

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק ארבעה עשר

מאת

יעקב הלוי אפשטיין

כרך זה מוקדש
לעילוי נשמת
אבי-מורי הכ"מ
חיים מנחם הלוי
אפשטיין
תהי נשמתו צרורה
בצרור החיים

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

תוכן העניינים

5	הקדמה
8	הסכמות וברכות
אורח חיים		
13	גזל מצוה
20	ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה
26	ברכת כהנים בכהן אחד
31	קדיש יתום
41	ברכה על מאכלים מגרעיני חיטה שאינם טחונים
44	ברכות הריח בצמחים ופירות
48	שהחיינו במצוות של אחרים
53	ברכה והודאה על נסים לציבור וליחיד
59	אלו ברכות מותר לאונן לברך?
61	חנוכת בית
68	לאחר יד בנכרי
71	כריתת עצים בכרם זיתים של יהודי בשבת
75	מכירת חמץ לנכרי
87	הובלת חמץ בפסח
92	תערובת חמץ אחר הפסח
100	הסבה ע"י איטר וקיטע
104	הספד בפסח שני
107	נטילת ציפורניים במוצאי תשעה באב
108	תקיעה ותרועה של ראש השנה
115	שאיבת חלב ביום כיפור שחל בשבת
120	תעשה ולא מן העשוי בסוכה
131	פסילת סוכה ע"י כלי בישול
135	נענועי הלולב
144	סכך קבוע בכל השנה
150	מתנות לאביונים בכרטיס אשראי
יורה דעה		
154	תרנגול המשי – האם זקוק למסורת
164	אכילת חגב חי

חבל נחלתו

175 אכילת חומרים שנלקחו מאיסור	סימן כח
181 אוכלין ומשקין תחת המיטה	סימן כט
189 בדקה פעם אחת בכל שבעה נקיים	סימן ל
192 מנהגי היחיד המחייבים התרת נדרים	סימן לא
202 רישום תרומות שלא על שם התורם עצמו	סימן לב
205 כבוד זקנו	סימן לג
210 מזוזה בתוך מעין שער	סימן לד
211 מעשר כספים ממלגה	סימן לה
218 הורתו שלא בקדושה לענין מילתו בשבת	סימן לו
226 המונח כרם – בהלכה	סימן לז
234 סימון ביכורים בימינו	סימן לח
236 ביכורים אחר החנוכה	סימן לט
238 אכילת לקט הנופל ממכונת איסוף	סימן מ
240 מעשר עני בגורן ומעשר עני בבית	סימן מא
246 נתינת מעשר עני, צדקה ומעשר כספים לאביו	סימן מב
250 תקנת שני אריסים במעשר עני	סימן מג
253 חוהבה בשביעית	סימן מד
255 רחיצה ותספורת באנינות	סימן מה
259 חובת השתתפות בלווית המת	סימן מו
262	אם בנו, אשר בנו מתאבל עליה ואביו אינו מתאבל עליה	סימן מז

אבן העזר

264 ברכת האירוסין	סימן מח
274 נשואי גרוש עם בעלת תשובה	סימן מט
280 ימי נישואין לאם חד הורית מהזרעה מלאכותית	סימן נ
282 אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות	סימן נא
294 אשה המורדת מפריה ורביה	סימן נב

חושן משפט

301 בית דין חשוב	סימן נג
307 קנס פיגורים באספקה	סימן נד
316 תביעה להשתתפות בקיר תמך	סימן נה
320 קניית דגים במים בהגבהה	סימן נו
324 שינוי תנאי חוזה מחמת אומדנות שהשתנו	סימן נז
330 חלוקת טומטום ובנות בנכסי האב	סימן נח
334 שוכר שנטע עצים	סימן נט

חבל נחלתו

336 השאלה או השכרה מגמ"ח או מוסד	סימן ס
340 שימוש שואל מול חיובי שמירה	סימן סא
345 לשון הרע על נבחרי ציבור	סימן סב
353 אסור להציל עצמו בממון חבריו	סימן סג

קודשים

361 האם כהני חזקה יכולים לשמש בבית המקדש	סימן סד
370 קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים מהר הבית	סימן סה
381 האם בבית ראשון היתה פרוכת לקודש הקודשים	סימן סו
384 אבלות במקדש	סימן סז

שער זכרון – הכתוב לחיים

389 לזכר אבי-מורי חיים מנחם הלוי אפשטיין	
-----	--	--

הקדמה

נאמר במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה ב וכן בתמורה טז ע"א):
ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך עמי
ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל. אם ברך תברכני, בתלמוד
תורה; והרבית את גבולי, בתלמידים; והיתה ידך עמי, שלא אשכח את משנתך; ועשית
מרעה, שתעשה לי רעים כמותי; לבלתי עצבי, שלא יעציבני יצר הרע מלעסוק בתורה;
ויבא אלהים את אשר שאל. זאת משאת נפשו של כל לומד, אולם ישנם עיכובים.
בהקדמתו לספרו 'מרגליות הים' על מסכת סנהדרין מביא הרב ראובן מרגליות את המעשה
מבבלי תענית:

אילפא ורבי יוחנן הוו גרסי באורייתא, דחיקא להו מילתא טובא, אמרי: ניקום וניזיל
וניעבד עיסקא, ונקיים בנפשין אפס כי לא יהיה בך אביון. אזלו אותבי תותי גודא
רעיעא. הוו קא כרכי ריפתא. אתו תרי מלאכי השרת, שמעיה רבי יוחנן דאמר חד
לחבריה: נישדי עליהו האי גודא ונקטלינהו, שמניחין חיי עולם הבא ועוסקין בחיי
שעה! אמר ליה אידך: שבקינהו, דאיכא בהו חד דקיימא ליה שעתא. רבי יוחנן שמע,
אילפא לא שמע. אמר ליה רבי יוחנן לאילפא: שמע מד מידי? – אמר ליה: לא. אמר:
מדשמעי אנא ואילפא לא שמע. שמע מינה לדידי קיימא לי שעתא. אמר ליה רבי
יוחנן: איהדר ואוקי בנפשאי (דברים ט"ו) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ. רבי יוחנן
הדר, אלפא לא הדר. עד דאתא אילפא – מליך רבי יוחנן. אמרו לו: אי אתיב מר וגריס
לא הוה מליך מר". (תענית כא ע"א).

חבל נחלתו

אחר הבאת המעשה כותב הרב מרגליות:

מהסיפור המעניין ההוא למדים אנחנו כמה החשיבו את אילפא עד שהקדימוהו לר' יוחנן בנקטם "אילפא ור' יוחנן" אילפא קודם ואמרו שאם היה אילפא יושב באהלה של תורה ולא היה יוצא למיעבד עיסקא אותו היו ממליכים בהיותו גמיר טפי מר' יוחנן [רש"י שם] ור' יוחנן עצמו תיאר את חברו זה "מר" וגם אחרי כל סביבותיו כאשר הדר הראה שאם כי עבד עיסקא גריס טפי מניה [רבנו חננאל ורש"י שם]. אבל ר' יוחנן הדר חזר ממחשבתו ליעבד עיסקא כי ר' יוחנן הוא שדרש הכתוב [דברים ל' יג] ולא מעבר לים הוא לאמר מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענה אותה ונעשינה כי לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרנים [עירובין נ"ה א] והוא שאמר איזה תלמיד חכם? כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו. ובכן בהיותו בימי עלומיו צורבא מרבנן, תלמיד יושב לפני רבותיו, מכר כל נכסיו ונחלאותיו ירושת אבותיו למען התפרנס כל אותן השנים, את כל הון ביתו נתן באהבה שאהב את התורה. גבר רב פעלים זה שלא הלך ארבע אמות בלי תורה [יומא פ"ו א] ישב לרגלי רבותיו כל עודם בהיים, וכל עוד היה חזקיה רבו בחיים לא היה ר' יוחנן בעל ישיבה ואך אחרי עלות רבותיו לחיי עד יסד ישיבתו הגדולה אשר עמד בראשה, ותהי תורתו לא לבד חיי שעה לו לבדו כי אם חיי עולם.

אילפא כנראה לא היה לו מה למכור, לא ירש נחלת שדה וכרם ומבלי אמצעים שיאפשרו לו ולביתו לחיות עד הימים שבהם יהיה ראוי להוראה הוכרח לפנות גם לעסקים ולומר טוב תורה עם דרך ארץ...

וכמוסיף על דבריו אביא את המסופר בירושלמי סופ"ח מתרומות:

רבי יוחנן אמר איקפח בעלי קנייה סליק לבית וועדא והוה רבי שמעון בן לקיש שאיל ליה ולא מגיב שאיל ליה ולא מגיב אמ' ליה מהו הכין א"ל כל האיברין תלוין בלב והלב תלוי בכיס אמ' ליה ומהו כן אמר ליה ומה את כן אמר ליה איקפחת בעלי קנייה אמר ליה חמו לי זויתה נפק מחוי ליה חמיתון מן רחיק ושרי מצלצל אמרין אין רבי יוחנן הוא יסב פלגא אמר לון חייבון כולה אנא נסיב ונסב כולא.

[פני משה:]

איקפח בעלי קנייה. כך שמם של הלסטים שקפחו וגזלו את של ר' יוחנן ונכנס ר' יוחנן לבית המדרש והיה ר"ל שואל לו דבר הלכה ולא השיב וחזר ושאלו ולא השיב וא"ל מהו זה שאתה שרוי בצער כל כך והשיב לו כל האיברין תלוין בלב והלב בכיס וא"ל ומהו כן וסיפר לו ואמר נגזלתי מאלו בעלי קנייה ולקחו כל ממוני.

חמו לי זויתה. הראני הדרך אשר הלכו מכאן והראה לו ורדף ר"ל אחריהם וכשראה אותם מרחוק התחיל לצעוק עליהם אם לא תחזירו אנקום נקמתי מכם והשיבו אם של רבי יוחנן הוא אשר לקחנו אם כן יקח החצי אשר נשיב לו ואמר להן ר"ל לא אלא בחייכון צריכים אתם להחזיר את הכל והחזירו הכל ולקח מהם.]

ר' יוחנן ידע שללא אמצעי מחיה גם אינו יכול לשנות בלב פתוח ומבין, ועל כן היה שרוי בצער ולכן בצעירותו מכר נחלת אבותיו.

חבל נחלתו

וכך מסופר בירושלמי שבת (פ"ח ה"א וכן בשקלים פ"ג ה"ב ופ"ח ה"א, ובדומה במנחות קג ע"ב): ר' אלעזר שאל לרבי סימון עד כמה ולא אגיביה. שאל לרבי"ל וא"ל עד רביעית (=דם נבלות) טהור, יותר מיכן טמא ובאש לר"א דלא חזר ליה ר' שמעון שמועתא. רב ביבי הוה יתיב מתני הדין עובדא א"ל רבי יצחק בר כהנא עד רביעית טהור יותר מיכן טמא ובעיט ביה. א"ל ר' זריקן בגין דשאל לך את בעט ביה אמר ליה הא דלא הוות דעתי עלי! כדמר רבי חנין [דברים כח, סו] 'היו חייך תלואים לך מנגד' זה הלוקח חיטים לשנה ופחדת לילה ויומם זה הלוקח מן הסידקי ולא תאמין בחייך זה הלוקח מן הפלטר. ואנא סמיך לפלטר.

ובאר הפני משה:

ורב ביבי. היה יושב ומספר האי עובדא בענין אחר שר' יצחק שאל דרך שאלה לר' סימון אם עד רביעית דוקא טהור ויותר הוא טמא ובעט ביה ר' סימון בר' יצחק וגער בו ואמר ר' זריקן לר' סימון בגין דשאל לך הדין את בעט ביה וא"ל אין משום דלא הוות דעתי עלי מיושבת וכהאי דאמר ר' חנין וכו' ואנא סמך על הפלטר ולפיכך אין דעתי עלי בכל פעם ופעם.

סידקי. הוא הסוחר המוכר בחנות להתבואה הוא ופלטר מוכר הלחם ותמיד הוא מייקר.

וכן רש"י (מנחות קד ע"א):

וההוא גברא – אדידיה קאמר דהא אפלטו סמכינא ואין דעתי מיושב להשיב לו.

ודורש המדרש בבראשית רבה (פר' כ, ט) על קשיי הפרנסה:

בעצבון תאכלנה, א"ר אסי קשה היא הפרנסה כפליים כלידה בלידה כתיב בעצב תלדי בנים, ובפרנסה כתיב בעצבון תאכלנה, ר' אליעזר ור' שמואל בר נחמן, רבי אליעזר אמר הקיש גאולה לפרנסה, ופרנסה לגאולה, שנאמר (תהלים קלו) ויפרקנו מצרינו וסמיך ליה (שם) נותן לחם לכל בשר, מה גאולה פלאים אף פרנסה פלאים, מה פרנסה בכל יום אף גאולה בכל יום, רבי שמואל בר נחמן אמר וגדולה מן הגאולה, שהגאולה ע"י מלאך והפרנסה ע"י הקדוש ברוך הוא, גאולה על ידי מלאך מניין שנאמר (בראשית מח) המלאך הגואל אותי מכל רע, פרנסה על ידי הקדוש ברוך הוא שנאמר (תהלים קמה) פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון, רבי יהושע בן לוי אמר גדולה מקריעת ים סוף שנאמר (שם) לגזור ים סוף לגזרים ואומר (שם) נותן לחם לכל בשר וגו'.

ואמנם קשים טלטולי גברא אחר פרנסתו והוא מטלטל ומוכר את נפשו וזמנו בשביל לחמו.

וכך מסיים הרב ראובן מרגליות את הקדמתו למרגליות הים:

ואם לא הרשתו עתו לאילפא להרביין תורה בקביעות עם חברים מקשיבים ותלמידים הגונים, הנה בחר באמצעי אחר שתהיה תורתו חיי עולם בכתבו עלי ספר דברי תורתו שהעלה בעתותיו שקבע לתורה אם היום היה למלאכה במסחר או במשרד הנה לילותיו הקדיש למשמר והקנה לו לחבר לרשום בפנקסיו מאשר העלה בלמודיו.

ועלתה לו לאילפא שהגו חכמי ישראל בספריו, ראה מנחות ע' ע"א כתוב אפנקסיה דאילפא כו', ובירושלמי מעשרות פ"ב ה"ד אמר ר' יונה אשכחתי כתוב בפנקסיה

חבל נחלתו

דחילפי כו'. וחבירו הגדול ר' יוחנן למד מדבריו ואמר שמועות משמו, ראה בבלי זבחים כ' ע"א והלאה שם כ"א א, ירושלמי תרומות ספ"א, חלה פ"ב ה"ה, ושבת פיז ה"ג. אמנם לא מלך, אבל אילפא אינו חפץ כלל למלוך, געגועי אילפא הן ללמוד וללמד לעשות אזנים לתורה לשאוב ממקורות ראשונים ולהשקות צמאים לדבר ה' בשיחות חברים ובפרסום דברי תורה שכתב בפנקסיה.

* * *

בעת כתיבת כרך זה בי"ג אייר תשע"ג נפטר אבי חיים מנחם הכ"מ. התחלתי לכתוב את ספרי כ'מתנת תודה ואהבה' לאבי בהגיעו לגיל שבעים שנה (בשער הכרך הראשון). ספר אחד אינו יכול לקפל חיים שלמים של אדם וק"ו ימיו של אבא שהיו מלאים וגדושים במעשים טובים. בכ"ז כדי לתת ללומדים ולקוראים מושג על אבי הכ"מ, הקדשתי לו שער זכרון בסוף הכרך הזה.

בבכל ספרי הריני מודה לקב"ה שזיכני ללמוד וללמד מדברי תורתו ולהלותם עלי ספר. ומודה לכל מי שסייעני הן בשאלות הן בקושיות הן במעבר על התשובות והמאמרים והן בעידוד.

ומודה לאשתי ולמשפחתי שנותנים לי להתפנות ולשבת לענות ולברר וללמוד תורה. ונזכה אנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו ללמוד תורה וללמדה לשמה.

יעקב הלוי אפשטיין
שומריה

כסלו תשע"ד

**מצבת זכרון לידידי
הרב דוד אברהם ספקטור זצ"ל
רב שכונת גבעת שרת
וחבר לשכת הרבנות בבית שמש
נלב"ע לאחר מחלה קשה
בי"ב בתשרי תשע"ד
תהי נשמתו צרורה בצרור החיים**

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

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

ברכת הרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן

מכתב ברכה

יום ב' לסדר 'אברך אברכך' תשע"ד

לכבוד הרב יעקב אפשטין שליט"א

שומריה ת"ו

שלו' רב לאוהבי תורתך

עם הגיעך לכרך הי"ד של "חבל נחלתו" שלוחה לך ברכתי ברכת יד כהה לידך החזקה על ההתמדה בשיעורי התורה ובהעלאתם על הכתב והדפסתם בי"ד ספריך החשובים. ידך החרוצה מגיעה ב"ה לכל חלקי התורה לברר, ללבן ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

על ידם החזקה של ת"ח דרש בר קפרא (בכתובות ה, א): "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ – כתיב: אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, ואילו במעשה ידיהם של צדיקים – כתיב: מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידיך".

ומשחרב ביהמ"ק אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה ומעתה גדולים מעשי צדיקים בכתובתם חידושי תורה וברורי הלכה.

[דברי התורה שהרב שלח הוכנסו לאחר סימן סה]

והריני מברכך שפְּלוֹי תזכה לעמוד בקרוב על הדוכן, במעשי ידי צדיקים בבניין בית תפארתנו בבי"א

אני מבין שספרך זה יוקדש לזכר אביך היקר ר' חיים אפשטין ז"ל שנפטר לפני מספר חודשים. אכן אין דבר גדול מזה להקדיש בתוך השנה לפטירתו ספר תורני מאת בנו.

זכיתי להכיר את אביך ז"ל. מנקיי דעת היה, חלוץ ות"ח, ממיישבי הנגב בימים הקשים, ועם זאת איש ספר וחבר אהוב. ניכר עליו שהוא בא ממשפחה למדנית, בנו של חוקר התלמוד הידוע פרופ' יעקב נחום אפשטין. ספרך מבטא את המשך המורשת המשפחתית שלכם. יהי זכרו ברוך.

בברכת התורה והארץ

יעקב אריאל ר"ג

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע – חברון

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע – חברון ת"ו

בס"ד, ה' במר חשון תשע"ד

לכבוד הרב יעקב אפשטיין

השלום והברכה וכט"ס

כתב הסכמה

קבלתי את הכרך הי"ד שלך "חבל נחלתו" ועברתי על חלק מהתשובות.

שמחתי לראות את הבירור המקיף והיסודי של כל נושא,

החל ממקורות הגמרא עד גדולי הפוסקים האחרונים.

דברים ישרים, נכוחים וקולעים אל האמת.

ישר כחך ותזכה עוד להרבה חיבורים לזכות את הציבור עלה והצלח.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

נ.ב. ביחוד נראית בעיני סברתך אודות נתינת מעשר נוסף מכספי החזר מס הכנסה, שזה נחשב כבא לו רווח מעלמא ולא שזה מעצם הכסף שהוא נתן לראשונה.

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד י"ב תשרי תשע"ד ירושלים עה"ק תובב"א

שלו' וברכה ושנה טובה

לכבוד הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א

אחדשה"ט של כתר"ה,

שמחתי באומרו לי שכת"ר חושב להוציא חלק י"ד לספרו,

והרי שנינו (פרה ז) המכנן את החבל על יד על יד כשר,

וא"כ אברכו שיזכה להוציא כהנה וכהנה ידות,

יחלקם ביעקב ויפיצם בישראל. ישוטטו רבים ותרבה הדעת,

וישב בשלוח על התורה ועל העבודה.

כעתירת תלמידו מפי כתביו

אביגדר נבנצל

סימן א גזל מצוה

שאלה

האם ניתן לגזול מצוה מאדם, ומה דינו של הגזולן?

א. אילו מצוות ניתן לגזול?

המצוות נחלקות בין מצוות שמוטלות על האדם לקיימן בגופו ואינו יכול להעבירן לידי שליח לבין מצוות שניתן לקיימן ע"י שליח או שניתן לקיימן עבורו ללא שליחות. במצוות שבגופו לא שייכת שום גזילה מפני שאחר שקיימן עבורו לא הוציאו ידי חובה. אמנם יש מצוות שבגופו שאם לא קיימן אחרים יכולים ולעתים מצווים לקיימן כגון מילה (ע"י קצות החושן ס"י שפב) או פדיון הבן או הפרשת תרומות מפירותיו של המפריש על פירות הבעלים, וכאן נשאלת השאלה האם אחר שבא וקיים את המצוה חייב משהו ל'בעליה'. מצוה אינה קניין, היא מוטלת על האדם לקיימה ולכן אפילו שאדם אחר קיימה או שהעבירה לקיום ע"י שלוחו ובא אחר וקיימה לא נטל מ'בעליה' מאומה, ועל כן ממון לא ישיב את הגזילה'. אולם הכפתור ופרח (פרק טז) כותב דברים חריפים מאד שחייבים להעניש את הגזולן בעשרה זהובים וכתשלום ממון, וז"ל: "וזה שהגזול את חברו מצוה לא יהא פחות מהגזולו שוה פרוטה שחייבוהו להוליכה אחריו אפילו למדי, ואין זה בעד

הפרוטה אלא כדי שלא יהא רגיל לגזול, ואנו נעשה זול בגזל המצוות שמתן שכרן אינו אלא לעולם הבא, עם שדומה לחוכא ואיטלולא, א"כ אין להקל עליו במה שחייבוהו רבותינו ז"ל. עוד, הרי שגזל סאה של תבואה וכו', אין זה מברך אלא מנאץ שנאמר ובוצע ברך נאץ יי, וכל שכן הגזול מצוה דהוה ליה בידיה מצוה הבאה בעבירה ובהלבנת פני חברו¹. עוד, לא יהא דיני ממונות חמור מדיני נפשות, דאמרינן (ב"ק צו, ב) גזל בהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה, ואמר רב פפא לא הזקינה ממש אלא אפילו כחשה, ומסקנא כחשה דלא הדרה, וא"כ זה שנקרא לקרוא בתורה שהוא תקנת נביאים שביניהם ועזרא אחריהם ואי אפשר בלא זה, יבא אחר ויגזול ואחר כן יפרענו בשחיטת וכסוי התרנגול, שאם רצה לכלב ישליכנו אחר כל זה דאי בעית אכיל אי בעית לא אכיל. ושכר מצוה ומצוה אינה נזכרת בתורה עד שנדע שגזל לו זאת יהא פרעונו בזו, ואף על פי שנוכל להבין קצת מתוך ענשן וכמו שהזכיר הר"מ ז"ל בפירוש אבות (בפיהמ"ש פ"ב מ"א). עוד הרי אמרו (קידושין מ, ב) צריך אדם שיראה עצמו כאלו כל העולם כלו תלוי עליו, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם כלו לזכות. זה החוטף המצוה מאי קסבר דדמא דידיה סומק טפי דילמא דחבריה סומק

1. ע"י להלן דברי הרא"ש שאין זו מצוה הבאה בעבירה, שהרי לא מכשיר המצוה גזול אלא הפעולה ואף היא נזקפת לזכות בעליה.

חבל נחלתו

ב. המקורות בש"ס וביאורם בראשונים

במסכת בבא קמא (צא ע"ב): "הקוצץ נטיעותיו [וכו']. תני רבה בר בר חנה קמיה דרב: שורי הרגת נטיעותי קצצת, אתה אמרת לי להורגו אתה אמרת לי לקוצצו – פטור. א"ל: א"כ, לא שבקת חיי לברייתא! כל כמיניה? א"ל: איסמייה? א"ל: לא, תתרגם מתניתך: בשור העומד להריגה, ובאילן העומד לקציצה. אי הכי, מאי קא טעין ליה? דא"ל: **אנא בעינא למיעבד הא מצוה**, דתניא: ושפך וכסה – מי ששפך יכסה, ומעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה, וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים". ובחולין (פז ע"א): "תניא אידך: ושפך וכסה – מי ששפך הוא יכסנו, מעשה באחד ששחט, וקדם חבירו וכסה, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י' זהובים. איבעיא להו: שכר מצוה, או שכר ברכה? למאי נפקא מינה – לברכת המזון, אי אמרת שכר מצוה – אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה – היוין ארבעים, מאי? ...יצתה בת קול ואמרה: כוס של ברכה (=ברכת המזון) ישוה ארבעים זהובים".

עולה שאם חוטף מחבירו השוחט את מצות כיסוי הדם צריך לשלם לו עשרה זהובים עבור המצוה שחטף ממנו, ואם חטף את ברכת המזון חייב ארבעים זהובים.

וכך פסק הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ז הל' יג-יד): "שור שהיה עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות ואילן שהוא עומד לקציצה מפני שהוא מזיק את הרבים וקדם אחד ושחט שור זה וקצץ אילן זה שלא מדעת בעליו חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים שהרי הפקיען מלעשות מצוה, ואם טען ואמר אתה אמרת לי להרגו

טפי, ואם חוטפין מצה לטעם אין חוטפין מצוה בלא טעם".

וכך פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שפב): "וכן הורו שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשה, משלם לבעלים י' זהובים".

ובאר החתם סופר (חולין פז ע"א): "וחייבו ר"ג עשרה זהובים. לכאורה נראה לא שכר שיווי המצוה או הברכה חלילה, מי יכול לשער אורח חיים פן תפלוס וכל הפצים לא ישוו בה, ותו מה צריך לשלם לו הפסדו הלא חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאו מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו, נמצא זה שחטף ממנו מצותו לאו מידי חסרי, אך הפרש יש בין העושה מצוה ומקבל שכר או נאנס ולא עשאו ומקבל שכר, כי זה העושה עובד ה' בשמחה ובטוב לבב ונשכר על זה וזה שנאנס מצטער על שלא זכה לעבוד ה' ומקבל שכר שמים על צערו נמצא אעפ"י שלענין שכר שמים אין הפרש מ"מ דצערא בגופא איכא הפרש והענישו ר"ג עשרה זהובים לפי שיעור צערא דגופא".

עולה מדברי החת"ס שבאמת דין י' זהובים אינו שכר על המצוה שלא עשאה ומשני טעמים: אין למדוד מצוות בכסף ואין ה'גזול' מפסיד באמת את בעליה ושכר מצותו מובטח לו, אמנם יש לו צער הגוף על המצוה שלא זכה לקיימה ועל כך משלם עשרה זהובים, וראה להלן בהקנאת מצוה לשליח מה דין החוטף. אמנם הים של שלמה (חולין פ"ו סי' יג) כתב: "ועיקר הדבר, הא דאמרינן דמחייב י' זהובים ליתן בעבור שכר מצות או ברכה שקדמה ולקחו ממנו". ומשמע שזהו תשלום על מצוה שלקח ממנו.

שעומד להריגה או קציצת אילן העומד לקציצה. ומוסיף שכן הדין בכל המצוות והברכות ואיננו שמאים למדידתן של מצוות. וכ"כ הרשב"א שם.

וכן הריטב"א (חולין פז ע"א) כלל: "ואסיקנא דשכר ברכה עשרה זהובים, ואפילו ברכה דרבנן² דהא ברכת הטוב והמטיב דרבנן היא, ושכר מצוה נמי בלא ברכה עשרה זהובים כדאמרינן בבבא קמא פרק החובל (צ"א ב') גבי אילן העומד ליקצץ, וכולן שכרן עשרה זהובים, וכי איכא מצוה וברכה כחדא חשיבא ושכר שתיהן עשרה זהובים, דאי לא כוס של ברכה שוה חמשים".

אולם בשבולי הלקט (הל' שחיטה סי' י) כתב: "אבל אם קפץ אחר וכסה קודם השוחט חייבו אותו חכמים ליתן לו עשרה זהובים שכר הברכה שלקח מידו. אמנם רבינו תם זצ"ל כתב דקנסא הוא ואין גובין קנסות בזמן הזה³ ובא מעשה לפניו וצוהו שישחוט המכסה עוף אחר ואותו שנגזלה הברכה ממנו יברך על כיסוי הדם ויכסה".

ג. פסיקת הפוסקים בגזל מצוות

הלכות גדולות (סי' סט, הל' כסוי הדם עמ' תרנז) פסק שחייבים בעשרה זהובים על גזל מצוה. וכ"פ: רי"ף (חולין כט ע"א), רי"ד (פסקים לב"ק צא ע"ב), ראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' אלף פח), רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"ד), ושאר הפוסקים שחלקם הובאו לעיל.

ולקצצו הואיל והוא עומד לכך הרי זה פטור".

"וכן מי ששחט חיה או עוף ובא אחר וכסה הדם שלא מדעת השוחט חייב ליתן כמו שיראו הדיינים, ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים, וכן הורו שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהן ראויין לעשותה וקדם אחר ועשאה משלם לבעלים עשרה זהובים".

ובאר המגיד משנה (שם, הלכה יג):

"דין זה מפורש סוף פ' החובל (דף צ"א:): ודעות אלו שכתב הרב ז"ל אם הוא דבר קצוב או למראית העין סברות הם כתובות בהלכות ורי"ף ז"ל הכריע דעת האחרון שהוא דבר קצוב. וכתב הרשב"א ז"ל ומ"מ לא מגבינן ליה בבבל דהא אמר לעיל דלא עבדינן שליחותיהו בכל מידי דלא חסריה ממונא אבל אי תפס לא מפקינן מיניה ע"כ. וכבר ביאר הרב ז"ל דינים אלו פ"ה מהלכות סנהדרין".

תוספות בחולין (פז ע"א ד"ה וחייבו) מבארים שלא ניתן לשלם את המצוה הגזולה ע"י נתינת עוף לשחיטה מפני שאת מצותו הפסיד, ומבאר (כרשב"א במ"מ לעיל) שעתה אי אפשר לגבות תשלום עשרה זהובים על חטיפת מצוה מפני שבדבר שאין בו חסרון כס בימינו שאין לנו מומחים לא עבדינן שליחותיהו'.

הרמב"ן בחולין (פז ע"א) כותב שעשרה זהובים הם שכר ברכה או שכר מצוה אפילו שאין עליה ברכה, כמו הריגת שור

2. ומכאן תימה על דברי היש"ש (ב"ק פ"ח סי' ס): "ומ"מ נראה דוקא שכר מצוה הכתובה בתורה, כגון לא תשים דמים בביתך, וכה"ג. אבל מצוה דרבנן לא".
3. עולה מדברי שבולי הלקט שר"ת, כיון שאין גובים קנסות בזה"ז הורה לו כן להחזר מסוים.

חבל נחלתו

כתב הרי"ף (ב"ק לב ע"ב): "איכא מאן דאמר האי דחייביה ר"ג להאי גברא י' זהובים קנסא הוא דקנסיה ולא גמרינן מינה לדינא אחרינא וכד מעיינת בגמרא לא אשכחת להאי סברא דאי סלקא דעתך קנסא הוא דקניס רבן שמעון בן גמליאל ולא גמרינן מינה לדינא אחרינא אמאי קא גמר מינה רב להא דתנן נטיעותי קצצת אתה אמרת לי לקצצן פטור דשמעי' מינה טעמא דאמר הכי הא לא אמר הכי חייב אלא לאו דינא הוא וגמרינן מיניה".

מתבאר כי בין הראשונים ישנה מחלוקת האם תשלום עשרת זהובים הוא קנס או מעין תשלום נזק. הגאונים, הרמב"ם וכן ר"ת סברו שהוא קנס, הרמב"ן מביא בשם הרי"ף שסובר שזהו נזק ולכן אף שאין מוציאים בזה"ז כיון שלא עבדינן שליחותיהו אם תפס אין מוציאים ממנו – "ולפיכך כתבה רבינו הגדול (=הרי"ף) ז"ל בפ' החובל לדון בה באי תפס כמו שכתב דיני הבושת ושאר חמשה דברים". וכ"כ הריטב"א והר"ן (על רי"ף חולין כט ע"א).

אמנם המאירי (חולין פז ע"א) כתב: "ומ"מ מנהג קדמונינו בתלמוד לקנוס על כל כיוצא בזה עשרה זהובים וכן בכל כיוצא בזה כגון מי שהיה ראוי לברך ברכת המזון כגון כהן או גדול והוזמן לכך ובא אחר וחטפה ממנו **היו קונסין אותו** ארבעים זהובים עשרה לכל ברכה ויש מפרשים דבר זה בתורת ממון ולא בתורת קנס אם כן אף בזמן הזה דנין כן ואין הדברים נראין לנו".

והרא"ש (ב"ק פ"ח סי' טו) מוסיף ראיות נוספות שזהו תשלום ממון ולא קנס: "ועוד אי לאו דינא הוא מה שייך הכא למיקנסיה **גברא למצוה קא מיכוין ואנן ניקום וניקנסיה**. ועוד דבפרק כיסוי הדם (דף פז א) מיבעיא ליה אהך דרבן (שמעון בן) גמליאל שכר מצוה או שכר ברכה למנ"מ לכוס של ברכה".

וכן המאירי (ב"ק צא ע"ב) מביא נ"מ נוספת בהבדל האם תשלום זה ממון או קנס: "גדולי הפוסקים כתבו שדבר זה ממון הוא ולא קנס **ולמדין ממנה לכל המצות** על הדרך שלמדו בכאן ממנה לענין שור ואילן, וכן יראה לדעתי שדנין אותם בחוצה לארץ. ויש חולקים לומר **שקנס הוא ואין למדין ממנה אלא למה שמצינו בה בפירוש** וכן שאין דנין אותם בחוצה לארץ ומכל מקום סך זה של עשרה זהובים על המצוה הוא, ואפילו היתה מצוה שהרבה ברכות מצטרפות בה, ויש שפרשו במסכת חולין עשרה זהובים על כל ברכה וברכה כמו שבארנו שם".

הים של שלמה (ב"ק פ"ח סי' ס) האריך בדינים אלו וכתב: "והאי דחייב ר"ג לא משום קנסא הוא, דהא גברא למצוה קא מכוון. אלא דינו הכי הוא. ושיעור י' זהובים הוא שכר ברכה, דחשיב בפ' כיסוי הדם (חולין פ"ז ע"א) שכר ברכת המזון מ' זהובים. דיש בו ד' ברכות. ושכר מצוה אין צריך לשלם, מאחר ששילם כבר שכר ברכה. וגבי שור המועד להריגה, ואילן ליקצין, דליכא שכר ברכה. משלם שכר מצוה, היכא דעבד

סימן א – גזל מצוה

שהם ראויים לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לבעלים י' זהובים".

ורמ"א הגיה: "היה לו בן למול, ובא אחר ומלו, חייב ליתן לו י' זהובים. אבל נתנו לאחר למול, ובא אחר ומלו, פטור (רבינו ירוחם נל"א ח"ד). ובזמן הזה אין מגבין אותו, אבל אם תפס לא מפקינן מיניה".

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' צז) דן על אבי האם שלא הודיע לחתנו מלידת בנו ומל בלא ידיעתו, ואף קראו לו שם, וכותב הגר"מ פיינשטיין שזהו עוול גדול אמנם השם שקראו לו הוא שמו וכן האב יכול להוסיף שם (עיי"ש שנו"ג בכך). וכותב שכיון שנימול אסור להד"ב ולא לחבול בו. ומסיק האג"מ: "ובדבר הברכה שבירך המוהל שכיון שהיא מצוה המוטל על האב שנמצא שעשה המוהל איסור שגזל המצוה מהאב אם היה רשאי לברך, עיין בט"ז יו"ד סימן כ"ח סק"ח בבא אחר וכיסה שלא

מעצמו, וזה לא צוהו... וטעם י' זהובים הוא סוד הגנוז⁴, ואין חילוק בין מצוה רבה לזוטרא, כי הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה כו' (אבות פ"ב, מ"א) וכן פסק הר"ן.

וכך פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' שפב ס"א):

"שור שהיה עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות, ואילן העומד לקציצה מפני שהוא מזיק את הרבים, וקדם אחד ושחט שור זה וקצין אילן זה שלא מדעת הבעלים, חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים, שהרי הפקיעם מלעשות מצוה. ואם טען ואמר: אתה אמרת לי להרגו ולקצצו, הואיל והוא עומד לכך, הרי זה פטור... וכן מי ששחט חיה ועוף, ובא אחר וכיסה הדם שלא מדעת השוחט, חייב ליתן כמו שיראו הדיינים. ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב, והוא י' זהובים. וכן הווי שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה

4. האור זרוע (ח"א הל' כיסוי הדם סי' שצט) כתב: "פי' מורי הרב רבינו יהודה חסיד זצוק"ל שהברכה שוה עשרה זהובים שנא' ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידה עשרה זהב משקלם ותימה דמה לשון הוא זה ה"ל למכתב וישם הנזם על אפה כדלקמן ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידה. אלא לומר לך שלא לשם מתנה נתכיון. אלא אמר העבד בלבו זאת גרמה שאני עתיד לברך את השם כדכתי' ויאמר ברוך ה' אלהי אדוני אברהם. הלכך יש לי ליתן לה עשרה זהובים שכך קבלתי מאדוני אברהם שהברכה שוה עשרה זהובים. ותדע דלקמן כתי' ואשם הנזם על אפה חסר י' להודיעך שאותה השימה לא היתה לשם מתנה אלא לפרעון הברכה. ד"א ואשם חסר י' שלא יתכן שאדם ישים בידו שום חפץ על פני אשה ועוד ואשם חסר י' ויהי' אשם להודיעך הנוגע בפני אשה באשם. ועוד מביא שהברכה שוה י' זהובים מהכתי' שוחט השור מכה איש זובח השוה עורף כלב מעלה מנחה דם חזיר מזכיר לבונה מברך און. פי' במקום שחיתת השור מכה איש וכן כולם עד במקום אזכרת לבונה מברך און הא אם לא ברך (מברך) און שפיר עביד. אלמא שהברכה שקולה כהזכרת קטורת וכת' בפ' נשא כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת למה עשרה אלא כיון שהקטורת חשובה וברכה שוה עשרה זהב גם כף שהוא צריך קטורת צריך שיהא בו עשרה זהב כך קבלתי מפיו של הקדוש". באורחות חיים (ח"א דין מאה ברכות אות ב) כתב: "ואע"פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנא' כף אחת עשרה זהב פי' אחת מכ"ף ברכות שחייב אדם לברך בכל יום שוה עשרה זהב". בים של שלמה (חולין פ"ו סי' יג) כתב: "וסוד עשרה זהובים הו' ע"ד כוונת אלף עולות שהעלה שלמה".

חבל נחלתו

ד. חוטף ממי שנשתלח לקיים את המצוה

עד עתה דנו בעיקר במי שחטף מצוה מבעליה, מה דין מי שחטף מצוה משליח או ממי שקיבל עליו לעשות אותה מצוה? כתבו תוס' (חולין פז ע"א): "ואחד שעמד במקום חבירו לקרוא בתורה פטור בלאו האי טעמא ואפילו תפס מפקינן מיניה משום דכולם חייבים בקריאת התורה וכן פירש ריב"א ואפילו עמד במקום כהן דהא דדרשינן (נדרים דף סב.) וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון אסמכתא היא". היינו אין לראובן שייכות בקה"ת יותר משמעון ולכן אף שקראו לראובן וחטף שמעון אינו צריך לשלם עשרה זהובים.

וכן הריטב"א חולין (פז ע"א) כתב: "ומכאן דן ר"ת ז"ל באחד שקראוהו לקרוא בתורה ועמד אחר במקומו שאין לו לשלם כלום דכיון שחבירו עמד שם ועונה אמן הרי הוא כמברך, וכן [ה]דין במי שהיה מזומן למול ובא חברו ומל, ועוד נתן הר"ר פטר ז"ל טעם אחר דקריאה בתורה מצוה מוטלת על כולם ואין לאחד לקרוא יותר מחברו".

מדברי הריטב"א כמה טעמים שאינו חייב לשלם בקה"ת הן משום שמי שחטפו לו עונה אמן (ר"ת) והן משום שאין היא שייכת לאחד יותר מחבירו (ר' פטר) וזה טעמו של תוס'. ואגב קה"ת הוא כותב שכן הדין במילה.

ברשות השוחט שסובר שאינה ברכה לבטלה אף שגזל המצוה מהשוחט שעליו החיוב, מאחר שהיא מצוה גם לכל ישראל, והוכיח זה מהטור שכתב שמצות כסוי הוא כשאר מ"ע מצות עשה שכל ישראל חייבים בהם אלא שהשוחט קודם לכל אדם הלכך אם קדם אחר וכסה חייב ליתן לו עשרה זהובים שכר ברכה, ומפרש שלכן כתב הלכך משום דאם לא היה יכול האחר לברך והיה זה ברכה לבטלה לא היה שייך לחיבו משום דהוא רק כמזיקו הברכה שהוא כמבטל חברו מהנאה שפטור מתשלומין, אבל כיון שהאחר אף שכיסה שלא ברשות יכול לברך הרי נהנה האחר בהברכה שבירך והחסיר להשוחט שע"ז שייך תשלומין עיין שם, ויש למילף מזה גם באחד שמל בע"כ של האב אף כשהוא מוהל בעצמו שאינה ברכה לבטלה והרויח המוהל הברכה, שהרא"ש בחולין דף פ"ז ע"א מדמה זה לכסוי עיין שם מה שהביא בשם ר"ת ומודה באם האב עצמו מוהל שחייב העשרה זהובים, וכן פסק הרמ"א בחו"מ ס' שפ"ב, נמי צריך לומר שהרויח הברכה משום שאינו ברכה לבטלה שרק מצד זה חייב לשלם להט"ז כדהוכיח מהטור, ול"ד זה לגזל סאה חטים וטחנה ולשה ואפאה והפריש חלה שברכתו לבטלה דאין זה מברך אלא מנאץ שאראב"י בב"ק דף צ"ד ע"א, משום דעכ"פ אינו גזל ממש. ונמצא שאף שעשו לו עולה וגזל א"א להו לתקן כלום וגם עליו אין שום חיובים".

עבדין שליחותיהו בבבל. ואפילו אי תפס מפקינן מיניה. דכיון שהיה בבית הכנסת וענה אמן, גדול העונה אמן מן המברך. ואם לא ענה אמן, איהו דאפסיד אנפשיה. ואין לפטרו מטעם זה שיתן לו תרנגולת לשחוט. דאם כן אמאי חייב ר"ג עשרה זהובים. אלא [ודאי] זוהי מצוה אחרת, ומצוה ראשונה אזלא לה, ומעוות לא יוכל לתקון. ולענין קריאת התורה, אם עמד אחר שלא נקרא, אין לחייבו כלל, בלא הנך טעמי. דבקריאת התורה כולם חייבים זה כמו זה. ובקריאת החזן לא תליא מילתא אלא מפני דרכי שלום דלא ליתי לאינצויי. ואפילו אם עמד אחר במקום כהן אין לחייבו, ואף על גב דדרשינן וקדשתו לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון ולברך ראשון. אסמכתא בעלמא היא. כמו ליטול מנה יפה ראשון דאינו יכול לגבותה בבית דין".

הים של שלמה (ב"ק פ"ח ס"י ס) חולק על ר"ת וסובר שאף בזה"ז מוהל שקדם אחר שנתמנה ע"י אבי הבן למול, אם תפס לא מפקינן מיניה: "על כן נראה, דאפילו ענה אמן נמי חייב, אף על פי שהעונה גדול. היינו בלא עשיית מצוה, כגון לענין ברכה ס"ת ותפילה, שהיא מניעת ברכה לבד. אבל לענין כיסוי הדם ומילה, שהיא מצות עשה לבד, והברכה אינה מעכבת. א"כ מנע אותו מן המצוה. ומצוה לבד גם כן חשוב עשרה זהובים. אף על פי דלא אמרינן מצוה לחוד וברכה לחוד לענין י' זהובים. מ"מ על מצוה לבד גם כן דנין עליה י' זהובים, כמו שור ואילן דלעיל. הילכך נראה, דאם תפס, אפילו בזמן הזה י' זהובים, לא מפקינן מיניה. ואף שכך פסק אילן גדול, ונתלו בו עמודי עולם, התוס' (ד"ה וחיבו) והרא"ש והמרדכי (חולין סימן תרנ"ה) והר"ן. ומתיירא

והרא"ש (חולין פ"ו ס"י ח) מוסיף עוד טעם: "ובלאו הנך טעמי דר"ת נראה לי לפטור המוהל. דאע"פ שאמר האב למוהל אחד למול את בנו לא זכה באותה המצוה לחייב אחר אם קדם ועשאה. ולא דמיא לכסוי דאמרה תורה ושפך וכסה מי ששפך יכסה. וכן האב שחייב למול את בנו ורצה למולו וקדם אחר חייב. אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו ובדבור שאמר האב למוהל לא זכה למצוה לחייב לאחר אם קדמו".

וכן הבין בקצות החושן (ח"מ ס"י שפב) מהרא"ש שמצות מילה היא מצוה שהאב חייב לקיימה בגופו ולכן אם מינה אחר למוהל אינו מעביר או מקנה לו מאומה ולכן החוטף אינו צריך לשלם עשרה זהובים.

החזון איש (י"ד ס"י קנד, א) כתב שזו מחלוקת בין ר"ת לרא"ש: "והנה דעת ר"ת שהביא הרא"ש דהמוהל שצוהו האב זכה במצוה, כיון שאין אחר רשאי ליקח מידו משום שמבטל מצות האב, ממילא מקרי הוא בעלים על המצוה של עצם המילה והחוטף מידו ראוי לעונש י' זהובים, ודעת הרא"ש כיון שעל עצם המצוה איננו בעלים, רק סיבה אחרת מעכבת על אחרים מליטול מידו שלא יקפחו מצות האב, לא חשיב הנוטל מידו כגוזל מצוה מידו, ומיהו אם האב בעצמו מוהל לכו"ע מצוה דידי הוא והחוטף מידו גוזל מצותו".

וכן מסכם זאת בנימוקי יוסף (בשיטת הקדמונים לחולין פ"ז ע"א): "ובתוספות כתבו, מעשה בא לפני רבינו תם שאבי הבן נתן בנו למולו, וקדמו אחר. ותבע המוהל עשרה זהובים, ופטרו רבינו תם. דאמרינן בהגוזל בתרא כל מידי דלית בה חסרון כיס לא

חבל נחלתו

וא"כ בנדון זה גם כן מנהג הוא לכ"ע, לזכות בו ממש. מה שאין כן בימיהם, שלא היה לשום אדם בו זכיה ממש, אם כן מה שקרא הש"ץ מסתמא לא עדיף, ואין בו זכיה ממש".

עולה מדבריו שחולק על הראשונים שהחוטף ממוהל שאינו אבי הבן חייב בעשרה זהובים גם בזה"ז וכן במקום שקונים את המצוות חייב בתשלום ואם תפס לא מפקינן מיניה.

וכן הלבוש (אורח חיים ס"ו קלו) כתב: "אבל במדינות אלו שמוכרין המצוות ונופל המעות לצדקה, כל הקונה אותם יש לו רשות לקרות למי שירצה, ובלבד שגם הוא יקרא כל אחד לפי כבודו שלא יבא לידי מחלוקת".

ואליה זוטא (סי' קלו ס"ק א) ערער על היש"ש והלבוש: "כתב הש"ך בחו"מ סימן שפ"ב ומהרש"ל פרק החובל סימן ס' כתב, דאם קנה אחד שלישי או ששי או שביעי וקדמו אחר, חייב ליתן לו עשרה זהובים אי תפס, ואין דבריו מוכרחים עד כאן". ועי' יצחק ירנן (הל' מילה פ"א ה"א).

אני שלא ירצו גולגלתי. אבל תורה היא, וללמוד אני צריך, והנראה בעיני כתבת".

עוד כתב היש"ש (ב"ק פ"ח סי' ס) לענין קריאת התורה באחר שקדם שבימינו כשקונים את העליות בממון החוטף נחשב כגוזל וחייב בתשלום: "ונראה, דוקא בימיהם, שלא היו קונים המצוות. אבל עכשיו, מי שקנה שלישי, או ששי, או שביעי, וקדם חבירו, חייב ליתן לו י' זהובים. היכא שדחף אותו מלענות ברכה על המצוה, או שאמר אותו בנחת, או באיזה ענין שלא היה יכול לענות אמון, ובמקום שקונין סגן, דהיינו בעל סגן קורא למי שירצה, וקרא לראובן, ושמעון קדם וברך, אפ"ה חייב, אף (ששמעון) [שראובן] לא קנה המצוה. מ"מ מאחר שבעל סגן זכה במצוה, ונתנה לזה, וצויה לש"ץ לקרות אותו בפרהסיא, זוכה באותו מצוה. דכה"ג הלך אחרי המנהג. כמו שמסקינן בסוף איזהו נשך (ב"מ ע"ד ע"א) סיטומא שרושמין על החביות לסימן שקנה אותה. קניין הוא לענין מי שפרע. ובאתרא דנהגו למקני ביה קני ממש, אלמא דאזלינן בתר מנהג, אפילו במידי דלית ביה זכיה וקניין ממש,

סימן ב

ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה

נרתע מקיום מצוות בגלל ההוצאה הממונית הכרוכה בהן. כמו"כ נוח לאדם מישראל שחבירו יקיים מצוה במכשיר מצוה השייך לו כגון בטלית או בתפילין שלו בלי לקלקלו. או שחבירו יקנה ממנו מכשיר מצוה כדי שיקיים בו מצוות, כגון האמור בבכורות

שאלה

כמעט כל אדם מישראל מוציא הוצאות על מכשירי מצוותיו: כגון לקנות אתרוג או טלית או תפילין, או מוציא ממון לשם קיום מצוותיו כגון אב במילת בנו (אם האב אינו מוהל). ובדרך כלל אנו אומרים שנוח לאדם להוציא הוצאות על מצוותיו ואינו

תשובה

א. מרש"י משמע שלא מדובר בתנאי ברור שהוא שוכר את הבית בדוק, אלא מכיון ששכר בית בחזקת בדוק, הוא עתה בא וטוען למקח טעות, ודוחים אותו שאף אילו ידע אתמול בצורך הבדיקה לא היה מבטל את המקח מכיון שיש בכך מצוה, והוא מוחל על הוצאת הממון בגלל המצוה שבדבר. עולה שמצוה היא דבר חשוב לאדם ואינה סיבה לביטול שכירות או מקח אפילו אם הקניה או השכירות מלווה בהוצאה לצורך מצוה.

כשיטת רש"י מסביר המאירי (פסחים ד ע"ב): "המשכיר בית לחברו בחזקת שהוא בדוק כגון שהשכירו בי"ד **שהוא בחזקת בדוק** ונמצא שאינו בדוק אין זה מקח טעות כלל ולא סוף דבר שאינו מקח טעות ממש אלא אף כעין מקח טעות לומר שאלו ידע שלא נבדק שמא לא היה שוכרו שהדבר ידוע שאין אדם נמנע מלשכור מפני טורח זה הואיל וקיום מצוה כזו עומד לו במקום הטורח ולא סוף דבר במקום שבדקים הם בעצמם אלא אף במקום שנותנין שכר ובדקין ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בין בגופיה בין בממוניה, ר"ל **במקום שכר מועט כזה** שאלו בשכר גדול הרי אמרו בככר בפי נחש שאין צריך חבר

(נז ע"ב – נח ע"א) שחכמים תקנו ג' פרקים בשנה למעשר בהמה כדי שתהא בהמה מצויה לעולי גלים אע"פ שאם לא עישרו אין שאר הבהמות טבולות, ואין הגורן למעשר מונעת ממכירה מוקדמת¹.

בכל המקרים אין המדובר שאדם ישלם מממונו עבור מצות האחר, אלא האחר מקיים מצוה במכשיר קנוי או שאול, או שהוא מוציא לצורך מצותו שלו.

השאלה היא האם אדם בסתמא מוכן להוציא על מכשיר מצוה לחבירו או שהוא מקפיד על ממנו וכן אם התנה על הפסדו, האם גם אז זוהי רק טענה לכתחילה או שהיא קובעת גם בדיעבד.

דוגמא לשאלה עולה בבבלי פסחים (ד ע"ב) **שם נאמר**: "איבעיא להו: המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק, ומצאו שאינו בדוק מהו? מי הוי כמקח טעות, או לא? – תא שמע, דאמר אביי: לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו – דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, אלא **אפילו באתרא דיהבי אגרא** ובדקו – דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה".

והשאלה היא: **אם מדובר בתנאי מפורש** מדוע אין זה מקח טעות², ואפילו אם אין מדובר בתנאי על כמה ממון נאמר ניחא וכו' ועל כמה נאמר לא ניחא...

1. ר' עובדיה מברטנורא (שקלים פ"ג מ"א) כתב כך: "דאע"ג דמותר למכור ולשחוט ולאכול כל זמן שלא הגיע מועד הגורן, אפילו הכי לא שחטי להו אינשי עד דמעשרן, דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה בדבר שאין חסר בו כלום כגון מעשר בהמה שהוא עצמו מביא מעשר ואוכלו שלמים".

2. המג"א (סי' תלז ס"ק ז) העיר: הואיל והתנה בהדיא וכו' – וק"ק דבח"מ סי' רל"ב ס"ה פסק דכל מום שאינו בגוף המקח מנכה לו מן הדמים ומקח קיים, וא"כ מה צריך כאן הגמ' לו' דניחא ליה במצוה הלא בכל דבר הדין כן ו"ל דהתם מיירי בלא התנה והכא אפי' התנה המקח קיים".

חבל נחלתו

הר"ן מסכים לרש"י שהמשכיר אינו משלם לשוכר, אולם מטעם שונה, מרש"י משמע שההפסד הממוני אינו כה גדול, ומהר"ן משמע שצד הממון אינו העיקר אלא המצוה שבדבר ולכן אף אם המשכיר אינו רוצה לקיים את המצוה א"א לבטל מקח על כך. ומדובר בי"ד כאשר רק חזקתו בדוק אולם לא התנו על כך. (ומשמע הן לרש"י והן לר"ן שאם היה על כך תנאי מפורש במקח או בשכירות ולא התקיים – המקח בטל). וכן הטור (או"ח סי' תלז) סבר כרש"י.

ב. הריטב"א (פסחים ד ע"ב) מקשה על שיטת רש"י ומסיק: "והנכון דהכא פשיטא לן דמהני ליה קפידא לשוכר לחייב המשכיר לבדוקו אילו איתיה קמן וכל היכא דאיתיה **ודאי כייפינן ליה לשלם שכר הבדיקה**, אלא הא קא מיבעיא לן אי הוי קפידא גמורה למיהוי מקח טעות ויתבטל השכירות לגמרי ואף על גב דבעי האי למיבדקיה, כדין כל מקח טעות דעלמא, ובהא פשטינן דלא הוי מקח טעות וכי ליתיה למשכיר קמן דניכייפיה עביד לה אידך על מנת להשתלם דניחא ליה לאיניש לקימיה מצוה בין בגופיה בין בממוניה על מנת להשתלם, זה נכון וברור, כן כתב הרי"ט בשם רבו (הרא"ש) [הרא"ה] שאמר בשם הרמב"ן ז"ל. והובאה שיטה זו ע"י המגיד משנה (הל' חו"מ פ"ב הי"ח).

היינו, כל הניחותא היא לשלם עתה את שכר הבודק כדי לקבלו יותר מאוחר מהמשכיר, אבל אין כאן שאלה מי משלם שכר הבודק זה פשיטא שמשלם המשכיר, רק אי-הבדיקה והתשלום עתה ע"י השוכר אינם מהווים עילה לביטול מקח, מפני

להוציאו ופירשו הטעם בממוניה לא אטרחהו רבנן אבל במועט מיהא אנן סהדי **דניחא ליה** ואף על פי שמגלה בדעתו עכשו שאין נוח לו בכך אין זה אלא שבית אחר נזדמן לו או שמתחרט מן השכירות לאיזו סבה ומוציא עילה להפטר מזה בטענת מקח טעות או בדומה למקח טעות. ואף על פי שבמציצא כ"ט ב' אמרו השואל ספר תורה לא ישאלנו לאחר והקשו בה פשיטא אין השואל רשאי להשאל ותיירץ מהו דתימא ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממונו **אין נוח לו שיהא אחר עושה מצוה בשלו**, ועוד שהרי מ"מ מצוה מתקיימת בשואל ראשון. ויש מתרצים שבזו מ"מ במקום שבודקין בשכר חייב הוא להחזיר לו דמי שכר הבדיקה הואיל ובחזקת בדוק הוא ועל זו אמרו ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה הואיל ועתידי להשתלם ממנו".

המאירי סובר כרש"י, שאדם מישראל מוכן להוציא לצורך מצוה הוצאה קטנה אף שהיא בלתי צפויה, אולם הוצאה גדולה לא. המאירי מביא סתירה מב"מ ששואל ס"ת ללמוד בו אסור להשאילו לאחר, ומדוע הרי ניחא ליה לאיניש וכו' ומדוע הגמרא קובעת שלא ניחא ליה. ומתירץ שהוא מוכן להוציא הוצאות **למצותו אבל לא שאחר יוציא משלו בלא ידיעתו**. ועוד שהשואל עצמו כבר מקיים מצות לימוד תורה מן הספר, ומה תוסיף למשאל השאלה נוספת. עולה שהוצאה קטנה לצורך מצותו אדם מוכן לקבל אף שהיא אינה צפויה, אבל הוצאה גדולה לצורך מצותו או שאחר ישתמש בשלו ויזיקנו – לא ניחא ליה.

סימן ב – ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה

שניחא ליה לבדוק בממונו עתה ולקבלו אח"כ. ונראה שאף אם לא התנה מקבל ממונו לאחר שהוציאו אם המשכיר היה חייב לבדוק. וא"כ לפי שיטה זו אדם מקפיד על ממונו ומוכן להוציאו כדי לקבלו יותר מאוחר³.

עולות לפנינו שתי שיטות עיקריות בענין ניחא ליה לאיניש וכו'. לשיטת רש"י והר"ן אמנם נוח לאדם להוציא על קיום מצוותיו גם בהוצאה שאינה צפויה. אבל לשיטת הרמב"ן וסיעתו הוא מוכן לשלם עתה על מנת לקבל את כספו והוצאותיו לאחר מכן אבל אינו מוכן שההוצאה תהיה עליו בקביעות.

בדרכי משה (הקצר או"ח סי' תלז ס"ק א) העיר: "ובהלכות ציצית סימן י"ד משמע כדעת המגיד משנה דלא אמרינן דניחא ליה למיעבד מצוה היכא דחסריה ממונא". והוא תומך בשיטת הרמב"ן והריטב"א שבחסרון ממון אין אומרים ניחא ליה לאיניש וכו'. והב"ח כתב שלפי עניות דעתו אין להוציא מיד המוחזק⁴.

וסיכם זאת ערוך השולחן (או"ח סי' תלז ס"ה): "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק כגון שהשכיר לו בי"ד שחרית או אמר לו מפורש שהוא בדוק ואח"כ נמצא שאינו בדוק אין זה מקח טעות ואף על גב דכל תנאי שבממון קיים מ"מ הכא אנן סהדי דלא היתה כוונתו לעיכוב כיון דדבר מצוה היא ואפילו יש על זה הוצאות מעט ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בדבר מועט ולכן יבדוק בעצמו או ישכור מי שיבדוק והמקח קיים וי"א דמנכה לו שכר הבדיקה אם צריך להוציא מעות על זה כשהתנה מפורש שיהיה בדוק דוודאי ניחא ליה דליעבד מצוה אבל לא להוציא הוצאות במה שדיבר מפורש ולא דמי למזוזה בי"ד סי' רצ"ב שא"צ להחזיר לו דמי המזוזה משום דהמזוזה עצמה היא שוה כסף משא"כ כאן המעות אבודים [מג"א סק"ו] ואין נפקא מינה מתי ששכר אם בי"ג אם בי"ד [ובגמ' שם אומר רק בחזקת בדוק ויכול להיות דזהו בסתמא אבל כשדיבר מפורש הוה מקח טעות אמנם הר"ן כתב

3. בביאור הלכה (סי' תלז ס"ג) כתב: "וי"א דצריך להחזיר וכו' – עיין בפר"ח שכתב דהמחבר וגם הג"ה לא מיירי כ"א בסתמא או שאמר המשכיר שהוא בדוק והשוכר שתק אבל אם התנה השוכר עמו בהדיא ע"מ שיהא בדוק הוי בטול מקח לכו"ע ומה שכתב בהג"ה שהוא מדברי הרה"מ בשם הרמב"ן הואיל והתנה עמו בהדיא ל"ד קאמר אלא ר"ל שהמשכיר אמר שהוא בדוק ומסתמא גם דעת השוכר היה באופן זה לשכור והנה כוון בזה לחדושי מהר"ם חלאווא (שהיה מתלמידי הרשב"א) שכתב בהדיא כדבריו לדינא אכן בפירוש דברי הרמב"ן שהעתיק הרה"מ ראיתי בחדושי הריטב"א (שהעתיק שם ג"כ דברי הרמב"ן בארוכה) שהרמב"ן מפרש הסוגיא בהתנה השוכר ואפ"ה לא הוי מקח טעות דאמרינן דאין זה קפידא גמירא הואיל והוא מלתא דמצוה ולבסוף משלם לו ע"ש שוב מצאתי במקור חיים שכתב בפשיטות דהעיקר לדינא כפר"ח דאם התנה תנאי גמור הוי בטול מקח וע"כ צ"ע לדינא".

4. והכריע המשנה ברורה (סי' תלז ס"ק טו): "אבל בסתמא אף בשכרו ביום י"ד שחזקתו בדוק לכו"ע אינו צריך לשלם לו. ולדינא פסקו האחרונים כדעה קמייטא דבכל גווני אינו צריך לשלם לו דיכול לומר לו קים לי כדעה זו והמוציא מחבירו עליו הראיה".

חבל נחלתו

קושיות אלו קשות בעיקר לשיטת רש"י שאמנם ניחא ליה להוציא הוצאות לצורך מצוה, ואילו לשיטת הרמב"ן רק כאשר אינו מפסיד כלום הוא מוכן שחבירו ישתמש בשלו.

ד. בהגהות מיימוניות (הל' חו"מ פ"ב הי"ח אות ב) כתב: "והא דפרק אלו מציאות דגרס מהו דתימא ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה קמ"ל פירוש התוס' התם **דמיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה** אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו ודאי ניחא ליה".

היינו בידיעתו הוא מוכן שחבירו יקיים מצוה בחפצא שלו, אבל שלא מידיעתו הוא אינו מוכן שיטלו את שלו לקיום מצוה.

וכן הביא המרדכי (ב"מ פ"ב רמז רסג): "אין להקשות מהא דמסיק פ"ק דפסחים דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה **דהכא מיירי שלא מדעתו** והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו בודאי ניחא ליה. ולי נראה דהתם גבי בדיקת חמץ דאית ביה טרחא ולכך גמר ומשעבד נפשיה⁵ אבל בעלמא לא".

בכנה"ג (או"ח סי' יז) הביא מתשובות תמ"ת ישרים (סי' מו) שהתירו ליטול טלית של אחרים ולהתפלל בה, אבל צריך לקפלה ולהשיבה למקומה משום שלא ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה אלא בשעת עשיית המצוה, ולכן אינו

שם דאפילו התנה מפורש לא הוה מקח טעות וכ"כ המ"מ בפ"ב].

ג. על שיטות אלו שאלו הראשונים ממקומות בהם נראה שלא ניחא ליה לוותר על ממונו לשם קיום מצוות כגון בב"מ כט ע"ב לגבי "השואל ספר תורה מחבירו הרי זה לא ישאלנו לאחר... מהו דתימא: ניחא ליה לאיניש דתייעביד מצוה בממוניה - קא משמע לן".

וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' יד ס"ד): "מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת". ורמ"א הגיה: "וה"ה בתפילין (נ"י פרק הספינה), **אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו**, דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו (נ"י הלכות קטנות)".

והעיר המגן אברהם (או"ח סי' יד ס"ק י "דחיישי" - שמא יקרא בהן הרבה עד שיקרען מרוב תשמישו עכ"ל נ"י ומשמע מזה **דאפי' באקראי אסור ללמוד מהם** ואף על גב דבסי' תל"ז ס"ד אמרינן דניחא ליה למיעבד מצוה בממוני' אפי' בחסרון כיס שאני התם דדבר מועט הוא ועבח"מ סי' רצ"ב ס"כ בהג"ה ובסמ"ע שם אפי' הפקיד ספרים אצל ת"ח אסור ללמוד הימנו אי ידע' דהמפקיד מקפיד ע"ז, והש"ך שם חולק עליו וכתב **דשרי** ודבריו נראים בפ"י דברי המרדכי אבל ממ"ש הב"י כאן בשם הפוסקים משמע דהוי שואל שלא מדעת... ועי' במחה"ש בהסבר המג"א.

5. הפר"ח (סי' תלז) כתב על תירוץ זה: "ותירץ עוד [המרדכי שם רמז רסג] דגבי בדיקת חמץ דאית בה טירחא לכך גמר ומשעבד נפשיה אבל בעלמא לא. ולא ידענא מאי קאמר, דאדרבה כיון דאיכא טירחא או פסידא דממונא הוה ליה למימר דבטל מקח משום דלא ניחא ליה". ועי' שו"ת חת"ס (או"ח סי' ב) שמנסה להבין את חילוקו האחרון של המרדכי.

ישתמש בשלו ויחסרו. לפי רש"י וסיעתו לא ניחא ליה אם יש חסרון במכשיר אחר קיום המצוה או שמחסרו ומשתמש בשלו בלא ידיעתו.

ו. הפרי חדש (או"ח סי' תלז ס"ג) מכריע כשיטת הר"ן במשכיר בית בי"ד וסתמו בדוק ואינו יכול לטעון מקח טעות, וחולק על שיטת הרמב"ן וסיעתו. ושואל: "ואם תאמר דהכא אמרינן דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה ומשמע אפילו דאיכא הפסד וכדכתבנא, ואמרינן נמי בבכורות בפרק מעשר בהמה [נז, ב] אמתניתין דשלש גרנות למעשר בהמה בפרוס הפסח, ופרוס עצרת, ופרוס החג, דמאי שנא בהני זמני כדי שתהא בהמה מצויה לעולי רגלים, ואף על גב דתנן עד שלא הגיע הגרן מותר למכור ולשחוט, ניחא ליה לאיניש דליתעביד מצוה בממוניה, אף על גב דאיכא הפסד דאמורים ואליה ויותרת הכבד וכמו שכתב התוספות יום טוב בריש פרק ג' דשקלים⁶... וי"ל דוקא **פיזור ממון להוצאת עשיית המצוה הוא דניחא ליה אבל הפסד ממון דנגרר מחמת המצוה לא**..."

ומוסיף עוד הפר"ח: "ולי נראה לתרין דהך פסידא דבדיקה וכן ההיא פסידא דאייתנין בפרק מעשר בהמה **דהוא פסידא פורתא** אמרינן דניחא ליה לאיניש, אבל ההיא דאלו מציאות **איכא פסידא טובא** וכמו שכתב רש"י ז"ל שם [בבא מציעא שם ד"ה מאי אריא] דנוח להתקלקל

מוחל על קלקולה לאחר שעת המצוה. וכן הביאו המג"א (סי' תלז ס"ק ה).

ה. השולחן ערוך (או"ח סי' תלז ס"ג) פסק: "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק, על השוכר לבדוק ואינו מקח טעות; ואפילו במקום שבדקים בשכר, שהרי מצוה הוא עושה". והרמ"א הגיה: "וי"א דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה בדוק. (המגיד פ"ב ומשמע לעיל סי' י"ד)".

בהלכות מזוזה הביא הבית יוסף (יו"ד סי' רצא, וכן פסק בשו"ע): "וכתב ה"ר מנוח ומסתברא שאפילו השכירו בחזקת שיש לו מזוזה ואין לו לא הוי מקח טעות כדאמרינן בריש פסחים (ד): ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בין בגופיה בין בממוניה".

והעיר המגן אברהם (סי' תלז ס"ק ו) שבהל' מזוזה הרמ"א לא חלק על הב"י: "דצריך להחזיר – דס"ל הא דניחא ליה למיעבד מצו' בממוני' היינו בדבר שאין בו היזק כגון לברך על טלית שלו **אבל בחסרון כיס לא** כמ"ש סי' י"ד והע"ש לא ע"ש וצ"ע דבי"ד סי' רצ"א לענין מזוזה סתם רמ"א ולא כתב דצריך להחזיר לו הדמים וי"ל דשם אין בו חסרון כיס שהמזוזה היא שוה הדמים שנתן בעדה". ובמחה"ש באר שמקבל דמים מהנכנס אחריו לבית, ועי' לעיל דברי ערוה"ש.

עולה שאף לגבי קיום מצוה של אחר בשלו ממשיכה המחלוקת הקודמת. לפי הרמב"ן וסיעתו ודאי לא ניחא ליה שאחר

6. תוספות יום טוב שם שאל: "קשה קצת דהא ודאי חסר ליה האמורים שמקטירין על המזבח דבחולין הותרו לכל מלאכה. [כל שכן האליה ויותרת הכבד דראוי אף לאכילה]. ובגמרא ליתא אלא ניחא ליה דליתעבד מצוה בממוניה. ויש לפרש בדבר שאין חסר בו כולי האי".

חבל נחלתו

בעצמם מקיימים מצוה אלא שמסייע לחבירו לעשות מצוה, ובזה לא מצינו דקים להו חז"ל דניחא ליה להיות מסייעו לדבר מצוה אפילו במקום הפסד. ועיי' בשדי חמד בערך זה.

סיכום

- א. מחלוקת ראשונים בפירוש 'ניחא ליה... מצוה בממונו' – רש"י וסיעתו הסכימו שבדבר מועט ניחא ליה; רמב"ן וסיעתו סברו לא ניחא ליה, ורק הסכים להוציא עתה כדי לקבל מאוחר יותר את הוצאתו.
- ב. לגבי שימוש ללא ידיעה הראשונים (הגה"מ, מרדכי) כתבו שלא ניחא ליה.
- ג. לרוב האחרונים ניחא ליה רק בוצאה מועטת אבל לא בהוצאה גדולה.
- ד. יש לחלק בין הוצאה לצורך מצוה או הפסד כתוצאה משימוש אחר בשלו.
- ה. יש שחלקו בין מצוה דאורייתא שלא ניחא ליה למצוה דרבנן דניחא ליה.
- ו. דוקא כשהוא בעצמו מקיים את המצוה ניחא ליה לשלם על כך ממון, אבל לא כשאחרים משתמשים בשלו והוא צריך לשלם על כך אז לא ניחא ליה.

בטטטוש וקריעה ולהכי אמרינן דלא ניחא ליה, כן נראה לי ודוק".

וכ"כ עוד אחרונים לחלק בין הפסד מועט להפסד מרובה (עי' מג"א, ערוה"ש). בס' משמרות כהונה (פסחים ד ע"ב) הביא שס' בית יעקב חילק בין מצוה דאורייתא לדרבנן בענין ניחא וכו'. (כנראה שבמצוה דאו' לא ניחא ליה ובמצוה דרבנן כמו בדיקת חמץ ניחא ליה – ומסברא איפכא מסתברא וצ"ע).

ז. בשו"ת חתם סופר (ח"א [או"ח] סי' ב) הביא תירוץ נוסף בשם הריטב"א: "ואמנם אחרי שזכינו לספר אסיפת זקנים [ב"מ כ"ט ע"ב] שלא היה ספר זה לראשונים מצאנו להריטב"א תירוץ נכון, דס"ת טלית ותפילין שהם עשויים למצוה והבעלים בעצמן עושים בו מצוה יצא שכרו בהפסדו, אם השואל יכלה ס"ת או טלית ותפילין שלו לא יכול הוא ללמוד אחר כך נמצא יצא שכרו בהפסדו, וזה לא שייך בשאר הפסד ממון ומישוב קושי' מחמץ". וכן האמרי בינה (פסח סי' א) כתב לחלק בין אם הוא בעצמו מקיים את המצוה, ובזה אמדוהו חז"ל בודאי ניחא לקיים מצות בדיקה אפילו באתרא דיהבי אגרא, אבל באחר שלומד מספריו אין הבעלים

סימן ג

ברכת כהנים בכהן אחד

תשובה

א. בירושלמי ברכות (פ"ה ה"ד) ישנה מחלוקת: "רב נחמן בר יעקב אמר אם היה כהן אחד אומר: כהן ואם היו שנים אומר

שאלה

האם כהן יחידי שעולה לדוכן במניין ומברך ברכת כהנים מקיים את המצוה מן התורה?

כהנים! אמר רב חסדא אפילו כהן אחד אומר כהנים שאינו קורא אלא לשבט". וכן בירושלמי גיטין (פ"ה ה"ט): "ורב הונא אמר אפילו לאחד אומר כהנים שאינו קורא אלא השבט".

וא"כ לפי הירושלמי גם לאחד קוראים לעלות לדוכן.

לעומת זאת בבבלי סוטה (לח ע"א) נאמר: "אמר אביי, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולאחד אינו קורא כהן, שנאמר: אמור להם, לשנים".

ב. על דברי אביי כתב הקרן אורה (סוטה לח ע"א): "אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים לאחד אינו קורא כהן. ואם כן אינו מחויב לברך. כיון דאין אומרינן לו עלה. ולא משמע הכי במשנה ברכות פ' אין עומדין (ל"ד ע"א) אם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו. ואם הבטחתו כו'. וכתבו הראשונים דלא התירו אלא באין שם כהן אלא הוא, שלא לבטל המצוה. **אלמא דכהן אחד ג"כ צריך לברך.** ועיין בתוס' מנחות דף מ"ד (ע"א ד"ה כל כהן) שכ' בשם ר"ת ז"ל דמדרבנן צריך לברך. אבל מדברי הרמב"ם ז"ל (הל' תפלה) בפ' י"ד הלכה ח' נראה **דבעיקר החיוב אין חילוק. וכהן אחד ג"כ מחויב לברך מעצמו.** וכן ס"ל לרב (חסדא) [הונא] בירושלמי (גיטין פ"ה ה"ט) דלאחד נמי קורא כהנים. **ואליביה וודאי**

יחיד נמי מחויב מה"ת. ועוד דהא עיקר נשיאת כפים ילפינן מקרא דוישא אהרן את ידיו כו'. **ומה אהרן יחיד אף בניו לדורות אפ"י יחיד חייב.** אלא דיש לדחות דבאהרן לאו ברכת כהנים הוי. וכמו שכ' הרמב"ן ז"ל בפ"י התורה (ויקרא ט', כ"ב). ולא ילפינן אלא דברכה היא בנשיאות כפים. אבל לא לשאר דיני ברכת כהנים. ולא משמע הכי מהא דקשיא ליה לר' יונתן לעיל. ועי' בדברי הטור ז"ל (א"ח) סי' קכ"ח.

ג. בסוטה (לח ע"ב): "ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה לדוכן, עובר בשלשה עשה: כה תברכו, אמור להם, ושמו את שמי". וכן בקצרה במנחות (מד ע"א).

וכתבו תוספות במנחות: "כל כהן שאינו עולה לדוכן וכו' – דוקא כשאומר לו עלה כדאיתא בסוטה (דף לט.) צריך שיאמר להם חזן הכנסת שאו ידיכם קודש ובתרגום בבלי נמי מתרגמינן [אמור להם] כד תימרון להון ואף על גב דדרשי' מיניה עשה מפיק ליה פ' ואלו נאמרינן (סוטה לח.) שנים נקראו כהנים ולא כהן אחד ותרתני שמעינן מינה. ומ"מ אמר ר"ת שאפ"י כהן אחד עולה לכל הפחות מדרבנן ודייק מלישנא **דלא קאמר שני כהנים עולים ולא אחד משמע אפ"י אחד**..."

1. וכן בשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' יג) הביא ראייה זו ממהר"ם מרוטנברג: במרדכי הארוך ובב"ח א"ח קכ"ח [ק"ג] בשם מהר"ם מרוטן בורג זצ"ל הוכיחו מהא דתנן ואם אין שם כהן כו' ולא תנן ואפילו אין שם כהן דהא רבואתא היא אע"כ דנקיט הכי משום סיפא לאשמעינן דדוקא אם אין שם כהן אלא הוא רשאי המובטח כדי שלא תבטל נ"כ משא"כ בשיש שם עוד כהנים אחרים ע"ש... וצ"ל דמההר"ם ר"ב לא ס"ל כהתו' הנ"ל אלא **דס"ל כהפוסקים דגם כהן אחד נושא את כפיו מדאורייתא וכסברת הטור** ועיין בט"ז ס"ק ג' והמרד' הנ"ל ס"ל כדעת ר"ת דבתו' מ' מנחות דלעיל וכדעת הר"פ שבטור ע"ש ויעוי' בהמשך הבירור.

חבל נחלתו

דילפינן ליה מאמור להם דמשמע דוקא לרבים. ואינו נראה דלהם על אהרן ובניו קאי ופירוש אמור להם **לכל אחד מהם ואם הוא נושא כפיו מתברך** דכתיב ואברכה מברכך².

היינו, הטור חולק על שיטת ר"פ והסמ"ק וסובר שעובר בביטול עשה אם אינו מברך, ואע"פ שאין קוראים לו, ואם עולה מעצמו מקיים מצוה מן התורה.

וכן בספר האגור (הל' נשיאת כפים סי' קסט) כתב: "כתב הרב פרץ אין שם אלא כהן אחד שאינו עובר אם לא ישא כפיו דילפינן מאמור להם ואין נראה".

וכן המאירי (סוטה לח ע"ב) כתב: "ברכת כהנים מצות עשה לכהנים העומדים שם הן לאחד הן לרבים וכל שהוא שם ואינו עולה ביטל מצות עשה והרי הוא כעובר על שלשה עשה כה תברכו ושמו את שמי אמור להם ומ"מ דוקא אם נצטוה על כך מצד הצבור כמו שביארנו במגלה פרק הקורא בתרא".

והמנהיג (דיני תפילה עמוד קח) כתב: "[כהן שלא התפלל ומצא צבור מתפללים מותר לעלות לדוכן או לא. והשיבו לא מצינו דבר שמעכב ברכת כ[הנים] אלא נטילת ידים דאמרי' בסוטה כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו אבל לא מצינו שתפלה מעכבת ויעלה ויברך. ובין כהן אחד או שנים החזן מקרהו שלא יטעה, וכן מנהג פשוט בכל ישראל להקרותן דבר דבר והן עונין אחריהן".

היינו, לפי תוס', אם לא קראו לו אינו חייב במצוה מן התורה וכיון שקוראים רק לשניים, כהן אחד שעולה בעצמו ללא קריאה מקיים מצות ברכת כהנים מדרבנן. אמנם בחידושי הגר"ז (סוטה לח ע"א) העיר: "אולם הגר"ד² אמר דאף בד' התוס' יש לפרש דהמצוה דבר"כ אינו תלוי באמירה, ואף אם יעלו בלי אמירת עלה גם יש קיום דבר"כ, אלא דכוונת התוס' להוכיח מהא דחז"ל דבשנים אומרים עלה ובאחד אין אומרים, ע"כ דהחייב דבר"כ מדאורייתא נאמר רק בשנים ולא באחד, דהוא ראייה דכיון דקריאה הוא רק בשנים א"כ ע"כ דמדאורייתא הוא בשנים, אבל באחד דאין דין לקרותו ע"כ דאינו חייב בבר"כ מדאורייתא, אבל יתכן שאם יעלה לברך מעצמו יהיה בזה קיום גם לשי' התוס'".

ד. וכן הסמ"ק (מצ' קיג) כתב כתוס': "ונראה לי שמן הדין לא היה צריך להקרות ליחיד, שהרי מה ששליח ציבור מקרא להם מאמור להם נפקא, ומיהו עמא דבר להקרות אף ליחיד. ועוד נראה לי שאם היחיד אינו נושא כפיו אף כשאומר לו אינו עובר בעשה דכתיב להם לשון רבים".

ומשמע ממנו שבכהן יחיד אין קוראים כהנים ואינו מחוייב במצות נשיאות כפים. אולם משמע מדבריו שמותר לעלות יחידי לדוכן ואולי מקיים מ"ע של ברכת כהנים. ה. אבל הטור (או"ח סי' קכח) כתב: "כתב הר"פ³ שאם אין שם אלא אחד אינו עובר

2. נראה שהוא הרב יוסף דוב סולובייצ'יק בעל ס' בית הלוי סבו של הגר"ז.
3. בד"כ ר"פ הוא בעל ההגהות על הסמ"ק, כאן לא מצאתי בהערות אלא בסמ"ק עצמו.

מידי פשוטו דאמור להם לכל אחד ואחד מהם קאמר ואם כן בעל כרחך דאפילו אין שם אלא אחד וקראו לו עובר אם אינו עולה אלא דגזירת הכתוב הוא שלא יהא קורא לאחד אלא יעלה מעצמו ואם לא עלה מעצמו אינו עובר, אבל כשהם שנים חייבין לקרוא אותם. ונראה דבירושלמי דפרק אין עומדין ומביאו ב"י (עמ' שטז ד"ה ואז אם) משמע כדברי רבינו מדפליגי התם אמוראי דרב נחמן בר יעקב אומר אם היה כהן אחד אומר כהן אם היו שנים אומר כהנים א"ר חסדא אפילו כהן אחד אומר כהנים שאינו קורא אלא לשבט אף על גב דתלמודא דידן פליג דלאחד אינו קורא כלל לכתחלה מיהו אם קרא אותו הוא קריאה ועובר אם לא עלה בין קרא כהן בין קרא כהנים דבדיעבד הכל מודים דהויא קריאה בכל ענין ולא פליגי אלא בלכתחלה.

ועולה מדבריו כדברי הקרן אורה והגרי"ד שאף לפי הסמ"ק אינו מצווה לעלות אבל אם עלה מקיים מצוה מן התורה.

ח. וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קכח ס"א): "כל כהן שאין בו אחד מהדברים המעכבים, אם אינו עולה לדוכן אף על פי שביטל מצות עשה אחת, הרי זה כעובר בג' עשה אם היה בבהכ"נ כשקראו כהנים, או אם אמרו לו לעלות או ליטול ידיו". ובסעיף י כתב השו"ע: "ואם הוא א', אינו קורא לו, אלא הוא מעצמו מחזיר פניו".

ובאר הפרי חדש (ס"ק יד): "כתוב בספר נסנת הגדולה [הגה"ט] יש אומרים שאחד אינו מברך אשר קדשנו אלא מתחיל יברך, אבל הר"ם מינין ז"ל בתשובה [סימן יב] כתב שצריך לברך ע"כ. והכי מוכח בפרק

ובריקאנטי (סי' לח): "ואמר בירושלמי דאפי' לכהן אחד קורא כהנים שאינו קורא אלא שבט ואין לעמוד אחרי כהנים".

ו. הבית יוסף (או"ח סי' קכח) כתב: "וכתב ה"ר מנוח דהא דאמרינן שאין הכהן עובר כשאין אומרים לו לברך היינו שאינו עובר בג' עשה אבל בעשה דכה תברכו עובר שהכהנים מצווים לברך את ישראל יאמרו להם או יחדלו ע"כ. ואין נראה כן דעת הפוסקים, אלא אין עובר כלל כל שאין אומרים לו לעלות שאם לא כן הוה להו לפרש וכן נראה ממה שכתבו הגהות מיימוניות (שם אות ו) שאם שליח ציבור כהן שלא יאמרו לו לעלות ואם איתא שאע"פ שאינם אומרים לו עובר בעשה הוה ליה למימר שיעלה כדי שלא יעבור". לדברי רבינו מנוח גם כהן יחיד שלא נקרא לעלות עובר בביטול עשה. ולדברי הב"י כהן יחיד אינו עובר אם לא עולה, אבל נראה שאם עלה מקיים מצוה מן התורה.

ז. והב"ח (או"ח סי' קכח, ב) כתב על דברי הטור: "כתב ה"ר פרץ שאם אין שם אלא אחד אינו עובר וכו'. הכי איתא בסמ"ק סימן קי"ג ורצונו לומר דאפילו אמרו לו לישא כפיו אינו עובר דכיון דקרא קאמר דלשנים הוא קורא כהנים לאחד אינו קורא אלמא דלא חשיב לה קריאה כשקורא לאחד ואינו עובר דאי איתא דחשיב לה קריאה לאחד ועובר אמאי קאמר קרא דלאחד אינו קורא לכתחלה למה יגרע אחד משנים בקריאה לכתחלה אלא בעל כרחך דלא הקפידה תורה בקריאה אלא כשהן שנים אבל אחד אינו בדין קריאה ואפילו קראו לו אינו עובר וכך מפורש בסמ"ק לשם. ודעת רבינו (=הטור) דאין מקרא יוצא

חבל נחלתו

עובר דכתיב [במדבר ו, כג] אמור להם והטור חולק עליו דעל אהרן ובניו קאי ואמור לכל אחד ואחד משמע ע"ש ורבים הקשו עליו דלהדיא מבואר כן בגמרא שם דלאחד אינו קורא כהנים משום דאמור משמע לשנים ותרצו בדוחק [עב"י וב"ח וט"ז] ולענ"ד נראה דל"ק כלל דהן אמת דלשנים משמע, מ"מ לא עיכבה התורה ליחיד שלא יברך ואדרבה חובה עליו לברך אלא שהש"ץ אינו קורא כהנים וזהו שאומר הטור דאמור להם לכל אחד ואחד כלומר דחובת הברכה על כל אחד ואחד וא"כ אם אמרו לו לעלות ולא עלה עובר בעשה ובאמת נוכל לומר דגם הר"פ סובר כן אלא דהר"פ ה"ק דיחיד אינו עובר דכתיב אמור להם כלומר ודרשינן מינה דלאחד אין הש"ץ קורא כהנים וכיון שהש"ץ לא קרא כהנים אינו עובר כמ"ש והוא לא מיירי אם הציבור אמרו לו לעלות והטור בע"כ מיירי בכה"ג [כנלע"ד].

ובסעיף יח כתב: "...ואין הש"ץ קורא כהנים רק לשנים דכתיב אמור להם אבל אם היה רק כהן אחד עולה מעצמו ומחזיר פניו מברך דליחיד נמי חייבה התורה לברך כמ"ש בסעיף ט' אך כיון שאין הש"ץ קורא לו ממילא דלא עבר בעשה אם לא עלה אא"כ אחרים אמרו לו עלה וי"א דביחיד רק חובה מדרבנן [תוס' מנחות מ"ד.] אבל דעת הטור אינו כן כמ"ש שם [וגם התוס' לא כתבו בפשיטות כן ואדרבא כתבו דלכל הפחות חייב מדרבנן ועמג"א סקט"ז ודו"ק].

יא. וכן המנחת חינוך [מצוה שעח] כתב בבירור המחלוקת: "ומבואר בטור דיש סוברין דוקא בשני כהנים עוברים אם קוראים אותם ובכהן אחד אינו עובר אף

ואלו נאמרים [סוטה לח, א] לאחד אינו קורא כהן שנאמר אמור להם לשנים, משמע דדוקא מאמירה איתמעטי אחד אבל מצווה ועומד לברך בין אחד בין שנים, וא"כ למה לא יברך. והתוספות ז"ל שכתבו בשם ר"ת [מנחות] פרק התכלת דף מ"ד [ע"א ד"ה כל] שאפילו כהן אחד עולה לדוכן לכל הפחות מדרבנן, ודייק מלישנא דלא קאמר שנים כהנים עולים ולא אחד, ויראה שזו היא דעת ה"ר פרץ שהביא הטור ריש סימן זה, היינו לומר דליכא ראייה חותכת שחייב לעלות אלא מדרבנן, מ"מ יותר נראה שחייב ג"כ מדאורייתא, ואפילו דלא מיחייב אלא מדרבנן, הא אמרינן בפרק במה מדליקין [שבת כג, א] דאפילו אדרבנן מברכינן, וכל שכן לפי דעת הירושלמי [ברכות] סוף פרק אין עומדין [הלכה ד] דס"ל שאפילו אחד בכלל קריאה, שפשיטא שיברך, וכיון דליכא הפך מזה הכי בעינן למיעבד והכי נהוג".

וא"כ כל הספק הוא אם קוראים לאחד אבל ודאי מתחייב לעלות ולברך בעצמו. ט. וכתב הפרי מגדים (מש"ז סי' קכח ס"ק ד) "עיי"ן ט"ז. באות ג' (הראשון) דעתו דאחד צריך לעלות מעצמו, ואם לאו עובר בעשה מן התורה, וכן דעת הפרי חדש [אות י] והנ"ץ כאן [ס"ק י]. ודעת הט"ז לעיל דלאחד אינו קורא דרשא גמורה, ואיסורא יש אם קורא. ומלבוש [סעיף י] משמע שזה אסמכתא לאחד אין קורא כו', ומתוספות מנחות מ"ד א' ד"ה כל משמע דרשא גמורה לאחד אין קורא, יע"ש. ועיין מה שאכתוב באות ח'".

י. בערוך השולחן (או"ח סי' קכח ס"ט) אף הוא באר את המחלוקת: "והטור כתב בשם הר"פ דגם אם הוא כהן יחידי אינו

סימן ד – קדיש יתום

וכן הטורי אבן (מגילה כג ע"ב) הסיק: "אלמא כהן א' נמי נושא כפיו, והא דבעי עשר' היינו שיהי' הציבור של עשרה. מ"מ כה"ג נמי דבר שבקדושה בעשר' חשיבי כיון דהמתברכין שם מצות נשיאת כפיים נתקיים ע"י עשרה הוי".

מסקנה

לפי רוב ככל הראשונים והפוסקים ישנה חובה לעלות אפילו ליחיד, וממילא מקיים מצות עשה מן התורה אף כהן יחיד שעולה לדוכן ומברך ברכת כהנים בציבור.

בקריאה ודעת הטור אינו כן אלא אף בכהן אחד עובר אם קראו אותו ע"ש וע' בה"ז ובפר"ח דדעתם דאפשר בכהן אחד עובר אף בלא קריאה ע' בס' פרמ"ג וע' בפר"ח שמביא דעת אחרונים דכהן אחד לא יברך ודחה ע"ש ולפמ"ש בכל הנהו אפי' דאין עוברים על כל פנים מקיים מ"ע וה"ל כתפילין כ"ז שמניחן מברך חוץ מה שאינם רשאים לעלות וע"ש דהתוס' סבירא להו דמדרבנן אחד עולה והיינו ג"כ שמחויב אבל לענין לקיים המצוה בכ"ע מקיים זה ברור".

סימן ד

קדיש יתום

שאלה

מה המקור לקדיש יתום?

תשובה

א. לפני שנדון בקדיש יתום נדון מהו קדיש ומתי סדרו אותו בתפילה. כתב הרמב"ם (סדר תפילות נוסח ברכות התפילה): "שליח ציבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפלה ואחר כל תפלה, ואחר שאומר סדר היום בכל עת שיאמר סדר היום יתחנן מעט ויאמר קדיש, וכשישלים לקרות בתורה ובכל עת שיתחנן בדברי תחנונים כשיגמור תחנוניו יאמר קדיש". הבית יוסף (או"ח סי' נה, א) הביא לגבי סדר אמירת הקדיש וז"ל: "כתב האגור בסימן (צ"ח) [צ"ד] וזה לשונו: השיב הראב"ד טעם על הקדישים שאומרים בתפלה אחד אחר פסוקי דזמרה שיש לשם הפסק דפסוקים, וקדיש אחר סיום תפלת

שמונה עשרה שהיא מצוה בפני עצמה ואינה דבוקה לאחריה, וקדיש אחר קריאת התורה כי הוא מצוה בפני עצמה בכניסה, וקדיש אחר הקדושה והיא דבר שבקדושה, וקדיש אחר אמירת מזמור או פרק או אגדה או משנה כדאמרינן בסוטה (מט.) עלמא קאי אקדושתא דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא, וקדיש אחר אשרי למנחה שהיא מצוה בפני עצמה שכל האומר תהלה לדוד [שלש פעמים] בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא (ברכות ד:). וקדיש אחר ברכות ק"ש של ערבית כי תפלת ערבית רשות, ויש שהולכים להם קודם שמונה עשרה ולא ישמעו קדיש וקדיש לאחר תפלת ערבית שכבר נשלמה התפלה ואין פוחתין משבעה קדישים בכל יום והגאונים כתבו על שם שבע ביום הללתיך (תהלים קיט קסד) עכ"ל משבלי הלקט (תפלה סי' ח).

חבל נחלתו

שאינו אומר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ונפטרין נהגו העם להוסיף בסופו נוסחא זו: תתקבל צלותהון ותתעבד בעותהון וצלותהון ובעותהון דכל בית ישראל קדם אבוהון דבשמיא יהא שלמא רבא וסייעתא ופורקנא משמיא עליכון ועלנא ועל קהלהון דישראל ואמרו אמון, עושה שלום במרומיו הוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל אמון. ובשני וחמישי שקוראים בתורה דוחים את הקדיש בתרא לאחר קה"ת. למדנו מדבריו שכל הסיום של התפילה תחנן וקדושת ובא לציון וכל הנאמר בימינו בימיו היתה רשות ועל כן אחר קדיש בתרא היו נפטרים לבתייהם. ואין שום איזכור של קדיש יתום. ג. בספרי הגאונים וכן בספרי הראשונים הקדומים בספרד לא נזכר קדיש יתום כגון בספרי הרמב"ם והרמב"ן, ורק בבית הקברות היו נוהגים לומר קדיש אחר נפטר או בבית האבלים. באמצע תקופת הראשונים **אצל חסידי אשכנז** אנו מתחילים לשמוע בספרי הפוסקים על תקנת קדיש יתום¹.

והב"ח (נה, א) כתב בקצרה: "טעם קדיש זה (=בין ישתבח לברכו) הוא לפי שהפסיק בספור שבחיו ויתחיל בק"ש וברכותיה תקנו להקדישו יתברך באמירת הקדיש". עולה שחכמים תקנו אמירת קדישים בין חלקי התפילה השונים.

באו"ח סי' נו באר הטור את תוכן הנאמר בקדיש ובעקבותיו נושאי כליו, והב"ח (או"ח סי' נו, א) סיכם בקצרה: "יתגדל ויתקדש הוסד על פי המקרא וכו'. כלומר זהו לכל הדיעות שתפלה זו (=קדיש) תקנוה על הגאולה דלעתיד שיתגדל ויתקדש שמו ויהיה ה' אחד ושמו אחד". ב. הרמב"ם (סדר תפילות נוסח הקדיש) הביא שלשה 'סוגים' של קדיש: מה שאנו מכנים 'חצי קדיש' (ללא 'הא שלמא' וללא 'עושה שלום') זהו הקדיש הרגיל. קדיש דרבנן שהרמב"ם מפרט את נוסחו ומבאר: "קדיש דרבנן כל עשרה מישראל או יתר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה ואפילו במדרשות או בהגדות כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה. ובין פירוט שני קדישים אלו כותב: "קדיש בתרא כל קדיש שאומר שליח ציבור אחר שגומר התפלה

1. ספר הרוקח (הלכות שבת סימן נ): "ואח"כ אומר במה מדליקין והיתום אומר קדיש". (ביו"ט בשבת).
ספר הרוקח (הלכות שבת סימן נג): "וקדיש גומר כו' אין כאלהינו פיטום הקטורת ועומד היתום ואו' קדיש ויוצאין מבית הכנסת".
פירושי סידור התפילה לרוקח ([קא] אין כאלהינו – פיטום הקטורת עמוד תקפ): "והיתום אומר קדיש אחר אילו פסוקי התורה, ויציל את אביו מדין תפתה כדאיתא במדרש ויכניסהו לגן עדן. ואומר בלחש בכל כוונת הלב עלינו לשבח לאדון הכל עד ולעולמי עד תמלוך בכבוד".
אור זרוע (ח"ב, הל' שבת סי' נ): "מנהגנו בארץ כנען וכן מנהג בני רינוס לאחר שיאמרו הצבור אין כאלהינו עומד היתום ואומר קדיש אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש אם נער יתום או נער שיש לו אב ואם וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה דמעשה בר"ע".
מנהגי מהר"ש מנוישטט (סי' צ, ב): "ואמר מהר"ש ז"ל שאותן מקומות שברינוס שאין אומרין

כתב בפירושי סידור התפילה לרוקח (קז) ויתן לך עמ' תרב): "והיתום אומר קדיש, יתגדל, יהא שמייה, יתברך, יהא שלמא רבא, ועושה שלום במרומיו עד ואמרו אמן. למה היתום אומר קדיש משום מעשה שהיה: מעשה בר' עקיבא שהיה מהלך בבית הקברות ופגע באדם אחד שהיה ערום ושחור כפיחם והיה טוען על ראשו כסבור עשרה טעונים, והיה רץ בהם כסוס שהוא רץ, גזר עליו ר"ע והעמידו, ואמר לאותו האיש למה אתה עושה עבודה קשה כזאת, אם עבד אתה ואדוניך עושה לך כך אני אפדה אותך מידו, ואם עני אתה אני מעשיר אותך, אמר לו בבקשה ממך אל תעכבני שמא ירגזו עלי אותם הממונים עלי, אמר לו מה זו ומה מעשיך, אמר לו אותו האיש מת הוא ובכל (עמ' תרג) יום ויום שולחים אותי לחטוב בעצים ושורפין אותי בהם, אמר לו בני מה היה מלאכתך בעולם שבאת הימנו, אמר לו גבאי המס הייתי והייתי מראשי העם ונושא פנים לעשירים והורג עניים, אמר' לו כלום שמעת מן הממונים עליך אם יש לך תקנה, אמר לו בבקשה ממך אל תעכבני שמא ירגזו עלי בעלי פורענות שאותו האיש אין לו תקנה, אלא שמעתי מהם דבר שאינו יכול להיות, שאילמלא היה לעני זה בן שהוא עומד בקהל ואומר ברכו את ה' המבורך ועוניך אחריו ברוך ה' המבורך, או

יאמר יתגדל ועוניך אחריו יהא שמייה מברך, מיד מתירין אותו האיש מן הפורענות, ואותו האיש לא הניח בן בעולם, ועזב אשתו מעוברת ואינו יודע אם תלד זכר מי מלמדו תורה שאין לאותו האיש אהוב בעולם. באותו שעה קבל עליו ר' עקיבא לילך ולחפש אם הוליד בן כדי שילמדנו תורה ויעמידו לפני הצבור, אמר לו מה שמך אמר לו עקיבא, ושום אינתתך אמר לו שושניבא, ושום קרתך אמר לו דוקיא, מיד נצטער ר' עקיבא צער גדול והלך ושאל עליו, כיון שבא לאותו מקום שאל עליו, אמרו לו ישתחקו עצמותיו של אותו רשע, שאל על אשתו אמרו לו ימחה שמה וזכרה מן העולם, שאל על בן, אמרו לו הרי הוא ערל אפי' מצות מילה לא עסקו בו, מיד נטלו ר' עקיבא ומלו והושיבו לפניו, ולא היה מקבל תורה עד שישב עליו מ' יום בתענית, ויצאה בת קול ואמרה לו ר' עקיבא לך ולמד לו, הלך ולמדו תורה וקרית שמע וי"ח ברכות וברכת המזון, והעמידו לפני הקהל ואמר ברכו את ה' המבורך וענו הקהל ברוך ה' המבורך, יתגדל, יהא שמייה רבא, באותה שעה מיד התירו המת מן הפורענות, מיד בא לר' עקיבא בחלום ואמר יהי רצון מלפני הקדוש ברוך הוא שתנוח דעתך בגן עדן שהצלת אותי מדינה של גיהנם, מיד פתח ר' עקיבא ואמר יהי שמך ה' לעולם ה'

קדיש יתום בחול, היינו משום שאין אומרים ככתוב בתורתך אחר עלינו לשבח, ואז לא הוי קדיש על פסוקים".

וכן במנהגי מהר"ם מרוטנברג, מהר"ש נוישטאט, מהר"ל, מהר"ז יענט, חילדיק וטירנא וספר חסידים.

חבל נחלתו

כשליח ציבור ע"י בן הנפטר מזכים את הנפטר וזו הסיבה לתיקון קדיש יתום לאמירת קדיש ע"י היתומים.

ד. וכך כתב הב"י (יו"ד סי' שעו): "כתב הכל בו (פח.) על מה שנמצא בהגדה שפעם אחת פגע רבי פלוני באחד שהיה מקושש עצים וכו' אמר ליה אין מי שיצילני אם לא שיאמר בני קדיש אחד או יפטיר בנביא על זה פשט המנהג לומר בנו של מת קדיש בתרא כל שנים עשר חודש וגם להפטיר בנביא ויש שמתפללין כל מוצאי שבת תפלת ערבית לפי שבאותה שעה חוזרין הרשעים לגיהנם ששבתו בשבת ואיפשר שיגן עליהם אותה תפלה וכן יהי רצון".

והביא מעשה זה הריב"ש (סי' קטו מאורחות חיים) והזכירו אותו כמה ראשונים אע"פ שלא מצאנו אותו במדרשים שלפנינו. וכן הב"י (יו"ד סי' שעו והביאו מהכלבו).

זכרך לדור ודור. וכן מצאתי בתנא דבי אליהו² רבא קטן האומר יתגדל מציל אביו מן הפורענות³.

וכן באורחות חיים (הל' אבל) הביא את המעשה בקצרה והוסיף: "ועל זה פשט המנהג לומר בנו של מת קדיש בתרא כל י"ב חדש וגם להפטיר בנביא. ויש מתפללין בכל מוצאי שבת תפלת ערבית לפי שבאותה שעה חוזרין הרשעים לגיהנם ששבתו בשבת ואיפשר שיגן עליהם אותה תפלה וכן יהי רצון".

והביא מעשה זה הריב"ש (סי' קטו מאורחות חיים) והזכירו אותו כמה ראשונים אע"פ שלא מצאנו אותו במדרשים שלפנינו. וכן הב"י (יו"ד סי' שעו והביאו מהכלבו).

למדנו ממעשה זה שקדיש ותפילה וכך כתב בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' פ)

2. אין לפנינו בתד"א אמנם הגר"א מביאו בביאורו או"ח סי' קלב ס"ב.
3. וכן באותו נוסח באור זרוע ח"ב שבת סי' נ.
4. כך כתוב בזוהר חדש (תורה, פר' אחרי מות [דף עז עמוד א]): "ואם נשאר לו בן בעולם אם יחזיק בו א' וילמדנו תורה יעשה שלום לי. וביום רעה ימלטהו ה'. ות"ח גברא חד אזיל לבי טורי קרדונייא הוא ותרין עמיה וחמא גומין בקיעין דאשא ותננא נפיק מן גומין ושמע גברא חד דאמר ווי ווי. אמר ודאי אתר חד מן דוכתי דגיהנם הכא. אדמוך וחזא בחלמיה לאינש חד והדא גדישא מן קוצין על כתפוי ותרין ממונין מן גיהנם עאלין [נורא] תחות גדישא דמן קוצין ואיתוקד והוה צעיק והוה אמרין ליה תרין מלאכין קדישין שלוחין מן השופט דלעילא דדן ליה. את שבקת להקב"ה ולמלאכין דיליה דהוה נטרין לך בעלמא דין ובעלמא דאתי ואת עבדת רעווא דקוצין דאינון רשעים דאינון מסטרא דסמאל ונחש. הקוצין ישרפו אותך. א"ל להווא חייבא דגיהנם מאן אנת. אמר יודאי חייבא אנא וממונין דגיהנם לא מדכרין לי שמי. ותלת זמנין דיינין לי ביומא ותרין בליליא אמר ליה שמא דדוכתך ידיעת אמר ליה גלילא עילאה. ושבקת בר בעלמא. אמר ינוקא שבקנא ואנא קצבא הוינא. ומן בישין סגיאין דעבידנא בקדמיתא הוה דיינין לי מפי ומרגלי ומידי ומלאך שהוא ממונה על הקברות אומר לי בשעתא דדיינין לי אוי למי שנשבע לקיים את התורה ונשבע על שקר. ווי לקרקפתא דלא מנחא תפלין מעולם ואוי לידיים ששמשו בהבלי העולם ואוי לרגלים שהיו הולכים בהבלי העולם. בשעתא שהיו מלקין אותי מכות מרדות אמרת כל מה שעשיתי ובהא נשמתי והמלאך שהיה ממונה על נשמתי ונתנו כתב אחד מכל מה שעשיתי. ונשמתי עשתה עדות עם המלאך ואמרו ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת וע"ד משוכבת חיקך שמור פתחי פיק [מיכה ז]. ומאן איהו דא נשמתא דהיא מעידה על בר נש בשעת מיתתו.

סימן ד – קדיש יתום

בשביל המתים ולכן הקטנים יכולין לאומרו כי איננו חובה כשאר הקדישות של תפלה. ול"נ כי אף על פי שזה הקדיש נתקן בשביל המתים כמו אותו מעשה דר' עקיבא מ"מ האבל כשהוא איש, טוב לו יותר להתפלל כל התפלה מזה הקדיש כי גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ואף על פי שאין אבל בב"ה אין לבטלו מאחר שהוא נתקן אחרי פסוקים ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לאומרו מאחר שנתקן עכ"ל וקצרתו".

ועולה שאע"פ שהקדיש תוקן לצורך היתומים בכ"ז לאחר שתוקן אם אין יתומים יש לאומרו.

ו. הטור פותח את סימן קלג בביאור אמירת עלינו לשבח וממשיך: "ובספרד נוהגין בכל יום אחר קדיש (=בתרא) לומר מזמור הטה ה' אזנך ענני וקדיש אחריו⁶ ואח"כ עלינו לשבח ובכל זמן וזמן משנין

שקובע סדר קדימות לאמירת קדיש יתום: "וכן ראיתי בתשובת⁵, היכא שיש הרבה אבילים, ויש מהן שרגילים להתפלל, ומהן שאינם רגילי להתפלל, או יש שם קטנים שאינ' יכולין להתפלל, אז מי שמתפלל אין אומר קדיש יתום, רק אותם שאינם רגילים להתפלל או קטן יאמר קדיש, כי התפילה נגד הקדיש ומשובח יותר מן הקדיש, אך גם בזה אין מנהגינן כן, אך הקדיש יתום כולם שוים, והאי שיכול להתפלל זריז ונשכר לה, ולא נגרע ממנו ערכו וחלקו שיש לו בקדיש יתום". עולה שתפילה עדיפה מקדיש, ולכן מן הראוי שמי שמתפלל לא יאמר קדיש יתום ואעפ"כ לא נהגו כן.

ה. וכתב בספר האגור (הל' תפילת ערבית סי' שלד): "ונקרא זה הקדיש קדיש יתום בשביל שהקטנים שאינם יכולים להתפלל בצבור יכולים לומר קדיש זה כי נתקן

איתער משינתיה הוא גברא אזיל לגלילא עילאה ואמר לגברא חד חזיתא לינוקא דאיהו בן קצבא דמית בזמן פלוני. א"ל ינוקא דא דאת שאיל עליה איהו אזיל בבי מטבחיא ואיהו רשע כאבוהי כן וכך יהא ליה ולאבוה ולמיניקתא דיניקא ליה. אזיל למדרשא חד שמע לינוקא דהוה אמר אם תבקשנה ככסף וגו' [משלי ב] אזל לבי מטבחיא וחזא לינוקא דהוה משחק עם הנערים בבי מטבחיא א"ל ברי זיל עמי ואזל עמיה ואלביש יתיה ויהב ליה לרב חד דהוה אוליף ליה אורייתא עד דרבא רביא וקרא. ועבד ליה דיימר הפטרה בבית הכנסת ועבד ליה דיתפלל עד דקרא [ושנה]. ואתחכם יותר עד דקרו ליה רבי. ההוא ב"נ מית דהוה אבוהי דינוקא דהוה דיינין ליה אתא בחלמא לחכם דא ואמר ליה רבי כמה דנחמת לי ינחם לך קב"ה. בשעתא דאמר בני הפטרה בקהל אפקעי לי מן דינא. בשעתא דעבר לתפלה ואמר קדיש קרעו לי גזר דין מכל וכל. ובשעתא דאתחכם [דף פא עמוד ב] יהבו לי חולקא בגנתא דעדן ודא הוא חלק דאמרי חלק לעה"ב חלק שיש לכל צדיק וצדיק בפני עצמו ועאלו לי עם הצדיקים בישיבה דילהון. ובשעתא דאתחכם יותר וקרו ליה רבי אעטרו לי בכתרא דצדיקייא אתעטרין ביה. ויהבו לי אכילה ושתיה מההיא שנהנין מזיו השכינה ודא הוא דאמרי צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. וכל גברא דנהנה מזיו השכינה כאלו אכל ושתה. ובשבילך רבי זכינא לכל האי יקר. זכאה חולקך שבשביל דא אית לך חולקא עילאה יתיר בעלמא דין ובעלמא דאתי וזכאה איהו מאן דזכי דישובוק ברא בעלמא".

5. קטוע ולא ידוע למה מתכוין.
6. וקדיש זה קודם עלינו לשבח הניחו בקהילות ספרד הפוסקות לפי השו"ע – לאבלים, אף שבמקורו היה בגלל אמירת הפסוקים ולא יועד מלכתחילה ליתומים.

חבל נחלתו

כמו הני קדישי' דתפלה דבמה מדליקין וכל הני גופייהו לאו תקנתא דרבנן נינהו אלא מנהג. והא ודאי פשיטא שאין להם לירא לאותן שהוריהן בחיים מלומר קדיש או להתפלל במוצאי שבתות, דאדרבה שפיר קעבדו וקורת רוח למתים בהארכת ברכו במוצאי שבת כמו שכתב הא"ז מיהו אם אביו ואמו מקפידין ישמע להם כמו שכתוב בתשב"ץ ושולם הקטון הלוי".

ז. המנהג בקהילות אשכנז היה שרק יתום אחד אומר קדיש, וטעם הדבר נראה לי משום שמלכתחילה רק חזן היה מתפלל ולכן גם כשתקנו קדיש נוסף לזכות את הנפטרים המשיכו בסדרי התפילה. ממילא נוצרו הרבה דיני קדימויות למי מגיע הקדיש.

בדרכי משה הקצור (י"ד סי' שעו ס"ק ט) האריך בדיני קדימויות של קדיש מכיון שרק אחד היה אומר ומביא: "כתב בבנימין זאב סימן ר"א ור"ב דאין מקום לקדיש זה רק על אביו או אמו ואם יש בזה מנהג אחר אין לילך אחריו אם לא שהוא מנהג ותיקין ויש מקומות שאם אין אבל בבית הכנסת אומר אחד שאין לו אבל ואם בעד כל מתי ישראל, גם קצת מקומות שאומרים למנצח ובא לציון בקול נמוך כדרך האבלים אם אין אבלים בבית הכנסת ואם יש אבלים בבית הכנסת האבלים אומרים אותו אם אינן יכולין להתפלל כל התפלה עכ"ל וכן נוהגין כדבריו".

והאריכו עוד בדיני קדימויות קדיש יתום שם והמג"א באו"ח סי' קלב,

המזמור לפי ענינו כגון ברכי נפשי בר"ח וכאיל תערוג על אפיקי מים בחולו של מועד ומזמור שיר חנוכת הבית בחנוכה ובפורים למנצח על אילת השחר ומנהג טוב הוא"...

וכתב על דבריו בדרכי משה הקצור (או"ח סי' קלג אות ב): "משמע דאין לומר אחר עלינו קדיש וכן למטה במה שקאמר שבספרד נוהגים לומר מזמור וקדיש ואחר כך עלינו, ולא כתב שאומרים קדיש אחר זה. אמנם אין המנהג כן, אלא אומרים קדיש אחריו והוא נקרא קדיש יתום משום דהיתומים רגילים למימריה וכן הוא באגור (סי' שלד), וכתב בשם מהר"ם (=מרוטנברג) אף על פי שזה הקדיש נתקן בשביל המתים כמו שמצינו במעשה דרבי עקיבא (כלה רבתי פ"ב), מכל מקום אף על פי שאין שם אבל בבית הכנסת אין לבטלו מאחר שהוא נתקן אחר הפסוקים ואפילו מי שיש לו אב ואם יכול לומר אותו מאחר שכבר נתקן עכ"ל. ובתשובת מהר"ל סימן ס"ד תמצא דברי מהר"ם אלו וכתב שם דאם אב ואם מקפידין אין לבן לומר קדיש בחייהם וכן הוא בתשב"ץ (קטן סי' תכה) וכל שאר דיני קדיש יתום כתבתי בעז"ה ביורה דעה סימן שע"ו (אות ט)."

וכך כתב בשו"ת מהר"ל (סי' סד): "ומה שכתבת במקום שאין יתום אם יתבטל קדיש יתום, חלילה וחס, אלא לעולם [אחר] הדרשות והפסוקים חייבין להקדיש כמו שכתב המיימוני בהדיא אפילו קדיש דרבנן היו אומרים אלא שנתבטל דלא רגילי בהו אינשי, ומ"מ אינו חובה ותקנתא דרבנן

7. פ"ב ה"ט בצורה מקוצרת.

סימן ד – קדיש יתום

שו"ת ודברי אחרונים כ' שלא נמצא בשום מדרש אמנם הריב"ש כ' שם כי כל המנהג הזה הוא רק על קדיש דרבנן אחר הלימוד ולא על שארי קדישים, אמנם אף שהרמ"א הביא סתם ואחריו המג"א הביא כמה וכמה דינים מי שיש לו קדימה בענין הקדיש לא אמרו רק בעיר שיש להם הרבה בתי כנסיות ובהמ"ד ואז נוכל לקיים פסקיהם וחלוקיהם בענין הקדימה שלשים ויא"צ, אבל בעיר שאין להם רק ביהכ"נ אחת ובכל יום ויום שם אבלים שלשים ויא"צ הרבה כדי למעט במחלוקות טוב שיאמרו כולם בבת אחת כדי לתנוך השלום".

הרה"ג המשיב דוחה את המערערים ומבאר כמה גדול השלום וכמה מגיעים למחלוקות עד כדי קטטות. ומוסיף: "ועוד גוף הדבר אין לו טעם מה חילוק יש אם אחד אומר הקדיש או הרבה יחד אדרבה כי עיקר הקדיש כ' בס' יש נוחלין הובא בס' בית לחם יהודה ביו"ד סי' שע"ו סק"ה הקדיש אינו תפלה שיתפלל הבן על האב לפני ה' שיעלה משאול מטה אלא זכות ומצוה הוא למת כשבנו מקדש ברבים והקהל יענו אחריו אמן והה"ד שאר מצות וזכיות שעושה הבן אחר מיתת אביו הוא כפרה לנפש האב עכ"ל וא"כ אם רבים אומרים ביחד קדיש בודאי יתקדש שמו ית' יותר וכמ"ש רש"י פ' בחוקותי (ויקרא כו, ח) אינו דומה מרובים

והמשנ"ב בסיכומו 'מאמר קדישין' בביאור הלכה בסי' קלב.

ח. בשו"ת בנין ציון (סי' קכב) מביא תשובת הרה"ג וכו' מ"ה בער אפפענהיים הגאב"ד דק"ק אייבענשיץ⁸ שנשאל: "קהל אחד הי' להם שתי בתי כנסיות א' גדולה וא' קטנה ועוד שאר מנינים וכשנעשתה הבהכ"נ הגדולה רעוע וחשבה לפול הרסו אותה ובנו ביהכ"נ גדולה בנין נאה המחזקת כל בני הקהלה והסכימו שלא להתפלל בשום מנין רק בביהכ"נ החדשה הזאת ועוד התקינו כי קדיש יתום יאמרו כל האבלים ואפי' יאהרציט ושלשים כולם יחד".

אלא שקמו על עוררין מכל דיני הקדימויות. וענה הג"ר בער אפפענהיים: "והשבתי להם תקנה גדולה וישרה ראיתי כאן דהנה ענין קדיש יתום לא מצאנו לא בשתי תלמודיים גם לא ברמב"ם ובטור רק הב"י ביו"ד (סי' שע"ו) הביא בשם הכלבו שהעתיק דברי הזה"ק פ' אחרי פ"א פגע ר"פ [ר"ע] באחד שהי' מקושש עצים וכו' אבל בשו"ע לא הביא כלל מנהג הלז דיתומים יאמרו קדיש רק הרמ"א הביאו ועשה חיל וקים בזה ובאמת גוף המעשה שהביא הזה"ק אין לו פירוש ואפשר שבא כן לאחד בחלום והריב"ש בתשובה סי' קט"ו כ' ג"כ שלא נמצא מעשה זה בתלמוד ואפשר במדרש ובס' הנדפס בחדש כרם שלמה על יו"ד סי' שע"ו שהי' מלקט

8. במקורות אחרים ראיתי מאייתים: אופנהיים ואייבשיץ.

חבל נחלתו

המתחדשים בזמננו ששינו עניני התפלה והנהיגו גם המנהג הזה שיאמרו האבלים קדיש יחד".

הוא יוצא כנגד המנהג שיאמרו את הקדיש יחדיו שהוא הליכה אחר המתחדשים. ומוסיף וחולק עמו על המעשה בר"ע והמקושש ומקורותיו.

ומוסיף הגרי"י עטלינגר ותוקף את הג"ר בער אפפענהיים: "והנה מר נ"י באשר דמה שהראה שאין למנהג קדיש שרש ועיקר לא בתלמוד ולא במדרש ולא בראשונים אשר על כן יהי' ביד המורה כחומר ביד היוצר לאשר יחפוץ יטנו הודיע דעתו שמנהג טוב יהי' לתקן שכל היתומים יאמרו יחד ונגד המערערים שאין לבטל מנהג אמר שאין בזה שינוי מנהג כיון שביה"כ נבנה מחדש ועוד שאין מנהג עומד להקל ובזה יש תקנה להשביית המחלוקת שכבר אירע שהכו זא"ז על אמירת קדיש ולכן טוב ויפה ומקובל לעשות שלום ע"י שינוי התקנה עכ"ד מר נ"י תמהתי לשמוע דברים כאלה וכי ענין המנהג תלוי בבית אשר מתפללים בו הלא את אשר נהגו יושבי הקהלה עד עתה הוא הנקרא מנהגם וכי יקרא מנהג להקל שניתן ביד כל לשנות כרצונו מה שנהגו בכל תפוצות אשכנז ופולין כמה מאות שנה מפני שיש קצת פושעים שמרימים יד להכות בביה"כ הלא על כזה נאמר כי ישרים דרכי ד' צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם".

ומוסיף שאף החת"ס לא הציע לשנות אלא במעט שהשכיר (=כנראה לומר קדיש על אחרים) יאמר עם עוד מישהו. ומוסיף: "וגם היעב"ץ ז"ל אשר פה הי' מקום כבודו והי' לו ביה"כ מיוחד לעצמו לא שמענו

העוסקים בתורה למעטים, ואם יחיד אומר בפ"ע כמה פעמים אין עונים עשרה אחריו איש"ר".

וא"כ אין סיבה שלא יאמרו כל אומרי הקדישים יחדיו.

ומוסיף: "אמנם מחמת דתרי קלי לא משתמעי יש לתקן שיאמר הש"ץ הקדיש והאבלים יאמרו בלחש מלה במלה אחריו ואז טוב יותר משיאמרו בב"א ולא ישמעו דבריהם והקהל אינם עונים איש"ר. וראיתי אחד קדוש מדבר בספרו חתם סופר סי' שמ"ה בתשובה אחת כתוב אלי וזה לשונו אך נ"ל דהנה מנהג הספרדיים כל הקדישים אומרים האבלים בפעם אחת ועל כולם עונים איש"ר, והגאון מוה' יעבץ בסידור שלו כ' איני מטפל בדיני קדיש כי נכון מנהג הספרדים כל הקדישים אומרים כולם בפ"א ועז"כ בעל חתם סופר וכן אנו נוהגים בבית מדרשינו בקדיש דרבנן שיאמרו כל הבחורים האבלים יחד גם בביה"כ כשיש שום פלפול בין האבלים אומרים שניהם מוה בכך על כן נלענ"ד וכו' עכ"ל ואם הגאון מהרמ"ס זצל"ה אשר מרגלא בפומי' לומר אני אומר החדש אסור בכל מקום והי' שונא החדשות ואמר כי טוב לומר כולם ביחד – בודאי טוב בעיר שאין להם רק ביה"כ אחת להנהיג מנהג ספרדיים ובפרט בביה"כ חדשה יכולים לתקן מנהגים חדשים עכ"ד מר נ"י".

ט. הגרי"י עטלינגר אינו מסכים עמו שזו תקנה ראויה שכל האבלים יאמרו יחדיו: "תמהתי דרך כלל איך קרא מעכ"ת נ"י תקנה גדולה וישרה לשנות מנהג ישראל אשר נהגו בכל מדינות אשכנז ופולין זה יותר משלש מאות שנה בקדיש יתום שיאמר כל אחד לבדו ולילך בעקבות

י. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' יג) דן ג"כ "בבית כנסת ידוע היה נהוג מימים ימימה לחלק את הקדשים בין החיובים כמנהג אשכנז מאז. ובזמן האחרון נתרבו מתפללים חדשים, ושינו המנהג ותפסו מנהג הספרדים שאומרים קדיש ביחד, ורק זאת השאירו שהקדיש שלאחר עלינו נותנים לאומרו לבעל היא"צ בלבד".

הצי"א מקשה ראשית שלא ראוי לשנות מנהגים ומבאר תועלת אמירת הקדיש במה שעונים הקהל אמן יש"ר – "וכזאת הסברא של החתם סופר מצינו שכותב כן גם בספר בית לחם יהודה על יו"ד סי' שע"ו סק"ה בשם ס' י"ג, והוא, דהקדיש הזה אינו תפלה שיתפלל הבן על האב לפני ה' שיעלוהו משאול מטה אלא זכות ומצוה הוא למת כשבנו מקדש השם ברבים והקהל יענו אחריו אמן". וסומך את דבריו שלא לשנות ממנהג קדמונים מדברי אחרונים נוספים.

ומוסיף ומקשה הגרא"י ולדנברג: "דהם השאירו על מקומו רק הקדיש שאחר עלינו שיאמר אותו רק בעל היא"צ בלבד, ואילו בזכר שמחה שם מביא בשם האב"ד דק"ק שוואבאך שהעיד בשם הגאון רע"א זצ"ל, **דבעת חולי רע שהיו שם יתומים הרבה עד שלא הגיע ליתום קדיש אחד בתוך חדש התקין שבמשך השנה ההיא יאמרו קדיש אחר עלינו הכל ביחד.** ושמאז נשתרבב המנהג שקדיש אחר עלינו אמרו הכל ביחד ושאר קדשים היו ליא"צ עיין שם, הרי היפוכו של דבר, דאם כבר יש

ששינה מנהג בזה להניח האבלים לומר קדיש יחד אף שאמר שישר בעיניו מנהג הספרדים בזה... ומה שנהגו הספרדים אין בדינו לידע על מה נהגו כן אבל עכ"פ יש חילוק רב בין הספרדים ובין אשכנזים כי הספרדים כל תפלתם היא במקהלות בקול... ובזה רגילים הספרדים, מה שאין כן בנו אנשי אשכנז שאין מתפללין וקורין בקול א' וכשהרבה מתפללים יחד אי אפשר לשמוע ולכוון כאשר ידעתי נאמנה במה שגם פה נוהגין לומר קדיש דרבנן האבלים יחד והוא כחוכא ואטלולא דכל דאלים גבר לישא קולו קול ענות גבורה וחבירו צועק כנגדו זה פותח וזה חותם ואי אפשר ממש לענות אמן יש"ר. ולולא יראתי לבטל מנהג כבר הייתי מונעם שלא לומר קדיש דרבנן יחד כל שכן שלא להנהיג כן לכתחלה ומה גם בשאר הקדישים אשר לא נשמע ולא נראה בכל גלילות אשכנז ופולין אפילו קהלה אחת שנהגו כן חוץ ממה שהנהיגו מגידי חדשים אשר מנהגי ישראל לא יחשבו". וממשיך שאין לשנות מן הנהוג באשכנז ופולין.

ומסיים: "לכן אין טוב רק לשמור דרך ארחות חיים אשר גבלו ראשונים ולזכות כל אחד לבדו בקדיש אשר יאות לו ע"פ התורה אשר הורו הפוסקים למי הקדימה ואחד המרבה ואחד הממעט רק שיכוון לבו באמירת קדיש וברכו".
נראה שעיקר יציאתו כנגד השינוי היה מצד שינוי המנהגים כשברקע ההשכלה בגרמניה.

חבל נחלתו

משום הצדקת וקבלת דין שמים של האבלים ואומרי הקדיש וכפי שראיתי בספר החיים מאחיו של המהר"ל מפראג ז"ל בח"ב פ"ח שכותב שעיקר הטעם של ענין הקדיש נראה, לפי שאין מיתה בלא חטא ורובא מתים בשביל עון חילול הש"י שלא יכופר אותו עון עד ימותו, וכשהקב"ה נפרע מן החוטא אז שמו של הקדוש ברוך הוא נתקדש שנאמר ונשפטתי וגו' ואח"כ והתגדלתי והתקדשתי, ולכן עומד הבן של החוטא הזה שמת ואומר לפני התיבה יתגדל ויתקדש וכו' כלומר מתנחם אני על מיתת אבי הואיל ושמו של אבי שבשמים מתגדל ומתקדש על ידי מיתתו, ומיד מתכפר עון חילול הש"י שעשה, וזהו דוגמת הנידונים בבית דין שהוצרכו בני משפחתו לבא ולומר לבי"ד יפה דנתם, להורות שאין בלבם על הבי"ד כלום עיין שם. ושנית, ישנו גם בעצם אמירת הקדיש גדר של עומד ומקדש שם שמים ברבים, והקידוש הגדול הזה של שם שמים ברבים על ידי הבן מעורר זכות ורחמים על אביו או אמו שזה יצא מחלציהם, וכפי שראיתי בס' שו"ת תשורת שי ח"א סי' ס"ב שכותב, דכפי שהבין מסיפור ר"ש מכוונת האריז"ל דקדיש של היתום עצמו מציל אביו ואמו גם מעונש גיהנם אחר וגם מעלהו בגן עדן ממדרגה למדרגה ולכן אומרים גם בשבת ויו"ט ויא"צ, אך מה שעונים הציבור איש"ד אחר היתום אינו מציל רק מעונש על שלא ענה אמן עיין שם".

"אך גם לפי"ז יש **אבל להשתדל שיאמרו יחד בבת אחת הקדיש כדי שעניית הקהל**

צורך להנהיג מאיזה סיבה שיאמרו כולם ביחד קדיש אחד ולהשאיר האחרים ליא"צ, **אזי יש לבחור שאת הקדיש של לאחר עלינו הוא שיאמרו כולם יחד**, ומהאחרים לתת ליא"צ".

ושוב ממשיך שאין לשנות ממה שכבר נהגו.

ומוסיף: "ואני מוצא סמוכים להסברת מנהגא דא לתת יחידי ליא"צ הקדיש יתום שאחרי עלינו, מדיני הקדיש של הגאון ר"נ אדלר ז"ל שנדפסו בראש ספר שו"ת ריב"ם שנייטוך, דבסי' ב' שם סעיף ג' כותב שרק קדיש של עלינו נקרא עוד ג"כ קדיש של תפלה, אבל הקדיש שלאחר המזמור לא נקרא כבר קדיש של תפלה מכיון שאין זה רק מנהג, ושם בסעיף ו' כותב שהקדיש יתום של תפלה יש באיזה חילוק שהוא להשאיר לבעל היא"צ עיין שם. וא"כ זהו הדבר שעכ"פ הקדיש יתום של עלינו נותנים לבעל היא"צ לבד שגייד אותו ביחידות וכו"ז. לעומת זה יש לציין לדברי שו"ת ריב"ש סי' קט"ו שנזכר שהקדיש בתרא הוא קדיש דרבנן הוא שנותנין לומר ליתום ע"ש. ומשום בארה גם למ"ש הרמ"א ביו"ד סימן שע"ו סעיף ד' שנהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא, דהיינו הקדיש דרבנן ונהרא נהרא ופשטא".

וחותם הצי"א: "בשולי התשובה. ולא אמנע לבסוף להמליץ **על מנהג הספרדים ועל המקומות שנהגו כמוהם לומר הקדיש כל החייבים ביחד**, שהוא זה מפני דקסברי שחון מעניית הקהל איש"ד וכו', ישנו ענין גם בעצם אמירת הקדיש כשלעצמו והוא. חדא, שישנו בדבר זה

חבל נחלתו

אחד במקהלה וכן ראוי לעשות בבתי כנסת גדולים שכל האבלים ואומרי קדישים יתקבצו למקום אחד והאמירה תהיה יחדיו ולא בערבוביא.

עוד נלענ"ד שמן הראוי לתקן בבתי כנסיות המתפללים בנוסח אשכנז שלא על כל פרק בסיום התפילה יאמרו קדיש יתום, בשחרית בנוסח אשכנז נוהגים לומר עלינו וקדיש יתום, שיר של יום וקדיש יתום, פיטום הקטורת וקדיש דרבנן ובאלול ותשרי מוסיפים לדוד ה' אורי וישעי ושוב קדיש יתום. זהו ריבוי קדישין שלא כראוי, ודי בקדיש יתום וקדיש דרבנן ואי"צ בכל הקדישים שמכבידים על הציבור ומזלזלים את הקדיש.

איש"ר יעלה לקדיש של כולם ויזכו עי"ז את קרוביהם הנפטרים שינצלו עי"כ מעונש על שלא ענו אמן. ואין להאריך יותר".

וא"כ ראוי לתקן בכל בית כנסת של האבלים יתקבצו יחדיו ליד הבימה או ליד החזן ויאמרו במקהלה, ולא שכל אבל יצעק לפי הקצב שלו ופעם יאמרו איש"ר בחלק אחד של בית כנסת ופעם בחלק אחר.

יא. בימינו בארץ ישראל לא ראיתי בתי כנסת שנוהגים לפי דיני קדימויות בקדישים וכולם אומרים קדיש יתום יחדיו הן בנים והן שאר חיובים או אומרי קדיש עבור אחרים. ובבתי כנסת מסודרים נוהגים שכל האומרים מתקבצים יחד ליד החזן או הבימה ואומרים במשותף בקול

סימן ה

ברכה על מאכלים מגרעיני חיטה שאינם טחונים

חשיבותן קבעו להם ברכה בפני עצמן". היינו פירות שבעת המינים קבעו להם ברכה אחרונה – מעין שלש בגלל חשיבותם.

ב. ממשיך הטור: "וה' מיני דגן שהן חטים ושעורין וכוסמין ושבלת שועל ושיפון שהן גם כן חשובין שנשתבחה בהן ארץ ישראל שכוסמין הן מין חטים ושבלת שועל ושיפון הן מיני שעורים ועוד יש להם מעלה כי עליהם יחיה האדם ואם עשה מהם פת מברך עליהם המוציא **הלכך אפילו לא עשה מהן פת אלא תבשיל** כגון מעשה קדרה ודייסא ואפי' עירב בהם דבש ושאר מינין מברך עליהן במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין ג' דאמר שמואל כל שיש

שאלה

מה מברכים על בורגול כשאוכלים אותו שלא בסעודה הפותחת בפת, ומה מברכים אחריו.

תשובה

א. הבורגול הוא תבשיל העשוי מחיטה מקולפת, כשהגרעינים שבורים (מחולקים) לכמה חתיכות) ומוסיפים לה ירקות ותבלינים.

כתב הטור (או"ח בסי' רח): "על חמשת המינין שהן גפן ותאנה ורמון וזית ותמרה שנשתבחה בהן א", כי דבש האמור בפסוק הוא דבש תמרים מברכין לאחריהן ברכה אחת מעין ג' ולפנים תתבאר שמתוך

חבל נחלתו

היכא דברייך ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות. ורבינו תם הגיה במחזור שלו על האדמה ועל פרי האדמה וחזר בו **משום דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה** ועוד האריכו בדבר ובסוף העלו ונכון להחמיר שלא לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתן **אם לא נתמענו יפה דהוי כמו דייסא** וכן כתבו שם הרא"ש (סי' ט) והרשב"א (לו. ד"ה קימחא) ז"ל והכי נקטינן".

ונראה שחטים שלמות בעין, לאו דוקא אלא כל שמראיהם ניכרים שהם חטים ואפילו שבורות, כגון המניחים חטים בחמין והם מתבשלות ומתנפחות מהרוטב, כל שלא נדבקו והפכו למעין עיסה אחת. ה. אמנם מהב"י כפי שהוא מביא את דעות הראשונים משמע שיש בכך מחלוקת (או"ח סי' רח) שכתב:

"ונראה מדברי התוספות (ד"ה הכוסס) והרא"ש (סי' ט) דבין חייך בין שלקינהו ואיתנהו בעינייהו **כלומר שלא נתמענו יפה** קאמר דמברך עליהם בורא פרי האדמה, וגם ה"ר יונה כתב שם (כה: ד"ה חביץ) גבי חביץ קדרה וכן דייסא דמדאמרינן וכן דייסא דכעין חביץ קדרה שמעינן שלא יברך על הדייסא בורא מיני מזונות **אלא כשנכתשו החטים ונדבקו** ונעשו דומיא דחביץ קדרה אבל אם בישל החטים שלמים והגרעינים עומדים שלמים אינו מברך עליהם אלא בורא פרי האדמה כמו אם היה כוסס את החטה. וכן כתב הרמב"ם בפ"ג (ה"ב) אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך לפניו בורא פרי האדמה. ואחר כך כתב (ה"ד) וכן הדגן **שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה** כגון הריפות וגרש כרמל וכיוצא בזה מברך בורא מיני מזונות".

בו מחמשת המינין מברך עליו במ"מ הלכך תבשיל שהוא (ס"א שעיקר הוא) מחמשת המינין אפילו עירב עמו דברים אחרים עד שנעשו רוב **מברך עליהן במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין ג'.**"

עולה שכל תבשיל העשוי מחמשת מיני דגן בין אם מדובר בקמח מבושל ובין אם מדובר בגרעיני חיטה ברכתו הראשונה היא מזונות וברכתו האחרונה היא מעין ג'.

ג. עוד כותב הטור: "וה"מ שעושין מהן תבשיל אבל אם אכל אותם **בעין ל"ש חייך ל"ש מבושלים** אינן חשובין לקבוע להן ברכה ומברך לפנייהם בפה"א. ובברכה אחרונה כתב בה"ג בורא נפשות רבות וכ"כ הרמב"ם ז"ל והתוספות **מסתפקין בה אם היא בורא נפשות או מעין ג' ע"כ** כתבו שיש לזהר שלא לאכול חטין חייך או שלוקין בעינייהו אלא בתוך הסעודה, שאם אדם מסופק בברכה ראשונה יברך מספק שהכל דעל הכל שאמר שהכל נהיה בדברו יצא, אבל ברכה אחרונה אין לומר אלא כפי שנתקנה".

עולה שעל חטים בעין בין חיות ובין מבושלות מברך בתחילה בורא פרי האדמה ולגבי ברכה אחרונה ישנה מחלוקת האם ברכתם בורא נפשות או מזונות, ועל כן אין לאוכלם אלא בתוך סעודה (אף לגבי ברכה ראשונה).

ד. וכך הביא זאת הבית יוסף: "ובברכה אחרונה כתב בה"ג (ברכות ז): בורא נפשות רבות וכן כתב הרמב"ם בפ"ג (ה"ב). והתוספות (לז. ד"ה הכוסס) מסתפקים בה. אם יברך על המחיה ועל הכלכלה ויסיים **על האדמה ועל פרי האדמה** משום דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא

אמנם לגבי בורגול עליו נשאלנו נראה שאין מחלוקת שכן הגרעינים השבורים דבוקים זה לזה ויוצרים עיסה אחת.
ז. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רח):

סעיף ב

"חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה; אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל".

סעיף ד

"אכל דגן חי או עשוי קליות או שלוק והגרעינין שלמים, אינו מברך אלא בורא פרי האדמה ולאחריו בורא נפשות... והתוספות נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלש, ולכן כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה ויפטרנו ברכת המזון".

ח. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' סח) הכניס את המחלוקת בין הרמב"ם והתוס' לספק איך לברך לפניו ולכן קבע שאף לפניו כדי להוציא מן הספק יאכלם בתוך הסעודה, וז"ל:

"בדבר גרעינין שלמים שהוסרה קליפתן הוא ספק אם במ"מ או בפה"א כ"ז שלא נתדבקו וגם ממילא יש ספק איך לברך לאחריו כדאיתא בסי' ר"ח סעי' ד', **לכן יש לאכלן דוקא בתוך הסעודה**. ואם נתדבקו ע"י הבשול אפילו שלמים או שחלקן אף בלא נתדבקו מברך במ"מ ולאחריו על המחיה לכו"ע. ואם נתמעכו ע"י הבשול לגמרי אף אם היו בקליפתן מברך במ"מ

משמע מדברי הרמב"ם שעל חיטים שבורות שנתבשלו אפילו לא נדבקו מברך עליהם מזונות. ולא כמו שנראה מדברי תוס' ורא"ש.

ו. אח"כ ראיתי שכיוונתי בדברי לדברי המגן אברהם (סי' רח ס"ב) שכתב:

"ששלקן או כתשן – משמע דברי שא איירי ששלקן בלא כתישה וקשה דבס"ד כ' כששלקו הגרעינין שלמים מברך בפה"א ואפשר דהכא מיירי **ששלקו עד שנתמעך** וכ"מ בלבוש ס"ד ע"ש וכ"מ לקמן ס"ז וז"ל תר"י דוקא כשנכתשו החטים ונדבקו ונעשה כעין חביץ קדרה אבל אם בישל החטים שלמים והגרעינין עומדין שלמים מברך בפה"א עכ"ל צ"ל דה"פ כשנכתשו החטים ונדבקו כו' פירוש על ידי הבישול נדבקין דודאי ע"י כתישה אין נדבקין אבל אם בישל החטים שלמים פי' שלא הסיר הקליפ' ואם כן הגרעי' עומדים שלמים שאין נדבקין על ידי בישול מברך בפה"א ולשון הרמב"ם שחלקן או כתשן משמע דכתשן אפילו לא חלקן רק שהסיר קליפתן וכ"מ מדכתב הריפות והן שעורים שהוסרה קליפתן, וכ"מ ממ"ש ס"ד אבל בגמ' לא קתני הריפו' רק חלק לפירש"י היינו שנחלק א' לשנים וכדאי' ספ"ב דמ"ק וא"כ מ"ש הב"ח שלא לאכול הני שעורין או חטים גנצ"י גערשטי"ן אלא בתוך הסעודה כמ"ש ס"ד היינו כשלא נדבקו על ידי בישול אבל אם נדבקו על ידי בישול מברך במ"מ ודוקא שנתמעכו יפה כמ"ש התוס' וכן הדין בגרי"ץ שלמים ועיין בשל"ה ועמ"ש סי' ר"ה ס"ב דהרוטב דינו כמאכל עצמו".

חבל נחלתו

ואפילו אם קבע סעודתו עליהם (שאכל כמאתים ושלשים גרם או יותר) **אינו מברך המוציא ובהמ"ז**, ואף על פי שבפת הבאה בכסנין אם קובע סעודתו עליו צריך נטילת ידים וברכת המוציא וברכת המזון, זהו משום שהוא פת האפוי בתנור, אבל עיסה שנילושה על דעת לבשלה או לטגנה בלבד, אין עליה תורת לחם, אלא ברכתה במ"מ וברכת מעין שלש. ואפילו האוכל ממנה כדי שביעה ממש לעולם אינו מברך עליה אלא במ"מ ועל המחיה".

מסקנה

בבורגול מברך לפניו בורא מיני מזונות ואחריו ברכה אחת מעין שלוש. ואם הגרגרים נפרדים אחד מהשני כגון שהם חיים או קלויים או מותפחים יש לאוכלם בתוך סעודה הן מצד ספק ברכה שלפניהם והן מצד ספק ברכה שלאחריהם.

כדאיתא במ"ב סק"ג ד' ט"ו. ואף בלא חלקן אבל הסיר מהם יותר מקליפתן פשוט שדינו כחלקן ומברך במ"מ והם הפערל גרויפן הדקים. וזהו מש"כ המ"ב בס"ק ט"ו ומצוי זה במין שקורין פערל גרויפן, משום דלא כל הפערל גרויפן שוין דהגסים הם רק שהוסרה קליפתן. ולאחריו על המחיה. ואם ספק נראה לע"ד שיש לברך במ"מ מאחר שאף בודאי הוסרה רק קליפתן לבד יש שסוברין דמברך במ"מ לכן כשיש ספק שמא גם הוסר יותר שלכו"ע הוא בברכת במ"מ יש להורות לברך במ"מ ולאחריו על המחיה".

ט. וכך הסיק הגר"ע יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר ח"ח, או"ח סי' כא, יג): "המורם מכל האמור, האוכל תבשיל של דגן, כגון, איטריות, דייסא, בורגול, כוסכוסו, וכיו"ב, צריך לברך בורא מיני מזונות, ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, שהיא ברכת על המחיה.

סימן ו

ברכות הריח בצמחים ובפירות

שאלה

ניגש אלי יהודי עם גבעולי שיח מעוצה אשר יש להם ריח טוב ושאל איזו ברכה לברך עליו.

א. מהו עץ בברכות האכילה

המחשבה הראשונה היא שכדי להכריע מתי מברכים 'עצי בשמים' ומתי מברכים 'עשבי בשמים', יש לדמות ברכות אלו לברכות הנהנין על אכילה: פרי האדמה ופרי העץ. אולם השוואה זו טעונה בדיקה.

מקור המחלוקת לגבי ברכת אכילת פרי העץ הוא בבבלי ברכות (מ): "היכא מברכינן בורא פרי העץ - היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואזא והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואזא דהדר מפיק - לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה".

לגבי ברכת אכילת פרי העץ, ישנה מחלוקת משולשת מה נחשב עץ: ישנה דעה שכל צמח רב שנתי נחשב לעץ, ובלבד ששורשיו מתקיימים משנה לשנה

והיכא מברכין עשבי בשמים, ואיני יכול ליתן הפרש ביניהן. כלל אומר, כל דבר המסופק לו יברך בורא מיני בשמים".

מן הרמב"ם (הל' ברכות פ"ט ה"א) משמע שהלך לפי הגדרות אילן וירק לגבי ברכות אכילה, כיון שהשווה בין שני הנושאים: "כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה..."; ובהמשך: "אם היה זה שיש להריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים, ואם היה עשב או מין עשב מברך בורא עשבי בשמים...". ובהלכה ב הוסיף על פי הגמרא, וביאר שאף צמחים שבהקטרתם נותנים ריח טוב, הולכים בהם לפי חילוק אילן וירק בברכות האכילה. וכן נראית דעת הגאונים המובאים בחידושי הרשב"א (ברכות מג ע"א), שכל שהוא 'עץ' לענין ברכות האכילה, מברכים עליו עצי בשמים, וכל שהוא 'ירק' – מברכים עליו 'עשבי בשמים'.

שיטה מקובצת (ברכות מג ע"ב) מבאר בשם הרא"ה:

"וסמלק וחלפי דימא. הם עשבים בעלי ריח בגופן ואינם רכים כמו עשבים אלא קשין כמו עץ וגדלין על גבי קרקע. ואי הוו להו פירא בודאי בורא פרי האדמה הוו מברכין עליהו ולא בורא פרי העץ משום דעץ הנזכר בבורא פרי העץ רוצה לומר אילן והני לאו אילן נינהו. אבל מכל מקום כל דבר שהוא קשה נקרא בלשון העולם עץ. וההוא אינו רוצה לומר אילן אלא דבר קשה. וכיון דכן הני נמי שהן קשין ואית להו ריח טוב בגופן לענין גופן עץ מקרי

(רא"ש וטור בשיטתו); ישנה דעה שכל שגזעו מתקיים משנה לשנה, אף על פי שענפיו מתייבשים, נחשב לעץ (גאונים); וישנה דעה נוספת, שאף ענפיו צריכים להתקיים משנה לשנה (רש"י)¹.

ב. המחלוקת בברכות לגבי ברכת הריח

לגבי ברכות הריח נאמר בתלמוד הבבלי (ברכות מג ע"ב):

"אמר רב גידל אמר רב: האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים. אמר רב חננאל אמר רב: הני חלפי דימא מברכין עליהו בורא עצי בשמים. אמר מר זוטרא: מאי קראה – והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ. רב משרשיא אמר האי נרקום דגינותא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, דדברא – בורא עשבי בשמים. אמר רב ששת: הני סיגלי מברכין עליהו בורא עשבי בשמים. אמר מר זוטרא: האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות".

בתלמוד מנויים: סמלק, חלפי דימא, נרקום דגנותא, שמברכים עליהם 'עצי בשמים', לעומת נרקום דדברא וסגלי, שמברכים עליהם 'עשבי בשמים'. אולם לא ניתן כלל מנחה, כמו שניתן לגבי ברכת אכילת פרי העץ. אף רש"י, שפירש מה הם הצמחים וציין את שמות הלעז שלהם, לא בירר מהי אמת המידה שעל פיה מברכים 'עצי בשמים' או 'עשבי בשמים'.

ואמנם בפסקי רי"ד (ברכות מג ע"ב) מסתפק בכך, וכותב: "מספקא לי היכא מברכים עצי בשמים,

1. עיין מאמר הרב יואל פרידמן, התורה והארץ ג' עמ' 400 ואילך.

חבל נחלתו

עץ או מן העץ מברך עליו בורא עצי בשמים ואם היה עשב או מן העשב מברך עליו בורא עשבי בשמים. ואמרינן בירושלמי: כל שתמרתו נשאת משנה לשנה מברך עליו ב"ע בשמים. וכל שתמרתו מתיבשת וכלה בימות החורף מברך עליו בורא עשבי בשמים. ואם אינו לא מן העץ ולא מן האדמה כגון הבושם הנקרא בערבי ענבר. וכגון המוסק והזבידא שהם ממין חיה מברך עליהם ב"מ בשמים". ולא הסביר האבודרהם, לא הוא ולא אחרים, מהו 'תמרתו'. ונראה לפי הבנתו שהוא גזע או גבעול מעוצה, שאינו נובל ואינו מתייבש משנה לשנה. לפי זה גדר הירושלמי דומה לגדר שלומדים ה'שיטה מקובצת' והריטב"א מהבבלי.

השו"ע כתב את לשון הרמב"ם ולא ביאר יותר. ומשמע שאין הלכה כשיטה מקובצת וריטב"א, אלא הולכים לפי ברכות האכילה על אילן וירק.

ג. מחלוקת על ברכת הבשמים בצמחים מסוימים

בחלק מהראשונים יש דיון על הברכה בצמחים מסוימים.

ה'אורחות חיים' (ה"א הל' ברכות ס' לח) כתב: "ברכת הריח. על כל עצי בשמים כגון

ומברכין עליהו בורא עצי בשמים. ומייתי ראייה דאפילו מידי דלאו אילן משום דקשה מקרי עץ מדכתיב ותטמנם בפשתי העץ ובודאי פשתים אינו אילן וקרי ליה עץ". "הני סיגלי. פירוש עשבים רכים בעלי ריח בגופן מברכין עליהו בורא עשבי בשמים". "נרקום דגיננותא. פירוש עשבים בעלי ריח והם קשים מברכין עליהו בורא עצי בשמים".

"דברא. שהן רכים בורא עשבי בשמים"². עולה מן השיטה מקובצת בשם רא"ה, שעל צמח שגבעוליו קשים כעץ מברכים 'עצי בשמים', אף על פי שלעניין אכילת פירותיו, מברכים עליו 'פרי האדמה'. ואילו על ריח מפרי, בין מפרי העץ ובין מעשב, מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'. וכן משמע מן המאירי, וכן משמע מן הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ד ס' ה). וכן פסק שיבולי הלקט (סדר ברכות ס' קסד) בכל דיני ברכות הריח כריטב"א ושטמ"ק, והזכיר את דעת הר"ד, לברך על הכול 'מיני בשמים' כיוון שאין החילוק בין עצים לעשבים ברור לו.

האבודרהם (ברכת הריח) מביא ירושלמי שנמצא רק בחלק מן הראשונים³, וזו לשונו:

"המריח ריח טוב אם היה זה שיש לו הריח

2. סיום דברי השטמ"ק הוא: "אבל בפרחים בין בשל אילן בין בשל עשבים בכולהו מברכין בריחון ברוך שנתן ריח טוב בפירות כדכתיבנא לעיל". ולענ"ד נפלה כאן טעות. היה כתוב 'אבל בפ' או 'בפר', והיה צריך לפתוח: 'בפירות', ופתח בטעות: 'בפרחים'. ועי' בחידושי הרא"ה (הוצ' אהבת שלום, ירושלים תש"ס, עמ' שלט) כתוב גם כן 'אבל בפרחים', ועי' שם הערה 385.
3. ירושלמי זה אינו בנוסח הירושלמי שלפנינו, אבל הביאוהו: אבודרהם (ברכת הריח), ספר המנהגות לר"א מלוגיל (לד ע"א), ספר מצוות זמניות (שער שמיני לתלמיד הרא"ש), וכן הובא בביאור הגר"א (אר"ח ס' רטז ס"ג).

העצים אין מברכין עליהן אלא בורא מיני בשמים. ועל כל מיני עשבים שיש להם ריח טוב מברך עליהן בורא עשבי בשמים". ונראה שכלל זה התקבל, שרק כשהעצים או העשבים עצמם בתוך השמן, מברך עליהם 'עצי בשמים' או 'עשבי בשמים'. וכן כתב באבודרהם. עוד הביא האבודרהם מחלוקת בין הראשונים על מינים מסוימים, מה מברכים עליהם:

"כתב ה"ר מאיר מרוטנבורק על האגוז שקורין לו **מושקט** מברך שנתן **ריח טוב בפירות** כיון דפרי עץ הוה ליה כמו אתרוג. וכתב עוד על **ריח קנה וקנמון** וכיוצא בהם מברך **בורא עצי בשמים** והרא"ש כתב המריח בקנה מברך **שנתן ריח טוב בפרי האדמה** כיון שעיקרו לאכילה הוי כמו האתרוג. על כשרתא מברך ב"ע בשמים פירוש שעיקרו שמן ומערבין בו כמה מיני בשמים שמכשירין אותו עד שקלט את הריח בשמן וורדים. וכעין שמן המשחה".

והוסיף האבודרהם:

"על ריח הורד י"א שמברכין עליו **שנתן ריח טוב בפירות**. והרמב"ם כתב **ורד ומי הורד והלבונה ומצטכי** וכיוצא בהם ב"ע בשמים. וכתב הרא"ש וכן נראה דודאי אינם פרי שאין עיקרם לאכילה ומי הורד כיון שיצאו מן הורד יש לברך עליהם ב"ע בשמים דלא גרע ממשחא כבישא. וי"א שמברכין על **הלבונה בורא פרי בשמים**⁵

הדס והדומים לו⁴. פירש ז"ל (=לא באר מי) והדומים לו **שהעץ עצמו מריח בלא שריפה**. וי"מ והדומי' לו כגון **פלפל וזנגביל נרד וכרכום קנה וקנמון** וכיוצא בהם מברך עליה' **בורא עצי בשמים**. וי"א בפלפל וזנגביל ודומיהם מברך בורא מיני בשמים. ורבי' האיי פ' והדומים לו כגון שיהא עיקרו לריח כהדס לאפוקי עצי אתרוג ותפוחים שאין עיקר נטיעתן לריח וכן פ' בתוספות וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל".

נחלקו הראשונים מהי ההשוואה של הדס לצמחים אחרים לעניין עצי בשמים. לפי פירוש אחד, ההדס הוא דוגמא לצמח המריח בלא שרפה ואינו פרי, ומברכים עליו 'עצי בשמים'. לפי פירוש אחר, עיקר הדמיון בין הצמחים המוזכרים להדס הוא שצמחים אלו אינם דווקא פירות, אלא צמחים רב שנתיים ריחניים, ולפי רב האי גאון, ההדס הוא דוגמא לצמח שעיקרו לריח ולא לאכילת פירותיו.

ד. שמן שקלטו ריח

האורחות חיים (שם), מוסיף וכותב איזו ברכה מברכים על שמן שפיטמו בעצי בשמים או בעשבי בשמים: "מר רב שמואל ז"ל לא מברך ב"ע בשמי' **אלא על הדס וכן על כמה שמנים שמערבין עמהן עצי בשמים** והראב"ד ז"ל כתב **דווקא כשהעצים שם** אבל אם הוציאו משם

4. האורחות חיים אינו מבאר ממי הוא הביא הגדרה זו. ולפי ההשוואה לכלבו (סי' כד) משמע שזה היה הנוסח שלפניו בתלמוד, וכ"נ מכך שהביא דעת רב האי גאון על נוסח זה.

5. ברכה זו אינה מוכרת לנו, ונראה שנבדלת מ'הנותן ריח טוב בפירות' בכך שמברכים אותה על פרי שאינו נאכל. ובאנציקלופדיה תלמודית הערות כרך ד, [ברכת הריח] טור תקצז הערה 24 העיר: "ועי' אבודרהם הל' ברכות שער ז בשם י"א שכתב על הלבונה לברך בורא פרי בשמים מטעם שכתב הטור שאינו עץ כו', ונראה שטס"ה וצ"ל בורא מיני בשמים כמו בטור".

חבל נחלתו

שאינו עץ אלא קטף של אילן".

מסקנות

בראשונים, מברכים עליהם על פי ברכתם הנזכרת. על שאר מינים המסופקים נראה שיש לברך 'בורא מיני בשמים'.

ד. עץ רך מברכים עליו מספק 'בורא מיני בשמים'.

ה. שמן או חומרים ריחניים אחרים שקבלו את ריחם מעצים או פרחים ריחניים, והוציאו את העצים או הפרחים מהשמן לאחר מכן, מברכים עליהם 'בורא מיני בשמים' ואם נשארו בתוך השמן, מברכים עליהם 'עשבי בשמים' או 'עצי בשמים' לפי מקור הריח.

א. אילן ריחני כגון אתרוג, על עליו ופרחיו מברך 'עצי בשמים', ועל פריו מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'.

ב. על עשבים ופרחים ריחניים מברך 'עשבי בשמים', ועל פירותיהם מברך 'הנותן ריח טוב בפירות'.

ג. על ירק מעוצה, או עשבים ושיחים שהם מעוצים⁶ – נחלקו הראשונים. ולכן אם הם צמחים הנזכרים בש"ס או

סימן ז

שהחיינו במצוות של אחרים

והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן הא אם היה חייב אפילו אם יצא מוציא? (=ולמה ברכת המזון אינו יכול לברך עבור חברו) א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה [דברים ח, י] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך מי שאכל הוא יברך". ועולה ששאר מצוות פרט לברכת המזון אם אינן מצוות בגופו כתפילין ולולב אם יצא – מוציא].

ב. הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"י) מוסיף ברכה נוספת שאינה ברכות הנהנין ואינו מוציא בה אחרים, ופסק: "אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך קודם עשייתה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו..."

א.. בבבלי ראש השנה (כט ע"א): "תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא – מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא – מוציא, ואם יצא – אינו מוציא. בעי רבא: [כט ע"ב] ברכת הלחם של מצה, וברכת היין של קידוש היום, מהו? כיון דחובה הוא – מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא? תא שמע: דאמר רב אשי: כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו". ועולה שאף ברכת הנהנין המצורפת לקיום מצוה יכול לברך עבור היוצא.

[בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) לגבי מצוות: "תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון

6. עי' בביאור הלכה, סי' רטז סעי' ג.

וא"כ לכאורה הן מרן הב"י והן הרמ"א פסקו לגבי ברכת שהחיינו שלא כרמב"ם, שאף אם יצא מוציא אחרים.

הכסף משנה באר את כללו של הרמב"ם כך: "ולמד כן מדתניא בסוף פרק לולב וערבה (סוכה מ"ז) העושה לולב או סוכה **לעצמו** מברך שהחיינו, משמע דדוקא בעושה לעצמו הוא דמברך שהחיינו אבל לא העושה אותה לאחרים". ומקורו של הרמב"ם מהתוספתא.

מוסיף הכס"מ: "כתב הרמ"ך: אבל אינו מברך שהחיינו אלא על המצוה שעושה – נראה מדבריו שהמקדש בבית אחד להוציא הנשים אינו מברך שהחיינו. ומנהגנו לברך וכן ראוי לעשות דכיון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה מברך אותה בעבורה וחשבינן נמי שמברכת היא דשומע כעונה עכ"ל. ומ"ש וכן ראוי לעשות וכו' דבר פשוט הוא וגם רבינו יסבור כן".

היינו הרמ"ך הבין ברמב"ם שאם כבר יצא י"ח קידוש ומקדש לאחרים אינו חוזר ומברך שהחיינו כדי להוציאם, וכתב שמנהגם לברך שהחיינו בקידוש שמקדש עבור הנשים ויוצאות י"ח מדין שומע כעונה, והכס"מ הבין שאף הרמב"ם מסכים לכך שיכול לברך שהחיינו.

ונראה שניתן להבין את דברי הרמב"ם לגבי 'שהחיינו' בשתי דרכים. ניתן לפרש דבריו שדיבר בעושה מצוה מעשית לחבירו וחבירו אינו נוכח שם ועל כן העושה יכול לברך על המצוה אבל לא שהחיינו; אבל במצוה שחבירו לידו מברך עושה המצוה שהחיינו ומוציא אותו אף בברכת שהחיינו, וניתן לומר שכל מצוה שעושה

העיר על כך בחידושי דינין והלכות למהר"י ווייל (סי' עא): "מכאן נראה מי שיצא כבר ידי תקיעה ואחר כך תוקע להוציא אחרים שלא יברך שהחיינו, וכן מי שיצא כבר ידי מקרא מגילה, וכן מי שעשה קידוש להוציא אחרים והוא אינו רוצה לצאת ידי אותו קידוש".

היינו, בניגוד לברכות המצוות שאף אם יצא אם מקיימה עבור אחרים מברך על עשייתה, ברכת שהחיינו אינו מברך עבור אחרים כאשר עושה את המצוה ואינו יוצא בה ידי חובה.

את סברת הרמב"ם מבאר צרור החיים (הל' ברכות פי"א ה"י) וז"ל: "י"ל דשאני ברכת המצוות דמדין ערבות נגעו בה כדאמר בגמ' בר"ה כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא וכו' **משא"כ בברכת שהחיינו שהיא באה על שמחת לב של אדם שהגיע לזמן הזה** א"כ אין שייכות כלל שאחר יתן שבה והודאה בשביל שמחתו של חבירו ואפי' שאינו יודע לברך ודבר זה דומה להרואה מלכי ישראל שחייב לברך, וכי יעלה על הדעת שמי שכבר בירך על ראייתו ובא זה שאינו יודע לברך ורואה ג"כ את מלכי ישראל יצטרך זה שכבר בירך לברך שנית בשבילו ודאי זה אינו כלל. ועיין להמגן דוד (ט"ז) או"ח סימן תפ"ד בסוף ס"ק ג' יעו"ש".

ג. אבל בשולחן ערוך (או"ח סי' תקפה ס"ב) פסק: "קודם שיתקע יברך: לשמוע קול שופר, ויברך: שהחיינו; הגה: ואין חילוק בין אם יברך לעצמו, או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים, אפילו הכי מברך התוקע שתי ברכות הנזכרות (ב"י ותה"ד)..."

חבל נחלתו

וניתן לומר שאין הדבר תלוי בקול או דיבור, שהרי אין חילוק בין מצוות שעושה בידיו או מצוות שעושה ע"י קול או דיבור, אלא שקול או דיבור הוא סימן ולא סיבה לברכת שהחיינו עבור אחר, ובקול או דיבור חייב היוצא י"ח לעמוד ליד המוציא כדי לשמוע ולצאת ואז יוצא מדין שומע כעונה, ולכן אף במצוה כמו מילה כאשר אבי הבן אינו יודע לברך יכול המוהל או אחר לברך עבורו והוא יצא מדין שומע כעונה.

ה. הפרי חדש (או"ח סי' תקפה) השיג על דברי הב"י. הוא טוען כלפי דברי הב"י ותרומה"ד שמן הראוי שהיוצא י"ח יברך: "וליתא, דיפה נוהגין, ומה בכך אם כבר יצא התוקע, והלא אינו מברך אלא להוציא חבירו וכל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין כדאיתא בסוף פרק ראווה בית דין [ראש השנה כט, א], ואפילו לבקי מוציא וכמו שכתבתי לעיל בסימן רע"ג סעיף ד', ודלא כמון המחבר שם, יעווי"ש, ויפה כיון ההגה (=הרמ"א) שכתב שיברך התוקע הב' ברכות".

עוד מעיר הפרי חדש על ההסבר ברמב"ם שאין מברכים שהחיינו לאחרים: "ותימא, דמה ענין ברכת שהחיינו לדין תרומת הדשן שהוא בברכה עצמה על התקיעה, וכדברי הרמב"ם ז"ל כתבו רש"י והתוספות (בסוף) פרק לולב וערבה [סוכה ריש מו, א], ובכסף משנה [שם] הביא, שהרמ"ך [בהגהותיו לרמב"ם שם] הבין מדברי הרב ז"ל כמו שהבין ה"מצאתי כתוב" שהביא הב"י. ולא ירדו לסוף דעת הרמב"ם, שדבר ברור הוא שלא כתב הרב ז"ל כך, אלא במידי דמברך בעשייתו

לחבירו ולא לעצמו אינו מברך שהחיינו אפילו חבירו נוכח במקום.

בתקיעת שופר ובקידוש יכול להוציא אחרים רק אם הם עומדים בצדו ושומעים את המצוה וברכותיה. הרמ"ך ומהר"י וייל הבינו את הרמב"ם כדרך השניה ולכן אינו מברך שהחיינו, והרמ"ך השיג על הרמב"ם. והב"י מעיר שהרמב"ם סובר כדרך הראשונה, ואף הרמב"ם סובר שמברך ומוציא את השומע בברכה ובמצוה מדין שומע כעונה.

ד. הבית יוסף (או"ח סי' תקפה) כתב בהלכות שופר: "כתוב בתרומת הדשן (ש"ת סי' קמ) דמי שכבר יצא ידי חובת תקיעת שופר ובא לתקוע כדי להוציא את חבירו דמן הדין לא יברך התוקע אלא השומע מברך אבל אין נוהגין כן". בתרומה"ד לא התייחס לשהחיינו אלא לברכת המצוות וכתב שמן הראוי שהיוצא י"ח הוא זה שיברך אע"פ שאין נוהגים כן. אח"כ מביא הב"י את דברי הרמב"ם ביחס לשהחיינו ואת הבנת מהר"י וייל שמברך עבורו ברכת המצוות אך לא שהחיינו ומוסיף הב"י לגבי הבנת מהר"י וייל: "ונראה שזה כדעת תרומת הדשן דבסמוך ואין נוהגים כן, ואפשר דהרמב"ם לא איירי אלא במצוה שיש בה מעשה אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו אפילו כשעושה אותה לאחרים".

היינו, הוא מעיר שאין חייבים לקבל את הבנת מהר"י וייל והרמ"ך ברמב"ם, וניתן להסביר שבמצוה שהמוציא מוציא ע"י קול או דיבור מברך שהחיינו אפילו אם עושה אותה לאחרים. ולכן פסק הרמ"א שהתוקע שכבר יצא יכול לברך את שתי הברכות.

פנים הוא אינו מקיים עיקר המצוה דהא לאו בר חיובא הוא בזה, ולא שייך לומר שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה שזכה לקיים המצוה, ויותר ראוי שאבי הבן או בעל הסוכה יברך שהחיינו. ואפילו שהעושה והמל אם ירצו לברך שהחיינו בתורת שליחות, שנעשה שלוחו של אבי הבן ובעל הסוכה, גם כן אינו רשאי, דניהו דאבי הבן ובעל הסוכה מברכים שהחיינו, מכל מקום לא נקראו בעלים גמורים כיון שאין עושים כלום במצוה, לכן לא אלים כחייהו לעשות שליח. אבל בתקיעת שופר דהמצוה בשמיעה, אם כן אם אחר תוקע ושמע השומע, אם כן השומע מקיים המצוה, מודה הרמב"ם דהשומע מברך שתי הברכות, הן ברכת השופר הן שהחיינו, וגם יכול לעשות שליח להעושה שהעושה יברך השתי ברכות, כיון שהם בעלים גמורים ואלים כחייהו לעשות שליח, עכת"ד כנסת הגדולה כפי שראית"...

ז. לענ"ד, ברכת שהחיינו עבור אדם אחר תלויה אם עומד שם היוצא או אינו עומד שם. ואם הוא עומד ושומע מהתוקע או מהמל את בנו (אם האב אינו יודע לברך) או מהבונה לו סוכה וכד' יכול לצאת בכך י"ח מדין שומע כעונה, והמברך מוציא י"ח מדין ערבות כמו שמוציאו בברכת המצוה ובמצוה עצמה.

וכן נראה מביאור הגר"א (סי' תקפה ס"ב): שכתב: "שתי ברכות. ר"ל לאפוקי ממהרי"ו שכת' דאינו מברך שהחיינו וכמ"ש ב"י בשם מ"כ וע"ש. ול"נ דאין ענין לדברי הרמב"ם דכאן מברך בשביל השומע וכ"כ בכ"מ פ' י"א מהלכות ברכות בשם הרמ"ך הל' י' ויליף הרמב"ם מהעושה סוכה לעצמו כו' סוכה מ"ו א' וע"ש בתוס' ורא"ש".

שהחיינו כגון בעשיית מעקה או עשיית סוכה וכיוצא, דלא שייך לברך העושהו לפי שאינו לעצמו, וגם לא יברך בשביל מי שעשאו לו דכיון שהוא עצמו לא עשאו לא מברך שהחיינו. אבל שהחיינו של רגלים או של שופר בעת תקיעתו, וכיוצא, ודאי דמברך שהחיינו כדי להוציא חבירו, ודלא כספר שיירי כנסת הגדולה [לשונות הרמב"ם הלכות ברכות] דף קמ"ג ע"א וע"ב יעוי"ש".

עולה מדברי הפר"ח כדעה האחרונה בב"י שבמגילה או שופר או קידוש מברך שהחיינו אע"פ שכבר יצא י"ח, אמנם לא נחית לחלק בין עומד שם ללא עומד שם היוצא במצוה (אף כי רומז על כך).

ו. המגן אברהם (סי' תקפה ס"ק ג) כתב שלכתחילה יש לעשות כמהרי"ו ויברך השומע ולא התוקע, ורק אם הלה אינו יודע יברך התוקע. וכתב, עפ"י בעל כנה"ג, שדעת הרמב"ם שרק מצוות שעושה במעשה לחבירו לא יברך עבורו שהחיינו, אבל במצוות אחרות יברך. וז"ל: "וטוב יותר שיברך השומע אלא שאין נוהגין כן (ת"ה) ומשהחיינו לא כתב כלום (=תרוה"ד) והרמב"ם כ' שהוא בעצמו יברך שהחיינו וכ"כ מט"מ בשם מהרי"ו וכ"כ הגמ"נ אך הרב"י כת' שאין המנהג כן, ועפ"ז כת' רמ"א ההג"ה ונ"ל שמנהג זה הוא לאנשים שאין יודעין אבל מי שידע יברך לעצמו ב' ברכות ויוצא אליבא דכ"ע וכ"כ בכנה"ג דהרמב"ם מיידי דווקא במל בן חבירו או שעושה סוכ' או קובע מזוזה לחבירו וכן עיקר".

במחצית השקל הסביר מה ההבדל בין מצוות שבמעשה לבין מצוות בשמיעה: "אבל שהחיינו לא יברך העושה, דעל כל

חבל נחלתו

היינו מה שכתב הרמב"ם שאין העושה מברך שהחיינו היינו דוקא מצד עצמו כמקיים המצוה בשליחות, אבל יכול לברך שהחיינו כדי להוציא את השומע בעל המצוה שיוצא בברכת שהחיינו מפי אחר כמו שיוצא בברכת המצוות מפי אחר – מדין שומע כעונה.

ח. וכן כתב בחידושי בן ידיד על הל' ברכות ברמב"ם שבסתמא אינו מוסר את ברכת שהחיינו לשליח ורוצה לברכה בעצמו, אבל אם רוצה שיברך עבורו שהחיינו והוא עומד שם יוצא השומע בברכתו והביא ראיה מנר חנוכה וז"ל: "וכן ראיתי להרב פר"ח ז"ל בהל' חנוכה סי' תרע"ו שכתב דמי שמדליק לחבירו יברך שהחיינו והוא נפטר בכך אם עומד שם אבל מי שהדליק עליו בביתו והוא בספינה או עשה שליח להדליק לבני ביתו והוא אינו בבית לכו"ע צריך לברך שהחיינו כשידליק יעו"ש. הרי דאף במצוה שיש בה מעשה כל שעשה שליח להדליק והשליחות הוא שיברך בעבורו ברכת חנוכה גם שהחיינו מברך והוא יוצא וכל שאינו שם בכל גוונא אינו יוצא והיינו כמו שכתבתי ומה שמברך המדליק אף שבעה"ב אינו שם היינו טעמא דבני ביתו שם וזה ברור". והביא בחי' בן ידיד מכנה"ג (בשיירי לשונות הרמב"ם) שצידד לומר שאם השליח ברך גם שהחיינו המשלח לא היה שם, יוצא בכך י"ח, ולכן בעל המצוה אינו יכול לחזור ולברך שהחיינו. ובחי' בן ידיד תמה עליו והוכיח שא"א לומר כן, שברכת שהחיינו היא חובת בעל המצוה אלא שיכול לסדרה אף על הכוס כמו בסוכה

שאיננו מברכים על בנייתה, אבל אם אינו יוצא מדין שומע כעונה אינו יוצא בה י"ח. המשנה ברורה (ס"ק ה) פסק כמג"א: "האחרונים העלו דבאופן זה שכבר יצא התוקע בעצמו טוב יותר שיברכו השומעים בעצמן שתי הברכות אא"כ אינם יודעים לברך בעצמן אז יברך בשבילן להוציאן ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גוונא ואין למחות בהם כי כן הוא עיקר מדינא כמו שכתב הפר"ח והגר"א".

סיכום

- א. יש מבארים שאחר אינו יכול כלל לברך שהחיינו כדי להוציא אחרים (מהר"י וייל עפ"י הרמב"ם).
- ב. יש מבארים שבמצוות שיש בהם מעשה אינו יכול לברך שהחיינו עבור אחרים, ובמצוות של שמיעה וקריאה יכול לברך (רמ"ך בשי' הרמב"ם).
- ג. יש מבארים שאף במצוות שיש בהן מעשה אם ברך פטר את בעל המצוה משהחיינו אפילו איננו עומד ושומע (כנה"ג).
- ד. במצוות שעומד ושומע יכול לברך שהחיינו עבור חבירו (גר"א) ויש אומרים שדוקא לפי דרישת בעל המצוה (בן ידיד).
- ה. נפקא מינה תהיה במל בנו ואינו יודע לברך שהחיינו לשיטת מהר"י וייל לא יברכו כלל. לשיטת כנה"ג יברך המוהל כיון שהאב אינו יודע. לשיטת הרמ"ך לא יברכו כיון שהיא מצות האב, ולשיטת הגר"א יברך המוהל או אחר והאב יענה אמן ויצא בברכתו ידי חובה.

ברכה והודאה על נסים לציבור וליחיד

פתיחה

בכרך י"ג מספרי (סוף סימן ח) השיג עלי הרב הגאון יעקב אריאל הרב הראשי לעיר רמת-גן, על כך שמי ששרד את מחנות המוות בזמן השואה צריך לברך 'שעשה לי נס או נסים במקום הזה'. ואילו אני טענתי שכל שלא נעשה לו נס היוצא מטבעו של עולם אינו מברך 'שעשה לי נס במקום הזה'.

בתוך דבריו טען הגר"י אריאל:

"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 לא 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 מוחש יותר מהזמן (ר' שאלתות, שכתך הודאה על זמן הנס עם הודאה על מקום הנס)."

כמו"כ באתר של הרב אריאל נשאל האם מרדכי היה צריך לברך "שעשה לי נס במקום הזה" כאשר עבר על יד העץ עליו נתלה המן, ואשר יועד על ידי צורר היהודים למרדכי. וענה הגר"י אריאל שאומרים בפורים 'על הנסים' ומכאן שהיה זה נס, ועל כן היה על מרדכי וזרעו לברך כן.

לענ"ד, אף שקוטנו של הגר"י אריאל עבה ממותני, בכ"ז יש מקום לחלק בין ברכה על נס לבין הודאה על נס. ובין ברכה לציבור לברכה ליחיד. לפני שמבחינים בין ברכה להודאה יש להבחין בין ברכת הגומל לברכה על נס ליחידים.

א. ברכה על נס וברכת הגומל ליחידים

כתב הבית יוסף (או"ח סי' ריח, ט): "כתב ה"ר דוד אבודרהם (שם) בשם הרא"ש מלוניל שאין מברכין על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אינו חייב לברך: וכתב עוד (שם) בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל ובסימן רי"ט יתבאר שיש חולקים בזה".

למדנו מכאן שלשיטת הרא"ש מלוניל אין חייבים לברך על נס שאינו יוצא ממנהגו של עולם. ולשיטת רגב"ש מי שנעשה לו נס אינו מברך הגומל וכנראה שמברך על נס.

ובסימן ריט הביא הב"י שוב את דברי הרגב"ש והוסיף: "וזה לשון ארחות חיים (שם) ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עונותיו יברך הגומל אחר שעבר י"ל כיון דדבר קצר הוא לעבור מהרה אינו נחשב לסכנה כל כך עכ"ל. וכתב עוד יש אומרים שארבעה בלבד צריכין להודות אבל אחרים שבירכו הוא ברכה לבטלה וכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוספות דאלו הארבעה דוקא והוא הדין

חבל נחלתו

בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר עכ"ל: אבל הריב"ש כתב בתשובה (סי' שלז) שאלת הא דאמרינן בפרק הרוואה ארבעה צריכים להודות מי נימא הני דוקא וא"כ אפילו נפל עליו כותל או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו וכיוצא בנסים כאלו אינו חייב לברך או נימא דכל שכן הוא: תשובה נראה שצריך לברך שהרי הולכי מדברות שצריכים להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבים המצויים בדרכים וא"כ כשעמד עליו אריה לטרפו אפילו בעיר אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו כל שכן שצריך להודות ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא ברוך שעשה לי נס במקום הזה וכל שכן שמיד שניצל צריך הוא להודות כדרך הארבעה שצריכים להודות ולא שיפטר מברכת ההודאה בברכת שעשה לי נס שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מכל מקום עכ"ל.

עולה מדברי הב"י שמחלוקת ראשונים האם רק אותם הארבעה שצריכים להודות חייבים בברכת הגומל או כל מי שניצל מסכנה בין בנס בין בדרך הטבע.

וכן פסק בשו"ע (סי' ריח ס"ט) לגבי ברכה על נס: "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 הט"ז (שם, ס"ק ג'): "אינו חייב לברך. – פי' על הנס אבל הגומל חייב לברך כמ"ש סוף סי' רי"ט".

ובסימן ריט (ס"ט) פסק השו"ע לגבי ברכת הגומל: "הני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרופו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל; וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ובאר הט"ז (סי' ריט ס"ק ו'): "כולם צריכים לברך. – לענין ברכה שעל הנס פסק בסי' רי"ח ס"ח דלא יברך נרא' הטעם דברכת הנס ניתקן תוספת על מה ששייך לברכת הגומל בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי והכל מודים שאצבע אלקים היא, אבל הגומל הוא אף על פי שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה".

מתבאר מדברי הט"ז החילוק שבין ברכת הגומל לברכה על נס. ברכת הגומל היא על הצלה מסכנה (פרט לדעה שרק ד' מברכים אותה), ואילו ברכה על נס היא הצלה על ידי נס – דבר היוצא מטבעו של עולם.

המגן אברהם (סי' ריח ס"ק יב) כתב על הדעה הסוברת שמברכים ברכת הנסים אף

סימן ח – ברכה והודאה על נסים לציבור וליחיד

ובביאור הגר"א (או"ח סי' ריח ס"ט) העיר: "וכ' 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".

ובבירור נראה מדבריו לחלק בין ברכת הגומל לברכת הנסים כפי שהבאנו מהט"ז ומהמג"א.

וכן ערוך השולחן (או"ח סי' ריח סק"ב) העיר בסוף הסימן: "וכתבו על זה דאין מי שחולק בזה איך יעלה על הדעת להקרא נס מה שהוא בדרך הטבע [מג"א סק"ב] ואם כי יש לתרץ דבריו אך לדינא אין נ"מ ואין מברכים רק על הנס היוצא מגדר הטבעי ועל של טבעי מברכין ברכת הגומל כמו שיתבאר בסי' הבא".

ואמנם באליה רבה (סי' ריח ס"ק יג) רצה לבאר שלפי הריב"ש מברך על הצלה אפילו בדרך הטבע גם הגומל וגם שעשה לי נס, וז"ל: "ויש חולקים וכו'. במג"א [ס"ק יב] תמה דאין מי שחולק להיקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע, ומ"ש ב"י בשם הריב"ש [סו"ס שלז] היינו לומר כשנעשה לו נס צריך לברך גם הגומל, אבל בדבר שמנהג העולם פשיטא דאין לברך שעשה לי נס ע"כ. ולענ"ד מדכתב הריב"ש וכיוצא בנסים אלו אלמא דגנבא ונפל כותל ניסים קרא להו, ועוד דלמד דין דמברך מיד

על נס שאינו יוצא מטבעו של עולם: "ויש חולקין – לא מצאתי מי שחולק דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע ומ"ש הריב"ש 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".

מתבאר שעל הצלה בדרך הטבע מברך הגומל ואינו מברך על הנס, על הצלה שאינה בדרך הטבע אלא בנס מברך הן הגומל והן ברכת הנסים.

והפמ"ג (אש"א ס"ק יב) כתב כן במפורש: "ויש חולקין. עיין מ"א. ואף בגנבים ושודדי לילה מברך הגומל לריב"ש כמבואר בב"י [סימן] רי"ט, מכל מקום שעשה לי נס לא שייך לברך כהאי גוונא שקצת דרך הטבע, והריב"ש כתב שאף בנס גמור לא מפטר מברכת הודאה הגומל במה שבירך שעשה לי נס במקום הזה".

הלבוש (או"ח סי' ריח ס"ט) פסק כשו"ע בהדגשה נוספת: "יש אומרים שאין מברכין על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם שזה נקרא נס נגלה, אבל נס נסתר שהוא נעשה כפי מנהג העולם ותולדותיו כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה אינו חייב לברך, שאין זה נס נגלה ושמה דרך מקרה היה, ויש חולקין כי ודאי הכל הוא דרך השגחה ונס גמור הוא, וכיון שיש מחלוקת בדבר טוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

1. עי' ביאור הלכה ד"ה (ויש חולק) שניסה לתרץ אולם נראה לפי יתר האחרונים שדבריו לא התקבלו להלכה, ודבריו הובאו בתשובתי בכרך יג.

חבל נחלתו

העולם ותולדתו כגון שבא גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכל כיוצא בזה אין זה קרוי נס ואינו מברך שעשה לי נס במקום הזה כשהוזר ורואה אחר שלשים יום. אבל מברך בפעם ראשונה ברכת הגומל הואיל ובא לידי סכנה וניצול (כמו שיתבאר לקמן).

עולה שלגבי יחידים יש הבחנה ברורה בענין ההודאה על הצלה בין אם ניצל ע"י נס גלוי ובין בנס נסתר. על הצלה בדרך נס נסתר מברך רק הגומל. על הצלה בנס גלוי בשינוי הטבע מברך הן הגומל לאחר שניצל והן שעשה לי נס במקום הזה כשמזדמן לשם הוא או זרעו.

ב. בין ברכה והודאה של ציבור לברכה של יחידים

מצינו שתקנו ברכה על נס לציבור הן על מקום והן על זמן וברכה על נס ליחידים. ולענ"ד לציבור תקנו ברכת הודאה על נס אף על נס נסתר בין בחנוכה 'שעשה נסים' בהדלקת נרות או בהוספה בברכת הודאה בתפילת עמידה או בברכת המזון והנסים עליהם אנו מודים הם בין על הגלויים – שנשתנה טבעו של עולם, ובין על הנסתרים – שלא נשתנה טבעו של עולם. וכדברי ערוה"ש לעיל, אנו אומרים בכל יום ג' פעמים בברכת הודאה 'על נסיך שבכל יום עמנו'. ובפירושי סידור התפילה לרוקח (סב) מודים – וכל החיים עמוד שנג) מבאר: "אשרי העם שה' אלהיו שהרי בכל יום ויום עושה עמנו נסים שמצילנו מכל

הגומל מק"ו דמברך כשמגיע אח"כ למקום (על) [של] הנסים, וא"כ כיון דפסק לברך בהו הגומל על כרחך נמי מברך על הנסים דאם לא כן ליכא קל וחומר בהו". אמנם נראה שכמעט כל האחרונים דחו את דברי האליה רבה² וחלקו כמו שכתבנו לעיל.

וערוך השולחן (או"ח סי' ריח ס"א) בפתיחת ברכות הודאה על נסים כתב כך: "אף על פי שקיומינו ועמידתינו תמיד הוא בנס כמו שאנו אומרים בתפלה במודים ועל נסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת וכו' מ"מ כל זה הם נסים נסתרים וכרוכים בהטבע. אבל הרואה מקומות שנעשו נסים לאבותינו בגלוי כמו ביציאת מצרים וכיוצא בזה מחוייבים אנחנו לברך בשם ומלכות ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו במקום הזה וכך שנו חכמים במשנה דהרואה בריש פ"ט דברכות דניסי אבותינו נוגעים גם לנו בכל דור ודור כמו שמברכים על הימים שנעשו בהם נסים לאבותינו כחנוכה ופורים שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמנה"ז כמו כן אנו מברכין על המקומות שנעשו בהם נסים לאבותינו וברכות אלו הם בשם ומלכות כמבואר בירושלמי ובגמ' ילפינן לה ממה שאמר יתרו [שמות יח, י] ברוך ד' אשר הציל אתכם מיד מצרים [והטור הביא בשם הראב"ד דברכות אלו אינם בשם ומלכות וכל רבותינו חולקים עליו ע"ש]". וכ"פ בשולחן ערוך הרב (לוח ברכת הנהנין פי"ב ס"ז): "אין מברכין על הנס אלא כשהוא יוצא ממנהג העולם אבל אם הוא מנהג

2. עי' בדחיית מחצית השקל ודבריו הובאו בתשובתי בכרך יג.

סימן ח – ברכה והודאה על נסים לציבור וליחיד

מחלישין כח האדם בדרך הטבע ומקריבים ימי מיתתו, ואמר שלמה: כי מי שיש בו "יראת ה'" ודואג על עונותיו יאריכו ימיו, והנה זה נס נסתר. "ושנות רשעים תקצרנה", לפי שהתענוגים מרחיבין לבו של אדם בדרך הטבע וממשיכין ומאריכין ימיו, על כן יאמר: הרשע המתעדן והנמשך אחר תענוגי הגוף לא יועילו לו תענוגיו כי תקצרנה שנותיו, וגם זה נס נסתר".

וא"כ הודאותינו הן על נסים נסתרים. ואמנם באליה זוטא (סי' ריח ס"ק ז) הביא מר"ד אבודרהם: "והא דמברכין שעשה ניסים בפורים התם נמי יצא ממנהג העולם חדא שבטל כתב המלך והוא הפך דת פרס ומדי, ועוד שהרג קרוב לשמונים אלף בעבור אהבת אשה אחת (ר"ד אבודרהם)³". ועולה מדבריו כי אפילו בציבור הוספת 'על הנסים' היא על נס גלוי אולם נראה שברכותינו והוספותינו בתפילה אינם כן. וכמו שהביא הגר"י אריאל בדבריו לעיל שבחנוכה עיקר ההודאה היא על הנסים הנסתרים, וכן לגבי פורים הדברים מפורסמים שהנס היה נסתר.

כך כתב בקדושת לוי (קדושות לפורים, קדושה ראשונה, לאדמו"ר ר' לוי יצחק מברדיצ'ב): "אמנם נראה, כי כבר ביארנו בדרושי חנוכה (הקדושה החמישית), כי יש שני מיני ניסים. א' ניסים נגלים, וא' ניסים נסתרים. נסים נגלים, הוא קריעת ים סוף ויציאת מצרים אשר נגלה לעין כל ניסים ונפלאות שנשתנה הטבעים. ויש ניסים

האומים, זהו על ניסין שבכל יום עמנו". וא"כ אלה נסים נסתרים כבמגילת אסתר ובכ"ז אנו מודים עליהם בברכת הודאה. אולם ליחיד בברכה במקומה תקנו 'הגומל', וברכה על נס של היחיד לא מצינו על נס נסתר אלא על נס גלוי בלבד כדברי המג"א ויתר האחרונים ההולכים בעקבותיו.

ונראה שההודאה שחז"ל טבעו בתפילותינו על נסים נסתרים היא כדברי [רבינו] בחיי (שמות ל):

"יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה (משלי י, כז)".

"שלמה המלך ע"ה למדנו בכתוב הזה כי שנות האדם מתארכים או מתקצרים לפי הזכות והעונש, וזה בדרך נס נסתר, וידוע שהנסים כלם נחלקים לשני חלקים: יש נסים מפורסמים ויש נסים נסתרים, המפורסמים הם אותות והמופתים הגדולים אשר נעשו לעיני העמים כאותות של מצרים בעשר מכות ובקריעת ים סוף, וירידת המן והשלו, והוצאת המים מן הצור, המשנים טבעו ומנהגו של עולם, הנסתרים הם המעשים והמקרים שאירעו לאבות אברהם יצחק ויעקב, כמלחמת אברהם עם המלכים ההם ונצוחו והתגברותו עליהם כי אף על פי שנראה כדרך מנהגו של עולם הכל היה נס נסתר, וכן תוספת ימי הצדיקים וקצור ימי הרשעים הכל נס נסתר, ועל זה אמר שלמה: "יראת ה' תוסיף ימים", לפי שהדאגה והיראה

3. ניתן להביא מדברי הר"ד אבודרהם ראייה לדברי הגר"י אריאל לגבי ברכה על ההצלה במחנות באירופה. כיון שהוא רואה אף בשינוי החלטות של מלכות או מלכים נס גלוי. והצלה במצב כה קשה כשמבחינה סטטיסטית כל ניצול הוא נס – יכול להחשב לר"ד אבודרהם נס גלוי.

חבל נחלתו

נסתרים, כמו בימי מרדכי ואסתר שלא היה שינוי הטבעים, רק הנס היה בתוך הטבעים. ואמר אדמו"ר הגאון בוצינא קדישא מ"ו דוב בעריש זצ"ל, שלכן נקראת 'אסתר', שהיה הנס בהסתר בתוך הטבעים, עד כאן אמר מורי ורבי זלה"ה. והנה הנס אשר הוא בשינוי הטבעים, כמו י' מכות דיציאת מצרים, הטבעים נתחלפו ונשתנו. והנס דבימי מרדכי ואסתר, הטבעים לא נתחלפו ונשתנו, והיו הטבעים בתקפם ובקיומם".

נראה איפוא שחכמים לא תקנו ברכת הודאה ליחיד על נסים נסתרים בניגוד לציבור שתקנו, וכמובן שלא קבעו ליחיד תוספת בתפילותיו על נסים נסתרים, ואף שלא מצאתי מקור לסברא זו כך עולה מתוך התבוננות בענייני ההודאות והברכות על נסים.

ומצינו שאף ברכת הודאה על נס גלוי לא תקנו חכמים ברכה על הזמן ליחידים (לאחר שנה וכד') אלא רק על המקום. בעוד שלכל ישראל תקנו הן ברכה על מקום והן ברכה על הזמן.

ומצאתי בחידושי הגר"ז (החדשים, סי' סג) שהביא בשם הגר"ח הלוי – אביו אבחנה נוספת:

"צ"ע למה אין מזכירין בחנוכה ופורים על הנסים בברכה אחת מעין ג'. ונראה משום דעל הנסים אין דין ברכה עלה ולא הוי כי אם הודאה ובברכה אחת מעין שלש אין

מקום כי אם לברכה, ומשו"ה אין מזכירין בה על הנסים. והא דמזכירים רצה וכן של ר"ח בברכה א' במעין ג', צ"ל דעלייהו איכא באמת דין ברכה, והראיה בזה מהא דאמרינן בגמרא ברכות (מט ע"א) דאם שכח ולא אמר רצה וכו' אומר לאחר בונה ירושלים וחותרם בברכה, הרי שיש עליה דין ברכה ואינה רק הזכרה. ולפי זה יבואר דכיון דכל מה שמזכירין רצה בברכה מעין ג' אינו אלא משום שהיא ברכה, וכיון דכל דין הברכה של רצה אינו אלא לאחר בונה ירושלים, והיינו כששכח לאומרה ולא אמר במקומה, לכן בברכה מעין ג' מקומה הוא לאחר בונה ירושלים, כיון דכל דין הברכה אשר לה אינה אלא לאחר בונה ירושלים".

