

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק שלשה עשר

מאת

יעקב אפשטיין

ספר זה מוקדש

לרפואת אבי שיחי'

בתוך שאר חולי עם ישראל

וזכות דברי התורה בספר זה

והלימוד בהם

תעמוד לו לאורך ימים ושנים

בבריאות טובה וחילוץ עצמות

חבל נחלתו

תוכן העניינים

5 הקדמה
9 הסכמות וברכות

אורח חיים

13 עוסק במצות ישוב א"י האם פטור מן המצוה	סימן א
 עוסק במצוה ומקבל שכר ממוני – האם פטור מן המצוה	סימן ב
15 המצוה	
19 כוונה במצוות שבין אדם לחבירו	סימן ג
28 קדושת יוצר וקדושה דסידרא	סימן ד
36 א-ל מלך נאמן	סימן ה
43 תפילה בהרהור	סימן ו
56 שנויי המסורה בספרי תורה	סימן ז
65 ברכה על נס למי שעבר את השואה	סימן ח
73 דליקה בשבת	סימן ט
76 הצתות לאומניות בשבת	סימן י
87 נסיעה בשבת בחו"ל	סימן יא
92 ביעור חמץ הקדוש בקדושת שביעית	סימן יב
95 נותן טעם לפגם בפסח	סימן יג
108 יום טוב שחל במוצאי שבת	סימן יד
111 ברכות ראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות	סימן טו
119 פסולי הימנע ונחלקה התיימת	סימן טז
125 שאלות שעלו בחג הסוכות תשע"ג	סימן יז
130 פועל שאין לו מה יאכל בחוה"מ	סימן יח
138 ראית נר חנוכה וגדרה	סימן יט
147 משחקי הקוביה בחנוכה	סימן כ

יורה דעה

152 חיוב הפרשת ראשית הגז בימינו	סימן כא
156 גידול ושיווק ירק עם חרקים	סימן כב
164 ריסק בריה בפיו האם נחשב כאוכל בריה	סימן כג
168 מוך דחוק שאבד	סימן כד
172 זחילה לתוך מקוה	סימן כה
174 מילת תינוק שנולד בחודש השמיני	סימן כו
176 שיטת הרמב"ם בשילוח הקן בחצרו	סימן כז
183 תלות מצוות התלויות בארץ בקדושת הארץ	סימן כח

חבל נחלתו

190 האם ביכורים מצוה התלויה בארץ	סימן כט
194 הלכות איסור 'חדש'	סימן ל
198 האם הפקר פטור מערלה	סימן לא
204 מתנת עניים – עוללות	סימן לב
208 הפרשה בתערובת חיוב ופטור	סימן לג
211 שימוש בתרומה לרפואה ולאכילת בהמה	סימן לד
 נוסח חילול נטע רבעי לבדיקות לפני הבציר	סימן לה
219 ובבציר	
220 מסחר בין של אוצר בית דין	סימן לו
222 פדיון הבן	סימן לז
227 אופה לחם לדין הפרשת חלה	סימן לח
239 איזו עוגה חייבת בהפרשת חלה	סימן לט
243 הפרשת חלה מעוגיות	סימן מ
אבן העזר		
244 מתי ידוע בוודאות שקיים מצות פריה ורבייה	סימן מא
246 מינקת חבירו	סימן מב
259 טעתה בשווי טבעת הקידושין	סימן מג
265 האם מותר לחתן לברך ברכה משבע הברכות	סימן מד
חושן משפט		
270 הוצאת ממון בימינו על הוצאת שם רע	סימן מה
273 אפרושי מאיסורא ע"י הכאה	סימן מו
280 דרך ההחלטה על קבלת רב בשוב קטן	סימן מז
285 בחירות חשאיות במינוי רב	סימן מח
288 התחייבות לאספקת תוצרת	סימן מט
292 שימוש בחניה עירונית ללא תשלום	סימן נ
294 העלאת שכר אומנות וביטול עיסקה	סימן נא
298 אימתי כלתה שמירתו של שומר אבידה	סימן נב
301 גבאי בית כנסת שאיבד מפתחות	סימן נג
305 מציאה בדירה שכורה	סימן נד
309 תשלום על מים בפיצוץ דוד מים חמים	סימן נה
310 עובד שהתבטל ממלאכתו בגלל הפסקת חשמל	סימן נו
313 ביטול שכירות	סימן נז
315 השתתפות בהגרלה צבורית	סימן נח
322 שימוש בכלבי תקיפה מדין עביד דינא לנפשיה	סימן נט

חבל נחלתו

הקדמה

נאמר בתהלים מזמור טז (ה-ו):

"ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי. **חבלים** נפלו לי בנעמים אף **נחלת** שפרה עלי".
בפרקי דרבי אליעזר (פרק כד) נאמר: "ר' שמעון אומר: קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים את כסא מלכותו... והפילו גורלות ביניהם, שנאמר: בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם, ונפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו, שנאמר: כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, אמר הקב"ה חבל וגורל שנפל עלי שרתה נפשי בו שנאמר: חבלים נפלו לי בנעמים".

אנו ישראל נפלנו בחלקו של הקב"ה אנו חבל נחלתו והקב"ה השרה שכינתו על אומנתו. וכן הוא אומר בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב שמות, פרשת כי תשא, פרק לג סימן טז):

"שכל האומות נמסרים ביד המלאכים, אבל ישראל לא כן, שנאמר כי חלק ה' עמו

יעקב חבל נחלתו (דברים לב ט), ואומר חבלים נפלו לי בנעמים אף נחלת שפרה עלי

(תהלים טז ו), לכך נאמר ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה".

ובמדרש תהלים (טז, ה) נאמר: "ר' יהודה בשם ר' שמעון בן לקיש אמר הגורל הזה תמכני בסיני". בזכות זה שנפלנו בגורלו של הקב"ה כביכול נתנה לנו התורה בסיני.

ובהמשך במדרש תהלים: "חבלים נפלו לי בנעמים. שנים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

אמר ר' פנחס הפלת גורלות לאומות העולם, וגורלי נמצא בנעמים, שנאמר בהנחל עליון גוים

(דברים לב ח), וכתוב כי חלק ה' עמו (דברים לב ט), כאינש דאמר פלונית נפלה לפלן. אף נחלת

שפרה עלי, [על ששמחתי בחלקי, נעשה לי שפיר, ר' יוחנן אמר שכן של מצות שפרו עלי]".

זכינו לשני חלקים – חבלים בסיני, תורה שבכתב ותורה שבע"פ ושניהם מסיני שניהם

מגורלו של ישראל ושניהם נפלו לנו.

באליהו (זוטא, פרשה ב) מסופר:

"פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאני אדם אחד, ובא אלי בדרך מינות, ויש בו מקרא

ואין בו משנה, אמר לי, מקרא ניתן לנו מהר סיני, משנה לא ניתן לנו מהר סיני, ואמרת

לו, בני, והלא מקרא ומשנה מפי הגבורה נאמר".

כביכול, תורה שבע"פ אינה מהר סיני הרי היא יוצאת מפיהם של חכמים מאז ועד עתה.

וענה לו אליהו לטענת אותו אדם והביא לו משל על כך:

"ומה בין מקרא למשנה, משלו משל, למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו שני

עבדים, והיה אוהבן אהבה גמורה, ונתן לזה קב חיטין ולזה קב חיטין, לזה אגודה של

פשתן ולזה אגודה של פשתן, הפקח שבהן מה עשה, נטל את הפשתן וארגו מפה,

ונטל את החיטין ועשאן סולת, ביררה טחנה, ולשה ואפה, וסידרה על גבי השלחן,

ופרס עליה מפה, והניחה עד שלא בא המלך, והטפש שבהן לא עשה ולא כלום, לימים

בא המלך בתוך ביתו ואמר להן, בני, הביאו לי מה שנתתי לכם, אחד הוציא את [פת]

הסולת על גבי השלחן ומפה פרוסה עליו, ואחד הוציא את החיטין בקופה, ואגודה של

פשתן עליהן, אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה, הוי אומר איזה מהן חביב,

זה שהוציא את השולחן ואת [פת] הסלת עליו".

חבל נחלתו

אותה תורה שבע"פ שנפלה בחבלינו היא בגלל התאמתה המלאה לתורה שבכתב כביכול מכינה את תורה שבכתב ומשלבת אותה בתוך חיינו, ואנו בהתהלכות חיינו עפ"י תורה שבע"פ – חיי עולם שנטע בתוכנו, נפגשים עם התורה שבכתב בלבושה השלם – תורה שבע"פ.

ממשיך שם המדרש: "אמרתי לו, בני, אם אמצאך בתוך משנת חכמים (=נוהג עפ"י תורה שבע"פ) יעשו דבריך בדאין? אמר לו: הין, אבל, אמרתי לו: בני, כשאתה יורד לפני התבה בשבת כמה אתה מתפלל אמר לי, שבע, אמרתי לו, ושאר הימים, [אמר לי], תפילה כולה, כמה בני אדם קורין בתורה בשבת, אמר לי, שבעה, במנחה בשבת, בשיני ובחמישי כמה, אמר לי, שלשה שלשה, ועל שבעת המינים כמה אתה מברך, אמר לי, שתים, ברכה לפניהם וברכה לאחריהם, ועל שאר המינים, ברכה אחת, וברכת המזון, שלש, והטוב ומטיב ארבע, אמרתי לו, בני, וכי יש לנו אילו מהר סיני, והלא אינן אלא מתוך משנת חכמים, אלא כשנתן הקדוש ברוך הוא תורה לישראל, לא נתנה להן אלא כחיטים להוציא מהן סולת, וכפשתן להוציא ממנו בגד"...

כל חיינו מתנהגים עפ"י תורה שבכתב ותורה שבע"פ, הלומד תורה ובמיוחד בהבנת ההלכות ובהנהגתן במצבים השונים הוא ממשיך את זרימת החיים של התורה בתוך חיינו, הוא כביכול אופה את הפת ואורג את הבגד בתוך כל סבך חיינו ובתוך כל מסתריהם ומאיר ומשפיע את אותן נעימות בימינו נצח.

אף חבלי נפל לי בנעימים בנחלת ה' בתורה. שם הספר ע"ש אבי חיים וכיון שאנו ממשפחת לויים מיוחסת מבני בניו של רבינו זרחיה הלוי – בעל המאור, הרי הוא רמוז 'חבל' – חיים בן לוי והתורה היא נחלתנו.

נאמר במסכת עירובין (סה ע"א):

אמר רב נחמן בר יצחק: הלכתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא. אמר אביי: אי אמרה לי אם קריב כותחא – לא תנאי. אמר רבא: אי קרצתן כינה – לא תנאי...
להבחין בין טעם לטעם ולדמות מילתא למילתא צריך הרבה עיון והרבה בירור ולימוד ושינון. בדורנו דור המחשב, נתקרבו המקורות ויד כולם יכולה להגיע כמעט לכל מקור. אולם דוקא שפע המקורות כמעט בכל סוגיה הלכתית מחייב לשוב וללמוד את הדברים מראשיתם, מן הסוגיות בש"ס דרך הראשונים והאחרונים. אין קפיצת הדרך בלימוד. ולפי גודל ההתעמקות ומיון השיטות, וההבנה איך כל שיטה למדה את הסוגיה, רק אז מגיעים לכוון להלכה ורק אז זוכים לסייעתא דשמיא לכוון להלכה.

עוד נאמר בעירובין (נג ע"א):

רבינא אמר: בני יהודה דגלו מסכתא – נתקיימה תורתן בידם, בני גליל דלא גלו מסכתא – לא נתקיימה תורתן בידם. דוד גלי מסכתא, שאול לא גלי מסכתא. דוד דגלי מסכתא כתיב ביה יראיך יראוני וישמחו.

ומפרש רש"י:

דגלו מסכתא – למדו לאחרים, כך שמעתי, לישנא אחרינא: מפרשין שמועותיהן ומדקדקים בטעמו של דבר עד שמתיישב בלבן.

חבל נחלתו

יראוני וישמחו – לפי ששמועותיו מכוונות, לאיסור איסור ולהיתר היתר. דוד דגלי מסכתא – כדאמר בברכות (ד, א) שהיה יגע בתורה ומורה הוראות, כדאמר: ידי מלוכלכות בדם ושפיר ושיליא, ואומר: מפיושת רבי יפה דנתי יפה זכיתי כו', ואמרינן נמי במועד קטן (טז, א): עדינו העצני יושב בשבת תחכמוני זה דוד כו'.

* * *

חלק זה של ספרי הוא י"ג במספר (בגימטריא – אח"ד), ובאמת שבהרבה מאד נושאים ההרגשה היא שרק הספקתי לגעת, והרבה מאד בירורים בנושאים שונים בתורה נשאו פתוחים ולא גמורים, ומה שהלב חושק לברר וללמד הזמן עושק, ואדם בעולמנו בנפשו יביא לחמו – הוא עוסק בחליפין – מוכר את תמצית נפשו לשם הבאת לחמו אבל הנפש נשאת ריקה ומיובשת.

כדברי המהר"ל בתפארת ישראל (פרק ג, וכן במסילת ישרים פ"א):

"ובמדרש (ויק"ר ד, ב), "גם הנפש לא תמלא" (קהלת ו, ז), לפי שהנפש יודעת שכל אשר תיגע לעצמה תיגע, לפיכך אינה שבעה מצות ומעשים טובים. אמר רבי לוי, משל לעירוני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני מלך, אינו יוצא חובתו, למה, לפי שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעול האדם עם נפשו אינו יוצא ידי חובתו, למה, לפי שהיא מלמעלה, עד כאן".

"וביאור ענין זה, כי הנפש הזאת שהיא מלמעלה, ועומדת בתחתונים, תמיד היא משתוקקת אל התורה ואל המצות, במה שהיא בתחתונים. ודבר זה לה לחסרון מדרגה נחשב לה, שהיא עצם נפש אלקי מלמעלה, עומדת בתחתונים. וכל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש. ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות, לצאת אל הפעל ולהיות מושלם. אמנם לא תשבע מצות ומעשים טובים, במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם. שדבר זה ממדרגת עצם הנפש שהיא מלמעלה, ולכך אינה מושלמת בתחתונים בגוף החמרי. וכיון שאינה מושלמת, אינה שבעה מצות ומעשים טובים, רק היא משתוקקת תמיד להיותה מושלמת לגמרי, ואינה מושלמת עד שתבא אל התכלית, במה שהיא עצם אלקי מלמעלה".

"וזה שהוא מדמה אותה אל בת מלך שנשאת לעירוני. ועם שהוא נותן לה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו עמה, מפני שהיא בת מלך, והיא מתחברת אל עירוני הזה, ואם כן תמיד היא חסרה כאשר היא עם העירוני הזה. וכל אשר נותן לה – סוף סוף היא עם העירוני, שאינו זוג שלה. ולכך לא יכול לעשות כפי הראוי לה, שהיא בת מלך, שעל כל פנים היא מתחברת לעירוני, ולא מלך, ולכך אינו יוצא ידי חובתו עמה. וכן כאשר הנפש היא מלמעלה, ואף כי המצות והתורה הם יציאה לה אל השלימות, מכל

חבל נחלתו

מקום במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, והיא עצם נבדל מן העליונים, לא תקבל השלמה. לכך אינה שבעה מן המצות, והיא נחשבת בכח כל ימי היותה עם הגוף".

האדם בעולמנו הוא בין שני הקטבים הללו: מחד הוא צריך להשביע את נפשו, וכל תענוגות עולם לא ישביעה, ורק בלימוד תורה ובקיום מצוות יתן מנוחה לעצמו; ומאידך הוא זקוק לצרכי העולם הזה כדי להמשיך ולחיות את גופו. ושני הצדדים נאבקים בתוכו כל ימי חייו ומעלים אבק עד כסא הכבוד... והאדם נמצא במחנק הגופני שאינו מספק את הנפש, וב'לחם צר ומים לחץ' הרוחניים – שאין זמנו בידו, וכאשר הוא מתפנה אז חסרה צלילות הדעת להעמיק ולהקיף.

הבירורים שבספר זה ובספרי האחרים נוצרו הן משאלות שנשאלתי והן מחקירות שבררתי בעצמי, ואני תפילה שיעיינו בהם ויעירו ויאירו ויהיו הדברים משמחים בתסיסת הוייתם כנתינתם מסיני.

* * *

כפי שכתבתי בהקדמתי לחלק י"ב אבי, חיים מנחם [בן פרופ' יעקב נחום וצפורה] חלה במחלה קשה, ומתייסר ביסורי נפש וגוף, ובע"ה הוא קם והתעודד. ואנו מתפללים להחלמתו המלאה לאו"ש, ומודים לכל מי שילמד בספר זה ובספרים אחרים ויתפלל לרפואתו. חלק גדול מהבירורים בספר נוצרו כתוצאה משאלותיו.

הריני מודה לרבנים שהעירו והאירו בדבריהם. לכל שליווני בשאלות ובהערות, בין אם הסכימו לדברי ובין אם חלקו עליהם.

הריני מודה לאשתי אילנה שנושאת בעול הבית, ומשחררת אותי לרשום מעט. ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו לומדי תורת ה' לשמה.

יעקב אפשטיין

שומריה, שבט תשע"ג

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

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

מכתב ברכה מהרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן

לכב' הרב יעקב אפשטיין שליט"א

שלו' רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

עוד לא חלפה שנה מספרך הקודם ושוב זיכיתנו בחלק נוסף של סדרת ספריך חבל נחלתו. הדבר מעיד על מעינך המתגבר ב"ה ללמוד וללמד את תורתנו הקדושה שהיא חיי עולם אשר נטע בתוכנו ומוציאה בכל יום ציצים ופרחים חדשים לבקרים. ועל כך נאמר כל השונה (ר"ל המחדש) הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העוה"ב.

יה"ר שה' יאיר עיניך בתורתו ויוסיף לתת לך כוח ללבן סוגיות בהלכה ולפרסמן ברבים.

מכיון שאין בית מדרש ללא חידוש הרשה לי להעיר את הערותי על דבריך. (הערות הרב הוכנסו בתשובות).

ושוב אני מברכך שיפוצו מעיינותיך חוצה להגדיל תורה ולהאדיר.

הרב יעקב אריאל
ר"ג, חנוכה תשע"ג

ברכת הרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע – חברון

**הרב דוב ליאור
רב העיר
קרית ארבע – חברון ת"ו**

בס"ד, ה' טבת תשע"ג

כתב הסכמה

הובא לפני החיבור חבל נחלתו חלק י"ג להרב יעקב אפשטיין, הדין בנושאים הלכתיים כלליים בכל חלקי ש"ע. וכבר אתמחי גברא בבירור נושאים הלכתיים כולל נושאים אקטואליים בחיינו כמדינה. הרב המחבר ידיו רב לו בביאור השיטות החל ממקורות התלמודיים דרך כל ספרות גדולי ישראל לדורותיהם עד פוסקי ימינו, בירורים מעמיקים ומקיפים. וראוי האי חיבור לעלות על שלחן של מלכי, מאן מלכי רבנן להתבשר מריחו.

יהי רצון שיזכה הרב המחבר שיפוצו עוד מעיינותיו חוצה לזכות את הרבים ולקרב את לב ישראל לאביהם שבשמים.

בכבוד רב

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

ברכת הרב הגאון אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים

בס"ד ד' פ' אשר חנן אלקא את עבדך ירושלים עיה"ק תובב"א

דברי תורה אין צריכים חזוק, הלא הם דברי תורתו של הגאון
ר' יעקב אפשטיין שליט"א, דכבר בכל הארץ יצא קום. ולא
נצרכה אלא לברכה, יזכה להמשיך ולהפיק מרגליות, ישוטטו
רבים ותרבה הדעת, עד מלאה הארץ דעה, בב"א.

כעתירת השותה בצמא את דבריו

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

עוסק במצות ישוב ארץ ישראל האם פטור מן המצוה

שאלה

אחד הצדדים המלמדים על כך שפעולה מסוימת היא מצוה הוא מצד דין עוסק במצוה פטור מן המצוה. הראשונים נתנו שני טעמים חלוקים לדין זה מצד שהקיום המלא של המצוה הראשונה שהתחיל בה נפגע מהמצוה האחרונה שמטרידה (תוס'), וטעם אחר שאין זה כבודה של המצוה הראשונה שיעזבנה וייגש ויתעסק באחרת (ר"ן). נקטינן שמצות ישוב א"י היא מצוה רבתא ושקולה ישיבת א"י ככל המצוות. האם עוסק במצות ישוב ארץ ישראל פטור ממצוות אחרות כגון ק"ש או תפילין וכד'?

תשובה

א. התייחסות ישירה לשאלה זו לא מצאתי¹. מצאתי (כפי שפרטתי בהערה) האם בזמן עליה לא"י מותר לבטל מצוה אחרת כגון סוכה. התייחסות נוספת לצד המצוותיות שבישוב א"י נמצאת בחתם סופר (סוכה לו ע"א) שמוסיף על דברי רבו בעל הפלא"ה: "נלע"ד רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא ואספת דגנך אלא בא"י ורוב ישראל שרויין שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום ישוב א"י ולהוציא פירותי הקדושים ועל זה

ציותה התורה ואספת דגנך ובועז זורה גורן השעורים הלילה משום מצוה. וכאלו תאמר לא אניח תפילין מפני שאני עוסק בתורה, ה"נ לא יאמר לא אאסוף דגני מפני עסק התורה. ואפשר אפילו שארי אומניות שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצוה. אבל כשאנו מפוזרים בעו"ה בין אר"ה וכל שמרבה העולם ישוב מוסיף עבודת ה' חורבן, מודה ר"י לרשב"י וע"ד אנו סומכים על ר' נהוראי במתני' סוף קידושין מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה היינו בח"ל וכנ"ל והיינו דמחדש רבא באתרוג הכושי אפ"י אינו נדמה אלא כושי ממש דהיינו רשב"י וחבריו האמתיים מ"מ הא לן והא להו לבני בבל כשר ולבני א"י פסול דבעי' יישוב א"י ע"י ישראל".

היינו, החתם סופר כותב שאסיפת דגן או פעולה אחרת שעניינה ישוב א"י היא מצוה שדוחה לימוד תורה, ובכ"ז לא מצאנו שהיא דוחה מצוות אחרות. ולכן אדם האוסף דגנו חייב בק"ש ובתפילין ובכל מצוה אחרת, וצריך להפסיק מהמצוה שעסוק בה חריש או זריעה או אסיף ולקיים כל מצוה אחרת. ונראה שאף מצוות שאינן בגופו מוטלות עליו בשעת קיום מצות ישוב א"י כגון: גמ"ח וצדקה ופריקה וטעינה וכד'. ונראה איפוא שאע"פ

1. מצאתי בס' אבני חן (לאברהם יעקב זילברשטיין, פ"ד ס"ב) שדן אם העולה לא"י פטור ממצות סוכה, ובהערה דברים שכתב אביו הרב יצחק זילברשטיין.

חבל נחלתו

א"י הוא עבר מקיום המצוה ברמה נמוכה לקיום המצוה ברמה גבוהה, אבל לא עבר מאי-קיום המצוה לקיום, ולכן אין בכוח איסוף יבולו להחשב כעוסק במצוה ודוחה מצוה אחרת. ואולי עליה לא"י המתמקדת בפעולה מסוימת ומעבירה את האדם מאי-קיום לקיום אמנם דוחה מצוות אחרות.

ד. על אף הנאמר לעיל על המדרגות הרבות במצות ישוב א"י, קובע החת"ס שזריית שעורים בגורן (כבועז) היא מצוה, ודוחה לימוד תורה אבל אינה דוחה ק"ש. ונראה לחלק בין מצוות שבגופו שאינן יכולות להתקיים בידי אחרים לבין מצוות היכולות להתקיים על ידי אחרים. מצוות שבגופו אינן נדחות מפני ישוב הארץ, אבל מצוות שיכולות להתקיים ע"י אחרים כגון לשמח חתן וכלה או לנחם אבלים, והוא עוסק במצות ישוב הארץ **בגופו** כגון זורה שעורים בגורן או אוסף יבולו, כאן יש מקום לומר שמצוה שעוסק בה פוטרותו מקיום המצוות האחרות.

ה. ישנו עוד צד לחלק בין מצות ישוב הארץ לשאר מצוות. בשאר מצוות כל פעולה היא בסתמא או בבירור לצורך המצוה כגון כותב סת"מ או נוטל לולב או תוקע בשופר. אם הוא אינו מכויץ לפעולה כגון תוקע לשיר עולה בעית מתעסק. ביישוב א"י אין מתעסק כפי שכתבנו לעיל אף הנח במיטתו מעבודת יומו בא"י מקיים מצות ישוב א"י, וא"כ לא רק בפעולות ישנו מדרג רחב מאד אלא אף בכונת הלב, ואף אם אינו מתכוון מאומה הרי הוא מקיים את המצוה כיון שהוא שוכן בא"י, ולכן גם אם אוסף דגנו לא ניתן לומר שעתה יחשב עוסק במצוה

שעיסוק ביישוב הארץ אם בעבודה חקלאית ואם בפעולות אחרות הוא מצוה שדוחה לימוד תורה אבל אינה דוחה מצוות אחרות. וצריך לעיין מדוע כן הדבר. ב. אופיה של מצות ישוב א"י שונה ממצוות אחרות ונמנה זאת להלן.

במצוות אחרות ישנה פעולה אחת שבה נעשית המצוה, במצות ישוב א"י גם המהלך ארבע אמות בא"י מקיים את המצוה, וגם היושב בביתו ולא עושה דבר, ואפילו ח"ו הוא עוסק בדבר עבירה אבל אם עושה זאת בא"י ויושב בה הוא ממשיך לקיים את המצוה, וכמובן אם עוסק בעיבוד אדמותיה או באסיפת יבולה (והחת"ס רוצה לומר שאף פעולות שאינן בגדולי הארץ אלא אף נגר וסנדלר ושאר בעלי אומנות). עולה שכמעט אין מספר לדרכים לקיים מצות ישוב הארץ, וכלולים בדרכים אלו פעולות ומנוחות ובכולן הוא מקיים את ישוב הארץ. ולא דוקא פעולה מסוימת אפשר לקוראה – ישוב ארץ ישראל' אלא כל ימי היותו בארץ הוא מקיים מצוה זו, ולכן חייבים לנהוג בה מנהג דרך ארץ, ולא להפטר מחמת היותה מכל מצוה אלא לקיים את כל המצוות בא"י.

ג. בהמשך לנאמר לעיל, ניתן לומר שכיון שבקיום מצות ישוב הארץ מדרגות רבות מאד, לא ניתן לומר שפעולה מסוימת תפטור ממצוה ופעולה אחרת אינה דוחה. שהרי שתיהן הן קיום המצוה ומה חזית שאוסף פירותיו ייפטר ממצוה ומטאטא רחובות לא ייפטר שניהם מקיימים את המצוה ולכן קבעו חז"ל שכלל המצוה אינה דוחה מצוות אחרות. כמו"כ אדם היושב בא"י וכעת אוסף יבולו בסולם הפעולות הכלולות במצות ישוב

חבל נחלתו

הפוטרת ממצוות אחרות ופעולה זו עדיין אינה פוטרת. אלא כל המצוות ניתנו לישראל השוכנים בארץ ישראל, ובין בזמן קיום המצוות ובין שלא בזמן קיום המצוות האחרות מתקיימת מצוות ישוב א"י, ואין מקום לומר שפעולה מסוימת כגון אוסף יבולו או חייל המתאמן להגן על א"י ייפטר ממצוות אחרות. ועדיין יש כר נרחב להבין במהותה של מצוה זו מדוע אינה פוטרת בעת פעולתה בה ממצוות אחרות.

שדוחה מצוה אחרת. ועוד אפילו מכיון לפרנסתו ונוטל עליה שכר רב הרי הוא מקיים מצוות ישוב א"י. ואף מצד זה שונה העליה לא"י שמתמקדת בפעולה מסוימת לשם המצוה ולכן ניתן לעיין בה על עוסק במצוה הפטור ממצוה אחרת.

ו. עפ"י דברינו ניתן להגדיר את מצוות ישוב א"י כמצוה נלוית לכלל השמות והמעשים של אדם מישראל בא"י, ומתקיימת בכל רגע ורגע, וא"כ לא ניתן לדרגה ולומר פעולה זו זאת מצוה

סימן ב

עוסק במצוה ומקבל שכר ממוני – האם פטור מן המצוה?

שאלה

האם עוסק במצוה וזו פרנסתו פטור מן המצוה? לדוגמא מי שהוא בחברה קדישא וקובר מתים האם חייב במצוות ק"ש?

תשובה

א. השולחן ערוך (או"ח סי' לח ס"ח) פסק: "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים, פטורים מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת ק"ש ותפלה".

והרמ"א הגיה: "ואם היו צריכים לעשות מלאכתן בשעת ק"ש ותפלה, אז פטורין מק"ש ותפלה ותפילין. דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אם צריך לטרוח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טרוח, יעשה שתיהן (הגהת אשרי בשם א"ז ור"ן פ' הישן)".

ובאר המגן אברהם (ס"ק ח) "ותגריה" – פירש"י הלוקחים כדי להמציאן למכור למי שצריך להם עכ"ל, משמע דאם עושה כדי להשתכר בו לא מקרי עוסק במצוה וצ"ע בנדרים דף נ"ג משמע דמחזיר אבידה הוה עוסק במצוה אף על פי שנוטל עליו שכר, וי"ל דהתם אינו נוטל אלא שכר בטלתו א"נ התם עיקר כוונתו להשיב אבדה אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר עסי' תל"ג ס"ח". היינו, המג"א מדייק מרש"י שדוקא אם עוסקים במצוה לצורך מצוה אבל אם עושים ע"מ להרויח אינם נחשבים עוסקים במצוה וע"כ חייבים להפסיק מעיסוקם שהוא מצוה ולקיים מצוות אחרות. ומקשה המג"א על דיוקו שכן משיב אבידה מותר ליטול שכר כשעוסק בהשבת אבידה ואעפ"כ פטור ממצוות אחרות כגון לתת פרוטה לעני. ומשיב המג"א משיב אבידה אינו נוטל שכר על מעשה ההשבה אלא שכר

חבל נחלתו

שכונתו רק כדי להרויח לא מיקרי עוסק במצוה ומ"מ נ"ל דאם כונתו לשניהם בשוה מיקרי עוסק במצוה וכענין מה שפסק הא"ר בסימן תקפ"ט סק"ח דאם תקע בשופר להתלמד וגם לצאת בו ידי מצוה יצא ידי חובתו".

ומחדש המשנ"ב בהמשך ביאור ההלכה חילוק המתוך את דברי רש"י וחולק על דעת המג"א, ומחלק בין אם עושה מצוה בגופו או שמחשבתו משויא לה מצוה. בראשון נפטר כדין עוסק במצוה אפילו נוטל על כך שכר, ואילו אם רק מחשבתו מחשיבה זאת כמצוה אז חייב אף במצוות אחרות. וז"ל: "ודע עוד דלענין כתיבת סת"ם גופא כמו שמצוי שהכותב כונתו להשתכר מסתפיקנא לומר דאפ"ה מיקרי בכלל עוסק במצוה אף דלכאורה הוא היינו הך דהמ"א שהביא מפירש"י נלענ"ד לחלק אף דע"ז יפול ממילא ג"כ הקושיא של המ"א והוא דלענין כתיבה גופא דהיא בודאי עצם מצוה כדכתיב וכתבתם ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה וכדמוכח במנחות מ"א ע"ב הוא תמיד בכלל עוסק במצוה ואפילו אם אנו יודעין שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכוין כלל רק שכותב סתם לשם מצות תפילין כדין ומה שפירש"י הלוקחין כדי להמציאן וכו' הלא רק על ותגריהם פירש וכוונתו דשם הלא המוסחור בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה ואפילו אם נאמר דמה שהוא מוכר לאיזה אדם הצריך תפילין הוא בכלל עוסק במצוה עכ"פ בשעה שהוא קונה התפילין מהסופר כדי לסחור בהם אין שם לע"ע עצם פעולת המצוה כלל בהמעשה גופא והגמרא פטרן בכל גווי לכן פירש"י הלוקחין כדי להמציאן

בטלתו ממלאכתו הקבועה. וכן עיקר כוונתו לצורך מצוה ולא על מנת להשתכר. עולה מדבריו שמי שמתפרנס ממלאכת מצוה כגון כותבי סת"ם או 'חברה קדישא' המתעסקים הלויית המת וכל צרכיו חייבים במצוות אף בשעת עיסוקם במצוה.

וכתב הפרי מגדים (א"א ס"ק ח) עפי"ד המג"א: "כל שעיקרו למצוה אף על פי שעוסק בממון ג"כ מיקרי עוסק במצוה... הוא הדין כאן כל שמכוין להמציאם להם תפילין אף על פי שמכוין ג"כ לשכר מיקרי עוסק במצוה דפטור". היינו שאף אם מרויח ממון כל שכונתו העיקרית למצוה נחשב עוסק במצוה. וכ"כ במחה"ש (ס"ק ח).

ב. במשנה ברורה באר מתי הם פטורים (ס"ק נו): "כגון שנזדמן לו קונה שרוצה לקנות סת"ם והקונה רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו ואי אפשר לו להמתין עד שהסופר או התגר יקיים מצוה אחת שבאה לידו כגון הנחת תפילין או ק"ש וה"ה שאר כל המצוות ע"כ מותר לכתוב ולמכור לזה אף על פי שע"ז יעבור זמן המצוה [לבוש] ועי' בבה"ל".
בביאור הלכה (סי' לח ס"ק ח) הקשה על דעת המג"א מנוטל משכון (ב"מ פב) ועובד בו ופוחת מחובו של מלוה שנחלקו התנאים אם הוא כש"ש או כש"ח ולר"ע שהלכה כמותו אע"פ שנוטל את המשכון כדי לפחות מחובו נחשב כעוסק במצוה אע"פ שעושה כן להנאתו ופטור מלתת פרוטה לעני. ונדחק בתרוצו: "ואולי דכונת הגמרא במ"ש מ"ס מצוה קעביד שהלוהו היינו שמסתמא מכוין בזה לקיים מצות בוראו ומכוין להנאתו ג"כ ור"א סבר דלהנאתו לבד מכוין וכעין מה שפירש רש"י בפסחים דף ט' ע"ב ד"ה הרי זה צ"ג וכו' ומתכוין אף וכו' ושם בע"א ד"ה וכה"ג וכו' עיין שם אבל אם אנו יודעין

סימן ב – עוסק במצוה ומקבל שכר ממוני – האם פטור מן המצוה?

אלא שאינו חייב לקיימה כעת, ואם התברר שזמנה של המצוה שלא עשאה עבר או שלא התפנה לעשותה לא עבר ולא נחשב כמבטל מצוה שהקב"ה שלח לידו קיום מצוה אחרת באותה שעה. אבל אם הוא נוטל שכר, הוא קבע שיקיים מצוה זו ויפטור מאחרת וזה לא הרשתה לו תורה – לפי המג"א.

ועפ"י חילוקו של המשנ"ב, עוד יותר מסתבר שמצוה שמקיימה לשם ממון יתחייב אף במצוות אחרות. שכן לפי הדין אף אם התחיל באיסור לכתוב תפילין למי שהולך למדה"י אינו חייב להפסיק משום עוסק במצוה כדברי ביאור הלכה (סי' לה ד"ה אז פטורין): "ובדיעבד אפילו אם התחיל באיסור אעפ"כ אין צריך להפסיק דמ"מ הרי עוסק במצוה וכדאיתא שם בס' ע"ב דאם התחילו להוציא אין מפסיקין ואפילו אחר שהגיע זמן ק"ש כמו שכתב הפר"ח שם". אבל במצוות שמחשבתו משוויא להן למצוה והוא נוטל עליהן ממון הרי מחמת הממון הוא עושה זאת והממון גורם שתחשב למצוה, ולכן ודאי מתחייב אף במצוה השנייה.

ד. בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קיט) נשאל על שליח מצוה בסוכות שפטור מן הסוכה אולם השליח שלפניו נוטל שכר על השליחות וממילא לפי דברי המג"א יתחייב בסוכה.

בתחילה מביא את דברי המג"א וחולק עליו: "אבל שיהי' עוסק במצוה כזו שיש לו בה ג"כ הנאה עצמית ומכוין גם להנאתו שיהי' פטור ממצוה אחרת שאין לו בה רק קיום מצוה ה' לא מוכח מהתם, ומצד השכל שגדולה הרבה מצוה שאין לו בה שום תועלת והרוחה ממצוה שיש לו בה הרוחה גם אם גם למצוה או עיקר למצוה קמכוין ואין מן הדין

למכור למי שצריך להם ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה משא"כ בענייני מחזיר אבידה וכתבת סת"ם וכה"ג הפעולה גופא הוא בכלל עוסק במצוה".

עולה מדברי המשנ"ב שאף העוסק בתשלום לפרנסתו במצוה פטור מן המצוה אבל אם ע"י מחשבתו היא נעשית מצוה – כאן מחשבתו קובעת האם מתכוין למצוה או להרויח ממון.

ג. וצריך לעיין בסברה שבדברי המג"א, מדוע מי שעושה מצוה כדי להתפרנס צריך להפסיק ולקיים מצוה ואינו נחשב עוסק במצוה.

הר"ן (על רי"ף סוכה יא ע"א) כתב שהטעם שעוסק במצוה פטור מן המצוה לפי תוס' משום "דאי מטרדו בקיום מצות סוכה הוו מפגרי ממצותן". היינו המצוה השנייה היא טירדה מעשית שתמנע את קיום המצוה שכבר התחיל בה כ"א. הר"ן חולק עליהם וסובר "שכל שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אף על פי שיכול אז לקיים כמה מצות" (כן מביא שו"ע הרב או"ח סי' לח ס"ז וכן הביאור הלכה כאן). ונראה מדבריו שלא מצד הטירדה אלא מצד כבוד המצוה הראשונה שכבר החל בה. ונראה שאין חוששים לכך שהוא חייב אף במצוה השנייה, משום סיבות אלו.

ולכאורה לפי שני הטעמים אף הנוטל שכר פטור אם בגלל המניעה המעשית ואם בגלל הכבוד לעוסק במצות המקום, ומה אכפת לן לגבי קיום המצוה הראשונה שנוטל שכר, סו"ס הרי עוסק במצוה.

ונראה להסביר לפי המג"א, שההבדל בין נוטל שכר לעושה ללא רווח ממוני, שבעצם אף העוסק במצוה אינו פטור מן המצוה,

חבל נחלתו

שתודחה מצוה זו שכולה לה' מפני זו שאינה כולה לה' והא"ש רש"י בסוכה דס"ל דוקא כשקונים ומוכרים מיד ליד כדי להמציא למי שצריך להם ואין מרויח בו דאם יש לו בו הנאת ריוח הגם שלמצוה יחשב לו ומקבל שכר עליה מ"מ לא יפטור עי"ז ממצוה אחרת כנ"ל חילוק נכון וברור ועיי' ."

ומקשה הכת"ס את קושיית המשנ"ב ממלוה על המשכון ומסיים את קושייתו: "ומה ראה רש"י על ככה לפרש ברייתא דסוכה תגריה' דלא כהלכתא, ותמיה על המג"א שלא הזכיר סוגי' זו וצלע"ג". **לאחר מכן הכת"ס נו"נ בענין מלוה על המשכון ומסיק כמג"א בהבנת רש"י:**

"ואחרי דברים הדברים אלו שהעלינו עד כה, מיושב קושייתי דמעיקרא על רש"י סוכה דס"ל היכא דיש לו בו הנאה והרוחה מן המצוה וכ"ש כשמכוין ועיקרו **לכך לא עלה על דעת שיהי' פטור ממצוה אחרת**, והא דר"ע דס"ל במלוה וצריך למשכון דמצוה קעביד ונעשה ש"ש היינו להך לשנא דמשום שכר מצוה נעשה ש"ש ולא שפטור עי"ז ממצוה צדקה, ושפיר כ' בסוכה תגריה' כשמכווין רק למצוה ולא להרויח אבל כל שמכוין להרויח לא עלה על הדעת אפי' לה"א שיהי' פטור ממצוה אחרת וא"ש נכון בעזה"י החונן דעת ועיי'...".

"המורם מכל דברינו ובאורינו דדבר זה שלמדנו מרש"י סוכה כ"ו דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה ליכא רק כשהיא כולה לה' ואין לו בה הנאה לעצמו, מלתא דשווי' לכל שיטת היא, והראנו לה פנים מסבירות להלכה מתוך הסוגי', ושיטת רמב"ם רי"ף וטוש"ע, וכ"ש בנדון שלנו לפי הנראה דעיקרו של השליח להנאתו מתכוין דלא נפטר עי"ז

ממצות סוכה, וכיוצא בה, כנלפע"ד נכון להלכ'".

מדברי הכת"ס עולה שדעתו כמג"א ואע"פ שהקשה עליהם לבסוף הסכים עמו.

ה. הנצי"ב בחידושו (מרומי שדה סוכה כו ע"א) חולק על הבנת המג"א ברש"י. וז"ל **לאחר הבאת רש"י וקיצור דברי המג"א:** "וקשה לי וכי כותבי תפילין לשם מצוה לחוד עושין ולא בשביל פרנסתן. ותו חתן דמיקרי עוסק במצוה מכון בנשיאת אשה רק לשם מצוה ולא שתהי' לו עזר. ובגיטין דף ח' שהתירו משום ישוב א"י שבות של שבת, האם מיירי דוקא בקונה לשם מצות ישוב הארץ. אלא כל זה ליתא, ודקדוק פירש"י אינו אלא לפרש דתגריהן היינו שממציאים בנקל למי שצריך להם, והמה רחוקים מן בית הסופר משו"ה הוי מצוה. משא"כ אם הסופר ישנו בעיר, ואם לא היה התגר היה הולך הקונה בעצמו אל הסופר, ואז לא מיקרי התגר עוסק במצוה, אלא הלוקחין וממציאין בזה למי שצריך להם".

ו. בשו"ת שבט סופר (אר"ח סי' עו) נושא ונותן בדברי אביו ומברר דבריו ומסיק כמג"א: "המורם מדברינו שהדין שלמד המג"א מרש"י סוכה דהיכי שעושה בשביל הנאתו לא אמרינן עוסק במצוה פטור ממצוה שריר וקיים וליכא ראייה להיפך מסוגיא זו או מטעמא של אבא מאוה"ג או מטעמא דידי שהראיתי פנים מסבירות לחלק בין הנאה של תגריהן ובין הנאה של צריך למשכון".

בקובץ שעורים (ח"ב סי' מו) מעיר מתשובת הגאונים שחולה ומשמשיו פטורים מתפילה ולומדים זאת מסוכה ומבאר שאף החולה שעסוק בהשבת גופו פטור משום עוסק במצוה. ולדברי המג"א משמשים בשכר אף

חבל נחלתו

ועוסקים במצוה חייבים בכל המצוות ונ"מ לרופאים ואחים סיעודיים וכד' שחייבים בכל המצוות וצ"ב.

סיכום

א. המגן אברהם (עפ"י דיוק ברש"י בסוכה) מסביר שהעוסק במצוה ונוטל עליה שכר ממוני אינו פטור ממצוות אחרות.

ב. המשנה ברורה סובר שכל עוסק במצוה בגופו פטור ממצוות אחרות. ורק אם מחשבתו משויא לה מצוה חייב במצוות אחרות.

ג. הנצי"ב חולק מכל וכל וסובר שכל העוסק במצוה אף בשכר פטור מכל המצוות.

סימן ג

כוונה במצוות שבין אדם לחבירו

שאלה

האם מצוות שבין אדם לחבירו צריכות כוונה לצאת י"ח?

א. מצוות צריכות כוונה

לצאת בה דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ד' כמו שכתב הב"ח בס"י ח"י וכוונת המצוה שנזכר בזה הסעיף אין תלוי כלל בכונת הלב למצוה עצמה שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו ואל יהרהר בלבו לד"א כגון בק"ש ותפילה ובהמ"ז וקידוש וכדומה דזה לכו"ע לכתחילה מצוה שיכוין בלבו ובדיעבד אם לא כיון יצא לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות של תפילה כמו שמבואר לקמן, **רק שמחולקים בענין אם חייב לכוין קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה.** ולמצוה מן המובחר כו"ע מודים דצריך כונה כדאיתא בנדרים: ראב"צ אומר עשה דברים לשם פועלם ונאמר ותהי יראתם אותי מצות

פסק השו"ע (או"ח סי' ס"ד): "י"א שאין מצוות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה". והמגן אברהם (ס"ק ג) העיר שרק במצוות דאורייתא אבל מצוות דרבנן אי"צ כוונה. ובאר המשנה ברורה (ס"ק ז) "דע דלפי המתבאר מן הפוסקים שני כונות יש למצוה א' כונת הלב למצוה עצמה, וב' כונה

1. ישנה כוונה נוספת המוזכרת בב"ח (או"ח סי' ח): "ויכוין בהתעטפו כו'. מה שהכריח לרבינו להורות דבעי שיכוין בהתעטפו וכן בהלכות תפילין (סי' כה) ובהלכות סוכה (סי' תרכה) נראה דלפי שכתוב בפרשת ציצית (במדבר טו, מ) למען תזכרו וגו' ובתפילין (שמות יג, ט) והיה לך לאות וגו' למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, ובסוכה (ויקרא כג, מג) למען ידעו דורותיכם גו', יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלוי בהכונתה שיכוין בשעת קיום המצוה מה שאין כן שאר מצוות דיוצא ידי חובתם אף על פי שלא יכוין בה דבר כי אם שעושה המצוה לשם ה' שצוה אותו לעשותם ועיין במה שאכתוב בהלכות סוכה (שם סעיף א) בסייעתא דשמיא".

חבל נחלתו

אנשים מלומדה וכמו שכתב הגר"א על הא דאיתא בסימן ח".

ובס"ק ח כתב המשנ"ב: "ואם לא כיון לצאת ידי חובתו בעשיית המצוה לא יצא מן התורה וצריך לחזור ולעשותה. ואפילו אם ספק לו אם כיון, אם הוא מצוה דאורייתא ספיקא לחומרא כ"כ הפמ"ג בסימן תקפ"ט ע"ש. ונ"ל דלא יברך אז על המצוה דבלא"ה יש כמה דיעות בענין הברכה אפילו אם ודאי לא כיון בראשונה". עולה שיש שלשה סוגי כוונות: כוונה לתוכן הנאמר, ונעכבת רק בפסוק ראשון של ק"ש וברכה ראשונה בתפילת עמידה. כונה במצוות שנאמר טעמן בתורה (ציצית, תפילין, סוכה) ואין מעכבת כלל. וכונה שלישית עליה נחלקו ונפסק כפי שהזכרנו שמעכבת במצוות מן התורה והיא הכוונה לצאת ידי חובת מצות ה' שנצטוינו עליה בתורה.

השאלה היא האם כל המצוות כלולות בכך או שיש מצוות שאינן כלולות בכך.

ב. מצוות שאינן צריכות כוונה

כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות ו): "והנה מצינו שני סוגי מצוות: א) שעשית המעשה ע"י האדם היא גוף המצוה כגון שופר לולב וכו'. ב) שעיקר המצוה היא תוצאות המעשה כגון: פדיון שבויים, פריעת בע"ח, פריה ורבייה וכו', והחילוק הזה נפ"מ

לכמה דברים כגון למ"ד מצוות צריכות כונה והתקוע לשיר צריך לחזור ולתקוע, ובפריעת בע"ח מצוה אם פרע שלא בכונת מצוה לא נאמר שצריך לחזור ולפרוע², וכן במצוות פ"ו שהמצוה היא שיהיו לו בנים והרי יש לו בנים אף אם לא כיון לשם מצוה אינו חייב לחזור ולהוליד בנים, וכן במצוות ובערת הרע דהמצוה היא שיהא הרע מבוער אפשר לקיימא גם ע"י נכרי אף דאינו בר שליחות כמ"ש בשו"ת הרשב"א ח"א סי' שנ"ז ובפ"ק דמועד קטן דף ט' כאן במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים וכו' עיין שם, וכה"ג גם באיסורין... (בהמשך עוסק בענייני איסורים).

למדנו מדבריו שיש מצוות שהכוונה לצאת ידי חובת השם מעכבת, ואם אינו מכיון לא יצא – למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, אבל יש מצוות שהתוצאה היא עיקר המצוה ולכן אין צריך לכיון בהם לשם מצוה, ונראה שהכוונה בהן היא תוספת חסידות אבל אינה מעכבת את המצוה. (בין המצוות הללו שהולכות עפ"י התוצאה נראה שכלולות כל מצוות שבין אדם לחבירו, ונדון בכך להלן).

בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סי' ה אות' ד-ה) מביא מהפרי מגדים שיש מצוות נוספות שאינן צריכות כוונה וחולק עליו: "מה שהביא מהפמ"ג סי' ד' [משב"ז ס"ק ט"ו דשחיטה וטבילה כיון שאין בהם חיוב

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: אולי אי"צ לחזור ולפרוע כי פקע החוב ומ"מ מצוה לא קיים, וכיו"ב.

תשובת המחבר: במצוות שאינן שכליות כגון שילוח הקן וכד' הדבר ניתן להאמר, אבל במצוות שעיקרן גמילות החסד או הקבלה של הצד השני הדבר לא נראה, כאילו יש שתי רמות למצוה עם כוונת מצוה וללא כוונת מצוה. כגון אם נתן צדקה ללא כוונה הרי העני קיבל, וא"כ מה לי עם כוונה ומה לי בלעדיה.

שחט או טבל שוב אין רואים אותו כלל כשוחט וטובל, והוא פשוט, אך כל זה כתבתי מבלי לעיין בלשונו של הפמ"ג ולדעת יותר ברור.

"ומה שהבאת לבאר דברי הר"ן במס' ר"ה דף כ"ח ע"א בדעת הרמב"ם, דאע"ג שפסק מצוות צריכות כונה אפי"ה גם פסק בכפאו לאכול מצה דיצא אף על גב שלא נתכוין למצוה, דהוא מפני שנהנה באכילתו ומשוה אותו למתעסק בחלבים ועריות דחייב בקרבן מפני שנהנה, [ותמוה הא עכ"פ לא נתכוין לצאת, ומוכרח שכל הדין כונה הוא רק לעשות המעשה למצוה, אבל כשנהנה מיקרי מעשה אף על פי שלא נתכוין...".

עולה מדברי הגרש"ז א שיש מצוות שאינן צריכות כוונה מחמת שהן מכשירות. כמו"כ מצוות שהנהנה היא מעשה המצוה ונהנה, אין צורך בכוונה משום שנהנה ויצא י"ח גם ללא כוונה. ועי' שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' א ד"ה ויותר מזה).

ג. כוונה במצוות בין אדם לחבירו

כך כתב בשו"ת זרע אברהם (סי' סב אות ב): "והנה ראיתי מקשין בהא דפריך גבי מי שאמר לו אביו הבא גוזלות ועלה לבירה ומת דפריך כמה קושי' ולמה לא מקשה דלמא לא הי' מכוין לשם מצוה ובפרט לשיטת הסוברים דאם כיון שלא לצאת לא יצא".

"אך נראה פשוט דבמצוה שבין אדם לחבירו לא בעי כוונה. ובפרט למ"ש החרדים דטעם מצות צריכות כוונה משום דכתיב לעבדו בכל לבבכם וזה ל"ש במצות שבין אדם לחבירו כמו צדקה וכיבוד אב

רק כשרוצה לאכול או להטהר לא צריך כוונה מצוה], מכל מקום נראה דשאני שחיטה וטבילה, דאכילת בשר לאו מצוה ועיקר המצוה של שחיטה היא להכשיר ולהתיר את הבשר לאכילה כשרצונו לאכול בשר, ולכן סובר הפמ"ג דהרי זה נחשב רק בגדר של מצוה להתיר את הבשר באכילה, וכששוחט שפיר מקיים מצוה הואיל והתיר בכך את הבשר וטיהר עצמו בכך מטומאתו, מה שאין כן בציצית אף שאין חיוב ללבוש ד' כנפות מ"מ אין הפירוש שהציצית באים להתיר הבגד בלבישה, אלא דכשלוש מתחייב בציצית וכל המצוה היא במציאות של הציצית, והתולה ציצית בבגדו כל עוד שלא לובשו אין כאן שום קיום מצוה, וכיון שכן אין זה דומה כלל לשחיטה וטבילה".

"דוגמא לכך, ממצות שילוח הקן דנקטינן דאין זו מצוה חיובית והרואה את הקן מותר לו לילך לדרכו ולא לעשות כלום, ומכל מקום פשוט הוא שאם ראה קן ושילח את הצפור ולקח את הביצים בלי שום כוונה מצוה דמסתבר שלא קיים בכך מצות שילוח הקן, והיינו מפני שהחסרון הוא במצוה, ולא במצוה שהיא רק בגדר של מכשירין, וכן במצות תפילין בזמננו שהחיוב הוא רק בשחרית, מכל מקום אם מניח אח"כ עוד פעם האם אפשר לומר דאין צורך בכוונה, וע"כ כדאמרן הואיל והיא ממש מצוה לעצמה ולא להכשיר דבר אחר כשחיטה וטבילה. גם נ"ל להוסיף דשאני ציצית דבכל פעם שלובש בגד של ד' כנפות הלא מתחייב מיד להטיל בו ציצית, ורק כיון שכבר הטיל בו ציצית הרי זה חשיב כאילו גם עכשיו מטיל בו ציצית, משא"כ בשחיטה וטבילה לאחר שכבר

חבל נחלתו

ואם³. דהא קיי"ל דאם נפלה סלע מידי ומצאה עני ונתפרנס בה הרי זה מתברך והנותן סלע לצדקה ואומר ע"מ שיחי בני הרי זה צדיק גמור. ואולי היינו הטעם דבמצוה שאפשר לעשותה ע"י שליח ולא הטילה התורה עליו לעשותה בעצמו בזה לא בעינן כוונה ועיין גיטין (דף לה א) מ"ט איענשה משום דאשתרשי לה מקום דינר". עולה מדבריו (והובאו אף בקובץ שיעורים לעיל) שמצוה שישלח לעשותה ע"י שליח כגון: 'ובערת הרע מקרבך' (הובא לעיל), לקדש אשה או לגרש אשה וכד' אין צריכה כוונה. אולם לא נתן טעם לדבריו. ואולי אם ניתן לעשותה ע"י שליח או אף ללא שליחות ע"י נכרי סימן הוא שהתורה לא דרשה כוונת מצוה במעשה. וכך כתב בשו"ת שערי דעה (ח"א סי' נו): "וטעמא דמילתא נ"ל דמצוות שבין אדם למקום העיקר הוא הכונה ורחמנא ליבא בעי, ואפי' למ"ד מאצ"כ מ"מ העושה מצוה בלא כונה מבטל מ"ע דלעבדו בכל לבבכם שהיא מצוה כוללת על כל מצוות שבתורה וכמבואר בקיצור ס' חרדים והארכתי בזה במ"א גם כי מכיין לשם ענין אחר גרע טפי והלכך לא תוכל פעולה אחת להתחלק לשתי כוונות. משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו שמצינו שלא הקפידה תורה על הכונה כלל (ואולי אפי' למ"ד מצ"כ ז"א אלא

במצוות שבין אדם למקום)". וכן שנה זאת בח"ב סוס"י יז. וכן מובא בתולדות החזו"א (ח"ב עמ' קפג בהערה): "הרב יעקב יהודה פלק שליט"א שמע מרבינו לעניין מצוות צריכות כונה שיש לומר שהוא דוקא במצוות שבין אדם למקום שהרי יתכן שיקיימה שלא לשם מצוה אלא מטעם אחר. אמנם במצוות שבין אדם לחבירו כגון הבא לעשות חסד עם זולתו ולהיטיב לו איך יתכן שבשעה שעסוק בזה יתכוון להרע לו או לצערו ויהיה לו כוונה אחרת ובוודאי שרק לטובתו מתכוון ויוצא גם כך בלי כוונה מיוחדת שמסתמא לשם מצוה כיוון אלא שלכתחילה אולי יש מקום להחמיר ממדת חסידות שהרי הוא ג"כ רק מקיים המצוה מתוך שלבו ואומר לו שצריך להיטיב עם הזולת ועדיין אין מוכח שעושה כן רק מתוך שה' ציוה על זה. הרב פלק ציין בזה לדברי מרן ה"חפץ חיים" בספר "אהבת חסד" חלק ב' פרק כ"ג וי"ש גם בהג"ה". (וכן עולה מדברי החפץ חיים שם ולהלן נביאם). אמנם מה שכתב בשם החזו"א שבמצוות שבין אדם לחבירו מסתמא לשם מצוה עושה אין הדבר כ"כ הכרחי, ויותר נראה שעושה זאת סתם מצד גמילות חסדים ורחמים וכד'. ולפי טעמו משמע שמי מחזיר חוב (פריעת חוב מצוה) ללא

3. בילקוט יוסף (קצוש"ע יו"ד סי' רמ, הלכות כיבוד אב ואם, פ"א סי"ג) נסתפק בשאלה זו האם אמנם מצוות כאו"א נחשבת כמצוה שבין אדם לחבירו בלבד או אף כמצוה שבין אדם למקום וז"ל: "המקיים מצוות כיבוד אב ואם יש אומרים שאינו צריך לכוין לשם מצוה, דאף דקיימא לן דמצוות צריכות כוונה, מכל מקום במצוות שבין אדם לחבירו מצוות אינן צריכות כוונה. ויש חולקים ואומרים שמצוות כיבוד אב ואם היא גם מצוה שבין אדם למקום, וצריך לכוין בה לשם מצוה. וכיון שכאן אפשר להחמיר בנקל, טוב ונכון לכוין בעת שמקיים מצוות כיבוד אב ואם, שעושה כן לשם מצוה. [ילקו"י על הלכות כיבוד אב ואם פ"א סי"ג]".

לעשותם דוקא הן צריכות כוונה מפני שללא הכוונה כל מטרת המעשה אינה ברורה. ונראה שלמ"ד אי"צ כוונה עצם העשיה מוכיחה שמתכוין למעשה המצוה, אולם אם הוא מתעסק בדבר אחר כגון התוקע לשיר, אינו יוצא י"ח שהרי לא מוכח שמתכוין למצוה.

מוסיף הגר"ע יוסף: "וכן מוכח מדברי מרן החיד"א בס' פתח עינים ב"ב (י: **שבמצוות צדקה לא בעינן כוונה בעשייתה**, ע"ש. וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תמא) שכ', שבכל המצוות לא הותר לנסות את ה', חוץ מצדקה, (וכמבואר בתענית ט), והאומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. וטעמא דמילתא משום תקנת עניים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שערי דעה ח"א (סי' נז), שבמצוות שבין אדם לחבירו מציינו שלא הקפידה תורה על כוונה, ואפי' למ"ד **מצוות צריכות כונה אפשר שזה אינו אלא במצוות שבין אדם למקום**, ולכן האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. וכן בכל מצוות שבין אדם לחבירו **שעיקרון מפני תקנות העולם שרצה הבורא יתברך להיטיב לברואיו לא איכפת לן בכוונת העושה כלל**. ע"ש. וכ"כ עוד השערי דעה בח"ב (ס"ס יז). ע"ש. וע"ע בנחל יצחק ח"ב (בפתיחה אות יד והלאה). ובמש"כ בס' חזון עובדיה ח"א (סי' כט עמוד קנח). ע"ש".

ניתן לומר כמה טעמים לכך מדוע במצוות שבין אדם לחבירו אין הכוונה מעכבת. ניתן לומר כי בכל מצוות גמילות חסד לא ניתן לחזור על הפעולה בשנית, כיון שיש שני צדדים לפעולה – הנותן והמקבל, לא נדרוש מהנותן שיעשה בשנית. כגון: לשמח חתן וכלה או לקבור מתים או לנחם אבלים או לבקר חולים

ידיעה כלל מהמצוה אינו מקיים שום מצוה והדבר אינו נראה כלל.

וכך כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' כט): "אבל **מצוות צדקה שא"צ כוונה, שהכל תלוי בהנאת העני**, ומה איכפת תו לעני אם הנותן כיון לשם מצוה או לא. וכיו"ב ראיתי להגר"ש לנדא בס' אהבת ציון (דרוש י דט"ז סע"ד) שכ', **שבבעשיית צדקה המעשה בעצמו מועיל אף בלי מחשבת מצוה**, וכמ"ש בר"ה (ד) האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. ואמר אדוני אבי הגאון (בעל נודע ביהודה) ז"ל הטעם למה שבכל המצוות צריך לעשות המצוה לשם שמים ולא ע"מ לקבל פרס, משא"כ בצדקה, משום שכל מצוות ה' אם אינו עושה לשם מצוה אין בו ממש ואינו עושה כלום, שהרי אם נטל לולב או הניח תפלין וציצית, לולא שיש בזה מצוות הבורא יתברך שציונו לעשות כן, אין במעשה הזה שום תועלת מצד עצמו, ורק מפני שמקיים מצוות הבורא שציונו לעשות כן, קיום המצוה גורם חשיבות ויקר תפארת המעשה, לפיכך אם אינו עושה לשם מצוה אין בו ממש, אבל בנתינת צדקה אף שאין בו מחשבת מצוה מ"מ הרי יש תועלת לעני בעשייתו, שאין הבדל אצל העני אם הנותן עושה צדקה לשמה או לא. לכך ביקש ירמיה (ב"ק טז) הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנים, כדי שאפי' שכר מעשה לא יהיה בידם. ע"ש".

מתבאר מדברי הגר"ש לנדא ואביו הנר"ב שבמצוות שיש בהן תועלת לחבירו אי"צ בכוונה כיון שהתועלת העולה מהם היא הנרצית, והיא מועילה אף ללא כוונה. ולפי דבריו מצוות שבין אדם למקום שלולא הציווי אין המוסר והיושר

חבל נחלתו

או לפרוק או לטעון וכד'. וכן לא נדרוש ממנו שיתן צדקה בשנית כי בפעם הראשונה לא התכוין לשם מצוה או שהעני לא קיבל לשם מצוה. כדוגמת האמור לעיל לגבי מצוות שההנאה היא מרכיב של המצוה הרי כבר שימח את החתן והכלה, או שפרק או שטען היינו תועלת המצוה כבר נעשתה ולכן אין כונת המצוה מעכבת.

ואין זה דומה ל'סתמא לשמה' האמור בהרבה מצוות. כאן הכוונה נכללת בתוך מעשה המצוה משום שכל מעשהו מוכיח על כך. לדוגמא: ברית מילה אף אם לא מל את בנו בכוונה לצאת י"ח מצות בריתו של אברהם אבינו ע"ה ודאי יצא י"ח ולא נחייבו להטפת דם ברית כדי לצאת י"ח המצוה. אבל במצוות שבין אדם לחבירו אפילו אם לא ידע שקיימת מצוה כזו ורץ לסייעו (כגון: לפרוק או להקים) בכ"ז קיים את המצוה.

והנ"מ בכך היא שהוא פטור בזמן עשיית המצוה ממצוות אחרות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן נאמר בו שלוחי מצוה אינם ניזוקין. ולדוגמא, לפי רב יוסף שסבר ששומר אבידה שומר שכר מפני שפטור ממצוות פרוטה לעני בעת התעסקותו באבידה ובטיפול בה, וכי אם מטפל בה שלא לשם מצות המקום הוא אינו מקיים את המצוה!?

וכך הסתפק בשו"ת עמק הלכה (ח"ב סי' כא): "ובעמדי בזה נסתפקתי במצות יבום וחליצה מאיזה סוג הם, אם הם ממצוות שבין אדם לחבירו או מסוג מצוות שבין אדם למקום, והנה מצוות חליצה אף לשיטת הרשב"א הנ"ל שהוא מצוה, מ"מ בודאי דלא הוי בין אדם לחבירו דהרי אינו

עושה טובה לשום אדם בזה שממאן ליבמה, אבל במצות יבום כיון דמפורש בקרא להקים לאחיו שם בישראל, והיכא דאינו ראוי להקמת שם כגון באיילונית וכדומה ליכא מצות יבום כלל כמבואר בכ"מ בש"ס, א"כ נראה דהוי מצוה שבין אדם לחבירו וכמו שצותה התורה על צדקה, פריקה וטעינה שהם בודאי מסוג שבין אדם לחבירו כן גם מצות יבום, או אולי כיון שאחיו מת לא שייך ע"ז בין אדם לחבירו".

"והדעת נוטה דהוי מסוג שבין אדם לחבירו, דהנה השערי דעה ס"י כתב לחדש דאף למאן דס"ל דמצות צריכות כוונה ואם לא כוון לא יצא מ"מ במצות שבין אדם לחבירו לכ"ע לא בעי כוונה כמו במצות צדקה דקיי"ל האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני ה"ז צדיק גמור. הרי דאף דמכוין לתועלתו מ"מ הוי צדיק גמור עי"ש שהראה לש"ס ב"מ פ"ב ע"ב גבי מלוה צריך למשכון וכו', ור"ע סבר דאפילו הכי מצוה קא עביד בהלואתו עיש"ה, וא"כ כיון דאנן קיי"ל יבמות נ"ג ע"ב דיבום לא בעי כוונה ואפילו נתכוון לזנות קנה א"כ מוכח דהוי מסוג שבין אדם לחבירו ולכך לא בעי כוונה. ועיין בתשובות ח"ס אה"ע"ז סי' צ' שנתעצם בזה במה דקיי"ל דיבום לא בעי כוונה וחליצה בעי כוונה, עי' חכם צבי סי' א'. ולדברינו נכון בפשיטות דשאני חליצה שהוא מצוה שבין אדם למקום ולכך בעי כוונה אבל יבום שהוא מסוג שבין אדם לחי' להכי לא בעי כוונה".

"ובעיקר חקירה זו נראה דתליא בפלוגתא דאבא שאול וחכמים יבמות ל"ט ע"ב דאבא שאול אומר הכונס יבמתו לשם נוי וכו' כאלו פוגע בערוה. וחכמים אומרים יבמה

הנעשית מהמצוה למעלה מעלה וכמו שאחז"ל שע"ז אמר הכתוב מעל השמים חסדיך. והטעם שכפי עשייתה כן כח תיקונה, אם עשייתה הוא רק בגשמיות הפעולה ולא בכוונה כלל אז אין בכוחה לפעול למעלה בעולם הרוחני ומתפשט עבור זה חסד ה' רק על העולם הזה שהוא עולם הגשמי, משא"כ אם מכוין לשם מצוה יש בכח המעשה ההוא קדושה רבה ופועל קדושתה למעלה מעל השמים וכבר מבואר בזה"ק גודל התעוררות קדושה בכל העולמות שנעשית ע"י המצוה בשלימות. ע"כ מה טוב לאדם שירגיל עצמו בעת שעושה איזה דבר שיש לה שורש בתורה כגון מצוות הלואה שמקיים בזה המ"ע דאם כסף תלוה או שתומך ידי העני במה שנותן לו מלאכה להשתכר וכל כה"ג שמקיים בזה המצוה דוכי ימוך אחיך ומטה ידו והחזקת בו או שמשלם פעולת שכיר בזמנו שמקיים בזה המצוה וביומו תתן שכרו וכל כה"ג דברים המצויים תמיד שהם עומדים ברומו של עולם שהם מצ"ע גמורות בתורה מה טוב שיכוין בעת הפעולה לקיים המצוות עשה שלה שאז נעשית המצוה בגדר השלימות... ומסיים: "ע"כ אשרי האיש הנבון ומשכיל בפעולותיו שיעשו על גדר השלמות היינו שיעשה הפעולה הטובה בעבור שהיא מצוות ה' ויתקדש ע"ז לה' וזהו שכתובה למען תזכרו ועשיתן את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם והיינו שהוא עושה אותה בעבור שהם מצוות ה'".

כאמור לעיל בדברי החזו"א דוקא במצוות שבין אדם לחבירו אף אם אינו מקיים על מנת לעשות מצוות בוראו הרי מתכוין להיטיב לחבירו ולעשות עמו חסד ולכן לא ניתן לומר שאין כאן כוונת הלב

יבוא עליה מכל מקום, ובש"ס שם אמרין דאבא שאול וחכמים פליגי בהאי קרא גופא דאבא שאול ס"ל דיבמה יבוא עליה **למצוה** ולא לשם נוי וחכמים סברי דיבמה יבוא עליה משמע מכל מקום דהיינו אף לנוי, ואין מובן דבמאי פליגי, ואמאי לא דרשו חכמים דיבוא עליה לשם מצוה כאבא שאול, ולדברינו יובן דאבא שאול סובר **דיבום הוי מצוה שבין אדם למקום** וממילא צריכה כוונה כשאר מצוות, ולכך דריש יבוא עליה למצוה ולא לשם נוי, אבל חכמים סבירא להו דהוי **מצוה שבין אדם לחבירו** וא"צ כוונה, וא"כ אי אפשר לומר יבוא עליה למצוה וע"כ דרשו יבוא עליה מכל מקום".

ועי' עוד בענין כוונה ביבום בשו"ת דברי חיים (אה"ע ח"א סי' ק) ושו"ת יביע אומר (ח"ו אה"ע סי' יד אות ח).

ובענין שיתוף בכוונות, לצורך מצוה ודברים אחרים, עי' פסחים ח (בענין בודק חמץ ומחפש מחט והמפרשים), קובץ שעורים (כתובות אות רכד), חשוקי חמד (סוכה מט ע"ב), שולחן ערוך הרב (א"ח סי' תלג), משנה ברורה (סי' תלג ס"ק לו).

ד. כוונה במצוות שבין אדם לחבירו

בס' אהבת חסד (פ' כג) כותב שמצוות שבין אדם לחבירו אינן צריכות כוונה ומקבל עליהן שכר מצוה כראוי, אולם בהערה הוסיף: "ואף שהארכנו הרבה בענין זה וביררנו ממדרשי חז"ל דבכל גווי מקבל האדם שכר על הפעולה הטובה שעושה וכבר אחז"ל שאין הקב"ה מקפח אפילו שיחה נאה, מ"מ יש נ"מ רבה בין העושה הפעולה שלא לשם מצוה ובין העושה לשם מצוה שאז מגיע גודל התיקון

חבל נחלתו

ובשפת אמת (ויקרא פסח שנת תרמז) כתב: "ואמת כי השבת הוא מעין עוה"ב וא"י להשיגו בעוה"ז. רק בני" שהם בני עלמא דאתי מקבלים הארת השבת. וכמו שאין נגלה טובו ית' בעוה"ז רק לבנ"י. כמו כן אין נגלה ונודע שבחן של בני" בעוה"ז רק להקב"ה כמ"ש כשושנה בין החוחים שבגלות בין האומות". וא"כ מי שהוא **בן עוה"ב** ודאי פועל גם מעל השמים. ובבריתא בתוספתא פאה (פ"א ה"ד) נאמר: "מחשבה טובה המקום ברוך הוא מצרפה, מחשבה רעה אין המקום מצרפה... אלא מחשבה שעושה פירות המקום מצרפה עם המעשה מחשבה שאינה עושה פירות אין המקום מצרפה עם המעשה". ולא הוזכרה בבריתא דוקא מחשבת מצוה אלא מחשבה טובה. ובריתא זו נאמרה ביחס לסיום המשנה הראשונה בפאה: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם". וכתב הרמב"ם בפירושו המשנה: "וענין אמרו אוכל מפירותיהן והקרן קיימת לו, הוא מה שאומר לך, כל המצות נחלקות חלוקה ראשונה לשנים, חלק במצות המיוחדות לאדם בעצמו בינו ובין ה' כגון הציצית והתפלים והשבת ועבודה זרה, וחלק במצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה כגון האזהרה על הגניבה, והאונאה, והשנאה, והנטירה, והצווי לאהוב זה את זה, ושלא נרמה זה את זה, ושלא

אלא שלעתים היא נעשית ללא כוונה לשם מצות ה', וא"כ היא ודאי נעשית בכוונה ולא כמעשה קוף בעלמא, ולכן אם הוא יודע שזו מצוה והתכוין אליה זכה ופעל 'מעל השמים' גדולות ונצורות אולם אם לא התכוין ורק רצה לגמול חסדים ודאי רצונו פועל אף בעליוני עליונים.

וראיה לכך מס' מנורת המאור (פ"כ, דרך ארץ, עמוד 411) "וכל המשמח לעגומים ונכאבים, ומנחם אבילים, ודובר על לב עניים ואומללים, מובטח לו שהוא **בן עולם הבא**. כדגרסי' בפרק סדר תעניות (תענית כב ע"א) רב ברוקה חוזאה הוה קאי בשוקא. אתא אליהו זכור לטוב, איתחזי ליה. אמר ליה, מי איכא בהאי שוקא בר נש דחזי דעלמא דאתי. אמ' ליה, אלין תרין גוברין מן בני עלמא דאתי נינהו. אזל בתריהו. אמ' להו, מאי עבידתכו⁴. אמ' להו, אינשי בדיחי אנן, פי' שמחים, וכי חזינן אינשי דעציב מבדחינן ליה, אי נמי אי חזינן תרי דאית להו תיגרא, פי' מריבה, בהדי הדדי, טרחינן ועבדינן שלמא בהדיהו. ואם יראה מום בחבירו יכסה עליו, ואם יראה בו מדה טובה יפרסם אותה, ויהיה כל אדם בעיניו נכבד מנפשו".

א"כ בעל מנורת המאור לא התנה שיעשה מצוות אלו מצד שהן מצוות גבוה אלא כסדר מוסרי נורמאלי, ועל כן נראה שאם ישראל עושה מצוה בין אדם לחבירו ואינו מתכוין לשם מצוה אלא לשם הטבה לחבירו עצם המעשה עם כוונת ההטבה פועלת אף ללא כוונת מצוה.

4. ואמנם בחסידות (בעש"ט על פר' בראשית אות קפד, תולדות יעקב יוסף שמות פרשת תצוה) פורשו מעשיהם של אותם משמחים כמיחדים יחודים, אולם בפשט הדברים לא נראה כן.

סימן ג – כוונה במצוות שבין אדם לחבירו

יעמוד אחד ממנו על נזק השני, ולכבד ההורים והחכמים שהם אבות הכל, אם קיים האדם המצות המיוחדות לו בעצמו במה שבינו לבין בוראו יש לו על זה שכר יגמלהו ה' על כך לעולם הבא כמו שנבאר בפרק חלק. ואם קיים האדם המצות התלויות בתקינות יחסי בני אדם זה עם זה יש לו על זה שכר לעולם הבא על קיימו המצוה, וישיג תועלת בעולם הזה להתנהגותו התנהגות טובה עם בני אדם, לפי שאם הלך בדרך זו והלך זולתו בה יהנה גם הוא מאותה תועלת. וכל המצות שבין אדם לחברו נכללים בכלל גמילות חסדים, התבונן בהם תמצאם. הלא תראה שהלל הזקן כשאמר לו הגוי למדני תורה על רגל אחת אמר לו דעלך ביש לחברך לא תעביד"..."

ע"כ נראה שאם כוונתו להטיב לחבירו הוא עדיין בן העוה"ב ואף למעשי צדקותיו פעולה אף בעולמות עליונים.

הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת גן

על הערה 2 מאת הגר"א נבנצל שליט"א, שהפורע חובו של חברו, אומנם נפטר מן החוב אך מצוה לא קיים, הגבת על כך בחילוק שבין מצוות שבאדל"מ ששם י"ל שלא קיים את המצוה לבין מצוות שבאדל"ח שהמצוה התקיימה.

מיהו צע"ק מצדקה שם נראה שצודק הגר"א נבנצל שאם קיים מצות צדקה בלא כוונה אומנם קיים מצוה, אך לא יצא עדיין כל ידי חובתו בכך, כמבואר במס' סוכה דף מט ע"ב אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה, שנאמר זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד.

ור' מהר"ל נתיבות עולם – נתיב גמילות חסדים – פרק ב:

כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן שהוא עושה טוב בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש, אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך לכך נותן לו מפני דחקו, ודבר זה מצד המקבל

(ר' את הסברו של הר"י אנגל באתון דאורייתא – כלל כג על הגמ' בכתובות סו א שנקדימון בן גוריון לא יצא לגמרי י"ח צדקה בכך שכלי מילת היו מציעין תחתיו ובאין עניים ומקפלין אותן מאחוריו.)

נמצא שלעניין מצות צדקה עצמה אכן קבלת העני היא העיקר. אך לעניין השכר שאני, כאן הדיון כלפי שמיא. כאן חשובה הכוונה – החסד שבמעשה הצדקה. ובזה נבין מדוע ב"ד כופה על צדקה למרות שעל מ"ע שמתן שכרה בצידה אינו כופה ר' ב"ב ח ע"ב תוד"ה אכפיה כי השכר הוא חשבון כלפי שמיא. אך בצדקה הכפיה לא ע"מ שיקיים את המצוה כהלכה אלא בגלל צרכי העניים וחסרונם גם צדקה ללא כוונה מועילה.

אך כל זאת במצות צדקה שיש בה גם צד של גמילות חסד בגופו. לא כן פריעת בע"ח אין בה אלא החזרת החוב למלוה. וכמו שאם אחר פרע את חובו של הלווה יצא הלווה יד"ח, כמו כן גם אם פרע ללא כוונה. והדברים ק"ו.

חבל נחלתו

סימן ד

קדושת יוצר וקדושה דסידרא

שאלה

איך צריך לומר בציבור וביחיד את קדושת יוצר (בברכה ראשונה של ק"ש) וקדושה דסידרא (קדושת 'ובא לציון')?

א. קדושת ברבים או אף ביחיד

המשנה במסכת מגילה (פ"ד מ"ג) מונה: "אין פורסין את שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם פחות מעשרה..."

בתלמוד (מגילה כג ע"ב) מסבירים את מניעת האמירה בפחות מעשרה: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (ויקרא כ"ב) ונקדשתי בתוך בני ישראל – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? – דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם (במדבר ט"ז) הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם (במדבר י"ד) עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה – אף כאן עשרה". עולה שכל דבר שבקדושה מחייב לאמירתו לעשרה.

בברכות (כא ע"ב) נחלקו האמוראים: "אמר רב הונא: הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור למודים – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל; רבי יהושע בן לוי

אמר: אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח צבור לקדושה – יתפלל, ואם לאו – אל יתפלל. במאי קא מפלגי? מר סבר: יחיד אומר קדושה; ומר סבר: אין יחיד אומר קדושה".

ופסיקת הראשונים שאין יחיד אומר קדושה. וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קט ס"א): "הנכנס לבהכ"נ ומצא צבור מתפללין, אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, יתפלל... ואם לאו אל יתפלל, אם אין השעה עוברת".

כיון שנפסק שיחיד אינו אומר קדושה וקדיש עלתה השאלה מה דין קדושה שביוצר, היינו בברכה ראשונה בק"ש של שחרית; ובקדושה דסידרא היינו בתוך 'ובא לציון' שאומרים בסוף התפילה ובמנחה בשבת.

כתב הטור (או"ח סי' נט): "קדושה שביוצר כתב הרמב"ם ז"ל שאין היחיד אומר אותה וכן כתב רב נטרונאי אלא אומר עונים באימה ואומרים ביראה קדוש וברוך וא"א הרא"ש ז"ל כתב שיחיד יכול לומר שאינו בא עתה לקדש אלא סיפור דברים היאך המלאכים מקדשים ולא דמי לקדושה שבתפלה שאומר נעריצך שאותה ודאי אינה בפחות מ' והכי איתא במסכת סופרים קדושה שביוצר אור ושבסדר קדושה יחיד אומר אותה שאינה אלא סיפור דברים"¹.

1. בשבולי הלקט (ענין תפילה סימן יג) כתב: "והר"ר מאיר ב"ר משה זצ"ל הורה כיון דבגמרא דידן

סימן ד – קדושת יוצר וקדושה דסידרא

הבית יוסף באר:

כתב הפך ממה שכתב בחיבור נראה שסובר שהוא הלכה ואין מורין כן. ובארחות חיים (הל' קדושה מיושב אות א) כתוב **שבנו של הרמב"ם העיד על אביו שחזר בו הלכה למעשה ועל זה אנו סומכים** עד כאן לשונו. ובסמוך אכתוב דעת הרשב"א ז"ל: **עולה שדעת הרמב"ם בהלכה בי"ד החזקה היא שיחיד אינו יכול לומר קדושת יוצר לבדו, אולם הלכה למעשה חזר בו והסכים שאף יחיד אומר קדושת יוצר. ממשיך הב"י:** "בפרק הקורא את המגילה עומד (גג.) אהא דאין פורסין על שמע בפחות מעשרה כתב הר"ן (מגילה יג. ד"ה ושמינין) ושמינין ממתניין שאין היחיד אומר קדושה של יוצר **אבל סדר קדושה של ובא לציון** אומר דהא קראי בעלמא הוא דקא מסדר עכ"ל וכן הסכים רבינו

"קדושה שביוצר כתב הרמב"ם שאין היחיד אומר אותה. כן כתב בפ"ז מהלכות תפלה (ה"ז) וזה לשונו סדר תפלות כך הוא וכו' וקורא אח"כ שמע ומברך לפנייה ולאחריה **ומדלג קדושה מן הברכה ראשונה שלפניה שאין היחיד אומר קדושה** וכתוב בתשובת הרשב"א (ח"א סי' ז) שבתשובה כתב ואמר שקדושה שביוצר יחיד אומר אותה וגם רבינו ירוחם (נ"ג ח"ב כד ע"ד) ורבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל כתבו שבנו של הרמב"ם העיד על אביו ז"ל שכתב בכתב ידו בתשובה אחת (מהד' בלאו סי' שיג) שהיחיד יכול לאומרה שאע"פ שכתב במדע² (הל' תפלה שם) שאין היחיד יכול לאומרה אחר כך חזר בוי³ ותפס שיטת הרא"ש ע"כ. והכלבו (סי' ה) כתב שמאחר שבתשובה

אמרינן סתם אין יחיד אומר קדוש. ולא חלק בין קדוש שבישיבה לקדוש שבעמידה אין אומרין אותה ביחיד דלא שבקינן תלמוד ערוך דבידן ועבדינן כמסכת סופרים ותו בהדיא תנן אין פורסין על שמע בפחות מעשרה. ואין הטעם אלא משום קדושה. כתב ר' בנימין אחי נר"ו פעם אחת נכנסתי לבית הכנסת ומצאתי שקראו צבור פסוקי דזמרה וכבר עמד החזן וקרא את שמע והתחלתי בפסוקי דזמרה עד שהתפלל הצבור בלחש. וכוונתי בעצמי שכשהגיע החזן לומר כתר יתנו לך הגעתי אני בברכת יוצר אור לומר כלם כאחד עונין ביראה ואומרים קדוש ועינתי הקדושה עם הצבור. ושאלתי למורי הר"ר מאיר נר"ו אם ראוי לעשות כן וקרא עלי פגעת את שש ועושה צדק". אולם בשולחן ערוך (או"ח סי' קט ס"ג) לא כתב כן. אלא שישתוק ויכוין אם אינו נמצא בקדושה של הציבור. וז"ל: "יחיד העומד בתפלה וכשיגיע למקום קדושה היו הציבור אומרים קדושה דסידרא, אינו אומר קדוש עמהם, שאין הקדושות שוות; ונראה דה"ה אם היו הצבור אומרים כתר, שאינו אומר עמהם קדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומרים, דשומע כעונה. הגה: וי"א דקדושת כתר דהיינו קדושת מוסף, והיחיד מתפלל שחרית, יוכל לומר עמהם, דשניהם קדושת י"ח וקדושתן שוה, וכן נ"ל עיקר (ולא פליג רשב"א אהגאונים שהביא ב"י)".

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים:** לכאורה צ"ל באהבה (=שם הל' תפילה של הרמב"ם).

3. וכ"כ המאירי (ברכות כא ע"ב): "מה שאמרנו שאין היחיד אומר קדוש בקדושת שמנה עשרה הדברים אמורים אבל קדושת יוצר אור ושל סדר קדושה ספור דברים הוא ויחיד אומרן בתפלתו ויש חולקים בכך אלא שהדברים נראין כמו שכתבנו וכן כתבוה גדולי המחברים בתשובת שאלה אף על פי שבקצת חבוריהם כתבוה בהפך, ואותה שבסדר קדושה מיהא ר"ל **ובא לציון אין ספק שהיחיד אומרה**".

חבל נחלתו

שאנחנו מקדישין אותו ובכיוצא בזה אמרו שאין לנו לעשותו בפחות מעשרה אבל **קדושה של יוצר שאין אנו מקדישין אותו אלא מזכירין הקדושה שאומרים לו משרתיו** מותר ביחיד דאינו אלא כמו סיפור וכן ג"כ ובא לציון כיון שאינו אלא פסוקים בעלמא שאנו אומרים אותם אין בכך כלום ולזה נוטה דעת מורי הרב עכ"ל".

הב"י מביא שהרא"ש וכן תלמידי רבינו יונה סוברים שהן ברכת יוצר והן קדושת ובא לציון נאמרים ביחידות.

ממשיך ומביא ביחס למסכת סופרים שהביא הטור: "וכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל על מה שכתב רבינו דאיתא במסכת סופרים (פ"ז ה"ב) שהיחיד אומר אותה הנה חיסר בכאן התנאי שאומר שם ובלבד שיהיה בן י"ג שנה, וארחות חיים (שם אות ב) והכלבו כתבו (סי' ח) הא דמסכת סופרים דובלבד שיהא בן י"ג וזה לשון מסכת סופרים פ"ז: קטן שאינו פורס את שמע אינו יכול לומר קדוש ביוצר ביחיד אבל בציבור עונה עמהם וגדול פורס את שמע יכול לומר לפי שהוא כסודר אבל קדוש של עמידה כיון שצריך לומר נעריצך ונקדישך אינו מן הדין לאמרו פחות מעשרה ואין קטן עולה מן המנין עכ"ל ומנהג העולם כה"ר יונה והרא"ש ז"ל ואפילו פחות מבן י"ג אומר אותה".

ועולה אף ממסכת סופרים שקטן שאינו מצטרף למניין אינו יכול לומר קדושת יוצר ביחידות אבל גדול אומר אף ביחיד, וקדושה של עמידה אין לאומרה ביחיד. בהמשך מביא הב"י מספר הזוהר שאין לומר קדושה בלשון הקודש ביחיד ולא את התרגום בציבור ומסיק הב"י: "ואף על פי שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד

ירוחם (שם) וכן כתב המנהיג (דיני תפלה סי' לא) וזה לשונו בשפה ברורה ובנעימה לאל ברוך נעימות יתנו כך ראוי לומר ביחיד שלא להזכיר קדוש וברוך וכן כתב רב נטרונאי ז"ל ויש אומרים כך עונים באימה ואומרים ביראה קדוש וברוך לאל ברוך וכו' ולא יתכן ע"כ והאגור (סי' קא - קב) כתב בשם שבלי הלקט (סי' יג) שה"ר אליעזר מווירונא גורס עונים ביראה ואומרים קדוש וברוך לאל ברוך וה"ר ברוך כתב האומר עונים ביראה ואומרים קדוש וברוך לא יפה עושה משום שאותה כת שאומרת קדוש אינה אומרת ברוך כדאמרינן בפרק גיד הנשה (חולין צ"א:) אלא הכי לימא עונים ביראה ואומרים קדוש והאופנים וכו' משבחים ואומרים ברוך ואינו גומר הפסוקים ומתחיל לאל ברוך וזהו עיקר עד כאן".

היינו הב"י מביא שלגבי קדושה דסידרא כיון שאך קורא פסוקים הסכמת הראשונים שיכול לאומרה ביחיד. ומביא את דעות הראשונים על דרך אמירת קדושת יוצר ביחידות.

מוסיף הב"י לבאר את דברי הטור: "וא"א ז"ל כתב שיחיד יכול לאומרה (=לקדושת יוצר) שאינו בא עתה לקדש וכו'. כן כתב בפרק הקורא את המגילה עומד (סו"ס ז) ובפרק מי שמתו (סו"ס יח) ותלמידי ה"ר יונה כתבו בפרק מי שמתו (יג. ד"ה ונקדשת). ולענין קדושה של ברכת יוצר וקדושה של ובא לציון אם צריך עשרה אם לאו נחלקו בו המפרשים יש אומרים דבכלל דבר שבקדושה הוי ואין אומרים אותו בפחות מעשרה, אבל רבני צרפת ומקצת הגאונים אומרים שמותר היחיד לאמרו דלא הוי בכלל דבר שבקדושה אלא נקדישך

סימן ד – קדושת יוצר וקדושה דסידרא

קדושת יוצר, וא"כ מן המשנה והגמרא במגילה עולה **שקדושת יוצר רק בעשרה** וכן מסביר הגר"א את הברייתא במס' סופרים ואף הזוהר תומך בדעה זו, ולכן לפי הגר"א קדושת יוצר רק בעשרה. ולכן תקנו הראשונים ליחיד לומר במקום קדושה ברייתות.

עולה מדברי הגר"א שאין לומר יוצר ביחידות אלא רק בעשרה ודינה כקדושה של עמידה.

וסיכם זאת המשנה ברורה (ס"ק יא): "ובביאור הגר"א הסכים להלכה לדעה האחרונה (=בשו"ע) ולפי שאין לזוז מהמנהג נכון להדר אם אומר ביחיד לאמר בניגון וטעמים כקורא פסוקים וכ"כ הפמ"ג בשם הלבוש שטוב להדר בזה".

ובערוך השולחן (סי' נט סי"א) סיכם את כל הדין כך: "בקדושה שביוצר הוי פלוגתא דרבוותא שהרמב"ם שם כתב שהיחיד דולגה מפני שאין אומרים קדושה רק בצבור, ודעת הרא"ש וכמה מהראשונים שאומרה מפני שאין זה אלא סיפור דברים מה שהמלאכים אומרים. ובנו של הרמב"ם בתשו' העיד על הרמב"ם שחזר בו ג"כ בסוף ימיו ופסק שהיחיד אומרה, וכן הוא המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל וראיה לזה שהרי אנו אומרים זה מיושב וע"פ הזוהר דוקא מיושב ולא מעומד ונקראת תפלה מיושב כידוע, ואם היא קדושה כקדושה של שמ"ע איך נאמרנה מיושב. ורבינו הב"י כתב שנכון שהיחיד יאמרנה בטעמים וניגון כקורא בתורה ע"ש ואין המנהג כן, וכתב רבינו הרמ"א וכשעונין קדושה זאת אומרים אותה בקול רם עכ"ל. כלומר דאע"ג דהוי סיפור דברים מ"מ אומרים בקול רם וכשאומרים כי הוא לבדו

נראה לעניות דעתי שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כדברי הזוהר וכמו שכתבתי בסימן ל"א בדין הנחת תפילין בחול המועד".

ומביא הב"י שכן דעת הרשב"א בתשובה שאין ליחיד לאומרו. והאומרים קוראים זאת כפסוקים בטעמים ולא כתפילה.

אולם בדרכי משה (הקצר או"ח סי' נט ס"ק א) השיג על מסקנת הב"י: "ולי נראה דאין לשנות המנהג ולומר אותה, מאחר דהרמב"ם חזר מדבריו הלכה למעשה והסכים לדברי הרא"ש והר"י ועל פיהם נתפשט המנהג. ומה שכתב מאחר שאין הדבר מפורש בתלמוד נראה מאחר שמפורש במסכת סופרים אין לנו לחוש לסודי הזוהר נגדו מאחר שכבר נתפשט המנהג על פיו".

בשולחן ערוך (או"ח סי' נט ס"ג) פסק: "י"א שהקדושה שביוצר, יחיד אומרה, לפי שאינה אלא סיפור דברים. וי"א שיחיד מדלגה, ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה".

והרמ"א הגיה: "וכבר פשט המנהג כסברא ראשונה, ויחיד אומר אותה. וכשעונין קדושה זאת אומרים אותה בקול רם. (הגהת מיימוני בנוסח התפלות)".

המגן אברהם (ס"ק ב) הביא מספר הקנה שקדושת יוצר יש לאומרה מיושב.

ובביאור מדלגה בדעה השניה בשו"ע כתב (ס"ק א): "מדלגה – רק יאמר ואומרים ביראה קדוש והאופנים וכו' ואומרים ברוך". וכן בס"ק ד כתב: "כקורא בתורה – כדרך שהתינוקות קורין לפני רבם [ב"י פרדס]". בביאור הגר"א מסביר שכל דין פורסין על שמע המצריך עשרה הוא משום

חבל נחלתו

כשאומר ובדברי קדשך שותקין עד שמגיע לימלוך יי' וכו' ואז עונים. ויש לדחות דלא מיצט הרא"ש שלא יאמרו עם החזן אלא נקדישך ונעריצך שהוא כמו יתגדל ויתקדש וכו' שאין אומר אותו אלא שליח ציבור בשם כל הציבור עד שמגיע לקדוש ואז יענו כל הציבור אבל לעומתם משבחים וכו' וכן ובדברי קדשך וכו' שפיר דמי שיאמרו אותו הציבור והראשון נראה יותר".

מתבאר שנוטה שאין לומר עם שליח הציבור בקול את כל הקדושה, אלא את הפסוקים שהקהל צריך לענות. ונראה שה"ה לגבי קדושת יוצר הציבור עונה קדוש וכו' וברוך כבוד בקול כאשר שליח הציבור מגיע לסיום הפסוק לפני כן. וכן הרמ"א דייק לכתוב שהציבור עונים כבי' לשליח הציבור.

והמשנה ברורה (ס"ק יג) הדגיש: "בקול רם – דוקא בצבור אבל ביחיד אומר בלחש כ"כ בא"ר, אבל בשע"ת כתב שאין קפידא אף ביחיד אם יאמרה בקול רם". ונראה שכן ראוי לשליח הציבור בקהילותיהם בין אם הם קבועים ובין אם מתחלפים להתרגל לאמירת קדושת יוצר כדרך אמירת קדושה בחזרת הש"ץ של תפילת עמידה.

ג. קדושה דסידרא ואמירתה בציבור וביחיד

המשנה בסוף מסכת סוטה (מח ע"א) מספרת: "רשב"ג אומר, העיד ר' יהושע: מיום שחרב בהמ"ק – אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות".

ובגמרא (מט ע"א): "אמר רבא: בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו, שנאמר: (דברים

פועל גבורות יש מוסיפים ואומרים כי הוא לבדו מרום וקדוש פועל גבורות [ונכון הוא דיש בהם עשר ספירות ודו"ק] לאל ברוך הלמ"ד בקמ"ץ וכן למלך [פרע"ח]".

מתבאר למעשה שנהגו שאף יחיד אומרה ואם ירצה להדר יאמרנה בטעמים כקורא בתורה.

ב. דרך אמירת קדושת יוצר ברבים

כאמור אף מי שסובר שקדושת יוצר נאמרת ביחידות סובר שיש כאן קדושה, ולכן יש לאומרה כסדר קדושה בעמידה. בדרכי משה (או"ח סי' נט ס"ק ז) הוסיף: "בהגהות מיימוני בנוסח התפילות (אות ג) כתב בשם ראב"ה (ברכות סי' סו) סמך מן הירושלמי לומר קדושה זו בקול רם". ועל השו"ע הגיה: "וכשעונין קדושה זאת אומרים אותה בקול רם". עולה שלפי דבריהם היא נאמרת כדרך אמירת קדושה בתפילת עמידה בחזרת הש"ץ, ששליח הציבור פותח והציבור עונה.

לגבי דרך אמירת הקדושה בחזרת הש"ץ כתב הבית יוסף (או"ח סי' קכה ס"ק א): "נראה מדברי רבינו (=הטור) שאין הציבור אומרים עם החזן נקדישך אלא שותקין ומכוונים למה ששליח ציבור אומר וכשמגיע לקדוש אז יענו ויאמרו קדוש וכו' וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל ד' סי' י"ט וזה לשונו דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה וצריך להבין לחזן ולענות אמון אחריו כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונין הציבור קדוש עכ"ל. ונראה דכן יש לעשות כשאומר החזן לעומתם משבחים וכו' שותקים עד שמגיע לברוך כבוד יי' ממקומו ואז הם עונין, וכן

סימן ד – קדושת יוצר וקדושה דסידרא

אולם הלבוש (או"ח סי' קלב) כתב הסבר נוסף לאמירת קדושה דסדרא: "ואח"כ אומרים ובא לציון וכו', וזהו הנקרא סדר קדושה מפני שיש בה כל הקדושה, אף על גב שכבר אמרנו הקדושה שתי פעמים ביוצר ובתפלה, תקנו סדר קדושה, משום שבתחילה גזרו מלכות הרשעה על ישראל שלא יענו קדושה בתוך התפלה, והיו אורבים להם אם יענו קדושה בתוך התפלה, ולאחר התפלה כשהיו האורבים הולכים להם היו קורין וקרא זה אל זה וגו', דהיינו שילוש קדושה, ומתרגמין אותה מפני החיבה, הרי הוא פעמים קדוש כנגד יוצר ותפלה. ונראה לי שמטעם זה תקנו ג"כ להקדים אלו השני פסוקים ובא לציון וגו' ופסוק ואני זאת בריתי וגו', שכיון שהיו כפופים תחת יד אומה הרשעה שגזרו עליהם גזירות ושמודות לבטל התורה, לכך אמרו אלו השני פסוקים בלשון תחנה ובקשה שיבא הגואל ויגאלם מתחת ידם, ויזכו לקיים בהם לא ימושו מפך ומפי זרעך וגו', ויוכלו לומר הקדושה כדינה, ולכך הקדימו פסוק ואתה קדוש וגו' ג"כ בלשון בקשה ממנו יתברך שישב ויצפה לשמוע מפיהם הקדושה שהוא תהלתם, אף על פי שיאחרוה יבקשו מלפניו יתברך הרי לא איחרונה אלא עד אחר שילכו האורבים. ויאמרו תחלת הקדושה בשני חטיבות, ר"ל בשני לשונות לשון הקדש ותרגום. ומפני שבלשון תחנה ובקשה אמרום לכך לא נהיגין לומר סדר קדושה בשבת ויו"ט שחריה, אלא משום שלא לבטל התקנה נהיגין לאומרה במנחה בשבת ויו"ט, ולא בלשון תחנה ובקשה אלא לקיים התקנה בעלמא, נ"ל. ואף על גב דבזמן הזה בטלה הגזירה ואנו קורין הקדושה בחטיבה אחת

(כח) בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר... ואלא עלמא אמאי קא מקיים? אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא, שנאמר: (איוב י) ארץ עפתי כמו אופל צלמות ולא סדרים, הא יש סדרים – תופיע מאופל".

מפרש רש"י:

"אלא עלמא אמאי מקיים – מאחר שהקללה הולכת תמיד ורבה".
"אקדושה דסידרא – סדר קדושה שלא תקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בכל יום דבר מועט שאומר קריאתו ותרגומו והן כעוסקין בתורה וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ ויש כאן שתיים קדושת השם ותלמוד התורה חביב הוא, וכן יהא שמיה רבה מברך שעונין אחר הגדה שהדרשן דורש ברבים בכל שבת היו נוהגין כך ושם היו נקבצין כל העם לשמוע לפי שאינו יום של מלאכה ויש כאן תורה וקידוש השם".

"סדרים – סדרי פרשיות דתורה".

והמאירי באר:

"אף על פי שהתפלה עיקר גדול להנהיג את הדת על אופניה מ"מ צריך שיהא כל אדם עוסק בתורה כפי ענינו ומתוך כך תקנו סדר קדושה להיות מתרגמין בה עד שיהא אותו תרגום מובן להם ויהיו הכל כעוסקים בתורה ונמצא להם תורה ותפלה בענין אחד וכן תקנו להם שיהו שומעין דרשות ועונין אחריהם אמן יהא שמיה רבה וכו' ונמצאת תפלה ומשנה תדירה להם דרך הערה אמרו על אלו שהזכרנו: עלמא אמאי קאי אקידושה דסידרא ויהא שמיה רבה מברך דאגדתא".

מתבאר מרש"י והמאירי שעיקר קדושה דסידרא הוא משום לימוד תורה.

חבל נחלתו

וניקודן וטעמן כדרך שהתינוקות קורין לפני רבן ולמעלה כתבתי בשם א"א הרא"ש ז"ל שיחיד יכול לאומרו⁴.

נראה מן הטור שאותה מחלוקת שיש על קדושת יוצר ישנה אף על קדושת דסידרא. וכן נראה מדברי הב"י.

ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' קלב ס"א): "מתרגמינן קדושת ובא לציון; וצריך לזהר בו מאד לאומרו בכוונה".

והרמ"א הוסיף: "ולענין אם היחיד אומרה, דינה כדין קדושה שביוצר, ועיין לעיל סי' נ"ט; ובקדושה שבתרגום, יחיד אומרה ולא שנים, ואין לאומרה בקול רם (בית יוסף סימן נ"ט)".

היינו את החלק בתרגום אין אומרים בציבור אלא כל אחד בשקט בעצמו עפ"י הזוהר שהביא הב"י בסימן נט⁵.

וכן באר הט"ז (ס"ק א): "יחיד אומרה – לפי שכל שהוא בלשון תרגום אין לאומרו ברבים כן כתב בספר הזוהר". וכן הראה בביאור הגר"א את מקורו.

ובשערי תשובה (ס"ק ב) הוסיף: "שנים – עבה"ט, וע' בספר הכוונת שהאר"י לא היה חושש לזה והיה אומר מלת התרגום בקול רם אך לפי מה דמשמע בב"י סי' נ"ט עיקר הטעם שלא יקראו בקול רם כדי שלא יהי' הצבור אומרים יחד, ולשון תרגום ביחיד דוקא כמ"ש בזוהר אבל לקרות בקול רם בפ"ע שלא ביחד עם שאר אנשים מהצבור יכול לומר אף בקול רם, וכ"כ בש"צ וכתב דהזוהר מיירי לענין שלא ישתתפו לקרות

בתוך התפלה, מ"מ סדר הקדושה לא בטלו סברו שמא יגרום החטא, ועל כן אנו מסיימין ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים וכו".

לפי שיטת הלבוש סידור הקדושה בסוף התפילה נבע מכך שאיבי ישראל לחצום והיו צריכים להסוות את דרך אמירת הקדושה הזאת.

כתב הטור (או"ח סי' קלב): "ומתרגמינן⁴ הקדושה ואומרים ותשאני רוח ומתרגמינן אותו ואומרים ה' ימלוך לעולם ועד ותרגום כדי שייבנו כל העם וזה שנקרא סדר קדושה וצריך לזהר בו מאד לאומרו בכוונה דאמר רשב"ג משום רבי יהושע מיום שחרב ב"ה אין לך יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וכל יום מרובה קללתו מיום שלפניו אלא עלמא אמאי קאי אקדושה דסידרא ואאמן יש"ר דאגדתא, ... וכתב רב צמח שאין ליחיד לומר סדר

קדושה דכל דבר שבקדושה אינה בפחות מ' ואם הוא ת"ח יעסוק באגדתא דפרק נ"ה (צא ב) ויאמר שלחני וגו' נ' כתות של מלאכי השרת אומרים שירה אחת אומרת קדוש וכו' אם אינו ת"ח והוא בעל פסוק יעסוק במקראות הקדושה (ישעי' ו) שרפים עומדים ממעל לו אבל סדר קדושה זקנים ונביאים הראשונים תקנוה ואין לו ליחיד להשיג את גבולם דכל דבר שבקדושה אינה בפחות מעשרה ויש מי שאומר כיון שהם פסוקים הרי הוא כקורא בתורה ויכול יחיד לאומרו ובלבד שיאמר אותן בניגון

4. ובאר המשנה ברורה (סי' קלב ס"ק א): "מתרגמינן – כדי שייבנו הכל".
5. בערוה"ש (סי' קלב ס"ח) כתב לאומרה מיושב. ובס' 'תפילה כהלכתה' הביא בשם החזו"א שנהר לאומרה בעמידה משום קדושתה.

סימן ד – קדושת יוצר וקדושה דסידרא

אין לומר אותם ברבים וע"כ כשאומרים קדושה דסידרא בציבור אומר כל יחיד בפני עצמו בלחש התרגום של הקדושה דאז לא מיקרי בציבור וזהו מה שסיים הרמ"א שלא לאמרם בקול רם. ואם מתפלל שלא בציבור יכול לומר גם התרגום בקול רם [שע"ת].

מסקנות

- א. קדושת יוצר יש לאומרה כפי אמירת קדושה של חזרת הש"ץ שהקהל עונה לש"ץ ובישיבה⁶.
- ב. אם יחיד אומרה ואף הציבור אומרה יכול לאומרה כתפילה רגילה (משנ"ב סי' נט ס"ק י), ואם ביחידות אומרה בטעמים ובנגינה.
- ג. קדושה דסידרא ג"כ מלכתחילה ראוי לאומרה בציבור כדרך קדושה של חזרת הש"ץ, ורק את הפסוקים ולא את התרגום. ויחיד יאמרנה כהרגלו ואי"צ בטעמים ואומרים אותה מיושב⁷.

שנים ביחד ע"ש, וגם כתב דמאבודרהם נראה שגם פסוק ה' ימלוך י"ל בלחש ע"ש".

מהמשנה ברורה (ס"ק ג) נראה שבציבור יש לאומרו כשאר קדושות וז"ל: "וע"ל סימן נ"ט – דשם מסיק הרמ"א דנתפשט המנהג לומר אף ביחיד ומ"מ לכתחלה טוב יותר לומר בציבור וע"כ אם הציבור התחילו לומר ואתה קדוש והוא לא אמר עדיין אשרי ובא לציון יש לו לאמרו עמהם ואח"כ יאמר אשרי ולמנצח וגם השני פסוקים שקודם ואתה קדוש דהיינו ובא לציון ואני זאת בריתי וגו'".

נראה איפוא, שמן הראוי לומר בציבור את פסוקי קדושה דסידרא כאשר הציבור עונה לשלוחו ורק את התרגום יאמר כל אחד לעצמו. וכך כתב המשנ"ב (ס"ק ד): "ובקדושה שבתרגום וכו' – ר"ל דפסוקי הקדושה שבלשון הקודש נאמרים דוקא ברבים ופסוקי הקדושה שבתרגום נאמרים דוקא ביחיד לפי שכל שהוא בלשון תרגום

6. הערת הרה"ג יעקב אריאל – הרב הראשי לרמת גן: יש מהספרדים המקפידים לומר קדושות אלו בישיבה דווקא. ואפי' הש"ץ העומד על התיבה מתיישב בקדושות אלו. וצ"ע מה מקור מנהג זה, כי לפי המקורות שהבאת אדרבה, היה מקום לאומרם אפילו בעמידה כמו קדושה שבחזרת הש"ץ. אמנם לא נהגו לעמוד, אך להתיישב לכתחילה מנא לן?
7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: שמעתי שהחזו"א היה נוהג לעמוד בקדושה דסידרא.

סימן ה א-ל מלך נאמן

שאלה

האם מי שמתפלל באטיות או קורא קריאת שמע יותר באטיות ומשלים את קריאתו כשהציבור בתפילת עמידה צריך לומר א-ל מלך נאמן לפני קריאת שמע?

תשובה

א. נאמר בשבת (ק"ט ע"ב): "אמר רבי יהושע בן לוי: כל העונה אמן יהא שמייה רבא מברך בכל כחו – קורעין לו גזר דינו, שנאמר (שופטים ה) בפרע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה'. מאי טעמא בפרע פרעות – משום דברכו ה'. רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אפילו יש בו שמץ של עבודה זרה – מוחלין לו, כתיב הכא בפרע פרעות וכתוב התם (שמות לב) כי פרע הוא. אמר ריש לקיש: כל העונה אמן בכל כחו – פותחין לו שערי גן עדן, שנאמר (ישעיהו כו) פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אמונים. אל תיקרי שמר אמונים אלא שאומרים אמן. מאי אמן? – אמר רבי חנינא: אל מלך נאמן". וכן בסנהדרין (ק"א ע"א), והדברים הובאו בסדר רב עמרם גאון (הלכות סעודה).

פרש רש"י (שבת ק"ט ע"ב):

"אל מלך נאמן – כך מעיד על בוראו, שהוא אל מלך נאמן".

ובסנהדרין פרש רש"י:

"מאי אמן – כשעונין על כל ברכה וברכה אמן, היאך משמע קבלת יראת שמים".
"אל מלך נאמן – בנוטריקון, שמאמין עליו

הקדוש ברוך הוא".

ב. הובא במדרש אגדה (בובר, דברים ואתחנן פ"ה): "ודע כי עשרת הדברים יש בהם תרי"ג מצות, וקריית שמע יש בהם תרי"ג מצות כי כשתמנה אותם [יש] תרי"ג מלות¹, לפיכך תקנו קודם שתאמר שמע תאמר שלש מלות, והם אל מלך נאמן כדי שישלים תרי"ג מלות, כנגד תרי"ג מצות".

וכן מביא דעת זקנים מבעלי התוספות (דברים ו, ד): "...וצריך לומר אל מלך נאמן קודם שמע ישראל לפי שבשלש תיבות הללו עם בשכמל"ו תמצא בקריאת שמע רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח אברים וכל האומר רמ"ח תיבות שבקריאת שמע כתקנו הקדוש ברוך הוא משמר רמ"ח אבריו וזש"ה שמור מצותי ויהי אמר הקדוש ברוך הוא שמור את שלי ואני אשמור את שלך. א"ר שמעון בן חלפתא משל למלך שהיה לו כרם ביהודה ודירתו בגליל ולאחד יש לו כרם בגליל ודירתו ביהודה בכל שנה ושנה צריך זה שביהודה לילך לגליל וזה שבגליל לילך ליהודה לפרנס כל אחד צרכי כרמו, לימים פגעו זה בזה אמרו למה אנו מטריחין אני אפרנס כרמך שבעירי ואתה תפרנס כרמי שבעירך והזהר בה שאם אתה משמר היטב את שלי אני אשמור היטב את שלך". וכן כתב בפירוש הרא"ש עה"ת.

עפ"י מדרשים אלו א-ל מלך נאמן נאמר להשלים את רמ"ח התיבות בקריאת שמע. אמנם מקור אמירתו הוא באמן שאחר ברכה שניה שלפני קריאת שמע, כמבואר להלן.

1. לא מובן לאלו מילים הוא התכוין ואולי כוונתו לאותיות וצ"ב.

ובתוספת' בפ' אחד הפורס על שמע והמברך על הפירות ועל המצות לא יענה אמן אחר עצמו. ואם ענה הרי זה בור".

וכן חתנו של הראב"ן – הראב"ה (ח"א ברכות, סי' לג) כתב: "רמ"ח תיבות יש בקריאת שמע חסר ג' כנגד רמ"ח איברים שבאדם אוספון רבנן עליהו שלש אל מלך נאמן עד דהויין רמ"ח ע"כ גמרא דארץ ישראל".

ד. בשבולי הלקט (ענין תפילה סי' טו) מביא שכך הנהיגו הגאונים: "והקורא את שמע צריך שיתחיל אל מלך נאמן לפי מה שדרשו רז"ל בתנחומא פרשת שמע. אמר רב מנא ב"ר לא תהא קריאת שמע קלה בעיניך שהרי רמ"ח תיבות יש בה כנגד רמ"ח אברים שבאדם. אמר הקדוש ברוך הוא אם שמרת רמ"ח תיבות שבקריית שמע וקראת אותן כתיקנן אני משמר רמ"ח אברים שבך. ותימה שהרי בג' פרשיות שבקריית שמע יש רל"ט תיבות וכשתוסיף ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהן שש תיבות הרי רמ"ה ואנו אומרים רמ"ח ומצאתי בתשובות הגאונים ז"ל דתירין רב דניאל גאון זצ"ל רמ"ה תיבות יש בקריית שמע והוסיפו עליהם אל מלך נאמן שהן שלש תיבות כדי שיעלו למנין רמ"ח כנגד רמ"ח אברים שבאדם. וכן כתב רבינו שלמה² זצ"ל בפרדס שחיבר. ובטעמי ר' יהודה החסיד ז"ל מצאתי בקריית שמע יש רמ"ח תיבות עם אל מלך נאמן כנגד רמ"ח אברים שבאדם".

ה. אבל הטור (או"ח סי' סא) בשונה מאביו³ שהביא זאת בפירושו עה"ת כתב: "יש נוהגין לומר תחלה אמ"נ וי"א שמוסיפין

ג. כתב הראב"ן (ברכות סי' קפד) שהיה מקדמוני אשכנז: "ואמר רב בג' מקומות היחיד עונה אמן אחר ברכותיו בבונה ירושלים בברכת המזון ובאוהב עמו ישראל ערבית ובהבוחר בעמו ישראל שחרית, פר"ח, ונ"ל דלהכי תיקנו לומר אל מלך נאמן בראש קריאת שמע ערבית ושחרית שהוא במקום אמן לפי שאין כל אדם זריז לענות אמן אחר ש"ן, וכל סוף ברכה נמי עונה יחיד אמן לעצמו כגון עושה שלום במרומיו, והעונה אמן אחר שאר ברכותיו הרי זה מגונה".

היינו אף שאין לענות אמן אחר ברכותיו בכ"ז נהגו לומר לפני קריאת שמע וכיון שאין זריזים באמירת אמן תקנו לומר א-ל מלך נאמן בעניית אמן על ברכות עצמו.

וכן בספר המנהגות (לר' אשר מלוניל, ד ע"ב) כתב: "ונהגו בכל הארצות האלה לומר אהבת עולם אהבתנו, ובסוף הברכה אל מלך נאמן להשלים רמ"ח תיבות שבקריית שמע שהן כנגד רמ"ח אברים שבאדם, אם ישמור אדם אלו רמ"ח תיבות לאמרן בכונה אף כן ישמור הב"ה איברים שבאדם שהם רמ"ח". ובעוד שהראב"ן מזכיר רק משום אמן אחר ברכות ק"ש, הרי ספר המנהגות מציין מפורש שהאמירה באה להשלים את רמ"ח התיבות בק"ש.

וכן בספר הרוקח (הל' ברכות, סי' שכ) כתב: "אמן אל מלך נאמן. מה שאפילו יחיד אומר אמן אל מלך נאמן וקיימא לן בברכות בפ' שלשה שאכלו תניא העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה. בכל הברכות. והא דתניא הרי זה משובח. בברכת המזון. בונה ירושלים אמן.

2. רש"י.

3. הרא"ש לא הזכיר זאת בהלכותיו ולא ברור אם הוא נהג כן בעצמו. מחד הוא מודה שמסורות אשכנז עדיפות על של ספרד אבל בספרד לא נהגו לאומר.

חבל נחלתו

אמן אמ"נ ונותנין טעם לדבריהם שקריאת שמע יש בה רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם אלא שחסר ד' ומכוונים להשלים באלו ד"ר.

ומביא הטור את תשובת הרמ"ה על מנהג

זה:

"והרמ"ה השיב על זה בתשובה וכתב ודאי אם הקדים וסיים הבוחר בעמו ישראל באהבה קודם ש"צ יכול לענות אמן כשיסיים ש"צ דלאו עונה אמן אחר ברכותיו הוא אלא אחר ש"צ והפסקה ליכא דלא גרע משאלת שלום דמפסקין בין ברכה שנייה לשמע אבל מי שעונה אמן אחר ברכת עצמו בין יחיד בין ציבור הוי טעות ונקרא בור והוי הפסקה בדבר שלא היה לו להפסיק וכל שכן המפסיק באמן אמ"נ דאיכא תלת דמפסיק בין ברכה לקריאה ועוד דמפיק שם שמים לבטלה ועבר בלא תשא דהזכרת השם הכא לית ליה עניינא דמדכר לה לא להבוחר בעמו ישראל ולא לשמע ישראל והויא לבטלה ועוד כיון דלאו לצורך ברכה היא אלא לאשלומי רמ"ח תיבות הוי ליה תוספת בקריאת שמע והאי תוספת לא יעקב אמרו ולא בניו ולא משה אמרו וא"כ אנו היכי אמרינן ליה השתא בשכמל"ו אי לאו דאמריה יעקב לא הוה אמרינן ליה ואף על גב דאמריה יעקב לא אמרינן ליה אלא בחשאי ואנו ניקום ונימא מדעתן מידי דלא אמריה יעקב ולא משה ולא איתא לא במתניתין ולא בגמרא אלא מחוורתא דהאי מנהגא ל"ל עיקר, ומאן דיכיל לסלוקא שלא ע"י מחלוקת אלא בחבורה שדעת אחת לכולם ש"ד ומאן דלא יכיל לסלקא לסלוקיה לנפשיה ע"כ".

שאלותיו של הרמ"ה הן על עניית אמן אחר ברכותיו, על ההפסק בין ברכת קריאת שמע לקריאה עצמה ועל תוספת שאין לה מקור ברור בש"ס, וע"כ מן הראוי לבטלה (בתנאי שאין גורמים למחלוקת).

ו. הוסיף על קושיות הרמ"ה – הרמב"ן

(חי' לברכות יא ע"ב) וז"ל:

"כבר היה מנהג בעיירות לומר בין אהבת עולם לקריאת שמע אל מלך נאמן, ובילדותי נתקשה עלי, לפי שהדבר ידוע שאהבת עולם ברכת המצוה היא לקריאת שמע⁴, שכל המצוות כולן טעונות הן ברכה עובר לעשייתן, וכן בהלל וכן במגלה וכן בקריאת התורה, וכ"ש [קריאת שמע], וזה שאמרנו בהשכים אחר שקרא א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה, דברכת שנון תורה היא, אלא שתיקנו בקריאת שמע שתים לפניו מפני שזמנה תלוי ביצירת האור ובעריבתו, אבל ברכת יוצר אור ומעריב ערבים ברכת השבח הן, כדמוכח (מגילה כ"ד ב') בפלוגתא דכל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע וכדפרישית לעיל, וברכת אהבת עולם ברכת המצוה לחובת קריאה של שמע, וה"נ מוכח בשמעתא דאמר להם הממונה ברכו ברכה אחת כו', לפיכך עשו נמי ברכת אמת ויצייב ברכה הסמוכה לחברתה, וכיון שזו ברכת המצוה היא הדבר ברור בכל שמברך על המצוות או על הפירות ועונה אמן אחרי עצמו בין ברכה למצוה שהוא טועה גמור, וכבר פרטו זו בפירוש בירושלמי תני הפורס על שמע והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו והקורא בתורה והמפסיד בנביא והמברך על

4. הרמב"ן הוא היחידי המעלה טיעון זה ומשמע שטיעונו אינו מקובל על ראשונים אחרים.

"ועכשיו אני צריך להודיעם הענין הזה ומהיכן נולד להם דורות הראשונים לא היו הצבור מברכין בעצמן כל הברכות, אלא שליח צבור העתיד לירד לפני התיבה אומר לפניו ברכות כולן והן עונין אמן, ולפיכך היה החזן הזה מברך אהבת עולם והצבור עונין אמן, וקורין קריאת שמע בפיהם שהיא המצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד ויהא משנן בפיו, ולהשלים למנין אברים כפי המדרש הזה היו אומרים אל מלך נאמן במקום אמן, ממה שאמרו (שבת ק"ט ב') מאי אמן אל מלך נאמן, ואיפשר שהיו עונין אמן ממש אלא שהמדרש מונה אותיות של אמן רמז לתשלום האיברים דכיון שהוא נוטריקון לשלש תיבות עשו אותו כשלש תיבות ברמז המנין הזה. ואני אובין לפניך, כל מה שנהגו עכשיו שהחזן אומר בקול ומשמיע לצבור, להוציא אותן ידי חובה הוא עושה ואין עליהן חיוב אלא שיהיו עונין אחריו אמן, וכל שנהגו בו בלחש כל יחיד ויחיד חייב בו, אלא בפריסת שמע וסדר קדושה מפני שאין קדושה ביחיד אומרים הכל בקול כאחד... ומ"מ דבר ברור הוא במברך אהבת עולם בפיו שאינו עונה אחר עצמו אמן בין ביחיד בין בצבור, ואם ענה ה"ז בור וטועה גמור הוא".

ועיקרי הדברים מובאים אף בשטמ"ק (ברכות מה ע"ב).

ז. המאירי (ברכות מה ע"ב) השיב לטענות הרמ"ה והרמב"ן לגבי אמן על ברכות עצמו (ואף הראב"ן שהוזכר לעיל הזכיר שכך צריך לענות) וכתב:

"כשאדם מברך ברכות הרבה ראוי לו לענות אמן אחר עצמו בסוף ברכה אחרונה כגון בסוף בונה ירושלים של ברכת המזון שהיא סוף ברכה של תורה שברכת הטוב והמטיב אינה מעיקר הברכה וכן בסוף ברכת שלום רב

אחת מכל המצוות האמורות בתורה לא יענה אחר עצמו אמן, איני צריך לבאר ענין זה שהוא מפורש לראשונים, וכמדומה שהוא הפסק וצריך לחזור ולברך, וה"נ [משמע] בשמעתא דטול ברוך טול ברוך (ברכות מ' א'), ומפני שנהגו הוצרכתי לשאול מן הרב רבי מאיר הלוי והשיב דבר ברור שהוא טעות ואינו נהוג בספרד ולא בארץ ישראל, ונתבטל השבוש הזה ממקומו".

עולה מדברי הרמב"ן טענה חדשה כנגד אמירת א-ל מלך נאמן שכיון שברכה שניה שלפניה בשחרית היא ברכת המצוות אין לו לענות אחריה אמן. ואם ענה כן זהו הפסק וצריך לחזור ולברך! ומספר הרמב"ן שהשתדל ועקר מנהג זה מספרד עפ"י דעתו ותשובת הרמ"ה.

מוסיף הרמב"ן: "ואחר זמן ראיתי תלמידי צרפתים מקשים ואומרים בידינו מדרש אגדה דקריאת שמע יש בה רמ"ח תיבות כנגד איבריו של אדם וכשמנו אינן אלא רל"ט, וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהצריכו חכמים לומר כדאיתא בפסחים (נ"ו א') ואל מלך נאמן זה משלימין אותם, ובודאי שכך אמרו חכמים בילמדנו בפרשת קדושים תהיו, א"ר מני ברבי לא תהא קריאת שמע קלה בעיניך מפני שיש בה רמ"ח תיבות כמנין איברים של האדם, אמר הקדוש ב"ה אם למדת ושמרת את שלי לקרותה כתקנה אני אשמור את שלך, לכך דוד מקלס שמרני כאישון בת עין אמר לו הקדוש ברוך הוא שמור מצותי וחיה".

עולה מן הרמב"ן שהכיר את המדרש, אבל אינו מקבל שכך ראוי לנהוג כדי להגיע לרמ"ח תיבות בקריאת שמע.

ממשיך הרמב"ן ומבאר, להבנתו את מקור הטעות לומר אמ"נ בכל קריאת שמע:

חבל נחלתו

(=פרובנס) מימי קדם, בימי הרבנים הגדולים, וכן בארץ צרפת ובאשכנז שאומרים אחר ברכת אהבת עולם כשבאים להתחיל בקריאת שמע, אל מלך נאמן, ובאמת לא היה מנהג זה לא בארץ המערב בא"י ולא בארץ המזרח (=בבל), וגם לא בארץ קטלוניא אשר היתה מקדם בכלל ארץ ספרד. וכבר הגיע לידינו מחזורים מארץ קטלוניא⁶ כתובים מזמן קדם קדמתה שלא היה [מנהג זה] כי היה מנהגם כארץ ספרד ברוב הדברים או בכלם. ובימי ר' זרחיה הלוי שיצא בבחורתו מעיר גירונדא (=בקטלוניא) וזכה ללמוד במגדל לוניל (בפרובנס) ועמד שם זמן רב וחזר לו לשם, והנהיג בשם כל בני הקהל כמנהג הארץ הלזו, ונקבע במחזוריהם כדרך שהוא קבוע במחזורים שלנו. ובהגיע תור הרב הגדול ר' משה בר' נחמן ז"ל, ראה שמקודם לא היו נוהגים כך ושכל ארץ ספרד לא היה אומרים אותו ונתקשה בעיניו על שהיו אומרים אותו, מצורף למה שהיה הרב בר מחלקתו של הרב ר' זרחיה ומגיה על ספרו, עד שחיבר מזה ספר נכבד קראו ספר מלחמות והעיד הרב ז"ל ששאל בזה את הרב המופלג רבינו מאיר מטוליטולא (=רמ"ה) ושהרב ז"ל השיבו שהוא טעות, ושאינן אומרים אותו בכל ספרד, ולא בארץ ישראל ונתבטל המנהג על פי הרב ונמחק מן המחזורים, והחזיק הרב טובה לעצמו ונתן שבח והודאה לאל על שנתבטל השבוש הזה על ידו".
וכאן מרצה המאירי את טענות תלמידי הרמב"ן ואת תשובותיו.

בשמנה עשרה וכן בסוף ישתבח של פסוקי דזמרה ובסוף יהללך של הלל אבל אחר כל ברכה וברכה הרי זה מגונה. ומגדולי המחברים⁵ כתבוהו כן אחר ברכות אחרונות של קריאת שמע ערבית אבל בשל שחרית מתוך שסומכים גאולה לתפלה אינו עונה אמן, אבל ערבית הואיל ויש שם הפסק בקדיש ובברוך ה' לעולם הרי זה אומר אמן. וגדולי הצרפתים מזקיקים לאמרו אף לאחר ברכות אחרונות של שחרית שאין אמן הפסק בין גאולה לתפלה. אבל אחר ברכות ראשונות יש בדבר מחלוקת שלדעת קצת רבנים אומרו ולדעת גדולי המחברים אינו אומרו מפני שהוא לדעתם הפסק בין הברכה והמצוה וכן אחר ברכות של חנוכה וברכות ראשונות של מגילה. ויש מכריעים לאמרו כשיהא משנה את המטבע לאל מלך נאמן שהוא נוטריקון של אמן וכן אנו נוהגין ונסעדים בה ממה שאמרו במדרש שמור רמ"ח שלי ואני אשמור רמ"ח שלך ואין רמ"ח תיבות בקריאת שמע אלא בתוספת זה ואף בזו ערערו עלינו הרבה קצת רבנים וכבר השבנו עליהם בארוכה בקונדרס מיוחד בפני עצמו".

היינו, נפלה מחלוקת על אמירת אמן אחר סיום ברכות ראשונות של ק"ש והנוהגים לומר אמן אומרים א-ל מלך נאמן להשלמת רמ"ח תיבות של קריאת שמע.

הקונטרס אותו מזכיר המאירי נמצא בספרו מגן אבות (ענין א) ובתחילה הוא מתאר את ההשתלשלות ההיסטורית של מנהג זה: "מנהג קדום בארצות הללו

5. הרמב"ם.

6. קטלוניא נמצאת בקצה הצפון מזרחי של ספרד סמוכה לפרובנס – דרום צרפת מחד גיסא, וסמוכה לספרד מאידך גיסא, וממילא קבלה השפעות משתיהן כפי שתאר המאירי.

על טענת ההפסק הוא מוכיח מהבבלי שאין זה הפסק אפילו בברכת המצוות שאדם יענה אמן או אל מלך נאמן על ברכתיו אלא מגונה או בורות. על טענת הבורות הוא עונה שכיון שהיא סוף ברכתיו לפני קריאת שמע אין זו בורות. ועונה אף על טענת הרמב"ן שברכה שניה היא ברכת המצוות ומבאר שאינה ברכה על קריאת שמע במיוחד ואינה מעכבת את קריאת שמע. ועל סברת הרמב"ן שעניית א-ל מלך נאמן יצאה מתוך שהעם לא ידעו את הברכות וענו אמן, מקשה המאירי וכיצד ידעו את הקריאה עצמה והלא לגבי ברכות אף אם שינה כל שלא שינה את המטבע יצא. ומקשה המאירי בשם תלמידי הרמב"ן:

מדוע אם כן לא נהגו כן בספרד ובא"י?! ועונה: "הו יודעים שכל דבר הבא לנו מן המדרשות אינם הכרח לדין כאלו בא בתלמוד שלנו או בירושלמי ובריתא, אלא יוכל לקבלו מי שירצה, ומי שאינו רוצה אין בו הכרח". ומוכיח את דעתו מכמה מקומות במדרשים המלמדים לחתום בברכה שאחר קריאת שמע של ערבית 'הפורש סוכת שלום' – "ואף קצת רבנים ראיתי שנוהגים כן עפ"י המדרש והירושלמי ואעפ"כ לא נתקבל מעולם אצל רוב העולם".

שתי הדעות לומר אמ"נ או לא לומר הובאו בכלבו (סי' ט). לעומת זאת בס' תשב"ץ קטן (סי' רמ) שכתב תלמידו של מהר"ם מרוטנברג כותב מפורש שאין לאומרו.

ח. האבודרהם (ברכות קריאת שמע) הביא את המנהג לאומרו כדי להשלים רמ"ח תיבות ואת תשובת הרמ"ה שלא לאומרו ומוסיף: "ולהשלים רמ"ח תיבות אומר במדרש רות (מדרש רות החדש פ"א) אמר ר'

נהוראי א"ר נחמיה בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות כמנין איברים של אדם והקורא קריאת שמע כתקנה כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בה וזהו שאמר הכתוב (משלי ג, ח) רפאות תהי לשרך. אדהכי מטא האי ינוקא לא"י מאורחא יתיב קמיהו שמע אילין מילין קם על רגלוהי ואמר הלא בקריאת שמע אין שם אלא רמ"ה תיבות? אמר ליה ר' חייא תיב ברי תיב יתיב א"ל ברי שמעת בהאי מידי? אמר כך שמעית מאבא בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות חסר תלת לתשלום מנין איבריו של אדם ומשום הא תקינו **שיהא ש"צ חוזר לשלש תיבות ומאי ניהו ה' אלהיכם אמת** כדי להשלים לכל הקהל רמ"ח תיבות וכדי שלא יפסיק לאמת לא פחות ולא יותר משלשה ועם כל דא הוה אבא קרי על דא (קהלת א, טו) וחסרון לא יוכל להמנות לתשלום הנהו ג' תיבות דמשלים ש"ץ לא יוכל להמנות לתשלום רמ"ח כשאר הצבור. אדהכי אתא ר' יהודה בריה דרב פנחס ויתיב לגביהו, אמר להו במאי עסקיתו אמרו ליה במילי דקריאת שמע והכי אמר האי ינוקא, אמר ודאי הכי הוא, והכי א"ר יוסי בן דורמסקית משמיה דר"ע חסידים הראשונים תקנו קריאת שמע כנגד עשרת הדברות וכנגדן מנין איבריו של אדם, ותקינו שיהא ש"ץ חוזר ומשלים אותם ומאי ניהו ה' אלהיכם אמת".

היינו האבודרהם מביא מן המדרש שנהגו ששליח הציבור חוזר על שתי תיבות האחרונות בפרשת ציצית ומחבר אף מילת אמת מאמת ויציב או מאמת ואמונה ובכך משלים את שלש התיבות החסרות.

ט. מדרש זה מופיע בזוהר ומביאו הב"י (או"ח סי' סא, א) ומזכיר שהאבודרהם הביאו: "יש נוהגים לומר תחלה אל מלך נאמן ויש שמוסיפין אמן אל מלך נאמן ונותנים טעם

חבל נחלתו

הב"י מביא מן הזוהר דרך נוספת להשלים את רמ"ח התיבות: "וכל האומר קריאת שמע שלא עם הצבור אינו משלים איבריו מפני שחסרו השלשה תיבות ששליח ציבור חוזר מאי תקנתיה יכוין בט"ו ווי"ן דבאמת ויציב ועם כל דא היה קורא עליו אבא מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות אותם שלשה תיבות דקריאת שמע ששליח ציבור חוזר לא יוכל להמנות אותם לתשלום רמ"ח כשאר הציבור עכ"ל ושמעתי שענין הכוונה בט"ו ווי"ן הוא לפי שט"ו פעמים וי"ו עולה צ' ושם ההויה עולה כ"ו ועם ד' אותיותיו עולה ל' ושלוש פעמים שלשים עולה צ' הרי שמכוין בט"ו ווי"ן לשלשה שמות".

רואים בב"י שהכיר את המנהג לומר אמ"נ ועם זאת בספרד לא נהגו כן, אלא לכל היותר נהגו כמנהגי הזוהר או בחזרת ה' א-להיכם אמת, או בכיוון הווי"ן של אמת ויציב.

י. בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' סא אות ג) כתב: "ונראה לי דאם אדם קורא קריאת שמע עם הציבור לא יאמר אל מלך נאמן רק יענה אמן אברכה שקודם קריאת שמע ויכוין בה אלו השלש מלות דהיינו אל מלך נאמן ויסמוך עצמו על מה שהשליח ציבור חוזר ואומר ה' אלהיכם אמת שבזה משלים מנין רמ"ח, אבל אם קורא קריאת שמע ביחיד דלא ישלים המנין ואף על גב דיכוין בט"ו ווי"ן מכל מקום קורא לו בזוהר מעוות לא יוכל לתקון וגו' על כן יאמר בתחלה אל מלך נאמן כמו שנהג מהרי"ק וכתב האגור דכן נהגו באשכנז וצרפת כן נראה לי למעשה".

יא. וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' סא ס"א): "בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים

לדבריהם שקריאת שמע יש בה רמ"ח תיבות... וכן כתוב במנהיג (סי' לג) וכן כתב האגור (סי' קז) בשם הרוקח (סי' שכ) וכתב האגור באשכנז וצרפת נוהגים לומר אל מלך נאמן ולא אמן וגם מהר"י קולון כתב בשורש מ"ב שכן היה הוא נוהג וכתב עוד האגור שבספר הפרדס לרש"י (חלק הלכותיים עמ' צ) ובטעמי ה"ר יהודה החסיד כתוב שאומרים אל מלך נאמן ע"כ. והגהות מיימוניות כתבו בפרק ראשון מהלכות ברכות (אות ח) שאין לאומרו, ונראה לי שאע"פ שהרמ"ה סתר מנהג זה משום דליתא במתניתין ולא בגמרא מכל מקום נראה שמנהג קדמון היה אלא שאח"כ בטלוהו כדי שלא יפסיק בין הבוחר בעמו ישראל לשמע ותקנו במקומו שיחזור שליח ציבור ה' אלהיכם אמת דהכי איתא בספר התיקונים תיקון (י"א) [י'] (כה): ואיהי כלילא מד' פרשיין דקריאת שמע דאינון רמ"ח עם אל מלך נאמן ובגין דלא עבדין הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דצבורא ה' אלהיכם אמת ע"כ. וכן נהגו בני ספרד שלא לומר אל מלך נאמן ולהשלים הג' תיבות חוזר שליח ציבור ה' אלהיכם אמת שבתחלה מסיים פרשת ציצית ואומר אמת וחוזר ואומר בקול רם ה' אלהיכם אמת וכן כתוב בספר הזוהר בסוף פרשת וירא אליו ה' דבקריאת שמע אית רמ"ח תיבין עם ה' אלהיכם אמת: וכן כתוב במדרש הנעלם (זהר חדש רות צה). פתח רבי יהודה... דאמר רבי נהוראי אמר רבי נחמיה בקריאת שמע רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם... מאי תקנתיה תקינו שיהא שליח ציבור חוזר ג' תיבות ומאי נינהו ה' אלהיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות על הקהל וכדי שלא יפסיק לאמת לא פחות ולא יותר משלש".

חבל נחלתו

ונראה לי מכל מקום כשקורא עם הצבור לא יאמר אמ"נ, רק יאמר אמן אחר הש"צ כשמסיים הברכה, וכן נוהגין ונכון הוא".

מסקנה

אם קורא עם הציבור ופותח ב'שמע' עימם עונה אמן אחר ברכת שליח הציבור. מי שמאחר בתחילת קריאת שמע של שחרית אחר שליח הציבור, אם הוא מתפלל בנוסח ספרד יכוין בווי"ן של ברכה שאחר קריאת שמע. ואם בנוסח אשכנז יאמר א-ל מלך נאמן. ונראה שלגבי המתפלל בנוסח אשכנז אם יודע שאינו יכול לסיים פרשה שלישית עם החזן יאמר ג"כ א-ל מלך נאמן. ונראה שבתפילת ערבית בשני המצבים שאינם יכולים לצאת בחזרת החזן 'ה' א-להיכם אמת' הן ספרדי והן אשכנזי יאמרו א-ל מלך נאמן כדי להשלים לרמ"ח תיבות.

שליח צבור ה' אלהיכם אמת, וחוזר ואומר בקול רם ה' אלהיכם אמת".

ומוסיף הרמ"א: "ובזה כל אדם יוצא הואיל ושומעין מפיו של ש"צ ג' תיבות אלו (ב"י בשם א"ח). ואם היחיד רוצה ג"כ לאמרם עם השליח צבור, אין איסור בדבר (דברי עצמו)".

ממשיך השו"ע: "ואם הוא קורא ביחיד יכוין בט"ו ווי"ן שבאמת ויציב שעולים צ', והם כנגד ג' שמות ההויה, שכל שם עולה כ"ו וד' אותיותיו הם ל'".

ומגיה הרמ"א: "ויש עוד טעם אחר בדבר, דט"ו ווי"ן עולין צ', והקריאה נחשבת א', הרי צ"א כמנין השם בקריאתו ובכתיבתו, והוי כאילו אמר ה' אדנ"י אמת (מהרי"ק שורש מ"ב /ל"א/ ואגור). ויש שכתבו דכל הקורא קריאת שמע ביחיד יאמר: אל מלך נאמן שמע וגו', כי ג' תיבות אלו משלימין המנין של רמ"ח, והוא במקום אמן שיש לענות אחר ברוך הבורח בעמו ישראל באהבה, וכן נוהגין.

סימן ו

תפילה בהרהור

שאלה

אומר: יצא, רבי יהודה אומר: לא יצא". והלכה לפי כו"ע עפ"י פסיקת הגמרא כת"ק שיוצא ידי חובת ק"ש ללא השמעה לאוזניו. וכך פסק הרי"ף (ברכות ח ע"ב): "אמר ר' יאשיה הלכה כדברי שניהם להקל שאם לא השמיע לאזנו יצא ואם לא דקדק באותיותיה יצא ודוקא דיעבד אבל לכתחלה לא".

מבאר המאירי את המשנה: "כונת המשנה לבאר תכונת הקריאה היאך היא ראויה. ואמר על הקורא את שמע ולא השמיע

אדם חולה שהוצאת התפילה בפיו קשה עליו, ובגלל רוק הניגר מפיו הוא אינו מצליח להתפלל עם הציבור באותו קצב, שאל, האם יכול להתפלל חלק מהתפילה בהרהור ללא הוצאה בפיו?

א. שיטת רוב הראשונים

בברכות (טו ע"א) במשנה: "הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו – יצא (ברי"ף ועוד נוסחאות: דברי ר' יהודה); רבי יוסי אומר: לא יצא, קרא ולא דקדק באותיותיה, רבי יוסי

חבל נחלתו

עולה מדברי הרשב"א שהסתפק האם לפי ר' יהודה, שהלכה כמותו, צריך להוציא בשפתים ללא השמעה לאוזניו או שדי אף בהרהור הלב בלבד. לפי המתבאר מן הסוגיא נראה ששלש מדרגות באמירת ק"ש: השמעה לאוזניו, חיתוך בשפתיו ללא השמעה לאוזניו, הגיה בלבו. והרשב"א הסתפק האם יוצאים בדיעבד בדרך השניה או השלישית. ונראה שהגיה בלבו היא הרהור ולא חיתוך אותיות.

וכך פסק המאירי (ברכות טו ע"א): "כשם שאמרנו בק"ש שלכתחלה צריך להשמיע לאזנו ולדקדק באותיותיה ובדיעבד אף אם לא עשה כן יצא כן הדין בשאר מצות כגון ברכת המזון ושאר ברכות של מצות הן מטבע ארוך הן מטבע קצר, אבל בהרהור שלא על ידי שום קריאה אינו כלום

דהרהור אינו כדבור, ומה שאמרו לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם ברוך יצא לא בלבו ממש אלא שלא בהשמעת לאזנו". וכתב ברבינו יונה (ברכות ח ע"ב): "לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא. האי דאמרינן בלבו לא במחשבה לבד קאמר דודאי בהרהור לא יצא דהא ק"ל (כ ע"ב) דהרהור לאו כדבור דמי אלא ר"ל אף על פי שלא השמיע לאזנו כיון שחתך בשפתיו יצא. ואומר מורי הרב נר"ו שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפלה יש לו להרהר הברכה או התפלה שנתחייב בה ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה דאמרינן הכי במדרש: אמרי האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני

לאזנו אלא שהניע שפתיו בלחש עד שאף הוא בעצמו לא שמע מה שאמר הרי קריאה זו כעין הרהור, ולכתחלה אין קורין כן, ואם קרא כן ר' יהודה אומר יצא, ומה שאמרו צריך להשמיע לאזנו, לא צריך שאין לו תקנה אלא צריך לכתחלה הא בדיעבד יצא. ור' יוסי אומר לא יצא דצריך ואין לו תקנה".

מתבאר מן המאירי שבדיעבד יצא דוקא אם הוציא בשפתיו ללא השמעה לאוזניו ולכתחילה צריך להשמיע לאוזניו.

וכן כתב הרשב"א בפירוש דעת ר' יוסי: "ורבי יוסי אמר לך ממילא שמעת מינה בכל לשון שאתה שומע פירש רש"י ז"ל תרתי שמעת מינה כי דרשת נמי שמע בכל לשון שמיעה נמי שמעת מינה דצריך להשמיע לאזנו, ואינו מחוור בעיני דמנא לן דשמעת מינה תרתי ועוד דלאו היינו ממילא, ונראה לפרש דהכי קאמר כיון דדרשת מינה כל לשון שאתה שומע ממילא שמעת מינה דהוא צריך להשמיע לאזנו דאי לא ל"ל דאצטריך רחמנא למשרי כל לשון שהוא שומע פשיטא שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזנו אפילו בהרהור הלב בעלמא שרי וכדמשמע לקמן [כ' ב'] גבי בעל קרי ובהרהור הלב לא שייך לשון וממילא שמעי' שאין קפידה בין לשון הקודש לכל שאר הלשונות אלא ודאי מדאצטריך רחמנא למשרי כל לשון ממילא שמעינן דצריך להשמיע לאזנו, ואפשר דר' יהודה דלית ליה הכין משום דסבירא ליה דאע"ג דאין צריך להשמיע לאזנו מ"מ צריך להוציא בשפתים ולא בהרהור לבד ומש"ה אצטריך רחמנא למשרי בכל לשון שהוא שומע, כן נראה ל".

סימן ו – תפילה בהרהור

ובגמרא: "אמר רבינא, זאת אומרת: **הרהור כדבור דמי**. (רש"י: "כדבור דמי – וכל אדם נמי יוצא ידי חובתו בהרהור"). דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי, למה מהרהר? (רש"י: "למה מהרהר – מה מועיל"). אלא מאי הרהור כדבור דמי, יוציא בשפתיו! – כדאשכחן בסיני. (רש"י: "כדאשכחן בסיני – שהפרישן מאשה דכתיב אל תגשו אל אשה (שמות י"ט), ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעלי קריין קודם שיעסקו בתורה, דכתיב (דברים ד') והודעתם לבניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, כדאמרין לקמן בפרקין [ברכות דף כ"א, ב']".

מתבאר מדברי רבינא שכיון שהרהור כדבור יוצאים י"ח ק"ש ובה"מ בהרהור ואילו על הרהור בתפילות וברכות אסרו משום שהוא כדבור ואסרו משום תקנת עזרא לטבילת בעלי קריין. אבל על מצוות מן התורה עזרא לא גזר.

"ורב חסדא אמר: **הרהור לאו כדבור דמי**. דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי – יוציא בשפתיו! – אלא מאי – הרהור לאו כדבור דמי, למה מהרהר? – אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל. – ונגרוס בפרקא אחרינא! – אמר רב אדא בר אהבה: בדבר שהצבור עוסקין בו. [כא ע"א] והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו, ותנן: היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי – לא יפסיק אלא יקצר (רש"י: "אלא יקצר – כל ברכה וברכה"), טעמא דאתחיל, הא לא אתחיל – לא יתחיל! שאני תפלה, דלית בה מלכות שמים. (רש"י: "דלית בה מלכות שמים – אין מלך העולם בברכות של שמונה – עשרה"). והרי ברכת המזון לאחריו, דלית בה מלכות שמים, ותנן: על המזון מברך לאחריו ואינו מברך

יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאיני יכול לדבר בינה הגיגי. והגיגי ר"ל המחשבה שאם היה ר"ל דבור אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני, דמשמע שהדבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר".

עולה מהראשונים שכיון שהרהור לאו כדבור אינו יוצא בו י"ח בק"ש וברכת המזון וצריך להוציא בשפתיו, ואף שאינו משמיע לאוזנו הרי זה נחשב כדבור ויוצא בכך י"ח ק"ש וברכת המזון בדיעבד. ורבנו יונה הוסיף שמי שאינו יכול מצד סיבות מונעות לומר את הברכה בפיו ראוי שיהרהר בלבו וה' יראה ללבב.

ישנה סוגיא נוספת העוסקת ישירות בהרהור.

בברכות (כ ע"ב) במשנה: "בעל קרי (רש"י: "בעל קרי – מתקנת עזרא ואילך שתקן טבילה לבעלי קריין לעסוק בתורה...") מהרהר בלבו (רש"י: "מהרהר – קריאת שמע בלבו, כשמגיע זמן המקרא") ואינו מברך (רש"י: "ואינו מברך – אפילו בהרהור") לא לפניו ולא לאחריה (רש"י: "לא לפניו ולא לאחריה – כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב, לא אצרכוהו רבנן"); ועל המזון מברך לאחריו (רש"י: "ועל המזון מברך לאחריו – דחיובא דאורייתא הוא"), ואינו מברך לפניו (רש"י: "ואינו מברך לפניו – דלאו דאורייתא הוא"). רבי יהודה אומר: מברך לפניו ולאחריהם".

עולה לפי דינא דמשנה (לפני שבטלו טבילת בעלי קריין שבטלו תלמוד תורה) שעפ"י ת"ק ק"ש ובה"מ היו מהרהרים ולא משמיעים בקול, ואילו ברכות שהן מדרבנן אסורים בכלל.

חבל נחלתו

לפניו! אלא: קריאת שמע וברכת המזון – דאורייתא, ותפלה – דרבנן.

היינו, לפי רב חסדא כיון שהרהור לאו כדיבור אין ערך להרהור כדי לצאת י"ח מצוה בין אם המצוה מן התורה או מדרבנן, ואע"פ כן חז"ל הטילו חיוב הרהור במצוות מן התורה כדי להשתתף עם הציבור, ולא הטילו עליו כן במצוות דרבנן. ולפי"ז אם נפסוק שהרהור כדיבור כיון שבטלו את טבילת עזרא, כל אדם שאינו יכול לומר ולהשמיע בפיו צריך להרהר ויוצא בכך ידי חובה. לעומת זאת אם הרהור אינו כדיבור אין משמעות להרהור כלל וע"כ בק"ש ותפילה חל עליו החיוב להרהר, ובשאר תפילות וברכות אין להרהרו שום משמעות.

בשיטה מקובצת לברכות (כא ע"א) כתב במסקנת הסוגיא: "אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא תפלה דרבנן. יש לומר דהשתא דהדינן מטעמא דאמרינן לעיל דצריך לעסוק בדבר שהצבור עסוקים בו דודאי ברכת המזון אינו דבר שהצבור עסוקים בו דביחיד הוא על הרוב ואפילו הכי אמר ליה. אלא טעמא משום דקריאת שמע וברכת המזון דאורייתא **ועביד בהו מאי דאפשר ואומר אותם בהרהור אף על גב דלא הוי כדיבור**".

וכן כתבו תוספות (ברכות כ ע"ב ד"ה ורב חסדא): "ר"ח פירש דהלכה כרב חסדא מדתרצי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה שמע מיניה כותיה קיימי ולא יצא בקריאת שמע בהרהור".

הרי"ף לא הביא כלל את המחלוקת. בעל המאור (ברכות יב ע"א) כתב: "וכיון דלא איפסיקא הלכתא נקטינן לחומרא ככל דאורייתא כרב חסדא דאמר הרהור לאו

כדיבור דמי ואם הרהר ק"ש בלבו ולא הוציא בשפתיו לא יצא והא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא תרגומא ובלבד שיוציא בשפתיו ואף על פי שלא השמיע לאזנו יצא ודרב חסדא עדיפא דקם ליה רבי יוחנן כותיה מדאמר רבי יוחנן במסכת שבת דבור אסור הרהור מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא תרגומא משום דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא כדאיתא במס' שבת פ' שואל והאידינא קי"ל כר"י בן בתירא ובטלוח לטבילותא לגמרי בין לק"ש בין לד"ת שדין תפלה ודין ד"ת בענין הזה אחד הוא והרי"ף ז"ל לא הזכיר מדברי רבי אבינא ורב חסדא כלום".

עולה מדבריו שהן בדיני דאורייתא והן בדרבנן הרהור לאו כדיבור.

רבינו יונה (על הרי"ף, ברכות יב ע"א) הסיק ג"כ כרב חסדא וכפסיקת הגאונים ומוסיף: "כלומר כשאסר ר' יוחנן הרהור כמו הדיבור לא אסר אלא גבי טינוף בלבד שבפרשת ושבתי וכסית את צאתך כתיב והיה מחנך קדוש מש"ה החמירו בו ואמרו שהרהור אסור והנה נראה מכאן בפירוש **שלא אמר הרהור כדיבור אלא גבי ענין זה** בלבד משום דכתיב והיה מחנך קדוש אבל בשאר מילי הרהור לאו כדיבור דמי ומהכא שמעינן דמאי דאמר לעיל (טו, ג) אם בירך ברה"מ בלבו יצא אינו ר"ל בהרהור **אלא בחיתוך שפתים אלא שלא היה משמיע לאזנו** דאי בהרהור הלב בלחוד ודאי לא יצא כדכתבין התם".