וא"כ יש ללמוד שחכמים אף לגבי נסי ציבור לא תמיד תקנו ברכה אלא דוקא 'הודאה', ובפורים תקנו ברכה בקריאת מגילה והודאה בברכת המזון וכן בחנוכה בהדלקת נרות ובברכת המזון.

מסקנה

נראה לי שיחיד יברך על הצלה בנס נסתר וטבעי רק הגומל (כגון מרדכי היהודי) ואך אם ניצל למעלה מדרך הטבע יברך שעשה לי נס במקום הזה הוא וזרעו. וציבור מברכים לפי תקנת חכמים אף על הצלה נסתרת⁴.

4. **הערת הרב הגאון אביגדר בנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** גם לענ"ד נ' כדברי מר, ולא כדברי הרב אריאל.

הוספת המחבר: בראש השנה (יח ע"ב) נאמר: "בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא, שגזרה מלכות יון שמד שלא להזכיר שם שמים על פיהם, וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות. וכך היו כותבים: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה,

אלו ברכות מותר לאונן לברך?

שאלה

אלו ברכות מותר לאונן לברך ומדוע?

תשובה

א. נאמר במועד קטן (כג ע"ב): "מי שמתו מוטל לפניו... ואין מברך, ואין מזמן, ואין מברכין עליו, ואין מזמנין עליו, ופטור מקריאת שמע, ומן התפלה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה".

וכ"פ בשולחן ערוך (יר"ד סי' שמא ס"א): "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, קודם קבורה... ואינו מברך ברכת המוציא ולא ברכת המזון, ואין מברכים עליו ולא מזמנין עליו, אפילו אם אוכל עם אחרים שמברכים, לא יענה אחריהם אמן. ופטור מכל מצות האמורות בתורה, ואפילו אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת, כגון שיש לו אחרים שעוסקים בשבילו. וי"א שאפילו אם ירצה להחמיר על עצמו לברך או לענות אמן אחר המברכין, אינו רשאי (ועיין בא"ח סי' ע"א)..."

ב. אולם נאמר בברכות (נט ע"ב): "מת אביו והוא יורשו, בתחלה אומר ברוך דין האמת ולבסוף הוא אומר ברוך הטוב והמטיב! – התם נמי, דאיכא אחי דקא ירתי בהדיה".

וכן פסק השולחן ערוך (אר"ח סי' רכג ס"ב): "מת אביו, מברך: דין האמת; היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן: שהחיינו; ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך: הטוב והמטיב. הגה: שאין מברכין הטוב והמטיב אא"כ יש לו שותפות באותה טובה (טור)".

מבאר המשנה ברורה (סי' רכג ס"ק ט, י): "ג"כ שהחיינו – היינו מתחלה דין האמת כנ"ל באות ו' ואח"כ שהחיינו על הנכסים שנשארו לו מאתו [רמב"ם] ואף דיותר היה מתרצה שלא ימות אביו ולא יירשנו מ"מ יכול לברך שהחיינו דאין ברכה זו תלויה בשמחה אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו ואף על פי שמתערב עמה צער ואנחה [ת' הרשב"א סי' רמ"ה]".

"במקום שהחיינו – ר"ל ששוב לא יברך שהחיינו כיון שיש בזה טובה גם לאחיו ויוכל לברך ברכת טוב ומטיב. א"ל שמתה אשתו והניחה ממון מברך דין האמת על מיתתה ושהחיינו על ירושתה".

ומשמע שמברך בשעת שמיעה כמבואר בסי' רכב והרי בשעת שמיעה הוא אונן. ג. חפשתי רבות ולא מצאתי כמעט שעסקו בשאלה זו. ומצאתי בגשר החיים שכתב לגבי ברכת דין האמת שרק היא

וביטלום. ואותו היום עשאוהו יום טוב". וברש"י: "בתלתא בתשרי כו' – כך כתוב במגילה לשון ארמי: בטילת אדכרתא – ביטלו אזכרת שם שמים מן השטרות, ובקושי יכלו לבטל, שכבר נהגו העם, וכששמעו חכמים ובטלום – הוכשר הדבר בעיניהם, ונחשב להם לנס, ועשאוהו יום טוב". וא"כ על ביטול הזכרת שם ה' בשטרות קבעו יו"ט שנראה להם לנס, אבל ודאי שלא כל כותב שטר ללא אזכרה לא היה צריך לברך הגומל או שעשה לי נס.

חבל נחלתו

המדה לומר שלא יברך שהחיינו צריך להביא ראייה לדבריו, ואם לא יביא אין שומעין לו – דהא אמרינן [ברכות נ"ט ע"ב] מת אביו אומר שהחיינו, וטעמא משום הירושה, אף הכא נמי משום חדוש הבן אומר שהחיינו, וליכא לפרושי דהתם איירי קודם שנקבר דהוי אונן, דכל שכן הוא, ותו דהא קיל"ן יום שמועה כיום קבורה ואם שמע שמת אביו מברך שהחיינו...

וא"כ דעת הרדב"ז שמברך שהחיינו כשהוא אונן.

והביא תשובה זו בשו"ת יביע אומר (ח"ט י"ד סי' מ) והראה שאחרונים אחרים סמכו על הרדב"ז בנושא זה. ועולה כי לפי הרדב"ז, שלא כגשר החיים, **אונן מברך אף שהחיינו באנינות** (אם כי שהחיינו הוא רשות ודיין האמת חובה – עי' משנ"ב סי' רג ס"ק ו). ה. דיון נוסף יש באחרונים לגבי ברכת 'להכניסו' של אב אונן.

הט"ז (י"ד סי' שמא ס"ק ו) כתב ביחס לברית מילה אצל אונן: "אח"כ מצאתי בשם רמ"א בכתב יד שיש לקבור קודם דאל"כ הוי אונן וא"א לו לברך להכניסו בברית דאונן פטור מכל המצות ונראה שיש לחוש לזה אם אפשר לקברו קודם שיוצאין מבית הכנסת בשחרית דאין דוחין זריזות המצוה, אבל אם א"א יברך הסנדק וימול אותו בשחרית דהא איתא בסימן ש"ס מת ומילה מילה קודמת".

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' לב) נו"נ עם ת"ח שהשיב על דבריו:

"(א) דברי כת"ר מוסבים על הדברים הנאמרים בספרי בסי' י"ח בדין מילה – לאונן. ובדבריו בא כאילו לחלוק ע"ד הרמ"א בתשובה שמובא בט"ז בסי' שמ"א

'חובת השעה וצידוק הדין'. אולם אין בכך כדי להצדיק ברכת שהחיינו והטוב והמטיב.

ומצאתי שעמד על כך בגשר החיים (ח"א פי"ח סי' ב ס"ג) ומבאר: "דוקא כשאין עליו אז דין אנינות כגון ששמע שמועה ואינו במקום המת שאין לו במה להשתדל בקבורתו ולא חל עליו דין אונן, **דאם היה במקום המת הלא אונן אינו רשאי לברך כל שום ברכה** (זולת דין האמת). ואע"ג שלא העירו ע"ז מפרשי השו"ע וכל בסתמא משמע שכן הוא כל זמן שמברך דיין האמת... תו התבוננתי בלשון רבותינו ז"ל הרי"ף והרמב"ם (ברכות פ"י ז) והרא"ש והטור והלבוש (שם רכ"ג) שכתבו 'אמרו לו מת אביו' וברור לענ"ד שלפיכך כתבו 'אמרו לו' לדייק שזהו דוקא כשאינו במקום המת". ובהמשך הוסיף שנוהגים שאומר קדיש באנינות ולכן מצטרף אז למניין לאמירתו.

וכן אונן אינו מברך על ברקים ורעמים וכד' בעת אנינותו כן עולה מחוברת 'אליבא דהלכתא' מס' 7 של חברת אהבת שלום.

ולפי דברי הרב טוקצ'נסקי נראה שאין אף ברכה שאונן מברך באנינותו פרט ל'דיין האמת' ואפילו ברכת ש"צר אתכם בדין' שאומרים כשנכנס לבית הקברות כתבו הפוסקים שלא יברך.

ד. אולם בתשובות הרדב"ז (מכתב יד –

א"ח, י"ד, חלק ח, סי' קעד) ענה לשאלה: "על מי שנולד לו בן ומתה אשתו, וביום השני לאבלות היה יום המילה ואמר אבי הבן שהחיינו, והיה שם אחד החכמים ואמר שאין לאבל לברך שהחיינו". ובתוך דבריו עונה הרדב"ז: "זה החכם שהפריז על

חבל נחלתו

וברכת שבה זאת של להכניסו הרי תקנתא ומצוה דרבנן היא שנתקנה על אבי הבן כמבואר בשבת ד' קל"ז ע"ב...¹

וממשיך ומוכיח מאופיה של ברכת 'להכניסו' ומסכם: "על כן צדק הרמ"א וצדק גם הט"ז במה דס"ל שאונן לא יוכל לברך ברכת להכניסו. והרש"ל דס"ל כנראה שכן יוכל לברך בא עלה מטעמא אחרינא כמבואר בדברי תשובתו שם בס' ע', ויעוין גם מ"ש בזה בהגהות יד שאול על יו"ד לסי' שמ"א עיין שם ואכמ"ל".

מסקנה

אונן מברך 'ברוך דיין האמת', אולם על ברכת שהחיינו או הטוב והמטיב נפלה מחלוקת בין האחרונים.¹

סק"ו, וכן גם על דברי הט"ז שם, וכותב: לע"ד לגבי אונן אם מוהל אחר מל את הבן שפיר יכול לברך האונן ברכת להכניסו מפני שאין זו ברכת המצוה אלא ברכת השבח כדמביא ר"ת בתוס' פסחים ד' ז' ד"ה בלעבר – מובא גם ברא"ש סופראד"מ – וכן מביא הכ"מ בפ"ג מה' מילה ה"א, והצונו לא מעכב, ולמה יהא אונן אסור בברכת השבח שאינה מצוה מיוחדת לא מה"ת ולא מדבריהם עכ"ל".

ומשיב הגרי"א ולדנברג: "ולפענ"ד אין בדבריו די השב כלל, (במדה שנוכל אפילו לבוא ולחלוק מדעתנו על אבירי פוסקים אלה) ראשית מי אומר לנו שאונן אינו פטור אפילו מברכת השבח, הרי פטרוהו מכל המצוות החיוביות הן דאורייתא והן דרבנן,

סימן י

חנוכת בית

א. חינוך בית רשות

ותרגם יונתן: "וימללון סרכיא עם עמא למימור מאן גברא די בנא ביתא חדתא ולא קבע ביה מזוזתא לשכללותיה יהך ויתוב לביתיה דלמא יגרום ליה חובא ויתקטיל בקרבא וגבר חורן ישכלליניה". את המילה 'חנכו' מפרש התרגום קבע בו מזוזתא לשכללו. פירוש זה אינו פשוט המעשה שעניינו כדברי רש"י: "ולא חנכו

מצינו שעל פי דין תורה מי שבנה בית ולא חנכו פטור מהשתתפות בעורכי מלחמה, אלא מספק מים ומזון. לשון התורה (דברים כ, ה) הוא: "ודברו השטרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו".

1. הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לדעת אדמו"ר זללה"ה (=הגרשז"א) אם גמר עיסוקיו ליום זה והולך לישון יברך המפיל. הוספת המחבר: כיון שק"ש על המיטה נעשית לשמירה ולא על קיום מצוה או ציווי. ולפי"ז אונן צריך לברך תפילת הדרך.

חבל נחלתו

בכך הרי אין בכך הגשמת מטרה לאומית אלא סתם הנאה אישית ולכן אינו חוזר עליה מעורכי מלחמה¹.
האחרונים עסקו בשאלת המצוה בחינוך בית עפ"י האמור בירושלמי סוטה.

ב. מצות חינוך הבית

ראשון האחרונים שעוסק בכך הוא בשו"ת באר שבע (סי' ע) שנסאל: "שנדר שלא ילך לסעודת הרשות כי אם דוקא לסעודת מצוה אם מותר לו לילך לסעודה שעושין לחינוך הבית או לא".
ומשיב רבי יששכר בער איילנבורג: "יראה שיש לחלק בדבר אם הוא בארץ ישראל אז נקרא סעודת מצוה אבל בחוצה לארץ נקרא סעודת הרשות וראיה מהא דגרסינן בירושלמי דסוטה פרק משוח מלחמה וז"ל יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר ת"ל ולא חנכו את שמצוה לחנכו יצא זה שאינו מצוה לחנכו עכ"ל. כן פסק הרמב"ם בפ"ז מהלכות מלכים וכי תימא נהי דחינוך הבית גופיה בארץ ישראל הוא מצוה מיהו הסעודה שעושין עליו מאן יימא שהיא מצוה. י"ל כבר כתב נמוקי יוסף בפרק יש נוחלין על הא דתניא ר"א הגדול אומר כיון שהגיע ט"ו באב תשש כחה של חמה ולא היו כורתין עצים למערכה כו' וז"ל ומפני שבאותו יום היו משלימים ומסיימים המצוה היו עושין שמחה גדולה וכו' מכאן שהוא מנהג לשמוח בענין מצוה עד שכשהשלימה עושים שמחה ומשתה וי"ט עכ"ל. ואני

– לא דר בו. חנוך לשון התחלה". ולפי רש"י קביעת המזוזה היא רק **סימן**, ועיקר החינוך הוא **תחילת המגורים**. היינו היוצא למלחמת הרשות ובנה בית ולא התחיל לגור בו לא יצטרף לעורכי המלחמה.
את סיבת שובו מבאר רש"י: "ואיש אחר יחננו – ודבר של עגמת נפש הוא זה". היינו יש בכך צער גדול יותר עוד יותר ממיתה במלחמה. וראב"ע פרש: "הנה לבו לביתו לא למלחמה, על כן ינוס ויניס אחרים". היינו סיבת שיבתו כדי שלא יגרום למנוסתו ומנוסת אחרים בגלל מחשבותיו על ביתו.

לפי שני הטעמים הן של רש"י והן של ראב"ע אין מדובר במצוה – לחנוך בית, מדובר במצב אישי המחייב התחשבות של העם במצבו ועל כן הפטור מעורכי מלחמה.

ולכאורה לפי ביאור זה יקשה הירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד): "יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר תלמוד לומר ולא חנכו. את שמצוה לחנכו יצא זה שאינו מצוה לחנכו". ואם כן לפי הירושלמי משמע שזוהי מצוה לחנוך בית בא"י ולא רק רשות. ונראה להסביר שיש בכך צד מצוה אולם הוא ככל מצות ישוב א"י אינו פוטר ממצוות אחרות, ולכן גם הצריך לחנוך את ביתו או לחלל כרמו שהן חלק ממצות ישוב א"י צריכים פטור מיוחד מן התורה כדי להיעדר מעורכי המלחמה. והטעם כפי שכתב ראב"ע משום מחשבותיו על ביתו, אולם הבונה והנוטע בחו"ל אע"פ שעוסק

1. ובשו"ת בית אברהם (בן יצחק הכהן אשכנזי כך מכנה אותו הרב חיד"א בשו"ת חיים ביד סי' קכה) סי' טז כתב שאם בונה או נוטע בחו"ל אסור לצאת.

יום אחר, שהרי לא קבע הימים בתחלת הנדר.

והעיר על כך המגן אברהם (סי' תקסח ס"ק ה) והביא את דברי הבאר שבע: "לדבר מצוה – כגון לסעוד' מצוה דשייך בגוה ומ"מ צריך להתענות מקצת היום זמן מועט יותר ממה שהוא רגיל (ת"ה סי' ער"א) מיהו מביא שם דהא"ז ס"ל אפי' לשמחת מריעות שרי מפני דרכי שלום וכ"כ בהג"א עיין בב"י וכ"כ הלבוש לכן נ"ל להקל בסעודת מצוה אף על גב דלא שייך בגוה ועסי' רכ"ה ועסי' תקנ"א ס"י וסי' תמ"ד ס"ז וסי' תקנ"ח וכו' בס"ש דחנוכת הבית בא"י הוי סעודת מצוה אבל לא בח"ל וביש"ש ספ"ז דב"ק כ' אם לא הניח תחלה לשתות בביתו ולנהוג קלות ראש רק שעושה סעודה לחנכו תחלה לומר בו ד"ת ולדרוש בו מעין המאורע הוי סעודת מצוה עכ"ל".

ונראה שיש לחלק בין הבאר שבע ליש"ש וכפי שנעיר בהמשך.

וכן הבין את פטורם של חונך בית ומחלל כרם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' מא אות יד): "ונראה פשוט דיסוד הפטור של נשא אשה או בנה בית או חילל כרמו, **דהוא מתורת דין של העוסק במצוה פטור מן המצוה**, ובכאן התורה פטרתו משום כך ביציאה והתרחקות שתגרום לו אי הקיום. ומפני כך מוציא הרמב"ם בה' מלכים (פ"ז)

אוסף נופך משלי להביא עוד ראייה וסמך למנהג לשמוח בענין מצוה לעשות סעודה מהא דאיתא במדרש רבה בתחילת שיר השירים ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית וגו' א"ר יצחק מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה ע"כ. וכדאיתא בפרק כל כתבי אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן וכדאיתא ביומא פרק בא לו ויו"ט היה עושה כ"ג לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקדש וכאלה רבים. כן נראה ל".

עולה מדברי הבאר שבע כי יש מצוה בא"י לבנות בית ולחונך אותו, מצוה זו נראה שהיא חלק ממצות ישוב א"י, ולכן בבית בחו"ל אין מצוה זו. וכן כתב אחד מן הראשונים (ריב"א²): "תימ' למה הקפיד הכתוב על אלו יותר ממי שנולד בכור ולא פדאו או קנה לו טלית ולא תלה בו ציצית וכן הרבה... ", ומשיב עי"ש. ולדרך זו, כיון שיש מצוה בדבר³ ראוי לקבוע סעודה המורה על השמחה לרגל קיום המצוה. וסעודה זו לפי הב"ש היא סעודת מצוה ללא ד"ת, אלא משום קיום המצוה.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקסח ס"ב): "הנודר לצום עשרה ימים באיזה יום שירצה, והיה מתענה ביום אחד מהם והוצרך לדבר מצוה או מפני כבוד אדם גדול (או שמצטער) (טור), הרי זה לוח ופורע

2. ריב"א אינו ריב"א מבעלי התוס' – אלא מביאו בעל פירוש מנחת יהודה, שמביא מדברי ר"מ הדרשן, חזקוני, סמ"ג ואחרים.
3. עי' בספרי ח"ג סי' האם העוסק במצות ישוב א"י פטור ממצוות אחרות.

חבל נחלתו

ג. סעודת מצוה

כאמור, שיטת הבאר שבע שהמצוה עיקר והסעודה נובעת ממנה ומשלימה אותה, אולם שיטת היש"ש שונה. הים של שלמה (בבא קמא פ"ז סי' לז) דן בשאלת סעודות מצוה וקובע כלל: "אלא נראה, כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה. אלא כדי ליתן שבח למקום, או לפרסם המצוה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצוה, כגון פדיון הבן, לפרסם המצוה⁵... ומ"מ סיום הספר הוא סעודת מצוה לכולי עלמא. אבל סעודת חינוך הבית, בודאי הוא דרך ריעות. בפרט בעו"ה אותם סעודות וחנוכים שעושין ההמון עכשיו, הוא קלון, ורק לרוות הגרון בשחוק וקלות ראש. וכן מצאתי שפסק מהר"ם. ומ"מ נראה, מי שהוא ירא אלקים, ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצות. וליתן שבח למקום אשר חננו, ולא הניח מתחילה לשתות בביתו, ולשחוק בו, ולנהוג קלות ראש. אלא מתחילה עושה סעודה לחנכו, ולומר בו דברי תורה, ולדרוש בו מעין המאורע. שפיר הוא סעודת מצוה. ועליו נאמר המקרא (שה"ש ה, א), שתנו ושכרו דודים, בימי המלוואים (שהש"ר שם)... ובכל

בה' י"ד מן הכלל בזה את הבונה בית או נטע כרם בחו"ל ופוסק שאינו חוזר עליהם, והיינו מכיון דבחו"ל ליכא מצוה בחינוך בית או חילול כרם⁴. ומקור דברי הרמב"ם בזה הוא מהירושלמי בסוטה בפ"ח ה"ד..."

מדברי הציץ אליעזר נראה שכיון שזהו צד גמר והשלמה של מצות ישוב א"י משום כך יש לכך גדר של מצוה הפוטרת ממצות השותפות במלחמה. אולם דבריו כמות שהם תמוהים. מצוה דוחה אחרת בעת עשייתה ולא לשנה שלמה, ואילולא צד עגמת הנפש ופגיעה ברוח הלוחמים לא היו נפטרים מיציאה עם עורכי המלחמה. ונראה שהציץ אליעזר השתמש ביסוד העקרוני של עוסק במצוה פטור מן המצוה אולם לא עפ"י הגדרים ההלכתיים של ההלכה אלא כגדר הענין אעפ"י שאינו עפ"י ההלכה.

ושיטת הבאר שבע והמג"א שונה, הם עסקו בסעודה ולא במצוה. וסברו שמתוך שהסעודה היא על מצוה יש לה גדר כסעודת מצוה, אבל מצות חנוכת הבית אינה דוחה מצוות אחרות אפילו בעת ישיבתו בתחילה. ועי' שו"ת יד אפרים (וינברג, סי' ח אות ד).

4. חשוב לציין שיש באלו שאין יוצאים לעורכי מלחמה במלחמת הרשות שתי מדרגות, האחת: בנה בית ולא חנכו ארש אשה ולא לקחה, נטע כרם ולא חללו אלו אינם שותפים בעורכי המלחמה אבל מספקים מים ומזון לאחיהם שבמלחמה. והשניה שאינם יוצאים כלל. וכך כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז ה"י): "ואלו שאין יוצאין לעורכי המלחמה כל עיקר, ואין מטריחין אותם לשום דבר בעולם, הבונה בית וחנכו, והנושא ארוסתו או שייבם, ומי שחלל כרמו, אין יוצאין עד תום שנה, שנאמר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח, מפי הקבלה למדו שיהיה נקי שנה בין לבית שקנה, בין לאשה שנשא, בין לכרם שהתחיל לאכול פריו".
5. עי"ש שדן בסעודות מצוה וברכת 'שהשמחה במעונו' ומסיק שאין לברך.

בבירא דמסתמא יש בסעודה איזה יודעי ספר".

משלים את דברי היש"ש בעל⁷ שו"ת תורה לשמה (סי' תפד) שדן על חנוכת בית אפילו בחו"ל, וז"ל:

"איתא בשאלתות דרב אחאי גאון בפ' בראשית וז"ל: שאליתא דמחייבין דבית ישראל למינח ביומא דשבתא דכד ברייה קב"ה לעולמיה ברייה בשיתא יומי ונח ביומא דשבתא וברכיה וקדשיה **כאניש דבני ביתא וכד מצבית ליה וגמר ליה לעבדתיה עביד הלולא חד יומא כדאמרי אינשי הלול⁸ בתי** דכתיב ויכל אלהים ביום השביעי עכ"ל, וכן הובאו דברים אלו במדרש תנחומה בפ' בראשית ע"ש ומשמע מהכא דסעודת חנוך הבית לאו דוקא בקנה הבית כולו אלא גם בבונהו. גם משמע מהכא דראוי לעשות סעודת החנוך בתחילה ולא יאחר גם משמע מהכא דאפילו אם עשה סעודת החנוך בחול אין זו סעודת הרשות אלא בכלל סעודת מצוה מקרייא דאם היא סעודת רשות לא הוה מדמין רז"ל ענין השבת אליה. גם יש ראייה גדולה מן זוה"ק לסעודה זו דחנוך הבית שכן איתא בזוהר ויקרא דף ג' ע"ב א"ל הקדוש ברוך

הני סעודות מצוה דשרינן. מ"מ לא ירבה בהן, שיבטל ח"ו למודו הקבוע לו לגמרי. אלא לפעמים, לפחות אם אפשר להיות זולתו, והכל לפי העניין, ואיש ירא אלקים אשר בא לטהר יורו לו מן השמים דרך הישר בקו האמצעי. וגם כן איכא נפקותא בהך פיסקא לעניין אבלים, אי שרו לילך לאותם סעודות מצוה, כמו שאפרש בעז"ה בפרק אילו מגלחין⁶."

עולה מדברי הים של שלמה שהסעודה שעושה היא סעודת מצוה מפני תוכנה ולא משום המצוה ובכך שמודה לה' שהגיעו לחנוך בית ומדבר שם דברי תורה ומשבח את המקום בכך יש מצוה. ומצוה זו בא"י ובחו"ל ואין בכך שום קשר לחוזרים מעורכי מלחמה.

ובשו"ת חוות יאיר (סי' ע) הסתפק אם בכהאי גוונא היא סעודת מצוה וז"ל: "וסעודות חינוך הבית יש להסתפק אף על פי דמדמי לה הכתוב גבי ילך וישוב ללקוחי אשה וחילול כרמו דודאי מצוה הם ע"ש בתרגום יונתן מ"מ שיהיה הסעודה סעודות מצוה מנא לן אם לא שדורשין בו וע"י כך נעשה סעודת מצוה וא"כ ה"ה נימא אם יש שם ת"ח ולפי זה נפל סעודות הרשות

6. לא הגיע לידינו ים ש"ש על מו"ק. ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קסא כתב: "ולגבי לאיזה סעודות אפשר להתיר לאבל תוך י"ב חודש לילך, נראה שבסעודת בר מצוה, כשהוא קרוב או ידיד כזה שמוכרח לילך, יכול, ואם הוא בביהמ"ד אינו צריך לצאת דהוי בפרהסיא, כשזה בשבת ומועדים. ולגבי סעודת חנוכה, מי שעושה סעודה אינו סעודת מצוה לענין זה, ולכן אף אם עושה אחד, אין האבל רשאי לילך, וגם לסעודת איזה האדמורי"ם בחנוכה אין לילך. **ובסעודת חנוכת הבית**, מאחר שלא נהיגי כו"ע לעשות סעודה זו, אין רשאי לילך". ולא התייחס אם המדובר בבית בא"י או לאו.

7. מיוחס לרבי יוסף חיים בעל ה'בן איש חי'.

8. עי' שו"ת ציצן אליעזר (חכ"ב סי' לו) שמביא מתנחומא שכותב **כילול** ביתא ומביא מהעמק שאלה ומשו"ת דברי מלכיאל שדנו אם היינו הך או שני דברים השלמה ותחילת מגורים.

חבל נחלתו

הוא למשה חנוכא דביתא במאי הוי בסעודתא וכו' ע"ש. והנה הגאון מג"א ז"ל בס' תקס"ח ס"ק ה' הביא מס' ב"ש דחנוכת הבית בא"י הוי סעודת מצוה אבל לא בחו"ל והביא עוד מן יש"ש כי אם לא הניח תחלה לשנות בביתו ולנהוג קלות ראש רק שעשה סעודה לחנכו תחלה לומר בו דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע הוי סעודת מצוה ע"ש. ומשמע **דבזה מודה דהוי סעודת מצוה גם בחו"ל**, וכולם לא זכרו דברי השאלות הנז' דאם היו זוכרים זה לא הוו מחלקי בין א"י לחו"ל וכן בתשב"ץ קטן סי' ק"ע אם היה זוכר זה לא הוה כתב דחנוך למשתה ושמחה הוי סעודת רשות מיהו ודאי דראוי לומר בתוך סעודה זו דחנוך הבית שירות ותשבחות להשי"ת גם נכון ג"כ לומר ד"ת שיהיה אחד דורש וכל המסובין מטים אזנם אליו לשמוע הדרשה ובזה אין פקפוק גם אם יעשנה בחול ואפשר כי בדרך זה עדיף לעשותה בחול מאם יעשנה בשבת כדי שיהא ניכר סעודת החנוך בפ"ע ולא יתערב זה בסעודת שבת וכל טעם הסעודה הוא שעושה זה לכבודו יתברך שזיכהו בחסד זה ולפרסם טובו וחסדו יתברך גם הוא לסימנא טבא ע"ד שארז"ל על דברים הבאים על השלחן בריש שתא לסימנא טבא ועל כן ודאי לא נכון להביא בסעודה זו כלי זמר וגם לא לנגן בפה משירי הגויים כי אם רק יאמרו שירות ותשבחות ויזמינו ת"ח בה שיאמר דברי תורה תחלת כל דבר

דהיינו אחר שיסדרו השלחן לפני המסובין אך קודם שיברכו ויאכלו ואחר הדרשה יברכו ויאכלו ויאמרו שירות ותשבחות לאל יתברך כמנהגן של ישראל ונוהגין ג"כ שישב בעה"ב ויאמר הוא עצמו ג"כ מזמורים וקצת מאמרי רז"ל המתוקנים לזה וד"ז הוא צורך מאוד וגם זה יאמר תחלת הכל ויהיו כל המסובים שומעים קריאתו וטוב ג"כ לומר אחר קריאתו בקשה ותפלה על ביתו ובני ביתו שיהיה מוצלח בשיבתו בביתו זה בעושר ובנים ובריאות וחיים טובים ויזכה הוא ובני ביתו לקיים בו תורה ומצות ומעשים טובים ויענו המסובין אמן ויברכו אותו".

עולה מדברי הבן איש חי שיעקר הענין הוא הסעודה כשחונך את הבית שבה הוא מפרסם חסד ה' עמו ולכן היא נעשית בארץ ובחו"ל ואין זה שייך לחוזרים מעורכי מלחמה.

ובשו"ת הרב"ז (ח"א [אר"ה, יו"ד] סי' מג) כתב שיש מצוה מדברי קבלה לבנות בתים בחו"ל וז"ל:

"אולם לפענ"ד נ"ל להוכיח דגם בזה"ז שאנו בגלות בחו"ל, מ"מ מצוה עלינו לבנות בתים בחו"ל. כדכתיב (ירמיה כ"ט, ד' - ה'): "כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבבל: בנו בתים ושבבו, ונטעו גנות" וגו'. וראה בפירש"י תענית ט"ו ע"א ד"ה ובקבלה, דכל מקום שהנביא מצוה ומודיע ומזהיר את ישראל, קרי לי "קבלה" יעו"ש. ודברי קבלה כד"ת

9. אמנם החתם סופר (ח"ב [יורה דעה] סי' קלח) לומד מציווי הנביא: "נראה מזה שהי' בני גולה מצפים לישועת ה' בהרף עין והיה בעיניהם כחטא ועון לבנות בתים ולנטוע כרמים בח"ל עד שנאמר להם מירמי' עפ"י ה' שאין תשועתם ממהרת קודם ע' שנה".

סעודת מצוה היא, כמו שכתבו הפוסקים, כנודע לכל באי שערי ציון שערים המצוינים בהלכה.

מתוך הדעה שחנוכת בית היא סעודת מצוה שיש בה שמחה והשוותה לנושא אשה כתב בשו"ת בית מרדכי (פוגלמן, ח"א סי' ל) שאין לעשות סעודת חנוכת הבית בימי ספירת העומר ולכן הציע שיקבעו מזוזה בער"פ והיא תהיה חנוכת הבית עפ"י דברי תרגום יונתן. ויתחילו לדור בו ללא סעודת מצוה. ולענ"ד יש בדבריו חומרא יתירה, לא שמענו על שאר סעודות מצוה שאין לקיימן בספה"ע ועל כן אע"פ שבונה בית הוקש לארס אשה ולא לקחה אין ללמוד משמחת נישואין בימינו שלא נהגו בספה"ע לבונה בית. מה גם שבימינו הנישואין מתחת לחופה כוללים אף אירוסין, ואף שהחיינו למעשה נהגו לברך בספה"ע. ועל כן לא ניתן להשוות ולאסור. ועי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' לב) ושו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב י"ד סי' יד).

סיכום

אף שמן התורה אינו מבורר שמצוה בחנוכת בית אפילו בא"י, בכ"ז נהגו ישראל לעשות סעודה בעת כניסה לבית חדש ולומר בו דברי תורה ושבחי המקום והודאה על חסדו עם הדרים בבית. אולם לגבי אבלים מן הראוי שלא ישתתפו בסעודה כזו שערערו עליה חלק מהפוסקים.

דמו, כר"ה י"ט ע"א. וכן הוא בש"ע או"ח סי' תרצ"ו סעיף ז'. וכש"כ האי קרא ד"רמיה" שאמר: "כה אמר ה' וגו' בנו בתים", דדבר תורה היא... השתא הכי שהוכחתי לדעת, דמצות עשה, מדברי קבלה, על פי ה', שהוא כד"ת, לבנות בתים, בכל הגולה, אשר הגלה ה' אותנו (עד נזכה לעלות לציון וירושלים בב"א), שפיר יש לומר דסעודת "חנוכת הבית" בזה"ז, בחו"ל, הוי סעודת מצוה.

עוד הביא בשו"ת הרב"ז: "גם הלום ראיתי ביד אפרים (מרגליות), בהגהותיו על המג"א באו"ח סי' תקס"ח סק"ה הנ"ל, שהביא לדברי הקרבן העדה, בשירי קרבן על הירושלמי פ"ח דסוטה ה"ד הנ"ל שהוכיח מהירושלמי דסעודה חינוך בית בחו"ל, לאו מצוה היא וכו'. וכתב ע"ז בזה"ל: ואפשר דדוקא בזמן שהיו ישראל שרוים בא"י, אז אין מצוה בחו"ל, שהרי אמרו (בכתובות ק"י ע"ב) כל הדר בחו"ל דומה וכו'. משא"כ בזה"ז דר"י אמר (בכתובות שם) כל העולה מבבל וכו'. ודעת כמה פוסקים דעכ"פ אין מצוה לעלות לא"י, שפיר י"ל כמש"כ דאם מי שעושה הסעודה לשמוח, שזכה מאת ה' לבית, וחינוכו לש"ש, הוי קצת סעודת מצוה. ומ"מ לענין נדר נראה דאין להקל, עכ"ל".

ואף שרב"ז שפון ערער על חלק מדבריו הרי הוא סובר כמותו שיש בכך מצוה. וסיכום: "סוף דבר, כשאני לעצמי, כבר מלתי אמורה, כי סעודת חנוכת בית חדש בזה"ז נוכל לחשוב לסעודת מצוה, ובפרט אם מזמנים לשם ת"ח שידרשו ד"ת בודאי

חבל נחלתו

סימן יא

לאחר יד הנכרי

שאלה

האם יש דין שינוי (כלאחר יד) במלאכה של נכרי (=גוי) באחת מל"ט אבות מלאכה בשבת?¹

תשובה

א. השאלה בעיקרה אינה מתייחסת אך לשינוי אלא לכלל מצבו של הנכרי לגבי ציוויי שבת. הסברא נותנת שכיון שדין שבת נאמר לישראל ולא לנכרי, אף דין מלאכת מחשבת על כל שלוחותיו ההלכתיות יחשב רק לגבי ישראל ולא לגבי נכרי. ולגבי נכרי לא תהיה הקולא של מלאכת מחשבת.

לדוגמא אם ישראל עשה מלאכה דאורייתא בשינוי אינו עובר על איסור תורה אלא על איסור דרבנן מפני שמלאכת מחשבת אסרה תורה. עשיית אותה מלאכה ע"י נכרי היא שבות שלא נאסר בדיני תורה, אבל אף אם גוי עשה בשינוי, הדעת נותנת שמלאכתו לא תחשב לשבות דשבות (נכרי ולא ישראל ובשינוי) המותרת לצורך מצוה או חולי או לצורך רבים או מחמת הפסד (סי' שז ס"ה), כיון שסו"ס השינוי לגביו אינו משמעותי, והמלאכה נעשתה².

לדוגמא, נראה שכתובה בשמאל ע"י נכרי לא תחשב שבות דשבות ולא תותר לצרכים שהוזכרו למעלה.

ב. בספר 'דבר דבר' (פ"ב סעיף לא) רצה להקל בכך, וראיותיו כלולות במה שהביא הגר"י זילברשטיין בספר 'ומלכים אומניך' ואביא מהספר האחרון ובו נכללים ראיות הראשון.

הובאו שם בפרק ו הערה יב שלש ראיות לשבות דשבות של שינוי ע"י נכרי שהותרו.

1. אמירה לנכרית לחתוך בשבת צפרני אשה הארוכות בפיה כדי שתוכל לטבול בליל שבת – סי' שמ משנ"ב ס"ק ג.
2. אמירה לנכרי לחתוך שופר ולתקנו בכלי שאין דרך האומנים לתקן בו – סי' תקפו משנ"ב ס"ק פד ושעה"צ סי' קכ.
3. גיבול מורסן לבהמה בתנועת שתי וערב בשעת הדחק – סי' שכד משנ"ב ס"ק יא.

הגר"י זילברשטיין ציין שבכל המקרים הללו השינוי באופן הפעולה יוצר שינוי **בנפעל** כגון השופר והמורסן וכן הצפורניים שאינם כתיקנם לאחר המלאכה, משא"כ אם נכרי ידליק נר בפיו אין שום שינוי בנר בין אם הדליקו בפיו

1. בכרך יב בסימן ח עסקתי בנושא אמירה לנכרי בשבת במידה וצריך להרים מפקי פחת וכד' בשבת. הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א הציע להרים ע"י נכרי בשינוי בשבת. הגבתי שאיני מכיר מי מהפוסקים אשר מעדיף פעולה בשינוי ע"י נכרי. התקשר אלי הרב אלחנן פרינץ הי"ו והודיעני כי בספר 'דבר דבר' של הרב שמואל פנחסי מתייחס לנושא ומביא חבל פוסקים המחשיבים שינוי אף אצל נכרי. ונעיין בכך.
2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** לא נעשתה מלאכה על יד.

סימן יא – לאחר יד הנכרי

אמנם שש"כ פ"ל הערה מו הביא בשם הגרשז"א להתיר אף בשינוי בפעולה ע"י נכרי.

והביא שהפרמ"ג (א"א תרנה) הסתפק אם מותר לומר לגוי שיתלוש בפיו ביו"ט לצורך נטילת לולב ע"י שבות דשבות במקום מצוה ונשאר בצ"ע. וכן הביא הגר"י זילברשטיין אחרונים נוספים להחמיר בדבר.

ה. עיקר סמיכתו של השש"כ ששינוי בנכרי 'מוריד' את הפעולה לשבות דשבות היא מדברי הגרשז"א: "דכיון שמצינו גבי צינור שעלו בו קשקשים, דאיכא דס"ל שכלאחר יד ע"י יהודי במלאכה דאורייתא קיל טפי משבות של אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה כדרכה... ולכן אע"ג דלא קי"ל הכי... מ"מ פשוט הוא דכלאח"י ע"י נכרי חשיב כשבות דשבות דשרי".

דברי הגרשז"א מבוססים על הנאמר בדרכי משה הקצר (או"ח סי' שכח ס"ק ט) וז"ל: "ובהר"ן פרק חבית דף (ק"ג ע"א) (סא. ד"ה ובמקום) משמע דיותר קיל שבות הנעשה על ידי ישראל בשינוי וכלאחר יד מאמירה לגוי וכתב המגיד משנה פרק ב' דברי הרמב"ן וכתב דכן כתב הרשב"א אבל אינו נראה כן מדברי ההלכות והרמב"ם". ובתוך דברי הגרשז"א אין התייחסות לסוג ה'כלאחר יד' של נכרי, אלא כוללם כולם כהיתר אחד.

או בידיו ולכן הדלקת נר בשינוי לא תחשב כשבות דשבות ותהיה אסורה לצורך מצוה וכד³.

ג. וטעם הדבר, ש'מלאכת מחשבת' נאמרה לישראל ולא לנכרי, וממלאכת מחשבת נלמדת ההורדה בדרגה מאיסור מלאכה לשבות האסורה מדרבנן. וא"כ אם השינוי בפעולת הגוי ולא בדבר בו משתמש ישראל מה אכפת לן שהגוי עשה בשינוי ולא כדרכו?! ורק אם השינוי הוא **בתוצאה** הרי גם לישראל זה יחשב כשינוי. ולפי"ז גוי שחפר גומא וישראל האומר לו אי"צ אלא לעפרה הוי שבות דשבות (לפי הבנתו), ואפילו הגוי צריך את הבור עצמו. ולהיפך אם ישראל צריך את הגומא והגוי צריך לעפרה אסור לישראל כיון שהוי שבות ולא שבות דשבות.

ד. והביא בס' 'מלכים אומנין' משו"ת באר יצחק (סי' יד) שאמירה לשני נכרים לעשות מלאכה דאורייתא ביחד לא נחשבת לשבות דשבות (וכ"כ באורחות חיים סי' שז ס"ק ג, והר"ד בשש"כ שיובא להלן) דאל"כ ניתן לחמם מים בשבת לצורך מצוה ע"י שני נכרים, וכן כמעט בכל מלאכת שבת נמצא אופן של שינוי או מלאכה שאצל"ג וניתן לעשותה ע"י נכרי בשבות דשבות וכד' לצורך מצוה. וכתב שלפי האומרים ששינוי הנכרי בפעולה אף הוא שינוי ביטלת כל איסור אמירה לנכרי.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מה איכפת לי שהנר דולק, הרי אין איסור שהוא ידלק, יש איסור להדליק.
תשובת המחבר: ובגלל טעם זה גופו אין משמעות לשינוי שהגוי עושה במלאכתו עבור ישראל.

חבל נחלתו

ולכן בדר"כ אסר החזו"א (שם) שבות דשבות במקום הפסד אלא במקומות שהתירו חכמים.

ח. וכך באר ב'מלכים אומניך': "ונראה להסביר טעמו של דבר דהרי מה שאסור לנו לומר לנכרי שיעשה עבורנו מלאכה איסורו לא מכח הנכרי שהוא לא יחלל שבת אלא האיסור הוא בגללנו שמלאכתנו לא תיעשה ע"י נכרי וכמו שכתבה התורה כל מלאכה לא יעשה לכם⁴ ואם כן מה לי אם עושה הנכרי כדרכו או שהוא עושה בפיו או במרפקו ובשלמא כשישראל מחלל שבת שלא כדרך המלאכה כגון במרפקו פטור משום שלא עשה כדרך העושים והעשייה אסורה אבל באומר לנכרי בין כך ובין כך אין כאן איסור מצד הנכרי שהרי לא מזהר על השבת ואדרבה חייב הוא לעשות מלאכה ומבחינת הישראל המלאכה נעשית באותה מידה בין אם הדליק בימין או בשמאל".

ועי' קובץ עלי תמרים ו' עמ' עב; וקובץ בית אהרן וישראל שנה כד גליון ה עמ' עה; וס' מתנה טובה (זאוואדסקי) חי' על מס' שבת עמ' 134, וס' משמרת שלום (וייס) עמ' נב-נד, ושו"ת מראות ישרים (טובול) עמ' לו-לח.

ו. נראה לי ששתיקת הראשונים בכל מיני שאלות שעלו להתיר ע"י נכרי כגון בעירובין סח ע"א בחימום מים ע"י נכרי או בהבאה מרשות לרשות על ידי נכרי וכש"כ בשאלות שעלו במשך הדורות, כאשר הראשונים והאחרונים לא העלו מקרי שבות דשבות ע"י נכרי בשינוי או בצורה דומה מלמדים שלא התייחסו לפעולות בשינוי ע"י נכרי כשבות דשבות. ז. ומצאתי כדברי בשו"ת אז נדברו (ח"ה סי' נד) שאף הוא פקפק בהיתר זה ולא קיבל שיאמרו לגוי שיעשה בשינוי, וסבר כחולקים על הר"ן ששינוי בישראל חמור מאמירה לנכרי, ועוד שיש שהחמירו בשבות דשבות אפילו לדבר מצוה.

וכן החזו"א (או"ח סי' נו ס"ק ז) אסר להקיש משבות אחת לחברתה וכתב החזו"א: "ומ"מ אין למידין מצנור דמיעוך ברגלו לא מינכרא מלאכה וכל שבותין שתיקנו חכמים הוא לעשות משמרת ושקלו בפלס מה להתיר ומה לאסור ואין לדמות דברי סופרים זה לזה וכמש"כ המ"ב סי' ש"ז ס"ק כ"א, ואם נתיר ח"ו שבות האסור נעשה פרצה בחומת התורה ובודאי הפסדנו במשמרת מלאכות דאורייתא וכבר אמרו דחמור ד"ס מד"ת".

4. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אין איסור שתיעשה מלאכה, יש איסור לומר לנכרי לעשות מלאכה.

תשובת המחבר:

א. אף לפי דברי הרב לא מובן מה יוסיף שינוי ע"י הנכרי.
ב. שני האיסורים קיימים: א. עשייה ע"י נכרי בשבת בשבילנו. ב. אמירה לנכרי לעשות מלאכה. ולגבי האיסור הראשון כתב רש"י (שמות יב, טז) "אפילו ע"י אחרים" והיינו נכרים. ועי' פי' הרא"ש עה"ת שהקשה מדוע אין זה איסור מדאורייתא.

חבל נחלתו

מסקנה

פרט למקומות שהתירו חכמים ואז השינוי בתוצאה ולא באופן הפעולה נראה

לי שאין להתיר פעולות בשינוי ע"י נכרי לצרכים שמנו חכמים ואין זה נחשב לשבות דשבות⁵.

סימן יב

כריתת עצים בכרם זיתים של יהודי בשבת

שאלה

ואיכא דאמרי: סיועי סייע בתיבנא בהדיהו, רב חמא שרא להו לאבונגרי דבי ריש גלותא למיעבד להו עבידתא בחולא דמועדא. אמר: כיון דאגר לא קא שקלי – שרשווי הוא דקא משרשו ליה. ולית לן בה.”

ומפרש רש"י:

”מקבלי קיבולת בתוך התחום אסור – ליתן מלאכה לנכרי בקיבולת כי עבדי ליה בשבתא, דידעי כולי עלמא ואמרי: היום בשבת יהב ליה, והא דשרי בית הלל בפרק קמא דשבת (יז, ב) ליתן כלים לכובס בערב שבת עם חשיכה, ואפילו בתוך התחום, משום דכביסה בנכרי מידי דלא מינכר, וליכא חשדא, אבל מידי דמינכר – בתוך התחום אסור, משום חשדא.”

”אבל אי איכא מתא דמקרבא להתם – אותן פועלים נכרים אסורים, דאינהו ידעי דהני נכרים עבדי ליה מלאכה ואמרי: בשבתא יהב להו.”

”אסור – דאמרי: היום יהבו ליה.”

עולה שבתוך התחום אסור לתת לקבלנים לעשות לו מלאכה הכרוכה בחילול שבת משום חשד שהם פועליו ואינם עושים לצורך עצמם.

בכרם זיתים של ישראל יש עצים חולים. קבלן ערבי קיבל על עצמו לכורתם ושכרו הם העצים עצמם המשמשים להסקה. הקבלן רוצה לכורתם בשבת, האם הדבר מותר?

תשובה

א. במועד קטן (יב ע"א) נאמר: ”אמר שמואל: מקבלי קיבולת, בתוך התחום אסור, חוץ לתחום – מותר. אמר רב פפא: ואפילו חוץ לתחום לא אמרן אלא דליכא מתא דמקרבא להתם, אבל איכא מתא דמקרבא להתם – אסור. אמר רב משרשיא: וכי ליכא מתא דמקרבא להתם נמי, לא אמרן אלא בשבתות ובימים טובים, דלא שכיחי אינשי דאזלי להתם. אבל בחולו של מועד, דשכיחי אינשי דאזלי ואתו להתם – אסור. מר זוטרא בריה דרב נחמן בנו ליה אפדנא מקבלי קיבולת חוץ לתחום. איקלע רב ספרא ורב הונא בר חיננא, ולא עלו לגביה. ואיכא דאמרי: הוא נמי לא על בגווייה. – והאמר שמואל: מקבלי קיבולת, בתוך התחום – אסור, חוץ לתחום – מותר! – אדם חשוב שאני.”

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו מוכרח לענ"ד. תשובת המחבר: אבל גם הרב אשר הביא היתר זה (עי' לעיל הערה 1) לא הביא ראיה לדבריו.

חבל נחלתו

עבודה זרה כ"א ב' אבל מסר לו שדהו בקיבולת והוא שאין לגוי כלום בפירות אלא שמקבל עליו עבודת כל השדה להוצאתו ובעלים נותנין לו סך ידוע בדמים בסוף המלאכה ואין נשכר בה לימים אלא אימתי שירצה יעשה וכן ביתו לבנות וכל כיוצא בזה אסור לו להניחו לבנות או לעבוד בשבת ויום טוב בתוך התחום שלא יאמרו בשל ישראל הוא עוסק וחוזן לתחום מותר, ובלבד שלא יהא תוך התחום של עיר אחרת שלא יחשדוהו בני עיר אחרת. ובחולו של מועד... וקיבולת של מטלטלין כגון עורות לעבדן וכלים לכובס מותר אף בשבת ויום טוב כל זמן שיהא מוסרם מבעוד יום ר"ל עם השמש שאין להם קול".

וחילק בבירור בין אריסות לקבלנות, ובאריסות שעושה לצורך עצמו מותר אף בתוך התחום.

ומוסיף: "אחרוני הרבנים שבצרפת התיירו קיבולת בשבת ויום טוב אף בתוך התחום ולא ראו להפריש בין קיבולת לאריסות וחכירות וכשהוקשה על שמועה זו שאסרו את הקיבולת בתוך התחום ממה שהתירו באריסות במסכת ע"ז שם וכמו שאמרו שם מימר אמרי אריסותיה קא עביד הם פירשו שמועה זו באבל הא בשבת ויום טוב דין הקיבולת כדין האריסות והחכירות להתיירו אף תוך התחום ואף הם הביאו ראיה ממה שאנו מפליגין בספינה אפי' ערב שבת ואין חוששין כשרואין אותו בשבת שיאמרו עכשו שכרה... ומ"מ יש מכריעין שזו שאסרו כאן בקיבולת דוקא בקיבולת בנין של בתים שאין הדבר מוכיח שיהא

ב. סיכום את ההלכות – הרא"ש (מו"ק פ"ב ס"ו ו): "אמר שמואל מקבלי קבלנות בתוך התחום אסור חוץ לתחום מותר ואסיקנא ה"מ בשבתות ובימים טובים והוא דליכא מתא דמיקרבה להתם אבל בחולו של מועד אף על גב דליכא מתא דמיקרבה להתם כיון דשכיחי אינשי דאזלי מדוכתא לדוכתא אסור. פי' הראב"ד האי קבולת לא בקבולת דשדה איירי דהיא אפילו בימי אבולו מותר לכתחלה כדפי' לעיל (סימן ג) וכ"ש במועד כרב שישא בריה דרב אידי (סימן א) ותניא כוותיה ולא קבולת דתלוש הוא דהא אמרינן בבית אחר יעשה ואפילו בימי אבולו ואפילו בשבת נמי מותר כדאמר [שבת יז, ב] בעורות לעבדן וכלים לכובס נכרי שכולם עם השמש מותר. אלא בקבלנות דבנין איירי שאם קבלו אומני נכרים לבנות לו בנין בית בערב המועד מותר לבנותו במועד דבדנפשייהו קא עבדי אבל אסרו אותו בתוך התחום ובחול המועד אפילו חוץ לתחום משום מראית העין שאין הכל יודעין שהיא קבולת ודין קבולת של בית מה שהתיר ר"ת ואסר ר"י בפ"ק דע"ז בסופו (סימן כט)".

עולה מן הדברים שיש לחלק לגבי שבת בין קבלנות במחובר לקבלנות בתלוש. בתלוש מותרת בבית הנכרי אפילו בשבת, אבל קבלנות במחובר בשבת יש לחלק בין בתוך התחום שאסור וחוזן לתחום שמותר ובחול המועד יש לאסור בשניהם.

ג. וכך כתב המאירי (מו"ק יב ע"א): "מי שמסר שדהו לגוי באריסות וכדומה לו הרי הגוי עושה בשבת אף בתוך התחום שהרי בשלו הוא עוסק כמו שיתבאר בראשון של

לנכרי (דמן) והנכרי נוטל את כל היבול לעצמו ומחזיר את השדה לבעליה לאחר אסיף היבול. במקרה זה נראה ג"כ שהגוי יכול לאסוף את היבול בשבת מפני שהיבול שלו וישראל קיבל את תשלום המקח ואין לו יכולת למנוע מהנכרי ליטול את ממונו.

וראיתי בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' לח) שהתיר לגמרי ע"י מכירה. ז"ל: "אבל בהתכת העפר ששורפין וצורפין יום ולילה אש לא תכבה וא"כ אין היתר אלא א"כ שימכור לגוי קודם שבת כל החתיכות הגדולות של ברזל כך וכך והגוי יעשה לנפשו החתיכו' הקטנו' בשבת ובדידי' קטרח ואין כאן משום מראית עין דהורמנא בעלמ' מכר לו מה שיש לו רשות מן השר ורשות ביד הישראל ליקח אח"כ בפרעון חובו אותן חתיכו' הקטנות שראוי' למכור בשוק וכן בהתוך זכויות בהו"ט ימכור קודם שבת כל מה שיש לו בהוט וגוי בדידי' קטרח וישראל יקבל בדמי המכ' הזכויות שהגוי עושה דגוי בדידי' קטרח". ושם המדובר שישראל מקבל חלק ממה שהגוי ייצר, אבל במקרה דידן המכירה חלוטה וא"כ לגמרי עושה בשלו ויכול לעשות אף בסמוך לבית ישראל.

וכן עי' בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"א סי' ז) שבאר שבמכירה חלוטה אין שום בעיה אף של מראית עין וכל תשובתו שם על מכירה לזמן.

ו. וצריך לבדוק אם יש לחוש למראית עין. שהרי השדה של ישראל אף שהיבול או חלקו (ובמקרה דנן – העצים) שייכים לנכרי.

בפשטות אין צריך לחוש למראית עין כיון שהגוי עושה בשלו, ולא יהא זה פחות

הגוי יורד בה באריסות או בשכירות או בקיבולת אבל בשדה שהדבר נראה שבאריסות ירד מותר אף בקיבולת". וכאמור דעה זו מקילה מאד לגבי קבלנות.

ד. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רמד ס"א): "פוסק (פירוש מתנה) עם האיני יהודי על המלאכה, וקוצץ דמים, והאיני יהודי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת, מותר; בד"א, בצנעה, שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא, אבל אם היתה ידועה ומפורסמת, אסור שהרואה את האיני יהודי עוסק אינו יודע שקצץ, ואומר שפלוני שכר האיני יהודי לעשות מלאכה בשבת; לפיכך הפוסק עם הא"י לבנות לו חצירו או כותלו, או לקצור לו שדה, אם היתה המלאכה במדינה או בתוך התחום, אסור לו להניחה לעשות לו מלאכה בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק; הגה: ואפ' אם דר בין העובדי כוכבים, יש לחוש לאורחים הבאים שם, או לבני ביתו שיחשדו אותו (ב"י בשם תשובת אשכנזים); ואם היתה המלאכה חוץ לתחום, וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של מקום, שעושים בו מלאכה, מותר. ואינו יהודי שהכניס צאן של ישראל לדיר שדהו (ע"ל סימן תקל"ז סעיף י"ד)".

ופסק השו"ע כמו הרא"ש והמאירי. ה. אולם כאן לדעתי אין זו קיבולת או קבלנות, אלא מכרו לו את כל העצים החולים והוא יכרות אותם בזמנו ויטלם ואם כן לגמרי בשלו הוא עושה, והתועלת העולה לבעל המטע היא שולית ובדרך אגב, וא"כ מותר אף בתוך התחום. וכן נראה לגבי מי שמכר את שדהו ביבולה

חבל נחלתו

ז. ועדיין צריך לשאול האם אין ראוי למנוע את הגוי מצד חילול השם, שכיון שכרם הזיתים של ישראל והגוי קנה רק את העצים החולים ורוצה לכורתם בשבת, האם אין בכך חילול השם שיאמרו שנכרי עובד בשדה ישראל בשבת. ואף שאם יברר את העובדות יבין שאין כאן שום צד של הנאה של ישראל ממלאכת הנכרי, בכ"ז בגלל שאינו מברר יוציא על כך קול שישראל מחלל את השבת.

נלענ"ד שלישראל מחלל שבת כלל אין צריך לחוש, ואפילו הוא יוציא קול על יהודים שהם מחללים את השבת, התורה מוטלת עלינו כמו עליו, ואם הוא פרק עולן של מצוות וממציא תורות חדשות, ומוציא קול של חילול השם אין זה מוטל עלינו להזהר בכך, משום עם-ארצות שלו או משום שהוא רוצה להוציא שם רע על ישראל.

ולגבי גויים חילול השם הוא דוקא בדבר שהם 'מחמירים בו' וישראל התיירו אותו ואנו נמנעים מעשייתו מחמת שהגויים יאמרו שישראל מקילים מבחינה מוסרית יותר מן הנכרים. אבל בדבר שלהם מותר והם אומרים כי לפי דתי ישראל מן הראוי להחמיר בכך אין שום חילול שם שמים.

וכך מובא הדבר לגבי דברים שאסור להם בימי אידיהם.

כתב המגן אברהם (סי' רמד ס"ק ח): "פה בעירנו נוהגין היתר לשכור עכו"ם בקבלנות

מאריסות שאין מחלקים בה בין תוך התחום וחוף לתחום, ואין חוששים בה למראית עין, כאמור לעיל בדברי המאירי. ועוד, כרם הזיתים נמצא כתחום שבת מקצה ישוב יהודי¹, אולם הישוב הנ"ל מוקף גדר ופתח הישוב מרוחק הרבה יותר מתחום שבת. ואנשים אינם יוצאים ומסתובבים מחוץ לישוב בשבת. וא"כ אלו שמסתובבים מסביבו בשבת הם גויים כדוגמת אותו שקיבל לכרות את העצים, או יהודים מחללי שבתות. והשאלה היא האם בכלל צריך לחוש להם.

בשולחן ערוך (או"ח סי' תקכו ס"ח) פסק: "אם נודע לבני עיר אחת שישראל מת רחוק משם ד' או חמשה ימים ולא ניתן לקבורה, אף על פי שלא יוכלו להגיע לו עד לאחר המועד, מותר לצאת לדרך בי"ט שני כדי למהר קבורתו".

ובתוך דברי המגן אברהם (שם ס"ק יז) כתב: "וגם אין לחוש שיפגעו בהן יהודים בדרך דבי"ט אין מצוים עוברי דרכים יהודים" ... ובמחצית השקל (שם) באר: "וגם אין לחוש כו'. זה טעם נוסף דהכא ל"ל למראית העין דהא בי"ט אין מצוים ישראלים עוברי דרכים ומשום מראית עין דגוי לא חיישינן". וכ"כ במחצית השקל (או"ח סי' רמג): "ולמראית עין דגוי לא חיישינן". וכ"כ דברי ירמיהו (הל' שבת פ"ו ה"א).

ונראה שה"ה לדין אין צריך לחוש למראית עין.

1. כך נאמר לי ע"י יודעי דבר: המרחק מקצה גדר לקצה גדר הקרוב ביותר 660 מטר. לשער המטע 710 מטר, למקום כריתת העצים 1240 מטר, ומשער הישוב הקרוב לשער המטע הרבה יותר.

חבל נחלתו

ואיכא ח"ו חילול ה' יתברך".

אולם לגבי הגויים בהם מדובר (מוסלמים), הכל מותר בימי אידיהם, ובודאי כריתת עצים, וא"כ מה חילול השם יכול לצאת מכך?!

והנה לגבי עישון סיגריות בת"ב כתב בשיירי כנה"ג (סי' תקסז) לאסור, והוסיף: "הרי שם שמים מתחלל על ידם בשתייתם אותו בראש כל חוצות, שהגויים מלעיגים ע"ז, כי הם אינם שותים אותו ביום תעניתם". אולם הביא בשו"ת יביע אומר (ח"א, אר"ח סי' לג אות יד): "ומ"ש עוד השכנה"ג לאסרו משום חילול ה' שהגויים מלעיגים וכו', כבר כ' להשיב ע"ז בשו"ת בית דוד (סי' שמג), שמלבד שהגויים אינם יודעים מתעניתנו בימים אלו, כבר הם יודעים כי לא כצורנו צורם ואין תורתנו כתורתם, ואם מלעיגים אינו אלא מרוע לב ואין לחוש להם. וכמו כן הם מלעיגים על הלולב וערבה וכו'. ע"ש".

וא"כ אף כאן אם יוציאו שם רע אין זה אלא מרוע לב, וע"כ נראה שאין מקום לחוש כאן לחילול השם.

ליקח הזבל מן הרחוב והעכו"ם עושים המלאכה בשבת ואף ע"ג דמלאכה דאורייתא כדאמרינן היתה לו גבשושית ונטלה חייב משום בונה דמתקן הרחוב וצ"ל דגדול א' הורה להם כך משום דבשל רבים ליכא חשדא כמ"ש בי"ד סימן קמ"א ס"ד אבל בשכיר יום פשיטא דאסור וא"כ היה נראה להתיר לבנות בית הכנסת בשבת בקבלנות ומ"מ ראיתי שהגדולים לא רצו להתירו כי בזמן הזה אין העכו"ם מניחין לשום אדם לעשות מלאכת פרהסיא ביום חגם ואם נניח אנחנו לעשות איכא חילול השם, אבל תיקון הרחוב אין נקרא ע"ש הישראל כ"כ ומ"מ במקום שאין נוהגין היתר ברחוב אין להקל".

ובאר מחצית השקל (שם): "אין העכו"ם מניחין לשום אדם כו'. ר"ל, אפילו לישראל ולכל מי שאינו מאמונתם אין מניחים לו לעשות מלאכה ביום אידם, על כרחך נראה להם זה לגנאי וגרעון בדתם אם יעשה מלאכה ביום אידם אפילו מי שאינו מאנשי דתם, אם כן אם אנו מניחים לעשות גוי מלאכה בשבת במה שאפשר לנו למונעו הרי נחשב בעיניהם זלזול ליום השבת,

סימן יג

מכירת חמץ לנכרי

קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו, מותר ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה

פתיחה

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ג): "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמחוץ לבית

חבל נחלתו

דלא הדרי בהו, דרמות רוחא הוא דנקיטא להו"...

יוצא שאב"י, אמימר ורב אשי נחלקו האם נכרי קונה ומוכר מטלטלין דוקא במשיכה או רק בכסף ומחלוקתם נמשכת ממחלוקת ר' יוחנן ור"ל איזה קנין קונה אצל ישראל, כסף או משיכה.

רש"י ותוספות חלקו איזה קנין קונה בגוי מן התורה. רש"י סובר שכסף קונה בגוי, ור"ת חולק וסובר שמשיכה קונה בגוי (עבודה זרה שם).

הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"א הי"ד) פסק: "עכו"ם שמכר מטלטלין לישראל או קנה מטלטלין מישראל, קונה במשיכה ומקנה במשיכה או בדמים".

מבאר המגיד משנה: "עכו"ם שמכר מטלטלין לישראל או קנה מטלטלין מישראל קונה במשיכה ומקנה במשיכה או בדמים. כוונת רבינו היא שהעכו"ם קונה ומקנה בין במשיכה בין בדמים ובודאי דין המשיכה פשוט הוא ומסקנא דגמרא בפ' בתרא דע"ז (דף ע"א) משיכה דעכו"ם קונה, ובדמים דעת רבינו דכי אמרינן התם משיכה קונה אף משיכה קונה קאמר והוא הדין למעות וכן מוכחת הסוגיא... וכבר נחלקו עליו ואמרו דהכי קי"ל דעכו"ם דוקא במשיכה ולא בכסף וכ"כ הרמב"ן ז"ל בהל' בכורות והדברים עתיקים".

והכסף משנה דקדק: "פירוש האי או בדמים קאי בין לקונה בין למקנה והכי

גמורה בדבר מועט; אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני". הלכה זו היא הבסיס לכל דיני מכירת חמץ בער"פ.

כיון שהמכירה צריכה להועיל מן התורה להוצאת החמץ מרשות ישראל עולה השאלה: באלו קניינים צריך למכור חמץ לנכרי?¹

א. קנייני כסף ומשיכה

פעמיים נאמר בבכורות (יג ע"א): "אלא אמר אב"י: בדיניהם – שפסקה להם תורה, או קנה מיד עמיתך, מיד עמיתך הוא דבמשיכה, הא מיד עובד כוכבים בכסף". ובהמשך: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך, לעמיתך – במשיכה, הא לעובד כוכבים – בכסף". ובדף יג ע"ב: "אמרי: ולאמימר דאמר משיכה בעובד כוכבים קונה, הניחא אי סבר לה כר' יוחנן דאמר דבר תורה מעות קונות משיכה לא, אהני לעמיתך, לעמיתך – בכסף, לעובד כוכבים במשיכה; אלא אי סבר לה כר"ל דאמר משיכה מפורשת מן התורה, לעמיתך – במשיכה, ולעובד כוכבים – במשיכה, לעמיתך למה לי? אמרי: לעמיתך אתה מחזיר אונאה, ואי אתה מחזיר אונאה לכנעני".

וכן נחלקו בעבודה זרה (עא ע"א): "אמר אמימר: משיכה בעובד כוכבים קונה; תדע, דהני פרסאי משדרי פרדשני להדדי ולא הדרי בהו. רב אשי אמר, לעולם אימא לך: משיכה בעובד כוכבים אינה קונה, והאי

1. הנושא של מכירת חמץ גדול מאד, והאריך בו השד"ח מערכת חמץ ומצה סימנים ח ו-ט ועל' בס' 'המועדים בהלכה' שאף הוא הראה גודל בקיאותו בספרי האחרונים. ואעסוק בנקודה אחת של דרכי הקניינים מתוך כונה לעמוד על עיקרי העניינים.

במשיכה במקום שא"א כגון שהסחורה היא בריחוק מקום וכה"ג קונה בכסף וכן כשמוכר דבר דאין שייך בו משיכה".

עולה שכדי להקנות חמץ לנכרי צריך לכתחילה משיכה של הנכרי או הגבהת החמץ. בדיעבד ימכור ויקבל מהנכרי כסף ואז החמץ יקנה לנכרי.

וכך כתב המשנה ברורה (א"ח ס' תמח ס"ק יז): "או שימכרנו לו – ובאיזה קנינים קונה העכו"ם יש בזה דעות בין הפוסקים יש מי שאומר דקנינו של עכו"ם הוא בכסף דוקא ויש אומרים שאין העכו"ם קונה אלא במשיכה לרשותו או בהגבהת דבר שאפשר להגביה, ויש שכתבו עוד דגם שארי קנינים נוהגין בעכו"ם כגון קניית מטלטלין אגב קרקע וקנין חצר וקנין חליפין דהיינו קנין סודר [אלא דצריך ליזהר בזה שיהא הסודר של עכו"ם ולא סגי שעדי הקנין יתנו סודרם כמו בישראל דזה אינו אלא מטעם זכיה שמזכין להמקנה וגבי עכו"ם אין דין זכיה] ויש מפסקים בקנינים אלו ואומרים דלא מצינו קנינים אלו רק בישראל. ולענין דינא לכתחלה בודאי צריך להקנות בקנין גמור ומוסכם לכו"ע **דהיינו בכסף ובמשיכה ביחד מאחר שנוגע באיסור דאורייתא דבל יראה** ועכ"פ במשיכה בלבד דיוצא בזה ג"כ עכ"פ לרוב הפוסקים, אבל בדיעבד אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד או שמכר באחד משארי קנינים שהזכרנו ועבר עליו הפסח מותר דמאחר דחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנסא דרבנן ועוד כיון דחמץ לאחר זמן איסורו בלא"ה אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאלו היה ברשותו לעבור עליו בקנין כל דהו סגי דעכ"פ מגלי דעתיה

קאמר קונה ומקנה בין במשיכה בין בדמים".

וכך סיכם את המחלוקת בערוך השולחן (ח"מ סי' קצד ס"י): "ובמטלטלין דעת רוב רבותינו דקניינו הוא רק **במשיכה** ודעת רש"י ז"ל דקניינו הוא רק **בכסף** [בכורות ג' ב] ודעת הרמב"ם בפ"א מזכיה דקונה **בין בכסף בין במשיכה והעיקר לדינא כדעת רוב הפוסקים** וביו"ד סימן ש"ך חששו רבותינו הטור והש"ע בבכור גם לדעת רש"י והוא חומרא בעלמא [הגר"א סקי"א] מפני חומר קדשים בחוץ ושם סימן קמ"ו כתבו כדעת רוב הפוסקים **דמשיכה קונה** והטעם כיון דישאל מישאל קונה בכסף מן התורה וכתוב או קנה מיד עמיתך משמע דיש חילוק בין עמיתך לאינו עמיתך ומדעמיתך בכסף מסתמא שלא לעמיתך במשיכה ואין לומר בין בכסף בין במשיכה דמדלעמיתך בחדא שלא לעמיתך נמי בחדא [שם י"ג א] ואין חילוק בין ישראל מגוי או גוי מישאל [ש"ך]."

מוסיף ערוך השולחן: "וקניין מסירה נ"ל דאינו בגוי דזהו תקנתא דרבנן כמ"ש בס"י קצ"ז ולא מצינו שתקנו בגוי ויש מהגדולים שכתבו **דבמקום שא"א לעשות משיכה קונה קניין כסף** [הג"א פ"ד דב"מ ותשו' מיימוני קניין סימן ה' בשם הר"י מוינא] וכדאי הגדולים האלו לסמוך עליהם בפרט שלדעת רש"י ורמב"ם מעיקר הדין כן הוא ויש להסביר דבר זה דכמו בישראל דמן התורה אינו קונה רק בכסף מ"מ במקום דלא שייך כסף כגון במתנה קונה במשיכה מן התורה כמו כן בגוי דקניינו מן התורה

חבל נחלתו

עולה כי גוי קונה ומקנה בקנין סודר ובלבד שהסודר יהא של הגוי (אם הגוי הקונה).

והמאירי (קידושין ג ע"א) כתב: "ויש מגלגלין בכאן דין אחר והוא שמקשים האיך יעלה על הדעת ללמוד חלפין משדה עפרון והרי שדה עפרון לא היה נקנה בחלפין שאין קנין חלפין בגוי לא לו מאחרים ולא לאחרים ממנו עד שבאין ללמוד מכאן שיהא קנין חלפין קונה בגוי בממונו ואף הם מביאים ראיה ממה שאמרו בנמכר לגוי מכסף מקנתו ולא בתבואה וכלים ומאי ניהו חלפין אלמא דבממונו מהני ומה שאמרו בבכורות מדישראל בחדא גוי נמי בחדא פירושו לבד מחלפין דהא על כרחין ישראל בחדא דקאמר פירושו לבד מחלפין אלא שהנהיגו לכתוב בהרשאה של גוי שהגוי קנה מן המרשה או האחר ממנו במנא דכשר וכו' ולא לכתוב וקנינא מפלוני לפלוני גוי שלשון זה מורה זכיה מתורת שליחות ואינו בר שליחות ואף על פי שבכל מורשה אמרו בבבא קמא שליחא שויה אפילו קנה הוא עצמו ממנו וגוי לא בר שליחות הוא כשם שהרשאה מועלת לענין דאי נפלי נכסי קמיה יתמי אין כח ליתומים לתבוע ללוה או לנפקד אם אב² ביד המורשה אף על פי שאין להם שליחות כך הדין בגוי שאחרים יכולין להקנות לו כמו שזכין לקטן. ומכל מקום יש מפרשין שאין קנין סודר בגוי כלל דקטן הוא דאף על גב דלית ליה שליחות אית ליה זכיה הואיל ויכול

דלא ניחא ליה ואפקיה מרשותו. ובמקום שא"א להקנות במשיכה כגון שהחמין מרובה או שהוא בדרך יבואר לקמיה".

בימינו רוב ככל החמץ לא עובר לרשות הגוי במשיכה, וגם התשלום שהגוי משלם הוא דמי קדימה. וצריך לדון מה דין יתר הקניינים בהקנאת חמץ לנכרי, כאשר צריך לדון על קניינים מדרבנן או ממנהג הסוחרים האם מועילים לדין תורה להוציא את החמץ מרשותו.

ב. חליפין וקנין סודר

כתבו תוספות (קידושין ג ע"א): "וא"ת היכי ס"ד דנילף משדה עפרון שתקנה אשה בחליפין והא שדה עפרון גופא לא מיקני בחליפין דלא מצינו חליפין לעובד כוכבים דהא אמרינן בבכורות (דף יג.) מדישראל בחדא עובד כוכבים נמי בחדא, וי"ל דהיינו לבר מחליפין דומיא דישאל בחדא וה"ק מדישראל בחדא קנין חדש בר מחליפין שהם בשניהם וכן משמע לקמן (דף ח.) גבי נמכר לעובד כוכבים מכסף מקנתו בכסף נקנה ואין נקנה בתורת תבואה וכלים ומאי ניהו חליפין ש"מ דשאר דברים נקנין בחליפין לעובד כוכבים וכן היה רגיל ר"ת לשלוח הרשאה ביד עובד כוכבים והיה מקנה בחליפין ומיהו בזה צריך ליזהר שלא לכתוב וקנינא מיניה דאין שליחות וזכיה לעובד כוכבים כדאמרינן בפרק [חמישי] דבבא מציעא (דף עא:) אלא וקנה העובד כוכבים כתבין".

2. מילה לא ברורה ואף המהדיר התקשה בה.

הפרה, ואומר ג"כ אם לא מהני לי הקנין זה של הכלי בדרך חליפין הנני נותן לך הכלי בדרך כסף, דכל דבר הנקנה בכסף נקנה נמי בשוה כסף, והכלי יותר משוה פרוטה ויהא קונה בתורת כסף דמהני לרש"י בנכרי".

וכך כתב בערוך השולחן (ח"מ סי' קצד סי"א): "קניין חליפין בגוי לא מצינו מפורש בגמ' ודעת רבותינו בעלי התוס' דמהני ור"ת עשה מעשה כן כמ"ש בסימן קכ"ג סעיף י"ד [תוס' קדושין ג'. ד"ה ואשה] וזה שכתוב ברות [ד, ז] שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל אין הכוונה שתעודה זו היא רק בישראל אלא דהפסוק מפרש למה עשה בעז קניין חליפין ולא קניין אחר מפני שקניין זה היה מנהג קבוע בכל ישראל ולאשר שבעז רצה ששום איש לא יערער על מעשיו לכן עשה קניין הידוע לכל ישראל וכן משמע בירושלמי פ"ק דקדושין הלכה ה' ובמדרש רות ואף שיש חולקים בזה אמנם המנהג פשוט להקנות לגוי בחליפין".

עולה איפוא שלרוב דעות הפוסקים קנין סודר מועיל בהקנאה לנכרי, ובחמץ הסודר (או כלי אחר) צריך להיות של הנכרי הקונה ואין לזכות לו ע"י עדים שאין לגוי זכיה כיון שאין לו שליחות.

ג. קנין חצר וקנין אגב

כיון שמשיכה הוא הקניין העיקרי מגוי, וכיון שאי אפשר להוציא את כל החמץ או שהגוי ימשוך כל פריט ופריט עלתה השאלה של קניינים אחרים שנוחים יותר לכל הצדדים, ומוציאים את ישראל מאיסור בעלות על חמץ ובל יראה ובל ימצא.

לבא לתורת שליחות אבל גוי דלא אתי לכלל שליחות אף זכיה אין לו, וסוגיא שבכאן כך פירושה הואיל ושדה ישראל נקנה בחליפין ניליף קיחה קיחה משדה עפרון קמ"ל, ולי נראה שמכל מקום עד שלא נתנה תורה ובני נח אף הם מצווים על הדינין כל דרכי הדינין והקנייות היו שוות לכלם וכן עקר והרי כתוב וזאת לפנים בישראל שלף איש נעלו".

היינו לפי כו"ע לא קונים בסודר עבור נכרי מפני שהקניה עבורו היא מדין זכיה ושליחות וזאת לכו"ע אין לנכרי (אא"כ הסודר של הנכרי הקונה). וחלקו הראשונים האם יש לו קנין סודר או שאינו יכול להקנות בסודר.

וכך סיים תרומת הדשן (סי' ער) את תשובתו בענין הקנאה בהמה מבכרת לנכרי: "ובנ"ד דאין הפרה לפנינו נראה דכך יעשה לצאת ידי כל הדיעות, יקח מנכרי אחד סכין או חגור דבר שהוא כלי ויקנה הבהמה לנכרי בחליפין, דחליפין קונין את חלופיהן בכל מקום שהן. ור"ת גופיה פסק דחליפין קונין בנכרי, והיה נוהג הלכה למעשה לשלוח הרשאה ביד נכרי ע"י חליפין. והביא ראייה נכוחה מפ"ק דקידושין בברייתא ובמרדכי פרק מרובה ובתוס' ריש קידושין, ולא אשכחן גאון דפליג אהא. ואף על גב דרש"י פסק דכל קניינו של נכרי אינו אלא בכסף, י"ל דהיינו לאפוקי משיכה אבל מודה הוא בחליפין, דאשכחן נמי בקרקע דאינו נקנה אלא בכסף ובשטר ובחזקה, והמטלטלים אינם נקנים אלא במשיכה, וקניין חליפין מהני בכל. ואפי' את"ל דרש"י לא מהני חליפין בנכרי, מ"מ יש לתקן נ"ד ע"י אותו כלי עצמו שיתן לו הנכרי הכלי בתחילה בדרך חליפין ויקנה

חבל נחלתו

ולאחר שמברר לגבי הדרך הנכונה לפטור את העובר מקדושת בכורה, כותב: "ואגב לא אוכל להמלט להודיע למעלתו מה שחדשתי בדין זה בימי חורפי, והצעתי דברי לפני רבותינו והסכימו עמי והוא זה, דהתנס' והרא"ש והטור ושו"ע שכתבו דהמחווה שבכולם דיקבל פרוטה מן הכותי ויקנה לו מקום שהבהמה עומדת שם והמקום יקנה לו חלק באם וכו', וכן אנו נוהגים לענין מכירת חמץ שמקנין לו בכסף ובשטר החדר מה שבתוכו החמץ והמקום קונה לו החמץ, וכמו שכתב הב"ח בטור אורח חיים (סימן תמ"ח ס"ק ב). ותמיה לי מילתא, דהא דחצר קונה הבהמה או החמץ הוא מדין שליחות, דאי משום יד היה צריך הכותי להיות עומד בסמוכין לו, דמה יד בסמוכה וכו' כדאיתא בפרק קמא דבבא מציעא (דף י"ב ע"א), ואם כן כיון דמדיון שליחות קני החצר ואנן קיימא לן דאין שליחות לכותי לא הן לדידן ולא אנן לדידהו מן אתם גם אתם כדאיתא בפרק איזהו נשך (ב"מ דף ע"א ע"ב), ובי"ד סימן קס"ט (סעיף א') ובכמה דוכתי, ואם כן תקנה זו לא ידענא דמנא ליה למימר דחצירו של כותי קונה לו"...

"ומצאתי ברבינו ירוחם חלק אדם וחווה (נתיב כ' חלק ב') שכתב וז"ל: ולצאת ידי שניהם יקבל מהכותי מעות בשביל אוזן הבהמה פרוטה וימשוך הבהמה, או יקנה להכותי המקום שהבהמה עומדת שם ויקנה לו אגביו אוזן הבהמה עם העובר עכ"ל. ואמרתי טבא חדא פלפלא וכו' דלכולהו אית להו פירכא ולדידיה לית ליה פירכא כלל, דמבואר שלא מדין חצר קני ליה אלא מתורת מטלטלין אגב קרקע דקנה

כתב הב"ח (או"ח סי' תמח): "ובמדינה זו שרוב משא ומתן הוא ביין שרף ואי אפשר להם למכרם לגוי מחוץ לבית בפרט למחזיקים באורנד"א יש להתיר בענין זה שימכור לגוי כל החמץ שבחדר וגם החדר עצמו ימכור לגוי אלא כיון דקיימא לן דאין הגוי קונה קרקע אלא בשטר עם נתינת הכסף כדאיתא בפרק קמא דקידושין (יד ב) וטריחא מילתא לכתוב שטר גם אולי יעלה על דעת הגוי להחזיק בחמץ שלא להחזירו כיון שהשטר בידו ואיכא הפסד מרובה צריך שיהא מתנה עם הגוי ושיאמר לו אני מקנה לך גם החדר בכסף זה שאתה נותן לי אף על פי שלא כתבתי לך שטר על מכירה זו דאמירה זו מהני דקני לה וכדמשמע בחושן משפט סוף סימן קצ"ד (עמ' קצו) וכן פסק לשם בב"י (ד"ה וכל) ויהא נזהר שיאמר כן בתחלת המקח דאם לא כן ה"ל אמירה זו פטומי מילי (ב"מ סו, א) להרא"ש (שם פ"ה סי' כז) כמ"ש בחושן משפט סימן ר"ז (עמ' רסז). וממשיך בחיוב מסירת המפתח לגוי כדי שתהיא מכירה חלוטה לגמרי. עולה מדברי הב"ח שמתיר למכור חמץ לנכרי בקנין חצר ואפילו ללא שטר.

בנושא קנין חצר לגוי התפתח דיון גדול סביב תשובת מהר"ש קידנובר בעל 'ברכת הזבח' שהתפרסמה בתשובות נחלת שבעה (סי' ל). נושא התשובה: קניית פרה מעוברת ע"י כותית בשבת ע"י הנחת כסף על החלון, כדי להציל את היהודי מבכור בהמה טהורה. נושא זה קשור לדרכי הקניינים בין ישראל לנכרי ובעל נחלת שבעה עצמו הסיק, בגלל המחלוקות שזהו ספק בכור. מהר"ש קידנובר נו"נ בדבריו.

אפילו מקנה לו איזה מקום אחר ואגבו יקנה הבהמה **דלענין אגב לא בעינן צבורים בתוכו**. יתר ע"כ דהא קי"ל דקנין אגב אינו אלא מדרבנן וכמ"ש התוס' בפרק קמא דב"ק [דף י"ב ע"א ד"ה אנא] וכן כתב הרא"ש שם יעו"ש, וא"כ איך **בקנין אגב דמדרבנן** מפקעין קדושת בכור? התינה למ"ד דקנין דרבנן מהני לאיסור דאורייתא מטעם הפקר ב"ד הפקר, אלא למ"ד לא מהני לאיסור דאורייתא – מאי איכא למימר?! ורבנו ירוחם הוא מכת הסוברים דלא מהני, דהא כתב דהמקדש בחוב של אחרים במעמד שלשתן דאינה מקודשת כי אם מדרבנן כמ"ש לעיל [אות טז או"ק ב] וא"כ איך בקנין אגב דרבנן יועיל להפקיע איסור קדושת בכור דמן התורה? ועל כרחק צריך לומר דמדין חצר קאמר. ומ"ש רי"ז ויקנה לו אגביו, לאו דוקא האי לישנא דאגב, דמצינו לשון אגב שאינו קנין אגב, כדאמרינן בפרק הזהב [דף מ"ז א] ולקני אגב סודר יעו"ש הרי דנקט אגב סודר אף דמן הראוי היה לומר וליקני ליה בקנין סודר ונקט אגב סודר, ופי' הוא דאגב דקונה הסודר המוכר מקנה ליה ללוקח הפירות וכ"כ הכא נקט לשון אגב והכוונה דאגב דקונה הגוי המקום קונה הבהמה מדין חצר, ולשון אגב לשון מושאל הוא. מהרי"ט אלגאזי מקשה על מהר"ש קיידנובר. ראשית הוא קובע שחצר אינה מדין יד אפילו עומד בצידה, עוד הוא מקשה על המסקנה מדברי רבנו ירוחם שהקנין מדין אגב ולא מדין חצר מדוע צריך להקנות דוקא את המקום עליו עומדת הבהמה הרי לא בעינן צבורים. ועוד הוא מקשה שקנין אגב מדרבנן ואינו

הקרקע ואגביה מטלטלין ולא מתורת חצר, וכהאי גוונא משני פרק קמא דבבא מציעא (דף י"א ע"ב) רבן גמליאל מטלטלי אגב קרקע הקנה להם עיין שם ברש"י, והיה יכול להקנות מטלטלים אפילו אינם צבורים בתוכו אלא שלא להטריח וכו' עיין שם. **ולפי זה גם במכירת חמץ יש לנו להזהר למכור להכותי החדר שהחמץ בתוכו וליקח פרוטה, ואקני חדר וחמץ אגביה ולא שנותן בתורת חצר**, וקלסו רבותי את דברי. וכך אני מורה לבא בפסח לשאול אותי. ומקום הניחו לי רבותי האחרונים להתגדר בו ודו"ק".

עולה ממהר"ש קיידנובר שאין להקנות לנכרי את החמץ בקנין חצר שכן הוא מבוסס על שליחות ואין שליחות לנכרי. אלא צריך להקנות את החמץ בקנין אגב. בדברי מהר"ש קיידנובר דן הרב יו"ט אלגאזי בביאורו להלכות בכורות (פ"ב אות יז, ג) ומצטט את דברי בעל ברכת הזבח ומוסיף:

"ויש לעמוד על דבריו במ"ש דחצר מדין שליחות דאי משום יד בעינן עומד בצדו דנראה דאי עומד בצדו יכול להיות מדין יד, והא ליתא דהא הרי"ף והרא"ש ורוב הפוסקים ס"ל דלכו"ע חצר דגברא מדין שליחות איתרבאי, ומשו"ה קטן אין לו חצר אפילו עומד בצדו וא"כ ה"ה גוי דדין חצר דגברא יש לו דמדין שליחות הוא ואין שליחות לגוי. גם מה שלמד מדברי רי"ז ז"ל דלאו מדין חצר הוא אלא מדין אגב מלבד דהדבר קשה דאי מדין אגב הוא למה נקטו הרא"ש ורי"ז והטור **שיקנה לו מקום שהבהמה בו** קשה הא קי"ל [קדושין כז, א] דצבורין לא בעינן, והיה אפשר

חבל נחלתו

שליחות, ולכן ההקנאה הנוחה של חמץ היא בקנין חצר.

קצות החושן (סי' קצד ס"ק ג) פותח אף הוא את דיונו בקנייני נכרי בכסף ומשיכה והמחלוקות ביניהם וממשיך: "אמנם במכירת חמץ קשה הדבר במשיכה בכל חבית וחבית, ובכסף לחודיה מידי ספיקא לא נפקא, ולכן שמתה אל לבי לברר הקנין וכיצד לצאת מידי מאסר הספיקות". ואח"כ מביא דברי מהר"ש קיינובר נגד קנין סודר ועל קנין אגב. הוא מביא את הקושיא מקנין אגב שהוא מדרבנן ואיך יועיל להפקיע בעלות דאורייתא על חמץ. ומסיק שהמדובר בקנין חצר ויש לנכרי קנין חצר כיון שאינה אדם, אע"פ שאין שליחות רגילה לנכרי, ומביא ראיות רבות לדבריו.

בשו"ת חתם סופר (ח"ב, יורה דעה, סי' שי) סיים תשובתו כך: "ומ"מ לענין חמץ לא יסמוך אדם להקל על תירוצי הנ"ל וימכור בתורת אגב [דהעיקר דמהני בעכו"ם כמ"ש ש"ג שבמג"א רס"י תמ"א ועוד שכבר קבע מסמורים בס' קצה"ח סוף סימן קצ"ג דלא כתומים אלא עכו"ם קונה באגב יע"ש] דמהני ממ"נ דאי נימא דאין אגב בעכו"ם יועיל מטעם חצרו אלא שלפ"ז צריך להזכיר להגוי שהחצרו יקנה לו החמץ אחר שכבר קנהו להחצר דלא אמרי' קנינו וחצרו באים כא' כמו שכתב ש"ך בח"מ סימן ר"ב וצריך לומר דלא דמי לגטו וידו וגטה וחצירה באי' כאחד דהתם לא בעי להקנות לו ידו או חצרו אלא סגי בסילוק ידו של הבעל מחצירה וממילא הוא לה וכן בידו של עבד בסלוק בעלמא סגי וממילא זוכה העבד בעצמו ומשו"ה סגי שתקנה

מועיל מן התורה לדעת רבנו ירוחם. ולכן לשון אגב ברי"ו היא לשון מושאלת. ועל כן מסיק:

"לכן נלע"ד דהעיקר דהרא"ש ורי"ו והטור ס"ל דיש קנין חצר לגוי, והיינו טעמא משום דס"ל כספר המשאת בנימין דגוי בגוי יש שליחות, וכיון דעושה שליח לגוי שכמותו גם קנין חצר יש לו מדין שליחות כמו שצייד הרב בתשובה הנזכר. ואע"ג דבירושלמי פ"ק דתרומות [ה"א] נראה דאפילו גוי בגוי אין שליחות כמ"ש הרב משנה למלך בפרק ב' מהל' שלוחין הלכה א' יע"ש מ"מ נראה דבש"ס דילן לא ס"ל הכי דהא בפרק השוכר את הפועל [ע"ז דף ע"א ע"ב] מתבאר דכליו של גוי קונה לו יע"ש. ובפ"ק דב"מ [ט, ב] מתבאר מתוך דברי הראשונים דכליו של אדם קונים לו הוא מדין חצר, ואם איתא דאין שליחות לגוי כלל אפילו בגוי חברה, א"כ אף קנין חצר וכליו אין לו, וכבר עמדתי ע"ז בס' תוספת דרבנן באות מ' משיכה [סי' ק"ע] יע"ש. והן עתה חשבתי דרכי דנוכל לומר דאדרבה מתוך סוגיא זאת יש ללמוד דעל כל פנים גוי בגוי יש לו שליחות דלא כהירושלמי. שכתב הרא"ש דמקנה לו מקום שהבהמה שם הוא מדין חצר, וכן נראה מתשובת התה"ד ס' ע"ר שלא מצא תיקון בפרה שהיא ברשות הגוי במקום רחוק ואי אפשר להקנות מקום הבהמה כי אם ע"י קנין חליפין ואם איתא יקח פרוטה מן הגוי ויקנה לו איזה מקום משלו ואגב יקנה לו הפרה בכל מקום שהיא מדין אגב".

מסקנתו של מהר"ט אלגאזי שיש קנין חצר לגוי כשם שלגוי בגוי אחר יש

שתקנו רבנן בקניין מעות הוי כדאורייתא³ וכ"מ בירושלמי מעשר שני פ"ד הל' ג' ברם כרבנן דהכא וכו' פתר לה בשיטת אפיוטות ע"ש ודו"ק].

ולגבי קנין חצר כתב ערוך השולחן (חו"מ סי' קצד סי"ב): "קניין חצר בגוי שתקנה לו רשותו מבואר מהראשונים דקנה ואחד מגדולי אחרונים פקפק בזה מטעם דקניין חצר כשאין הבעה"ב עומד אצלו הוי מטעם שליחות ואין שליחות לכותי [רש"ק בתשו' נ"ש] ויש מאחרונים שנמשכו אחריו, **ולענ"ד נראה ברור דיש לו חצר** דהא בגמ' [ב"מ י' ב] אמרינן דחצר דקטנה משום יד איתרבאי ודקטן משום שליחות וא"כ מאן לימא לן דחצירו לאו מידו איתרבאי והרי במלחמת סיחון כתיב [במדבר כא, כו] ויקח את כל ארצו מידו ונקרא רשותו ידו **וכשם שיש לו יד כמו כן יש לו חצר** [עי' רש"י שם], ועוד דלהראב"ד פכ"ט ממכירה גם בקטן אין זה רק במציאה ולהר"ן אף חצר דאיש הוי משום יד ולהרא"ש בעומד בצדו הוי משום יד ועוד אפשר דחז"ל לא אמרו זה רק בקטנים לפי שאין להם דעת וצריך טעם למה קונה רשותם אבל בכותי לא גרע חצירו מכל הקניינים ואף על גב דסתמא אמרו חז"ל חצר משום שליחות איתרבי וגם לגבי גדולים כמו חצר דגניבה [שם] הכוונה דלא גרע משליחות וכן אמרו שם [י"ב א] חצר איתרבאי משום יד ולא גרעה משליחות אבל עדיף משליחות ועוד דלדיעה שבארנו בסימן קפ"ח דגוי לגוי יש

הגט עם הזכי' בידה של עצמה או חצרה של עצמה משא"כ הכא דבעי' שיקנה לו חצר וגם יקנה לו מטלטלי' ובעי' זה אחר זה ולא בבת אחת ובר"פ הזורק גבי דתקיף ליה עלמא דהקנה לה חצירה וקנתה גיטה כאחת התם באמת בתורת אגב הי' ואז קונה קרקע ומטלטלי' בבת א' ואפי' שיהיה ב' קניינים ממש אבל בתורת חצירו שלא באגב אינו קונה אלא בזא"ז והא"ש דמייתי התם רש"י ממתני' דנכסי' שאין להם אחריות נקני' עם נכסי' שיש להם אחריות וכו' והיינו בתורת אגב, ולא אמר בפשיטות מטעם חצרה אלא דע"כ דאז לא היה קונה ב' קניינים כא', אבל בתורת אגב קונה קרקע וגט כא' ואי משום מה שקנתה אשה קנה בעלה לזה אמר כיון שבתורת קנין אגב קנתה שניהם כא' נסתלק הבעל באותה הרגע ע"י קניית הגט ושניהם באים כא' ואין רחוק שבזו טעי רב עיליש וגם רבא בהס"ד ודברי הש"ך נכונים. ע"כ צריך לזהר במכירת חמץ כנ"ל והיינו דמסיים הש"ס פ"ק דקידושי' דהך דמקומו מושכר מטעם אגב הוא ומנ"ל דלמא מטעם חצר וכו"פ דב"מ י"א ע"ב אע"כ משום דקנייתו וחצרו אינם באים כאחד וכש"ך".

בערוך השולחן (חו"מ סי' קצד סי"א) **סיכם לגבי קנין אגב כך:** "וגם **קניין מטלטלין אגב קרקע** מהני בכותי [ומ"ש הקצה"ח דלדעת התוס' דאינו אלא מדרבנן לחוש להסמ"ע סימן ס"ו במכירת שטרות אין זה דמיון, והב"י באה"ע סימן כ"ח הכריע דמה

3. אמנם הקצות (סי' קצד ס"ק ג) כתב: "אכתי יש לחוש לדעת העיר שושן (סימן ס"ו סעיף כ"ה) והסמ"ע סימן ס"ו סק"א דלמ"ד מכירת שטרות דרבנן עכו"ם אינו קונה בתקנתא דרבנן ועיין מ"ש בסימן ס"ו ס"ק ל"ב, וא"כ בקנין אגב קרקע דאינו אלא מדרבנן אפשר דעכו"ם אינו קונה.

חבל נחלתו

לו שליחות פשיטא דחצר לא גרע מזה ועוד דאיך אפשר לומר דהוי ממש כשליחות הא בשליחות בעינן בני ברית וכי חצר בן ברית הוא אלא הכוונה דהוי כשליחות ולא כיד דלא בעינן שיהא עומד בצדו וכן עיקר לדינא.

וכך פסק המשנה ברורה (סי' תמח ס"ק יט) לגבי קנין אגב: "או יש למכור החמין ע"י אגב דהיינו שימכור לנכרי קרקע או חדר או ישכיר לו ואגבן יאמר לו קני החמין שיש לי במקום הקרקע או בכל מקום שהוא דבקנין אגב קונה אפילו אינן צבורין כאן והקרקע נקנית לנכרי בכסף עם שטר ובשכירות די בכסף בלבד ואפילו אם אין הנכרי נותן לו כל הכסף רק איזה זהובים (שקורין או"ף גא"ב) סגי ויתנה עמו הישראל שיקנה בזה האו"ף גא"ב החדר והחמין ושאר הכסף יזקוף עליו במלוה וכתבו עוד דאם הבית שהחמין שם אינו שלו אלא ששכורה בידו אז לא יועיל מכירתו דאיך ימכור דבר שאינו שלו אלא ישכיר לנכרי אותו החדר וישכיר לו סתם להחזיק בו כליו ומטלטליו ולא יאמר לו בהדיא שמשכירו להניח בתוכו חמין כדלקמן סימן ת"נ".

ובביאור הלכה (ד"ה בדבר מועט) כתב המשנה ברורה: "ולענין עצם קנין אגב הגם דלעיל במ"ב ס"ק ט"ז כללנו אותו בין שאר קנינים דאין סומכין עליהם לכתחלה מאחר דיש מפקפקים על כל אחד מהם מ"מ היכי שהוא שעת הדחק כגון שהחמין מרובה וביותר היכי שהחמין בדרך לא רצינו להחמיר ולמנוע מקנין זה אף לכתחלה **מפני שכמעט כל האחרונים החזיקו בקנין זה למובחר שבקנינים אף לענין לכתחלה ואף בלי שעת הדחק** עיין בת' נוב"י מובא

בת' שיבת ציון סימן י' ובח"ס ח' או"ח סימן קי"ג וקי"ז וכתב דמצא להרמב"ן במלחמות בפ"ב דפסחים שכתב להדיא קנין זה בחמין וכן הט"ז ביו"ד סימן ש"כ בביאור לשון השו"ע עיין שם וכן הגאון מהר"ש קאידנאווער בת' נ"ש סימן ל' והעתיקוהו בסימן זה כל האחרונים **מ"מ לכתחלה יראה לצרף עוד איזה קנין כמו סיטומתא או קנין סודר** (וכמו שנהגין כהיום לכפול כמה קנינים) מאחר דהתומים בסימן קכ"ג מגמגם בקנין זה וגם הקצות שכתב לדחות דברי התומים שם מ"מ בסימן קצ"ד כתב ג"כ לפקפק על קנין אגב עיין שם באריכות וכמו כן במחה"ש בסימן זה כתב לגמגם בקנין זה".

עולה שלהלכה משתמשים בקנין אגב ובקנין חצר במכירת חמין לעכו"ם (ועיין בסוף הפרק הבא).

ד. סיטומתא

כך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' שכ סט"ו) לגבי קנין מבכרת: "כל דבר שנהגו בו באותו מקום לקנות בו אם הוא מנהג קבוע הוה קנין גם לענין בכור כמ"ש בח"מ סי' ר"א ולכן אם המנהג לקנות בערבין היינו באופן אגב שקורין זאדאטאק או שקונין בהאנט שלאק וכיוצא בזה אם הוא מנהג קבוע מהני ופטור מבכורה ואם מהני מנהג במקום שע"פ הדין אינו מועיל כמו קנין בדבר שלא בא לעולם בארנו שם שיש מחלוקת ורוב דיעות ס"ל דמהני וכן קנין ע"פ דינא דמלכותא מועיל ולכן אם ע"פ דינא דמלכותא קונין מטלטלין בשטר כמו שהמנהג במדינתנו שמוכרין סחורה בקאנטראקט וע"פ דינא דמלכותא מועיל גם בבכור וכן בררנו שם דקנין דרבנן מועיל

במשיכה". וכן כתב במקור חיים (לר"י מליסא בעל נה"מ) שסיטומתא מועילה בדיעבד.

עוד כתב החפץ חיים בביאור הלכה (סי' תמח) לענין קנינים שהנכרים חידשו להם לגבי תועלתם במכירת חמץ: **"ולענין קנין שהוא בדיניהם אם סומכין ע"ז גם לענין איסורא** כמו במכירת חמץ יש פלוגתא בזה ועיין במג"א ס"ק ד' שפקפק על ת' משאת בנימין שדעתו דמהני במכ"ש ממנהגי הסוחרים⁴ שמהני אכן דעת הגאון מהר"ש קאידנאווער בת' נ"ש כמשאת בנימין (ובנ"ש השיג עליו שם ולדעתו אפילו סיטומתא נמי לא מהני) וכן הוא דעת ת' משיבת נפש סמן ט' בפשיטות וכן כתב הרב חת"ס בכמה מקומות בתשובותיו דעדיפא מסיטומתא עיין בחו"ד סימן שי"א וסימן שי"ד ובהגהת חת"ס ציין לעיין בת' הרשב"א המיוחסות סימן רכ"ה ועיינתי שם וכתב בתחלה ג"כ לדבר פשוט דמהני במכ"ש מסיטומתא דהוא מנהגא בעלמא וכ"ש מנהג קבוע וחוק [וסוגיא דבכורות דמינה העיר מ"א דלא משגחינן בדיניהם לעניני מצות הביא ג"כ וכתב דאין ראייה דאפשר דמיירי התם שלא היה להם מנהג ידוע] אכן לבסוף מספקא ליה דאפשר לענין מצות כגון להתחייב בבכורה שהיא דאורייתא אינו מתחייב עד דקני כדינא דאורייתא... ואיך שיהיה על כל פנים מוכח מניה דקנין סיטומתא לא עדיף מקנין שהוא בדיניהם ולפי זה גם קנין סיטומתא לא ברירא לכתחלה לסמוך עליו ועל כן מהנכון לכתחלה שלא לסמוך על מנהג

גם לדאורייתא ע"ש וכל אלו הם רק לאחר פסיקת המקח דקודם פסיקת המקח אין מועיל שום קנין כמ"ש".

כתב במשנה ברורה (סי' תמח ס"ק יט): "כתבו האחרונים דאע"ג דלכתחלה יש למכור בכסף ובמשיכה מ"מ אם החמץ מרובה וא"א למשוך החמץ כולו וכן אם אין החמץ כאן שיכול העכו"ם למושכו אלא הוא בעיר אחרת או בדרך יש לו להקנותו לנכרי בשאר קנינים **כגון על ידי רושם שנהגו בקצת מקומות** שהלוקח רושם על דבר הנקנה כדי שיהיה לו סימן ידוע ועי"ז קנוי לו הרבה או ע"י תקיעת כף (שקורין צו שלאג) דהיינו שמכין כפיהם זה על זה או ע"י נתינת פרוטה במקומות שנהגו שכשהלוקח נותן פרוטה למוכר נגמר המקח או במקום שנהגו שמסירת המפתח הוי גמר המקח [מיהו עכ"פ צריך שיאמר הריני מוכר לך חמץ פלוני ופלוני בעד סך כך וכך ולא כמו שאומרים ההמון הריני מוכר לך המפתח דזה לא חשיב כלום] וכן כל כיוצא בו **כל מקום ומקום כפי מנהג הסוחרים חשיב הדבר כקנין ע"פ ד"ת** ושפיר יש להקנות גם החמץ בקנין כזה".

ובשער הציון (ס"ק נב) הוסיף: **"כמה אחרונים כתבו מנהגי הסוחרים לקנין גמור אף לכתחלה**, אכן באליה רבה ופרי מגדים נזכר קנין זה רק לענין דיעבד, ועיין בנחלת שבעה סימן ל"א שחולק על עיקר קנין זה, ואף דלא חשו אחרונים לדבריו (עיין בחק יעקב), על כל פנים במקום שאפשר בקנינים אחרים יותר מוסכמים בודאי טוב יותר, לכן כתבנו עצה זו רק היכי דאי אפשר לו

4. מנהגי הסוחרים – סיטומתא.

חבל נחלתו

שאינו כן, ולפי שלא ביארו בו האחרונים ביאור רחב בקנין אודיתא ולכן צריך אני להאריך קצת. ולענ"ד קנין שלם הוא ולא נופל הוא מכל הקנינים הן לענין ממון הן לענין איסור, ואף על גב דקמי שמיא גליא שאין הדבר כן, כיון דהוא קנין הרי נקנה לו באודיתא... הקצות מאריך בטיבו של קניין זה ומוכיח עד כמה הוא יעיל למקרה שאין לו קרקע.

וממשיך: "וכיון דנתבאר מכל הנך פוסקים דהודאה הוי קנין ממילא נמי לענין איסור דמהני, ובפרט גבי חמץ דאינו אלא מדרבנן דסגי ליה בביטול וכמ"ש, וא"כ אם אין החמץ בביתו יכול למוכרו באודיתא וכמ"ש, והיינו שיכתוב בשטר מודה אני שמכרתי באופן המועיל וכמ"ש, או שיאמר בעל פה ובפני שני עדים כשרים, דאע"ג דגבי שאר קנינים לא איברי סהדי אלא לשקרי, אבל אודיתא לא הוי אלא עד שיודה בהודאה גמורה בפני עדים כשרים, וכל זמן דליכא אודיתא ממילא ליכא קנין אודיתא וכמ"ש בסימן מ' ס"ק א', ועיין מ"ש בסימן צ"ט ס"ק ב".

אולם אף שהקצות כה המליץ עליו האחרונים לא קבלו דעתו. בעל נתיבות המשפט בספרו מקור חיים על הלכות פסח (סי' תמח, חידושים ס"ק ח) כתב: "וקנין אודיתא לא מהני". וכן בערוך השולחן (חו"מ סי' קצד ס"ב): "ובקנין אודיתא יש מי שאומר דהוי קניין [קצה"ח] ונראה דאודיתא אין זה קניין אלא הודאה ותלוי בנאמנות המודה ויפסקו הדיינים כפי ראות עיניהם".

הסוחרים לבד אלא יראה לצרף עמו עוד קנין וכנ"ל. והיכא שעושה כמה קנינים מהנכון שיאמר לו בפירוש שהוא מקנה לו אפילו באחד מהקנינים ואף כי בכלום. וטוב שיפקיר ג"כ לפני ב"ד וכמו שכתב הח"י בכעין זה בסקי"ד וזה לשונו אם יודע שיביאו לו חמץ בפסח על עגלה או ספינה ויצטרך לשלם מכס ושכר עגלה וכה"ג ימכור לנכרי בכסף [ושארי קנינים הנ"ל] וכשיביאו אח"כ בפסח יקח הנכרי הכל אצלו ברשותו והוא ישלם ג"כ המכס ושכר עגלה ואחר המכירה יאמר שאם הנכרי אינו קונה באלו הקנינים עכ"פ יהיה הפקר גמור".

ה. אודיתא

בקצות החושן (סי' קצד ס"ק ד) מעלה אפשרות נוספת לקנין אחר: 'אודיתא' או הודאה. וכך הוא פותח את הצעתו: "אמנם אם החמץ אינו בעירו וצריך למוכרו לא מצאו אחרונים דרך כיון דכסף לחודיה אינו קונה, ועיין פר"ח א"ח סימן תמ"ח. והנה אם יש לו קרקע יכול להקנות לו הקרקע ואגבו החמץ לפי מ"ש הרב מוהרש"ק כיון דאגב לא בעי צבורין (עיין סימן ר"ב סעיף ב), אלא דכבר יש לנו גמגום בקנין אגב וכמ"ש בסק"ג, ועוד היכא דאין לו קרקע מאי. וכאשר שמתני אל לבי בזה מצאתי קנין אודיתא דהיינו שיכתוב **חתימת ידי תעיד עלי כו' איך שמכרתי את כל החמץ לפלוני באופן המועיל, וכיון שמודה שמכר באופן המועיל קנה העכו"ם באודיתא זו ומשום דאודיתא הוי קנין אעפ"י ששניהן יודעין**

הובלת חמץ בפסח

שאלה

יהודי מתפרנס מהובלות עבור נכרים. בהסכם שלו איתם כלול שיוביל בפסח במשלוחים שהגיעו לנמלים – חמץ (אטריות, פסטה) עבורם ויפרוק במחסניהם. האם הדבר מותר?

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קלג ס"א): "כשם שאסור למכור סתם יינם ולהינות בו, כך אסור להשתכר בו. לפיכך ישראל שנשכר לעובד כוכבים לעשות לו מלאכה, אפילו בסתם יינם, או שהשכיר לו חמורו או ספינתו להוליכו בו או מרתיפו להניחו בו, שכרו אסור בהנאה. ואם נטל ממנו מעות בשכרו, שוחק וזורה לרוח או מטיל לים. נתן לו פירות, יוליכם לים המלח או ישרפם ויקבור העפר בבית הקברות. אפילו לקח בשכרו קרקע או בהמה שאינם נאסרים בהשתחווה להם ועבדן, החמירו בהם לאסורם בהנאה."

ובבית יוסף (יו"ד סי' קלג, א) באר: "כשם שאסור למכור סתם יינם ולהינות בו כך אסור להשתכר בו לפיכך ישראל שנשכר לגוי לעשות לו מלאכה אפילו בסתם יינם וכו'. בר"פ בתרא דעבודה זרה (סב.) תנן השוכר את הפועל לעשות עמו בין נסך שכרו אסור השוכר את החמור להביא עליה יין נסך שכרה אסור ואמרינן בגמרא (שם): דהוא הדין לסתם יינם. ומ"ש רבינו ספינתו. מפורש שם בגמרא (סב:) בעובדא דההוא גברא דאגר ארביה לסתם יינם ומשם נלמוד

דהוא הדין לכל כליו שהשכירם לסתם יינם דשכרם אסור."

"ומ"ש כיצד נטל מעות בשכרו שוחק וזורק לרוח או מטיל לים. כ"כ הרשב"א (תוה"ק ב"ה ש"ב מה.) לפי שכיון שאסור בהנאה משום לתא דע"ז נוהג בהן כדרך שנוהג בע"ז שהוא שוחק וזורה לרוח או מטיל לים. והרמב"ם כתב בפ"ג (הט"ז) אם מעות נתנו לו יוליכם לים המלח. ומוסיף הב"י:

"כתוב בארחות חיים (סי' כג הל' יין נסך ריש אות לב) גוי ששכר ישראל לעשות עמו בין נסך שכרו אסור ביאר בגמרא דמשום קנסא הוא הילכך נראה לומר שאינו אסור אלא לדידיה אבל לאחרים שרי הילכך בדיעבד טוב שיקח השכר ויתננו לעניים משיניחנו לגוי, ולדעת הרמב"ם (פי"ג מהמ"א הט"ז) נראה שאסור בין לו בין לאחרים עכ"ל."

עולה ששכירות להעברת יין נסך, בין שֶכַר פועל בין כלי תעבורה, שכרו נאסר משום לתא דע"ז ומן התורה השכר אינו נאסר, אלא משום קנס ומשום חומרת עבודה זרה.

והעיר הש"ך (יו"ד סי' קלג ס"ק א): "כשם כו' – כלומר דל"ת כדקס"ד מעיקרא דש"ס ר"פ בתרא דעבודת כוכבים דהוי בעי למימר דיי"נ דמי לשביעית שמכירה אסור ושכרו מותר, אלא לא דמי לשביעית, אלא משום קנס החמירו ביי"נ דשכרו ג"כ אסור כדמסיק ש"ס התם. וזה פשוט ודלא כהב"ח שנדחק מאד בביאור הש"ס ומתוך כך פי' דאם נטל שכרו קודם המלאכה שכרו מותר לאחרים ע"ש."

חבל נחלתו

נראה לפי דברי הראשונים שהביא הב"י, שאמנם יין נסך **אסור בהנאה** מן התורה, ואעפ"כ כיון שנהנה בדרך עקיפין ולא בדרך ישירה מיין הנסך, אין השכר אסור מן התורה אלא רק נאסר בקנס מדרבנן, וע"כ מחלוקת ראשונים האם לאחרים מותר ליהנות מהשכר.

ב. כל זאת לגבי ע"ז, אבל לגבי חמץ נראה שהדין שונה.

בתוספתא פסחים (ליברמן, פ"ב הי"ד) נאמר: "משכיר ישראל חמורו לנכרי להוליך עליו חמץ ממקום למקום". והביא כן המרדכי (פסחים רמז תקמט): "גם פסק רבינו אבי העזרי דמשכיר ישראל לנכרי בהמתו להוליך עליה חמץ אפילו ממקום למקום וכן משמע פ' השוכר את הפועל [ע"ז סב א] דאמר קנס הוא שקנסו חכמים בעכו"ם וי"נ משמע דשאר איסורי הנאה שרו".

אמנם בהגהות מיימוניות (הל' חר"מ פ"א אות ג) חולק. וכך כתב: "לשון ריצב"א: מעשה בא לידי בישראל שהיה לו תנור ואפו בו נכרים חמץ בפסח והאופה גזבר של ישראל והביא לישראל שני ככרות במוצאי פסח שהשביח לו התנור ואסרתי לישראל לקבלן דלא מבעיא האי חמץ דאסור שזכה בה ישראל בשבח תנורו שכך היה מנהגם וה"ל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אלא אפילו מעות אסור לקבל בשכרו כיון דחמץ בפסח אסור בהנאה הוה ליה משתכר באיסורי הנאה דאפילו חמץ של נכרי בפסח אסור לישראל ליהנות ממנו דלא יאכל כתיב אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה ואם כבר קיבל הישראל

המעות מותר ליהנות מהן כדתנן מוכרן וקידש בדמיהם מקודשת. ואף על גב דתנן בפ"ה דע"ז השוכר את הפועל לעשות עמו ביין נסך שכרו אסור הא אמרין התם בגמרא קנס הוא שקנסו חכמים ביין נסך ובאיסורי הנאה אחרים דאין תופסין דמיהן לא קנסו כלל".

ולכאורה לפי הברייתא בתוספתא הדבר מותר ומדוע אסרו הריצב"א?! וכן נראה לאיסור מדברי הראב"ה (ח"ב, פסחים סי' תסא): "ובירושלמי איכא בעיא אי חמץ של נכרי בפסח מותר בהנאה או לא, ואיפשיטא לאיסורא". משמע שלכתחילה אסורים חליפי איסורי הנאה אפילו ללא קנס כמו בע"ז.

ג. מן הטור (או"ח סי' תג) נראה שאמנם זו מחלוקת ראשונים, וז"ל: "שאלה לרש"י: ישראל ועכו"ם שיש להם תנור בשותפות מהו לומר לעכו"ם טול אתה של פסח ואני אטול אח"כ והשיב שיתנה קודם הפסח ויטול דמים מאותו שבוע". ולפי"ז מותר ליהנות בעקיפין מחמץ בפסח.

ממשיך הטור: "וה"ר שמשון ב"ר אברהם¹ כתב מעשה בא לידי בישראל שהיה לו תנור ואפו בו עכו"ם חמץ בפסח ובא האופה שהיה גזבר של ישראל והביא לו ככרות לאחר הפסח משכר התנור ואסרתי לו לקבלם לא מבעיא חמץ שאסור שזכה בו ישראל בשכר תנורו והוה ליה חמצו של ישראל שעבר עליו הפסח אלא אפילו מעות אסור לקבל בשכרו כיון דחמץ בפסח אסור בהנאה ה"ל משתכר באיסורי הנאה ואפילו חמצו של עכו"ם

1. ולא ריצב"א כבהגה"מ, אלא אחיו הר"ש משאנץ.

אסור ליהנות ממנו בפסח מיהו אם קיבל כבר המעות מותר ליהנות מהם דתנן גבי ערלה וכלאי הכרם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת".

וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תנ, ז): "כתב האגור (סי' תשד) דהא דמייתי רבינו תוספתא (פ"ב ה"ח) דשריא להשכיר בהמתו לגוי להוליך עליה חמץ שנמצא בתשובת הגאונים (הקצרות סי' רמג – ז) **דאסור ודמו הדבר ליין נסך** גם הביא ראייה לאסור מהירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב). והריב"ש כתב בתשובה (סי' ת) על תוספתא זו אף על פי שחמץ של נכרי אסור בהנאה מותר בשכרו מפני שאינו תופס דמיו ולא אסרו אלא ביין נסך ומשום קנסא משום דחמיר שתופס דמיו ומה שהקשו בירושלמי פרק כל שעה (שם) מדתניא לא ישכיר ישראל בהמתו לגוי להביא עליה חמץ ובתוספתא תנינן משכיר אולי ברייתא אחרת היא ולמאן דאמר התם חמצו של נכרי מותר בהנאה קשיא ליה מההיא דתניא לא ישכיר ולמאן דאמר אסור לא קשיא ליה מדתניא משכיר דהתם אינו נהנה בגוף האיסור עצמו ואף לא בדמיו אלא שהדבר האסור גרם לו הנאה ומשמע לפי הירושלמי דמסיק כמאן דאמר חמצו של נכרי אסור דהא איתותב מאן דאמר מותר מההיא דלא ישכיר אדם ביתו לגוי ליתן לתוכו חמץ וכל שכן לפום גמרא דילן דליכא פלוגתא (דהא מינח) [בהא מילתא] כלל עד כאן".

ונראה שהאגור וריב"ש חלקו במחלוקת הראשונים שהבאנו לעיל האם לכתחילה שכרו אסור או שאף לכתחילה שכרו מותר.

והב"ח (או"ח סי' תנ) באר: "ומה שכתב ומיהו אם קיבל כבר המעות מותר וכו'.

היינו טעמא דחמץ אינו תופס דמיו כמו ערלה וכלאי הכרם כדתנן בסוף פרק האיש מקדש (קידושין נו ב) וכבר נתבאר לעיל בסוף סימן תמ"ג (סעי' ו) ואפילו הכי אסרו לכתחלה משום קנס **דהוה ליה משתכר באיסור הנאה לכתחלה** ודקדק לכתוב אם קיבל כבר לומר דוקא קודם שנודע לבית דין שיאסרו השכר עליו דאם הבית דין אסרוהו עליו וקיבלן אחר כך אסור ליהנות ממנו ומעשה דירקות שהתיר רבינו תם לעיל (סו"ס תמג) היינו נמי מהאי טעמא שהשפחה קנתה בלא דעת ישראל והוה ליה כמו אם קיבל כבר המעות".

ד. בשו"ע (או"ח סי' תנ ס"ג) פסק: "ישראל ואינו יהודי שיש להם תנור בשותפות, אומר לאינו יהודי קודם הפסח: טול אתה של פסח ואני אטול אח"כ".

ובסעיף ד הביא דברי הר"ש משאנן: "ישראל שהיה לו תנור ואפו בו אינו יהודי חמץ בפסח, אפילו מעות אסור לקבל בשכרו דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה; ואם קבל כבר המעות, מותר ליהנות מהם". ולכאורה סתירה בין שני הסעיפים.

הט"ז (או"ח סי' תנ ס"ק ג) הקשה על השו"ע: "ולפי הנראה לכאורה דל' הטור שכתב והרשב"א כתב משמע דיש פלוגתא בינו לרש"י היינו דהרשב"א אסור ליטול הדמים שהתיר רש"י **וזה אינו** דרש"י התיר משום התנה קודם פסח ולרשב"א לא שייך תנאי ממילא הככרות שנאפו בפסח היו ממש של ישראל ע"כ אסור לכתחלה ליטול אפי' המעות בעדם. אלא ע"כ דעיקר הפלוגתא ע"ד שכ' הב"י בשם ריב"ש דאיכא למ"ד לא ישכיר בהמתו לעכו"ם להביא עלי' חמץ דסבר חמצו של עכו"ם אסור בהנאה ואיכא למ"ד משכיר לעכו"ם

חבל נחלתו

שכר חמץ וישתכר באיסורי הנאה!?! אך אם קבל מעות מותר בדיעבד משום שאין חמץ תופס דמיו ואף על גב דלמחליף עצמו אסור כמ"ש בס"ס תמ"ג זהו במחליף חמץ ממש ולא בכה"ג [הט"ז סק"ג תמה דשני הדינים של סעיף ג' וסעיף ד' סותרים זא"ז ולפמ"ש אין כאן סתירה וכ"מ ממג"א סק"ד ע"ש וכ"כ בתוס' עבודה זרה ס"ב. ד"ה מ"ט].

וכ"פ בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תנ"ה).

ה. בהמשך פסק השולחן ערוך (סי' תנ"ה): "ויש מי שמתיר להשכיר תנורו לאינו יהודי על מנת שיאפה בו מצה, ואם יאפה בו חמץ אין זקוק לו. הגה: וכן מותר להשכיר לו בית לדור בו, ואף על פי שמכניס בו אחר כך חמץ, שרי (אגור)".

ובסעיף ז פסק השולחן ערוך: "אסור להשכיר כלי לאינו יהודי בפסח כדי שיבישל בו חמץ, אבל משכיר לו חמור להביא עליו חמץ".

ולכאורה בשתי ההלכות ישנן בעיה של הנאה מאיסורי הנאה ומדוע על אף שפסק כר"ש משאנן בכ"ז קיבל שמותר להשכיר חמור לשאת עליו חמץ וכד'?

הט"ז (ס"ק ז) ענה: "וי"ל דשאני התם דאינו מוכח מלתא כלל שירצה ממנו העברת י"נ דיש הרבה מלאכות אחרות משא"כ בתנור דודאי לא יעשה בו העכו"ם רק חמץ ה"ל כאלו השכירו בפ"י לחמץ²". ולגבי בית באר הט"ז (ס"ק ה): "אבל

וחמצו ש"ג מותר בהנאה, מ"ה כיון דרש"י התיר ליטול דמים אף על גב דהדמים יבואו מחמת חמצו דעכו"ם א"כ ס"ל כמ"ד חמצו ש"ג מותר בהנאה, אבל הרשב"א כתב בהדיא כמ"ד אפילו בשל עכו"ם אסור וא"כ יש תימה רבתי על הש"ע שהביא בסעיף שקודם לזה דברי רש"י וכאן מביא דברי רשב"א דלרשב"א אין תקנה לתנור של ישראל אפי' בשותפו עם העכו"ם אא"כ התנו בשעת קניית התנור שבשבוע של פסח יהיה של עכו"ם וכהיא דס' רמ"ה..."

אמנם בערוך השולחן (או"ח סי' תנ"ה) כתב שאין מחלוקת בין שני הסעיפים ולהלכה התקבלה שיטת הר"ש משאנן של איסור לכתחילה ליהנות משכר חמץ, ואלו דבריו: "עוד כתב בסעיף ד' ישראל שהיה לו תנור ואפו בו א"י חמץ בפסח אפילו מעות אסור לקבל בשכרו דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה ואם קבל כבר המעות מותר ליהנות מהם עכ"ל כלומר לא מיבעיא אם הביאו לו ככרות אחר הפסח דאסור ליהנות מהם שהרי זכה בהם בפסח בשכר תנורו וה"ל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אלא אפילו הביאו לו מעות ג"כ אסורים בהנאה משום משתכר באיסורי הנאה ולא דמי לתנור של שותפות דהדין הקודם דהתם אינו נהנה בשל פסח דשבוע של פסח הוא להא"י ואי משום שנוטל שבוע אחרת כנגדה כבר בארנו הטעם מפני שאינו אומר לו תאפה חמץ אבל הכא שהתנור שלו לגמרי ואפו בו חמץ איך יטול

2. והפמ"ג במש"ז העיר: "הנה במשתכר בשאר איסורי הנאה יש מי שמיקל אף לכתחלה, כשוכר חמור, לחד פירושא".

כגון שאינו משכיר לו דוקא עבור חמץ, או שאומר לגוי שמשכירו בשביל מצה, או אינו רוצה בקיומו, או בשותפות שהתנה מלכתחילה שהגוי יטול שכר פסח והוא יטול אחר הפסח (ואין לו אחריות על החמץ) כל זאת מותר לכתחילה לעשות זאת וליהנות בעקיפין משכר הנאת חמץ.

ו. אמנם כן הדין בהשכיר לנכרי כלי או בהמה אבל בשכירות אדם, כגון בשאלה שלפנינו, שהוא נהג של משאית המושכרת לנכרי להעברת חמץ כאן נראה שכל צדדי ההיתר אינם מסייעים ואפילו אם לנהג היהודי אין אחריות על החמץ והוא מבטוח אצל נכרי בפסח, בכ"ז הוא עצמו יודע ואף רשום בשטר המטען של ההובלה שהוא מוביל חמץ בפסח.

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תנ ס"ח): "...וכן אסור לסייע בענייני חמץ כגון לטעון על העגלה חמצו של א"י (=בחינם) שהרי הא"י מחזיק לו טובה וזהו כשכר ונמצא משתכר באיסורי הנאה [שם] ואפילו שלא בפניו דאין כאן החזקת טובה נראה דאסור דזהו כרוצה בקיומו. אך במקום צער בעלי חיים כגון שבהמתו טעונה חמץ ורובצת תחת משאה דמצוה לפרוק מחוייב לפרוק כיון שיש בזה מצות עשה דאורייתא לא חיישין מה שיחזיק לו טובה דהוי כמו לא אפשר ולא קא מכין דמותר [שם] כדאיתא בפסחים [כ"ה:]."

עולה, שלהשכיר משאית לגוי בפסח מותר ובהתנאה שיעביר עליה מזון כשר לפסח (אע"פ שיודע שהגוי יעביר עליה חמץ), אולם לאדם עצמו אסור להשכיר עצמו וליהנות בשכרו מחמץ.

במפרש לשום בתוכו חמץ אסור בפסח או ע"פ אבל טפי לא כ"כ ב"י. וכ"כ המג"א (ס"ק ו).

והמגן אברהם (ס"ק ה) הסביר: "ואף ע"ג דאם שכרו לעשות עמו מלאכה אחרת ואח"כ עשה עמו יין נסך שכרו אסור התם אם לא היה עושה עמו כלום לא היה משלם לו שכר ונמצא שנוטל שכר י"ג אבל הכא כיון שהשכיר לו תנורו לשבוע א' אפי' העכ"ם לא יאפה בו כלל היה צריך לשלם לו א"כ לא שקיל שכר חמץ ולכן שרי, ומ"מ לכתחלה צריך שיאמר שיאפו בו מצה כנ"ל ברור והב"י נדחק בזה ע"ש".

וכך כתב המשנה ברורה (סי' תנ ס"ק כה): "אבל משכיר לו חמור – שהרי לא איכפת ליה אם יאבד החמץ. והקשו האחרונים דליאסור בין בכלי בין בחמור משום משתכר באיסורי הנאה שאסור לכתחלה וכמ"ש בסעיפים הקודמים, ומסקי דדין זה הוא להאי שיטה דאין אסור להשתכר באיסורי הנאה רק בע"ז וכדומה, אבל לפי מה דנקטינן להחמיר לאסור להשתכר לכתחלה בכל מקום ה"ה דאסור גם גבי חמור להביא עליו חמץ. ודע דגם לשיטה זו דוקא שהשכיר בפירוש להביא עליו חמץ אבל אם השכיר סתם לזמן והביא עליו חמץ מותר שהרי אם לא הוליק עליו שום דבר ג"כ היה צריך לשלם לו שכרו וכמו שכתבנו לעיל גבי תנור".

ונראה לענ"ד שעקרונית, פסק השו"ע כרשב"א (או כריצב"א) שאין ליהנות אף בעקיפין מאיסורי הנאה אבל בדיעבד שכרו מותר. אולם אם יש צדדים נוספים להקל

חבל נחלתו

מסקנה

להשכיר לו כלים שיעשה בהם חמץ או יעבירו על ידם חמץ.

אסור לאדם להשכיר עצמו למלאכה בחמץ, אולם מותר בתנאים מסוימים

סימן טו

תערובת חמץ אחר הפסח

שאלה

מדאורייתא כגון שהשההו בביתו אי מדרבנן כשהפקידו אצל נכרי דחמצו של ישראל המופקד אצל נכרי מדרבנן צריך ביעור כמו שכתבתי למעלה ומשום הכי לאחר הפסח אסור [וכך אמרו בירושלמי הפקיד חמצו לאחר הפסח אסור].¹

ומוסיף הר"ן: "ודאמר' קנסא הוא דקא קניס לאו לדידיה בלחוד דעביד איסורא הוא דקא קניס אלא **אפילו לאחרני נמי אסור** וראיה לדבר מדאמר' פ"ק דחולין (דף ד א) חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין כר' שמעון וטעמא דמחליפין הא לאו הכי אסור וש"מ דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח לכ"ע אסור".

בדף ל ע"א מובאת מימרא של רבא: "הלכתא, חמץ בזמנו... שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו - מותר, כרבי שמעון. ומי אמר רבא הכי? והאמר רבא: רבי שמעון קנסא קניס, **הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא!** - הני מילי - בעיניה, אבל **על ידי תערובת - לא**". וברש"י:

"אבל על ידי תערובת לא - ואפילו שהייה

מה דין תערובת חמץ שלא נמכרה לנכרי בפסח, האם מותר לאוכלה אחר הפסח, האם משנה אם נתערב קודם פסח או רק לאחר הפסח?¹

שאלה זו עולה בהרבה מקרים על מוצרים שנשארו בפסח ביד אנשים שאינם מוכרים את חמצם, או ביד אנשים שלא ידעו שבמוצר שבידם יש חמץ כגון חומרי טעם וכד'.

א. יסודות ההלכה

במסכת פסחים (כח ע"א) במשנה: "חמץ... ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר (שמות יג) לא יראה לך שאור".

הגמרא מביאה מחלוקת משולשת בין התנאים, והלכה כר"ש שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אינו אסור מן התורה. וכך מבאר זאת הר"ן (על הר"ף פסחים ז ע"ב): "קנסא הוא דקניס ר"ש. **הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא** ומתנ' הכי קתני ושל ישראל אסור [בהנאה] שנאמר לא יראה לך כלומר דקנסינן ליה הואיל ועבר עליה בבל יראה ובל ימצא אי

1. פשטי רבות ולא מצאתי מי מהפוסקים שריכז דיני חמץ שעבר עליו הפסח בסימן, ונסיתי לעמוד על הלכותיהם ולקבץ את ההלכות.

סימן טו – תערובת חמץ אחר הפסח

הר"ן (על הרי"ף פסחים ז ע"ב) כתב: "וכי קניס רבי שמעון בעיניה אבל ע"י תערובות לא קניס. פירוש בין שנתערב קודם הפסח או לאחר הפסח אלא שאם נתערב בפסח או קודם הפסח בענין **שעוברין עליו בבל יראה ובל ימצא** אסור לאחר הפסח וזהו **כזית בכדי אכילת פרס** כמו שיתבאר בפ' אלו עוברין בס"ד (=גדון בכך בפרק הבא), ואפשר שאם נתערב אחר הפסח אפילו ביותר מכזית בכדי אכילת פרס מותר ובלבד שירבה עליו ההיתר מידי דהוה אתרומת חוצה לארץ שמבטלין אותה ברוב (בכורות דף כז א) דאיסורא דחמץ אחר הפסח אינו אלא משום קנסא בעלמא ודיים שינהגו בו כקל שבאיסורים שהוא מדבריהם".

עולה מדברי הר"ן שחמץ שנתערב אחר הפסח נוטה דעתו שאפילו ברוב היתר מותר, ואף הוא לא חיוה דעתו האם מותר לערב במזיד.

והריטב"א (פסחים ל ע"א) מוסיף וחולק: "וכי קא קניס ביה רבי שמעון בעיניה אבל על ידי תערובת לא קניס. פירש הרי"ט ז"ל **ואפילו בנותן טעם** כדמוכח מר' יוחנן, ומיהו **רובא בעינן במינו**, וכן **בשאינו מינו דליבטיל טעמא**, דהא טעמא לא בטיל, ואפילו בחלת חוץ לארץ שהקלו בה לבטלה (ו)בתחילה הצריכו רוב כדאמרינן התם (בכורות כ"ז א) מבטלא ברוב, (ותהיה) [והיינו] במינו **אבל בשאינו מינו ביטול טעמא בעי**, ע"כ להרי"ט ז"ל מפי הרא"ה ז"ל".

עולה מהריטב"א שלגבי עירוב במינו אחר הפסח מודה שמספיק ברוב היתר, ולגבי שאינו מינו מצריך שיבוטל טעם החמץ. בעוד שהר"ן והרמב"ם לא הזכירו זאת.

בעיניה ועבר עליה לא קניס למיסר תערובת דיליה".

היינו אפילו עבר עליו בפסח בבל יראה ובל ימצא (=שהייה בעיניה) בכ"ז אם נתערב לאחר הפסח מותר אפילו באכילה. וכ"כ הרא"ש (פסחים פ"ב סי' ה).

הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ד) כתב באופן כללי:

"חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח".

מתבאר, כי איסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס מדרבנן לאוסרו בהנאה, וחמץ שעבר עליו הפסח בתערובת מותר באכילה ובהנאה. יתכנו שני מצבים של חמץ בתערובת – חמץ שנתערב קודם הפסח וחמץ שהתערב אחר הפסח. נעסוק בתחילה במצב האחרון.

ב. חמץ שהתערב אחר הפסח מה דינו

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה): "חמץ שנתערב בדבר אחר תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו הרי זה אוסר בכל שהוא, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אף על פי שהוא אסור בהנייה **אם נתערב בין במינו בין שלא במינו הרי זה מותר לאכלו אחר הפסח**, שלא קנסו ואסרו אלא בחמץ עצמו אבל התערובת מותרת באכילה לאחר הפסח".

הרמב"ם לא הזכיר בכמה צריכה להיות התערובת, כמו"כ לא הזכיר האם מותר לערב במזיד חמץ כדי להתירו לאחר הפסח.

חבל נחלתו

עוברין מן העולם ואין נראה לר"ת דמשמע דכל הנך מרבינן מכל מחמצת לא תאכלו ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבייא קרא ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא ונראה לר"ת דאלו עוברין פי' האוכלין **ועוברין היינו מעל השולחן** דלאו בני מיכל נינהו אבל בל יראה ליכא".

עולה שנחלקו רש"י ונכדו ר"ת האם עוברים בתערובות חמץ בפסח בבל יראה ובל ימצא.

הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ד ה"ח) כתב: "תערובת חמץ עוברין עליה משום בל יראה ובל ימצא, כגון המורים וכותח הבבלי ושכר המדי שעושים אותו מן הקמח, וכל כיוצא באלו מדברים הנאכלים, אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה הרי זה מותר לקיימו בפסח".

וכתב המגיד משנה: "וכבר נתבאר פ"א שרבינו פוסק שאין בתערובת חמץ לאו באכילתו אא"כ אכל כזית חמץ בכדי אכילת פרס, ובודאי לדבריו ה"ה שאינו עובר עליו אלא בתערובת שיש בו כזית בכדי א"פ וזהו שכתב כגון כותח הבבלי וכו' אותן שהזכיר פ"א שיש בהן כזית בכדי א"פ וזה הפסק הוא עיקר. ויש מן הגאונים סוברין שאפילו בפחות מכן עובר עליו וגם ראיתי מי שמפרש דברי רבינו כך שאע"פ שאינו עובר באכילתו חייב בביעורו שהרי יש כזית חמץ שם ואף על פי שהוא מעורב בכמה זיתים עובר הוא על קיומו. כך פירש דברי רבינו הרב ר' משה הכהן ז"ל וסייע דברי רבינו בדעת זו. וכונת רבינו צריכה לי עיון".

עולה מדבריו שיש מחלוקת בפירוש הרמב"ם באיזה שיעור עובר בבל יראה שיטת הרמב"ם לגבי אכילה שעובר רק על

וכך פסק בספר אהל מועד (שער הפסח דרך א): "חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור לכל אפי' בהנאה ודוקא כשהוא בעין אבל ע"י תערובת מותר כמו שנתבאר בנ"ד ומ"מ אין לערבו לכתחי' לפי שאין מבטלין איסור לכתחילה..."

ודבריו מתאימים עם דברי הרא"ש (פסחים פ"ב ס"ה ה) שהעיר: "ומצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל דאפילו אם ערבו במזיד מותר. ולא נהירא לי דרבא לא שרא אלא כשנתערב ממילא והוי בכלל שאר איסורים שאם בטלן במזיד אסורין".

וכן העיר אף רבינו ירוחם (תואר"ח נ"ה ח"ה): "וכתבו בשם הרבי יונה דאפילו אם ערבו במזיד מותר ותימה הוא וכי גרע משאר איסורין שאם בטלן במזיד אסור כלומר שעכבו במזיד דלא התיר רב' אלא כשנתערב מאליו".

וכרא"ש פסק המשנה ברורה (סי' תמז ס"ק קד): "ונתערב לאחר הפסח - ר"ל בשוגג אבל אם עירב במזיד הרי ביטל איסור בידים ודינו כמבואר ביו"ד סימן צ"ט ס"ו ע"ש".

ג. חמץ שנתערב קודם הפסח

נאמר במסכת פסחים (מב ע"א) במשנה: "ואלו עוברין בפסח: כותח הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים. רבי אליעזר אומר: אף תכשיטי נשים. זה הכלל: כל שהוא ממין דגן - הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת".

וכתב תוספות: "ואלו עוברין בפסח - פ"ה לעבור עליהן בבל יראה ובל ימצא וגם ריב"א מדקדק מלשון עוברים דמשמע

סימן טו – תערובת חמץ אחר הפסח

המגן אברהם (ס"ק א) הביא את המחלוקת בין המ"מ והכס"מ. וכתב שאם נתערב במינו ברוב קודם הפסח מותר להשהותו ולאכלו אחר הפסח אבל אם נתערב בשאינו מינו צריך לבערו וממילא יהיה אסור לאכלו אחר הפסח, ונראה שדוקא אם לא בטל טעמו אבל אם בטל טעמו מותר להשהותו ואינו עובר עליו בבל יראה בפסח.

וכן באר המשנה ברורה (ס"ק א): "תערובת חמץ וכו' – הנה המחבר לא איירי כ"א לענין הלאו דבל יראה ובל ימצא דלענין זה ס"ל **דעובר על לאו זה אפילו אין בו כזית בכדי אכילת פרס** ואף דלענין אכילה אינו חייב כרת לכולי עלמא אלא אם כן יש בו כזית בכדי אכילת פרס, ויש דסבירא ליה דאפילו לאו אין בו כ"כ דליכא בתערובות שיעור כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום לענין בל יראה ובל ימצא עובר עליו כיון שכל חלקיו מונחין בכלי אחד הרי הן מצטרפין זה עם זה כיון שיש שם ביחד כזית חמץ² ודוקא מין בשאינו מינו דאינו בטל מדאורייתא ברובא **לדעת הסוברין דטעם כעיקר מדאורייתא**, אבל מין במינו כגון קמח של תבואה חמוצה שנתערב בתוך קמח שאינה חמוצה דמדאורייתא

כזית בכא"פ וסובר המ"מ שה"ה לגבי בל יראה וא"כ תערובת שיש בה פחות מכזית כא"פ אינו עובר עליה בפסח, ומותר לקיימה ומותרת באכילה אחר הפסח, לעומת זאת שיטת הגאונים שעובר אף בפחות מכזית בכא"פ על חמץ בב"י אם בכלל התערובת יש כזית – מדין חצי שיעור שאסור מן התורה (כס"מ) – וא"כ אסור להשהותו בפסח ואסור לאכלו לאחר הפסח משום שהקנס חל עליו. וכן מסביר הכס"מ בשיטת הרמב"ם.

בשולחן ערוך (או"ח סי' תמב ס"א) פסק: "תערובת חמץ עוברים עליו משום בל יראה (שמות יג, ז) ובל ימצא (שמות יב, יט) כגון המורייס וכותח הבבלי ושכר המדי וכל כיוצא באלו מדברים הנאכלים. אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה, מותר לקיימו בפסח; כגון עריבת העבדנין שנתן לתוכו קמח ועורות, אפילו נתן שעה אחת קודם זמן הביעור הרי זה מותר לקיימו. ואם לא נתן העורות, ונתן הקמח קודם ג' ימים לשעת הביעור, מותר לקיימו שהרי נפסד והבאיש; תוך שלשה ימים, חייב לבער. וכן הקילור והרטיה והאספלנית והתריאק"ה שנתן לתוכו חמץ, מותר לקיימן בפסח שהרי נפסד צורת החמץ".

2. וכך הסביר זאת מחצית השקל (סי' תמב ס"ק א): "שהרי יש שם כזית חמץ. ר"ל, דוקא לענין אכילה בעינן שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, דהא לא עדיף מה שנתערב מאלו היה בעין, ואלו היה בעין ואכלו בהפסקה שאכל מעט והפסיק ואכל מעט עד שהשלים לכזית ושהה מתחלת אכילה ראשונה עד לבסוף יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף, כל שכן אם נתערב ויש תוך ד' ביצים לחד מאן דאמר או לאידך מאן דאמר תוך ג' ביצים פחות מכזית, א"כ על כרחך כשיאכל כזית חמץ על כרחו צריך לאכול יותר מארבעה ביצים או ג' ביצים לכל חד כדאית ליה, ואם כן שוה באכילת זית חמץ יותר מכדי אכילת פרס ולא מצטרף. מה שאין כן לענין בל יראה, עכ"פ יש לו בביתו כזית, אפילו מעורב בכמה ביצים מכל מקום עובר".

חבל נחלתו

עולה מדברי המשנה ברורה שמחמירים כשיטת הגאונים שאף על פחות מכזית מכא"פ עובר בבל יראה. וסבר כריטב"א שמין במינו בטל מרוב ורק מדרבנן צריך לבערו, וכן בתערובת מין בשאינו מינו ויש בו יותר מששים צריך לבער רק מדרבנן ועל כן מותר לאחר הפסח אף באכילה (אמנם החזו"א החמיר עי' להלן).

ומוסיף עוד המשנ"ב: "ואם אין בו חמץ בעין אלא טעם חמץ כגון שבישל איזה דבר עם חמץ והסיר החמץ ולא נשאר בו אלא הטעם³ דלא היה בו ששים לבטלו אף דאסור לאכלו מדאורייתא משום טעם כעיקר מ"מ לענין **בל יראה מצדד הח"י**⁴ **דאינו עובר** כיון דאין בו ממשו של איסור ומ"מ מדרבנן בודאי אסור לשהותו וצריך

ברובא בטל ומותר לאכלו מכ"ש שמותר לשהותו מדאורייתא אך מדרבנן מ"מ אסור לשהותו דלמא יבא לאכול ממנו בפסח וצריך לבערו קודם הפסח ואם נזכר בפסח צריך אז לבערם ומ"מ אם עבר ושהה עד לאחר הפסח מותר כיון דלא עבר בב"י ובב"י כמבואר לקמן סוף סימן תמ"ז".

ולגבי תערובת מין בשאינו מינו לפני הפסח כתב המשנה ברורה:

"וכן היכא דאיכא ששים אף מין בשאינו מינו דינא הכי דאף דאיסורו במשהו הרי אינו רק מדרבנן וה"ה שארי דברים שאין בהם איסור דאורייתא להשהותם רק מדרבנן צריך לבערם בע"פ ואם שכח ונזכר בפסח צריך אז לבערם ואם עבר ולא ביערם עד לאחר הפסח מותרין באכילה".

3. אמנם לגבי בירה כתב המשנ"ב (סי' תמב ס"ק ד): "ויין שרף הנעשה מחמשה מיני דגן הסכימו האחרונים דהוי חמץ גמור וגרע מתערובות חמץ ועיין בח"י ובמקו"ח דה"ה אם נעשה משמרי שכו ועיין בפמ"ג".

4. והסביר זאת במחצית השקל (סי' תמב ס"ק א): "ודבר שיש בו טעם חמץ, דהיינו שאין ששים נגד החמץ, ואין בו ממשו של חמץ כגון שנפל חמץ לתוך היתר חם וקיבל ההיתר טעם החמץ וסלקוהו לחמץ, אף על גב דוודאי אסור באכילה אולם לענין בל יראה דעת העולת שבת [ס"ק א] דעובר על בל יראה, וחק יעקב [ס"ק א] כתב דאינו עובר. ולכן אחר הפסח (ד)אפילו נחמיר לאסרו באכילה אבל עכ"פ בהנאה מותר. וכתב [חק יעקב סוף ס"ק א] שמטעם זה התיר חמיו ה"ה מהר"ש מפראג בחמאה ששרה בו פת וקמח ועבר ושהה עד אחר הפסח, דיוליך הנאת הפת וקמח לים והחמאה מותר למכור לגוי, עכ"ל. והיינו שדרך העולם כשמבשלים החמאה להוציא צחצוחי זוהמא נותנים בו פת וקמח לשאוב הזוהמא, ואח"כ מסננים החמאה במסננת והמסננת קולט הזוהמא והחמאה יורדת מתוך המסננת. והחק יעקב כתב לקמן סימן תמ"ז ס"ק י"ז בנפלו פירורי פת תוך יין וסננו קודם פסח דמותר בפסח לכולי עלמא. ואפילו אם תמצא לומר כמאן דאמר דע"י סינון מכל מקום נכנס מעט מפרורי חמץ לתוך היין, מכל מקום כיון שהוא דק כל כך ומתערב הוי לח בלח דקיימא לן אם נתבטל קודם פסח אינו חוזר וניעור בפסח, ע"ש. ואם כן הוא הדין בחמאה הנ"ל דדרכן לסנון קודם פסח, ניהו דקודם סינון לא היה ששים בחמאה נגד הפת וקמח, מכל מקום אחר הסינון אפילו עבר מעט מהפת וקמח עם החמאה, נגד אותו מעט, החמאה וודאי ששים, וכיון דמקרי לח בלח ונתבטל קודם פסח אינו חוזר וניעור בפסח, א"כ אם אתה בא לאסור החמאה על כרחך משום הטעם שקבלה קודם הסינון דאז לא היה ששים בחמאה, וזה הוי טעם ולא ממש, דהא סננו, ובכהאי גוונא ניהו דלכתחלה אסור להשהותה וצריך לבערו מדרבנן מכל מקום אם לא בערו לא עבר על בל יראה ומותר אחר הפסח עכ"פ בהנאה ע"י פדיון".

או עיסה שלא נמצא בה עדיין שום סדק רק שהכסיפו פניה או שאינו ראוי לאכילה רק קצת [ודוקא שמעולם לא היה ראוי לאכילה אבל אם נתקלקל בעינן עד שיפסל מלאכול לכלב וכדלקמן בס"ב] ואם עבר עליו ולא ביערו עיין לקמן. בסוף סימן תמ"ז.

וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תמז סי"ב) לגבי חמץ נוקשה שעבר עליו הפסח: "חמץ נוקשה, אפילו בעיניה אינו אסור בהנאה אחר הפסח. והפי"א"ש, חמץ גמור הן ואסורים בהנאה אחר הפסח". ודבריו הם ציטוט תשובת הריב"ש (סי' ג).

ומבאר המשנה ברורה (ס"ק קז): "אינו אסור בהנאה – מפני שלא עבר על איסור של תורה לא קנסוהו חכמים. וכתב המ"א דה"ה דאפילו באכילה שרי אך מפני שנוקשה אינו ראוי לאכילה לפיכך נקט הנאה. אבל רוב אחרונים סברי דבאכילה אסור דמ"מ שם חמץ שעבר עליו פסח ע"ז החמין".

ובשער הציון (סי' תמז ס"ק קפג) העיר מי הם רוב האחרונים הסוברים שאסור באכילה: "חק יעקב ופרי חדש ואליה רבה והגר"ז ומקור חיים, [והנה אף דבביאור הגר"א משמע גם כן בתחלת דבריו כהמגן אברהם דאין לחלק בין אכילה להנאה, אבל בסוף דבריו מפקפק בעצם ההיתר, עיין שם], ועיין באליה רבה שמצדד, דאם נסבור בנוקשה דאסור באכילה אף דלא עבר בבל יראה, הוא הדין במין במינו שנתערב קודם פסח ברובו, אף דמן התורה נתבטל ולא עבר בבל יראה מכל מקום לאחר הפסח אסור באכילה, וכבר כתבת לעיל דשאר אחרונים אין סוברין כן".

ביעור בנמצא תוך פסח ואם עבר ושהה עד אחר הפסח אין לאסור בהנאה דכיון שלא עבר על איסור של תורה במה שהשהה אותו לא קנסוהו חכמים לאסרו ובאכילה אפשר שכדאי להחמיר. ויש חולקין וס"ל דכיון שאסור באכילה מן התורה חייב בביעור ג"כ מן התורה וממילא אם עבר ולא ביערו גם לאחר הפסח אסור בהנאה ובמקום הפסד מרובה יש להקל כדעה הראשונה".

אמנם החזו"א (או"ח סי' קיט אות כב) כתב: "אבל מבש"א"מ בפחות מס' כיון דאכילתו אסורה מה"ת אסור לאה"פ [אף לדעת החולקין על הטור ומתירין נתערב אחה"פ בפחות מס', נתערב קדם הפסח או תוך הפסח אסור]".

וצ"ע מדוע אסור מן התורה? ואולי סובר שלשיטה שאין צריך כזית בכ"א"פ לעבור בבל יראה אין לו שיעור ואף זית אחד של חמץ בכל התערובת אוסר את כל התערובת אף שיש בה פחות מששים. (אולם כל זאת דוקא לאוכלו אבל בבל יראה אינו עובר ואף המשנ"ב ומחה"ש לא כתבו כחזו"א). ולפי"ז אם בבית החרושת הכניסו חומרי חמץ ביותר מכזית לשמנת או למאכל אחר אע"פ ששיעור החמץ קטן ביותר ובכל גביע וגביע הוא אחד מאלף בכ"ז היה חייב בביעור לפני הפסח ואף אחר הפסח אסור בהנאה כדין קנס בחמץ שעבר עליו הפסח. בסי' תמב (ס"ק ב) כתב המשנה ברורה: "עוברים עליו וכו' – אבל חמץ נוקשה אינו עובר עליו משום בל יראה ובל ימצא ורק מדרבנן צריך לבערו ונוקשה מקרי דבר שאינו חמץ גמור כמו אותן שהסופרים מדבקין בו ניירותיהם שעושין מקמח ומים

חבל נחלתו

עירבו כדי להשהותו לאחר הפסח. אבל אם ביטלו במזיד על דעת להשהותו אחר הפסח אסור משום דהוי ליה כמבטל איסור לכתחלה".

היינו הב"י מסביר שהעירוב לא נעשה כדי להשהותו בפסח ולכן כיון שהחמץ לפני הפסח הוא היתר לא קנסו בו כמבטל איסור. אולם אם נעשה כדי להשהות את החמץ לאחר הפסח בידיעה שהוא חמץ אסור לאחר הפסח מדין קנס.

וממשיך באותו הסבר כדי להשיב על שאלת הטור על רבנו יונה: "ומה שכתב רבינו ואיני מבין תוכן דבריו שאם הוא דבר שעוברין על תערובתו מאי נפקא מינה בביטולו וכו'. נראה לי דהא ודאי לא איירי ה"ר יונה בדבר שעוברין על תערובתו דהא דכיון דחמץ שעבר עליו הפסח ולא מיתסר אלא משום דקנסינן ליה מפני שעבר בבל יראה כל שעובר עליו בכלל הקנס הוא ואף על פי שהוא מעורב וכן כתב הרב המגיד בסוף פרק ד' (ה"ב) שנראה מדברי הרמב"ם ושכן כתבו קצת מפרשים אלא בדבר שאין עוברין על תערובתו אתא ה"ר יונה למימר שאם בטלו במזיד אדעתא דלשהייה אחר הפסח אסור משום דאף על גב דשלא בזמן איסורו הוא מערבו כיון שעירבו על דעת להשהותו אחר הפסח הוי כמבטל איסור לכתחלה ואסור".

ונראה מדברי הטור שלא סבר כב"י אלא שאם ביטל בתערובת שאין חייבים עליה – כגון פחות מכזית בכא"פ שלפי הרמב"ם אין עוברים בה בבל יראה – אף אם ביטל במזיד, כיון שביטל לפני זמן איסורו מותר לאכלו אחר הפסח ואינו נחשב כמבטל איסור לכתחילה. וכ"כ במפורש הט"ז (או"ח סי' תמב ס"ק א): "דאין

וא"כ חמץ נוקשה לאחר הפסח מותר לשימוש לייעודו ואסור באכילה משום קנס.

ד. ביטל חמץ בתערובת כדי לשהותו אחר הפסח

הביא הטור (או"ח סוף סימן תמז) מדברי רבנו יונה: "וכתב עוד הר"י אם ביטלו בשוגג קודם הפסח אי נמי בפסח כגון שלא היה יודע שהוא חמץ מותר ואם ביטלו במזיד קודם הפסח לכאורה נראה שהוא מותר כיון שביטלו קודם איסורו אבל אם ביטלו מזיד אדעתא דלשהייה אחר הפסח אסור, ושאוור כיון שהוא דבר המעמיד אפי' אם ביטלו בשוגג אסור כיון דלטעמא עביד לא בטיל ע"כ". והובא גם בספר האגור (הל' חמץ ומצה סי' תשכד).

והטור מקשה על רבינו יונה: "ואיני מבין תוכן דבריו שאם הוא דבר שעוברין על תערובתו מאי נפקא מינה בביטולו הרי עובר עליו וראוי לקנסו ואם הוא דבר שאין עוברין עליו אפילו עירבו אדעתא דלשהייה שרי אלא כללא דמילתא כל דבר שאין עוברין על תערובתו יכול לערבו לכתחילה ולשהותו ודבר שעוברין עליו אפילו נתערב ממילא קודם הפסח צריך לבערו ואם לא ביערו אסור נתערב אחר הפסח בשוגג בטל בס' במזיד אינו בטל".

ובאר הבית יוסף את דברי רבינו יונה והטור: "וכתב עוד ה"ר יונה... נראה דהכי קאמר אם ביטלו במזיד קודם הפסח כלומר שהיה יודע שהוא חמץ וערבו (שם) [עם] דברים אחרים לא על דעת להשהותו אחר הפסח לכאורה נראה שהוא מותר שאף על פי שהיה יודע שהוא חמץ כשעירבו לא הוי כמבטל איסורי לכתחלה מאחר שלא

ס"ק י"א דסבירא ליה דגם האיסור חוזר להיות מותר, וכיון דישנו לאיסור תוך התערובת אין לערב לכתחלה להשהות אותו בפסח".

אמנם אף שהמג"א הסביר כך את רבנו יונה הוא לא סבר כמותו, אלא כטור וז"ל ערוך השולחן (או"ח סי' תמו סמ"א): "כשם שחמץ קודם הפסח בטל בשישים כמו כן אחר הפסח בטל בשישים ובין החמץ שנתערב קודם פסח ונשתהה עד לאחר הפסח ובענין שלא עבר בבל יראה ע"פ הפרטים שנתבארו בס' תמ"ב סעי' י"ב ואף על פי שמדרבנן היה חייב לבערו כמ"ש שם סעיף ט"ז מ"מ כיון דמן התורה לא עבר מותר לאחר הפסח והסכימו הגדולים שמותר לכתחלה לערב קודם הפסח ולהשהותו עד לאחר הפסח כיון שאינו עובר בבל יראה [מג"א סקמ"ב וט"ז סק"ז וח"י סקמ"ז] ואין זה כמבטל איסור לכתחלה כיון שעדיין אין כאן איסור".

עולה שלמעשה מי שביטל חמץ ברוב לפני פסח בדרך שאין עובר עליה בבל יראה בפסח מותר להשהות לאחר הפסח ואין זה נחשב כמבטל לכתחילה, ולכן מותר לאוכלו אחר הפסח.

ה. תערובת חמץ שלא עבר עליה כיון שבטלה בביעור חמץ

לגבי חמץ שבטלו ומצאו אחר הפסח מה דינו כתב המהרי"ל (מנהגים ד"ה שלושים יום קודם לפסח): "וכה"ג אסר ר' יוחנן

חילוק לדעת הטור בין קודם פסח לאחרי אלא לענין מזיד דקודם פסח מותר אפי' במזיד כדי להשהותו ואחר פסח דוקא שוגג והיינו בביטול בס".

המגן אברהם (סי' תמו ס"ק מב) כתב בתוך דבריו: "ומיהו במין במינו כיון שאין עובר עליו מן התורה מותר לאחר הפסח כמ"ש סי"ב ואפשר דע"ז כתב הר"י דאם בטלו במזיד אדעתא דלשהיי' לאחר הפסח אסור וע' בתשובת הרשב"א סי' תפ"ה⁵".

ובארו מחצית השקל: "ואפשר דעל זה כתב הר"ר יונה כו'. ר"ל, שהטור הביא בשם הר"ר יונה שכתב אם בטלו במזיד אדעתיה דלשהייה אחר הפסח אסור. וכתב הטור ואיני מבין תוכן דבריו, שאם הוא דבר שעוברים על תערובתו מאי נפקא מינה בבטולו, הרי עבר עליו כו'. ואם הוא דבר שאין עוברים על תערובתו, אפילו ערבו על דעת לשהייה שרי. (ולדעת הטור שהביא מ"א ריש סימן תמ"ב אפילו לכתחלה מותר לערבו לשהותו, ע"ש). ועל זה כתב מ"א דאפשר דאיירי לערב מין במינו בפחות משישים, ניהו דאינו עובר על תערובתו וכמו שכתב מ"א, מכל מקום לכתחלה אסור דנראה כמבטל איסור, וגם האיסור מעורב, ניהו דרחמנא שריא ברובא מכל מקום האיסור ישנו במציאות תוך התערובות, וכדעת הרשב"א [תורת הבית בית ד שער א יז, א] ביורה דעה סימן ק"ט [סעיף ב]. ומהאי טעמא אסור לבשלו (אצ"ל לבטלו), ודלא כהרא"ש שהביא המ"א

5. בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תפה אוסר להוסיף על חיטים שנפלו במים ונגבום ולהשהותם אחר הפסח.

חבל נחלתו

אינו עובר בב"מ מ"מ חששו חכמים שאם נתירו כשביטלו יש לחוש שיניח כל אדם חמצו אלאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו. ודע דכמה אחרונים כתבו **דאפילו בדק ג"כ כמנהגנו ונמצא חמץ לאחר הפסח ג"כ אסור בהנאה** דלא חילקו בדבר. ויש מן האחרונים שמקילים בבדק וביטל ונמצא אח"כ דמאי הוי ליה למעבד הרי עשה הכל כדין ודעתם דעכ"פ בהנאה אין לאסור ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך עליהן.

ונראה שאף לגבי תערובת חמץ שבדק אחריה וביטלה קודם הפסח ומצאה לאחר הפסח מותרת בהנאה ואסורה באכילה מצד החשש של הערמה.

בירוש' חמץ שביטלו ונמצא אחר פסח מפני הרמאין, אף על פי דבשאר דיני הפקר לא החמירו כגון לפוטרו מן המעשר". **ובספר האגור** (הל' חמץ ומצה ס' תשכו) כתב: "חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח אסור בירושלמי אף על פי שבטלו דחיישי' שמא יערים לומר שבטלו אף על פי שלא בטלו. ובעל העטור אסרו באכילה והתירו בהנאה ואין הטעם נכון לחלק בין אכילה להנאה".

וכן **פסק השולחן ערוך** (או"ח ס' תמח ס"ה) "חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח, אסור אף על פי שביטלו".

וכתב **המשנה ברורה** (ס"ק כה): "אסור אף על פי שביטלו – או הפקירו ואיסורו הוא אפילו בהנאה. ואף על גב דכשביטלו

סימן טז

הסבה ע"י איטר וקיטע

ע"א) שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה, קאי נמי אהסבת ימין, ולפ"ז איטר אינו חלוק משאר בני אדם כל זה כתב אשירי ולא הכריע. ונראה דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימין, מקמי טעמא דשמא יקדים, משום דאית ביה סכנה וחמירא סכנתא מאיסורא, כדאיתא פ"ק דחולין (דף י' ע"א). ואף על גב דלאידך גאונים ליתא הכא למיחש לסכנה, והאי טעמא דשמא יקדים לא קאי אהסבת ימין, מ"מ בפלוגתא דרבוותא אמרינן ספק נפשות להקל, כדאיתא בהדיא באשירי פ' בתרא דיומא". **ועפ"ד פסק השו"ע** (או"ח ס' תעב ס"ג): "כשהוא מיסב לא יטה על גבו ולא על פניו ולא על ימינו, אלא על שמאלו".

שאלה

איך ראוי שאיטר יד ימינו יסב בליל הסדר, ואיך ראוי שקטוע יד ימינו יסב?

תשובה

א. נשאלתי ע"י הרב גיורא ברנר שליט"א, ראש הכולל בגבעת אסף שבחבל בנימין: הסיק תרומת הדשן (סי' קלו) לגבי איטר: "יראה דמיסב בשמאל כל אדם, דאשירי כתב דיש חלוק לפי הפירושים, דלהך גאונים דמפרשי הטעם דהסבה בימין אינה הסבה, משום דצריך לאכול בימינו, ולפ"ז איטר מיסב בשמאל ידיה דהיינו ימין דעלמא. אבל ר"י ט"ע ורשב"ם דמפרשין דהא דקאמר תלמודא (פסחים קה

סימן טז – הסבה ע"י איטר וקיטע

אשתעווי בהדיה, מתריץ תרוצי ויתיב ומשתעי בהדיה! – אמר ליה: שאני פרסאי דמחוי ליה במחוג... אמר רב ששת: אנא מתניתא ידענא דתניא, כיצד סדר הסבה: בזמן שהן שתי מטות – גדול מסב בראש ושני לו למטה הימנו, בזמן שהן שלש מטות – גדול מסב בראש, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו..."

ולכאורה הכל תלוי אם הוא ימני או שמאלי לגבי כיוון ההסבה והיכולת להשיח זה עם זה, שהרי אם השני איטר יצא שהוא רחוק מן הגדול, וזה מיסב על שמאל וזה על ימין. ולכן נראה שבימיהם בענייני הסבה לא השפיע כלל אם הוא איטר או לאו – סדר ההסבה היה קבוע. ד. המאירי (פסחים קה ע"א) מבאר את שתי השיטות בענייני הסבה כך: "הסבה זו אם עשאה בצד ימין אינה הסבה שהרי האכילה בימין, ובאטר מיהא יראה שהוא מיסב מצד ימין וכן פרקדן לא שמיה הסבה, וזה שאמרו ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט וכו' על פרקדן היא אמורה ולא על הסיבת ימין ופרקדן הוא נאמר לפעמים על מי שפניו כלפי מטה ואם כן פירושו בכאן שפניו למעלה ומיסב מגבו ומתוך שצוארו שוחה לאחוריו כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל והקנה מתפשט למעלה והמאכל נכנס לתוכו וניזוק ואף בפניו למטה יש בו חששא זו אלא שלא הוצרך למעטה. וי"מ דבר זה על הסבת ימין ומפני שהושט עומד בצד ימין ומעטה אפשר שעל שניהם נאמרה ולדעת זה אף אטר משמאל".

היינו החילוק בין השיטות לגבי איטר נוצר מהמחלוקת על מה נאמר 'שמא יקדים קנה לוושט' האם על פרקדן ואז אין

ורמ"א הגיה: "ואין חילוק בין אטר לאחר (טור בשם רש"י ות"ה סימן קל"ו)".

והקשה הרב ברנר (וכן דן בשאלת בנו – הגר"א רובין בס' נהרות איתן, סי' לב): איך יוכל אדם כזה לאכול דרך חירות ובפרט בימינו שאיננו מורגלים בהסבה. והביא הרב ברנר ראיות מדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ג סי' תקפד) שאיטר האוכל בימינו מצטער הוא ואין זו דרך חירות. וכן הביא ממהר"ל (גבורות ה' פמ"ח), ושניהם פוסקים שאיטר יסב על ימינו ואכל בשמאלו. ולכן לדעתו איטר לא יסב כלל מכיון שלהסב על ימינו היא סכנה לפי רשב"ם, ולכן בהסתמך על שיטת הראב"ה שבדורנו שאיננו רגילים להסב אין זו דרך חירות, ולכן זו הדרך הטובה ביותר עבורו לקיים את המצוה. (ומוסיף כמה משפטים לגבי קיטע ימינו).

ונלע"ד להעיר כמה הערות:

ב. צריך לזכור שבימיהם לא אכלו עם סכין ומזלג אלא נטלו ביד מן הקערה הכללית, או מצלחת פרטית של הסועד. ואף איטר ששולט פחות בידו הימנית רגיל להביא אוכל ביד זו לפה, ואין זה כה מסובך עבורו. כמו"כ מצד סדר החיים נראה שהסבה היתה תמיד על שמאל (פרט לקיטעים) בכל ציבור אף אם היו איטרים בציבור.

ג. ראיה שסדר ההסבה לא השתנה בגלל שיש איטר, מהאמור בברכות (מו ע"ב): "אמר ליה ריש גלותא לרב ששת: אף על גב דרבנן קשישי אתון, פרסאי בצרכי סעודה בקיאי מינייכו, בזמן שהן שתי מטות – גדול מסב בראש ושני לו למעלה הימנו, ובזמן שהם שלש – גדול מסב באמצע, שני לו למעלה הימנו, שלישי לו למטה הימנו. אמר ליה: וכי בעי

חבל נחלתו

לו להביאה לפיו ולהוליקה על השולחן אלא אם כן זוקף את עצמו ועוקם את הראש ושמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה. ומכאן יש להוכיח שהאיטר שאינו שולט בידו הימנית או מי שהיתה ידו הימנית גדומה או שהי' בהן מומין ואי אפשר לו להביאה לפיו שידו השמאלית החשובה ימין שלו שהוא צריך להסב מצד ימין של כל אדם שהיא חשובה שמאל שלו שהרי איפשר לו להביאה אל פיו".

היינו דוקא המצב שהוא מתמרן עם היד הנמוכה שלו, ומקרב את הראש אל היד הוא הגורם להקדמת קנה לוושט ולא התנוחה בעצמה, והנ"מ שאף לפי שיטה זו איטר ישען על ימינו ויביא את האוכל בשמאלו, מטעם הקדמת קנה לוושט ולא כמסקנה עפ"י שיטת הרשב"ם.

ו. לגבי שיטת הראב"ן והראב"ה כתב הרב מנחם מ. כשר (נספחות סימן ה) בהגדה שלמה (מהד' תשכ"ז): "אמנם נראה שלא היו לפני מרן הב"י המקורות הנ"ל שבהם מבואר שמלבד הראב"ן והראב"ה יש הרבה מהראשונים אשר סוברים כן ה"ה: המחזור ויטרי, רבינו ברוך ממגנצא, הר"ר חיים, ור' שלום מאושטרייך (רבו של המהר"ל) בשם רבו של אביו הר"ר יודא ז"ל. וכן הזכירו שיטתו: האבודרהם, האגור, מהר"י וייל, והמרדכי הביאו ולא חלק עליו, כן גם הטור בס' תע"ב הביאו בלי חולק. ולפ"ד הכנה"ג כמותו פוסק הטור כמותו בארצות שאין נוהגין להסב. מכל זה ראייה לשיטת הב"ח שאם אכל בלא הסיבה א"צ לחזור ולאכול, רק למצוה מן המובחר יש להסב".

והסביר את טעם שיטתם שלא תקנו הסבה אלא תקנו שיאכל דרך חירות וכיון שבזמנם לא היה בכך חירות לא ראו בכך

סכנה בהסבת ימין; או על פרקדן והסבת ימין, ולכן אף איטר יסב על שמאל. ותרוה"ד ובעקבותיו הרמ"א החמירו בגלל חשש סכנה. ואף הראשונים ולא רק האחרונים הסתפקו בשאלה זו.

וכן כתב אף הכלבו (סי' ט): "והסבת ימין או המסב על ערפו או על פניו אין זו הסבה ואפילו האיטר יד ימינו מסב בשמאל שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה, ויש אומרים שאין לחוש לסכנה רק המסב על ערפו הנקרא פרקדן". וכן במאמר חמץ לרשב"ץ הביא את שתי הדעות.

ה. נראה שיש שיטת ראשונים שלא הובאה. רשב"ם שבגלל טעמו חששו כתב: "ורבותי פירשו שמא יקדים קנה לוושט דושט הוי על (דרך) [צד] ימין ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאיליו כשהוא מטה כלפי ימין ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט ולכך נראה בעיני דאהסיבת ימין קאי מדסמכיה לדידיה". ולפי"ז התנוחה של הגוף על צד ימין גורמת לחשש היזק.

אבל בשבולי הלקט (סדר פסח סי' ריח) כתב: "ואחי ר' בנימין נר"ו כתב דהאי דאמרינן שמא יקדים קנה לוושט אהסיבת ימין [נמין] קאי ולא אפרקדן [בלחוד וכן פי' רבינו שלמה זצ"ל] והכי משמע בגמרא דתני לי' בתר הסיבת ימין והטעם לפי שדרך ההסיבה להסיב על גבי המטות המוצעות על גבי קרקע אצל השלחן, ומטין ושוכבין על צדו ולפיכך הסיבת שמאל הוא עיקר ההסיבה שידו הימנית הקרובה לפה הוא למעלה ואפשר לו להוליקה לו על השלחן ולהביאה בפיו בלא סכנה אבל אם היה מסיב בצד ימין כיון שידו הימנית מלמטה שהוא שוכב ומסיב עליה אי אפשר

או יטה על שמאל, ולא יהלך ולא ירכב ולא ייגע ולא יזעזע גופו ולא יטייל עד שיתעכל המזון שבמעיו, וכל המטייל אחר אכילתו או שיגע הרי זה מביא על עצמו חלאים רעים וקשים".

וכתבו נוה"כ שמקורו מפסחים קח ע"א שהסבת ימין אינה הסבה.

ח. ובחשוקי חמד (פסחים קח ע"א) כתב בסוגריים: "וכתב בספר זכרון יהודה¹ שמהר"ם א"ש היה איטר יד, ומחמת הסיבה דליל פסח כי נהג לאכול כל הסעודה בהסיבה הרגיל עצמו לאכול בימין דעלמא, לצאת ידי הדיעות בענין הסיבה לאיטר יד שצריך לאכול בימין ידיה שהוא שמאל דעלמא".

וא"כ איטר שרוצה לצאת ידי חובת כל הדעות צריך ללמד עצמו לשלוט בשתי ידיו.

ט. כל זאת אמור באיטר. אולם לגבי קיטע ודאי שאם ישען על היד בה הוא נוטל את מזונו לא יוכל לאכול ולשתות ולכן אם יכול להישען על היד הקטועה מה טוב אבל אם אינו יכול, נראה שהוא אנוס ולכן פטור מהסבה.

אלא מנהג הגורם לצער. ומראה שבזמן ראב"ן וראב"ה באזור בו התפשטו פסקיהם לא נהגו להסב, ואחר פטירתם חזרו להסב בהשפעת פוסקים אחרים.

ז. הלכה למעשה נלענ"ד שלפי רוב הראשונים דרך חירות היא בהסבת שמאל הן לימני והן לאיטר ולכן אף איטר יסב על צד שמאל. ואף שניתן לטעון שהסבה היא רק סימן חיצוני לחירות כראב"ן וראב"ה, בכ"ז נראה מן הפוסקים שהיא חיוב מדרבנן.

ראיתי בשבולי הלקט (ענין תפילה סי' ל) שכתב: "ומצאתי בשם רב האי גאון זצ"ל הנופל על פניו צריך להטות לצד אחד ולא יהיה מוטה על צדו הימנית אלא על צדו השמאלית והטעם משום דתנינן תמן הסיבת שמאל שמה הסבה זוהי הסבת בני חורין ומלכים הלכך באותו צד שנראה כבן מלך ואיש חורין באותו צד צריך ליכנע לפני המקום".

א"כ אף איטרים היו נוהגים בהסבת שמאל.

וכך כתב הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ד ה"א): "לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו

1. אשר כתבו בנו של מהר"ם א"ש.

חבל נחלתו

סימן יז

הספד בפסח שני

שאלה

מי שנקבר בפסח שני (י"ד באייר) האם מותר להספידו?

תשובה

א. נאמר במגילת תענית: "בארבעת עשר ביה פסחא זעירא דילא למספד ודילא להתענאה". וכן נזכרה הלכה זו בחולין (קכט ע"ב).

ב. במשנה במסכת תענית (פ"ב מ"ח) נאמר: "כל הכתוב במגילת תענית דלא למספד לפניו אסור לאחריו מותר רבי יוסי אומר לפניו ולאחריו אסור דלא להתענאה בהון לפניו ולאחריו מותר ר' יוסי אומר לפניו אסור לאחריו מותר".

אמנם בסוגיא בר"ה (יח ע"ב – יט ע"ב) הסיקו שבטלה מגילת תענית פרט לחנוכה ופורים.

וכ"פ הרמב"ם (תענית פ"ב מ"ח): "היתה אצלם מגלה, נקראת מגלת תענית, ונזכרו בה ימים מסוימים בחדשים מסוימים שעשה להם ה' בהם נסים ובטלו מהן שמדות, ולפיכך היו מכבדים אותן הימים. מהם ימים שנזכרו באותה מגלה אסור בהספד, ומהם שנזכרו בו אסור בתענית, וכבר בטלו כולן, ואין ספד ותענית אסורים באותם הימים עצמן כל שכן לפנייהם ולאחריהם, והוא אמרם בטלה מגלת תענית. חוץ מפורים וחנוכה בלבד שהן אסורין בספד ותענית ולפניהם ולאחריהם מותר".

וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' תקעג ס"א): "הלכתא בטלה מגלת תענית, וכל הימים הכתובים בה מותר להתענות בהם וכל שכן

לפניהם ולאחריהם, חוץ מחנוכה ופורים שאסור להתענות בהם בעצמם, אבל לפניהם ולאחריהם מותר"...

עולה שבזה"ז כל התאריכים הרשומים במגילת תענית מותרים בתענית ובמספד פרט לחנוכה ופורים, וא"כ ה"ה לפסח שני. ג. בספר מנהגי ארץ ישראל (הרב גליס, עמ' קלט ס"ט) כתב שבא"י נהגו שלא לומר תחנון בי"ד באייר והנהגים להתענות בה"ב וחל בשני תניינא לא מתענים בו (או שמתענים ואין משלימים) ואין אומרים בו סליחות. אולם לגבי הספד שתק, ונראה ללמוד משתיקתו שאף אם החמירו בתענית – בהספד לא החמירו ומותר להספיד בו. וכן הפרי חדש (או"ח סי' קלא ס"ז) כתב שאין בו נפילת אפיים (תחנון) וסיים: "סוף דבר כל אלו העניינים תלויים במנהג". ואמנם לא היה לו להזכיר ענייני הספד, אבל נראה שגם איסור ההספד תלוי במנהג.

ד. בס' יוסף דעת לבעל השו"מ (י"ד סי' תא) יצא לחדש שביטול מג"ת הוא דוקא בימים שהתחדשו להם נסים, אבל פסח שני שעניינו הוא בגלל הבאת קרבן פסח לא בטל ולכן אסור בהספד ובתענית. וכך כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' תד):

"בדבר השאלה אי מותר להתענות בפסח שני, דלכאורה אין זה יום טוב אפילו בזמן הבית לא היה זה יום טוב אלא לאותו יחיד שלא קרב בראשון וגם לו לא מצינו אלא חמץ ומצה עמו בבית". "ולפענ"ד הנה בגמ' חולין (דף קכ"ט) אמרו

כתוב במגילת תענית פסחא זעירא דלא למספד וימים שאינן מספידין אין מתענים ג"כ אלא דאנן קיי"ל דבטלה מגילת תענית עיין ש"ע א"ח סי' תקע"ג וא"כ הי' מותר גם להספיד וגם להתענות".

"ומיהו ביוסף דעת סי' ת"א כתב דהגם שאמרו בטלה מגילת תענית אבל במה שאמרו דלא למספד ודלא להתענות בשביל שהי' יום טוב כשחיטת הפסח לא בטל דאף שאין לנו קרבן פסח מ"מ עושין זכר למקדש ואין להתענות ולהספיד בפסח שני ע"ש, וכבר הורה זקן, הגם דלא ראיתי בש"ע ובאחרונים מפורש לאיסור הספד ותענית, ומיהו נראה דאם נדר להתענות וכיוצא בו ונמצא שהי' פסח יושלים התענית, כנלפענ"ד".

ונראה מדבריו שהסתפק בענין, ואולי מחלק בין הספד שהוא מאורע הבא בעל כרחו של אדם לבין תענית שהיא פעולה מתוכננת.

ה. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' נב אות ג) דן בקביעת אזכרה להספד בפסח שני, ומשתיתו בעניין הספד לחכם בפניו נראה שמתיר זאת. וז"ל: "ובנוגע לפסח שני, שהמקור לזה בפר"ח (סי' קל"א), דחשב גם פסח שני, בין אותם ימים שאין בהם נפילת אפיים, והפמ"ג שם מפקפק בזה, ושפיר הביא כת"ה מהשע"ת שם, וממש"כ ביד שאול (יו"ד סי' ת"א), וממסקנתו שם ובספר יוסף דעת, דאין מספידין בו, ואין מתענין ואין אומרים תחנון בו, – ועוד יש להביא לזה מתשו' מהרש"ם (ח"ו סי' ב') שנשאל אם יש להתענות בו, להנהיגים בה"ב, וחל יום ב' האחרון בפסח שני, והביא שם מספר יוסף דעת הנ"ל, דלפי דבריו אין להתענות, והוא העיר ע"ז,

ומסקנתו, דדוקא בהספד אסור, אבל להתענות מותר, ונדפס תשובה זו כעת בספר דעת תורה (על אר"ח), ונכדו הרה"ג שליט"א, דחק ליישב דברי זקנו ז"ל, במה שהחמיר בהספד מתענית, ושם בהגהותיו (בפנים סי' קל"א), הביא מהגרי"מ חרל"פ ז"ל, כי בירושלים עיה"ק ת"ו דנו ג"כ בזה, ומצאו כתוב בפנקס ביהכ"נ של חורבת הר"י החסיד ז"ל, שאם יארע כן לא יתענו בה"ב, אלא ב' תעניות בלבד עיין שם, וממילא פשיטא דאין לעשות מעשה לכתחילה, לקבוע הספד בצבור והזכרה ברבים על פסח שני, כנלענ"ד".

ו. וכך סיכם זאת בשו"ת משנה שכיר (לבעל 'אם הבנים שמחה' אר"ח סי' קלב) בענין אם לומר תחנון בפסח שני או שלא לומר: "ראיתי בפסקי אחרונים שיש בזה חילוקי דעות. הפר"ח באו"ח סי' קל"א סק"ז כתב בפשיטות בפסח ב' ג"כ אין בו נפילת אפיים והפרמ"ג בסי' קל"א [במשבצות סקט"ז] הביאו וכתב דכן כתב ג"כ בשיירי כנסת הגדולה [בהגהות ב"י אות י"ב] אך כתב דמנהגינו אינו כן וגם בסידור דרך החיים אינו חושב פסח שני בין הימים שאין אומרים תחנון והסידור יעב"ץ אינו לפני כעת לעיין בו דעתו. ובשערי אפרים ה' קרה"ת שער יוד ס"ק כ"ז נראה דלא הכריע ג"כ בזה שכתב בזה"ל המנהג להזכיר נשמות בכל ב' וה' מלבד הימים שאין אומרים בהם תחנון כגון ר"ח וכו' ויש מוסיפים ג"כ פסחא זעירא שהוא י"ד אייר עכ"ל הרי דכתב בלשון ויש ולא הכריע ומן הראוי לעשות כמנהג המקום שנוהגין מקדמת דנא כאשר כתב הפר"ח שם בזה"ל: סוף דבר כל אלו הענינים תלויים במנהג על כל א' יחזיר במנהגו. אך נתפשט

חבל נחלתו

וכן מעיני ראשונים ואחרונים לא נעלמה מגילת תענית וידעו את ההבדל בין ימי הבאת קרבן לימי נסים, ובכ"ז לא אמרו דבר, משמע שלדעתם אין חובה מדרבנן שלא להתענות ולא להספיד. ולכן בין האחרונים היחידי שעורר לכך הוא ה'וסף דעת'. ואף אלו שנהגו שלא להתענות כגון בבה"ב בא"י לא הזכירו דין הספד לחכם בפניו אלא לכל היותר לקביעת הספד בו, ולכן מקום שנהגו שלא להתענות ושלא ליפול על פניהם ימשיכו וינהגו כך אבל לגבי הספד אף שספרי הקיצורים של הל' אבלות כתבו שלא להספיד, לא נראה לי שחייבים לקבל דבריהם¹.

מסקנה

מותר להספיד בפסח שני לחכם בפניו².

המנהג בין החסידים ואנשי מעשה שלא לומר תחנון בפסח שני ולולי דמסתפינא
מחבראי וכש"כ מרבתי ה"ה רבותינו גדולי הפוסקים בעלי ש"ע ונושאי כליהם הייתי מכריע מש"ס ופוסקים דהנכון שלא לומר בו תחנון, ויען כי המחבר והרמ"א סתמו דעתם בזה ולא הזכירו פסח שני בין הימים שחשבו שלא לומר תחנון ע"כ מסתפינא להכריע נגד דעתם. אך בתורה דכתיב בה אמת רשות נתונה לגלות דעתי והשומע ישמע והחדל יחדל". וא"כ מאריך ונוטה לדעת ה'וסף דעת שאף בהספד אסור.
ז. ולענ"ד, כל דברי האחרונים הנ"ל אינם יכולים לעמוד כנגד שתיקתם של ראשונים ואחרונים וממילא אמירתם הברורה שבימינו מספידים בו. והרי האמוראים הכירו את מגילת תענית ולא הוציאו מן הכלל אלא את חנוכה ופורים,

1. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** לכאורה פסח שני אינו מפני שכתוב במגילת תענית אלא מפני שכתוב בתורה. תשובת המחבר: אבל הוא היה יו"ט רק למביא קרבן באותו יום ולא לרוב ישראל.
2. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** לחכם בפניו מותר אפילו בערב פסח ובחזו"מ. תשובת המחבר: הוספתי את המילים 'לחכם בפניו' כיון שזה היה המקרה, אבי הכ"מ נפטר ב"ג אייר ונספד ונקבר בפסח שני. ובדברי הרה"ג א' נבנצל יש ראייה נוספת למה שהעליתי בבירור זה.

נטילת ציפורניים במוצאי תשעה באב

שאלה

מי שצפורניו מגודלות מאד, האם רשאי ליטלן במוצאי ת"ב או שצריך להמתין עד למחרת בחצות היום?

תשובה

א. מצאתי בשו"ת מהר"ם חלאווה (סי' י) שנשאל (ותשובתו לא היתה לפני האחרונים). וז"ל:

"שאלת: מהו ליטול צפורנים בשבוע שחל בו ט' באב בתוכה, ליטול בנגוסטר, דבתוך שלשים של אבל אסור.

"תשובה. אין ספק בעיני שהוא מותר, שאין לנו אסור זה בשבוע שחל להיות ט' באב בתוכה ולא ליום ט' באב, אלא לדברים שמנו חכמים והזכירו בפירוש, אבל להוסיף עליהם וללמוד מאבל אין לנו, ואע"ב דתניא פ' בתרא דתענית כל מצוות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב וכו', לאו כללא הוא אלא לאותן ה' דברים המ(ס)נויין בבריתא, תדע לך שהרי אינן נוהגין כפית המטה ועטיפת הראש ואפי' ביום ט' באב עצמו, אלמא לא ילפינן ט' באב מאבל, אלא למה שלא הזכירו חכמים בפירוש. ואין צריך לומר לפי רש"י ז"ל שפי' פרק החולץ שאני בין אבילות חדשה לאבילות ישנה, דט' באב ישנה ואבילות דרבים קילא, הילכך אין למדין מאבל, דאין למדין קל מחמור להחמיר עליו. ואם לפירושו של הרמב"ן ז"ל נמי לא ילפינן ט' באב משלשים יום, הואיל ואשכחן דברים דנהיגי באבל ולא נהיגי בט' באב, ואין לי להאריך".

ב. הט"ז (או"ח סי' תקנא ס"ק יג) החמיר לגבי נטילת ציפורניים בשבוע שחל בו ת"ב: "תספור שבוע זו. - נרא' דה"ה נטילת ציפורנים דאסור בשבוע זו אבל קודם לזה מותר אפי' לפי מה שנהגו איסור בתספורת מן י"ז בתמוז כמ"ש רמ"א בס"ד מ"מ נטילת צפרנים קיל מזה כמ"ש לענין אבל בי"ד סי' ש"ץ דמותר במקום מצוה גבי אבל ה"נ כאן אין להחמיר בו בחומרת המנהג כנלע"ד".

והמגן אברהם (סי' תקנא ס"ק יא) הקל: "לספר - שמעתי שיש אוסרין ליטול צפרנים כמו באבל ונ"ל דל"ד דזה הוי כמו צנעה ובאבילות דצנעה ט"ב קיל מאבל כמ"ש התו' פ' החולץ עמ"ש סי' תקנ"ד ס"ב ולכבוד שבת פשיטא דשרי כמ"ש ס"ג וכ"ש לצורך טבילה".

ג. באליה רבה (סי' תקנא ס"ק ז) מביא את הדעה המחמירה אבל מסקנתו להקל וז"ל: "בתספורת וכו'. אבל נטילת צפורנים כתבתי באליה זוטא [ס"ק טז] דאין לאסור רק בשבוע שחל ט' באב, וכ"כ הט"ז [ס"ק יג], ודעת מג"א [ס"ק יא] נראה להתיר אפילו בשבוע זו, דבאבילות דצנעה קיל ט' באב מאבל. ובאליה זוטא [שם] כתבתי דגם באבל פלוגתא במו"ק דף (י"ח) [יז ע"ב], וכיון שלא הוזכר בש"ס ופוסקים מט' באב אין לנו לבדות מלבנו, שהרי כתב הרא"ש סוף תענית [פ"ד סי' לז] שאין ללמוד ט' באב מאבל מסברא, לכן יש להקל עכ"פ לכבוד שבת ואפילו בשבת שחל ט' באב בו למי שרגיל בכל שבת".

חבל נחלתו

ואנחנו נוהגים להקל כי גם לעניין נטילת ידים טוב יותר כשיטלו הצפרנים".

ועי' בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' צט). וכן בילקוט יוסף (מועדים, מדיני ימי תשעה באב סי"א) התיר עפ"י תשובת אביו כת".

ו. לגבי מוצאי ת"ב כיון שחיובו מדין התענית עצמה (כיון שתחילת השריפה היתה בט', אבל המקדש עצמו נשרף ב') נהגו להמשיך ולא לעשות דברים שנהגו בת"ב פרט לאכילה ושתיה. אמנם נטילת ציפורנים אף בת"ב עצמו היא מתוך ענייני תספורת והתירו לאשה הטובלת באותו ערב ליטול ציפורניה. ונלענ"ד שה"ה למי שצפורניו ארוכות ובעיקר עפ"י תשובת מהר"ם חלאווה שמתיר אף בת"ב עצמו וכיון שאין לאיסור שורש בש"ס ובראשונים נראה שמי שמצטער מכך מותר ליטול צפורניו מיד במוצאי תשעה באב.

ד. בשערי תשובה (סי' תקנא בחלק שהשלים הגרא"ז מרגליות) כתב: "וכן בשם הגאון מהר"א אשכנזי ז"ל שמנהג בארץ אשכנז שלא ליטול צפרנים בין המצרים והוא ז"ל כתב נער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי במדינתנו נוהגין לא בספירה ולא בין המצרים והמיקל לא הפסיד דכיון שהאחרונים שבזמנינו לא הזכירו האיסור מסתמא היו מתירין ג"כ ע"ש וע' ביד אפרים שכתבתי בשם הא"ר בזה".

ה. וכן המשנה ברורה (סי' תקנא ס"ק כ) הביא את המחלוקת, ונוטה להקל: "אסורין לספר – ולענין נטילת צפרנים יש דעות בין האחרונים אכן לצורך טבילת מצוה בודאי שרי. וכן לכבוד שבת כגון שחל ט"ב בשבת שרי בע"ש ליטול הצפרנים [אחרונים]".

ובערון השולחן (או"ח סי' תקנא סל"ב) הקל: "ונטילת צפרנים יש אוסרין [ט"ז סקי"ג] בשבוע שחל ט"ב ויש מתירין דזהו בצינעא ואינו ניכר כל כך [מג"א סקי"א]

סימן יט

תקיעה ותרועה של ראש השנה

בראש השנה בין ביום הכפורים של יובל, תשע תקיעות תוקעין בכל אחד משניהן, תקיעה ותרועה ותקיעה, תקיעה ותרועה ותקיעה, תקיעה ותרועה ותקיעה.

ב. הגורמים לריבוי תקיעות

בבבלי ראש השנה (לד ע"א): "אתקין רבי אבהו בקסרי: תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה. – מה נפשך? אי ילולי

א. מספר התקיעות מהתורה

כתב הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ג ה"א) ומסכימים עמו כל הראשונים: "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע ביום טוב של ראש השנה, תשע תקיעות, לפי שנאמרה תרועה ביובל ובראש השנה שלשה פעמים וכל תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, ומפי השמועה למדו שכל תרועות של חדש השביעי אחד הן בין

סימן יט – תקיעה ותרועה של ראש השנה

תרועה שלשה שברים אלו משנתם כמנהגם ואלו משנתם כמנהגם וקאמר אביי בהא פליגי ולא פלוגתא היא ולא היו מטעים אלו את אלו אלא **מר כי אתריה ומר כי אתריה קתני** וחכמים של הללו מודים כי יבבות תרועה היא וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועה היא וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהן דבר שההדיטות רואין אותו כחלוקה".

עולה מדברי רה"ג שהוספת התרועות והתקיעות אינה מצד הספק אלא מצד השוואת השיטות כאשר יוצאים י"ח בכל אחת משלש הדרכים שנקבעו להלכה.

לעומת זאת הרמב"ם כתב (שם ה"ב) שכל התקיעות שלנו נובעות מספק מהי התקיעה מן תורה: "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין היאך היא, אם היא היללה שמיללין הנשים בנהייתן בעת שמיביין, או האנחה כדרך שיאנח האדם פעם אחר פעם כשידאג לבו מדבר גדול, או שניהם כאחד האנחה והיללה שדרכה לבא אחריה הן הנקראין תרועה, שכך דרך הדואג מתאנח תחלה ואחר כך מילל, לפיכך אנו עושין הכל".

וכן תוס' (ר"ה לג ע"ב) כתב: "ולקמן (דף לד.) אמרינן דאתקין רבי אבהו בקסרי קשר"ק קש"ק קר"ק משום דמסופק בתרועה דקרא אי תרועה ממש מה שאנו קורין תרועה דהוא ילולי יליל או שברים דגנוחי גנח או שברים ותרועה שניהם צריך לתרועה דדלמא גנוחי גנח וילולי יליל..."

כמוכן, שיש השפעה מכרעת ביחס למקרי ספיקות אם התרועה היא איחוד

יליל – לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנוחי גנח – לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה! – מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל. – מתקיף לה רב עורא: ודלמא ילולי הוה, וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה! – דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה. – מתקיף לה רבינא: ודלמא גנוחי הוה, וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה! – דהדר עביד תקיעה שברים תקיעה. – אלא רבי אבהו מאי אתקין? אי גנוחי גנח – הא עבדיה, אי ילולי יליל – הא עבדיה! – מספקא ליה דלמא גנח ויליל. – אי הכי, ליעבד נמי איפכא: תקיעה, תרועה, שלשה שברים ותקיעה, דלמא יליל וגנח! – סתמא דמילתא, כי מתרע באיניש מילתא – ברישא גנח והדר יליל".

הר"ן (על ר"ף ר"ה י ע"א) הביא את תשובת הגאונים: "אתקין רבי אבהו בקסרי וכו'. נשאל לרב האי גאון ז"ל וכי עד שבא רבי אבהו לא היו ישראל יוצאין ידי תקיעת שופר ובל' הזה השיב: **אל תחשבו בלבבכם כי [י ע"ב] בימי רבי אבהו נפל ספק בדבר זה** שהרי משניות קדומות הן אחת אומרת תרועה ג' יבבות ואחת אומרת תרועה שלשה שברים והא אמרינן בהדיא אמר אביי בהא ודאי פליגי וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל מהן עושין תרועה יבבות קלות ומהן עושין תרועה יבבות כבדות שהן שברים ואלו יוצאין ידי חובתן שברים כבדים תרועות הן יבבות קלות תרועות הן והיה הדבר נראה כחלוקה אף על פי שאינה חלוקה שהרי התנאין כמו שאמרנו למעלה הללו שונים שיעור תרועה שלש יבבות והללו שונים שיעור

חבל נחלתו

תרועות, ואחרים פל' דה"ק שיעור כל התקיעות שהן שש כשלש תרועות ובברייתא שיעור תקיעה כלומר של סימן אחד שהם שתים כתרועה אחת שבו נמצאת תקיעה חצי תרועה, ואינו נכון דתקיעה מוהעברת נפקא לן והוא לשון העברת קול והוא ארוך והיינו נמי פשוטה, ועוד מדקתני ברייתא תקיעה וקתני נמי כתרועה על חדא קאמר, דשל סימן אחד תקיעות מיקרו, ובמתני' נמי קתני שיעור תקיעה ולא קתני תקיעות ש"מ דאחדא קאמר כדפרישית".

למחלוקת זו תהא השפעה על אורך התקיעות. וכן הביא מחלוקת זו הרשב"א. (בהמשך נתייחס לשיטה המשווה תקיעה לתרועה ולא לשיטה זו).

ד. מה היא תרועה של תורה

ממשיכה הגמרא ושואלת לגבי תרועה: "שיעור תרועה כשלש יבבות [רש"י: שלש יבבות – שלש קולות בעלמא, כל שהוא]. והתניא: שיעור תרועה כשלשה שברים! – אמר אביי: בהא ודאי פליגי, דכתיב יום תרועה יהיה לכם, ומתרגמינן: יום יבבא יהא לכון. וכתוב באימיה דסיסרא בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא. מר סבר: גנוחי גנח, ומר סבר: ילולי יליל".

מפרש רש"י:

"שברים – ארוכים מיבבות. אמר אביי בהא ודאי פליגי – אף על גב דאוקימנא דברישא לא פליגי, על כרחך בהא סיפא פליגי, דלית לשנויי בה מידי, והיינו פלוגתא".
"דמתרגמינן – תרועה – יבבה, ובאימיה דסיסרא כתיב נמי האי לישנא ותיבב".
"מאן דאמר שברים סבר גנוחי גנח –

מנהגים או מפני הספיקות. הדיון בהמשך יהיה לפי הדעה של ספיקות שהיא הדעה העיקרית בין הראשונים.

ג. מה היחס בין תקיעה לתרועה

המשנה המסודרת לנו בראש השנה (לג ע"ב) אומרת: "סדר תקיעות: שלש של שלש שלש. שיעור תקיעה כשלש תרועות, שיעור תרועה כשלש יבבות. תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים – אין בידו אלא אחת..."

בגמרא דיון על המשנה: "והתניא: שיעור תקיעה כתרועה! – אמר אביי: תנא דידן קא חשיב תקיעה דכולהו בבי, ותרועות דכולהו בבי. תנא ברא – קא חשיב חד בבא, ותנו לא".

היינו אין מחלוקת בין התנא במשנה לתנא בברייתא.

וכ"פ רש"י:

"תנא דידן קא חשיב דכולהו בבי – והכי קאמר: שיעור שלש תקיעות כשלש התרועות".

"ותנא ברא קא חשיב דחדא בבא – שיעור התקיעה כשיעור התרועה, ותרווייהו חדא מילתא אמרי".

עולה עפ"י רש"י ששיעור תקיעה כשיעור התרועה וכיון שהתרועה משתנה אף אורך התקיעה משתנה.

אמנם הרמב"ם פסק בהלכה ד כך: "שיעור תרועה כשתי תקיעות, שיעור שלשה שברים כתרועה".

וכן בחידושי הרמב"ן (ראש השנה לג ע"ב) מעיר: "דבינו חננאל ורש"י ז"ל פירשו דה"ק שיעור [שלש] התקיעות כשלש תרועות ומתני' ה"ק שיעור התקיעות כשלש תרועות כלומר כשיעור כל אחת מן השלש

סימן יט – תקיעה ותרועה של ראש השנה

מחלקותן ולשנות בה בלשונותן, דתנא דמתני' ס"ל תרועה דאורייתא יבבות נינהו דהיינו ילולי והם שלש יללות שהם קולות קטנים וקרי להו בירושלמי טרימוט והילכך קתני **שיעור תקיעה כשלש תרועות שהן תשע טרימוטי**, ותנא דבריתא סבר גנוחי גנח והיינו שברים גדולים ויש בכל שבר ושבר כדי שלש יבבות ונמצא נמי ששיעור התקיעה לדבריו שהן כתשע טרימוטי, **ובשיעורא דתקיעה לא פליגי כלל אבל בשעור תרועה עצמה הוא דפליגי**.

עולה שמחלוקת בין רש"י לרוב הראשונים האם תרועה של תורה היא שלש יבבות או תשע יבבות, ולפ"ז המחלוקת גם לגבי אורכן המינימלי של התקיעות.

ה. אורך התקיעה להלכה

מוסיף תוס': "ונראה שחייב אדם להאריך בתקיעה של קשר"ק יותר משל קשר"ק ובשל קשר"ק יותר משל קשר"ק **דהא שיעור תקיעה כתרועה** וקשר"ק אנו עושים משום ספיקא דגנוח ויליל נמצא שצריך להאריך בתקיעות של קשר"ק כשיעור שלשה שברים וג' יבבות ובתקיעות של קשר"ק כשיעור ג' שברים דהא עבדינן קשר"ק משום ספיקא דגנוחי גנח ובתקיעות של קשר"ק כשיעור תרועה שהוא ילולי יליל. ומיהו אם מאריך בכל התקיעת כתקיעות קשר"ק אין לחוש דיכול להאריך כמו שירצה כדתנן ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת ומטעם זה נמי אין לחוש אם עשה ארבעה וחמשה שברים שהשברים במקום תרועה והוי לה תרועה אריכתא כמו שאנו מאריכין ביבבות. וריב"א והר"י בן הר"ר מאיר מפרשים **דיבבא היא**

כאדם הגונח מלבו, כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן".

"ילולי יליל – כאדם הבוכה ומקונן, קולות קצרים סמוכין זה לזה".

עולה מרש"י עה"מ שתמיד תרועה של תורה היא שלשה קולות ויש מחלוקת בין המשנה לברייתא האם תרועה של תורה היא **שלש יבבות** (יללות) או **שלשה שברים**. וזאת בניגוד לשאר הראשונים הסוברים שתרועה של תורה היא שלשה שברים או תשעה קולות קצרים מאד (יבבות).

את התוצאות ההלכתיות מדעת רש"י מבאר תוספות: "וצריך לזהר בשברים שלא יהא מאריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא **דאם כן נעשה תקיעה ולא שברים** דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות".

היינו לפי דעתו של רש"י צריך להזהר ולעשות את השברים שכל שבר יהיה ארוך מיללה אחת אבל קצר משלש יללות כדי שלא יחשב כתקיעה. שהרי שיעור תקיעה כשיעור תרועה.

אמנם הרשב"א (ר"ה לג ע"ב) חולק על רש"י הן בפירוש התרועה והן בהסברת כל הדיון בגמרא. וז"ל:

"אמר אביי בהא ודאי פליגי. כלומר בהיא דשיעור תקיעה שלש יבבות יכילנא למימר דלא פליגי ואפי' לכשיהיה שיעור התרועה לשניהם אחד, דמר קא חשיב כולהו בבי ומר לא קא חשיב אלא חד, אבל הכא ודאי פליגי דמר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל. והילכך תו לא איצטריכין לפרושי מתני' דתקיעות דכלהו בבי קא חשיב ולאפוקה מפשטה, אלא זהו שגורם

חבל נחלתו

הא אחת יש לו ואף על פי שהיא ארוכה, ומאן דסבר אפי' אחת אין לו לאו משום אריכותא אלא מטעמא אחרינא כדבעינן למימר בסמוך".

אמנם הרשב"א חולק וסובר שאורך התקיעה אינו משתנה לפי התרועה. וז"ל: "ולפום האי דאתקין ר' אבהו לקמן תשר"ת תש"ת תר"ת, דחאיש להני ספיקות אי גנח אי יליל או גנח ויליל רבוותא ז"ל אמרו צריך למשוך בתקיעות דתשר"ת כשיעור שלשה שברים ותרועה דהיינו י"ח טרימוטי דהא תרועה אחת הן ומספק תרועה אחת התקין ר' אבהו, ובשל תש"ת אינו צריך להאריך אלא כדי שיעור שלש שברים, ובשל תר"ת כדי שיעור שלש יבבות. ואינו מחזור בעיני דמה ששנו בברייתא שיעור תקיעה כתרועה לאו גזירת הכתוב תלו לה דלא כתוב באורייתא שיעור לא לתקיעה ולא לתרועה, אלא מדכתיב והעברת דהיינו פשוטה שיערו חכמים באמד הדעת שאין פשוטה פחותה משיעור זה, והיינו דבמתני' שיעורה בשלש תרועות ובברייתא שיעורה בתרועה אחת, ואין בכתוב רמז לשיעור שלש תרועות לדעת מתני' ולא רמז לתרועה אחת לדעת ברייתא אלא כדאמרן וכיון שכן הפשוטה אינה משתנה מחמת ספיקותיו של ר' אבהו. ועוד תדע לך דאלו כן לתנא דמתני' דתני שיעור תקיעה כשלש תרועות שיעור תקיעה של תשר"ת ליבעי כדי תשעה שברים ושלש (נ"א ותשע) תרועות ואנן נמי נעביד הכי דלא שבקינן מהני ועבדינן כברייתא. והנכון שפשוטה של תשר"ת כפשוטה של תר"ת".

שלש כחות של כל שהוא נמצאת תרועה תשע כחות ושיעור תקיעה כך היא ולפירושה אין לחוש אם מאריך קצת בשברים וצריך למשוך לתקיעה של קשר"ק לפירושה כשיעור ג' שברים ותשע כחות ומי שלא משך התקיעות כשיעור הזה ומשך קצת בשברים לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר ורבינו חננאל פי' כפירוש הקונטרס..."

היינו האריכות מותרת אולם אין לקצר בתקיעות כיון שהן צריכות להיות לפחות כאורך תרועה שאחריהן או שלפניהן. והתמשכות התרועה מחייבת הארכה בתקיעה שלפניה ולאחריה.

וכן הריטב"א: "שיעור תקיעה כשלש תרועות. בגמרא מפרש לה דשיעור תקיעה כתרועה, והא דתלי שיעורא דתקיעה בתרועה ולא כתב לה שיעורה באפי נפשה כדעביד בתרועה, מפני שהתרועה מקולות מחוברין שנופל בהם מנין ותופס בה שיעור במנין הקולות והתקיעה קול אחד פשוט שאין נופל בו מנין ולפיכך שיעורה כתרועה, ולעולם שיעור תקיעה כתרועה הבאה אחריה, דלתנא דמתניתין דתרועה [שלש] יבבות שיעור תקיעה שלה כג' יבבות, ולתנא ברא דעביד תרועה שלשה שברים שיעור תקיעה שלו שלשה שברים, ולר' אבהו דעביד תרועה ג' יבבות וג' שברים שיעור תקיעה שלה ג' יבבות וג' שברים". מוסיף הריטב"א: "וכל שיעורי משנתנו אינם אלא למטה אבל אם רצה להאריך יותר הרי הוא בידו וכמו שנהגו, וכן שנינו משך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת

רצה לעשותה מק' יבבות עושה ובלבד שלא יפסיק בינתים בנשימה שאם הוא מפסיק בינתים הוה ליה ב' תרועות ואתיא תרועה חדא מינייהו ומפסקא בין תקיעה לתרועה ואנן בעינן שלא יפסיק שום קול בין תרועה שבאמצע לתקיעה שלפניה או שלאחריה, וכן אמרו בתוספתא תקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא אחת כלומר שאם עשה תר"ת אין בידו אלא תקיעה אחרונה ומשלים עליה הסימן, שהתרועה שהוסיף איבד הראשונות בהפסקה, הלכך סומך לתקיעה אחרונה ר"ת והוה ליה תר"ת, מ"מ כל שלא הפסיק בינתים בתרועה מאריך אותה כמו שירצה, וכן אתה אומר לתנא ברא דעביד תרועה משברים ואמר שיעור תרועה כג' שברים אין שיעור זה אלא למטה ואם רוצה לעשות אלף שברים הרשות בידו דשברים לתנא ברא כיבבות לתנא דידן, ולא אמר אלא שהשיעור שאין לפחות ממנו הוא ג' יבבות או ג' שברים, וזה מבואר, אף על פי שנשתבשו בו בתוספות, מכל מקום צריך לזהר בשברים כמה שעושה מהם מעט או הרבה שלא יפסיק בהם בנשימה שאם הפסיק הוה ליה שתים ואבד כל הסימן חוץ מתקיעה אחרונה שמשלים עליה".

היינו בין תקיעה לתרועה מותר להפסיק בנשימה בלבד אבל אין לעשות בכל סימן אלא תרועה אחת ואם פיצלה לשנים קולות הראשונים אינם עולים לו. ועי' בח"ג מספרי סי' טז שם עסקתי בטעות בתקיעות.

ז. מנהג התקיעות בימינו

כתבו תוספות (ר"ה לג ע"ב): "ועכשיו נוהגין לתקוע בְּישיבה לאחר קריאת התורה

עולה כי לפי הרשב"א אורך התקיעה קבוע וחז"ל נתנו שיעור לתרועות אך לא לתקיעה.

ו. הפסק המחייב חזרה

כתב הריטב"א (לג ע"ב): "ומ"מ הי דליהוי תרועה או גנוחי או ילולי קול אחד הוא ולקול אחד חשוב במנין התקיעות ובלשון תורה ואפילו הוא מאלף יבבות או שברים, וכיון שכן צריך שלא להפסיק ביניהן כלל אלא לעשותן בנשימה אחת, וגדולה מזו אמרו שם דלר' יהודה דאמר תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא אין מפסיקין ביניהן כלל ואין ביניהן ולא כלום ואף על פי שקולותיהן משונין כש"כ שהוא הדין בתרועה לבדו לדין לרבי אבהו שעושה תרועה של תורה משברים ותרועה כיון ששניהם קול תרועה אחת ולתרועה אחת עולין, ואם פסק בין שברים לתרועה כלל פסל כל אותו סימן, וכן הסכימו כל גדולי רבותינו ופשוט הוא, אלא שהרמב"ם ז"ל שגג מאד בזה שאמר כי אחר ספיקו של ר' אבהו שאנו עושין תשר"ת תר"ת תש"ת ג"פ מנין התקיעות שלשים, והוא מונה סימן תשר"ת לד', ואינו אלא ג', כי מנין לנו לעשות ב' תרועות באמצע אדרבה חדא מינייהו הפסקה לחברתה ופוסלת הסימן, אלא ודאי קול תרועה אחת היא דאורחא דאיניש כד מיתרע ביה מילתא לגנוחי וילולי בזה אחר זה בנשימה אחת".

עולה מדברי הריטב"א שכל תרועה צריכה להיעשות ללא הפסק אפילו של נשימה, בין השברים או היבבות. ויוצא כנגד הרמב"ם שמנה שברים-תרועה כשנים בעוד שלפי הספיקות נחשבים לאחד.

עוד כתב הריטב"א ר"ה לג ע"ב): "וכן אתה אומר בתרועה שהוא ג' יבבות שאם

חבל נחלתו

רבינו תם במקומינו לתקוע גם אזכרונות ואשופרות קשר"ק כמו במלכיות דהשתא נפיק מכל ספיקי וליכא אלא הפסק ובהכי סגי שלא לשנות המנהג ביותר דהא אמרינן שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא". היינו ר"ת שאינו חושש להפסקות אפילו בקול שאינו לפי הסדר, שלא כריטב"א, תיקן שיתקעו בכל הברכות תשר"ת ובכך יוצאים אף י"ח תשר"ת ותר"ת.

ממשיך תוס': "ונראה שיש קצת ליתן טעם על המנהג שלנו דסבר לה כמאן דאמר בסמוך אחת מדברי תורה ושתיים מדברי סופרים (=היינו רק סימן אחד חיובו מן התורה והשאר חיובם מד"ס), וכיון שעשו בְּיָשִׁיבָה כל הספיקות של תורה ושל סופרים לא חשו לחזור ולעשות בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתא".

כלומר כיון שיצאו י"ח גם בחיוב מן התורה וגם בד"ס ובכל צדדי הספיקות בתקיעות דמיושב, לא חששו יותר לעשות את כל צדדי הספיקות בתקיעות.

מוסיף תוס': "בקדושת דאגן הסהר שעשה ר' שמשון ב"ר יונה כתיב נוי ארבעים קולות בהריענו והיינו כמנהגינו וכן בסדר רב עמרם אלא שכתב דבסוף מריע תרועה אחת בלא תקיעה וא"ת אהנך דישיבה היכי נפיק הא תניא בס"פ (דף לד:) תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו אלמא בעידן צלותא בעי למיעבד לאו פירכא היא דאע"ג דמשמע מתוך פי' הקונטרס דאם בירך ולא תקע או תקע ולא בירך פירוש בירך מלכיות זכרונות ושופרות אי אפשר לומר כן דהתניא לקמן (שם) שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין כשהוא הולך הולך

שלשים קולות ג' קשר"ק וג' קשר"ק וג' קר"ק ובתפלה תוקעין אמלכיות קשר"ק ואזכרונות קשר"ק ואשופרות קר"ק ולפום סוגיא דכולה פירקין היה ראוי לתקוע בשעת תפלה אמלכיות קשר"ק קשר"ק קר"ק וכן אזכרונות וכן אשופרות או לאחר תפלה כולה אבל קודם תפלה לא אשכחן כדתנן מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר, אלא אשכחן בפרק קמא לעיל (דף טז:) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והיינו כדעבדינן. ומיהו לכאורה נראה לתקוע בתפלה כמו כן אמלכיות זכרונות ושופרות קשר"ק קשר"ק קר"ק אכל חד וחד כדי לצאת מספק דרבי אבהו, ובערוך פי' שהיו עושין כן שפי' בערך ערב דהלין דמחמרי [ועבדי] שלשים כדיתבין ושלשים בלחש ושלשים על הסדר כנגד מאה פעיות דפעיא אימיה דסיסרא ואלין [עשרה] אינון כשגומרין כל התפלה קול תקיעיא דיחידאי מיתבעי למיהוי [עשרה] תשר"ת תשר"ת תר"ת והם מאה".

היינו תקיעות הראשונות (=תקיעות דמיושב) אין להן מקור מלבד ערבוב השטן וא"כ תקיעות של מצוה שסדרום לפי הברכות – מלכיות זכרונות ושופרות – ראוי היה שיתקעו בכל ברכה עשרה קולות. והמנהג היה שלא כן אלא בראשונה תשר"ת, בברכה שניה תשר"ת ובברכה שלישית תר"ת.

מוסיף תוס': "ועל מנהג שלנו היה תמיה ר"ת דקשר"ק של מלכיות וקשר"ק דזכרונות וקר"ק דשופרות סותרין זה את זה דאי גנח ויליל כולהו בעי למיעבד קשר"ק ואי גנח לחוד כולהו בעי למיעבד קשר"ק ואי ליל כולהו קר"ק (=לפי הספיקות). והנהיג

חבל נחלתו

ה"י) כותב שתוקעים תשר"ת למלכויות, תש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות. ומוסיף 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 ברכות¹..."

הראשונים האריכו בנושאים אלו כגון בדרשת ר"ה של הרמב"ן, בריטב"א ובר"ן על הרי"ף והרוצה ללמוד את כל המו"מ ילמד בספריהם.

פרטי ההלכות לתקיעות שאנו תוקעים כתבם השו"ע באו"ח סי' תקצ.

למקום שתוקעין ואין הולך למקום שמברכין ותנן מי שבירך ואח"כ נזדמנה לו שופר משמע שבלא שופר יכול לברך אלא תקיעות וברכות מעכבות זו את זו היינו שהתקיעות מעכבות זו את זו והברכות מעכבות זו את זו כשמברך מלכיות זכרונות ושופרות יברך שלשתן או לא יברך כלל וכן תקיעות שברים תרועות אם בקי בשלשתן יתקע ואם לאו לא יתקע".

תוס' נשאר בדעתו ומביא ראיות מקדושת אגן הסהר שכך ראוי לנו ואין הברכות מעכבות את התקיעות ולא התקיעות את הברכות אלא כל הברכות מעכבות זו את זו וכל התקיעות שחייב בהן על ספיקותיהן מעכבות זו את זו. אף הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ג

סימן כ

שאיבת חלב ביום כיפור שחל בשבת

שאלה

האם מותר לאשה לשאוב חלב במשאבה חשמלית ביו"כ שחל בשבת, מחמת גודש בחלב, והאם צריכה לשפוך את החלב או יכולה לשומר?

תשובה

א. בח"ו מספרי סי' ו' דנתי מה האיסור בחליבת בהמה בשבת. האיסור מן התורה הוא משם דש ומן התורה מותר לחלוב לתוך אוכל, אבל חכמים אסרו זאת והתירו רק בשופך את החלב. ויש שהתירו

בחולב ע"מ לשפוך. ומותר לשמור את החלב כשהנכרי חולב לצורך עצמו או לשם שכרו או קונה ממנו בדבר מועט. ולרוה"פ ע"י מכונה כשישראל הוא החולב כיון שהפעולה מיד עם הצמדת המכשיר אסור כפעולה בידיים, והותר ע"י גרמות (כשזורקים את החלב הראשון היוצא מהבהמה ואח"כ המכונה ממשיכה בצורה אוטומאטית) או ע"י נכרי, ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ט, או"ח סי' ל).

בערב שבת ויו"כ זה (תשע"ד) סמוך לכניסת השבת ויוה"כ, נשאלתי האם על

1. ביחס להשמטת חזרת הש"ץ ברמב"ם עי' בספרי חלק י"ג סי' טו הערה 8.

חבל נחלתו

רשב"א מאי איריא מפני הסכנה דאפילו לא יהא אלא צערא בעלמא מותר **אפילו היא לחלוב עצמה ולהוציא חלב שבדדין** אף על פי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה דחמיר איסורא טפי מאיסור טלטול, נראה דשרי מידי דהוה אמפיס מורסא דשרינן משום צערא".

נראה שלפי תוספות מותר לאשה להקל על גודש בעצמה ולא ע"י נכרי משום שהיא מלאכת מפרק – דש שאינה צריכה לגופה ובמקום צער התירו אף שבמקום אחר לא התירו איסור דרבנן. וכמו שכתבתי לעיל אף מהתוספתא משמע שהוא איסור דרבנן.

הביא את התוס' – המג"א (שם ס"ק מא): "דלית בו סכנה – וצערא יתירא נמי ליכא שם הא לאו הכי שרי דמלאכה שאצ"ל הוא עסי"ז וס"י רע"ח".

ונראה שהתיר משום משאצ"ל וצערא יתירא.

וכן נראה בערוך השולחן (או"ח סי' שכח סמ"ה) שחליבת אשה את עצמה היא איסור דרבנן: "לא תטיף אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדרה ותניק את בנה דלמה תעשה איסור בדבר שאין צורך בזה לתינוק שהרי יכול לינק מדדיה כדרך כל התינוקות"².

ג. באור זרוע (ח"ב הל' שבת סי' נח) כתב: "ובתוספתא דשבת פ' המוציא שתי נימין תניא לא תקל אשה מדדיה ותחלוב לתוך

אשה שתינוקה אינו מצליח לשתות את כל החלב שגופה מייצר ועל כן האם סובלת מגודש, ויש בכך צער עבודה וסיכון לחלות כתוצאה מכך. היא העמידה משאבה חשמלית על שעון שבת ונשאלתי האם ניתן לשאוב את החלב מדדיה, ומה דינו.

ב. בתוספתא שבת (פ"ט הכ"ב): "לא תקל אשה מדדיה ותחלוב לתוך הכוס או לתוך הקערה ותניק את בנה".

וקצת משמע מהלשון שהאיסור מדרבנן שכן לא נקטו לשון חייב, אלא לשון איסור.

והביא הבית יוסף (או"ח סי' שכח אות לד, לה): "כתוב בשבלי הלקט (סי' כג) תוספתא (שבת פ"י הי"ד¹) לא (תקיל) [תיקל] אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדרה ותניק את בנה. כתב ה"ר בנימין מה שנוהגות שמקלחות מהחלב כדי שיאחז הדד ויניק מותר, אבל מה שנוהגות להתיז מהחלב על נשיפת רוח רעה אסור שאין בו סכנה וצערא יתירה נמי ליכא עכ"ל ובסוף סימן ש"ל (קד: סוד"ה וה"מ בנולד) אכתוב דברי המרדכי בזה".

אבל בתוספות (שבת קלה ע"א) על בן ח' חודשים שנולד בשבת שהרי הוא כאבן אבל אמו "שוחה ומניקתו מפני הסכנה" ללא טלטול, כתב תוס': "מפני הסכנה – סכנת חלב כשייש הרבה בדדין, ולא חיישינן שמא תטלטל אותו. ולא ידע

1. בסדר התוספתא שלפנינו הוא בפ"ט כפי שצינתי.

2. ואמנם בהמשך הסעיף כתב ערוה"ש: "ויש מי שאומר דבמקום צער גדול מותר משום דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה [מג"א סקמ"א] ותמיהני הא לדעת הרמב"ם חייב במלאכה שאינה צריכה לגופה ומימינו לא שמענו זה ואין לעשות כן". ופליג על המג"א שהתיר חליבת אשה משום צערא, אולם נראה שאסר משום צער אחרים, אבל משום צער עצמה אף ערוה"ש מתיר.

החלב לארץ (ולא דייקו כרב נסים גאון). ולפי האו"ז מותר להוציא חלב משום צער אבל לזרקו, ואם אינה זורקת משמע שכיון שהיא מוציאה דבר מגידולו (=חלב בדדיה) הרי זה איסור תורה.

ויש להעיר שיש ראשונים הסוברים שאין דש אלא בגדולי קרקע ולא בחלב מן הדדים.

ונראה שנחלקו הראשונים האם עצם הפעולה נחשבת שאינה צריכה לגופה, שכן אפילו תוציא ותשתמש בחלב סיבת הוצאתו היא כדי למנוע גודש וצער ממנה, או שאם משתמשת בחלב הרי זו פעולה לגופה.

כאו"ז כתב הרוקח (הל' שבת ס' סא): "בתוס' לא תקל האשה חלב מדדיה ותחלוב לתוך הכוס או לתוך הקערה ותניק את בנה משמע בכלי אסור לחלוב דתולדה דמפרק הוא אבל על גבי קרקע מותר מדלא אמר לא תחלוב סתם".

וכן בספר תשב"ץ קטן (סי' מג) כתב: "לא תחלוב אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקערה ותניק את בנה בשבת. ומשמע בכלי אסור דתולדה דמפרק הוא. הא בקרקע מותר לחלוב מדלא אמר לא תחלוב סתם".

ונראה עפ"ז שרוב הראשונים סברו כאו"ז והתירו רק בהוצאת החלב ע"ג קרקע, ואע"פ שלא כתבו זאת בצורה ברורה, ומלשון התוספתא לא משמע שהוא איסור מן התורה.

ד. בשולחן ערוך (או"ח ס' שכח סעי' לג-לה) פסק: "לא תקל אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדירה ותניק את

הכוס או לתוך הקערה ותניק את בנה. ופי' רב נסים גאון זצ"ל למדנו מיכן דאשה מינקת כשמתקשה לה חלב בשדים שאין לה רשות להקל ביד ואין דבר זה מותר אלא ביניקת התינוק בלבד".

היינו רב נסים גאון הסיק מן התוספתא שאסור לחלוב ביד אפילו כדי להקל גודש שבדדיה. ופרש שאמו שוחה ומניקתו מפני הסכנה בבן שמונה חודשים בגלל סכנת הולד בלבד.

ממשיך האו"ז: "ואיני יודע אם רוצה (דברי) [דכדי] להניק את התינוק דוקא אסור להקל ביד או בכלי אבל ע"ג קרקע שרי להקל או שמא מדכתב ואין דבר זה מותר אלא ביניקת התינוק בלבד ש"מ דאפי' ע"ג קרקע [אסור], ונראה דשרי להקל ע"ג קרקע כיון דלא מבעיא לה [חלב גופה] אין זה מפרק ובמקום צערא לא גזור רבנן".

האו"ז מסיק שמותר להקל בשבת מפני צערה בחליבה ע"ג קרקע ואז הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ובכך פליג על תוס' שהיקל בחליבת אשה משום צער אף ללא זריקת החלב לארץ.

ומסיף האו"ז לאחר שמוכיח דבריו שאין איסור תורה במפרק מגידולו כשאינו צריך למשקה: "הא למדת דכל מפרק שאין צריך למשקה לא אסור מדאורייתא כי אם מדרבנן הלכך היכי שמתקשה לה חלב בשדיה ומצטערת ה"ז מקילה ע"ג קרקע ושרי".

עולה שנחלקו הראשונים אם אשה מוציאה חלב מדדיה בחליבה משום צער: לתוס' מותר לה להוציא אף ללא זריקת

חבל נחלתו

ובפרי מגדים ראיתי שכתב דכוונת השולחן ערוך הוא לחלוב על גבי קרקע ויראה התינוק, אבל עיינתי בשבלי הלקט עצמו שכתב בהדיא לתוך פי התינוק, ואולי שהוא משום שהוא בכלל סכנה אם לא יניק, ועם כל זה צריך עיון.

וא"כ המשנ"ב הסתפק בחליבת אשה לתוך כלי משום צער ונראה שלשפוך או לזרוק סבר שמוותר.

ו. בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קנ אות ו) כתב: "מוותר במקום צערא והוא הדין חולב בכלי להקל מעלי דמותו. ואף דמשקה אינו הולך לאיבוד בשעת חליבה. מכל מקום יש שני הטעמים שכתב באור זרוע דהוי ככבשים שסחטן לגופן ועוד מלאכה שאינה צריכה לגופה במקום צערא..."

ונראה מדבריו שבעצם זה שמוציאה את החלב להקל מעליה ולא על מנת להשקות הוי אינה צריכה לגופה, ומה שמניחה בכוס אינו מחשיב זאת לצריכה לגופה שהרי הוציאה על מנת להרחיקו ממנה ולא כדי להניק את בנה.

ז. בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' רא) נשאל: "ע"ד האשה המינקת שתינוקה אינו יכול לינוק את כל החלב הנמצא ומפסיק ביניקתו, אי שרי בשבת לחלוב ממנה לתוך הכלי שיהא מוכן לתינוק אחרי שעה או שתיים".

ומשיב: "הנה לדעתי אם כבר ינק כדי חיותו ושוב אין סכנה נוגע לו אין סברא להתיר לחלוב לתוך הכלי אלא על הארץ שהולך לאיבוד כמבואר בשו"ע (סימן שכח סעיף לד)".

בנה. מותר לאשה לקלח מהחלב (משנ"ב: לתוך פי התינוק) כדי שיאחוז התינוק הדד ויניק".

בביאור הגר"א הביא את התוספתא, ובמשנה ברורה (ס"ק קיא) הסביר שלא תקל לכוס או לקערה משום מפרק (=דש), אולם לא פרט אם האיסור מן התורה או מדרבנן האם סבר כתוס' או כאו"ז.

הלבוש (או"ח סי' שכח סל"ד) החמיר בפירוש וכתב: "לא תיקל אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדירה ותניק את בנה, דהוי מפרק, ומלאכה שצריכה לגופה היא כיון שמכנסת לתוך הכוס או הקדירה". ולא הזכיר את תוספות בשבת.

ה. בביאור הלכה (סי' שכח סל"ד) כתב: "עיינ בפמ"ג דלחלוב מאדם לתוך כלי יש בו איסור דאורייתא משום מפרק ואסור בשביל חולה שאין בו סכנה אם לא ע"י א"י וכן מוכח מדעת כמה ראשונים [עיינ בשה"צ] ולינק בפה מאשה משום רפואה (=לא התינוק) משמע בתו"ש דיש בזה איסור דאורייתא דלא דמי ליונק מהבהמה דבאשה אין דרך לחלוב כ"א לינק ולדידי צ"ע בזה".

ונראה שהסתפק עפ"י דברי תוס' שמוותר במקום צער האשה.

ובשער הציון (ס"ק פא), על דברי שבה"ל שמוותר לקלח לתוך פיו כדי שיינק כתב: "...ומה שמישמע מהתוספות שבת דלחלוב מאדם אפילו לתוך כלי לא הוי כי אם מפרק כלאחר יד, דגבי אדם אין דרך רק לינק, ודלא כלבוש ליתא³, עיינ בשבת קל"ה תוספות דיבור המתחיל מפני הסכנה.

3. איני יודע מה עניינה של מילה זו כאן.

סימן כ – שאיבת חלב ביום כיפור שחל בשבת

חלב, ויש לה צער מריבוי החלב שבדדיה, מותר לה לשאוב החלב בשבת על ידי משאבה המיועדת לכך, ובלבד שתשפוך אח"כ את החלב לאיבוד".

ט. במקרה הנוכחי ביום הכיפורים כאשר יש לה גודש וכאבים ניתן לעשות כפי שכתב הגר"ע יוסף (שו"ת יבי"א ח"ט, אור"ח סי' ל אות ז) ולשאוב על מנת לשפוך (אפילו יותר מחצי שיעור ולא כפי שהחמיר הגר"פ פרנק) ובכך לצאת ידי רוב הדעות. וכתב בילקוט יוסף שכ"כ בשו"ת קנה בושם (חאר"ח סי' נא). ושכן הורה הגר"ר חנוך דוב פדווא זצ"ל. ע"ש. וכן עיקר למעשה.

י. אולם צריך לעיין האם מותר לה לשמור את החלב על מנת שכאשר ייפסק החלב בדדיה בגלל הצום תוכל להשקותו מבקבוק בחלב שחלבה בגלל הגודש, ובכך תוכל להימנע מלשתות ביום הכיפורים כדי שיהא חלב בדדיה בצום, שכן תינוק מסוכן אצל חלב.

ונראה שלדעת הסוברים שכל חולב שלא לאיבוד הוי מלאכה שצריכה לגופה הדבר אסור, אבל לדעת האבני נזר וכש"כ לדעת התוספות הדבר מותר, שהרי עצם החליבה להקל היא כבר הופכת זאת לאיסור דרבנן ויש לה צער וע"כ מותרת להוציאו ובכך ששומרת אותו ומשקה בו את תינוקה היא מצילה עצמה מלעבור בדרבנן בשתיה בשיעורים ביו"כ. וכן כאשר הוצאה היא ע"י משאבה חשמלית נלענ"ד שיכולה להצמיד את המשאבה קודם

וחותם: "ועפ"י כל הנ"ל הוריתי בעובדא ביולדת שהיה לה תינוק פחות מבן חדש ולא היה לו כח לינק כפי צרכו אלא נרדם ולאחר שיקיץ ג"כ לא ינק אלא שהיא בעצמה סוחטת חלב בכלי ומאכילה את התינוק, ובאה לשאול כיצד תעשה בשבת. והוריתי לה שלאחר שהתינוק יפסיק מלינק תסחוט היא בעצמה בערך כף קטנה וחצי באופן שזה חצי שיעור, ולאחר שהתינוק יגמור יניקתו תסחוט היא פחות מכשיעור ותאכיל להתינוק, וכשיאכל זה תחזור ותסחוט עוד חצי שיעור ולא תצטרף לה"ש הראשון, שהרי ח"ש כבר אינו בעולם ולא מצטרף לכשיעור וכנ"ל".

ח. החזון איש (סי' נה סק"ו) כתב, שהחולב אפי' ע"מ לשפוך את החלב לאיבוד חייב, שכיון שהוא בכלי, ועביד איניש דממלך, ולא ישפכנו לאיבוד.

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' ל) מביא שיש מן האחרונים שסברו שחליבה באשה הוא מפרק כלאח"י מפני שדרכה ביניקה אולם חלקו עליו, וסובר שבדורנו נחשבת למלאכה כדרכה ואסורה מן התורה.

בשש"כ (פלו" ס"ב) פסק שמינקת עם גודש תקלח את החלב לכיור או על הרצפה או על חיתול, ואם שואבת במשאבה, יש לשפוך את החלב לפני שיגיע לשיעור גרוגרת (כשו"ת הר צבי).

ובסעיף הבא התיר אם שואבת לצורך תינוק שאינו יכול לינוק לשמור את החלב. וכן בילקוט יוסף (שבת ח"ד הוספות לסימן של ס"ו) פסק: "מינקת שסובלת מעודף

חבל נחלתו

שנדלקת ובכך השאיבה תהיה בגרמא, כמו"כ לפי השש"כ שמוותרת לחלוב לצורך תינוקה כשאינו על ידה ולשמור נראה שה"ה כאן תהא מותרת לשמור את חלבה, וצ"ע⁴.

סימן כא

תעשה ולא מן העשוי בסוכה

שאלה

בהלכות רי"ץ גיאת (הל' סוכה ע"א קא) פסק: "מכאן אמר הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקסום וסכך על גבן פסולה היכי דמי אילימא דלא קצצן מאי איריא משום תעשה ולא מן העשוי תיפוק ליה דהוה ליה מחובר אלא לאו דקצצן וש"מ לא אמרינן קציצתן זו עשייתן. והכין פסק רבינו שרירא ורבינו הא"י אם קצץ הגפן והדלעת המדלין על הסכך כיון שלא (סככו) [קצצן] בטרם שסכך בהן הרי הוא כעושה מן העשוי אלא אם כן נענע אותם אחר שסככם שנמצא כאלו אותה שעה מניחם במקומותיהם. ומדקא דייקנין הדלה עליה וקצצן פסולה שמעינן דכי תנן או שקצצן כשורה אמעיקרא קאי שקצצן ואחר כך הדלן. והלכתא כשמואל דאמר לא אמרינן קציצתן זו עשייתן".

וכן באגודה (סוכה פ"א, סוכה יא ע"א) פסק: "ואם קצצו כשירה, וצריך לנענע. ר"ת פירש להזיזו ממקומו. וכן נהג היכא דסכך בחבילי עצים או בחבילי ערבה ולא התירו קודם. ואם קצצן ולא נינענע פסולין

ידוע בציבור שאין להניח סכך קודם דפנות משום תעשה ולא מן העשוי, סכך שהונח בשנה שעברה והדפנות פורקו ושוב הונחו לקראת סוכות האם צריכים לעשות פעולות ל'תיקון' הסכך או הסוכה או שאי"צ, וא"כ אלו פעולות צריך לעשות?

א. המקרים בהם נזכר פסול זה בסוכה

בש"ס ובראשונים מעט מאד מקרים מנומקים משום 'תעשה ולא מן העשוי' בסוכה. המקרה היחיד המופיע בפירוש הוא בסוכה יא ע"א: "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וסיכך על גבה – פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהן, או שקצצן – כשרה".

היינו הסכך הונח על הסוכה כשהוא מחובר והוא פסול, ולכן צריך להכשירו. ובגמרא מחלוקת רב ושמואל אם קציצתן בלבד היא עשייתן או אף צריך לנענע את הסכך שקודם היה מודלה.

4. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: אמרו בגמ' שסתם תינוק מסוכן אצל חלב, ואף דבגמרא מוכח דאף בחלב בהמה סגי, מ"מ הרופאים היום אומרים שחלב אִם מחסן התינוק, וא"כ י"ל דהוא מסוכן אצל חלב אם. וזכורני מקרה שהי' אצל חברה של אשתי, שהיתה לה תינוקת כבת שמונה חודשים שחלתה והיתה בסכנה זמן ממושך עד שהבריאה ברחמי שמים, ואמרו הרופאים לאם שהיא האשמה במחלת בתה כי לא היניקה אותה.

סימן כא — תעשה ולא מן העשוי בסוכה

ונמצא תקרת הבית שהיא פסולה משום [תעשה ולא מן] העשוי מפסקת בין הדפנות לסכך כשר אם יש בין הסיכוך לכותל ארבע אמות פסולה, דארבע אמות לא נאמרו למשה מסיני דופן עקומה, אבל בפחות כשירה, הלכה למשה מסיני, רואין תקרת הבית כאילו היא ראש הדופן שנעקם למעלה ואין בה סכך פסול דפוסל".

הראב"ה (ח"ב סוכה ס' תריז) דן במקרה שהיה שכיח מאד אצל הראשונים:

"ולמדנו מכאן שהעושה סוכתו בתוך ביתו אין צריך לסלק מן הגג דפין שקורין לטיש (=התומכים של הרעפים), דעל ידי אור שביניהם חמתה מרובה מצילתה ולא מיפסל הסכך התחתון משום סוכה על גבי סוכה. וכן מצאתי בתשובת רבינו יצחק שכשירה. ואין כאן משום תעשה ולא מן העשוי, כיון שנוטל הנסרים מעל הלטיש. וכן השיב סגן לוויה. והעידו לפניו שרובא אליעזר הגדול היה מסיר הנסרים ולא הלטיש והיה מצר על שהיה עושה סוכתו בבית בכי האי גונא ולבסוף קנה חצר אצל ביתו בכפלים מדמיה כדי לעשות בהם סוכתו. והשיב להם מיצר היה שהיה רוצה לקיים מצוה מן המובחר".

וכן באורחות חיים (ח"א הל' סוכה אות כו): "ולפי זה נוכל לומר שאלו שעושים סוכתן בתוך הבית ואין מגלין ואין מסירין הרעפים עד עשיית כל הסוכה דאין צריכין לנענוע הסכך לפי שגלוי הגג והסרת הרעפים ופקפוק הדפין שקורין לאטא"ש הוא המעשה להכשר הסכך הנעשה בפסול קודם לכן".

ומקרה נוסף עליו נדון בהרחבה להלן מובא בהגהות מיימוניות (הל' שופר וסוכה, ולוב פ"ה ה"ט אות מ) על סוף ההלכה,

ולא אמרינן קציצתו זו עשיתו, והוה ליה תעשה ולא מן העשוי, וכן לענין ציצית היכא שתלאן וקשר ואח"כ פסקן פסולין".

מקרה נוסף של תעשה ולא מן העשוי הוא גזירת חכמים שלא להניח על הסוכה חבילי קש וחבילי זרדים (דף יב)

וכך כתב בסידור רש"י (סי' רלד): "חבילי קש וחבילי [עצים] וחבילי זרדין אין מסככין בהן, לא מפני שהן פסולין לסיכוך, אלא פעמים שאדם בא מן השדה וחבילתו על כתפו ומעלה ומניחה על גבי סוכה לייבשה, ונמלך עליה לסיכוך, והתורה אמרה [חג הסוכות] תעשה לך (דברים ט"ז י"ג), ולא מן העשוי, פירוש זרדין מיני קנים הם ומורדין אותן, ובעודן לחין בהמה אוכלתן ולכשייבשן עומדין להיסק, אין מסככין בהן, כשהן קשורין, אבל היו מותרין כשרין לסיכוך, פעמים שאדם בא [מן השדה] כל ימות החמה, ומניחה על גבי סוכה, שיש לו כל ימות החמה למקנהו, והניח שם החבילין לייבשן ולא לסכך, וכשמגיע החג נמלך עליהן לסיכוך, והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי, בפסול, וזה שנסכך שם שלא לשם סכך ואפילו לצל אלא לייבש אין שם סוכה [חל] עליו, הילכך גזרו רבנן עליו שלא יסככו בחבילין, אפילו מטילין עליהם לשם סוכת החג, גזירה משום חבילין דכל השנה, דאיכא פסול דאורייתא מדקאמרינן ואם התירן כשירה".

וכן ברא"ש (סוכה פ"א סי' כד).

בסידור רש"י (סי' רלו) הוסיף: "בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש בין הכותל ובין הסיכוך ד' אמות פסולה, פחות מארבע כשירה ומאי טעמא דאמרינן דופן עקומה, פי' בית שנפחת גגו באמצעו [רחוק מן הדפנות לכל צד וסיכך על הפחת באמצעו]

חבל נחלתו

שכתב: "ומהאי טעמא אין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות תחלה ואם עשה הדפנות טפח סמוך לסכך תחלה יכול לסכך, ע"כ".

ב. גדר פסול תעשה ולא העשוי

רש"י (סוכה יא ע"א) מבאר את הפסול כך: "ויתב - רב יוסף וקאמר הכי: הא דתנן או שקצצן כשרה, אמר רב עלה: נהי דאין צריך לחזור ולסותרה כולה, אבל צריך הוא לנענע קצת אותם שהוסככו במחובר לאחר קציצתן, דתהוי להו הך כעשייה, דאי לא - פסולה משום תעשה ולא מן העשוי, דהכי משמע סוכות תעשה - כשאתה עושה אותה תהא ראויה לסוכה, ולא מן העשוי בפסול, שאינו ראוי לסוכה, ואתה מתקנו בתיקון מועט כי האי, דמכשר לה בקציצה, ולא הדר סתר לה, ומיהו, נענוע קרוב לסתירה הוא, שמגביה כל אחד לבדו ומניחו, וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו".

וכן כתבו מחזור ויטרי (סי' שנח), סידור רש"י (סי' רלד), אור"ז (ח"ב סי' רפט), טור (סי' תרכט), ספר המנוחה (הל' סוכה פ"ה הי"ב), ר"ן (על רי"ף ו ע"ב), רע"ב (סוכה פ"א מ"ד). נראה לפי רש"י וסיעתו שצריך שהסכך יעשה בכשרות כשהנחתו במקומו תהא כשהוא כשר לסכך בו. סכך פסול שמכשירים במעשה מועט הוא בעייתי ואין לסכך בו.

וכן כתב בשבולי הלקט (הלכות ציצית) לגבי ציצית: "ויש מי שפוסל וטעמו איני יודע מהו לפי שאין תעשה ולא מן העשוי בכ"מ אלא כגון שבשעת עשייתן לא נראה למצוה כי היא דתניא בסוכה הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת וסוכה שסככה בדבר המחובר לארץ כגון גפן ודלעת שהן ארוכין

אינה סוכה ואם קצצן לאחר הסיכוך קאמרינן דצריך לנענע והוה ליה כמסכך באותה שעה בדבר התלוש והיא כשירה ואם קיצץ ולא נענע אינה כשירה דהו"ל מן העשוי בפסול [שאע"פ שעכשיו קיצץ מכל מקום כשנעשה הסכך נעשה ועשוי בפסול] הוא לעולם עד שינענע ומשינענע הוה ליה ההוא שעתא תעשה בכשרות וכן החוטט בגדיש ולא היה שם חלל טפח במשך ז' שכשנעשה הסכך [הזה לא] היה אוהל ועתה שהרחיב החלל הו"ל מן העשוי בפסול וה"ה בציצית שהרי כשנתלה כל הציצית ונגמר עדיין כולו הוא חוט אחד". לעומתם הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה ה"ט) כתב: "סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן, אבל סוכה שנעשית מאיליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל, לפיכך אם עשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אחרי כן והשלימה לעשרה כשרה שהרי נעשה סכך שלה לצל".

נראה מהרמב"ם שפירוש 'תעשה ולא מן העשוי' - ולא מן הנעשה מאליו, ואף שנוצרה סוכה היא פסולה מכיון שלא נעשתה בכוונת צל, אלא נוצרה מאליה. והחייב הוא לעשות ולא להשתמש במה שכבר עשוי ע"י אחרים או על ידו.

ג. סכך קודם דפנות בראשונים

בהגהות מיימוניות (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה ה"ט אות מ) על סוף ההלכה, כתב: "ומהאי טעמא אין לעשות הסכך קודם

סימן כא — תעשה ולא מן העשוי בסוכה

הסוכה פסולה מן התורה משום תעשה ולא מן העשוי. ולפי דבריהם עולה שהסוכה שהניחו את הסכך קודם הדפנות, פסולה מן התורה.

וכן הובאה הגהה זו בהגהות אשרי (סוכה פ"א סי' כט): "ומהאי טעמא אין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות תחלה ואם עשה הדפנות טפח סמוך לסכך תחלה יכול לסכך ע"כ. מהר"מ הגהת מ"י פ"ה (ס"ק מ')."

הגהה זו הובאה על דברי הרא"ש (סוכה פ"א סי' כט): "מותני' תקרה שאין עליה מעזיבה רבי יהודה אומר משום בית שמאי מפקפק ונוטל אחת מבינתים ובית הלל אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים רבי מאיר אומר נוטל אחת מבינתים ואינו צריך לפקפק. וטעמייהו דבית הלל **משום תעשה ולא מן העשוי** הלכך אי מפקפק עביד ליה מעשה ואי נוטל אחת מבינתים עביד ליה מעשה וכן הלכתא."

וא"כ הג' אשרי הביא את החידוש של מהר"ם על דין תקרה שאין עליה מעזיבה¹ ולא על דין חוטט בגדיש. אף כאן קשה השאלה על ההשוואה בין סכך קודם דפנות לסכך פסול.

וכן במנהגי מהר"ש מנוישטט (סי' רסח) כתוב: "עוד דרש סוכה שסיככה קודם עשיית דפנותיה פסולה, ואמר לי הטעם משום [ד]דרשינן תעשה ולא מן העשוי". ולעומת זאת בהגהות רבינו פרץ (מצוה צג הגהה לד) לסמ"ק פסק: "העושה סוכתו

שיעשה הדפנות תחלה ואם עשה הדפנות טפח סמוך לסכך תחלה יכול לסכך, ע"כ". הג"מ מחדש דין, שהרי הסכך נעשה לשם צל, והדפנות שהוסיף אחר הסכך לא הכשירו את הסכך אלא יצרו סוכה, וא"כ לכאורה אין בכך עשוי מאליו כדברי הרמב"ם, ולא עשוי בפסול כסיעת רש"י, אלא שיש כאן חידוש שנראה שהועבר מהלכות ציצית, שהפעולה המכשירה צריכה להיות האחרונה ולא פעולה שאינה בגוף הדבר, ולכן אם חיבר כנף ובה ציצית לבגד כיון שהתפירה יצרה את הציצית בבגד ולא ההטלה נחשבת הציצית כעשויה ולא כאילו הטיילו בה ציצית עתה.

וכ"כ המאירי (שבת כב ע"א): "ודברים אלו דוקא במתיר הקשרים וחוזר וקושרן בבגד שני אבל אם חותך הכנף ומוציא הציצית שלם וחותר כנף הבגד החדש להכניסו שלם יראה שיש בו משום תעשה ולא מן העשוי."

אולם יש להעיר שבסוכה לא מצינו ביאור כזה של דין תעשה ולא מן העשוי. ויתירה מזאת מצינו סוכה הפסולה מן התורה כגון שסיככה גבוה מעשרים אמה ואעפ"כ אם בנה בה איצטבה או מילאה עפר הכשיר את הסוכה אע"פ שלא עשה שום תיקון בסכך.

מקור ההלכה (של מהר"ם) מדין החוטט בגדיש והסוגיא בדף יב ע"א כאשר ר' יוחנן כותב שהחוטט בגדיש ולא הניח טפח ליד הסכך לשם אוהל ביצירת הגדיש

1. אמנם במדרש תנאים לדברים טז, יג השווה בין המקרים. וז"ל: "חג הסכות תעשה לך תעשה ולא מן העשוי פרט לסוכה שנעשית מאליה שהיא פסולה וכן החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה משום תעשה ולא מן העשוי שהרי לא עמר גדיש זה לצל: וכן תקרה שאין עליה מעזיבה פסולה עד שיפקפק או יטול אחת מבינתים ויעשה במקומו סכך כשר משום תעשה ולא מן העשוי".

חבל נחלתו

דכשר אפילו לאחר שהסיר התיקרה לאחר סיכוכה וכן הוא האמת כדבריו, אפי' גפן ודלעת שהן פסול הגוף כשר אחר שקיצין וניענע כ"ש הכא שגוף הסכך כשר שהסוכה כשירה היא לאחר שיסיר התיקרה".

ונראה שהמחלוקת שבין ר"ב ובין ר"י הלבן כוללת אף את דברי מהר"ם שאם עשה סכך קודם דפנות הסוכה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי. לדעת הא"ז ור"י הלבן אמנם בשעת הבניה אינו יכול לצאת י"ח בסוכה אולם כיון שהסכך עצמו כשר אין הסרת הגג נחשבת לאיסור תעשה ולא מן העשוי.

הבית יוסף (או"ח סי' תרכו) הביא כך: "מצאתי כתוב (שו"ת מהר"ם בר ברוך ד"פ סי' קפב) סוכה תחת הגג אומרים העולם שאסור לעשות קודם שיסירו הגג מעליה משום תעשה ולא מן העשוי. וה"ר אלחנן פירש דוקא [גבי] סוכה ישנה שייך לומר תעשה ולא מן העשוי, אבל כי האי גוונא לא וראיה מהא דאמרינן סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה ימעט דהיינו כי האי גוונא ולא אמרינן לסלק הסוכה והסכך קודם שיסיר הגג מעליה עכ"ל".

"וזו לשון ארחות חיים (הל' סוכה סי' נו) נוכל לומר שאלו העושים סוכתם בתוך הבית ואין מסירין הרעפים עד אחר סיכוך הסוכה שאין צריכים לנענע הסיכוך אחר כך משום תעשה ולא מן העשוי לפי שהסרת הרעפים ופקפוק הדפין היא המעשה להכשיר הסיכוך הנעשה בפיסול עכ"ל".

וא"כ הדעה המובאה בתשובות מהר"ם היא כשיטת ר"ב וכשיטת הגה"מ, והדעה המובאת בשם רבנו אלחנן היא כשיטת ר"י הלבן וא"ז, וכ"כ להיתר המאירי (סוכה

תחת הגג בתוך הבית ואחר שסיכך הסיר התיקרה כשירה ואין בזה תעשה ולא מן העשוי כיון שגוף הסכך נעשה בהכשר".

ולכאורה מה ההבדל בשני המקרים כיון שהסכך נעשה לשם צל והוכשר ע"י פעולה צדדית הוא צריך להיות כשר?!

באור זרוע (ה"ב הל' סוכה סי' הפט, ב) הביא בכך מחלוקת ראשונים, וז"ל:

"מתני' חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים. שהן מאכל בהמה כשהן לחין ולכשיבשין עומדין להיסק. אין מסככין בהן ואם התירן כשירות וכולן ששנינו שפסולין לסכך כשרין לדפנות דכל סוכה הכתובה סכך משמע ודופן לא איקרי סוכה. ארחב"א אמר ר"י מפני מה אמרו חבילי קש וחבילי עצים חבילי זרדים אין מסככין בהם לא מפני שהן פסולין לסיכוך אלא פעמים שאדם בא מן השדה וחבילתו על כתיפו ומעלה ומניחה ע"ג הסוכה ליבשה ונמלך עליה כשמגיע החג לסיכוך והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי בפסול. וזה שסיכך שם שלא לשם סכך ואפי' לצל אלא לייבש אין שם סוכה עליו הלכך גזור רבנן שלא יסכך בחבילין אפי' הוא מניחן עליה לשם סוכת החג".

"מיכן היה אומר ה"ר ברוך מריגנשבור"ק שאם עשה סוכה בתוך הבית תחת התיקרה ואח"כ הסיר התיקרה שאינו מועיל כלום כיון שתחילה עשה בפסול והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי כדאמר הכא וה"ר יצחק הלבן הכשיר דאין שייך לומר תעשה ולא מן העשוי אלא היכא דגוף הסכך היה בפסול כמו גפן ודלעת וקיסוס מחוברים כמו חבילין דפסלום רבנן אבל הכא דגוף הסכך הוא כשר אלא שתקרה גורמת לו הכי נמי

סימן כא — תעשה ולא מן העשוי בסוכה

שסה) דארתן גגין העשויים כמין צריך ובסוכות מגביהין אותן ומסככין שם דמותר להחזירן למקומן מפני הגשמים וכשחוזר ומגביהו לא מקרי תעשה ולא מן העשוי בפסול וכן אם סיכך ואחר כך גילה הגג הסוכה כשרה"...

הצל"ח (סוכה ב ע"א) כתב במפורש שהמחלוקת בין ר"ב ור"י היא האם נפסל משום תעשה ולא מן העשוי. וז"ל: "שם סוכה דאורייתא וכו'. הנה נחלקו רש"י ותוס', דלרש"י התירין דבדרבנן לא שייך לשון פסול, ולהתוספות התירין דבדאורייתא אינו שונה תקנתא דלא ליתי לידי איסורא דאורייתא. ובמסכת עירובין [ב' ע"א] הקשו התוס' [ד"ה סוכה] על רש"י דלשיטתו לא שייך ואיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא, ע"ש. ובתוס' בד"ה מאי שנא, הקשו דלמה לא הקשו מהדס דתני פסולה ותקנתא. ונראה דלרש"י יהיה כל זה נכון, ולענ"ד יהיו רש"י ותוס' מחולקים בדין שנחלקו בו רבינו ברוך ור"י הלבן".

"והנה לקמן (בדף י"א ע"א וע"ב) נחלקו רב ושמואל גבי מה דאמר במתני' או שקצצן, דלרב אין צריך לנענע, ולשמואל צריך לנענע, דאל"כ פסול משום תעשה ולא מן העשוי. ואפסק שם הלכתא כשמואל. ובאו"ח סי' תרכ"ו כתב הדרכי משה [סק"א] וז"ל, כתב [הכלבו בשם] בעל ההשלמה כל הפסולין שאינן בגוף הסכך כשמבטלו א"צ מעשה דביטולו הוה מעשה, כגון סוכה הגבוה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא ומיעטה, וכן העושין סוכה תחת הגג ואין מסירין הגג עד אחר העשייה א"צ לנענע הסכך אחר כך לפי שגילוי הגג והסרת הרעפים הוא המעשה להכשיר הסכך הנעשה בפסול קודם לכן עכ"ל".

"ובהגהות אשר"י פרק קמא דסוכה (סי' כד) דרבינו ברוך אוסר ור"י מתיר ונראין דבריו עכ"ל. וכן כתב מהר"ל (הל' סוכה סי' י עמ'

ג ע"ב), הגהות ר"פ לסמ"ק (צג אות לד), והמכתם (ד ע"א). האורחות חיים סבר שהסרת הרעפים היא כעשיה ומתקנת פסול תעשה ולא מן העשוי.

וכן ר"מ ריקאנטי (סי' קסח) כתב: "העושה סוכתו תחת התקרה ואח"כ הוסר התקרה ה' הר' ברוך בר' יצחק פוסלה כיון שמתחילה נעשית בפסול והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי. אבל ר' יצחק הלבן ה' מכשיר והאמת כדבריו **דלא אמרי' תעשה ולא מן העשוי אלא היכא דגוף הסכך ה' עשוי בפסול מדברים מחוברים אבל היכא דגוף הסכך הוא כשר** אלא שהתקרה גורמת לו ה"נ דכשירה אחר שהסיר התקרה דהא אפי' גפן ודלעת אחר שקצץ ונענע כשר שהסכך כשר".

ונלענ"ד שכל הראשונים המתירים הסרת גג הרעפים לאחר בנית הסוכה מתירים גם בנית הדפנות לאחר הסכך, ועל כן אינו מבין מדוע החמירו בדין זה כ"כ לפסול אף בדיעבד.

בדרכי משה הקצר (או"ח סי' תרכו, א) הביא "כתב הכל בו (הל' סוכה סי' עא, לז א) בשם בעל ההשלמה ז"ל **כל הפסולים שאינן בגוף הסכך כשמבטלן אינו צריך מעשה דביטולו הוה מעשה כגון סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים ובנה בה איצטבא ומיעטה (ד, א) וכן אלו העושין סוכה תחת הבית ואין מסירין הגג עד אחר העשייה, אין צריכין לנענע הסכך אחר כך לפי שגילוי הגג והסרת הרעפים הוא המעשה להכשיר הסכך הנעשה בפסול קודם לכן עכ"ל".**

"ובהגהות אשר"י פרק קמא דסוכה (סי' כד) דרבינו ברוך אוסר ור"י מתיר ונראין דבריו עכ"ל. וכן כתב מהר"ל (הל' סוכה סי' י עמ'

חבל נחלתו

עשה מעשה להכשיר אין כאן משום תעשה ולא מן העשוי ואף על פי שבהדס שענביו מרובין מעליו ומיעטן לאחר האגד לדעת האומר לולב צריך אגד נפסל מדין תעשה ולא מן העשוי בזה הואיל ולולב צריך אגד ולא נאגד כתקנו אין זה כלום שמעולם אין תורת אגד עליו אבל בסוכה הרי הסכך נעשה הוא כתקנו שאינו צריך להיותו אחד עם הדפנות אלא יעשה הוא כתקנו ואח"כ יכשיר את הפסול הבא מצד אחר לכשידצה והכשרו עולה לו וקצת גדולי הדורות כתבו בה הפך הדברים ולא נתברר לי דבריהם ולשיטתנו מיהא אתה למד באלו שעושין סוכתם בעלייה תחת הגג בהסרת הרעפים ובמה שצריך בפקפוק זה **שאם השלים סוכתו קודם שיפקפק בגג כהלכתו אין כאן משום תעשה ולא מן העשוי** ואינו צריך נענוע כלל שלא הצריכו בנענוע אלא כשהיה הפסול בסכך עצמו כגון גפן ודלעת שקצצן שאין אומרים קציצתן זו היא עשייתן וצריך נענוע אבל סוכה שעשה מעשה בגוף הסכך ואין הפסול בא מחמת עצמו של סכך לא".

וכן המרדכי (סוכה רמז תשלה) כתב: "וא"ת והא קא מצטרף סכך פסול יש לומר שאין נקרא סכך פסול **אלא פסול מחמת עצמו** כגון מחובר ודבר המקבל טומאה אבל סכך שהוא למעלה מכ' כיון שבידו להשפילו לא מיקרי סכך פסול ובכך מתיישב מקצת סוכה בתוך כ' ומקצת למעלה מכ' דאיכא לאכשורי בסוכה שאין זה סכך פסול העליון לפסול התחתון כדפרישית עכ"ה. והכי אמרינן לעיל היתה גבוהה מכ' והוצין יורדין בתוך כ' אם צלתו מרובה וכו' **ולמדנו שהעושה סוכתו בתוך ביתו אין צריך הסיר רק הנסרים ולא**

הסכך הנעשה בפסול קודם לכן. ובהג"ה אשר"י כתב רבינו ברוך אוסר ור"י הלבן מתיר ונראין דבריו, עכ"ל".

"ומעתה לרבינו ברוך דאוסר בהסרת הגג אף שלא היה הפסול בגוף הסכך, ואפ"ה בעי ניענוע, הוא הדין בגבוה מעשרים ומיעטה באצטבא או בעפר צריך נענוע. והנה התוס' (ברייתא סוכה ד"ה דאורייתא) הקשו דגבי נר חנוכה תני פסולה אף שהוא מדרבנן, וניחא להו דשם לא הוי יכול למיתני ימעט דא"כ הוי אמינא שישפיל כך כמו שהיא דולקת, וזה אינו מועיל דצריך לחזור ולהדליק, ומעתה אני אומר **דלרבינו ברוך גם בסוכה אי אפשר לומר ימעט**, דאם כן הוי אמינא שימעט כך ע"י אצטבא בלי נענוע הסכך, וזה אינו מועיל **דזה פסול משום תעשה ולא מן העשוי**".

ותמוה מאד בעיני שלא הקשו מפקסו של ר"י הלבן שהסכים לו האו"ז על דברי מהר"ם.

וכן המאירי (סוכה ג ע"ב) באר על הכשרת סוכה בדרך עקיפה: "ואין לתמוה במיעוטין (=ינמיק את הסכך או ירים קרקע הסוכה) אלו ולומר הואיל וכשנעשה הסכך לא נעשה כתקנו כשחזר ומיעט יש כאן משום תעשה ולא מן העשוי **שכל שעשה הסכך כתקנו מחמת עצמו לשם סוכה ואח"כ עושה מעשה להכשיר את הפסול הבא לו מצד אחר אף על פי שאינו עושה מעשה בגוף הסכך אין בו משום תעשה ולא מן העשוי** שהרי בחטט בגדיש כל שהניח בשעת אסיפתם חלל טפח ברוחב שבעה לשם סוכה מתקנה אח"כ וכשרה כמו שיתבאר וכן כל שיש בסוכה סכך פסול בארבעה ומיעטו אף על פי שלא עשה מעשה בסכך הכשר הואיל ומ"מ

סימן כא – תעשה ולא מן העשוי בסוכה

ואורג ובא כלפי מטה מבואר בדבריו שכבר נעשה הסכך קודם שעשה הדפנות וכל אותה הסוגיא מבוארת שאין בזה איסור כל עיקר לכן נראה ודאי דהגהה זו לא קאמרה אלא **דלכתחלה אין לעשות הסכך** כיון דליכא דפנות ואינו מביא ראיה מחוטט בגדיש אלא להיכא שעשה טפח סמוך לסכך דאז מותר לסכך אפילו לכתחלה כמו בגדיש וכן משמע הלשון שאמר ומהאי טעמא אין לעשות וכו' וראיתי למחבר בעל הלבוש בזמנינו שכתב דאפילו בדיעבד פסולה אם עשה הסכך קודם שעשה הדפנות ונראה בעיני דטעה".

הט"ז (או"ח סי' תרלה ס"ק ד) יצא בחריפות כנגד דברי חותנו: "נ"ל הטעם דכתיב חג הסוכות תעשה והיינו הסכך בשעה שאתה עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהיינו אוהל² וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אהל כדאי' לענין שבת בס' שט"ו ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי משום ולא מן העשוי וראי' מפורשת נ"ל ממתני' דהדלה עליה את הגפן כו' דאמרי' שם וצריך לנענע וכו' הרי"ף כדי שיהא נעש' מעשה לשם סוכה ולא אמרי' קציצתן זו היא עשייתן. ופירש"י והר"ן דהא דסיכך במחובר ואח"כ קצצן ל"מ הקציצה להוציא מידי פסול תולמה"ע דהכי משמע סוכות תעשה לך כשאת' עושה אותה תהא ראויה לסוכה, הרי לפנינו

הלט"ש וכן מצא ראב"ה תשובת רבינו יצחק שכשרה ולא שייך כאן תעשה ולא מן העשוי כיון שנוטל הנסרים מעל הלט"ש וכן השיב ר"י סגן לוי".

ד. סכך קודם דפנות באחרונים

הרמ"א (שו"ע או"ח סי' תרלה) הביא את הגהות מימוניות: "הגה: ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות; ואם עשה טפח סמוך לסכך, מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש. (הגהות מיימוני פ"ה)".

וחלקו האחרונים האם המדובר בהוראה לכתחילה או בפסול אף בדיעבד משום תעשה ולא מן העשוי. הלבוש (סי' תרכו ותרלה) הבין שיש כאן פסול אף בדיעבד. הב"ח טען כפי שכתבנו לעיל. וז"ל הב"ח (או"ח סי' תרלה) לאחר שמביא דברי המהר"ם: "ותימה גדולה מה ענין זה לחוטט בגדיש דלא נתן שם הגדיש לשם סוכה אלא לשם אוצר, אבל כאן הרי עשה הסכך לשם סוכה לצל ואי משום כיון דליכא דפנות אין עליו שם אהל הא ודאי לא בעינן אלא שיהא הסכך עשוי לצל לשם סוכה דכתיב (דברים טז, יג) חג הסוכות תעשה ולא מן העשוי ואין לנו ראיה שלא יעשה הסכך תחלה, ובמתניתין (טז א) דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה פירש רש"י שהתחיל לארוג המחיצה אצל הסכך

2. לא מובן לי מה ענין אוהל לכאן, ועוד שפסק השולחן ערוך (או"ח סי' שטו ס"א): "אסור לעשות אהל בשבת ויר"ט אפילו הוא עראי; ודוקא גג, אבל מחיצות מותר". ובמשנ"ב (ס"ק ב): "ודוקא גג - ואף כשאין מחיצות תחתיו כגון לפרוס מחצלת על ד' קונדיסין דרך עראי להגין מפני החמה והגשמים". וא"כ גג כן קרוי אוהל וצל"ע. והפמ"ג (מש"ז סי' תרלה) תרץ: "ומה שכתב [הט"ז] כדאיתא בשבת בסימן שט"ו, יש לומר מן התורה קאמר כל שאין דופן טפח לא מיקרי אהל למעלה, אף על גב שרחב טפח. ועיין שם סימן שט"ו בזה".

חבל נחלתו

ובענ"ד איני מבין את דבריו. גג הוי אוהל לענין שבת (עי' הערה 2), ומה שהביא כראיה מהדלה עליה את הגפן אינו שייך כלל לבנית סכך קודם דפנות. רש"י והר"ן דברו היאך מכשירים סכך פסול ודרשו שיעשה מעשה אלים ולא ביטול הפסול. ולהיפך מדבריו, מחובר הוי סכך פסול ולכן צריך מעשה אלים להכשירו, אבל סכך קודם דפנות אין בו שום פגם אלא שעשיית הסכך אינה גומרת את הסוכה (וזה יכול להילמד מציצית³ כפי שכתבנו לעיל) אבל הסכך עצמו הוא כשר ואינו צריך מעשה להכשירו. ונראה שהט"ז מבין את תעשה ולא מן העשוי – בסוכה, והראשונים שהובאו לעיל הבינו זאת בסכך.

ונראה שיש לחלק בין שני צדדים של תעשה ולא מן העשוי. רש"י הדגיש (סוכה יב ע"א) לגבי חוטט בגדיש ולגבי חבילי זרדים: "והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי – בפסול, וזה שנסכך שם שלא לשם סכך, אפילו לצל, אלא לייבש – אין שם סוכה חל עליו".

וכ"כ הר"ן (על ר"ף סוכה ו ע"ב).

ונראה כי לפי רש"י גדר תעשה ולא מן העשוי הוא דוקא לגבי ישיבה בסכך פסול שלא נעשה לשם צל אבל אם נעשה לשם צל, אע"פ ששימשה כסוכת גנב"ך רקב"ש, לסוכה לחג אינה נחשבת לתעשה ולא מן העשוי. ולכן הדגיש דוקא העשויה בפסול. ואילו מהר"ם בהגה"מ נראה שסובר שהסוכה צריכה להיגמר ע"י מעשה המכשירה ולא ע"י ביטול פסול, וכנלמד

דבשעת העשיה יהיה ראויה לסוכה ולא בצירוף מעשה שיהיה אח"כ דהיינו הקציצה וה"נ כאן וכ"ש הוא משם דמה התם דיש עכ"פ שם סכך ואוהל על הסכך אפ"ה כיון דפסול הוא לא מהני צירוף המעשה שאח"כ לזה כ"ש הכא שבשעת עשיית הסכך אין שם סכך ואוהל עליו אלא שאח"כ ע"י עשיי' המחיצות יהיה נקרא הסכך אוהל כ"ש דלא מהני והוי ולא מן העשוי, וע"כ לא מהני לעיל ס' תרכ"ו ס"ב **לעשות סוכה תחת מחובר או בית ולהסירו אח"כ** ולא הוה מן העשוי אלא משום דיש שם סכך כשר והוי אוהל גמור אלא שיש מניע' מצד המחובר שעליו בזה אין פסול כיון שבעש' עצמה אין פסול משא"כ כאן שבשעת העשייה הוה גרע טפי מפסול שאין עליה שם אוהל כלל פשיט' שאין תקנה אח"כ בעשיית המחיצות לעשות אוהל לשם סוכה. וא"ל מדברי רש"י בפ"ק דף י"ו במתניתין דהמשלשל דפנות כו' כ' רש"י מלמעלה למטה שהתחיל לארוג המחיצה אצל הסכך וארוג כלפי מטה כו' ש"מ שכבר הי' הסכך ואפ"ה כשר דרש"י לא נתכוין התם לזה אלא דמקום הסכך קאמר וקראו סכך כמו שהוא לפנינו ואפי' את"ל שהי' כבר סכך שמא הי' באופן שכשר לעשו' סכך תחל' דהיינו שהיה שם טפח תחלה כמ"ש כאן אח"ז ומו"ח ז"ל כתב מכח ההיא דהמשלשל דפנות שזכרנו שאין פסול בעשיית סכך ולא עשה מזה אלא חומר' בעלמא לעשות תחלה דפנות ול"נ דאפי' בדיעבד פסול' ההיא סוכה שעשה תחלה הסכך מן התורה כנ"ל ברור".

3. וכן במזוזה אסרו חיבור משקוף שיש בו כבר מזוזה קיימת משום תעשה ולא מן העשוי.

סימן כא – תעשה ולא מן העשוי בסוכה

שבנה סכך קודם דפנות כתב: "בדין הסכך שעשאו קודם הדפנות יש אוסרין גם בדיעבד, ויש מתירין בדיעבד, אך רבו האוסרין, וקי"ל כוותיהו".
וכן המשנה ברורה (סי' תרלה ס"ק ט, י) כתב:

"ואין לעשות הסכך קודם וכו' – דבעינן בשעה שהוא עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהיינו אוהל וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אהל ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי ולא מן העשוי".
"הדפנות – ובדיעבד אם עשה קודם הב"ח מכשיר והרבה אחרונים חולקין עליו ודעתם דאף בדיעבד פסול".

אמנם בערוך השולחן (או"ח סי' תרלה ס"ה) כתב: "כתב רבינו הרמ"א דאין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות ואם עשה טפח סמוך לסכך מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות כמו בחוטט בגדיש עכ"ל.
ובודאי אין זה רק זהירות בעלמא דאיזה פסול יש בעשיית הגג קודם הדפנות דאין זה דמיון לחוטט בגדיש שאין על זה שם גג כלל **אבל הכא גג גמור הוא** ויש שפסלו אפילו בדיעבד [לבוש וט"ז] והביא ראיה משום דגג בלא מחיצות לא מקרי אהל ע"ש. ואני תמה דהא לענין טומאה הוה אהל גג בלא דפנות וראיה מפורשת ממשנה [סוכה פ"א מ"ט] דהמשלשל דפנות מלמעלה למטה ע"ש ברש"י ויש שדחו ראיה זו ולא נהירא ומ"מ יש חוששים לדיעה זו [והב"ח והמג"א מכשירים ע"ש]."

וא"כ איני יודע מדוע כתב הבא"ח שרבו האוסרים וצל"ע.

הרמ"א (או"ח סי' תרכו ס"ב) פסק:
"אבל מותר לעשות סוכה תחת מחובר או

מציצית. ונראה כי רש"י מסכים עם בעל השלמה שסכך פסול מכשירים ע"י מעשה אלים וסכך כשר די בהסרת הפסול אף שאינו נחשב מעשה. ונראה שיש כאן שני דינים שמתחילים במקצת זל"ז אבל אינם תלויים בז"ז.

ישנו דין תעשה ולא מן העשוי – שרש"י מדגיש שהפסול הוא העשוי בפסול וכן הר"ן. והרמב"ם הסביר שעשוי מעצמו ולא לשם צל. וישנה שאלה נוספת איך מכשירים סכך פסול כדי שלא יהא בו פסול תעשה ולא מן העשוי.

הברכי יוסף (או"ח סי' תרלה ס"ק ב. הגהה) כתב: "ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות וכו'. הרב ב"ח כתב דבדיעבד כשרה, והשיג על הרב הלבוש דפסול. והרב ט"ז (ס"ק ד) האריך ודחה דברי חמיי, והעלה דאף בדיעבד פסולה מן התורה. עש"ב. והמעין יראה דאין ראיותיו מכריעות. והעיקר כדברי הרב ב"ח. ומסתיין לזהר לכתחילה במילתא חדתא אשר איננה בשום פוסק אלא בהגמ"י (פ"ה אות מ), **וגם מרן לא העלה על שלחנו סברא זו אפ"י לכתחילה**. ובהא תיסגי לן להחמיר ולהזהר **לכתחילה. אבל בדיעבד כשרה**. ותו דאעיקרא מרה דשמעתא הגמ"י לכתחילה קאמר, כמו שדקדק הרב ב"ח. וגם הרב שיירי מסכים הולך עם הרב ב"ח. וכן עיקר. ועיין בספר אליה רבה (אות ד)".

והמגן אברהם (סי' תרלה ס"ק ד) פסק:
"ואין לעשות – ובדיעבד כשר [ב"ח] ולבוש פוסל".

בשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' לד) נשאל על דפנות שנפלו לאחר בנית הסוכה כולה האם זה מחייב להגביה את הסכך בשנית ומסיק שאין צורך. ולגבי מי

חבל נחלתו

הראשונים לא דרשו מעשה זה משום שאין נחשב לסכך פסול.

וכך פסק המשנ"ב (ס"ק יח): "תחת הגגות העשויות וכו' – ר"ל אפילו בעוד שהן סגורות ולא מקרי תעשה ולא מן העשוי כנ"ל בס"ב בהג"ה. ודע דדעת הב"ח להחמיר בזה שצריך לפתוח דלתות הגג קודם שמסכך וכן הסכים המ"א וא"ר וש"א ואם שכח והניח הסכך בעוד שהיו הגגות סגורים צריך לפתוח הגגות ולנענע כל הסכך דהיינו שיגביה כל עץ לבדו ויחזור ויניחנו לשם צל ושוב יגביה עץ חברו ויניחו וכן כולם, ואם סיכך על התקרה ואח"כ הסיר התקרה פסול לכו"ע מפני שלא היה שם סוכה על הסכך שעל התקרה מתחלה כיון שלא היו כאן דפנות ולכן לא מהני הסרת התקרה להכשיר הסוכה".

היינו לחלק מהפוסקים ניתן לסכך מתחת לגג נייד ואי"צ בשום מעשה להכשיר את הסוכה. לשיטת הב"ח המג"א וא"ר ועוד אחרונים יש בכך משום תעשה ולא מן העשוי ועל כן מן הראוי להחמיר כדעתם. ואם סיכך על תקרה ואח"כ הסיר מלמטה את התקרה, הרי זה כחוטט בגדיש ורק אם היו דפנות בגובה טפח בין התקרה והסכך הסוכה כשרה ללא פעולת הכשרה נוספת (כן הביא בשער הציון בשם ביכורי יעקב).

בית, ולהסירו אחר כך, ולא מקרי תעשה ולא מן העשוי, הואיל ואין הפסול בסכך עצמו (כל בו והגהות אשרי"י פרק קמא דסוכה). ובאר המשנה ברורה (ס"ק טו) "ולא מיקרי תעשה וכו' – ר"ל דבזה א"צ לנענע הסכך מחדש ודע דבדין זה מודים כו"ע (היינו אף המחמירים וחולקין על הא דס"ג בהג"ה כמבואר שם מודים בדין זה להקל כמבואר בב"ח ובמ"א עיין שם)".

ובסעיף ג כתב השו"ע: "העושה סוכה למטה בבית, תחת הגג שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם, כשרה".

ורמ"א הגיה: "וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור, ומותר לסגור מפני הגשמים ולחזור ולפתחן (מהרי"ל); ואפילו ביום טוב שרי לסגור ולפתחן (אגודה דיומא ומהרי"ו) אם יש להם צירים (ד"ע) שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובנין אהל ב"ט, ולא משום תעשה ולא מן העשוי; רק שיזהר שלא ישב תחתיהן כשהן סגורין, שאז הסוכה פסולה".

וא"כ סכך שאינו ראוי לישיבה תחתיו אבל הוא גופו כשר אי"צ מעשה בגופו להכשירו.

המג"א (ס"ק ז) ר"ל שהסרת הגג הוי מעשה להכשיר ולכן צריך לעשותה, אולם לפמ"ש"כ רק האורחות חיים ס"ל הכי ורוב

פסילת סוכה ע"י כלי בישול

שאלה

האם הכנסת כלי בישול לסוכה פוסלת את הסוכה, והאם בהוצאתם אין משום 'תעשה ולא מן העשוי'?

תשובה

א. בסוכה (כט ע"א): "אמר רבא: מאני משתיא במטלתא, מאני מיכלא – בר ממטלתא".

פרש"י:

"מאני מיכלא – קערות, לאחר שאכלו בהן צריך להוציאן".

"לבר ממטלתא – חוץ לסוכה".

וכ"כ תוספות (סוכה כט ע"א): "מנא דמיכלא – קערות לאחר שאכלו בהן צריך להוציאם מן הסוכה משום מיאוס כך פירש בקונטרס, וי"מ כגון קדירות ואגני דלישא וטעמא דכעין תדורו בעינן והני אין רגילין להיות בבית דירה אלא בית יש להם לבדם וכן פירש בה"ג כגון קדרי ושפודי ובי טוי ובי תפי".

מתבאר כי קערות שאכלו מהם וק"ו כלי לישה צריכים להוציאם מן הסוכה. וצריך לברר מה מידת החשיבות להוצאתם מחוץ לסוכה. והלכה זו נלמדת משמיני עצרת.

ב. בסוכה (מח ע"א) במשנה: "סוכה שבעה, כיצד? גמר מלאכול – לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג".

ובגמרא: "אין לו כלים להוריד מהו? – אין לו כלים? אלא כי אשתמש במאי

אשתמש – אלא: אין לו מקום להוריד כליו מהו? (רש"י: מאי – מה יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצוה לעשות סוכה שמנה ימים?) – רב חייא בר (רב) (מסורת הש"ס: [אש"י]) אמר: פוחת בה ארבעה, ורבי יהושע בן לוי אמר: מדליק בה את הנר. – ולא פליגי: הא – לן, והא – להו. – הא תינח סוכה קטנה, סוכה גדולה מאי איכא למימר? – דמעיל בה מאני מיכלא. דאמר רבא: מאני מיכלא – בר ממטלתא, מאני משתיא – במטלתא".

היינו, אדם היושב בשמיני בסוכה מפני שאין לו מקום אחר לשבת, בא"י יכול לפסול את הסוכה ובכך לא יעבור בבל תוסיף. בחו"ל אינו יכול לפסול את הסוכה שהרי צריך לשבת בה אבל צריך להראות שאינו יושב בה ע"מ להוסיף וע"כ בסוכה קטנה מכניס נר, ובסוכה גדולה מכניס כלי אוכל לאחר האכילה בהם והם מלוכלכים. וא"כ מוכח מהסוגיא שכלי אוכל אינם פוסלים את הסוכה אלא אין רגילים שהם בסוכה, שהרי בשמיני בחו"ל חייבים לשבת בסוכה משום ספק שביעי. וא"כ צריך להוציא את הכלים המלוכלכים מחוץ לסוכה אבל אין הם פוסלים את הסוכה.

ג. אמנם הר"ף (סוכה כג ע"א) פסק כך: "אין לו מקום להוריד את הכלים מהו? רב חייא בר אשי אמר פוחת בה ד', ור"י ב"ל אמר מדליק בה את הנר ולא פליגי הא לן דיו"ט הוא ואסור לפחות בה ארבעה מדליק בה את הנר, ולבני א"י דחולו של מועד הוא פוחת בה ד' וה"מ סוכה קטנה

חבל נחלתו

הכל בו (הל' סוכה סי' עא, לו א) בשם בעל ההשלמה ז"ל **כל הפסולים שאינן בגוף הסכך כשמבטלן אינו צריך מעשה** דביטולו הוה מעשה כגון סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים ובנה בה אצטבא ומיעטה (ד, א) וכן אלו העושין סוכה תחת הבית ואין מסירין הגג עד אחר העשייה, **אין צריכין לנענע הסכך אחר כך** לפי שגילוי הגג והסרת הרעפים הוא המעשה להכשיר הסכך הנעשה בפסול קודם לכן עכ"ל.

ה. הר"ן על הר"ף (סוכה יג ע"א) כתב: "וכן נראה מדברי הרב אלפסי ז"ל שכתב בפרק לולב וערבה בענין פסול סוכה ביום טוב אחרון דפסיל לה במאני מיכלא דמעיל בגווה ולרב אלפסי ז"ל **מאני מיכלא כגון קדרות ואגני דלישה דתשבו כעין תדורו והני לאו אורחיהו לאנוחניהו בבית דירה**". ונראה שאף לדעתו בהסברת הר"ף כלי בישול פוסלים את הסוכה **מן התורה**, אולם הפסול הוא באופן הישיבה של היושב שצריך 'תשבו כעין תדורו', ולכן בהוצאת הכלים מן הסוכה יוצא בה שוב י"ח. ורק בתשיעי כדי לסמן שאינו יושב בסוכת מצוה הורו לו להכניס כלים שפוסלים את הישיבה.

ו. בפירוש רבינו יהונתן (על הר"ף סוכה נג ע"א) כתב: "אבל סכה גדולה מעייל לגווה מאני מיכלא, כגון עריבות וכלי מתכות שמחממין בהן המים שאין אלו תשבו כעין תדורו,.... שאדם סודר שם שולחנו אין דרך להכניס שם כלים... כי אם בבית (האופנים) [האופים] ומפסלא בכך כשם שסכה קטנה **מפסלא בשרגא** שמא יניחנה ויוצא מחמת הבלא, ובסכה גדולה נמי טעמא דמני מיכלא **משום האי טעמא שמא יניחנו ויצא**".

דמיפסלא בשרגא אבל סוכה גדולה **עייל לגווה מאני מיכלא ומיפסלא** דאמר רבא מאני מיכלא לבר ממטלתא מאני משתיא במטלתא".

וקשה איך הר"ף מסביר את סוגיית הגמרא, והלא בחו"ל מחוייב לשבת בסוכה ביו"ט שני של גלויות, ואם פוסל את הסוכה נמצא שאינו יושב בסוכה?! וראיתי שאע"פ שרש"י והרא"ש פרשו זאת על השמיני, אמנם בשו"ע נקט שכל המחלוקת היא דוקא לגבי תשיעי, אבל בשמיני בחו"ל אינו עושה בה שום סימן להיכר או לפסילת הסוכה, וכן הגר"א בביאורו לסימן תרסו כתב שכל הראשונים פרשו את שאלת הגמרא על חו"ל לגבי היום התשיעי.

לא רק הר"ף כתב כן אלא אף הלכות גדולות (סי' יד, הלכות סוכה פרק הישן עמוד ח): "סוכה גדולה במאי פסלינן לה, במאני מיכלא, דאמר רבא מאני מיכלא לבר ממטלתא מאני משתיא במטלתא, והלכתא כרבא".

וכן באוצה"ג מובא שכן כתבו בהלכות פסוקות (ראו), וכ"כ בס' הנייר (סי' יג).

ד. כתב שזוהי שיטתם, הריטב"א (סוכה מח ע"א): "ובסוכה גדולה מעייל בה מאני מיכלא [דאמר רבא מאני מיכלא] בר ממטלתא ולדברי הר"ף ז"ל **היא נפסלת בכך לגמרי**". (וכן הרמב"ן במלחמות).

ולדברי הריטב"א זהו פסול מן התורה. וצ"ע לפי"ז איך מכשירים את הסוכה מחדש הרי ישנו איסור 'תעשה ולא מן העשוי'? ונראה לומר שבמקרה זה כיון שגוף הסוכה שלם די בהוצאת הסירים כדי להכשיר את הסוכה עפ"י האמור בדרכי משה הקצר (או"ח סי' תרכו, א) הביא "כתב

לפסול את הסוכה אין בכך כלום פסלות ואף על גב דאמרי' דמעיל בה מאני מיכלא היכרא בעלמא הוא דלא נהוג בה מנהג דירה כי בנוהג שבעולם יש לכל אדם מקום מוקצה לכלי מאכלו חוץ מדירתו וחומרא דרבנן בעלמא היא שלא יראה כעובר על

בל תוסיף דהא קי"ל דלעבור שלא בזמן מצות בעי כוונה ובהיכרא כל דהו סגי. והלכתא סוכה ואח"כ זמן אף על פי שלא כתבה הרי"ף ז"ל אחר שכתבתי זה מצאתי במקצת נוסחי הלכות".

הוא מבין את הדין בכלים כדין היכר (כפירוש האחרון של הרי"ף מלוניל) וסובר שאין שום סיבה שכלים אלו יפסלו את הסוכה. וא"כ גם המכניס כלים אלו לסוכתו אינו פוסלה ורבא רק לימד דרכי התנהגות במצוה שדרכה בדירה ולא במעשה מסויים.

ח. ענה לו, כדרכו, הראב"ד (כתוב שם לראב"ד סוכה כג ע"א): "אמר אברהם: של צרפתי הוא זה. ואם כדבריהם לבני א"י למה הצריכו לפחות בה ארבעה ודי להם אפילו בטפח להכירא בעלמא א"נ בג' טפחים אויר, ומדאצטריכן בה מקום חשוב אלמא הכירא דמוכחא בעינן ואי לאו דפסלא מאני מיכלא בסוכה לאו מוכחא, ועוד כיון דבחג אי בעי מעייל אי לא בעי לא מעייל מאי הכירא איכא. וטעמא דהאי פסילותא מפני שנפשו של אדם קצה בה ודילמא שביק לה ונפיק ומשום הכי אינו רשאי להכניסם לתוכה".

נראה שהראב"ד סבר כפי שכתבנו לעיל שזוהי גזירה של חכמים לפסול ישיבה בסוכה כזו, ומבין זאת כריטב"א שחכמים הורו על פסילה מן התורה. וא"כ הכנסתם בשאר ימות החג פוסלת את הסוכה.

הפסול לפי ר"י מלוניל מדרבנן שאין דיורו של אדם בביתו עם כלי האכילה והבישול באותו חדר, וחז"ל הורו לו להכניס בתשיעי. אולם אף האיסור להכנסה הוא מצד גזירת חכמים ופוסל מדרבנן בלבד.

ממשיך ר' יהונתן בשיטה נוספת שהיא שיטת רוב הראשונים: "ויש מפרש דלא מפסלא בכך סכה גדולה, דלא דמי לסכה קטנה דמיפסלא בשרגא, דכיון דסכה קטנה היא אפשר דמפסלא בכך דדירה [קטנה] היא ודבר מועט מועט בשיעורא בסוכה, אבל סכה גדולה לא מיפסלא בכך, אלא לא נתכון בגמרא לפסול הסכה אלא לעשות היכרא, שאין כונתו לישב בסכה ולא יחשדו אותו בני אדם שעובר על בל תוסיף, להיות נקי מהשם ומישראל".

ז. כאמור הרי"ף סבר שהכנסת הכלים לסוכה פוסלת. הרז"ה (המאור הקטן סוכה כג ע"א) תקף את הרי"ף על דבריו: "ולא פליגי הא לן והא להו כתב הרי"ף ז"ל והני מילי בסוכה קטנה דמיפסלא בשרגא אבל סוכה גדולה מעייל לגוה מאני מיכלא ומיפסלא דאמר רבא מאני מיכלא וכו' ואין זה נכון דבשלמא סוכה קטנה מיפסלא בשרגא משום דליתיה לשיעורא דסוכה מידי דהוה אנוי סוכה שממעטין בסוכה מן הצד כך כל דבר שהוא מועט בשיבת סוכה שלא נשאר ממנה שבעה טפחים פנויין לישיבה הווי מיעוט בסוכה קטנה ואפשר שיתכן בה בדוחק לומר לשון פסולה משום דליתיה לשיעורא אלא בסוכה גדולה היכי אפשר לומר דמיפסלא במאני מיכלא עד כאן לא אמר רבא מאני מיכלא בר ממטלתא אלא ללמדך תשבו כעין תדורו מהו דרכו של אדם להכניס מכלי תשמישו בדירתו אבל

חבל נחלתו

ורוצה לאכול בה בתשיעי¹, אינו יכול לפחות בה מפני שהוא יום טוב, ומה יעשה להיכרא, אם היתה קטנה שאסור להניח בה הנר בשאר הימים, יניחנו בה; ואם היא גדולה, שמוותר להניח בה הנר, מכניס בה קדרות וקערות וכיוצא בהם, כדי להכיר שהיא פסולה ושכבר נגמרה מצותה².

ובאר המשנה ברורה (ס"ק יב): "להכיר בה שהיא פסולה – המחבר נקט לשון הרי"ף בסוף סוכה ועיין שם בר"ן וברמב"ן דאין הכונה שנפסלת בכך אלא ר"ל שעושה היכר לפוסלה שאינו יושב בה בתורת סוכת החג ועיין לעיל בסימן תרל"ט במ"ב סק"ו ובשער הציון שם".

מסקנה

איננו פוסקים כגאונים והרי"ף שכלי בישול וכן קערות לאחר שאכלו בהן פוסלים את הסוכה, או את עצם הישיבה בה אף מדרבנן; ואעפ"כ ממידת דרך ארץ כלפי המצוה ובמיוחד במצוה זו משום 'תשבו כעין תדורו' מן הראוי להקפיד על כך ולא להכניס כלי בישול ואפיה לסוכה ולהוציא קערות מלוכלכות שאין בהן צורך.

ט. הרמב"ן במלחמות ה' (כג ע"א) אף הוא השיב על בעל המאור וכתב כך: "אמר הכותב: עד שהוא תמה על רבינו הגדול יתמה על הגאונים הראשונים ז"ל שהם כתבו בלשון הזה וכך כתב בהלכות גדולות ובפסוקות ומדבריהם למדנו דמאני מיכלא בחג אינו רשאי להכניסן בסוכה דלמא שביק לה ונפיק הלכך הויא היכרא לשמיני. ומיהו אין כאן מקום ספק **שלא לפסלה לגמרי מהכשירה אמרו שלא יצא בה בזמנו** אלא פסול המוציאה מתורת דירה ועושה אותה כמוקצה שבבתים ולשון פסול שייך".

ומביא ראיה שמשתמשים בלשון פסול אע"פ שאין הכוונה לפסול מן התורה. ונראה שמבין לשון פסול ברי"ף כשיטת הרי"ף מלונגיל שזהו פסול מדרבנן.

י. שולחן ערוך (או"ח סי' תרלט ס"א) פסק: "אבל כלי אכילה (לאחר האכילה) (טור), כגון קדירות וקערות, חוץ לסוכה". אבל לא בלשון פסול שפוסל את הישיבה בסוכה. ובסימן תרסו פסק: "ובחוצה לארץ, שצריך לישב בה בשמיני, גמר מלאכול ביום השמיני מוריד כליו ומפנה אותם ממנה; ואם אין לו מקום להוריד את כליו

1. אבל רש"י ורא"ש וספר הנייר נקטו שפוסלה או עושה בה היכר לשמיני ולא לתשיעי.

חבל נחלתו

סימן כג נענועי הלולב

שאלה¹

בניענועים של ארבעת המינים, יש סדר המקובל על נוסח אשכנז ויש על החסידים ועדות המזרח.

בכתובים מוזכרים: רוחות השמים למשל מזרח, דרום, מערב, צפון. במבוא חורון המזרח שלי הוא ירושלים. מה קורה אצלכם האם אתם פותחים בירושלים או במזרח השמש שהוא צד ימין.

האר"י שנקט שמתחילים בצד דרום זה היה כיוונה של ירושלים ויש לשאול כיצד עשה כאשר היה במצרים. מה עשו היהודים בעירק, בתימן וכו' שאלתי את השאלה הזו את רבני מקיף ירושלים כולם מתיחסים למזרח כירושלים, אך לא הסבירו למה.

א. חיוב נענועים

א. פסק הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז ה"ט): "משיגביה ארבעה מינין אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא, והוא שיגביהן דרך גדילתן אבל שלא דרך גדילתן לא יצא"..." וא"כ כל נושא הנענועים הוא תוספת מצוה.

ב. בסוכה (פ"ג מ"א): "לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר".

וכן בתוספתא (ברכות פ"ג ה"ט, וברכות ל ע"א): "היה משכים לצאת לדרך הרי זה נוטל שופר ותוקע לולב ומנענע".
וכן בתוספתא (חגיגה פ"א ה"ב): "יודע לנענע חייב בלולב".

בתלמוד בבלי, סוכה (לז ע"ב): "נענוע מאן דכר שמייה? – התם קאי: כל לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו – כשר. וקאמר: היכן מנענעין. תנן התם: שתי הלחם ושני כבשי עצרת כיצד הוא עושה? מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין, ומניח ידו תחתיהן ומניף, ומוליך ומביא, מעלה ומוריד², שנאמר אשר הונף ואשר הורם. אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא – למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד – למי שהשמים והארץ שלו³. במערבא מתנו הכי, אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא – כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד – כדי לעצור טללים רעים, אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבילא: זאת אומרת [לח ע"א] שירי מצוה מעכבין את הפורענות. שהרי תנופה שירי מצוה היא, ועוצרת רוחות וטללים רעים".

ופרש המאירי (סוכה לז ע"ב): "והנפה הוא מוליך ומביא כדכתיב ישעיה י' ינופף ידו

1. שאלת ר' יגאל גרנביץ' הי"ו – מבוא חורון.

2. לולא דמסתפינא נראה היה לפרש את כיווני ההנפה וההרמה עפ"י חגיגה (פ"ב מ"א): "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם מה למעלה מה למטה מה לפניו ומה לאחור..."

3. ואנו מורים שאיננו מסתכלים אלא מביאים את קרבנותינו כנגד מי שמולך בכל. וכן בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב; ויקרא, פר' אמור סה ע"א).

חבל נחלתו

כאילו לא עשה מן המובחר, וכיפר, כלומר: אף על פי כן כיפר, שאין צריך להביא קרבן אחר.

"וכן לולב – מוליך ומביא מעלה ומוריד".
"ממטי ליה – מוליך".
"ומייתי – מביא".

"גירא בעיניה דסטנא – הרי זה לְחֵץ בעיניו של שטן, שרואה בעיניו שאין בו כח לנתק מעלינו עול מצות".

"ולאו מלתא היא – אין נכון לומר כן".
"לאיגוריי – שיתגרה בו שטן שהוא יצר הרע וישיאנו לתעות מעל קונו וימסור עצמו על הדבר".

ובראבי"ה (ח"ב הל' לולב סי' תרפג):
"ירושלמי: למה מנענעים משום לנענע כחו של קטיגור".

וכ"פ בהלכות גדולות (סי' טו, הלכות לולב עמ' רח): "שם לו ב) ומוליך ומביא ומעלה ומוריד. אמר רבי חייה בר אבא א"ר יוחנן מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, ומעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו".

ד. וכתב רבינו בחיי (ויקרא, ז): "ועוד יש לומר בענין מוליך ומביא מעלה ומוריד בין בתנועת חזה ושוק בין בתנועת הלולב, שבזה רמז לגלות ולגאולה, מוליך, על שם: (איכה א, ז) 'וילכו בלא כח לפני רודף'. ומביא על שם: (ירמיה לא, ז) 'הנני מביא אותם מארץ צפון'. מעלה, למי שהעלה שכינתו מקרב ישראל, שנאמר: (יחזקאל יא,

הר בת ציון ומתרגמין מוביל ומייתי בידיה, והרמה היא העלאה ואין העלאה אלא בהורדה, ומתוך שאף ההנפה הוא לשון הרמה אומר אני שאף בהולכה והבאה צריך שיגביה ידו מעט כלפי מעלה ואף על פי שמקרא זה ר"ל אשר הונף ואשר הורם אינו בפרשת שתי הלחם אלא בפרשת מלואים מ"מ כתיב כאן והניף הכהן אותם וכל התנופות למדות ממלואים והנפה זו של שתי הלחם וכבשי עצרת היתה בעודם חיים ולאחר שחיטה ונתוח היו חוזרין ומניחין חזה ושוק שבשניהם בצד הלחם ומניף את הכל גם כן במוליך ומביא ומעלה ומוריד".

ג. ממשיכה הגמרא בסוכה: "ואמר רבא: וכן בלולב. רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומייתי ליה, אמר: דין גירא בעיניה דסטנא⁴. ולאו מלתא היא, משום דאתי לאיגוריי ביה".

ופרש רש"י:

"שירי מצוה – מצוה שהיא שירים, שאינה עיקר לעכב כפרה, אף על פי כן חשובה היא לעכב את הפורענות".
"שהרי תנופה שירי מצוה היא – ואינה מעכבת, כדתניא בתורת כהנים, ומייתנין לה בגמרא דיומא (דף ה, א): לתנופה לכפר וכי תנופה מכפרת, והלא אין כפרה אלא בדם אלא, שאם עשאה לתנופה שירי מצוה, ששירה ולא עשאה – מעלה עליו הכתוב

4. בבבא בתרא טז ע"א: "א"ר לוי: שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו. שטן, כיון דחזיא להקדוש ברוך הוא דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר: חס ושלום, מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם; פנינה, דכתיב: וכעסיתה צרתה גם כעס בעבור הרעימה. דרשה רב אחא בר יעקב בפפוניא, אתא שטן נשקיה לכרעיה". ובראבי"ה (ח"ב סי' תרפג) הוסיף: "ונראה לי דרב אחא בר יעקב חסיד הוי ומלומד בניסין, כדחזינן בפרק קמא דקידושין, ובפרק הדר אמרינן שאני רב אחא בר יעקב דמופלג, ולהכי לא חייש לגרויאי".

ומוריד ששנינו במנחות בענין שתי הלחם וכבשי עצרת. ואמר רבה התם וכן בלולב. אלא צריך לנענע בהולכה ובהובאה בג' פעמים **זולתי** מוליך ומביא מעלה ומוריד. וכן קבלנו מרבינו האי זצ"ל. והעמדנו עיקר דבר זה מתלמוד א"י. דגרסינן התם רב חייה בר אשי בשם רב נוטל לולב ומנענע שופר ותוקע וכשמגיע זמן ק"ש קורא ומתפלל. תני צריך לנענע ג"פ על כל דבר ודבר. ר' זעירא בעי הכן חד והכן חד או הכן והכן חד.

"פי' כבר אמרנו צריך לנענע ג"פ. בעי ר' זירא ההולכה תחשב פעם אחת וההבאה פעם אחת או [הולכה] והובאה פעם אחת נחשבם וצריך להוליך ולהביא ג"פ. תמן תנינן [בפרה] [בנדה] פ"ט בענין ז' סממנים מעבדין על הכתם וצריך לכסס על כאו"א ג"פ. ר' זעירא בעי הכן חד והכן חד או הכן והכן חד ולא איפשטא. **וכיון דלא איפשטא עבדין לחומרא ג"פ הולכה והבאה כאו"א ג"פ.**"

וברבינו חננאל (שבת קמ ע"א) הזכיר זאת כך: "וכן עוד מפורש בתלמוד א"י בענין מוליך ומביא שבלולב. מהא שמעינן דכיסוס כעין שפשוף הוא ומתקבץ הבגד". עולה שעמדו לפנייהם שתי בעיות האם הולכה והבאה היא פעולה אחת, וההבאה היא החזרת המצב הראשוני או שצריך הובאה ג' פעמים. ושאלה שניה האם נענוע הוא הולכה והובאה. הר"ח פשוט שנענוע אינו הולכה והובאה אלא הוא כעין כסוס ניעור מועט, והוא נעשה אגב ההולכה וההבאה. ועוד צריך להוסיף שכל פעולה תעשה ג' פעמים. יוצא לפי ר"ח שעושה שתיים עשרה פעולות – מוליך ג"פ, מביא ג"פ, מעלה ג"פ, ומוריד ג"פ.

כג) 'ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר'. ומוריד, למי שעתיד להורידה ולהשרותה בישראל, שנאמר: (ישעיה לא, ד) 'כן ירד ה' צבאות לצבוא על הר ציון'.

ויש בו עוד רמז לתחיית המתים: מוליך, על שם שכתוב: (תהלים עח, לט) 'רוח הולך', ומביא, על שם שכתוב: (יחזקאל לז, י) 'ותבא בהם הרוח ויחיו', מעלה, על שם שכתוב: (קהלת יב, ז) 'והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה', ומוריד, על שם שכתוב: (יחזקאל לז, ט) 'ופחי בהרוגים האלה ויחיו'.

ה. ובפרק כג כתב: "ולמדו זה מתנופה, מדכתבי: (שמות כט, כז) 'אשר הונף ואשר הורם', מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו, ובזה נתעורר על היחוד כי לפי שקצין אבינו הראשון וחטא באתרוג לבדו אין אנו מביאין האתרוג לבדו אלא נביאהו עם שאר הפרי ליחדו עם כלן, וכלן עמו, ומזה אנו מתקנין את אשר עותו ומרצין בו המקום". וכך סיים המגיד משנה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז ה"ט) את הסבריו לנענועים: "ואין להאריך בזה לפי שבכל אחד מן הצדדין אדם יוצא ידי חובתו".

ב. סדר הנענועים

א. נאמר בתלמוד ירושלמי (סוכה פ"ג ה"ה): "תני צריך לנענע ג' פעמים, ר' זעירה בעי הכין חד והכין חד. או הכין והכין חד. תמן תנינן צריך לכסס ג' פעמים בין כל דבר ודבר. ר' זעירה בעי הכין חד והכין חד או הכין והכין חד".

ב. כתב על כך רבינו חננאל (סוכה לז ע"ב): "ונענוע זה **זולתי** מוליך ומביא מעלה

חבל נחלתו

ד. וכך כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תלז) ביחס לשיטת הר"ח: "שאלת מה דעת בנינו בענין של לולב אם די לו במוליך ומביא ומעלה ומוריד כמוזכר בגמרא? כי יש מי שסבור שצריך להוליך לצפון ולדרום חוץ ממוליך ומביא".

"תשובה כבר עמדו על זה הראשונים. יש מי שאומר כן ויש אומר שאינו צריך דבמוליך ומביא יש ארבע רוחות. וכן אנו ואבותינו נוהגין. אלא שאנו נוהגין לנענע שלשה נענועין בהולכה ושלשה בהבאה וכן במעלה ומוריד. וגם בזה נחלקו הרבה מהראשונים ז"ל. אלא שאנו סומכין על דברי רבינו חננאל ז"ל שאמר שצריך לנענע בהולכה והבאה שלשה פעמים זולתי מוליך ומביא. והביא ראיה בשם רבינו האי ז"ל מדגרסינן בגמרא דבני מערבא צריך לנענע שלשה פעמים על כל דבר ודבר. ורבי זעירא בעי הכין חד והכין חד או דילמא הכין והכין חד כלומר הולכה והבאה אחת. ולא איפשיטא ועבדינן לחומרא שלשה נענועין הולכה והבאה בכל אחד ואחד".

ה. אח"כ, מצטט הר"ן את הירושלמי, ומוסיף:

"ויש מן הראשונים ז"ל שכתבו שבנענוע של לולב אינו צריך אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד כך משמע פשטא דמימרא דרבא דאמר וכן ללולב, ואינו צריך טרוף אחר. ולפי דבריהם יהיה פירוש הירושלמי כך: צריך לנענע על כל דבר ודבר ג' פעמים כלומר בשעת נטילה, ועל כל אחד ממקומות ההלל שמנענעין בהן ובתר הכי מיבעיא לן הכין חד והכין חד כלומר פשיטא לן דמעלה ומוריד לא חשיב אלא חד שכיון שיעלה הלולב אי אפשר לו שלא

כשיטה זו פסקו הר"ף (סוכה יח ע"ב) הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז ה"י): "כיצד מוליך ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים ומביא ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים וכן בעליה וירידה".

ובהלכה י: "כיצד מוליך ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים ומביא ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים וכן בעליה וירידה"...

ג. הר"ן (על הר"ף יח ע"ב) באר את הר"ף: "מוליך ומביא למי שד' רוחות שלו. ואעפ"כ דיו לנענע בשתי רוחות שהמושל בשתי רוחות העולם הוא מושל בד' אלא שמכוין למי שד' רוחות שלו וכן נהגו".

וכך בחידושי הריטב"א (סוכה לז ע"ב): "תנן התם כבשי עצרת כו' מוליך ומביא למי שארבע רוחות העולם שלו. פי' אף על פי כן דיו לנענע לשתי רוחות ולא כמי שנוהג להוליך ולהביא לארבע רוחות כי אין זה אלא במחשבה והמושל בשתי רוחות העולם הוא המושל בארבע, וכן נוהג מורי נר"ו וכן היו רבותיו נוהגין".

והמאירי (סוכה לז ע"ב) הסביר: "ואף הגאונים כתבו על העושה כן שדעת חיצוני הוא ואף מה שאמרו בפסוק ראשון של קריאת שמע להאריך באחד כדי להמליכו למעלה ולמטה ובארבע רוחות העולם אף זו אין צורך אלא לתנועה לשתי רוחות שבצדדיו ולמטה ולמעלה שאין לתנועת הפנים מקום בהולכה והבאה לצד שלפניו ואחריו ולא עוד אלא שיש אומרים באחד שאינו צריך לשום תנועה אלא בצירוף הלב כמו שביארנו במקומו".

נמצא שלפי הר"ח, הר"ף והרמב"ם מנענעים רק קדימה ואחורה (לא לפי רוחות העולם) ומעלה ומטה.

אמרו וכן ללולב. ויש מקשין לשיטה זו ממה ששינינו לולב שיש בו שלשה טפחים וכדי לנענע בו כשר ומפרשין הטעם מפני שאין הנענוע ניכר בפחות מהשיעור זה ואם דיו בהושטה לבד הרי ההושטה בכל שהוא ומתוך כך הם אומרים שצריך נענוע בשדרה ועלין ולדעתי אין טענה זו כלום שאם כן אף אתה צריך לומר שיהא הנענוע מעכב שהרי השיעור מעכב הוא אלא שצורך השיעור אינו אלא מפני שהלולב עיקר כמו שכתבנו וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענוע ולהושטה הניכרת ואף על פי שההושטה והנענוע אין מעכבין ראוי לכך מיהא בעינן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו ואין מכאן טענה לנענוע שדרה ועלין **שההושטה במוליק ומביא ומעלה ומוריד הוא הוא הנענוע** ואף גאוני הראשונים כתבו בתשובת שאלה שאין צריך אלא להושיט ראשו של לולב לצד שלפניו ולהחזיר זנבו כלפי עצמו ואח"כ מעלה ומוריד וכן כתבו שהסוגיא מוכחת כן מדקאמר וכן ללולב והתנופה אין בה אלא הושטה ואף על פי שלשון נענוע מורה נענוע העלין כל דבר שאדם מניעו ממקום למקום נענוע הוא וכמו שאמרו מו"ק כ"ז ב' אבל כיון שנענע ראשו אין המנחמים רשאים לישב אצלו וכן בפרק תפלת השחר כ"ח ב' בענין מודים כיון שנענע בראשו שוב אינו צריך וכן אם באו רשעים על אדם ינענע להם בראשו וכל אלו אינם אלא הרכנת הראש אם באבל להעלים עינו מן היושבים דרך מיאון ואם במודים דרך כריעה ואם ברשעים דרך הודאה לדבריהם וכל שהוזכר לשון נענוע אנו מפרשים אותו בהושטה לבד לפי

יורידנו הלכך פשיטא לן דהעלאה והורדה חדא מילתא היא ומיהו אהולכה והבאה מספקא לן מי אמרי' דאינהו נמי חדא מילתא הוו וכיון דאמרי' דצריך לנענע ג' פעמים על כל דבר צריך שיוליך ויביא ויעלה ויוריד ויחזור עוד ויוליך ויביא או דילמא נהי דמעלה ומוריד לא חשיבי אלא חד הולכה והבאה תרי מילי נינהו ולפי שטה זו כיון דהתם לא איפשטא וחזינן בגמ' דילן דלא קאמר ויוליך ויביא שתי פעמים משמע **דהולכה והבאה תרי מילי נינהו וסגי במוליק ומביא מעלה ומוריד** ולפי זה אין צריך בלולב כסכוס וטירוף, אלא מוליק ומביא מעלה ומוריד בלבד, וכן כתב הרב ר' יצחק אבן גיאת ז"ל.

היינו שיטת הרי"ץ גיאת פסקה לפי הבבלי, ולשיטה זו רק מוליק ומביא מעלה ומוריד את הלולב, ואין ג' נענועים לכל צד. וכן פסק העיטור (הל' לולב).

ו. הרי"ן הקשה על שיטה זו: "אבל אין זה נכון שא"כ למה הצריכו בגמרא שיהא הלולב יוצא על ההדס טפח כדי לנענע בו והלא בכל שהוא בין גדול בין קטן ראוי להוליכו ולהביאו אלא ודאי לפי שצריך לטרוף הלולב ולכסכס (בעצמו) [בעליו] **הצריכו בו טפח עודף כדי לנענע בו**... ומביא את שיטת הרי"ף והרמב"ם.

המאירי (סוכה לו ע"ב) מבאר ששיטת הרי"ץ גיאת היא העולה מתוך הסוגיות ומשיב על קושיות הרי"ן: "ויראה ממה שכתבנו ומסוגיא זו שאינו צריך לנענוע שדרה ועלין אלא הושטה לצד שלפניו וחזרה אצל עצמו וזהו מוליק ומביא והעלאה והורדה למעלה ולמטה וזהו מעלה ומוריד והוא הנענוע שאנו מזכירים בכל הסוגיא וכדמיון תנופה שהרי עליה

חבל נחלתו

את הלולב בכדי ג' פעמים ויארץ בו כדי שיצא ידי חובתו אף לדברי האומר דהכין והכין חד ששיירי מצוה הם והמארץ ה"ז משובח וכן היה נוהג רבינו הגדול (=הרמב"ן) ז"ל ותלמידו רבינו גר"ו (=הרא"ה), ויש שמטרפין אותו בשעת הולכה והבאה והורדה פעם אחת בכל אחד מהם משום דהכין חד והכין חד, ואין לתפוס אותם בכך כי אין הירושלמי מכריע בזה לגמרי אלא שנראה יותר שיהא טירוף הלולב בפני עצמו, שאילו בשעת הולכה והבאה הוה קים לן דלהוי שני פעמים או פעם אחת היאך קא מצטרף במוליק ומביא ומעלה לבדם ולא במוריד".

עולה מדברי הריטב"א שדוחה את שיטת הרמב"ם והרי"ף, והנענוע הוא אחר ההולכה ואחר ההובאה בסוף כל תנועה עושה עוד ג' נענועים קטנים והם הכסכוס וכן שיטת הרמב"ן והרא"ה. עוד הוא מביא שיטת ראשונים על נענוע אחד בזמן הולכה והבאה וכותב ששיטה זו יכולה להתפרש בירושלמי, אבל יותר נראה שהטירף הוא בפני עצמו.

עולות לפנינו בינתיים השיטות הבאות:

(1) שיטת הרי"צ גיאת שהנענוע הוא ההולכה וההובאה.

(2) שיטת הר"ח, הרי"ף והרמב"ם שג' נענועים בזמן ההולכה וההובאה לארבעה כיוונים.

(3) שיטת הרמב"ן הרא"ה והריטב"א שהנענועים אחר כל פעולה לאיזה צד.

(4) הריטב"א מביא שיטת ראשונים שמנענע תוך כדי הולכה והובאה אבל רק פעם אחת.

יש להדגיש כי לכל השיטות הללו של גדולי הראשונים, מוליק ומביא מעלה

הסוגיא ואף הרבה מחכמי הדורות שלפנינו נהגו בעצמם כן".

ז. הריטב"א (סוכה לו ע"ב) מקשה על שיטת הרמב"ם וז"ל:

"מיהו עדיין לא למדנו זה שאמרנו אם הוא כשמוליק ומביא ממש או לאחר שגמר מהולכה והבאה והעלאה והורדה, והרמב"ם כתב שיש לו לטרוף הלולב ג' פעמים כשמוליק וכן כשמביא... ואין זה מחוור משום דעל כל דבר ודבר לאו היינו הולכה והבאה, אלא פירוש כל דבר ודבר כל מקום מן המקומות שצריך לנענע דהיינו בשעת ברכה ובהודו לה' תחלה וסוף ובאנא ה' שצריך לנענע בכל אחד מדברים האלו ג' פעמים... ולהאי פירושא כיון דהתם לא איפשיטא וחזינן בגמרא דילן דלא קאמר (אלא) שיוליך ויביא שני פעמים משמע דכתרי חשיב ובפעם אחת סגי וכמו שנהגו, וכיון שלמדנו למעלה שצריך לכסכס הלולב אף כאן חייב לכסכסו וכמו שלמדנו היו כל העם מטרפין לולביהן, ועוד לא שמענו אימתי מכסכס, לכך נראה לומר ששאלת הירושלמי אינה על ההולכה וההבאה דהנהו ד' נינהו או תרתי כדאמרן לעיל (וכל) [ועל] טירוף הלולב אמרו שצריך ג' פעמים על כל דבר ודבר מן המקומות שמנענעין בהם כי מלבד מה שמוליק ומביא מעלה ומוריד בכל אחד מהם יש לו גם כן לטרוף הלולב ג' פעמים בכל אחד מהם לאחר שמוליק ומביא מעלה ומוריד, ועל אותו הטירוף שהוא תנועות דקות נעשית במהירות שאלו אם טרפו במהירות למזרח ולמערב חשוב שנים או חד"..."

ח. ולכן מסיק: "ונמצא שהסדר האמיתי בנטילת הלולב שהוא מוליק ומביא מעלה ומוריד על כל דבר ודבר ואחר כך יטרוף

זה משובח ומ"מ בהולכה והובאה השנייה והשלישית אין צריך עוד לשום נענוע לכל הפירושים והמוסיף בדבר שאינו צריך נקרא הדיוט".

ואנו נוהגים גם בשניה ובשלישית לכסכס.

יא. השולחן ערוך (או"ח סי' תרנא ס"ט) פסק: "הנענוע הוא שמוליך ידו מכנגדו והלאה וינענע שם ג' פעמים בהולכה וג' פעמים בהובאה, (טורף הלולב ומכסכס העלין בכל נייענוע) (ר"ן פ' לולב הגזול), ואח"כ מטה ידו לצד אחר ועושה כן; וכן לכל צד מארבע צדדין ומעלה ומטה".

והרמ"א הגיה: "וההולכה וההבאה היא עצמה הנענוע, כי מוליך ומביא ג"פ לכל רוח (טור בשם גאון), ומטין ראש הלולב לכל צד שמנענע נגדו, וכשמנענע למטה הפוכו למטה, ומקרי דרך גדילתן (ב"י), הואיל ומחזיק אותן בידו דרך גדילתן (ב"י); ויש מדקדקין שלא להפך הלולב כשמנענעין למטה (מהרי"ל וב"י בשם אביו, וכן שמע ממהר"ר שכנא שראה כן ממהר"ר יעקב פולק, וכ"כ בכתבי האר"י); והמנהג כסברא ראשונה, וכן נ"ל עיקר".

יב. וכתב בביאור הגר"א (או"ח סי' תרנא ס"ט) במה חלקו השו"ע והרמ"א: "ודעת הרמ"א כאן דלא כש"ע שכתב הולכה אחת ומנענע ג"פ וכן ההובאה אחת ומנענע ג"פ ובד"מ כתב ס"ק ח' בשם מהר"א שיוליך ג"פ ויביא ג"פ בכל צד ובאותן ההולכות והובאות יכסכס העלין".

וכן באר המשנה ברורה (ס"ק מב): "ר"ל ההולכה עושה פעם אחת אבל הנענוע בעת ההולכה עושה ג' פעמים וכן בהובאה כשמביא הלולב אצלו עושה ג"כ הנענוע ג"פ ועיין לקמיה בהג"ה".

ומוריד כתנופה וא"כ יש ארבע תנועות עיקריות ועוד נענועים (לפי השיטות השונות).

ט. הרא"ש (סוכה פ"ג סי' נו) מביא דברי העיטור שכתב כר"צ גיאת ומשיג עליהם: "נמצא שצריך ג' הולכות וג' הובאות לכל צד וצד שהם שלשים וששה בין הכל ובעל העיטור כתב כיון דנענוע דרבנן הוא לקולא אמרינן לחומרא לא אמרינן. עוד כתב מנהג אבותינו שמוליך ומביא מעלה ומוריד בלבד ומוליך ומביא למי שד' רוחות העולם הם שלו והמושל בשתיים מושל הוא בד' רוחות והמוליך לצפון ולדרום דעת חיצוני הוא ע"כ. והעולם לא נהגו כן אלא מוליכין לד' רוחות ומנהג כשר הוא הקצרה ימיננו מלהודות שד' רוחות העולם שלו ומנהג אחר חיצוני הוא והראשון שהנהיג כך היה נראה לו שהמוליך ומביא לד' רוחות נראה כעושה שתי וערב ואדרבה כשמוליך ומביא לשתי רוחות ומעלה ומוריד הוא הנראה כשתי וערב כי ד' קצוות יש לו אבל המוליך ומביא לד' רוחות ומעלה ומוריד ששה קצוות יש לו".

היינו לפי הרא"ש מנענע בתוך התנועות העיקריות אבל מנענע לששה כיוונים. וטוען שהמחלוקת היתה מה מהם הוא 'שתי וערב'. הטור בסימן תרנא קיבל את שיטת אביו. לפי שניהם אין הקובעים רוחות השמים אלא לפניו ולאחוריו לימינו ולשמאלו מעלה ומטה. וכתבו שעושה לכל כיוון שש תנועות קצרות שהן הכסכוס בירושלמי.

י. וכך פסק בשו"ת מהרש"ל (סי' פג) כדרך הנכונה לעשיית נענועים: "והמחמיר לעשות ג' הולכות וג' הובאות וגם לנענע ג' כחות בהולכה וג' כחות בהובאה כדברי הרמב"ן והתו' והר"ן על פי האלפסי הרי

חבל נחלתו

ואח"כ עושה הולכה והבאה בלא נענוע כלל ב"פ וכן יעשה במעלה ומוריד ובזה יצא ידי כל הדעות ע"ש. והמג"א העלה שדי כשטורף העלין בשעת הולכה וכן נוהגין ע"ש. וכתב המג"א שאף הב"ח סבר כרמ"א.

יד. בסדר הנענועים הראוי נפלה מחלוקת. בשו"ע (סי' תרנא ס"י) פסק: "יקיף דרך ימין בנענוע: מזרח, דרום, מערב, צפון".

ומקורו בטור, ונראה שפותח בכיוון מזרח משום שזה היה כיוון התפילה, ולא מצאנו לפני כן מי שהדגיש שצריך להתחיל דוקא למזרח. ויוכיחו דברי המאירי (סוכה לו ע"ב) לגבי הולכה והובאה: "ופי' בגמ' על זה מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי ששמים וארץ שלו ואף על פי שהולכה והבאה אינה אלא בשתי רוחות ר"ל הולכתו לצד שלפניו והבאתו לצד שאחוריו בחזרתו אצל עצמו"⁵.

אבל בשערי תשובה (ס"ק כ) העיר: "עבה"ט וע' בלקט הקמח בשם תולדות

היינו מוליך לכל כיוון פעם אחת ומביא פעם אחת אבל מנענע בהולכה והובאה שלש פעמים בכל תנועה ארוכה. ומהגר"א עולה שג' הנענועים הם לאחר התנועה הארוכה.

ואת שיטת הרמ"א באר המשנה ברורה (ס"ק מד): "ההג"ה חולק על המחבר ודעתו **דצריך להוליך ולהביא ג"פ** כמו שכתב לקמיה והא דכתב היא עצמה הנענוע, אין ר"ל שא"צ נענוע כלל דהא כתב לעיל בהג"ה מכסס העלין בכל נענוע אלא ר"ל שלא יעשה הנענועים בעת שיגמור ההולכה וההבאה אלא יעשה בעת ההולכה וההובאה גופא ובכססו כמו שכתב מקודם".

יג. כתב הבאר היטב (ס"ק יח): "האחרונים האריכו בזה והעלה הט"ז שלכתחילה ראוי ליטול בדרך זה: דהיינו שנטל הולב ומוליכו בלא נענוע עד כנגדו ושם עושה ג' תנועות קטנות דרך הולכה והובאה ואח"כ מביא אצלו ומקרב הרבה אצל גופו בלי נענוע ואחר הקירוב אל גופו יענוע תנועות קטנות כמו בהולכה אצלו,

5. בספר אוצר הדרשות מביא מנהג תימן: גם מהרי"ץ כתב ב"עץ חיים" דברי סיכום בזו הלשון "ומזה תבין ותשכיל מנהג שלנו שמנענעין לצפון כיון שארץ ישראל נמצאת מצפון לארץ תימן שהוא כנגד פנינו נגד ירושלים ואחר כך לדרום ואחר כך למעלה ומטה כי עיקר מצות הנענוע לדעת הרמב"ם והעיטור ובעל הדברות ופשוט התלמוד הוא זה לנענע לשתי רוחות ומעלה ומטה". וכן עולה מהערות הר"י קאפח לרמב"ם בהוצאתו.

וכך כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' סג) לגבי הקפה בלולב באוסטרליה: "לענ"ד פשוט דאין בזה מעלה לרוח מזרחית רק יען הלכה זו מקורה בתשו' מהרי"ל כמבוא בב"י ע"ש, ועיינתי בתשו' מהרי"ל (סי' מ') שכ', וכן בלולב נ"ל להקיף דרך ימין בנענועו למזרח דרום מערב צפון וכו' עכ"ל. ולא הזכיר שום טעם להתחיל במזרח, א"ו יען במקומו היו מתפללין כלפי מזרח על כן כ' להתחיל לנענע כלפי מזרח דהיינו רוח שכנגד פניו ושוב לפנות משם לדרום שהוא דרך ימין לכן העתיק בשו"ע לשונו. וכן מצאתי הדבר מפורש בשו"ת זקן אהרן (קונשטנדינה סוסי' כ"ב) שהאיש ראוי להיות פניו למזרח בשעת נטילה וברכה ונענוע וכו' וזו ראוי שכל בקשותיו ומצותיו של אדם ראוי להיות לתלפיות תל פיות שהכל פונים אליו וכו' עכ"ל. ובס' יפה ללב (ח"ב סי' תרנ"א אות י"ד) מעתיק דבריו ומציין למש"כ בספרו יפ"ל (ח"א סי' רכ"ג אות ב') ואין הספר

סימן כג – נענועי הלולב

המעכבים את הפורענות. ויוצאים י"ח אף ללא נענועים.

ב. ישנן כמה שיטות לכמה כיוונים מניעים את הלולב. רוב הראשונים סוברים שרק לארבעה כיוונים קדימה אחורה מעלה ומטה. הרא"ש ובעקבותיו נהגו כל בית ישראל לארבעת הכיוונים ומעלה ומטה. אף לרא"ש ארבעת הצדדים אינם לכיווני רוחות השמים אלא קדימה ואחורה ימין ושמאל.

ג. בעקבות הירושלמי ישנו מושג הכסכוס שהם תנועות דקות, ג' לכל צד שמניעים את הלולב, וי"א שש קדימה ואחורה. כמו"כ בתנועות הכסכוס ישנה מחלוקת האם הם נעשים לאחר התנועה העיקרית לאותו כיוון או בזמן התנועה לאותו כיוון.

ד. האחרונים חדשו את כיווני רוחות השמים דוקא, וחלקו על הסדר ימינה של המנענע או ימינה של הצופה מן הצד.

ה. האר"י חידש סדר אחר, וכך היה מנהג ירושלים ויש ספרדים שנוהגים אחריו ולא אחר השו"ע.

אדם למהר"ש אלגאזי בהסכמת רבני אטליא דדרך ימין מזרח צפון מערב דרום אבל מזרח דרום מיקרי דרך שמאל⁶ ע"ש". טו. יש מן הספרדים שנוהגים בסדר אחר של הכיוונים. כתב הבאר היטב (ס"ק ט): "ובכתבי האר"י כתב סדר אחר בתחילה דרום ואח"כ צפון ומזרח ומעלה ומטה ומערב"...

וכן בשערי תשובה (ס"ק ט): "וע' מח"ב שכת' בשם מורו הרב בספר גט מקושר שבעה"ק ירושלים נהגו להקיף דרום צפון כו' כמ"ש הרב הקדוש האר"י ז"ל ומינה לא תזוע כי תורת אמת היתה בפיהו גם כתב כי המנהג הנכון כמו שנוהגין העולם וכ"כ בספר הכוונות לעשות ג' הולכות וג' הבאות לכל רוח דוקא ע"ש"..." ונראה שרק סדר הכיוונים שונה, אבל הנענוע הוא עפ"י שיטת הב"י. וכן מנהג הספרדים בא"י ובארם צובה ובגדד.

סיכום

א. נענועי הלולב הם שיירי מצוה

תח"י לעיין בו, עכ"פ מבואר כי מה שיש להקדים מזרח הוא מפני שהוא הרוח שהכל פונים אליו בתפלתם".

"ולכן אצלנו בביהכ"ס שמתפללין בנוסח אשכנז ומנענעים דרך ימין יש לנענע תחילה כלפי מערב שלשם פניו מכוונות והוא לדידן הרוח שהכל פונים אליו ושוב להמשיך דרך ימין".

6. ואנו עושים בדיוק להיפך. ומקור המחלוקת לענ"ד שבמזבח היו רוב הקפותיו לכיוון רבני איטליה שעולה מדרום ופונה לימינו היינו מזרח ואח"כ לצפון ואח"כ למערב והמשנה קוראת לכך דרך ימין – זבחים (פ"ו מ"ג): "כל העולים למזבח עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל חוץ מן העולה לשלשה דברים אלו שהיו עולים וחוזרים לעקב".

סכך קבוע בכל השנה

שאלה

לאדם מישראל פרגולה קבועה ליד ביתו. גג הפרגולה עשוי עץ ובו קרשים סמוכים זל"ז (כ-5 ס"מ בין אחד לשני) המונחים בתושבות מיוחדות. הקרשים המצלים של גג הפרגולה עומדים בצורה אנכית אלכסונית ויוצרים מצב שכל קרש מכסה אנכית את רוב חבירו (כעין שלבי תריס). ניתן להוציא כל קרש מהקרשים האלכסונים המצלים מהמסילות בהן הוא מונח ולהשיבו למקומו, והוא אינו מחובר בחיבור נוסף. האם הפרגולה כמו שהיא יכולה לשמש כסוכה או שצריך להרים את כל הקרשים כדין 'מפקפק', או צריך להוציא חלק מהקרשים המצלים ולהניח סכך כשר בין הקרשים?

תשובה

א. כיון שהקרשים המצלים משופים ומחלקים ללא בית קיבול הם פשוטי כלי עץ ולכן נראה שאין בהם בעיה של סכך המקבל טומאה. כעין הנאמר בסוכה (יב ע"ב): אמר רב יהודה אמר רב: סככה בחיצין זכרים – כשרה, בנקבות – פסולה. זכרים כשרה, פשיטא! – מהו דתימא: ניגזור זכרים אטו נקבות, קא משמע לן. (אמר מר) בנקבות פסולה, פשיטא! – מהו דתימא: בית קבול העשוי למלאות לא שמיה קבול, קמשמע לן".

ופרש רש"י:

"סככה בחיצים – בית יד של חצים, פלקיי"ש בלעז (=חצים, חלק העץ שבחצים). "זכרים – כעין שלנו, שתוחבין אותה בבית קיבול של חץ". "כשרה – דאף על גב דכלים נינהו, פשוטי כלי עץ אין מקבלין טומאה".

ותוספות הוסיף:

"בחיצים זכרים כשרה – לא דמו לשאר פשוטי כלי עץ כמו דף של נחתומין דפרק המוכר את הבית (ב"ב דף סו.) דמקבל טומאה מדרבנן דהני אפילו מדרבנן טהורין כדפרישית לעיל (דף ה.) גבי מסגרתו למעלה היתה".

וכ"פ הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה ה"ה) ומשנ"ב (סי' תרכט ס"ק ה.).

ב. ואמנם הקרשים הללו 'יושבים' בתוך מעין מסילות של עץ (החרוצות בתוך המסגרת המחזיקה את הקרשים) שבו לכאורה בית קיבול, אולם גם העצים אשר יוצרים את המסילות לא נועדו לקבל, והמדובר בכל מסילה במעין חריץ משלשה כיוונים כאשר כלפי מעלה הוא פתוח ובו מכניסים את הקרשים המצלים.

על שאלה מעין זו כתב בשו"ת תורה לשמה¹ (סי' קעד):

"שאלה: בעירנו מניחים בסכך הסוכה עצים מחוברים זב"ז ודרכם של עצים הנז' שהאומן חופר בהם בית קיבול בכמה מקומות ומכניס באותו בית קיבול עצים

1. ספר זה מיוחס לבן איש חי שכתבו בהעלמת שמו יחזקאל כחלי בגי' יוסף חיים.

כדי לחברם זה בזה כמעט וליות ונסתפקנו אם הם כשרים לסכך מאחר דקי"ל סככה בחיצים שיש בהם קיבול פסולה. יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה.

"תשובה: אף על פי שהאומן עושה בהם בית קיבול בתחילה שאינו חופר אותם מעבר לעבר ה"ז כשרה דקי"ל בית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול וכנ"ד בתוספתא דכלים ופסקה הרמב"ם ז"ל להלכה בה' כלים פ"ג הלכה ג' ע"ש וזה עושה האומן מתחילה ע"ד למלאותו שיתחבב בו עין הב' ואין זה בית קיבול וממילא כשר לסוכה".

ונראה מדברי הבא"ח שאין זה נחשב מקבל טומאה.

ג. אפילו אם נאמר שהעצים שבהם חרוצות המסילות מקבלים טומאה, הם רק מעמיד המקבל טומאה ואינם הסכך עצמו. לגבי מעמיד המקבל טומאה רוב הפוסקים לא חשו לכך, וכך כתב הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סי' נה אות לח):

"בדין המעמיד סוכתו בדבר המקבל טומאה, מרן הש"ע (סי' תרל סעיף יג) פוסק כדעת הר"ף והרא"ש (סוכה כא, ב) דלא קי"ל כמ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ולכן פסק שהסומך סוכתו על כרעי המטה, אם יש גובה עשרה טפחים מן המטה לסכך כשרה... ובשו"ת תרומת הדשן (סי' צא) כתב ג"כ דליכא קפידא אם מעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה, וכמ"ש הרא"ש דטעמא דר' יהודה כמ"ד לפי שאין לה קבע, ולא מטעם שמעמידה בדבר המקבל טומאה. והכי מוכח מדברי הר"ף דס"ל דטעמא משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה אינו עיקר, והכי מוכח מדלא אייתי בפסקיו, פלוגתא

דאמוראי וכו'. אלא על כרחין דס"ל דטעמא דמעמיד בדבר המקבל טומאה ליתא, וטעמא דקבע עיקר. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' קנז דף סט סע"א), שמוותר להעמיד הסוכה אפילו בדבר המקבל טומאה, כי רוב הגאונים פסקו כרבנן דר' יהודה, ואפילו לר' יהודה האיכא אמורא שמפרש הטעם מפני שאין לה קבע, והטעם ההוא עיקר, כמ"ש הרא"ש. וכן נראה לי להלכה, וכן נהגו כל רבותינו, ואין בזה ספק. ע"כ. והר"ז בעל המאור פסק ג"כ כרבנן דר"י להכשיר. ע"ש. וכן כתב רבינו יצחק בן גיאת במאה שערים (עמוד פד). וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה, שאין הלכה כר' יהודה. וכ"כ בשמו בארחות חיים (הל' סוכה אות ז). וכ"כ ראבי"ה סוכה (עמד ססב). וכן פסק רבינו ישעיה הראשון בפסקיו (סוכה כא ב). וכ"כ בשמו בשבולי הלקט (סי' שלד). וכן פסק הרי"ז סוכה שם. ובספר המכתם (סוכה כא ב). ע"ש. ובספר ההשלמה, הובא בספר המאורות (עמוד קסח), כתב כדברי מרן הב"י והתה"ד, שהרי"ף פוסק כמ"ד דה"ט דר"י מפני שאין להם קבע, ואינו חושש למ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ע"ש. ורבינו מנוח (בפ"ד מהל' סוכה ה"ז), כתב, ומורי הכריע כרבינו משה שהמעמיד בדבר המקבל טומאה הסוכה כשרה, ואינו מוכרח. ע"ש. ונראה שלא ראה את דברי הרמב"ם בפירושו המשנה הנ"ל. והר"ן הביא דעת הראב"ד לפסול במעמידה בדבר המקבל טומאה. אבל מרן הש"ע פסק כהרי"ף והרא"ש וסיעתם להכשיר. וכנ"ל. וכ"פ הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (סי' תרכט סעיף יט) וז"ל: רבינו הבית יוסף פסק שמוותר להעמיד הסוכה בדבר המקבל

חבל נחלתו

טומאה, וכמו שכתב בש"ע (סוף סי' תרל), לפי שכן דעת רוב הפוסקים. וכן מבואר בירושלמי. וכ"כ הרא"ש. וזהו דעת רוב רבותינו, זולת הר"ן שפסק לאסור מטעם גזרה, שמא יבא לסכך בדבר המקבל טומאה. ומכיון שאפילו להר"ן אינו אלא מדרבנן, והירושלמי ורוב הפוסקים לא ס"ל הכי, למה לנו להחמיר. והואיל וגם הכרעת בעלי הש"ע להתיר, אין להחמיר בזה. ע"כ. וכ"כ הרב שלחן גבוה (סי' תרכט) להתיר. והן אמת שלפי זה יש להקשות ממ"ש מרן בש"ע (סי' תרכט ס"ז), יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הסוכה לסכך על גביו, וכתב הרמ"א בהגה, לכן אין לסכך עליו. וכבר עמד בקושיא זו המג"א שם (סק"ט), וז"ל, וצ"ע דהא לקמן בס"ס תרל פסק הרב בית יוסף בהדיא שמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה, שאל"כ הרי אפילו יש גובה עשרה טפחים מן המטה לסוכה תהא פסולה. וגם (בסי' תרכט ס"ח) פסק שאין קפידא לחבר הכלונסאות של הסוכה במסמרות של ברזל, ומוכח דס"ל כד' התה"ד שמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. לכן נ"ל דמה שאסר בסולם היינו כשהוא עצמו סכך פסול, וכן הוא בתשובת הרשב"א (סי' קצה). אבל להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה מותר, וכמ"ש הרא"ש ומהרי"ל והתה"ד. עוד י"ל דלכתחלה אסור להעמיד ובדיעבד שרי. ע"כ. וכתב הגר"א על תירוצו הב' של המג"א שהוא דוחק... אלמא דאף לכתחלה מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. וכ"כ בפשיטות בשו"ת זרע אמת ח"ג (סי' סו), דלא קי"ל כמ"ד שאסור להעמיד הסוכה בדבר המקבל טומאה. ע"ש. והט"ז (סק"י) כתב דהכא מיירי שהסולם יש בו רוחב ד' טפחים והו"ל סכך פסול,

שפוסל באמצע בד' טפחים. ע"ש. ולפ"ז נראה שאף לכתחלה מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה. וכן מוכח מדברי הט"ז (סי' תרל). ומכיון שיש לנו גם התירוץ הראשון של המג"א שסובר כן, נראה דהכי נקטינן. וכמו שמצינו בספר פרי תאר (יו"ד סי' ח סוף סק"א), שכל שיש ספק אם מותר לכתחלה, ובדיעבד ודאי מותר. יש להקל אפילו לכתחלה. וכיו"ב כתב מרן הב"י אה"ע (סי' קנט). וע"ע להמהרש"ם בספר דעת תורה (בסוף הפתיחה ליו"ד), ובשו"ת מהרש"ם ח"ה (סי' מו דף מח ע"ד). ע"ש... הילכך העיקר מן הדין להתיר, שמכיון שאף לדעת הר"ן אין האיסור אלא מדרבנן, משום גזרה, בודאי שיש לסמוך על רוב הראשונים הנ"ל, רוב מנין ורוב בנין, להתיר אף לכתחלה. ואין זה מדרכי ההוראה להחמיר בדרבנן כמעט הפוסקים נגד רוב הפוסקים, ונגד מרן השלחן ערוך. וכבר אמרו (בע"ז ז א) בשל סופרים הלך אחר המיקל".

ועי"ש בתשובה שחולק על החזו"א שהחמיר אף במעמיד דמעמיד וכתב שהוא נגד דעת רוב הפוסקים.

וכן הורה בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' ס): "אשר שאל בקיצור בענין הוראת החזון איש זי"ע במעמיד דמעמיד לענין סוכה, הנה אף על פי שקשה לחלוק על מרן החזו"א זי"ע – אבל עוד יותר קשה לחלוק על דברי מג"א וכל הפוסקים המקילים בזה, ויש להאריך בזה בהלכה, אבל הזמן בהול עיו"ט, אבל עכ"פ במקום שישנם קנים מחזיקים בלא"ה שאין להם שום מעמיד דמעמיד שמק"ט, הגם שישנם עוד מחזיקים עם מק"ט, באופן שאלה הראשונים יכולים להחזיק לבד אין מקום חשש ופקפוק בזה, וכן אני רגיל להורות

סימן כד – סכך קבוע בכל השנה

בעניי".

ולכן כיון שהמדובר במשפחה ספרדית אף מדין מעמיד בדבר המקבל טומאה נראה שאין לפסול, מה גם שאין זה כלי קיבול אלא חריצים בהם יושבים העצים המצלים.

ד. אולם יש לדון על סכך מעין זה מצד האמור בסוכה (ח ע"ב): "אמר רבי לוי משום רבי מאיר: שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו, הפנימית אינה סוכה, וחיבת במזוזה, והחיצונה סוכה, ופטורה מן המזוזה".

ופרש רש"י:

"פנימית אינה סוכה – אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה, ואף על גב דלא בעינן סוכה לשם חג, דהא כבית הלל קיימא לן, דמכשרי סוכה ישנה במתניתין (ט, א) – הכא אינה סוכה, **דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו, דהא כל ימות השנה דייר התם, ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם**". וכ"כ המאירי.

היינו סוכה שמשמשת כל השנה למעין דירה כגון למשחקי ילדים תחת גג מוצל או סעודות גן או סתם מנוחה וכד' מחשיבה את המקום לדירה והוא נפסל על כן מלהיות סוכה ללא פעולות המכשירות אותו.

והריטב"א (וכמעט באותן מילים הר"ן על הרי"ף, ד ע"א) הסביר: "שאינה סוכה משום דעבידא לדירה והוה ליה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי, כלומר ולא

מן העשוי מכבר שלא לשם צל אלא לאוצר או לדירה והכי מוכח בסמוך".

והפרי מגדים (או"ח א"א סי' תרלו ס"ק ג) על פסול סוכת היוצר הפנימית: "ועיין סימן תרל"ה במ"א [ס"ק] א' לרש"י [שם ח, ב ד"ה פנימית] יש לומר מדרבנן, ולהר"ן [שם ד, א ד"ה שתי] מן התורה, יע"ש".

וכך פסק בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תרכו ס"א): "אין אדם יוצא ידי חובתו **אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד** דוגמת ענני כבוד אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד או שעשויה **גם להשתמש בה תשמיש של צניעות**² כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו והתורה אמרה סוכה ולא בית".

ה. דרך הכשרת סוכת היוצרים הפנימית פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תרלו ס"ב): "יוצר כלי חרש שיש לו ב' סוכות זו לפנים מזו ועושה קדירותיו בפנימית ומוכרם בחיצונה, הפנימית אינו יוצא בה ידי סוכה כיון שהיא דירתו כל השנה אינו ניכר שדר בה לשם מצוה". והמגן אברהם (ס"ק ג) באר: "אינו ניכר – ואם הגביה הסכך וחזר והניחו שרי כמ"ש סי' תרל"א".

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' לט אות ב) סובר שפסול זה אף לרש"י מן התורה.

2. ועי' רש"י – ח ע"ב ד"ה אמר רב חסדא, יב ע"א ד"ה חדא הא, וב"ח סי' תרלה ד"ה ומ"ש ובלבד שתהא .

חבל נחלתו

וכך דברי הגר"מ פיינשטיין: "וכשדר כל השנה בסכך שהניח רק בשביל צל להגן מפני החמה, שג"כ נפסל כהא דסוכה פנימית להיוצר כלי חרס, לא יוכשר גם מן התורה אף להרא"ש וטור וש"ע אלא דווקא שיעקור כל הסכך ממקומו ולחזור ולהניחו לשם סוכה כמו לרש"י והרמב"ם. ומשמע כן במג"א סימן תרל"ז סק"ג, שכתב על הא דבפנימית אינו יוצא, ואם הגביה הסכך וחזר והניחו שרי. דמשמע דווקא כל הסכך וכדאיתא כן במ"ב סק"ט, שכתב וחידוש בעלמא לא מהני בזה, כיון שהיה דירתו ממש כל השנה שאכל ושתה וישן שם. והוא אף להש"ע דפסק כהרא"ש והטור, שבנסרים סגי בהסרת המסמרים. דסוכה הפנימית דיצור, כיון דהיתה כל השנה מסוככת בלא חיבור, ולא שייך להכשירו אלא בהגבהת הסכך, נמי לא שייך להכשיר כל הסוכה בשביל מקצת שהגביה וחזר והניח, אלא דווקא בהגבהת כל הסכך ולחזור ולהניחה, והוא ברור ופשוט".

וא"כ מצד טעמו של האג"מ צריך להגביה את כל קרשי הסוכה המיועדים לצל ולהניחם שוב במקומם.

ו. וכן לגבי 'תעשה ולא מן העשוי' לפי הריטב"א והר"ן, ומשום גזירת תקרה ניתן להכשיר ע"י הרמה והנחה של כל קרש וקרש מהקרשים המצלים מדין מפקפק. וכתב שם בשו"ת אגרות משה, שעפ"י רש"י שבסוכה שדרים בה כל השנה מפקפק, הוא בכלל הסוכה, היינו להוציא מסמרים ולהרים כל עץ ועץ המיצל על הסוכה. ובכך מבטלים הן את הפסול שדרים בה כל השנה והן תעשה ולא מן העשוי. והביא בשם משנ"ב סי' תרלא ס"ק כד שכן כתב הרמב"ם בפה"מ. ואם לא

הסיר את המסמרים אף אם יכול להגביהו ולנענעו מעט עדיין פסולים לסיכך. ומביא שמהרא"ש והטור משמע שלא כן ודי בהסרת המסמרים, אולם מסיק להלכה: "שלכן יש לעשות למעשה כרש"י וכפי' הרמב"ם במשנה כדכתב המשנה ברורה, ויש לפסוק למעשה כוותייהו".

וא"כ אף בסוכה זו מן הראוי להרים כל קרש וקרש שמונח לשם צל ולהשיבו למקומו, אא"כ נעשה ממש בסמוך לחג כדי שתהא לו סוכה לחג.

ז. אולם נראה לענ"ד שצריך לחלק בין שני סוגי הנחה אלכסונית של הקרשים המצלים בפרגולה. יש סכך שכל קרש מיצל (אנכית) על החלק התחתון של חבירו, ויש סכך שאף שהם מוצבים אלכסונית עדיין רואים את השמים בין אחד לחבירו. לגבי הסכך האחרון הקרשים המצלים יכולים להיות הסכך לאחר שייגביהו כל קרש וישיבוהו למקומו כיון שהשמים נראים ביניהם.

אולם לגבי הקרשים המצלים באופן מלא שאין אפשרות כשמסתכלים למעלה לראות את השמים נלענ"ד שצריך להחמיר ולהוציא את רוב הקרשים המצלים ולא להשתמש בהם בסוכות אלא להניח על גבי העצים המצלים כל השנה שנותרו בתוך מסילותם סכך כשר שיצל על הסוכה.

כאמור בהסבר השאלה הסכך המציל בנוי בצורה שכל שלב מציל על חבירו. העומד מתחת לסוכה ונושא עיניו אל על אינו רואה את השמים כלל, כיון שהקרשים מצלים אחד על השני ורק אם יסתכל בכיוון העמידה של הקרשים באלכסון יראה את השמים וכוכבים בלילה

דאמרינן דברי הכל כשירה, ועשה סוכתו כעין כיפת החדר יפה מאד תקוע במסמרות, ופסלה רבינו תם מטעם שמצילת מן הגשמים. אבל השכיבן זה אצל זה כשירה, דאינה מצילת מן הגשמים. ובתוספות של רבינו יב"א ראיתי כתוב שתם סוכות רועים עשויה להגן מפני החמה ומפני הגשמים ולא אתי למעוטי הא דקאמר שעשאה לצל אלא עשאה לדור שם בקבע או אם עשאה לאצור פירות בתוכה. ושמא הצלת גשמים דקאמר הצלה פורתא, אבל אם אינה יורדין בה גשמים כלל לא. והמחמיר ישא ברכה מאת ה"י.
ט. וראיתי בחשוקי חמד (סוכה ב ע"א) שעסק בכך וז"ל:

"שאלה: המניח סכך ומטרתו כדי שישמש צל לסוכה כדי לקיים המצוה, ומכוון גם שלאחר סוכות ישאיר את הסכך כדי שהמקום ישמש לו כמחסן, האם הסוכה כשירה?"

ובתחילה הביא דברי שו"ע הרב שהבאנו לעיל, והמשיך:

"וכתב החלקת יואב (תנינא ס"ג) ויש לי מקום עיון על הסוכות העומדין משנה לשנה, והסכך מונח עליהן כל השנה והגג סגור, איך יהיו סוכות אלו כשרין והרי בשעה שמניח עליהן הסכך קודם החג, הרי מניחו לסכך ולדירה, דהיינו שבחג יהי לסכך ואחר החג לדירה, ואף שקדמה מחשבת הסוכה למחשבת דירה, מ"מ חשיב שמסכך לשניהם יחד. וראיה לזה מהמשנה בערלה (פ"א מ"א) דהנוטע עץ לסייג אינו ערלה, ואם חשב שישנה הראשונה תהיה לסייג, וישנה שניה למאכל, נתחייב מיד בערלה, משום שמעורב בו מחשבת אוכלים".
"ובשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תע"ד) כתב

וחמה ביום. ונלענ"ד שיש לאסור זאת משום תקרה שסוגרת את כל תקרת הסוכה.

ח. ואמנם רבינו חננאל (סוכה כב ע"ב) פסק: "המעובה כמין בית אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה. ואסיקנא כוכבי חמה בעינן".

ובהערות המהדיר עליו כתב: "נראה דר"ל דלכתחלה בעינן שיהו כוכבי חמה נראין דב"ה לא מכשרי רק בדיעבד וכ"ה בירושלמי להדיא ועי' ברא"ש ובר"ך".

אולם בספר הלכות קצובות (הל' סוכה אות [ה]) כתב: "ואם עושה סוכה חשוכה כמן בית ואין כוכבי חמה נראים מתוכה פסולה".

וכן הרא"ש (סוכה פ"ב סי' ג) "המעובה כמין בית וכו'. ת"ר אין הכוכבים נראין מתוכה כשרה אין כוכבי חמה נראין מתוכה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. ירושלמי (הלכה ג) הדא אמרת צריכין הכוכבים נראין מתוכה ר' לוי אמר בכוכבי חמה שנו פי' צריכין לכתחלה כדקתני בברייתא ב"ה מכשירין בדיעבד אבל לכתחלה צריך שיהו נראין מתוכה".

ונראה שמתוכה היינו בהסתכלות כלפי מעלה בסתמא ולא בעמידה והשקפה בזוויות מסוימות לפי מבנה סכך הסוכה, וכן לא ראוי להשאיר חור הצצה בה.

וכדמות ראה מדברי הראב"ה (ח"ב, סוכה סי' תרי"א) שכתב: "ואף על גב דתנן המעובה כמין בית כשירה, ואמרינן דאין כוכבי חמה נראים לתוכה, מיהו צריך לפרש שאינה מצילת מן הגשמים שלבסוף יורדין דרך גג סוכה. ומעשה היה וסיכך הרב רבי שמשון גיסו של רבינו תם בנו של הר"ר יוסף נ"ע בנסרים שאין בהם ארבעה,

חבל נחלתו

הוכנו הן לסוכה והן לדירה ומחסן וכד'. (ואפילו יורד בו גשם), וכיון שאין השמים נראים דרכם אלא בהשקפה הצידה לפי עמידת הקרשים, לכן מן הראוי להוציא כשני קרשים מתוך שלשה ולסכך בסכך כשר לקראת סוכות. ולא לסמוך על הקרשים המצלים בפרגולה.

מסקנות

א. בסוכה שהקרשים קבועים אלכסונית אולם יש מרחק אנכי בין שניהם מותר להשתמש בקרשים המצלים כסכך לאחר הרמת כל קרש וקרש והשבתו למקומו.
ב. אם הקרשים מצלים לגמרי אחד על השני ובהשקפה למעלה אי אפשר לראות דרכם את השמים הרי הם כתקרה ומן הראוי להשתמש בהם כתומכים לסכך ולא כסכך עצמו ולכן יוציא ממקומם קרשים רבים יותר מהנשארים ויניח עליהם סכך.
ג. אם משתמשים בסוכה למגורים כל השנה צריך להרים את כל הסכך ולהשיבו למקומו.

שהדמיון לערלה מתוק לחיך. אך כל זה אם הם דרים בהסוכה כמו שהיא עכשיו, אך הרוצים לדור שם כל השנה ומתקנים אחר החג בתקרת נסרים ומעזיבה על גבי הסכך, וכשיגיע החג נוטלים התקרה ומעזיבה שעל גבו, בזה אין חשש, שטעם הפסול לדירה משום דבית נקרא והתורה אמרה סוכה ולא בית, וכיון שאין דעתו לדור בה רק אחר התיקון, דומה לגולמי כלי מתכת טהורין דלא מקרי כלי קודם התיקון, הכא נמי לא נקרא בית קודם התיקון, עיין שם".

"עוד הוסיף שם האבני נזר דבעיקר דברי השו"ע הרב, שכתב דבעשויין גם להגין מגשם פסולה, נראה כוונתו אפילו שמטר יכול לירד בה, דבאין מטר יורד מבואר בשו"ע (סימן תרלא) דפסול שהוא כמין בית, והכא אף שמטר יורד מעט, מכל מקום מאחר שכוונתו להגן ממטר מעט פסול, מפורש להיפוך בהגהות מיימוני (פ"ה מהלכות סוכה סק"ט) דזה סוכת רועים שעשויין להגן מחמה ומגשמים הצלה פורתא".

ונראה שבמקרה דנן הקרשים בפרגולה

סימן כה

מתנות לאביונים בכרטיס אשראי

הלואה באשראי לשם קניה או נתינת מעות למאן דהו. ודרך העיסקה היא שבעל כרטיס האשראי נוטל הלואה מחברת האשראי והיא מעבירה מעות למי שבעל הכרטיס מורה לה, וגובה אח"כ את הלואתה ממנו. מועדי החיוב נקבעים בין החברה לבעל הכרטיס אבל בדרכי אין בעל הכרטיס מתחייב ביום ביצוע העיסקה

שאלה

האם ניתן לתרום בפורים מתנות לאביונים ע"י כרטיס אשראי?

תשובה

א. כיון שצריך שמעות שהנותן יתן יגיעו ליד האביון בפורים יש בכך בעיה, שהרי כרטיס אשראי כשמו הוא קבלת

שהאביונים קבלו יוצא י"ח מתנות לאביונים. ונראה שיש בכך חידוש מסויים בשאלה שאין לה ראיות.

ד. בשם הגר"ש וואזנר (הר"ד בישמה ישראל, דרדק, עמ' קמא) הובא שצריך לזכות לו את המעות הניתנות (יבואר להלן). וכן מובא בשם הגר"נ קרליץ (פסקי שמועות סי' תרצד).

בס' ויאמר שמואל (גנוט, סי' מז עמ' רה) כותב שבעיר אלעד נהגו שקופת הצדקה לוקחת הלואות במזומן ומזכה אותן למי שיתרום בכרטיס אשראי בפורים, ובכך מי שתרום בכרטיס אשראי לקופת הצדקה סכום מסויים הסכום הזה עומד לטובת נתינת מתנ"ע לפי בחירתו או לפי בחירת גבאי הקופה. (ונראה שזו הדרך עליה המליצו הגר"ש וואזנר והגר"ש קרליץ).

דרך זו מתאימה לדרך הראשונה, ובכך שמזכים את הממון הניתן ליד האביונים לנותנים גורמים שהם נותנים מממנם.

ה. ויש לעיין כיצד ההקנאה הזו מועילה כאשר היא נעשית לפני פורים ולא לאדם מסויים לאחר שכבר הורה אלא 'למי שיתרום לקופת העיר עבור מתנו"ע בפורים'. נראה שאע"פ שודאי יהיו תורמים אין הם ידועים מי הם והגדרה זו אינה מספיק מבוררת כדי שנדע למי הקנה. ואין זה דומה לאמור בפסחים (פ"ה מ"ג): "האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכס ראשון לירושלים כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו". בקרבן פסח אחד מהם ודאי יעלה ראשון אך אין ידוע מי הוא, בניגוד למתנות לאביונים בזיכוי מוקדם שכלל אין ידוע מי יהיה הזוכה. ואפילו אם נאמר שגבאי העיר אלעד

אלא יותר מאוחר. ולכן אפילו ראובן יתן מתנות לאביונים ע"י כרטיס אשראי, הרי לא הוא הנותן ישירות אלא חברת האשראי נותנת בשמו והוא עצמו יחוייב רק לאחר מספר ימים.

ב. עולה שאלה עקרונית בנושא מתנות לאביונים האם צריך שהנתינה תבוא מן הנותן לאביון או שהוא יכול לבקש מפלוני שיתן עבורו מתנות לאביונים והוא יחזיר לו את הניתן או שהנותן ימחול על החוב ולא יצטרך להשיב.

לא מצאתי ראיות ברורות להכרעה בשאלה זו.

אמנם ישנה אפשרות קלה יחסית שהכסף שיגיע ליד העני יהיה של הנותן עצמו ולא של השליח, והיא שהשליח יזכה את הכסף קודם נתינתו ליד האביון ע"י אחר, כגון שיאמר לפלוני זכה בממון זה לאלמוני שרוצה שאתן עבורו מתנות לאביונים ואז הממון הניתן יהיה שייך לאלמוני הנותן בעצמו.

ג. ראיתי אצל פוסקי דורנו כמה דרכים להתיר נתינה באופן זה.

בשם הגר"ח קנייבסקי (פסקי שמועות סי' תרצד) כתבו שאם המעות יגיעו לידי האביון בפורים יוצא י"ח מתנות לאביונים מדין ערב, היינו כשם שערב משתעבד ע"י נתינה בהוראתו כן הוא הנותן משתעבד עפ"י הוראתו ובכך יוצא י"ח אעפ"י שהמעות אינן מעותיו. ונראה שלכך התכוין בס' באורח צדקה (פיינהנדר) בשם הגר"ש וואזנר (עמ' שסג).

דרך זו מתאימה לדרך האחרונה לעיל, שאין צורך שהממון יגיע מיד הנותן ליד האביון אלא אף אם בגרמתו מגיע ממון מיד אחר ליד האביון כיון שגרם לכך

חבל נחלתו

הדבר אי אפשר שיותפס בו הקנין ואנו צריכין לומר הוברר הדבר למפרע בשעת קנין, אז אמרינן דאין ברירה, כמו בעל מנת שירצה אבא דאי אפשר לתפיסת קדושין בשעה שירצה האב כמ"ש לעיל, ואז אנו צריכין לומר ברירה דהיינו דהוי כאילו הוברר הדבר בשעת קנין, בזה אמרינן דאין ברירה בדאורייתא. וכן גבי מה היא באותן הימים, דהבירור לא הוי רק אחר שימות דאז אינו בר גירושין, ואנו צריכין לומר הוברר הדבר למפרע. וכן שוחט הפסח על מי שיעלה ראשון, דבשעת בירור כבר נשחט ואי אפשר להימנות עליו. וכן על סלע שתעלה בידי מהכיס, מיירי שרוצה לאכול תיכף הפירות, דבשעת בירור כבר נאכלו הפירות ואי אפשר בחילול, וכשהפירות בעין בשעה שעולה הסלע נראה דנתחלל. וכן כתוב לאיזה שארצה אגרש בו [גיטין כ"ד ע"ב] או לאיזה שתצא בפתח [שם כ"ה ע"א], בשעה שהוברר כבר נכתב הגט ואין זה לשמה, ואנו צריכין לברירה שהכתיבה תהיה בשעתו לשמה. וכן כל שילקטו עניים יהיה הפקר [ב"ק ס"ט ע"א], דלאחר שילקטו אין בידו להפקיר כדאמר התם. וכן כל הנך מתניתין ומתנייתא דמייתי בכל הסוגיות דברירה מיירי בכה"ג. אבל אם בשעה שהוברר הדבר ראוי לחול הקנין, אפילו אם אומר מעכשיו מהני הקנין, כיון שיכול להקנות שיהיה הקנין חל לכשיבורר כמו שכתב מהרי"ט גופיה, יכול להקנות ג"כ שיהיה הקנין חל מעכשיו, כמו בדבר שלא בא לעולם לר' מאיר דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכול להקנות ג"כ במעכשיו כמ"ש התוס' ביבמות צ"ג [ע"א ד"ה קנויה], ולזה שפיר פסק הרא"ש דיכול

מזכים לכל מי מתושבי אלעד שיתן מתנות לאביונים בכרטיס אשראי בפורים, אולם מה נעשה עם ארגוני צדקה כמו 'פעמונים' אשר מפרסמים לציבור הרחב לבוא ולתת מתנות לאביונים על ידם. והרי אין ברירה ואי אפשר לזכות למי שאינו מבורר.

ו. השו"ע (ח"מ סי' ס"ד) פסק: "שטר שכתוב בו שיוכל כל המוציא לזכות בו בלא הרשאה, אם אין מנהג בעיר שלא לגבות בו בלא הרשאה, תנאו קיים וגובה בו בלא הרשאה; ואפילו כתוב בו שנתחייב לכל מוציא, בין יהודי בין עובד כוכבים. ודוקא שהמוציא היה ילוד בשעת הלוואה, אבל אם נולד לאחר מכאן, לא, דלא היה יכול להשתעבד למי שלא בא לעולם."

ובקצות החושן (ס"ק א) ובנתיבות המשפט (ביאורים ס"ק א) האריכו איך אדם משתעבד למי שאינו מבורר ועסקו בתשובת הרא"ש (כלל סח סי' ט) שהיא מקור ההלכה בשו"ע, ובתשובת מהרי"ט (ח"מ סי' כג) שהשיג על הרא"ש. ותורף דבריהם סובב נושא הברירה שיכול להשתעבד לכל המוציא.

אמנם תוספות בכתובות נד ע"ב (ד"ה אע"פ) כתבו שאדם משעבד דבר שלא בא לעולם אך אינו מקנה דבר שלא בא לעולם, וכ"כ הרא"ש בפסקיו (כתובות פ"ה סי' א), ובמתנות לאביונים הגבאים מקנים למי שאינו מבורר, ונהי שהוא בעולם אבל בניגוד לשעבוד שהדבר יתברר ברגע שהוא יוציא את השטר, כאן ההקנאה כבר נגמרה וא"כ מנין שמי שאינו מבורר יקנה מעתה את המעות!?

וראיתי שכתב בנתיבות המשפט (ביאורים, שם): "ומזה נ"ל דלא שייך סברא דאין ברירה רק בדבר דבשעה שהוברר

סימן כה – מתנות לאביונים בכרטיס אשראי

לשעבד עצמו לכל מי שמוציאו אף מעכשיו, כיון דיכול לשעבד עצמו לכשיבורר, אף מעכשיו מהני וכמו שכתבת".
ולא זכיתי להבין האם דעתו אף לגבי קניינים דהדרא סודרא למריה וההגבהה או המשיכה כבר כלתה, וא"כ איך יועיל

הקניין שהיה לשעבר להקנות לו את הממון עתה וצל"ע¹.
ועל כן נראה לי שמן הראוי שיזכו את המעות לתורמים בכרטיס אשראי לאחר שהללו תרמו יגביהו את המעות עבורם ואז לא יצטרכו להיכנס לספק הנ"ל.

תשובת הרב הגאון זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

את ספקותי בבירור לעיל לגבי דרך נתינת מתנות לאביונים בדרך זו הצעתי לפני הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א (אב"ד בד"ץ ובית הוראה לדיני ממונות "הישר והטוב", חבר בית הדין הרבני הגדול) וזאת תשובתו אלי מיום ט' ניסן תשע"ג:

כבוד הרב יעקב אפשטיין שליט"א!

יקרת מכתבו קבלתי ובו הביא מנהג שקופת הצדקה לוקחת הלואה במזומן ומזכה אותם למי שיתרום בכרטיס אשראי בפורים, ועל זה הקשה כת"ר הרי אין ברירה [כך הבנתי קושייתו] וזה קושיה גדולה ומה שהביאו מחו"מ סי' סא: שטר שכתוב שיכול כל המוציא לגבות בלא הרשאה תנאו קים וגובה בו, אכן כבר הסביר הר"ן סוף פ"ק של גיטין שאין חסרון ברירה בזה כיון שיכול אדם להשתעבד לכל באי עולם, אלא שמשעתעבד לכל אדם בתנאי שיגיע לידו השטר וזה נחשב תנאי ולא ברירה אכן זה שייך בהתחייבות שיכול אדם יכול להתחייב לכל העולם, אבל בנידון דידן שלוקחים כסף מזומן ומזכים אותם לכל מי שיתרום בזה אינם יכולים לזכות לכל העולם אלא רק לחלק, ולמי שיתרום חזרנו לדין אין ברירה.

ולכן הייתי אומר שלא יזכו כסף מזומן אלא יתחייבו חוב: לכל מי שיתרום אנו מתחייבים לו סכום מסויים והסכום הזה יתנו לעניים, וכיון שחייבים הגבאים מעות למי שיתרום כמו שנתחייבו יכולים לו(מה) לעניים: אנו חייבים חוב למי שיתרום ולכן אנו משלמים לכם החוב, שבזה שהם מקבלים בזה שולם החוב שחייבים התורמים. וזה נראה שמקיימין בזה המצוה שזה כמלוח האומר ללוח: המעות שאתה חייב לי תן את זה לעני ופרע בזה חובי, וזה דומה למה שהבאת מהרב קנייבסקי אלא שעדיף שהוא אומר ליתן לעני ובזה מתחייבים התורמים לשלם מדין ערב ואילו באופן הקודם כבר חייבים לתורמים. וזה שנותנים למי שאמרו פורעין חוב ומסתבר שבזה מקיימים המצוה כן נראה לענ"ד.

בברכה זלמן נחמיה גולדברג

1. הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לכאורה לא יועיל.

תרנגול המשי – האם זקוק למסורת

פתיחה

ואכילת ביציו כיון שאין לגביו מסורת, אין לאכלו ואין לאכול את ביציו.

א. עוף טהור נאכל עפ"י מסורת

כתב הטור (יו"ד סי' פב):

"סימני העוף לא נתפרשו אלא שפירש הכתוב עופות טמאין וטהורין ובמה שחלוקין טהורים מהטמאים עשו חכמים סימני טהרה והם ד' דברים הטהור אינו דורס פירוש אינו אוכל העוף מחיים ויש לו זפק ואצבע יתירה וקורקבנו נקלף ביד ואפי' אם אינו נקלף אפי' יתנו אותו בשמש להתחמם חשיב שפיר נקלף אבל אם אינו נקלף אלא בסכין לא חשיב נקלף לפיכך מי שמכיר כ"ד עופות הטמאין המפורשין בפסוק ומיניהן מותר לאכול כל עוף שאינו מהן וכל מי שאינו מכיר אם רואה עוף דורס ודאי טמא ואם אינו יודע אם דורס אם לאו אם כשמעמידין אותו על חוט חולק את רגליו ב' אצבעות לכאן וב' אצבעות לכאן או שקולט מן האויר ואוכל בידוע שהוא דורס".

"ואם הוא בחזקת שאינו דורס ויש לו עוד אחד מג' הסימנים איזה שיהיה כתב הרמב"ם שהוא טהור אבל ר"ח כתב שאין להתירו בסימן אחד אלא שקורקבנו נקלף אבל אם אינו נקלף אפי' יש בו זפק ואצבע יתירה טמא. ורש"י כתב שאין לסמוך ולאכול כל עוף אלא במסורת שמסרו לנו אבותינו שהוא טהור שיש לחוש שמא דורס והר"ז הלוי כתב וקבלנו מסורת מאבותינו ומזקנינו הקדמונים שכל עוף שחוטמו רחב וכף רגל רחבה כשל אווז

בהרצאה שנתן הרב יהודה הלוי עמיחי ביום העיון של 'מכון התורה והארץ' בתאריך י"ח שבט תשע"ג במכון הגבוה לטכנולוגיה בירושלים (מכון לב) הציג הרב עמיחי את תרנגול המשי ודעתו על היתר אכילתו. (ונדפסה בעלון 'אמונת עתיד' גליון 101, וכן הובא שם מכתב הגר"א וייס שאוסר).

תרנגול המשי הוא מין תרנגולים אשר הגיע מהמזרח הרחוק (סין) הנראה מעט שונה מהתרנגולים אשר מגדלים בימינו לאכילה. הוא קטן יותר, נוצותיו עדינות למגע כמשי, יש לו חמש אצבעות ברגלים בשונה מרוב העופות הטהורים הידועים שיש להם ארבע אצבעות. תכונה אחרת היא שהרגלים של העוף מכוסות נוצות עד האצבעות ולא עד אזור צומת הגידין. כמו"כ העור מתחת לנוצות בצבע שחור ולא אדום כמו יתר התרנגולות הנאכלות. תרנגול המשי מזדווג עם תרנגול הבית והם מתנהגים זה עם זה כאילו הם מאותו מין ללא שום הבדלה ביניהם, כאשר האפרוחים הבוקעים מהביצים יהיו דומים בתכונותיהם לאחד ההורים (רגיל או משי). לא אחזור על דיונו של הרב עמיחי בנושא שכן ונדמה ועל אצבע יתירה וחולק אצבעותיו, והמעוניין לעיין בכך יעיין בדרכי תשובה (סי' פב ס"ק כא-מו). אתרכז בעיקר בנושאים שלא הובאו בדבריו.

מסקנתו של הרב עמיחי שתרנגול המשי הוא מין עוף טהור, אולם לגבי אכילתו

סימן כו – תרגול המשי – האם זקוק למסורת

שצריכים למסורת כדי לאוכלו, ואם אין עדות בישראל שהוא נאכל על ידם אסור לאוכלו, אולם במידה ואין מדובר במין חדש אלא במין ישן עם כמה שינויים נראה שאין צריך מסורת כדי להתירו, והוא מותר באכילה כדוגמת שאר סוגי התרגולים.

וע"כ השאלה שצריך לברר היא: מה מגדיר את המין, האם כל שינוי יגדיר זאת כמין חדש הזקוק למסורת, או דוקא שינויים מסוימים.

ב. קביעת המין בכלאים

נראה ללמוד האם מין חדש לפנינו מדיני כלאים.

הבבלי בבבא קמא (נה ע"א) דן מה מחלק בין מינים דומים: "אמר ר"ל, כאן שנה רבי: תרגול טווס ופסיוני – כלאים זה בזה. פשיטא! אמר רב חביבא: משום דרבו בהדי הדדי, מהו דתימא מין חד הוא, קמ"ל. אמר שמואל: אווז ואווז הבר – כלאים זה בזה. מתקיף לה רבא בר רב חנן: מאי טעמא? אילימא משום דהאי אריך קועיה (רש"י: קועיה – חרטומו ב"ק בלע"ז) והאי זוטר קועיה, אלא מעתה, גמלא פרסא וגמלא טייעא (רש"י: טייעא – ערבי), דהאי אלים קועיה (רש"י: אלים קועיה – צוארו עב) והאי קטין (רש"י: קטין – דק) קועיה, הכי נמי דהוו כלאים זה בזה? אלא אמר אביי: זה ביציו מבחוץ, וזה ביציו מבפנים (רש"י: ביציו מבחוץ – ביצי הזכרות ניכרין באווז הבר מבחוץ). רב פפא אמר: הא

בידוע שאינו דורס. וכתב א"א הרא"ש ז"ל וכן מסתבר ויש לאוכלו אם ימצא לו ג' סימנים בגופו ואין לחוש שמא הוא דורס... ביצי עוף טמא אסורים כמותו".

ופסק השולחן ערוך (יו"ד סי' פב ס"ב): "ואף על פי שיש לו ג' סימנים אלו, אין לאכלו, לפי שאנו חוששין שמא הוא דורס, אלא א"כ יש להם מסורת שמסרו להם אבותיהם שהוא טהור (ל' הרמב"ם שם ד"ח)". ובס"ג הוסיף: "יש אומרים שכל עוף שחרטומו רחב וכף רגלו רחבה כשל אווז, בידוע שאינו דורס, ומותר באכילה אם יש לו שלשה סימנים בגופו".

והרמ"א הגיה: "ויש אומרים שאין לסמוך אפילו על זה, ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור (בארוך כלל נ"ו ובתא"ו נט"ו), וכן נוהגין ואין לשנות".

מתבאר שכל עוף אשר בא לפנינו ויש בו כל סימני טהרה שמנו חכמים אין לאוכלו אלא עפ"י מסורת. ולפי השו"ע עוף שחרטומו רחב וכף רגלו רחבה ויש בו ג' סימני טהרה מותר לאוכלו, ולפי הרמ"א אסור לאוכלו אלא עפ"י מסורת. יש מן האחרונים הספרדים שקבלו בנושא זה את פסיקת הרמ"א ואינם נוקטים לגבי עופות כפסיקת השו"ע לדון עפ"י סימנים במקרים מסוימים.

אלא שבנושא שלפנינו נראה שצריך לדון האם מין חדש לפנינו, או שסוג של תרגול שאכילתו מקובלת על כל ישראל עם כמה שינויים חיצוניים, ולא מהותיים. במידה והמדובר בעוף ממין חדש נראה

1. כאמור במסכת ביצה על אכילת תרגולת וביצתה.

חבל נחלתו

טעונה חדא ביעתא בשיחלא, והא טעונה כמה ביעתא בשיחלא".

הרא"ש (ב"ק פ"ה סי' יד) באר את הגמרא: "אמר שמואל אווז ואווז הבר כלאים זה בזה. ומפ' טעמא משום שזה ביציו מבחון וזה ביציו מבפנים. הא טעינא חדא ביעא בשיחלא והא טעינא כמה ביעי בשיחלא". עולה שדוקא שינויים מהותיים באברים חיוניים מהיום סימן להגדיר את החיה כמין אחר, אבל שינויים בגודל הגוף או בגודל אברים חיצוניים אינם מורים על מינים שונים.

הבדלים אלו הם לעניין כלאים, ונראה שה"ה לגבי זיהוי המין (כמבואר להלן).

הרמב"ם פסק בהל' כלאים (פ"ט ה"ד): "שני מיני בהמה או חיה שדומין זה לזה, אף על פי שמתעברין זה מזה ודומין זה לזה, הואיל והן שני מינין הרי אלו כלאים ואסור להרכיבן, כיצד הזאב עם הכלב, והכלב הכופרי עם השועל, והצבאים עם העזים, והיעלים עם הרחלים והסוס עם הפרד, והפרד עם החמור, והחמור עם הערוד, אע"פ שדומין זה לזה, הרי הן כלאים זה בזה".

ובהלכה הבאה: "מין שיש בו מדברי ויישובי, כגון שור הבר עם השור והרמך עם הסוס, מותר להרכיבן זה עם זה, מפני שהן מין אחד, אבל אוז עם אוז בר כלאים זה עם זה, שהאוז ביציו מבפנים ואוז הבר ביציו מבחון, מכלל שהן שני מינין, והכוי

כלאים עם החיה ועם הבהמה, ואין לוקין עליו, מפני שהוא ספק".

בערוך השולחן (יו"ד סי' רצז [השני]) הקביל בין קביעת המין בכלאים לבין קביעת המין לגבי היתר אכילה והזדקקות למסורת:

בסעיף ח: "וזהו בשני מינים אבל במין אחד אף על פי שיש בהם שינויים זה מזה כגון שור הבר עם שור בייתי והרמך והוא מין סוס עם סוס שמצוי מותרים זה עם זה"...

ובסעיף ט: "אבל האווז עם אווז הבר כלאים זה בזה משום דהאווז ביציו מבפנים ואווז הבר ביציו מבחון שהזכרות שלו תלוי מבחון [ב"ק נ"ה א] ובהכרח בשינוי כזה שהוא עיקר הוויית הבעל חי בע"כ ששני מינים הם, אבל מפני שינוי אחר כגון שזה צוארו עב וזה דק זה ארוך וזה קצר אין זה שינוי והוא מין אחד [שם], ולכן בתרנגולות שלנו שנתהוו בהם זה שנים גדולים משלנו ונקראים גאלאנסק"א או פריסיס"א הינע"ר מ"מ מין אחד הם"2...

אף הרב זצ"ל בשו"ת דעת כהן (סי' מ) נצרך להגדיר מה מבדיל בין מינים שונים ומקביל בין כלאים להיתר אכילה. וז"ל: "ואף על גב דבב"ק נ"ה א' אמר' דמשום דהאי אריך קועי' והאי זוטר קועי' ומשום דהאי אלים קועי' והאי קטין קועי' לא מקרו משו"ה שני מינים, פשיטא דהיינו רק באבר פרטי, אבל כשיש שינוי בכל

2. ובאו"ח (סי' קסח סי"ג) כתב בערוה"ש לגבי הביצים של אותם מיני תרנגולים גדולים: "וגם בעינינו ראינו זאת בתרנגולי פריסיס"א או גאלאנסק"א כשבאו למדינתנו היתה הביצה גדולה הרבה מביצי תרנגולת שלנו ועכשיו נתערבו זו בזו ואין הפרש ניכר כל כך".

ונלמד מבני האדם שהם שונים בצורתם החיצונית בצבע עורם וצורת פרצופם וצבע שערותיהם וכד' ואעפ"כ כולם ממין בני האדם, ואם התגירו מותרים לבוא בישראל.

ג. הגדרת המין להיתר אכילה

בשאלת הגדרת המין בעוף לגבי אכילתו עסקו האחרונים בענין אכילת אווז הבר. בשו"ת צמח צדק (קרוכמל, סי' ט) דן בדבר אווזי בר שאינן בני תרבות וגדלין בין בצעי המים, ודומים לאווזי בית רק שאינן מקבלין מרות, גם צוארן ורגליהם נראין ארוכין יותר משלנו, אם מותר לאוכלם. והביא את דברי החלקת מחוקק (על אה"ע) ר' משה מוילנא שיש להתירם, ובעל שו"ת צמח צדק חולק ואוסר.

בשו"ת חתם סופר (ח"ב, יו"ד סי' עד) חולק על ראייתו של החלקת מחוקק וכותב בתוך דבריו: "ולדידי צל"ע מאי ראייה היא זו דהרי האוז היה נאכל להם במסורת, ואי אווז הבר ואוז חדא מינא הוא וכדהקשה אטו משום דהאי ארוך קועי' והאי זוטר קועי ליהוי תרי מינים, אלא הכל חד אף על גב דהאי גדל בבית והאי גדל בדברא מ"מ חד הוא כמו שור ושור הבר. אם כן כי היכי דאין בהם כלאים ה"נ נאכל אווז הבר בהאי מסורת גופי' שאוכלים אווז הבייתי דהכל חד". ורק לאחר שהסיקו

הגוף ותוארו, ויש חילוק ג"כ בשם ע"י ליווי, שפיר י"ל דהו"ב מינים. ומסתבר דאוזא ובר אוזא שני מינים הם לענין כלאים שנוהג ג"כ בעופות, כדאי' שם, ואף על גב דכלב עם כלב כופרי קיי"ל בר"מ כלאים פ"ט ה"ד דאינם כלאים, דלא כר"מ דס"ל בירושלמי דהו"ב כלאים זב"ז, וללשון א' ברש"י ב"ק פ' א' הם ננסים, י"ל דהתם אין זה שם ליווי כלל, דכופרים י"ל דנקראו על שם מקומם שגדלים בכפר. ובכה"ג כו"ע מודו דאין זה שם ליווי, כד' תוס' סוכה י"ג הנ"ל ד"ה משום דשכיחן. כן היה נלע"ד³.

וניתן ללמוד זאת ממה שכתב הרמב"ם (הל כלאים פ"ג ה"א ו-ב) לגבי כלאי אילן וזרעים ששינויי אקלים גורמים לצמחים להיראות שאינם מינן והם שוים במינם, הן לגבי כלאי הרכבה והן לגבי כלאי זרעים, וה"ה לגבי מיני בע"ח.

וז"ל הרמב"ם לגבי צמחים: "יש מינין בזרעין שיהיה המין האחד נפרד לצורות הרבה מפני שינוי מקומות והעבודה שעובדין הארץ עד שיראה כשני מינין ואף על פי שאין דומין זה לזה הואיל והן מין אחד אינן כלאים זה בזה. ויש בזרעים שני מינין שהן דומין זה לזה וצורת שניהן קרובה להיות צורה אחת ואעפ"כ הואיל והן שני מינין הרי אלו אסורים זה עם זה". ונראה שאף בבע"ח כן.

3. וכך ענה הרב זצ"ל באגרות ראייה (ח"ד א' רעט): "קבלתי את מכתבו השני וע"ד ה"אינדישע קאצקע" (=אווז הודי) אי אפשר להתירה כל זמן שלא נבדקה יפה בסימניה וכל זמן שלא נתברר לנו שיש מסורת ברורה להחזיק אותה בכלל המינים הטהורים, אלה שני הדברים שלא נתבררו לנו עדיין ע"כ אין לנו כח להחזיק את העוף הזה בתור עוף טהור. אנחנו מקוים להשיג ברורים ממקומות שהעוף הזה מצוי שם מאז ואחרי החקירה הזאת אוכל להחליט דבר בעה"י".

חבל נחלתו

לענין מסורת, שהוא דבר קל יותר מאיסור כלאים, שהוא לאו דאורייתא.⁴

בשו"ת דברי חיים (תשובות נוספות סי' ח) דן בענין סוג של תרנגולים והתיר רק עפ"י מסורת וז"ל:

"בתחלה כאשר נתפשטו כאן העופות החדשים ושאלו אותי אם לאוכלם, ואמרתי שאין לזוז מדברי הרמ"א [יו"ד סי' פ"ב סעיף ג'] ולא להתיר בסימנים רק על פי מסורה, אם כי נמצא אתי דרכים ופלפולים להתיר גם כן ע"י סימנים, לא הואלתי לסמוך עלי רק לילך על פי מסורה. ודרשתי וחקרתי היטב, עד שהעידו בפני ת"ח גדולים ויראי השם הניכרים לנו, כי כמות התרנגולים הנמצאים בגלילותינו אוכלים אותם בארץ הקדושה מימים קדמונים על פי מסורה שבידיהם ואפשר עוד מימי התנאים, והמה נקראים שם קובריצר⁴ הינער, וביחוד שמעתי שגם למדינה הזאת הובאו מאי קובריץ אשר הביאו אותם השרים והיו אז מעט ובמשך הזמן נתרבו כמה, וכמה תלמידי חכמים ויראי השם שהיו אצלי מארץ הקדושה ושאלתי אותם, ואמרו כולם בפה אחד שאוכלים אותם בארץ הקדושה, ועל פי מסורה הזאת התרתי אותם, ולא חזרתי מדברי עד עתה". "ורק אחר כך שמעתי כי יש עוד איזה מין הנקראים קארקחינער⁵ הינער ושאלו אותי עליהם, ואמרתי כי על עופות הללו לא אומר לא איסור ולא היתר, כי אין לי מסורה עליהם ולא שמעתי מפי עדים

שזה ביציו מבחוץ וזה מבפנים ואסורים זה בזה משום כלאים אז המסורת לגבי אווז לא תועיל לגבי אווז הבר. עולה מדברי החת"ס שקנה המידה לחלק בין מינים להיתר אכילה הוא קנה המידה של כלאים, ועוף שאין בו שינויים מיוחדים והוא דומה לעוף הנאכל הוא בן אותו מין. בס' דף על הדף (ב"ק נה ע"א) הביא משו"ת יגל יעקב (יו"ד סי' יח) שדן: "אשר נמצאו במדינות הללו בין התרנגולים שלנו מין תרנגולת שדומה בדמותם וצלמם ממש ככל התרנגולות שלנו בלי שום שינוי, רק שיש להם יתר אצבע מהתרנגולות שלנו, היינו שעופות שלנו אין להם רק ג' אצבעות בשורה אחת ואחת כנגדו, ולא יושנם שתי אצבעות סמוכים זו לזו כנגד הג' אצבעות הרגילין, ס"ה חמש אצבעות". ובתו"ד כתב שו"ת יגל יעקב: "לפענ"ד נראה ברור שאין לאסרם בשביל שינוי זה לבד של יתר האצבע, כי אפילו אם לא ה' נודע לנו כלל שהם מבני התערובות עם העופות שלנו והי' מין מיוחד לגמרי בשינוי מועט כזה ה' צלע"ג לאוסרם, דמה שהביא שם בשם מרן הגה"ק משינאווא זצלה"ה, דשינוי דאבר אחד גרע משינוי כל הגוף, זה אמת ויציב וכן כתבו כל האחרונים בענין עופות הגדולים".

ומביא מן האחרונים שאם יש שינויים רבים אז נקרא מין אחר. ומביא דברי החת"ס ומוסיף: "וא"כ כמו כן אין הכרח כלל לומר דיתר האצבע יהי' מקרי שינוי

4. קובריץ – לע"ז של קפריסין.

5. קארקחינער – שמוצאו מסין.

נאמנים אם אוכלים אותם באיזה מקום על פי היתר מגדולי קדמונים על כן לא אמרתי עליהם שום דעה לא לאיסור ולא להיתר. אבל העופות הגדולים הנמצאים במקומינו פה התרתי אותם בהיתר גמור על פי מסורה הנ"ל, ובאמת מותרים המה. והנה אם במקומם המה כמו אותם הנמצאים אצלינו בודאי אין חשש עליהם, ולפי מכתביו והגביית עדות שתחת ידו מהרבנים הגדולים שבארץ הקדושה אין לו לחוש כלל וטהורים המה וכשרים, ויאכלו עניים וישבעו".