וכן הרא"ש הביא את הדעות לעיל והוסיף: "וכתב ר"ח ז"ל הלכתא כרב חסדא מדשקלו וטרו ר' אלעזר ורב אדא לתרוצי מילתיה ואין יוצא ידי חובתו בק"ש בהרהור

הדברים מפני שק"ש חמורה משאר דברי תורה וברכות הרי הן כדברי תורה וכן ברכת המוציא, אבל ברכת המזון דמדאורייתא הוא הרי היא כק"ש. ועל דרך זה יש לפרש המשנה". וכ"כ בקצרה הריקאנטי (סי' יב).
 וברבינו ירוחם (תואו"ח נ"ג ח"ב) כתב ג"כ: "מהרהר בלבו כשקורא ק"ש לאו כדיבור דמי ואינו יוצא ידי חובה עד שיוציא בשפתיו ואע"פ שאינו צריך השמעת און כלומ' שישמיע לאזנו וזהו כוונת הלב כלומ' שיוציא בשפתיו אפי' שלא ישמיע לאזנו כך פשוט ומוכח בברכו' וכן פסק ר"ח. הרהור לאו כדיבור וכן כתב הר' יונה".
 ובשו"ת מהרי"ל (סי' רא, ב) פסק: "וללמוד שאר ענינים בהרהור, רוב רבותינו מסקי דהרהור לאו כדיבור דמי לענין קריאת שמע וברכת המזון, ואפי' למאן דאמר אין צריך להשמיע לאזנו מכל מקום צריך להוציא בשפתיו אבל בהרהור כלל לא".

ב. שיטת הרמב"ם

אולם הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ז) פסק: "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". ומפורש עולה מדבריו שלפחות לגבי דינים דרבנן יוצא י"ח אף בהרהור ללא הוצאה בשפתיו.

הכסף משנה הביא מקורו: "פרק היה קורא (דף ט"ו) תנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא ר' יוסי אומר לא יצא ובגמרא אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל אבל בשאר מצות ד"ה יצא, ופירש"י בכל המצות בכל הברכות ותניא נמי התם לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא. ופירש"י בלבו שלא השמיע

עד שיוציא בשפתיו אף על פי שאינו צריך להשמיע לאזנו כדפסק רב חסדא גופיה לעיל פ"ב (שם)".

עולה מדבריהם שבמצוות שמצווים כדיבור מדאורייתא צריך לחתוך בשפתיו; אבל בדיעבד, אי"צ להוציא בקול כדי להשמיע לאוזנו. ובשטמ"ק לאחר שהביא שכן נפסק הוסיף: "ואיפשר נמי למימר דרבנא נמי הכי סבירא ליה דלא אמר אלא זאת אומרת משום דמתניתין קשיתה וליה לא סבירא ליה".

המאירי מוסיף: "דברים שאין אדם חייב אלא מדברי סופרים יש מי שאומר שאדם יוצא בהן בהרהור ואין צריך להוציא בשפתיו, ואין הדברים נראין שאין להרהור עיקר לכלל העולם והוא שאמרו במלאכת שבת דבור אסור הרהור מותר, ומה שאמרו אסור להרהר בבית המרחץ ובבית הכסא שמא משום שנאמר והיה מחנך קדוש ואף בזו תלאוה בתלמוד המערב במחלוקת והוא שאמרו שם מהו להרהר בבית המרחץ ובבית הכסא חזקיה אמר מותר ור' יוסה אמר אסור. אמר ר' זעירא כל סבר קשי דהוה לי תמן סבריתיה, אמר ר' אלעזר כל ההוא סבר קשי דטבול יום תמן סבריתיה, ומה שאמרו לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא כבר פרשנוה בהוצאה בשפתים, ואף מה שאמר ר' מאיר אחר כונת הלב הן הן הדברים יש מפרשים אותה בהנעה בשפתים או שמא לר"מ שטה אחרת".

עולה מדבריו שאף בתפילה וברכות אינו יוצא י"ח בהרהור.

והראב"ה (ח"א, מסכת ברכות סי' סג) כתב: "ובפר"ח כתוב נמי מהרהר בברכות אבל קריאת שמע מוציא בשפתיו. ונראין

חבל נחלתו

וכן הריא"ז (ש"ג ברכות ח ע"ב אות ג) כתב: "ונראה לי שאפילו אם הרהר בלבו ולא הוציא בשפתיו יצא".

וכך העירו כמה מן האחרונים על שיטת הרמב"ם.

כך כתב בלחם יהודה (עייאש, הל' ק"ש פ"ב ה"ח): "ודע דהרמב"ם ז"ל חולק על הפסק דפסקו כרב חסדא דהא כתב בפ"א מהל' ברכות דין ז' וז"ל: כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזניו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזניו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו ע"כ. והוציא זה מברייתא דמייתו בפ"ב דברכות דף ט"ו ע"ב דתניא לא יברך בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא ומפרש לה כפשטא בלבו ממש ולפ"ז פסק כרבינא דהרהור כדיבור דמי דהא קריאת שמע למ"ד אם השמיע לאזניו יצא כשאר מצות לדברי הכל כדמסיק שם רב יוסף מחלוקת בק"ש אבל שאר מצות דברי הכל יצא וכי היכי דבשאר מצות שמעינן דאין חילוק בין הוציא בשפתיו להרהר בלבו מהך דברכת המזון ה"ה נמי בק"ש... ולפ"ז כיון דשני עמודי ההוראה הרי"ף והרמב"ם מסכימים לפסוק כרבינא היה לו לבי"י לפסוק כמותם ולמיעוט היה לו להזכיר דבריהם בשו"ע בשם ויש אומרים".

היינו, הוא משיג על הב"י מדוע לא פסק כשיטת הרמב"ם שהרהור כדיבור בין במצוות דאורייתא ובין במצוות דרבנן, או לפחות מזכירה בשם יש אומרים.

וכן בשו"ת פרח שושן (או"ח כלל א סי' יד) משיג על רבו בעל שו"ת גינת ורדים וכותב: "ואחר המחילה נלע"ד דכיון דלדעת הרמב"ם וסמ"ג דמברך בלבו יצא משום

לאזניו ומלשון רבינו שכתב בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלב משמע דאע"פ שלא הוציא בשפתיו יצא". ולא קישר את דברי הרמב"ם לדין הרהור.

בהלכות ק"ש (הל' קריאת שמע פ"ב ה"ח) הרמב"ם לא פרט וכתב: "וצריך להשמיע לאזנו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזנו יצא".

וכתב שם הכס"מ: "וכתב הרי"ף ז"ל ודוקא דיעבד אבל לכתחלה לא, והם הם דברי רבינו. וכתב ה"ר מנוח להשמיע לאזנו שיחתוך קריאתו בשפתיו לא שיקרא בלבו עכ"ל".

היינו, הכס"מ מביא שרבנו מנוח פרש את הרמב"ם כשיטת הגאונים שהרהור בלבו אינו מוציא אותו י"ח ולכן צריך לפחות לחתוך בשפתיו. אולם ביאור זה לרמב"ם קשה הלא בהל' ברכות כתב בפירוש שיצא אף אם ברך בלבו.

ואף הב"י עצמו העיר שכן צריך להבין ברמב"ם. שכן הטור (או"ח סי' קפה) לגבי ברכת המזון כתב כראשונים האחרים: "ומיהו אם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו". והעיר הב"י: "אבל הרמב"ם כתב בפ"א (ה"ז) ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו וכן כתב גם כן סמ"ג (עשין כז קיא.) ומשמע מלשונם דבמחשבת הלב קאמר".

וכאמור בב"י, בסמ"ג (עשין סי' כז) כתב: "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזניו מה שיוציא בשפתיו ואם לא השמיע לאזניו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו (רמב"ם ה"ז ע"ש בכס"מ) ואפילו ברכת המזון כדאיתא התם (טו, א-ב)".

בשו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם, סי' מא) משמע שסבר להלכה כרמב"ם ואגב דבריו כתב: "וכן כל המצוות הם הקוליות כתבו כל הגדולים עליהם מצות עשה לקרוא קריאת שמע מצות עשה לספר ביציאת מצרים ואף על פי שהשומעים קריאת שמע ולא קראו והשומעים ספור יציאת מצרים ולא ספרו אותם יוצאים בשמיעתן כאלו קראו וספרו".

ובתשובה הבאה מביא דברי מהר"ם אלשקר שמיג על הרא"ם: "והנה קריאת שמע המצוה היא הקריאה לא השמיעה דכתיב ודברת בם ואם קרא ולא השמיע לאזנו כתבו ז"ל שיצא והיכי שייך למימר מצות עשה לשמוע והמצוה בקריאה ואיך יעלה זה על הדעת?".

ונראה שמחלוקתם כמחלוקת הרמב"ם עם שאר הראשונים לרא"ם על כרחק השומע לא הוציא מפיו מאומה ובמה יוצא י"ח?! וצריך לומר שיוצא בהרהור¹. אולם מהר"ם אלשקר סובר שהרהור לא כדיבור ולכן אינו יוצא בכך י"ח.

והביא זאת אף הפרי מגדים (א"א סי' סב ס"ק ב): "שלא. עיין מ"א. וכן כתב הפרישה [דרישה סימן פה אות א] דהרהור לאו כדיבור דמי, ואל יאמר כלל אלא יהרהר ויצטער שרצונו לברך ואי אפשר, והקב"ה מצטרף מחשבה למעשה. ומסקנת המ"א משמע דיוצא באונס, וכן כתב בסימן קפ"ה [ס"ק] א', וכל שכן הוא מקריאת שמע: כתב הפרי חדש [אות א] בשם הר"מ אלשקאר [סימן י] ואליה רבה [ס"ק ב]

דפסקו דהרהור כדבור דמי, א"כ אם היא ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, דכיון דהרהור כדבור דמי א"כ לכל מילי חשיב כדבור, ואפילו גבי ק"ש אם הרהר בלבו יצא וכן דעת ריא"ז הובאו דבריו בשלטי הגבורים פ' היה קורא [ברכות ח' ע"ב מדפי הרי"ף אות ג'] דגבי ק"ש אם הרהר בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו יצא ע"ש. וכתב הב"ח בסי' ס"ב דראיתו לדחות דרב חסדאי דאמר הרהור לאו כדבור דמי מדאמר ד"ה ור"י דאסור להרהר בד"ת במקום הטנופת ע"ש, ודבריו תמוהים דהא קא' בגמ' בהדיא בפרק שואל דף ק"ג דהתם היינו טעמא משום דכתיב והיה מחנך קדוש, ולעולם דהרהור לאו כדבור דמי ע"ש. וכ"כ שם יוסף (הל' ברכות פ"א ה"ז) שפסיקת הרמב"ם שהרהור כדיבור.

לעומתם הנחל איתן מסביר (הל' ק"ש פ"ב ה"ח) שלשיטת הרמב"ם יש לחלק בין ק"ש לבין שאר מצוות ובק"ש הרהור לאו כדיבור ולכן צריך להוציא בשפתיו לעומת זאת בשאר מצוות מדאו' ומדרבנן אי"צ להוציא בשפתיו ודי בהרהור בלבו. וז"ל: "וכ"כ באמת השאגת אריה בסי' ו' ובסי' כ"ד שכך הוא דעת רבינו וביאר דפסק כרב חסדא דאמר בפ' מי שמתו הרהור לאו כדיבור דמי וס"ל דרב חסדא לא פליג אדרבינא אלא בק"ש מהאי טעמא דאמרן דכתיב בה דיבור אבל בשאר ברכות מודה דבהו הרהור כדיבור דמי... ומ"מ דעת רבינו נראה כדברי הש"א דכל היכא דכתיב דיבור ממעט הרהור".

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: שומע כעונה בפיו. תשובת המחבר: לא הזכיר שם דין זה ולא נראה שנסמך על כך בניגוד לשאג"א המובא בהמשך.

חבל נחלתו

דקריאת שמע אין יוצא בשמיעה של חבריו דכתיב [דברים ו, ז] ודברת במ, יע"ש. והקשה על זה, ועיין ב"י סימן תקצ"ד [ד"ה יחיד], ואי"ה בסימן קצ"ג אבאר עוד".

וכן בקובץ על יד (הל' קריאת שמע פ"ב ה"ח) כתב: "כתב בכנה"ג א"ח סימן ס"ב וז"ל השומע ק"ש ולא קרא יצא י"ח הרא"ם ח"א סימן ע"א (צ"ל מ"א) ובסימן מ"ב כתב בשם הר"ם אלשקר ז"ל שלא יצא ועיין בהשגת הראב"ד על בעל המאור בפ' ה' קורא הובא בס' תמים דעים סימן ר"ט וריא"ז כתב שאפילו הרהר בלבו יצא".

ובשו"ת שאגת אריה (ישנות, סי' ו) כתב שיוצאים י"ח בשמיעת ק"ש מדין שומע כעונה, ולכן אולם השומע שאינו יכול להוציא בפיו יוצא י"ח מדין זה. וז"ל: "אלא וודאי כמש"כ הוא עיקר וש"מ דה"ה אלא נמי אף על פי שא"י לקרות ק"ש בעצמו גם ע"י הרהור שלו א"א לו לצאת דהא הרהור לאו כדיבור דמי לגבי ק"ש מ"מ יכול לצאת ע"י שמיעתו מאחרים מטעם שומע כעונה וכדאמר' א"כ מחוייב לשמוע מפי אחרים כדי לצאת י"ח דכיון דאית ליה תקנת' מצות ק"ש רמיא עליה וחייב בה ומחוייב לשמוע מאחר דה"ל שומע כעונה כמו שמי שחציו עבד וחציו ב"ח מחוייב בתקיעת שופר ובמקרא מגילה אף על פי שאין יוצא ע"י תקיעת וקריאת עצמו מ"מ מחוייב לשמוע תקיעת שופר ומקרא מגילה מאחר הה"נ דאמר' כה"ג לגבי ק"ש באלם שמחוייב לשמוע ק"ש

מאחר ולא דווק' בק"ש אלא ה"ה בתפלה ובה"מ ושאר כל המצות התלוין בדיבור פה לדעת כל רבוותא חוץ מהרמב"ם דס"ל דבכל המצות אינו יוצא י"ח בהרהור אפי' היכא דלא כתיב ביה דיבור בהדל'. ראוי להזהיר את האלמים לשמוע מפי אחרים המחוייבין בדבר כדי שהן יצאו ידי חובתם בשמיעה. אלא שיש לפלפל הרבה בזה לגבי שאר מצות חוץ מק"ש אם דעת הרמב"ם עיקר אם לא וכבר הוכחתי בראיות ברורות בכללי תורה ומצות שלי שהעיקר כדעת שאר רבוות' ז"ל וכמש"כ שם באריכות ע"ש".

ודעתו שיוצא י"ח לא מדין הרהור כיון שרק לפי הרמב"ם הרהור כדיבור, אולם מן הרא"ם לא משמע כן אלא יוצא מדין הרהור.

והעיר על דברי השאג"א סדר הלכה (הל' תשובה פ"ד), וסובר ששמיעה אינה מועילה בק"ש.

ובבאר יהודה (הל' ברכות פ"א ה"ז) העיר לגבי הרמב"ם: "כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו. ע"כ. ועיין בכ"מ וכבר כתבתי בזה בס"ד בפ"ב מהל' ק"ש דנ' ססובר הרמב"ם דהא דפליגי אמוראי אי הירהור כדיבור דמי או לא ה"ד במידי דכתיב בל' דיבור ולהכי פליגי אי הירהור הוי כדיבור או לא משא"כ במידי דלא כתיב בל' דיבור כלל בודאי יצא גם בהירהור לכ"ע² ועיי"ש".

2. בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש, אה"ע סי' קנח) חלק עליו וכתב: "ואאזמור" הגאון ז"ל בש"ע שלו סי' קפ"ה סוף ס"ג פי' כמו שמצאתי שפירש בשאגת אר"י סי' ו' דפלוגתא דהרמב"ם ושאר רבוותא הוא, דהרמב"ם ס"ל דבכל המצות שלא נאמר בהם דבור בהדיא בקרא אחד הרהור ואחד דבור במשמע ושניהן שוין רק בק"ש הרהור לאו כדיבור דמי משום שנאמר ודברת במ. וכל הרבוותא

ג. הפסיקה להלכה

השולחן ערוך (או"ח סי' סב ס"ד) פסק: "אם מחמת חולי או אונס אחר **קרא ק"ש בלבנו**, יצא. הגה: ואף לכתחלה יעשה כן אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אונס, יהרהר בלבנו. ובלבד שלא יהא מקום מטונף לגמרי דאסור להרהר בדברי תורה במקום הטנופת (ב"י סי' כ"ה)".

בפשטות המדובר בהרהור ללא ביטוי בשפתיו, ותוכיח על כך לשון הרמ"א: 'יהרהר בלבנו'. וכן משמע מדברי האחרונים.

הלבוש (או"ח סי' סב) פסק:

"סעיף ג: וצריך להשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו מדכתיב שמע, מיהו אם לא השמיע לאזנו יצא, דעיקר פירוש שמע לשון הבנה הוא שייבין מה שיאמר, ובלבד שיוציא בשפתיו שאז הוא מבין יותר מכשהוא מהרהר בלבנו".

"סעיף ד: מיהו אם מחמת חולי או אונס אחר, קרא קריאת שמע בלבנו יצא, שהרי

הבין מה שהרהר".

"סעיף ה: ואף לכתחילה יעשה כן שיהרהר ולא יוציא בשפתיו, אם הוא במקום שאינו נקי וטהור לגמרי ואינו יכול לנקותו מחמת איזה אונס, יהרהר בלבנו דהרהור כדיבור דמי"...

ועולה בבירור מדבריו שהבין בפסיקת השו"ע והרמ"א שהרהור כדיבור בדיעבד אף בקריאת שמע.

הט"ז (ס"ק א) הסיק מכך: "ואף לכתחלה יעשה כן. – מזה יש ללמוד במי שצמא בלילה במטתו שא"א לו ליטול ידיו ולברך יהרהר הברכה בלבנו וישתה וכן יש ללמוד ממ"ש ב"י בסי' פ"ה בשם ר"י".

והמג"א (ס"ק ב) כתב: "ובשל"ה דף ס"ו כ' דמ"ש תר"י שיהרהר בלבנו היינו שיחשוב בלבנו שמחויב לברך ויצטער על כך על שאינו יכול לברך עכ"ל אין ל' תר"י משמע כן". וכן עולה מביאור הגר"א במקום.

והפרי מגדים (מש"ז ס"ק א) באר: "והנה יראה דעת המחבר בלא אונס אפילו דיעבד

זולתו ס"ל דבכל המצות אינו יוצא ידי חובתו בהרהור אפילו היכא דלא כתיב דבור בהדיא כמו ברכת המזון ותפלה וכל הברכות עכת"ד בתשו' הנ"ל ובאו דבריו מפוזרים וע"ש סוף הסימן. נשמע לפ"ז ג"כ דדבור ממש אף על פי שלא השמיע לאזניו חשוב דבור לכל הדעות וכ"מ שם עוד בש"א סי' ז'".

3. אמנם בסימן קא ס"ק ב כתב המג"א: "ולא יתפלל בלבנו – צ"ע אם התפלל בלבנו אם יצא דלכאורה משמע דיצא אף על גב דקי"ל דהרהור לאו כד"ד כמ"ש סי' ס"ב וסי' קפ"ה שאני תפלה דגמרי' מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות אלא דבגמרי' משמע דלא יצא דאל"כ ה"ל לתקן שבעל קרי יהרהר בלבנו התפלה דהא רשאי להרהר כיון דקי"ל הרהור לאו כד"ד אלא ע"כ דלא יצא בהרהור דבעי' שיחתוך בשפתיו כי הקול מעורר למעלה כידוע והא דכ' בסי' צ"ד דחולה יהרהר בלבנו היינו לרווחא דמלתא אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה וכ"מ בפוסקים דהא בגמ' דף ט"ו ע"ב אמרי' אם בירך ב"ה בלבנו יצא וה"ה לשאר ברכות וכ' הרא"ש פ' מ"ש דמיירי שמוצי' בשפתיו דהרהור לאו כד"ד וכן פסק סי' קפ"ה א"כ ס"ל דכללא כ"ל בכל מיילי דאל"כ יש לחלק בשלמא ק"ש כתיב ביה ושננתם משא"כ ב"ה דכתיב וברכת וכשמהרהר נמי מברך להקב"ה כי הוא יודע מחשבות אלא ע"כ אין לחלק וכן משמע בגמ' וצ"ע". ועל פניו דבריו סותרים אלו לאלו.

חבל נחלתו

לא יצא בהרהור, ממשנה [ברכות] ט"ו א' לא השמיע יצא הא הרהור לא, **הא אונס יצא** מבעל קרי [שם] כ' ב' כרבינא שם, וכירושלמי [ברכות פ"א הלכה א] הביאו הב"י כאן [ד"ה וצריך], ועיין מ"א [סימן] קפ"ה [ס"ק] א' ברכת המזון אונס יצא, בסימן ר"ו [סעיף ג], יע"ש. ולפי זה **כשיעבור אונס אין צריך לחזור ולקרות ולהתפלל, דמן התורה הרהור כדיבור, וחז"ל החמירו [ד]בלא אונס לא יצא, ובאונס העמידו על דין תורה. והנה להמחבר [סעיף ב] שמע (מיות) [מותר] בכל לשון, א"כ דלא גרע מהרהור כמו שכתב חידושי הרשב"א ברכות ט"ו [ע"ב ד"ה ורבי], **וגם אין צריך להשמיע לאזניו מן התורה אפילו לכתחלה כי אם מדרבנן**, בהכרח שמע שיכין ויבין פסוק א' מה שאומר, כמו שכתוב בסימן ס"ג סעיף ד', וכמו שכתוב ברכות י"ג ב' וי"ו א', [לשון] הסכת ושמע [דברים כז, ט]. אבל הר"מ ז"ל יש לו שיטה אחרת בזה, דבקריאת שמע פרק ב' הלכה ח' לא השמיע לאזניו יצא, משמע הא הרהור לא יצא, ופרק א' מהלכות ברכות הלכה ז' כל הברכות יוצא בהרהור אף בלא אונס, ועיין כסף משנה שם. והיינו דמחלק בין קריאת שמע, דשמע בכל לשון הא הרהור לא, ובין שאר מצות, ואפילו ברכת המזון דין תורה יוצא בלבו, וא"כ אין הוכחה לומר דבקריאת שמע בעינן כוונת הלב בפסוק ראשון, רק כוונה לצאת, שהוא מן התורה. ומר"מ פרק א' מקריאת שמע אין הכרע אי סובר רק פסוק ראשון דין תורה, ופרי חדש בסימן ס"ז [ד"ה הדעת הראשונה] ואי"ה שם [באשל אברהם] יבואר. אבל הפרי חדש בכאן [אות ד] וסימן צ"ד [אות ו] כתב **דכשעבר האונס****

צריך לחזור ולקרות ולהתפלל, יע"ש. ולשון השו"ע משמע כמו שכתבתי דיצא ואין צריך [לחזור] כל שהיה אונס, וכמשנה דבעל קרי וכרבינא בזה, והבן. ובחדושינו [ראש יוסף ברכות שם ד"ה משנה] הארכנו, וכאן אין להאריך. ובלבוש כאן סעיף ה' מסיים דהרהור כדיבור דמי, ובדברי תורה אסור להרהר במקום טינופת [משום] והיה מחניך קדוש [שם כג, טו], ולמאן דאמר כדיבור דמי אין צריך (להיה) [לוהיה] מחניך קדוש"...

עולה מדברי הפמ"ג שמבין ששיטת הרמב"ם אינה שיטת השו"ע. לפי הרמב"ם מסביר שהרהור לאו כדיבור בקריאת שמע ולכן שם הרהור אינו מוציא י"ח לעומת השו"ע שסובר שבאונס יוצא י"ח ואינו צריך לשוב ולקרות. ובברכת המזון ובשאר ברכות לכו"ע יוצא י"ח בהרהור הלב במקרי אונס.

וכך כתב בשערי תשובה (סי' סב ס"ק ב): "יצא - עבה"ט, ועיין שאגת אריה סי' ז' שהאריך במדבר ואינו שומע דחייב בק"ש ובכל המצות התלוין בדבור פה ואעפ"י שאינו יכול להשמיע לאזניו לית לן בה **ואם שומע ואינו מדבר ג"כ יצא ע"י הרהור הלב** ואינו זה דומה אל דבר הראוי לבילה ע"ש".

וא"כ אף לדבריו לגבי שומע ואינו מדבר יוצא בהרהור הלב.

ומכאן תמיהה גדולה על פסיקת המשנה ברורה (סי' סב ס"ק ז) שבאר שלא יצא בהרהור וכשיטת רוב הראשונים שהוזכרה לעיל.

וז"ל: "האי יצא לא לגמרי קאמר דהא קי"ל הרהור לאו כדיבור דמי אלא ר"ל דעכ"פ בשעה שאינו יכול לדבר יהרהר ק"ש בלבו

ברכות דרבנן] וכן הא"ר כתב דכל הפוסקים שראה כולם סוברים דהרהור לאו כדיבור דמי **לבד מהרמב"ם והסמ"ג שסוברין דברכות אפילו בהמ"ז שהוא דאורייתא הרהור כדיבור דמי בדיעבד וריא"ז מפרז על המדה דאפילו בק"ש הרהור כדיבור דמי** וכיון דכל הראשונים חולקין עליהם להכי סתמו הטוש"ע דלא כוותייהו וכן כתב הב"ח וא"ר והוא פשוט. ובח"א ראיתי שכתב דמי שהרהר הברכה בלבו צ"ע ולענ"ד בבהמ"ז בודאי יחזור ויברך ואפילו בשארי ברכות הסומך על כל הראשונים דלעיל בודאי לא הפסיד".

וכן בערוך השולחן (או"ח סי' סב ס"ז) לאחר שברר ששיטת רוב הראשונים ואף הרמב"ם (לדעת ערוה"ש) שאין יוצאים י"ח מהתורה בהרהור בלבד כתב: "וזהו כונת רבותינו בעלי הש"ע אם מחמת חולי או אונס וכו' יצא כלומר דאע"ג דהרהור לאו כדיבור דמי מ"מ כשא"א בענין אחר יצא בזה כלומר דטוב משלא לקרות כלל דהכי אמרינן לרב חסדא דלכן בעל קרי מהרהר בלבו כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל ע"ש ובודאי אם עבר האונס או החולי בתוך הזמן ק"ש יחזור ויקראנה בפיו אלא דלא שכיח".

ודבריהם לענ"ד צ"ע אחר שפסיקת השו"ע שלא כדבריהם וכן כתב בשו"ת באר דוד (סי' יג): "וגם דעת המחבר או"ח סי' ס"ב דבמקום אונס יצא בק"ש אף בהרהור דהרהור כדיבור דמי. וכתב המג"א סי' קפ"ה סק"א דכל הברכות כן ע"כ, א"כ י"ל דגם הר"י מודה דאונס יוצא בדיעבד אף בהרהור..."

לגבי ברכת המזון פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קפה ס"ב): "צריך שישימיע לאזניו

והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה אבל בעצם אינו יוצא בזה על כן כשיסתלק האונס אם עדיין לא עבר זמן ק"ש מחוייב לחזור ולקרותה [הסכמת רוב אחרונים ועיין בביאור הלכה]".

ובביאור הלכה הרחיב: "עיין במ"ב במה שכתב ע"כ כשיסתלק האונס כן הוא הסכמת הפר"ח וא"ר ומטה יהודא ובנין עולם והמגן גבורים ועוד אחרונים דלא כהמקילין בזה ולומר דהמחבר פוסק כמ"ד מדאורייתא הרהור כדיבור דמי בב"י בסימן זה ובסימן פ"ה ובסימן קפ"ה לא משמע כן וכן מוכח מביאור הגר"א דהמחבר בעצמו סובר הרהור לאו כדיבור דמי ובאמת בעיקר הדין אי הרהור כדיבור דמי או לא אין ראוי להסתפק בזה אחרי דדעת רוב הראשונים וכמעט כולם נוטים דלאו כדיבור דמי הלא המה הר"ח והאשכול והרבינו יונה והרא"ש והאור זרוע והראב"ד והמרדכי והטור והרבינו ירוחם והשו"ע כלם פסקו דהרהור לאו כדיבור דמי וכן מוכח ג"כ דעת רש"י בברכות דף ט"ו ע"ב בד"ה בלבו שלא השמייע לאזנו משמע אבל בהרהור לא וכדפירש הרא"ש ורבינו יונה ושאר הראשונים בברייתא זו וכן המאור בפרק מי שמתו מפרש לברייתא זו כן [רק שראיתי חידוש בדבריו דמשמע מניה קצת שם דהוא פוסק כרב חסדא רק משום דהוא ספיקא דאורייתא א"כ לדידיה בשאר ברכות אם ברך ע"י הרהור יוצא בדיעבד ומשאר פוסקים דכתבו סתמא דהלכה כר"ח מכה ההיא סוגיא דשבת ק"נ לא משמע כן גם הוא בעצמו כתב שם לבסוף דרב חסדא עדיפא מכה ההיא סוגיא משמע דלא ברירא ליה דעתו בזה גם מטור ושו"ע לקמן בסימן ר"ו משמע דה"ה בשאר

חבל נחלתו

שנתבטלה תקנת עזרא והיה אסור בתפלה ובדברי תורה, לכן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. ואמרו הטעם שם בגמרא [כא, א] משום דלאחריו הוא ברכת המזון דאורייתא, אבל ברכה שלפניו לא הוי רק דרבנן, ולכן לא התירו לו לברך לפניו. ומבואר שם בתלמידי רבינו יונה [יב, א ד"ה ועל] דהא דמברך לאחריו ר"ל על ידי הרהור, אבל אסור להוציא בשפתיו. וא"כ תיקשי למאן דאמר הרהור לאו כדבור דמי, וכדקיימא לן, מאי הועילו חכמים בתקנתן שיהרהר ברכת המזון בלבו. **אלא על כרחך דאפילו לאו כדבור דמי מכל מקום יצא כשהיה אונס ולא יכול לקרות בפיו.** והוא הדין דהוי מצי להביא ראיה ממה שכתב הב"י בסימן ס"ב [ד"ה וצריך] וז"ל, **אם מחמת אונס או חולי קרא קריאת שמע בלבו יצא.** אלא דהמ"א רצה להביא ראיה על ברכת המזון דקיימין ביה מברכת המזון גופיה. וכתב הפרי חדש לעיל סימן ס"ב [אות ד] דאם עבר האונס ויש לו עדיין זמן לקרות קריאת שמע, צריך לקרוא קריאת שמע ויוציאו בפיו. וא"כ הוא הדין הכא אם עבר האונס ועדיין לא נתעכל המזון צריך שוב לחזור ולברך ברכת המזון ויוציאו בשפתיו, אף שכבר בשעת אונס בירך ברכת המזון ע"י הרהור.

ואין במשמע שאם עבר האונס צריך לחזור ולברך, ויותר נראה כדברי הפמ"ג שמן התורה הרהור כדיבור ורק חז"ל העמידו שבאונס יצא ושלא באונס לא יצא.

ובשערי תשובה (ס"ק א) כתב: "בשפתיו –

מה שמוציא בשפתיו; ואם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו". ומשמע שהרהור לאו כדיבור וצ"ע מדבריו בהל' ק"ש, אם כי בבברכת המזון לא דיבר על חולה או אנוס.

ואמנם המגן אברהם (ס"ק א) באר: "ובלבד שיוציא – אבל אם הרהר בלבו לא יצא, ונ"ל דאם מחמת חולי או אונס אחר קרא בלבו יצא כמו בעל קרי".

ודבריו לכאורה סותרים לדבריו בסי' קא שהבאנו לעיל בהערה. ואולי דעתו שמן התורה הרהור כדיבור ולכן חולה או אונס יוצאים י"ח ואין צריכים לחזור על קיום המצוה אם נרפאו או יצאו מהאונס. אבל לגבי שאר מצבים חז"ל קבעו שהרהור לאו כדיבור ואף העמידו דבריהם וחיבוהו לחזור. ועדיין צל"ע.

ועי' פמ"ג (א"א ס"ק א) שסיים: "וכבר כתבנו [סימן עו משבצות זהב אות א ד"ה אם] דאם נאמר דבאונס יצא, דאפשר הרהור כדיבור, אלא שחז"ל אמרו שלא באונס לא יצא, א"כ בספק ברכות אם ירצה יהרהר ויפה עושה, נראה לי דלא שייך בהרהור לא תשא, ואי"ה בפתיחה לברכות [אות ב] אבאר עוד".

ובאר מחצית השקל את השולחן ערוך ואת המג"א:

"ובלבד כו'. לא יצא. דקיימא לן הרהור לאו כדבור דמי, וכמו שכתוב סימן ס"ב [סעיף ג]. ועיין במה שכתב מ"א סימן ק"א [ס"ק ב]:

"ונראה לי דאם כו' כמו בעל קרי. ר"ל, דתנן בברכות דף כ' ע"ב בעל קרי קודם

סימן ו – תפילה בהרהור

"ולענין הלכה נראה לפע"ד דבבהמ"ז כיון דלדעת מרן ורוב הפוסקים לא יצא י"ח בהרהור, צריך לחזור ולברך, כשאכל כדי שביעה, הואיל וחיוב בהמ"ז הוא מדאורייתא. אבל בברכות דרבנן יש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, שבברכה אחרונה כיון דקי"ל בעלמא ספק ברכות להקל אפי' נגד דעת מרן בש"ע, וכמ"ש החיד"א בברכי יוסף א"ח (סי' ז סק"ג) ובכ"ד, ה"נ כיון שהרהר בלבו וכבר יצא י"ח להרמב"ם והסמ"ג, אין לו לחזור ולברך, דסב"ל". ונטה לדעת המשנ"ב.

מסקנה

כיון שהשו"ע פסק לגבי חולה ואנוס שמהרהר בלבו הן לגבי ק"ש והן לגבי ברכת המזון (עפ"י ביאור המג"א) נראה לי לפסוק לחולה שמתקשה מאד לחתוך בשפתיו שיהרהר בתפילה ולא יניע שפתיו, ואם מסוגל במצוות מן התורה להניע שפתיו יעשה זאת אף בלא השמעה לאוזניו.⁴

עבה"ט ובספר חרידים כתב דרוב הפוסקים הסכימו דאם לא השמיע לאזניו לא יצא⁴ והביאו בר"י.

והמשנה ברורה (ס"ק ב) פסק עפ"י דרכו: "בשפתיו – אבל אם הרהר בלבו לא יצא. ואם מחמת חולי או אונס אחר בירך בהמ"ז בלבו יצא [מ"א] ועיין לעיל בסימן ס"ב במ"ב סק"ז שביררנו דהאי יצא לא לגמרי קאמר דהא קי"ל הרהור לאו כדיבור דמי אלא ר"ל דעכ"פ בשעה שאינו יכול לברך יהרהר בלבו והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה אבל בעצם אינו יוצא וע"כ כשנסתלק האונס אם עדיין לא נתעכל המזון יברך ברכת המזון ועיין במה שכתבנו שם במ"ב ובבה"ל בכל הסעיף כי הכל שייך לכאן".

בשו"ת יביע אומר (ח"ד, אר"ח סי' ג) האריך בדין הרהור כדיבור ומסקנתו לגבי תפילה שאמר בהרהור שיחזור ויתפלל נדבה. ולגבי ק"ש לא מצאתי שהכריע אם חייב לחזור בעבור האונס והאם קריאתו בחוליו בהרהור הלב מוציאה אותו י"ח או רק היא 'מעין מצוה'. ולגבי ברהמ"ז כתב:

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע.
5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: אם הקושי רק מבחינת הקצב, עדיף שיתפלל בפיו ויוציא בשפתיו.

חבל נחלתו

סימן ז

שנויי המסורה בספרי תורה

שאלות

א. **א**ותיות גדולות או זעירות. אם לא כתבו כן בספר תורה האם הוא פסול?
ב כמ"כ ישנה רשימת אותיות מיוחדות במסכת סופרים (פרק ט הלכות א-ז): "א" ב' שבבראשית צריך ארבעה תגין, ופשוטין

בקידושין (סו ע"א) נאמר שאות וא"ו של המילה 'שלוש' בפסוק 'הנני... בריתי שלום' (במדבר כה, יב) היא קטועה¹, וכן שינויים אחרים באותיות כתובים במסורה² כגון

1. בס' דף על הדף (קידושין סו ע"ב) מביא דעות שונות ביחס לכתיבת אות וא"ו זו. הריטב"א בקידושין כתב: "ויש להגיה בכל הספרים שלנו שכתובה (הו') כדרכו". ולגבי צורת הו"א מביא בס' הנ"ל: שיטת כמה ראשונים לכתוב כמו אות י', והביאו רמזים לכך מספרים רבים. רבינו בחיי (במדבר שם) וכן פרי מגדים באגרת השלישית (בא-ב השני, אות ו) כתבו שצריך לכתוב וא"ו זעירא. הריטב"א בקידושין וכן בשו"ת הרדב"ז מכת"י (סי' קפ"א) כתבו שבאמצע הרגל עושים רווח דק וברדב"ז כתב שהרווח באלכסון.

עוד הביא ברדב"ז כמה פירושים:

1. הו"א פסוקה לשתים. 2. העביר עליה חוט דיו כאילו דהו להו שתי אותיות. 3. נחתך חודה התחתון ומסתיימת בקו מאוזן.

רבי עקיבא איגר (שו"ת ח"א סי' עה) כתב שצריך להניח רווח ברגל שתראה וא"ו קצרה ועוד תוספת רגל. וכן הביאו אחרונים נוספים. ועי' עוד בס' מאסף לכל המחנות בצורת האותיות (בסוף סי' לו) ובקסת הסופר (בפר' פנחס בלשכת הסופר). החתם סופר (יו"ד סי' רסה) כתב שאין לשנות מו"א רגילה משום שאין לנו קבלה על כך. בס"ת של יהודי תימן אין כלל שינוי בו' של תיבת שלום, ומאמר על כך מהג"ר יצחק רצאבי בקובץ נועם (שנה ט"ז עמ' קי"ב והלאה) בענין ס"ת של יהודי תימן ומסורת כתיבתם.

רעק"א (ח"א סי' עה) כתב שאם לא עשה לא פסל. ובס' מאסף לכל המחנות בצורות האותיות (שבסוף סי' לו) בצורת אות ו הביא בשם ספר פחד יצחק שרבי ויניציא ורבי פירארה תיקנו בגזירת נח"ש שלא לשנות תיבת ו' שבמילה שלום ולכתוב רגיל לגמרי ע"ש. ובתשו' הגר"א מט"ז (סי' ט"ו) הביא הרבה ראשונים שאם לא עשה ו' קטיעא פסל. ועי' מנחת שי במדבר שם. ובשו"ת אור לציון (ח"א או"ח סי' ה אות ד) כתב: "ובדברינו מיושבת קושית הגרע"א (בתשובות ח"א סי' ע"ה), על בעל ספר אור תורה בדין וא"ו קטיעא דאת בריתי שלום, דיש אומרים לעשותה. וא"ו זעירא, וי"א לעשותה וא"ו פסוקה תחתיה, מיהו צריך שיהא שיעור וא"ו עד הפיסוק, ובעל ס' אור תורה כ' לעשותה וא"ו רגילה וקטעין לה בפלגא, וכ' הגרע"א דהעושה כדעת אור תורה יש חשש פסול גדול, דהא אינו וא"ו כלל, דע"י צירוף לא מיקרי וא"ו, דהא קי"ל שכל אות שהוא גולם א' אם נחלקה פסול, וא"כ וא"ו שנחלקה עד שלמעלה הוא רק יו"ד, הוי פסול גמור".

2. כך כתב המנחת שי (שמות כח, כו): "אל עבר האפוד ביתה: במקצת ספרי' כתו' האפד חסר וא"ו, והמסורת שלהם ט' מל' בליש', ולא נמנה זה עמהם, וכן הוא במסורת הדפוס על פסוק ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד. וא"ת הכריע לעיקר שהוא מלא וא"ו, כי כן הוא בכל ספרי ספרד, וכתב שכן מצא במסורת מדויקת כ"י עשרה מלאי' וי"ו בלישנ' בתורה, וזה א' מהם, וכ"כ בס'

סימן ז – שנויי המסורה בספרי תורה

י, לה-לו) עפ"י האמור במס' שבת (קטו ע"ב):
"פרשה זו עשה לה הקדוש ברוך הוא
סימניות מלמעלה ולמטה לומר שאין זה
מקומה"⁴.

מה הדין אם שינה?

א. שינויים הפוסלים ושינויים שאינם פוסלים

פסק הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר
תורה פ"ז הל' ח-ט):

"ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות
ובאותיות הנקודות ואותיות המשונות כגון
הפא"ן הלפפות והאותיות העקומות כמו
שהעתיקו הסופרים איש מפי איש, ויזהר
בתגין ובמניין יש אות שיש עליה תג אחד
ויש אות שיש עליה שבעה, וכל התגין
כצורת זיינין"ן הן דקין כחוט השערה".

"כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה
מן המובהר"⁵, ואם שינה בתיקון זה או

אותיותיו של תיבה מן כל האותיות, שהוא
הקים העולם. (ב) ו' דגחון צריך להיות זקוף,
שהוא חצי אותיות של תורה. דרש דרש,
חצי תיבות של תורה, דרש סופה, דרש
ראשה. וישחט צריך חי"ת פשוט, שהוא
חצי הפסוקים של תורה. (ג) שמע ישראל
צריך לכתבו בראש השיטה, וכל אותיותיו
פשוטין, ואחד צריך שיהא בסוף השיטה.
(ד) למ"ד דוישליכם צריך שיהא ארוך. (ה)
ה' דהל"י צריך להיות פשוט מכל ה',
שהיא תיבה בפני עצמה³. (ו) יו"ד של תשי
צריך להיות קטן מכל יו"ד שבמקרא. (ז)
ישראל שבסוף התורה צריך להיות פשוט,
ולמ"ד שלו צריך להיות זקוף מכל הלמד"ם
שבתורה".

מה הדין אם לא עשה כרשום במסכת
סופרים?

כמו"כ יש ספרים שיש בהם נוניין
הפוכות בראש פרשת "ויהי בנסוע" (במדבר

שמן ששון. וגם הרמ"ה ז"ל כתב, ואית מסורת דמסר' גבי חשן ואפד ומעיל תשעה מלאי, והוא
שיבושא, דעל כרחיק עשרה הוו. ועיין בריש ויקהל. [האפוד].

3. בירושלמי (מגילה פ"א): "ר' יושע' בריה דרב חננאל אמר צריך לכתוב ה"א למטה מארכובתו של
למ"ד [דברים לב ו] הלה' תגמלו זאת הא לה' תגמלו זאת". ועי' מנחת שי (דברים לב, ו).

4. המהרש"ל בחכמת שלמה (בשבת שם) כתב: בפרש"י מדויק ראיתי כתוב כך נו"ן הפוכה – ויהי
בנסוע הארון וכו', ועל זה סומכים הנקדנים לעשות ב' נוניין אחת קודם ויהי בנסוע הארון ואחת
אחריה, אבל במדויקים לא ראיתי, וקרוב בעיני שפסולה לפי מה שפסלינן בחסר ויתיר אפי' אות
א'. ולכתחילה לכו"ע אסור. והסימנים שאמרו כאן ר"ל שעשה פרשה לפני ולאחריה. ואולי זה
הציור של נו"ן הפוכה, תלמיד אחד הגיה נ"ל". אבל בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' עה) ובשו"ת נודע
ביהודה מהדו"ק (יו"ד סי' עד) פסקו שחייבים לכותבם בס"ת.

5. ועפ"י פסק בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א, יו"ד סי' טז) אודות ספר שהוא מתוייג שלא כמנהג
המקובל אלא בהוספת תגין. ומסקנתו: "נלמוד שמספר התגין אינו דבר מקובל ומוסכם לכל ויש
מוסיפין וגורעין וחכמים השאירו כל אחד על קבלתו במספר התגין. ומזה נלמוד להכשיר גם ספר
תורה שנמצאו בו שש תגין באותיות ש' וט'. אולם עדין מסתפק אני לומר שמא לא אמרו להכשיר
בהוספת תגין אלא באותיות שצריכות זיון אבל באותיות "מלאכת – סופר" שאינן צריכות זיון
כלל יש סברא לומר שאם תייג אותן פוסל בבחינת כל המוסיף גורע. ולכן אני אומר: אם יתברר
לנו שספר תורה זה נכתב ותויג על ידי סופר מומחה על יסוד מסורת מקובלת של מנהג חכמים

חבל נחלתו

שכל הדברים הללו אינם פוסלים והסופרים צריכים לעשות עפ"י המסורת שלפניהם.

ב. חסרות ויתירות ואימתי הולכים אחר המסורה

בין ההלכות שמנה הרמב"ם שפוסלות ספר תורה הן חסרות ויתירות, והשאלה בימינו שיש מסורות שונות אף בחסרות ויתרות מה דין ספרי תורתנו.

במסכת עירובין (יג ע"א) מספר ר"מ: "וכשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי: בני, מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי: בני, הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מוסיף אחת – נמצאת מחריב את כל העולם כולו". נראה שחומרת החרבת העולם אינה רק בגלל שהספר פסול אלא משום שהיא קלקול הענפים ביחס לשורש וכיון שהתורה היא תכנית העולם, המקלקל את ספר התורה פוגע בכל הקשר בין נשמת המציאות לעולם.

כתב הרא"ש לגבי תפילין (הלכות קטנות [מנחות], הלכות תפילין): "וצריך שידקדק בחסירות ויתירות שאם יחסר או יתיר אות אחת הרי הן פסולין נמצא המניחן מברך בכל יום ברכה לבטלה וגם שרוי בלא מצות תפילין נמצא עונש הסופר מרובה. לכך

שלא דקדק בתגין וכתב כל האותיות כתיקונן או שקרב את השיטין או הרחיקן או האריכן או קצרן הואיל ולא הדביקן אות באות ולא חיסר ולא הויתיר ולא הפסיד צורת אות אחת ולא שינה בפתוחות וסתומות הרי זה ספר כשר".

וכ"כ בספר החינוך (מצ' תריג) ובקריית ספר (למאירי, מאמר ב ח"א).

והוסיף הרמב"ם (שם פ"ז הל' י"א): "יש דברים אחרים שלא נאמרו בגמרא ונהגו בהם הסופרים וקבלה הוא בידם איש מפי איש, והן: _ _ _".

"וכל הדברים האלו למצוה מן המובחר ואם שינה לא פסל, אבל אם כתב המלא חסר או החסר מלא⁶, או שכתב מלה שהיא קרי וכתב כקריאתה כגון שכתב ישכבנה במקום ישגלנה ובטחורים במקום ובעפולים וכיוצא בהן, או שכתב פרשה פתוחה סתומה או סתומה פתוחה, או שכתב השירה כשאר הכתב, או שכתב פרשה אחת כשירה הרי זה פסול ואין בו קדושת ספר תורה כלל אלא כחומש מן החומשין שמלמדין בה התינוקות".

הרמב"ם מעביר קו ברור לחלק בין שינויים הפוסלים את הספרים לבין שינויים שאינם פוסלים. ונראה שאע"פ שיש שפקפקו וכתבו שמסורות מכריעות ופוסלות ספרי תורה, בכ"ז הלכה כרמב"ם וכשאר הפוסקים שהובאו ויובאו להלן

אין בנו כח לפסול מנהגם וכל זמן שלא התברר זאת בודאי שסופר שאין בקי ומומחה תייגו ולכן ראוי לתקנו בהשואה לכל ספרי התורה האחרים שבקהלה זאת".

6. כך כתב מחזור ויטרי (סימן תקיח): "אילו הן חסירות ויתירות הנמצאות בספרי אגדה וכתוב בהן טעם. ורובם במסורת וסדרתים בלא טעם אותם של תורה לבדם למצוא בלי עמל. יש צריכין ויש שאינם צריכין... ומביא רשימה ומסיים: "עד כאן מצאתי על פי הדרשות והטעמים אך לא כתבתים מפני הטורח. עוד יש רבים על פי המסורת והדייקות והחכם יתן אל לבו".

צריך שיהא מאד ירא שמים וירא וחרד לדבר השם המתעסק בכתיבת תפילין ובתיקון וכל פרשה ופרשה אחר שיכתבנה יקראנה היטב היטב בכוונת דקדוק פעמי' או שלש ויחזור ויקראנה קודם שיתננה בתוך ביתה".

וכן לעיל הובא מהרמב"ם שאם כתב המלא חסר ולהפך פסל את ספר התורה. לעומת זאת בקידושין (ל ע"א) הגמרא אומרת: "לפיכך נקראו ראשונים סופרים - שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו (ויקרא יא) דגחון - חציין של אותיות של ס"ת, (ויקרא י) דרש דרש - חציין של תיבות, (ויקרא יג) והתגלח - של פסוקים, (תהלים פ) יכרסמנה חזיר מיער - עי"ן דיער חציין של תהלים, (תהלים עח) והוא רחום יכפר עון - חציו דפסוקים. בעי רב יוסף: וא"ו דגחון מהאי גיסא, או מהאי גיסא? א"ל: ניתי ס"ת ואימניהו! מי לא אמר רבה בר בר חנה: לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאו? א"ל: אינהו בקיאי בחסירות ויתרות, אן לא בקיאינן". נשאלת השאלה אם הם לא היו בקיאים אנו ק"ו וא"כ איך אנו יוצאים י"ח כתיבת ס"ת וקריאות מן התורה בספר תורה?

ענה על כך המאירי בספרו קרית ספר (מאמר ב חלק ג): "ומעתה צריכין אנו לברר בענין חסרות ויתרות האיך אנו מכריעין במה שמצינו בו מחלוקת בין מדרשי רבותינו ע"ה לספרי המסורת הקדומים שחברו חכמי הלשון והספרים המדויקים, והוא שבמדרשי רבותינו מצינו ולבני הפלגשים פלגשם כתיב. ובספרי המסרת מלא, [וכן ואשימם בראשיכם אמרו ואשמם כתיב], וכן ביום כלות משה במדרש אמרו כלת משה, ובספרי המסרת מלא, וכן קרנות

קרנת כתיב, וכן את בריתי שלום אמרו רבותינו ע"ה וי"ו דשלום קטיעה היא, ובספרי המסורת לא כתבוהו באותיות קטנות והרבה כיוצא באלו, ולגדולי הדור ראיתי בענין הזה שכל שבא בתלמוד בדרך עקר ושיוצא לנו ממנו איזה פסק בדבר הלכה סומכין על דברי רבותינו כגון קרנות קרנת בסכות בסכת טוטפות טטפת סומכין על דין התלמוד, וכל שבא דרך מדרש סומכין על ס' המסרה. ואם מצינו מחלוקת בין ספרי המסרה סומכין על הרוב. וכמ"ש במס' סופרים (פ"ו ה"ד) ג' ס"ת היו בעזרה בא' מצאו מעון אלקי קדם ובב' מצאו מעונה וקיימו את הב' ובטלו את הא', בא' מצאו וישלח את זאטוטי ובב' מצאו נערי וקיימו הב' ובטלו הא'".

היינו המאירי מביא כלל בשם חכמי דורו שכל מקום שהתלמוד הביא מסורות כתיבה בתורה וסמך עליהן הלכות למעשה הולכים אחריהן אע"פ שהן סותרות לספרי המסורה. וכל שהתלמוד למד מהם מדרשים הולכים אחר המסורה ומביא ראייה לכך ממסכת סופרים שכך עשו בספרי התורה בעזרה והלכו אחר גירסת רובם.

שאלה דומה נשאל מהר"ם חלאווה תלמיד הרשב"א (שו"ת מהר"ם חלאווה סי' קמד) על ספרי התורה העתיקים בברצלונה. שנשאל: "בכתבך ספרת כל משפטי פיך אמרת: נמצא חומש מוגה בתכלית ההגהה מחסרות ויתרות ופרשות ותגין, הכל כתיקון ס"ת, ובסוף כל סדר וחומש סכום אותיות ותיבות, ונעתקו ממנו ספרי תורה ופרשת נשיאים שבמדבר סיני ושבשלח לך כתובות בו ראשי שבטים בראשי שטות. וכך נמצא במסורת: שבטיא דבמדבר סיני ודיתורו

חבל נחלתו

אחרי רבים להטות. ולפי' אין מחדשין שום דבר על פי המסורת שיש בחדושו ספק פסול, אלא הולכין אחר ספרי רוב הסופרים שהם כדאי לסמוך עליהם ואחר מנהג הכללי. תדע לך שהרי בגמ' ובמדרשים אמרו כלת כתיב, פלגשים כתיב, ואשמם כתיב ובספרי התורה אשר אתנו כלם מלאים ולא עלה ל... לתקן, ולא תהא המסורה גדולה מן הגמ' ומן המדרש. וכבר העמידו חכמים דבריהם בהגהת הספרים על דין זה של תורה ללכת אחר הרב. אמרו במס' סופרים אמר רשב"ל ג' ספרים נמצאו בעזרה ספר מעון וספר זעטוטי בני ישראל וספר היא, באחד מצאו כתוב מעון אלקי קדם ובשנים מצאו כתוב מעונה אלקי קדם וקיימו שנים ובטלו אחד, לפיכך אין משנין. באחד מצאו כתוב וישלח אל זעטוטי בני ישראל ובשנים מצאו כתוב אחד עשר היא וקיימו שנים ובטלו אחד. לפיכך אין משנין מדרך רב הספרים לעשות פרש' הנשיאים כשירת האזינו, שאם עשה פרשה שבתורה כאחד השירות פסל, כדאיתא בפ' הבונה, וכ"ש בענין הזה שאפשר לקים מסורת בלא פסול, ואמרו בריש יבמות כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה. וכאן איפשר להתחיל בראשי שיטות ולמלאות כל שיטה ושיטה בהארכת האותיות. גם אם נכתבו תחלתן בראשי שיטין ומסיימין הפסוקים באמצע שיטין בלתי הפסק ובלתי צורת שירה אין לפוסלו בכך בדיעבד אעפ"י שרוחב הדף מתקצר באותן השיטין, אחר שאין שם לא צורת שירה ולא צורת פרשה שהם לצורך ענין שנוי הדף בקצור מקצת רחבו אינה מעכב, כדמשמע בפ' הקומץ

בריש שיטיא. ואתה שמעת וידעת שהרב ר' ניסים ז"ל הרגיש בספר התמיד שבהיכל ברצלונה שהפרשיות הנז' היו מתחילין הפסוקין בראש שיטין ומסיימין בחצי שיטין, ובטל התמיד, שאמ' שהוא כעין שירה, עד שהתקין והאריכו האותיות עד סוף כל שיטה ושיטה, ותמהת על הדבר מה נעשה למסורת, ושני ספרים אחרים קדומים לקדומים: ספר כתר תורה וספר סיני נמצאו הפרשיות (הזכרות) [הנזכרות] מתחילין בראשי שיטין ומסיימין בסוף שיטין, ובקשת להעמידך על דעתך".

"תשובה דעות חלוקות לחכמי תורה בדינין במצות ובאיסור והתר רבו כמו רבו, עד שירדה תורה לסוף דעתן של (בנות) [בריות] ונתנה קיצבה לדבר בשני פנים, הא' אחרי רבים להטות, והשני אשר תקראו אותם אתם אפי' שוגגין אפי' מוטעין ואפי' מזידין. גם רבותי ז"ל נתנו קצבה לדבריהם ואמרו כל הלכה שהיא רופפת בדרך צא וראה היאך צבור נוהג ונהוג כן, ואלמלא סייגין הללו היו הגליהן של שונאי ישראל מתמוטטות, שהרי אפי' בגופה של תורה ובקריאתה נחלקו, אמרו בפ' קמא דקדושין ובפ' אין בין המודר: במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי, ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענו, ואעפ"י שהכל הלל"מ כמו שאמרו שם ושום [שכל] אלו הפסוקים, ובפ' עומד ויושב אמרו כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקי ליה, ובפ' הישן לבוד הלל"מ כל פחות מג' כלבוד דמי רשב"ג חולק ואומ' ארבעה, ובפ' העור והרוטב ר' יוסי לית ליה טומאה רצוצה בוקעת ועולה והיא הלכה למשה מסיני, והרבה כדומה לזה, והכל מתוקן על ידי

בקצרה לגבי טעות שנמצאה בס"ת בזמן קה"ת.

כך הקדים ערוך השולחן (או"ח סי' קמג ס"א): "אם נמצא טעות בס"ת באמצע הקריאה כיצד יעשו והנה הרשב"א והרא"ש והטור ביו"ד סי' רע"ט פסקו שצריכין לקרות מחדש בס"ת אחרת ומה שקראו בהפסולה הוי כלא קראו כלל וכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם בה' ס"ת. וז"ל הרא"ש בתשו' [כלל ג' דין ח'] ועל ס"ת שנמצא בה טעות דע כיון שפסול הוא הקריאה שקראו לאו כלום הוא ונמצא שגם הברכה שברכו אינה ברכה וכו' עכ"ל וכ"כ הרשב"א בתשו' [סי' רכ"ז] וז"ל כל שצריך לחזור ולקרות חוזר ומברך שהרי המצוה לקרות בס"ת כשר והברכה שעל הראשון היתה לבטלה וכו' עכ"ל אלא שבקריאה שקראו בס"ת הפסול אנו סומכים על דברי הרמב"ם בתשו' [סי' י"ט] שפסק שמברכין על ס"ת פסולה ושכן נהגו גאוני עולם וכ"כ הכלבו בשם גאוני נרבונא [ב"י שם] ותפסנו דבריהם על העבר על מה שקראו ולא על מה שנצרך עוד לקרות וכיצד יעשו ורבו הדיעות בזה".

והמשנה ברורה (סי' קמג ס"ק יג) כתב הקדמה לסעיף ד העוסק בנושא מציאת טעות בעת קריאה בס"ת בציבור. "כדי להבין את דברי זה הסעיף אקדים לזה הקדמה קצרה והוא. דהנה דעת רוב הפוסקים דספר תורה שחסר תיבה אחת או אות אחת או שנמצא בה טעות פסולה

רבה גבי לעיני כל ישראל באמצע שיטה ובסוף הדף, דאמר מקצר ועולה עד שמגיע לסוף הדף, פי' מקצר ארך השיטין בסופם. ולא דמיא הא להיא דפ' הקומץ דקרי למזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת עשויה כשירה, דהתם שעשה דפין או תיבות כפי הפירושין שתים ושלש ואחת למטה באמצע והיא כעין שירה אבל הכא בשיטין שוות אלא שהן קצרות משאר שיטות הדף אין זה כשירה, ואלו כדרך זה נמצאו אותן הפרשיות בספר התמיד, שכך נראה מלשונו, תמה אני מה ראו על ככה לבטל ולחזור ולתקן. ואם אתה עושה אותו כשירה צריך היה לסלק כל הדף כמו שאכתוב וכמדומה אני בתחלת שימושי לפני הרב נאשתרוק שלמה ז"ל נתעוררו על ספר התמיד הנז' על אותה פרשה ולא הוציאוהו מחזקתו ולא הורידוהו מקדושתו ולא נתתי אל לב מה הוא הענין, כי נער הייתי, אבל אין משיבין את הארי לאחר גניזה זהו דעתי באותן הפרשיות".

ג. קריאת התורה בספר תורה פסול

המשמעות של ספר תורה פסול היא לכמה הלכות. ראשית קדושתו לגבי הלכות ספר תורה היא כקדושת חומשים⁷ ולא כקדושת ספר תורה⁸. שנית לגבי קריאת התורה בו לכתחילה או בדיעבד יש לכך נ"מ. ושלישית לגבי מצות כתיבת ספר תורה יש לכך משמעות. נדון עתה

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: כלומר חומשים הכתובים על קלף ובדיו כס"ת אלא שלא חברים יחד.
8. נזכר רבות בפוסקים והובא לעיל ברמב"ם הל' ס"ת פ"ז הי"א, ועי' שו"ת הריב"ש סי' רפה והו"ד בב"י (או"ח סי' קנג) וכן הובא בשו"ת מהריט"ץ (ישנות סי' סב).

חבל נחלתו

לקרות בה ולדידהו אם נמצא בה טעות אפילו לאחר שכבר קראו ז' קרואים צריך לחזור לראש בס"ת הכשר ולברך עליה דאותה קריאה ראשונה כמאן דליתא דמיא. ודעת מקצת פוסקים דאפילו חסר כמה פסוקים וכ"ש כשנמצא בה טעות בעלמא אף דלא נקראת ס"ת לענין שיקיים בה מ"ע של כתיבת ס"ת מ"מ מותר לקרות בה אם אין לו אחרת. והנה המחבר בסעיף ג' סתם דלכתחלה אין להוציא ס"ת פסולה לברך עליה אפילו במקום שאין לו אחרת אחרי דרוב הפוסקים סוברין דאסור אך אם נמצא הטעות אחר שכבר קראו הסדרא פסק הר"ר יעקב בי רב דלענין דיעבד סומכין על דעת קצת פוסקים הנ"ל שמכשירין לקרות בה ועלתה להם הקריאה ואין צריך להוציא ס"ת אחרת והסכימו עמו האחרונים בזה. וה"ה אם נמצא הטעות בין גברי לגברי ועדיין לא השלימו הז' קרואים לענין מה שכבר קראו סומכין על דעת המקילין הנ"ל שיצאו בדיעבד אך לקרות בה עוד אסור ומוציאין אחרת ומתחילין ממקום שפסקו הקריאה ומשלימין הקרואים עם אותם הראשונים שקראו במוטעת והיינו דגם הם מצטרפין להז' קרואים כיון שהוא בדיעבד וכנ"ל [וכתבו האחרונים דמ"מ אם אפשר טוב יותר שיקראו ז' קרואים בס"ת שהוציאון] וכ"ז אם כבר בירך ברכה אחרונה בפסולה אבל אם באמצע קריאתו מצאו טעות אפילו כבר קראו הרבה פסוקים [וכ"ש כשלא קראו עדיין ג' פסוקים] וגם אפי' גמר קריאתו לגמרי כל שלא בירך עדיין ברכה אחרונה **אין לברך ברכה אחרונה על**

הפסולה דזה הוא לכתחלה אלא יוציאו אחרת ויקראו שם ג' פסוקים ויברך שם ברכה אחרונה לבד זהו שיטת מהר"י בי רב שהעתיקו המחבר בסעיף זה. ודעת המרדכי שאם כבר קראו ג' פסוקים ואפשר להפסיק שם שאינו ב' פסוקים סמוך לפרשה פוסקים שם ומברך ברכה אחרונה ומוציאין אחרת לעלות שמה יתר הקרואים ואם עדיין לא קרא ג"פ או שקרא ג"פ אלא שנשאר רק ב"פ סמוך לפרשה שאי אפשר להפסיק שם יקרא הטעות בע"פ ויגמור קריאתו בפסולה ויברך ברכה אחרונה ואח"כ יוציא אחרת [וכן אם הוא בר"ח וכיוצא שצריך להשלים הפרשה לחובת היום ואין להוסיף על הקרואים וא"כ כשהטעות בקריאת הרביעי א"א להפסיק שמה לברך ברכה אחרונה שא"כ יצטרך להוסיף על מנין הקרואים וכיון שא"א להפסיק שמה יגמור הקריאה בספר הפסול ויברך ברכה אחרונה] והרמ"א בהג"ה עשה כעין הכרעה ביניהם והוא דאם לא קרא עדיין רק שני פסוקים או אפילו קרא ג"פ אך שא"א להפסיק שם כגון שהוא ב"פ סמוך לפרשה וכיו"ב לא יברך ברכה אחרונה אלא יוציא אחרת ויגמור קריאתו שמה ויברך ברכה אחרונה וכדעת המחבר, אבל אם כבר קרא ג"פ והוא במקום שאפשר להפסיק שם דעתו כהמרדכי דיברך ברכה אחרונה על הפסולה ואח"כ יוציא אחרת".

וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמג ס"ד): "אם נמצא טעות בס"ת בשעת קריאה, מוציאין ספר תורה אחרת, ומתחילין ממקום שנמצא הטעות, ומשלימין הקורים על אותם שקראו במוטעה; ואם

נמצא טעות באמצע קריאת הקורא, גומר קריאתו בספר הכשר, ומברך לאחריה, ואינו חוזר לברך לפניו".

היינו העולה מברך לאחר קריאתו בפסול והעולה אחריו מברך על הספר החדש ואם ניתן מעלים שבעה קרואים על הקריאה בס"ת החדש.

והרמ"א הגיה: "ואם כבר קראו עמו ג' פסוקים ואפשר להפסיק, פוסקים שם, ומברך אחריה ומשלימים המנין בספר תורה האחר שמוציאין (מרדכי פ"ב דמגילה) והא דמוציאין אחר, דוקא שנמצא טעות גמור, אבל משום חסירות ויתרות אין להוציא אחר, שאין ספרי תורה שלנו מדוייקים כל כך שנאמר שהאחרת יהיה יותר כשר (אגור ופסקי מהר"א סי' פ' וריא"ז ומהר"ל פסקו דאין להביא ס"ת אחרת, וב"י פסק דצריך להוציא ס"ת אחרת) לכן צריך לחלק כך; ובשעת הדחק, שאין לצבור רק ס"ת פסול ואין שם מי שיכול לתקנו, י"א דיש לקרות בו בצבור ולברך עליו (כל בו ואבודרהם), ויש פוסלין (תשובת הרשב"א תפ"ז ות"ה /תת"ה/ ומיימוני

ד. מצות כתיבת ספר תורה

כאמור, אחת התוצאות מספקותינו בחסרות ויתירות היא לגבי כתיבת ס"ת. השאגת אריה (ישנות, סי' לו) כתב בתחילת תשובתו שמצות כתיבת ספר תורה קיימת גם בימינו אע"פ שאיננו לומדים תורה מתוכו וחולק על מה שהביא הטור משם אביו הרא"ש. אולם מוסיף:

"מ"מ יכולני לפטור מדין אחר ממצות כתיבת ס"ת בזה"ז משום דאפילו בימי אמוראים לא היו בקיאים בחסרות ויתירות כדאמר ליה רב יוסף לאבבי בפ"ק דקדושין (ד' ל) אינהו בקיאים בחסרות ויתירות אגן לא בקיאינן. והרי ס"ת שחסר או יתר אפילו אות א' פסולה א"כ אין בידינו לקיים מצוה זו... ומביא טעמים שבכ"ז חשוב לכתוב ס"ת אף בימינו מצד מצות

9. וכך באר דעה זו הערוה"ש בסעיף ו: "אין מוציאין ס"ת אחרת אא"כ בטעות ברור אפילו אין שינוי בפירושו כמו כבש רחבו רחבה שיכולין לקרות רחבה בחולם והוה כמו רחבו או מגרשיהם מגרשיהן וכן כל כיוצא בזה מוציאין אחרת כיון שהטעות ברור אבל אם הטעות בחסירות ויתירות אין להוציא אחר שאין ספרי התורה שלנו מדוייקים כל כך שנאמר שהאחר יהיה יותר כשר כן פסק רבינו הרמ"א, וה"פ אפילו אם בכאן הטעות של החסר ויתר ברור מ"מ מי יימר שהאחרת שנוציא אין בה איזה טעות מחסרות ויתירות ולכן אף על גב דזהו פסול ברור ומחוייבים אחר שבת לתקנה מ"מ כיון דזהו אין אנו בטוחים בהאחרת בהכרח לסמוך על הגאונים המתירים לקרות בה כדברי הרמב"ם בתשו' שהבאנו [וכ"כ המג"א סק"ז ומ"ש מהצמח צדק במגרשיהם מגרשיהן דא"צ להוציא אחרת כבר השיג עליו גם החכם צבי סי' נ"ד]. אמנם כתב אליה זוטא (מנהגים): "תשובה ד. נ"ל עיקר כתיקונים, כי יש תימה על חזקוני, דעינית בפירוש רש"י שם דף ס"ד זה לשונו מי כתיב ימצא ימצה כתיב דממילא יהא דם מצוי אצל יסוד עכ"ל, הרי דבין לס"ד ובין למסקנא כתיב בה"א אלא דהשינוי בנקודות. וכן מצאתי בתו"ט וספר ברכת הזבח זה לשונו, מי כתיב ימצה בשו"א ופת"ח אלא ימצה כתיב ע"כ, הרי דצ"ל בה"א, וכן מצאתי במסורת, וכן שמעתי שזקני הגאון ז"ל פסל ספר תורה שהיה כתוב ימצא באל"ף".

חבל נחלתו

נדרש הרבה דינים מהכתיבה ונפקא מינה לדיני התורה, ע"ש דבית הלל ורבנן סוברים כן וכן הלכה, א"כ ע"י כתיבתו המלא חסר או להיפך מהפך תורת אלקים חיים, וחס ושלוש בודאי לא נשכח אפילו כחוט השערה מהדין, ובפרט דנוגע למצות עשה של כתיבת ספר תורה, וחס ושלוש שתבטל מצות עשה ע"י שכחה, כי בודאי אינו ספר תורה כלל. אך אותם חסרות ויתרות שלא נשתנה פירוש המלה כלל בין חסר או יתר אינו מזיק כלל, ופשיטא לי דאינו מעכב כלל, וזה שכחו, על כן לא היו יודעים אם וא"ו דגחון מהאי גיסא וכו', וזה דלא נשתנה פירוש התיבה כלל אינו מזיק למצוה זו, ויוצאים בכתיבה זו המצוה בשלמות. ואם כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא כידוע, מ"מ כיון דאינו משתנה פירוש התיבה, ובקריאה אינו ניכר אם מלא או חסר לית לן בה. כן נראה לי, דאין סברא כלל דמצוה הנהוגה תשתכח חס ושלוש שלא יוכלו ישראל לקיים מצות עשה מן התורה בכמה דורות חס וחלילה, והעיקר כמו שכתבתי וכו'.

ת"ת ומצד שהתורה ח"ו תשתכח מישראל. ולכן ראוי לכתוב לפי קדושת ספר תורה. המנחת חינוך (מצוה תרי"ג אות ג) מעלה אף הוא את השאלה אם יש מצות כתיבת ס"ת וחולק על השאגת אריה. לדעתו שנויי מסורה שמעיד עליהם התלמוד ויש בהם הבדל במשמעות המילה הולכים אחר הש"ס ולא אחר המסורה במקום שאין הבדל תוכני למילה אלא נמסר שכתבתה יתירה או חסרה כותב עפ"י המסורת ויוצא בכך י"ח מצות כתיבת ספר תורה. וז"ל: "אך יש חסרות ויתרות דאינו משתנה פירוש התיבה ע"י זה, כגון אהרן בפ' תצוה [כ"ט, ט"ז] במסורה קטנה יש מסורת דנכתב מלא בוא"ו, וכן ראיתי בספרי תורה ישנים, אך הרבה בעלי מסורת חולקין על זה, וכן נוהגין האידנא עיין באחרונים. וכן **פצוה דכה**¹⁰ דיש קצת מסורות דנכתב באל"ף לבסוף וכן ראיתי בספרי תורה ישנים, והיום כותבין בה"א בסוף, דברים כאלו אין משתנה פירוש המלה על ידי זה, בכהאי גונא אין קפידא בחסרות ויתרות. והנה החלק הראשון ודאי לא נשכח כלל, ובפרט דאנן פסקין יש אם למסורת א"כ

10. ע"י מנחת שי דברים כג, ב שהאריך בכך. וכך פסק בילקוט יוסף (קצוש"ע אר"ח סי' לב סעי' מ): "בענין כתיבת פצוה דכה", מנהגינו לכותבו בספר תורה "דכה" באות ה', וכן ראוי לכתוב לכתחלה. אך בכמה ספרי תורה של אשכנזים כתוב "דכא" באות אלף, וכן הוא בספרי תורה של התימנים. ובודאי שאין לפוסלם, וגם ספרדי רשאי לעלות לספר תורה כזה ולברך עליו, ואין צריך להוציא ספר תורה אחר. ויש אומרים שאם עדיין לא נשלם הספר תורה, ונמצאת הטעות בריעת הספר תורה, הרשות בידו של הסופר למחוק אות א' של דכא, ולכתוב במקומו דכה בה"א". וע"י תשובת אביו בשו"ת יחוה דעת (ח"ו סי' נו).

ברכה על נס למי שעבר את השואה

שאלה

האם מי שעבר את מחנות המוות באירופה בשואה ושרד, צריך לברך 'שעשה לי נס במקום הזה', והאם זרעו שהגיע לשם צריך לברך 'שעשה לאבי/אמי נס במקום הזה'?

אינו מברך; אבל הוא עצמו מברך שעשה לי נס במקום הזה; וכל יוצאי ירכו גם כן מברכין שעשה נס לאבי במקום הזה. מי שנעשה לו נסים הרבה, בהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר כל שאר המקומות ויכלול כולם בברכה אחת."

ב. מהו נס לעניין ברכת שעשה לי נס

צריך לדון מה גדר הנס עליו מברכים 'שעשה לי נס במקום הזה'. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' ריח ס"ט): "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם; אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך; ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ובאר המגן אברהם (ס"ק יא): "ממנהג העולם – כגון שנפל עליו אריה או גמלא פריצא עיין בגמרא עס"י רי"ט".

ובס"ק יב כתב המג"א: "ויש חולק – לא מצאתי מי שחולק! דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע ומ"ש הרב"י ס"ס רי"ט בשם הריב"ש היינו לומר כשנעשה לו נס צריך לברך גם הגומל אבל בדבר שמנהג העולם פשיטא דאין לברך שעשה לי נס וכ"מ בב"ח".

א. דיני ברכת הנס של היחיד

הרמב"ם פסק בהל' ברכות (פ"י ה"ט): "אבל מקום שנעשה בו נס ליחיד אותו היחיד ובנו ובן בנו מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שעשה לי נס במקום הזה או שעשה נס לאבותי במקום הזה".

והוסיף הטור (או"ח סי' ריח): "ואסיקנא דאניסא דרבים כ"ע בעי ברוכי אניסא דיחיד איהו לחודיה בעי ברוכי, ורב אלפס גורס אניסא דיחיד איהו ובריה ובר בריה בעי ברוכי וכן גורס רב האי. ויש מפרשים לפי גירסתם לאו דוקא בן בנו אלא הוא הדין נמי כל יוצאי ירכו מברכין ברוך שעשה נס לאבותינו במקום הזה: כתב א"א הרא"ש ז"ל מי שנעשו לו נסים הרבה בהגיעו אל אחד מהמקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר כל שאר המקומות עמו".

וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' ריח סעי' ד ו-ה): "הרואה מקום שנעשה נס ליחיד,

1. וכן העיר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' סד) על פסיקת השו"ע: "והנהגה הדיעה הא' הוא מאבודרהם, ועל הדיעה הב', כתב המג"א (סקי"ב), דלא מצא מי שחולק, דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס שהוא בדרך הטבע עיין שם, וכן הבאר הגולה לא הביא מקור לזה, ואף בביאור הגר"א לא רק שלא הביא מקור, אלא אף תמה על זה כדברי המג"א עיין שם, ועי' בביאור הלכה מש"כ ליישב הערתו, עפ"ד הרדב"ז (ח"ג סי' תקע"ב), אבל גם הוא לא הביא מקור לדיעה זו".

חבל נחלתו

למשכב אינו נכנס בגדר חולה שצריך להודות ולברך הגומל אלא תחת גדר נס, וצריך לברך ברוך שעשה לי נס, ולמר א"צ. ורואה אני בכיוצא בזה שיברך בלא הזכרת שם ומלכות דהא איכא מאן דמפרש דכל הברכות כיוצא בה הם בלא שם ומלכות והיכא דאיכא פלוגתא בעיקר הברכה יעשה כדבריו שלא הפסדנו כלום כיון שאינו מזכיר שם ומלכות.

ואולי דברי ר"א אב ב"ד הם המקור לפסיקת השו"ע.

יש מן האחרונים שהביאו את דעת הריב"ש (שו"ת, סי' שלז) כמקור לשיטת הי"א בשו"ע. וז"ל הריב"ש: "עוד שאלת: הא דאמר' בפ' הרוואה (נד:): ארבעה צריכין להודות, בסמך פסוקי המזמור; מי נימא: אלו דוקא, דהא אקרא סמכי, וא"כ, אפי' נפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, וכיוצא בנסים כאלו, אינו חייב לברך, או נימא דכל שכן הוא.

"תשובה: נראה שצריך לברך; שהרי הולכי מדברות, שצריכין להודות, זהו מפני סכנת אריא וגנבי המצויים בדרכים, וא"כ, כשעמד עליו אריה לטורפו, אפילו בעיר, אם גנבים באו לו, אם שודדי לילה, וניצל מהם, וכיוצא בנסים אלו, כל שכן שצריך להודות. ולא הוזכרו הארבעה בכתוב, אלא מפני

היינו המג"א מחלק בין ברכת הגומל שהיא אף על הצלה בדרך הטבע לפי שיטת הריב"ש לבין ברכה על נס שהיא רק על נס היוצא מטבעו של עולם.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקעב) באר: "ולפיכך הנכון הוא שאם נפל למשכב מחמת הנפילה צריך לברך (=הגומל) ואם לא נפל למשכב והיתה הנפילה מקום סכנה צריך לברך שעשה לי נס. ואפי' בזה ראיתי להרב רבינו אברהם אב ב"ד בתשובה שהעלה הדבר בצ"ע, וז"ל ומי שנפל אבן סמוך לראשו או נתקע עץ או ברזל סמוך לעינו ונעשה לו נס ולא נפל על הראש וגם הברזל לא נכנס בעינו או שהיה עולה בסולם ונשמט עקבו או נשמטה שליבה מתחתיו ונפל ולא אירע בו שום מיחוש י"א שצריך להודות ברוך שעשה לי נס במקום הזה כי כל אדם שהוא קרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול ממנו צריך לברך ברוך שעשה לי נס. וי"א שאין צריך לברך אלא על נס חדש שהוא מעשה שמים כמקום שנעשו בו ניסים לאבותינו ואית דמייתי ראייה על זה ההגדה דסלע המחלוקת² שהיו יורדין ומברכין ברוך שעשה לנו נס במקום הזה ודברים אלו צריכין עיון ע"כ. הרי אתה למד מתשובה זו כי הנפילה מן הסולם אם לא נפל

2. נאמר במדרש תהלים (מזמור יח): "דבר אחר סלע המחלקות. בשעה שהיה דוד וחיילותיו עוברין על אותו מקום שנעשה להם נס, היה מתחלק מחיילותיו, הוא ושש מאות אנשים שהיו אתו, אותה שעה היו יורדין מעל סוסיהן, ומשתחוין ונופלין על פניהם, ומברכין ברוך שעשה לנו נסים במקום הזה, ומקצתן היו עומדים ואין מברכין, לפי שלא היו עמו באותה שעה, והיו מתחלקין זה מזה, לכך נאמר סלע המחלקות".

ורש"י (שמו"ב כב, ב) פרש: "סלעי ומצודתי – לשון חוזק הם, סלע כמשמעו, מצודה היא מצודת יערים שקורין פליישא"ין בלע"ז ועל שם הנס שנעשה לו בסלע המחלוקת והמצודות בחורשה (שמואל א' כ"ג י"ט)".

שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים, ולזה גם כן הזכירה רב יהודה בשם רב בעל המאמר ההוא. וכ"ש הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה; שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך, כשיעבור עוד במקום ההוא: ברוך שעשה לי נס במקום הזה. כדאמרינן בריש פרק הרוואה, בהוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עליה אריא, אתרחיש ליה ניסא וכו'. וכן מר בריה דרבינא הוה קא אזיל בפקתא דערבות, וצחי למיא ואתרחיש ליה ניסא וכו'. וכפי גרסת הגאונים ז"ל, איהו חייב לברוכי ובריה ובר בריה; וגם יש שמפרשים לפי גרסתם, דלאו דוקא עד בר בריה, אלא כל יוצאי יריכו עד עולם. וכ"ש שמיד שניצל צריך הוא להודות, כדרך הארבעה שצריכין להודות, ולא שיפטר מברכת ההודאה בברכת: שעשה לי נס; שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא, ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה; אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מ"מ".

וכתב על כך במחצית השקל (או"ח סי' ריח ס"ק יב): "ובספר אליה רבה [ס"ק יג] כתב שיש לדייק ממה שכתב הריב"ש ואם כן כשעמד עליו אריה כו' אם גנבים כו' וכיוצא בנסים אלו כו', הרי דקראן נסים **אף על פי שאין יוצאים ממנהג העולם.** ואין זה ראייה דארי באמת יצא ממנהג העולם, וכמו שכתב מ"א ס"ק י"א, ומה שכתב עוד ואם גנבים באו לו שודדי לילה וקראן נס, על כרחך ר"ל בענין שהיה יוצא ממנהג העולם. ולא הזכירו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים בדרך מנהגו של עולם, מכלל דארי וגנבים ושודדים שהזכיר תחלה יוצאים ממנהגו של עולם, ולכן לא

הוזכרו בכתוב. עוד כתב בספר אליה רבה [שם] וז"ל, ועוד דלמד דין דמברך מיד הגומל מקל וחמר דמברך אחר כך כשמגיע למקום הנס שעשה לי הנס, **וא"כ כיון דפסק לברך הגומל, על כרחך מברך נמי על הנס שעשה לי נס, דאם לא כן ליכא קל וחמר, עכ"ל.** וגם זה אינו, חדא דהא באמת מיירי בענין שיצא ממנהג העולם כנ"ל. ועוד דהריב"ש בא להוכיח דלא כמו שעלה על דעת השואל דהני ארבע שהזכיר הכתוב הם דוקא ולא יותר, ועל זה כתב הריב"ש דעל כרחך לאו דוקא, דהא על כרחך כשנעשה לו נס שיצא ממנהג העולם צריך לברך הגומל, דאתיא מקל וחמר דהא צריך לברך על הנס, א"כ מוכח דהני ארבעה לאו דוקא, א"כ הוא הדין דיש לומר דגם אם לא יצא ממנהג העולם, אף על גב דאינו מברך על הנס וליכא ק"ו לברך הגומל, מכל מקום מברך הגומל מסברא, כיון דמוכח דהני ארבעה הם לאו דוקא, ואם כן כמו דהני ארבעה אף שאין יוצאים ממנהג העולם מברך הגומל, הוא הדין בשאר דברים שאין יוצאים ממנהג העולם מברך הגומל".

היינו מחה"ש מדייק שאין כוונת הריב"ש שעל כל הנסים שמברך הגומל מברך שעשה לי נס אלא הגומל מברך אף על הצלה מסכנה אישית שאין בה יציאה ממנהגו של עולם, בעוד שעל נס דוקא היוצא ממנהגו של עולם.

והבליט את ההבדל בביאור הגר"א (או"ח סי' ריח ס"ט) שחלק על דעת הי"א בשו"ע, וכך הוא כותב:

"י"א כו'. שהר"ג בן שלמה כ' שהמברך על הנס אינו מברך הגומל ואמרינן שם ד' צריכין להודות ועסי' רי"ט ס"ט. וכ' ב"י

חבל נחלתו

חשש סכנה כלל לא נהירא דהא ע"פ הדין מותר להרגו דחזקה בא להרוג וכידוע מדין דמחותרת] וקרוב שיהרגוהו ונזדמנו בני אדם או סיבה אחרת שנתפחדו וברחו מחמת זה אף על פי שלא היה כאן שינוי בטבע מ"מ נס הוא שהזמין הקדוש ברוך הוא לשעה זו".

וכך פסק בשולחן ערוך הרב (לוח ברכת הנהנין פ"ב ס"ז): "אין מברכין על הנס אלא כשהוא יוצא ממנהג העולם אבל אם הוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבא גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכל כיוצא בזה אין זה קרוי נס ואינו מברך שעשה לי נס במקום הזה כשחוזר ורואה אחר שלשים יום. אבל מברך בפעם ראשונה ברכת הגומל הואיל ובא לידי סכנה וניצול (כמו שיתבאר לקמן)".

בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' לא) דן בשאלה דומה:

"בדבר שאלתו במקרה שהלך עם חבריו לדבר מצוה ובחזרתו עברתם על הקרח ונשבר הקרח תחתיו ונפל למים ואחר הרבה התאמצות מחבירו ומעצמו בעזרת השם יצא מן המים על הקרח ועבר הקרח אמנם הי' לו ניתוח אח"כ לשבר שקבל ונפשו בשאלתו כיון שהיה נס כזה אי כל פעם כשעובר דרך מקום הנהר חייב לברך ברכת הנס או רק שיברך ברכת הגומל פעם אחת ודי בזה"...

ומסקנתו היא: "ולהלכה הרי כתבו האחרונים ז"ל כיון דיש חולקין בזה אפילו להמחמירין לברך אין מברכין אלא בלא שם ומלכות ומ"מ כה"ג אפשר דאין חייב לברך כלל כי באמת הגם כי קשה היה הצלתו מ"מ לא מצינו בזה שום דבר שלא כדרך הטבע אלא שניצל מאסון ח"ו ועיין ב"ב י'

ובסי' רי"ט יתבאר שיש חולקין בזה ר"ל שהריב"ש כ' לברך גם הגומל וע' מ"א שם סק"ט וסובר לפ"ז שה"ה שמברך על הנס במקום הגומל ואינו מוכרח גם דבריו תמוהין דא"כ כל חולים ויולדות צריכים תמיד לברך וכן יוצאי יריכן וא"כ כל א' חייב לברך תמיד ועמ"א".

נראה שכוונת הגר"א לחלק בין ברכת הגומל שהיא על הצלה מסכנה פרטית לברכת שנעשה לי נס שהיא רק בהצלה מסכנה ע"י נס היוצא מטבעו של עולם. ולכן חולים ויולדות וזרעם אינם מברכים כיון שהחולי וצער הלידה הפכו להיות חלק מטבעו של עולם. ועל כן מי שנכנס לבית חולים שם שכב חולה והבריא אינו מברך שעשה לי נס, וכן יולדת ובניה שמעת שנתקללה חוה – 'בעצב תלדי בנים' נושאות כולן בפיתקה זו ואינן מברכות אלא הגומל ולא שעשה לי נס.

וכך כתב בביאור הלכה (סי' ריח ס"ט): "ויש חולק – עיין מג"א שתמה איש חולק זה דבודאי אמנהג העולם וטבעו אין לברך שעשה לי נסים, וכן הגר"א תמה דא"כ כל יולדת תהא צריכה לברך שעשה לי נסים וכמו כן בניה לעולם ולפי מה שכתב בתשובת רדב"ז ח"ג סי' תקע"ב והובאה בנ"א ניחא קושייתו דבודאי כגון יולדת או חולה ליכא למ"ד שאין זה נס כלל [שרוב חולים ויולדות לחיים] ואנן לכו"ע נס בעינן רק דלשיטה א' בעינן דוקא שהנס של הצלה יהיה דוקא למעלה מדרך הטבע כנסי אבותינו ולשיטה ב' כל דבר שמזמין ה' ברגע זו בדרך התולדה ג"כ מקרי נס כגון שבאו גנבים או גזלנים עליו [ובנ"א משמע דלדעה ראשונה נתמעט רק גנבים ומשום דבאים רק בשביל ממון וליכא

סימן ח – ברכה על נס למי שעבר את השואה

פרשת תודה. טוב וראוי לו לתקן איזה צרכי רבים בעיר ובכל שנה ביום הזה יתבודד להודות לה' יתברך ולשמוח ולספר חסדו".

אמנם בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' סב) סובר שכל ניצולי המחנות עליהם לברך וכן על זרעם. וז"ל: "נשאלתי הרבה פעמים מבני אדם שהיו בשנות השואה עצורים באחת ממחנות ההשמדה של הנאצי"ם ימש"ו, ובחמלת ה' עליהם ניצלו לחיים אם כאשר ילכו לבקר במחנה ההיא, צריכים הם לברך שם, ברוך שעשה לי נס במקום הזה כמבואר בשו"ע או"ח (סי' ר"ח סעי' ד). וארשום את הנלענ"ד בזה בס"ד וה' יעזרני עדכ"ש להורות כהלכה".

וכן הוא דן בתוך דבריו:

"(ב) ויש לעיין מה ההבדל בין גנבים באו עליו וניצל המוזכר בשו"ע שחשיבא נס כמנהג העולם, ואין לברך עליו רק בלא הזכרת שם ומלכות, ובין ליסטים באו עליו דמבואר דעת שו"ע הרב בזה שמברך בשם ומלכות, וע"כ טעמי' משום דהצלה מליסטים חשיבא נס שלא כמנהג העולם. - דודאי אין כוונת הרב זצ"ל לחלוק על הכרעת שו"ע ולפסוק דגם על נס שהוא כמנהג העולם מברך בשם ומלכות, דא"כ לא הו"ל למנקט "לסטים" אלא גנבים כלשון השו"ע, א"ו דבגנבים גם לידי' אינו מברך אלא בלא שם ומלכות כפסק השו"ע, ולסטים שאני דהוי נס היוצא ממנהג העולם, וצ"ב דמאי שנא. - ועיי' לקמן אות ו' בשם המאירי שכ' גנבים וכו' ולסטים. (ג) והנראה בס"ד כי מדקדוק לשון השו"ע שכ' כגון שבאו עליו גנבים בלילה "ובא לידי סכנה" וכו' מבואר כי עצם ביאת גנבים אינו ענין של סכנה. וכן מסתבר שהרי הם

ע"א רב פפא הוה סליק בדרגא אישתמיט כרעיה בעי למיפל אמר השתא כן איחייב מאן דסני לן כמחללי שבת ע"ש ודו"ק עכ"פ לפענ"ד בהני ברכות דהוה ממילא רק קיומיות ולא חיוביות המיקל ואינו מברך לא הפסיד ואדרבה יעשה תשובה בכל עת שעובר במקום הזה".

ונראה שה"ה לגבי מי ששרד את המחנות וזכה לחיים והגיע לאותו מקום בשנית, אם נעשה לו נס היוצא מגדר העולם וניצל יברך שעשה לי נס, אולם אם לדוגמא הסתתר ולא הבחינו בו, וכד' או שעבר את כל התלאות ברעב ובצמא, במכות גוף ונפש ולא היה נס יוצא מגדר העולם אלא כל סדר החיים היה לא נורמאלי והגיע עת מועד שחרור המחנות ולא היה בסכנת מיתה וניצל ע"י נס נראה שאינו ראוי שיברך על נס אלא רק יקבע מועד לדבר כיום הודאה כאמור בשערי תשובה (או"ח סי' ר"ח ס"ק ד): "וכ' בסולת בלולה מדברי הזהור ושל"ה מי שנעשה לו נס טוב וראוי שבו ביום יתבודד בכל שנה להודות ולשמוח ולספר קצת מהנס והביאו במח"ב וכו' אני ראיתי בשיטת ר"ה להרמב"ם בסופו ואיתא שם שהרמב"ם קיבל עליו להתבודד ביום הצרה בכל שנה וביום שלאחריו לשמוח ולשון זה הביאו בס' חרידים וכיוצא בזה נמצא שעשה הגאון בעל תו"ט ועוד גדולים כאשר יצאו מצרה לרווחה".

וכן המשנה ברורה (סי' ר"ח ס"ק לב) כתב: "כתבו האחרונים מי שנעשה לו נס יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו ויחלק ללומדי תורה ויאמר הריני נותן זה לצדקה ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש וראוי לומר

חבל נחלתו

אינם באים רק לגנוב ובאים בלילה ועושים במחשך מעשיהם ואין רצונם להפגש בבעל הבית כלל ומעדיפים שלא לדאותו כלל, באופן שעצם ביאתם וכוונת מעשיהם אין סכנה לבעה"ב כלל. רק אם כאשר כבר היו בבית בעה"ב נתגלגלו הדברים שהם פגשו זב"ז ובא בעה"ב לידי סכנה וקרא לעזרה או שנזדמנו לשם בני אדם ומתוך כך ברחו הגנבים, זה נס כמנהג העולם ואינו מברך עליו רק בלא שם ומלכות.

"לא כן באו עליו לסטים ומכש"כ לסטים מזויינים, שתחילת ביאתם הי' להפגש עם בעה"ב ולקחת ממנו בחזקה וסתמם באי' גם להרוג אם יעמוד בעה"ב כנגדם ולא יתן להם לבצע זממם. לכן גם אם ע"י קריאתו של בעה"ב לעזרה או ע"י שנזדמנו לשם בני אדם ברחו הלסטים, עצם הדבר שברחו ולא סכנוהו כאשר כך הי' דעתם בתחילה חשיבא נס שלא כמנהגו של עולם, ושפיר מברך עליו בשם ומלכות.

"ד) מעתה בנד"ד שכידוע כל מחשבותם של אותם רשעים הי' להשמיד להרוג ולאבד ושלא יזכר ח"ו שם ישראל עוד, ולשם כך הקימו מעיקרא כל אותן מחנות השמדה. ואם כי בתחילה נתנו להם להעצורים לעבוד היינו כדי לענותם ולמצות לשד כוחם ולהנות מעבודת חנם, אבל לא הסיחו דעתם לרגע מהריגה והשמדה ר"ל, לכן גם אם ניצולו ע"י התקדמות והתקרבות צבאות של מדינות המערב, שאותם רשעים נסוגו אחור מפניהם והשאירו בחיים את אלה מבני ישראל שזכו עדיין להיות בחיים באותה שעה, מ"מ לא גרע נס זה מאילו באו עליו לסטים מזויינים וברחו ע"י שנזדמנו בני אדם לשם, דמבואר שמברך שעשה לי נס

בשם ומלכות".

"ואדרבה הנס שבנדוננו גדול בהרבה מבאו עליו לסטים וברחו ע"י שנזדמנו בני אדם לשם, דבזה מיד כשנזדמנו בני אדם לשם ברחו יען הופתעו וחששו כי לא נותר להם זמן ואולי יתגברו אותם בני אדם עליהם אם יהיו שם עד שיהרגו את בעל הבית או אולי יזעיקו עוד אחרים לעזרה כדי לתופסם. - לא כן בנדון שלפנינו הרי התקרבות צבאות המערב נמשך זמן רב, ולולא רחמי ה' והשגחתו על שארית עמו הי' להם זמן ואפשרות לבצע זממם כפי שנצטוו לחסל כל יושבי מחנות הללו וכאשר כן עשו באמת בהרבה מקומות ובודאי שהצלתם של אלה שנשארו בחיים הי' בדרך נס היוצא ממנהגו של עולם בהשגחתו ית"ש".

"ה) גם עצם הדבר שאחר עינויים וסבל כה רב משך זמן הרבה נשארו הם בחיים אינו בגדר מנהגו של עולם כאשר ידוע שבאמת מכל עצורי מחנות אלה לא נשארו בחיים יותר מעשרה אחוזי ותשעים אחוז לא עמד בעינויים של רעב וצמאון מכות איזמות ועבודת פרך, וא"כ בודאי כי אלה שנשרדו בחיים לא ניצלו רק בדרך נס שלא כמנהגו של עולם, וממילא כי עליהם לברך על ראיית מקום נס זה בשם ומלכות כמבואר..."

"ז) ונראה לענ"ד כי גם אותם יחידים שהצליחו בע"ה להסתדר במחנות ההם וסבלו פחות מיתר אחיהם האומללים, עכ"ז גם הם חייבים לברך בשם ומלכות כי גם הם היו שם תמיד בחזקת סכנת נפשות, שהרי גזירתם להשמיד על הכלל כולו יצא ובדרך הטבע לא הי' שום אפשרות להנצל, ואף אחד לא ניצל רק בהשגחת ה' עליו

לטובה חוץ מדרך הטבע.

"ח) ואמנם אי משום השארותם בחיים אחרי כל הסבל והעינויים, אם כי בודאי שהוא נס יוצא ממנהגו של עולם מ"מ **קשה לברך עבור זה בשם ומלכות** להמבואר בביאור הלכה שבס' מ"ב (רס"י ר"ח) בשם ס' כפתור ופרח, שאין לברך עד שיראה בפרט מקום הנס, שהרואה את ים סוף לא יברך אם לא ראה המקום שעברו בו ישראל ע"ש, וא"כ הסבל והעינויים שבמחנות אלו אף שהיו בלי ספק סכנה בדרך הטבע, היינו העינויים והסבל החוזרים ונשנים במשך הזמן שסבלו במקומות שונים שבתוך המחנה, אבל לא הסבל של פעם אחת ובכל מקום ומקום שבתוך המחנה, אם לא כשיודע בעצמו שהי' בסכנה במקום מיוחד ע"י הכאות וכה"ג כי אז בודאי ראוי לברך על ראיית מקום ההוא בשם ומלכות. – מ"מ **על ההצלה הסופית ע"י שהרשעים השאירו אותם בחיים בעת עזבם את המחנה בודאי ראוי לברך בשם ומלכות כשרואה את המקום בו זכה להצלה זו** – וטוב שיסתכל סביבו בכל שטח המחנה עד כמה שזה אפשרי, כדי לפטור בברכה זו את כל הנסים שנעשו לו במקומות שונים שבתוך המחנה כולה".

"י) ובאמת לענ"ד מסתבר שגם יחיד מעצורי המחנה אם יברך בעת ביקורו במחנה, ברוך שעשה לי נסים במקום הזה, לא משתבש ואולי שכך הי' ראוי לו לברך גם לכתחילה ובפרט למי שהי' עצור באותה מחנה זמן ממושך, אבל שנים או רבים מעצורי המחנה כאשר נזדמנו לשם ביחד בודאי שעליהם לברך בלשון רבים, שעשה לנו נסים" במקום הזה כמש"כ".

וכן הסיק הלכה למעשה.

אולם יש להעיר על דבריו. על גנבים לעומת לסטים יש להבחין שכאן הוא אינו בסכנת מוות וכאן הוא בסכנת מוות, אולם לא על הסכנה הוא מברך אלא על **ההצלה** והוא מודה לקב"ה שעשה לו נס היוצא מטבעו של עולם, וממילא אם לא היתה **הצלתו** מסכנת מוות ע"י נס שאינו בדרך הטבע אינו יכול לברך לפחות לדעה הראשונה שהביא בשו"ע. ולהבדיל בין טמא לטמא יהודי ששרד הגליה לסיביר ואיך שהוא עבר ויצא לחיים, אמנם היה באימי רעב וצמא ומכות נפשיות ורוחניות אולם על יציאתו בשלום והבראתו אינו מברך מפני שלא ארע לו נס שאינו טבעי, ועל כן אע"פ שהגאון הרב בצלאל שטרן עבר בגופו את השואה וניכר מדבריו שהרבה הרפתקי ותלאות עדו עליו, בכ"ז נראה שעל עצם הסכנה האיומה שעמד בה אינו מברך אא"כ ארע לו נס להצלה היוצא מגדר הטבע.

ונראה לי להסתייע מדברי הגר"י זילברשטיין בחשוקי חמד (ב"מ קו ע"א) שדן במקרה של חיילים שהיו בבית ממולכד, וברגע האחרון גילה זאת אחד החיילים, וברחו מהבית. וז"ל:

"שאלה. מעשה בחיילים שבאמצע המלחמה חפשו בית כדי ללון, ומצאו בית אחד שהיה נראה להם, ושלחו כמה שליחים, שיראו אם אינו ממולכד, השליחים חזרו ואמרו שהבית אינו ממולכד, ונכנסו בו מאה וחמישים חיילים ללון, באמצע הלילה יצא אחד החיילים מהבית, כדי לעשות צרכיו, והנה הוא רואה חוטים היוצאים מהבית, וקרה מהר לאחד המומחים שם, וגילו שכל הבית ממולכד, ויש חוטים פרוסים בכל המקומות, שאם

חבל נחלתו

הגומל בלאו הכי מברכים על שחזרו בשלום מן המלחמה, והשאלה היא רק האם יברכו ברכת שעשה לי נס, נראה שבזה אין מברכין, אף שההצלה היתה בדרך השגחה פרטית, כיון שההצלה לא היתה בדרך נס, אלא בדרך הטבע, אין מברכין".

מסקנה

נס כהגדרתו הוא שלא על דרך הטבע ולכן מי שניצל עפ"י דרך הטבע אף שהיה בסכנת חיים חמורה וגדולה אינו מברך ש'עשה לי נס במקום הזה' וכן זרעו לא יברך.

אחד החיילים היה דורך עליהם, היה מפעיל את המטען, והיה כל הבית נופל על יושביו, ויצאו מהר מהבית בזהירות בלא לדרוך על החוטים, האם יברכו ברכת שעשה לי נס? "תשובה. אם השאלה היתה על ברכת הגומל, יתכן שהיו חייבים לברך, כיון שהיו במקום סכנה וניצלו ממנו בהשגחה פרטית, ולא דמי למי שנופל אבן סמוך לראשו, שבהשגחה פרטית, אירע לו נס, שלא היה כלל במקום הסכנה, אך הם דומים למי שהיה בגוב האריות וניצל ממנו, שהרי כל רגע, היה אחד יכול לדרוך על החוט ולהפעיל את המטען, אך כיון שברכת

הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת גן

אתה מודע לכך שבתקופת השואה הייתה סכנה נוראה אך בכ"ז רואה בגמר המלחמה הצלה טבעית ולא הצלה נסית.

לענ"ד על הניצול לברך בשם ובמלכות. גם הצלתו הייתה נסית. אדם שעבר מוראות נוראים ואיומים במחנות בהם רבבות רבות מתו מרעב ומגפות ועל כל דבר קל שבקלים הושלכו לכבשנים והיו חיי תלוים לו מנגד בכל עת ובכל שעה, ולא שרדו אלא הוא ובודדים כמותו כשעורם על עצמותיהם ולו הייתה הצלה מתמהמהת גם הם לא היו שורדים, אין לך נס גדול מזה. האם ניתן לכנות הישרדות כזו כ"דרך הטבע" או כ"מנהגו של עולם"? בפורים אנו מברכים "על הנסים" למרות שבהצלה לא היה נס חריג מגדר הטבע אלא "צירוף מקרים" כביכול. גם בחנוכה ברכת על הנסים עיקרה על התשועות ועל המלחמות ולא על נס פך השמן כמש"כ המהר"ל בנר מצוה (נס פך השמן שהוא ניצחון האור על החושך בא רק להדגיש שהניצחון היה רק צבאי ומדיני אלא כנגד אלו שבאו "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך"). ומאי שנא ברכת הנס על הזמן מברכת הנס על המקום? אדרבה על המקום יש לברך יותר כי הוא מוחיי יותר מהזמן (ר' שאלתות, שכרך הודאה על זמן הנס עם הודאה על מקום הנס).

חבל נחלתו

סימן ט

דליקה בשבת

שאלה

מה מותר ומה אסור לעשות בעת שריפה בשבת?

תשובה

כתב הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם, סי' שלד ס"ק לב) "עיי' מ"א. שאנו דרים בין אומות העולם, ויש סכנה, שוללים וכדומה, מצוה לדרוש דמותר לכבות, כמו בסימן שכ"ח [סעיף ב ומ"א ס"ק א] השואל והנשאל הרי זה מגונה, שהיה לדרוש ברבים".

לדעתי, כמבואר להלן, במציאות בתינו חייבים לכבות כמעט בכל ישוב יהודי, ועל כן צריך לפרסם זאת לרבים.

להלן מובאים פסקי הלכות דליקה בשבת מתוך ספר חיי אדם (חלק ב-ג, הלכות שבת ומועדים, כלל מה-מו)¹. הובאו ההלכות הקשורות לשאלה בלבד, וביניהן הערות קצרות, ואח"כ הדיון עצמו.

סעיף א

המבעיר כל שהוא, חייב. והמכבה כל שהוא לעשות פחמים, חייב לכולי עלמא, שהרי צריך לגוף הכיבוי. אבל המכבה מפני שהוא חס על העצים ועל הפתילה שלא לעשות פחמין, לרמב"ם חייב ולשאר פוסקים פטור,

דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומכל מקום חמור משאר איסורין דרבנן כיון דיש בו צד חיוב לכולי עלמא (שבת מ"ו תוס' ד"ה דכל היכא ע"ש):

סעיף ב

המחמם ברזל, חייב משום מבעיר. אבל המכבה גחלים של מתכות, לכולי עלמא אין בו חיוב, דלא שייך בו כיבוי. רק יש אומרים, דאם כוונתו להקשות הברזל, חייב משום מצרף, דהוי גמר מלאכה, והיינו מכה בפטיש. ומכל מקום, מיחם שפינה ממנו מים חמין, מותר ליתן בתוכו מים צוננין מרובים כדי להפשירן, ולא אמרינן דהוי מצרף, כיון דאינו מתכוין לכך. ולא אמרינן דהוי פסיק רישיה, שכיון שאינו מתכוין לכך, אם כן אינו עושה כלי (עי' במ"א סי' שי"ח סקל"ו וברמב"ם פ' י"ב במ"מ ולח"מ שם). לפיכך התירו לכבות גחלים של מתכת שמונחים ברשות הרבים² כדי שלא יזקו בו רבים. אבל גחלים של עץ, אסור לרמב"ם דהוי איסור דאורייתא:

אלו הלכות כיבוי מן התורה ומדרבנן ואעפ"כ חכמים החמירו בכיבוי, כמבואר בהלכות הבאות.

סעיף ג

בענין דליקה שנפלה בשבת חס ושלום, יען

1. ספר חיי אדם מביא בקצרה הן את האיסור מן התורה והן מדרבנן ובכך מוסיף על ספרי האחרונים שאינם מבחינים בין צדדי האיסור, ולכן בחרתי להביאו.
2. לענ"ד מכאן יסוד להורדת מפסק חשמל כללי של הבית במקרה ויש דליקה בשבת כדי לא לגרום לשריפה גדולה יותר, שאין לך גחלת של מתכת יותר מחוט חשמל כשיש דליקה בבית והוא יכול לגרום להתפשטות הדליקה.

חבל נחלתו

הכל כדין כתבי קודש. וכל זה בבית שיש בו הדליקה.

יש לשים לב שדוקא כתבי הקודש (אולי אפילו עלוני שבת) אבל אמצעים אלקטרוניים לשמירת כתבי קודש אין שום היתר להצילם!

סעיף ו

הבתים שאין הדליקה בהם רק שסמוכים לדליקה, כיון שאינם בהולים כל כך, ואדרבה אם לא נתיר להם להציל, יחללו שבת. ואם נתיר להם להציל, יצילו בהיתר ולא יבואו לכבות, ולכן התירו חכמים להציל אפילו מעות ולא חיישינן לאיסור מוקצה במקום הפסד, ומותרים לטלטל ולהציל ברשות היחיד. ואפילו ברשות הרבים מותר לטלטל פחות פחות מד' אמות, דהיינו שבכל פחות מד' אמות יעמוד. ובלבד שלא יוציא מרשות היחיד לרשות הרבים.

סעיף ז

ונראה לי דאפשר דלפי זה גם אחרים חוץ בעל הבית ואשתו ובניו מהבית שהדליקה בו שהם בהולים. אבל אנשים אחרים שאינם בהולים כל כך, מותר להם להציל בשבילו ואפילו מעות, דאין בו אלא איסור מוקצה. אבל אסור לטלטל בשבילו בכרמלית.

עולה שיש חילוק בין מי שבביתו הדליקה עתה לבין מי שהדליקה עלולה להתפשט ולהגיע אליו, ולשני הסוגים **אסור לכבות בשבת**, והחילוקים הם בכמות הדברים שמותר להציל והאם מותר להציל מוקצה.

סעיף ח

אבל באיסור והיתר כלל נ"ט סי' מ"א ובהגהות שם כתב וזה לשונו, כתב במרדכי פרק כ"ב, כשהדליקה בביתו, **יכול להציל**

כי בעונותינו עכשיו בהולים מאד להצלת ממונם, ואם לא ימצאו דרך היתר, יצילו בדרך איסור, ולכן אכתוב **דעת היתר מקילים על פי דין**, ואחר זה אכתוב לשון איסור והיתר והביאו גם כן א"ר, אף שלעניות דעתי הוא נגד כל הפוסקים ולא נמצא בשום פוסק כדבריו, והבוחר יבחר ולא אני.

סעיף ד

הבית שבו הדליקה, כיון שהם בהולים מאד, חששו חכמים שאם נתיר לו להציל כמו בחול, יסברו שמותר לחלל שבת משום הצלת ממון. וגם חששו שאם נתיר לו להציל בחצר, כיון שדומה קצת לרשות הרבים שדרים בו הרבה בעלי בתים אף על גב שעירבו, יתירו גם ברשות הרבים. ולכן אסרו חכמים להציל רק מזון כדי הצורך וכלי תשמישו הצריך לשבת. ודוקא לחצר שעירבו בו. ובגדים שיכול ללבושם, התירו ללבוש כל מה שיכול, ואז מותר אפילו לרשות הרבים. ופושט וחוזר ולבוש ומוציא. וגם אחרים מותרים להציל בשבילו בדרך זה בין אוכלין בין מלבושים. וכל זה, כשצריך להציל לחצר של רבים. אבל אם מציל לחצירו, אף על פי שהוא מגולה, מכל מקום כיון שאין אחרים דרים בו, או כשמציל לבית חבירו שעירב עמו, כיון שאינו דומה כלל לרשות הרבים שהרי הוא מקורה, מותר להציל שם כל מה שירצה מדברים המותרים לטלטל (כל זה הוא לפי דעת ספר התרומה).

סעיף ה

כל כתבי קודש מותר להציל אפילו לחצר חבירו ואפילו אינה מעורבת, ואפילו למבוי שיש לו לחי ולא נשתתפו בו. ואם היה מונח בתיבה מעות וגם כתבי קודש, מצילין

במקום שאין לחוש כלל בשום אופן לספק נפשות. אבל אם ספק שיוכל לבוא לידי סכנה, אם יש שם חולה או ישן או תינוק, מותר לכבות הדליקה, דאין דבר עומד בפני פיקוח נפש. וצריך עיון לדין דלית לן רשות הרבים, אם מוטב להוציאו לרשות הרבים, דגם זה אינו אלא מדרבנן או מוטב לכבות הדליקה (א"ר סי' שכ"ט). והמ"א ריש סי' שכ"ט כתב דמוטב לכבות. וצריך עיון שהרי סוגיא דעלמא פוסקים דבזה הזמן לית לן רשות הרבים, ואם כן גם כן אינו אלא דרבנן, והאיסור של כיבוי חמור יותר משאר איסור דרבנן כמו שכתבתי לעיל סי' א'.

כאמור כל זה כשאין חשש פיקו"נ, אבל אם יש חשש פיקו"נ מצוה לכבות בשבת ולהציל אף מחשש של איבוד נפשות.

בדורנו, צריך מאד לדקדק היכן מקום הדליקה ואם יש חשש קטן של פיקו"נ חייבים לצאת ולכבות.

והנה המבנה היום של רוב הישובים הוא כזה שלכל בית צמודים בלוני גז בישול. ובבתים משותפים אף צוברי גז. מיכלים אלו הם המדובר בפיצוץ בלון אחד הרי זו פצצה קטנה שיכולה להחריב בית ולפצוע או להרוג. ואם בצוברי גז הרי הם יכולים לפוצץ גוש בניינים שלם! פיצוץ 1 ק"ג של גז בישול שקול לפיצוץ 1 ק"ג עד 2.5 ק"ג של טי. אן. טי (T.N.T) [לקוח מתוך גליון בטיחות של בתי הזיקוק לנפט – בזן].

חז"ל, ראשונים ואחרונים עסקו בבניין בו מבשלים על עצים ופחמים אבל לא על גז בישול שבשעת שריפה ל"ע הוא משול לפצצות שיכולות לפגוע ח"ו בכל מה שבסביבה. ועל כן הכיבוי הוא מצוה. ורק

כל דבר, שלא יבוא לכבות, דאי לא שרית ליה, אתי לכבויי, והיינו אפילו אין בו סכנה, כן כתב ר' ברוך. ועתה בזה הזמן שאין לנו רשות הרבים (היינו לשיטת הרבה פוסקים) אלא **כרמלית**, אם נפלה דליקה בביתו בשבת, **יכול להציל כל דבר**, שלא יבא לכבות, מפני שאדם בהול על ממונו. וכל שכן אם נפלה דליקה בחצר אחר דעדיף טפי, ויכול להציל כל דבר. ואפילו מעות ושאר דברים המוקצים, יכולין להציל במקום פסידא, ואין לחוש לאיסור מוקצה כו'. ודוקא באיסור דרבנן. אבל לחפרן בקרקע ולחלל שבת בשום מלאכה, דאורייתא אבות או תולדות עבור ממון, כלל לא, עד כאן לשון או"ה. וכתב בהגה"ה, ומאחר דטעמא מפני שאדם בהול על ממונו שמא יכבה, היינו דוקא הוא בעצמו ובניו ואשתו אינן צריכין לחוש לאיסור כרמלית ותחומין וחצר שאינה מעורבת. אבל חבירו דלא שייך האי טעמא, ודאי אסור להוציא. ומיהו באיסור מוקצה דלית ליה שורש בדאורייתא כלל, נראה דמותר לכל אדם לסייעו לטלטל ולהוציא לחצר אפילו אינה מעורבת. וגם להוציא לכרמלית מסופק שם דאפשר דמותר לאדם אחר לסייע אותו עיין שם, עד כאן לשונו. וכל דבריו צריך עיון גדול, כי לא נמצא כן בספר התרומות ובשום פוסק (ועיין בב"ח ובמ"א).

דעת ספר איסור והיתר שמותר להציל בביתו כל דבר ולעשות אף איסור דרבנן אך לא דאורייתא. ובהגהה אסר על אחרים להציל לכרמלית ולחצר שאינה מעורבת אבל התיר אף להם הצלת מוקצה.

סעיף טו

כל מה שכתבנו דאסור לכבות דליקה, דוקא

חבל נחלתו

מסקנה

בישובים עירוניים או כפריים הן צמודי קרקע והן על קומות המבשלים בגז לבישול, צריך לכבות את השריפה בשבת, ולעשות את כל הנצרך עד שתשקע האש ורק במקומות שאין בלוני גז בישול מותר להציל בלבד עפ"י ההלכות לעיל³.

במחנות אהלים או מקומות קייט בהם אין באזור המגורים בלוני גז, שם צריך לשוב לעיקר כיבוי דליקה בשבת ומותר רק להציל אך לא יותר. וכ"כ: ספר מלאכת שבת לרב י"מ שטרן (עמ' שיח), ילקוט יוסף (שבת ח"ד סי' שלד ס"ב), ס' מלאכת שבת (טהרני, עמ' צב, ס"ח).

סימן י

הצתות לאומניות בשבת

פגיעה בנפש חיילים. ב"ה לא נזקקנו לכך. במשך השבת צוותי כיבוי אש ומטוסי כיבוי עסקו בכיבוי השריפות, ולעת צאת השבת הן שקעו. בעת השריפות כאשר ענני העשן ממלאים את הישוב, נשאלתי אם לקרב כלים חקלאיים (טרקטורים עם מחרשות וכלים אחרים ליצירת פסי אש) וכלי כיבוי לאזור הגובל עם השריפות **בשבת**, ולהפעילם במידת הצורך. אנסה לברר האם יש בסיס הלכתי להתיר זאת.

א. מטרת ההצתות והמלחמה בהם

ההצתות² משמשות להלחם בריבונות מדינת ישראל, ע"י פגיעה ברכוש יהודי בגבולות המדינה כגון: מטעים, שטחי

שאלה¹

האם מותר ומצוה לכבות בשבת הצתות לאומניות, היינו הצתות הנובעות לא כדי להציק או להזיק בלבד אלא כמרידה וכדרך מלחמה בעם ישראל היושב על אדמתו?

פתיחה

בשבת פרשת בהר תשע"ב היו בין שומריה לאמציה (מרחק כשלושה עשר ק"מ בקו אווירי) אחד עשר מוקדי הצתות! האש הגיעה עד לקרבת הישוב, אבל לא הגיעה ממש סמוך אליו ב"ה. אמנם ענני עשן וריח שריפה היו בחלל הישוב. לפי דיווחי המשטרה וכיבוי אש היתה מחשבה לפנות מיושביו בסיס צבאי סמוך, על מנת למנוע

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: אם יש חוטי חשמל עלולה להיות סכנה למרחקים.

1. שאלה זו היא שאלה חמורה בדיני תורה ובדיני ציבור, הבעתי את דעתי ולכן הפניתי אותה לגדולי ישראל שיחוו את דעתם אם טעיתי, ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.

2. הבירור מתייחס להצתות 'בתוך הקו הירוק', שהיו בשדות וכרמים ולא ישירות בישובים, ביהודה ושומרון היו הצתות כפיגועים לשם פגיעה בנפש המתיישבים.

ב. דליקה בשבת

חז"ל קבעו דינים מחמירים לגבי דליקה בשבת. לפי רוב הראשונים (עי' רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ג ובנו"כ) כיבוי שריפה הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואעפ"כ אפילו למחשיבים זאת לאיסור דרבנן, בכ"ז חז"ל אסרו הן את הכיבוי והן את ההצלה של חפציו וקבעו להם גדרים מחמירים.

כך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שלד ס"א):

"נפלה דליקה בשבת, אם הוא בלילה קודם סעודה, יכול להציל כדי מזון שלש סעודות, הראוי לאדם, לאדם, והראוי לבהמה, לבהמה; ובשחרית, מזון שתי סעודות; ובמנחה, מזון סעודה אחת. ודוקא בני הבית שהדליקה בו לא יצילו יותר, משום דאיכא למיחש שמתוך שטרודים בהצלה ישכחו השבת ויכבו; אבל בתים הקרובים ויראים שתגיע להם הדליקה, יכולים להציל כל מה שירצו."

אם נתייחס להצתה לאומנית שאין בה פיקו"נ כעת עפ"י דיני דליקה בשבת, יאסר כיבוי וכמובן עשיית איסורי תורה למניעת התפשטות השריפות. נראה שכל זמן שאין השריפה קרובה ח"ו ניתן יהיה להציל יותר ממזון ג' סעודות; ואולי, לפי האמור בס"ב (שם בשו"ע) אף לפנות מוקצה מהבית כל זמן שלא אחזה בו הדליקה, אבל באופן עקרוני ההתייחסות לכך היא עפ"י דיני דליקה בשבת. ננסה ללמוד אם אפשר להתייחס לכך בדרך שונה.

ג. מלחמת תבן וקש

בעירובין (מה ע"א) נאמר: "אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל

מרעה, שטחי אימונים, ואם ניתן אף במחנות צה"ל או בישובים יהודיים. אין מדובר בגניבה לשם שימוש בציוד גנוב או בהפקת רווחים ממכירתו (שאף היא תופעה שכחה באזורנו), ולא בנזק לשם נזק סתם, אלא בנזק על מנת לפגוע במדינה ובאזרחיה היינו מרידה. בדרך כלל המציתים אינם נתפשים, הם בוחרים ימים בהם החום רב והרוח חזקה, ועי"כ השריפות מתפשטות במהירות. נראה שלדידם אין חשיבות לזמן ההצתות אלא בימים שהם יכולים להגיע לשם (כגון שטחי אש שסגורים כל השבוע ופתוחים בשבת) ובימים שנוחים להם לפגיעה מירבית במדינה וברכוש אזרחיה.

מצאנו פעולות מלחמתיות של מרידה מעין אלו בספר שופטים (ט, כה): "וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראשי ההרים ויגזלו את כל אשר יעבר עליהם בדרך ויגד לאבימלך". ומפרש הרלב"ג: "ר"ל ששמו בעבורו מארבים שם כדי שיהרגוהו אם ימצא להם, ואותם המארבים גזלו כל אשר יעבור עליהם בדרך כי לא היתה אימת המלכות עליהם". אף הצתה כדרך לחימה מצאנו אצל שמשון (שופטים טו, ד-ה): "וילך שמשון וילכד שלש מאות שועלים ויקח לפדים ויפן זנב אל זנב וישם לפיד אחד בין שני הזנבות בתוך. ויבער אש בלפידים וישלח בקמות פלשתים ויבער מגדיש ועד קמה ועד כרם זית".

המלחמה של המדינה במציתים היא בעיקר בכיבוי השריפות, בדרך כלל הם לא נתפשים וכמובן לא נענשים, המלחמה בעיקרה היא לצמצום הנזקים, ובאמצעי מודיעין משטרתיים מנסים לעמוד על זהותם ולהעמידם לדין.

חבל נחלתו

נכרים על עסקי ממון".
"לספר – עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם שמה ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם".
"תרגומא – אי זו היא עיר בבבל דהויא סמוכה לספר".

"נהרדעא – שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד, ולעירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני".

"והם לא באו כו' – ואף על פי כן מסר דוד עצמו להציל".

"אי שרי אי אסור – ושבת היתה".
"הרי שמואל ובית דינו קיים – ומידי דאיסור והיתר לא משייל באורים ותומים".
"והושעת – אלמא מבשרי ליה דנצח".

משמע מרש"י שאע"פ שתקיפת הנכרים לא היה בה עתה סכנת נפשות, והם באו לצורך שוד וגזל בלבד, בכל זאת בעיר הסמוכה לספר הותר לחלל את השבת, כיון שהתקפת הנכרים יכולה להגיע לכיבוש הארץ על ידם³. דוד המלך שיצא להלחם בפלישתים שבזזו את קעילה – לא יצא, לפי רש"י מחשש פיקוח נפש מידי, אלא מחשש כיבוש הארץ במלחמה בספר. אמנם יש להקשות על הסבר זה שאם כן מה החשש בבבל הרי אין זו ארץ ישראל שיש מצוה להחזיק בה, ומדוע שם

- אין יוצאין עליהם בכלי זיין, ואין מחללין עליהן את השבת. תניא נמי הכי: נכרים שצרו וכו'. במה דברים אמורים – כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות – יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש – יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא – נהרדעא. דרש רבי דוסתאי דמן בירי: מאי דכתיב (שמואל א' כג) ויגדו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות. תנא: קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש. דכתיב והמה שסים את הגרנות, וכתיב (שמואל א' כג) וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה. מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור – הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. אלא: אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי, דכתיב לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, שמע מינה".

מפרש רש"י:

"אין יוצאין עליהן – כדמפרש לקמן כשבאו

3. בקובץ המעיין (תשרי, תשע"ג עמ' 11) הביא הרב זאב וייטמן שליט"א, רב קיבוץ כפר עציון לשעבר, פסקו של הגר"ש אלישיב זצ"ל שאין לכבות שריפות לאומניות בשבת, ואין היתר בימינו של יציאה על תבן וקש, שכן אין בכוחן של ההצתות לערער את אחיזתנו בארץ, כיון שהמדינה קיימת וחזקה, הרי זו כפעולת נזק בלבד. בהערה 5 (שם עמ' 13) כתב הרב וייטמן שיש חשש שהגויים יסיקו מכאן שישראל אינם מכבים שריפות בשבת ולכן עלולה להיווצר סכנת נפשות, אולם לא העלו זאת לפני הגר"ש אלישיב. ולענ"ד טענת הגר"ש אינה מקובלת. עצם הדבר שמתיישבים צריכים לצאת על שדותיהם, מוכיחה שהמדינה אינה מגינה עליהם כראוי, וודאי שזה יגרום לחששות המתיישבים עד נטישת האזור, דבר שיגרום לחולשת אחיזתנו בארץ.

יוצא להציל. וכן בתוס' הרא"ש בעירובין הביא הן את פירוש תוס' והן את הרשב"א, וכתב שהוא נלמד מדברי רש"י שדוד מסר נפשו על קעילה להצילם אף שהפלישתים לא באו אלא עסקי תבן וקש מכיון שקעילה היתה בספר.

וכך ברר בתורת חיים (עירובין מה ע"א): "וצריך לומר נמי כדפרישית דאע"ג דנהרדעא לא הוה סמוכה לספר כיון דעירות של עובדי כוכבים סמוכות לה הוה לה כעיר הסמוכה לספר ושרי וכן כתב בהגהת ש"ע סי' ת"ט דהשתא שאנו שרוין בין העובדי כוכבים בכל ענין שרי".

הלכה זו מקובלת בכל הפוסקים. ר"ח (שם), רי"ף (שבת ז ע"ב, עירובין יב ע"ב), רמב"ם (הל' שבת פ"ב הכ"א), רא"ש (שבת פ"א סי' לח, עירובין פ"ד סי' ו), מאירי (שבת יט ע"א), אגודה (עירובין פ"ד סי' מז).

ד. פיקוח נפש אנב שוד או דליקה

עפ"י היתר תבן וקש כתב בהג"א (עירובין פ"ד סי' ו): "ובזמן הזה אם באו שוללים על עסקי ממון יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת וכן מותר לכבות את הדליקה בזמן הזה מפני שיש שדרים בין קצת אומות [כשיש דליקה באים] ושוללים והורגים ולא גרע מעיר הסמוכה לספר. מא"ד". וכ"פ הרמ"א בסוף סי' שלד.

וכך מספר בספר הרוקח (הל' עירובין סי' קצו): "עיר במצור. מעשה שצרו על עיר ווירמש חיילות גדולות בשבת והתרנו לכל היהודים ליקח כלי זינים דאמרינן בפ' מי שהוציאווהו (דף מה) אמר רב יהודה אמר רב א"י שצרו על עירות אין יוצאין עליהן בכלי זינין ואין מחללין את השבת כשבאו על עסקי ממון אבל באו על עסקי נפשות

מותר לחלל שבת כאשר נכרים באים על עסקי תבן וקש?! נראה איפוא שאף בא"י החשש הוא שהמלחמה על ממון תגיע לפיקוח נפש של ישראל באותה עיר או בעיר אחרת מכיון שהם יעברו לבזוז מקומות אחרים.

אף תוספות (שם ד"ה אי) לא העלו בפירוש את הנימוק של פיקוח נפש, אלא את המלחמה כטעם לחילול שבת. תוס' שואלים מנלן שהמלחמה בקעילה היתה בשבת אולי היתה בחול ודוד שאל אם יצליח במלחמתו. ומשיבים: "ויש לומר דמוכחא מילתא מדקאמר נלחמים בקעילה דקרי ליה מלחמה, ומסר דוד נפשיה עליה אף על פי שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת". היינו, הגדרת הנביא 'נלחמים' מלמדת שהיתה זו מלחמה וממילא מותר לחלל עליה את השבת אף שהפלישתים באו על תבן וקש (ולא הוכח מדוד בקעילה שאמנם המלחמה היתה בשבת).

ונראה שאף לפי תוספות צריך להסביר שההיתר לחלל שבת נובע מפיקוח"נ ולא מכיבוש הארץ, אף שטעם זה כלל לא הובא בדברי תוס'.

שאלת תוס' נשאלה אף ע"י הרשב"א והוא משיב: "אלא נראה דעיקרא דמילתא לא מייתי לה אלא משום [דאע"פ] שלא באו [אלא] על עסקי ממון מסר דוד נפשו עליו משום דסמוכה על הספר היתה, ומינה דכל שהיא סמוכה על הספר עסקי ממון כעסקי נפשות, הלכך אפי' בשבת יוצאין להציל, וזה עיקר". וכן השיב הריטב"א. הלימוד כך הוא בדרך עקיפה, מכך שדוד סיכן את עצמו ואת אנשיו וראה בכך פיקוח"נ, מכאן יש ללמוד שאף בשבת היה

חבל נחלתו

ה. בין הצתה לאומנית לבאים על תבן וקש

אם נשווה בין הצתה לאומנית למלחמה בקעיילה וכד' נראה שיש הרבה לחלק ביניהם. במקרה של נכרים שצרו, האויב נמצא במקום כעת, מלחמה בו עתה תסכל את נסיונות החדירה שכעת הם על ממון, אולם אם לא יעצרום יגיעו לנפשות. לעומת זאת בהצתה לאומנית אין עתה אויב במקום, יש את האש שהוא שילח בשדותינו שיכולה לפגוע בישוים או במחנות צה"ל. המלחמה באש עתה היא לא להכרעת האויבים שכבר נסתלקו מן המקום, אלא למנוע מהם להשיג את התוצאה הרצויה ממעשיהם. ובכך למנוע מהם הישג במלחמה זו.

אולם גם בהצתה לאומנית אם האש לא תכובה, סביר להניח שהיא תביא את המציתים למעשים נוספים עד כדי פיקוח נפש. כלומר אין כאן אירוע מקומי לשם נזק בלבד של שריפת שדות, אלא מלחמה על קיום הישוב היהודי בארץ ישראל ובמדינת ישראל.

ונראה שמצד חשש פיקו"נ לכלל הציבור החשש בשני המקרים דומה. מדובר בפעולה מלחמתית אשר עתה אין בעיית פיקו"נ, אולם עלולה להדרדר לפיקוח נפש⁴, הן בנכרים שבאו על תבן וקש, והן בהצתה לאומנית שאם לא ילחמו נגדה תגרום לכך שאויבי ישראל שבתוך המדינה ירימו ראשם ויפגעו בנפשות ע"י הצתת ישוב או מחנה צבאי

יוצאין ומחללין עליהן את השבת, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין את השבת ותנן כל היוצאין להרוג או ליהרג מותר לצאת ולשוב בכלי זיין ועוד אם לא יעזרו היהודים את העירונים היו הורגין עצמן הילכך מותר אפי' בכלי זיין⁵. והאור זרוע (ח"ב הל' שבת סי' פד) כתב: "כ"ש עתה שאנו דרים ביניהם שאפי' אם באו לשלול בעלמא שיוצאים עליהם בשבת בכלי זיין שכששוללים אז כמו כן הורגים, ואין לחלק בין היכא שצרו כבר לאומרים שרוצים לבוא לשלול אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול אף על פי שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו דאין מדקדקין בפקוח נפש וכדאמ' גבי קמיע שמותר לצאת בו לא שנכפה אלא שלא יכפה וקושר ומתיר אפי' ברשות הרבים". וכ"כ הגהות מיימוניות (הל' שבת פ"ב אות י).

וכן כתב האו"ז בהלכות עירובין (סי' קמט): "מיכן התירו רבותינו לכבות דליקה בשבת מפני שאנו דרים בין העכו"ם וכשיש דליקה באים ושוללים והורגים ולא גרע מעיר הסמוכה לספר שמחללין עליה את השבת הילכך שרי כדפרי' בהלכות ערב שבת".

כאמור בדברי הראשונים, יסוד ההיתר הוא מצד חשש פיקו"נ בין כתוצאה מהמעשה הנעשה עתה, ובין מחמת פיקו"נ בעתיד כתוצאה מהתארגנות הנכרים עתה.

4. עפ"י המהרש"א מותר לצאת למלחמה בשבת אף להציל בעלי ברית שאינם מישראל. כך כתב בחידושי אגדות (ע"ז כה ע"א): "ואין להקשות מה חלול שבת היה שם (=מלחמת יהושע להציל

סימן י – הצתות לאומניות בשבת

כיסין של דינרין והעכו"ם חותם ומעלה לארכיים שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב [יהושע ו, ג] כה תעשה ששת ימים. וכתוב [שם ד] וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים וכתוב [דברים כ כ] עד רדתה אפילו בשבת. וכן מובא בקצרה בירושלמי (שבת פ"א ה"ח) וברבנו חננאל למו"ק (יג ע"א). ובבראשית רבה (פרשה מז) נוסף: "תנא אפילו בשבת, וכן הקונה חצר בא"י א"ל הרי למחר בכך וכך משום דחביבה א"י יש לו רשות לומר כך, תני חזקיה עד רדתה אפילו בשבת, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת".

אמנם לגבי קניית בית או חצר מנכרי בשבת הותר רק איסור דרבנן משום ישוב א"י (שו"ע, או"ח סי' שו ס"א) אך הראיה היא מחילול שבת מן התורה בכיבוש יריחו, ובמדרש רבה ניתן הטעם משום חביבות א"י⁶. נראה שכיבוש הארץ מיד אויבי ישראל, בניגוד לקנין שהוא בהסכמה, מותר אף בדחיית אסורי תורה כמו

וכד' או יפגעו בנתיבי תחבורה⁵ וכד'. במידה ולא ילחמו בפעולותיהם בשבתות התוצאה תהא פעולות מתמידות של אויבי ישראל בשבתות, והצלחתם תגרום להתעוררות לאומנית ופגיעות בנפש. ולכן קטיעת פעולותיהם מתחילתה תמנע בעתיד פגיעות בנפש.

אם נראה זאת כמלחמה ופיקו"נ שוב אין להתלבט מה מותר לעשות בשבת כדי להלחם ואף פעולות שיש בהן מלאכות דאורייתא כגון הבאת כבאיות וכיבוי במים או בנוזלים מתאימים, כיבוי ע"י מטוסים, חריש לשם יצירת פסי אש רחבים וכד', כל אלו הם מצוה בעת שריפות מסוג זה. נעייין עתה בסיבות אחרות שאולי מתירות מלאכות דאורייתא.

ו. כיבוש הארץ והגנה עליה

בירושלמי (מו"ק פ"ב ה"ד) נאמר: "רבי יהושע בן לוי שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העכו"ם. א"ל אימת ר' שאל בשבת ותני בשבת מותר. כיצד הוא עושה מראה לו

את גבעון מחמשת המלכים) כיון דהיה מלחמת חובה כמו שהותר להם מלחמה בשבת ביריחו די"ל שלא היה מלחמה זו מתחלה מלחמת חובה שלא באו במלחמה זו לכבוש א"י אלא להציל יושבי גבעון כמפורש בקרא... ונותן שם הסבר נוסף.

5. כפי שהיו הדברים בעת מלחמת השחרור וכפי שהיו הדברים בעת שכל העיירות הבדואיות מסביב לבאר שבע 'סגרו' במחסומים ובדליקות את האפשרות להגיע לבאר שבע ולישובים שמסביבה מכמה כיוונים.

6. הראב"ה (ח"ג מו"ק סי' תתכא) הביא רק את הירושלמי ולא את המדרש ומבאר שהטעם שהמשיכו במצור על יריחו הוא משום מניעת הפסד ולא מבאר חילוק בין חילול שבת דאורייתא לדרבנן. וז"ל: "תניא נמי גבי עבודה זרה כי האי גוונא הולכין ליריד של גוים ולוקחין מהם וכו' מפני שהוא כמציל מידן: ובירושלמי פרק מי שהפך בסופו תניא אף בשבת כן כיצד היו מראין לו כיסין של דינרין והגוי חותם ומעלה לערכיים שכן מצינו ביריחו שנכבשה בשבת שנאמר (דברים כ', כ'): עד רדתה אפילו בשבת. ובגמרא דידן במסכת גיטין גרסינן וכותב עליו אונו אפילו בשבת. ואבא מרי פירש דוקא בגופן שלהן שאינו אלא שבות בעלמא. וקבלתי מאבא מרי דהוא הדין

חבל נחלתו

ביריחו. וטעם זה אינו נשען על פיקוח נפש אלא על כיבוש הארץ.

וניתן ללמוד זאת מדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (שכחת העשין מצוה ז): "שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם (מסעי לג ורמב"ן שם) והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ... וזו היא שהחכמים קורין אותה (סוטה פ"ח מ"י) מלחמת מצוה. וכך אמרו בגמר סוטה (מד, ב) אמר רב יהודה מלחמת יהושע לכבוש דברי הכל חובה מלחמת דוד להרווחה דברי הכל רשות... ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת שבע' עממים שנצטוו לאבדם שנ' (ס"פ שופטי) החרם תחרימם. אין הדבר כן. שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים עמהם ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות..."

מתבאר מדברי הרמב"ן שכיבוש הארץ הוא חלק ממצות ישוב הארץ וזה נעשה במלחמה וכמו שבאר שמלחמות יהושע היו מלחמת מצוה לא מצד כיבוש שבעת עממין אלא מצד מצד כיבוש הארץ, ומשמע שמצוה זו התירה את חילול השבת ביריחו, וממנה ניתן ללמוד לכל

מלחמה על ישוב א"י וכפי שהסברנו שאף ההצתות הלאומניות היא מלחמה על ארץ ישראל.

יש להוסיף שפשט רש"י אע"פ שהטינו דבריו לפיקו"נ הוא שחשש לכיבוש הארץ ע"י נכרים וכן תוס'. ולכן דוד יצא להלחם בהם בקעילה אף שבאו על ממון. וכן משמע בדברי ר"ן (על הרי"ף, שבת ז ע"ב): "יוצאין עליהן שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה ליכבש לפניהם".

לגבי שיטת הרמב"ם שלכאורה לא מנה את מצות ישוב א"י במניין המצוות, אם לא נקבל את התירוצים להסביר את שיטתו שמונה את ישוב א"י, נצטרך לטעם של מלחמת מצוה הנובע מפיקו"נ⁷.

הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הכ"ה) כתב: "צריך על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואף על פי שהיא מלחמת הרשות, מפי השמועה למדו (דברים כ') עד רדתה ואפילו בשבת ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת". עפ"י הרמב"ם: מלחמת המצוה בכיבוש הארץ היתה כנגד ז' עמי כנען ובהצתות נראה שהיא עזרת ישראל מיד צר (עי' הל' מלכים פ"ה ה"א).

בשאלה זו שנטינו לומר כי לפי שיטת הרמב"ן יש טעם נוסף במלחמה לחילול שבת, נחלקו הגר"ש גורן זצ"ל (משיב מלחמה ח"א סימן ב) שכתב כפי דרכנו, והגרמ"צ נריה (מלחמות שבת) שסבר שכל

להלוות בריבית שרי, דזימנין לא משכח להלוות והוי כדבר האבוד. ואף על פי שאינו נפסד בקרן אלא ברווח שרי, כמו שנזכר ר' אבא לפנינו מן הירושלמי".

7. וכן הלחם משנה (הל' שבת פ"ב הכ"ג) באר את טעם הרמב"ם: "ותירץ נעשה סתמא כעל עסקי נפשות ומכאן הוציאו רבינו".

לראות את החשש לפניו אלא אפילו החשש רחוק בציבור חוששים לו ומתירים בעבורו מלאכות בשבת. כך פסק בשו"ת חתם סופר (ח"ב סי' קלא) ביחס לילוד נכרית בשבת שמניעתה תגרום לאיבה: "ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא אף ע"ג דמלשון מג"א ס"י של"ד משמע דוקא כיבוי דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה הותר ולא מלאכה גמורה, מיהו עיין עירובין מ"ד ע"ב במתניתין ומ"ש עליו שלטי גבורים שם יראה להדיא אפילו מלאכה דאורייתא הותר אם א"א בלעדה". והו"ד בפתחי תשובה (יר"ד סי' קנד ס"ק ב). וכן האריך בכך בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' לח) וכן בשו"ת תשובות והנהגות (כרך א סי' תתסד).

וכן הגרי"ה הרצוג בתשובות היכל יצחק (או"ח סי' לו) כתב: "אעפ"י שפעולות התקפה לשם הגנה אינו באופן ישיר ענין של פקו"נ, ואם ההיתר מתבסס על העיקרון של פקו"נ בלבד, אינו לכאורה כ"כ ברור, מכ"מ כיון שהמומחה חישב ומצא שע"י התקפה זו ינצל ישוב יהודי סמוך, הרי זה מסוג של פקו"נ או הצלת ישראל מיד צר הבא עליו, (שסוף סוף אנו לא התחלנו במלחמה אלא הם באו עלינו, וכל פעולותינו היא בעצם לשם הגנה), והרי התוס' במסכת פסחים דף מ"ז ע"ב, הקשו שאם כן, כלומר, אם אומרים הואיל יותרו כל מלאכות שבת, הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה לכשיזדמן לפנינו, ותירצו שחולה כזה לא שכיח, אבל במצב הנוכחי הסכנה שכיחא, וע"כ חוזר הדבר לתשובה שבסעיף א' לעיל. וק"ו, כשמביטים על מאבק הזה מנקודת השקפה יותר רחבה, היינו שזוהי

ההיתר למלחמה בשבת וחילול שבת הוא משום פיקו"נ. וכן הרה"ר הגרי"ה הרצוג (שו"ת היכל יצחק או"ח סי' לו) התלבט האם יש היתר מלחמה רחב בשבת המתיר הכל או רק מצד פיקו"נ ירדו לשאלות אלו. וכתב שם ביחס לכל הפעולות הקשורות למלחמת השחרור: "לדעתי, יש למאבק זה דין של מלחמת מצוה, כפי שביארתי, ואם כי מלחמת מצוה צריך שתוכרז עפ"י המלך, ואין לנו מלך, אבל הציבור כולו, או רובו, כפי שביאר כבר קודמי הגאון זצוק"ל בשו"ת משפט כהן [סימן קמ"ד אות י"ד], יש לו הסמכות של מלך ישראל, והרי גיוס זה הוכרז מטעם הרוב הגדול של הישוב בארץ ישראל שהוא בבחינת כל קהל ישראל. ועיין פירוש המשנה להרמב"ם ז"ל, בריש פרק עד כמה במסכת בכורות. ואפילו אותם החולקים על הנחה זו, וסוברים שאין כאן מלחמת ישראל, אלא מאבק לשם הצלת ישראל – פקו"נ דרבים – יש להם להודות שכל התקפה שיש בה ממש, מחלישה את כח האויב, וסופה הצלת ישראל. ואת"ל הלא למעוטי גוים דלא ליתי עלן זוהי מלחמת הרשות, הנה, בד"א כשהגוים שקטים לע"ע ואנו יוצאים למלחמה עליהם למעטם ולהחלישם משום העתיד שמא יבואו עלינו, אבל כשכבר באו עלינו להשמיד ולגרשנו מנחלת קדשנו, כבר כל הפעולות המכוונות כנגדם הם בכלל מלחמת מצוה".

ז. פיקוח נפש בציבור

מחשש פיקוח נפש בציבור מתירים מלאכות דאורייתא אף בחשש רחוק מאד כדברי האור זרוע שהובאו לעיל שאין מדקדקין בפיקוח נפש, היינו אין צורך

חבל נחלתו

ח. שליחי ציבור ויחידים

כאמור לעיל חז"ל הרחיקו מאד מכיבוי דליקה בשבת, ואסרו להציל אפילו במקום שלא יעבור שום עבירה. בשאלה שהוצגה אם ח"ו היא תתקרב לשוב ישנו מצב שהיחידים יבואו לכבות בשבת עפ"י הטעמים שכתבנו מצד פיקו"נ ומצד מצות כיבוש הארץ והגנה עליה, אולם הם לא יכבו מטעמים אלו אלא כדי להציל את רכושם. והשאלה היא האם גם במקרה כזה הותר להם הכיבוי, או שרק לכבאים וכוחות בטחון והצלה הותר לכבות במקרה זה.

ונראה ללמוד זאת מדברי הר"ף (שבת מ ע"א): "מחממין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו ואין אומרים נמתין לו עד שיבריא אלא מחממין לו מיד וספיקו דוחה את השבת, ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים אלא ע"י גדולי ישראל ואין אומרים לעשות דברים הללו ע"י נשים ולא ע"י כותים...". ובאר הר"ן על הר"ף (על אתר): "ואין עושין דברים הללו ע"י נכרים ולא על ידי קטנים. כלומר הדברים הצריכין לחולה שיש בו סכנה בשבת אין עושין אותן כלל ע"י נכרים וקטנים ואפי' באקראי בעלמא שמא יאמרו הרואים בקושי התירו פקוח נפש ואין מתירין אותו לכתחלה ע"י המחויבין

מלחמת מצוה או חובה של כלל ישראל". ויעויין אף בשתי תשובותיו הבאות לגר"מ ראטה ובתשובתו (שו"ת קול מבשר ח"א סי' מז).

וכן הביא הגר"ש דיכובסקי במאמרו שהתפרסם בתחומין (כרך לב עמ' 157) מתשובת הגרש"ז אויערבאך שקצין מודיעין חייב לפענח בשבת אף שחשש הפיקו"נ בפיענוח קטן מאד, מכיון שבציבור חוששים אף לפיקו"נ קטן ביותר. ב'תחומין' (כרך כט עמ' 386 ואילך) דן ר' יצחק ברט בגדר פיקוח נפש ציבורי. רוב המאמר אינו נוגע לענייננו משום שמדבר בצדדי פיקוח הנפש הקבוע והיום-יומי בענייני ציבור⁸ וההתחשבות בהם בשבת ובחול, עמדתו של הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' יז אות ח) נראית לי שייכת לענייננו, אמנם הוא עסק בפעילות המשטרה אבל נראה שה"ה לאירוע מיוחד של הצתה לאומנית. כאשר בהצתה לאומנית יש להוסיף שההתנהגות או אי ההתיחסות במקרה הנוכחי יכולה לגרום או למעט בפיקוח הנפש לעתיד, ולכן יש מקום גדול יותר לצאת ולכבות בשבת. נראה איפוא שכיון שעמידה ללא מעשה תגרום בבירור לפיקוח נפש להבא לישראל, חייבים ומצווים לצאת ולכבות את הדליקות שהדליקו אותם מורדים ומחבלים.

8. ומכאן קושיה למצדדים במסירת שטחי א"י משום פיקוח נפש. צדדי פיקוח נפש נמצאים בהכרעת הממשלה בכל תקציב, וברור שאם יצמצמו בחינוך או בכבישים או במיטות בבתי חולים ועוד ועוד תהיינה לכך תוצאות של פיקו"נ מספרי וברור. ושאלת שטחי א"י צריכה להימדד מול פיקוח נפש לכלל הציבור בא"י, ונתינת חלקים מא"י רק מגבירה את הסכנה לכלל עם ישראל בא"י.

במצות ושמא יבוא הדבר שלא ימצאו נכרים וקטנים ולא ירצו לחלל את השבת ע"י ישראל [גדול] ולפיכך אף על פי דחולה שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה כאן אין עושין על ידו מפני הסכנה **אלא עושין אותו ע"י גדולי ישראל כדי שידעו הכל שפקוח נפש דוחה את השבת** והדר קתני ואין אומרים לעשות דברים הללו לא ע"י נשים ולא ע"י כותים כלומר דנהי שאין עושין דברים הללו כלל ע"י קטנים ונכרים מיהו ע"י נשים וע"י כותים עושין אם נזדמן הדבר שהרי מחויבים הם בשבת והוחזקו בה ואפ"ה אין אנו מיחדין להן מלאכה זו לומר תתעסק פלונית או פלוני כותי בפקוח זה שמא יבואו להרהר ולומר הם אינם רוצים לחלל את השבת ומכשילים אותנו משום דכותאי לית להו משום לפני עור לא תתן מכשול כדמוכח בריש חולין (דף ג, א) וכן הנשים מתוך שדעתן קלה עליהן טועות בכך והיינו דקאמר מפני שמצטרפין לדעת אחרת ואיכא נוסחא דכתיב בה אבל מצטרפין לדעת אחרת והכי פירושא אין מוסרין להם לנשים ולכותים [לבדם] העסק והפקוח הזה שיעשה על ידם שמא על ידם יתעצלו או יפשעו בו אבל מצטרפין עם ישראל ומוסרין הדבר לישראל והאשה והכותי מתעסקין על ידי ישראל דכיון דישראל עוסק בו אף הן מזדרזים על ידו".

ומוסיף הרי"ף: "ומנא לן דספק נפשות להקל [יומא פ"ה ע"ב] דאמר רב יהודה אמר שמואל דאמר קרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. וחי בהם ולא שימות בהם

ואי חיישינן לספיקא זימנין דלא מקיים וחי בהם הלכך נציל מספיקא כי היכי דניקיים וחי בהם ולא שימות בהם וכן הלכה. [יומא פ"ד ע"ב] תנו רבנן מפקחין פקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח ואינו צריך ליטול רשות מב"ד כיצד ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו והזריז הרי זה משובח ואינו צריך ליטול רשות מב"ד **ואף על גב דקא צייד כוורי בהדיה** ראה תינוק שנפל לבור עוקר חוליא ומעלהו והזריז הרי זה משובח ואינו צריך ליטול רשות מב"ד **ואף על גב דקא מתקן דרגא לחול** ננעלה דלת בפני תינוק הרי זה שובר את הדלת ומוציאו והזריז הרי זה משובח ואינו צריך ליטול רשות מבית דין **ואף על גב דמתבר ליה ציבי**".

ומבאר הרי"ף: "ואף על גב דקא צייד כוורי. כל הני אף על גב דקאמרי הכא לישנא יתירא דקא דייק דקתני דאינו צריך ליטול רשות מב"ד ולמה לי דתני הכי הא תני ליה והזריז הרי זה משובח אלא הא אתא לאשמועינן דאע"ג דקא עביד מלאכה אחריתי והוא צריך אליה שרי".

עולה מהרי"ף שאפילו הוא עושה פעולה אחרת עם העיסוק בפיקו"נ – הותר לו הפיקו"נ ואינו צריך לשאול את בית דין אם לרוץ ולהתעסק בהצלה. ומכאן אף לשאלה שהעלנו שהוא מכבה להצלת רכוש, כיון שהוא עוסק בפיקו"נ ומעשיו לכיבוי הותרו בשבת (אפילו אנג חילול שבת) לצורך פיקו"נ ממילא הותרה הצלת רכוש אף שאם זו היתה דליקה שפרצה בשבת ולא הצתה לאומנית היה הדבר אסור. וכל

חבל נחלתו

- אחד שיוצא להציל במה שיכול הרי הוא ככבאי ואיש כוחות הבטחון שהותר לו הדבר⁹.
- סיכום**¹⁰
- א. הצתות לאומניות נעשות לשם נזק למדינה ומרידה בה.
- ב. חז"ל קבעו לדליקה בשבת דינים מחמירים של הימנעות מהצלה וכיבוי.
- ג. מצינו במלחמה יציאה בשבת על פשיעה ממונית מתוך חשש שידרדר
- לפגיעה בנפש.
- ד. בהצתה לאומנית יש חשש פיקו"נ ולכן הותר הכיבוי בכל הנצרך אף בשבת.
- ה. בהצתה לאומנית יש מלחמה להגנת הארץ ולכן הותר הכיבוי בכל הנצרך אף בשבת, לסוברים טעם זה לגבי היתר מלחמה בשבת.
- ו. בציבור חוששים לפיקו"נ אפילו במקרים רחוקים.
- ז. אף היחידים ולא רק כוחות הבטחון והכיבוי מצווים במצות הכיבוי בשבת.