נראה מדברי הגר"ח מצאנז שלא רצה לסמוך על דימוי עוף לעוף ונסמך על מסורת בלבד.

בשו"ת יהודה יעלה (אסאד, ח"א י"ד סי' צד) מביא תשובת ראב"ד לונדון הרב נתן הכהן אדלר להתיר סוג של תרנגולים גדולים – "כי במקומינו יש לעופות הנ"ל מסורת טהרה משנים קדמוניות כי הם ממש כמו תרנגולים שלנו רק הם גדולים מהן".

בשו"ת דברי דוד (סי' מח ל"ד ב"ר רפאל מילדולא מאמסטרדם) הובאו תשובות רבני הולנד בענין אווזים שהיו שחלקו על מנהג אכילתם בגלל שהחדשים מקורם היה שחור ודומים לאווזי בר. הרב מילדולא דחה את דבריהם ובתוך דבריו כתב: "ומזה תראה שאין לנו לבדות מלבנו חילוקים לדברים זרים כאלו, ואם באנו לחוש כך לכל שינוי שבגופו מה הועילו חכמים בתקנתם להצריך מסורת ויהיה בקי בהם ובשמותיהם הרי צריך להיות בקי גם בבשרן בנוצתן בעצמותיהם ותיאר האיברים וכו' כי בלאו הכי בקל אתה יכול לערער עליהם ולהשוותם לטהור שנתעבר

מהטמא... ואתה יכול לאסרו בשינוי קל כזה דלא הוי שינוי כלל... וכמו שלגבי כלאים אין לאסור בשינוי דאריך קועיה וזוטר קועיה אף דודאי הוי שינוי יותר מהשינוי שחרטומו שחור שהרי שינוי בתאר אבר הוא שינוי גדול טפ"י. ולכן מסיק הדברי דוד שעכ"פ אין לאסור כ"א אחר שפע בדיקות וחקירות. והסכימו עמו רבני הולנד. (הו"ד בתוך דברי הרב סלומון בקובץ אור ישראל [מאנסי] לה [שנה ט, ג]).

בשו"ת חזון נחום (ח"א סי' נז) דן בענין "עופות שיש להן חמשה אצבעות דהיינו שבמקום אצבע היתירה באחורי הרגל נמצא שני אצבעות ולפעמים כמו ג' אצבעות".

ומביא את הסתפקות חכמי הדור שלפניו בענין תרנגולי הודו (וואליכישע הינער): "וכבר הי' לעולמים בדור שלפנינו אשר נבוכו אודות העופות החדשים הנקראים וואליכישע הינער שהם משתנים בגדלם בקולם ובתוארם ורגליהם מכוסות מעט בנוצות שהגאון ר' אברהם יענעווער ראבד"ק קראקא ז"ל בא להתירם כמו"ש בספרו צלותא דאברהם וכן בשו"ת חסל"א מהדו"ת כתב להתיר ובשו"ת ד"ח ח"ב סי' מ"ח חולק עליהם עיין שם".

והוא מחלק בין תרנגולי הודו לתרנגולים בעלי חמש אצבעות: "אמנם נראה שחילוק גדול יש בין הנושאים ובנ"ד בעופות שלפנינו אין בהן לפקפק לא מדינא ואפ"י לא מצד חומרא דהרי יש לנו מסורה בתרנגולים השווים להן לגמרי בתוארם בגדלם וקולם וכל ענין בלי שום שינוי זולת מה שנמצא באלו האצבע יתירה שנתפצל לשנים או לשלשה ומשום זה לא יצאו מן המסורה המקובלת וכש"כ הוא

חבל נחלתו

מחמת שאין פרצופו דומה לעורב לפי שהוא קטן וגם לא כמנהגו שהוא מזמר תמיד עכ"ל, משמע שע"כ לא נקרא נדמה לפי שבב' ענינים אינו דומה, וכה"ג עיין תוס' בכורות י' ד"ה נבילת שיש חילוק לדינא בין דיחוי אחד לשני דחויין וא"כ בעופות החדשים שמאז, יפה כתבו לפקפק בטעם היתר דשכן ונדמה כיון שאין דומין בב' ענינים בגדלם ובקולם וכדומה וכמו"ש בשו"ת בי"צ יו"ד ח"א סי' ק"ז אבל בני"ד **הרי דומין ממש בכל ענין** ואפי' הבדל האחד שנמצא עם פיצול האצבע לא חשיב הבדל ושינוי כאמור".

ומסיים: "ואך משום כבוד אחי הגאון שליט"א בספרו שחוכך בהן קצת להחמיר ע"כ כאשר באים לפני בשאלות עופות אלו קודם שחיטה אני מורה דרך עצה טובה שלא לשחטן לכתחלה, אבל אם כבר נשחטו אני מורה בהן להיתר, וכן השבתי להרב מו"ה בנציון בלעך שו"ב בצירוף והוא השמיעני אח"כ שכן התירם הגאון ר"ח עוזר מווילנא שליט"א ועוד כמה גדולים מפורסמים והג' הנ"ל כתב **שעוד לפני ארבעים שנה היתה שאלה זו והסכימו זקני ההוראה כן** ובא בעצמו עם הג' ר"ש שלמה הכהן בעל חשק שלמה ז"ל בדברים **ועלתה ההסכמה להיתר** והוא הנלע"ד פשוט להלכה ולמעשה".

נראה מדבריו שפשיטא ליה שמין תרנגול זה מותר באכילה מפני ששינויו אינם גדולים ממין התרנגול הנאכל וכן הסיקו הגר"ח עוזר גרוז'נסקי מוילנא ועוד מגדולי דורו.

אחי בעל החזון נחום בעל שו"ת דובב מישרים (ח"א סי' פט) דן האם לחוש שעוף זה דורס, ומוסיף בתוך דבריו: "וגם י"ל

ממ"ש בשו"ת צ"צ סי' פ"ט לגבי אוזות הבר שהביא מב"ק (נ"ה) אילימא משום דהאי אריך קועי' והאי זוטר קועי' כו' והכא בני"ד יותר פשוט מן הסברא דמשום חילוק האצבע דהוי מינו ממש של שאר עופות הכשרים... וכמו בבכור דבעל חמש רגלים הוי מום מ"מ **יתר אצבע מה שאינו ניכר על הרוב להדיא כ"א אחר שימת עין לבדיקה בודאי ל"ח שינוי**, ודמיון לזה בבכורות (מ"ד) במתני' יתר בידיו וברגליו שש ושש ר"י מכשיר וחכמים פוסלין וקיי"ל כחכמים מ"מ דוקא ביתר אצבע בידו אבל יתר אצבע ברגלו לכ"ע ל"ה מום ומקרי אפי' שוה בזרעו של אהרן כמו שדקדק הר"מ פ"ח מבי"מ הי"א מי שיש בידו אצבע יתירה באצבעות ידיו כו' הרי דמשא"כ אצבע יתירה ברגלו מקרי שוה בזש"א"...

ומוסיף עוד: "חוף מהאמור יש ביתר שאת לנ"ד צירופי ההתירים שנשנו מכבר בספרי השו"ת הנ"ל אודות העופות החדשים שכתבו המתירים **מטעם שכן ונדמה לפי שרבו בהדי הדדי עם התרנגולים הישנים ומזדווגים יחד** ומבואר בחי' הרמב"ן והר"ן ומהרי"ו ושו"ת הרדב"ז ללשונו' הר"מ דכמו שאומר' שכן ונדמה לאיסור **כן אומרים להתיר**, ובשו"ת ד"ח ח"ב סי' מ"ח דחה בשתי ידים דברי אחד מהרבנים שרצה לומר דאין אומרים שכן ונדמה להתיר שהוא נגד המבואר בראשונים רק דהתם כתבו לפקפק דלא מקרי נדמה לפי שאין דומה לא בגדלם וקולם ושינוי הנוצות שעל רגליהם ולשי' רש"י נדמה היינו במראיתן, וכתב הר"ן דהיינו בפרצופו ומנהגו וכתב דלכך עוף שנקרא אשטורני לא נקרא נדמה לעורב

וגם הם מזדקקים לעופות שלנו ושוכנים עמהם בכלוב ודיר אחד. מה דינם, וגם לרבות דין העופות שנולד מהם ע"י התערבות עם עופות שלנו, שאינו ניכר כ"כ עוד שאר השינויים. זולת האצבע החמישי, והגה"ק ממונקאטש ז"ל אסרם, עפ"י הוראת הש"ע (בסי' פ"ב) דאין לאכול שום עוף בלא מסורת. ונדפס מזה קונטרס דרך נשר מאת הרה"ג מוה"ר נטע שלמה שליססעל (הי"ד) דומ"צ דק"ק מונקאטש יצ"ו. אשר האריך בזה להצדיק את הגה"ק ממונקאטש ז"ל מהתלונות של הרה"ג האבד"ק ערדעד (הי"ד) וכעת ראיתי בדברי כהד"ג ג"כ לאוסרם. וטעמו ונימוקו עמו בדברי תורתו אשר כתוב לאמר באריכות שם.

והאריך בכך תוך כדי כך שקובע בראשית דבריו: "הנה בעיקרא דינא אין כאן מה לחדש, כי כבר איתמר בבי מדרשא בין הגאונים וצדיקים בדורות שלפנינו בכמה גווי עופות חדשים, וביותר מה שהאריכו בעניני הקבריצר הענער וכל דברי המתירים וגם האוסרים שייכים ג"כ הכא, המתירים צדדו משום שהמה מזדקקים לתרגולים שלנו, ועפ"י הש"ס (בכורות ז' וב"ק ע"ח) דלא מתעברים טמא מן הטהור וטהור מן הטמא, ב' ע"י סימני ביצים, ג' משום דשכן ונדמה עם הטהורים (עי' חולין ס"ה), ד' כיון דעבר זמן רב ויושבים בכלוב עם עופות שלנו ולא ראינו דדורס, ועי' בכל זה בתשו' חסד לאברהם מהד"ת (סי' כ"ב כ"ג כ"ד) ובתשו' מהרי"א (סי' צ"ב) ובתשו' מהר"מ שיק חיו"ד (סי' צ"ח צ"ט ק), ובתשו' בי"צ (יר"ד ח"א סי' ק"ו ק"ז) ובתשו' ד"ח (יר"ד ח"ב סי' מ"ה מ"ו מ"ז מ"ח) ובהשמטות סי' מ"ב) ובשו"מ ובשאר גדולי המחברים, ונדפס על

דמצד הסברא נראה שלצאת מכלל המסורת צריך שינוי צורה הניכר בתוארו, וא"כ לפי מה שהביא הצמח צדק [סי' כ"ט] ושאר האחרונים משי"ס ב"ק דף נ"ה [ע"א] דזוטרי קועיא וארוך קועיא לא הוי שינוי, א"כ מסתברא דכל שכן באצבע יתירה דליכא שינוי תואר כלל. ואף דמדברי התוס' בב"ק דף פ' [ע"א] ד"ה דקטיני מוכח דשינוי ברגלים חשוב שינוי, אולם עיין בשו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' קכ"ח שביאר בטוב טעם דאין ראייה משם. וכן נראה מלשון הש"ס [חולין שם] דחשיב בין ג' סימני טהרה אצבע יתירה, וא"כ מדקרי ליה יתירה מוכח דבעופות הטמאים אין להם כלל, ואתי רק לאפוקי היכא שאין להם אצבע, אבל ביש להם שני אצבעות שפיר חשוב כיש לו סימן טהרה".

ומוכיח שאין לומר באצבע יתירה בעוף יתר כנטול. ולכן אף עוף זה צריך להיות מותר, ואעפ"כ מסיק: "ולדינא קשה לי להחליט להקל אחרי שאין לי ראייה ברורה להתיר, וגם במקומי אני מחמיר בזה". ומסקנתו תמוהה שחכך לאסור, לאחר שלא מצא ראייה לאסור, ועל כן נראים דברי אחיו שעוף כזה אינו צריך מסורת. ועי' שו"ת תשובות והנהגות (כרך ה סי' ז). בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' פה) דן: "ע"ד העופות שיש להם ה' אצבעות. וכפי אשר חקר ודרש הגה"ק האבד"ק מונקאטש ז"ל, נתגלגל הדבר ע"י שהביאו ממדינת צרפת עופות נקראים בשם פאווערעלאס, אשר הוא לגמרי מין בפ"ע מעופות שלנו. ומשונים קצת בתוארם ובגופם ונוצתם וגם בקולם מעופות שלנו. וגם יש להם אצבע יתירה על שלנו, ויש להם באמת ג' סימני טהרה זפק קרקבנו נקלף ואצבע יתירה.

חבל נחלתו

רבותי בתרנגולת שהי' לה במקום צומת הגידין למעלה בירך אצבע א' יתר והי' בו עצם א' וצפורן ונחלקו בדבר יש אוסר מטעם כל יתר כנטול דמי ויש מתיר ואמר דוקא רגל הוי יתר דטרפה אבל אצבע לא הוי יתר וכשירה וכן השיב רבינו יהודה משפירא".

וא"כ רבי יהודה משפירא נטה להתיר לגמרי משום שאינו רגל אלא אצבע ושם המקרה היה באצבע בצומת הגידין שהוא מקום המטריף ולא בכף הרגל שאפילו נחתכו כל אצבעותיה כשרה.

וכן הביא זאת בספר האגור (הל' טריפות הריאה סי' אלף קיב): "כל יתר כנטול דמי מעשה בא לפני רבותי בתרנגולת שהיה לה במקום צומת הגידין למעלה בירך אצבע אחד יתיר והיה בו עצם וצפורן. ונחלקו בדבר יש אוסרין מטעם כל יתר כנטול דמי. ויש מתירין ואומרין דוקא רגל הוא יתיר וטרפה. אבל אצבע לא הוי יתיר וכשרה. וזה אשר השיב הר"ר יהודה משפירא דעתי נוטה דלא שייך לומר יתר כנטול דמי אלא ביתרת שיש כיוצא בו ועומד. כגון בת חמש רגלים דוקא רגלים אבל דבר אחר לא. כגון שעלתה שם יבלת ובה עצם אינה אסורה. וכמו שני מעים היוצאים. ותרי סניא דיבי שהן כיוצא בהן. וכ"כ המרדכי בשם ראב"ן. וכן כתב מוהר"ר יצחק בר משה (=אור זרוע). וראב"ן כתב בספרו אירע מעשה לפני רב קלונימוס כר' יהודה ובימי ר' יצחק חמי בעיר מגנצ"א ואני אליעזר בר נתן בכבש שהיה מעי יוצא כאורך אצבע מן המעים והיה סתום אותו מעי בסופו והרעי בא מן המעים לתוכו ומתוכו יוצא אל המעים. וישבנו לדון בהלכה והסכמנו כלנו להתיר. כי בעוף יוצאין מן

זה חיבורים מיוחדים, והאוסרים המה באחת שאין לזוז מדברי רמ"א אפי' זיז כ"ש, דכ' דאין עוף טהור נאכל אלא במסורת וכן נהגו ואין לשנות".

וכמוהו הזהירו מפני התערבות מינים טמאים או מינים שאין עליהם מסורת בשו"ת אבן ישראל (ח"ה סי' נה) ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קיג).

אמנם, במאמר שהתפרסם ב'אור ישראל' (מאנסי, שנה ה, א בעמ' לו) כתב הרב מנחם מענדל לובין (חתן מרן הגר"נ קרליץ): "בדבר השינויים, עפ"י המבוי בתשובות האחרונים מחמירים לאסור רק בשינויים גדולים אבל בשינויים קלים נקטו שהוא עדיין בכלל המסורת, והשינוי שהוא קטן בכל גופו בתשו' האחרונים התירו עי' דרכ"ת (סי' פ"ב ס"ק כ"ז)".

נראה שדברי האחרונים שאסרו כיון שאין מסורת, בסוגי עופות כמעט זהים – נאמרו מתוך חשש לדמות עוף לעוף. אבל בעופות שההבדל ביניהם בשינויים חיצוניים לא נראה לחלק ולומר שזהו מין חדש אשר זקוק למסורת, ובעיקר שיש דמיון גדול וכל המבדיל הוא חיצוני והם שוכנים ומתעברים ומטילים ביצים אלה מאלה.

ד. יתר כנטול

בדברי הדובב מישרים עלתה טענה כלפי האצבע היתירה במיני עופות שיתר כנטול דמי, ולכן היא כטריפה. ויש להעיר שכל זה בתוספת איבר שיש בו טריפות, אבל באיבר שאין בו טריפות אפילו הוא נטול אין אומרים בו יתר כנטול. כתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד [דפוס פראג] סי' תריג): "מעשה בא לפני

הארכובה הנמכרת עם הראש יוצאים רגלים אפילו (אין) מגיעין לארץ כשרה דלא מטרפת לה אם ניטלה ואם למעלה מן הארכובה יוצאה ונוגעין לארץ והולכין על שתיהן כנטול דמי וטרפה ואם אינו מגיע לארץ תלתול בשר הוי ולא רגל וכשרה עכ"ל".

וכן ענה במפורש בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קעב):

"עוד שאלת עוף שיש לו יתרת ברגלו במקום אצבע יתרה אם הוא טרפה או לאו".

"תשובה דע כי כנגדו בבהמה הוא כשר לפי שהוא למטה מצומ' הגידין **דכל יתר כנטול דמי. ואלו נחתכו רגליה למט' מצומת הגידין כשרה** וכדאמר' בפ' בהמ' המקשה (ע"ו ע"א) וכיון שבבהמ' הוא כשר הוא הדין בעוף שכל טרפו' שמנו חכמים בבהמה כנגדן בעוף חוץ מאותן שהוסיפו עליהן בפרק אלו טרפו' (נ"ו ע"א) ואין במקום צומת הגידין הפרש בין עוף לבהמה אלא במנינם ואף על פי שהרמב"ם ז"ל כ' בהלכו' שחית' (פ"ח ה"ד) שצומת הגידין בעוף הן מתחילין מלמטה כבר השיגו עליו וגם הוא הודה אל המשיגים עליו וחזר בו וצוה לתקן ספרו. ואם עוף זה חיה שנים עשר חדשים ואם היא נקבה היא יולדת ביצים הדבר יותר פשוט להתיר שזהו סימן לטריפה".

וכן באר הבית יוסף (יו"ד סי' נה, ד) והביא את הראשונים שהבאנו וסיים: "וכבר כתבתי בדין היתרת בסימן מ"א (סה. דיבור ראשון): ואם נבראת חסרת רגל כבר נתבאר בסימן מ"א (סה. בסוף הסימן) ובסימן נ' (בסוף הסימן) דלהרמב"ם (פ"ח הכ"ד) כשרה ולהרשב"א (ב"ב ש"ג קצר מא: ארוך מה.) דינה

הקורקבן שני מעים אחד אל הזפק והשני הוא אל המעי' אבל הכא מעי היוצא מן המעיים אין זה כנגדו בעוף ואין להוסיף בטרפות שמנו חכמים. עכ"ל הראב"ן. ועי' ברוקח (הל' טריפות ס' תה).

ולגבי אצבע יתירה הדין עולה בבירור מתוך דברי הרשב"א (חולין נח ע"ב): "והא דאמרינן כל יתר כנטול דמי, פי' רבינו שלמה ז"ל יתר אחת כחסר אחת והויא כבעלת רגל אחת וטריפה דהויא כשמוטת ירך בבהמה, ואפשר דלפי פירושו של רש"י ז"ל אם נמצאו שני טחולין ואפילו סמוכין זה לזה בסומכיהו כשירה שהרי רואין אותן כאלו נטלו שניהן ונטל הטחול כשירה, וכן כתב הרב בעל ההלכות ז"ל כי משתכחן תרין טחלי שפיר דמי, ואם נמצאו שני כבדין אסורה שהרי כנטלה כל הכבד, אבל (הרמב"ם) [הרמב"ן] ז"ל כתב דכנטול אמרינן כחסר לא אמרינן כלומר שרואין אותו היתר כאלו נטל ממקומו בידי אדם **וכל שאלו נטל טריפה יתר נמי טריפה** וכל שאלו נטל בידי אדם ממקומו כשירה הכא נמי כשירה, ולפיכך כתב דשני טחולין הסמוכין בסומכיהו טריפה שהרי רואין אותן כאלו נטלו ונקבו במקום חבורן וכן שני כבדין הנמצאין מחוברין בכזית שהיא במקום מרה או במקום שהיא חיה טריפה הא לאו הכי כשירה וכן אם יתרה רגל למטה מצומת הגידין כשירה וצ"ע".

וכן כתב המרדכי (חולין רמז תרלו): "אבל ברגל טרפה מ"ט כל יתר כנטול דמי. כתב ראב"ן אי איכא לאותו היתר הכירא כגון שהא' עומד במקומו והאחד שלא במקומו כשרה דלאו תורת רגל עליו ואם אינו מגיע לארץ ואינו הולך עליו אינו רגל אלא תלתולי בשר וכשרה **ואם למטה מן**

חבל נחלתו

לומר כלל שהוא טריפה, ולכן לא מתאים ולא שייך כלל לדון עליהם מצד יתר כנטול שהרי מדובר במין שלם שיש לו אצבע יתירה ולא על פרט ממין כשלכל המין אין אצבע זו.

מסקנה

נראה לי שזהו סוג של תרנגולים ומותר לאוכלם ולאכול את ביציהם.

כאילו ניטל וביאר דבריו בתורת הבית (הקצר מא.) שאם נבראת חסרת עצם העליון או האמצעי טרפה אבל נבראת חסרת רגל הנמכר עם הראש כשרה **שאפילו נחתך שם כשרה**."

הדיון על יתר כנטול מקורו בדיני טריפות. טריפה אינה חיה יותר מ"ב חודש. וא"כ על מין שלם שיש לו איבר יתר והוא מתקיים ופרה ורבה לא ניתן

סימן כז

אכילת חגב חי

א. אכילת חגב טהור

נפסק בשו"ע (יו"ד סי' פה) כי חגבים טהורים נאכלים, ומפורטים סימניהם. וכך פסק הרמב"ם (הל' שחיטה פ"א ה"ג): "דגים וחגבים אינן צריכים שחיטה אלא אסיפתן היא המתרת אותן, הרי הוא אומר הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם, אם את כל דגי הים יאסף להם – אסיפת דגים כשחיתת בקר וצאן, ובחגבים נאמר אוסף החסיל באסיפה לבדה, לפיכך אם מתו מאיליהן בתוך המים מותרין, ומותר לאכלן חיים."

אולם המאירי (שבת צ"ב ע"ב) העיר: "חגב אף על פי שאינו טעון שחיטה אסור לאוכלו חי ולא משום אבר מן החי שכל שאינו טעון שחיטה אין בו איסור אבר מן החי **אלא משום בל תשקצו** וכן יראה להדיא בסוגיא זו וגדולי המחברים כתבו שמותר לאכלן חיים **והוא תמה**". והבין כי לפי הרמב"ם מותר לאוכלם חיים. המגיד משנה באר את מקור ההלכה שחגב אינו טעון שחיטה, והמשיך:

"ומותר לאכלן חיים. ברייתא כלשון רבינו (תוספתא פ"ק דתמורה) אוכל אדם חגבים בין חיים בין מותים. וא"ת הא איכא משום בל תשקצו דהכי איתא בס"פ ר"ע (שבת צ"ב:) רב (הונא) [כהנא] הוה יתיב קמיה דרב והוה מעבר שושיבא אפומיה א"ל רב שקליה דלא לימרו מיכל קא אכיל ליה ועבר משום בל תשקצו, ופירש רבינו יונה דהיתה חיה, יש לתרץ דאין להוכיח משושיבא דהא פלוגתא היא אי הוי טהור או טמא ושמא משום טומאה א"ל. או שמא י"ל דרבינו לא אתא לאשמועינן אלא שאין בהם משום אבר מן החי ולזה משום האי איסורא הוא דפי' רבינו שהם מותרין."

לפי תירוצו הראשון של המגיד משנה עולה כי לפי הרמב"ם **מותר לאכול חגבים חיים** כיון שאין הם צריכים שחיטה, ואין עוברים באכילתם בבל תשקצו. נבאר לשם כך את המקורות שהביא המ"מ.

בתוספתא תרומות (ליברמן, פ"ט ה"ו) נאמר: "אוכל דגים וחגבים בין חיים בין מתין ואינו חושש"..." בפשטות הברייתא

"דלא לימרו מיכל קא אכיל ליה ועבר משום בל תשקצו – אומר רשב"א דמשמע מכאן **דחגב טהור אין טעון שחיטה** מדלא קאמר דלא לימרו דקאכיל ליה בלא שחיטה, ועוד דת"ק קאמר בסמוך בחגב חי טמא דילמא מיית ואכיל ליה ובטהור לא חייש והיינו משום **דמותר בלא שחיטה** ובתוספתא דמסכת תרומות תניא אוכל אדם חגבים בין חייין בין שחוטין ואף על גב דאסור לאכול חי משום בל תשקצו מ"מ מותר לחתוך ממנו אבר **ולאכולו על ידי רחיצה ואין בו משום אבר מן החי**..."
 עולה מדברי תוס' שאע"פ שבאכילת חגב חי עובר בבל תשקצו, בכ"ז מותר לחתוך ממנו אבר כאשר החגב בחיים ולאכול ואינו עובר על בל תשקצו. ולפי הגהות מיימוניות (הל' שחיטה פ"א אות ג) נראה שבכך מסביר הר"ש משאנן את הברייתא מתוספתא תרומות שאכילת חיים הכוונה ללא איסור אבר מן החי. וכ"כ ספר מצוות גדול (עשין סי' נט-סב), והרדב"ז (שם). ויש מן האחרונים (זרע יצחק) שהדגישו את רחיצת האבר לאחר חיתוכו מן החגב כדי שלא יעבור בבל תשקצו.
 וכך פסק השולחן ערוך (יר"ד סי' יג ס"א): "בהמה, חיה ועוף טעונין שחיטה; דגים וחגבים אין טעונין שחיטה. הגה: ומותר לאוכלם מתים או לחתוך מהם אבר ולאכול, אבל אסור לאכלן חיים משום: בל תשקצו (הגהות מיימוני פ"א הגהות מרדכי ותוס')".
 והכרתי (סי' פה ס"ב) תימצת: "אין

מתירה אכילת חגבים טהורים חיים. והיא הובאה ע"י הראשונים: תוס' הר"ש לע"ז (לז ע"ב, לח ע"א), עיטור¹ (שער ב, הל' שחיטה, כה ע"א), ראבי"ה² (תשובות וביאורי סוגיות סי' אלף צא), תורת הבית הארוך (בית ב שער ה, נח ע"ב), ספר מצוות גדול לאוין סי' קלב). לעומת זאת בבבלי שבת (צ ע"ב) נאמר **במשנה:**

"חגב חי טהור. – כל שהוא, מת – כגורגרת... רבי יהודה אומר: אף המוציא חגב חי טמא – כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן לשחוק בו".

ובגמרא: "רבי יהודה אומר אף המוציא כו'. ותנא קמא סבר לא (רש"י: חגב טמא לא מצניעין ליה לקטן לשחק), מאי טעמא – דילמא אכיל ליה. אי הכי, טהור נמי; דהא רב כהנא הוה קאים קמיה דרב, והוה קמעבר שושיבא אפומיה, אמר ליה: שקליה, דלא לימרו מיכל קאכיל ליה, וקעבר משום בל תשקצו את נפשתיכם!"
 ומפרש רש"י: "אי הכי טהור – חי נמי, דילמא אכיל ליה, ואי משום דאין בו איסור אבר מן החי, דחגב אין טעון שחיטה – **אית ביה מיהא משום בל תשקצו** במסכת מכות, (טז, ב) כדרב כהנא".

עולה כי לפי רש"י עוברים אף בחגב חי טהור באיסור בל תשקצו באכילתו. לעומת זאת לפי הביאור במ"מ אם אומרים ששושיבא חגב טמא אין ראייה שיש איסור בחגב חי.
 תוספות (שבת צ ע"ב) אומר על דברי רב:

1. העיטור כתב כרמב"ם ולא הזכיר שעובר בבל תשקצו.
2. ותרץ כעין תירוצו הראשון של המ"מ שהשושיבא דומה לטמא וע"כ יאמרו שאכלו ועבר בבל תשקצו ומתיר אכילת חגב טהור חי.

חבל נחלתו

פר' קדושים: "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא".

אף בפסוק זה אין משמעות המורה דוקא על אכילת חגבים אלא איסור כולל של אכילת דברים האסורים מן החי. כך נאמר בספרא קדושים (פר' י יט, ט): "והבדלתם מן הבהמה הטהורה לטמאה, צריך לומר בין פרה לחמור והלא כבר מפורשים הם, אם כן למה נאמר והבדלתם מן הבהמה הטהורה לטמאה בין טהורה לך לטמאה לך, בין שנשחט רובו של קנה בין שנשחט חציו... הבדלתי אתכם לטמא – לאסור".

במסכת מכות (טז ע"ב) נאמר: "והאוכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים וכו'... אמר רב יהודה: האי מאן דאכל ביניתא דבי כרבא – מלקינן ליה משום (ויקרא י"א) שרץ השורץ על הארץ. ההוא דאכל ביניתא דבי כרבא, ונגדיה רב יהודה. אמר אביי: אכל פוטייתא לוקה ארבעה; נמלה – לוקה חמש, משום שרץ השורץ על הארץ; צרעה – לוקה שש, משום (דברים י"ד) שרץ העוף". וברש"י (מכות טז ע"ב): "לוקה ארבעה – שני לאוין כתובין בשרץ המים אחד בתורת כהנים (יא) ואחד במשנה תורה (יד) ושני לאוין כתובין בשרץ סתם (ולא) [מסורת הש"ס: אל] תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ומשמע

טעונים שחיטה. אבל לאוכלן חיים אסור משום שיקוץ (שבת צ' ע"ב. רמ"א סי' י"ג ס"א, ש"ך ס"ק ג', פרי חדש ס"ק ד").

ב. מדוע עובר באיסור בל תשקצו?

נשאלת השאלה מדוע עובר בבל תשקצו כשאוכל חגב טהור חי. האם על זה נאמר איסור בל תשקצו או שזהו איסור מדרבנן.

נאמר בויקרא (יא, מא-מג) "וכל השרץ השרץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל. כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים לכל השרץ השרץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם. אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם. כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ".

נראה שהפסוקים עוסקים באיסור אכילת שרצים ולא באיסור חגבים טהורים, וכן פרש"י (ויקרא יא, מג): "אל תשקצו – באכילתן, שהרי כתיב נפשתיכם, ואין שיקוץ נפש במגע, וכן ולא תטמאו באכילתן".

וכן פרש"י (שם מד): "ולא תטמאו וגו' – לעבור עליהם בלאוין הרבה. וכל לאו מלקות, וזהו שאמרו בתלמוד [מכות טז] אכל פוטייתא לוקה ארבע, נמלה לוקה חמש, צרעה לוקה שש". וכן נאמר בויקרא (כ, כה) סמוך לסוף

יו ב) המשהה נקביו עובר משום בל תשקצו וכן מאן דשתי מיא בקרנא דאומנא והוא כלי המציצה עובר משום בל תשקצו את נפשותיכם. והוא ההקש שבאכילת הדברים הנמאסים ושתייית הדברים המגונים שירחיקום רוב בני האדם. כי כל זה מוזהר ממנו **אבל אינו חייב עליו מלקות בעבור כי פשטיה דקרא הוא בשרץ לבד**. אבל **יכוהו על זה מכת מרדות**. הנה כבר התבאר לך כל מה שהקדמנו שזה הכתוב שהוא אל תשקצו אמנם לקחנו ממנו איסור שרץ המים בלבד שלא בא בו לאו מיוחד זולת זה. והבין זה.

ואמנם הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות (פ"ז הל' כט-לב) כתב: "אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה מהן כגון מאכלות ומשקין שנתערב בהן קיא או צואה ולחה סרוחה וכיוצא בהן, וכן אסרו חכמים לאכול ולשתות בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננת מהם, כגון כלי בית הכסא וכלי זכוכית של ספרין שגורעין בהם את הדם וכיוצא בהן".

"וכן אסרו לאכול בידים מסואבות מזוהמות, ועל גבי כלים מלוכלכים, שכל דברים אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם, והאוכל מאכלות אלו מכין אותו מכת מרדות". "וכן אסור לאדם שישהה את נקביו כלל בין גדולים בין קטנים, וכל המשהה נקביו הרי זה בכלל משקץ נפשו, יתר על חלאים רעים שיביא על עצמו ויתחייב בנפשו, אלא ראוי לו להרגיל עצמו בעתים מזומנים כדי שלא יתרחק בפני בני אדם ולא ישקץ נפשו".

"וכל הנזהר בדברים אלו מביא קדושה וטהרה יתירה לנפשו, וממרק נפשו לשם הקדוש ברוך הוא שנאמר והתקדשתם

בין שרץ המים בין שרץ הארץ הרי ד". הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ט ה"ד) כתב: "כל לא תעשה שבתורה שאין בהן לא כרת ולא מיתת בית דין שלוקין עליהן קס"ח, ואלו הן: ... (פג) האוכל שרץ העוף, (פד) האוכל שרץ הארץ, (פה) האוכל שרץ המים, (פו) האוכל רמש האדמה אף על פי שאינו רבה, (פז) האוכל תולעים שבפירות אחר שפירשו".

ובהלכות מאכלות אסורות (פ"ב הי"ב): "האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה שנאמר **אל תשקצו** את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם הרי כלל בלאו זה שרץ הארץ ושרץ העוף ושרץ המים".

עולה מן המקורות לעיל שאיסור בל תשקצו הנלמד בתורה במקומו, אינו אוסר אכילת חגב טהור חי אלא עוסק באכילת שרצים האסורים לגמרי באכילה בין חיים בין מתים.

ג. דברים נוספים שנאסרו בבל תשקצו וחומר איסורם

נאמר במכות (טז ע"ב) בהמשך לנאמר על אכילת שרצים: "אמר רב אחאי: המשהה את נקביו – עובר משום (ויקרא כ) לא תשקצו. אמר רב ביבי בר אביי: האי מאן דשתי בקרנא דאומנא – קא עבר משום לא תשקצו".

ובשו"ע (או"ח סי' רמ ס"ד): "אסור להסתכל באותו מקום... וכל שכן הנושק שם שעובר על כל אלה ועוד, שעובר על: בל תשקצו את נפשותיכם". וכן הזכרנו איסור אכילת חגב טהור חי.

וכתב הרמב"ם בספר המצוות (סוף מצוה לא תעשה קע"ט): "והנה אמרו גם כן (מכות

חבל נחלתו

והייתם קדושים כי קדוש אני".
נראה מדברי הרמב"ם שהאיסור מדרבנן בלבד ולכן לוקה מכת מרדות.
הדברים הובאו בקצרה בטור (יו"ד סי' קטז) ומוסיף הטור: "וכתב הרמב"ם שהאוכל מהמאכלין אלו מכין אותו מכות מרדות".
באר הבית יוסף (יו"ד סי' קטז, ו):
"ומשמע להרמב"ם דלאו דלא תשקצו לדברים האסורים האמורים בפרשה ולא לדברים הללו **אלא דרבנן הסמיכו דברים אלו לפסוק זה** וכיון דמדרבנן ניהו אינו לוקה עליהם אבל מכל מקום מכין אותו מכת מרדות כמו על שאר מצות דרבנן, ואיפשר **נמי דהנך מילי דאורייתא נמי אסירי** אלא דקים להו לרבנן דאין לוקין עליהם כדאשכחן (חולין צח. יומא עג:) בחצי שיעור דאסור מן התורה ואין לוקין עליו. כתב המרדכי בפרק שמנה שרצים (שבת סי' שפג) אהא דבעי התם (ק.) מהו לשתות מי רגלים בשבת משום רפואה מכלל דפשיטא ליה דבחול מותר ומיירי אף על פי שאין בו סכנה דאי ביש בו סכנה פשיטא דשרי וכיון דבחול מותר אפילו לכתחילה משום רפואות חולה שאין בו סכנה אם כן בדיעבד מותר אם השתין תינוק בקדרה".
עולה מדברי הב"י בדרך הראשונה שזוהי אסמכתא ואיסור דרבנן ובדרך השניה באר שהם אסורים מן התורה אבל אין לוקים עליהם מה"ת אלא רק מדרבנן.
בשו"ע (יו"ד סי' קטז ס"ו) פסק: "אסור לאכול מאכלים ומשקים שנפשו של אדם קצה בהם, כגון משקים ואוכלים שנתערבו בהם קיא או צואה וליחה סרוחה וכיוצא בהם. וכן אסור לאכול ולשתות בכלים הצואים שנפשו של אדם קצה בהם, כגון

כלים של בית הכסא וכלי זכוית שמקיזים בהם וכיוצא בהם. וכן לא יאכל בידים מזוהמות ועל גבי כלים מלוכלכים, שכל אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם (ויקרא יא, מד)".

ובאר הט"ז (ס"ק ו): "בכלל אל תשקצו – בטור כ' בשם רמב"ם בזה מכין אותו מכת מרדות וא"ל למה לא יהא חייב מלקות גמור נראה משום **דהוי לאו שבכללות שדברים הרבה נכללים בו** וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו כדאיתא פ' ארבע מיתות".

וכן כתב התורה תמימה (בראשית פרק יז הערה ח): "ובמכות ט"ז ב' המשהה נקביו ומאן דשתי בקרנא דאומנא עובר בלאו ולא תשקצו את נפשותיכם, וכדומה מן הלשונוות כאלה שאינם אלא ע"ד אסמכתא, וה"נ כן, ודו"ק".

אבל מספר יראים (סי' עג) עולה שלמד זאת כאיסור מן התורה: "שלא לשקץ את הגוף. הזהירה תורה לישראל בפרשת ויהי ביום השמיני דכתיב אל תשקצו את נפשותיכם פי' אל תמאסו עצמכם ואל תאכלו במאוס ובשיקוץ כדאמר רב ביבי בר אביי באלו הן הלוקין [ט"ז ב'] האי מאן דשתי מיא בקרנא דאומנא עובר בבל תשקצו ואמרינן נמי בשבת פר"ע [צ' ב'] רב כהנא הוה קאים קמיה דרב והוה קא מעבר שושיבא אפומיה, פי' חגב חי טהור. א"ל שקליה דלא לימרו מיכל קא אכלי ליה ועבר משום בל תשקצו. פי' באוכל כל דבר חי ואמר רבא מאן דמשהי בנקביו עובר בבל תשקצו. למדנו **שהזהיר הבורא שלא ימאסו ישראל לא באכילתם ולא בעניינים** כי אם ינהגו עצמם בקדושה וכבוד כדתניא באלו דברים [נ"ג ב'] והתקדשתם אלו מים

וכך כתב בספר איסור והיתר הארוך (שער לב):

"כג. וכתב במרדכי פ' ח' שרצ"י שדקדק רבי אפרים אף על פי שכל הבא מן הטמא טמא וצריך קרא פרק אף על פי לחלב אשה שאינו אסור לגדול לינק מן הדד כ"א מדרבנן מ"מ אם השתין תינוק בקדירה מותר וא"צ לבטלו כלל מדבעי בגמ' מהו לשתות מי רגלים בשבת משום רפואה מכלל דפשיט ליה דבחול שרי. ובהכרח בדאין בו סכנה מיירי. דאל"כ פשיטא דשרי וכיון דבחול מותר אף לכתחילה לחולה שאין בו סכנה משום רפואה א"כ דיעבד מותר אם ישתין תינו' בקערה⁴."

"כד. וה"ה שתן של סוס ושל גמלים וחמורים מותרים וראייה מפרק קמא דבכורות וכו' ומסיק ודווקא להניק מהדד אסור מדרבנן אבל אם החליבה בכלי מותר לשתותו לכתחילה אפי' מדרבנן דאפי' משום מראית העין אין כאן דהעולם סוברין שהוא של פרה או של עז עכ"ל. וכן מתיר הרמב"ם פ"ד דא"מ אפי' לתינוק לאחר כ"ד חדשים שפירש ג' ימים מחמת בוריו. והג"ה שם בשם ראב"ה אך אם מסוכן הוא אפי' לאחר כמה ימים חוזר."

"כה. וכתב עוד במרדכי פ' גיד הנשה ועכבר שנפל לשומן אם מאוס הוא אסור להדליקו בב"ה משום הקריבהו נא לפחתין עכ"ל."

"כו. וה"ה לדידיה נמי אסור אם היא מאוס עליו (הג"ה) אפי' שאין מאוס לאחרים אסור לו אפי' בששים וק' אם הוא מאוס עליו עדיין כמו שכתב הרמב"ם פ' י"ז דא"מ

ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש אני למדנו מזה שהמפליג עצמו בשיקוץ ממנהג שכיניו ומבני עירו עובר בלאו".

וכן הסמ"ק (מצוה פ) כתב כיראים: "שלא להשהות נקביו כדרשינן מניין למושה נקביו שעובר בלא תעשה שנאמר (ויקרא י"א) ולא תשקצו את נפשותיכם, ובכלל זה שלא יאכל דבר מאוס".

ובערוך לנר (מכות טז ע"ב): "בגמרא קא עבר משום לא תשקצו. הריטב"א כתב בשם הר"מ הלוי דזה איסור תורה הוא, ושכל המפרשים חלקו עליו וסבירא להו דאינו רק אסמכתא כמו אידך דהמשהה נקביו ע"ש. וצריך טעם מ"ט דר"מ הלוי לפרש הך דקנא דאומנא דדרשה גמורה היא, אחר דמשהה נקביו אינו רק מדרבנן, ואולי יצא לו כן, ממה דאמרינן בשבת (ב) אי הכי טהור נמי וכו' וקעבר משום בל תשקצו, ע"ש בפ"י רש"י (ד"ה אי הכי) שכתב שמה שיש בזה משום בל תשקצו יצא מסוגיא דהכא".

עולה מדברי הערוך¹ שלגבי משהה נקביו אף לרמ"ה² ולריטב"א הוא מדרבנן אבל לגבי קנא דאומנא וחגב טהור שאסורים באכילה סבר שהוא מאורייתא.

ד. בל תשקצו לפי האדם?

על דברי הסמ"ק: "ובכלל זה שלא יאכל דבר מאוס" מוסיף רבינו פרץ בהגהותיו: "ואפי' אינו מאוס כי אם בעיניו יש להזהר".

3. עי' כתר המלך (הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז).

4. וכן הובא לעיל בב"י.

חבל נחלתו

והפרי חדש (סי' פד ס"ק ג) האריך וכתב: "שוחה ושותה מהם ואינו חושש ואי איכא במים תולעים קטנים דלא ממאסי אינשי למכלינהו ש"ד ולית בהו משום בל תשקצו ואי אית בהו תולעים דאי ידיע להו לאינשי דאיכא בודאי פרשי מינייהו משום מאיסותא אלא דעל הסתם שאינם יודעים אי איכא או לא. לא קפדי ולא ממאסי בהו גם בזה מותר לשתות וכדמוכ' בהדיא בס"פ א"ט דא"ל רבינא לאמיה אבלע לי ואנא איכול ופי' רש"י תולעים שבתוך הדגים הניחם שם באופן שלא אראם ואקוין במ הרי לך בהדיא שאעפ"י שהיה קץ בתולעים של דגים והיה יודע שהיו בתוך הדגים אלא שלא היה קץ אלא בראיית התולעים כל שלא היה רואה אותם היה אוכלם ונ"ד נמי דכוותה ומהכא שמעינן **דלא אזלינן בענין מאיסותא בתר רובא דעלמא אלא בתר כל חד וחד** דהא מסתמא רובא דאינשי לא אכלי תולעים דדגים אם יודעים שישנם שם משום מאיסות' ורבינ' לא היה חושש לזה והיה אוכל' כיון שהוא לא היה נמאס בה' בכה"ג והכי מוכח מהא דאמרינן בס"פ בהמה המקשה השוחט את הבהמה ומצא בה שליא נפש היפה תאכלנה ואמרינן נמי בפ' א"מ גבי קיבת עולה שכהן שדעתו יפה שורפה חיה ורוב' דעלמא אין דעתן יפה ואעפ"י כן שרי למי שדעתו יפה ומיהו הנהו דכתב הרמב"ם בסוף ה' רוצח⁵ והביאם המחבר לקמן בסי' קי"ו ס"י לכ"ע אסירי משום בל תשקצו משום דהנהו כ"ע

וז"ל אסרו חכמים מאכלות ומשקין שנפש רוב בני אדם קיהה בהן כגון שנתערב בהן קיא צואה או לחה סרוחה וכיוצא בהן". "כז. וכתב עוד ואסור לאכול ולשתות בכלים הצואים שנפשו של אדם מתאוננת מהם כגון כלי זכוכית של ספרים שגורפין בהן את הדם וכיוצא בהן. וכן לא יאכל אדם בידיים מזוהמות ולא על גבי כלים מלוכלכים שכל הדברים **האלה בכלל לא תשקצו את נפשותיכם** (הג"ה) והאוכל מאכלות אלו וכיוצא בהן בזה"ב היו לוקין מכת מרדות עכ"ל".

עולה מדברי האיסור והיתר שהמדד להגדיר בבל תשקצו אינו רק כללי אלא אפילו פרטי, ונראה שהוא פרטי לשני הצדדים גם לאכול או לשתות דברים שאחרים קצים בהם כגון מי רגלים של תינוק או בהמה, וגם שלא לאכול אפילו אחרים אינם קצים בהם כגון עכבר שנפל לשומן ושאריותיו דוחות אותו מלאכלו.

השולחן ערוך (יו"ד סי' פד ס"א) פסק: "שרצים הגדלים במים שבכלים ושבבורות, שיחין ומערות שאינם נובעים, מותרים אעפ"י שאין להם סנפיר וקשקשת. לפיכך שוחה ושותה מהם, ואינו חושש לשרצים שבהם אם יזדמנו לתוך פיו".

והעיר הט"ז (יו"ד סי' פד ס"ק ב): "באו"ה כתב ודוקא שאין מאוסין עליו אבל מאוסין עליו או שיש סכנה כתב רמב"ם סוף הלכות רוצח דאסור משום בל תשקצו וכן כתב רש"ל בסעיף ט"ז לקמן".

5. נלע"ד טעות וצ"ל הלכות מאכלות אסורות ובהלכות רוצח ושמירת הנפש ישנם בפ"ב דברים שיש בהם סכנה אבל לא דברים מאוסים.

מואס אע"פ שכל העולם מואס אינו עובר ומותר. והתעלם מסיום דברי הפר"ח.

וז"ל הפמ"ג: "עט"ז ועיין יש"ש פרק אלו טריפות סימן ק"ד ועפר"ח אות ב' ביאר דינים אלו כך: דבל תשקצו לא אזלין בתר רובא אלא אם לדידיה לא מאוס אף לרוב העולם מאוס שרי כמו דאמרינן בהמקשה שליא נפש היפה תאכלנו, ואם לדידיה מאוס ולכ"ע אין מאוס אסור ובל תשקצו הוה דרבנן ועיין תב"ש סימן י"ג האריך אי הוה דבר תורה ומיהו דבר שיש בו סכנה משמע דהוה דבר תורה מקרא דושמרתם את נפשותיכם עי' סי' קי"ו.

ובשפתי דעת (סי' פד ס"ק ג) כתב: "אמנם הכה"ג בהגהות הטור אות ד' דכל מה שרוב העולם מואסין בו אף דלדידיה אין מאוס אסור ליה וכ"ש אם לו מאוס דבזה כ"ע מודים".

ונראה שכנסת הגדולה סובר שיש מדרגת ביניים נוספת רוב העולם מואס והוא אינו מואס. וצ"ל שאינו חולק על הנאמר כהן שדעתו יפה שורפה ויתר המקרים שהביא הפר"ח אלא לפי הפר"ח, אפילו רובא דעלמא מואסים והוא אינו מואס מותר לאכול, ואילו לפי כנה"ג צ"ל שאין רוב העולם מואס אלא חלק כן וחלק לא ולכן אם אינו מואס מותר לו.

ועי' שו"ת כתב סופר (או"ח סי' פח) שדן בגללי עכבר בתוך גרעיני חיטה ואם יוצא בהם י"ח מצות מצה. ובשד"ח (מערכת הב' אות יח וכן בפאת השדה לאות ב סי' י) דן בענין בל תשקצו במשהה נקביו אם הוא מן התורה. ובמערכת הב' (כללים אות צו וכן בפאת השדה לאות ב סי' ח) דן לגבי דברים המואסים.

מאיסי להו וכן מוכח בהדיא מדין ביצים מוזרות שהעליתי לעיל בסי' ס"ו ס"ק י"ג שאם ישבה התרנגולת עליהם בתוך ג' ימי' שרו למי שאינו איסטניס ולאח' ג' ימי' לכ"ע אסירי משו' שקוין ע"ש. ודע **דכל מה שאין רגילין העולם לאכלו ובדלין ממנו נקרא מאוס ואין לאכלו** וכדאמרינן בפ"ב דעכו"ם גבי עכברא דממאס מאיס דהא בדילי אינשי מיניה אלמא דכל מאי דבדילי אינשי מיניה הוי מאיס ואי מאיס לדידיה אף דלכ"ע לא מאיס במכ"ש דאסיר לדידיה וקרינן ביה שפיר בל תשקצו וכ"כ האו"ה כלל ל"ב וס' אפי ררבי דף נ"ז והבאתי לשונם בסי' ק"ד ס"ק ט' ופשוט הוא "ומיהו כל זה אינו אלא דרבנן דמאי דמסמינן ליה אקרא דבל תשקצו לאו דקרא מיירי בהכי אלא אסמכתא בעלמא הוי ומאן דעבר עלייהו מכין אותו מכת מרדות כשאר איסורין דרבנן וכדלקמן בסי' קי"ו ע"ש".

נראה מהפר"ח שמחלק דברים המואסים לשלשה סוגים:

- א. דברים המואסים לכו"ע אף שלדידיה אינו מואס אסור משום בל תשקצו.
- ב. דברים המואסים רק עליו – אסור משום בל תשקצו.
- ג. דברים שחלק מואסים וחלק לא מואסים ואפילו רובא דעלמא מואסים והוא אינו מואס – רשאי לאכול ואינו עובר בבל תשקצו.

והוסיף הפר"ח שהכל מדרבנן ולוקה מכת מרדות.

אמנם הפרי מגדים (משבצות זהב סי' פד ס"ק ג) תלה זאת לגמרי בדעתו שאם הוא מואס אסור ועובר מדרבנן, ואם אינו

חבל נחלתו

נספח – בל תשקצו – לאו שבכללות?

הט"ז (יו"ד סי' קטז ס"ק ו) העיר לגבי אכילת דברים מאוסים: "בכלל אל תשקצו – בטור כ' בשם רמב"ם בזה מכין אותו מכת מרדות וא"ל למה לא יהא חייב מלקות גמור נראה משום דהוי לאו שבכללות שדברים הרבה נכללים בו וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו כדאיתא פ' ארבע מיתות".

אמנם יקשה לט"ז מדוע על שרצים טמאים ילקה.

שאלה זו שאל בספר יראים (סימן ע) וז"ל: "ויש לשאול היכי קאמר אביי דלקי והא איכא בהני לאוין דהוי לאו שבכללות שכולל שרץ הארץ ושרץ העוף ושרץ המים דכתיב אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ. ואביי גופיה אמר בפסחים בפ' כל שעה [מ"א ב'] ובב"מ בהמקבל [קט"ו ב'] ובנזיר פ' ג' מינין [ל"ח, ב'], שאין לוקין על לאו שבכללות. ונראה לתרץ כיון שייחד לאו על איסור זה בלאו אחד לוקין על כל אזהרותיו אפילו יהיה הלאו לאו שבכללות שטעם שאנו למדין מלאו דחסמא שלא ללקות על שום לאו אלא א"כ מייחד כלאו דחסמא סברא הוא שכיון שלא ייחד לו היוצר לאו יש לומר לא הקפיד עליו כשאר לאוין, לפיכך הוציאו בכלל וכיון שייחד לו לאו במקום אחר אין לומר שכללו בשביל שלא הקפיד עליו שהרי הקפיד עליו במקום אחר ולפי שפטור לאו שבכללות תלוי בטעם שפרשתי לפיכך יש לאו שבכללות דברי הכל פטור כגון לא תאכלו על הדם בסנהדרין פ"ד מיתות [ס"ג א'] ולא יאכל כי קדש הם בפסחים פ"ג כל שעה [כ"ד א'] ויש לאו שבכללות דברי הכל חייב

במקום שייחד עליו במקום [אחר] כדפרישית".

היינו עפ"ר אין לוקים על לאו שבכללות, ולאו של ב"ת כיון שכולל גם בשרץ הארץ וגם בשרץ העוף וגם בשרץ המים הוא לאו שבכללות. אולם כיון שהתורה ייחדה לאו מיוחד לכל אחד מהמינים הללו בפ"ע, לוקים במקרה זה אף על לאו שבכללות.

וכ"כ הסמ"ג (לאוין סי' קלב): "האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה שנאמר (ויקרא יא, מג) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם, הרי כלל בלאו זה שרץ הארץ ושרץ העוף ושרץ המים, ומהו שרץ המים כל (שאינו) [שאינו] בצורת הדגים לא דג טמא ולא דג טהור (ע"פ לשון רמב"ם מאכ"א פ"ב הל' יב ע"ש ובכס"מ), ואף על פי שלאו שבכללות אין לוקין עליו (פסחים מא, ב) זהו במקום שאין שם לאו אלא הוא אבל במקום שיש שם לאו שלא הוא לוקין על כל אזהרותיו (יראים סי' ע ע"ש)".

וכן ר' עובדיה מברטנורא בפירושו עמר נקא על פירוש רש"י (ויקרא יא, מד) באר: "לא תטמאו לעבור עליהן בלאוין הרבה וכל לאו מלקות וזהו שאמר אכל פוטיתא לוקה ד' נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש פי' אכל פוטיתא הוא שרץ המים לוקה ד' משום ושקץ יהיו לכם מברשם לא תאכלו הכתו' כאן גבי וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת ב' אל תשקצו את נפשותיכם בכל שרץ השורץ ג' ולא תטמאו בהם שאלו השנים כוללים כל השרצים בין שרץ המים בין שרץ הארץ בין שרץ העוף ואף על גב דאמרינן לאו שבכללות אין לוקין עליו הני מילי (נ"ל דליכא) דאיכא לאו בלא

לוקין עליו שלא נאמר אין לוקין עליו אלא כ"ז שאין שם לאו אחר אלא הוא אבל אם יש שם לאו אחר בלא הוא לוקין עליו ולכן אמרו אכל פוטיטא שהוא שרץ המים לוקה משום ולא תשקצו ולא תטמאו מבשרם לא תאכלו וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת ואם אכל נמלה לוקה ה' מוסיף עליהם לאו דלא תאכלם ואם אכל צרעה לוקה שש הני ה' והו' ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף".

חלוק עליהם הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם (שורש ט) שכתב: "אבל על דעתי זה הכתוב ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף אינו מיוחד בענין הטמאים, אבל הוא כעניין לא תאכל כל תועבה הכתוב במשנה תורה (ראה יז) בתחלת הפרשיות של איסור בעלי חיים. וכן זה אמר בסוף כולן ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל מהלכי האדמה שאסרתי לכם. ויכנסו בזה איסור בהמה טמאה ואיסור עוף טמא ואיסור שרץ העוף ואיסור שרץ הארץ ואף איסור נבלה וטריפה ואבר מן החי וזולתם. כי כל תועבה הוא שקוץ כענין שנאמר (ואתחנן ז) שקץ תשקצו ותעב תתעבנו כי חרם הוא, וכתוב (תהי' כב) לא בזה ולא שקץ. וכך דרשו בספרא (ס"פ קדושי) והבדלתם בין הבהמה הטמאה לטהורה צריך לומר בין פרה לחמור והלא כבר מפורשים הם אם כן למה נאמר והבדלתם בין הבהמה הטמאה לטהורה בין טהורה לך לטהמא לך בין שנשחט רובו שלקנה בין שנשחט חציו וכמה הוא בין רובו לחציו מלא השערה ובין

הוא אבל איכא לאו בלא הוא כי הכא לוקין עליו דוכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכלו דמשנה תורה"...
ובס' זכור לאברהם (הל' מאכלות אסורות פ"ב ה"ב) הביא זאת משם הגהות מימוניות ומשם תוס': "כל האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה שנאמר אל תשקצו וכו'. וכתבו ההגהות⁶ על זה משם סמ"ג וז"ל ואף על פי שאין לוקין על לאו שבכללות הני מילי במקום שאין לאו אלא הא אבל כשיש לאו שלא הוא לוקין עכ"ל סמ"ג. וכן כתב הרב בעל יבין שמועה בכלל קע"ו וז"ל: דע שלאו שבכללות היינו דוקא כשהוציא הכתוב הרבה דברים בשם אחד ואין האיסור מפורש בכל אחד לבדו אבל כשיש ענינים הרבה שנכללו בלאו וכל אחד מפורש במקומו איסור בפני עצמו אף על פי שחזר וכללן בלאו אחד אין זה לאו שבכללות כן כתבו התוספות ז"ל במס' ע"ז דף ס"ו ד"ה כל שתיעבתי לך וז"ל ואפילו למ"ד לאו שבכללות ה"מ כגון עלין ולולבין דנפקי מכל אשר יעשה מגפן היין וכן חי ומבושל בחמי טבריא דנפקי ממי אם צלי אש אבל היכא דהאיסור מפורש כל אחד לבדו כגון איסורין דעלמא אי חזינן הכא דמצטרפי לא הוי לאו שבכללות עכ"ל התוס' וכ"כ בפרק ד' מיתות דף ס"ג ד"ה על כולם אינו לוקה וז"ל אפי' למ"ד בסוף פרק כל שעה דלקי אנא ומבושל משום צלי אש וזג וחרצן משום כל אשר יעשה הנהו מפרשי טפי עכ"ל הרב ז"ל".

וכן בשו"ת יבין ובעוז (ח"א סי' צד) מזכיר כלל זה: "ואעפ"י שהוא לאו שבכללות

6. אינו בהגהות מימוניות שלפנינו, אלא בהגהות מימוניות קושטא (נמצא ברמב"ם פרנקל).

חבל נחלתו

שכתב הרב... ומצות קע"ז ומצות קע"ח ומצות קע"ט...

וכן כתב בכנסת הגדולה (סי' קטז כלל נו): "כתב הפרישה ואין לומר דלהכי אין לוקים עליו משום דהוי לאו שבכללות דזה אינו מיקרי לאו שבכללות כיון דאינו קאי אלא על איסור שיקוי והני כולם בכלל שיקוי ניהו ע"כ. אבל הט"ז כתב דהטעם משום דהוי לאו שבכללות ושניהם דברו מסברתם כי לא ראו בספרים כי זה מחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן **שדעת הרמב"ם כי הלאו הזה אינו לאו שבכללות אלא לאו מיוחד לשרץ השרץ** מלבד הלאו המיוחד לדג טמא שאין אלו בכלל דגים כלל אלא מין א' בפ"ע לגמרי, והסמ"ג בלאוין קל"ב כתב שאעפ"י שלאו שבכללות אין לוקין עליו זהו במקום שאין שם לאו אלא הוא, אבל במקום שיש שם שלא הוא לוקין על כל אזהרותיהן. אבל הרמב"ן כתב כי לאו הזה איננו מיוחד לשום שרץ אלא שהוא מן הלאוין הכוללים שאין לוקין עליהם כמו לא תאכל כל תועבה הכתוב במשנה תורה וכן בכאן אמר בסוף כולם אל תשקצו את נפשותיכם בכל מהלכי האדמה שאסרתי ובה דברי רב"י מכוונים דאיהו קאי לדעת הרמב"ם, ולדעת הרמב"ם אינו לאו שבכללות ולכן הוצרך לטעמים אחרים למה אינו לוקה, אבל לדעת הרמב"ן דהוי לאו שבכללות הטעם דאינו לוקה על המשהה נקביו משום דהוי לאו שבכללות ועיין בל"ח פרק מי שמתו אות פ"ד".

מתבאר שמחלוקת ראשונים היא לגבי **בל תשקצו:**

העוף הטמא לטהור ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף אשר הבדלתי לכם לטמא לאסור. הרי שנכללו בעשה ול"ת האמורין כאן כל האיסורין ואפילו פסולי השחיטה. **ואם כן הדבר אין ראוי להלקות מן הלאו הזה לפי שהוא לאו שבכללות** כלאו לא תאכלו על הדם ולאו כל שבקדש פסול ליתן לא תעשה על אכילתו (פסחי' כד א) שזה המין מלאו שבכללות הכל מודים שאין לוקין עליו כמו שמפורש בשביעי מסנהדרין (סג ב) וכמו שביאר הרב בכאן [קסד-ו]... ועוד שהלאו הצריך ללאו אחר ותלוי בו אין לוקין עליו, רצוני לומר שכל לאו שלא יפרש ולא יאסור דבר אלא שיזהיר לא תעשה מה שאסרתי לך **איננו מניעה אלא אזהרה.** והנה זה הלאו איננו אלא מזהיר שלא ישקצו את נפשותם בנאסרין עליהן בלאוין המפורשים ובה איננו כדאי ללקות עליו. והוא הטעם לאזהרות הכוללות כל התורה כגון ושמרתם מצותי וזולתם (הנז' שרש ד). כי בזה איננו בא בכלל לאו אבל הם זירוז במצות וחזוק בהן וכל שכן שלא נלקה עליהם. וזה ק"ו מן הלאו דכל שבקדש פסול לא יאכל שאין לוקין עליו ואף על פי שהוא פרטי ומזכיר פסול הקדש. וזה הדבר ברור ומחזור".

הרמב"ם מזכיר את **בל תשקצו במל"ת קעט, ואמנם הרמב"ן בסכמו את הלאוין** שהוא חולק עליהם (שכחת הלאוין) **כותב שהשמיט זאת מספירת הלאוין שלו וז"ל:** "וכן אם תתן לבך למה שאמרנו במצות לא תעשה תדע כי סלקנו מן החשבון

חבל נחלתו

והרמב"ם סובר שהוא לאו שנכללים בו פרטים רבים, כל מיני השרצים, ולכן אינו לאו שבכללות ולוקים עליו במה שמצוה התורה, ומה שהוסיפו חכמים לוקים עליו מכת מרדות. וע"ע שו"ת בית אפרים (יו"ד סי' סב).

היראים ותוס' וסיעתם סוברים שאין זה לאו שבכללות, מפני שנוסף לאו אחר בשרצים.

הרמב"ן סובר שהוא לאו שבכללות ולכן אינו מונה זאת כלאו ודאי שאין לוקים עליו.

סימן כח

אכילת חומרים שנלקחו מאיסור

שאלה

השאלה עולה לגבי לקיחת רקמה מפרה שלא נשחטה כדין, או שמתה (נבלה), או שנלקחה מבהמה חיה (כגון 'ביופסיה'), מה דין הרקמה שמקורה מן החי או מנבלה ששניהם אסורים באכילה ולא בהנאה. חומרים שנלקחו מאסורי אכילה ולאחר עיבוד מוכנסים למזון יש לחלק לשלשה סוגים, ועפ"ז היתרם באכילה: א) חומר מעובד שבכל התמורות שחלו בו היה ראוי למאכל אדם, ב) חומר שמחמת התהליכים שחלו בו לא היה ראוי למאכל אדם אבל היה ראוי למאכל כלב, ג) לא היה ראוי למאכל כלב.

כתב בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' פג): "והנה אם נפסל מאכילת אדם בלבד, לכאורה זה דומה לעור הקיבה שנתייבש ונעשה כעין וממלאים אותו בקֶלֶב שפסק הרמ"א בשו"ע יור"ד (סימן פז סעיף י), שאין בזה משום בשר בחלב, ומבואר בפר"ח (סימן קג ס"ק ב), שההיתר הוא משום שנפסל מאכילת אדם, ויעוין בפתחי תשובה (סימן פז ס"ק כא) שלדברי הש"ך יור"ד (סימן קיד ס"ק כא) ה"ה בעור של קיבת נבלה שנתייבש ונעשה כעין, והטעם בזה נראה, משום דקיי"ל כר"ש שסובר (ע"ז דף סז ע"ב) שנבלה שאינה

גידלו בימינו רקמת בשר לאכילה במעבדה. דרך הגידול כך: לקחו רקמת בשר שריר מפרה בחייה, מן הרקמה הוציאו תאי גזע (שהם תאורטית יכולים להתמייין וליצור כל תא ורקמה של הפרה) ואותם כיוונו ליצור רקמת שריר שאותה הכינו לאכילה כבשר רגיל.

האם מותר לאכול את הבשר שגודל באופן מלאכותי?

א. סוגי האיסורים

נראה פשוט שאם הרקמה ממנה גודלו תאי הגזע וכו' נלקחה מפרה שנשחטה כראוי ונבדקה ואינה טריפה, כיון שנלקחו אחר השחיטה הם הותרו כמו כל יתר חלקיה, וזה שהם עברו תהליכים כימיים/ביולוגיים אינו אוסר אותם. ואפילו הרבו אותם עוד ועוד אינם שונים מבן פקועה שרק כיון שהפריס צריך שחיטה מדרבנן, וכאן הבשר הנלקח אינו מפריס ואין בו מראית עין, ולכן לא איכפת לי שהוא עבר תהליכים אלו ואחרים.

חבל נחלתו

אדם **כבר פקע ממנה שם האיסור** (וכל שהוא ע"י תערובות אפילו מדרבנן מותר) וכיון שפקע שם האיסור שוב לא חל אעפ"י שעכשיו הוא חזר להיות ראוי למאכל אדם, אבל הנוב"י לשיטתו שהוכיח מדעת הרמב"ם שהלכה כר"מ דלא אמרינן כל שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, אלא בנסרחה קודם שבאה לכלל איסור, אבל אם כבר היתה נבילה ואח"כ נסרחה, לא פקע ממנה שם נבילה, וכל הפטור הוא משום דהוי שלא כדרך הנאתן וזה לא שייך לענין הגבינה שנעשתה מהחלב שמלאוהו בקיבת נבילה, שאכילת הגבינה היא כדרך אכילתו.¹ ומסכם: "המורם מכל הנ"ל, שאם האבק שנתייבש (=ג'לטין) הוא נפסל מאכילת אדם בלבד, זה תלוי במחלוקת הפוסקים, להש"ך מותר, ולדעת הנודע ביהודה אסור, אולם אם הוא נפסל גם מאכילת כלב, לדברי הכל פקע ממנו שם האיסור אעפ"י שנפסל אחר שכבר חל עליו האיסור, כמבואר שם בנוב"י, עיין שם"1.

ולפי דברי הגרצ"פ פרנק ניתן ללמוד לגבי הג'לטין ולגבי חומרים נוספים שנטלו מדברים האסורים אם נפסלו מאכילת כלב מותרים לגמרי, אם נפסלו מאכילת אדם מחלוקת האחרונים אם האכילה כדרכו ורק הוכנס לתערובת. ואם לא נפסל ממאכל אדם אסור.

אולם יש להביא טעם נוסף שכתבו הפוסקים והוא אם פנים חדשות באו לכאן וראה להלן בדברי שו"ת יבי"א.

ראויה לגר אינה קרויה נבילה אפילו אם נסרחה אח"כ (עיין רא"ש ע"ז פ"ב סימן לד), ואף שכתבו הפוסקים שאיסור שנפסל מאכילת אדם עכ"פ אסור מדרבנן עיין מנחת כהן (תערובות ח"א פ"ט), פרי תואר (סימן קג), שאג"א (סימן עה), פמ"ג (שער התערובות, פ"ה ו), שפ"ד (סימן קג אות ד), מ"מ כשהוא ע"י תערובות לא גזרו רבנן כמבואר בשו"ע יור"ד (סימן קג)."

ומוסיף בשו"ת הר צבי ששיטת הנו"ב (מהדו"ק י"ד סי' כו) שאם אינו ראוי לאכילת אדם והאיסור חל עליו קודם שנפסל לאכילת אדם (כגון נבילה וכד') אסור גם אחרי שנפסל מאכילת אדם מפני שפוסק כר' מאיר שנבלה שאינה ראויה לגר היא דוקא בסרוחה מעיקרא. ולכן אוסר להכין גבינה בקיבת נבילה שיבשה ומתיר בעור כשרה שנשחטה כראוי.

ומביא שהחוות דעת חילק בין טעם שאר הפוסקים לנו"ב: "ויעוין בחו"ד (סי' קג) שכתב לענין איסור שנפסל מאכילת אדם, דאם ההיתר הוא משום דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, **פקע ממנו שם האיסור כשנסרחה**, ושוב לא חל האיסור אפילו אם נתקן אח"כ, אבל אם הפטור הוא משום דלא הוי כדרך הנאתן, **אם המאכל תוקן אח"כ וחזר להיות ראוי למאכל אדם חייב עליו**, ולפי דברי החו"ד נתבאר היטב מחלוקת הפוסקים לענין עור קיבת נבילה, שדעת הש"ך היא כהפוסקים כר"ש שנבלה שנסרחה ונפסלה מאכילת

1. בשו"ת הר צבי מסיים שמן הראוי לבדוק את אפשרות אכילתו של הג'לטין ע"י בהמות. נתתי ג'לטין לכלב והוא אכלו בתאבון ולכן אין להתייחס אליו כפסול מאכילת כלב.

ב. נפסל מאכילת כלב

בש"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תעא) נשאל: "שאלת ממני... וכן נהגו לאכול הטריא"ק אפילו שלא במקום חולי והרי יש בו מבושר האפעה ובשר שאר נחשים".

והשיב: "ולענין הטריא"ק מהאי טעמא נמי מותר שהרי מערבין אותו בתרופות אחרות ודברים אחרים עד שנפסל מאכילת הכלב ואע"ג דעירבו קודם שנפסל מאכילת הכלב ואנן אמרינן בחמץ בפסח שאם חרכו אחר זמן איסורו אסור ל"ק דשאני חמץ בפסח דאיסורי הנאה הוא ולפיכך אם חרכו או עירבו אחר זמן איסורו שוב אינו יכול להתנאות בו בין באכילה בין דרך שאר הנאות אבל בשר האפעה אין בו אלא איסור אכילה בלבד הילכך כל שנפסל מאכילת הכלב בין מצד עצמו בין מצד שנתערב בדברים אחרים כי זה יצא מתורת אוכל".

היינו, דבר האסור מן התורה באכילה ונפסל מאכילת כלב וערבו אותו באוכל אחר אינו אוסר את האוכל כיון שכבר נפסל מאכילת כלב.

וכן בתשובת חזון נחום (מדומברובה, ח"א סי' סא) שדן ג"כ בחומר מעין הג'לטין וכתב באות ו: "ויש בזה ג"כ מן הסברא דהיכי שכבר נפסל מאכילת כלב ע"י פגמו וקלקולו לא ישוב עוד הפגם לדין אוכל גמור עיין נוב"ק יו"ד סי' כ"ו במ"ש הר"מ פ"ב מטו"א הי"ח יבש כחרס טהור ולא התנה שאם יוכל לחזור ולשרות שהוא טמא כמו"ש בדין טומאות חמורות בר"מ פ"א מאה"ט הי"ג משום דבטומאת אוכלין מכל האוכל כתיב וזה לא ישוב לעולם לאוכל אדם אף שיחזור ע"י שרי' שיהי' ראוי לכלב עכ"פ כיון דמתחלה כבר נפסלו

מאכילת כלב פרה תורת אוכל מהם לא

מהני מה שיכולים לחזור ולשרות כיון שאפי' ע"י שרי' לא ישוב להיות אוכל אדם ואף על גב דכל זמן שלא נפסלו מאכילת כלב אף שאינם ראויים לאדם אם כבר נטמאו נשארו בטומאתם מ"מ אם נפסלו מאכילת כלב קודם שנטמאו לא מקב"ט אף אחר שנעשו ראויים לכלב ע"י שרי' כיון שא"ר עוד לאדם ע"ש".

וכן בסיום תשובתו: "רק דא"צ לזה הממנ"פ אחר דמתחלה כבר נפסל מאכילת כלב וכבר נתברר דבכה"ג לא מהני חזר ותקנו דכבר פקע איסורו לגמרי ונעשה היתר גמור שמוותר להשתמש בו גם לכתחלה ועיין שו"ת שבו"י ח"ב סי' ע' במה שמשתמשין בבלאז מטרפות ונבלות לקשור על כלי שתי' מפני שנתבשר כבר כל הלחלוחית ואין בו טעם כלל, גם בש"ע יו"ד סוס"י פ"ד בשרץ שרוף שמוותר לאכלו משום רפואה דעפרא בעלמא הוא וכתב במים חיים להפר"ח דבנשרף לגמרי אף לבריא מותר וע' פר"ח אור"ח סי' תמ"ה סק"א והכ"נ בנ"ד שנפסל לגמרי מאכילת כלב דהוי כעפרא בעלמא מותר אפי' לכתחלה, זה הנלע"ד להלכה ולמעשה".

המנחת יצחק בחלק ה' (סי' ה) אוסר אף הנפסל לאכילת כלב אם יצא מאיסור בקונטרס ארוך מאד. בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קיא) מסכים לחלוקה שחילק בשו"ת הר צבי בין נפסל לאדם לנפסל מאכילת כלב.

ג. איסורי אכילה שנפסלו מאכילת אדם

בשו"ת יביע אומר (ח"ח יו"ד סי' יא) מבאר את היתר הג'לאטין, בתחילה מוכיח כי יש לפסוק כש"ך ולא כנו"ב (הו"ד לעיל בדברי

חבל נחלתו

והסכים עמו הגאון רבי חיים עוזר להלכה ולמעשה. ע"ש. ותשובת הגר"ע היא לו נדפסה גם בשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' לג אות ה) להתיר מטעם הנ"ל. והניף ידו שנית בשו"ת אחיעזר ח"ד (סי' לא), והוסיף, שאע"פ שהנוב"י כ' שבאיסור מעיקרו לא נפקע איסורו ע"י שנתייבש, כבר חלקו עליו בשו"ת תפארת צבי ושאר מחברים וכמ"ש הפתחי תשובה. ואפ"ל בשר איסור שנתייבש פקע איסורו וכו'. ע"ש. (והוסיף עוד האחיעזר בח"ג שם, שאף הש"ך סי' פז שהחמיר לכתחלה בעור קיבה שנתייבשה, מ"מ בעצמות אין להחמיר אף לכתחלה, ובפרט באופן זה שנפסדו לגמרי ע"י הסיד של מלח והפספור השורף ומכלה, ואינו ראוי עוד לפלטה, וכמ"ש כיו"ב בב"י א"ח סי' תמז בשם הרשב"א. ע"ש). ומעתה יש מקום רב להתיר הג'אלטין שנעשה מן העור ומן העצמות המיובשים היטב, אף על פי שהם מבהמות טמאות או נבלות וטרפות".

ועל עוד בתשובת יביע אומר (ח"י או"ח סי' לו) לגבי אכילה בפסח במאכלים בהם מעורבת חומצת לימון² שנוצרה מחמץ קודם הפסח. ואף שם (אות ה) כותב: "ועוד שמכיון שלפני נתינת חומצת הגפרית בתרכובת **נהפך הכל לעפר בעלמא** ונפסל מאכילת הכלב, אין מקום לאסור גם לאחר נתינת חומצת הגפרית שנעשה על ידי כך

שו"ת הר צבי) שפסק כר"מ בענין נבלה שפסולה לגר. והביא שהירושלמי פסק במחלוקת ר"מ ור"ש הלכה כר"ש, ומביא שכן כתבו הרבה מן הראשונים. וכן הרשב"א בתוה"ב פסק כר"ש בהלכה זו וכן רבים מן הראשונים. ומוכיח מהרבה אחרונים שאף הרמב"ם פסק כר"ש ולא כנו"ב. עוד הביא ששבולי הלקט שהוא מקור הדין ברמ"א להעמיד בעור שיבש מתיר אף בעור נבלה ולא רק בעור שחווה, שכיון שיבש כעץ אינו אוסר אף שמעמידים בו את החלב ועושים גבינה. ומביא בשם אחרונים שתולעים שנתייבשו מותר לצבוע עימם את המאכל אף שאיסורם קדם לפסולם וחולקים על הנו"ב. ומביא כן ממהר"ם חביב ותפארת צבי ועוד אחרונים. וכן בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ע) על דם שנתייבש כעץ שמותר לאכלו ומביא אחרונים רבים שדוחים את דברי הנו"ב וסוברים שכל שנפסל מאכילת אדם אפילו נעשה כן בידי אדם ואפילו אח"כ הוכשר לאכילה מותר לאכלו, והביא אחרונים רבים שמתירים העמדה בג'אלטין. ומוסיף: "וכן העלה הגר"י קאנויץ בשו"ת דברי יוסף (סי' ו), שאבקת גבינה הנעשית מעצמות יבשות של נבלות וטרפות מותר להעמיד בה, ע"פ מ"ש הרמ"א בהגה (סי' פז סי"ג), בעור הקיבה שנתייבש כעץ וכו'.

2. כך מתאר את התהליך: "הנה תהליך הייצור של חומצת הלימון, כדלהלן: לוקחים סירופ גלוקוזה שהוא נוזל המופרד מעמילן של חיטה, ולאחר שמוסיפים עליו חומרים מינרליים, מכניסים אותו בדוודים גדולים עם טמפרטורה גבוהה, וזורעים שם סוג פטריות שבמהלך כעשרה ימים מעכלות אותו ומפרישות נוזל מסויים, שיש בו תכונות חומצת הלימון, לאחר מכן נותנים שם סיד באופן שמתערב היטב עם הנוזל, ומתהווה עפר לבן חסר כל טעם או ריח, ואז מוסיפים חומצה גופריתית, וכתוצאה מהתרכובת מקבלים חומצת לימון גבישית, שלאחר טחינתה נמכרת בשוק כחומצת לימון, ומשתמשים בה במוצרי מזון שונים".

שעדיין שם איסור עליו, וכבר השיגו לנכון בשו"ת ארץ טובה (חיו"ד סי' לח) בהערה, והעלה שדברי החוות דעת נכונים להלכה. ע"ש. וכן העלה בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' לא) בד"ה ועוד. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט סופר (חיו"ד סי' מד) בד"ה וכל, שהאמת יורה דרכו כמ"ש החוות דעת, שבדבר שאינו ראוי לגר, פרח איסורו לגמרי ונעשה כעפר בעלמא, ואינו חוזר עוד לאיסורו. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"א (ס"ס קפא) שכתב, שמצא להריטב"א (ע"ז לט א) שכתב מפורש כד' החוות דעת. ע"ש. והוא הדין בנ"ד, וכמ"ש ג"כ בשו"ת אבני נזר (חיו"ד סי' פז אות ד) בשם הרא"ה בבדק הבית, שאם האיסור נפגם מחמת שנשתנה, שוב אינו חוזר ונאסר, דעפרא בעלמא הוא. ע"ש. וראה בשו"ת מהר"ן יפה (סימן טז). ובשדי חמד (מערכת נ' כלל ז'). ומביא עוד את ההיתר מצד פנים חדשות³.

ומסיק: "לפיכך נראה שיש להתיר בדיעבד להשתמש בפסח במוצרי מזון שנתערבה בהם חומצת לימון, אפילו אין עליהם תוית של כשר לפסח. מכיון שיש לנו כמה טעמים להיתר, דשמא כיון שנהפך הכל לעפר בעלמא ונפסל מאכילת הכלב, קודם זמן איסור החמץ, שוב אין מקום לאיסור חומצת הלימון גם לאחר נתינת חומצת הגופרית, ושמא שאחר שנשתנה, פנים חדשות באו לכאן, כדברי רבינו יונה. ועוד שיש כאן טעם של "זה וזה גורם". "הילכך נקטינן לקולא. ומכל מקום טוב ונכון לקנות המצרכים האלה קודם פסח,

חומצת לימון, ואף על פי שמבואר ביורה דעה (סימן קג סעיף ב), שדין נותן טעם לפגם מותר אינו אלא כשפוגם מתחילתו ועד סופו, אבל אם פוגם ולבסוף השביח אסור, אולם זהו כשמשיב מחצמו, אבל כשמשיב על ידי תערובת אין בזה איסור כלל. וכמו שכתב בשו"ת חקרי לב (חלק א' מורה דעה סימן סט), שזה שאמרו שאם פוגם ולבסוף משיב אסור, אינו אלא כשמשיב מאליו, כגון חומץ על גבי גריסים רותחים ונצטננו, אבל אם משיב על ידי תערובת, כיון שהותר בעודו פגום אינו חוזר וניעור האיסור כשהשביח על ידי תערובת. ע"ש. וע"ע בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד ס"ס קעח). ע"ש. ומכל שכן בנידון שלנו שנפסל לגמרי ונעשה עפר בעלמא, ועדיף מדין נותן טעם לפגם. כמו שכתב בשו"ת זרע אמת חלק ב' (סימן מח). וכן מתבאר ממה שכתב רבינו הרא"ה בבדק הבית (דף קט ע"ב), שכל שנפגם לגמרי מתוך שנשתנה הרי זה כעפר בעלמא ושוב אי אפשר לו להיאסר כלל. וע' בחוות דעת (ר"ס קג) שכתב, **שנבלה שנפסלה מאכילת אדם, ואינה ראויה לגר, אפילו אם תיקנה בכל מיני תבלין, מ"מ אינה חוזרת לאיסורה, כיון דפקע איסורה. ע"ש.** ובשו"ת הרי בשמים תליתאה (חיו"ד סי' כב) חיצק ד' החו"ד והביא סמוכין לדבריו מהגמרא (יבמות פא ב) ע"ש. ואף על פי שהחלקת יואב (חיו"ד ר"ס יא) כתב לחלוק על החו"ד, המעיין יראה שאין דבריו מחוורים, וגם הוכחתו אינה הוכחה כלל, דשאני חצי כזית

3. ואף כאן יש לשאול את האוסרים הרי אין להבדיל כלל בין חומצת לימון שנעשתה מחיטה לשאר פירות המכילים גלוקוז וא"כ איך ניתן לאסור!?

חבל נחלתו

סליקנא **שדברי רבינו יונה ברורים בטעמים**, ורק צריך להזהר שלא יתן המוסק בתבשיל ובמרקחות אלא כשנתייבש לגמרי עד שאפשר לפררו ביד שאז נעשה כעפר בעלמא, והשתא שרי לכ"ע".

והביא עוד בשו"ת יבי"א (שם) מדברי האחרונים שהסכימו עם רבינו יונה וחלקו על הרמ"ה שאוסר. ומביא עוד: "וכן ראיתי הלום להגר"י קאנויין בשו"ת דברי יוסף (סי' ו) שכ' להתיר אבק – מעמיד הגבינות שנעשה מעור ועצמות נבלות וטרפות, מטעם הנ"ל... והוסיף להביא סמוכין להיתר ע"פ מ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' טומאת מת ה"י): "בשר המת שנפרך ונעשה כקמח טהור", והרדב"ז הוסיף, שכמו שאפרו טהור מותר ג"כ באכילה. ומ"ש הרמב"ם (בפי"ד מהל' מאכלות אסורות ה"א) שהאוכל מאכל איסור שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם פטור, ומשמע שאסור מדרבנן, זהו דוקא אם לא נשתנתה צורתו לגמרי, אבל אם נפרך ונעשה כקמח, פנים חדשות באו לכאן⁴ והרי הוא מותר. עכת"ד. והסכים עמו הגאון ר' חיים עוזר בתשובה שם, ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' לג אות ה). ע"ש. ואמנם ראיתי לידידי הגרב"צ אבא שאול נר"ו בשו"ת אור לציון (חאו"ח סי' לד, עמוד צ) שכתב לחלק בין שינוי שנעשה בידי שמים באופן טבעי כהמוסק שהתירו רבינו יונה, לשינוי הנעשה בידי אדם דחשיב שינוי צורה בלבד ולא שינוי במהות, והעיר מזה על מש"כ בספרי יחווה דעת ח"ב (סי' סב

כדי שלא יהיה חשש שעירבו בהם את חומצת הלימון בתוך ימי הפסח. וכמו שכתב כיוצא בזה בשו"ת מהרימ"ט חלק ב' (סימן א), ובספר בית מאיר אורח חיים (סימן תסז סעיף ח). אבל לכתחילה נכון שלא לערב חומצת הלימון במוצרי מזון המיועדים לפסח, אפילו קודם פסח".

ד. פנים חדשות

החזו"א (יר"ד סי' יב, ז) דן בענין המוסק (פסקי הרא"ש ברכות פ"ו סי' לה) ומסיק: "ונראה לפ"ז שאם מוציאין במלאכת כימי"א אטמים מאיסור ונותנין אותן אח"כ למאכל לתקנו אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפ"ע ולא לתערובות אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה מותר, אבל אם לא נפסל באמצע תלוי במחלוקת הר"י והרא"ש (לגבי מוש"ק)".

הגר"ע יוסף (ח"ה יר"ד סי' יא) מוסיף טעם להתיר את הג'לטין מפני שפנים חדשות באו לכאן עפ"י דברי רבינו יונה לגבי המוסק להתירו באכילה ואף שהרא"ש חלק לאסור האחרונים הסכימו עם רבינו יונה וכתבו שנהגו בפועל כמוהו. וכן הרא"ש הסכים בתשובה עם רבינו יונה וכן הביא מתשובת הרדב"ז (ח"ג סי' תעא) להתיר את המוסק. וכן הביא מת' חת"ס (יר"ד סי' קכז) להתיר. ומוסיף ביבי"א: "הפרי חדש בשו"ת מים חיים (סי' י) פלפל בדברי רבינו יונה, וסיים סוף דבר בהא

4. ואמנם אדם רגיל לא יכול להבדיל בין ג'לטין שבא מבהמות טהורות או דגים טהורים לבין הנעשה מנבלות וטרפות וחזיר – הם כולם באים בצורת אבקה חסרות טעם וריח – וא"כ ממש פנים חדשות באו לכאן.

חבל נחלתו

הכימיים שמישתמשים בהם בתעשיית הג'לאטין, אינם באים אלא להפריד שאר חומרים שיש בעצמות מחומר הג'לאטין, שלא יפסידוהו או שלא יגרעו את טיבו". אמנם הגר"י אברמסקי התיר כיון שהג'לטין נעשה מעצמות שאינם ראויים לאכילה. והגר"ע יוסף מאריך בדיון האם עצמות נו"ט נחשבות להיתר או לאיסור. ומסכם שאף אם הג'לטין נעשה מעורר נו"ט הוא מותר וכך נשאר בדעתו להלכה. נראה ברור שלפי היסודות שהניחו בשו"ת הר צבי והחזו"א וכל האחרונים שהביא בשו"ת יבי"א כל שנפסל מאכילת אדם והפך לאבקה אין לאוסרו, ודברי הגר"י אברמסקי אינם נכונים למעשה כיון שהוספת החומרים מאבדת את כל גוף האיסור ולכן מותר להשתמש בהם ולערבם באוכלים.

עמוד רלג) בדין חומצת לימון, להסתמך ע"ד רבינו יונה. ע"ש. ונעלם ממנו מ"ש החתם סופר (חיו"ד סי' קיז) להתיר שמן שעושים מחרצנים של סתם יינם, ע"פ דברי רבינו יונה. ומבואר דס"ל שאין חילוק בין מה שנעשה ביד"ש באופן טבעי לשינוי הנעשה בידי אדם. והסכימו עמו בשו"ת אבן יקרה מה"ת (סי' קמ) והאמרי יושר ח"ב (סי' קמ). ועוד. הילכך גם בנ"ד יש להתיר הג'לאטין, מכיון שפנים חדשות באו לכאן, וכדברי הגאונים הנ"ל". ומביא עוד מדברי "הגאון רבי יחזקאל אברמסקי בתשובה שהובאה בראש ספר ציץ אליעזר חלק ד', שכתב, דבר ברור הוא אשר הג'לאטין הנעשה מן העצמות אינו יצירה חדשה, שנשתנתה מחומר הראשון אל חומר חדש לגמרי ע"י אמצעים כימיים, אלא הג'לאטין הוא אותו חומר עצמו שישנו בעצמות מעיקרו, וכל האמצעים

סימן כט

אוכלין ומשקין תחת המיטה

אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל – רוח רעה שורה עליהן". ובאר תורת חיים (ב"ב נח ע"א): "דאמר בפסחים אוכלין תחת המטה רוח רעה שריא עליהן וטעם הדבר נראה לפי שהשינה אחד מששים במיתה היא דבשעת שינה נשמתו של אדם הטהורה יוצאת ולהכי רוח מסאבא שריא עליה דאיניש וזה טעם נטילת ידים שחרית

שאלה¹

מה דינם של אוכלים ומשקים שהושהו מתחת למיטה, האם יש הבדל להלכה אם היו בכלי סגור? האם משנה אם ישנו על המיטה בזמן שהיו אוכלים תחתיה? מה דין ספה שישבו עליה ולא ישנו עליה?

א. מקור האיסור והדעות השונות

נאמר בבבלי פסחים (קיב ע"א): "תנא:

1. נשאלתי ע"י הרב נסים לוזון ה"ו.

חבל נחלתו

זה פרק אין מעמידין ירושלמי וכך קבלנו פירושו כדברי הראב"ד ז"ל דאי כדברי ר"מ ז"ל מאי איריא מטה אפילו כסא ושלחן נמי, ואחר שראיתי איסור נעיצת סכין באתרוג או בצנן דודאי לאו דוקא נקטינהו אלא הוא הדין לכיוצא בהן אמרתי גבי מטה וכיוצא בו ואם קבלה נקבל".

וכתב הכסף משנה על השגת הראב"ד על הרמב"ם: "ואין הכרח לפירוש זה יותר מזה, וירא שמים יצא את כולם". וכתב בהגהות בן אריה (על הרמב"ם) שקביעת הכסף משנה מתייחסת למחלוקת זו בין הרמב"ם לראב"ד (כיון שיש שם מחלוקות נוספות).

רבינו חננאל הביא בפסחים את דברי התלמוד הבבלי, וכן הביאום רבינו גרשום (ב"ב נח ע"א), רשב"ם (ב"ב נח ע"א), ספר המנהיג (הל' סעודה עמ' רכו), ר"ן (על רי"ף, ע"ז י ע"ב), ר' יצחק קרקושא (שיטת הקדמונים, ב"ב נז ע"ב), אגודה (פסחים פ"י סי' צה), נ"י (ב"ב לא ע"א, ע"ז ל ע"ב). וכן הב"ח (אור"ח סי' קסה).

הרי"ף (ע"ז י ע"ב) והרא"ש (ע"ז פ"ב סי' יג) הביאו לשון הירושלמי ללא הסבר.

לעומת זאת בפסקי רי"ד (שיטת הקדמונים, חולין עז ע"ב), אורחות חיים (הל' מעקה) ורבינו ירוחם (תואר"ח נט"ו ח"ה) כתבו כרמב"ם ומשמע שלא חששו כלל לרוח רעה.

בחיידושי הרא"ה (שיטת הקדמונים, עבודה זרה ל ע"ב) כתב כראב"ד: "והתבשיל תחת

וכשהוא מאהיל בשעת שינה על האוכלין הרי הן כאלו היו באהל המת ושריא עליהן ההוא רוח מסאבא". ומשמע מדבריו שדוקא במיטה שישנים עליה ולא שיושבים עליה וכד'.

אולם בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) נאמר: "אמר רבי אמי צריכין למיחוש למה דבריינתא חששין אסור דלא מיתן בר נש פריטין גו פומא ותבשילא תותי ערסא". ולא כתב אוכלין ומשקין אלא רק תבשיל ולא התייחס אם התבשיל סגור או פתוח, ולא הזכיר את טעם האיסור.

הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ב ה"ה) לא הביא את הטעם של רוח רעה כבבלי, אלא מחשש נפילת דבר המזיק. וז"ל: "ולא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק² והוא אינו רואהו". נראה שמקורו הירושלמי ולא הבבלי. עולה מדבריו שחשש דוקא בכלי פתוח ולא בכלי סגור או באריזה אטומה כגון בקבוק פוקו, כמו"כ נראה מדבריו שחשש הן למיטה שישנים עליה והן למיטה שיושבים עליה בעת הסעודה³. אמנם הראב"ד הגיה: "גם זה בירושלמי ומפרשים משום רוח רעה". היינו, הוא הסביר את הירושלמי משום רוח רעה ולא משום חשש סכנה כרמב"ם, אבל צמצם לעומת הבבלי רק בתבשיל ולא בשאר אוכלין ומשקין.

המגדל עוז (הל' רוצח פ"ב), שלא כמנהגו, נוטה לדעת הראב"ד וז"ל: "ואני אומר גם

2. בשו"ת ברכה (יו"ד סי' קטז ס"ק ט) הביא מתבואות שור (סי' ו) "שהרמב"ם לא זכר מכל הדברים שאמרו בש"ס מפני רוח רעה".
3. וצריך לדון לפי הרמב"ם מה ההבדל בין מיטה לשולחן שאף ממנו יכולים ליפול דברים המזיקים לתוך התבשיל.

סימן כט – אוכלין ומשקין תחת המיטה

ב. שיטת הבבלי שנאסרה הנחת כל מיני אוכלין ומשקין אף בכלי סגור תחת המיטה. והרא"ה פרש כן את הירושלמי.
ג. שיטת הראב"ד בהסבר הירושלמי שנאסר בהנחת תבשיל תחת המיטה משום רוח רעה וכולל בכך כל אוכל אבל לא הזכיר דין כלי סגור.
ד. שיטת הסמ"ק שצריך לנהוג כחומרי כל השיטות.

הבית יוסף (יר"ד סי' קטז, ה [ב]) פסק שצריך לחוש משום רוח רעה: "ואע"פ שהרמב"ם לא פירש תבשילא תותי ערסא מפני רוח רעה מכל מקום צריך לחוש בדבר וכדברי הר"ן דתניא בגמרא דידן פרק ערבי פסחים (ק"ב). ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל רעה שורה עליהם".
וכ"פ בשולחן ערוך (יר"ד סי' קטז ס"ה): "ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה עליהם". והש"ך (ס"ק ד) העיר: "ולא משקין תחת המטה – אפי' מכוסים, ב"י". וכ"פ שולחן ערוך הרב (חו"מ, הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית, ס"ז). אמנם בכס"מ צידד "וירא שמים יצא את כולם", ומשמעו לנהוג כסמ"ק.

בשורת פעולת צדיק (ח"ב סי' רמח ד"ה עוד כ') באר את מסקנת הכס"מ: "וק"ל במה שסיים הכ"מ וירא שמים יצא את כולם היכי משכחת לה דבשלמא לפי טעם רמב"ם שמא יפול לתוכו דבר ואינו רואהו משמע שאם התבשיל מכוסה ש"ד וא"כ כשיחמיר שלא יתנם תחת המטה אפילו במכוסים כדעת הבבלי יוצא בזה לד'

המטה, מפני שכל אוכל שתחת המטה רוח רעה שורה עליהם". אולם בשונה מהראב"ד שלא דיבר על כל אוכל נראה שהרא"ה השווה לגמרי את הירושלמי לבבלי.

מן הסמ"ק (מצוה קעא) משמע שצריך לחוש לשתי הדעות ז"ל: "ולא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה (פי' דאז ליכא למיחש משום רוח רעה דלא שכיח במקום דאיכא אנשי ובע"פ תנא אוכלין ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן ואולי מיירי כשאינו עוסק בסעודה דליכא אנשי⁴) שמא יפול בו דבר המזיק⁵ ולא יראהו". בדבריו הראשונים לא חשש לרוח רעה ובסוגריים חשש לרוח רעה. ונראה שהעמיד את הבבלי והירושלמי שאינם חולקים אלא לפי הבבלי מדובר שאין אנשים ומאחסן מתחת למיטה, ולפי הירושלמי מדובר שיש אנשים ואז אין חשש רוח רעה אלא חשש נפילת דבר המזיק.

הטור (יר"ד סי' קטז) כתב: "יש דברים שאסורים חכמים משום סכנה... ושלא ליתן תבשיל תחת המטה". ולפי הנוסח שכתב משמע שחשש כרמב"ם ומשום נפילת דבר המזיק.

נמצא שיש ארבע דרכים בפסיקת הלכה זו:

א. שיטת הרמב"ם עפ"י הירושלמי שנאסרה רק הנחת תבשיל במקום שיכול ליפול דבר מזיק ולקלקלו ללא ידיעת המניח.

4. קצת נראה שהכתוב בסוגריים אינו דברי הר"י מקורביל אלא הוספה.

5. פירושו בירושלמי כרמב"ם.

חבל נחלתו

ומשקין תחת המטה כו'. י"ל דהיינו דוקא **בששוהין הרבה תחת המטה**. או אפשר **דוקא בשעת שינה**. והרמב"ם כ' ולא יתן כו', דמשמע אפי' נתינה בעלמא על מנת לקחתו מיד, וכדכ' אפי' עוסק בסעודה. ור"ל לענ"ד אע"ג שנותן תחת המטה רק על שעה מועטת כגון להתקרב מעט מחומו וכיו"ב, מ"מ לא יתן. וזה לא משמע בבבלי. רק בירושלמי הנ"ל דקאמר "דלא למיתן בר נש תבשילא". לז"כ הראב"ד גם זה בירושלמי. ואע"ג דשם לא אמר טעמא דרוח רעה כבבלי, מ"מ מפרשי' כך". וכעין דבריו כתבו במעשה רקח (הל' רושה"נ פ"ב ה"ה).

ויש להוסיף על דבריהם שלכאורה תהא נ"מ בדיעבד. למ"ד מפני נפילה לתבשיל בדיעבד יכול לאוכלו וק"ו אם יודע או השגיח שלא נפל, לעומת זאת מצד רוח רעה היא שרתה וצריך לדון אם מותר לאכול.

ב. מה הדין בדיעבד בחשש לרוח רעה

החיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סי' קטז ס"ק י) כתב: "מי שנתן אוכלין ומשקין תחת המטה, [מותרין בדיעבד] כמ"ש בעל העטור (הל' שחיטה דכ"ג ע"ד), הביאו מרן לעיל סימן ו', דאם שחט בקנה אמר בירושלמי (שבת פ"ח סוף ה"ז) דרוח רעה שורה עליו, וכפ"ז בדיעבד מותר. כן כתב השואל בשו"ת שבות יעקב ח"ב סימן ק"ה, והסכים עמו הרב המחבר ז"ל. ולי ההדיוט אין הנדון דומה לראיה, דהתם הרוח רעה שורה על הקנה, ולכן לכתחילה לא ישחוט בו ובדיעבד שרי, אבל הכא הרוח רעה שורה על האוכל, ולכן [יש לומר ד]אף בדיעבד אסור". ומסיים: "אמנם אם שורה

הבבלי. אמנם היכי משכחת לה לחוש לד' רמב"ם הא כשאינו נותנו תחת המטה אפילו מכוסה אזלא לה חששת הרמב"ם ומאי האי דקאמר יצא את כולם. ולכן נ"ל דהשמיענו בזה דלטעם רמב"ם דחייש שמה יפול לתוכו דבר המזיק ואינו רואהו א"כ לאו דוקא תחת המטה **אלא ה"ה לתת התבשיל תחת השולחן אסור** לפי טעם זה, וזהו החומרא דנפקא מינה לטעם הבבלי דלא חיישין להכי וכל זה רמז לנו הכ"מ בנועם לשונו שכ' וירא שמים יצא את כולם" וכעין דבריו כתב המאירי לארץ (הל' רושה"נ פ"ב ה"ה).

וכן בלחם יהודה (הל' רושה"נ פ"ב ה"ד) באר את החילוקים בין השיטות: "ודע דבתבשיל יש נפקותא דלפי' הראב"ד אפי' תבשיל מכוסה ואפי' יושב ומשמרו מן דברים הנושרין **דלגבי רוח רעה אין הפסקה מועלת** דמשא"כ לדעת רבינו. ויש קולא לדעת הראב"ד **דדוקא במטה** ומטעם דהיא מיוחדת לשכיבה ודוקא בלילה דמשא"כ לדעת רבינו לאו דוקא מטה ואורחא דמילתא נקט דה"ה נמי כל דבר מוצנע ונסתר שאינו גלוי לעין וגם אפי' בשעת הסעודה ודוק... ולפ"ז הרב בשו"ע בטור יו"ד סי' קט"ז קיצר כפי מ"ש בכ"מ וירא שמים יצא את כולם דבתבשיל תחת המטה כתב להחמיר כסברת הראב"ד דהוי מפני רוח רעה ומשמע בין במכוסה בין ביושב ומשמר אבל היה לו לאסור בכל מקום מוצנע אלא שלא הזכיר רק מה שהובא בדבריהם".

בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב, יו"ד סי' קמד) נתן אף הוא הסבר להבדל שבין שי' הרמב"ם לראב"ד: "וי"ל לענ"ד משום דבבבלי ל"א שלא יתן כו' אלא אוכלין

והגאון החסיד חשש לגירסא שלנו ומה שאמרו בגמרא אפילו מחופין בכלי ברזל נראה לי על פי מה שכתב בסימן קי"ו בשעת התקופה שאם נתן ברזל אין רוח רעה שורה ולכן קאמר דתחת המטה לא יועיל".

לפי הבינת אדם למעשה אין חוששים בדיעבד לרוח רעה באוכלים ומשקים תחת המיטה, או משום שדשו בו רבים או משום שהפוסקים החשובים לא הביאו את מימרת הבבלי אלא הביאו כירושלמי וחששו רק בתבשיל ורק לנפילת דבר המזיק, ורק יחידי סגולה כגו"א חששו לאוכלים ומשקים תחת המיטה. וכדבריו כתב ערוך השולחן (יו"ד סי' קטז סי"א): "ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה מפני שרוח רעה שורה עליהן ומשמע דאוכל חי מותר ויש מקפידים גם באוכל חי ועכשיו אין נזהרים בזה ושומר פתאים ה' כיון דדשו בהו רבים [שבת ספ"ח] ולפי האיסור אפילו מכוסה בכלי אפילו בברזל אסור".

בשו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' יג) דן מה הדין בדיעבד אם הניחו "מאכל או משקה תחת המטה צרור וחתום אם שורה רוח רעה עליו". ונשאר בספק. ועי' בשו"ת הר צבי (או"ח א' סי' נ"ה הענין השני) שו"ת תורת חיים (זוננפלד, סי' כד), שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' כ).

בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב יו"ד סי' מח) דן בעניין בקבוקי יין סגורים תחת המיטה האם נאסרים בדיעבד. ומסיק: "ואולי דס"ל (=לשו"ע) דהא דלא יתן אוכלים ומשקים דפסחים אינו אלא מילי דחסידותא לת"ח אבל מדינא אין חשש רק שמא יפול בהם דבר המזיק וזה דוקא בתבשיל וא"כ בנ"ד

רוח רעה על האוכל, האוכלו דמו בראשו, כמו שנתבאר".

עולה שהחיד"א סבר שלגבי אוכלים ומשקים יש לחוש לרוח רעה אף בדיעבד ולאוסרם באכילה ורק בשוחט בקנה התיר לאכול מהנשחט. וחלק על השבו"י שסבר שבכל ענייני רוח רעה לא חיישינן לדיעבד. ועי' פתחי תשובה (יו"ד סי' קטז ס"ק ד) שהביאו ג"כ.

הבינת אדם (שער איסור והיתר סי' סג ס"ק פב) כתב: "בפרק ערבי פסחים דף קי"ב איתא תנא אוכלין ומשקין תחת המטה אפילו מכוסה בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן ולפי זה משמע דאין חילוק בין אוכלין חיין או מבושלין וכן שמעתי שהגאון החסיד ז"ל (=הגר"א) צוה בצנון שהניחו תחת המטה לחתוך לחתיכות קטנות ולזרקה כדי שלא ימצאנה אדם ואמנם דבר זה מצוי מאוד בבני הכפרים שמניחים כל הלפתות וביצים תחת המטה, ואפשר כיון דדשי בה רבים שומר פתאים ה' כדאיתא בגמרא בדוכתי טובא וכמו שכתבו תוספות ביומא דף ע"ז ע"ב גבי שיבתא. ועוד נראה לי דלפי הנראה לא גרסינן בפסחים אוכלין כלל שהרי הרמב"ם וסמ"ג ורי"ף ורא"ש וראב"ד כולם כתבו דין זה על פי הירושלמי שהביא רי"ף בפרק אין מעמידין תבשילי תותא ערסא וכתב הרמב"ם והסמ"ג הטעם משום שמא יפול בו דבר. וראב"ד כתב מעצמו שהטעם משום רוח רעה שמע מינה דלא גרסינן בגמרא דידן אוכלין ואפשר שלא גרסו כלל האי ברייתא אפילו משקין שהרי לא כתב כלל דין דמשקין וכיון שכולם כתבו רק תבשיל וכדאיתא בירושלמי אין לנו אלא מה שחידשו דוקא תבשיל ולא דברים חיין

חבל נחלתו

וכן צידד בשו"ת באר משה (מאמר זכרון טוב, ז): "בענין אוכלין תחת המטה שאסור משום סכנה כמבואר בש"ע יו"ד (סימן קטז), הנה רבים שואלים אם דוקא כשישן אחד על המטה או דאין חילוק בזה. והראיתי שהדבר מבואר בתורת חיים על שבועות (טו א) ד"ה ריב"ל שכתב, ונראה דהיינו דאיתא בפסחים אוכלין תחת המטה רוח רעה שורה עליהן לפי שהשינה אחד ממששים כו', וכשהוא בשעת שינה על האוכלין ה"ה כאלו היו באה"מ ושריא עליהן כו' יעו"ש, מבואר דאם לא היה ישן שום אדם על המטה שהיו מונחין שם לא נאסרו. ובלא"ה לענין דיעבד הקילו כמה אחרונים בענין רוח רעה ע"פ דברי בעל העיטור הו"ד בב"י יו"ד (סי' ו) דלטעם הירושלמי משום רוח רעה בדיעבד שחיטתו כשרה, יעו' בשו"ת שבו"י ח"ב (סימן קה) ושו"ת שא"ר חו"ד (סי' ח"י וכה) ושו"ת חסד לאברהם חו"ד (סי' קו).
וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' לה) מסיק: "ולענין דיעבד רובא דפוסקים מתירים בכל גוונא יעו"ש בדר"ת וכה"ח יו"ד שם, וכן בשד"ח שם, ובשו"ת בנין עולם חאו"ח סימן ל"ג אות ט"ז עיין שם".
וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קיא) דעתו להקל בדיעבד.

ועי' דף על הדף (פסחים קיב ע"א) שסיכמ את הדעות השונות.

בילקוט יוסף (קצוש"ע יו"ד סי' קטז) – הלכות שמירת הנפש) פסק:

"ה. קנקן יין צרור וחתום שהונח תחת המטה, יש מי שכתב לאוסרו אף בדיעבד, משום רוח רעה, ולדינא יש מקום להקל על פי דברי הגאון רבי דוד פארדו בספר מזמור לדוד, שאם הונח תחת המטה על

דהוי דבר חי ומכוסה דלדעת הרי"ף והרמב"ם ודעמייהו שרי ויש פלוגתא עוד אם נאסר בדיעבד, ולשון מרן נראה שאינו אלא לכתחילה יש להתיר. ועוד דכבר כ' ה' ד"ת ס"ק ל"ז דליכא למיחש רק באדמת עפר ולא ברצפה".

בשו"ת יביע אומר (ח"א, יו"ד סי' ט, כו) אחר אריכות דברים בענייני רוח רעה הסיק: "ולענין הלכה נלע"ד שאם אין הפסד מרובה יש להחמיר, לחוש לד' הגר"א, והבנין עולם, והחיד"א, והרב זבחי צדק, והרב בן איש חי, והרב נהר מצרים, והרב לב ים, ושו"ת הד"ר, וקרן לדוד, שכולם חוששים בזה אף בדיעבד לרוח רעה. אולם בהפסד מרובה אפשר להורות להקל, וכמ"ש השבו"י, והגאון שם אריה, והגאון רי"צ אלחנן, והגאון בית שלמה, ושו"ת ויעתר יצחק, וחינא דחיי, וילקוט הגרשוני, ועולת יצחק. והרב בן המחבר שו"ת בנין עולם. והגאון מלבי"ם בארצה"ח, ועוד. וכדאי הוא הרמב"ם דס"ל שאין רו"ר בזה"ז, לסמוך עליו במקום הפ"מ, בצירוף דעת האחרונים הנ"ל, שמקילים בזה בדיעבד. וע' להלן (סי' י אות ז).
וביחוד אפשר להקל באוכלין חיים. ונהירנא שכן היה מורה ובא הגאון ר' שמשון אהרן פולונסקי [זצ"ל] להקל בזה. וכן שמעתי מגדולי המורים שפוסקים להקל. ומ"מ כשאין הפסד מרובה נכון להחמיר, אם לא שיש עוד סניפין אחרים להקל. ונכון לרחוץ ג"פ האוכלים שהיו תחת המטה. וע' בארצה"ח שם. והדבר ברור שאם לא ישנו על המטה בעוד האוכלים תחתיה, אלא סילקו אותם לפני כן שיש להתיר האוכלים בדיעבד, אף כשאין הפסד מרובה".

הקריבהו נא לפחתך, וכיון דרו"ר שורה עליו נראה דפסול למצוה מ"מ כיון שלא נתברר דבר זה בפוסקים בפירוש מסתפינא לחדש בזה דבר ואם לא נמצא אתרוג אחר אלא זה ודאי דיש לטלו ולענין ברכה יש לצדד בזה אם מברכין עליו כנ"ל בכל זה וצ"ע למעשה".

ונשאר הבנין עולם איפוא בצ"ע.

באותה שאלה לגבי אתרוג עסק בשו"ת עין יצחק (ח"א אר"ח סי' כד) ודן לגבי ניסוך מים מגולין על המזבח. ומבאר: "נחזור לענינינו דכיון דמבואר בירושלמי סוכה דגם מה דנאסר מצד הארס המעורב דאינו רק משום סכנתא דמקרי אינו מהמותר בפין ופסול למזבח דה"ה גבי אתרוג דה"ה תחת המטה או דה"ה מראשותיו דאי נימא דנאסר באכילה א"כ אין זה מקרי לכם וכיון דאין בו היתר אכילה יהי' מאיזה טעם שיהי' דהדין נותן דמיפסל לצאת בו חובת אתרוג".

אבל הוא מסיק להקל: "אך בעיקר הך מילתא באוכלין תחת המטה או במראשותיו הביא הפתחי תשובה ביו"ד סי' קט"ז ס"ק ד' בשם תשובת שבות יעקב ח"ב סי' ק"ה שכתב דבדיעבד אינן אסורים ובפרט באוכלין חיינן יעו"ש בס"ק ה'. וכן נראה להוכיח מן מדרש רבה איכה פרשה א' אות כ"ב דאמרו מהו כלי גולה כו' חמת ושטיח וקערה כו' חמת נותן בה קמח ונותנה תחת ראשו כו'. ובילקוט יחזקאל רמז שנ"א אמרו דנותן בה מים ונותנה תחת ראשו כו'. ומוכח מזה דאוכלין חיים אינן נאסרים בדיעבד בהניחו תחת מראשותיו. וממילא ה"ה תחת המטה דבאוכלין חיינן יש להוכיח דאינן נאסרים וע"כ יכולין לצאת בו חובת אתרוג. ואין לחלק בין תחת המטה לבין

גבי קרקע מרוצפת אין לחוש לרוח רעה, וכיום כל הבתים שלנו מרוצפים ברצפה. [יביע אומר חלק י' דף שלז טור א].".
ו. שולחן שסועדים עליו טוב שלא לתת תחתיו בשעת הסעודה אוכלים ומשקים. אך בדיעבד אין לחוש כלל, אפילו אם האוכלים היו שם בעת שסעד, שכל זה לזהירות בעלמא לכתחלה. [הליכות עולם חלק ז' עמוד ריז. יביע אומר חלק י' דף שלו סוף טור ב']".

ג. מקרים מיוחדים בהנחת אוכלים או מכשירי מצוה תחת המיטה

בשו"ת רב פעלים (ח"ד, סוד ישרים סי' ה) העלה שאם הניח אדם אחר שאינו ממשפחתו של בעל האוכל ולא שלוחו וכד' תחת המיטה אינם נאסרים ואין רוח רעה שולטת בהם.

ובשו"ת תורה לשמה (סי' קח) הסיק שאם הניח שמן זית תחת המטה נפסל להדלקת נרות שבת.

בשו"ת בנין עולם (אר"ח סי' לג) דן על מי שהי' לו אתרוג שהכין לצאת בו לימי החג והונח בתיבה וישן א' על התיב' ושאל אם יוצא י"ח כיון שאינו ראוי לאכילה. והאריך בתשובתו בגדרי אתרוג ראוי לאכילה, ומוכיח שאף הר"ר בבבלי היא משום איסור אכילה אף בדיעבד ומביא: "וכן כתוב בהנהגות רבינו הגדול הגאון מוהר"א ז"ל מווילנא שאסר בדיעבד צוקער שהיה מונח בתיבה שישן עליה אדם וציוה להשליכו לנהר". ומוכיח שכל אוכלים אף חיים וצוררים האיסור עליהם, ומוסיף: "ומלבד זה נראה דפסול למצוה כמו יין שנתגלה שפסול למנחות משום

חבל נחלתו

הניחו מראשותיו כמו דראיתי בהאחרונים דלא חילקו בזה.

וכן בשו"ת שיח יצחק (סי' תד) העלה מספר ספקות לגבי אוכלים תחת המיטה אבל לא תרצם. וז"ל: "נסתפקתי אם המטה מיוחדת לישן עליה רק ביום, דביום אין בבירור אם יש רוח רעה, דהרי בסי' ד' איתא שמה"ט יטלם רק בלא ברכה אחר שינת היום, או אין חילוק באשר בגמ' סתמא אמרו, דהרי בשבת (קנ"א) אמרו לא יישן בבית יחידי בלילה, ובזה"ק תזריע, שאף ביום לא יישן יחידי עיי' בפ' הגרג"ה ז"ל על צואת ר"א הגדול ז"ל, ועוד דמצינו דאף ביום יקרא ויה"נ לפני השינה עיי' ב"י (סי' רל"א), ועיי' בטור יו"ד ה' מזוזה, שמהר"ם מרוט"ב, רוה"ר בעתו, בעת שינת היום, באשר בבית מדרשו לא הי' מזוזה. וכן חקרתי ג"כ, למי שיש לו מטה בסוכתו וישן בה רק בימי סוכות שהמצוה לישן בסוכה, עיי' בסי' תר"מ, אם נימא כמו דמותר לישן שם יחידי כדהעלה בס' בכורי יעקב משום שומר מצוה לא ידע דבר רע, כמ"כ המצוה מגינה, שאין שם רו"ר, או שיש לחלק בזה. ובאשר חז"ל בע"ז (דף ל') אמרו פירוקא לסכנתא, וגם בחז"ל חמירא סכנתא מאיסורא, **בוודאי למעשה אין לסמוך על זה**."

בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' פח) ענה בענין אתרוג תחת המיטה: "תמהני שנתן עיניו בי, בשאלה כזו שנתבררה כבר לאורכה ולרחבה מרבנים גאונים וקשישים כמובא בשד"ח כרך ה' מער' ל' כלל קמ"א סי' ל"א, ולא הניחו דבר להתגדר בו ואין לטחון קמחא טחינא – דכמה צדדי היתר מובא בשם, אי משום דבדיעבד שרי כהאי דשבוי"ע מהאי דבעל העיטור דלא ישחוט

בקרומית של קנה משום ר"ר ובדיעבד שרי, אי משום שומר מצוה לא ידע דבר רע, אי משום דדבר האסור רק משום סכנה לא מקרי אינו ראוי לאכילה, ויש גם מחמירין בשם, אבל בשעה"ד פשיטא דשרי, הכל מבואר שם באר היטב בארוכה, וכת"ה בעצמו רמז לשד"ח הנ"ל."

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' קיז) דן בהנחת אוכלין בעגלה של תינוק ולאחר דיון קצר מאיזה גיל חוששים לרו"ר מסיק: "והעיקר ההיתרא בזה, הוא, ממה שאיתא בס' מזמור לדוד, הובא בדרכ"ת, (שם סקל"ז), שאין בכלל זה, מה שנוהגין להניח תבשיל בין כר לכסת, כדי לשמור חומו, דלא מקרי תחת המטה, אלא בקרקע שתחת' ממש עכ"ל, א"כ לפי"ז גם בנד"ד אין שום איסור, – וגם יש לצרף מה דאיתא בס' מילי דחסידותא, (הובא שם בדרכ"ת סקל"ח), דיש לומר דאין חשש, רק במטה שבה תשמיש המטה וכו', עיי"ש, וא"כ מכ"ש בשל תינוק אין חשש, וא"כ בצירוף כל הני יש מקום להקל אף לכתחילה."

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' לה) דן בהחזקת מאכלים תחת המטה בספינה. ומסיק: "דאין רוח רעה שורה אלא בדבר שעומד ע"ג קרקע ממש שהוא אדמת עפר אבל אם הוא מרוצף באבנים או בקורות אין לחוש". ומקורו מס' יפה ללב (ח"ג חיו"ד סי' קט"ז סק"ו). ומוסיף משו"ת קרן לדוד (חאו"ח סי' א) שכשהמטה חולקת רשות לעצמה וגבוהה י' טפחים אין חשש, ואולי אף אם גבוהה ג' טפחים.

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' לה) נשאל על מי שישן עם תרופות בכיס בגדיו, אם דינם כדיון אוכלים ומשקים שתחת המטה, והשיב שאין לך בו אלא

חבל נחלתו

חידושו ואין זה תחת המיטה ולא אוכלין ומשקים, ולכן הדבר מותר.

בתשובות והנהגות (כרך ב' סי' א) דן לגבי הכנת "מי נטילת ידים לבוקר תחת המטה" ומסיק: "ולמעשה נראה להחמיר ולאסור להניח מי נטילה תחת המטה כשישן, שמא לא מועיל כלל הנטילה להעביר רוח רעה במים שבהם גופא יש רו"ר ונשאר בטומאתו, ואם מחמיר גם כשלא ישן עדיף וכמ"ש, והחומרא לכ"ע אף אם לא נאסר לשתיה, מ"מ מים ברוח רעה לא מעביר רו"ר, וכ"ש לגר"א שהאיסור משום רוח רעה חמור עד שאינם ראויים לשתית אדם, מטעם זה גופא לא מעבירים טומאה, וראוי להחמיר טובא בנטילת ידים בבוקר שבלעדה האדם נשאר ח"ו בטומאה כל היום, וכן שמעתי פעם מפי הגאון דבריסק הגריז"ס זצ"ל 'חינוך הבנים ובנות מתחיל ליטול ידם לטומאה, ולא מלתא זותרתי היא לזיהר בכך' ע"כ, וע"כ כמ"ש"נ (רק לא שמעתי ממנו מאיזה גיל לזיהר בכך בקטנים, והאחרונים דנו בזה). ועיין ב'שערי רחמים' מהגר"א (קנ"ו אות ב') בשם הגאון רבי חיים מוואלוז'ין זצ"ל שהגר"א החמיר רק לעצמו

באוכלין שתחת המטה אבל לאחרים היקל. ולענ"ד מיירי בלא שישנו עליהם, אבל בשינה יש להחמיר טובא שאפילו לעכו"ם אין למכור שמא ימכרנו לישראל". וכן נראית דעת האדר"ת (מענה אליהו סימן יח) להחמיר.

בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' ח) דן בהנחת "כלים רקים תחת המטה אי שורה עליהם רוח רעה" ומסיק שמוותר.

בחשו"קי חמד (פסחים קיב ע"א) דן האם יוצאים י"ח בליל הסדר במצה שהיתה תחת המיטה. ומסיק: "ויעוין כף החיים (סימן תרעג ס"ק יא) שכתב שאם הניח שמן תחת המטה, לא ידליקו בו נר חנוכה ולא נר שבת, משום דכל מידי דאכילה שורה עליו רוח רעה תחת המטה, וכיון דנמאס לאכילה, נמאס למצוה משום הקריבהו נא לפחתך, אבל אם השמן מר ואינו בר אכילה, אינה שורה עליו רוח רעה וש"י. ולפי זה בענייננו אם יש לו מצה אחרת לא יאכל מצה זו. אך אם אין לו בכלל, נראה שאין זה מעכב בדיעבד ויאכל ויברך". ויעוין עוד בדף על הדף (פסחים קיב ע"א).

סימן ל

בדקה פעם אחת בכל שבעה נקיים

תשובה

א. מהיכרותי את המצב, נראה לי שהודעה לאשה כי היא צריכה לספור מחדש, יכולה לגרום לבעיות שלום בית חמורות מאד, וספק גדול אם בעלה לא יבוא עליה כשהיא נדה. ואמנם אשה זו

שאלה

אשה עמדה לפני טבילה ואמרה לבלנית שהיא שכחה לבדוק בכל שבעה נקיים פרט לפעם אחת ביום הראשון. האם מותר לתת לה לטבול ולהיות עם בעלה, או שצריכה לספור מחדש?

חבל נחלתו

כרת". וזה מבאר את דעתו שסיים בשו"ע 'ואין להקל'.

ג. בכללי הפוסקים ידוע שבכאשר השו"ע פסק בלשון סתומה וכוללת ובלשון י"א – הלכה כסתם.

ולהלן כמה מלשונות הפוסקים בכך: בשו"ת עזרת כהן (הקדמה ותוכן העניינים): "המחבר בשו"ע... שכותב בשתי דעות הראשונה העיקרית בסתם והשניה בשם וי"א".

ועוד בשו"ת עזרת כהן (סי' קט): "שע"פ רוב כשיש שם דיעות שונות בפסק כותב (=השו"ע) דעה אחת בסתם ואח"כ כותב וי"א, ובאופן זה כתבו בכללי הפוסקים שהדעה הראשונה היא העיקרית, וראוי לסמוך עליה, יותר מדעת הי"א".

וכן בשו"ת הר צבי (אה"ע סי' רה): "ובכללי הפוסקים [איתא] דבכה"ג דדעה ראשונה הוא בלשון סתם והשניה בלשון וי"א, העיקר כדעה ראשונה".

וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' נח): "ועוד זאת. הש"ך ביו"ד סוף סי' רמ"ב בהנהגת הוראות או"ה מבאר דאע"פ דכשכותב השו"ע סתם וי"א דעתו לפסוק כסתם, זה שהביא מ"מ גם דעת הי"א הוא מפני שמצינו בכמה ארצות ומקומות חלוקים בדינים ונהרא נהרא ופשטיה לכן כתב דברי יחיד כי אולי יש מקום או מדינה שמורים כן שיש להם על מה שיסמכו, וכן אם הוא דבר דרבנן יש לסמוך על היש מי שמתיר בשעת הדחק עיין שם".

וכן בשו"ת משנה הלכות (חי"ז סי' ז): "ק"ל סתם ויש אומרים הלכה כסתם אף בדברי הרמ"א וכמ"ש הש"ך יו"ד סי' רמ"ב בקיצור הנהגת או"ה".

פושעת במקצת, אולם קשה לדונה לכף חובה כאשר איננו יודעים את העומס המוטל עליה, חלקן יומן נחלק בין ילדים לפרנסה לסידור וכלכלת הבית וטיפול בבעלה; ומכובד הנטל והעייפות אין לה זמן לחשוב על עצמה ועל הצורך בבדיקות כל יום ויום.

ולכן יש להתייחס לכל המקרה כדיעבד שבדיעבד ולא להקשות עליה אלא לדון עפ"י שורת הדין.

ב. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קצו ס"ד): "בכל יום מז' ימי הספירה צריכה להיות בודקת לכתחלה פעמים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות (טור בשם סה"ת וע"פ); ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון של השבעה או ביום השביעי או באחד מהאמצעים, מאחר שבדקה ביום שקודם השביעי ומצאה טהורה, עלו לה. אבל אם לא בדקה בכל הז', וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה, אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו. וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל...".

היינו שתי דעות בראשונים: דעה אחת שבדיעבד די בבדיקה אחת בשבעה נקיים אפילו ביום הראשון כדי להתיר לה לטבול ביציאת היום השביעי והיא דעת הרמב"ם, הראב"ד, הסמ"ק, הרשב"א, הרא"ש והטור והדעה השניה שכיון שלא בדקה ראשון ושביעי והמרחק בין הבדיקות יותר מחמישה ימים הספירה אינה עולה לה וצריכה לספור מחדש והיא דעת הסמ"ג ורמב"ן ורבינו שמחה כמובא בב"י. וסיים הבית יוסף: "וכיון דכל הני רבוותא מספקא להו אין להקל בדבר שהוא ספק איסור

סימן ל – בדקה פעם אחת בכל שבעה נקיים

"ולכן נלע"ד דוודאי חלילה לנו לסור מדברי רבינו הב"י שכתב דאין להקל ואדרבא רוב נשים בודקות בכל יום פעמיים. האמנם בזמננו יש הרבה נשים שמוכות ולוקות בחדרי בטן במכות ופצעים תוך הרחם באופן שהבדיקה קשתה להן מאד ותולין הבדיקות שאינן טהורות בהמכות והפצעים ובדוחק גדול מוצאות בדיקות נקיות, לכן מורין להן כעיקר הדין שיהיה לה בדיקה טהורה ביום הפסק טהרתה ובדיקה אחת בכל הז' ימים וכן מורין הלכה למעשה אבל בלא שום בדיקה כלל חלילה להקל וכן מבואר מדברי גדולי אחרונים בתשו' [וכן משמע מהס"ט סקי"ח]."

נמצא שערות"ש התיר לכתחילה להורות לאשה שתפסיק בטהרה ותבדוק בכל שבעה נקיים בדיקה אחת. ועי' בדרכ"ת (סי' קצו ס"ק בדעות כמה אחרונים כערוה"ש).

וא"כ ה"ה לגבי דידן שהוא **בדיעבד** ושעת הדחק בודאי ניתן להורות לה שתטבול ולא תדחה טבילתה עד שיהיו לה שתי בדיקות לפחות בז' נקיים. אולם נראה שראוי להזהיר אשה זו ולהתרות בה שלחבא לא תשכח בדיקות פעמיים ביום, כדי שלא תגיע לשעת הדחק כזו.

מסקנה

מותר לאשה זו לטבול בסוף שבעה נקיים אע"פ שבדקה רק בדיקה אחת.

וא"כ בהלכה זו אע"פ שכתב השו"ע שאין להקל, בכ"ז את הדעה הראשונה שמספיק בבדיקה אחת הביא בסתמא וא"כ היא הדעה העיקרית בדין זה.

ד. וראיה ברורה שדעת הב"י שהדעה הראשונה היא העיקרית ניתן ללמוד מדבריו בענין כלה ששומרת ז' נקיים מחמת חשש לדם חימוד ובבדיקותיה. וכתב הבית יוסף (י"ד סי' קצב): "ומיהו בדיעבד בפעם אחת שבדקה בתוך שבעה סגי **דלא עדיפא מרואה ודאית**" (ועי' ש"ך ס"ק ב).

ה. וכן כתב בערוך השולחן (י"ד סי' קצו סעי' כה-כו):

"וכתב רבינו הב"י בסעי' ד' די"א שצריכה לבדוק ביום הראשון מהשבעה וביום השביעי ואין להקל עכ"ל כלומר דפחות משני בדיקות לבד הבדיקה של הפסק טהרה גם בדיעבד אינו מועיל ולא דווקא ראשון ושביעי אלא שיהיו שני בדיקות. ובאמת הדבר תמוה שהרי הרמב"ם בפ"ו והראב"ד בס' בעלי הנפש והרשב"א בתורת הבית והרא"ש והטור כולם פסקו דדי בבדיקה אחת בתוך הנקיים לבד הבדיקה של הפסק טהרה כרב דס"ל כן בגמ' [ס"ט א] אלא שהסמ"ג חשש שמא הלכה כר' חנינא בגמ' שם דפליג עליה דרב וס"ל דתרתו בעינן ע"ש [וגם הסה"ת וראב"ן ור"ש והגהמ"י מספקא להו ומ"מ אין ספקן מוציא מידי ודאי של רבותינו דפשיטא להו]."

מנהגי היחיד המחייבים התרת נדרים

שאלה

משפחה שנהגה לאכול מצות שמורות כל הפסח החליטה לעבור למצות רגילות מהיום הראשון והלאה, האם צריכה התרת נדרים?

תשובה

א. פסק הטור (י"ד סי' ריד): "דברים המותרים ואחרים היודעים שהם מותרים נוהגים בהם איסור הוי כאילו קבלום עליהם בנדר ואסור להתירם להם, הלכך מי שנהג שלא לאכול בשר או להתענות בזמן ידוע ושוב רצה לאכול בשר או שלא להתענות באותו הזמן צריך התרה ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג בו לשם נדר אבל דברים המותרים ואחרים נוהגים בו איסור מחמת טעות שסוברין שהן אסורין לא הוי כאילו קבלום בנדר".

ובאר הבית יוסף:

"בפרק ב' דנדרים (טו) תניא דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם שנאמר (במדבר ל, ג) לא יחל דברו. ובריש פרק מקום שנהגו (פסחים נ:) מייתי לה ומשמע דלנהוג היתר בפניהם נמי אסור ומוקי לה התם (נא.) בכותאי או במקום שאינם בני תורה משום דמסרכי ומדמו מילתא למילתא ואתו למישרי איסורא דאורייתא. וכתבו התוספות (שם נא. ד"ה אי אתה) והרא"ש (פ"ד סי' ג) וקשה היאך התיר רבי בית שאן בפרק קמא דחולין (ו:) משום דהעידו על רבי מאיר שאכל שם עלה ירק בלא מעשר מ"מ בני המקום נהגו בו איסור ופירש ה"ר

נסים במגילת סתרים דוקא דברים שידוע להם שהם מותרים ונוהגים בהם איסור לפי שרוצים להחמיר על עצמם, אבל אם נוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתירן בפניהם ולפי זה ניחא הך עובדא דבית שאן דטעות היה שהיו סבורין שהיא ארץ ישראל והכי איתא בהדיא בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א) רבי יוסי בר בון אומר כל דבר שאין יודע בו שהוא מותר והוא טועה ונוהג בו איסור נשאל ומתירים לו וכל דבר שידוע בו שהוא מותר ונוהג בו איסור נשאל ואין מתירים לו כלומר אם בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו אבותיו לא יתיר לו החכם, וכן נמי אדם שנהג איסור בדבר המותר לסייג ולפרישות לא יתיר לו החכם המנהג ההוא ממילא דהוי כמו נדר כדאיתא בפרק ב' דנדרים (טו.) אבל החכם יכול להתיר לו בחרטה כמו שאר דברים ויפתח בחרטה שהוא מתחרט שנהג כן לשם נדר עכ"ל הרא"ש ז"ל".

ב. עולה שמנהג שנהגו להחמיר לסייג ולפרישות צריך התרה, אולם המדובר בעיקר במנהג שנהגו בני עיר או ציבור מסוים. מנהג שנהגו עפ"י מנהגי עירם או תלמידי חכמים שהיו באותה עיר. ואף הלשון על מי שנהג להתענות או שלא לאכול בשר אינה מלמדת בהכרח על החלטה אישית אלא על ציבור שנהג כן. וכן עולה בבירור מתוך דברי הב"י (י"ד סי' ריד): "ומ"ש רבינו הילכך מי שנהג שלא לאכול בשר או להתענות בזמן ידוע וכו'. כן כתבו הרא"ש בפרק ב' דנדרים (סי' ד)

סימן לא – מנהגי היחיד המחייבים התרת נדרים

דברים המותרים, לסייג ופרישות, יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה, ולא לעולם. אבל הנהגים איסור בדברים המותרים מחמת שסוברים שהם אסורים, לא הוי כאילו קבלום בנדר. ויש מי שאומר שאם טועה ונהג איסור בדבר המותר, נשאל ומתירים לו בשלשה כעין התרת נדרים; ואם יודע שהוא מותר ונהג בו איסור, אין מתירין לו אפילו כעין התרת נדרים, דהוי כאילו קבלו על עצמו כאיסורים שאסרתן תורה שאין להם היתר לעולם (והמנהג כסברא הראשונה).

וכתב הש"ך (ס"ק א) "נהגו בהן איסור – מחמת סייג וגדר ופרישות".

ג. וצריך להגדיר מה נחשב במנהג של יחיד – מעשה לגדר ופרישות. האם כל מעשה פרישות שאדם עשה הופך למנהג המצריך התרה? לדוגמא: אם אדם פרטי מתענה בחודש כסלו וכד', האם זה מחייב אותו לכל החודשים או בשנה הבאה בחודש כסלו? אם אדם מגדל זקנו או פאות הראש הוא צריך התרת נדרים כדי לספר זקנו או פאות ראשו? וצריך להגדיר איזה מנהג הופך לנדר ואיזה מנהג נחשב רק כהתנהגות חריגה אבל אינו נחשב כנדר.

ונלענ"ד שדוקא מנהג שיש לו שורש בדעות הפוסקים או שהוא מנהג חסידות עפ"י ההלכה, אבל סתם התנהגות ללא שורש אלא מתוך חסידות דמיונית, אינה צריכה התרה. ולכן אם אדם נהג שלא

והר"ן בפרק בתרא דנדרים (פא: ד"ה משום שנאמר) בשם ה"ר יהודה הכהן. וכן כתבו המרדכי פרק מקום שנהגו (סי' תרב) והגהות מיימוניות בסוף הלכות שבועות (פי"ב אות ג) שהשיב הר"מ (תשב"ץ קטן סי' תקסד) בשם ה"ר יהודה הכהן כל מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ובין ראש השנה ליום הכפורים ומי שרגיל שלא לאכול בשר ולשתות יין מראש חודש אב או משבעה עשר בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא צריך שלשה שיתירו לו וראיתו מפרק ב' דנדרים דברים המותרים וכו' וכן משמע בירושלמי ריש פרק מקום שנהגו (ה"א) דהוי כמו נדר ונשאל לחכם ומתירין לו וכגון שבשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם דומיא דאחרים נהגו בו איסור דהוי לעולם ואפילו בפעם אחת אם נהג בענין זה צריך היתר עכ"ל וגם סמ"ק (סי' פא) כתב פסק זה דהר"מ.

וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' ריד ס"א): "דברים המותרים והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם להם; הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושבין ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מ"ז בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו. אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כן לשם נדר. לפיכך הרוצה לנהוג בקצת

חבל נחלתו

בשבת משום חולה שאין בו סכנה והכל חולין אצל האש לישב בקררות אמנם במלכותינו נראה לאסור משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור **שנהגו משום חומרא ופרישות שלא לישב בבית החורף שהוחם בשבת** ואני הייתי מוחה בשפחתי שלא לחמם התנור פעמי' ושלוש והרגשתי שהית' מחממו בצנעא ועשיתי לו מסגרת בכל ערב שבת אני סוגרו עד מוצאי שבת ע"כ".

2. בספר המנהגים (חילדיק, מנהגי ט' באב ותענית ציבור – ט"ו באב) כתב: "ולהכי נהגין **שלא לכבס כלל בשבת שחל ט' באב בתוכה**. מיהו כיבוס שלנו מותר. וכן רחיצה משמע על פי ההלכה דאפילו ערב ט' באב [מותר]. והרבה נהגו **שלא לרחוץ מר"ח וגם שלא לאכול בשר ולשתות יין**. על דבר זה נאמר דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתיר בפניהם. וכן אירע בשפיר"א שמת לאדם אחד מת אחד בר"ח ולא הניחו רבינו יהודה לשתות יין כיון שנהגו בו כל השנה **איסור שלא מן התורה לשתות יין משנכנס אב** חשבינן ליה שאסור מן התורה, וראיה דירושלמי דמקום שנהגו: אמר ר' זירא נשייא דנהגו דלא לאישתויי² (יין) מנהג מן דאב עליל שבו פסקה אבן שתייה שנאמ' כי השתות יהרסון (תהלים יא, ג), אבל בסוד רבינו ניסים הוא דנהיגי נשים שלא לעשות מלאכה ושלא מסיבין מסיבות מר"ח. ירושלמי פ"ק

לאכול מאכל מסוים כל השבוע כדי לגדור תאותו¹ או לשם דיאטה, אינו צריך התרה מפני שלא נהג כן עפ"י דין או הלכה, אלא סתם מהנהגתו וסברתו.

ד. חפשתי דיונים בפוסקים על התרת מנהגים אישיים לסייג ולפרישות ומצאתי מעט, ולקמן רשימת דיונים על מנהג שחיבים התרה וחלקם לא התירום משום שהם מנהג העיר או הקהילה שמצאתי בפוסקים:

1. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתנו) מובאת תשובת מהר"ם וז"ל: "וששאלתם על בתי החורף. כשבאתי בצרפת היו נוהגים היתר בבית מורי זצ"ל. ואומרים שר"י מאורליני"ש זצ"ל היה אומר לגוי לתקן האש משום חולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה והכל חולים בקרירות. אמנם במלכותנו נראה לאסור משום דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור. **שנהגו משום חומרא ופרישות שלא לישב בבית החורף שהוחם ואי אתה רשאי להתירו**. ואני הייתי מוחה בשפחתי שלא להחם התנור. ופעמים ושלוש הרגשתי שהיתה מחממת בצנעא ועשיתי לו מסגרת. ובכל ערב שבת אני סוגרו ומניחו עד מוצאי שבת. ושלוש מאיר בר ברוך שיחיה".
וכן מובא מעשה זה ברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ב ח"ג) בשם רמ"ה: "כך כתב רמ"ה בתשובה וז"ל רבי יעקב מאור"ליניש היה אומר לגוי להדליק האש ולתקנו

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לגדור תאותו זה מצוה מדין מדין קדושים תהיו ועוד.
2. תשובת המחבר: אם היה נודר הדבר מובן, אבל סתם אדם שהחליט לא לשתות קפה או רק מים פושרים וכד' לא נראה לי שזה משום קדושים תהיו.
2. מפרשים אחרים מסבירים זאת על אריגה מלשון שתי וערב.

שפיר דמי ע"כ. וכן נראה מדברי רבי' האיי גאון ז"ל דאין לאסור אלא אם נתן הבהמות ביום השבת דוקא אבל אם נתן קודם השבת מותר. וזה לשונו בתשובתו ואסור ליה לבר ישראל למימסר חיותא לרועה גוי בשבת שמא יוציאנה חוץ לתחום עכ"ד. נראה דאין לאסור אלא דוקא ביום השבת עצמו **מיהו אם נהגו בארצכם איסור בדבר על צד החומרא והפרישות אסור להתיר להם** וזהו אמרם ז"ל דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירם בפניהם. אבל אם היו טועין בדין שהיו חושבין שהדבר המותר אסור והיו נוהגין בו איסור מתירין להם ומודיעין אותן שהיו טועין והדבר שחשבו בו שהוא אסור אינו אלא מותר כמו שפשוט בירושלמי וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בתשובה וכן כתבו כל המחברים ז"ל וכן כתב הר"ר אסמעאל ז"ל. נמצא עכשיו שכל דבר שטעו באיסור והוא מותר מעקרו שאסור לו לאדם להניחם בטעותם לפי שנמצא מוספין על התורה ופירושה ומצוה לכופן ולהוציא מלבם שאין זה הדבר אסור מעיקרו. אבל אם ידעו בו שהוא מותר ורצו להחמיר על עצמן כדי לעשות גדר לדבר שחוששין לאיסורו כמו שביארנו אין אדם רשאי להתירם בפניהם ע"כ. ולפי שבאו בתשובתי הדברים בארוכה איני רוצה להאריך עוד ואתה עתה ברוך השם עליך המלאכה מלאכת שמים לגמור ותוכיח במישור לענוי ארץ המקילין באיסור' שבת החמור. ותצוה אותם לאמר. כי בדיבור אחד נאמרו זכור ושמור".

6. בדרכי משה הקצור (או"ח סי' תקע ס"ק א) מביא: "כתוב בהגהות מיימוניות פרק א' (אות א) פסק הר"ם כשמתענין בה"ב אחר

דתענית ומקום דנהגו נשיא דלא למישתויי אסור".

3. בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' סא): "תשובה אלה שסמכו בתימן על מה שאמר השואל הזה בדבר התר סמוכה לדופן והעלת צמחים בבדיקתה במים פושרין הלכו אחר ההקיש ומה שמחייב העינין אבל הם שנו ממנהג בני הגלות אף על פי שהם מביאים ראיה מדברי החבור מן הדין היה ואולם כבר אמר: לא ראינו מי שהורה כך ולא שמענו במקום שעושין בו כך. ובכיוצא בו נאמר: דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם. ודי במדה זו מן התשובה ומספיק וכתב אברהם".

4. בשו"ת רש"י (סי' סו) מסופר: "אז הוספתי לשאלו ואמרת: לדברך שהשבתני שכל הבהמות בחזקת כשירות כל זמן שלא נמצא האיסור, אם כן הוציא הטבח את הריאה לחוץ קודם בדיקה, מה נאמר בזה. ועל דבר זה גער בי למאד על שהקשיתי לשאול. וכשנתרצה לי, אמר לי בלחשיה: **דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם.** וכשם שקבלתיה בלחשיה, אך אמרתיה לך בלחשיה. והמקום יאיר עינינו בתורתנו לנצח".

5. בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' מב): "ומה ששאלתם מאן דמסר חיותא לרועה גוי כל ירחא בכך וכך ושהיא חיותא גביה בשבתות ובימים טובים שרי או אסור הכין חזינא דשפיר דמי ושרי וליכא למיחש אלא לחלבא דילמא חליב להו גוי בשבת ומה נפיק מיניה אי מישאה והוי לישראל. ואי אתני ישראל מעיקרא בהדי רועה על מנת דחלבא כוליה לרועה ולית להו מידעם

חבל נחלתו

ראשון בחול צריך להשלים אפי' אם חל אח"כ בע"ש ה"ה כאן אם השלים בפעם הראשון צריך לנהוג כן לעולם, ואם בפעם הראשון לא השלים אפי' בחול א"צ להשלים, מיהו במקום שעושין ממנו ת"צ וקורין ויחל והוא נמנה עמהם צריך להשלים עססי' רמ"ט וסי' תקע"ב ס"ב וספ"ג דעירובין".

8. **כתב תפארת ישראל** (יכו, תענית פ"ב): "ויחיד שנדר להתענות בה"ב כל השנה, ופגע ר"ח, אין צריך התרה אבל בנדר על מניין ימים, ופגע ר"ח, יתיר נדרו, ובא"א להתיר, יתענה, ויחייב תענית לתעניתו [תק"ע], אבל באירע ברית מילה בעשי"ת או בב' ה' וב' שמתענין אחר יום טוב, אף שענה אמן אחר הש"ן, א"צ התרה, דמדנהגו בכה"ג שלא להתענות, הו"ל כהתנה בפירוש, אמנם בקבל בפירוש במנחה להתענות מחר, צריך התרה, וכן הדין ביארציט כה"ג [תקס"ח]".

9. **פסק השולחן ערוך** (או"ח סי' קסא ס"ד): "שיעור נט", כל היד עד קנה של זרוע; וי"א עד מקום חיבור האצבעות לכף היד, וראוי לנהוג כדעת הראשון".

ובאר **המגן אברהם** (ס"ק יג) "כדעת הראשון – ויתנה בתחלה שלא יהא חובה עליו שמא פעם א' לא יהא לו מים כ"כ עבי"ד סי' רי"ד".

והסבירו **במחצית השקל**: "דבכל דבר אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם ונהג כן אפילו פעם א' צריך התרה כו', לפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסייג ולפרישות יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו בנדר,

אסרו חג או עשרת ימי תשובה ואירע ברית מילה מצוה לאכול ואין צריך התרה אף על גב דאפילו דבר שאינו אלא מנהג צריך התרה (עי' נדרים טו, א) הכא אין צריך כי לא נהגו להתענות בכהאי גוונא ודוקא האוכלין שם אבל אי שולחין להם לביתם מן הסעודה אין לו לאכול מיהו מי שקיבל עליו תענית במנחה בעשרת ימי תשובה צריך התרה עכ"ל וכבר כתבתיו לעיל סימן תקס"ח (דמ"א אות ב ד"ה וא"צ)".

7. **פסק השולחן ערוך** (או"ח סי' תיז ס"א): "ר"ח מותר בעשיית מלאכה, והנשים שנוהגות שלא לעשות בו מלאכה הוא מנהג טוב".

ורמ"א הגיה: "ואם המנהג לעשות מקצת מלאכות ולא לעשות קצתן, אזלינן בתר המנהג (ב"י)".

וכן **כתב המגן אברהם** (סי' תיז ס"ק ג): "אזלינן בתר המנהג – דמעיקרא הכי קבילו עלייהו (ב"י) ודוקא שהתנו בפ' אבל בסתם אין להקל להם כלל (כ"ה משא מלך ח"ז). נהגו קצת להתענות ערב ר"ח ואם חל ר"ח ביום א' מתענין ביום ה' (ב"ח סי' תרפ"ו מנהגים) ואם חל ר"ח בשבת מתענין ביום ו' וכ"מ סימן ת"ע ובמגילה דף ד' ע"ב אבל הרמ"ע כתב בתשובה דלעולם יש להתענות יום הכניסה שלפני המולד דהטעם משום מיעוט הידח, ושמעתי שהמקובל ר"י סרוק זצ"ל התענה ביום המולד עד שהגיע המולד ואז אכל אפי' חל המולד בחצי היום **ואעפ"כ מי שיש לו מנהג צריך לנהוג כך ואסור לשנותו עד שיתירו לו נדרו** ופשוט דאפי' בע"ש צריך להשלים כמ"ש בי"ד לענין יום שמת בו אביו דאם חל פעם

שאינו מקבל עליו בנדר אינו צריך התרה. נוהגין להדליק נר יאהרציט".

13. כתב בילקוט יוסף (קצוש"ע או"ח סי' תסז – פירות ומצרכי מזון לפסח, סעי' ז): "הסוכר מותר באכילה בימי הפסח, ומי שנהג שנים רבות שלא לאכול סוכר בפסח, אם עשה כן מפני שהיה סבור שהוא אסור מן הדין, רשאי לבטל מנהגו בלי שום התרה, ואם נהג כן משום חומרא לגדר וסייג, ורוצה עתה לחזור בו ממנהגו, יעשה התרה על מנהגו, ויתחרט על שלא אמר בלי נדר בשעת קבלת מנהגו, ולאחר ההתרה יהיה מותר לו באכילה בפסח. ויכול לעשות ההתרה לפני הפסח גם כן".

14. בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' ע) השיב: "אשה שנהגה מכמה שנים לשמוע קול שופר בראש השנה, ונבצר ממנה לעשות כן מחמת חולי, אם ברצונה לבטל מנהגה לגמרי, ולא לקיים יותר מצות שופר, צריכה לעשות התרת נדרים, ולהביע חרטה על שלא אמרה שהיא נוהגת כן בלי נדר. אבל אם רק במקרה באותה שנה אינה יכולה לקיים מצות שופר, ולשנה אחרת תחזור למנהגה הטוב, לבוא לבית הכנסת לשמוע קול שופר, אינה צריכה התרה".

ה. על חומרת מנהגי היחיד ניתן ללמוד מדברי ערוה"ש. כך כתב בערוה"ש (יו"ד סי' ריד ס"ד): "ולכן נ"ל דגם רבינו הב"י כוונתו כן הוא שדקדק וכתב מי שרגיל להתענות וכו' הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסייג ופרישות יאמר בתחלת הנהגתו וכו' כלומר שגומר בלבו לנהוג תמיד דבר זה וכן הרגיל להתענות וכו'. אבל אם אינו גומר בלבו על תמיד ואינו רגיל להתענות אלא שבפעם זה עלה בדעתו להתענות

וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה ולא לעולם, עכ"ל שם".

10. פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רלח ס"ב): "אם יש לו חק קבוע ללמוד כך וכך ליום והיה טרוד ביום ולא השלימו, ישלימנו בלילה מיד".

ובאר המגן אברהם (ס"ק א): "דהוי נדר ולכן יתנה בתחלה שלא יהיה עליו נדר ע' ביו"ד סי' רי"ג ורי"ד ס"ב".

11. פסק המשנה ברורה (סי' תע ס"ק ז): "ולענין אם מותרים הבכורים לאכול בסעודת מצוה תלוי במנהג המקומות יש מקומות שנהגו להחמיר ולפ"ז אם רוצה לאכול על סעודת פדיון הבן או ברית מילה צריך התרה (דהמנהג חשיב כמו נדר) לבד המוהל והסנדק ואבי הבן יכולים לאכול אף בלי התרה דיו"ט שלהם הוא ואף על פי כן צריכים לפרוע תענית אחר הפסח ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת..."

12. כתב בקיצור שולחן ערוך (סי' רכא ס"א): "מצוה להתענות בכל שנה יום שמת בו אביו או אמו, כדי להתעורר לתשובה לפשפש במעשיו באותו היום, ולהתחרט עליהם, ועל ידי זה יזכה את אביו ואמו שיתעלו בגן עדן, ולערב בתפלת המנחה אומר עננו כמו בכל תענית יחיד, אם התענה פעם אחת מסתמא היה דעתו להתענות כל ימיו, ואם כן הרי הוא עליו כמו נדר שהוא מן התורה, וצריך להתענות לעולם, וכשהוא חולה או שהוא בענין אחר שהוא צריך לאכול צריך התרה, ואם פירש

חבל נחלתו

ג' על עצמו על ששתק ולא הפיר לה ואח"כ יפיר לה תיכף. ואם לא ידע הבעל מנהגה יפר לה דה"ל יום שמעו ועיניו נפש, וחילי דידי כי בודאי לכל הנשים הטובלות רק פ"א אף על פי שחברתה ראתה בטבילתה והיא בעצמה לבה נוקפה תחזור לטבול. דה"ל ספק איסור דאורייתא וכבר הוחזקה לאיסורה; משא"כ באשה שנהגה לטבול בכל זמן ב"פ אפילו אם בודאי אחת מהן לא עלה כהוגן כ"ש אם יש לה ספק וגמגום באחת מהם צ"ע להצריכה טבילה שלישית אפילו עודה במים אם אומרה שע"כ נהגה לטבול ב"פ פן יארע איזה קלקול באחת מהם בלא ידע. וי"ל דה"ה בנתגלה קלקול האחד דסגי בשניה. רק דיש לחלק ולומר ודאי אם בטבילה הראשונה אירע ספק או קלקול וע"י כך חברתה גם היא משיגיחן היטיב וסגי בשניה. משא"כ כשטבילה שניה מקולקלת ובטבילה הראשונה לא עלה על דעת' שיארע קלקול אין סברא לומר דהא דנזהרת בטבילה שניה תעלה לה אף בקלקול או בספק. **משא"כ באומרה שקבלתה לטבול ב"פ ליתר שאת ותוספות טהרה או לתשובה דה"ל כנדר וצריכה ב"פ טבילה הוגנת בלי פקפוק וצריכה התרה והפתח הוא המקרה שאירע.** ובשבת וי"ט עכ"פ אסורה לטבול ב"פ חנם ואם אומרה שלא תדע טעם רק גם חמותה ואמה נהגה כן תלינן להחמיר. אח"כ נודע לי שקצת נשים נוהגות כן ומברכות על טבילתן בין שני הטבילות, אמרתי אכן נודע הדבר שנתפשט המנהג מפני ספק זמן הברכה

ומחשב בלבו לעשות היום דבר זה או ב' פעמים או ג' פעמים א"צ כלום דאינו בגדר נדר כלל ולפ"ז יש מבני אדם שעולה בלבו להתענות בער"ח זה או בה"ב זה או בעשרת ימי תשובה אלו **כיון שלא גמר בלבו לעשות כן לעולם** אין זה נדר ויכול בפעם השני לבלי להתענות אפילו אינו חלוש ורק אם היה בדעתו לנהוג כן תמיד וחושש דבזה יהיה כנדר לכן צריך אמירת פיו בפירוש שאין זה מקבל לנדר כלומר אף שגמר בלבו לעשות כן מ"מ מפורש הותנה שמתי שירצה יכול לחזור בו ואפילו הוא בריא... אבל לדינא יכול תמיד לחזור בו כיון שלא היה עליו נדר כלל [כנלענ"ד].
וכן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תקסב סי' בקצרה): "אך בזה כבר בארנו ביו"ד סי' רי"ד דמנהג אינו בגדר נדר כלל וזה דקיי"ל שם דלעבור על מנהג צריך התרה זהו חומרא בעלמא ע"ש". **ודבריו בהלכות נדרים הובאו לעיל³.**

ו. בשו"ת חוות יאיר (סי' קפא) דן על מנהג אשה פרטית (שאח"כ התברר שהוא מנהג נשים רבות) מה חומר: "שאלה אשה שנהגה ליתרון הכשר ומדות חסידות לטבול לבעלה שני פעמים רצופים וחברתה רואה טבילתה. ופעם אחת טבלה שני פעמים ואחר שבאתה לביתה אמרה כי נסתפקה, וכמדומה לה שבפעם שניה היה קצת משערותיה חוץ למים. ושאלה אם צריכה לחזור ולטבול. ושאלתיה למה נהגה כך? והשיבה כי גם אמה נהגה כך ותפסה מנהג אמה **והורתי לה שתניח להתיר נדרה ע"י ג' חוץ מבעלה,** או שבעלה יניח להתיר ע"י

3. ערוה"ש על הלכות נדרים נדפס כרך נפרד ע"י הרב ש. פישביין בשנת תשס"ב.

סימן לא — מנהגי היחיד המחייבים התרת נדרים

סימן קצ"ד ד"ה כתב מהרי"ק וז"ל בקצור, וטעמו של הרמב"ם מפני שאעפ"י שאפשר לגזור, כל שלא נודע לנו שגזרו כן, אנו תולין הדבר בטעות, כיון שהוא דבר רחוק שהיו כל כך פרוצים בעריות עד שיצטרכו לגזור גזרה רחוקה כל כך, וזה טעם התוס' פרק כל הבשר (קיא. ד"ה תותי) שכתבו על הנוהגים לזוהר לחתוך כחל רותח בסכין בשר דהבל הוא וכו'. עכ"ל. משמע מדבריו דדוקא כשהמנהג הוא גרוע אנו תולין בטעות, אבל מנהג חשוב מסתמא היה כהוגן ובלי טעות".

"ומ"מ נראה שאם יש שום צד או שום הוכחה לתלות בטעות אנו תולין, לפי שדבר זה הוא קל מאחר ששרשו מדרבנן... ודברי הרב ז"ל [=הרב מהר"ש עאמר ז"ל בפסקי דינים כ"י] שרירין וקיימין, וזה שנים קודם ראותי דברי הרב ז"ל קיימתו מסברא, והתרתי איזה מנהגים שנתפשטו והקרוב אלי שנהגו כן בחושבם שהוא אסור".

ובערוה"ש (י"ד סי' ריד סכ"ד) כתב: "יראה לי דכיון שבארנו בסעי' ה דמנהג אינו אלא דמדרבנן הוי כמו נדר ולא מדאורייתא לכן כל ספק שנופל בזה הולכין לקולא כדין ספיקא דרבנן"...

ח. חלק גדול מהמנהגים 'הפריטיים' הם מנהגים שעברו במשפחות ואין יודע מה עניינם. בס' משא מלך (לרב יוסף בן יצחק אבן-עזרא, תלמיד מהרשד"ם) בחלק נעילת שערים חקירות בדיני מנהגים שם בחקירה השניה בדיני איסור דין "שנהגו איסור משום סייג ופרישות ונשאר המנהג כפי הדין לבנים ובאים הבנים לשאול התר על המנהג שנשאר להם מאביהם האם יכולין להתיר להם?" ומבאר שזוהי מחלוקת בין הב"י שמתיר להתיר ע"י פתח או חרטה

כבהטור וש"ע י"ד סי' ר' וכן עשתה אשה ששאלה בכך אין צריך לחזור ולטבול".

רואים בדברי החו"י שלא החליט מיד שהתנהגות היא נדר אלא חקר מצד מה היא נעשתה והתנהגות שנעשתה מצד ספק ברכה אינה כנדר ואינה מחייבת טבילה בשנית.

וכן דן בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' שג): "בדבר שאלתו במי שנוהג שלא לאכול מצה מר"ח ניסן ואילך (ע"פ מה שהובא בבאה"ט בשם כנה"ג) ובשבת שלפני פסח אין לו לחם משנה כי אם ממצה אי דין לחם משנה מבטל המנהג או שמנהג מבטל הדין. ולפענ"ד פשוט דלח"מ עדיף דהאי מנהגא הובא בא"ח סי' תע"א בבאה"ט מבוסס אירושלמי דבע"פ אסור לאכול מצה ומר"ח ליכא איסורא כלל באכילת מצה ולח"מ הוא חוב גמור בשבת וכדאמר רבי אבא (שבת ק"ז) חייב אדם לבצוע על שתי ככרות בשבת דכתיב לחם משנה ועיין טוש"ע א"ח סי' רע"ד וגם הנשים חייבות בלח"מ ולכן פשוט דבשביל מנהג קלוש כזה אין לדחות לח"מ שהוא חיוב גמור לכ"ע ואולי כדאי להתיר נדר שקבל ההנהגה זו".

אע"פ שהנהגה זו היא ללא בסיס רחב מבחינה הלכתית, בכ"ז מציע הגר"מ קליין להתיר בהתרת נדרים ונראה שהסיבה היא מצד שקיבל עליו מנהג זה.

ז. צריך לדון מה דין ספק במנהגי היחיד. כתב הרב חיד"א בשו"ת ברכה (י"ד סי' ריד ס"ק ב): "יש לחקור אם נסתפק לנו כיצד היה תחילת המנהג, אם בטעות ואם במתכוין, מה דינו. ונראה לכאורה מאחר שהדבר ספיקא דרבנן יש להקל. אבל אין נראה כן מדברי הב"י, שכתב בהלכות נדה

חבל נחלתו

האומר אשנה פרק זה נדר גדול נדר לאלקי ישראל, והוא הדין במי שאומר לעשות חסד עם חבירו ושאר מצוות דאפי' לא אמר ממש בלשון נדר והתחייבות אפי'ה דינו כנדר משום דרשא דבפיך זו צדקה, וה"ה לשאר מצוות עיין בר"ן נדרים דף ח' ע"א ובריטב"א, – **מסתבר דשפיר מהני מה שרגילים להתנות בערב ר"ה וביהכ"פ דאינו רוצה כלל שיהי' נדר**, דכיון שהוא עצמו הרי אין כוונתו כלל לנדר או שבועה ורק התורה עשאתו כנדר, ולכן בכ"ה"ג שגילה דעתו מקודם והתנה בפירוש דאינו רוצה כלל שיהי' נדר מהיכ"ת נימא שאף בכגון דא ה"ז נעשה נדר גם נגד תנאי מפורש שהתנה בריש שתא דאינו רוצה שיהא נדר, ולכן נלע"ד דכל שהוא אומר סתם ולא בלשון נדר ה"ז חשיב כאומר בפירוש בלי נדר".

"אך לכאורה קשה על זה מהא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' רי"ד ס"א 'הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים לסייג ולפרישות יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו בנדר' ואם לא אמר כן ונהג ג' פעמים הוי נדר ובעיני התרה, ואמאי בעיני התרה הא אמרי' דלענין זה שפיר מועיל תנאו שעשה בריש שתא שלא יתקיימו נדריו כל השנה, אך אפשר דכיון דנהג ג' פעמים חיישי' שמא נזכר בינתים בביטולו שעשה בריש שתא ואעפי"כ הוא ממשיך לנהוג כן ה"ז חשיב כאילו ביטל את התנאי, וגם נראה דמהא דמהני התנאי שהוא עושה בתחלת הנהגתו שעושה בלא נדר משמע קצת כדברינו דשפיר מועיל גם התנאי שעושה בריש שתא. אך יותר נראה דבזמננו שמזכירים בפירוש בהתרת נדרים שבערב ר"ה 'מנהג של מצוה או איזה הנהגה טובה

למהרשד"ם שטוען שאין להם היתר. ומסיק המשא מלך להקל כדעת הב"י. ובחקירה הרביעית דן אם ראובן נהג איסור משום חומרא אם הבן חייב לנהוג אותו האיסור כמו שנהג אביו, ומסיק שהבן אינו חייב לנהוג ומשמע שאין צריך להתרה על כך.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' סד) כתב "ואם מנהג מקומו היה ג"כ להקל ורק אביו נהג להחמיר אין הבן מחוייב להתנהג אלא אם כבר התנהג גם הבן בעצמו בגדלותו אף שהיה זה ממה שהרגילו אביו ולא מצד בחירת עצמו להחמיר. אך א"כ מסתבר דיכול להתיר בשאלה אצל חכם כדין התרת נדרים מכיון שהוא מצד שנהג בעצמו".

בשו"ת דברי שלום (יו"ד סי' פג) מסיק לגבי מנהגי בנים בהמשך לאביהם כך: "נקטינן לדינא":

א. מנהג שקיבלו עליהם ועל זרעם ואפילו שלא קיבלו בהסכמה אלא שנהגו מעצמם גדר וסייג ונהגו בניהם אחריהם, אסור להתיר להם אלא ע"י חכם ופתח וחרטה. (עיין מ"ש בספר שאילת דוד בקונטרס המנהגים).
ב. ואם בניהם לא רצו להמשיך מנהג אבותיהם יש מחלוקת באחרונים, וצריך להחמיר בזה ואין להתירו אלא ע"י פתח וחרטה".

ג. קבלת אב לבנו אינה קבלה ואין הבן חייב להמשיך".

ט. האחרונים נחלקו האם התרת נדרים של ערב ר"ה או ערב יו"כ מועילה לבטל מנהגי היחיד ללא התרה מפורשת מצד התנאי שהתנה בעת התרת הנדרים.

בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא) כתב: "ברם נלע"ד דלענין זה דנקטינן שכל

מעיקרא שמוסר בערב ר"ה לענין דרבנן כגון במנהג שנהגו."

"ומיהו נראה שהתרת נדרים מועילה רק לענין חומרא שמקבל ע"ע ונהג כן כחומרא, אבל בנידון שיש בו מחלוקת הפוסקים ונהג לאיסור והחזיק שחייבין להחמיר כן מדינא, אין לנו להתירו אלא חייב להמשיך במנהגו, וכ"ש אם זהו ממנהג אבותיו שנאמר אל תטוש תורת אמך..."

ומדברי הגרשז"א לא נראה שהבדיל בין ההנהגות אפילו נהג שצריך להחמיר כן מדינא ושינה דעתו.

י. לגבי השאלה בה פתחנו, מנהג אכילת מצה שמורה כל הפסח אינו הלכה ומופיע במנהגי המקובלים בצפת בתקופת הרמ"ק. ונראה לענ"ד שמי שנהג כן מתוך הכרה של מנהג חסידות ראוי שיתיר את קבלתו ולא יסתפק בהתרת נדרים של ער"ה, אולם מי שנהג כי כך נוהג אבי המשפחה יכול לאכול אף ללא התרת נדרים מצה שאינה שמורה כיון שתלה עצמו בדעת אחרים ולא התחיל לנהוג כך במחשבה תחילה. ויעויין בספרי ח"ח סי' כח⁴.

שנהגתי שלש פעמים' ומיד הוא גם מוסר מודעה על כל קבלה בלב דאפשר שפיר להקל".

אמנם בתשובות והנהגות (כרך ד סי' רז) כתב:

"מי שנוהג איזה חומרא ג' פעמים נעשה עליו כנדר וצריך התרה... ורק אם רוצה לעזוב את מנהגו לגמרי צריך התרה ע"ש היטב, ודבריו (של הנ"ב) נתקבלו אצל בעלי הוראה".

"ומה עוד שהלוא בלאו הכי בערב ר"ה כל אחד מוסר מודעה שאפילו נוהג ג"פ באיזה דבר טוב, אינו רוצה שתהא כנדר, ומועיל מודעה זו גם מכאן ולהבא, אלא דיש פוסקים הסוברים שמודעה זו שמוסר בערב ר"ה מועילה רק אם זוכר את הביטול בתוך כדי דיבור לנדר, עיין במחבר סי' רי"א שלכתחילה חושש לדבריהם, וא"כ י"ל דהיינו דוקא בנדר דאורייתא, אבל מכה מנהג טוב הנדר הוא רק מדרבנן, בזה יכול לסמוך להקל על סמך מסירת המודעה בערב ר"ה, וכן שמעתי שכתב כן הגאון וצדיק רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל (בשו"ת שלמת חיים) להקל לסמוך על הביטול

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני אדמו"ר זללה"ה ה' סובר שמדינא אסור לאכול המצות רגילות בפסח משום חשש חימוץ. תשובת המחבר: בכינוי מצות רגילות התכוונתי למצות לפסח השמורות מלישה ולא מקצירה או טחינה כדעת הפוסקים. אבל מצה שאינה שמורה מחימוץ ודאי שאסורה בפסח.

רישום תרומות שלא על שם התורם עצמו

שאלה

במדינת ישראל ניתן לקבל זיכוי ממס בשווי 35 אחוז עבור תרומות למוסד ללא כוונת רווח המוכר ע"י המדינה, ובדר"כ מדובר על עמותות לצדקה וגמ"ח כגון "ד שרה" וכד'. לדוגמא: אם אדם שילם בשנה מסוימת 2000 שקל מס הכנסה, והוא זכאי להטבת מס של אלף שקל בעבור תרומותיו, יוחזרו לו 1000 שקל ע"י המדינה בסוף השנה לאחר חישוב כמה שילם ולאילו זיכויים הוא ראוי.

האם ניתן לרשום תרומה שנתן ראובן על שם שמעון כדי לקבל את הזיכוי ממס הכנסה משמעון לאחר שיקבלה (או לחלוק עמו)?

ושאלה נוספת: ליהודי יש בן שנשא אשה, ואביו שילם את חתונתו. הבן נתן לאחר חתונתו מעשר מהכספים שקיבל מתנות לחתונה כתרומה גדולה למוסד מוכר מהכסף שקיבל לחתונה. אותו בן אינו משלם מס הכנסה מפני שהוא חייל בשירות חובה ושכרו נמוך מאד, וכן אשתו עדיין לומדת במוסד אקדמי ואינה עובדת ואינה משלמת מס הכנסה, האם מותר לרשום את התרומה על שם האב כדי שהוא יוכל לקבל את הטבת המס, האם יש בכך פגם מוסרי?

תשובה

א. עפ"י מנהלי חשבונות ששוחחתי איתם, העברת הטבת מס בצורה המתוארת בשאלה היא פעולה נפוצה, בין לקבלת החזר לתורם עצמו דרך ההחזרים

של חברו, ובין לקבלת החזר למי שנרשם על שמו. המוסדות המוכרים לצורך מס אינם רואים בכך בעיה כיון שהם מחויבים עפ"י חוק בכתיבת קבלות, ולא איכפת להם אם לתת את הקבלה על התרומה לראובן או לשמעון, וכיון שהממון המוחזר אינו יוצא מכיסם אין להם מכך כל נזק. ובמקביל אותם שהתרומות נרשמו על שם אינם רואים בכך כל בעיה מוסרית, מכיון שהתורם ממילא לא יוכל להשתמש בהטבה זו, או שהם מעבירים אליו את הזיכוי או חלקו.

לפי החוק ההטבה הנ"ל היא אישית, כלומר דוקא למי שתורם ולא ניתנת להעברה. ולכן המעבירים תרומות על שם אחרים עוברים על החוק 'היבש'. נניח כרגע לחוק ונעסוק בכך בהמשך, נדון בכך מבחינה מוסרית.

ב. צריך לעיין מדוע המדינה נותנת הטבת מס זו. וניתן להסבירה בשתי דרכים:

[א] ההטבה היא תמריץ לנותנים לצדקה למוסדות הזקוקים לכך. וע"י התמריץ הזוכה בו יכול לתת יותר כסף לצדקה. וכאילו המדינה אומרת: איני גובה מס מממון הניתן לצדקה. וממילא התמריץ ניתן רק למשלמי מס הכנסה כחוק. ומי שאינו משלם מס הכנסה אינו זכאי לתמריץ ואינו יכול להעבירו לאחרים.

[ב] המדינה רוצה בטובת מוסדות אלה, ולכן היא שותפה לנתינה למוסדות אלה עפ"י התרומות שהם משיגים. ובעצם היא כאומרת למוסדות תשיגו את תרומות

סימן לב – רישום תרומות שלא על שם התורם עצמו

הוא יוכל לקבל את הכסף, בין אם בעיסקה הסיבובית הזו הממון יושב לנותן התרומה, ובין אם זה יישאר אצל מי שהתרומה נרשמה על שמו.

ד. לפי הבנתי הדרך הראשונה היא הנכונה ועל פיה נחקק החוק של זיכוי על תרומות. ואם המדינה היתה רואה לנכון לתת כספים למוסדות היתה עושה זאת ישירות ולא עפ"י כמה שהצליחו 'לשנורר' עבורם. רק עבור אדם המשלם בעצמו מס הכנסה נחקק חוק זה, כדי שעל תרומה (שהיא כדוגמת מס) יזכה לפיצוי. אדם שאינו משלם מס הכנסה אינו יכול להעביר את ההטבה לאחר ואינו יכול לקבלה ע"י אחר. ואם כן המדינה מוכנה לסייע דוקא לתורמים למוסדות אבל לא למוסדות עצמם בדרך זו, ולכן לא ניתן להעביר את ההטבה לאחרים או לחילופין לזכות בה ע"י אחרים.

ה. בשאלה הנוספת על אב המחלתן את בנו, נראה לי שמותר לרשום את התרומה על שם האב. הסיבה לכך שבעצם כל המתנות ראוי שיוחזרו לאב הרי הוא המוציא הוצאה כה גדולה עבור בנו. והאב, במקרה זה, נותן פעמיים לבנו: הן

ואני אשתתף בשליש. כדוגמת שמעון בן שטח שהגיע להסכם עם ינאי המלך שהם ביחד 'כסו' את קרבנות שלש מאות הנזירים – ינאי בכספו ושמעון בן שטח בחמתו¹. ובעצם המדינה מעונינת לסייע למוסדות להשיג תרומות וע"י החזרי המס הם מסוגלים לגייס יותר תרומות, והחזר ע"י מס הכנסה הוא אמצעי להעברת הכסף אבל אינו הסיבה העיקרית להטבה. ג. הנ"מ תהיה לגבי כספים שניתנו לצדקה אשר התורמים אינם יכולים להגישם לקבלת זיכוי ממס. לפי הדרך הראשונה אף מבחינה מוסרית התורם אסור להעביר את ההטבה לאחרים, מפני שהמדינה מעוניינת להיטיב עם המשלמים מס הכנסה כחוק. ומי שאינו משלם מס הכנסה הוא מיעוט (שעפ"י רוב אינו תורם) ולא עבורו תוקנה דרך הטבה זו.

לפי הדרך השניה מבחינה מוסרית הוא מותר להעביר את ההטבה לאחרים מפני שהמדינה רוצה להשתתף עם הנותנים כדי שהמוסד יזכה בעוד תרומות, אלא ש'השותף' (=התורם) אין לו חשבון במס הכנסה להעביר את החזר שאותו המדינה נותנת, ולכן הוא 'מצא' מאן דהו שדרכו

1. בראשית רבה (תיאודור-אלבק), מקץ, פרשה צא): "שלש מאות נזירים עלו בימי שמעון בן שטח, ק"נ מצא להם פתח וק"נ לא מצא להן פתח, סלק לגבי ינאי מלכא אמ' לו שלש מאות נזירים עלו ובען תשע מאה קורבנין, הב להון את פלגא ואנה פלגא, יהב להון יניי פלגא, אזל לישנה בישא אמ' לא יהב שמעון כלום, שמע וערק, בתר יומין אתון קלי פרסאין נגשין על פתורא דינאי מלכא, אמ' נהרין אנן דהוה הכא חד סב והוה אמ' לן מילין דחכמה, אמ' לאחתיה שלחי אייטיתיה, אמ' ליה הב ליה מילה והוא אתי, יהב ליה מילה ואתא ויתייב ליה בין מלכא למלכתא, אמ' ליה מהו כדון, אמ' ליה דכת' בספר בן סירא סלסליה ותרוממך ובין נגידים תושיביך, אמ' ליה למה אפליתה בי, אמ' ליה חס ושלוש לא אפליתי בך אלא את יהבת מן דידך ואנא מדידי דכת' כי בצל החכמה בצל הכסף (קהלת ז ב), אמ' ליה ולמה לא אמרת לי, אמ' ליה אילו אמרית לא הוות עבד, אמ' ליה ולמה ערקת, אמ' ליה דכת' חבי כמעט רגע עד יעבר זעם (ישעיה כו כ)."

חבל נחלתו

שקיבל החזר של כשליש מתרומותיו צריך לתת את כל הסכום שקיבל בעבור תרומותיו.

ונלע"ד שהחזר ממס הכנסה הוא כרווח הבא ממכירה או משכר מלאכה וצריך לתת מהם עשירית כדין כל רווח. אלא שנשאלת השאלה השניה שהעלינו: הלא התברר שהוא לא נתן מעשר אלא כשליש ממנו הוא קיבל בחזרה מהחזרי מס הכנסה, וא"כ מדוע שלא יצטרך לתת את כולו לצדקה. ונראה שאם העני היה מחזיר לו חלק ממה שקיבל, היה צריך לתת את מה שהעני החזיר לצדקה אחרת כיון שלא נתן את הכל במעשר. אולם לגבי החזרים הם ניתנו ע"י גורם שלישי וא"כ אין הם הצדקה שנתן אלא סכום נוסף שניתן לו כתוצאה מנתינתו הראשונה³. דומה הדבר לקידושין מדין ערב: "תן מנה לפלוני ואקדש לך – מקודשת מדין ערב" (קידושין ז ע"א). היינו הערב משתעבד בגלל נתינת המעות מהמלוה ללווה. וה"ה כאן מס הכנסה משתעבד ומשלם החזרים בגלל נתינת הצדקה למוסד או לעני, אבל אין המעות הללו מעותיו שנתן אלא מעות ממקור אחר.

כמו"כ ההחזרים של מס הכנסה אינם ניתנים רק עבור צדקה שנתן אלא עפ"י חישובים נוספים וזיכויים נוספים וא"כ סך ההחזרים הם ממון חדש שהרויח ולכן אם

את הוצאות החתונה, והן את המתנות שקיבל בלא שהאב זוכה אף לחלק מהן. ואמנם יש עֲדוֹת שמתנות החתונה חוזרות לאב כהחזר להוצאה בחתונת בנו. ומשפחות אלה רושמות כמה כל אורח נתן לבן, כדי שבשמתם האב יחזיר להם אותו סכום!

ועל כן אם האב היה מסכם עם בנו קודם החתונה – שכהחזר להוצאתו הגדולה הוא מבקש שמעשר הכספים שהבן יפריש מן המתנות ירשם על שם האב, כדי שיזכה בהחזר של כ-3.5 אחוז ממה שיתקבל בחתונה² – נראה שאין בכך רמאות, ולהיפך יש בכך ישרות של הכרת טובה לאב. ואף כלפי המדינה אין בכך פגם שהרי בשכר הוצאת החתונה ראוי היה שהמתנות יהיו של האב, והאב נתן לבנו שיבחר למי לתת מעשר כספים. ולכן כיון שכל התרומה של מעשר הכספים היא משל אב הוא זכאי לקבל את הזיכוי למס הכנסה מן המתנות. אמנם אב שלא הוציא על חתונת בנו הרי הוא כאחר שאינו ראוי להעביר את זיכוי מס ההכנסה על שמו.

הוספה

לאחר העיון, התעוררה השאלה האם אדם רגיל שקיבל החזרים ממס הכנסה צריך לתת מהם מעשר כספים והאם מי

2. נאמר שהבן קיבל במתנה חמישים אלף שקל, מעשר כספים הוא חמשת אלפים, מתוכם הוא זכאי ל-35% החזר ממס הכנסה – לכל היותר 1750 שקל. ולכן אם האב שילם למס הכנסה יותר מסכום זה, הוא יהיה זכאי להחזר ממס הכנסה.
 3. **הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:** צ"ע לענ"ד הואיל והוא יודע שמקבל החזר ממס הכנסה ראוי לא מיקרי שנתן זה לעניין מעשר כספים.
- הוספת המחבר:** עי' בברכת הרה"ג דוב ליאור בראש הספר.

חבל נחלתו

נוהג לתת מעשר כספים צריך להחשיבם כרווח ולא כהחזר מה שנתן לעני.

סימן לג

כבוד זקנו

שאלה

האם אדם חייב מן התורה בכבוד זקנו (אבי אביו או אבי אמו), והאם יש הבדל אם הזקן הוא אבי אביו או אבי אמו? ואם כן אלו מעשים הנכד מתחייב?

תשובה

א. בבבלי (סוטה מט ע"א): "רב אחא בר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל, א"ל: אשקיין מיא, אמר לו: לאו בריך אנא. והיינו דאמרי אינשי: רבי רבי, בר ברתך אנא".

יש שרצו להוכיח מלשון 'אמרי אנשי' שבן הבת אינו חייב בכבוד סבו (אע"פ שלשון רב יעקב היתה 'לאו בריך אנא') אולם ניתן לפרש שהן בן הבן והן בן הבת אינם חייבים בכבוד מהתורה כבנים, והנכד רק ציין שחיובו פחות.

וכ"נ מפרש"י שכתב: "איטפל ביה – גידלו בביתו".

"רבי רבי – גדל גדל אותי ואף על פי כן איני בנך".

"בר ברתך אנא – ואין עלי לכבדך כבן".

ב. וכך כתב המהרש"א (חידושי אגדות סוטה): "אף על גב דבני בנים הן כבנים ואפילו ברא לברתא כדאמרי' פרק הבע"י היינו לענן מצות פ"ו והיינו טעמא משום דלשבת יצרה והאיכא, אבל לענן כבוד אב אינו כבנים וק"ל".

בשולחן ערוך (יו"ד סי' רמ סכ"ד) פסק: "חייב אדם לכבד חמיו".

ורמ"א הגיה: "ל"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מ"ד /ל"). ואינו נ"ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו (וראיה ממדרש גבי ויזבח זבחים וגו' (בראשית מו, א)).

היינו הרמ"א אינו מבחין בין בן הבן לבן הבת וסובר בניגוד למהרי"ק הכותב שכלל אינו חייב בכבודם שחייב בכבוד זקנו, אלא שחייב בכבוד אביו יותר מאשר חייב בכבוד זקנו.

ג. המהרי"ק (סי' ל ובדפוס ונציה שרש מד), שהובא ע"י הרמ"א, עסק בחיוב אמירת קדיש על זקנו והאם עדיף כבן כאשר הקדישים מתחלקים לפי מידת החיוב של האומרים (ולא היו אומרים כולם יחדיו).

וז"ל: "נלע"ד דאפילו היינו אומרים שיש לומר קדיש בעבור זקנו או זקנתו דבני בנים הרי הם כבנים מ"מ לא הוו כבנים ממש ויש לו לבן ליטול יותר מבן הבן וזה דבר פשוט וכ"ש דלפי הנלע"ד אין לבן הבן לומר קדיש בשביל זקנו יותר מאדם אחר". ומביא ראיותיו ואינו מביא את המעשה בסוף סוטה.

ד. אף בשו"ת הרמ"א (סי' קיה) התייחס לדברי המהרי"ק וכתב שבן בתו ראוי שיאמר קדיש על זקנו, ונתבקש לתת הוראה זו בכתב כדי שיוכל הנכד לקבל

חבל נחלתו

זכות לאמירת קדיש בכל מקום שילך. וז"ל:

"והנה גלוי ומפורסם בתשובת מהרי"ק שכתב כן בהדיא שיוכל לומר קדיש במקומו. ואף במקום שאר אבלים המגידיים על אביהם ועל אמם יש לו חלק, ואין הולכים בזה אחר המנהג כדאיתא התם בתשובותיו. ואני באתי להוסיף על דבריו, כי מהרי"ק כתב שם **שלא מצינו שבן הבן חייב בכבוד אבי אביו** ולכן הרחיק קצת בתחילה שבן הבן כאחר יחשב. ולא כן הוא עמדי, דהרי אמרו במדרש: 'ויזבח יעקב זבחים לאלהי אביו יצחק ולא לאלהי אבי אביו', **שחייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד אבי אביו**, וכן כתב רש"י פרשת ויגש ומדקאמר יותר מבכבוד אבי אביו משמע דחייב בכבודו, דבלאו הכי לא שייך למימר יותר והווי להו למימר חייב בכבוד אביו ולא בכבוד אבי אביו, **והוא מבואר נגלה שלא כדברי מהרי"ק**... ומ"מ משום שאמרו פ"ק דסנהדרין דמצוה לבצוע, גם שלא יהא נראה זה כדבר חדש אניה הדבר על פשרת מהרי"ק, שבן הבן יאמר פעם אחת והמגידי על אביו ואמו יאמר ב' פעמים. כן יהיה לזה, הבן בתו יאמר הוא פעם אחת ויהא לו חלק אחד בקדיש והאבל על אביו ואמו ב' חלקים ויאמר ב"פ. ובזה לא יהיה דבר חדש, כי היה בימים הראשונים אשר לפנינו כמבואר בדברי מהרי"ק, וחיים ושלוש לכל ישראל. נאום משה איסרלש מקראקא".

ורואים מפורש בדבריו שנכד חייב בכבוד זקנו כמו כן אינו מחלק בין בן הבן לבן הבת.

וכן הביאו בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך א או"ח סי' ב): "ועיין בתשו' הרמ"א ז"ל בס' קי"ח דנשאל על בן בתו והורה דשפיר מצי למימר קדיש משום שגם בן הבת¹ חייב בכבוד זקנו וכב"ר אשר גדלו ולמדו תורה שבזה חשוב כאלו ילדו ודמיה לבנו כיון שבא מחמתו, משמע מזה דבאחר לא אמרו דמהניא".

ה. אף באליה זוטא (מנהגים שאלה א) דן בשאלה חיוב הנכד בכבוד זקנו וסובר שאין עליו חיוב וז"ל: "ולענ"ד עיקר כמהרי"ק, דאדרבה מדלא אמר לאלהי אביו ואבי אביו משמע דאין חיוב כלל בכבוד אבי אביו, ולשון יותר לאו דוקא נקט. ועוד הא מהרי"ק הביא ראייה מש"ס [יבמות סב ע"א] דאם כן היאך אמר מר בר רב אשי דבן בנו כשר לעדות עי"ש, ואין לדחות דברי הש"ס משום דקדוק במדרש. גם נלע"ד ראייה מש"ס סוטה דף מ"ט [ע"א] רב אחא בר יעקב איטפל ביה רב יעקב בר ברתיה, כי גדל א"ל אשקיין מיא, א"ל לאו ברך אנא ע"כ, **אלמא דאין חייב בכבוד אבי אביו** דהא וודאי מסתמא לא היה אביו אצלו כשא"ל אבי אביו אשקיין מיא. אף שרש"י פירש ואין עלי לכבוד כבן, היינו דפירש על בר ברתך אנא אף שאני בר ברתך וגדלת אותי מ"מ איני כבן, ור"ל שאיני מחוייב לכבוד כלל, דהא ודאי

1. ועי' בהערת הרד"ל בפדר"א (פל"ו הע' כג) שזו מחלוקת בבלי וירושלמי, ואמנם הגר"א הביא ראייה שאין חייבים בכבוד הסב, אבל מהבבלי ופדר"א עולה שבני הבת חייבים כבני בנים.

"הנה בגוף הנדון אי האבלים מחוייבים להניחו לומר קדיש על דבר זה לא שאלת, כי כבר יצא המוסכם בתשובת מהרי"ק סימן מ"ד ובתשובת רמ"א סי' קי"ח שנכדס יאמר קדיש פעם אחת ואבלים על אביהם ואמם יאמרו שני פעמים כמ"ש רמ"א שם בתשובה וכו"פ בי"ד סימן ר"מ סעיף כ"ד בהג"ה ואף על גב דלענין כבוד חייבין גם כן בכבוד אבי אביו מ"מ כבוד אב קודם כמ"ש רמ"א שם בתשובה וכן הסכמת האחרונים אביו מ"מ כבוד אב קודם כמ"ש רמ"א שם בתשובה וכן הסכמת האחרונים ואף שגיסו הגאון זצ"ל בספרו אליהו זוטא סוף הספר מפקפק בזה מ"מ אין דבריו מוכרחים ואדרבה מסוגיא זו דסוטה דף מ"ט ופרש"י שם נראה כדעת רמ"א בתשובה **דאפילו בנן הבת חייב בקצת כיבוד** וכ"ש בנן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם והתם בסוטה מיירי בנן הבת יע"ש וכן נ"ל קצת ראייה ממה דאי' בפרק המוכר את הספינה דף צ"א ע"ב וישם כסא לאם המלך לאמה של מלכות זו רות שהית' זקנתו של שלמה אפילו הכי כבדה כל כך לשום לה כסא אצלו ואי לאו דמחויב בכבוד הא קי"ל ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ועכ"פ לדינא גם הסכמנו שם בענין קדיש לומר קדיש פעם אחת". וממשיך לדון אם האם יכולה למחות.

השבו"י לא הבין כרעק"א באליהו זוטא וחלק על גיסו וסבר שיש חובת כיבוד מן התורה אף על בן הבת וק"ו לבן הבן.

ז. הט"ז (ו"ד סי' רמ ס"ק כ) כתב: "בכבוד אביו יותר – כן פרש"י בחומש על ויזבח

לפירוש רמ"א חייב בכל הדברים לאבי אביו כמו אביו, דמי מפיס, אלא מ"ש רמ"א דחייב יותר היינו כשיש לו לכבוד אביו ויש לכבוד אבי אביו, אביו קודם לאבי אביו, אבל כשאין לכבוד אביו, חייב בכבוד אבי אביו כמו אביו ממש, וכ"מ מב"ח וש"ך שם [ס"ק כג] שפסקו דכייפין לבן הבן כפי אשר יכול כמו הבן אצל אב ע"ש, ואין לחלק בין בן הבן לבן הבת בזה כדמשמע בש"ס, גם תשובת רמ"א מיירי שם מבן הבת... אבל כשאומר לו אבי אביו השקיני מים או בדין קדיש דבזה אין מחויב עתה לכבוד אביו אלא שרוצה לכבוד אבי אביו, בזה אין מחויב כלל ודו"ק... ובעיקר דין כיבוד אבי אביו אין רשות לבי"ד לכוף לבן הבן אם לא בתורת צדקה".

סיום דברי אליהו זוטא הפוך מתחילת דבריו שכן בתחילה כותב שאין חיוב כיבוד ובסוף כותב שכשלא במקום אביו יש חיוב ואולי הסיום הוא עפ"י דברי רמ"א וצ"ב.

רבי עקיבא איגר (על השו"ע) סיכם את שיטת אליהו זוטא: "באליהו זוטא בסוף הספר בת' (ס"א) כתב דהיינו דוקא לענין אם יש לו לכבוד לאביו ולאבי אביו, אבל בלא"ה חייב בכבוד אבי אביו בכל מילי כמו שחייב לאביו ע"ש שחולק על דעת המהרי"ק דאינו חייב כלל בכבוד אבי אביו ועיין בתשובות שבו"י (ח"ב סי' צ"ד) ובראנ"ח פרשת תולדות". ולא חילק בין בן הבן לבן הבת.

ו. בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' צד) דן אף הוא בשאלת קדיש ע"י בן הבת על זקנו (כשאמו מוחה). והשיב:

חבל נחלתו

ח. בערוך השולחן (י"ד סי' רמ סמ"ד) פסק: "וכתב רבינו הרמ"א ד"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו ואינו נ"ל אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו עכ"ל וכתבו הגדולים [שם] דאם אין לאב ולבן ויש לבן הבן כופין לבן הבן שיזונם כפי יכולתו ונראה דגם בן הבת חייב בכבוד אבי אמו וזה שמצינו בגמ' [סוטה מ"ט א] שאחד אמר לבן בתו אשקיין מיא וא"ל לאו ברך אנא ע"ש כבר פירש"י שם דאין עלי לכבדך כבן עכ"ל כלומר דכבוד כבן אינו מחוייב אבל מ"מ חייב לכבדו".

ט. בשו"ת משפטי עוזיאל (כך ב, י"ד סי' לז, ג) דן בכבוד הסבים בחיי האבות ואחרי מותם. וז"ל:

"מענין לענין ובאותו ענין הביא מעכ"ת סברת הלויית חן שכתב שהבן חייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו וליף לה מדכתוב: ויזבח זבח' לאלוקי אביו יצחק, ופרשו מכאן שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, (פרש"י בראשית מ"ו, א), ומעכ"ת תמה עליו דאעיקרא דדינא אין הבן חייב בכבוד אבי אביו² וכדכתב רש"י ז"ל: דבן בנו של רוצח נעשה גואל הדם משום דאינו חייב בכבודו (מכות יב א), ואשתמיטיה ליה למר שכבר קדמוהו בזה הפ"ת (סי' ר"מ ס"ק כ"א), וכדי שלא יהיו דברי רש"י סתראי, נלע"ד לומר דמ"ש רש"י (מכות שם) דאין בן הבן חייב בכבוד זקנו, היינו דוקא במקום שכבוד הזקן מבטל כבוד האב, כגון לענין גואל הדם דכבוד האב מחייבו להיות גואל הדם ובכגון זה אין עליו חובת כבוד אבי אביו. וזה

זבחים לאלהי אביו יצחק ותימה על דעה הראשונה שהוא מהרי"ק דנעלם ממנו פירוש רש"י בחומש".

והש"ך (ס"ק כג) הוסיף: "אלא דחייב כו' – וכתב הב"ח ולפי זה נראה דאם אין לו לאב ויש לבן כפיפין ליה לבן הבן כפי אשר יכול (כדלעיל ס"ה בן אצל האב)".

היינו כופים את בן הבן (ומשמע אף את בן הבת) לזון את סבו אם יש לו.

בביאור הגר"א (ס"ק לג) הביא מקור שאין אדם חייב בכבוד זקנו. ועל דברי הרמ"א בשו"ע שחייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו העיר (לד): "ואינו נ"ל. ומגמ' דסוטה מ"ט א' ראה למהרי"ק ונ"ל דלאבי אמו פטור וכמ"ש בב"ר פ' צ"ד בני בנות כו".

היינו שעפ"י הגמרא בסוטה רוצה לחלק בין בן בתו לבן בנו ומביא ראייה מבראשית רבה (ויגש פר' צד): "א"ר יהודה בר אלעאי בנות בנין הן כבנים, ובני בנות אינן כבנים". אמנם שם במדרש לא נאמר לגבי כיבוד.

המאסף לתשובות הפוסקים – הפתחי תשובה כתב בס"ק כא: "אלא דחייב – עיין בש"ס סוטה דף מ"ט ע"ב דאיתא שם אטו ברך אנא בר ברתך אנא ובפירש"י שם ועיין עוד במכות דף י"ב גבי בן בנו נעשה לו גואל הדם ובפירש"י שם ודוק. ועיין בתשובת שארית יוסף סי' י"ט (הובא לקמן סי' רמ"ב סכ"א בנ"ז שם) ובספר אמרי שפר להגאון מוהר"א בן חיים פרשת תולדות ובשו"ת תשובה מאהבה ח"א סימן קע"ח ובתשובת שתי הלחם מ"ש בזה".

2. וכעין דברי המכותב כתב במשמרות כהונה (סוטה מט ע"א).

מתאים למ"ש רש"י בפרושו על התורה מכבוד אביו עדיף מכבוד אבי אביו, אבל לעולם חייב בכבוד אבי אביו שהוא נמשך מכבוד האב עצמו כדין אשת אבי אביו שחייב בכבודה מן התורה. משום שזהו בכלל כבוד אב".

ושוב חילק בין גאולת דם לדיני ירושה, והסביר שכבוד הנכד לסב נובע מכבוד האב כדין אשת אב, ועל כן תמיד כבוד האב קודם לכבוד הסב, ולכן אם מת אביו גם הנכד אינו חייב בכבוד סבו. ודבריו שתלה כבוד הנכד לסבו בחיי אביו אינם מוכרחים, ועל כן נראה שאף אם מת האב חייב בכבוד סבו שהרי זו קרבת דם.

י. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' לח) סיכם את ההלכה כך:

בשו"ע יו"ד סי' ר"מ סעי' כ"ד נפסקו שתי הלכות בדיני כיבוד הורים, אחת בנוגע לחותן, ואחת בנוגע לאבי-אב. בנוגע לחותן נפסק בפשיטות: חייב אדם לכבד חמיו. באין חולק. והט"ז בס"ק י"ט מביא הב"ח והצדה לדרך שמבארים דה"ה חמותו, וכך מבאר הפ"ת בסק"כ. ואילו בנוגע לאבי אב יש מחלוקת, והרמ"א כותב: י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, ואינו נ"ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו. והערוך השלחן בסעי' מ"ד כותב דנראה דגם בן הבת חייב בכבוד אבי אמו (ועיין ביבמות ד' ס"ב ורש"י דמשמע אמנם כן דגם בני בנות כבנים דומיא דבני בנים. אבל בירושלמי פ"ו דיבמות ה"ו איתא: בני בנים כבנים, בני בנות אינם כבנים. ולעומת זה מבואר גם בפרקי דר"א פרק ל"ו שבני בנותיו של אדם כבניו, כשיטת הבבלי, ע"ש בביאור הרד"ל אות כ"ג, ועיין גם מ"ש בזה בשדי חמד בכללים מערכת ב' אות ס"ב, ובפאת השדה מערכת ב' סי' י"ח והדברים

ארוכים).

"ולפלא על הערוך השלחן שכתב כן מדעת עצמו ולא זכר באותה שעה שבכזה מבואר בהדיא ברמ"א בעצמו בתשובותיו סי' קי"ח בדונו על בן בת, והביא הך דחייב בכבוד אבי אביו ע"ש. וכך העלה גם בשו"ת שבות

יעקב ח"ב חיו"ד סי' צ"ד עיין שם".
 "אלא דמהשבות יעקב שם משמע דס"ל דמ"מ בן הבן יש יותר חיוב, שכותב שם בלשון ואדרבה מסוגיא זו דסוטה ד' מ"ט ופרש"י שם נראה כדעת רמ"א בתשובה דאפילו בן הבת חייב בקצת כיבוד וכ"ש בן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם. הרי דס"ל להשבות יעקב בהדיא דבן הבן חייב יותר בכיבוד מבן הבת. (אלא דמ"ש השבו"י דבבן הבן ליכא מאן דפליג, הנה מדברי הרמ"א הנ"ל ראינו דכן איכא מאן דפליג).

יא. וכן בחשוקי חמד (בכורות ו ע"א) סיכם:

"נחלקו הפוסקים האם אדם חייב לכבד את זקינו, הרמ"א (יו"ד סימן רמ סכ"ד) כתב בשם המהרי"ק דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, וכתב עליו הרמ"א ואינו נ"ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו וראיה ממדרש גבי ויזבח זבחים וגו' (בראשית מו א) עכ"ל. כלומר דאיתא במדרש הביאו רש"י ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק, חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם. ומדכתב רש"י יותר מכבוד זקינו, משמע שגם מחויב בכבוד זקינו, אלא שבכבוד אביו חייב יותר. והשדי חמד (מערכת כף כלל קכא) הביא מהמדרש תלפיות שרבינו יונה ומנורת המאור והחרדים כתבו, שחייב כיבוד זקינו הוא דאורייתא, יעו"ש. והטעם

חבל נחלתו

הבת חייב פחות מבן הבן ובמקום שעומד כבוד אביו וכבוד זקנו – חייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו.

כתב החרדים (פרק יב אות יא) דבני בנים הרי הם כבנים".

מסקנה

נכד בין מבנו בין מבתו חייב בכבוד סבו ונראה שחייב מן התורה, ו"א שבן

סימן לד

מזוזה בתוך מעין שער

אלא יש בו קיר שסוגר את כל המבוא, נראה לענ"ד ש'דוך ביאתך' הוא רק הדלת שבתוך המבוא ועל מזוזה צריך לקבוע מזוזה.

וכאן יש להעיר לפעמים מזוזת הדלת צרה ובעיקר בדלתות מסוג זה ואז מי שאינו בקי בהלכה קובע את המזוזה על המזוזה כלפי חוץ ואז הנכנס רואה את המזוזה ומשמאלה הדלת. נראה שבמקרה זה אין ברירה וצריך לעשות אחת משתי אפשרויות: א. להוסיף מזוזות ומשקוף כלפי חוץ ובהם לקבוע את המזוזה. ב. לעשות חור בתוך המזוזה ושם לקבוע את המזוזה בעמידה וכן נהגו במקומות שהנכרים היו גונבים מזוזות, לעשות חריץ להניח את המזוזה ולכסותה בטיח, ובדר"כ משאירים חלק מהמזוזה גלוי שדרכו רואים אותה ולעתים שם ש-ד-י.

שאלה

יש דלתות הנמצאות בתוך מפתח גדול, המפתח הגדול סתום בקיר הבנוי מעין שער, היינו יש צורה בולטת כעין שער, אולם היא סתומה בעץ או במתכת, ובתוך הסתימה יש דלת. והשאלה היא היכן מקום קביעת המזוזה האם בצורת השער החיצונית שעפ"י רוב בולטת החוצה או במזוזת הדלת הפנימית?

תשובה

עיקר השאלה מתחילה במקום שבו יש מעין מבוא המסתיים בסתימה שאינה ממין חומר הבניין אלא ממתכת או מעץ, מצב שיוצר דמיון של כעין שער גדול אבל הדלת עצמה היא בתוך המבוא הגדול. כיון שהמבוא הגדול אינו שער נפתח

מעשר כספים ממלגה

שאלה

סטודנט (תלמיד) במכללה עובד לפרנסתו וגם מקבל מלגה, האם הוא צריך להפריש מעשר כספים מן המלגה?

א. עשירית וחומש במצות צדקה

אגב השאלה נתייחס לכלל הנושא של מעשר כספים, שהוא כהררים התלויים בשערה.

כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א): "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך".

ובהלכה ה מוסיף: "בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה, ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר".

הטור (יו"ד סי' רמט) הביא דברי הרמב"ם והוסיף עליהם: "וקאמר בירושלמי שנה ראשונה חומש מהקרן מכאן ואילך חומש מהריוח בכל שנה".

הן לפי הרמב"ם והן לפי הטור החומש או מעשר הם השיעור המכסימלי למי שיכול לתת בתנאי שיש עניים הדורשים הוצאה כזו.

הבית יוסף (יו"ד סי' רמט) העיר: "שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים וכו'. יתבאר בסימן ר"ן שצריך לתת לעניים כל צרכם והיינו ודאי אם ידו משגת שאם אינה משגת אינו חייב לתת להם כל ממונו".

והמשיך: "וכמה הוא נותן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר. כ"כ הרמב"ם בפ"ז מהלכות מתנות עניים (הלכה ה) ובפרק נערה שנתפתתה (כתובות ג) אמר רבי אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות. ואף על גב דלא משמע מהכא שיהא מצוה לבזבז חומש דלא קאמר אלא שאם בא לבזבז אל יבזבז יותר מכן מהירושלמי דריש פיאה (פ"א ה"א) נראה שהוא מצוה² וגם מתלמודא דידן יש לדקדק דמצוה מן

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: למי שאין ידו משגת ליתן די מחסורו (=של עני שלפניו).

2. וכן כתב הב"ח (יו"ד סי' רמט, א): "שיעור נתינתה וכו'. הא דחומש הוי מצוה נפקא לן בפרק נערה שנתפתתה (דף נ א) מדכתיב וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך שני עישורין במשמע ובתרא כקמא מדכתיב עשר אעשרנו ולא כתיב עשר אעשר לך אלא אעשרנו לקמא כלומר מעשר שני יהא כראשון דהיינו חומש אבל טפי מחומש לא יתן שמא ירד מנכסיו ויפיל עצמו על הציבור".

חבל נחלתו

המתפרנס על הצדקה מיבעי ליה למיתן תילתא דשקל בכל שתא ועשיר כמה דבעי למיתן הרשות בידו".

ב. חובת מעשר מכספים

כתב בדרך אמונה (הל' מת"ע פ"ז ה"ה אות כז): "ואחד מעשרה בנכסיו בינוני (=לשון הרמב"ם). ומזה נהגו ישראל ליתן מעשר כספים ואסמכוהו רבנן בספרי אקרא דכתיב עשר תעשר את כל לרבות רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים ואמרו במדרש עשר תעשר – עשר בשביל שתתעשר עשר כדי שלא תתחסר רמז למפרשי ימים ופרגמטוטין להפריש אחד מעשרה לעמלי תורה ולכך אם הורגל בזה ג' פעמים או אפ"י פעם א' וחשב לנהוג כן לעולם הוי עליו כנדר".

ומקורו מתוספות (תענית ט ע"א): "עשר תעשר – הכי איתא בספרי עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין ת"ל את כל דהוה מצי למימר את תבואתך מאי כל לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו".

בביאור הגר"א (יו"ד סי' רמט ס"ק ב) הביא את הספרי והביא עוד: "בירושלמי אתמר שמעשר עני נוהג אפ"י בכספים וליף ממ"ש כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך. מרדכי פ"ק דב"ב (ע"ט)". וכן הביא את הירושלמי הכפתור ופרח (פמ"ד).

והאור זרוע (ח"א, סי' יג) לומד את חובת מעשר כספים כך: "בפ"ק דתענית א"ר יוחנן מ"ד עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר. ר' יוחנן אשכחי לינוקא דר'

המובחר לבזבז חומש דמייתי להא דתקנת אושא מדכתיב (בראשית כה, כב) וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך כלומר תרין עישורי דהיינו חומש".

עולה מדברי הב"י שמן הירושלמי משמע שחובה לתת לצדקה חומש של ממונו, (וכפי האמור בירושלמי [פאה פ"א ה"א] שנה ראשונה מהקדן ואח"כ מן הרווח). והירושלמי הוא המקור למנהג מעשר כספים. דהיינו שאדם יעשר את ממונו כאשר הוא נכנס לידו ואז יחלק את הממון הזה לצדקה – כעין מעשרות.

החילוק בין הבנה זו להבנת הרמב"ם כפשוטו, הוא שלפי הרמב"ם אין חובה כמותית על הוצאה לצדקה אלא לפי צורך העניים ולפי יכולתו ומעשר וחומש אלו הגבלות כמותיות בלבד, אולם לפי הירושלמי יש חובה להפריש חומש או עשירית לצדקה מנכסיו שנה ראשונה מהקדן ואח"כ מן הרווח, ולחפש עניים ולתת להם.

כאמור, כותב זאת הב"י כפירוש הירושלמי, אולם בהלכה לא פסק כן אלא הביא את לשון הרמב"ם. זו לשון השולחן ערוך (יו"ד סי' רמט ס"א): "שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה. וחומש זה שאמרו, שנה ראשונה מהקדן, מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה". ולא הזכיר שיש חובה שכל ממון שנכנס תחת ידו יפריש ממנו חומש או מעשר.

וכן בשאלות (פר' תרומה שאילתא סג) העוסקת במצות צדקה לא הזכיר שום חובה למעשר מכספים וז"ל: "ואפילו עני

משגת יתן כפי צורך העניים שיתבאר בסי' ר"ן. ואם אין ידו משגת כל כך יתן עד חומש נכסיו מצוה מן המובחר ואחד מעשרה מדה בינונית פחות מכאן עין רעה. וחומש זה שאמרו שנה ראשונה מהקרן מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה עכ"ל וכן במעשר הדין כן"...

"ויש להבין בדברי הטור וש"ע דלמאי כתבו אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים דכיון דחומש או מעשר מחוייב ליתן ויותר מחומש אינו רשאי ליתן, א"כ ממילא הוא כן דאם הוא עשיר גדול ויש במעשרו או בחומשו צורך כל העניים יספיקו כל צרכיהם ואם אינו מספיק מה יעשה והו"ל לומר דכל אדם מחוייב ליתן חומש או מעשר ומזה יספיקו לעניים. ונלע"ד דה"פ **דבאמת שיעורים אלו דמעשר וחומש אינן מן התורה, ומדרבנן הוא דאסמכוה אקרא** דוכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך שני עישורים כמבואר בכתובות שם **דמעשר מן התורה הוא רק בתבואה** ולא לעניים אלא מעשר ראשון ללויים ומעשר שני נאכל בירושלים לבעלים ורק אחת בג' שנים יש מעשר עני והיא גזירת התורה ולא שבה נפטרו מצדקה כמובן".

ממשיך ערוך השולחן בסעיפים הבאים (ג-ה): "...והשיעור מזה כמה שהאביון צריך כדכתיב די מחסורו אשר יחסר לו אמנם הדבר מובן שלא תצוה התורה ליתן כל מה שיש לו לעניים והוא ישאר עני ודרכיה דרכי נועם ובאמת בזמן שהיו ישראל בארץ

שמעון בן לקיש אמר לי אימא לי פסוקך אמר לי עשר תעשר א"ל (ר) מ"ד עשר תעשר אמר לו עשר בשביל שתתעשר א"ל ומי שרי לנסווי קוב"ה והכתי' לא תנסו את ה' אלקיכם א"ל הכי א"ר אושעיא חוץ מזו שנא' הביאו את כל המעשר אל בית האוצר כו' ובחוננו נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די מאי עד בלי די, אמר רמי בר חמא אמר רב עד שיבלו שפתותיכם מלומר די. **למדנו שמצוה לאדם לעשר את ממונו** וכל מה שמרבה במעשרות מרבה בעושר **והמרבה בצדקה יותר מן המעשרות ה"ז משובח**³ ובלבד שלא יבזבז יותר מחומש כההוא דפ' נערה שנתפתתה דא"ר אילא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש... ואמר' בירוש' פ"ק דפאה גבי אלו דברים שאין להם שיעור וגמילות חסדים הדא דתמר בגופו אבל בממונו יש לה שיעור ואתיא כ"י דמר ר' שמעון בן לקיש בשם ר' יוסי בר' חנינא באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה. ר"ג בר אינונא בעי קומי ר' מנא מה חומש בכל שנה ושנה לחמש שנים הוא מפסיד כולה א"ל בתחלה לקרן מכאן ואילך לשכר".

ג. חומר החיוב במעשר כספים

את חומר החיוב במעשר כספים באר בערוך השולחן (יו"ד סי' רמט סעי' א-ב):
 "כתבו הטור והש"ע שיעור נתינתה אם ידו

3. שלא כמובא בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה אות כז): "ועי' באהבת חסד שגם הנותן יותר ממעשר או חומש ראוי שיפריש מעשר בצמצום לא פחות ולא יותר כי כתבו דתת"ש רקיעין נזונין בזכות מעשר והיותר יתן בתורת צדקה בעלמא וכ"כ בכנסת הגדולה".

חבל נחלתו

מעשר כספים היא מנהג שנלמד בהשוואה ליבולי שדות שממון הנכנס לרשותו יעשרו ולגבי שימושי המעות נבאר להלן.

ד. ממה מפרישים מעשר כספים

הובאו למעלה המדרשים המחייבים להפריש מעשר גם מפרקמטיא ובעצם מכל ממון שביד האדם.

כיון שהחובה היא חובת הגוף, על המפריש, אין היא קשורה אם כבר נתנו מהממון מעשר או לאו – בניגוד למעשר מפירות. וז"ל דרך אמונה (שם): "וגם מירושה או מנדוניה צריך ליתן מעשר אף שהאב כבר נתן מעשר מזה וכן אם גבה חוב שכבר נתייאש ממנו צריך לחזור וליתן מעשר דהוי כמצא מציאה".

וכן הוסיפו האחרונים שאף ממעות שכבר נתנו מהם מעשר כספים בהגיעם ליד אחר יש לתת מהם מעשר כספים.

וכך כתב הפתחי תשובה (י"ד סי' רמט ס"ק א) בשם שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ו): "אבל אם הכניסו (=ההורים) סתם כך וכך מעות להזוג ואח"כ בהגיע זמן החתונה נוטלין המעשר י"ל דאין זכות לאבות במעשר אם לא מדעת הזוג דמצוה דידהו היא ושמא כיון דהכי נהוג אדעתא דהכי נתחייבו מעיקרא להיות להאבות טובת הנאה שבהן ע"ש. ועיין בשל"ה דף רס"ב ע"א שכתב דגם מירושה שירש מאביו צריך ליתן מעשר אף שאביו היה נזהר כל

והיה מצבם טוב ועניים היו מועטים היו יכולין לקיים די מחסורו וגו' אבל כשגלינו מארצנו ועניים נתרבו ועשירים נתמעטו ואם אפילו יחלקו העשירים כל מעותיהם לא יספיקו להשלים לכל העניים די מחסורם לכן תקנו חכמים מעשר וחומש ולא יותר דבהכרח לתת גבול..."

"ולפ"ז ה"פ שיעור נתינתה אם ידו משגת כלומר שהוא עשיר גדול ועניים שם שמעטים יתן כפי צורך העניים אף אם אין בזה לא חומש ולא מעשר מפני שזהו עיקר המצוה של צדקה ליתן די מחסורו אבל אם אין ידו משגת כלומר או שהוא אינו עשיר כל כך או שעניים מרובים יתן עד חומש או מעשר ואף שאין בזה די מחסורו הלא א"א יותר ונראה דאף מי שאינו נותן מעשר מ"מ מצות הצדקה קיים אלא שלא קיימה כראוי וזהו כתרומה שנותן פחות מנ' שהיא מדה בינונית...".

"ולפי מה שבררנו הדבר מוכרע כדעת הגדולים הסוברים דמעשר כספים אין להם שום עיקר מן התורה [ב"ח בסוף סי' של"א ותשו' פנ"י ס"ב] ויש שהביא ראיה מכאן דמעשר כספים הוא מן התורה [ט"ז שם] ותמיהני דלפי מה שבארנו אדרבא ראיה מכאן להיפך ועיקר חיוב בצדקה מן התורה הוא ליתן לו די מחסורו ומעשר וחומש תקנתא דרבנן הוא"⁴...

עולה שהחיוב לתת צדקה בשיעור חומש או מעשר הם שיעור המצוה המכסימלי והוא מדרבנן, וחובת נתינת

4. וכן בדרך אמונה (הל' מתנות ענים פ"ז ה"ה ציון הלכה נג) כתב: "עי' בפ"ת י"ד סי' של"א סק"ב שהאחרונים הכריעו שמעשר כספים אינו חיוב אלא מנהג ישראל אבל אם נהג בזה אין לבטלו כלל אם לא לצורך גדול ע"ש וגם צריך התרה אם לא התנה תחלה שיהא בל"נ".

סימן לה – מעשר כספים ממלגה

לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים. (מהר"ל הל' ראש השנה).

היינו, לפי ההבנה שחובה עליו להוציא חומש או מעשר ממונו כל שנה ושנה, היתה הבנה שהשיעור של חומש ועשירית הוא חיוב של הוצאה ואפילו למצוות המוטלות עליו ולא דוקא לצדקה, והרמ"א בא להוציא מהבנה זו.

והט"ז (שם ס"ק א) כתב: "רק יתננו לעניים. – וכ"ש לפרוע בהם מסים דאסור... תדע דהא גם במה שאדם זן בניו הקטנים אמרינן בפרק נערה שנתפתתה דהוי בכלל עושי צדקה בכל עת, וכי ס"ד שיוציא אדם מעשר שלו לזון בניו הקטנים?! ולענין לקנות מצות בבית הכנסת במעות מעשר נ"ל דאם בשעת קניית המצות היה דעתו על זה שרי דהא המעות לצדקה אזיל ואף שהוא נהנה במה שמכבד לקרות אחרים לס"ת אין זה איסור שהרי בכל מעשר יש טובת הנאה לבעלים מה שאין כן אם בשעת קניית המצות לא נתכוין ליתן ממעשר ואח"כ רוצה לפרוע ממעשר ה"ל כפרוע חובו ממעשר כנ"ל בזה. וכתב בדרישה בשם תשו' מהר"ר מנחם שמותר ליתן מן המעשר להיות בעל ברית או להכניס חתן לחופה או לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאילן לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה המצוה עכ"ל ונראה לי דכשקונה בעדו ספר צריך לכתוב עליו שזהו מן המעשר למען ידעו בניו דבר זה ולא יחזיקוהו להם".

ימיו במעשרות מ"מ צריך הוא ליתן מחדש ע"ש".

ובשו"ת משנה הלכות (חי"ד סי' רכז ד"ה בדבר המעשר) כתב: "בדבר המעשר לבני הכולל מהטשעק שלהם, וההנהלת הישיבה לוקחים המעשר מהטשעק מהאברכים ושוב נותנים להם מה שמגיע להם לפענ"ד שפיר דמי לעשות כן. ואני המצאתי דבר לפני כמה שנים שהי' קשה להאברכים ליתן מעשר מסכום קטן כזה ולכן אמרתי שהנהלה בעצם יתנו הוספה של עשר אחוז להאברכים על הטשעק ויקחו מעשר מהטשעק ויחזיקו המעשר לעצמם, ושפיר דמי לעשות כן".

ותימה על דבריו אם החובה בממון המגיע ליד האברך מה תועלת ב'ניכוי מעשר כספים במקור' שחידש בעל שו"ת משנה הלכות, וצ"ב⁵.

ה. למה מיועדים כספי מעשר כספים

לפי פסיקת הרמב"ם והשו"ע כל הכספים הם בגדר צדקה והם אינם בגדר חובה. לפי הסוברים שהוא חובה, כיון שמעשר כספים הוא לרוב הדעות מנהג ושרשיו מועטים, יש שהיטו את השימוש במעשר לצורך שאר מצוות שאדם מקיים בממונו ובלבד שלא היה מקיימם ממונו בלאו הכי כגון ארבעה מינים.

הרמ"א (יו"ד סי' רמט ס"ה) הגיה: "...ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כי חשיב כאלו נתנו לו וחזרו וזכו ממנו, וכן במקבלי משכורת שהממשלה לוקחת מהם מסים, במדה שדינא דמלכותא דינא, ובמדה שהמסים הולכים לטובת עניים וכדומה, יש לדון אם חייב עוד במעשר.

חבל נחלתו

אסור לתת למצוות אחרות, אבל אם מיד בתחלת הפרשת מעשר כספים התנה שיכול לעשות ממנו דבר מצוה מודה מהרי"ל למהר"ם.

והובאו שם הרבה שאלות על מעות מעשר ושינוי יעודם לחולין או למצוות, אחר שלא התנו.

מוסיף בדרך אמונה (שם) ומסביר מה הוא ייעוד המעשר:

"ויש דעות אם יכול לעשות ממצות מעשר שלו שאר מצות כגון נרות לביהכ"נ או להיות בעל ברית ולהכניס חתן וכלה לחופה או לקנות ספרים ולהשאילן לאחרים ד"א דכל אלו אם בלא"ה לא הי' עושה כן יכול לעשות ממצות מעשר ואף על פי שנהנה מזה ג"כ ויש מחמירין בזה שמעות מעשר הוא רק לעניים אא"כ התנה בתחלה שיוכל לתת לכל המצות ולכן טוב שיתנה בתחלה. **ואם לא התנה מהנכון להחמיר שלא ליתן רק לעניים** ואפ"ל לעשות מזה גמ"ח קבוע אפשר שיש להחמיר וצ"ע. אך להלוות לפי שעה מעות מהמעשר יש להקל אפ"ל להלוות לעשיר וכ"ש לעני וכשיחזיר לו יתננה לעניים. ופרנסת בניו ובנותיו הגדולים יתרים מבני שש י"א שכיון שאין חייב לפרנסם יכול לחושבו בחשבון המעשר וכ"ש בני י"ג ויותר, וי"א שא"א לחושבו כי כל דבר שגם בלא"ה הי' נותן לו א"א לחושבו בחשבון המעשר אף על פי שזה נחשב לצדקה, וכ"ש דבר שהוא חייב כגון מתנות לאביונים ומחצית השקל ופדיון כפרות וכל כה"ג אף שאינו אלא מנהג לכו"ע אין יכול ליתן ממצות מעשר רק אם רוצה להוסיף יותר מהחייב יכול להוסיף ממצות. וכן אם נתחייב באיזה צדקה ולא הי' דעתו ליתן ממצות

עולה מדברי הט"ז שמוותר להשתמש במעות מעשר לקניית מצוות, ובלבד שהמעות או החפץ הנקנה (=ספרים) ישמשו לצדקה וגמ"ח.

והש"ך (שם ס"ק ג) הוסיף: "ואין לעשות ממצות מעשר שלו כו' - מהרש"ל והדרישה כתבו בשם תשובת מהר"ם דכל מצוה שתבא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכה"ג וכן לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאילן לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר ע"כ. ובתשו' מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' ע"ה כתב ולפזר מעשרותיו לעניים (צ"ל לבניו) הגדולים שאינו חייב לטפל בהם מותר דאפ"ל לאביו מותר לתת אם הוא עני משום כבוד אביו אבל (צ"ל וכ"ש) לבניו דמותר במקום שאין בעיר תקנה לתת לכיס של צדקה עכ"ל ומשמע דמותר אפ"ל יש בידו יכולת לפרנס ממקום אחר דזה הוי צדקה כדלקמן סימן הנ"א ס"ג".

היינו מצוות שלא יכול לקנות מממונו, יכול לקנותם ממצות מעשר כספים וכמובן מצוות שיש בהן צדקה. ובביאור הגר"א הביא מביצה (יט ע"ב): "וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין". היינו - ולא ממצות מעשר.

בפתחי תשובה (ס"ק ב) כתב שלכאורה מהר"ם (=מהר"ר מנחם הובא בט"ז) שהובא בש"ך חלוק עם המהרי"ל (שהביא הרמ"א) אם מותר אף דברים שאינם צדקה, אולם באר הגולה (אות ה) הסביר שמהרי"ל אסר דוקא מצוה שחייב בה והתיר כמהר"ם. ובשם החת"ס הביא שבמהרי"ל מדובר שהתחיל לתת לעניים שלש פעמים ולכן

סימן לה – מעשר כספים ממלגה

פרט לשאלה זו, לבעל עסקים מרובים שיש לו הוצאות והכנסות קשה מאד לברר מהי הכנסה שמעשר ממנה חייב להפריש כמעשר כספים. לדוגמא: הכניס מאה והוציא חמישים והפסיד ושוב הרויח מתי הוא יודע בבירור שזוהי הכנסה שחייב להפריש ממנה?

כתב על כך הפתחי תשובה (י"ד סי' רמט ס"ק א): "ואם היה לו בעסק אחד ריוח ובעסק אחד הפסד עבה"ט של הרב מהרי"ט ז"ל שכתב בשם שער אפרים סימן פ"ד שאם בשעה שהיה לו הפסד היה לו חשבון שהיה לו הפסד ואם כן מה שהיה לו ריוח אח"כ הוא ענין אחר ואינו ממלא הרויח את הפסד, אבל אם לא היה לו חשבון עד תום השנה וחשב כל החשבונות הרויח וההפסד מכל השנה אז ימלא ההפסד מן הרויח ע"ש וכיוצא בזה כתב בתשובת חות יאיר בהשמטות לדף ר"ג ע"ש ועיין בתשובת נו"ב תניינא סימן קצ"ד /קצ"ח/ שלא פסק כן אלא אם הרויח וההפסד היה בשנה אחת לעולם ינכה זה בזה אבל בשתי שנים לא ינכה וע"ש בהג"ה מבן המחבר ועיין עוד בתשובת חוט

מעשר, וכן שכר לימוד של בניו אסור ליתן ממונות מעשר כיון שחייב בזה וכן כל כה"ג. והמקבל מתנה כגון אלו שמקבלין מתנות לחתונתן אם קבל חפצים א"צ לתת מעשר⁶ אבל אם קיבל מעות אפי' בשביל לקנות דבר מסוים צריך לתת מעשר".

ממילא ביחס לשאלה בראש הדברים אף מקבל מלגה אם יכול – חייב לתת מעשר כספים.⁷

1. דרך הישוב מעשר כספים

אף מי שרואה הפרשת מעשר כספים כחובה נראה שסובר שאדם שאין לו אינו צריך לתת וצריך לחזור ולנהוג כדברי הרמב"ם והשו"ע שהמינימום הוא שלישית השקל בשנה (והוא סכום אפסי של כמה שקלים בלבד). השאלה החשובה היא מה נחשב שאין לו הרי יש מסתפק במועט ויש שזה לא מספיק לו וצריך יותר. נראה שאם משכורתו וכד' אינה מספקת לו ולביתו ולכלל משפחתו את מלוא צרכיהם הבסיסיים אדם כזה פטור ממעשר כספים, כיון שכל ממונו נצרך למחייתו.

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: למה?

תשובת המחבר: כך כתב בדרך אמונה, בציון ההלכה (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ז ס"ק סז): "שמעתי שכן הורה מרן החזו"א וכן מצאתי בס' מעשר כספים עמוד רכ"ו בשם תשו' יד הלוי שאין נוהגין ליתן מעשר מן הדורות אבל ממונות הנדוניא מובא בכל האחרונים שמנהג לתת מעשר וכנ"ל וכן מכל מעות מתנה ומרן ז"ל אמר הטעם שהנותן מעות אפי' לקנות דבר מסוים אינו מקפיד כ"כ אם המקבל יוריד קצת למעשר ולכן חייב. ואם עי"ז שיתן המעשר לא יספיק לו לקנות הדבר שנתן עבורו וא"א לו ליתן מעות אחרים ירשום עליו המעשר לחוב וכשיוכל יפרע וכן הורה מרן ז"ל לחתן א' שנתנו לו הוריו מעות לקנות דירה ואם יוריד המעשר לא יספיק לדירה שירשום עליו המעשר לחוב ובמשך הזמן יפרענו אבל אם אביו או חמיו לא הקנה לו את הכסף אלא הוא קונה לו את הדירה אפי' שלח את הבן שיקנה כיון שעדיין אין הכסף שלו א"צ הבן לתת מעשר".
7. וכן בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה ציון הלכה נח) כתב: "ומרן החזו"א זצ"ל הורה שגם בחורי הישיבה צריכין ליתן מעשר כספים ממונות התמיכה שמקבלין מהישיבה".

חבל נחלתו

השני סוף סימן צ' מזה. ומ"ש הבה"ט בשם חו"י אם הוא נוסע לשוק כ' גם הוצאה בכלל קרן יחשב ועיין בשאלת יעב"ץ ח"א סימן ו' שפקפק בזה ודעתו שאין מנכה ההוצאה בכל ענין⁸. ועי' עוד שם בפתחי תשובה בשאלות שונות של מעשר כספים, ונראה שהאחרונים תפסו זאת כחוב מלא.

ז. בין מצוה לחובה

מעיון בפוסקים נראה כבי' שהמצוה הזו היא חובה חמורה, ומי שנתן צדקה ולא הצליח לתת מעשר כי אין לו, והוא נצרך לצרכי משפחתו, דברי הפוסקים יוצרים אצלו הרגשת עבריינות והוא כבר

בחששות כבדים שלא מילא את חובותיו בעוה"ז וכו' וכו'. צריך לזכור שזהו מנהג מדרבנן ובעיקר אם הזכיר בתחילה 'בלי נדר', ואין אדם צריך ללוות על מנת לתת מעשר כספים, אלא צריך שבאמת מכלל הכנסתו תהא עשירית שאינה נצרכת לצרכיו וצרכי משפחתו השוטפים. ולכן אם הוא חש שהוא לחוץ כיון שאינו נותן כפי הראוי מעשר או חומש ירשום לעצמו את הכנסתו ואת הראוי לתת למעשר כספים כל שנה, וכמה נתן בפועל, וסכומים אלו יהיו חוב עליו עד שבמשך השנים יוכל ליתנם. אבל ודאי שלא ראוי שיכנס למרה שחורה על כך שאינו יכול לתת מעשר כספים.

סימן לו

הורתו שלא בקדושה לענין מילתו בשבת

שאלה

האם מי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ונולד בשבת – נימול בשבת?

תשובה

א. השאלה העקרונית היא האם הנולד הוא גר או ישראל, אם הוא גר, מילתו כגר ואינה דוחה את השבת וברכותיו כגר וצריך שלשה להכניסו בברית מילה, אם

הוא ישראל הוא נימול בשבת וברכותיו כישראל, אלא שאין לו אב מישראל (שהרי נזרע בגויית אמו) ובי"ד מלים אותו. ב. ביבמות (עח ע"א) מימרא של רבא: "נכרית מעוברת שנתגיירה – בנה אין צריך טבילה". ובגמרא שאלו למ"ד עובר לאו ירך אמו והקשו כיצד טבילת האם עולה אף לו והשיבו שהיינו רביתיהו, כלומר סדרם הטבעי ולכן טבילת האם עולה אף לו.

8. וכן בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה ציון הלכה סז) כתב: "ואם עי"ז שיתן המעשר לא יספיק לו לקנות הדבר שנתן עבורו וא"א לו ליתן מעות אחרים ירשום עליו המעשר לחוב וכשיוכל יפרע וכן הורה מרן ז"ל לחתן א' שנתנו לו הוריו מעות לקנות דירה ואם יוריד המעשר לא יספיק לדירה שירשום עליו המעשר לחוב ובמשך הזמן יפרענו אבל אם אביו או חמיו לא הקנה לו את הכסף אלא הוא קונה לו את הדירה אפי' שלח את הבן שיקנה כיון שעדיין אין הכסף שלו א"צ הבן לתת מעשר".

סימן לו – הורתו שלא בקדושה לענין מילתו בשבת

כישראל צריכים למולם בשבת (אם נולדו בשבת).

ד. מקור נוסף שלכ' נראה ממנו כמקור לפניו, הוא מבכורות (מו ע"א): "נתגיירה מעוברת, נשתחררה מעוברת וילדה... – בכור לכהן ואינו בכור לנחלה".

ומפרש רש"י: "נתגיירה מעוברת – ובעלה עמה¹ וילדה הוי אותו ולד בכור לכהן דפטר רחם הוא בישראל ולא לנחלה דהורתו שלא בקדושה ולא בר נחלה הוא וזרע מצרי רחמנא אפקריה דכתיב (יחזקאל כג) וזרמת סוסים זרמתם".

ולכאורה אם הוא בכור לכהן דינו כישראל.

ה. הריטב"א (יבמות מז ע"ב) מביא: "אבל רבינו הרמב"ן ז"ל כתב דבדיעבד אם טבל קודם מילה עלתה לו טבילה, והביא ראיה מדאמרינן לקמן בפ' הערל (ע"ח א') גיורת מעוברת שטבלה בנה אין צריך טבילה ואמרינן לה התם אפילו למ"ד דעובר לאו ירך אמו הוא וכן כתבו קצת רז"ל ב"ה, ומ"ה הר"ם² דחה ראיה זו, דשאני התם דכשהוא במעי אמו אינו בן מילה והרי הוא כנקבה דסגי ליה בטבילה, וכשנולד ומלין אותו אינו אלא כמו שמלין ישראל ערל שבלאו הכי נמי ישראל הוא, הא בכל שצריך מילה בשעת גירותו אם קדמה טבילה למילה חוזר וטובל". וכן העתיק ממנו תלמידו הנימוקי יוסף (יבמות טז ע"א). עולה מדברי הריטב"א כי לפי הרמב"ן התינוק הוא גר וטעון מילת גרים, ולפי

וכלשון המאירי (יבמות עח ע"א): "אלא טעם הדבר מפני שטבילת האם עלתה לו כשאר האיברים הנסתרים בה".

עולה לפי"ז שלפחות טבילה לשם יהדות אף מי שנולד בקדושה צריך – כיון שנזרע שלא בקדושה אלא שהוא טובל אגב גיור אמו בין אם הוא נחשב כאחד מאבריה – ירך אמו או שאינו כאחד מאבריה ורק שוכן בה ועובר את הטבילה עימה.

וצריך לדון מה דינו עתה לאחר שטבל ע"י אמו ונולד בקדושה, האם דינו כגר קטן, וגר קטן מלים ומטבילים אותו על דעת בית דין, ויכול למחות כשיגדיל, או שנאמר שטבילת אמו עלתה לו אבל הוא גר גמור ואינו יכול למחות וצריך מילת גרים, או שנאמר שהוא ישראל גמור וטבילת אמו סיימה את גיורו.

ג. לשאלה לעיל ישנה לכ' הכרעה מסוגיא ביבמות (צז ע"ב): "ת"ש: שני אחים תאומים גרים, וכן משוחררים – לא חולצין ולא מייבמין, ואין חייבין משום אשת אח; היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה – לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח".

מסוגיא זו עולה שהתאומים שהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה יש להם עריות אחד כלפי השני ולכאורה אם הם גרים היו צריכים להיות פטורים כמו ברישא שהתגיירו אחר לידתם. וא"כ גם לגבי מילה בשבת מכיון שיש להם עריות

1. רש"י הוסיף 'ובעלה עימה' ולכאורה לענין פטר רחם ובכורה לכהונה אין לכך משמעות אלא לכך שאינו נוחל את אביו.
2. בנ"י גורס הרא"ה במקום הר"מ.

חבל נחלתו

לומר דמתניתין דבכורות לא שמעינן אלא למ"ד דעובר ירך אמו. דאליביה ודאי ישראל גמור הוא משעת לידתו. אבל למ"ד עובר לאו ירך אמו לא שמעינן, וקמ"ל רבא דאפילו למ"ד עובר לאו ירך אמו נמי אין צריך טבילה, משום דטבילת אמו סלקא גם לדידי."

קושייתו היא שמבכורות עולה שכן מעוברת שהתגיירה הוא בכור לכהן וחייב בפדיון ועולה לכאורה שהוא ישראל משעת לידתו וא"כ נימול לשמונה ואפילו בשבת. ולכן מחלק בין מ"ד שהוא ירך אמו לבין מ"ד שאינו ירך אמו ולמ"ד עובר ירך אמו הוא ישראל גמור וטעון מילה ופדיון, ולמ"ד לאו ירך אמו הוא צריך מילת גרים. וכן נראה מדברי הגר"א וסרמן הי"ד (קובץ שעורים כתובות אות לה) שמחלוקתם היא האם עובר ירך אמו ואז הוא ישראל לאחר שנולד מכח טבילת אמו לבין מ"ד שלאו ירך אמו ואז הטבילה עלתה לגיורו אבל עדיין צריך מילת גרים ע"י ב"ד.

וז"ל: "[דף יא ע"א] ובנכרית מעוברת דבנה א"צ טבילה, ולמ"ד עובר ירך אמו דאין הגירות עליו מצד עצמו אלא מפני שהוא ירך אמו, נראה דאח"כ כשנולד הוא ישראל ממילא מפני שנולד מישראלית, ולא מפני גירותו שמעולם לא נתגייר."

ז. אמנם הרשב"א (יבמות מז ע"ב) מביא את דברי הרמב"ן וחולק עליהם מטעם אחר, ומדבריו נראה שלא כקובץ שעורים. וז"ל: "פי' לפירושו (=של הרמב"ן) אליבא דמאן דדחי התם ואמר עובר לאו ירך אמו הוא ומשום טבילת עובר גופיה ואמיה לא הויא חציצה, אבל למ"ד עובר ירך אמו

הר"ם או הרא"ה הוא ישראל גיור אמו גמר את גיורו ואף נימול בשבת.

וכן הסביר רבי עקיבא איגר (י"ד סי' קכד על ש"ך סק"י) "לענ"ד נקט המחבר 'יש מי שאומר' דבאמת נראה דעת הרמב"ן הובא בנ"י (פ' החולץ דף י"ח ע"ב) דס"ל דהא דאמר' מעוברת שנתגיירה בנה א"צ טבילה היינו דמ"מ צריך מילה. וא"כ קודם שמל אוסר במגעו. אבל לדעת הרא"ה שם וזהו שיטת תוספות ביבמות דא"צ מילה באמת הדין דהוי כישראל ע"ש. ובסימן רס"ח סתם המחבר דבנה א"צ טבילה ולא הזכיר כלל אם צריך מילה וגם האחרונים שם לא זכרו מזה כלום."

וכרא"ה משמע מדברי המאירי (יבמות מז ע"ב) שדן האם סדר המעשים בגיור מעכב וכתב: "ואם תאמר והרי בפרק הערל ע"ח א' אמרו גירות מעוברת שטבלה בנה אין צריך טבילה והרי עכשו קדמה טבילה למילה שאני התם שאינו ראוי לכך בשעת הגרות ואף כשנולד ולא מלווה ישראל הוא לכל דבריו כישראל שלא מל."

ו. בקרן אורה (יבמות מז ע"ב) דן במחלוקת וז"ל: "אבל הרמב"ן ז"ל דייק מינה דמהני נמי אם קדמה הטבילה למילה. ואם כן כשנולד אכתי לאו ישראל הוא עד שימול. וקשיא טובא, דהא מבואר בכמה דוכתי דאם לידתו בקדושה ישראל הוא תיכף בשעת לידה, וכדתנן בבכורות (מ"ו ע"א) דחייב בפדיון והוי בכור לכהן ואדרבה קשיא לי מאי קמ"ל רבא דבנה אין צריך טבילה, הא מתניתין היא בבכורות דהוי ישראל גמור משעת לידתו. וע"כ היינו משום דאהני ליה טבילת אמו, ואפשר

סימן לו – הורתו שלא בקדושה לענין מילתו בשבת

ז. דעת ראשונים אחרים ניתן ללמוד מדברי הסוגיא ביבמות (צז ע"ב) המביאה בריתא: "ת"ש: שני אחים תאומים... היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה – לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח"...

וכתב על כך בפסקי הרי"ד: "אבל היתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה חייב עליה כרת כישראל גמור, דאין לומר כאן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דהא לא נתגייר אלא בקדושה נולד, ושאר האב אין לו אבל שאר האם יש לו כישראל גמור". ומכאן שאינו גר ולכן חייב כרת על ביאת אמו כישראל.

וכדעתו כתבו תוספות בכתובות (יא ע"א) בסוגיית גר קטן: "והא דאמר' בריש בן סורר (סנהדרין דף סח: ושם) גבי גזל הגר אם אין לאיש גואל איש אתה צריך לחזר אחריו אם יש לו גואל אבל קטן אי אתה צריך לחזר אחריו כו' משכחת לה גר קטן מן התורה במעוברת שנתגיירה כדאמר' בפרק הערל (יבמות דף עח. ושם) עובדת כוכבים מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה והוי גר מן התורה דישראל גמור הוא ואית ליה ממון מן התורה כגון שירש את אמו ואי אתה צריך לחזר עליו שאין לו יורשין שאינו מוליד ואחיו מן האם אין יורשין אותו". ועולה מדבריהם שמלידתו הוי ישראלי והתגייר בטבילת אמו.

ח. הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ז) כתב: "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד

הוא ליכא ראייה מהתם כלל³, ולהוא לישנא נמי אפשר דלאו ראייה היא ובנה דקאמר היינו בתה ולכשתמצא לומר דמילה קודמת עיכובא לא הוצרך לפרש דמדקאמר אינו צריך טבילה על כרחין מאי בנה ולדה"..." ובהמשך נוקט שסדר הגיור – מילה ואח"כ טבילה מעכב. ואינו מברר את דעתו מה דינו של הנולד, אולם מדחייתו משמע שסובר כרמב"ן שהנולד הוא גר. ועולה מדבריו שאף למ"ד עובר ירך אמו העובר הוא גר.

וכ"נ מתוספות הרא"ש (יבמות מז ע"ב): "נתרפא מטבילין אותו מיד. משמע שהמילה קודם הטבילה וכן משמע מהא דאמר' אינו גר עד שימול ויטבול, ובפ' ד' מחוסרי כפרה קאמר ומה אבותינו לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והוצאת דמים, והא דאמר' לקמן פ' הערל מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה ועלתה לו טבילת אמו אף על פי שעדיין לא נימול, י"ל דשאני התם דבהיא שעתא לא חזי למילה". ומשמע שהוא נצרך למילה כגר אלא שבשעת טבילה – בניגוד לסתם גרים – הוא עדיין לא ראוי למילה. וכ"כ בקצרה תוס' (שם ד"ה מטבילין).

וכ"נ מהאגודה (יבמות פ"ד ס' סד) שמילתו מילת גרים שכתב: "קודם טבילה כדאמרינן לעיל עד שימול ויטבול והא דאמרינן [לקמן ע"ח ע"א] מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה התם אי איפשר למול קודם".

3. היינו שלא ניתן להוכיח שהסדר אינו מעכב, שכיון שהוא כירך אמו הרי הטבילה אינה טבילתו אלא טבילת אמו, אבל אעפ"כ מילתו היא מילת גרים.

חבל נחלתו

הוא טבילה) (ב"י בשם הרמב"ן וכ"כ המ"מ פ"ד מהל' א"ב) (וי"א דלא הוא טבילה) (נ"י פרק החולץ בשם הרא"ה).

ט. בשו"ת בנין ציון (סי' כב) הביא את המחלוקת בין הרמב"ן לרא"ה וכותב שאף תוס' ביבמות סברו כרמב"ן ומסיים: "ובש"ע י"ד (סי' רס"ח) הביא הרמ"א טבל קודם שמל מועיל דבדעבד הוא טבילה ויש אומרים דלא הוא טבילה ומדהביא דעה ראשונה שהיא דעת הרמב"ן בסתמא ודעת הרא"ה דלא הוא טבילה בשם יש אומרים משמע דפסק דעת הרמב"ן שהיא ג"כ דעת התוספ' והרשב"א שהוכיחו כן דבדיעבד הוא טבילה ממעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה ולכן אף שלדעת הרא"ה י"ל דמילתו דוחה שבת כיון שהוא כישראל גמור מכל מקום להדעה הראשונה שהביא הרמ"א בסתמא מילתו היא מילת גר שאינה דוחה שבת... אבל מכל מקום כיון שהתוספ' והרשב"ן והרשב"א הם רבים נגד דעת הרא"ה וגם הרמ"א נקט דיעות הרבים בסתמא נראה שהלכה כן שאין מילת בן שנולד ממעוברת שנתגיירה דוחה שבת ושוב מצאתי שגם הגאון אוה"ב נ"י בספרו נחלת בנימין⁴ פסק כן והוא הנכון כנלענ"ד הקטן יעקב".

וא"כ למסקנה הגר"י עטלינגר מסיק שאינו נימול בשבת.

י. המהר"ם שיק (י"ד סי' רמז) מקשה: "ותו קשיא לי דהרי מבואר ביבמות דן צ"ז ע"ב דשני אחים תאומים דהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה חייבין משום אשת אח, ואי ס"ד דבשעת מילה נעשו גר

שזכות היא לו, מעוברת שנתגיירה וטבילה אין בנה צריך טבילה, טבל בינו לבין עצמו..."

ומכך שצריך דין מעוברת שנתגיירה לדין גר קטן ולגר שנתגייר בעצמו ניתן ללמוד שסבר שהבן הנולד רק פטור מטבילה אבל חייב בגיור.

וכך כתב האור שמח (הל' מלכים פ"ח): "אבל נראה דמשום זה קיצר רבינו דסברתו כן, דמעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, אבל מכל מקום מילה לשם גירות בעי, דכיון דאינו גר עד שימול ויטבול בעי ג"כ מילה, ולא סבר כיון דאי אפשר למולו הוא כאשר דסגי בטבילה לחוד, רק מילה ג"כ בעי, וסבר דלא מעכב הסדר, ויכול להיות טבילה קודם מילה, כמו שהוכיח רמב"ן מזה (יבמות מ"ז ע"ב ד"ה נתפא), או סבר דעל הסדר לחוד לא קפיד, כיון דלאו בר מהילא הוא, אבל בלא מילה אינו כגר". ונראה מדיוק בדברי הרמב"ם ומהסבר האו"ש ששיטת הרמב"ם שבן המעוברת שהתגיירה הוא גר ואינו נימול בשבת.

הטור (י"ד סי' רסח) הביא בהלכות גרים: "נכרית שנתגיירה והיא מעוברת בנה אין צריך טבילה". ומובן מסידור ההלכה בתוך הלכות גרים שהבין שהבן הוא גר וצריך מילת גרים.

וכ"נ מהשולחן ערוך (י"ד סי' רסח ס"ו): "עובדת כוכבים שנתגיירה והיא מעוברת, בנה אין צריך טבילה".

והרמ"א (י"ד סי' רסח ס"א) הביא את המחלוקת בסדר מילה וטבילה אבל לא הכריע: "(טבל קודם שמל, מועיל, דבדיעבד

4. הרב בנימין זאב ברוייר בעל ס' נחלת בנימין אב"ד ק"ק טאב.

והביא מהגאון ר' דוד קארלינער זצ"ל בספרו פסקי הלכות (ח"א דין ז') שהוכיח דלא משוינן לי' כנתגייר מעצמו, אלא נתגייר בגירות אמו, ואף דאין לו יחוס אחרי אביו, מדאמרינן הכא דחייב כרת על אשת אחיו מאמו שילדה אחריו, הרי שדינו כישראל, דאם הי' צריך גרות, הרי זו שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן מילתו דוחה שבת."

"אולם האחיעזר כתב שם, ובחלק ב' (סי' כ"ט ס"ק ו'), לדחות ראי' זו, די"ל דלעולם בעי גירות, וממילא אין מילתו דוחה שבת, והא דחייב כרת על אשת אחיו מאמו, הוא משום דרש"י בסנהדרין דף נ"ח כתב דהא דאמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הוא דהוה כקטן שנולד בלי אב ואם. וכל זה כשנתגייר אחרי לידתו, דאין לו חיים לא לאביו ולא לאמו, אבל כשנתגייר אמו כשהיתה מעוברת, אף דאין לו חיים לגבי אביו, אולם לגבי אמו יש לו חיים, דהרי אמו היא מישראל, ואף שהוא צריך גרות מתייחס הוא אחריה, וכן הוא בירושלמי (פי"א דיבמות) דהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, חייב על קללת אמו, ולא על קללת אביו, אלמא דמתייחס הוא אחרי אמו, וא"ש מה שהוא חייב על אשת אחיו מאמו שנולד אחר כך, ומ"מ מילתו אינו דוחה שבת, דהוא מילה דגרות."

"אבל עיין שם דלהלכה מסיק דיש לסמוך פסקי הגר"ד מקארלין שיש למולו בשבת". יב. וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קסז) מסיק שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הוא ישראל ונימול בשבת

א"כ כקטן שנולד דמי ואין להם קורבה, ודין זה פסקו כל הפוסקים⁵ וא"כ קשיא טובא? על הרמב"ן דסובר דבשעת מילה נעשה גר ואי נימא דהש"ס קאי למ"ד עובר ירך אמו, א"כ מוכח מכל הפוסקים מבכורות ומדין דחייבים משום אשת אח דהלכה פסוקה דעובר ירך אמו."

"או דמוכרחין לומר דגם רמב"ן מודה דעובר כל זמן שהוא במעי אמו וגם כשנולד תוך ח' כל זמן שאין עליו שם ערל מודה הרמב"ן להרא"ה כיון דאכתי אינו ראוי למול הוי כנקיבה ומהני לי' להיות ישראל בטבילה לחוד אבל ביום הח' שכבר הוא ראוי למול בזה פליגו הרא"ה סובר הואיל ואשתרי אשתרי, ורמב"ן סובר דלא אמרינן כן אלא השתא דאפשר צריך למולו ולהכניסו בבית ולא היא כמותה ואי נימול באמת הוא גר מעיקרא כן נראה לפי ענ"ד מוכרח."

מהר"ם שיק מעלה את הקושי לשיטת הרמב"ן מיבמות צז בה מוכח שלתאומים יש דין ישראל משעת לידה, וע"כ מבאר את הרמב"ן וסיעתו שאף לידם מלידתו הוא ישראל, אולם לגבי מילה ביום השמיני שחל בשבת הרמב"ן מחמיר. ועולה לדבריו שבעצם הוא ישראל אלא שאינו שלם והוא נצרך כביכול להשלמה אף לשיטת הרא"ה.

יא. ובס' דף על הדף (יבמות צז ע"ב) הביא:

"בשו"ת אחיעזר (ח"ד ס' מ"ד) נשאל ע"ד מעוברת שנתגיירה וילדה זכר אם מילתו דוחה שבת."

5. ואף השו"ע הביא כן ביו"ד סי' רסט ס"ד.

חבל נחלתו

הוה חציצה משום דהיינו רביתיה כלומר דכן דרך גידולו ולא הוי חציצה וראיתי לאחד מהגדולים שכתב דהב"ד צריכים לידע שהיא מעוברת [דגמ"ד] ואני אומר שא"צ שהרי רבותינו בעלי התוס' פסקו בב"ק [מ"ז א ד"ה מאי טעמא] דעובר ירך אמו הוא ע"ש, ולפי מה שבארנו בס' רס"ז סעי' פ"ה גם הרמב"ם והטור ס"ל כן ע"ש וא"כ אין שייך בזה כלל לומר שצריכים הב"ד לידע מזה וכשהגדיל אינו יכול למחות".

עולה מדברי ערוה"ש שגירות מי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה כיון שירך אמו הוא גירותו נבדלת מגר קטן בכך שאי"צ שבי"ד ידעו על גיורו וכן אם הגדיל אינו יכול למחות. כמו"כ בסוגיא ביבמות נאמר שמצריית מעוברת שהתגיירה בנה שני ואינו נחשב ראשון על אף שאם היה גר קטן היה נחשב ראשון. בשו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד סי' יז) דן בשאלת מעוברת שנתגיירה ובי"ד לא ידעו שהיא מעוברת ובתחילה מוכיח כי דעת רוב הפוסקים להלכה שעובר ירך אמו ולכן אי"צ ידיעת בי"ד שהיא מעוברת כדי שטבילתה תעלה אף לבנה. והביא אגרות משה (חיו"ד ס"ס קנח) שטוב להודיע לב"ד שהיא מעוברת להוציא מספקו של הדגמ"ר. אולם הן מסגנונו והן מדבריו נראה שאינו לעיכובא.

אולם בפסקי דין – ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין (ח"ז פס"ד בעמוד תלט) פסק שטבילת אמו כשבי"ד לא ידעו שהיא מעוברת אינה מועילה לו וע"כ צריך מילה וטבילה כגר.

ובאבני מילואים (סי' ד ס"ק ב) יצא להסביר לפי מ"ד שהנולד הוא גר מדוע

ומברכים עליו ברכות המילה של ישראל, ומבאר שכן הביא האחייעזר (ח"ד סי' מד) בשם ר"ד מקרלין, והאריך להוכיח כן. ואלו מסקנותיו:

"העולה להלכה: א) גר שמל ולא טבל, מותר לשבות ביום השבת (אות ו' ז). – ב) נכרית שנתגיירה כשהיא מעוברת וידעו הב"ד שהיא מעוברת וילדה בן ביום השבת, הוא נימול בשבת יום ח' ללידתו (אות ד' ט' י"ב – ט"ז). – ג) נתגיירה מעוברת וילדה בן אפי' לא נולד מהול, יורש הוא את אמו (אות ד' ט' י"ט). – ד) נתגיירה מעוברת וילדה בן, מברכין בעת מילתו הברכות שמברכין בעת מילת ישראל (אות כ"א – כ"ד). – ה) אם עובר ירך אמו, עיי' בפנים (אות י"ז)".

וכן כתב בשו"ת אור לציון (ח"א יו"ד סי' יב). אמנם בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רכג-רכד) אף הוא חקר בנושא וסבר לפחות לפי רמב"ן ורשב"א צ"ל שהנולד צריך גיור. יג. לגבי גיור בטבילת אמו כתב הדגול מרבבה (סי' רסח ס"ה): "אם לא ידעו בית דין שהיא מעוברת תליא באשלי רברבי. ואכמ"ל". ולא באר את דבריו. ונראה שרצונו לומר שמי שלא נזרע בקדושה כיון שטבילת אמו מתחילה להכניסו לגירות אם בית דין לא התכוונו לגיירו אינו גר, וצריך טבילה בשנית.

וכתב בערוך השולחן (יו"ד סי' רסח סי"א): "אמרינן ביבמות [ע"ח א] כותית מעוברת שנתגיירה בנה א"צ טבילה ומבואר מסוגית הש"ס שם דאי אמרינן עובר ירך אמו הוא א"צ טעם כלל לזה דהרי הוא חלק מאמו, ואם עובר לאו ירך אמו והוא כגוף בפ"ע וא"כ צריך לחשוב כאלו גם הוא טבל והרי גוף האם הוה חציצה ואמרינן שם דלכן לא

סימן לו – הורתו שלא בקדושה לענין מילתו בשבת

תקלט), ולא הביאוהו כל גדולי האחרונים, ולענ"ד דעתו – דעת אחד מן הגאונים מכרעת את כל האחרונים שהסתפקו בכך. וז"ל:

"וכן מי שנשא את הגויה שלא הטבילה לשום גירות ונתעברה ואחר כך הטבילה וילדה אותו וולד גר הוא ואין צריך טבילה, דאמר רבה (יבמות ע"א) נתגיירה מעוברת וילדה בנה אין צריך טבילה דסגי ליה בטבילת אמו, ולענין נחלה לא ירית ליה דלאו בריה מקרי, ואי נקיבה היא בין מן הנכרית ובין מן השפחה כשירה לישראל ואסירה לכהן".

וברור מדעתו שהנולד הוא גר, ולכן אם היא בת אסורה לכהונה כדן גירות, ואם הנולד הוא בן הוא אינו צריך טבילה אבל צריך מילת גרים. וכל הסוגיות המורות להיפך צריך עפ"י ה"ג להסבירם כגדרים מדרבנן, הן לגבי פדיון והן לגבי תאומים שלידתם בקדושה⁶ איסורם זע"ז ועל אימם מדרבנן.

מסקנה

מי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אינו נימול בשבת ומילתו היא מילת גרים ולא כמילת ישראל.

מעוברת שנתגיירה בנה שני. הרי לכאורה אם הוא גר צריך להחשב כראשון וכך הוא כותב: "ומבואר דלמ"ד עובר לאו ירך אמו א"כ הא דעובר א"צ טבילה לאו משום טבילה דאימי' אלא משום טבילת עובר עצמה כשטבלה אמו ומשום דלאו חציצה דהיינו רביתי', ולפי"ז אם הגדיל יכול למחות כמו בגר קטן שמטבילין אותו דיכול למחות כשיגדיל וכדאיתא בכתובות (דף י"ב) [יא, א] וא"כ העובר דהוי משום גירות עצמו ראוי להיות מצרי ראשון שנתגייר בפני עצמו, וקשה דאמאי הוי בנה שני דאי נימא עובר ירך אמו ומחמת טבילת אמו הוי גר א"כ לכי נולד ה"ל שני לאמו אבל אם עובר לאו ירך אמו ואינו אלא גירות עצמו ראוי להיות ראשון".

ותרץ: "וצריך לומר דאע"ג דהוא ע"י גירות עצמו מכל מקום כיון דנולד ממצרית ראשונה אזלינן בתר לידה וה"ל שני, ויתיישב בזה קושיית תוס' [שם] ד"ה הוי אמינא מצרית מעוברת היא ובנה חד"...

יד. ואע"פ שגדולי האחרונים נטלו חלק במחלוקת זו, ומי יכניס ראשו להכריע ביניהם, אולם מצאתי שעסק בכך כבר בהלכות גדולות (ס' לב – הלכות מיאון עמ' שמח, וכן חזר וכתב בס' מח, הל' נחלות עמ' 6.

6. בהלכות גדולות (ס' כח, הלכות יבמות עמוד רפג) מביא אף הוא: "שני אחים תאומים גרים וכן משוחררין... היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה חולצין ולא מייבמין, חייבין משום אשת אח".

חבל נחלתו

סימן לו

המונח כרם – בהלכה

פתיחה

גפנים, כששתי גפנים כנגד שתי גפנים ואחת יוצאת זנב (עי' רמב"ם הל' כלאים פ"ז ה"ז). ורק ב'כרם' כזה יש חיוב הרחקה של ד' אמות מהגפנים, בעוד שאם הגפנים רק בשורה אחת אין גדרן ככרם אלא כגפן בודדת ומרחיקים מהן ששה טפחים. עולה שיש בדיני כלאי הכרם משמעות למושג כרם, על אף שדיני כלאים הם אף בגפן יחידית¹.

את המונח 'כרם' אנו מוצאים בתורה ובמצוות בכמה הלכות: כלאי הכרם, נזיקין, עורכי מלחמה, שביעית, מתנות עניים, אכילת פועל. וכן כפי שנראה בערלה ורבעי. ננסה לבדוק האם המונח כפי שהוא מופיע בתורה משמש במצוות באותה משמעות, או שונה בין נושא אחד למשנהו.

ב. נזיקין

בשמות (כב, ד): "כי יבער-איש שדה או-כרם ושלח את-בעירה ובער בשדה אחר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם". המדובר לפי הסברת חז"ל בשולח בהמתו (=בעירה) ואב הנזיקין הוא שן. נראה פשוט שהמונח כרם כאן הוא דוגמא בלבד, ועל כל היזק בגופו או בממונו של שוה פרוטה או יותר הן בכרם הן בשדה או במטלטלין בכל רכוש שיש לו בעלים חייב כדין מזיק.

א. כלאי הכרם

בדברים (כב, ט): "לא-תזרע כרמך כלאים פן-תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם". ומכאן נלמדו דיני כלאי הכרם. בכלאי הכרם אין מחלוקת שאף גפן יחידית אסורה בכלאי הכרם אולם גדרים שונים לגפן יחידית ולכרם. במצוה זו אנו מוצאים כי למילה 'כרם' משמעות הלכתית מדויקת – לפחות חמש

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: עי' רש"י ב"ב י"ט: ד"ה המבריך דנ' דאית ליה דהוא מדין הרכבה ועי' יראים סי' ע"ו וסמ"ג לאוין ר"פ וחינוך תקמ"ט ורשב"ם ב"ב ל"ז: ד"ה על ונ' דזו דעת השאילתות. תשובת המחבר: נראה שיש כל דיני כלאי הכרם אף בגפן יחידית ולא רק חמש גפנים בצורת כרם או יותר. וכן שיטת הרמב"ם (הל' כלאים פ"ו ה"ג) וסמ"ג (לאוין רפ) ולשונו כלשון הרמב"ם: "ואם זרע בצד גפן יחידית אינו מתקדש מן הזרע אלא ששה טפחים בלבד לכל רוח". והר"ש (כלאים פ"ז מ"ג), וכ"פ בשו"ע (י"ד סי' רצו סע' כא). ובשל הרכבה, כפי שהעלה הרב, אין קידוש ואין איסור הנאה. ולשון המשנה (כלאים פ"ז מ"ג): "אבל תחת הגפן ועבודת הגפן וארבע אמות שבכרם הרי אלו מתקדשות". וא"כ נראה שזו דעת המשנה. ולכן מה שהביא הרב מרש"י, רשב"ם וסמ"ג אינה ראייה, ונראה שכן צריך לומר על השמטת גפן יחידית ביראים ובחינוך. לגבי השאילתות לא מצאתי שפרט דיני כלאי הכרם בפרטיות ולכן צריך לברר זאת.

ג. אכילת פועל

נראה מדברי הרע"ב שחזרה בנוטע כרם ולא חללו היא דוקא לפי דיני כרם⁴: שתים כנגד שתים ואחת יוצאת זנב, ואילו החוזר בשאר אילנות מאכל חוזר על לא פחות מחמישה אילנות שלא הספיק לחלל פְּרִיָם, אולם לא נאמר בהם הדין של שתים כנגד שתים וכו'.

משתיקת הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז ה"ו) מדין שתים כנגד שתים ואחד יוצאת זנב בדין זה משמע שלא כרע"ב, אלא אף בגפנים חוזר על חמש גפנים, כמספר מינימלי אבל לאו דוקא שתים כנגד שתים וכו'.

וכ"כ הלחם משנה (הל' מלכים פ"ז ה"ו): "חמשה אילני מאכל וכו'. פירש רש"י ז"ל במשנה דבהכי הוי כרם שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב ע"כ ורבינו (=הרמב"ם) לא כתב אלא משנה כצורתה משמע דלית ליה דבעינן דליהוי שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב כפירוש רש"י ז"ל".

הביא לפירוש זה סיוע בס' כתר המלך (הל' מלכים פ"ז ה"ו): "אחד הנוטע כרם ואחד הנוטע חמישה אילני מאכל וכו'. וכתב הלח"מ... ונ"ל דכדברי רבינו הוא מפורש

דברים (כג, כה) "כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל-כליך לא תתן".

באכילת פועל תוך כדי מלאכתו לא מצאנו שקשרו זאת לכרם, והעצה היחידית לפועל הוא שיאכל פחות ממלאכתו, כדי שישכרו אותו. אולם אין זה תלוי בגודל האילן או כמות הגפנים.

ד. עורכי מלחמה

בדברים (כ, ו): "ומי־האיש אשר־נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן-ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו". ובמשנה (סוטה פ"ח מ"ב): "...ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו² וגו' אחד הנוטע הכרם ואחד הנוטע חמשה אילני מאכל ואפילו מחמשת³ מינין".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "ואחד הנוטע חמשה אילני מאכל – דבהכי הוי כרם, שתים כנגד שתים, ואחת יוצאת זנב". "ואפילו מחמשה מינים – מצטרפים".

2. תוספות הרא"ש (ברכות לה ע"א ד"ה חד תנא): שאל: "וא"ת הא בקרא כתיב מי האיש אשר נטע כרם אלמא אין טעון חילול אלא כרם, י"ל לאו דוקא כרם אלא אורחא דמילתא שנוטעין יחד כרם שלם ונקט כרם למעוטי אילני סרק וה"ה אם נטע ה' אילנות מאכל חוזר עליו מעורכי המלחמה". ועי' בפרק על ערלה ורבעי.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: נ' דצ"ל מחמשה. תשובת המחבר: אבל נוסח המשנה מחמשת, וכן התוספתא בסוטה (פ"ז ה"ח). ואמנם ברוב המופעים הכוונה לחמשת מיני דגן אבל כאן הכוונה לחמישה מיני עצי פרי או אפילו חמשת האילנות משבעת המינים.

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: נ' דאין זו כוונתו, דמאי שנא גפנים משאר אילנות. תשובת המחבר: אבל כן פרש גם רש"י עה"מ (סוטה מג ע"א) וכן הבינוהו האחרונים שהבאתי, אמנם יש שרצו להסביר כרב נבנצל שזהו רק שיעור מספרי ולא סידור הגפנים (קרבן אורה).

חבל נחלתו

שתים לאו שם כרם עלה, וכן מפורש בתוספתא פ"ז דסוטה דחמישה אילני מאכל מהני אפילו בחמישה מדינות עיין שם".

עולה להלכה שכמותית דין חמש גפנים ודאי שהוא קובע ואינו חוזר על פחות מכן, ולגבי אם דוקא שתים כנגד שתים וכו' נראה שיש בכך מחלוקת ראשונים ואחרונים⁵.

ה. ערלה ורבעי

במסכת מעשר שני בפרק ה במשניות א-ג נכתב 'כרם רבעי' ובמשנה ד 'נטע רבעי'.

ובירושלמי (מע"ש פ"ה ה"א): "זונא שאל לרבי מה ניתני כרם רבעי או נטע רבעי. אמר לון פוקון שאלון לרבי יצחק רובא דבחנת ליה כל מתניתא נפקון ושאלון ליה. אמר לון קדמיא כרם רבעי ותינינא נטע רבעי".

היינו, ר' יצחק רובא לימד שגירסת המשנה היא נטע רבעי פרט למשנה הראשונה שמתייחסת רק לכרם רבעי. ומצות רבעי נוהגת בכל האילנות ולא רק בגפן.

ובבבלי (ברכות לה ע"א) נחלקו בכך שני תנאים אחרונים: "דאתמר: רבי חייא ורבי שמעון ברבי, חד תני: כרם רבעי, וחד תני: נטע רבעי".

פרש"י: "חד תני כרם רבעי – בכל מקום שיש במשנה נטע רבעי תני איהו כרם".

איתא כן בתוספתא דמס' סוטה פ"ז דאיתא שם כן הנוטע חמש אילני מאכל אפילו מחמשת המינים **אפילו בחמשה עיירות ה"ז חוזר** ע"כ, אלמא דס"ל דאפילו החמשה אילני מאכל הוא בחמשה מקומות נמי חוזר ולא בעינן שיהא שתים כנגד שתים דוקא בחד מקום ודוק". וכ"כ בציוני מהר"ג ובקרית מלך להלכה זו ונשארו בצ"ע על רש"י. וכנראה שלא סברו לחלק בין כרם לשאר אילנות מאכל, וכשם שחוזר באילנות אפילו נטע בחמישה מקומות ה"ה חוזר בגפנים אפילו הם בחמישה מקומות.

אמנם בס' אבן ישראל (הל' מלכים פ"ז ה"ז) חלק והסביר את הרמב"ם כרש"י: "אחד הנוטע כרם ואחד הנוטע חמישה אילני מאכל עכ"ל. בלח"מ הביא פירש"י דלהכי בעינן חמישה אילני מאכל משום דבהכי הוה כרם שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב, וכתב דמדמהרמב"ם לא כתב אלא משנה כצורתה משמע דלית ליה דבעינן שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב עיין שם, ודבריו תמוהים דאין כאן מחלוקת כלל דלגבי כרם בודאי גם דעת הרמב"ם דבעינן שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב, ובשאר אילנות גם לדעת רש"י לא בעינן שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב דלגבי אילן מאכל אין שתים כנגד שתים מחדש מעליותא, אלא דרש"י מפרש מהיכן למדו דבעינן חמישה אילני מאכל, וע"ז כתב רש"י דילפינן לה מכרם, דכרם אינו פחות מחמישה, משום דאי אינו שתים כנגד

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו נלענ"ד. תשובת המחבר: אבל כן כתבו לפחות חלק מהאחרונים בשיטת הראשונים.

הרמב"ן (ר"ה ט ע"ב) תמה על השאלות והקשה שאף בכלאי הכרם מצאנו שנוהגים אף בגפן יחידית וא"כ כל המחלוקת בין שתי הדעות היא בין האם נוהג בכל אילנות או רק בגפן אפילו היא יחידית. וכך סיכם את דיני רבעי בחו"ל המאירי (ברכות לה ע"א): "ויראה לגדולי המחברים (רמב"ם) שאינו נוהג בחוצה לארץ כלל אף בכרם ואף בפני הבית שכל שהוא טעון הבאת מקום אין מביאין מחוצה לארץ אלא אוכל פירות שנה רביעית אף בכרם בלא שום פדיון אבל בארץ ישראל נוהג אף לאחר חורבן ר"ל בזמן הזה... וכל שערלה נוהגת בו רבעי נוהג בו **שהלכה כדברי האומר נטע רבעי** וכסתמן של כמה שמועות... ויש שפוסקים שדין רבעי נוהג בחוצה לארץ ומעתה אף בזמן הזה כן ומ"מ אף לדבריהם **דוקא בכרם** אבל לא בשאר נטיעות הואיל ואף בארץ נחלקו בשאר נטיעות אם נוהג בהם רבעי אם לאו כבר אמרו כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ **וכרם רבעי שאמרנו דוקא כרם והוא על הפחות בה' גפנים ב' כנגד ב' ואחת יוצאה זנב ושלא יהו מרוחקות י"ז אמה** כמו שיתבאר בפרק הספינה אבל גפן יחידית אינה בתורת רבעי. **אבל דין ערלה נוהג על כל נטע** ואף בגפן יחידית אף על פי שבקצת ספרים נמצא לגדולי הרבנים במסכת סוטה הפך הדברים⁶ חס ושלום על פה קדוש לאמרה ולא כונו בה אלא לענין רבעי".

וכתב השיטה מקובצת: "הניחא למאן דאמר נטע רבעי. פירוש דסבירא ליה דכמו שכתב בפסוק של מעלה גבי ערלה ונטעתם כל עץ מאכל הכי נמי בפסוק האחר הסמוך לו שכתב דין פדיון דכתיב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לה' **מיירי בכל עץ מאכל ובכל דבר שנוהג בו דין ערלה נוהג בו דין רבעי** וכל זמן שלא פדאו קדש הוי ואסור לאכלו". וכן באר רבינו יונה (על הרי"ף ברכות כד ע"ב).

עולה שמחלוקת תנאים היא האם רבעי נוהג בכל אילנות מאכל או רק בגפן. כתב על כך הרשב"א (ברכות לה ע"א): "ולענין פסק הלכה קיי"ל כמאן דתני כרם רבעי דכל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ כדאיתא לקמן בפרקין, והילכך אין נטע רבעי נוהג עכשיו אלא כרם רבעי, וכן כתוב בתוספות **ולא גפן יחידית אלא שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב דהיינו כרם**, וכ"כ הרב בעל המאור ז"ל". וכ"כ אף השאלות (שאלתא ק). וכן האבודרהם (פדיון הכרם) מביא את תשובת הרשב"א. ולשיטה זו עולה שהמחלוקת בין מ"ד כרם רבעי למ"ד נטע רבעי היא שלמ"ד כרם רבעי אין מצות רבעי נוהגת אלא בכרם היינו שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאת זנב, ולכן כך דינה מספק בחו"ל שם נוהגים דעה המקילה. ולמ"ד נטע רבעי הדין נוהג בכל אילן מאכל, וכן בגפנים אף ביחידים.

6. כוונתו לרש"י (סוטה מג ע"ב): "קלא אית ליה – הכל אומרים כרם יש לפלוני משונה מכל הכרמים ויודיען שהיא זקינה להכי נקט שתיים כו' דסבר לה כמאן דאמר במסכת ברכות (דף לה) כרם רבעי תנן שאין ערלה נוהגת בנטיעה אחת אלא בכרם שלם". ואף הרמב"ן (ר"ה ט ע"ב) תמה על רש"י.

חבל נחלתו

והרשב"א כתב בריש פרק כיצד מברכין (שם) כדברי רב אחא... וכן כתב בתשובות להרמב"ן סימן קנ"ו ובתרומת הדשן כתב בדינים אלו בסימן קצ"ב". אמנם בתשובת הרשב"א הזכיר דוקא שתיים כנגד שתיים וכו' ובתורה"ד לא הזכיר זאת ואולי סובר כרמב"ן.

השולחן ערוך (יו"ד סי' רצד ס"ז) פסק: "דין נטע רבעי נוהג אף בחוצה לארץ. ויש מי שאומר שאינו נוהג אלא בארץ, אבל בחוצה לארץ פירות הבאים אחר שעברו שני ערלה מותרים בלא פדיון".

ורמ"א הגיה: "וי"א שאינו נוהג בחוצה לארץ רק בכרם, ולא בשאר אילנות (טור) בשם הגאונים ורמב"ן ורא"ש וע"פ".

היינו השר"ע הביא שתי שיטות ראשונים שיטה אחת שאף בחו"ל נוהג רבעי ונוהג בכל אילנות מאכל, שיטת הרמב"ם שלא נוהג כלל בחו"ל, ושיטת השאלות שנוהג בכרם בלבד. ואף בה חלק הרמב"ן שנוהג אף בגפן יחידית. וכן מערוה"ש (סי' רצד ס"ז) משמע שבחו"ל נוהג רבעי בגפן יחידית.

הכפתור ופרח (פרק נד) מקשר בדיון דרבנן בין גדרי כרם (ב' כנגד ב' וא' יוצאת זנב): "פרק משוח מלחמה (סוטה מג, ב), אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב ילדה פחותה מטפח חייבת בערלה כל שנותיה, דמיתחזיא כבת שתא. וה"מ שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאת זנב אבל כוליה כרם לא, קלא אית ליה". עולה

עולה מדברי המאירי שלפי הרמב"ם דין רבעי לא נוהג בחו"ל ואילו לפי השאלות נוהג אבל רק בכרם ולא בגפן יחידית. כמו"כ מציין שיש מקום אחד ברש"י ממנו משמע שלמ"ד כרם רבעי אין דין ערלה נוהג אלא בכרם. והמאירי מוחה שרש"י לא כתבו.

הטור (יו"ד סי' רצד) כתב בקצרה: "כתב הרמב"ם שאין נטע רבעי נוהג בח"ל אלא מיד אחר ט"ו בשבט של רביעית מותרין מיד בלא פדיון, אבל בא"י נוהג בין בזמן הבית בין שלא בזמן הבית. והורו מקצת הגאונים שאינו נוהג בח"ל אלא בכרם ולא בשאר אילנות⁷ ואין להוראה זו עיקר וא"א הרא"ש ז"ל הסכים להוראת הגאונים". היינו הרמב"ם לשיטתו שבכל אילני מאכל נוהג דין רבעי, ובחו"ל לא נוהג כלל. ואילו הגאונים סברו שאף בחו"ל נוהג דין רבעי אבל בחו"ל נוהגים רק כרם רבעי ורק אם יש לגפנים דין כרם.

הבית יוסף הסביר את השיטות בטור והוסיף: "מיהו נהגו העולם כדעת רב אחא והגאונים שאומרים שאינו נוהג אלא בכרם בלבד עד כאן לשונו. וכן כתב הר"ן בפרק קמא דראש השנה (ב. ד"ה ולענין רבעי) ובסוף פרק קמא דקידושין (טז. ד"ה רב יוסף) בשם רב אחא ובשם הרז"ה. וכתב עוד בשם רב אחא (שם) דלמאן דתני כרם רבעי אין רבעי נוהג אלא בכרם שלם אבל בגפן יחידית לא, והרמב"ן (ר"ה י. ד"ה אבל) הקשה עליו וכתב דאפילו בגפן יחידית נוהג רבעי

7. שיטת הרמב"ן שבגפנים ולא דוקא כרם.

שלגבי גפן פחותה מטפח נוהג להחמיר בו שהוא ערלה רק בכרם קטן אבל בכרם גדול נוהג כדיניו בערלה ורבעי.

ו. מתנות עניים

בויקרא (יט, י) נאמר: "וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' א-להיכם".

וכן בדברים (כד, כא) נאמר: "כי תבצר כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולאמנה יהיה".

ועולה השאלה האם מתנות שבכרם (=פאה שכחה פרט ועוללות) נוהגות רק בכרם אבל לא בגפן יחידית.

את השאלה מעלה בחידושי אנשי שם (פאה פ"ז מ"ג) וכך הוא קובע:

"דע דפרט ועוללות אינו נוהג אלא בכרם ולא בשאר אילנות אולם צ"ע אי נוהג בכרם גופא אף בגפן יחידי או אינו נוהג אלא בה' גפנים דבפחות מהכי אינו נקרא כרם כפ"ד דכלאים. וכן פירש"י בסוטה דף מ"ג לענין ערלה ורבעי וכן דעת דעת רב אחאי גאון הביאו הר"ן בפ"ק דר"ה דאין רבעי נוהג אלא בכרם ולא בגפן יחידי וא"כ הדין נותן דגם פרט ועוללות לא יהא נוהג אלא בכרם שלם, וא"ל דהכא איכא שום ריבוי דמרבינן מיניה גפן יחידי, ז"א דהא בסוטה שם גבי חזרת מעורכי מלחמה מרבינן מריבוי דאשר נטע שאר אילני מאכל ולא ד' גפנים וא"כ ה"נ אם היה שום רבוי היינו מרבינן שאר מינים ולא

מצאתי גילוי לדין זה".

ומצאתי מי ממפרשי הירושלמי שמודה לדינו של חידושי אנשי שם. בירושלמי (פאה פ"ג ה"ב) נאמר: "והתני היה לו חמש גפנים והוא בוצרן ומכניסן לתוך ביתו פטור מן הפרט ומן הערלה ומן הרבעי וחייב בעוללות. אמר ר' יודן כאן בגמורות כאן בשאינן גמורות. א"ר יוסי אפי' תימא כאן וכאן בגמורות כאן וכאן בשאינן גמורות כאן כשביקש לאכלן ענבים ברם הכא כשביקש לעשותן יין".

הנושא בירושלמי הוא על איזה סוג של אסיף יכול חייב במתנות עניים, ועל כך מובאת ברייתא שאם היו לו חמש גפנים ובוצרן ע"מ להכניס לביתו פטור ממתנות עניים (פרט לעוללות). ומבאר ר' יודן שפטור מפני שמלקט ענבים שאינן גמורות, ור' יוסי באר שליטת על מנת לאוכלם ענבים ולא לעשות מהם יין.

השאלה האם המספר חמש גפנים מלמד על דיני כרם. הר"ש סיריליאו מפרש: "חמשה גפנים בצורת כרם". משמע שאם אינן צְּצוּרְת כרם פטורות ממתנות. ומשמע שאף בעוללות פטור בפחות מחמישה גפנים בצורת כרם.

אולם דבריו קשים שכן הברייתא מופיעה בתוספתא (פאה פ"א ה"י) ושם נאמר: "היו בו ארבעה או חמשה גפנים בוצרן ומכניסן לתוך ביתו⁸ ופטור מן הפרט מן השכחה ומן הפיאה וחייב בעוללות". ומשמע מכך שדין מתנות אינו שייך דוקא לדין כרם של ב' כנגד ב' וכו', שהרי אותו

8. וכן הפני משה גורס כאן: "היו לו ד' וה' גפנים והוא בוצרן ומכניסן לתוך ביתו. כלומר מעט מעט ולא כדרך הבוצרים לגת".

חבל נחלתו

דין אף בד' וא"כ אף בכרם ד' פטור ממתנ"ע וחייב בעוללות.

אמנם הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"ד ה"ז) פסק: **"מי שהיו לו חמש גפנים** ובצרם לתוך ביתו, אם לאכול ענבים פטור מן הפרט ומן השכחה ומן הרבעי, וחייב בעוללות, ואם בצרן לעשות יין חייב בכל אלא אם כן שייר מקצתן". נושאי הכלים לא התייחסו לשאלה בה עסקנו.

דיון ארוך בכך מצאתי בדרך אמונה (ביאור ההלכה, הל' מתנ"ע פ"א ה"ז) ולא ראה את הרש"ס:

"לענייני בכרם. בתוס' אנשי שם פאה פ"ז מ"ג בשם ש"י נסתפק אם פרט ועוללות נוהג דוקא בכרם שהוא ה' גפנים שתיים כנגד שתיים וא' יוצא זנב דומיא דכלאים ועורכי המלחמה בסוטה מ"ג וערלה ורבעי לדעת הגאונים דבעי דוקא כרם [ובמרכה"מ פ"ד הכ"ז משמע דס"ל באמת דאין פרט ועוללות אלא בכרם של ה' גפנים] ול"י (=ולא ידעתי) למה לא הסתפק ג"כ בשכחה ופאה דילפי' ג"כ מהאי קרא כי תבצור כרמך וגו' ואי משום דנוהג ג"כ בשאר אילנות הרי גם מערכי המלחמה נוהג בשאר אילנות ואעפ"כ בעי ה' ואי משום דנוהג ג"כ בשדה ושם ס"ל לר"ע דסגי בשדה כל שהוא הא התם טעמא כמש"כ הר"ש בפ"ג משום דס"ל דכ"ש נקרא שדה אבל כרם לא נקרא בפחות מה' ובאמת מבואר בכ"ד דאילן א' חייב כהא דשנים שלקחו את האילן זה נותן פאה לעצמו כו' וכן המוכר קלחי אילן נותן מכאו"א ופשיטא דגפן לא גרע מאילן ושמא משום דכתיב ג"כ גבי זית ושם לא נזכר כרם וילפי' גפן מיני' משא"כ במערכי מלחמה דלא נזכר אלא כרם ושאר אילנות מרבי' מיני' צריך

דומיא דכרם".

"אמנם גם לענין פרט ועוללות שנינו בתוספתא פ"ב דפאה הי"ג היו לו ארבע וחמש גפנים בוצרן ומכניסן כו' פטור מן הפרט (דהוי עראי) וחייב בעוללות ומבואר דגם ד' גפנים שייך בהו פרט ועוללות אמנם ביר' פ"ג הגירסא היו לו חמש גפנים וכן העתיק רבנו ספ"ד, ועוד ראי' ממש"כ רבנו פ"ד הכ"ו בן לוי שנתנו לו מעשר טבל ומצא בו עוללות נותנו לעני ואמאי דילמא לא הוי מכרם של ה' ואפי' ה' דילמא לא היו מסודרות ב' כנגד ב' וא' זנב אלא נטוע בלי סדר דלא הוי כרם גבי כלאים והמע"ה (וזה לא מקרי ספק לקט דעליו אין המצוה של מתנ"ע) ואי מיירי דוקא בידוע שהוא מכרם הו"ל לפרש וגם לא מישתמיט בשום דוכתא דכרם פחות מה' חייב בפאה ושכחה ופטור מפרט ועוללות ועי' חולין קל"א א' משמע שאין חילוק בזה [ומצאתי בעה"ש סי' י"ג ס"ח ט"ז שכ' ג"כ שגם כרם פחות מה' גפנים חייב בעוללות אלא שכ' שפטור מפרט דהוי עראי וזה אינו מוכרח שאם בוצר כולן אינו עראי כמו שיתבאר לקמן בספ"ד בעז"ה]."

"אמנם צריך באמת טעם למה לא נימא כרם דוקא, ובאמת מצינו גם בשביעית וכרמך לא תזמור (ועי' חזו"א שביעית סי' כ"א סקט"ו שהוא רק בכרם) וא"צ ה' גפנים וכן בפועל כתיב כי תבא בכרם רעך וגבי נזיקין כתיב כי יבער איש שדה או כרם וא"צ ה' גפנים ונראה דהכלל בזה דכל היכא שהדין נוהג בכל הכרם צריך דוקא ה' גפנים כמו בכלאים שכל הכרם נאסר כדתנן בכלאים פ"ד מ"ה וכן גבי רבעי שכל הכרם הוא רבעי [ואם יטע אילן א' רבעי בתוך כרם ישן מסתבר דלא יהא לו דין רבעי לדעת

ז. שביעית

שמות (כג, יא): "והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן-תעשה לכרמך לזיתך".

ויקרא (כה, ד-ה): "ובשנה השביעת שבת שבתון יהיה לארץ שבת ליקוק שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצור ואת-ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ".

לא מצאנו שמלאכות שביעית הותרו בגפן יחידית ונאסרו דוקא בכרם.

עם זאת על ההלכה ברמב"ם (הל' שמי"ט פ"א ה"ט):

"המזנב בגפנים והקוצץ קנים ה"ז קוצץ כדרכו בקרדום ובמגל ובמגירה ובכל מה שירצה". היינו קוצץ לעצים. הביא בדרך אמונה (ביאור ההלכה):

"המזנב בגפנים כו'. ג"ז מיירי דוקא בצריך לעצים כמש"כ רבנו בפי"מ דדוקא כשלא נתכוין לזמירה ומה שלא כ' רבנו כן בהדיא כמש"כ בה"ח י"ט צ"ל דסמך אדלעיל. וראיתי בפ"י רבנו נתן שפי' המזנב בגפנים פ"י המסדר את הכרם לפי שדרך הכרם להיות שתים כנגד שתים וא' יוצא זנב ואם נמשך מהם ענף א' או שנים והשריש באדמה הרי הוא כעיקר ונעשה כרם שהוא נטוע ערבוביא ומותר לכרות הנוספות האלו בשביעית כדי לסדר הכרם ב' כנגד ב' וא' יוצא זנב עכ"ל ומיירי שמרוחקות יותר מד"א בין אילן לאילן דאל"ה נעשה רצופין ומזיק לכרם והוי השבחת האילן שיגדלו טוב ואסור, ונראה דעתו דלסדר הכרם שיהא יפה ואין בזה השבחה בגוף הפירות או באילנות אלא שיהי' נאה יותר אין זה עבודת האילן ומותר בשביעית וצ"ע אם דין זה מוסכם גם משאר הראשונים גם

הגאונים דבעי שיהא כל הכרם רבעי] וכן בעורכי המלחמה הרי כל הכרם שלו ואם יטע אילן א' בתוך כרם ישן לא יחזור עבורו מהמלחמה ולכן מרבינן דדוקא כרם שלם, אבל בפרט שאפי' אם יש לו ה' גפנים אין מוכרח שיפול פרט מכל הגפנים ויתכן שיפול רק מעץ א' ואפ"ה חייבה תורה, א"כ מה לי אם אין לו אלא עץ א' וכן בשביעית הרי אסור זמירה אפי' בא' מהן ויתכן שא"צ לזמור אלא א' מהן, וכן גבי כי יבער איש שדה או כרם הרי אפי' אכלה מערוגה א' חייבת וכן בעוללות יתכן שיהי' רק בעץ א' עוללות ובפועל יתכן שיאכל רק מא' מהאילנות וכן בכל דבר שאין קשור א' בהשני ל"ש להצריך ה' גפנים והא דס"ל לכמה תנאי בספ"ג דפאה דבעי שיעור שדה היינו משום דכתיב שדך יתירא דהא בתרו"מ ובשביעית דכתיב ג"כ שדה לא הצריכו שיעור וע"כ משום דכאן שדך יתירא הוא".

הגר"ח קנייבסקי מנסה לתת כלל מתי המונח 'כרם' בתורה יוצר התיחסות הלכתית מיוחדת ומתי אינו משמש אלא לדוגמא לגפנים. וסובר שבכל הלכה שיש חשיבות לכמות הגפנים וכמה גפנים יוצרים מהות אחת כגון בחזרה מעורכי מלחמה או בכלאים בגודל האיסור וההרחקות – שם המונח כרם בתורה מתפרש דוקא שתים כנגד שתים וא' יוצאת זנב. ולפי"ד שיטת הגאונים ברבעי תתפרש שדוקא על חמישה גפנים ראוי הלול מיוחד ככרם, ולא תוסבר שיטת הרמב"ן שאף על גפן יחידית חייבים ברבעי ככרם רבעי. כמ"כ לא יוסבר מדוע מתנו"ע לא תהיינה אלא בכרם רבעי לשיטת הרש"ס ומרכבת המשנה.

חבל נחלתו

סיכום

יש הלכות שלא הבחנו בהם בין כרם לגפן יחידית: נזיקין, אכילת פועל, שביעית.

יש הלכות שמצאנו שדין כרם יוצר שינוי בהלכה להחמיר – כלאי הכרם.

יש הלכות שחלקו בהם תנאים, ראשונים ואחרונים האם נוהג רק בכרם או אף בגפן יחידית – רבעי, מתנות עניים. יש הלכות שחלקו בהם הראשונים האם כרם משמעותו כרם קטן – עורכי מלחמה.

אפשר דגם הוא לא התיר בדבר שהוא מלאכה גמורה רק כאן שמוציא קצת גפנים שמפריעין לנוי הכרם אבל במלאכה גמורה באילנות כדי ליפותן אפשר דאסור וצ"ע". עולה מדברי רבנו נתן אב הישיבה שדוקא צורת כרם קטן מתירה עקירת גפנים בשביעית ואע"פ שאין מדובר בצריך לעצים אלא לרווחת שאר האילנות בצורת כרם מתיר עקירת אלה שיצאו מן הסדר הראוי בשביעית.

סימן לח

סימון ביכורים בימינו

שאלה

אדם נוהג לסמן פירות שבגנו כביכורים כזכר למצות ביכורים, עפ"י המשנה (ביכורים פ"ג מ"א): "כיצד מפרישין הביכורים יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שביכר רמון שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים". האם זה מותר וראוי בימינו? השאלה שייכת גם ללימוד בגנים או בתי ספר וגם לטקסי הבאת ביכורים בישובים שונים.

תשובה

א. אם אומר במפורש 'הרי אלו ביכורים' דינם כביכורים כדברי הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב הי"ט): "והם נעשים בכורים במחובר משקרא להן שם, ואף על פי שעדיין לא בשלו כל צרכן ומשיגמרו ויתלשם מן הקרקע אינו צריך לחזור ולקרות להם שם". כמו"כ אפילו קושר גמי בלא אמירה מחשבתו עולה מתוך מעשיו

וכיון שהקדש ותרומה ניטלים במחשבה סביר להניח שהפירות קדשו כביכורים.

ב. הרמב"ם כתב (הל' ביכורים פ"ג ה"א): "הביכורים נותנין [אותן] לאנשי משמר והן מחלקים אותן ביניהן כקדשי המקדש, וכבר בארנו שהן קרויין תרומה, ולפיכך זר שאכל בכורים בכל מקום חייב מיתה בידי שמים והוא שיאכלם מאחר שנכנסו לחומת ירושלים".

היינו, לביכורים דינים מיוחדים משאר מתנות כהונה. הם מתקדשים בקביעתם כביכורים ונקבעים כמתנות כהונה, אחריות הבאתם לירושלים מוטלת על מביאי הביכורים ולא על הכהנים, הביכורים אסורים באכילה לכל לפני כניסתם לירושלים. לאחר כניסתם לירושלים אכילתם מחייבת זרים שאכלום במזיד מיתה בידי שמים. אף כהנים אין אוכלים ביכורים אלא בירושלים ולאחר שהונחו בעזרה. ולכן אם אמנם הפירות

פירש, המקדיש לבדק הבית שקלים ובכורים שיש לו כבר. ולפירושו לא אתברר טעמא דר"ש אמאי שקלים קדשי ובכורים לא קדשי. והלכה כרבי שמעון".
וצ"ע מנ"ל דהלכה כר"ש, ואולי הסיק עפ"י דברי תוס' (להלן).

ד. תוס' (מכות יט ע"א) כתבו כרע"ב מטעם שונה: "דאם הופרשו אחר הבית אינן קדושין כלל וחולין הן דתנן פרק שני דבכורים יש בתרומה ומעשר מה שאין כן בבכורים שהתרומה והמעשר אוסרין ויש להם שיעור ונוהגין בכל הפירות בפני הבית ושלא בפני הבית ובכורים אינן אלא בשבעה מינין ובפני הבית". (עי' משנה למלך הל' ביכורים פ"ב ה"א).

בתוספתא שקלים הובאה שיטת ר"ש בלבד (פ"ג הכ"ד): "ומפני מה אמרו בכורים אין נוהגין אלא בפני הבית משום שנ' ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך כל זמן שיש לך בית יש לך בכורים אין לך בית אין לך בכורים".

ה. וכך הסיק הרב זצ"ל (שור"ת משפט כהן סי' נז) לענין הבאת בכורים לטובת קק"ל, לאחר שהביא את המקורות שהבאנו: "אבל לפי דעה זו (רמב"ם) אין לנו מקור שלא יחול שם בכורים בזה"ז, ומצד הסברא צריכין אנו לומר שחל השם לחומרא לגבי איסור, ויש בזה משום מכשול דאיסור אכילה עכ"פ. והנה לכתחילה ודאי ראוי למנוע מזה, כי גם בהקדש בזה"ז קיי"ל ביר"ד סי' רנ"ח בהג"ה, שלא יאמר אדם סלע זה להקדש, אלא לצדקה, אף על גב דבדיעבד קיי"ל התם, דמ"מ אם אמר להקדש סתם כוונתו לצדקה לעניים, זולת אם אמר שכונתו להקדש ממש, שאז חלה ע"ז קדושת

קדשו לביכורים דינם כתרומה ואסורים באכילה ובימינו שאין בית אסורים אף לכהנים.

אולם יש לכאורה צד להקל כיון שביכורים הם רק משבעת המינים ובתקופת שבועות כמעט ואין מפירות אלו של שבועת המינים פירות בשלים, ולכן גם אם אדם סימן אפרסק ואמר הרי אלו ביכורים הוא לא קדוש.

ג. שנינו במשנה האחרונה בשקלים (פ"ה מ"ח): "השקלים והבכורים אין נוהגין אלא בפני הבית... המקדיש שקלים ובכורים הרי זה קדש רבי שמעון אומר האומר בכורים קדש אינן קדש".

היינו ביכורים כיון שהתרתם ע"י הבאתם לעזרה ונאכלים לכהנים רק בירושלים ואי הפרשתם אינה גורמת לשאר הפירות שיהיו טבל אינם נוהגים אלא בזמן שביהמ"ק קיים. במשפט האחרון חלקו ת"ק ור"ש. ונחלקו המפרשים במה הם חלקו.

הרמב"ם פרש את המשנה: "ואמרו המקדיש שקלים ובכורים, הוא שיעשה הקדש לבדק הבית. והלכה כר' שמעון". היינו אין המדובר במפריש ביכורים אלא במקדיש ביכורים שכבר קדושים לבדק הבית.

ואילו ר' עובדיה מברטנורא (שקלים שם) פרש:

"המקדיש שקלים ובכורים – דאין נוהגים אלא בפני הבית, אם הפרישן שלא בפני הבית קדשי".

"בכורים אינן קודש – כיון דבהדיא כתיב בהו (שמות כ"ג) תביא בית ה' אלהיך, אפילו הפרישן בדיעבד לא קדשי, ואין שם בכורים חל עליהן שלא בפני הבית. ורמב"ם

חבל נחלתו

ביכורים על כל פרי האדמה מעץ ומירק ולא רק על שבעת המינים, ורק לגבי מזונות שאינם מן הארץ כגון דגים אינו חושש לכתחילה לקריאת שם ביכורים.

מסקנה

כיון שמסמן ומפריש לשם ביכורים, עולה שלכתחילה אין לעשות כן, וכן לגבי טקסי ביכורים במוסדות חינוך או בישובים מן הראוי שלא לעשות כן בפירות חיים כדי לא לבוא ולטעות בפירות שבעת המינים. ובדיעבד אם כבר הפריש ביכורים בזה"ז נראה שמותר לאוכלם כשיטת ר"ש ולא קדשו.

איסור הנאה, וא"כ כאן שהכל יודעים, שכונת בכורים לקה"ל היא לגאולת הארץ, בודאי אין איסור בדיעבד. ואף לכתחילה יש להסתפק, דע"כ לא החמיר בזה המרדכי כ"א בביטוי הקדש סתם, שלא ניכר מתוך הדבור בעצמו שכונתו לצרכי צדקה, ע"כ חשש בזה עכ"פ לכתחילה, אבל בבכורים לקה"ל, שעצם הענין מוכיח שהוא כדי לגאול את הארץ, יכול להיות שגם לכתחילה אין בזה בית מיחוש, ובפרט שלדעת הרע"ב הלא קיי"ל כר"ש, ולפירושו אין חל כלל שם בכורים בזה"ז, מכח גזה"כ של תביא בית ד"א. ע"כ לא מצאתי בזה מקום להקפיד כ"כ, בדיעבד... הרב זצ"ל אוסר לכתחילה לקרוא שם

סימן לט

ביכורים אחר החנוכה

החדש, כיצד לא יביא מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו אחר ט"ו בוי, אחד הנטוע ואחד העולה מאליו שנאמר בכורי כל אשר בארצם.

מסוף הלכה ו עולה שפירות שבכרו אחר חנוכה שייכים לשנה הבאה ואילו מהלכה ז עולה שהמפריד הוא ט"ו בשבט ולא הביכור הוא הקובע אלא החנטה, כמו"כ מקביעתו שפירות שבכרו אחר חנוכה נחשבים כפירות שנה הבאה עולה שיכול להפריש מהם על פירות השנה הבאה והרי הם בכרו קודם ט"ו בשבט². וא"כ כיצד תתישבנה שתי הלכות אלו?

שאלה¹

הרמב"ם בהלכות ביכורים (פ"ב הל' ו, ז) כתב שתי הלכות שלכאורה סותרות אחת את השניה.

בהלכה ו כתב: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן, וכן אין מביאין בכורים אחר חנוכה, שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת". ובהלכה הבאה כתב: "אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על

1. שאלת הרב נדב שטמר.

2. הרדב"ז כאן הקשה: "אלא דקשיא לי דכתב דר"ה של בכורים הוא ט"ו בשבט בשלמא בכורים

תשובה

א. נראה ששאלה זאת על הרמב"ם שאל הראב"ד בהשגתו להלכה ו: "אין מביאין בכורים אחר חנוכה וכו' עד הרי הן חשובין משנה הבאה. א"א ואיך יתכן זה והלא חנוכה קודם שבט הוא והוא שנה שעברה, ונראה לי מפני שהפירות שמתבכרים אחר חנוכה אינן אלא פסולת הפירות והתורה אמרה מראשית ודינם כתאנים סורות ומרוקבות שלא קדשו ואפילו אם יניח אותם לא קדשו. ואם הפרישן קודם חנוכה ועברה עליהן חנוכה ירקבו והכי איתא בירושלמי במנחות³ פרק כל קרבנות ציבור אחר חנוכה לא קדשו".

הראב"ד סובר שאם בכרו אחר חנוכה קודם ט"ו בשבט אין מביאים מהם כלל ביכורים מפני שהם נחשבים כפירות גרועים שאינם מתקדשים לביכורים, ואם הופרשו קודם חנוכה וחשב להביאם אחר חנוכה ירקבו מפני שאינו זמן הבאת ביכורים.

מהר"י קורקוס מביא ירושלמי ממנו דייק הראב"ד את דעתו ומעיר עליו שלשונו אינה מתאימה לדיוק הראב"ד.

ב. וכך באר במרכבת המשנה (חעלמא) את השגת הראב"ד: "דכפי הנראה כוונת

הראב"ד להשיג בתרתי חדא דחנוכה הוא משנה שעברה. שנית למה השמיט רבנו דבכורים שהפרישן קודם חנוכה ועבר עליהן חנוכה ירקבו".

ג. פירות האילן משבעת המינים אשר מבכרים אחר עצרת – נדירים מאד. בפרשת שלח 'והימים ימי בכורי ענבים'. היינו חודש תמוז ותחילת אב (שכן בת"ב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ). המרגלים הביאו אשכול ענבים רימונים ותאנים. תמרים זמן בישולם עד תקופת חגי תשרי, ורק זיתים מאחרים ביותר נמסקים אחר חנוכה.

לשון הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ג) היא: "אין מביאין לא מתמרים שבהרים, ולא מפירות שבעמקים, ולא מזיתי שמן שאינן מן המובחר, אלא מתמרים שבעמקים ומפירות שבהרים לפי שהן מן המובחר [ואם הביא שלא מן המובחר] כגון תמרים שבהרים ותאנים סורות ומרוקבות, וענבים מאובקות ומעושנות לא נתקדשו".

ד. נראה שדעת הרמב"ם שאם זיתים אלו או שמנם מוכן רק לאחר חנוכה ממתינים עם הבאתם עד לאחר עצרת. והם מובאים לביכורים עם פירות השנה הבאה, אבל אינם נחשבים כפירות שנה

הבאים מפירות האילן ר"ה שלהם ט"ו בשבט, אבל הבאים מן התבואה כגון חטה ושעורה ר"ה שלהם אחד בתשרי, והכי תנן בריש ר"ה וכן כתב הוא פ"ה מהלכות תרומות? וצריך לומר **דלא איירי הכא אלא בפירות האילן דאזלינן בהו בתר חנטה** אבל התבואה אזלינן בה בתר הבאת שליש ור"ה שלה אחד בתשרי". והבירור יעסוק על כן בפירות האילן.

3. רדב"ז ומהר"י קורקוס העירו שלפנינו אין ירושלמי על קודשים ולא על מנחות. מהר"י קורקוס מביא לשון הגהות ישנות שאין בה מנחות, וכותב שתוכן הירושלמי נמצא אצלנו בסוף פ"א בביכורים. במרכבת המשנה (חעלמא) הציע הגהה פשוטה בל' הראב"ד: 'והכי איתא בירושלמי ובמנחות' ובכך נפתרה בעית הירושלמי.

חבל נחלתו

הבאה לפטור את הפירות החדשים אלא פוטרים את עצמם בלבד, מפני שהם פירות השנה היוצאת אבל אי אפשר להביאם אלא בשנה החדשה. וכ"כ במרכבת המשנה (חעלמא) ודרך אמונה.

ה. הרדב"ז הוסיף: "וכבר כתבתי לעיל דאפשר דלא פליגי (רמב"ם וראב"ד) דירושלמי דהכא איירי בפירות שאינם עשויים לירקב והך דפרק כל הקרבנות איירי בפירות העשויים לירקב".

סימן מ

אכילת לקט הנופל ממכונת איסוף

שאלה

(פח ע"א וכן בשינויים קטנים ירושלמי פאה פ"א ה"ו): "מפני מה חרבו חנויות של בית הינו שלש שנים קודם ירושלים - מפני שהעמידו דבריהם על דברי תורה, שהיו אומרין (דברים י"ד) עשר תעשר... ואכלת - ולא מוכר, תבואת זרעך - ולא לוקח".

וזוכה מן ההפקר אינו פחות מלקוח. וכ"כ הרמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"א ו-ב): "אינו חייב להפריש מן התורה אלא הגומר פירותיו לאוכלן לעצמו אבל הגומר למכור פטור מן התורה וחייב מדבריהם שנאמר עשר תעשר וגו' ואכלת אינו חייב אלא הגומר תבואתו לאוכלה. וכן הלוקח פטור מן התורה שנאמר תבואת זרעך, וחייב מדבריהם...". ואף הראב"ד הסכים עם הרמב"ם שמן התורה הפקר פטור מתרו"מ. ב. אמנם המשנה בפאה (פ"א מ"ו) קובעת: "ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח". היינו הפקר פטור מתרו"מ רק אם הפירות הופקרו קודם מירוח, ואם הופקרו אחר מירוח הפירות חייבים בתרו"מ מדרבנן¹ אפילו שגדרם הקנייני עתה הוא הפקר.

אדם מישראל היה בשדה חבירו בשעת אסיף היבול. מהמכונה האוספת המעבירה את היבול שנאסף למיכל גדול נפלו פירות בודדים על האדמה. האם הוא רשאי ליטלם ולאוכלם או שצריך להפריש תרו"מ?

תשובה

א. פירות שנפלו ממכונת איסוף הם בדרך כלל הפקר, לבעל השדה לא משתלם לעבור ולאסוף את הנופל ממכונת האיסוף. פירות אלה אינם ממון עניים, כיון שאין מתקיימים בו הגדרים ההלכתיים של לקט, אלא רק מכוּנה לקט, אבל גדרו הקנייני הוא הפקר.

הפקר פטור ממעשרות כדברי הרמב"ם (פאה פ"א מ"ו): "וממה שתזכור תמיד שההפקר והוא הדבר הנטוש אינו חייב במעשרות".

מדין תורה הפקר פטור ממעשרות גם אם הפקר אחר מירוח כדברי בבא מציעא

1. כ"כ הר"ש (פאה פ"א מ"ו) וכן עולה מדברי הרמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"א ו-ב), אולם במרכבת

סימן מ – אכילת לקט הנופל ממכונת איסוף

מן המעשר אבל אם הפקירה אחר שנתמחה **חייב הזוכה לעשר**.¹

היינו, מירוח הוא גמר מלאכת הכנת הגרעינים (בתבואה), ומרגע סיום הכנת הגרעינים הם ראויים להניחם במגורה או אסם. אמנם לפי הרמב"ם אסור להפקיר פרי שחייב בתרו"מ והמפקיר חייב להפריש קודם שמפקיר, בעוד שהרא"ש כתב שהזוכה מן ההפקר יפריש (ואולי דברו בסוגי הפקר שונים). ותוספות יום טוב (פאה שם) כתב כרמב"ם: "והכי תנן במשנה ב' פרק ג' דדמאי לא ישליך עד שיעשר ועיין מ"ש שם בס"ד".

לגבי תבואה שנפלה מהמסוע של מכונת האיסוף (קומביין) מחוץ למיכל האיסוף על האדמה נראה שהתבואה **חייבת כבר בתרו"מ**, משום שמכונת האיסוף קוצרת ודשה וזורה בתוכה, והגרעינים ללא חלקי השבולת נאספים לתוך מיכל האיסוף במכונה ומשם הם מועברים למיכל גדול כשהם אחר מירוח. ולכן אם נוטל מתבואה שנפלה בשדה חייב לעשר קודם שאוכל.

ה. לגבי שאר מינים נאמר במעשרות (פ"א מש' ה-ו):

"איזהו גרנן למעשרות הקשואים והדלועים משיפקסו ואם אינו מפקס משיעמיד ערימה אבטיח משישלק ואם אינו משלק

ג. בטעם הדבר שמירוח מתחייב במעשרות, כתב הר"ש (פאה שם): "וטעמא דמירוח משום דאין מתחייב במעשר [עד שימרח] כדתנן במס' מעשרות (פ"א משנה ו') דכתיב דגנך ודרשינן דיגונך דבגורן תלינהו רחמנא כדאמר' בב"מ בפ' השוכר את הפועלים (דף פ"ח ב). עולה שתבואה חייבת במעשרות מהגורן. לגורן (כציון מקום) היו מביאים את העומרים ומפרידים את הגרעינים מהשבולים עד שנשארו גרעינים בלבד, ומשם היו מעבירים את התבואה לאסם.

ד. מהו גדר מירוח² פרש הרמב"ם (שם): "וביאור מריחה בלשונם השפשוף, והושאלה כאן לניקוי התבן מן הגרן וגמר עבודת התבואה עד שלא ישאר לו לעשות בה שום פעולה זולת העברתו למקום שאוצרו שם, והוא דומה לשפשוף בכלים, שאין משפשפים אלא עם גמר הכלי... וכן יש לו להפקיר מתבואתו מה שירצה לפני מירוח, אבל אחרי המירוח לא יפקיר ממנה כלום עד שיפריש את המעשרות".

וכן פרש הרא"ש (פאה שם): "והמירוח הוא שמשוה פני הכרי אחר הזרייה³ והוא גמר מלאכה למעשר שאסור משם והלאה אף באכילת עראי... וכן אם הפקיר אדם תבואתו קודם שנתמחה בכרי פטור הזוכה מלעשר כדאמרינן לקמן בפ"ו דהפקר פטור

המשנה כתב בשם הריטב"א (ב"מ כא) שהפקר לאחר מירוח חייב מן התורה (ולא מצאתי שם). ועי' תוס' רעק"א (פאה פ"א מ"ו).

2. עי' באורך במאמרו של הרב שמעון בירן הי"ד, התורה והארץ ב' או בספר תרומת שמעון (בו נלקטו מאמרו).

3. ניקוי התבן מן התבואה היה נעשה ע"י זריה לרוח שמעיפה את התבן והגרעינים נופלים בגלל משקלם.

חבל נחלתו

מפני שנקבע למעשר⁴.

נראה שבמיני הקטניות שנאספים יבשים וראויים לאכילה כגון גרעיני חמניות או בוטנים, הדין כמו בתבואה, כיון שמכונת האיסוף מנקה את הגרעינים או הבוטנים מכל הפסולת והם מונחים במיכלים המתאימים כשהם נקיים ומוכנים לפעולות הבאות של קליה או קילוף וכד'. ועל כן אם נפל ממכונת האיסוף בשעת השפיכה למיכלים פירות אלו חייבים בתרו"מ.

ו. בירק שנאסף כשהוא לח וראוי לאכילה כגון גזר נראה שעדיין לא הגיע לגורנו כיון שעובר עוד תהליכי ניקוי ואריזה ולכן נראה שמותר לאוכלו ללא תרו"מ אם נפל ממכונת האיסוף.

עד שיעשה מוקצה, ירק הנאגד משיאגד אם אינו אוגד עד שימלא את הכלי ואם אינו ממלא את הכלי עד שילקט כל צרכו כלכלה עד שיחפה ואם אינו מחפה עד שימלא את הכלי ואם אינו ממלא את הכלי עד שילקט כל צרכו⁴...

"הפרד והצמוקין והחרובין משיעמיד ערימה הבצלים משיפקל ואם אינו מפקל משיעמיד ערימה התבואה משימרח ואם אינו ממרח עד שיעמיד ערימה הקטניות משיכבד ואם אינו כובר עד שימרח אף על פי שמרח נוטל מן הקוטעים ומן הצדדים וממה שבתוך התבן ואוכל".

ופרש הרמב"ם (מעשרות פ"א מ"ה): "גרנן, מושאלת. והכוונה מאמתי נעשין הפירות כדגן שבגורן שאסור לאכול ממנו עראי

סימן מא

מעשר עני בגורן ומעשר עני בבית

א. בשני מקומות התורה מבארת על מעשר עני, בפרשת ראה (דברים יד, כח-כט): "מקצה שלש שנים תוציא את-כל-מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך. ובא הלוי כי אין-לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' א-להיך בכל-מעשה ידך אשר תעשה".

וכן בפרשת ביעור מעשרות בפרשת כי תבוא (דברים כו, יב) "כי תכלה לעשר את-כל-מעשר תבואתך בשנה השלישית

שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו". וכך מבארת המשנה במעשר שני (פ"ה מ"ו): "ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה בעור כיצד היה בעור נותנין תרומה ותרומת מעשר לבעלים ומעשר ראשון לבעליו ומעשר עני לבעליו"... היינו, מעשר עני שנותר אצלו נותן לעניים.

ב. כאשר נבחן את זמני מעשר עני בחמישה מיני דגן לדוגמא, הוא מופרש רק

4. בסוף המשנה במעשרות שם נאמר: "בד"א במולך לשוק אבל במולך לביתו אוכל מהם עראי עד שהוא מגיע לביתו". ושני המצבים עוסקים במגדל. אולם שאלתנו עוסקת באדם אחר שזכה מן ההפקר.

סימן מא – מעשר עני בגורן ומעשר עני בבית

מיכן אמרו **אין פוחתים לעני בגורן** מחצי קב חטים או קב שעורים דברי רבי יהודה רבי אומר חצי קב.

וכ"פ הר"ש (פאה פ"ח מ"ה): "לעניים בגורן – לכל עני ועני כשמחלקים מעשר עני בגורן נותנים לו כשיעור זה ואמרינן בירושלמי (הלכה ז) מה טעם ואכלו בשעריך ושבעו תן להם כדי שישבעו".

וכן פרשו: הרמב"ם והרמב"ן הרא"ש והרע"ב.

ד. הרמב"ם בי"ד החזקה (הל' מתנות עניים פ"ו ה"ז) פסק כמשנה להלכה: "בעל השדה שעברו עליו עניים והיה לו שם מעשר עני, נותן לכל עני שיעבור עליו מן המעשר כדי שבעו שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו".

ובהלכה י הוסיף: "ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנאה לבעלים אלא העניים באים ונוטלין על כרחו ואפילו עני שבישראל מוציאין אותו מידו, אבל המתחלק בבית יש לו טובת הנאה לבעלים ונותנו לכל עני שירצה".

עולה מהרמב"ם כי מעשר עני כאשר מתחלק בבית יש בו טובת הנאה לבעליו, ובעה"ב נותנו רק לכל עני שירצה ובכמות שהוא חפץ בה, לעומתו מעשר עני בגורן אף הוא מתחלק ע"י הבעלים בכמות מסוימת מינימלית, ובעל המעשר אינו יכול להחליט למי ליתנו ובאיזו כמות. ה. בסוגיות בבבלי כמה אזכורים למעשר עני.

בשנה השלישית והששית. בא"י זמני הקציר הם בערך בין פסח (עומר) לשבועות (שני הלחם). לאחר הקציר היו מפרידים אותו מהשיבולים בגורן ואת התבואה שאינה טחונה לקמח שומרים ומשתמשים ממנה עד הקציר הבא. מעשר עני היה מופרש מן הגרעינים לאחר ניקויים ולפני אכילתם. בפסח של שנה רביעית ושביעית היה ביעור מעשרות. עולה שבמשך כשנה ניתן לקיים מצות מעשר עני¹ ואח"כ מגיע זמן ביעורו, וכן מן התבואה החדשה לא יתנו מעשר עני אלא מעשר שני.

ג. המשנה בפאה (פ"ח מ"ה) מלמדת: "אין פוחתין לעניים בגורן...". ומובאות הכמות המינימליות מכל מין. וכן בספרי (דברים פ"ס' ג): "ואכלו בשעריך ושבעו, תן להם כדי שבעם מיכן אמרו אין פוחתים לעני בגורן מחצי קב חטים או קב שעורים דברי רבי יהודה רבי אומר חצי קב".

עולה שמעשר עני מתחלק ע"י בעל הפירות בגורן בשיעורים מסוימים. וכן בתוספתא (פאה פ"ד ה"ב): "אין פוחתין לעני בשעת מעשר עני מחצי קב חטין או קב שעורין במה דברים אמורים על הגורן אבל מתוך ביתו נותן כל שהוא ואינו חושש". והשיעורים מופיעים אף בברייתא המובאת בעירובין (כ"ט ע"א).

השיעור הניתן נלמד בירושלמי (פאה פ"ח ה"ד) כך: "מ"ט ואכלו בשעריך ושבעו תן לו כדי שובעו". ובספרי דברים (פ"ס' ג): "ואכלו בשעריך ושבעו, תן להם כדי שבעם

1. יש היכי תמצא שמעשר עני יופרש בשאר שנות השבוע (=שמיטה) אם לא הופרשו מן התבואה שאר תרומות ומעשרות (פרט לתרומה גדולה שמיד בסיום הכרי – הערימה מפרישים אותה), ואז יחד עם מעשר ראשון מפריש מעשר עני.

חבל נחלתו

בחולין (קלא ע"א) מובאת ברייתא: "מעשר עני המתחלק בתוך ביתו יש בו טובת הנאה² לבעלים..." (ומובאת בשנית שם קלא ע"ב).

וכן בנדרים (פד ע"ב) לגבי מודר הנאה מחברו מתי מותר ליטול ממנו מעשר עני ומתי אסור: "רבא אומר: כאן במעשר עני המתחלק בתוך הבית, דכתיבא ביה נתינה, ונתת ללוי לגר וגו', מש"ה אסור ליה לאיתנהווי; כאן במעשר עני המתחלק בתוך הגרנות, כיון דכתיב ביה והנחת בשעריך, שרי ליה לאיתנהווי".

עולה מדברי רבא שהמקור לחילוק בין דרך הנתינה בבית לבין הגורן שבבית כתוב 'נתינה' ולכן יש צד ממוני לבעל המעשר והוא צריך לתת וע"כ אסור למודר ליהנות. לעומת זאת במעשר עני בגורן כתוב 'והנחתו' ואין לו צד בעלות בו, ולכן יכול המודר ליטול. אולם אעפ"כ במשנה בפאה כתוב שהוא מתחלק בגרנות ולא שעניים יבואו ויטלו, ולכאורה צ"ע מדוע בעה"ב מחלק, הרי עפ"י הדין העניים באים ונוטלים.

ו. עוד נאמר ביבמות (ק ע"א): "תנו רבנן: העבד והאשה – אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, ובמקום שחולקין – נותנין לאשה תחלה ופוטרין אותה מיד. מאי קאמר? הכי קאמר: במקום שחולקין מעשר עני – נותנין לאשה תחלה; מ"ט? משום זילותא".

ופרש רש"י ביבמות:

"ה"ק – האי במקום שחולקין לאו אתרומה קאי, והכי קאמר ודבר שחולקין נמי לנשים כגון מעשר עני שהוא מתחלק בתוך הבית בעיר ואין כאן משום יחוד דשכיחי אינשי נותנין לאשה תחלה משום דזילא בה מילתא למיקם".

"מעשר עני – אין מתחלק בגורן אלא בתוך הבית כדכתיב לגר ליתום ולא למנה וגו' (דברים כו) ועוד משום דלא ליכספו עניים".

עולה מהגמ' ביבמות, עפ"י רש"י, שמעשר עני לא מתחלק בגורן, וקשה על דברי רבא בנדרים שהוא מתחלק.

סיכום הקשיים בין הסוגיות הוא שבמשנה בפאה וכל המקורות מסביבה עולה שמעשר עני מתחלק בגורן ובשיעור מסויים לכל עני. בעוד שבכל המקורות בבבלי עולה שמעשר בגורן אינו מתחלק אלא עניים באים ונוטלים כפי רצונם, ואילו מעשר עני בבית מתחלק ע"י המפריש לפי רצונו למי שרוצה ובכמות שרוצה.

ז. תוספות ביבמות (ק ע"א) כתב כך: "מעשר עני – המתחלק בתוך הבית, ואר"ת דתרי גווי מעשר עני הוא כדאמר בפרק בתרא דנדרים (דף פד:) כאן במעשר עני המתחלק בתוך הבית כאן במעשר עני המתחלק בתוך הגרנות. ומעשר עני המתחלק בתוך הבית היינו ערב פסח

2. את עניין טובת הנאה הסבירו תוספות (חולין קלא ע"א): "יש בו טובת הנאה לבעלים – נראה דדבר שיש בו טובת הנאה לבעלים אפילו בא עני ולקחו מוציאין מידו ודבר שאין בו טובת הנאה לבעלים לקחו אין מוציאין מידו, ומיהו אם לא לקחו ובא עני ושאלו ממנו אם ירצה לא יתן לו דקרי ליה לעיל ממון שאין לו תובעין ואם היה צריך ליתנו לתובעו א"כ הוי יש לו תובעין".

סימן מא — מעשר עני בגורן ומעשר עני בבית

נראה לכאורה שבינתיים התבואה פטורה כיון שלא ראתה פני בית. ולפי"ז צריך לפרש את הנאמר ביבמות שאין חולקים לאשה מעשר עני בגורן בזמן שלפני הביעור. וצריך להסביר שאמנם אין חולקים לאשה מעשר עני⁴, אבל היא מותרת לבוא וליטול, שהרי הוא מניח לכל דורש ואינו מחלק.

אולם על שיטה זו קשה מהמשנה בפאה והירושלמי, מתי נותנים לו בגורן כדי שובעו, והרי לפני הביעור אין מצוה לתת ויש מצוה להניח, ואף אם חז"ל, לשם מניעת קטטה חייבו את בעה"ב לחלק ולא להניח, וכי מאין 'צמח' החיוב לתת כדי שובעו, וכל השיעורים שנשנו בחיטה ושעורה וכד'?

כר"ת כתבו תוס' בחולין (קלא ע"א ד"ה מעשר עני, נדרים פד ע"א), רמב"ן (יבמות ק ע"א, חולין קלא ע"א), רשב"א (יבמות ק ע"א), ריטב"א (יבמות ק ע"א), תוספות הרא"ש (יבמות ק ע"א), ר"ן (נדרים פד ע"ב).

ז. המאירי כתב בפירושו שלא כר"ת (יבמות ק ע"א): "התבאר בסיפרי שמעשר עני כל שבדבר שמן הפסח ואילך מניחו בגורן ואין טובת הנאה לבעלים ליתנו לכל מי שירצה אלא עניים נוטלין אותו מעצמן, אבל כל שבימות החורף נפסד הוא בגורן מצד הגשמים ומתוך כך מביאו לביתו ומתחלק לשם וטובת הנאה לבעלים ליתנו

כדתניא בסיפרי³ כתוב אחד אומר (דברים יד) מקצה שלש שנים תוציא וגו' והנחת בשעריך דמשמע שצריך להניחו בגורן ובאין עניים ונוטלין אותו. וכתוב אחד אומר (שם נו) כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתת וגו' דמשמע שבעה"ב מחלקו מדכתיב ונתת, הא כיצד עד הפסח שהוא זמן גשמים ואם מניחו בחוץ נפסד מחלק בתוך ביתו וזהו מעשר עני המתחלק בתוך הבית דכתיב ביה נתינה, ומפסח שהוא זמן ביעור היה מניחו בגורן והיה הפקר ולא היה בו דין חלוקה".

מתבאר מדברי רבינו תם שהפסוק בכי תבוא מבאר כי לאחר קצירת התבואה ודישתה בגורן התבואה מובאת לבית ושם לאחר הפרשה מתחלקת ע"י בעל הבית ויש לו בה טובת הנאה בכמות ולמי לתת. לעומת זאת הפסוק בפרשת ראה המדבר בהנחה בגורן הוא בזמן ביעור מעשרות בשנה הרביעית והשביעית בסמוך לפסח אשר בסופו ביעור המעשרות, אז מחזיר את התבואה לגרנות והעניים באים ונוטלים כל אחד לפי רצונו ויכולתו.

לפי פירוש זה שני הפסוקים בתורה לא דברו על התבואה בגורן לפני ההבאה לבית. אלא דברו על התבואה בבית לאחר הקציר ועל התבואה בגורן לפני הביעור. לגבי התבואה בגורן לפני הכנסה לביתו

3. מדרש זה מופיע בדברי תוספות, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ור"ן ואינו בספרי לפנינו. המקור הקרוב ביתר שמצאתי הוא: מדרש תנאים לדברים (יד, כח): "והנחת בשעריך אם אין שם עני מניחו באוצר... ד"א והנחת בשעריך שיתחלק על פי בית דין".

4. וכ"כ הרמב"ן (יבמות ק ע"א): "מכאן ואילך ימות הקיץ הם ומניחו בגורן ואין בו טובת הנאה לבעלים אלא עניים נוטלין אותו מעצמם, ומשום הכי לא מיתני ביה נותנין לאשה תחלה ועוד דאיכא משום יחוד".

חבל נחלתו

לכל מי שירצה ומתוך כך מתחלק אף לאשה"...

מתבאר מדברי המאירי ששני המצבים אינם מדברים בביעור מעשרות אלא בנתינה אחר הקציר בשלישית ובששית. ההנחה בגורן היתה אחר הקציר עד תחילת החורף בה מכניס את התבואה לביתו. בהנחה בגורן עניים נוטלים לעצמם ואין לו בו טובת הנאה ובהכנסה בבית יש לו בו טובת הנאה ומחלקו לפי רצונו.

ח. על פירוש זה קשה המשנה בפאה שהרי היא דברה על חלוקה כדי שובעו בגורן והמאירי דיבר על הנחה בגורן ונטילת עניים בעצמם.

ונראה שניתן לבאר את המשנה והירושלמי במעשר עני הניתן בגורן, ואע"פ שכתוב בו 'והנחתו' חכמים הטילו את חלוקת המעשר על בעה"ב כמו בדקל ודלית, והטילו עליו לתת לכל עני כדי שובעו.

וכן פרש מעשה רקח (הל' מתנות עניים פ"ו הי"ג): "ואין להקשות מהמשנה דפאה דאין פוחתין לעני וכו' וכן מברייתא דר' שמעון בן אלעזר בערובין דמשמע **דגם בגורן מחלקין** די"ל דאף דהיה הפקר מ"מ **כי היכי דלא ליתני לאינצויי** היה מחלק להם הבעה"ב כדי שביעה דהיינו מזון ב' סעודות לכל אחד, אלא דלפי' התוס' נראה שדין האשה שייך גם בגורן ולפירוש רש"י דוקא בבית אך לפי האמת אינו כן דבגורן אין מחלקין לאשה כלל כדקתני בברייתא דלעיל מינה מפני גרושה או משום יחוד ואף שלא ביאר רבינו דין זה של הספרי שהזכירו התוס' וגם הרא"ש והר"ן בנדרים

מ"מ מכלל דבריו הוא נשמע שהרי כתב בהל' י' ומעשר עני המתחלק בגורן וכו' דמשמע שיש מעשר עני המתחלק בבית ויש שהוא מתחלק בגורן דהיינו לפי השתנות הזמנים כדברי ספרי".

ט. רש"י בנדרים (פד ע"ב) פרש כמאירי שמעשר עני בגורן קודם לבית, וז"ל: "במעשר עני המתחלק בתוך הבית – לאחר שהכניס תבואתו לאוצר **ולא הפריש ממנה מעשר עני בגורן לפי שנאנס** או שלא מצא עניים ליתן להם, הלכך כי משכח עניים מיבעי ליה למיתב להו ובההוא מעשר כיון דכתיב ביה נתינה אית ביה טובת הנאה נמי כתרומה דכתיב בה נמי נתינה נתנו תרומה לכהן, והא דקתני בברייתא דיכולה ליהנות (=אף שהיא מודרת הנאה) ממעשר עני **באותו המתחלק בעוד שהוא בגורן** דההוא כתיב ביה והנחת בשעריך **דהיינו בשעת הגורן** וההוא לית ביה טובת הנאה דהא איהו מנח ליה התם ושקיל ליה כל מאן דבעי ואהכי שריא לאיתהנויי ביה".

אמנם לפי רש"י תקשה הגמרא ביבמות שאין נותנים לעניה בגורן, והרי הוא עצמו כותב שמעשר עני בגורן ניתן לאשה אפילו היא מודרת הנאה וצ"ע. כמו"כ לפי רש"י תקשה המשנה בפאה, ואמנם בעירובין (כט ע"א ד"ה ר' שמעון) פרש רש"י את השיעורים במשנה בפאה, לא כחיוב לתת כדי שובעו, אלא מצד חיוב נתינה בשיעור מסויים: "במעשר עני שמחלקו לעניים הרבה על הגורן קאי, וקאמר: אין פוחתין לעני בגורן מהאי שיעור, דכתיב ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה ובציר מהכי לא הוי נתינה". וא"כ

סימן מא — מעשר עני בגורן ומעשר עני בבית

יא. מן הראשונים, היחידי אשר מצאתי כי מתייחס לדרשה מה'ספרי' מחד ולמשנה בפאה מאידך ומחבר **ביניהם** הוא בתוספות ר"ד (נדרים פד ע"ב, יב): "כאן מעשר עני המתחלק בתוך הבית דכתיב ביה ונתת וכאן במעשר עני המתחלק בגרנות דכתיב ביה והנחת בשעריך. פי' תרי קראי כתיב בפ' ראה כתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחתו בשעריך ובפ' והי' כי תבא כתיב כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה, והביעור של שלש שנים הי' בערב הפסח של רביעית כדמפרש בספרי וכדתן במעשר שני. וכך הי' עושה כשהי' עסוק בגורן כל הקיץ של שנה שלישית ומירח תבואתו בשדה ובאים העניים שם מחלק להם **כדתן בשלהי מס' פאה** אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטים כו' ושם אין טובת הנאה שלכל העני שהי' בא שם הי' נותן, וכשכלתה שנת השלישית ונכנסה הרביעית ואסף תבואתו לביתו אם נשארו לו מעשרות שלא נתן לגורן נותנו בביתו לכל מי שהוא רוצה עד ערב הפסח וביו"ט הראשון של פסח היא הוידוי ביערתי הקודש מן הבית וגו' וכיון שהכניס מעשרותיו לביתו הוא רשאי ליתן לכל מי שהוא רוצה ועל אותן יש לו בהן טובת הנאה".

עולה מן הדברים שחיבר בין הדרשות לפי שיטת רש"י והמאירי, והסביר שהנחה בגורן היא חלוקה לפי השיעור

בעירובין לומד מאותו פסוק על חיוב הנתינה בגורן, ובנדרים על חיוב הנתינה בבית⁵.

י. בחידושי הרשב"א (נדרים פד ע"ב) מובאים שני הפירושים כאשר לר"ת מיוחסת דרך הפירוש של רש"י והמאירי. וז"ל: "מתחלק בתוך הבית, בבית הגרנות. פי' ר"ת דבספרי רמו להו לקראי אהדדי כתיב ונתת וכתוב והנחתו בשעריך ומשני כיצד כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים, כלומר בימות החמה שאדם מניח הפירות בבית הגרנות התם לית ביה טובת הנאה אבל בימות הגשמים שאדם מכניסן לבית כדי שלא יטנפו בגשמים בגרנות התם כתיב ונתת ואז טובת הנאה לבעלים, וי"מ בהפך דמקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך והנחתו בשעריך כתיב כלומר שיוציאו מן הבית ויניחו בגרנות ולומר דכל ימות הגשמים אינו צריך להוציאו אלא מחלקו בתוך ביתו ואז יש לו בו טובת הנאה אבל בימות החמה שאינו ירא שיטנפו מן הגשמים מוציאו ומניחו בגורן והן באין ונוטלין".

ואף הרא"ש בפירושו לנדרים פרש להיפך מפירושו ביבמות (בתוספות) וז"ל: "כאן במעשר עני המתחלק בתוך הבית. בספרי רמי להני קראי אהדדי דכתיב ונתת וכתוב והנחת בשעריך הא כיצד בימות החמה שמונח בגורן קרינן ביה והנחת בשעריך ואין בו [טובת הנאה] בימות הגשמים צריך להביאו לבית שלא יפסד בשדה קרינן ביה ונתת ויש בו טובת הנאה".

5. ואולי הפירוש לנדרים אינו של רש"י כמבואר ב'שם הגדולים' (ערך [רבינו] שלמה יצחקי).

חבל נחלתו

עוד טרם הוכנסה לבית מחמת הגשמים. והדרשה על הגורן בספרי מלמדת כי סמוך לביעור מוציאים את מעשר העני לגרנות ואז באים עניים ונוטלים ללא שום התערבות הבעלים. וזה סותר מעט לנאמר במשנה במעשר שני שנותנם לעניים. וצ"ע.

שנתנו חכמים במשנה בפאה. ואח"כ ההכנסה לבית ונתינה בטובת הנאה ולבסוף הביעור עפ"י המשנה בסוף מעשר שני של נתינה בפועל לעניים. אולם לשיטת הראשונים האחרים נראה שצ"ל שהמשנה בפאה קודמת לנאמר בספרי והיא מדברת על התבואה בגורן

סימן מב

נתינת מעשר עני, צדקה ומעשר כספים לאביו

שאלה

אמר ר' יהודה תבוא מאירה¹ לאדם שנותן מעשר עני לאביו, אמרו לו מה אילו היו שניהם עניים..."

הברייתא מופיעה ללא ביאור נוסף בירושלמי פאה (פ"ה ה"ד), ובבבלי קידושין (לב ע"א), וכן בר"ש בפאה (פ"ה מ"ה). ומפרש רש"י (קידושין שם):

"ומאכילין זה לזה מעשר עני - אם יש לבן מעשר עני לחלק לעניים מאכילו לאביו אם אביו עני וכן כולם אף על פי שחביב עליו כגופו ואם לא היה בידו מעשר זה היה נותן לו מזונות משלו".

היינו ההיתר לתת ממעשר עני הוא אע"פ שהנותן היה מפרנס את השני אף ללא מעשר עני, ולגבי בן ואב אע"פ שמקיים במעשר העני מצות כיבוד הורים בכ"ז הדבר מותר. ומשמע שהקובע לנתינת המעשר הוא המצב הכלכלי של המקבל.

האם מותר לתת מעשר עני לאביו אם האב עני, והאם מותר לתת צדקה לאביו?

א. מעשר עני

אדם חייב במעשר עני, וחייב בכיבוד אב ואם. אלו הן שתי מצוות שמלכתחילה הן חובות נפרדות זו מזו. היינו, מעשר עני צריך להגיע לכלל העניים, ולגבי חובת כיבוד אב נפסק בקידושין (לב ע"א) שמלכתחילה משל אב, אולם אם אין לאב ויש לבן צריך לתת משל בן.

וכאן מתעוררת השאלה: האם כאשר אין לאב מותר הבן לתת לאביו מעשר עני, או שמעשר זה מיועד לעניים וכיבוד הורים צריך להיעשות מממון אחר.

בתוספתא מעשר שני (פ"ד ה"ז) נאמר: "שני אחין ושני שותפין אב ובנו פודין זה לזה מעשר שני ונותנין זה לזה מעשר עני,

1. לכאורה דברי ר' יהודה הם דברי מוסר אבל לא מחייבים קבלת קללה במעמד כלשהו אולם מדברי תשובות מיימוניות (שופטים סי' טו) משמע שיש 'קבלת מארה/קללה' שכתב: "ואף על גב דמשמע התם דאי בעי לקבל עליה לטותא שפיר מצי יהיב מעשר עני לאביו ה"מ מעשר עני דיליה דמיקלע ליה". ולא פורש באיזה דרך נעשית קבלת הקללה.

סימן מב — נתינת מעשר עני, צדקה ומעשר כספים לאביו

לת"ק לא תבוא מארה. וא"כ אם האב עני והבן עשיר אף חכמים מסכימים שתבוא עליו מארה.

וכן הביא בהגהות מרדכי (ב"ב פ"א רמז תרנז) את פירוש הר"ש לפאה וסיכס: "אבל אם הבן עשיר תבא מארה לו אם מאכיל לאביו מעשר עני אלא יפרנסנו בכבוד משלו".

וכן האגודה (פאה פ"ה) פסק: "ואב ובנו דקאמר תנא קמא בשניהם עניים".

אולם מהרמב"ם נראה שחכמים חולקים על ר' יהודה, והרמב"ם פסק כחכמים, שכן פסק (הל' מתנות עניים פ"ו הי"ג): "אב ובנו, איש וקרובו, שני אחין, שני שותפין, **שהיה אחד מהן עני** נותן לו האחר מעשר עני שלו". והדגשתו ש'היה אחד' היא אף לגבי אב ובנו, משמע שלא סבר כר' יהודה שתבוא עליו מארה, שמאכיל אביו מעשר עני אלא אפילו אם יש לבן כדי לפרנס את אביו, רשאי לתת מעשר עני לאביו העני.

וכן מהמרדכי (ב"מ פ"א רמז רמב) נראה שחכמים חולקים על ר' יהודה, ור' יהודה מודה לחכמים בשניהם עניים ופליג באחד מהם עני אפילו הוא האב.

המאירי (קידושין לב ע"א) מבאר עפ"י הסוגיא נ"מ בין חכמים לר"י. וכותב: "אפילו הבן לאביו שהרי עיקר חיובו להאכילו ולהשקותו אינו אלא משל אב ואף על פי שאם אין לאב מוטל הוא על הבן אפילו משלו מכל מקום הואיל ויש לו מעשר עני רשאי להאכילו ואין זה נקרא פורע חובו בשל עניים אחר שעיקר החיוב משל אב הוא אלא שאמרו תבא מארה שמאכיל לאביו מעשר עני אלא אם כן האכילו משלו כראוי והוא רוצה בהעדפות

אמנם ר' יהודה לא הסכים ואמר שתבוא מארה למאכיל את אביו ממעשר עני. וחכמים השיבו שאם שניהם עניים מה יעשה הבן.

וצריך לעיין מה סיבת המארה עפ"י ר' יהודה.

ניתן לומר שהגורם לה הוא מעין 'גזל עניים' שנוטל מהם את המעשר עני ונותנו בעיקר לאביו, בבחינת הנאמר בעירובין (סג ע"א): "אמר רבי אבא בר זבדא: כל הנותן מתנותיו לכהן אחד – מביא רעב לעולם"... ודוקא באביו תבוא עליו מארה ולא באחים ושותפים אע"פ שאף בנתינה להם מפחית ממה שנותן לעניי העולם מפני שיש עליו מצוה נוספת ומיוחדת לפרנסו. וניתן לומר שהמארה היא כיון שיש ביכולתו לפרנס את אביו בכבוד והוא מזלזל בכבוד אביו ומאכילו ככל עני ממעשר עני. אבל באחים ושותפים לא מוטלת עליו מצות כיבוד מיוחדת.

מתעוררת השאלה במה חולקים חכמים ור' יהודה. הרי אם יש לבן נראה שאף חכמים מסכימים שתבוא עליו מארה על שמאכיל את אביו מעשר עני, ואם אין לבן ויש לו רק מעשר עני שיכול לתת לאביו, אף ר' יהודה מסכים שאין בכך פגם.

ניתן לומר שאינם חולקים, ור' יהודה בא להוציא מדעת מי שאמר שמותר אדם לתת מעשר עני לאביו, אע"פ שיש לו יכולת לפרנס את אביו אף בלא מעשר עני. וראיה לכך לשון הברייתא 'אמר ר"י' ולא 'ור"י אומר', וא"כ איננו חולק אלא בא להוסיף.

וכן נראה מפירוש הר"ש לפאה (פ"ה מ"ה): "אם היו שניהם עניים **אב ובנו דקאמר ת"ק בשניהם עניים**". ואז אף

חבל נחלתו

ב. צדקה ומעשר כספים

מקור הגהת המרדכי שהובאה לעיל הוא באור זרוע (ח"א, הלכות צדקה סי' כו) שהסיק: "מיכן אני המחבר למד דאדם עשיר שהפריש מנכסיו לצדקה ויש לו אב עני אל יפרנסהו מצדקה שהפריש כשם שלא יפרנסהו ממעשר עני כי היכי דלא תבוא לו מאירה אלא יפרנסהו מנכסיו בכבוד".

וכן בהגהות המרדכי ברמז הבא (ב"ב פ"א רמז תרנח) הביא: "מכאן אני למד דאם אדם עשיר הפריש צדקה לא יפרנס אביו עני ממנה שלא תבא לו מארה".

וכן הריקאנטי (סי' סב) פסק: "אם יש שני בני אדם עניים שחייבין ליתן צדקה... אבל לאביו לא דזילא ב' מילתא".

והביא זאת בדרכי משה הקצר (יו"ד סי' רמ).

בתשובות מיימוניות (שופטים סי' טו) הביא תשובת מהר"ם (ד"פ סי' תקמ"א) הפוסק: "כלל דמילתא למ"ד משל בן אם יש לו לבן ממון אינו יכול לפרנס ממעשר שלו דהוא במקום מעשר עני או משאר צדקות ואי בעי למיעבד לא שבקינן ליה אבל להעדפה לא מחינן בידיה אבל אמרו תבא מאירה וכו' והיכא דלית נכסי לבן שרי. אבל לדין דקי"ל כמ"ד משל אב אילו היכא דאית ליה נכסי לבן ובעי למיזייניה ממעשר לא מחינן ביה אבל אמרינן תבא מאירה וכו' אבל להעדפה אין

וזה מעדיף לו מן המעשר". היינו גם ר"י מסכים שאם זן את אביו משלו ורק את ההעדפה (=צרכים יתירים) זן ממעשר עני אינו עובר ב'מארה'. ומחלוקתם אם את הצרכים הרגילים זן ממעשר עני לחכמים מותר ולר"י תבוא עליו מארה.

נראה איפוא שנחלקו הפוסקים האם חכמים חלקו על ר' יהודה והלכה כמותם ומותר לבן עשיר לתת לאביו מעשר עני, או שר' יהודה בא להוסיף ואסור לאדם לתת מעשר עני לאביו העני.

הרדב"ז (שם) סייג את הנתונה לאביו: "ומסתברא שאין הדברים אמורים אלא במעשר המתחלק בתוך הבית שיש לו בו טובת הנאה אבל המתחלק בגורן ואין שם יותר משיעור הקצוב אין נותן לאביו או לקרובו אלא נותן לכל אחד כפי מה שקצוב לו, ואם יש יותר מכשיעור היינו מתני' נוטל מחצה ונותן מחצה".

היינו, במעשר עני בבית יש לבעל המעשר טובת הנאה ויכול ליתנו למי שרוצה, אולם במעשר עני בגורן² אין בו טובת הנאה לבעל המעשר אלא עניים נוטלים בעל כרחו ולכל היותר יכול לעשות כאמור ברמב"ם (שם, הל' יא): "היה לו מעשר בגורן ורצה ליתנו לעני קרובו או מיודעו, יש להפריש מחצה ליתנו לו, והחצי מחלקו לכל עני שיעבור כשיעור שאמרנו". וכל זאת אם בחצי מהמעשר יש כדי לתת לכל אחד מהעניים כדי שובעו.

2. יש להעיר שלא מבואר בש"ס ופוסקים, האם אדם מותר לקחת את המעשר מן הגורן לבית כדי שיוכל לחלקו למי שרוצה. ואולי הנוטל מן הגורן לבית שלא בזמנו על מנת ליתנו לקרובו הוא מעין 'נבל ברשות התורה' אבל אינו עובר בלאו ולא גוגל את העניים.

סימן מב — נתינת מעשר עני, צדקה ומעשר כספים לאביו

בשולחן ערוך (יו"ד סי' רמ ס"ה) פסק: "זה שמאכילו ומשקהו, משל אב ואם, אם יש לו. ואם אין לאב, ויש לבן, כופין אותו וזן אביו כפי מה שהוא יכול. ואם אין לבן, אינו חייב לחזור על הפתחים להאכיל את אביו".

ורמ"א הגיה: "וי"א דאינו חייב ליתן לו רק מה שמייחייב ליתן לצדקה (כן כתב הב"י דנראה כן מדברי הרי"ף והרא"ש, וכ"כ הר"ן פ"ק דקידושין). ומ"מ אם ידו משגת, תבא מארה למי שמפרנס אביו ממעות צדקה שלו (הגהות מרדכי דב"ב ובהגהות פ"ק דב"מ ובחידושי אגודה)".

וא"כ הרמ"א פסק כמהר"ם ולא כמהר"ל שאין לזון את אביו ממעות צדקה שלו.

ואולי השולחן ערוך (יו"ד סי' רנא ס"ג) חולק, שכן כתב: "וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים".

וכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' רנא ס"ק ז): "ובתד"א ר"פ כ"ז הלא פרוס לרעב לחמך כו' ומבשרך לא תתעלם הא כיצד אלא אם יש לאדם מזונות בתוך ביתו ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיפרנס אחרים משלו כיצד יעשה בתחלה יפרנס את אביו ואמו... וא"כ בצדקה להוריו לא כתבו שתבוא עליו מארה.

אמנם הש"ך (שם ס"ק ה) העיר: "לאביו כו' - ואם ידו משגת תבא מארה למי שמפרנס את אביו ממעות צדקה כדלעיל סימן ר"מ סעיף ה'".

לנו כח לכופו כדמשמע בקידושין אבל מצוה איכא. מדברי מורי רבינו מאיר זצ"ל".

עולה מדבריו כי לפי פסיקתנו שמצות כיבוד אב משל אב מלכתחילה אף אם יש לבן יכול לזון את אביו מכספי מעשר כספים שלו, אולם תבוא עליו מארה. וכן הביא בקצרה בהגהות אשרי (קידושין פ"א ס' ג), וכן הביא הבית יוסף (יו"ד סי' רמ) וכן פסק גם בשו"ת אבקת רוכל (סי' ג).

אולם בלקט יושר (ח"ב [יורה דעה] עמוד לו ענין ב) חלק על דעתם וכתב שמותר לפרנס את אביו ממעות מעשר כספים שלו. וז"ל: "מותר לפרנס אביו מן מעשר שלו, כן כתב בסי' אשי' במסכת קדושין בשם ר' יצחק מאופנהיים. וז"ל תשוב' מהרי"ל³ זצ"ל... ואף על גב דרבנן בתראי שרו להאכילו לאביו בזמן הזה, הרי"א אופנהיים כמו שכתבתי לך כבר, התם ה"ט דלא קפדינן אלטותא דתבא מאירה למי שמאכיל את אביו כו', וטעמא משום דגנאי הוא לאב, וכה"ג דהוי דרבנן ליכא גנאי ואין כאן חובה אלא שיהא לאביו מזונו והרי יהיה ליה. אבל הכא דעיקר תקנה וחיובא עליה רמיא לא נפיק אלא מדידיה..."

עולה מדברי המהרי"ל שיש לחלק בין דין תורה של פרנסת אביו לדין דרבנן, כיון שמעשר עני הוא חובה מן התורה יש צד זלזול באביו כאשר מאכיל אותו בממון שחובתו לתת לעניים מן התורה, אבל מעשר כספים הוא חובה מדרבנן והם הטילו את חובת המעשר והם אמרו שיכול לזון בו את אביו.

3. סי' נד.

חבל נחלתו

ומשובח אם מאכיל לאביו, ומה"ט צלע"ג על מה שכ' מרן הח"ס יו"ד סי' רל"א לדבר פשוט דגם במעשר כספים תבא לו מאירה, והוא נגד דברי מהרי"ל הנ"ל, וכיו"ב מש"כ הח"ס שדעת מהרי"ל דמעשר כספים מה"ת מבואר שם ההיפך כאשר כ' במק"א".

וא"כ בשו"ת שבט הלוי מחלק בין צדקה שמן הראוי שלא לזון בה את אביו, למעשר כספים שתבוא עליו ברכה. ומעניין שכל הפוסקים שדנו בהשוואה שבין צדקה ומעשר כספים למעשר עני לא הביאו את שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים שאין הלכה כר' יהודה ומותר ומצוה לזון את אביו ממעשר עני וצ"ב.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קלג אות ז') מחלק בין מעשר כספים לצדקה, וז"ל: "ומתבאר עוד מדברי מהרי"ל בתשובה שם בשם הר"י אופנהיים דאע"ג דמעשר דאורייתא אמרו קידושין ל"ב ע"א דתבא מאירה לאדם המאכיל לאביו הנצרך ממעשר עני מכ"מ לענין מעשר כספים דרבנן משובח ותבא לו ברכה עד בלי די (כ"ה לשון מהרי"ל), ואף על גב דמבואר ביו"ד סי' ר"מ וביו"ד סי' רנ"א שגם לענין צדקה הדין כן שתבא לו מאירה, ומעשר כספים היינו צדקה כנ"ל, צ"ל דרק למי שאינו נוהג מעשר כספים, אבל מי שמוסיף על הצדקה המחויבת גם מעשר כספים יכול

סימן מג

תקנת שני אריסים במעשר עני

השדה ומותרים לקבל מעשר עני זה מזה. וכמות המעשר נראה שהוא ככל עני, ובבית שכל טובת הנאה שלו, יכול לתת את כל מעשרו.

(ב) יסוד החידוש הראשון ודאי כלול בדין זה, אולם כלול כאן חידוש נוסף שיכולים לגמול זה עם זה ולקבל את כל המעשר עני זה מזה הן בבית (עפ"י הדרך הקודמת) והן בגורן!

הדרך הראשונה כתובה בפירוש בר"ש (פאה שם): "שנים שקבלו – והם עניים ונעשים כבעל הבית כדאמרין בפרק קמא דגיטין (דף יב א) להזהיר עני על שלו ודווקא על חלקו נעשה כבעל הבית ולא על של חבירו לפיכך מותרין ליתן זה לזה".
ברמב"ם ניתן להסביר שהחידוש הכלול באותה הלכה הוא כנאמר בר"ש.

הרמב"ם (הל' מת"ע פ"ו הי"ד) פסק: "שני עניים שקבלו שדה באריסות, זה מפריש מעשר עני מחלקו ונותנו לחבירו, וכן חבירו מפריש מחלקו ונותן לו".

מקור ההלכה במשנה פאה (פ"ה מ"ה): "שנים שקבלו את השדה באריסות זה נותן לזה חלקו מעשר עני וזה נותן לזה חלקו מעשר עני".

הלכה זו ניתנת להתפרש בשתי דרכים:
(א) החידוש בה שמותר לקבל מעשר עני מיבול שדה שהיה בעליו ואע"פ שעני אסור ליטול מתנות עניים משדה שלו מצד הלימוד "לעני ולגר תעזוב אותם – להזהיר עני על שלו" (חולין קלא ע"ב) – בכ"ז כיון שהיבול התחלק בין האריסים ובעל השדה, והאריסים עניים, ומעשר עני ניתן מהיבול רק לאחר שחלקו – אינם נחשבים לבעלי

אלא שאם נפרש שהמדובר בגורן ויכול לתת מהגורן את כל המעשר עני לאיש אחד תעלה שאלה מהלכה יג בה פסק הרמב"ם: "אב ובנו, איש וקרובו, שני אחין, שני שותפין, שהיה אחד מהן עני נותן לו האחר מעשר עני שלו".

ועל הלכה זו כתב רדב"ז: "ומסתברא שאין הדברים אמורים אלא במעשר המתחלק בתוך הבית שיש לו בו טובת הנאה, אבל המתחלק בגורן ואין שם יותר משיעור הקצוב אין נותן לאביו או לקרובו אלא נותן לכל אחד כפי מה שקצוב לו ואם יש יותר משיעור היינו מתני' נוטל מחצה ונותן מחצה"².

ולדברי הרדב"ז נראה שמוכרחים לפרש את ההלכה ברמב"ם בשני אריסים כפי שפרש הר"ש, שהחידוש הוא שמותר ליטול מעשר עני משדה שהיה שותף בה, והרמב"ם מנה זאת בהלכה נוספת חוץ מקרובו ואחיו ואביו משום החידוש הזה, אבל נראה שאינו יכול ליטול יותר מכל אחד מן הקרובים ולכן בגורן אם יש פחות משיעור לכל עני (כדי שובעו), אף האריס העני לא יטול יותר מכדי שובעו ורק אם יש יותר משיעור יכול ליטול עד מחצה.

אבל הרמב"ם כתב בפה"מ (פאה פ"ה מ"ה) לגבי שני אריסים: "וביאור אריסות, השותפות בתבואת הארץ, ושם השותף בדבר זה אריס, והוא המקבל שדה לעבדה ולהשגיח על כל הנעשה בה. וכבר ביארנו שהכהן והלוי שקנו תבואה מוציאים מתחת ידיהם את

אמנם הרמב"ם כתב יותר מזה בהלכה יא: "היה לו מעשר בגורן ורצה ליתנו לעני קרובו או מיודעו, יש להפריש מחצה ליתנו לו, והחצי מחלקו לכל עני שיעבור כשיעור שאמרנו". היינו, כבר כתב הרמב"ם שיכול לתת לקרובו עד חצי מעשר עני בגורן.

באר מהר"י קורקוס (שם הי"א): "ופירוש לדברי רבינו שאינו רוצה ליתן הכל אלא רוצה להניח לקרוביו ומדברי רבינו שכתב היה לו מעשר בגורן וכו' נראה דדוקא במחלק בגורן הוא שצריך לחלק מחצה, אבל במחלק בבית כבר כתב שנותנו לכל עני שירצה וכל מה שירצה א"כ אם ירצה לתתו לקרוביו הכל הרשות בידו וכן נראה לשון היה מציל דמיירי בגורן שיכול ליקח בע"כ (=העני מבעה"ב) ושייך ביה הצלה שרוצה להציל ולהחביא לקרוביו, ולכך לא התירו אלא מחצה וזהו שכתב גם בסוף דבריו והחצי מחלקו לכל עני שיעבור כשעור שאמרנו וזה ודאי בגורן הוא דבבית אין שם שיעור, אבל במשנה כתב דאפילו במתחלק בבית¹ מיירי".

ולפי דברי הרמב"ם עולה שבבית יכול לתת כל מעשר עני לאדם אחד (קרובו או מיודעו וכד') ובגורן יכול לתת רק מחצית מעשר עני שלו וחייב להשאיר לעניים ליטול מחצה. וא"כ ההלכה הראשונה בשני אריסים של אותה שדה יכולה להתפרש בבית ואז אין בה כל חידוש, ויכולה להתפרש בגורן ואז החידוש בה שלשותפו האריס יכול לתת את כל המעשר עני.

1. עי' ברדב"ז מדוע שינה הרמב"ם מפה"מ.

2. נראה שמהר"י קורקוס חולק על הרדב"ז וסובר שבכל מקרה יכול להציל חצי ממעשר עני שבגורן ואינו תלוי בשאלה אם יש כדי שובעו לכל עני.

חבל נחלתו

דאין מוציאין משניהם ליתן לאחרים, וכ"כ הרמב"ם בפירושו". ואף את הר"ש פרש פאה"ש כן.

לפי דברינו מתבאר שלכאורה ישנה מחלוקת בין הרדב"ז ופאת השלחן האם בשני אריסים בגורן יכולים לתת זל"ז את כל המעשר עני או שחייבים לשער את הכמות, והמקסימום שמותר לתת הוא חצי מהמעשר. וצריך לדון האם כשם שחלקו באריסים כן חלקו הרדב"ז ופאת השלחן אף בקרובים.

וניתן לומר שדוקא באריסים עשו תקנה זו כששניהם נותנים זל"ז וגומלים זה לזה **משום ששניהם בגורן** עשו להם תקנה מיוחדת כששניהם עניים, אבל לקרובו הוא רק מציל ולכן הותר להציל לו מחצית. וא"כ אף הרדב"ז הסכים לכך שבשני אריסים נותן כל אחד את מלוא חלקו לחבירו האריס העני. וראיתי שכן כתב הריב"מ"ץ (פאה פ"ה מ"ה): "ואילו בשביל שהן שנים תני להון תנא תקנתא, פי' דומה כבעל הבית ונותן לחבירו מעשר עני שכבר זה נתן לזה חלקו המגיעו והוה ליה עני כלומי' עם מעשר עני שקיל כל חד וחד חלקו". וצ"ב.

המעשרות אף על פי שהם שלהם, ונותנים אותם לאחרים. וכן העניים, אם קנה עני או שקיבל באריסות מוציאין מתנות עניים מתחת ידו ונותנין לאחר. והשמיענו כאן שאם היו שנים וקבלו שדה והיו עניים לא נוציא מתנות עניים מתחת ידי שניהם, **אלא כל אחד מהם נותן לחבירו מעשר עני שחייב להפריש מחלקו**".

וא"כ מפורש בפה"מ ששני האריסים נותנים את כל המעשר עני מחלקם לאריס השני – שותפו באותה שדה. והרמב"ם לא תלה זאת בבית וגורן ולא הסביר מדוע יכול לתת את כל המעשר עני שבחלקו ולא צריך לשירר לשאר עניים.

אם כן צריך לעיין האם כן הדין אף בהלכה על קרובים (הל' יג), שקרובו יכול לתת לו את כל המעשר עני שלו ולא רק בבית שיש לו בו טובת הנאה, אלא אף בגורן שאצל שאר עניים אין לו טובת הנאה אלא הן בקרובים והן באריסים יכולים לתת זה לזה את כל המעשר עני שלהם, ובניגוד לדעת הרדב"ז. וכנראה שכן סבר הר"י קורקוס שלא העיר מאומה על קרובים ולא על אריסים האם נותן לו את כל המעשר עני שלו בגורן או שמציל רק מחצית.

וכך פרש בפאת השלחן (פי"ב ב"ש ס"ק יט) את הרמב"ם בשני אריסים להלכה: "וקמ"ל

חובוה בשביעית

שמותרין בתרומה לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה, והקור קדושת שביעית חלה עליו". הרמב"ם דיבר בפרי הנאכל והזכיר שאם צובעים בקליפותיו אף הן קדושות בקדושת שביעית. אבל לכאורה בפרי שאינו נאכל אף גרעיניו וקליפותיו שאינם נאכלים – אינם קדושים בקדושת שביעית.

וא"כ **כשם שהגרעינים מותרים בתרומה** כאן שהפרי עצמו אינו נאכל ומפיקים מגרעיני הפרי שמן, לכאורה אינו קדוש בקדושת שביעית.

נושאי הכלים ציינו לרמב"ם בהל' תרומות פי"א. והרדב"ז כתב: "כבר ביאר זה בהלכות תרומות והדברים ק"ו אם תרומה שהיא במיתה לזרים הותרו הקליפות והגרעינים כ"ש לענין שביעית שאין בו מיתה".

ה. אולם יש לחלק בין גרעיני הפירות עליהם דיבר הרמב"ם לגרעיני החובוה, בתרומה חלקי צמח שאינם נאכלים אינם קדושים בקדושת תרומה ולכן אם מפיקים חומרי כביסה או צביעה או שמן שאינו נאכל מעצים או עלים או שורשים אין החומרים הללו חייבים בתרומות ומעשרות, ולכן הרמב"ם התייחס לפרי שנאכל ובו הקליפות והגרעינים כשם שאינם קדושים בקדושת תרו"מ אינם קדושים בקדושת שביעית. אולם בשביעית נראה שאף הרמב"ם מודה שחלקי צמח שאינם נאכלים ומשמשים לצביעה או לסיכה מתקדשים בקדושת שביעית.

שאלה

האם שמן חובוה קדוש בקדושת שביעית.

תשובה

א. שמן החובוה מופק מהזרעים שבתוך הפרי ומשמש בעיקר לתמרקים, ולטיפולי עור חיצוניים. פרי החובוה אינו נאכל.

ב. מתלמוד בבלי (סוכה מ ע"א וכן ב"ק קא ע"ב) עולה שהקריטריון הקובע לקדושת שביעית הוא: "מי שהנאתו וביעורו שוה, יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן". ואין זה משנה האם ההנאה היא מפרי או מפרח, מעלים, מגזע או משורשים. אם דרך ההנאה ממנו היא שהנאתו וביעורו שוה חלק הצמח הזה קדוש בקדושת שביעית. סיכה הנאתה וביעורה שוה שכן הסיכה מרככת את עור הגוף אגב כילוי השמן. ולפי"ז ראוי ששמן חובוה יהיה קדוש בקדושת שביעית ויחולו עליו כל דיני קדושת שביעית.

ג. הר"ש (שביעית פ"ז מ"ו, תרומות פ"י מ"ה), הרא"ש (שביעית פ"ז מ"א), הרע"ב (שביעית פ"ז מ"ו) הזכירו את הקריטריון הזה כקובע לגבי קדושת שביעית.

לעומתם, הרמב"ם לא הזכיר זאת. לא בפירוש המשנה ולא בהלכות שביעית. ולכן על פניו לפי הר"ש וסיעתו שמן החובוה קדוש בקדושת שביעית ולפי הרמב"ם הוא אינו קדוש.

ד. יתר על כן, הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה הכ"א) כתב: "הקליפין והגרעינין

חבל נחלתו

שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לכל צרכיכם, אבל אין מכבסין בפירות שביעית ואין עושין מהם מלוגמא שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא למלוגמא ולא לזילוף ולא להקיא ולא למשרה ולא לכביסה". היינו מצמחים אלו שפירותיהם אינם נאכלים והם קדושים בקדושת שביעית – מותר להכין חומרי כביסה¹.

כמו"כ בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ג) התלמוד שואל לגבי איסור קניית פשתן מעם הארץ בשביעית: "ופשתן לאו קיסמין הוא. אמר רבי חנינא מפני זרעה". כלומר זרע הפשתן המשמש לשמן או לאכילת חולים קדוש בקדושת שביעית.

ז. נראה איפוא שאף לפי הרמב"ם גרעיני החוחובה שמפיקים מהם שמן לגוף האדם קדושים בקדושת שביעית אם כי נראה שאינו חייב בביעור.

וכן פסק החזו"א (שביעית יב, יז): "והא דזרעים שאינם נאכלין נהוג בהן שביעית היינו במיוחדין לבהמה או לצביעה".

וכן בשו"ת מנחת שלמה (תנינא ב – ג] סי' קיט, טו) כתב: "וכיון שכן בשמן הנעשה מגרעיני כותנה שעומדין לכך שפיר קדשי השמן וגם הגרעינים אף כשהם חיים".

וכ"נ משו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קיא) שיש קדו"ש בגרעיני כותנה שמפיקים מהם שמן.

מסקנה

שמן חוחובה קדוש בקדושת שביעית.

כאמור בב"ק (קא ע"ב): "רבא רמי, תנן: ממין הצובעין – ספיחי סטים וקוצה, יש להן שביעית ולדמיהן שביעית, יש להן ביעור ולדמיהן ביעור; אלמא, **עצים יש בהן משום קדושת שביעית**". ולכן נראה שהרמב"ם כאשר השווה בין תרומה לשביעית השווה דוקא לגבי גרעיני פירות שנאכלים בקדושת תרומה ושביעית.

וצריך לעיין מה דעת הרמב"ם בשורש אשר מפיקים ממנו צבע או שמן, האם קדוש בקדושת שביעית.

ו. הרמב"ם בכל פרק ה (מהלכות שמיטה ויובל) התייחס במפורש לקדושת שביעית רק בפירות שביעית ולפי דבריו נראה שאין קדושת שביעית בשום מצב בעצים או בפרחים וכד'.

אולם המשנה (שביעית פ"ז מ"ב) מונה: "וממין הצובעין הפואה והרכפה יש להן שביעית ולדמיהן שביעית"... ובפה"מ: "וחזר והתחיל ענין ואמר שיש דברים ממין הצובעין יש להן ולדמיהן שביעית ואין להן ולא לדמיהן ביעור, והם הפואה והרכפה מפני שהם מתקיימין בארץ ולא יפסדו".

ופרש הרב קאפח לגבי פואה "שיח שרשיו דקים ארוכים ואדומים ובהם צובעים". ולגבי רכפה כתב: "אילן עליו דומים לעלי השקדים **ועצו אדום ובו צובעים כלומר בעץ**".

כמו"כ הרמב"ם כתב (הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"י): "מיני כבוסים כגון **בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן**".

1. פרופ' זהר עמר וד"ר דוד אילוז כותבים במאמרם ב'המעייני' תמוז תשע"ג שחומרי הכביסה היו מופקים משריפת הצמח בעודו ירוק ובאפר היו מכבסים.

חבל נחלתו

סימן מה

רחיצה ותספורת באנינות

שאלה

האם אונן מותר בתספורת או ברחיצה לפני הקבורה, כאשר הקבורה נדחית ליום הבא.

תשובה

א. הרמב"ם פותח את הלכות אבל (פ"א הל' א) כך:

"מצות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה', ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה, אף על פי שנאמר בתורה ויעש לאביו אבל שבעת ימים ניתנה תורה ונתחדשה הלכה¹, ומשה רבינו תקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה".

היינו, מצות העשה מן התורה להתאבל על הקרובים היא רק ביום המיתה שהוא יום קבורה, ושבעת ימי האבלות הם מדרבנן.

בהלכה ב מוסיף הרמב"ם: "מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל, אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן², ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר". וכ"כ הסמ"ג (עשה דרבנן ב).

היינו הרמב"ם סובר שאונן אינו אבל ולכן מותר בכל כאדם רגיל, אע"פ שאסור בקיום מצוות ותפילות. והרמב"ם מביא ראיה מדוד המלך עליו מסופר (שמואל ב' יב, יט-כ): "וירא דוד כי עבדיו מתלחשים ויבן דוד כי מת הילד ויאמר דוד אל עבדיו המת הילד ויאמרו מת. ויקם דוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתו ויבא בית ה'

1. ודבריו הקצרים מתאימים עם הכלל שכתב בפירושו המשנה (חולין פ"ז מ"ו): "ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות".

2. ז"ל הרמב"ם (הל' אבל פ"ה ה"א): "אלו דברים שהאבל אסור בהן ביום ראשון מן התורה ובשאר ימים מדבריהם: אסור לספר, ולכבס, ולרחוץ, ולסוך, ולשמש מטתו, ולנעול את הסנדל, ולעשות מלאכה, ולקרות בדברי תורה, ולזקוף את המטה, ולפרוע את ראשו, ולשאול שלום, הכל אחד עשר דבר". ובהמשך הפרק מפרט את האיסורים.

חבל נחלתו

וישתחו ויבא אל ביתו וישאל וישימו לו לחם ויאכל³.

ב. והפנה אותי בן דודי, הרב רמי (אברהם) דרוקמן הי"ו לספר כל בו על אבלות (עמ' 150-151) של הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד שדן בשאלה זו, ומביא את דברי הרמב"ם ומוסיף: "ובתוס' מ"ק כ"ג ע"ב בד"ה ואינו אוכל בשר 'ובתגלחת ובתכבוסת לא ידעין אי שרי באונן ואין ללמוד איסור לגלח מדתניא במס' שמחות היה מגלח וכו' משמע הא אם לא התחיל אסור דלמא בשמועה מיירי ולאחר שנקבר ק ובשם ריב"א כתבתי דתגלחת אסור דנפקא לן ומראשיכם אל תפרעו הא כולי עלמא אסור ואינהו אוננים הוא' עכ"ל. אבל הרי"ץ בן גיא וריטב"א מו"ק ט"ו ע"ב כתבו דאין על אונן דין אבלות כלל ובטור יו"ד שצ"ח: 'ואנינות לחוד ואבלות לחוד האסור בזה מותר בזה'. ועי' בטו"ז סי' שצ"ח סק"ב: 'ואז בשעת אנינות מותר ברחיצה ובנעילת הסנדל וגילוח וכל מה שאסור משום אבלות' אבל הרמב"ן אוסר לאונן רחיצה וסיכה⁴, ולפי"ז פסק הרמ"א בס' שמ"א בשם 'ויש אומרים דאונן אסור ברחיצה וסיכה ושמחה ושאלת שלום ותספורת ומלאכה'".

"ולענין הלכה עי' בשו"ת תשובה מאהבה סוף ה' אונן שהעיד שבפראג נוהגים לעשות כל המלאכות וגם להסתפר קודם הקבורה והנוב"י ובית דינו לא מיחו בהם

באשר סומכים על דעות המקילים ועי' בשו"ת חיים שאל ח"ב ל"ת אות מ"ו 'מי שמתו מוטל לפניו ושערו כבד המיקל להסתפר לא הפסיד כן כתב בשונה הלכות ח"א דף ז' ח' והסכים עמו הרב מהר"א גירון ע"ש ולא זכר שהמריק"ש בהגהותיו תניא דמסייע ליה שכתב דאיכא פלוגתא אי אונן חייב בדיני אבל ונקטינן לקולא. (אך הרב דבר משה י"ד ע"ב כתב דוקא בארץ מצרים נוהגים כן באתריה דהרמב"ם, אבל לא במקום אחר, וכן המנהג בארץ הצבי ותורקיא שלא להסתפר ובדבר שפשט "מנהג לאיסור מכמה דורות אין לאמר 'הלכה כדברי המיקל באבל' וכן חושש להתיר הזכור לאברהם חלק א' אבל סוף אות א')."

"אכן כמה גדולי הדור התיירו גם בשאר ארצות והיוסף דעת בסימן שמ"א הביא ראייה גדולה להרמב"ם מזבחים כ"ט אונן שטבל אנינותו חוזרת עליו משמע דאונן מותר בהדברים שאבל אסור והואיל שהטו"ז מתייר בפירוש המיקל לא הפסיד ועיין בשדי חמד אנינות אות ד' שסיים 'ולענין הלכה דעתי מסכמת בצורך, המקיל לא הפסיד'".

ובהערה 3 כתב: "עיין רמב"ן בספרו תורת האדם דף ל"ו שאין ראייה מדוד לפי שאין המלך רשאי לנוול עצמו אפילו בימי אבלו כדרך שהקילו עליו ביום הכפורים⁵ ואם כי שם נראה כמסכים לדברי הראב"ד

3. וכ"כ הרד"ק (שמר"ב יב, כ): 'ויקם דוד מהארץ – הרחיצה והסיכה וחלופ הבגדי' אסור לאבל בימי אבלו והיאך עשה אותם דוד יש לפרש כי קודם קבורה עשה כן שלא נתחייב עדיין באבילו' ובעבור שהיה רוצה לבא בית ה' להשתחוות ולהודו' על הרעה רחץ וסך וחלף שמלות'...
4. וכ"נ מהרוקח סי' שי וכ"כ מחזור ויטרי (סי' רעה).
5. וכ"כ בביאור הגר"א (יר"ד סי' שמא ס"ק יח).

"וכן נראה עוד שעיקר אבלות מן התורה אינו אלא בעידונין כגון רחיצה וסיכה ותשמיש ושמחה ותפלין שהם פאר ותכבוסת ותספורת דשמחה הם, ואבלות כשמה שלא יתעסק בדברים של שמחה אלא בדברים של אבלות, **וזהו אנינות שבלב שממנו למדו שלא יתעסק בדברים של שמחה**, אבל מנעל וסנדל ועטיפה אינן מן התורה, שלא אמרה תורה לענות ולצער נפשו מנוהג של כל העולם, לפיכך הקילו באלו עד שיקבר, והוא הטעם בעצמו למה שאמרו באבל יצא לדרך נועל... ומכל מקום משעת אנינותו אסור בהם כדאמרו רבבי עקיבא כששמע שמת בנו מיד חלץ תפלין, ומפני שהוא טרוד בקבורת המת ואין לבו באבלותו לא מנו שבעה ושלישים אלא משעת סתימת הגולל, ועוד שהרי על כרחם התירוהו במקצת דיני האבלות עד שיקבר מפני צרכו של מת כמו שפירשנו ואינו בדין שימנה אלא משעה שנוהג בכולם."

ד. בשולחן ערוך (י"ד סי' שמא ס"ה) פסק: "כל זמן שלא נקבר המת, אינו חולץ מנעל וסנדל, ואינו חייב בעטיפת הראש וכפיית המטה, אבל אסור לישב או לישן על גבי מטה, אפי' כפויה".

ורמ"א הגיה: "וכל שכן שאסור בתשמיש המטה (טור בשם הרמב"ן ובשם התוספות ובמרדכי פ"ק דכתובות בשם י"א). וי"א דאסור ברחיצה וסיכה ושמחה ושאלת שלום ותספורת ובמלאכה (טור), אבל מותר לצאת מפתח ביתו. (הגהות מיימוני פ"ד בשם סמ"ק)". ונחלקו האחרונים מה דעת השו"ע ואיך הבינו הרמ"א.

בפתחי תשובה (י"ד סי' שמא ס"ק כג) הביא שבשו"ת חתם סופר (י"ד סי' שכד)

ורמב"ם שאין על אונן דיני אבלות כלל אבל בספרו הנ"ל דף מ"ו מפורש להיפך שהאונן נוהג במקצת דיני אבלות וחשב שם איסור רחיצה וסיכה וכו' שמחה ותספורת. וכה סתם בטור יור"ד שמ"א".

ג. וכך כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל – ענין האבלות):

"ולענין שאילתא דשאיילנא קדמיכון למה לא חייבוהו באבלות בשמתו מוטל לפניו שהוא עיקר אנינות ועיקר מרירותו של אדם ועליו כתיב ואחריתה כיום מר, יש לומר **דודאי נוהג הוא במקצת דברי אבלות, אסור ברחיצה ובסיכה קל וחומר מאכילת בשר ושתיית יין**, ואכילה כל צרכו נמי אסרו עליו, ואין צריך לומר **שאסור בשמחה ובתספורת**, ולא תיקשי לך משנמסר לרבים דמותו לאכול בשר ולשתות יין כיון שאינו מוטל עליו לקברו, דמכל מקום בעידונין ושמחה אסור הוא ואסור בשאילת שלום, שאף אחרים אסורין כשהמת בעיר, **במלאכה נמי אי מלאכת עצמו אפילו אחרים אסורין**. וכבר אמרו שהוא אסור לישב אפילו על מטה כפויה אלא על גבי קרקע הוא צריך לישב, לא אמרו אלא שאינו חולץ מנעל וסנדל ואינו מעטף הראש ואינו חייב בכפיית מטותיו, באלו הקילו עליו מפני שהוא טרוד בעסקי המת ומוטל עליו לקברו ולילך עמו מעיר לעיר, ואם באת להחמיר עליו בחליצת סנדל ומנעל ועטיפת הראש אף עסקי המת נפסדין בכך, לפיכך לא החמירו עליו באלו. וכן במלאכה אינו בדין לאסור עליו מלאכת קבורתו של מת, והלא אפילו לאחר קבורה מגלה את ראשו לכבוד הרבים, כל שכן לכבוד המת והרבים המתעסקים עמו והנושאים במשאו".

חבל נחלתו

אכזרי ויאמר שלא איכפת לו כלל במה שמת לו מתו בזה הוא מצווה על עיקר האבלות, וזה למדנו מקרא דואכלתי חטאת היום על עיקר דין האנינות שהוא אבלות, ולקדשים הכל אחד דכל יום המיתה בין לפני הקבורה בין לאחר כן הוא אונן שהוא אבל והוא שם אחד, ובשביל זה הוא אסור בקדשים שאסור לו להקריב וכן לאכול קדשים ביום זה, אבל לנהוג דיני אבלות אף דממילא הם איסורים כמו מלאכה ורחיצה ותספורת וכל הי"א דברים שמנה הרמב"ם בפ"ה, מ"מ האיסורים יוצאים מהחיובים שמחויב האבל לנהוג דיני אבלות וזה לא חייבו חכמים להאבל עד שיקבר המת, דכ"ז שלא נקבר ומחוייב להתעסק בקבורתו ופטור מכל המצות אמרין דלא חייבתו תורה לנהוג בדיני אבלות⁶. "ואף דלכאורה לא דמי דמה דאמרין דפטור מכל המצות היינו במצות שהם בקום ועשה ומגדר עוסק במצוה פטור מן המצוה אבל איסורים שהם בשב ואל תעשה הא אין מעכבין את חיובו להתעסק בקבורתו, מ"מ כיון שבארנו דכל איסורי האבלות יוצאים מחיוב מצות אבלות אמרו חכמים דכל מה דילפינן איסורים לאבל, זהו כשחל עליו החיובים לנהוג דיני אבלות, ויש לומר עוד דמה דאמרו חכמים דאינו חייב לנהוג דיני אבלות קודם קבורה אינו משום דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא דכיון שהוא טרוד בקבורת המת אין לבו פנוי כלל לנהוג דיני אבלות וכמו דלא שייך להתחיל בתנחומי אבלים כמו שאמרו אל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו, ולכן אף

כתב שאף דעת הב"י כפי שכתב הטור והרמ"א בשם י"א לאסור רחיצה ותספורת וכד' לאונן.

אולם בערוך השולחן (יו"ד סי' שמא סעי' כח) חולק על החת"ס וסיים את המחלוקת:

"ונמצא לפ"ז דהרמב"ם והרי"צ גאות והתוס' סוברים דכל דיני אבלות אין נוהגין באונן ורק בתשמיש המטה חולקים התוס', אבל הרמב"ן ורבינו פרץ ס"ל שנוהג בו כל דיני אבלות לבד מה שהכרח לבלי לאסור הדברים הגורמים עיכוב לצרכי המת כנעילת הסנדל ולילך ברחוב וכיוצא בזה. ולפ"ז רבינו הב"י פוסק כהרמב"ם וסייעתו ורבינו הרמ"א בא להוסיף דאפילו לשיטה זו אסור בתשמיש המטה כדעת התוס' וי"א דאסור ברחיצה וכו' כלומר כדעת הרמב"ן והר"ף אלא שקיצרו בזה [והמצייין ברמ"א עירבב הדברים ע"ש ודו"ק]..."

ה. באבן האזל (הל' אבל פ"א) מבאר את שיטת הרמב"ם: "ונראה דיש נפ"מ בין מצות אבלות בעיקר האבלות היינו שיתעצב בשביל מיתת קרובו שהוא מצוה להתאבל עליו ובין לנהוג המצות והחיובים שבדיני אבלות, דמצות אבלות בעיקרה חלה תיכף משמת המת והוא גדר אחד עם אנינות, והמצוה בזה הוא עיקר האבלות, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ג הל' י"ב כל מי שאינו מתאבל כמו שצו חכמים הרי זה אכזרי, ואף דכונתו שם למי שאינו נוהג דיני אבלות כמו שצו חכמים והיינו אפי' חיובים שהם מדרבנן אבל עכ"פ נוכל להבין דשייך מצוה על עיקר האבילות שלא יהא

6. וכן הביא בכל בו על אבלות שם בהערה 4 בשם יוסף דעת (סי' שמא לגרי"ש נתנזון).

חבל נחלתו

מסקנה דילפינן כולהו מקראי אמרו חכמים דזה הכל אחר שיקבר המת שלבו פנוי לנהוג דיני אבלות... נראה שאוננים שצריכים בצורה מיוחדת להתרחץ או להסתפר יכולים לסמוך על דעת המקילים (אולם אסורים בתשה"מ).

סימן מו

חובת השתתפות בלוית המת

שאלה

היינו לתלמיד חכם גדול שלמד ולימד אין שיעור בכמות האנשים הראויים להשתתף בלוייתו מצד כבודו ואף תלמידי חכמים מבטלים לימוד תורה מצד כבודו. אולם לא נאמר מי הם המבטלים ומה גדרם.

האם תלמיד חכם חייב לבטל לימודו לנסוע לעיר אחרת להלוויית תלמיד חכם גדול אף שאינו רבו?

תשובה

סוגיא זו הובאה ע"י כל הפוסקים, וכן פסקו: הלכות גדולות (סי' א הלכות ברכות פרק ג עמ' מ), שאילתות דרב אחאי (פר' וחי שאילתא לד), רי"ף (כתובות ה ע"ב), רמב"ם (הל' אבל פ"ד), רא"ש (כתובות פרק ב סי' ה, ו), טור (יר"ד סי' שסא).

א. במגילה (כט ע"א) ובכתובות (ז ע"א): "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה. אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אילעאי שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה. במה דברים אמורים – בשאין שם כל צורכו, אבל יש שם כל צורכו – אין מבטלין. וכמה כל צורכו? אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב: תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי. ואמרי לה: תריסר אלפי גברי, ומיניהו שיתא אלפי שיפורי. עולא אמר: כגון דחייצי גברי מאבולא עד סיכרא. (רש"י מגילה: מחיצת אנשים משער העיר עד בית הקברות, מקום שסופדין אותו שם) רב ששת אמר: כנתינתה כך נטילתה. מה נתינתה בששים ריבוא – אף נטילתה בששים ריבוא. הני מילי – למאן דקרי ותני, אבל למאן דמתני – לית ליה שיעורא".

ב. כתב הרא"ש (כתובות פ"ב סי' ו): "והא דאמרינן בפ' ואלו מגלחין (דף כז ב) **מת בעיר כל בני העיר אסורין במלאכה** ומוקי לה בדליכא חבורתא אבל איכא חבורתא שנתחלקו בני העיר לחבורות שתתעסק כל חבורה וחבורה במת שלה בפני עצמה אז אין חבורות אחרות צריכות להתבטל ממלאכתן היינו שלא בשעת הוצאת המת אבל בשעת הוצאת המת כולן צריכין לבוא".

נראה מדבריו שחובת הביטול הן ממלאכה והן מתלמוד תורה הוא דוקא על בני העיר אבל לא על תושבי עיר

חבל נחלתו

בין בלימוד בין בשאר מלאכות. ובשעת הוצאה, מבטלין מכל שאר מלאכות ובאים ללוותו, אפילו אי לא קרי ותני, דלא מפלגינן בין לא קרי ותני אלא בביטול ת"ת, אבל בשאר מלאכות, אפילו אי לא קרי ותני הכל בטלים ובאים ללוותו. ואם אין חבורות בעיר, כל בעלי מלאכות צריכים להתבטל ולהתעסק בו עד שיקבר; אבל מתלמוד תורה אין צריכים להתבטל אלא בשעת הוצאתו, כדאמרן.

עולה מדברי השו"ע שביטול ממלאכה וביטול מלימוד תורה (כולל החילוק שביניהם לגבי מי הם חלים) הוא דוקא בשעת הוצאת המיטה ודוקא על אנשי אותה העיר כן נלמד מדין החבורות המתעסקות, וא"כ תלמידי חכמים במקום אחר ודאי שאי"צ לבוא ממקומם מצד כבוד המת ולבטל את לימודם.

ד. וכך כתב בהעמק שאלה (שאלתא לד אות ב): "דמצות הלויית המת לבטל ת"ת אינו אלא ברואה המת יוצא כדתניא בשמחות פי"א כך היה ר"י בר אלעאי עושה בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה... היה נותן עיניו בתלמידים כו'. ובברכות ד' י"ח א' הרואה את המת ואינו מלווה עובר משום לועג לרש כו' ובאין לו כ"צ מיירי שהרי בש"ע שם סי' שס"א ס"ג כתב הרואה את המת ואינו מלווה עובר משום לועג לרש ובר נדוי הוא. והוא מנמוק"י רמב"ן בס' תוה"א שער מי שמתו מוטל לפניו וז"ל: ומכאן א"א שכל מי שרואה את המת ואינו מלווה עד שיהיה שם כ"צ בר נדוי היא עכ"ל. הרי דבהא מיירי בש"ע, ובהאי גוונא עובר משום לועג לרש. ועוד שם בטור וש"ע אי' דאפי' במקום שא"צ ללוותו צריכין לעמוד מפניו,

אחרת שאינם חייבים, ולא נזכר בשום מקום כי למי דמתני ואין לו שיעור צריכים כל בית ישראל לבוא וללוותו לבית הקברות.

וכן נראה משני מעשים הנזכרים בירושלמי (פסחים פ"ג ה"ז; חגיגה פ"א ה"ז): "ר' אבהו שלח לרבי חנינה בריה יזכי בטיבריה. אתון ואמרין ליה גמל הוא חסד, שלח ומר ליה: המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא. שכבר נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד שהתלמוד קודם למעשה". וכן מובא במרדכי (מועד קטן הל' אבלות רמז תתפט): "ועוד אמרין בירושלמי דאבוה דשמואל שדריה לשמואל לנציבין פירוש כדי ללמוד שמע דהוה גמיל חסדין שלח ליה המבלי אין קברים בטבריא שלחתיך לנציבין הדא".

ועולה שאין חיוב מצד לוויית המת לנסוע למקום אחר כדי לקיים מצות לוויית המת.

ג. וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שסא סעי' א-ב):

"מבטלים תלמוד תורה להוצאת המת. למאן דמתני לאחרים, אין לו שיעור, אפילו יש עמו כמה אלפים מתבטל בשבילו... ואין מבטלין ת"ת למת, כשיש מי שיתעסק עמו כל צרכו, אלא עוסק בתורה. ואינו צריך לצאת ולראות אם יש עמו כל צרכו אם לא, אלא כיון שיש שם מי שיעשה מעשה, תלמוד תורה שלו קודם. ותינוקות של בית רבן אין מתבטלין כלל".

"במה דברים אמורים שמבטלין תלמוד תורה, ללוותו בשעת הוצאתו; אבל כל זמן שמוטל לקברו, אין מבטלין בשבילו ת"ת, אלא אם יש חבורות בעיר שכל אחת מתעסקת יומה, אותה שאינה יומה מותרת

ו. הש"ך (י"ד סי' שסא ס"ק א) כתב בפירוש 'מבטלין ת"ת' כו' – "פירוש חובה לבטל כן הסכימו הפוסקים".