תשובת הרב דוב ליאור – רב העיר וראש הישיבה קרית ארבע היא חברון ת"ו

בס"ד, יד סיון תשע"ב
לכבוד הרב יעקב אפשטיין
השלו' והברכה וכט"ס.

קראתי בעיון את תשובתך לגבי כיבוי הצתות של המחבלים בשדות ישראל בשבתות. יישר כוחך שקלעת למטרה, ודאי שיש כאן עניין מלחמתי, ולענ"ד היום לכל הארץ דין של עיר הסמוכה לספר מפני שכוונתם לפגוע ולהחריב את כל היישוב היהודי בארץ. יהי רצון שנזכה לנקות ארצנו מכל המחבלים וליישבם בארצות מוצאם.

החותם לכבוד התורה
דוב ליאור

9. ונראה לענ"ד, שיש חיוב לכל המורה הלכה במקרה כזה להדגיש ולברר ליחידים – מה החילוק שבין הצתה לאומנית שהכיבוי מותר, לבין דליקה ללא חשש פיקו"נ שהכיבוי אסור.
10. **הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:** הקונט' בדבר ההצתות נכון ביסודו אך רק מי שמכיר את תנאי המקום ויודע שמדובר בסוג של מלחמה יכול להנחות מעשית. אמרתי פעם סברות דומות על הצתת יערות.
- וכמובן כל מקום שאפשר להימנע מחילול שבת צריך להימנע או לצמצם ואם אפשר לעשות רק מלאכות דרבנן.

חבל נחלתו

סימן יא

נסיעה בשבת בחוץ לארץ

שאלה¹

יהודי שהה בחו"ל עם משפחתו. לשבת תאם שהייה במלון. בערב שבת תכנן נסיעה במשך כארבע שעות עד המלון בו היה אמור לשהות. הוא עלה עם משפחתו על מונית של נכרי שהיתה אמורה להביא אותו למחוז חפצו קודם השבת. הנסיעה התארכה לשש שעות הוא החליט שלא לרדת במקום אחר ולא מתואם מראש קודם השבת, אלא להמשיך בשבת עם הנכרי עד המלון אותו תאם. האם נהג כראוי?

פתיחה

להחליט אם נהג כראוי נבצר ממני, כיון שלא ידועים לי כל הנתונים מה מידת הצער אם היה יורד במקום אחר בעיר זרה, אלו ילדים היו עמו, האם היה להם מקום להניח את ראשם בליל שבת ולסעוד במשך היום וכד'. התשובות לשאלות אלו תשפענה על התשובה הכוללת – מה היה ראוי לנהוג, ולכן לא אוכל לחוות דעתי.

ננסה לעמוד על הבעיות ההלכתיות שעמדו בפניו במעשה זה, ועל תוצאותיהן.

א. מחלוקת הראשונים באמירה לנכרי

נחלקו הראשונים האם מותר לצורך גדול כגון הפסד או צרכי רבים או לצורך

קיום מצוה לומר לנכרי שיעשה מלאכה האסורה לישראל מן התורה, או הותרה רק אמירה באיסור דרבנן. מקור המחלוקת בגירסת הראשונים בעירובין (סח ע"א).

שיטת בה"ג (הל' מילה) והעיטור שמוותר לומר לנכרי לעשות מלאכה האסורה מן התורה, לעומת זאת שיטת הרי"ף (שבת פי"ט) והרמב"ם (הל' שבת פי"ו ה"ט) שהותרה אמירה לנכרי רק למלאכה מדרבנן.

והביאו הרי"ף קארו והרמ"א בשולחן ערוך (או"ח סי' שז ס"ה) את המחלוקת: "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת²; 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. הגה: ולקמן סי' תקפ"ו פסק להתיר, וע"ל סי' רע"ו דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא, וע"ש ס"ג".

וכן הרמ"א בסימן רעו (ס"ב) כתב: "הגה: י"א דמותר לומר לא"י להדליק לו נר לסעודת שבת משום דסבירא ליה דמותר אמירה לא"י אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה (רי"ן ס"פ ר"א דמילה בשם העיטור), שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לא"י להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת

1. שאל הרב נח וודקה הי"ו, שאלה שנשאל ע"י תלמידו.

2. לשון הרמב"ם הלכות שבת פי"ו ה"ט.

חבל נחלתו

גם אתם תרומת ה' ודרשו חכמים גם לרבות שלוחכם מכאן ששלוחו של אדם כמותו ומה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית אבל הנכרי אינו בתורת שליחות מן התורה מכל מקום מדברי סופרים יש שליחות לנכרי לחומרא..."

והוסיף שם בסעיף ב: "הפליגו חכמים באיסור זה וגזרו בו גזרות כגון אם עשה הנכרי מעצמו בשביל ישראל אסרו ליהנות בשבת ממלאכתו ולמוצאי שבת עד בכדי שיעשה משום גזרה שמא יאמרו לו לעשות בשבת".

בנסיעה עם נכרי ברכב בשבת נעשית ע"י נכרי מלאכה עבור ישראל, ואעפ"י שהנכרי עושה לצורך עצמו לפרנסתו, בכ"ז הנהנה מכך הוא ישראל ומשפחתו.

וכן נראה מדברי שולחן ערוך הרב (או"ח ס' רמח) לגבי הפלגה בספינה בימים ונהרות:

"סעיף ו - ואפילו אם ידוע לו שלא יצטרך לחלל השבת כלל שהנכרים עושים הכל מכל מקום אם עיקר ההליכה של הספינה הוא בשביל ישראל כגון שרובה ישראל אסור ליכנס בתוכה בתוך ג' ימים שלפני השבת אפילו אם היא מהלכת למעלה מי' טפחים **לפי שמה שהנכרים עוסקים בהולכת הספינה בשבת יש בזה איסור גמור** (אף על פי שהם עוסקים מעצמם בלא אמירת ישראל והם מתכוונים לטובתם לקבל השכר שקצצו להם בעד שיוליכו אותם למחוז חפצם והרי הם קבלנים לכך ומותר להניח לקבלן שיעשה מלאכתו בשבת מכל מקום כאן) שהישראל הנה בשבת עצמה מגוף המלאכה שעושה הנכרי בשבילו בשבת (הרי כל המלאכה נקראת על שם הישראל שאף על פי שהנכרי

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

ובמשנה ברורה (סי' שז ס"ק כד) כתב: "אפילו במלאכה דאורייתא - ע"י א"י במקום מצוה מיהו כבר כתב רמ"א לעיל דיש להחמיר בזה וכן עיקר כי דעה זו היא רק דעת יחידאה והרי"ף והרא"ש והרמב"ם ועוד כמה גדולי ראשונים חולקין עליה, ואך לענין מילה מצדד המ"א לקמן בסימן של"א לסמוך על דעה זו ועיין בא"ר שם... ועיין בספר החיים שכתב דבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילין".

נראה שאף במקרה דנן כיון שזהו צורך גדול מאד ניתן להתיר אמירה לנכרי לנסוע בשבת עד למלון, אף שנסיעה בהצתות המנוע כרוכה באיסור תורה (לישראל).

ב. הנהגה ממלאכת נכרי עבור ישראל בשבת

כיון שהישראל ומשפחתו לא עשו שום פעולה או דברו או בקשו מהנהג בשבת, הם רק נהנו ממלאכת הנכרי בשבת עבורם, וזה איסור דרבנן.

כך כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח ס' רמג ס"א): "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר ואף על פי שאומר לו מקודם השבת שיעשה בשבת ואף על פי שאינו צריך לאותה מלאכה עד לאחר השבת שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל ואף על פי שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מן התורה אלא בישראל הנעשה שליח לישראל שנאמר בתרומה כן תרימו

שהספינה יוצאת מחוץ לתחום שבת הוא אינו נחשב כיוצא חוץ לתחום מפני שביתתו בספינה והיא נחשבת כולה כמקום שביתתו, והיא רה"י שזזה ממקום למקום.

אמנם החת"ס בתשובתו המפורסמת על נסיעה ברכבת בשבת (שו"ת חת"ס ח"י, ליקוטים סי' צז) מסכם כך: "היוצא מדברינו אלו לדינא בענין דאמפף וועגען (=רכבת) הם העגלות ההולכים ע"י קיטור הנה לית בהו לא משום משמש בב"ח ולא משום נכרי העושה מלאכה בתבערות הגחלים דהרי איכא רוב גוים וליכא אלא משום תחומין ואעפ"י שהוא למעלה מ"ד מ"מ הרי הוא רוחב ארבע ולהר"ף ולהר"ז"ה ולהרמב"ן דליכא בספינה משום איסור תחומין במים רק מפני טעמים שכתבו הם כנ"ל וא"כ ממה שהעולם נוהגין להפליג בספינה אין ראי' להתיר ליסע על העגלות חוץ לתחום. ונ"ל דהוה ספק ספיקא להחמיר ואין להתיר כמו שאבאר לא מבע"י סמוך לשבת דאסור כמ"ש רשב"א הנ"ל דמוקמי' אחזקת תחום ביתו אלא אפי' רחוק משבת וביום השבת אי אפשר לירד משם כידוע מ"מ הרי להראב"ן דמפרש שברקק מים עכורים ושנוי' דחיקא היא ולא סמכינן עלה ויש תחומין למעלה מ"ד אפי' במים מכ"ש ביבשה ועוד הרי רחב ארבעה ולראב"ן הוכחנו אפי' קרקע המתנדנד אית בי' משום תחומין ואסור משני צדדים דיש תחומין למעלה מ"ד ואפי' אין תחומין מ"מ ברחב ד' יש תחומין ואת"ל כרא"ם דמפרש רקק שאינו גבוה עשרה ולדידי' י"ל עמוד המתנדנד לא הוה ארעא סמיכתא וגם לא הוה שינוי' דחיקא והאיבע"י לא איפשיטא אין תחומין למעלה

מתכוין כדי שיגיע לו טובה מזה מכל מקום כיון שעכשיו בשעת עשיית המלאכה יש לישראל הנאה ממנה הרי היא נעשית בשבילו יותר מבשביל הנכרי שהנכרי ג"כ מתכוין בשביל ישראל אלא שעושה כן בעד השכר שיתן לו ואינו דומה לקבלן המתקן כלים לישראל בשבת שאין הישראל נהנה בשבת עצמה מגוף מלאכה זו אלא לאחר השבת כשיגמרם וישתמש בהם) ולפיכך אין היתר לעולם לילך בשבת בספינה המהלכת בשביל ישראל אלא שמפני הסכנה מותר הוא כיון שכבר נכנסו לתוכה ואם לא ילכו בשבת יסתכנו א"כ אין ליכנס לתוכה אלא קודם ג' ימים שלפני השבת מטעם שנתבאר".

במקרה שלפנינו הוא ומשפחתו נהנו ממלאכת הנכרי בשבת, אולם כיון שלא כיוון לכך, הרי הוא אנוס, ואם יש חשש סכנה וצער נראה שמצד זה מותר להמשיך ולשבת במכונית אע"פ שהנכרי עושה עבורו.

ג. תחומין

בנסיעה כשעתיים בתוך השבת הוא ודאי יצא מתחום שבת בו שהה עם כניסת השבת. ולפי מ"ד ש"ב מיל בשבת מן התורה אף עובר על איסור תורה. אמנם תוס' בעירובין (מג ע"א) כתב: "הלכה כרבן גמליאל בספינה - פסק רשב"ם דמותר ליכנס בספינה מבע"י בערב שבת אפילו שהספינה הולכת חוץ לתחום בשבת דספינה ממילא אזלא ואיהו לא מידי עביד ובלבד שלא יצא חוץ לספינה והספינה כולה כארבע אמות". היינו תוס' התירו ליכנס לספינה בע"ש ולהשאיר בספינה כל השבת ועל אף

חבל נחלתו

ונהרות) שדעתו להחמיר בתחומין בכרמלית ביבשה.

עולה שלפי רוב שיטות הראשונים מי שנוסע מחוץ לתחום בשבת אף מחוץ לתחום י"ב מיל בכרמלית עובר באיסור דרבנן.

ד. קניית שביתה בכניסת השבת

מי שיצא מרצון חוץ לתחום בשבת יש לו ארבע אמות בלבד לכל רוח (עי' שו"ע א"ח סי' תה).

אולם כתב הרמ"א (או"ח סי' תד ס"א): "ואם כבר יצא אלפים ממקום שפגע למטה מעשרה, דאין לו רק ד' אמות, מכל מקום אם צריך לצאת מן הספינה מכח גשמים שיורדים עליו או שחמה זורחת עליו או שצריך לנקביו וצריך מכח זה ליכנס בעיר, הוה ליה כל העיר כארבע אמותיו, וכיון דעל על. (א"ז ומרדכי והגהות אשרי פ' מי שהוציאוהו)".

ובאר המשנ"ב (ס"ק טו) "ואם כבר יצא – ר"ל שפגע במקום אחד למטה מ"ט וקנה שם שביתה ונתרחק שם יותר מאלפים דמן הדין אין לו רק ד"א כדין יצא חוץ לתחום דאפילו באונס אין לו רק ד"א אפ"ה אם מחמת אונס נכנס בתוך עיר מוקפת מחיצות נחשב לו כל העיר כד"א כדין הוציאוהו עכו"ם ונתנוהו בתוך עיר מוקפת מחיצות בסימן ת"ה..."

מעשרה אפ"י יושב למעלה ברוחב ד' מ"מ הוה כתחומין למעלה מעשרה וספיקא הוה מ"מ דילמא כהרי"ף ורמב"ם די"ב מיל דאורייתא וספיקא לחומרא ונמצא ה"ל ספק ספיקא להחמיר ולא מצאתי להתיר לישראל לישב על העגלה הנ"ל בחול אם יודע שיסע גם בשבת".

וא"כ בין אם נוסע באוטובוס (למעלה מעשרה טפחים) ובין אם נוסע במכונית פרטית (למטה מעשרה טפחים) לכאורה עובר באיסור תחומין שהוא איסור דרבנן.

וכן כתב החפץ חיים בביאור הלכה (סי' תד ס"א):

"ואין בכל אחד מהן ד"ט וכו' – עין בליקוטי ח"ס חלק ששי סימן צ"ו בעגלות ההולכים ע"י קיטור [שנקרא אייזין באן] דאין לישב עליהם בשבת וגם בע"ש אסור אם יודע שיסע בשבת משום תחומין וע"ש עוד טעם וכ"כ בתשובות מהרי"א ח"א סי' נ"ח דעל העגלות שקורין אייזנבאהן בכ"ע אסור וכ"כ בספר כלכלת שבת"³.

ולרי"ף ולרמב"ם איסורו בי"ב מיל מן התורה. אולם נראה שאף לרמב"ם אינו עובר באיסור תחומין מן התורה כאמור בב"י לטור (או"ח סי' תד) שלרמב"ם חייב מלקות באיסור תחומין רק ברשות הרבים ולא בכרמלית ומדבר ובקעה. ועי' חדושי חתם סופר (שבת פז ע"ב). ועי' בביאור הלכה (סי' תד ס"א ד"ה 'והואיל ואין בימים

3. והוסיף בביאור הלכה לעניין הוצאת חפציו מחוץ לתחום: "למאן דאמר וכו' – ודע דלענין הוצאת בהמתו או כליו חוץ לי"ב מיל כתב בכנה"ג דיש מחלוקת בזה הרלב"ח כתב דבזה לכו"ע מדרבנן והר"מ אלשקר סובר דהוא דאורייתא והעתיקו המ"א ובחידושי הרמב"ן לעירובין איתא דלמ"ד תחומין די"ב מיל הוא דאורייתא אף כליו הוא דאורייתא. ומ"מ נראה דיש להקל בזה בלמעלה מעשרה דהלא עצם תחום די"ב מיל ולמטה מעשרה אף באדם להרבה פוסקים אינו אלא מדרבנן".

סימן יא – נסיעה בשבת בחוץ לארץ

לגבי התשלום יכול לתת לנכרי את ארנקו ולומר לו שייקח את התשלום המגיע לו (אולם אם זה לא ניתן הרי צריך לשלם לנכרי בשבת). ולאחר התשלום יכניס את הארנק לתוך שאר חפציו או יניחם בתיק התלוי על גופו.

ונראה שחפצי מוקצה שיכול להניח תלויים על גופו⁴ בתוך תיק וכד' עדיף שיטלם כך ולא יעבירם בידי מצד טלטול בכרמלית.

1. דברי אחרוני דורנו

מצאתי שעסק בשאלה דומה בס' חשוקי חמד (שבת דף קנ"א) ואלו דבריו:
"נתקע בדרך בערב שבת."
"שאלה. מה הדין בנוסע שנאנס לצאת לדרך בערב שבת אחר חצות, ובעקבות תקלה לא צפויה נכנסה השבת טרם הגיעו למחוז חפצו, ונשאר תקוע על אם הדרך שלא במקום ישוב וסכנה להשאר שם יחיד, לפני הנוסע עמדו שתי אפשרויות: א. להמשיך בנסיעה במכונית כרבע שעה עד שיגיע למקום ישוב. ב. לרדת לפני שקיעת השמש מהמכונית ולילך רגלי יותר מתחום שבת עד מקום ישוב, (בהליכה זו אין כל סכנה). באיזה דרך יבחר?"
"תשובה. אם נהג המכונית אינו יהודי, ימשיך בנסיעה עד שיגיע למקום ישוב, מאחר והנכרי הוא המבעיר את האש שבמנוע, וגם על איסור תחומין אינו עובר

ובס"ק טז הוסיף: "מכח גשמים וכו' – וכ"ש אם דחפוהו עכו"ם לתוך העיר דהוי ליה כל העיר כולה כד"א ומ"מ לא יאמר לעכו"ם שידחפו אותו".

נראה איפוא שה"ה למקרה דידן כיון שכבר הגיע לעיר אחרת מותר ללכת את כולה אם מוקפת מחיצות. אמנם כיון שבימינו רוב הערים בחו"ל אינן בעלות מחיצות (ולא מעורבות) צריך להשאר בתוך בית המלון כל השבת ועדיף שירדו מהמונית בתוך חצר בית המלון המוקפת מחיצות, ובכך המלון וחצריו יהיו כמקום שאליו הביאוהו הנכרים בשבת.

ה. הוצאה, טלטול חפצי מוקצה, ותשלום לבעל המונית

כאשר המשפחה הגיע למלון היה צריך לרדת עם מזוודותיו שמכילות ודאי חפצי מוקצה ולשלם לבעל המונית כאשר אף טלטול מוקצה ותשלום בשבת – אסורים מדרבנן, כמו"כ אם עוקר מהמונית ומניח במלון יש כאן אסורי הוצאה מדרבנן שכן המכונית – רה"י, חצר המלון – כרמלית, אם אינה מגודרת כהלכתה, או מקורה (ואז היא רה"י). כמו"כ המלון הוא רה"י. הוצאה מרה"י לכרמלית ומכרמלית לרה"י אסורה מדרבנן. ולכן ראוי שאת החפצים מהמונית יעלו לחדרם עובדי המלון הנכרים, ויש בכך אמירה לנכרי במקום פסידא שהיא מותרת.

4. לא מצאתי בפוסקים בפירוש שבתליה על גופו כגון תיק עובר רק באיסור דרבנן. הרמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"א) כתב: "כל כלי המלחמה אין יוצאין בהן בשבת, ואם יצא אם היו כלים שהן דרך מלבוש כגון שריון וכובע ומגפיים שעל הרגלים הרי זה פטור, ואם יצא בכלים שאינן דרך מלבוש כגון רומח וסייף וקשת ואלה ותריס הרי זה חייב". ותיק אינו דרך מלבוש לתלותו עליו אבל נראה שאין בכך עקירה והנחה וצל"ע.

חבל נחלתו

מהאיסור, ואף על פי שבהליכתו יעבור על איסור תחומין, הרי איסור זה הותר בגלל הפיקוח נפש, אבל איסור הבערה לא הותר שהרי אפשר להלך רגלי. ועוד שגם אם יסע במכונית יעבור הנהג על איסור תחומין שהרי מוציא את הנוסע מחוץ לתחום".

והרב זילברשטיין נראה שעוסק בארץ ישראל, ובחול"ל כשהנהג נכרי, מן הסתם גם הוא מסכים שימשיך בדרכו עד שיגיע למחוז חפצו.

הישראל, משום שהנכרי הוא שמוציאו מחוץ לתחום, וכמבואר בתוס' עירובין (דף מג ד"ה הלכה בשם הרשב"ם): "דאיהו לא מידי עביד". ומאידך אם ילך רגלי יעבור על יציאה חוץ לתחום. אלא שאם הדבר אפשרי ירד מחוץ לשוב, כדי שלא ידאווה התושבים כשהוא יורד מהמכונית בשבת". "ואם נהג המכונית הוא יהודי, מסתבר שעדיף שהנוסע ירד מהמכונית וילך רגלי, אם אין בזה סכנה, שהרי הנהג עובר על איסורי מלאכה בנסיעתו ואין לו להנות

סימן יב

ביעור חמץ הקדוש בקדושת שביעית

מותרת כבר היתה חייבת בביעור של פירות שביעית.

בגבולות עולי מצרים (הרחבים מעולי בבל) אין איסור ספיחין, אבל יש איסור עבודה (רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ד הל' כו ע"ש בשבת הארץ ותוספת שבת) והתבואה קדושה בקדושת שביעית, ויש אומרים שחייבת בביעור, (ויש חולקים להיתר שאין בהם קדושה ואין בהם ביעור ויש המתירים שם מלאכות ואז אין בהם קדושה). ואם חייבת בביעור כיון שכלה לחיה בשדה בסוף הקיץ ג"כ אין תבואה של שביעית בפסח של שמינית אלא עפ"י הדעות שביעור פירות שביעית הוא הפקר ולא ביעור בפועל כביעור חמץ. וא"כ יש היכי תמצית של תבואה שגדלה בשטח עו"מ לדעות שהתבואה מותרת ויש

שאלה¹

אוכל שיש בו קדושת שביעית והוא חמץ, מה יעשה בו בערב פסח, הרי למכור לגוי אסור ולבער לכאורה ג"כ אסור?

א. היכי תמצית לקדושת שביעית בחמץ

צריך לעיין באיזה 'היכי תמצית' ישנו חמץ שקדוש בקדושת שביעית. אם המדובר בתבואה דו-שנתית אין היא קדושה בקדושת שביעית. ספיחי תבואה שגדלו בשטח עולי בבל אסורים באכילה מדרבנן. ואיסור 'חדש' בתבואה גורם שבפסח בשביעית עצמה כל תבואה שגדלה בשביעית עדיין אסורה. בפסח של שמינית כל תבואה אפילו היתה

1. נשאלתי ע"י הרב שלמה כ"ץ מירושלים.

סימן יב – ביעור חמץ הקדוש בקדושת שביעית

את הבשר לאכול בקדושת שביעית. לגבי תבואה שגדלה בעולי מצרים שם פעולות אלו של חליפין לא יועילו להסיר קדושת שביעית כיון שהראשון והאחרון קדוש בק"ש והתבואה עצמה יש עליה קדושת שביעית.

ב. מכירה לנכרי

לגבי מכירה לנכרי, אם המדובר בתבואה של כיבוש עו"מ הקדוש בק"ש לפי ההתניה שהזכרנו שאינו חייב בביעור, דינו בערב פסח של שמינית שלא ניתן למוכרו לנכרי והובאו הדעות על כך בשבת הארץ (פ"ה ה"ג אות ג). ולהלן נדון בדרך ביעורו.

לגבי חמץ שנקנה בדמי שביעית נראה שניתן למוכרו לנכרי בערב פסח וקדושת שביעית תעבור למעות שיקבל מהנכרי ויוכל לקנות בהם מזון אחר ולאוכלו בקדושה. אמנם נראה שלא ניתן למוכרו בדרך הנהוגה בימינו בתשלום דמי קדימה ומכירה בחזרה לאחר הפסח, מפני שבעת הפסח אין לקדושת שביעית על מה לחול, שהרי המוכר קיבל דמי קדימה בלבד. ועוד שאם ימכור דרך הרב המקומי וכד' עם כל שאר החמץ יהיו בתוך המעות של דמי הקדימה מעות הקדושות בקדושת שביעית המעורבות עם שאר המעות, ויצטרך בדרך חילול לקחת מעות אחרות ולומר שכל דמי פירות השביעית (שביד הרב) יהיו מחוללים על המעות שבידו. ולכן אם רצונו למכור לנכרי יצרך לעשות זאת במכירה חלוטה על דמים מסוימים ולא בתוך מכירת החמץ הצבורית.

בה ק"ש ואין לה ביעור (ויש מתירים 'נעבד' ויש אוסרים).

כמו"כ יש היכי תמצוי פשוט יותר לשאלה זו בחמץ שנקנה בדמי שביעית וקדוש בקדושת פירות שביעית.

לגבי חמץ שנקנה בדמי שביעית כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ו הל' ו-ז): "חומר בשביעית מבהקדש, שהפודה את ההקדש יצא הקדש לחולין ויתפשו הדמים תחתיו, והשביעית אינה כן, אלא המוכר פירות שביעית יתפשו הדמים ויעשו כפירות שביעית, והפירות עצמן לא נתחללו ונעשו כפירות שאר שנים, שנאמר בה תהיה בהוייתה תהא לעולם, ולפי שנקראת קדש תופשת דמיה, נמצאת אומר האחרון נתפש בשביעית והפרי עצמו הוא כמו שהיה".

"כיצד לקח בפירות שביעית או בדמיהן בשר נעשה הבשר כאותן הפירות ואוכלו כפירות שביעית, וצריך לבער אותן בשעת ביעור השביעית, לקח באותו בשר או בדמיו דגים יצא הבשר ונתפשו הדגים, לקח בדגים או בדמיהן שמן יצאו דגים ונתפש שמן, לקח בשמן או בדמיו דבש יצא שמן ונתפש דבש, וצריך לבער הפירות הראשונות עם הדבש האחרון, כדרך שמבערין פירות שביעית, ואין עושין משניהם מלוגמא ולא מפסידין אותן כשאר פירות שביעית".

וא"כ גם מי שיש לו חמץ שנקנה מדמי שביעית (וזמן ביעור שביעית של הפרי הראשון אחר הפסח) יכול להחליף את החמץ בבשר ולהעביר קדושת שביעית מהחמץ לבשר ואת החמץ לבער, או למכור לנכרי ואילו

חבל נחלתו

ובחמץ הנקנה בדמי פירות שביעית יכול לחלל את קדושת שביעית על מעות² או על פירות שברשותו ואח"כ למכור את החמץ לנכרי³.

ג. השבתת חמץ

כאמור, לגבי תבואת חמץ מכיבוש עולי מצרים שיש בה קדושת שביעית ואין חייב בביעור בערב פסח של שמינית אסור למוכרו לנכרי כיון שנשאר בקדושתו (שהרי הוא פרי ראשון), ונראה שבחמץ זה ינהג כבתרומה.

2. שנינו בתוספתא (שביעית, ליברמן, פ"ז ה"ג): "שביעית מתחללת על הכל ומעשר שני אין מתחלל אלא על מעות בלבד". וכן הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ד ה"ה) פסק: "אין מחללין מעות מעשר שני על מעות אחרות, בין שהיו אלו ואלו כסף או אלו ואלו נחושת, [או הראשונות כסף והשניות נחושת, או] הראשונות נחושת והשניות כסף ואם עבר וחילל הרי אלו מחוללין". וא"כ בניגוד למע"ש ניתן לחלל על מעות או למכור וקדושת הפירות תעבור למעות. ורק פרי ראשון הקדוש בקדושת שביעית מעביר קדושתו רק ע"י מקח אבל לא ע"י חילול מכיון שהוא בלאו הכי נשאר בקדושתו (רמב"ם הל' שמטו"י פ"ו ה"ח).

3. **הערת הרה"ג יעקב אריאל – הרב הראשי לרמת גן:** ר' בכורות יב ע"ב: "בהמת שביעית – פטורה מן הבכורה – לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. מיתבי האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה – חייב מיתה ואמאי? כיון דאילו מטמיא בת שריפה היא, לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה! שאני הכא דכתיב לדורותיכם... ולגמר מינה! התם – עיקר לאכילה, הכא – עיקר לשריפה..

מבואר אפוא שדבר קבוע הנוהג בכל שנה שעיקרו לאכילה ונוצר במקרה מצב המחייב את שריפתו, כמו חלה שנטמאה, חייב לשורפו גם בשביעית. וא"כ ה"ה חמץ. אומנם חמץ אפשר למוכרו לנכרי. אולם גם מבכרת אפשר היה למוכרה לנכרי ולהימנע מקדושת הבכור ובכל זאת אם לא מכר ונולד בכור שיש להקריבו ולשרוף את אימוריו משום כך לא חלה עליו קדושת בכור מעיקרא, וא"כ גם חמץ לא יחול עליו איסור חמץ. אלא שחמץ של שביעית אם הוא פרי ראשון ונשאר בקדושתו אין למוכרו לנכרי. וא"כ דינו כחלה ויש לשורפו בשביעית. ויש לחלק שאפשר להימנע מהשאת חמץ בפסח ולאוכלו קודם הפסח אז לא יצטרכו לשורפו וא"כ אין לשרוף חמץ של שביעית אלא לאכלו (אא"כ נאמר כהמנ"ח מצ' ט שמצוה להשאיר חמץ ע"מ לקיים בו מצות תשבתו שהיא בשרפה לכתחילה).

ומש"כ כת"ר שאם מדובר בחמץ שנקנה מדמי פירות שביעית א"א למוכרו לנכרי כי הגוי משלם רק ד"ק ולכן לא יוצא החמץ מקדושתו לענ"ד החמץ יוצא מקדושתו וקדושת השביעית חלה על הד"ק ולא גרע מכל הקדש שחיללו על שו"פ מחולל. ויש גם פיתרון למש"כ כת"ר שכדי שדמי השביעית שהרב מקבל כד"ק לא יתערבו ביתר מעותיו, יש ליחד מעות מיוחדות לשם מכירת החמץ של שביעית, אין צורך בכך שכן ניתן לחללם גם בהיותם מעורבים על דבר מאכל ולאוכלו.

חבל נחלתו

"לאכילה ולשתייה כיצד, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, **כדין תרומה** ומעשר שני".

"ולא ישנה פירות מברייתן **כדרך שאינו משנה בתרומה** ומע"ש, דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל, ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי, לפיכך אין שולקין אוכלי בהמה ואינו מטפל לאכול תבשיל שנפסד והפת שעפשה **כדרך שאינו אוכל בתרומה** ומעשר".

"הקליפין והגרעינין **שמותרין בתרומה לזרים** אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה והקור קדושת שביעית חלה עליהן".

ועל כן נראה שה"ה לגבי ביעור חמץ של פירות שביעית ינהג כתרומה.

ומתחלת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה כל שעה ששית מדברי סופרים ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה. שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ גזרה משום יום המעונן שמא יטעה בין חמישית לששית, ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית, **לפיכך תולין בה תרומה ולחם תודה וכיצא בהן מחמץ שהוא קדש לא אוכלין ולא שורפין עד שתגיע שעה ששית ושורפין הכל**".

ונראה שה"ה לגבי חמץ מתבואת שביעית שיש בו קדושת שביעית – צריך לשורפו בשעה ששית. ומצאנו שהשוו בין קדושת תרומה לקדושת שביעית בכמה וכמה דברים, כאמור ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה הל' ב, ג, כא):

סימן יג

נותן טעם לפגם בפסח

לאכלן בכותח משום דטעם הבשר נכנס בקערה ומן הקערה בדגים הרי כאן שנים ועדיין דגים היתר הוא קודם שיאכלם בכותח של חלב הכי נמי טעם חמץ נכנס בקערה ומן הקערה נכנס במים כשמגעילה הרי כאן שנים ועוד מן המים חוזר אל הקערה הרי שלש קודם שיבא זמן איסור חמץ ואף על פי שיש אומרים דווקא דגים שעלו בקערה רותחת או דגים רותחין בקערה מותרין אבל נתבשלו אסורין ולקמן אפרש. ומ"מ גבי חמץ בפסח שיש שלשה נותני טעם של היתר כדפרי' הכל מותר **מיהו צריך ליהדר שלא יגעיל ערב פסח אחר ד' שעות כי אם כלים שאינן בן יומן דכיון דמטא זמן של איסור חמץ ליכא כאן**

שאלה

האם מותר להכין אוכל לפסח ולהתבסס על נט"פ של חמץ, או נ"ט בר נ"ט ולבטלו קודם הפסח כדי לאכול בפסח, או שאין לעשות כן לכתחילה ורק אם נעשה מותר לאוכלו בפסח?

תשובה

א. כתב בספר התרומה (הל' איסור והיתר סי' נה): "אמנם ערב הפסח שמגעילין כלים משום איסור חמץ מותר הוא להגעיל אפילו אותן שהם בני יומן שנשתמש בהם חמץ רותח באותו יום עצמו משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא קודם שיהא אסור כמו דגים שעלו בקערה מותרין

חבל נחלתו

נ"ט בר נ"ט של היתר דטעם חמץ בקערה
אמש או בבקר כשנפלט במים לאחר ד'
שעות נאסרו המים מיד ונעשו נבלה וכי
חוזרין ונבלע בכלי חוזרין ואוסרין אותו".
ונוסף בהגהה שם: "ואם מצא חטה או
שעורה בעופות מלוחין או צלויין ערב פסח
אפילו אחר ד' שעות ישליך החטה או
השעורה ומותרין העופות ואף על פי
שבזמן פסח יש נ"ט משהו חמץ כיון
שנתבטל הטעם מערב פסח בס' דאינו
במשהו עד שיהא פסח דאז הוי חמץ
בכרת והרי נתבטל מקודם ואינו חוזר
וניעור לאסור אחרי כן בשיהא זמן איסור
משהו כדתנן במס' כלים צמר גמלים וצמר
רחלים שטרפן זה בזה אם רוב גמלים
מותר להביא פשתן לשם הקנבוס והפשתן
שטרפן זה בזה כו' אלמא אף על גב
דאיסור כלים במשהו אפילו בחוט אחד
פשתן בבגד גדול של צמר כיון שנתבטל
צמר רחלים מקודם בגמלים ברוב אינו חוזר
וניעור אחרי כן בפשתן לאסרו במשהו אף
על גב דמשהו דכלאים הוי דאורייתא כ"ש
משהו דחמץ דהוי דרבנן ומהאי טעמא
שפוד ישן אם צלו בו עופות בפסח מותרין
אף על פי שצלו בו כבר בשר שנמלח ולא
נבדק המלח מן החמץ שטעם החמץ
שיהיה במלח נתבטל מקודם פסח וכן דגים
שקורין הראנייש או בשר שנמלח בחורף
ולא נבדק המלח מחמץ מ"מ מותר בפסח
לאכול מהם שטעם חמץ כבר נתבטל בס'
קודם פסח אף על פי שעדיין יש משהו
טעם חמץ בפסח הכל מותר וכן מותר לטגן
בפסח עור שמן של אווז שהופשט ונמלח
קודם הפסח אף על פי שלא נבדק המלח
מן החמץ אבל שומן שמהותך מקודם פסח
אסור לטגן בו בפסח לפי שהמחבת

שהתיכו בה העור היתה בלועה מחמץ לפי
שפעמים שמבשלין בה לחם וקורין אותו
שלקות בלעז או רויישלש בלעז ויש טעם
חמץ בשומן שהתיכו בה אחר כך ואף על
גב דנותן טעם בר נותן טעם מותר הלא
שמא כשנתבשלו אסור. ואף על גב דלא
התיכו העור במחבת ביום שבשלו בו חמץ
והויא כמו אינה בת יומא לגבי העור
שהתיכו בה והלא אין יום שלא יעשה חמץ
במחבת ונעשית הבליעה בת יומא
כדפרישית לקמן דוגמא דאמר' פ' דם
חטאת בכל יום נעשית גיעול לחבירו. ועוד
דבכל יום מדיחין בה את הקערות שמלאות
חמץ. ועוד פעמים כשמטגנין במחבת בווינין
או רושויילש יש יותר מדאי שומן וחוזרין
ושופכים המותר בקדירה עם שאר השומן
הרי כל השומן מלא חמץ. לכך אסור לטגן
בפסח בשומן מהותך". והובאו דבריו אף
בסמ"ג (לאוין סימן עז-עח).

ב. וכן המרדכי כתב לאיסור לגבי שומן
שהותך במחבת (מרדכי, פסחים פרק כל שעה
רמז תקנה): "צמר גמלים וצמר רחלים
שטרפן זה בזה אם רוב גמלים מותר
להביא פשתן לשם [*] וכן קנבוס והפשתן
שטרפן זה בזה כן איתא בהדיא בתוספתא
[פ"ח]. מ"י] אלמא אף על פי שאיסור
כלאים הוי במשהו אפי' בחוט אחד של
פשתן בבגד גדול של צמר כיון דמקודם
בטל ברוב גמלים אינו חוזר וניעור אחר כך
עם הפשתן לאסור במשהו אף על גב
דכלאים במשהו דאורייתא ה"נ גבי חמץ
ומהאי טעמא שפוד ישן שצלו בו עופות
בפסח מותרין אף על גב דמקודם לכן צלו
בו בשר מלוח מן המלח שלא נבדק מחמץ
לפי שטעם החמץ שהיה במלח נתבטל
קודם הפסח וכן דגים שקורין הרינ"ג או

השומן סתמא לאכול קודם הפסח אעפ"י שעכשיו אומר ברי לי שלא היתה בת יומא מכל מקום אסורה בפסח דמלתא דלא רמיא עליה דאינש בשעת מעשה לאו אדעתיה, דמהאי טעמא אוסר בירושלמי (דפרק כל שעה דף כ"ט) מצה ישנה אפ"י אליבא דב"ה דקאמר מכיון שעשאה ל' יום קודם הפסח בידוע שלא דקדק בה, וכן יש לאסור אותן בני מעים מלוחים כמו הדרא דכנתא (שקורין שלניני"ץ בלע"ז) שרגילים לחולטן בחמין לפי שחולטין אותן בתוך הקדרה שהיא בלועה מחמץ בעין כדפרישת מ"מ אותו בוסר שדכין אותו במדוכות קודם הפסח מותר בפסח ואעפ"י שהמדוכות מחומצות מחמץ שמערבין עם המוריים משום דהוי צונן ואין בו כח להפליט ואפילן אי פליט משהו בעלמא הוא דפליט ונתבטל קודם הפסח מידי דהוי אכרישין ובצלים שחתכן בסכין חולבת ונתנן עם הבשר כדפי' רבי' ברוך (=בעל ספר התרומה).

עולה מדבריו שהתיר להשתמש בשומן אווז שהתיכו לפני הפסח במחבתות שאינן בני יומן ובתנאי שיודע שמכין לפסח ("ומיהו דוקא שבשעת התכת האווז נתן דעתו לזה לשם פסח") וא"כ התיר להתיק קודם הפסח כדי להשתמש בפסח. מפני שכאשר מתיך את השומן, החמץ הבלוע בדופני המחבתות כבר נותן טעם לפגם, כיון שאינו בן יומן. וכן בוסר שדכין במדוכות שדכו בהן חמץ מותר לאכלו בפסח כיון שהכל צונן ואותו טעם קלוש של חמץ שבמדוכות שנפלט מהן מתבטל קודם הפסח.

ד. וכן בהגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה פ"א) כתב בסוגריים: "אם נתערב קודם

בשר מלוח בחורף שלא נבדק המלח מן החמץ מותרין בפסח מזה הטעם וכן מצאתי בתשובת רב פלטוי גאון. אבל שומן מהותך קודם הפסח אסור לטגן ממנו בפסח בשביל המחבת שהתיכו בתוכן השומן שהיתה בלועה מחמץ [*שמבשלים בו לחם שקורין שלנקוק או מטגנים בה רישו"ש וגם פעמים נשאר לאחר הטיגון כו'. מ"י] ועוד דפעמים מטגנין רוש"ש ונשאר לאחר הטיגון מעט שומן במחבת ומחזירין אותו שומן בקדירה וכן מזלג שקורין הוי"ט בלע"ז [*שמהפכין בו את הקדירה] [*שמשתמשים בו בקדרה] טרייש וכן בקדרה ורמזי"ש יש לאסור וכן הדין בחביות פעמים נותנין עיסה בשולים לדבק הנסרים מותר לשתות היין בפסח שטעם חמץ ביין כבר נתבטל קודם הפסח ובתוך הפסח אינו [*נותן] [*חוזר ונותן]. מצאתי מוגה] טעם ביין שכבר הוקשה החמץ אבל סמוך לפסח ב' חדשים אם נתן עיסה בין השולים אסור לשתות בפסח מאותו חבית לפי שעדיין העיסה רכה וגם בימי הפסח נותנת טעם תוך היין [*ספר התרומה וספר המצות. מ"י]."

ג. כתב בספר מצוות קטן (מצוה רכב): "אך שומן האווז שהותך קודם הפסח אסור בפסח לפי שמהתכין אותו במחבת, ופעמים שעושין באותו מחבת חמץ בעין כגון מים וקמח ונמצא המחבת בלועה מחמץ בלא ביטול וחוזרת ונותנת טעם בשומן האווז הנתון לתוכה, ומיהו אם ודאי לא היתה המחבת בת יומא כשהתיכו בה את השומן מותר אפ"י למאן דאסר בפסח נ"ט לפגם הואיל וזה היה נתינת טעמו קודם הפסח, ומיהו דוקא שבשעת התכת האווז נתן דעתו לזה לשם פסח, אבל אם התיך

חבל נחלתו

כל שעה וסמ"ג והגהות מיימוני פ"א). וקצת משמע שאם עשו כן לכתחילה וזוהרו מחמץ והתיכו בכלי שאינו בן יומו מתיר לעשות כן.

פוסקים אלו מתבססים על כמה הכרעות הלכתיות לגבי פסח שאינו מוסכמות על כל הפוסקים. ראשית, חמץ קודם הפסח הוא היתרא בלע ולא נחשיב זאת כבליעת איסור, וכן נותן טעם לפגם מותר בפסח, וכן חמץ שנתבטל קודם קודם הפסח אינו חוזר וניעור בפסח.

ו. בשו"ת דרכי נועם (או"ח סי' ח) מסביר את שיטת הסמ"ק אגב דיונו על גבינת 'הכשכבאל' בפסח, ומשמע שמתיר לעשות כן לכתחילה, אלא שכיון שבדור"כ אין מקפידים ומעידים שנעשו לשם פסח אין להתיר. וז"ל: "ומיהו לדברי ההגהות הנז"ל דאע"ג דנט"ל (נותן טעם לפגם) גם בפסח מותר מ"מ לא אמרינן סתם כלים אינם ב"י (בני יומו) אלא צריך שכשנשתמש בו נתכוון לצורך הפסח אבל בסתם אף על פי שאמר עתה בריא לי שלא היתה המחבת בת יומא מכל מקום אסור בפסח דכל מלתא דלא רמי עליה דאיניש לאו אדעתיה. אם כן כ"ש שהכשכבאל אסור דלאו אדעתיה בשעת עשייתו לשם פסח. ואין לומר דזהו לדעת האשכנזי דסברי חוזר וניעור דהא ע"כ אזלי בשיטת מאן דסבר אינו חוזר וניעור כדכת' הב"י שם גבי מ"ש רש"י בשר יבש וגבינה שנמלחה קודם הפסח ולא נבדק המלח שמוותר לאוכלו בפסח מטעם שכבר נתבטל קודם הפסח בס' ואינו חוזר ונעור. אם כן לדעת ההגהות וסמ"ק אף על גב דסברי נ"ט לפגם בפסח מותר מ"מ צריך שידע בבירור שלא היתה המחבת בת יומא אפילו למאן דלית ליה

הפסח ונתבטל בששים שוב אינו אוסר במשהו וראיה מדתנן צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב של גמלים מותר להביא פשתן לשם אלמא דאיסור שהוא במשהו כמו כלאים אם נתבטל הצמר כבר ברוב שוב אינו חוזר וניעור לאסור במשהו ה"ה בחמץ. ומהאי טעמא אנו מתירין בשר שנמלח קודם הפסח אף על פי שלא דקדקו במליחתו לזיהר מחמוץ וכן גבינה ישנה. אך יש לזיהר בבשר מלוח ישן שלא לאכלו בצלי אם לא ידיחנו משום שמה שאר עליו חמץ בעין ע"כ סה"ק והרא"ש מתיר גבינה לחה בפסח אף על פי שנעשית בכלים של כל השנה ועיין בטור סי' תמ"ז שם].

ומשמע שאינם מחייבים לעשות בכלים מיוחדים על מנת להכין לפסח.

לעומת זאת בדרשות מהר"ח אור זרוע (סי' כא אות ד): "ומהר"ח התיר שומן של אווזא בפסח מטעם נ"ט בר נ"ט, הלחם נותן טעם במחבת והמחבת בשומן ועדיין הכל היתר. הגה"ה".

ובדרכי משה הקצר (או"ח סי' תמז אות ה) כתב: "כתב המרדכי ריש פרק כל שעה (ע"ג) (סי' תקנ"ה) ומהאי טעמא שפוד ישן שצלו בו עופות בפסח מותרין אף על גב דמקודם לכן צלו בו בשר מלוח מן מלח שלא נבדק מחמץ לפי שכבר נתבטל טעם החמץ שהיה במלח קודם פסח".

אמנם לא ברור אם מורה כן לכתחילה או שרק מתיר בדיעבד.

ה. הרמ"א (סי' תמז ס"ה) הוסיף לשו"ע את דברי הסמ"ק: "אבל בשומן מהותך בכלי חמץ, אסור מדינא אם לא היו נזהרין בשעת עשייתו מחמץ ושלא התיכו אותו בכלי חמץ שהם בני יומן (מרדכי ריש פרק

חוזר וניעור א"כ כפי זה מן הדין הכשכבאל נאסר על הכל".

ומסיים: "הנה לפי מה שכתבנו יתיישב דהרא"ש ס"ל כהגהות דאף על גב דבעלמא אמרינן סתם כלים אינם ב"י (בני יומן) הכא צריך שיאמר בריא לי וכו' משום חומרת חמץ שמצינו שאיסורו משונה להחמיר מחמירין ביה מדינא לענין זה ולפיכך באו דבריו לכ"ע דאסור כשנעשה הגבינה בדבר חם. לכן אני אומר שיש לאסור הכשכבאל אפילו למאן דלית ליה חוזר וניעור. והוא כפי דעת הרא"ש וסמ"ק והגהו' מי"י ולדעתי אין בזה ספק והשומע ישמע ויבין ויראה האמת מה שהוא אמת"...

ז. הכלבו (סי' מח) מביא את דברי הסמ"ק שהובאו לעיל: "והר"ף ז"ל כתב ועל דגים מלוחים שקורין ארינ"גאש מותרין לאוכלן בפסח אותן הישנים שנמלחו קודם הפסח אבל היכא דאיכא לספוקי שמא נמלח תוך הפסח אסורין וכן לענין גבינות, ומיהו נהגו העולם שלא לאכול גבינה ישנה ולא ארינ"גאש מלוחין ושמא היינו משום שרגילין לאוכלן בלא שום הדחה, וגבי בשר פירשנו לעיל דצריך הדחה אפילו לצלי משום חשש שמא עדין יש בו משהו חמץ בעין ע"ב, וה"ר יצחק ז"ל כתב כל דבר שנתבטל קודם הפסח ביתר מששים אין אסור לאכלו תוך הפסח אף על פי שלא דקדקו במליחה, והר"ף ז"ל כתב וכן אווז שנמלח מקודם הפסח מותר מטעם זה **אך שומן אווז מהותך קודם הפסח אסור בפסח לפי שמהתכין אותו במחבת בלועה מחמץ ונותנת טעם בשומן ומיהו אם לא היתה המחבת בת יומא מותר אפילו למאן דאסר פגם בפסח מכל מקום זה הפגם נותן טעם קודם הפסח ונתבטל היכא שבשעת**

התוך השומן נתן לב לשם פסח, אבל אם התוך השומן סתמה לאכלו קודם הפסח כשירצה אף על פי שאמרו עכשו ברי לי שלא היתה בת יומא מכל מקום אסור בפסח דמלתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה, ומהאי טעמא אסרינן מצה ישנה אפילו בירושלמי דקאמר כיון שעשאה קודם הפסח שלשים יום בידוע שלא דקדק בה, וכמו כן יש לאסור אותן בני מעים מלוחין שרגילין לחלטן בתוך קדרה שהיא בלועה מחמץ, ומיהו אותו בוסר שדורכין אותו במדוכה קודם הפסח מותר אף על פי שהמדוכה מחומצת מחמץ שנתערב עם המורייס משום דהוי צונן ואין כח בו להפליט ואי פליט משהו בעלמא הוא דפליט ונתבטל קודם הפסח מדי דהוה אפרישין ובצלין שחתכן בסכין חולבת ומניחן בקדרה עם בשר כדמפרש רבינו ברוך בספרו, עכ"ל הר"ף ז"ל".

וכן הביא בכלבו (סי' קמה אות לח) את דברי ספר התרומה: "דין פסח, להגעיל כלים לצורך הפסח אם מגעילו קודם ערב פסח או ערב פסח קודם ד' שעות מותר אפילו שניהם בני יומן דאין בהם אך טעם חמץ ולכך שרי דנותן טעם בר נ"ט הוא אבל לאחר ד' שעות אסור להגעיל אלא כלי שאינו בן יומו דחמץ נעשה אסור וחוזר ונבלע, וחטה שנמצאת בעופות ערב הפסח והן מלוחין או צלויין ישליך החטה והכל כשר כיון שנתבטל טעם חמץ בס' קודם הפסח אינו חוזר ונעור במשהו כשיבא הפסח דדינו במשהו עד שיהא בכרת שזהו בפסח, וראיה לדבר מדתנן גבי צמר גמלים וצמר רחילים שטרפן אם שם רוב גמלים מותר להביא פשתן לשם, וכן בעור אווז שנפשט ונמלח קודם הפסח אסור בשביל

חבל נחלתו

מן השומן מותר הטגון לשאר השומן תוך הקדירה".

ח. **הבית יוסף** (או"ח סי' תמז) הביא את הדברים ובאר מדוע בכלי בן יומו אינו מתבטל ברוב. וז"ל:

"ומה שכתב רבינו וכן התיר רש"י בשר יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח וכו'. כלומר שלא נבדק המלח מחמץ ולא דקדקו במליחתם ליהרר מחימוץ כן כתבו המרדכי בפרק כל שעה (סי' תקנה) והגהות מיימוניות בפרק א' (דפו' קושטא ה"ח) בשם ספר מצוות קטן (סי' רכב עמ' רכח ואות ו) וכ"כ ספר מצוות גדול (לאוין עה ל:) **ואזדו לטעמייהו דסברי דכל שנתבטל קודם הפסח בששים אינו חוזר וניעור**".

ומביא דברי הסמ"ק ומסביר: "ומה שאוסרין שומן מהותך שהותך קודם פסח משום דחיישינן שמא הקדרה בת יומא ולא נתבטל החמץ דבעינן שיהא בהיתר ששים כנגד כל הכלי דבכוליה משערין (עי' טור י"ד סי' צח קנו) ואי אפשר לדבר המתבטל בתוך הכלי שיהא בו ששים כנגד הכלי וכן נראה מדברי תשובת הרא"ש (כלל נד סי' ה) שהתיר גבינה שנעשית בכלים של כל השנה מפני שאינם משתמשים בהם בדבר חם ואפילו אם שימשו בהם בדבר חם כיון שאין עושין בהם הגבינה בחמץ אינו מפליט משמע שאם היו משתמשים בהם בדבר חם וגם היו עושין הגבינה בחמץ שהיתה נאסרת והטעם מפני שלא נתבטל קודם הפסח שכיון שאיסורו משום פליטת הכלי אין בהיתר ששים כנגד הכלי ואסור ומטעם זה נראה גם כן שאסר (שם סי' ז) דגים מלוחים השרויים במים לפי שבלעו מחמץ הבלוע בכלי ואין בהם ששים

המחבת שמבשלין בה לחם שקורין שיילקו"ק או מטגנין בו שולו"ש בתוכה גם פעמים שנשאר לאחר הטגון מעט שומן במחבת ומחזירין אותו שומן עם שאר השמן שהוא מטגן בפסח כן הדין בחביות פעמים שנותנין עיסה בשוליה לדבק הנסרים מותר הוא לשתות בפסח כיון שטעם חמץ נתבטל קודם הפסח, ובתוך הפסח אינו נותן טעם ביין שכבר נתקש החמץ, אבל סמוך לפסח שני חדשים אם נתן עיסה בשוליה אסור לשתות בפסח מאותה חביות לפי שעדין העיסה רכה וגם בתוך הפסח נותנת טעם ביין, וכן בשר מליח ישן או גבינה או דגים מלוחין שלא נבדק המלח מחמץ וכן הכלים ישנים מותרים בפסח, וכן שפוד ישן מותר לצלות בו מהאי טעמא".

וכן בספר הפרנס (סי' נא) הביא דבריהם והחמיר בשומן מהותך וז"ל: "נמצא חיטה או שעורה בעופות מלוחים או צלויין בע"פ אפילו לאחר ד' שעות ישליך החיטה והעופות מותרין לפי שכבר נתבטל החמץ בס' קודם הפסח ואין חוזר וניער לאסור אח"כ כשיגיע הזמן לאסור במשהו ומהאי טעמא נמי שפוד ישן אם צלו בה עופות או בשר בפסח מותרין אעפ"י שכבר נצלה באותו שפוד בשר שנמלח ולא נבדק מחמץ וכן נמי הערינג"ש ובשר יבש וגבינה שנמלחו מקודם ולא נבדק המלח מחמץ מותרין בפסח. וכן מותר לטגן בעור שומן של אווז שנפשט ונמלח קודם הפסח ואעפ"י שלא נבדק המלח מחמץ אבל שומן שמהותך ונמחה, מקודם הפסח אסור לטגן בו בפסח לפי שהמחבת שהתיכו בה השומן היתה בלועה מחמץ גם לפעמים מחזירין

כנגד כל הכלי. ומטעם זה יש לאסור לאכול בפסח מרקחות הנעשים בתוך כלי כל השנה ואפילו לדברי המתירין לאכול תערובת חמץ שנתבטל קודם הפסח שמרקחות אלו לא נתבטל חמץ שבהן **אלא אם כן אין דרך בני אותו מקום לבשל שום מרקחת אלא בכלי מיוחד לבשל בו מרקחות ואין דרכם לבשל באותו כלי חמץ כלל וגם שיהיה להם כף מיוחד לנער בו המרקחות שאין דרכם לנער בו חמץ** דבכהאי גוונא איכא למישרי ואף על פי שכתבו שכל שהותך בסתם אף על פי שאומר ברי לי לא סמכינן עליה שאני הכא דכיון דאין דרכן בכך הוי כאומר ברי לי. ומיהו יש לחוש בכלים דידן המיוחדים למרקחות מפני שלפעמים מבשלין בהם מרקחת עשויה עם פתיתי לחם ודבש לעשות ממנה פת הבאה בכיסנין אלא שאפשר לומר שמאחר שאותם כלים אין מבשלים בהם אלא מרקחות ולא דברים אחרים אלא לעתים רחוקים הוו ליה כאילו אין בני יומן בודאי ומכל מקום ראוי להחמיר..."

היינו, ההקפדה על כלי שאינו בן יומו מעקבת משום שאין במתבשל לבטל את הטעם מהכלי כולו ולכן לא בטל קודם הפסח.

ומוסיף הב"י: "ומה שכתב רבינו בשם העיטור (הל' בעור חמץ קכה; הל' הכשר בשר י: דגיעול היוצא מדופנו של כלי בטל הוא. נראה שטעמו משום דלא דמי חמץ לשאר איסורים שפליטת הכלים אוסרת דשאר איסורים פליטת הכלי נבלע בהיתר בשעת איסורו אבל חמץ דכי בלע מפליטת הכלי בזמן היתרו הוא הילכך מאחר שאינו בעין אינו חשוב ובטל הוא וזה טעם היתר בשר

יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח. ועוד יש לומר דסבר דסתם כלים אין בני יומן אמרינן לענין איסור חמץ כדמשמע מדין זיתים שכבשן דבסמוך וכיון שכן הוה ליה נותן טעם לפגם קודם הפסח ומותר אפילו לדברי האוסרין נותן טעם לפגם משום דפגם זה תחלת נתינת טעמו היה קודם הפסח וכמו שכתבו ההגהות (שם) ואפשר לומר דהרא"ש נמי סבר הכי דסתם כלי גויים אין בני יומן גם לענין חמץ בפסח." "ומה שנתן טעם להתיר גבינה לכה מפני שלא נעשית בכלים שמשתמשין בהם חמין. לא כתב כן אלא כדי להתירה **אפילו לדברי האומרים שאף על פי שנתבטל קודם הפסח חוזר וניעור** דאילו לדברי האומרים דאינו חוזר וניעור אף על פי שנעשית בחמין ובכלים שמשתמשין בהם בחמין מישרא שריא שכבר נתבטל קודם הפסח ואינו חוזר וניעור..."

עולה מדברי הב"י ששלש סיבות להתיר מה שנתערב קודם הפסח, אם הוא בליעת כלים שאינם בני יומן ואז נטל"פ ונתבטל, או שסוברים שאינו חוזר וניעור או שהיתרא בלע. הב"י לא מתייחס לשאלת העשיה לכתחילה, אלא לשימוש אחר הפעולות הנ"ל.

ט. בשו"ת מהרי"ט (ח"ב, או"ח סי' א) נשאל בעניין "אפונים שקלו קודם פסח ואח"כ בתוך הפסח מצאו בתוכם ב' או ג' גרגירי חטים ונראה בעיני כ"ת להתירם מאחר שנתבטל החמץ קודם הפסח ממה שכתב הרב מוהרי"ק ז"ל אינו חוזר וניעור ויש חולקים משמע שתופס כסברא הראשונה".

המהרי"ט נו"נ בבספקות לגבי חמץ בפסח ומסיק: "לפיכך נראה לי באלו

חבל נחלתו

המרקחות הנעשות כל השנה ואין יודעים בכלים שנעשו אם הם בני יומן דיינין להו ולא יהא אלא ספק נפיש ספקי טובא דאפילו למ"ד חמץ בפסח במשהו דילמא נט"ל ושרי. ואת"ל אסור הא נתבטל ואינו חוזר ונעור. ואת"ל כמ"ד חוזר דילמא בדבר שאין שם ממשו של אסור אלא טעמו אינו אוסר בנט"ל כמ"ד הכי. ועוד דאיכא מ"ד דמין בשאינו מינו בנט"ל בפסח וכ"ש כיון דעיקר מ"ש במשהו אינו אלא מדרבנן כדתיבנא **לכך ראוי שכבשים ושלקות ושמן שאדם לוקח מן השוק יקחם קודם הפסח ויניחם בכלי כשר** שאם יניחם לקנות עד הפסח יש לחוש שמא היו בכלי חמץ ועכשיו בפסח בלעו מן הכלי אגב מלחייהו ואסירי ואגב חורפייהו מחליא להו כדכתב בס' התרומות והוי נט"ל לשבח אבל לקחם קודם פסח אין בהם בית מיחוש". ונראה שמתיר ליטול לכתחילה כבשים ושלקות קודם הפסח ואינו נכנס לשאלת העשייה אלא לשאלת האכילה בפסח.

י. בשו"ת הב"ח (ישנות, סימן קכג) דן: "היאך ראוי לנהוג בפסח בבשר מלוח או יבש וכן גבינה לחה או יבשה וכן דגים מלוחים לחים או יבשים או שומן מהותך בכלי חמץ קודם הפסח?"

ופותח שהכל מותר – "כבר האריכו בזה הראשונים והאחרונים ומדעת רובם נראה שהכל מותר דלמאי ניחוש אי משום שמא נדבק המלח מחמץ וא"כ נכנס שם טעם חמץ הלא בטל הוא בס' ואי משום שמא נדבק עליו משהו בעין הלא בהדחה בעלמא עבר החמץ ממנו ואי משום שנמלח בכלי חמץ הלא סתם כלים אינן בני יומן ונט"

לפגם הוא ואפי' למאן דאסור נט"ל לפגם בפסח כרשב"ם והרא"ם ונוהגין כותייהו. אפי' כן שנקבל הטעם **קודם פסח** לית לן בה כמ"ש הסמ"ק... הלכך נראה דכמו דאיסור משהו גופי' בטל בס' קודם הפסח כדעת רוב הפוסקים ה"נ נט"ל לפגם קודם פסח אין בו איסור דכל שהוא קודם פסח דינו כשאר איסורין".

וממשיך ודן בעניין שומן ודגים שבאים במים חמוצים ומסיק: "אכן נט"ל דהטעם משום דס"ל דהא מילתא הוי כמו לכתחילה ואין אנו מתירין נט"ל לפגם אלא דיעבד ואפי' הוא קודם פסח וראי' מקדרו' בפסח ואפי' לשמואל דקי"ל כותי' לא שרינן להו אלא להשהותו ואמאי לא התירן אף בפסח עצמו כל שהן אינן ב"י קודם זמן איסור חמץ אלא ודאי כיון דאפשר להשהותו אף אחר הפסח אעפ"י שצריך לפזר מעות לקנות חדשי' לא מקרי דיעבד ה"נ דבשר או דגים או גבינה שקבלו הטעם חמץ אף שהוא לפגם לא שרינן ליה לכתחילה לאכלם בפסח אלא משהיהו עד לאחר הפסח..."

ומסיים ומדגיש שוב שבנטל"פ של קודם הפסח מותר להשתמש בדיעבד ואסור לכתחילה: "ואפילו בע"פ אחר איסורו אם אירע שנמלח בשר או דגים בכלי חמץ שהם אינם ב"י בודאי יש להתיר, אבל אם אינו ידוע שאינן ב"י אסור אפילו קודם פסח הרבה אבל אסור לכתחלה למולחם בכלי חמץ אפילו ידוע שאינו ב"י כדי להשתמש מהם בפסח עצמו אפילו ביבש דלא עדיף מדגים בקערה דאסור לכתחילה לשומם בקערה

בן יומו: חומר דחמץ שאני ואוסרין בסתם, ועוד הרי היה בו מתחלה דעת לשאול, ובדבר שהיה בו דעת לשאול אין מתירים סתם כלי, אלא א"כ יודע בודאי שלא היתה המחבת בן יומו והתיך השומן לשם פסח שנהר מפירורי חמץ, ואפילו למאן דאסר נותן טעם לפגם בפסח, שאני הכא שזה הפגם היה קודם הפסח. ומיהו דווקא שבעת התכת השומן או בישול היין או המרקחת היה נזהר שהיה מהתכו לשם פסח ונזהר מפירורי חמץ, אבל הותר בסתם אף על פי שאומר עתה בריר לי שלא היתה המחבת בת יומו מ"מ אסור בפסח, דכל מילתא דלא רמי עליה דאיניש לאו אדעתיה, דשמא היה בו חמץ ולאו אדעתיה. לכן כל דבר שנתבשל בכלי של חמץ קודם הפסח יש לאסור משום שמא היה הכלי בן יומו, ובודאי לא היה בו ששים במה שנתבשל בכלי כנגד הגיעול שיצא מן הכלי דבכוליה משערינן". ועיי' באליה זוטא (סי' תמז ס"ק ז).

יב. וכ"כ בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' רפב) בתשובה לגבי פסח: "וטעם החולקין על הט"ז י"ל דאף דבדיעבד שרי מטעם נ"ט בר נ"ט או נותן טעם לפגם כאמור, מ"מ לכתחילה חששו דהו"ל כמבטל איסור לכתחילה, ואף שאין כוונתו לבטל מ"מ כיון שיודע בשעה שמערה על כלי חמץ שישתמש בכלי זה בפסח על סמך נ"ט בר נ"ט או נותן טעם לפגם דמיא למבטל איסור לכתחילה".

וכן בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' פח) התיר רק בדיעבד לגבי נ"ט בר נ"ט של קודם הפסח מכיון שאנו מחמירים בכך. וז"ל: "מ"מ י"ל דהיכא דהוי טירחא שרי, וכן כתב בספר פרי מגדים שם, ובפרט

כדי לאוכלם בכותח. מ"מ אם עבר ועשה לא נאסר בכך ומותר בפסח אפילו בלא מאחר שהי' בודאי אינו ב"י".

עולה מדברי הב"ח שאף שבדיעבד נטל"פ של קודם הפסח מותר, אוסר לכתחילה להכין כך לפסח מפני שאין מתירים נטל"פ אלא דיעבד ולכתחילה אין לנהוג כן עבור פסח.

יא. הט"ז (או"ח סי' תמז ס"ק ז) באר: "אבל בשומן מהותר. - הקשה ב"י הא קי"ל סתם כלים אינן ב"י והאריך בזה ונלע"ד דבזה לא אמרי' כן דכבר כתבתי בי"ד סי' קכ"ב בשם ד"מ בשם הג"ה ש"ד דבישראל יש תקנה בשאלה ואם אינו יודע נקנסיה ונ"ל דאין שייך קנס אלא באותו ישראל דהקדיר' שלו דה"ל לידע ולא ידע אבל באחר לא עכ"ל ד"מ ונ"ל דנהי דאין סברא זו מוסכמת להלכה כמ"ש הש"ע בס"ח מ"מ נ"ל דלענין פסח כ"ע ס"ל כן דכל אדם רגיל ליזהר בכל ענין הצורך לפסח שמכין עצמו להשמר מחימוץ ע"כ זה שהתיך השומן בכל דבר המבשל ה"ל להזהיר שתהא המחבת ודאי אינו ב"י ע"כ קנסי' לי' לאסור תבשילו לאכלו בפסח כנ"ל נכון בזה". ועיי' פמ"ג או"ח מש"ז סי' תמז ס"ק ז).

וכן הלבוש (או"ח סי' תמז ס"ה) החמיר לגבי שומן וז"ל: "אבל שומן מהותר שהותר לפני הפסח במחבת של חמץ, והוא הדין כל דבר שדרך לבשל בכלי חמץ, כגון יין מבושל או מרקחת אסור, ואפילו יודע בודאי שלא היו בו פירורי חמץ אסור, דאם הכלי בן יומו הרי לא נתבטל טעמו, שאין לך כלי שיש בתוכו ששים כנגד גיעול היוצא מדופנו, ויש לחוש שמא היה הכלי בן יומו, ואף על גב דקי"ל סתם כלי אינו

חבל נחלתו

דלשמואל דקי"ל כוותיה אף על גב דיהיב טעמא שרי, משום דאיקלש איסורו, ואפילו כריחא דבשרא לא חשיב. ע"ש. וכ"כ הרמב"ן במלחמות ה' (פרק כיצד צולין) דלשמואל אפי' כריח של איסור לא הוי. ע"ש. והן אמת כי הרשב"א בתורת הבית הארוך (דקכ"ג ע"ב), הביא דברי רבינו יצחק בעל התוס', שכלים שמגעילים מחמת חמץ, להכשירם לפסח, אם מגעילים אותם קודם זמן איסורו של חמץ, מותר להגעיל כלים בני יומם, משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. (ע' תוס' חולין קח סע"ב ותוס' ע"ז עו א) וכתב ע"ז, ואינו מחוור כל הצורך שאינו דומה לראיה, דהתם גבי דגים שעלו בקערה לא חל שם איסור ממילא, שמוותר גמור הוא, וכשנתערב אותו טעם מועט עכשיו עם החלב, הרי מחמת מיעוטו אינו ראוי לקבל שם חדש דהיינו בשר בחלב, אבל חמץ הרי הוא וישמו עליו וכו', לפיכך צריך ליהדר אפי' בכלי חמץ שלא להגעיל אפי' קודם זמן איסורו אלא כלי שאינו בן יומו או במים רבים כנגד כל הכלי כמו בשאר איסורים. ע"כ. אולם הרא"ש (פרק כל שעה סימן ז) פסק כדברי ר"י שקודם זמן איסורו של חמץ, **מותר להגעיל הכלים של חמץ אפי' בני יומן, משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא**, כדגים שעלו בקערה. ע"ש. וכ"כ המרדכי שם (סימן תקעו) בשם הסמ"ג ובעל התרומה. ע"ש. וכן פסק האור זרוע (פ"ה דע"ז סימן רצו). ע"ש. וכן פסקו הטור ומרן הש"ע (בסי' תנב). ע"ש. והרשב"א עצמו בחידושיו לחולין (קח ב) הביא דברי ר"י להלכה. וע"ע בחידושי הריטב"א שם. **נמצא דלדינא נקטינן אף לגבי חמץ הדין דנ"ט בר נ"ט דהיתרא**. וכן העלה בשו"ת שמחת יהודה אליעזר (חאו"ח סימן ג). ע"ש. ולפ"ז

שכאן הוא קודם פסח דלדברי כמה פוסקים הוי נ"ט בר נ"ט, ואף דאנן קיי"ל לאסור, מכל מקום כשיש צירוף להקל סמכין על זה. ועיין בא"ח (סי' תמז, ס"ה. ובריש סי' תנב), ובאחרונים שם, ובפרי מגדים (יו"ד סי' צו, במ"ז סק"ט) וגם הוא אינו בן יומו תמיד דעל ידי הניקור ודאי שוהין מעת לעת קודם הטחינה לפסח, וזה ברור".

יג. וכה דברי הגר"ע יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' מג אות א) **לגבי ספירט הנעשה מדגנים בפסח:**

"ותחלה וראש נדון אם יש מקום להתיר מדין נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, כי הספירט החמץ נתן טעם במכונות הייצור של בתי החרושת הנ"ל, וחזרו ופלטו טעם החמץ בספירט הכשר, והוי נ"ט בר נ"ט, ועדיין הוא היתר, כי הכל נעשה קודם פסח שהוא זמן איסורו, ועינא דשפיר חזי להמהר"ח אור זרוע בפסקי הלכה שלו (עמוד פד) שפסק, שיש להתיר שומן של אווזא בפסח (שהותך במחבת של חמץ קודם פסח), משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא, שהחמץ נתן טעם במחבת והמחבת בשומן ועדיין הוא היתר. ע"ש. גם הריטב"א בחידושיו לחולין (קיב א) בד"ה גריר לבי פסקי, כתב, שדין נ"ט בר נ"ט דהיתרא שהוזכר בגמ' לגבי בשר וחלב, דכוותיה **נקטינן אף לענין חמץ בפסח**, שדגים שעלו בקערה של חמץ קודם זמן איסורו, בין לבישול בין למליחה, הרי הם מותרים בפסח, משום דהוי נ"ט בר נ"ט דלא חשיב איסור כלל, ואף על גב דחמץ בפסח איסורו במשהו, לית לן בה, דכל כה"ג לא חשיב דאיכא חמץ כלל בשלישי, שכבר נתבטל בשני, שהחמץ לפני זמנו בטל בששים. וכן עמא דבר. ע"כ. ושם (קיא ב) ד"ה דגים,

נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, דאיקלש איסורא. וכמו שכתב הגאון רבי חיים אבולעפיא במקראי קודש (דף קסט ע"ב). וכ"כ בשו"ת דרכי נועם (חאו"ח ס"ס ה), בשם בנו הגאון אברהם הלוי (מחבר שו"ת גנת ורדים), וכתב שיפה כיון להלכה. ע"ש. ותנא דמסייע ליה הוא מהר"י קולון בחיבורו על הסמ"ג הנדפס מחדש (עמוד רמ) שכתב, **שומן מהותך במחבת של חמץ אסור בפסח. ואם תאמר מכל מקום יהא מותר דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא, כגון דגים שעלו בקערה, י"ל דלמאן דאמר דוקא עלו אבל נתבשלו לא, מש"ה הואיל ונתבשל השומן במחבת חיישינן לדברי המחמירים. וכן משמע מדברי ספר התרומה וכו'. ע"ש.** ומוכח דלדין דקי"ל ביו"ד (סי' צה ס"ח) שאפילו אם נתבשלו כיון דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא מותר, הוא הדין לגבי שומן מהותך במחבת של חמץ מותר בפסח, מטעם נ"ט בר נ"ט דהיתרא. והוא הדין למרקחת. וסייעתא ג"כ לדברי הרב דרכי נועם הנ"ל. וכן כתב **החזון איש** (סי' קיט ס"ק יב) וז"ל: **ומעיקר הדין גם שומן שהותך קודם הפסח בלא זהירות מותר**, דלפירושי פת אין לחוש מעיקר הדין, דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, ומשום פליטת הכלים ג"כ אין לחוש מעיקר הדין, דסתם כלים אינן בני יומן, וגם סתם כלים יש במה שבתוכם ששים נגד החמץ הבלוע בהן. ואף אם שימשו בחמץ באופן שמילאו בו את כל הקדרה והכלי בן יומו שנראה שהוא אסור מן הדין, ולכן נהגו להחמיר אף בסתמא, מ"מ לדעת התוס' חולין (קח ב) שחמץ קודם הפסח מקרי היתרא בלע, וחשיב נ"ט בר נ"ט דהיתרא, וכן פסק בש"ע (סי' תנב ס"א), גם בזה מותר. אלא (שבסימן תנא ס"ד)

צדקו יחדיו דברי המהר"ח אור זרוע והריטב"א שדנו דין נ"ט בר נ"ט דהיתרא בחמץ קודם זמנו. וע"ע להטור (סימן תמז) בשם בעל העיטור, שכתב, ודוקא חמץ דאיתיה בעיניה (אוסר במשהו בפסח), אבל גיעול היוצא מדופנו של כלי לענין דבש ושמן של עכו"ם בפסח, וכן מליחת בשר שנעשית קודם פסח ולא נזהרו במליחתו בטל הוא. וכתב מרן הבית יוסף, נראה שטעמו הוא משום דלא דמי חמץ לשאר איסורים שפליטת הכלים אוסרת, ששאר איסורים פליטת הכלי נבלעת בהיתר בשעת איסורו, אבל גבי חמץ דכי בלע מפליטת הכלי בזמן היתרו הוא, הילכך מאחר שאינו בעין אינו חשוב ובטל הוא, וזהו טעם ההיתר לבשר יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח. עכ"ל. ולכאורה זהו קרוב לטעם הראשונים הנ"ל דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. (וע' בשו"ת שמחת יהודה אליעזר סימן ג). ועכ"פ יוצא איפוא לכאורה להתיר גם בנ"ד, שהספירט החמץ נתן טעם במכונות, ושוב אח"כ פלט הטעם שלו בספירט הכשר, ועדיין היתר הוא. הילכך יש להתיר או מטעם נ"ט בר נ"ט דהיתרא, כדברי המהר"ח או"ז והריטב"א, או מטעמו של מרן הב"י אליבא דבעל העיטור".

יד. ושוב הניף ידו בשו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סי' לה אות יח):

"(בעמוד יט) בד"ה מרקחת, שנעשית קודם פסח בכלי חמץ בן יומו, הביא מהברכי יוסף (סימן תמז ס"ק יג) בשם שערי ישועה שיש לאסור לאוכלה בפסח. נ"ב. ולפי דעת מרן בש"ע (סי' תנב), שקודם פסח נחשב נ"ט בר נ"ט דהיתרא, יש להקל בזה גם בכלי חמץ בן יומו, מאחר שנעשה קודם פסח, ואפילו למ"ד חמץ שמו עליו, חשיב שפיר

חבל נחלתו

דהיתרא בלעי. ע"ש. וכ"כ הסמ"ג (סי' עז).
וכן כתב הראב"ה פסחים (סי' תסד עמוד פ - פא). והאור זרוע (הל' פסחים דנ"ה ע"ב,
ובמס' ע"ז סי' רצד - רצה), ורבינו ישעיה הא'
בספר המכריע (סי' מא), וכן בתוס' רי"ד
(תליתאה ע"ז עו ב), והראב"ן ע"ז (סי' שטז).
וכתב בארחות חיים (הל' חמץ ומצה אות צה),
שכן דעת הרז"ה בעל המאור. וכן פסק
הריב"ן (פסחים עמוד תקעד), והגהות מיימוני
(סוף פ"ה מהל' פסחים), והרמ"ך בהגהותיו על
הרמב"ם (סוף עמוד עט), וכן דעת הרמב"ם
(פ"ה מהל' חמץ ומצה הל' כג), וכמ"ש הרב
המגיד שם. וכ"כ הרשב"ץ בספר יבין
שמועה (דף כח ע"ב) בדעת הרמב"ם. וכ"כ
בשו"ת נחפה בכסף (דף קסה ע"ב), שהעיקר
כמ"ש הרב המגיד ומרן הב"י שהרמב"ם
ס"ל כדעת הראב"ד דחמץ היתרא בלע
מקרי. ע"ש. ומרן הב"י (סי' תמז) בד"ה
ומ"ש רבינו בשם העיטור, הסביר דעת בעל
העיטור, דלא דמי חמץ לשאר איסורים,
שבשאר איסורים פליטת הכלי היא בשעת
איסורו שפולט הטעם של האיסור בהיתר,
אבל חמץ כי בלע מפליטת הכלי בזמן
היתרו הוא, ומאחר שאינו בעין אינו חשוב
ובטל. ע"כ. וזה דומה לנ"ט בר נ"ט
דהיתרא. ולפ"ז רובא דאיתיה קמן ס"ל
דחמץ היתרא בלע חשיב. (וע' בד' ראב"ה
והגמ"י שכ', כי מה שנהגו העולם להצריך ליבון
לשפודין מפני שהם ארוכים יותר מדי וקשה
להגיעילם). לפ"ז אילו היה רואה מרן את כל
הפוסקים האלה אפשר שהיה מודה לרבינו
ירוחם להתיר בפשיטות את המרקחות של
כל ימות השנה, בפסח, מטעם נ"ט בר נ"ט
דהיתרא. וכ"ש דבנ"ט בר נ"ט הוקלש טעם
האיסור, ואפילו משהו אין בנ"ט בר נ"ט
דהיתרא. וכמ"ש בחידושי הריטב"א (חולין

גבי שפודים ואסכלאות פסק כד' הרמב"ן
דחמץ שמו עליו. לפ"ז לא שייך בו הקולא
דהיתרא בלע, ולא חשיב כנ"ט בר נ"ט
דהיתרא. עכת"ד. ולפי מ"ש מהרח"א דגבי
נ"ט בר נ"ט דאקליש איסורא גם למ"ד
חמץ שמו עליו יש להתיר. גם החזון איש
הניף ידו שנית (בסי' קיט ס"ק יד) וכתב,
שנראה דנ"ט בר נ"ט דהיתרא בחמץ קודם
פסח לכ"ע מותר, ואפילו הרמב"ן שכתב
שבתשמישו ע"י האור צריך ליבון, דחמץ
שמו עליו, שאני התם דחייל שם חמץ על
הבלוע בשפוד, אף על פי שנקלש ע"י
הגעלה. אבל נ"ט בר נ"ט גרע טפי ולא
חשיב טעמא, ואף על פי שבאיסורין אפילו
טעם שלישי ורביעי אסור, כמ"ש הר"ן
בחולין שם, זהו כח האיסור לאסור, אבל
דבר היתר אלא שעכשיו נתחדש בו איסור,
אפילו נ"ט בר נ"ט דחמץ לא חשיב טעמא
כדי לאסור. תדע שהרא"ש פסק דשפודין
צריכים ליבון, ובהגעלת כלים קודם ד'
שעות התיר משום נ"ט בר נ"ט דהיתרא.
וכן הר"ן וכו'. ע"ש. ובפרט לפי מש"כ בספר
חזון עובדיה (עמוד ע - עא), שרוב הפוסקים
ס"ל דחמץ היתרא בלע מקרי. הלא הם
הראב"ד בדרשתו לפסח, והביאו רבינו מאיר
המעילי בספר המאורות (פסחים ל ב) והסכים
עמו להלכה. וכן הוא גם בחידושי הראב"ד
לע"ז (עו א). וכן דעת רבינו תם, וכמ"ש
בשמו התוס' חולין (ח א) ד"ה שליבנה
באור. וכ"כ בשו"ת תמים דעים (סי' קמז)
בשם ר"ת. וכ"כ הרא"ש ע"ז (עה ב), ובס'
התרומה (סי' עא), ובתורת הבית הארוך (דף
קכד ב) בשמו של ר"ת. וכ"כ עוד התוס'
(פסחים ל: וע"ז עו ב). וכן כתב רבינו אליעזר
ממין בספר ידאים (סי' קו), שכלים אפילו
תשמישן באור מגעילן ברותחין משום

חלק ג (סי' רנח), ובשו"ת יכין ובוועז ח"ב (סי' כב). וכן פסק מהריק"ש (סי' תמוז). וכן פסק בשו"ת בן אברהם אבוקרא (דף לה ע"א). וכ"כ הגאון רבי אברהם ענתבי בחכמה ומוסר (אות צא). (וע"ע בשו"ת בית דוד חאו"ח סי' קפה). וכן עיקר."

וע"ע שו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' רז), שו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' מד) ושו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' מג).

מסקנה

באופן כללי הפוסקים הספרדים נטו להקל ולהתיר נ"ט בר נ"ט דהיתרא לגבי חמץ בפסח וכן נטל"פ שנתבטל קודם הפסח ואינם חוששים לחוזר ונייעור, הפוסקים האשכנזים לא נטו להקל אם בגלל שחמץ שמו עליו ואם בגלל חוזר ונייעור ולכן אף שהסמ"ק נטה להקל במי שייצר שומן במחבת שאינו בן יומו לשם פסח בידיעה גמורה, בכ"ז לא התקבלה דעתו לעשות כן לכתחילה (מה גם שאף הוא לא הורה לעשות כן אלא תלה שבתנאים אלו השומן מותר), ועוד ראשונים אחרים, מהכרת המציאות בדורם, החמירו ולא רצו להקל בשומן מהותך אף בדיעבד.

קיא ב) ד"ה גריר לבי פסקי, דנ"ט בר נ"ט דהיתרא שרי אף לגבי חמץ בפסח לאוכלו, אלמא דאפילו משהו ליכא. ע"ש. וכן מבואר בפסקי הלכה של מהר"ח או"ז (עמוד פד), שמוותר לאכול בפסח מן השומן של אווזא שהותך קודם פסח, משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא, שהחמץ נתן טעם במחבת, והמחבת בשומן, ועדיין הכל היתר. ע"ש. וכן כתב להתיר המרקחות בשו"ת מהרימ"ט ח"ב (חאו"ח סי' א), משום שיש כמה ספקות, דילמא הוי נטל"פ שסתם כלים אינם בני יומן, ושמא נתבטל ואינו חוזר ונייעור, ואת"ל חוזר ונייעור, דילמא דוקא בממשו של איסור ולא בטעמו בלבד, ועוד שכל עיקר איסור משהו אינו אלא מדרבנן. ע"ש. וכתב בשירי כנה"ג (סי' תמז הגבי אות ז), וכן המנהג פשוט בקושטא ובכל המקומות הללו לאכול בפסח המרקחות של כל ימות השנה, שסתם כלים אינם בני יומן. ע"ש. וע"ע בשו"ת בן אברהם אבוקרא (דף לד ע"ד) שהעיר גם מטעם נ"ט בר נ"ט דהיתרא. ע"ש. ועכ"פ בסתם כלים המנהג פשוט להקל, ואף שבמסקנת מרן הבית יוסף (סי' תמז) נראה להחמיר, מ"מ לפי כל הפוסקים הנ"ל יש להקל. וכן מבואר להתיר בשו"ת התשב"ץ

חבל נחלתו

סימן יד

יום טוב שחל במוצאי שבת

אוסף הלכות למעבר בין שבת ליו"ט

מכלל הכבוד ואם ערב יום טוב הוא שבת שצריך לאכול סעודה שלישית יאכלנה קודם שעה עשירית".

ב. מנחה בשבת

כיון שמקדימים סעודה שלישית מן הראוי להקדים לה תפילת מנחה. כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' רלב ס"ב).

ולפני דברי השו"ע והרמ"א נביא את ביאור המשנה ברורה (סימן רלב ס"ק ה): "ויש שם בגמרא שני תירוצים ולתרוייהו איירי המשנה במנחה גדולה תירויין קמא דכונת המשנה שאסרה סמוך למנחה גדולה איירי דוקא בסעודה גדולה [הא סעודה קטנה מותר להתחיל עד זמן סמוך למנחה קטנה. ויש שמקילין עוד לתירויין זה דאפילו סמוך למנחה קטנה ג"כ מותר להתחיל סעודה קטנה] ותירויין בתרא דכונת המשנה לאסור אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה ונחלקו הפוסקים בזה הרי"ף והרמב"ם פסקו כתירוצא בתרא וזהו שסתם המחבר כמותם והרמ"א בריש דבריו פסק כתירוצא קמא".

וכך פסק השו"ע: "...ולא לאכול אפי' סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה; ואם התחיל באחת מכל אלו, אינו מפסיק אף על פי שהתחיל באיסור; והוא שיהא שהות ביום להתפלל אחר שיגמור סעודתו או מלאכתו, אבל אם אין שהות להתפלל אח"כ, צריך

כיון שהשכחה מצויה, חשוב לחזור על הלכות המעבר בין שבת ליו"ט ולכן נזכיר רק מדברי הפוסקים האחרונים ולא את כל סדר לימוד ההלכה.

א. סעודה שלישית

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רמט ס"ב): "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. הגה: ...אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מט' שעות ולמעלה"¹.

וא"כ גם סעודה שלישית בכלל זה כדי להכנס ליו"ט תאב. וכך פסק המשנה ברורה (ס"ק טז, יז): "מלקבוע סעודה - ואם התחיל אינו מפסיק".

"מט' שעות ולמעלה - היינו שעות זמניות והוא רביעית היום עד הלילה ומ"מ נראה דבימות החורף בזמן שהימים קצרים מאד מצוה להמנע מלקבוע סעודה הרגילה אפילו קודם ט' שעות כל שהוא משער בנפשו שע"ז לא יהיה תאב לאכול בלילה".

וכ"פ בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקכט ס"ב): "וכן מצוה להמנע מלקבוע סעודה בערב יום טוב משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל סעודת יום טוב לתיאבון שזהו

1. עי' ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות יום טוב אות ב.

סימן יד – יום טוב שחל במוצאי שבת

לשאוב המים אור י"ג, דהיינו בליל ה' (מרדכי ס"ק דפסחים).

ובאר במשנה ברורה (סי' תנה ס"ק טו): "דהיינו בליל ה' – דבע"ש בין השמשות אין יכולין לשאוב דאין שבת מכין ליו"ט וביה"ש ספק שבת הוא ומבעוד יום סמוך לבין השמשות ג"כ אין נכון שמא יאחר ויעשה זה ביה"ש [וה"ה אף האופן בליל יום טוב שני אסורין לשאוב בין השמשות של יום טוב ראשון דאין יום טוב מכין לחבירו וצריכין לשאוב אור לי"ד]."

3) וכן בהלכה הידועה לגבי ביצה שנולדה ביו"ט פסק השו"ע (או"ח סי' תקיג ס"ה): "וכן בשבת וי"ט הסמוכים זה לזה, נולדה בזה אסורה בזה. הגה: ואם יום טוב ביום א' ב' ונולדה בשבת שלפניהם, מותר ביום ב' של גליות (מהרי"ל)."

ובמשנה ברורה (ס"ק טו-ז): "הסמוכים זה לזה – בין שהוא יום טוב אחר שבת או שבת אחר יום טוב."

"אסורה בזה – עד הערב שע"י לידה זו נעשית הביצה מוכנת לאכילה ואם נתירה נמצא שאחד הכין לחבירו ואנן קי"ל דאין שבת מכין ליו"ט ואין יום טוב מכין לשבת."

4) וגבי עגל ואפרוח שנולדו בשבת פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תצח ס"ה): "עגל שנולד ביו"ט... ואם היו שבת וי"ט סמוכים זה לזה, נולד בזה מותר בזה."

ובסימן תקיג (ס"ח) לגבי אפרוח פסק: "אפרוח שנולד ביו"ט, אסור. ואם נולד בשבת, אסור ביו"ט שלאחריו."

ובאר המשנה ברורה (סי' תקיג ס"ק לג): "אסור ביום טוב שלאחריו – י"א דהוא מן התורה לפי שע"י לידה זו הוכן לאכילה וכיון שבשבת א"א לשחטו ולאכלו נמצא

להפסיק מיד... והתחלת אכילה משיטול ידי."

"הגה: וי"ח וסבירא להו דסעודה קטנה מותר, ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה (טור בשם ר"ת); וי"א דאפילו סעודה גדולה סמוך למ"ג שרי (בעל המאור והג"מ פ"ק דשבת); וי"א דסעודה קטנה אפי' סמוך למנחה קטנה שרי (טור בשם ר"י); ונהגו להקל כשתי הסברות, דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה; ואפשר הטעם משום דעכשיו קורין לבית הכנסת, לא חיישינן דלמא יפשע ולא יתפלל (אגודה פ"ק דשבת), (וע"ל סי' פ"ט); מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה, ואפילו אם התחיל קודם לכן, כשמגיע מנחה קטנה והשעה עוברת, צריך לקום ולהתפלל (טור) וב"ש בשם הפוסקים."

ובסעיף ג כתב השו"ע: "והא דאסור לאכול סעודה קטנה, היינו כשקובע לסעודה; אבל לטעום, דהיינו אכילת פירות, מותר. והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל, בלא קבע, מותר."

ג. אין שבת מכינה ליום טוב

אסור להכין משבת ליו"ט, ואף הכנה שנעשתה בהיתר אין להתיר להנות ממנה ביו"ט.

1) ועפ"י פסק במשנה ברורה (סי' שיח ס"ק ה): "אם היה במו"ש יום טוב אפילו בישל בהיתר כגון שבישל בשבת לחולה מ"מ אסור לבריא גם ביום טוב ראשון דאין שבת מכין ליו"ט."

2) ולגבי מים שלנו' לאפית מצות לליל הסדר פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תנה ס"א): "כשחל פסח באחד בשבת, יש

חבל נחלתו

ד. הבדלה לפני הכנות ביום טוב

כניסת החג אחר צאת הכוכבים מחייבת הבדלה שמסודרת בתוך התפילה. כך פסק השולחן ערוך או"ח (סי' תצ"ב): "יום טוב שחל להיות במוצאי שבת אומר באתה בחרתנו, ותודיענו".

אולם נשים שאינן מבדילות בבית הכנסת צריכות לעשות כדברי המגן אברהם (סי' רצ"ט ס"ק יג): "ובי"ט שחל במ"ש אומר המבדיל בין קודש לקודש (מהרי"ו ה' פסח)". היינו כל ההכנות לצורך יו"ט צריכות להיעשות לאחר הבדלה. וכ"פ המשנה ברורה (ס"ק לו): "בלא ברכה וכו' – וביו"ט שחל במו"ש ורוצה לעשות מלאכת אוכל נפש ולא הבדיל עדיין בתפלה אומר ברוך המבדיל בין קודש לקודש בלא שם מלכות ומותר במלאכה, אבל לענין טעימה אסור אפילו הבדיל בתפלה שאמר ותודיענו עד שיקדש כדין".

ונראה לומר שכל ההכנות כגון: שטיפת כלים, חימום או בישול, עריכת השולחן צריכות להיעשות אחר הבדלה. ואפילו פעולות שמצד עצמן היו מותרות בשבת, כיון שאסורות מצד הכנה ליו"ט בשבת ראוי לעשותן ביו"ט אחר הבדלה. וכן הדלקת נר של יו"ט צריך לעשות אחר הבדלה.

ה. הדלקת נרות

בספרי (ח"י סי' טז) הרחבתי בענין זמן הדלקת נרות ביו"ט. ביו"ט שחל במוצ"ש חייבים להדליק רק אחר צאה"כ. והדלקת הנר נעשית בהעברה מנר אחר רק אחר הברכה (ולנהוגות שהחיינו אף אחר ברכה זו עי' בספרי במקום שציינת) כמו כל מצוה, ולא

שהוכן בשבת לאכלו ביום טוב שלאחריו וכבר נתבאר דאין שבת מכינה ליו"ט. וי"א דהוא רק מדרבנן לפי שבשבת גופא הוא מוקצה ואין יכול לאכול ולטלטלם באותו יום כלל ואם נתירו ביום טוב נמצא ששבת הכין ליו"ט".

וכן לגבי גוי שהביא דורון לישראל בשבת פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקטו ס"א): "אינו יהודי שהביא דורון לישראל בי"ט, אם יש ממינו במחובר או שמוסר צידה, אסור אף למי שלא הובא בשבילו לאכלו בו ביום... אבל בשני ימים של ר"ה או בי"ט הסמוך לשבת, בין מלפניו בין מלאחריו, אם הובא בראשון צריך להמתין עד מוצאי יום טוב ושבת בכדי שיעשו, ושיעור כדי שיעשו היינו כדי שילך האיניו יהודי למקום שליטת ויגמור המלאכה ויחזור לכאן; ואם נסתפק לו מהיכן הביאן, שיעורן כדי שיבואו מחוץ לתחום".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק יח): "בכדי שיעשו – שאם לא ימתין ויאכל מיד הרי נהנה ממלאכת יום טוב דאם לא היה מביא לו ביום טוב לא היה יכול ליהנות מהן בהיתר אא"כ היה מביא לו במו"ש וכן ביום טוב שחל להיות אחר השבת כדי שלא יהנה ממלאכת שבת".

5) וכן לגבי הנחת עשבים לשבועות כתב הרמ"א (או"ח סי' תצ"ד סעיף א): "ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בב"ה והבתים, זכר לשמחת מתן תורה".

והעיר המשנה ברורה (ס"ק ט): "אכן אם חל שבועות ביום א' אין לשוטחן בשבת כיון שכונתו לצורך יום טוב ואין שבת מכין ליו"ט אלא ישטחם ביום טוב גופא או בע"ש".

חבל נחלתו

הנכנס וההבדלה של שבת שיצאה על אותה כוס יין. ונתנו לכך סימן (שו"ע או"ח סי' תעג ס"א): "ואם חל במוצאי שבת אומר יקנה"ז", היינו כך סדר הברכות הוא: יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן. ובמשנה ברורה (סי' תעג ס"ק ג): "אומר יקנה"ז" – דהיינו בתחלה ברכת היין וקידוש ונר דהיינו ברכת בורא מאורי האש והבדלה וזמן. ואין מברכין על הבשמים בכל מוצ"ש ליו"ט. ואומרים הבדלה זו מיושב כמו הקידוש".

כפי שעושות הנשים בשבת ע"י הדלקה ואח"כ ברכה.

כך פסק במשנה ברורה (סי' רסג ס"ק כז): "אחר ההדלקה – ס"ל דאם תברך הוי כאלו קבלה לשבת בפירוש ושוב אסורה להדליק וא"כ ביום טוב דלא שייך זה לכ"ע תברך ואח"כ תדליק ודעת המ"א דלא פלוג אבל הרבה אחרונים ס"ל כמ"ש מתחלה".

ו. יקנה"ז

בליל יו"ט מסדר את הקידוש של יו"ט

סימן טו

ברכות ראש השנה

מלכויות זכרונות ושופרות

ועל המדינות בו יאמר אי זו לחרב ואי זו לשלום אי זו לרעב ואי זו לשובע ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות". וכן בירושלמי עבודה זרה (פ"א ה"ב): "א"ר יוסי בי רבי בון מאן סבר בראש השנה נברא העולם רב דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון וכו' הוי בראש השנה נברא העולם". (שני האזכורים מברכת זכרונות שלפנינו).

כלומר היתה תפילה מסודרת לר"ה המכונה תקיעתא לפני האמורא של דור המעבר מתנאים לאמוראים – רב.

ב. המקור לאמירת הברכות מובא בראש השנה (לב ע"א): "ומנין שאומרים מלכויות זכרונות ושופרות? רבי אליעזר אומר: דכתיב (ויקרא כג) שבתון זכרון תרועה

א. כאשר נתבונן בברכות אלה נראה דבר מיוחד. לכל ימי השבת והחג השאירו אנשי כנה"ג שלש ברכות ראשונות¹ ושלוש אחרונות של תפילת עמידה של חול. ואעפ"כ בראש השנה בלבד שינו חכמים וקבעו שלש ברכות מיוחדות שמבליטות את עניין היום. מקור אמירתן הוסמך על התורה אף שהן מדברי סופרים (רמב"ם הל' שופר פ"ג הי"ג).

אנו מוצאים עדויות לכך שהן היו מוסדרות כבר לפני חכמים, ועל אף שיש הנחיות במשנה ובתלמוד אלו פסוקים לבחור לברכות אלו בכ"ז מבאר הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א): "דתני בתקיעתא דרב זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב.

1. להוציא ברכה שלישית של ר"ה ויו"כ שהוסיפו בה קדושות.

חבל נחלתו

"לפי שאין אומרים זכרונות ושופרות [יז ע"א] אלא בראש השנה, וביובלות, ובשעת מלחמה²". והכוונה אף למלכויות בראשן³.

מפרש שם רש"י:

"אלא בראש השנה - כדאמרינן בראש השנה (טז, א): אמרו לפני מלכויות וזכרונות וכו'".

"וביובל - ביום הכפורים של יובל, כדתנן התם (ראש השנה נו, ב): שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות כו'".

"ובשעת מלחמה - דכתיב (במדבר י) וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם וגו', ולא ידעין מנא איתפריש דאומר ברכות ופסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות בשעת מלחמה⁴".

ההשוואה והחיבור בין ימים אלו מלמדים שר"ה שבכל שנה שהוא יום דין, קרוב ליר"כ של יובל אשר בו מתחילה שנת הדרור שנת השיבה אל המקור של כלל המציאות, עמידת המציאות בהתחלה מחודשת של 'עולם' מתחדש.

מכאן נעבור לסדר הברכות בראש השנה.

ד. מבאר הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ג ה"ז): "הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות, כיצד אומר שליח צבור אבות וגבורות וקדושת השם ומלכויות

מקרא קדש. שבתון - זה קדושת היום, זכרון - אלו זכרונות, תרועה - אלו שופרות, מקרא קדש - קדשהו בעשיית מלאכה. אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא נאמר שבתון - שבות, שבו פתח הכתוב תחילה? אלא: שבתון - קדשהו בעשיית מלאכה, זכרון - אלו זכרונות, תרועה - אלו שופרות, מקרא קדש - זו קדושת היום. מנין שאומרים מלכויות? תניא, רבי אומר: (ויקרא כג) אני ה' אלהיכם ובחדש השביעי - זו מלכות. רבי יוסי בר יהודה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר (במדבר י) והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם - זה בנה אב, לכל מקום שנאמר בו זכרונות - יהיו מלכויות עמהן".
ובראש השנה (טז ע"א): "תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא: ...ואמרו לפני בראש השנה מלכויות וזכרונות ושופרות. מלכויות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה - בשופר".

שלושת המרכיבים של ברכות ר"ה מחוברים זה לזה ומשלימים זה את זה ונעמוד עליהם להלן.

ג. צריך לזכור שברכות אלו לא נתקנו רק עבור ר"ה. כך נאמר בתענית (טז ע"ב):

2. והרמב"ן בדרשת ר"ה מוסיף אף תעניות וז"ל: "דומיא דתעניות ושעת מלחמה שאומרינן זכרונות ושופרות ותוקעין עליהן, ואף על פי שאין היחיד חייב בתקיעות כלל, הציבור תוקעין בשעת תפילה כדי להעלות התפילה בתקיעה".
3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: מלכויות אינן בשעת מלחמה. תשובת המחבר: מרש"י בהמשך לא נראה כך.
4. נראה שכיון שהוא יום בו עם ישראל עומד בדין ותוקעים בחצוצרות.

ותוקע שלש, ואומר זכרונות ותוקע שלש, ואומר שופרות ותוקע שלש, ואומר עבודה והודייה וברכת כהנים".

היינו חכמים סידרו שחובת היום מן התורה של תקיעת השופר תהא מסודרת בתפילת הציבור יחד עם ברכות אלו שתקנו אנשי כנה"ג (עיקרים מאמר א' פ"א). ומוסיף הרמב"ם בהלכה ח: "שלש ברכות אמצעיות אלו של ראש השנה ויום הכפורים של יובל שהן מלכויות וזכרונות ושופרות מעכבות זו את זו...".

ה. כתב הטור (או"ח סי' תקצא):

"ובענין תפלת המוסף של צבור כתב הרי"ן גיאת שנהגו בב' ישיבות בבבל שאין הצבור מתפללין אלא שבע וש"צ יורד ומתפלל תשע והביא תשובות הרבה לגאונים לרב נטרונאי ולרב עמרם שמעולם לא התפללו צבור בר"ה אלא שבע ורב האי ורב שרירא כך אמרו והוא כתב קבלנו מחכמים גדולים ובעלי הוראה ואנשי מעשה שקבלו גם הם מחכמים גדולים שלפניהם כגון רב שמואל הלוי שקבל מרב חנוך גדול שבדור, הלכה למעשה שמתפללין תשע⁵. והרמב"ן ז"ל דחק להעמיד דברי הגאונים כי אמר שכך היה המנהג ברוב ישראל עד שבא הרי"ן גיאת והחזיר מקצת המערב למנהג שלנו על כן דחק ליישב מנהג הראשון. ולא

הטור מלמד אותנו על מחלוקת גדולה במנהגי תפילת מוסף. מנהג הגאונים שיחיד מתפלל בר"ה שבע ברכות כמו בשאר תפילות⁶. מנהג ספרד שהוא מנהג א"י ועבר אליה כנראה דרך אטליה (עי' 'גלגולי מנהג בעולם ההלכה', יעקב גרטנר, עמ' 110-111) היה שאף בתפילת לחש מתפלל תשע ברכות, היינו באמצע התפילה מוסיף מלכויות זכרונות ושופרות⁷.

ו. הרמב"ם (שם, הלכה י) מתאר את מנהג תקיעת השופר דמיושב, והשילוב בין הברכות לבין התקיעות:

"המנהג הפשוט בסדר התקיעות של ראש השנה בצבור כך הוא: אחר שקוראין בתורה ומחזירין הספר למקומו יושבין כל העם ואחד עומד ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמוע קול שופר וכל העם עונין אמן, וחוזר ומברך שהחיינו וכל העם עונין אחריו אמן, ותוקע שלשים תקיעות שאמרנו מפני הספק על הסדר, ואומר קדיש ועומדין ומתפללין תפלת מוסף, ואחר שגומר שליח צבור ברכה רביעית שהיא מלכויות תוקע

5. וכן העיד הר"ה בעל המאור (ראש השנה יא ע"א): "ואל תתמה על מה שאמרנו שנשתנו המנהגות בדורות האחרונים מדורות הראשונים כי אני זכור כי ראיתי בילדותי כל הצבור מתפללין במוספין שבע וש"ן לבדו היה מתפלל תשע והיו תולין מנהגם במנהגי ישיבות הגאונים כי כן מצאו כתוב בספריהם וכן תמצא בהלכות ה"ר יצחק בן גיאת ועכשיו חזרו הכל להיות מתפללים תשע ברכות".

6. וממילא לא היו כלל תקיעות לחש כמנהג בני ספרד.

7. אמנם להבנת בעל המאור כל תפילות ר"ה הן בנות תשע ברכות, כאמור בר"ה (יב ע"א): "ואנני אומר כי משרש ההלכה אין בר"ה שבע ברכות אלא תשע הן לעולם בין בערבית בין בשחרית בין במוסף בין במנחה". אמנם הלכה למעשה אף הוא מודה שרק במוסף מתפללים תשע.

חבל נחלתו

התקיעות בברכות ר"ה הוא ברי"ף ומביאם הרמב"ן בדרשת ראש השנה ומוסיף: "ובודאי כך נהגו העולם, וממה שאמר ונהגו העם לתקוע כשהן יושבין אתה מכיר שלא נתברר לו מאין יצא המנהג הזה ומי התחיל בו, וכן כתבו המחברים כולם, ורבים אומרים שמשעה שתיקן ר' אבהו תשר"ת וכניף מנהגי ותקע תשר"ת כברייתא ותשר"ת כמתני', חששו לתקיעות יתירות שלא יפסיקו באמצע תפילה, והקדימו ועשו הספיקות כולם מיושב ויוצאין ידי חובתן, ואחר כך מעומד מקצרין ועושין כולם פעם אחת, ובודאי דבר קשה הוא במעומד דלא כחד אנו נוהגין, דאין אנו עושין לא לדעת מתני' ולא לדעת ברייתא ולא לגנח ויליל דר' אבהו".

מקשה הרמב"ן שתקיעות דמעומד שלנו אינן כאף שיטה. ומביא שר"ת תיקן לתקוע רק תשר"ת בסוף כל ברכה שמוטב לחוש לספקות (=מהי תרועה) ולא להפסקות (=בתרועה שלא כראוי). והרמב"ן דוחה את דברי ר"ת. ומבאר: "אבל עכשיו אשוב לענין עיקר המנהג

תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה פעם אחת, ומברך ברכה חמישית שהיא זכרונות, ואחר שגומרה תוקע תקיעה שלשה שברים ותקיעה, ומברך ברכה ששית שהיא שופרות, ואחר שגומרה תוקע תקיעה תרועה ותקיעה פעם אחת וגומר התפלה"⁸.

המעין בדברי הרמב"ם יראה שאין תוקעים אחר כל ברכה כדרך הספיקות או המנהגים השונים שאחדם ר' אבהו (תשר"ת, תש"ת, תר"ת) אלא בראשונה תשר"ת בשניה תש"ת ובשלישית תר"ת.

תמיהה זאת מבאר הרמב"ם בהלכה יב: "בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלשה פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין אלא כיון שיצאו מידי ספק בתקיעות שמיושב אין מטריחין על הצבור לחזור בהן כולן על סדר ברכות, אלא די להן בבא אחת על כל ברכה כדי שישמעו תקיעות על סדר ברכות, וכל הדברים האלו בצבור אבל היחיד בין ששמע על סדר ברכות בין שלא שמע על הסדר בין מעומד בין מיושב יצא ואין בזה מנהג".

ז. מקור דבריו של הרמב"ם על סדר

8. הרמב"ם לא הזכיר בדבריו חזרת הש"ץ, וכך הוא משיב בעניין (שור"ת הרמב"ם סימן רנו) לשאלת ציבור שהנהיגו שרק החזן מתפלל במוסף של ר"ה ומוציא את הרבים י"ח. ועונה: "...ומה שהזכרתם בדבר תקנתכם בתפלת מוסף של ראש השנה, הרי זה מנהג יפה, שאין בו דופי כלל. וכן ראינו המנהג בכל מקום שעברנו בו. ושליח צבור יוצא בו ידי חובתו, אף על פי שלא הסדיר קודם לכן, לפי שמי שהתפלל ולא הסדיר תפלתו, יצא בלא ספק. ולא הצרכנוהו להסדיר (תפלתו) אלא מחשש שמא יטעה. וידוע לכם, ששומע כעונה בכל מקום, ועונה אמן כמברך... ומענין מנהגנו אנו, שראינוהו מחוייב וראוי, לפי מה שאירע לאנשים מן המנהגים הרעים באלו העתות ובאלו המקומות, הרי הוא כפי שאתאר לכם. והוא, שבתפלת שחרית ומוסף בשבתות וימים טובים לבד בגלל ריבוי האנשים אעשה אותה לתפלה אחת כמנהגכם במקומכם במוסף ראש השנה, וכן אם אירעה לנו תפלת מנחה באיחור מאד, עד שאחוש שמא תשקע החמה, אעשה, ששליח צבור יסדיר התפלה בקול רם וקדושה. וראינו, שאין בזה הפסד כלל, לפי שמי שאינו בקי יצא בשמיעת התפלה, והבקי יתפלל לעצמו עם שליח הציבור מלה במלה"...

עצמן מהם, כדי לערבב את השטן קודם תפילה שלא ישטין על תפילתם... ומוסיף הרמב"ן ומוכיח את שיטתו מתקיעה בתעניות, ומסכם: "עכשיו למדנו דכיון דאין אדם חייב בתקיעות בתענית אלא חובת ברכות היא שמתריעין בהן כדי שתעלה תפלתנו בתקיעה, די להם בתקיעה כל שהו, הלכך בראש השנה נמי כיון שיצאנו ידי חובת תקיעות של תורה מיושב, ולא נשאר עלינו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרוננו לטובה בשופר, הוה ליה כתעניות ובתקיעות כל שהו יוצאין ידי התרעה של ברכות, ודי שיאמר באחת תקעו ובאחת הריעו וליכא הפסק ופסול כלל, אלא שרצו הראשונים לתקוע על סדרן הואיל ואין התוספת פוסל כאן כלל, וזה ענין הגון ומתוקן מאד, ובמחילה מן המחברים".

הזה ונתרץ הכל, ונאמר תחלה שזה שנהגו להקדימן ולתקוע מיושב ומעומד? מה שלא נשנה במשנה ולא בברייתא, המנהג הזה יש לו יסוד בגמרא ורבותינו חכמי התלמוד האמוראין התחילו בו, וזהו שאמרו בגמרא אמר ר' יצחק למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן, ופי' כשהן יושבין קודם תפילת המוספין, ומברכין עליהם במטבע קצר כדרך שמברכין על כל המצות, ואחר כך תוקעין ומריעין כשהן עומדין בתפילה על סדר ברכות, לא שלא יצאו ידי חובת שופר אלא שהברכות מעיקרן בתקיעות נתקנו כדאמרינן אמרו לפני מלכויות וכו' ובמה בשופר, ופי' כדי לערבב את השטן הכי קאמר למה הנהיגו באותן תקיעות ראשונות, ולא פטרו עצמן בתקיעות דעל סדר ברכות שהן חובה ואינן יכולין לפטור

9. נשאלתי, לפי המנהג הראשון שהיו רק תקיעות דמעומד בתוך הברכות במוסף, מתי היו מברכים לשמוע קול שופר ושהחיינו הלא בתוך הברכות הן הפסק לברכות, וניתן לומר שהמקריא היה מברך ושליח הציבור מתפלל כדרכו ויכול אף לתקוע (כדרך חלק מהעדויות), וחשבתי דבר חידוש, שלמנהג ראשון לא היו מברכים לשמוע ושהחיינו. ושהחיינו יוצאים בברכת הקידוש, וברכות ר"ה: מלכויות זכרונות ושופרות באות במקום ברכת לשמוע, כשם שאין מברכים על ק"ש וברכות שלפניה הן ברכותיה.

ומצאתי שכיוונתי בתירוצי לדעת המאירי (ר"ה לד ע"א): "ומ"מ אין בהם (=בתקיעות דמעומד) ברכת שופר הואיל ונפטרו מהם (=בתקיעות דמיושב) ואפילו למי שלא נפטר מהם ורוצה לתקעם כהלכתם אומר אני שאינו מחוייב בברכה, שברכות התפלה פוטרות ברכות שופר כדרך שאנו אומרים בקרית שמע שאע"פ שאינה מעכבת את הברכות ולא הברכות מעכבות אותה מ"מ כשסומך להם את שמע אינו צריך לברך ברכה בפרט לקריאת שמע ואלו קראה שלא בברכות יוצר ואהבת עולם צריך לברך עליה בפרט אשר קדשנו במצותיו וצונו על קריאת שמע כדרך שכתבו קצת גאונים בקריאת שמע שעל מטתו ויחיד מ"מ הואיל ויצא אינו צריך לשמוע על סדר ברכות כלל כמו שיתבאר". ובש"כ.

הערות הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: גם הכהנים מברכים לפני נשיאת כפים בתוך התפילה, למה?

תשובת המחבר: כהנים נושאים כפים בחזרת הש"ץ. אבל כאן המדובר בתפילת לחש שבה היו תוקעים בראשונה ולא היו תקיעות לפניו.

חבל נחלתו

מתבאר, שלאחר תקנת תקיעות דמיושב, הברכות נהיו עיקר במוסף, ומקודם התקיעות של תורה הן היו עיקר תפילת מוסף, ולאחר תקנת תקיעות דמיושב, הברכות עיקר במוסף והתקיעה נוספה משום שמעלה את התפילה ואינה לצורך יציאה ידי חובת התקיעות ולכן די בתקיעה כלשהיא. ח. ראשונים¹⁰ ואחרונים¹¹ דברו על תוכן של שלשת הברכות.

10. בספר העיקרים (מאמר א פ"ד) מקביל בין ג' העיקרים לבין ברכות ר"ה: "הדרך הנכון שיראה לי בספירת העקרים שהם שרשים ויסודות לתורה האלהית הוא, כי העקרים הכוללים וההכרחיים לדת האלהית הם שלשה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. ואלו השלשה הם אבות לכל העקרים אשר לדתות האלהיות... ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העקר ההוא, כי תחת מציאות השם הוא שורש היותו קדמון ונצחי ודומיהן, ובכלל תורה מן השמים הוא ידיעת השם והנבואה ודומיהן, ובכלל ההשגחה הם השכר והעונש בעולם הזה לגוף ובעולם הבא לנפש". "ומאלה הג' עקרים הכוללים משתרגים סעיפים וענפים לתורות האלהיות או המתדמות באלהיות על זה הדרך, כי תחת עקר מציאות השם הוא הרחקת הגשמות, שהוא עקר פרטי לתורת משה, והאחדות. ותחת תורה מן השמים הוא שרש נבואת משה ושליחותו. ותחת ההשגחה והשכר והעונש הוא ביאת המשיח, שהוא עקר פרטי לתורת משה לפי דעת הרמב"ם ז"ל...". "והמורה על היות ג' העקרים הללו שרש ויסוד לאמונה אשר בה יגיע האדם אל הצלחתו האמתית, הוא מה שיסודו לנו אנשי כנסת הגדולה בתפלת מוסף של ראש השנה ג' ברכות, שהם מלכות זכרונות ושופרות, שהם כנגד ג' עקרים הללו, להעיר לב האדם כי בהאמת העקרים הללו עם סעיפיהם ושרשיהם כפי מה שראוי יזכה האדם בדינו לפני השם". "כי ברכת מלכות היא כנגד עקר מציאות השם, ויורה על זה נוסח הברכה, על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עוזך, להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתו, לתקן עולם במלכות שדי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון, ויקבלו כולם את עול מלכותך". "וכן ברכת זכרונות תורה על ההשגחה והשכר והעונש, וכן יורה נוסח הברכה, אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות וכו'". "וברכת שופרות היא לרמוז על העקר השלישי שהוא תורה מן השמים, ועל כן היא מתחלת אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם, מן השמים השמעתם קולך וכו', ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק מאד כמוהו לא נהיה מן העולם, נקראת שופרות, כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיוצא בהם או ממינם, אבל קול השופר בזולת שופר לא היה מעולם ולא יהיה כן עד זמן הגאולה, שהיא שעה שתתפרסם תורת האמת בפני כל העולם, ועל אותה שעה נאמר וה' אלהים בשופר יתקע (זכריה ט' יד), כפי דעת קצת החכמים". ועיי"ש בהמשך דבריו.

11. וכך מבאר זאת הרמח"ל במאמר החכמה: "מלכות זכרונות ושופרות – הנה כבר אמרנו שביום זה הקב"ה עומד בבחינת מלך בעולמו, ואמנם בזה צריכים אנו להתחזק כי זה כל טובנו וכל תקפנו, עוד הנה היום יום משפט ודין וצריך להתעורר לפניו ית' שיעלה זכרוננו לפניו לטובה, ועוד ענין גדול יש ביום זה והוא ענין השופר שנצטוינו בו, וזה כי סגולת השופר בתקיעתו למטה וכח שרשו למעלה, הוא להחזיק הטוב ולכפות הרע, ותראה שמאחר חטאו של אדם הראשון הנה נתערב הטוב ברע ונכבש תחתיו, ובזמן המתן

נסיים בדברי הראי"ה קוק זצ"ל בדרשתו לר"ה (מדבר שור י"ח) וכן הופיע במאורות הראי"ה לירח האייתנים (דרשות לראש השנה, ו - לדוד ד' אורי וישעי):
 "רק ענין ר"ה הוא להמליך את הבורא ית' עלינו, ולהכיר גדולתו וקדושתו ומעלת קדושת התורה והמצוות ומעלת ישראל, ועל

זה תקנו רז"ל מלכויות, זכרונות, שופרות. מלכויות, כדי להכיר גדולת השי"ת שהוא מלך גדול על כל הארץ. זכרונות, כדי להכיר מעלת בנ"א בכלל ומעלת ישראל בפרט שהם נזכרים לפניו, וכמש"כ: "ויזכר להם בריתו" (תהילים קו, מה), ועי"ז יתעורר לתשובה מאהבה. אך צריך עוד להכיר

תורה הנה יצא הטוב מתוך הרע ונתגבר ושלט ואמנם לא הגיע עדיין להיות הוא כובש את הרע תחתיו, אבל הגיע לצאת ממאסרו, ולהתחזק בעצמו, ונשאר הרע נפרד ממנו עומד בפני עצמו, אך לעתיד לבא הנה ישלם התיקון הזה והטוב יכבוש את הרע לגמרי, ויהיה הטוב שולט לבדו, ואמנם, החיזוק הא' שנעשה לטוב נעשה על ידי השופר דמתן תורה והוא ענין ויהי קול השופר וכו', והשלמת התיקון לעתיד לבא שהטוב ינצח נצחון גמור, גם הוא יהיה על ידי השופר והוא ענין יתקע בשופר גדול, ולפי שתיקון זה יהיה גמור מה שלא היה במתן תורה נקרא שופר גדול, ואולם נצטוינו לתקוע בשופר בראש השנה לחזק התיקון העשוי כבר במתן תורה ולהזמין העתיד ליעשות לעתיד לבא, וכן כנגד זה נסדר הסדר בתפלה לעורר אותו כראוי. נמצאו כללי הענינים הראויים להתעורר ביום זה, ג' והם המלכויות זכרונות ושופרות, והתיקון לסדר עשרה פסוקים בכל אחד מהסדרים, כנגד עשרה מאמרות והם הם סוד העשר ספירות."

"אתה זוכר וכו' הוא סדר הדין, והנה הדין נעשה בהשקפה על כל העבר ההוא והעתיד, וזהו אתה זוכר מעשה עולם והוא העבר והנה מעשה רומז על הגופנים, יצורי על הרוחנים, והנה יש דברים שמצד שרשם הם נגלות, ומשתרשים בסוד הה' תחתונה של השם, וכנגדם מעשה עולם ויצורי קדם, ודברים שהם נסתרות משתרשים בה' העליונה והיינו לפניך נגלו כל תעלומות וכו', אתה זוכר כל המפעל ההוא, מפעל לגופנים יצור לרוחנים. הכל צפוי וכו' העתיד, כי תביא חוק וזכרון הוא כח הדין השולט ביום ראש השנה, להפקד כל רוח, נשמות בני האדם, ונפש כל שאר הנפשות שבעלי חיים והצומחים, להזכר מעשים רבים הגופים כלם, והמון נמתרות, הנשמות שחוץ לגוף, זה היום תחלת מעשיך שביום זה מתחיל התחדשות כל הבריאה, ועל המדינות הוא הדין שעל הכללים, ובריות הדין שעל הפרטים, מעשה איש מה שמצד הבחירה, ופקודתו מה שמצד הנגזר עליו, וכל זה בנגלות, ועלילות וכו' בנסתרות, מחשבות אדם המחשבות בנגלות, יצרי מעללי איש בנסתרות, וגם את נח, זה הוא ראשית שני שהיה לעולם שהרי מה שניתן לו באדם הראשון נתמוטט ונמחה בדור המבול מפני רוב הטומאה ששלטה בעולם, ואחר כך חזר ונתחדש בנח שלא ימוט עוד."

"אתה נגלית וכו' הוא סדר הגילוי שנתגלה במתן תורה, והנה הענין הוא הלבוש שבו מתלבש האור העליון ליגלות למטה, ואמנם תחלה השיגו הקול הנבואי נמשך מרום כל המדריגות והוא מה שאמר הכתוב ותמונה אינכם רואים זולתי קול, וזהו מן השמים וכו' אחר כך נגלה בתמונות נבואיות על ידי לבושים נקראים ערפלי טוהר, והנה רעש העולם, ועל ידי זה יצאה ממנו הזוהמא שנשאבה בו מחטאו של אדם הראשון, והנה שמעו הדברות, ובהם נכללה התורה כלה, ונקשרה בהם, והכל מתוך האש והוא כח הדין העליון הקדוש המטהר מכל טומאה, והמעביר כל הרע, ובבחינה זו הקולות והברקים ועל הכל קול השופר, שסגולתו הגברת הטוב והכפית הרע כמש"ל, וזהו בקולות וברקים וכו'."

"אחר כך מתפללים על השופר הגדל שיהיה לעתיד לבא וזהו תקע בשופר גדול לחירותינו וכו'."

חבל נחלתו

בתשובה מאהבה, אז נוכל להתודות כראוי. וכדי להורות על זה שישראל עומדים במדרגה רמה והם נתבעים מפני חבתן בתשובה מאהבה, שא"א כ"א אחרי הכנת היום הקדוש הזה, קבעו לנו אנשי כנה"ג בתפילה כל הענינים המורים שאנו נתונים לאהבתו ית"ש, עד שביום המשפט אין אנו משימים על לב להאריך כ"כ בצרכי עצמנו וכל האריכות אינה כ"א בכבוד שמים, וגם כשמבקשים על צרכי עצמנו "זכרנו לחיים" אנו מסיימים "למענך אלהים חיים" למען כבודך שנראה בעולם ע"י הצלחת ישראל".

גדולת התורה¹², ע"כ נתנו שופרות שמסופר בהם ענין מתן תורה, "אתה נגלית בענן כבודך... על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצות וכו'", שמזה נכיר רוממות התורה והמצות שבידינו שראוי שנדקדק בהן עד מאד. והנה כדי שיקבע בלבנו גודל מעלת ישראל וחבתם לפניו ית', שרצונו שתהי' עבודתם עבודת בנים למקום ויהיו עובדים מאהבה, קבע יום ר"ה להמליך אותו ית' קודם התשובה, ולשום אל לב כל הענינים המביאים לאהבתו ית'. וע"פ חז"ל מנע אותנו מהתודות לפניו עד עבור כל סדר היום וקדושתו כדי שיתעורר לבבנו

12. לפי הסברו של הרב זצ"ל הברכות מכוונות כנגד האמור בזוהר (כרך ג, אחרי מות עג ע"א): "דתנינן ג' דרגין אינון מתקשרין דא בדא קודשא בריך הוא אורייתא וישראל". אמנם ישראל הוקדמו לתורה בסדר הברכות, לפי האמור בתנא דבי אליהו רבה (פרשה טו): "אמר לי, רבי שני דברים יש לי בלבבי, ואני אוהבן אהבה גדולה, תורה וישראל, אבל איני יודע אי זה מהן קודם, אמרתי לו, דרכן של בני אדם שאומרים, תורה קדומה לכל, שנאמר ה' קנני ראשית דרכו (משלי ח' כ"ב), אבל הייתי אומר, ישראל קדושים [קודמין], שנאמר קודש ישראל לה' ראשית תבואתו (ירמיה ב' ג'), משל למלך בשר ודם, (שהיה) [שהיו] לו אשה ובנים בתוך ביתו, וכתב את האיגרת, אילמלי אשתו ובניו של מלך שעושין לו רצונו בתוך ביתו לא חזרה האיגרת, ביד שליח, קודש ישראל לה', ואומר ה' קנני ראשית דרכו מדה אחת, בישראל מהו אומר מרחוק ה' נראה לי וגו' (ירמיה ל"א ב')". ועי"ע בראשית רבה (בראשית, פרשה א): "ר' הונא ור' ירמיה בשם רבי שמואל בר ר' יצחק אמרו, מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר". וכן קהלת רבה (פרשה א): "ארשב"י כתיב (ישעיה ס"ה) כי כימי העץ ימי עמי ואין עץ אלא תורה, שנאמר (משלי ג') עץ חיים היא למחזיקים בה, וכי מי נברא בשביל מי התורה בשביל ישראל או ישראל בשביל תורה, לא תורה בשביל ישראל, אלא תורה שנבראת בשביל ישראל הרי היא קיימת לעולמי עולמים, ישראל שנבראו בזכותן עאכ"ו". וכן במדבר רבה (נשא, פרשה יד, יא): "ביום שנים עשר יום נשיא לבני נפתלי אחריע בן עינן למה הקריב נפתלי אחר אשר לפי שאשר נקרא שמו על אישורן של ישראל ונפתלי נקרא שמו על התורה שקבלו ישראל".

חבל נחלתו

סימן טז

פסולי הימנע ונחלקה התיומת

פתיחה

נאמר בסוכה (לא ע"ב): "נקטם ראשו. אמר רב הונא: לא שנו אלא נקטם, אבל נסדק - כשר. - ונסדק כשר? והתניא: לולב כפוף, [לב ע"א] קוין, סדוק, עקום דומה למגל - פסול. חרות - פסול. דומה לחרות - כשר! - אמר רב פפא: דעביד כהימנע". היינו נסדק כשר אבל אם נסדק כהימנע פסול. בהמשך (שם) מסיקה הגמרא: "אמר רבי יהושע בן לוי: נחלקה התיומת - נעשה כמי שניטלה התיומת, ופסול". ננסה לעמוד בבירור זה מהו פסול נסדק כהימנע, ומהו פסול נחלקה התיומת, ובאיזה חלק של הלולב הם.

א. מקום הפסול

רש"י פרש: "אלא דעביד כי הימנע - פויצפור של ברזל של סופרים, שיש לו שני ראשים וראשו אחד מפוצל, כך גדל הלולב כמין שתי שדראות, מחצית עלין לכאן ומחצית עלין לכאן". ונראה שכוונתו לשתי שדראות ממש. לגבי נחלקה התיומת פרש רש"י: "שני עלין עליונים אמצעים, ששם השדרה כלה, נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם". "תיומת - לפי שמדובקין כתאומים". עולה מדבריו שכל שהלולב הוא כשתי שדראות זהו הימנע, ואילו פסול נחלקה

התיומת הוא בעלה האמצעי בלבד שנחלק לשנים עם השדרה שתחתיו עד העלים היותר נמוכים.

ויש להעיר ששני הפסולים הללו נדירים מאד.

הרי"ף (סוכה טו ע"א) כתב: "אבל נסדק כשר ואי נסדק דעביד [דף ל"ב ע"א] כי הימנע פסול והוא כלי שיש בו שני ראשים וזה צורתו". וסתם דבריו.

ולגבי נחלקה התיומת פסק (שם): "פירוש התיומת גבא דהוצא דמתיים להו לשני צידי העלה ומשוי להו חד, כי כל אחת ואחת כפולה לשנים ותאומה מגבה, ואם נפרדו ההוצין זה מזה ועמד כל אחד ואחד כשהוא כפול לב' והתיומת שלהן קיימת כשר ואם נחלקה התיומת הרי הוא כאילו נפרצו העלין ופסול".

מתבאר בדבריו שרק אם גב רוב העלים נפרד, והם נחלקו כל אחד לשני עלים רק אז פסול. ושלב זה הוא רק לאחר שהלולב מתחיל להיפתח, ובדרך כלל לא נמצא בלולבים הנמכרים ענפים בשלב זה של הגידול.

רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ח ח"ג) באר: "נסדק כשר ואם עשוי כהימנע פסול פירוש שפתוח הרבה למעלה כזה¹ כך פשוט בסוכה, ופרש"י שיש לו שני ראשים מפולשים² וכן גדל הלולב כמין ב' שדראות מחצית עלין מכאן ומחצית עלין מכאן.

1. ברוב הראשונים לא הועבר לדפוסים הציורים שהיו בכת"י.

2. כן בדפוסים ואינו ברור למה כוונתו ואולי היה בכת"י מפוצלים וזו טעות סופר.

חבל נחלתו

ע"כ וכן כתבו בתוס' כפי' הגאונים וכן נראה עקר ומ"מ מיירי שנחלקה רובה וכן הסכימו המפרשים וכן בתו".

מתבאר מדבריו לגבי הימנע שלפי הרא"ש המדובר בעלים שבראש הלולב שנחלקו לשניים ולא לשדרה. ומסביר נחלקה התיומת בעלה האמצעי ברובו ולא כרש"י עד השדרה והשדרה.

הר"ן (על ר"ף סוכה יד ע"ב) באר: "כבר כתבתי במשנתנו דנקטם ראשו היינו **ראש העלה** [טו ע"א] **העליון** ובהדידה נמי אמרינן דנסדק כשר אלא היכא דעביד כי המנע. וכ"ת והא אמרינן לקמן דנחלקה התיומת פסול ופירשו בו דהיינו העלה האמצעי אלמא דאע"ג דלא עביד כי המנע פסול, תירצו בזה דכי פסלינן **בנחלקה התיומת היינו דוקא ברובא** אבל מיעוטא לא מיפסל אלא היכא דעביד כי המנע³. [ויש מחמירין ומפרשין דנסדק במקום התיומת פסול והא דדייקין אבל נסדק כשר הוא באמצע העלה לארכה אבל נסדק במקום התיומת נחלק שמו ופסול]. ומחמירין עוד לומר דכל שנחלק התיומת אפילו במיעוט פסול⁴ וכי שרינן נסדק בדלא עביד כי המנע היינו בשנסדק לרחבו ואין זה במשמע אלא שראוי לחוש ולהחמיר.

ולפירושו אפילו עביד כהמנע אינו פסול **עד שנסדקה השדרה** ואם עשוי כהמנע פסול **כשנסדקה גוף השדרה עם העליון של מטה** ושני העליון האמצעיים לא נחלקו, דאם נחלקו היינו נחלקה התיומת כאשר אפרש למטה. והר"אש כתב כי בראש הלולב בעליון מיירי ולא בגוף הלולב ור"ף הביא ההלכה כצורתה ולא פירש בה שום דבר".

ולגבי נחלקה התיומת פרש: "נחלקה התיומת פסול וכן ניטלה כך פשוט. בסוכה וכן בקמא פר"שי ב' עלים עליונים אמצעיים ששם השדרה כלה נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עם העלים שלמטה מהן ור"ף פירש שנחלקו העליון זה מזה כלומר שכל עלי הלולב כפולות לב' ונחלקו התאומות מגבן ואם נפרצו ההוצין זה מזה ועמד כל א' וא' כשהוא כפול לב' והתיומת שלו קיימת כשר ואם נחלקה התיומת נעשה כמי שנפרצו עליו ופסול פירש ומיירי ברוב העליון וכן כתב הרמ"בם ובה"ג. ובתשו' הגאונים פירשו אותה הוצא העליון שהן בראש הלולב שהן למעלה מכלם והוא כב' הוצין דבוקין זה בזה ונקרא תיומת ונחלקה פירש שנפרד א' מחבירו אותו הוצא העליון שבלולב עד שדומה לשנים

3. וכ"כ בשבולי הלקט (סי' שנא) בשם העיטור: "ובעל הדברות זצ"ל כתב נסדק כשר שנסדק העלה האמצעי באורך הלולב עד השדרה כשר ודוקא כשנסדק אינו פונה כאן וכאן כהימנע אבל אי עביד כהימנע פסול".

4. וכתבו על דעה זו בתוספות (ב"ק צו ע"א): "נחלקה התיומת כו' – מצא ר"י בתשובת הגאונים ניטלה התיומת אותו הוצא העליון בראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנה והוא כשני הוצין דבוקין זה בזה ונקראין תיומת וכן משמע מתוך ה"ג שרוצים לפרש כן, **ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר** כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תיומת כזה אפי' אחד בה' מאות, ויש לומר שאף לדבריהם אין פסול אלא שהיה מתחילה כענין זה ונחלק שנשתנה מברייתו". היינו דוקא פתוח מטבע ברייתו שהוא שינוי מטבעו.

כל השיטות הללו מופיעות בריטב"א (סוכה לא ע"ב) ומוסיף כמה מלים בשיטה האמצעית שהיא הפחות ברורה: "ועוד י"ל דאפילו נחלקה מייעוטה פסול דומיא דנסדק וכי אמרינן נסדק מעוטו כשר כשנסדק לרחבו דהוי כעין נקטם שנקטם לרחבו ולפיכך במיעוטו כשר כל היכא שאינו תלוי ועביד כהמנע דהדר הוא דאינו ניכר בו כנ"ל, ולפי זה ראוי לחוש כשהסדק לארכו שהוא מתרבה בכל שעה כשמנענו לפסול אפילו במיעוטו, וכן חוששין בעלי הנפש". לפי דבריו יש להחמיר בנסדק העלה העליון (נחלקה התימות) אף במשהו מפני שסופו להתרחב, ואילו נסדק והימנע הם לרוחב העלה ונראה שהיינו שנחתך העלה לרוחבו חלקית. והימנע הוא שראש העלה 'מקבל זוית' כתוצאה מהחתך בעלה ופסול. (ויש להקשות שאין זה נסדק). הטור (או"ח סי' תרמה) כתב: "נסדק ראשו כשר ואי עביד כהימנע פי' כמו שיש בו ב' ראשים כזה פסול. ופירש"י שתחלת ברייתו היתה כך שיש לו ב' שדראות מחצית עליו לכאן ומחציתם לכאן ולשון נסדק אינו משמע כך, דא"כ היה לו לומר לולב שגדל סדוק כי היכי דאמר לולב דסליק בחד הוצא אלא מיירי שנסדק באמצעיתו עד שנפתח". היינו הטור אינו נוקט כר"ן והריטב"א שהמדובר בעלה אמצעי בלבד, אלא המדובר בלולב כולו וחלוק על רש"י שאין מדובר בפסול מברייתו⁵ אלא במצב שהתפתח ואינו בשדרה אלא בעלים העליונים, וכשלולב נחלק כבי' לשני

ואחרים פירשו דנחלקה התימות לאו בעלה האמצעי בלחוד קאמר אלא העלין הכפולין יש להן בגבן דבר שמחבר אותם ומתאימן ונקרא תימות ואם נחלקו רוב העלין ורוב כל עלה ועלה מהם באותו מקום פסול והכי משמע בירושלמי דאמרינן נפרצו עליו נעשה כמי שנחלקה התימות, [אלמא] בכל העלין הוא דומיא דנפרצו עליו מדקא מדמי להו להדדי וכן פירש הרב אלפסי ז"ל בסמוך. ולפי זה אפשר דאפילו נסדק רובו או כולו של עלה האמצעי כשר אא"כ עביד כי המנע, ומקילין עוד לפי זה ואומרים דכי פסלינן בדעביד כי המנע היינו שהלולב עשוי כך מתחילתו כעין ב' שדראות מקצת עלין כאן ומקצת עלין כאן אבל נסדק ראש העלין והשדרה ויכול לאגדו כה"ג נסדק מיקרי וכשר".

הר"ן מעמיד בכמה דרכים חלוקות:

- (א) כל הדינים הללו בעלה האמצעי – נסדק רובו אפילו לא פנו לצדדים שונים היינו נחלקה התימות ופסול. ואילו אם נסדק במיעוטו היינו נסדק שכשר כל עוד לא נתרווחו לשני צדדים שהוא הימנע. ונראה שכן הבין רבנו ירוחם עפ"י הרא"ש.
- (ב) כל המצבים בעלה האמצעי – נחלקה התימות בראש העלה אפילו במיעוטו, נסדק הכשר באמצע העלה לאורכו או לרוחבו, (ולא באר מהו הימנע במצב זה).
- (ג) נחלקה התימות בגב כל עלה ועלה, נסדק עלה האמצעי אפילו כולו כשר, ואם נעשה כהימנע פסול ויש מסבירים שכהימנע הוא מברייתו בשני שדראות.

5. כ"כ הט"ז (סי' תרמה ס"ק ח): "ונ"ל לישב דברי רבינו הטור דלרש"י ודאי העיקר תי' בחילוק

חבל נחלתו

יוצא ששיטת הטור היא יחסית המקלה ביותר. הן לגבי הימנע והן לגבי נחלקה התיומת.

הבית יוסף (או"ח סי' תרמה, ז) מביא את הגמ' ורש"י ומדייק: "ומשמע מדברי רש"י דאפילו נסדק כל עלה האמצעי כשר ולא מיפסיל משום נחלקה התיומת עד שתסדק השדרה עד העלים שלמטה מעלים האמצעיים העליונים ודלא כרבינו ירוחם (נ"ח ח"ג נח ע"ג) שכתב על פירוש רש"י דהא דנסדק כשר מיירי בששני עלים האמצעיים לא נחלקו שאם לא כן היינו נחלקו התיומת".

היינו, לפי רש"י נחלקה התיומת היא בסידוק השדרה עד עלים תחתונים יותר ולא כמו שפרש רבינו ירוחם. אח"כ מביא הב"י את פירוש הר"ן בלא להעיר עליו. הב"ח (תרמה, ז) באר כי לרש"י בין אם מברייתו ובין אם אח"כ נפתח כך פסול אם נעשה כהימנע ובכך אף רש"י מסכים לטור.

השולחן ערוך (או"ח סי' תרמה ס"ג) פסק לגבי נחלקה התיומת: "בריית עלין של

חלקים וחצי עליו לצד אחד וחצי עליו לצד שני והתרחקו זה מזה הרי זה הימנע ופסול, ונראה שבאר כאביו המובא ברבנו ירוחם.

לעומת זאת לגבי נחלקה התיומת פסק הטור: "נחלקה התיומת פסול ופירש"י ב' עלים העליונים ששם השדרה כלה נחלק זה מזה ונסדק' השדרה עד העלין שלמטה מהם והגאונים מפרשים עליו העליונים שדרכן להיות מחוברין נפרדו זה מזה ברובן עד שנראית כשנים ורי"ף פירש על כל עלי לולב שהם כפולים וגבן אחד ואם נפרדו פניהם זה מזה ועדיין מחוברים בגבן כשר אבל אם נחלקו בגבן רוב כל עלה ועלה ברוב כל עלין שבלולב פסול וכ"כ הרמב"ם וראב"ד ז"ל".

עולה שהטור מביא שלש שיטות בנחלקה התיומת:

(א) רש"י – עלה האמצעי עד השדרה וחלק ממנה.

(ב) גאונים – עלה האמצעי עד השדרה.

(ג) רי"ף, רמב"ם וראב"ד – רוב עלי הלולב נפתחו מגבן המחברים.

בתולד' או לא בתולדה ומ"ה אר"פ דעביד כי הימנע ולא אמר בקיצור כהימנע אלא להורות דנעשה בתולדה כן ולא על צד המקרה אלא שכך היתה ברייתו כמו שעושין כל הימנע ומ"מ פסול מה שאין כן בנסדק מאליו אפשר לתקנו ע"י אגד וכן הביא הר"ן בשם אחרים, והוקשה לטור דכיון דאמר המקשן ונסדק מי כשר משמע שרוצה להוכיח דאפי' נסדק פסול ור"פ הסכים לסברא זו דנסדק פסול אלא דיש לחלק איזה נסדק פסול דהיינו כי הימנע זהו הנסדק הפסול דאל"כ הל"ל שאני הכא דעביד כהימנע אלא ודאי דגם התם מיירי בנסדק כמ"ש המקשן אלא דבנסדק יש חילוק וכן ברי"ף ורא"ש נקטו נסדק כשר ואי עבד כהימנע פסול משמע דעל נסדק קאי ואמר דאי נסדק ועביד כהימנע ועי"ז הקשה הטור דנסדק א"א לפרשו כנסדק בתולדה דא"כ הל"ל גדל סדוק אלא ודאי דלא מיירי כאן כלל בתולדה אלא אידי ואידי שלא בתולדה אלא דבנסדק באמצע ולא נפתח למעלה כהימנע כשר אבל נסדק ונפתח למעלה פסול כנ"ל בהאי מלתא".

סימן טז — פסולי הימנע ונחלקה התימות

לולב כך היא: כשהם גדלים, גדלים שנים שנים ודבוקים מגבן, וגב של שני עלין הוא הנקרא תימות; נחלקה התימות (ברוב העליון) (טור וב"י), פסולה... וא"כ בנחלקה פסק כר"ף, רמב"ם וראב"ד.

הרמ"א הגיה: "ויש מפרשים לומר דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה **עד השדרה**, מקרי נחלקה התימות ופסול; והכי נוהגין (ת"ה סי' צ"ו).⁶ מיהו לכתחלה, מצוה מן המובחר, נוהגין ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל⁷ כי יש מחמירין אפילו בנחלק קצת..."

היינו הרמ"א פסק כשיטת הגאונים, וכתב להחמיר לכתחילה כשיטה היותר מחמירה בר"ן וריטב"א.

והעיר על כך הגר"א: "אבל לדינא יש להחמיר כפי הרשב"א דברובו דבכל פסול

רובו ככולו והוא פשוט לדעת הרשב"א ור"ן ומ"מ ועל מקצתו אין להחמיר כלל כמ"ש הר"ן שאין זה במשמע שפי' סדוק כהימנע על רחבו דאין דרכו ליעבד כהמניק לרחבו וכמ"ש המ"מ כנ"ל".

וא"כ לגבי נחלקה התימות פסול בעלה העליון רק ברובו ולא במיעוטו ולא כמו שהחמירו בשיטה בריטב"א ובר"ן.

לגבי הימנע פסק השולחן ערוך (ס"ז): "נסדק, אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים, פסול".

היינו כלל העלים כרא"ש, אבל לא הצריך כרש"י גם בשדרה. והמשנה ברורה (ס"ק לא) באר: "אם נתרחקו וכו' – היינו אפילו לא היו כן בתולדה רק אח"כ⁸".

והרמ"א הגיה: "ואפילו לא נחלקה התימות העליונה בענין שיפסל הלולב מכח נחלקה

6. ז"ל תרומת הדשן (סי' צו): "שאלה: נחלקו התימות דלולב, רבו בו פתרונים. היאך אנו נוהגים בו?"
- "תשובה: יראה דיש לנהוג כפי' אחד דרש"י, כמו שכתב בסמ"ק דעלה האמצעית שדרכו להיות כפול כשאר עלין נחלקת לשנים, זהו נחלקו התימות. ולא מיקרי נחלקת א"כ נחלקת עד למטה מן העליון. ובא"ז הוסיף להקל דבעי נחלקה השדראות ג"כ עד העליון שלמטה הימנה, והיינו נחלקה/נחלקו/ התימות לפרש"י. וכתב עלה ר"י וא"ז דעל פרש"י אני סומך הלכה למעשה. ולשון סמ"ק נמי משמע להכשיר כפרש"י. וכן ראיתי אחד מהגדולים שהיה נוהג להכשיר לולבין שהיו סדוקים בעלה האמצעית בראשיהן ברוחב אצבע ויותר. הנראה לע"ד כתבת".
7. אמנם העיר על כך ה"ט"ז (ס"ק ד): ואכתי צריך לבאר האי מיעוט שזכר הר"ן להמחמירים ע"כ לאו **מיעוט כל שהוא לגמרי קאמר** דא"כ גם בחגירת צפורן יהיה פסול וזה ודאי אינו דא"כ ליחשבי' בהדי ג' פגימות הן בפ"ק דחולין דף יז דחשיב שם רב חסדא אף פגימות סכין וכיון דזה אינו פוסל **נראה דאף בשיעור פחות מטפח אין שום סברא להחמיר** דהא איתא שם כמה פגימות המזבח רשב"י אומר טפח ראב"י אומר כזית ומחלקי' שם בין סיד לאבן וא"כ ע"כ אין סבר' לו' כאן בפחו' מטפח או כזית דפוסל, בפרט שרוב הפוסקי' ס"ל דאין לעלה האמצעי' חומרא בזה רק בצירוף רוב העליון והיינו ברוב כל עלה ועלה ולמה נחמיר בעלה האמצעית לדעה זו יותר מדאי כנלע"ד".
- והביאו מהרש"ם בדעת תורה, ואמנם החיי אדם השיג על ה"ט"ז אולם אף הגר"א (הו"ד בתוך הברור) סבר כט"ז. ועי' ביאור הלכה (סי' תרמה ד"ה נסדק) שאף הוא סייע את דברי ה"ט"ז.
8. ונראה לי להעיר שהיינו דוקא בעלים אבל לא בקוצים, ולעתים יש מצב שהקוץ המרכזי או זה שעל ידו בולט ועקום ואין זה בכלל הימנע ולא כמש"כ וצלמו והביאו תמונות בספרי ההלכה על לולב.

חבל נחלתו

ומוסיף המהרש"ם: "וגם אם נחמיר בזה, נראה דמהני להכשירו ע"י דבק, דהא הר"ן הביא בשם אחרים דהא דעביד כהימנך היינו כשהלולב עשוי כך מתחלתו כעין ב' שדראות, אבל בנסדק ראש העלין והשדרה ויכול לאגדו כשר, ואנן דלא קיי"ל כן היינו משום דאגד אינו חיבור, וכשיפתח האגד יחזור להיות נפרד כמקדם, אבל כשמדבק בדבק עד שנראים כאחד יש להקל".

ב. הימנך בשאר ימים

בספר הכלבו (סי' עב) כתב: "ונסדק אפילו כהימנך וכווץ ועקום דומה למגל בשאר הימים כשר". ולא באר מאיזה טעם נפסל הימנך, ומדוע כשר בשאר ימים.

ורבינו ירוחם (תואו"ח נ"ח ח"ג) באר: "כל הפסולין שכתבתי לפי מה שכתבתי למעלה שכל אותן שפסולין משום הדר פסולין כל ז' מפני שהם פסולים משום שאינו הדר חוץ מנסדק דעביד כהימנך ונחלק התימות דפסולים משום דבעינן לקיחה תמה ולפיכך אינם פסולים אלא ביום ראשון".

אמנם מהריטב"א (סוכה לא ע"ב) משמע שפסולם משום הדר שכתב: "ולפיכך במיעוטו כשר כל היכא שאינו תלוי ועביד כהימנך דהדר הוא דאינו ניכר בו כנ"ל". משמע שאם נעשה כהימנך אינו הדר.

וכ"מ מהמאירי במגן אבות (סי' כא).

המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק לה) כתב: "וחסר כשר בשאר הימים – לכו"ע דיום א' דאורייתא בגבולין ושאר הימים דרבנן זכר למקדש הלכך עיקר הלקיחה כגון ד' מינים שבלולב ולקיחה לכל אחד ואחד בפני עצמו (ולא שיטול אחד בשביל כולם) תקון גם בשאר יומי כעין דאורייתא, אבל בחסר לא תקון וכן בשאול. ודברים שטעמם משום

התימות". היינו העלה האמצעי עדיין סגור אלא שפונה לאחד הצדדים (וכ"כ הט"ז ס"ק ט והמ"א ס"ק ז).

ובמשנ"ב (ס"ק לב) העיר על דברי הרמ"א: "ואפילו לא נחלקה התימות – פי' שלא נסדק העלה האמצעי עד השדרה ואפילו נסדק רק מקצתו שמחמת נחלקה התימות דעת הרבה אחרונים שאין לפסלו מ"מ כיון שנתרחב הסדק עד שנראה כשנים פסול ויש ליהרהר הרבה בזה".

ויש להעיר שמצב זה כלל לא שכיח, ואפילו בנענועים העלים לא נפרדים זה מזה ולא מתרחב הסדק כ"כ, אא"כ הלולב המשיך את צמיחתו והיה בתוך מים ואז העלים העליונים נפתחים ומתרחקים זה מזה.

וכך כתב בדעת תורה (סי' תרמה ס"ז): "עד שנראו כשנים פסול. בהגהות לבושי שרד החמיר דגם בנסדק כ"ש דכשר, אם נתרחקו קצת זה מזה פסול. ולענ"ד כיון דהש"ס נקט כהימנך בין אם נפרש כהמש"ז שהוא מרבז הנקרא צירקעל (=מחוגה) אינו פסול אא"כ נתרחקו זמ"ז הרבה ובין אם נפרש שהוא המזלג כמ"ש בערוך, דוקא בנכפפו הסדקין בהבדל בין זה לזה וחוזרין ובוטטין עד שעומדין בראשיהן כפשוטין ומרוחקין זה מזה עד שנראים כשנים, אבל אם רק נחלק לבד אף שהסדק נראה לעין הרואה, מפני החלל שבין ב' הסדקין, אם אין מרוחקים הרבה זמ"ז כמו המרבז כשר שהרי נראה לעין כל רואה שהם אחד, וכשמניח הלולב על איזה מקום או כשמנענעים נוגעים הסדקים זה בזה. וברש"י וא"ז כתבו דהיינו שגדל כמין ב' שדראות מחצית עלין לכאן ומחצית עלין לכאן".

חבל נחלתו

וכן בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תרמט סי"ט) כתב: "נמצאת למד שכל הפסולין בראשון מן התורה פסולין בשאר הימים מדברי סופרים חוץ מן עשרה דברים ואלו הם...

"ג' לולב שנסדק בענין שנפסל".

"ד' נחלקה עלה העליון האמצעי (ששני פסולים אלו הן מחמת חסרון כמ"ש בסימן תרמ"ה)".

וא"כ פסולי נחלקה התיומת והימנך הם רק ביום הראשון, ובשנה שיום הראשון חל בשבת כלל אין צריך להחמיר בהם⁹.

שאינו הדר יש דיעות בפוסקים דעת הרמב"ם וסייעתו להכשיר כמו בחסר ודעת הרא"ש וסייעתו להחמיר בזה **דבעינן הדר בכל ז' ימים משום הידור מצוה** וסתם הרמ"א לקמיה בזה כוונתיהו".

אמנם האחרונים כתבו ששני סוגי פסול שדנו בהם כשרים בשאר ימים.

כתב הפרי מגדים (או"ח, מש"ז, סי' תרמט ס"ק יא): "כתב האליה רבה אות כ"א בשם הכל בו [סימן עב מא, א], חסר ויבש וחזזית תפוח ושלוך ונטלה פטמתו ועוקצו ונפרצו עלי לולב ונסדק וכווץ ועקום והדס דשחורות ואדומות, כשרים בשאר ימים".

סימן יז

שאלות שעלו בחג הסוכות תשע"ג

בעירובין (יד ע"א): "היו (=הקורות בראש המבוי) אחת למעלה ואחת למטה, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: רואין את העליונה כאילו היא למטה, ואת התחתונה כאילו היא למעלה, ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים אמה ותחתונה למטה מעשרה".
וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' שסג סכ"ג): "היתה אחת למעלה ואחת למטה, רואים את העליונה כאלו היא למטה ואת התחתונה כאלו היא למעלה, ובלבד שלא תהא העליונה למעלה מעשרים ולא

א. סוכה עם סכך גבוה וסכך נמוך

שאלה: סוכה שחלק מן הסכך גבוה מכל הסוכה (ובחתך צד הוא נראה כך: —) האם הסכך העליון נחשב כמחובר עם התחתון אע"פ שיש 'אוויר' מן הצדדים שבין הסכך?

תשובה: נראה שאם לכלל הסכך דפנות כשרות אין צריך להרים את שאר הסכך או להנמיכו ובלבד שהנמוך מעל עשרה טפחים והעליון מתחת לעשרים אמה ואומרים 'חבוט רמי'. וראיה מהאמור

9. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: חוץ מבירושלים. **הערת המחבר:** כוונת הרה"ג נבנצל למצות הלולב במקדש שנוהגת שבעה ולגבי הפסולים בה יש שלש שיטות (עי' ערוך לנר ריש פרק לוח"ג) שיטת תוס' פסולי יום ראשון בגבולין נוהגים במקדש כל שבעה. שיטת הריטב"א שפסול 'לכם' אינו נוהג במקדש כל שבעה ושאר הפסולים נוהגים. ושיטת הרמב"ם שסובר שכל ירושלים כלולה במקדש, אולם לא הזכיר שיש הבדל בין המקדש לגבולין לענין פסולין ומשמע שאף במקדש אינם נוהגים אלא ביום הראשון.

חבל נחלתו

וכתב הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ב): "[דף מו ע"א] ת"ר העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב ואף על פי שבירך ביום טוב ראשון חוזר ומברך ביום טוב שני והאידינא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת עשייה אלא בשעת נטילה כדאמרין לקמן בשהחיינו דסוכה דרב כהנא מסדר להו אכסא דקדושה ה"נ דלולב מברכין ליה בשעת נטילה".

ופסק השו"ע (או"ח סי' תרמא ס"א): "העושה סוכה, בין לעצמו בין לאחר, אינו מברך על עשייתה אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש".

והרמ"א הגיה: "ואם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אף על פי שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום הסוכה; ואם בירך זמן בשעת עשייה, סגי ליה. (ר"ן פרק לולב וערבה)".

היינו יש מציאות שלא ברך שהחיינו בלילה הראשון על הסוכה מכיון שישב בבית, וברכת שהחיינו היתה על החג בלבד כאמור במשנה ברורה (סי' תרמא ס"ק ו) "משום הסוכה – דהברכה שבירך מאתמול בביתו היה רק בשביל החג".

וכתב המשנה ברורה (סי' תרמג ס"ק ב): "ואח"כ זמן – ואין נ"מ בין שהסוכה היתה עשויה ועומדת עם הסכך מכבר ובין שעשאה קודם חג הסוכות כיון שלא בירך עליה אז בשעת עשייה א"כ מוטל עליו עכשיו לברך זמן על קיום המצוה. אם לא בירך זמן בלילה יוכל לברך כל שבעה ואפילו בלא כוס דזמן יכול לומר אותו אפילו בשוק [גמרא]".

תחתונה למטה מעשרה. ולא יהי' ביניהם ג' טפחים לא בגובה ולא במשך כשרואין אותה שירדה זו ועלתה זו בכונה עד שיעשו זו בצד זו. ויש פוסלים". והעיר המשנ"ב (ס"ק עז) על השיטה הפוסלת: "ויש פוסלין – משום דס"ל דלא אמרינן רואין את העליונה וכו' ואף על גב דלקמן בהל' סוכה בסימן תרל"א פסק המחבר בפשיטות בס"ה דאם הסיכוך הוא מבולבל ואחד למעלה ואחד למטה דאם אין ביניהם ג"ט דאמרינן לבד שאני הכא דבעינן שיהו ראויין לקבל אריח ובאחד למעלה ואחד למטה אין ראויין לקבל אריח [עו"ש] והיינו דאפילו אם גבוהות טפח אחד מחבירו ג"כ לא מהני ואפילו אם עומדות בשוה ממש ס"ל להדעה זו כדעה שניה הנ"ל דבעינן דוקא שיהא סמוכות אחד לחבירו לא יותר מטפח וכתב בא"ר דיש להחמיר כדעה זו". ונראה לענ"ד שהטעמים לפסול בקורה אינם שייכים בסכך.

ב. ברכת שהחיינו על סוכתו ביום השני

שאלה: אדם התארח ביום הראשון בסוכת חבירו, האם ביום השני (או בשאר ימים) כשנכנס לסוכתו מברך עליה שהחיינו.

תשובה: כאשר אדם מברך בקידוש היום ביום הראשון שהחיינו צריך להתכוין על קדושת היום ועל מצות סוכה ועל מצות בניית סוכה.

בתוספתא (ברכות פ"ו ה"ט) נאמר: "העושה כל המצות מברך עליהן העושה סוכה לעצמו או ברוך שהגיענו לזמן הזה, נכנס לישב בה או ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, משברך עליה יום ראשון שוב אינו צריך לברך".

סימן יז – שאלות שעלו בחג הסוכות תשע"ג

כולו בסוכה גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו". ומשמע מדבריו שהדבר מותר לגמרי.

אולם הברכי יוסף (ס"ק ד) כתב: "דוקא כל שלחנו או רובו חוץ לסוכה, דרובו ככלו... לכן צריך לזהר שיהיה רובה בסוכה, דבמחצה יש לחוש שמא משהו טפי בבית, והוי כלא אכל בסוכה, אבל אי קים ליה דאיכא משהו טפי בסוכה, אין לחוש יותר, ועדיף הא משחיטה דהתם בעי רוב, והכא במחצה סגי. כן נראה לי. ודוק היטב".
וא"כ לדעת הברכ"י צריך לשים לב שרוב השולחן יהיה בתוך הסוכה. והובאה המחלוקת בשער הציון (סי' תרלד ס"ק ו).

וא"כ בברכת שהחיינו של קידוש פוטר הן את מצות העשיה והן את מצות הישיבה והן את קדושת היום. וצריך להתכוין לשלושת הפעולות. אדם שלא ישב בסוכתו בלילה הראשון ספק אם יכול להתכוין בשהחיינו של המקדש, על מצות העשיה שלו בסוכה אחרת, אא"כ הוא היה המקדש בסוכת חבריו, ולכן נראה שיגרום לעצמו ע"י פרי חדש או בגד חדש ברכת שהחיינו בסוכתו, כאשר יושב בה ויתכוין על החידוש בפרי או בבגד ועל מצות עשיית הסוכה שלו. (כך הורה הגר"מ אליהו זצ"ל, וכן נראה לי להסביר את הוראתו).

ג. גזירת שמא ימשך אחר שולחנו

שאלה: האם מותר ששולחנו יהיה חלקו בסוכה וחלקו בבית, או שמחשש שמא ימשך אחר שולחנו הדבר אסור? הדבר שכיח מאד בסוכות במרפסות שהגודל המסוכך קטן יחסית וצר, ועל כן הפטורים מסוכה יושבים על יד השולחן בבית, והחייבים בסוכה, וכולם יושבים ליד שולחן אחד?

תשובה: פסק בשולחן ערוך (אור"ח סי' תרלד ס"ד): "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו חוץ לסוכה ואכל, כאילו לא אכל בסוכה, אפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שלחנו".

המגן אברהם (סי' תרלד ס"ק ב) כתב: "נ"ל דאם מקצת שולחנו עומד בסוכה ומקצתו תוך הבית מותר דלא גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו מאחר שעומד מקצת בסוכה ועוד דהא די בשולחן טפח כדאיתא בגמרא ועוד דגם בשולחנו תוך הבית רבים מכשירים בסוכה גדולה ודי לנו להחמיר בזה אבל אם שלחנו בבית אפי' הוא יושב

ד. לולב פסול וברכות בשנית

שאלה: לולב שכל חלקו העליון נפתח והעלים נתעצו ואינם נאספים ונאגדים לקצהו העליון ביום הראשון.

ביום הראשון ברך עליו שתי ברכות וכשהבחין שהלולב פסול נטל לולב מאחר ויצא בו י"ח, האם היה צריך לברך עליו בשנית? מה הדין למחרת אם נטל לולב חדש לגבי ברכת שהחיינו?

תשובה: כתב המשנה ברורה בפתיחתו לסימן תרמ"ה: "כפות תמרים הן ענפי האילן שגדלין בו תמרים כשיצמחו קודם שיתקשו העלין שלהן ויתרחקו לכאן ולכאן רחוק מן השדרה אלא כשיהיה כמו שרביט והוא הנקרא לולב". ולכן כיון שהקונה הניח לולב זה בתוך מים (כמו פרחים באגרסל) הלולב נפתח ונתעצה וע"כ הוא פסול לנטילה בכל הימים.

ביום הראשון הוא ברך שתי ברכות (נטילת לולב ושהחיינו) וכשהבחין בפסול לולב נטל מחבירו את לולבו ונטלו לצאת

חבל נחלתו

ידי חובה. ונראה שהיה צריך לברך עליו בשנית שתי ברכות על נטילת לולב ושהחיינו.

נפסק בשולחן ערוך (סי' תרנא סי"ב): "ד' מינים הללו מעכבין זה את זה שאם חסר לו אחד מהם לא יברך על השאר, אבל נוטלן לזכר בעלמא, (בין ביום א' בין בשאר ימים) (הרא"ש ורבינו ירוחם נ"ח ח"ג מהר"ק שורש מ"א); ואם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד, יצא. הגה: ובלבד שיהיו כולם לפניו (רמב"ם פ"ו). ויטול הלולב תחלה ויברך על הלולב ודעתו גם על האחרים (הרא"ש ור"ן תשובת הרשב"א סי' קנ"ו); ואם סח ביניהם, צריך לברך על כל אחד בפני עצמו (הגהות מיימוני)".

וכתב על כך המשנה ברורה (ס"ק נו): "אם בירך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או ערבה או שהיו פסולים או מהופכים אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שא"צ להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר דהיינו על ערבה יברך על נטילת ערבה, על הדס על נטילת עץ עבות ואם היה זה ביום ראשון צריך לברך עוד פעם שני שהחיינו בשביל הנחסר אבל על הלולב יצא כיון שהיה אצלו בביתו ארבעתם, אבל אם לא היה לו בביתו ערבה אחרת או הדס אחר בשעה שבירך ואח"כ הביאו לו צריך לברך על ארבעתם יחד פעם שני על נטילת לולב כיון שלא היו מצויין אז אצלו בבית לא יצא גם על הלולב כמו שפסק המחבר וצריך לברך עליו פעם שנייה ואם היה זה ביום א' צריך לברך גם שהחיינו פעם שנית".

נראה שבימינו שכאשר אין לו יש לחבירו ויכול לקנות ממנו ביום הראשון (כדי לצאת בשלו) נחשב כיש לו, ולכן צריך לברך רק על המין הפסול בשנית ושהחיינו – כל זה ביום הראשון.

לגבי היום השני בו נטל לולב חדש שקנה אינו צריך לברך שהחיינו שכן הברכה אינה על הלולב אלא על מצות לולב שהתחדשה לו וכאן כבר ברך ביום הראשון.

במידה ולא ברך ביום הראשון כאשר קנה לולב מחבירו לצאת בו י"ח, נראה לכאורה שחייב לברך שהחיינו עליו משום שעל מין זה לא ברך שהחיינו בפעם הראשונה, ולכן עדיין חלה עליו חובת הברכה אולם מאידך כבר נטל ביום הראשון לולב ולכן יותר נראה שיקח פרי חדש ויתכוין על הלולב ששכח ולא ברך עליו שהחיינו ועל הפרי החדש.

ה. אתרוג שנפל והשחיר או יש בו חור ביום השני

שאלות:

1. אתרוג שנפל לו הפיטם ביום הראשון או ביום השני מה דינו?
2. אתרוג שנפל ביום השני דינו?
3. האם מברך בשנית אם נפסל האתרוג?

תשובה: בשולחן ערוך (או"ח סי' תרמט ס"ה): "כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב הראשון בלבד; אבל בשאר ימים, הכל כשר".

והרמ"א הגיה: "ויש פוסלין בגזול כל ז' ימים, והכי נהוג, אבל שאול יוצא בו (טור

סימן יז – שאלות שעלו בחג הסוכות תשע"ג

שהשושנה עליו) מעיקר הדין כשר אף ביום הראשון, ובכ"ז עדיף לקחת אתרוג שכשר לכתחילה.

לגבי אתרוג שנפל והשחיר במקומות רבים, נראה שלבני ספרד כשר מהיום השני והלאה ולבני אשכנז פסול.

אם ברך על אתרוג פסול צריך לברך על אתרוג כשר פעם נוספת, ומברך על נטילת אתרוג' מכיון שיצא י"ח בשאר המינים. ומברך עליו גם שהחיינו פעם נוספת כיון שלא יצא י"ח בברכה שברך על שאר המינים.

כתב על כך המשנה ברורה (סי' תרנא ס"ק נו): "אם בריך על הלולב ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדס או ערבה או שהיו פסולים או מהופכים אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שא"צ להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר דהיינו על ערבה יברך על נטילת ערבה, על הדס על נטילת עץ עבות ואם היה זה ביום ראשון צריך לברך עוד פעם שני שהחיינו בשביל הנחסר אבל על הלולב יצא כיון שהיה אצלו בביתו ארבעתם, אבל אם לא היה לו בביתו ערבה אחרת או הדס אחר בשעה שברך ואח"כ הביאו לו צריך לברך על ארבעתם יחד פעם שני על נטילת לולב כיון שלא היו מצויין אז אצלו בבית לא יצא גם על הלולב כמו שפסק המחבר וצריך לברך עליו פעם שנייה ואם היה זה ביום א' צריך לברך גם שהחיינו פעם שנית".

והמגיד בשם פוסקים); ומותר ליטול לולב של חבירו בלא דעת חבירו, בשאר ימים, דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממונו, והוי כשאל (תה"ד סי' ק' ופסקיו סי' קנ"ט). וחסר כשר בשאר ימים (טור); וניטל פטמתו או עוקצו, דינו כחסר וכשר מיום ראשון ואילך (ריב"ז ירוחם נ"ח ח"ג); מיהו אם נקבוהו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים, משום מאוס (כל בו), עד שיסיר ניקור העכברים; אבל אם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעת ימים, אף אם חתך היבשות או הנמור פסול כל שבעה, הואיל ובא מכה פסול (הגהות אשיר"י פ' לולב הגזול). ומותר לכתחלה להתנות על אתרוג שיהיה כולו ליום ראשון, ושאינו בודל ממנו כל בין השמשות של ליל שני ואילך, ומותר אז לכתחלה לאכול ממנו מיום שני ואילך, ולצאת ידי מצוה עם הנשאר (ב"י בשם הרא"ש), אלא שאין אנו בקיאים בתנאים, כדלעיל בסוף סימן תרל"ח בהג"ה"...

ובאר המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק ל) את מחלוקת השו"ע והרמ"א: "דע דיש בהן שהם פסולים משום שאינו הדר ויש משום שהם בכלל חסר ודעת הרמב"ם בכולם להכשיר מיום ראשון ואילך ודעת שארי פוסקים יבואר לקמיה"..." ולכן לגבי הפוסקים כרמ"א צריך לדון על כל אתרוג מצד מה הפסול ולפי"ז להחליט, אולם לפוסקים כשו"ע אף פסולי הדר מותרים ביום השני.

ולכן לגבי אתרוג שנפל הפיטם מותר מהיום השני והלאה אף לבני אשכנז. ואם נפלה רק השושנה על גבי הדד (שהוא העץ

פועל שאין לו מה יאכל בחוה"מ

שאלה

פועל פנה למעבידו שיעביד אותו בחול המועד, מפני שמצבו הכלכלי קשה והוא זקוק לכל שקל למחיית משפחתו, באלו תנאים מותר להעסיקו?

א. מלאכה אסורה בשלו לשם אכילה במועד

פועל שאין לו מה יאכל מקבל כסף ובו הוא קונה אוכל, ויש בכך שלב מרוחק יותר של אדם שאין לו מה לאכול. השלב הקודם הוא כשאדם מכין את שלו במלאכות אסורות בחול המועד כשאינו לו מה יאכל, ואח"כ צריך לדון בפועל שהוא אדם ששוכרים אותו למלאכה שאין לעשותה במועד כדי שירווח כסף ויקנה בו את צרכיו.

מסופר במועד קטן (יב ע"ב): "רב חצדו ליה חצדא בחולא דמועדא, שמע שמואל איקפד. לימא שמואל כיחידאה סבירא ליה? (=כשיטה יחידית האוסרת קציר בדבר האבד) – לא, חצדא דחיטי הוה, דלא הוה פסיד. ורב מאי טעמא עביד הכי? – אין לו מה יאכל הוה. – ושמואל – לא סיימוה קמיה. אי נמי: אדם חשוב שאני". וכך פסקו שאילתות דרב אחאי (פר' וזאת הברכה שאילתא קט) והרי"ף (מו"ק ו ע"א). והרא"ש (מו"ק פ"ב סי' יז) פסק כן והביא: "ירושלמי

(הלכה ד) הדא דתימא ביחיד אבל במספיק לרבים מותר".

הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"ו) פסק: "מי שהיתה לו תבואה מחוברת לקרקע ואין לו מה יאכל במועד אלא ממנה אף על פי שאין כאן הפסד אין מצריכין אותו לקנות מה שיאכל מן השוק עד שיקצור אחר המועד, אלא קוצר ומעמר ודש וזורה ובורר וטוחן מה שהוא צריך, ובלבד שלא ידוש בפרות שכל דבר שאין בו הפסד צריך לשנות, וכן כל כיוצא בזה".

ובאר הכסף משנה: "מי שהיתה לו תבואה מחוברת לקרקע וכו'. ואם אין לו מה יאכל אף על פי שמוצא בשוק לקנות אין מצריכין אותו ליקח מן השוק וכו'. נ"ל שלמד כן מדאמרינן (מ"ק י"ב:) גבי עובדא דרב אין לו מה יאכל הוה ואפ"ה איקפד שמואל משום דאדם חשוב הוה ואם איתא שלא היה מוצא לקנות אסור משום דאדם חשוב הוא ימות ברעב?! אלא כשמוצא לקנות מיירי ואפ"ה מותר לקצור אם אינו אדם חשוב".

וכ"כ השאילתות (סי' קע): "מי אמרינן כיון דסגי ליה למיזף אסור או דילמא כיון דבעי למיזף עציבא ליה מילתא ולא מקיים ושמחת בחגך".

ובאר בהעמק שאלה (אות ה): "וס"ל לרב דא"צ למיזף¹ והסביר רבינו הטעם משום דעציבא ליה מילתא שיהא נצרך לטובת בני

1. וצ"ב אם אף מי שלווה מהבנק והוא במשיכת יתר האם אף הוא לפי השאילתות מותר לעבוד במועד, או שכיון שכך אורח חייו בקביעות, אין בכך עציבות יתרה.

סימן יח — פועל שאין לו מה יאכל בחוה"מ

אדם כדאיתא בע"ג ד"ו ב' דשאלה מחבירו היא חשיבות למשאל ומימנע משמחת יו"ט².

וא"כ משום שמחת יו"ט התירו לאדם לעשות מלאכות האסורות במועד כדי להכין לו מזון.

וכן פסק הטור בסו"ס תקלז. ובשו"ע (או"ח סי' תקלז סט"ו) כתב: "אסור לקצור השדה בחוה"מ אם אינו נפסד אם יעמוד עד לאחר המועד; ואם אין לו מה יאכל, אפי' מוצא בשוק לקנות אין מצריכין אותו

והעיר בביאור הגר"א:

"ואם אין כו'. השמיטו הא דאדם חשוב משום דרב לא ס"ל והלכה כרב ועוד דלחדא לישנא לא סיימוה קמיה ובד"ס כו'."

"אפי' מוצא כו'. ממ"ש אדם חשוב שאני

2. בביאור הלכה (סי' תקמב ס"ב ד"ה ע"י פועל) העיר: "עיין בספר מור וקציעה שכתב דנ"ל אם יש לו אשה ובנים קטנים שחייב במזונותם עושה ג"כ כדי פרנסתם היום אבל לא לצורך אותם שאינו חייב לזונם אלא יחזרו עה"פ אם אינם יכולים לעשות בעצמם עכ"ל ולא נהירא כלל דהרי המצוה של שמחת החג קאי גם על חוה"מ כדאיתא ברמב"ם פ"ו מהלכות יום טוב ומה שמחה יהיה לו אם בניו יחזרו על הפתחים וגדולה מזו מוכח בשאלתות פרשה ברכה דאפילו אם יכול להשיג ללות מעות ולקנות התירו לו לעשות מלאכה דהיינו לקצור ולטחון את חטיו דכיון דבעי למיזף עציבא ליה דעתיה ולא מצי מקיים ושמחת בחגיך וכ"ש בענינינו. אכן בעצם הדין אם יכול להשיג מעות בהלואה בענינינו יש לעיין דהרמב"ם פסק שם דאפילו הוא עשיר שיש לו מעות ומוצא לקנות מן השוק ג"כ אינו מחוייב וכ"כ הרי"ף גיאות וע"כ דטעם מפני ששמחת האדם הוא שנהנה משל עצמו ולא מתבואת אחרים ולפיכך התיר רב לקצור חטיו משא"כ בענינינו דבכל גווני יאכל תבואה של אחרים אפשר דע"י הלואה בעלמא לא אמרינן דעציבא דעתיה. ועכ"פ כשבניו יחזרו על הפתחים בודאי עציבא דעתיה ויתבטל אצלו שמחת החג בודאי שרי לעשות בעצמו כדי להרויח בשבילם."

ובס' דף על הדף (מו"ק יג ע"א) הביא מקובץ קול תורה שנשאר בצ"ע על ביאור הלכה וז"ל: "בגמ': בעא מיני' רבא מרב נחמן, שכר פעולה שאין לו מה יאכל מהו. וקיי"ל דשרי. ובטעם ההיתר כתב הנמוק"י בשם רש"י (כת"י) כיון דאין לו מה לאכול אין המלאכה טורח עליו, עוד הביא מפרשים דאין לך דבר האבד גדול מזה. והנה הביאור הלכה סי' תקמ"ב (ד"ה ע"י) הביא מספר מור וקציעה דביש לו אשה ובנים שאינו חייב במזונותיהם, אסור לו לעשות לפרנסתם, אלא יחזרו על הפתחים. והביאור הלכה חולק עליו בתוקף, שהרי חוה"מ חייב בשמחה, ומה שמחה היא לו לראות בניו חוזרים על הפתחים ונמצא מבטל שמחת החג, ע"ש."

"ותימה, מהיכן פסיקא ליה לביאור הלכה להתיר שכר פעולה משום שמחת יום טוב, הרי בנמוק"י לא התיר מה"ט כלל. ועוד, דדעת המג"א שם הובא במ"ב (סק"ז) דאין לו מה יאכל היינו דאין לו אפי' לחם ומים, אבל אם יש לו רק לחם ומים אסור לו להשכיר עצמו, הרי להדיא דלא מתירים משום שמחת יום טוב. וכן תמה במועדים וזמנים (ח"ז סי' קנ"ז). אמנם בלא"ה קשה דאף טעמי הנמוק"י שייכים בזה, וצ"ע. (קובץ קול התורה קובץ מ"ז ע' יז)."

ולא שתו ליבם שהם דברי בעל השאלות (מן הגאונים) מפורשים, שכל ההיתר לעבודת פועל שאין לו מה יאכל הוא בגלל שמחת יו"ט.

חבל נחלתו

ואם איתא אטו ימות ברעב משום זה.
ב"י.

היינו הגר"א דייק שהתירוך של אדם חשוב לא התקבל להלכה, כמו"כ לא חייבו למי שיש לו שדה שיכול לקוצרה ולאוכלה ללוות מאחרים משום שמחת יו"ט והותר לו לעשות מלאכות אסורות ולאכול משלו. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק נא) והוסיף שאף באשכול כתוב כן וכבר הבאנו לעיל שכ"כ בשאלתות.

ב. פועל שאין לו מה יאכל

מכאן נעבור למי שמקבל ממון עבור פעולתו במלאכה האסורה במועד ובה קונה צרכיו למועד, ונברר לשם מה הותר לו לעשות במועד האם לצרכיו בכלל או למזון מינימלי.

נאמר בבבלי מועד קטן (יג ע"א) במשנה: "אין לוקחין בתים, עבדים ובהמה אלא לצורך המועד, או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל".

היינו הותר בחול המועד לקנות בתים עבדים ובהמה כדי שלמוכר יהיה מעות לקנות מאכליו במועד.

בגמרא נאמר: "בעא מיניה רבא מרב נחמן: שכר פעולה שאין לו מה יאכל מהו?" ולאחר מו"מ מסיקה הגמרא: "אלא אמר רב אשי: מועד אארבעה עשר קא רמית? מועד – משום טירחא הוא, ובמקום פסידא – שרו רבנן. ארבעה עשר – משום צורך יום טוב הוא, מידי צורך יום טוב – שרו רבנן, מידי דלאו צורך יום טוב – לא שרו רבנן".

עולה מן הסוגיא שמותר לתת לפועל מלאכה שאינה אבודה ואין בה צורך המועד כדי שיהיה לו מה לאכול.

ופרש רש"י:

"שכר פעולה שאין לו מה יאכל – שאין לו לפועל מה יאכל".

"מהו – שיתן לו מלאכה, ולשוכרו כדי שיהא לו מה לאכול".

וכן הריטב"א באר כרש"י:

"שכר פעולה שאין לו מה יאכל מהו. פי' שאין לפועל מה יאכל מהו, כלום התירו לבעלי הממון לעשות מלאכתם בשביל כך אפי' שלא לצורך המועד, ולא דמי לצורך המוכר שהוא בעל הממון וראוי להתיר אפי' ללוקח, ועוד שאין הלוקח עושה בדבר כל כך".

כלומר בהעסקת פועל לצורך שכרו ישנו חידוש שכן אפשר היה להטיל על הפועל שילוה ממון לצורך המועד ולא יעשה מלאכה אסורה, שהרי בניגוד לאדם הקוצר ודש בשלו במקרה הזה הפועל מקבל לידו **ממון** בו הוא קונה את אכלו. ואין זה דומה למכירה וקניה לצורך מעות למוכר כאמור במשנה ("בתים, עבדים ובהמה... או לצורך המוכר שאין לו מה יאכל") בהם הקונה אינו עושה מלאכה במועד, כמו כן מכירה וקניה אינן חמורים כמלאכה.

וכן בהמשך באר הריטב"א: "כי היאך ס"ד לתלות ענין י"ד (=דניסו) בענין המועד שהרי אין טעם איסורן שיהו כי טעם איסור מלאכות במועד הוא משום טירחא ו**שלא למעט בשמחת הרגל** ולפיכך **התירו חכמים כל שהוא צורך המועד וכל שהוא דבר האבד כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב, וכן התירו שכר פעולה שאין לו מה יאכל**".

וכך פסק הרי"ף (מו"ק ו ע"ב): "ואסיקנא דשכר פעולה שאין לו מה יאכל שרי". וכ"פ הרא"ש (מו"ק פ"ב סי' יח). והמאירי

סימן יח — פועל שאין לו מה יאכל בחוה"מ

(מו"ק יג ע"א) כתב: "וכן הדין בכל מלאכה שאע"פ שאינה לצורך המועד ולא דבר האבד מותרין לעשותה כדי להמציא שכר לפועל ישראל שאין לו מה יאכל". וכ"פ הטור (או"ח סי' תקמב).
וכן האגודה (מו"ק פ"ב סי' ט) פסק: "ישכיר אדם פועל שאין לו מה יאכל ואפילו לעשות מלאכה שלא לצורך המועד לאחר המועד".
בהגהות אשרי (שם הגהה ב) כתב: "ואפילו יש למוכר ואין לשוכר הצריך להשתכר כדי להוליכו לבית הקונה מה יאכל מותר להם להקנות משום שישתכר השוכר". ונראה שהשוכר הוא המוביל מבית המוכר לבית הקונה, ומותר לתת לו פעולות כאלו כדי

שישתכר בכך, אף שהמוכר והקונה אין צריכים לפעולה במועד.
ונראה שלא כתב כן על מנת לצמצם דוקא למסחר ולא למלאכות, אלא כל מלאכה הותרה ואף שאחרים יכינו את ההשתכרות של השלישי שאין לו מה יאכל במועד³.
וכך פסק הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז הכ"ד): "כל שאסור לעשותו במועד אינו אומר לגוי לעשותו, וכל שאסור לעשותו במועד אם אין לו מה יאכל הרי זה עושה כדי פרנסתו, וכן עושה סחורה כדי פרנסתו, ומותר לעשיר לשכור פועל עני שאין לו מה יאכל לעשות מלאכה שהיא אסורה במועד כדי שיטול שכרו להתפרנס בו, וכן

3. ודברי הג"א חולקים לדעתי על האמור במהר"ם פרובנציאל. כך הביא בהערות על ברכי יוסף (או"ח סי' תקלז) שהותר רק לפועל עצמו לעשות מלאכה במועד כדי להשתכר אבל לאחרים אסור וז"ל הרב אביטן (בעל ההערות): "אמנם האמת כי בגוף בתשו' מהר"ם פרובנציאל הנדפס לא כתב כלל לאסור לתת לפועל שאין לו מה יאכל, אלא כתב שמי שיש לו מה יאכל אסור לו לעשות מלאכה לצורך מי שאין לו מה יאכל, כגון שחלק מהמלאכות הכרוכות בדפוס נעשות בידי פועלים שיש להם מה יאכלו, וכדי שאותו שאין לו מה יאכל יוכל לעבוד, צריך שהם קודם יכינו מלאכתם. זה אסור. דאין היתר למי שיש לו מה יאכל לעבוד בשביל מי שאי"ל מה יאכל. אבל למי שאין לו מה יאכל היתר להדיא מהרמ"פ שיעבוד בדפוס במועד, ע"ש. וכמדומני שרבינו קיצר בהעתקה ואח"כ כשכתב בברכ"י לא היה לפניו הכ"י, ולא הבחין בחילוק שכתב בעצמו בברכ"י ברמז דק. וכבר אפשר להשיא כוונת רבינו לדרך אחרת ולעייל פילא וכו'. והמעייין יראה ויבחר. ושור"ר שכבר הרב ערך השלחן פרש כוונת הרמ"פ כמ"ש, ותיתי ליה דהגם שלא היה עמו שו"ת הרמ"פ כיון לאמת. והרב רוח חיים כאן אות א' השיגו כי לא ראה תשו' הרמ"פ, ע"ש. ובמנחת שלמה ח"א סי' צ"א אות י"ח נסתפק בנדו"ד מדנפשיה, ולא זכר מכל הנ"ל. ע"ש".
הגרשז"א (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא אות יח) הסתפק: "בחייט שיש לו פועל עני שיודע רק לתפור ולא לגזור אם מותר לבעה"ב לגזור את הבד כדי שיכול הפועל להרויח את לחמו ע"י התפירה". ולא התיר אלא מסחר אבל לא מלאכה לצורך אחר שאין לו מה יאכל. ולא הביא הג"א שהבאנו, ולמעלה הסקנו מדברי הג"א שלא כמהר"ם פרובנציאל ולא כהגרשז"א שמותר אף לאחר לעשות מלאכה האסורה במועד לצורך פועל שאין לו מה יאכל. ועי' דף על הדף (מו"ק יג ע"ב). וראיה לכך שמותר אף במלאכה בחוה"מ מהאמור"ם (תקמה סעיף ו: "אין כותבין שטרי חוב במועד; ואם אינו מאמינו מלוה ללוה (והלוה צריך למעות), או שאין לו לסופר מה יאכל, הרי זה יכתוב". וא"כ נמצא שהסופר כותב במועד כדי להמציא מעות ללווה.

חבל נחלתו

דתימה אם חייבוהו חכמים למכור כלי תשמישו כדי שלא יעשה מלאכה מה שלא חייבוהו למכור אם אין לו מאתיים זוז ורוצה ליטול לקט שכחה ופאה (עי' פאה פ"ח מ"ח) ושמא אף רבינו ירוחם לא אמר אלא אם יש לו סחורה למכור אבל כלי תשמישו לא.

הב"י תמה מאד על דברי רבנו ירוחם ומציע פתרון ביניים שהמדובר בסוחר שיש לו סחורה למכור שאינה לצורך המועד, אבל הלואה או מכירת כליו לא חייבוהו חכמים.

וניתן לסייע לב"י מדברי ספר החינוך (מצוה שכ"ג): "ודרך כלל התירו זכרונם לברכה [שם י"ג ע"א] לכל מי שיש לו צורך, כלומר שאין לו מה יאכל לעשות כל מלאכה. וכן לבעל הבית התירו לעשות⁵ כל מלאכה לצורך מי שאין לו מה יאכל. ופירוש אין לו מה יאכל, לפי הדומה הוא מי שאין לו מעות במה יקנה צרכיו, ואף על פי שיש לו בית וכלי תשמיש, שאין מחייבין לו לאדם למכור כליו".

הב"ח (או"ח סי' תקמ"ב, ג) אף הוא מביא את רבנו ירוחם וחולק על הב"י, וז"ל: "ונראה דהכי מוכח בהך סוגיא דקא בעי למיפשט מדתנן לצורך המוכר שאין לו מה יאכל לאתווי מאי לאו לאתווי שכר פעולה ודחינן לא פרושי קא מפרש לצורך המוכר כיצד כגון שאין לו למוכר מה יאכל ולעולם לא תפשוט מינה לשכר פעולה אלמא דלמכור בתים ועבדים ובהמה כשאין לו מה

לוקחין דברים שאינם לצורך המועד מפני צורך המוכר שאין לו מה יאכל".

ובאר המגיד משנה: "וכל שאסור וכו'. שם (דף י"ב:) מפורש שאם אין לו מה יאכל עושה כדי פרנסתו וכבר נזכר למעלה".

"ומותר לעשיר לשכור פועל עני וכו'. שם (דף י"ג.) בעו מיניה מרב נחמן שכר פעולה שאין לו מה יאכל מהו, ובהלכות כלומר מהו לשכור את הפועל לעשות מלאכה שאינה לצורך המועד כדי שיטול שכרו שאין לו מה יאכל ואסקינן דשכר פעולה שאין לו מה יאכל שרי".

אמנם רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ד ח"ה) כתב: "פועל שאין לו מה יאכל פירוש וגם אין לו מה שימכור מותר ליתן לו מלאכה לעשות כדי שירויח ממה שיאכל, ואפילו שאין בעל המלאכה צריך לה למועד והיא אסורה לעשותה במועד כן פשוט במועד קטן". ודבריו חולקים על השאילתות והאשכול שהובאו לעיל⁴.

ובאר הבית יוסף: "וכן נראה שהוא דעת כל הפוסקים דכל מלאכה שרי על ידי פועל שאין לו מה יאכל. כתב רבינו ירוחם (נ"ד ח"ה לו ע"ג) פועל שאין לו מה יאכל פירוש וגם אין לו מה שימכור מותר ליתן לו מלאכה לעשות כדי שירויח ממה שיאכל עכ"ל ואין נראה כן מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם ולא הזכירו שאין לו מה ימכור וטעמא דמסתבר הוא דאם לא כן אטו איכפלו רבנן לאשמועינן האי דינא בגברא ערטילאי שאין לו מה למכור?! ועוד

4. ואולי דעתו לחלק בין עושה בשלו לעושה בשל אחרים שהרי בהלואה ובשכירות מקבל מעות ובהם קונה את צרכיו.
5. הגרשז"א (הו"ד בהערה לעיל) לא התיר עפ"י דברי החינוך לעשות מלאכה אלא דוקא 'לספק' לפועל מלאכה, וקשה להכריע מדברי ס' החינוך.

הגמרא (יט ע"א) לגבי כותבי תפילין: "כותב כדרכו ומוכר כדי פרנסתו".

הט"ז (ס"ק ב) הסיק מהמילים 'כדי שישתכר וירויה' – "גם בטור כתוב האי כפל לשון ונראה שבא ללמד דל"ת דלא הותר אלא כדי שיהי' לו מה יאכל לחוד קמ"ל **כיון דהותר בהאי מלאכה הותר לקבל השכר אפילו הוא הרבה מכדי אכילתו** והיינו בהאי מלאכה גופה שמקבל בשעה שאין לו מה לאכול, אבל אחר שקיבל אחד אסור אח"כ באחרים כנ"ל פשוט וכ' בי"ד כשאין לו מה יאכל אף אם יש לו כלי בית למכור שרי אלא א"כ יש לו סחורות למכור". (ולא כתב כחמיו הב"ח שצייד לדעת רבנו ירוחם). ומשמע שמוותר להרויח יותר מכדי אכילתו.

לעומתו המגן אברהם (ס"ק א) כתב: **"משמע דאם יש לו לאכול אפי' לחם ומים אסור** וכ"מ בב"י סי' תקמ"ה שכ' בשם נ"י דאם יש לו לחם ומים מותר לכתוב תפילין, משמע דשאר מלאכות אסור וכ"מ ברא"ש וע"ש בש"ע ס"ג מ"ש בשם המ"מ, והא דכ' בס"י תקל"ט בב"י דלהרמב"ם מיידי שיש לו מה לאכול ורוצ' למכור להרויח בריוח היינו דוקא לענין

יאכל כיון דליכא מלאכה שרי טפי מה שאין כן בשאין לו דבר למכור אלא צריך לשכר פעולה כדי שיהיה לו ממה שיאכל איכא למימר דאסור. השתא לפי זה אף למאי דפשטינן דשכר פעולה נמי שרי היינו דוקא כשאין לו מה שימכור אבל כשיש לו למכור בתים או עבדים ובהמה לא התירו לו שכר פעולה לעשות מלאכה שאסורה במועד. וב"י תמה על זה דהלא לא חייבוהו חכמים למכור אם אין לו מאתים זוז וכ' ואיכא לתמוה על דבריו דהתם לא עביד איסורא אם נוטל לקט שכחה ופאה הלכך לא חייבוהו למכור אבל במועד דאיכא איסורא חייבוהו למכור כי היכי דלא ליעבד איסורא".

וכאמור בס' החינוך כתב במפורש שלא כב"ח.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקמב ס"ב): **"כל מלאכה מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה יאכל, כדי שישתכר וירויה"**. סיום דבריו מלמד לכאורה שאין הכוונה דוקא לצרכי אכילה, אלא לכל צרכיו במועד. וכן לשון הרמב"ם (הר"ד לעיל): **"שיטול שכרו להתפרנס בו"**. והעיר בקרית מלך לגר"ח קנייבסקי שליט"א שכן לשון

6. הגר"א כתב בביאורו להוציא מדעת הרמ"ה שהובא בני"ז: **"ובשם ר"מ הלוי ז"ל כתבו דהא דשרי הכא למכתב בשכר טעמא דכיון דאשתרי הלואה לצורך הלואה אשתרי נמי אגרא לצורך הסופר אבל מידי אחרינא כגון לכתוב ספרים אחרים אפי' בספר העזרה אף על גב דלית ליה לסופר מה יאכל אסור לאוגורי כלל אלא למידי דהוה צורך המועד"**. והנ"י עצמו חלק עליו: **"היכא דאין לו מה יאכל דאין המלאכה טורח עליו ומש"ה שרי, ועוד כתבו דבשאין לו מה יאכל אין דבר האבד גדול מזה, ומכל זה משמע היתר פעולה בכל מלאכה למי שאין לו מה יאכל"**.
7. אולי כוונת הרמב"ם להשוות בין סתם פועל שאין לו מה יאכל לפועל המקיים מצוה ככתיבת תפילין, וא"כ נפלה ראיית המג"א מנ"י הובא בב"י בס"י תקמה שרק לעושי מצוה הותר להתפרנס יותר מלחם ומים במועד.

חבל נחלתו

מסרה התורה לחכמים ואיך ס"ד שיתירו חכמים דבר האבד ממונו ולא יתירו דבר האבד מגופו?! ומוסיף: "אלא ודאי דהאיבעיא הוא ביש לו לחם ומים ואין לו בשר אפילו בצמצום והפועל בעצמו פשוט ליה אף לבעל איבעיא דמותר לעשות כל מלאכות להשתכר בשר וצרכי י"ט רק דאיבעיא ליה אם מותר לישראל חבירו ליתן לו דזה אין אדם מצווה לעבור אפילו איסור קל בשביל זה וס"ד דאסור כמו שאסור ליתן מלאכה לנכרי... וכן מסיק שם למעשה.

ואף בערוך השולחן (או"ח סי' תקמב ס"ב) חלק על המג"א וז"ל: "כתב רבינו הב"י כל מלאכה מותר לעשותה ע"י פועל שאין לו מה יאכל כדי שישתכר וירויח עכ"ל וכיון שהותרה לו מלאכה זו מפני שאין לו מה יאכל מותר לו אפילו ליקח הרבה במלאכה זו אבל לא במלאכה אחרת [ט"ז] ואין מזקיין אותו למכור ביתו וכלי תשמישו [שם] ויש מי שאומר דאם רק יש לו לחם ומים מקרי שיש לו מה יאכל [מג"א] ודוקא לעניין סחורה וכתבת תפילין הותרה לו כדי לעשות צרכי יום טוב בריוח ולא במלאכה ממש [שם] ויש מי שחולק בזה [א"ר] וכן עיקר דכן מבואר בירושלמי [שם ואני לא מצאתי זה]...".

המשנה ברורה הביא בס"ק ז את דברי המג"א, ובביאור הלכה (ד"ה מה יאכל) העיר: "ידוע דעת המ"א וגם איזה אחרונים שהעתיקו דבריו דדוקא שאין לו אפי' לחם ומים ודעת א"ר דאפילו יש לו אך אין לו כדי צרכו ליו"ט ג"כ שרי והנה לענ"ד מחולקים הבבלי והירושלמי בפירושו דמתניתין בזה דבירושלמי איתא על ההיא משנה דאין כותבין שט"ח במועד ואם אינו

סחורה אבל לענין מלאכה כתב בהדיא בס"י תקמ"ה דאין לו כלל מה יאכל".

אמנם הפרי מגדים (מש"ז ס"ק ב) השוה בין דעות הט"ז והמג"א, והסביר שאם יש לו לחם ומים אף לט"ז אסור להשכיר עצמו ומה שהותר הוא רק אם אין לו ואז מותר אף להרויח הרבה.

באשל אברהם (ס"ק א) הביא הפמ"ג דעה חולקת: "ועיין אליה רבה בשם הלחם משנה על המשניות בשם ירושלמי משמע אף שיהא לו הוצאות בריוח י"ל דשרי, יע"ש בשם החינוך דכלי בית אין מוכר, פרשת אמור (סימן) [מצוה] שכ"ג. עיין מג"א תקל"ד ז' דוקא בצנעא. ומיהו כשאי אפשר בצנעא שרי אף בפרהסיא, כשאין מה לו יאכל, עיין אליה רבה. ויראה, הרוחה אף למ"ד דשרי מכל מקום פרהסיא אסור, והבן".

האחרונים חלקו על המג"א.

החיי אדם (חלק ב-ג, כלל קו ס"י) פסק: "כל מלאכה האסורה במועד, מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה לאכול כדי שישתכר וירויח (שם). ומכל מקום, יעשה בצנעה, מפני הרואים שלא ידמו שיש לו מה לאכול (סימן תקל"ד מ"א ס"ק ז)".

ובנשמת אדם הביא דברי המג"א וחולק עליהם. ראשית הביא ראייה מדברי רבינו ירוחם שכתב: "כותב ומוכר כדי פרנסתו, אפילו אם יש לו מה יאכל אפילו בהרווחה, כותב ומוכר שיהיה לו יותר בריוח לקנות יין ובשר לצורך המועד". ועוד הוא שואל על המג"א: "ועוד צ"ע לדעת המ"א אם כן הא דאיבעיא שכר פעולה שאין לו מה יאכל אסור, היינו לפ"ז אפילו אין לו לחם ומים וכי ס"ד שיתענה, אפילו להסוברים דמלאכת חה"מ הוא מדאורייתא מ"מ לכ"ע

בשביל זה דא"כ יהיו כל הבעלי מלאכות מותרים לעשות מלאכה ולא מצינו שיפלוג עליו הבבלי בהדיא בזה כנלענ"ד. וא"כ מסקנתו שאף מי שיש לו לחם ומים מותר לעשות לפרנסתו בחוה"מ כדי שיהיו לו שאר צרכים.

וכן הקרן אורה (מו"ק יג ע"א) כתב: "והנה המגיד משנה כתב בדעת הרמב"ם ז"ל (בפ"י) [בפ"ז הי"ג] מהלכות י"ט דתפילין לא יצאו מכלל שאר מלאכות, ובכולם לא התירו אלא באין לו מה יאכל, וכתב המג"א ז"ל (או"ח סימן תקמ"ב סק"א) בדעתו דכל שיש לו לחם ומים יש לו מה יאכל קרינן ביה, וכבר כתבתי לעיל בדעת הרמב"ם ז"ל דאין לו מה יאכל היינו כדי צורך כל אדם, ולא על הלחם לבדו יחי' האדם, וכל מקום שמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל אין לו מה יאכל כן הוא כוונתו להתיר לו כל צרכו".

ג. מועד התשלום לפועל

לתמיהתי הגדולה לא מצאתי בראשונים ואחרונים מתי צריך לשלם לאותו פועל. ונראה לענ"ד שלא דברו על זה מחמת פשיטותם ש'ביומו תתן שכרו' שהרי כל ההיתר שיאכל משלו ולא יצטרך לבריות והוא זקוק לאכול במה שהשתכר (בין אם לחם ומים למג"א או אכילתו ברווח לפי שאר האחרונים). וע"כ כך הוריתי לשואל שמעסיק פועל שמצבו הכלכלי דחוק מאד שישלם לו במזומן מידי יום⁸ על עבודתו בחול המועד (כמקדמה מתוך כלל משכורתו). לפי המציאות בימינו, רוב ההשכירים מקבלים משכורתם פעם בחודש וקשה

מאמינו או שאין לו מה יאכל הרי זה יכתוב אמר ר' ירמיה אם אינו מאמינו ללוה או שאין לו מה יאכל לבלר [והיינו כפירוש הבבלי בדף י"ב] אמר לו ר' יוסי אם אומר את כן נמצאת מתיר את האומנות במועד אלא אם אינו מאמינו למלוה שעברה או שאין מה יאכל למלוה זו. ופירש הק"ע ז"ל: א"ל ר' יוסי א"כ שאם אין לבלר לאכול מותר לעשות מלאכתו אתה מתיר כל המלאכות במועד שרוב אומנים עושים כדי פרנסתם עכ"ל. ואם יפרש כדעת המ"א שאין לו מה יאכל כלל אפילו לחם ומים ליכא קושיא כלל דהלא אנו רואין בחוש שרוב האומנים לא יחסר להם לחם ומים אפילו אם יזדמן איזה יום שאין לו מלאכה אע"כ דהוא מפרש שאין לו כדי צרכו ליו"ט דהיינו בשר ויין כנהוג ולהכי קמקשה א"כ מותרים כל הפועלים לעשות מלאכתם בחוה"מ שרוב בעלי אומנות הם מצומצמים וע"כ מוכרח לפרש פירוש אחר. במשנה וגמרא שלנו סובר כדעת ר' ירמיה ולא חש לקושית ר' יוסי משום שהוא מפרש אין לו מה יאכל כפשטיה וליכא קושיא כלל וכנ"ל, ונ"ל עוד טעם להירושלמי שלא רצה לפרש כן משום דבמשנה דף י"ב תנא שם אין לוקחין בתים וכו' או שאין לו מה יאכל וכו' ושם ע"כ היינו שאין לו כדי צרכו כמו שכתבו הרא"ש והמרדכי בפ"ק סימן כ"ג מההיא דירושלמי בפ"ב וע"כ דעת הירושלמי דגם כאן היינו שאין לו כדי צרכו ולהכי קמקשה שפיר וכנ"ל. **היוצא מכל זה דבאין לו כדי צרכו ליו"ט לדעת הירושלמי אין להתיר בזה לפועל לעשות מלאכה**

8. ולא כדמשמע בברכ"י וכן במנחת שלמה (כך אני למד משתיקתם בנושא) שהובאו לעיל, שדנו

חבל נחלתו

להגדיר האם השתכרותם היא לצרכי האכילה בחג או לתשלום כל הנלווה כגון משכנתא על דירה או דמי שכירות, חשמל, מים וכד'. וראיתי שיש פוסקים שעפ"י החולקים על המג"א כללו בצרכים אף דברים אלו ולפי"ז מותר להעסיקו בחג במלאכות האסורות במועד וצ"ע⁹.

סימן יט

ראית נר חנוכה וגדרה

א. בתלמוד מימרת אמוראים שבחנוכה אף הרואה צריך לברך. נאמר בשבת (כג ע"א): "אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה: יום ראשון – הרואה מברך שתים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך – מדליק מברך שתים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט? ממעט זמן. ונימעוט

נס! – נס כל יומי איתיה". וכן בסוכה (מו ע"א). ובמסכת סופרים (פ"כ ה"ד): "כיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש, והרואה שתים. המדליק אומר, ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה, ומתנה ואומר¹, הנירות האילו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות, אשר

בבית דפוס שחלק מפועליו אין להם מה יאכלו וע"כ דנו בהפעלת כל בית הדפוס שיעבדו אף אלה שאין להם לצורך בעבודת חוה"מ עם אלה שיש להם צורך בכך.

9. **הערת הרה"ג יעקב אריאל – הרב הראשי לרמת גן:** בסוף התשובה הערת הערה חשובה שמן הראוי לשלם לפועל כל יום ע"מ שיהיה לו לצרכי החג. לענ"ד בעקרון אין צורך בכך כי גם אם משלמים לו חדשית, הידיעה שבסוף החודש יקבל שכר על כל ימי עבודתו כולל חוה"מ מאפשרת לו להוציא הוצאות על חשבון המשכורת כבר בחג עצמו. אם כי כדי שלא יבזו את המועדות יש להבליט שכל היתר העסקתו בחוה"מ הוא רק כדי שיהיה לו מה לאכול וכן ע"מ לשמחו בחג ולכן ראוי לנהוג כפי שהצעת.

1. לפי מס' סופרים שתי הברכות האחרונות מברך לאחר שסיים להדליק וכבר אמר 'הנרות הללו', והזכיר דרך זאת הריטב"א (שבת כג ע"א): "ונהגו לברך שלשתם קודם הדלקה משום דבכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן (פסחים ז' ב'), וכמו שמברך שלשתן קודם מקרא מגילה, ויש אומרים כי הראשונה שהיא ברכת המצוה צריך לברך תחלה, אבל השתים האחרות אומרים אחר שהתחיל להדליק שיהא רואה נסו ויברך עליו כעין הרואה נר חנוכה, ואין לשנות בזה המנהג". וכן המאירי (שבת כג ע"א) כתב: "יש מדקדקין לברך ברכת להדליק בראשונה ושעשה נסים באחרונה בשעה שהוא רואה כל מה שהוא חייב להדליק ואיני רואה הכרח בכך ומ"מ להדליק מיהא ראוי לברך בתחלתו מטעם עובר לעשייתן". וכן המהרי"ל (שו"ת סי' קמה) כתב: "ומה שמאחרים הנרות הללו אחר כל הברכו, נ"ל משום דאין להדליק עד שיגמור כל הג' ברכות הכא כמו שעושין בקריאת מגילה ונטילת לולב דכולהו בעינן עובר לעשייתן ומסכת סופרים איכא למימר דסבירא כמ"ד

הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא: השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי". האם לפי ר' ירמיה, שדיבר על חובת הברכה של הרואה, הכוונה לגבי רואה שאין מדליקים עליו בביתו (וכן משמע בתוס' שהובא לעיל) ורק אז מברך על ראייה או שאפילו מדליקים עליו בביתו מברך על ראייה משום שיש חובה נוספת של ראיית הנרות, וכן למי שמשתתף בפרוטה ואינו עומד שם בשעת הדלקה.

ד. הגאונים (שאלות דרב אחאי, וישלח, שאילתא נו; הלכות קצובות הלכות חנוכה; סדר רב עמרם גאון, סדר חנוכה), הר"ף (שבת י ע"א), הרא"ש (שבת פ"ב סי' ח) הביאו את המימרא ללא שינוי מלשונה בגמרא ולא נתבררו גודרי חובת הרואה.

הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ד) כתב: "וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתים, שעשה נסים לאבותינו ושהחיינו, ובשאר הלילות המדליק מברך שתים והרואה מברך אחת שאין מברכין שהחיינו אלא בלילה הראשון". הרמב"ם הוסיף לגבי הרואה 'ולא בירך' ומשמע שאין ברכה כפולה על ההדלקה ועל הראיה ואם ברך 'שעשה נסים' ו'שהחיינו' פעם אחת אינו חוזר ומברך אותן.

אולם משו"ת הרמב"ם (סי' רכב) עולות כמה הלכות מעניינות. וז"ל: "שאלה ומה יאמר אדוננו בדבר מי שהדליק נר חנוכה וברך עליו וחזר והדליק

עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי חנוכה הנירות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, כדי להודות שמך על נפלאותיך ועל ניסיך ועל ישועתיך; ואומר, ברוך אתה שהחיינו; ואומר, ברוך אתה שעשה נסים. אילו למדליק, אבל לרואה, אינו אומר ביום ראשון אלא שתים, שהחיינו ושעשה. מיכאן ואילך, המדליק מברך להדליק, ומתנה; והרואה אומר, שעשה נסים".

ב. בארו תוספות (סוכה מו ע"א ד"ה הרואה): "בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוהה. ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך". וכן האגודה (סוכה פ"ד) הביא דבריהם.

תוס' נותן שני טעמים לתקנת הברכה לרואה, האחת משום חביבות הנס, והשני משום שהדלקת נר חנוכה דוקא למי שיש לו בית, ולמי שאין להם בית תקנו ברכת הראיה. בטעמו השני יש כבר נקיטת עמדה להלכה מי מכלל הרואים מברך. וכדברי תוס' כתב אף תוספות הרא"ש (סוכה מו ע"א).

ג. כל המבאר מה חובתו של הרואה לעומת המדליק צריך להתייחס למימרא (שבת כג ע"א): "אמר רב שישת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי

בירושלמי בשעת עשייתן. ואנו אין לנו אלא תלמוד דידן דעיקר. וכ"ש דאין מנהג פשוט לאמרה, והיאך נפסיק בטפל לבין העיקר". ויש מן הפוסקים שדנו בכך עי' משנ"ב סי' תרעו ס"ק ח.

חבל נחלתו

בן יהודה, שאמר משם רבינו יעקב: דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה".

מפירושו הראשון עולה שהרואה יכול לברך כמה פעמים ללא קשר לחובת הדלקה, והראיה היא רשות ולא חובה, אבל נראה ש'שהחיינו' מברך רק פעם אחת – ביום הראשון. וברכת הרואה היא תוספת ומעין הידור ופרסום הנס ואינו חייב או מצווה לראות ולברך.

ואין לדמות שיטה זו לדברי הרמב"ם בתשובתו, שכן לפי הרמב"ם אף על הדלקה חוזר ומברך וזו לא שמענו כלל.

ו. לפי הפירוש השני של רבותיו של רש"י נראה שהיא חובה חליפית ומשלימה למי כלל לא ידליק או למי שעדיין לא הדליק וכיון שהמצוה באה לידו – מברך, ואם ידליק אח"כ בביתו נראה שאינו מברך שוב ברכות אלה ורק יברך על ההדלקה עצמה. ולפי"ז ברכות הרואה הן דרך נוספת שנתנו חז"ל לצאת י"ח מצות נר חנוכה ועושה בתחילה את הקודם ואח"כ משלים את חיובו במידת האפשר.

הריטב"א (שבת כג ע"א) מביא את ההתלבטות לפי פירוש רבותיו של רש"י כחיוב מחליף: "הרואה נר חנוכה צריך לברך. יפה פרש"י ז"ל בשם רבותיו שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין. אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו ורואה נר אחר, יש אומרים שמברך על הראייה וחוזר ומברך בשעה שמדליק³, ויש אומרים דכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך

(נר) חנוכה אחר או ראהו, היחזור ויברך על הדלקתו או על ראייתו, וכן פעם אחר פעם, אם לאו?"

"התשובה הדבר בזה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר הברכות, אם היתה כוונתו להדליק נרות הרבה זה אחר זה, ברכה אחת לכולם, ואם ברך והדליק ואחר כך נזדמן לו נר אחר להדליק, יברך ברכות אחרות וכן אפילו נזדמנו לו מאה זה אחר זה. וכך הדין בברכת הרואה וכתב משה²."

השאלה היתה על מי שחוזר ומדליק נר חנוכה כמה פעמים באותו יום בחנוכה ולא מבואר מדוע שידליק כה הרבה פעמים ומשמע שהדבר מותר ויש בכך מצוה שאף מברכים עליה! כמו"כ מההשוואה לרואה שג"כ לפי הרמב"ם יכול לחזור ולברך על כל ראייה משמע שאין המדובר במדליק עבור עצמו ועבור אחרים שהרי לגבי רואה אין זה שייך. ומשמע מתשובת הרמב"ם שכמו ציצית, שחיטה וכד' על כל הדלקה והדלקה שלא התכוין אליה בברכתו הראשונה חוזר ומברך. ושיטה כזו לא מצאנו באף ראשון לגבי הבנת מצות נר חנוכה. וכן לגבי הרואה נר חנוכה לא מצאנו מי שאומר שחוזר ומברך כמה פעמים על הראיה. ומפסיקתו בהלכות משמע שהראיה וברכותיה היא השלמה של מעשה המצוה אם לא ברך עליו ולכן דבריו בתשובה צ"ע.

ה. רש"י (שבת כג ע"א) באר את חובת הרואה: "העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי בשם רבינו יצחק

2. בשו"ת המצורף להלכות בפרוייקט השו"ת הלשון שונה.

3. משתיקתו של הריטב"א נראה לכאורה שחוזר על כל הברכות, על 'שעשה נסים' הדבר מובן כיון

"...רואה זה שאנו מחייבים לברך אם בריך כבר בביתו אין ספק שאינו חייב לברך, אבל אם לא בריך עדיין בביתו אם אינו עתיד לברך כגון בן בבית אביו או אורח בבית אושפיזו מברך (=על הראיה), ואם עתיד לברך עדיין אינו צריך לברך בראייתו עכשיו. ומ"מ מי שלא בריך ואינו עתיד לברך אלא שמדליקין עליו בתוך ביתו יש פוטריין אותו מלברך ולא יראה לי כן".

לפי המאירי ברכה זו נתקנה כמובן למי שלא יכול להדליק, אולם נתקנה אף למי שמוציאים אותו י"ח אבל אינו מברך בפועל ואינו שומע ברכתה מאחר. ולפי"ד ברכת הראיה באה לשתף בברכה את מי שאינו מברך בפועל אף שיוצא י"ח מצות הדלקת נר חנוכה⁵.

רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ט ח"א) מביא את שיטת המאירי כאחת הדרכים לדין רואה נ"ח, וז"ל:

"הרואה נר חנוכה פי' כגון שלא הדליק שהיה מהלך בספינה והיו קרובין לעיר וראה נר חנוכה שמדליקין בעיר אם הוא ליל ראשון של חנוכה מברך ב' שעשה נסים ושהחיינו ומשעבר ליל א' מברך א' והיא שעשה נסים כך פשוט בשבת. יש מהגדולים שכתבו שאם הדליקו עליו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו ויש מהן שכתבו שאפי' הדליקו עליו בביתו שצריך

עכשו לברך על ראייתו, ואין בזה משום אין מעבירין על המצות כיון דעל ידי הדלקה עדיף טפי, ונהגו להדליק בבתי כנסיות כדי לעשות פרסומי ניסא במקום הרבים".

ולפי דבריו אם ברור לו שלא ידליק בביתו – יברך בראית הנרות. אולם אם עתיד להדליק בביתו, חלקו בכך חכמי דורו אם יברך על הראיה ואח"כ ישלים בהדלקה בביתו או שימתין להדלקתו בביתו. ורואים שהבנתם בחיוב ברכת הרואה היא כחיוב מחליף המשלים לחיוב העיקרי של הדלקת הנר. ולפי"ז מי שמברכים עליו ומוציאים אותו י"ח המצוה נראה שאינו מברך על הראיה.

הריבב"ן (בשיטת הקדמונים, שבת כג ע"א) אינו מכריע במחלוקת אותה מביא הריטב"א: "הרואה. נר חנוכה כגון שלא הדליקה בביתו עדיין. נראה לי מי שבירך שעשה נסים בשעת ראייה אינו מברך בשעה שמדליקה. ואם דעתו להדליקה הוא בביתו ורוצה לברך שעשה נסים לא יברך בשעה שרואה נר אחרת". וכן הב"ח (סי' תרעו ס"ק ב) כתב שלשיטת רבותיו של רש"י אין להחמיץ המצוה ויברך עתה על הראיה וישלים אח"כ בהדלקה.

ז. המאירי (שבת כג ע"א) חולק על שיטת הריטב"א:

- שמפרסם את הנס, אבל 'שהחיינו' נראה שאינו חוזר ומברך. ועל כן נראה שאף על 'שעשה נסים' אינו חוזר ורק מברך על המצוה גופה.
4. כוונתו לשיטת הרשב"א שתובא להלן.
5. המאירי מוסיף ומחדש: "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראין". היינו אינו מדליק אבל מברך שעשה נסים ללא ראייה! אמנם אין עליו חובת הדלקה אם מדליקים עליו, אבל חובת ברכה על פרסומי ניסא יש עליו, והאחרונים עסקו בדבריו.

חבל נחלתו

ובניגוד להסבר לעיל בדברי רבותיו של רש"י שזו חובה חליפית ומשלמה את החיוב העיקרי, הרי המרדכי מחדש שהיא חובה נוספת.

וכך מביא בחידושי הר"ן (שבת כג ע"א): "הרואה נר של חנוכה צריך לברך. כתב רש"י ז"ל מצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר בשם רבי יעקב ז"ל דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או למי שהוא בספינה ע"כ, ועוד כתב הרא"ה ז"ל שאם הי' שם בשעת ההדלקה ששמע מפי המברך כשרואה צריך לברך שהרי לא יצא ידי ברכה". ונראה שהבנת הרא"ה היא כמרדכי שיש חובת ראייה בנר חנוכה כחובה נוספת שאין יוצאים בה י"ח אם אין רואים.

וכן בפסקי ר' מנדל קלויזנר (שיטת הקדמונים, שבת כג ע"א) כתב: "מדלקי עלי בגו ביתאי. מ"מ צריך לראות, כדאמרין הרואה צריך לברך. מרדכי".

עפ"י דברי המרדכי מי שמדליקים עליו בביתו ולא יראה נר חנוכה של אחרים ויכול להדליק בעצמו במקומו – חייב להדליק נר חנוכה אולם יברך עליו רק שתי ברכות (בלילה הראשון) שהרי בברכת המצוה כבר יוצא בנר של ביתו.⁶

המאירי (שבת כג ע"א) חולק בפירוש על שיטה זו וז"ל: "מי שהיה בכפר שאינו מדליק ואינו רואה כגון כפר של גוים יש מחייבים אותו להדליק שלא נפטר מהדלקה אחר שאינו רואה במקומו שום הדלקה ואף

לברך כשרואה ומכל מקום אם הדליק הוא בעצמו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו, ולפי זו הסברא האחרונה אכסנאי שנשתתף בפרוטות צריך לצאת ולראות כדי שיברך".

ח. המרדכי (שבת רמז רסז) הבין פירוש רבותיו של רש"י בצורה אחרת: "פירש"י שמצא בשם רבינו יצחק בר' יהודה שאמר בשם רבי יעקב בר' יקר דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין ושאל דעתו להדליק בעצמו כגון אכסנאי שלא שמע הברכה. לקמן [דף כג] מסיק קא מדליקי עלאי בגו ביתאי ומכל מקום צריך לראות כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' ומכאן ואילך א'. וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין בגייר"ש ליריד ולא היה דר יהודי באותה עיר ומדליקין בבית הנכרי".

לפי דברי המרדכי זו אינה רק דרך נוספת לצאת י"ח, אלא ישנה חובה נוספת בנר חנוכה לראותם וחובה זו מולידה את החיוב לברך בראייתם ואף להדליק אם אין לו דרך אחרת לקיים מצות ראייתם.⁶ מי שמדליק וגם רואה יצא י"ח, אולם מי שהדליק ולא ראה אפילו יצא י"ח הדלקה בביתו בהדלקת אשתו צריך לראות ולברך. והנ"מ לפי ר"י שההולכים ליריד יוצאים י"ח הדלקה בביתם, ובאכסניא ביריד מדליקים אבל מברכים עליו רק את חובת ברכות הרואה ביום הראשון שתים שעשה נסים ושהחיינו וביום השני שעשה נסים.

6. ונראה שלגבי סומא חלה עליו חובת הדלקה אעפ"י שאינו יכול לראות את הנרות ואין שני החיובים תלויים זב"ז.

7. ולפי השיטה שיכול לחייב עצמו כדן מהדרין מן המהדרין מתחייב בכל הברכות ע"י תרוה"ד סי' קא, ותשובת הרמ"א המובאת להלן וט"ז סי' תרעז ס"ק א.

שאם הדליקו עליו בביתו א"צ לברך כשרואה נר חבירו ויש מהן שכתבו שאפילו הדליקו עליו בביתו שצריך לברך כשרואה ומכל מקום אם הדליק הוא בעצמו בביתו אין צריך לברך כשרואה נר חבירו ולפי זו הסברא האחרונה אכסנאי שנשתתף בפרוטה צריך לצאת ולראות כדי שיברך עכ"ל ונראה דהיינו דוקא כשלא שמע הברכה מבעל הבית כשהדליק דאי שמע הברכה וענה אמן ה"ל כאילו בירך הוא עצמו דשומע כעונה וסברא זו האחרונה היא עיקר והכי נקטינן דלא כמו שכתוב בשלחן ערוך (ס"ג) כלשון רבינו.

י. על הבנת המרדכי הקשה הרשב"א (שבת כג ע"א): "הרואה מברך שתים. מסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי אין צריך לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה, ויש מרבוותא ז"ל דפירשו דאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו". וממש כלשונו כתב הר"ן (על ר"ף, שבת י ע"א).

הרשב"א מייצג שיטה נוספת בהבנת חיוב הרואה (וניתן להבינה בתוך שיטת רבותיו של רש"י כריטב"א). חיובו הוא רק מעין תשלומין לחובת ההדלקה וכיון שהוא מחוסר ברכת להדליק אין הרואה מברך, אא"כ אינו נפטר מהחיוב בדרך אחרת, אבל אם מדליקים עליו בביתו או שהשתתף בפרוטה שוב יצא י"ח ואינו מברך על הראיה. ואפילו עדיין לא קיים את המצוה אם עתיד להדליק ורואה אינו מברך, ורק למי שאינו עתיד לצאת י"ח בהדלקה תקנו תשלומין מעין אלו. הוא יוצא בחריפות נגד שיטת המרדכי וסובר

גדולי הדורות שלפנינו החמירו על עצמם בזו ואין הדברים נראים". נראה שכוונתו לומר שאין חיוב להדליק ולברך אבל אינו מכריע שאסור לו להדליק ולברך מדין מהדרין מן המהדרין וכד' (עי' ט"ז סי' תרעז ס"ק א).

ט. הב"ח (או"ח סי' תרעז ס"ק ג) פסק כשיטת המרדכי: "ומ"ש ואין מדליקין עליו וכו'. כתב הסמ"ג (הל' חנוכה רנ ע"ד) דר"ל דאינו נשוי שתדליק אשתו עליו בביתו דאילו היה נשוי אף על פי שהולך בדרך אינו צריך לברך על הראייה כיון דאשתו מדלקת עליו, ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן וכך מבואר ממה שכתב המרדכי בשם רש"י דבסמוך שלא בא למעט אלא למי שכבר הדליק בביתו או עתיד להדליק בעצמו בביתו באותו לילה אבל מלבד זה חייב לברך על הראייה אף על פי שמדליקין עליו בביתו והכי משמע מלשון הרא"ש (סי' ח) והסמ"ק (סי' רפ עמ' רעה) והאגודה (סי' לז) שכתבו בסתם דהמהלך בספינה ורואה נרות שהדליקו בעיר והוא אינו מדליק מברך על הראייה אלמא דכיון שהוא עצמו אינו מדליק אף על פי שאשתו מדלקת עליו בביתו צריך לברך על הראייה והא דנקטו ספינה משום דבלא ספינה יכול להדליק באושפיזו מקום שלן שם והכי משמע ממה שכתבו הר"ף (י א) והרמב"ם (פ"ג ה"ד) בסתם לברך על הראייה שוב ראיתי שה"ד ירוחם (ני"ט ח"א סא ב) כתב וז"ל יש מהגדולים שכתבו

חבל נחלתו

מבואר שהרמ"א הסביר את הי"א של השו"ע בסימן תרעז משום שיטת המרדכי שישנה מצוה לראות את הנרות, אמנם מן הט"ז עולה שיכול להדליק מדין מהדרין מן המהדרין ולא מצד חובת הראיה. ובביאור הגר"א בסי' תרעז כתב שסעיף זה הוא עפ"י המרדכי וחולק על פסיקת השו"ע בסי' תרעו, וכנראה מטעם זה הביאו השו"ע בשם 'ש אומרים'.

ומעניין שהרמ"א בתשובה פסק כשיטת הרשב"א והסמ"ג ודייק כן בטור, ובכ"ז היטה את דברי השו"ע לשיטת המרדכי. וז"ל בשו"ת הרמ"א (סי' צט): "בענין אשר שאלת אדם שמדליקין עליו בביתו אם חייב לראות נרות חנוכה אף שאינו מברך עליהם, והארכת בחלקי הסותר בין דעת מעלתו ובין דעת מקצת חכמי פוזנא החולקים עליו, ובקשת ממני לחוות לך דעתי בזו ולהכריע בין ההרים. והנה לדעתי האמת עם מעלתו בדעת הטור, והענין מוכרח מלשונו וסידורו, כי בסי' תרע"ו כתב אבל בענין אחר א"צ לברך ובסי' תרע"ז כתב ואם מדליקין עליו בביתו א"צ יותר. ומדלא קאמר אין צריך להדליק וקאמר **א"צ יותר משמע דאפילו בראייה אינו חייב, דא"צ שום דבר מאחר שמדליקין עליו בביתו**. והא דקאמר בסי' תרע"ו א"צ היינו משום דהתם לענין ברכה קאמר, אבל בסי' תרע"ז דמיירי לענין חיוב הדלקה קאמר דא"צ יותר שהוא לשון כולל ההדלקה והראיה".

"גם אני רואה דברך בדעת המרדכי שכתב דמ"מ צריך לראות, שכוונתו דחייב ג"כ לברך, מדקאמר וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם וכו' עד ומדליקין בבית הכותי עכ"ל. ובודאי אותן בני אדם היו מברכין אהדלקה,

שיש רק חובה אחת ואין שום מצוה בראיה למי שיוצא בהדלקה אף ע"י אחרים ולכן אינו מברך עליה.

וכן כתב תוספות רי"ד (שבת כג ע"א): "הרואה נר חנוכה צריך לברך. נראה לי לומר דהאי דמחייבין לרואה לברך כגון שאין בדעתו להדליק באותו הלילה כגון שהיה עובר בספינה והי' יודע שלא יגיע הלילה לביתו או שהיה הולך מעיר לעיר ולא היה יכול להגיע לעירו ולא לן באותה העיר התם מחייב לברך מפני שראה אבל אם הוא עומד בעירו שעתיד להדליק וראה כשהדליק חבירו קודם ממנו אינו חייב לברך על אותה הראייה כיון שהוא עתיד להדליק". וכ"פ האגודה (שבת פ"ב, ר' יחזקיהו ממגדיבורג (שיטת הקדמונים, שבת כג ע"א), וכן בשבולי הלקט (ענין חנוכה סי' קפה) הביא שכן שיטת הרי"ד, וכ"פ הטור (או"ח סי' תרעו), והאבודרהם (חנוכה).

יא. השולחן ערוך (או"ח סי' תרעו ס"ג) פסק כשיטת הרשב"א: "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך: שעשה נסים, ובליל ראשון מברך גם: שהחיינו, ואם אח"כ בליל ב' או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך: שהחיינו". והרמ"א לא חלק עליו.

אמנם בסי' תרעז (ס"ג) פסק השו"ע: "יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות. הגה: כי חייב לראות הנרות (מרדכי), וכן נוהגין; ואפי' אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגין (ת"ה ומהרי"ל בתשובת מהרי"ל סי' קמ"ה)".

לרואה (ולמה לא תירצו דשאני נ"ח דאיכא מצוה בראיה) משא"כ בלולב וסוכ' דאין מצוה בראיתן אלא בישיבתן בה". ומדבריו עולה שיש רק חובה אחת של הדלקה ואין חובת ראייה.

החתם סופר (שבת כג ע"א) באר את תוס' בדרך שונה בהתאם לשיטת המרדכי: "והנה פליגי פוסקים ברואה נר חנוכה אי מוטל על הגוף לראות נ"ח בזמנו ולברך או אינה מוטלת על הגוף אלא אי רואה מברך על הנס אבל אין חיוב על הגוף עמג"א רס"י תרמ"ג⁹ ותל"י בשני תי' תוס' סוכה מ"ו ע"א דלתי' קמא החיוב על הגוף מה שלא נמצא כן בשום מצוה שבתורה ורק הכא משום חבוב הנס הטילו מצוה חדשה על הגוף לראות. ומג"א לא הבין כן בתוס' והנלע"ד כתבת".

הברכי יוסף (או"ח סי' תרעו ס"ק א) פסק כמג"א שאין לברך על הראיה אם מדליקים עליו בביתו: "הב"ח והפר"ח ואליהו רבה (אות ד) פסקו דאף אם מדליקין בתוך ביתו יברך על הראיה. ולי ההדיט נראה דכיון דהסמ"ג (סוף הל' חנוכה) והרשב"א (חי' שבת כג א ד"ה הרואה) והר"ן (י א ד"ה אמר) וסיעתם פסקו כסברת מרן, **הכי נקיטינן, דספק ברכות להקל**, ומה גם דהרשב"א כתב בחי' דסברת רבוואתא דפליגי אין להם על מה שיסמוכו. וק"ק על ארחות חיים (אות ט) והביאו השה"ג סביב המרדכי (שבת פ"ב, דף עא ע"א אות ב) שכתב דדעת הרשב"א כהעיטור, דאף שמדליקין בביתו צריך לברך, דהרי הרשב"א בחידושיו

דאל"כ היה לרש"י ולכל הפוסקים שכתבו דין רש"י לאשמועינן רבותא טפי, דאפילו מדליק א"צ לברך כשמדליקין עליו בתוך ביתו ואינו מדליק אלא משום הראיה. אלא ודאי דלכ"ע המדליק חייב לברך דלא גרע מן המהדרין, דאע"ג דפטורים מ"מ אם מדליק מברכין, וכ"כ מהרא"י בת"ה סי' ק"א. ואפילו לדברי ב"י שכתב אדברי מהרא"י דאין דבריו נראין לו היינו דוקא במקום שפטור לגמרי ומדליק, אבל במקום שמדליק משום שחייב לראות לדעת המרדכי פשיטא שמברך דלא גרע ממהדרין. א"כ ש"מ דהמרדכי חייב לראות ולברך קאמר, ולכן קאמר וכן אמר ר"י וכו'. ומה שכתבת שדקדקו חכמי פוזנא מדברי ב"י לסתור דברין אין אני רואה בזו ממש לסתור דברים פשוטים מדוקדקים כאילו, כי ב"י לא דקדק בחילוק זה לחלק בין ברכה לראייה ולא עלה על לבו לכן לא שת לבו גם לזאת. ויפה תירצת הדקדוקים ההם בכתבך, גם כי ראיתך נכונים לדעתי עם הראיות הנ"ל. ואין לי פנאי להאריך רק חיים ושלוש תאריך כחשקי. נאום משה איסרלש מקראקא".

יב. המגן אברהם (סי' תרעו ס"ק א) פסק כשיטת הרשב"א, ובאר את התוס' בסוכה שאין חובה נוספת של ראייה: "ורש"ל פסק דאע"פ שהדליקו עליו צריך לברך אבל המשתתף בפריטי ושומע ברכה מבע"ה א"צ לברך (ב"ח וכ"מ ברא"ש) ומ"מ נ"ל **דספק ברכות להקל**⁸ וכ"מ בתוס' (סוכה דף מ"ז) שהקשו למה תקנו בחנוכה ברכה

8. והעיר הפמ"ג (א"א ס"ק א) שאף אין מברך שהחיינו ויוצא בשהחיינו של אשתו.
9. נראה שזו טעות וצ"ל סי' תרעו.

חבל נחלתו

לכך האם יצא י"ח מצות הדלקת הנר והסיבה היא פרסומי ניסא.

שיטת רבותיו של רש"י לפי הריטב"א שחיוב ברכת הרואה הוא למי שעדיין לא הדליק ומביא מחלוקת אם עתיד להדליק ורואה מקודם האם יברך על הראיה.

שיטת המאירי שאף מי שמדליקים עליו אם לא יברך על הדלקה חייב בברכת הרואה אבל אינו חייב להדליק כדי שיקיים מצות ראיה.

שיטת המרדכי בהבנת רבותיו של רש"י וכ"כ הרא"ה שיש במצות הדלקת נ"ח שני חיובים הדלקה וראיה, ולכן אף מי שהדליקו עליו ולא ראה מברך על הראיה פעם אחת כשרואה, ומחוייב אף להדליק על מנת שיראה.

שיטת הרשב"א והר"ן שמי שיצא י"ח הדלקה בעתיד או שמוציאים אותו בביתו או בהשתתפות בפרוטה אינו מברך על הראיה.

ולמעשה ראוי לנהוג כרשב"א, ומי שרוצה לברך יתכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו¹⁰ ולברך את כל הברכות כראוי. ורק מי שלא ידליק ולא מדליקים עליו ואינו משתתף יברך על הראיה.

ובתשובה הביאה הכנה"ג, כתב דאם הדליקו בביתו א"צ לברך. ובספר אליה רבה כתב דהרב שיירי פסק כש"ע. והרואה יראה דבשיירי הביא שתי סברות מר"ו, וכתב דמון פסק כראשונה וב"ח פסק כאחרונה, ולא הכריע.

וכן המשנה ברורה (סי' תרעז ס"ק יז) פסק שיש לנהוג כאמור בסי' תרעז: "כי חייב לראות - זה סותר לסימן תרעז ס"ג דסובר שם דכשמדליקין בביתו א"צ לברך על הראיה ודין דכאן הוא מן המרדכי ושם סתם המחבר כשארי פוסקים שחולקין עליו ולכן לדינא אין לנהוג כן להדליק בברכה אא"כ שיאמר שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו וכמ"ש רמ"א אה"ז ועיין לקמיה".

סיכום

לפי כולם מי שאינו מדליק ואין מדליקים עליו ואינו יוצא י"ח בדרך אחרת ורואה נרות חנוכה מברך ברכות הרואה. שיטת הרמב"ם בתשובתו שמברך כמה פעמים הן על הדלקת הנר והן על ראייתו. שיטת רש"י בפירושו הראשון שעל ראיה מברך לפי כמות ראיותיו ובלי קשר

10. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: וישתדל לראות לפני שאשתו מדלקת.

משחקי הקוביה בחנוכה

השנה רק בימי חנוכה והרע בעיני א"א החסיד שיהיו ימי נס הקבועים להודות ולהלל מיוחדים לשחוק וקלות וביקש לאסרם ולקבוע תחתיהם ח' ימי אידם שאין בהם ביטול משא ומתן שבני אדם נשארים בבתייהם ולא עלתה בידו כי לא הסכימו לשנות מנהג¹. ולהלן בטעמי הדבר נשוב לתשובה זו.

ובספר 'נוהג כצאן יוסף' של יוסף יוזפא קושמאן הלוי (נדפס שנת תע"ח בחיי המחבר היינו לפני כ-300 שנה) כתב (עמ' קפח): "בכל הקהלות גזרו שלא לשחוק שום שחוק בכל השנה חוץ מחנוכה ופורים שהותר להם, והיינו כנגד יצה"ר. דמוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות. וכתבתי מנהג זה לכאן כדי להודיע במי שגנב בתוך המשחקין דין גניבה יש לו לכל הלכותיו". ומביא בס' נוהג כצאן יוסף את לשון ספר חסידים (סי' ת, ומסבירו שם בל"א): "אחד שחק עם חבירו בקוביא והרויח ואותו שהפסיד גנב אצל אותו שהרויח התיבה של עץ ששחקין בהן כגון צחקת השקקי ודומיהן עד שחזר והרויח מה שכבר הרויח ממנו ושאל אם יש לו עוון א"ל בתר גנבא גנוב וטעמא טעים, ועוד יאוש עשית כשהרויח

א. המנהג בקהילות אירופה היה לשחק בקלפים בחנוכה

כתוב בשו"ת מהר"י ווייל (סי' קלה): "ומה שאמר ראובן והמורשה מחמת בתו על בעלה שמעון איך שהוא מבזבז את שלו בשחוק ובבית משתאות של גוים ומשתכר ומקיא וטוענת מאיס עלי ותובעת כתובתה. ושמעון השיב שאינו עושה שום שחוק שלא כהוגן רק בחנוכה כמנהג וגם לעתים הוא הולך לאכול ולשתות עם מריעיו כמנהג מדינה".

עוד מובא בשו"ת מהר"י מברונא (סי' קלו): "עוד מעשה שהקהל עשו תקנה שלא לשחוק, אלא א"כ [ביום] שאין אומרים תחנה, ובחנוכה וכה"ג מותר לשחוק, והלילה אחר חנוכה¹, שאלו את מוהר"י מרפורק יצ"ו והתיר להם לשחוק, שלא הגיע לכלל איסור עדיין, ולא חל התקנה, אלא א"כ הגיע היום שאומר תחילה. שאלה קמא הגיד לי הח"ר אייז"ק לוי יצ"ו, ותנינא הגיד לי הח"ר יושע יצ"ו".

ובשו"ת חוות יאיר (סימן קכו) כתב: "ונהירנא כד הוינא טליא נמנו ורבו בעלי תקנות ובראשם א"א הגאון מוהר"ר ש"צ"ל לשנות מנהג קדום הנהוג שלא לשחוק כל

1. הו"ד בחי' רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' רכ): "(שם) מעת לעת. הנודר שלא יאכל או שלא יעשה דבר זה ביום פלוני יש להסתפק אם מתחיל נדרו או שבועתו מן הלילה או מן היום ת' מוצל מאש (סי"ח) עוד הביא שם ת' מכ"י קהל שעשו תקנה שלא לשחוק אלא ביום שא"א תחנון כתב מהר"י דהלילה שאחר חנוכה מותר לשחוק דעדיין לא הגיע ליום שאומרים בו תחנון".

חבל נחלתו

ממך ולא יכולת להרויח אלא דרך גניבה. אבל הגזלן אחר הגזלן עביד אינש דינא לנפשי".

מתבאר שבארצות אירופה נהגו לשחק בחנוכה בקלפים ובמשחקי מזל אחרים על ממון ואע"פ שמשחקים אלו נאסרו בשאר זמנים, ויצאו כנגדם בצורה תקיפה גדולה ישראל בכל מקום עד כדי חרמות ונידויים למשחק בהם.

ב. הימים מסביב ליום התקופה בתקופת טבת

בחלק ז' מספרי (סי' לז) עסקתי ב'ליל ניטל' שהוא 'חג המולד'² של אותו האיש. הבאתי שם ממאמר הרב יוסף ליברמן בירחון מוריה (חוב' עט שנה יד א-ב) שימי אידיהם המקוריים היו מליל ניטל – 25 בדצמבר עד 1 בינואר ('סילבסטר') שהם שמונה ימים. וא"כ לאותם שמונה ימים כיוון החוות יאיר שרצו להעביר את משחק הקלפים.

שמונה ימים אלו מקבילים לשמונת הימים הנזכרים במשנה בע"ז (פ"א מ"ג): "ואלו אידיהן של עכו"ם קלנדא³ וסטרנורא וקרטסים". ובגמרא (ח ע"א): "אמר רב חנן בר רבא: קלנדא – ח' ימים אחר תקופה, סטרנורא – ח' ימים לפני תקופה, וסימנך (תהלים קלט): אחור וקדם צרתני וגו'. ת"ר: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר: אוי לי, שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו

היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, עמד וישב ח' ימים בתענית [ובתפלה], כיון שראה תקופת טבת⁴ וראה יום שמאריך והולך, אמר: מנהגו של עולם הוא, הלך ועשה שמונה ימים טובים, לשנה האחרת עשן לאלו ולאלו ימים טובים, הוא קבעם לשם שמים, והם קבעום לשם עבודת כוכבים".

היינו יש ששה 'מועדות' שנקבעו לתקופה זו: א) ח' ימים של תפילה לפני תקופת טבת, ח' ימים שאדה"ר קבע לו מתחילת תקופת טבת כמועד של שמחה. ב) קלנדא וסטרנורא שהם קבעום לשם עבודה זרה. ג) ח' ימים שבין 'חג המולד' לתחילת השנה הגרגוריאנית שקבעו הנוצרים לימי אידיהם בהמשכה של מנהגי ע"ז שלהם מתוך העתקת ימי אדם הראשון. ד) חנוכה.

כמבואר בגמרא כל המועדים קשורים ליום התקופה של תקופת טבת כאשר בין המועדים הנזכרים בגמרא לבין מועדי אדה"ר מבררת הגמרא את הקשר. בין ימי איד הנוצרים לבין קלנדא וסטרנורא מבארים כבר ת"ח וחוקרים רבים, כאשר בתחילה 1 בינואר היה יום התקופה שבו החלה תקופת טבת ובו היום היה הקצר ביותר בשנה והלילה הארוך ביותר ולאחר שעברו מהלוח היוליאני לגרגוריאני הזמן נדחה ל-5-7 בינואר.

אף על הקשר שבין חנוכה לתחילת תקופת טבת הצביעו כבר ת"ח רבים.

2. בגלל שינוי הלוח הנוצרי מיוליאני לגרגוריאני חלק מהנוצרים נשארו בתאריך של 25 לדצמבר וחלק הזיזו אותו לתחילת ינואר. ועי' באריכות בס' נטעי גבריאאל הלכות חנוכה פ"ב.
3. ומזה 'קלנדר' – לוח שנה.
4. לפי הלוח היוליאני הוא חל ב-1 בינואר, לפי הלוח הגרגוריאני הנהוג היא חלה ב-6/7 בינואר.

האור בכ"ה [בכסליו], אף שלא היה שמן להדליק, והיה הנס כל שמונה, כאשר אותו זמן הוא מיוחד להתחלת האור. ורבים הרבנים שהצביעו על הקשר הזה שחנוכה מעוגן עם מועדיו של אדם הראשון⁵. עולה שחנוכה קשור במיוחד ליום התקופה וזמנו בשנה מקביל לימי אידיהם (ובין חכמי ישראל יש שסברו שבא לתקנם).

ג. סכנת ימי אידיהם

בשו"ת חוות יאיר, שהוזכר לעיל, נימק את הרצון לביטול את המשחקים בחנוכה כך: "וביקש לאסרם ולקבוע תחתיים ח' ימי אידם שאין בהם ביטול משא ומתן שבני אדם נשארים בבתייהם". היינו להעביר את היתר המשחק בימי החנוכה לח' ימי אידיהם. ונראה שאותם שמונת ימי אידיהם הם בין 25 לדצמבר ל-1 בינואר שהוזכרו לעיל.

במאמר על ליל 'ניטל' שהוזכר לעיל הבאתי מס' משו"ת מפענח נעלמים (סי' ד) שכתב: "כי נשתרבב מנהג זה (שלא ללמוד תורה בליל ניטל) מפני סכנות נפשות, כי היה סכנה גדולה מלפנים בדורות שלפנינו ללכת לבתי מדרשות לקבוע עתים לתורה, כי הגוים היו מכין וחובטין מכות אכזריות כל איש ישראל אשר מצאו בשווקים וברחובות קריה בליל אידיהן ההוא, והיו מחזיקין זאת למצוה לנקום נקמת דם ישו הנוצרי. ודע עוד כי בהרבה מקומות היה בימים

הראשון ביניהם המהר"ל בספרו נר מצוה (ח"ב, עניני חנוכה): "וראוי היה זה שיהיה בכ"ה בכסליו, שאז האור יוצא. כי בכ"ה באלול נברא האור בעולם, כי העולם נברא באחד בתשרי, ובו נברא האדם, שנברא בששי [של] ימי בראשית. והאור שנברא ביום ראשון (בראשית א, ג) היה זה בכ"ה באלול, שנברא האור. ויש לאור ד' גבולים; הגבול האחד, שהאור הוא בתכלית התגברות שלו, והחושך בתכלית המיעוט, ומשם ואילך מתחיל האור להתמעט, והחושך להתגבר, וזהו בתמוז. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ומכאן ואילך מתחיל האור להתמעט והחושך להתגבר, וזה בחודש תשרי, שאז האור והחושך שוים ומכאן ואילך החושך מוסיף ומתגבר על האור. ויש גבול, שהחושך גובר על האור לגמרי, וזהו בחודש טבת, ומכאן ואילך מתחיל האור להתגבר. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ואחר כך הולך האור ומוסיף, וזהו בחודש ניסן, שאז האור וחושך שוים, ואחר כך מתגבר האור יותר עד חדש תמוז, וכן הוא חוזר חלילה. והנה התחלת האור שיוצא מן החשיכה הוא בכ"ה כסליו, כי בריאת אור עולם בזמן שהוא שוה היום עם הלילה, וזה היה בכ"ה באלול, או בכ"ה באדר למאן דאמר (ר"ה יא א) בניסן נברא העולם. אם כן התחלת האור הוא בכ"ה בכסליו, שאז מתחיל האור להתגבר. ולפיכך נעשה הנס בשמן, והיה

5. עיין: נשמת כל חי (הרב א"ד בורשטיין, עמ' ריב), יהי אור (לאדמו"ר מקלויזנבורג-צאנז עמ' מד), ס' מועדי יהודה וירושלים (לרב י. זולדן עמ' 199 ואילך), מועדי ישראל ומשמעותם לאומות העולם שומרי מצוות בני נח (לרב יואל שוורץ עמ' 25), לחדשיו יבכר (לרב יהודה שביב עמ' 93), באתי לארמוני (לרב מ"ח ארמוני, עמ' רכז), רץ כצבי (לרב צבי רייזמן ח"א עמ' תצד). [סייע בידי באיסוף מקורות אלו ואחרים ידידי הרב אביגדור לוינגר שליט"א.]

חבל נחלתו

הביתי היה משחק דומה של מזל וממון. לאחר שהמנהגים הללו השתרשו וחנוכה היה רחוק במעט מימי אידיהם ניסו לעקור את משחקי הקלפים ולא הצליחו. וכדרך המנהגים חלקם קבלו הצדקה של לכתחילה שהם מכוונים כנגד דברים פנימיים, ומזליהו חזו וגרמו למנהג זה בעולם.

ד. היחס באחרונים למשחקי חנוכה

כתב בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רפג): "ואולי י"ל בזה בהא שבשו"ע לא נזכר כלל עיקר התקנה דנר איש וביתו ורק מוסיף והולך שמדינא דש"ס זה רק למהדרין, והארכתי בזה כמ"פ בבירור הלכה, ולהנ"ל י"ל בדרך אגדה כי חובת נר איש וביתו נתקנה מיד אחר הנס כשעדיין היו הרבה קטני אמנה וכו"ל, שלהם אין כ"כ משמעות מיוחדת בשמחת הנס, והמהדרים שהם במדרגה למסור נפשם ונפש בני ביתם על אמונת השי"ת הם מדליקין נר, הרומו לנר ה' נשמת אדם [משלי כ' כ"ז], לכל אחד ואחד, ומהדרין מן המהדרין שהם במדרגה יתירה שכל עיקר שמחתם אינה בהצלה גשמיית ורק במה שיכלו להדליק שוב את המנורה, הם מוסיפים והולכים עד ח' נרות דוגמת המנורה. ומכיון שאין דין עם הארץ בזמה"ז, וכל אחד מוכן למסור נפשו על קדושת ה', לכן כל אחד נוהג כמהדרין מן המהדרין מעיקר הדין ודו"ק".

"ובהנ"ל אפשר ליתן טעם להמנהג לשחק בדריד"ל (=סביבון) וכך היה נהוג אצל אבוה"ק ג"כ [ועי' בני יששכר כסלו טבת מאמר ב' אות כ"ה], ועי' בשו"ת חו"י שנראה שכבר בזמנו היה נפוץ בין ההמון לשחק עיין שם, וי"ל שבזמן היונים אלו

קדמונים חק המלכות הנוצרית שאסור לאיש יהודי לפסוע ממפתן ביתו והלאה בלילה הזאת. (וכן קריתי בנימוסי עיר וויירמו"ש אשר נעתקו מערכי ישנה שלהם, ובתוך החוקים השונים יש סעיף אחד, וזה לשונו, אסור לאיש ישראלי ללכת מפתח ביתו החוצה בליל האידי הזה, ומחוייבים היהודים לסגור אז דלתו בתיהם, והעובר על זה יענש בפלילים)".

כאמור, בימי אידיהם של הנוצרים היו פורעים ביהודים ועל כן היהודים היו מסתגרים בבתיהם, ולכן לא היה בהם ביטול משא ומתן, והמשחק בקלפים או בקוביא היה דרך להעסקת הציבור ושלא יצטרכו לצאת מבתיהם. ולכן רצה אבי הרב חיים יאיר בכרך להעביר את היתר המשחק אליהם. ונלע"ד שלא רחוק הדבר לומר שהמשחק בחנוכה התחיל מאותו טעם, מאחר וחנוכה חל בערך באותם ימים, התירו את המשחק בקלפים וקוביה על כסף כדי שישאל לא יסתכנו בפגיעת הנוצרים. והראיה שהמנהג הזה לא נהג כלל שלא בארצות הנוצרים. ובמנהגי יהודי בבל בדורות האחרונים (עמ' 231) כתב שבפורים יהודים רבים היו משחקים קלפים (על כסף) עד שפורים היה נקרא בפי הנכרים: "חג הקלפים", ובשנות תק"ע ותקע"ו פירסמו רבני בגדד הסכמה על איסור המשחק בקלפים. ועל כן נראה שהמשחק בקלפים ובקוביה נכנס מחמת פיקו"נ והרצון להחזיק את הציבור בביתו כדי שלא ירד לרחובות שסכנת ההסתובבות בהם היתה רבה מאד.

נראה לומר שאף הסביבון נכנס כתוצאה מהכרח זה להעסיק את הילדים במשחק דוגמת המבוגרים, וכיון שהמבוגרים שיחקו על ממון, אף המשחק

במהרה בימינו אמן".

ובבני יששכר (מאמרי חודש כסלו – טבת – הערות מאמר ב – אור תורה) כתב לגבי המשחק בסביבון:

"הג"ה ובה תבין מנהג אבותינו תורה הוא אשר המנהג בימי חנוכה (אשר הוא חינוך לגאולה העתידה ב"ב וכמו"ש לך כמ"פ) משחקין הנערים בחתיכת עץ מרובעת ועליו בד' קצותיו חקוקין אותיות גשנ"ה בפירוד אות אחד לכל רוח והעץ הזה מתגלגל על נקודת קוטב מרכז האמצעי, להורות שהמלכיות הללו המרומזין בתיבת גשנ"ה כנ"ל המנגדים בפירודם בקצוות, הנה כולם סובבים על המרכז נקודה האמצעית ישראל המאחדים הקצוות, על כן הקצוות סובבים על המרכז וכולם יתבטלו אל המרכז ואז יהפוך אל עמים שפה ברורה יחד לקרוא כולם בשם הוי"ה, ואז תתבטל לגמרי זוהמת נח"ש בגימ' גשנ"ה, אז הוי"ה מל"ך הוי"ה מל"ך הוי"ה ימל"ך (בגימ' כנ"ל), וזה יהיה בביאת משי"ח (בגימ' כנ"ל) צדקנו במהרה בימינו אמן, והנה המנהג הזה היה מקודם נהוג בישראל דוקא בחתיכת עץ על שם הנאמר בנבואה ליחזקאל (הוא הפטרה לפרשת ויגש אליו יהודה) ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה וכו' ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף וכו' וקרוב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד וכו', וכל הענין שם עד ועבדי דוד מלך עליהם עיין שם [יחזקאל לז טז], בין והתבונן בפנים מה שכתבתי בפסוק ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף, תרין משיחין, סמיכות גאולה לתפלה, הנה נעשה הוראה זו דוקא בעץ כי האדם עץ השדה [דברים כ ט], וכבר ידוע לך שם הוי"ה בגימ' ע"ץ בכפל האותיות ביחודם כידוע הבן הדברים".

שלא היו במדריגה למסור נפשם שמרו את המצוות בסתר, וכשהיו מתאספים בשבת או לברית מילה וכדו' היו משחקים כדי להטעות את היונים, ולזה משחקים היום להראות שלא זו הדרך, ועיקר ימי החנוכה מיוסדים להורות שחייבים להתחזק במצוות בכל המצבים בריש גלי ולא בהיחבא, וכנ"ל שלכן מדליקים בחוץ והבן".

לעומת זאת לגבי משחקי מזל כתב בקדושת לוי (בראשית לחנוכה):

"ואם כן שעיקר הנס היה רק על שרצו להעבירו מתורתנו הקדושה, והקדוש ברוך הוא ברוב רחמיו הצילנו מגזירה הזאת, מהראוי לכל אחד אשר בשם ישראל יכונה, לשום בשכלו להתמיד בתורתו יתברך, כי הם ימים ראויים לכך, דהיינו שבכל חנוכה החל להאיר עלינו הארתו יתברך מתורתו, ולא לילך בקול משחקים כלל חס ושלום. ובפרט שראיתי היום בעונותינו הרבים נפרצה פרצה באחינו בית ישראל לשחוק ב'קארטין', וקל בעיניהם דבר זה, אבל הווי' יודעים שבכל 'קארט' יש בודאי קליפה גדולה אשר לא ראוי להזכירה, סהדי במרומים שלא לדרוש כוונתי רק להסיר מכשול מבני אדם".

"דעו אחי ורעי כמה מכשולות יש בשחוק הזה. א', שבודאי בעת הזאת נשכח ממנו יראת ה'. ה', שב' שבודאי נראה בעיני שהוא גדל. הג', שמטמאים את עצמם בקליפות אשר אין ראוי להביא תוך הפה. בכך אחי ורעי, בקשתי מאד שאל יקל בעיניכם דבר זה, הלא יותר טוב שבעת הזאת ילמוד בתורת השם יתברך, או לילך אל תלמיד חכם הקרוב לו לבקש תורה מפיו, אזי בודאי יאיר עליו הארת הנס, ויעשה לנו השם יתברך ניסים ונפלאות בתורתו יתברך

חבל נחלתו

אדמו"ר בעל אמרי חיים מוויזניץ וכ"ק אדמו"ר מצאנז קלויזענבורג זצ"ל ששיחקו בדריידיל מעץ דייקא".
ואסר שם משחק בסביבון לשם רווח כספי וכתב שכמה מן האחרונים היו משחקים מעט בסביבון פעם אחת בחנוכה.

וכך הדגיש בנטעי גבריאל (הלכות חנוכה פנ"א ס"ב) שכמה וכמה גדולים נהגו דוקא בסביבון עץ וז"ל: "בני"ש (=בני יששכר) לחנוכה כסליו מאמר ב' אות כ"ה שמשחקין הנערים בחתיכת עץ מרובעת וכ"כ אמרי נועם חנוכה דף ס"א ע"א וכן היה נהגו הרה"ק מהר"א מבעלזא כ"ק

סימן כא

חיוב הפרשת ראשית הגז בימינו

שאלה

אע"פ שההפרשה עצמה תלך לאיבוד ולא תגיע ליד כהן. השאלה עולה במתנות שאינן טובלות.

ליהודי עדר רחלים, לאחר עת הגז אין מה לעשות בגיזות, במדינת ישראל בימינו אין דורש לגיזות וכל הצמר המשמש לטליתות מיובא. כיון שאין לגיזות דורש, בעליהן משליכים אותם לאשפה. ואף לכהנים שיקבלו ראשית הגז לא יהא מה לעשות איתן.

האם חובה להפריש מתנות שיזרקו לאיבוד?

א. חיוב הפרשה במתנות שטובלות

ב. הפרשה מכדי יין ושמן שנשתברו
לכאורה ניתן להביא ראיה מהאמור בבבא קמא (קטו ע"ב): "הרי שהיה טעון כדי יין וכדי שמן וראה שהן משתברות, לא יאמר הרי זה תרומה ומעשר על פירות שיש לי בתוך ביתי, ואם אמר – לא אמר כלום". ולכאורה אי יכולתו להפריש מן המשתבר על מה שבביתו הוא מכיון שתורם לאיבוד ואינו נותן את התרומות לבעליהן. אולם מתוך הסוגיא עולה שכיון שהן הולכות לאיבוד אינם ברשותו כדי שיוכל לעשות בהן פעולות ממוניות, וכן בארו הראשונים את הסוגיא¹.

לגבי מתנות שטובלות כגון תרומה וחלה חייבים להפרישן ואף אם אין נתינה לכהן חייבים להפריש ולקבור כיון שללא הפרשה הפירות או העיסה יהיו אסורים באכילה, וכיון שכך מוכרחים להפריש

1. הישועות מלכו (הל' תרומות פ"ג הי"ז) תמה: "עיי' יו"ד סי' של"א סעיף כ"ה דבזה"ז דלאיבוד אזיל תרומתו תרומה, ותמהני הא הוי אינו ברשותו ומדאורייתא לא מצי להקדיש, מה לי האידנא ומה לי קודם תדע דהא גזלה אין יכול להקדיש, אטו התורם שאינו שלו בזה"ז מהני, ולכאורה היה נראה דדעת המחבר בשו"ע כיון דתרומה הוי קדושת הגוף מהני אף באינו ברשותו, אמת כי כן דעת הקצה"ח אבל לא נהירא לי לכן דברי השו"ע צ"ע". ואולי ניתן לתרץ כפי המבואר להלן ברמב"ם עפ"י המהר"י קורקוס.

והפריש שלא מן המוקף הוּיָא תרומה דהא הכא אינו מוקף ודוקא מפני שהם משתברות לא אמר כלום הא אם אין משתברות הוּיָא תרומה ולעולם אף במוקף לא אמר כלום כאשר כתבתי וכל הסוגיא אשר שם כן נראה ממנה והוא שיהיה המופרש שמור שכתב רבינו אעיקר הדין קאי וכאילו וכתב וצריך שיהיה המופרש שמור כנ"ל.

למדנו מדבריו שלפחות לפי הרמב"ם אין אדם יכול להפריש מתנות לאיבוד ואם המתנות טובלות הטבל אינו נתקן ע"י מתנות ההולכות לאיבוד.

וכן בדרך אמונה (ס"ק קנא) הביא מהחזו"א (דמאי סי' ט"ז סק"ז): "האומר ה"ז תרומה אם ישרף קודם שיגיע ליד כהן לא חל התרומה דבעינן דבר הראוי לנתניה וליכא".

ג. הפרשת ביכורים טמאים

מקור ברור לכך שמתנה שהולכת לאיבוד אין ליתנה, יש ברמב"ם (הל' ביכורים פ"ב הי"ט):

"כיצד מפרישין הבכורים... ואם נטמאו הפירות כולן אינו מפריש בכורים בטומאה, אלא מפריש מן הטהור על הטמא לכתחילה, ואם אין לו פירות אחרות להפריש מהן יראה לי שאינו מפריש בטומאה שאין מפרישין לאבוד, וכן יראה לי² שהבכורים שנטמאו אינו מסיק בהן התנור כתרומה טמאה מפני שהן כקדשי

אולם בתפארת ישראל (בועז, חגיגה פ"ג אות א) פרש שכיון שמפריש לאיבוד אין טעם בהפרשת המתנה ולכן אינו יכול להפרישם.

לדברי בעל תפא"י על המשנה שורש בדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג הי"ז) שכתב: "ואם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה והוא שיהיה המופרש שמור אבל אם היה טעון כדי יין או שמן וראה שמשתברין ואמר הרי הן תרומה על פירות שבביתי לא אמר כלום".

ובאר מהר"י קורקוס: "ומלשון רבינו נראה דדוקא כשאומר על פירות שיש לי בביתי לא אמר כלום הא אם היה מוקף אפילו שרואה שהן משתברות דבריו קיימין שהרי על מה שכתב ואם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה כתב והוא שיהיה המופרש שמור וכולי משמע דעלה דוקא קאי אבל במוקף לא בעינן שיהיה המופרש שמור אלא כיון שבשעה שעשה אותם תרומה היו קיימין סגי בהכי אעפ"י שמיד נשתברו כבר נתקנו הפירות בשעה שאמר הרי הן תרומה וכו' אלא שבגמרא נראה שאין הפרש בין מוקף לאינו מוקף ולאו בדוקא נקטיה שמקשה על בריתא זו מבריתא דקתני הרי שהיו לו ר' חביות וכו' ואמר הרי זו תרומה דבריו קיימין ואוקמוה בשעקל בית הבד כרוך עליה משמע דאין חילוק בין מוקף לאינו מוקף דלעולם בעינן שיהיה קיים... וגם לפי דרכנו למדנו במאי דנקט וראה שהם משתברות דאם עבר

2. האו"ש מחק את המילים: 'וכן יראה לי' השניות מפני שהוא עניין אחד עם הכתוב לפני כן שנותן לאיבוד ובכך תרץ את קושיית מהר"י קורקוס והכס"מ מדוע הרמב"ם כתב 'יראה לי' על כך שביכורים קדשי מקדש הלא אלה משניות וברייתות מפורשות.

חבל נחלתו

כמפריש ממש לאיבוד ועל ירו' בכורים פ"ב
ה"א מנין למע"ש עצמו שנטמא שאין מדליקין בו ת"ל לא בערתי ממנו בטמא ופריך ראוי לפדותו ואת אמר הכין (בתמי' כיון שראוי לפדותו וליקח אחר במקומו ולאוכלו בטהרה פשיטא שאסור להדליק בו זהו הפסד) ומשני לא אתיא דלא (כמו אלא) או בלקוח בכסף מע"ש שנטמא וכו' יהודא (דס"ל שא"א לפדותו) או בכורים שנטמאו וד"ה (כ"ג המפרשים) ומבואר דמע"ש כיון שאפשר לפדותו הוי כמע"ש טהור... ועל ירו' דמאי פ"א ה"ד ר' הושעיה בעי מהו להפריש כל שהוא ולאבד ויש לחלק ועל מנחות ע"ד א' וכי יש לך דבר שקרב לאיבוד..."
עולה מהרמב"ם ונו"כ שאין מפרישים מתנות כהונה על מנת לאבדן מכיון שלא ניתן להשתמש בהן מחמת היותן קדושות וטמאות – ולכן אינן ראויות לכולם.

ד. זכר לראשית הגז

יש לחלק בין המקרים שהבאנו לשאלה שלפנינו. במקרים שהבאנו המתנה הולכת לאיבוד כיון שמבחינה הלכתית אין בה שום שימוש ולכן אין להרימה (לפחות במקרה האחרון של ביכורים). לעומת זאת בשאלה שלפנינו בגלל רמת החיים וסגנון החיים שלנו אין שימוש למתנה, אבל בה עצמה אין שום פגם, ולפני אלפי שנים היא היתה מתקבלת בשמחה. הבדל נוסף הוא שאם נחליט שאין להרים ראשית הגז בגלל שאין לה שימוש בטלנו מצוה מן התורה, בעוד במקרים האחרים שהובאו לעיל במציאות מסוימת במקרה פרטי מכלל כל המציאות של המתנה אין להפרישה מפני שהולכת לאיבוד.

מקדש". הרמב"ם כותב מסברתו שאין מפרישים מתנה שאין מה לעשות בה והיא הולכת לאיבוד.
ובאר הרדב"ז:

"ואם אין לו פירות אחרות וכו'. זו סברא נכונה שאין מפרישין לאיבוד."
"יראה לי שהבכורים שנטמאו כו'. וכתב רבינו מפני שהם כקדשי מקדש דהא בתרומה נמי אי לאו משום דכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה לך להסיקה תחת תבשילך הוה אמינא דלא יסיקנה תחת תבשילו והיכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר. ולא הוצרך רבינו לתת טעם מפני שהם כקדשי מקדש אלא משום דקראם הכתוב תרומה דכתיב ותרומת ירך ואמר' אלו הבכורים".

והר"י קורקוס הסביר: "וסברת רבינו שכתב שאם אין לו טהורות שאינו מפריש נכונה ונמוקה עמה אעפ"י שבירושלמי אמרו זאת אומרת שהפירות הטמאין חייבין בבכורים ע"כ אעפ"כ אינו מפריש אלא כשיש לו טהורות אבל אם אין לו טהורות כיון שאינם טובלין כתרומת מעשר למה יפריש לאיבוד..."

וכ"כ בדרך אמונה (אות קנא) יראה לי שאינו מפריש לאיבוד. דכיון דאסור להסיק בהן כדבסמוך נמצא מפריש לאיבוד ופטור מביכורים לגמרי.

ובביאור ההלכה הסביר: "יראה לי שאינו מפריש בטומאה שאין מפרישין לאיבוד. ואף על גב דמע"ש מפרישין בטומאה כמ"ש פ"ג ממע"ש ה"ג אף על גב דגם שם אסור להדליק בטומאה כמ"ש שם ה"ב שאני התם שראוי לפדותו אבל בכורים הוי

מברך".

אולם העיר המעשה רקח (הל' ביכורים פ"ט ה"א) ביחס לנתינת זרוע לחיים וקיבה: "מצות עשה וכו'. לא מצינו שתיקנו ברכה על מצוה זו ולא נעלם מעיני כל מבין מ"ש הרשב"א ז"ל בתשובותיו סימן י"ח דאין מברכין על מצוה זו מפני שהכהנים משלחן גבוה קזכו ולא דמי להפרשת חלה ותרומה דמברך על ההפרשה משא"כ בחזה ושוק שמופרשין ועומדין. והרב כנסת הגדולה יו"ד סי' ס"א הביא משם הרב דמשק אליעזר דף תי"ד שכתב שמברך להפריש מתנות כמו שמברך להפריש חלה ותרומה וביכורים וכיוצא, ומבואר הדבר שלא ראה דברי הרשב"א ז"ל וכ"כ הרב שם. ותו קשה לי שהזכיר בכורים בכלל שזה לא מצינו בשום מפרש **ולדבריו גם בראשית הגז צריך לברך ורבינו לא הזכירה** אלא גבי תרומה פ"ב הל' ט"ז וגבי חלה פ"ה הל' י"א וגבי פדיון הבן פי"א הל' ה". וכאמור פרט לרוקח שהזכיר זאת בפירוש לא מצינו בש"ס ובראשונים שהזכירו ברכה על ראשית הגז.

ועי' שקל הקודש (ביאור ההלכה, הל' שקלים פ"א ה"א) ודרך אמונה (ביאור ההלכה הל' ביכורים פי"ב ה"ה) שניהם לגר"ח קניבסקי שליט"א, ועי' עוד בספרי חבל נחלתו חלק י"ב סי' כו.

נראה על כן שאם במציאות ימינו אין שום חשיבות ומתנה בראשית הגז, מן הראוי לעשות לה לפחות זכר, ועל המגדל לתת מתנה הראויה בכסף לכהן במקום ראשית הגז, אשר הפכה למתנה מאד לא מעשית לנתינה. וכיון שהמתנה אינה קדושה ואינה טובלת אין צריך להעביר את קדושתה למעות. אמנם במצב זה אין לברך על הפרשת ראשית הגז³.

ה. נספח – ברכה על ראשית הגז

לגבי ברכה על ראשית הגז כתב בספר הרוקח (סי' שסו): "כל המצות שהן חקות וגזירה **צריך לברך: שילוח הקן וראשית הגז** ושאר מתנות כהונה. ירוש' בפרק כיצד מברכין גבי קידוש ואפר חטאת ולהזות כל המצות טעונון ברכה אבל כל דבר שגם בני נח הוזהרו עליו כגון גזל גניבה וחמס והוענשו יד עני לא החזיקו וצדקה ולוייה ולקט ושכחה ופיאה והידור זקן שאם מצווים חייב אין צריך לברך וכן עשיית מעקה ודינים ותיקון מאזנים ומשקלות ומידות אין צריך לברך שהברכה וצונו ולא עכו"ם ואם היו עניים חציים היו מפרישים חלקם לבעלי בתים ועניים אחרים אין מצווין ואין צריך לברך **אבל בתרומה וראשית הגז** ומתנות שצריך להפריש

3. שלח לי הרב מאיר בראלי שאף בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' שמב) דן בנושא ראשית הגז בזמן הזה. אמנם לא עסק בביטול קיום המצוה.

חבל נחלתו

סימן כב

גידול ושיווק ירק עם חרקים

שאלה

האם מותר לגדל ולשווק ירקות אורגניים כאשר יש בהם חרקים (כמעט בודאות), והם נמכרים לכל, אף לאנשים שאינם מקפידים¹ על ניקויים מחרקים?

א. מכשיל או מסייע – דאורייתא או דרבנן

המגדל והמשווק אינם עוברים ב'לפני עיוור' משום שאין זה 'תרי עברי דנהרא' כמבואר בעבודה זרה (ו ע"ב) וסביר מאד להניח שאותו קונה ילך ויקנה מחנויות אחרות ומיצרנים אחרים, ואף שם לא ינקה את הירק מחרקים.

לכן נותר איסור מסייע ידי עוברי עבירה שהוא איסור דרבנן (כפי שכתבו הראשונים בריש מס' שבת), שכן המגדל את הירק יודע שיש בו חרקים והאוכלם ללא ניקוי עובר על אסורי תורה של אכילת חרקים², ואף עפ"י שהמגדל לא מכר ישירות לאוכלים את הירק אלא ע"י מתווך, סו"ס הוא הגורם שיהיו בעולם ויגיעו לאחר גידולם לידי אוכליהם באיסור, וק"ו לגבי המשווק שהוא ודאי מסייע להכשיל אנשים מישראל באכילת חרקים. וא"כ נראה שיש בכך סיוע לדבר עבירה, שאולי מותר כאשר אין כאן כוונת סיוע אלא רצון להתפרנס, והקונים כל

1. רבים מהעוסקים בשאלות מעין אלו בימינו דנו עפ"י דברי הש"ך ביו"ד (סי' קנא ס"ק ו) שמוותר למכור למומר דברים שיביאוהו לידי עבירה ואין חייבים עליו בערבות ולא עוברים בסיוע לד"ע. נראה לי שלגבי שאלה דילן, הגדרת מומר אינה נכונה ורוב העוברים במקרים אלו הם שוגגים אם מחוסר ידיעת ההלכה ואם מפני שאינם יודעים שהירק מנוגע. ועי' תפארת ישראל (בועז), שבת פרק א אות ג).

2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** אדמו"ר זללה"ה (=הגרש"ז אורבך) נקט שבדרך כלל אין בזה איסור דאורייתא כי השרצים נלעסים ונטחנים בפי האוכל ובטלים ברוב, ויש כאן רק משום מבטל איסור' לכתחילה.

תשובת המחבר: דברי הגרש"ז"א קשים בעיני מציאותיות והלכתית. מציאותיות: ישנם חרקים קטנים מאד שאינם מתרסקים וכיון שאדם בולע חתיכות מהירק אפילו טחנו בשיניו אין החרקים הללו מתרסקים וא"כ הוא בולע בריה ועובר באיסור תורה. הלכתית: מצאתי בחידושי בן ידד על הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ב הל' כא, לר' ידידי' שמואל טאריקה רב העיר רודוס, נפטר תקכ"ט בערך) שכתב: "מור" בספר משאת משה (לרב משה ישראל רב העיר רודוס) ח"ג סימן ג' עלה ונסתפק באוכל ברייה כברייתה ונתרסקה בפיו אי מיפטר ממלקות או לא עיין שם באורך". ומסקנת הרב בן ידיד: "ושפיר ילפינן מהתוס' והר"מ לנידון דידן דה"ה בדין בריה כיון שהכניס בריה לפיו ונהנה גרונו דחייב אף דלעסו ורסקו בפיו כן נ"ל פשוט ונכון". וכ"כ בס' פתח הדביר (פונטרמולי, הל' ברה"פ סי' רי). וראיתי שמביאים בשם החזו"א כגרש"ז"א וצ"ע. (ועי' בתשובה הבאה).

סימן כב — גידול ושיווק ירק עם חרקים

ששניהם עוברים בלפני עוור וגו'. מקור דבריו בסהמ"צ לרמב"ם (ל"ת רלט). וא"כ אין נ"מ לחילוק שכתבנו לעיל שהוא איסור דרבנן.

אמנם ראשונים אחרים חלקו על הרמב"ם. ועי' שו"ת מלמד להועיל (ח"א [אורח חיים] סי' לד) שכתב: "הנה ידידי הרב מוהר"ם האראוויטץ אב"ד דק"ק פרנקפורט דמיין כבר האריך בענין לפני עור והוכיח דהרמב"ם לית ליה האי תירוץ דש"ס דקאי בתרי עברא דנהרא (ע"ז ו' ע"ב)" ובהמשך התשובה הוא מקבל דעה זו.

אלא שיש לדייק שחז"ל כשגזרו ואסרו על פעולה משום לפני"ע לא חלקו אם יש בכך תרי עברי או לאו.

במסכת שביעית (פ"ה מ"ו) נשנה: "אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית מחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה³ זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה – אסור, לאסור ולהתר – מותר".

וכן בשביעית (מ"ט) ובגיטין (פ"ה מ"ט): "משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה ורחים ותנור אבל לא תבור ולא תטחן עמה אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה אבל משתטיל המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום".

ופרש הרמב"ם את המשנה בשביעית: "אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול, הכוונה

אחד אחראי לעצמו אם לנקות את הירק מחרקים.

אמנם לפי הרמב"ם נראה שיש בכך איסור דאורייתא.

בספרי (חבל נחלתו ח"א סימן יב הערה 2 עמ' 172) כתבתי: "הרמב"ם הזכיר דין לפני"ע במספר מקומות (כלאים י, לא; נזירות ה, כ; אסור"ב כב, ו; גזלה ה, א; גניבה ה, א; רוצח יב, יד; מלוה ד, ב; אבל ג, ה; ממרים ו, ט) ובשום מקום לא הזכיר דין 'תרי עברי דנהרא' שמקורו בסוגית הגמ' בע"ז דף ו. האחרונים תמחו על כך עי' שדי חמד.

"נראה לי שדין תרי עברי דנהרא תלוי בדין אחר. הרמב"ם כתב בכמה מקומות שסיוע לעבירה אסור מן התורה. כך בהל' גזלה ה, א: 'אסור לקנות דבר הגזול מן הגזלן ואסור לסעדו על שינויו כדי שיקנהו, שכל העושה דברים אלו וכיו"ב מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על לפני"ע לא תתן מכשול'. וכ"כ בהל' רוצח ובהל' מלוה וכ"כ בפירוש המשנה שביעית ה, ו. מפורשים הדברים בפירושו לתרומות ו, ג שסיוע אסור משום 'אל תשת ירך עם רשע' וכשם שאסור להצטרף לרשע המעיד אמת (הל' עדות י, ד). בכך חולק הרמב"ם על ראשונים אחרים הסוברים שסיוע אסור רק מדרבנן. זוהי דעת תוס' רא"ש ור"ן בשבת (ג, א) וריטב"א בע"ז (ו, ב). אבל בס' החינוך (מצוה רלב) כתב: 'וזה הלאו כולל כמו"כ מצוה שיעזור עובר עבירה, שהוא מביא אותה שיתפתה בזולת זה לעבור פעמים אחרים עוד. ומזה הצד אמרו ז"ל במלוה ולווה ברבית

3. פרש ר' עובדיה מברטנורא (שביעית שם): "מגל יד ומגל קציר ועגלה – מותרין שמא הוא [רוצה] לקצור מן ההפקר ולהביא בעגלה למאכל ביתו, ואין אסור אלא להביא הרבה לעשות אוצר".

חבל נחלתו

בזה, שמי שעוורה אותו התאווה והדעות הרעות, **אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו**. ולפיכך אסור לסייע לעבריינים בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך⁴... ואמרו כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה, הם הכלים שאסור להתעסק בשביעית באותן העבודות שנעשו אותן כלים בשבילן, כגון החרישה והקצירה כל הכלים המיוחדים להם אסור למכרם בשביעית. וזה לא נאסר אלא לחשוד על השביעית, אבל מי שאינו חשוד מותר למכור לו כל מה שיבקש מפני שהוא מצניעו עד למוצאי שביעית".

וא"כ כל דבר שאדם נכשל ועובר באותו דבר אסור לספק לו, ולא רק בחינם אלא אף במכירה. ובשאלה שלפנינו מוכרים לחשוד על העבירה את הדבר בו הוא עובר את העבירה.

ניתן לכאורה לחלק שבמקרה של הכלים בשביעית נאסר למכור לאדם שבמזיד הולך ועובר על אסורי שביעית, ואילו במקרה שלפנינו לכל היותר יכשל בשוגג משום שלא חש לאיסור ולא חש לנקות את הירק מחרקים, אבל אין זה ודאי שאמנם יכשל באיסור.

אולם דוקא בשוגג יש צד חמור יותר של 'לפני עיוור', שהרי הוא ממש כעיוור באותו עניין וא"כ יהא אסור למכור לו דברים שיביאוהו לידי עבירה.

ונראה להשוות את המגדל והמוכר ירק המכיל חרקים ליהודים שאינם מקימים

תורה ומצוות, למוכר כלים המשמשים לאיסור ולהיתר שהותר למכור אף לחשוד על השביעית. שכיון שניתן לעשות בהם דברים המותרים, אף שאותו אדם חשוד על השביעית ומן הסתם ישתמש בהם לאיסור, בכ"ז איננו תולים לאיסורא ומתירים את המכירה. ונראה שהטעם שאיננו תולים לאיסור הוא מפני שהסיוע שלנו לעבירתו אינו ודאי ושמא ישתמש בזה להיתר לעומת כלי שמלאכתו לאיסור בשביעית שבו החשוד ודאי ישתמש לאיסור. כלומר חז"ל גזרו ואסרו במקרה של צירוף של חשוד על הדבר וכלי שמלאכתו לאיסור והחיבור בין הדברים הוא הגורם לאיסור המכירה, אבל אם אחד הצדדים אינו ודאי, או הקונה אינו חשוד או הכלי אינו בהכרח משמש לאיסור – המכירה מותרת וה"ה למקרה דנן.

לפי דברינו, בכל מקום שיש לתלות שהחשוד לא יעשה עבירה במה שנותנים או מוכרים לו כיון שאין הוא בהכרח משמש לאיסור, או אם הכלי הניתן לו משמש לאיסור אבל אין המקבלו חשוד הדבר מותר, אולם אם ודאי שיעבור אף אם בידו שלא לעבור אסור למכור לו. ולפי"ז המגיש או מספק ארוחות מוכנות כגון קיטרינג או מסעדה ובהם ירק עם חרקים **עובר בלפני עיוור לפי הרמב"ם ומכשיל ומסייע לעבירה לפי ראשונים אחרים**. ואף שניתן לומר שאם ירצו יאכלו

4. התויו"ט הוסיף כאילו בלשון הרמב"ם: "אבל ראוי לקלקל להם".

ויעברו ואם לא ירצו לא יאכלו ולא יעברו, הרי המספק והמגיש נותנים לסועדים כדי שיאכלו, ולכן יש כאן הכשלה מכוונת⁵. וכך נראה מפירוש הרמב"ם על גיטין (פ"ה מ"ט עה"מ שהובאה בראש דברינו) שניתן לתלות להיתר כאשר אין זה ודאי שיכשלו ואולי החפצים המושאלים ניתנים ישמשו לדבר היתר: "מותר לה ליתן" כל מה שהזכיר לחברתה החשודה על השביעית מפני שהן כלים שאינן מיוחדין לעבירה, שאנחנו אומרים שמא שאלה את הכברה כדי למנות בתוכה דברים שבמנין, והריחים לטחון בהם סממנים, והתנור ללבן בו את הפשתן. ולפיכך אם פירשה לה ואמרה לה תני לי את הכברה כדי לכבור בה את החטים או תנור לאפות בו לא תשאלנה כלום... ואחר כך אמר שכל מה שהזכרנו מהתור השאלה אפילו על הספק והסיוע הקל אינו אלא מפני דרכי שלום".

מתבאר מדברי הרמב"ם שההיתר לספק מכשיר שניתן לעבור בו עבירה הוא משום שתולים שהחשוד ישתמש בו להיתר, אולם אם הוא מודיע שבכוונתו לעבור עמו – הדבר אסור.

וחילוק זה נמצא אף בדברי הריטב"א (ע"ז ו ע"ב) שסובר לחלק בין תרי עברי דנהרא לחד עברא כשיכול ליטול בעצמו

ויש רק איסור של מסייע לד"ע. ומסביר הריטב"א: "והא דנזיר ואבר מן החי שאנו חוששין לתקלה כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור ואף על פי שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן, אבל מכל מקום אי תבע ליה בפירוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עור ליכא, אכתי [איכא] איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור, וכדקיימא לן (גיטין ס"ב א) שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית ואפילו לומר להם התחזקו אסור, ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו, דכל ישראל ערבין זה לזה, וכל שכן שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל, וכדאמרין בפרק שנים אוחזין (ב"מ ה' ב) דאי לא תימא הכי אנו חיותא לרועה הכי מסרינן וכדפרישנא התם, מורי ורבי נר"ו".

עולה מדבריו שאף בחד עברא אם אין ודאי הסיוע לד"ע מותר לתת לו, ורק אם תבע בפירוש לשם עשיית איסור אסור לתת לו.

החזו"א (שביעית ס"י יב אות ט) הסביר מדוע לא החמירו בספק 'לפני עיור' ומסייע ותולים להקל: "ונראה דהא דהקילו חכמים בספק אע"ג דספק מכשול ודאי

5. ונראה שאין זה שונה מהמוכר טריפות ונבלות. והסתפקתי לגבי מלצרים באולם המגיש ירק נגוע, ונראה שנחשבים מסייעים לד"ע, אף שאם המזון לא יוגש על ידם בעל האולם ימצא אחרים שיגישו, סו"ס הם המניחים את האוכל הנגוע לפני הסועדים. וכן נשאלתי האם נערים יכולים לעבוד אצל מחלל שבת בדריכת ענבים ואסרתי מאותו טעם, שהם מסייעים לו להפיק יין שימכר כמותר, אף שחז"ל אסרו אותו. ואולי יש פנים להתיר יותר משום שאיסור יינו של מחלל שבת הוא משום קנס.
6. נראה קצת מלשון הרמב"ם שמדבר דוקא בנתינה והשאלה ואולי במכירה יהא היתר נוסף, אולם כיון שבכך עוסקת המשנה אולי אין מכאן ראייה מוכחת. ועי' לקמן בדברי בעל מנחת יצחק.

חבל נחלתו

ב. סיכום השדי חמד [מערכת ואו כלל כו אות י']

בעבודה זרה (סג ע"א-ע"ב) נאמר: "אומר אדם לחמרי ולפועליו: לכו ואכלו בדינר זה, צאו ושתו בדינר זה, [ע"ב] לא משום שביעית ולא משום מעשר ולא משום יין נסך..."

ובאר הריטב"א: "ואם תאמר ולמה אינו חושש בעמי הארץ אלו משום לפני עור לא תתן מכשול מיהת, ויש לומר דמהכא שמעינן דכל שאין אנו נותנין לו האיסור עצמו והדבר ספק אם יקח איסור אם לאו אין בו משום לפני עור אפילו לגבי ישראל".

ומביא דברי ספר קרבן אליצור שסיכסם זאת כך: "הנה למדנו מדבריו דאם אנו נותנים לו האיסור עצמו אפילו שיהיה ספק אם יעשה האיסור בשעה שנותנים לו עבר בלפני עור אם עשה הלה האיסור, ושמעינן מדבריו נמי דאפילו אם אין נותנים לו האיסור עצמו אם אינו ספק לנו שיעשה האיסור דאסור ועובר אלפני עור וכו'". ודעתו להחמיר בספיקות שעובר בלפני עיוור. אולם השדי חמד מביא דעות רבות שחולקות בהבנת הריטב"א.

בהמשך מביא השד"ח מכנה"ג את תשובת רדב"ז שאיננו מוזהרים על ספק לפני עיוור וממילא מותר לתת במקרי ספק. ומביא מס' פתח הדביר שהשוה את דעת הריטב"א שהובאה לעיל לרדב"ז ולראשונים אחרים שאין עוברים בספק לפני עיוור אלא רק בודאי. מכאן דן השד"ח תוך כדי הבאת אחרונים רבים מהי רמת הספק שאין עוברים בו: האם דוקא ספק שקול או רובא להיתרא או לאיסורה והאם תליה להיתר מִסְפִּיקָה.

אסור ליתן לפני עור והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם, והן רק ע"ה וחייבין אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכש"כ שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על לא תשנא ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו [ואף למכור לעכו"מ כן שגם הן מוזהרין על השלום עם ישראל] וכן אמרו מ"ק י"ז א' במכה בנו גדול, והלכך שקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, והכריעו לאסור למכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה ולהתיר בספק וזו דרך הממוצעת והישרה, [והיינו נמי טעמא דשרינן בשעה שאין האיסור עדיין מוכן כמו שמוותר למכור שדה לחשוד על המעשר ולא נאסר אלא לאחר שהגיע לעוהמ"ע בע"ה, כדתנן מעשרות פ"ה מ"ג, וכן בחשוד על השביעית תנן התם שלא ימכור משהגיע לעוהמ"ע אבל קדם מותר, וכש"כ שמוותר קדם שביעית, אע"ג דכל הני סופו לבוא ע"י מכשול להחשוד אלא שהדבר מסור לחכמים ועי' סי' י"ט ס"ק כ"ב].

טעמו של החזו"א משום שחייבים אנו להחיותם שייך במוכר דבר מסופק, אולם אינו מספיק לכל השאלה ששאלנו, שבה אנו שוקלים אם מותר ליצור מכשול שאח"כ ימכר לעיוור באותו דבר, ולכאורה היה מקום להטיל אחריות נוספת על המגדל שלא יגדל ירק שעלולים להיכשל בו. אולם הגדר שכתבנו נראה שמגדיר מתי הדבר מותר.

ג. טעמי האחרונים להיתר

בש"ת מנחת שלמה (ח"א סימן מד) חילק: "ואף על גב דקי"ל כב"ה שמוותר למכור פרה חורשת בשביעית לחשוד משום טעמא דמצינן למיתלי שקונה אותה לשחיטה, ומותר גם להשאיל נפה וכברה בשביעית לחשוד משום דתולין גם בצד רחוק לומר שרוצה לספור בה מעות או לכבור חול, מ"מ פשוט הוא דכל זה דוקא כשאינו נותן לו ממש גוף האיסור וכדתנן התם אבל לא תבור ולא תטחון עם מי שחשוד על השביעית ומשמע דאסור גם לפני הביעור משום חששא דיאכלנו לאחר הביעור, ומסתבר לפי"ז דה"ה נמי במי שקיבל עליו להיות נזיר למחר דאם הוא חשוד אסור למסור לו יין מהיום משום דשמא ישתה למחר וא"כ מ"ש מחמין..." ונראה ללמוד מדבריו היתר נוסף כיון שהמגדל אינו מגדל איסור בעצמותו הוא מגדל ירק שכדי לאוכלו צריך לנקותו מחרקים, הוא אינו יודע מי יהיו אוכליו של הירק ויש חשש שאוכליו יהיו כאלה שלא ינקוהו מחרקים. אבל בעצם הגידול אין שום הכשלה. ואף לגבי המוכר ניתן ללמוד מדבריו שאינו עובר באיסור משום שאין הירק אסור בעצמותו. לעומת זאת המוכר סמים משכרים וכד' הוא מוכר דבר שבעצמותו מכשיל את הקונה בגרימה להתמכרות ולכן הוא אסור עפ"י דברי המנחת שלמה.

בש"ת מנחת שלמה (תניינא סי' ק אות ג)

דן במכירת בית לעבריין ואולי ניתן ללמוד ממנו גדרים נוספים להיתר או לאסור מכירה בדבר שהקונה אולי יעבור בלפני עיוור.

"א) במה שתמה על מש"כ במנח"ש סי' ל"ה אות ב, להתיר להשכיר בית לעבריין, והא יש הרבה עבירות אשר בלא בית לא היו נעשין, ביאור הדברים דמשכיר בית לעבריין הרי בכל מקום שנמצא הוא חוטא ועובר עה"ת, ולכן אף דאפשר שירבה בעבירות כשיהיה לו בית מ"מ הבית עצמו הרי אינו חפצא דאיסורא כמו יין לנזיר, וכיון שאין המשכיר מסייע בעצם עשיית העבירה וגם איכא קצת למיתלי שאינו מרבה, לכן אין להמנע מלהשכיר בית למחלל שבת בסביבה חילונית של מחללי שבתות". וטעם זה מתאים למש"כ בתשובה הקודמת.

מוסיף הגרשז"א: "ב) ומה שכ"ת הק' מהגמ' בע"ז (ט"ו ע"ב) דכתב הר"ן דבעינן דאיכא למיתלא בשעת המקח דלהיתרא בעי לה, נראה דשאני התם שהחמור הוא ממש חפצא שעוברים בו על שביטת בהמתו או מחמור, ולכן בכגון דא חמור יותר, וכמו כן למכור כלי סעודה⁷ אם זה רק חובת גברא אפשר דשפיר שרי בצירוף הטעם של איכא למיתלי כההיא דפרה חורשת בשביעית".

"ג) ומה שכת"ר תמה דליתסר מיהת משום מסייע, ג"כ נראה דכיון שאינו מסייע ממש בעשיית העבירה וגם אפשר דאינו גורם לו

7. לא מפורשת כוונתו ואולי מדבר על מכירת כלי סעודה שעשאו נכרי הצריכים טבילה, או אף צריכים הגעלה.

חבל נחלתו

כלל אפי' להרבות בעבירה, בכגון דא מסתבר דלא אסור, ובפרט במי שפרנסתו בכך".

"ד) ומה שהזכרתי מכירת אוכלין ומשקין למי שאוכל בלא ברכה, היינו מפני שלמעשה חפשו האחרונים צדדין להיתר **למי שפרנסתו בכך**, גם יראי ד' מוכרים גפרורים וסיגריות או מכשירי כתיבה למחללי שבתות אף בכה"ג דלא מצי לזבוני אלא מישראל ולא מנכרי, ויהא אסור לפי"ז גם בלפני דלפני למכור לישראל שחשוד למכור למחללי שבתות".

נראה שהגרש"ז אוירבך מחלק שכלל שהחפץ הנמכר אינו הגורם הישיר לעבירה ורק תיעשה עבירה על ידו בהחלטת העבריין, או שהוא בגדר לפני דלפני – אין לאסור למכור אף שהעבריין אולי יעבור במכשיר שמכר לו המוכר. כמו"כ הוא מוסיף שלמי שפרנסתו מכך הדבר מותר יותר. וא"כ מגדל ואף משווק ירקות יש לו צדדי היתר מצד שפרנסתו מכך, ומצד שאינם משווקים מכשיר אסור אלא יש אפשרות לעבור בו, והקונה קונה לדבר המותר – אכילה, אלא שאגב כן יש חשש שיאכל חרקים, ולפי החלטתו יעבור או ימנע מעבירה.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' נד) דן לגבי שילוח סחורה בע"ש למחלל שבת. ומשיב: "ולהלכה למעשה כאשר שואלים אותי, הנני מורה להם, שיראו שיגיע הסחורה עוד קודם שבת, לרשות הקונה, כי אז יש לצרף בזה, מה דאיתא בתשו' בית שלמה שם בהגה, בשם תשו' הגאון מוהר"א מרגלית ז"ל, דמסייע לא שייך רק בחפץ שלו, רק שמשאיל או משכיר לעוברי עבירה, או מסייע בגופו, אבל במכירה ליכא משום

מסייע, דלאחר שנמכר סלוקי מסלק מינה, ע"כ (במס' שביעית פ"ה מ"ט) נקט משאלת, ובכל דשייך לפני עור נקט מכירה ע"כ, והביאו בתשו' לבושי מרדכי (מהד"ת או"ח סי' מ"ח), וכתב ליישב בזה מנהג העולם שמוכרים לחשודים מחללי שבת, כלים שעושים בהם מלאכה עיין שם, – והנה אף דהב' שיטות הנ"ל, שבש"ע (יו"ד סי' קנ"א), מיירו לענין מכירה, מ"מ כנראה דכתב זאת, רק בדרך הכרעה לבין השיטות".

ונראה מכאן היתר נוסף שהרי כאן הוא ודאי מוכר ולא משאיר אצלו ומשאיל וכיון שלכל היותר יש כאן סיוע או גורם אין לאסור.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' סב) דן בענין מכירת בגדים שאינם צנועים האם אין בזה 'לפני עיור' ו'מסייע לידי עוברי עבירה'.

והשיב: "הנה ידוע שיטת הרא"ש פ"ק דשבת דאף דליכא מפני לפני עיור שאפשר להשיגם בלאו הכי מ"מ מסייע לעוברי עבירה איכא – הגם שמשמע מהרא"ש פ"ק דע"ז ומתוס' ו' ע"ב דגם מסייע ליכא, כבר כתב הש"ך יו"ד סימן קנ"א דזה דווקא במומר וגוי אבל לא בישראל סתם דוודאי איכא מסייע – וכ"כ מג"א סימן קס"ג – ואין לומר דהכא ליכא רק איסורי דרבנן דזה אינו **דודאי איסור דאורייתא איכא ללכת כן לפני אחרים להכשילן בהסתכלות והרהורים** אלא דאיכא למידן קצת בדרך היתר כיון דאפשר שלא תלבוש כן בדרך פריצות רק בצירוף בגד אחר כמש"כ אתה. ויש לצרף עוד מש"כ בתש"כ כ"ס יו"ד סי' פ"ג – **דכל שאינו מסייע ממש לגוף עבירה והוא שלא בשעת עבירה ליכא כלל**

סימן כב – גידול ושיווק ירק עם חרקים

שהיא פלוגתא דרבוואתא באיסור דרבנן יש להקל במקום הפסד גדול כזה וצורך הגדול כזה להמעות להורות כהש"ך ודגמ"ר, וגם הרמ"א הא כתב שנהגו להקל מטעם דמקילין להשתתף עמהם, אבל כיון שעכ"פ מכוער הדבר טוב שימכרו לסוחר והוא ימכור להם".

ואף במקרה דנן נראה שכיון שזו פרנסת המגדל והמשווק אין לאסור להם, ובפרט למגדל שמוכר לחו"ל, ונכרים אינם מצווים על אכילת חרקים ואין בכך לפנ"ע. ועי' בשו"ת באהלה של תורה ח"ה סי' יח.

סיכום

א. מותר לגדל ולמכור ירק אורגני שיש בו חרקים מפני שאין הירק עצמו דבר איסור.

ב. מכירת ירק אורגני אינה מכירת גוף איסור ואינו חפצא דאיסורא. (גרשז"א)

ג. המוכר והקונה מעבירים את הירק לצורך דבר היתר – אכילה. (גרשז"א)

ד. המוכר והמשווק זאת פרנסתם. (גרשז"א)

ה. אין המדובר בהשאלה אלא במכירה המותרת במסייע. (מנחת יצחק)

ו. המכירה היא לפני העבריינות וכן אולי לא יעברו. (שבט הלוי)

ז. אולי הירק ימכר לגויים המותרים באכילת חרקים.

איסור מסייע, ומקורו מרש"י גיטין ס"א ע"א – ולדידי' ה"נ בנ"ד ליכא שעת עבירה דהיא נעשית רק כשתלבוש אותו וגם אינו מסייע לגוף עבירה כיון שאינו מסייע לעשות עבירה ממש כהושטת איסור דהתיר הכ"ס⁸ מה"ט וזה לימוד זכות לאותם המסתחרים בזה וכיו"ב".

שבט הלוי מלמד זכות עפ"י דברי הכתב סופר שאם אינו מסייע לגוף העבירה והעברת המכשיר לחשוד היא **לפני** העבירה אין בכך איסור מסייע. ואמנם לגבי השאלה שעמדה לפניו הגר"ש וואזנר כתב שההיתר דחוק, אולם לגבי השאלה שלפנינו נראה שיש בה פתח רחב בצירוף שהמכשיר – הירקות אינם דברי עבירה, ולכן מותר לגדל ולשווק. ולגבי מכירה ישירה לקונים מישראל נראה שצריך לסמוך על לימוד הזכות של שבט הלוי.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' כז) דן ביחס למכירת בית בחו"ל אשר ישמש לגויים לבית לע"ז. ופוסק: "ומצד לפני עור הוא שאלה אף לבתים בעלמא, אבל כיון שודאי ישיגו מקום לבית תיפלה שלהם הא ליכא משום לפנ"ע. ומצד איסור דרבנן דמסייע לדבר עבירה שבתוספות שבת ריש דף ג' והוא היש מחמירין ברמ"א יו"ד סימן קנ"א סעיף א', **הנה הש"ך סובר בסק"ו שלעכו"ם ליכא איסור זה והסכים לו בדגמ"ר**, ואף שיש חולקים עליהו אף בעכו"ם עיין בהגר"א שם סק"ח, מ"מ כיון

8. בשו"ת שבט הלוי (שם) מעיר על דברי הכ"ס: "איברא דדברי הכ"ס תמוהים מאד מסברא דהושטת איסור והוא יאכלנו בודאי יקרא שלא בשעת עבירה. וגם דיקרא אינו מסייע לגוף עבירה – ושאני הא דגיטין דהשאלת נפה כברה עדיין אינו בגדר איסור ואעפ"כ אינו מותר אלא מפני דרכי שלום – אבל שיקרא הושטת איסור או מכירת איסור שלא בשעת עבירה הוא דבר רחוק לדינא בעניינות, הגם שאלו המוכרים יש להם אולי לסמוך על איזה התירים ויש ללמוד זכות עליהם מ"מ שומר נפשו ירחק מזה, ויזכה להתפרנס בלכתחילה לא בשעת הדחק..."

חבל נחלתו

סימן כג

ריסק בריה בפיו האם נחשב כאוכל בריה

שאלה

בעירובין (כח ע"א וכן פסחים כד ע"א, מכות טז ע"ב): "אמר אביי: אכל פוטיתא – לוקה ארבע, נמלה – לוקה חמש, צירעה – לוקה שש".

וברש"י (עירובין שם): "פוטיתא – שרין המים שאין בו כזית, ואפילו הכי, כיון דבריה היא – אכילה היא ולוקה ארבע מלקיות". היינו כיון שאכל בריה חייב במלקות מן התורה.

בריה לא בטלה בגלל חשיבותה כאמור בשולחן ערוך (יו"ד סי' ק ס"א): "בריה, דהיינו כגון נמלה או עוף טמא וגיד הנשה ואבר מן החי וביצה שיש בה אפרוח וכיוצא בהם, אפילו באלף לא בטל".

ושם בסעיף ג: "קדרה של מרק שנפל שם בריה ונאבדה, אסור הכל".

עוד נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קא ס"א): "הא דבריה וחתוכה הראויה להתכבד לא בטלי, דוקא בעודם שלמים, אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן, בטלי, דתו לא חשיבי¹. ואפילו אם נתרסקו לאחר שנתערבו עם ההיתר..."

בחלק מן האכילות השרצים מתרסקים בתוך הפה תוך כדי אכילה².

והשאלה היא אם נתרסקו בפה האם נחשבים לבריה והאוכלן עבר על איסור

תורה, או שכיון שנתרסקו בטל מהם שם בריה ולכן בדיעבד האוכלן אינו חייב מלקות. כמו"כ האם חרקים קטנים שנתרסקו בפה בטלים ברוב שאר האכילה שבמעיו ולא עבר באכילת בריה.

תשובה

א. החזו"א (הל' תולעים סי' יד (א) אות ו) כתב: "ונמוח שמתבטל אין חילוק בין מתמעך בקדירה מחמת חום הבישול, ובין מתמעך בפיו ע"י לעיסה, וכל שנתבטלה ממנו הכרת העין קדם בליעה יש כאן דין ביטול יבש ביבש, וכל שנתבטלה צורתו קדם בליעה בטל מני' דין ברי', והלכך בנידון כיני דגים ההיתר של נמוח מרווח שקשה הדבר שינצל (=השרין) משתי הסיבות הממחות הבישול והלעיסה וישאר שלם, ואף שהלעיסה אסורה מדין מבטל איסור לכתחלה, הוי ספיקא דרבנן, [וכל זה אם יתברר דמתהוין על העור אבל כל שיש ספק שבאין מעלמא אין כאן היתר דלא פירשו, ועדיין לא נתברר לן בירור מספיק]". היינו בספק דרבנן (תולעים שלא פירשו) מתיר החזו"א לאכול אוכל עם חרקים מחמת ספק ספיקא שנתבטלה צורת הבריה בבישול או בלעיסת הפה, וכיון שהוא איסור דרבנן אין באכילה משום

1. לשאלת ברכה לאחריה על בריה שהתרסקה בפיו עיין: שו"ת רדב"ז (ח"א סי' תב), ב"י ורמ"א סי' רי ונו"כ לשו"ע.

2. יש להעיר שמבחינה מציאותית לפעמים חרקים קטנים אינם נטחנים אלא נשארים כברייתם ונבלעים וממילא בהם ודאי עובר באכילת בריה.

סימן כג – ריסק בריה בפיו האם נחשב כאוכל בריה

בפיו בפנים קודם שיבלענו חייב". ובאר המגיד משנה שפסק הלכה כר' יוחנן.

עולה שבריה שנתרסקה בתוך הפה נחשב אוכלה כאוכל בריה.

לגבי ביטול בפה לא בואר. ואולי ניתן לומר שכיון שנתרסק אף אם היה אוכל את השרץ לבדו מרוסק עבר באכילת שרצים מן התורה שזו דרך אכילתו. אולם אם נתרסק ונתבטל בתוך הפה פקע ממנו שם בריה וחשיבותה, ואינו עובר מן התורה כיון שנתבטל. ובכך תתורצנה דעות החזו"א והגרשז"א.

ג. בירושלמי (נזיר פ"ו ה"א) נאמר: "רבי [יוסי – קרבן העדה] אומר לחברייה הווי ידעין דאיתפלגון רבי יוחנן ור' שמעון בן לקיש אבר מן החי שחלקו ואכלו דברי הכל פטור (=שהתבטל מדין בריה). מה פליגין בשחלקו בפיו ואכלו ר' יוחנן עבד פיו כלפנים רבי שמעון בן לקיש עבד פיו כלחוי, אמרין ליה את מה אמר? אמר לון: אנא אמרי לכון?! הרי עולם (=גדול עולם) פליגין ואתון אמרין אכן, אין כיני אפילו חלקו בחוץ ואכלו יהא חייב למה דרך אכילה היא. נמלה שחלקה בפיו ואכלה תפלוגתא דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש".

נראה שמחלוקת ר' יוחנן ורבי שמעון היא במה שהסתפקנו, ר' יוחנן סבר שאפילו חלקו בפה עבר באכילת בריה, ואילו ר"ל סבר שכיון שלעסו וחלקו בפיו לא אכל בריה ואינו לוקה. ושוב לא בואר לגבי תערובת.

וכ"פ בקרבן העדה: "נמלה שחלקה בפיו ואכלה. דהאוכל נמלה שלימה אף על פי שאין בה כזית חייב משום בריה והשתא שחלקה בפיו פליגי בה ר"י ורשב"ל ר"י

מבטל איסור לכתחילה. והביאו האחרונים את דבריו.

וכן כתב לי הגר"א נבנצל בשם רבו הגרשז"א שיש לסמוך בדיעבד על טחינת השיניים באכילת חרקים שאינו אוכל בריה אלא הם נתרסקו בשיניים ובטלו ברוב.

ולענ"ד הדברים טעונים בירור.

ב. נאמר במסכת חולין (קג ע"ב) לגבי אבר מן החי: "כי אתא רב דימי אמר, בעא מיניה רבי שמעון בן לקיש מרבי יוחנן: חלקו מבחוי? מהו? אמר ליה: פטור, מבפנים מאי? אמר ליה: חייב. כי אתא רבין אמר, חלקו מבחוי – פטור, מבפנים, רבי יוחנן אמר: חייב, וריש לקיש אמר: פטור; רבי יוחנן אמר חייב – הרי נהנה גרונו בכזית, וריש לקיש אמר פטור – אכילה במעיו בעינן, וליכא. אלא, לרבי שמעון בן לקיש היכי משכחת לה דמחייב אמר רב כהנא: בגרומיתא זעירתא".

ובארו תוספות (שם ד"ה חלקו מבחוי): "ונראה לפרש דחלקו מבחוי פטור ואפילו אכלו בבת אחת דבעינן שיהא מחובר בפיו ויהיה עליו שם אבר משום דהכא חדוש הוא כדפירש בקונט' דבעלמא לא מיחייב אגדין ועצמות והכא מיחייב ואין לך בו אלא חידושו, אבל חלקו בפנים חייב דדרך הוא שנחלק בפיו בשעת לעיסה וריש לקיש פטור ואפ"ל חלקו בפנים ולכך דוחק הש"ס אליביה היכי משכחת לה שיתחייב בדרך אכילה ומשני בגרומיתא זעירתא דאין אדם לועסו אלא בולעו"...