ופירוש דבריו שאין זו רשות לבטל ת"ת של יחיד מפני לויית המת אלא חובה. וניתן לומר שלגבי מצבים אחרים שאין חובה ישנה רשות לבטל תורה ולא איסור, עפ"י מגילה (ג ע"ב): "ואמר רבה בר הונא: אין מועד בפני תלמיד חכם, כל שכן חנוכה ופורים. – כבוד תורה קאמרת, כבוד תורה דיחיד – חמור, תלמוד תורה דיחיד – קל". היינו שכבוד תורה להספיד תלמיד חכם דוחה מקרא מגילה ותלמוד תורה אינו דוחה מקרא מגילה. ובכל מקום שיש כבוד תורה גדול רשאי לבטל לימודו לשם כבוד תורה. ולכן מי שמעוניין לנסוע מעירו למקום אחר לשם הלוויית תלמיד חכם רשאי משום כבוד התורה שבכך.

מסקנה

ישנה חובת ביטול לימוד תורה משום חובת הלוויית המת והיא בגדרים שהגמרא קבעה. חובה זו מוטלת רק על בני אותה העיר, ואף עליהם נחלקו הפוסקים האם היא מוטלת על השומעים מהלוויה בעירם או רק אם הם רואים בהוצאת המת. ישנו עשה של כבוד תורה שבמקומות מסוימים הוא עדיף מלימוד תורה ונראה שמי שרוצה לבוא מעיר אחרת ללוויית המת ולבטל תורתו רשאי משום עשה של כבוד תורה¹.

והוא מהירושלמי **הרי דבזמן שיש לו כ"צ אפילו רואהו א"צ ללוותו**...

היינו אפילו הוא באותה עיר אינו צריך ללוות את המת אא"כ **רואה בהוצאתו** ואז צריך להיבטל מלימודו ומלאכתו וללוותו, אבל מצד הדין אינו מחוייב.

ה. אולם מערוך השולחן (י"ד סי' שסא, סעי' ב-ג) משמע שעצם ידיעתו מחייבתו ולא אם רואה שמוציאים את המת שכן כתב: "אבל לאיש פשוט שלא קרא ולא שנה כיון שיש לו מי שיתעסק עמו אין מבטלין ת"ת בשבילו, ודווקא כשיש עשרה כדי שיוכלו לומר קדיש וצידוק הדין. ולכן למת כזה עוסק בתורה ואינו מתבטל מת"ת וגם א"צ לצאת ולראות אם יש עמו כדי צרכו דמסתמא יש כדי צרכו, וכיון שיש עוסקים ישב וילמוד ולא יתבטל מת"ת..." וא"כ בעצם הידיעה על הוצאת המת מחייבתו לצאת ורק לגבי איש שלא קרא ולא שנה א"צ לצאת.

בערים הגדולות מצאנו שמודיעים על הלוויית ברמקולים וכד' וא"כ אם היה חיוב להפסיק ממלאכתו בשביל כל מאן דקרי ותני היו צריכים להיבטל ממלאכתם ומתורתם בכל עת. ונראה שנסמכים על שיטת הנצי"ב שרק בעובר ורואהו צריך להצטרף וליבטל. ועדיין אין בכך כדי להקל ממי שגר ברחוב בו עוברות הלוויית כל הזמן והוא רואה אותן, ואינו יכול להצטרף לכל אחת ואחת, אולם לפחות ניתן לאחרים השומעים להקל בכך.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: שמעתי בשם אדמו"ר זצלה"ה (-הגרש"ז אורבאך) דאף אם מודיעים שהלוי' תתקיים בשעה פלונית פטור מלבא, כי בדרך כלל יש הספדים לפני הלוי', וא"כ אין הלוי' מתקימת בשעה היעודה.

אם בנו, אשר בנו מתאבל עליה ואביו אינו מתאבל עליה

ודבריו צריכים ביאור הלא המדובר בבנו ובאיזה מצב הבן מתאבל על אמו, והאב אינו צריך להתאבל עליה? ג. ניתן להסביר את הרמב"ם בפשטות בגרושתו. כך נאמר במסכת שמחות (פ"ד ה"ג): "גרושה אף על פי שיש לו בנים הימנה לא מתאבל ולא אונן ולא מטמא". וא"כ יש היכי תמצי שהבן מתאבל על אמו, אבל אביו פטור מלהתאבל על גרושתו, ומביאים זאת: המרדכי (מ"ק רמז תתקי), אגודה (מ"ק פ"ג ס' ס"א), הל' שמחות (למהר"ם ס' צח). והטעם מפני שאבל בן על אמו נובע ממכך שהוא שאר בשרה, בעוד שאיש על אשתו קרבתם משום החיתון ביניהם.

אמנם הב"י מקשה שמבריייתא זו עולה להלכה שאף האיש מתאבל על גרושתו. וז"ל: "והמרדכי [כתב] במועד קטן (סי' תתקי) בשם מסכת שמחות אשתו גרושה אף על פי שיש לו בנים [ממנה], אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט **מתאבל** ולא מטמא, ויש לתמוה על הרמב"ן והרא"ש למה דחו ברייתא זו דמסכת שמחות ואפשר דמשום דלא מייתי לה משמע להו דלאו דסמכא היא".

אולם ממסכת שמחות עולה ששתי בריתות נפרדות לפנינו הברייתא הראשונה עוסקת בגרושה, ובה נאמר: 'לא מתאבל ולא אונן ולא מטמא'. והשניה זו לשונה: "אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט **מתאבל** ואונן ולא מטמא".

א. הרמב"ם (הל' אבל פ"ב ה"א) מביא שיש כאלה שחיוב האבלות מן התורה ויש שחיובם מדרבנן. וז"ל: "אלו שאדם חייב להתאבל עליהן דין תורה, אמו ואביו, בנו ובתו ואחיו ואחותו **מאביו**, ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה, וכן האשה על בעלה, ומתאבל על אחיו ועל אחותו שהן מאמו".

היינו לפי הרמב"ם על קרבת בשר של אב ובן או אם ובן מתאבלים מן התורה. על קרבת בשר של אחוה מתאבלים מן התורה רק על קרבה **מאב**, אבל אחוה מאם ולא מאב, או אשה על בעלה ולהיפך – חיוב איבול **מדרבנן**.

הנ"מ היא לגבי חיוב כהן להטמאות ולהתאבל, שעל קרובים דאורייתא חייב להיטמא ועל קרובים שחיוב איבול מדרבנן **אסור** להטמאות. פרט לאשתו עליה כותב הרמב"ם (שם ה"ז): "אשתו של כהן מתטמא לה על כרחו ואינו מטמא לה אלא מדברי סופרים, עשאוה כמת מצוה, כיון שאין לה יורש אלא הוא לא תמצא מי שיתעסק בה, ואינו מטמא אלא לנשואה בלבד אבל הארוסה אינו מטמא לה".

ב. בהמשך כותב הרמב"ם (הל' אבל פ"ב ה"ד): "כל קרובים שהוא חייב להתאבל עליהן הרי זה מתאבל עמהם בפניהם מדברי סופרים, כיצד הרי שמת בן בנו או אחי בנו **או אם בנו חייב לקרוע בפני בנו** ולנהוג אבילות בפניו, אבל שלא בפניו אינו חייב וכן בשאר הקרובים".

סימן מז – אם בנו, אשר בנו מתאבל עליה ואביו אינו מתאבל עליה

ארוסה תניא בהדיא פרק ארבעה אחין (יבמות כט:) שאינו אונן עליה ואינה אוננת עליו.

אמנם לכאורה היה צריך להבחין בין חייבי כריתות לחייבי לאוין וכן הברייתא שהובאה לעיל לגבי גרושה וחלוצה לכהן כתבה שאונן ומתאבל אבל לא מטמא. אולם לדעה זו נראה שנלמד ק"ו חייבי כריתות מחייבי לאוין, אע"פ שבחייבי כריתות אין תופסים קידושין, ולכאורה אינה אשתו.

והלחם יהודה (הל' אבל פ"ב ה"ט) כתב: "נראה אפי' פסולה מדרבנן כגון שניות דהיא אשתו מדאורייתא אעפ"כ אינו מטמא לה כיון דקיימא לאפוקיה ורבנן מצו לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה וממילא כיון דאינו מטמא ה"ה נמי דאינו מתאבל וכדאיתא סי' שע"ד. וא"ת כיון דאשתו פסולה ירית לה בעל כמ"ש התוספות בפרק האשה בד"ה כיון דלא (ירתי) לה וכו' באלמנה לכ"ג וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט יעו"ש וכן כתב מור"ם סי' י"ז בדין אשה שהלך בעלה למדינת הים וניסת דאם מתה בעלה הראשון יורשה אף על גב דאינו מטמא לה הא חשיבא מת מצוה ותירוק התוס' שם לא שייך לדעת רבינו וכדכתיבנא לעיל. וי"ל כיון דמ"מ קיימא למיפק לא מיקרייא אשתו ודוק".

ו. אמנם הקרן אורה (מ"ק כ ע"ב) מביא שיש מחלקים באשתו פסולה שאם נשאה בידיעת פסלותה כן מתאבל עליה ורק כזו שפסלותה נוצרה לאחר הנישואין אין מתאבל עליה.

וז"ל: "ובאשתו פסולה פסק בטור (יו"ד סימן שע"ד) וש"ע (שם סע"ד) דאין מתאבל עלי', ובאבל רבתי (פ"ד ה"ד) תניא אלמנה

ד. בהלכה הקודמת – הלכה ג פוסק הרמב"ם: "בנו או אחיו הבא מן השפחה ומן הנכרית אינו מתאבל עליהן כלל, וכן מי שנתגייר הוא ובניו או נשתחרר הוא ואמו אין מתאבלין זה על זה, וכן אשתו ארוסה אינו מתאבל עליה ולא אונן וכן היא לא אוננת ולא מתאבלת עליו".

וא"כ אי אפשר לפרש שהבן אשר מתאבל על אמו ואביו אינו מתאבל עליה היא שפחה או נכרית.

ה. ניתן להסביר את הלכה ג על פסולות, כדברי הרמב"ם (הל' ט) לגבי כהנים: "אשתו הפסולה אינו מטמא לה, לפיכך מי ששמעה שמועה שמת בעלה ונשאת ובא בעלה, שניהן אין מטמאין לה שהרי היא פסולה לשניהן, אבל מטמא הוא לאמו אף על פי שהיא חללה, וכן מטמא לבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו אף על פי שהן פסולין אפילו היו ממזרים מטמא להן". ולמדו מטומאה בכהנים לאיבול אצל כל אדם. וכן כתבו שאין מתאבלים על אשה פסולה: הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל, ענין קרובים המתאבלים אות מ), רא"ש (מ"ק פ"ג סי' לה), רבינו ירוחם (תוא"ח נכ"ב ח"ב), אורחות חיים (הל' טומאה אות א), לקט יושר (ח"ב עמ' צא), נמוקי יוסף (מ"ק יב ע"ב), טור (יו"ד סי' שעד) ושו"ע (יו"ד סי' שעד ס"ד).

וכן מבאר הבית יוסף (יו"ד סי' שעד): "ומ"ש דוקא אשתו כשרה ונשואה וכו' אבל בנו ובתו וכו' אפילו הם פסולים מתאבל [עליהם] חוץ מבנו ובתו וכו' משפחה ונכרית שאין מתאבל עליהם. כן כתבו הרמב"ן והרא"ש ז"ל (שם) וטעמא מפני שכך הדין לענין טומאה כמו שנתבאר בסימן שע"ג (שה): ובאשתו

חבל נחלתו

להסביר שבנו מתאבל על אמו, ואבי הבן אינו מתאבל על אשתו – פסולה, פרט לשיטה שמביא הקרן אורה שאז בחייבי לאוין אף האישי מתאבל על אשתו.^ז וישנה עוד אפשרות שלישית שהיא אמו של בן אבל לא היתה אשת האב מעולם כגון בנו מן הפנויה מרצון או מאונס ואף אז הוא אינו מתאבל עליה אבל בנו מתאבל על אמו. והטעם שאיבול על אשתו הוא מחמת קשר נישואין כתקנו שהיה קיים בשעת מיתת האשה. אבל איבול הבן על אמו הוא מצד שאר בשר ולא ניתן לשינוי, ולכן נוצרים המצבים הנ"ל.¹

לכהן גדול אונן ומתאבל ולא מיטמא, אלמא דאיכא אבילות באשתו פסולה, ועיין בבית יוסף בבדק הבית שהביא בשם ארחות חיים דדווקא באמרו לה מת בעלך (=והתברר שהוא חי ושניהם אינם מתאבלים עליה) הוא דאין מטמא ואינו מתאבל, אבל **אם נשא אשה פסולה מתאבל ומטמא**, והוא תמוה, דלענין טומאה ודאי אין חילוק כיון דפסולה היא לו אינו מטמא לה, כדכתיב (ויקרא כ"א, ד') לא יטמא בעל בעמיו, אבל לענין אבילות אפשר לחלק כדברי הארחות חיים, ואתי שפיר הא דאבל רבתי".
עולה שלשית רוב הראשונים ניתן

סימן מח

ברכת האירוסין

חתיים, מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות, ומאן דחתיים, מידי דהוה אקידושא".
וכתב האבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין):
"ומצאתי בתשובה שאלתות להרמב"ם שהוא גורס והבדילנו מן העריות". והמגיד **משנה** (הל' אישות פ"ג הכ"ג) הוסיף: "ונוסח הברכה שהזכיר רבינו מבואר פ"ק דכתובות בגמרא, וגירסת ספרינו וצונו על העריות, ובספרי רבינו והבדילנו מן העריות וגירסא נכונה היא והוא על מה שאמרו קדושים תהיו הווי פרושין מן העריות".
בחידושי הרשב"א (כתובות ז ע"ב) באר: "ומה שאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על הקדושין לפי שאין מברכין על

שאלה

מה דיניה של ברכת האירוסין?

א. נוסח ברכת האירוסין

נאמר במסכת כתובות (ז ע"ב): "ברכת האירוסין מאי מברך? רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא, תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי: בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין. רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה: בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין. מאן דלא

1. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וכן בהזרעה מלאכותית מאיש לאשה שאינה אשתו.

כך חותמין ברוך מקדש ישראל וכן היא במקצת הנוסחאות, וכן כתב רבינו האי ז"ל בתשובה וגמרא היא בהדיא מקדש ישראל וכך חותמין בשתי ישיבות מימות חכמים הראשונים עד עכשיו ותוספת זה שאתם מוסיפים גריעותא היא שאין קדושת ישראל תלויה בכך ונאה לכם לחזור להלכה ולמנהגינו בהסכמת הכל עכ"ל גאון ז"ל וכן העידו שבהלכות רב אלפסי ז"ל שכתב בכתב ידו היה כתוב מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין ואח"כ מחק ותיקן מקדש ישראל בלחוד.

אמנם באבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין) **הסביר:** "אבל בעל העיטור והרי"ף כתבו שצ"ל ע"י חופה בקדושין שהעולם הוא שטעו לומר ע"י חופה וקידושין מפני שבג"ד כפ"ת הסמוך ליהו"א לעולם רפה ובכאן סמוכה היא וא"ו של וקדושין לה"א של חופה".

עוד מביא האבודרהם (ברכת אירוסין ונישואין) **בטעם הזכרת חופה בברכת האירוסין:** "[והר"א] ברבי יצחק אב"ד פי' ואסר לנו הארוסות מדכתיב חופה באורי' מדרשין (דברים כב, נג) כי יה' נערה בתולה מאורסה. בתולה ולא בעולה מאורסה ולא נשואה. ואמרינן מאי נשואה אילימא נשואה ממש היינו בתולה ולא בעולה. אלא נשואה שנכנסה לחופה ולא נבעלה ש"מ דארוסה אכתי מיחסרא מסירה לחופה וכיון דבעינן מסירה לחופה ש"מ לא קניא ליה לגמרי הילכך הויא ליה כארוסה אחר לגביה ואסירא ליה כדן אשת איש. והתיר לנו את הנשואות כלומר נשותינו הנשואות לנו על ידי חופה וקדושין פי' ע"י ברכת חופה שהיא גורמת את הקדושין.

מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה וזו אינה נגמרת אלא בחופה, ואפילו קידש בשעת כניסתה לחופה אינו בדין שיהיו מתקנין לזו ברכה אחת ולזו ברכה אחרת דמחזו מילי דרבנן כחוכה, וא"ת מ"מ היכן מצינו ברכה כזו שנברך על האיסור וכי מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין עריות לכאן, ועוד מה ענין חופה לכאן שהרי חופה אין כאן אלא קדושין, וי"ל דלפי שהקדושין דבר תורה הוצרך לברך עליהם כדרך שמברכין על המצות עובר לעשייתן ואי אפשר לברך עליהם אקב"ו על הקדושין לפי שאין עשייה זו גמר מצותה עד שעת כניסתה לחופה ואין החופה נעשית עכשיו הוצרכו לברך אשר קדשנו בקדושת קדושין ואסר לנו את העריות שאין קדושין תופסין בהן והתיר לנו את האחרות שהקדושין תופסין בהן וכמי שמקדש על קדושתן של ישראל, ואם מברך מקדש ישראל על ידי קידושין כסבורין השומעים שהקדושין מתירים לגמרי קודם כניסה לחופה לפיכך הוצרכו להזכיר ואסר לנו את הארוסות לומר שעדיין הארוסות אסורות עד כניסה לחופה של אחר קידושין, ומה שאינו אומר והתיר לנו הנשואות ע"י קידושין וחופה דאע"פ שקדמו הקדושין לחופה הכי קאמרי אסר לנו הארוסות עד שתנשאנה בחופה אחר הקדושין, ואי נמי פירוש הוא לנשואות כלומר התיר לנו הנשואות שעל ידי חופה". "ולפי מה שכתבנו אין חותמין מקדש ישראל על ידי חופה לפי שאינו ראוי לחתום על החופה שאינה נעשית עכשיו ולא הוזכרה כאן החופה אלא להודיע שאין הארוסה מותרת לארוס אלא בחופה, אלא

חבל נחלתו

הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) מסייע לשיטת הרמב"ם ז"ל: "אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי ר' בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה. ויש אומרים קדושין בבעילה". בפשט הבנת הירושלמי כוונתו שברכת הקידושין בכסף ושטר נעשית לפניה ובקידושי ביאה – אחר הביאה.

וכ"כ המגיד משנה (הל' אישות פ"ג הכ"ג): "וכתב הרמב"ן ז"ל כלל גדול הוא ובירושלמי בגמרא ברכות אמרו חוץ מקידושין בבעילה. ונראה לי הטעם לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא כשהיא מזומנת לפניו לעשותה ובאותה שעה הוא עם האשה במטה ואין ראוי לברך משום ולא יראה בך ערות דבר ולא הצריכו חכמים לבעול הוא בבגדו והיא בבגדה ולהתכסות בשעת ברכה והוא טעם הירושלמי ומדלא אמר בגמרא דילן אלא חוץ מן הטבילה לא סמכינן אגמרא דבני מערבא וכ"ש דלכולהו ש"מ דקידושי כסף ושטר עובר לעשייתן מברכין ברכת אירוסין וכ"כ רבינו הגדול בתשובה ותלמידו הר"ם ז"ל עכ"ל. ודבריו מסכימים לדברי רבינו".

אולם המאירי (פסחים ז ע"ב) הסביר אחרת: "ואף על פי שלא הוזכר כאן להוציא מן הכלל אלא טבילה בתלמוד המערב אמרו עליה חוץ מקדושין ובעילה ונראה לי לפרש בה בקדושין קדושי כסף ושטר ובעילה בקדושי ביאה, ומה שחלקם לשנים מפני שלדעתי טעמים חלוקים הם שהקדושין בכסף ושטר אין לו לברך עד שיקדש שמא לא תסכים לכך או ירקד שטן בין ברכה לקדושין ותהא ברכה לבטלה שכל שאין הדבר בידו חוששין לו

ואף על פי שהחופה היא באחרונה הקדים להזכירה לפי שבה היא נתרת ועליה אנו סומכין".

ובהגהות אשרי (כתובות פ"א סי' יב הגהה ג) באר בדרך אחרת הזכרת חופה: "משום דזימנין דמקדשין בשעת ברכת נשואין ואז הכנסת חופה קודמת לקידושין כי הכנסת חופה שמסרוה לחתן בשחרית קודם הברכה. מרדכי".

ב. ברכת האירוסין – ברכת המצוות או ברכת השבח?

הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הל' כג) כתב: "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

והראב"ד השיג: "צריך לברך קודם קדושין או הוא או שלוחו ואחר כך מקדש. א"א אין אנו אומרים כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם לברכת האב שמברך להכניסו בביתו של אברהם אבינו".

נראה כי הרמב"ם והראב"ד מסכימים שניהם כי ברכת האירוסין היא ברכת המצוות, לרמב"ם כמו כל ברכת המצוות מברך רק לפני עשיית המצוה, לראב"ד מברך מיד אחר הקידושין מפני שקיומם תלוי בדעת האשה, וכדי שלא ייווצר מצב של ברכה לבטלה מן הראוי לעשות זאת כן.

הגהות מיימוניות (הל' אישות פ"ג אות ס) מוסיף הסברים לנהוג בארצו: "כך נוהגין בארץ מערב אבל במלכות אלו אין המקדש מברך אלא אחר ולפיכך נהגו שאין מברכין אלא אחר האירוסין וכ"כ בס"ה וכן הנהיג מו' רבינו שי' וכן השיב לי בתשובה שבזה הוא רואה מנהג אבותינו ומנהגנו מה"ט כיון שאין המצוה מוטלת על המברך, ועוד דלמא הדרי בהו לאחר שברך ונמצא ברכה לבטלה והא דאמרינן כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן היינו כשהמצוה מסורה ביד המברך וגדולה מזו כתב ר"ת על אבי הבן המברך להכניסו בבריתו לאחר המילה עוד האריך הרבה. אכן ברוב מקומות ובקהלות נוהגין כשמקדשין בשעת נישואין **שמברכין ברכת אירוסין תחילה והדר מקדשין** ואז מברכין ברכת נישואין".

הגהות מיימוניות פותח שמנהג ספרד או צפון אפריקה כרמב"ם שהחתן מברך ומקדש, אבל בצרפת ואשכנז נהגו שחזן או רב מברך את הברכה וכיון שמעשה המצוה אינו בידו, על כן נהגו שקודם מקדשים ואח"כ מברכים. בסוף דבריו הוא מוסיף משפט שלכאורה הפוך מכל הנאמר לפני כן שהרי אם המברך אינו עושה המצוה היה מן הראוי לברך אחר קיום המצוה, ודבריו מוסברים עפ"י הסבר הרא"ש.

וז"ל הרא"ש (כתובות פ"א סי' יב):

"יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצונו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה

ובקדושי ביאה אף על פי שבתחילת ביאה מסורה היא בידו, מ"מ אין ראוי לו לברך בשעתו משום לא יראה בך ערות דבר וצריך להמתין עד שיפרוש וירחק ויטול ידיו. וברכה זו יש שפירש אשר קדשנו במצותיו וצונו **לקדש את האשה** וי"מ בברכת אירוסין. ואף שבע ברכות אין מברכין אותן עד שתכנס לחופה ואף על פי שחופה הראויה לביאה בעינן וכל שלא ברך אינה ראויה לחופה שכלה בלא ברכה אסורה לא נאמר כן אלא שתהא ראויה לביאה מצד עצמה ר"ל שתהא טהורה אבל זו הרי הברכה תכופה לחופה ועוד שהרי ברכות אלו ברכות שבח הם ויש להם מקום אף לאחר מעשה והראיה שהרי כל שבעת הימים מברכין כלם בפנים חדשות וקצתן אף בלא פנים חדשות. **וגדולי המחברים כתבו בהם שקודם נישואין הם ואין הדברים נראין**". וא"כ מכיון שסובר כראב"ד, הסביר את הירושלמי שברכת האירוסין מברך לאחריה.

הרשב"א (כתובות ז ע"ב) כתב אף הוא כראב"ד ומוסיף טעם נוסף לאיחור הברכה: "ונהגו לברך ברכת אירוסין אחר הקדושין ולא קודם הקדושין ואף על פי שאמרו (פסחים ז' ב') כל המצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן שאני הכא דילמא הדרי בהו כיון שהדבר תלוי ברצון שניהם, ועוד שבכל המצוות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עובר לעשייתה אבל כאן **הרי אין מברכין אשר קדשנו לקדש את האשה** וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתה. רבינו נ"ר". וכ"כ המגיד משנה (הל' אישות פ"ג הכ"א) שמנהג ספרד כראב"ד ומטעמו.

חבל נחלתו

נוסח ברכת המצוות, וא"כ היא לא נתקנה להוציא את החתן, אלא היא שבח לקב"ה על שמחת קידושי חתן וכלה.

בדומה לרא"ש כתב הר"ן (על הרי"ף כתובות ב ע"ב): "ואם תאמר היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על האסור והלא אין מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה [ענין להזכיר בברכה זו עריות ועוד למה] אין מברכין במטבע קצר אשר קדשנו על הקדושין כשם שמברכין על כל המצות במטבע קצר על המילה ועל השחיטה י"ל **דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש** שא"א לברך כפי מה שראוי בברכת המצות שאין לברך בשעת קדושין אשר קדשנו וצונו על הקדושין משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמור מלאכתה כי היא דאכתי מיחסרה מסירה לחופה ובשעת כניסה לחופה נמי א"א לו לברך על קדושין וחופה כיון שכבר קדש מזמן מרובה וכשבא לקדש ולכנוס כאחת ג"כ לא ראו לתקן לו ברכה בפני עצמה כדי שיהא טופס ברכה שוה לכל, וכיון דברכת מצוה ממש [לא הוי אעפ"כ] לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל והיינו שהקב"ה בחר בהם וקדשן בענין זוג באסור להם ובמותר להם והיינו שצונו על העריות וכדי שלא יטעה השומע לומר שבקדושין אלו בלבד הותרו המותרות הוצרכו לומר ואסר לנו את הארוסות בלאו דלא תסור ולהזכיר היתירן דהיינו ע"י חופה וקדושין".

ועולה שכמה שיטות לגבי ברכת האירוסין שיטת הרמב"ם שהיא ברכת המצוות ומברכים רק לפני הקידושין, והחתן מברכה. שיטת הראב"ד שהיא

ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת ארוסין בבית האירוסין ובלא חופה".

קושיות הרא"ש כקושיות הרשב"א שהובא לעיל. אולם תירוצו שונה:

"ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו. אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון (שאי) אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין, וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה. **וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות.** והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת הקידושין".

עולה מדברי הרא"ש שברכת האירוסין היא ברכת השבח ולכן נוסחה שונה מכל

את הכתובה, כפי הנהוג בימינו להפסיק בין קידושין לנישואין נראה שאסור לברך. והריב"ש הסיק (סי' פב): "כל זמן ששם ארוסה עליה, מברכין אותה, אבל לאחר כניסתה לחופה אין מברכין אותה, שכבר נסתלק מעליה שם ארוסה וחל עליה שם נשואה". וא"כ אם התחילו בברכות הנישואין¹ כבר אין לחזור ולברך. והמקנה בקונ' אחרון כתב שאם לא ברכו בשעת קידושין יברכו בשעת נישואין משום שאז נגמרו הקידושין ומותרת לו.

השולחן ערוך (אה"ע סי' לד ס"א) פסק כרמב"ם והביא את לשונו, וסיים את סעיף א: "ואחר שיגמור הברכה, יקדש". והעיר החלקת מחוקק (סי' לד ס"ק ג): "ואחר שיגמור הברכה יקדש – כל' לכתחילה הוא עיקר המצוה לברך עובר לעשייתו, לאפוקי קצת פוסקים דס"ל דלכתחלה מברכין אחר שקידש, וע"ז כתב הרא"ש בתשובה שטועים הם אבל אם שכח ולא בירך קודם אירוסין יש לברך אחר שקידש ובפרט לפי המנהג שלנו שאחר מברך ולא החתן ועיין בהג"ה מיימון סוף פ"ג מה"א".

וכן כתב הבית שמואל (ס"ק ד): "ואחר שיגמור – לדעת כמה פוסקים מקדש קודם הברכה כי שמא תחזור ולא תרצ' לקבל הקידושין ואנן קי"ל לכתחלה יברך קודם הקידושין כדי שיהיה עובר לעשי' אבל בדיעבד יכול לברך אחר הקידושין". ועי' ברכ"י ס"ב שדן כמי פסק השו"ע.

ברכת המצוות ומברכים אחר הקידושין ואחר כגון חזן מברכה להוציא את החתן ושניהם צריכים להתכוין זה להוציא זה לצאת י"ח. ושיטת הרא"ש, אשר מזכיר את שני מנהגי הברכה לפניה ולאחריה וסובר שברכה זו היא ברכת השבח ולכן היא צריכה להיאמר בזמן הקידושין.

הבית יוסף (אה"ע סי' לד) כתב: "אבל הרא"ש כתב בתשובה בתחלת כלל כ"ו (סי' א) ששאלת שמצאת בתשובה על שם הרי"ף (שו"ת הרי"ף סי' רצג) שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין ודאי כן הוא כמו שכתבת והמברך אחר הקידושין טועה הוא עכ"ל וכבר נתבאר בסמוך שכן דעת הרמב"ם וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן וכן המנהג פשוט בכל ארץ ישראל ומלכות מצרים".

וכן דרכי משה הקצר (אה"ע סי' לד אות ד) מעיר: "וכן הוא המנהג במדינות אלו ועיין עוד בסמוך בדין זה".

ג. הנ"מ בין השיטות השונות להלכה

כבר הרמב"ם כתב שלשיטתו שהיא ברכת המצוות, מברך החתן ואם שכח לברך אין לברך אחר הקידושין. הראשונים הסוברים שמברכים אחר הקידושין כתבו שנהגו שיברך חזן ולא חתן כדי לא לבייש מי שאינו יודע, כקה"ת. ולשיטתם ניתן לברך אחר הקידושין ומסתבר שכל זמן שעסוקים באותו עניין אבל אם כבר קראו

1. ואולי, כיון שכל הברכות אף של האירוסין נעשות מתחת לחופה, אף לריב"ש, מיד כשהתחילו לקרוא את הכתובה כבר לא ניתן לברך ברכת האירוסין אם שכחו.

חבל נחלתו

לפי השו"ע נראה שאף אם לפי רוב עדות ישראל (פרט לתימנים הפוסקים כרמב"ם) אנו נוהגים שרב או מסדר קידושין הוא המברך ולא החתן, בכ"ז הברכה (אפילו אחרי הקידושין) באה להוציא אותו י"ח. וא"כ המברך צריך להתכוין להוציא והחתן לצאת י"ח. כמו"כ אין להפסיק בין הברכה (לפניה) למעשה המצוה. ועל כן את כל ההכנות לקידושין עצמם צריך לעשות קודם הברכה, כגון הכנת הטבעת וייחוד העדים והאמירה לכלה שהיא מתקדשת בשוה פרוטה מן הטבעת ולא בשוויה המלא וכד' – כל אלה צריכים לפי שיטת הרמב"ם להכין קודם הברכה ורק כשהכל מוכן המברך יברך, והחתן יצא י"ח ומיד יקדש.

נ"מ נוספת להלכה העיר רבי עקיבא איגר (אה"ע סי' לד ס"ק ב): ביחס לדברי הבי"ש ס"ק ב שאחר מברך – "נ"ב חרש שאינו שומע שנושא חרשת שאינ' שומעת אין לברך כלל תשובת נ"ב חאה"ע סי' א". וכוונתו לאמור בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אה"ע סי' א): "וידע מעלתו שגם בנישואי חרש אני מסופק בברכות כי ברכת אירוסין על החתן לברך והרמב"ם בתשובה כתב שאם אחר מברך הוי ברכה לבטלה רק החתן בעצמו יברך. והנה מנהג ישראל אינו כן והמסדר קידושין מברך, וכתב הב"ש שהוא מטעם שלא לבייש את עם הארץ שאינו יודע לברך, ועכ"פ עיקר הברכה להוציא את החתן וכיון שהוא חרש שאינו שומע אינו יוצא בברכה זו ואיך יברך המסדר ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת אירוסין ומוציא המסדר את הכלה, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה ואפ"ה

מקרי נישואין כמבואר ביבמות בפרק חרש במשנה ב' אחין חרשין נישואין לשתי אחיות חרשות יעו"ש, הרי שקורא זה נישואין". והו"ד בפ"ת (ס"ק א). וברור שדברי הנו"ב ורעק"א הם דוקא לשיטות שברכת האירוסין ברכת המצוות אבל לשיטה שהיא ברכת השבח אף אם החתן והכלה אינם שומעים מברך שהרי יש שבח למקום בכך. (וצ"ל שמקדש ברמיזה עי' תפא"י גיטין פ"ה מ"ז).

בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' רמה) דן על "רב אחד שהיה מסדר קדושין תחת החופה ולאחר שאמר ברכת אירוסין שכה לומר להחתן לקדש את הכלה אלא תיכף התחיל לקרות הכתובה ולאחר שקרא הכתובה הזכירוהו מהעומדים שם שלא קדש החתן את הכלה וצוה הרב אז להחתן וקדש הכלה בטבעת כדת משה וישראל וחזר רב וקרא הכתובה ונפשו בשאלתו אי שפיר עשה ובאם לאו איזה הדרך ישכון בו אור".

וראשית כתב שאינו מבין לאיזה צורך נקראה הכתובה בשנית. ומבאר: "יש לדון בתרי עניני א) אי ברכת אירוסין יש לו שייכות עם הקדושין, ב) את"ל יש לו שייכות אם הפסיק בין הברכה והקדושין אי חוזר ומברך ואי ברכה ראשונה הוי ברכה לבטלה".

ומביא שיטת הרמב"ם והרי"ף בתשובה ושיטת הראב"ד והרא"ש ומסיק:

"והנראה דהגם שנחלקו הראשונים ז"ל אי לברך קודם הקדושין או לאחריהם לא נחלקו אלא אי עובר לעשייתן דוקא בכל מקום אבל בהא תרוייהו מודי דברכת אירוסין הוי ברכת המצוה וממילא כיון דהוי ברכת המצוה בעי נמי קדושין סמוך

להרמב"ם לא יצא דהפסיק ולהראב"ד לא יצא דמה דבירך אז לא הוי ברכה וצריך לברך לאחר הקדושין שנית".

ולבסוף מסיק: "ומעתה אי נימא דברכת אירוסין לא הוי אלא ברכת הויה אתי שפיר אפילו לא קידש מיד דהגם דלכתחילה תקנו לקדש אחר הברכה או לברך מיד אחר הקדושין מ"מ אם לא קידש תיכף מקדש לאחר זמן דכה"ג ההפסק אינו פוסל כמו בברכת המצות..." "העולה לדין לפענ"ד יפה עשה הרב המסדר שלא חזר וברך ואם היה חוזר וברך היה ברכתו כמעט לבטלה, ומיהו גם חזרתו לקרות הכתובה היתה לבטלה וטרחא דציבורא בחנם. מיהו קורא אני על המסדר הזה והמכשלה הזאת תחת ידיך ועי' נוב"ק א"ע סימן נ"ו לענין מסדר קדושין שברך ברכת אירוסין ונשואין בלי עשרה כתב שם שבודאי הדיוט כזה עון פלילי הוא שיעסוק בטיב קדושין ועי' הרי בשמים ח"ב סימן ס"ז באחד ששכח וברך ברכת אירוסין ונשואין ביחד ואח"כ הזכירו אדם אחד שלא היו קדושין כתב המחבר אמנם המסדר ראוי לעונש שהרהיב בנפשו לסדר קדושין אחרי שלפי הנראה אינו יודע בטיב קדושין ע"ש. ומ"מ לפעמים ימצא טעות בכל אדם, ואם זה המסדר היה אדם גדול לא אומר כלום. וה' יצילנו משגיאות ומנסתרות ינקנו".

מתבאר שבדיעבד ספק ברכות להקל וכיון ששיטת הרא"ש שהיא ברכת השבח אין לברך בשנית לפני קידושין ששכחו לעשותם אלא יוצאים י"ח בברכה אף ששכחו לקדש מיד אחריה.

לברכה להרמב"ם או הברכה סמוך לקדושין להראב"ד ודעימיה וכל שהפסיק בינתיים אזדא לה ברכתא והו"ל ברכה לבטלה ואם רוצה לקדש חוזר ומברך ומקדש ואין לומר דכיון דהיה עסוק בקריאת הכתובה הו"ל עסוק באותו ענין זה אינו כלום שהרי קריאת הכתובה אינו מענין הקדושין ואדרבה הרי עיקר קריאת הכתובה שאנו נוהגין כתבו התוס' והגמ"י ועוד שהוא כדי להפסיק בין ברכה לברכה וכיון דעיקרה להפסיק ממילא כשקרא הכתובה לאחר הברכות הרי הפסיק בין הברכה וקדושין והיה צריך לחזור ולברך... וממילא בדין כיון דשח שיחת חולין שהוא קריאת הכתובה ממילא הו"ל הפסק וברכה לבטלה וצריך לחזור ולברך לפי זה..."

ומביא: "הדרן לענינינו בשו"ת הרדב"ז ח"ו סימן ב' אלפים שכ"ו בראובן שקידש אשה ולא בירך ברכת אירוסין ולאחר זמן רב בא לכונסה אי מברך ב"א והשיב לדעת הרי"ף והרמב"ם וכל הגאונים פשיטא דהוה ברכה לבטלה דכל ברכות המצות בעינן עובר לעשייתן ואפילו להראב"ד ובעלי שיטתו שהנהיגו לברך לאחר הקדושין מסתברא דמודי דלאחר זמן רב אין לברך דהא כ"ע מודי דבעינן עובר לעשייתן אלא שחששו שמא לא תתרצה להתקדש ונמצאת ברכה לבטלה ובשלמא סמוך לקדושין לא הוי ברכה לבטלה כל זמן שעוסקין באותו ענין, אבל לאחר זמן על מה חלה הברכה ע"כ וא"כ בדין כיון דהיה הפסק ע"י הכתובה שקוראין דוקא בשביל הפסק וכמ"ש הגמ"י והתוס' ועוד הרי הפסיק בין ברכה להקידושין וממילא

חבל נחלתו

ונחלקו האחרונים האם ברכת האירוסין הלכה למעשה היא ברכת השבח או ברכת המצוות.

בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' פז) כתב: "ומנהגנו הא הוא כשיטת הרמב"ם ודעימיה דהא מברכין עובר לעשייתן שודאי הוא מטעם שהיא ברכה על המצוה שצריך שיהא עובר לעשייתן, והא דלא מברך החתן עצמו הוא מטעם שלא לבייש את מי שאינו יכול כדהביא הט"ז באה"ע סי' ל"ד סק"א בשם רש"ל וכן הוא בב"ש סק"ב בשם הפרישה, ובנוב"ת אה"ע סימן א' כתב מפורש שיעקר הברכה הוא להוציא את החתן שלכן כשהוא חרש שאינו שומע אין לברך, ופשוט שהוא אף בחרש המדבר אבל אינו שומע לא יוכל לברך המסדר אלא יצטרך לברך בעצמו כיון שיכול לדבר, ומסופק שאם הכלה שומעת אם שייכא גם הכלה בברכת אירוסין וטעם הספק אולי הוא אם גם האשה מחוייבת במצוה זו או שתלוי במצות פו"ר, ואף שלהרמב"ם לא תלוי בפו"ר אלא באיסור קדשה ואיסור קדשה הא הוא גם על האשה, הוא ספקו מצד שיטת הרא"ש דסובר דליכא מצוה מיוחדת לקידושין וגם שליכא איסור קדשה בפילגש כמפורש בדבריו פ"ק דכתובות סימן י"ב, ויותר מסתבר שודאי איכא מצות קידושין ונישואין גם להאשה אבל הוא משום שהיא אינה יכולה לעשות מעשה המצוה דאף לסייע אינה יכולה ונשאר המצוה שלה רק ברצון בעלמא להתקדש שהוא לבטל דעתה ורצונה ולהשוות נפשה אצל המקדש כדבר של הפקר כלשון הר"ן נדרים דף ל' ע"א ד"ה ואשה ובלא מעשה לא שייך ברכה, או מכיון שרצון צריך שידעו העדים מזה

מאחר שצריך עדים לקיומא ולא שייך שידעו ברוב הפעמים כשלא שמעו ממנה שאמרה שהיא רוצה בהקידושין או שיראו ממנה איזה מעשה שרוצית בהקידושין כהושטת היד לקבל הקידושין וכדומה שייכא גם היא בהברכה דדבור ורמיזה נמי הוא מעשה לברכה. **עכ"פ מנהגנו הוא כהרמב"ם ודעימיה שהוא ברכת המצוה...** אבל בשו"ת הר צבי (או"ח א סי' מד) כתב: "ואף לענין ברכת אירוסין כתב התבואות שור (יור"ד סימן א ס"ק נט) **שהברכה בעיקרה לא נתקנה להמקדש בעצמו אלא על הנועדים לבית האירוסין** וכאותה שאמרו בכתובות (דף ז ע"ב) מברכים ברכת אירוסין בבית האירוסין, **ואין צורך שהמברך יתכוין להוציא את המקדש ושהמקדש יתכוין לצאת** וכן משמע בהג"ה רעק"א יור"ד (סימן א, לט"ז ס"ק יז). ועיין בית שלמה או"ח (סימן יד) בשם השיטה מקובצת כתובות".

ובשו"ת יביע אומר (ח"ז אה"ע סי' יז אות ג) אף הוא מביא דברי התבואות שור: "ותבט עיני להגאון תבואות שור יו"ד (סי' א ס"ק נט) שהביא מ"ש הט"ז שם, ס"ק יז, שרשאי אחד לברך על השחיטה, והאילם ישחט על סמך ברכתו, כמו בברכת אירוסין שהרב מברך והחתן מקדש, וכתב עליו, ותמיהני דלא דמי להתם, דאטו מי בעינן התם שהרב יכוין להוציא את החתן, והחתן יכוין לצאת בברכתו, הרי מעיקרא ברכת אירוסין לא נתקנה על החתן, כשם שנתקנה ברכת השחיטה על השוחט עצמו, רק נתקנה על הנועדים בבית האירוסין, כדאיתא בכתובות (ז א) מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית אירוסין. וגבי ברכת חתנים פסקינן באה"ע

(סי' סב) שמברכים אפי' אין החתן אצלם, ש"מ שנתקנה על הנועדים בבית החתן, והוא הדין לברכת אירוסין, דהא תרוייהו בחדא מחתא מחתינהו. עכת"ד.

והגר"ע יוסף משיג עליו משיטת הרמב"ם:

"ותימה, שהרי מבואר מדברי הרמב"ם ורבינו אברהם בנו שחובת ברכת אירוסין על החתן עצמו, קודם שיעשה מעשה הקידושין, כדין כל ברכת המצות, וכמ"ש ג"כ הנודע ביהודה הנ"ל אליבא דהרמב"ם. איברא שגם על הט"ז שם קשה שמשוה ברכת אירוסין לברכת השחיטה שהיא שבה למקום, ולכן כתב, ומשום הכי ניחא בברכת אירוסין שהרב מברך והחתן מקדש, שברכת אירוסין היא ברכת שבה למקום על איסור עריות שאסר על כל ישראל. וכן הגאון רעק"א שם למד מדבריו שגם אם החתן חרש ואינו שומע הברכה, הרב מברך ברכת אירוסין². ע"ש. וכל זה היפך דעת הרמב"ם, דס"ל שעיקר חובת ברכת אירוסין על החתן עצמו שצריך לברך על מעשה הקידושין עובר לעשייתו. וק"ק על הגאון רעק"א שלא העיר כלל מדברי הנודע ביהודה הנ"ל. ואף שבשורת"ב באר שבע (סי' מט) כתב באמת שמה שנהגו שהרב מברך ברכת אירוסין, ולא החתן עצמו, לפי שהיא ברכת שבח והודאה על קדושת ישראל, ואינה מוטלת על החתן עצמו. ע"ש. אולם אין דבריו מוכרחים, שהרב מברך בכוונה להוציא את החתן י"ח, ואין החתן עצמו מברך כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לברך. וא"כ אין המנהג בסתירה למ"ש הרמב"ם וסיעתו.

(וכמו כן יש להשיב על מ"ש הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"א סי' צח, דל"ז ע"ג), שהרמב"ם לשיטתו דס"ל שהחתן צריך לברך בעצמו, א"כ ס"ל שהברכה היא על מעשה הקידושין, כמו שחיטה ומילה, ולהכי בעינן עובר לעשייתו, והראב"ד שחולק עליו הוא מכח מנהגינו, שאין אנו נוהגים שהחתן עצמו מברך, אלא נוהגים שאחר מברך, ובע"כ שאנו מחזיקים לברכת אירוסין שאינה ברכת המצוה, אלא רק שבח והודאה, וכמ"ש הט"ז, הילכך לא שייך בה דין עובר לעשייתו. עכת"ד. ואין דבריו מוכרחים, שגם לפי מנהגינו שהרב מברך, כוונתו להוציא החתן ידי חובת ברכת האירוסין, ואף החתן מכיון לצאת י"ח. ולעולם גם לפי מנהגינו צ"ל עובר לעשייתו, כדעת הר"ף והרמב"ם והרמב"ן. וע"ע בספר העיטור (דיני ברכת חתנים דס"ב ע"ב). ע"ש.) וכן העלה הגאון רבי צבי פסח פראנק בשו"ת הר צבי ח"ב בסוף הספר (בקונטרס מילי דברכות אות כג), ושם האריך ע"ד הט"ז והתבואות שור הנ"ל. ע"ש. גם ראיתי להגאון ר' יעקב שור בשו"ת דברי יעקב (סי' ל) שעמד בזה ע"ד התבואות שור הנ"ל. וע"ש. וע"ע בשו"ת נושא האפוד (סי' טו)...

מסקנות

- א. אנו חוששים לכתחילה לחומרי כל השיטות ובדיעבד מקילים לפי כולם מדין ספק ברכות להקל.
- ב. לכתחילה יש לברך ברכת האירוסין לפני הקידושין ע"י מסדר הקידושין כאשר הוא מתכוין להוציא את החתן (לשיטת

2. היינו שם ביו"ד אולם באבן העזר כתב שלא לברך.

חבל נחלתו

- הרמב"ם והראב"ד) ואת הקרואים (לשיטת הרא"ש והתבואות שור) והחתן צריך להתכוין לצאת.
- ד. אם קדשו ושכחו לברך יברכו כשנזכרו כשיטת הרא"ש.
- ה. לגבי חרש וחרשת צ"ע לענ"ד כיון שלשיטת הרא"ש ניתן לברך³.
- ג. אם ברכו ושכחו לקדש ישלימו את הקידושין ולא יחזרו על הברכה בשנית.

סימן מט

נשואי גרוש עם בעלת תשובה

שאלה

גרוש נושא בעלת תשובה שהיא כבר בעולה (מחייב קודם שחזרה בתשובה). מה הדין לגבי ימי ברכת שבע הברכות, וימי השמחה שאינו יוצא למלאכתו, הן מצד שהוא גרוש והן מצד שהיא בעולה?

תשובה

א. בסוגיא בכתובות (ז ע"א) נאמר כך: "אמר רבי חלבו אמר רב הונא א"ר אבא בר זבדא אמר רב: אחת בתולה ואחת אלמנה – טעונה ברכה. ומי אמר רב הונא הכי? והאמר רב הונא: אלמנה אינה טעונה ברכה! לא קשיא: כאן בבחור שנשא אלמנה, כאן באלמון שנשא אלמנה. ואלמון שנשא אלמנה לא? והאמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו; ובעז אלמון שנשא אלמנה הוה! מאי אינה טעונה ברכה דאמר רב הונא? אינה טעונה ברכה כל ז', אבל יום אחד טעונה ברכה. אלא הא דתניא: שקדו חכמים על תקנת

בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים, במאי? אי בבחור, האמרת: שבעה! אי באלמון, האמרת: יום אחד! איבעית אימא: באלמון, יום אחד לברכה, ושלושה לשמחה; ואיבעית אימא: בבחור, שבעה לברכה, ושלושה לשמחה."

עולה מן הסוגיא שלענין ברכות הנישואין (שבע ברכות) אלמון ואלמנה ברכותיהם רק יום אחד (והסתפקו הפוסקים בסי' סב אם הנישואין ביום והסעודה בלילה אחריו אם עדיין מברכים), לעומת זאת אם המדובר באלמון שנשא בתולה או בחור שנשא אלמנה מברך שבעה ימים כשיש פנים חדשות וכ"ש לגבי בחור ובתולה. וכ"פ השולחן ערוך (אה"ע סי' סב ס"ו): "עד כמה מברכים ברכה זו, אם היה אלמון שנשא אלמנה, מברכין אותה ביום ראשון בלבד. ואם בחור שנשא אלמנה, או אלמון שנשא בתולה, מברכין אותה כל ז' ימי המשתה. (ואלו ז' ימים מתחילין מיד לאחר ז' ברכות שבירך בראשונה) (תשו' הרא"ש כלל ס' כ"ו/א)."

תוספות (כתובות ז ע"ב) מבאר:

3. הערת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: נראה דיברך החתן.

סימן מט – נשואי גרוש עם בעלת תשובה

ואלמון עם בתולה שמחתם שבעה כברכתם. לעומת זאת אם ננקוט רק כלישנא בתרא דוקא אלמון ואלמנה שמחתם שלשה, אבל בשאר המקרים ברכתם ושמחתם שבעה.

בשולחן ערוך (אה"ע סי' סד סעי' א-ב) פסק לגבי שמחה:

"הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון. (וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק) (ר"ן פ"ק דכתובות ובפרקי ר"א)".

"הנושא את הבעולה צריך לשמח עמה שלשת ימים, בין בחור בין אלמון. וי"א דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים. (והאשה יכולה למחול על שמחתה) (ר' ירוחם נכ"ב)".

ולא הכריע השו"ע בין השיטות השונות לגבי שמחה עימה, אע"פ שהרמב"ן מעיד שנהגו כ"א.

ג. מבאר הר"ן (על ר"ף, כתובות ב ע"א): "וכ"ת מ"ש דבבבחר שנשא אלמנה נפשי ימי ברכה מימי שמחה ובאלמון שנשא אלמנה נפשי ימי שמחה מימי ברכה? י"ל **שהכל לפי ענינו משום דברכה באה על שמחת לבו של חתן** הלכך בחור שלא נשא עדיין דאית ליה שמחה טפי מברכין לעולם ז' אפילו נשא אלמנה אבל שמחה דהיינו בטול מלאכה שהוא משום תקנתא דידה כיון דאלמנה היא אינה צריכה פתוי כ"כ ובג' ימי שמחה סגי לה, אבל אלמון שנשא אלמנה כיון שכבר נשא ועכשיו אינו נושא בתולה אלא אלמנה אינו שמח כל כך הלכך ביום א' סגי, ואפ"ה בעינן ג' לשמחה **דימי שמחה לתקנתה דידה נתקנו** כדאמר שקדו

"והא בועז אלמון שנשא אלמנה הוה – לאו דוקא אלמנה דכשנשאת למחלון (וכליון) היתה נכרית **אלא כיון דבעולה היא כאלמנה** חשיב לה".

"באלמנה שנשאת לבחור – **דכיון שאין שניהם אלמונים** יש לברך כל שבעה".

ועולה שדין בעולה כדין אלמנה אפילו שלא מנישואין קודמים וכן דינה אם היא גרושה. וכן דין אלמון וגרוש שוים. ולפי"ז בשאלה שלפנינו צריכים לברך רק פעם אחת בסעודה אחר הנישואין והוא צריך לשמוח עימה ג' ימים עפ"י תרומי הש"ס שהובאו לעיל.

ב. בניגוד לברכה – ברכות הנישואין – שמסקנת הסוגיא ברורה הרי לגבי שמחה – ביטול מלאכה לחתן, יש שני תירוצים בגמרא ונחלקו הראשונים אם הם חולקים ביניהם או משלימים זה את זה.

כתב על כך הרמב"ן (כתובות ז ע"א): "הא דאמרינן אב"א בבחור ואב"א באלמון, נראים הדברים דהני תרי לישני **לא פליגי אהדדי** ותרווייהו איתנהו **דליכא אלמנה דבצירא ולא דיתירא מג' לשמחה**, וברייתא סתמא קתני שקדו לג' בכל אלמנה, ומיהו בבתולה לאלמון לא אשכחן לשמחה כמה, וסבריה דר"י אבן מיגש ז"ל כי אתמר ג' לאלמנה אבל לבתולה שמחה שבעה, ומסתברא כותיה דהא איכא טרדא דבעילה ובעי למיחדי בהדה טפי בדודוגי משחא בשעת מעשה ושחיתת בן עוף וסוגיין הכי רהטי, ואיכא מ"ד לישני פליגי **ונקטינן כבתרא**, אבל בבחור שבעה לברכה ושבעה לשמחה וכן בתולה לאלמון, **וכך נהגו**".

עולה מן הרמב"ן שאם ננקוט כשתי הלישנות השמחה עם אלמנה ג' ימים בכל מקרה ואפילו אם הברכה היא שבעה.

חבל נחלתו

חכמים על תקנת בנות ישראל ואי אפי' כשנשאת לבחור אמרו דאית לה ג' ימי שמחה כ"ש לאלמון שנשא שצריך לשמחה שלשה והיינו טעמא דמברכין לבתולה שנשאת לאלמון ז' כדאמרינן בסמוך דליכא בתולה דבצירא מז' לברכה משום דאלמון נמי כשנשוא את הבתולה שמח טפי וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"י מהלכות אישות דהני לישני לא פליגי".

עולה מן הר"ן שימי שמחה של הבעל ושהיה עם אשתו היא תקנה בעבור האשה ולכן לאלמנה יש רק ג' ימים אפילו הוא בחור (לדעה ששני התירוצים בש"ס משלימים). לעומת זאת הברכה היא על שמחת הבעל, ואעפ"כ אם נשא בתולה מברך שבעה לכו"ע.

ד. במקרה דידן המדובר בגרוש (ודינו כאלמון) ובבעולה ועל כן לכאורה הדין הוא שלברכה יום אחד ולשמחה ג' ימים. אולם המדובר בבעלת תשובה שרוצה למחוק את הפרק הפרוץ בחייה, ואינה מעוניינת שהוא יתפרסם. ולכן צריך להפך בדבר האם ניתן לברך שבעה ימים.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אה"ע סי' פב) תשובה מבן המחבר (ר' שמואל בעל שו"ת שיבת ציון שהיה אב"ד פראג בחיי אביו) נשאל על נואף שנשא בעולתו ומסיק שברכתם יום אחד.

בשו"ת חתם סופר (ח"ג, אבן העזר ח"א סי' קכג) חולק וסובר שתקנו לברך שבעה ימים בין על חיבת ביאה ובין על שמחת נישואין כשכ"א בפנ"ע. וז"ל: "ונחזי אנן ונאמר אין ספק כי תרווי"א איתנייהו חיבת חופה וחיבת ביאה כמבואר פרק אף על פי נ"ו ע"א אלא מספקא לן התם איזה מהם קונה אבל תרווי"א איתנהו ונראה לי דעל

כל א' מהם נתקן ברכה אלא בחור הנושא איתנהו תרתי חיבת נישואי' חדשי' וביאה חדשה אבל מ"מ בחדא מינייהו נמי מברך דהרי אלמן שנושא בתולה אפי' כמה בתולות זא"ז מברך על כל א' כל ז' משום חיבת ביאת בתולה והלא הוא כבר נשא ובחיבת נישואי' אין לו לברך אלא על נישואי' הראשוני' ומ"ט מברך הכא על כל בתולה ובתולה אע"כ אחיבת ביאה מברך וחיבת ביאת בתולה גורם ברכת כל ז' אפי' כמה בתולות דאשתני גופא ולא דמי הנאת גוף של זה לשל זה כן צ"ל וא"כ בבחור שנשא אלמנה מ"ט מברך כל ז' אי משום חיבת ביאה בעלמא א"כ אפי' נושא כמה אלמנות יברך על שינוי גופי' כמו בבתולות וע"כ משום חיבת ביאת בעולה ליכא אלא ברכה יום א' והאי בחור מברך כל ז' משום שמחת נישואי' דילי' נמצא מוכח דעל ביאת בתולה בלא חיבת נישואים ראשונים מברך וגם על חיבת נישואי' ראשונים בלא חיבת ביאה מברך ואם כן אף על פי שטעם טעם ביאה כיון שהיא נישואי' ראשוני' שלו מברך כל ז' ומדברך כל ז' אפי' היא בעולתא דילי' שלא יברכו והוא ישכים למלאכתו".

ועולה מדבריו שאף מי שאין זו ביאתו הראשונה כיון שהם נישואים הראשונים שלו מברך שבעה ימים על בעולתו!

לגבי מקרה דילן היא אינה בעולתו ומצד זה יש צד לטיבותא שכן לגביה אלה נישואין ראשונים, ואמנם הברכות כפי שהבאנו לעיל נתקנו על שמחת הבעל שבמקרה זה הוא גרוש וא"כ אין שמחתו וברכתו כדי שבעת ימים. ובכ"ז ניתן לומר שמצידה היא כבתולה שכן לגביה אלו נישואין ראשונים ועל ימי הפריצות היא

באיסור הציעה לו עתה בהיתר, ושמחים הם בנישואיהם כדמו"י כמשוש חתן על כלה. ולא דמי לנערה שנתפשה בזנות הבאה להנשא לאלמון, שדן הגור"ר הנ"ל שאין לה אלא יום אחד לברכה, כיון שמצדו הרי הוא אלמון שנשא כבר מקדמת דנא, ומצדה תברא שהיא כבר בעולה, משא"כ כאן שהוא עכ"פ בחור שלא נשא מעודו, ונישואין הללו אצלו נישואין ראשונים. ואם כי איננו מכלל בחורי ישראל הכשרים שלא טעמו טעם חטא, והיא גם היא אינה מכלל בנות ישראל הכשרות האוגדות פתחיהן, (וכמ"ש בעירובין כא:), ומה גם שמסתמא לא טהרה מטומאתה, ונבעלה בחזקת נדה, מלבד האיסור שביאתם היתה חוץ לנישואין כדמו"י, מ"מ אין אנו דנים דיני קנסות בכיו"ב, ויצרם אנסם, (ע' תוס' סנהדרין כו: ד"ה החשוד), וקרא כתיב לפתח חטאת רובין (ע' יומא יט סע"ב). ומביא כן מבעל שו"ת שמש צדקה (חאה"ע סי' ה) שדייק כן מדברי הגור"ר וכתב: "דדוקא דרוסת איש אחר אפי' לאונסה דיינין לה כאלמנה, מפני שגנאי הוא לבעלה להשתמש בכלי שנשתמש בו חולין, אבל כל שהוא עצמו עשאה כלי שאינה שנואה בעיניו, והיא אשת נעוריו שמוצא בה קורת רוח, דינה כבתולה לברכה, ולא דמיא למחזיר גרושתו, שכבר היתה נשואה עמו נישואין ראשונים, והיו לאחדים כמשפט האיש עם אשתו, אבל הבעל משודכת שלו שיצרו תקפו ונתפש כגנב, בודאי הגמור שכשבא לכונסה ע"י חופה וקידושין כדמו"י, שמחה גדולה היא לו שיאכל חולין בטהרה, ולמה לא יברכו לו כל שבעה, ואם בכל זאת הלכה זו עדיין רופפת בידך פוק חזי מאי עמא

שבה בתשובה והיא אינה רוצה שיתפרסם עברה ובכך שמברכים לה רק יום אחד מפרסמים את גנותה ברבים, ויש בכך נעילת שער בפני חוזרים בתשובה. ועל כן נראה שיש בכך מעין שמחת נישואים ראשונים של בתולה שמצריך שבעה ימים. וניתן לדייק זאת מדברי ערוה"ש (סי' סד ס"א) שכתב לגבי החילוק בין ברכה לשמחה: "והטעם דשבע הברכות הוא על ענין הזווג לכן כשאחד מהם עדיין לא נשא מעולם יש להם שבע ברכות כל שבעה". וא"כ קיבל לטעמו של החת"ס שעל עצם שמחת הנישואין מברכים את הברכות ואם לאחד הצדדים הם נישואין ראשונים מברכים שבעה ימים.

ה. בשו"ת יביע אומר (ח"ה, אבן העזר, סי' יא) דן האם הנושא בעולת עצמו מברך שבעה או יום אחד. ומביא משו"ת גנת ורדים (חאה"ע כלל א סי' יז) "שלמד מדברי הר"ן שנערה שנתפשה לזנות ואח"כ באה להנשא לאלמון, אין לה לברכה אלא יום אחד, שמכיון שעיקר ברכות אלו נתקנו משום שמחת לבו של חתן, בכה"ג דלית ליה שמחה לחתן, שאדרבה צער וחרפה רבה היא לו, ושנואה היא בעיניו, שהיא דרוסת איש בזנות, אין מקום לברך שבע ברכות כל שבעה. ועוד שעיקר הדבר הוא משום ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל לשמחן, ואנן סהדי שלא תקנו לשמח אלא את הצנועות, ולא את המקוללות".

ומסיק הגר"ע יוסף מדבריו: "ולפ"ז נראה שאם נבעלה לבחור שלה לפני הנישואין עמו, יש לה שבעת ימים לברכה, משום לתא דידיה, כי עכ"פ עדיין בחור הוא שלא נשא מעולם, ואותן מצעות שהציעה לו

חבל נחלתו

של רבי הושעיה נכנסה (=לחופה) מעוברת".
ואף לה ברכו מן הסתם שבעה ימים.

ו. ומצאתי בשו"ת אלקבץ (אבן העזר סי' ה, לרב חנן אפללו מקריית ספר) שדן באותה שאלה דילן ומסקנתו הסופית שמברכים יום אחד ושמוח עימה ג' ימים. אולם בתוך תשובתו כתב:

"והנה מצאתי לגאון שו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן תשנ"ה שנשאל בבחור ובחורה בעלי תשובה שבאים להנשא אם יש להם שבעה ימים ל"שבע ברכות" וכתב שלכאורה בעלי תשובה דינם כדין אלמן שנשא אלמנה ואם יברכו שבעה ימים יעברו על ברכה לבטלה והזכיר ג"כ את דברי החת"ס שם שדעתו בבחור שגם בעל קודם דינו כבחור וסמך על דבריו להקל, ומיהו כל זה רק בבחור אבל גרוש שנשא בחורה בעולה גם החת"ס יודה שדינה ברכה רק יום אחד אולם כתב שבשאלתו מדובר בגרוש שכיבד אותו לשבע ברכות ויש לצדד שבעולה דינה כדין אלמנה ממש"כ בערוה"ש אה"ע סימן סד' ס"ה שנבעלה בזנות דינה כאלמנה עיי"ש וציין עוד לפת"ש בשם שמש וצדקה שדייק מהגינת ורדים שרק אם נבעלה בזנות דינה כבעולה אבל אם נבעלה בזנות רק לאיש שנישאת לו מקל דמברכין כל ז' עיי"ש עכ"פ מסברא אמינא מוסיף הרהמ"ח שליט"א שכל הפגם בבעולה הוא רק כשמפורסם הדבר וכגון שהיא מעוברת אבל בבעולה גרידא שלא נודע לא זילא ושמוח עמה מאוד וע"כ דינם בשבעה ימים ולפיכך סבור כיון שאם לא יברך תתבזה האשה ח"ו וגדול כבוד הבריות אף לדחות ל"ת מדרבנן דהיינו ברכה לבטלה שלרוב הפוסקים דרבנן וע"כ צידד לברך ולסמוך על סברא הנ"ל עכ"ד. ועוד שם

דבר, בפרט במדינת איטליא שבעה"ר נתפשט המנהג הרע שהחתן המשוודך נכנס לבית הכלה וכו', ולפעמים בשעת החופה כרסה בין שיניה, ואף על פי כן לא נמנעו מלברך כל שבעה, ואין פוצה פה, כ"ש אם נבעלה רק לאונסה ולבה בל עמה, שאין שמחה גדולה מזו כשכונסה בחופה וקידושין, לבוא עליה כדרך כל הארץ בדעה מיושבת, וממש פנים חדשות באו לכאן, ודיינין לה כבתולה לכל דבריה".

ואף שבן המחבר כתב שלא מצא חילוק בין בעולת עצמו לאחרת בכ"ז כך היה המנהג. וכן מביא ביבי"א משו"ת חקרי לב (חלק אבן העזר סי' לב) שעורר על דברי השמש צדקה ובכ"ז הסכים שכן סברו והורו באטליה. והביא שהגר"ח פלאג'י (שו"ת חיים ושלום ח"ב סי' עד) ג"כ רצה לחלוק ולבסוף הודה לדברי השמש צדקה ובנו. והארץ הגר"ע יוסף והעלה כן הלכה.

ונראה מכאן שאף במקרה שלפנינו שהשפחה הרעה של הזמן מפתה בני נוער ועתה היא שבה בתשובה על חטאות נעוריה ומבקשת שהם לא יחשבו ולא יתפרסמו אין לפרסם ברבים את גנותה וראויה היא לברכה שבעה ימים.

ובדבר שנסתפק בו בעל שו"ת יבי"א תמוה היאך לא זכר שר משנת כתובות (פ"א מ"ה) ולא הביא ממנה ראיה: "האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שהוא מתייחד עמה". והרי הביאה היתה לאחר הקידושין ולחופה היתה נכנסת בעולה, ובכ"ז לא שמענו שביהודה לא היו מברכים שבעה ימים בנישואין. ובירושלמי נאמר: "אף על פי שבטל השמד המנהג לא בטל. כלתו

הונא הכי? והאמר רב הונא: אלמנה אינה טעונה ברכה! הלשון 'טעון' מורה על חובה, והלשון אינו טעון מורה על רשות. ואם הרשות אינו גורם לאיסור מותר.

כך בשו"ת שואל ונשאל (ח"ד, או"ח סי' יא) לגבי כוס של ברכת המזון ביחיד: "ובב"י הדברים מבוארים יפה דלכל השיטות פירוש אינה טעונה שעכ"פ אם ירצה יכול". ובמקום שיש איסור מובן שהאינו טעון יאסר משום האיסור.

וכן מצאתי בלשון שער המלך (הל' מעשה הקרבנות פ"ג): "משום הכי נקטו פלוגתייהו בי"ט לומר דבי"ט אין סומכין עליהן אף מתורת רשות, משא"כ בחול דאף על גב דאין טעונין סמיכה מ"מ מתורת רשות מצי למעבד וכ"כ המאירי ז"ל בשיטה כ"י וז"ל לא נחלקו אלא על הסמיכה עצמה דלב"ש ש"ח אין טעונין סמיכה והוא לא יסמוך בי"ט אף מתורת רשות ע"כ".

ונתן לומר אף כאן, שאם יש שמחה בנישואין כגון אלו יש מקום לומר שאין כאן ברכה לבטלה, ורק לא הטילו על חתן לברך לבעולה שבעה ימים כאשר הוא אלמון או גרוש אבל מצד רשות כאשר יש בכך שמחה גדולה – מותר.

מסקנה

אף שמבחינת ההלכה הפשוטה ראוי היה יום אחד לברכה וג' לשמחה כיון שהכלה בעלת תשובה המתביישת במעשיה הראשונים ואינה רוצה בפרסומם, ולגביה אלו נישואין ראשונים ראוי מפני כבוד הבריות לברך שבעה ימים ולשמוח עימה כל שבעה.

כתב בשם הב"ח שהברכה נתקנה על שמחת הנישואין ולא כמ"ש הנ"ב שנתקנה על שמחת ביאה בבתולה ומעתה לדברי הב"ח אין ראיה לפטור בעולה משבע ברכות ז' ימים ע"כ ונמצא מהרהמ"ח שליט"א דבמקום שלא גרו בפרסום כאיש ואשה נראה שיש להקל מפני שגדול כבוד הבריות אבל בגרו יחד כאיש ואישה דהוי פרסום אף שלא נשאו מדין תורה ולא בדיניהם כיון שנהגו כנישואין אין כאן שמחת נישואין ולא מצינו להקל בזה... ולאחר זמן נדפס שו"ת תשובות והנהגות ח"ד סימן ר"צ שחזר על דבריו הקד' ועכ"פ חתם בדבריו שלמעשה זה תלוי לפי המצב וצריך הכרעת חכם ע"כ".

וכך סיים שם הגר"מ שטרנבוך: "ונראה עוד דגם בגרוש והיא בעלת תשובה ולא נודע בבירור שזינתה לרבים, לא זילא ביה מלתא כאלמנה וגרושה, דע"כ יש לצדד בזה במקום שיש כאן כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, אבל זה תלוי לפי המצב, וצריך הכרעת חכם". ועי' שו"ת דברי יציב (אבן העזר סימן פא).

וע"כ נראה שגם בשאלה שלפנינו יש להתיר להם לברך שבעה ימים וממילא אף לא יצא למלאכתו כל שבעה ימים אלא ישמח עימה שלא ראוי שמברכים לו כחתן והוא יוצא למלאכתו. וכן השיב לי הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן שכיון שיש כאן כבוד הבריות מן הראוי לברך לה שבעה ימים.

ז. ויש להביא סיוע להתיר ברכה שבעה ימים אחר נשואי בעלת תשובה מלשון האמוראים בגמרא בכתובות: "אחת בתולה ואחת אלמנה – טעונה ברכה. ומי אמר רב

ימי נישואין לאם חד הורית מהזרעה מלאכותית

שאלה

רווקה מבוגרת שלא מצאה לה בן זוג הביאה ילד לעולם באמצעות תרומת זרע. לאחר מספר שנים היא מצאה את זיווגה עם אלמן.

שאלתה היא האם צריך לשמוח עימה שבעה ימים וכן לברך ברכות הנישואין (שבע ברכות) שבעה ימים או רק יום אחד.

תשובה

א. הבעיה העיקרית היא האם היא נחשבת לבעולה או שכיון שהרתה בהזרעה מלאכותית נחשבת לענין שמחה וברכות כבתולה.

ב. לגבי ימי שמחה פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' סד) בסעיף א:

"הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמן".

ובסעיף ב: "הנושא את הבעולה צריך לשמוח עמה שלשת ימים, בין בחור בין אלמן. וי"א דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים".

וכתבו האחרונים (ב"ח, בית שמואל, גר"א, מקנה, נחלת צבי, פרי האדמה הל' ברכות פ"ב

ה"ט) לגבי סעיף ב שמה שכתוב שאלמנה שמח עימה ג' ימים היינו דוקא אם היא בעולה. וזאת שלפנינו אף שבנה מורכב על כתפיה בכ"ז אינה בעולה וכיון שימי השמחה תוקנו עבורה ולגביה אלו נישואין ראשונים, כדברי הבית שמואל (סי' סד ס"ק א): "אבל שמחה היינו ביטול מלאכה תקנו משום תקנות דידה", וא"כ מן הראוי שישמח עימה ז' ימים.

אולם יש להעיר שאולי מצד לא פלוג מכל בעלת ילדים, אף שכאן בשבילה היא שמחה גדולה לא חילקו, ולכן שמח עימה רק ג' ימים¹.

ג. לגבי ברכה פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' סב ס"ז): "עד כמה מברכים ברכה זו, אם היה אלמון שנשא אלמנה, מברכין אותה ביום ראשון בלבד. ואם בחור שנשא אלמנה, או אלמון שנשא בתולה, מברכין אותה כל ז' ימי המשתה".

כאן היא אינה בתולה אבל גם אינה בעולה, וניתן להשוות זאת למוכת עץ ולבדוק מה דינה לענין ברכה.

מצאתי בס' פרי האדמה (הל' ברכות פ"ב ה"ט) שכתב שלמוכת עץ כאשר נשאה אדעתא דהכי ישנו דין שבעה הן לגבי שמחה והן לגבי ברכה והביא לשון הגינת

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אין חילוק בין אלמנה בעלת ילדים לשאינה בעלת ילדים, ולמה נחלק בבתולה!?

תשובת המחבר: באלמנה אין המודד הקובע לשמחה הוא בנים אלא אם היא בעולה או לאו, ובדרך כלל בעלת ילדים היא בעולה, כאן מקרה חריג מאד שאינה בעולה אבל בעלת ילדים ולכן נראה לי, שלא ראוי לעשות מהמקרה החריג מצב בריא ונורמלי כמו זאת שלא נבעלה (מן האירוסין וכד') אלא לצרפה לבעולות.

יתנאה אך אם ימצאו ריעים כמותם לחדש פנים כל ז' יברכו להם כל ז'. והביא שם דברי נו"ב תניינא הנ"ל שכ' דאין מברכין ז"ב אלא יום א' כיון שכבר טעמו ט"ב והשיג עליו וכתב דאין ספק כי תרווייהו איתנהו חיבת ביאה וחיבת חופה כמבואר בכתובות נ"ו אלא מספקא לן סתם איזה מהם קונה אבל תרווייהו איתנהו ונראה דעל כל א' נתקן ברכה אלא בחור הנושא איכא תרתי חיבת נישואין חדשי' וביאה חדשה אבל מ"מ בחדא מנייהו נמי מברך כו' נמצא דעל ביאת בתול' בלא חיבת נישואין ראשונים מברך וגם על חיבת נישואין ראשונים בלא חיבת ביאה מברך וא"כ אף על פי שטעם ט"ב כיון שהיא נישואין ראשונים שלו מברך כל ז' וכן צריך לשמחה כל ז' אפילו היא בעולתא דילי' שלא יברך והוא ישכים למלאכתו עכ"ד". ועולה מדברי החת"ס שכאן שאינה בעולת איש, ויש כאן חיבת נישואין ראשונים עבורה, וחיבת ביאה, ניתן לברך שבעה ימים שבע ברכות.

ה. אולם, אף שלכאורה מבחינה הלכתית ניתן לברך ולשמוח שבעה ימים, השמחה והברכה שבעה מביעים שהכל נורמאלי וכשר וראוי לשמוח עליו ולברך עליו ואין הדברים כן. אמנם רווקות מאוחרת היא צרה גדולה מאד, אבל הבאת ילד לעולם ברווקות אפילו מהזרעה מלאכותית ואפילו האב אינו ידוע, אינה מסדרו של עולם, וברכה ושמחה שבעה נותנים אישור הלכתי שהמצב טבעי וראוי לברך עליו כעל כל זוג שזכה לבנות את ביתו. וכיון שסו"ס נולד כאן ילד לאשה שאינה נשואה, מן הראוי להתייחס אליה

ורדים (אה"ע כלל א' סי' יז) שכתב: "ומוכת עץ אף על גב דאין לה דין בתולה וכתובתה מנה נראה דלא יגרע ממנה משפט הבתולות ויש לה ברכה כל שבעה כיון דאין בה צד מיאוס כלל ונשרו בתוליה לאונסה הרי לבו של חתן שמח עמה שלא ידעה איש כלל שאין עיקר השמחה על היותה סתומה אלא על היותה חדשה ולא נבעלה לזולתו".

וא"כ אף במקרה דנן הרי לא ידעה איש כלל ולא נבעלה לזולתו.

וכ"פ בקצרה שו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רעט אות ה): "קרה הרבה פעמים לענין נערה קטנה שנפלה ונעשית מוכת עץ, וניתן לאביה כתב שהיא בחזקת לא נבעלה, אעפ"י שכתובתה מנה מכ"מ לענין ז' ברכות ודאי יראה דעת הגאון גינת ורדים כלל א' סי' י"ז ובפ"ת ס"ק ט' דמברכים ז' כל שבעה, ועיין אוצה"פ כ"ז - ח', וכן סוגית הפסק".

וא"כ ניתן ללמוד מכאן לגבי זו שלא נבעלה ואף שהיא אינה פתוחה מאונס אלא מרצון בכ"ז לגבי שמחה מן הראוי לשמוח עימה שבעה ימים וכן לגבי ברכה יש כאן הן חיבת ביאה והן חיבת חופה.

ד. הפתחי תשובה (אה"ע סי' סב ס"ק ט) הביא דעות האחרונים לגבי נשואי נואפים או בעולות והביא: "ועי' בתשו' חתם סופר סי' קכ"ג פוסק להלכה דאלמון שנשא בעול' פנוי' אפילו אם היא בעולתא דידיה אין לה אלא יום א' לברכה ושמחה ג' אך אם הוא פנוי נואף שנשא בעול' (או אלמנה) מברכין כל שבע' כמו לבחור אלא כיון שהם בועלי נדות ואינם ראויים לברכה איך יקבלו פניהם פנים חדשות כל ז' חוטא בל

חבל נחלתו

כבעולה ולברך רק יום אחד ולשמוח עימה רק ג' ימים, ולא להחשיבה כבתולה².

סימן נא

אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

שאלה

שיהיו שני העדים כאחד, אם היתה מגורשת מן הנשואין חוששין לה שמא נבעלה והן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה, שכל המקדש בביאה אינו צריך לבעול בפני עדים אלא יתייחד בפניהן ויבעול כמו שבארנו, לפיכך צריכה גט מספק והרי היא ספק מקודשת, ואם היתה מגורשת מן האירוסין אין חוששין לה שהרי אין לבו גס בה³.

איש ואשה מישראל פנויים, חיו חיי אישות ללא קידושין ב'נישואי קפריסין' ונולדו להם ילדים. לאחר כמה שנים החליטו להיפרד, האשה רוצה להינשא כדת משה וישראל, האם צריכה גט מהאיש מחמת חיי האישות ביניהם?

תשובה

עולה מן הרמב"ם שיש לחלק בין שני מצבים של אשתו שגרשה: אם הביאה היתה בפני עדים הרי היא בחזקת שהחזירה ולשם קידושין בא עליה. אם התייחד עימה בפני עדים חוששים שנבעלה ואומרים שעדי יחוד הם עדי ביאה וצריכה גט נוסף. אולם אם התייחד עם ארוסתו בפני עדים אין חוששים שבא עליה מפני שאין לבו גס בה, ומשמע שאם בא בפני עדים ג"כ אין זו ביאת זנות אף שלא היו נישואין וברכה בעשרה.

א. ישנם מקרים שחוששים לקידושין בביאה כדי להצריך גט, כגון הנאמר ברמב"ם (הל' גירושין פ"ו):
הלכה יז: "המגרש את אשתו וחזר ובעלה בפני עדים קודם שתנשא לאחר בין שגירשה מן הנשואין בין מן האירוסין הואיל ואשתו היתה הרי זו בחזקת שהחזירה ולשם קידושין בעל לא לשם זנות, ואפילו ראו אותו שנתן לה מעות, שחזקה היא שאין אדם עושה בעילתו באשתו בעילת זנות והרי בידו לעשותה בעילת מצוה, לפיכך הרי זו בחזקת מקודשת קידושי ודאי וצריכה ממנו גט שני".

מקרים אלו הם מצבים היוצאים מתוך נישואין קודמים שהיו כתיקנם ונתגרשו כתיקנם, ולכן ביאה אחריהם מחייבת גט, מפני שישנה חזקה ברורה שאין כוונתו

הלכה יח: "נתייחד עמה בפני עדים והוא

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו נלענ"ד, אתם דנים כאן דיני קנסות?

תשובת המחבר: יש כאן מקרה לא נורמלי, ונלענ"ד שצריכים להתחשב בפסיקה לגבי מה המציאות הבריאה והנכונה ולפי"ז לברך ולשמוח, אבל אם פוסקים ששמח עימה ומברך עליה שבעה אנו מאשרים זדים ובונים עושי רשעה, ואפילו עשו זאת מרוב צערם ומצבם הקשה.

וכן בפירוש הרמב"ם על המשנה בעדויות (פ"ד מ"ז) כתב: "וענין אמרם אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, שאין האדם בועל בפני עדים בעילה לשם זנות והרי אפשר לו שתהיה שלא לשם זנות. והבן זה שהוא נפלא ונפתרים בו סתומות".

ג. הראב"ד (שם הל' יט) השיג: "בגויה ודאי כן הוא כדבריו שהרי אין בידו לגיירה, אבל בשפחתו שיש בידו לשחררה דבריהם קרובים דלא שביק היתירא ואכל איסורא אלא א"כ הוחזק בפריצות עריות, וכן בת ישראל שתבעל בעדים אם לא היו חשודים בפריצות עריות העמד בני ישראל ובנות ישראל על חזקתן ובחזקת כשרות הן שלא יתפרצו בפני עדים לזנות, ודברי הגאונים ז"ל קיימים הם".

הראב"ד מחלק בין פרוצים בעריות לשאינם פרוצים, וסובר שבשאינם פרוצים ובידו להופכה לגיורת אומרים אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות כגאונים, ולפחות ספק קידושין יש כאן. ולדבריו אף בפנוי ופנויה שאיננו יודעים שהם פרוצים לכאורה יש לחוש לקידושין. ולדבריו השלכה אף לגבי זיקת יבום וחליצה שכן אם חוששים לקידושין ומת הבעל ללא זרע הרי היא צריכה חליצה מאחיו.

ד. המגיד משנה צידד בדעת הרמב"ם: "דעת רבינו בזה נראה נכון שהפנוי הבא על הפנויה אין חוששין לו משום קדושין בעלמא וכן הסכים הרשב"א והביא ראיה מנושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו לא שנא מפותה בפני אחד [או בפני שנים] ועוד שלא הוזכר בגמרא דין זה אלא בגרושה לבד. ודין השפחה הזכיר הר"א ז"ל בהשגות לדעת הגאונים וכבר כתבתי פ"ד מהל' נחלות בארוכה דעת הגאונים וטעם

לשם זנות, ואעפ"כ במקרה השני אלו רק ספק קידושין ולכן אם אחר קידשה צריכה גט משניהם. וכן אם רוצה להחזירה צריך קידושין ברורים לפני עדים.

ב. אחרי שתי הלכות אלו הביא הרמב"ם בהלכה יט מחלוקת בינו לבין הגאונים:

"הורו מקצת הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, והגדילו והוסיפו בדבר זה שעלה על דעתם עד שהורו שמי שיש לו בן משפחתו חוששין לו ולא תתייבם אשתו שמא שחרר שפחתו ואחר כך בא עליה, ויש מי שהורה שודאי שחרר שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וכל הדברים האלו רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהן, שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם שהרי היא אשתו ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילתו בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או שיפרש שעל תנאי הוא בועל, אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קדושין, ואין צריך לומר בשפחה או בגויה שאינה בת קדושין שאין חוששין להן כלל והרי הבן מהן בחזקת גוי ועבד עד שיודע בודאי שנשתחררה אמו או נתגיירה".

הרמב"ם חולק בתקיפות על הגאונים שבסתם ביאת פנויה אפילו לפני עדים וק"ו ביחוד אינה צריכה ממנו גט ואין הביאה נחשבת לקידושין, ומחלק שחזקה שא"א עושה בעילתו בעילת זנות היא דוקא באשתו, אבל בסתם פנויה ולא לשם קידושין ביאתו היא ביאת זנות.

חבל נחלתו

אומרים בו חזקה שאם כן נמצא כל מי שזנה עם פנויה בעדים צריכה ממנו גט וליכא מאן דאמר דסליק אדעתיה למימר הכי דלא אמרינן לעולם חזקה בכל מקום אלא בסתם הדברים אבל בפירושם כבר ברור משה בר' מימון זצ"ל.

ה. המרדכי (קידושין פרק האומר רמז תקלג) מביא דעה חולקת על הרמב"ם, המתאימה עם הגאונים והראב"ד: "ומודה בנתגרשה מן האירוסין דלא אמר' הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה שאין לבו גס בה, משמע הא יש עדי ביאה צריכה גט (*והלכתא) [*והלכך] פסק ר"ב דאדם הבא על הפנויה וראו עדים מבחוץ דצריכה הימנו גט דאמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ואם בא עליה אדם אחר [*בעדים] ובעל אחר כך צריכה גט משני והמיימוני פליג פרק עשירי דאישות".

וכן הובא בקצרה בהגהות אשרי (קידושין פ"ד סי' ד): "פסק ר"ב הבא על הפנויה וראו עדים מבחוץ צריכה הימנו גט דאינו עושה בעילתו בעילת זנות ואם בא אחר וקדשה בעדים צריכה גט משניהן. והמיימוני פליג". עולה מדברי הרמב"ם וסיעתו שרק במי שהיתה אשתו או שקדשה על תנאי סומכים על ביאה בעדי יחוד להחשיבה כקידושין, אבל בפנויה ופנויה איננו סומכים לומר שביאתו אינה ביאת זנות, ולדברי הראב"ד, הגאונים ורבינו ברוך אם יש עדי יחוד צריכה ממנו גט ואומרים הן הן עדי יחוד הן עדי ביאה. ורק בפרוצים לא חוששים לכך.

ו. לגבי ביאה אחר קידושין על תנאי פסק הרמב"ם (הל' אישות פ"ז הכ"ג): "המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי אע"פ שבטלו בינו לבניה

רבינו וראיותיו ותירצתי מה שאפשר להקשות עליו והכל מבואר שם. ומצאתי בתוספתא בתחלת קדושין ובביאה כל ביאה שהיא לשם קדושין (הרי זו) מקודשת ושאינה לשם קדושין אינה מקודשת ע"כ. וענינה כדברי רבינו שכל שאינה בפירוש לשם קדושין אינה מקודשת ואין חוששין לקדושין".

ויוצא לפי המגיד משנה שבפנוי ופנויה אין חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ורק אם הודיע שעושה כן לשם קידושין – מקודשת.

וכן בשו"ת הרמב"ם (סי' שנו) חזר הרמב"ם על דעתו: "תשובת שאלה על ענין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הקשית עליה הא דאמרינן שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות ועוד אמרת היכי דאמי אי דאיכא עדים וכו' עיקר הדבר כך הוא משראינוהו נועל עם אשה ונוהג בה מנהג אישות אין אנו אומרים שמא לשם זנות נתכוון שחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולפי חזקה זאת אמרנו שהמקדש בפחות משהו פרוטה שאינם קידושין וראינוהו אחר כך שבעל אין אומרים שזה על דעת קידושין הראשונים בעל והרי בעילתו בעילת זנות אלא אומרים כל הבעל אינו בועל אלא לשם אישות והואיל ובעל בפנינו הרי זאת צריכה גט שאין זה תולה בעילתו בקידושין ראשונים שמא יפסלו או ימצא בהם טעות ונמצאת בעילתו בעילת זנות. וזה דשויה רבנן לבעילתו בעילת זנות אינה קושיא דרבנן הוא דשויהו אבל הוא לא עשה בעילת זנות ולא נתכוון אלא לבעילת אשתו. ולעולם כל ישראל בחזקה זאת עד שיתבאר שנאף הבעל דרך זנות ואין אנו

סימן נא — אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

ז. המגיד משנה (הל' אישות פ"ז הכ"ג) דן בהלכה וכתב: "וכן המקדש בפחות מש"פ וכו'. אע"פ שכתב רבינו וכן, חלק בין דין זה (=פחות מש"פ) לדין המקדש על תנאי בג' דברים. הא' שלמעלה (=המקדש על תנאי) הזכיר וכנס או בעל וכאן כתב ובעל בלבד. השני שלמעלה לא הזכיר עדים וכאן כתב בפני עדים. והשלישי שלמעלה הגט הוא מספק כמ"ש שמא ביטל התנאי וכאן הוא על הודאי כמ"ש חזקה היא שאין וכו' וכל זה מבואר בלשונו למי שמעיין בו. והטעם לב' חילוקים הראשונים הוא מפני שבמקדש על תנאי כל שנתבטל התנאי א"צ קידושין אחרים, לפיכך אפילו בכניסה בלבד יש לחוש שמא ביטל התנאי וכן אין צריך עדים מפני שהקידושין היו כבר בפני עדים ובביטול התנאי הן חלן ממילא, אבל במקדש בפחות מש"פ או במלוה, קידושיו אינם כלום וצריך קידושין אחרים ולפיכך צריכה ביאה בעדים. והטעם שהמקדש על תנאי שהגט הוא מספק לפי שאפילו בעל יש לחוש שמא על סמך תנאי בעל והיה סבור שנתקיים התנאי ולא היתה ביאתו בזנות, אבל כאן אם על קידושין הראשונים היה סומך היתה בעילתו בעילת זנות בודאי וחזקה הוא שאין אדם עושה כן הילכך ודאי גמר ובעל לשם קידושין. וזהו שבדין התנאי אמרו בגמרא ולא היה כח בחכמים להוציאה דמשמע דספק הוא וכ"נ פרק בא סימן, וכאן אמרו המקדש בפחות מש"פ ובעל צריכה ממנו גט וסובר רבינו דהוא הדין למלוה וכן פסקו בה"ג זהו דעת רבינו. ויש מי שאומר שבפחות מש"פ צריכה גט ודאי ובמלוה ספק שמא היה סבור שקידושי מלוה קידושין. ויש

שלא בפני עדים בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם. וכן אם היה התנאי מן האשה ובטלה אותו אחר כך בינה לבינו בטל התנאי, לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל סתם הרי זו צריכה גט אע"פ שלא נתקיים התנאי שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס. וכן המקדש בפחות משהו פרוטה או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקידושין הפסולים, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה".

המדובר בהלכה זו בקידושין מותנים או פסולים, והביאה שאחרי כן יש אפשרות שתהא ביאת זנות ויש אפשרות שתהא ביאת קידושין וכיון שבא עליה בפני עדים, הרי כדי לצאת ממנו צריכה גט. הרמב"ם לא באר במפורש האם המקדש בביאה צריך להיות מודע לכך שהקידושין שלפניו כן היו פסולים, ולכן התכוין בביאתו לקדש, או אף ללא ידיעתו כיון שהוא חושב שהיא אשתו ביאתו בעדים מחשיבה זאת לקידושין.

ניתן לומר שבמקרים אלו אין צורך בכוונה מפורשת של קידושין אלא די בכוונה סתומה שלא תהא ביאת זנות, וכיון שהתייחד עימה לפני עדים דנים את ביאתו כביאת זנות. אמנם אם הבעל והאשה לא ידעו שהקידושין פסולים והתייחדו בפני עדים, אז אין אומרים חזקה שביאתו היתה לשם קידושין כיון שלא ידעו וחשבו שקידושין הראשונים קנו אף הביאה היא על דעת זו והביאה היתה ביאת זנות.

חבל נחלתו

משה פרוטה ושלה סבלונות לא עשה ולא כלום שע"מ קדושין הראשונים שלה, **בעלו קנו** ר"ש אומר לא קנו".

וכן הריטב"א (קידושין נ ע"ב) כתב: "ואיכא למימר דאדם יודע דאמרינן התם לאו דוקא, אלא לומר שכונת כל אדם כשבוטל שרוצה שיגמרו נישואיו ולא מחית נפשיה לספיקא כדי שלא תהא בעילתו בעילת זנות ובודאי דעתו על בעילה של היתר וכיון שכן לא סגי' דלא נימא דגמר ובעיל לשם קדושין כדי שיגמרו קידושיו".

ועולה מדבריהם שביאה לאחר קידושין מסופקים קונה ודאי, ואם רוצים לפרוש צריכה גט. אמנם אף לדעת הרשב"א והריטב"א דוקא שהיו כבר נישואין מסופקים או מותנים או שאינו יודע בוודאות שקנה ואז הביאה משלימה את הקידושין אולם אין ללמוד מכאן על פנוי ופנויה.

ט. בשו"ת הריב"ש (סי' ו) נשאל כך: "אשה אחת באה ממירוקה, מאותן האנוסות לעבודת ככבים, ובנה בחיקה ונאמר לה: מה טיבך ומה טיבו של בן זה? ואמרה שאנוס אחד מארץ ארגון תבעה לינשא לו קודם הגזרה כדת משה ויהודית ולא עלתה בידו. ולאחר הגזרה בכמו שבוע אחד, בא [אנוס אחד] לעבודת ככבים אוהבו של אותו אנוס החפץ בה, ודבר על לבה להנשא אליו, והיא נתפייסה ונגמר הזווג ביניהם. **אלא שלא קדשה בעדים ולא נשאת לו בעשרה, אלא על ידי עובדי ככבים בחקות דתם ובכהני במוותם.** וישבה בביתו עמו כאשתו לכל דבר בחזקת אישות, והיו יודעים זה אנוסים רבים. וישב עמה כמשלש חדשים, ונתעברה ממנו וזה

מי שאומר שאפילו בפחות מפרוטה הוא ספק, ואם בא אחר וקידשה צריכה גט משניהם ויש לחוש לדבריו".

נראה מדברי המ"מ שבקידושין פסולים צריך הבעל להיות מודע לכך שהם פסולים, אבל בסתמא אינם קידושין ואין אומדן דעת שבעל לשם קידושין.

וכן נראה מדברי הסמ"ג (עשין, סי' מח) בהבנת הרמב"ם: "בפרק המדיר (כתובות עד, א) אמר רבי אמי המקדש בפחות משה פרוטה או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט **שעל בעילה זו סמך ולא על אותן קידושין הפסולים**, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה (רמב"ם פ"ז הכ"ג). וללא ידיעה שקידושין הראשונים לא הועילו – ביאתו היא ביאת זנות.

ח. אמנם מהרשב"א (קידושין נ ע"ב) משמע שאין צריך ידיעה ברורה שכתב: "והא דאמר' הכא דאין יודעין שאין קדושין בפחות משה פרוטה לאו אינם יודעין דוקא קאמר דהא אמר' בפ' המדיר המקדש בפחות משו"פ וכן קטן שקדש ובעל צריכה ממנו גט וקא מפרש טעמא משום דאדם יודע שאין קדושין בפחות משו"פ וגמר ובעל לשם קידושין, **אלא הכא יודע ואינו יודע קאמר**, וגבי סבלונות אמרינן דכי היכי דלא דק וסמך בקדושיו על פחות משו"פ ה"נ סומך בהן עכשיו בשעת סבלונות ועל דעת קדושין הראשונים שלה, אבל גבי ביאה מתוך שאין אדם עושה בב"ז דייק ויודע שאין קדושיו כלום וגמר ובעל לשם קדושין, וגרסינן בירושלמי הכא תני וכולן שבעלו קנו, וגרסי' בתוספתא המקדש בפחות

סימן נא — אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

ומוסיף הריב"ש את הראיה שהביא
המ"מ מן התוספתא.

ומקשה הריב"ש על פסקו: "ואם יאמר
האומר: אפ"י הר"מ (הל' גרושין פ"י הי"ט) ז"ל
לא אמרה אלא בפנוי הבא על הפנויה בדרך
מקרה, דכיון שלא פירש אמרינן דלא
נתכוון לשם קידושין אלא לזנות בעלמא,
אבל זה שנשאה והתנה עמה להיות אשתו,
ה"ל כמדבר עמה על עסקי קידוש' בשעה
שנתייחד עמה, ואין צריך לפרש, דה"ל
כמו שפ"י ואמר לעידי יחוד דדעתו לבעול
לשם קידושין".

ומשיב: "יש להשיב ולומר, דאדרבה
איפכא מסתברא, דאפ"י לדעת אותם
הגאונים ז"ל שסוברין דבסתם אמרינן לשם
קידושין בעל, הכא בנדון זה לא בעל לשם
קידושין. **דכיון שהתנו בנישואין בחקות**
העובדי ככבים ובבית במוותם מפי הכומר,
הרי הוא כאילו פירשו שאין דעתם לשם
קדושין כדת משה ויהודית, אלא בדרכי
עובדי ככבים, שאינן בתורת קדושין וגויטין.
וא"כ אינה כנשואה, אלא שהיא אצלו כמו
פלגש בלא כתובה וקדושין".

עוד דן הריב"ש מצד בני נח ומוכיח
שאינה אשתו, ומוסיף: "והראב"ד ז"ל כתב,
שדברי אותן הגאונים קיימין במוחזקין
בכשרות, שחזקה לא יתפרצו בפני עדים
לזנות, אבל בחשודין בפריצות עריות, אין
חוששין לקדושין. וכ"כ הרמב"ם... ובנדון זה
ודאי **אין לך פרוצין יותר מאלו ההולכים**
ברצון נפשם לפני עבודת ככבים להשתחות
שם, ומעשיהם מוכיחים בפריצותם
ובקלותם. ואף כי בעונות אחר הגזרה, זולתי
יחידים מייעוטא דמייעוטא, רבו המתפרצים
בזנות של נכריות, אף כי בזנות של בת

פריה; והלך האיש ההוא מעבר לים, ולא
יסף שוב אליה עוד".

והשאלה היא האם יש לחוש מחמת
הנישואין של גויים וחיי האישות עם
האנוס שהאשה שלפנינו היא אשת איש
וע"כ אינה יכולה להינשא ללא ידיעה מה
קרה לבעלה, או שהיא חיה אתו בזנות,
ולכן היא פנויה עתה, ועולה השאלה מצד
החזקה שאין אדם עושה ביאתו ביאת
זנות.

י. הריב"ש קובע בתחילה שודאי מצד
קידושי הנכרים אין לחוש לשום קידושין
מפני "שהכומר מברך אותם בקול גדול
ונותן טבעת לכל אחד". אבל דן האם צריך
לחוש מצד "שנתייחד עמה בפרסום, ועמדה
תחתיו ונתעברה ממנו". ומביא מדין
המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי (גיטין
פא) שצריכה ממנו גט ואף בלא עדי ביאה
אלא בעדי יחוד בלבד ובלבד שהעדים ראו
יחדיו והאיש ידע מראייתם "לפי שאדם
יודע שהמקדש בינו לבין עצמו בלא עדים
אינה מקודשת אע"פ ששניהם מודים,
הילכך כשבעל זה לא לשם קדושין בעל
אלא זנות בעלמא". ומביא מחלוקת
הרמב"ם והגאונים בפנוי שבא על הפנויה
האם יש לחוש לקידושין, ומכריע כרמב"ם,
ומוסיף: "וכן הסכים הרשב"א ז"ל (גיטין פא
ע"ב) והביא רא"י ממ"ש: (יבמות צז) נושא
אדם אנוסת בנו ומפותת בנו, ולא שנא
מפותת בפני א' או בפני ב'. ועוד שלא
נזכר ד"ז בגמרא (בפ' הזורק פא ובפ' מי שאחזו
עג) אלא במגרש את אשתו בלבד. וכ"כ
רבינו מאיר הלוי ז"ל; והרבה מן האחרונים
ז"ל; וכ"כ בספר אה"ע (=טור אבן העזר)
בשם הרא"ש ז"ל (סי' קמט)".

חבל נחלתו

וכ"פ הרמ"א (אה"ע סי' כו ס"א): "וכן מומר שנשא מומרת לעבודת כוכבים בנימוסיהן, ונתגירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אף על פי ששהה עמה כמה שנים **אינו אלא כזנות בעלמא** (ריב"ש סימן ו' ובת"ה סימן ר"ט) וע"ל סימן קמ"ט סעיף ו'".

והגר"א הביא את טעמי הריב"ש שאינה אשת איש בביאורו.

והביא את דברי הריב"ש בבית יוסף (אה"ע סי' קמט, ו).

יב. בתרומת הדשן (סי' רט) דן בשאלה דומה וכך נשאל: "פלוגי אחד הולך עמו בתולה אחת מעיר לעיר ואומר שהיא ענייה ורוצה להולכה אל קרוביה. אחר כך נודע שמעוברת היא וכריסה בין שיניה ואמרה לכל שממנו נתעברה, וכן יש רגלים לדבר באומדנות ניכרות, והוא מכחישה ואמר שלא פעל עמה עול ונתן קצת אמתלא לדבר שאין נכנסין לאזנים. לאחר זמן רצתה אותה בתולה להנשא וקראו מקצת יודעי ספר תגר על הנישואין בלא גט מאותו פלוגי דנתעברה מיניה, כי אמרה שכבר כמה פעמים הבטיחה לישאנה לכך איכא למימר שמא קידשה בביאה ולאותו פלוגי יש לו אשה אחרת, יש כאן בית מיחוש או לאו?"

תרוה"ד מאריך בתשובתו ונעלה את הנקודות העיקריות. הוא מוכיח מסוגית המגרש את אשתו ולן עימה שרק אם היו נישואין קודמים חוששים לקידושין וטוען: "ואשירי פ' הזורק כתב אהא דאמרי אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות מסתברא דדוקא בגרושתו מן האירוסין, דכיון שכבר היתה ארוסתו אימור נתחרט על הגירושין וחזר ובעל לשם קידושין, **אבל אם ראו**

ישראל פנויה דנעשה להם כהיתר, אין צ"ל בקלי עולם כזה, שהוכיח סופו על תחלתו, שהניחה מעוברת והלך לו".

ומוסיף: "ועוד שזו כשתבעוה לינשא ונתפייסה, היתה צריכה לישב ז' נקיים, והיתה בחזקת נדה, ולא טבלה לנדתה, שהרי לא ה' להן אז אחר הגזירה מקוה טהרה, וא"כ הרי בא עליה ביאת זנות מספק נדה. **ואם לאיסור כרת התיר עצמו בביאתו, איך יחוש לאיסור קל של פנויה**".

ומוסיף הריב"ש שלא היו כאן עדי יחוד "ואע"ג דבקטנה שלא מיאנה והגדילה ונשאת לאחר, אמר רב אינה צריכה גט משני, **דכיון שהגדילה עם הראשון מסתמא בעל לשם קדושין דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות** (יבמות קט, קי) ואמרו בשם הרא"ה ז"ל, דאפ"י עידי יחוד אינה צריכה, דכיון דאשתו היא ועומדת תחתיו, **כ"ע ידעי שנתייחד עמה ובא עליה**; זהו דעת יחיד, שכל הראשונים ז"ל כתבו **שצריכה לעידי יחוד**".

מתבאר מדברי הריב"ש שבפנוי ופנויה צריך שתהא הביאה בפירוש לשם קידושין, וצריך שיהיו עדי יחוד. אבל בפרוצים בעריות ובאיסורים אפילו חיתה עמו כמה שנים והולידו בנים ובנות, אם הם נשואים מצד דיני נכרים, אינם נשואים כדת משה וישראל ואי"צ לחשוש לעדי יחוד כעדי קידושין.

יא. וכדעת הריב"ש פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' קמט ס"א): "וכן איש ואשה שהמירו לעבודת כוכבים, באונס הגזירות, **ונשאו זה לזה בחקות עובדי כוכבים**, אף על פי שמתייחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל, **אין חוששין להם משום קדושין** (ועיין לעיל סימן כ"ו)".

חוששים לקידושין (שו"ע אה"ע סי' כו ס"א):
 "אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות, שלא לשם קדושין, אינו כלום. ואפילו בא עליה לשם אישות בינו לבניה, אינה נחשבת כאשתו, ואפילו אם ייחדה לו, אלא אדרבא כופין אותו להוציאה מביתו".

ובאר הגר"א: "ר"ל לאפוקי מדעת הגאונים כמ"ש הרמב"ם בפרק י' מהלכות גירושין הורו מקצת הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים שצריכה ממנו גט חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ר"ל כמ"ש בפ"ג דיבמות ובפ"ד דכתובות ובפ"ח גיטין ושאר מקומות חלק עליהם וכתב שלא אמרו אלא באשה שגירשה כו' וכמש"ל בס' קמ"ט ס"ה ואמרינן נושא אנוסת אביו ומפותת אביו ובתוספת' ריש קדושין: ובביאה כל ביאה שהיא לשם קדושין מקודשת שאינה לשם קדושין אינה מקודשת". והביא את ראיות הריב"ש.

עפ"י הריב"ש ותרומה"ד פסק הרמ"א (אה"ע סי' כו ס"א): "עכ"ם שנשא עכו"ם, וכן מומר שנשא מומרת לעבודת כוכבים בנימוסיהן, ונתגירו אח"כ, אין כאן חשש קידושין כלל ומותרת לצאת ממנו בלא גט, אע"פ ששה עמה כמה שנים אינו אלא כזנות בעלמא (ריב"ש סימן ו' ובת"ה סימן ר"ט) וע"ל סימן קמ"ט סעיף ו'".

אולם החלקת מחוקק (ס"ק ג) מעיר על הרמ"א: "וכן מומר שנשא מומרת – המעיין בגוף התשובות ובפרט בדברי ת"ה דתלין טעם הואיל ויצא מן הכלל בכל עבירות שבתורה דשם מיירי במומר לרצונו דודאי עושה בעילתו ב"ז ובהפקיד' ניחא

עדים שבעל אשה מעלמא אין חוששין לקידושין, דהא אמר רבי אלעזר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה ולא אמרינן שבעל לשם קידושין, ולא מפליג בין בעל בפני עדים בין בעל שלא בפני עדים. וכן נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו ולא חיישין שמא בעל לשם קידושין והיא אשת אביו, וכן כתב הרמב"ם ז"ל עכ"ל". ומחזיק בדעת הרמב"ם לגבי פנוי ופנויה. ומביא מחלוקת הרמב"ם והגאונים, ומחלוקת הראשונים במוליד בן משפחתו האם חוששים ששחררה או לאו.

ומבאר: "והשתא לדעת אשירי נוכל לומר דר"ח ורב אלפס וחביריהם דחיישי בשפחתו (=לשחרור וקידושין), גבי פנויה מודה דלא חיישין לקידושין כדסבר אשירי גופיה שיש לחלק, אבל לדעת הרמב"ם כיון דהנהו גאונים חיישי בשפחתו כל שכן חיישי בפנויה כדפרישנא. אך כתיבנא לעיל דהרמב"ם ואשירי שוו בפנויה דלא חיישין בה לקידושין. ונראה להוכיח מן התוס' בדוכתא תרין דלעיל דלא סבירא להו כמו הרמב"ם ואשירי".

ומוכיח מתוס' משני מקומות שאפילו בפנויה אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וכיון שהוא עוסק בפנויה הוא מסיק: "וא"כ היה קשה מאד להקל ולסמוך אדברי הרמב"ם ואשירי נגד כל הני. לכך נראה דאין צד יפה להתיר בנ"ד וכה"ג אלא משום דלא בעל בפני עדים". היינו, לאחר שתרוה"ד אינו מוצא היתר מצד חשש בעילת זנות מצד הדעה המחמירה אף בפנויה הוא עובר לדון בנושא העדות בשאלתו ומצד זה מתירה ללא גט.

יג. אמנם השו"ע פסק, כפי שהובא לעיל, כרמב"ם, שפנוי הבא על הפנויה אין

חבל נחלתו

באשה דעלמא לא ולפי שטה זו משמע דאפי' בא על משודכתו אינה צריכה ממנו גט דדוקא אשה שיצאתה מחזקתו בועל לשם קדושין כדי להחזירה לחזקתו אבל האשה המשודכת לו מי הוציאה כדי שיצטרך לבעול לשם קדושין כדי להחזירה לחזקתו הילכך אינה צריכה ממנו גט. כך נראה וכך כתב הרשב"א וריב"ש ז"ל בתשובה".

והבית יוסף (אה"ע סי' קמט, ב) הביא לגבי משודכים שנתייחדו: "כתוב בתשובות (הרשב"א המיוחסות) להרמב"ן סימן קל"ה על משודך שהיה נכנס לבית חמיו להתייחד עם משודכתו ולאכול יחד ונתייחד עמה יומם ולילה ויצא קול בעיר פלונית נישאת לפלוני. מה שאמרת שמתייחדים לילה ויומם לא ידעתי אם הכוונה לומר שלנה עמו בלילה ביחוד שאם אין הכוונה לומר אלא שאכלו יחד ולא לנה עמו אין כאן חשש, אבל אם לנה עמו ונתייחדה בלילה ובפני עדים כיון דגייסי אהדי ועם כל זה **כל שלא ראוה שנבעלה אין חוששין לקידושין אלא ככל המתייחד עם אשה דעלמא** ואם תמצי לומר שבעל לא נתכוין **אלא לזנות** שלא אמרו אלא באשה שנתגרשה אי נמי באשה שקידשה בפחות משהו פרוטה או קידשה קידושי טעות (כתובות עג:) שכבר יש ביניהם עסק קידושין **אבל [לא] באשה בעלמא שאינה אפילו ארוסה ואפילו ראוה שנבעלה** כפי מה שכתב הרמב"ם, ואם מפני הקול שיצא בעיר שהיא נשואה אין כאן חשש נישואין כי מה שהוציאו קול אינו אלא מחמת אותו שייכות שראו ביניהם בלבד, ועוד שאילו עשו נישואין אין דרכן של בני אדם לזלזל ולעשות נישואין בענין שלא יקראו בני

ליה אך **אנוסי הזמן אם נודע עליהם שהיו שומרים מצות בצנעה ונשא אנוס אנוסה לשם אישות אף שנשאה בחזקת הכותל יש להתיישב היטב בפרט לדעת ת"ה אם לא נאמר דודאי לא עשה בעילתו ב"ז דהא נתיחדו בפני הרבה אנוסים לשם נישואין** וכל הטעמים שכתב בת"ה לא שייך הכא ובפרט אם היו נזהרים בנידה ובמקום טהרה שהוא א' מן הטעמים שכתב הריב"ש ע"כ למעשה אין להקל באיסור א"א חלילה ועיין בתשובת הרד"ך בית ך"ד. וכן הבי"ש (ס"ק א) הסכים עמו.

אבל מקרים אלו מאד מאד לא מצויים, וק"ו בימינו, שאין אנוסי הזמן אלא יש בורות ועם-ארצות ומרידה בדיני התורה. יד. לגבי משודכים האם חוששים שבעל לשם קידושין, כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' רטז): "אבל במי שבעל את הפנויה שלא היתה אשתו מעולם פליגי רבוותא יש מן הגאונים ז"ל שאמרו דכיון דקיימא לן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל בעדים ודאי בעל לשם קדושין וצריכה ממנו גט אבל אם לא ראוה שנבעלה ודאי לא חיישין אף על פי שנתייחד עמה בפני עדים והבו דלא לוסף עלה. הילכך הדבר ברור לפי שטה זו שאם בעל את משודכתו שצריכה ממנו גט מקל וחומר מפנויה. אבל אם לא ראוה שנבעלה אלא שנתייחדה יש מקום לשאלה אפי' לפי שטה זו דהני מילי בפנויה בעלמא לא חיישין שמא יבוא עליה אבל משודכתו חיישין שמא בעל ולשם קדושין אבל הרמב"ן והרשב"א והריטב"א וכל האחרונים ז"ל סבירא להו דהבועל את הפנויה אינה צריכה ממנו גט כלל דעד כאן לא אמרין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא בגרושתו אבל

סימן נא — אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

אבל בעדי יחוד בלבד היקל. ואמנם בחכמת שלמה ערער אבל נראה שכן הלכה.

וכן בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תמג) נשאל על "ראובן שהכניס אשה לתוך ביתו לשרת אותו בלא קדושין ולא חופה ומתיחדת עמו והלך והניחה והיא רוצה להנשא מי חיישין שמא בעל לשם קדושין..."

והשיב: "הדבר ברור דלא חיישין שמא בעל לשם קדושין דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות **דלא אמרינן הכי אלא במגרש את אשתו** או במי **שבא על שפחתו לדעת הגאונים** ז"ל אבל מי שבעל אשה דרך זנות לא חיישין שמא בעל לשם קדושין וכ"ש שאין מתיחד עמה בפני עדים ואפי' נתיחד עמה בפני עדים שמא לא בעל ואת"ל בעל שמא לא בעל לשם קדושין..."

טז. בשו"ת דרכי נועם (אה"ע סי' מו) דן בענין אשה שיהודי חי עימה חיי אישות בלא חו"ק והוליד ממנה בן ועזבה, האם היא מעוגנת לו או שמותרת להינשא. ומחלק בין קדושי ביאה שצריך שיאמר שמקדשה ומתייחד לפני עדים מפני שמקדש פנויה לבין דרה בפונדק והתייחדה עמו שאי"צ שיאמר ואומרים בו אין אדם עושה ביאתו ביאת זנות ועדי יחוד הם עדי ביאה וקדשה בשנית. ובפנויה כדי להוציא מדעת הגאונים צריך אמירה. ומביא את תשובת הריב"ש שלא חשש במקרה דומה לקידושין בביאה מפני ש'התקדשו' לפני נכרים והרי הם פרוצים בעריות ולא חששו לאיסור נדה וק"ו לאיסור פנויה. ועומד על ההבדלים בין מקרה הריב"ש למקרה שלפניו ומביא את תרומת הדשן המביא סיעת ראשונים שחוששים שאין אדם עושה ביאתו ביאת

אדם ביום חתונתם וביום שמחת לבם ועוד דאמרינן בהמגרש (פ"ט): **יצא קול בעיר מקודשת אינה מקודשת אלא אם כן הוחזק בבית דין** עכ"ל. ועיין בכתבי מה"ר איסרלן (תרומה"ד ח"ב) סימן ל"ד."

עולה מדברי הרשב"א שאף במשודכים אין אומרים את החזקה, ולכן אפילו בא עליה ביאתו ביאת זנות ואין חוששים אפילו מספק לקידושין.

טו. אמנם בדרכי משה הקצר (אה"ע סי' קמט, א) כתב: "אמנם בתרומת הדשן סימן ר"ט משמע דיש להחמיר בפנוי הבא על הפנויה ועיין שם שהאריך מאוד בדבר וחילק בחילוקים וכתב **דאם הבעל פרוץ בעריות לא חיישין לכולי עלמא** וכדברי ריב"ש. ועיין לעיל סימן ל"ג (אות א) כתבתי מקצת דינים אלו". ולפי"ד לכאורה במשודכים יש להחמיר ולחוש לקידושין בביאה.

אבל השולחן ערוך (אה"ע סי' קמט ס"ה) פסק:

"לא אמרו חזקה זו דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, אלא באשתו שגירשה או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי אשתו היא ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או שיפרש שעל תנאי הוא בועל; **אבל שאר כל הנשים בחזקה שבעל לשם זנות, עד שיפרש שבעל לשם קידושין**". וא"כ אף במשודכים מסתמא לא היתה ביאת קידושין.

והרמ"א (אה"ע סי' קמט ס"ב) פסק: "אבל אם נתייחד עם משודכת שלו, אף על גב דגם בה, לא חיישין, אלא אם כן בא עליה בפני עדים (תשובת הרמב"ן סימן קל"ה)". וא"כ במשודכת שבא עליה בפני עדים החמיר,

חבל נחלתו

התרצו לבעול כדי לקדש וצריכה גט, בכ"ז במקרה זה אינה מקודשת כלל.

ומוסיף: "אבל אני בארתי באיזה תשובות דבאלו המופקדים שאין חוששין לבעילת זנות ונשאו נשים בערכאות המדינה א"צ גט ממנו זכיון דקידושי ערכאות אינם כלום שלא נעשו כדיני התורה ולא לפני עדים כשרים אף שנזדמן שנתן לה טבעת אין לסמוך על בעילתם שהוא לקידושי תורה וגם לקידושי בכלל, מטעם דבין המחבר ובין הרמ"א פסקו כהריב"ש... ועובדא של המחבר הוא עובדא דהריב"ש, הרי התם ודאי שנשאה לאשה שהרי איירי באינן מופקדין לזנות אבל מ"מ ליכא חזקה שאין בועלה בעילת זנות בעובדא דרמ"א שהיו מומרים ברצון ושובו בתשובה, הרי כיון שלא הלכו לפני הרב לקדשה אפשר שלענין זה לא שבו בתשובה, שליכא אגן סהדי על בעלי תשובה ששבו לכל הדינים כשלא נראה זה, ובעובדא דהמחבר שהמירו באונס וגם אח"כ נמצאו שם שיראין לעשות קידושי תורה שהיה שייך החזקה עליהו שבועלין לשם קידושי תורה שהרי מצות שאפשר להם לקיים בלא מורא הא מקיימין, מ"מ אינם קידושי שיעכ"פ ליכא שוב אגן סהדי אף על מומרים כאלו דמאחר דהורגלו בעבירות אף שהיה מתחלה מצד האונס ליכא שוב חזקת כשרות וצדקות עליהו לומר שודאי מקיימין מה שאפשר להו לקיים..."

"עכ"פ מריב"ש והמחבר והרמ"א מוכרח לומר דצריך לבעול לכוונת קידושי תורה ואם אין לו חזקה זו אינו כלום ולכן כל אלו שנשאו רק בערכאות במדינתנו ולא רצו לקדש כדן אין הנישואין כלום מאחר

זנות אף בפנויה והתיר משום שאין עדי ביאה ובעל על דעתו שהודאתו עדיפה מביאה בפני עדים. וכן כיון שעושים בסתר אינם רוצים עדים בדבר ולא בא עליה בפני עדים. וכן כיון שהם פרוצים לא בא עליה לשם קידושין. ומביא משו"ת מהריב"ל (כלל א סי' ו) שרק בכשרים אמרינן אין אדם עושה ביאתו ביאת זנות אבל לא במתפרצים ומרימים יד על תורת משה לינשא בחוקות הגויים. ומביא מהריב"ל מתשובת רדב"ז אלף ס"ט שג"כ התיר אשה משום שאמרינן רק בכשרים ולא במשומדים, ורק אם אומר בפירוש לפני עדים שבא עליה ע"מ לקדשה צריכה ממנו גט. והביא עוד בשו"ת דרכי נועם ממהריק"ש (א"ה סי' קמט) שמשומד שגירש ישראלית ונתיחד עימה ונשה אותה בערכאות של גויים אין חוששים לקידושין מפני שבעל ע"ד קידושי ערכאות. וכן הוא מסיק להלכה בשאלתו שאין חוששים לקידושין באותו פרוץ אף שהיה לה בן ממנו.

יז. וראיתי באגרות משה שפסק עפ"י דברי הריב"ש שהבאנו לעיל.

בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' קיב) נשאל: "בדבר איש (=יהודי) מופקר אשר רצה לעשות טובה לאשה פנויה שיניחנה להכנס לקנדא ולדור שם שהיתה צריכה להיות נשואה לאחד שהוא אזרח בקנדא נתרצה לעשות נשואין ע"פ ערכאות המדינה, אבל בתנאי שג' חדשים תדור בביתו כאיש ואשתו, ואחר כך ינתקו נישואיהם בערכאותיהם, וכך עשו שהיתה אצלו בזנות הג' חדשים ואח"כ נתפרדו..." ודן האג"מ שאף לפי דרך הגר"א העניקן שחשש לנישואי ערכאות שמא

סימן נא — אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות

מיחדים הזוג בחדר אחד כמה פעמים ושהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה והוי כמו שנבעלה לשם קדושין, דזה אינו, דדוקא לאחר שנודע להזוג דהקדושין נתבטלו ואח"כ בא עלי' אז דיינין בזה לחזקה דאינו עושה בעילת זנות כמבואר באהע"ז סי' ל"א סעיף ט', אבל היכא דאיכא למיטעי ועדיין לא נודע להם מן ביטול הקדושין בזה אף דבא עליה לא חיישינן לקדושין כלל כי אדעתא דקדושי הראשונים בעלה ולא הי' כוונה לקדושין כלל אז וא"צ גט ממנו וכו' עיין שם".

"וגם לרבות בשו"ת מהרש"ם שם בח"ב סי' קי"א כותב ג"כ בכזאת, וז"ל: ואם באנו לחוש למה שדרו יחד כאיש ואשתו בפרסום לכל העולם, ה"ז דומה למ"ש הריב"ש בקדושין שנעשו בערכאות שאין כדת משה וישראל שאין לחוש למה שדרו יחד כמה שנים דאדעתא דקדושי הראשונים דרו יחד ולא לשם קדושין אחרים ע"ש וה"נ בנ"ד עכ"ל עיין שם. ושם במהרש"ם בא דבר הדיון על כך ג"כ לאחר שנולדו להם כבר ד' ילדים כיעו"ש".

"וכנראה שהזוג שעליו אנו דנים המה כשלעצמם ג"כ מהריקים והפוחזים, ומשום כך הוסיף כבו' במכתבו עוד נימוק דרחוק מן הדעת שפוחזים אלו בשעת בעילה יכונו בכלל לשם קדושין דבר שרחוק מדעתם והשגתם, ובאמת יש מקום נרחב לדון מבחינת צד זה ג"כ, ויעוין מה שהארכתי בהגדרת המושגים בזה בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' כ"ז וח"ב סי' י"ט פרקים ב' וה' עיין שם ויונעם לך".

יט. בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סי' עה) זן על דברי ספר משנת אברהם (סי' י) שרצה לומר שיש אישות ללא

דהם מופקרים לעבור על כל דיני התורה וכ"ש כשידוע שהם מופקרים לזנות שאין לחוש לכלום, ואך אם אפשר יש להשתדל להשיג גט מטעם חזקת איש ואשה שבאו ממדה"י ודרים יחד בחזקת אשה ובעלה שהיא בדין א"א, אף שבמדינה זו באנשים שאינם שומרי תורה שהרבה מהם נישאין בערכאות והרבה מהם נישאים אצל הרעפארמער ליכא שוב מזה חזקה שנישאו כדין התורה, שלכן כשא"א להשיג גט יש להתירה לעלמא אם לפי החקירה ודרישה היו נישואיה בערכאות ואצל רעפארמער, מ"מ לכתחלה כשאפשר להשיג גט יש להשתדל בזה. אבל בעובדא זו ליכא שום נידון דאף להגרי"א הענקין זצ"ל יש להתירה".

יח. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' לו, יב) מברר מדוע אם גרו זע"ז לא חיישינן שאין אדם עושה ביאתו זנות ולא חיישינן לקדושין. וז"ל:

"פש גבן לברר עוד אם יש איזה חשש קדושין בזה שהזוג גרו לאחר מיכן יחד כמה שנים כאיש ואשה והולידו בנים, ואם לא נאמר בזה חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמיר ובעיל לשם קדושין".

"אולם יפה כתב בשו"ת משפטי עזיאל שם (בסי' נ"ז) שהנך מציין אליו בדבריך, דאין אנו אומרים כן אלא במקדש על תנאי כדי שלא תהיינה בעילות זנות, אבל כשהמקדש סבור שקידש כדת וכדין ואינו יודע שקידושו בפסולי עדות בטלין למה יבעול לשם קדושין, אלא על סמך קדושו הוא בועל ע"ש. וכך כותב באמת גם בשו"ת עין יצחק בסי' ס"ד שם סק"י בנידונו שם, דאין להחמיר מצד דהא היו

חבל נחלתו

הדירה הגלויה לכל שהם דרים כאיש ואשתו מהוה אישות בישראל אלא הקדושין כדינה של תורה מהוים את האישות ובלא זה אינה כאשת איש להיותה אסורה לעלמא ולפיכך אינה צריכה גט שכל עיקרו של גט הוא הרי את מגורשת ממני ומוותרת לכל אדם". וחזר על כך בסיכום בצורה ברורה.

כ. ונראה שבימינו יש סיבה נוספת שלא להחשיב חיים משותפים כקידושין אפילו יש עדי ביאה. מרבית הנוהגים כך אינם יודעים כלל מה הם קידושין לא בכללות ולא בפרטי ההלכות, וא"כ למה הם יכולים לכוון?! וכי איזו מחשבה או כוונה יכולה לעבור בראשו של מי שאינו יודע מה הם קידושין שנחוש שמעשהו היה לשם קידושין ולא לשם ביאת זנות?! וא"כ אף האומדנא של הרמב"ם שכוון שיכול לעשות בכשרות לא יעשה בפסול אינה שייכת לגבי מי שאין לו כל מושג, ועל כן בסתם פנוי ופנויה אפילו חיו במשותף ואפילו הולידו בנים ובנות אין שום אישות.¹

קידושין וצריכה ממנו גט במידה ו'נשאו' בקידושין של ערכאות. וכתב על דבריו הראשל"צ הרה"ד עוזיאל:

"ואני תמיה ואומר הלא הדבר מפורש בדברי השו"ע כהלכה פסוקה שאין עליה חולק – אין האשה נחשבת לאשת איש ואפילו יחדה לו, משנתקדשה נחשבת לאשת איש לחייב הבא עליה וצריכה גט להתירה לשוק (אה"ע סי' כ"ו סעיף א-ג).

"איש ואשה שהמירו באונס הגזרות ונשאו זה לזה בחקות הכותים אף על פי שמתניחים זה עם זה לעיני הכל בכל זאת אין חוששים להם לשם קדושין (סי' קמ"ט סעיף ו')."

"דון מינה במכל שכן באיש ואשה מישראל שלא המירו דתם באונס הגזירות ונשאו זה לזה בחקות הכותים מרצונם לבעוט בתורת ישראל, אעפ"י שמתניחים בכל יום לעיני הכל, אין חוששין לקדושין אלא הרי הם בכלל כל הנשים שאינן אשתו וכמ"ש מרן ז"ל שאר כל הנשים בחזקה שבעל לשם זנות עד שיפרש שבעל לשם קדושין (שם סעיף ה')."

"הרי לך מפורש ומבורר בלי כל ספק שאין

סימן נב

אשה המורדת מפריה ורביה

שאלות

ומשתמשת באמצעי מניעה¹, מפני שרוצה לפתח קריירה האם נחשבת מורדת, ויכול להוציאה ללא כתובה?

א. אשה שרוצה לחיות חיי אישות עם בעלה, אך אינה מוכנה ללדת ילדים

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני היתה בענין זה מחלוקת בין הצפנת פענח והשרידי אש.

1. לא התחשבנו בבירור זה בצדדי איסור בשימוש באמצעי מניעה עי' בספרי ח"א סי' כד.

שעשה לי כך וכך, או מפני שקללני, או מפני שעשה עמי מריבה וכיוצא בדברים אלו, שולחים לה מבית דין ואומרים לה הוי יודעת שאם את עומדת במרדך אפילו כתובתך מאה מנה הפסדת אותה, ואחר כך מכריזין עליה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בכל יום ארבע שבתות זו אחר זו ואומרים פלונית מרדה על בעלה".

לכאורה, עולה מדברי הרמב"ם שמורדת היא דוקא ממצות עונה ותשמיש המיטה אבל לא מי שמורדת ממצות פריה ורביה אבל חיה עם בעלה חיי אישות.

מוסיף הרמב"ם (שם הל' יג-ד):

"המורדת הזאת כשהיא יוצאת אחר שנים עשר חדש בלא כתובה תחזיר כל דבר שהוא של בעל... זה הוא דין התלמוד במורדת".

"ואמרו הגאונים שיש להם בבבל מנהגות אחרות במורדת², ולא פשטו אותן המנהגות ברוב ישראל ורבים וגדולים חולקין עליהם ברוב המקומות ובדין התלמוד ראוי לתפוש ולדון".

ובאר המגיד משנה: "ואמרו הגאונים שיש להם בבבל וכו'. תקנת הגאונים כתוב בהלכות וכבר כתבו קצת מן האחרונים שאין נוהגין עכשיו על פי אותה תקנה וכמו שכתב רבינו וכן הסכים הרשב"א ז"ל".

ב. נראה מדברי הרמב"ם שמורדת היא רק מתשמיש המיטה ולא מפריה ורביה.

ב. מה הדין אם בעלה עדיין לא קיים מצות פריה ורביה, כגון שיש להם רק בנים ולא בנות ועדיין מסוגלת ללדת והיא אינה מוכנה להרות יותר?

ג. מה הדין אם קיים כבר פריה ורביה ממנה או מאחרת אבל הוא רוצה בעוד ילדים משום מצות 'ולערב אל תנח', והיא עומדת על דעתה שאינה רוצה ילדים, האם נחשבת כמורדת והאם יוצאת ללא כתובה?

תשובה

א. לגבי מורדת כתב הרמב"ם (הל' אישות פי"ד הל' ח, ט):

"האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת, ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי כופין אותנו להוציא לשעתו לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה כלל ותטול בלאותיה הקיימין בין מנכסים שהכניסה לבעלה ונתחייב באחריותן בין מנכסים שלא נתחייב באחריותן, ואינה נוטלת משל בעל כלום ואפילו מנעל שברגליה ומטפחת שבראשה שלקחן לה פושטת ונותנת וכן כל שנתן לה מתנה מחזרת אותו שלא נתן לה על מנת שתטול ותצא".

"ואם מרדה מתחת בעלה כדי לצערו ואמרה הריני מצערת אותו בכך מפני

2. הרי"ף (כתובות כז ע"א) מסביר: "וחזינן לגאון דאמר דיהיב לה עיקר כתובה מנה מאתים בלחוד כי היכי דלא להוויין בנות ישראל הפקר, אבל מאי דכתיב לה מדיליה בין תוספת בין מתנה לא יהבינן לה מידי, ודינא דגמרא אפילו עיקר כתובה לא יהבינן לה כדאמרין בריש פירקא [דף נ"ד ע"ב] תנאי כתובה ככתובה נפקא מינה למוכרת למוחלת ולמורדת אלמא מורדת אין לה לא עיקר ולא תוספת הדין הוא דינא דמורדת דנהיגין רבנן במתיבתא מכמה שני עד השתא".

חבל נחלתו

ג. נראה שאם לא קיים פריה ורביה אסור להשהותה תחתיו שהרי לא קיים מצות פריה ורביה.

כך פסק הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ו ה"ז): "נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה הרי זה יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד, ואם לא רצה להוציא כופין אותו ומכין אותו בשוט עד שיוציאו..."

ובהלכה ח שם כתב: "שהתה עשר שנים ולא ילדה והרי הוא יורה שכבת זרע כחין חזקת החולי ממנה ותצא שלא בכתובה ויש לה תוספת, לא תהיה זו פחותה מאילונית שלא הכיר בה שיש לה תוספת כמו שיתבאר, ואם אינו יורה כחין חזקת החולי ממנו בלבד, וכשיוצא יתן הכתובה כולה עיקר ותוספת".

ואם כן במקום שהעיקוב מלהוליד ילדים ממנה בבירור (=שמשמשת באמצעי מניעה) אף שחיה עמו חיי אישות, נראה שיוצאת ממנו שלא בכתובה⁵ הן מחמת שהוא חייב בפריה ורביה והן מחמת שהיא המעכבת, ולא תהא פחותה משהתה עשר שנים ולא ילדה.

וכ"פ בשולחן ערוך (אה"ע סי' קנד סי"ז) במי ששהתה ולא ילדה: "גירשה, לא תנשא לשלישי. ואם נשאת לשלישי, תצא

וכן בכל הפוסקים לא הוזכר כלל מה דין מורדת מפריה ורביה. ונראה כי לשתיקה מהדבר שתי סיבות:

(א) אין זה טבעי כלל שאשה לא תרצה להביא ילדים לעולם³, ורחל אמנו תוכיח שאמרה ליעקב אבינו: "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א). וכמעט כל אשה רוצה בטבעה להביא ולדות ולא רק משום טענה תועלתית של "חוטרא לידא ומרה לקבורה" (יבמות סד ע"א), אלא מעצם תכונת האמהות הטבועה בה. (ויכחו על נטיה טבעית זו המאבקים בתופעה של נשים המביאות ילדים לעולם מרוב חשקן באמהות אעפ"י שלא נישאו).

(ב) המשנה והגמרא כלל לא הפרידו בין מצות עונה למצות פריה ורביה⁴, שתי המטרות האלה קיימות בכל חיי משפחה, והמורדת עוברת על שני הדברים, אולם אף אם עוברת על דבר אחד – פריה ורביה, הרי היא מורדת.

וכך מצאתי במפורש בריטב"א (כתובות סג ע"א) שכתב בתוך דבריו: "והא ודאי לאו למימרא דלא ניהוש למרדה כלל דהא אמרינן (לקמן ע"א ב) הנאת תשמישך עלי כופה ומשמשתו, ועוד איך אפשר שתבטל ממנו מצות פריה ורביה ולא יהא עליה קנס".

3. עי' משך חכמה בראשית ט, ז.
4. וכן מצאתי בס' מצות הבית ח"ב עמ' ב שכתב בסוגריים: "ואמנם י"ל דלענין המורדת עיקרו מכח טענת פריה ורביה ואכהמ"ל".
5. הראב"ד השיג על הרמב"ם שרק בבעל שלישי שאז הוחזקה שמתברר שאי ההולדה ממנה אינה נוטלת כתובה, אבל מהראשונים עולה שיוצאת בעיקר כתובה, אבל לא במה שהוסיף לה.

מהרש"ם (ח"ו סי' קמ) באשה ששתתה כוס של עיקרין כנגד רצון בעלה ולא קיים פריה ורביה שמתיר לו לשאת אשה נוספת בהיתר מאה רבנים. (ומסתייע בדברי החת"ס שיובאו להלן).

אולם לגבי מי שכבר ילדה כמה ילדים ומעתה נמנעת מפריה ורביה ולא קיים פריה ורביה, או לגבי מי שכבר קיים אבל עדיין יכולים להוליד והוא רוצה עוד בנים ובנות מצד מצות "ולערב אל תנח ידך" (טור אה"ע סי' א⁶) והיא נמנעת ע"י אמצעים שונים, כאן הדבר עדיין צריך בירור וראיה. ביבמות (סה ע"ב) מסופר: "יהודה וחזקיה תאומים היו, אחד נגמרה צורתו לסוף תשעה, ואחד נגמרה צורתו לתחלת שבעה; יהודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה, שנאי מנא ואתיא לקמיה דר' חייא, אמרה: אתתא מפקדא אפריה ורביה? אמר לה: לא. אזלא אשתיא סמא דעקרתא, לסוף איגלאי מילתא, אמר לה: איכו ילדת לי חדא כרסא אחריתא; דאמר מר: יהודה וחזקיה אחי, פזי וטוי [סו ע"א] אחוותא". ר' חייא כבר קיים בשני בניו ובשתי בנותיו פריה ורביה, ובתלמוד לא מסופר אם גרשה, אמנם נראה שלא הוציאה אע"פ שהוא רצה לקיים מצות 'ולערב אל תנח ידך', ובדורו היה מותר לשאת אשה נוספת ועדיין השאלה שהעלינו לא נפתרה. ו. ומצאתי שדן בכך בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מב, קוני' אורחות המשפטים פרק ד) והעלה כדברינו לגבי לא קיים פריה ורביה. וברר כי בימינו שאין אדם יכול לשאת

שלא בכתובה; אא"כ יש לו אשה אחרת, או שקיים מצות פריה ורביה. ואם הכיר בה, יש לה כתובה".

וכתב הבית שמואל (ס"ק לג): "תצא שלא בכתובה – היינו תצא מיד אפילו הכיר בה דהא אסורה לו כשלא קיים פריה ורביה ואין לו אשה אחרת".

ד. אמנם ברמב"ם יש משמעות שכשם שבאילונית שלא הכיר בה יש מקח טעות אף בכזאת שלא זכה לזרע ממנה יש מקח טעות. וכאן, בשאלה דנן, אין מקח טעות וברור שהיא מעכבת אותו מפריה ורביה ולא מחמת טעות, אולם נראה שהרמב"ם רק מדמה זאת לאילונית שחייב להוציאה כדי לקיים פריה ורביה, ונלמד משני המקרים מורדת ואילונית אף לגבי זו שמורדת מפריה ורביה שחייב להוציאה וזכאי להוציאה ללא כתובה ולא כל שאר דברים כמו מורדת מתשמיש המיטה.

וכן כתב בס' פרשת נדרים (פולאק, עמ' 192): "דאע"ג דהיא לא מפקדא אפריה ורביה היינו דוקא דאינה מצווה להנשא, אבל אם נשאת איכא גם בדידה מצווה משום פריה ורביה דבעלה דהא להכי משועבדת לו מה"ת עד שאמרו כופה ומשמשו משום מצווה דפריה ורביה". וא"כ ודאי שהמרדה שלה מפירה את כל התחיבויותיה לבעלה.

ה. נראה שהראיה משהתה עשר שנים למורדת מתשמיש המיטה היא ראייה ברורה שאין לה תשובה, ובכך מתבאר דין מי שנמנעת להוליד בכוונה. ועי' בשו"ת

6. הב"ח (יו"ד סי' רכח אות כז) כתב שהוא מן התורה, והברכ"י (אה"ע סי' א) ועוד אחרונים כתבו שהחיוב מדרבנן.

חבל נחלתו

אשה נוספת ואין יכול להוציאה בעל כרחה אסור לאשה להשתמש באמצעי מניעה ללא רשות בעלה, אפילו כבר קיים מצות פרו ורבו. וז"ל:

"עובדא הוה באשה שחדש אחרי החתונה הלכה אצל רופא ובקשה ממנו לתת לה רפואה שלא תוכל כמה שנים ללדת, הרופא נתן לה לשתות מנה יותר מדי גדולה, ונתברר לה אח"כ מפי הרופאים שזה גרם לא שלא תוכל בכלל ללדת יותר, הוסת נפסק לה כתוצאה מכך לגמרי, ורק ע"י ביצוע ניתוח מסוכן בגופה תוכל אולי לשוב לקדמותה, ולזאת לא מסכימה האשה להכניס עצמה בסכנה, ומוכנה להתגרש אם ישלם לה בעלה סכום כתובתה ופיצויים כי טוענת שעשתה זאת בהיותה מאוכזבת מהנהגותיו הרעות כלפיה. ובעלה תובע ודורש להיביב בקבלת גט פטורין כי עוד לא קיים מצות פריה ורביה ומבלי שיצטרך לשלם לה כלום כי באשמתה היא גרמה להפרעת חיי המשפחה".

"(א) והנה לכאורה לא פשעה האשה בעצם שתיית כוס העיקרין כדאיתא בשבת ד' ק"א ע"א דאשה שאינה מצווה בפריה ורביה מותרת בסירוס, וכך מסופר ביבמות ד' ס"ה ע"ב בדביתהו דר' חייא שהיה לה צער לידה ובאה ושאלה אם אשה מצווה על פריה ורביה וכשענו לה שלא מיפקדא אפריה ורביה אזלה ושתתה סמא דעקרתא, וכך נפסק ברמב"ם בפט"ז מה' איסורי ביאה הי"ב ואה"ע סי' ה' סעי' י"ב דאשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד".

"אבל כד מעיינינן בדבר אנו רואים שאין הנידון שלנו דומה לראיה, כי בנידונו מלבד מה ששתיית כוס העיקרין לא בא מצד האשה בגלל צער לידה ומלבד מה

שבזמנינו שונה מבזמן התלמוד שהיה מותר לבעל להנשא עם עוד אשה או לגרשה בע"כ ולכן לא היתה האשה נזקקת לרשות בעלה לשתית כוס העיקרין כשהיו לה צער לידה. מלבד זה הרי בנידונו הבעל לא קיים עדיין כלל מצות פריה ורביה ולכן פשוט פשעה האשה נגד בעלה בלכתה בלי שאלת פיו כלל לרופא ושתתה אצלו כוס העיקרין, שכפי עדות עצמה אמרו לה הרופאים שבגלל כן לא תוכל יותר להוליד, ואף אם תעבור נתוח שהוא מסוכן מדי ג"כ ספק גדול אם אחרי זה תוכל להיות מוכשרת ללדת".

"וכך מצינו בשו"ת חתם סופר חאה"ע ח"א (סי' כ) שנשאל באשה המצטערת בהריון ולידה אי שרי' לה למישיתי כוס עיקרין ואחרי אריכות דבריו בזה מסיק להלכה **דאשה שלא ילדה עדיין ולא קיימה שבת לא תשתה כוס עיקרין** אם לא להציל מירקון וצער לידה כדומה, ואם קיימה כבר שבת כל דהו שריא אפילו בלא צערא כלל, וכל זה דוקא בפנויה ואי נמי אפילו בנשואה כדביתהו דר' חייא ובימיהם שהיה יכול הבעל לישא אשה על אשתו או לגרשה בע"כ, **אבל השתא דאיכא חרם רבינו גרשום מאור הגולה א"כ אין לה רשות לשתות בלי רצון בעלה דודאי משום לערב אל תנח ידך לא הותר חרגמ"ה, וכיון דאינו יכול לגרשה בע"כ ולא לישא אחרת עליה ומתבטל ממצות עשה של לערב אל תנח ידך צריכה רשות מבעלה או תתרצה לקבל ממנו גט עיין שם".**

"ואם כך כשהמדובר רק משום מ"ע של **לערב אל תנח ידך והבעל כבר קיים מצות פריה ורביה**, על אחת כמה כבנידונו

כתובתה אפילו היכא שהבעל קיים כבר מצות פריה ורביה ע"ש"...

עולה מדבריהם שאפילו אם מונעת מבעלה לקיים מצות 'ולערב אל תנח' מותר להוציאה בלא כתובה מכיון שמונעת ממנו את קיום המצוה. וק"ו אם עדיין לא קיים כגון שנולדו לו בנים בלבד אסורה למנוע מבעלה לקיים את מצות פריה ורביה.

ז. הקרן אורה (יבמות סו ע"א) חלק על החת"ס וסבר שלאשה אין כלל מצות 'שְׁבֵת' ואעפ"כ אסורה לשתות כוס של עיקרין וז"ל: "על כן נראה דבאשה לא שייך כלל אפילו עשה דלשבת, כיון דבעיקר מצוה לא מיפקדא. וכן משמע מהא דתני' בתוספתא (פ"ח ה"ב) דאשה רשאה לשתות כוס עקרים שלא תלד. וכן מוכח מעובדא דדביתהו דר"ח. אלא די'ש לדקדק קצת, הא בכי הא דידה אפילו אי הוי מיפקדא לא עבדה איסורא, כיון שכבר קיימה וילדה שני בנים ושני בנות, וצריך לומר דמכל מקום אסור לשתו' כוס עיקרים, כיון דאכתי איכא מצו' דלערב אל תנח. וכן מצאתי בתוס' שבת פ' שמונה שרצים (ק"י ע"ב ד"ה והתניא) שכתבו כן. ואם כן מוכח בהדיא דליכא באשה שום מצוה לפרו ורבו אפילו מצוה דרבנן, דאי לאו הכי לא הוי שתיא כוס עיקרים, דהא מצוה דלערב אל תנח גם כן אינו אלא מדרבנן".

ח. ועי' בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' סה) שדן לגבי "דין סירוס באשה ע"י שתיית כוס של עיקרין, במקום חשש הולדת ולד מפגר. בקיים בעלה מצות פרי' ורבי' ובלא קיים".

וכן מסקנותיו:

"ד) גם כשבעלה לא קיים עדיין מצות

שהבעל לא קיים עדין מצות פריה ורביה שודאי לא היה לה רשות לשתות כוס העיקרין בלי רשות בעלה, ולא זאת בלבד אלא שהבעל בעצמו ג"כ לא היה יכול לתת רשות לכך וליבטל ממצות פריה ורביה. ולכן מחויבת האשה לקבל גט פיטורין מבעלה".

"ב) ועוד זאת נראה לי ברור שהאשה הפסידה גם סכום כתובתה בהיות והיא שגרמה במו ידיה להריסת התא – המשפחתי והגשר המגשר בינה לבין בעלה, ושם אמתלא אין בה בכדי להצדיק מעשה העיוות שאינו ניתן לתיקון אשר עשתה בקלות דעת ובזלזול בהמטרה הקדושה של חיי המשפחה, ולכן דינה כדין אשה שגרמה במעשיה שאחר הנשואין שתגרש מבעלה המבואר באה"ע סי' קט"ו סעי' ה' ע"ש. וגם דינה כלא הכיר בה שאינה ראויה ללדת המבואר בסי' קנ"ד סעי' י"ז דדינה דתצא בלא כתובה ואסורה לו כשלא קיים פריה ורביה, דהא לא שייך בכאן לומר דנסתחפה שדהו ומזליה גרם דהרי האשה פשעה בכך".

"ואעפ"י שהדבר מתקבל על הדעת מצד הסברה הישרה בכל זאת ליתר חיזוק אזכיר מה שמצאתי שכבר נזקק לכעין שאלה כזו בספר שו"ת באר משה חאה"ע סי' י"ב ואחרי הברור וההוכחה מסיק לדבר פשוט **דבשתתה כוס עיקרין בלעדי הסכמת הבעל אם הבעל לא קיים עדיין מצות פריה ורביה בודאי הפסידה האשה בכה"ג כתובתה** כי היא נתנה אצבע בין שיניה לגרום הפקעתה מבעלה. ורק בהוכחה לשתות עפ"י אמירת הרופא משום חשש סכנת נפשות כותב הספר שם דלא הפסידה אזי את כתובתה עיין שם ומה שדן שם גם באריכות בדבר הפסדת

חבל נחלתו

ט. ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ח, אה"ע ס"א) שדן בתוקף תפקידו כנשיא בית הדין הגדול בפסק בית דין אזורי בתל אביב להתיר לבעל מורדת לשאת אשה שניה על אשתו שאינה מוכנה לשוב אליו אבל אינו יכול לתת לה גט בעל כרחו. והגרע"י שליט"א התיר לו לאחר שישליש גט בבית הדין כדי שתוכל להתגרש בו בעת שתוצה, ובתוך דבריו מביא תמצית דברי תשובת הרדב"ז (ח"ב ס"י תש): "בנידון ראובן שמרדה עליו אשתו והלכה לבית אביה, והתרו בה ב"ד לשוב לבית בעלה, והיא מסרבת, שנראה שאפילו במקומות שקיבלו עליהם חרם רגמ"ה, רשאי הבעל לישא אשה אחרת עליה, כי לא תיקן רגמ"ה במורדת כלל, ולא תהיה תקנתו יותר גדולה משבועה של תורה, שאם נשבע לאשתו שלא ישא אשה אחרת עליה ומרדה בו, בודאי דאדעתא דהכי לא נשבע, וכן אדעתא דהכי לא תיקן רגמ"ה, וטעמא דמסתבר הוא, הילכך אפי' אם קיים מצות פריה ורביה הרי עכ"פ יש בו משום ולערב אל תנח ידך, וכשם שלא תיקן רגמ"ה במורדת שלא יוכל לגרשה שלא מדעתה, כך הוא הדין והוא הטעם לענין להתיר לו לישא אשה אחרת עליה, כיון שבמורדת לא תיקן רגמ"ה כלל. עכת"ד. וכ"כ בשמו מהריק"ש בהגהות ערך לחם (אה"ע ס"ס א). ע"ש".

מסקנות

א. אשה שמונעת מבעלה לקיים מצות פריה ורביה חייב להוציאה בגט ואינה נוטלת כתובה, והיינו בימי חז"ל שניתן להוציאה בעל כרחו.

פריה ורביה מותרת היא לשתות במקום צערה, אבל רק ברשות בעלה או שתתוצה להתגרש. אין בעלה רוצה לגרשה ולא לתת לה רשות, מותרת לשתות (אות ז).

ה) אין לבעלה שום זרע חי והיא שתתה כוס של עיקרין, חייב בעלה לגרשה כדי לקיים מצות פריה ורביה, אבל יש לו אפי' רק בן אחד או בת אחת, אינו חייב לגרשה (אות ח).

ו) אפשר שאם לא קיים עדיין פריה ורביה אינו רשאי להרשות לה לשתות אם כי א"צ למחות בידה, ומ"מ כשהיא מצטערת רשאית לשתות אלא שאז צריכה לקבל גט כשהבעל רוצה לגרשה (אות ז).

ואינו דן על שאלתנו אלא על מקום שצערה גדול מהולדת ולדות פגומים וק"ו לגבי דידן. ועי"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו ס" קמד). שדן בשאלה דומה.

וכן בשו"ת בית אבי (ליעבעס, ח"ב ס"י קלה) דן בדין מורדת שנפרדה ממנו בכתב גירושין אזרחי ואינה מוכנה לקבל גט לפי ד"ת, אם יכול לשאת אשה נוספת ומסיק: "ולכן בנידון דידן אם הבעל לא קיים עדיין מצות פריה ורביה לדעת רוב הפוסקים לא גזר רגמ"ה בזה כלל", אך אם כבר קיים פריה ורביה, משום מצות 'לערב אל תנח ידך' מתיר לו לשאת אשה שניה. ולכתחילה ע"י היתר מאה רבנים ובדיעבד בהיתר ג' רבנים מפורסמים בבקיאותם בהלכה. ועי' בתשובות דומות שם בסי' קלז ו-קלח.

ועי' דרך אמונה (ביבאס, ח"ב ס"י טז) שהביא דעות גדולי האחרונים שבמורדת אי"צ היתר מאה רבנים. וכ"כ בס' יאיר משפט (בן מנחם, ס"א א ס"ט).

חבל נחלתו

- ב. בימינו, אם לא קיים פריה ורביה, והיא אינה מוכנה לצאת מתירים לו לשאת אשה שניה ואינו חי כלל עם המורדת.
- ג. אשה מותרת ליטול אמצעי מניעה (המתירים!) רק ברשות בעלה.
- ד. משום מצות 'ולערב אל תנח' רשאי להוציאה, ואם רוצה להוציאה – אינה נוטלת כתובתה.

סימן נג

בית דין חשוב

ושואלת הגמרא (כו ע"ב): "ולרב הונא, מכדי אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא! שאני הכא, דמיתפסן זכותן". ומסיקה הגמרא: "והלכתא: אסמכתא קניא; והוא דלא אניס, והוא דקנו מיניה בב"ד חשוב". עולה מדברי הגמרא שבמקום שיש אסמכתא היינו התנאה על דבר שאינו מתכוין שיתקיים, צריך בי"ד חשוב.

באר הר"ן: "והקשו הראשונים ז"ל ב"ד חשוב למה לי דהא אמר בפרק איזהו נשך (ב"מ דף סו) דכל היכא דאמר מעכשיו ליכא משום אסמכתא וקנין סודר ע"כ כמעכשיו הוא דאי מעכשיו לא קני בתר הכי נמי לא קני דהא הדר סודר למריה וה"ל כאומר לחברו משוך פרה זו ולא תקנה לך אלא לאחר ל' יום דלא קנה כל היכא דלא קיימא בחצרו אלא היכא דא"ל מעכשיו (כתובות פב) וכיון דכל קנין על כרחין כמעכשיו הוא ומעכשיו סגי לבטולי אסמכתא, ב"ד חשוב למי לי? תירץ ר"ת ז"ל דכי אמר דמעכשיו מבטל אסמכתא ה"מ כי ההיא דפרק איזהו נשך דמשכן לו בית משכן לו שדה שמסר לו שדהו **אבל הכא שלא מסר ליד מי שהתנה עמו כלום**

שאלה

מתי ובאלו שטרות צריך להוסיף שנעשו "דלא כאסמכתא בב"ד חשוב". לאלו מצבים בבית דין צריכים 'בית דין חשוב', מהו ב"ד חשוב (במה חשיבותו), והאם מועיל שטר שכתוב בו שנכתב ע"י ב"ד חשוב אע"פ שנכתב עפ"י טופס לפני ב"ד רגיל או לפני עדים בלבד?

א. באלו דינים צריכים בית דין חשוב

1. אסמכתא

על המשנה בנדרים העוסקת בנדרי אונסין שאינם נדרים מובא (כו ע"א) המקרה: "ההוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא, ואמר: אי לא אתינא עד תלתין יומין ליבטלון הני זכוותאי, איתניס ולא אתא, אמר רב הונא: בטיל זכוותיה. אמר ליה רבא: אנוס הוא, ואנוס רחמנא פטריה... [ר"ן]: "האי גברא בקש מב"ד שיתנו לו זמן וכדתנן בסנהדרין (דף לא) שכל ראיות שיש לך להביא הבא מכאן ועד ל' יום, וב"ד חששו שמא לא אמר כן אלא להשמט מהן ועשו עמו שיתפיס שטר זכותיו שיש לו על חברו בידם ואמר להם אם לא באתי מכאן ועד יום פלוני זכותי הללו יבטלו".

חבל נחלתו

דאיכא מעכשיו לית ביה משום אסמכתא, ובמתפס זכותא אי קנו מיניה בב"ד מהני, ומעכשיו לחודיה נמי מהני ביה".

הר"ן מקשה על דעה זו מדוע צריך קנין בב"ד חשוב הרי אפשר להקנות מעכשיו גם במתפס זכויותיו. ולכן מסביר שבמתפס זכויותיו מעכשיו אינו מועיל משום שיש כאן הודאה מסופקת שתלאה באם לא יבוא ולכן אם הקנה מעכשיו אין צורך בב"ד, אבל בב"ד חשוב לא צריך מעכשיו כיון שהודה בפניהם ואינו משטה בהם ונחשב כאילו אמר מעכשיו ולכן מועיל אף במקום אסמכתא.

וכך פסק הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"ג, יד): "אסמכתא שקנו מידו עליה בבית דין חשוב הרי זה קנה, והוא שיתפוס זכויותיו בבית דין, והוא שלא יהיה אנוס. כיצד הרי שהתפס שטרו או שוברו בבית דין, וקנו מידו שאם לא בא ביום פלוני ינתן שטר זה לבעל דינו והגיע היום ולא בא הרי אלו נותנים, ואם עכבו נהר או חולי מלבא לא יתנו וכן כל כיוצא בזה, והוא שיהיה בבית דין חשוב".

המגיד משנה באר כי לפי הרמב"ם דין אסמכתא שייך אפילו בקנין ואעפ"כ אי"צ בב"ד חשוב אלא לשם התפסת זכויותיו – "וכגון זה אינו מקנה אותן מדעתו אלא שהם קובעים לו זמן וכדי לכפותו דלא לשתמיט קוננין מידו ובעינין ב"ד חשוב דהוי כעין הפקעת ממון וזהו שב"ד מכניסין עצמן בזה ולא יעשו כן בשאר עניינים". ומוסיף בשם הרשב"א: "דבשאר דברים שאין מטכסיסי הדין אין ב"ד חשוב מעלה ומוריד בהן".

הכסף משנה מבאר את הרמב"ם במספר אופנים בדרך הראשונה הוא כותב: "נראה

צריך קנין וב"ד חשוב ולפיכך אמר הרב ז"ל שכן הדין בכלהו אסמכתות בעלמא דכל שאינו מוסר ליד חבירו אין מעכשיו מועיל בהן אלא קנין בב"ד חשוב, ואין כן דעת הגאון ז"ל שכתב דהאי פסקא ליתיה אלא במתפס זכותיה בלחוד. וכתב הרב אלפסי ז"ל בפרק גט פשוט וכדבריו נראה שאין עסק לב"ד חשוב בתנאין שבין אדם לחבירו אלא הכא דוקא קאמר משום דהאי גברא לא מדעתיה בלבד אמר דאי לא אתי לבטלן זכותי אלא ב"ד הזקיקוהו לכך ומש"ה דוקא כי קנו מיניה בב"ד חשוב מהני אף על גב דלא אמר מעכשיו דב"ד חשוב אלים לאפקועי ממונא וכי תימא אפקועי ממונא דב"ד חשוב למה לי תיפוק לי דקנו מיניה וכל קנין מעכשיו הוא דאי השתא לא קני בתר הכי לא קני דהא הדר סודרא למריה וכדברי ר"ת ז"ל אין ודאי קושטא קאמר שמי שהקנה שדה לחבירו סתם וקנו מידו לאלתר קנה אבל כי אתני אם לא באתי לא משמע דליקני מעכשיו אלא לבתר ההוא יומא ונמצא שאינו קונה כלל אלא מש"ה סגי הכא בקנין סתמא משום דב"ד אלימי לאפקועי ממונא והוי כמעכשיו".

היינו לפי ר"ת קנין סודר במקום שהוא אסמכתא ואינו מוסר ליד חבירו כלום, אלא רק התחייבות במילים אינו מועיל, אא"כ התחייב בקניין בבית דין חשוב. דעת הגאון היא שרק במקרה של מתפס זכויותיו בבית דין צריך בב"ד חשוב, ודעת הרי"ף שכח בב"ד חשוב נצרך להקנאה שאינה מעכשיו אלא לאחר זמן. ואם מקנה מעכשיו אי"צ בב"ד חשוב.

מסכם הר"ן את פסק הרי"ף: "ונמצא עכשיו פסקן של דברים – דכל היכא

סלקא דעתך לדרי עלמא נמי תקין, בשאר בי דינא נמי לכתבו! דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא – כגון בי דינא דידיה, וכרב אמר ורב אסי, דאלימי לאפקועי ממונא, אבל לכולי עלמא לא.

היינו הלל תיקן דוקא לבתי דינים חשובים כמו של רב ושמואל או רב אמר ורב אסי שבכוחם להפקיע ממון.

יש אומרים שלכן אין בימינו פרובול כיון שאין לנו דינים גדולים כאמוראים הללו (בעלי שיטה זו מובאים באג"ת: ס' הישר לר"ת דף כח ע"ב בשם תשובת רבותינו, ועי' רא"ש גיטין פ"ד סי' יג בשם ר"ת לפני שחזר בו; בעה"ת שער מה בשם איכא מאן דאמר; מרדכי גיטין סי' שפא בדעת הר"ף).

ויש אומרים שבית דינם של רב אמר ורב אסי לאו דוקא והכוונה לכל בי"ד חשוב שבדור, ולא הוזכרו רב אמר ורב אסי אלא משום שהם היו ראשי הישיבות שבאותו דור, והוא הדין המופלג שבכל דור ודור ובכל מדינה ומדינה, או שאפילו אם שמואל נתכוין דוקא לבי"ד של סורא ונהרדעא וכיוצא, אין הלכה כמותו, וכל בי"ד חשוב יכול לכתוב פרובול (ר"ת אחר שחזר בו, עי' רא"ש גיטין שם ובס' הישר שם; שו"ת הרא"ש כלל עז סי' ו; רשב"א גיטין שם בדעת שמואל, והוב"ד בשו"ת הריב"ש סי' תצא; בי" חו"מ סי' סז לדעת הרמב"ם), וכן כל שלשה הבקאים בדין פרובול והמחוס רבים עליהם באותה העיר שהם דרים בה, הרי הם באותה העיר ובאותו זמן כבי"ד של רב אמר ורב אסי (בעה"ת שער מה; המחבר בשו"ע סי' סז סי"ח), שכיון שהמחוס רבים עליהם באותה העיר, חשובים לבני עירם כמו גדולי הדור בכל מקום (ב"ח שם). ויש אומרים שאין צריך בי"ד חשוב, אלא

שרבינו מפרש כמו שפירשו הרמב"ן והרשב"א דבאסמכתא דנפשיה קניין מעכשיו סגי ולא הוזכר ב"ד חשוב אלא בדבר שב"ד מכריחין אותו על כך וזה שכתב התפיס שטרו או שוברו ולא כתב התפיס ממון שהוא אומר לתת לחבירו משום דכה"ג אין ב"ד חשוב מעלה ומוריד דאי אמר מעכשיו אפילו בלא ב"ד חשוב קנה ואם לא אמר מעכשיו אפילו בב"ד חשוב לא קנה... ולזה נוטין דברי ה"ה בפ' זה דלא הוזכר ב"ד חשוב אלא בדברים שב"ד מכריחין אותו עליהם אבל בשאר אסמכתות אין ב"ד חשוב מעלה ומוריד.

ומוסיף פירוש נוסף: "אפשר לפרש בענין אחר לדעת רבינו קניין בב"ד חשוב מהני לבטל כל מיני אסמכתות שבעולם... מש"ה אמר והלכתא אסמכתא קניא וכו' לכלול כל מיני אסמכתות דמהני בהו קניין ב"ד חשוב".

סיכום

לדעת הרמב"ן והרשב"א אי"צ בבי"ד חשוב אלא בהתפסת זכויות וכד' שבי"ד כופים אותו אבל לשאר אסמכתא אי"צ בי"ד חשוב. לשיטת ר"ת גם במקום שיש קנין אבל אין חפץ פיזי העובר כמשכון צריך קנין ובי"ד חשוב. דרך נוספת שניתן להסביר עפ"י דברי הרמב"ם שבכל אסמכתא אם מקנים בבי"ד חשוב הוא מבטל את כל האסמכתאות.

2. פרובול

דין אחר שמצאנו שצריך בו בי"ד חשוב הוא פרובול. בגיטין (לו ע"ב): "ת"ש, דאמר שמואל: לא כתבינן פרובול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא; ואי

חבל נחלתו

ג. הודאה על בי"ד חשוב

הטור (ח"מ סי' רז) מביא תשובת הרא"ש (כלל עב סי' ז) המובאת בעוד ראשונים: "דע כי אסמכתא היא הא דגזים שקבל עליו אם לא יפרע בזמנו שיתחייב בדבר שלא היה חייב בו ואסמכתא לא קניא אלא בקנין מעכשיו ובב"ד חשוב אף על גב דכתיב בשטר דלא כאסמכתא לא מהני מידי דהא חזינן דאסמכתא היא ומאי אהני דכתב דלא כאסמכתא". כלומר כתיבה סתם בשטר אינה מועילה, אא"כ הקנין נעשה בפועל בב"ד חשוב ומעכשיו.

לעומתם כתב רבינו ירוחם (מישרים נתיב טז ח"א): "שטר שכתוב בו דלא כאסמכתא ויש בו אסמכתא דלא קני כתב גאון שאם כתוב בו דלא כאסמכתא גלי דעתיה דגמר ומקני. שטר שכתוב בו דלא כאסמכתא וכתוב בו שקנו מיניה בב"ד חשוב אם רגילין לכתוב כך והוא אמר לעדים לכתוב הרי הוא כמו שהודה בפניהם שהקנה בבית דין חשוב והודאת בעל דין כק' עדים..." וכרבנו ירוחם כתב בהגהות מימוניות (הל' מכירה פ"א הי"ג אות ז): "אבל מורי רבינו שיחיה כתב דמטעם הודאת בעל דין כתבינן הכי מידי דהוי אמתנה זו כתובה בשוקא וחתמוה בברא דכתיבנן אף על פי שלא אמר לכתוב כך כיון שצוה לכתוב שט"ח ה"ל כאילו אמר אחרי שטופס שטרות כך הוא, ה"נ אף על פי שלא היה בב"ד חשוב ה"ל כאילו הודה שהקנה לו בב"ד חשוב כיון שאמר לכתוב שטר".

בשו"ת מהר"י בן לב (ח"א סי' קו) כתב שהמנהג שלא כרא"ש וז"ל: "וכבר נהגו הסופרים בזאת העיר מזמן קדמון בעצת חכמים לכתוב בשטרות כשיש בהם ליתא (=חשש) דאסמכתא וזה לשונו וקנינן בקנין

כל בי"ד יכול לכתוב פרוזבול, שהאמוראים האחרונים חולקים על שמואל שהצריך בי"ד חשוב (הרמב"ן גיטין לדעת הר"ף; הרשב"א בתשובה ח"ג סי' לב והובא בב"י שם ובחידושו גיטין שם; רא"ש גיטין שם; טור שם; רמ"א בשו"ע שם).

ב. איזה בי"ד נקרא חשוב

לגבי דיני אסמכתא כתב בהגהות מיימוניות (הל' מכירה פ"א הי"ג אות ז): "כתב רש"י דהיינו החשוב שבעיר אל השופט אשר יהיה בימים ההם". ועפ"י שיטת רש"י כתב המרדכי (ב"מ פ"ה סי' שכג), וכן בתשו' מיימוניות (לס' קנין סי' כו) והרמ"א (ח"מ סי' סז סי"ח) שכותבים פרוזבול בכל בי"ד.

המגיד משנה (שם הל' יג) כתב לגבי אסמכתא: "הרב ז"ל כתב בפירוש המשנה פ' גט פשוט דאין בב"ד חשוב אלא כשיהיו סמוכין. וב"ד חשוב פירש הרשב"א ז"ל אף על פי שאין סמוך אלא חשוב להפקיע ממון כגון מומחה לרבים". וכן הר"ן באר: "והוא דקנו מיניה בב"ד חשוב – כלומר אלים לאפקועי ממונא כגון בי דינא דרב אמי ורב אסי ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שהצריך סמוך ואם כדבריו היה לו לומר בב"ד מומחה". ובאוצר הגאונים (גדרים סי' עח בשם תג"ה סי' רמ) הביא שיטה האומרת: ובי"ד שיש בו תלמיד חכמים שנזכר במקומו ובסביבות מקומו בחכמה, ורבים שותקים לדבריו ומאזינים, ובזמן שחושבים את חכמי ישראל ואת בתי דיניהם חושבים אותו בכללם, ההוא בי"ד חשוב, ואשר אינו כך אינו חשוב. והרא"ש כתב בנדרים (וכן הובא בטור ח"מ סי' נד וסי' רז) שכל שלשה דיינים הבקיאם בדיני אסמכתא נקראים בי"ד חשוב.

התרומות (שער מג ח"א סי' ו) בשם גאון (תשובות גאונים קדמונים סי' פו) וכן נראה שם שהסכים הרמב"ן (מובא שם).

היינו יש ראשונים כרא"ש והעיטור הדורשים מעשה בפועל של קנין בב"ד חשוב, לעומת זאת יש ראשונים וביניהם הגאונים שאינם דורשים זאת ומסתמכים על כתיבה בלבד, מפני שהיא הודאה.

וכמחלוקת בין הראשונים כך נחלקו השו"ע והרמ"א.

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רז סט"ו): "אסמכתא שקנו עליה בבית דין חשוב, הרי זה קנה"...

ורמ"א הגיה: (וכל שלשה דבקיאי בדיני אסמכתא מקרי בית דין חשוב¹ לענין זה) (טור בשם הרא"ש והרא"ש כלל ע"ב סי' ה). וי"א דבעינן בית דין חשוב שבעיר או המומחה לרבים² (מרדכי פרק א"נ והמגיד פ"א דמכירה).

ואם צוה לכתוב בשטר שקנו ממנו בבית דין חשוב, אף על גב דלא קנו, מהני, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ואפילו לא אמר בפירוש, אלא צוה לכתוב שטר חוב, מהני כאילו פירש בהדיא (הגהות מיימוני פ"א דמכירה ותשובת מ"י דקנין סימן ד), ועיין לעיל סימן ס"א סעיף ה'.

והסמ"ע (שם ס"ק מב) העיר: "אף על גב דלא קנו מידו דהודאת בעל דין כו'. משמע מלשון מור"ם וכן מוכח שם מלשון הגהת מיימוני [המובא בציונים אות מ"ח] **דאע"ג דידעינן דבודאי לא קנה בב"ד חשוב, מהני הודאתו.** והטעם, דכיון דהודה ואמר שקנה,

דלא כאסמכתא ובבית דין חשוב וכבר כתב הרא"ש בתשובה דאם כתוב בשטר ב"ד חשוב אף על גב דלא הוה בבית דין חשוב דמהני ובודאי כשכתב וקנינא וכו' אכולי מילתא דקנין קאי וכבר כתב רבינו ירוחם בשם רב האי גאון ז"ל מאן דמקבל למכתב שטרא בכל לישנא דזכותא אף על גב דלא ידע ספרא לאחזוקי כראוי כיון דכתיב ביה ואחריות שטרא דנן קבלית עלי כחומר כל שטרות דנהגין ישראל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרא קאי לכל כללי וכו' אבל תנאי' ופסול מודעי במתנה לא מחשבינן עד דמפרשי עכ"ל הא קמן בהדיא **דאלימ מאי דכתיב בשטרא כחומר כל שטרות לאלומי ולסיומי כל מילי דכתיבי בשטרא** אבל לא לחדש מילי דלא כתיבי בשטרא כ"ש בנדון דידן דכתיב בשטרא וקנינא בסודר וכו'".

אמנם הב"י (סי' רז אות יח) כתב לאחר הבאת דברי הרא"ש בתשובה: "וכן כתוב בעיטור אות תי"ו סימן י"א (לט) וכן בהגהות אשר"י פרק איזהו נשך (סי' כט) בשם אור זרוע (סי' קפח). אבל רבינו ירוחם (נט"ז מט ע"ג) כתב בשם גאון שאם כתוב בשטר דלא כאסמכתא גלי דעתיה דגמר ומקני עכ"ל. והרא"ש בתשובה הנזכרת הביא ראיה לדבריו ולכן נראה דעליה סמכינן אלא שדברי רשב"ם בפרק חזקת (ב"ב מד:) גבי הא דאמר רב חסדא והוא דכתב ליה דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי נוטים לדברי הגאון וכן כתוב בספר

1. וכתב בבאור הגר"א שכוחם מצד הפקר ב"ד הפקר וצריכים לדעת שיש כאן אסמכתא ומכח הפקר ב"ד מקנים.
2. בהגהות רבי עקיבא איגר (ח"מ סי' רז סט"ו) העיר: "או המומח' לרבים. נ"ב בפירוש ב"ד חשוב נחלקו הפוסקים י"א סמוך וי"א גדול הדור **ואנן לא עבדי' בה עובדא** הריק"ש".

חבל נחלתו

שטעה וסבר דקנין מהני בדבר שלא בא לעולם, כמו דחשבינן בב"מ ס"ו [ע"ב] גבי דבר שלא בא לעולם בתפס למחילה בטעות. וכן העדים נאמנים לומר שטעו וסברו שהוא אופן המועיל, דבדבר דעבידי למיטעי העדים נאמנים כמבואר בסימן (י"ג) [מ"ג סעיף ח'] דהעדים נאמנים שטעו בדבר אסי [ב"מ י"ג ע"א] לענין מוקדם... ועד כמה גדול כח הודאה בשטר ניתן ללמוד מדברי הנו"ב (מהדו"ק ח"מ סי' ל) שאף אם הודה שלא נעשה קנין בפועל, מ"מ הודאת בע"ד שהודה בשטר שקבל בקנין סודר כמאה עדים דמי ואמרינן שזיכה להם בקנין סודר ע"י אחר וזכין לאדם שלא בפניו.

וא"כ לפחות לפסיקת הרמ"א עולה שאם כתב בשטר 'דלא כאסמכתא בב"ד חשוב' המקח נקנה אע"פ שלא היה בב"ד חשוב.

ד. הקשיים בימינו

בימינו במדינת ישראל, אין בכח שום בית דין לכפות, והפקרו אינו הפקר, וכוחו לדון ולהוציא ממון הוא מדין בוררות מצד חוקי המדינה, ולפי"ז כמעט לכל הדעות נפלה האפשרות להקנות בבית דין חשוב, וא"כ אף הודאה לא תועיל, שכיון שאינו יכול להקנות אף אינו יכול להודות על כך. וה"ה לדעה שב"ד חשוב צריך מומחים, נראה שאם מודה על ב"ד פלוני עדותו אינה מועילה שהרי אין בימינו מומחים ומה יועל שמודה על כך. ורק לדעה

הו"ל כאילו ידענו שגמר והקנה, משו"ה מהני כאן טפי מהמקנה באגב קרקע דמוכח בסוף סימן קי"ג [סעיף ב'] דאם ידענו בודאי שאין לו קרקע דלא מהני הודאתו שהקנה אגב קרקע, דשאני התם כיון דאין לו קרקע במה יקנה, אבל כאן דתלוי בגמר ומקנה, והרי הודה שקנה בב"ד חשוב, והו"ל כאנן סהדי דגמר והקנה [ומיהו ק"ק, ד"ל דלא בגמר בדעתו לחוד תלוי הדבר אלא מכח דהפקר ב"ד הפקר וכמ"ש המרדכי [ב"ק סי' מ"ד]], ומטעם זה כתב מור"ם בסמוך בסעיף י"ט, וכן אם כתב בהשטר שקיבל עליו בחרם חמור ובשבועה דאורייתא וכמו שנתבאר לעיל סוף סעיף ט"ו לענין ב"ד חשוב, עכ"ל, שם נמי ר"ל אף על גב דידענו דלא קיבל עליו בחרם חמור ובשבועה דאורייתא בפועל, אפ"ה מהני, דכיון שציוה לכתוב שקיבל עליו בחומר הזה, הרי ראינו שגמר והקנה".

ובנתיבות המשפט (ביאורים ס"ק יח) כתב בענין ההודאה: "דהודאת בע"ד כק' עדים. עיין סמ"ע ס"ק מ"ב עד ומיהו ק"ק וכו'. ועיין בסוף סימן קי"ג [סעיף ב'] בסמ"ע ס"ק י"ב דהא דלא מהני הודאתו שיש לו קרקע כשידוע דלית ליה, דחשבינן אותו לטועה".

"ולפי"ז נראה דבדבר שלא בא לעולם, אף שנכתב בשטר שנעשה באופן המועיל, והתובע מודה שנעשה רק בקנין סודר ולא בשאר אופן המועיל לדבר שלא בא לעולם, דלא קנה, דבדבר שלא בא לעולם לא שייך הטעם דגמר ומקנה, תלינן אותו בטועה

חבל נחלתו

הראשונה ברמ"א שבי"ד שמבין בדיני אסמכתא נחשב כבי"ד חשוב (ולא עפ"י עפ"י הגר"א לעיל הערה 1) נראה שיהא לכך כח לבטל אסמכתא. עוד נראה שבפרוזבול אינה מועילה

הודאה על מסירת שטרותיו ליד בי"ד חשוב, כיון שהודאה מועילה מכח המתחייב לכך, ואילו פרוזבול כותב המלוה, ומה תועיל לו הודאה והרי הוא הזוכה במעות ולא הלווה³.

סימן נד

קנס פיגורים באספקה

א. מתי זו אסמכתא

ההוספה על שכר עבודה ('בנוס') או על מקח או על אספקה קודם זמנה, אין בה בעיה, מותר לקונה או המקבל ליטול שכר נוסף על השתדלותו וכד'. השאלה עולה לגבי הפחתה מהשכר האם אין בכך 'אסמכתא'. היינו האם הנפסד התכוין לפחות משכרו או הסכים לתנאי זה בלא גמירות דעת לקיומו.

במשנה בבבא מציעא (פ"ט מ"ג) נאמר: "המקבל שדה מחבירו והובירה שמין אותה כמה ראויה לעשות ונותן לו **שכך כותב לו אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא**". ופירש הרמב"ם: "כבר ביארנו כי מקבל הוא השוכר את הקרקע בחלק מתבואתה, ולפיכך אם הברירה ולא זרעה משערין כמה היתה עושה אלו נזרעה, ויתן ממנו החלק שהוסכם עליו. וזה ברור". האריס משלם במיטבא – וגובים ממנו יותר מהפסדו הישיר של בעל השדה. ובאר התוספות יום טוב: "המקבל שדה – כתב הר"ב למחצה וכו'. אבל בחכירות לא שייך. דמאי שמין איכא.

שאלה

האם ניתן לקבוע בחוזה לביצוע פעולה או אספקה – קנס פיגורים במידה והמספק מאחר באספקה, האם אין זו אסמכתא?

לדוגמא, תנאי בחוזה: אם תשלים את הבנין בי"ב חודש תקבל שכר 100, אם תקדים בחודש תקבל 110 ואם תאחר בחודש תקבל בשכרך רק 90? וכן אם תספק לי רכיב מסויים עד תאריך מסויים תקבל 100, אם תקדים תקבל 110 ואם תאחר לספקו תקבל 90.

שאלה זו קיימת היום כמעט בכל חוזה מתמשך, כאשר יש חשיבות לאספקה בזמנים מסוימים, כגון בניית בתים סלילת כבישים, או אספקת רכיבים לבתי חרושת וכד'.

לכל ספק או יצרן יש זמן בתכנונו לסיים ולצאת לשוק למכור ולהחזיר את ההשקעות, וכל עיכוב באספקת אחד ממרכיבי התוצרת יכול לגרום לו נזק ממוני רב בגרמת המאחר.

3. הערת הר"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אולי בימינו זה מעין סיטומתא אם נהגו בזה.

חבל נחלתו

לתשלום של סכום מוגזם שאינה ע"מ לקיימה. (בהמשך נדון האם אין לראות בהתחייבות שיש בהן אסמכתא קטנה כהתחייבות שאינה תלויה בשום סיבה ומחייבת.) וכך כלל זאת הרשב"א (ב"ב קמ ע"ב): "ועוד] נראה לי שאין אסמכתא אלא באם שהוא כעין קנס שאינו רוצה שיתקיים הדבר שהתנה עליו באם, כגון אם לא נתת לי מכאן ועד שלש שנים הרי היא שלי שאין בעל השדה מתנה בדוקא אלא דעתו היתה סמוכה שיפרע תוך השלש, וכן אם [לא] נתתי לך איתפרע מהאי חמרא, ואם לא נתתי לו עד יום פלוני החזר לו את שטרו, אם אני חוזר בי אכפול לך ערבונך, אם לא באתי מכאן ועד יום פלוני ליבטל זכוותיה, אם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זוזי, וכן כולן לפי דעתי שמתנה באם כעין קנס וגוזמא בעלמא."

נשאלת השאלה מדוע אם התחייב וגזים אינו מחוייב, הרי סו"ס התחייב. ונראה שזהו דין אסמכתא היינו התחייבות שהמתחייב לא התכוין לקיימה, מפני שהיא אינה הגיונית והיא באה מותנית בדברים אחרים. אבל אם קיבל על עצמו בלא התנאה ולא כתוצאה ממו"מ בלב שלם התחייבות שאינה הגיונית כגון: "קרע כסותי והפטר" – אינו יכול לטעון זו

חכירתו יתן. רש"י. (וכן בתפא"י). היינו בחכירות שהיא תשלום סכום קבוע נותן בין הוביר בין לא הוביר. בהמשך הסוגיא שם (ב"מ קד ע"ב): "ההוא גברא דקבל ארעא מחבריה, אמר: אי מוברנא לה – יהיבנא לך אלפא זוזי. אוביר תילתא. אמרי נהרדעי: דינא הוא דיהיב ליה תלת מאה ותלתין ותלתא ותילתא. רבא אמר: אסמכתא היא. ואסמכתא לא קניא. ולרבא, מאי שנא מהא דתנן: אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא? – התם לא קא גזים, הכא כיון דקאמר מילתא יתירתא – גוזמא בעלמא הוא דקגזים¹."

מבאר רש"י במסכת ביצה (ד ע"א) מהו גזים: "גוזמא קתני – כאדם שרוצה להחזיק דבריו מדבר יתר... גוזמא – אף על פי דלא אפשר – גזים ואמר מילתא דטופיינא, גוזמא – דבר שנוי שאינו מתקבל."

המצב של אלפא זוזי מול חכירות מלמד על הבעיה.

אם אדם התחייב לתשלום ללא תלות במעשיו התחייבותו חלה והוא חייב בתשלום², אולם אם הוא תלה זאת בפעולה שישלים והתחייב לסכום גבוה שאינו מייצג את ההפסד של הצד השני הרי זו אסמכתא. כלומר התחייבות

1. ברא"ש (ב"מ פ"ט סי' ז) מובאת דעת הר"ף (ב"מ סא ע"ב) שחייב לשלם את הנזק האמיתי אף שהתחייב לאלפא זוזי, הרא"ש מסכים אבל לא מטעמו של הר"ף.
2. וכן פסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' מ ס"א): "המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי, אף על פי שלא היה חייב לו כלום, ה"ז חייב. כיצד, האומר לעדים: הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה, או שכתב לו בשטר: הריני חייב לך מנה, אף על פי שאין שם עדים, או שאמר לו בפני עדים: הריני חייב לך מנה בשטר, אף על פי שלא אמר: אתם עידי, הואיל ואמר: בשטר, הרי זה כמי שאמר: הוו עלי עדים, וחייב לשלם אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב."

(לט.) והיכא דתפסי בית דין משכונות בעלי דינין ואמר להו אי לא עבדינן כפסק וכפשרה דילכון הבו ליה מאי דאית לכון מינאי גבייכו איכא מאן דמדמי ליה למתפסי זכוותיה **ומסתברא דלא מיקרי אסמכתא** ואף על גב דלא קאמר מעכשיו קני דלאו מילתא [יתירתא] היא ועוד דכיון דאדעתא דהכי יהיב משכונות בבית דין כמאן דאמר ליה מעכשיו דמי כמלוה על המשכון דגרסינן בתוספתא (ב"מ פ"א ה"ט) וכשנים עוררים על הבית ועל השדה (שם) ואף על גב דאמר בלישנא דאסמכתא אבד את זכותו..."

עולה שדוקא **מתנה בגוזמא יש בכך** אסמכתא אבל אם ההתניה היא ללא גוזמא נראה שאינה נחשבת לאסמכתא אע"פ שהיא אינה שווה לנזקי מי שנתחייבו לו והיא גבוהה מן ההפסד. ולגבי השאלה ששאלנו בראש דברינו גם **אם אין הנזק מסתכם ב-10 הרי הוא קנס עצמו על האיחור ואין בכך אסמכתא** וחייב.

וכן נראה מדברי הריטב"א (ב"ב קמ ע"ב): "מתני' הניח בנים ובנות וטומטום וכו' האומר אם ילדה וכו'. פי' בשכ"מ מיירי דמקנה באמירה וה"ה לבריא בקנין, ובהא ליכא משום אסמכתא דלעולם אין אסמכתא אלא במאן דאתי למקנס נפשיה משום מידי כההוא דהלוהו על שדהו (ב"מ ס"ה ב'), וכההוא דמי שפרע מקצת חובו (לקמן קס"ח א'), וכאומר אי לא אתינא ליבטלן זכותאי (נדדים כ"ז א') דודאי אינו רוצה שיתקיים תנאו ואם יתקיים על כרחו יתקיים, אבל כל שאינו קונס עצמו כלל **ורוצה בקיום תנאו ושיתקיים המעשה אין זו אסמכתא אלא תנאי כתנאי בני גד, וזה**

רק אסמכתא ועתה לאחר שקרעת שלם לי את כסותי.

וכן נראה מדברי המאירי (ב"מ סו ע"ב): "צריך שתדע שלא נאמר ענין אסמכתא אלא במי שאומר דבר גוזמא כגון זה שבמשנתנו אם אי אתה נותן מכאן ועד יום פלוני הרי היא שלי והרי היא שוה יותר הא אם לא היה שוה יותר אין זה אסמכתא וקנה או שמא אף למה שפירשנו בה שהוא מתנה שתהא שלו בשוויה מכל מקום דרך גוזמא שיהא קרקעו מכור ממילא על כרחו וכן פרע מקצת חובו והשליש את שטרו ואמר אם לא אפרעהו עד זמן פלוני החזירו לו שטרו ויפרע מן הכל **הא כל שמתנה אי זה תנאי ואין שם שום דבר גוזמא אף בלשון אם ובלא מעכשיו קנה** והוא שאמרו בפרק המקבל אי מוברנא יהיבנא לך אלפא זוזי ואמרו עליה שהיא אסמכתא, והקשו ומאי שנא מיהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם בדמיטבא ותיצרו התם לא אמר מילתא יתירתא ומה שאמרו בסוגיא זו לא יהיבנא לך עד יום פלוני שקול האי חמרא בזוזך אף זו מילתא יתירתא היא שנותן לו היין שיוקר לאחר זמן **והוא שכתבו גדולי הפוסקים בתשובת שאלה שתנאי שבעניני שכירות ואומנות אין בו דין אסמכתא שאין שם גוזמא"...**

וכן נראה להוכיח מדברי הבית יוסף (חו"מ סי' רז): "כתב מהרי"ק בשורש קצ"ד **אפילו היה מתנה דבר שהוא קצת רחוק מן הדעת מ"מ כיון דלא הוה גוזמא גמורה לא הוי אסמכתא**, והביא ראיה מדכתב המרדכי בסוף פרק הפועלים (שם) דכי מתנה שומר חנם להיות כשואל לא הוי גוזמא: כתב העיטור באות ת"ו סימן י"א

חבל נחלתו

המבטל ספינתו של חבירו מהו? חנותו של חבירו מהו? פי' מה שאמר המבטל כיסו וכו' הוא בפ' איזהו נשך גבי ההיא דתני התם בירושלמי הנותן מעות לחבירו ליקח לו חטים למחצית שכר ולא לקח **אין לו עליו אלא תרעומת**, ודייק מינה דההיא דהמבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת אף על פי שקבל עליו ליקח, כיון שלא התנה ואם לא אקח אשלם, ודייק ממתני' דפירקין דהמבטל שדהו של חבירו חייב לשפותו, והיכי את שמעת מינה והא אדרבה משמע איפכא דטעמא שכתב לו הא לא כתב לו פטור. היינו מהירושלמי עולה שסתם ללא תנאי מפורש מבטל כיסו של חברו (היינו גרם לו שלא ירויח כסף ממעות שנתנו לו) – פטור מתשלום ואין 'דורשים לשון הדיוט' לחייבו. ומתרג' הרמב"ן: "ונראה מכאן דהא דאמרי' דורש לשון הדיוט ה"ק **שהיה עושה מנהג ההדיוטות עיקר ודן על פיהם** כאלו נהגו על פי חכמים, ואף על פי שמעצמן הורגלו לכתוב כן שלא על פי חכמים, היה עושה אותנו מנהג כתנאי ב"ד **שאע"פ שלא נכתב כמי שנכתב** דמי הואיל והוא מנהג פשוט וכולם עושין כן **וכל המקבל על דעת כן מקבל**... לפיכך למדו ממנה בירושלמי שהמבטל שדה כלומר שקבלו לאריסות והוביר שחייב לשפותו, ואף על פי שהמבטל כיסו של חבירו פטור **אלא א"כ קבל עליו בפירוש לשלם**, ואותה שאמרו (ע"ג ב') האי מאן דיהב ליה זוזי לחבריה למזבן ליה חמרא ופשע ולא זבן ליה משלם ליה וכו' בשקבל עליו בפירוש לשלם, ואף ר"ח ז"ל כתב בסוף דבריו ש"מ דכל הני דדרשי לשון הדיוט הלכתא נינהו וכתנאי ב"ד נינהו".

כפתור ופרח למדנו מפי הרשב"א ומורי הרא"ה נר"ו. וכ"כ נמוקי יוסף (ב"ב סה ע"ב).

אף כאן המתנה רוצה בשכירות שקיבל עליו ויודע שאם יזדרז יקבל פרס ואם יתעכב יפסיד משכרו אבל הוא נכנס לעבודה אדעתא דהכי וברצון שלם, ולכן אע"פ שמפסיד משכרו ברצונו עשה זאת.

ב. התחייבות במניעת רווח

הגמרא (ב"מ קד ע"א) דנה מדוע בהתחייבות לשלם במיטבא חייב, הרי כל נזק ממוני שייגרם לצד השני הוא רק **גרמא בניזיקין**, ועוד שהוא משלם יותר מן ההפסד ועוד שהרי זו התחייבות מותנה ומדוע לא תחשב לאסמכתא ומבארת: "רבי מאיר היה דורש לשון הדיוט; דתניא, רבי מאיר אומר: אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא". ומקורו מתוספתא כתובות (פ"ד הל' ט"ג).

מבארים תוספות: "היה דורש לשון הדיוט – לשונות שלא תיקנו חכמים לכתוב **אלא הדיוטות הורגלו לכותבן** היה דורש, **ואפילו לא כתב כאילו נכתב**, דאי דוקא כשכתב מה היה דורש פשיטא **שיש לו לקיים כמו שהתנה** דהא לאו אסמכתא היא".

היינו מנהג להתחייבות שהורגלו לכותבו **מחייב אפילו לא נכתב**, ואפילו שהנזק לצד השני הוא בגרמא.

הרמב"ן הקשה בחידושו על משנת 'אם אוביר': "וקשה עלינו זו שמצינו בירושלמי על משנתנו א"ר יצחק דא אמרה **המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת**, המבטל שדהו של חברו חייב לשפותו,

הרשב"א (חידושים בסוגיא לעיל) מוסיף: "ר"מ היה דורש לשון הדייט וכו', פירוש דורש – חוקר אחר לשון ההדייטות כלומר התנאים שהם רגילים להתנות ביניהן ולפסוק הדין עליהן כאלו הן תנאי ב"ד לפי שהן מורגלין להתנות כולן כן, ודורש כמו חוקר ותובע כמו ודרשת היטב, ור"מ היה חוקר תנאי ההדייטות והיה אומר כל שהן מורגלין להתנות בכך אף על פי שאינו כן מעיקר הדין בתנאי זה שהם מורגלים בו להתנות אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא שיש בו אסמכתא דכל דאי לא קני, אפילו הכי כיון דבידו ולא גזים והורגלו להתנות כן ב"ד מקיימין דבריהם ודנין עליהם, ולא עוד אלא אפילו לא כתבו כמי שכתבו דמי".

הרשב"א מוסיף, על הראשונים האחרים, שכיון שהיכולת בידו והוא לא גזים והורגלו להתנות אין זו אסמכתא, דנים עפ"י התנאים ביניהם ועפ"י התחייבותם, ואע"פ שההפסד אינו בידים ואפילו הוא מסופק בכ"ז דנים עפ"י התנאי שביניהם.

בבבא מציעא (עג ע"ב) נאמר: "אמר רב חמא: האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא, ופשע ולא זבין ליה – משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט", כלומר אע"פ שזו רק גרמא בנוזקין ומניעת רווח סבר רב חמא שצריך לשלם. רב אשי חלק וסבר שזוהי אסמכתא, וכתבו הראשונים שהלכה כרב אשי.

השולחן ערוך (ח"מ סי' קפג ס"א) פסק: "הנותן מעות לשלוחו לקנות לו סחורה ידועה, ולא לקחה, אין לו עליו אלא תרעומת. ואם ידוע שלקח (במעות המשלח), מוציא ממנו בעל כרחו". ופסק כרב אשי.