וכ"פ הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ה ה"ד) כר' יוחנן: "לקח כזית מן האבר כברייתו בשר וגידים ועצמות ואכלו אף על פי שנחלק

חבל נחלתו

להחות דעת בסימן ס"ט סק"ג שעמד להקשות דאיך מותר לאכול בשר חי על ידי לעיסה הרי השינים מדחיקין את הדם ונעשה דם אברים שפירש ואסור ולענ"ד לא קשיא זה דהא כבר ביארנו בהל' מאכלות אסורות פ"ה ה"ג וד' דכל שאוכל אף הלעיסה נחשב אכילה והוי בריה במקום שלוקין משום בריה אף הלעיסה וכמש"כ הרמב"ם שאף אם נחלק בפיו חייב על זה האבר משום בשר גידין ועצמות שנחשב שבלע בשר גידין ועצמות שאינם מופרדים כן גבי דם נחשב להיפך כאילו בלע בשר של דם אבר שלא פירש שתחילת הלעיסה נחשב אכילה".

כאמור, מבבלי וירושלמי ראשונים ואחרונים עולה שאם ריסק בריה בפיו נחשב כאוכל 'בריה' ולכן חייב מלקות ועם זאת אין מכאן ראייה ברורה כנגד דברי החזו"א והגרש"ז^א משום שאין מדובר בתערובת ובה יש מקום לומר שכיון שהבריה אינה בשלמותה היא בטלה ברוב. אולם נראה מהאחרונים להלן שלא סברו כן.

דעביד פיו כלפנים חייב ולרשב"ל דעביד פיו כלחוץ פטור".

ד. וכך נאמר בסמ"ק (מצוה רג) לגבי אבר מן החי: "אכלו כולו ואין בו כזית חייב מלקות לפי שהוא בריה". ונראה שעל אף שאכל וריסקו בפיו חייב מלקות.

וכן בספר אהל מועד (שער איסור והיתר דרך א) לגבי גיד הנשה: "האוכל מגיד הנשה כזית לוקה אכלו כולו ואין בו כזית חייב מלקות לפי שהוא בריה".

ובספר החינוך (מצ' תנב) כתב כדוגמת הרמב"ם: "לקח כזית מן האבר כברייתו בשר גידין ועצמות ואכלו, אף על פי שנחלק בפיו בפנים קודם שבלעו חייב, לפי שכן דרך אכילה".

וכן הים של שלמה (חולין פ"ז סי' סה) פסק: "לקח כזית מן האבר כברייתו, בשר גידין ועצמות, ואכלו, אף על פי שנחלק בפיו מבפנים קודם שיבלענו חייב, דהלכה כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש, דסבירא ליה הכי (ק"ג ע"ב)".

וכן בס' חלקו של יוסף³ (הל' מאכלות אסורות פ"ו ה"י) כתב מדנפשיה: "וראיתי

3. חלקו של יוסף – רבי יוסף זוסמאנוביץ – נולד בשנת תרנ"ה (1895), נפטר בשנת תש"ב (1942). רבי יוסף נולד בירושלים בשנת תרנ"ה (1895) לאביו רבי אשר דב, כבר בטל ילדותו נתנכר רבי יוסף בכשרונותיו העילויים ובגיל תשע עשרה נתפרסם קונטרס חידושי תורה שלו בהלכות עדות ומאז פקיע שמיה כדרך כוכב ביעקב ושבירושלים צומח עילוי נדיר שלגדולות נוצר, באותו זמן גלה למקום תורה והגיע לישיבת סלבודקה ועם בואו הכירו כולם בגאונותו של 'הירושלמי' כינויו של הגאון הצעיר שבא מירושלים. ראש הישיבה הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין בעל "לבוש מרדכי" בחר בו כחתן לבתו, בשנת תרפ"ח (1928) עלה הגרמ"מ להקים את הישיבה בחברון ורבי יוסף מילא את מקומו ברבנות סלבודקה. בשנת תרצ"ו (1936) ישב על כסא הרבנות בוילקומיר עיר מחוז במזרח ליטא. בצד תפקידים אלו לא חדל להרביץ תורה והיה כמעין המתגבר בחידושיו בכל התורה כולה. פירסם את ספריו הנודעים "תרועת מלך" על מסכת ר"ה ו"חלקו של יוסף". ברם כל התקוות שתלו ברבי יוסף שיאיר את כל הגולה בעיזו תורתו, נגדעו בעת חרון ה' ובקיע של שנת תש"ב (1942) עלה הכורת הגרמני ימ"ש על יהודי וילקומיר ועמם רבם הנערץ רבי יוסף ומשפחתו (עפ"י ביוגרפיה בפרוייקט השו"ת).

שנחלק בפיו בשעת לעיסה והרי נהנה גרונו בכזית ודייק שפיר לדעת התוס' טעם ר' יוחנן דאמר שהרי נהנה גרונו ולא כמ"ש מו"ר ז"ל דקושטא קאי דעל הכנסה לפיו דבר איסור ולועס וטוחן הדק היטב וחוזר ופולטו אינו חייב כלל ובעינן שיכנס לבית הבליעה כי חייב לטעם לאכול **אלא דהאיסור מתחיל בהכניסו לפיו וגומר בבית גרונו** ולכן ר"י נתן טעם שהרי נהנה גרונו כזית פירוש ומה לן ביה דחילקו בפיו הא התחיל והשלים ונהנה גרונו כלומר דאין בחילוק זה כלום דדרך לעיסה בכך וזה מתחייב כיון שהכניס אבר שלם ונהנה גרונו וזה הפירוש של התוס' גם הר"מ הכי ס"ל כמו שיראה הרואה בפ"ה ה"ג עי"ש ושפיר ילפינן מהתוס' והר"מ לנידון דידן דה"ה בדין בריה כיון שהכניס בריה לפיו ונהנה גרונו דחייב אף דלעסו ורסקו בפיו כן נ"ל פשוט ונכון.
ועי' בס' פרי האדמה (הל' מאכ"א פ"ב הי"ט) שאף הוא נו"נ בהשגות הרב שלום מירושלים על המשאת משה ועי' בתשובת הרב בן ידיד על דברי ס' פרי האדמה. וכן עי' בס' חקרי לב (יו"ד ח"א סי' מג) שמברר ונו"נ בדברי המשאת משה.
נראה שלרב בעל ס' בן ידיד וכן לרבו בעל המשאת משה, כשם שאם אכל את השרץ לבדו כיון שרסקו בפיו נחשב כאוכל

ה. בשו"ת משאת משה (ה"ג יו"ד סי' ג) פותח: "בשבתנו בחבורה של מצוה נסתפקנו לפום מאי דקי"ל דבריה לא בטלא ובעי' דתהוי שלמה דאם נתרסקה אינו לוקה, מי שאכל פרי שיש בו תולעת ולעסו יפה יפה עד שנתרסק התולעת ואח"כ בלעו מי מיפטר בכך ממלקות כיון דיצא מכלל בריה או דילמא הא קא מתהני ובא בפיו דבר טמא ולילקי?"

הרב משה ישראל רב העיר רודוס הסתפק ונטה להחמיר שלוקה אע"פ שהתולעת נבלעה בפיו עם הפרי.

תלמידו רבי ידידיה טאריקה דן בדבריו (בחידושי בן ידיד⁴, הל' מאכ"א פ"ב הכ"א) ובאותה שאלה. על ההלכה ברמב"ם (הל' מאכ"א פ"ב הכ"א): "אבל האוכל בריה טמאה בפני עצמה כולה הרי זה לוקה מן התורה, ואפילו היתה פחותה מן החרדל, בין שאכלה מתה בין שאכלה חיה".

ו. הרב טאריקה מביא השגות של הרב יצחק נסים שלום מירושלים על דברי רבו ונושא ונותן בהן ומסיק: "ולענ"ד מדברי התוס' דס"פ גיד הנשה הוא דאיכא ראייה גמורה דהא אבר מן החי דחלקו מבחויץ לכו"ע פטור דבעינן שיהא מחובר בפיו ויהא עליו שם אבר משום דחדוש הוא ואפ"ה בחלקו מבפנים חייב משום דדרך הוא

4. רבי ידידיה שמואל טאריקה – נפטר בערך בשנת תקכ"ט (1769). רבי ידידיה שמואל טאריקה קיבל תורה מפי רבה הגדול של רודוס רבי משה ישראל מחבר הספר הנודע שו"ת "משאת משה" ומחתן רבו מהר"מ קריספין. בספר שלפנינו (בן ידיד) כמה חילופי תשובות בין רבי ידידיה לבין רבו הגדול וכן עם בני רבו רבי אברהם בעל "בית אברהם" ורבי אליהו מחבר שו"ת "קול אליהו". לימים נתעלה רבי ידידיה והיה לריש מתא דרודוס וכמסורת רבו גם בימיו היתה רודוס לתל תלפיות לרבים שהריצו אליו את שאלותיהם (עפ"י ביוגרפיה בפרוייקט השו"ת). האי והעיר רודוס סמוכה לדרום מערב טורקיה, והיו קשורים בקשרים תורניים עם יהדות טורקיה בעיקר בימי האמפריה העותומאנית.

חבל נחלתו

ונתרסק בפיו כו"ע פוסקים כר' יוחנן, ועל כן עובר באיסור תורה ומתחייב לאחר התראה במלקות. ולגבי אם אכלו בתוך פרי וריסק את שניהם קודם שבלעם, נראה להחמיר כגדולי רבני רודוס שבריה שנתרסקה בתוך פיו בתערובת עם פרי אסורה אף היא מן התורה כדן בריה.

בריה, ה"ה כשאוכלו בתוך פרי וטחן את שניהם היטב, אינו מתבטל בפרי ונחשב כבריה. וא"כ חולקים במפורש על גאוני דורנו החזו"א והגרשז"א.

מסקנה

לגבי האוכל שרץ ונכנס לפיו שלם

סימן כד

מוך דחוק שאבד

מפרש ר' עובדיה מברטנורא:

"לא הפרישה - לא בדקה עצמה להפריש בטהרה"...
"אפילו בשניה לנדתה - בדקה שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולבסוף שבעה טבלה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה, הרי זו עד עכשיו בחזקת טהרה. ושלש מחלוקות בדבר, לתנא קמא בדיקת שחרית השביעי הוא דמטהרתה, אבל שני לנדתה, לא. ולר' יהודה אפילו בדיקת שחרית דשביעי לא מטהרה עד שתפרוש בין השמשות. ולרבנן אפילו בשני, דכיון דפסק פסק. ודוקא בשני הוא דמטהרי רבנן, אבל בראשון מצאה טהור ושוב לא בדקה, וטבלה בליל שמיני ועשתה טהרות, ואחר כך מצאה טמא, לא מטהרי רבנן, לפי שביום ראשון הוחזקה מעין פתוח. ומשום הכי קתני ואפילו בשניה לנדתה דוקא, אבל ראשון לא. והלכה כחכמים".

מתבאר מן הדעות השונות שהפסק טהרה הוא **המוציאה מחזקת טמאה לחזקת טהרה** ונחלקו התנאים באיזה יום תועיל בדיקת שחרית - לת"ק רק בשביעי ואז אף בשחרית, לר' יהודה ההפסק צריך להיות

שאלה

אשה עשתה הפסק טהרה סמוך לשקיעה ההפסק היה נקי. אח"כ הניחה מוך דחוק. המוך הדחוק אבד לה ואינה יודעת האם היה נקי. האם יכולה להיסתמך על ההפסק ולמנות שבעה נקיים?

א. חשיבות הפסק טהרה

נאמר במסכת נדה (פ"י מ"ב, סח ע"א) במשנה: "נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה - הרי היא בחזקת טהורה. בדקה עצמה ביום שביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה - הרי זו בחזקת טמאה, ומטמאה מעת לעת ומפקידה לפקידה. ואם יש לה וסת - דיה שעתה. ור' יהודה אומר: כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה - הרי זו בחזקת טמאה. וחכמים אומרים: אפילו בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה - הרי זו בחזקת טהורה".

סמוך לשקיעה (מן המנחה ולמעלה, ובגמ' דנו באיזה יום), ולחכמים מן היום השני אף בשחרית.

בהמשך הסוגיא הובאה ברייתא (סח ע"ב): "תניא, אמרו לו לר' יהודה: אלמלי ידיה מונחות בעיניה כל בין השמשות – יפה אתה אומר, עכשיו – אימר עם סלוק ידיה ראתה, מה לי הפרישה בטהרה בז' מן המנחה ולמעלה – מה לי הפרישה בטהרה בראשון". (ומחלוקת ראשונים האם יכולה להפסיק אף ביום הראשון).

למדנו שחכמים הקשו על ר' יהודה שאף בדיקה סמוך לשקיעה אינה מספיקה לשיטתו שאינה יכולה לבדוק בכל רגע ורגע, ולכן אף בדיקת שחרית מוציאה אותה מחזקת טומאה של מעיין פתוח לחזקת טהרה של מעיין סתום, והרי היא בחזקת טהרה מעת שבדקה ומצאה שאין לה דם.

וכך פסק הטור (יר"ד סי' קצא): "שבעת ימים שהזבה סופרת מתחלת ממחרת יום שפוסקת בו וכך משפטה אם תראה שני ימים או שלשה ופסקה לראות בודקת ביום שפסקה כדי שתפסוק בטהרה וכתב הרשב"א בדקה עצמה שחרית ומצאה טהורה אף על פי שלא בדקה בין השמשות הרי זו בחזקת טהורה ראתה יום אחד בלבד ופסקה ובדקה עצמה ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טהורה ויש שמחמירין בזה מספק הואיל ומעיינה פתוח ומלשון א"א הרא"ש ז"ל יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות שכתב וזה לשונו ואחר שיפסוק הדם תבדוק עצמה יפה יפה ובדיקה זו תהיה בין השמשות ביום שתפסוק בו מלראות ותלבוש חלוק הבדוק לה שאין בו כתם ומיום המחרת תתחיל

לספור שבעה נקיים..."

עולה מדברי הטור שמחלוקת ראשונים היא האם ניתן לסמוך על בדיקת שחרית כהפסק טהרה. הרשב"א סובר שניתן והרא"ש סובר שצריכה לבדוק דוקא סמוך לשקיעה ולא מוקדם במשך היום בו היא מפסיקה.

הב"ח דייק בלשון הטור: "ומ"ש ומלשון אדוני אבי הרא"ש יראה שצריכה שתפסוק בטהרה וכו'. לכאורה משמע דרצונו לומר דאפילו בדיעבד לא מהניא בדיקה של שחרית להרא"ש והא ודאי ליתא דאם כן הוא פוסק כיחידאה כרבי יהודה בפרק התינוקות וכן כתב ב"י, אלא כך פירושו דלפי דהרשב"א לא כתב דצריכה בדיקה בין השמשות שהרי בתחלת שער החמישי בקצר (כג ב) כתב וזה לשונו: האשה שראתה ב' או ג' ימים והרגישה שפסקו דמים שלה אם לא בדקה עצמה וכו' הרי זו בחזקת טמאה בדקה עצמה שחרית וכו' עד הואיל ומעיינה פתוח לעולם יהא אדם מלמד בתוך ביתו שתהא האשה בודקת עצמה יום הפסק טהרה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות שזו בדיקה מוציאה מידי כל ספק עכ"ל מדלא כתב הרשב"א שצריכה לבדוק בין השמשות משמע דס"ל דאף לכתחלה לא אצרכוה לבדוק בין השמשות, וזה שכתב לעולם יהא אדם מלמד וכו' אינו אלא עצה טובה, אבל חכמים לא הטילו עליה חיוב זה שצריכה לבדוק בין השמשות אלא אף לכתחלה יכולה לבדוק שחרית. לכך קאמר רבינו ומלשון א"א הרא"ש יראה שצריכה שתפסוק בטהרה בין השמשות וכו' פירוש שחכמים הצריכוה לכתחלה לבדוק בין השמשות והיא נקראת

חבל נחלתו

מהיום הבא אף ללא מוך דחוק. וכך פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קצו ס"א): "שבעה ימים שהזבה סופרת מתחילין ממחרת יום שפסקה בו. וכך משפטה, אם תראה ב' ימים או ג' ופסקה מלראות, בודקת ביום שפסקה כדי שתפסוק בטהרה; ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות".

ורמ"א הגיה: "וכן נוהגין לכתחלה; ובדיעבד, אפילו לא בדקה עצמה רק שחרית ומצאה עצמה טהורה, סגי בכך. (טור בשם הרשב"א וב"י אף לפי דברי הרא"ש)".

ב. מוך דחוק

בתורת הבית הארוך (בית ז שער ה, דף כד ע"א) הביא את הברייתא וסובר שאף ביום הראשון יכולה להפסיק בטהרה, ז"ל: "שמעינן מינה דראשון כשני דכיון דפסק פסק וכ"ש עכשיו שהורגלו במוך דחוק שאין לך בדיקה גדולה מזו. ולפיכך אעפ"י שכל הנשים ספק נדות ספק זבות ואפשר שהיא נדה ומעינה פתוח אפילו הכי כל שהפרישה טהורה ואפילו ביום ראשון הרי זו בחזקת טהרה. ויש מחמירין בדבר".

וכן כתב הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית ז ש"ה כד ע"א): "לעולם יהא אדם מלמד בתוך ביתו שתהא האשה בודקת עצמה יום הפסק טהרה במוך דחוק ויהא שם כל בין השמשות שזו בדיקה מוציאה מידי כל ספק". וכן הביא בשמו באורחות חיים (הל' נדה אות ז).

ומדבריו עולה שמימו הנהיגו להניח מוך דחוק ולפני כן לא נהג מנהג זה. ואמנם הטור לא הביא כלל את ענין מוך דחוק שצריך להיות שם כל בין השמשות, וכן כל שאר הראשונים וכש"כ לפניהם לא חייבו זאת ולא הזכירו על כך כלל.

עוברת על דברי חכמים אם לא בדקה בין השמשות אבל ודאי מודה הרא"ש בדביקת שחרית הוא בדיקה דיעבד".

עולה מדברי הב"ח שמחלוקתם של הרשב"א והרא"ש היא לכתחילה, אבל אשה שהפסיקה ביום נחשבת בדיעבד שפסקו דמיה ומעינה סתום ויכולה לספור שבעה נקיים מלמחרת.

וכן מביא הבית יוסף (יו"ד סי' קצו): "וזה לשון הרא"ש בפרק תינוקות (סי' ה) הילכך נשים האינדנא שהן ספק זבות צריכות להפסיק בטהרה לבדוק עצמן שידעו שנסתם מעינה כדאמר רב שצריכה להפסיק בטהרה בשלישי שלה ולמחרתו תתחיל למנות ז' נקיים ע"כ וכן משמע ממתניתין שאכתוב בסמוך שאע"פ שהרגישה שפסקו דמיה לעולם היא בחזקת טומאה עד שתבדוק ותמצא טהורה וכיון דקיי"ל דיום שפוסקת בו אינה סופרת למנין שבעה אם רוצה להתחיל למנות השבעה נקיים ממחרת יום שפסקה בו צריכה לבדוק ביום שפסקה בו כדי שתפסוק בטהרה ולא תתחיל לספור השבעה נקיים מיום המחרת אלא אם כן קדמה לבדוק ביום שפסקה בו ומצאה טהורה".

והב"ח דייק: "ומ"ש ובדיקה זו תהיה בין השמשות וכו'. הדבר פשוט דלאו דוקא בין השמשות קאמר שהוא ספק יום ספק לילה אלא סמוך לבין השמשות קאמר דעדיין יום גמור הוא וזהו שכתב רבינו ובדיקה זו תהיה בין השמשות ביום שפסקו בו אלמא דצריך שתפסוק ביום ממש ואם כן סמוך לבין השמשות קאמר דלכתחלה תבדוק היותר סמוך ללילה שאפשר כדי לצאת מידי ספק ראייה וכן פירש בית יוסף".

עולה שלדידן אשה שהפסיקה בטהרה לפני שקיעה יכולה להתחיל ספירת נקיים

אף על פי שלא היתה המוך אצלה כל בין השמשות, סגי (טור בשם הרשב"א וה"ה בשם רמב"ן וב"י להרמב"ם וכ"מ בש"ס). ומדבר אפילו ביום הראשון וק"ו בשאר ימים¹.

מסקנה

אם לא הניחה מוך דחוק היא עוברת על דברי חכמים, אבל אם הפסיקה בטהרה ואבדה את המוך יכולה להתחיל ספירת שבעה נקיים ממחרת.

ג. הסתמכות על מוך דחוק במקום הפסק

ונשאלתי ע"י אשה שההפסק היה לא תקין אבל המוך הדחוק היה תקין האם יכולה להתחיל לספור שבעה נקיים. ונראה שאע"פ שהיו פוסקים שהתירו למנות ממוך דחוק בכ"ז אצל רוב הנשים אין המוך נכנס לחורים וסדקים ולכן אינו יכול לשמש כהפסק. נמצא שלא היתה בדיקה מלאה בה הוחזקה כטהורה ולכן אין לסמוך עליו.

ובאר הבית יוסף: "ורבינו שהעתיק דבריו (=של הרשב"א) לא ידעתי למה השמיט תיקון זה שהוא כאילו ידיה בין עיניה כל בין השמשות דתו ליכא לספוקי כלל ונראה שלתיקון זה קורא בדברי הרמב"ן שהביא הרב המגיד ידיה בין עיניה כל בין השמשות דאין לומר דידיה בין עיניה ממש כל בין השמשות קאמר דזה דבר שאי אפשר לעשות כן".

וקיבל זאת שולחן ערוך (שם ס"א) להלכה לכתחילה: "ולעולם ילמד אדם (להחמיר לכתחלה) בתוך ביתו שתהא בודקת ביום הפסק טהרתה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות, שזו בדיקה מוציאה מידי ספק (רשב"א בתה"ק)".

בסעיף ב כתב השו"ע לגבי הלכה שאינה נוהגת בימינו (שמתחילות לספור רק אחר ארבעה וחמישה ימים): "ראתה יום אחד בלבד ופסקה בו ביום, צריכה לבדוק עצמה במוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשות".

והרמ"א הגיה: "ובדיעבד אם בדקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה,

1. הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וגם אם לא שמה מוך דחוק, אף דעברה על דברי חכמים, יכולה להתחיל ספירת שבעה נקיים, להרמ"א אפי' ביום ראשון (משכחת לה ברואה בתוך ז' נקיים).

זחילה לתוך מקוה

שאלה

הבלגית הודיעה לי שיש זרזיף מים היוצא מבור זריעה לבריכת הטבילה במקום הפקק, האם ניתן לטבול בו במצב זה או שצריך לפקוק היטב את אוצר הזריעה.

תשובה

א. לכאורה, המים העוברים מאוצר הזריעה ממקור טהור יהלכון, ומה אכפת לן אם עוברים מחור הזריעה לבריכת הטבילה.

ב. אלא שהדברי חיים מצאנו כתב (הלכות מקואות סעיף ה): "אפילו היה זוחל לתוך בור או מערה ועומד בתוכו ואינו יוצא להחזיק מהמערה והבור נקרא זוחל בשעת זחילתו לתוכו".

ובביאורו הביא הגר"ח מצאנו את דברי הריב"ש בתשובה רצ"ב וסיכום: "אלמא דאפילו בזוחל רק למקוה ושם עומד מקרי זוחלין... ויעויין בש"ך ס"ק ל מפורש בהדיא כן, ועיין בר"ש ז"ל מקואות לא משמע כן". עולה מדברי הגר"ח מצאנו שאף נזילה מאוצר הזריעה לבריכת המקוה היא זחילה ופוסלת את המקוה בעת הזחילה. כך פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רא ס"ב): "מי מעיין מטהרין אף בזוחלין (פירוש זוחלין נמשכים והולכים ואינן מכונסים); מי גשמים אין מטהרין אלא באשבורן (פירוש מקום עמוק שמתכנסים בו המים ונקרא אשבורן) (אבל על ידי זחילה פסולין מן התורה) (ב"י בשם מהרי"ק שורש קט"ו) אם הם לחוד בלא מעיין".

וא"כ לפי הגר"ח מצאנו שני הבורות – אוצר הזריעה ובור הטבילה, שניהם אסורים בטבילה כל עוד לא פקקו ביניהם. ג. אולם בלחם ושמלה (סי' רא לחם ס"ק טו) כתב: "כתב בס' מי השילוח (סי' ב אות ז) דאם נמשכים מים ממקום אחר לתוך המקוה ונחים שם אע"פ שעדיין נמשכים והולכים לא מקרי זחילה וטובלים במקום כשיש שם מ' סאה באשבורן והביא כמה ראיות לדבר... והכי מסתבר".

עולה מדברי הגר"ש גאנצפריד והרה"ג שמחה יואל הכהן רובינשטיין (בעל ס' מי השילוח וחלת לחם) שכיון שהזחילה היא אל המקוה מותר לטבול בו בשעת הזחילה.

ד. ומצאתי בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קיד) שהביא דברי זקנו הגר"ח מצאנו ודעת החולקים עליו ואח"כ מוסיף (אות ב): "ולענ"ד דגם מהש"ך גופא שם בס"ק י"ב שכתב, אם היה כאן גומא ונתמלאה מגשמים אעפ"י שנזחלו לתוכה מבין ההרים כיון שעכשיו הם באשבורן מכונסים ועומדים בגומא מותר לטבול בתוכה עיין שם, נראה להדיא שרק כשהם כבר עומדים, משא"כ כשעדיין זוחל לתוך הגומא לא, דגם בכה"ג הוי זחילה אף דהוי לתוכה. ועיין שם בלחם ס"ק ט"ו בסוגר מהמי השילוח, ובפשטות מלשון הש"ך שנזחלו, מכונסים, וכן משאר לשונו, מבואר להדיא דכאן מיירי הש"ך שנפסק הזחילה וכבר עומדים, והלחם כתב באמת על המי השילוח שזה דחוק עיין שם. ונפלאתי במ"ש בשואל ומשיב מהדורא ד' חלק ג' סי' מ"ז [בד"ה והנה], דמהש"ך הנ"ל נראה

סימן כה — זחילה לתוך מקוה

דליכא פסול זוחלין עיין שם, והרי להדיא שם שמיירי שעכשיו מכונסים ועומדים, ואדרבא מזה סיעתא למ"ש אא"ז וכנ"ל ודו"ק".

וממשיך וזן בדברי השואל ומשיב ובדברי הר"ש במקואות ומאריך להביא ראיות ולדחות קושיות עליו ומביא ראיה לדברי חיים בהל' מקואות מפה"מ לרמב"ם והל' מקואות לרמב"ם (פ"ט הט"ז), וכן מביא מס' האשכול (ח"א הל' מקואות סימן נ' [עמ' ק"כ])

ומסיים הדברי יציב (אות ז): "וא"כ בנידון דידן כשנוטף מנקב אוצר הזריעה שהוא למעלה מן המים לתוך המקוה, יש לחוש למ"ש אא"ז בדברי חיים הנ"ל, וברור שאי אפשר לפרש אחרת בכוונת קדשו מפשטות לשונו וכנ"ל גם מהחיבור לטהרה כלל ב' ס"ק מ"ב, וכ"ה גם בחזון נחום הנ"ל, ובדובב מישרים ח"א בסימן ס"ט, שנקטו לפשיטות כן בכוונת הדברי חיים ופסקו כוותיה, וכנ"ל גם מהדרכי תשובה שנקט כן, והגאון בשואל ומשיב הנ"ל שעכ"פ בכוונת הד"ח לא עלה על דעתו להסתפק כלל, וכן נקט בהגהות ומפתחות לערוגת הבושם ח"ור"ד סימן רי"א הנ"ל ובהגהות שבמקוה טהרה כנ"ל".

"וכן קבלתי מהגה"צ מנאסויד זצ"ל שכן אמר לו הגה"ק בעל חיבור לטהרה, שכשנוטף לתוך המקוה מהנקב אף שנשאר שם הוי זוחלין. ואזכיר בכאן מה שסיפר הגה"צ מנאסויד זצ"ל שכשהיה הגה"ק בעל חיבור לטהרה בראצפערט אצל חתנו דו"ז הה"ק מוהרש"א, והלך בעש"ק אחה"צ למקוה לכבוד שב"ק וירד זיעה מחימום המקוה, ציוה להפסיקו מחשש זחילה הנכנסת, ולפלא עד כמה הקפיד בזה בגודל

קדושתו".

"ומכל מקום דייקא בכה"ג שנוטף ממש טיף אחר טיף אף הדק ביותר שכמעט שאינו נראה, שבכה"ג מקרי זחילה הנכרת וכמ"ש בדברי חיים ח"ב יור"ד סימן צ"ט, משא"כ כשנפסק כבר לגמרי אלא שנוטף איזה טיפה לפעמים, בכה"ג לפענ"ד אין לחוש כי זה לא מקרי זחילה לכו"ע".

ומוסיף שכיון שלרוב הפוסקים איסור זחילה הוא מהתורה ולפי הד"ח מצאנו מים הנכנסים למקוה נחשבים לזוחלים, ולכן יש חשש איסור תורה.

ומוסיף כלל: "ובפרט במקוה שהרא"ה [בהקדמתו לבית הנשים] כתב שנוגע לעיקר קדושת ישראל וצריכין לחוש לכל הדעות [ועיין תשב"ץ ח"א סו"ס י"ז], ואא"ז בד"ח מביאו בכמה מקומות [ח"א יור"ד סו"ס מ"א וסו"ס מ"ז, ובח"ב יור"ד סי' מ"ז וצ"א וצ"ט וק"א], וכן נוהגים בתפוצות יראי ה' והחרדים לתורתו לעשות מקוה מהודרת לכל הדעות, ולכן יש להבחין היטב עכ"פ שהטפסוף לא יגיע לפעמים לטיף אחר טיף וכנ"ל ודו"ק".

וכן שמעתי מפי הגרא"ד אורבאך שליט"א אב"ד טבריה שבבנית המקוה ובסדרי בנייתו וקיומו מתחשבים בכל הדעות ולעשות עפ"י כל החומרות של כל הפוסקים, ורק אח"כ כשמגיעות שאלות על טבילה יש לדון אם יש חשש דאורייתא או דרבנן אבל מלכתחילה צריך שהמקוה יהיה מהודר עפ"י כל הדעות.

מסקנה

יש לסתום היטב בפקק גומי את היציאה מאוצר הזריעה לבריכת הטבילה כדי שלא יהיה חשש זוחלין בשעת הטבילה.

מילת תינוק שנולד בחודש השמיני

אותו ומולחין אותו וטומנין השליא כדי שיחם הולד וחותרכים את הטבור; והני מילי בנולד לט' או לז', אבל נולד לח' או ספק בן ז' או בן ח', אין מחללין עליו אלא אם כן גמרו שערו וצפרניו".

היינו, ייתכנו שני מצבים בתינוק שנולד בחודש השמיני ישנה אפשרות שהתפתחותו הסתיימה ואז מותר לטלטלו בשבת והוא אינו מוקצה, והוא נימול ביום השמיני ואף בשבת אם נולד בשבת. וישנה אפשרות שהוא עדיין אינו בשל ונולד טרם זמנו, ולכן אינו נימול ביום השמיני ואין מטלטלים אותו (לפי פסק הש"ס ויעויין להלן). ואעפ"כ אם הנולד כשאינו בשל שהה שלשים יום מלים אותו אחר שמונה ימים שיצא מספק נפל.

בדורנו עקב השתנות טבעי בני אדם והתפתחות הרפואה איננו נוהגים עפ"י שתי הקביעות המופיעות ברמב"ם לעיל. ראשית איננו מכירים ובקיאים בתינוקות שלמים בני שבעה, אלא לפי הידוע כל התינוקות הם בני תשעה¹, ולכן תינוק הנולד בריא ושלם לשמונה אינו בן שבעה דאשתיה. אולם מאידך המושג ש'בן שמונה הוא כאבן' ואין מטלטלים אותו אף הוא אינו קיים, לפי דברי הפוסקים². להיפך, יש תינוקות שמתפתחים באינקובטור כבר מגיל ששה חודשים (והתפתחותם ודאי לא נשלמה) וב"ה חיים ומתפתחים ופרט לתינוקות שיש להם

שאלה

תינוק נולד בחודש השמיני כשכל אבריו בריאים ושלמים ומשקלו תקין (2,400 גרם) האם צריך לדחות את מילתו? האם מותר למולו בשבת?

תשובה

א. כתב הרמב"ם (הל' מילה פ"א הי"ג): "מי שנולד בחדש השמיני, אם היה שלם בשערו ובצפרניו הרי זה ולד שלם ובן שבעה הוא אלא שנשתתה ומותר לטלטלו בשבת ואינו כאבן ומלין אותו בשבת, אבל אם נולד ושערו לקוי ואין צפרניו שלימים כברייתן הרי זה בן שמונה ודאי שלא היה ראוי להולד אלא בתשעה ויצא קודם שיגמר, ולפיכך הוא חשוב כאבן ואסור לטלטלו בשבת, ואעפ"כ אם שהה שלשים יום הרי הוא ולד של קיימא, והרי הוא כשאר הנולדין לכל דבר, שכל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל".
הכס"מ הביא את מקור הרמב"ם מיבמות (פ).

וכ"פ באורחות חיים (הל' מילה): "ספק בן שבעה ספק בן שמונה שנולד והוא שלם בשערו ובצפרניו מלין אותו בשבת על כל פנים אם בן שבעה הוא ראוי למולו ואם בן שמונה הוא מותר בבשר הוא".

וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' של ס"ז): "הולד שנולד עושין לו כל צרכיו ומרחיצין

1. החזו"א מעיד שהוא שמע על משפחות שילדיהן נסתיימו לשבעה חודשים.
2. עי' נשמת אברהם או"ח סי' של שעושים כל צרכי הנולד בשבת. ועי' אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך 'לוד' עמ' 908.

השמיני, אין מלין אותו בשבת אלא אם כן גמרו שערו וצפרניו. והוא הדין לספק בן שבעה ספק בן שמונה, שאין מלין אותו בשבת אלא אם כן גמרו שערו וצפרניו. הגה: וי"א דמהלין ליה הואיל וספק בן שבעה הוא, אלא דאין מחללין עליו השבת בשאר דברים (סמ"ג וכן משמע מהר"ף והרא"ש וטור), וכן נראה לי עיקר".

וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' שלא ס"ג).
 וכך כתב בספר הברית (לרב משה בונם פירוטינסקי, סי' רסב סעי' פד): "ואם הוא נולד בן ו' או בן ז' חודשים אעפ"י שהוא קטן ביותר **אם הוא בריא מלין אותו בח' שלו ואפילו בשבת** ואין דוחין אותו כלל ואפילו אינו בן קיימא הרי הוא כמחתך בשר בעלמא (ספר הפרנס על פי מהר"ם מרוטנברג ז"ל סי' רפט)... ובהגהות יד שאול (סי' רסו סעי' י"א) תמה על שנתפשט המנהג באיזה מקומות שנולד לשביעי אין מלין אותו רק אחרי שני חודשים וראוי לכופו בכל מיני כפיות".

נלע"ד שכך ראוי לנהוג, ואם הרופאים אומרים שהוא בריא ואין פגם באבריו הפנימיים והחיצוניים, ואין הוא מוכנס לאינקובטור מלים כל תינוק ביום השמיני ואין חוששים לזמן הלידה ובאיזה חודש. ואם הוא שהה באינקובטור צריך להמתין שבעה ימים מעת לעת כדין תינוק חולה ולכן אין בעית מילה בשבת, מפני שמילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת.

מומים ואינם מסוגלים לחיות אלפי תינוקות 'גודלים' ומוזנים באינקובטור. הם נימולים כשהם מתאימים בגילם והתפתחותם³ לכך. ולכן בימינו אנו עושים כל צרכי קטן שנולד בשבת, אף אם נולד בחודש השמיני.

כך כתב החזו"א (יו"ד סי' קנה ס"ק ד): "יש טועין וסוברין דהנולד קדם ט' הוא נפל ומתאשין הימנו ואינם זריזין ברפואתו וזו טעות אלא כל שנגמרו שערו וצפרניו הרי הוא ספק בן קיימא, וליש פוסקים הוא בחזקת ודאי בן קיימא, וחייבין להשתדל ברפואתו, ומחללין עליו את השבת לרפואתו, **וכן מעידין עכשו עובדות רבות דבני ח' חיים ומתקיימין**".

"בימים הראשונים היה מיעוט המצוי שנגמרו לז' [ועי' יבמות ל"ז א' נשי דידן לשבעה ילדן ומשמע דהיתה משפחתם ילדן בקביעות לשבעה ושמעתי דזה קיים גם עכשו] ורובן לתשעה אבל לא היו נגמרין לשמונה, ולפיכך אמרו האי בן שבעה הוא ואשתהי, וכמדומה דעכשו נשתנה הטבע וכפי בחינת הרופאים אפשר שהוסיפו השתלמותם אחר ז' ונגמרו לח', והרי נשתנו הטבעים ללדת למקוטעין כמש"כ הרמ"א סימן קנ"ו ס"ד בהגה".

לגבי מילת בן שמונה. כך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רסו ס"א): "מי שנולד בחדש השביעי, מלין אותו בשבת אפילו אם לא גמרו שערו וצפרניו. אבל מי שנולד בחדש

3. עי' נשמת אברהם (שם) בשם חזו"א (יו"ד סי' קנה, ב) ושו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' כג) שמלים אף מי שלא נגמרו סימניו משום שאיננו בקיאים בכך.

שיטת הרמב"ם בשילוח הקן בחצרו

א. שיטת רש"י והשו"ע

כתב החכמת אדם (שער איסור והיתר כלל קה ס"א):
"אבל קן המזומן אצלו כגון יונים שדרכן לגדל עם בני אדם בבתים ואווזים ותרגולים שקננו בבית פטור וכן פרדס המשתמר הוא כמו ביתו ופטור. ואפילו אינו משתמר וכן שאר מקומות שאינם משתמרים רק שהם שלו **ואם כן זכתה לו חצירו דקיימא לן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו ולכן אי אפשר לקיים המצוה** אלא אם כן שתיכף כשהטילה הביצים ועדיין לא הוגבהה האם מעל הביצים כלל דאז כיון דאסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם וכיון שהוא אינו יכול לזכות בהם גם חצירו לא קנה לו ואז יכול לקיים **אבל תיכף כשהוגבהה האם מעליהם זכתה לו חצירו והוא ליה מזומן** (סעיף א' וב')."

מתבאר מתוך דברי החכמת אדם שקשה מאד לקיים מצות שילוח הקן בעופות שקננו בחצרו, ורק אם ברור לו שהאם לא פרחת מעולם מעל הביצים בעת הדגירה עדיין יכול לקיים זאת.

מקור החכמת אדם בר"ן (על ר"ף, חולין מח ע"א): "יוני שובך. יוני מדבר שקננו בשובך ובשלהי פרקין [דף קמא ב] פרכינן כיון דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו הביצים הם שלו ומזומן הוא ומשנינן דהא אמר רב יהודה אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם, וכיון דאיהו לא מצי זכי חצרו נמי לא זכי ליה וחייב בשלוח. ומיהו אי טריף אקן עד שהוגבהה האם

קניא ליה חצרו לביצים והוא מזומן ופטור וכי קאמרינן דיוני שובך חייבין בשלוח היינו כגון **שלא הוגבהה האם מעל הבנים כלל משהטילה הביצים** דבכה"ג לא קניא ליה חצרו."

דברי הר"ן הללו הובאו בב"י (יו"ד סי' רצב), וכ"פ בשולחן ערוך (סי' רצב ס"ב): "קן המזומן אצלו, כגון יונים שדרכן לגדל עם בני אדם בבתים, ואווזים ותרגולים שקננו בבית, פטור. אבל יוני שובך ועליה, וצפרים שקננו בטפיחים (פירוש כלי חרס הבנוי בכתלים אשר שם צפרים יקננו) ובבורות, ואווזים ותרגולים שקננו בפרדס, חייב. **והוא שלא הוגבהה האם מעל הביצים כלל, משהטילם. אבל אם הוגבהה האם מעליהם אם המקומות הללו שלו, זכתה לו חצירו והוא ליה מזומן, ופטור.**"

הסוגיות התומכות בפירוש הר"ן הן בסוף מסכת חולין (קמא ע"ב-קמב ע"א) הגמרא מביאה בריתא: "ת"ר: יוני שובך ויוני עלייה – חייבות בשלוח, ואסורות משום גזל – מפני דרכי שלום, ואי איתא להא דאמר ר' יוסי בר ר' חנינא: חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, קרי כאן כי יקרא – פרט למזומן!"

היינו, יוני בר שקננו בחצרו ואינו בעליהם חייב לשלוח את האם לפני שנוטל את הבנים לעצמו. אלא שדעת ריב"ח (שהתקבלה להלכה) גורמת לכאורה, שהקן היינו הביצים והאפרוחים כבר נקנו לו ע"י חצרו שלא מדעתו, וא"כ פטור משילוח כיון שהביצים והאפרוחים היו שלו קודם השילוח והם נחשבים מזומנים, ואילו

וטרף אקן דליתגבהו, וניקנינהו לוי בר סימון, והדר ליקנינהו ניהלך בסודר". היינו, לוי מכר את פירות שובכו לרב יהודה, ושמואל הורה לרב יהודה להקיש על הקן כדי שהגוזלים יוגבהו מכוחו וייקנו לו. שואלת על כך הגמרא מדוע היו צריכים לכך הרי הגוזלים נקנים בסודר ואם לשם הכנתם לאכילה ביו"ט די באמירה. מתרצת הגמרא שאותם גוזלים היו פירות חדשים שאף לוי לא הספיק לקנותם, ולכן שמואל הורה ללוי שיגביה אותם על מנת שיהיו שלו ואז יוכל להקנותם בסודר לרב יהודה. אלא שהסבר זה קשה מדוע לוי לא קנאם עוד קודם לכן בקנין חצר הרי המדובר בפירות שובכו. ולכאורה צריך להסביר ברש"י (שאינו מרחיב בנקודה זו מאומה וממשיך על פי הבריתא של יוני בר) שאין המדובר שהאמהות היו של לוי אלא **ביוני בר שהטילו ביצים בשובכו** והוא היה חייב בשילוח הקן ולכן לא יכל להקנות את הביצים כיון שאסור היה לזכות בהם והיה צריך לשלח את האם ואח"כ לזכות בביצים ולהקנותם לרב יהודה. וז"ל רש"י: "פירי חדתי – ביצים שהטילה אותם האם ולא עמדה מעליהם מעולם ולא קנתה לו חצרו ללוי דאסור לזכות בהן כל זמן שהאם רובצת עליהם ולוי היה צריך לילך לקנות ומה שלא קנה אינו יכול להקנות ואם יקנה לו בסודר יכול לחזור בו".

חובת המצוה חלה רק על קן שנקרה לפניו ואינו מזומן או שלו. וא"כ אין אדם יכול לקיים מצות שילוח הקן בקן שברשותו. הגמרא מביאה כמה תירוצים ומסבירה שיש גזל מדרבנן מפני דרכי שלום בביצים ומשלימה את התירוץ: "אפי' תימא: אף על גב דנפל לחצרו, כל היכא דאיהו מצי זכי – חצרו נמי זכיא, וכל היכא דאיהו לא מצי זכי – חצרו נמי לא זכיא ליה". היינו הביצה נפלה לקן שברשותו אבל כיון שאסור לו לזכות מהפקר של ביצים שהאם דוגרת עליהם לכן הביצה לא נקנתה למי שהקן ברשותו, ומי שזוכה בביצה גוזל משום דרכי שלום, שבעל הרשות בו נמצא הקן סובר שיוכל לשלח את האם ואז לזכות בביצים. כאמור, הר"ן למד שבעל החצר לא זכה בביצים עד הפעם הראשונה שהציפור הדוגרת התרוממה מעל הביצים, ובמרווח הזמן הזה יכול לקיים מצות שילוח הקן בציפור זו הדוגרת בחצרו, אבל יותר מאוחר הקן נחשב **מזומן** כיון שהביצים נקנו לו ע"י חצרו, ושוב אינו יכול לקיים את המצוה. את הצמצום הזה נראה שהר"ן למד מהמקרה המובא מיד אחרי כן: "לוי בר סימון אקני פירות שובכו לרב יהודה, אתא לקמיה דשמואל, א"ל: זיל טרוף אקן דליתגבהו – וקנינהו; למאי? אי למקנא – לקנינהו ליה בסודר! אי ביום טוב – [קמב ע"א] בעומד ואומר זה וזה אני נוטל סגיא! הנהו פירי חדתי הוו, דלוי בר סימון גופיה לא הוה קני להו, והכי קאמר ליה: זיל

חבל נחלתו

הוא ומשום לא תקח האם על הבנים נגעו בה; לפיכך הרוצה להקנות אפרוחים וביצים אלו לחבירו, מטפח (פי' מכה בידו) על השוכך עד שיפרחו האמהות ויגבהו מעל הארץ, ואחר כך יקנה אותם לחבירו באחד מדרכי הקנאות המטלטלין".

היינו, חכמים לדעתו עשו תקנה בהלכות מכירת פירות שובך – משום מצות שילוח הקן שאע"פ שהאם שלו הבנים לא יקנו לו כל זמן שהאם רובצת עליהם, וכיון שבשובכו אין דין שילוח האם, אם גרש את האם חצרו זוכה לו בפירות הקן. אמנם אם הם היו יוני בר, שמואל לא היה נותן עצה זו משום שבכך שמטפח עובר בשילוח זוכה בבנים ללא קיום מצות שילוח, ורק ביונים שלו שאינו חייב בשילוח נתן לו שמואל עצה זו.

וכן המאירי (חולין קמא ע"ב) כתב: "מי שרוצה להקנות לחברו במכר או במתנה פירות של שובך והם הביצים והאפרוחים שלא עמדה האם מעליהם עדיין לא קנה

"זיל טרוף אקן דליתגבהו¹ – אמהות, וליקנינהו לוי לפירות על ידי חצירו ויקנהו לוי ניהלך בסודר".

אלא שא"כ לוי הגביה את האמהות ולא שילחם כדרך שילוח שהיה חייב בהם² אלא בטריפה על הקן ביטל קיום מצות שילוח הקן³, מפני ששילוח הוא בהחזקת האם ושילוחה, (ומכיון שלא רבצה עליהם קנה את הביצים בקנין חצר ויכול היה להקנותם). ונראה תמוה לפי הסבר זה כיצד שמואל נתן לו הנחיה לבטל מצות שילוח האם.

ולכן חייבים להסביר שמדובר כאן שהאם היתה של לוי, ובבנים עדיין לא זכה משום שהם חדשים. והשאלה היא מדוע הרי הם פירות ממונו ומזומנין ואין בהם חיוב שילוח. וא"כ מה מעכבו מלקנות את הפירות החדשים בקנין חצר? מבאר השו"ע (ח"מ סי' ריג ס"ב) בהלכות מקח וממכר: "הביצים והאפרוחים עצמם שיש בשובך, לא קנה אותם בעל השוכך כל זמן שלא פרחו, ודבר זה תקנת חכמים

1. קשה לפירוש זה המונח 'דליתגבהו' שהרי אין צורך בפעולת קנין והיה די בכתיבת 'דליפרחו' היינו שיקומו מרבצם ויפרחו ויוכל לקנות את הביצים והאפרוחים בקנין חצר.
2. בס' תשובות והנהגות (כרך ה סי' שב אות ב) כתב: "עוד נראה לעורר, דהנה בספר "קן ציפור" (פי"ג) דעתו שאם דופק במקל מרחוק או מנפנף ביד למולה כדי להפריח את האם מתוך כוונה לקיום מצות שלח תשלח, יועיל לקיים בזה מצות שילוח הקן מאחר שהופרחה על ידו, ומביא שהסכים לכך הגה"ק מסאטמאר זצ"ל ואמר לו בזה"ל 'שלח תשלח הפירוש הוא, היאך ששלחו אותה, אז שלחו אותה'. ולע"ד נראה דאפי' אם נימא כן, מ"מ לא יועיל אלא במקרה שדופק ממש בסמוך אליה באופן שבודאי תפרח ותברח, אבל כאשר דופק במקום מרוחק קצת, ופעמים בורחת ופעמים אינה בורחת, אפילו אם דפק וברחה, אינו מקיים המצוה, כיון שלא נחשב שברחה בגללו. (וע"ע בדברינו ח"ג סי' שכ"ט שלע"ד נראה דלא מועיל אם מכה סביב והאם בורחת, וצריך להכות בשובך גופא ואכמ"ל)". ודבריו צל"ע.
3. וכך כתב בברכי יוסף (יו"ד סי' רצב ס"ק ד): "הא דאמרינן זכתה לו חצירו והו"ל מזומן ופטור, היינו דפקע חיוב שלוח בין מבעל החצר בין מאיש אחר דעלמא. ופשוט. וכ"כ הרב ראשון לציון, והאריך בזה לאפוקי מאן דסבר איפכא. ע"ש". ולדבריו צ"ל שלוי מכר בני יוני בר ולא היו שלו קודם לכן.

סימן כז – שיטת הרמב"ם בשילוח הקן בחצרו

שהרי לא קנאם המקנה שאין חברו זוכה לו בהם כמו שביארנו ואין אדם מקנה בקנין מה שלא קנה כיצד הוא עושה מטפח המוכר על השובך כדי שיפרחו האמהות מחמת טפוחו ויגבהו מעל הארץ ותקנה לו חצירו את הפירות ואחר כך מקנה אותם לחבירו בקנין או על גב קרקע או באחת מן הקניות".

וכך למד הבית יוסף (ח"מ סי' ריג): "וליקנינהו לוי. לפירות על ידי חצרו. משמע מדבריו שאם עמדה האם מעליהם אפילו שעה אחת כבר זכתה לו חצרו ללוי ולא היה צריך שוב לטרוף על הקן". כלומר ההכאה על הקן לא נצרכה לשם שילוח האם אלא לשם קניית הבנים כדי שהקן יהא מזומן ולא יהא חייב בשילוח.

הקושי בהסברת הסוגיא באופן זה הוא שאם כן ביוני בר שחייב במצות שילוח, מנלן שגירוש האם יתיר קניית הבנים. ועוד נראה שהמונח 'רובצת' כוונתו 'שוהה על' ולא שהיתה לרגע ועזבה, ולפי"ד השו"ע כמעט בכל קן בחצרו פטור משילוח כיון שהאם לא ישבה על הביצים ללא הפסקה מהטלה עד שהגוזלים פרחו מהקן. ועוד שראשונים אחרים לא הזכירו הלכה זו שאם גרש את האם שבנתה קן בחצרו פטור משילוח.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא הזכיר כלל שבירידה הראשונה של האם מהביצים או האפרוחים נקנו הביצים או האפרוחים

לבעל החצר ונפטר משילוח.

בדיני שילוח הקן כתב הרמב"ם (הל' שחיטה פי"ג הי"ח): "אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהן, לפיכך אפילו היתה רובצת על הביצים או על האפרוחים בעלייתו ושובכו אינן מזומנין, ולא קנה לו חצרו כשם שאינו יכול לזכות בהן לאחרים כך לא תזכה לו חצרו בהן ולפיכך חייב לשלח". המדובר באם שאינה מזומנת וחייב לשלחה כדי לזכות בבנים. וכיון שחלה עליו חובת המצוה ואסור לזכות בביצים או באפרוחים לכן אף חצרו אינה זוכה לו.

ויש לעיין: הרי האם אינה רובצת על גבי האפרוחים בכל רגע ורגע מהטלת הביצים עד שיפרחו מן הקן, ויש מינים ועתים שהזכר רובץ עליהם, וכשהם בוקעים מביצתם היא הוגבהה מעליהם או זזה הצידה, והם גדלים בקן עד שיפרחו ממנו כשהיא אינה רובצת עליהם ממש אלא לכל היותר בסמיכות אליהם, ובכ"ז ביוני בר לא קנתה חצרו את האפרוחים לבעל החצר, משום שהאם נחשבת עדיין כרובצת, ואם פריחה ראשונה של האם מקנה את האפרוחים או הביצים בקנין חצר לבעל החצר ופוטרת אותו משילוח היה על הרמב"ם להדגיש זאת, הא קמן ששיטת הרמב"ם שונה משיטת רש"י ולשיטתו עד שלא קיים שילוח הקן או שהגוזלים פרחו מן הקן והוא צד אותם במקום אחר אינו יכול לזכות לא בביצים ולא בגוזלים. והדברים עולים לענ"ד בבירור מתוך דבריו בהלכות מכירה.

חבל נחלתו

מצוה של שילוח הקן היא ע"י קנין הגבהה של הגוזלים למקנה, ואח"כ קנין סודר או אגב לקונה. וכדי שהאם אשר נשאת שייכת למקנה לא תפריע, מגרשים אותה מן הקן (או שהנקישה על הקן היתה רק להגביה את האפרוחים ולא עוסקת בנושא האם – ע"י הערה ז), ואז בעליהם מגביה את הגוזלות והביצים ומקנה את הביצים והאפרוחים לקונה. ולהלכה זו אין קשר ישיר למצות שילוח הקן כיון שמדובר במזומנים אצלו, ובהקנת שולו לחברו. הרמב"ם שסובר שבטלה האפשרות לקניה בקנין חצר באפרוחים וביצים מבאר את עצת שמואל כפשוטה: "הנהו פירי חדתי הוו, דלוי בר סימון גופיה לא הוה קני להו, והכי קאמר ליה: זיל וטריף אקן דליתגבהו, וניקנינהו לוי בר סימון, והדר ליקנינהו ניהלך בסודר". ומכך שלוי לא קנה את הפירות לפני כן למד הרמב"ם שבוטל קנין חצר בגוזלים

כתב הרמב"ם (הל' מכירה פכ"ג ה"י⁴): "הביצים והאפרוחין עצמן שיש בשובך לא קנה אותם בעל שובך כל זמן שלא פרחו, ודבר זה גזרת חכמים היא⁵ ומשום לא תקח האם על הבנים נגעו בה⁶, לפיכך הרוצה להקנות אפרוחים וביצים אלו לחבירו, מטפח על השובך שיפרחו האמהות, ויגבהו מעל הארץ (=אפרוחים או ביצים⁷) ואחר כך יקנה את האפרוחים או את הביצים לחבירו בקנין או על גבי קרקע או בשאר דברים שהמטלטלין נקנין בהן".

היינו, הרמב"ם סובר שבהקנת ביצים ואפרוחים אע"פ שהמקנה מקנה שובך לפירותיו (ע"י בערה 4) חכמים בטלו לגביהם קנין חצר⁸ עד שהגוזלים יפרחו מן הקן גזירה משום מצות שילוח הקן. וא"כ אין אפשרות לקנות עד פריחת הגוזלים בקנין חצר, ועל כן דרך ההקנאה של ביצים ואפרוחים מזומנים שאין בהם

4. בהלכה ט כתב הרמב"ם כן: "המוכר פירות שובך ופירות כוורת לחבירו קנה ואין זה מוכר דבר שלא בא לעולם, לפי שאינו מוכר יונים שיוולדו או דבש שיבוא לכוורת, אלא הוא מוכר שובך לפירותיו או כוורת לדבשה, שהרי הוא כשוכר אמת המים לחבירו שהוא נהנה בכל מה שיצוד בה, כך זה הקנה שובך זה לפירותיו כמו שמוכר אילן לפירותיו, ודין כולם כדין השוכר בית מחבירו כמו שאמרנו, שהוא נהנה בכל הניות שיש בו וכן כל כיוצא בזה".
5. לא מצאתי באחרונים שעסקו בביאור לשון הרמב"ם הזו, גם לא מצאנו גזרה זו מפורשת בש"ס. המפרשים פרשוה בלשון העברה, אולם נלענ"ד שהרמב"ם מבין זאת כגזרה ולא כתיאור מצב.
6. המנ"ח (מצ' תקמד-תקמה) וביאור על ספר המצוות לרס"ג לרב פערלא (לאוין ל"ת קלז) התפלפל מדוע האיסור מדרבנן ולא מן התורה, והביאו מן השטמ"ק (ב"מ קב) שיטת הראב"ד שהאיסור בזכית חצרו הוא איסור תורה וכן דברי רב שבמקום שהוא לא זכי אף חצרו לא זכי לו. והזכירו דברי הריטב"א (שטמ"ק שם) האם חצרו קונה לו במקום איסורא. והצביעו על המקרה של לוי ורב יהודה כמקור לרמב"ם. ונראה לי שביוני בר האיסור ליטול יכול להיות מן התורה והם לא חילקו בין יוני בר ליוני שובך, ואילו הרמב"ם כתב שהגזרה שחצרו אינה קונה לו היא אף ביוני שובכו, והיא משום לאו דל"ת האם על הבנים, ולא דקו בכך.
7. בכ"י תימניים הנוסח ברמב"ם הוא: "לפיכך הרוצה להקנות אפרוחים (וליתא: 'וביצים') אלו לחברו מטפח על השובך עד שיפרחו (וליתא: 'האמהות') ויגבהו מעל הארץ" וכתב שם על הגליון שהמדובר בהקנת אפרוחים ובהגבהתם, ולא דיבר כלל באם.
8. אבל לא בטלו בעלות עליהם ולכן שמואל נתן עצתו לקנות בדרך זו.

האם מעליהם אפילו שעה אחת זכתה לו חצירו אבל כשלא עמדה אסור לזכות בביצים או באפרוחים אף על פי שאינו זוכה בהם והתורה לא אסרה אלא שלא ליקח האם על הבנים אבל ליקח או לזכות בביצים ושלא ליקח האם לא מיתסר מדאורייתא אבל חכמים אסרוהו גזירה שמא יבא ליקח האם על הבנים **ושלא פרחו דנקט רבינו לאו דוקא דאע"פ שלא פרחו אם עמדה מעליהם זכתה לו** אלא דאורחא דמילתא נקט דכל שלא פרחו אין דרך האם לעמוד מעליהם. וה"ה שכתב ופירש המחבר פירי חדתי שלא פרחו ורש"י פירש שהטילה אותם האם ולא עמדה עכ"ל דמשמע מדבריו דלרבינו אפילו עמדה האם מעליהם כל זמן שלא פרחו לא זכתה לו לא נראו דבריו בעיני מהטעם שכתבתי לעיל". וכ"כ בב"י (ח"מ סי' ריג, ב).

דברי הכס"מ לא נראים מדוייקים בהסברת הרמב"ם, ובעיקר אין לדבריו מובן בהלכות מכירה הלא שם מדובר במזומנין אצלו ומדוע לא תקנה לו חצרו, ומדוע חכמים יגזרו במזומנים אטו שאינם מזומנים.

הטור בסי' ריג כתב את לשון הרמב"ם, והב"י והב"ח הסכימו לפרש את הרמב"ם והטור כרש"י ולא כדרכו של המגיד משנה. ויש להעיר כי לפי הסבר הב"י אדם פטור ברוב הפעמים ממצות שילוח הקן בחצרו, לעומת זאת לפי הרמב"ם המונח 'רובצת' היינו שרגילה לרבוץ ואפילו אם פרחו וחזרה – חצרו לא קנתה לו. אף רבינו ירוחם כתב מפורש כרש"י. אך בס' יראים לא הביא את החידוש של רש"י ור"ן שאם פרחו האם פעם אחת שוב אינו חייב לשלח, וכן הסמ"ג (עשין סה) לא הביאו.

שלא פרחו. ולכן יעץ לו לקנותם ע"י הגבהה ('דליתגבהו' – האפרוחים ולא האמהות כרש"י) ואח"כ יקנה אותם לרב יהודה בקנין סודר.

כפי שהבנתי כתב המגיד משנה (הל' מכירה פכ"ג ה"ו): "...ופירש המחבר פירי חדתי – **שלא פרחו**. ורש"י פירש שהטילה אותם האם ולא עמדה מעליהם".

כלומר הרמב"ם מפרש את הסיבה שלוי לא קנאם עדיין משום שלא פרחו מהקן ורק אז אין אסור בשילוח הקן, ומחדש שיש גזירה שלא ניתן לקנות בקנין חצר ביצים וגוזלים, לעומת זאת רש"י פרש שעדיין לא יכל לקנותם מפני שהאם לא פרח מעליהם.

ג. ראשונים ואחרונים בדעת הרמב"ם

הכסף משנה מטה את דברי הרמב"ם לשיטת רש"י: "לאו למימרא שסובר רבינו שאפילו עמדה מעליהם לא זכתה לו חצרו כל זמן שלא פרחו, דא"כ אפילו שיטפח על השיובך מה בכך הא אם תחזור האם עליהם נמצא שלא זכתה לו חצרו, ואף כי יש ליישב דכיון דכשהגבהה האם מעליהם הקנה לאחרים כיון שנכנסה עליהם רשות אחרים תו לא פקע לענין דלא מצי הדר ביה, אכתי קשה דבפי"ג מהלכות שחיטה בדין שילוח הקן כתב אסור לזכות בביצים כל זמן שהאם רובצת עליהם לפיכך אפילו היתה רובצת על הביצים או על האפרוחים בעלייתו וכו' אינם מזומנים ולא קנה לו חצרו, ואם איתא הכי ה"ל לומר אסור לזכות בביצים או באפרוחים כל זמן שלא פרחו לפיכך אפילו היו ביצים או אפרוחים שלא פרחו בעלייתו וכו'. **א"ו כל שעמדה**

חבל נחלתו

פרחו היינו אם פרחו אינו חייב בשילוח כמבואר במשנה ובר"מ כאן אם היו מפריחין א"ח בשילוח ומ"ש בדברי הרה"מ ובכ"מ שהאריכו בד"ז שלא פרחו ואין דבריהם מובנים דהדין כך דוקא בלא פרחו וכאן בפרק זה א"צ לזכור איסור וכו' כ"ז שלא פרחו דעסוק בזה וכתב בפרק זה. אך שם לענין קנין כ' הדין דד"ז ל"ש רק באפרוחים שלא פרחו וז"פ מאוד ודברי הכ"מ צ"ע."

ואף הוא לא הזכיר שפריחת האם פוטרת אותו ממצות שילוח ומקנה לו את האפרוחים או הביצים בקנין חצר. ועי' שו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' טז) שפסק שמי שקנה חצר ובה קן והאם כבר פרחה מהקן פעם אחת פטור ממצות שילוח כיון שחצרו קנתה לו והביצים והגוזלים מזומנים ואפילו לא התכוין מדין שלא מדעתו.

סיכום

ישנה מחלוקת בהבנת דברי הרמב"ם בחובת מצות שילוח הקן בחצרו כשהאם כבר פרחה מהם פעם אחת. רוב האחרונים נטו להסביר ברמב"ם כרש"י שמיד שפרחה האם פעם אחת בטלה ממנו מצות שילוח הקן והבנים נקנו לבעל החצר בקנין חצר. לעניות דעתי הבנת הרמב"ם כפי שהבינה המגיד משנה ברורה יותר ומשתלבת בסוגיא בצורה מובנת יותר.⁹

בשולחן ערוך בהלכות מכירה (ח"מ סי' ריג ס"ב) פסק: "הביצים והאפרוחים עצמם שיש בשובך, לא קנה אותם בעל השובך כל זמן שלא פרחו, ודבר זה תקנת חכמים הוא ומשום לא תקח האם על הבנים נגעו בה; לפיכך הרוצה להקנות אפרוחים וביצים אלו לחבירו, מטפח (פי' מכה בידו) על השובך עד שיפרחו האמהות ויגבהו מעל הארץ, ואחר כך יקנה אותם לחבירו באחד מדרכי הקנאות המטלטלין".

הסמ"ע (ס"ק ג) הדגיש בהבאת הד"מ את ההבדל בין שיטת רש"י לרמב"ם: "כתוב בדרכי משה, ומשמע מפירוש רש"י [חולין קמ"ב ע"א ד"ה פירי] דאף אם "עמדה" מעליהם פעם אחת (קנאה) [קנה], ודלא משמע כן בהמגיד משנה בפכ"ג ממכירה [ה"י]. ועיין דרישה". וכן העיר הש"ך (ס"ק ב).

ובס"ק ד באר הסמ"ע שמה שכתוב שלח תשלח אפילו מאה פעמים אם האם חזרה וישבה על הבנים היינו שלא בחצרו אבל בחצרו מיד אחר השילוח הראשון קנה בקנין חצר ולכן פטור מלשלח כיון שהם מזומנים.

במנחת חינוך (מצוה תקמז-תקמה) כתב: "והר"מ פכ"ג מה' מכירה הלכה י' כתב וז"ל הביצים והאפרוחים עצמם שיש בשובך לא קנה אותם בעל השובך כ"ז שלא פרחו ודבר זה גזירת חכמים הוא משום לא תקח האם על הבנים נגעו בה לפיכך וכו' והוא עובדא דלוי בר סיסי כאן ומ"ש הר"מ שלא

9. הערת הרה"ג אביגדר בנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: והרוצה לקיים מצות שילוח הקן יתכוון שלא תזכה לו חצרו קודם השילוח. ומי שאינו מעוניין בביצים וגם אינו רוצה לקיים המצוה אין חצרו זוכה לו.

תלות מצוות התלויות בארץ בקדושת הארץ

הקדמה – מצוות התלויות בארץ

במסכת קידושין (פ"א מ"ט): "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים; רבי אליעזר אומר אף מן החדש".

ובפירוש הרמב"ם: "שאינה תלויה בארץ, הן מצוות שאינן תלויות בקרקע אלא הן חובת הגוף. ושהיא תלויה בארץ, הן הדברים שהן חובת קרקע..."

ורש"י בקידושין לז (ע"א) פרש:

"חובת הגוף – היינו אינה תלויה בארץ אינה מוטלת לא על הקרקע ולא על גידוליו אלא על גופו של אדם כגון שבת תפילין עבודת כוכבים פטר חמור מילה עריות וכיוצא בהם". "חובת קרקע – שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה לקט שכחה ופאה שביעית חדש ערלה כלאים".

עולה מדברי הרמב"ם ורש"י שמצוה שמוטלת על האדמה או על גדולי האדמה אינה נוהגת אלא בארץ ישראל, להוציא ערלה כלאים וחדש.

יוצאים מן הכלל כלאי אילן לגביהם פסק

הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ה):

"כלאי האילנות הרי הם בכלל מה שנאמר שדך לא תזרע כלאים, כיצד המרכיב אילן באילן כגון שהרכיב ייחוד של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח הרי זה לוקה מן התורה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, וכן המרכיב ירק באילן או אילן בירק לוקה בכל מקום".

הגדרת ארץ ישראל לענין מצוות התלויות בארץ היא כדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים, אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם **אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות**, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אף על פי שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו".

ובהלכה ה פסק הרמב"ם: "כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלו קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדושה לשעתה ולא קדושה לעתיד לבוא, כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שנייה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא..."

וא"כ הארץ אליה מתייחסות מצוות התלויות בארץ היינו בגבולות עו"מ עד חורבן הבית, או בגבולות עו"ב מעלית הגולה, לפי הרמב"ם, שהיא קדושה לעולם. לכאורה, מצוות התלויות בארץ תלויות כולן בקדושת הארץ ונלוים אליהן תנאים נוספים כפי שנדגים להלן, אולם יש לעיין בכך היטב.

מצאנו שזמן התחלת חיוב מצוות התלויות בארץ שונה מאחת לשניה.

בתוספתא מנחות (פ"ו ה"כ) נאמר: "נמצא

חבל נחלתו

אילו), ערלה, רבעי, תרומות ומעשרות, לקט, שכחה ופאה, פרט ועוללות, שביעית ויובל. ננסה לפי קוצר ידינו לבדוק האם כל המצוות התלויות בארץ תלויות בקדושת הארץ. מצוות שימצא שאינן תלויות בקדושת הארץ נוהגות אף בימינו מן התורה, ובכל א"י ולא רק בעולי בבל. נדון על המצוות כפי שמצאנו התייחסות הפוסקים אליהן.

תרומות ומעשרות, שמיטה ויובל

מצוות אלו תלויות בקדושת הארץ כמו שכתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"א ובהל' שמיטה ויובל פ"י. וישנם תנאים נוספים: תרו"מ צריכים שרוב ישראל יהיו בארץ כדי שיהיו מן התורה, ויתר עליהם שמיטה ויובל שצריכים שכל אחד יכיר את מקומו בארץ (פ"י ה"ח)³.

כלאי הכרם ערלה וחדש

במשנה האחרונה במסכת ערלה (ס"פ ג) נאמר:
"החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה

אתה אומר כיון שעברו ישראל את הירדן נתחייבו **בחלה ובערלה ובחדש**¹. הגיע שש עשרה בניסן נתחייבו **בעומר** ובקרוב עמו, שהה חמשים יום נתחייבו **שתי הלחם** ובקרוב עמהן, לארבע עשרה שנה נתחייבו **בנטע רבעי**. ר' יוסי בר' יהודה ור' אלעזר בר' שמעון אומרין לא נתחייבו בנטע רבעי אלא לאחר ארבע עשרה שנה כשכיבשו ושחילקו נתחייבו **במעשרות** התחילו מונים שנה ראשונה ושנייה ושלישית **ואחר כך נתחייבו בנטע רבעי**, לעשרים ואחד שנה עשו **שמיטה** לששים וארבע שנה עשו **יובל**... ובדומה **בספרא** (בהר פר' א, ג).

וכך פסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פרק"י ה"ט): "...זה שנטעו עכו"ם עד שלא באו אבותינו לארץ פטור, אבל משבאו לארץ אף מה שנטעו עכו"ם חייב שנאמר כי תבאו אל הארץ ונטעתם משעת ביאה".

עולה שתחילת זמן חיובן של מצוות התלויות בארץ שונה זו מזו, ערלה חלה וחדש נהגו לפני יתר מצוות התלויות בארץ שנהגו רק לאחר כיבוש וחלוקה.

אלו הן המצוות התלויות בארץ: איסור **חדש**², כלאי הכרם וכלאי זרעים (להוציא כלאי

1. וכך כתב המקדש דוד (תרומות ס"י): "וקדושת עבר הירדן דאשכחן בכל דוכתי שחייב בכל מצות התלויות בארץ נראה שהוא מדין הוספה על ארץ ישראל, שכל מה שכובש מלך או נביא מדעת רוב ישראל הוי כארץ ישראל כמו שכתב הרמב"ם ז"ל (פ"א מתרומות ה"ב), וסוריא חשיב כיבוש יחיד משום שכבש לצורך עצמו, או שהיה שלא באורים ותומים, או משום שלא היה לו רשות לכבוש קודם שכבש כל ארץ ישראל, אבל עבר הירדן שהיה עפ"י הדיבור לא שייך כל זה והוי כיבוש רבים, אך לא היה אפשר לעבר הירדן להתחייב בחלה ובערלה קודם שנכנסו לארץ ישראל כיון דקדושת עבר הירדן הוא משום הוספה לארץ ישראל, זה שייך רק היכא דארץ ישראל כבר נתקדשה, אז נתוספת לקדושת ארץ ישראל וזהו כשעברו ישראל את הירדן דאז נתקדשה ארץ ישראל לחלה וערלה וחדש, ואז חלתה הקדושה אף על עבר הירדן".
2. עומר ובכורים אינן מצוות התלויות בארץ ע"י במאמרים העוסקים בכך בכרך זה בסימנים הבאים
3. **הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים**: כמדומני יש סוברים שזה תנאי

תרי תנאי דבי ר' ישמעאל גם לענין ערלה".
 עולה מדברי החזו"א שלר' ישמעאל
 נתחייבו בערלה וכלאים רק לאחר ירושה
 וישיבה וחולק על התוספתא במנחות לגבי
 ערלה.

בשור"ת ישועות מלכו (יר"ד סי' סז) הסתפק
 לגבי ערלה וכלאי הכרם אם תלויות
 בקדושת הארץ שכן כתב: "הן אמת שאני
 מסופק אם בכיבוש עולי מצרים ולא כיבושם
 עולי בבל אם לוקין על ערלה וכלאי הכרם עיין
 היטב במשנה בפ' קמא דערלה ואין מקום
 להאריך בזה".

ולפי דבריו אם לוקים בימינו על ערלה
 וכלאי הכרם בכיבוש עולי מצרים, הן אינן
 תלויות בקדושת הארץ ואף אם הקדושה
 בטלה חייבים במצוות אלו מן התורה.

החכמת אדם (שערי צדק, שער משפטי הארץ,
 חכמת אדם, הקדמה) סובר שאיסור 'חדש',
 כלאים וערלה אינן מצוות התלויות בארץ,
 וז"ל:

"אמר המחבר: לא יתפלא המעיין שלא
 סדרתי דין כלאים וערלה וחדש בשער מצוות
 הארץ, כדאיתא בסוף פרק קמא דקידושין
 [משנה ט, לו ע"ב] כל מצוות התלויות בארץ
 כו' חוץ מן הערלה כו'. וכן כתבו תוס' להדיא
 ביבמות דף פא [ע"א] ד"ה מאי דלריש לקיש
 דתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן הוא
 הדין כלאי הכרם, ואם כן כל שכן ערלה
 וחדש".

"ואמנם אני הולך בעקבי הרמב"ם דפסק בפ"י

הלכה והכלאים מדברי סופרים".
 היינו מן התורה ערלה וחדש נוהגות
 בכל מקום. (כלאי הכרם נוהגים מדרבנן אף
 בחו"ל). שתי מצוות אלו נהגו מיד בכניסת
 ישראל לארץ, ולכן צריך לעיין אם הן
 תלויות בקדושת הארץ או שנוהגות מן
 התורה מעת הכניסה כנקודת זמן
 ההתחלה⁴.

מצאנו בקידושין (לח ע"א) את דעת
 רשב"י: "תניא, ר"ש בן יוחי אומר: שלש
 מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, ונוהגות
 בין בארץ בין בחוצה לארץ, והוא הדין
 שינהגו".

וברש"י: "שלש מצוות – חדש וערלה
 וכלאים".

"בכניסתן לארץ – שהרי במדבר לא זרעו ולא
 קצרו ולא נטעו".

"והוא הדין שינהגו – החדש מפורש בו מושב
 וקסבר כל מקום שאתם יושבים משמע
 וערלה וכלאים מק"ו".

**לרשב"י ג' מצוות אלו נוהגות מן התורה
 בכל מקום ואינן תלויות בארץ.**

וכתב על כך החזו"א (ערלה סי' א ס"ק יא)
 "והנה לר"ש נתחייבו בג' מצוות הללו תיכף
 בכניסתן, אבל לר' ישמעאל לעיל ל"ז א' לא
 נתחייבו **בחדש עד לאחר ירושה וישיבה**,
 אבל **ערלה וכלאים נתחייבו תיכף בכניסתן**,
 אבל לאידך תנא דבי ר' ישמעאל נראה **דלא
 נתחייבו בערלה** עד לאחר ירושה וישיבה דהא
 כתיב ב' ביאה, ולפ"ז איכא נפקותא בין הני

גם לגבי תרומות ומעשרות, שהרי הם תלויים בשנות השמיטה, ויש סוברים ששמיטה לדעת
 הרמב"ם בזה"ז דאורייתא.

4. לא ניתן לומר שנוהגות ממתן תורה, לגבי ערלה נאמר מסכת ערלה (פ"א מ"ב): "עת שבאו אבותינו
 לארץ מצאו נטוע פטור נטעו אף על פי שלא כבשו חייב". ולגבי חדש הבאנו לעיל מתוספתא
 מנחות.

חבל נחלתו

איברא למאי דאמר נדה מ"ז א' דחלה ותרומה שוין ה"ה ערלה ואע"ג דנתחייבו מיד מ"מ ע"י קדושת הארץ נתחייבו וכמש"כ לעיל סק"ד, ולפ"ז למ"ד לא נתקדשה לע"ל גם ערלה בזה"ז היא כערלת חו"ל, ומ"מ קשה להקל בספיקא דהא הרבה פוסקים ס"ל דקדושה שני' קדשה לע"ל, ואף אי לא קדשה לע"ל מ"מ מדרבנן יש לה קדושת הארץ וממילא מדרבנן יש לאסור ספיקה ועוד דלסוגיא דכתובות משמע דבדבר שנתחייבו קדם כיבוש לכו"ע לא בטלה קדושת הארץ⁵.

עולה שלגבי חדש לפי שיטת הרמב"ם אינו תלוי בקדושת הארץ, ולראשונים אחרים תלוי בקדושת הארץ, ולגבי ערלה נחלקו בכך התנאים, והאחרונים הסתפקו האם ערלה בימינו מן התורה וא"כ באלו גבולות.

לגבי כלאי הכרם הבאנו לעיל דעת רשב"י שכלאי הכרם אינם תלויים בארץ וממילא אינם תלויים בקדושת הארץ. וכן הבאנו שהישועות מלכו הסתפק לגבי כלאי הכרם האם נוהג בימינו בעולי מצרים ולוקים עליו.

תוספות (יבמות פא ע"א ד"ה מאי היא) מבאר שכלאי הכרם בזה"ז מדרבנן כשם שתרומ"מ מדרבנן.

והמשנה למלך (הל' מאכלות אסורות פ"י הי"א) הסיק מתוס': "ספק ערלה וכלאי הכרם בא"י אסור. אליבא דמאן דאית ליה דתרומה בזמנה"ז מדרבנן משום דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא וס"ל ג"כ דעזרא לא קידש לעתיד לבא כלאי הכרם בזמן הזה אף בא"י

מהל' מאכלות אסורות [ה"ב] **חדש בזמן הזה הוא דאורייתא אפילו בחוץ לארץ**, והרי הוא פסק [פ"א מתרומות הכ"ו] דתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן. אלא על כרחך דסבירא ליה דהכי קאמר מתניתין חוץ מן הערלה כו', דאע"ג דהם בפירות הארץ, אפילו הכי אינם נקראים תלויים בארץ, דומה להרכבת אילן דאסור אפילו לבני נח".

החזון איש (שביעית סי' ג ס"ק יב ד"ה ערלה) מסתפק לגבי כל מצוות התלויות בארץ, האם תלויים בקדושת כיבוש וחזקה של עו"מ ועו"ב, וז"ל:

"בירושלמי אמרו דמודה ר"י בערלה, ויש לעי' אי נתחייבו מיד מדין חו"ל וכר"ש דאמר קדושין ל"ח א' דערלה נוהג בחו"ל מה"ת, א"נ מהלכה כדאמר קדושין שם, ואע"ג שנוהג בחו"ל מ"מ לא התחילה מצוה זו רק כשנכנסו לארץ וכמו חדש שלא נאסרו קדם שנכנסו לארץ, או דלמא מדין א"י נתחייבו מיד, ונפקא מינה לענין ספק דבחו"ל מותר ובארץ אסור, ונראה דמדין א"י נאסרו בערלה מיד [וכן צ"ל ע"כ למ"ד קדושין שם דערלה בחו"ל מד"ס] והנה בכתובות כ"ה א' אמר דחלה בזה"ז מה"ת מהא דנתחייבו קדם שכיבשו, ולפ"ז לכאורה גם בערלה כן דאף למ"ד לא קדשה לע"ל, מ"מ ספק ערלה בזה"ז אסור מה"ת שאין ערלה תלוי' בקדושת הארץ אלא בגבולי הארץ, ואע"ג דבחלה מסקינן שהוא מדרבנן משום דבעינן ביאת כולכם הכא בערלה לא בעינן ביאת כולכם דא"כ גם בבית שני היה ראוי להתיר ספק ערלה ולמ"ד בחו"ל מד"ס גם בבית שני כן וזה לא שמענו, ועוד כיון דלא כתיב קרא אין לנו לבדות מעצמנו,

5. והביא דבריו בדרך אמונה (הל' מעשר שני פתיחה, צה"ל מב) עפ"י חזו"א דיני ערלה אות מג.

למשה מסיני [י"ד רצ"ד ס"ח], מיהו י"ל דבזה"ז דבא"י מד"ס⁶ לא עדיף חו"ל מינה".
 וכתב על כך המנחת חינוך (מצוה קעז, ה):
 "ונוהגת כו' בכ"ז כו'. בר"מ אינו מבואר כאן
 גבי נגעי בתים אי נוהג בכ"ז ודע דכ"ז לשיטת
 הראשונים שפסקו דקדושת א"י לא בטלה
 דקדושת עזרא ל"ב אף היום אף דלתרומות
 ומעשרות אינו רק מדרבנן מ"מ העיקר מחמת
 דלא ה' ביאת כולם ע' ר"מ התו"מ ובראב"ד
 וכ"מ והרהמ"ח לקמן אבל להאומרים
 דקדושת עזרא בטלה היום מה"ת לכל
 הדברים ע' תוס' יבמות הובא במ"ל המ"א
דלכל הדברים אף לענין חדש וכה"כ ועולה
בטלה קדושת הארץ א"כ נלע"ד דגם לענין
 נגעים דינו כח"ל ואינו מטמא האידינא
 בנגעים...".

ולדבריו כל מצוות התלויות בארץ
 תלויות בקדושת מצוות של כיבוש או חזקה.
 והן מדרבנן אם קדושה זו בטלה.
 עולה כי לפי הבנת הפוסקים כלאי הכרם
 תלויים בקדושת הארץ (ולא כרשב"י לעיל),
 ועל כן למ"ד שהיא דרבנן נוהג אך מדרבנן
 בזה"ז.

בשו"ת יביע אומר (ח"ו י"ד סי' כד) מעמיד
 דעות הפוסקים אלו מול אלו:
 "כי ראיתי הלום להגאון ר' דוד מקרלין בפסקי
 הלכות על הלכות אישות בח"ב (ביד דוד, דף יד
 ע"ג) שכתב, דדוקא תרומות ומעשרות
 שתלויות במספר שנות שמטה ויובל וכן
 שביעית התלויה ביובל, אינם נוהגים בזה"ז
 אלא מדרבנן וכו', אבל עולה וכלאי הכרם

אין איסורו כ"א מדרבנן דכי היכי דבטלה
 קדושת הארץ לגבי תרומה ה"נ בטלה לגבי
כלאי הכרם כ"כ התוס' בפ' הערל (דף פ"א) ד"ה
 מאי יע"ש. ונראה דה"ה **לחדש אליבא דמאן**
דאית ליה דחדש בח"ל מדרבנן דה"ה בזמה"ז
 אף בא"י לא אסור כי אם מדרבנן, וכן **ערלה**
 דק"ל דבח"ל ספיקה מותר משום דכך
 נאמרה הלכה למשה בסיני **בזמה"ז אף בא"י**
ספקה מותר משום דבטלה קדושת הארץ.
 עולה לפי המל"מ שכל מצוות התלויות
 בארץ תלויות בקדושת הארץ של עו"מ
 ועו"ב ואם קדושת הארץ מדרבנן אף
 קדושתן מדרבנן ומונה בהן: כלאי הכרם,
 ערלה, תרו"מ וחדש. וכמובן שאף שמיטה
 ויובל תלויים בקדושת הארץ. (לגבי מתנ"ע
 נבאר להלן).

וכן תפארת ישראל (יכין, ערלה פ"א מ"ב אות
 ח) הלך בעקבות המל"מ וכתב: "מצאו נטוע
 פטור וא"ת. מה דהוה הוה כקו' הש"ס [יומא
 ד"ה ב'], וי"ל למאי דקיימא לן דתרומה בא"י
 בזה"ז דרבנן [כ"ד של"א] דנתבטלה קדושת
 הארץ, **אם כן גם ערלה וכלאי הכרם וחדש**
אינו אסור שם רק מדרבנן [כ"כ רבינו משנה
 למלך פ"י ממאכלות אסורות], אם כן יש
 נפקא מינה לע"ל תוב"ב, ולפ"ז בדבר זה קיל
 ארץ ישראל מחוצה לארץ דבארץ ישראל
 אסור בזמן הזה רק מד"ס ובחוצה לארץ בין
 שנטעו ישראל או עובד כוכבים בין בשדה
 ישראל או של עובד כוכבים אסור הלכה
 למשה מסיני [כקדושין ד' ל"ט א', וי"ד
 רצ"ד], ורק דספיקא שרי וכך ה' מהלכה

6. רעק"א העיר על צ"ח (ברכות, הערות לו ע"א): "דהא גם ערלה הכי הוא דבזה"ז בארץ דרבנן, אי
 מטעם דלא קדשה לע"ל אי מטעם דכתב כי תבואו וכמ"ש המחבר הגאון ז"ל בעצמו לעיל בסוגיין
 ד"ה אר"י".

חבל נחלתו

בהיות רוב ישראל בארץ: "בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם. כלומר וחיוב חלה נהי דלא תליא בכבוש הארץ שהרי נהגו בה בארץ קודם כבוש וחילוק שהיה רובה ביד ישראל, מ"מ בעינן שיהיו כל ישראל או רובם בארץ כמו שהיה בזמן כבוש וישיבה וכי אסקינהו עזרא לאו כולוהו סלוק, הלכך אף על גב דחלה נהגה מן התורה בזמן כבוש וחילוק אינה נהגת עכשיו מן התורה כיון שאין רוב ישראל עליה, ואפי' למ"ד דתרומה ומעשרות נהגין בה מן התורה משום דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, וזה הכתוב הוא בחלה".

ובדומה לריטב"א באר החזו"א (ערלה סי' א ס"ק יא): "ויש לעי' למה לי קרא בחדש לר"י דאינו נוהג אלא לאחר ירושה וישיבה, ואיך נתחייבו בחלה מיד, הא אין קדוש א"י עד שיקדשוה ב"ד כדאמר שבועות ט"ז א' וקדשום, ועיי"ש בפרש"י, ובטו"א כתב דב"ד אומרים מקודש, ומשמע דכמו דערי ישראל צריכין קידוש ה"ה א"י כלה, ונראה דדוקא אותן מצוות שאינן נהגות עד אחר חלוקה אינן נהגות עד אחר קידוש, אבל חלה שנתחייבו מיד א"צ קידוש, וכן אמר בהדיא כתובות כ"ה א' דחלה בזמן הזה דאורייתא אע"ג דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, כיון דנתחייבו בז' שכבשו וז' שחלקו ועדיין לא קדשו, וא"צ לחלה אלא קדושת א"י שהיא ארץ קדושה ומובחרת מאליה, אבל תרומה ומעשר ושביעית שלא נתחייבו עד אחר ז' שכבשו ושחלקו ונתקדשה הארץ כיון שבטלה קדושת הארץ אין מצות אלו נהגות, ומסקינן שם דאין חייבין בחלה דבעינן ביאת כלכם, וזה תנאי מיוחד בחלה".

שלא נזכר בהם קדושת הארץ, ותיכף ומיד שנכנסו לארץ נתחייבו בהם, לכן אף במקומות שכבשו רק עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל נוהג דין ערלה וכלאי הכרם מה"ת. ואפי' אם ירצה מי שהוא להתעקש ולומר שבגלות בבל נתבטלה קדושת א"י גם לענין ערלה וכלאי הכרם, אף שזהו רחוק מאד לדעת, עכ"ז בקדושה שקידש עזרא נתקדשה א"י שוב, דלא בעינן לזה ביאת כולם, וקדושת עזרא לא נתבטלה, כמ"ש הרמב"ם בפ"א מה' תרומות, לכן עכ"פ במקומות שכבשו עולי בבל נוהג דין ערלה וכלאי הכרם מן התורה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מלבושי יום טוב (חובת קרקע סי' ב). ע"ש. וכ"כ הגאון ישועות מלכו (פ"א מה' תרומות הכ"ו). וע"ע בשו"ת ישועות מלכו (חיו"ד סי' סז) בזה. ע"ש. ובעל כרחנו לסמוך רק על המשנה למלך והצל"ח וסיעתם דס"ל דאף לענין ערלה וכלאי הכרם בזה"ז הוי כחול"ל וספיקא דערלה מותר. וע"ע בס' תורת הארץ ח"ב (פ"א אות לט והלאה) מה שהאריך בזה ע"ד המלבושי יום טוב ופסקי הלכות הנ"ל. ע"ש. וע' בשו"ת שאגת אריה החדשות ח"ב (חובת קרקע סי' ח). ואכמ"ל".

עולה למסקנה שהיא מחלוקת פוסקים גדולה לגבי חדש ערלה וכלאים האם נוהגים בימינו מן התורה או רק מדרבנן, כשיסוד המחלוקת האם מצוות אלו תלויות בקידוש הארץ בכיבוש או חזקה או שכלל אין תלויות בכך.

חלה

לגבי מצות חלה קובע הריטב"א (כתובות כה ע"א) שאינה תלויה בכיבוש, אבל תלויה

בקדושת הארץ, אולם הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"י הט"ו) כתב: "יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחוצה לארץ אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל שלא אמרו אלא הערלה, וקל וחומר הדברים ומה סוריא שהיא חייבת במעשרות ובשביעית מדבריהם אינה חייבת בנטע רבעי כמו שיתבאר בהלכות מעשר שני, חוצה לארץ לא כל שכן שלא יהיה נטע רבעי נוהג בה, אבל בארץ ישראל נוהג בה בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, והורו מקצת גאונים שכרם רבעי לבדו פודין אותו בחוצה לארץ ואחר כך יהיה מותר באכילה ואין לדבר זה עיקר".

ובאר הכסף משנה: "יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בח"ל וכו'. כתב הר"ן בפ"ק דר"ה ובספ"ק דקידושין דסוגית הירושלמי בפ"ה דמעשר שני מוכחת כדבריו. והרשב"א כתב בתשובה שטעמו של רבינו מפני שלמדו בקידושין **רבעי ממעשר שני בג"ש דקדש קדש**. וסבור הרב ז"ל דמה מעשר שני אינו נוהג בחוצה לארץ אף הרבעי אינו נוהג בה. והתוספות וה"ר יונה והרשב"א והרא"ש בר"פ כיצד מברכין חולקים על דברי רבינו וסוברים דאף בח"ל נוהג נטע רבעי אלא שכתבו שאינו נוהג אלא בכרם ולא בשאר אילנות. וכן דעת רב אחא גאון וכסברת מקצת הגאונים שדחה רבינו. ומ"ש שנוהג בא"י אף שלא בפני הבית, כן משמע בפ"ה דמעשר שני".

היינו נחלקו הראשונים האם נ"ר הושווה

עולה מדברי החזו"א שחלה אינה תלויה בקדושת כיבוש וחזקה אולם יש בה תנאי מיוחד של ביאת כולכם.⁷

מתנות עניים – לקט שכחה ופאה פרט ועוללות

לגבי מתנות עניים כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א הי"ד): "כל מתנות העניים האלו אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל כתרומות ומעשרות, הרי הכתוב אומר ובקצרכם את קציר ארצכם כי תקצור קצירך בשדך, וכבר נתפרש בגמרא שהפאה נוהגת בחוצה לארץ מדבריהם, ויראה לי שהוא הדין לשאר מתנות עניים אלו שכולן נוהגות בחוצה לארץ מדבריהם".

ונראה שהרמב"ם מקביל את דינן של מתנות עניים לתרו"מ וכך מסיק בפאה"ש (פ"ד ב"ש ס"ק לט) כי לרמב"ם מתנ"ע מדרבנן בזה"ז מפני שתלויות בביאת כולכם כמעשרות, ולראב"ד מתנ"ע מן התורה.

וכן החזו"א (מעשרות סי' ז ס"ק י) כתב: "ולקט בזה"ז דרבנן בין לדעת הפוסקים דק"ש לא קלע"ל ובין לדעת הר"מ משום דבעינן ביאת כולכם **דין לקשו"פ כדין מעשר דבני ביקתא חדא נינהו** וכמש"כ בפאה"ש סימן ד' ס"ק ל"ט".

נטע רבעי

לגבי נטע רבעי לכאורה הוא ענף של מצות ערלה ונוהג בא"י ובחור"ל ללא תלות

7. וקשה הלא משנה מפורשת היא (חלה פ"ד מ"ח): "רבן גמליאל אומר שלש ארצות לחלה"... וא"כ מדוע כמות החלות תלויה בכיבוש עו"מ ועו"ב. ולכאורה אם אינה תלויה בקדושת כיבוש היה צריך להיות אף בעו"מ חלה אחת. ואולי כיון שאף בעו"ב היא מדרבנן לא רצו להעמיס יותר על ישראל וצ"ע.

חבל נחלתו

למעשר שני ודיני תחולתו כמע"ש (רמב"ם) ושאר הראשונים שמונה הכס"מ) ונוהג אף בחו"ל או שהשווה לערלה ולכן דיניו כערלה (תוס' בכרם⁸).

סימן כט

האם ביכורים מצוה התלויה בארץ?

שאלה

האם מצות ביכורים היא מצוה התלויה בארץ ומה הנ"מ מכך?

תשובה

א. המשנה במסכת קידושין (פ"א מ"ט) קובעת: "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאונה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ חוץ מן הערלה וכלאים רבי אליעזר אומר אף מן החדש".

ובבבלי (לז ע"א) מבאר רב יהודה: "כל מצוה שהיא חובת הגוף – נוהגת בין בארץ בין בח"ל, חובת קרקע – אינה נוהגת אלא בארץ".

ופרש רש"י: "חובת קרקע – שמוטלת על הקרקע או גידוליו כגון תרומות ומעשרות חלה לקט שכחה ופאה שביעית חדש ערלה כלאים". (והשמיט ביכורים!).

ואמנם המשנה בכלים (פ"א מ"ו) מוסרת: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם מה שאין מביאים

כן מכל הארצות". ולכאורה דין ביכורים כדין כל מצוה התלויה בארץ.

ב. נאמר בבבא בתרא (פא ע"א) לגבי ביכורים (ב"ב שם): "והא כתיב: אשר תביא מארצך! (דברים נו) ההוא למעוטי חוצה לארץ". ואין מביאים ביכורים מחו"ל.

שואלים תוס': "ההוא למעוטי חוצה לארץ – והכי נמי דריש בפרק ראשית הגז (חולין דף קלו. ושם) ארצך למעוטי חוצה לארץ. ותימה אמאי איצטריך מיעוטא הא אמר בסוף פ"ק דקדושין (דף לו:): **כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ?**"

ועונים: "ויש מפרשים משום דבכורים איתקשו לבשר בחלב דכתיב (שמות כג) ראשית בכורי אדמתך וגו' לא תבשל גדי בחלב אמו, ובמכלתא בהדיא מקיש להו וס"ד שיהו נוהגין אף בחוצה לארץ כמו בשר בחלב. ולרשב"א נראה דלא השיבי בכורים מצוה תלויה בארץ דלא דמי לתרומה ומעשר וחלה דהתם גוף הפירות מחוייבין בתרומה דטבל ניהו ואסורין באכילה ולכך חשובין הן תלוין בארץ אבל בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא

8. עי' תרומות (פ"ג מ"ט) מחלוקת האם יש אצל נכרים נטע רבעי. אמנם המפרשים לא תלו מחלוקתם בשאלה למה הושווה נ"ר לערלה או למע"ש.

סימן כט — האם ביכורים מצוה התלויה בארץ?

בחלב בחד קרא, רשב"ם. וכן מביא את דעת רשב"ם התוספות בחולין (קג ע"ב ד"ה כל הבשר).

וכן בתוספות הרא"ש (יבמות פב ע"ב) מסכים עם הרשב"ם, וז"ל: "ומיהו אין הדעת נוטה ששום חכם יאמר שקדושה שנייה היתה בזמן בית שני מדרבנן לתרומות ולמעשרות ולשביעית ולביכורים ולכל מצות התלויות בארץ ולא מצינו בשום מקום בתלמוד שיאמר כן². וכ"כ בתוספות הרא"ש בחולין (קג ע"ב ד"ה כל הבשר).

עולה שמחלוקת ראשונים היא האם ביכורים היא מצוה התלויה בארץ או שאינה תלויה בארץ אבל נוהגת רק בא"י. והשאלה היא האם 'משמעות דורשין' לפנינו ורק הסבר ללימוד שמובאים רק מא"י או שאף מחלוקת הלכתית מעשית. ד. על המשנה בכלים כתב הגר"א: "בכורים לאו משום קדושת א"י אלא שהיא חובת הארץ ואינה נוהגת אלא בא"י. אלא עומר ושתי הלחם מה שאין מביאים אותה אלא מא"י היא משום קדושת א"י".

מתבאר מדברי הגר"א שעומר ושתי הלחם באים רק מא"י משום קדושת הארץ, ואינו חובת הארץ בלבד כדוגמת ביכורים.

מבאר זאת בחידושי הגר"ז (מנחות מה ע"ב): "במשנה שכן מצינו כשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם, ובתוס' כתבו דהא דלא קרבו שתי הלחם

באדם¹ דאין נאסרין באכילה אף על פי שלא הפריש מהן בכורים ועוד מדלא חייב תרומה ומעשר עד שיתמרח בכרי מוכח שהחיוב תלוי בפירות לפי שלא הגיע עדיין זמן חיובן אבל בכורים ודאי חובת הגוף ניהו כע"ז דילפינן מיניהו בקדושין (דף לז). שאין החיוב תלוי בפירות אלא באדם ואפי' בעודן באילן מתחייב כדתנן במסכת בכורים (פ"ג מ"א) כיצד מפרישין בכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים ואף על גב דאם אין לו [אינו] חייב לקנות מ"מ חובת הגוף ניהו כמו חובת ציצית דאע"ג דאין חייב לקנות טלית כשאין לו חשיב חובת הגוף".

נראה ששני התירוצים בתוס' חולקים בשאלה האם ביכורים היא מצוה התלויה בארץ או לאו. הר"ש משאנץ סובר שביכורים אחד מתנאיהם הוא הבאה מן הארץ אבל אינה מצוה התלויה בארץ אלא היא חובת הגוף וכמה סימנים הוא מביא לכך: הפרשת ביכורים אינה מתקנת את הכרי ואין הפירות טבל. בעודם על העץ חייבים להפרישם, והם חובת הגוף רק אם יש לו פירות.

ג. לעומת הר"ש משאנץ (=רשב"א בתוספות) – תוספות בחולין (קלו ע"א) מביאים על אותו מיעוט בשם רשב"ם: "אלא ארצך ל"ל למעוטי חו"ל – אף על גב דמצוה התלויה בארץ היא מכל מקום אצטרך למעוטי משום דאתקש לבשר

1. ולכן: "האפוטרופוס והשליח והעבד והאשה וטומטום ואנדרוגינוס מביאים ולא קורין שאינן יכולין לומר אשר נתת לי השם" (ביכורים פ"א מ"ה).
2. ומקורו מתשובת ר"י המובאת בסמ"ג (עשין סי' קלג).

חבל נחלתו

לביכורים דלזה בעינן קדושת א"י, ולפי"ז מבואר שפיר דברי התוס' הכא דשתי הלחם איקרו ביכורים וביכורים בעו קדושת הארץ מלבד הדין דהוי מצוה התלויה בארץ, וא"כ ה"נ שייך למילף לשתי הלחם דין זה דבעי דוקא קדושת הארץ אף דלא הויא מצוה התלויה בארץ.

עולה מדברי הגר"ז (עפ"י אביו הגר"ח) שיש כמה אבחנות לגבי מצוות הבאות דוקא מא"י. עומר ושתי הלחם באים גם מצד קדושת הארץ ואינם מצוה התלויה בארץ אלא מצות הגוף המוטלת על הציבור כגוף החייב בו ומובאים כמנחות לבית המקדש. ביכורים באים רק מא"י והם מצוה התלויה בארץ אולם יש בהם מעלה גם מצד קדושת הארץ והוקשו לשתי הלחם. תרו"מ תלויים בארץ ואין בהם מעלת קדושת הארץ. וההבדל בין קדושת הארץ לתלוי בארץ הוא לגבי ארצות הסמוכות לא"י שחז"ל הטילו עליהם תרו"מ וחלה אבל ביכורים אין מביאים משם. ואין האבחנה רק בדין דרבנן אלא מצוה שיש בה קדושת הארץ אינה באה מעצין אפילו הוא נקוב כדברי הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ט): "הגדל בעצין אף על פי שהוא נקוב והגדל בספינה אינו מביא ממנו כל עיקר שנאמר בארצם³". לעומת מצוה התלויה בארץ

במדבר משום דאיקרו ביכורים ומה **ביכורים בארץ אף שתי הלחם** כן, וצ"ע **דהא דביכורים אינם אלא בארץ הוא משום דהוה מצוה התלויה בארץ** וא"כ לא שייך לשתי הלחם אף דאיתקרו ביכורים, דהא שתי הלחם לא הויא מצוה התלויה בארץ, והנראה בזה לפי מה שאמר הגר"ח **דביכורים מלבד דין דהוה מצוה התלויה בארץ יש עוד דין דבעי קדושת הארץ** ולא כתומות ומעשרות דאינן רק מצוה התלויה בארץ, והראיה לזה במשנה כלים (פ"א מ"ו) גבי הא דחשיב עשר קדושות חשיב דא"י מקודשת לענין ביכורים, והגר"א (אות ב') הגיה ע"ז ומחקה, אכן הרמב"ם בפיהמ"ש שם ובהל' ביה"ב (פ"ז הל"ב) כן נקטה, וע"כ מוכח דס"ל **דביכורים יש דין תלוי בקדושת הארץ** ועל כן חשיב לה, ושאיני מתרו"מ דלא חשיב לה משום דהוה רק מצוה התלויה בארץ ולא שייכא לקדושת הארץ, והנה הר"מ בהלכות ביכורים (פ"ב הל"א) חשיב דסוריא חייבת בביכורים כא"י אבל מקומות הסמוכות לא"י אף דחייבות בתרו"מ אין חייבין בביכורים וצ"ב הטעם, וע"כ כנ"ל משום דסוריא נתנו לה דין כא"י מדרבנן דלענין זה הוה ממש כא"י ומשו"ה שייכי גם בביכורים, משא"כ מקומות הסמוכין לא"י דאין להם דין א"י כ"א דחייבו אותן בתרו"מ וע"כ לא שייכי

3. וכך כתב בתוספות הרי"ד (לרידב"ז, על ירושלמי, מעשרות סוף פ"ה): "והא דלא נקט בסיפא בדין עפר חוץ לארץ שבא בספינה לארץ דחייב בחלה ובמעשרות ובשביעית ז"א **דבחלה כתיב ארץ ולא מהני עצין נקוב כמו בביכורים** כדעת הרמב"ם ז"ל **דעצין נקוב נתרבה בכלל שדה ולא בכלל ארץ** רק מעשרות ושביעית דנתרבו מן שדה כמו דברינו לעיל. ועפ"ז מובן מה דאיבעיא ליה לר"י במסכת כלאים פ"ז, ר"י בעי מהו לומר על פתו המוציא לחם מן הארץ, דשם קאי אעצין נקוב ומבעיא ל' אם אומרין עליו ברכת המוציא לחם מן הארץ דהא עצין נקוב אינו בכלל ארץ והאיבעיא קאי אעצין נקוב ואל תשיבני הא בערלה כתיב ג"כ ארץ ואעפ"כ חייב בעצין נקוב ז"א

סימן כט — האם ביכורים מצוה התלויה בארץ?

לגביה פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ג):
"עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ,
בזמן שהספינה גוששת לארץ הרי הצומח
בו חייב בתרומה ומעשרות ושביעית כצומח
בא"י עצמה". ונראה לפ"ז שאף עומר
ושתי הלחם אינם יכולים לבוא מעציץ
אפילו נקוב ובכך תשובה לדברי הקרן
אורה (מנחות פד ע"ב ד"ה והנה משמעתין).

ה. בכיוון זה צעד אף במקדש דוד
(תרומות סי' א, ב), וז"ל: "הנה בכלים שם
חשיב ג"כ בכורים, והגר"א ז"ל בהגהותיו
כתב ובכורים נמוק, אך הרמב"ם והר"ש
ז"ל גרסי נמי ובכורים. והנה הטעם דהגר"א
ז"ל מחקו הוא בפשוטו דמאי שנא בכורים
משאר מצות התלויות בארץ דלא קא
חשיב להו, וזה דהר"ש והרמב"ם ז"ל גרסי
לה נראה דתלוי בב' תי' התוס' (ב"ב פ"א.
ד"ה ההוא) שהקשו שם על הא דאמרינן
בבכורים דאשר תביא מארצך הוא למעוטי
חו"ל, דלמה לי קרא תיפוק ליה דכל מצוה
התלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ותי'
דאצטרך משום דבכורים אתקוש לבשר
בחלב, ולרשב"א נראה דלא חשיבי בכורים
מצוה התלויה בארץ דאין החיוב תלוי
בפירות כי אם באדם והוא חובת הגוף, וזה
דאם אין לו פירות אינו חייב לקנות הוא
משום דהוי כמו ציצית דאם אין לו אינו
חייב לקנות טלית ומ"מ הוי חובת הגוף
ע"ש, א"כ לפ"ז דבכורים הוא חובת הגוף
הוי כמו עומר ושתי הלחם דאינן משום

חובת קרקע, רק צריך להביאן מארץ
ישראל דכתיב ממושבותיכם תביאן, וה"נ
בכורים דבעינן אשר תביא מארצך וזה
ודאי אינו תלוי בהעפר כי אם בהמקום
כיון דאין זה משום חובת קרקע, אבל
להתירוץ הא' בתוס' דבכורים הם ג"כ חובת
קרקע אין נ"מ בין בכורים לשאר מצות
התלויות בארץ. והנה באליהו רבה (כלים
שם) כתב דבכורים אינן רק חובת קרקע
ולא קדושת ארץ ישראל ע"ש, והנה אין
לומר דאין זה משום קדושת ארץ ישראל
כלל דהא כל חובת קרקע אי נוהגין בזה"ז
תלוי בקדושה ראשונה אי קידשה לע"ל
אלמא דחובת קרקע הוא משום קדושת
ארץ ישראל, רק צריך לומר דאין זה

קדושת המקום רק קדושת העפר.

היינו המקדש דוד מבחין – מצוה
התלויה בארץ היא מצוה התלויה בעפר
של א"י (ואף עציץ נקוב), מצוה שבאה מצד
קדושה תלויה במקום המוגדר כא"י, ועל
כן עציץ אפילו נקוב אינו ראוי להביא
ממנו לא ביכורים (למ"ד שאינה תלויה בארץ)
ולא עומר ושתי הלחם.

המלב"ם (דברים כו, א) בפירושו מדגיש
עוד צד מיוחד במצות ביכורים שנהגה מיד
לאחר ירושה וישיבה אף בגדולי הארץ
שלא ישראל זרעו ונטעו. בניגוד לערלה
וחלה. וז"ל: "והיה כי תבוא. בפ' ערלה
(ויקרא י"ט כג) ובפ' נסכים (במדבר טו ב) כ'
כי תבואו ולא נאמר והיה, ובספרי עשה

דלא שייך ארץ מיעוט רק כמו גבי חלה דכתיב ב' והיה באכלכם מלחם הארץ. וכן בשביעית
דכתיב ושבתה הארץ וגז"כ הוא מתיבת הארץ למעט עציץ נקוב ולא על ביאת הארץ משא"כ
בערלה דלא כתיב ב' חיובא דארץ אלא כי תבואו אל הארץ ונטעתם האי הארץ קאי על ביאת
הארץ והא דחייב הנוטע בתוך הבית לאו דהארץ מרבי בית ז"א אלא דלא כתיב ב' שדה למעט
בית ודו"ק".

חבל נחלתו

יפות לבעל הפלא"ה (דברים כו, א) שפרש באותו כיוון.

סיכום

בעקבות מחלוקת הראשונים האם מצות ביכורים היא מצוה תלויה בארץ, ניתן להבחין שמצות ביכורים תלויה במקום המוגדר כא"י ולא בחיבור לעפר א"י, והיא מעין מצוה מחברת בין מצוות התלויות בארץ לבין מצוות שבמקדש הבאות רק מא"י.

מצוה האמורה בענין שבשכרה תכנוס לארץ, ודרשו כאלו אמר הכתוב מפני מה תבוא אל הארץ בשביל שעתידים אתם לקיים מצות הביכורים, ובנוסחא הישנה אין והיה אלא מיד, אין הפי' שתכף בבואם אל הארץ נתחייבו בביכורים שהרי נאמר וירשתה וישבת, שהוא אחר הכבוש והחלוק, אלא פירושו דלא כערלה שלא נתחייבו בהנטוע כבר, ולא כחלה שלא נתחייבו רק מהעיסה שלשו, **אבל הביכורים נתחייבו מכל שנתבכר בידם אף ממה שמצאו זרוע ונטוע**. ועי' בפירוש פנים

סימן ל

הלכות איסור 'חדש'

כל החיובים הללו: קצירה, אכילה, הבאת עומר וספירת העומר¹ – קשורים אחד לשני.

א. בין איסור קצירה לאיסור אכילה

נאמר בויקרא (כג, ז): "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן".

את החיובים הנלמדים מפסוק זה מלמד הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הי"ג): "אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר שנאמר ראשית קצירכם שיהיה תחלה לכל

פתיחה

איסור 'חדש' והיתרו ע"י העומר בנוי מכמה חיובים שאינם מקבילים זה לזה בפרטי הלכותיהם.

ישנו איסור אכילה מהתבואה החדשה לפני הבאת קרבן העומר המכונה 'חדש', וישנו איסור קצירה לפני קצירת העומר. ישנו חיוב קצירת והבאת העומר למקדש ביום השני של פסח, וישנו חיוב ספירת העומר. בבית המקדש ישנו איסור נוסף של הבאה מנחות מתבואה חדשה לפני הבאת שתי הלחם בבית המקדש (לא נעסוק בדיני סה"ע ודיני המקדש).

1. עי' בראשונים בסוף מסכת פסחים אם ספירת העומר בימינו מן התורה, ותלותה בהבאת העומר. לא מובן לי מדוע אסור לקצור לפני העומר חיטה שבולת שועל כוסמת ושיפון, הרי מכולם אין מביאים את העומר אלא משעורים, וצע"ג.

סימן ל – הלכות איסור 'חדש'

שקרב מותרת באכילה משקרב העומר, ותבואה שהשרישה **אחר שקרב העומר** אף על פי שהיתה זרועה קודם שקרב העומר הרי זו אסורה עד שיקרב העומר של שנה הבאה, **ודין זה בכל מקום ובכל זמן מן התורה**.

מתבאר ששני איסורים תלויים בקרבן העומר: איסור קצירה לפני **קצירת** העומר הנוהג בא"י בלבד ורק בתבואה הראויה לבוא לקרבן העומר, ואיסור אכילה הנוהג בתבואה שלא התירה **הקרבת** העומר ואיסור זה נוהג בכל מקום בעולם ובכל זמן ללא תלות בבית המקדש.

ב. הבאת העומר אינה מצוה התלויה בארץ

המשנה בכלים (פ"א מ"ו) מוסרת: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר והבכורים ושתי הלחם מה שאין מביאים כן מכל הארצות".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "שמביאין ממנה העומר – דכתיב (ויקרא כ"ג) וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר, קצירה ולא קציר חוצה לארץ".

ומוסיף בפירוש הר"ש: "העומר – מתני' דלא כר' יוסי בר' יהודה דבפ' כל קרבנות (דף פד א) תניא ר' יוסי בר' יהודה אומר עומר בא מחוצה לארץ וטעמייהו מפרש התם מקראי".

והגר"א באר: "בכורים לאו משום קדושת א"י אלא שהיא חובת הארץ² ואינה נוהגת

הנקצרים, במה דברים אמורים בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואינו ראוי להביא ממנו קוצרין אותו מלפני העומר, אבל לא יגדוש".

למדנו מדברי הרמב"ם שכל תבואה מחמשת מיני דגן שגדלה בארץ ישראל וניתן עקרונית להביא ממנה עומר אסורה בקצירה לפני קציר העומר. ומדייק בחי' הר המוריה (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג): "לקצור בא"י. אבל בחו"ל שרי דאין מביאין מהם והוי כבית השלחין שבעמקים".

לעומת זאת איסור **אכילת** 'חדש' נלמד מן הפסוק (ויקרא כג, יד): "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם".

וכן פוסק הרמב"ם לגבי איסור זה (הל' מאכלות אסורות פ"י הל' ב-ד):

"החדש כיצד כל אחד מחמשה מיני תבואה בלבד אסור לאכול מהחדש שלו **קודם שיקרב העומר** בט"ז בניסן שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה **בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית**..."

"האוכל לחם וקלי וכרמל כזית מכל אחד ואחד לוקה שלש מלקיות שנאמר ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו..."

"כל תבואה שהשרישה **קודם הקרבת העומר** אף על פי שלא נגמרה אלא אחר

2. חובת הארץ כנראה כוונתו לחובת קרקע ולא חובת גוף והיא מצוה התלויה בארץ.

חבל נחלתו

אמנם ר' עובדיה מברטנורא נוקט לשון מעט שונה: "ר' אליעזר אומר אף חדש – אסור בחוץ לארץ מן התורה, אף על פי שהוא חובת קרקע. שנאמר (ויקרא כ"ג) בכל מושבותיכם, בכ"מ שאתם יושבים. והלכה כר"א". ונראה שבא להדגיש שאינה מצוה התלויה בארץ ישראל שהרי היא אסורה בכל מקום אלא היא חובת קרקע וגדוליה.

וכן מסיק החכמ"א לגבי מצות חדש שאינה ממצוות התלויות בארץ (שערי צדק, שער משפטי הארץ, חכמת אדם, הקדמה):

"אמר המחבר: לא יתפלא המעיין שלא סדרתי דין כלאים וערלה וחדש בשער מצות הארץ, כדאיתא בסוף פרק קמא דקידושין [משנה ט, לו ע"ב] כל מצות התלויות בארץ כו' חוץ מן הערלה כו'. וכן כתבו תוס' להדיא ביבמות דף פא [ע"א] ד"ה מאי דלריש לקיש דתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן הוא הדין כלאי הכרם, ואם כן כל שכן ערלה וחדש".

"ואמנם אני הולך בעקבי הרמב"ם דפסק בפ"י מהל' מאכלות אסורות [ה"ב] דחדש בזמן הזה הוא דאורייתא אפילו בחוץ

אלא בא"י. אלא עומר ושתי הלחם מה שאין מביאין אותה אלא מא"י היא משום קדושת א"י".

מתבאר מדברי הגר"א שעומר בא רק מא"י משום קדושת הארץ ולא משום שהוא מצוה התלויה בארץ³, ונראה שהוא יותר ממצוה התלויה בארץ אלא שייך לקדושת הארץ ואינו חובת הארץ בלבד כדוגמת ביכורים.

ג. איסור 'חדש' מצוה התלויה בקרקע ונוהגת בחו"ל

המשנה בקידושין (פ"א מ"ט) מוסרת לנו: "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים רבי אליעזר אומר אף מן החדש". מפרש הרמב"ם: "שאינה תלויה בארץ, הן מצות שאינן תלויות בקרקע אלא הן חובת הגוף. ושהיא תלויה בארץ, הן הדברים שהן חובת קרקע... והלכה כר' אליעזר שאומר החדש אסור מן התורה בכל מקום ואף על פי שהוא תלוי בארץ⁴, כמו שנתבאר בסוף מסכת ערלה".

3. ניתן לומר שהוא לא חובה על פירות הארץ כמצוות התלויות בארץ שהן בעיקר חובת חפצא, אלא חובת גברא על כל הציבור להביאם, וגדולי א"י הוא תנאי במצוה אבל אינו הגורם המחייב.
4. דברי הרמב"ם יובנו עפ"י פירוש התוספות יום טוב: "כל מצוה שהיא תלויה בארץ – פ' הר"ב היא חובת קרקע. פירש"י שמוטלת על הקרקע או גדוליו. כגון תרומות. ומעשרות. חלה. לקט. שכחה. ופיאה. שביעית. חדש. ערלה. כלאים. [עכ"ל]. ונראה בעיני דלפי שגדולי קרקע היה מקום לבעל הדין לומר שאינם פטורים בח"ל. להוי בכלל חובת הגוף. מש"ה דייק מתני' למיתני בלשון תלויה בארץ. ולא חובת קרקע. אלא כל דתליא בארץ כלומר שהן גדוליו. ואף על גב דלישנא דתלויה [בארץ] ס"ד דהמקשן בגמרא. דר"ל שנכתב בו ביאת הארץ ומש"ה מקשה. ודחינן דר"ל חובת קרקע. וא"כ ה"ל לתנא לשנות להדיא חובת קרקע. אלא מהטעם דפרישית הוא דתני תלויה בארץ]. ואין משמעות בחדש לענין תלויה בארץ אלא כדיוק הרע"ב שהיא חובת קרקע ואעפ"כ נוהגת בחו"ל.

לארץ, והרי הוא פסק [פ"א מתרומות הכ"ן] דתרומות ומעשרות בזמן הזה מדרבנן. **אלא על כרחך דסבירא ליה דהכי קאמר מתניתין חוץ מן הערלה כו', דאע"ג דהם בפירות הארץ, אפילו הכי אינם נקראים תלויים בארץ, דומה להרכבת אילן דאסור אפילו לבני נח.**

במשנה האחרונה בערלה נאמר: "החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה והכלאים מדברי סופרים".

ופרש הרמב"ם: "החדש אסור מן התורה בכל מקום, שנ' ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ולא תלה את זה בארץ". וכ"כ רע"ב.

והר"ש כתב: "החדש אסור – קודם לעומר בכל מקום אפ"ל בחוצה לארץ ובירושלמי (בפרקין הל' ז) קאמר דמתני' כר"א דסוף פ"ק דקדושין (דף לו ב). וכ"כ הרא"ש.

והאור שמח (הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג) דייק: "אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני התבואה כו', שנאמר ראשית קצירכם. הנה זה פשוט דהוי מצוה התלויה בחובת הקרקע, ואינו נוהג רק בארץ ישראל, **ורק באכילת חדש** כתיב (ויקרא כג, יד) ולחם כו' לא תאכלו בכל מושבותיכם, ולא על הקצירה".

וניתן לדחות את דברי האור שמח שקצירה היא לאו הבא מכלל עשה של מקדש שכל הראוי לבוא לעומר במקדש חל עליו איסור קצירה קודם העומר, אבל אינו חיוב התלוי בארץ ואינו חובת הארץ. ולגבי עומר כבר הבאנו לעיל דברי הגר"א שהוא מובא רק מא"י בגלל קדושתה ולא

בגלל היותו חובת הארץ. עפ"י המובא לעיל איסור קצירה קודם העומר נוהג רק בא"י ורק בתבואה של ישראל, ואיסור אכילה מתבואה חדשה ('חדש') קודם הבאת העומר אינו מצוה התלויה בארץ אלא נוהג בכל מקום בעולם, ועל כן נוהג אף בשל נכרי!

כפסיקת השולחן ערוך (יור"ד סי' רצג ס"ב): "איסור החדש נוהג בין בארץ בין בח"ל, **בין בשל ישראל בין בשל עובד נוכבים**". ועי' ט"ז וגר"א שם.

לפי"ז שני איסורים מתייחסים לעומר – איסור קצירה ואיסור אכילה והם שונים מאד זה מזה. איסור קצירה חל רק בא"י ורק בתבואה של ישראל ואינו אוסר בדיעבד את התבואה. ובחול"ל מותר אף לישראל לקצור את שדותיו לפני העומר. ואילו איסור אכילה קודם לעומר הוא מצוה הנוהגת בכל מקום בעולם בישראל ובנכרי.

מתוך ביאור זה יובנו היטב דברי שו"ת 'דובב מישרים' (ח"א סי' קי) שמסיק שיש איסור אכילת 'חדש' גם בעציץ שאינו נקוב:

"אך הנ"ל דהא דנסתפקנו אם איסור חדש נוהג בגידולי עציץ שאינו נקוב יהיה תליא בזה אם חדש אינו נוהג בחול"ל משום דבעינן קדושת הארץ, שפיר אינו נוהג חדש בגידולי עציץ שאינו נקוב כיון דאינו יונק מקדושת הארץ, משא"כ למאן דס"ל [קידושין ל"ז ע"א] דגם בחול"ל חדש נוהג, גם בגידולי עציץ שאינו נקוב חדש נוהג, וז"ב".

ונלענ"ד שה"ה אף בגדל בבית שלא

חבל נחלתו

בשלמא תרו"מ דלא נוהג בחו"ל משום טעם אחר לכן ממעטינן שפיר בית מלשון שדה, משא"כ כלאים דהך קרא גופא דשדך אתי למעוטי חו"ל, בכה"ג אמרינן דרק חו"ל הוא דמעטינן ולא בית שבארץ". ודבריו מתאימים לדברי שו"ת דובב מישרים.

התירו העומר יחול עליו איסור 'חדש'5. וכך מצאתי שכתב הגרשז"א (מנחת שלמה ח"ב סי' קא, ו): "עוד נלענ"ד דסברא הוא דלא ממעטינן מלשון שדה בית אלא דוקא בכה"ג דהוי רק מצוה התלויה בארץ, משא"כ אי הוי נוהג חובת תרומה בכל מקום לא היינו ממעטים כלל בית, ומעתה

סימן לא

האם הפקר פטור מערלה

נטעה, ואקשי' והתנינן העולה מאיליו חייב בעורלה, ופריק תמן בשעלו במקום יישוב, ברם הכא עלת במקום חורשין, על כן פטור, א"ר אלעזר הדא דאת אמ' בשאינה עושה כדי טפילתה, אבל אם היתה עושה כדי טפילתה חייב". וכ"כ הר"ש, הרא"ש, רע"ב ובעל תפא"י.

עולה שכל עץ שנותן פירות בין נטעוהו ובין עלה מאיליו חייב בערלה פרט לזה שאינו עולה במקום יישוב. ואף העולה במקום חורשים אם עושה כדי טפולו חייב בערלה. ולפי ר' יוסי אפילו נטעה במקום חורשין פטורה מערלה.

שיטת הראשונים מבוססת על הירושלמי (ערלה פ"א ה"א): "רבי יוחנן בשם ר"ש בן יוצדק גפן שעלת במקום חורשין פטורה מן הערלה. אמר ר' יוסי אפילו נטעה. והתנינן העולה מאיליו חייב בערלה.

שאלה

מטיילים שהגיעו בסיוריהם לבוסתנים וכד' ובהם אילנות צעירים שצמחו מאליהם (כגון גפן שהוברכה או עצים שגדלו מגרעיני מטיילים או שבעלי חיים גרמו לגידול העצים) עם פירות עליהם, האם צריכים לחשוש לערלה ולהימנע מאכילתם (כדין ספק דאורייתא לחומרא)?

א. שיטת המשנה והירושלמי

המשנה במסכת ערלה (פ"א מ"ב) כותבת: "...הנוטע לרבים חייב ר' יהודה פוטר. הנוטע ברה"ר... והעולה מאיליו חייב בערלה".

מפרש הריב"ם"ץ: "והעולה מאיליו חייב בעורלה. דכת' כל עץ. א"ר יוחנן בש"ר שמעון בן יוצדק גפן שעלת במקום חורשין פטורה מן העורלה, א"ר יוסי ואפי'

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד יש מקום לומר בדעת כמה ראשונים שאיסור חדש נוהג בחו"ל רק בתבואה שיצאה מא"י לחו"ל, שהיא ראוי' לעומר, ולא בתבואה שגדלה בחו"ל, ונתבאר בספרי "ביצחק יקרא".

סימן לא – האם הפקר פטור מערלה

ומפרש רש"י: "מידי דהוה אעלו מאליהן - דבשעת נטיעה ליכא כוונה". עולה מרש"י כשיטת הראשונים שהובאו לעיל, שעקרונית אף מה שלא ניטע בכוונה ואפילו עלה מאליו חייב בערלה, ונראה שאף הוא יסכים לשיטת הירושלמי והראשונים שבמקום חורשים פטור מן הערלה ונחשב כעץ סרק.

ונראה שכן סברו הגאונים. בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל [אופק] ס' עז) כתב: "והילכתא נטיעת גוי נוהג בה ערלה ואסור ליקח מפירותיו היכא דידיע לן בודאי דפירות דערלה אינון שכך שנינו (ערלה פ"א מ"ב) הנוטע ברשות הרבים והגזלן שנטע והנכרי שנטע והנוטע בספינה והעולה מאליו חייב בערלה".

וכן השאלות דרב אחאי (פר' קדושים שאילתא ק): "לא שנא דנטע ליה מינטע ולא שנא דנפיק מנפשיה אסיר דתנן אילן העולה מאליו חייב בערלה"...

ולא הביאו את חילוק הירושלמי.

הרא"ש פסק בהלכות קטנות (הל' ערלה ס' א): "והעולה מאליו מפרש בירו' דוקא במקום יישוב אבל במקום חורשין לא אם אין עושין כדי טיפול להטפל בהן להביאו ליישוב". ונראה שקיבל את גירסת הריבמ"ץ ולכן דוקא בעולה מאליו פטור מקום חורשין אם לא עושה כדי טיפול.

תמן כשנטעה¹ במקום ישוב ברם הכא שנטעה במקום חורשין. אמר רבי ליעזר הדא דתימר כשאינה עושה כדי טפילתה אבל אם היתה עושה כדי טפילתה חייבת". הירושלמי פתח בעלתה מאליה וממשיך בנטעה ומבאר שהחילוק אינו בין עלה מאליו לנטעה ולא לגבי מקום העליה, אלא לפי מקום הנטיעה ושווי הפירות להביאן לעיר.

באר הפני משה (ערלה פ"א): "הדא דתימר. דפטורין דוקא בשאינה עושה כדי טפילתה² אם רוצה להטפל בפירותיה ולהביאן למקום היישוב אבל אם הוא עושה כל כך שיש בה כדי טיפולה להביאן למקום היישוב חייבת בערלה דהויא כאלו בתחילה עומדת במקום היישוב היא".

נראה מדבריהם שבעקרון כל אילן חייב בערלה בין אם עלה מאליו ובין ניטע ע"י מאן דהו³, ורק אילן שעלה מאליו ומעולם לא היה לפירותיו חשיבות, ואין זה שווה להביא מפירותיו למכירה ולאכילה בישוב פטור, ונחשב כאילן סרק, ועל כן אין מונים לו ערלה. ואילן העולה מאליו בתוך ישוב חייב בערלה אפילו אין בפירותיו כדי טיפול.

מסייע לפירושם לשון הבבלי בסוטה (מג ע"ב), שם מובא: "מידי דהוה אעלו מאליהן, דתנן: עלו מאליהן – חייבין בערלה".

1. בריבמ"ץ: 'שעלתה... שעלתה'... בירושלמי לפנינו: 'שנטעה'... 'שנטעה'. גי' הר"ש: 'שנטען... שנטען'. והנ"מ בין הריבמ"ץ והר"ש היא האם הלכה כר' יוסי ואף הנוטע במקום חורשים פטור מערלה ודינו לפי כדי נפילתו. הגירסא באור זרוע (ח"א, ס' שיד) כמו בירושלמי לפנינו, ולא כמו הריבמ"ץ.

2. בר"ש גורס 'כדי נפילתה' ונראה לפי שאר כל הראשונים שזו טעות.

3. ובעיקר עפ"י הגירסא בירושלמי ובר"ש, שאינה מבחינה בין עלה מאליו לניטע, עי' לעיל הערה 1.

חבל נחלתו

בתוספתא (ליברמן, ערלה פ"א ה"ב) נאמר: "הנוטע לרבים חייב ור' יהודה פוטר ר' שמעון בן לעזר משמו הנוטע לרבים חייב בערלה [העולה לרבים מאיליו פטור מן הערלה]".

לפי התוספתא משמע שלפי ת"ק ור' שמעון בן אלעזר נוטע לרבים חייב בערלה. והעולה מעצמו לרבים (או לפי חלק מהגירסאות ברה"ר⁵) לפי כל התנאים⁶ – פטור מן הערלה.

בפשטות עולות מן המקורות שלש שיטות:

א. שיטת הירושלמי והראשונים שצדדו שכל האילנות שעלו מאליהם חייבים בערלה פרט לאותם שעלו או שנטעו במקום חורשים ופירותיהם מעטים או באיכות ירודה וע"כ אין שווה לקוטפם ולהביאם לעיר.

ב. שיטת הספרי והפסיקתא זוטרתא שפוטרת כל אילן שעלה מאליו.

ואילו בנו הטור (יו"ד סוף סי' רצד) כתב: "העולה מאליו בישוב חייב ובמדבר ל"ש עולה מאליו ול"ש נטעו אינו חייב אא"כ עושה טפילה כדי להביא פירותיו לישוב". ונראה שמצטרף לדברי הראשונים לעיל לגבי עולה מאליו או ניטע במקום חורשים, וזאת עפ"י הגירסא בירושלמי (ולא כריב"מ⁷).

ג. שיטת מקורות נוספים

בספרי (קדושים פרשתא ג, ב) נאמר: "ונטעתם פרט לעולה מאליו". משמע שעולה מאליו פטור מערלה מפני שאין כוונה בנטיעתו. ולא חלקו היכן מקום העליה⁴.

וכן בפסיקתא זוטרתא (ויקרא, קדושים נד ע"ב): "ונטעתם. פרט לעולה מאליו".

לפי שיטה זו עולה מאליו פטור מערלה מפני שלא ניטע בכוונת אדם, ורק הניטע בכוונת אדם לשם פירות, אפילו ע"י נכרי – חייב בערלה.

4. התורה תמימה (הערות ויקרא פי"ט הערה קעו) לאחר שהביא דרשת הספרא כתב: "ובמשנה ב' פ"א דערלה איתא להיפך, דעולה מאליו חייב בערלה, וכתבו המפרשים דהמשנה איירי בעולה מאליו בישוב, והתוספתא איירי בעולה מאליו במקום יערים ומדבר. וטעם החלוק נראה דבמקום ישוב יש יותר לתלות שבאיזה זמן מן הזמנים נטעו בזה המקום, משא"כ ביערים ומדבריות, אמנם לפי"ז צ"ל דבחור"ל פטור לעולם אפילו בישוב, כיון דאפשר שיעלה גם מאליו ממש, וראיה דעולה גם במדבריות, וא"כ עכ"פ ספיקא הוי, וספק ערלה בחור"ל מותר כמשכ"ל. אמנם הרמב"ם בפ"י ה"ה ממע"ש לא כתב החילוק בין ישוב למדבר אלא בין רשות היחיד לרה"ר, וכ"מ בתוספתא, ולא נתבאר לי היטב טעם לחילוק זה".

5. הבאר שבע (סוטה מג ע"ב) כתב: "עלו מאליהן חייבין בערלה. וא"ת דהא תניא בספרא (שם) ונטעתם פרט לעולה מאליו. כבר תירץ הרמב"ם ז"ל בפרק קמא דערלה (משנה ב') דמתניתין איירי ברשות היחיד והברייתא איירי ברשות הרבים, וכן אמרו בפירוש בתוספתא (ערלה פ"א ה"ב) העולה מאליו לרבים פטור מן הערלה. ולי נראה לתרץ אידי ואידי ברשות היחיד או אידי ואידי ברשות הרבים, ומתניתין איירי במקום ישוב והברייתא איירי במקום חורשין, וכהאי גוונא תירץ בירושלמי (ערלה שם)". וחילוקו אינו נראה. מקום חורשין הוא הפקר לכל ואינו רה"ר.

6. עי' לקמן בביאור הגר"א על השו"ע שבאר שהכל מדברי רשב"א.

סימן לא – האם הפקר פטור מערלה

ג. שיטת התוספתא שהעולה מאליו לרבים (או ברה"ר) פטור מערלה. בספר יראים (סי' עה [דפוס ישן – קפד]) הסביר כך: "ונטעתם פרט לעולה מאליו פיר' לרבים, וכתב כדתניא בתוספתא העולה מאליו לרבים פטור מן הערלה, אבל העולה מאליה חייב וטעמא כיון דליחיד הוא נראה כנוטעם ותניא ונטעתם אין לי אלא נטוע, הבא מאליו מנין ת"ל כל עץ. ואחר שריבה הכתוב ומיעט לא מסרו הכתוב אלא לחכמים".

היראים לא באר מה דעתו לגבי הירושלמי וכדי טיפולו, אולם מבואר בדבריו שעולה מאליו הוא מצב אמצעי המסור לחכמים והם החליטו שהעולה ברה"ר או בשביל רבים פטור מערלה וזה

העולה מן התוספתא והספרא, והעולה ברה"י חייב בערלה וזה הנאמר במשנה. ונראה שמעיקר הדין העולה מאליו היה צריך להיות פטור בכל מקום, אולם כיון שעלה ברה"י נראה כנוטעם ולכן חייבוהו חכמים, ומסרן הכתוב לחכמים⁷.

ג. שיטת הרמב"ם

פסיקת הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"י הלכות ה-ו) צריכה ביאור, וז"ל:
"הנוטע ברשות הרבים או בספינה, והעולה מאליו⁸ ברשות היחיד⁹, ועכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו, והגזלן שנטע – חייבין בערלה וברבעי".
"העולה מאליו¹⁰ במקום טרשים¹¹ פטור, אפילו הנוטע במקום שאינו יישוב¹² פטור,

7. עי' מאמרי 'מסרן הכתוב לחכמים' בח"א סי' ה. מקרה זה לא הובא שם.
8. באבן האזל (הל' שכנים פ"ד) כתב בטעם הרמב"ם: "לכן נראה דטעמא משום דאילן מאכל שעלה מאליו בודאי הוא ע"י גרעין שהשליכו בלא כונה, ולכן ברה"י אמרינן דכיון דניחא ליה הוי כמו נטיעה, אבל כשהשליך אחד ברה"ה לא איכפת ליה בזה ולא הוי כמו נטיעה".
9. הב"י (יו"ד סי' רצד) הקשה: "כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) דהא דתנן העולה מאליו חייב בתנאי שיהיה צומח ברשות היחיד אבל עולה מאליו ברשות הרבים פטור ועל זה אמרו בספרי (קדושים פרשתא ג אות ב) ונטעתם פרט לעולה מאליו וכן אמרו בפירוש בתוספתא (ערלה פ"א ה"ב) העולה מאליו לרבים פטור עכ"ל ולא ידעתי למה לא כתבו בחיבורו". ודברי הב"י אינם מובנים לענ"ד, הרי הרמב"ם כתב בפירוש שהעולה מאליו ברשות היחיד חייב ומכאן שעולה לרבים פטור וצ"ע. וכ"כ הרדב"ז: "ולא הוצרך רבינו לפרש זה שהרי כתב והעולה מאיליו ברשות היחיד חייב ומשמע שפיר שאם עלה מאיליו ברה"ה פטור".
10. עי' דובב מישרים (ח"ד ליקוטי תשובות והערות ח"ב) שמסביר בעליה במקום חורשין וטרשין את החרוב של רשב"י, וכן עי' דרך אמונה – ביאור ההלכה (הל' מע"ש פ"י ה"ו ד"ה והעולה מאליו) שדן באותה שאלה.
11. הרדב"ז תיקן נוסח הרמב"ם שלפנינו וז"ל: "אלא דקשיא לי מאי שנא טרשין דפטור והלא חברון טרשין היא וכי נאמר שהיא פטור מן הערלה אלא ודאי ט"ס הוא וכן צריך להיות חורשין והוא היער והכי איתא בירושלמי". המהר"י קורקוס גרס טרשין אולם הכס"מ גרס ברמב"ם חורשים ועי' ברכ"י ס"ק יט. ולשון האורחות חיים (הל' ערלה ונ"ר אות א) היא: "והעולה מאליו ביערים פטור", ומסייעת לרדב"ז, כידוע שהרבה מדברי האורחות חיים לקוחים מהרמב"ם.
12. כך באר המב"ט בקרית ספר (הל' מע"ש ונ"ר פ"י) את שיטת הרמב"ם: "והעולה מאליו דכיון דעולה ברשות היחיד ובמקום ישוב חייב דלא קפדינן אלא במקום ראוי לנטיעה שהוא ישוב ונכרי שנטע

חבל נחלתו

מאליו ברשות היחיד מפני שדעתו עליו ורוצה בקיומו ובפירותיו, אבל אם עלה ברה"ר או במקום השייך לרבים או מקום הפקר – אין בעלים אשר יוכלו לרצות בגידולו. ובנוטע ברה"ר או לרבים כאשר עושה כדי טיפולו אפילו במקום חורשים חייב שכן יש דעת נוטע ויש חשיבות לפירות.

הרמב"ם בפה"מ הסביר מה הם מקורותיו לשיטתו: הספרא והתוספתא, כאשר את הפטור של הספרא הוא מסביר כפי התוספתא בעולה מאליו לרבים. ואילו את הירושלמי הסביר בנוטע ברה"ר וכד' שפטור אם אין בו בכדי טיפולו.

עולה מדבריו שהתאים את כל המקורות התנאיים והאמוראיים זה לזה. הספרא והתוספתא שניהם עוסקים בעולה מאליו לרבים, המשנה עוסקת בעולה מאליו ברה"ר, הירושלמי שהבחין בין חורשין ולגבי כדי טיפולו הוא דוקא בנוטע.

כשנמצא את טעמי השיטות נראה שלפי שיטת הראשונים והגאונים כל אילן שניטע או עלה לפירותיו חייב בערלה ורק במקום חורשים כאשר אין ערך לפירותיו אפילו ניטע בידי אדם פטור. לעומת זאת לשיטת הרמב"ם יש דין 'ונטעתם' המחייב בערלה רק את הניטע בכוונה לפירותיו, ולכן עולה מאליו באופן עקרוני פטור אא"כ עלה ברה"ר שם הוא מחשיבו. וכל הניטע חייב בערלה וברשות הרבים או

והוא שלא יהיה עושה כדי טיפול שמטפל בפירותיו עד שמביאן ליישוב, אבל אם היה עושה כדי טיפולו חייב בערלה".

בחינת סידור ההלכה ברמב"ם מלמד שבהלכה הראשונה עסק בכל החייבים בערלה, וכלל בהם עולה מאליו ברשות היחיד. בהלכה הבאה עסק במקום שאינו ישוב ובה הפריד בין עולה מאליו שתמיד פטור לבין נוטע שאם יש בו כדי טיפולו חייב.

שני הבדלים בין הרמב"ם לראשונים שהובאו לעיל. האחד שהעולה מאליו דוקא ברשות היחיד חייב אבל ברה"ר משמע שפטור, ואילו שאר הראשונים לא הבדילו בכך (ומהתוספתא משמע שפטור ברה"ר). וההבדל השני לגבי מקום שאינו ישוב פסק שאילן שיש בו כדי טיפולו חייב דוקא בנוטע שם, אבל עולה מאליו משמע שפטור לגמרי.

נראה שדבריו בי"ד החזקה מתאימים עם דבריו בפירוש המשנה. וכך כתב שם: "העולה מאליו, הוא הצומח בלי שיטעו אותו. ובתנאי שיצמח ברשות היחיד, אבל עולה מאליו לרבים אינו חייב בערלה ועל זה אמרו בספרא ונטעתם פרט לעולה מאליו. ובפירוש ביארו בתוספתא ואמרו העולה מאליו לרבים פטור מן הערלה".

עולה מדבריו שהעולה מאליו במקום הפקר או במקום השייך לרבים פטור מערלה ואפילו אם יש בכדי טיפולו שיכול להביאם ליישוב, וכנראה שהחוב בעולה

בארץ ישראל כדדרשין מדכתיב כל עץ להביא את שנטעו נכרים משבאו ישראל לארץ וגזלן נמי אין קרקע נגזלת ולא גרע מעלה מאליו במקום יישוב דחייב ואם היה עושה כדי טיפולו חייב בערלה דהא הוי כיישוב ואי לאו הכי פטור דכתיב ונטעתם פרט לעולה מאליו במקום חורשים".

סימן לא – האם הפקר פטור מערלה

”העולה מאליו ברה”י. כרשב”א בתוספתא ובירושלמי הנ”ל. וכתב הכ”מ משום דבת”כ תניא ונטעתם פרט לעולה מאליו וכדי של”ת אמתני’ ע”כ צ”ל דגם מתני’ כה”ג דרשב”א ברה”י היא”.

”אפילו הנוטע כו’. כר’ יוסי בירושלמי כנ”ל”.

עולה לפי דברי הגר”א שמה שנאמר במשנה עולה מאליו חייב בערלה דיבר ברה”י, ומה שנאמר בתו”כ שעולה מאליו פטור מתבאר לפי התוספתא בעולה ברה”ר, או במקום הפקר. והנוטע במקום שאינו ראוי לגידול ורחוק מהישוב פטור אא”כ משתלם לו הטיפול בפירות. ונראה שהגר”א העמיד את הב”י כשיטת הרמב”ם. ועיין שו”ת אגרות משה (יו”ד ח”א סי’ קפז), שו”ת מנחת שלמה (ח”א סי’ סט), שו”ת שבט הלוי (ח”ב סי’ קסג).

מסקנה

נראה לגבי השאלה שפתחנו בה שהמטייל בהרים וגאיות ומדבריות בארץ ישראל ומצא אילן הנותן פירות שהוא ספק ערלה מותר לאוכלם כיון שהוא אינו במקום ישוב ואין בפירותיו כדי טיפול.

לצורך הרבים פטור – מפני שאינו לצורך הנוטע, אא”כ יש בפירותיו כדי טיפולם ואז אחרים יהנו בפירותיו.

ד. פסיקת האחרונים

פסק בשולחן ערוך (יו”ד סי’ רצד סכ”ז): ”העולה מאליו (ברשות היחיד, חייב¹³). במקום טרשים¹⁴, (פי’ סלעים חזקים וקשים), פטור. אפילו הנוטע במקום שאינו ישוב, פטור, והוא שלא יהיה עושה כדי טיפול שמטפל בפירותיו עד שמביאים לישוב. אבל אם היה עושה כדי טיפול, חייב”.

לשון השו”ע היא כמעט העתקה מדויקת של הרמב”ם שחילק זאת לשתי הלכות (כפי שבארנו לעיל), אמנם הדגשים שונים. השו”ע העמיד מקום טרשים כמנוגד לרשות היחיד והרמב”ם לא העמיד כך ומשמע ממנו שכל עולה מאליו ברה”ר – פטור.

הש”ך (ס”ק לה) באר כך: ”במקום טרשים פטור – אבל בישוב אפילו עולה מאליו חייב דמסתמא ע”י עבודת אדמה שעבדו מתחלה עלה”.

בביאור הגר”א (ס”ק סה, סו) כתב:

13. הנמצא בסוגריים הוא הוספה שלא היתה לפני הברכ”י (ס”ק יח) ותמה על כך מאד.

14. קצ”ע שבכס”מ כתב חורשים וכאן חזר לגירסת הרמב”ם טרשים וצ”ב, ועי’ בברכ”י ס”ק יט שעסק בכך.

חבל נחלתו

סימן לב

מתנת עניים – עוללות

מחוברים בו אשכולות קטנות הרבה, וכשהן שוכבים זה על זה כמשאוי שעל כתפו של אדם הוא נקרא כתף, וכשהן מפוזרים בשרביט אחד לכאן ואחד לכאן אין כאן כתף.

”נטף – הן גרגרים של ענבים המחוברים בסוף השרביט שרגילים להיות תלויים שם ענבים הרבה, ועל שם שענביו נוטפות למטה נקרא נטף, ובלשון מקרא קורא לאשכול שאין לו לא כתף ולא נטף עולל, לפי שהוא לפני שאר האשכולות כעולל לפני האיש.”

”אם ספק – שנראים האשכולות הקטנות התלויות בשרביט כאילו שוכבות זו על זו ואין שוכבות יפה, דהשתא הוי ספק אם יש לה כתף אם לאו.”

והירושלמי (פאה פ”ז ה”ג) מגדיר עוללת: ”איזו היא כתף פסיגים זו על גבי זו, איזו היא נטף התלויות בשדרה ויורדות. ר’ בא בשם רב יהודה והן שיהיו כולן נוגעות בפס ידו. לא כן אמר רבי חייא מעשה ששקלו עוללות שבע ליטריות בציפורין, אמר רבי חיננה שאם נתנה על גבי טבלה והן שיהיו כולן נוגעות בטבלה.”

וכן פסק הרמב”ם (הל’ מתנות עניים פ”ד הי”ח): ”אי זו היא כתף פסיגין המחבורות בשדרה זו על גבי זו, נטף ענבים המחבורות בשדרה ויורדות, והוא שיהיו כל הענבים שבעוללות נוגעין בפס ידו, ולמה

שאלה

אימתי נחשבים העוללות כמתנות עניים, ומה ההשלכות של גדר זה?

פתיחה

כמה צדדים ייחודיים למתנת העניים – עוללות מכל מתנות עניים. האחד שהיא נוהגת בכרם ענבים בלבד ולא בשאר צמחים, לא אילנות ולא דגן, קטנית וירקות. כמו”כ היא המתנה היחידה המוגדרת עוד זמן רב לפני שהיא נלקחת ע”י העניים. היחודיות האחרונה יוצרת בימינו שאלות קשות.

א. מהי עוללת

המשנה במסכת פאה (פ”ז מ”ד) מגדירה: ”איזוהי עוללת כל שאין לה לא כתף ולא נטף אם יש לה כתף או נטף של בעל הבית אם ספק לעניים...”

היינו עוללת הוא אשכול קטן ללא שדרה מרכזית ממנה יוצאים ענפים ועליהן תלויים ענבים ולעתים חלק קטן מאשכול שתולשים אותו מהשדרה המרכזית נראה כעוללת.

וכך פרש ר’ עובדיה מברטנורא:

”איזו היא עוללת – האמורה בתורה וכרמך לא תעולל.”

”כתף – השרביט האמצעי של האשכול

1. הראב”ד השיג על הרמב”ם והאחרונים הבינו שהשגתו נובעת מטעות בהבנת הרמב”ם, והבין כרמב”ם שתנאי בעוללת שכל הענבים נוגעים בפס ידו.

סימן לב – מתנת עניים – עוללות

מתבאר שמעת שנודעו העוללות, ודבר זה אפשרי כבר כשהפירות הן בוסר, בעל הכרם אינו יכול להזיק או לעשות פעולות קנייניות אחרות לגבי העוללות, ואם הקדישן אינן קדושות והעניים באים ונוטלין אותן ללא פדיון.

ג. דין פעולות בעוללות

ולכאורה קשה ממשנה ה (פרק ז בפאה) שם כתוב: "המדל בגפנים כשם שהוא מדל בתוך שלו כן הוא מדל בשל עניים דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר בשלו הוא רשאי ואינו רשאי בשל עניים". והלכה כר' יהודה.

עפ"י הראשונים והאחרונים המדובר במשנה בדילול עצים היינו הוצאת עץ בין שני עצים כדי שהאחרים יתעבו, כאשר נמצאים עליהם כבר פירות וחלק מהם עוללות. לפי הרש"ס מדובר בזמירת ענף שיש עליו פירות כדי שיתעבו שאר הענפים, ולפי פה"מ לרמב"ם מדובר בדילול אשכולות. ועולה לפנינו מחלוקת תנאים האם הדילול מותר אף שהוא פוגע בעוללות של העניים. אולם אף לר' יהודה המתיר מעיקר הדין העוללות של עניים ואעפ"כ בעל הכרם הותר לדלל מפני שמשביח אף את של עניים הותר אף לדלל ולפגוע בשלהם – בלשון הירושלמי (פאה פ"ז ה"ד): "מתוך שהוא מעכן הוא עושה יותר לשנה הבאה"

ובאר הפני משה: "שאני הכא דמתוך שהוא ממעך ומידל מביניהן הן עושות יותר לשנה הבאה וא"כ טוב הוא ג"כ לעניים שיהא מצוי בהן ביותר ונתרבה חלקן בפאה וכיוצא בו".

וכך כתב זאת הירושלמי (פאה פ"ז ה"ד): "הכל מודים במוכר לחבירו עשרה אשכולות

נקרא שמו עולל מפני שהוא לשאר האשכולות כעולל לאיש".

ב. נודעו העוללות

מהמשנה והתוספתא עולה שמעת שהוכרו העוללות הן ממון עניים.

בפאה (פ"ז מ"ח): "המקדיש כרמו עד שלא נודעו בו העוללות אין העוללות לעניים, משנודעו בו העוללות העוללות לעניים. רבי יוסי אומר יתנו שכר גידוליו להקדש...".

וכן בתוספתא (פאה פ"ג ה"ג): "המקדיש את כרמו לא יקדיש את העוללות שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו".

וכתבו המפרשים שאין יכול להקדיש עוללות משום שהם של עניים.

ובתוספתא (פאה [ליברמן] פ"ג ה"א): "המפקיר את כרמו עשירין נוטלין את האשכולות ועניים נוטלין את האשכולות ואת העוללות...".

ופרש החסדי דוד (ג, טז): "קשה דהא אנו קיי"ל דהפקר פטור מכל מתנות עניים, וא"כ ממ"נ, אם הפקרו הפקר, עשירים נמי אמאי לא יטלו הכל, ואם אינו הפקר, אשכולות מיהא לא יטלו לא עשירים ולא עניים. וי"ל דהכא מיירי במפקיר כרמו משנודעו בו העוללות, ודמאי למאי דתנן בספ"ז דאפי' המקדיש כרמו משנודעו בו העוללות, העוללות לעניים לפי שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וא"כ הה"נ הכא דאין אדם מפקיר דבר שאינו שלו, ולכך הפקרו הפקר לגבי האשכולות, אבל לא לגבי העוללות אלא הרי הן לעניים".

ועוד בתוספתא (שם הלכה יב): "...וישראל שמכר כרמו לגוי לבצור פטור מן העוללות".

וכתב החסדי דוד (ה"ז) שפטור מעוללות כיון שמכר קודם שהוכרו עוללות.

חבל נחלתו

לדלל את העוללות ולהשאיר את האשכולות.

ובפירוש תפארת ישראל (יכין, פאה פ"ז מ"ה אות לח) כתב: "ואינו רשאי בשל עניים. דס"ל דין לוקח יש להם, ואין המוכר רשאי ליגע בנכסי לוקח שלו, דאולי לא נ"ח"ל בזה, כך כ' הר"ב, ותמוה מה שותפות יש לבעה"ב בהעוללות, ומה שותפות יש להעניים בהאשכולות, הרי חלק כל א' מבורר לעצמו, ובל"ז הרי הירושלמי דחה טעם זה, אלא נ"ל דפלוגתייהו דלר"י הו"ל כמשיב אבידה לעניים מדמרויחין ע"ז עוללות שבצד העוללות שמדל, ולר"מ אסור מדאיכא דניח"ל ברבוי הענבים אף על גב שלא יהיו מובחרים כל כך [ועי' ב"מ פ"ו מ"ג]."

ד. גזרי הבעלות בעוללות

עולה מן הדברים שעוללות משהוכרו בעל הכרם אינו בעליהם, ולכל היותר יכול לעשות פעולות המיטיבות עימן. ונראה שהעוללות קודם שבאו ליד עניים הן כעין ממון השבט (שבט העניים) ולכן כשם שבעה"ב אינו יכול לעשות פעולות קנייניות בעוללות אף העניים אינם יכולים. ורק מעת שהעני קטף עוללת זכה בה והיא ממנו לכל דבר.

וכך עולה מהמשנה (פאה פ"ז מ"ז): "כרם שכולו עוללות רבי אליעזר אומר לבעל הבית רבי עקיבא אומר לעניים אמר רבי אליעזר (דברים כד) כי תבצור לא תעולל אם

שיהא אסור ליגע בהן, הכל מודים בשותף כשם שהוא מידל בתוך שלו כך הוא מידל בתוך של חברו רבי יהודא עביד ליה כשותף רבי מאיר עביד ליה כמוכר אמר ליה רבי אימי הגע עצמך שאכלתן חיה אין תעבדינא כשותף יהא חייב לשלם לו".

ובאר הפני משה (פאה פ"ז ה"ה):

"כך הוא מידל בשל עניים. אם כבר נודעו בו עוללות שהם של עניים או שכבר הפריש פאה עושה בשל עניים כמו שהוא עושה בשלו ומפרש בגמ' דר"י סבר עני דין שותף יש לו בחלקו עם הבעה"ב וכשם שהשותף מדל בשל חברו כמו שהוא מדל בשלו כך הוא עם חלק העני".

"רמ"א בשלו רשאי. ר"מ סבר דהעני דין לוקח יש לו וכשם שהמוכר לחבירו עשרה אשכולות אסור ליגע בהן כך אינו רשאי ליגע בשל עניים והלכה כר' יהודה".

"הגע עצמך שאכלתן חיה. לחלק של העני מחמת שהדיל ונתגלה. ואם דינו כשותף ואתה מתירו לבעה"ב להדל בשל עני א"כ יהא חייב לשלם לו".

היינו, נחלקו ר"מ ור"י האם העני קודם הבציר הוא כשותף או כלוקח, וההיתר לדלל אף בשל עני נובע מדעה זו, אבל לכו"ע יש לעני בעלות בעוללות עוד בטרם הבציר. והזכות של בעל הכרם כשותף היא לעשות פעולות שטובות בעבור שניהם², אבל לכל הדעות אינו יכול להזיק או לעשות פעולות רק בעוללות. ולכן לשיטת הרמב"ם שהדילול באשכולות אינו יכול

2. יש להוסיף כי לשיטת ר' יהודה אולי פוגע בעוללות השייכים לעניים אבל כלל ממון העניים בעיקר לגבי פאה (שהיא אחד מששים) מתרבה ולכן ניחא להו לעניים בהכי. ואע"פ שאין מי שימחול אם הוא בגדר משיב אבידה אולי הדבר מותר.

1. הקשיים שיוצרת מתנה זו בימינו

בימינו אין נותנים מתנ"ע פרט למעשר עני. הפטור מהנחת מתנ"ע נובע מהלימוד בחולין (קלד ע"ב): "לעני ולגר תעזוב אותם – ולא לעורבים ולא לעטלפים".

בפאת השולחן (פ"ד בית ישראל אות כא ו-לו) הביא מחלוקת ראשונים האם הפטור הוא עוד לפני זמן החיוב מפני שאין במקום עניים (גאונים), או שהפטור הוא רק לאחר הבציר והקטיף כשהתברר שהעניים לא באו (רמב"ם).

המשמעות ממחלוקת זו לגבי עוללות גדולה. לשיטה הסוברת שמלכתחילה כרם זה פטור אף העוללות לא נקבעו לעניים וממילא חייבים בתרו"מ. לשיטת הרמב"ם וסיעתו העוללות שהוקבעו לעניים כבר הרבה לפני הבציר, עם הבצירה הן פטורות מתרו"מ. וכיון שהבוצרים אינם מבחינים בין עוללות לאשכולות ובוצרים את הכל נמצא בידם פירות פטורים ופירות חייבים, ואם יפרישו מן העוללות על שאר הבציר יפרישו מן הפטור על החיוב, והאוכלים לאחר הפרשה זו אוכלים טבלים שהם בחיוב מיתה בידי שמים³!

בכרם ליין שמפרישים יין אין בעית הפרשה מן הפטור על החיוב כיון שבלח יש בילה והחיוב והפטור מתערבים במידה שווה ולכן אותו יחס של פטור ושל חיוב

אין בציר מנין עוללות?! אמר לו רבי עקיבא (ויקרא יט) וכרמך לא תעולל אפילו כולו עוללות אם כן למה נאמר כי תבצור לא תעולל אין לעניים בעוללות קודם הבציר".

עולה מדעת ר' עקיבא, שהלכה כמותו (ואף ר"א מסכים לכך אלא שלומד זאת ממקור"א), שלעני הפרטי אין זכות לפעולות קנייניות בבציר עד שהן נבצרו וזכה בהן.

ה. עוללות פטורות מתרומות ומעשרות

מתנות עניים פטורות מתרומות ומעשרות. כדברי המשנה (פאה פ"ח מ"ב): "נאמנים על הלקט ועל השכחה ועל הפאה בשעתן ועל מעשר עני בכל שנתו ובן לוי נאמן לעולם ואינן נאמנים אלא על דבר שבני אדם נוהגין כן". ופרש רע"ב: "נאמנים – העניים לומר חטים הללו של לקט שכחה ופאה הן, ופטורים מן המעשר".

וכן נאמר בתוספתא (פאה פ"ד ה"א) לגבי עוללות: "ר' יהודה אומר: מקום שדורכין את העוללות נאמן עני לומר יין זה עוללות הוא לקט זה לקטתיו אני ואחי וקרובי אבל אין נאמן לומר מפלוני גוי לקחתיו מאיש פלוני כותי לקחתיו".

היינו, במקום שרגילים לדרוך עוללות ליין נאמן העני שהיין פטור מתרו"מ.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בזה"ז? ולקוח? גם לא כולם סוברים שענבים הם תירוש.

תשובת המחבר: הרב צודק שבימינו אין מיתה בידי שמים על אכילת טבלים, אולם כיון שאנו נוהגים בתרו"מ כיון שעיקרם מן התורה השאלה עדיין קיימת לגבי מפריש מעוללות על פירות השוק.

חבל נחלתו

בו עוללות נותנן לעני, ואם נקרצת עם האשכול יש לו לעשות תרומת מעשר על מקום אחר".

הרדב"ז הסביר ברמב"ם שנותן את העוללות לעניים משום שידוע לו שלא נקרצו עם האשכול, והכס"מ כתב שהרמב"ם גרס בתוספתא 'חושש' ולא 'ואינו חושש' (והסבר נוסף). עכ"פ עולה ברור שסתם עוללת אינה בגדר נקרצת עם האשכול ולכן פטורה מתרו"מ, וא"כ המפרישים מענבי מאכל⁴ צריכים לבדוק היטב שאינם מפרישים עוללות כתרו"מ מפני שהיא הפרשה מן הפטור על החיוב ומכשילים את האוכלים באכילת טבלים.

יש בתרומות ומעשרות ובשאר היין עליו מפרישים.

אולם בכרם למאכל שמפרישים מן האשכולות השאלה קיימת, וספק רב אם המפרישים מודעים לבעיה ההלכתית.

נאמר בתוספתא (פאה [ליברמן] פ"ג הי"ד): "בן לוי שנתמנו לו ענבים והיו בו עוללות אינו חושש שמא של עניים הן". היינו ללוי הגיעו במעשר ראשון עוללות והוא אינו צריך לחוש לכך שהן פטורות מתרו"מ וגזל בידו ויכול להתייחס אליהן כשאר מע"ר, שמן עוללות אלה נקרצו עם האשכול ודינן כדין האשכול ולא כעוללות.

אמנם הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ד הכ"ו) פסק: "בן לוי שנתנו לו מעשר טבל ומצא

סימן לג

הפרשה בתערובת חיוב ופטור

לאו מוציא תרומה ותרומת מעשר לכל והשאר מעשר ומעשר שני לפי חשבון".

פירוש המשנה: אם לפניו תערובת חיוב (=זיתי מסיק, ענבי בציר) ופטור (זיתי ניקוף, ענבי עוללות) ואינו יכול להפריש ממקום אחר מוציא תרומה ותרומת מעשר לכל, והשאר מעשר לפי חשבון.

השאלה העולה היא כשמפריש מיניה וביה: הרי אין בילה ביבש ואם מדובר על הפרשה בזיתים וענבים אולי הפריש מן הפטור על החיוב. ואמנם הר"ש בפירושו למשנה התקשה בשאלה זו ותקן: "וא"ת הא אמר שמואל בפ"ק דר"ה דלכל אין

שאלה

לאדם התערבו ששה ראשי שומים שלמים (לא מפוקים לשיניים) שהופרשו מהם תרו"מ, עם שבעה ראשי שום שלא הופרשו מהם תרו"מ. איך עליו לתקן את התערובת שיוכל לאכול מכולם?

תשובה

א. המשנה בחלה (פ"ג מ"ט) אומרת: "כיוצא בו זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי ניקוף ענבי בציר עם ענבי עוללות אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון, ואם

4. לבעית גזל עניים אינם צריכים לחשוש אף לשיטת הרמב"ם.

ג. בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' יח) נשאל: "ועל אותם הרימוני' שמקצת' לקטן הישראל ומקצתם לקטן הגוי דסביר' ליה למר שיפריש תרומה ותרומ' מעשר על הכל ומעשר שני לפי חשבון וכמו שכתב הרמב"ם פ"ב מן ההלכו' והיא משנה פ"ג דחלה זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי ניקוף ענבי בציר עם ענבי עוללות אם יש לו פרנסה ממקום אחר וכו' ואם לאו מוציא תרומ' ותרומת מעשר על הכל ומעשר שני לפי חשבון".

המהרי"ט מביא דברי הר"ש עה"מ בחלה שמדובר לאחר הפיכתם לשמן ויין. ובאר את הרמב"ם בדרך אחרת: "ומיהו אעפ"כ מתני' דחלה אינה ענין לנדון שלפנינו דהא תנן פר' ה' דדמאי הלוקח מן העני וכן העני שנתנו לו פרוסות פת או פלחי דבילה מעשר מכל א' וא' ובתמרים ובגרוגרו' בולל ואוכל ונוטל וע"כ לומר לפי שיטת הרמב"ם שיש חילוק בין דבר הדק שדרכו לימדד וכיון שמוציא במדה הרי הוא בלול ומעשר מן החייב שבו על החייב שבו וכר"ש שזורי דאמר יש בילה אבל פרוסות פת או פלחי דבילה שמוציא פרוסה אחת או פלח דבילה אחת למעשר ודאי אסור דשמא זה פטור היה והו"ל מעשר מן הפטור על החיוב וכן הדין בנדון שלפנינו באותם הרימונים שצריך להוציא אחת או שתים לתרומ' שמא אותם הם הפטורים והכי מיייתי בירושלמי דר' יוחנן סבר עד כזתים

בילה חוץ מין ושמן ודוחק הוא להעמידה כמאן דאמר התם יש בילה. ויש לומר דתחלה דורך הענבים וכותש הזתים ועושה מן הענבים יין ומן הזתים שמן ואח"כ מפריש". וכ"כ בתפא"י (אות לג). ולפי"ז מפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר על הכל כאשר נותן לכהן תרומת מעשר ותרומה גדולה על הכל המכילה בתוכה חלק פטור עליו הוא זכאי לקבל תשלום מהכהן וחלק חייב שהוא מתנה לכהן. אולם לגבי שאלה דילן נראה שלמ"ד אין בילה יהא צריך להפריש מכל ראש שום.

ב. הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הי"ג) פסק: "נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב, כגון זיתי ניקוף 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".

הרדב"ז והכס"מ על אתר לא בארו כלל לגבי שאלת בילה¹ במצב כזה.

השו"ע (יו"ד סי' שלא סי"ח) הביא את ההלכה ברמב"ם כלשונה, והש"ך (ס"ק כח) העיר: "אם יש לו כו' מוציא מהם לפי חשבון כו' – לא יפריש מן העירוב מיניה וביה שמא יפריש מן הפטור על החיוב". ולפי דבריו הדין כדברי הר"ש וצריך להפריש מכל פרי מספק.

1. אמנם בהלכות תרומות (פ"ג ה"ד) התייחס הרמב"ם לדין בילה וז"ל: "בד"א בדבר שאין דרכו להבלל כגון חטים לחטים או קמח לקמח, אבל דרכו להבלל כגון שמן תרומה לשמן חולין או יין תרומה ליין חולין הולכין אחר הרוב...". ומדברי נוה"כ על הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"א ה"ח) משמע שאף הרמב"ם מסכים שאין בילה אלא בשמן ויין כר"ש.

חבל נחלתו

לתערובת אחידה יש בילה, ולמעשה הולך בדרכו של המהרי"ט שבפירות קטנים הנבללים היטב בולל ויכול להפריש בה מחלק אחד על הכל.

ה. סברא מיוחדת ומחודשת מעלה הגרשז"א בספרו מעדני ארץ על תרומות. הוא סובר שיש לקבל את דברי הרמב"ם כפשוטם שבתערובת חיוב ופטור יפריש מאחד על הכל. וז"ל: "ולכן נלענ"ד חידוש גדול שמפשטות המשנה משמע דלא מיירי כלל בשמן יין (ראה ירושלמי מעשרות פ"ה ה"א) לכן מפרש רבנו המשנה כפשטה וסובר דכיון שאם אין אנו יודעים איזה הוא טבל ואיזהו חולין הרי אמרינן דמפני הספק חל חיוב הפרשה על כל זית וזית ולכן נעשה כאילו כל הזיתים כולם הושוו בכל עניניהם, וכיון דאיסור טבל שעל הזיתים שוה לכל זית וזית לכן שפיר תורמין מן האחד על השני ואין מתחשבין כלל עם זה שלאמתו של דבר אינן שוין והם רק תערובת של טבל וחולין".

באותו כיוון הלך בשו"ת אבן ישראל לגר"י פ"ש (ח"ז סי' לח) שכיון שכל איסורו משום שטבל הוא דבר שיש לו מתירין ומדאורייתא רוב מבטל את המיעוט לכן יש לומר שבדרבנן ביבש יש בילה "ומותר להפריש מיניה וביה, ממ"נ אי רובא טבל הרי הולכין אחר הרוב והוה כולו טבל, דאמרינן דמה שנטל לעשר מן הרוב נטל, ואי הטבל הוא המיעוט הרי מדאורייתא אין כאן איסור כלל, ומצד איסורא דרבנן אמרינן יש בילה ושפיר מעשר..."

נבללין משמע שאנו מחלקין בין דבר דק לדבר הגשש (=הגס) אף אנו נאמר שיש חילוק בין תאני' לרמוני' ופרוסו' פת וכו'...". מתבאר מדברי המהרי"ט בפירוש הרמב"ם שמחלק בין פירות קטנים הנמדדים בנפח (=במדה) ובהם יש בילה ובהם יכול לתרום מיניה וביה מאחד על כולם, לבין פירות גסים כגון פלחי דבלה שאין אפשרות להפריש בהם מיניה וביה כיון שאין בהם בילה ובהם צריך להפריש מכל אחד ואחד. ולגבי השאלה שלפנינו נראה שכיון שראשי שום הם גדולים יחסית אין בהם בילה וצריך להפריש מכל ראש שום בנפרד, ולא מאחד על כולם.

ד. ראיה לשיטות אלו מתוספתא דמאי (פ"ה ה"ג) בה שנינו: "ירק של חולין שבשלו בשמן שאינו מתוקן הרי זה אוסר כל שהוא אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון ואם לאו דבר הנבלל בולל ונוטל דבר שאינו נבלל נוטל מן הקלח ומן החתיכה ומן הביצה".

ובאר החסדי דוד: "אבל אם אין התבשיל נימוח ויש שם ירק ובשר וביצה, צריך להפריש מכל קלח של ירק א' מק' שבו, וכן מכל חתיכה של בשר, וכן מכל ביצה. וכן עזה"ד אם השמן היה טבול גם לתרומה גדולה צריך להפריש לפי חשבון ג' למאה".

וכן נראה לגבי תערובת דידן. המשנה למלך (הל' מעשר פי"ד ה"ח) הסביר שבין הר"ש לרמב"ם מחלוקת במה יש בילה ובמה אין בילה, לדעתו לפי הר"ש רק בין ושמן יש בילה, לעומת זאת לפי הרמב"ם כל דבר שנבלל יחד והופך

חבל נחלתו

מעורבים והם פירות יבשים ואין לו פרנסה ממקום אחר **אין לו תקנה עד שיעשר מכל פרי ופרי** ואם נתערב הכל כגון שעשה עיסה מהכל ויש שם תערובות חיוב ופטור אין לו תקנה עד שיטול עבור המעשרות יותר משיעור הפטור שאז בודאי פוגע בטבל ועושה אותו תרו"מ בכל מקום שהוא ונותן הכל לכהן והכהן יתן לו דמי השאר". ובציון הלכה כתב: "וכ"ד הרשב"א בברכות ותוס' ר"י החסיד ופסקי רי"ד וריא"ז ורשב"ץ שם".

מסקנה

נראה שלכתחילה בראשי שומים בכמות כזו קטנה יטול מכל ראש שום יותר מאחד ממאה לתרומה גדולה ותרומת מעשר, ורק אם הפרי קטן כזיתים וענבים או שלא ניתן להפריש מכל פרי ופרי (כמו בשאלה בשו"ת אבן ישראל שהיתה על כל הבוטנים שמעורבים מגדולי הארץ וחז"ל), אז יש להפריש מכלל התערובת כאילו היתה כולה טבלים.

ולבעלי דרך זו, בשאלה שלפנינו אין צריך להפריש מכל ראש שום בפני עצמו, אלא מפריש מאחד על כולם.

ו. כתב בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ב הי"ג ס"ק קכח) בביאור דברי הרמב"ם: "מפריש תרומה כו'. היינו דאז אין לו עצה כ"א להפריש מיני' ובי' לפי כולו והנה קי"ל אין בילה אלא ליין ושמן בלבד כמש"כ רבנו לקמן פי"ג ה"ד [היינו שבדבר לח אמרי' שאם נתערב בו דבר יש בכל משהו שבו גם מהתערובות לפי חשבון לפי שמתערב יפה] אבל בדבר יבש שנתערב חיישי' שמא לוקח מא' מהן ולא מהשני וא"כ בדבר יבש לא יועיל אפ' יפריש מיני' ובי' לפי כולו וצ"ל דגם כאן יעשה מכל הזיתים שמן ומהענבים יין ואז יוכל להפריש מיני' ובי' לפי חשבון של הכל ותלין דבודאי יש כאן לפי החשבון מהטבל א"נ איירי שכל הענבים של מין א' הם מסומנים וניכרים אלא ששכח איזהו של הבציר ואיזהו של העוללות ושפיר מצי להפריש מכל מין ואפ' אם העוללות רוב ואם באמת הם

סימן לד

שימוש בתרומה לרפואה ולאכילת בהמה

שאלות¹

- א. האם מותר להאכיל בהמות בתרומה, ואם כן האם הבהמות צריכות להיות בבעלות כהן?
- ב. האם מותר להשתמש בעלי כרוב של תרומה כדי להקל על גודש של חלב אם,

1. השאלות צורפו יחדיו מפני ששתיהן עוסקות בשימוש בתרומות טהורות או טמאות.

חבל נחלתו

ואם כן האם דוקא לכוהנת או לכל אשה?

פתיחה

ישנם קיבוצים המגדלים מאות ואלפי טונות של ירקות ופירות, לקיבוצים רפתות עם מאות פרות. כיון שיותר מאחוז הוא תרומות עולה סך התרומות לעשרות ולעתים מאות טונות ירקות ופירות. עולה השאלה האם ניתן באופן כלשהו להאכיל את בהמות הקיבוץ בתרומות. כמו"כ נשאלנו לגבי 'תרופות סבתא' מתרומות.

א. שימוש בתרומה טהורה

נאמר בתוספתא (תרומות פ"ט ה"י): "תרומה ניתנה לאכילה ולשתייה ולסיכה לאכל דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לשתות ולסוך דבר שדרכו לסוך כיצד לאכל דבר שדרכו לאכל אין מחייבין אותו לאכל קניבתו של ירק ולא פת שעטיפשה ולא תבשיל שעיברה צורתו, ר' חנניה סגן הכהנים אומר תרומה שנפסלה מלאכל אדם והכלב יכול לאכלה מטמא טומאת אוכלין ושורפין אותה במקומה כיצד לשתות שדרכו לשתות [אין] מחייבין [להיות] גומע אניגרון וסניגרון ולשתות יין בשמרי".

מתבאר שבתרומה טהורה הותרו רק שלש פעולות אלו: אכילה, שתיה, סיכה ואף אלה **לכהנים בלבד** ולא לישראל². אמנם כהנים אוכלים ושותים כדרך אכילה ואינם צריכים לאכול שאריות שבדרך כלל

אינם נאכלים אבל השיריים קדושים בקדושת תרומה.

וכך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פי"א ה"א): "התרומה ניתנת לאכילה ולשתייה ולסיכה שהסיכה היא כשתייה שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו, והשתייה בכלל אכילה, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, ולסוך דבר שדרכו לסוך, לא יסוך יין וחומץ, אבל סך הוא את השמן הטהור ומדליק את הטמא וזהו הנקרא שמן שריפה בכל מקום".

בהמשך הפרק הרמב"ם מבאר שהותרו בתרומה טהורה רק פעולות אלו, ואפילו נפסלה התרומה מאכילה ושתייה לא הותר להשתמש בשיריים לפעולות אחרות, במידה ויכולים להיאכל ע"י הדחק ולכן אסורים לזרים. ורק אם לא ניתן לאכול כלל מותרים חלקי פרי של תרומה לזרים כפי שכתב הרמב"ם (הל' תרומות פי"א ה"י): "קליפי פולין ושומשמין אם יש בהן אוכל אסורין אין בהן אוכל מותרין". וכן בהלכה הבאה: "ושאר הגרעינין בזמן שכנסן ויש בהן לחלוחית למצוץ אותן אסורין לזר ואם השליכן מותרות".

וכך אומרת המשנה בתרומות (פי"א מ"ט): "כרשיני תרומה מאכילין אותם לבהמה ולחיה ולתרנגולים".

ופרש הר"ש: "כרשיני תרומה – עיקרן למאכל בהמה דאי עיקרן לאדם אסור ליתנם לבהמה משום הפסד תרומה מ"מ לאדם מיהא חזו דאין תרומה ומעשר אלא

2. תרומות שני צדדים איסורי וממוני. מחד הן ממון כהן ואם קידש בהן אשה – מקודשת (רש"י גיטין נד ע"א ד"ה תשלומיו, מאירי יבמות פז ע"א). מאידך הן מותרות לפחות בחלק מהשימושים רק לכהנים.

סימן לד – שימוש בתרומה לרפואה ולאכילת בהמה

במידי דחזי לאדם כדאמר בריש כלל גדול (סח, א). וא"כ כל מין הנאכל בעיקרו ע"י אדם נראה שאסור ליהנות ממנו בדרך אחרת פרט לאכילה ושתייה ע"י אדם³. וכן בתוספות הרא"ש (ב"מ צ ע"א): "ותרומה ביד ישראל ואפילו הוא ביד כהן חטין של תרומה אסור להאכילן לבהמה משום הפסד תרומה אלא דוקא כרשינין שהם מאכל בהמה".

נראה לפי"ז שאסור להאכיל לבהמת כהן תרומה טהורה (על תרומה טמאה לקמן) הראויה לאכילת אדם וא"כ יהיה אסור להאכיל תרומות פירות וירקות לבהמה. וכן הסיק בשו"ת קול מבשר (ח"א סי' טו). וכן לגבי עלי הכרוב כיון שראויים לאכילה – אסורים לזרים ולשימוש שלא

דרך אכילה⁴. ואם הם מותרים לזרים מן הסתם אינם ראויים כבר לטיפול התרופתי שמעוניינים לעשות בהם. נראה עפ"י צדדי ההלכה הפשוטים שאין להאכיל לבהמת כהן תרומה טהורה הראויה לאדם. וכך כתב הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן (סי' רלז):

"וע"ד הנהגתי בהוראת נתינת תרומה טהורה לבהמת כהן, לא נראה לע"ד להתיר בלא צירוף איזה ענין. כי אף שלא מצאנו מפורש איסור בד' הפוסקים, מ"מ בתנא דב"א⁵ (רבא פי"ג) איתא ע"ז בחומרא רבה ועונש גדול, ל"ע, על כהן שהאכיל בהמתו תרומה טהורה. וכאשר חקרתי להנהיגים להיתר נתברר לי, שבלא צירוף לא התיר

- ונראה שפירות תרומה שהותרו לבהמה הותרו לא רק לאכילה ושתייה וכד', אלא מכיון שהכרשינים הותרו לבהמה הותרו לאדם אף להנאה, ולכן מותר לעשות מהם רפואה לאדם ובהמה, וצ"ב.
- אמנם הרמב"ם (הל' תרומות פי"א ה"ט) פסק: "כהנת שחפפה ראשה בתלתן של תרומה אין הישראלית מותרת לחוף אחריה, אבל מעגלת שיערה בשערה, ומפני מה הותרו הכהנים לחוף שערן בתלתן של תרומה מפני שאינו ראוי למאכל אדם". ולכאורה ניתן ללמוד מכאן שמותר לכהנת לקחת עלי כרוב ולהניח על בשרה להקלת כאבים. אלא שכרוב הוא מין הנאכל ואפילו תשתמש בעלי כרוב שאינם ראויים לאכילה נראה שהקפדת הרמב"ם היא על המין ולא על הפרט הזה (הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע לענ"ד). כמו"כ יותר נראה שעלי הכרוב נחשבים ככרשינים והחפיפה כסיכה ולכן היא מותרת לכהנת.
- כך נאמר באלהיה רבה (איש שלום, פרשה יד): "מעשה בכהן אחד שנפלה עליו אש, ואכלה ממנו שלשים (זכרים) [כרים] וששים בגדים, ועשרים וארבעה כדים של יין ועשרת כדים של שמן ושאר ממון בא וישב לפני חכמים, אמר להן, רבותיי נפלה עלי אש ואכלה ממני שלשים (זכרים) [כרים] וששים בגדים ועשרים וארבעה כדים של יין ועשרת כדים של שמן ושאר ממון שהיה לי, היכניסו חכמים יגון ואנחה כנגדו, אמרו, לא זז משם, עד שבא אדם שאינו בקי בהלכה כלום, אמר לו, המאכיל את בהמתו תרומה מהו, אמר [לו מותר] אמר לו שמא אסור, אמר לו לאו, אמר לו אני כהן והאכלתי את בהמתי תרומה, וכששמעו חכמים בדבר ענו כולם כאחת ואמרו, ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, וכי תרומה שאין לה אוכלין וקדשים שאין לה [להן] אוכלים [כלום הולכים אלא לשריפה], אלא [עשיתה שלא כדין], אמר להן, הלא כרשיני תרומה מאכילין אותם לבהמה ולחיה ולתרנגולין (תרומות פי"א מ"ט), [אמרו לו] לא אמרו אלא מפני שהן מאכל בהמה, ובשני רעבון בני אדם אוכלין אותם לפיכך גזר עליהן דוד בשני רעבון, (והתירו) [והתירו]

חבל נחלתו

טהורה לבהמה מפני שטעם האיסור הוא שמפסידה מאכילת אדם ובימינו שכהנים עצמן אינם יכולים לאכול ממילא אין הפסד בכך שבהמה אוכלת תרומה הראויה לאדם. ותדב"א דיבר בזמן שכהנים אכלו תרומות. וז"ל הגרשז"א: "אולם גבי קדושת תרומה אף על פי שמלשון הרמב"ם בפ"ט מתרומות ה"ז דנקט ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה תרומה, ולא כתב כלישנא דגמ' "כרשיני" תרומה, משמע לכאורה שאף תרומה טהורה מותר להאכיל לבהמת כהן, אך מצינן במל"מ פ"ו מתרומות ה"א שהביא מהתו"כ שדרשו מקרא ד"הם יאכלו" הם אוכלין ואין הבהמה אוכלת, יכול לא תאכל כרשינין ת"ל נפש, וכ"כ גם הר"ש בפרק בתרא דתרומות, וא"כ ע"כ לומר דמה שהשמיט הרמב"ם דין זה של התו"כ הוא משום דסמך בזה על מה שכתב בפ"א מתרומות שצריכים דוקא לאכול דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לשתות וממילא נשמע מזה שאוכלין המיוחדין לאדם אין מאכילין אותם לבהמה, ומשמע עכ"פ מזה שעיקר האיסור הוא רק משום הפסד תרומה, ובאמת מצינן כן בתוס' ב"מ דף צ' ע"א ד"ה והדשות, וביבמות ריש פ' אלמנה לכה"ג תוד"ה כרשיני, שכתבו להדיא דטעמא דאסור הוא משום הפסד".

בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קו) דן בהוספת קמח דגים לתרומה לשם

להם שום מורה, כ"א אם התרומה מעורבת עם זונין או עם פסולת, דכיו"ב י"ל דהוי מאכל בהמה, אבל כשכבר ניקה אותה לא מסתבר כלל. ומשמעות הפוסקים כולם, שאין עצה לתרומה טהורה בזה"ז כ"א בקבורה. ולמה לנו לחפש קולות במקום שאינו נוגע להפסד כ"א למניעת רווחא של הכהן. ושמעתי, שנוהגין לתן השקדים לעופות ע"י מה שמפרכין אותם ואינם מבררים אותם מקליפתן, אולי יש בזה ג"כ צד היתר, ביחוד כיון שהעיקר הוא משום ביזוי התרומה י"ל שדי בהיכר כ"ד כ"ז שהוא כך בתחילה, וא"צ לעשות מעשה להבזות. ובכלל הרי מאכל אדם אין מאכילים לבהמה, מיהו י"ל שזה כיון שא"ל אוכלים שאני. מ"מ משמע מסוגיא דתרומות בפ"ק דפסחים, שאין דרך כ"א אוכלי בנ"א, ואם הי' מותר לתן ג"כ לבהמות ל"ה צורך כ"כ לחפש אחר אוכלים ב"ד שחל להיות בשבת. ואין תח"י כעת ספרים הנחוצים. ובירו' תרו' פי"א ה"ה ע"פ הגהת פ"מ המוכרחת הלא האיסור מפורש, והוא ע"פ ברייתא דתו"כ. עכ"פ לא אדע ע"מ לסמוך להתיר בלא צירוף".

נראה מדברי הרב זצ"ל שללא סיבה המתירה נתינת תרומות לבהמה כגון שהיא אינה ראויה עתה לאכילת אדם אין לתת תרומות טהורות לבהמת כהן.

אמנם משו"ת מנחת שלמה (תניינא ב) – ג' סי' קיח) נראה להקל בהאכלת תרומה

למאכל (אדם) [בהמה], מיכן אמרו, כל המאכיל את בהמתו תרומה, בין תרומת הארץ ובין תרומת חוצה לארץ, עליו הכתוב אומר בזה דרכיו יומת (משלי י"ט ט"ו), ואומר את קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו (במדבר י"ח ל"ב), ואומר חופר גומץ בו יפול [וגו'] [קהלת י' ח']. מיכן אמרו אל ילמד אדם תורה ברבים, אלא אם כן קרא תורה נביאים וכתובים, ושנה משנה ומדרש, שנאמר מי ימלל גבורות ה' וגו', (תהלים ק"ו ב').

באות מעצמן ואוכלות, והמניח רק הגורם, וע"ע מה שהאריך והביא מכמה פוסקים דשו"ט בזה".

"ובזה הנראה לענ"ד, שאחרי שעירבו בדגים שיש חשש שהם דגים טמאים, וא"כ מעתה כל התערובת אסורים באכילה, וא"כ נעשים אינם ראויים למאכל אדם, לא רק מטעם תרומה אלא מחשש תערובת דגים טמאים, יש לומר דדמי לכושינין דמאכילין לבהמה, וה"נ בזה לכו"ע יכול ליתנם לבהמת כהן והבן. כנלענ"ד".

ונראה שה"ה לקיבוצים שיש להם פירות תרומה הראויים לבהמת כהן יכולים להניח את הפירות עד שיתחילו להרקיב ולהקנות את הבהמות לכהנים ואז להאכילם לבהמות. כמו"כ יכולים להפריש מן הרע על היפה ואז הרע אינו ראוי לאכילת אדם ואח"כ ליתנו לבהמת כהן.

אולם כל זה בתרומה טהורה. ולכן אם הפירות הורטבו במכוון לפני ההפרשה כגון גזר ששוטפים לפני שממיינים ואח"כ הפרישו מהפרי הפגום תרומה, תרומה זו אם נגע בה אדם נטמאה וממילא אסורה לבהמה כפי שיבואר להלן.

מסקנה

מותר בימינו להאכיל תרומה טהורה לבהמת כהן, אפילו הראויה לאכילת אדם. ומהיות טוב מן הראוי להמתין איתה עד שתרכב או להוסיף לה חומרים לטובת הבהמות שאינם ראויים למאכל אדם. ובמקרים שיש כמות תרומה רבה והדבר כדאי צריך להקנות את הבהמות לכהנים.

האכלתה לבהמת כהן וסיים: "אך זה שייך רק אחרי שיהי ברור ההיתר ליתן תרומה טהורה לבהמת כהן וכו', אשר כפי המבואר בפוסקים יש לדון טובא מעיקר ההלכה אם מותר פירות הראויים למאכל אדם לבהמתו של כהן, משום הפסד תרומה, וע"י בזה בשדה חמד (מערכת המ"ם כלל א'), ובספר המעשר והתרומה (פרק עשירי בית האוצר אות כ"ד) האסיף כעמיד גורנה מה שדנו גדולי האחרונים בזה, ושיש מקילים ע"י מה שנוטלים בתרומה מעורבת עם הפסולת, דבכה"ג אינו ראוי לאדם ודמיא לכושינין, אמנם הביא שם מפירוש תוספת בן יחיאל על התנדב"א מהגה"ק רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל, שדעתו להלכה בזה"ז כיון שאין להן אוכלין מוטב להן להאכיל לבהמתו ולעופותיו, ושכן הסכימו הגה"ק בעל תורת חסד זצ"ל ועוד חכמי ישראל להקל, ובספר ארץ חפץ נתיב ד' כתב בשם רבינו הגר"ש סלנט להקל בתרומה טהורה דוקא, דאלו נטמאה מצותה בשריפה דוקא, והגאון בעל ארץ חפץ כתב דלפי מש"כ בשו"ע (סעי' נ"ב) דבזה"ז יכול לתרום מן הרע על היפה, א"כ יכול לתרום מהגרועים, או שיניחם במקום מוצנע איזה ימים שיתקלקלו קצת ואז אפשר דאין חשש כ"כ להאכיל לבהמת כהן, וכ"כ בס' חייבת הקדש להגר"א קלצקין, והגר"מ טוקצינסקי זצ"ל בשם הגאון רבי שמואל סלנט שהורה בחטים שנפרשים בטהרה שצוה שיתנם ברפת בטרם שכוברים אותם בכברה שאינם ראויין לאדם, ובשאר פירות יפריש מהגרועים שאינם ראויים לאדם, וליתר שאת יעץ להניחם בהרפת והבהמות

חבל נחלתו

ב. שימוש בתרומה טמאה

עד עתה עסקנו בתרומה טהורה, היינו תרומה מפירות שלא הורטבו בכוונה לאחר שנקטפו. אולם אם הורטבו ונגעו בפירות כיון שידיים פוסלות את התרומה התרומה טמאה ואסורה באכילה וטעונה שריפה.

חיוב שריפה בתרומה טמאה נכתב במשנה בתמורה (פ"ז מ"ה): "ואלו הן הנשרפים חמין בפסח ותרומה טמאה והערלה וכלאי הכרם את שדרכו לשרף ושרף ואת שדרכו ליקבר יקבר ומדליקין בפת ובשמן של תרומה". המיוחד בשריפת תרומה טמאה שהותר לכהן להסיק תחת תבשילו. ועל כן נראה שאף אם נסיק שהשימוש הזה מותר – הוא מותר רק לכהנים ולא לישראלים.

כדברי תפארת ישראל (תמורה שם אות כט): "ותרומה טמאה. שמוותר הכהן להנות ממנה כשישרפנה, וכדמסיק". ולכתחילה הותר רק לכהן ליהנות, ובדרכי עקיפין הותר אף ישראל כגון הדלקה בשמן של תרומה טמאה בנר של בית הכנסת.

מחלוקת ראשונים גדולה האם חיוב השריפה וההנאה ממנה הוא מן התורה או מדרבנן. מרבית הראשונים עסקו בשאלה בהתייחסותם לשמן שריפה בריש פ"ב בשבת. ונראה שאם חיוב השריפה מן התורה צריכים דוקא לשרוף או לקבור באותם שאינם ניתנים להשרף. לעומת זאת אם החיוב מדרבנן אולי מותר ליהנות בכליו אף שלא בשריפה.

ר' עובדיה מברטנורא בתמורה כתב: "ותרומה טמאה – דכתיב (במדבר יח) ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, וכתוב לך, שלך תהא להסיקה תחת תבשילך"⁶. ונראה מדבריו שהחיוב מן התורה כדרך כל דיני ביעור.

התוספות (שבת כד ע"ב) הדגישו את הלימוד מן התורה: "ואומר ריב"א דודאי גרע דכיון שאסרה תורה כל הנאות רק הנאת שריפה אם כן הבערה זו אינה לצורך הנאתו אלא לשם מצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנה בשעת ביעור, ולהכי לא דחיא יום טוב מידי דהוה אנדרים ונדבות דאין קרבים ביום טוב למ"ד משלחן גבוה קא זכו".

נראה מדבריו שהביעור דוקא בשריפה אלא שהתורה התירה ליהנות ממנו. וכך כתב הריטב"א (שבת כה ע"א): "אמר רבא כשם שאתה מצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו כך אתה מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. פ"ל מן התורה דאדינא דאורייתא קיימינן וכדאמרין אמרה תורה בשעת ביעורה תהנה ממנה, וכבר פרשתי (לעיל כ"ג ב) דמצות שריפתו מדכתיב בקדש באש ישרף ודרשינן בפסחים (כ"ד א) כל שפסולה בקדש באש ישרף, וכן בירושלמי".

לעומתם בתוספות הרא"ש (שבת כד ע"ב) הקשה: "אבל תרומה טמאה עיקר שריפתה לשם מצות ביעור מדלא התיר בה הכתוב הנאה אחרת אלא דרך ביעורה, וקצת נראה

6. מקור דבריו נראה מדברי רבינו חננאל (שבת כה ע"א).

סימן לד – שימוש בתרומה לרפואה ולאכילת בהמה

מדאיקרי קדש ואם תאמר דאמר בספ"ק דפסחים (דף כ: גבי תרומה טמאה שתעשה זילוף הא תנן בתמורה הראוי לקבורה קבורה פירוש כגון משקין ויש לומר דלא קאי אלא אערלה וכלאי הכרם ולא אתרומה דשריא בהנאה.

מתבאר מדברי תוס' שאמנם לדעת רש"י אולי מותר לכהנת להניח עלי כרוב של תרומה טמאה על גופה, כדי להקל על גודש חלב.

ובאר עוד יותר הרשב"א (שבת כה ע"א): "כשם שמצוה לשרוף את הקדשים כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת. פירש רש"י ז"ל כי היכי דלא ליתי בה לידי תקלה, ולדבריו לאו דוקא שריפה אלא כל איבוד כן ואפילו זורה לרוח או שמריצה לפני כלבו⁷, וכן פירש הוא ז"ל מפורש בפרק אלו עוברין (פסחים מ"ו א) גבי הא דתנן לא יקרא לה שם עד שתאפה, והקשו עליו בתוספות דבשילהי מסכת תמורה קתני תרומה טמאה גבי אלו הן הנשרפין וקתני התם הנשרפין לא יקברו, והא דאמרינן בשילהי פרק קמא דפסחים גבי תרומה טמאה תעשה זילוף ואיכא למידק דהא תנן בתמורה הראוי לקבורה קבורה פירוש משקין, י"ל דלאו אתרומה קאי אלא אערלה וכלאי הכרם קאי ולא אתרומה ולעולם תרומה טמאה הראוי לשריפה שריפה דוקא, וטעמא משום דמיא לקדש

דוחק לומר דשריפת תרומה טמאה משולחן גבוה קא זכו כמו בנדריים ונדבות, ונראה לפרש דמדאורייתא שרי אלא דגזרינן תרומה אטו קדשים".

הרמב"ן (שבת כד ע"ב) הביא את שתי האפשרויות: "ומפרשים בתוספות דשריפת תרומה לאו עשה דאורייתא הוא דלא אשכחן ביה עשה אלא דאסמכוה רבנן לשריפת קדשים שנטמאו, וכן משמע מדברי רש"י ז"ל מצוה לשרוף תרומה שנטמאת משום דמיא לקדש ועוד משום תקלה... ואפשר שאף שריפת תרומה מצות עשה של תורה ובכלל בקודש באש תשרף הוא, וכן נראה בירושלמי דהוא עשה דאורייתא".

וכדעה שזו גזרה דרבנן כתבו אף הרשב"א (שבת כד ע"ב) והר"ן (חידושים שבת כד ע"ב).

אמנם הראשונים מחלקים בין הטעמים בגזירה דרבנן.

כך כתבו תוספות (שבת כה ע"א): "כך אתה מצווה לשרוף את התרומה – פי' בקונטרס משום דלא ליתי בה לידי תקלה. לפי טעם זה נראה דלאו דוקא שריפה אלא ה"ה שאר ביעור וכ"פ בהדיא באלו עוברין. ולא נראה דבסוף תמורה (דף לג:) קתני תרומה טמאה בהדי הנשרפין וקתני התם הנשרפין לא יקברו ע"כ נראה דשריפה דוקא משום דמיא לקדש ומדרבנן א"נ מדאורייתא

7. וכ"כ רש"י במפורש במסכת שבת (קכו ע"ב): "אבל תרומה טמאה – לא, דאפילו לבהמת כהן לא חזיא בשבת, דאף על גב דבחול חזיא, כדתניא בכל שעה בפסחים (לב, א) שאם רצה כהן מריצה לפני הכלב..."

חבל נחלתו

הטעינוהו חכמים שריפה כקדש, אי נמי י"ל דמדאורייתא טעונה שריפה מדאיקרי קדש".

וכן הדגיש הרא"ש בתוספותיו (שבת כה ע"א): "פרש"י משום דלא ליתי בה לידי תקלה, ולפום האי טעמא נראה דלאו דוקא שריפה דה"ה אם היה מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, וכן פרש"י בפ"ג דיום טוב גבי שאלו עליה ועל החלה שנטמאת, וכן בפרק אלו עוברים גבי הא דתנן לא יקרא לה שם עד שתאפה, ופי' לפי שאינו יכול לשורפה ולא ליתנה לפני כלבו ביום טוב לפי שאסור לבערה ביום טוב משמע דאי לאו משום יום טוב היה יכול ליתנה לפני כלבו, תימה מה טעם יהא אסור ליתנה לפני כלבו בי"ט, וצ"ל לפירושו דכל עניני ביעור אסירי גזירה אטו שריפה, מיהו קשה דאמרינן בסוף מסכת תמורה גבי אלו הנשרפין דתרומה טמאה בשריפה וקתני התם הנשרפים לא יקברו, הילכך נראה דשריפה דוקא דילפינן לה מקדש דכתיב ביה באש ישרף".

וכן כתב המאירי (שבת כה ע"א): "כשם שמצוה לשרוף הקדשים הפסולים כך מצוה לשרוף תרומה טמאה שאף היא נקראת קדש ומכאן כתבו רוב מפרשים שאין ביעורה אלא בשריפה כמו שכתבנו למעלה, ואף על פי שביין אמרו פסחים כ' ב' תעשה זלוף מפני שאין ראוי לשריפה הוא אבל לבהמתו ולכלבו לא, ומ"מ יכול הוא ליהנות בה דרך ביעורה כגון שמן טמא להדלקה ודגן להסיק בו את התנור שנאמר: ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת טהורה ואחת טמאה ולענין הנאתו דרך ביעור וכן

אמרו ראשית דגנך תתן לו לו ולא לאורו מכאן שאין תורמין מן הטמא על הטהור ולמדת שהטמא מיהא ראוי לו לאורו..."

עולה שמחלוקת גדולה בין הראשונים לגבי הנאת כלוי ע"י בהמה בתרומה טמאה. ודעת רוב הראשונים שדוקא בכלוי מעין שריפה אך לא הותרה הנאה מכילוי בהמה. וה"ה לרפואה נראה שיהא אסור אפילו היא כלוי תרופה מעין זו. וראיתי בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' מב עמוד קיג) שמסיק ג"כ שזו מחלוקת ראשונים אמנם לא נחית להדגיש שרש"י הוא דעת יחיד. וכך כתב: "ובזה ארווחנא להסביר שיטות רש"י ותוס', שמחולקים אי מותר להאכיל תרומה טמאה לבהמה, דרש"י לשיטתו דסובר בבבא מציעא צ', א שמותר להאכיל אף תרומה טהורה הראוי לאדם, לבהמה וא"כ אף אחר שנטמאה לא נפסלה לאכילת בהמה ולכן שרי להאכילה לבהמה. והתוס' לשיטתם שסוברים בב"מ שם ד"ה והדשות, שאסור להאכיל מאכל אדם לבהמה, א"כ ליכא בתרומה היתר לבהמה ולכן כשנטמאה יש בה פסול גמור ואין לה תקנה אלא שריפה".

ובשו"ת בית שערים (י"ד סי' תטז) פשיטא ליה שמוותרת הנאת כלוי בתרומה טמאה שלא בדרך שריפה וז"ל: "ופשוט דאפי' כהן טמא יכול ליהנות הנאה של כלוי מתרומה בין טמאה בין טהורה כגון הדלקה או להאכילה לבהמתו שאינו נוגע בתרומה".

אולם נראה לענ"ד שמרוב הראשונים דעתו נסתרת ואין להאכיל לבהמת כהן תרומה טמאה. וכ"נ מן הפוסקים שהביא המנח"י והו"ד לעיל.

חבל נחלתו

מסקנה
נראה שכיון שרק לדעת רש"י מותרת הנאת כילוי שלא בשריפה והאיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, אין להאכיל לבהמת כהן תרומה טמאה אפילו אם היא אינה ראויה לאכילת אדם. וכן לגבי שימוש לרפואת אדם הדבר יהא אסור מאותה סיבה, אפילו התרומה מתכלית בפעולה זו.

סימן לה

נוסח חילול נטע רבעי לבדיקות לפני הבציר ובבציר

לפני תחילת בדיקות הטעימות¹

כל הפירות שייקטפו באותו יום לצורך טעימות יתחללו כולם הם וחומשם לאחר גמר הקטיף ולפני הטעימות על פרוטה במטבע מס' 1 שייחדתיה לשם חילול נטע רבעי².

לפני תחילת בדיקות הבציר לבדיקות היקב

כל הפירות שייקטפו באותו יום לצורך בדיקות היקב יתחללו כולם הם וחומשם לאחר גמר הקטיף ולפני הסחיטה והבדיקה על פרוטה במטבע מס' 1 שייחדתיה לשם חילול נטע רבעי.

1. נוסח הזה חברתי לפני בצירת כרם הרבעי בשומריה בשנת תשע"ב. לאחר פניות טלפוניות להדרכה בבציר כרם רבעי על דרך החילול החלטתי לפרסם נוסח זה על מנת שישמש בעלי כרמים הנתקלים בשאלות מעין אלו, כמו"כ הוספתי הערות להסבר.
2. לפני בציר הכרם ישנו תהליך של טעימות מהאשכולות ברחבי הכרם, אח"כ שלב של בדיקות הנלקחות ע"י היקב לבדיקת רמת סוכר ורק אח"כ הבציר עצמו. הנוסח מתייחס לבציר מכני ובהמשך אוסיף כמה מילים לגבי בציר ידני. צריך לזכור שרבעי לא מתחלל במחובר ולכן החילול בפועל (אף אם הוא מותנה מראש כמו בנוסח זה) יכול להתבצע רק לאחר הבציר. לשם שליטה על כמות החילולים יש הכרח לא לעשות כאמור במשנת הצנועים במעשר שני (פ"ה מ"א): "והצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו". הצנועים היו מתנים בשנת שמיטה שכל אדם מותר להכנס לכרם אחרים ולקטוף כדי שלא יכשלו באכילת רבעי מחוץ לירושלים. בימינו גם שווה מנה מתחלל בפרוטה ולכן אי"צ לחלל כל אשכול ואשכול בשוויו אלא די בצבירת כל מה שנבצר על מנת לחללו על פרוטה וחומשה.

חבל נחלתו

לפני תחילת הבציר

כל מיכל בצרת³ שהתמלא מחולל הוא וחומשו לפני שפיכתו למיכלי העברה ליקב על פרוטה **במטבע מס' 1 שיחדתיה לשם חילול נטע רבעי**. יש לסמן כל מטבע של עשרה שקלים במספר (1, 2, 3) להניחו במעטפה נפרדת ולרשום על המעטפה או על טבלה מצורפת מספר הפרוטות שחוללו בכל מטבע, לאחר שהמטבע 'מתמלאת' יש לחלל את כולה על פרוטה במטבע מס' 2 ולרשום לגביה כמה פרוטות נתחללו בה⁴. בפעם הראשונה יש להחזיק את ענבי הרבעי ביד⁵ ולברך: אקב"ו על פדיון כרם רבעי.

סימן לו

מסחר ביין של אוצר בית דין

שאלה

לגבי ביעור פירות שביעית נחלקו הראשונים מהו ביעור. הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג) כתב שהביעור הוא שריפה. הראב"ד באותה הלכה כתב שהביעור הוא בשני שלבים בהתחלה הבאה לאוצר בי"ד או הפקר, ובהמשך ביעור כולל ע"י שריפה או איבוד. ודעת הסמ"ג (עשין קמח) והרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כה, ז) שביעור הוא הפקר ומותר למפקיר לזכות בפירותיו.

מי שקנה עתה (תשע"ב) יין משובח של אוצר בית דין מהשמיטה האחרונה תשס"ח, היין עבר הפקר כדין, האם מותר לו למכור אותו לחבריו במחיר גבוה?

תשובה

א. פירות אוצר בית דין הם פירות שביעית, וכל דיני שביעית חלים עליהם.

- כיון שמיכלי ענבים שנבצרו יוצאים מהשטח לאחר שהתמלאו ואין המגדל מונה אותם, העדפנו להתנות על מיכלי הבצרת כשיתמלאו.
- נשאלנו על קטיף ידני בו הבוצרים יאכלו בעת הבציר. ניתן היה להטיל על כל בוצר ובוצר שיחלל לפני אכילתו. אולם דרך זו עלולה לשכחה ולטעויות, ולכן נראה שהדרך היותר פשוטה היא להתבסס על דרך הצנועים. ולומר שכל אשכול או ענב שהם נוטלים על מנת לאכול תוך כדי קטיף יהא מחולל על פרוטה במטבעות שיוחדו לשם כך (פרט לבציר כולו המועבר ליקב ויחולל ביציאת המיכלים מהשטח וכד'), בסוף היום כדאי 'לרוקן' את המטבעות על מטבע אחר כדי להבטיח שאמנם נשאר מספיק פרוטות חולין ליום הבא. יש ליחד במקרה זה הרבה מטבעות לפי מספר האכילות או האשכולות הנאכלים, כיון שלא ניתן לחלל מה שנאכל למפרע, או מה שייקטף על אותה פרוטה בה מתחלל האשכול שעומד להיאכל עתה.
- כיון שהקוטפים אינם תמיד יהודים, וגם אם הם מישראל השכחה מצויה, העדפנו לקבוע נוסח של חילול אוטומאטי בזמן שקבענו. אולם כדי שהמגדל יזכה לברך קבענו שיחלל בפעם הראשונה ישירות בברכה ואח"כ החילול יתקיים עפ"י תנאו.

סימן לו – מסחר ביין של אוצר בית דין

ואותן הדמים הרי הן כפירות שביעית וילקח בהן מאכל ויאכל בקדושת שביעית, ואותו הפרי הנמכר הרי הוא בקדושתו כשהיה".

וא"כ אף אם ימכור את היין עתה לחבריו – היין ישאר קדוש בקדושת שביעית וגם המעות שיגיעו לידיהו יהיו קדושים בקדושת שביעית ומותר יהא לו לקנות במעות אוכל בלבד ובכך תעבור קדושת המעות למזון שקנה בהם, ואותו מזון יאכל בקדושת שביעית.

ד. מה שמצינו שלעתים קונים במעות פירות שביעית ואין המעות קדושות הוא בקניה בהבלעה כמו מבליע דמי אתרוג בלולב (סוכה לט ע"א), אבל במקרה בשאלה המדובר באדם שקנה מהמגדל והמגדל כבר הבליע את היין בדמי הבקבוק וכד', וא"כ המעות שהקונה במכירה חדשה מוסיף הם ודאי סחורה בפירות שביעית.

ה. מותר לאדם לקנות **עבור חבריו** יין של אוצר בית דין שהופקר כראוי, והמעות שהוא משלם עבור היין אינם מתקדשים כפירות שביעית כיון שהם עבור העבודות של אוצר הבי"ד ועבור הבקבוק ולא עבור היין עצמו¹. ואח"כ מותר לו ליטול מחבירו את המעות ששילם עבורו והמעות אינן קדושות.

ב. המצאות יין של שביעית בהיתר בשנה הרביעית לאחר שמיטה אפשרית רק עפ"י השיטה האחרונה של הפקר. אולם לפי שיטה זו היין קדוש בקדושת שביעית, וצריכים לשתות אותו בקדושה ולנהוג בו כל דיני קדושת פירות שביעית, ביניהם איסור סחורה.

ג. הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (שכחת העשין, א) כתב:

"מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית (ר"פ בהר) והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשו **לאכלה ולא לסחורה**. וזה דבר תורה הוא כמו שאמרו באחרון שלע"ז (סב א) נמצא פורע חובו בפירות שביעית והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה. וכן במקומות רבים מן התלמוד (בכורות יב ב, ועי' סוכה מ א, וש"ג) בא כלשון הזה. ונכפלה זאת המצוה באמרו ית' (משפטי' כג) ואכלו אביוני עמך. שלא אמר לאביוני עמך תעזוב אותם כמו שאמר (ר"פ קדושים) לעני ולגר תעזוב אותם בלקט ושכחה אבל לשון אכילה מזכיר בהם הכתוב בכל מקום (שם ופ' בהר ב"פ). **והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה**".

והרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ו ה"א) פסק: "אין עושין סחורה בפירות שביעית, ואם רצה למכור מעט מפירות שביעית מוכר,

1. יש להעיר שכל יין שביעית שנמכר ומובלע בבקבוק והאריזה וכד' צריך להימכר באותו מחיר (פחות או יותר). כאשר מוכרים בבקבוק במחיר גבוה כעין מחירו בשוק בשאר שנים, ואין בעמל שהושקע בהפקת היין או בבקבוק כדי מחירו בהבלעה אלא הרבה הרבה יותר, יש בכך הערמה וחוששני למוכר במסחר בפירות שביעית.

חבל נחלתו

מסקנה

אדם שקנה יין שביעית מאוצר בית דין אחר זמן הביעור, אינו רשאי למוכרו ביותר ממה שקנה הוא בעצמו, ואם בכ"ז ימכור לאחרים היין נשאר בקדושת שביעית ואף המעות קדושים בקדושת שביעית וצריך לקנות בהם דברי מאכל ולאוכלם בקדושת שביעית.

סימן לז

פדיון הבן

זמן פדיון

דופן [מ"ז ב'] שבבן ושבבת מעת לעת ואמרינן [מ"ח א'] למאי הלכתא לערכים מבן חדש, וכאשר אמרו חכמים לערכים מעת לעת כך נאמר חדש דפדיון מעת לעת וטוב לאחר מלהקדים שאם מאחר אינו מפסיד אלא שלא קיים מצוה מן המובחר שמצותו ביום ל', אבל הקדים בתוך ל' אין בנו פדוי, דאיתמר ביש בכור הפודה את בנו בתוך ל' יום רב אמר בנו פדוי ושמואל אמר אין בנו פדוי. ומסקינן [מ"ט ב'] אף על גב דקיי"ל דרב ושמואל הלכתא כרב באיסורא הכא הלכתא כשמואל.

היינו לפי היראים הזמן הראוי לפדיון הוא לאחר חודשה של לבנה שהוא כ"ט י"ב תשצ"ג. (29 ימים ו-12 שעות וכמעט שלשת רבעי השעה [0.734 = 793/1080]).

משמעות המחלוקת היא לפי הדעה של חודש לבנה שאם ילד נולד כשעה לפני צאה"כ בשבת – בצאת השבת ארבעה שבועות לאחר מכן עברו 28 יום ועוד שעה וביום שני בבוקר עברו עוד יממה

בין הראשונים והאחרונים נפלה מחלוקת מתי מותר לפדות את הבן. הטור (יו"ד סי' שה) כתב: "אין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו ל' יום ואחר ל' יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה". וכן הסמ"ק (מצוה רמה): "וצריך לפדותו (קדושין נ"ט יש בכור דף מ"ט) ביום שלשים ואחד ואם פדאו ביום שלשים או קודם אינו פדוי".

לעומת זאת בספר יראים (סי' קמ ודפוס ישן – שנג) כתב: "וטעמא דכתיב מבן חדש תפדה והיינו שלשים יום, דכל חדש דקרא בחדש לבנה קמיי"ל דחדש משמע דבר המתחדש והיינו חודש לבנה וכתיב החדש הזה לכם ודרשינן כזה ראה וקדש. וזה חידש (נצ"ל חידוש) פעמים נראה ופעמים אינו נראה הרי זו לבנה וכל חדש הסתום ילמוד מחדש המפורש. וכל חדש לבנה קבלה היא בידינו מרבן גמליאל מכ"ט ימים ומחצה וב' ידות שעה וע"ג חלקים. וצריך שיהיה חדש שלם כדאמרינן בנדה פ' יוצא

1. אין הכוונה שזהו הזמן המדוייק בין מולד למולד אלא זהו הזמן הממוצע בין מולד למולד, עפ"י סך כל המולדות, אולם כל חודש ספציפי הוא בגודל שונה.

בנתעכב עד יום ל"ב ואם ל"ב הוא יום התענית יש לפדות והסעודה בלילה שקודם התענית תשו' נודע ביהודה (מהדורא תנינא חי"ד סי' קפ"ז).

היינו, אע"פ שאנו פוסקים כשיטה שאינה מתחשבת בחודש הלבנה, בכ"ז אנו מחמירים במקום הניתן, ולכן הנהיגו לכתחילה שהפדיון יהיה ביום ולא בלילה. וכן הביא בפתי תשובה (ס"ק יז) בשם הפמ"ג בתיבת גמא.

וכתב בערוך השולחן (יו"ד סי' שה סעיף מב): "ומי"מ נלע"ד דהעיקר כדיעה זו (ל' יום ולא כ"ט י"ב תשצ"ג) ומאד תמיהני על דיעה ראשונה ודבר זה מפורש ברמב"ם ברפ"ח מהלכות קידוש החודש וז"ל: חדשה של לבנה כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג חלקים וכו' מפי השמועה למדו שימים אתה מחשב ואי אתה מחשב שעות דכתיב עד חדש ימים לפיכך וכו' כדי שלא לחשוב שעות בחדש אלא ימים שלימים עכ"ל וע"כ גזירת התורה היא שלא לחשוב השעות וגם בשנים כן הוא דהא שנה הוא י"ב חדשים והעיבור עושין להשוות חדשי הלבנה לחדשי החמה כידוע, וגם זה הוא גזירת התורה כמ"ש הרמב"ם שם ריש פ"א וז"ל ועושין אותו השנה י"ג חדש שא"א להיות השנה י"ב חדש וכך וכך ימים שנאמר לחדשי השנה חדשים אתה מונה לשנה ואי אתה מונה ימים עכ"ל ולכן נ"ל ברור דחלילה לפדותו אחר י"ב תשצ"ג אלא **דווקא ליום ל"א** ואם חל בשבת או ביום טוב יפדנו אח"כ [והרמב"ם פי' בזה מה שאמרו במגילה ה' א מניין שאין מוניין

ושתים עשרה שעות ומותר לפדותו. לעומת זאת בליל שני אסור לפדותו כי עדיין לא עבר הזמן של חודשה של לבנה. לפי הדעה הראשונה המצריכה 30 יום אין מונים שעות אלא מתחילת היום השלשים ואחד ניתן לפדות את התינוק. ולכן לפי הדוגמא שהבאנו התינוק נולד בשבת, ושבת לאחר ארבעה שבועות היא היום העשרים ותשעה ומליל שני ניתן לפדותו (ועי' לקמן שאין אנו נוהגים כן למעשה). בדעה שלאחר חודשה של לבנה כבר מותר לפדות את הבן מחזיק הב"ח (יו"ד סי' שה, יד) וכ"כ הש"ך (יו"ד סי' שה ס"ק יב, יט).

וחלקו עליהם רוב הפוסקים ובתוכם המג"א (סי' שלט ס"ק ח).

וכתב הברכי יוסף (יו"ד סי' שה ס"ק טו): "ואם חל יום ל"א להיות בשבת וכו'. היכא דיש לתינוק כ"ט י"ב תשצ"ג קודם השבת, כתב הרב ב"ח דיפדהו קודם השבת. וכן כתב בתשובותיו סימן קכ"ה, והביא ראיה מדברי הר"א ממיץ בספר יראים (השלם סי' קמ). וכן הסכים הרב ש"ך ס"ק י"ב וס"ק י"ט. אך הרב פנים מאירות ח"א סימן ג', דחה דבריהם, וכתב שבנו אינו פדוי. גם הרב מגן אברהם סימן של"ט ס"ק ח', דחה דבריהם. וכן נראה ממ"ש הרב מהר"ר צבי (=חכם צבי) בתשובותיו סימן קי"ד".

ורבי עקיבא איגר (יו"ד סי' שה) הגיה: "ולעשות הסעודה בלילה. טעם המנהג שאין עושין הפדיון והסעודה יחד בליל ל"א י"ל משום דלפעמים לא יהיו עדיין כלו כ"ט י"ב ותשצ"ג באם נולד סוף היום לזה

חבל נחלתו

פדיוני בכוריהם אלא לו. אבל לעניים רשאי להחזיר בכל פעם. וכל שכן שמזה הטעם לא יקבלם על מנת להחזיר; ומ"מ אם עבר וקבלם, ופירש שנותן לו על מנת להחזיר, הבן פדוי, דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. (ודוקא שאמר: ע"מ להחזיר, אבל אי אמר: הא לך ה' סלעים ותחזירם לי, לא הוא מתנה ואין בנו פדוי) (רשב"א סי' קצ"ח, ותשנ"ט/תשנ"ח/).

וכך באר ערוך השולחן (סעיפים כז-ל):

סעיף כז

"איתא בגמ' שם נטלו והחזירו יצא, וכך היה מנהגו של ר"ט שהיה נוטל ומחזיר. ר' חנינא הוה רגיל דשקיל ומיהדר חזייה לההוא גברא דהוה קא אזיל ואתא קמיה [כדי שיראנו ויחזיר לו הה' סלעים] א"ל לא גמרת ויהבת [נתינה גמורה אלא כדי שאחזירם לך] מידעם ביש עבדת [דבר רע עשית] הלכך אין בנך פדוי אם אחזירם אין בנך פדוי [שם] ומבואר מזה דאע"פ שיש רשות להכהן להחזיר להאב הה' סלעים מ"מ אם האב סומך דעתו שיחזירם לו ואינו נותנם לחלוטין בלב שלם אין הפדיון כלום ואין להכהן להחזירם לו בשום אופן וללשון אחר דרש"י אפילו לא החזיר לא יצא ולכן יש לגעור בכהנים שניכר בעת הנתינה שלוקחים רק לפנים והאב אינו נותן רק לפנים כאשר עיני ראו כמה פעמים וגערתי בהם ובאמת טוב יותר שלא יחזור כלל דעל ידי שהורגלו בחזרה אין נותנים בלב שלם לחלוטין".

סעיף כח

"וז"ל הרמב"ם [פי"א הל' ח'] רצה הכהן להחזיר לו הפדיון מחזיר ולא יתן הוא ודעתו שיחזור ואם עשה כן והחזיר לו אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו ליתן לו מתנה

ימים לשנים וכו' שאין מחשבין שעות לחדשים ע"ש ואף שרש"י לא פי' כן מ"מ הדין אמת גם לפירש"י ל' ע"ש ודו"ק].
ובסעיף מד מוסיף ערוה"ש: "כשיעברו ל' יום מצוה לפדותנו מיד ביום ל"א שלא להשהות את המצוה ויש להסתפק אם עובר בעשה בכל יום כשאינו פודיהו כמו במילה לאחר ח' אם לאו ונראה מדכתב הטור הטעם שלא ישהה המצוה וכ"כ הרא"ש סוף בכורות ש"מ דאינו עובר ועוד ראייה ממנהג העולם שפודין ביום ל"א ואין פודין בליל השייך ליום ל"א דהא פודין גם בלילה אלא ש"מ דאין קפידא ועוד דהא קיי"ל דאין פודין בשבת ויו"ט משום דמי למקח וממכר וגם ליתן משכון אינו מועיל דמשכון אינו פדייה כמ"ש בסעי' כ"ו ואם יקנה לו בגוף המשכון הדר הוה כמקח וממכר וזהו חששא דרבנן ואי ס"ד דעובר בעשה בכל יום לא הוה דחינן עשה מקמי חששא דרבנן מיהו אם התינוק חולה ולא נמול עדיין מ"מ י"ל לפדותנו ביום ל"א ולא ממתנים עד שימהלוהו דאין תלוי זה בזה אך אם מלין אותו ביום ל"א וודאי דהמילה קודמת..."

החזרת דמי הפדיון לאב

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שה ס"ח): "אם רצה הכהן להחזיר לו הפדיון, רשאי (ל' רמב"ם שם ד"ח); אבל לא יתן הוא לכהן ע"מ שיחזיר לו, ואם עשה כן והחזיר לו (ודעת הכהן היתה מתחלה שלא לקבלה על מנת להחזיר) (כך משמע בב"י), אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו ליתן לו מתנה גמורה, ואם רצה הכהן אח"כ להחזיר יחזיר. ולא יהא הכהן רגיל להחזיר לכל, שלא להפסיד לשאר כהנים, שמתוך כך לא יתנו הכל

אבל כשכבר קיבל יכול לעשות מה שירצה.

סעיף ל

“אבל לא כן דעת הטור והש”ע סעי’ ח’ וז”ל אם רצה הכהן להחזיר לו רשאי אבל לא יתן הוא על מנת שיחזיר לו ואם עשה כן והחזיר לו אין בנו פדוי עד שיגמר בלבו ליתן לו מתנה גמורה ואם רצה הכהן אח”כ להחזיר יחזיר ולא יהא הכהן רגיל להחזיר לכל שלא להפסיד לשאר כהנים שמתוך כך לא יתנו הכל פדיוני בכוריהם אלא לו אבל לעניים רשאי להחזיר בכל פעם וכ”ש שמזה הטעם לא יקבלם על מנת להחזיר ומ”מ אם עבר וקבלם ופירש שנותן לו על מנת להחזיר הבן פדוי דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה ודווקא שאמר על מנת להחזיר אבל אם אמר הא לך ה’ סלעים ותחזירם לי לא הוי מתנה ואין בנו פדוי עכ”ל וצ”ל דס”ל דר”ט ור”ח לא היו מחזירים רק לעניים וכן משמע בגמ’ שם שהיו משבחים לר”ט בעד זה ע”ש ואם לעשירים אין זה שבח אלא וודאי לעניים והוי כצדקה”.

ולכן אב שיודע שאינו רוצה לתת את הפדיון לכהן חייב להתנות על כך לפני הפדיון עם הכהן הפודה ולומר **שעושה זאת על מנת להחזיר** והכהן יקבל זאת על עצמו. כמו כן אם הכהן מעביר את מטבעות הפדיון לאב (כפי שמצוי אצל כהנים שקנו בכסף מטבעות מיוחדות שבכ”א 20 גרם כסף ויחד יש בהם כמאה גרם כסף המספיק לחמישה סלעים). מן הראוי **שהכהן ימכרם לפני הפדיון** לאב ויקבל מעות עליהם, ואח”כ האב יפדה בהם את בנו, אבל אם נותנם במתנה לאב, או שהאב שאל מאחר מטבעות ואח”כ על מנת להחזירם למשאל

גמורה ואם רצה הכהן אח”כ להחזיר יחזיר וכן אם פירש ונתן לו על מנת להחזיר הרי בנו פדוי עכ”ל דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה ועדיפא מנתן ודעתו שיחזור שאין כאן מתנה כלל אבל מתנה על מנת להחזיר הוי מתנה גמורה אלא שעושה עמו תנאי שיחזיר לו והוי כשאר תנאי [הגר”א סקי”ד מרא”ש פ”ד דסוכה] ועוד דמתנה על מנת להחזיר לשעתו הוה מתנה גמורה אך אח”כ תחזירנו לי אבל בלא תנאי ואפילו רק מכיון בלבו שהכהן יחזירנו אין כאן מתנה כלל אפילו לשעתו [עי’ ש”ך סק”ח בשם תשו’ הרשב”א] ולפ”ז לשני הטעמים גריע אפילו מחשב בלבו בלבד ממתנה על מנת להחזיר [וזהו שלא כתוס’ בכורות נ”א ב ד”ה הלכך דאם גם הכהן מחשב להחזיר לא גריע ממתנה על מנת להחזיר ור”ח שגער בו משום שכוונתו היתה למתנה גמורה ע”ש ודו”ק].

סעיף כט

והנה הרמב”ם לא גדר הדרך בעד הכהן לא בהחזרה ולא במתנה על מנת להחזיר ובחזרה יש ראייה לדבריו מר”ט ור”ח שהיו רגילין להחזיר, אבל במתנה על מנת להחזיר הא בקדושין [ו’ ב] אומר מפורש שאסור לכהן לעשות כן שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות ע”ש וצ”ל דס”ל דשם קאי רק אתרומה ולא אפדיון בכור ונ”ל דהוכרח לזה דאל”כ היכי הוי רגילי ר”ט ור”ח להחזיר ולמה לא חששו לכהן המסייע בבית הגרנות, אלא וודאי דבפדיון בכור לא חששו לזה ואף על גב דברפ”ד דבכורות [כ”ו ב] אסרו לכהן לטפל בבכור בהמה בתוך הזמן שעל הבעלים לטפל זהו מפני שעדיין לא הגיע זמן נתינתו ובזה שפיר מיחזי ככהן המסייע בבית הגרנות

חבל נחלתו

דיהיב להו בידיה מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון הבן ושהחיינו והדר מזגא לכהנא כסא דחמרא ומייתי אסא ומברך בפ"ה ובורא עצי בשמים. בא"י אמ"ה אשר קדש עובר במעי אמו ולארבעים יום חלק אבריו מאתים וארבעים וה' איברים שיש בו ונפח בו נשמה כדכתיב [בראשית ב'] ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה עור ובשר הלבישו ועצמות וגידים סככו כדכתיב [איוב י'] עור ובשר תלבישני ועצמות וגידים תסוכני וצוה לו מאכל ומשתה וזימן לו שני מלאכי השרת לשמרו במעי אמו דכתיב חיים וחסד עשית עמי ופקודתך שמרה רוחי אביו אומר זה בני בכור ואמו אומרת זה בני בכורי שבו פתח הקדוש ברוך הוא דלתי בטני חמש סלעים נתחייבנו ליתן לכהן בפדיונו כדכתיב ופדויו מבן חדש תפדה בערך כסף ה' שקלים בשקל הקדש עשרים גרה הוא וכתב אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה כשם שזכה בכור זה לפדיון כך יזכה האל לתורה ולחופה ולמעשים טובים בא"י מקדש בכורי ישראל לפדיונו ומברך הכהן את הבן ומחזירו לאביו ולאמו וכי פריק איהו לנפשיה מברך על פדיון בכור וכתב א"א הרא"ש ז"ל ולא נהגו באשכנז ובצרפת שיברך הכהן ברכה זו שלא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמרא כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא נתחדשה שום ברכה **ועוד למה יברך הכהן ואינו עושה שום מצוה אלא מקבל מתנות כהונה ותחלת הברכה קשה לי אשר קדש**

משלם כסף לכהן נמצא שלא פדה ממונו ומה שנותן אח"כ שטרות או המחאה לכהן נכנס לדין פדיון בשטרות.

כמו"כ נראה לענ"ד שאע"פ שיש כהנים שמשלוח ידם לפדות בנים, ומפרסמים זאת אין בכך משום כהן המחזר, משום שמצילים הרבה פדויים מכך שכל ימי חייהם לא יפדו כיון שמצוה זאת אינה מוכרת לציבור.

ברכות הפדיון

בסוף מסכת פסחים (קמא ע"ב) מסופר: "רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן, בעו מיניה: פשיטא, על פדיון הבן – אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן – אבי הבן מברך. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה – כהן מברך או אבי הבן מברך? כהן מברך – דקמטי הנאה לידיה, או אבי הבן מברך – דקא עביד מצוה? לא הוה בידיה: אתא שאיל ביה מדרשא, אמרו ליה: אבי הבן מברך שתים, והלכתא: אבי הבן מברך שתים".

וכתב הטור (יו"ד סי' שח): "ובשעה שנותן הפדיון לכהן מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון הבן: ואם פודה את עצמו אומר על פדיון הבכור ויברך שהחיינו... בתשובת הגאונים תיקון גאונים לסדורי מנהגא דפדיונא וברכתא דיליה הכי דמייתי אבוא בריה קמיה כהנא ומודע ליה לכהנא דבכור פטר רחם הוא ולישיילי כהנא מאי בעית טפי ברך בוכרך או ה' סלעים דמחייבת למפרקיה בהו וליהדר ליה ברי בוכרי בעינא טפי והילך ה' סלעים בפורקניה ובהדי

חבל נחלתו

את הברכה. ואילו הרמ"א מוסיף (יו"ד סי' שה ס"ז): "וכן נוהגין במדינות אלו, אם האב אצל הבן". וא"כ הספרדים נהגו כאשכנז וצרפת ואילו האשכנזים נהגו כגאונים (וקצת דומה למחלוקת בהדלקת נרות חנוכה).

עובר במעיי אמו אי קדושת הבכור קאמר בפטר רחם תלה רחמנא². מעניין שהשו"ע הלך אחר הרא"ש ולא קיבל לעשות את כל הסדר הזה להלכה, אם כי ספרדים ג"כ נטו מהשו"ע ואומרים

סימן לח

אופה לחם לדין הפרשת חלה

שאלה

מי שאפה כמה ככרות באופה לחם ביתי ושם אותן ביחד, האם התחייב בחלה?¹

א. הסל מצרפן

נפוץ בימינו מכשיר המכונה 'אופה לחם ביתי'. במכשיר מניחים, במעין תבנית: קמח, מים, שמן, ובתאים אחרים הוספות כגון: גרעיני שושומין וכד'. בכל מחזור אפיה משתמשים בכמות בין שלש לארבע כוסות קמח (680-910 גרם). המכונה לשה ואופה את הבצק.

אם אופים כמה ככרות לחם בזה אחר זה עולה שאלת התחייבות בהפרשת חלה בשני כיוונים:

א. אם הניחו אותם במגירת לחם או על שולחן האם הככרות התחייבו בהפרשת חלה?

ב. האם חייבים לצרף את הככרות כדי להתחייב בחלה, או שניתן שלא לתחייבנה?

בכל ככר וככר אין כדי הפרשת חלה, ולכן אפילו יפסיקו את פעילות המכשיר

לרגע ויוציאו מעט בצק לשם הפרשת חלה אין פעולה זו פוטרת, שכן שאר הככרות או שלא נאפו עדיין, או שנאפו אבל נמצאות במקום אחר ואינן נפטרות בהפרשה כזו, וממילא הפרשה זו היא על הכמות הנמצאת באופה והיא פטורה. לכן צריך לעיין במצב בו נמצאות הככרות לאחר האפיה.

המשנה בחלה (פ"ב מ"ד) כותבת: "העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל מצרפן לחלה".

ופרש ר"ע מברטנורה:

"קבים - קב קב בפני עצמו".

"ונגעו זה בזה - אין הנגיעה מצרפתן להתחייב בחלה".

"עד שישוכו - שיתדבקו זה בזה כל כך שאם בא להפרידם נתלש מזו לזו".

"אף הרודה ונותן לסל - הרודה חלות מן התנור לאחר שנאפו ונותנם בסל".

"הסל מצרפן לחלה - ואף על פי שאין נושכות. והלכה כרבי אליעזר. והא דמצרכי רבנן נשיכה ור' אליעזר נגיעה, הני מילי

2. אף הלשון: 'נתחייבנו ליתן לכהן בפדיונו' אינו מדויק הרי האם אינה חייבת בכלום.

1. עי' בספרי חבל נחלתו ח"י סי' מז.

חבל נחלתו

מהרמב"ם משמע שאינו סובר כן, אלא שסל מצרף אף אחר זמן.

כך פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הט"ז):
"**עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפן לחלה ומפריש החלה מן הפת,** שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ מלמד שהוא מפריש מן האפוי, ואין התנור מצרפן לחלה".

וכרמב"ם כתב בשו"ת בעלי התוספות (ס"י יז):

"מעשה בימי זקני שאפה ג' מצות ערב פסח ולא תרם חלה מאותו עיסה בלבד, ומן המצות אין יכול להפריש דבעינן שלימים לצורך הסדר, וצוה ללוש עיסה אחרת ולתרום חלה ממנה, ולקרא לה שם אחר אפייה, וליתנם בסל, והסל מצרפן לחלה, ויטול מתוך הסל אותו חלה שתתם ויקרא לה שם בנוטלה מתוכו. ואף על גב דשתי עיסות היו, הסל מצרפן לחלה. דכת' העושה עיסתו קביים ולא נגעו זה בזה פטורין מן החלה עד שישוכו, ר' אלעזר אומר אף הרודה ונתן לסל הסל מצרפן לחלה. אבל להוסיף עליהן ממצות שלא הורמה חלתו (אולי צ"ל חלתו) אי אפשר, דא"כ היה מפרש מן החיוב על הפטור. אליעזר ב"ר שמשון".

ומשמע שאף צירוף מאוחר מחייב בחלה.

במקרה הנוכחי (של אופה לחם) לא ניתן לאפות את הככרות מתוך עיסה כשיעור

לצרף שני עיסות יחד שאין בכל אחת כשיעור, אבל לענין לתרום [מן] המוקף אף נגיעה לא בעי, רק שיהיו סמוכים זה לזה...".

עולה שלהלכה שהיא כר' אליעזר כלי **מצרף** אף ללא כוונת צירוף ומחייב בהפרשת חלה, ואע"פ שכל ככר קטנה משיעור חיוב.

המאירי (פסחים מח ע"ב) הביא שתי דעות ביחס לצירוף כלי של ר' אליעזר.

"יש מפרשים דוקא ברודה ונתן לאלתר **בסל ואף הלשון מוכיח כן?** ר"ל הרודה ונתן לסל ונראה מדבריהם שאם לא נצטרפו תכף לרדיה כבר הופקעה תורת חלה מהם ואין עוד בהם צירוף ולא עוד אלא שהם גורסין כאן הסל מצרפן דכתיב והיה באכלכם מלחם הארץ ופי' הדברים כלומר **שעיקר החיוב הוא משנעשה לחם והיא שעת הרדייה** ולמדנו מ"מ שהתנור אינו מצרף ואפילו בככרות הנושכות זו את זו. ומ"מ גדולי המחברים פסקו שהככרות הנושכות זו מזו בתנור כל שנתקבץ מהם שיעור חלה מצטרפין בלא סל וכן פירשו סל מצרפן שלש פחות מכשיעור ואפאו ונתן לסל וכן עד שנתקבץ בסל כשיעור חלה".

מתבאר מדברי המאירי שיש מפרשים שנתנה לסל המצרפת ומחייבת בחלה היא דוקא כשהניחום שם מיד אחר רדיה, אבל אם צרפום לא בהוצאתם מן התנור אלא הניחו כל ככר לבדה ואח"כ צרפום שוב אינן מצטרפות ומתחייבות בחלה. אמנם

2. וכ"כ הריטב"א דבריו מובאים בפרק הבא.

סימן לח – אופה לחם לדין הפרשת חלה

האחת לשמור שהחלות שיחדיו יש בהן כדי חיוב חלה לא יהיו בתוך מגירה אחת או סל אחד או על שולחן אחד, וכל אחת תובא לשולחן לאחר שחברתה נאכלה ובכך לא יתחייב בודאי בהפרשת חלה.

והשניה להפריש חלה בצורה יזומה כדי להציל עצמו ומשפחתו מחשש אכילת טבל. וזאת ע"י צבירת כל הככרות לשולחן אחד וכיסויין במפה (או מגבת), או הנחתן כולם בסל אחד והפרשת חלה מכולם.

ונראה שהאפשרות השניה עדיפה כיון שהיא מצילה מכל חשש אכילת טבלים. שאלה דומה נוצרת בעת אפיית מצות יד לפסח, כאשר לעתים העיסה פחותה מכשיעור.

כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תנו ס"א) בהלכות פסח לעניין הפרשת חלה ממצות: "מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ, ומוטב שימעט בה, לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו, דשמא יש בהם שלא היה בה כשיעור. ואם אי אפשר להפריש חלה בעודה עיסה מפני המהירות, יפרישנה אחר אפייה מיד, שיתן כל המצות בסל והסל מצרפם לחלה; וזהו הדרך היותר נכון".

ב. המקפיא מצרפן?

ונשאלתי מה הדין בככרות כאלה שהקפואו אותן במקפיא האם מצטרפות ומתחייבות בהפרשת חלה.

(כיון שבמכונה מניחים קמח והיא לשה), ולכן לא ניתן לעשות כפתיחת הרמב"ם בהלכה זו. לפי המשך ההלכה, אם נצטרפו הככרות בסל – מתחייבות בחלה (ולא כשיטת יש מפרשים במאירי).

וכך כתב הטור (יו"ד סי' שכה):

"שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור אם נוגעים זו בזו עד שנדבקים מעט מזו בזו מצטרפין בדבר הראוי להצטרף, ואם אינן נדבקין והם בסל הסל מצרפן ואפי' אחר שנאפה ונעשה פת ואם נתנם על לוח וכיוצא בו בדבר שאין לו בית קבול כתב הרמב"ם שהוא ספק אם מצרפו אם לאו ואם הוא חלה מדבריהם פטורה לכן כשמצרפין בכלי צריך שלא יצא ממנו שום דבר למעלה מדופני הכלי ואם מכסה הפת במפה חשוב כמו כלי לצרפם...".

מתבאר מדברי הטור שאם מניחים את כל הככרות על שולחן אחד במקומות שונים, נוצר ספק האם יש בכך צירוף המחייב, ואם כך נעשה חייבים בהפרשה מספק.

אולם הב"י כתב שכיון שבימינו מצות חלה מדרבנן ולכן בספק נוהגים לקולא³, ואין שולחן מצרף ואינו חייב בהפרשה אם הניחו עליו ישירות. וכ"פ בשו"ע (סי' שכה ס"א), וכן הסבירוהו הש"ך (ס"ק ב) והגר"א (ס"ק ה).

עולה שיש לפני האופה מספר ככרות והם מונחים בדרך כלל במקום אחד, שתי אפשרויות מעשיות כדי שלא יגיע הוא או משפחתו לאכילת טבלים:

3. עי' מאירי חלה פ"ב שחלק על מסקנה זו ודעתו שיפריש ללא ברכה בין בארץ בין בחו"ל.

חבל נחלתו

דלית ליה צירוף אלא בנושכות, ורבי אליעזר אית ליה צירוף. וכבר פסק שמואל הלכה כרבי אליעזר **הלכך כולהו מצטרפי**, וה"נ אשכחן ליה לרב אחא כדכתבין⁴.

נראה מדברי הרמב"ן שר' יהושע סובר שמצטרפות דוקא בתנור מפני ששם נעשה לחם. וא"כ אין ללמוד מתנור לארון או למדף בארון שהוא כלי אחסון⁵. אולם נראה ללמוד מסל שהוא בעל דפנות מסביב שהוא מצרף את כל מה שבתוכו לחייב⁶. ונראה שה"ה מדף בארון או תא במקרה שמצרפים כל מה שבתוכם להתחייב בהפרשת חלה. ומתוך השאלה בפסחים (מח ע"ב) ג"כ ניתן ללמוד זאת: "בעי רבי ירמיה: טבלא שאין לה לבזבזין מהו? תוך כלי בעינן – והא ליכא, או דילמא; אויר כלי בעינן – והא איכא? – תיקו".

וכך נראה מפירוש המאירי לחלה (פ"ב) שחותם את הדיון בהבנת המחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע: "ועקר הדברים לשטה זו לדעתי הוא לפרש בהפך, שלדעת ר' יהושע תנור ולא סל שכל שמצטרף קודם גמר אפייה הוי צירוף, לאחר גמר אפייה לא הוי צירוף דמאי דהוה הוה, ולר' אליעזר אף לאחר אפייה מצטרפין אף בסל ואף בנגיעה וכל שכן שאויר התנור צרפן אם נאפו בתנור אחד, אלא שלגדולי המחברים ראיתי שפסקו שהתנור אינו מצרף ולי נראה **שהתנור והסל והנשיכה והנגיעה כלן מצטרפין** וכבר

בשאלה טמונות שתי שאלות הצריכות בירור.

א. האם דין תא במקפיא כדין סל והוא מצרף את כל מה שבו?

ב. האם כשכל ככר וככר עטופה בצלופן/נילון ג"כ מצטרפות ומתחייבות בחלה?

נדון קודם בשאלה הראשונה. ולכאורה, ניתן ללמוד דין מקפיא מהמחלוקת על תנור וסל האם נפסק להלכה שרק סל מצרף או שתנור וסל שניהם מצרפים.

בבבלי פסחים (מח ע"ב) מובאת ברייתא מקבילה למשנה שהובאה לעיל ממס' חלה:

"תניא, רבי אליעזר אומר: הסל מצרף, רבי יהושע אומר: **תנור מצרף**. רבן שמעון בן גמליאל אומר: ככרות של בבל שנושכות זו מזו – מצטרפות".

רש"י (פסחים מח ע"ב) כתב: "תנור מצרף – אף תנור מצרף, אף על פי שלא נתנן לסל⁴. ולא באר מה העדיפות של תנור על סל לדעת ר' יהושע – שלא נפסק כמותו אלא כר' אליעזר.

ואילו הרמב"ן (הל' חלה כז ע"ב) כתב: "ומסתברא דהני תנאי דאינון רבי יהושע ורשב"ג לקולא פליגי עליה דרבי אליעזר, דאיהו אמר **סל מצרף וכ"ש תנור ואפילו כשאין נושכות** כדאמרן, ואתא רבי יהושע למימר בתנור הוא דמצטרף **אבל כי ליכא שיעורא בתנור לא מצטרף, מאי טעמא, בתנור הוא דהוי לחם**, ורשב"ג מיקל נמי

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אדרבא משמע דסל עדיף מתנור.

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני לדעת אדמו"ר זללה"ה דוקא ארון המיטלטל דומיא דסל.

6. וק"ו ככרות הנמצאות בסל בתוך המקרה.

סימן לח – אופה לחם לדין הפרשת חלה

משמע מדבריו שלצירוף ולהתחייב אין צורך בנוגעות זו בזו, אבל לשם הפרשה מן המוקף צריך נגיעה של הכרות זו בזו. וכשיטת הריטב"א כתבו תוספות (נדה ז ע"א):

"והא דפסקינן לקמן כר' אליעזר דאמר הסל מצרפן לחלה ולא בעי נגיעה היינו להתחייב בחלה אם לש פחות מכשיעור דהכי תנא במסכת חלה (פ"ב מ"ד) העושה עיסתו קביים ונגעו זה בזה פטורין מן החלה עד שישוכו ר"א אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן וכן משמע באלו עוברין (פסחים מה): והשתא אתי שפיר דר"א גופיה מצריך נגיעה בשעת קריאת שם בפרק כשם (סוטה דף ל) ונכון בפסח להגיע כל המצות (בסל) כשמפרישין אחת על כולן דאין הסל מצרפן".

וכן תוס' בפסחים (מו ע"ב ד"ה הואיל): "מיהו נראה לר"י דעם נתינה לסל בעינן נמי נגיעה בהדי הדדי משום נטילת חלה מן המוקף".

וכ"כ האגודה⁸ (פסחים פ"ג).

לעומתם הרא"ש (חלה פ"ב מ"ד) כתב: "והא דמצרכי רבנן נשיכה ור"א נגיעה ה"מ לצרף ב' עיסות יחד שאין בכל אחד כשיעור חלה אבל לענין לתרום מן המוקף אף נגיעה לא בעינן רק שיהו סמוכים זה לזה בפנינו". וכ"כ הרא"ש בהלכות קטנות (מנחות, הל' חלה).

וכ"כ רע"ב: "הסל מצרפן לחלה – ואף על פי שאין נושכות. והלכה כרבי אליעזר.

כתבנו הרבה מדינין אלו בפרק אלו עוברין". ולדבריו כל דרך צירוף מצרפת כדי להתחייב בחלה.

ונראה שאין הבדל בין סל בעל לבזבזין למדף בעל שוליים או מגרה. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד, [דפוס פראג] סי' תמה): "ואם שתי עיסות היו יצרפם בתיבה אחת ויקח ככר אחד על הכל".

ג. הצורך בנגיעה בתוך הסל

נעבור עתה לשאלה השניה.

לעיל לא הבחנו בין שתי פעולות שיש בסל. האחת לצרף⁷ מה שבתוכו על מנת לחייבו בחלה, והשניה לצרף מה שבתוכו כדי להחשב מוקף ולפטור את כל מה שבתוכו ע"י החלה שהופרשה מאחת הכרות. צירוף הכרחי לשם הפרשה לעומת זאת הפרשה שלא מן המוקף היא הפרשה בדיעבד.

כשיטה הראשונה במאירי (הו"ד לעיל)

כתב הריטב"א (פסחים מח ע"ב):

"דתניא רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן בסל מצרף לחלה. וכתב הרי"ט ז"ל והוא שרודה מן התנור ונותנו בסל לאלתר, והכי מוכח לישנא, ומשמע דהא דר' אליעזר עדיפא מדר' יהושע דכל שכן בתנור עצמו והא איפסיקא הילכתא כר' אליעזר, והסוגיא מוכחת דאין צורך לצירוף תנור וסל אלא היכא דאין שיעור בעיסה, ומיהו נראה דבעי נוג[ע]ות זאת בזאת כדי שתהא מן המוקף ע"כ".

7. בראשונים צריכים לדייק האם דברו בהפרשה שבכ"א יש כשיעור והצירוף הוא לצורך הפרשה מאחת על כולן, או שמדובר כשאין בכ"א כשיעור ונוצר או נצרף צירוף כדי לחייב בהפרשה.

8. ומביא את האפשרות לכסות את כולם במפה.

חבל נחלתו

הב"ח (או"ח סי' תנז) פסק: "ובצירוף סל בעיני נמי נגיעה בכל ענין דאם לא היה בכל אחד שיעור בעיני נגיעה כדעת התוספות והרא"ש ודעימיה".

דן בכך הט"ז (או"ח סי' תנז ס"ק ב) ולדעתו אי"צ בנוגע במידה וצריך צירוף סל כדי לחייב. וז"ל:

"וכ' מו"ח ז"ל לכאורה משמע מל' רבינו דצירוף סל מהני אפי' אם אינן נוגעים גם בי"ד סי' שכ"ה כ' בסתם הסל מצרפן אבל בסמ"ק הלכות חמין כתב דוקא שיגעו יחד וכ"כ התו' בפ' א"ע דף מ"ו בד"ה הואיל ומדברי הרא"ש בה' חלה נראה שהסכים לזה שכ' וז"ל ר"א לא בעי נשיכה אבל נגיעה בכלי בעי כו' וצ"ל דרבינו קיצר בזה עכ"ל וז"ל התו' פ' א"ע שם מיהו נ"ל דאם נתונה לסל בעי' נמי נגיעה בהדדי משום נטילת חלה מן המוקף כו' עכ"ל וא"כ דלא הצריכו הנגיעה אלא דליהוי מן המוקף אבל משום צירוף שיעור חלה די בצירוף ע"י סל אפי' לא נגעו בהדדי ע"כ יפה עשו הטור והש"ע שלא הצריכו כאן נגיעה דאנן קי"ל לא בעי' מן המוקף כמ"ש רמ"א בי"ד סי' שכ"ג דעיסה שנתחייב עם חלה זו יכול לפטור שלא מן המוקף אבל עיסה שנילושה בפ"ע אין מפרישין חלה מעיסה אחרת שלא מן המוקף מ"ה א"צ לנגיעה אהדדי בסל אלא אם יש חיוב בכל א' לבד רק שרוצה להפריש מזה על זה דצריך מוקף משא"כ באם אין בכל א' חיוב רק שחייב ע"י צירוף א"צ מוקף והרא"ש שכ' לא בעי נשיכה אלא נגיעה בכלי לא נגיעה להדדי קאמר אלא נגיעה ע"י כלי סגי לענין שיעור חלה".

וכן בערוך השולחן (או"ח סי' תנז ס"ב):

והא דמצרכי רבנן נשיכה ור' אליעזר נגיעה, הני מילי לצרף שני עיסות יחד שאין בכל אחת כשיעור, אבל לענין לתרום [מן] המוקף אף נגיעה לא בעי'.

ובתויו"ט הוסיף: "ומ"ש הר"ב דלר' אליעזר בעי נגיעה נמי. כן כתב סמ"ג עשין סימן קמ"א".

עולה ששיטות הריטב"א והרא"ש הפוכות זו לזו. לפי הריטב"א לצירוף אי"צ בנגיעה אבל להפרשה מן המוקף צריך נגיעה זה בזה לעומת זאת לפי הרא"ש ורע"ב לצירוף צריך נגיעה ולמוקף אי"צ בנגיעה. וכשיטת הרא"ש כתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה ס"ק ג): "ומ"מ נגיעה בעי אף בסל לר"א כמ"ש בסמ"ג וכ"כ הרא"ש שם להדיא ע"ש בס"ד".

אמנם המאירי (חלה, הו"ד לעיל) מפורש כתב שאי"צ בנגיעה בדין צירוף סל כדי להתחייב וכן הרמב"ם לא הזכיר זאת ולא הזכירו חיוב נגיעה לצורך הפרשה אלא אותו סל המחייבם הוא גם נחשב כמוקף לענין הפרשה.

וכן בשו"ת רש"י (סי' קה) אינו מזכיר נגיעה לצורך חיוב הפרשה: "...ולאחר אפיייה יצרף כאחת בסל אחד או בקערה אחת העוגה והתרומה ונראה כאילו הן מחוברות ביחד, לפי שהסל מצרפן לחלה ואח"כ יברך עליהן להפריש תרומה...".

וכשיטת הרמב"ם והמאירי כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רצא): "יש מי שאומר שצריך שיהיו הככרו' נוגעות זו בזו. ואם אינן נוגעות זו בזו אין הסל מצרפן. ויש מי שאומר שא"צ נגיעה וכן נראה עיקר". ולא הבחין בין צירוף לענין חיוב לבין צירוף לדין הפרשה.

בביאור הגר"א (יו"ד סי' שכה ס"ק ח) כתב בירור רחב בדין מוקף⁹ וכתב: "והנה אבאר דג' דינים בזה אם הם בלא כלי כלל א"צ אפי' נגיעה ואפילו רחוקים הבית מצרפן, ואם הם בתוך כלי ופתוחים מלמעלה צריכין הקפה והוא קירוב ונגיעת כלים אהדדי וזה מן המוקף כמו אין מקיפין שתי חביות וכמ"ש רש"י בס"פ כשם, ואם הם סתומים אפי' נגיעה לא מהני". ומוכיח את דבריו ממקורות רבים.

ואח"כ מבאר מהי נגיעה: "ויצא לנו עוד מזה דבר שמקפיד על תערובתן כמו שאין מצטרפין לחלה כמ"ש בר"ס שכ"ו כך אין מפרישין מזה על זה אלא בנגיעה... אמר לון והיינו חמשה שקין בגורן דתני חמשה שקין בגורן אין תורמין ומעשרין מזה על זה ור"ל בשאין נוגעין זה בזה, ונראה שהגירסא הנכונה תורמין ומעשרין כמ"ש בתוספתא וכמו שפריך בפשיטות בספ"ג דמ"ש ומביא ראיה שאין השקין מפסיקין ומשמע מירושלמי הנ"ל שצריך שיהיו סמוכות אף בלא כלי וליתא דל"ק הירושלמי אלא שלא יהיה הפסק ביניהם במין אחר וז"ש שתהא תופסת כו' ר"ל בתפיסה אחת וכהיא דפ"ח דחולין (ק"ז ב') וכן אף בכלי אחד צריך שלא יהא הפסק ביניהם בדבר אחר וכמ"ש הרי שהביא מינין הרבה בקופה וקרוב מלמעלן וקרוב מלמטן ודבר א' באמצע אין תורמין ולא מעשרין מזה על זה...".

נראה מדבריו שנגיעה אינה נגיעה פיזית בין שני דברים, אלא שלא יהא מפסיק מין

"ודע שיש מחלוקת בצירוף סל אם צריך שיגעו המצות להדדי או אפילו מונחים מפורדים שאין נוגעין זה בזה, והמנהג הפשוט שכולם נוגעים זה בזה אך מעיקר הדין נראה שא"צ נגיעה וזהו כשאין בכל אחת כשיעור אבל אם יש במקצתן שיעור חלה צריכין נגיעה מדינא [עי' ח"י סק"ז]". ומהמשה ברורה (סי' תנז ס"ק ז) משמע שאף בצירוף סל לעיסות פחות מכשיעור צריך נגיעה.

מתבאר שיש דעות הסוברות שסל מצרף את הככרות שבתוכו ואי"צ לנגיעה לא לענין צירוף ולא לענין הפרשה מן המוקף במקרה זה. אולם יש דעות שצריך נגיעה כדי לצרפן בתוך הסל, ויש דעות שצריך נגיעה כדי להפריש מאחת על הכל מדין מוקף. ולפי דעות אלו לכאורה ככרות עטופות בתוך המקפא אינן מצטרפות ואי אפשר להפריש מאחת ולפטור את כולן (אף לדעות שניתן לצרפן כשהן עטופות). ולכאורה לפי אותן שיטות חייבים להפריש שכן השו"ע לא הזכיר נגיעה, ואסור יהיה להפריש בברכה מחמת אותן שיטות. אולם נראה לענ"ד שעטיפת הככרות במקרה זה לא תהווה חציצה והככרות נחשבות כנוגעות אפילו הן עטופות בנילון וכד'. והסברא שבדבר, שצירוף הוא סוג של חיבור בעצם היותם בתוך כלי אחד, ולכן אף מי שסובר שצריך נגיעה בצירוף כלי יוכל ללמוד דין נגיעה מדין מוקף בין אם הוא דורש נגיעה בצירוף לצורך הפרשה או לצורך צירוף סל.

9. ומשמע שמוקף הוא צירוף וכשם שסל מצרף פחות מכשיעור הקפה מצרפת יותר מכשיעור.

חבל נחלתו

לחוש לחציצה כה"ג".

וראיה נוספת ממנחות (נג ע"ב-כד ע"א) המלמדת על המונח 'צירוף': "כי סליק רב כהנא, אשכחינהו לבני רבי חייא דיתבי וקאמרי: עשרון שחלקו [כד ע"א] והניחו בביסא, ונגע טבול יום באחד מהן, מהו? כי תנן כלי מצרף מה שבתוכו לקדש – ה"מ היכא דנגעי בהדדי, אבל היכא דלא נגעי בהדדי לא, או דילמא ל"ש? אמר להו איהו: מי תנן כלי מחבר? כלי מצרף תנן, כל דהו".

וברש"י: "מי תנן כלי מחבר – הוה משמע דנגעי אהדדי והכלי מחברם כאילו הוה חד ואם נטמא זה נטמא זה מצרף משמע דאין נוגעין וזה מצרפן להיות אחד". וכ"כ בשו"ת קנין תורה (לגרא"ד הורוויץ ח"ב סי' עד) שאריזת המצות בקופסאות אינה מפסקת לענין הפרשת חלה, ולעומתם הביא בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ב הע' לט) בשם הגרש"ז אויערבאך שלכתחילה אין להפריש חלה מזע"ז כשהכרות עטופות או בכלים נפרדים ואם מפריש יפריש ללא ברכה. ולא נחת לחלק בין כלי לעטיפה לשמירת טריות וכד'.

נראה איפה משלשה טעמים שהמונח נגיעה כאן אינו מכוון לנגיעה פיזית, ואף אם הכרות עטופות בצלופן או נילון מצטרפות ונחשבות למוקפות: (א) עפ"י דברי הגר"א שנגיעה במוקף

אחר, שאינו מפריש עליו בין החלקים שמצרפם ונמצאים כולם במקום אחד.

וכאן העטיפה באה לשמור על הכרך ושומר במקום שאין צריך נגיעה ללא חציצה מתבטל לגוף הנשמר ואינו חוצץ. וסימן לדבר האמור לגבי נטילת לולב (סוכה לו ע"א): "רבא אמר: כל לנאותו אינו חוצץ". וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרנא ס"ז): "אם עשה בית יד ונתן בו הלולב ונטלו, שפיר דמי, דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ובלבד שיהא דרך כבוד".

ועי' שו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' קמח שמביא דברי המהר"ם שיק (יו"ד סי' רפח) המתיר כריכת מזוזה בקלף נוסף¹⁰, ולשונו שם: "דכיון דקבען במסמרות הוה חיבור וכמזוזת בית דמי, וכהאי דסוכה ל"ז א' כיון דחברו כגופו דמי ולא הוה חציצה, או משום דהאי דמבואר בשם דכל לנאותו אינו חוצץ, וה"ה מה דהוא לשמרו ולהחזיקו הרי הוא בטל לאותו דבר".

וכן הביאו בשו"ת יביע אומר (ח"ח, יו"ד סי' נט) והסכים לדבר המהר"ם שיק. וכן נראה משו"ת תשובות והנהגות (כרך א סי' תרסה) אשר דן האם בכור שנוול בלידת מלקחיים אם חייב בפדיון. והשיב: "האחרונים דנו בזה משום חציצה, ולדעת כשם שלא שייך חציצה כשהוא מינו או לנאותו, הוא הדין כאן שזה לצורך יציאת הולד למנוע סכנה שיתקיים ויצא לאויר העולם, ומשתמשים בו במקום צורך, אין

10. הובא בפתחי תשובה (יו"ד סי' רפט) ובס' 'מעשה רב' בשם הגר"א שאסור לעשות כן משום חציצה, והגר"ע יוסף הביא בשם החזו"א: "שאמר שאינו מאמין שיצא הדבר מפי הגר"א ז"ל".

סימן לח – אופה לחם לדין הפרשת חלה

שולחן מן הראוי שיפריש חלה מכולן ע"י צבירתן על שולחן אחד וכיסויין כולן במפה, או הכנסתם בסל אחד, ואז יפריש בברכה.

ב. אף אם צובר כמה ככרות במקפיא או בארון במשך זמן מה הארון/מקפיא מצרפם להתחייב בהפרשת חלה.

ג. אפילו הככרות עטופות בצלופן וכד' לשומרן הרי הן מצטרפות אם הן נמצאות בארון או בסל או עטופות במפה ומפרישים מאחת על כולן בברכה.

היא שאין הפסק ביניהם במין אחר. (ב) עטיפת דבר לשומרו או לנאותו אינה חוצצת.

(ג) כלי מצרף בדיני טהרת הקודש הוא אף עם אין הדברים בכלי נוגעים זה בזה.

סיכום

א. אם אופה כמה ככרות מעיסה שבכ"א פחות מכשיעור חלה ואח"כ מתחייב בחלה ע"י צירוף במגירה או על

נספח – צירוף לחלה ע"י ארון ומקרר

שנצטרפו בארון ובמקרר ללא ברכה. ולגבי כלים גדולים ממ' סאה הביא מקורותיו מלקט העומר (לרב י"י בלויא, פ"ו הערה יח, עמ' כה¹²); והוסיף לעיין בס' קטיף שביעית עמ' 110 הע' 22.

ולענ"ד, דבריו אינם מדויקים ואינם נכונים להלכה. אף לשיטה שהביא, ארונות או מקררים בדרך כלל אינם מחוברים לבית ולכן הם ודאי מצרפים.

ארון מונח בבית או תלוי על קירותיו ורק אם הכינו חללים בתוך קיר הבית וציפו אותם בעץ או במתכת – הארונות הם בניין ולא כלי. וכך אמנם לשון ה'חלת לחם': "עוד יראה לי דתניבות וחלונות הקבועים בעובי הכתלים אין מצרפין משום דבעינן כלי והמחובר אינו נקרא כלי¹³"

בחוברת הלכות הארץ הלכות חלה (פ"ה הי"ד) כתב הרב יואל פרידמן כך: "כלי מצרף לענין חלה, אולם יש אומרים שכלי המחובר לקרקע איננו מצרף. על כן אם מונחות כמה עיסות (שאינן בהן שיעור) בארון או במקרר – העיסות מצטרפות מספק, ויש להפריש מהן ללא ברכה. הוא הדין בכל הכלים הגדולים שמסוגלים להכיל יותר ממאה¹¹ סאה (=כ-330 ליטר)".

ומקורותיו להלכה זו מספר חלת לחם (רובינשטיין, סי' ד סי' ושיירי ברכה ס"ק כא-כב); ומזכיר שהמהרש"ם (דעת תורה אר"ח סי' תנז עמ' קלט-קמ) סובר שכשהיה בתחילה כלי ואח"כ קבעו וחיברו אותו לקרקע – דינו ככלי, ולכן מצרף. עוד הביא משו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קט) שיפריש מעיסות

11. נלע"ד טעות צ"ל ארבעים סאה שהם לשיטה הממעיטה כ-330 ליטר.

12. טעות וצ"ל עמ' כט.

13. בלי קשר למה שהסיק מדבריו הרב פרידמן, דברי החלת לחם אינם מבוססים. תלוש ולבסוף חברו שהיה כלי קודם שחברו אינו בטל משם כלי על אף שחברו. כן במשנה (כלים פט"ו מ"ב): "דף של

חבל נחלתו

דייק וכתב 'בעובי הכתלים' אבל ארון המונח בבית נחשב כלי. ולכל היותר ניתן לומר שב'ארון קיר' יש ספק בצירופו. לגבי מקרר סיבת הפטור שמביא המנחת יצחק היא חיבורו בחוט חשמל לקיר וכך המנחת יצחק מבטל טענה זו (שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' קט): "והנה עוד דן כ"מ במקרר משום שהוא מחובר לקרקע ע"י חוטי העלעקטר /החשמל/, הנה אם היה למקרר דין מחובר לקרקע, פשיטא די"ל דיש לו דין בית, דאע"ג דבירושלמי איכא סברא דאזיר הבית מצרף, מ"מ בגמרא אין שום רמז לזה, ולכן לא חשו הפוסקים לדברי הירושלמי כמ"ש בס' תוה"א שם, וכמ"ש לענין תנור המחובר לקרקע כנ"ל, די"ל דלכ"ע אין מצרף, ומקרר עוד עדיף מתנור דלא נעשה לחם על ידו, אך אף דכי כן כתב ג"כ בספר סמא דחי' (סי' י"ב אות ה') בדבר אותן שאפעס /ארונות/ גדולות הבנויות בכותלי הבית, דאינם מצרפים לחלה משום דכל המחובר לבית הרי הוא כבית, ובית אינו מצרף, וראיתו מש"ע הרב (סי' תמ"ב סעי' כ"ה וכו') הובא במעד"ש שם, והביא כן גם מהגהות מהרש"ם לספר אורחות חיים שם (או"ח סי' תנ"ז סק"א) שהביא כן בשם ספר חלת לחם הנ"ל, אבל הגאון מהרש"ם ז"ל שם כתב דלדעתו הוי ספיקא דדינא, אם ע"י קביעתו

בקרקע דינו כקרקע, די"ל דלא בטל מדין כלי ע"י קביעתו בקרקע אלא בדברגן ולא בשל תורה, אלא דבחלה בזה"ז יש להקל עיין שם, והיינו להקל דמהני הצירוף, וי"ל הה"ד להקל דל"ה צירוף, לאיזה דרך שיהי' לקולא, אך צ"ע לפי מש"כ לעיל מהפוסקים להחמיר אף בזה"ז בחלת א"י, ואף אם גם בזה י"ל דהוי צירופא להיתרא, **אבל להוסיף עוד קולא לומר דע"י חיבור של עלעקטריק לכותל יהי' נחשב כקרקע, בוודאי דאינו.**

וא"כ כל זמן שאיננו עוסקים בחדרי קירור מה שייך לומר שמקרר ביתי יחשב כמחובר לבית ולא יצרף. היחידי שטען כי חיבור לחשמל בקיר הוא בנין, הוא החזו"א בשיטתו לגבי חשמל בשבת, ואף הוא לא טען כן בגלל החיבור לקיר אלא בגלל שעצם חיבור זרם החשמל לכלי הוא בנין, והראיה מכלים המחוברים למצבר שאף לגביהם לדעת החזו"א חיבור הזרם היא מלאכת בונה.

כמו כן בכלי המחובר לחשמל בשבת (כגון מאורר או תנור) אנו דנים על העברתו כשהוא מחובר לחשמל בחוט מצד טלטול לצורך גופו ומקומו ככלי ולא מצד בונה וסותר.

ועוד שלפי טענת החלת לחם והשלכתה על חיבור חשמלי לקיר – כל כלי חשמל

נחתומין שקבעו בכותל ר"א מטהר וחכמים מטמאים". וכן בתוספתא עדויות (פ"ג ה"א): "העיד ר' יהושע ור' פפייס על דף של נחתומין שחיברו במריש או בקורה ושקבעו במסמר שהוא טמא ור' אליעזר מטהר". ומב"ב (סו ע"ב) מסקנת הסוגיא שחקקו ולבסוף קבעו נשאר הכלי בטומאתו. וכן ברמב"ם (הל' כלים פי"א הכ"ד). ועי' שו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קט) שכתב ארבעה חילוקים בכלי תלוש ולבסוף חברו. וכן לגבי מקוה כלי תלוש ולבסוף חברו פסול למקוה, ועי' בדברי הגר"ש וואזנר לקמן.

מצרף מפני שהוא מחובר לקרקע וכן הביא כיו"ב בס' משמרת שלום יו"ד סי' שנ"ד בשם ספר אחרון שהקפיד שלא ליתן המצות לצירוף בכלי המחזיק מ' סאה וע"ז באתם לידי ספק בכלי הנעשה מנייר וכלי הנעשה מניילון אם מצרף או לא".

"ובעניותי כל הדברים ליתניהו לדינא דכל היסוד דבעינן בצירוף סל דוקא כלי תלוש ולא מחובר הביא הגאון מהרש"ם בתשובת מהרש"ם ח"ח סי' פ' מס' שו"ת מנחת משה סי' י"ב וראיתו מירושלמי פסחים פ"ג ה"ב דתלוש מצרף ומחובר אינו מצרף, ובמחכ"ת אינו ראייה כלל חדא דהתם איירי לענין צירוף טומאה ב' חצי שיעורים או צירוף חמץ לשיעור והוא פ"י הקרבן העדה ולא מיירי כלל מצירוף חלה, והתם עיקר הכוונה דרק בכלי שייכים ב' זיתים להדדי לא בקרקע ודבר מחובר לקרקע ועוד בפני משה מפרש לה בענין אחר לגמרי אשר אין זכר למו לחילוק זה הכלל היות כי הדברים לא נשנו לענין חלה אין להביא משם כלום".

"ועוד דלדעתם יוצא קולא גדולה דבתנורים שלנו שאינם מחובר וגם הם פחות ממ' סאה כן מצטרפים לחלה וסתמא אמרו חז"ל פסחים מ"ח ע"ב והירושלמי חלה פ"ב ה"ב דאין תנור מצטרף וכן ברמב"ם פ"ו מבכורים סוף הל' ט"ד".

"אבל הדבר פשוט דטעם דסל מצטרף לא תנור כמש"כ הרדב"ז בהל' בכורים שם דכאן שהסמיכו דבר זה על באכלכם מלחם הארץ לא נקרא לחם עד שיוציאו מהתנור ויהיה ראוי לאכילה ועוד י"ל דהצירוף בתנור

יהיו פטורים מטבילה משום שהם הפכו בחיבורם חלק מבניין ואינם כלי ופטורים מטבילה.

ולכן אין לסמוך על כך שחיבור חוט חשמל לקיר יחשיב את הכלי לבניין. נותרה הטענה האחרונה של הרב פרידמן שכלים המכילים יותר מארבעים סאה אינם מצרפים.

דעה זו לא הובאה אף ברמיה בחלת לחם והובאה ע"י השואל במנחת יצחק וז"ל: "הנה כי כן מש"כ כ"מ מס' ברכת הפסח דתיבה גדולה בת מ' סאה אין לו דין כלי לענין צירוף, הנה הביא שם כן בשם וי"א, והראה מקום לספר חקר הלכה (אות חלה סק"ד), וכתב בהמשך למש"כ קודם מספר חלת לחם דהשאפעס המחוברות לכותל הבנין, אין תורת כלים עליהם לענין צירוף, וע"ז הביא י"א דגם אם אינו מחובר לבנין רק מחזיק מ' סאה ל"ה צירוף, א"כ להמהרש"ם דכתב דהוי ספיקא דדינא באותן השאפעס המחוברות לקרקע, בוודאי לא עדיף כלי שמחזיק מ"ס דנאמר דל"ח כלי לצירוף, וגם בספר ברכת הפסח כתב דיש לפלפל בכל זה ואכ"מ, הרי גם הוא לא החליט להלכה למעשה בזה".

בעלון זרע יעקב (גליון י' עמ' לא, מרכז הכוללים דשיכון סקווירא) הובאה תשובת הגר"ש הלוי וואזנר לבנו בענין צירוף ע"י כלי גדול וכלי מחובר לבית. וז"ל¹⁴: "ואשר שאלתם בענין צירוף חלה ע"י סל דיש להסתפק אם צריך לצרפם דוקא ע"י דבר שיש עליו תורת כלי לענין טומאה או לא והביאו מס' חלת לחם דה"ט דתנור אין

14. ציטטתי אותה כולה מפאת חשיבותה.

חבל נחלתו

סאה¹⁵ לדין צירוף לחלה, וא"כ כל כלי אפילו אינו מקבל טומאה ואפילו מחזיק ארבעים סאה מצרף לדעת הגר"ש וואזנר, וחייב בחלה בברכה.

וכך כתב בס' טוב הארץ (לרב יוסף דוב ספטימוס, עמ' שכח סעיף עט) בשם הגרי"ש אלישיב ז"ל: "כלי גדול של עץ שמחזיק מ' סאה אין מצרף לחלה ויש מסתפקין בזה וי"א שמצרף וכן הורה הגרי"ש אלישיב שליט"א (ס"ק קלח וצה"ל או' שיא).

ולכן כל ההלכה שהבאנו לעיל מחוברת הלכות חלה אינה נכונה ואם נצטרפו חלות שאין בהם כשיעור במקרה או בארון חייבות בחלה, וכדי להוציא מידי ספק מן הראוי לצוברן על שולחן ולכסותן במפה ואז להפריש בברכה.

בדרך כלל צירוף טבעי לאפות ואינו בגדר צירוף עד שיצרף לשם צירוף לבד יהי' איך שיהי' הטעם של הלכה זו כפשוטו תנור אינו מצרף – סל מצרף".

"ותנור אינו מצרף בין תנור מחובר בין תנור תלוש הן מקבל טומאה או לא, סל מצרף בין מקבל טומאה או לא, ופשיטא לי דאם נותנים לתוך שק של נייד לשם צירוף דנקרא צירוף וכן ניילון. ולפי דברי הרדב"ז אם כבר הוציא הלחם מן התנור שאפה בו ונתנו בתנור אחר לשם צירוף בלבד דהוא כבר בגדר לחם דמועיל הצירוף. וגם בעצם הדין דתנור אינו מצרף היא מחלוקת הקדמונים אם בודאי אינו מצרף או הוא ספיקא דדינא עיין ברשב"א בפסקי חלה ובתשובת תשב"ץ ח"ב ועוד ואין פנאי להאריך עכ"פ כ"ז ברור לדינא".

עולה מדעתו שמבטל את כל הקשר שקשרו בין כלי מחובר או כלי גדול ממ'

15. ואף כלי שיש בו ארבעים סאה ויותר, הוא כלי – וילמד הדבר מהאמור לגבי שולחן שבמקדש (יומא כא ע"א-ע"ב): "דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב (ויקרא כד) על השלחן הטהר, טהור - מכלל שהוא טמא, כלי עץ העשוי לנחת הוא, וכל כלי [עץ] העשוי לנחת אינו מקבל טומאה, וחוצץ בפני טומאה". וא"כ אף שהוא יותר מארבעים סאה ואינו מטלטל (רש"י בפי' 'עשוי לנחת') בכ"ז נשאר כלי ומטבילים אותו מטומאתו כאמור בתוספתא חגיגה (ליברמן, פ"ג הל' לה): "שלחן שנטמא מטבילין אותו בזמנו ואפילו בשבת". ועי' חגיגה כז ע"א ובראשונים שם.

איזו עוגה חייבת בהפרשת חלה

שאלה

איזו עוגה או עוגיות פטורים מחלה?

פתיחה

נדון על עוגה הנאפית בתנור¹ ולא על מיני בצק מטוגנים או מבושלים. בעוגות אלו צריך לדון על כמות הקמח, ודינן כמו כל עיסה. יש המחייבים ב-1200 גרם ללא ברכה, ויש המחייבים רק ב-1560 גרם² ואז יש המחייבים ברכה (הגרע"י שליט"א) ויש סוברים ללא ברכה (הגר"מ אליהו זצ"ל), ויש המחייבים רק ב-2400 גרם בברכה (הגר"מ אליהו זצ"ל). הדיון צריך לעסוק באלו משקים נילושה העיסה.

א. באלו משקים נילושה

המשנה בחלה (פ"ב מ"ב) כותבת: "עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה ונאכלת בידים מסואבות". פרש הריב"מ³: "עיסה שנילושה במי פירות חייבת אותה העיסה בחלה. פי' דלענין חלה

כמחוברת היא. ונאכלת בידים מסואבות. פי' שמי פירות אין מכשירין". עולה שכל עיסה שנילושה ע"י משקים כלשהן חייבת בחלה.

והר"ש הביא מהירושלמי: "רבי חייא בשם ר' יוחנן אמר דברי הכל היא אף על גב דר"ע אמר תמן אין מי פירות מחברין לטומאה מודה הכא שמי פירות מחברין לחלה רבי חייא בר בא אמר ריב"ל אין מחבר מכולן אלא ז' משקין בלבד"³.

נניח בצד כעת את העיסוק בהכשר לטומאה. בין ר' יוחנן לריב"ל מחלוקת מה מחבר את העיסה לחלה, ר' יוחנן סבר שכל המשקים מחברים ואילו ריב"ל סבר שרק שבעת המשקים המכשירים לקבל טומאה הם המחברים את העיסה לחיוב הפרשת חלה. ריב"ל חולק על סתם משנה במסכת חלה. לפי ריב"ל המדובר ביון, דבש (דבורים⁴), שמן (זית), חלב, מים, ורק משקים אלו מחברים עיסה להתחייב בחלה. לפי ר' יוחנן כל המשקים מחברים כגון: מי ביצים, שמן סויה ומיץ תפוזים.

1. עי' בפרק ג לקמן.

2. שיעור זה כתב הגר"ע יוסף בס' חזון עובדיה לפסח (עמ' קעז) וחזר בו ממה שכתב בשו"ת יחווה דעת. המידה הקודמת היתה 1666 גרם. שתי המידות הן לפי דעת הרמב"ם שמשקל קמח חיטה לחלה הוא תק"כ דרהם. מטבע זו נהגה מאות שנים. המידה הישנה נעשתה לפי משקל 3.2 גרם לדרהם. המידה החדשה נקבעה לאחר מדידת מטבעות דרהם מימי הרמב"ם וע"כ פחת משקל הקמח לחיוב חלה.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני שמעתי ממור"ר הגאון ר' נחום פרצוביץ זצ"ל דאף אם אין המשקין מחברים להכשר מ"מ האפי' בתנור מחברת.

4. בהקדמת הרמב"ם בפה"מ למסכת כלים (סדר טהרות) כתב שרק דבש דבורים ולא דבש אחר.

חבל נחלתו

עיסה שיש בה מי פירות בלבד כדי לצאת מספק.

בשורת הרא"ש (כלל ב סי' יד) חזר על טעמיו שאין הלכה כמשנה זו אלא כריב"ל. והפנה אותה לרשב"א. בשורת הרשב"א (ח"א סי' תסד) מובאת תשובת הרשב"א. הרשב"א סובר שסתם משנה (שמי פירות מחייבים בחלה) עדיפה על ברייתות ומימרות של אמוראים.

הטור (יו"ד סי' שכט) כתב: "עיסה שנילושה במי ביצים⁵ או ביין או דבש בלא שום מים כתב הרמב"ם שחייבת בחלה וא"א ז"ל היה מסתפק בדבר וכתב טוב ליזהר שלא ללוש עיסה במי ביצים לבדן בלא תערובות מים כדי לצאת מידי ספיקא".

היינו, שיטת הרמב"ם כרשב"א וכסתם משנה והרא"ש הסתפק.

הבית יוסף (יו"ד סי' שכט) הביא את השתלשלות המחלוקת וסיכם: "ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרשב"א מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן".

הב"ח מסיק לגבי שיטת הרמב"ם: "לפיכך נלפע"ד דהרמב"ם היה מסופק בהלכה זו, ולכן לא אמר בה לא חיוב ולא פטור ולא כתב בספרו אלא יין ושמן ודבש שהם מז' משקים דלדברי הכל הוי חיבור לחלה". ומסתפק בדברי הטור ומסיק: "ולפיכך לכתחלה לא ילוש במי ביצים או שאר מי פירות בלא תערובות מים, ואם לש יפריש חלה בלא ברכה. ואם יש לו עיסה כשיעור שלא הורמה יניח עיסה זו שנילושה במי פירות אצל עיסה שלא הורמה חלתה

הרא"ש (חלה פ"ב מ"ב) הרחיב את בירור ההלכה מן הירושלמי: "ר' חייא בשם ר' חייא בשם ר' יוחנן אמר דברי הכל הן אף על גב דר' עקיבא אמר תמן אין מי פירות מחברין לטומאה מודה הכא שמי פירות מחברין לחלה, ר' חייא בשם ר' יהושע ב"ל אמר: אין לך מחבר מכולן אלא ז' משקים בלבד, ר' יוסי בעי מה איתאמרת לחלה או לטומאה, אין תימא לחלה כ"ש לטומאה, אין תימא לטומאה הא לחלה לא. ר' יונה פשיט לה לחלה איתאמרת כ"ש לטומאה, ר' יונה לדעתיה דתני ר' יונה בשם ר' שמעון בן יוחאי, ר' טרפון אומר נאמר כאן חלת ונאמר להלן וחלת לחם שמן מה חלה שנאמרה להלן עשויה בשמן אף חלה שנאמרה כאן עשויה בשמן ושמן אחד מז' משקין הוא. ונראה אף על גב דסתם משנה היא הכא כיון דאמוראי סברי דמי פירות אינן מחברין לחלה ומוקי הך סתמא כר' אלעזר בן יהודה איש ברתותא ופליג עליה ר"ע והלכה כר"ע מחבירו א"כ אין הלכה כסתם משנה זו, ואף על גב דר' יוחנן סבר דר"ע מודה דמי פירות מחברין לחלה הא פליגי עליה ר' יוסי ב"ר חנינא ור' יהושע ב"ל ור' יונה וברייתא דר' שמעון בן יוחאי מסייעתן, וגם ר"ת פסק דהלכה כר' יהושע ב"ל בכל מקום לגביה דר' יוחנן, ובסדר תנאים ואמוראים כתב דהלכה כריב"ל בכל מקום, לכן טוב ליזהר שלא ללוש במי ביצים לבדם בלא תערובות מים כדי לצאת מהספק של חיוב חלה". וכן סיכם רע"ב בפירושו למשנה שצריך לערב מים בכל

5. מי ביצים לא מצאתי ברמב"ם וכן לא הדגיש 'בלא שום מים' ולכן נראה שאלה דיוקים של הטור, ואח"כ ראיתי שכן למד הב"י בטור ובש"כ.

מכשירין אבל שבעה משקין מכשירין בעצמן ויש גם איזה גדולים ששגו בזה [עי' פ"ת סק"ב שהפמ"א והבית אפרים השיגו בזה על הב"י והלב"ש].

ב. חיוב הוספת מים מצד הכשר לקבלת טומאה

הדיון שדנו עד עתה הוא מצד דיני חלה ובה נפלה המחלוקת מה מחבר את העיסה לחיוב חלה. אולם הבאנו בתחילה את דין המשנה שמי פירות שאינם משבעה משקים אינם מכשירים לקבל טומאה. דין זה יוצר מצב מסובך בדורנו. הביא הב"י (סי' שכט): "כתב סמ"ק בסימן (רי"ח) [רי"ט] רבינו נתנאל היה מקפיד במי ביצים כשהיו לשים העולם שיעור חיוב חלה מפני שהיא טהורה שמי פירות אין מכשירין ומה יעשה מחלתה (עכ"ל) דאף על גב דעכשיו שאין לנו מי חטאת אין אדם טהור מטומאת מת מכל מקום **כיון שנילושה בביצים שלא הוכשרה בשום משקה אינה מקבלת טומאה** ואם כן מה יעשה מחלתה לשרפה אינו יכול כיון שהיא טהורה, וגם לאכלה אינו יכול כיון שאין רובן טהורים, ומיהו היה יכול ליתנה לכהן קטן כדאיתא בבכורות (פז). עכ"ל. ונכון לערב עם הביצים מים או יין או שמן זית או דבש דבורים כדי שתהא מוכשרת על ידיהם והוי ליה חלה טמאה ונשרפת".

היינו אוכל אינו מקבל טומאה אלא ע"י הכשר באחד משבעת המשקים המכשירים לקבל טומאה (י"ד שח"ט ד"ם – יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים). וא"כ אפילו בחו"ל תיווצר בעיה בעיסה שנילושה במי פירות שהיא טהורה ואז לאחר שיפריש חלה לא יהא מה לעשות עם החלה – לשרוף אסור

ויפריש חלה מעיסה שלא הורמה חלתה גם על זו שנילושה במי פירות, וכל זה שלא כמו שפירש בית יוסף בדברי הרמב"ם גם לא כמו שכתב לפסוק כהרשב"א ודו"ק". היינו מסקנתו שספק רב אם חייבים בעיסה שנילושה במי פירות ואין בה מים, ולכן מציע להפריש מאחרת עליה, או להוסיף מים קודם לישיה.

בשולחן ערוך (י"ד סי' שכט ס"ט) פסק ממסקנתו: "עיסה שנילושה במי פירות, אפילו בלא שום מים, חייבת בחלה".

והעיר ערוך השולחן (סי' שכט):
 ב. והנה לפ"ז הפת הנאפה מחלב וחמאה שקורין פוט"ד קוכ"ן או על שמן שקורין בוימ"ל חלה פשיטא שלכל הדיעות חייבת בחלה ובברכה דהא משבעה משקין הן והעולם נוהגים שנוטלים גם מאלו חלה בלא ברכה וטעות הוא והטעות נובע מדברי הטור שכתב עיסה שנילושה במי ביצים או ביין או דבש בלא שום מים כתב הרמב"ם שחייבת בחלה וא"א היה מסתפק בדבר וכתב טוב ליזהר שלא ללוש עיסה במי ביצים לבדן בלא תערובת מים כדי לצאת מיד ספיקא עכ"ל ותפסו בכונתו שהרא"ש חולק גם איין ודבש ואינו כן דרק אמי ביצים קאי וכ"כ מפרשי הטור [דרישה וב"ח].

"ולכן הלכה למעשה כשלשין בחלב וחמאה ושמן ודבש ויין כשיש שיעור חלה חייבין בחלה לכל הדיעות ובברכה ורק קיכלא"ך מביצים הוי בלא ברכה וגם זהו כשאין שם מים כל שהוא אבל כשיש מים או רוטב של גרויפ"ן כמו שנהגו לאפות בזמנינו זה ג"כ חייב בחלה ובברכה כמבואר מלשון הטור וכן הוא בירושלמי שם משום דדין זה תלוי בהכשר טומאה ומי פירות אינן

חבל נחלתו

עיסה אחרת חייבת ולצרפן ולהפריש ממנה ולשורפה.

ויש שסמכו בימינו לגבי הכשר על כך שמרטיבים את החיטה קודם טחינה ע"מ שהקמח לא יהא אבק. וכן העיר הפתחי תשובה (ס"ק א): "יש ליזהר – ופשוט דמיירי בקמח שלא נלתת. ל"ח. ומיירי נמי שלא נתן מלח שלנו הבא ממים לתוך העיסה וכמ"ש בפמ"ג בא"ח סימן קנ"ח באשל אברהם סק"ח לענין דבר שטיבולו באחד משבעה משקים ע"ש".

ועי' אור שמח (הל' ביכורים פ"ו הי"ב).

ג. הדובשנין והאסקריטין

המשנה במסכת חלה (פ"א מ"ד) כתבה: "הסופגנין והדובשנין והאסקריטין... פטורין מן החלה". המפרשים מסבירים כולם שהמדובר בעיסה **בבלילה רכה המטוגנת** בדבש ולא באפיה, ולשיטתם כל שנאפה בתנור חייב בחלה. הרמב"ם לא הביא להלכה משנה זו.

הטור (סי' שכט) כתב שסיבת הפטור משום שאינן לחם, וז"ל: "אין חיוב חלה אלא בלחם דכתיב (במדבר טו) באכלכם מלחם הארץ לפיכך הסופגנין העשוין כספוג רכיכים רבים והדובשנים והאסקריטין והן מטוגנין בדבש פטורים מן החלה". ומשמע שאף אם נאפו בתנור פטורים מחלה מפני שטעמם והמרקם מהם הם

משום שהיא טהורה, לאכול אינו יכול ורק למסור לאכילת קטן מותר. וכ"כ הב"ח.

עולה שאף שנחלקו לגבי חלה אם חייב בלישה במי פירות, הרי מצד דיני החלה עצמה חייב להוסיף מים לעיסה.

וכך פסק השו"ע (סי' שכט ס"ז): "יש ליזהר מללוש במי פירות שאינם משבעה משקים, אלא א"כ יערב עמהם אחת משבעה משקים" (סמ"ק סימן ר"ח).

ורמ"א הגיה: "ועיין בא"ח סי' קצ"ח בארתי מה הם השבעה משקין. ואם עבר ולש בלא ז' משקין, לא ישרוף החלה, אלא יתן אותה לכהן קטן" (ב"י בשם סמ"א), כמו שנתבאר לעיל סימן שכ"ב.

ובאר הט"ז (ס"ק ז) "במי פירות – שאינם משבעה משקין פירוש כגון מי בצים שהם אינם מכשירים את המאכל לקבל טומאה, ואם ילוש שיעור חלה מה יעשה מחלתה לשרפה אינו יכול כיון שהיא טהורה ואין שורפין קדשים טהורים, ולאכלה אינו יכול דרובן בחזקת טמאי מתים ומיהו יכול ליתנה לכהן קטן שלא ראה קרי כדאיתא בכורות כ"כ סמ"ק ע"כ יערב עמהם א' משבעה משקים סימנן י"ד שח"ט ד"ם ואז יהיה מוכשר לקבל טומאה". וכן כתב הש"ך (ס"ק ז).

ויש להעיר מה שהט"ז לא הביא, שכל זה דוקא בחו"ל אבל בא"י הדרכים להפרשה הן: להניח את החלה בשקית סגורה באשפה או לקבורה או ללוש

6. רבי עקיבא איגר העיר שיש הבדל לגבי הכשר אם מערב מים או שאר שבעה משקין וז"ל: "סעיף י' אא"כ יערב עמהם. ע' בשער המלך (פ"ו ה"ד מהל' ברכות) דאם מערב מים בטפה א' סגי אבל אם מערב באחרות מז' משקין בעינן שיהיה הרוב מהם ע"ש". ועי' פתחי תשובה (יו"ד סי' שכט ס"ק ד).

7. ביחס להאכלת חלה לקטן בחו"ל עי' בספרי ח"י סי' מח, ובא"י אין מאכילים כלל אף לכהן קטן.

חבל נחלתו

והביא לשון ספרי זוטא וציין שהר"ש עה"מ הביאו – "מלחם ולא כל לחם פרט למבושל וסופגנין" כו'. לפי דברי הגר"א נראה שאם עיסת הדובשנין וכו' נאפתה חייבת בחלה ודברי השו"ע בהלכה א היא רק בעיסה שלא נאפתה אלא טוגנה וכד'. אמנם דברי הטור לא מתאימים להסבר זה.

האחרונים פסקו שכל שנאפה בתנור אף מעורב בדבש וכד' חייב בחלה (עי' ערוה"ש יו"ד סי' שכט וחלת לחם סי' ח ס"א), אעפ"כ כיון שהטור פסק שאותם הרכים ומתוקים שאינם עשויים כלחם פטורים מחלה הורה הגר"מ אליהו זצ"ל (הלכות זרעים, נדפס בס' תורה והארץ ח"ה, הלכות חלה סעיף ט) שעיסה שטעמה מתוק מאד אף שנאפתה בתנור יפרישו ממנה חלה אך לא יברכו עליה.

עשויים – בלילה רכה, מוציאה אותם מדין לחם.

וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שכט ס"א): "אין חיוב חלה אלא בלחם. לפיכך הסופגנין, דהיינו רכים העשויים כספוג, והדובשנין והאיסקריטים, והם מטוגנים בדבש, פטורים מן החלה".

ובאר זאת הש"ך (ס"ק א) "אלא בלחם כו' – כלומר בעיסה שראויה לבא לידי לחם דכתיב ראשית עריסותיכם וגו' והיה באכלכם מלחם הארץ וגו' וסתם לחם אינו אלא העשוי מקמח ומים וכה"ג". ועולה לדבריו שלכאורה, הלכה זו חולקת על האמור לעיל (אף בשו"ע) וסוברת שאם אין זה עשוי קמח ומים הוא פטור מחלה.

הגר"א הראה מקורו מתוס' בפסחים (לו ע"ב ד"ה פרט) והסביר שדוקא קודם שנאפה אבל אחר שנאפה בתנור חייב בחלה.

סימן מ

הפרשת חלה מעוגיות

תשובה

לכאורה צריך לדון כאן על כל דיני צירוף ומוקף כמבואר בשו"ע יו"ד (סי' שכה, שכו) ומפורט בביאור הגר"א (סי' שכה ס"ק ח). אולם נראה שכל הדינים המפורטים שם הם לעיסות שבכל אחת פחות מכשיעור, או אפילו יש בכ"א כשיעור עוסקות ההלכות שם בהפרשה מעיסה אחת על עיסה אחרת שבכ"א כשיעור. אבל במקרה הנוכחי מדובר על עיסה אחת שהיה בה כשיעור שנתחלקה לעוגיות ונאפתה, ולכן צריך לדון עליהם כפירות טבל מפורזים, שלכתחילה צריך להפריש

שאלה

אשה עשתה בערב שבת עיסה גדולה ואפתה ממנה עוגיות ושכחה להפריש ממנה חלה. כמה דקות לפני השקיעה אחד מבני המשפחה נזכר שלא הופרשה חלה, הוא לקח עוגיה אחת שם אותה בשקית ואמר 'הרי זו חלה' והניח בפח האשפה. בעת ההפרשה העוגיות היו מונחות חלקן בתבנית אחת, חלק גדול מהן בתבנית שניה, וחלקן בתנור בתבנית שלישית. בליל שבת לאחר התפילה, המשפחה שאלה האם העוגיות מותרות באכילה וההפרשה הועילה?

חבל נחלתו

ההפרשה היתה כתיקונה, ופטרה את כל העוגיות מאותה עיסה. וכיון שהפריש משלו על של חבירו והוא טבל לענין חלה מאותה עיסה – נפטרו העוגיות בבית חבירו.

מן המוקף היינו בתוך בית אחד, אולם בדיעבד אף הפרשה שלא מן המוקף מתקנת את הכרי. לכן אפילו היא שלחה חלק מהעוגיות לבית אחר כגון לחברים וכד', ואח"כ נזכרה שלא ניטלה חלה מן העוגיות, והפרישה על כל העיסה –

סימן מא

מתי ידוע בוודאות שקיים מצות פריה ורביה

כבנים סבר אביי למימר ברא לברא וברתא לברתא כל שכן ברא לברתא אבל ברתא לברא לא אמר ליה לשבת יצרה בעינן והא איכא. **דכולי עלמא מיהת תרי מחד לא.** ומפשוט דברי רבינו נראה שאם הבן ובת מתו והניח כל אחד מהם בן קיים המצוה כיון דמכח זכר ונקבה קא אתו. ונראה דהוא הדין אם הניח כל אחד מהם בת. אבל הרמב"ם בפט"ו (ה"ה) כתב במה דברים אמורים כשהיו בני הבנים זכר ונקבה והיו באים מזכר ונקבה אף על פי שהזכר בן בתו והנקבה בת בנו הואיל ומשני בניו הם באים הרי קיים מצות פריה ורביה. ובתרומת הדשן סימן רס"ב כתב לפרש דברי התלמוד והתוספות ע"פ דעת הרמב"ם.

ולפי"ז אם הנכדים הם זכר ונקבה מכח שני בנים לא קיים מצות פו"ר לכו"ע, ואם הנכדים באים מכח בן ובת אבל הם רק בנים או רק בנות בכך נחלקו הטור והרמב"ם לפי הרמב"ם לא קיים מצות פו"ר ולפי הטור קיים.

הב"ח (ס"ק ה) העיר בתחילה ששיטת רוב הראשונים כטור ולא כרמב"ם, אולם בסוף כותב שאף הטור הסכים לשיטת הרמב"ם וכן פסק השו"ע. ואף הד"מ כתב שניתן לדייק בדברי הטור כרמב"ם.

שאלה

מתי ידוע אדם בוודאות שקיים מצות פו"ר או שהדבר מתברר רק לאחר כמה דורות?

תשובה

א. פסק השו"ע (אה"ע סי' א ס"ה): "כיון שיש לאדם זכר ונקבה, קיים מצות פריה ורביה, והוא שלא יהיה הבן סריס או הנקבה איילונית".

ולפי"ז מי שהוליד בן ובת לכאורה ידוע שקיים את המצוה.

אמנם כתב הטור (אה"ע סי' א): "היו לו בנים ומתו לא קיים פריה ורביה אבל אם מתו והניחו בנים כיון שיש לו לבן בן או בת או בן או בת לבת קיים פ"ו, אבל מת א' מהם בלא בנים ויש לשני בן ובת לא קיים".

וכתב על כך הבית יוסף (אה"ע סי' א, ו): "היו לו בנים ומתו לא קיים פריה ורביה אבל אם מתו והניחו בנים וכו'. שם (סב.) איתמר היו לו בנים ומתו, רב הונא אמר קיים פריה ורביה, רבי יוחנן אמר לא קיים. ואיתותב רב הונא מדתניא בני בנים הרי הם כבנים מת אחד מהם או שנמצא סריס לא קיים פריה ורביה ואמרינן תו התם בני בנים הרי הם

ואחד בבית חמיו, ובכולן לא זימן את מנוח, אמר: כודנא עקרה במאי פרעא לי. תאנא: **וכלן מתו בחייו**. והיינו דאמרי אינשי: בחיך דילדת שיתין, שיתין למה ליך? איכפל ואוליד חד דמשייתין זריז".

למדנו מן המימרא בשם רב שבועז זכה להשאיר זרע רק בבנו שהוליד בזקנותו – בעובד, ואף ממנו בלבד לא קיים מצות פו"ר (אא"כ נותר לו זרע משאר בניו ובנותיו שמתו).

ג. מתוך דברים אלה יש להתבונן עד כמה מצוה זו אינה תלויה באדם ותלויה בחסדי שמים. לעתים יש לו רק בנים או רק בנות ואז אינו זוכה לקיים מצוה זו ויודע זאת בחייו. כמו"כ, אף אם אדם מישראל הוליד בן ובת, רק הדורות הבאים מבררים אם אמנם יצא י"ח המצוה. ואילו ח"ו ימות הבן או הבת ולא הותיר זרע לא קיים מצוה זו, אף אם בני בניו מזה שנשאר הם שבת שלם. **וכן אם ח"ו מת כל זרעו** אף האב לא קיים מצות פו"ר!

בדורנו ב"ה אנו יושבים בשלוח בארצנו, ודור הולך ודור בא, כסדרו של עולם – אדם שהוליד בנים ובנות מרובים קרוב לודאי שקיים פו"ר, אולם מששת מליוני עם ישראל שנהרגו בשואה, רבים הם שנהרגו הם וזרעם, ואף ממשפחות גדולות ביותר לא נשאר אף יחיד כזכר לאותה משפחה, וא"כ רבים הם שלא זכו לקיים מצות פו"ר לא הם ולא הורי הוריהם וכו'. כיון שכאשר נשמדה כל אותה משפחה התברר למפרע שאף הוריה והורי הוריה לא זכו לקיים מצוה זו, שהרי כל זרעם נכחד בשואה.

והד"מ (הקצר סי' א ס"ק ז) העיר על דברי הב"י: "ונראה לי דאף אם שני בנים או בנות הבאים מזכר ונקבה פוטרים הואיל ואתו מכה מי שפטר מפריה ורבייה מכל מקום זכר ונקבה שבאו מב' בנים או בנות אין פוטרים ופשוט הוא דאם לא כן לעולם יפטר ב' בנים או בנות דאי אפשר שלא יצא מהן זכר ונקבה לעתיד".

היינו, הוא מעיר שבן ובת הבאים מכוח שני בנים או שתי בנות ודאי אינם פוטרים אותו במצוה זו שאל"כ כ"א יצא י"ח מצוה זו בדורות יותר מאוחרים.

ב. ונראה שאף אם בדור הראשון היו בן ובת אבל בדור השני (=נכדים) מת הבן או הבת ולכן רק מצד אחד נשאר צאצאים, הרי האב שהולידם לא קיים מצות פו"ר. עולה שקיום מצות פו"ר, מתבררת רק אחרי שנים מרובות מאד אם אמנם אותו איש קיימה. מכאן נראה עד כמה חשוב להקים משפחות גדולות ומרובות בילדים. ומי שמוליד רק בן ובת מצותו תלויה עוד שנים ארוכות האם זכה לקיים מצוה זו או שבעתיד יתברר שלא זכה ח"ו.

וכך נאמר בבבא בתרא (צא ע"א): "אמר רבה בר רב הונא אמר רב: אבצן זה בעז. מאי קמ"ל? כי אידך דרבה בר רב הונא, דאמר רבה בר רב הונא אמר רב: מאה ועשרים משתאות עשה בעז לבניו, שנאמר (שופטים יב) ויהי לו שלשים בנים ושלשים בנות שלח החוצה ושלשים בנות הביא לבניו מן החוץ וישפט את ישראל שבע שנים, ובכל אחת ואחת עשה שני משתאות, אחד בבית אביו

חבל נחלתו

סימן מב

מינקת חבירו

שאלה

האם ניתן בימינו להקל באלמנת צה"ל
בדין מעוברת חבירו ומינקת חבירו?¹

א. דיני מינקת חבירו

בכתובות (ס ע"ב וכן סוגיא דומה ביבמות
מב): "ת"ר: נתנה בנה למינקת, או גמלתו,
או מת – מותרת לינשא מיד. רב פפא ורב
הונא בריה דרב יהושע סבור למיעבד
עובדא כי הא מתניתא, אמרה להו ההיא
סבתא: בדידי הוה עובדא ואסר לי רב
נחמן. איני? והא רב נחמן שרא להו לבי
ריש גלותא! שאני בי ריש גלותא, דלא
הדר בהו... והלכתא: מת – מותר, גמלתו
- אסור. מר בר רב אשי אמר: אפילו מת
נמי אסור, דלמא קטלה ליה ואזלא
ומינסבא. הוה עובדא וחנקתיה. ולא היא,
ההיא שוטה הואי, דלא עבדי נשי דחנקן
בניהו²."

ואלו עיקרי הדינים במינקת חבירו כפי
שכתבם הרמב"ם (הל' גירושין פ"א הלכות
כה-כח):

"וכן גזרו חכמים שלא ישא אדם מעוברת
חבירו ומינקת חבירו ואף על פי שהזרע
ידוע למי הוא, מעוברת שמא יזיק הולד

בשעת תשמיש שאינו מקפיד על בן חבירו,
ומניקה שמא יתעכר החלב והוא אינו
מקפיד לרפאות החלב בדברים המועילים
לחלב כשיתעכר."

"כמה הוא זמן היניקה, ארבעה ועשרים
חדש חוץ מיום שנולד בו ומיום שתתארס
בו."

"כשם שאסור לישא כך אסור לארס עד
אחר זמן זה, ואפילו נתנה בנה למניקה או
שגמלתהו בתוך ארבעה ועשרים חדש לא
תנשא, מת בנה מותרת לינשא ואין
חוששין שמא תהרגו."

"עבר ונשא מעוברת או מניקה בתוך זמן
זה יוציא בגט ואפילו היה כהן, ואם היה
ישראל יחזירנה אחר עשרים וארבעה חדש
של מניקה, נשאה וברח ולאחר זמן בא
וישב עם אשתו אין בכך כלום, אירס
מעוברת או מניקה אין כופין אותו להוציא
ולא יכנס עד אחר זמן היניקה או עד
שימות הולד."

והראב"ד כתב שאם עבר ונשא מעוברת
בתוך הזמן מנדין אותו עד שיוציא.

וכך פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' יג
סי"א): "גזרו חכמים שלא ישא אדם ולא
יקדש מעוברת חבירו, ולא מינקת חבירו,
עד שיהיה לולד כ"ד חדשים דהיינו כפי

1. הדיון כאן הוא עקרוני ולימודי, וכל מקרה לגופו מחייב לדון בפני בית דין ולהתיר או לאסור לפי
הנתונים.

2. באר הט"ז (אה"ע סי' יג ס"ק ה): "מעוברת חבירו – הטעם בגמ' במניקה דשמא תהיה מעוברת
ותאבד חלבה ותמית הולד ברעב בשלמא בשאר אשה אמרינן שאז תאכלינה ביצים וחלב שנותן
לה בעלה משא"כ כאן שאבי התינוק מת ויהיה לה בושה לתבוע לירשיו וטעמא דמעוברת חבירו
אמרינן בגמ' דסתם מעוברת למניקה קיימא דהיינו שתהיה אח"כ מניקה."

ב. דעות הראשונים והפוסקים לחומרא

תוספות (כתובות ס ע"ב ד"ה והלכתא) הביאו דעת ר' שמשון הזקן להתיר לגרושה מניקה להינשא כיון שאינה משועבדת לבעלה. ור"ת חלק עליו והביא ראיות לדבריו וסיים: "ועוד דאלמנה נמי לא משעבדא מכי תבעה כתובתה או רוצה לינשא". וא"כ כשם שבאלמנה לא מתירים למעוברת ולמינקת להינשא לפני חלוף כ"ד חודשים ה"ה בגרושה.

בראשונים נחלקו האם על סמך מסירת בנה למינקת והתחייבות חמורה של המינקת השכירה שלא תחזור בה (כדוגמת בית ראש הגולה) מותרת האם להינשא, או שעדיין נחשבת מינקת חבירו ואסורה להינשא.

הרשב"א (כתובות שם) כתב: "והלכתא מת מותר גמלתו אסור. וכן נמי דבי ריש גלותא ודומיהן דמיסתפו אינשי מינייהו למהדר בהו אם נתנה למניקה שרי, דהא רב נחמן שרא להו לבי ריש גלותא משום דמיסתפו אינשי מינייהו למהדר בהו, ואף על גב דתניא הרי שהיתה רדופה ללכת לבית

מה שקובעין החדשים אחד מלא ואחד חסר (הגהות מרדכי פרק החולץ), חוץ מיום שנולד ויום שנתקדשה בו. וחדש העיבור עולה למנין כ"ד חודש. (וי"א דלכתחלה יחוש אפילו לחדש העיבור) (ת"ה סימן ר"ז). בין שהיא אלמנה בין שהיא גרושה בין שהיא מזנה. (ויש מקילין במזנה²) (הגהות מרדכי פרק החולץ בשם י"א). ויש להקל במופקרת לזנות, כדי שיהא בעלה משמרה (תשובת ר"י מינץ סימן ה'). אפילו נתנה בנה למינקת, או גמלתו בתוך כ"ד חודש, לא תנשא. אפילו נשבעה המינקת או נדרה על דעת רבים שלא תחזור בה. (וי"א דאם נשבעה המינקת ויכנס, לא יוציא). (הגהות מרדכי דכתובות). ואפילו אם נשבעה לאדם גדול, כמו אלו שהולכים בחצר המלך. אבל אם מת בנה, מותרת לינשא ואין חוששין שמא תהרגהו. וכן אם גמלתו בחיי בעלה, או שאינו חולבת לעולם, שיש לה צימוק דדים, או שפסק חלבה בחיי בעלה ושכרו לו מינקת בחיי בעלה, או שנתנה בנה למניקה שלשה חדשים קודם מיתת בעלה והיא לא הניקה כלל תוך הג' חדשים, מותרת לינשא".