נראה מדברי תוס' והרמב"ן שהחידוש ב'אם אוביר ולא אעביד' שאעפ"י שלא כתבו חייב לשלם את ההפסד של חברו כיון שנהגו לכתוב כך. והסיבה שנהגו לכתוב היא מצד שהרווח בעיסקת קרקע היה בטוח, וע"כ בקרקעות אע"פ שלא התנו בפירוש בכ"ז חייב בתשלום על מניעת רווח. אבל בביטול כיס היינו מעות כאן אין הרווח בטוח ולכן רק אם התנה בפירוש חייב על מניעת רווחו של בעל המעות. והירושלמי מסתפק מה הדין לגבי חנות וספינה. ומשמע שבסוגי עסקאות שלא נהגו לכתוב אם כתב וקבל עליו בפירוש חייב לשלם מצד כתיבתו את הפסדו של חברו.

נראה מן הרמב"ן בהסבר משנת 'אם אוביר' והירושלמי שבכל עיסקא שיש בה רק מניעת רווח ולא היזק ישיר אם היתה התחייבות מפורשת משלם את כל רווחו המופסדים של בעל הנכס, בקרקע יש חידוש שאפילו לא התנה משלם מה שהקרקע היתה אמורה לעשות. ולפי"ז בשאלות שהצגנו בראש דברינו נראה שאין בהן אסמכתא, כיון שההתחייבות בכתב וזהו חלק מסדרי עבודה או אספקה, והמספק מקבל עליו את ההפסד הזה. ונראה שאפילו אין הפסד ברור לצד השני התחייבותו מחייבתו לתשלום או לגריעה משכרו.

עולה לפי זה שיש כאן ארבעה מצבים: (א) התחייבות שאינה מותנית במעשה – המתחייב חייב כמה שהתחייב. (ב) התחייבות מותנית במעשה המתחייב וגזים – פטור. (ג) מניעת רווח שהתחייב בכתב לשפותו – חייב בתשלום. (ד) מניעת רווח שנהגו בתשלום – חייב ממנהג הדייטות.

חבל נחלתו

כתב על כך בנתיבות המשפט (ביאורים
סי' קפג ס"ק א):

"אין לו עליו אלא תרעומת. ודין זה מבואר ביו"ד סימן קע"ז בסעיף מ' דהנותן מעות לחבירו לקנות פירות למחצית שטר, ואמר לא לקחתי, דאין לו עליו אלא תרעומת".
"ולכאורה קשה לי, דהא מבואר בב"מ דף ע"ג [ע"ב] בהאי דיהיב זוזי לחבריה למזבן ליה חמרא ופשע ולא זבין ליה, דמשלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזול שפוט, ורב אשי פליג התם, ופריך הש"ס, ולרב אשי מאי שנא מהא דתנן [שם ק"ד ע"א] אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא. ועיין בשיטה מקובצת שם [ע"ג ע"ב] שפירש, דפריך, כיון דשם תיקנו כך, היה להם גם כן לתקן כך. ומבואר שם [ראה שם ק"ד ע"א בתוס' ד"ה היה] דבהא דאם אוביר דאף אם לא נכתב חייב, וכן מבואר לקמן סימן שכ"ח דאף אם לא נכתב הוי כנכתב, ע"ש בסמ"ע [סק"ג]. ומשני הש"ס שם, התם בידו והכא לאו בידו. וכתבו התוס' שם בד"ה התם בידו, וז"ל, דהכא אין בידו כשער הזול, דשער הזול דזול שפוט לא משיך כולי האי וכו'. ועיין סמ"ע סימן ר"ז ס"ק כ"ט, דדוקא במקום פלוני מיקרי לאו בידו, ע"ש. ולפי"ז אם שולח לו לקנות חטיף אתרעא דמשיך, ולא קנה, ונראה משאר כל הסוחרים שקנו תבואה באותו מקום שהרויחו, שחייב לשלם מטעם אם אוביר ולא אעביד [ועיין מה שכתבתי בביאורים בסימן קע"ו [סקל"א] ובסימן ש"ו [סק"ו] דשותף או פועל חייב על מניעת הרויח מטעם אם אוביר]."

"ולכן נראה דשם ביו"ד מיירי בנותן לו למחצית שטר על זמן, וכיון דפועל יכול לחזור בו וכמבואר לעיל בסימן קע"ו [סעיף

כ"ג] במקבל עיסקא לזמן, וכיון דיכול לחזור בו מלהיות פועל, פטור מלשלם. וכאן נמי הטעם, כיון דשליח בחנם הוא, יכול לחזור משליחותו כמבואר בסימן של"ג סעיף ה' בהג"ה, ולכך אין לו עליו אלא תרעומת.

"ולפי"ז נראה, בשליח בשטר ולא נתן לו לזמן רק בקבלנות על עסק לקנות בתרעא דמשיך, ולא קנה, חייב לשלם לו מניעת הרויח כדרך שהרויחו שאר הסוחרים מטעם אם אוביר הנ"ל."

נראה מדברי הנתיבות שצמצם את דינו של רב אשי וסבר שלפי מנהג הדיוטות חייב לשלם ואף על מניעת רווח.

ג. התחייבות לתשלום הוצאות

שאלת אסמכתא עלתה בהתחייבות לתשלום הוצאות למי שיצא חייב בדין, ומה דינו אם התחייב לשלם הפסדי חברו. בשו"ת הריב"ש (סי' רכב) כתב: "אבל מה שטוען דון שלמה לדון יהודה, הוצאות: כיון שדון יהודה יוצא מחוייב בעת הריב. בזה דעו: שמדין תורתנו, אין היוצא מחוייב בדין, חייב בהוצאות. מדתנן בפרק גט פשוט (קס"ז): אין כותבין שטרי ברורין, אלא מדעת שניהם, ושניהם נותנין שטר. ומפרש בגמרא: מאי שטרי ברורין? שטרי טענתא. אלמא: ששטר כתיבת טענות הכתות, על שניהם. ולא אמרו: שיפרע אותם היוצא מבית דין חייב... אלא שנראה: שאין על המחוייב בדין, חיוב ההוצאות, אלא דוקא הוצאות שיעשה, כדי להביאו לדין, אם הוא מסרב. כדאמרינן בפרק הגוזל בתרא (ק"ב): דבעי למיתן לספרא, זוזא דפתיהא. ולכן, אין על דון יהודה לפרוע מן הדין, בהוצאות שיעשה דון שלמה. אבל,

אם נתחייב ונשתעבד בהן בשטר הקניה, חייב: דתנאי שבממון הוא וקיים".

עולה שאע"פ שבד"כ אין משלמים הוצאות, ואין המפסיד בדין נחשב כגורם לנזקיו של הזכאי בדין, בכ"ז אם התחייבו קודם ירידתם לדין לתשלום ההוצאות צריכים לשלמן ואין זו אסמכתא.

לעומת זאת הרא"ש כתב כך (כלל סח סי' יב): "ואם היה בא לידי מעשה לגבות ההוצאה, לא הייתי פוסק לגבותה, אם לא שנעשה הקנין בבית דין חשוב, דלא כאסמכתא". היינו הוא מחשיב זאת כאסמכתא.

אולם בתשובה אחרת מתיר יותר (שו"ת הרא"ש כלל עא סי' ח): "ולענין ההוצאה והשחד, כל תנאי שבממון קיים, ומועיל הנאמנות לענין ההוצאה והשחד, כמו שמועיל לענין גוף הממון הכתוב בשטר". ונראה מדבריו שהסתפק בכך.

השולחן ערוך (חו"מ סי' סא) פסק: "שטר שכתוב בו שיפרע ההוצאות על הכפל, אסמכתא הוא ואינו גובה". היינו לפי השו"ע אפילו התחייב במפורש וכתב זאת, כיון שגזים (=כפל!) פטור מתשלום.

אבל הרמ"א הגיה: "ואף על גב דכתב ביה דלא כאסמכתא וכו'. וע"ל סי' ר"ז בדיני אסמכתא. וכל דבר שנהגו בו בני המדינה בשטרות, אף על פי שאינו כתיקון חכמים, הולכין אחריו (טור בס"מ מ"ב וריב"ש סימן ק"ה)".

ונראה שהם חלוקים בשאלה האם התחייבות מפורשת מחייבת אף ליותר מהוצאה מוערכת ואפילו לכפל ההוצאה או לאו.

הסמ"ע (סי' סא ס"ק יב) הסביר את שיטת השו"ע: "בספרי הטור המדויקים [סעיף ו']

כתוב 'עד הכפל'. והיה נראה דדוקא בכה"ג דקיבל עליו כולי האי מחשב אסמכתא, וכמו אם לא אעביד אשלם אלפי זוזי [ב"מ ק"ד ע"ב], אבל בחיוב סתם הוצאה אין זה אסמכתא, אלא אמרינן ביה ג"כ כל תנאי שבממון קיים. וכן משמע מתשובת הרא"ש [כלל ע"א סי' ח']. גם הביאה הטור בסימן ע"א סעיף כ"ב, ומור"ם הביאו שם בשו"ע בהג"ה בסוף סעיף ג' ע"ש. גם בד"מ [סעיף ז'] כתוב דלא מיקרי זה אסמכתא כיון שקיבל עליו לשלם הוצאות וה"ל בכלל אמרם כל תנאי שבממון קיים, ותמה על הרא"ש [כלל ס"ח סי' י"ב] שכתב דה"ל אסמכתא. ולפי מה שכתבתי ניהא, דלא קרי ליה אסמכתא אלא בתנאי דקיבל עליו עד הכפל, דאף אם אירע דהוציא עליו כ"כ, מסברא יש לומר דלא עלתה על דעתו שיוציא כ"כ ועל דרך אסמכתא כתב לו כן..."

נראה לפי הסמ"ע שמבין שאם התחייב לשלם לחברו 'עד כפל ההוצאה', ואף יותר מההוצאה בפועל – חייב לשלם, ורק אם התנה על עצמו שישלם כפליים מההוצאה ויותר נחשב כאסמכתא.

וכן נראה שהבינו הש"ך (ס"ק ז) שהסביר: "על הכפל כו' – כתב בסמ"ע ס"ק י"ב, דוקא בכה"ג שקיבל עליו לשלם כולי האי הוי אסמכתא, אבל בקיבל עליו לשלם ההוצאה לא הוי אסמכתא, כיון שנתחייב לשלם מה שמפסידו. ובזה יישב מה שהקשה בד"מ מהך דאם אוביר ולא אעביד לקמן סימן ר"ז, [סעיף י"ג] ומביאו הב"ח [סעיף ז']. מיהו אם היתה לו סחורה מזומנת לקנות וטוען שהיה לו ריוח בו, אף שכתוב בשטר שנתחייב לשלם כל מה שמפסידו, פטור, וכמ"ש הב"י [סוף סעיף

חבל נחלתו

ו' בשם תשובת הרשב"א [ח"ג סי' רכ"ז]. והטעם, **דמניעת הריוח לא קרי הפסד** כדאיתא בירושלמי [ב"מ פ"ט ה"ג] הביאווהו הפוסקים, המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת, וגרע מגרמא בנזיקין דפטור, ותו, דמי ערב בדבר שהיה ודאי ריוח, דילמא אף היה מגיע הפסד, כ"כ הב"ח [סעיף ז']. ועיין לקמן סימן רצ"ב סעיף ז' בהג"ה, ומ"ש שם [סקט"ו]. אך מה שנראה מדברי הב"ח דקושית הר"ב בד"מ מיתרצא בהכי, ליתא, דפשיטא דקושית הר"ב בד"מ עיקרה על תשובת הרא"ש שהוציא הוצאות וה"ל הפסד, והיינו שכתב הר"ב בד"מ, אבל כאן שמפסידו לא הוי אסמכתא כו'. לכך צריכים אנו לדברי הסמ"ע **דהרא"ש מיירי שרוצה הוצאות יותר מן הראוי, ודוק**".

עולה מהש"ך שמחלק בין הוצאות שהן הפסד ברור אע"פ שלעתים הן קרוב לכפל הוצאה בפועל ובהן כתיבת התחייבות מועילה לחייבו בתשלום מלא, לבין מניעת רווח שאף אם כתב בשטר הרי זה אסמכתא ופטור מתשלום. ואם רוצה תוספת על ההוצאה – הוי אסמכתא ופטור.

וכך מבאר זאת ערוך השולחן (ח"מ סי' סא ס"א): "שטר שכתוב בו שאם לא יעשה ראובן דבר זה ישלם לשמעון ההוצאות שהוציא ולא עשה **חייב לשלם לו**, אבל אם כתוב בו **שישלם ההוצאות בכפל מכפי מה שהוציא** אסמכתא היא כיון דקיבל עליו מילתא יתירתא כעין קנס ואינו גובה אפילו כשכתוב בו דלא כאסמכתא וכו' **דכתיבת דלא כאסמכתא אינו מועיל אלא במקום שאין האסמכתא מפורש כל כך בהשטר**, אבל כדחזינן אסמכתא מפורשת אינו מועיל

כתיבה זו אא"כ עשו באופן שלא יהיה בזה אסמכתא כמו בקניין ובב"ד חשוב או במעכשיו מתנה גמורה כפי הדיעות שיתבארו בסי' ר"ז בדיני אסמכתא ואף על פי שהכפל אינו משלם אבל כפי מה שהוציא משלם ואם כתוב בו שישלם לו מה שיהיה לו מניעת הריוח הוי אסמכתא דמניעת הריוח לא הוי היזק [ש"ך] ונ"ל דדווקא מניעת הריוח **מעסק שאינו קבוע אצלו למחייתו** לא מקרי היזק, **אבל מעסק קבוע אצלו למחייתו שפיר מקרי היזק** ולא הוי אסמכתא וכן אם הפסיד לו ע"י זה מסחור יריד הקבוע מזמן לזמן שפיר מקרי היזק עי' בא"ח סי' תקל"ט [ופי' הסמ"ע בס"ק י"ב לגירסא דעד הכפל לא נתברר אצלי ודו"ק"].

עולה מדברי הפוסקים שאדם המחייב עצמו בקנס על פעולות קנייניות והקנס הוא בגודל ניכר אפילו אין הפסד גדול והקנס אינו כפול מההפסד – אין זה אסמכתא ועל כן חייב לשלם לו את מה שהתחייב עליו. ומכאן נלמד לשאלות בהן פתחנו על עיכוב בבניית בית או על עיכוב באספקת רכיב למערכת וכד' שאם נכתב במפורש בחוזה שביניהם ואין הקנס בשווי כל העבודה אלא בהתמעטות רווחיו של המספק – אין זה אסמכתא וחייב לשלם או לגרוע משכרו כפי שהתנו.

בשער משפט (סי' סא ס"ק יב) מרחיב עוד יותר וטוען שהתחייבות בכתב גורמת שאין זה אסמכתא. וז"ל שם: "אלמא אף היכא דל"ה אלא מניעת הריוח ומבטל כיסו של חברו חייב כשכך כתב לו דל"ה אסמכתא כיון דלא גזים ואדם יכול לחייב א"ע בשטר אף בדבר שאינו חייב כדאיתא בסי' מ ס"א...". היינו הוא מדמה

דהכא אף על פי שלא קבל עליו תשלומין כלל כיון שנתן לו מעותיו ליקח סחורתו ואלמלא הוא היה לוקח ע"י עצמו או ע"י אחרים אלא שזה הבטיחו שיקח לו וסמך עליו ונתן לו מעותיו על דעת כן הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו **דבהיה הנאה דסמך עליה ונותן לו ממונו משתעבד ליה משום ערב**, וזה ענין שכירות פועלים דפרקין דלקמן שחייבין לשלם לבעה"ב מה שמפסיד כשחזרו בהן או שבעה"ב חייב לשלם להם מה שמפסידין דכיון שסמכו זה על זה נתחייבו זה לזה במה שיפסידו על פיו, וזה דין גדול".

היינו, ר"י תירץ שאם התחייב בפירוש חייב לשלם את מניעת רווחיו של חברו, ואילו הריטב"א תרץ שהתחייב מדין ערב. ונראה ששני התירוצים הם אליבא דהלכתא.

בשו"ת חתם סופר (ח"ה, חו"מ סי' קעח) פתח: "בדין המבטל כיסו של חברו המוזכר בהגה' ש"ע ח"מ סי' רצ"ב ס"ז והוזכר עוד ברמז ס"י שפ"ו ובש"ע ס"י פ"א ובסמ"ע שם ובש"ך סי' ס"א סק"י ובי"ד סי' קע"ז סקמ"א ולא ראיתי באחרונים דבר ברור שיהי' ראוי לסמוך עליו **והוא מעשים בכל יום באופנים שונים** ע"כ אמרתי לרשום לי לעצמי שרש ומוצא הדין ואת אשר יורוני מן השמים ובה' אבטח יעזרני על דבר כבוד שמו הגדול למען לא אכשל בדבר הלכה". והוא מביא את הירושלמי בדין ביטול כיסו של חברו ואת הבבלי בענין חמרא דזולשפט שהובא לעיל ואת הריטב"א שהבאנו ומסיק מדברי הריטב"א ושאר ראשונים: "הנותן מעות לשלוחו ליקח לו פירות או

התחייבות כתובה בשטר בתנאי להתחייבות ללא תנאי שהוזכרה לעיל, ולכן חייב בתשלום.

ושוב כותב שם: "וכתבו הרא"ש והנ"י שם דהאי דינא מיירי שהתנה עמו שאם לא יקנה לו שישלם לו כן דאל"כ הא קי"ל המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת, וכ"כ המרדכי ר"פ הגוזל קמא והג"מ בפ"ז מה' שלוחין הרי להדיא דאף בסחורה דדרך השערים להשתנות מ"מ אם קיבל עליו בפירוש חייב לשלם... א"ו דאין לחלק דבכל גוונא שעומד להרויח לפי דרך בני אדם ומחייב את עצמו בכך לאו אסמכתא הוא וחייב לשלם... **אבל אם כתב בפירוש בשטר שמחייב א"ע אף בהפסד הרויח שבא מחמתו והיה לו סחורה מזומנת לקנות שהיה בו ריוח לפי דרך העולם בודאי חייב לשלם ולא אסמכתא הוא כלל** וז"ב לפענ"ד".

ד. התחייבות מדין ערב

בדין נותן מעות לשלוחו ולא קנה האמור לעיל (דיהיב זווי לחבריה למיזבן ליה חמרא, ופשע ולא זבין ליה – משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט) **כתב הריטב"א** (חי' לב"מ עג ע"ב וכן בשטמ"ק לב"מ): "ולכולהו פירושי ק"ל למה חייב לשלם לו כלום ומאי שנא ממבטל כיסו של חברו שהוא פטור מפני שאין היזקו אלא גרמא, וכן אם הוביר שדהו **אינו חייב לשלם לו אלא כשקבל עליו כן בפירוש**, ותירץ ר"י דהכא נמי כשהתנה כן בפירוש שאם לא יקח לו שישלם לו פסידא שלו, ולא הזכיר התלמוד כן מפני דהא פשיטא דבלאו הכי לא מחייב ולא הוצרך אלא לפרש כיצד ישלם לו ולא יזהה חשבון ישלם לו, ומורי הרב תירץ

חבל נחלתו

ואיחר ולא סיפק חייב המבטל בקנס שקבעו ביניהם, שהרי המזמין בחר בו מכל הקבלנים או הספקים לספק לו. ואמנם ניתן לומר שבבית לבניה אינו מפסיד שהרי הוא דר במקום כלשהו, אולם אין זה נראה נכון, הרי שכירות דירה ג"כ עולה לו ממון וא"כ הוא היה יכול היה לדור בשלו ובגלל התבטלותו של הקבלן הוא דר בשל אחרים ומעלה שכר לבעל הבית. וכל קנס שהסכימו ביניהם שאינו מפחית ממחיר הקרן נראה שאינו אסמכתא, והמבטל כיסו של חבירו חייב במקרה זה. ואין זו רבית שכן הוא חייב רק משום קנס ולא מחמת אגר נטר.

סחורה וישב והלך לו ולא קנה כלום וביטל כיסו אם אין הזיקו של זה ברור אין לו בו כלום, אבל אם הזיקו של זה ברור **והשליח הי' יכול על זה** בודאי ופשע ולא עשה מבואר מהריטב"א הנ"ל שחייב לשלם, ולפע"ד **כל הפוסקי' מודים לו** מ"מ הואיל ולא מצאתי כן להדי' וכן במרדכי דב"ק סי' קט"ו לא משמע קצת כן על כן כשיבוא לידי **אראה לפשר ולבצע עכ"פ**. נראה מדברי החת"ס שלמסקנה להלכה סבר כריטב"א שמדין ערב חייב לשלם על ביטול מעותיו ביד השליח (אע"פ שכתב שלמעשה היה מטיל פשרה ביניהם).

מסקנה

נראה לומר שבעסק בין שני צדדים שאחד התחייב לספק בתאריך מסויים

סימן נה

תביעה להשתתפות בקיר תמך

תשובה

א. צריך לעיין מה זכותו של ראובן לקיר תמך מן המדינה, אם הזכות היא ממונית הוא יכול לסחור בה ולתבוע את חלקה משמעון. אולם אם הזכות היא לקיר בלבד אין הוא יכול לתבוע את חלקה משמעון.
ב. במידה והגובל עם ראובן היה מי שזכאי אף הוא מהמדינה להחזר מתאים המדינה לא נותנת לכל אחד מהם תקציב לקיר אלא בונה רק קיר אחד, והתשלום

שאלה

באחד הישובים המתחדשים לאחר עקירת גוש קטיף תובע ראובן משמעון להשתתף עמו בתשלום קיר תמך שבין מגרשי הבניה. ראובן מקבל את כל הוצאת בניית הקיר שביניהם מן המדינה לפי חוקי המדינה לפיצוי לעקורי גוש קטיף. שמעון אינו זכאי להשתתפות זו.
האם ראובן יכול לתבוע את שמעון לתת את חלקו על אף שקיבל זאת בחינם (מבחינתו) מן המדינה?

סימן נה – תביעה להשתתפות בקיר תמך

יכולת או זכות לשנותו אלא באישור המוסד המקצה.

ה. נראה שה"ה לגבי קירות תמך הוא קיבל מהמדינה קיר תמך ולא כסף לבנייתו (ומה שהוא בונה בפועל ולא המדינה כך ההסדר עם המדינה), ועל כן מי שקיבל זאת מהמדינה במתנה אינו יכול לתבוע את חברו, החזר לי את חלקך בבניית הקיר. כיון שהמדינה הקנתה לו קיר ולא ממון. המדינה אם היתה רוצה היתה יכולה לתבוע החזר כספי על חלק מהקיר שבשימוש מי שאינו זכאי, אבל היא מחלה ומוותרת, אבל הזכאי לא זכה בכל הקיר ומוכר שימושו לאחר אלא קיבל מתנה מהמדינה.

ונשאלתי ע"י הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים, כך:

מעשה במחותנים שקבעו שהוצאת דירה וריהוט ומכשירים שונים יפלו על שני הצדדים שוה בשוה. והנה החתן נכה צה"ל רח"ל, ובתור שכזה הוא מקבל הנחות בהרבה דברים, נשאלה השאלה האם ההנחות האלה נזקפות לצד החתן, או שיתחלקו מחצה על מחצה.

והוסיף הגר"א נבנצל: "לא נתבקשתי לפסוק שם, אך בלבי חשבתי עפ"י הירוש' במסכת נזיר פ"ה ששמעון בן שטח אמר לינאי המלך: אתה נתת חצי בממונך ואני נתתי חצי בתורתך, כך יאמר כאן החתן אתה נתת בממונך ואני נתתי בנכותי".

ג"כ עבור קיר אחד, מכאן עולה שאין כאן מענק ממוני אלא מתנה פונקציונאלית לבנין קיר תמך.

ג. דוגמא לדבר מהליכות העולם: כגון חניה לנכים. אם יש חניה לנכים, נכה אינו יכול לאשר ללא נכה לחנות במקום אפילו תמורת תשלום. המקום מוקנה לו לשימוש כאשר הוא צריך אבל לא ניתן לו להפקת רווחים ממוניים. (וכן כאשר הוא קונה רכב במסים מופחתים הוא אינו יכול למוכרו לאחר ולהרויח את המסים המופחתים).

וכן דוגמאות מדיני תורה, במתנות כהונה, ישנן מתנות שנאכלות במקדש – התורה זיכתה לכהן אכילה בלבד, אינן למסחר אפילו לא בתוך המקדש ונראה שאף בקנין חליפין אינו יכול להקנות ולקנות בהן. לעומת זאת בתרומות¹ או ראשית הגז או זרוע לחיים וקיבה הוא יכול לסחור לפי מחירם ולמה שמותר לעשות איתן.

וכן לגבי מגורשי גוש קטיף הן קבלו קרולות למגורים, מרגע שסיימו להשתמש בהן הם אינם יכולים לעשות בהן שימוש מסחרי (אם לא קנו אותן) והם צריכים להשיבן למדינה.

ד. זו דרכה של המדינה בתקציביה, לדוגמא: אם המדינה מקצה לישוב סכום כסף לבניין בית כנסת הוא אינו יכול לבנות מכולת או מקוה או כביש וכד'. הממון מוקצב לדבר מסויים ואין למקבל

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: ע"י שביעית פרק ז משנה ג. תשובת המחבר: כוונת הרב לאמור שם, שאין עושים סחורה בפירות שביעית, אולם מותר למכרן לכהן או לקדש בפירות שביעית.

חבל נחלתו

חמש מאות מה שחתן פוסק הוא פוסק פחות חומש".

ומבאר התויו"ט: "ז"ל הר"ן טעמא דמתניתין מפורש בירושלמי שהביא הר"ף מה ראו לומר בכספים כו' דמדינא כל מה שהאשה מכנסת בין כספים בין כלים אין הבעל רשאי להשתמש בהן אלא שיהיו מיוחדים לה וכן היא אינה רשאה להשתמש בכליה אבל עשו חכמים תקנה ביניהם שישתמש הוא בכספים וירויה בהן ויוסיף שלישי וכשהכניסה לו שום דהינו בגדים וכלים הנישומין שמו דעתה שרוצה היא להשתמש בכליה ושיפחות הבעל בכתובתה חומש משוויין ע"כ". ומסיימת המשנה הבאה, וכן מודגש בשו"ע אה"ע סי' סו שהכל כמנהג המדינה.

אבל במקרה שלפנינו לא קבעו לחלוק לפי שומת ההוצאות אלא קבעו ביניהם חלוקה של כלל ההוצאות בפועל.

ג. ועוד, בגמ' בנזיר הבעיה שעמדה לפני ינאי המלך ושמעון בן שטח היתה איך לפתור את בעיית שלש מאות הנזירים ואותה פתרו מחצה למחצה שמעון בתורתו וינאי בממונו (ואם שמעון בן שטח היה מגלה לו את דרך הפתרון לפני כן ינאי לא היה משתתף – אבל אין כאן אונאה). אבל בשאלה שלפנינו אף אם הנכה "יקח" את כל ההנחה לחלקו – חלק מההנחה היא בגלל הצד השני. נניח שהוא קיבל כנכה צה"ל אולם חתונות בחצי מחיר, אולם

ושאלני הגר"א נבנצל האם אני מסכים עם מחשבתו. וזו תשובתי:

א. במחשבה ראשונה יש מקום להתחלקות מעין זו, וכן מצאנו בירושלמי דמאי (פ"ו ה"ח) במוסיף לשליח לקניה, שהמשלח והשליח חולקים ביניהם, ובארו שם: "כאן ע"י מעותיו של זה וע"י רגליו של זה שניהן חולקין"². וכן כאן ע"י נכותו הוא 'זכה' להנחה משמעותית שראוי שתחשב 'לחלקו' בהוצאות העמדת המשפחה.

ב. אולם יש לשדות בכך נרגא, שהרי הם התנו ביניהם לחלוק בהוצאות בפועל ולא ב'פרוייקט' של העמדת בית לישראל. כלומר צריך לבדוק מה התנו ביניהם. אם התנו ביניהם, לפני החתונה חלוקת הוצאות בפועל, ולא שומת כלל ההוצאות החזויות וחלוקתם (ובדרך כלל אין פירוט יותר מחלוקה שווה בכלל ההוצאות) ממילא לא יכול צד אחד לבוא ולטעון: אני מעוניין שנשים את כלל ההוצאות ומה שהשגתי בהנחה תחשב ההנחה מחלקי.

פעולה של שומא מוקדמת מצינו בכתובת כתובה (כתובת פ"ו מ"א): "פסקה להכניס לו אלף דינר הוא פוסק כנגדן חמשה עשר מנה, וכנגד השום הוא פוסק פחות חומש שום במנה ושוה מנה אין לו אלא מנה שום במנה היא נותנת שלשים ואחד סלע ודינר ובארבע מאות היא נותנת

2. עי' חבל נחלתו ח"א סי' צ.

סימן נה – תביעה להשתתפות בקיר תמך

450 קרבנות, ורק משום שאצל שמעון זה היה מצד תורתו זה כה הפריע לו.

[לדוגמא, היתה משפחה זכורה לטוב בשכ' הר נוף בי-ם שנתנה המחאה, וכלי בית קטנים לבני גוש קטיף שנישאו לאחר הגירוש. האם הצד שמביא את המתנות/גמ"ח יכול לטעון: נשום וזה יהיה מחלקי בהוצאות החתונה. נדמה לי שלא, כשם שאם קרוב משפחה נותן מתנה לא נחשב זאת כחלק מההוצאה המוטלת על הצד ממנו אותו קרוב. וכך נהוג שבני המשפחות שיכולים נותנים מתנות לעתים יקרות מאד לבני הזוג, ואין התחשבנות בין הצדדים: הצד שלי הביא מאתים והצד שלך רק מאה לכן אתה תצטרך להשלים על מה ש'החסירו' משפחתך.

וכן סיפר לי אב שהתחיל לחתן את ילדיו שהורי אשתו נתנו לכל נכד הנושא אשה מקרר, ועלתה השאלה האם לתת אותו 'דרך' ההשתתפות של ההורים והחליטו שלא אלא ירויחו שני הצדדים מכך.]

ו. יש סיבה נוספת: אם חלוקת ההוצאות ביניהם לא תהיה לפי ההוצאה בפועל, אלא נאמוד את הוצאותיהם הצפויות לפי שער השוק, וכל צד יאמר לדוגמא: אני הבאתי מקרר שמחירו בשוק אלף ואמנם קבלתי אותו בתשע מאות, ושני יאמר שווי האולם הוא כזה אבל בזכות 'קשרי' הצלחתי לקבלו במחיר נמוך וכו', וכך לכל פריט ופריט מרשימת הקניות וההוצאות לחתונה יהיו שני ערכים ערך להתחשבנות החדית וערך להוצאה בפועל – אין לדבר סוף, ויצטרכו מנהל חשבונות כדי לתמחר את כל ההוצאות לחתונה. ולכן נראה שכדאי יותר

הוא לא היה מקבל זאת ללא הצד השני שעמו הוא מתחתן. נמצא שהצד השני טוען: 'אתה בנכותך ואני בחתונתי'.

ועוד, הכלה הסכימה להינשא לו על אף נכותו, וידעה שאע"פ שהיא קבלה חתן עם נכות יש לו הנחות רבות, ומדוע שרק משפחת החתן תזכה בכך.

ד. ועוד, אם קבעו ביניהם אתה תביא מקרר ואני שולחן וכד', ואחד השיג את המקרר בהנחה גדולה זכה בה לחלק שהוא צריך להשתתף עם השני, ואינו צריך לחלוק את ההנחה עם חברו. אבל אם אמרו נקנה יחדיו מקרר ושולחן ונחלוק בהוצאות, וצד אחד טרח והשיג הנחה גדולה על המקרר זכה לאמצע ולשני הצדדים תהא הוצאה קטנה יותר. ואולי הצד השני יטרח אף הוא ויקבל הנחות בדברים אחרים.

ה. ועוד, ההנחה בחתונת הנכה היא מאותו 'סוג' שניהם פחיתת תשלומים ורק הגורם להנחה הוא נכות, בעוד שהטענה של שמעון בן שטח ושל הגמרא בדמאי היא של שני מעשים שונים במהות שכל אחד פוטר או 'תורם' לכיסוי ההוצאה – תורה וממון אצל שמעון בן שטח, וממון והשתדלות בשליח. כלומר כל צד פעל באופן אחר להשגת התשלום. שותפות מסוג זה מצינו שצד אחד הוא העובד בעסק והשני נותן את הממון וכד'. בעוד שבמקרה שלפנינו, אצל הנכה זו הנחה שאף הצד השני יכול להביאה. כגון שילך ויבקש או ישתדל או דרך חברים או חבר מועדון-קניות המוזיל הוצאות וכד' ויגרום להנחה בחלק מההוצאות. נראה שאף ינאי המלך לא היה אכפת לו אם שמעון בן שטח היה מביא איזה 'רוטשילד' שתורם

חבל נחלתו

דלא רמו בה תיגרא" (שבת קל ע"א), אבל אין זו חובה, אלא זו אבחנה מציאותית על המתחים המלווים חתונה, ונראה לי שהתמקחות בין הצדדים, על כמה כל צד נתן וכמה הנחות קיבל, היא דרך ליצירת ריב ומתח בין המשפחות ואח"כ בין בני הזוג והתחלה גרועה לדרך חדשה. ולכן, אם לא התנו על כך בתחילה לפני החתונה על צבירת כל ההנחות לזכות משפחת החתן, נראה לי שראוי שלא לעשות כן.

שיחלקו ביניהם את ההוצאות בפועל ולא יחשבו את שיעורי ההנחות שכל צד הביא לחתונה.

ז. סיבה נוספת היא, כיון ששני הצדדים ידעו שמדובר בנכה צה"ל שיש לו הנחות בכמה וכמה דברים, שני הצדדים התנו ביניהם את חלוקת ההוצאות על סמך ידיעה זו, והצד שהיה צריך להתנות – צד החתן לא התנה, ואין זה ראוי לאחר שכבר הוציאו להתנות על כך. ח. סיבה נוספת, אמנם "ליכא כתובה

סימן נו

קניית דגים במים בהגבהה

לו כליו והוי גזל גמור." "לחי – חכה איי"ם בלע"ז." "קוקרי – שאר מצודות ומכשולים שנותנים חוט ארוך בנהר וחורזין בו מחטים על פני כולה".
היינו אם הדגים נצודו במצודה שאין לה תוך לא נקנו עדיין, ואעפ"כ יש בנטילתם לאחר שנצודו גזל מפני דרכי שלום, ואם נצודו במצודה שיש לה תוך הרי זה גזל גמור, משום שהצייד קנה אותם בקנין חצר.
ב. כתב על כך בקצות החושן (סי' רעג ס"ק ד):
"הלוקח דגים מתוך מצודתו של חברו. בקידושין פרק האומר (נט, א) תוס' ד"ה עני המהפך בחררה כתבו שם בשם ר"ת, דליכא איסור אלא בשכירות ומקח וממכר אבל במציאה והפקר לא נקרא רשע. והקשו והא דאמרינן פרק לא יחפור (ב"ב כא, ב) מרחיקין מצודת הדג כמלא ריצת הדג

א. פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רעג ס"א): "הלוקח דגים מתוך מצודתו של חברו כשהיא בתוך הים, או שלקח חיה ממצודתו כשהיא פרוסה במדבר, הרי זה אסור מדברי סופרים. ואם היה המצודה כלי, ולקח מתוך המצודה, ה"ז גזל".
ומקורו מגיטין במשנה (סוף פ"ה, נט ע"ב): "מצודות חיה ועופות ודגים יש בהן משום גזל, מפני דרכי שלום, ר' יוסי אומר: גזל גמור; מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן משום גזל, מפני דרכי שלום, ר' יוסי אומר: גזל גמור; עני המנקף בראש הזית – מה שתחתיו גזל, מפני דרכי שלום, ר' יוסי אומר: גזל גמור".

ובגמרא (ס ע"ב - סא ע"א): "מצודות חיה ועופות ודגים יש בהן וכו'. באוזלי ואוהרי כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי – בלחי וקוקרי".
וברש"י:
"כ"ע לא פליגי – דכיון דיש להם תוך קנה

בידו ממש אלא אפילו הוא מוגבה מכחו וכמו האי דזיל טרוף אקן כי היכי דליגבינהו מכחו (חולין קמא, ב) נמי קונה בכל מקום. "ובחידושי הרשב"א פ"ק דקידושין (כו, א ד"ה א"נ בחבילי זמורות) בהא דאמרו פיל במה יקנה שם הביא דעת היש מפרשים דבחבילי זמורה היינו הגבהה שהוגבה מכחו, וכתב עלה וז"ל, וקשיא לי אם אינו מגביה ממש כיון שעומד באויר חצירו של מוכר היכי קונה לה לוקח והא קי"ל דאויר חצירו כחצרו וכל שסופו לנוח כנח על גבי קרקע חשבינן ליה וכדאמרינן במציעא פרק השואל (קב, א) גבי הקולט מן האויר הרי אלו שלו וצ"ע עכ"ל".

"ולענ"ד נראין דברי הרב ר' משולם, דהא אשכחן בהאי דזיל טרוף אקן כי היכי דליגבינהו ולקנינהו, והתם נמי היונים מוגבהין מכחו בשוכן שהוא של בעל היונים. וכן נראה דעת התוס' פרק הגוזל (ב"ק) דף צ"ח (ע"א ד"ה וה"מ דאדייה אדויי) שהקשו בהא דאמרו שם בדוחף מטבעו לים בדאדייה אדויי חייב, והקשו אף על גב דלא אדייה אמאי פטור הא הו"ל הגבהה מכחו וכתבו לחלק בין הגבהה דרך עליה להגבהה דרך ירידה. ותיפוק ליה דהתם הגבהה שהוגבה מכחו במה שהפילו לארץ היה ברה"ר. וכן במה שהקשו שם מהא דעני המנקף בראש הזית דאינו אלא מפני דרכי שלום (גיטין נט, ב), והא הו"ל הגבהה מכחו ע"ש, ושם נמי הגבהה שמכחו ברשות בעל הזיתים הוא. אלא ודאי דס"ל לתוס' דכל הגבהה הן בידו ממש הן במוגבה מכחו נמי הוי כדין הגבהה שקונה בכל מקום. וכן משמע מהא דאמרו אביי ורבא פרק הספינה (ב"ב) דף (ע"ז) [ע"ז] (ע"ב) משיכה קונה בסימטא הגבהה קונה

אעפ"י שהוא הפקר. וכתבו בשם רבינו מאיר אביו של ר"ת דמיירי בדג מת שכן דרך הדייגים להשים במצודה דג מת והדגים מתאספים שם סביב אותו הדג, וכיון שזה פורס מצודתו תחלה וע"י מעשה שעשה זה מתאספים שם סביב אותו הדג ודאי אם היה חבירו פורש הוי כאילו גוזל לו ויוכל לומר לו תוכל לעשות כן במקום אחר ע"ש".

"ולענ"ד נראה לולי דברי התוס' דכה"ג הוי ליה **גזל גמור** ומוציאין ממנו בדיינים ומשום דכל כה"ג קנה הראשון קנין גמור במשיכה דהו"ל אזלי מחמתיה, וכמ"ש תוס' בקידושין פ"ק דף כ"ו (ע"א ד"ה אי נמי בחבילי זמורות) בהא דפריך פיל לר' שמעון במה יקנה ומשני בחבילי זמורה, ופירשו תוס' בשם הרב ר' משולם דלהכי נקט חבילי זמורה שהוא מאכל פיל ומגביהין חבילי זמורה למעלה **והוא קופץ ומגביה עצמו מן הארץ ואוכלן**, וחשיב הגבהה בהכי דכה"ג אשכחן סוף פרק שלוח הקן (חולין) קמ"ב (ע"א) כי היכי דליגבינהו וליקנינהו וע"ש, וא"כ ה"נ הדגים המה מגביהין עצמן ובאין סביב הדג המת וחשיב הגבהה בהכי".

"ונראה דלא מיבעיא אם הים הוא סימטא וכהאי דסימן קצ"ח סעיף י"ג גבי ספינה שיש בים או ברקק מים שהוא כסימטא ע"ש, א"כ אין לך משיכה גדולה [מזון] דהא אזלי מחמתיה וכמו קורא לה והיא באה. אלא אפילו אם הים הוא רשות הרבים נראה דקני לה כיון דהוא מתורת הגבהה וכתבו תוס' גבי פיל שמגביה עצמו מהארץ, וה"נ הדגים מגביהין עצמן והגבהה קונה בכל מקום ואפילו ברשות מוכר. ועיין מ"ש בסימן קצ"ז סק"א דאפילו אם אינו מגביה

חבל נחלתו

בכל מקום. וכיון דהגבהה שמוגבה מכחו נמי בכלל הגבהה היא הרי הוא בכלל דברי אביי ורבא שאמרו הגבהה קונה בכל מקום, וא"כ גבי פיל נמי כיון שהוא מוגבה מכחו מן הארץ הרי הוא קונה אפילו באויר חצרו של מוכר וכדינא דהגבהה קונה בכל מקום, וא"כ כי היכי דס"ל להרב ר' משולם גבי פיל דקונה ע"י הגבהה שמוגבה מכחו ע"י חבילי זמורה א"כ (הוי) [ה"ה] במצודת הדגים כל כה"ג שמישים בתוך המצודה דג מת והדגים באין סביבותיו הו"ל הגבהה".

"ובחידושי הרמב"ן פרק לא יחפור דף כ"א (ע"ב ד"ה שאני) ז"ל, שאני דגים (דובבי סירא) [דיהבי סירא], מפרש בערוך שהם מביטים למרחוק וכשאוכלין כאן הם נותנין עינים לראות אם יש מזונות במקום אחר, ופעמים שנצודו ברשת ומתוך שהם רואים מזונות במקום אחר הם הולכין שם וזה גזל גמור הואיל וכבר נצודו עכ"ל. ולפי מ"ש ראוי להיות גזל גמור ממש אחר שכבר הוגבה מכחו ואפילו ברשת שאין לו תוך, והנלענ"ד כתבת".

עולה מדברי הקצות שאם בעה"ח הוגבה מכוחו קנאו בהגבהה ואם ע"ג הקרקע קנאו במשיכה אם המקום כסימטא וכד'. ולכן גם דג שנע לעבר פתיון במים נקנה למניח הפתיון במשיכה. ואת השגותי אכתוב בהמשך.

ג. בנתיבות המשפט (ביאורים סי' רעג ס"ק ג) השיג עליו וז"ל:

"הלוקח דגים. בקצוה"ח [סק"ד] כתב דבפורש מצודה כיון שהדגים מגביהין עצמן ליקח הדג מת המונח במצודה הוי גזל גמור, דהגבהה מכחו הוי קנין גמור אפילו ברה"ד ואפילו ברשות מוכר, עיין שם. ולפענ"ד נראה דלא שייך בזה גזל גמור,

דדוקא בפיל שמגביה עצמו לאכול החבילי זמורות בשעה שמחזיק החבילי זמורות דאז הוי כמוגבה מכחו, משא"כ כשתלה חבילי זמורות על כלונס והלך משם ואח"כ בא פיל של הפקר והגביה עצמו ואכל, או שהניח דבר מאכל ובאה בהמה מההפקר ואכלה שיהיה זה נקרא משיכה, ודאי דלא קנהו, דבעינן דוקא שיהיה קורא לה והיא באה, שעשה מעשה בשעת משיכה והגבהה, אבל זה לא נקרא רק גורם לבד כיון שלא עשה מעשה בשעת קנין"...

ולפי הנתיבות דוקא אם בשעת העמדת המאכל או הפתיון נע לשם בעל החיים מכוחו רק אז קנה אותו ולכן במצודה שאין לה תוך אינו קונה, שמניח את המצודה והולך לו.

ד. בס' ערך ש"י (טאבאק, חו"מ סי' רעג סי"ג) הביא מספר ראיות לשיטת הנתיבות ושוב הקשה עליו שבס"י קפח כתב נתה"מ שקונה במשיכה בין במעשה ובין ע"י גרמא ואפילו שיסה כלב על בהמה לגרשה מועיל כמו קורא לה והיא באה, והסביר שיש לחלק אם קורא לה בשעת הקניין או אח"כ שצריך שיהא ניכר וידוע שבא ע"י מעשה הקונה.

ובס' פתחי החושן (קניינים פ"ו הערה כט*) הביא שבשו"ת חלקת יואב (חו"מ סי' א) כתב שמשיכה ע"י גורם אחר לא נחשבת משיכה, ורק בקורא לה והיא באה תקנת חכמים שיחשב כקנין, כדי שלא יצטרך לטרוח.

ה. ולענ"ד, כתלמיד הדין בקרקע לפני רבותיו, נראה לי לחלוק על דברי הקצות והנתיבות.

יש לחלק בין אם גורם לבעל החיים לנוע (אופקית – משיכה, אנכית – הגבהה) לשם

משום גזל להוציאם מיד הנוטל אבל לכתחלה אסור לו ליטלם".

היינו, זה שגרם לפרי ליפול אינו יוצר קנין – מפני שאין קנין הגבהה בדרך ירידה (רשב"א ב"ק צח ע"א ד"ה ולא אמרן).

ואפילו לא באו לידו על מנת לקנות כדברי הרשב"א (שם): "אם נטל ונתן ביד ה"ז גזל גמור. ולא נטל ביד במתכוין לזכות בהן קאמר דא"כ מאי למימרא, אלא **במלקט ביד כדרכה קאמר ואעפ"כ זכה ויש בה משום גזל גמור**, והכי איתא בגמ' דבני מערבא הדה דתימר בהן ברביה אבל בלוקט ביד **זכתה לו ידו**".

ו. לפי מיעוט הבנתי בהפקר קונה בלא כוונת קנין רק כשהנקנים נכנסו לתוך רשותו, אבל קונה מהפקר בהגבהה או במשיכה דוקא אם עשה בהם פעולה ישירה אבל אם רק גרם להם שינועו כגון קורא לה והיא באה בהפקר לא קנה. ואפילו התכוין לקנותם בהגבהה כגון שהחרידם מרבעם (הגבהה) או הניסם (משיכה) אינו קונה כיון שלא עשה פעולה בגופם אלא רק גרם להם שינועו. ומש"כ רבינו משולם שקונה בהגבהה או משיכה בגורם לבע"ח לנוע היינו דוקא כשיש דעת אחרת מקנה אבל בהפקר אין דעת אחרת מקנה ולכן אינו קונה בגרמתו לתנועת בעל החיים למעלה או ללכת או לרוץ. ולכן מי שרץ אחר בהמה ועוף והם בורחים ממנו לא קנאם.

ז. חפשתי ראייה לסברתי ונראה לי שמצאתיה בדברי הגמרא בסנהדרין (כה ע"א) שמפריחי יונים פסולים לעדות מדרבנן. ובגמ' בהסבר מפריחי יונים: "רבי חמא בר אושעיא אמר: ארא". פרש רש"י: "ארא – אשתליון [=אדם המתעה יונים

קניין כאשר בעל החיים ברשות מקנה לבין אם גורם לו לנוע ובעה"ח במצב הפקר וגורם לו לנוע כדי שיתפס במצודה או יאכל פתיון. מה שכתב רבינו משולם שתולה לו חבילי זמורה הוא משום שעושה זאת לשם הגבתו ויש כוונת מקנה שהפיל יעבור לרשות חבירו, משא"כ כשמניח פתיון להפקר כוונתו לקנות מן ההפקר אינה מועילה כדי שתנועת בעה"ח תחשב לתנועה מכוחו עד כדי קניין.

כמו"כ בניגוד לקנין חצר או יד שההפקר נכנס לתוך רשותו, ולכן לעתים נקנה בלא דעתו כגון בצבי שבור שנכנס לרשותו כדברי ר' עובדיה מברטנורא (ב"מ פ"א מ"ד):

"אחר צבי שבור – שאינו יכול לרוץ ומשתמר בתוך השדה אם לא יטלוהו אחרים, והוי כמציאה".

"זכתה לו – שדהו. והוא שעומד בצד שדהו, וכגון שיכול לרוץ אחריהן ומגיען קודם שיצאו משדהו".

וכגון האמור בשבת (קז ע"א): "אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: נכנסה לו צפור תחת כנפיו – יושב ומשמרו עד שתחשך".

וכן באזלי ואוהרי – מצודות שיש להן תוך – שהוא מסתלק והחיות ניצודות. כלומר יש לחלק בין קניין לתוך רשותו או ידו לבין קניין בהגבהה או משיכה.

ולכן פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רעג סט"ז): "עני המנקף (פי' חותך כמו ונשאר בו עוללות כנוקף זית, ישעיה יז, ו, רש"י) בראש האילן ומשיר פירותיה ונפלו לארץ **אם באו לידי העני קודם שנפלו לארץ קנאם** ואם נטלן אחר אחר שנפלו לארץ מוציאין מידו, אבל אם לא באו לידו מתחלה אין בהם

חבל נחלתו

(חולין קלט, ב): יוני שובך ויוני עלייה יש בהן גזל מפני דרכי שלום, ולא גזל גמור, דלא זכה בהן בעל השובך, דממילא קאתו ורבו להתם, ובגמרא דהשואל (ב"מ קב, א) גרס לה". היינו יונים אלו אפילו קורא להן או שם להן אוכל מוכן בשובך אינן קנויות לו כיון שהן הפקר ואינן נקנות לבעל השובך.

ולכאורה לפי הקצות היונים צריכות להיות קנויות לבעלי השובכים שהרי הן עפות ובמעופן קונים אותם בעלי השובכים ואף הגזל הוא גזל מן התורה שכן גורמים להן לעוף לשובכי הגזלנים. אלא מכאן ראייה שהפקר אינו נקנה אלא באחיזה בידו, ומושך או מגביה בידו ממש או בהכנסה לרשותו אבל לא בקורא לה והיא באה או בהגבהה או משיכה שאינה בידו.

לבוא אליו על ידי יונה מאולפת וכד', מלומד להביא יונים ממקומן לבית בעלים על כרחן, ויש בהן גזל".

וכן בתשובות הגאונים (הרכבי סי' שנט): "ופירושו שבאשא. מנהג מפריחי יונים שמ[עמי]דין שובכין ופיגמין ומציבין בהן יונים שבאשי שמשבשין בהם יונים שלבני אדם אחרים כדי שיעמדו עם יונה ויצודו אותן ויהיו כגזלנים. ואף על פי כן האויר הן נוטלין אלא שנאסר לעשות כן מפני דרכי שלום קסבר חמא בריה דר' הושעיה כי נפסלו מפריחי יונים מפני שהן כגזלנים בהציבן ארא שהוא שבאשא [לצוד] יונים שלבני אדם אחרים".

אם היונים הטועות היו שייכות כבר לבעליהן אין זה נחשב גזל מדרכי שלום אלא גזל גמור וכדברי רש"י (סנהדרין כה ע"א): "מפני דרכי שלום בעלמא – דתניא

סימן נו

שינוי תנאי חוזה מחמת אומדנות שהשתנו

שאלה¹

האם מותר למדינה לשנות את תנאי הזכיון שנחתם עם החברות המחפשות?

תשובה

א. נדון בנושא ללא ה'מעטפת' הלאומית וללא התחשבות בזכויות היתירות של המדינה כלפי היחידים, אלא כדין רגיל בין אדם לחבירו. האם מותר לשנות תנאים בהסכם לאחר שהתברר שהנתונים שהיו ידועים

המדינה בעלת שטחים ימיים בים התיכון. היא נתנה זכיון לחיפוש גז ונפט באותם אזורים מתוך מחשבה שהסיכויים למציאת גז ונפט – קטנים. בחוזה עם החברות המחפשות נחתם ע"י המדינה כי % 12.5 מהרווחים ינתנו כתמלוגים למדינה. התגלו מאגרים גדולים מאד בקרקעית הים מעל ומעבר לכל השערה.

1. בתחומין ל"ב (תשע"ב) עמ' 160 ואילך נדפס מאמרו של הרה"ג יעקב אריאל בענין שינוי גובה תמלוגי הגז לרעת המחפשים. מאמר זה מהווה לענ"ד השלמה לנאמר שם.

קונה כלל, ובכך עוקרים את ההתחייבות או הקנין.

ממשיך תוס': "ואם תאמר אם כן כל אדם הלוקח פרה מחבירו ונטרפה או מתה אנו סהדי שלא על מנת כן לקחה וי"ל דהתם אנו סהדי שבאותו ספק היה רוצה ליכנס ואפי' אם אומר לו אם תטרף יש לך לקבל הפסד היה לוקחה אבל הכא לא כתב כלל כי אם ע"מ לכונסה ואין דעתו כלל להכניס עצמו בספק וכן ההוא דזבין ולא איצטריכו ליה זוזי". תוס' מחלק בין פעולות קנייניות שאדם נכנס אליהן בידיעה שהוא נוטל על עצמו אחוז סיכון מסוים לבין פעולות שלא התכוין כלל לסיכון בדבר.

וכן מבאר את החילוק בשטמ"ק בכתובות: "ועיקר החילוק היינו דבלוקח פרה אף על גב דנטרפה מ"מ הרי נהנה מהמקח אלא שמפסיד ודרך הלוקחים ליכנס על ההפסד והריוח, אבל אם מת קודם הכניסה² הרי לא נהנה מהמקח כלל ובכה"ג אנו סהדי שלא היה כותב לה אם היה חושש למות קודם הכניסה וכן זבין ואיצטריכו ליה זוזי דמשום דהיה דחוק לזוזי הוא דזבין וכיון דאין כאן דוחק דלא איצטריך ליה זוזי אנו סהדי דלא הוה זבין". ג. ממשיך תוס' ומוכיח שכל הפעולות הקנייניות שיכולים לבטל מחמת אומדנא של ענין שהתחדש הן רק פעולות שהיו תלויות בו בלבד, אבל פעולות שתלויות

עם חתימת ההסכם היו שגויים לגמרי, או שהתחדש דבר מה שאם היה ידוע בעת ההסכם – ההסכם לא היה יוצא לפועל. המשנה בכתובות (פ"ה מ"א, מז ע"ב) אומרת: "נתארמלה או נתגרשה בין מן האירוסין בין מן הנשואין גובה את הכל רבי אלעזר בן עזריה אומר מן הנשואין גובה את הכל מן האירוסין בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה".

היינו לשיטת ראב"ע, שהלכה כמותו, אשה אינה גובה תוספת כתובה שכתב לה בכתובתה אם נתאלמנה או נתגרשה מן האירוסין. וכך מבאר הרע"ב: "שלא כתב לה – תוספת מדעתו, אלא על מנת לכונסה".

משמעות הדבר לגבי ענייננו שאע"פ שלאשה יש ביד שטר חתום עם התחייבות הבעל לתת לה תוספת על המנה או מאתים, בכ"ז מכיון שיש אומדנא ברורה שלא כתב אלא על מנת לכונסה – אינה גובה את התוספת.

ב. ובאר תוס' בכתובות: "שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה – אין לתמוה בסברא זאת דבכמה מקומות בש"ס מצינו כן". היינו מצינו שאומדנא עוקרת התחייבות בשטר אע"פ שאין בו תנאי או גילוי דעת על כך. והאומדנא אומדת שלפי התפתחות שחלה בנתוני הקנין או ההתחייבות, המתחייב או הקונה לא היה מתחייב או

2. וכן באר זאת בנתיבות המשפט (חו"מ סי' רל): "ועל כרחק קושית התוס' לא היתה רק בקנה הפרה ואח"כ מתה או נטרפה תיכף בעוד שלא היה ראוי להשתמש בה תשמיש שקנה עבורו, כגון שהיתה הפרה מחוייבת להיות ג"כ ברשות מוכר יום או יומיים אחר הקנין ע"פ תנאי שהיה ביניהם או כיוצא בזה, שלא היתה הפרה ראוייה להשתמש בה כלל, דאז דמי לאירוסין דאמרינן אומדנא..."

חבל נחלתו

ד. המרדכי כתובות (פרק אף על פי [רמז קעד]) **כתב על סוגיא זו:** "ובספר ראבי"ה סי' תקצ"ב כתב מעשה באחד שנדר מעות להשיא יתומה א' להרויח בהם ונפטרה היתומה ותבעוהו יורשיה **ופטרו ה"ר חיים כהן ז"ל והביא ראיה מפ' אף על פי שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה** ומסקינן בגמ' הלכה כרבי אלעזר בן עזריה וקי"ל כוותיה כ"ש הכא דלכולי עלמא לא יתן שלא כתב ושלא נדר לה אלא ע"מ להשיא ולראבי"ה נראה... וגרסי' בירושלמי אמר לחבירו מתנה מרובה אני נותן לך מותר לחזור בו הדא דתימא בעשיר אבל בעני נעשה נדר וזכו בה היורשין מדתניא שילהי נגמר הדין [*דף מח] מותר המת ליורשיו...".

וכתב על כך המחנה אפרים (הל' צדקה סי' ו): "ומי שנדר מתנה לעני ומת העני אי חייב לתתו ליורשי', המרדכי בפ' אף על פי כתב מעשה באחד שנדר מעות להשיא יתומה ונפטרה היתומה ותבעוהו יורשיה ופטרו ה"ר חיים כהן ז"ל **משום שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה**, וראבי"ה ז"ל חייבו משום דבעני נעשה נדר וזכו בו היורשים וקי"ל מותר המת ליורשיו עכ"ד. ולכאורה נראה דאפילו ר"ח כהן לא פטרו **אלא משום שנדר להשיא** וכה"ג גבי הדיוט אפילו אם נתחייב בקנין פטור משום **דאיכא אומדנא שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה**".

והביא המחנ"א מהגהות מרדכי מש"ג בשם האו"ז ש"אומדן דעת הוא שזה לא הפריש מעותיו אלא לצורך מצוה אבל לא לדבר הרשות שיאכלום היורשים ויעשו בהם צרכיהם".

בהסכמה של שני הצדדים אינן בטלות בגלל אומדנא שהתחדשה. וכ"כ בתוס' הרא"ש.

וכן בתוספות (ב"ק קי ע"ב) שאלו ותרצו: "וא"ת אדם שקנה מחבירו שום דבר ונתקלקל יבטל המקח דאדעתא דהכי לא קנה וי"ל דהתם לאו בלוקח להודיה תליא מילתא אלא כמו כן בדעת מוכר ומוכר אקנה ליה אדעתא דהכי, אבל הכא דקדושין בדידה קיימא והוא אינו חושש היאך דעתה להתקדש וכן גבי מקדיש נמי בדידה קאי וכן נותן הגזל בדידה קאי".

וכך הסביר את החילוק האחרון **בחידושי הר"מ** (שבועות מג ע"ב): "והקשו דא"כ בכל מקח כשנולד מום אח"כ או קנה בהמה ומתה או חפץ כו' יתבטל המקח דנימא אדעתא דהכי לא קנה וניזיל בתר אומדנא, ותירצו דזה שייך דוקא היכא **שתלוי רק בדעתו לחוד** מה שאין כן במקח שתלוי גם בדעת המוכר והמוכר לא הי' מתרצה למוכרו אם לא היה נכנס לספק זה וכיון שהלוקח הי' רוצה לקנות לא שייך האומדנא שודאי היה נכנס דאל"ה לא היה מוכרו כנ"ל ע"ש".

במקרה הנוכחי, יש שני צדדים המדינה והחברות המחפשות ולכן לכאורה המדינה לא יכולה לשנות את תנאי הזכיון. אולם כאשר הצד השני אינו נפסד נראה שיכול אם יש אומדנא ברורה שלא היו מסכמים על רווח כה קטן של המדינה. ובפרט שכל השינוי אינו מרווח להפסד, ובכל מקרה המדובר שכל ההוצאות ישולמו לחברות, ורק הן תעבורנה מרווח גדול מאד לרווח בינוני.

התוספות בכתובות דף מ"ז [ע"ב] בד"ה שלא כתב לה אלא לכונסה, הקשו, דאם כן כל הלוקח בהמה ונטרפה או מתה נימא דאדעתא דהכי לא קנה, וע"ש שתירצו **כשהדבר תלוי בשניהם לא אמרינן כך**, עיין שם. עיין במשנה למלך בפרק ו' מהלכות זכייה [ה"א ד"ה אבל] שהקשה, דהא גבי לא כתב לה אלא על מנת לכונסה גם כן יש דעת שניהם, שלא רצתה להתקדש לו רק באופן זה שיתן לה התוספות כתובה, וכן בזבין ולא איצטרכו ליה זוזי יש דעת ללוקח גם כן. ומפרש הוא, **דדוקא כשאין הפסד לשכנגדו בתנאי ההוא**, כגון בכתובה שכשימות תחזור היא ותעשה פנויה כבראשונה, וכן בזבין ולא איצטרכו ליה זוזי דזוזי יהיב זוזי שקיל, ודמי להא שכתבו תוספות ב"ק דף ק"י [ע"ב ד"ה דאדעתא] גבי יבמה שנפלה לפני מוכה שחין, דאמרינן דאדעתא דהכי לא קידשה משום דאין קפידא לבעל במה שנעשה אחר מותו, וה"נ אין קפידא למוכר ולארוסה בתנאי זה, משא"כ בלוקח פרה ונטרפה או מתה שאין מחזיר לו מאומה, ודאי דאיכא קפידא למוכר, לא אמרינן אומדנא, דודאי המוכר לא יתרצה בזה, ע"ש במשנה למלך בהתשובה שכתב שם".

עולה מדברי המל"מ **שאם מחמת האומדנא אף הצד השני אינו מפסיד ממון** אומרים אומדנא לבטל מקח או התחייבות. ולגבי הרווחים על הגז שנמצא בים הרי מחזירים לחברות המוצאות את מלוא השקעותיהן ועוד נותנים להם רווח אמנם פחות ממה שסוכם בתחילה, וזאת עפ"י האומדנא שהחזרה עימם נחתם על היתכנות מציאת גז קטנה, וכיון שנמצא שכמות הגז לא שוערה כלל, מדוע לא

ומכאן במקום שאין משום נדר ולא צדקה, ויש אומדן דעת ברור שלא התכוין לעשות עיסקה במצב כזה פטור מליתן. ה. וכן הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ו ה"א) כתב לגבי גמירות דעת במתנה: "לעולם אומדין דעת הנותן, אם היו הדברים מראין סוף דעתו עושין על פי האומדן אף על פי שלא פירש, כיצד מי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת וכתב כל נכסיו לאחר מתנה גלויה גמורה ואחר כך בא בנו אין מתנתו קיימת, שהדברים מוכיחין שאילו ידע שבנו קיים לא היה נותן כל נכסיו, לפיכך אם שייר מנכסיו כל שהוא בין קרקע בין במטלטלין מתנתו קיימת".

וכתב ביד המלך (פאלומבו, הל' זכיה ומתנה פ"ו ה"א): "לעולם אומדים דעת הנותן כו'. עיין במ"ש התוס' בכתובות דמ"ז בד"ה שלא כתב לו אלא ע"מ לכונסה דהקשו וא"ת הרי שקנה חפץ מחבירו יבטל המקח דאדעתא דהכי כו' והיוצא מכללות דברי התוס' לפי פירוש מהראנ"ח הוא דתרתו בעינן לבטל האומדנא **שיהא תלוי בדעתו ורוצה ליכנס בספק**. ולפיכך בהיה דזבין ולא אצטריכו ליה זוזי אף על גב דתלוי בדעת אחרים מ"מ אינו רוצה ליכנס בספק, וכן בהיה דיבמה אף שרוצה ליכנס בס' מ"מ אינו בדעת אחרים אלא תלוי בדעתה ולפי זה נחה שקטה תמיהת הרב פני משה בח"א סי' ס"ב על תשובת הרא"ש דבהא דהרא"ש נהי דאינו תלוי בדעתו מ"מ אינו רוצה ליכנס בספק למכור קרקעותיו וכלי תשמישיו לתת לנדונית בתו וכ"כ הרב בסוף דבריו והי"ל להביא מדברי התוספות הללו".

ו. בנתיבות המשפט (ביאורים סי' רל) עסק אף הוא באומדנא לבטל מקח וכתב: "כי

חבל נחלתו

כן בכונת התוס' בד"ה נמצא וכו', שדבר שהוא אומדנא שאינו רוצה להכנס באותו ספק כלל אפי' תליא בדעת שניהם אזלינן בתר אומדנא דחד לבטל אפילו מעשה שכבר נעשה, כמו זבין ולא איצטריך ליה זוזי וכן נתן מעות לחתנו ומתה בתו בעודה ארוסה עי"ש. ועכ"פ בדבר חידושו של הנתניבות ודאי שאין זה אומדנא גדולה וכיון דלא ניחא ל' להמוכר א"כ מנלן לחדש הך סברא דזוזי יהיב זוזי שקל"...

עולה מדברי המנח"ש שבאומדנא כמו מקרה דגן שדבר ברור שאף אדם כש"כ מדינה לא היתה מקבל כה מעט אם היה יודע שהגז הוא כה עצום ורב – דבר ברור שמותר לשנות את חלוקת הרווחים ולא ליתנם כמעט בחינם כפי שהוסכם בחוזה הזכיון.

ח. והביא בנתיבות המשפט (סי' רל) מעשה שניתן ללמוד ממנו לגבינו: "ומעשה בא לידינו, שפעם אחת בשעת מלחמה הוצרך המלך לקנות פשתן הרבה בלי מספר, עד שקנו לצרכי פשתן ד' או ה' פעמים יותר רב מכפי שקונין בפעם אחר. והמלך עשה קאנטראקטין (=הסכמים) עם הרבה אנשים. והלך ראובן ועשה עם שמעון ג"כ קאנטראקט (=הסכם) על סך רב מפשתן, והראה לשמעון קונטראקט מהמלך, ואח"כ הפסיד המלך המלחמה, ולא רצה ליקח הפשתן מראובן כפי הקונטראקט שעשה, והוזל הפשתן בכל המקומות, ועכשיו תובע שמעון מראובן שיקח הפשתן ממנו, וליתן לו מעות כפי קנין המועיל שעשה עמו, ונתן לו חילוף כתב שנכתב בו כל מי שמוציאו. ודנתי שפטור ראובן, דבכה"ג כו"ע מודים שלא היה ראוי למוכרו רק למלך ולא היה ראוי ליהנות בו דהיינו

תוכל המדינה לשנות את החוזה עימם הרי הם מרויחים הרבה מאד אע"פ שבאחוזים מעטים יותר!?

ז. בשו"ת מנחת שלמה [תנינא ב-ג] סי' קלד) הביא דברי תוס' והמל"מ ונה"מ והקשה על נה"מ: "והעלה חדוש גדול שהלוקח יין מחבירו להוליכו למכור למקום פלוני והוזלו כל היינות מחמת מכת מדינה דבטל המקח כיון שהמוכר אינו מפסיד וזוזי יהיב זוזי שקל והיין הי' זול גם אם הי' נשאר אצלו ודוקא בנטרפה שהמוכר מפסיד [דאפשר שהמוכר הי' שוחטו או מוכר לאחרים משא"כ ביין מיירי בכה"ג שלא הי' יכול למכור לאחרים], והוא תמוה דהתוס' לא כתבו כי אם בדבר צדדי כגון נטרף או מת, אבל יוקרא וזולא דכנגד ההפסד יש רווח אם יתיקר ולא יוכל המוכר לחזור ואז אגן סהדי דמעיקרא ודאי נכנס על דעת זו. וגם בעיקר הסברא של זוזי יהיב זוזי שקל לא מובן דמשכחת שהלוקח מפסיד כגון שעכשו נתיקרו הבתים או שערך הכסף ירד, ויותר פלא הוא דאיך חדשו סברא מעצמם שאין לזה שום רמז בתוס'".

"ולכן נראה בכונת התוס', **דבכה"ג שהאומדנא היא גדולה ואנן סהדי שלא הי' נכנס על ספק זה לא תלוי כלל בדעתו של צד השני**, הלכך גבי שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה או אם הבת מתה אנן סהדי שלא מסכימים כי מה טעם יתן לו האב כסף בשעה שבתו מתה והוא לוקח אשה אחרת וגם מה טעם יתעקש הבעל לתבוע הכסף, וכמו"כ במתה האשה מ"ט יתן תוספת כתובה לאביה הרי לא לקח את בתו... ושמחתי לראות בשו"ת נודע ביהודא (קמא) יו"ד סי' ס"ט שמפורש סובר

הקודם בטל ויקבלו רווחים במידה קטנה יותר.

ועי' אנציקלופדיה תלמודית (כרך א, ערך אומדנא).

ט. ומעין ראייה לדבר מהמסופר בויקרא רבה (פר' אמור פר' כז, א) על אלכסנדר מוקדון: "עד דאינון יתבין אתו תרי גברי לדינא קדם מלכא חד אמר מרי מלכא חרובה זביניה מהאי גברא וגריפתא ואשכחא בה סימא ואמרית ליה סב סימתך **חרובה זבינית וסימא לא זבינית** ואחרניא אמר כמה דאת מסתפי מעונש גזל כך מסתפינא אנא כד זבינית לך חרובתא וכל דאיהו בה זבינית לך"³.

אף במקרה דילן המדינה סברה שנתנה זכיון על חורבה והתברר שנמצא בה אוצר, ולכן מצד היושר על בעלי הזכיון היה לבוא למדינה ולומר לנו קנינו חורבה ולא קנינו אוצר, אלא שהעושר מעביר את האדם על דעתו, ולכן הם רוצים להעשיר בלי חשבון. ומה שהם חושבים שהמדינה נוטלת מהם זה היושר והראוי להיעשות במקרה זה⁴.

להרויח עד שהוזל בכל המקומות, פטור מלשלם, ובזה כו"ע מודים, ועדיף מהתשובה שהביא בתשובת שערי אפרים. וגם כיון שנתברר למפרע דבשעת קנין לא היה המלך רוצה שוב לקיים הקנין, ולכל העולם אפילו החצי אינו שוה, הוי כנתברר האונאה למפרע, ולא שייך בזה כדי שיראה כיון שנאנס, שבכל יום הלך לפני שרי המלוכה ולא רצו לקבל ממנו ודחו אותו מיום אל יום, ושלחתי תשובה זו לכמה גאונים, והסכימו עמי כולם".

היינו, המלך עשה הסכם עם ספק לספק לו פשתן בכמות ענקית והספק הזמין מיבואן או ספק גדול אחר את הכמות ואח"כ המלך חזר בו כיון שהפסיד את המלחמה ולא היה נזקק למדים לצבאו. וכיון שהביקוש לפשתן ירד גם מחיר הפשתן ירד מאד. ובעל הנתבות דן שהספק שהזמין פטור, משום אומדנא שלולא הזמנת המלך אף אחד לא היה מזמין כמות כזו וכיון שהמלך חזר בו אף הספק פטור. ונראה שה"ה למקרה שלפנינו אף אחד לא חשב שכמות הגז כה גדולה מעל ומעבר לכל דמיון, ועל כן ההסכם

3. המשך המעשה שם: "קרא מלכא לחד מנהון א"ל אית לך ברא א"ל הן קרא לאחרינא א"ל אית לך ברתא א"ל הן א"ל זילון וינסבון דין לדין ויכלון תרויהון סימא, שרי אלכסנדרוס מוקדון תמה. א"ל מלכא מה את תמה לא דנתי טבות? א"ל הן. א"ל אלו הוה הדין דינא בארעכון מה הויתון עבדין א"ל מרים רישא דדין ורישא דדין וסימא סלקא לבי מלכא אמר ושמשא דנחא בארעכון א"ל הן ומיטרא נחית בארעכון א"ל הן א"ל דלמא אית בארעכון בעיר דקיק א"ל תפח רוחיה דהווא גברא בזכות בעירא דקיקא שמשא דנחה עליכון ומיטרא דנחית עליכון אמטו בעירא דקיקא אתון משתזבין הה"ד (תהלים לו) אדם ובהמה תושיע ה' אדם בזכות בהמה תושיע ה'".

4. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים**: צ"ע אם אין דרך המשקיעים להשקיע בתקוה לרווחים גדולים.
תשובת המחבר: לענ"ד יש הערכות מוקדמות, וברור שמשקיע אינו נכנס לעסק אם אינו צופה רווח אבל רווח בכפלי כפליים ויותר נראה לי הגזמה גדולה ולא לכך הם ציפו.

חלוקת טומטום ובנות בנכסי האב

שאלה¹

היבם הוא אין לו בהן כלום הלכך אין כאן מוציא מחברו להטיל עליו הראיה) שני הצדדים טוענים טענת ספק על כל הנכסים. מקרה זה אינו דומה לשאלה שלפנינו שכן במקרה זה לכל אחד טענת ספק על הכל, ואין לאף אחד מהם מוחזקות ולכן חולקים. במקרה שלפנינו הבנות אינן טוענות על הכל אלא מודות שדינו כמותן וצריך לחלוק עימן.

ב. ממשיכה הגמרא שם: "ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי מיתנא, ספק אמר: ההוא גברא בר מיתנא הוא, ונכסי דידי הוא, בני יבם אמרי: את אחינו את, ומנתא הוא דאית לך בהדן. סבור רבנן קמיה דרב משרשיא למימר: מתניתין היא, דתנן: הוא אינו יורש אותם והם יורשין אותו, והכא איפכא, התם אמרי ליה: אייתי ראייה ושקול, הכא אמר להו: אייתו ראייה ושקולו".

רש"י: "ספק ובני יבם – הספק מוחזק בהן ביותר דממה נפשך אית ליה זכיה בגווייהו, אבל בני יבם שמא אין להם חלק בהם שזה בן ראשון הוא וכולה שלו ומשום הכי סבור רבנן למימר היינו מתניתין בפ' נושאין על האנוסה דקתני ספק בן תשעה לראשון ספק בן שבעה לאחרון הוא לא יורש אותן לא זה ולא זה דבני ראשון מדחו ליה אצל בני אחרון ובני אחרון אצל בני ראשון והם יורשים אותו בין שניהם".

במשנה (ביכורים פ"ד מ"ד²) נאמר לגבי אנדרוגינוס: "כיצד שוה לאנשים ולנשים... ונוחל לכל הנחלות כאנשים ונשים...". כתוב שאם יש בנים ואנדרוגינוס בנכסי האב – הוא אינו נוחל כלום משום שהם ודאי נוחלים והוא ספק (היחס בשאלה זו לאנדרוגינוס כספק זכר ספק נקבה).

מה הדין אם יש אנדרוגינוס ושתי בנות, האם הוא מקבל כאחת הבנות, או יותר מהן מפני שהוא ספק זכר, או אולי אף אין לבנות כלל בגלל שהוא ודאי והן ספק?

תשובה

א. כשננתח את הטענות בשאלה שלפנינו, האנדרוגינוס טוען: אם אני זכר הכל שלי שכן בן דוחה בנות בירושה, אם אני בת מגיע לי כמותן $(1/3)$, והבנות טוענות אתה בת כמונו (מספק).

נאמר ביבמות (לז ע"ב): "ספק (=בן תשעה חודשים לראשון ספק בן שבעה חודשים ליבם) ויבם שבאו לחלוק בנכסי מיתנא, ספק אמר: אנא בר מיתנא הוא, ונכסי דידי הוא, ויבם אמר: את בראי דידי את, ולית לך ולא מידי בנכסי – הוי ממון המוטל בספק, וממון המוטל בספק – חולקין" (רש"י: ממון המוטל בספק – שאין זה מוחזק בזה יותר מזה דאם זה בן המת אין ליבם בהן כלום ואם בן

1. שאלת הרב גדי דיל.

2. לפי מיעוט ידיעתי הוא פרק ברייתות ואינו כלול במשנה.

הוא בא לירש".

"בנכסי יבם גופיה – התם מיתוקמא מתניתין דהוא לא יורש אותן דאמרי ליה אייתי ראייה ושקול אבל בההיא דלעיל שניהם ספק. ונראה בעיני דההיא מנתא דקמודו ליה שקיל, ואידך הוי ממון המוטל בספק וחולקין הוא נוטל החצי ובין כולן החצי".

היינו המקרה הדומה למקרה ב'נושאין על האנוסה' הוא ספק ובני יבם שבאים לחלוק בנכסי יבם. אבל בספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי האב המת אמנם הוא טענתו יותר חזקה מפני שהוא בא משני צדדים וודאי יש לו חלק בנכסים, אבל גם בטענה החזקה אין הוא ודאי אלא ספק, ולכן הוא אינו דוחה אותם לגמרי, אלא סובר רש"י שבחלק שהם מודים לו כבן-היבם הוא מקבל חלק כמותם, ובשאר חולקים כדין ממון המוטל בספק, הוא נוטל חצי והם נוטלים חצי וחולקים ביניהם.

ג. כרש"י כתב הרא"ש (יבמות פ"ד סי' ט): "אמר להן רב משרשיא מי דמי התם אינהו ודאי ואיהו ספק הכא אידי ואידי ספיקי נינהו, שגם הספק אינו טוען טענת ודאי שאינו יודע מכח מי הוא בא לירש ובשביל שיש לו זכיה ממה נפשך במקצת הנכסים לא חשיב כמוחזק בשאר הנכסים שהוא בא עליהם בטענת ספק... אלא ודאי לא מסתבר כלל למימר בשביל שהוא ודאי במקצת נכסים שיזכה בכל הנכסים אלא הכי הוי דינא: מנתא דקא מודו ליה שקיל ואידך הוי ממון המוטל בספק וחולקין הוא נוטל החצי ובין כולן החצי".

לפי"ז נראה שה"ה בשאלה שלפנינו: האנדרוגינוס בא משני צדדים כבן הוא

בשאלה בגמרא כיון שהיבם מת ויש לו בנים מלבד הספק, והמדובר בנכסי האב שמת (שהוא אולי אבי הספק) ואביהם ירשו, א"כ הספק בא על נכסים אלו משני הצדדים או כנכסי אביו והוא לבדו היורש (=בן תשעה חודשים לראשון) או שהוא בן של היבם (בן שבעה חודשים מהיבם) ויורש עם שאר אחיו. ובני הישיבה רצו להשוות זאת לספק שלא המתינו בין מיתת ראשון לנישואי שני (ללא יבום) שיורשי ראשון ויורשי אחרון שניהם דוחים את הספק שאינו יורש עימם בנכסים, אבל יורשים אותו מספק.

מפרש רש"י: "והכא אמרינן איפכא – דהוא מוחזק יותר דהתם (=ביורשי ראשון ואחרון) להכי מדחו ליה דאמרי ליה אייתי ראייה דאחונא את ושקול, והכא נמי אמר להו האי אייתי ראייה דאחוכון אנא ושקול". כלומר רבנן סברו שכשם שבספק עם יורשי ראשון ואחרון הם דוחים אותו שהם ודאי והוא ספק, כך במקרה שלפנינו הספק דוחה לגמרי את בני היבם כיון שהוא ודאי יש לו חלק, ולהם ספק אם יש חלק.

ממשיכה הגמרא: "אמר להו רב משרשיא: מי דמי? התם אינהו ודאי ואיהו ספק, הכא אידי ואידי ספק! אלא אי דמיא למתני' – [להא] דמיא: לספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי יבם גופיה, דהתם אמרי ליה: אייתי ראייה דאחונא את ושקול".

מפרש רש"י:

"מי דמי התם אינהו ודאי – שהן יודעין מכח מי הן באין לירש".

"אידי ואידי ספיקא נינהו – שאפילו הספק אין טוען טענת ודאי ואינו יודע מכח מי

חבל נחלתו

וכך באר את הרמב"ם בערוך השולחן (חו"מ סי' רפ ס"ח): "אבל הניח בנות וטומטום ואנדרוגינוס יורשות בשוה דכולם הם ספק ואף על גב דהטומטום והאנדרוגינוס יורשים ממ"נ בין שהם זכרים ובין שהן נקבות והבנות אינן יורשות אא"כ הספקות נקבות הן ולמה לא נאמר דהם ודאין והבנות הן ספק דזה לא מקרי ודאי כיון שהספק בעצמו אינו יודע כח ירושתו אם כבן אם כבת ואף על גב שמחצה יש לו בודאי מ"מ לא נקרא מפני זה ודאי בחציו השני דמפני שיש לו זכות במקצת נכסים לא מקרי מוחזק בכל הנכסים [רא"ש פ' החולץ סי' ט]."

ה. אמנם הטור (חו"מ סי' רפ) כתב כרא"ש אביו: "...ואם אין שם אלא טומטום ובת והנכסים מרובים (שאינן צריכים לשייר לה למזונות) יטול הטומטום שלשה חלקים. פלגא שקיל ממה נפשך אידך פלגא שמא זכר הוא ויש לו ליטול הכל, הילכך הוה ליה ממון המוטל בספק וחולקין אותו החצי..."

ובאר הבית יוסף (חו"מ סי' רפ) את שתי השיטות: "ומ"ש ואם אין שם אלא טומטום ובת והנכסים מרובים יטול הטומטום שלשה חלקים וכו'. כן כתב הרא"ש שם (ס"ד) ונתן טעם למה חולקים באידך פלגא משום דהוי ממון המוטל בספק וחולקים אפילו לרבנן דסומכוס (ב"ק מו.) כיון דאין אחד מהן מוחזק עכ"ל. וצריך לומר דמיירי כשהנכסים מרובין כל כך שברביע מהן אין פחות מכדי שתזון הבת עד שתבגור דאם לא כן היאך יטול הטומטום ג' חלקים דילמא זכר הוא והבת יש לה מזונות עד שתבגור. אבל הרמב"ם

יורש הכל, כבת הוא יורש כאחת הבנות, וא"כ הדין צריך להיות שמקבל חלק כאחת הבנות ובנותו הוא חולק עם יתר הבנות. וכ"כ הרא"ש בפסקיו בבבא בתרא (פ"ט סי' ד): "טומטום ובת בנכסים מרובין טומטום שקיל שלשה רבעי ממון פלגא שקיל ממה נפשך ואידך הוי ממון המוטל בספק וחולקין אפילו לרבנן דסומכוס כיון שאין אחד מהן מוחזק".

עפ"ז צ"ל שמתחשבים בכל הטענות של כל צד ושוקלים את כולן אע"פ שהן טענות ספק ומה הצד השני משיב עליהן וכל טענה אם אין לצד השני מה להשיב נחשב כזוכה על חלק מטענתו.

ד. אלא שהרמב"ם (הל' נחלות פ"ה ה"א) כתב בפירוש שלא כשיטת רש"י וז"ל: "זה הכלל ביורשין, כל שני יורשין שאחד מהן יורש ודאי והשני ספק אין לספק כלום, ואם היו שניהם ספק שמא זהו היורש או שמא זה היורש חולקין בשוה, לפיכך מי שמת והניח בן וטומטום או אנדרוגינוס הרי הבן יורש את הכל שהטומטום והאנדרוגינוס ספק, הניח בנות וטומטום ואנדרוגינוס יורשות בשוה והרי הוא כאחת מן הבנות".

וכבר כתב הלחם משנה: "ויש כאן בפרק זה בדברי רבינו ז"ל דברים תמוהים בקצת ענינים מהדינים והרב בעל הטורים כתב בענין אחר יע"ש".

עולה לפי הרמב"ם שבטענות ספק אין בודקים למי הטענה חזקה יותר או אפילו אם יש לו כמה טענות ספק, אלא כיון שלשני הצדדים טענות ספק חולקים את הירושה בלי לתת משקל מיוחד לבעל הטענות הטובות יותר.

מביא ראייה מן השמועות הפסוקות בפרק החולץ (יבמות דף לה:) דתנן ספק בן תשעה לדאשון ספק בן שבעה לאחרון יוציא והולד כשר וחייבין עליו אשם תלוי ואמרינן בגמרא (יבמות דף לח) ספק ויבם שבאו לחלוק בנכסי סבא שהוא אביו של יבם ספק אמר אנא בר מיתנא אנא ופלגא דידי ויבם אמר ליה את ברא דידי את ולית לך ולא מידי הוי יבם ודאי וספק הוי ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי מינה שמעינן דכ"מ שהאחד יורש במקצת והשני ספק אם יש לו חלק בנכסים או לא ודאי יורש את הכל".

עולה לפי שיטת הרשב"ם שאע"פ שטענותיו מספק בכ"ז זוכה בהכל מכח טענותיו.

ח. מצאתי בחידושי רעק"א (בבא בתרא קמ ע"ב) שנשאר בצע"ג מדוע טומטום ובנות אינו נוטל הכל, וז"ל: "במשנה הזכרים דוחין אותו אצל נקבות. והיינו הא דלא אמרי' דעל חלק הספק שמא הוא זכר דיחלוקו ויטלו פלגא. משום דאמרי' אין ספק מוציא מידי ודאי דהזכרים בודאי יורשים והוא ספק יורש. וכמו דאמרי' ביבמות (דל"ח א') גבי סבא ויבם (צ"ל ספק ויבם. כי בסבא ויבם באמת חולקין). לפ"ז לכאורה בטומטום ובנות יהיה הדין דבנכסים מרובים אין הבנות נוטלות יותר מכדי פונסתן דהטומטום הוא ודאי יורש והבנות ספק דשמא הוא זכר ואין ספק מוציא מידי ודאי. אמנם בטור ובהגהת ש"ע סי' ר"פ דהטומטום נוטל שלשה חלקים והבנות רביעית. וצלע"ג..."

ונוסף שם: "אאב"ה (=מבן המחבר) שמעתי מאאמו"ר הגאון נ"י דעמד לתמוה במה דפסקין בש"ע חוה"מ (סי' ר"פ ס"ז) מי שמת והניח בן וטומטום, הבן יורש הכל,

כתב בפרק ה' מהלכות נחלות (ה"א) הניח בנות וטומטום ואנדרוגיניס יורשות בשוה והרי הוא כאחת מן הבנות. והטעם משום דכשהניח בן איכא למימר דילמא האי טומטום הוי נקבה ואין לבת במקום בן ירושה כלל ולפיכך יורש הבן הכל אבל כשהניח בנות על כרחך יש לטומטום חלק בירושה כאחת מהן ממה נפשך אם זכר הוא הכל שלו ואם נקבה היא לפחות יש לה חלק בירושה כאחת הבנות".

ו. השו"ע (ח"מ סי' רפ ס"ח) פסק כרמב"ם! ובאר הסמ"ע (ס"ק י): "הרי הוא כאחת מן הבנות. ולא אמרינן דעדיפא כחו דילמא הוא זכר, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, אבל דעת הטור [סעיף ד'] אינה כן וכמ"ש מור"ם בהג"ה [בסעיף ט']".

ואמנם הרמ"א (שם ס"ט) כתב: "וי"א דבת וטומטום, אם הנכסים מרובים הטומטום נוטל שלשה חלקים והבת רביעית". ופסק כשיטת רש"י והרא"ש.

ז. ויש שיטה בראשונים החולקת על שתי השיטות הקודמות – הרשב"ם (בבא בתרא קנח ע"ב):

"על זאת נשאלתי מרבתי שבלות"ר ותשובותי להם בסוף הפרק צרופות ובחונות ואומר אני שאין לראובן כאן כלום משום דהוי בנימין יורש ודאי במקצת וראובן ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי שכל מקום ששנים באים מכח ירושה ויודעין לטעון מכח מי הן באין לירש וכל אחד תובע כל הנכסים יחלוקו דהוי ספק וספק וחולקין כגון במתני' שנפל הבית עליו ועל אמו ואין לרחל עוד בן אחר אלא זה המת בלבד וכל היכא שהאחד תובע את הכל והאחד תובע החצי הנה זה שתובע הכל קרוי ודאי הואיל והוי ודאי במקצת ואידך ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי והנני

חבל נחלתו

תוס' רעק"א "תמה על הטור אמאי לא אחשביה לטומטום לוודאי ובנות ספק ולישקול טומטום כוליה. ונראה לפענ"ד דהטור ס"ל דלא חשיב ודאי למשקל כוליה רק היכא דהוא בעצמו לית ביה שום ספק וכל הספק הוא מצד חברו ובזו אמרינן אין ספק במקום ודאי, אבל היכא דהספק הוא בעצמותו רק דאינו ודאי רק על החצי משום דממ"נ לא גרע מבת ולהכי משום דודאי על החצי לא חשבינן ליה כוודאי לגבי הספק כמ"ש תוס' ב"ב ד' קנ"ח ע"א ד"ה נפל עיי"ש. ואפשר שכיון לזה הבע"מ (=רעק"א) במאי דקאמר דאינו אלא לדעת רשב"ם ורשב"ם באמת א"ל דס"ל דשקיל טומטום כוליה".

שהטומטום ספק, והיינו דהבן יורש ודאי וטומטום ספק, וכמ"ש בהג"ה עלה וכן כל ודאי וספק אין ספק מוציא מידי ודאי, ואלו בסעיף ב' פסקינן דבנות וטומטום יורשים בשוה, ולדעת הטור שם הטומטום נוטל ג' חלקים והבת א', ואמאי לא נימא דהטומטום יירש הכל דהוא ודאי יורש והבת ספק דשמא הטומטום זכר ואינה יורשת כלל, והניח בצ"ע".

ועי' שו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' ד) שאף שם נשאר באותה שאלה. ונראה שהבין שודאותו של הטומטום אף שהיא באה מצד שני ספקות בכ"ז נחשבת כודאות, שהרי למעשה לו ודאי יש חלק בירושה ולבנות ספק (וכנראה מכח דעת הרשב"ם).

במשניות 'זכר חנוך' כתב בחי' תפארת ירושלים³ (פ"ט, ב תורע"א אות לט) כתב: על

סימן נט

שוכר שנטע עצים

ב. מה הדין אם אינו רוצה להעביר את עציו, האם מן הדין יכול ליהנות מהם ומפירותיהם? מה הדין אם השוכר החדש רוצה לעוקרם?

תשובה

א. נאמר בבבא מציעא (קא ע"א): "שטף נהר זיתיו. אמר עולא אמר ריש לקיש: לא שנו אלא שנעקרו בגושיהן (רש"י: שנעקרו בגושיהן - עם הקרקע שסביבותיהן שיכולין

שאלה

בישוב שלנו האדמה מסביב לבתים מושכרת לתושבים. אדם נטע עצי פרי ועצי סרק ואכל פירות. הוא עבר לבית אחר ויש לו שטח אדמה ליד ביתו.

א. מה הדין אם רוצה להעביר את העצים בגושם לחצרו החדשה, האם רשאי? מה הדין אם השוכר של החצר אינו מוכן שהשוכר הקודם יטול את עציו?

3. לרה"ג משה יהודה זילברברג בעל שו"ת זית רענן.

המדובר בשוכרים ולא בבעלי קרקעות אולם נראה שניתן להתייחס אליהם כבעלי הקרקע שכן הקרקע ברשות השוכרים כמעט לכל צרכיהם. ונראה שאם שניהם מסכימים להעברת העצים אין שום תביעה ואף אין בכך המעטה של ישוב א"י.

ג. וכך פסק ערוך השולחן (הו"מ סי' קסח ס"א): "אמרו חז"ל דבא"י אם שטף הנהר זיתי ראובן ושתלן בתוך שדה חברו ואומר ראובן זיתי אני נוטל אין שומעין לו משום ישוב א"י, ואמדו **דראובן בוודאי יטע אחרים כיון שהיו לו זיתים** ולחברו כיון שלא היה לו עד כה אם יטלום לא יטע אחרים ולכן יעמדו במקומם".

"ולענין חלוקת הפירות אם עקרו הנהר בגושיהן בענין שראויים להתקיים על ידן וממילא דאין ערלה נוהגת בהן יחלקו בהפירות בעל השדה עם בעל הזיתים כל ג' שנים הראשונים דאם לא אילני ראובן בגושיהן לא היה אוכל כלל בעל השדה אם היה נוטע זיתים מפני ערלה וכיון שגם רגבי ראובן גרמה שיאכלו הפירות יחלקום ביניהם ולאחר ג' שנים הכל לבעל השדה דהא אם היה נוטע אז היה אוכל עתה כל הפירות ואין לשאול דא"כ למה אוכל מחצה בג' שנים הראשונים והרי אם היה נוטע לא היה אוכל כלל די"ל דאף אם לא היה אוכל הפירות מ"מ כיון דהנטיעות היו דקות היה זורע תחתיהם דברים דקים והיה נהנה מהן וכשהאילנות היו גסים אין ביכולת לזרוע תחתיהן ורק לאחר הג' שנים צריך ליתן לבעל הזיתים דמי אילנותיו כמו שהיו שוים מתחלה כששטפן הנהר וי"א דצריך לשלם מיד [ט"ז]. ואינו דומה לאבידה ששטפה נהר שמוותרת בלא דמים כמ"ש בס' רנ"ט דבאבידה וודאי מייאש את עצמו

לחיות על ידו – פטורין מן הערלה, כדתנן: אילן שנעקר והסלע עמו, אם יכול לחיות – פטור, ואם לאו – חייב.) ולאחר שלש, (רש"י: ולאחר שלש – כלומר: אפילו נעקרו בגושיהן, לא שנו דחלוקו אלא לאחר שלש שנים ששטפן הנהר, שאילו נטען מתחלה בעל הקרקע בלא גושיהן כבר יצאו עכשיו מכלל הערלה, והשתא לא מהני ליה גושין דבעל הזיתים מידי לאחר שלש.) אבל בתוך שלש – הכל של בעל הזיתים (רש"י: אבל בתוך שלש – גושין דבעל הזיתים הוא דקשרי להו, והכל שלו.) דאמר ליה: אי את נטעת, בתוך שלש – מי הוה אכלת? ולימא ליה: אי אנא נטעי, לאחר שלש – הוה אכילנא ליה כוליה, השתא קאכלת פלגא בהדאי! אלא, כי אתא רבין אמר ריש לקיש: לא שנו אלא שנעקרו בגושיהן ובתוך שלש, אבל לאחר שלש – הכל לבעל הקרקע. דאמר ליה: אי אנא נטעי, לאחר שלש – מי לא הוה אכילנא ליה כוליה? – ולימא ליה: אי את נטעת – בתוך שלש – לא הוה אכלת, השתא קא אכלת פלגא בהדאי! – משום דאמר ליה: אי אנא נטעי – הוה קטיני וזרענא תחותיהו סילקא וירקא. (רש"י: הוה קטיני – הוה זיתים דקין ולא היה להן צל, וזרענא תותיהו סילקא וירקא.) תנא: אמר הלה זיתי אני נוטל – אין שומעין לו. מאי טעמא? – אמר רבי יוחנן: משום ישוב ארץ ישראל. אמר רבי ירמיה: כגון דא צריכא רבה. (רש"י: צריכא רבה – שאם לא פרשה רבי יוחנן – לא היינו אומרים אותה מסברא).

ב. המצב לפנינו דומה לשטף נהר עציו. אך אצלנו התחלפו בעלי הקרקע ולא הקרקע בו שתולים הזיתים (וממילא בעלי הקרקע). ולכן הכרעת ר"ל שעד שלש שנים אוכלים פירות בשותפות ומכאן והלאה השוכר השני יאכל בלבד. ואמנם אצלנו

חבל נחלתו

ליטלם. ואם החדש רוצה באילנות אין הקודם יכול ליטלן רלא יחלקו בפירות של שלש השנים הבאות. ד. וכל זה בעצי פרי, אולם אם נטע אילן סרק כגון ערבה או הדס, נראה שיכול לעקור ולנטוע בחצרו אף בלא הסכמת השוכר החדש. ואם החליט להשאיר את הערבה או ההדס בחצר השוכר המאוחר נראה שאין השוכר חייב לתת לו ליהנות מנטיעותיו, אולם לפני משורת הדין מן הראוי שיתן לו ליהנות מנטיעותיו, ודרך ארץ קדמה לתורה.

משא"כ באילנות אין דרך להתיימשך דלפעמים המים נושאים בקירוב מקום דלא כיש מי שחולק בזה ואם לא נעקרו בגושיהן ודינם כנטיעות שנוהג בהם ערלה אין לבעל הזיתים חלק בזה ונוטל דמי זיתיו כמו שעומדים לימכר לנטיעות וכ"ז אם רצון בעל הקרקע לעכבן אבל אם אומר טול אילנותיך שומעין לו דלכופו אין ביכולתינו. ובחול"ל אם בא בעל הזיתים ליטול זיתיו בין תוך ג' בין לאחר ג' הרשות בידו". ועולה שאם השוכר החדש אינו רוצה באילנות בחצרו – בעל האילנות יכול

סימן ס

השאלה או השכרה מגמ"ח או מוסד

שאלה

(ל"ע) שריפה בביתו והספר נשרף. אם המדובר בהשאלה השואל חייב בתשלומים לגמ"ח/ספריה אם המדובר בשכירות השוכר פטור.

תשובה

א. סתם שאלה היא ללא תשלום כלל, וכיון שכל ההנאה של השואל הוא חייב אף באונס ופטור רק אם מתה מחמת מלאכה. שכירות היא בתשלום כששני הצדדים נהנים, זה מהכלי וזה מהשכר ולכן נחלקת האחריות ביניהם, וכיון שהתשלום אינו על חסרון בחפץ המושאל אלא תשלום קבוע המלווה את ההשאלה אין זו השאלה אלא שכירות. ב. ועדיין צריך לשאול: הרי התשלום הקבוע אינו על השימוש בחפץ, אלא על

מצויים מוסדות גמ"ח לכל מיני חפצים וכלים שחלק מתנאי ההשאלה הוא תשלום נמוך כתרומה על השאלת הכלים מהגמ"ח. כגון גמ"ח לכלים רפואיים או לכלי עבודה חשמליים או לכלים לשמחות. התשלום אינו על שכירות הכלים אלא על הפחת או הבלאי של הכלים. האם המדובר בהשאלה או בהשכרה, והנ"מ היא לגבי תשלום על אונס שקרה לכלי המושאל/מושכר.

דוגמאות:

א. מי ששאל כלים שבירים לאירוע שמחה והובילם במכוניתו, ונהג אחר פגע בו והכלים נשברו. ב. מי ששאל ספר מספריה ציבורית לקריאה, בה יש תשלום קבוע, וארעה

הזמן ששאל, ונראה האם הדמים ששולמו הם קרובים לדמי שכירות או שהם רק כעין תרומה להמשכת פעילות הגמ"ח או המוסד.

אולם בקצות החושן (סי' שמ ס"ק ה) כתב: "השואל בהמה. כללא דשואל שיהיה כלי הנאה שלו, והיכא דבעלים נהנין גם כן הו"ל דין שוכר ופטור מאונסין. ונראה דאפילו נתן השואל לבעלים פחות משוה פרוטה תו לא הוי עלה דין שואל כיון דגם הבעלים נהנין מיהת. ואף על גב דשומר שכר לא הוי בשכרו בפחות משוה פרוטה, מ"מ לגבי משאיל סגי לה בפחות משוה פרוטה כיון דהא לא הוי כל הנאה שלו, ועיין מ"ש בסימן ע"ב ס"ק ל"ד".

ד. ומצינו במשאיל שנהנה מהשואל שאמנם השאלה נחשבת שכירות (ב"מ פא ע"א): "תנו רבנן: שומר לי ואשמור לך, השאילני ואשאילך, שומר לי ואשאילך, השאילני ואשמור לך – כולן נעשו שומרי שכר זה לזה".

וכן נפסק בשו"ע (ח"מ סי' שה ס"ו): "השאילני היום ואני אשאילך למחר, שומר לי היום ואשאילך למחר, השאילני היום ואשמור לך למחר, כולם נעשו שומרי שכר זה לזה".

עולה שכל תשלום של שואל למשאיל אפילו אינו מוגדר כתשלום אלא כתרומה מעביר את היחסים הממוניים שלהם משאלה לשכירות. וגמ"חים אפילו עושים זאת לשם שמים בלבד צריכים לזכור זאת

חידוש הציוד או על הטרחה של המשאיל או על בלאי וכד', וא"כ מדוע שאלה במקרה זה תיחשב שכירות ולא שאלה? ומצינו (בבא מציעא צד ע"ב) שהגמ' נוקטת שרק רוב הנאה צריך להיות כדי להיחשב שואל, וז"ל:

"תדע, דהא שואל כל הנאה שלו, ואינו משלם אלא קרן. – והשואל כל הנאה שלו? והא בעיא מזוניה! – דקיימא באגם. – והא בעיא נטירה? – בנטר מתא. ואיבעית אימא: לא תימא כל הנאה שלו, אלא אימא: רוב הנאה שלו".

עולה שהשואל צריך להאכיל את הבהמה ולשמור עליה ואע"פ שזוהי הוצאה שלו בכ"ז כיון שרוב הנאה שלו חייב אף באונסים וכן נפסק בחו"מ (סי' שמ ס"ד).

וא"כ ניתן לומר שאף תשלום קבוע על השאלה אינו דמי שכירות ודינו כשוכר אלא כעין מזון לבהמה ודינו כשואל.

אולם צריך לחלק בין מזונות בהמה ושמירה עליה, לתשלום על השאלה. מזונות בהמה ושמירה הם חלק מהשימוש בה ואין המשאיל נשכר מהם, דומה הדבר לתשלום בכביש אגרה שהוא כולו לצורך השואל, אבל תשלום לגמ"ח/מוסד הוא לצרכי המשאיל ולא לצרכי השואל. וא"כ אין זו שאלה אלא שכירות.

ג. ולכ' ניתן היה לומר שהדמים יודיעו האם זו שאלה או שכירות. היינו נעריך כמה שווה שכירות על אותו כלי לפרק

1. אמנם הוא נוקט 'כל' ולא 'רוב' אבל הכוונה זהה, רוב היינו שאף לשואל הוצאה אולם לא הוצאה הבאה משואל למשאיל אלא לשם שימוש בחפץ המושאל.

חבל נחלתו

אלא להבטחת ספרו, שאם תאמר שאפי' בכה"ג לא מקרי [כל] הנאה שלו, א"כ כי תניא בברייתא השאילני ואשאילך [נעשין] שומרי שכר זה לזה, הוה ליה למנקט רבותא טפי השאילני והניח לו משכון, אלא ודאי בכה"ג כל הנאה שלו מקרי **וכיון שכן שמעון חייב באונסים** וכ"ש בודאי לא דמיא לאומן, שאם נאמר שכל התופס דבר למשכון נעשה עליו ש"ש וכההיא דאומן, א"כ גבי הלואה על המשכון דאמרינן ש"ש למה הוצרכנו לטעמא דמצוה קא עביד ומשום פרוטה דרב יוסף נימא דכיון דתפיס ליה (ממעוה) [אמעוה] שהלוהו נעשה (כש"ש) [ש"ש] כאומן, אלא ודאי כי אמרינן הכי גבי אומן היינו טעמא משום שהרויח בדבר, **אבל זה שלא הרויח לא**, וכן דעת הראב"ד ז"ל. ולפיכך יש לומר ששמעון זה חייב באונסין שהרי כל הנאה שלו".

וכ"פ הש"ך (ח"מ סי' שה ס"ק ז): "ואם א"ל השאילני ואניח לך משכון הוי שואל וחייב באונסים, ר"ן בתשובה סי' י"ט".

ונראה, עפ"י דברי הש"ך שאם המשאיל משתמש בחפץ המשכון **לצורכו**, נמצא שהמשאיל נהנה אף הוא מן ההשאלה, והשואל הופך להיות שוכר³ ולא שואל.

ו. את אותה תשובה בסיומה⁴ מביאים הסמ"ע והש"ך אף בסימן עב, ביחס למשאיל המקיים מצוה בהשאלתו ונוטל

בעת השאלה, שאם הם גובים תשלום כתרומה או עבור השתמשות ובלאי, הפעולה תחשב לשכירות ולא השאלה.

ה. אם השואל רק נותן פקדון כספי כמשכון על כך שיחזיר את החפצים ששאל נראה שאין המשכון הכספי נחשב כתשלום והוא נשאר שואל ולא שוכר.

כך כתב בשו"ת הר"ן (סי' יח²) על ראובן שהשאיל ספר לשמעון ושמעון הפקיד בידי ראובן ספר למשכון: "אבל בנדון זה ראובן לא היה צריך לאותו ספר של שמעון שהרי בא בשאלתך **שלמשכון או לזכרון הניחו שמעון בידו**, לא שהיה ראובן שואל ממנו, וכיון שכן נמצאת כל ההנאה של שמעון וחייב שמעון באונסין כדין השואל, שאע"פ שאפשר שראובן נעשה ש"ש על אותו ספר שהניח בידו שמעון למשכון או לזכרון משום דדמי לאומן שהוא ש"ש בההיא הנאה דתפיס ליה (אגריה) [אאגריה] ואולי יעלה על לב לומר כיון שהוא נעשה ש"ש נמצא שאף הוא הנאה יש לו ואין כל הנאה לשמעון, ליתא! שאע"פ שנדמה אותה לאומן ונאמר שהוא נעשה ש"ש משום דתפיס ליה כדי שיהא בטוח ממה שהשאיל (נהי) [איהו] לשמעון, נהי (כמשתכר) [שמשתכר] בשמירתו מ"מ באותו ספר שהשאיל לשמעון כל הנאה של שמעון, כיון דראובן אינו צריך לאותו משכון

2. סימנים יח עד כ מאוחדים בסימן אחד.
3. ולפי"ז ב"ד שרה' שמשאילים מכשירים רפואיים והגמ"ח נוטל מהשואל המחאה ומפקידה בחשבון הארגון עד שהשואל מחזירה את שאלתו צריכים לתת את הדעת שהם בעצם משכירים חפצים במחיר נמוך ולא משאילים. ועי' בסיום התשובה. (ויש שטענו שהם מפקידים בחשבון ללא רבית ואין הם מרויחים בכך מאומה וצ"ב).
4. ז"ל שו"ת הר"ן: "אלא שאני רואה בכאן טעם אחר לפטור שמעון לפי שראובן כשהשאיל לו ספר מצוה עבד וכדאמרינן בפרק אלו מציאות [ב"מ כט, ב] מאי איריא ספר תורה אפילו כל מילי נמי,

משו"פ, ולכן אינו נעשה ש"ש בפחות משו"פ, אבל יש בהנאה זו כדי להפוך את השואל לשוכר משום שלא כל הנאה שלו (כפי שהבאנו מדבריו לעיל). ובהמשך מקשה על תירוץ זה.

מתבאר שהמשאיל חפץ לשם קיום מצוה כגון ספר תורה ללמוד בו ונוטל משכון אשר מצריך טיפול, לפי דברי הר"ן הסובר כרב יוסף שפטורו לתת פרוטה לעני מחשיב אותו כשומר שכר אין זו שאלה אלא שכירות, אמנם הש"ך סובר שכל אחד מן הצדדים יכול לומר קים לי, השואל יכול לטעון שזו היא שכירות והמשאיל שזו שאלה.

ז. בנתיבות המשפט (ביאורים סי' עב ס"ק יז) כתב: "לכן נראה דודאי שואל ספר חייב באונסין, דכשנעשה שואל דהיינו במשיכת חפץ לידו כבר נעשה המצוה ונתחייב שוב המשאיל בפרוטה דרב יוסף. ועוד, **דהא אין השואל נותן לו שכר**, רק הוא (=המשאיל) נותן שכר לעצמו שעושה מצוה בשלו".

היינו, לפי הבנתי, הנתיבות טוען שחיובי המשאיל על המשכון בפרוטה דרב יוסף אינם גורמים לשואל ליהפך לשוכר, הן משום שחיובו בפרוטה דרב יוסף היא רק **אחר ההשאלה** ובעת השאלה כבר נתחייב באונסין, והן משום שהחיוב

משכון כנגד ההשאלה, וז"ל קצות החושן (סי' עב ס"ק לד) המביא את דברי הסמ"ע והש"ך:

"כתב הסמ"ע בס"ק כ"א בשם תשובת הר"ן (סי' י"ט) על ראובן שהשאל ספר לשמעון ושמעון הניח בידו ספר אחר למשכון ובאו שוללים בבית שניהן ושללו מהן אותן ספרים, לימים החזירו לראובן אותו ספר שהיה ממושכן, והשיב שחייב להחזיר לשמעון דאין שמעון חייב באונסו של ספר ראובן שהיה בידו עכ"ל. וכתב הש"ך (סקכ"ט) דהר"ן בתשובה כתב הטעם דשואל ספר **[המשאיל] מצוה קעביד וא"כ אין כל הנאה שלו**, דטעמא דשואל חייב באונסין דכל הנאה שלו משא"כ הכא שאף (השואל) [המשאיל] נהנה בפרוטה דרב יוסף (ב"מ פב, א), והר"ן לטעמו אזל דפסק (שבועות כה, א בדפי הר"ף) כרב יוסף⁵, וא"כ להפוסקים כרבה הוי שואל גמור וחייב באונסין, וא"כ לדידן הוי ספיקא דדינא והמוציא מחבירו עליו הראיה ואין ראובן חייב להחזיר לשמעון אחרי שהוא מוחזק, ולא הו"ל לסמ"ע לכתוב דברי הר"ן בפשיטות עכ"ל".

הקצות לאחר שהביא דבריהם משיב על הש"ך, שאף לשיטת רבה המשאיל אשר שומר על המשכון נהנה אבל בפחות

ואסיקנא ספר תורה איצטריכא ליה מהו דתימא ניחא ליה לאינש דליתעביד מצוה בממוניה קמ"ל, וכיון דמצוה קא עביד נמצא שאין כל הנאה של שואל שאף המשאיל נהנה משום פרוטה דר' יוסף הילכך כי היכי דהמלוה על המשכון קרינן ליה ש"ש משום דמצוה קא עביד כדאיתא פרק האומנין [ב"מ פב א], ושומר אבדה נמי הוי ש"ש מהאי טעמא גופיה כדאיתא בפרק הכונס צאן לדיר [ב"ק נו ב], הכא נמי המשאיל נהנה בדבר משום פרוטה דרב יוסף, והוה ליה כהשאלני ואשאלך דהכא נמי אין כל הנאה של שואל, הילכך חזר שואל זה להיות ש"ש, ולפיכך נראה לי ששמעון פטור כיון שנאנס הספר מידו וראובן חייב להחזיר לו אותו ספר שהניח שמעון בידו למשכון.

5. שמשום פרוטה דרב יוסף נחשב כשומר שכר על המשכון.

חבל נחלתו

את הפרוטה דרב יוסף כשכר, לבין משכון על סתם השאלה אשר בו איננו נחשב כמשכיר אלא כשואל אשר יש לו חיובים ביחס למשכון. ולא התברר לי מה דין משאיל חפץ למצוה כגון סכין מילה ונתן על כך משכון המצריך טיפול וצ"ע. כמו"כ לא בכל משכון יש פרוטה דרב יוסף שהרי אם נתן לו לדוגמא שעון והניחו במגרתו אין לו שום צורך לטפל בו וצ"ע.

ח. הדרך להתגברות על כל ההשאלות הנ"ל שהן בעצם שכירויות היא בעריכת חוזה מסודר בו השואל מתחייב, שאע"פ שהוא שוכר הוא מתחייב לשלם כשואל, אם ח"ו יגיע לכך. וכיון שזה הוא תנאי בדבר שבממון מתנה שומר שכר או שוכר להתחייב כשואל. אמנם צריך להקפיד שהחוזה יכתב בלשון שכירות והוא מקבל על עצמו חיובי שואל, שכן אם הוא יכתב בלשון שאלה הרי החוזה מעיד שקר.

בפרוטה דרב יוסף הוא לא ממון שעבר מיד שואל למשאיל, אלא זהו מעין 'רווח צדדי' למשאיל. (ואולי הנתיבות מדבר כשאין נתינת משכון – זה לא כ"כ ברור מדבריו.)

מוסיף בעל הנתיבות: "רק כונת הר"ן היא דוקא בנתן לו משכון, כיון דע"י השאלה נתן לו משכון ומחמת השיטוח וניעור של המשכון פטור מפרוטה דרב יוסף, והוי כנותן לו שכר במה שנותן משכון שלו לידו והוי כמקבל שכר מהשואל. משא"כ בשאר שואל חפץ על משכון לא שייך פרוטה דרב יוסף בשעת שיטוח וניעור, **כיון דשאלת חפץ לאו מצוה רק שאלת ספר** כמ"ש הר"ן שם, וכבר כתבתי [לעיל סק"ד] דפרוטה דרב יוסף לא שייך רק כשהתחלת החיוב שנתחייב בשיטוח וניעור היתה ע"י מצות רחמנא. כן נראה לי בכונת הר"ן."

נראה מדבריו שמחלק בין משכון על השאלת חפץ לקיום מצוה אשר מחשיבה

סימן סא

שימוש שואל מול חיובי שמירה

שמשאבת המים התקלקלה אבל שעון החום היה תקין.

הרב המשיב הטיל את כל אחריות הקלקול על השואל ופרט למשאבת המים שעליה נפטר מצד 'מתה מחמת מלאכה' הרי על ההתחממות ונזקים שנגרמו על ידה חייב השואל מכיון שהיה עליו להתבונן בשעון החום ולהבחין שהרכב מתחמם.

ב. תפקיד משאבת המים הוא קירור הרכב. המשאבה מחדירה מים לתוך

שאלה

מה הדין כאשר חיובי שמירת חפץ שואל מתנגשים עם חיובי השימוש?

תשובה

א. בגליון 100 של 'אמונת עתיך' נדפסה תשובה קצרה לגבי שואל שעשירים דקות לאחר שהתחיל להשתמש ברכב השואל הרכב התחמם למעלה מהמותר וכתוצאה מהחימום נגרם נזק למנוע הרכב. התברר

וכן פתחי החושן (פקדון ושאלה פ"ט סכ"ב) כתב: "השואל כלי והוברר שהיה מקולקל ומחמת כן הוזק רכושו של שואל י"א שדינו כגרמא ואין המשאיל חייב בנזקי השואל".

א"כ במקח טעות האחריות נופלת כולה על המוכר ולעתים משלם אף הוצאות נוספות של הקונה, וכן במקרה דגן של שאלה, האחריות נופלת על המשאיל שהשאל כלי מקולקל.

ד. כאמור, הרב המשיב הטיל את אחריות התיקון כולו על השואל כיון שהיה עליו להבחין שחום המכוננית עולה עפ"י שיעון החום. עוד הקשו הרי הוא שואל והיה עליו לשמור את הרכב השאול שמירה מעולה מכל נזק, וק"ו שהיה עליו להסתכל בשיעון החום כל דקה כדי שלא לפגוע בחפץ השאול.

ונראה שיש לחלק בין שמירה של שואל לבין שימוש של שואל. לגבי שמירה היא צריכה להיות שמירה טובה יותר משומר חנינם כיון שהוא נהנה מממון חבירו. וכ"כ הגמרא שבשמירת שומר חנינם די בשמירה פחותה אבל שמירת שאר שומרים צריכה להיות מעולה – ב"ק מה ע"א וראשונים שם.

אמנם השמירה צריכה להיות מפגיעה בכלי השאול כגון גניבה ואבידה ונזק חיצוני. אבל שימוש אפילו הוא יכול לגרום נזק או קלקול לכלי השאול אם היה כדרכה של שאילה ולמטרת שאלתה – הקלקול נחשב למתה מחמת מלאכה.

ה. כתב הרמב"ם בראש הלכות שאלה ופקדון (פ"א ה"א)

"השואל כלים או בהמה וכיוצא בהן משאר מטלטלין מחבירו ואבד או נגנב אפילו נאנס

מעטפת המנוע בצניורות מסביב לבוכנות שם מרכז החימום. המים החמים מחום המנוע מגיעים בלחץ המשאבה למצנן (ראדיטור), עוברים במצנן בתוך צניורות נימיים בהם עובר אויר מחוץ למנוע ומצטננים (זרימת האויר במצנן מוגברת ע"י מאורר השואב או זורק אויר על המצנן).

יכולות להיות במערכת הקירור הרבה תקלות שמחמתן היא לא תצנן את המנוע כראוי. אחת התקלות הוא קלקול במשאבת המים. דבר ברור שנבדק עם מכונאי רכב הוא שמשאבת מים של רכב אינה מתקלקלת בעשרים דקות, אלא כאשר היא מתחילה לפעול שלא כראוי, המנוע מתחיל להתחמם והרכב מאבד מים שהם נוזל הקירור שלו. מפעיל הרכב כשאינו מכונאי ואינו יודע לברר את סיבת ההתחממות מוסיף מים, וכך עד שהרכב מגיע למוסק או עד שהרכב מתחמם ורותח ואז בעל הרכב מבין שאינו יכול לנסוע יותר ברכב ועליו לתקנו.

ג. מהדברים לעיל עולה שהשואל ודאי פטור מקלקול משאבת המים, כיון ששאל את הרכב כשהמשאבה מקולקלת. וסביר להניח שאף המשאיל ידע שמהו אינו כשורה עם מערכת הקירור של הרכב, אף שלא ידע היכן בדיוק הקלקול. וברשלנותו לא העביר את המידע כראוי לשואל ולכן הרכב התקלקל.

וכך פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' רלב סכ"א) לגבי מקח טעות: "ואם היה המוכר יודע בממכרו שהיה בו מום, חייב בהוצאות שהוציא הלוקח להוליך אותו למקום פלוני. ואם לא היה יודע שהיה בו מום, פטור מהוצאת ההולכה, ואינו חייב אלא בהוצאת החזרה".

חבל נחלתו

בה קלה ממלאכה ששאלה חייב וזהו שאמרו בגמרא (דף צ"ו) דלא שנית הכוונה שום שינוי, ואפילו באותה מלאכה אפשר לו לשנות ויתחייב כגון ששאלה לחרוש וחרש בה ביום ובלילה שלא כדרך כל הארץ וכן כל כיוצא בזה וכ"כ ז"ל. ועיי' גם כס"מ על אתר.

וא"כ שואל שהשתמש **כדרכו** ולא שינה בה, ומתה מחמת תקלה שבה, המשאל **חייב והשואל פטור**.

ו. כתב הטור (ח"מ סי' שמ): "כתב הרמ"ה מי ששואל בהמה לילך דרך ידוע ובאו עליו לסטין באותו הדרך או חיות רעות ואנסוה ממנו **חשיב שפיר מתה מחמת מלאכה** כיון שמחמת הדרך ששאלה לילך בה הולכה ונאנסה. כי היכי דפטרינן לההוא דשאל שונרא מחבריה ואכלה עכברים טובא ומתה אף על פי שלא הרגתה המלאכה גופה, **כיון שבמלאכה ששאלה לצרכה מתה** בגרמתה וא"א הרא"ש ז"ל אומר דאין נראה דלא דמי לשונרא ששאלה להרוג עכברים דבאותה מלאכה עצמה נאנסה והוי כשואל בהמה למהלך יום אחד ומחמת ההילוך מתה אבל אם נאנסה ממנו בדרך, אונס אחר הוא ואינו מחמת מלאכה שאף בלא מלאכה אפשר שתאנס ממנו הילכך חייב". עולה מדברי הרמ"ה בטור שאפילו ממזיק חיצוני אינו צריך לשמור יותר מבעל החפץ או הבהמה גופה, והרא"ש פליג שמחמת ד"א ולא מחמת גופה חייב. בב"י (סי' ש"מ) הביא תשובת תרומת

הדשן (סי' שכח) וז"ל:

"שאלה: חיל שונאים באים פתאום לפני העיר לשלול ולגזול מלקוח כל הבהמות שבעדרי העיר, ובני העיר מזרזים ומזיינים לצאת לקראת שונאים להציל העדרים,

אונס גדול כגון שנשברה הבהמה או נשבית או מתה **חייב לשלם הכל** שנאמר וכי ישאל איש מעם רעהו וגו' ונשבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם, **בד"א כשנאנס שלא בשעת מלאכה**, אבל אם שאל בהמה מחבירו לחרוש בה **ומתה כשהיא חורשת** ה"ז פטור, אבל אם מתה קודם שיחרוש בה או אחר שחרש בה או שרכב עליה או דש בה ומתה כשהיא דשה או בשעת רכיבה ה"ז חייב לשלם וכן כל כיוצא בזה, וכן השואל בהמה מחבירו לילך בה למקום פלוני ומתה תחתיו באותה הדרך, או ששאל דלי למלאות בו ונקרע בבור בשעת מלוי, או ששאל קרדום לפצל בו עצים ונשבר בעת שפצל בו מחמת הבקוע וכל כיוצא בזה, ה"ז פטור שלא שאל אלא לעשות בו מלאכה זו והרי לא שינה".

ובאר המגיד משנה:

"בד"א כשנאנס שלא בשעת מלאכה וכו'. זה הנמצא בספרי הרב ז"ל שהחילוק (הזה) הוא בין נאנסה בשעת מלאכה לנאנסה שלא בשעת מלאכה הוא דבר מתמיה שלא נזכר בגמרא שעת המלאכה אלא מחמת מלאכה ושלא מחמת מלאכה והכוונה **שכל שלא שינה בה מהמלאכה ששאלה** והיא נתייגעה מחמת המלאכה שעשה בה ומתה אפילו שלא בשעת מלאכה פטור. וכבר השיגוהו בזה הרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל והדין עמהם דודאי **כל שלא עשה בה מלאכה יותר מדאי ולא שינה בה למלאכה אחרת ומתה מחמת המלאכה אפילו שלא בשעת מלאכה פטור** שאל"כ היה להם להזכיר בגמרא מתה בשעת מלאכה ועיקר". וכן בדה"מ הבא באר המ"מ: "או שרכב עליה וכו'. פירוש כגון **ששינה ממה ששאלה** אפילו היתה מלאכה זו שעשה

הדבר השואל אינו מוטל על השואל אלא על המשאיל.

ז. ובס' דף על הדף (בבא מציעא כט ע"ב) מביא: "והנה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן ע) דן במעשה שהיה אצל הגר"ז מולודז'ין ששאל ספר תנודב"א ונקרע מחמת עיונו הרב, ופטר עצמו מלשלם משום מתה מחמת מלאכה... ובספר משפטי החושן על הלכות שאלה (סי' ש"מ), יישב דעת הגר"ז ע"פ המבואר מדברי הראשונים הנ"ל, שאדרבה בשואל ברשות מותר ללמוד בעיון בספרים שנצרכים לכך שאדעתא דהכי השאילו, ואינו דומה לשומר אבידה שלא קיבל רשות הבעלים והלכך אסור בכל שימוש שעלול להזיק. ובפרט במעשה זה שידע המשאיל שהגר"ז מתמיד ויגע עצום, כמבואר במעשה בתולדות אדם שם".

ח. וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' שמ ס"א): "השואל מחבירו בהמה או מטלטלים ונאנסו בידו, כגון שמת או נשבר או נשבה, חיוב". ורמ"א הגיה: "ודוקא שאירע האונס מכח השואל; אבל אם אירע האונס מכח המשאיל, פטור".

במקרה הנוכחי ודאי האונס שהתקלקלה לגמרי משאבת המים הוא ודאי מחמת המשאיל, וא"כ אפילו היה השואל מבחין שמד החום עולה וממשיך בנסיעתו יכול הוא לטעון: השתמשתי בה כדרכו של המשאיל והקלקול נגרם בעטיו של המשאיל שנתן לי מכונית פגומה ומדוע אשלם? הרי לא שאלתי על מנת לאוקמה בכילתא (ב"מ צו ע"ב).

וכתב בביאור הגר"א על המילה 'ודוקא' ברמ"א שזו סיבת פטור מתה מחמת

ושאל ראובן משמעון שריון ושאר כלי זיין לרכוב גם הוא עם בני העיר לקראת השונאים, ונפלו בני העיר ביד השונאים ופשטו ולקחו את כל כליהם מהם ופשטו ולקחו גם מראובן כל כלי זיין והשריון שהיה לו, חייב לשלם לשמעון מה ששאל ממנו או לאו?"

"תשובה: יראה דאין ראובן חייב לשלם ואף על גב דשואל חייב באונסין, מ"מ כה"ג מיקרי מתה מחמת מלאכה. ואף על גב דלא נתקלקל ונשבר מחמת המלאכה, כיון דע"י אותה המלאכה ששאל בשבילה נפסד ונאבד חשיב כמתה מחמת מלאכה. וראייה מפ' השואל (ב"מ צו ע"א) ההוא גברא דשאל שונרא מחבריה חבירי עלה עכברי וקטלוה, יתיב רב אשי וקאמר כה"ג מאי, אמר ליה רב מרדכי הכי אמר אבימי הני גברי דנשי קטליה לית דין ולית דיין. ומקשים שם התוספ' מאי קמבעיא ליה הא הוא ממש מתה מחמת מלאכה. ומתרצים דקמבעיא ליה אם שינה והוליכה במקום שרוב עכברים מצויין שם אי חשיב כה"ג פשיעותא ע"כ. הא קמן דאי לאו משום פשיעה חשוב בפשיטות מתה מחמת מלאכה, ואף על גב דלאו מחמת מלאכה ששאל עליה, דהיינו שתצוד העכברים ותאכלם מתה..."

ועי' שו"ע (ח"מ סי' שמ ס"ג) שהביא את המחלוקת בין הרמ"ה לרא"ש וחילק שם הרמ"א כרא"ש בין לסטים וחיות רעות לבין חתול שאכלוהו עכברים, עי"ש.

עולה לפי"ד שיש לחלק בין אונס שמחמת גוף הדבר השואל לבין אונס חיצוני. ועולה ששימוש שמחמתו נאנס

חבל נחלתו

או נפל לבור. במקרה כזה נראה שאם נדלקה נורת אזהרה היה עליו להפסיק ולפעול בכלי שהשאלו על אף ששאל לצורך נסיעה כיון ששימוש מתיר נסיעה אבל אינו מתיר היזק בידים.

וההבחנה בידיני שומרים בין אדם המזיק לפשיעה היא ברורה כדברי הכסף משנה (הל' שכירות פ"א ה"ד): "ול"נ שהטעם משום דפשיעה דמפטר כשבעליו עמו היינו כשהניחה ולא שמרה אבל אם הזיקה בידים פשיטא דחייב".

י. הערה נוספת, כל מה שדיברנו עד עתה הוא בשואל ומשאל רגילים. כאשר אדם שואל מחבר עפ"י רוב דעתו היא להתחייב אף במתה מחמת מלאכה¹. כשם שמתנה שומר חינום להתחייב כשוכר כן מתנה שואל להתחייב במתה מחמת מלאכה, ולפי מסקנת קצות החושן (סי' שמ ס"ק א) מתחייב אף בדיבור ולא רק בכתובה. וצ"ב במקרים כגון אלו האם אמנם ניתן לומר שבסתמא הוא משתעבד אף לנזקים שפטור עליהם במתה מחמת מלאכה כיון שאדעתא דהכי שאל, והרי אדם יכול להתנות תנאי שבממון על דבר הכתוב בתורה, או שלשם כך חייב הסכמה מלאה בדיבור מפורש. עכ"פ ברבות מן ההשאלות מחבר, זה המצב ששואל על מנת להתחייב אפילו מתה מחמת מלאכה. במכתב שכתב אלי הרב אריאל בראלי כתב שהרב ליאור וכן הרב צבי בן יעקב סברו שבמוסדות מסוימים שכך מסוכם

מלאכה. והפנה לדברי הש"ך (על ס"ג ס"ק ה) שפסק כדעת הרא"ש לעיל, וכתב: "וי"ל דשואל ודאי חייב באונסי' אבל לא בפשיע' דמשאל וכאן משאל פשע בה שהשאלו למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה".

נראה עפ"י זה שלכאורה שואל רכב יכול לנסוע בו ולא להסתכל לא בשעונים ולא בנורות אזהרה שנדלקות ואין הוא חייב בנזקים מצטברים שנגרמו מחמת שימושו ברכב, כיון שאין הוא המזיק לרכב אלא המשאל שנתן לו רכב עם תקלות. ורק ממידת חסידות הוא צריך לעיין בשעונים ובנורות וכד' אבל כל שהשתמש בכלי השאול כדרכו, והכלי התקלקל וכש"כ מחמת פשיעת המשאל – מעיקרא דדינא השואל פטור לגמרי.

ט. אלא שיש להעיר על מסקנה זו. צריך לחלק בין שימוש לבין אדם המזיק. הוא קיבל חפץ לשם פעולה מסוימת, הפעולה הזו הותרה לו אם אינו מזיק לחפץ בידיו ובידיעה שהוא מזיק. ולכן נראה לי שאי-הסתכלות בלוח שעונים והבחנה שחום המנוע אינו תקין היא לכל היותר רשלנות, ועליה במקרה זה נראה שקיים הפטור של 'מתה מחמת מלאכה', אולם אם נדלקו נורות או שהיה רעש שלא ניתן שלא לשומעו, והשואל המשיך בנסיעה ברכב כאילו לא קרה כלום הרי זה אדם המזיק. משול הוא למגיע למחסום בדרך המציין שיש בור עמוק או שטפון והחליט השואל לעבור בו, ונשטף

1. הערת הרה"ג אביגדר בנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: מנלן? תשובת המחבר: עיין בהערת הרב הבאה.

חבל נחלתו

אדני זה הגרזן לא היה שלי אך שאלתינו מאחר".

וצריך לדון מה כ"כ נחרד אותו אחד מבני הנביאים² – הלא זהו 'מתה מחמת מלאכה'? וכך מפורש כתב הרמב"ם (וה"ד לעיל): "או ששאל קרדום לפצל בו עצים ונשבר בעת שפצל בו מחמת הבקוע וכל כיוצא בזה, ה"ז פטור שלא שאל אלא לעשות בו מלאכה זו והרי לא שינה". וכן אצל בני הנביאים הרי לא שינה ו'מת' הגרזן בשעת מלאכה. (ועי' ס' אולם המשפט ס' שמ ס"ג שסובר שחייב מדינא ואין זה מתה מחמת מלאכה). ונראה שכיון שהכלי היה שאל וקיבל עליו תשלום אף של מתה מחמת מלאכה היה חייב בתשלום, ולכן צעק, והנביא הושיעו.

שהשואל והשוכר משלמים על מתה מחמת מלאכה כן הדין, אבל לא בכל שכירות או השאלה.

יא. מסופר במלכים (ב' ו, א-ה): "ויאמרו בני הנביאים אל-אלישע הנה-נא המקום אשר אנחנו יושבים שם לפניך צר ממנו. נלכה-נא עד-הירדן ונקחה משם איש קורה אחת ונעשה-לנו שם מקום לשבת שם ויאמר לכו. ויאמר האחד הואל נא ולך את-עבדיך ויאמר אני אלך. וילך אתם ויבאו הירדנה ויגזרו העצים. ויהי האחד מפיל הקורה ואת-הברזל נפל אל-המים ויצעק ויאמר אהה אדני והוא שאול".

מפרש הרלב"ג: "ויהי האחד מפיל את הקורה והברזל נפל אל המים – ר"ל שבעת הכותו בגרזן להפיל הקורה נשל הברזל מיד הגרזן ונפל במי הירדן וצעק ואמר אהה

סימן סב

לשון הרע על נבחר ציבור בעיתונים

נורמות ציבוריות כקריאת עיתונים, אפילו הן רחבות ופשטו גם בציבור הדתי, אינן מהוות אישור להיתרם ההלכתי, ולכן אני חולק על כל הדרך למצוא ק"נ טעמים להתיר ולטהר את השרץ, בבחינת מה ששאלו תוס' (עירובין יג ע"ב): "תימה מאי חריפות הוא לטהר את השרץ שהתורה טמאתו בהדיא!?"

במאמר קצר זה נבאר במה ראוי שהציבור יעסוק, במה עסוקים חלק

הקדמה

דברי הרב מאיר בראלי בתחומין כרך ל"ג על הסכמה 'מכללא' של נבחר ציבור שהציבור ישמע וידבר עליהם לשון הרע כאשר עיתונאים מגלים עליהם ועל מעשיהם צדדים רעים – הם לענ"ד, 'מרפסין איגרא' ובבחינת 'התירו פרושים את הדבר'. לה"ר בעיתונות הפכה במאמרו של הרב בראלי להיתר, והדבר לדעתי חמור ביותר.

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אולי לא רצה להזיק למשאיל?! תשובת המחבר: זו גם נראית לי התשובה להערה לעיל.

חבל נחלתו

ובגנות הפחיתויות משני המינים גם יחד, והערת הנפש לאלה בסיפורים ובשירים, ומניעתה מההן באותן הדרכים עצמן. וכן לשבח המעולים ולהללם במעלותיהם, כדי שייטב מנהגם בעיני בני אדם וילכו בדרכם, ולגנות הרעים בפחיתויותיהם, כדי שיתגנו מעשיהם וזיכרם בעיני בני אדם, ויתרחקו מהם ולא ינהגו במנהגם. ויש אשר יקרא זה החלק – רצוני לומר: לימוד המידות המעולות והרחקת המידות הפחותות – דרך ארץ.

”והחלק החמישי, והוא המותר, הוא הדיבור במה שמיוחד לאדם מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשתהו ולבושו ושאר מה שצריך לו, וזה מותר, אין אהבה בו ולא מיאוס, אלא אם ירצה ידבר בו במה שירצה, ואם ירצה ימנע. ובזה החלק ישובח לאדם מיעוט הדיבור, ומן הריבוי בו יזהר בספרי המוסר.”

”אבל האסור והמאוס, הרי אין צריך לדברים ולא לציווי שראוי לשתוק ממנו לגמרי. ואמנם המצווה והאהוב, אם יוכל האדם לדבר כל ימיו בהם – הרי זו היא התכלית. אבל ראוי לו עם זה שני דברים: האחד – שיהיה מעשהו מתאים לדיבור, כמו שיאמרו: 'נאים דברים היוצאין מפי עושיהן', ועל זה הענין אמר כאן: 'לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה', והחכמים יאמרו לאיש מעלה שילמד המעלות: 'דרוש, ולך נאה לדרוש', ואמר הנביא: (תהלים לג, א) 'רננו צדיקים בה', לישרים נאווה תהלה'. והענין האחר – הקיצור, ושישתדל להרבות העניינים במעט הדברים, לא שיהיה הענין בהפך, והוא אומרם: 'לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה’.”

מהעיתונאים והעיתונות, מדוע אין מקום להסכמה 'מכללא' ואף לא להסכמה מראש לדיבור לה"ר, ובאלו מצבים מותר לדבר במערכות ציבוריות בגנותו של אדם.

א. במה ראוי שיעסקו עיתונים

הרמב"ם בפירוש המשנה למסכת אבות (סוף פרק א) נותן כללים חשובים לתכנים בהם האדם עוסק, ובאלה מהם מותר וראוי לדבר. וז"ל:

”ואני אומר, כי הדיבור יתחלק לפי חיוב תורתנו לחמשה חלקים: מצווה, ואסור, ומאוס, ואהוב, ומותר.”

”החלק הראשון, והוא המצווה, הוא קריאת התורה ולימודה והעיון בה, וזו מצות עשה מחויבת: (דברים ו, ז) 'ודברת בם', והיא כמו כל המצוות. וכבר בא בחיזוק בלימוד מה שיקצר זה החיבור מהכיל קצתו.”

”והחלק השני, הוא הדיבור אשר נאסר, והזהר ממנו, כעדות שקר וכזב ורכילות ומלשינות וקללה, ופסוקי התורה יורו על זה החלק, וממנו **נבלות פה ולשון הרע**.”

”והחלק השלישי, הוא הדיבור **המאוס**, והוא הדיבור אשר אין תועלת בו **לאדם בנפשו**, ולא משמעת ולא מרי, כרוב סיפורי ההמון במה שארע ומה שהיה, ואיך מנהג מלך פלוני בארמונו, ומה היתה סיבת מות פלוני, או עושר פלוני, ואלה יקראו אצל החכמים **סיחה בטלה**, ואנשי המעלה ישתדלו בנפשם להניח זה הדיבור, ונאמר על רב תלמיד ר' חייא שהוא לא סח סיחה בטלה מימיו. ומזה החלק גם כן שיגנה האדם מעלה, או ישבח פחיתות, בין שהיתה מידותית או שכלית.”

”והחלק הרביעי, והוא האהוב, הוא הדיבור בשבח המעלות השכליות והמידותיות,

סימן סב – לשון הרע על נבחרי ציבור בעיתונים

הציבור לעם שהוא הגוף הבוחר ומבקר את נבחרי הציבור. (וכיון שכל הנכנס למערכת מקבל עליו את חוקי המערכת בין בהסכמה ישירה ובין בהסכמה עקיפה [מכללא] בהצטרפו למערכת. לכן אף פוליטיקאים ונבחרי ציבור מקבלים עליהם כלל זה ומסכימים בהיכנסם לפוליטיקה שידברו עליהם לה"ר – כאשר לפי דברי הרב בראלי **זו אינה לשון הרע** כיון שהיא נעשית לתועלת).

לענ"ד טענה זו בעצמה אינה עומדת במבחן המציאות. אם נבחן את רוב מאמרי הידיעות בעיתונות נמצא שהאדם הפרטי כמעט ולא יכול להשפיע מאומה, ע"י הידיעות שהעיתונות מחדשת לו. וישנם גופי שלטון ממונים להתעסק בידיעות הללו. אם המדובר בעבירות פליליות יש משטרה והתביעה הפלילית. אם ענייני בזבזו וכד' ישנו משרד מבקר המדינה. ומה מוסיף המידע שפלוני מבלה את זמנו בצורה שאינה מוסרית וכד'. הרי אין בחירה ישירה של נבחרי ציבור אלא דרך מפלגות וכד', ואף בראשי רשויות שבהם יש בחירה ישירה רוב ככל מהידיעות שמתפרסמות אינן אמת, או הם אמת למחצה, ואם יש בידיעות דברים פליליים שהמתלונן ייגש למשטרה אולם מדוע כל המדינה צריכה לעסוק בשמועה מרושעת על פלוני?!

המלאכה העיתונאית הפכה להיות כדברי השיר של אריק איינשטיין¹ (עיתונאי קטן שלי):

ככלל, היה ראוי שהתקשורת תעסוק רק **בחלק המותר**, אלא שחלק זה פחות מושך את הציבור ואילו הדיבור (וכן בשאר כלי התקשורת העוסקים במראה וקול) בחלק המאוס והאסור יש לו משיכה הרבה יותר גדולה, ועל כן ההתדרדרות לעיסוק בצדדים אסורים.

אם נעייין בעיתונות ימינו ובתכני כלי התקשורת נמצא שמחלקי האהוב – שיבוח מידות ומעשים טובים יש מעט מאד. ואילו שאר התקשורת והעיתונות עוסקים מעט בחלק המותר והרוב בחלקים המאוסים והאסורים. ולפי מיעוט הבנתי הבקורת על נבחרי ציבור בעיקר בשטח האישי שייכת לחלק האסור ואין מקומה בעיתונות ובתקשורת.

ב. דרך העיתונות בימינו

בתשובתו שכתב אלי הרב בראלי כתב כד:

ההתר שכתבתי נסמך על שלוש הנחות יסוד:

א. מחילה על איסור לשון הרע ובושת מועילה.

ב. מדינת ישראל רואה בתקשורת חלק ממערך הפיקוח על נבחרי ציבור.

ג. קבלת תפקיד ציבורי במדינה מהווה הסכמה מכללא לפרסום דברי גנות הנוגעים לתיפקודו של מקבל התפקיד.

לפי דבריו של הרב בראלי העיתונות היא המעבירה את הבקורת על נבחרי

1. אף שהוא אינו מבאי בית המדרש, כיון שהוא חי את התרבות הישראלית כבר למעלה מ-50 שנה, הוא יכול להעיד זאת. ואין דבריו גרועים מדברי נשיאי בית המשפט העליון (שהביא הרב בראלי במאמרו).

חבל נחלתו

אף ההסתמכות על חוקי המדינה, על דרכי מדינת ישראל, ועל מאמרי שופטי בית המשפט העליון כאילו העיתונאים הם שומרי המדינה וחוקיה והם המזהירים את הציבור מפני פשיעת נבחר הציבור – מְשָׁנָה מאד בעיני, וכי חוקי המדינה לפי ההלכה?! וא"כ המציאות המעוותת ודאי שאינה יכולה להגדיר נורמות פסולות כמתקונות ומותרות, אפילו אם הן זורמות היום בדם התמצית של החברה, ולא על פיהן אנו חיים. ואם חטאנו בקריאת עיתונים ובריצה אחרים צריכים אנו לעבוד על עצמנו ולתקן דרכינו, אבל אל לנו להתיר את האסור בגלל זה.

ג. האם אדם יכול לתת רשות שידברו עליו לה"ר

בסיסו ההלכתי של ההיתר הוא שלאדם מותר לדבר לה"ר על חברו כשהלה מתיר לו. ולשם כך הביא ראיה משלשה פוסקים: מהסתפקות הראי"ה קוק ומפסקם של הצי"א והרש"א לגבי רופא להקריא למזכירה ולא לכתוב בעצמו. וראיות אלה חלשות מאד לדעתי (מלבד שהרב אלישיב חולק עליהן). הרב קוק הסתפק ולא הכריע, ואף אם תאמר שהתיר הרי זה כמידת חסידות שלא תזוח דעתו של אותו חסיד עליו² (ואז הדבר מותר מפני שהוא לתועלת), אבל אי אפשר לגזור מכאן לכל מצב ולכל אדם. ולגבי הראיה מדברי הצי"א והגרש"א נראה שהמזכירה כחלק מהצוות המטפל בחולה וברופאים נפגשת בעצמה

הם כותבים בעיתונים מה שהם רוצים; מסרסים מלכלכים בלי שום רחמים, נכנסים אל המיטות מציצים מהחורים; ואין מה לעשות אין פה רחמים, מלבינים את הפנים פוגעים במשפחה; אם היום היה תורי אז מחר יהיה תורך... לצערי זאת דרכם של כמעט כל העיתונאים העוסקים בחדשות ובידיעות ולא במאמרים מקצועיים. בהבאת ידיעות על אנשים מבליטים צדדים לפי רצונם לטוב או למוטב – על כל אשר יחפוץ יטנו. וחורצים דין עוד לפני ידיעת העובדות ובגינם יושבים חפים מפשע בכלא. לציבור השומע וקורא יש מעט מאד השפעה על שינוי המצב וכד' והוא שומע ומקבל לה"ר כאילו הם דברים ודאיים... א"כ אי אפשר לתת שום היתר לכל לה"ר שעיתונאים צוברים ומפרסמים. היו ויהיו 'חיסולים ממוקדים' של פוליטיקאים, רק בגלל שאינם דוגלים בדרכו של עיתונאי זה או אחר, ויד רוחצת יד, וסלילת דרך לפושעים איך לעמוד בראש מערכות כדי להשפיע ולצבור כח וכבוד ועוד ועוד כהנה וכהנה, וא"כ מדוע דבריהם בעיתונות אינם לה"ר. התועלת אותה מקבל הציבור מכל הידע השלילי והמגנה, עליה מתבססים מתיריה היא מעטה מאד, אף יכולת הציבור השומע והקורא להשפיע ולהיזהר מאותם מכשולים מעוטה ביותר, וא"כ רובה דרובה לשלילה ולקלקול כל רוח הציבור, ורק אחוז קטן מאד הוא לתועלת.

2. כך מסופר על אחד מגדולי ישראל שאשתו היתה מבזה אותו בציבור לפי הוראתו המפורשת.

בגירסאות שונים (עי' פרפראות לתורה עמ' 801 וגם בספר זה כתב הרהמ"ח כי סיפור זה ידוע בכמה נוסחאות. ע"ש). ומה גם דאין לומדים הלכה מסיפורי מעשיות (וכמו שכתב כ"ב בשו"ת יבי"א ח"ב חא"ח סו"ס יג. ע"ש). וראה גם בקובץ אגרות לחזו"א (ח"ב סי' כב) שכתב ג"כ וז"ל: וחיפוש מעשיות בספרי הדורות אינני מומחה לכך, ואינני סומך על זה, ואני מתנגד לקביעת הלכה ע"ז. ע"ש.

"ואמנם לפי המתבאר דקיי"ל כהא דאמרינן במתני' דבב"ק (הנ"ל) שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ממילא לכאורה י"ל דה"ה נמי דאין אדם רשאי לבזות את עצמו בסיפור מעשיו הרעים, שהרי הגמ' שם בתחילה רצתה לתרץ את הסתירה מהבריתא למשנה, דבריתא אמרינן אדם רשאי לחבול בעצמו, ובמשנה אמרינן דאין רשאי, כאן בחבלה כאן בבושת, דבבושת שרי לבייש את עצמו, והא דאמרינן בברייתא דאדם רשאי לחבול בעצמו, היינו בבושת. וממילא למסקנא דאמרינן תנאי היא יוצא שכשם דאיכא פלוגתא בין מתניתין לברייתא אם רשאי לחבול בעצמו, ה"ה נמי דאיכא פלוגתא אם רשאי לבייש את עצמו, ומדקיי"ל כמתניתין דאין רשאי לחבול בעצמו ממילא ה"ה נמי דאין רשאי לבייש את עצמו. וא"כ יוצא לכאורה דאסור לאדם לדבר לשוה"ר על עצמו, שהרי ע"י שמדבר לישנא בישא על נפשיה, הרי הוא כמבזה ומבייש עצמו דאסור. (ועי' היטב בדברי מהר"י מיגאש בתשובותיו (סי' קפו) שלכאורה יש לדייק כן נמי מדבריו דהא בהא תליא. יעו"ש. ועוד צ"ע. ושו"ד בס"ד להגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות להרס"ג (מצוה ל"ת מז מח, דף מז ע"ג) שכתב כן דלמסקנא דין המבייש עצמו תליא

עם אותם מקרי גנות ובמקרים מסוימים נצרכת התייחסותה (כגון לזמן אנשי אבטחה בבדיקת חולה אלים וכד') ועל כן יש היתר לשמיעתה וכתובתה. וכתובתה נעשית לשם תקנת החולה ולא לשם פרסום גנותו. לגבי רופא מתמחה אדון להלן.

מאיזך ידוע המעשה על החפץ חיים שלמד מתגובת הבריות שאסור לאדם לומר לה"ר על עצמו, ומובא בס' 'נפש הרב' בשם הרב סולובייצ'יק (עמ' קט): "דעפ"י פשוטו היה נראה לומר דאין בזה כ"כ חידוש (=מסקנת הח"ח), דהלא זהו דין המשנה דמראית-עין, שאין להאדם בעלות על שמו הטוב (הרעפיוטישען שלו) שיהיה רשאי למחול עליו. וא"כ נראה ברור שאין אדם יכול להתיר שידברו עליו לה"ר, ולכן כלל אין זה משנה אם הוא מתיר או לאו. לאותו מעשה ולאותו בירור נזקק הרה"ג פנחס זביחי בשו"ת עטרת פז (חלק א כרך ג, חו"מ, הערות סי' ז העי' ב) וז"ל: "ומידי דברי זכור אזכור אשר העירני בימי חורפי מקדם קדמתא, הרה"ג רבי משה חיים שלנגר שליט"א מח"ס יסודות הלכות שבת, והרב המגיה בספר לשון חיים על הל' לשון הרע. האם מותר לאדם לדבר לשון הרע על עצמו, או יש בזה איסור כמדבר לשוה"ר על אחרים. ובהשקפה ראשונה נומיתי לו מהמעשה הידוע ברבינו החפץ חיים זצ"ל (הובא בס' כצאת השמש בגבורתו עמ' קצח), שהיה בעגלה ודיבר לשוה"ר על עצמו והיכוהו וכו', ואמר הח"ח כי אף על פי שלא כתב בספרו שאסור לאדם לדבר לשוה"ר על עצמו, עתה התגלגל הדבר מן שמיא שצריך לומר שגם זה אסור. ע"ש. אולם האמת היא כי סיפור זה אינו מדוייק, כי הובא בכמה מקומות

חבל נחלתו

כתב מפורש רבינו יונה בספרו **שערי תשובה** (שער ג סימן רטז): "והמספר לשון הרע שתים הנה קוראותיו: הנזק והבושת אשר יגרום לחבירו, **ובחירתו לחייב ולהרשיע את חבירו ושמתו לאידם**".

הרמב"ם בהל' דעות (פ"ז ה"ב) כתב: "יש עוון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא דמספר בגנות חבירו אע"פ שאומר אמת... ואינו תולה את האיסור בנזק של מי שדברו עליו. וכן בסמ"ג (לאוין סי' ט).

וכן בבבא מציעא (נח ע"ב) על אלו שאינם עולים מן הגיהנם נאמר: "והמכנה שם רע לחבירו. – מכנה היינו מלבין! – אף על גב דדש ביה בשמיה". ופרש רש"י: "דדש ביה – כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן, ואין פניו מתלבנות, ומכל מקום – זה להכלימו מתכוין". וא"כ נענש אפילו לא הכלים את חברו.

וכן כתב החפץ חיים בכלל ג הל' י ובבאר מים חיים שבאיסור לה"ר יש שני חלקים האחד ההיזק לחברו והשני אפילו חברו לא ניזק אלא עצם האיסור לדבר דברים רעים על אדם מישראל. וכתב שם (הל' ו): "ודע דאפילו אם לא בא ע"י לה"ר שלו שום רעה להאיש ההוא כגון שלא קבלו השומעין את דבריו וכיוצא בזה אעפ"כ מכלל לה"ר לא נפקא ויותר מזה דאפילו אם הוא משער לכתחילה שלא יבוא להנדון שום רעה ע"י דיבורו אעפ"כ איסור לספר בגנותו". ועי' בקונטרס כ"ף הדן' (לרב יחיאל מיכל לובצקי סימן ו).

בפלוגתא דהחובל בעצמו, ורמז ג"כ ללמוד דברים אלו מתשובת מהר"י מיגאש הנ"ל. ע"ש. וראה גם בבעל הטורים עה"ת (בראשית ט ה) עה"פ "ואך את דמכם וגו'" שכתב, "ואך" ג' במסורה, הכא, ואידך "ואך אם טמאה ארץ אחוזתכם", "ואך את הדבר". לומר כמו שאסור להרוג עצמו, כך אסור לקלל עצמו, והוא "ואך את דמכם לנפשותיכם", "ואך את הדבר" שאפילו הדיבור אדרוש. ע"ש³.

וכך מובא באגרות-קודש (לרמ"מ מלובביץ', אגרות קודש ו א'תרכא): "הנה ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שאסור לדבר לשון הרע על אחד מבני ישראל וממילא גם לא על עצמו הוא".

ולכן אף אם נאמר שמוותר לאדם לדבר לה"ר על עצמו ומכאן למחול לאחרים שידיברו עליו לה"ר, אבל ודאי שלכו"ע אין הסכמא מכללא לבייש עצמו, והנכנס לעבודת הציבור אינו מתיר לדבר בגנותו.

ד. האם איסור לה"ר תלוי בנזק של מי שדברו עליו

שורש המחלוקת לפי מיעוט דעתי תלויה בחקירה באיסור לה"ר, האם הוא אסור רק מפני גרימת הנזק על מי שמספרים עליו, ולכן יש הו"א שהוא יוכל להרשות שיספרו עליו לה"ר בכך שמוחל על כל נזק שייגרם לו, או שהמעשה בעצמו אסור למשיח, ולכן אף אם לא ייגרם שום נזק לאף אדם בכ"ז קיים איסור לה"ר⁴.

3. עיי"ש שדן מדוע מספר לה"ר על עצמו אינו לוקה כמסופר בפסחים קיג ע"ב במעשה דטוביה וזיגוד.

4. ויש שדנו אם הוא רק בין אדם לחברו או גם בין אדם למקום, עי' ס' ברכת ראובן שלמה (חידושים וביאורים על מסכת סוטה סי' ל אות יא) לרב ראובן שלמה שלזינגר.

כשילמדו לשונם לדבר טוב, ישוב להם טבע קבוע, כמ"ש: לא רגל על לשונך".
 וכן במרדכי (ב"ק, פרק החובל, רמז קו):
 "נהגו אבותינו ואמרו שהיתה תקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא לעז ושם רע על המתים שהם שוכני עפר". וכן הביאו ראשונים ואחרונים.
 ואמנם מכך שהיו צריכים להטיל חרם משמע שאין זה אסור מן התורה (או שאין מי שיתבע את עלבונם), ובכ"ז נראה שניתן ללמוד מכאן ומדברי חובות הלבבות שאיסור לה"ר אינו רק במידה ויש מישהו שיכול להינזק מכך. וממילא צריך להסיק שאין אדם יכול להתיר שיספרו בגנותו, אלא אולי כמידת חסידות לשם צירוף מדותיו ולשם כפרה, אבל בסתמא ודאי שהדבר אסור.

ה. איסור לה"ר במערכת בקרה

מדברי הרב בראלי עולה השאלה האם אין איסור לה"ר במערכות בקרה ציבוריות. לדוגמא: בצה"ל קיימת הערכה תקופתית לכל קצין, או בבתי חולים הערכת רופאים מתמחים לשם קידום, או מבקר המדינה שבודק מערכות לאומיות ומוניציפליות וכד'.
 כאן אנו צריכים לאמור בחפץ חיים (כלל ד סעיף יא): "ודע עוד עיקר גדול בענינים אלו, אם אחד רוצה להכניס את חבריו בעניניו כגון לשכרו למלאכתו או להשתתף עמו או לעשות שידוך עמו וכל כהאי גוונא, אפילו לא שמע עליו עד עתה שום רעה, אפילו הכי מותר לדרוש ולחקור אצל אנשים על מהותו וענינו, אף דיכול להיות שיספרו לו גנותו אפילו הכי מותר, כיון דכונתו לטובת עצמו לבד כדי שלא יצטרך

וכן שם בהערה כתב הח"ח: "ועל כרחך משום דעצמיות הדבור של גנות על חבריו הוא עון בפני עצמו, לבד מה שלפעמים מסובב על ידי זה היזק לחבירו".
 ונראה עוד להוכיח שאסור לדבר לה"ר אפילו אין בכך שום נזק למי שמספרים עליו כאמור לגבי המרגלים: "בוא וראה כמה כח לשון הרע ומה מרגלים שלא דברו אלא על העצים ועל האבנים כך המספר לשון הרע על חברו עאכ"ו" (פסיקתא זוטרתא [לקח טוב] פרשת שלח לך קח ע"ב).
 וכן הרשב"ץ במגן אבות (פ"ה מ"ד): "להודיע שגדול עון לשון הרע, שלא נחתם גזר דינם של אבותינו שלא יכנסו לארץ אלא בעון לשון הרע, ואעפ"י שעבדו ע"ז בעגל, ולא הוציאו לשון הרע אלא על העצים ועל האבנים שאמרו 'ארץ אוכלת יושביה היא' [במדבר יג לב], כל שכן המוציא שם רע על חברו והמביישו שעונשו יותר גדול".

ואע"פ שמשמע שמן התורה מי שידבר לה"ר על עצים ואבנים אינו לוקה ואין לו כ"כ דרך תשובה, בכ"ז רואים עד כמה חמור עוון זה אפילו שאין כאן ניזק.
 וודאי מבחינה מוסרית יש בכך פגם וגנאי. בחובות הלבבות (שער ו, שער הכניעה, פ"ו) כתב: "ונאמר על אחד מן החסידים, שעבר על נבלת כלב מסרחת מאד, ואמרו לו תלמידיו: כמה מסרחת נבלה זאת. אמר להם: כמה לבנים שְׁנִיָּהּ. ונתחרטו על מה שספרו בגנותה. וכיון שהוא גנאי לספר בגנות כלב מת, כ"ש באדם חי, וכיון שהוא טוב לשבח נבלת כלב בלובן שניה, כ"ש שהוא חובה לפי זה לשבח אדם משכיל ומבין. והיתה כוונתו להוכיחם, שלא ילמדו לשונם לדבר רע, וישוב להם טבע. וכן

חבל נחלתו

אחר כך לבוא לידי היזק ולידי מצה ומריבה וחילול השם ח"ו.

החפץ חיים מדבר בצורך חד-פעמי של אדם יחידי לידיעות לתועלתו ולמניעת מצה ומריבה בעתיד, אולם במערכות שלטון או מערכות היררכיות שהתקדמות היא עפ"י התאמה ויכולות, כאן הערכה תקופתית אינה נעשית לשם לה"ר, אלא לשם בניית מערכת העושה את המוטל עליה בצורה הטובה ביותר, וברור שבהערכות תקופתיות יישמעו או יכתבו דברי גנות, אולם אם אמנם ההערכות יהיו לשם טובת המערכת הרי אינם בגדר לה"ר. וכאן נראית נכונה דרכו של הרב בראלי של הסכמה מכללא. במערכות מעין אלו אדם יודע שכך דרך הקידום המקצועי, ואין הערכות כאלו נעשות לשם מציאת פגמיו, אלא לשם בניית מערכת מקצועית. כמובן שהערכות אלו צריכות להיות רק ביד המחליטים והקובעים במערכת ולא נועדו לשם חשיפה כללית, מפני שלמי שאינם מיועדים דברי גנאי זהו לה"ר. וכמובן שהן צריכות להיות אמיתיות ומדויקות שלא להוסיף בגנות – ידיעות ולא חוות דעת.

נלענ"ד שזו הסיבה שהצי"א והגרשז"א התירו להעביר חוות דעת על מתמחה דרך

מזכירה. כיון שהמערכת בנויה כך, וכל המתקבל למערכת יודע שלמנכ"ל יש מזכירה שמכינה לו את כל החומר לפגישה עם כל אחד וממילא חשופה לצדדי גנות בעובדים, וגם כתיבתה או הכנת החומר למנהל היא חלק ממערכת הבקרה הכוללת הבונה את כלל המערכת.⁵

ו. בקורת עיתונאית נצרכת

העירוני וצדקו המעירים, שלעתים רחוקות יש חשיבות לפרסום עיתונאי ואין זה לה"ר אלא הלחץ הציבורי בפרסום הוא לתועלת ולתיקון. והוא במקום שהמערכות הציבוריות וגופי הבקרה שלהם מחפים על קלקוליהם ואינם בודקים ודנים בעבירות של מי שהם צריכים לבקר. כגון הטרדות מיניות שהיה נושא שהושתק במערכות שונות, והמערכת חיפתה על העבריינים והשתיקה או פיטרה את המתלוננת. כאן הפרסום גרם לחקירה ולמציאת האשמים ולהענשתם.⁶ ועל כן יש חשיבות לפרסום את הדבר ולהציל עשוק מיד עושקו. אולם גם כאן חשוב מאד לדייק בפרטים לא להוסיף על החטא ולא לדון לפני בתי משפט. וצריך שבנושא שהתקשורת

5. לעומת זאת מה שהביא מתשובת הרב זילברשטיין על דיון בהתנהגות אחות במקרה מסויים לפני כלל האחיות אינו מובן לפי דעתי. אין אחיות מתקבלות לעבודה על מנת שמעשיהם יידונו לפני כל האחיות במחלקה, אם צריך ללמוד כיצד לפעול במציאות מסוימת אין צריך לשם כך להלבין פניה, ואפשר לפרסם נוהל או לדון ללא פירוט שמה.

6. ועם זאת כיון שהעבודה העיתונאית היא כפי שהערנו לעיל, וכיון שיש נשים המנצלות את האוירה הציבורית, נוצרה בחלק מהמקומות תופעה הפוכה שכל טענה של אשה הפכה לאמת לאמיתה כבי', ואילו מי שנטען עליו הוא ודאי אשם... ורבים מתרחקים מהיכי תמצי לסייע לנשים וכד' (כגון מסיעי עוברי אורח) מחשש שייתבעו שהטרידו...

חבל נחלתו

מדברת וצודקת בדבריה, לא תסחוף את הציבור לחרוץ דין בטרם משפט.

ולאנשים מסוימים.
ד. אין שום הסכמה מכללא של הנכנסים למערכת ציבורית כלשהיא שיפיצו גנותם ברבים.

סיכום

ה. למערכות ציבוריות ישנה מערכת בקרה שבה מותר להעביר גם גנותו של אדם לשם תיקון וביסוס המערכת.
ו. במידה והמערכת מחפה על החוטאים בה, ורק פרסום באמצעי התקשורת יוצר לחץ ציבורי לטפל בקלקול הפרסום מותר, עפ"י המבואר בחפץ חיים, כדי להציל עשוק מיד עושקו.⁷

א. עיתונאים אינם שלוחי ציבור לשם בקורת ולשם תיקון דרכיהם של נבחרים ציבור.

ב. רוב הידיעות העיתונאיות מוטות לפי העדפת העיתונאי, וחלקן שקריות.

ג. אין אדם יכול לתת רשות שידברו עליו לה"ר אלא במקרים קיצוניים מאד

סימן סג

אסור להציל עצמו בממון חבירו

פתיחה

ומסבירה את השאלה לפי רב הונא: "גדישים דשעורים דישאל הוה דהו מטמרי פלשתים בהו, וקא מיבעיא ליה: מהו להציל עצמו בממון חבירו? שלחו ליה: אסור להציל עצמו בממון חבירו, אבל אתה מלך אתה, [ומלך] פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו". ובהמשך בדיון בגמרא: "בשלמא למאן דאמר למקל, היינו דכתיב: ויציב בתוך החלקה ויצילה".

לפי תוספות (ב"ק ס ע"ב) פשוט שיכול להציל גופו בממון חבירו בפיקו"נ, והשאלה היא על **חיוב תשלומים**. וכך כתבו: "מהו להציל עצמו בממון חבירו – איבעיא ליה אי חייב לשלם כשהציל עצמו

ידוע בש"ס האיסור להציל עצמו בממון חבירו. אולם יש חשיבות להבחין בין הצלת גופו לבין הצלת ממונו ונעיין בכ עפ"י הראשונים והאחרונים.

א. איסור הצלת גופו בממון חבירו

בבבא קמא (ס ע"ב) הגמרא דורשת: "ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער, ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים וישאבו מים מבור בית לחם אשר בשער [וגו'] – מאי קא מיבעיא ליה?" הגמרא מבינה שהמדובר בשאלה הלכתית שהיתה לפני דוד המלך

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כל הנ"ל בנוגע לאנשים שאסור לדבר אודותם לשון הרע. אבל חלק מנבחרים הציבור אינם משתייכים לסוג זה. תשובת המחבר: איני יודע למי מתכוין הרב, אבל דומני שחזקת כשרות יש לכולם ורק מי שמפורסמים בעבריותם מותר לספר עליהם לה"ר.

חבל נחלתו

המנויות. הגע עצמך: מי שהיה במדבר, ומת בצמא, ומצא קיתון מים של חברו, ימות ואל ישתה, ואפי' על מנת לשלם? והיאך נקרא זה גזלן, והבעלים חייבין ליתן לו חנם, ולהחיותו? עד שהיה בן פטור דורש במס' בבא מציעא (ס"ב ע"א): בשנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהם קיתון של מים. אם שותין שניהם, מתים, ואם שותה אחד מהם, מגיע לישוב, מוטב שישתו שניהם, וימותו, ואל יראה אחד במית' חברו. וע"כ לא פליג ר"ע, אלא משום דכתב: וחי אחיך עמך, חיך קודמין לחי חברך. הא שלא במקום חיותו, חייב. וא"כ, איזה גזל יש כאן, עד שנאמר בו: אף על פי שגזלה משלם, רשע הוא? אלא ודאי: להציל עצמו ע"מ לשלם, פשיטא. וכי לא שלחו ליה: מותר על מנת לשלם, מאי דפשיטא ליה ולא מבעיא ליה כלל, מאי לשלחו ליה?..."

היינו בסוגיא שם בב"ק יש שתי דעות מה שלח דוד לברר (לפי הדעה השניה היא היתה בענייני הצלת ממונו בממון חברו שתידון להלן), לגבי השאלה על הצלת נפשות בממון חברו פשוט לרשב"א שמותר, ושאלת דוד המלך היתה אם גם צריך לשלם וכאן חלקו בין מלך ליחידים. וכך כתב גם הרא"ש בפסקי הלכותיו (ב"ק פ"ו ס' יב): "גדישין דישראל הוו ופלשתים טמונים בהו ומבעיא ליה מהו למיקלייא. אבל הא לא מיבעיא לי אי שרי למיקלינהו להצלת ישראלים. דמילתא דפשיטא היא דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא שלש עבירות. אלא הכי איבעיא ליה מהו למיקלינהו אדעתא

מפני פקוח נפש". וענו לדוד שכל אדם המציל עצמו בממון חברו חייב, אבל אתה כמלך פטור. ולפי"ז ההמשך שהציל הוא ממידת חסידות של דה"מ, היינו ששילם את גדיש השעורים על אף שהיה פטור, או שלא שרפה כדי שלא להזדקק לדין מלך. עכ"פ פשוט הדבר לגבי כל אדם שמצוה להציל גופו בממונו של חברו משום פיקו"נ, אולם אף שהציל חייב בתשלומים.

וכן כתב הרשב"א בחידושיו בב"ק (שם): "מהו להציל עצמו בממון חברו, פי' בתוס' דקא מיבעיא ליה אם חייב לשלם, ונראה שפשוט להם שיכול להציל על מנת לשלם ושלא מדעת הבעלים". ומוסיף הרשב"א שמותר להציל גופו בממון חברו גופו אפילו אין חברו יודע שהלה משתמש בממונו.

וכן בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' יז):

"שאלת: במה שכתבתי אני בפ' הכונס צאן לדיר (ס' ע"א) על ההיא דאיבעיא להו התם: מהו להציל עצמו, בממון חברו? שאני כתבתי שם בשם התוס': דקא מבעיא ליה: אם חייב לשלם. וכתבתי עוד: ונראה שפשוט בעיניהם: שיכול, על מנת לשלם, ושלא מדעת הבעלים. ואתה קשיא לך: א"כ, למה שלחו לו: אסור? לשלחו ליה: מותר להציל על מנת. ועוד: דבהדיא אמרו שם (בבא קמא ס'): אף על פי שמשלם, נקרא רשע".

"תשובה: מה שכתבתי נראה לי שהוא פשוט, וקרוב אני לומר: שלא הייתי בכך צריך לכותבו, מרוב פשיטותו. שהרי אין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, אלא אותן ג'

וכן בדין שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ומאין יתחייב לו זה שימות בשביל ממון חבירו הואיל וייחדו לו בפירוש וכבר הרחבנו בדברים האלו בפירוש בבא קמא¹. ובארו אבן האזל: "דעת הראב"ד כדעת ר"ה גאון וכתב בטעמא שכיון שבודאי אין איסור עליו להביא שאין דבר עומד בפני פקו"נ לכן פטור מלשלם".

בסוגיא זו פרש רש"י (ב"ק ס ע"ב): "ויצילה – שלא ישרפיה הואיל ואסור להציל את עצמו בממון חבירו". יש מסבירים שעל אף שנענה שהוא כמלך רשאי לשרוף – בכ"ז נהג כיחיד ולא שרפה. ולפי"ז יש אחרונים שהסיקו ששיטת רש"י שליחידים אסור להציל גופם בממון אחרים אפילו במצב פיקו"נ.

ולענ"ד לפי"ז העיקר חסר מפירושו של רש"י שהרי הסיבה שלא שרפה היתה שרצה להתנהג כיחיד ולא כמלך ולכן לא הזיק לממונו של ישראל אחר על אף פיקוח נפשו שלו ושל חייליו. ועוד שלא מצאתי מי מהראשונים שמזכיר שזו שיטת רש"י, ולכן אף שאחרונים ייחסו זאת לפירש"י קשה מאד לענ"ד ליחס פירוש זה לרש"י. אלא הפירוש הוא כתוס' שהיה פשוט לדה"מ שמותר לשרוף את החלקה כדי לנצח את הפלישתים, ושאל

דליפטר מתשלומין. ואמרו ליה אסור להציל עצמו בממון חבירו אדעתא דליפטר אלא יציל עצמו וישלם".

וכך כתב בחידושי הרשב"א (ב"ק פא ע"ב) בשם הראב"ד על אחת מתקנות יהושע ב"נ (ב"ק פא ע"א): "והתועה בין הכרמים מפסיג ועולה מפסיג ויורד". היינו אדם התועה בין הכרמים מותר לו לשובר זמורות הכרם של חבירו כדי לצאת מן הכרמים ולהגיע למקום ישוב. וז"ל: "מפסג ועולה מפסג ויורד. פי' הראב"ד ז"ל ואף על גב דאמרינן אסור לאדם להציל עצמו בממון חבירו ה"מ בחנם שלא ליתן לו הדמים אבל ע"מ שיתן לו הדמים אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ".

היינו הראב"ד פרש שהתקנה היא שמותר להזיק לממון חבירו על מנת לשלם, במקרה של תועה בין הכרמים וזו מתקנות יהושע בן נון. הרשב"א סובר שזה מותר מעיקר הדין, ומתקנות יב"נ הותר לעשות כן ללא תשלום דמים על מה שהזיק!

שיטת הראב"ד מוכחת אף מהשגתו (הל' חובל ומזיק פ"ח ה"ד): "נשא ממון חבירו בידו ונתנו לאנס חייב לשלם מכל מקום אף על פי שהמלך אנסו להביא. א"א גם בזה על דרך הרב הוא הולך ואין הגאון מודה לו

1. שיטת הרמב"ם אינה כתובה בפירוש. באבן האזל (הל' חובל ומזיק פ"ח ה"ד) כתב: "ובדעת הרמב"ם י"ל דתליא דאם פקו"נ הותרה אז שפיר כדברי הראב"ד דכיון דליכא איסור לא שייך עונש, אבל אם נימא פקו"נ דחוייה מסתבר דכיון דמעיקר הדין יש כאן איסור גזל רק משום דין דחיה מותר, וכיון שבענין תשלומין ליכא פקו"נ דצריך לשלם". וא"כ אף דעת הרמב"ם מסכימה לתוס' וסיעתו.

חבל נחלתו

"וז"ל הריטב"א ז"ל עדים שאמרו להם וכו' יהרגו וכו' פירש"י ז"ל הילכך כי אמרו שלא נהרגו משוּו נפשייהו רשעים ונראה מדבריו ז"ל דלר"מ דינא הוא שיהרגו! וזה תימה גדול מהיכן שמעינן ליה לר"מ הא, דהא להדיא אמרינן בכל דוכתא לדברי הכל שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא ע"ג וג"ע וש"ד, ותו דא"כ מאי האי דהדרי' דאילו אתו לקמן אמרינן להו זילו וחתומו ולא תקטלו וכ"ת דלרבנן הוא דאמרינן הכי וכי מדרבנן נתב לר"מ? ויש שפירשו דהכא במדת חסידות קאמרינן שהם נהרגין ותלמודא פריך דלית לן למימר הכי כיון דמשורת הדין אמרינן להו דלסהדו ולא לקטלו ואפילו לפי זה לאו למימר שיהא מדת חסידות בדבר דהא ודאי כל שאמרו חכמים יעבור ואל יהרג אין לו ליהרג ומתחייב בנפשו הוא אם נהרג אא"כ הוא גדול הדור ועושה כך לצורך סייג הדור כההיא דחנניא מישאל ועזריה שהשליכו עצמן לכבשן האש וכדפירשתי בדוכתא אחריתי, אלא ה"ק שהם היו סוברין שהיתה מדת חסידות כי בנוהג שבעולם הרבה בני אדם רוצים ליהרג מלהעיד שקר דחמיר להו עדות שקר טובא ע"כ. וכן משמע לפרש לשון רש"י ז"ל כהאי פירושא בתרא וכן פירש נמי הרא"ה ז"ל. דוק ותשכח".

וא"כ ברור שהלכה למעשה פיקו"נ דוחה ממון חבירו ושאלת דוד היתה רק אם צריך לשלם.

דברינו חולקים על שיטת הגר"י עטלינגר בשו"ת בנין ציון (סי' קסז) שסבר

אם צריך לשלם ממון וענו לו שכמלך פטור, והוא אע"פ שהיה מלך לא שרפה כדי שלא יפטר מתשלום.

אולם מצאנו בכ"ז שיטה האומרת שאסור לגזול אחרים אף במקום פיקו"נ.

בכתובות (יט ע"א) נאמר: "אמר רב חסדא, קסבר ר"מ: עדים, שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו – יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש – אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?"...

עולה שרבא היה פשוט, אף לפי ר"מ, שמותרים לחתום שקר ולא להיהרג.

בשיטה מקובצת (כתובות יט ע"א) כתב:

"ועוד כתב הרמב"ן ז"ל ואיכא דאמרי רב חסדא אמר קסבר רבי מאיר מדינא נמי יהרגו ואל יחתמו שקר לפי שנמצא בברייתא חיצונית שלשה דברים אין עומדים בפני פקוח נפש ואלו הן ע"ג וג"ע וש"ד רבי מאיר אומר אף הגזל, ורבא אמר אנו ודאי קי"ל שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש אלא שלשה אלו בלבד ודילמא אתא קמי בי דינא דס"ל כרבנן ואורו ליה הכי ולא מילתא היא ע"כ".

כלומר שיטת ר"מ שאף גזל אינו עומד בפני פיקו"נ, ומצוי כן בברייתא חיצונית². אמנם הפוסקים לא קבלו דעה זו ואף ערערו על הסבר זה בר"מ. וכך כתב בשיטה מקובצת (כתובות יט ע"א):

2. עיין תחומין ח' עמ' 198 במאמר הרב יהודה הרצל הענקין שהביא מקבילות לברייתא זו.

הגר"מ פיינשטיין: "הנה במחילה מכ"ג חייב כתר"ה ע"פ דין התורה בחיוב גמור ואין בזה שום שקלא וטריא, **כי בין להציל עצמו ובין להציל אחרים כשהציל בממון אחרים חייב לשלם כידוע מגמ' ופוסקים.** והתקנה שאמר רבה בב"ק דף קי"ז ע"ב וסנהדרין דף ע"ד ע"א ברודף להציל ששבר כלים של כל אדם פטור, שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם שמציל את חברו מיד הרודף, הוא **רק ליפטר מדין מזיק**, ורק מהמונעים בדרכו, אבל להפטר מחיוב גזל והלואה לא תקנו. ואף במזיק שלא בעומדים בדרכו כהא דרודף ששבר נמי אינו בכלל התקנה, ולכן אי לאו מדין מלך פורץ גדר לעשות לו דרך היו חייבין לשלם על שרפת הגדישין בב"ק דף ס' ע"ב אף שהיה זה להצלת רבים ולא היה גם בזה התקנה".

בס' דף על הדף כתב: "בשו"ת בנין ציון (סי' ק"ע) דן בארוכה בענין איסור ניתוחי מתים, וכתב בתוך דבריו דאף אילו הי' חולה מונח לפנינו, ויש לנו מות שאפשר לנתח ממנו אבר, ולהציל עי"ז אותו חולה הנוטה למות. אמנם אין דבר עומד בפני פיקוח נפש, אבל הכא לא, דדוקא לגזול ע"מ לשלם שרי, אבל אם אין יכול לשלם לו, דאין אדם בעלים ליקח משל חברו אפילו במקום פיקוח נפש, וא"כ כיון שאבריו של המת שייכים אליו³, ולא שייך בו תשלומין, ה"ז דוחה פיקוח נפש". "אולם בשו"ת מהר"ם שיי"ק (יו"ד סי' שמ"ח) השיג עליו, דמלשון הראשונים כאן מתבאר דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש,

ששיטת רש"י שאסור להציל גופו בממון חבירו. וכך סיכם את עיונו: "ויצא לנו מזה דלרש"י אין מצילין מן הסכנה לא בממון חבירו ולא בממון גבו' אבל לתוספ' ורא"ש מצילין ומדברי שאר ראשונים לא ראיתי בזה הכרע שהם כתבו המציל עצמו בממון חבירו חייב וכ"כ גם הרמב"ם ה' חובל ומזיק (פ"ח) ואף שלא כתבו שאסור להציל, מכ"מ אין הכרע ששיטתם כשיטת התוספ' שהרי לא כתבו ג"כ איפכא שאף שחייב מכ"מ מותר לכתחלה להציל עצמו, אכן מלשון הראב"ד (הלכות חובל ומזיק, פרק ח) משמע ששיטתו כשיטת התוספ', ומכ"מ גם ממנו אין רא' גמורה שהוא מחלק בין למסור עצמו כדי להציל ובין מציל בשנוטל ממון חבירו מעצמו ולכן כתב דודאי אינו מתחייב להניח להרוג את עצמו משום הצלת ממון חבירו אבל אם מותר לכתחלה ליטול ממון חבירו מעצמו להציל עצמו ממיתה עדיין אין הכרע מדבריו ועיין בנ"י בהגוזל בתרא".

וכנראה לא ראה מה שהביאו הראשונים האחרים משם הראב"ד. והחזיק בהסברו בשיטת רש"י גם בתשובתו הבאה. אמנם אחרונים אחרים: בעל נחל אשכול (עמ' 119) והמהר"ם שיי"ק (יו"ד סי' שמז, שמח) חלקו עליו שאין הלכה כר"מ ואף רש"י לא סבר כן.

בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' סג) נשאל ע"י האדמו"ר מבובוב האם צריך להשיב הלואות שנטל כדי להציל יהודים בתקופת השואה והתכוין שהניצולים ישלמו (ולא ניצלו או שלא ישלמו). ועונה לו

3. אף בזה אין נראית שיטת הבנין ציון. גופו של אדם אינו רכושו לא בחייו ולא לאחר מותו וא"כ

חבל נחלתו

ומשמע גוף איסור גזל היכא דאין בידו לשלם נדחה מפני פיקוח נפש".

ולענ"ד צדקו דברי מהר"ם שי"ק, והבנין ציון הולך לשיטתו הממעייטה מחומרת פיקו"נ ולכן סובר שללא תשלום אסור לגזול אפילו לצורך פיקו"נ אבל לא נראו דבריו, ומותר לגזול ע"מ לשלם לצורך פיקו"נ, ואם לא מצאה ידו וכי ימות?! והלא פיקו"נ גדול אף מעבירת גזל ודוחה אותה.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נד) שאפילו אינו יכול לשלם מותר לגזול כדי להציל נפשו: "ומ"ש בדין דאסור להציל א"ע בממון של חבירו כ"כ ג"כ בשו"מ מהד"ת ח"ב סי' ד' ועמ"ש בזה אאמ"ו ז"ל בספרו ידות אפרים עה"ת פ' וארא. אולם לענ"ד ז"פ דהיכי שהוא עני ואין לו לשלם ועומד בסכ"נ בודאי מותר להציל א"ע בממון חבירו וכ"מ בהרא"ש שם, והרי אפי' בלוקח אדעתא לשלם ג"כ רשע מקרי כמ"ש בגמרא ב"ק ס' שם ואעפ"כ אהא לא קמבעי' לי' דודאי שרי במקום פ"נ והאיבעיא הוא רק אי חייב לשלם כיון דברשות לקח וכמ"ש בב"ח חו"מ סי' שנ"ט...".

וכך פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' שנט ס"ד): "אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חבירו כדי להציל נפשו, צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם (וע"ל סי' ש"פ ס"ג)". ובאר הסמ"ע (ס"ק ז'): "אלא על דעת לשלם. פירוש, אבל על דעת לשלם מותר כיון שהוא בסכנת נפש, דאין לך דבר

שעומד בפני פיקוח נפש. טור [סעיף ד'] ועיין פרישה".

וכן באר בשולחן ערוך הרב (חו"מ הל' גזלה וגבה ס"ב):

"ואפילו מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא על דעת לשלם שאף על פי שכל העבירות שבתורה נדחות מפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים אסור להציל עצמו בממון חבירו על דעת להפטר אלא על דעת לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין".

ב. מציל ממונו בממון חבירו

בסוגיא בבבא קמא (ס ע"ב) ישנה העמדה נוספת לשאלת דוד המלך מזקני בית לחם: "ורבנן, ואיתימא רבה בר מרי אמרו: גדישים דשעורין דישראל הוו וגדישין דעדשים דפלשתים, וקא מיבעיא להו: מהו ליטול גדישין של שעורין דישראל ליתן לפני בהמתו, על מנת לשלם גדישין של עדשים דפלשתים? שלחו ליה: חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אף על פי שגזילה משלם – רשע הוא, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו".

כאן השאלה אינה על התשלום, ודאי המציל ממונו בממון חבירו חייב בתשלום. השאלה האם מותר לגזול על מנת לשלם או שחייב ליטול רשות מבעל הממון.

אם בנטילת איבר יכול להציל חיי ישראל אחר – כל ישראל מצויים בכך ואין בכך שום נטילה וגזילה מאחר. ועי' ס' 'לאור ההלכה' במאמר על 'משפט שיילוק'.

של חבירו; ותנאי ב"ד הוא, שיהא מפרק את עציו וטוען פשתנו של חבירו, ונוטל דמי עציו מתוך פשתנו של חבירו, שע"מ כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ".

היינו במקרים אלו תנאי ב"ד שכיון שמקרים אלו שכיחים ונזקו של האחד גדול בהרבה מהשני התירו לו אליבא דר' ישמעאל בן ריב"ב לקחת את של חבירו על מנת לשלם.

בשיטה מקובצת (ב"ק ק"ז ע"ב) מובאת שיטת הראב"ד בנושא הצלת ממונו בממון חבירו. וכך כותב הראב"ד:

"ומציל עצמו בממון חבירו. הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא דאיכא מילי דקשיין אהדדי. בפרק הכונס צאן לדיר אמרינן ויתאו דוד ויאמר מי ישקני מים וגו' מאי קא מיבעיא ליה אמר רב כהנא גדישין דשעורים דישאל הוון והוון מטמרו בהו פלשתים וקא מיבעיא ליה מהו למקלינהו בנורא ואצולי לישראל שלחו ליה אסור להציל וכו'. וגרסינן בקידושין פרק קמא התקדשי לי בככר תנהו לכלב וכו' בעי רב מרי כלב הרץ אחריה מהו מי אמרינן חייב לאצולה אלמא אדם חייב להציל בממון חבירו ואם זה חייב להצילו בממונו מה טעם אסור לאדם להציל עצמו בממון חבירו. ואיכא למימר מה שאדם חייב להציל חבירו בממונו הני מילי בפניו כדכתיב והשבותו לו אפילו אבדת גופו אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך ואפילו בפניו נמי לא שיפסיד זה ממונו אלא שישלם פסידתו כדאמרינן בפרק הכונס נפלה לגינה ונהנית וכו' ואמר רב כשנחבטה ואמרינן עלה לא מיבעיא אכלה וכו' ואימא הכי נמי מבריה ארי וכו' אי נמי מבריה וכו' לית ליה פסידא וכו' כלומר ואפילו מדעתו אלמא לא מיחייב

וכך באר זאת הרא"ש (ב"ק פ"ו סי' יב): "מהו לחלופי שעורים דישראל בעדשים דפלשתים כדי להאכיל לבהמתו. ושלחו ליה דאסור לגזול על מנת לשלם שנאמר חבול ישיב רשע גזילה ישלם. ויראה דמיירי שעדיין לא היו מזומנין. אלא רצו ליקח גדישים של שעורים דישראל ולכשיזדמן להם גדישים דעדשים דפלשתים יחזירו להם. אבל אם היו גדישין דעדשים מזומנין אפילו אין בעלי גדישין שעורים לפנינו מותר לזכות להן גדישין של עדשים על ידי אחר וליקח גדישין של שעורים דזכות הוא לו דעדשים עדיפי טפי. וכן משמע לישנא דקרא חבול ישיב רשע גזילה ישלם דמשלם אחר שכבר גזלו".

עולה מדברי הרא"ש שהמעכב אינה נטילת הרשות, אלא התשלום המייד, אבל לכוף אותו לקבל תשלום וליטול את ממונו לשם הצלת ממון המציל מותר. [כנגד האסור בפעולת חמדה (עי' המב"ם הלכות גזילה ואבידה פ"א ה"ט)].

וצריך להתאים פסיקה זו עם המשנה בפ"י בבבא קמא (קיד ע"א): "וכן נחיל של דבורים... ומהלך בתוך שדה חבירו להציל את נחילו, ואם הזיק – משלם מה שהזיק, אבל לא יקוץ את סוכו על מנת ליתן את הדמים; ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: אף קוצץ ונותן את הדמים". ואמנם בגמרא (קיד ע"ב): "אבל לא יקוץ את סוכו [וכו']. תניא, ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: תנאי ב"ד הוא, שיהא יורד לתוך שדה של חבירו וקוצץ סוכו של חבירו להציל את נחילו, ונוטל דמי סוכו מתוך נחילו של חבירו; ותנאי ב"ד הוא, שיהא שופך יינו ומציל את דובשנו של חבירו, ונוטל דמי יינו מתוך דובשנו

חבל נחלתו

לאצולי היכא דמטי ליה פסידא".

לפי הראב"ד, ממונו של אדם אחר אינו משועבד להציל ממון אחרים, ורק בעל הממון יכול להרשות שיצילו בממונו ממון אחרים וגם זה תמורת תשלום. הראב"ד ממשיך ומבאר שלשם כך היה צריך תנאי יב"נ להזיק לחבירו על מנת לשלם **אפילו שלא בפניו**, ובכל מקום שלא בעל הממון גורם לו לאבידת גופו או ממונו אלא הוא עומד לאבד מצד אחר, אסור ליטול ממונו של אחר על מנת לשלם ורק עפ"י תקנות יב"נ רשאי. ושוב שואל הראב"ד מה א"כ היתה שאלת דוד המלך ודן בכך.

וכך כותב הראב"ד בסיכום:

"הנה מן הכללות הללו אדם יכול להציל עצמו בממון חברו בין בפניו בין שלא בפניו והוא שישלם פסידתו, אבל להציל ממונו מרובה בממון חברו מועט שלא מדעת חברו אסור דתנן אבל לא יקוץ את השוכה על מנת ליתן לו דמים והני מילי שלא בפני חברו אבל בפני חברו אם יתנה עמו לשלם פסידתו חייב להציל ממון חברו דכיון דלא מטי ליה פסידא מחייב בהשבת אבדתו כדתניא והתעלמת פעמים שאתה מתעלם וכי' או שהיתה שלו מרובה משל חברו כלומר אם היתה שלו כשל חברו למה יציל והלא הוא נוטל פסידתו מתוך של חברו אם יתנה עמו על זה נאמר והתעלמת שאם לא יתנה עמו לא יציל שמעינן מיניה שאם לא היתה פסידתו כשל חברו אינו רשאי להתעלם שמתנה ומציל, הילכך הנך תנאי דקתני בברייתא דרבי ישמעאל בן

ברוקא שיהא זה שופך את יינו ומציל דובשנו של חברו ומפרק עציו וטוען פשתנו של חברו וכי' נהי דשלא בתנאי בעלים אינו חייב דליתא לרבי ישמעאל דעשרה תנאים התנה יהושע ותו לא אבל בתנאי בעלים חיובי מחייב לשפוך יינו ולהציל דבש חברו. וכן לענין שטף נהר חמורו וחמורו חברו אם יתנה עמו ליתן לו דמי שלו חייב להציל". "וקרוב אני לומר אם בפניו הוא ויתנה לו שיתן לו פסידתו אף על פי שלא קבל עליו הלה יכול לפרק ולהציל **לפי שזה רשע הוא ומחוייב בדבר וזה שהוא עושה כדין עושה**. והא דאמרינן שלך קודמת לכל אדם נפקא מינה מאפס כי לא יהיה בך אביון בך בעצמך. והא דאמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו סוף בא לידי כך נראה לי דעל אבדת אביו ועל אבדת רבו קאמר אבל בשאר כל אדם אין כאן איסור ושלו קודם. וי"ל אפילו על כל אדם כי איך יחוס על סלע שלו יותר ממאה סלע של חברו והיה לו לבטוח על הבורא לשלם גמולו בכמה כפילות על מצות השבת אבדת חברו".

עולה מדברי הראב"ד שבהצלת גופו נוטל את של חברו בין מידיעתו ובין שלא מידיעתו על מנת לשלם. ובהצלת ממונו, בפניו מתנה שישלם ונוטל בעל כרחו של חברו כיון שהוא נפסד בהרבה יותר, ומציל את שלו בהזקק חברו (שופך יינו, מפרק עציו וכד') אבל שלא בפני בעל הממון אסור ליטול שאין הלכה כר"י בן ריב"ב⁴. נראה מדברי הרא"ש שהובאו לעיל,

4. ונראה משתיקתו של הראב"ד שאף בפני בית דין אינו יכול להתנות ליטול על מנת לשם את נזקו של חברו.

חבל נחלתו

דמי יינך שחייב לעשותו וכן אם יש לחבירו חמור טעון פשתן ומת חבירו ולו יש חמור טעון עצים אומר לו לפרוק עציו ולהציל פשתנו והוא יפרע לו דמי עציו שחייב לעשותו וכתב רב אלפס שאין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי ישמעאל וכ"כ הרמ"ה וא"א הרא"ש ז"ל פסק כדבריהם.

והביא מחלוקת זו הרמ"א (ח"מ סי' רעד): "מי שהיה לו נחיל של דבורים ויצאו וישבו על אילן של חבירו, י"א דיכול לקוץ ענף כדי להציל נחילו ונותן דמי ענף לבעל האילן (טור בשם אביו הרא"ש), ויש חולקין (שם בשם הר"ף והרמ"ה)".