3. הגהות מרדכי (יבמות, פרק החולץ, רמז קה) כתבו: "ומניקת שנתעברה בזנות בא מעשה לפני הרב ר' מרדכי טורמש"א והתירה ואמר דאפילו ר"ת האוסר הוי משום שכופה אבי התינוק ובזנות מי יכוף ולכן התירה ולא הודו לו חכמים דמ"מ ב"ד יכופו אותה ועיין בתוס' פ' החולץ [דף מב] בסוגיא דממסמסא לו בצים וחלב ותמצא ראייה לאסור נ"ל הדיוט ואין להאריך עיין פרק אף על פי בזה הספר. ועוד נ"ל ראייה לאסור בדיבור סתם מעוברת למניקת קיימא פירש תוס' וזה לשונם לטעמא דדיחסא וסנדל אין חילוק בין אלמנה וגרושה ואף על גב דחזור בו מ"מ מן הטעם לבד חזר בו ועוד אלמנה נמי אי אמרה איני ניזונית ואיני עושה לא משעבדא ליה עד כאן לשון תוספות וא"כ לפי זה לא שנא מזנה כיון דאינו תלוי בשיעבוד שמשעבדה כן נ"ל".

חבל נחלתו

אביה וכו' דגזרינן הני אטו הני הכא שאני דכשמת הרי מת והרי קברו מוכיח עליו ונתנה בנה למניקה מניקתו מוכחת עליו ולא אתי למישרי בעלמא".

הריטב"א (כתובות שם) נטה להחמיר אולם הביא דעה מקילה.

אמנם הר"ן (על רי"ף, כתובות כה ע"א) החמיר וז"ל: "אלא ודאי צריך לומר דשאינה ראויה לילד וכיוצא בה לית לה קלא ואתא לאיחלופי אבל דבי ריש גלותא קלא אית להו ומעתה אין להתיר בנשבעה דהא לית לה קלא. והרי"ף ז"ל לא כתב הא דריש גלותא ולא הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל בפרק י"א מהלכות גירושין... ואפשר שהשמיטו משום דסבירא להו דדוקא ריש גלותא ואין לנו כיוצא בו". וכן הרא"ה שהובא בשטמ"ק החמיר בכך.

וכן הרא"ש כתב שרק לבני ריש גלותא שהם אלמים וחזקים ומינקת חוששת לחזור בה מפניהם. ובהגהות אשרי (כתובות פ"ה ס' ט) כתב לגבי גרושה שאם נדרה שלא להניק את בנה שוב אינה משועבדת ומותרת להינשא ואינה דומה לאלמנה מניקה שחייבת להניק את בנה. אולם מביא שלפי השאלות ור"ת אף גרושה חייבת להניק את בנה. ובשטמ"ק לכתובות הביא תלמידי רבינו יונה שכתבו שאין שום היתר בשבילה להינשא לפני תום כ"ד חודשים: "אבל בתוך כ"ד חדש אסורה להנשא ואף על פי שלא הניקה אותו מעולם ואפילו להתארס ואפי' נתנה בנה למניקה או גמלתו ואפילו אשה שאינה מחוייבת להניק כגון שהכניסה לו שפחות א"נ אשה חשובה ואפי' היכא שאין לחוש שמא תחזור בה המניקה ולא מבעיא היכא שמכירה אלא אפילו היכא שאין מכירה

דליכא סכנה כל כך שהרי יכולים למצוא לה מינקת אחרת אפ"ה אסור **דדבר שיש בו סכנה יש לחוש אפילו לדבר רחוק** ומהאי דאמרינן בגמרא רב נחמן שרא להו לדבי ריש גלותא דיראתם גדולה כמו שמצינו גבי חזקה ובעניינים אחרים והמיקל בזה ובכיוצא בזה עליו נאמר ופרוץ גדר ישכנו נח"ש".

כדברי תלמידי רבינו יונה נטו הפוסקים להחמיר מאד שלא להתיר למינקת להינשא תוך כדי כ"ד חודשים. וכך סיים הרא"ש (ש"ת כלל נג ס' ג): "ומה שכתבת שעכשיו צמקו דדיה, כי אינה מיניקה אותו, אפילו הכי אסרו חכמים, **דחששו דכל אשה תגמול את בנה כדי שתנשא**, ולא רצו להתיר אלא מת בנה; ואף בזה יש אוסרין, משום עובדא דההיא שוטה שחנקה את בנה. הרי מצינו שמאד החמירו חכמים בדבר, ומי יפרוץ את אשר גדרו".

וכן המרדכי (יבמות, פרק החולץ [רמז יח]) מביא: "תשובת ר"י הזקן הלכה רווחת בישראל ומעשים בכל יום **שאוסר ונזהר מלישא מעוברת חבירו ומניקת חבירו עד כ"ד חדש** חוץ מיום שנוול בו וחוץ מיום שנתארסה. **וחזרו על כל צידי צדדין ולא מצאנו לה היתר בשום ענין** דכרב נחמן קי"ל דאסר אפילו נתנה בנה למניקה ורב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע דסבור למיעבד עובדא כי הא מתני' (*דשמא) [*דמתרת] קבלוה לרב נחמן וחזרו בהן **ואין להתיר ע"י שתתן המינקת ערבון גדול שלא לחזור בה** ולדמות ע"י כן לדבי ריש גלותא דלא מבעיא מינקת עובדת כוכבים שיש לחוש שמא תכניס עצמה בחשד שפיכות דמים ולא יניחוה עוד להניק מדאגה ומדבר זה תהא פטורה מן הערבון,

כתובות סי' ק"ן ע"כ שומר נפשו ירחק... ומסיים להיתר ואינו מתיר בפירוש, אלא אם ירצו יקבלו דבריו. ובתשובה הבאה הוא מבליט מאד את דעתו שלא להקל. וז"ל:

"אהו' י"נ אני מימי לא הסכמתי להתיר מינקת בשום קולא בעולם כ"א כאשר אבאר פה שרש טעם הגזירה ועיקר הדבר לסתום פה הרשעים המפקפקי' על גזירת חז"ל. והענין הוא כי אמת נכון הדבר כי גם חז"ל ידעו כי רובא דרובא די להם בהנקת פחות מכ"ד חדש ואפשר פחות משנה אך איכא מיעוטא בעולם שצריכי' כ"ד חדש וחששו בפקוח נפש למיעוטא וגזרו על כל הנשים שלא תנשאו עד כ"ד חדש משום מיעוטא בפ"נ. ומעתה הדבר מובן כי כל המרים יד ומקיל לנשים שלא תתחילו להניק כלל א"כ כולהן לא יתחילו להניק כלל וקלקלנו הרוב משום מיעוט והתינוק יזעוק צעקת דם לפני ה' מפני תינוק א' בסוף העולם אפסיד אני פרנסתי ומחייתי, וסתם תינוק מסוכן לחלב ע"כ שומר נפשו ירחק מהיתרים הללו והבעל הנושא אותה כבר כ' הגאון בית מאיר לא גרע מיורד למערופי' של חבירו ומפסיד חנותו ופוסק חיותו. לכן לא חששו כלל לקלקול הבחור כ"א בנפש הילד אנו עוסקי' ומה לנו ולה. אך במופקרת דמהר"י מינץ⁴ הי' חשש שהתינוק ח"ו ירד לבאר שחת ע"י שתטמע בין הישמעאלי ע"כ יאמר נא התינוק מה לי לחוש לחיי ע"הז חיי ע"הב עדיפא וא"א בתקנת חז"ל כגון זו שומעי' לו ע"כ היתר. ובנידון שלפנינו

או שמא תפטר בחזקה בדיני עובדי כוכבים שידן תקיפה על עצמן אלא אפילו מינקת ישראל אם תתן כמה ערבונות אין לדמות לדבי ריש גלותא כי דבי ריש גלותא לפי שהכל יראים מהם והיו (*יודעין) [*ידועין] ונכרין ואין ליגזר בהן אטו שאר בני אדם כי החילוק שבינם לשאר בני אדם מפורסם וידוע לכל, אבל לשאר בני אדם אין להתיר ע"י שום ערבון דלא כולי עלמא ידעי באותו ערבון ויבא להתיר בלא ערבון דלענין היכא דליכא למיחש דלמא הדרי בהו כגון שנותנת ערבון וכיוצא בהן הוא שמדמהו התלמוד להוא דרדופה... ושאני דבי ר"ג כו' ה"פ שאני דבי ריש גלותא שידוע לכל דלא הדרי בהו ולא אתי בהכי למשרי לעלמא עכ"ל".

כאמור הפוסקים מאד החמירו וכך כתב בשו"ת חתם סופר (ח"ג, אה"ע א', סי' לב): "הנה גוף הענין איננו איסורא אלא יורד למערופי' (=גזל פרנסתו) של קטן הזה ופוסק לחיות' ודיני ממונות קרוב לדיני נפשות אביונים נקיים הוא, ובירושלמי אמרי' על זה ובשדי יתומים אל תבוא וקבע קובעיה' נפש". היינו הוא רואה בכך ספק נפשות.

וכן שם בסימן לג הוא פותח: "אהובי קשה עלי שהכניסוני לדבר שאני מרחיק מאוד מאוד מלהצטרף להתיר בענין מינקת חבירו כי יראתי מקרא מלא דמייתי תוס' סוטה כ"ו ע"א בשדי יתומי' אל תבוא כי ה' יריב ריבם וקבע קובעיהם נפש רחמנא לצלן, ורוצה בשדי יתומים כמו שדים ורחם בשי"ן ימין ועיי' פני יהושע בקונטרס אחרון

4. תשובתו תובא להלן.

חבל נחלתו

רעה וגם על דבר החייתם כי אחרי שהיא נשואה קרוב הדבר שתמצא שכירות אז להיות מינקת או משרתת". ומוכיח שאינה מחויבת להניקו וממילא לא ניתן לכפותה על כך.

ואחרי מו"מ ארוך מסיק: "ומצד כל הני טעמי וסברות הנ"ל אמרתי שדבר פשוט הוא שאיננה בכלל מינקת חבירו והתירתי אותה לינשא לאיש תוך כ"ד חדשים ואמרתי שעת הדחק שאני, עם מה שגם דעת חבירי יצ"ו נטה להתיר והארכתי בדרוש יען שלדעתי דבר חדש הוא והנראה לי כתבתי נא' הטרוד יודא מינץ".

בשו"ת חכם צבי (סי' סד) דן באשה שילדה לאחר מות בעלה ולאחר ששלושת ולדותיה הראשונים מתו (בחי בעלה הראשון), הרופאים העלו שמחמת חלבה הפוגע בתינוקות אסור לה להניק, ולכן את ארבעת ילדיה האחרונים לא הניקה ואף את האחרון הנולד לאחר מיתת בעלה אינה מניקה. והיא השתדכה לאלמן כדי שיהיה לה ממה לפרנס את ילדיה הגדולים.

החכ"צ סובר שאשה זו כלל אינה בגזירת מינקת מפני שאינה מסוגלת להניק, ולכן היא מותרת להינשא. וכך הוא דן: "דאף בילדה לאחר מיתת הבעל אם י"ל צימוק דדים שריא לאינסובי והיא ברור בטעמו דמה תועלת במניעת נישואיה שהרי א"א לה להניק, ועוד שאין אתה קורא בה מעוברת למניקה קיימה. ומעתה דון מינה ואוקי באתרין שהאשה הזאה שחלבה ארסיי ואסורה להניק את בניה דאף שילדה לאחר מיתת בעלה מותרת להנשא שאין אני קורא בה מניקת חבירו ולא מעוברת למניקה קיימא ואין לתינוק תועלת במניעת

אינני רואה שום איסור אפי' לעצמה אם יחזירנה בעלה הראשון ומכ"ש שאין קלקול להתינוק ואין אנו חוששים לקלקול הבחורה רק לקלקול התינוק שיוציאנו האם לתרבות רעה ומ"ש הרמ"א להתיר במופקרת הוציא כן ממנהר"י מינץ סי' ה' ושם מיירי בהנ"ל שהיא מופקרת לישוב בבתי זונות של גוים ע"ש בפנים וכל הנוטה מדרך זה נוטה מדרך האמת ולא יהי' לי חלק עמו. אך מ"מ ימצא בתשובות גדולי אחרונים שבזמנינו שמקילים והי' להם אשר להם ואינני כדאי לחלוק ופר"מ יכול לסמוך עליהם אם ירצה ולא לדידי צריך והי' שנותיו יאריך".

ג. תשובות להקל במינקת חבירו

בכל הדורות, גדולי ישראל יצאו להקל במינקת חבירו מכל מיני סיבות. ונביא כמה תשובות של גדולי הדורות.

בין הראשונים (בדורם של מהר"ק ומהר"י ברונא) בולטת תשובתו הארוכה של מהר"י מינץ (סי' ה) ובה הוא פותח: "אמרתי אספרה אל חוק למען ידעו דור אחרון מאיזה טעם התירתי לרבי מרדכי פופשטילן לישא אשה מינקת עם ולדה תוך חמשה חדשים ללידתה אף שולדה עמה בחיקה והנה אדברה וירוח לי".

עיקר חששו היה שתפתה ותזנה (כפי שעשתה כבר בעבר ומתאר את המפתים לזנות בעירו) בגלל מצבה ומצב בנה הכלכליים הרעועים, וכיון שלא ניתן להטיל על הציבור לשכור לו מינקת ולהחיות אותה, הנישואין הללו הם התקנה הגדולה עבורה ועבור בנה. וכותב שתקנתה "לינשא לאיש דמנטר לה ועל ידו מתוקנים החששות כולם, שלא יצאו האשה וולדה לתרבות

חודש כו' ועכ"ז הי' לבי נוקפי עד שהוגד לי שכיוצא בזה התיר גדול אחד בשעת הדחק לאחר ט"ו חודש כיון שהולד הי' כבר אצל המינקת ופסק חלב האם וא"כ עיקר איסורא בכה"ג אינו אלא משום קנסא וא"כ סגי בקנס' כי האי לאחר ט"ו חודש. ודוקא היכא דאיכא טעמים אחרים להתיר יש לצרף סברא זו עכ"ד ע"ש ועיין בתשו' חמדת שלמה סימן ז' מזה".

וכן הנודע ביהודה (מהדו"ק, אה"ע סי' יז) דן בבית הגרושה של אחד מפרנסי הדור האם ניתן להתיר לה תוך כ"ד חודש ומסיים: "כ"ז העליתי במצודתי זה ערך שלשים שנה ואעפ"כ מעולם לא סמכתי על זה להתיר גרושה בלי צירוף קולות אחרות. ולכן באשה זו שלפי הנראה אין בדעתה ליתן דד בפי התינוק כלל ולא תתחיל להניקו כלל... ואמנם הדבר פשוט דבהתחילה להניק אך שאינו מכירה בזה תופס דעת האוסרים עיקר ולכן הביא דברי המתיר בשם יש מי שאומר ובלא התחילה להניק תופס עכ"פ בגרושה דעת המתיר עיקר ולפי שמדברי הריב"ש שהוא האוסר משמע דהה"ד בגרושה ולכן כתב דעתו בשם יש מי שאומר. **ולכן נלע"ד להקל באשה זו ובפרט שלפי מכתבו אבי האשה מתחייב ליתן להולד כל צרכיו והוא עשיר וגם תקיף גדול** ואף שאין לנו בזמן הזה היתר מחמת מה שהוא תקיף והולך בחצר המלך כמבואר בש"ע שם סעיף י"א מכל מקום **בגרושה ולא התחילה להניק עושים דבר כזה סניף להתיר** וגם המינקת שישכור אבי האשה לנכדו תהיה אלמנה או גרושה שלא יהיה לה בעל דאל"כ הדר חשש עכירת חלב המינקת למקומו כי אולי תתעבר המינקת וגם תשבע המניקה עד"ר

נישואיה ולא מבעיא לדעת הר"ש מפליזא והעומדים בשיטתו דס"ל דכל היכא דלא משעבדא ליה מותרת לינשא דמילתא דפשיטא היא דזאת האשה מותרת דעדיפא מלא משעבדא שהרי אף אם היא רוצה אין ב"ד מניחין אותה, אלא אפי' לר"ת החולק עליו וס"ל דאפי' בלא משעבדא ליה לא תינשא והכי קי"ל הכא מודה דע"כ ל"פ ר"ת אלא במינקת או ראויה להניק אבל באינה ראויה להניק לא".

ובסימן הבא (סה) הוא מחזק את דבריו.

הפתחי תשובה (אה"ע סי' יג ס"ק כ) מביא מדברי הפנ"י: "עיינ בס' פני יהושע בקו"א למסכת כתובות סי' ק"נ לאחר שביאר שם דיש לאסור אף בלא התחיל להניק כלל לאחר מיתת בעלה ושגם בת' ח"צ החמיר מאד בדין זה. כתב וז"ל: אמנם נשתרבב הדבר בעו"ה ונעשה כהיתור ע"י קלי ההוראה שהתירו מורים לכתחלה ליתן למניקה מיד לאחר שילדה ולא התחילה להניק עד שכמעט בטלה תקנת חכמים וכבר נעשה מעשה בימינו והסכימו גדולי דורינו לאסור אף בדיעבד לאחר שניסת ע"י כך ולנדות הבעל עד שיוציא בגט וישאנה לאחר כ"ד חדש ויש שחשו לדברינו והפתאים עברו ונענשו במית' ועוני". וא"כ אף הוא חשב לסתום את הפירצה המתרחבת בענין מינקת חבירו.

אולם מיד הוא מוסיף: "אמנם פ"א בא לידי באשה שכבר התיר לה חכם ליתן בנה למניק' ולא התחיל להניק וע"י הוראה זו נשתדכ' לאיש וקבעו זמן הנשואין לאחר ג' חדשים למיתת בעלה וכשהרגישו אחר כך שיש איסור בדבר חזר בו המשדך ולא רוצה להמתין כ"כ וכדי שלא להפריד בין הדבקים בקושי התרתי לו לישא אחר ט"ו

חבל נחלתו

וה' יצילני משגיאות וינחני בדרך אמת למען שמו".

וכן בסימן הבא בשו"ת שאילת דוד דן בענין "גרושה שנתגרשה בעודה מעוברת ולא רצתה להתגרש עדי יחייב עצמו הבעל בחוב גמור שיועיל עפ"י חוקי הקיר"ה לקבל הולד תיכף כשיוולד ולשכור לו מינקת והכתב הזה הושלש בידי ב"ד קודם הגירושין. וכן הי' דכשנוולד הולד תיכף שכר לו אביו מינקת ולא התחילה האם להניקו וגם אינה מכרת את המינקת כלל רק האב משלם לה שכר הנקה והאם אינה רוצה כלל להכיר המינקת רק האב ישלם לה שכר הנקה. ועתה עבר כבר עשרה חדשים שהולד יונק ממינקת זו והאם אינה מניקתו אף אינה מניקה לולד אחר כל המשך הזה ועתה נדחת לפרנסתה שהיא ענייה ואין לה במה לפרנס עצמה ונזדמן לה שידוך הגון אשר יוכל לפרנסה ואם תאחר תפסיד השידוך וכן היא ענייה אשר קשה לה להתנות המשך ארבעה עשר חדשים ושואלת במר נפשה להתירה להנשא".

ושוב מאריך מאד בדיון ומסיק למעשה:
"כמו כן כאן שנתפרסם אף קודם גירושין שאין רצונה להכנס כלל להיות מניקתו וגם איחלופי לאחרת לא שייך בזה כיון שנתפרסם בפני ב"ד מסדרי הגט כן בפני עשרה ויותר אף שאין כל אלו הסניפין כדאי להתיר עפ"י עצמם אבל יכולים לעשות אותן סניפין להיתירא **להעיקר הגדול שהחלטתי אשר עליו הסכימו רוב הפוסקים שבגרושה שלא מת בעלה לא גזרו אלא שלא תנשא בעודה מינקת אבל לא גזרו עליה שלא תגמול את בנה או שלא תמסרנו לאחר כדי שתנשא ובפרט**

שלא תנשא לבעל כל כ"ד חודש ולא תחזור בה מלהניק הולד ואז אני מתיר **להאשה להנשא אחר כלות שלשה חדשים אחר לידתה** כי בתוך שלשה חדשים כיון שעדיין לא נעכר חלבה ובידה להניק ולדה הוא בכלל לא ישא אדם מינקת חבירו כפי שביארתי לעיל שתלה האיסור בהנושא אבל אחר ג' חדשים אז שוב נעכר חלבה ואינה בכלל מינקת".

וכך דן בשו"ת שאילת דוד (אה"ע סי' ה):
"נשאלתי אשה מינקת שהיתה מעוברת בעת מיתת בעלה ואח"כ כשנעכר חלבה מחמת ההריון [ר"ל שלשה חדשים לאחר מיתת בעלה] גמלה את בנה ואחר שגמלתו איזה משך הפילה ועתה הולד הראשון בן ט"ו חודש אם מותרת להנשא או לא".
ומאריך בדיונו ומסיק הר"ד מקרלין: "לכן מכל הנ"ל הנני אומר דעתי להלכה למעשה להתיר האשה הנ"ל להנשא **כיון שהולד הוא יותר מט"ו חודש ונגמל מחמת העיבור** ועתה הפילה באופן שעבורה הי' עכ"פ שלשה חדשים ר"ל שגמלתו שלשה חדשים לאחר מיתת בעלה וגמלה את בנה מחמת זה או שעכ"פ הפילה יותר משלשה חדשים לאחר שגמלתו שאז כבר נעכר החלב בודאי ואינה ראויה עוד להניק ובאין ברירה אף כשלא הי' בס"ה אלא יותר משלשה חדשים ממות בעלה עד שהפילה **דעתי להתירה להנשא** ואם לא הי' שלשה חדשים לאחר מיתת בעלה בעת שגמלתו אף לא בעת שהפילה רק היתה מעוברת שלשה חדשים בעת שגמלתו ואח"כ הפילה לא אסמוך על זה להתיר אלא בצירוף עוד איזה סניפין כגון לאחר ט"ו חודש ועוד איזה סניפין כפי הענין שנראה בעת מעשה

לא שייכים כלל הנך גזירות וכל מינקות שוות עכ"ז יש לחוש הואיל ויצא מפי הרבה אחרונים כן שמעתי בזה] אבל לאחר ט"ו חודש ליכא שום חשש בזה וצור ישראל יצילני משגיאות ויאיר עיני בתורתו דכתיב בה אמת ואל יצל דבר אמת מפי ומפי זרעי והנני חותם בכחה דהתירא להתיר האשה הנ"ל להשתדך לאלתר **שתנשא לאחר ט"ו חודש ובמקום שהיה דוחק גדול להתירה לאלתר ג"כ להנשא**. ומטעמים אלו ונוספים היו מגדולי האחרונים שיצאו להתיר בשעת הדחק.

ד. אלמנות צה"ל

על אף שבימינו אין מוסרים תינוק למינקת אלא משתמשים בתחליפי חלב, וכמעט ואין שמניקות כ"ד חודשים, לא נטו חכמים להקל. ולהיפך בגלל החשש לפיקו"נ של התינוק החמירו לאסור וכפי שבאר זאת היטב החת"ס. אולם לגבי אשה צעירה שעברה אסון כבד של נפילת בעל כדברי הנביא יואל (א, ח): "אלי כבתולה⁵ חגרת שק על בעל נעוריה". ועתה יש לה ממנו תינוק יונק נראה שהן לגבי האם והן לגבי התינוק, דוקא נישואין תוך המשך טיפול בתינוק יכולים להיות יציאה ממצב קשה ושיבה לחיים בריאים. וכך הנסיון מעיד בנשים שאינן מיניקות שנישואיהן החזירו למעגל החיים. ולכן צריך לנסות ולמצוא פתחים מרווחים להתיר נישואין אף של מינקת חבירו.

שהדין הזה שנתנה בנה בדיעבד למינקת וכבר פסק חלבה קל ממינקת בעלמא ובפרט שכבר קיבל האב התינוק וזה גזירה רחוקה שמא יחזור בו האב וישליך לה התינוק כיון שכבר הוא אצלו לא חיישינן לזה דסתם אב מרחם על בנו ומסתמא לא יחזור בו וכן מחויב הנהו עפ"י הדין ועפ"י הנימוס ועפ"י תוקף התחייבות אשר נתן על עצמו בלשון המדינה מקוים כנימוס בודאי יכולים לסמוך בזה על כל הנך רבנותא המתירין רש"י ור"ש הזקן ורשב"א ור"ש ואולי באופן זה אף הר"ת יכול להיות שלא נחלק ע"ז שעל אופן זה שהחלטתי יסורו כל קושיות הר"ת על הר"ש וזו השיטה היא האמיתות בענין זה ויכולים לסמוך עליה לדעתי אף שלא בעת הדחק אף בלא צירוף שום סניפין לזה אך כל עוד שלא מצאתי לי חבר בדברי רבותינו הראשונים לא ארצה לסמוך בזה אלא בצירוף הנך סניפין ושעת הדחק וחשש שלא ניתן להכתב **ואם תוכל האשה להשתדך בלבד שתנשא אותו אחר עבור ט"ו חודש זה יותר טוב** שכבר החלטתי דבנתנה בנה למינקת מותרת להארס ומכש"כ להשתדך וגם כבר החלטתי בתשובה שאלה שלי בענין זה דאם נתנה בנה למינקת או גמלתו מותרת להנשא לאחר ט"ו חודש וכן לא יהיו צריכים לדקדק שהמינקת יהי' פנויה לא נשואה כפי ששמעתי בשם רבותינו האחרונים [אף שאנכי איני מסכים לזה דבמינקת נכרית

5. נראה שלשון בתולה הוא על שם חביבותה לבעלה שכן הוא אינו בעל אם היא עדיין בתולה וכפירוש הרד"ק (על אתר): "קונני על זאת הרעה ועשי אבל גדול כמו הבתולה שנשאת לבחור ומת בעודה נערה כי אז היא רוב שמחתם זה בזה וכשמת מתאבלת אבל כבד והיא חוגרת שק תחת עדיה וחליתם". וכן ברמב"ן (בראשית לח, יא): "כאשה חוגרת שק על בעל נעוריה".

חבל נחלתו

בסברא זו הפוסקים בענין מנקת עצמה באופנים אחרים. ואם כי סברת השבו"י, שרצה להתיר בשביל תקנת יתומים בכלל רחוקה היא⁶, אבל משום תקנת אותו יתום עצמו, שבשבילו נתקנה התקנה, יש יסוד לדברים. ע"כ אם נצטרפו כאן כל אלה הצירופין המנויין, ואם חשש הקלקול הוא קרוב, ראוי ללכת בעקבות הפוסקים המתירים לפעמים בכיו"ב.

ומוסיף הרב זצ"ל: "והבעל יקבל ע"ע בשבועה על דעת רבים שיתן בלא עיכוב את צרכי הולד במה שנוגע למסמוס ביצים וחלב, וכל מה שעומד במקום הנקה, כי יש לחוש על כל ההיתרים הנ"ל, נהי שאין בהם חשש מצד עצמן, אבל הלא יש לחוש ללא פלוג. ולא דמי להא דר"נ דשרא לבי ר"ג, שהי' דבר מפורסם ויחיד במינו. אף על גב דיש לנו צירופים אחרים, מטעם תקנת הולד ומטעם שיתברר שגמלתו מטעמים אחרים, לא מחמת נשואין, אם יבורר הדבר, מ"מ לאלומי מילתא יש לסמוך על מה שכ' באבני מלואים שם ססקי"א **דשבועה אית לה קלא**, והוי דומיא דבי ר"ג. אלא דשם סמך ר"נ אפי' במקום שהי' דבר סכנה לולד, זולת הבטחון בדבי ר"ג דלא הדרו בהו, וכאן אנו סומכין על סברא זו דקלא במקום שכבר אין מקום

הרב זצ"ל בשו"ת עזרת כהן (סי' יח) מעלה טיעון חדש: "והעיקר תלוי אם הנשואין יהיו ג"כ לטובת הולד, למשל אם ע"י הטבת מצבה יוטב ג"כ מצב הולד, כגון אם הבעל מקבל עליו לפרנס את הולד ג"כ, ויבורר לב"ד שמצבו יהי' יותר טוב ע"י הנשואין ממה שיהי' בלא הנשואין, אז יש לצרף מאחר שמכלל סכנה נפיק אחר ט"ו חדשים, כד' הפנ"י בקו"א. וגם מדברי התוס' כתובות (ס) ד"ה ואמר נראה דל"א בנ"ד לא פלוג, אף על פי שיש חולקים גם ע"ז, מ"מ יש לצרף סברת התוס' להקל במידי דרבנן כה"ג".

ומוסיף טעם נוסף שהאיסור לאחר שגמלתו הוא רק מצד התקנה ואם יוטב מצבו של התינוק ע"י נישואי אמו, בית הדין המתיר שהוא אביהם של יתומים וקטנים אומרים שאי אפשרי בתקנה שתקנו עבורו חכמים. וז"ל: "וגם מדגמלתו מכבר כבר אין שייך בעצם הוספת סכנה בשביל הנשואין שלה, שאם הי' מקום לסכנה אז ל"ה שייך לצרף להקל מצד הטבתו של מצב הולד, אבל כשיוצא מכלל סכנה, ואנו חוששים רק מצד התקנה, אז י"ל שבמקום שיש הטבה למצבו נכנס זה בכלל הא דר"ה שכל האומר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו, כב"ק ח' ב', וכמו שנשתמשו

6. ז"ל שו"ת שבות יעקב (ח"א סי' צה): "וכתב הרמ"ה דכל זה מיירי בלא רשות ב"ד אבל רשאים לעשות כל מה שיראה להם שהוא תועלת יתומים וכתב הב"י שם שכ"כ הה"מ בסוף הל' נחלות בשם (הרמב"ם) [הרמב"ן] והרשב"א ז"ל וכן מפורש בתוס' הרי להדיא **דמשום תועלת יתומים עקרינן העשה דלעולם בהם תעבודו** ומינה דמשום תועלת היתומים דחינן תקנת חכמים לגבי מינקת וכגוונ' שכתב מהר"י מינץ לענין מופקר' ומצורף לזה דאיכא עכ"פ מצוה לקיים דברי המת לפני משורת הדין וכ"ש דלרווחא דמילתא דעת השואל לצרף עוד כמה צדדי היתר שלא להתחיל להניק כלל ולשכור שתי מניקות ולהדירה וגם ידם תקיפה כמבואר בלשון השואל לית דין צריך בשש להתיר לישא אחר ימי לידתה והוא מילת' דרבנן אין להחמיר בה כולי האי".

"ומה שיש לצדד עוד בזה הוא מפני שהאם היא עניה, ולפי מה שענינו רואות בביטול השידוך תשאר אומללה, והחתן הוא עשיר ומתחייב להחזיק את הבת כבתו ממש ולחזק את הדבר בחוזה בדד"מ. לכאורה י"ל בזה כהא דאמר' בעלמא כל האומר א"א בתקנ"ח כגון זה שומעין לו, כב"ק ח' ע"ב, מ"ט אמור רבנן משום תקנתא דידי אנא בהאי תקנתא לא ניחא לי, וכיון שעקר תקנת איסור מינקת היא מפני תיקון הולד וטובתו שלא יבא לידי סכנה, ומשו"ה גזרו ג"כ בגמלתו שמא תגמלנו ויבא לידי סכנה, אבל כיון שבנ"ד גלוי לנו באומדנא ברורה, שאם הי' ולד זה גדול ובר דעת הי' אומר דלא ניח"ל בהאי תקנתא להשאר מוטל על אם עניה, בשעה שיש איש עשיר שרוצה להיות לו כאב, א"כ צריכין אנחנו לכאורה לעשות לטובתו כדין ב"ד אביהם של יתומים, והוי כי הא דאמרינן בקידושין מ"ב א' שב"ד מעמידין אפטרופוס ליתומים לחוב ע"מ לזכות. ואף על גב דאמר' בגיטין נ"ב א' דאין אפטרופין רשאים לחוב ע"מ לזכות, כבר חלקו בתוס' קדושין שם דהיינו דוקא כשאחרים תובעים מהם, דשמא לא יתבעו מהם כלל בגדלותם, אבל כשאנו תובעים את זכות היתומים אז יכולים וחייבים אנחנו ג"כ לחוב ע"כ (אולי צ"ל ע"מ = על מנת) לזכות. וק"ו בנ"ד דחובה אין כאן בדרך בירור, אלא חששא שמא לא שביק לה בעל למסמוסי בביצים וחלב, וכאן שהוא מתחייב בכל טיפולו, וכשיעזב עם אמו העניה עלול הוא להיות סובל מחסור, ככה"ג י"ל דליתא כלל לתקנתא דרבנן".

"והדמיון למערופיא ביסוד התקנה הלא יצא מהבית מאיר, והחזיק בידיו החת"ס בס' "

לסכנה ואנו עסוקים בעצם תקנת חכמים.
אלא דנדון של האבני מלואים הוא שהאשה תשבע, משום דשם מיירי בעודו יונק, ובאופנים המתירים, משום דלא משעבדא, שמצרפים לזה כח שבועה על דעת רבים דידה, ומ"מ כ' דזה עדיף מנתינת משכון, דמשום קלא דמי טפי לעובדא דר"ג, ואף אנו נאמר כאן היכי דגמלתו, שהדבר תלוי במסמוס ביצים וחלב, ובזמנינו כל דבר הרגיל למלא מקום ההנקה של חלב האם, דאיכא החששא דלא יהיב לה בעל, שנתקן זה עכ"פ ע"י שבועה עד"ר של הבעל, ומצטרף הדבר ליתר צדדי ההיתר במקום של מכשול גדול ושעת הדחק".

בסוף תשובתו מוסיף בשו"ת עזרת כהן: "והנה ראיתי בבאר יצחק חאה"ע סי' א', שרוצה לדחות הסברא דא"א בתקנ"ח בנ"ד, משום דיש כאן איסור, ולא מצינו האי סברא דא"א בתקנ"ח כ"א בממונא. ולענ"ד גם בנ"ד הוי ממונא, דגם במקום סכנה של ובשדי יתומים אל תבא הוי כמו דאמרינן הגוזל את חברו ש"פ כאילו נוטל ממנו נפשו, בשלהי ב"ק, וק"ו במקום שהסכנה כבר אינה (=שהתינוק כבר אינו יונק), דהויא רק תקנה דממונא בזכותו של הילד, כדין מערופיא כד' הב"מ, ובודאי לא נתכוונו חז"ל בתקנתם שתיקנו לטובתו שישוּב הדבר להזיקו ולהפסידו הרבה".

עולה מדברי הראי"ה קוק זצ"ל שבמקום שגמלה את התינוק ונשואי האם לטובת התינוק אומרים שלא ניחא ליה בתק"ח של מינקת חבירו ומתירים לאשה להינשא מחמישה עשר חודש והלאה.

בתשובה הבאה (סי' כ) ממשיך הרב זצ"ל ומבאר היתר זה וז"ל:

חבל נחלתו

על פי שנתרחבה קצת היכא דליכא הכרה בין ענין לענין, מ"מ י"ל דהיכי דנצמחת רעה להולד, שכל עיקר התקנה באה בעבורו, ל"ש האי גזירה". ומביא שזו מחלוקת ראשונים אם זו תקנה פרטית או כללית.

ולכן מסיק: "ולפ"ז י"ל דבשעה"ד יש לסמוך אמקילין במידי דרבנן כה"ג, ולומר דקיי"ל כר"נ, ול"ה גזירה כללית דל"פ בה רבנן, וא"כ במקום שיש כאן רעה להולד, וספק סכנה אין כאן לפי מה שעיינו רואות, י"ל דאמרינן כה"ג אנא לא ניח"ל בהאי תקנתא".

ומוסיף שיחייבו את נושא המינקת להישבע על דעת רבים לזון את בנה ויצא על כך קול כעין בית ריש גלותא: "ונבאר לו שאע"פ שזה פשוט אצלנו שיתן מ"מ מפני חומר האיסור צריך שישבע ע"ז ע"ד רבים, ויסולק הטעם דלא יהיב לה בעל באופן שיש בו קלא, ואז הדבר נראה שפוי מכל הצדדים. ובאמת י"ל דמה שמחייב א"ע בערכאות ג"כ איכא קלא, והוי כמו נשבע עד"ר. וילה"ר מד' מג"א סי' רמ"ו סקט"ו דהעלאה בערכאות הוי פרסום, וכ"מ מלשון הספרי פ' קרח, המובא ברש"י סי' י"ח פ"ח. ומ"מ כדאי הדבר להשיעו ג"כ עד"ר יחד עם הבטחון של הערכאות, וכה"ג דאמרי' זבחים כ"א ב' בי תרי הכירי הוו עבדי".

"והנה כל הדברים הללו אמורים הם גם בלא צירוף של דעת אמונת שמואל, שאע"פ שדחה הב"ש את דבריו מ"מ יש שחזרו וקרבו אותם. ובעקד הדבר שמקשה

ל"א ל"ג, והדברים מוכיחים כן בירושלמי דסוטה פ"ד ה"ג, דנקיט עלה קרא דאל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא, וכיון דעקר הדבר הוא משום פגיעה בזכות היתום, א"כ היכא דלא גמלתו, שיש לחוש להסכנה בעצם, ודאי לא שייך לומר שאנו עושין איזה תיקון בעדו, שאם ימות מחמת הסכנה הלא נדחה הכל, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו. אבל בנ"ד שגמלתו מכבר, ולענין המסמוס של בצים וחלב, או כל דבר העומד במקום חלב האם, הרי אנו בטוחים שיהי' מצבו יותר טוב כשתבא האם למצב של עושר בבית בעלה העשיר, א"כ אין לנו כ"א תקנת חכמים שתיקנו בשביל טובתו של הולד להרחיק מכל חשש הפסד בעדו, י"ל דשוב אנו באים לכלל זה לומר שאם אנחנו מתירים את נשואי האם לטובתו, דמצי למימר הולד אנא לא ניחא לי בהאי תקנתא, דתקינו רבנן משום טובתי, וכגון זו שומעין לו לומר אי אפשי בתקנת חכמים".

וממשיך לבאר שצריך לדון האם התקנה היא כוללת לכל הילדים יחדיו או דנים על כל ילד בפני עצמו. ומוכיח מתוס' בכתובות שהתקנה היתה לכל ילד ולכן ניתן לומר לגבי א"א בתק"ח. ומסתפק האם השאילתות חולקים לומר שהיתה כאן תקנה כוללת ומוכיח שתוס' לא חששו לדבריו והלכה כמותם.

ומוסיף: "והנה כל מה שכתבתי הוא בנוי על ההוכחה שהוכיחו התוס' מדרב נחמן, שהתיר לדבי ר"ג, ש"מ דלא היתה כאן גזירה של לא פלוג אלא גזירה פרטית, ואף

7. בית שמואל (סי' יג ס"ק לז): "הנה באלמנה נמי משכחת לה דאינה חייבת להניק היינו כשהיא

לנו, שלא היה כדי להנשא, כ"א מנמוקים ודוחקים אחרים, יש לנו צירוף גדול להתירה, וחזי לאיצטרופי לכל מה דכתיבנא לעיל ברווחא".

ומעלה עוד מספר סניפים ומסכס: "ומ"מ בכל האפשרות שבעולם יש להשתדל שימתינו לכה"פ עד ט"ו חדשים, שאז יש לצרף לזה הוראת הפנ"י בקו"א דכתובות שהיו ג"כ איזה צירופים. ואם ששם היה היתרון שלא התחילה להניק, יש לנו כאן לעומת זה הצירוף של טובת הולד וסילוק הסכנה מכל וכל לפי ראות עינינו. ורק כשיהי' זה א"א בשום אופן, ואיכא למיחש לחורבא ולקלקול ולהירוס מצב האלמנה, שיש לחוש לתקנת בנות ישראל, אז יש לסמוך ע"כ הא דכתיבנא ולהתירה להנשא בכה"ג". ומתנה שיצטרפו להיתר עמו עוד שנים מגדולי הפוסקים.

במצאות ימינו שמחד יש תחליפי חלב ורוב הנשים אינן מגיעות ל"ב חודש של הנקה יש מקום גדול להתבסס על דעת הרב קוק ובמקום שזה טוב לאשה וטוב לתינוק ועברו כבר ט"ו חודשים יש מקום גדול להניחה להינשא תוך כ"ד חודשים.

ב"ש מהא דר"ג דעשירים היו ולא קאמר טעם זה, י"ל דגבי ר"ג מהני ג"כ היכי דלא גמלתו, שיש באמת חשש סכנה, אחר כל טצדקי שבעולם, דשמא סו"ס תחזור בה המינקת, אבל מצד עשירות ל"מ כ"א במקום שברור שלהולד אין שום היזק, כה"ג דאמונ"ש שלא היו מניקים כלל בעצמן, א"כ אין הנשואין מגרעין את זכות הולד כלל, וע"ז דנים אם יש עליה שעבוד או לא, ואם יחד עם מה שאין חשש היזק לולד אין עליה שעבוד אז י"ל דל"ה בכלל תקנ"ח כלל. ובנ"ד עדיף טפי מאחר שיש תקנה להולד עצמו, וסכנה אין כאן כלל, וחשש איחלופי אין כאן מפני הפרסומים כמש"כ".

ומוסיף שמן הראוי לבדוק שלא גמלה את בנה ע"מ להינשא: "אבל כשיש לנו הוכחות וידיעות ברורות מרופאים ועדים, שגמלתו לא מפני הנשואין כ"א מנמוקים אחרים, י"ל דל"ה בכלל איסור דגמלתו כלל, ובפרט אחר שכבר צמקו שדיה, י"ל דנפקא לגמרי מכלל מינקת חבירו. וכאשר שהדבר מצוי מאד וקרוב לברר הסבה של הגימול, חושב אני שראוי לברר בנ"ד, ואם יבורר

עשירה או היכא דאין לה מזונות לפ"ז י"ל גם אלמנה מותרת להנשא דהא אם בעי' לא תניק וכן פסק בתשובת אמונת שמואל ויסוד בנין שלו משום שסומך על הר"ש הזקן דס"ל גרושה מותרת להנשא משום דאינה חייבת להניק כן הוא אם היא אלמנה עשירה, אבל אנ"ל להקל דהא לא כתבו הפוסקים היתר זה אלא בגרושה ולא באלמנה וע"כ הטעם משום גרושה לעולם היא פטורה להניק א"כ היא אינה בכלל מניקה אבל אלמנה דהיא לפעמים חייבת אז היא בכלל מניקת חברו וכן הוא כוונת המרדכי והג"א דכתבו גרושה לא דמיא לאלמנה שהיא מחוייבת להניק את בנה כוונתה כמ"ש דהיא בכלל מניקה גם שאני גרושה דאביו חי כמ"ש בפוסקים משא"כ באלמנה, ולכאורה יש להביא מש"ס אפילו אלמנה עשירה אסורה דהא בי ריש גלותא התירו חז"ל משום דהם מפורסמים ובודאי ריש גלותא עשירים היו ומ"מ מחמת עשירים אסורים וא"ל דאיירי אלמנה מאחר שהיא עניה ובאה לינשא לר"ג מ"ה צריך שם הטעם ר"ג מפורסמים דהא רש"י פירש כשהיה בהם בר"ג אלמנה מניקה משמע שהיו נשי ר"ג וכן פסק בט"ז לאיסור אלא בזה פסק להקל בדיעבד אם נשאת לא תצא בזה יש לסמוך על הר"ש הזקן".

חבל נחלתו

בחכמת שלמה (קלוגר, אה"ע סי' יג סי"א)
מביא טעם חדש להקל במינקת חבירו:
"הנה לולא דמסתפינא נראה ללמוד היתר חדש במניקת בזה"ז להיות מותרת להנשא אחר י"ח חודש מה דקבעו חז"ל כ"ד חודש לנשואין מכח שמא תתעבר ויעכר חלבה ומה יעשה הילד אחר כ"ד חודש ומי יפרנסנו ובע"כ דאחר כ"ד חודש אין דרך רוב התינוקות לינק והמה מתפרנסין בטבען בדברים אחרים ואין צריכין יגיעה וטרחה ולבקש להם תחבולת בזה לא חיישי' שמא ימות רק בתוך כ"ד חודש דדרך כל תינוק לינק ואם גומלין אותו הוא מיעוטא וצריך לחפש להו מזונות קלים בזה צריך ליגיעה יתירה וטרחה בזה חיישי' לדלמא אתי לאתרושולי וימות וא"כ תינח בזמן הש"ס שהי' דרך רוב תינוקות לינק כ"ד חודש אבל לדין דנשתנו הטבעים וכל תינוק אינו יונק יותר מ"ח חודש ויש שגומלין לט"ו חדשים ואדרבא להיות יונק יותר מח"י הוא מיעוטא דל"ש וא"כ לדין חזר להיות הולד אחר ח"י חדשים דינו כמו לדין הש"ס אחר כ"ד חודש אף דקיי"ל דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו וגם לא בכלל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו משום דהתוס' פ"ק דמגילה גבי רבי שרצה לעקור ט"ב כתבו דאין זה בכלל אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו דלא רצה לעקור רק החומר שיש בו יותר משאר תעניות וכו' א"כ משמע היכי דעיקרו במקצת ולא בכלול לא נחשב עקירה ולא בעינן מנין אחר להתירו דאם בעינן מנין אחר אין ב"ד יכול לבטל וכו' וא"כ ה"נ כאן דעיקר דמניקת דגזרו רבנן דאסורה להנשא זה נשאר קיים ולא עקרינן רק מזמן כ"ד חודש לח"י חדשים אין זה עקירה ולא בעינן ב"ד גדול

ממנו בחכמה ובמנין ולא בעי מנין אחר להתירו וגם יש לדמות זה לדין גלוי שכתבו הפוסקים כיון דלא נגזר אלא במקום שיש נחשים השתא דליכא נחשים מותר כן ה"נ כיון דלא נגזר על עולמית רק לזמן דרך הנקת הילד א"כ כיון דהשתא הוא הדרך רק ח"י חודש הוא זה במקום כד"ח בזמן התלמוד וגם ע"כ לא אמרי' דצריך מנין אחר להתירו רק אם רוצין להתיר לגמרי אבל כאן דעיקר התקנה נשאר קיים רק לשנותו מזמן לזמן בזה לא בעי מנין אחר רק עתה י"ח חודש הוא כמו לדידהו כ"ד חודש לכך ה' נראה היתר ברור להנשא אחר י"ח חודש אך מה כחי בזה להתיר נגד משמעות כל האחרונים עכ"פ נראה לצרף ההיתר היכא דיש עוד סניף להקל כגון בגרושה ולא התחילה לינק יש לצרף גם זה ואם כי בד' תפארת למשה בהקדמתו מזהיר שלא להצטרף בהיתר זה של מניקת ע"כ תמיד הנני מיראי הוראה בזה אך אחרי שובי נחמתי דזה הוא בזמנא דהוי הדרך לינק רוב וולדות כ"ד חודש רק להתירו מטעם אחר בזה אמרי' כן אבל בזמנינו דנשתנו הטבעיים ואין אחד מאלף יונק רק ח"י חדשים הוא בזה כמו לדידהו אחר כ"ד חודש ואין בזה מורא להצטרף בפרט בצירוף עוד קולא אחרת כנלפענ"ד".
ובדורנו כמעט ואין שומעים על מי שמניקה שנה שלמה וק"ו י"ח חודש.
ויש סיבה נוספת לגבי אלמנות צה"ל שיש להן קיצבת אלמנות ממשרד הבטחון, ובמיוחד לאחר תיקון החוק בכנסת, שתקנו את החוק שאף אם נישאו הן זכאיות להמשיך ולקבל את הקצבה כאלמנות צה"ל שלא נישאו. וא"כ יש לה קצבת קיום כאלמנת צה"ל שאפילו אם

חבל נחלתו

אין לבעלה ממון לקנות עבורו תחליפי חלב לאחר חמישה עשר חודש הרי יש בידה סכום מספיק לזונו ולפרנסו וטעם זה לא יפריע ממנה להינשא.

מסקנה

כיון שנישואין לאחר שבעלה נפל במלחמה, הם בנין ביתה מחדש והעמדת אב ליתום וגידולו בבית ככל בתי ישראל,

יש מקום גדול להתבסס על תשובות הראי"ה קוק זצ"ל ותשובות אחרונים נוספים הבית מאיר והחת"ס שזוהי טובתו של הילד וכמובן טובתה של אמו, ובכה"ג ניתן לומר שלא ניחא ליתום בתקנת חכמים מעין זו, וכל זה לאחר שגמלתהו ולאחר שעברו חמישה עשר חודש מעת הלידה, וכמובן בכל מקרה צריך לדון לגופו האם נשלמו כל התנאים המסייעים להתיר לה להינשא.

סימן מג

טעתה בשווי טבעת הקידושין

שאלה

זוג התחתן בחופה וקידושין כראוי. לאחר כארבע שנות נישואין, בהן נולדו ילדים לזוג, הבחינה האשה שטבעת הקידושין משחירה ואין נראה שהיא עשויה זהב לבן כפי שנאמר לה בעת קניית הטבעת לפני הקידושין. הצורף שמכר אישר שאמנם הטבעת עשויה כסף ולא זהב ונתן להם אפשרות להחזירה וליטול טבעת מזהב לבן. האם כיון שמקח הטבעת היה מקח טעות, האם צריך קידושין בשנית?

תשובה

א. במסכת קידושין (ז"ב) מסופר: "ההוא גברא דאקדיש בשיראי, רבה אמר: לא צריכי שומא, רב יוסף אמר: צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו – כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא, אי דאמר לה חמשין ולא שווי חמשין – הא לא שווי, כי פליגי – דאמר חמשין ושווי חמשין, רבה

אמר: לא צריכי שומא, דהא שווי חמשין; רב יוסף אמר: צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא לא סמכה דעתה. איכא דאמרי: בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר: שוה כסף הרי הוא כסף, מה כסף דקיין, [ח ע"א] אף שוה כסף נמי דקייין".

היינו, בקידושין צריך גמירות דעת של האשה שאמנם היא מסכימה להתקדש במה שמתקדשת בו. אם אין גמירות דעת וידיעה שהיא מסכימה להתקדש בכך, נחלקו רבה ורב יוסף האם אי ידיעת שומת החפץ מעכבת את הקידושין מלחול. רבה סובר שאי"צ שתהא שומא של החפץ ביו היא מתקדשת, ורב יוסף סבר ששוה כסף צריך שומא שתדע בכמה היא מתקדשת ולא מספיקה אמירת הבעל.

ב. באר המאירי: "המקדש את האשה בשיראין ובבגדים של משי שאין רוב העולם בקיאים בשומא שלהם כמה שוין אם אמר לה התקדשי לי באלו כמה שהן הרי זו מקדשת אחר שהם שוים פרוטה

חבל נחלתו

משום דלא סמכא דעתה¹, לכך נהגו העולם לקדש בטבעת שאין בה אבן.

הרא"ש (שם) לא קבל את דברי ר"ת לגבי המנהג לקדש בטבעת שהסירו ממנה את האבן: "ומיהו לא ברירא לי האי טעמא מה שנהגו העולם להסיר האבן מן הטבעת דהא אמרינן בכל דהו לא פליגי ללישנא קמא ואין דרך לתת שומא לטבעת של קידושין". כלומר כיון שאין אומרים לה שמקודשת בטבעת ששוה סכום מסוים ואז אולי יש צורך בשומא אבל בסתמא מתקדשת בשו"פ שודאי יש בטבעת.

הטור (אה"ע ריש סימן לא) הביא את דברי ר"ת ואת הסתייגות הרא"ש.

ד. המאירי הביא אף הוא את דעת ר"ת וההסתייגות כדוגמת הרא"ש ומסכם: "ומכל מקום אין צורך בדברים אלו שהמקדש אינו מזכיר סך השווי אלא הרי את מקדשת לי בדבר זה וכל שהוא כן הרי הוא כאומר בכל דהו ר"ל במה שהן ובכל דהו הכל מודים שאין צריך שומא בשום דבר. ואפילו אמרה סבורה הייתי שהוא שווה יותר ולא היה בלבי להתקדש אלא בערך כך דברים שבלב הם והרי הוא כסבור הייתי שהיא כהנת ונמצאת לוייה שמקדשת ודאית כמו שיתבאר. ומכל מקום דוקא כשהאבן היא אותה שהיא סבורה אלא שטועה בסך השווי. אבל אם היתה אבן של זכוכית והיא סבורה שהיא מרגלית הואיל ואין דרך ליתן זכוכית בטבעת של

והוא הדין כל שאמר התקדשי לי בשיראין אלו אף על פי שלא הזכיר במה שהן אף על פי שטועה בערך שלהם הואיל ואינה מוטעית בגוף השיראין להיותם ממין אחר כגון שסבורה שהן של חוטי זהב ואינן אלא משאר חוטין אלא שמוזהבים מעט וכן כיוצא בזה הא כל שהן בגופן כמו שהיא סבורה ושסתם בני אדם סבורים, אלא שמוטעית בערך שלהן מקדשת. ואם הזכיר לה סך שווי שבהן כגון שאמר לה התקדשי לי בשיראין אלו ששוים חמשים דינרין או התקדשי לי בחמשים דינרין והרי אלו בדמיהם ונמצאו שאינן שוים חמשים אינה מקדשת שהרי על דעת חמשים ירדה ונמצאת מוטעית למפרע אבל אם היו שוים חמשים אף על פי שלא נשומו לפניה בבקיאים הרי היא מקדשת ואין אומרים מכיון שלא נתברר לה כן לא סמך דעתה עליהם ואם נתקדשה לאחר קודם השומא תהא מקדשת לשני אלא אין צריכין שומא וכל שהם שוין כך מקדשת משעה ראשונה והוא שאמרו שיראי לא צריכי שומא.

ג. הרא"ש (קידושין פ"א סי' ח) פסק שהלכה ששיראין לא צריכים שומא אולם מביא הסתייגות בשם ר"ת: "על כן היה אומר דדוקא שיראי הוא דלא צריכי שומא לפי ששומתן ידוע קצת ואין רגילים לטעות בו כל כך אבל שאר דברים כגון אבנים טובות ומרגליות אין בקיאין בשומתן ופעמים שטועין בהן הרבה צריכין שומא

1. וכך כתב בהגהות הרמ"א על המרדכי (קידושין רמז תפח הגהה): "פי' ר"ת סבר כראבי"ה שלא לקדש בטבעת שיש בו אבן ופליג עליה במאי דסבר ראבי"ה ואם קדשה מקודשת דר"ת סבר דאף בדיעבד אינה מקודשת".

זהב הרי זה כהטעתה והרי הוא כאומר שמרגלית היא **הואיל ורוב העולם סבורין כך ואינה מקדשת** ואפילו אמר לה בכל דהו שהיא סבורה שאמר לה בכל דהו על הערך ואם כן צריך שיודיעוה בפירוש שהיא של זכוכית או שיאמר לה בכלל שתתקדש בה אי זה דבר שיהיה הואיל ומכל מקום שוה פרוטה **וכן בטבעת של כסף והוא מוזהב ואפילו אמרה בלבי היה להתקדש אף על דעת זה אינו כלום.** ומתוך שהרבה רבנים מסכימים בכך נהגו להחמיר שלא לקדש בטבעת עם אבן אלא אם כן מודיעין אותה בפירוש שלא יהא דעתה אלא על הטבעת.

עולה מדברי המאירי שאם אמנם טענה בדבר ברור ולא שהטעתה את עצמה במקרה כזה הקידושין אינם קידושין וצריכה להתקדש בשנית.

ה. וכך בקצרה בהגהות אשרי (קידושין פ"א סי' ח הגהה א): "קידש בטבעת שנראה לעדים וגם לצורך שהוא של זהב ואחר חצי שנה נמצא נחושת אינה מקודשת ואעפ"כ אין להפקיעה בלא גט. ורשב"ם התיר כדלקמן בפ"ב. תשובות מורי במי" שם". (ולא ברור מה התיר רשב"ם האם את הקידושין או סבר שאי"צ שום קידושין ומקודשת משעה ראשונה).

וכן בתשובות חכמי פרובינציה (סי' כו [ב]): "...וכן אם מקדש בטבעת של שאר מיני מתכות והוא מוזהב מלמעלה לא הווי קידושין ואפי' אמר לה בכל דהו, דאיהי סברה שכולו זהב וסמכה דעתה על הזהב והילכך לא מקניא נפשה אלא א"כ אמ' לה שהוא של שאר מיני מתכות..."

וכן בתשובות מיימוניות (נשים, סי' כ) עונה מהר"ם מרוטנברג: "ואשר שאל מורי

ואדוני על א' שקידש תחת החופה והעדים שראו את הטבעת נראת בפניהם של זהב גם הצורך נראתה בעיניו כך וקרוב לחצי שנה אח"כ נמצאת של נחשת. מטיבותיה דמר נ"ל כיון דהעדים ראוה בשעת קידושין בפני האשה ואמרו שהיא של זהב אעדים קא סמכה. והו"ל כאומר לה התקדשי לי בדינר של זהב ונמצא של כסף דאינה מקודשת (מח ב) וכן התקדשי לי במנה ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחשת דאינה מקודשת (ת, א). ואי משום דהתם אמר איהו גופיה והכא אמרו עדים, אין נראה לחלק. ונהי דשיראי לא צריכי שומא (ז, ב) מ"מ היכא דשיימינהו ואישתכח דלא שוו כולי האי אינה מקודשת כדאמרינן בפ"ק דקידושין (ז, ב) נ' ולא שוו נ' הא לא שוו. וכ"ש זהב ונחשת דנחשת לא שוו כמו זהב ועוד דשני מינין הן. ואף על פי שאנו מדמין לא הייתי רוצה לעשות מעשה ולהפקיעה [בלא גט]. היינו אם נאמר לאשה שהטבעת מזהב ובעצם היא מנחושת הקידושין לא תפסו.

ובאורחות חיים (הלכות קידושין): "פעם אחת אירע מעשה בכאן במיורקה באחד שקדש בטבעת של כסף מוזהב (=וחשבו שהיא של זהב) והורה אדוננו מורנו ה"ר שם טוב פלכו ז"ל שהוא מקח טעות וקדשה פעם אחרת אמנם לא צוה להחזיר הכתובה".

ו. אולם משו"ת רש"י (סי' קצח) עולה שלא חשש שהקידושין בטלים וז"ל: "על ראובן שקידש אשה בטבעת כסף והייתה סבורה שהוא זהב, אי דמי דאין מקדשין באבן שיש בו טבעת, דשמא סמכא דעתה אאבן ואין שוה כלום".

חבל נחלתו

נחשת ויש מהן של אלמוג ובכל ענין מקודשת ובלבד שיש בו שוה פרוטה".

ז. הבית יוסף (אה"ע סי' לא) הביא מדברי הראשונים: "כתב הר"ש בר צמח בתשובה (ח"א סי' קל) על המקדש בטבעת ונמצאת של נחשת אין זה מספיק לבטל הקידושין כיון שלא אמר לה שהיא של כסף אלא שקידשה סתם והיא סברה שהטבעת היתה של כסף ה"ל דברים שבלב דהא אסיקנא דאי אמר בכל דהו לא צריכי שומא ופירוש כל דהו בסתם כיון שהם שוים פרוטה אבל יש מי שאמר שאם נמצאת טבעת של נחשת אינה מקודשת ושמא טעמו דכיון שאין רגילות בשל נחשת הוי כמפרש והדבר צריך הכרע עכ"ל. ועיין בתשובות מיימוני דשייכי להלכות נשים (סו"ס יט וסי' ט). ובמרדכי פרק קמא דקידושין (סי' תפח). ז"ל ארחות חיים (הל' קידושין סי' יג) אם קידשה בטבעת ואח"כ נמצא שאינו של זהב אלא של כסף מוזהב או של נחשת אומר הר"ם שהקידושין פסולים אלא אם כן אמר הרי את מקודשת לי בטבעת זו במה ששוה ואפילו אינה שוה אלא פרוטה שלכך נהגו העולם לומר לעדי הקידושין בשעת קידושין טבעת זו שוה פרוטה בפני האשה שאם יהיה אף מנחשת אין זה טעות משהודיעו לה. וכתב הרשב"א בתשובה (מכת"י סי' קסג) המקדש בטבעת מוזהב ולא אמר כלום שמא בכל דהו ניחא לה ועוד עכשיו נהגו בנות ישראל הצנועות שמכסות פניהן בשעת קידושין ואין מדקדקין אם בפרוטה אם בתרקבא ולפי זה צ"ל שאפילו קידשה בטבעת כסף שאינו מצופה זהב תהא ספק מקודשת ע"כ קרוב בעיני שאם היא גדולה

"השיב רש"י: שאין קידושין טעות דיש בטבעת שוה פרוטה. ולא סמכה האשה אלא שיהא בו שיצר קידושין, דבשעת הקידושין אין שמין את הטבעת אלא שוה פרוטה. ובהא סמכא דעתא, ואין צריך קידושין אחרים. ואפילו אם היו אילו קידושי – טעות ובעל אחריהם, קנה, ואין צריך קידושין אחרים".

היינו יש כאן שתי טענות טענה אחת שהיא סומכת דעתה על שיעור פרוטה בטבעת אף שאין היא כפי שאמר, וטענה שניה אף אם היו קידושי טעות כיון שבעל – נקנו הקידושין.

וכן בתשובות מיימוניות (נשים, סוף סי' ט): "שוב שמעתי שאותה טבעת בחזקת של זהב היתה קרוב לשנתים ונשתברה ונתנה לצורך גוי לתקנה ושהתה בביתו ועתה נתנו לה ונודע שהיא של נחושת. דבר ברור זה שהצורך גוי החליפה. ואפילו לא החליף אלא קדשה בטבעת זו וכסבור החתן שהיא של זהב והיתה נחושת, אם יש בה שוה פרוטה מקודשת (כגון) [כיון] שקבלה סתם ולא אמר לה של זהב. ואף על גב דסתם העולם נהגו לקדש בשל זהב לא נחשב בכך כמפרש, מידי דהוה אאשה דסתמא מקפדת על דינר ומכשרינן בפרוטה בקדשה בלילה או שוייה שליח כדמוכח בפ"ק דקידושין (יא א). ומה שדימית מקדש אשה בטבעת סתם ונמצאת של נחשת למנה זה ונמצא חסר דינר או דינר של נחשת (שם ח א), מה ענין זה אצל זה והלא המנה הוא מאה דינר של כסף וה"ל כמפרש, אבל כשאומר התקדשי לי בטבעת זה מי קאמר בטבעת זהב, בטבעת סתם קאמר יש מהן של כסף ויש מהן של

חיישין לקידושין (ב"י בשם תשובת הר"ש בר צמח ומדכי פ"ק דקדושין). ואפילו אמרו העדים תחת החופה שהוא של זהב, ונמצא נחושת, אף על גב דלענין דינא נראה דלא הוי מקודשת, אפ"ה יש להחמיר לענין מעשה (תשובת מיימוני סוף הלכות נשים). ומ"מ נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שוה פרוטה, כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשוה פרוטה (א"ח). גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן (מבואר בתשובת הרשב"א).

עולה מפסיקת הרמ"א שמדגישים לכלה שמתקדשת בשוה כסף². וכן דברי החלקת מחוקק (ס"ק ו): "...ומ"מ לרוחא דמילתא שואלין לעדים כדי שתדע דלהכי שואלין אף אם ימצא אח"כ של נחושת מ"מ ש"פ והוא מקדש אותה רק בש"פ וא"כ פשיטא דסברה וקבלה".

וכן בס"ק ז: "ואין מקפידות במה מקדש אותן – וא"כ אף שנמצא הטבעת של נחושת אין כאן קידושי טעות דהוי כאלו אמרה נתן לי מה שתמצא רק שיהיה ש"פ וע"כ אינה רואה מה נתן לה ואין חילוק בין מקדשה בשל נחושת ממש או בשל זהב ונמצא נחושת".

ט. אמנם בשאלה שלפנינו השאלה יותר קשה. כאן הקידושין לא היו בסתמא שהחתן הביא טבעת כלשהיא ולא ברר לכלה את שוויה ואמר לה בטבעת זו, אלא החתן עם הכלה שניהם טעו במקח. והחתן

שמתקדשת על ידי עצמה והיא כסתה פניה ולא ראתה הטבעת שתהא בודאי מקודשת. ומכל מקום לצאת ידי ספק ראוי שיחזור ויקדשנה ואפילו באותה טבעת ואפילו לא יטלנו ממנה דה"ל כפקדון ואפילו אישתיקה מקודשת דלא גרע מדשדיך ולענין כתובה שכתב לה אם הוא אתרא דכתבי והדר מקדשי אינו צריך לחזור ולכתוב ואם הוא אתרא דמקדשי והדר כתבי כשהחזירה על מנת שתהא כתובתה הראשונה קיימת ודוקא לעיקר כתובה אבל תוספת אין לה וכהיא דס"פ הכותב (כתובות ז.) עכ"ל".

מתבאר שמחלוקת ראשונים גדולה במידה והטבעת היתה של כסף ונאמר לה שהיא של זהב ורוב הראשונים הצריכו קידושין בשנית. לעומת זאת אם נאמר לה 'בטבעת זו' מקודשת כיון שדעתה על הטבעת מה שתהיה וכמה שהיא שוה.

ח. פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' לא ס"ב): "א"א שאם קדשה בדבר שאין בקיאות בשומתן ופעמים טועים בהם הרבה, כגון אבנים טובות ומרגליות וכיוצא בהם, ואמר לה: התקדשי לי באבן זו ששוה נ' זוז, צריך שומא, דלא סמכה דעתה. ויש מי שאומר שאפילו קידשה באבן סתם, ולא אמר לה ששוה נ' זוז, צריכה שומא, ולכך נהגו לקדש בטבעת שאין בה אבן".

והגיה הרמ"א: "ואם קדשה בטבעת שיש בו אבן, או בסתם טבעת, ונמצא של נחושת, אף על פי שאין דרך לקדש בכך,

2. נראה לענ"ד שהיה עדיף בדורנו לומר זאת ישירות לכלה ולא לשאול את העדים בלבד, כאשר הכלה והקהל אינם מבינים מדוע המסדר שואל כן ומה עניין השאלה לקידושין.

חבל נחלתו

מקום בענייננו, שהחתן קידש את אשתו בטבעת, הרי שיש אומדן דעת, בלבד ובלב כל אדם, שאם היה נודע לחתן למחרת החתונה שהונו אותו, ואם ירצה לקבל את כספו בחזרה, הקידושין יתבטלו, ודאי שהיה מעדיף למחול על האונאה ולקיים את המקח, ואם כן ברור לנו שהיתה כאן מחילה, אלא שעתה לאחר זמן, כשחמותו צעקה עליו וביישה אותו, הוא חוזר בו ודורש את כספו בחזרה, וזאת אינו יכול מאחר שכבר נתרצה בשעת הקידושין. אמנם כאמור לעיל, על פי המבואר בדברי גאונים יתכן שלאחר שקידש אשה בחפץ שהונו אותו, יכול לדרוש רק את הכסף, בלי להחזיר את הטבעת, וממילא אין בזה הודאה על המחילה.

"והצעת את השאלה לפני מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א והשיב דאפילו אם נחליט שהמוכר יכול לדרוש חזרה את הטבעת רשאי החתן להחזיק בטבעת מדין משכון על כספו, ויכול לקדש את האשה עם המשכון".

נראה שאף לדין אף שאין החתן יודע שזהו מקח טעות בשעת קידושין בכ"ז רשאי להחזיק את הטבעת למשכון על המקח וממילא יכול לקדש במשכון על אף שיחזירו למוכר אח"כ.

יא. בס' משפטי התורה (ח"ב סי' ל) לרב צבי שפיץ הי"ו עסק בטבעת זהב שנשברה אחר חמש שנים מהחתונה והתברר לו שהיא נחושת ודן שלכאורה המקח הראשון של החתן היה מקח טעות וא"כ קידש בטבעת שאינה שלו. ומסיק: "וכן נראה לענ"ד עיקר שדברי המרדכי (=לגבי ביטול מקח במקח טעות) איירי רק כאשר אדם קונה זהב לצורך קבלת נכס בעל

חשב שהטבעת שאשתו מדדה אצל הצורף היא טבעת מזהב לבן, והתברר שהיא רק כסף. ולכן מקח הטבעת הוא מקח טעות. ועוד, הסכמתה להתקדש לא היתה על שוה פרוטה בטבעת זו, שהרי היא חשבה על שווי הטבעת מזהב לבן (שהרי היא מדדה עם החתן את הטבעת). נמצא שלכ' היא לא התקדשה על שו"פ ואפילו העדים נשאלו מתחת לחופה אם יש בה שו"פ.

י. לגבי השאלה הראשונה של מקח טעות היינו שהטבעת היא בעצם מקח טעות ואיך יכול לקבל טבעת זהב מהמוכר ולהחזיר לו את הטבעת מכסף, שאלה דומה הביא בחשוקי חמד (ב"ב צה ע"א) בחתן שהמוכר הונה אותו ומכר לו טבעת במקום בארבע מאות שקל כפי מחירה – בארבע מאות דולר כאשר השאלה שעמדה שאם זהו מקח טעות הרי נמצא שלא קידש בטבעת שלו והביא הגר"י זילברשטיין בסוף התשובה:

"עוד יתכן לומר שאפילו אם האמת היא שהמקח בטל למפרע, והחתן צריך להחזיר את הטבעת, בכל זאת הקידושין חלים, מפני שבמקח טעות, הכסף שנתן הלוקח למוכר נחשב כדמי הלוואה, וממילא יכול לתפוס את הטבעת שקיבל, בתורת משכון, ויתכן שיכול לקדש אשה במשכון, ובמיוחד בימינו שפני האשה מכוסות, ואומר לה שמקדשה רק בשוה פרוטה, וכן שמעתי ממו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, [יעוין בשו"ע (אבה"ע סימן כח סי"ב) ובנו"כ ובאוצר הפוסקים שם, ובמש"כ בקובץ בית דוד ד' זכרון טוביה (עמוד רג)]."

"עוד יש מקום לומר, שאפילו אם נאמר שבאונאה של יותר משתות, המקח בטל והמתאנה חייב להחזיר את גוף החפץ, מכל

חבל נחלתו

הקידושין לא יועיל הדבר כי אמרינן שעתה הבעל שינה את דעתו בגלל ריב עם אשתו וכדו' אבל בשעת קניית הטבעת דעתו היתה כמו שאר בני אדם כשקונים טבעת לשם קידושין כמו שהתבאר לעיל".

ולכן נראה שטענת מקח טעות של הבעל מהצורף לא תגרום לביטול הקידושין.

יב. לגבי השאלה השניה נראה לומר שאע"פ שהיא היתה נוכחת ופעילה בשעת בחירת הטבעת בכ"ז אין דעתה להתקדש אלא במה שהוא מקדשה. ואם הוטעו שניהם ונתנו לו טבעת מכסף ולא מזהב אין זה גורם שאינה מתקדשת, ומה שנודע לה אח"כ שהטבעת מכסף אינו משנה את רצונה להתקדש לו **בטבעת זו**, וא"כ טענתה-טענתם כלפי המוכר היא מקח טעות, אבל הסכימה להתקדש בטבעת זו בלי תלית קידושיה במדידה בחנות וכד'.

שוויות ממונית של זהב או כשמגביה חפץ הפקר לזכות בשוויות ממונית ולכן אם יקבל במקום זה נחושת המקח בטל כי על דעת חפץ כזה הקונה או מגביה המציאה לא עשה את הקנין".

"אבל בנידון דנן שמראש בשעת הקנין דעתו העיקרית של הבעל היתה לקנות את הטבעת זהב לצורך חלות הקידושין בלבד כדי שהם יחולו עמה ולא יתבטלו לעולם ולא לצורך עיסקא ממונית גרידא, לפיכך אע"פ שדעתו היתה גם שיקבל תמורת כספו טבעת זהב אבל עיקר דעתו בשעת הקנין היתה שהקידושין יחולו עמה ולא יתבטלו לעולם מחמת רצונו לקבל תמורת כספו דוקא זהב ולא נחושת לפיכך יתכן שגם למרדכי בנידון דנן המקח יחול³ ואין זה מקח טעות וצ"ע".

"לפי זה יתכן שאפילו אם כעת הבעל יערער על המקח וירצה לבטל את

סימן מד

האם מותר לחתן לברך ברכה משבע הברכות

החתנים (ט², י), שו"ת מנחת יצחק (ג, קיד), נישואין כהלכתם (יד, פט), נטעי גבריאל (צט, א). לשון הספר היא כאילו החתן עובר באיסור, ולענ"ד הפסיקה הנ"ל צריכה עיון. כל הספרים הללו מתבססים על תשובת ר"א בן הרמב"ם (ולא מצאתיה במקום שציינו ואינה בתשובותיו) מביא תורף דבריה בשו"ת

א. בספר שו"ת אבני דרך (ח"ה סי' עא עמ' 193) כתב שחתן אינו יכול לברך את אחת מהברכות של שבע ברכות, ומקורותיו תשובת ר"א בן הרמב"ם שהובאה בראש ספר מעשה רוקח, ערוך השולחן (אה"ע סב, ט¹), שדי חמד (חתן וכלה יח), שו"ת חיים שאל (ב, לה, נו), חופת

3. צד הסברא לא ברור, כיון שזהו מקח טעות מה יועיל רצונו שהמקח יתקיים או יחזירו לו דמים שהונו אותו וצ"ע.

1. ולמד זאת מפסיקת ההלכה ברמב"ם (הל' אישות סופ"ג).

2. כך צויין בנטעי גבריאל ובאבני דרך והוא טעות וצ"ל פ"ח ס"י.

חבל נחלתו

שאר המינין". וכיון שאת שבע הברכות מברכים עקב שמחתו של החתן, אין זה ראוי כ"כ שהוא יברכן. אבל כברכות שבח לשמחת מאורע אין על החתן שום איסור מלברכן.

וכך כתב אמנם בחופת חתנים: "אין ראוי שיברך החתן עצמו ז' ברכות, לפי שהם שבח לשם יתעלה וברכה לחתן והכלה וישראל, ולכן ראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים וכו'" (ונסמך על דברי הרב חיד"א). וסגנונו הרבה יותר עדיין ופחות פסקני.

ג. כך כתב רש"י (כתובות ז ע"ב וח ע"א)

על עניינן ותוכנן של שבע הברכות:

"מאי מברך אמר רב יהודה כו' – נראה בעיני סדר ברכות שנסדרו על עסקי הזוג³ אינו אלא מאשר יצר ואילך שאותה ברכה מתחלת לדבר בשניהם אשר יצר את האדם מדבר בזכר [ח ע"א] והתקין לו ממנו בנין עד עד – היא הנקבה".

"שמח תשמח – ברכה לחתן וכלה שיצליחו בשמחה וטוב לב ואשר ברא לשם כל ישראל ולפי שהסדר מתחיל מאשר יצר לפיכך פתח בה בברוך וחתם בה בברוך כדרך כל ראשי סדרי ברכות ושוש תשיש ושמח תשמח מפני שהן ברכה הסמוכה לחברתה לא פתח בה בברוך שכן תיקנו לכל הברכות שסמוכות אחר הראשונה על הסדר ואשר ברא מפני שהיא נאמרת יחידית ברוב ימי המשתה כשאין שם פנים חדשות לפיכך אינה מן הסמוכות והוצרך לפתוח בה בברוך ולסיים בה בברוך אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול

יביע אומר (ח"ה, אה"ע סי' ח): "וכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם, והובא בריש ס' מעשה רוקח ח"א (ד"א ע"ד), שצריך החתן לברך ברכת אירוסין בעצמו, שברכת המצות היא, משא"כ שבע ברכות של נישואין אין החתן רשאי לברכם, אלא גדול הנמצאים שם, שאינם אלא ברכות השבח. ואבא מארי כעס על חתן שבירך ז' ברכות לעצמו, ואמר שסיבת כעסו הטעם שזכרתי. ע"ש".

וכן מביא דבריה בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לח) וז"ל: "צריך לברך ברכת חתנים וכו' אין ראוי שיברך החתן עצמו ז' ברכות לפי שז' ברכות הם שבח לשם יתעלה וברכ' לחתן והכלה וישראל ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים ואין ראוי שיברך אותם החתן לפי שהם ברכה לו ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו, והרמב"ם כעס על החתן שבירך ברכות אלו לעצמו. כן כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם משם מר אביו. חידושים שבס' מעשה רוקח בתחילתו בדף ראשון. וידעתי שגדול אחד בירך ז' ברכות לעצמו. ואני בעיני אמרתי דנעלם ממנו דברי הרמב"ם ז"ל ושהוא ז"ל הקפיד על זה".

ב. נראה מדברי הרב חיד"א זצ"ל והגר"ע יוסף יבלח"א שאין כאן שום איסור, אלא מידת דרך ארץ. כעין האמור בברכות (לט ע"א) בבר קפרא שכעס על תלמידו: "חזר ואמר: לא על המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. ואמר: אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן?". וברש"י: "זקנה אין כאן – הלא זקן אני, והיה לו לשאלני על איזה מהן יברך לפטור את

3. לא על זוג זה אלא על עצם זיווג איש ואשה.

וא"כ במה שונה החתן מכל מברך אחר תחת החופה, וכי הוא אינו צריך לשבֹּח לקב"ה על כל זאת, ורק בברכת 'שמח תשמח' 'המוקדשת' לשמחה 'שלו' יש בה צד של חוסר דרך ארץ שהוא יתפלל על עצמו לפני כל הציבור, אבל ודאי שאין בכך כל איסור.

ד. בפרקי דרבי אליעזר (היגר, "חורב" סוף פי"א): "והיו מלאכי השרת מהלכין והולכין לפניו כמו רועים המשמרים את החופות, שנ' כי מלאכיו יצוה לך לשמורך בכל דרכיך, ואין דרך זו אלא דרך חתנים, והקב"ה כחתן, מה דרכו של חתן לעמוד ולברך לכלה בתוך חופתה, כך הקב"ה עמד וברך לאדם ולעזרו שנ' ויברך אותם אלהים".

ובמהדורת וורשא (עם פירוש הרד"ל) הגירסא: "והיו מלאכי השרת כמו שושבינים המשמרים את החופות שנא'... ואין דרכיך אלא דרך חתנים כחזן, מה דרכו של חזן עומד ומברך לכלה בתוך חופתה כך הקב"ה עמד וברך לאדם ולעזרו שנא' ויברך אותם אלהים". (הדגשתי שינויים עיקריים).

והרד"ל קובע שהגירסא הנכונה היא כחזן (ולא כחתן) המברך את הכלה. וכן בזוהר (ח"ג תזריע, מד ע"ב): "ויברך אותם אלהים כחזן דמברך לכלה בשבע ברכות". וכ"כ בפירושי סידור התפילה לרוקח (סי' קמה, ברכת נשואין עמוד תשל). וכן בתורת המנחה⁴ (ויקהל, דרשה ל"א, עמוד 324). וכן הביא זאת השל"ה (פסחים פרק נר מצוה), וכן בשו"ת ויקרא אברהם (אה"ע סי' ח) סיים תשובתו כך: "אבל שבע ברכות לכ"ע לא

חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה היא ראויה לברך... ולפי שאינה משאר סדר הברכות וכולה הודאה אחת לא חתמו בה בברוך מידי דהוה אברכת פירות ומצות וכן ברכת יוצר האדם שתיקנוה ליצירה ראשונה של אדם הראשון כדלקמן אי למ"ד ב' יצירות הוה אי למ"ד ב' יצירות עלו במחשבה ובתר מחשבה אזלינן מ"מ אינה מסדר ברכות הזווג דהא ביצירה הראשונה אכתי נקבה לא הואי וא"ת למה היא באה מתוך שאנו מברכין על יצירה השניה תקנו אף על הראשונה שהיא עיקר ותחילתו.

"משמח חתן וכלה – ובאחרונה משמח חתן עם הכלה לפי ששמחת ברכה הראשונה לא בשמחת חתונה אנו אומרים שהרי תפלה היא שמתפללים ומברכין שיהו שמחים בהצלחה כל ימיהם לפיכך אין לחתום בה משמח חתן עם הכלה דמשמע איש באשתו אלא ברוך ה' משמח את שניהם לעולם בסיפוק מזונות וכל טוב ובאחרונה שבח שמשבח להקב"ה שברא חתונת דיבוק איש באשה על ידי שמחה וחדוה לפיכך יש לחתום משמח חתן עם הכלה שהוא לשון שמחת איש באשה".

עולה מדברי רש"י שמכל שבע הברכות רק ברכת 'שמח תשמח' היא תפילה על זיווג זה וכל שאר הברכות הן שבח והודאה לקב"ה על ההתאספות למצוה, על יצירת האדם, על ישראל וירושלים ועל הסדר של חתונת דיבוק איש באשתו.

4. לר' יעקב סקאלי תלמיד הרשב"א.

חבל נחלתו

יברכם החתן כמ"ש בס"הק השומר אמת מהר' חיד"א בח"ש ח"ב מהרמב"ם בתשובה והבאתי אני הדל שם מלשון התיקונים ועתה ראיתי שכ"ה בזהר ח"ב דף מ"ד וז"ל דקאמר 'כחזן דמברך להכלה בשבע ברכות'".

ה. אולם דוקא מתוך מקורות אלו נוכל ללמוד כי היינו דוקא בחופה עצמה ששם אמנם מכבדים לחזן⁵ או לגדולי הקהל שנאסף שיברכו את כל שבע הברכות (ואצל הרמב"ם חזן היה מברך את כולן), אבל בסעודות בשבעת ימי משתה שמעבירים את הכוס מאחד לשני ומנסים לשתף בברכות את כל היושבים ובעיקר כאלו שלא היו בחופה וכד' – מדוע שהחתן לא יברך את הקב"ה, וכי הוא פטור מלשבח לקב"ה? אין לכך כל סיבה, שפרט לברכת 'שמח תשמח' שמכוונת עליו ועל עזרתו, לא יוכל החתן לברך ולשבח כמו כל אחד מהמשתתפים בסעודה הנערכת לכבודו, ובמיוחד אם הוא בן תורה ושייך לכך יותר מהמשתתפים בסעודה. ורק בחופה או במקום שגדול הציבור מברך – שם מצד המנהג ומידת דרך ארץ שהחתן לא יברך.

ו. דן בכך בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רלד) ומסיק: "ומיהו לעיקר דינא כבר הביא במעשה רוקח בדף ראשון כת"י חידושים מהרמב"ם וז"ל ולפי שהקידושין הן עיקר הנישואין ע"כ חייבו על הקידושין ברכה כמו כל מ"ע וזה שיברך המקדש או שלוחו וכו' ואין ראוי שיברך אותו כי אם המקדש

או שלוחו כו' וקצת ההמונים טועים ומברכין אותה על צד ההיקש מז' ברכות של נישואין והוא טעות לפי שז"ב הם שבח להשי"ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים שם אמנם זאת הברכה היא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה ע"כ. הנה כתב מפורש הרמב"ם ז"ל שז"ב הגדול מברך אותן ולא החתן ולפענ"ד לפ"ז הכ"נ **אם החתן הוא הגדול יכול לברך לדעתו ז"ל כיון שהיא תפלה לכלם הו"ל המברך כש"צ שמתפלל על כולם ודו"ק"...**

"שוב העיר לי ידי"ן הרה"ג צבי יצחק אברמוביץ מחצור, מדברי המרדכי רפ"ק דכתובות סי' קל"א וז"ל, בשם רב שר שלום גאון דחתן אל יברך לעצמו ז"ב משום דמיחזי כיוהרא, **ואם אין אחר מברך לעצמו, ע"ש ובמהר"ם שיף⁶ גיטין נ"ז ע"א.**

הא קמן שאף הגאון לא סגר את הדלת בעד החתן והסכים שאם אין אחר – החתן יברך.

וכן באוצה"ג (כתובות תשובות, נג): "הכי אמר רב שר שלום גאון מקום שאין בקי לברך ברכת אירוסין או נישואין אלא החתן בעצמו מברך לעצמו. אבל אם יש אחר לברך אל יברך החתן משום דמיחזי כיוהרא".

ז. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רעג) כתב: "ראיתי דבריך הנאמרים בטוטו"ד בענין

5. והמנהג היה שלא כימינו, אלא שחזן או גדול הציבור מברך כל שבע ברכות, וכן עולה מן הסוגיא בכתובות וכן מאוצה"ג (תשובות סי' פח).

6. שכתב במעשה ארוס וארוסתו שלא נגע בה משום כתובה, אבל לברך ברכת חתנים יכל לאסוף עשרה ולברך.

סימן מד – האם מותר לחתן לברך ברכה משבע הברכות

אחד מן המברכים, ובדר"כ אם הוא נושא אשה בזמנו הוא אינו מן הגדולים הראויים לברך ויש בכך יוהרא. אולם בסעודת שמחה בשבעת ימי המשתה כשבין כה וכה מפזרים את הברכות בין הקרואים לשמחה מותר לתת אף לחתן לברך אחת הברכות פרט לברכת 'שמח תשמח' שעוסקת בזוג זה.

ט. וניתן ללמוד שאין זה איסור שחתן יברך בעצמו אף מן האמור בבית שמואל (סי' סב ס"ק ד) לגבי ברכת נישואין בעשרה שכתב: "אלא בעשרה – ובמקום דליכא עשרה אין לעשות נישואים כ"כ הרשב"א ובפסקי מהרא"י חולק ע"ז והב"י הסכים לדברי הרשב"א ובד"מ כתב אין דבריו נראים אלא אין הברכות מעכבין מיהו לכתחילה יש ליהרר ולהדר אחר עשרה, ואם א"א בעשרה אלא בטורח גדול הוי כדיעבד כמ"ש בת"ה טורח גדול הוי כדיעבד"...

ונראה שאם אין עשרה או אין מי שיכול לברך יכול החתן לברך בעצמו, ואף להתירה לעצמו. (ועי' ערוה"ש סי' סב סעי' יא-ג).⁷

ברכת נישואין אם אומר החתן בעצמו, ובאמת מבוואר כן בפוסקים שלא יאמר החתן בעצמו, ובמעשה רקח מביא בשם רבינו אברהם בן הרמב"ם בשם אביו הרמב"ם שלא הניח לחתן להגיד בעצמו וכ"כ הגה"ק החיד"א בשו"ת ברכה סי' ס"ב ועוד פוסקים כמוכא בשדי חמד מער' חתן וכלה סי' י"ח ובאוצה"פ סי' ס"ב, ושם מביא בשם מהר"ם שיף גיטין נ"ז ע"א דחתן יכול לברך בעצמו, אבל אין ראייה גמורה דשאני שם דלא הי' אחר יעש"ה, – ומכ"מ העיקר דלא יברך והאמת דאולי **רק פעמים הרשיתי שיברך חתן אבל רק ברכה אחת ולא יותר, והי' המציאות שלא הי' נוכח כ"כ מישהו מתאים לברך**, אבל גם זה רק הוראת שעה, ופשיטא דלמעשה לעשות ככל הגדולים הנ"ל דדוקא אחרים יברכו".

וכן ראיתי בס' 'שבע ברכות' (קפלן, עמ' עח, סעי' כו) שכתב שאם אין מי שיודע – חתן מותר לברך.

ח. נלענ"ד שבשבע ברכות שתחת החופה שנותנים לכל הרבנים הגדולים בחתונה לברך מן הראוי שהחתן לא יהיה

7. **הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** יש שכתבו שחתן לא יברך כי קשה לו לכוון. ולפי"ז אין תימה על המהר"ל שמסופר עליו שבירך בעצמו, כי מי כמוהו יכול לכוון.

הוצאת ממון בימינו על הוצאת שם רע

שאלה

ראובן מוציא שם רע על שמעון, שהוא עושה ועשה דברים שלא כראוי על מנת להזיקו. האם שמעון יכול לתובעו בבי"ד לפי דין תורה?

יש להעיר שבמציאות חיינו כשעולם התקשורת אופף את כל חיינו, וכל מילה ותמונה מתפרסמת מהודו ועד כוש שאלה זו עולה רבות.

תשובה

א. השולחן ערוך (ח"מ סי' א ס"א) פתח את חלק חו"מ כן: "בזמן הזה, דנים הדיינים דיני הודאות והלוואות וכתובות אשה וירושות ומתנות ומזיק ממון חברו, שהם הדברים המצויים תמיד ויש בהם חסרון כס; אבל דברים שאינם מצויים, אף על פי שיש בהם חסרון כס, כגון בהמה שחבלה בחברתה, או דברים שאין בהם חסרון כס אף על פי שהם מצויים, כגון תשלומי כפל, וכן כל הקנסות שקנסו חכמים, כתוקע לחבירו (פי' שתוקע בקול באזנו ומבעיתו), וכסוטר את חברו (פי' מכה בידו על הלחי), וכן כל המשלם יותר ממה שהזיק, או שמשלם חצי נזק, אין דנין אותו אלא מומחים הסמוכים בארץ ישראל, חוץ מחצי נזק צרורות מפני שהוא ממון ואינו קנס".

ולכן לכאורה אי אפשר להעניש בזה"ז ממון על הוצאת שם רע.

אמנם הטור (ח"מ סי' א) כתב בסוף הסימן: "וכן על המבייש בדברים דקי"ל שהוא פטור כתב רב שרירא גאון שמנדין

אותו עד שיפייסנו כראוי לפי כבודו וכתב א"א ז"ל ומסתברא דיותר הוא בושת של דברים מבושת של חבלה שאין דבר גדול כלשון הרע ודיבה שאדם מוציא על חברו: ירושלמי המבייש את הזקן נותן לו בושתו שלם חד בר נש איפקר לרבי יודא בר חנינא אתא עובדא קמיה דר"ל וקנסוהו ליטרא דדהבא". וכן בסימן תכ כתב הטור: "כתב רב שרירא גאון המבייש את חברו בדברים (ס"א ברבים) מנדין אותו עד שיפייס המבוייש וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל".

ב. ובאר על כך הבית יוסף (ח"מ סי' א, ו):

"וכן על המבייש בדברים דקיימא לן שהוא פטור כתב רב שרירא גאון שמנדין אותו עד שיפייסנו כראוי לפי כבודו. כ"כ הרא"ש בשמו בפרק החובל (סי' טו) אהא דקאמר התם (צא). זאת אומרת ביישו בדברים פטור".

"ומ"ש רבינו בשם הרא"ש ומסתברא דיותר הוא בושת דברים מבושת של חבלה כו'. שם. ועיין במה שכתב רבינו בסוף סימן כ"ז (ס"ז) והוא מדברי הרמב"ם בסוף הלכות סנהדרין (פכ"ו ה"ה). והמרדכי כתב בפרק הזהב (ב"מ סי' שו) שהמאנה את חברו בדברים מלקין אותו מפני שעבר על לאו דלא תונו איש את עמיתו (ויקרא כה יז). ותמהני עליו דהא קיימא לן (שבועות כא.) כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם ואיפשר דמכת מרדות מדרבנן קאמר".

"ירושלמי (ב"ק פ"ח ה"ו) המבייש את הזקן נותן לו בושתו שלם חד בר נש איפקר

לוקה פירשו התוס' (ד"ה הכובש) לוקה מכת מרדות קאמר עיין שם. ואף ראבי"ה היה מלקה לבני אדם שקנו פת בשבת ואין ספק דלאו מלקות ממש קאמר ואפשר נמי דההיא דמאנה את חבריו ודקנו פת בשבת כוונתו לומר שמלקים אותם במספר ארבעים זכר למלקות דאורייתא כמו שאנו עושין בערב יום הכפורים וזה נראה יותר לפי הלשון גם לפי מה שנהגו בעובר על לאו מן התורה".

וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' א ס"ו). ועי' לבוש (ח"מ סי' א ס"ו).

הפוסקים לעיל דנו במקרה של תשלומי בושת במקרים חד פעמיים, אולם היו גם מקרים של הוצאת דיבה מכוונת כמו שכתב הרא"ש לעיל: "שאין דבר גדול כלשון הרע ודיבה שאדם מוציא על חבריו". וכאן היחס למוציא דיבה ומוציא שם רע על חבריו הוא כמעט כמוסר שמוסר גופו ונכסיו של חבריו לידי רוצחים ושוודדים. אולם אף כאן בימינו כח הפעולה של ב"ד חלש מאד, ובמיוחד אם הנתבע אינו שועה לתביעה כלפיו.

בשו"ת מהרש"ל (סי' כח) דן: "שאלה שבא לפני על אחד שהוציא לעז על בחור א' איך ששכב עם אחותו בעולת בעל במטה אחת ואיך שהוא רוחץ עמה באמבטי אחת, ועתה צועק אותו הבחור על עלבונו וכן בעל אחותו תובע עלבון אשתו". ומסיק: "ואם כן נמצא שאותו האיש הטיל שתי מומין עובר באח ואחות וחייב ד'

לרבי יודא בר חנינא וכו'. כתבוהו הרי"ף (לב:) והרא"ש (סי' טו) בפרק החובל וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק מהלכות תלמוד תורה (הי"ב) וכבר נתבאר בטור י"ד סימן רמ"ג¹. וכן הדרכי משה (ס"ק ז) הוסיף: "גם האשר"י (ב"ק פ"ח סי' ג) כתב דאפשר דתקנות הגאונים הוא לנדותו עד שיפייסנו **אבל אינו מדינא** והביא גם כן (שם סי' ג) דברי רב שרירא ולכן נראה דמאחר דאין חולק בדבר הכי נקטינן. וכן כתב הרמב"ם פ"ה מהלכות סנהדרין (הי"ז). וז"ל המרדכי סוף פרק השולח (ע"ג) (סי' שפד) ור"ב אמר דהא דאין דנין דיני קנסות בבבל היינו דיני הקנסות הכתובים אבל קנסות שבאו חכמים לקנוס מעצמן כגון על ידי תקנתן קונסין בכל מקום. וכתב עוד ודיני קנסות שאין גובין בזמן הזה שמעתי בשם ר"י מאברייא שיש לדונם על פי שבעה טובי העיר וכן קבל הוא מרבותיו עכ"ל. ועיין לקמן סימן כ"ו מדין זה גם בסימן שאחר סימן זה (ס"א)".

הב"ח (ח"מ סי' א) הוסיף עוד: "כתב המרדכי פרק הזהב המאנה את חבריו בדברים מלקין אותנו שעבר על לאו דלא תנונו עכ"ל. ופשוט הוא דמכות מרדות מדרבנן קאמר, ואף בתלמודא פרק נערה שנתפתתה (כתובות מה ב) ופרק שני נזירות (נזיר נח ב) קאמר מאי לוקה נמי דקאמר מכות מרדות מדרבנן וכן בפרק רבן גמליאל ביבמות (נב א) ובדוכתי טובא ובפרק הנחנקין (סנהדרין פט א) הכובש את נבואתו

1. כתב הדרכי משה (ח"מ סי' א ס"ק ח): ועיין לקמן סימן כ"ז (ס"ז) וסימן ת"כ (סל"ג) מדין זה". ומקורות אלו עוסקים בדין תשלומי בושת לת"ח בדורנו ולא נעסוק בכך כאן.

חבל נחלתו

יוסף על ככה כמדומה דלא גרע ממוסר
דדיינין ליה לשלומי משום דקלייה
בדבורא..."

היינו מלבד פדיון המלקויות שהן לעונש
ולכפרה הוא צריך לשלם את הוצאותיו
של מי שסיפר עליו ושחפץ להפסידו.
ומסדר לו פתח לתשובה ואחרי הכל הוא
מבין שאם המוציא שם רע לא ירצה בכך
כמעט ואין מה לעשות כלפיו.

וכן בשו"ת מהרי"ט (ה"ב חו"מ סי' מז)
מאריך בגודל הקלקול של הוצאת שם רע
אולם בולט בדבריו שאם המחרפים אינם
חוזרים בעצמם אין כח ביד חכמים בדורנו
לקנוס ולהוציא ממון.

הקושי הגדול בדורנו שבנוסף לכך שאין
לנו דיינים סמוכים היכולים לכופף לדין
לפניהם, אין משמעות כמעט לנידוי,
ובעיקר שחלק גדול מהציבור אינו שומע
לרבנים ונידוי שלא כל הציבור מקבלו
הוא חלש בהשפעתו. ולכן קשה מאד
להוציא ממון בימינו על סמך תביעה כזו,
אא"כ התובע והנתבע מסכימים להיות
נידונים לפני תלמיד חכם.

בשאלה שלפנינו יש לדון גם מצד
היבטה הציבורי כללי. כפי שהקדמנו, כח
התקשורת גדול מאד. ופרסום ידיעה
שקרית אחת יכול להסב נזקים גדולים
מאד הן כלכלית והן אישית. לדוגמא כל
מיני האשמות בשחיתות או בעבירות,
שעד שהן נידונות בבתי משפט עוברות
שנים רבות, אבל בינתיים אנשים וביתם
הולכים עם אות קין במצחם ולעתים כל
מצבם האישי והכלכלי מתערער כתוצאה

מלקיות וילקה בבית הכנסת בין מנחה
למעריב לפני והוא רחום שני וחמישי ושני
וחמישי...".

אלא שבעצמו כותב שקשה מאד לקיים
את פסק הדין הזה.

אח"כ מוסיף מה דינו אם בא לפדותו
בממון וז"ל: "אלא עיקר משום קנסא
כדפרי' ולכן הקילו עליו לפדותו בממונו
שיש כמה בני אדם שממונו חביב עליהן
יותר מגופם וכבודם ובפרט האידנא אכן
אומר אני דאין ראוי לפדות את המלקות
אלא בהוצאת ש"ר הבאה מתוך מריבה ע"ד
כי יחס לבבו וגו' אבל זה המכוער שעשה
נבלה זו בתחבולה ובמועצת לבו הרע להפק
זממו ורשעתו לקלקל מעיין חתום ולהטיל
מום בקדשים כדי שבתו של אברהם אבינו
לא תשב תחת בעלה ולאבד צאן יוס"ף גם
בא להקדים אותו קלמן בתפלתו שלא
ידבק בבת מינו זוג המשודכת לו משמיא,
**ע"כ אינו ראוי כלל שיפדה המלקיות גם
כתבו האחרונים מי שחטא בהוצאת ש"ר
ושנה וחטא שוב אין מניחין אותו לפדותו,**
א"כ לפי הסברא האי גברא בישא שנה
ושלש ובא לתלות קלקולו בחסידי הארץ
כדי לחזק הקול שלא יחלש ויתבטל ק"ו
שאין מניחין לפדותו".

ומסיק שוב: "ומ"מ יודע אני בעו"ה
שבזמנינו נקלה הדין ואין כח ביד הדיינים
להעמיד הדין על בוריו מפני אימת
הדילטורין שביניהם שמתיראים להכותו
וע"כ באם אי אפשר להורידו ולכפותו אזי
ישיתו עליו כסף ככה כפי אשר קצבתי
והוא למתבייש וההוצאות שהוציא הר"ר

חבל נחלתו

מסקנה

בימינו, אם הנתבע על הוצאת שם רע אינו מוכן לדון לפני בית דין הדן לפי דין תורה, התובע צריך לקבל רשות מבי"ד וללכת לדון לפני מערכת המשפט האזרחית.

מאיזה שקר של עיתונאי. ואח"כ התברר שאת הידיעה פרסם מאן דהו על מנת להכפישם ולפגוע בהם. לכן נראה שבימינו כדי לסתום פיות מוציאי שם רע יש ליטול רשות מבי"ד ולתבוע את המספרים ומפרסמים בבית משפט עפ"י חוק לה"ר.

סימן מו

אפרושי מאיסורא ע"י הכאה

נאמר בבבא קמא (כח ע"א): "ת"ש: מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת, וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור? ת"ל: (במדבר לה) לא תקחו כופר... לשוב, לא תקחו כופר לשב! הכא במאי עסקינן – בעבדא גנבא. עד האידנא לא גנב, והשתא גנב? עד האידנא הוה אימתיה דרביה עליה, השתא לית ליה אימתא דרביה עליה. ר"נ בר יצחק אמר: בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתירא, והשתא איסורא".

היינו בתוך סוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה' הובאה ברייתא זו שהגמ' מסיקה לפי רנב"י שאינה מצד דין עביד איניש שהוא תגובה על פגיעה גופנית או נזק ממוני והפסקתו או מניעתו, אלא הוא נובע מצד הפרשה מאיסור של עבריין, כשביכולתו למונעו. בברייתא המדובר באדוניו (לשעבר) של אותו עבד עברי ולא בסתם אדם מן השוק כמו"כ אין המדובר

א. אפרושי מאיסורא באיסורים

מצאנו בכמה מקומות בש"ס חיוב של אדם לאפרושי אחרים מישראל מאיסורא¹. חיוב זה לכאורה נובע ממצות תוכחה (ערכין טז ע"ב), אולם לתוכחה יש גבול (הכאה, קללה, נזיפה ע"י מי שהוכיחוהו ע"י ערכין שם) ואילו באפרושי מאיסורא מצאנו שלעתים מותר להכותו או לקרוע בגד מעליו על אף שיתבזה בכך ועל אף הנזק הממוני. פעולות אלו הן בדרך כלל של בית דין, ואעפ"כ כדי לאפרושי מאיסורא הותר אף ליחיד לעשות כן. נראה, כפי שמובא באנ"ת ערך "כל ישראל ערביין..." שההיתר לפגוע בגוף ובממון של העבריין כדי למונעו מעוון הוא מצד מצות ערבות, וכ"כ בס' חקרי לב (או"ח סו"ס מח) ושו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שג)². בבירור זה ננסה לעמוד על עיקרי ההיתר הזה לאפרושי מאיסורא ע"י הכאה או פגיעה ממונית.

1. שבת מ ע"ב, עירובין סג ע"א.
2. עיין יש"ש המובא להלן שנפקא ליה היתר הכאה מתוכחה ולא מצד דיני ערבות.

חבל נחלתו

בשליח בית דין. וכן מפרש שם רש"י: "איסורא – ורשאי להלקותו ולהפרישו דהאי דינא לאו לנפשיה הוא".

הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' יג) למד מכאן היתר כללי ולא דוקא ביחס לעבדו לשעבר: "וכן אם רואה אדם שישראל מכה את חברו ואין יכול להציל אם לא שיכה את המכה אף על פי שאין מכהו מכת נפש מותר להכות המכה לאפרושי מאיסורא. כדאמרין לעיל (דף כח א) בנרצע שנשא שפחה כנענית וכלו ימיו שרבו מותר לחבול בו לאפרושי מאיסורא". וכ"ד רבינו ירוחם (מישרים נ"א ח"ב) ונימוקי יוסף (בבא קמא טז ע"א).

נראה שעפ"י הלכה זו שהבאנו פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"י הכ"ט): "הרואה כלאים של תורה על חברו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה... היינו, כדי למנוע את חברו מהמשכה בלבישת כלאים מתיר הרמב"ם לקורעו ממנו אפילו בשוק, ואפילו לקרוע בגדו של רבו שלמדו תורה! (בהלכה זו נכנס אף נושא כבוד הבריות שנדחה מפני ל"ת של כלאים ולא נעסוק בכך).

מבאר הרדב"ז (הל' כלאים פ"י הכ"ט): "פ' מי שמתנו מימרא דרב יהודה ורבינו גורס המוצא כלאים פושטו אפי' בשוק ולא גריס המוצא כלאים בבגדו ומשמע ליה דלא קאי על הלובש בעצמו אלא על איניש דעלמא שראה כלאים על חברו. ומה שאמר קורעו למד כן מהייתא עובדא דרב אדא בר אהבה חזי להך אתנתא דהוה לבשה כרבלתא בשוקא קם קרעה מינה, ומסתברא דאינו רשאי לקורעו אם הוא רוצה לפושטו. ומה

שכתב ואפי' היה רבו. למד כן מדמסיים בה אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב, והפוסקים אחרונים חלוקים על רבינו בדין זה ועיין בדבריהם כי לא באתי אלא לבאר דברי רבינו ז"ל".

היינו לרמב"ם היתה גירסא שונה בגמרא שחסרה את המילה 'בבגדו' ועל פיה פסק שצריך לקרוע בגד כלאים אף מחבירו ולא רק של עצמו. וממעשה רב אדא בר אהבה למד לגבי חיוב הקריעה. כמו"כ מוסיף הרדב"ז שצריך קודם לומר לו ורק אח"כ לקרוע אם הוא אינו מוכן לפושטו בעצמו, ומזכיר שראשונים אחרים חלקו על הרמב"ם.

לעומת הרמב"ם פסק הטור (יו"ד סי' שג): "המוצא כלאים בבגדו אם הם דאורייתא פושטו אפילו בשוק... כתב הרמב"ם... וא"א הרא"ש ז"ל כתב אף על פי שהמוצא כלאים דאורייתא פושטו אפילו אם הוא בשוק, דוקא שהלבוש מוצאו בעצמו שהוא מזיד אבל הרואה כלאים על חברו והלבוש אינו יודע א"צ לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ואל יפרשנו משוגג".

היינו הרא"ש חולק שאינו רשאי לקרוע את בגד חברו, ורק לגבי עצמו אם יודע שהוא לבוש בו חייב לפושטו, ואף אין לו להודיע לחבירו שהוא לבוש כלאים אלא במקום צנוע.

השו"ע פסק כרמב"ם, אבל הרמ"א פסק: "וי"א דאם היה הלובש שוגג, אין צ"ל בשוק, דמשום כבוד הבריות ישתוק, ואל יפרישנו משוגג (טור בשם הרא"ש)".

סיבת מחלוקתו הסברתית של הרא"ש והטור על הרמב"ם מפני כבוד הבריות

נמנע אותו חכם לקיים מצוותו³. שוב ראינו להטור יו"ד סי' ש"ג שאחר שהביא דברי רבינו הזכיר דברי הרא"ש ז"ל שמחלק בין שוגג למזיד משמע דהבין דרבינו אינו מחלק בהכי ולדברי הרא"ש ז"ל יש לידחק דאזתה כרבלתא היה בה כלאים מפורסם ונראה לעינים דהו"ל מזיד גמור וכן מצאתי להדרישה ופרישה ז"ל. וראיתי להרב ב"ח ז"ל שרצה לפרש דברי רבינו שגם הוא מחלק בין שוגג למזיד עיין שם ומהמעשה שהזכרנו לא משמע הכי".

שו"ת בית שערים (או"ח סי' טז) מעלה שאלה בדין אפרושי מאיסורא ומתרצה. וז"ל:

"ועיין בש"ך יו"ד סימן קנ"א סק"ו שכתב משא"כ בעכו"ם וישראל מומר שאינו חייב להפרישו וכתב דג"מ שם אבל נראה לענ"ד כונת הש"ך דאף בישראל אין מצווין להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש בידי איש אחר להפרישו חייב להפרישו וכמו בקאו"נ שהקטן שוגג הוא וכו' אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך, ומומר דנקט הש"ך הוא משום דהפוסקים במומר דברו ומומר מסתמא מזיד, ועוד דכל עובר עבירה במזיד יקרא מומר לאותו דבר ע"ש ובאמת זה כמה תמהתי על דבריהם מהא דאמרינן ב"ק כ"ח מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור ת"ל לא תקחו כופר

ומפני שהלובש אינו עושה מעשה ישיר והוא בבחינת שוא"ת. ועי' תרומת הדשן (סי' רפה) שמכריע עפ"י שיטת הרא"ש בשאלה: "כהן שוכב על מטתו ופשט כל בגדיו כדרך העולם, ופתאום קראו לו ואמרו אחד מת באהל צריך הוא לקפוץ ערום ממש ולרוץ חוץ לאהל כדי שלא ישהה בטומאה, או שרי משום כבוד הבריות לשהות באהל עד אשר ילבוש מקצת בגדים?"

ומכריע לקרוא לו החוצה בלא להסביר את הסיבה, ואח"כ לגלות לו שיש מת באוהל.

מדגיש המעשה רקח (על הרמב"ם): "פשטן של דברי רבינו שאינו מחלק בין אם הלובש כלאים שוגג או מזיד דכיון שהרואהו מכיר בו שהוא כלאים דאורייתא קופץ בו וקורעו עליו. ונראה להביא ראיה לזה מההוא עובדא דאיתא בברכות דף כ' דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהוה לבישא כרבלתא בשוקא סבר דבת ישראל הות קם קרעיה מינה וכו' משמע דאף שאין הלובש יודע בו קאמר דהא גבי גויה אין לחלק בין שוגג למזיד ואין לומר דדרך מלבוש זה להיות בו כלאים ודאי והו"ל מזיד גמור, דהרי רש"י ז"ל פי' כרבלתא לבוש חשוב כמו פטשיון וכרבלתהון ע"כ (וחש) [וחס] לנו לומר שאותם הצדיקים היו לובשים כלאים דאורייתא אלא ודאי דבזה המלבוש היה מעורב בו כלאים ואף שהיה חשוב לא

3. תימה לי, מדוע לא הוכיח מדברי הרמב"ם שקורע אף מרבו שלמדו תורה וכי יעלה על הדעת שרבו הוא מזיד?! הא קמן שאף משוגג קורע. אולם עצם הדבר קשה לי: וכי איך יעלה על הדעת שיקרע מרבו ולא יאמר לו, וצלע"ג.

חבל נחלתו

תירוצו נוסף שמזיד אינו חייב להפרישו אבל אם הפרישו עשה מצוה ופטור מתשלומים על החבלה. ועדיין השאלה חזקה מתירוציה.

ב. הרחבת תרומת הדשן

עפ"י הסוגיא בב"ק פסק בתרומת הדשן (ס' ריח):

"שאלה: מי ששמע אשתו מקללת ומזלזלת באביה ואמה והוכיחה בדברים על זה כמה פעמים ולא הועיל שרי להכותה כדי לייסרה שלא תעשה או לאו?"

"תשובה: יראה דבכה"ג שרי, ואף על גב דכתב במרדכי פ' המדיר בתשובת רבינו שמחה דהמכה את אשתו **עובר בלאו דפן יוסיף**, והחמיר מאד בדבר כדאיתא התם, מ"מ **לאפרושי מאיסור חמור כזה ודאי שרי**. וראייה מהא דאיתא פרק המניח (ב"ק נה ע"א) דנרצע שכלו ימיו ורבו מסרה בו לצאת ולא יצא וחבל בו פטור, ומוקי לה רב נחמן ברבי יצחק כשמסרו לו שפחה כנענית וחבל בו כדי לאפרושי מאיסורא, דמשיצא לחירות אסור ופרש"י דרשאי לחבל בו דאין עושה דינא לנפשיה רק לשמים. הא קמן **כל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה**, ואין צריך להביאו לב"ד

לשוב ומסיק רנב"א בעבד שרבו מסר לו שפחה כנענית עד האידנא היתירא והשתא איסורא ופירש"י ורשאי להלקותו ולהפרישו ע"ש ולדג"מ אמאי הלא אינו מצווה להפרישו?"

היינו לפי דברי הדג"מ בהסברת הש"ך כל העושה במזיד אינו חייב להפרישו וא"כ מדוע מותר לאדון להכות את עבדו כדי שיצא ולא ישוב לאשתו – השפחה הנכרית?

ומתריך: "אמנם נ"ל לחלק קצת דהכא מיירי כשעובר האיסור בחפץ של בעה"ב שהשפחה קנין כספו של בעה"ב והוא אינו מחויב להניח חפץ שלו לעבור איסורים ולכן יכול להפרישו, אבל כשעובר האיסור בחפץ של עברין עצמו אז באמת אינו מצווה להפרישו".

היינו אף שאינו נתפס בערבות של העושה במזיד במקום שהוא עושה בממונו של המפריש מותר להפרישו. אמנם אין בדבריו כדי להסביר את פסיקת הרמב"ם בכלאים שמותר לקרוע מעליו.

אף בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א ס' צג) מעורר אותה שאלה ועונה שני תירוצים: לפי דברי הרמ"א בחו"מ אליבא דתרוה"ד דוקא אלו שתחת ידו חייב להפרישם אף במזיד⁴ אבל אלו, שאינם באחריותו אינו חייב להפרישם. על הסבר זה הקשה, וכתב

4. בס' בתי כהונה (הל' איסורי ביאה פי"ב) למד מכאן שמי שתח"י מותר לכפותו אף לאסורי דרבנן וז"ל: "ובפ' המניח דף כ"ח תניא מנין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרה בו לצאת וחבל ועשה בו חבורה שהוא פטור ת"ל לא תקחו כופר לשוב וכו' ומוקי לה רב נחמן בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית דעד האידנא היתירא והשתא איסורא ע"כ עיין שם ופסקה הרב ז"ל בפ"ג מהל' עבדים עיין שם ומשמע דדרשא גמורה היא ואיסור תורה דאי אסמכתא ודבר תורה שרייא **לא מצינו דלאפרושי מאיסורא דרבנן** רשות ביד כל אדם להכות ולחבול, ומ"מ יש לדחות **דרבו שאני** והרשות בידו כדי להוציאו מאצלו ולא תעשה זאת בסיבתו".

שיפרישוהו המה בכחם בגזירותם, דאל"כ גבי נרצע אמאי רשאי לחבול בו יביאנו לב"ד". והביאו הרמ"א (חו"מ סי' תכא ס"ו). ועי' בשו"ת בנימין זאב (סי' פח) שמביא מקורות נוספים על אשה המקללת יולדיו בפניו שרשאי להוכיחה אף בהכאה.

דבריו של תרוה"ד אינם מדין אפרושי מאיסורא – הרי אינו מכה אותה כדי שברגע זה תשתוק, אלא הוא בגדר תוכחה על העבר ומניעה לעתיד. ולכן בדבריו חידוש, וכי הוא בית דין שניתן לו כח למנוע לעתיד. וחשבתי שאולי משום כך מסביר תרוה"ד שדוקא מי שהוא תח"י של אדם אבל לאדם שאין לו קשר וכי מי שמו לפגוע באדם בהכאה כדי להענישו על העבר ולמונעו לעתיד!?

ואמנם הים של שלמה (בבא קמא פ"ג סי' ט) מסייג למי מותר לאפרושי מאיסורא ע"י חבלה והיזק:

"ואף שאליבא דרב נחמן הברייתא כפשוטו, כמו שפירשתי. מכל מקום גם דברי רב נחמן בר יצחק אמת. שמוקי האי ברייתא דנרצע כו' בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית. דעד האידנא היתה מותר לו. והשתא אסורה לו. והוא אינו רוצה לצאת ממנה, וחבל בו רבו, פטור. ורשאי להלקותו, ולהפרישו מאיסור. דעביד דינא להקב"ה. ובלשון זה הביאה הרמב"ם (ה' עבדים פ"ג ה"ח). ומכאן הביא הגאון מהרי"א בתרומת הדשן סימן רי"ח. שמוותר אדם להכות את אשתו שהיא מקללת אביה ואמה. מחמת שעוברת על דת, ועביד דינא לשמים. ואין צריך להביאה לב"ד, כמו גבי נרצע. ולא דוקא כה"ג, אלא כל מה שהיא עושה כנגד דת תורה אלהית. מכה אותה עד שתצא נפשה. אפילו עוברת במצוה שב

ואל תעשה. ומ"מ אל ימהר בהכאה. אם לא בתוכחה גמורה מקודם, ורואה שאינה נשמעת. ולא דוקא הרב לעבדו, ובעל לאשתו. ה"ה כל בר ישראל יכול להכות חבירו, כדי לאפרושי מאיסורא. וכן [הבאתי] לקמן סי' כ"ז פסק הרא"ש (סימן י"ג) להדיא שמותר. וכן איתא בערכין (ט"ז ע"ב) יכול לא יכנו ולא יסטרנו על דבר תוכחה כו'. אלמא שמותר להכותו על דבר תוכחה. ודוקא באדם מוחזק לכשרות, שידוע שלשם שמים עשה. והוא אדם חשוב ומופלג. אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה. דא"כ לא שבקת חי לכל בריה. וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים. ג"כ לפי שעה מותר להכות חבירו, ולהפרישו מאיסורא. והכל לפי ראות עיני הדיין..."

היש"ש מדבר רק על אפרושי מאיסורא ומבין שהגורם העיקרי הוא תוכחה, שהיא בעיקר העבר ואפרושי לעתיד.

ונראה מדבריו שדוקא להפריש ע"י הכאה רק דיין או אדם חשוב רשאי, אבל להפריש ע"י קריעה משמע שגם כל אדם יכול לעשות, מפני שדברי דיין או אדם חשוב נשמעים מצד תוכחה אבל מצד מניעת העבירה קריעה מועילה בין באדם חשוב ובין באחר.

על אף שדבריו האחרונים של היש"ש נשמעים שרק לאדם חשוב ראוי להיות מוכיח ומפריש מאיסור עד כדי חבלה הרי דבריו הראשונים קשים ביותר. בדבריו שם כתב: "אלא כל מה שהיא עושה כנגד דת תורה אלהית. מכה אותה עד שתצא

חבל נחלתו

דין, כדמוכח בב"ק כ"ח [ע"א] גבי נרצע שכלו ימיו, דיכול רבו להכותו כדי להפרישו מאיסור שפחה, ע"ש. ואי בעינן בגמר דין ג' והיינו לומר פלוני זכאי, יבואר אי"ה בסימן ה' [סק"ב].

עולה מדבריו שלשם תשלום חוב כיון שפריעת בע"ח מצוה, מתיר הנתיבות לאדם אחר להכות את הלווה או חייב מצד סיבה אחרת כדי שלא יעבור בפריעת החוב.

משיג עליו הקצות (משובב נתיבות סי' ג): "ומה שאמרו בנרצע שכלו ימיו דיכול רבו להכותו להפרישו מאיסור שפחה, היינו להפרישו מאיסור, וכן מי שרואה חבירו לובש שעטנז יכול לפושטו מעליו אפילו בשוק, אבל לכופו לקיים מצות עשה, כגון מי שאינו עושה סוכה או אינו נותן צדקה, לזה צריך ב"ד דוקא, ואנן שליחותייהו דקמאי עבדינן. וגם להפרישו מאיסור נמי אינו אלא הכאה בעלמא, אבל ב"ד שכופין לקיים עשה מכין אותו עד שתצא נפשו, כגון באומר סוכה איני עושה, ואילו באיסורא אין מכין עד שתצא נפשו⁵, דלא אמרו ניתן להצילו בנפשו אלא בעבירות הידועות כגון רודף אחר נערה המאורסה או במקום שקנאין פוגעין בו, ובשאר איסורין לא ניתן להצילו בנפשו כדי להפרישו. ומזה הוכיחו בעלי מוסר הראשונים [עיין שערי תשובה לר"י השער השלישי אות י"א] דעשה חמירא מל"ת, דבעשה מכין עד שתצא נפשו. וזה ודאי אם כבר עבר על העשה אין עונשין אותו, אלא קודם שקיים העשה מכין עד שתצא נפשו בכדי לכופו

נפשה", ודברי צ"ע הרי כל סמכותו נובעת מצד הפרשה מאיסור ולא ענישה, וא"כ איך יגיע לכדי שתצא נפשה וכי הוא ב"ד או שליח ב"ד?!

ועי' חשוקי חמד ב"ק (כח ע"א) בכמה שאלות שהעלה כשהכה והזיק האם חייב בתשלומים או פטור על כך.

ג. כפיה על עשה ע"י יחיד

בכתובות (פו ע"א) נאמר: "תנינא: במה דברים אמורים – במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". היינו במל"ת לוקה ארבעים על עבירה שעשה בעבר במזיד והתראה, אולם במ"ע שמבטלה במזיד לוקה עד שתצא נפשו (עי' רש"י חולין קי ע"ב ד"ה כפתוהו). ונראה שבשני המצבים הן של הענישה על לאו והן של הכפיה למצות עשה המבצע הוא בית דין. לעומת זאת הדיון לעיל עוסק ביכולת של יחיד מישראל להפריש אדם אחר מאיסור קודם עשיית האיסור או מהמשכת עשייתו באותם אמצעים המסורים בדר"כ רק לבית דין. ומצאנו בכך מחלוקת אחרונים.

כתב נתיבות המשפט (ביאורים סי' ג): "גם מה שכתב [בסק"א] דאי שעבודא לאו דאורייתא והבית דין כופין בעי ב"ד [מומחין] דוקא לכפותו דהדיוטות לאו בני עישוי ניהו. נראה לפענ"ד דליתא, דכיון דדמי לעשה סוכה ואינו עושה דכופין אותו לקיים המצוה, כל אדם מצווה להפריש חבירו מאיסור אפילו מי שאינו בכלל בית

5. ודלא כמוש"כ הי"ש לעיל.

לקיים העשה, ובשאר איסורי ל"ת אינו ניתן להצילו בנפשו להפרישו מאיסור נבילות וטרופות, וכל זה ברור".

מבואר מדברי הקצות ההבדל הגדול בין עשה ול"ת ובין מניעה לבין ענישה ולכן אין אפשרות שלאפרושי מאיסורא יגיע לכדי הכאה עד שתצא נפשו, וכפי שכתב הקצות לא מצינו שכדי להפרישו מאיסור אכילת נבלות וטרופות הותר להצילו בנפשו.

אמנם הגרמ"ש מדוינסק חולק על הקצות (אור שמח הל' ממרים פ"ד וז"ל: "יש להסתפק בהא דאמרינן בכתובות (דף פ"ו ע"א) במד"א במצות ל"ת, אבל במ"ע כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו [בזמן הבית] ופרש"י (שם ע"ב ד"ה מכין) קודם שעבר על העשה, ויש בידו לקיים, ודא מוכח מריש פרק המניח (ב"ק כ"ח ע"א) דעבד שכלו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת דרשאי רבו להלקותו ולהפרישו מאיסורא, ואם חבל בו פטור, **הרי אף ע"ג דלאו ב"ד ניהו בכ"ז רשאי להלקותו**, אולם באומר לו ליטול לולב ולעשות סוכה דהוא מצוה של קום עשה יש להסתפק אם צריך ע"ז ב"ד או לא. ונתבונן, דהא דמכין אותו עד שתצא נפשו הוא משום שמא יקיים את המצוה ויטול הלולב ויעשה סוכה, אבל אם ברי לן שע"י ההכאה זו לא יעשה המצוה אסור לנו לנגוע אפילו בשערו, מכש"כ בלא דעתו ליטול נפשו ודאי אסור, דמה נרויח, המצוה לא תהיה נעשית, רק היכי דמספקא לן שמא דלמונע מן היסורים יפרוש מן האיסור, או יקיים את המצוה, שפיר ניתן רשות לרדותו ולהכותו, משא"כ הנך דמצילין אותן בנפשן

הקפידא שלא יעשה הדבר היינו שלא יהרג האדם הרודפו, ולא תבעל האשה, דמיפגמא, אף שידוע לן שעל ידי ההכאה לא יפרוש ובודאי יהרג מצוה להרגו, ולהציל הנרדף מיד רודפו, ובנרצע רבו מסרהב בו לצאת ורבו מפרישו מאיסור רשאי להכותו אולי יפרוש מן האיסור, אבל בגוונא דברי שלא יפרוש ע"י הכאה או לבוא בלט ליטול נפשו ודאי אסור, ובזה אין נפק"מ בין ב"ד לבעליו, ודלא כמו שראיתי להקצות בקונטרס משובב נתיבות סימן ג' יעו"ש.

"אבל גם בזה שמכין אותו בקום עשה, נראה דלא הוזכרו ב"ד, והא דהוזכר ב"ד גבי גיטין דאנן דמעשין אגיטא אף דאין סמוכין בבבל רק משום דשליחותיהו עבדינן (גיטין פ"ח ע"ב), הא הדיטות אין מעשין מן הדין, נראה לן **דזה דוקא במילי דבעי שיהיה מדעתו ומרצונו**, ורק כיון דכופין אותו כדין כשיאמר רוצה אני תו הוי מדעתו, ולא הוי מעושה, בזה דוקא ע"י מומחין או שלוחין דידהו, הא ע"י הדיטות אין זה רק עשוי, ולא הוי רצון, ואף דקיי"ל כרב הונא (ב"ב מ"ז ע"ב) דתליהו וזבין זביניה זביני, כתבו רבנן בתוספות (שם מ"ח ע"א ד"ה אילימא) כיון דלאו בני עשוי ניהו תו הוי שלא כדין, והוי תליהו ויהיב, דלא הוי מידי, וכן בקרבנות דכתיב בהו לרצונו, וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני בעי ב"ד, וכן גבי חליצה דאמרינן בפרק מצות חליצה (יבמות ק"ו ע"א) דבעי שיכוונו הוא והיא לחליצה, אם כפוהו הדיטות הוי שלא כדין, ואין חליצתו חליצה, דהוי עשוי ולא רצון, אבל בכפייה לאכול מצה, או לעשות סוכה, או להפריש מתנות כהונה, או לפרוע לבעל חוב, האם אם יפרע החוב שלא מדעת המלוה, או שיותן המתנות

חבל נחלתו

דידהו, דע"י כפייתם יחשב לרצון, וזה נראה הסבר נכון וגדר אמיתי בזה, אם כי הרב בקצות (עיין חו"מ סימן ג' סק"א) ובמשובב לא כן ידבר, הנלע"ד כתבתי ודוק".

היינו האו"ש מחלק במצוות עשה בין מצוות הצריכות רצון למצוות שאינן צריכות רצון. במצוות שאינן צריכות רצון מחדש האו"ש שאף יחיד יכול לכפות על מצוות עשה. לעומת זאת במצוות עשה הצריכות רצון של העושה אין מועיל עישוי של יחיד וצריך דוקא בית דין.

בע"כ, או יאכל מצה ע"י כפיה, הלא קי"ל (ר"ה כ"ח ע"א) כפאוהו לאכול מצה יצא, ודאי אף דאין כאן ב"ד מצי הדיוטות לכפותו, בלא שליחותיהו דמומחין, וז"ב. ופוק חזי לשון רבינו בהלכות מעשה קרבנות פרק י"ד, וב"ד מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו כו', אף עפ"י שנאמר לרצונו, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כו', והוא מדברי הגמרא רה"ש שם (ו' ע"א) ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך, ובאמת למ"ד דמצוות צריכות כוונה, או בהנך מצוות דפסקו לדין דבעי כוונה אפשר דאין רשאין לכופו רק בב"ד מומחים, או שלוחים

סימן מז

דרך ההחלטה על קבלת רב בישוב קטן

כן, לך אמור להם. הלך ואמר להם לישראל: הגון עליכם בצלאל? אמרו לו: אם לפני הקדוש ברוך הוא ולפניך הוא הגון – לפנינו לא כל שכן?"

ההימלכות אינה לשם הנימוס, אלא היא נצרכת והכרחית, כי פרנס שרוב הציבור אינו עומד מאחוריו או אינו רוצה בו, אינו יכול לנהוג שררה על הציבור. רב העיר אף הוא נמנה על הפרנסים כאמור בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' רח): "וכל העוסקים עם הציבור נקראים בשם פרנסים: מלך נקרא בשם פרנס כאשר למדו ביומא דף כ"ב ב' משאול כיון שנתמנה פרנס על הציבור מתעשר ואמרו שם פ"ז ב' שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל משה ודוד ואמרו בערכין י"ז א' יהויקים וצדקי' פרנס לפי דוד ודוד לפי פרנס. גם הרב שבעיר נקרא בשם פרנס

א. בישוב קטן צריכים לקבל רב. ישנן שתי אפשרויות: שכל הציבור יבחר בהצבעה ישירה, וניתן להחליט שועדה נבחרת תמצא רב ותחליט עליו כרב הישוב, אולם החלטה זו צריכה החלטה מקדימה של כלל הציבור, המסמיכה את הועדה לקבוע לכלל הציבור שזה יהא רבם. אולם לא ניתן שועדה שלא הוסמכה לכך או חלק מהציבור יחליטו מיהו הרב של הישוב ויכפו דעתם על כל הציבור, וצריכים החלטה של כל הציבור לשם כך. ב. נאמר בברכות (נה ע"א): "אמר רבי יצחק: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בצבור, שנאמר (שמות ל"ה) ראו קרא ה' בשם בצלאל. אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, הגון עליך בצלאל? אמר לו: רבונו של עולם, אם לפניך הגון – לפני לא כל שכן? אמר לו: אף על פי

ישראל בין בדיני האומות עד שיאמרו רוצים אנחנו, ואם יצטרכו להוציא ממון על ככה המה המעוט יתנו חלקם באותו ממון **והמסרב מלומר דעתו ע"פ הברכה בטלה דעתו וילכו אחר רוב מקבלי הברכה** סוף דבר כופין בני העיר זה את זה לכל צרכי העיר שהם צריכין הרבה, כי היא דתניא בתוספתא דב"מ (פי"א הי"ב) כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת ולקנות להם ספר תורה נביאים כתובים וכופין בני מבוי זה את זה לעשות להם לחי וקורה למבוי וכו' אף על פי שאין זה צורך גדול כ"כ אפילו הכי כופין, כל שכן שאר עניינים הצריכין להם יותר והיה זה שלום העני מאיר ב"ר ברוך זלה"ה. וכן הובא בהגהות מימוניות (הל' תפילה פי"א אות ב).

ד. ועפ"ז פסק הרמ"א (ח"מ סי' קסג) **בקצרה:** "כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב. ואם המעוט ימאנו, הרוב יכולין לכוף אותן אפילו בדיני גוים, ולהוציא ממון על זה, והם צריכין לתת חלקם. והמסרב מלומר דעתו על פי החרם, בטלה דעתו ואזלינן בתר רוב הנשארים האומרים דעתן (תשובת מוהר"ם ספר קנין סימן כ"ז והגהת מ"י פי"א דתפלה). ועיין בי"ד סימן רנ"ו אימת חייב ליתן לכיס של צדקה".

עולה מן הדברים, שבכל נושא בו יש מחלוקת צבורית בעיר משתתפים כל בני העיר בהחלטה ואומרים מה דעתם ונוהגים לפי הרוב.

ה. בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' לז) עסק בשאלה דומה וכותב בתוך דבריו: "עוד יש לי ראייה דלאו בכל הדברים אנו הולכים

כדאמרו שבת קי"ד א' אי בחדא מסכתא באתרי' אי בכלי' תנוי בריש מתיבתא ועיין תענית י' ב' בתוספות ד"ה איזהו יחיד בצלאל נתמנה למלאכת המשכן ונקרא בשם פרנס כדאמרו באגדות הרואה דרך כלל **כל המנהיגים נקראים בשם פרנסים** דאמרו תענית ט' א' ג' פרנסי' טובי' עמדו לישראל משה אהרן ומרים ולא עוד אלא שכתבתי במק"א אף שאין לנו בזה"ז דין ת"ח לכמה דברים דין פרנס יש לנו".

ואם כן העמדת רב, היא העמדת פרנס שצריכה המלכות וקבלה של כלל הציבור. ג. בתשובות מיימוניות (ספר קנין, סי' כז) מובאת תשובת מהר"ם מרוטנברג על דרך ההכרעה בציבור: "על אשר שאלת אלופי ומיודעי הרב ר' אברהם הלוי אם יש קטטה בין קהלכם ואינם יכולין להשוות דעתם לברר ראשים בהסכמת כולם זה אומר בכה וזה אומר בכה ומחמת חילוק לבם בטל התמיד ומדת הדין לוקה ואין אמת ומשפט ושלוש בעיר ולא בכל המלכות והנגררים אחריכם איך יעשו?"

משיב המהר"ם: "נראה בעיני שיש להושיב כל בעלי בתים שנותנין מס ויקבלו עליהם ברכה (=קללה) שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים ולתקנת העיר **וילכו אחר הרוב הן לברור ראשים הן להעמיד חזנים הן לתקן כיס של צדקה הן למנות גבאים הן לבנות הן לסתור בבית הכנסת להוסיף ולגרוע ולקנות בית חתנות ולבנות ולסתור בו ולקנות בית האופים ולבנות ולסתור בו. סוף דבר כל צרכי הקהל יעשה על פיהם כאשר יאמרו ואם ימאנו המיעוט ויעמדו מנגד מלעשות ככל הכתוב יש כח ביד הרוב או ביד מי שימנו הרוב עליהם לראשים להכריחם ולכופם בין בדיני**

חבל נחלתו

התמנייות, מבלי שאלת פי ורצון רוב הקהל?

ולאחר שמאריך בהסבר כותב כך: "כ"ז כתבתי, ע"פ עיקר הדין. אך כבר ה' מעשים כיוצא באלו בדורות הראשונים, וגזרו רבותינו על זה. והוא בסוף תשו' מהר"מ מר"ב¹ (=מורנו הרב רבי מאיר מרוטנבורג). ואעתיק לשונו בקיצור: ועוד גזרנו וכו', שלא יהא אדם רשאי ליטול שררה על חברו, לא ע"י מלך ולא ע"י שר ושופט וכו'. לא בדברי הבאי, ולא בדברי שמים וכו'. **אם לא, שימנו אותו רוב הקהל, מפני חשיבותו. והעובר על דברינו יהא,,, ויהי כל ישראל מובדלי ממנו.** חתומי ואינם חתומי, תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם. וחביריהם, גדולים וקטנים וכו'. וספריו ספרי קוסמים. והשומר תקנותינו, ינוחו ברכות על ראשו. ועל תקנה זו, חתומה: שמואל בר מאיר (הוא רשב"ם), יעקב בר מאיר (הוא ר"ת), אליעזר בר נתן (הוא ראב"ן), וק"נ רבנים, עכ"ל יע"ש. ובס' אורים, סוף סי' ג', העתיק ג"כ קצת מהנ"ל. וסיים: וחובה על רבני זמן, לעשות גדר בזה. לבל יהי ח"ו, פרוץ מרובה על העומד. ואולי יזכנו ה', ליישר חילי. ולעשות בזה תיקון ולצורך שעה, להרים בזה דגל תורה, ולנער רשעים מן הארץ אי"ה, עכ"ל".

עולה מדברי החת"ס ש'רבנות מטעם אינה רבנות והציבור שלא נועצו בו אינו צריך לשמוע לרב זה.

וכן כתב בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רעא) "הרי הביא מג"א סי' נ"ג סק"כ חבל

אחר הרוב שהרי כת' מהררי"ק שרש ל' בשם רבינו שמחה שאפילו יחיד יכול לעכב החזנו' ולומר איני חפץ שיהיה פ' חזן אם לא שכבר הסכים תחלה ועוד כתב שם שהתפלה של הקהל שהיא במקום התמידין שהיו באים משל צבור ואין ראוי שיהיה אדם שלוחי להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם כו' עד וכן נראה ודאי דה"ה והוא הטעם כאשר הם צריכים להעמיד להם דָּבָר ומרביץ תורה שאפילו יחיד היה יכול למחות משום דבת"ח כלהו איתנהו ביה שלפעמים הוא ש"צ בימים הנוראים, ולומד התורה כ"ש שאין אדם לומד תורה אלא ממי שלבו חפץ".

וא"כ חייבים להימלך בכל התושבים הקבועים בישוב (=פורעי המס), ואף יחיד שהתעלמו מדעתו או שלא הסכים עם דרך הבחירה והמינוי יכול לעכב מקבלת רב לישוב!

ו. בשו"ת חתם סופר (ח"ה, חושן משפט, סי' יט) דן ברב שמינהו השליט המקומי והקהל לא קבלו עליהם, ונשאל: "האם מחוייבים, או רשאים לנהוג בו כבוד הרבנות? ואם כדן עשה (=אותו הרב), או לא?"

ועונה החת"ס: "הרב הזה, ואם גבהו כארזים וחסון כאלונים, לא יפה עשה בעמיו לעלות על גפי מרומי קרת בחוזק יד. ואיה חכמתו בתלמוד? הלא כה אמרו במס' ברכות, נ"ה ע"א: א"ר יצחק: אין מעמידין פרנס על הציבור, אא"כ נמלכין בציבור... ואין יתמנה שום אדם בשום

1. התשובה בשו"ת מהר"ם דפוס קרימונה סי' עח, וכן בדפוס פראג סי' אלף כב, כלבו סי' קיז, שו"ת מהר"ם מינץ סי' קב.

והשמש על פי הסכמת כל פורעי המס. וכן ברירת ראשי טובי הקהל וגבאים ודיינים ושמשים. על פי האנשים בוררים העולים מתוך הגורל מכל פורעי המס. ועתה רוצים מקצת נכבדי העיר לעשות מנהג חדש שכל עניני צרכי צבור לא יהיה מהיום והלאה על ידי כל פורעי המס קטן וגדול שם הוא כאשר היה עד עתה, אלא על ידי אותן שיש להן מעלה שנותנים מס הרבה. או שיש להם מעלה בתורה. ורוצים לקבוע שיעור כמה יהא ערכו בנתינות מס עד שיהא אחד מן המנוים אל הסכמת הקהל ולבא אל הגורל לברירת ההתמניות או שיהא לכל הפחות מוסמך לחבר אף שיהיה מן הפחות שבמס. ולאפוקי אותן שאינן בני תורה וגם נותנים מס מעט לא יהיו מן המנויים ונותנים טעם לדבריהם מחמת שרוב צרכי הקהל הם עסקי הוצאות ממון ואיך יתכן שדעת העני תהא שקולה כדעת העשיר גם איך יתכן שדעת של ע"ה תהא שקולה כדעת החבר אם אין לו מעלה בעושר, ועוד נותנים אמתלא לדבריהם מחמת שכל קהלות הגדולות והחשובים נוהגים כן ולמה יהיו המה פחותים מהם. והעניי המון עם צועקים למה יהא נגרע זכותם אחרי שהם מפורעי המס ונותנים חלקם אף על פי שהעשירים נותנים יותר מכל מקום קשה עליהם המעט שנותנים יותר מן הרב שנותנים העשירים. ועוד שמנהג אבותיהם בידיהם מימי עולם ושנים קדמוניות ומנהג עוקר אפילו הלכה והיאך יהיו רשאים לשנות המנהג. יורנו מורנו הדין עם מי?"

נביאים דבכל המינוים אפילו יחיד יכול למחות ואפי' במרביץ תורה דל"ש שליחות".

ז. כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' נג סי"ט): "אפילו יחיד יכול לעכב ולומר: איני רוצה שפלוני יהיה חזן, אם לא שכבר הסכים עליו מתחלה".

והמגן אברהם (סי' נג ס"ק ב) באר: "אפילו יחיד – וגם בכל המינוים יכול למחות ואפילו במרביץ תורה (רשב"ם סי' מ' ור"ב סימן כ"ה ומ"צ סי' ע"ה ע"ו) מיהו דוקא כשרוצה לקבל אחר ע"ש (כ"ה) וביש"ש פ"ק דחולין סי' נ"א כתב דוקא שיש אחר לשכור בדמיו של זה אז יחיד יכול למחות, ובלבוש כתב ועכשיו הולכין אחר רוב פורעי המס אפי' פסולי קורבה בנייהם ויש מקומות שממנין י"א או י"ג אנשים על זה והכל שלא ירבו המחלוקת ואין משגיחין על יחיד וכ"כ בכ"ה בשם רשד"מ ומהר"א די ביטין סי' ב', ונ"ל דדוקא בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא הרבים י"ח בתפלתו אז היה יחיד יכול לעכב דאין נעשה שלוחו בע"כ משא"כ עתה שכלם בקיאים רק הש"ץ הוא לפיוטים אף על פי שאומר קדיש וברכו אין כ"כ קפידא"...

ח. בשו"ת צמח צדק (קרוכמאל, סי' ב) מביא מקרה של עיר שרצו לשנות ממנהג קודם שכל תושבי העיר הקבועים (=פורעי המס) מחליטים בבחירת רב, ורצו שרק אנשים מסוימים בחכמה או בעושר הם יחליטו בבחירת הרב וז"ל:² "נשאלתי מקהל שמנהגם מעולם לעשות כל הסכמת הקהל בקבלות הרב והחזן

2. מפאת חשיבותה הבאתי את כל התשובה.

חבל נחלתו

"תשובה יראה דלאו שפיר דמי למיעבד כך לדחות העניים הנותנים מעט. וראיה לזה הא דאיתא במתני' סוף מנחות נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח. ובעולת עוף אשה ריח ניחוח וכולי לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט וכו'. הרי מבואר בהדיא דמועט של עני שקול כנגד מרובה של עשיר".

"ולא זו אלא אף זו ששקולה יותר מדכתיב במנחה ונפש כי תקרי' קרבן מנחה וגומ' אמרו רז"ל לא נאמר נפש בכל קרבנות נדבה אלא במנחה מי דרכו להתנדב מנחה. עני. אמר הקדוש ברוך הוא מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו הובא ברש"י בפירוש החומש פרשת ויקרא והיינו משום שעני צריך לטרוח בנפשו להשיג מה שיביא למנחה לכך כתיב נפש. וכדכתיב נמי בשכר שכיר כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו מה שאין כן עשיר מביא מן המוכן בידו בלי טורח".

"ולכך תני במתניתין אחד המרבה ואחד הממעיט וכולי. ולא הוה ליה למיתני אלא לומר לך הממעיט הוא כמרבה ובלבד וכולי. אלא משום דיש פנים לכאן ולכאן יש פנים לומר דנדבת העשיר יותר רצויה מפני שהיא מרובה. ויש פנים לומר דנדבת העני יותר רצויה אף על פי שהוא מועט מפני שקשה עליו יותר משל עשיר. לכך אמר אחד המרבה ואחד הממעיט וכולי. ששניהם שקולים כלומר אין נדבת העשיר רצויה יותר מחמת הריבוי כדס"ד ואין נדבת העני יותר רצויה מחמת טרחו כדס"ד אלא אחד זה ואחד זה שקולים הם ובלבד וכולי".

"לכך טענת העניים טענה מעליתא היא שקשה עליהם המעט שנותנים כמרובה שנותנים העשירים. וכדאיתא נמי פרק ה'

דברכות דף ל"ג במאמר דרבי חנינא הכל בידי שמים וכולי משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן. קטן ואין לו דומה עליו ככלי גדול". "ואף על פי שהרא"ש בתשובותיו כלל ז' סימן ג' כתב וז"ל כל דבר שגובין לפי הממון הולכין אחר רוב הממון. ולא יתכן שרוב הנפשות שנותנים מיעוט המס יגזרו חרם על העשירים כפי דעתם. עכ"ל. הובא בהג"ה ש"ע מטור ח"מ בסימן קס"ג הא כבר פירש יפה הרב בסמ"ע התם שלא כתב הרא"ש כך אלא דאין העניים הרוב יכולים לגזור על העשירים שלא מדעתם, אבל לא שהעשירים יהיו נחשבים כרוב לגזור על רוב הקהל וכולי. הרי כתב בהדיא שאין העשירים יכולים לגזור על רוב הקהל העניי' כמו שאין רוב העניים יכולים לגזור על העשירים המועטים. יעויין שם והיינו משום ששקולין הן הנך תרי רובא רוב הנפשות ורוב הממון. **ולכך הוקבע המנהג ברוב הקהילות ממדינה זו שלא מיקרי רוב בקבלות הרב וחזן ושמש אם לא שיהא בהסכמה אחת מרוב בנין ומרוב מנין.** והיינו רוב מנין הם רוב נפשות. ורוב בנין הם רוב ממון מפני שהנך תרי רוב שקולים הם. ליזל בתר רוב הנפשות הא עשירים הם כנגדם שהם רוב הממון. ליזל בתר העשירים שהם רוב הממון. הא העניים הם כנגדם שהם רוב הנפשות. לכך צריך תרואיהו רוב הממון. ורוב הנפשות. ומנהג זה מנהג כשר הוא בנוי על יסוד ועיקר תשובת הרא"ש ז"ל כמו שכתבתי בתשובות בסימן א'. אבל מה שרוצים הנכבדים לדחות העניים שהם רוב לגמרי מן ההסכמה. הא ודאי לאו שפיר דמי דהמעט שנותנים העניים שקול לכל אחד

חבל נחלתו

שנתרצו בכך מפני דרכי השלום אבל קהל שרוצים לחדש להם מנהג לפי דעתם לאו שפיר דמי. דאם כן אין לדבר סוף היום יאמרו כך והיום כך ויתרבה ח"ו מחלוק' בישראל".

ועי' שו"ת קול מבשר (ח"א סי' ח ד"ה ב) בנוגע).

עולה מן הדברים שכל פורעי המס חייבים להיות שותפים בהחלטה על בחירת הרב, או ע"י בחירת שלוחים למנות את הרב, או בבחירה ישירה. ונראה שאם מפעילים על חלק מהציבור לחץ בכל מיני דרכים ראוי שהבחירות תהיינה חשאיות כדי שכל אחד יוכל לומר את דעתו בישרות.

מסקנה

כל זמן שלא החליטו החלטה משותפת שועדה נבחרת תבחר את הרב, כל הציבור צריך להשתתף יחדיו בבחירת הרב. וכיון שבימינו המס אחיד על כולם לכל אחד יש זכות השתתפות שווה בבחירת הרב, ולפי החלטת הרוב יפול דבר.

ואחד כרוב שנותן העשיר וכמו שבארנו למעלה".

"ומה שרוצים לדחות אותם מפני שהם אינן בני תורה הא נמי לאו שפיר דמי וראיה מהא דאיתא בחגיגה פרק ג' דף כ"ב מאן תנא דחייש לאיבה ר' יוסי הוא דתניא וכו'. אמר רב פפא כמאן מקבלינן האידינא סהדותא מעם הארץ. כמאן כר' יוסי וטעמא דרבי יוסי כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו. הרי מבואר שאפילו עדות מקבלין מעם הארץ מפני חשש איבה כשיראו שמרחיקין אותם יבנו במה לעצמם. ומכל שכן בנ"ד אם ירחיקו את עם הארץ כל כך שלא לצרף אותם כלל אל הסכמת הקהל. ודאי שיהיה להם איבה ויבנו במה לעצמם ויהיו פורשים מן הציבור ומתוך כך ירבו מחלוקות בישראל ח"ו. לכן ודאי לאו שפיר דמי למיעבד כך".

"ומה שרוצים להביא ראיה מן שאר קהילות גדולות שנוהגין כן. הא לאו מילתא הוא אין מביאין ראיה ממקום למקום נהרא ונהרא פשטיה. ואולי באותן קהילות הוקבע המנהג כך על פי הסכמת כל פורעי המס

סימן מח

בחירות חשאיות במינוי רב

תשובה

לכאורה אין זה נאה שרב ייבחר בבחירות חשאיות שהרי זהו כבוד תורה שכולם יאמרו בגלוי את דעתם. אולם

שאלה

האם צריכים בחירות חשאיות בבחירת רב או שראוי לבחור דוקא בחירות גלויות?

חבל נחלתו

ובספר 'בתי הדין וסדריהם אחרי חתימת התלמוד' (עמ' 53) כותב הרב פרופ' שמחה אסף: "בבחירת הרב השתתפו, חוץ מן הפרנסים וטובי הקהל, גם הדיינים וכל הלומדים שבעיר, בעלי התארים 'חבר' ו'מורנו'. היו גם קהלות שבהם היה הרב נבחר ע"י כל פורעי המס שבקהלה. הבחירה היתה חשאית ועפ"י רוב דעות".

בס' 'משטר ומדינה בישראל' לרב נפתלי צבי יהודה בר אילן כתב בפרק כב סעיף ד: "החלטות צבוריות מתקבלות בהצבעה פומבית וגלויה, אך בקהילות רבות החלטות ציבוריות ובכלל זה בחירות פרנסים היו חשאיות" (עמ' 578). ובעמוד 571 מביא בהערה 9: "ראה פנקס קהל וירונה הקדמה עמ' 18-19 שבירונה היו הצבעות חשאיות באמצעות גולות לבנות (הן), שחורות (לאן), ואדומות (נמנע). כך נהגו גם בפאדוואה".

ובהערה 10 כותב: "ראה פנקס הכשרים של קהילת פוזנא קי החלטה משנת שפ"ט לפ"ק: 'כל אחד מהקהל לא יגיד דעתו בגלוי ומפורסמת... רק על ידי פיתקא, ועל פי רוב פיתקאות יעמוד כל איש על התמנות שלו' וראה פנקס קהלת ברלין שבחרו את הרב 'יוכתבו דעותיהם על פתקאות בהסתר ויניחו בקלפי'..."

והרבנים בימיהם ובקהילות אלה (פוזנא היא מקום רבנותו של ר' עקיבא איגר כמאה שנה אח"כ) היו גדולים מרבני ישובים של כמה עשרות משפחות לאין ערוך, ובכ"ז תקנת הקהילות היו על בחירות בקלפי חשאיות ולא גלויות.

בס' דור דור ועוליו (ליעקב דוד ווילהלם עמ' 85) מספר על עליה מאיטליה לא"י וכך הוא מתאר: "בן ארצו של ר' אברהם רוויגו

מצינו שכך נהגו קהילות ישראל במשך הדורות.

בספר 'מן הגנזים' מובאות תקנות העיר באסקוויץ במדינת 'מערין' (מורביה), מסופר שם שנמצא רשום בפנקס בית הכנסת שהרב שמואל קולין בעל 'מחצית השקל' אף הוא הצטרף לחבורת העיר. וז"ל תקנה יט (הזמן הוא בין 1550 ל1750 למניינם):

"מינוי הרב והחזן והשמש יהא דוקא באספת ל"א איש ובהן ולא ע"פ הרוב מתוך הקלפי (ו)דוקא ובתוך הל"א איש הנ"ל לא יהא אפילו אחד מי שהוא קרוב להרח"ש (=רב, חזן, שמש) קורבא דאורייתא..."

ומבאר בעל הספר – יהודה ליב בילאר: "בחירת רבנים בימים ההם גרמו לסבוכים רבים הן מבחינת התכונות האישיות של המועמדים והן בנוגע לתקופת הכהונה של הרב והרבה דיונים התקיימו על רקע זה. המצב משתקף מתוך הספרות ההלכתית והתקנות וש"ת מרובות נכתבו על הנושא. ראה לדוגמה שו"ת צמח צדק להר"ר מ"מ קראכמל רבה של נ"ש [=נוישטאט] א, ב) מטרת התקנה שלנו היא להבטיח בחירות צודקות ללא משוא פנים וללא השפעת ראשי הקהלה על הגוף הבוחר לשם כך נתקבלה שיטת בחירה אישית-חשאית על ידי פתקאות הן ולא מתוך קלפי ולא דרך הצבעה גלויה (השוה תקנות מדינה להיילפרין סי' רצא). במקרים מסויימים התקיימה הצבעה גלויה בהן ולא על פה (פנקס פוזן סי' א רמו ותקנות מדינה להיילפרין דרעניץ סי' שלג)".

וכן בקובץ 'תלפיות' (ו [א-ב] עמ' 502) מסופר שבחירת המלבי"ם בעיר קאמפין היו בחירות חשאיות.

לשרת בקדש ברוחניות ובגשמיות משך שלש שנים רצופות”...

בס’ ‘תקנות הרבנות בא”י ומועצת הרבנות הראשית לא”י’ “כפי התקנות שנתקבלו במושב הראשון של אסיפת הנבחרים השלישית שהתכנס בכ”ב בשבט תרצ”א בירושלים” (מובא בס’ מכמני עוזיאל עמ’ מז) בסעיף 9 – “**הבחירות תהיינה חשאיות וישירות**”. ושם בסעיף 12 תיאור מלא של הפעלת הקלפי לבחירת חברי מועצת הרבנות הראשית.

הבאתי כמה מקורות מכל קהילות ישראל בארץ ובחו”ל שנהגו בבחירות פרנסי הקהל והרב **בחירות חשאיות ולא** ראו בכך שום פגם.

אמנם יש טעם הלכתי לענ”ד שאפילו אם אחד מהקהל הבוחר מעוניין שהבחירות תהיינה חשאיות לזה שומעים שאמר כהלכה. הגוף הבוחר הוא כבית דין וכפי שהראינו לעיל שאם מסירים משהו מהגוף הבוחר ללא סיבה אין תוקף לאותן בחירות (וכ”כ בספר משטר ומדינה בישראל שהובא לעיל). אלא שבניגוד לבית דין לא חל עליו הלאו של ‘לא תגורו’ הוא יכול לפחד אם יתפרסמו תוצאות הצבעתו ולא מוטל עליו להתגבר על כך כדין בבית דין. ועוד הבדל הלכתי בין בית דין לגוף בוחר, עליו הצביע הרב אליעזר איגרא שליט”א חבר בית הדין הגדול ורב הישוב כפר מימון, כל הנאמר בבית דין חסוי ואסור לספרו מי אמרו, כנאמר בסנהדרין (לא ע”א): “תנו רבנן: מניין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי – תלמוד לומר: לא תלך רכיל בעמיך ואומר: הולך רכיל

שהעתיק את ביתו כבר כמה עשרות בשנים לפני לירושלים ראוי להיזכר כאן והוא הרב הרופא ר’ רפאל מרדכי מלכי איש ליוורנו, תאריך עליתו אינו ידוע אמנם ב-1672 היה כבר **רופא ומנהיג הצבור בירושלים** אפשר לראות את עליתו כתוצאת השקפתו על מהות הגולה... הוא משתדל להרים את קרן הישוב הירוד בארץ ישראל... ומפליא הדבר שהרב הזה עיבד תקנה **מפורטת לבחירות חשאיות על ידי קלפי** “אין בני העיר מגלין דעתם בבחירת השררה אלא יהיה הדבר עשוי בסתר כדי שלא יגרום איבה ושנאת חינום אלו עם אלו” כשלשים שנה ישב רפאל מרדכי מלכי בירושלים והעמיד בנים תלמידי חכמים ובנות שאחת מהן השיא לר’ משה חגיז (=מהר”ם חגיז) והשניה לר’ חזקיה די סילוה (=בעל הפרי חדש).”

בס’ ‘הרבנות הראשית לארץ ישראל’ של אריה מורגנשטרן מספר: “האהדה הבלתי מסויגת לה זכה (הרא”ה קוק) באה לבטוי בבחירת פה אחד שלו ע”י האשכנזים והספרדים כאחת. בעוד שהרב יעקב מאיר **נבחר בבחירות חשאיות** וקבל 26 קולות בלבד, ואילו יתר 24 הקולות התחלקו בין הרב חיים אלישר לבין הרב ב”צ עוזיאל”...

בספר על יהדות בוכארה (חכמי יהדות בוכארה עמ’ 359) מסופר על בחירת ז’ טובי העיר בשכונת הבוכארים בירושלים בשנת תרע”ב: “אנחנו הח”מ (=החתומים מטה) ילידי בוכארה סמרקנד קוקאנד ותאשכנד ואגפיהן תושבי ירושלים ת”ו שנבחרנו ביום י”ד אייר תרע”ב מבני עדתנו עפ”י **דעות נעלמות** (=בחירות חשאיות) בתור שבעה טובי העיר

חבל נחלתו

מגלה סוד. ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא, דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתין שנין, אפקיה רב אמאי מבי מדרשא, אמר: דין גלי רזיא". אמנם זה דוקא בבית דין אבל בגוף בוחר אין איסור וכן כל אדם יכול לחשוש.

ואם כן אם אחד מהגוף הבוחר מרגיש שאינו מעוניין בהצבעה גלויה וחושש ממנה, כל הגוף הבוחר את הרב או שאר בעלי תפקידים יבחרו בקלפי חסוי מעין כל.

סימן מט

התחייבות לאספקת תוצרת

שאלה

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". ובהלכות מכירה (פכ"ב ה"א): "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, בין במכר בין במתנה בין במתנת שכיב מרע, כיצד מה שתוציא שדה זו מכור לך, מה שיוציא אילן זה נתון לך, תנו מה שתלד בהמה זו לפלוני, לא קנה כלום וכן כל כיוצא בזה". וא"כ בפשטות כל קנין לא יועיל להסכם אספקה לעתיד וכל צד יכול לחזור בו.

כך כתב בשו"ת יכין ובוועז (ח"ב סי' מ): "וכתב הרמב"ן ז"ל בשם תשובת ריא"ף ז"ל

המדינה עורכת מכרזים לאספקת תוצרת לשנה וכד'. היא מתחייבת לקנות תוצרת של יצרן במשך שנה (או יותר), במחיר מובטח בכמות ובאיכות מסוימת. האם המדינה או היצרן יכולים להפסיק באמצע השנה את ההתקשרות ביניהם על דעת צד אחד בלבד¹?

צריך לדון על השאלה משני צדדים: א. האם היה קנין מחייב. ב. מצד הנזקים שנגרמו כתוצאת מהפרת החוזה².

א. התחייבות לעתיד וקנין אתן

הבעיה בכל חוזה אספקה עתידי שמדין תורה קנין אינו יכול לחול על דבר שלא בא לעולם ושאינו בו ממש. כדברי הרמב"ם (הל' מכירה פ"ה הי"ד): "הדברים שאין בהן

- שמעתי מאדם שחתם על הסכם עם משרד הבטחון/ צה"ל על אספקת ירק עלים, שחודשיים לפני תום מועד פקיעת ההסכם, הודיע לו נציג משה"ב/ צה"ל שיפסיק לשלוח לו ירק כיוון ש'נגמר הכסף בקופה ואינו יכול לשלם.
- לא נדון בכך כאן אבל ברור שיש למי שבטלו לו תביעת נזיקין כלפי המבטל, או מצד שהוציא הוצאות על פיו או מצד שלמקבל יחסר הדבר אותו היה אמור לקבל ויצטרך לקנות אותו עתה במחיר גבוה וכד'.

דתניא מתנה שומר חנם להיות כשואל ופריך במאי בדברים ומשני **בשקנו מידו** משמע בכל ענין אף על פי שאין מקנה לו שום נכסים אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה ולכשיהיו לו נכסים חל שעבודו מעתה ואין זה קנין דברים בעלמא, דקנין דברים לא הוי אלא כהיא דריש בבא בתרא (דף ג.) שקנו מידם לחלוק חצר שאין בה דין חלוקה אבל **מה שמשעבד גופו להתחייב לדבר זה משתעבד** ואין זה קנין דברים בעלמא" (והביא תירוצו נוסף משום אודיתא). וכן ברא"ש (פ"ה סי' א), ועי' במאירי (כתובות שם).

ובאר בקובץ **שעורים** (כתובות אות קנו): "והיינו דבעת שאין לו נכסים לא חל החיוב כלל גם על גופו, וכן ס"ל לפי האמת בתירוץ האחרון, וטעם ד"ז לא נתפרש בדבריהם, ונר' דס"ל דבכה"ג הוי קנין דברים, **כיון דבשעת הקנין לא נשתעבד שום דבר מפני ההתחייבות**, ואף דגם למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא אדם יכול לחייב עצמו, אבל הוא דוקא אם יש לו נכסים שאפשר לפרוע ממנו, ואף דלפי"ז לכאורה לא מהני גם למ"ד אדם מקנה דבר שלב"ל, ולא כן משמע מלשונם, היינו דלהך מ"ד אפשר להתחייב עכשיו שיחול החיוב לאחר זמן כשיהא לו נכסים, אבל למאי דקיי"ל דאין אדם מקנה דבר שלב"ל, אינו יכול להתחייב עכשיו שיחול החיוב לאחר זמן, דמי איכא מידי דהשתא לא חייל ולבתר זימנא חייל, ורבינו אליהו השיב, דלא הוי קנין דברים, והביא ראיה ממתניתין דמתנה ש"ח להיות כשואל".

הפני יהושע (כתובות נד ע"ב) הסיק עפ"י דברי ר' אליהו בתוס': "בא"ד שכתבו דשייך חיוב הגוף אף במה שלא היה חיוב.

שהאומר אתן היום – קנין דברים ולא קנה".

ובשולחן ערוך (ח"מ סי' רמה ס"א): "אבל אם כתב בשטר: אתננו לו, אף על פי שהעידו עליו העדים לא זכה המקבל. הגה: **ואפילו קנו מידו**, קנין דברים (טור בשם הרמ"ה)".

ובסעיף ב הוסיף השו"ע: "ויש אומרים שאם קנו מידו, מהני לשון אתן. ומהרי"ו פסק כסברא ראשונה, ולכן כתב דהכותב לאשתו בשעת השידוכין לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה כל זמן שלא כתב לה, ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת החופה, ועיין באבן העזר סימן נ"א".

מתבאר מהשו"ע שמי שהתחייב לקנות בעתיד בע"פ או בכתב ועשה על כך קנין (סודר) הקנין אינו מועיל כדי לחייב את מי שעשה את הקנין.

ב. התחייבות לעתיד במקרים שונים

ובכ"ז מצאנו התחייבויות לעתיד. נאמר בתוספות (כתובות נד ע"ב ד"ה אע"פ): "תימה דעכשיו נהגו שכותב חתן לכלה מאה ליטרין אף על פי שאין לו שוה פרוטה דבשלמא כשיש לו הוא משעבד נכסיו לזה החוב והואיל ונתחייב אפילו נאבדו אלו הנכסים וקנה אחרים הם משתעבדים **אף על פי שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ אדם משעבד דבר שלא בא לעולם** כיון דכתב ודעתיד אנה למיקני כדאמרינן במי שמת (ב"ב קנז). ושם) אבל אותו שאין לו היאך ישתעבד נכסיו שיקנה אחרי כן כיון שלא נתחייב לה היינו דבר שלא בא לעולם ושאל ר"י לרבי אליהו והשיב לו דמצינו כענין זה בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף צד. ושם)

חבל נחלתו

במקום שאין שעבוד הגוף כמו בחברה בע"מ (ועי' בספרי ח"ב סי' עה-עו). ועל כן צריכים למצוא משענת יותר חזקה לעיסקאות מסוג זה.

ג. סיטומתא להתחייבות

כתבו תוספות (ב"מ סו ע"א ד"ה ומניומי): "וסתם קנו מיניה היינו קנין סודר וקנין סודר אינו אלא מעכשיו דלא מהני לקנות בו אחר זמן כיון דבההיא שעתא כבר הדר סודר למר' כדאמר בפרק השותפין בנדריים (דף מח:) אלמא בשאר אסמכתות אפי' מעכשיו לא קני אלא דוקא בב"ד חשוב. ומיהו קנס שעושין בשעת שידוכין מהני אפילו לא קנו בב"ד חשוב כיון שנוהגין בו כל העולם מידי דהוי אסיטומתא דלקמן (דף עד.) דקניא, ועוד דבדין הוא להתחייב כל החוזר בו כיון שמבייש את חברו וכן אם קבל עליו המלמד בשעה שהשכירוהו קנס אם יחזור בו ולא נמצא מלמד אחר מזומן אין זה אסמכתא דלא חשיב גזום כיון שמפסידו והוי כמו (לקמן דף קד.) אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא דלאו אסמכתא היא". והובא התוס' בב"י (אה"ע סי' ג, ו).

ובקצרה בשו"ת מהרשד"ם (אה"ע סי' נו): "והטעם כי מה שאמרו שקנס השדוכין אין בו משום אסמכתא היינו מתרי טעמי חדא כיון שנוהגים בו כל העולם מידי דהוה אסיטומתא דקניא ועוד דבדין הוא להתחייב כל החוזר בו כיון שמבייש את חברו כ"כ התוספ' פ' איזהו נשך".

וכן כתב המהרי"ל דיסקין (סוף ח"א פסקים קצרים סי' קלד): "אי מהני סיטומתא לחיוב וקצת ראייה מסי' מ"ה שנהגו

נראה לי שמכאן הוציאו הפוסקים דכל מה שאדם אומר בלשון חיוב מהני אפילו בדבר שלא בא לעולם ובדבר שאינו ברשותו והיינו נמי מהאי טעמא גופא שהחיוב חל על הגוף לקיים מה שקיבל עליו, וכן נראה לי להדיא מלשון הירושלמי בפ' איזהו נשך [הלכה א'] גבי אמר לו תן לי חיטי שאני מוכרם ולוקח אני בהם יין וכו' אמר לו הרי לי אצלך וכו' ומקשה שם במה קני רב נחמן בן יעקב סבר חייב להעמיד לחבירו לענ"ד אי אפשר לפרש בענין אחר אלא כדפרישית דרב נחמן בן יעקב מוקי לה כשאמר בלשון חיוב ומחייב את גופו לכך להעמיד ולקיים תנאו ובמקום אחר הארכת".

עולה מדבריו שכל מקום שנוצר שעבוד גוף עתה קיימת התחייבות לעתיד אע"פ שהתחייב על דבר שלא בא לעולם ואף אינו ברשותו. אולם יש להעיר שאף אם ההתחייבות קיימת לפי הפנ"י במשעבד גופו, הרי כשהשעבוד הוא על חברה בע"מ ושם אין שעבוד הגוף על העוסקים בדבר וכל השעבוד הוא על נכסי החברה עדיין השאלה עומדת: מצד איזה כח ניתן להתייב לעתיד. וע"ע ח"י רעק"א וחת"ס והרי"מ על הסוגיא בכתובות.

עוד מצאנו התחייבות לעתיד בשותפות לפי ראשונים מסוימים. הראב"ד העיר (הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ב): "ורבותי הורו שאדם יכול להקנות את עצמו לחבירו בקניין כדן עבדים וכשם שמצינו באומרת יקדשו ידי לעושיהן".

אמנם משמע שדוקא בשותפים שמקנים זה לזה יחדיו, אבל לא כל התחייבות תיצור חיוב לעתיד על המתחייב ובעיקר

ורק נכסי החברה אחראים ומשועבדים לכל העיסקות הנערכות בין החברה לבין גופים אחרים – מתעוררת הבעי' איך חלה ההתחייבות. הניחא לדעת הרמב"ן והרשב"א (בקידושין דף ח') הסוברים שאפשר לשעבד נכסים בלי שיעבוד הגוף, שפיר אפשר לומר דכל החיובים של חברה ציבורית בע"מ מהווים התחייבויות שיעבודיות על נכסי החברה, וה"נ בנידוננו, תמורת הכסף שקיבלה הנתבעת מהתובע שיעבדה את נכסיה, אבל לדעת הרא"ש (ראה באבני מלואים סימן כ"ט ובקצות החושן סימן ק"ז) דשיעבוד נכסים הוא מטעם ערבות ובלו חיוב הגוף אין שיעבוד נכסים, הרי התחייבות של חברה ציבורית בערבון מוגבל שאין בזה התחייבות של אישיות מסוימת, אינה תופסת כלל לפי הדין".

"אמנם נראה דאף לדעת הרא"ש, מאחר והמנהג (גם מצד דינא דמלכותא) דכל התחייבות של חברה ציבורית בע"מ מקבלת תוקף ומחייבת את נכסי החברה, **לפיכך אף שמצד הדין לא ייתכן שיעבוד נכסים בלי שיעבוד הגוף, בכל זאת יועיל בנידוננו מדין סיטומתא**, כיון דדרך העולם שזה מחייב ולא גרע ממנהג התגרים גם כשעדיין לא נחתם חוזה, אם רק קיבל מישהו כסף והתחייב תמורת זה - גם מצד המנהג וגם מצד דינא דמלכותא תופס החיוב.

וכן בפסקי דין רבניים (ח"י עמ' 353): "אך המסקנה בבעיה זו כיון שיש להתייחס לעריכת חוזה כדין סיטומתא אשר מועיל גם לקנין דברים, ועיי' ברית יעקב חו"מ סי' ק' שהוכיח שסיטומתא קונה גם בדבר שאין בו ממש". וכן בערוה"ש (חו"מ סי' רא ס"ג) כתב שסיטומתא מועילה אף בדבר שלב"ל לקנינים דאורייתא.

להתחייב אף במסירת הקולמוס אך תוס' ב"מ סו, א ד"ה מניומי מבואר דמהני. ומהא דקי"ל דדורשין לשון הדיוט אף בלא נכתב ואף במידי דבעי קנין אין ראייה דהוי כנכתב בו ומוכח מתוכו". והביאו בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סו).

וכן כתב בערוך השולחן (אה"ע סי' נ סכ"ב): "ועוד דבשידוכין כיון דמנהג העולם להקנות בסודר קני מן הדין אפילו בלא מעכשיו ומתחייב החוזר בו **דבמנהגא תליא מילתא כי סיטומתא** [מרדכי פרק איזהו נשך בשם ראבי"ה]".

ובפסקי דין רבניים (ח"ג עמ' 364) הסיקו: "התחייבות מועילה מדין סיטומתא, ואם קיים מנהג ברור והדבר נפוץ בין הסוחרים שחוזה התחייבות בחתימת ידו מחייב אותו למלאות אחרי התנאים האמורים בחוזה, הרי היא בת תוקף מדין סיטומתא".

ומכאן פתח לכל החוזים לזמן ארוך שבהם יש התחייבויות אספקה מצד אחד ותשלום מצד שני, אין הצדדים יכולים לחזור בהם ויש קניין שלם של סיטומתא על כל האמור בחוזה ביניהם. ובעיקר אם החוזה נכתב לפי חוקי המדינה הרי הוא גם מצד מנהג הסוחרים וגם מצד דינא דמלכותא, וע"כ מחייב את כל הצדדים. ואפילו לא נעשה שום קניין מלבד חתימת החוזה.

והוסיפו לחדש בפסקי דין רבניים (ח"ו עמ' 322): "ברם אכתי צריך עיון מצד נקודה אחרת, מאחר דחברת שיכון ופיתוח היא חברה ציבורית, ובחברה ציבורית הלא מנהלי החברה אינם אחראים באופן אישי, ובפרט בשים לב לכך דהנתבעת היא חברה בערבון מוגבל וכידוע בכל חברה בע"מ מנהלי החברה לא מתחייבים באופן אישי,

חבל נחלתו

קשה להסתמך על מנהג הסוחרים ולומר שעל דעת כן עשו הצדדים מה שעשו. ובפרט שמדובר בשני אנשים שיש להם מושג קלוש מאד בחוק האזרחי ושלא נעזרו בעורכי דין לעשית החוזה. ומכאן שרק בחוק הברור לכל או שערכו אותו עורכי דין לפי חוקי המדינה ניתן להסתמך על חוקי החוזים במדינה כסיטומתא. עכ"פ ברור שחוזה אספקה שנערך בין המדינה לבין ספק הוא חוזה תקף ואין אחד מהם יכול לחזור ממנו.

אמנם, ראיתי שהגר"ש דיכובסקי (קובץ דברי משפט ח"ה עמ' רעג) מטיל ספק בהסתמכות על חוק שאינו ידוע לכותבי החוזה. וז"ל: "ההסתמכות על החוק האזרחי בדיני ממונות הנדונים לפי דין תורה, על יסוד מנהג הסוחרים ו'סיטומתא', מתקבלת על הדעת בחוק הגלוי וידוע לכל אדם, בכגון זה ניתן לומר שהצדדים בערכם את החוזה, התכוונו לדיני חוזים כפי המקובל במדינה. אולם בחוק הידוע רק ליודעי דת ודין ונעלם מרוב בני האדם,

סימן נ

שימוש בחניה עירונית ללא תשלום

ב. בבבא קמא (ק"ג ע"ב): "גופא, אמר שמואל: דינא דמלכותא דינא. אמר רבא: תדע, דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברין עלייהו. א"ל אביי: ודלמא משום דאייאוש להו מינייהו מרייהו! אמר ליה: אי לא דינא דמלכותא דינא היכי מייאשי?"
עולה מן הדברים שרשות שלטונית (ולענין זה לעיריה זכות כמו למדינה כיון שקבלה זכותה מהמדינה) יכולה להפקיע כבישים ומעברים וגשרים וליטול מכס ואין בכך גזל. וא"כ מי שמשתמש בלא לתת את המס הנדרש ע"י הרשות הוא גוזל.
ג. בימי חז"ל היה נהוג שמשכירים מכס לאנשים תמורת סכום קבוע כגון מעבר על גשר או השתתפות ביריד וכד'. השוכר את המכס היה משלם למלכות סכום קבוע וגובה מכס קבוע ממה שהיה מופקד עליו. בימינו חלק מן המקומות פועלים כך בזכיון מלא לבעל הנכס כגון כבישי אגרה וכד', וחלק פועלים ישירות ע"י נציגי

שאלה

מי שהשתמש בחניה עירונית בלא תשלום, האם צריך להשיב את התשלום לעיריה או שרק מידת חסידות היא?

תשובה

א. לכאורה, כאשר אדם חונה ללא תשלום לא נטל כלום מהעיריה הוא בסה"כ השתמש ללא רשות.
ועוד, וכי העיריה היא 'בעלת הבית' הרי את הארץ נתן הקב"ה לבני אדם וא"י שייכת לכל עם ישראל, אף לחונה עם רכבו.
ועוד, שהרי אף הוא מתושבי העיר או עובר בה, ומדוע לא יהא לו חלק בחניות, 'זיעשו עליו קופה'? ועוד, הרי לא חיסר מהם מאומה, ואולי חניה זו היתה בין כה וכה פנויה כל הזמן שהעמיד רכבו עליה?!
אולם האמת והישר אינם כן.

משנה לשנה, או על כל שדה ושדה דבר קצוב, או שגזר שכל מי שיעבור על דבר זה ילקחו כל נכסיו לבית המלך, או כל מי שימצא בשדה בשעת הגורן הוא יתן המס שעליה בין שהיה הוא בעל השדה בין שאינו בעל השדה, וכל כיוצא בדברים אלו אינו גזל, וישראל שגבה אותן למלך אינו בחזקת גזלן והרי הוא כשר, והוא שלא יוסיף ולא ישנה כלום ולא יקח לעצמו כלום".

ובשו"ע הוסיף לדברי הרמב"ם (חו"מ סי' שסט): "ולא עוד אלא שהמבריה ממכס זה, עובר (על לא תגזול) (ויקרא יט, יג), מפני שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה מלך ישראל בין שהיה מלך עובד כוכבים".

ו. ובהלכות מלכים (פ"ד ה"א) כתב הרמב"ם: "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור להבריה מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממנו או יהרג שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים, ולהלן הוא אומר יהיו לך למס ועבדוך, מכאן שנותן מס וקוצב מכס ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן דין, שכל האמור בפרשת מלך מלך זוכה בו".

היינו למלכות ישראל זכות שהוקנתה לה עפ"י התורה והמלך רשאי להעניש מעלימי מס בחומרה רבה.

ז. בשיעור, העלה מאן דהו סברא שאולי המדינה מתירה להשתמש בחניה ללא תשלום, אולם מי שנתפס ע"י הפקחים – חייב בקנס. ואין הדברים נראים לענ"ד. המדינה מטילה קנס לא כבירה אלא כענישה וכל השלטים והסימונים מודיעים

הרשות העירונית או הממלכתית והם מופקדים מטעם המדינה או העיריה לגבות תשלום על הנאה מהנכס.

ד. במשנה נדרים (פ"ג מ"ד): "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אף על פי שאינה תרומה שהן של בית המלך אף על פי שאינן של בית המלך".

ופרש הרמב"ם: "ומוכסין, גובי המכס. במה דברים אמורים במוכס העומד מאליו, אבל אם מנהו המלך הרי כלל הוא אצלינו דינא דמלכא דינא, ואסור לו להבריה מן המכס כל שכן להשבע עליו. ואין חילוק בזה בין מלך גוי או מלך ישראל".

עולה איפוא שמי שנהנה מנכס או במעבר או בחניה וכד' שהמדינה החליטה שהשימוש בו מחייב תשלום, הנהנה ואינו משלם הרי זה גזלן וא"כ חייב בהשבת הגזילה.

ה. הרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה (פ"ה ה"א) כתב: "במה דברים אמורים שהמוכס כליסטיס בזמן שהמוכס גוי או מוכס העומד מאליו או מוכס העומד מחמת המלך ואין לו קצבה אלא לוקח מה שירצה ומניח מה שירצה, אבל מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שלישי או רביעי או דבר קצוב והעמיד מוכס ישראל לגבות חלק זה למלך ונודע שאדם זה נאמן ואינו מוסיף כלום על מה שגזר המלך אינו בחזקת גזלן לפי שדין המלך דין הוא, ולא עוד אלא שהוא עובר המבריה ממכס זה מפני שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל".

ובהלכה יב: "וכן מלך שהשים מס על בני העיר או על כל איש ואיש דבר קצוב

חבל נחלתו

הפכו למקום שהכניסה אליו בתשלום בלבד. הרשויות גדרו את המקום וגובים דמי כניסה ושימוש. ונראה שאף אם הרשות המפקדת לא עשתה כלום חוץ מגביית תשלום אף במקרה זה הנכנס ללא תשלום עובר בגזל.

ומותר ליהנות ממראה וקול שלא בתוך המקום המחייב תשלום. כגון אולם קונצרטים אסור להיכנס ללא תשלום אפילו היו רוב המקומות ריקים, ו'נר לאחד נר למאה' – והתזמורת מנגנת לשומעים מועטים כמו לשמועים מרובים. ובכ"ז לעמוד על יד האולם ולשמוע את כל הקונצרט ללא תשלום – מותר. ויילמד הדבר מהלל הזקן שכיון שלא היה לו לשלם דמי כניסה לשומר הפתח של בית המדרש עלה לגג לשמוע את שמעיה ואבטליון (יומא לה ע"א).

מסקנה

החונה בחניה עירונית ללא תשלום חייב בהשבת הגזילה לעיר בה חנה.

שחניה במקום זה חייבת בתשלום. אלא שמי שאינו משלם ותפסו אותו הפקחים מתחייב אף בקנס.

ח. מפורסם המסופר על ר' עקיבא איגר שפקיד מהמדינה ראה על שולחנו בולי דואר קרועים ושאל לפשר העניין, ונענה שכל פעם שהוא שולח דואר שלא באמצעות המדינה הוא קורע בול, שכיון שהמדינה היא בעלת הזכיון להעביר דואר אם הוא מעביר שלא דרכה הוא כגוזל אותה. נראה שזה היה מנהג חסידות של רעק"א שכן אף המדינה יודעת שאנשים שולחים מכתבים וחבילות ע"י שליחים פרטיים ולא נטלה מהם את הזכות לכך, אבל הוא מלמד עד כמה ראוי לחשוש מגזל אף שהנגזל אינו אדם פרטי¹.

ט. שאלה שצריך לבררה על אלו דברים רשאית רשות ממלכתית או עירונית להטיל מס לפי שימוש. האם מכל משאב לאומי אפילו לא בנתה או שכללה אותו במאומה, כגון: הרים וגאיות וחופי רחצה וכד'. במדינה רבים מן האתרים הללו

סימן נא

העלאת שכר אומנות וביטול עיסקה

שאלה

התורה והעריך את מחיר התיקון ב-6000 שקל. שמעון ברר בבית הספר והסכימו לתקן את ספר התורה במחיר זה. לפני התיקון ומילוי האותיות בדיו היה צריך לנקות את הספר ממקומות שנמרחו אותיות ומחיר הניקוי היה כבר כלול

ראובן הוא סופר סת"ם, שמעון הוא רב בית ספר. בבית הכנסת של בית הספר היה ספר תורה שנפסל מפני שהכתב נמרח. שמעון ביקש מראובן הצעת מחיר לתיקון ספר התורה. ראובן בדק את ספר

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני שם ה' חוק שמחייב לשלוח דוקא באמצעות הדואר.

תשובה

א. שמעון נכנס לכל תיקון ספר התורה על סמך הערכת המחיר של ראובן. לולא הערכת המחיר המסוימת של ראובן (בתחילה 6000 שקל ואח"כ הסכים באונס ל-8000 שקל) כל העסקה לא היתה יוצאת לפועל. לאחר שראובן חזר בו מהערכת המחיר בטלה העיסקה ביניהם, ונותרו תביעות הדדיות.

מבחינה הלכתית יש לדון על שני עניינים: 1. הערכת העבודה. 2. התביעות ההדדיות לאחר הפסקת התיקון.

ב. ראובן פעל בעיסקה בשני דברים: 1. כסופר סת"ם הבקי בתיקוני ס"ת הוא קבע את המחיר הכולל של התיקון. 2. תיקון הספר בשלבים השונים – ניקוי, והשלמת אותיות.

אף אם המעריך את התיקון היה אדם שלישי ושמעון היה יורד לתיקון על סמך דבריו ואח"כ התברר שההערכה אינה נכונה היתה לשמעון תביעה כלפיו כאמור בשולחן ערוך (ח"מ סי' שו ס"ו): "המראה דינר לשולחני, ואמר לו: יפה הוא, ונמצא רע, אם בשכר ראהו, חייב לשלם" אף על פי שהוא בקי ואינו צריך להתלמד. ואם בחנם ראהו, פטור, והוא שיהיה בקי שאינו צריך להתלמד. ואם אינו בקי, חייב לשלם" אף על פי שהוא בחנם, והוא שיאמר לשולחני: עליך אני סומך, או שהיו הדברים מראים שהוא סומך על ראייתו ולא יראה לאחרים. (ויש אומרים דאפילו סתמא נמי חייב טור בשם רבינו יצחק והרא"ש). ומכל מקום הסברא הראשונה נראה עיקר).

במחיר המשוער של כל התיקון. לשם עבודה זו העביר ראובן את הספר לאומן שמתמחה בניקוי ספרי תורה. ראובן העריך את מחיר הניקוי ב-500 שקל (וכאמור כלל זאת בהצעת המחיר). לאחר שהאומן המנקה התחיל במלאכת הניקוי, הוא העריך את עבודתו ב-2000 שקל. ראובן העביר את המחיר החדש של כ-8000 שקל לשמעון ושמעון הסכים מחוסר ברירה. ואף שילם לאומן 2000 שקל, (על אף שהתשלום לאומן המנקה הוא חלק מהתשלום לראובן והיה אמור להשתלם רק בסוף העבודה). לאחר שהאומן סיים את מלאכת הניקוי, התחיל הסופר את התיקון ולאחר שעבד בשווי (לפי שעות עבודה) של כאלף שקל הוא התקשר לשמעון והודיעו שתיקון כל הספר יעלה הרבה הרבה יותר ויגיע (לפי שעות עבודתו) לעשרות אלפי שקלים. כששמעון שמע זאת הפסיק מיד את מלאכתו של ראובן לתיקון הספר.

שמעון טוען אדעתא דהכי לא הסכמתי, לשלם עשרות אלפי שקלים, וא"כ לא רק שאיני מעוניין שתמשיך אלא שאף מה שעשית לא היה על דעתך, ואם הייתי יודע מלכתחילה שזה יהיה מחיר תיקון הספר לא הייתי בכלל מתקנו, מה גם שאין מדובר בכסף שלי אלא של ב"ס ותרומות שהוא קיבל.

ראובן טוען כל מה שעשיתי – עשיתי בתום לב, וכך הערכתי ושגיתי. ולכן מגיע לי תשלום על עבודתי כאלף שקל בנוסף לתשלום לאומן המנקה. עם מי הצדק?

חבל נחלתו

הכא אף על גב דאמר בהדיא ואתחייב אני לך לא מהני וכן זרוק מנה לים ואתקדש לך לאו כלום הוא וכן דעת קצת חכמי הצרפתים והרשב"א ז"ל.

במקרה שלפנינו הוציא על פיו בשכר אומנות ועל כן ודאי שהמערך חייב. ועי' שו"ת הרשב"ש (סי' קעח) ונתיבות המשפט (ביאורים סי' רז ס"ק ח) שהביא מקרים דומים בהוציא הוצאה על פי אחר.

ד. כיון ששמעון אינו יכול להשלים את העיסקה במחיר שראובן נוקב כרגע, היה יכול לנהוג כפי שנשאל בשו"ת הרא"ש (כלל קד סי' ב):

"עוד ילמדני: ראובן שקבל משמעון בגד לארוג, חמש אמות בזהוב; וכאשר התחיל במלאכה, אמר שהמטוה היה גרוע, וגזם לו (=איים) להניח מלאכתו, אם לא שיוסיף לו מעות, ומפני השינוי זה, נדר לתת לו זהוב בד' אמות. ועתה הורני אם שמעון חייב התוספת, כי מחשיבו כדבר האבד, דקיימא לן: שוכר עליהם או מטען, לא שנא פועל ולא שנא קבלן, כי אם היה מניחו כן, לא היה מוצא אומן שהיה נכנס למלאכת חברו, והוה ליה כדבר האבד. ואף אם אינו כדבר האבד, יראה שהדין עמו; כדאמרין (ב"מ טו:) גבי: קבל קמה לקצור, בגד לארוג, בשתי סלעים, ארג חציה והניח חציה, דקיי"ל כרבי דוסא, דאמר: ידו על התחתונה, ושמין לו את מה שעתידי לעשות יפה. וא"כ, מה לי אם הוא שוכר אחר ומנכה לו כפי התוספות, מה לי אם

במקרה הנוכחי, ראובן מקבל שכר על הערכתו שהרי הוא היה אמור לתקן את הספר, ומסירת העבודה אליו היא שכר הערכתו. וא"כ הוא חייב בתשלומים על הטעות בהערכתו. במקרה בשו"ע הוא קיבל כתשלום דינר פסול, במקרה שלפנינו שמעון הוציא הוצאות על פי הערכה שגויה¹. וא"כ ראובן חייב מצד הערכתו השגויה על ההוצאות שהוציא שמעון על פיו. וק"ו כאשר ראובן הוא זה שאמור לתקן והערכתו היא לגבי פעולתו בעיסקה, שאחריותו על הערכתו הרבה יותר קובעת. ג. המוציא ממון על פי אחר, אותו אדם חייב בתשלומים. כך כתב הר"ן על הרי"ף (קידושין ד ע"ב): "וכתב הרמב"ן ז"ל דמאי דאמרי' תנם על גבי סלע אינה מקודשת תנהו לכלב אינה מקודשת לאו בחד גוונא ניהו דבתנם על גבי סלע אפי' אמרה ואתקדש אני לך לאו כלום הוא משום דלאו מידי עבד אפומה אבל בתנהו לכלב אילו אמרה ואתקדש אני לך מקודשת **שכיון שהוציא ממון על פיה מקודשת מדין ערב** וכן בדיני ממונות האומר **זרוק מנה לים ואתחייב אני לך חייב** שעל פיו הוציא... אבל זרוק מנה לים ואתחייב או אתקדש אני לך מתחייב ומתקדשת מדין ערב שעל פיו הוציא זה דעת הרמב"ן ז"ל. ואחרים כתבו דלעולם לא מיחייב מדין ערב אלא במוציא ממון מרשותו לרשות אחר בן דעת לפי שבזכותו של זה מתחייב זה מדין ערב אבל במוציא ממון לאיבוד כי

1. במידה והמערך היה אדם חיצוני, ומבצע העבודה היה אומר שאינו מוכן לבצעה במחיר זה, לא היה נגרם לשמעון שום הוצאה ושום נזק. במידה ושמעון, לפי הערכת מעריך חיצוני, היה מנקה את הספר ע"י אומן אחר, ואח"כ היתה מופסקת העבודה בגלל שהערכת האומן לתיקון קפצה פי כמה וכמה היה המערך חייב בתשלום לאומן המנקה כיון ששמעון הוציא על-פיו.

סימן נא — העלאת שכר אומנות וביטול עיסקה

נתן קמח לנחתום ועשאו פת נפולין; בהמה לטבח, וניבלה; בשכר, חייבים לשלם דמיהם. ואם שחט בחנם, אם היה טבח מומחה, פטור; ואם אינו מומחה, חייב. (והטבחים שלוקחין הכרכשאות מן הכשרות, מקרי שכה, ואם נבלו חייבים לשלם) (טור)."

במקרה שלפנינו, כל מה שנעשה אינו מתקן את ספר התורה הן התיקון של האומן לניקוי והן תיקון הסופר כמה יריעות. ולכן ראובן שקלקל לשמעון חייב בכל ההוצאות של שמעון. וכיון שכל העיסקה בטלה, אף שכר האומן של הניקוי הוא חלק מהנזק הממוני שהזיק ראובן לשמעון בכך שהטעה את שמעון וגרם לו הוצאה יתירה ללא שום תמורה ותיקון (ועל אף ששמעון כבר שילם זאת – התשלום מוטל על ראובן שהעסיק את האומן המנקה, ולשמעון לא היה כלל קשר לאומן המנקה).

נמצא שעפ"י הדין על ראובן לשלם את מלוא התשלום לאומן המנקה, ואינו נוטל שכר על תחילת עבודתו בהגהה והשלמת האותיות כיון שהוא המטעה בשווי העבודה והוא המזיק.

ו. עם זאת, יש מקום ששמעון ישתתף עם ראובן בתשלום לאומן המנקה את ספר התורה לפני משורת הדין. כמסופר בבבא מציעא (פג ע"א): "רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימייהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימייהו. – אמר ליה: דינא הכי? – אמר ליה: אין, (משלי ב) למען תלך בדרך טובים. יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחינן כולה יומא, וכפינן, ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגרייהו. – אמר ליה: דינא הכי? – אמר ליה: אין, (משלי ב) וארחות צדיקים תשמר."

מוסיף לו ומנכה לו משלו? אמנם, קצת קשה לי, דאם כן, היינו טעות דסיפא, בדבר האבד, דאמר: שוכר עליהן ומטען. ובנדון הלז לא נתיקרה המלאכה, אלא שמצא עילה לומר שהטוי היה רע, ולא היה יכול למהר לארוג כפי רצונו, ואין זו טענה, הואיל וראהו לעינים, היה לו לבדקו קודם. וגם דומה למקום שאין שם פועלין לשכור, מטעם שכתבתי לעיל, דאין אחד נכנס למלאכת חברו.

"תשובה: כיון דקבלן לא מצי מהדר, וידו על התחנתונה אם חזר בו, אף אם היה מוצא אחר היה יכול להטעותו. ודוקא לענין שוכר עליהם אם באת חבילה לידו, היינו דוקא אם אינו מוצא פועל אחר, אבל להטעותו כדי לגמור מלאכתו כמו שהוא חייב לגומרה, שהרי מן הדין אינו יכול לחזור, אף אם היה מוצא פועל אחר, ואף אם אינו אבד, יפה עשה שהטעהו."

במקרה הנוכחי אם שמעון היה מטעה את ראובן היה ראובן נפסד עשרות אלפי שקלים! שמעון לא הטעה את ראובן, אלא הפסיק את העיסקה ואמר שאינו מסוגל להשלים את תיקון ספר התורה במחיר הנקוב, אבל ודאי שלא יפסיד מכך.

ה. עולה שנגרמה לשמעון הוצאה גדולה כתוצאה מהטעית ראובן, ושמעון טוען גרמת לי הוצאה כספית לשוא, שכן במחיר החדש שאתה נוקב לא הייתי כלל מתחיל לתקן את הספר והספר כעת פסול לקריאה בו כמו לפני תחילת עבודתך, וכל מה שהוצאתי הוא על פי דבריך.

אומן שקלקל חייב לשלם למוסר לתיקון את מה שקלקל. כך פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שו ס"ד): "המולך חטים לטחון, ולא לתתן, ועשאן סובין או מורסן;

חבל נחלתו

ההוצאה הכספית שנגרמה ע"י ראובן.

מסקנה

ראובן חייב הן בתשלום לאומן המנקה והן מפסיד את שכרו על מה שתיקן. ולפנים משורת הדין ראוי ששמעון ישתתף בתשלום לאומן המנקה.

וא"כ מצד לפנים משורת הדין ראוי ששמעון ישתתף בשכר האומן שניקה. ואע"פ שאינו חייב בכך מצד הדין – כיון שראובן טעה בשוגג ולא התכוין כלל להזיק לשמעון, וכיון שהוא מפסיד את שכרו על מה שעשה מן הראוי ששמעון – לפנים משורת הדין – יסייע בכיסוי

סימן נב

אימתי כלתה שמירתו של שומר אבידה

שאלה

לעיל סימן ע"ב סעיף ב' כיצד נקטינן לענין משכון, והוא הדין כאן.

וכן נחלקו לענין משכון על הלואה, והרמ"א פסק שם: "ומספיקא לא מפקינן ממונא (מרדכי ס"פ האומנין). ואם נאבד או נגנב בפשיעה, חייב לשלם לדברי הכל (טור)".

וסיכס הש"ך (סי' רסז ס"ק יז): "והוא הדין כאן – כלומר כמו דנקטינן התם דהוי ספיקא דדינא ה"ה כאן וכ"כ הסמ"ע..."

ולפי"ז לכאורה שומר אבידה שלא השיבה למאבד בפשיעה הרי זה חייב תשלומים בין למ"ד שהוא שומר חנם ובין למ"ד שומר שכר.

כמו"כ כל שומר אפילו טוען שהאבידה נאנסה תחת ידו צריך שבועה כדי להיפטר מתשלומים, ואף על המקרה הזה עולה השאלה האם כדי להיפטר חייב בשבועה.

ב. נראה לומר ששומר אבידה כאשר נמצא בעל האבידה, ואמר המוצא למאבד בוא וקחנה ועבר זמן ולא לקחה מפסיק להיות שומר אבידה, והרי הוא פחות משומר חנם ואינו חייב בשבועה אם

אדם שכר דירה ומצא בביתו חבילת מזוזות שהוחלפו ע"י המשכיר, והיו שייכות לשוכר שלפניו. השוכר הקודם אותה והודה שהמזוזות אמנם שלו, על אף שעברה כחצי שנה בה לא שאל ולא חיפש את המזוזות. בעל המזוזות הורה לשוכר הדירה שמצאן: שלח אותן אלי ע"י פלוני. אותו פלוני אבדן בדרך, האם שומר האבידה חייב בתשלומים לשוכר הדירה הקודם בעל המזוזות?

תשובה

א. נחלקו רבה ורב יוסף האם שומר אבידה הוא כשומר חנם או כשומר שכר (ב"ק נו ע"ב, ב"מ כט ע"א, פב ע"א, שבועות מד ע"א).

מסקנת השולחן ערוך (חו"מ סי' רסז סט"ז) היא: "כל זמן שהאבידה אצלו, אם נגנבה או אבדה חייב באחריותה כדין שומר שכר".

והרמ"א הגיה: "וי"א דשומר אבידה אינו אלא שומר חנם (טור בשם ר"י והרא"ש). ועיין

דגלי אדעתיה דתפיס ליה אאגריה שומר שכר.

והתפארת ישראל (ב"מ פ"ו, יכין אות מז) כתב: "שומר חנם. וכ"ש באמר בהדיא גמרתיו, שהודיעו שכלתה שמירתו, אבל בא"ל הבא מעות וטול את שלך, דינו כש"ש, רק בא"ל בפירוש איני שומרו עוד, אינו אפילו ש"ח [ש"ו]."

ד. בבבא מציעא (פא ע"ב) נאמר: "שמור לי ואמר לו הנח לפני שומר חנם. אמר רב הונא: אמר לו הנח לפניך – אינו לא שומר חנם ולא שומר שכר."

וכך דברי הרמב"ם (ב"מ פ"ו מ"ח): "וכל זמן שאמר לו הנח לפניך, או הנח סתם, אינו חייב כלום ואפילו השבועה שחייב שומר חנם, לפי שלא נתחייב לו שמירה כלל ואפילו שמירה בחנם". ודבריו אמורים לגבי סתם אדם שלא קיבל על עצמו שמירה. ונראה שניתן להוכיח מכאן לגבי שומר אבידה לאחר שאותרו בעליה ולא בא ליטול את שלו, וכי מכריחים אותו להיות שומר בחינם?! והרי הוא אינו רוצה לשמור, ורוצה שבעליה יבוא ויטלנה, ונראה שבעל האבידה אינו יכול לכופו לכך.

ה. וק"ו לגבי אבידה המצריכה טיפול והוצאות ונמצאו בעליה, וכי יכול בעליה לומר למוצא הישר – טפל בה עד שאבוא לקחתה, והוצא עליה מזמנך ומכוחותיך?! (ממונו אינו חייב להוציא על אבידת חבירו). נראים הדברים שהמאבד ודאי אינו יכול לומר לו כן. ועל כן אם המאבד אומר למוצא השאירנה אצלך עד שאבוא לקחתה – הוא יכול לדרוש ממון עבור

טוען שנאנסה ממנו וכד'. ויש עליו חיוב השבה ושמירה פחותה.

מעין ראייה לכך מדברי הרמב"ם (הל' גו"א פ"ז ה"ט): "הגוזל את חברו אף על פי שכפר בו הואיל ולא נשבע אם חזר והודה אינו חייב לרדוף אחר הבעלים עד שיחזיר להם ממון שבידו אלא יהי ביד הגזלן עד שיבאו הבעלים ויטלו שלהן".

ג. ראייה נוספת ניתן להביא מאומן ססיים לתקן חפץ עבור בעל החפץ מדברי המשנה בבבא מציעא (פ"ו מ"ו): "כל האומנן שומרי שכר הן וכולן שאמרו טול את שלך והבא מעות שומר חנם".

ומפרש ר' עובדיה מברטנורא (ב"מ פ"ו מ"ו):

"כל האומנן – קבלנים שמקבלים עליהם לעשות מלאכה בבתיהם".

"שומרי שכר – להתחייב בגנבה ואבידה. דבהיא הנאה דתפס ליה אאגרא הוי עליה שומר שכר".

"וכלן שאמרו טול את שלך – שכבר גמרתיו ואיני מעכבו לתפסו על שכרי ומאחר שתוליכנו תביא מעות, הרי הוא משם ואילך שומר חנם".

וא"כ במקרה של מאבד שמשאיר את אבידתו בבית המוצא הלה ודאי אינו יותר משומר חנם, שלא קיבל על עצמו יותר מכן, ולא קיבל על כך שום שכר.

וכך כתב הנימוקי יוסף (ב"מ נ ע"א): "שלא אמר לו אלא גמרתיו מלאכתך דכיון דידעו בעלים ויכולים ליקח אותה כלתה שמירתו ולא הוי האומן עלה אלא שומר חנם והכי דייקנן מתנן טול את שלך והבא מעות שומר חנם הא הבא מעות וטול את שלך

חבל נחלתו

השמירה כדין שומר שכר ואז יתחייב בשמירה ובשבועה, ויכול לומר איני רוצה בשמירה על אבידתך בוא וטלנה.

ה. ודין האבידה שבעליה מתרשל מליקחה לביתו מבחינה עקרונית כדין המכניס פירותיו לחצר חבירו שלא מדעתו כאמור בשולחן ערוך (ח"מ סי' שצג ס"א): "הכניס פירותיו לחצר (בעל הבית) שלא ברשות ואכלתן בהמתו של בעל הבית, פטור". וכיון שבמקרה של שומר אבידה קיבל עליו שמירה אינו יכול לנוטלם ולזרוקם אבל ודאי שאינו צריך לשמור עליהם ויכול לקצוב זמן הגיוני לבעל האבידה שיבוא ויטלנה.

ה. ולאחר חיפוש רב מצאתי בשו"ת מהריט"ץ (ישנות, סי' רלד) שכתב: "אמנם עדיין יש לבעל הדין לחלוק ולומר דכיון דלאה אמרה לבעל הפקדון לך טול פקדונך מאמי וראובן נתרשל ולא הלך אלא לעסקיו וישב שם חדש ימים א"כ הרי נסתלקה שמירה מלאה ואינה חייבת עוד בגניבה ואבידה משעה שאומר שומר חנם לבעל טול את שלך כלתה שמירתו. וכן כתב הרב מהר"י קארו זלה"ה טור חשן משפט סימן ע"ד שמצא כתוב וזה לשונו: אמר ליה מלוה טול מעותיך ואומר איני חפץ בהם והרי הם צרורים ומונחים ונאנסו או נגנבו נראה לי דחייב לשלם הלוה דאי מיתרמי ליה עיסקא מי לא זבין בהו הלכך חייב באחריותם, אבל פיקדון מכי אמר ליה טול את שלך כלתה שמירתו. וכגון זה מצאתי בראב"ן זלה"ה ואני אומר אם המעות של פקדון מותרין ואינן צרורין בקשר משונה אמאי לא יתחייב באחריותן כיון דיכול להשתמש בהן עכ"ל. עד כאן הביא הרב

מהר"י קארו זלה"ה הרי מוכח דשומר חנם שאמר טול את שלך כלתה שמירתו".

ונראה שכן הדין בשומר אבידה.

ו. וכן מצאתי בס' שערי זיו (ח"ב סי' יג): "והנה המח"א בה' שומרים סימן י"ט נסתפק בש"ח שכלתה זמן שמירתו ואח"כ נאבד אצלו בפשיעה אם חייב הש"ח בפשיעה ומביא דברי הריטב"א ז"ל בפ' האומנין וז"ל מסתברא דפקדון בעלמא ביש בו זמן והגיע זמנו ש"ח הוא עליו עד שיאמר לבעלים טול את שלך שאינו רוצה לשומרו וכו' עכ"ל. וזה הוא דוקא בש"ח ממש אבל בשומר אבידה אם נאמר דחייב שלו הוא מטעם השבת אבידה פשוט דהיכא דבעל האבידה אמר סימנים ויודע שזאת אבידתו אז לרבה דסובר דש"ח הוא כלתה שמירתו ואינו מחויב כלל בשמירתה דעתה אין על זה דין השבת אבידה אבל אם נאמר דדין שומר עליו ממש א"כ כמו שכתב הריטב"א בש"ח דאפילו לאחר שכלתה שמירתו מ"מ מחויב בשמירה. כמו כן בשומר אבידה כיון דדין שומר עליו מחויב בשמירה".

"ולדעתי נראה עוד דגם אליבא דרב יוסף דס"ל דשומר אבידה הוא ש"ש מ"מ לאחר שכלתה שמירתו דהיינו דכבר יודע בעל האבידה וכבר אמר סימנים אין על המוצא שום שמירה מעתה כיון דעיקר שמירה לא הוא כי אם מטעם השבת אבידה ועתה אין דין אבידה עליה וכ"ש לפי מה שפירשנו יותר דבשומר אבדה אפשר לומר דאין חיוב שמירה אלא הכוונה כך דאם לא שמר ונאבדה חייב לשלם מטעם השבת אבדה ומהאי טעמא נוכל לומר שפיר דאינו שייך בשומר אבדה פטור בבעלים וכן חיוב נזקין

חבל נחלתו

שהמשאיל קיבל עליו אחריות השואל המחזירה לבעליה פטור. וכן המאירי (ב"מ צח ע"ב) כתב לגבי אותו מקרה: "וכן בשעה שמחזירה אם שלחה ביד אחר לא נסתלקה אחריותו עד שתגיע לרשות המשאיל אלא אם כן שלחה מדעת המשאיל על הדרך שביארנו בשואל..."

מסקנה

שומר אבידה שהוכר בעל האבידה והוא אינו נוטל את אבידתו ומזניחה אצל השומר, יכול השומר להודיעו שכלתה שמירתו והוא פטור אף מפשיעה ומשבועה. ובמקרה שלפנינו אולי השליח, אם קיבל עליו שמירה, חייב בתשלומים¹.

ע"ן לעיל סימן י"ב דדינים הללו תלוי בחיוב שמירה ובשומר אבדה אין חיוב שמירה א"כ פשיטא דהיכא דבעל האבדה אמר סימנים אין לו מעכשיו לא תשלומים ולא שמירה".

ז. במקרה הנוכחי ישנו טעם נוסף לאי אחריות של המוצא כלפי המאבד. הרי המאבד לאחר שנודע מיהו, הורה לו לשלוח ע"י פלוני, והמוצא עשה כן ומיד נפטר מכל אחריות.

כאמור בר' עובדיה מברטנורא (ב"מ פ"ח מ"א): "אמר לו המשאיל שלחה לי, או שאמר השואל הריני משלחה וכו', ואמר לו המשאיל שלח, ושלחה ונאנסה בדרך, פטור". ואע"פ שבתחילה היה שואל כיון

סימן נג

גבאי בית כנסת שאיבד מפתחות

תשובה

א. כל חפץ או נכס ברשותו של אדם צריך הגדרה מה אחריות מי שנמצא ברשותו על החפץ. אדם שלצורך עבודתו (שכיר פועל או אומן) נמצא בידו מכשיר וכד' הוא שומר שכר עליו כיון שהוא עובד בשכר וכיון שנהנה מעבודתו הוא מהנה

שאלה

גבאי בית כנסת איבד את אחד מצרורות המפתחות של בית הכנסת. הגבאי עוסק בצרכי בית הכנסת בחינם. האם הוא חייב לשלם או לשכפל מפתחות אחרים מכיסו הפרטי או אין הוא חייב באובדן המפתחות?

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד השליח ודאי שומר חנם, ואי"צ קבלה מיוחדת.

תשובת המחבר: כך בדרך כלל. אולם במקרה הנוכחי המאבד כלל לא פנה לשליח, ורק אמר לשומר תעביר לי ע"י פלוני והלה לא קיבל על עצמו שום שמירה אלא רק סבר שעושה טובה לפלוני, וכדרך מילתא דלא רמיא עליה דאיניש שכח מהכל.

חבל נחלתו

בפשיעה לרבה דאמר שומר חנם הו"ל.
"לא ממקום שהחזירה – ואפילו שומר חנם
חייב דפושע הוא".

ובשני המקרים הן במשכון והן בשומר
שהחזירה שלא למקומה הוא פושע וחייב
אם אבדה.

ג. הטור (חו"מ סימן רצא) הביא דיני
שומר חנם ותשובת אביו – הרא"ש (שו"ת
הרא"ש כלל צד סי' ז) ממנה ניתן ללמוד
באיזו אבידה חייב שומר חנם:

"ש"ח הוא שהפקיד אצלו כסף או כלים
או בהמה או כל דבר לשמור והוא מקבל
עליו לשמרו או אפילו אינו מקבל עליו
לשמרו אלא א"ל הנח לפני הוא ש"ח אבל
אם א"ל הנח לפניך או הנח סתם אפילו
ש"ח לא הוי ואינו חייב שבועה כלל וכתב
הרמב"ם ז"ל אבל מחרים על מי שלקח
פקדון שלו ואינו מחזירו לבעליו וכן כל
כיוצא בזה: שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ראובן
הלך ליריד וא"ל שמעון הולך לי עמך אלו
המנעלים א"ל הניחם כאן על החמור
והניחם שם שמעון על החמור ולא קבלם
ראובן בידו אלא כמו שהניחם שמעון על
החמור כך הולכים ראובן ולא קשרם, והלך
לו מן הצד להסך רגליו והניח החמור על
אם הדרך ונאבדו המנעלים. תשובה הא
דאמרינן הא ביתא קמך שאינו אפילו ש"ח
וכן הנח לפניך ומיבעיא בהנח סתם אי הוי
ש"ח זהו בבית הנפקד שהוא מקום
המשתמרא אבל ראובן שנתרצה להוליך
המנעלים עמו ואמר לשמעון הניחם לפני
על החמור פשיטא שקבל עליו שמירה כדין
ש"ח שאם לא ישמרם בדרך ודאי יאבדו
הילכך דבר פשוט הוא שהוא ש"ח ופושע
בשמירתם במה שהניחם על החמור בלא
קשירה והפליג מהם".

בשמירתו של שומר שכר. במקרה הנוכחי
כיון שהמפתחות הן חלק מעבודתו והוא
עובד בחינם אף על המפתחות הוא שומר
חינם.

בבבא מציעא (צג ע"א, וכן בשבועות פ"ח
מ"א, מט ע"א) במשנה: "ארבע שומרים הן:
שומר חנם והשוואל, נושא שכר והשוכר.
שומר חנם נשבע על הכל, והשוואל משלם
את הכל, ונושא שכר והשוכר נשבעים על
השבורה ועל השבויה ועל המתה, ומשלמין
את האבידה ואת הגניבה". וכן פסק
הרמב"ם (ריש הל' שכירות).

עולה כי שומר חנם חייב בפשיעה
ופטור מגניבה ואבידה. אולם צריך לדון
באיזו אבידה פטור ובאיזו חייב כיון
שהמונח אבידה הוא רחב, יש והוא מתאר
את ההעלמות של החפץ ויש שהוא מתאר
את פעולתו של השומר.

ב. בפסחים (לא ע"ב): "אמר ליה רב אחא
בריה דרב יוסף לרב אשי: הא דאמר
שמואל כספים אין להם שמירה אלא
בקרקע – מי בעינן שלשה טפחים או
לא?"... ומסקנת רפרם בר פפא מסיכרא
שבשמירה על כספים די בטפח.

מפרש רש"י: "כספים – של פיקדון, אין
להם שמירה אלא בקרקע, ואם לא נתנן
בקרקע ואבדו – פשיעה היא אצלו, וחייב,
דשומר חנם חייב בפשיעה".

היינו אף שהוא שומר חנם הפטור
מאבידה אם לא נתנם בקרקע הרי זו
פשיעה וחייב אף אם אבדו או נגנבו.

וכן תוספות (ב"ק נו ע"א) חוזרים על כך
פעמיים באותו עמוד:

"...והא דתנן בשבועות (ד' מג. ושם) סלע
הליתני עליו ושתים היה שוה דמשמע
שחייב לשלם המשכון כשאבד מיירי שאבד

חפץ למשכן, ואחר כך אמר איני יודע היכן משכנתיו, שהוא חייב, ואפילו היה סרסור בחנם, וכל שכן אם היה בשכר.

ה. והוסיף בתורת חיים (ב"מ מב ע"א): "כל לא ידענא פשיעותא היא זיל שלים. הרי"ף והרא"ש ז"ל העתיקו לישנא דש"ס וכן כתב הטור סתם בסי' רצ"א שאל המפקיד פקדונו ואמר הנפקד איני יודע אנה הנחתיו הרי זו פשיעה וחייב לשלם, משמע דלא אתי לאשמעינן אלא דמחייב לשלם אבל הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות פקדון כתב **שאפילו אמר המתן לי עד שאבקש ואמצא ואחזיר לך** הרי זה פושע וחייב **לשלם מיד** וכן פסק בשו"ע וכן נראה דהכי משמע מעובדא דריש פרקין גבי ההיא דאפקיד כיפי... משמע שקבל עליו הפסק אלא שהיה ממתין מלשלם עד שיבקש תחילה ועוד דזיל שלים לאלתר משמע כמו צא תן לו".

לגבי הגבאי בעל המפתחות אם יודע שהשאלים לפלוני והם לא חזרו אליו משום מה, הדבר פשוט שהשואל צריך לשכפל מפתחות חדשים או לשלם כמה שעולה שכפולם. אולם אם הגבאי אינו יודע היכן הניחם או טוען שאבדו ממנו כגון שנפלו מכיסו וכד' במקרה זה הוא חייב בתשלום ואין אומרים שזו אבידה ששומר חנם פטור ממנה. ורק אם שמר כראוי כפי ששומר על מפתחות המכוננית שלו וכד' והם אבדו יכול לטעון להישבע¹ ולהיפטר.

ו. נשאלת א"כ השאלה: איזו היא

מתבאר מדברי הרא"ש ששמירה של שומר חנם, כיון שקיבל עליו שמירה, אינה רק התחייבות שלא להזיק או לפגוע בחפץ הנשמר, אלא שמירה שהחפץ ישאר בשלמותו עד סיום השמירה, ולכן התרשלות בשמירה מחייבת אף שומר חנם באבידה או גניבה.

ד. וכן ניתן ללמוד משני מקרים המובאים בבבא מציעא בדף לה (ע"א): "ההוא גברא דאפקיד כיפי גביה חבריה, אמר ליה: הב לי כיפי. - אמר ליה: לא ידענא היכא אותבינהו. אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: **כל לא ידענא - פשיעותא היא**, זיל שלים".

וכן בדף מב (ע"א): "ההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, אמר ליה: הב לי זוזאי! - אמר ליה: לא ידענא היכא אותבינהו. אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: כל לא ידענא - פשיעותא היא, זיל שלים".

וכתב על כך הר"ן בחידושיו (ב"מ לה ע"א): "כל לא ידענא פשיעותא היא מכאן יש ללמוד שהנותן כליו לסרסור למשכנם לו ואמר איני יודע היכא משכנתם פשיעה היא וחייב".

וכן הביא בשיטה מקובצת (ב"מ לה ע"א): "והריטב"א כתב, וזה לשונו: כל לא ידענא פשיעותא היא. פירוש, אמרינן כל, לרבות אפילו היכא דאמר יודע אני שהנחתים במקום המשתמר אלא שאיני זכור מקומם, דאפילו הכי חשיב פשיעותא, כי היה לו להניחו במקום שיוכל ליתנו לו כשיתבענו ממנו ומכאן דין רבינו בסרסור שנתנו לו

1. לא מצאתי בבירור מה דין שומר בימינו שצריך להישבע שבועת התורה ולהיפטר ובע"ה אנסה לברר זאת.

חבל נחלתו

לפירוש תלמיד הרשב"א (והוא במיוחד לריטב"א בשם הראב"ד), ומפירוש ר"ח עולה שאבידה ש"ח פטור עליה היא כמעט רק בבע"ח, אבל בכלים דוממים הרי אבידתם היא קרוב לפשיעה. (ואולי אף ר"ח יסכים לתלמיד הרשב"א והעיטור).

והמאירי (ב"מ מב ע"א) הביא דעות נוספות: "...שמה תאמר אחר שכך זה שאמרו ששומר חנם פטור בגנבה ואבדה היאך אבדה נמצאת לשומר חנם עד שנאמר שהוא פטור עליה, אם אמר איני יודע היכן הנחתים הרי פשיעה היא וחייב. אם אמר יודע אני היכן הנחתים אבל איני יודע מי נטלם הרי זה גנבה היא ולא אבדה, ושמה אין שם גנבה נאמר אלא בשיצא קול גנבה או אמתלת גנבה וזה שאינו יודע מי נטלה נקרא אבדה. ומ"מ יש מי שפירש שלא נאמר לא ידענא פשיעותא היא אלא כשאומר לא ידעתי אם הנחתים במקום המשתמר אם לאו הא אם אמר ידעתי שבמקום המשתמר הנחתים אבל איני זכור המקום אין זה פשיעה והרי היא אבדה". ולפי השיטה השניה במאירי יש לא ידענא שהיא פשיעה ויש לא ידענא שהוא אבידה כשזוכר שהניח במקום המשתמר ואינו זוכר היכן.

מסקנה

בדרך כלל שומר חנם חייב באבידת חפץ שבאה בפשיעה ורק אם שמר ובכ"ז החפץ אבד ייפטר בשבועת השומרים.³

אבידה ששומר חנם פטור עליה, הרי כבר אמרו בדיונים על אדם המזיק שאבידה היא קרובה לפשיעה?

כך כתב תלמיד הרשב"א (שיטת הקדמונים, ב"מ מב ע"א): "שומר שהפקידו אצלו ואמר איני יודע באיזה מקום הנחתיו, הרי זה פושע וחייב, ואפילו הוא שומר חנם. בד"א בשומר איני יודע באיזה מקום הנחתיו, אבל אמר בכאן הנחתיו ואיני יודע מה היה לו פטור. וזו היא אבדה ששומר חנם פטור עליה. והוא שיהא מקום שראוי לשמירה לאותו דבר כמו שאמרנו".

עולה מדברי תלמיד הרשב"א שרק אם הניח במקום המשתמר ועתה הפקדון נעלם ואומר איני יודע היכן יכול להיפטר כשומר חנם.

ובעיטור (אות פ – פקדון דף ע"ב) כתב: "ואיזה? היא אבידה ששומר חנם פטור עליה כגון דאמר כאן הנחתיו ונעלתי כראוי או שמסרתי לאשתי ובני ולא ידעתי עד שנפתח הדלת ונידחת הבהמה או שהיתה הבהמה רועה בשדה וברחה והלכה לה, ומעות וכלים נמי שהניחם במקום יודע בביתו וכשבא לא מצאם. ורבי חננאל כתב בפ' השואל גניבה שקרוב' לאונס שאנסתו שינה וכיוצא בה **אבל אבדה בדבר שיש בו רוח חיים** ויצא והלך ונאבד, וכליו וכיוצא בהן ונפלו מתוך חיקו ואבדו או שהניחם במקום שאינו בר שמירה ואבדו הרי זה קרוב לפשיעה".

פירושו הראשון של העיטור שווה

2. תירוצ זה נמצא במיוחד לריטב"א (ב"מ מב ע"ב) בשם הראב"ד כמעט מילה במילה וכן מיד אחריו פירוש ר"ח (ונראה שמקור העיטור והמיוחד לריטב"א אחד).

3. הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה, ירושלים: צ"ע אם יש חיובי שמירה לבית הכנסת, אולי דינו כדין צדקה או כדין הקדש?

מציאה בדירה שכורה

שאלה

אדם קנה דירה מרוהטת מיורשים, והשכירה. השוכר מצא באחד הארונות כרטיסים אלקטרוניים שהם שוה כסף (כגון רב-קו, או כרטיסי צילום במכונות צילום). נראה שעד שנתגלו הכרטיסים, הן המוכרים והן המשכיר לא ידעו עליהם. למי הם שייכים?

תשובה

א. המשנה במסכת ב"מ (פ"ב מ"ג) כותבת: "מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו מחציו ולפנים של בעל הבית אם היה משכירו לאחרים אפילו בתוך הבית הרי אלו שלו".

ובגמרא: "תנא, מפני שיכול לומר לו: של אמוריים הן. – אטו אמורים מצנעי, ישראל לא מצנעי? – לא צריכא, [כו ע"א] דשתיך טפי".

כל העוסק בסוגיא נזקק להסביר מדוע מי שהדירה שלו (ולא הוא מצאה) לא זכה במציאה, מדין קניין חצר.

ב. תוספות (ב"מ כו ע"א ד"ה דשתין) ענו שאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא

ימצא לעולם. וכ"כ הרא"ש (ב"מ פ"ב סי' ט). ותירץ תירוצו נוסף שבעל הרשות נכנס אליה וקנאה קודם יאוש בעלים מהחפץ השייך להם, וכיון שהוא לא קנאו אף יורשיו לא קנאוהו¹.

הראב"ד (הובא בשיטה מקובצת) הביא כתירוצו שני את התירוצו השני של הרא"ש, ובתירוצו הראשון כתב: "ושל בעל הבית אינו שתזכה לו חצרו לפי שאינה משתמרת לדעתו הואיל ומשכירה לאחרים" (וכ"כ בהשגתו לרמב"ם המובא להלן).

המאירי (ב"מ כה ע"ב) הביא תירוצו נוסף לראב"ד: "וגדולי המפרשים כתבו בזה שלא נאמר אלא בכתל שאין להם בעלים מיוחדים כל כך כגון של מדברות ויערים אבל כל שיש לו בעלים מיוחדים אפילו העלו חלודה כמה שלו הם שמא של אבותיו היה וכן עיקר ולא נחלק בזו בין מחציו ולפנים הואיל ובין הטיט הוא או בין סיד ולבנה אין מטמון זה עשוי אלא מצד בעל הכותל".

ולשיטה זו חצר קונה לבעליה מציאה ישנה אפילו אם ספק היא של אבותיו. וכן הביא הרשב"א על אתר: "לא צריכא דשתין טפי. וא"ת ליהוי של בעל הגל דתקני ליה חצרו, תירץ הראב"ד ז"ל דמייירי

1. וכך כתב תשובה זו הרשב"א (ב"מ כה ע"ב): "והנכון כי מה שנשאר טמון מן האמורים אינו לאותו שהגיע לו הקרקע, כי השלל מתחלק היה לכל ישראל, ואחר שעמדו שם כל כך הרי הוא כאבוד מכל ישראל והרי הוא של מוצא. וא"ת תקני לו חצרו עכשו. י"ל משום דחצרו לא עדיפא מידו ואלו באה לידו קודם יאוש בעלים תו לא קניא ליה הואיל ובאסורא אתא לידיה, וכדקי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, הילכך חצרו נמי בכי האי גוונא לא קניא ליה". וכ"כ בחי' הר"ן לב"מ.

חבל נחלתו

ד. וכך הביא זאת בערוך השולחן (ח"מ ס' רס ס"ב): "ואין לשאול נהי דהמטמון הוא של קדמונים למה לא יזכה בו בעל החצר דהא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו? הטעם הוא דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנה לעולם [תוס' ב"מ כ"ו. ד"ה דשתין] והרמב"ם ז"ל בפט"ז [הל' ח'] מגזילה תירץ ג"כ מפני שאינה ידועה לא לו ולא לאחרים והרי זה המטמון אבוד ממנו ומכל אדם וק"ו מאבידה שנפלה לים שהיתה שלו התירה התורה מפני שאבודה ממנו ומכל אדם כ"ש בזו שלא היתה שלו מעולם עכ"ל, ואין חצירו קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנה לעולם [ומתורץ השגת הראב"ד]. וטעם הדבר נ"ל דהא חצר קונה משום יד או משום שליחות ודבר שבידו של אדם בהכרח שיוודע מזה וכן בשליח שעושה ולכן אין בחצר זה לא תורת יד ולא תורת שליחות". ה. הרמ"א (ח"מ ס' רסח ס"ג) פסק: "ואין חצירו קונה לו) אלא בידוע במציאה או דאסיק אדעתיה, אבל בדבר שאינו רגיל לבא אין חצירו קונה לו אף על פי שבאה מציאה לשם, ובא אחר ונטלה שם זכה, הואיל ולא ידע בעל החצר במציאה אשר שם קודם שזכה בה השני (נ"י ומרדכי פ' אלו מציאות)". והגר"א באר שדבריו כתוס'. בנתיבות המשפט (ביאורים ס' רסח ס"ק ג) התקשה בדברי הרמ"א והסיק: "לכן נראה לפענ"ד בהדרכי משה והרמ"א

בכותל וגל שבחורשין שאין לו בעלים, אבל יש להם בעלים אף על גב דשתין טפי לא, שאני אומר אבותם הצניעום שם ושכחום ולא צוו במותם שאין יאוש מועיל אלא בדבר שיצא מתחת הבעלים"².

נראה שיש בין הראב"ד והמאירי לבין תוס' וסיעתו מחלוקת עקרונית מה המגבלות של קנין חצר. דעת תוס' שחצר אינה יכולה לקנות בכל, אולם שיטת הראב"ד שחצר קונה כל אשר בה למעט במקומות שהחצר אינה משתמרת לבעליה וכד'.

ג. אף הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פט"ז ה"ח) שאל וענה: "והואיל וחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו כמו שיתבאר למה לא יקנה בעל החצר זה המטמון שבתוך הכותל הישן אף על פי שהוא של אמוריים ותהיה מציאה זו לבעל החצר, מפני שאינה ידועה לו ולא לאחרים והרי זה המטמון אבוד ממנו ומכל אדם ולפיכך הוא של מוצאו. ומה אבידה של אדם אמרה תורה אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאת זו שנפלה לים שאבודה ממנו ומכל אדם קל וחומר למטמון קדמוני שלא היה שלו מעולם והוא אבוד ממנו ומכל אדם לפיכך הוא של מוצאו".

ותשובתו קרובה לתירוץ התוס' שהובא לעיל שהמדובר באבידה שאינה עשויה להימצא ולכן חצר אינה קונה בה.

2. הרשב"א הקשה על פי' הראב"ד: "ואינו מחוור בעיני דאם כן כי קתני בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו מחציו ולפנים של בעל הבית, ליפלו וליתני בדידה בד"א בכותל שבחורשין ואם יש לו בעלים מחציו ולחוץ שלו מחציו ולפנים של בעל הבית". וקושייתו אינה על מסקנתו הדינית אלא מדיוק הגמרא.

מעולם ולא זכה בו כלל וכלל, והמוצא הוא הזוכה בו מדין תורה". ויוצא למו"מ בשיטות הראשונים ולהוכיח דבריו. ובסוף דבריו מוסיף: "אחר שכבר פסקתי הדין ראיתי בשו"ת בית אפרים חלק ח"מ סי' מ"ד שאלה כזו בראובן שהשכיר ביתו לשמעון ומצא שמעון שם מטמון אחד ונתעצמו לדין שראובן המשכיר טוען שחצירו קנתה לו. ופסק שם בפשיטות שהדין עם שמעון, וברוך שכוונתי לדעת הגאון, וק"ו בנידון דידן שראובן כבר מכר הבית ואין לו כלל זכות בו. אולם מה שכתב עוד שם בבית אפרים דאילו תפס ראובן מיד שמעון המוציא מחבירו עליו הראי' בנידון דידן, נלע"ד דאינו כן דאפילו תפיסה לא מהני, וכמו שהוכחתי לעיל, ויש לי קצת דין ודברים על דברי בית אפרים אך אין לי להאריך בכאן".

ז. אם נדמה בין האמור בראשונים לבין השאלה שלפנינו, לכאורה צ"ל שהכרטיסים האלקטרוניים שייכים לשוכר שמצאם. שהרי המוכרים (היורשים) לא ידעו מהם וכן המשכיר ואין הם יכולים לטעון שחצרם זכתה להם. וא"כ המוצא שבמקרה הוא גם השוכר זכה בכרטיסים.

אולם נראה לחלק בין דיוני הפוסקים לבין מקרה דילן, כאמור המדובר בדירה שעברה בירושה, לפני כן התגורר בה המוריש והיא לא היתה מושכרת (כן בררתי עם השואל), הכרטיסים היו שייכים בודאות למוריש. וכדי לזכות בירושה אין צורך בפעולה קניינית אלא היא באה מאליה. ולכן הם שייכים למוכרים. וניתן לטעון שהמוכרים נתיאשו מהכרטיסים בעצם המכירה אבל זהו יאוש שלא מדעת שאינו יאוש כיון שהלכה כאביי ביע"ל קג"ם. ואם

שכונתו במ"ש אבל בדבר שאין דרכו לבוא, היינו דמחמת זה אפשר שלא יבוא לידו כלל, ומ"ש דאסיק אדעתיה, הכונה שאסיק אדעתיה לפעמים לבוא למקום זה ועתיד לפעמים להמצא ולבוא לידו, אבל טמון בגל ובכותל דלא מסיק אדעתיה לעולם לבקש שם מציאה ואפשר הוא שלא יבוא לידו, ולכן לא קנה, ופירש כן גם בדברי המרדכי, מדהשוה דעת המרדכי לדעת הנ"י שהן כדברי התוס', אף שצריך לפרש בדוחק קצת כדי להשוות דעתו לדעת הרמב"ם והרא"ש ורש"י ותוס' והנ"י ושאר הרבה פוסקים כמבואר בשיטה [ראה שם כ"ה ע"ב – כ"ו ע"ב]."

וא"כ אף הנתיבות השווה דעת הרמ"א לדעת התוס'.

ו. בשו"ת מלמד להועיל (ח"ג סי' נו) דן ב"איש אחד מכר זה שלש שנים גמורים ביתו והון נחלת אבות ולפני חדשים אחדים רצה הלוקח לבנות בחצר והחופרים שם בקרקע מצאו אוצר גדול גיגיות אחדות מלאות זהובים, ועתה היוכל המוכר לטעון מקח טעות מדין תורה או יוכל לתבוע הכסף כולו או חציו. מדינא דמלכותא אין לו חלק כלל".

ומסיק שאין למוכר כלום באוצר. ז"ל בפתחת דבריו: "הדין פשוט שאין המוכר יכול לתבוע כלל לא כולו ולא חציו של המטמון, ולא מבעי' בנידון דידן שמכר את ביתו כבר, אלא אפילו לא היה מוכר כלל את הבית והיה שוכר פועל לחפור ד"מ בור בתוך ביתו והחופר היה מוצא מטמון, עפ"י דין המטמון של המוצא כי בעל הבית לא היה זוכה במטמון זה מעולם. וא"כ כל שכן שאין יכול לטעון מקח טעות, שאין כאן מקח טעות כלל שהמטמון לא היה שלו

חבל נחלתו

זו".

"וכתב במשפט שלום (סימן קצד סק"ב) שהפקר בטעות לא הוה הפקר, ויאוש בטעות הוה יאוש. וטעם החילוק כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן שצא הו"ד בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן מח) דהרי כל יאוש הוי בטעות, דאילו ידע שימצאנה אדם לא הוי מיאש ואפילו הכי ילפינן מקרא דיאוש קונה, דכיון דהסיח דעתו ממנה ונסתלק זכותו, אפילו אם היה יודע לא הוה מסלק מ"מ כיון שסילק את עצמו יוכל כל אדם לזכות בו, עיין שם. ולכן כיון שהיורשים נתיאשו, והישיבה לא זכתה, זכו בזה הבחורים".

ט. ולענ"ד לא צדקו דבריו. יאוש בטעות הוי יאוש כשאדם יודע ממה הוא מתיאש, משא"כ כשאינו יודע ממה להתיאש. וכי איך ניתן לומר שאדם מתיאש ממה שאינו יודע שהוא שלו?! וכי איך יצא הדבר מבעלותו?! ולכן לענ"ד צריך לחלק בין דבר שיודע שהוא שלו וסובר שכלל לא אבד ממנו ובעצם הדבר אבד, או שסבור שאבד ממנו לבלי שוב, או שלא ניתן להצילו וכד', שכאן היאוש מועיל. לבין דבר שאינו יודע כלל שהוא שלו, כאן אי אפשר לקרוא לפעולה כזו יאוש ולא ניתן לכנותו יאוש בטעות, שהרי לא ידע שהוא שלו וממילא אינו מתיאש.

וראיה לדברי מיאוש שלא מדעת שרק לאחר שנודע לו הוי יאוש, וא"כ ק"ו למקום שלא ידע כלל שהוא שלו שיאוש לא יחשב ליאוש.

מסקנה

הכרטיסים שייכים ליורשים מכח המוריש. והמוצא צריך לאתרם ולהשיב להם את הכרטיסים.

יאוש שלא מדעת כשודאי יתיאש – אינו יאוש, ק"ו במקום שלא יתיאש אם ידע ולכן הכרטיסים שייכים ליורשים מוכרי הדירה שלא מכרום עם הדירה.

ח. ומצאתי בספר חשוקי חמד (ב"מ נו ע"א לגר"י זילברשטיין) דברים שחולקים על דעתנו. הוא עסק בשאלה: "מעשה בזוג שלא היה להם ילדים, ולכן תרמו את ביתם עבור ראש הישיבה, ראש הישיבה תרם את הבית לישיבה, והנה הישיבה ביקשה מהיורשים של הזוג שיקחו את החפצים מהבית, והיורשים אמרו שאין להם מה לעשות עם זה, והישיבה יכולה לעשות עם זה מה שהם רוצים, הישיבה החליטה לזרוק את כל החפצים מהבית, וביקשה מכמה בחורים שיעזרו לה לפנות את הבית, הבחורים התנדבו בשמחה, והנה במהלך פינוי הספה, התפרקה הספה, ונשרו ממנה שטרות כסף ושעון זהב, שואלים הבחורים למי זה שייך לבחורים, לישיבה, או שמא ליורשים?"

הגר"י זילברשטיין שליט"א הביא את הדיון שהבאנו לעיל בקצרה, וכתב: "ולכאורה לפי זה בעניננו שאין מצוי שיהיה בספה כסף, וזה נדיר שהספה תתפרק, והכסף יפול, לא הישיבה ולא ראש הישיבה זכו בזה, והכסף של הבחורים, אך יתכן שהכסף הוא של היורשים, שהרי ביורשים אין צריכים שחצירם יזכה להם, ומה שהיורשים נתיאשו מזה היינו יאוש בטעות, שאילו היו יודעים שיש שם כסף לא היו מתיאשים, והנה כתב הסמ"ע (סימן רס סק"ב) סברת רבינו ברוך ממגנצא, שביאוש אמרינן שאילו הוה ידע, לא היה מתיאש, וכתבו רע"א והנתיבות, שמכל הראשונים משמע שהם חולקים על סברא

תשלום על מים בפיצוץ דוד מים חמים

שאלה

שלפנינו.

דוגמא לדבר: מה הדין אם המים הזיקו לדירה אחרת, או שבגלל שמנעול הדלת נשבר באו גנבים וגנבו חפצים מדירת השוכר.

ג. נראה בפשטות שאף שחובת המשכיר לתקן אבל הבית עם כל הכלול בו הוא בשמירת השוכר, ולכן השוכר צריך לשמור על חלקי הבית שלא יזקו ולא יזיקו. ולכן אע"פ שהשוכר בשאלה שלפנינו אינו גורם לנזק ואף לא היה יכול למנוע את נזילת הדוד מחמת שלא היה שם בשבת, בכ"ז תשלום המים שנזלו לשווא מוטל עליו.

ד. ודומה הדבר למעקה בתוך בית (כגון לעלות למפלס אחר בדירה) שנפל, והשוכר לא נזהר ונפל ושבר רגלו, חובת תיקון המעקה היא על המשכיר¹ אולם חובת הזהירות על השוכר. ולכן, אינו יכול לתבוע את המשכיר על נזקי גופו ולא על נזקי ממונו. ועי' בספרי 'חבל נחלתו ח"ז סי' נו.

דייר בשכירות לא היה בביתו בשבת. בשבת התפוצץ דוד המים החמים על הגג, כאשר הדייר הגיע הוא סגר את ברז המים והמים פסקו מלזרום. שווי המים שנזלו לאיבוד 900 שקל. על מי לשלם את המים, האם על המשכיר או על השוכר?

תשובה

א. המשנה בבבא מציעא (פ"ח מ"ז, קא ע"ב): אומרת: "המשכיר בית לחבירו, המשכיר חייב בדלת, בנגר ובמנעול, ובכל דבר שמעשה אומן. אבל דבר שאינו מעשה אומן – השוכר עושהו".

דוד מים חמים על הגג או בתוך הדירה הוא ודאי מעשה אומן, ולכן תיקון הדוד מוטל על המשכיר. וכ"פ השו"ע (ח"מ סי' שיד).

ב. השאלה היא מה הדין אם הקלקול בדברים שעל המשכיר לתקן גרם לנזק נוסף או להוצאה נוספת כמו במקרה

1. ומש"כ השו"ע (ח"מ סי' שיד ס"ב) שחובת התקנת מעקה על השוכר היינו בבית שאי"צ למעקה והשוכר ללא מעקה כגון בגגו והשוכר רוצה להשתמש בגג, אבל בית שצריך למעקה ודאי הוא חייב המשכיר וכן מנהג המדינה בימינו, וק"ו אם השכירו עם מעקה והתקלקל. וכ"נ מדברי ערוה"ש (ח"מ סי' שיד ס"ד). ועי' שו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רכא).

עובד שהתבטל ממלאכתו בגלל הפסקת חשמל

שאלה

פועל עובד בשעות מסוימות בחנות וכד'. לצורך עבודתו הוא נצרך לחשמל (לשם רישום במחשב וראיית הפריטים הנמכרים). הוא התחיל בעבודתו. באמצע העבודה, בגלל פגעי מזג האוויר, החלה הפסקת חשמל שהשביתה אותו מעבודתו. באין חשמל אף הלקוחות פסקו מלבוא והוא יצא כשעה לפני תום העבודה ממקום עבודתו. החשמל 'חזר' רק לאחר סיום שעות העבודה. האם הוא צריך להודיע זאת למעביד על מנת שיפחות משכרו, או לחילופין יצטרך להשלים את שעת העבודה בחנות בפעם אחרת. או שזהו נזק שסופג בעל החנות ומשלם לו מלוא משכורתו?

תשובה

א. נפסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שלד ס"א): "השוכר את הפועל להשקות השדה מזה הנהר, ופסק הנהר בחצי היום, אם אין דרכו להפסיק, או אפילו שדרכו לפסוק והפועל יודע דרך הנהר, פסידא דפועל ואין בעל הבית נותן לו כלום, אף על פי שגם בעל הבית יודע דרך הנהר. אבל אם אין הפועל יודע דרך הנהר, ובעל הבית יודע, נותן לו שכרו כפועל בטל".

והרמ"א הגיה: "וכן בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהן אינן יודעין, הוי פסידא דפועל. אבל אם בעל הבית יודע והפועל אינו יודע, הוי פסידא דבעל הבית (טור ס"ב)".

במקרה הנוכחי האפשרות של הפסקת חשמל המשביתה את העבודה היתה ידועה לשניהם בשווה, ולכן לכאורה הפועל הוא שצריך להיות נפסד או בהפחתת משכורת או בהשלמת שעות עבודה.

וכך פסק השו"ע שם בסעיף ב: "שכרו להשקות שדהו ובא מטר בלילה בענין שאינו צריך, אינו נותן לו כלום. וכן אם בא בחצי היום, אינו נותן לו מחצי היום ואילך כלום. אבל אם בא הנהר, נותן להם כל שכרו; מן השמים נסתייעו".

וצריך לבאר מדוע באונס שאינו ידוע לשניהם הפועל הוא הנפסד?

ב. באר על כך הסמ"ע (ס"ק א'): "פסידא דפועל ואין הבעל הבית נותן לו כלום. פירוש, אפילו כפועל בטל אינו נותן לו, והטעם כתב הטור [המובא בציונים אות א'] [וגם מור"ם כתבו אחר זה מיד] דרך כלל ז"ל, לעולם לא יתחייב בע"ה אא"כ הוא היה יודע והפועל לא היה יודע דה"ל להבע"ה לגלות לו ולהתנות, אבל אם שניהן יודעין או שניהן אינן יודעין הפועל מפסיד, שהמוציא מחבירו עליו הראיה וידו על התחוננה, עכ"ל הטור".

מתבאר שרק באונס שבעה"ב ידע שיכול לבוא והפועל לא ידע ולא התנו, בעה"ב חייב. ואף אז נראה שחייב לשלם כפועל בטל שכן העבודה לא נעשתה, אבל בשאר אונסים שגרמו לבטל את הפועל מעבודתו הוא המפסיד את משכורתו.

ג. אולם הרמ"א הוסיף והגיה: "ואם הוי מכת מדינה, עיין לעיל סימן שכ"א".

היינו, אם האונס הוא אונס כללי יש לדון בדין במקרה זה.

ובאמת הדין הוא לכאורה תמוה מאד, מהיכתי תיתי יהיה עדיף מכת מדינה מאילו איתרמי האונס בבעל הבית דהוי פסידא דפועל, דהא ה"נ הבעל הבית לא פשע מידי דהוי כאילו שניהם אינן יודעין מהאונס, ואדרבה מצינו שמכת מדינה הוא מגרע כח הפועל, דהא בחכירות [סימן שכ"א סעיף א'] אף שבשאר אונס אינו מנכה לו, ובמכת מדינה מנכה לו, וכן בשכירות בית למאן דס"ל בנשרף הבית דחייב לשלם כל השכירות, מ"מ במכת מדינה פטור, ובמלמד בסימן שכ"א [סעיף א' בהג"ה] וכן הכא משמע מדברי הרב דמכת מדינה מאלם כח הפועל שחייב לשלם לו אפילו בדבר שלא היה לבעל הבית לידע יותר מפועל".

"לכן נראה דאין דעת הרב כאן דבמכת מדינה משלם כל שכרו וכדעת המרדכי [ב"מ סי' שמ"ג] שהביא הרב בהגה"ה בסימן שכ"א [שם], דא"כ היה לו לכתוב בפשיטות ואם היה מכת מדינה חייב לשלם כל שכרו, שכאן מבואר עיקר דיני אונסי הפועל, וגם לקמן בסמוך כתב בעצמו דאם ברחו מחמת שינוי האויר הוי פסידא דפועל, אף דשינוי האויר הוא מכת מדינה כמ"ש הש"ך שם [סק"ג]. רק כונת הרב דבפועל כגון בפסק הנהר ויש לו טירחא יתירה, או שנתמעט הטירחא, בדין חזרה קאי, ואף אם הפועל רוצה לעבוד שיוסיפו או שימעטו לו משכירותו כפי שנתרצה או שנתמעט הטירחא והבעל הבית אינו רוצה, או שהוא להיפך שהבעל הבית רוצה והפועל אינו רוצה, אין אחד יכול לכוף לחבירו ובדין חזרה קאי, משא"כ מכת מדינה בדין ניכוי קאי כמ"ש הרב בהגה"ה בסימן שכ"א וכל אחד יכול לכוף את חבירו שייגמור העבודה ובדין ניכוי, ועיין בסמ"ע שם [סק"ו], אבל לענין לשלם כל השכירות ודאי דאף הרב

וכך כתב השולחן ערוך (ח"מ סי' שכ"א): "החוכר או המקבל שדה מחבירו, והוא בית השלחין או בית האילן, ויבש מעין בית השלחין ולא פסק הנהר הגדול, אלא אפשר להביא ממנו בדלי, או שנקצץ האילן של בית האילנות, אינו מנכה לו מחכירו. ואם מכת מדינה היא, כגון שיבש הנהר, מנכה לו מחכירו". כלומר במכת מדינה השוכר אינו צריך לשלם את מלוא שכירותו.

והרמ"א הגיה: "והא דאמרינן אם מכת מדינה הוא מנכה לו מן חכירו, הוא הדין בכל כיוצא בזה, דכל מקום שנפסד הענין לגמרי והוי מכת מדינה, מנכה לו משכירותו".

ובאר הסמ"ע (סי' שלד ס"ק ב): "ואם היה מכת מדינה עיין לעיל סימן שכ"א. ומדציין מור"ם המראה מקום על סימן שכ"א ולא גם על סימן שכ"ב ששם מקור דיני מכת מדינה, נראה דלא בא כאן אלא לרמז על מה שכתב שם בסימן שכ"א סעיף א' דבמכת מדינה לפעמים יד הפועל על העליונה, וכמ"ש שם בשם מהר"ם [הובא במרדכי ב"מ סי' שמ"ג] דפסק כן במלמד, ועיין מה שכתבתי שם [סק"ו] עליו דלענ"ד אין דעת מהר"ם במרדכי כן, ע"ש שהארכתי".

וכן הגר"א בביאורו (סי' שכ"א ס"ק ז) הרבה להקשות על דין זה, מדוע יפסיד בעה"ב ולא הפועל ובמה מכת מדינה מאלמת כח הפועל דוקא.

ד. במרדכי (ב"מ רמז שמג) נאמר על מכת מדינה כך: "[*ואם] הביטול של המלמד מחמת גזירת המושל שבעיר ואי אפשר למלמד ללמוד הוי מכת מדינה ויהא ההפסד של בעל הבית".

אולם בנתיבות המשפט (ביאורים סי' שלד ס"ק א) התקשה בדברי הרמ"א, וז"ל: "ואם היה מכת מדינה. עיין סמ"ע ס"ק ב'.

חבל נחלתו

ולהביא מן הנהר אף שיש בזה טירחא יתירא והרי בית השלחין ובית האילן הוא על להבא ודנין בזה דין ניקוי אם היא מכת מדינה וכן **פסק מהר"מ מרוטנבורג בשר שגזר על מלמדים שלא ילמדו עם תלמידים דהוי מכת מדינה וכל ההפסד על הבעה"ב ורוב הגדולים הסכימו לזה וכן עיקר**".

ועל כן נראה שלגבי מקרה דידן הפסקת חשמל כללית ללא התראה וללא ידיעה אימתית יתחדש זרם החשמל, היא הפסד של בעה"ב.

מסקנה

נראה שלגבי המקרה שלפנינו אין משלם לפועל כל שכרו על אותן שעות עבודה, אלא רק שכר מינימום. אמנם בלאו הכי נראה שרוב המקצועות הללו מקבלים שכר מינימום או קרוב לו, ולכן המוסד או החנות צריכים לשלם לפועל הנ"ל את שכרו על השעה שהחסיר בגלל הפסקת חשמל פתאומית.

וכל זאת אם לא התחדש זרם החשמל טרם סיום זמן עבודתו, אבל אם התחדש זרם החשמל והפועל יצא מעבודתו בגלל הפסקת החשמל, הוא הפסיד את שכרו על הזמן מעת התחדשות החשמל עד תום זמן עבודתו באותו יום, אבל על הזמן שהיתה הפסקת חשמל לא הפסיד עבודתו.

סובר שפטור כמ"ש כאן, ולא הביא הרב בסימן שכ"א דברי המרדכי במלמד רק להוכיח דעתו דמכת מדינה שייך גם על להבא, שלא כמהר"מ פאדווה [סי' ל"ט] דס"ל דמכת מדינה לא שייך רק בלעבר ולא להבא, אבל אינו פוסק כוותיה כדמוכח כאן גבי מלמד באירע דבר שנפטר בעל הבית".

דעת הנתיבות שאין בעה"ב משלם במכת מדינה לפועל, וכל כוחו של פועל להמשיך במלאכתו וינקו משכרו מה שלא עשה.

אבל ערוך השולחן (ח"מ סי' שלד ס"ד) אבל ערוה"ש הכריע שלא כנתיבות, וכן הוא כתב: "אבל פסקה הנהר הגדול שכל שדות העיר משקין ממנה הוי מכת מדינה ותמיד ההפסד על הבעה"ב [ט"ז] כמ"ש בסי' שכ"א ושכ"ב בדין חוכר דמכת מדינה היא גזירה על בעלי השדות ואף שלא פשעו הם סובלים הנזק ולא הפועלים וכמו שבארנו שם במלמד שגזר המושל שלא ללמוד ע"ש ויש מי שחולק בזה ולא נתבררו דבריו אצלי".

וא"כ ערוה"ש מכריע שלא כסמ"ע, גר"א ונתיבות המשפט.

וכן בסי' שכא (סעיף ח) פסק ערוה"ש: "ורבינו הרמ"א חולק עליו וס"ל דאין חילוק בין עבר ובין להבא דבכ"מ שנפסד הענין והוי מכת מדינה מנכה לו משכירותו ואם אפשר לתקנו ע"י טורח ותחבולות אינו מנכה לו כמו ביבש המעין ולא יבשה הנהר דמחוייב לטרוח

חבל נחלתו

סימן נו

ביטול שכירות

שאלה

שאלות מעין אלו. (ובמוסדות מסודרים יש תקנות מסודרות ביחס לכך).

ב. פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שלג ס"א): "השוכר את הפועלים והטעו את בעל הבית, או בעל הבית הטעה אותם, אין להם זה על זה אלא תרעומת"...

היינו שוכר ופועל שתאמו עשיית מלאכה מסוימת ע"י הפועל, והשוכר ביטלה, או הפועל לא הגיע לעסוק במלאכה לה נשכר – אין להם תביעת ממון אחד כלפי השני, אלא תרעומת בלבד. וכך כתב הטור: "איזה מהן שבא לחזור הרשות בידו, שיכול לומר הבע"ה לפועל השכר עצמך במקום אחר, והפועל יאמר לבע"ה צא ושכור לך פועל אחר, אלא שיש על החוזר תרעומת בשביל הטורח". והסמ"ע (ס"ק א) מבאר שיש סוברים שתרעומת פירושה שאין תביעת ממון בין שניהם, אבל המבטל נחשב למחוסר אמנה, ויש סוברים שאינו נחשב למחוסר אמנה. והש"ך באר שבמקום שאין הביטול יוצר טורח מיותר לאחד הצדדים אף אין תרעומת.

ג. ממשיך השו"ע באותו סעיף: "בד"א, בשלא הלכו. אבל הלכו החמרים ולא מצאו תבואה; פועלים ומצאו שדה כשהיא לחה; או ששכרם להשקות השדה ומצאוהו שנתמלא מים, אם ביקר בעל הבית מלאכתו מבערב ומצאה שצריכה פועלים, אין לפועלים כלום, ומה בידו לעשות; ואם לא ביקר, נותן להם שכרן כפועל (פי' ששמן מי שהשכיר עצמו למלאכה זו וכן חמר שהשכיר חמור להביא משאוי כמה היה רוצה לפחות

אשה קבעה עם מומחית לתיקון לקויי דיבור ('קלינאית תקשורת') שעת טיפול לבנה ביום הבחירות בישוב ששתיהן דרות בו. הפגישה נקבעה לשמונה וחצי בבוקר. בשעות הבוקר האם שקבעה הרגישה כי עקב כך שמוסדות החינוך בהם נמצאים ילדיה האחרים אינם פועלים ביום זה לא תוכל להגיע לטיפול עם בנה, וע"כ הודיעה במסרונים פלפוניים לקלינאית שהיא מבטלת את הטיפול. הקלינאית לא קבלה או לא פתחה את המסרונים, ועל כן התייצבה בשעה היעודה לטיפול. לאחר 20 דקות המתנה, התקשרה הקלינאית לאם ובררה מדוע היא לא מגיעה ואז נאמר לה שהטיפול בוטל והיא הודיעה לה במסרונים שמשום מה לא הגיעה. הקלינאית דורשת שכר מלא (180 שקל) על הטיפול שהתבטל. האם טוענת שאין זה סביר שתקבל תשלום מלא על טיפול שלא עשתה והסכימה לשלם 90 שקל.

תשובה

א. ביטולים והמתנות זה לזה הם דברים של יום יום בהרבה תחומים בחיינו בחלקם יש גוף מתאם ובחלקם נקבע קנס למאחר או מבטל לאחר שעה מסוימת. במקרה הנוכחי האם והקלינאית לא קבעו ביניהם שום תנאי מקודם, ולכן התעוררה השאלה. רצוי שכל המתאם לעצמו טיפולים וכד' יקבעו ביניהם, איך ועד מתי ניתן לבטל על מנת שלא תתעוררנה

חבל נחלתו

ה. שכר כפועל בטל הוא: "שמין מי שהשכיר עצמו למלאכה זו וכן חמר שהשכיר חמורו להביא משוי כמה היה רוצה לפחות משכרו לישוב בטל ולבא ריקן וכן ינכה לו משכרו" (טור סי' שלג). ונראה שבמקרה כפי שעלה בשאלה הוא שלישי או מחצית שכר.

ו. ישנו מקרה נוסף שהשוכר צריך לשלם שכר בטלה אף שהפועלים לא התחילו במלאכתם או לא הלכו למקום המלאכה, והוא שאמש היו יכולים למצוא מי שישכרם ועתה אינם יכולים למצוא. כפי שכתב בשולחן ערוך (ה"מ סי' שלג ס"א): "בד"א שאין להם עליו אלא תרעומת בשלא הלכו, דוקא בשלא היו יכולים להשכיר עצמם אמש כששכרם בעל הבית זה; אבל אם היו נשכרים אמש, ועכשיו אינם נשכרים כלל, הרי זה כדבר האבוד להם, ונותן להם שכרם כפועל בטל; ואם נשכרים בפחות, משלם הפחת".

מפני שהשוכר כשלא ביטלם מהמלאכה שזימנם ויכל לבטלם, גרם להם הפסד ממשי שהרי היו מוצאים מלאכה אחרת. אולם מקרה זה לא שייך לענייננו כיון שמדובר ב'עבודה מן הצד' בתוך הישוב ולא במקום העבודה, וביום שהוא לא יום עבודה רגיל, ולכן הקלינאית לא הפסידה לקוח אחר.

ז. ונראה שיש במקרה שלפנינו פגיעה מסוימת של השוכרת שכן בראותה שלא קבלה תשובה על המסרונים ולא הצליחה לבטל טלפונית את הטיפול, היה עליה לנסוע אליה ולבטלה בפגישה ישירה כיון שגרים בישוב אחד ובכמה דקות יכלה לבטל את הטיפול לפני שהקלינאית יצאה מביתה.

משכרו ולישב בטל ולבא ריקן) בטל, שאינו דומה הבא טעון לבא ריקן, ועושה מלאכה לבטל".

היינו, אם הפועלים כבר הלכו למלאכתם שעבורה נשכרו, ובעה"ב יכל לבטלם מההליכה ולא הודיע לפועלים על הביטול – חייב בתשלום כפועל בטל. אולם אם השוכרם לא ידע מהאונס שהתחדש עליו שאינו צריך לעבודת הפועל, והוא התחדש ולא יכול היה לבטל את הפועל אין השוכר חייב כלום.

וכן כתב ככלל הרמ"א (שו"ע חו"מ סי' שלד ס"א): "וכן בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהם אינן יודעין, הוי פסידא דפועל. אבל אם בעל הבית יודע והפועל אינו יודע, הוי פסידא דבעל הבית (טור ס"ב)".

וכן השולחן ערוך כתב (סי' שלד ס"ב): "שכרו להשקות שדהו ובא מטר בלילה בענין שאינו צריך, אינו נותן לו כלום. וכן אם בא בחצי היום, אינו נותן לו מחצי היום ואילך כלום".

ד. וכתב הסמ"ע מדוע אם הלכו הפועלים ובעה"ב יכל למונעם מהליכה יש להם שכר כפועל בטל (סי' שלג ס"ק ו): "כיון דבע"ה פושע וההליכה היא כהתחילו במלאכה, משו"ה אין הבע"ה יכול לחזור בו, ואם חוזר צריך לשלם להם כפועל בטל, ואף שאין לפועלים פסידא דממון מכח חזרה זו דאף שלא היה שוכרן לא היה להם אצל מי להשתכר". היינו אנו רואים את הליכת הפועל כתחילת עבודה ואפילו לא נגרם להם שום הפסד ממוני, כגון במקרה שלפנינו שהקלינאית השכירה עצמה ביום חופשה ולא היה מישהו אחר שנדחה בגלל ביטול הטיפול.

חבל נחלתו

מסקנה

נראה על כן שהשוכרת (אם הילד המטופל) צריכה לשלם לקלינאית התקשורת שכר בטלה. ולהבא עליהן להקפיד להתנות עד מתי ניתן לבטל את הטיפול ובאלו אמצעים (שיחת טלפון, מסרון ואישור) וכד' כדי לא לגרום למחלוקת ולעגמת הנפש לשתייהן.

סימן נח

השתתפות בהגרלה צבורית

שאלה

קניה. וכן ברבינו ירוחם (מישרים, נל"א ח"ו): "ואם שני בני אדם דרים בעיר אחת והאחר רוצה להלוות במעט רבית יותר מחבירו לא מצי מעכב, כי יאמר כמו החנונים אני אחלק לתינוקות אגוזים חלק אתה להם שאר פירו' כדי להרגילם אצלו". והמדובר בתחרות מסחרית בין חנויות או רשתות, וצד ההגרלה נעשה למשיכת הקונים בלבד ואין במתנה ע"י הגרלה שום חשש גזל. ונעסוק מכאן ואילך בהגרלות כגון מפעל הפייס וכדומה.

יש חנויות המגרילות מוצר בין קונים מסכום מסויים ומעלה. האם יש איסור להשתתף בהגרלה כזו? האם מותר להשתתף בהגרלות מפעל הפייס¹?

פתיחה

א. מחלוקת האחרונים לגבי קוביא

מקור הדעה הסוברת לאיסור הוא בשולחן ערוך (חו"מ סי' שע סעי' ב-ג) בו נאמר: "המשחקים בקוביא² כיצד, אלו שמשחקים בעצים או בצרורות או בעצמות, ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו

הגרלה בין קונים היא מתנה בעלמא. החנות החליטה לעודד את הלקוחות הפוטנציאליים ע"י הבטחה של פרס נוסף, כדברי המשנה (ב"מ פ"ד מ"ב): "רבי יהודה אומר לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות מפני שהוא מרגילן לבא אצלו וחכמים מתירין". וכן התלמוד מבאר את טעמם של חכמים (ס ע"א): "מאי טעמייהו דרבנן? – דאמר ליה: אנה מפליגנא אמגוזי, ואת פליג שיסקי". אלא שבמשנה נראה שמדובר בחלוקה לפני קניה ואצלנו לאחר

1. דיונים בנושא ישנם: בס' תפלה למשה ח"ה סי' נח לגר"מ לוי זצ"ל, בס' פתוחי משפט סי' יג לרב אברהם בן חיים שליט"א, תשובות והנהגות כרך ב סי' תרלה. וספרים נוספים שיובאו להלן. לא הבאתי את הדיונים הנ"ל ויעוי"ש.

2. רש"י (שבת קמט ע"ב) פרש: "משום קוביא – דגזל הוא, דאסמכתא לא קניא, והוא אסמכתא דסמיק על הגורל אם יפול גורל אמנה הגדולה אזכה בה, ולפיכך תלה עצמו אף לגורל הקטנה על הספק, ואילו יודע מתחלה שכן – לא היה מתרצה". יוצא שהסכמתו לקבל את החלק הקטן היא באונס וחשב שיזכה בחלק הגדול. ובשו"ת מים עמוקים (ח"א סי' יד) כתב: "הנה בפירוש קוביא כתב בעל הערוך קוביא מתנין ביניהם תנאים אם אנצחך תתן לי כך וכך לא פירש מה מין הוא

חבל נחלתו

שחוק יקח כך וכך. וכן המשחקים בבהמה או בחיה או בעופות ועושים תנאי שכל שתנצח בהמתו או תרוץ יותר יקח מחבירו כך וכך, וכל כיוצא בדברים אלו, הכל אסור, **וגזל מדבריהם הוא**.

"(טור הביאו בס"ו) יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם העובד כוכבים אין בו משום גזל, אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים, שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ויישובו של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול אלא אם כן אין לו אומנות אחרת".

"הגה: אבל אם יש לו אומנות אחרת, אפילו משחק עם ישראל אינו פסול (טור). וע"ל סימן ר"ז סעיף י"ג. וכבר פשט המנהג כסברא האחרונה לשחק בקוביא, ואין פסול אלא מי שאין לו אומנות אלא הוא. ואם שחק עמו באמנה אם חייב לשלם, ע"ל סימן ר"ז סעיף י"ג".

היינו נחלקו השו"ע והרמ"א לגבי משחק בקוביא האם נחשב גזל מדבריהם או שמותר, ואם יש לו אומנות אחרת מותר לשחק בקוביא. ועפ"י דברים אלו החליט הגר"ע יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ז, חו"מ סי' ו) שלספרדים הפוסקים כב"י אסור להשתתף בהגרלות.

הדעה הסוברת שמשחק בקוביא אסור, סוברת שיש בכך 'אסמכתא' והסתמכה על דעת הרמב"ם.

הסמ"ע (סי' שע"ק ג) באר: "וגזל מדבריהם הוא. כן היא דעת הרמב"ם [המובא בציונים אות ב'] וכמ"ש ג"כ הטור בשמו בסימן ל"ד [סעיף כ"ו] ובסימן ר"ז גם בסימן זה [סעיף ו'], ובשני המקומות [סימן ל"ד סק"מ וכאן בדרישה סעיף ז'] כתבתי דאין טעמו משום דפסק כרמי בר חמא [סנהדרין כ"ד ע"ב] דאמר דיש בו אסמכתא, דאליביה הוה גזל גמור, **אלא פסק ג"כ כרב ששת דאמר איסורו הוא משום דאינו יודע בישובו של עולם, אלא שפירש דבריו דכיון שאינו יודע בישובו של עולם מסתמא אין לו ממון אלא מה שמרויח בשחוק זה, ושחוק זה אסרו חז"ל משום גזל דאינו מוחל לו שכנגדו בעין יפה אף על פי שאינו גזל גמור. וכל גזל דבריהן אינו פסול מחמתו אם לא שאוכל ממנו וכמ"ש בסימן ל"ד [סעיף ט"ז ובסמ"ע שם], ומטעם זה אף שיש לו מלאכה אלא שאינה מספקת לו לאכילתו ולשאר צרכיו וצריך לאכול ג"כ ממה שמרויח מהשחוק, ה"ז פסול. ודוקא במשחק עם ישראל, אבל עם גוי לא גזרו עליו רבנן כיון שאינו גזל גמור. והחולקים עם הרמב"ם ס"ל דטעם פיסול משחק בקוביא ואינך הוא משום שכיון שאינו יודע בישובו של עולם לידע כמה קשה הרווחת המעות על בני אדם ניקל בעיניו להעיד שקר, ומה"ט אף שיש לו ממון אחר ואינו אוכל מזה הוא פסול, ושאם יש לו מלאכה**

אותו הנצוח כי בכל שחוק ושחוק יש מין נצוח אחד שאינו דומה למין הנצוח של שחוק האחר. ומדלא פירש נראה שכוונתו היא שפירוש קוביא כולל כל מיני השחוק שכלם יחד מתנין ביניהם אם אנצחך תתן לי כך וכך".

בשו"ת רב פעלים (ח"ב י"ד סי' ל) נשאל בנושא משחק מסויים האם הוא קוביא, וכיון שלא הבנתי את המשחק לא התייחסתי לתשובתו ועי' בשו"ת תורה למשה שנזכר לעיל.

איך התיר בגוי והלא פוסק בפ"א מגזלה דגזל גוי אסור מן התורה, ונראה דס"ל דקוביא אין בה אסמכתא מטעם אחר **דכל מעכשיו ליכא אסמכתא** כמו שיתבאר וקוביא מיירי דאומר לו אם תזכה **תקנה מעכשיו** וגם סובר דאפילו מאן דס"ל בגמ' דאין בקוביא משום אסמכתא מטעם שבארנו ופסולו לעדות מפני שאינו עוסק בישובו של עולם דמפני זה עשאוהו חכמים כגזל וגם מפני שהוא שחוק והיתול וכיון דגזל זה אינו אלא מדרבנן לכן מותר בגוי וכשר לעדות אא"כ אין לו אומנות אחרת דאז אינו מן הישוב ולמה עשאוהו חכמים כגזל דאל"כ לא היה מועיל האיסור, **ולפ"ז לדינא לדעת הרמב"ם יש איסור גמור לשחוק בקוביא והוי גזל** [ומתורץ כל מה שהקשו המ"מ והכ"מ ע"ש ואתי שפיר מה דאיתא בשבת קמ"ט: שהתוס' נתקשו בזה ע"ש].

עולה מדברי ערוה"ש שלשיטת הרמב"ם במשחק בקוביא אין אסמכתא משום שמקנה מעכשיו. וכך כתב ערוה"ש בס"י שע (סעיף ו): "וכבר בארנו בסימן ר"ז סעיף כ"ג דרבים נסתבכו בדברי הרמב"ם ז"ל ובארנו שמה הנראה לנו מדבריו ז"ל **דבקוביא שהקנין הוא מעכשיו אין בזה משום אסמכתא וסתם קוביא הוי הקנין מעכשיו** ומ"מ כיון דאין זה ישובו של עולם עשו חז"ל שחוק הקוביא כגזל ובכותי לא החמירו וכשר לעדות אא"כ אין לו אומנות אחרת, ורבים מרבותינו חולקים עליו וס"ל דקוביא אין בה משום גזל כלל מהטעמים שנתבאר שם ורק אם אין לו אומנות אחרת פסלוהו חז"ל מפני שאינו

אחרת אפילו כל דהוא שאינה מספקת, הואיל ויודע על ידה כמה קשה הרווחת הממון אינו מעיד שקר ואינו פסול לשום דבר. וזהו דלא כמ"ש הב"ש בשני המקומות הנ"ל, ובעיר שושן [סימן ל"ד סעיף ט"ז וכאן בסעיף ב' וג'] הלך אחריו ע"ש. וממ"ש יתבאר לך דמ"ש המחבר בסעיף שאחר זה ז"ל, "וחלקו עליו" כו', קאי אמ"ש בסוף סעיף זה "דאסור וגזל מדבריהן הוא", דאזה חלקו וס"ל דאינו פסול משום גזל דאז הוה פסול אפילו יש לו אומנות שאינו מספיק וכמ"ש ודו"ק".

עולה מדברי הסמ"ע שאף לפי הרמב"ם מותר להשתתף בהגרלה כיון שאין זה עיקר עסקו.

וכך סיכם את שיטת הרמב"ם בערוך השולחן (ח"מ סי' רז סכ"ג): "ומשחק בקוביא לא הזכיר הרמב"ם בדיני אסמכתא ולפי דבריו באסמכתא אין טעם לומר שאינה אסמכתא ויש מי שאומר דבאמת דעתו הוא שיש בזה אסמכתא [כ"מ פ"י מעדות] ובפ"ו מגזילה כתב **המשחקים בקוביא ה"ז גזל מדבריהם אף על פי שברצון הבעלים לקח הואיל ולקח ממון חבירו בחנם דרך שחוק והתול ה"ז גזל** והמשחק בקוביא עם הגוי אין בו איסור גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים עכ"ל ובפ"י [הל' ד'] מעדות כתב וכן משחק בקוביא והוא שלא תהיה לו אומנות אלא היא הואיל ואינו עוסק בישובו של עולם ה"ז בחזקת שהוא אוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל עכ"ל ומבואר מזה דס"ל **דאין בקוביא אסמכתא** דאל"כ למה קורא לזה אבק גזל ולמה לו לתלות מפני שחוק והיתול וגם

חבל נחלתו

או אם תעשה בשבילי דבר פלוני אתן לך כך וכך, וכל מיני תנאים שבעסק ובגיטין וקדושין אין בזה אסמכתא כלל דענינים אלו אינם על דרך קנס אלא בדוקא קאמרי ובלב שלם ואפילו אם אמר אם תלד אשתי זכר יטול פלוני מנה אין בזה אסמכתא כלל [הרשב"א והרא"ה הובא בב"י].

ובסעיף הבא כתב:

"ודעת רבותינו בעלי התוס' וכמה מגדולי הפוסקים וכן הכריע רבינו הרמ"א דג' חלוקים יש בדיני אסמכתא (ו) דכל מה שאין בידו של אדם לעשות ותלוי ביד אחרים כגון שא"ל קנה לי יין במקום פלוני שבאותו מקום נמכר בזול וזמן המכירה דשם אינו נמשך הרבה [תוס' ב"מ ע"ג א] והתחייב זה לקנות דאם לא יקנה יתחייב לו כך וכך הוה אסמכתא כיון שאינו תלוי בו דשמה לא ירצו למכור לו כיון שאין זה מקח קבוע תמיד לא גמר ומקנה בלב שלם ואומר רק לאסמכתא בעלמא ואפילו רצו למכור לו ולא קנה פטור כיון שתחלת חיובו היה באסמכתא [נה"מ] וכן כשא"ל אקנה לך חפץ פלוני מבעה"ב פלוני אף שלא קצב לו מקח והתחייב עצמו שבאם לא יקנה ישלם לו כך וכך הוה אסמכתא דמי יימר שהבעה"ב יתרצה למכור חפצו אבל כשאמר לקנות סחורה מחנוני או מסוחר ולא קצב המקח או אפילו קצב המקח רק שמוכרים לכל תדיר על מקח זה והתחייב עצמו שבאם לא יקנה ישלם לו כך וכך לא הוי אסמכתא דודאי גמר להתחייב בלב שלם כיון שביכולתו לקנות זאת. (2) וכל דבר שבידו לעשות לגמרי כמו מה שנתבאר וכן כשלקח ממנו קרקע באריסות והתחייב את עצמו שאם יובר ולא יזרענה ישלם כך וכך אם לא התחייב עצמו בדבר

עוסק בישובו של עולם ולדעה זו הסכים רבינו הרמ"א והשוחק באמנה אינו חייב לשלם כמ"ש שם".

נראה מדברי ערוה"ש שבקוביא צד הגזל הוא משום התניה בשחוק וללא תמורה ולכן כיון שסומך על מזל הרחיקו חז"ל אנשים אלו מעדות.

ב. מהי אסמכתא

אסמכתא היא התחייבות על תנאי כשהערכת חז"ל היא שהמתחייב אינו מתכוין לקיים התחייבותו מפני שסבר שהתנאי לא יתקיים, ולכן אם הצד השני מחזיק ממון של המתחייב כתוצאה מאותה התחייבות היא גזל בידו. הראשונים והאחרונים בעקבות הסוגיות השונות, ניסו להבחין מה בין כל התחייבות התלויה בתנאי לבין התחייבות שהיא אסמכתא והיא בגדר גזל.

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רז סי"ג): "וכן תנאים שמתנים בני אדם ביניהם, אף על פי שהם בעדים ובשטר: אם יהיה כך או אם תעשה כך אתן לך מנה או אקנה לך בית זה ואם לא יהיה או לא תעשה לא אקנה ולא אתן לך, אף על פי שעשה או שהיה הדבר, לא קנה, שכל האומר: אם יהיה אם לא יהיה, לא גמר והקנה, שהרי דעתו עדיין סומכת שמה יהיה או שמה לא יהיה".

וכך כתב בערוך השולחן (ח"מ ח"מ סי' רז סכ"ד): "ויש מרבותינו שאומרים דאסמכתא אינו אלא כשאמר דרך קנס כגון אם לא אתן עד יום פלוני אחזיר לך שטרך או אם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זוזי אבל כל שאר תנאים שאדם מתנה עם חבירו כגון אם תלך למקום פלוני

היינו לפי הרמב"ם אם אין זו התחייבות להקנאה בעתיד אלא קנין מותנה מעתה שוב אין זו אסמכתא ולכן אם התקיים התנאי – הקניין נקנה למפרע ואין זו אסמכתא. נעיינ עתה באיזו משחק קוביא תיתכן אסמכתא.

ג. אסמכתא בקוביא ובהגרלות

כתב ערוך השולחן (ח"מ סי' רז סל"ה): "...וכבר נתבאר בסעיף כ"ג דלהרמב"ם אסור לשחק בקוביא משום גזל ואף במעכשיו הוי גזל³ וגם המרדכי בהגהות פ"ו דסנהדרין פסק דקוביא הוי גזל ע"ש ומי גבר אשר לא יחוש לדברי רבותינו אלה ובפרט שיש בזה מושב לצים והרבה עבירות חמורות נמשך משחק הקוביא ושומר נפשו ירחק מזה ותבא עליו ברכה".

אם נבוא לברר היכן האסמכתא בקוביא נראה שאם משחקים בהתחייבות היינו אם תיפול הקוביא על מספר מסויים – פלוני יזכה, ואם על מספר אחר אלמוני יזכה – אם יש כאן רק התחייבות – זו אסמכתא. אבל אם כבר קנו מעכשיו אין זו אסמכתא. ועי' ברמ"א (סי' רז ס"ג) על משחק באמנה ועל לוח המשחק או השולחן שמניחים עליו את המעות והוא קונה אותן עבור הזוכה. וכן בהסברו של ערוה"ש בסעיף לה לדעות המובאות ברמ"א.

אולם כל זאת בהתחייבות, או אף בממון בעין שעדיין לא הוקנה שלא באופן

גוזמא אף שהתחייב לשלם בהרווחה כגון לשלם במיטבא אין בזה משום אסמכתא אבל כשהתחייב את עצמו בדבר גוזמא כגון שאמר אם אוביר ולא אעביד או שלא אקנה הסחורה אשלם לך אלף זוז הוה אסמכתא ולא קנה דודאי לא גמר בלבו לקיים זה אלא משום דסבר שבודאי אעשה כן כיון שבידי הוא ודבר זה תלוי לפי הענין. (3) ודבר שאין בידו כלל ולא ביד אחרים כגון המשחק בקוביא שאינו יודע אם ינצח אם ינוצח ואפ"ה התנה ודאי גמר ומקנה מספק דעל מה סמך בתנאו דבשלמא בחלוקה ראשונה אף על גב דגם שם אין בידו מ"מ כבידו היא קצת כיון שהוא ביד אחרים ומדמה שימכרו לו היין או החפץ וכן בדבר שבידו לגמרי מדמה שבודאי יעשה ולכן מתנה אף שאין בדעתו לקיים התנאי מפני שדומה בדעתו שלא יבא לזה אבל במה שלגמרי אין בידו כמו קוביא וכיוצא בזה או שאמר אם ירדו גשמים היום אתן לך ואם לאו לא אתן לך וכל כיוצא בזה על מה סמך בתנאו אלא ודאי דגמר והקנה בלב שלם". ועי"ש בסעיפים הבאים.

הרמב"ם הקדיש את פרק יא בהלכות מכירה לדיני אסמכתא וכתב שם בהלכה ז: "כל האומר קנה מעכשיו אין כאן אסמכתא כלל וקנה, שאילו לא גמר להקנותו לא הקנהו מעכשיו, כיצד אם באתי מכאן ועד יום פלוני קנה בית זה מעכשיו וקנו מידו על כך, הרי זה קנה אם בא בתוך הזמן שקבע, וכן כל כיוצא בזה".

3. דבריו אלה סותרים למש"כ הוא עצמו (הו"ד לעיל אות א) שבמעכשיו אין אסמכתא וממילא זה גם לא גזל, ואולי כוונתו לבעלי דעות שונות מהרמב"ם.

חבל נחלתו

מותנה לשני. אבל ממון שכבר הוקנה בצורה מוחלטת לשני **לא מצאנו בדיני אסמכתא**. מפני שהוא כבר הוקנה ואין בו חזרה. ולא דנו בדיני אסמכתא אלא על ממון שלא הוקנה עדיין לחברו ואפילו הקנו מעכשיו היינו **בהתבררות למפרע** לאחר שהתנאי יתקיים ותלו את הקיום בתנאי, אבל ממון שניתן בלב שלם והוקנה לא מצאנו בו דיני אסמכתא, וממילא אין זה גזל אף מדרבנן.

וכן נראה לגבי הגרלות שאם כבר שלמו בקניית כרטיס להגרלה – אין זו אסמכתא שהרי כבר שלמו, ויודעים שאת כספם לא יקבלו בחזרה, וחושבים: אם יזכו מה טוב, ואם לא יזכו יפסידו את הכספים שכבר השקיעו. כמו"כ הפייס או בעלי הגרלות אחרות אינם מחזיקים בגזל, כיון שקוני הכרטיסים נתנו ממונם עבור זכות ההשתתפות בהגרלה מרצונם. ולגביהם זו כהשקעה בסחורה שלעתים מחירה יעלה ולעתים מחירה ירד, אבל מבחינתם אין זו אסמכתא, אלא השקעה.

כך כתב הגרא"א שפירא זצ"ל בתחומין (ח"ה עמ' 301): "הדבר נראה פשוט שחשש גזל אין כאן, משום שחז"ל אסרו רק כשהפרס שעומד ליפול בגורלו של המשתתף בגורל המונח לפניו. ועל זה גופא מטיל גורל מי יקבל הכסף הזה, שכל אחד מהמשתתפים מניח משלו על שולחן הקוביא, כי אז יש ספק שכל אחד בטוח בלבו שכסף זה שלו המונח לפניו – יוחזר לו עם תוספת הרווח. ועל כן בעומק לבו אינו מקנה בלב שלם וזה נשאר שלו, ולכן יש כאן חשש גזל למי שזכה בכסף וזהו משחק בקוביא שאסרו חז"ל".

"אבל בהגרלות כגון מפעל הפייס שהכסף

משולם לסוכנות המפעל, הקונה יודע בבירור שכסף זה לא יוחזר אליו, אלא המפעל ודאי זוכה בהם לחלוטין. וע"כ אין חשש שמא לא התכוין להקנות את הכסף לחלוטין, אלא יש בלבו תקוה שבסופו של דבר לאחר כמה ימים, זה (כסף הקניה) יגרום לו רווח כפול ומכופל, משום שהמספר שלו יזכה בסכום גדול. תקוה כזו יש לכל משקיע בעסק, שמקווה להרויח מההשקעה שהשקיע, אבל אם תקוותו נכזבת אין בזה כדי לעשות את ההשקעה לגזל. וזה גם לא בכלל חומד ממון חבירו".

וא"כ המשתתפים בהגרלות לא רק מקנים 'מעכשיו' אלא הם כבר נתנו את ממונם בידיעה ברורה שלא יקבלו אותו חזרה וקנו תמורת התשלום זכות להשתתף בהגרלה. (הדבר דומה לקונה כרטיס נסיעה דו-כיווני לאותו יום ולא השתמש בזכות ולא חזר, והפסיד זכותו וכי יכול לדרוש כספו בחזרה?! וכן המבטח רכבו או גופו למקרה תאונה וכי יכול לדרוש את הפרמיה עבור הביטוח אם לא עבר תאונה?!).

בעלי ההגרלות אינם מפסידים מההגרלה כיון ששווי הפרסים הוא רק חלק מסך כל שווי הכרטיסים, וזה כל תכלית ההגרלה לגייס כספים בעלות נמוכה יחסית. נמצא שאין כאן שום משחק בקוביא.

ד. עסקאות מסופקות

מצינו בש"ס עסקאות מסופקות בהן אדם משקיע מספק אולי יזכה ואולי יפסיד את כספו. כגון מוכרת כתובתה לאחרים בטובת הנאה (כתובות נג ע"א). ופרש רש"י: "מוכרת כתובתה לאחרים – בטובת הנאה שאם נתארמלה או נתגרשה יטוה לקוחות

סימן נח – השתתפות בהגרלה צבורית

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' ז):
"דהדבר פשוט דכל מוכר מה שאירש
מאבא, היינו בטובת הנאה, דהרי כאומר אם
אירש יהא מכור ואם לא אירש לא יהא
מכור".

אם כן אנו רואים שבמבחינת הסכמה
יש שאדם מסכים להניח כספו על קרן
הצבי ולשלם מחיר מופחת על סמך
האפשרות שיזכה כתוצאה מתשלומיו
לסכום גדול יותר, או שיפסיד את כספו
וה"ה להגרלה וכד'.

ועל כן ממון המשולם מראש לקניית
זכות אינו אסמכתא אלא קניית זכות
ממונית שלפי ההתניה ביניהם יזכה ע"י
קניית זכות זו בממון רב, או שיפסיד את
מה שכבר השקיע. אלו הם חישובי סיכון
שכל סוחר נוטל לעצמו ומחליט אם
להשקיע. וכל ביטוח דירה או רכב מבוסס
על עקרון זה שהמבטח קונה זכות לקבל
תשלום אם יקרה משהו לנכסיו, ואם לא
יקרה הוא הפסיד את תשלומיו.

מסקנה

הגרלות מפעל הפייס הן השקעה שבה
אדם קונה אפשרות לזכות בממון (אם יעלה
מספרו בגורל) אבל כיון שהתשלום היה
מראש וללא התנאה עליו אין בכך

ואם מתה ירשנה בעלה ומתה וירשה
בעלה".

ושווי טובת ההנאה פחות ממלוא
הכתובה, והיא קבלה את הממון על
מכירת כתובתה, ואם מתה היא לפני
בעלה הפסיד הקונה את כל הכסף שנתן
לה בדמי כתובתה.

וכך פסק הרא"ש (בבא קמא פ"ח סי' ט):
"העבד והאשה כמו כן החובל בהן חייב.
הם שחבלו באחרים פטורים. נתגרשה
האשה ונשתחרר העבד חייבין דלא דמי
פטורייהו לפטורא דחש"ו. דהנך לאו בני
עונשין ניהו. אבל פטורייהו דעבד ואשה
משום דאין להן נכסים. הלכך שמין כל
חמשה דברים וכותבין ונותנין ביד נחבל
וכשיבא לידם נכסים ישלמו ומיירי באשה
שאין לה נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל. דאילו
היו לה היו כופין אותה למוכרן בטובת
הנאה אם נתאלמנה או נתגרשה ואם מתה
ירשנה בעלה ואותה טובת הנאה יתנו
לנחבל".

וכן בבבא מציעא (טז ע"א): "מת"ב רב
ששת: מה שאירש מאבא מכור לך מה
שתעלה מצודתי מכור לך – לא אמר כלום.
מה שאירש מן אבא היום מכור לך, מה
שתעלה מצודתי היום מכור לך – דבריו
קיימין!"

חבל נחלתו

אסמכתא והכספים שהגיעו ליד מפעל לספרדים והן לאשכנזים להשתתף הפייס אינם גזל מדרבנן. ומותר הן בהגרלות הללו⁴.

סימן נט

שימוש בכלבי תקיפה מדין עביד דינא לנפשיה

בחלק ז מספרי סימן נט דנתי בענין בפרק ג דנתי בענין 'הנכנס ללא רשות שימוש בכלבי תקיפה במטע על מנת ופגע בו כלבו של בעה"ב'. וז"ל הפרק: לפגוע בגנבים.

נעבור לדין גנב הנכנס שלא ברשות למטע ונשכוהו כלבי תקיפה. המשנה בב"ק (פ"ה מ"ג, דף מז) קובעת: "הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית פטור". ובתוספתא (ב"ק פ"ה ה"ג): "יש נותן את הכופר ואין נסקל ואתן את הכופר. נכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות נגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית ומת נסקל ואין נותן את הכופר". ועוד בתוספתא (פ"ו הכ"ז): "פועל שנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו אע"פ שיש לו רשות ליכנס ולהגבות

4. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל, רב העיר העתיקה ירושלים:** אין הנדון דומה לראיה. בטוח וכיו"ב הן עסקות מסחריות אשר יש סבה הגיונית למבוטח לשלם ולמבוטח להחזיר. במפעל הפייס וכדומה אין שום סבה הגיונית לבעל מספר זה יותר מלבעל מספר אחר. **תשובת המחבר:** בביטוח הוא קונה שקט נפשי מבחינת הסתברות הפגיעה בו והחזרו של חברת הביטוח, ההסתברות קטנה מאד ולא כדאית כלל למשלם הפרמיה. ועל כך מבוסס כל הקיום וההתפתחות של חברת הביטוח, ואם היא היתה צריכה לשלם לכל בעלי הפוליסות היא היתה פושטת את הרגל. וא"כ מדוע האדם נוקט בדרך זו? אלא בגלל ההסכם ביניהם חברת הביטוח צריכה לשלם וה"ה הסכם עם חברת הגרלות.

הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת גן: ר' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' קיא. גם אני הגעתי למסקנה דומה שמותר לבני כל העדות להשתתף בהגרלות שבהן אדם קונה כרטיסים וכבר שילם את דמי השתתפותו בהגרלה וכן המפעל המארגן את ההגרלות הקציב מראש סכומים או אחוזים מסוימים אין כאן אסמכתא לכו"ע. אין צורך לדמות זאת לביטוח, ששם מובטח לו מראש שאם תארע לו תאונה הוא יפוצה עליה.

עם זאת צריך להזהיר את המשתתפים בהגרלות שלא יתמכרו להן ויוציאו רק הוצאות מינימאליות. את המתמכרים יש אולי להגדיר כמי שאין להם אומנות אלא זו (רמב"ם הל' עדות פי ה"ד). כי גם אם יש להם אומנות אחרת אך הם מבזבזים חלק גדול ממשכורתם, לשם קניית כרטיסי גורל, הם דומים למי שאין לו אומנות אחרת אלא על כל המשתמע מכך. כמו"כ צריך להימנע מהשתתפות בהגרלה של משחקי ספורט הנערכים בשבת. נוסף לחילול ה' שיש בעידוד חילולי שבת יש בכך גם הנאה מחילול שבת וגם לפני עיור כי הכרסים נבדקים בשבת עצמה.

סימן נט – שימוש בכלבי תקיפה מדין עביד דינא לנפשיה

את שכרו נגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית פטור ואם אמר לו הכנס בעל הבית חייב". ומסקנת הסוגיה בדף לג ע"א פוטרת את בעל החצר שנכנס אליה גנב וכד'.

וכ"פ הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ז ה"ד) לגבי פגיעות בגוף: "המכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות ונגחו שורו של בעל הבית או נשכו כלבו פטור".

ולגבי פגיעה בנפש פסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"י ה"א): "אין הבעלים משלמין את הכופר עד שתמית בהמתן חוץ מרשותן, אבל אם המית ברשות המזיק **אע"פ שהוא** (=בהמתן) **בסקילה** הבעלים פטורין מן הכופר. כיצד, הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו ואפילו נכנס לתבוע שכרו או חובו ממנו ונגחו שורו של בעל הבית ומת, **השור בסקילה והבעלים פטורין מן הכופר** שהרי אין לו רשות להכנס לרשותו של זה שלא מדעתו".

וכן פסק בשולחן ערוך (ח"מ ס' שפט ס"י): "בד"א, כשנכנסה הבהמה לרשות הניזק והזיקתה. אבל אם נכנס הניזק לרשות המזיק והזיקתהו בהמתו של בעל הבית, הרי זה פטור על הכל, שהרי הוא אומר לו: אילו לא נכנסת לרשותי לא הגיע לך היזק. הרי מפורש בתורה, ושלח את בעירו ובער בשדה אחר (שמות כב, ד)". ונראה על כן שבניגוד לשיטת המשפט במדינת ישראל בעל כלב ששחרר כלבו בחצרו בלילה ונכנס גנב וננשך ע"י הכלב בעל הכלב פטור מנזקיו.

אולם כל זאת נכנס ללא רשות שפגעה בו במקרה בהמתו של בעל הבית. אולם כלבי תקיפה אינם סתם בהמתו של בעה"ב, הם אומנו לתקוף ולעיתים אף להרוג. (כלבי תקיפה ממשיכים לתקוף עד שהנאבק מולם מפסיק להתנגד, ולכן ח"ו יכולים להגיע להריגת גנב). במתקנים בטחוניים כלבים אלו הם נשק כנגד אויבים. אבל גנב אינו אויב.

ולכן, אם נכנס גנב ונהרג ע"י כלביו של בעל הבית במקרה כזה בעל הכלבים חייב. מפני שהכלבים אולפו לתקוף ולהרוג, ואילו המדובר בפוסקים הוא שכלבו של בעה"ב לא אולף לכך. ועוד, עונשו של גנב אינו נפשות או חבלות בגופו ואפילו אם הותר לעשות דין לעצמו היינו כדי למונעו מלהזיק או ליטול את של בעל החצר, אבל האם מותר למונעו ע"י חבלה חמורה או ע"י הריגתו?! ולפי"ז אסור להשאיר כלבי תקיפה משוחררים בשטחו כדי שיפגעו בגנבים.

על המשפטים המודגשים לעיל, הקשה הרב דוד פנדל שליט"א ראש ישיבת שדרות, שהם ללא מקור ומנלן החילוק בין כלבי תקיפה לבין סתם כלבו של בעל הבית.

א. מה מותר לעשות לנכנס לחצר חברו ללא רשות

השאלה היא האם אדם מותר לבצר את ביתו בכל מיני משחית על מנת למנוע כל כניסה שלא ברשות לביתו/חצרו ואפילו התוצאות תהיינה מאד קשות ופוגעות, או אסור לו. נראה לענ"ד שמותר (במסגרת החוק) לאדם לבצר את ביתו כמה שירצה כל זמן שאינו פוגע ויוצא מרשותו. אולם כל זה

חבל נחלתו

וא"כ הנכנס לחצר אדם אחר – על הפרת הפרטיות אולי יקנסוהו בממון אבל זה בלבד וודאי אינו חייב מלקות.

הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' ג) הגדיר במה חלקו רב יהודה ורב נחמן. וז"ל: "רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה. רב נחמן אמר עביד איניש דינא לנפשיה. לא פליגי הני אמוראי בראובן שבא לגזול חפץ משמעון ועמד שמעון נגדו והכהו או שראה שמעון חפץ שלו ביד ראובן ובא שמעון לקחתו וראובן מיחה בו והכה שמעון לראובן עד שהניח לו את שלו. אי איכא פסידא כהוא עובדא דגרוגותא דבי תרי דשמיא יכלו המים ונתקלקל שדה. או אשה המצלת את בעלה כשאין יכולה להציל ע"י דבר אחר. עביד איניש דינא לנפשיה ופטור במה שחבל בחבירו אם לא היה יכול להציל את שלו אם לא שיכנו".

"ובדבר דלית ליה פסידא **אלא הצלת טורח שלא יצטרך להוציא ממנו בדין בהא פליגי**. דרב יהודה סבר בשביל הצלת טורח אין לו רשות לחבל בו. ורב נחמן סבר כיון דדינא קא עביד ויכול לברר שבדין היה יכול להוציא ממנו **יש לו רשות להציל את שלו אפילו בהכאה** אם אינו יכול להציל בענין אחר. אבל אם אין יכול לברר שבדין יכול להוציא ממנו לאו כל כמיניה לומר שלי הוא ולהציל ממנו עשיתי. ודוקא **אם בא לגזול ממנו או שראה חפץ שלו בידו** הוא דאמרינן הכי. אבל למשכנו בשביל חוב שחייב לו לית ליה רשותא".

דברי הרא"ש ברורים, כל מה שהותר היא הצלת טורח להוציא את שלו מידי חבירו וכיון שהלה אינו רוצה למוסרו מותר לחלצו מידו בהכאה, אבל אסור

בטרם נכנס אדם לרשותו – אם נכנס מאן דהו הוא אינו יכול לעשות לו ככל העולה על רוחו, ואפילו הלה נכנס ללא רשות. אם הלה נפל לבור עמוק ברשות אליה נכנס ללא רשות ומת ח"ו – אם בעל המקום לא סייע בהריגתו – הוא פטור כיון שנכנס ללא רשות.

אבל אם פעל בידיים או בגרמא לפגיעה בנכנס ללא רשות הוא חייב על מעשיו אם בחבלה ואם ברציחה. מעשה הכניסה של אדם לא מורשה אינו מתיר את דמו (אא"כ הוא בא במחותרת, עי' בספרי ח"י סי' סא, ובהערות הגר"א נבנצל למאמר שצטטתי לעיל ותשובותי). הנכנס הוא עבריין מותר לתפשו ולהחזיק בו אבל לא להעניש אותו. ואפילו הנכנס הזיק לבעל המקום אין זה מתיר להעניש אותו. דין 'עביד איניש דינא לנפשיה' מתיר עצירת המזיק מהזיק אך אינו מתיר את תקיפתו או הענשתו.

הרי"ף (ב"ק יב ע"ב) פסק: "רב נחמן אמר עביד איניש דינא לנפשיה דכיון דדינא קעביד אמר לא מצינא דאיטרח: והלכה כרב נחמן".

ובאר הנימוקי יוסף: "והא דעביד דינא לנפשיה. היינו דוקא **בממונא דשכיח בעיניה** כי הכא גבי גרוגותא דקא בעי מאריה למשקליה ולאצולי מידא דהיאך **דבעי למגזליה או לאזוקי ממוניה** ואין צריך לומר גבי הצלת נפשות... אבל היכא דליתיה ראייה ולא מודה ליה אי עבד דינא לנפשיה ע"י הכאה וכיוצא בה **מיחייב לשלומי לניזק דמי חבלה** דע"כ לא קאמר רב נחמן אלא היכא דעביד דינא דאי נמי לא הוה עביד איהו לא עבדי ליה בי דינא בציר מהכי".

עולה מדברי המאירי שאם עתה אין זו שעת האונס או הגניבה והגזילה אין בסמכותו להוציא את שלו מיד הגזלן, ואינו יכול ללכת לביתו ולהכותו כדי להוציא את שלו מיד חבירו.

וכן נראה מפסיקת השולחן ערוך (חו"מ סי' שעט ס"ד): "הרי שמילא חצר חבירו כדי יין ושמן, אפילו הכניס ברשות, הואיל ולא קבל עליו בעל החצר לשמור, ה"ז נכנס ויוצא כדרכו, וכל שישתבר מהכדים בכניסתו וביציאתו הרי הוא פטור עליהם. ואם שברם בכונה, אפילו הכניסם בעל הכדים שלא ברשות, ה"ז חייב".

ועי' בביאור הגר"א שהותרה השבירה משום עביד איניש דינא לנפשיה.

וכן נראה מדברי הסמ"ע (סי' שיט ס"ק א): "ובדרישה [סעיף א'] כתבתי דמהרא"ש [ב"מ פ"ח סי' כ"ו] והטור משמע דס"ל דאפילו בחצר דלא קיימא לאגרא, נהי דמצי למיעבד דינא לנפשו ולהוציא מביתו, אבל אינו רשאי למכור מגוף הסחורה לשכור בדמיה פועלים להוציא, וגם אינו רשאי להוציא ולהניחו במקום הפקר שיופסד שם, ודוקא היכא שהטעה לבעה"ב שעשה שלא כהוגן אמרינן שכאשר עשה כן יעשה עמו דבר שלא כהוגן ע"ש".

וכך הביא בים של שלמה (ב"ק פ"ח סי' סו): "על אודות ראובן ושמעון שנתקוטטו יחד, והושיט ראובן ידו נגד שמעון, ואמר לשמעון תנשוך. ושמעון השיב, אם אתה תוחב לי אצבעך בפי אנשכנו. ובכן תחב ראובן אצבעו לתוך פיו של שמעון, ונשכו שמעון. נראה דשמעון חייב... ועל מה שתחב אצבעו לתוך פיו אין לפוטרו, מטעם דאצבעו בתוך פיו מאי בעי, כדאמרינן

סתם להענישו אפילו הוא יודע שפלוני חייב בעונש. ונלמד מכאן לגבי הוצאה מרשותו מי שנכנס ללא רשות שלא נטל ממנו (בינתיים) מאומה וכל שהותר הוא להוציא מרשותו אפילו בכח אבל לא יותר.

וכן נראה מדברי הרשב"א שכתב: "אמר ליה מאה פנדי בפנדא למחיייה. ודוקא בשאינו יכול למונעו בדבר אחר הא יכול למונעו ע"י דבר אחר חייב וכדאמרינן לקמן מפני שהי' לו לשומטו ולא שמטו".

ועוד יותר חריף בדבריו המאירי (ב"ק כח ע"א): "כל שאונס דבר לחברו וחברו האונס לשם ורואה באנסו ואפשר לו לברר אף לאחר מעשה שאותו ענין אונס אצלו יש לו רשות לעשות דין לעצמו ולדחותו שלא לעשות לו אונס זה אפילו הכהו על זה כמה הכאות אין לו חיוב אם אי אפשר לו למנעו בלא כך ואין צריך לומר במקום שאם יתעכב עד שילך לבית דין תהא לו פסידא כגון שהיה גוזלו או אונס את כליו או דולה בבור מים המכונסין שלו ומכלה את מימיו אלא אף בדבר שאין הליכתו לבית דין גורמת לו פסידא זו הואיל והוא לשם בעוד שזה אונסו, עושה דין לעצמו ומכהו עד שידחהו מעליו הא כל שעבר האונס כגון שכבר גזלו או גנב לו או שכבר הלוהו אינו רוצה לפרעו אינו בדין זה לא אמרוה אלא בעוד שהוא אונסו מעתה מי שראה את שלו בביתו של חברו ומתירא שזה יחזיק בו נכנס לשם לפני חברו כדי ליטול את שלו בחזקה ואם הלה מונעו שובר את שניו ואומר לו שלי אני נוטל ומ"מ אל יכנס שם דרך העלמה שמא יראה עליו כגנב אלא שאם עשה עשוי".

חבל נחלתו

וכך כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה ס"ט ט אות יא):

"ובדבר גנב שגנב ס"ת וכלי כסף מביהכ"נ, אם מותר למסרו לערכאות המדינה ולמשטרה (פאליס), שידוע שהם דנים ביסורי הגוף במאסר הרבה שנים, הנה לכאורה פשוט שאין שייך להתיר. אף אם לא היה כלל איסור לידון בדיני המדינות לפני שופטי המדינה, אבל הא אין לנו למוסרו לדונו בדברים שלא שייך בדיני התורה, שהוא ממון כפי שומת הבקיאין, והם דנים ביסורים שזה לא חייבה תורה. ועיין במו"ק דף י"ז ע"א, בעובדא דר"ל הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, ושמתיה ר"ל, וא"ל ההוא גברא אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, ושאל ר"ל בבי מדרשא ואמרו שלו נידוי שלך אינו נידוי, והוצרך ר"ל להתיר נידויו".

"חזינן דאף על גבא **אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה**. וא"כ פשוט שגם מכות וישיבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור, וחייב המכהו אחר המעשה מלקות, מלא יוסיף. **ורק קודם שגנב רשאי להכותו שלא לגנוב**. וכהא דבב"ק דף כ"ז ע"ב, בהא דגרגותא דבי תרי דאתא חד קא דלי ביומא דלאו דיליה, ומחיה, ואמר רב נחמן דלכו"ע היה רשאי למעבד דינא לנפשיה, שלא להניחו למידלא. ורב נחמן עצמו סובר דאפילו שלא במקום פסידא עביד דינא לנפשיה, שלא להניחו לגזול ממנו, וכן כשרואה חפץ שלו יכול ליקח בעצמו. אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה ועיין פרטי הדינים בחו"מ סימן ד'. וממילא

במכילתא דהתם (לעיל י"ג ע"ב) תורך ברשותי מאי בעי. דגבי אדם לא אמרינן הכי. דאמר רב' בפרק שור שנגח את הפרה (לעיל מ"ח ע"א) **הנכנס לחצר בעל בית שלא ברשות, והזיקו בעל הבית, פטור. ואמר רב פפא, לא אמרן אלא דלא ידע ביה. אבל ידע ביה חייב, מאי טעמא, דא"ל, נהי דאית לך רשות לאפוקאי, לאזוקאי לית לך רשות**. ובנדון זה נמי היה לו להוציא אצבעו, ולא לנשכו... אמנם אם תחב אצבעו בחזקה לתוך פיו, כדי לשבר שיניו, או להזיקו בענין אחר. ונשכו כדי להציל את עצמו ממנו, פטור. דבכה"ג דאיכא פסידא אדאזיל לבי דינא. ואין יכול להציל עצמו בענין אחר. לכ"ע עביד דינא לנפשיה, אפילו לגבי ממונו, כ"ש לגבי גופו כו'. והאריך עוד, וקצרת, עד כאן דברי רבי מנחם בהר"ר פנחס, במעיל צדקה שלו".

נראה שעולה הדבר בבירור שאפילו אדם ביצר את רשותו ואדם נכנס לגניבת ממון וכד' אי אפשר לפגוע בו על מנת לחבול בו ולמונעו, וכל שהותר הוא להוציאו בכח המינימלי הנצרך.

ב. כלבי תקיפה – דינם

בספר 'משפטיך ליעקב' (ח"ב סי' לב עמ' תד) כתב שכלבי תקיפה מועדים מתחילתם כבר בנשיכה הראשונה כיון שאומנו לנשוך ולתקוף. ולכן פסק שבי"ד דן דינם גם בזמן הזה דשליחותיהו עבדינן.

בתשובתי שם צדדתי שהם משמשים כנשק של בעל החצר לפגוע בגנבים, הם אינם דוחפים את הגנבים החוצה מהחצר אלא נושכים אותם ולעתים הורגים את הגנבים. וכפי שכתבתי לעיל באות א אלו פעולות שאין לעשות כלפי גנב.

נפל מן הגג ונשברה מפרקתו, לשחרית השכים רבי יהושע ומצאו כשהוא נופל, אמר לו ריקה כך עושים בני אדם שכמותך, אמר לו רבי לא הייתי יודע שנטלת את הסולם מתחת, אמר לו ריקה אי אתה יודע שמאמש זהירים בך¹], שמעינן רק שמותר או צריך כל אדם לשמור על ממונו ולהזהר גם מכשרים כמו מליסטים אבל לא נשמע משם שמותר גם לבייש אותם, וגם נראה שאם אותו גנב לא היה בהול כל כך לבצע גניבתו לא היה בא כלל לידי בזיון וכ"ש לנזק של חבלה, כי היה רואה שהסולם איננו והיה מבקש מבעה"ב להביאו, והיה דן אותו לכך זכות שהסילוק היה לאיזה צורך ולא להיות נעלב מזה, ומה שנשברה מפרקתו היה רק מחמת רוב הבהילות שלו, וממילא לא שמעינן כלל מהך עובדא שמותר לגרום חבלה לגנב וכ"ש שלא לסכן חיים בשבירת מפרקתו דחשיב כמת שמטמא מחיים².

לא שייך להתיר למסור את הגנב לערכאות, לדונו במאסר ובשאר עונשי הגוף³.

וא"כ תקיפה על ידי כלבי תקיפה והריגה אינה עונשו של גנב, ועל כן אין להעניש בכך את הגנב⁴.

וכן כתב בעל ההפלאה בפירושו פנים יפות (דברים כה, יב): "ולפמ"ש י"ל דודאי הא דעביד אינש דינא לנפשיה אפילו להזיק את חבירו היינו בשאין בו סכנה, אבל אם הורג את חבירו פשיטא שחייב מיתה או גלות⁵..."

וכן מצאתי שכתב הגרש"ז אוירבאך (מנחת שלמה ב-ג סי' קלג, א): "שפיר מסתבר כדעתיה דמר שמברייטא זו [מסכת דרך ארץ פ"ה "לעולם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כליסטים והוי מכבדן כר"ג, ומעשה ברבי יהושע שהשכים אצלו אדם ונתן לו אכילה ושתיה והעלהו לשכב ונטל סולם מתחתיו, מה עשה אותו האיש, עמד בחצי הלילה ונטל את הכלים וכרכן בטליתו וכיון שביקש לירד

1. הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה, ירושלים: אם הם מאומנים להפסיק את התפיסה כשהלה מפסיק להתנגד או בורח – א"כ הם ידא אריכתא של בעה"ב הרשאי לפעול להשגת מטרות אלו.

בחוברת אמונת עתיד, שבט תשע"ג, גליון 98 הגיע הרב דוד פנדל, שבעקבות הערותיו נכתבה התשובה למסקנה מעשית זהה, ובש"כ.