נראה איפוא שמחלוקת בראשונים אם מותר להציל ממונו בממונו של חבירו שלא בפניו והוא מתנה או מזכה לו תשלום נזקו. לפי הראב"ד אסור כיון שממונו של השני אינו משועבד להצלת ממונו של אחר ולפי הרא"ש מותר.

שהרא"ש חולק על הראב"ד ואינו דורש את ידיעתו של בעל הממון כדי להציל את ממונו, אלא כיון שאם היה לפנינו היה צריך להציל את ממונו של חבירו מדין השבת אבידה, ה"ה אם אינו בפנינו רשאי ליטול ללא רשותו, ובתנאי שיזכה לו עתה ע"י אחר תשלום על הממון שנוטל.

וכן נראה מדברי הרא"ש החולק על הר"ף שפוסק שאין הלכה כר"י בן ריב"ב (ב"ק פ"י סי' טז) וכותב שאולי הלכה כמותו. ואמנם הטור (ח"מ סי' רעד) מביא בכך מחלוקת:

"רבי ישמעאל אומר עוד תנאי ב"ד שמי שברח לו נחיל וישב לו על אילן חבירו שיכול להציל נחילו ולקוץ הענף ויתן לו דמי ענף והרואה את חבירו שיש לו חבית של דבש שנסדקה וקרובה להפסד והוא יש לו חבית של יין וחבירו אומר לו שפוך יינך ואמלא חביתך דבשי הנפסד ואפרע לך

סימן סד

האם כהני חזקה יכולים לשמש בבית המקדש

בקצרה טענת הר"י אריאל (בכתב נטוי). ואח"כ אוסיף כמה מילים. (אף במקומות שלא הערתי על דבריו איני מסכים עימן אלא שאיני יכול להעיר על כל ראייה והוכחה.)

א. 1 – הרמב"ם חידש את המושג 'כהן מיוחס' ולשון חז"ל הוא 'כהן כשר' – המתייחס לכהן חזקה.

הרב ישראל אריאל השמיט את כל הדיון בסוגית בבלי כתובות כד ע"ב – כו ע"ב. בסוגיא ישנה אבחנה ברורה בין עדות נסיבתית בקדשי גבול כגון תרומה דרבנן ונשיאות כפים לבין יוחסין. והיא

הרב ישראל אריאל הי"ו ראש מכון המקדש כתב מאמר ארוך (ביטאון מעלין בקודש' גליון כ"ו אלול ה'תשע"ג) על כך שכהני חזקה יכולים להיכנס לעבודה בבית המקדש לכשיבנה ב"ב ולאכול קרבנות ורק אם נמצא בהם פסול הרי הם נדחים מן הכהונה.

לענ"ד רוב דבריו אינם מבוססים ובודאי שום כהן לא יעז להיכנס לעבוד בדורנו רק על סמך חזקת כהונה. אתייחס בתחילה לדבריו לפי פרקי מאמרו, בראש כל התייחסות מובאת

חבל נחלתו

לענ"ד מקור שיטת הרמב"ם להבחנה בין כהן מוחזק לכהן מיוחס.

וכן אף רש"י מפרש כשר – מיוחס ביבמות יא ע"ב: "כשרה לעלמא – מיוחסת וכשרה לכהונה". וכן ביבמות קכב ע"א: "או כהנת מיחסת". וכן כתובות (יב ע"ב): "וכהן הוא – כלומר מיוחס הוא". ובעוד מקומות. א. 2 – חזקת כהונה לפי פסוקי התנ"ך.

לא ברור לי איך הרב דורש פסוקים כאילו היה תנא או אמורא.

א. 3 – רק בכהני חזקה יכול להימצא שכהן שהקריב ימצא חלל.

כהן עובד ונמצא שהוא חלל, יכול להיות מחמת הגעת עדות חדשה על אמו, ובהחלט אפשרי שנבדק ע"י סנהדרין כאשר נכנס לעבודה ונמצא כשר, ואח"כ הגיעו עדויות על אמו ופסלוהו. (כמו"כ יש מחלוקות שאינן יוצאות מתוך מעשה שעלול להתרחש במציאות, וחז"ל חולקים בהיכי תמצא.) א. 4 – עפ"י המדרש לעת"ל כהני חזקה

ישמשו בבית המקדש.

בין אם הירושלמי אמנם אומר מה שהרב רוצה ללמוד מדבריו שלעת"ל יקחו כהנים מוחזקים בכהונה לעבודה ובין אם לאו, הרמב"ם בהל' מלכים (פי"ב ה"ג) מחלק בין משפחה שנטמעה בישראל לבין פסלות כהנים שלא נטמעה: "בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן, וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל, הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס, ואינו

מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה".

ב. 1 – שיטת רש"י שכהני חזקה כשרים לעבודה בבית המקדש.

מרש"י לא עולה שכהן מוחזק עובד. הוא מבאר שכהנים בבית שני שהתערבו בגויי הארץ לא היה להם ספרי יחס ועל כן הורחקו מקודשי מקדש ומעבודה במקדש ע"י נחמיה.

לעומת זאת בפסחים (ג ע"ב) כותב רש"י: "מן המזבח ולמעלה – אם שימש במזבח – אין צריך לבדוק למעלה הימנו, דאם לא היה ראוי לכהונה לא היו מניחין אותו לשמש, כדתנן במסכת מדות (פרק ה' משנה ד'): לשכת הגזית שם היו יושבים בית דין מיחסי כהונה ולויה, כל כהן שנמצא בו פסול כשהיה רוצה להתחנך לעבודה – לובש שחורים ויוצא". ועולה מדברי רש"י שכל כהן שרצה להביא עשירית האיפה ולהתחנך לעבודה היה עובר את הבדיקה של סנהדרין.

וכן על המשנה בערכין המובאת בסוכה (נא ע"א): "רבי יוסי אומר: משפחת בית הפגרים ומשפחת בית צפריא, ומאמאום היו, שהיו משיאין לכהונה".

מפרש רש"י (סוכה שם): "ומשיאין לכהונה – ישראל מיוחסין היו, שנשיהם אלמנות ובנותם ראויות לינשא לכהנים". ומכאן ששמירת יחוס כהונה היתה עוד לפני הכניסה לעבודה.

ב. 2 – הכהנים היו בודקים את יחוסם. הרב לא הוכיח שדוקא בי"ד של כהנים היו דנים בענייני יחס כהונה אלא אמר

האיפה משלו ועובדה בידו אף על פי שאין המשמר שלו...".

הא קמן שכהן שנבדק ונמצא מיוחס מביא עשירית האיפה שהוא חינוכו לעבודה בביהמ"ק, ומשמע שזה היה ה'מסלול' שכל כהן עבר.

ב. 5 – רמב"ם ורש"י נחלקו אם כהני חזקה מותרים בעבודה בביהמ"ק.

כדי להוכיח שישנה מחלוקת בין הרמב"ם לרש"י הביא הרב את דברי המאירי בקידושין. ושתי הערות לדבריו: ראשית הכינוי 'גדולי המפרשים' בפי המאירי אינו מתייחס לרש"י המכונה 'גדולי הרבנים', ובדר"כ גדולי המפרשים הוא הראב"ד בפירושו לרש"י (ולא בהשגותיו) או בעל ההשלמה.

אולם יותר תמוהה בעיני השמטת סיום דברי המאירי בסוף הפסקה ע"י הרב, כאשר סיום דבריו עומד כנגד כל שיטת הרב ישראל אריאל במאמרו, וכה דבריו שם: "ולא הספיקו לברר את הדבר והעמידום על חזקתם בתרומת סופרים [ע"כ צוטט במאמר – י"א]. ומכל מקום אף לדבריהם דוקא בגלות בבל שהיה גלות מועט ועדין חזקת אבות קיימת הא לעתיד לבא אין מחזיקין אותם עד שיתברר יחוסם על פי נביא".

היינו אף לשיטה הסוברת שהיו סומכים על חזקת כהונה כדי להכניסם לעבודה בבית המקדש, היינו דוקא בבית שני שהוקם כשבעים שנה אחר החורבן הראשון ועדיין מסורת אבות ויחוס היתה קיימת, אז ניתן היה לסמוך על חזקת

מסברתו, אבל המהרש"א (חי' על המשנה, מידות פ"ה מ"ד) כתב: "סנהדרי גדולה של ישראל יושבת כו'. נקט הכא טפי של ישראל שלא יהיה בתוכם כהנים שאפשר שהם נוגעים בדבר כיון שדנין את הכהונה". והגר"א בסוף מידות מבאר: "לכן לא היו רשאים (=סנהדרין) לצאת מן המקדש לעולם אף שהם לא היו דנים דיני נפשות אלא זקן ממרא ולעגלה ערופה. אלא מפני שהם היו דנים את הכהונה והיו צריכים להם תמיד, כי בכל יום היו נתוספין כמה כהנים לכך לא היו רשאים לצאת".

והרש"ש (מידות פ"ה מ"ד): "ודנה את הכהונה. נראה דבכל ע"ש שהיתה באה משמרה חדשה למקדש היו דנין אותה וכל משמר שלא נמצא בו פסול באחד מהם ה' עושה יום טוב והיו אומרים ברוך כו".

ב. 3 – בי"ד שבלשכת הגזית היה בודק דק את יחוסם של מי שיצא עליהם עדעור.

שלא כפי שהסביר הרב, הגר"א (הו"ד ב. 2) הסביר שכל כהן לפני כניסתו לעבודה היה עובר בדיקה של סנהדרין שבלשכת הגזית, לא מחמת קול אלא כיון שרוצה להתחיל לעבוד.

וכך דברי תוספתא חגיגה (פ"ב ה"ט): "ושם (=לשכת הגזית) יושבין ובודקין יחסי כהונה יחסי לזיה כהן שנמצא בו פסול לובש שחורין ומתעטף שחורין יוצא והולך לו ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים ויום טוב היו עושין שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן ומביא עשירית

1. וכך ציין הרב א. סופר ובהערות הוסיף שבהשגות על הרמב"ם כתב להיפך.

חבל נחלתו

וודאי לא יכנס לעבודה ולא יחשב כהן מיוחס בגלל שלאביו חזקת כהונה.

ג – לבתי הדין בעם ישראל לא היה ארכיון של מגילת יוחסין.

הרב י. אריאל רצה להוכיח מנדירותם של מגילות יוחסין וכד' שאין הן נצרכות ורק צריך חזקת כהונה כדי לעבוד בבית המקדש.

אמנם בדברי הימים (ב' לא טז-יח) מבואר שלא כהנחתו שכן נאמר על חזקתו מלך יהודה:

"(טז) מלבד התיחשם לזכרים מן שלוש שנים ולמעלה לכל הבא לבית ה' לדבר יום ביומו לעבודתם במשמרותם כמחלקותיהם." (יז) ואת התיחש הכהנים לבית אבותיהם והלויים מן עשרים שנה ולמעלה במשמרותיהם במחלקותיהם."

"(יח) ולהתיחש בכל טפם נשיהם ובניהם ובנותיהם לכל קהל כי באמונתם יתקדשו קדש".

המלך חזקתו ייחש את כל ישראל ובמיוחד את הכהנים הנכנסים לעבודה – "במשמרותיהם ובמחלקותיהם" איני יודע ולא מבואר בדה"א אם בסיוע ספרים או בעדות ישירה אבל עכ"פ הייחוס נצרך ונצרך.

ד – מכך שר"י מפאריז רצה להקריב קרבן פסח ראיה שסמך על כהני חזקה.

הרב ישראל אריאל רצה לומר שרבי יחיאל מפאריז (או חננאל לפי ג' אחרות) סבר כשיטה שכהני חזקה נכנסים לעבודה מתוך תמיהת הכפ"פ.

לפי הבנתי אם הכפ"פ שהיה מן הראשונים נשאר בספק על כוונת הר"י מפאריז קשה מאד ללמוד מה היתה שיטתו, ולכן יש בכך לכל היתר השערה

כהונה, אבל לאחר גלות של אלפיים שנה החזקה הזו אין לה ערך, ולכן אין מכניסים כהני חזקה לעבודה "עד שיתברר יחוסם עפ"י נביא".

וא"כ הוא מפורש מבטל את הדעה לסמוך על החזקה בימינו, והרב מסיק מדבריו דברים שהוא כתב להיפך מהם!

וכך כתב הצפנת פענח (תרומות פ"כ פ"ב): "אך באמת עיקר הטעם לא משום דזה (עבודה בביהמ"ק ותרומה דאורייתא) מהתורה וזה (תרומה) מדרבנן, רק משום דדבר דהוה

גדר עבודה בעי דוקא מיוחס, וכ"ז שאינו מיוחס אסור לו לעבוד. אבל מתנות חו"ל כיון דלא הוה בגדר עבודה. ועיין במדות פ"ה ובתוספתא פ"ז דסנהדרין דמבואר שם ג"כ דצריך דוקא מיוחס. ועיין מש"כ רבינו ז"ל בהל' תרומות פ"ז ה"ט דגבי מצורע בעי ג"כ שיטמא אותו רק כהן מיוחס ע"ש.

וזהו דכל דבר דבעי דוקא זרע אהרן ולא משום פסול זרות צריך דוקא מיוחס. וזהו כונת התוס' [כתובות כ"ד ע"א ד"ה אבל] דלהכשיר לעבודה לכו"ע צריך עדים ע"ש".

עולה מדברי הצ"פ שאם הפסול משום זרות אף חזקת כהונה מספיקה, אולם אם המצוה מוטלת על זרע אהרן צריך דוקא כהן מיוחס עפ"י עדים וכולל בכך עבודה במקדש ואכילת תרומה דאורייתא וטימוא וטיהור מצורע.

ב. 6 – כח חזקה גדול מאד ואפילו סוקלים על החזקות.

לא מובן מה הקשר בין סקילה על חזקות לעבודה בבית המקדש, וכל הק"ו אין לו מקום. וודאי שהחזקה אינה יכולה להיות ראיה למה שאין בה, ולכן אם הכהן רק מוחזק בכהונה הוא מותר בדברים דרבנן ובנו יהא כמותו, אבל בנו ודאי

ז – מכך שמצוות קיימות לעד מוכרחים לומר שאף כהני חזקה משמשים בבית המקדש.

מצוות אינן בטלות לעת"ל ואם לא נשלמו התנאים לקיימן אין זה אומר שהקב"ה ויתר עליהן, וכשם שחז"ל הודו על כך שבטלו דינים מסוימים כמו דיני נפשות, כך בע"ה כאשר יתמלאו התנאים הם יחזרו בחיובן וקיומן, אבל אין להוכיח כלום מכך שאיננו יכולים לקיימן בימינו. וכך דברי המהרלב"ח בקונטרס הסמיכה: "כי לפי האמת אין הסמיכה בזמן המשיח על ידו וע"י אליהו הנביא חדוש בדת שהרי כפי קבלתנו אליהו הוא חי עדיין והרי הוא סמוך מפי סמוך". והרי אף המהרלב"ח ידע את שיטת הרמב"ם (כידוע). וא"כ יש מקום לחידוש בדיקת הכהנים ע"י סנהדרין וברוה"ק.

ח. 1 – סיום מסכת עדויות נכתב לאחר הרשות לבנות את בית המקדש לאחר החורבן וממנו עולה שכהני חזקה מותרים לשמש בבית המקדש.

איני יודע מי גילה את אוזנו של הרב ישראל אריאל שסיום מסכת עדויות היא פרוטוקול של הבעיות ההלכתיות שעמדו לפני ר' יהושע ודורו ברשיון לבניין המקדש (לפני שהתבטל), מותר להסביר כך, אבל אין שום הכרח לכך, ומכאן שאין למסקנתו ההלכתית שום שורש וראיה.

ח. 2 – מדברי הבית יוסף באבן העזר סימן ב עולה שכהני חזקה מותרים בעבודה במקדש.

עוד לפני שמביאים את הב"י נראה לענ"ד שצריך להגדיר על מה הסימן בטור דן, ודיונו הוא האם הנושא אשה בימינו צריך לבדוק בארבע אמהות. וכאן שוב

או משאלת לב של הרב הכותב. (ועיין להלן בסיכום הדברים).

ה – אף לפי הרמב"ם בדיעבד כהני חזקה עובדים בבית המקדש.

הרב רצה להוכיח מחלוקת הרמב"ם בדיקת יחוס כהונה לשתי הלכות: אסורי ביאה וביאת מקדש שכוונתו ללמד שבביאת מקדש רק לכתחילה או אם נתעוררה עדות פסול ובאסורי ביאה אף בדיעבד לכל כהן.

ונראה לענ"ד שאין להוכיח מכאן דבר. חובת המקדש היא על כל ישראל ולכן יש חיוב על ישראל לבדוק מי הם שלוחי דידן ודרחמנא לעבודה. ובנוסף ישנה חובה פרטית על כל כהן שלא לחלל יחוסו.

ו – מתוך דיונים במשניות עולה שכהני חזקה מותרים לשמש במקדש.

כל דרשותיו של הרב אינן עומדות מול פסיקת הרמב"ם להלכה (מלכים פי"ב ה"ג – הובא לעיל), והמורים מתוך משנה עניינם מבואר בסוטה כב ע"א. ואיני מבין כיצד הרב ציטט את הרמב"ם (ו. 3) ולא עמד על כך שהשבט היחידי שהמשיח מייחס הוא דוקא שבט לוי: "...זה מיוחס כהן... ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל".

וכן כתב הרדב"ז (הל' מלכים פי"ב ה"ג): "בימי מלך המשיח וכו'. פרק עשרה יוחסין אמרינן משפחה שנטמעה נטמעה וא"כ קרא דכתיב ויצא מצרף בלויים וכהנים מיירי לפי שאין לויים עולים לדוכן ולא כהנים לעבודה אלא מיוחסים".

וכן במרכבת המשנה (חעלמא שם): "זה מיוחס כהן וכו'. מבואר מזה דבזמן משיח הותר ממזרות פסולי קהל דמשפחה שנטמעה נטמעה אבל איסור חללות פסולי כהונה במקומה עומדת".

חבל נחלתו

וא"כ הטור עצמו כותב ומסכים עם שיטת ר"ת ורמב"ם שלעבודה ואכילת תרומה מן התורה רק כהן מיוחס מותר. וחולק עליהם שאין מוטלת חובת בדיקה על כהן הנושא אשה מפני שכל המשפחות בחזקת כשרות.

וכ"נ מהר"ן בכתובות (י ע"ב ברי"ף) שמקשה מדוע לא האמינו לשנים המעידים זה על זה שהוא כהן הלא כל המשפחות בחזקת כשרות והוכיח כן מכמה מקומות והסיק: "לפיכך נראין דברי ר"ת ז"ל דלהשיאו אשה לאו דוקא, אלא ה"ק אין נאמנים להשיאו אשה בבדיקת ארבע אמהות לענין שיעשו בניו כבדוקין למזבח ולדוכן ולסנהדרין דלכל הני בודקין". מדברי הב"י שציטט לא נראה שום ראיה הרי אף הרמב"ם קיבל זאת להלכה כפי שהבאנו פעמיים, אבל לגבי כהנים ולויים כתב במפורש שהפסולים ביחוסם דוחים אותם לכלל ישראל.

ח. 3 – ר"י מלוניל התכוין לחדש את העבודה במקדש עפ"י כהני חזקה.

מכך שהרמב"ם התייחס בכבוד רב לרבנו יהונתן הכהן מלוניל אין שום ראיה שחזר בו מדבריו לגבי יחוס כהונה. וכן מסוורו סביב הר הבית אין שום רמז לחידוש העבודה, וממילא אין ראיה לכל מגמת מאמר זה.

ח. 4 – דעת המהר"ט שכהני חזקה ראויים מן התורה להקריב והיוחסין היא מעלה מדרבנן.

עיי' משנה למלך אחרון (הל' גירושין פ"ו ה"א) שמשיג על המהר"ט שדעתו אינה תואמת את מסקנת הסוגיא.

ח. 8 – דעת החזו"א להתיר הקרבה בזה"ז ע"י כהני חזקה.

תמוהה השמטת הרב אריאל דברי טור מפורשים הנוגעים בנושא מאמרו. לאחר שהביא דברי רש"י ורמ"ה שכל הנושא אשה צריך לבדוק ארבע אמהות כתב הטור:

"ור"ת פירש שאין בדיקה אלא לכהונה ודקתני הנושא צריך שיבדוק בד' אמותיה פירוש שאין בנו כשר לשמש על המזבח ואין בתו כשרה לכהן המשמש על המזבח אלא א"כ ישא אשה בדוקה ואפילו לכהונה דוקא האיש בודק אחר האשה אבל אשה כהנת אינה צריכה לבדוק אחר האיש שלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולין אבל ליוחסין שאין בו צד כהונה לא בעי בדיקה ע"כ ומשמע מדבריו ליוחסי כהונה בעי בדיקה וכן כתב הרמב"ם ז"ל כל הכהנים בזמן הזה בחזקת כהנים הם ואינם אוכלין אלא בקדשי הגבול והוא שיהיה תרומה של דבריהם כגון חלה ותרומה בזמן הזה אבל תרומה של תורה אין אוכלין אותה אלא כהן מיוחס ואיזהו כהן מיוחס שהעידו לו שני עדים שהוא כהן בן פלוני הכהן ופב"פ הכהן עד איש שא"צ בדיקה והוא ששימש ע"ג מזבח שאילו לא בדקו ב"ד הגדול אחריו לא היו מניחין אותו לעבוד ע"כ. ונראה דאפי' ליוחסי כהונה א"צ בדיקה דהא מסיק על ההיא משנה דהנושא אשה צריך לבדוק בד' אמותיה אמר רב יהודה אמר רב זו דברי ר' מאיר אבל חכמים אומרים כל המשפחות בחזקת כשרות הן ואמר רב אחא בר גוריא אמר רב אם קרא עליו ערער צריך לבדוק אחריו אלמא דמסתמא אין צריך שום בדיקה ומיהו אפשר אף על גב דלחכמים אין צריך בדיקה הלכה כסתם משנה שצריך בדיקה לכהונה באשה".

חלשה מאד בימינו, וצריך לחוש לא רק לחללות, עליה נפסק 'ברך ה' חילו' שעבודתם בדיעבד כשרה, אלא שנתערבו בכהנים אף ישראלים וגויים (ואף לי מוכרים כמה אנשים הנושאים שם 'כהן' והם גויים גמורים). וכיון שיש דעה של גדולי הפוסקים לגבי ימינו, לכן אף אם נצדד שלהלכה כהני חזקה מותרים לשמש במקדש – אבל לגבי ימינו – אין לכהנים חזקה אלימה והמכניסם לעבודה מכניס ספק זרים שעבודתם ודאי פסולה אף בדיעבד.

ג) אף ללא דברי הרב ישראל אריאל ידענו שיש מהאחרונים שסוברים שניתן לסמוך על חזקת כהונה.

נאמר בס' קרית ספר (אסו"ב פ"כ, אבי המהרי"ט שהובא ע"י הרב אריאל):

"מן התורה כל שהוא מוחזק בבני אהרן הכהנים הוא כהן לכל הדברים דהא סוקלין ושורפיין על החזקות דחזקה מדאורייתא כדילפינן מבית המנוגע ואוכל תרומה וחלה של תורה ומשמש ע"ג המזבח בזמן בית המקדש כיון דהוחזק שהוא מזרע אהרן, כדאמר מהניא ליה חזקתיה לכל הדברים, אע"ג דאכתי לא שמש ובהאי חזקה היו ב"ד הגדול מניחין אותו לעבוד. ונראה דאפילו בזה"ז כל מי שהוחזק משפחתו בכהונה ולא קרא עליו ערעור הוא כהן לכל הדברים דמהניא ליה חזקתו מן התורה".

"ומדרבנן הוא דצריך בדיקה עד כהן ששמש על גב המזבח אע"ג דאית ליה חזקה, דמדאורייתא בחזקה לחודה סגי כדאמרינן".

"והנהו כהני דבימי עזרא דלא אהניא להו חזקתן אלא לתרומה דרבנן ולא לתרומה דאורייתא היינו משום דריע חזקתייהו שהיו

הרב ציטט מדברי החזו"א אבל כדאי לצטטם במלואם:

כתב החזו"א (אה"ע סי' ב ס"ק ז): "לעתיד לבא לא יהיו לנו כהנים מיוחסים משום חשש זרות דהרי היינו מעלים ע"פ עצמו וע"פ ע"א לנ"כ ולתרומה דרבנן, ולענין יוחסין צריך יחוס בעדות שהוא מזרע אהרן, ומשום חשש חללות דצריך בדיקת אמהות ולא סגי בחזקה של גולה, ונראה דלענין חשש חללות סגי בבדיקת ד' אמהות. אבל לענין עדות אבות הכהונה צריכין אנו לאליהו שיגלה". ובהמשך מסיק שהצרכת שני עדים היא מדרבנן ומפני מעלת יוחסין, ומסתפק אם תועיל חזקה או עד אחד לקרבן פסח בזה"ז או שמא העמידו חכמים דבריהם ולא יתירו הקרבה בזה"ז בכהני חזקה.

התייחסות כוללת למאמר הרב ישראל אריאל וראיות נוספות לשתי הדעות:

א) נראה לענ"ד שאהבה מקלקלת את השורה ומרוב השתוקקות לבנין בית המקדש וחידוש העבודה מדלג על המשוכות ומקפץ על המכשולים ההלכתיים שבדרך, ומנסה להכניס את כל בעלי הדעות בשיטה שכהני חזקה כשרים לעבודה במקדש. ולעניות דעתי רוב הפוסקים לא סברו כן.

ב) הרב אריאל השמיט שיש דיון שלם בפוסקים (עי' בספרי 'חבל נחלתו' ח"א סי' סח) ובו שותפים גדולי הפוסקים: המהרשד"ם, הר"י יעב"ץ, שבות יעקב ועוד, בשאלה האם לכהנים יש בכלל חזקה בימינו. ואע"פ שהחת"ס דחה דבריהם ובאר שעל מה שהוחזקו – הוחזקו; לא ניתן לדחות בקנה את קביעתם שכל חזקת כהונה

חבל נחלתו

הקודש תסייע לבירור ההלכה ויצטרפו לזה אומדנות ברורות וקיום עפ"י ב"ד גדול ומוסכם. והם הם גופי תורה. וקשה לי להאריך בביאור הפרטים כעת".]

(ד) אף החתם סופר שבתשובה (ו"ד סי' רלו) היקל בכהני חזקה, כתב בחידושו (כתובות כג ע"א):

"אמנם בפ"י הקשה אטו עבודה בימי ר' חנינא מי הוי. ורצונו **לכשיבנה בהמ"ק יבוא אלי עמהם ויברר מי הם החללים** וצ"ל הא דאמרינן בסוף אין אלי' בא לרחק ולא לקרב היינו ממזרים שבישראל **אבל פשיטא לי שבא לייחס הכהנים**. והנה בשאלת יעב"ץ סי' צ"ט פשיטא לי טובא דלמ"ד קדושה ראשונה קדשה לע"ל מקריבים בזה"ז אפי' שאין בית ושוב מצא כן בספר כפתור ופרח פ"ו דף כ"ב ע"ב כ' וז"ל אמר לי הר"ר שהר"ח מפאריז אמר לבוא בירושלים בשנת י"ז לאלף הששי ושיקריב קרבנות בזה"ז כו' שקרבנות ציבור דוחין שבת וטומאה ע"ש. א"כ מבואר דתלוי ברשיון המלך ושרים ואז נוכל להקריב בזמן הזה ואיכא חיוב סקילה וא"ש. אלא דצל"ע טובא מש"ס בדוכתא טובא דפריך בכי האי גוונא הילכתא למשיחא ועמ"ש תוס' יומא י"ג ע"א. ומאי קושיין הא איצטרך אבזה"ז אם נזכה לבנות בהמ"ק קודם למשיח. ואולי נ"ל **דמכיון דליכא אפר פרה** שאותו של מרע"ה נגנזה א"כ נצטרך לעשות הכל בטומאה משום דהותרה בציבור ולא שייך להביא שום שעירי רגלים ויה"כ דבאים רק על טומאת מקדש וקדשיו עיין ריש מס' שבועות וכיון דליתא להנך ליכא שום קרבן והכא ר"ח ה' בזמן שהי' להם עדיין אפר פרה עיי' בנדה וי"ו ע"ב וכיון דמקריבין אעפ"י שאין

מיחסים אותם אחר בני ברזילי שהיה ישראל".

"אבל כל דאית להו חזקת משפחת כהונה ולא ריע חזקתייהו נראה דאפילו בזה"ז מדאורייתא מהניא להו חזקתייהו אפילו למידי דהוי דאורייתא דהא סמכינן עלייהו בפדיון בכור דהוי דאורייתא בכל זמן אלא דבתרומה וחלה של תורה דאית בהו חיוב מיתה לזר חשו רבנן טפי לאצרוכי בדיקה".
וכן כתב הרב קוק זצ"ל [משפט כהן סי' צד]:

"ואע"פ שאין לנו כהנים מיוחסים (=לעבודה בביהמ"ק) אין זו כ"כ קפידא, דמה"ת סמכינן אחזקה, ולא אמרו מעלת יחסין אלא בזמן שהיו להן יחסין, ואלה שבקשו כתבם המתיחש הוי להו ריעותא כשלא נמצא בזמן קצר כזה, אבל באורך הזמן, שאין אבידת היוחסין ריעותא, י"ל דאין מעכב כלל ענין כתב היחס. גם אולי ישנם ג"כ יחידים מכהנים שי"ל כתבי יחס מסורים מדורות עתיקים".

[אולם נראה שהרב זצ"ל חזר בו, שכן בגנזי ראי"ה (ג - גאולה ומלכות) כתב במכתב:

"ומבואר אצלי שגילוי אליהו לעשות שלו' בעולם וגילוי אליהו להשוות המחלוקת שני אופנים הם, ויבואו זה אח"ז. ויש לזה יחס בין אלי' חסר למלא, כלומר, אופן התגלות רוח פועלת מוסר, ושקט של שלווה, ואופן הארה מופיעה דעה ואמיתיות בערכי הקודש העליונים שמהם מסתעפים חיי הכלל".

"וביחוד מבורר אצלי **שכל הספיקות המעכבים** את תכנית בנין ביהמ"ק, מצד התכלת למשל, **ומצד יחוס הכהנים**, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב, רוח

בית ה' שייך שפיר איסור סקילה ועמ"ש עוד בסמוך מ"מ דברי כפתור ופרח הנ"ל צ"ע: [מהדו"ק].

א"כ אף החת"ס הודה שלכל היותר ניתן להקריב זבחים הבאים בטומאה ואף לגביהם לפחות לפי חלק מראשונים ואחרונים צריך כהן מיוחס, ואלהו בא לייחס כהנים.

ה) מקור החיוב על סנהדרין לברר יוחסין בכהונה הוא מהכתוב בפר' אמור (ויקרא כא, ה): "כי קדוש אני ה' מקדישכם"; והתבאר בתורת כהנים: "להזהיר בית דין על כך"; וכ"נ מדברי החזון יחזקאל (סנהדרין פ"ז ה"א).

ו) כפי שהובא בדברי הרמב"ם, החת"ס והרב קוק זצ"ל סיעת חכמים סוברים שלעת"ל יתייחסו הכהנים והלויים ברוח הקודש או ע"י נביא או ע"י אליהו זל"ט.

כך כותב במעשי למלך (הל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"טו): "אעכ"ח טעם אחר איכא אף דקלע"ל אין יכולין להקריבו דאין יודעין מי כהנים מיוחסים רק לע"ל אלי' בא לקרב מי ראוי כדאיתא סוף עדיות..."

ז) אף מגאוני דורנו הסיק בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קס אות ה) שרק כהנים מיוחסים: "אלא דצל"ע לדינא אם הא דבעינן מיוחס מה"ת הוא דין גמור מהל' כהונה ומעכב גם דיעבד או הוא דוקא דין דלכתחלה וראיתי בתשובת ח"ס יו"ד סי' רל"ו בתשובת הח"ס להגרעק"א בענין הקרבה בזמן הזה שהגרעק"א כתב דאי אפשר בהקרבה בזה"ז דמה נעשה בטומאה ובכהני יחוס והביא הח"ס מכפתור ופרח על שרבינו יחיאל מפריז רצה להקריב בזה"ז ובעל כפתור ופרח העיר עליו דמה נעשה ביחוס הכהונה והח"ס עצמו כ' ע"ז דלק"מ

מיוחס דמאן לימא לן דלא יקריב אחזקה ונחמי' בן חכלי' דהוי ל' כהנים מיוחסים ה' מגאל השאריות מן הכהונה עד עמוד הכהן לאו"ת, אבל לעכב הקרבה בשביל זה מאן לימא לן ע"כ בח"ס. הנה חידש לן מרן הח"ס חי' גדול דהא דהי' נחמי' מגאל ודוחה כהני חזקה מעבודת המקדש הוא דוקא בשביל שהי' לו עצה שיקרבו מיוחסים, אבל לולא זה אפ"י לכתחלה כשרים גם בלי כהני יחוס, אבל בעל כפתור ופרח והגרעק"א דהקשו מכהני יחוס נלענ"ד דפשיטא להו דלא כח"ס דאי ס"ד דכהני יחוס אינו עכוב דיעבד עכ"פ האיך דחה משפחות שלמות מכהונתם עד עמוד הכהן לאו"ת, וכבר הוכחנו בעזה"י **דהוא מעיקר דין התורה דאתה ובניך תשמרו כהונתכם לכל דבר המזבח**.

"והאיר ה' עיני ומצאתי ברמב"ם פ"ז ה"ט מתרומות כ' והמצורע הוא כמו שטומאה יוצאת מגופו והוא שיטמא אותו כהן מיוחס וכו', הרי מפורש בד"ר דלענין מצורע דבעינן כהן מיוחס דאם לא הי' מיוחס לא חל אפ"י דיעבד הוראת הטומאה שלו **הרי דדין יחוס במקום דבעינן הוא אפ"י דין דיעבד**".

מסקנה

אף שיש מן האחרונים (ראשונים לא מצאנו לגבי זה"ז כדברי המאירי) הסוברים שניתן לחדש עבודה בבית המקדש עפ"י כהני חזקה, אולם בדורנו לאחר שנות גלות כה ארוכות רוב הפוסקים: ראשונים ואחרונים – סוברים שלא ניתן לעשות זאת אם מצד ההלכה שרק כהנים מיוחסים מותרים לעבוד בבית המקדש ואם בגלל חלישות חזקת כהונה וחשש

חבל נחלתו

שמהם היא ג"כ המצוה שלא לאמר דבר שאינו נשמע. וכשישנן מניעות כאלה הננו מרוצים בזה, מפני שאנו מכירים שכך הוא רצון ההשגחה העליונה בעתים כאלה. ואך לזה הננו מוצאים בירושלמי, שרשב"י שמח על נטילת הדינים בישראל לשעתם, משום דלית אנן חכים מידן".

ומי שחיסר את כוחותינו יוסיף ויגדיל וימלא את מלוא כוחות האומה ויביא גואל צדק בב"א.

התערבות זרים. ואין לנו אלא להמתין שיתגלו הדברים משמים לפי התקדמות גאולתנו.

וכך דברי הרב זצ"ל באגרותיו (ח"א איגרת כ עמ' כ): "זאת היא עצת ד' שהפליא עצה, הגדיל תושיה, שכפי אותו המיעוט שכחות האומה מתמעטים, כן יהי' נגרע כח היכולת, ומניעת היכולת היא לנו לעדה על חפץ ד', ומניעת החפץ יש לה הרבה דרכים, לפעמים מניעה מעשית, כמו יראת מלכות וכיו"ב, ולפעמים מניעה רוחנית,

סימן סה

קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים מהר הבית

קדושים וכל שימוש בהם הוא מעילה ואסור או שהם קדושים ואסורים בהנאה וטעונים גניזה כדין חלקי בית כנסת וארון קודש. כמו"כ בכל השאלה ישנו ספק אם אין מדובר בחפירות שנעשו תחת העזרות ובית המקדש ובהם יש קדושה גדולה יותר.

אם המדובר בשרידים של מבנים של בית המקדש, ג"כ צריך לדון מה היתה קדושתם והאם הם עדיין קדושים.

ונראה לענ"ד פשוט שחרסים שנתנו לילדים הם ודאי אינם משרידי בית המקדש ואין צריך לדון עליהם מצד קדושתם¹. אפילו הארכיאולוגים שממונים על הסינון ואין להם הבנה והתייחסות לקדושה ולגניזה, לא היו מתייחסים

שאלה

בי"ס יצא לפעילות חינוכית הכוללת סינון של עפר שהוצא מהר הבית ע"י הערבים לשם חיפוש ממצאים ארכיאולוגיים. הילדים הביאו עימם לביתם למזכרת חרסים שאין להם חשיבות ארכיאולוגית, אבני בנין שבורות או אבנים שהיו מעורבות בעפר. עלתה השאלה האם חפצים אלו קדושים, ואם כן מה ראוי לעשות בהם.

הקדמה

צריך לעיין האם אדמת הר הבית, האבנים והחרסים הם חולין גמורים ומותר לעשות עימם מה שירצו. או שהם

1. לגבי שברי כלי חרס ששמשו לבישול בשר קרבנות נאמר ביומא (כא ע"א): "שברי כלי חרס נבלעין במקומן". ופרש רש"י: "שברי כלי חרס – שמבשלים בהן קדשי קדשים, ובליעתן נאסרת משום נותר, וטעונון שבירה, כדכתיב (ויקרא פרק ו) וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר, ושבירתו במקום

בשווה נפש לחרסים מבית שני, ולא היו נותנים אותם לילדים.

אמנם אף כאן לא נתפרש אם יש בהם מעילה או קדושה.

בזבחים (כד ע"א) נאמר: "בעי רבי אמי: נעקרה האבן ועמד במקומה, מהו? מאי קא מיבעיא ליה? כי קדיש דוד – רצפה עליונה קדיש, או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש? ותיבעי ליה כל העזרה כולה! לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש, והכי קמיבעיא ליה: דרך שירות בכך, או אין דרך שירות בכך? תיקו". עולה מן הגמרא שדוד קידש את כל העזרה עד התהום. ולכאורה הקדושה היא לענין כניסת טמאים לסוגיהם ואולי אף לענין מעילה. אמנם הר הבית לא התקדש כלל וא"כ עפר שהגיע משם הוא חולין ודינו כשאר עפר של ארץ ישראל.

בביצה (לט ע"ב): "ואלו הן דברים של עולי בבל: הר הבית, הלשכות והעזרות, ובור של אמצע הדרך".

וברש"י (ביצה סם): "שעשו בני הגולה, לפי שהפקירום לכל ישראל ונתנום להם, ולא להיותם שותפין בו, שיהא להם כח לאסור זה חלקו על זה".

ובעל המאור (ביצה כא ע"ב) כתב בתוך דבריו: "אבל לשכות ועזרות והר הבית מקדש קדישי² ואינו יכול לאסור דהא לית להו בעלים". וקצת משמע ממנו שיש בהם קדושה והרי הם רכוש הקדש, ולכן לא ניתן לאסור אחד על השני.

ובס' דף על הדף (זבחים כד ע"א) הביא מעין שאלתנו:

א. קרקע הר הבית והעזרות

נאמר במשנה בכלים (פ"א מ"ח): "לפנים מן החומה מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת..."

ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "הר הבית – חמש מאות אמה על חמש מאות אמה היה, ובו היה בית המקדש בנוי, ומשם מתחיל מחנה לוויה ושיעורו עד שער ניקנור, משער ניקנור ולפנים מחנה שכינה, ומהר הבית ולחוץ עד חומת ירושלים מחנה ישראל".

אמנם לא נאמר האם יש קדושה בקרקע הר הבית ובמבנים הבנויים בו, ורק נאמר שטמאים בדרגות השונות אין נכנסים למקום זה.

וכן בשקלים (פ"ד מ"ב): "ואמת המים וחומת העיר ומגדלותיה וכל צורכי העיר באין משיירי הלשכה". ועולה שאף המבנים בהר הבית נבנו משיירי תרומת הלשכה,

קדוש, כדאמרינן התם בזבחים, בפרק דם חטאת (צג, ב), ומשמע שיש בהם קדושה אולם משמע שכבר נגנזו ואינם לפנינו.

2. ופירכא על בעל המאור שמהשוואת עיר ועזרות לבור של אמצע הדרך משמע שאינו מטעם קדושה שלא מצאנו לבור של אמצע הדרך קדושה.

חבל נחלתו

”בספר עלינו לשבח (חלק ד' ד' תשנ"ג, לגר"י זילברשטיין שליט"א) כתוב: מעשה באדם שעבר ליד החפירות שבמקום המקדש וראה עפר וחשק בעפר קדוש זה, ומילא כוס עפר והביאו לביתו, ועתה הוא מהרהר וחושב אם מותר לו להחזיק עפר קודש זה בביתו, שמא הוא חייב להשיבו למקומו”.

”תשובה: במסכת זבחים (כ"ד ע"א) נאמר, קמבעיא לי' כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש. או דלמא עד לארעא תהומא קדיש ופירש"י כי קדיש דוד, שהי' מקדש אותה בשתי תודות ובשיר של פגעים, נראה שהגמ' פשטה ספק זה וכתבה שדוד המלך קידש את כל הרצפה עד לארעית תהומא”.

”וכך נפסק ברמב"ם (פ"א ה"י מה' בית הבחירה) וכ"כ המנ"ח מצוה צ"ה ובחזו"א זבחים ס"י אבל הר הבית לא מצאתי שדוד המלך קידש את הרצפה, ולכן מסתבר שאין בו קדושה, אמנם הר הבית קדוש שאין זבים ויולדות נכנסים לשם כמבואר במס' כלים פ"א מ"ז, כ"ז אמור לגבי קדושת המקום, שיש בו השראת השכינה, אבל לא במה שנוגע לקדושת הגוף של המקום, שהי' בו איסור"נ ואיסור מעילה להשתמש בו עכ"ד”.

(והשמיט בעל ס' דף על הדף את החקירה שהביא בביצה).

וקדמו בבירור הנקודה בשו"ת אבני נזר (י"ד ס' תנ) שדן:

”בדבר אשר העיר הרב ר' מעשיל נ"י מיושבי ירושלים תובב"א בדבר הנקבים שיש ביסוד כותל מערבי של הר הבית

שאסור לבעל קרי ולכל מי שטומאה יוצאה עליו מגופו להכניס אצבעו בנקבים יען ביאה במקצת שמה ביאה כבש"ס זבחים (דף ל"ב ע"ב)”.

והתחיל לבאר באות א: ”תשובה. הנה יש לברר בזה איזה ספיקות: האחד אם עובי חומה של הר הבית נתקדש. הב' אם **הר הבית קדיש רק ע"ג הרצפה או קדיש עד התהום כמו העזרה** דאיתא בזבחים (כ"ד ע"א) כי קדיש דוד עד ארעית תהומא קדיש. הג' אם דין ביאה במקצת שמה ביאה הוא גם בהר הבית. הד' אם הא דשהה בעזרה כשיעור השתחו' חייב אם דין זה גם בביאה במקצת”.

והוכיח (שם אות ה ואילך) שמחילות תחת העזרה הפתוחות להר הבית קדושתן אף פחות מהר הבית וע"כ מותרים זבים וזבות להיכנס לשם.

וכך סיכם נקודה זאת האבני נזר (אות ט): ”קיצור הדברים דמחילות שתחת העזרה ופתוחות להר הבית פקעה קדושת המחנה שכינה שמגופה מחמת פתיחתה להר הבית וכיון שכן פקעה קדושת גופה לגמרי והיא חול גמור בעצמותה ופתיחתה להר הבית לא מהני מידי. כנ"ל מילתא בטעמא. וכל זה במחילות שתחת עזרה. אבל מחילות שתחת הר הבית ופתוחות להר הבית את"ל שגם הר הבית עד תהומא קדיש. למה יופקע קדושתן במה שפתוחות ג"כ להר הבית. ובמפרש שם מפורש דבנויות תחת הר הבית עוד קילי מתחת עזרה. **אלא ודאי הר הבית אינו קדיש רק למעלה**. וע"כ

בזה, דנראה שזה תלוי בדין קדושת פה ולא בקדושת שכינה, דגדולי שכינה אינם נאסרים.

"וכתב שם (בס"ק ב') לתלות ספק זה בדברי הראשונים הנ"ל (רש"י ובעל המאור שהובאו לעיל): הרי דנחלקו בטעם דאינו יכול לאסור, אם משום דשייך לכל ישראל [וכמש"כ הרמב"ם בפה"מ בנדדים שם שאין לו אלא זכות מועטת ואין לו רשות], או משום דהוי הקדש, והרי פשטות המתני' מיירי לגבי המקום ולא לגבי הבנינים, וא"כ פליגי בזה אם מקום הר הבית יש עלה דין הקדש כמו על הבנינים וכן ס"ל להמאור, [ועי' נימוקי יוסף בנדדים שם שכתב דלא מקרי נכסים דידהו הואיל ויש לכל ישראל חלק בהם והריהם כאילו הם של הקדש, וי"ל בלשונו כאילו הם של הקדש, אמנם לא הקדש ממש], אמנם שאר הראשונים, רש"י והרמב"ם דס"ל דאינו מטעם הקדש י"ל דס"ל דהקרקע אינו קדוש, אלא דהוא דין צבור".

ונראה לענ"ד שאין דבריו מוכרחים שהרי בעל המאור שמדבריו רצה לחדש שהם הקדש, דיבר במבנים על גבי ההר ובעזרה ולא בעפר ההר והעזרה ("לשכות ועזרות והר הבית") וא"כ אין להוכיח מכאן שיש קדושה לעפר העזרה לאחר שנעקר ממקומו, ולא מצאנו מעילה בעפר העזרה אם חפר בה וכד'.

לסברתי, שעפר העזרה קדוש דוקא במקומו מצאתי סיוע בדברי חידושי ר' חיים הלוי כתב על כך: "ונראה לומר, דהרמב"ם מפרש להסוגיא (=דזבחים באבן שנדלדה), דזה ודאי **דלא חיילא קדושת מקדש רק במחובר לארץ**, ומשום **קדושת מקדש היא קדושת מקום**, וכדכתיב

מחילות שתחת הר הבית אינם קדושים רק אם פתוחים לעזרה לבד. אבל אם פתוחים להר הבית ג"כ אינם קדושים".

וכן העלה המנחת חינוך (מצוה שסב): "ובאמת הדברים ברורים דשם בזבחים מיירי לענין עזרה קידש דוד אבל חוץ לעזרה לא קידש כלל עד ארעית תהום". עולה, לגבי שאלה דידן שעפר מהר הבית אין בו קדושה, ואילו עפר מתחת לעזרה הוא קדוש ונראה שאסור להזיזו ולחפור בו חפירות ארכיאולוגיות. אמנם במקרה שלפנינו הערבים השולטים לצערנו בהר הבית ועושים בו כבשלהם, הם אלה שהוציאו את העפר מן ההר, ולכן צריך לדון על העפר מן העזרה כאשר הוא נעקר ממקומו מה דינו.

ב. קדושת מקום או קדושת חפצא

יש לדון לגבי קרקע העזרה שדוקא במקומה יש עליה קדושה, אבל בשנוי מקומה אין עליה קדושה, היינו קדושתה היא קדושת מקום ולא קדושת חפצא – העפר גופו, ולכן אם הועברה ממקומה אין בה קדושה.

בס' דף על הדף (ביצה לט ע"ב) הביא חקירה: "והנה כתב הגאון ר' מרדכי אילן ז"ל בספר תורת הקודש (ח"ב סי' ז') להסתפק וז"ל: 'יש לחקור במקום הר הבית שנתקדש בקידוש דוד ושלמה להקרבה לאכילה ולטומאה כמבואר בשבועות (יד א) ועוד, אם נתקדש המקום נמי בקדושת פה לגבי מעילה, ונ"מ לגבי עוקר חוליא מקרקע הר הבית כמש"כ התוס' מס' ב"ב עט. לגבי מקדיש קרקע, או נ"מ לגבי איסור מעילה במחובר להראשונים דס"ל דיש איסור במחובר, וכן נ"מ לגבי גדולי הר הבית שדנו

חבל נחלתו

שהתפורר או שמלכתחילה הובא מפורר אינו מטמא.

ובבכורות (כב ע"א) בסוגיא: "תנן: גוש הבא מבית הפרס מארץ העמים שיעורו כפיקה גדולה של סקאין, שהוא כחותם המרצופין".

וברש"י:

"גוש – עפר שיעורו לטמא באהל ולשרוף עליו תרומה וקדשים".

"כפיקה גדולה של סקאין – מרצופין סקאין גדולים של גמי וכשנועלין אותן חותמין אותן".

ובאהלות (פי"ז מ"ה) שנינו: "עפר בית הפרס ועפר חוצה לארץ שבא בירק מצטרפין כחותם המרצופים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים עד שיהיה במקום אחד כחותם המרצופין. אמר ר' יהודה מעשה שהיו אגרות באות ממדינת הים לבני כהנים גדולים והיו בהם כסאה וכסאתים חותמות ולא חשו להם חכמים משום טומאה".

ופרש רע"ב:

"ועפר חוצה לארץ – כלומר או עפר חו"ל. דארץ העמים ובית הפרס תרוייהו מטמו במגע ובמשא".

"שבא בירק – כגון אגודה של ירק שיש בה קלחים הרבה שנעקרו בגושיהן, ובכל קלח בפני עצמו ליכא עפר כחותם המרצופין שהוא שיעור הגוש לטמא".

"חותם המרצופין – אמתחות של עור כעין שקין שהולכי דרכים נותנים כליהם בתוכם וחותמים עליהם בחותם של טיט".

"כסאה וכסאתים חותמות – של טיט. והאי עובדא מייתי רבי יהודה לסיועי לרבנן דלסאה וסאתים מעפר שבא מחוצה לארץ

המקום אשר יבחר, שאינו רק בארץ ולא במטולטל, וע"כ אם לא קדיש רק רצפה עליונה, א"כ ממילא דליתא לקדושת מקדש כי אם כשהרצפה מחוברת, דחייל בה דין מקום, משא"כ אם נימא דעד ארעית תהומא קדיש, וא"כ הרי קדושת מקדש לא פקעה, ורק דבעינן שיחול בה דין רצפת הבית כי היכי דלא תהוי חציצה, בזה שפיר מועיל במה שהוא מסודרת בארץ אף על פי שאינה מחוברת, וזהו דתלי לה הגמ' לדין כשרות האבן בטעמא דעד ארעית תהומא קדיש, כיון דזה בזה תלוי, דכיון דעד ארעית תהומא קדיש ואית בה קדושת מקדש, א"כ ממילא דמתכשרה האבן להיות רצפת עזרה אעפ"י שהיא תלושה, ולא חייצא"...

ואמנם הגר"ח הלוי דיבר בקדושת העזרה ולא בדין מעילה אבל נראה להקביל ביניהם. מתבאר כי עפר העזרה דוקא במקומו קדוש, כיון שנמצא על הר הבית או על העזרה, אבל אין עליו קדושה לאחר שעקרוהו ממקומו. מפני שקדושתו היתה דוקא במחובר אבל לאחר שעקרוהו אין לו קדושה.

וכך כתב הרמב"ם (הל' ביה"ב פ"א ה"י) לגבי הסוגיא בזבחים שהובאה לעיל: "ומרצפין את כל העזרה באבנים יקרות, ואם נעקרה אבן אף על פי שהיא עומדת במקומה, הואיל ונתקלקלה פסולה ואסור לכהן העובד לעמוד עליה בשעת העבודה עד שתקבע בארץ".

וראיה לדבר מעפר ארץ העמים. בארץ העמים גזרו טומאה על גושה. בארץ העמים אינו צריך לגעת בגוש כדי להיטמא. בא"י רק גוש מטמא. ומרגע

ונראה שחשש מעילה בימינו כבר לא קיים עפ"י דברי המשנה במעילה (פ"ה מ"ג): "אין מועל אחר מועל במוקדשין אלא בהמה וכלי שרת כיצד... שתה בכוס של זהב ובא חברו ושתה ובא חברו ושתה". ובימינו אין למצוא כלי שרת³ וכל שאר הכלים כבר ודאי אם נשמרו במקום כלשהו אם ישראל העבירים ממקומם והשתמש בהם מעל בהם ויצאו לחולין⁴, ואם נכרי נתחללו ויצאו לחולין. וכן פסק הרמב"ם (הל' מעילה פ"ו ה"ג

וה"ד):

"המועל בקדשי בדק הבית כיון שמעל בשגגה נתחלל הקדש וזה שנהנה אחריו פטור, מעל בזדון הואיל ואינו חייב בקרבן מעילה לא נתחלל הקדש אלא הרי הוא בהוייתו ואם בא אחר ונהנה בו בשגגה מעל, במה דברים אמורים כשמעל בקדש והוציאו בתורת חולין והקנהו לאחר, אבל אם נהנה בו ופגמו ולא הקנה לאחר יש בו מועל אחר מועל".

"ואין מועל אחר מועל במוקדשים, אלא בבהמה וכלי תשמיש בלבד, כיצד בקע בקורדום של הקדש ונהנה בפרוטה ופגם ובא חברו ובקע בו ונהנה ופגם כולם מעלו, נטל הקורדום ונתנו לחבירו הוא מעל אבל חבירו לא מעל, שתה בכוס של זהב ונהנה בפרוטה ובא חברו ושתה ונהנה ובא חברו ושתה ונהנה כולם מעלו, נטל הכוס ונתנו לחבירו מתנה או מכרו הוא מעל וחבירו לא מעל... ועיי"ש בהשגת הראב"ד."

לא חששו, הואיל ולא היה בחותם אחד בפני עצמו כחותם המרצופין. והלכה כחכמים".

והנה עפר זה מטמא רק כשכולו במקום אחד ודבוק יחד, אבל ברגע שהתפזר בא"י אינו מטמא ונלענ"ד כש"כ בעפר העזרה שאם התפזר ונעקר ממקומו בטלה קדושתו.

ולכן אפילו מי שלקח מעפר העזרה שהוציאוהו הנכרים מהר הבית יכול להמשיך ולהחזיק בו ואינו צריך לגונזו.

ג. באו פריצים וחללוה לגבי עזרה ולשכות

אבני העזרה והר הבית שהיו חלק מבית המקדש היו קדושות לפחות כקדושת בית הכנסת והן טעונות לכאורה גניזה. וכש"כ כלי שרת כגון סכיני שחיטה או שולחנות וכד' שהיו בבית המקדש ויש בהם אף מעילה. אמנם הסיכוי למצוא כלים כאלה בימינו הוא מאד מאד קטן. ההר עבר הרבה מלחמות וידים זרות שלטו בו והרסו ושללו כל דבר, ולכן אולי ניתן למצוא כלי אבן מימי בית שני ואף הם לא על ההר אלא בערימות עפר שפינו הערבים מהר הבית.

ולכן מה שנותר לדון עליו הוא מה דינן של אבני בנין וריצוף שהערבים השתמשו בהם שימוש משני ושלישוני האם יש בהם עדיין קדושה וטעוניהם גניזה והשימוש בהם הוא מעילה.

3. עי' ברמב"ן לקמן שאבני ריצוף קדושות בקדושת הגוף ולכאורה יש בהן מעילה אף בימינו.

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: וכי יש דין מעילה בעכו"ם? תשובת המחבר: אם ישראל השתמש בהם כבר יצאו לחולין במעילה, ואם גוי חילל ויצא לחולין.

חבל נחלתו

ובכבוש הארץ אבל לא בישראל, תדע שהרי וחללוה לבית המקדש גופיה קאמר ואף על פי שהעמידו ישראל צלם בהיכל לא בטלה קדושתו אלא בחורבן הוא שבטלה לגמרי כדכתיב וחללוה וגזירת הכתוב היה שיצאו לחולין על ידי כבוש הגוים ואף על גב דלאו בני מעילה נינהו...⁵.

וכן דברי הרמב"ם בשו"ת (סי' רט) שנשאל: "שאלה מה יאמר אדוננו בדבר מי שקנה מן הבוזזים ספרי הקדש, שהיו שייכים לאחד מבתי כנסיות שבערים, האם קנה אותם או כופין אותו להחזירם...". והשיב: "אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו ובאו בה פריצים וחללוה"⁶. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ה).

ואמנם שיטת בעל המאור והמאירי שהחילול הוא דוקא כשפריצי ישראל הם שחללו את בית המקדש אבל נכרים אינם יכולים לחלל, אולם נראה שאין הלכה כמותם.

כאמור, ספק רב אם ניתן למצוא בימינו כלי שרת או הקדש לבדק הבית שלא נפגם ויצא לחולין. אולם בעיקר נראה שצריך לדון אם יש כלי שקדושתו עליו מצד 'ובאו בה פריצים וחללוה'. היינו שקדושת ביהמ"ק וכל האבנים העצים והכלים שהרכיבוהו או שהיו בו נתחללו כשהחריבו הרומאים את בית המקדש.

בחלק א' מספרי בסימן יא דנתי במושג 'ובאו בה פריצים וחללוה' לפי רוב המפרשים כיון שנכנסו רומאים להיכל יצאו הבניין והכלים לחולין. כדברי רש"י (ע"ז נב ע"ב): "דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה – מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והווי להו דידהו וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו". ואפילו לא השתמשו בהם לע"ז הכלים וכן הבנין אינם קדושים.

וכן דברי הרמב"ן בחידושו (ע"ז נד ע"ב): "איכא דקשיא ליה כלים דאחז נמי נימא משום ובאו בה פריצים וחללוה, ואינה קושיא דכי כתיב קרא בפריצי גוים כתיב

5. וכן דברי הרמב"ן במלחמת ה' (ע"ז כד ע"א): "אמר כותב (=הרמב"ן) אין זה נכון דאבני מזבח נמי לא נפקי לחולין דקדושת הגוף נינהו ותנן כל שאין לו פדיון יש בו מועל אחר מועל ואין לך כלי שרת גדול מאבני מזבח ושמעתין נמי מוכחא דאקשי' לרב פפא לתברינהו וליבטלינהו וליפקו לחולין ואילו למאי דקא סלקא דעתין מעיקרא לא קשיא אמאי גנזום ליפרקינהו וליפקינהו לחולין דאלמא אין להם פדיון דקדושת הגוף נינהו ותניא נמי במס' מגילה בתוספתא אבני היכל ועזרות שנפגמו ושנגממו אין להן פדיון וטעונין גניזה מדקא תני אין להם פדיון ש"מ קדושת הגוף הן וכ"ש אבני מזבח דהיינו כלי שרת ממש ועוד שהרי בית המקדש עצמו יצא מקדושתו על ידם ונעשה חול דהא בבית דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה והתם אין בו מעילה אלא ודאי על ידי עובדי כוכבים יצאו לחולין דקרא בעובדי כוכבים כתיב שהרי נביא מתנבא על המקדש שיחרב ואמר שיצא לחולין על ידם וגזירת הכתוב היה הכל אף על פי שאין מעילה בקרקעות ואף על פי שאינם בני מעילה והיינו דכתיב נמי ונתתיו ביד הזרים לבז ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו וכלים דאחז לא יצאו לחולין דלא בישראל".

6. ומשמע מהרמב"ם שהבין דין חילול פריצים כקנין כיבוש מלחמה.

ואף על פי שנלקח הארץ ממנו וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה".

לכל מקום בא"י יש שתי קדושות⁷ קדושה סגולית וקדושת מצוות, וע"כ אף לפי הרמב"ם עזרא הסופר לא יכל להחזיק באוגדה ולקובעה לא"י, אלא קדושת הארץ הסגולית מבריאת העולם ונתינתה לאבות היא יסוד התורה ורק קדושת המצוות פקעה ממנה. וכן דוד המלך כשקנה את גורן ארונה היבוסית ובנה בו מזבח התחיל להחיל קדושת מצוות על המקום, אבל המקום קדוש מבריאת העולם כאמור ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ב): "ומסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא, אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא". וכן אבן השתיה עליה עמד הארון ממנה הושתת העולם.

ומצאתי בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' טז אות ד) שעשה מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן ובין האחרונים האם חילול הפריצים בבית המקדש פוגע בקדושת המקום ומפקיע קדושה ראשונה. וז"ל:

"ועינא דשפיר חזי בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן כה) בד"ה שלישיית, שכתב, ומה שבקשת לפטור הנכנס למקדש בטומאה בזמן הזה, מטעם שאמרו בע"ז (נב ב) שכיון שחללוהו פריצים פקעה קדושתו, לאו

והבאתי שם מתשובת החת"ס (יו"ד סי' רלג) שמעת הצתת האש יצא המקדש לחולין עם כל תכולתו, ולכן צריך לקבוע את האבל דוקא בתשיעי באב ולא בי' באב שכבר היה חולין. ועי"ש בדברי אחרונים נוספים.

נראה איפוא שאפילו אם בעפר שהוצא מהר הבית ישנם אבנים שהיו חלק מהמקדש ונפלו או השתמשו בהם לבניה פעם נוספת וכד' אבנים אלו אינן קדושות ואינן טעונות גניזה וממילא אם הגיע ליד ילד רסיס מאבן כזו אין בו קדושה וממילא יכול ליטלו כמזכרת.

ד. קדושת מקדש ראשונה בטלה?

הרמב"ם פסק בהל' בית הבחירה (פ"ו ה"טז): "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל, וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום

7. עי' מבוא לשבת הארץ פט"ו ובהערות שם.

חבל נחלתו

את הרצפה של בית המקדש עד תהום ארעא. וזהו שאמרו ג"כ בברכות (סב ב) כל הרוקק בהר הבית כאילו רוקק בבבת עינו, שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים. וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו (חיו"ד סימן סז) בד"ה ואכתי, שאע"פ שגזרת הכתוב היא ובאו בה פריצים וחללוה, מכל מקום לא נתחללה הקרקע של מקום המקדש אלא רק החיצוניות שבה, אבל הפנימיות שבה לא נתחללה ולא הופקעה קדושתה לגמרי, ונשאר בה מעט קדושה כפי שקבלו חז"ל וכו'. ע"ש. (וע"ע בשו"ת מחנה חיים קמא חאו"ח סימן כה בד"ה ולא אוכל). **אבל לדעת הרמב"ן גם גוף הקרקע יצא לחולין**... ונראה לענ"ד שאין שאלת הפריצים שחללוה קשורה לשאלת קדושת המקום. ולכן יכול להיות שאף הרמב"ן אינו מודה לראב"ד שפקעה הקדושה לענין כניסת טמאים. אלא להר הבית קדושה סגולית (קדושת שכינה), ואולי אף קדושת המחנות קיימת. וכן השאלה בה עסק האבני נזר לגבי הכנסת אצבעות בין אבני הכותל היא למ"ד קדושה ראשונה לא בטלה⁸. וחילול הפריצים מבטל את קדושת הבנין, אבל קדושת המקום לא בטלה, ועל כן אף שהאבנים אינן קדושות הרי זבים וזבות אסורים להכניס אצבעותיהם אם יש דין ביאה במקצת בקדושת הר הבית. ונראה שאף הרמב"ן סובר כרמב"ם שקדושה ראשונה של ירושלים וביהמ"ק לא פקעה עולמית. ולא מצאתי בדבריו שסובר שהותרו המחנות בימינו ומותרת כניסת טמאים. ובמכתבו לבנו מזכיר

מילתא היא, דהתם גבי אבני מזבח ששקצום מלכי יון מיירי באבנים שסתרו אותם מן המזבח ושקצום לאליהם, ואפילו אם לא סתרו את המזבח, מכל מקום הרי יש בו תפיסת ידי אדם, ולכן נאסר, והוי דומיא דכלי שרת, שכיון שננסו האויבים להיכל יצאו כלי השרת שבו לחולין, ואינהו מהפקרא קא זכו, ולא מקרו אוסרים דבר שאינו שלהם, אבל קרקע המקדש אינה נגזלת ואינה נאסרת, ואם כן ליכא למימר שתצא לחולין. ע"כ. ולא זכר שר מדברי הרמב"ן במלחמות ה' (ע"ז נב ב) שכתב, שבית המקדש עצמו יצא מקדושתו ונעשה חול, דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה, שהנביא היה מתנבא על המקדש שיחרב ושיצא לחולין ע"י העכו"ם, וגזרת הכתוב היה על הכל, ואף על פי שאין מעילה בקרקעות, והעכו"ם אינם בני מעילה, והיינו דכתיב ונתתיו ביד הזרים לבז ולרשעי הארץ לשלל וחללוהו. ע"כ. **ומוכח דס"ל להרמב"ן שפקעה קדושתו לגמרי, ואף הקרקע של בהמ"ק יצאה לחולין.** וכן מתבאר עוד בחידושי הרמב"ן (מכות יט ב) הנ"ל. וכן מוכח מתשובת הרשב"ץ ח"ג (סימן ה) בדין בהכ"נ, כנ"ל. ואמנם דברי הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה) שסובר לחייב גם בזמן הזה את הנכנס למקדש כשהוא טמא, ויליף לה מדכתיב והשמותי את מקדשיכם, אף על פי ששוממין בקדושתן הן עומדים, מסייעים למ"ש הרמ"ע. ואף דברי הריטב"א מכות (יט ב) דס"ל דלא כהרמב"ן שם מוכחי הכי. וזה כמו שאמרו בזבחים (כד א) שדוד קידש

8. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: או לפחות קדושה שניה.

שעלה להר הזיתים להתפלל מול הר הבית, אבל לא מוזכר שהעזיז להיכנס להר הבית, ואף בית כנסת הרמב"ן בעיר העתיקה (שאותו בנה ושיפץ הרמב"ן לאחר שעלה כפי שמתאר במכתבו) אינו על הר הבית.

ובסוף דרשתו לראש השנה שנשא בעכו לאחר שעלה לארץ ישראל, אומר הרמב"ן: "הדר העולם ארץ ישראל, הדר ארץ ישראל ירושלים, והדר ירושלים בית המקדש, הדר ביהמ"ק בית קדשי הקדשים, הדר בית

קדשי הקדשים מקום הכרובים ששם השכינה שנאמר ונועדתי לך שם ודברתי וגו', ואומר רועה ישראל האזינה וגו' יושב הכרובים הופיעה, ואומר היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה"..." ונראה שקדושת המקום מקידוש דוד לא פקעה, ולכן אף מקום בית המקדש קדוש ואינו מצריך קידוש מחדש, אלא רק הבנין יתקדש ויתחנך בב"א.

הוספת הרב הגאון יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן

ברצוני לחזק את דבריך בעניין קדושת העפר והשרידים הארכיאולוגיים שהושלכו לחרפנו מהר הבית. במק"א כתבתי כמוך שיש לחלק בין העפר לבין שרידי כלים ומבנים של המקדש והעזרות. העפר והאבנים שנלקחו מקרקע ההר ולא ממבנים שהיו בנויים עליו, אין בהם לענ"ד קדושה כלל. כי ההר עצמו הוא עצם טבעי ולא שייך לומר עליו שהוא מקדשי בדק הבית או שיירי הלשכה. דוד המלך קנה את גורן היבוסי משקלים שנגבו במיוחד מעם ישראל, ולא משיירי הלשכה. וא"כ מלכתחילה לא הוקדש ההר הטבעי קדושת ממון, אלא רק קדושת מקום מדין מחנה לויה (והמקדש בקדושת מחנה שכינה) ואין כאן כלל שאלה של מעילה. ובאשר לקדושת המקום – רק המקום התקדש, ולא העפר והאבנים עצמם. ולכן, בהיות העפר והאבנים במקומם גם הם קדושים בקדושת המקום. אך ברגע שהוצאו משם ואינם במקומם גם קדושת המקום לא חלה עליהם. זכר לדבר עפר סוטה. ר' סוטה (טו ע"ב):

תנו רבנן: ומן העפר אשר יהיה – יכול יתקן מבחוץ ויכניס? תלמוד לומר: בקרקע המשכן, אי בקרקע המשכן יכול יחפור בקרדומות? תלמוד לומר: אשר יהיה, הא כיצד? יש שם הבא, אין שם תן שם. תניא אידך: ומן העפר אשר יהיה וגו' – מלמד, שהיה מתקן מבחוץ ומכניס בקרקע המשכן.

וכמו"כ עפר א"י הבא בספינה לא"י. ר' מל"מ הל' ביכורים פ"ב ה"ט שמה שאמרו בגיטין ז ע"ב עפר חו"ל הבא בספינה לארץ הוא לרבותא שאם הספינה גוששת חייב. אולם אין לעפר עצמו משמעות משלו, אלא למקום בו הוא נמצא, אם הוא מחובר לא"י דינו כא"י אם אינו מחובר גם אם הוא עפר א"י דינו כחו"ל (ור' חזו"א שביעית ג, לב שעפר א"י הבא בספינה בחו"ל חייב רק מדרבנן).

אך באשר לחלקי מבנים מביהמ"ק עצמו והעזרות וכן חלקי כלים אלו נעשו משיירי הלשכה ומועלים בהם (מהגמ' בכתובות קו ע"ב משמע שביהמ"ק עצמו נבנה מבדק הבית אך גם אם נאמר כן יש מעילה בקדושת בדק הבית).

חבל נחלתו

אלא שיש לומר שבזמן חורבן המקדש הן יצאו לחולין משום "באו בה פריצים וחיללוה".
והדבר תלוי במחלוקת בעל המאור והרמב"ן בע"ז נב ע"ב.
דעת בעהמ"א שדין החילול של הפריצים הוא מדין מעילה. מכיון שהפריצים מעלו בקודש
הוא יצא לחולין. לכן לדעתו מדובר רק בדברים שיש בהם מעילה והם יכולים לצאת לחולין
רק ע"י פריצי ישראל שהינם בני מעילה.
הרמב"ן במלחמות חולק עליו וסובר שזו הלכה מיוחדת. וגם דברים שאין בהם מעילה,
שנפלו לידיהם של גויים, פקעה קדושתם. ובין היתר הוכיח מביהמ"ק עצמו שיצא מקדושתו
על ידם ונעשה חול.
ודבריו צ"ע הרי קדושת המקדש במקומה עומדת גם תחת ידיהם של הנוכרים שהרי קי"ל
קדושה ראשונה קידשה ולעתיד לבוא? (ומש"כ בחידושי למכות יט ע"א שקדושה ראשונה
לא קידשה לעתיד לבוא בגלל שבאו בה פריצים וחיללוה, לא אמר כן אלא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה
לעתיד לבוא. אך למ"ד קדושה ראשונה קידשה ולעתיד לבוא, רק בעלות ההקדש הממונית פוקעת
ע"י הפריצים ולא מקום המקדש). א"כ כיצד הוכיח נגד בעל המאור מפקיעת קדושתו של בית
המקדש? וצ"ל שאמנם קדושת המקום היא נצחית. אך אבני הבניין אינן קדושות בקדושת
המקום, אלא יש להן קדושת בעלות, וקדושה זו פקעה ברגע שהגויים השתלטו עליהן.
והראיה מאבני המזבח שבהן עוסקת הסוגיה שם. ומכאן עולה שגם אם נניח שהאבנים הם
מאבני המקדש עצמו פקעה קדושתן.
מיהו מסקנת הגמ' שם: "התם לא אשתמשו בהו לגבוה, הכא כיון דאשתמש בהו לגבוה,
לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא".
ואף בנ"ד אם אכן אלו אבני המקדש, גם אם פקעה קדושתן, לא ראוי שישמשו שימוש של
חולין.
ור' "מקדש מלך" לרבה של ירושלים הגרצ"פ פרנק עמ' טז שהחזרת הר בבית לבעלות
ישראל מחזירה את הקדושה למקומה ובטל דין באו בה פריצים וחיללוה וא"כ כל מה שהוצא
מהר הבית קדוש. אלא שצ"ע, האומנם הר הבית בידינו???!...
והנה נהגו בירושלים העתיקה לאכול זיתים ולשתות מים שהובאו בין היתר גם מהר הבית.
ר' בס' "מקדש מלך" עמ' קעג ו-רטו. הגרצ"פ דן שם באשר לאיסור מעילה ומסתמך על הגמ'
בע"ז הנ"ל שבאו בה פריצים וחיללוה. וצ"ע על הנחתו שהקרקע קדושה גם היום וחל על
גידוליה דין מעילה. הוא עצמו מסביר בהמשך דבריו שרק הקדש הבעלות הממונית פוקע ע"י
הפריצים. לא כן קדושת המקום. היא קיימת ועומדת גם תחת כיבושם של נוכרים. קדו"ר
קידשה לשעתה ולע"ל, למרות כל הכיבושים שעברו על המקדש.
ולענ"ד נראה שאמנם קדושת המקום במקומה עומדת גם היום. אולם אין זו קדושה של
בעלות ממונית ולכן אין דין מעילה בקדושה זו. כי מעילה היא פגיעה ברכוש ההקדש. ולכן
רק בקדושה ממונית יש דין מעילה. אך קדושת מקום אינה מדין בעלות ממונית. ולכן אין
בה דין מעילה.

האם בבית ראשון היתה פרוכת לקודש הקודשים

הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ד ה"ב) כתב: "בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים לפיכך עשו קדש הקדשים עביו עשרים אמה תמימות ועשו הקדש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים ולא בנו כותל בבית שני אלא עשו שתי פרוכות אחת מצד קדש הקדשים ואחת מצד הקדש וביניהן אמה כנגד עובי הכותל שהיה בראשון, אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרכת לכם וגו'".

והכסף משנה העיר: "ומ"ש רבינו אבל במקדש ראשון לא היה שם אלא פרוכת אחת וכו' נראה דלמשכן קרי מקדש ראשון דאילו בבית ראשון לא היה פרוכת אלא כותל".

ואמנם במלכים (א' ו, לא, לב) כשמתוארת בנית מקדש שלמה לא מתוארת פרוכת אלא דלתות בלבד: "וַאֲתַּ פֶּתַח הַדְּבִיר עָשָׂה דְלָתוֹת עֲצֵי שָׁמֶן הָאֵיל מְזֻזוֹת חֲמִשִּׁית. וְשַׁתֵּי דְלָתוֹת עֲצֵי שָׁמֶן וְקָלְעַ עֲלֵיהֶם מְקֻלְעוֹת כְּרוּבִים וְתַמְרוֹת וּפְטוּרֵי צִצִּים וְצִפָּה זָהָב וְיָרָד עַל הַכְּרוּבִים וְעַל הַתַּמְרוֹת אֶת הַזָּהָב".

ומפרש מצודת דוד: "ואת פתח הדביר – ולפתח העשויה בהמחיצה המפסקת בין ההיכל לבית קה"ק, עשה דלתות – שתיים היו האחת בהמזוזה מזה והאחת מזה וכל אחת כדי רוחב חצי הלל הפתח".

הקרבנות אשר מזים את דמן על הפרוכת הם: פר ושעיר של יוה"כ, פרים הנשרפים (פר העלם דבר של ציבור ופר כהן משיח) ושעירים הנשרפים (שעירי ע"ז של ציבור) – עי' רמב"ם הל' מעשה קרבנות פ"ה הי"ב-יג.

נאמר במשנה המובאת בבבלי יומא (נא ע"ב): "היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים, וביניהן אמה. רבי יוסי אומר: לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, שנאמר (שמות כו) והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".

ובגמרא: "שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן! – ורבנן אמרי לך: הני מילי – במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות".

מפרש רש"י: "אמה טרקסין – כך נקראת כותל מחיצה שהפסיק במקדש ראשון, אבל במקדש שני שהיה גבוה (מאה) [מסורת הש"ס: מ'] אמה – לא עשאוהו, לפי שלא היו עוביה אלא אמה ואינה יכולה לעמוד בגובה (מאה) [מסורת הש"ס: מ'] אמה, ולהוסיף על עוביה אי אפשר, דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל (דברי הימים א, כח)".

"ואיסתפקא להו – במקום המחיצה, אי כלפנים אי כלחוץ".

ונחלקו המפרשים האם בבית ראשון שבנה שלמה המלך היו רק דלתות לקודש הקודשים או שהיתה אף פרוכת.

חבל נחלתו

אולם הרד"ק (מ"א ו, לב) כתב:

"ושתני דלתות עצי שמן – ...ומה שאמר ושתני דלתות עצי ברושין אחר שאמר ושתני דלתות עצי שמן בא לומר כי ארבע דלתות היו לפתח הדביר וכן לפתח ההיכל וכן אמר בבנין יחזקאל ושתני דלתות להיכל ולקדש ושתני דלתות לדלתות ופי' רז"ל החצונות נפתחות לתוך הפתח לכסות עביו של כותל והפנימי' נפתחות לתוך הבית לכסות אחר הדלתות שכל הבית היה טוח בזהב חוץ מאחרי הדלתות ואף על פי שהיו הדלתות לפתח הדביר היה שם גם כן פרוכת כמו שאומר בדברי הימים להיות מסך לפתח לפי שלא היו הדלתות נסגרות שהרי בדי ארון נתונים על פני הדביר א"כ הפרכת היה מסך לשער הדביר".

ואמנם בדברי הימים (ב' ג, יד) כתוב לגבי בנית מקדש שלמה: "ויעש את הפרכת תכלת וארגמן וכרמיל ובוץ ויעל עליו קרובים".

ופרש במיוחס לרש"י על דברי הימים: "ויעש את הפרכת תכלת וארגמן – ותלה על הדלת שהיה באמה טרקסין שבו נכנסין לפני ולפנים אף על פי שהיה בו דלתות תלה עליו כדלקמן ופתח הבית דלתותיו הפנימיות לקדש הקדשים וגו'".

וכן המלבי"ם: "ויעש את הפרכת. זה לא נזכר במלכים והוסיפו עזרא, והפרוכת היה לפני פתח בית קה"ק".

ואעפ"כ מצוין בפרק הבא בדה"י שלקה"ק היו גם דלתות (דה"י ב' ד, כב):

"ופתח הבית דלתותיו הפנימיות לקדש הקדשים ודלתי הבית להיכל זָהָב".

ויש להביא ראיה לכך שהיתה פרוכת לקה"ק במקדש שלמה שכן מסופר ביומא (נד ע"א): "אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין להגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה".

ובגמרא, מחלוקת האם מדובר בבית ראשון ובכרובי שלמה שעמדו על הרצפה, או בבית שני ובכרובים המצוירים שעל קירות הבית השני.

עוד מבואר שם ביומא (נד ע"א): "רב יהודה רמי: כתיב (מלכים א' ח) ויראו ראשי הבדים וכתיב (מלכים א' ח) ולא יראו החוצה – הא כיצד? – נראין ואין נראין. תניא נמי הכי: ויראו ראשי הבדים יכול לא יהו זזין ממקומן – תלמוד לומר ויראו ראשי הבדים. יכול יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין – תלמוד לומר ולא יראו החוצה. הא כיצד – דוחקין ובולטין ויוצאין בפרוכת, ונראין כשני דדי אשה, שנאמר (שיר השירים א) צרור המר דודי לי בין שדי ילין".

דרשה זו יכולה להיאמר או על המשכן או על בית ראשון (או על שניהם), כיון שבבית שני כבר לא היה ארון ובדיו. ואם היא נאמרה על בית ראשון ראיה נוספת מכאן שהיתה פרוכת.

וכך אמנם כתב הצ"ח (יומא נא ע"ב): "הנה זה פשוט שבמקדש ראשון אף שהיה

לקה"ק בצד הצפוני שם היתה הפנימית פרופה. ולדעת ר"מ היתה רק פרוכת אחת. והגמרא מסבירה את דרך הליכתו בגלל שהיו עוד עשר מנורות ועשרה שולחנות שעשה שלמה ולכן לא היה מעבר במקום אחר. אלא שכל ההסבר הזה קשה, הרי בבית שני לא היו עוד שולחנות ומנורות שדרכם היה צריך להגיע לפתח קה"ק, ובבית ראשון שהיו מנורות ושולחנות היה צריך להיכנס לפרוכת שהיתה רק באמצע הבית, וא"כ במאי עסקינן?!

וראיתי בצ"ח (יומא נא ע"ב) שכתב: "אבל בבית ראשון הן אמת שלהדביר היה לו פתח והוא מפורש במקרא, אבל כיון שבפתח זה לא נכנס בו אדם מעולם רק כה"ג ביוה"כ לבדו, לא היה צריך להיות רחב. בשלמא פתח ההיכל נכנסו בו בכל יום כהנים הרבה, ובשבת נכנסו ארבעה כהנים בבת אחת לצורך לחם הפנים וארבעה מקדימין לפניהם, ולכן היה פתחו רחב כעשר אמות, אבל זה של קדשי קדשים מסתמא לא היה רחב יותר מארכו של ארון (=אמתיים וחצי) שהכניסו עם הבדים דרך שם והבדים היו בולטים, ואם כן הפריפה הפנימית נכנס שם הכהן ובא תיכף לבין הבדים והפך פנים למערב נגד הארון, ולא שייך שם ימין ושמאל..."

ובשו"ת אגרות משה (חלק קדשים וטהרות סי' ב) עונה לשאלת אביו מ"רש"י שבת דף ל' שכתב דבקו שערים של בית קדשי הקדשים, הא בק"ק לא היו שערים אלא פרוכת?"

וענה הבן, בעל אג"מ, שהיו דלתות לקה"ק "עכ"פ מקדש ראשון משמע ודאי שהיו דלתות". ומוסיף: "והנס שהיו דוחקין ובולטין בפרוכת כשני

אמה טרקסין מ"מ הרי היה פתח פתוח בדביר ושם היה פרוכת לפני הפתח, והדבר מפורש במקרא ובגמרא לקמן (דף נ"ד ע"א) שהיו הבדין דוחקים בפרוכת, וזה בבנין שלמה היה".

וכן ברש"י (יומא נד ע"א): "ויוצאין בפרוכת – הפרוסה כנגד פתח שבמחצית אמה טרקסין, והפתח באמצע אמה טרקסין היה במקדש ראשון".

ויש לעיין היטב בדברי רש"י מהם עולה שהפתח של אמה טרקסין (הכותל המבדיל בין הקודש לקודש הקודשים שעוביו אמה) היה באמצע הכותל, והפרוכת היתה פרוסה 'במחצית אמה טרקסין' היינו במחצית עוביו. ולפי רש"י אם הדלתות היו מבחוץ יכלו להיסגר כל השנה. אמנם לפי הרד"ק שהבאנו למעלה הן היו פתוחות תמיד ובפתח היתה הפרוכת.

ויש להעיר כי במשנה הראשונה בפ"ה ביומא נאמר: "...היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה ר' יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר (שמות כ"ו) והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים החיצונה היתה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון מהלך ביניהן עד שמגיע לצפון הגיע לצפון הופך פניו לדרום מהלך לשמאלו עם הפרוכת עד שהוא מגיע לארון..."

ובתלמוד (נא ע"ב): "תנו רבנן: בין המזבח למנורה היה מהלך, דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר: בין שלחן למזבח. ויש אומרים: בין שלחן לכותל".

והסבירו בסוגיא שלדעת ר' יהודה נכנס בצד הפרוף לצד החיצוני בדרום ונכנס

חבל נחלתו

עשו דלתות בחינם אלא הם היו בצד החיצוני והפרוכת לפנים ממנה לצד קה"ק, ובפרוכת היו הבדים בולטים. וכשהיו צריכים להזות על הפרוכת היו פותחים לפני כן את הדלתות והן היו נפתחות החוצה לתוך ההיכל. ולגבי מסלול הליכתו של כה"ג ביר"כ לשם כניסה לקה"ק בבית ראשון לא מצאתי שעסקו בכך ולא מצאתי שעסקו בהסבר הכניסה בין הפרוכת כשבבית שני בפשטות לא היו עוד עשר מנורות ועשרה שולחנות כבבית ראשון ואף הרמב"ם לא מציין זאת, וצ"ע.

דדי אשה צריך לומר דהיה נעשה כשפותחין הדלתות וגם אפשר שהיו בולטין דרך הדלתות והיה נס כפול זה הנכון לע"ד.

וכאמור לעיל לפי רוב המפרשים היה בקה"ק בבית ראשון גם דלתות וגם פרוכת. לפי הרד"ק היו פתוחות והדלתות הסתירו את הקירות שאינם מצופים זהב, וממילא הבדים דחקו בפרוכת. ולא ברור האם הפרוכת היתה בקו הפנימי של קה"ק או בקו החיצוני. ומרש"י דייקנו שהפרוכת היתה באמצע עובי הכותל, ולא התברר אם הדלתות היו סגורות. ונלענ"ד שלא

סימן סז

אבלות במקדש

משמא, וזב וזבה נדה ויולדת מטמאין באבן משמא כמו שקדם. ובתוספתא: ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, עמו במחנה לוי. ועל דרך זו היה מותר לטמא מת לכנס לחיל ולעזרת נשים לפי שהכל במעלת מחנה לוי כמו שהקדמנו, אלא שכבר בארו בתוספתא ואמרו: החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית העולמים, והטמאין שנכנסו לשם פטורין.

עולה מדבריו שאמנם טמא מת מותר מן התורה בכניסה למחנה לוי, אולם אסורה מן התורה כניסה לעזרת ישראל שהיא כבר מחנה שכינה, וחז"ל גזרו על כניסתו לחלק ממחנה לוי – לחיל ולעזרת נשים.

ג. המשנה במסכת מידות (פ"ב מ"ב) מספרת: "כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך

א. אבלות ומקדש הם שני הפכים ולכאורה אבל לא יכול להיכנס להר הבית משתי סיבות: ראשית מוטלים עליו ימי האבלות והוא יושב 'שבעה' בבית האבלים. ועוד בדר"כ אבל שקבר את מתו הוא טמא מת ואינו יכול להיכנס למקדש עד שיטהר מטומאת מת. ובכ"ז מצאנו שאבלים היו עולים לבית המקדש.

ב. המשנה במסכת כלים (פ"א מ"ח) כותבת: "הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וזבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת".

ומפרש הרמב"ם: "ולא נרחיק טמא מת אלא ממחנה שכינה, אבל נכנס הוא להר הבית, לפי שטמא מת אינו מטמא באבן

חכמים ז"ל שיהיו חתנים ואבלים הולכין לבית הכנסת ולבתי מדרשות ואנשי המקום רואים את החתן ושמחים עמו ורואין את האבל ויושבין לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים, ועליהם הוא אומ' ברוך אתה ה' נותן שכר טוב לגומלי חסדים".

עולה מדברי חז"ל שאבלים היו עולים להר הבית בימי אבלותם, וקיימות שתי התמיהות שהעלינו: ראשית שבעת ימי אבלות, הרי בימינו נוהגים שאין יוצאים מביתם, ואולי הכוונה לכניסה להר הבית בשבת. כמו"כ אם הם טמאי מתים אסורים מלהיכנס מן החיל ולפנים וצריכים זהירות גדולה בכך. ולא כ"כ מובן לשם מה אכלים היו עולים להר הבית אם אינם יכולים להיכנס לבית המקדש עצמו בגלל טומאתם.

ד. ויותר מכך מצאנו במסכת שמחות (פ"ו ה"א) שמבואר בה שאבלים היו עולים להר הבית בתוך ימי אבלותם: "ביום הראשון וביום השני אין נכנס להר הבית, ובשלישי, נכנס ומקיף דרך שמאל. ואלו הן שמקיפין דרך שמאל, אבל, ומנודה, ומי שיש לו חולה, ומי שאבדה לו אבדה. מה לך מקיף לשמאל, שאני אבל, אומרים לו השוכן בבית הזה ינחמך..."

עולה לפי זה שמותר לעלות להר הבית מהיום השלישי ולא מבואר שם האם הכוונה אם חל בשבת או אף בשאר ימות החול.

ה. מצינו בבבלי מועד קטן (כג ע"א): "תנו רבנן: אבל, שבת ראשונה – אינו יוצא מפתח ביתו, שניה – יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית – יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית – הרי הוא ככל אדם. רבי

ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל חוץ ממי שאירעו דבר, שהוא מקיף לשמאל מה לך מקיף לשמאל שאני אבל השוכן בבית הזה ינחמך".

וכן במסכת סופרים (פי"ט ה"ט) מסופר: "...כר' אליעזר בן הורקנוס דאמר, ראה שלמה כח של גומלי חסדים, ובנה להם לישראל שני שערים, אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנוודים, בשבתות היו מתקבצין יושבי ירושלים, ועולין להר הבית, ויושבין בין שני שערים הללו, כדי לגמול חסדים לזה ולזה, משחרב בית המקדש התקינו שיהיו החתנים והאבלים באים לבית הכנסת, כדי לגמול חסדים לזה ולזה, חתנים לקלסן ולהלוותן לבתיהם, אבילים, לאחר שיגמור החזן תפילה של מוסף, הולך לו אחורי דלת של בית הכנסת, או בפינת הכנסת, ומוצא שם האבלים וכל קרובים, ואומר עליהן ברכה, ואחר כך אומר קדיש".

וכן בפרקי דרבי אליעזר (פרק יז): "ראה שלמה שמדת גמילות חסדים גדולה לפני הב"ה, וכשבנה בית המקדש בנה שני שערים אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנוודים, והיו ישראל הולכים בשבתות ויושבין בין שני שערים הללו, והנכנס בשער חתנים היו יודעין שהוא חתן, והיו אומרים לו השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות, והנכנס בשער האבלים והיה שפמו מכוסה והיו יודעין שהוא אבל, והיו אומרים לו השוכן בבית הזה ישמחך בשער האבלים ולא היה שפמו מכוסה היו יודעין שהוא מנודה והיו אומרים לו השוכן בבית הזה יתן בלבך לשמוע דברי חבירך ויתן בלב חבירך לסלוח לך ויקריבוך אצלם, כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים, ומיום שנחרב בית המקדש התקינו

חבל נחלתו

הכנסת ואינו יושב במקומו בשלישית יושב במקומו ואינו מדבר ברביעית שוה לכל אדם ר' יהודה אומר אי אפשר לומר בשבת הראשונה שהרבים מתעסקין בו אלא השניה היא הראשונה השלישית היא השניה הרביעית היא השלישית. ר' שמעון אומר אבל בשבת הראשונה הולך לבית הכנסת ואינו יושב במקומו בשניה יושב במקומו ואינו מדבר בשלישית שוה לכל אדם, ר' יהושע בן לוי אומר **הלכה כדברי מי שהוא מוסיף ימים**".

עולה מהירושלמי שהלכה כר' יהודה, אולם כאמור הפוסקים לא פסקו כן.
ז. כתב הריטב"א (מועד קטן כג ע"א): "יש שפירשו דהאי שבת היינו שבוע (ודייק) ואיצטריך תנא לומר דאינו יוצא ואפי' לבית הכנסת, ומיהו דייקי' דדוקא בחול הוא שאינו יוצא לבית הכנסת הא בשבת יוצא לבית הכנסת לפי שאין אבלות בשבת, וכן כשאמרו למעלה שנכנסין [להתפלל] עם האבל (להתפלל) זהו בנשיא ואב ב"ד אבל בשאר כל אדם יוצא אפי' בשבת ראשונה להתפלל בבית הכנסת וכן נראה בפירקי ר' אליעזר הגדול (פי"ז) (=שהובא לעיל), וקשה לפירוש זה ומה שאמר ר' יהודה שבת שנייה אינו יוצא מפתח ביתו היכי דאמי [אי] שאינו יוצא למלאכתו בחול, אמאי לא, א"כ מצינו אבלות יותר מז', והא ליכא למימר, ואי לבית הכנסת ולא ק"ו [הוא], ולפיכך נראים הדברים כמו שפירשוהו דשבת האמורה כאן היינו שבת ממש ועליה אמרו כי שבת ראשונה לת"ק או

יהודה אומר: לא הוצרכו לומר שבת ראשונה לא יצא מפתח ביתו – שהרי הכל נכנסין לביתו לנחמו. אלא: שניה – אינו יוצא מפתח ביתו, שלישית – יוצא ואינו יושב במקומו, רביעית – יושב במקומו וכל ואינו מדבר, חמישית – הרי הוא ככל אדם".

בבריתא זו שתי נקודות לבירור האחת כמי הלכה והשניה האם מדובר על שבתות בלבד או על שבועות.

ו. הרי"ף (מ"ק יד ע"א) הביא את דברי ת"ק בלבד, וכן בפסקי הרי"ד (מ"ק כג ע"א). והרמב"ם¹ (הל' אבל פ"ז ה"ה) וכן הסמ"ג (עשין דרבנן ב) פסקו כת"ק. וכן בספר הלכות קצובות (הל' אבל אות יז) כתב כת"ק והוסיף: "שנייה יוצא והולך בכנסת ואינו יושב במקומו ואינו מדבר אלא מתעטף כישמעאלים שלישית יושב במקומו... " ולהלן נדון בתוספתו. וכן פסקו הטור (יר"ד סי' שצג) והשו"ע (יר"ד סי' שצג ס"א) כת"ק.

אמנם האגודה (מ"ק פ"ג) הוסיף: "בירושלמי (פרק אילו מגלחין [ה"ה] דף כ"ב ע"ג) משמע הלכה כרבי יהודה. פירש ר"י אינו מדבר אלא כדי צרכו".

ובשבולי הלקט (הל' שמחות סי' לז) לאחר שהביא את הבריתא ממ"ק כתב: "ופסק רבינו יצחק פאסי ז"ל כתנא קמא וכן מצאתי למפרש אחד שפסק כתנא קמא דרבים נינהו ואף מקילין הן וכן המנהג. ובירושלמי גרסינן: אבל בשבת ראשונה אינו הולך לבית הכנסת שניה הולך לבית

1. ובאר הרדב"ז (הל' אבל פ"ז ה"ה): "כל שבת הראשונה וכו'. שם ברייתא כלשון רבינו אלא שהוסיף מלת כל ללמדנו דפירוש שבת ראשונה היינו שבוע ראשון".

ביתו, שניה יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית הרי הוא ככל אדם. שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו פרש"י² שבעת ימי השבוע אבל בשבת יוצא לביהכ"נ וכן משמע דבשבת ראשונה היינו ימי החול דומיא דשבת שניה ושלשית. וכן נוהגין באשכנז האבל הולך לביהכ"נ בשבת, ואחר התפלה האבל יוצא תחלה ויושב לפני ביהכ"נ וכל הקהל יוצאין ויושבין אצלו ועומד האבל והולך לביתו וכל הקהל הולכין עמו ויושבין שם שעה אחת וסומכים על דברי הגדה פירקי דרבי אליעזר (פס"ז)... ורואין את האבל ויושבין עמו לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים ועליהם הוא נאמר ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסדים והראב"ד ז"ל פי' **שבת ראשונה ממש ואינו יוצא לביהכ"נ בשבת** והכי איתא באבל רבתי (פ"י) אבל שבת ראשונה אינו נכנס לביהכ"נ בשבת וקתני עלה בד"א בביהכ"נ אבל בבית המדרש נכנס אפילו בשבת ראשונה אבל בחול כל שבעת ימי אבלות אינו יוצא מפתח ביתו אפילו לביהמ"ד ורבינו האי גאון ז"ל כתב ולענין יוצא מפתח ביתו ואפילו בשבת הכל כמנהג המדינה היכא דרגילי דמיצלו בביהכ"נ מקדים ואתי מצפרא קמי ציבורא לביהכ"נ והיכא דרגילי למיתב בביתיה יתיב".

עולה מדבריו שהיה מנהג שאינו יוצא כלל את ביתו אפילו בשבת שבתוך השבעה ומנהג אחר שבשבתות יוצא ומתפלל עם הציבור ואף בשבת ראשונה

שבת שנייה לדברי ר' יהודה אינו יוצא מפתח ביתו לבית הכנסת כשם שאינו יוצא לשוק, ועליה אמרו יפה כי בשנייה לת"ק או בשלישי לר' יהודה יוצא ואינו יושב במקומו ועל מקום בית הכנסת שייך שפיר למימר הכי ולא על מקומו שבשוק".

הריטב"א זן האם פירוש הבריתא הוא שבוע או שבתות בלבד, ומסיק שהמדובר בבריתא בשבתות ולא בשבועות, והמקום עליו דובר הוא מקומו בבית כנסת.

וממשיך הריטב"א: "ועתה נהגו בכל הארצות הללו לצאת לבית הכנסת כל ז' ואפ"י בחול, ואמרו על רבינו יצחק בן גיאת ז"ל שכתב כן, ואין לו עיקר בגמרא, ויש להקל במנהג מפני שבזמן הזה ישראל מעטין ואין יכולים להתפלל עם האבל בביתו ואם יעשו כבוד לעשירים בזה לא יעשו כן לעניים ונמצאו מתביישין וכדי שלא ימנעו מתפלה בציבור הקלו להתירם לבא לבית הכנסת, ובפירקי ר' אליעזר אומר מיום שחרב בית המקדש התקינו שיהו חתנים ואבלים הולכין לבית הכנסת וכו', ואף על גב דרישא **דההיא בשבתות תניא** כשהיה בית המקדש קיים אפשר דהשתא אפ"י בחול ומן הטעם שאמרנו בתקנה".

עולה מדבריו שעל אף שהבריתא והנאמר בד"א הוא דוקא בשבת – עתה נהגו שיוצאים כל יום לבית כנסת מהטעמים שהזכיר.

ח. הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' מו) מסביר שהמדובר בשבועות בימות החול וכותב: "ת"ד אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח

2. אין ברש"י לפנינו, ומכאן ראייה לטוענים שהפירוש למו"ק אינו של רש"י.

חבל נחלתו

יוצא ומנחמים אותו הציבור. ומקור המחלוקת הוא האם שבת בברייתא המדובר על שבת בלבד או על שבוע כאשר לכל שיטה הראיות והקשיים לדבריה.

ט. הר"ן בחידושו (מו"ק כג ע"א) באר כראב"ד והביא דברי רב האי גאון: "ת"ר אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו וכו' התם בבל מוכח **דהיינו שבת ממש** וקתני עלה בד"א בבית הכנסת אבל בבית המדרש נכנס אפילו שבת ראשונה. אבל רבינו הא"י גאון ז"ל כתב בבבל בכפרים כ"ע נפקי לבית הכנסת. ובכרכין ובמדינות גדולות רובא יושבין בבתיהם ורעיהם וגומלי חסד באין אליהם ומיעוטא עיילי לבי כנישתא יתבי במקום אבליים ומצלו ע"כ. ואמרינן בפרקי ר' אליעזר הגדול ע"ה ראה שלמה המלך... וא"ת ולמה (=שפמו) מכוסה שהרי אין אבלות בשבת, וי"ל שהיו לו מנעלים ברגליו ומותר כדלקמן. ועושין כן כדי להכיר בינו ובין המנודה".

וזה גם ביאור הלכות קצובות שיוצא בשבת שניה בשפם מכוסה כשארית או זכר למקדש בו היו צריכים להבחין בין

אבל ומנודה.

י. לשיטות שאינו יוצא כלל קשה מאד מדוע מותר לצאת להר הבית, לשיטות שבשבתות יוצא מובן מדוע יוצא להר הבית ונראה שאינו נכנס למקדש כלל. כמו"כ נראה שמש"כ ביום השלישי הכוונה אם חל בשבת רשאי לעלות להר הבית. ואם חל לפני כן אינו עולה להר הבית ומותר להיכנס לבית כנסת, ואם חלה שבת מיום רביעי והלאה ג"כ רשאי לעלות להר הבית.

יא. שאלה נוספת בהלכות אבלות בתוספתא סוכה (פ"ב ה"י) נאמר: "אמר ר' לעזר בי ר' צדוק כך היו אנשי ירושלם נוהגין נכנס לבית הכנסת לולבו בידו עמד לתרגם ולעבור לפני התיבה לולבו בידו עמד לקרות בתורה ולישא את כפיו מניחו בארץ יצא מבית הכנסת לולבו בידו נכנס לבקר את החולים **ולנחם אבליים לולבו בידו** נכנס לבית המדרש נותנו לבנו או לשלוחו ומחזירו לתוך ביתו". וכן בסוכה (מא ע"ב) וצ"ב הרי אין אבלות בחוה"מ³ ואיך היו נכנסים לנחם אבליים? וצ"ע.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אין אבלות בחוה"מ לשבת על הארץ ובבגד קרוע, אבל יכול הוא לקבל תנחומין בחוה"מ, עי' מו"ק כ. "שכבר נתעסקו בו ברגל". תשובת המחבר: נכון שניתן לנחם אבליים במועד אבל אין בית אבליים והוא רשאי לצאת מביתו (ונכנס לביהמ"ק ומקיף משמאל) וא"כ החולים בביתם, אבל האבליים בסוכתם או סתם בעיר.

שער זכרון

שער זכרון לאבי

חיים מנחם הלוי אפשטיין

נולד: א' מנחם אב תרצ"א - נפטר: י"ג אייר תשע"ג



הכתוב לחיים

כל הכתוב לחיים בירושלים – כל מי שכתוב בספר להיות
חי בעולם הנצחי ישכון בירושלים
(מצודת דוד, ישעיהו ד, ג)

אבי – חיים מנחם – הריני כפרת משכבו – נפטר בי"ג באייר תשע"ג, לאחר שנודע לנו ממחלתו הוצאתי שני כרכים מספרי לרפואתו, את הראשון נתתי לו בעת נסיעתנו לטיפול כימותרפי במחלתו, והשני בבית עת הפסיק את הטיפולים והוא ישב בבית ולמד ועבד. כרך זה שחלקו נכתב בחייו, יוצא עתה לאחר הסתלקותו, ויהיה לעילוי נשמתו.
קבענו שער זה לזכרו בסיפור קצת מתולדות חייו (והוספנו אף מתולדות חיי אמה תבל"א שהיתה עזרתו למעלה מששים שנה). ודברי הערכה ופרידה שנאמרו על אבא בכל מיני תקופות ועתים, מיעוטם בחייו, ורובם לאחר הסתלקותו מעימנו.

תולדות משפחתו של אבא

משפחת אפשטיין מקורה מספרד מבעל המאור – הרז"ה ונכדו הרא"ה שהיו לויים מיוחסים. במהלך השנים נוסף שם המשפחה 'בנבנישתי'. בגירוש ספרד חלק מהמשפחה ברח לתורכיה ועליו נמנים בעל כנסת הגדולה – רבי חיים בנבנישתי ואחיו בעל שדה יהושע על הירושלמי. הפלג השני ברח לגרמניה והתגורר בכפר בשם 'עפשטיין' (HESSEN, EPPSTEIN) והמשיך לשאת את שם הכפר.

אבא הוא דור ששי לרב אריה ליב עפשטיין אב"ד קניגסברג (מחבר ספרים בנגלה במוסר ובקבלה ביניהם ס' הפרדס), אליו כתב הגר"א בהסכמה לספריו: "שלום לאהוב נפשי הרב הגאון המאור הגדול המפורסם בתורה וחסידות, נר לישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, כבוד קדושת שם תפארתו מורנו ורבנו הרב אריה ליב".

ר' אריה לייב היה אחד מארבעת בניו של הרב מרדכי הלוי עפשטיין שהיה פרנס העיר הורדנא כבר בגיל תשע עשרה! ושימש במשרה זו שלשים ושלוש שנה. ארבעת הבנים היו קרויים כולם בשמות חיות: אריה ליב, זאב וולף, דוב בר, וצבי הירש. ולפי האגדה נקראו כן משום ששמות אלה מסוגלים להציל את הילדים ממחלות וכל מרעין בישין כמבואר במדרשים ובשם הגדולים לחיד"א. בנים אלו היו מכונים "ארבע חיות הקודש", וכולם שמשו ברבנות בערים חשובות בישראל.

אביו של אבא פרופ' יעקב נחום אפשטיין נולד בליטא בעיר בריסק (אז היתה חלק מרוסיה) בשנת תרל"ט. בשנותיו הראשונות למד בעירו אצל אביו ולאחר מכן עבר ללמוד בישיבות מיר ובישיבת בריסק ובאוניברסיטאות של וינא, ברן וברלין. בשנת 1925 עלה

שער זכרון – הכתוב לחיים

סבא יעקב לארץ ישראל לבקשת נשיא האוניברסיטה העתידי י"ל מאגנס לסייע בהקמת האוניברסיטה העברית והמכון למדעי היהדות. עקב הזמנה זו סבא ביטל הזמנה קודמת שהיתה לו להיות מרצה ב"שיבה יוניברסיטי" בארה"ב. סבא יעקב נחום עמד בראש המכון והחוג לתלמוד במשך כ-23 שנה, היה מראשוני חוקרי התלמוד והעמיד את הבסיס לכל מחקר ספרות התלמוד.

אמו של אבא, סבתא צפורה (לבית דה-בר) גדלה בהולנד בבית משפחת רבנים. סבה היה הרב הראשי ליהדות הולנד – הרב יוסף צבי דינר, אף היא עלתה בשנת 1925, עבדה עד לנישואיה בבנק ולמדה בערבים בקורסים ליוונית. סבתא צפורה וסבא יעקב נחום התחתנו בשנת תר"ץ, סידר חופה וקידושין הרב הראשי לארץ ישראל – הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

ילדותו של אבא

אבא נולד בא' מנחם-אב תרצ"א, אחריו נולדו עוד שתי אחיות שרה דרוקמן (אשת הרב חיים דרוקמן יבלח"א) ויסכה לנדאו ז"ל (אשת בן ציון לנדאו ז"ל). אביו של אבא ראה את יכולותיו הגבוהות ולכן ניסה לשלבו במערכות החינוך הטובות ביותר ואף הצליח לגרום לכך שילמד גמרא עם הכיתה שמעליו. במשך שנים ארוכות למד אביו של אבא איתו שעה ביום תלמוד, ומאוחר יותר למד איתו תלמידו פרופסור ע"צ מלמד ז"ל. אביו של אבא נפטר בג' באדר תשי"ב. סבתא צפורה שהיתה צעירה מסבא יעקב נחום בעשרים שנה בערך נפטרה בערב פסח תשל"ח.

ילדותה של אמא תבלה"א

אמא נולדה בי' באייר תרצ"ב בעיירה רוטנברג שעל הנהר פולדה שבגרמניה לאביה אהרן (אדולף) שפייר ואמה ברני לבית אופנהיים הי"ד. שתי המשפחות היו מתושבי העיר כבר ממחצית המאה ה-18. אביה שהיה חייל במלחמת העולם הראשונה קיבל על פועלו והצטיינותו במלחמה את אות 'צלב הברזל' והוא שימש בעירו כאחראי על מכבי האש וכפרמדיק של הצלב האדום.

למשפחה היתה חנות למכירת טקסטיל ואביה הסתובב בערים שמסביב לעיר מגוריהם ומכר את מרכולתו. אמא של אמא שמשה כעקרת בית וגידלה את אמא ואת אחותה הגדולה לוני – אריאלה ז"ל, בצד משפחה ענפה שגרה לצידם. אחרי ליל הבדולח (ט"ז בחשוון תרצ"ט) ברחה המשפחה לעיר פרנקפורט. כשהבינו הוריה של אמא שהמצב לא הולך להשתפר, הם הכניסו את אמא ואחותה לבית יתומים בפרנקפורט. לאחר כמה חודשים, בשנת 1940 הצליחו ההורים להציל את אמא ואת אחותה על ידי צירופן לאוניה האחרונה של 'עלית הנוער' לארץ ישראל. במכתב שהוריה הצליחו לשלוח לאמא לפני שגורשו לטרזינשטט, הם כותבים: "ילדותי האהובות... הישארו שומרי מצוות והגונות. היו בני אדם טובים".

חבל נחלתו

הוריה של אמא נרצחו באושוויץ-מיידנק בשבת בראשית תש"ה. רק לאחר השואה לאט לאט חלחלה באמא הידיעה האיומה שהיא ואחותה נשארו יתומות, כפי שהיתה אומרת: "אז הבנתי שאני לבד בעולם, והפנמתי שאני ממשיכה את דרך הוריי, לאור צוואתם... שומרת מצוות ואדם ישר וטוב בארץ ישראל".

מאז שעלתה לארץ גדלה אמא בבית יתומים של מיס לנדאו בירושלים, שהיה כמעבר מנדלבאום, ולאחר מכן בבית צעירות מזרחי. בחופשות היתה אמא נוסעת לדודתה (דודתה משני הצדדים, אחות אביה – אהרון, ואשת אחיה של אימה – ברני), דודה ברטה (אוממה), שעלתה לארץ עוד לפני השואה והיתה גרה ברמת השרון.

בהגיע אבא לגיל גבורות קיימנו כל המשפחה שבת משפחתית בקיבוץ סעד של כל יוצאי משפחת אפשטיין – כל הבנים והבנות נכדים ונכדות נינים ונינות. לרגל האירוע הוצאנו חוברת זמירות שבת וברכת המזון מעוטרת בתמונות אבא ואמא מצעירותם, גלויות מצוירות של אבא אלינו, ותמונות משפחתיות בתקופות שונות. כמו כן הוספנו את תולדות המשפחה וההורים, ובקשנו מאבא שיכתוב כמה מילים לכלל המשפחה, מילים שיש בהם מסר לדורות הבאים. ואלו דבריו של אבא:

"למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו

אחריו" (בראשית יח, יט)

מכתב מאבא ואמא לדור הבא

ילדינו, נכדינו ונינינו, כשאנו פוקדים את כולכם – מתאמתת נקמתה של סבתא בצורך שהעלה את מרבית משפחתה על כבשן אש:

הנכם -

בנותי ובני, ביחד עם בני זוגם – תשעה,

נכדתי ונכדי, ביחד עם בני זוגם – ארבעים ושניים,

נינותי וניני, עשרים ושניים, ככתוב "בך יברך ישראל". (כשאבא נפטר היו לו כבר שלשים ואחד נינים, לנין האחרון הוא הספיק להיות סנדק באיתמר בשומרון).

לכל אחד מכם יש עיסוק אחר, דרך חיים אחרת ומשימות אחרות, אולם ישנם מספר מסרים שמאחדים את כולנו.

שער זכרון – הכתוב לחיים

נתחיל בגרעין המשפחתי – כל השנים אנחנו, סבתא וסבא ביחד, עשינו את מירב המאמצים לחזק את משפחתנו, להבין ולאהוב אחד את השני וכמובן גם אתכם כל בנינו, נכדינו ונינינו.

גם אם לא תמיד הסכמנו עם הדרך שבחרתם בה, האמנו בכל לבנו שבתוך הבית פנימה, יש חשיבות עליונה לאהבה, להבנה, ולכבוד וליכולת לראות את הטוב בכל אחד.

אנו מתפללים ומאמינים בכל לבנו שגם אתם תשכילו לעשות כן.

אף אחד לא יוכל לעשות זאת טוב מכם.

השתדלנו לקיים בביתנו הצנע לכת וחסד עם הבריות ואנו מקווים שהצלחנו להנחיל לכולכם ערכים אלה באמצעות דרך חיינו, הליכותינו ומעשינו.

ומן הבית נעבור לעולמו הגדול של הקב"ה:

סבתא, ואני בעקבותיה, מאמינים בכמה יסודות וערכים שנראה לנו שלא ניתן להמירם בשום הון:

אחדות עם ישראל.

הנאמנות לארץ ישראל, שהיא היחידה שיש לנו וכוונתנו מהירדן ועד ים.

נכון ששטר הקניין שיש לנו על הארץ כבר התכלה מיושן, אך בינתיים לא נמצא שטר אחר.

אהובים,

לעתים הנאמנות לערכים – המשפחה, התורה האומה וארץ ישראל – יעמידו אתכם במבחן קשה, ובכדי לשמור עליהם – תשלמו מחיר יקר.

אנו מאמינים שבחשבון הסופי תהיו שלמים עם מה שעשיתם.

באהבה רבה

סבתא וסבא

חבל נחלתו

אבא עבד בכפר עציון וראש צורים בהקמתם. כשסיים פרסם הרב חנן פורת ז"ל, חבר כפר עציון, דברי פרידה בסגנון תורני-הומוריסטי בעלון של כפר עציון. על אף סגנונם המשעשע יש בהם ללמד על אבא ואופן עבודתו. והחלטתי לשבצם בשער זה זכרון לאבא ולרב חנן. אבא עמד בקשר עם חברי כפר עציון גם שנים רבות אחר סיום עבודתו.

מקצת שבחי חיים / הרב חנן פורת ז"ל

"מי יודע מה טוב לאדם בחיים"
(קהלת ו, יב)

מעין הקדמה והתנצלות בצידה

בבואי לדבר נכבדות בחיים שלנו/ ולספוד לו עם לכתו מעמנו/
נאלץ אני לגייס לעזרתי את שארית חוש ההומור בו חוללתי בעונו/
למען לא אבוש ואכשל בלשוני./ במטותא מכם אל נא תחפזו להסיק
מכאן/
שחיים הינו ליצן או בדיחן/ אדרבה, יהודי מפוכח הוא והחיוך שורה
עליו במידה ובמשקל/
ואינו מתגלה אלא בשעת רעוא דרעוין מתחת לשפמו שזה עתה גידל/
אלא מאי, חרדה מקננת בי שאם אבוא לספר בחיים מילים כהווייתן/
אצא קרח מכאן ומכאן./
הללו שזכו ליצוק מים על ידיו ולהיות שרויים במחיצתו/
יהיו סבורים שלא ספרתי אפילו מקצת שבח של שכמותו./ ואותם שלא
הכירוהו עדיין/
יהיו סבורים שאין דברי אלא גוזמא בעלמא, כגבר עברו יין/
בין כך ובין כך יצא ר' חיים מקופח/ כמי שנמלט מן הפח ונופל אל
הפחת/
כי לבוא ולספר בשבחו של ר' חיים/ מבלי לגלוש לפראזות העולות
לשמיים/
אי אתה יכול אלא בעזרת ההומור/ ואידך פרושא הוא זיל גמור.

פרק ראשון: - הלא הוא:

קושיית "העולם" על ר' חיים מרמב"ם מפורש/ ותרוצה ע"י דמויו
לגאון מוילנא ממש.
מסובים היינו לקפה של חצות כמה מזקני עציון, בתום ישיבת מזכירות
יגעה, ומהרהרים נוגות בר' חיים העומד לפרוש מעמנו. מעלים זכרונות

שער זכרון – הכתוב לחיים

מן הימים שעשה זה בינינו ומנסים להגדיר הגדרות ולדמות דמויים שיש בהם מעין בבואה דבבואה של האי גברא יקירא.

פתח אחד מאלופנו המסובלים ואמר: מיום שעמדתי על טיבו של חיים היתה לי עליו קושיא עצומה מרמב"ם מפורש ולא נתרצה לי קושיא זו עד שעמדתי ודימיתיו לגאון מוילנא. לכאורה שואלים אתם מה עניינו של הגאון לכאן, והלא הגאון סגור היה בחדרו, פרוש מהוויות העולם, ועוסק בתורה, ואילו חיים טרוד בעסקי ציבור עד שאין תורתו נעשית אלא בשעות שאינן לא יום ולא לילה, ואף תפלת מנחה מתפלל הוא עם דמדומי חמה בשולי דרכים או בזוויות משרדים. אלא עד שאתם מפלפלים בתירוץ צאו וראו כיצד מפרנס ר' חיים את דברי הרמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם בהלכות דעות בהאי לישראל: היום והלילה עשרים וארבע שעות (חדוש נפלא!!) די לו לאדם לישון שלישי שהוא שמונה שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שיהיו מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות. ורמז לדבר כתב המאירי במסכת אבות דכתיב "ישנתי אז ינוח לי" (איוב ג' י"ג), א"ז בגימטריה – שמונה. והנה יגעתי באנחתי ומצאתי שמכל דברי הרמב"ם אין חיים מקיים אלא את הפיסקא "ויהיו בסוף הלילה" אבל על גופי הדברים עובר הוא להכעיס ובשאת נפש "למען ספווה הרווה את הצמאה". סבור הייתי עתיד חיים ליתן את הדין על עבירה זו כמו שאמרו הם ז"ל לעניין הנודר שלא יישן "מלקין אותו ויישן לאלתר", עד שמצאתי שיש לישיבה ע"י הגאון מוילנא.

מספרים היו חסידי הגאון ז"ל/ שבנעוריו פנה אליו אביו ושאל/ מדוע אין הוא ישן אלא מחצית השעות/ ממה שקבע הרמב"ם בהלכות דעות/

השיב הגאון בצחות לשון: אף אני דורש את הפסוק באיוב/ אלא שלדידי מיושב הדבר בטוב/

ישנתי א"ז – דהיינו שמונה שעות/ ינוח ל"י – שהם שתי יממות. ובהכי מתרצא כמין חומר קושית "העולם" על ר' חיים שאף הוא תומך יתדותיו וסומך מנהגו לשיטת הגאון מוילנא.

פרק שני: "נים ולא נים תיר ולא תיר

כשנת הסוס והבעיר"

ליגלג עליו אחד מן החבורה ואמר לו: אתה, שאומרים עליך פיקח אתה, מה ראית לשטות זו. וכי תעלה על דעתך שחיים מוציא ארבע שעות שינה בלילה, לבד משבתות וימים טובים? צא ופשפש במעשיו: אימתי קורא הוא שמע על המיטה אין אנו יודעים, אלא כלל זה נקוט

חבל נחלתו

בידינו אין ר' חיים מפליג מעבודתו מעמנו לארץ הנגב אלא לאחר שנער החמור וצעקו הכלבים בתום אשמורה שניה. ואימתי נעור הוא משנתו, לא שלטא עין כל בריה, ודאי קודם שיכיר בין חמור לערוד. ברם צא ושאל את ראשוני מניין שחרית ויגידו לך שכל אימת שבאים הם לבית המדרש מפלבלים בעיניהם ומסירים קורי שינה אחרונים, מוצאים את ר' חיים עומד בזווית זו ומתפלל בחשאי.

צא וחשוב כמה שעות נסיעה מן ההר אל הנגב ומן הנגב אל ההר, הוסף חומש ופרוטרוט לעסקי ציבור בסעד ואי אתה מוצא אלא כשתי שעות ואולי אף פחות מזה, כשיעור "פלג המנחה" ולמטה. שמא תאמרו בשנת צהריים משלים הוא שנתו, מעיד אני על עצמי שמים וארץ שכל שעות היום לא פסיק פומיא מגירסיה והריהו מיטלטל בין הסוכנות ומשרד השיכון ובין כפר עציון וראש צורים, ולא עוד אלא שפעם התוודה באזני שאף כשמבקש הוא לישון בשעת צהריים טורפין לו שנתו בפניו.

אלא עד שבאת לדמות את חיים לגאון מוילנא, צא ודמהו לדוד מלכא משיחא. שהרי אמרו במסכת ברכות על דוד המלך שלא היה ישן אלא פחות משיתין נישמין.

"נים ולא נים, תיר ולא תיר"/

כשנת הסוס והבעיר/

ובעצם מה תימא בדבר, הן על קיבוץ סעד כור מחצבתו דרשו ליצנים ופירחחים/

שראשי תיבות שלה "סוסי עבודה דתיים"

פרק שלישי: "מלאכי עליון קוראים: אדיר אדירנו/

מה לילוד אשה זה בינונו".

"הגאון מוילנא או דוד המלך" – נשתרבו קולו של אחד מצעירי הצאן – "מכל מקום דבר אחד ברי לי, למדרגת מלאכי השרת לא הגיע ר' חיים ואלו היה מבקש לעלות בהר, כמשה רבנו במדבר, היו מלאכי השרת קוראים: אדיר אדירנו/ מה לילוד אשה זו בינונו".

מעקימת שפתותכם ניכר בכם שמפקפקים אתם בדברי/ וסבורים אתם שאינם אלא פטפוט והבאי/

בכן אם קריתם לא שניתם/ ואם שניתם לא שילשתם/

דברי מלאכים וחידותם/ סוד ה' ובריתו להודיעם/

כך מקובלנו מפי חז"ל/ שכל דבריהם כדבר שכינה בהיכל/

שער זכרון – הכתוב לחיים

אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות/ וכהאי גוונא שרפים ואופנים
/חיות/
ואילו חיים שלנו: בא אדם למשרדו, בנחת, לאיטו/
ומוצא את הבחור נתפס בקלקלתו/
לאזנו צמודה פומית טלפון תקנית ואורגנית/
בפיו מכתוב הוא מכתב התראה אחרון באמצעות פקידה חורינית/
בידיו מנסח הוא אותה שעה חשבון לסוכנות/
וידו השניה מפזזת על מכונת החישוב במרוצת תחרות/
פליאה היא כיצד בטיצומה של כזו המולה/
אפשר לשוחח עמו בנחת ולזכות במילה!

פרק רביעי: "כעבד כנעני הפושט יד/ וגיטו וידו באין כאחד"

"ולא זו בלבד" – החרה החזיק אחריו אחד מיושבי קרנות ומשרדים
אלא שלעיתים היה ר' חיים בחינת עבד משוחרר – גיטו וידו באין
כאחד,

או מה שקורין היום מודרניים "בו זמנית". את חטאי אני מזכיר היום
פעם עמדתי וביקשתי להסדיר רכישת מכונת גזירה עבור מחסן בגדים,
אגב ברור מחירים ופרטים. והוא כדרכו בקדש מאזין בשלוח, יונק
ממקטרתו בנחת ואצבעותיו מפזזות על חוגת הטלפון. תרעומת היתה
בליבי עליו על שאינו מאזין; נענה לי הלה במנוד ראש, ללמדך שלא
תהא צעקת הדיוט קלה בעיניך ופנה בניחותא לאפרכסת הטלפון בהאי
לישנא:

"רצייתי לברר את מחירה/ של מכונת הגזירה העומדת למכירה/
ומה המחיר, למען השם/ המתן, מיד אני רושם..."/

אותה שעה כבשתי פני בקרקע והרהרתי ביני לבין עצמי: מקצת שבחו
של זה שאיני מכיר עוד אחר מלבדו/ היודע להושיט בחדא מחתא
גיטו וידו/

ויש בו מדעת קונו לקיים באותה נשימה/ "טרם יקראו ואני אענה, עוד
הם מדברים ואני אשמע."/

פרק השישי: שני כוחות באדם אליבא דסוגיא דידן/ או: זהירות סכיזופרניה רחמנא ליצלן.

"ולי, אגב עיון בר' חיים" – אמר אחד הלמדנים – "נתישבה בעיא דלא איפשטא ממסכת שבת. הגמרא בפרק ראשון חוקרת האם כח אחד באדם. שזרק חפץ מצד אחד ורץ לקבלו אחר ד' אמות; והנה עמדתי פעם לפי תומי לפני ולפנים במחיצתו של ר' חיים וראיתי מה שאין הפה יכול לומר ואין האוזן יכולה לשמוע. יושב ר' חיים מצידו האחד של השולחן ושולח חשבון כביסה כבא כוח מכפר עציון לראש צורים. והנה ירד וטבל עלה ונסתפג ומיניה וביה, הסיע עצמו לצד השני של השולחן וישב לכתוב כגזבר ראש צורים, צ'ק "על חשבון" וערטורו בצידו. לא נתקררה דעתו עד שדפק על השולחן משני צידיו ועמד לשמש בורר בין שני הצדדים בחשבון זה – מטעם הקבוץ הדתי כמובן. וכי יעז מעתה לומר מאן דהוי להד"ם/ ולפקפק כי אכן שני כוחות באדם!

פרק השישי: הוא החנוני על פנקסו נאמן/ והוא הבנאי באמת הבנין.

"ובעיני דומה חיים" – צייץ אחד הצאצאים והצפיעות – לחנוני זה עליו אמר ר' יוסי בגמרא "והחנוני נאמן על פנקסו". אילו באנו לספר בפנקסו של ר' חיים אין אנו מספיקים שהרי משול פנקס זה למיטתו של עם הארץ שעליה אמרו שדומה היא לאוצר בלום – הפוך בו והפוך בו דכולהו. רצונך במספרי טלפון, במחירי מכוניות, במרחקי זריעה ושאר ירקות, כלך לך אצל פנקסו של ר' חיים. ולעולם הפנקס פתוח והיד רושמת, ונאמן בעל הפנקס שדבר מדבריו אחר לא ישוב ריקם. כיון שזכית ודברית בספר נכתבים, שוב אינך צריך לומר דבר ולחזור לאחורית, יהא לבך סמוך ובטוח שכל הרשום בפנקסו של ר' חיים נכתב ונחתם לאלתר ולחיים. ומאידך גיסא, חנוני זה שעה שיוצא הוא לשוק פושט צורה ולובש צורה: חנוני מיושב הוא מכאן/ ומכאן אינו אלא בנאי באמת הבנין.

סרגל לו לחיים מעשה וחושב, חבוי במכנסיו בצרור המפתחות, ולעולם אי אתה יודע אימתי עתיד הוא לשולפו כמין משכנע במערב הפרוע. פעם אחת, שעה שעמדתי עמו בעת ויכוח מייגע במשרד השיכון על גודל חדרים ואמדתן מרחקים, נזדקף ר' חיים בכעס, הוציא ידיו ממכנסיו/ דחפו לפקיד באמת הבנין שבידיו/

שער זכרון – הכתוב לחיים

והחל מודד את המפות על הקירות/ ואת המרצפות והדלתות.
ומחשב קיצין והורס ובונה/ וסופר וכותב ושוקל ומונה/
עד שברח הפקיד כל עוד נפשו בו/ והותיר את ר' חיים כמלך במסיבו.

פרק שביעי: "זכר למקדש כהלל/ וחמין של שבת בסיר מתבשל"

"לאט לכם ידידי" – קינח בדברים אחד האריות שבחבורה – "השומע דבריכם יהא סבור שעניין לו עם קפדנותו של שמאי העומד ודוחף באמת הבנין שבידו, ואילו לדידי משול חיים הדומה להלל, לחמין של שבת בסיר המתבשל. מה עניינו של חמין, שואלים אתם. בכך, נתנו חכמים סימן ואמרו:

סוד יש בו בחמין של שבת שריחו נודף, מצטמק הוא ויפה לו. וכחמין זה אף ר' חיים שלנו – מצטמק ויפה לו.

נתפייטה עליו נפשו של הלה והחל חורז חרוזים:

הנה מצוי אתה בעבורה של ישיבה סוערת,

ובה נאספו ובאו כל אח"מנו יקירי קרת.

מני המזכ"לים ועד המנכ"לים,

ומגדול האדריכלים עד אחרון האמרכלים,

ושאר מיני קטניות כנאמר:

מה לתבן את הבר.

ובשולי השולחן מצטמצם לו ר' חיים,

אצלו מילה בסלע שתיקה בשתיים.

מוצץ הוא מקטרתו ומגחך בחשאי לשילה

והריהו כמין טשלונט מצטמק ויפה לו.

המציץ מקופיא סבור שכל מציאותו כאן באקראי כביכול

ואילו המטיב לראות, יודע כי על פיו ישק כל.

הוא שזימן את "הגדולים" והביאם לעציון

הוא המושך בחוטים – ומגיש החשבון.

כל הכתוב לחיים בירושלים
כך היינו מסובים עוד שעה ושעתיים
ומספרים כחסידיים בנפלאותיו של ר' חיים
והיו הדברים מאירים ושמחים
מתובלים בפסוקים ומדרשי חכמים
ולא נתקררה דעתנו עד שתלינו עיניים
ובעוד ידינו מניפה כוס לחיים
נשאנו תפילה אל א-ל בשמים
ואיחלנו לחיים לאלתר ולחיים
שיזכה לעלות עם כל ישראל אחיו לירושלים.
תמו מקצת שבחי חיים.

עשה לך רב וקנה לך חבר

דברי זכרון מאת אורי וירצבורגר

יהושע בן פרחיה אומר בפרקי אבות פרק א משנה י – "עשה לך רב וקנה לך חבר", ועל משנה זאת אומר המהר"ל בספרו דרך החיים: "שייך לשון קנין של חבר שהרי הם כאילו קנויים זה לזה". על אותה משנה אומר אבגדור שנאן בספרו על פרקי אבות "ידיד קרוב, המשתתף עם האדם בשמחותיו ובכאביו, ידיד שעמו מתיעצים ובו בוטחים, צריך כביכול לקנות, דבר הכרוך במאמץ ובהשקעה, בויתורים ובהדדיות".

זכיתי להיות חבר של חיים ז"ל למעלה מששים שנה בשמחותיו ובכאביו. זכיתי להיות עד בנישואיהם של חיים ויהודית. הידידות בין חיים וביני התחילה בסעד והמשיכה לאחר שעברנו לירושלים. שיחות נפש עד לשעות הקטנות של הלילה קשרו וחזקו את החברות במשמעות של "קנה לך חבר".

חיים בנו של פרופ' יעקב נחום אפשטיין יכול היה ללא כל קושי ללכת בעקבות אביו ולהגיע להישגים משמעותיים באקדמיה, אך חיים בחר בחיי "תורה ועבודה", חיי שיתוף

שער זכרון – הכתוב לחיים

בקיבוץ סעד. "תורה ועבודה" אצל חיים לא הייתה סיסמה או חוג רעיוני אלא צורת חיים בתוכן ובצורה מרשימה ומהותית. חיים התמיד במשך שנים רבות בלימוד הדף היומי ולמטרה זאת השכים לקום כדי להקדיש זמן ללימוד מבלי לפגוע בעבודה. במסגרת התמסרותו ללימוד תורה הוא גם הקדיש זמן רב בעזרה לאמו בהוצאת כתביו החשובים של אביו. בחלק השני של המונח "תורה ועבודה" היה חיים מסור לעבודה ללא גבול ביום ובלילה. אם היה זה בקציר בשנות החמישים, בעבודתו במוסך, כמדריך משקי וחברתי בהתיישבות המתחדשת בכפר עציון ובראש צורים. אין צורך להרחיב את הדיבור על מסירותו לזולת הן בפעילותו כמזכיר המשק, בוועדת חברים ובוועדת המשק ובוועדות שונות אחרות. היה זה חיים שהתמסר למשק האנרגיה בקיבוץ כדי ליעל את המערכת תוך חיסכון מצד אחד ורווחת החברים מצד שני. ניתן היה לפגוש את חיים באמצע הלילה שוכב מתחת למכונת שנתקעה על אם הדרך ובכישוריו במכונאות ידע להתגבר על התקלה.

חיים לא זכה או לא רצה להיות פרופסור באקדמיה אך הוא הפך לפרופסור של החיים במלוא מובן המילה.

פרק מיוחד בחברות שלנו הייתה בטיולים משותפים ברחבי המדינה מראש הנקרה בצפון, דרך עין עבדת ועד מספר טיולים באזור אילת. אין צורך להרחיב את הדיבור על הקשר המיוחד שנוצר בטיולים כאלה. זכיתי גם להשתתף בימי הולדת עגולים ומיוחדים. החברות בינינו גלשה במהלך השנים גם אל ילדיו של חיים כאשר השתתפנו בשמחות של המשפחה. זכינו אף לערוך מסיבת שבע ברכות ליעקב ולאילנה ולאפרת ולעודד בביתנו. הקשר עם צאצאיו של חיים התחזק בימי מחלתו כאשר דווחו לנו באופן שוטף על מצב בריאותו. בימי מחלתו השתדלתי לבקרו מעת לעת ובכל פעם הטריד אותו למה אני טורח להגיע לסעד לבקרו. אך הייתה זאת זכות גדולה עבורי לפגשו ואולי אף לשמחו בביקורי.

בקשרי עם חיים במהלך ששים ושלוש שנים הרגשתי הייתה שאכן קניתי לי חבר וזכיתי להשתתף בשמחותיו ובכאביו. אסיים דברי בברכה שחיים ברך אותי לרגל יום הולדתו השבעים וחמש:

"בגיל שלנו הביטחון הוא בסיס חשוב לחיים טובים ולאריכות ימים – ביטחון שאיננו טועים בצעדינו, שנדע לנצל נכון את הימים הבאים, ומאידך, בראש וראשונה הביטחון בצור ישראל וגואלו, ולמרות שאיננו יכולים להבין את סתרי דעת עליון על כל מה שארע לנו, כפרטים וככלל ישראל בשנים האחרונות – למרות כל אלה – יראנו הקב"ה בבנין ביתנו וישמחנו בתיקונו".

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

דברי זכרון מאת הרב זאב נוימן

חורף תשל"ד. שבנו לרפידים. בצהרי יום הכיפורים יצאנו במסגרת גדוד 79 אל המלחמה, וכעת בתום הקרבות הקשים בהם איבדנו כה רבים מחברינו, ואנו עצמנו יצאנו בניסי ניסים בחסדי השם יתברך מן התופת, שבנו במסגרת גדוד 196 אל מחנה "סופה".

בית-כנסת לא היה במחנה הגדוד ואנו חוצים היינו את הגדר ובאים אל בית-הכנסת של האוגדה.

בעקבות המלחמה ראינו פנים חדשות: מילואימניקים שנקראו חק"ש, היינו חיל קשישים שגויסו כדי לסייע בשמירות ובתפקידי נהגים. כך פגשנו בבית-הכנסת קבוצת מבוגרים, שבגילם יכלו להיות הורינו. צעירים היינו, כבני 19 שחוונו על בשרנו את אימי המלחמה ומאוד שמחנו לפגוש במ. טובה היתה לנו חברת המבוגרים, בעלי הניסיון. אלה הרעיפו עלינו את אהבתם. פעם כשראו שלא היה ברשותי מעיל, טרחו וסידרו לי ממחסן האפסנאות שלהם. בבית-הכנסת נערכו תפילות והחלו לימודים בחברותות.

אחד מאותם מילואימניקים היה חיים אפשטיין. במאמר מוסגר אומר, שלאורך תקופת היכרותנו ויכוח אחד היה בינינו: אני קראתי "מר חיים", ואילו הוא דרש שאקראהו "חיים", כי 'כך כולם קוראים לו'.

שם בבית-הכנסת נתקשרנו בקשרי אהבה. שמחנו להיפגש ולשוחח, אף ללמוד. זמן מה חלף ואנו עברנו למחנה ביר תמדה. המילואימניקים שבו לבתיהם (איני זוכר מה קדם למה) ואז החלה חליפת מכתבים ביני ובין חיים. בכל עת שחשתי שהשמים אינם מאירים לי, פרקתי את מצב רוחי הירוד במכתבים אל חיים והוא היה משיבני, בדרך כלל בגלויות קצרות, מעט המכיל את המרובה. היה זה כמים קרים על נפש עייפה. קמתי ואתעודד. בגלויותיו סיפר לי גם על חייו בקיבוץ ועבודתו שם. כעירוני, עולם זה רחוק היה ממני וחיים פתח בפניי צוהר לעולם זה. אך בעיקר חשובים היו לי דברי ניחומיו ועצותיו. באחת מחופשותי אף התארחתי בשבת אצלו. כך הכרתי את המשפחה, ובראש ובראשונה את רעייתי, עיקרה של בית, הגב' יהודית הנהדרה, יאריך ד' ימיה בטוב ושנותיה בנעימים.

משסיימתי את שירותי הסדיר הגעתי ללמוד בישיבת "מרכז הרב". כעבור זמן לא רב הוזמנתי לחתונת בנו, הרב יעקב, אשר עדיין לא הכרתיו. היינו, מוזמן הייתי לחתונה כחבר של חיים, ולא של החתן. רק כעבור זמן, כאשר הרב יעקב סיים את שירותו הצבאי בקבע והגיע ללמוד בישיבה נתיידדנו. אף הכרתי בישיבה את עודד בר-שלום שנשא לאשה את אפרת, בתו של חיים.

חלפו שנים והקשר נשמר. והנה, לצורך רכישת דירה פניתי לבנק טפחות ולצערי נלכדתי ברשת הביורוקרטית: מסמכים כאלה ואחרים נדרשים, לך ושוב וכדומה. חיים

הפנה אותי לידידו בנפש, מר אורי וירצבורגר יבדל"א, מנכ"ל הבנק באותם ימים, וזה טיפל בנו במלוא האהבה. לימים, כאשר ערך מר וירצבורגר את ספרו של חותנו, "הרפואה במקרא ובתלמוד", בו השקיע חמש עשרה שנה, זכיתי לסייע בידו בהגהת הספר.

זכה חיים למשפחה ענפה, ההולכת בדרכיו ומקדשת שם שמים במעשיה, בצניעות ובענוה, בשקט ובשלוה. יהי מליץ יושר עליה, על חברי הקיבוץ ועל כל עם ישראל.

עיקרי דברים שנאמרו בע"פ לכבוד אבא בהגיעו לגבורות

ע"י עופר שלומי מנהל הקהילה בקיבוץ סעד

זכיתי לעבוד עם חיים, ועדיין עומדת לי זכות זו בשנים הקרובות אני מקווה. חיים – זה טיפוס מיוחד, שאין למצוא כמוהו. זכיתי ללמוד את התואר השני במחלקה לתלמוד באוני' העברית, ושם נוכחתי שהשם אפשריין לא רק מרחף בכל שיעור, אלא הוא שם נרדף לתכונות מחקר שאין כמותן לבן תמותה רגיל. כשנחשפתי לספרים, ולהיקף הלא יאומן של ידע, ובעיקר של עבודה סזיפית, ויסודית מאין תמותה – בדור שלפני המחשב – לא הבנתי איך ישנם אנשים עם תכונות כאלה. כשהכרתי את חיים מקרוב, ראיתי שבתכונות מסוימות – התפוח לא נפל רחוק מן העץ.

ומקצת שבחו באקרוסטיכון שמו:

ח – חכמה – וסייג לחכמה – שתיקה.

י – יסודיות בלתי מתפשרת. דין פרוטה כדין מאה.

י – ייקיות ודייקנות – שכמותה -אולי היתה רק לאביו...

מ – מוכנות לכל משימה, בכל מצב.

מ – מאור פנים.

נ – נעים הליכות, נחמד תמיד.

ח – חסד – איש חסד העושה מעשים רבים נסתרים לסייע למי שצריך, שאף אני יודע את חלקם המועט.

מ – מתינות – שקט נפשי.

אני נדהם מחדש בכל פעם שאני מבקש לברר עניין כזה או אחר – למשל על מענק עזיבה שניתן לחבר שעזב לפני 20 שנה – התגובה תמיד תהיה בכתב,

חבל נחלתו

מסודרת, יורדת לפרטי פרטים, מנומקת, תוך ציון מדוייק על האגורות, מה הסכום המדובר, מה שוויו מהוון להיום, וכו'. לא לחינם חיים כמעט היחידי בסעד שיודע להתמודד עם סוגיות אלה.

כל חוזה משפטי – אני שולח אליו לבדיקה ראשונית. עורך הדין של הקיבוץ – לא פעם אמר לי – "נו, מה אתה מטריד אותי, יש לך את חיים..."

במשרד התמ"ת הגיע חיים להבנה כזו בטופסולוגיה המסובכת שיש למלא בשביל כל בקשת תמיכה, שיא הבירוקרטיה עלי אדמות, שדומה שנוצרה כדי לייאש כל מבקש תמיכה, ובכל זאת אנו נחשבים כפורצי דרך בתנועה הקיבוצית בכלל הקשור למיצוי זכויות, בזכות הנחישות הבלתי רגילה של חיים להצליח ולקבל את הכסף המגיע לנו... וגם פה לא פעם אתה שומע מנציגי קיבוצים אחרים שלא יודעים איך להתחיל בכלל – "מה החכמה... לכם יש את חיים..."

זכיתי להנות בעבודה עם חיים. זכיתי לראות את מעשי גמילות החסדים שלו. זכיתי ללמוד תורה איתו בכל בוקר, קרוב לשנתיים במסגרת חברותא משותפת. אכן אלה שלושה דברים שעליהם העולם עומד – כמאמר אנשי כנסת הגדולה – ובעיקר בזכות אנשים כמותו.

אני רוצה לאחל גם למחליף העתידי שלי, שיזכה להמשיך ליהנות משירותיו של חיים. ולאחל לחיים וליהודית הרבה בריאות, ושנים מאושרות עם בני המשפחה.

הספד הרב חיים דרוקמן בהלוויה

(גיסו של אבי, אשתו שרה - אחות אבי)

החכם מכל אדם אומר: "כי הולך האדם אל בית עולמו וסבבו בשוק הסופדים" (קהלת יב, ה).

יש מי שהולך אל בית עולמו ורק משפחתו אבילה עליו, כי הוא דאג רק לעצמו, רק למשפחתו, רק משפחתו חסרה אותו. אבל אחרים בשוק, הוא לא חסר לאף אחד. ומי יספיד אותו?

אבל "כי הולך האדם אל בית עולמו", האדם. ואדם הוא זה שדואג לאחרים, שאכפת לו אחרים. "וסבבו בשוק הסופדים", הוא חסר לאחרים לא רק לבני משפחתו.

כשאני עומד כאן, אוזני שומעות את ההספד הגדול לא רק של האנשים, של אלה שסובבים וסופדים, אלא של השוק כולו, ההספד של המקום הזה כולו. למי שהשקיע במקום הזה למעלה משישים שנים מחייו וכמה דאג לאחרים וכמה היה אכפת לו אחרים. אדם שעבד בלי שעות, ביום ובלילה ודלתו היתה פתוחה ולבו היה פתוח בכל מה שהיה צריך.

שער זכרון – הכתוב לחיים

הגמרא מביאה בשני מקומות: "העומד על אדם מישראל בשעת יציאת נשמתו חייב לקרוע קריעה כמו על ספר תורה שנשרף". מה הקשר? אומר רש"י במקום אחד: "על התורה נאמר נר – כי נר מצוה ותורה אור ועל הנשמה נאמר נר – נר ה' נשמת אדם".

במקום אחר אומר רש"י כי "אין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצוות". כלומר כל יהודי הוא ספר תורה, כל יהודי הוא ספר תורה פוטנציאלי. ואתה חיים היית ספר תורה חי. למדת תורה, חיית תורה, קיימת תורה. קמת בארבע בבוקר ללמוד את הדף היומי וכותלי בית הכנסת כאן ודאי יכולים להעיד על תפילה בציבור שלוש פעמים ביום כשרק יכולת והיית במקום, היית ספר תורה, כך שעליך הקריעה היא קריעה גדולה, קריעה גדולה בלב.

בברכת החודש אנחנו מבקשים כשאומרים את תפילתו של רב "חיים שתהא בנו... שתהא בנו... חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים".

חיים איזה חיים היו בך? חיים של אהבת תורה ויראת שמים. חיים של שלום, חיים של טובה, חיים של ברכה ומה לא?

בנעורך אמרו עליך שנועדת להיות פרופסור. ואני רוצה להגיד שהיית פרופסור. היית פרופסור לקיום מצות ארץ ישראל, היית פרופסור לאידיאליזם, היית פרופסור לפעילות למען הכלל, היית פרופסור למידות טובות, היית פרופסור לאישיות משכמה ומעלה, היית פרופסור מיוחד במינו.

"אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'". תמים דרך היית, הכל בשלמות. אני רוצה להגיד שהכל בהצנע לכת, הכל בענוה, בפשטות, בהצנע לכת. תמים באמונתך, תמים בתורתך, תמים במעשיך, תמים במידותיך. "אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'".

ועוד דבר אחד שאי אפשר שלא להזכיר אותו. שוב אומר החכם מכל אדם: "משבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר חיים עד הנה". אני חושב שאחד השבחים הגדולים ביותר שלך, ותבדל לחיים ארוכים יהודית, זה ההמשך הנפלא שאתה משאיר בעולם הזה. בניס ונכדים ונינים, ביניהם תלמידי חכמים מובהקים, יראי שמים אמתיים, בוני הארץ ויישוביה. זה שבח שאין כדוגמתו, זה שבח וזו זכות זו זכות מן הזכויות הגדולות ביותר.

היית ראש שבט, ראש שבט גדול וחשוב ומבחינה זאת ניתן לומר מה שהגמרא בתענית (ה' ע"ב) אומרת: "יעקב אבינו לא מת", למרות שספדו אותו, חנטו אותו, קברו אותו, אלא "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ואין ספק שהשבט הגדול בחיים, הוא ימשיך את דרכך בעולם הזה ואתה מקומך ודאי שמור בגנזי מרומים. אנחנו נתפלל לקיום נבואתו של ישעיהו הנביא (כה, ח):

"בלע המות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי ה' דיבר".

הספד אחי אהרן (רן) אפשטיין בהלוויה

כתוב בספר הנביא מיכה: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם: עשות משפט, ואהבת חסד, והצניע לכת עם אלהיך".

כזה היה אבא, איני יודע האם פסוק זה היה שגור על לשונו, אבל זו הייתה תמצית עשייתו רבת השנים.

אבא איש של עשיה ציבורית משחר ימיו עת הצטרף לקבוץ בתחילת שנות החמישים ועד ממש הימים האחרונים היה עסוק בשליחות ציבורית, למעלה מ-60 שנה, זו הייתה זו שליחותך בעולם.

כמעט לא היה תפקיד ציבורי בקיבוץ שלא נטל עליו. והכל בחרדת קודש של שליח ציבור של ימים נוראים. יעידו כאלף עדים כל הציבור הגדול שבא להיפרד ממך. בכולם נגעת. בשקט הנפשי שלך, במיעוט הדיבור, בעשיה המדויקת, בפרטים הקטנים שרק אתה ידעת איך להגיע אליהם, ובענוה האין סופית, וכולם אהבו אותך. על הדרך הישרה, על המחשבה הבהירה, על ההסתכלות על כל אחד, בין אם צעיר או זקן בגובה העיניים בסבלנות אין קץ ורק לעזור. איש של עבודות מיוחדות עבור מנהל הקהילה עופר, שאמר לי שרק אתה יודע מהיכן לאסוף את הנתונים הללו.

שנים רבות עבדת מחוץ לקיבוץ כמלווה משקי ביישובי גוש עציון המתחדש ועסקת ממש בבניין הארץ. יצא לי בתור ילד להתלוות אליך מספר פעמים וראיתי עד כמה כולם רוחשים לך כבוד של בר-סמכא שיודע להוביל אנשים צעירים שבונים יישוב חדש והכל בשקט העשייה האין סופי שלך.

אם היה צריך להביא חולה מבית החולים לקיבוץ או להחזירו לשם, אתה היית הכתובת, הרכב שלך תמיד היה מלא טרמפיסטים.

רצית להספיק עוד ועוד, את היום היית מתחיל בארבע וחצי בבוקר בדף היומי, ואחרי תפילת הבוקר כפותח בית הכנסת היית עובד עד הערב, וזאת ממש עד השנה האחרונה, כך ראית את שליחותך בחיים. רק לפני כמה חודשים עת נחלשת, העברת את המשרה שלך, שהתפזרה על כמה אנשים, וגם פה סיפרו לי חברים שיש דברים שרק חיים יודע לעשות.

בחומש במדבר בצמידות פרשיות מקשרת התורה בין כפרת הפרה האדומה למיתתם של מרים ואהרן האחים לבית לוי. ומסביר שם ר' שמשון רפאל הירש:

"מה שעשה את מרים למרים ומה שעשה את אהרן לאהרן לא מת במותם. כדרך שפעילותם חיה לעד באומתם, כן עצם מהותם היא נצחית. היא עזבה עתה את הארציות בת החלוף ושבה אל ה' שהוא מקור החיים. והנה אמרו חכמים: 'למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה? לומר לך מה פרה אדומה מכפרת אף

מיתתן של צדיקים מכפרת' ולמדנו מכאן אמת גדולה: כדרך שמצוות פרה אדומה מורה שהאדם הוא בן אל-מוות ובעל חירות מוסרית, כן מיתת הצדיקים מורה על שני אלה. אכן מותו של צדיק מעיד כמאה עדים על הישארות הנפש... רק עיוור לא יראה שגופת הצדיק היא רק לבושו של אדם שנסתלק לעולמו – והשליך מעליו את אדרתו".

הנה האדרת הושלכה, אבל הרוח הגדולה, הנפש הגדולה איתנו ומלווה את כולנו. את אמא שאהבת עד כלות, ותמיד דאגת שיהיה לה כל מה שהיא רוצה וצריכה, אותנו את הבנים לכל אחד בדרכו ולנכדים הרבים, ולנינים משפחה גדולה וברוכה שבניתם יחד, שאתה בדרכך המיוחדת השפעת ותמשיך להשפיע.

אתמול כשנפרדתי ממך אמא ליוותה אותי ואמרה לי תראה את הצדיק באיזה שקט הוא הלך, חיימל'ה קראת לאבא, חיימל'ה הצדיק שלי.

אבא נוח בשלום ותהיה מליץ יושר עבור אמא ועבורנו לימים רבים וטובים.

מתוך דברי הספד של אחותי מיכל מישל בהלוויה

אבא שלנו, היה אדם מיוחד,

אדם כי קודם כל אבא היה אדם בכל הליכותיו, בחוץ ובבית, בעבודתו ובמשפחה, ברחוב ובבית הכנסת. מכבד את הבריות והבריות כיבדוהו.

מיוחד, כי היו בו מרכיבים שנדמה כי לא יכולים להתיישב יחד, ואילו הוא הוכיח לכולם כי אלו יושבים יחד היטב.

בעל כישורים רבים, מנהיג ומנהל אבל בצד זה צנוע ועניו, אין לו צורך בכיבודים, ואינו צריך להוכיח את כישורנותו ויכולותיו, אשר ממילא העמידם לרשות הציבור.

אבא שלנו היה שליח ציבור וכל חיוו שירת את הציבור.

כשליח הציבור, טובת הכלל עמדה מול עיניו. אולם כפי שיכול היה לשרת ציבור שלם, כך התייחס והקדיש זמן רב, ככל שנדרש, גם לטיפול בענייניו של היחיד. באותה המסירות והאכפתיות שפעל למען הכלל, קיבל כל אדם במאור פנים וטיפל בכל פנייה קטנה כגדולה, באותה הרצינות, הכוונה וההתמדה, באותם הנחישות והשקט שכה אפיינו אותו. עוד קודם לתקופה שחלה, ובפרט לאחר שנודע לו שהוא חולה, פנו אלי אנשים רבים שאבא סייע להם, גם כאלו שעזבו את הקיבוץ כבר לפני שנים, וסיפרו לי כי אבא שלנו הוא "איש יקר, איש נדיר", כך הם אמרו, כי

חבל נחלתו

הם מרגישים שהם חבים לו. חבים לו כי עשה הרבה מעל ומעבר לתפקידו, חבים לו בעיקר על האופן בו טיפל בעניינם, במאור פנים, באכפתיות אך בעיקר ביחס המכבד, שלא גרם להם להרגיש שהם נזקקים לו, כזה היה אבא.

אבא כשמו, כבר מרגע לידתו ועד לימיו האחרונים, דבק בחיים, הלך בדרכו ובאמונתו, גם בהתמודדות עם מחלתו, נאחז בשיגרה, בתפילות, בקיום המצוות, בלימוד הדף היומי, ובעבודה אשר כה היתה חשובה לו, העבודה אשר היתה בעיניו עבודת קודש.

כשבוטיים לפני שנאלץ להפסיק לעבוד, ביקש את עזרתי בענין הקשור לקיבוץ שטיפל בו במסגרת עבודתו, ענין שנדרש בו המשך טיפול לאורך חודשים ואולי אף שנים. רציתי להקל עליו ושאלתי אותו: אבא, למה אתה לא מעביר את הטיפול בענין הזה למישהו אחר? והוא השתומם על השאלה, מדוע להעביר הטיפול למישהו אחר, כאשר אני כבר מטפל בו.

משך זמן רב ביקש אבא להאמין שעוד יחלים ויחזור לשגרת עבודת החול ועבודת הקודש אשר הוקיר, וכששאלתי אותו: אבא, איך אתה מרגיש? השיב לי "עדיין אין שינוי", כמו רצה לומר, אמנם השבוע אין שיפור, אבל הוא עוד יגיע.

גם כאשר הלך ונחלש, הקפיד להתפלל, ללמוד דף יומי, ואף כשגופו לא נשמע לו עוד, התנהל בכבוד ובאצילות, ואנו שסייענו לו, הרגשנו את הזכות והכבוד שנפלו בחלקנו, להיות לצידו ולסייע לו ברגעים אלו.

כזה היה אבא, גם כ"אבא" הראשון שרצינו להתייעץ עימו, בעל יכולת הקשבה נדירה, שאת דעתו יאמר רק אחרי ששמע את כל מה שרצינו לומר. הראשון להתייצב לעזור, גם אם מדובר במעבר דירות, וגם אם יש צעירים ממנו.

כזה היה אבא גם בחיים המשותפים עם אמא. בעל יכולת נתינה והכלה, והאופן בו סעדו האחד את השני כאשר חלו – במסירות, בכבוד ובאהבה – מעיד יותר מכל על עוצמת אהבתם.

תמיד אומרים שקשה לדבר בלשון עבר על אדם לאחר לכתו, ואני אף פעם לא הבנתי עד כמה זה קשה, עד עכשיו. אבא, גופך החולה אמנם עזב אותנו, אך נשמתך ורוחך ממשיכה ותמשיך ללוות אותי, אותנו, את כל משפחתנו הגדולה שהעמדת אחריו.

אבא, דרכך ומשפחתך הם צוואתך.

דברי הספד של בן דודי יחזקאל לנדאו (בן אחות אבי - יסכה ז"ל) בהלוויה

הגמרא במסכת שבת (קה ע"ב) אומרת: "שכל הבוכה על אדם כשר – מוחלין לו על כל עוונותיו, בשביל כבוד שעשה", ובהמשך: "אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו".

דוד חיים היקר והצדיק שלנו, אינני יודע למה בדיוק התכוונה הגמרא באומרה "אדם כשר", אבל אתה היית ודאי הרבה יותר מזה, וודאי ראויות כל הדמעות שאנחנו מורידים עליך היום.

דוד יקר, שיחד עם דודה יהודית היקרה שתיבדל לחיים טובים וארוכים, אתם כבר מזמן לא סתם דודים, ואנחנו, ילדי לנדאו בסעד, אימצנו אתכם כמעין סבא וסבתא. כפי שלמדת אותי פעם, לא היתה לך שאלה איך עליך לנהוג, פשוט השתדלת להיצמד לדברי המשנה והגמרא המורחבים שאנו אומרים כל בוקר בתפילה:

"אלו דברים שאדם אוכל פרותיהם בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא; ואלו הן: כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והשקמת בית המדרש שחרית וערבית, והכנסת אורחים, ובקר חולים, והכנסת פלה, ולוית המת, ועיין תפלה, הבאת שלום בין אדם לחברו; ותלמוד תורה כנגד כלם".

לכן בין השאר, היה לך פשוט שצריך לנסוע לכל לוויה שאפשר, כי ברשימה שקראתי כתוב "לווית המת" ולא "ניחום אבלים", ומכאן ברור מה יותר חשוב... עד שחלית, לפני קצת יותר משנה, התאמצת להגיע לכל לוויה שנוגעת אליך, גם אם היתה רחוקה, ואתה כבר ממש לא צעיר.

"השכמת בית המדרש שחרית וערבית" ו"תלמוד תורה כנגד כולם" – כבר שנים רבות מאוד שאתה מתחיל את הבוקר מוקדם מאוד בלימוד דף יומי בהתמדה מפליאה, ונמנה על מדליקי האור בבית הכנסת, אי שם ברבע לשש בערך, אחרי שכבר סיימת את הדף. גם אם חזרנו יחד משמחה משפחתית באחת בלילה, זה לא מנע ממך לקום בארבע בבוקר לעבודת השם שלך. בנוסף לכך הצטרפת לעוד מסגרות שונות של לימוד תורה ושיעורים שונים, וגם בתקופת מחלתך, התאמצת ללמוד את הדף היומי כל עוד יכולת לעשות זאת.

כשאמך, סבתא ציפורה שלנו, נפטרה לפני כ-35 שנים, היא הסתלקה בחטף. אותך הקב"ה ידע שאי אפשר לקחת בחטף, שהרי בעבודתך המסורה והאחראית, שנמשכה כל עוד יכולת, עסקת בכל כך הרבה דברים, שהיינו חייבים שיהיה לך זמן להעביר

חבל נחלתו

אותם. כשהבנת שזה מה שעליך לעשות, כתבת הכל בייקיות המופלאה שלך, אך נשאר עדיין בעולמנו, כדי שיהיה לנו עוד זמן לשאלות ובירורים למה שלא הבנו. בעבודתי כמנהל הקהילה לפני למעלה מעשר שנים, עבדנו יחד הרבה. אציין רק שני דברים מאותה תקופה: א. גמילות חסדים – כמה השתדלת לעזור לכל מי שזקוק, ובמיוחד לבני המשק. עשית תמיד את המירב והמיטב כדי לסייע לבני סעד בכל גיל, ובכל מקום. ב. שמירת הלשון – אף פעם לא הרבית לדבר. היית יכול לשבת בישיבות הנהלת קהילה ולשתוק זמן רב, וכשדיברת זה היה תמיד קצר ולענין. "מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב. נצור לשונך מרע ושפתך מדבר מרמה" (תהילים לד).

שתי תמונות שחרוטות בליבי מחגים בבית הכנסת שלנו:

שבועות – אתה נשאר בדביקות עד סוף תיקון ליל שבועות, לכל השיעורים, גם אם זה מחייב אותך לעמוד זמן רב כדי להישאר ערני. כשמסיימים לפנות בוקר אתה הולך לישון, כדי לחזור למנין הרגיל ולהתפלל תפילה חגיגית בעירנות.

והשניה, יום כיפור – חיים המלאך. כך היית בעיני ביום הכיפורים. עומד בכל התפילות מההתחלה ועד הסוף, כמו המלאכים. רק השנה כשהיית כבר מאוד חולה, ישבת בחלק מהתפילות. כעת אפילו לעמוד לא תצטרך, ותתמזג ודאי עם מלאכי השרת בעולם שכולו טוב.

שמעתי פעם בלוויה, שהמנהג לחזור מהלוויה לא בדרך שהלכת אליה, הוא עמוק יותר מהדרך הגיאוגרפית בה הלכת. המשימה שלנו היא אף פעם לא לחזור מלוויה כפי שבאנו אליה. צריך ללמוד מהנפטר, ולחשוב איך אני יכול לחזור אחרת? מה אני יכול ללמוד? מה אני יכול לשפר? מה אני יכול לתקן?

העולם שלנו חסר היום איש קטן שהיה איש גדול וצדיק. וכדי לשמור על איזון הזכויות בעולם, כל אחד מאיתנו צריך לחשוב מה הוא יכול להוסיף, ומה הוא יכול לתקן.

חיים שלנו – ממך כל אחד כאן יכול לקחת משהו לעצמו: להגיע בזמן לתפילה, להוסיף לימוד תורה, לסייע למי שזקוק לכך, לגמול חסד של אמת ועוד ועוד.

יהי רצון שנצליח לעשות זאת, כל אחד בדרכו הוא, והדברים כולם יהיו לעילוי נשמתך הטהורה, שעולה ומתקרבת למקומה המכובד ליד כסא הכבוד.

תהא נשמתך צרורה בצרור החיים

דברי פרידה של עופר שלומי בהלוויה

מנהל הקהילה בקיבוץ סעד

” אמר רבי אבהו – כל שאומרים בפני המת – יודע, עד שיסתם הגולל” (שבת קנב ע”ב).

חיים מנחם בן ר’ יעקב נחום הלוי אפשטיין.

אומר הנביא מלאכי – “וַיְדַעְתֶּם כִּי שְׁלַחְתִּי אֲלֵיכֶם אֶת הַמְּצֹאָה הַזֹּאת לְהִיּוֹת בְּרִיתִי אִתְּ לְוִי, אָמַר ה’ צְבָאוֹת: בְּרִיתִי הִיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם... תּוֹרַת אֶמֶת הִיְתָה בְּפִיהָ, וְעוֹלָה לֹא נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו, בְּשִׁלּוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי...”

”איפה ישנם עוד אנשים כמו האישי ההוא?”...שאל נתן יונתן.

קשה לכולנו. היה קשה לכולנו, לעמוד ולראותך הולך ודועך מול עינינו. מיום ליום גופך הולך וכחוש, הולך ובוגד בך. אנו מלווים אותך, היום, חיים – לבית החיים. קשה לחשוב על קיבוץ סעד בלי חיים אפשטיין. כל מהותך היא קיבוץ סעד, דומה שהוא ספוג שנשמתך, בגופך, ועם לכתך מעימנו אתה לוקח עמך גם פיסת קיבוץ לא קטנה שנעלמת מעינינו לנצח.

היתה לי הזכות לעבוד איתך, בשיתוף פעולה הדוק במשך השנים האחרונות. כאיש-מינהל וכספים, היית איש המבצעים המיוחדים של הקהילה. הזיכרון הארגוני שלך, שנשא בחובו אלפי פרטים גדולים, קטנים וקטנטנים, מלפני שנים, ומלפני עשרות שנים, כמעט בכל תחום שבו עסק הניהול הקיבוצי מול גופים חיצוניים, מול ועדות, מול חברים, מול בנים, ומול עוזבים – זיכרון אדיר זה שאין מי שיכול כלל להשתוות אליו, ובצד זה היכולת לצלול לסוגיות המבולגנות ביותר, לארגון, לסדרן, ולבנותן מחדש, על כל מורכבותן, ולהגישן כתובות בבהירות של מורה לתלמידיו – על מנת שמנהלי קהילה יקבלו את הרקע המתאים להחלטות – תכונות אלה הפליאו אותי תמיד.

נזכרתי תדיר, איך עמדתי לא פעם, בזמן לימודי באוניברסיטה העברית, נפעם מהיצירה הכבירה של אביך זצ”ל הרב פרופסור יעקב נחום אפשטיין, אשר שמו נישא עדיין בחרדת קודש כמעט, במסדרונות הפקולטה למדעי הרוח. מעולם לא הצלחתי להבין הכיצד בן אנוש מסוגל לבצע עבודה מקיפה שכזו של ירידה לפרטי הפרטים, באופן המעורר השתאות ופליאה. את התשובה קיבלתי כשזכיתי לעבוד עמך. אבא היה גדול שבגדולים, שאין אשר ישווה לו, ואתה זכית לקבל ממנו ולפתח את אותן התכונות בדיוק.

כך למשל, כשביקשתיך “חיים, תבדוק לי בבקשה לגבי פלוני האומר שלפני שנים לא קיבל את אשר הגיע לו, בהתאם להחלטות האסיפה”. אתה – ללא אומר, למחרת, היית מניח על שולחני – נייר כתוב, המסביר עד קוצו של יוד, את הרקע, את כל

חבל נחלתו

מה שנעשה, מה הוחלט מאז ועד היום, בכל אחת מהאסיפות שעסקה בכך, מהי התורה שבעל פה המחוברת לזו שבכתב, מהו סכום הכסף המגיע לאותו פלוני, בפרטי פרטים, מהוון להיום, ברמת האגורה, ומה הדרך הנכונה כיצד לבצע את התשלום. בעיני זה היה פשוט קסם. תמיד תהיתי – איך אתה עושה את הקסם הזה? – קסם שהיה, והלך ונעלם יחד אתך.

דאגת ככל יכולתך לכל מי שהיה זקוק לסיוע, החל מכולנו ההורים, שטיפלת ברישום בניהם למוסדות הלימוד, שילמת וסגרת את כל הקצוות, המשך בסטודנטים שרשמת לכל מוסדות ההשכלה הגבוהה, דאגת למענקי הלימוד והמלגות שלהם, טיפלת בפיקדונות, ויש אצלך רשימה של כל הלומדים שהיו בעשרים שנה האחרונות, וכל הלומדים המתוכננים בעשר שנים הבאות, טיפלת בגיוס מענקי התמ"ת לאימהות עובדות, והגעת למומחיות כזו שכולם שמעו את שמעך – הקדמנו כל קיבוץ אחר בארץ, בהגשת הבקשות, מילוי הטפסים, וארגונם. עובדי משרד התמ"ת, כמו עובדי משרדי ממשלה אחרים – העריצו את עבודתך. איך אמר לי פעם ידידנו עו"ד רויזן – "אתם – מה אתם צריכים אותי – יש לכם את חיים!" איזה חבר אחר בסעד היה מסוגל להכין חומר לבתי המשפט בגין תביעות שהגשנו, ברמה של מאות עמודים, עמוסים לעיפה, בכל הנתונים שניתן היה להוציא ממערכות התמחיר והמידע?! והכל – בסדר מופתי שאין שישווה לו.

חברים ובני משפחה – אני אומר לכם – באחריות שאין דברים כאלה... וגם לא יהיו יותר בסעד.

זכיתי לראות כמה ממפעלי המתן בסתר שניהלת בשם הקיבוץ הרחק מעין הזרקורים. כיצד אתה מצליח לגייס כספים מכאן ומשם, כדי לסייע לנערות במצוקה, לבני חברים, ול"עמך ישראל" שהתגלגלו לפנות אלינו. ואם זכינו בקהילתנו לעשרה קבין של חן וחסד, בתשעה מהם היית שותף פעיל, אם לא ממש המושך בחוטים. וכל זאת, עשית כמאמר שלמה המלך – "דברי חכמים בנחת נשמעים". תמיד בנחת, בשקט, בסבלנות אין קץ. עם מן חיוך מבויש בקצה הפה. מעולם לא שמעתוך צועק, ומעולם לא שמעתוך אומר מילה מיותרת. יכולת לשבת ישיבה שלמה ופשוט לשתוק במשך שעה – בלי הצורך להביע דעה ולהתווכח, כי "מילה בסלע – שתיקה בשניים". לעיתים במקום להיכנס ללהט הויכוח, העדפת לכתוב נייר עמדה מפורט מנומק ומקיף, המציג את גישתך, מלווה באסמכתאות ובדוגמאות מרחיבות אופקים. הרבה דברים ראינו עין בעין. ויכוח אחד גדול היה בינינו ובו הרמתי ידיים – כי לא היה לי כל סיכוי – כאשר ניסיתי לפני כשנתיים לשכנעך להוריד מעצמך עבודה, ולסיים את עבודתך, קצת מוקדם יותר.

לא רק איש כספים, גזברות והנהלת חשבונות היית בסעד. בעבר – עבדת בפלחה, במוסך, היית מזכיר פנים. תחום החינוך היה חשוב לך. גם כמרכז ועדת חינוך, וגם

שער זכרון – הכתוב לחיים

שנים אחרי, השתדלת להיות מעורב ולהביע את דעותיך הנחרצות, בשקט וברכות האופייניים לך.

והיו לך גם אהבות מוזרות משהו... ניתן היה לפגוש אותך שוכב על הרצפה, מתחת מכונת הכביסה הציבוריות, אותן טיפחת ביד אוהבת – מתקן, מחליף, מרכיב, ביד אומן של איש מקצוע, זכר לעברך במוסך. גם מכונת השטיפה בחדר האוכל חייבת לך את אורך ימיה, ותפקודה השוטף, תרתי משמע, הן ביום חול, והן בשבת, וזאת כמובן לאחר שהתייעצת עם מכון צומת.

לא רק בתוככי סעד השקעת את מרצך. בשנים עברו ניתן היה לראותך שועט על הווספה (=קטנוע), ברחובות תל-אביב, עטוף בשכמיית הגשם המתנופפת ברוח, עת אתה חוצה את השלוליות, ביום חורף טיפוסי, בדרכך כגזבר אל הבנק, או למשקי הנגב. רק אתה יכולת להודיע על יציאתך מסעד לתל אביב בשעה 7:12 דקות בבוקר בדיוק!

בפועלך הציבורי אי אפשר שלא להזכיר את תפקידך מטעם הקיבוץ הדתי בליווי ההקמת כפר עציון המתחדש, וראש צורים... ועוד... חיים מלאי חיים.

המפליא הוא שכל הפעילות הגדולה הזו, החלה בכל יום בשעה 4:30 בבוקר בלימוד הדף היומי, יום יום ללא שום ויתור, במשך שנים. קראתי לך תמיד – רב חיים. גם כי היקף לימוד התורה שלמדת, בהחלט היה מזכה אותך בתואר רב, לו רק רצית, וגם כי היית רבי שלי בתורת המספרים של הנהלת חשבונות.

בשנים האחרונות זכיתי להיות שותף איתך ועם מספר חברים, בחברותא של עמוד יומי בגמרא, אחרי תפילת שחרית. אני פרשתי עת עומס העבודה גבר עלי. אתה, בנוסף לדף היומי שכבר למדת לבדך באשמורת הבוקר, המשכת עם החברותא שלנו בדבקות האופיינית לך, עד ממש לאחרונה, כשכבר חשתי שלימוד זה קשה עליך.

עם התגברות המחלה, וכשהבנת שכוחותיך הולכים ואוזלים – אמרת לי – "אני עכשיו עושה מכירת חיסול", ראיתך מנקה את השולחן, ומעביר לעובדים בהנהלת חשבונות חלק מתחומי העיסוק הרבים שבהם עסקת. אני אומר **חלק** – כי החלק האחר – זה התומך, המלווה, המסייע לחברים בנככי הביורוקרטיה הישראלית – כבר לא יעשה יותר אחרי לכתך. בין השאר – הנחת על שולחני נייר מסודר, המסביר איך מטפלים בחישוב דמי עזיבה. כשזכינו בחסדי ה', להתחזקותך המפתיעה בארבעת החודשים האחרונים, כשכבר היית בביתך, התחזקות שאפשרה לך לשוב וללמוד, קפצתי על המציאה, וביקשתי ממך לחשב את דמי העזיבה הצפויים לעשרות בני קיבוץ, אם יחליטו בעתיד לעזוב. דבר שאתה כמעט היחידי שידע לעשות. נראה היה לי ששמחת לעשות זאת, והשקעת לא מעט שעות על המחשב הנייד בבית, כמעט עד לסיום המשימה. ואולי באופן מודע, או לא מודע, הייתה סמליות בעבודה אחרונה זו שלך, כאילו אתה עוסק בין השורות, גם בעזיבה הצפויה שלך אותנו. עזיבה כואבת, המותירה חלל עצום.

חבל נחלתו

כולנו חייבים לך כל כך הרבה על השקעתך ומסירותך במשך כל עשרות השנים הללו. יש היודעים זאת בכלליות, יש היודעים זאת בפרוטרוט. אבל כולם יודעים ומרגישים.

קשה לדבר עליך בלשון עבר – רוחך תרחף ותמשיך להיות נסוכה במסדרון המזכירות, ובחדרי הנהלת חשבונות עוד זמן רב. התיקים בהם עסקת, שהיו מצויים תדיר בארון מעל כיסאך, מסודרים ומאורגנים לפי מיטב המסורת שלך, יהוו דוגמא לכולנו – סדר וארגון מהו. גם בזה אתה ממשיך איתנו. ובכלל צדיקים במותם קרויים חיים. ואתה – חיים – בחיך, וחיים – במותך.

זכינו כולנו, ובעיקר זכתה משפחתך בארבעה חודשים אחרונים של חסד, להיפרד כיאות. חודשים בהם ראינו את ההתגייסות המשפחתית העצומה של יהודית רעייתך תבדלח"א, ושל ילדיך אשר לימדונו כיבוד הורים מן המעלה הראשונה, כיבוד הורים אשר יזכה אותם בעזרת ה' לאורך ימים.

ליהודית, ולילדיך אשר העניקו לך נכדים ואף נינים, ולכל המשפחה הענפה – נאמר: אנו גאים כולנו באבא חיים על כל פועלו. אבא שקיים בכל מעשה בחייו את תביעת הנביא: "האמת והשלום אהבו" (זכריה ח, יט).

נפרדת מאיתנו, כשם שהיית איתנו – בצניעות, ברוגע ובשלום. וזכית להיפרד מן העולם בימיך האחרונים ללא יסורים, למרות המחלה הארורה שקיננה בכל גופך. לך לשלום חיים-מנחם יקר ואהוב שלנו, למקום השמור לצדיקים בגן-העדן, על נפיו השכינה, וברוחך שתמשיך איתנו כאן, ננסה אנו להתנחם ולנחם.

דברי זכרון לאבא הריני כפרת משכבו

לפני שאספר מקצת דרכיו, אספר על הסתלקותו המופלאה, כפי שתארה לי אמי תבלח"א, שתמכה באבא בכל מהלך המחלה הקשה והכואבת על אף הקשיים הגדולים וכאבה העצמי.

בערב שבת פרשת אחרי מות - קדושים, לאחר הדלקת נרות היתה תגובתו האחרונה לברכת אמי 'שבת שלום' במילים 'שבת שלום' ואלה היו מילותיו האחרונות. מאז עד לפטירתו הוא לא הגיב כלל. ביום שלישי אחר הצהרים לפני נשימתו האחרונה הוא פתאום פקח את עיניו, ועל פניו חיוך של שמחה ושביעות רצון. כאמור בכתובות (קג ע"ב): "מת מתוך השחוק – סימן יפה לו". ואז השיב נשמתו לרבש"ע, ברוך דיין האמת.

אבא, הכ"מ, היה ברוך כשרונות מצעירותו. וכך העיד עליו רבו, הרב פרופ' עזרא ציון מלמד ז"ל שכבר כילד הצטיין בלימוד הש"ס. וכך גם ביתר התחומים שעסק בכל ימי

שער זכרון – הכתוב לחיים

חיי הצטיין מאד: אם במכונאות ואם בעסקנות צבורית, אם בגזברות בענייני ממונות ביושר רב, ואם באדריכלות והנדסת בנין. בכל התחומים הצטיין, והכל בענוה ובצניעות, ורק מכלי שלישי נודע לנו עד כמה הצליח בכל תחום. עם כל כשרונותיו המרובים הוא פעל למעלה מששים שנה לטובת הציבור בסעד ולטובת עם ישראל.

כמו בכל דבר, הוא שקל היטב בצעירותו לאן מועדות פניו, והחליט שבמצבו של עם ישראל בעת הזאת חשוב להקדיש את כל כוחותיו להקמת ישובים חקלאיים בארץ ישראל, ולכן הוא הלך להתפתח דוקא בעשייה הציבורית ובשוב הארץ בקיבוץ סעד, מתוך הכרה שצריך לתת כמה שיותר ולכולם.

התחלתי לכתוב את ספרי הקרויים 'חבל נחלתו' וקראתים על שם אבא – חב"ל – ראשי תיבות: חיים בן לוי בהגיעו לגיל שבעים שנה.

וכך כתבתי בהקדמה לכרך הראשון על דרכו של אבא:

'על אף המשיכה הטבעית לשבת באוהלי התורה והמחקר התורני, מסר עצמו מנעוריו על בניין חבל נחלתנו – ארץ ישראל, בעבודה צבורית בבנין הארץ ובהקמת ישובים. ועם זאת המשיך וממשיך בלימוד התורה "שיגיעת שניהם משכחת עוון". "זכות אבותם מסיעתם וצדקתן עומדת לעד, ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם" (אבות פ"ב מ"ב).

חז"ל למדונו: על שלשה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

אבא הצטיין בשלושתם. ואספר מקצת מדרכיו בשלושת הדברים הללו.

על התורה – אבא היה עובד כשש עשרה שעות ביממה, מצעירותו עד גיל שמונים וגמר את הש"ס שלש פעמים בדף יומי שהחל בסביבות גיל ששים, מלבד הרבה מסכתות שלמד ולימד בכל מיני שיעורים (עשרות שנים). ויש עתים שלמד פעמיים ביום אותו דף, פעם בארבע בבוקר ופעם בנסיעה בקלטת. ועד מספר חודשים לפני הסתלקותו מעימנו, עוד היה לומד כל יום דרך האינטרנט דף יומי (פעם רביעית) עד שכוחותיו עזבוהו.

סיפר לי שכן שהיה מתחיל עבודתו כל יום בארבע בבוקר, וכל יום הוא ראה את האור אצל אבא דולק ואבא לומד. וכשעוד לא היה דף יומי באינטרנט אלא בטלפון כל שעה עגולה, היה מקפיד להתחיל בארבע לפנות בוקר לשמוע בטלפון כדי שלא לאחר לתפילת שחרית בשש.

היה בסעד בחור בעל בעיות נפשיות חמורות, שהיה מאושפז כמה פעמים, והיה זקוק לטיפול ולימוד עמו, הוא ביקש שאבא, שלא היה מורה ולא נתן שיעורים, דוקא אבא ילמד אתו פרשת שבוע.

חבל נחלתו

על העבודה – אבא עסק גם בעבודת ה' וגם בעבודת הגוף במלואו. בעבודת הגוף בהרבה משימות ציבוריות בסעד ובקיבוץ הדתי במסירות אין קץ. ובעבודת ה' הוא התעסק בהרבה עניינים הלכתיים מול תלמידי חכמים וברר עימם מה ראוי לנהוג. כגון במכונת שטיפת הכלים הציבורית שתוכל לשטוף חלבי ובשרי ע"י הפיכת כיוון התנועה של המכונה וחיבר בין מכון צומ"ת לבין החברה המייצרת. או בהגעת מכונת שטיפת הכלים בסעד לפסח, שאבא עד שנותיו האחרונות היה מכשיר את המכונה ועל ידה היה מכשיר את הכלים האחרים. אבא בנה מתקן שמעלה את חום המים במכונה קרוב לרתיחה ועמו היה מגעיל את המכונה. והודה בפני רב עיר שבמלון שהוא נותן לו כשרות אין מי שיוכל לבנות מתקן כזה.

אבא בנה רשת מים חמים בכל הישוב רשת הבנויה על מחליפי חום בהתייעצות עם מכון צומ"ת כדי שניתן יהיה להשתמש בה בשבתות ועוד ועוד.

אבא שאל אותי הרבה שאלות הלכתיות מה הדין במקרה מסויים ומה הסיבה לפסיקה זו או אחרת. הוא ניסה שבסעד כהנים יעלו לדוכן כל יום כפי הראוי בארץ ישראל, ושאל את כל הכהנים בסעד אם הם מסכימים, ורק בגלל ההתנגדות בישוב הוא פסק מהשתדלותו בנושא משום שגדול השלום. בשנה וחצי האחרונות שאלני על כל מיני מצבים מיוחדים שאינו יכול לקיים מצוה על כל פרטי הלכותיה, מה מן התורה ומה מדרבנן, ולסייע לו להחליט מה מן הראוי לקיים מכל מצוה ומצוה.

ובגמילות חסדים – כיון שאבא היה מצניע את מעשיו כשישבנו 'שבעה' שמענו עליו ספורים שלא ידענו מהם כלל, ואזכיר מקצתם ממה ששמענו וממה שהיה ידוע לנו.

בא לנחם בן של משפחה שחזרה בתשובה מאחד המושבים, והמשפחה אם בגלל חזרתה בתשובה או מסיבות אחרות הגיעה לפת לחם. אבא דאג לכך שהם יקנו מקיבוץ סעד עגלים צעירים ויעסקו בפיתום ומזה יתפרנסו, וכן שהקיבוץ יקנה דוקא ממשפחה זו פירות שגדלו במטע שלהם לחדר האוכל הציבורי. וכל זאת ללא ידיעתו של איש מכל המעשה.

סיפר אדם שהגיע לנחם שפעם בא לחתונה בסעד והודיע למארחו שרכבו התקלקל ואינו יודע איך ישוב לביתו. מארחו לקח ממנו את מפתחות הרכב והעבירם לאבא, ואבא עד סוף החתונה סיים לתקן את הרכב.

היה בסעד יהודי שהפך משותק בפלג הגוף התחתון כתוצאה מתאונת עבודה. היהודי בן גילו של אבא והספיק להוליד שני ילדים לפני התאונה. אבא התמסר לסייע לו בכל הניתן שנים רבות עד פטירתו, מליווי לטיפולים רפואיים ועד טיולים בארץ. את מכונת הנכה הוא התקין לנהיגה ללא עזרת פלג הגוף התחתון, וכן הרבה לפני שבאה הקלנועית לעולם, הוא תכנן והוציא לפועל עם מסגר-אומן בקיבוץ, כסא גלגלים חשמלי ממונע לרווחתו של הנכה (ואף על זה לא ידענו מאומה עד ה'שבעה').

שער זכרון – הכתוב לחיים

כשהחלט להקים בית סיעודי בקיבוץ סעד עבור חברים הזקוקים לכך, אבא השיג את התקציבים לבנייתו ולאחזקתו, ועמד בקשר עם המפעילות לעזור בכל הנדרש.

כשהיה צריך לשפץ את בריכת השחיה בסעד אבא הסתובב בין המוסדות כדי להשיג מימון, אע"פ שמספר הפעמים שאבא השתמש בה היה מצומצם מאד.

וכך שמענו עשרות סיפורים מזקנים ומצעירים, מתושבי הקיבוץ ומאנשים מרחוק ומקרוב על מעשי גמילות חסד רבים עם יחידים ועם הציבור כולו, שחוץ מאבא אף אחד לא ידע עליהם. גישתו לכל נושא היתה עניינית תוך ראיית מכלול הנושא בעין טובה, דן לכף זכות ובגמילות חסדים.

פעמים רבות שוחחתי אתו על אנשים ומשפחות בקיבוץ, שבעצם הקיבוץ תומך ומחזיק אותם הן מבחינה כלכלית והן מבחינה דתית וחברתית. אבא היה עונה: תחשוב בלי הקיבוץ לאן הם היו מגיעים. הוא תפס את הקיבוץ לא רק כיחידה כלכלית אלא כיחידה חברתית של גמילות חסדים. אבא תמך באנשים כאלו בכל הנצרך. לעתים בשיחה – אבא היה 'כותל המערבי' שלהם, בעזרה כלכלית ועזרה חברתית. להם ולמשפחותיהם בתוך ומחוץ לקיבוץ.

בעת היותי בכ"ס תיכון, אבא עבד ארבע שנים בהקמת הישובים כפר עציון וראש צורים (עין לעיל במקמה של הרב חנן פורת ז"ל). את היום הוא היה פותח בכפר עציון לאחר נסיעה של כשעתיים בערך – בתפילת שחרית, ובמכונית בארגזים היו כל תוכניות הישובים בתי המגורים והמבנים הציבוריים, בבית הוא היה עובר ובודק עם אמא (תבלח"א) את כל תוכניות הבניה. ונאמר לו אז, שאם ילך וילמד שנה יוכל להיות הן מהנדס בנין והן אדריכל.

כששים שנה הוא נשא כמעט בכל התפקידים הציבוריים בקיבוץ, והכל למען הציבור בלא שום נגיעה פרטית או חשבון אישי עם חברים; ואע"פ שהיו שפגעו בו בהתנהגותם, במעשיהם או בדבריהם, הוא היה מהנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים, והיה כונס את עלבונו בתוכו.

אבא עבד כגזבר הקיבוץ והקהילה (כאשר הפרידו בין המשק היצרני לצרכני) עשרות שנים! מרכזי המשק התחלפו כל כמה שנים, והם צעירים ממנו בעשרות שנים, סיימו קדנציה והלכו למקומות מושכים יותר ופיתחו קריירה עיסקית, וחלקם עזבו בשל כך את הקיבוץ, ואבא המשיך והמשיך.

סיפר לנו מרכז משק לשעבר הצעיר מאבא בכשלושים שנה, שפעם הם היו צריכים לחתום על הסכם חשוב לקיבוץ, אלא שחבילת הניירות של ההסכם גובהה היה כעשרים ס"מ! הוא התייאש והיה מוכן כבר לחתום, אבל אבא התיישב וקרא כל מסמך וסימן בקו כל שורה שאינה ברורה, לפני שחתם.

חבל נחלתו

על אף שאבא היה עסוק כמעט בכל חייו בעסקי ציבור, הוא היה איש משפחה למופת. היה מתייעץ עם אמא ושומר עליה ושומע לעצותיה הנבונות, דואג לכל הנצרך לאמא אוהב ומכבד מאד. כשהייתי בערך בן שנים עשרה הוא יצא למילואים וביקש ממני לשמור על אמא, ולעזור לה להרים דברים מפני שהיא בהריון והוא לא יהיה בבית. וכן עמנו הילדים עם כל אחד למד תורה (בשבתות) והיה מעורב בלימודיו ובכיווני התפתחותו. וכמובן עת בנינו כל אחד את ביתו הוא היה בהעברות הדירה וסחב והתקין ואף עם הנכדים והנינים עמד בקשר הדוק של שיחות טלפון, מכתבים ודואר אלקטרוני.

לפני כשבע שנים אמא תבלח"א חלתה במחלה קשה ועברה ניתוח וטיפולים כימותרפיים. אבא ליווה אותה ימים ולילות, כל המשפחה נרתמה לסייע, אבל לאבא זה לא הספיק והוא היה בבית החולים ובנסיעות לטיפולים מסייע בכל הניתן, וכל זאת בנוסף לעבודתו בקיבוץ.

אלו מקצת מן המקצת של דרכיו שהיו מוצנעות מאד.

במסכת סנהדרין (פח ע"ב) נאמר: "שלחו מתם: איזהו בן העולם הבא? ענוותן ושפל ברוך, שייף עייל שייף ונפיק, וגריס באורייתא תדירא, ולא מחזיק טיבותא לנפשיה".

כזה היה אבא אם לא היה עוסק בצרכי ציבור היה עוסק בתורה והכל בשקט, בענוה ולא מחזיק טובה לעצמו. היו בסעד תחומים רבים שהוא היה היחידי היודע את כל נבכיהם כירושות ופקדונות ודמי עזיבה וקשרים עם משרדי ממשלה. כחצי שנה לפני פטירתו הוא אמר לאחותי שכדאי שיעביר את הידע שלו כיון שאף אחד אינו יודע זאת. ואז מהבית ברשת מחשבים הוא המשיך לעבוד כדי לסדר את כל הרישומים לפני הסתלקותו מעולמו.

על מצבתו בבית הקברות חרטנו את הפסוק שכל כך התאים לו: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם א-להיך" (מיכה ו, ח).

עוד צד נסתר שהיה באבא והיה גלוי רק לקרוביו הוא דאגתו לעם ישראל. כאמור באליהו רבה (פרשה ד): "כל חכם וחכם מישראל שיש בו דבר תורה לאמיתו ומתאנח על כבודו של הקדוש ברוך הוא ועל כבודן של ישראל כל ימיו, ומתאוה ומחמד ומצפה על כבוד ירושלים ועל כבוד בית המקדש ועל ישועה שתצמיח בקרוב ועל כינוס גלויות, [רוח הקודש] בדבריו, השם בקרבו את רוח קדשו (ישעיהו סג)".

איני יודע אם אבא למד תנא דבי אליהו אבל באמונתו הפשוטה ובישרותו הגדולה הוא שאף לכך וקיים זאת.

שער זכרון – הכתוב לחיים

אבא רצה מאד בטובת העם וההתיישבות בארץ לאורכה ולרוחבה, ולכן התנדב לעבודה ציבורית בישוב גוש עציון לאחר מלחמת ששת הימים.

בטרם נפתח מסך הברזל של יהדות ברית המועצות, היו חברים מישובי הקיבוץ הדתי שנסעו כתיירים מטעם 'לשכת הקשר', ונפגשו עם יחידים הלומדים עברית ומצפים לעלות לא"י. אף אבא התחיל ללמוד רוסית, אולם לבסוף מסיבות שונות נסיעתו לא יצאה לפועל.

אבא לא הכיר את מו"ר הרב צב"י הכהן קוק זצ"ל, שהלוייתו היתה בפורים דפרזים בירושלים ובכ"ז כיון שהכיר בחשיבות פעולתו בתוך עם ישראל הוא הגיע להלוויה בפורים!

בימי המאבק על גוש קטיף הוא כאב על הכרסום ברוח העם, ולאחר העקירה יצא (כשגילו מעל שבעים!) לפרק בגוש קטיף את הניתן לפני מסירתו לאויביו.

בבוקר הפינוי האלים בעמונה הוא התקשר אלי בטלפון ושאל אותי מה ניתן לעשות כדי שלא תהא שם שפיכות דמים. הוא הרגיש את הרעה המבצבצת ועולה...

וראוי להיאמר עליו מה שכתב במסילת ישרים (פרק יט) על החסידות: "נמצאת למד שב' דברים יש בענין זה, אחד הכונה בכל מצוה ועבודה שתהיה לעילוי כבודו של מקום במה שבריותיו עושים נחת רוח לפניו, ועוד הצער והבקשה על עילוי כבודו של ישראל ושלותו. ואמנם עוד עיקר ב' יש בכונת החסידות, והוא טובת הדור, שהנה ראוי לכל חסיד שיתכוין במעשיו לטובת דורו כולו, לזכות אותם ולהגן עליהם".

אבא, הכ"מ, לא התכוין להגן על הדור כיון שלא החזיק שום טובה לעצמו, אבל באמונתו ובמעשיו זאת היתה התוצאה.

ר' הלל משקלוב כותב בספר קול התור (פ"א) על דרכי הצמחת אתחלתא דגאולה: "אחד האמצעים העיקריים לקיומה של כל עבודתנו היא הקמת אנשי אמנה, עפ"י חז"ל כי לא חרבה ירושלים אלא בשביל שפסקו ממנה אנשי אמנה. להקים אנשי אמנה בכל השלמות בעיר קדשנו, כי בלעדי זאת אין שום ערך לכל עמלנו ופעלנו ח"ו".
כזה היה אבא, מאנשי אמנה שבדור.

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים.