

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק עשרים ושבעה

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

חבל נחלתו

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

שומריה מיקוד 8533600

* * *

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

לעילוי נשמת דודי האהוב הרב הגאון חיים דרוקמן זצ"ל

אשר היה מתלמידיו של אברהם אבינו:
בעל עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה (אבות פ"ה מי"ט).
ומתלמידיו של אהרן הכהן ושל הלל הזקן: אוהב שלום,
ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה (אבות פ"א
מי"ב).

גאון בגמילות חסדים שלבו וביתו היו פתוחים לרווחה לכל
הנצרך בעם ישראל. וגאון בהרבצת תורה לעדרים רבים.

* * *

לעילוי נשמת מורי הרב הגאון מרדכי שטרנברג זצ"ל

שהתקיים בו האמור באבות (פ"ו מ"א): "רבי מאיר אומר כל
העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה ולא עוד אלא שכל
העולם כלו כדי הוא לו. נקרא: ריע אהוב, אוהב את המקום,
אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות,
ומלבשתו ענוה ויראה, ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר
ונאמן, ומרחקתו מן החטא, ומקרבתו לידי זכות. ונהנין ממנו
עצה ותושיה בינה וגבורה. שנאמר: לי עצה ותושיה אני בינה
לי גבורה. ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, ומגלין לו
רזי תורה, ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק. והוי
צנוע וארך רוח, ומוחל על עלבונו, ומגדלתו ומרוממתו על
כל המעשים".

לעילוי נשמת מורי-חברי

הרב הלל פלסר

שהקים עולה של תורה

את תלמוד תורה מורשה והישיבה הקטנה

ונשא את עול הישיבה על כתפיו

תהי נשמתו צרורה בצרור החיים

* * *

נר זכרון לעילוי נשמות:

אבי מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

סבי וסבתי, מצד אמי, אהרן וברני שפייר שנספו בשואה

הי"ד

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

(נכדת הגרי"צ דינר) אפשטיין ז"ל

חמי, זאב וידנפלד ז"ל איש קיבוץ אילת השחר

אחי-אשתי, יעקב וידנפלד הי"ד אשר נפל בעמק הבכא

במלחמת יום הכיפורים

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז"ל

תוכן העניינים

7 הקדמה	
15 הסכמות וברכות	
		אורח חיים
19 נטילת ידים שחרית לקטנים – מאיזה גיל?	סימן א
22 וקרא זה אל זה	סימן ב
24 'הטוב כי לא כלו רחמיך' במלעיל או במלרע	סימן ג
32 עולה שברך ברכת התורה לפני שידע היכן הוא קורא	סימן ד
36 הגבהה וגלילה בספר תורה	סימן ה
46 ברוך דיין אמת או דיין האמת	סימן ו
47 דיבר קודם שאכל ואחר אכילת בוצע	סימן ז
51 העלאת כהן ב'מוסיף'	סימן ח
53 עירוב סודה לשתייה והנחתה על הגוף בשבת	סימן ט
54 תרגילי התעמלות בשבת	סימן י
58 מעין לישה בשבת	סימן יא
60 כיבוי מכשיר חשמלי בשבת	סימן יב
78 הבדלה מספר פעמים	סימן יג
81 משכיר דירה לשוכר שיש לו חמץ בדירה	סימן יד
83 חמץ – היתרא בלע	סימן טו
89 תיקון הפסקת חשמל ביום טוב	סימן טז
96 גריפת זבל מן הרפת בחול המועד	סימן יז
98 תספורת קטן בגיל שלש בחול המועד	סימן יח
100 באיזו שנה היה חורבן בית שני	סימן יט
103 תקיעות בזמן י"ג מידות בסליחות ובהושענא רבה	סימן כ
110 פיו מצופה זהב	סימן כא
118 החתימה בנעילה של יום הכיפורים	סימן כב
122 לבוד בסכך פסול	סימן כג
129 מאוורר תקרה בסוכה	סימן כד
131 אתרוג של שביעית גזול	סימן כה
137 והמהדרין מן המהדרין	סימן כו
142 הדלקת נר חנוכה ע"י נכרי עבור ישראל המברך	סימן כז
147 הלל וחנוכה	סימן כח
162 קריאה מוטעית בקריאת מגילה	סימן כט
		יורה דעה
165 המתת חסד לבעל חיים	סימן ל
166 קציצת דקלים המשמשים לנוי	סימן לא

חבל נחלתו

170 בשולי נכרים ע"י מטפל לקשיש	סימן לב
175 חינוך קטן לצדקה	סימן לג
180 קורת חיזוק שיוצרת מעין פתח	סימן לד
182 טעימה בשלבי הכנת יין	סימן לה
185 טעימת טבל	סימן לו
188 בציר תיירותי בהיתר מכירה מופקר	סימן לז
189 עוגת תפוחים למכירה בשביעית	סימן לח
193 זכיה בפירות הקדושים בקדושת שביעית במחובר	סימן לט
196 פירות בתחילת שביעית ובתחילת שמינית	סימן מ
202 נגיעה בגוסס	סימן מא
208 חובת השתתפות בהוצאת המת לקבורה ובהספד	סימן מב
216 עדשת עין מן החי	סימן מג
אבן העזר		
220 זיווג זיווגים שלא ישמרו תורה ומצוות	סימן מד
223 שהתה עשר שנים לאחר הולדת בן אחד	סימן מה
חושן משפט		
226 קבלה על הלוואה שנשמטה בשביעית	סימן מו
229 יורד לאומנות חבירו בישוב	סימן מז
232 מכולות שנפלו לים והגיעו לחוף ונבזזו	סימן מח
236 ביטול העסקת פועל קודם שהתחיל עשה עבירת תנועה ברכב של אחרים ובעליו עמו בתחילת	סימן מט
241 הנסיעה	סימן נ
244 צופה במשחק כדורסל שעיקם רגל של חצובת צילום	סימן נא
245 רכב חונה שגרם נזק	סימן נב
קודשים וטהרות		
247 חיובי ערל, בן נכר, טמא ובדרך רחוקה בפסח ראשון	סימן נג
252 הנחת תפילין טמאות	סימן נד
שונות		
255 תפקידי בית הדין הגדול והרוב הנצרך בו	סימן נה
271 בית דין של שלשה	סימן נו
282 אברים מלאכותיים	סימן נז
290 עשיית איסורים לשם הגנת המדינה	סימן נח
301 פרנס שסרח	סימן נט
311 גירוש חוטא מארץ ישראל	סימן ס
315 טיול כהן לאילת ולחרמון	סימן סא
317 יציאה ידי חובה בהד וע"י מראה (ראי)	סימן סב

הקדמה – שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו

אנו מקבלים עול מלכות שמים בצורה כפולה, קודם אומרים 'שמע... אחד' ואח"כ 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. למה נצרכים שני המשפטים לקבל עול מלכות שמים, ומדוע התוספת שאינה נזכרת בתורה (דברים ו, ד-ט) בקריאת שמע: בשכמל"ו, הרי בתורה מיד לאחר שמע ישראל מתחיל הפסוק: 'ואהבת' וכו'.

נאמר בפסחים (נו ע"א) על אנשי יריחו לגבי דברים שמיחו חכמים על מעשיהם: "וכורכין את שמע... רבי יהודה אומר: מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"...

"ואנן מאי טעמא אמרינן ליה? כדדריש רבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם. ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא חס ושלוש יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו: כשם שאין בלבך אלא אחד – כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

"אמרי רבנן: היכי נעביד? נאמרוהו – לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו – אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. אמר רבי יצחק, אמרי דבי רבי אמרי: משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר – יש לה גנאי, לא תאמר – יש לה צער. התחילו עבדיה להביא בחשאי".

אנו אומרים מיד אחרי שמע ישראל – ברוך שם וכו' ורק אח"כ 'ואהבת' וכו'. אנשי יריחו לפי דעה אחת לא נהגו כך. אלא היו מתחילים 'ואהבת' וכו' מיד לאחר 'שמע ישראל'.

הגמרא מבארת שתקנו לומר בשכמל"ו בחשאי. ומביאה את המשל לבת מלך שנבאר בהמשך.

כתב בפירוש המשנה לרמב"ם (סנהדרין פ"י מ"א):

"היסוד הראשון מציאות הבורא ישתבח. והוא, שיש שם מצוי בשלמות אופני המציאות, והוא עלת מציאות כל הנמצאים, ובו קיום מציאותם, וממנו נמשך להם הקיום. ואלו נתאר סלוק מציאותו כי אז בטלה מציאות כל נמצא ולא ישארו קיימים במציאות, ואלו נתאר סלוק כל הנמצאים זולתו, כי אז לא תבטל מציאותו יתעלה, ולא תחסר, כי הוא יתעלה בלתי זקוק במציאותו לזולתו, וכל מה שזולתו מן השכלים כלומר המלאכים וגרמי הגלגלים ומה שלמטה מהן הכל זקוק במציאותו אליו. וזה יסוד הראשון הוא אשר מורה עליו דבור אנכי ה' וכו'".

"והיסוד השני אחדותו יתעלה. והוא, שזה עלת הכל אחד, לא כאחדות המין ולא כאחדות הסוג, ולא כדבר האחד המורכב שהוא מתחלק לאחדים רבים, ולא אחד כגוף הפשוט שהוא אחד במספר אבל מקבל החלוקה והפיצול עד בלי סוף, אלא הוא יתעלה אחד, אחדות שאין

חבל נחלתו

אחדות כמוה בשום פנים, וזה היסוד השני מורה עליו מה שנ' שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד".

כך מבאר הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה ב) את מצות היחוד:

"המצוה השניה היא הצווי שצונו באמונת היחוד והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד והוא אמרו יתעלה שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד. וברוב המדרשות תמצאם יאמרו על מנת ליחד את שמי על מנת ליחדני ורכים כאלה. רוצים בזה המאמר שהוא אמנם הוציאנו מן העבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסד והטוב על מנת שנאמין היחוד כי אנחנו חייבים בזה. והרבה שיאמרו מצות יחוד. ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות. כי הם יאמרו (ברכות יג א) כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. רוצים לומר להודות ביחוד ולהאמינו".

וכך מלמד הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א ה"ד):

"הקורא קריאת שמע כשהוא גומר פסוק ראשון ואומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וחוזר וקורא כדרכו ואהבת את יי' אלהיך עד סופה, ולמה קורין כן? מסורת היא בידנו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציום וזרזם על יחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו ושאל אותם ואמר להם בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וגו' ענו כולם ואמרו שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד, כלומר שמע ממנו אבינו ישראל יי' אלהינו יי' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה".

הרמב"ם אינו מביא שיעקב רצה לגלות את הקץ אלא מלמד שיעקב אבינו רצה לזרזם לעבודת ה'. ו'שמע' היא האמירה של השבטים ליעקב, ובשכמל"ו של יעקב אבינו לרבש"ע כתגובה לדברי השבטים.

בשבלי הלקט (סימן טו) מביא מדרש נוסף לגמרא בפסחים:

"אמר ר' יצחק דבי ר' אמי משל לכת מלך שהריחה ריח ציקי קדרה תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה מביאין לה בחשאי. ובתנחומא פרשת ואתחנן מפרש טעם אחר בשעה שעלה משה למרום שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין בו להקב"ה והורידו לישראל. ולמה אין אומרין אותו בפרהסיא פי' למה לא כתב אותו בתורה שיאמרו אותו בקול כמו שאומרים קרית שמע. משל לאחד שגנב קוזמין (=תכשיט) מתוך פלטיין של מלך ונתן לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו בפרהסיא אלא בתוך ביתך. אבל ביום הכפורים שהם נקיים כמלאכים אומרים אותו בפרהסיא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

המשותף לדרשה בגמרא ולמדרש שבתנחומא, שבשכמל"ו – הוא כבי' גנאי ולכן אין לאומרו בקול. בפסחים הוא מאכל שאינו עיקרי שמתאוה אליו בת המלך, ובתנחומא שבח שהגיע בצורה 'לא חוקית' אלינו, מעין סחורה גנובה. התנחומא מוסיף שביום כיפור אומרים בשכמל"ו בקול, ונשאל: מה נשתנה!?

חבל נחלתו

מבאר בעל צידה לדרך* (מאמר ראשון כלל א פל"א):

"לכן צריך למהר לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה באימה ביראה ופחד ברתת בזיע בחלחלה בכניעה ובענוה. וזהו העול האמתי שמכניע נושא, ויחשוב וידע וישכיל ויבין כי ברוב השתדלותו לא ישיג ממנו ית' אמתת עצמו לרוב גדלו ועצמו, אבל ידעו שמו המורה על הוויתו הנצחית ולפיכך באה הקבלה האמיתית לסמוך לו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כמו שאמרו יעקב כאשר בארו חז"ל. ואעפ"י שלא כתבו משה אחר שדברי הקבלה נאמרו מפיו, כמו שקבל שאר התורה מפי השכינה כך קבל זה, אבל בעבור שלא נכתב בפירוש התקינו לאומרו בחשאי כיון שאמרו יעקב".

היינו האמירה שלנו שמע ישראל נאמרת מתוך ידיעה שאיננו משיגים אמיתת בוראנו עם כל השתדלות מצדנו, ולכן גם התואר שאנו אומרים 'אחד' איננו מבינים אותו, ואנו בגלל קוטן מדרגתנו, מוסיפים בשכמל"ו.

מוסיף בעל צידה לדרך:

"ואמרו חז"ל משל בזה לבת מלך שהריחה ציקי קדרה וכו' משלו כנסת ישראל לבת מלך ולציקי קדרה שאינו עיקר התבשיל אלא הנותן בו טעם לבד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ורצו בזה כי אחר שהוא נמנע שישגי אדם ממנו אמיתת עצמו אלא יכיר אדם גדולתו ורוממותו מצד פעולותיו כמו שבארו בפסוק השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ. ר"ל כי כל הידיעה שיוכל האדם לידע הוא מצד פעולותיו שהם חסד משפט וצדק".

היינו את האמור בשמע ישראל ביחס לקב"ה איננו יכולים להשיג, ואנו מכירים אותו רק ע"י פעולותיו ודרכיו בהם הוא מתגלה לנו.

מוסיף הציידה לדרך:

"ולכן אחר זה הפסוק הנכבד של קבלת עול מלכות שמים (=שמע) אנו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. שאנו משיגים מעלתו משם כבוד מלכותו וממשלתו על כל נבראיו, ולכן אמרו שהוא כציקי קדרה שנותן טעם לעיקר, אבל אינו עיקר התבשיל כמו שהוראת הפסוק הזה אינו עיקר הידיעה. ואם תאמר אותו בקול רם יש גנאי לחסרון שכלנו, ואם לא נאמר אותו יש צער שנראה כאלו השגנו השגה שלמה (=באמירת שמע וכו'), לכך תקנו לומר אותו בחשאי. ואחר שתקנו לומר זה בחשאי נהגו לומר שאר הפסוקים בלחש. ואולי כדי שיוכל לכוון כל אחד ואחד בכל לב ולא יטרידנו חברו נאמר בלחש ואהבת את ה' אלהיך וגומר".

היינו, ולוא הוספת בשכמל"ו היה נראה כאילו אנו באמירת 'שמע' השגנו את אמיתת בוראנו, ולכן צריך להוסיף בשכמל"ו, כדי לברר שלא השגנו אמיתת בוראנו. אולם אם נאמר בשכמל"ו בקול – אנו מפרסמים את קטנותנו, לכן אנו אומרים אותו בלחש, לבטא את היותנו

*לר' מנחם בן אהרן אבן זרח תלמיד ר"י אבן שועיב ור"י בן הרא"ש מראשוני ספרד. (ואין להחליפו ב'צידה לדרך' על רש"י לבעל באר שבע על הש"ס – רבי יששכר בער בן ישראל לעזער פרנס איילנבורג).

חבל נחלתו

נבראים, שאיננו יכולים להבין אמיתת יוצרנו, וצריכים דרך מיוחדת לפי שיעור קומתנו כדי להיפגש איתו, והיא בשכמל"ו.

בנפש החיים (שער ג פרק ו) מבאר מתחילת השער את הצדדים המובנים ונתפשים אצלנו בבורא ית' לעומת אלה שאינם נתפשים אצלנו כלל. ומבאר:

"והוא ג"כ א' מהטעמים שאחר יחוד פסוק ראשון דק"ש אומרים בשכמל"ו והוא כמ"ש להלן בפ' י"א שענין יחוד פ' ראשון בתיבת אחד היינו לכוין שאדון יחיד ב"ה הוא אחד בכל העולמו' והבריו' כולם אחדות פשוט כמשמעו וכולם נחשבים לאין, ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי ושלא נבוא להתבונן חלילה על מהות הענין איך ומה, לזאת אנחנו אומרים אח"ז ברוך שכמל"ו. שיתבאר שם שהכוונה הוא על הבחינה שמצד השגתנו שמתראה מציאות עולמות ובריות מחודשים ברצונו יתברך הצריכים להתברך מאתו והוא המולך עליהם זהו ב"ש כבוד מלכותו וכו'. (וזהו הענין שפסוק ראשון נקרא בזוהר יחודא עלאה ופסוק בשכמל"ו נקרא יחודא תתאה. והוא מבואר)."

את המהות שרבש"ע יחיד בכל העולמות ואין עוד מלבדו, איננו מסוגלים לתפוש כלל בשכמל"ו, מפני שכל מה שמצד אמיתתו יתברך כלל לא נתפש על ידנו ואנו מצווים שלא לחקור, ולכן אנו מקבלים עול מלכותו לפי יכולתנו, אנו צריכים ל'ביאור נוסף' דרך גילוי והשפעתו לכל.

כתב עוד בנפש החיים (שער ג הערות פרק יא):

"ובזה יובן מאמרם ז"ל (פסחים נ"א א') בענין השבח בשכמל"ו ביחוד ק"ש שהתקינו שיאמרוהו בחשאי. משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה וכו' התחילו עבדיה להביא לה בחשאי. ולכאורה יפלא משלם (=המשל שלהם) ז"ל הלא שבח גדול הוא?! ועפ"י פשוט י"ל דלפי האמת אינו שבח כלל. כמו האם יחשב לשבח למלך ב"ו לומר שהוא מולך על רבי רבבות נמלים ויתושים. והמה מקבלים עליהם עול מלכותו ברצון? כ"ש וק"ו אין ערך כלל שהוא יתב' אשר אין ערוך לקדושתו ועוצם אחדותו הפשוט וכל העולמות כלא חשיבין קמיה. ודאי באמת אינו שבח כלל שנשבחהו יתברך שהוא ברוך ומפואר בכבוד מלכותו על עולמות נבראים שכולם שפלים ולא חשיבין קמיה כלל. רק שהוא יתברך במקום גדולתו תמצא ענותנותו, שגזרה רצונו לקבלו מאתנו לשבח. לזאת המשילוהו ז"ל לציקי קדרה. והתקינו שעכ"פ לא נאמרהו אלא בחשאי".

היינו אין בשכמל"ו שבח בכלל לרבש"ע מפני שלעומת אמיתת מציאותו, אין שבח בכל העולמות הם אינם יכולים להכיל את קדושתו ואמיתתו. ורבש"ע ברוב ענותנותו גזר לקבל מאיתנו את השבח הזה של בשכמל"ו.

ממשיך נה"ח (שם):

"ולפ"ד הנ"ל י"ל פנימיות כוונתם ז"ל היינו שאחר שיחדנוהו בפסוק שמע שהוא רק אחד אחדות פשוט ואין עוד מלבדו כלל וכל העולמות הם כאלו אינם במציאות כלל. איך נשבחהו אח"ז שהוא מבורך בכבוד מלכותו על עולמות. שגם העולמות ישנם במציאות והוא יתב' המולך עליהם. ואינו נחשב לשבח נגד עוצם יחוד פסוק שמע. אלא שגזרה רצונו יתב' שאעפ"כ נשבחהו בזה השבח. מחמת שכן הוא הענין מצד השגתנו והנהגתנו עפ"י יסודות

חבל נחלתו

וחקי תו"הק שנבנו כולם ע"פ זה הבחי' כמש"ל לזאת נאמרוהו בחשאי". היינו, באמת אין שום מקום לשבח של בשכמל"ו שהוא מקטין כבי' את רבש"ע שהוא כבי' צריך את העולמות ומנהיג אותם והרי הם כלל אינם נצרכים לו, אלא שהקב"ה גזר עלינו שנשבחו בשבח זה, וגילה לנו ע"י יעקב אבינו וע"י משה רבינו שכך הוא רוצה שנקבל עול מלכותו עלינו.

לפי"ד נה"ח עולה השאלה: מדוע ביו"כ אנו אומרים בשכמל"ו בקול רם, הרי המרחק בין הבורא לנבראים לא השתנה ביוה"כ.

לפני שנעמיק מעט בהבדל שבין שמע לבשכמל"ו נעיין בהסברו של הרב קוק זצ"ל.

כתב הרב זצ"ל בעולת ראייה (ח"א עמ' רמט):

"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לא נאמר – אמרו יעקב, נאמר – לא אמרו משה. משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה, תאמר יש לה גנאי, לא תאמר יש לה צער. הילכך אמרין בחשאי".

"בקריאת שמע ד' אחד כלולה ההשגה המיוחדת למעלת ישראל, שהיא מצד התורה, המופיעה מצד עצם כבודו ית' בשפע רצונו שממעל לעולמות, שאין עוד מלבדו, ולא שייך כלל לומר בה בעצמה ענין מלכות, שהוא מצד ההתגלות שבעולמות".

היינו מה שאנו אומרים בשמע ישראל הוא השגה מיוחדת של עם ישראל, שמגיעה אלינו דרך התורה שהיא עוד לפני העולם לא רק בזמן, אלא במהות, במדרגה שונה ועליונה, המבטאת את התייחסותנו לרבש"ע במדרגה עליונה מאד, מתוך שייכותנו המיוחדת לרבש"ע בעצמותנו, הרבה מעל כל העולמות והתגלות ה', בבחינת 'מחשבתן של ישראל שקדמה לכל דבר' (בראשית רבה פרשה א סימן ד) זה היחס המתבטא באמירה: 'שמע ישראל'. החיבור המיוחד שלנו לרבש"ע דרך התורה הוא נותן לנו את האפשרות לומר 'שמע ישראל... אחד'. מוסיף הרב זצ"ל:

"אכן מדת ההשגה האנושית הכללית, שהיא מצד העולמות, מוכרחת היא לבוא מתוך השליליות, לצייר דברים שהם חסרון בחוקו העליון ית' ולשלל ממנו, והרי זה כערך ציקי קדרה לשאב הזוהמא והפסולת מהקדרה".

העולם מכיר ומתייחס לרבש"ע באופן השוואתי, כאשר הוא מסיר ממנו כל פגם וחסרון ובכך מחשיב את רבש"ע כשולם לגמרי ולא חסר כנבראים, זוהי הקטנה כלפי רשב"ע ולכן הוא נמשל לציקי קדרה השואבים את הזוהמא מן התבשיל, וכך התיאורים לרבש"ע הם בהשוואה והבדלה מברואיו.

מוסיף הרב זצ"ל:

"אמנם ענין האחד בעצמותו, ואתו כל מושגיו מסוד ד' ליראיו, אינם בגדר זה, ולפי מעלת ההשגה של ישראל, שהיא ממה שלמעלה מהנבראים, גנאי הוא להתגדר בהשגה זו. אבל אי אפשר לבוא לאותה ההשגה הרוממה כ"א ע"י הקדמת זאת ההשגה שלמטה ממנה, לכן כשלא תאמר יש לה צער. ועל כן אומרים בחשאי, שהמושג מתוך הנבראים איננו מכוון בעצמותו לקלוסו ית', אלא לשלילת מדותיהם של מטה, באין אומר ודברים בלי נשמע קולם".

חבל נחלתו

היינו, אנו צריכים את השבח של בשכמל"ו כדי להעלות את עצמנו למדרגה היותר גבוהה של 'שמע' וע"כ אנו אומרים את השבח בלחישא. האמור בבשכמל"ו מרומם אותנו להבנה הישראלית המיוחדת וליכולת לומר 'שמע ישראל'.

מתוך ההסברים שהבאנו נלמד את היחוד בקריאת שמע ואת היחוד בבשכמל"ו.

כתב הרב זצ"ל בעולת ראייה (ח"א עמוד כה):

"יחוד ד' בעולם היא קבלת מלכות שמים שבפרשת שמע ישראל. ההודאה על אחדות ד' היא הודאה מוחלטה, לא מצד הצירוף של התגלות האחדות המקפת את העולמים כולם, כ"א מצד עדות ד' הנאמנה, שהוא באמת המוכן של היחידות האלהית בעולם. כי היחידות האלהית, המוחלטה למעלה מכל ציור של עולם, אין כח בשום שפה לבטאה, ולא בשום שכל ולב להשכילה, אבל מתוך האחדות המוחלטה, שהיא מבארת את היחידות האלהית בעולם, שברוב זהרה היא באה לנו ע"י אור התורה דוקא, אנו באים לקצת הכרה בערך היחידות המוחלטה, שאינה נהגית בשום אופן, מאפס ציור ודוגמא אותיותית איך לתארה". היחידות האלוקית המוחלטת אינה נתפסת אף לא במחשבה. אותה יחידות מוחלטת מתגלית בתורה בצורה עליונה ונסתרת. ולנו, שהתורה היא חיינו ונשמתנו תפיסה כלשהיא ביחידות המוחלטת מצד עדות ה' – התורה, ומתגלה הדבר בתוך נשמתנו, ההארה האלוקית של יחודו השלם המתגלה בתורה מופיעה בתוך נשמתנו ויש לנו מעט התחברות לכך, בלי שנוכל להגות ולתפוש בשכלנו.

במקום נוסף מבאר הרב זצ"ל מה השבח שאנו אומרים בבשכמל"ו.

נתבאר בעולת ראייה (ח"א, עמוד קס):

"ברוך שם, כבוד מלכותו, לעולם ועד. המלכות העליונה, ההנהגה של כל עולמים, ע"פ חק חפץ ד' עליון, כפי מה שהיא מתגלה במציאות בכל עולם ובכל פרט שלו לפי מדתו. למעלה ממנה עומד ערך הכבוד של מלכות זו, כלומר התכלית הרוחנית הנרצית מכל החקים כולם, ומכל המצואים והנהגתם החקית. והשם של הכבוד הוא העומד למעלה מן הכבוד בעצמו, מפני שהכבוד מציין את התכליתיות ביחש להויה, כפי מה שהיא במציאות וכפעל, והשם של הכבוד הוא כבר נושא, שאנו חושבים על אודותיו לא ביחש להמציאות, כ"א ביחש להתכן העליון של שרש המציאות, בסוד המחשבה האלהית העליונה. וממקור מעין העליון של החפץ הכמוס, שהוא שמו של כבוד המלכות, כל שפעת הברכות נובעת היא".

הרב מבאר שיש בתוך בשכמל"ו שלש מדרגות ואת ההשפעה-הברכה אנו מקבלים מהמדרגה היותר עליונה. ראשית הגילוי האלוקי בעולם ובכל העולמות כפי הנראה לעינינו ולפי הבנת שכלנו. למעלה מן המלכות ישנו הכבוד האלוקי שהוא התכלית המוסרית העליונה של הכל. וממעל לתכלית העליונה של המציאות כפי שהיא נגלית לעינינו ישנו 'השם' הגילוי האלוקי היותר עליון, שעתה הוא מסתתר ממעלתנו והוא עתיד להתגלות כתכלית העליונה, ה'שם' הוא ההתעלות של כל העולמות לקרבה עליונה לרבש"ע. ומשם מאותה שלמות מעודדת לכל המציאות מושפע שפע הברכה והחיים האלוקיים. וכשאנו מבטאים בפינו שבח זה אנו מתעלים ומתקרבים לרבש"ע ונדבקים בו וממילא מושפע עלינו שפע ברכה וקדושה עליונים.

חבל נחלתו

בבירור האמור בבשכמל"ו אנו מבינים שאין השבח הזה קטן ח"ו, להיפך הוא המדרגה היותר עליונה שאנו מתקרבים אליה ומשאיפים את כל האדם אליה, אלא שביחס לאמור ב'שמע ישראל' זו מדרגה קטנה, והגילוי האלוקי האמור בשמע ישראל הוא עוד הרבה יותר עליון, ואנו יכולים להתקרב אליו מתוך שיחתה הפנימית של נשמתנו.

נשלים את ההתבוננות ביחס שבין שמע לבשכמל"ו באמור בעולת ראייה (ח"א, עמ' תיב, סגנון הדברים על דרך הנסתר, ונקבל ממנו מה שביכולתנו):

"שמע ישראל. הרעיון העליון הנובע מיסוד ההכרה העליונה בגדולת אין-סוף, המוציא את מעמק הברכה מקרב תוכיות הנשמה, ברוך הוא, עד אשר בא לידי אותו האור הנאצל באצילות הטוהר, שמכחו כבר ראויים הם עולמים להיות מתיצרים, מתוארים ומתנהלים, כל אותה האחדות המאירה, כל אותם העדנים מלאי החיים והעז, ברום קדשי קדשיהם, הרי הם בכלל היחוד העליון, שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד."

"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. "משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה" (פסחים נ"ו), שהוא תואר למעוברת. ההשגה מצד המלכות, שהיא ההכרה מצד הבריאה, אע"פ שהיא הכרה שפלה בערכה, הרי השכל האנושי מתישב בה ורודף אלי' יותר מלהכרה הפנימית, שאין משתוקקים לה כ"א מצד ברכת ד' והוצרך שלמה המע"ה להזהיר על התשוקה היתרה לחכמות חיצוניות, שעיקרן מצד ההכרה של הבריאה "כי נופ"ת שפתי זרה". והוא שבודאי בחוקה של הנשמה הוא להשיג ענין האמת בעצמה, אבל לא באה עדיין לשלמותה, שתולדותיו לא נגמרו עד עת השלמות שלעתיד לבא, כי ח"י אינם מאירים עדיין בגוף, והתשוקה למדרגה השפלה היא מצד העיבור, שלא נשלם עדיין בלידה. "לא תאמר, יש לה צער" (שם), שלפי מדתה אינה מתישבת באופן אחר. "תאמר, יש לה גנאי", לפי עצם מעלתה שלמעלה מהנבראים, שתהי' שלמותה רק מצדם. על כן נרשמה השגה זו רק בתור הכנה טפלה לעיקר, וע"כ שמע ישראל מתחילה ובקול רם, ואח"כ בשכמל"ו בחשאי, שכן דרך הנגינה להשפיל טעם הטפל ולהגביה טעם העיקר, והעיקר כבר ישנו אלא שהוא צריך להתפתח ולהתגלות ולהתבלט, ע"י אותה ההכנה ע"י כחי' מלכות המתקבלת בגוף. אמנם שבח זה מיוחס הוא למלאכים, כי ישראל הם מבחי' פנימיות יותר ממלאה"ש, שהשגתם של מלאה"ש היא מצד העולמות והכלים והשגתם של ישראל מצד התורה היא מצד פנימיות ועצמיות. אך לתח"ם יאיר אור גדול ונפלא גם בעולמות וגם הכלים יתוקנו, ואז גם ההכרה שמצד העולמות תהי' זכה ובהירה. וזהו רמז חכמי אמת: מלכות סלקא עד א"ס. וע"כ ביוה"כ, שהוא מכוון למדת בינה של עוה"ב, המלבין עונותיהם של ישראל, כי אור הלבנה, האור אשר מצד העולמות, יתוקן ויתעלה, ויהי' כאור החמה, למדרגת אור העצמיות, לא נבוש מבקשתנו ציקי קדרה, ואומרים גם בשכמל"ו בקול רם."

את חשיבות קריאת שמע וברוך שם כבוד מלכותו ל"ו ואת מפעלה בעולמנו מבאר הרמח"ל

בספר דרך ה' (ח"ד פ"ד אות א) בפרק העוסק בקריאת שמע:

"ואמנם מכל הענינים האלו יוצאות תולדות גדולות לתיקון כלל כל הבריאה. וזה, כי אולם סדרי הבריאה וכוננותיה מסודרים בדרך, שכאשר מלכותו, יתברך שמו, נודעת ומודים בה כל ברואים - נמצא בברואים כל טוב וכל שלוה, והברכה מתרבת בהם, ושלומם מתגדל,

חבל נחלתו

ובהתפרץ העבדים ואינם משתעבדים ומודים במלכותו, יתברך – כל טוב חסר, והחושך מתגבר, והרעה שולטת. והנה נמשכים דרכי ה' אלה בכל חלקי הבריאה, העליונים והתחתונים, הפועלים והנפעלים, וכמו שזכרנו בחלק ראשון, ואולם היות מלכותו, יתברך, נודעת או לא נודעת, נמשכת ודאי ממעשי התחתונים, וכבר נתבארו אלה היסודות במקומם. אך מה שצריך עתה לענייננו, שאם יהיה טעם לשיופיע הבורא, יתברך, במלכותו וימלוך על עולמו, יימשכו מזה הטוב הרב והשלוה הגדולה לנבראים, ותרבה האהרה הקדושה והטהרה וכל דבר טוב, וכחות הרע יהיו נכפפים ומשועבדים ולא יקלקלו טובת העולם. ואם לא, הנה הקדוש ברוך הוא מסתיר פניו ואינו מגלה כח ממשלתו, וכחות הרע מתפרצים ושולטים. וכל תולדות הענין הזה הוות בכל מקום שהן שייכות שם, והוא כלל כל הרעות הנמצאות בעולם, והנה בהיות ישראל מתחזקים בכל יום על דבר זה, ומקבלים מלכותו, יתברך, ומודים בה בלבם ובפיהם, מופיע הקדוש ברוך הוא בעולמו, וכחות הרע נרפים תחת הטוב, ונמשכת הברכה לעולם. ובהעיד על ייחודו, יתברך, כמו שזכרנו למעלה, הנה כנגד זה נענה לנו, ומתנשא בייחודו ומחזיקו, ומוסיף לעולם תיקון על תיקון, בבחינת התיקון האמיתי שזכרנו, שאילו מתגלגלות כל מסיבות ההנהגה, ומקיים עצתו, שהיא העמיד הבריאה על הטוב השלם, וכמו שזכרנו".

* * *

פעמי משיח דוחקים בנו. תקופה של טלטלות פנימיות עזות היוצאות מתוך הגידול הפנימי, ומתוך כך "נוע תנוע ארץ כשיכור" (ישעיהו כד, כ) ואע"פ שאיננו יודעים לפרש איך כל התנועות מעלה ומטה מתקשרים למטרה הכללית – אורו של משיח, שיתגלה עלינו במהרה. בכל זאת "הכל מסייעים למלך מלכי המלכים הקב"ה אפילו רוחות אפילו שדים ואפילו מלאכים" (במדבר רבה פרשה יד סימן א) וכן בני אדם מישראל ומאומות העולם, אף היודעים ואף שאינם יודעים, בחייהם ובמותם, כולם כולם מסייעים לגאולתן של ישראל.

* * *

כך זה הכ"ז במספרו יש בו הרבה עניינים כלליים שנשאלתי עליהם, ואשר עלו מתוך לימוד והתבוננות בעניינים השזורים בחיינו.

אילו פי מלא תודה אין אני מספיק להודות לרבש"ע שמסייע בידי בלימוד התורה ולהוציא את כתבי.

תודה רבה לכל השואלים והמסייעים, תודה גדולה לרבנים העוברים על ספרי ומדריכים אותי בעצתם. ותודה רבה לאשתי שמסייעת בידי לטפל בכל הנצרך, ומפנה את זמני ללימוד תורה.

בזכות לימוד התורה יבורך כל עם ישראל, ויחד עמו ביתי ומשפחתי הגדולה והמתרחבת.

"ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה"

יעקב הלוי אפשטיין
אדר תשפ"ג

שומריה ת"ו

ברכת ראש ישיבת מרכז הרב הרב הגאון אברהם אלקנה שפירא זצ"ל

(הברכה הזאת ניתנה לספרי הששי)

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

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

לכבוד

הרב יעקב הלוי אפשטיין שליט"א

שלו' רב לאוהבי תורתך

ב"ה זכינו לכרך חדש של חבל נחלתו וגם בו שלל נושאים בהלכה בכל תחומי החיים. דבר דבור על אופניו בבקיאות ובעמקות. המחדש בטובו בכל יום מעשה בראשית מזמן לפתחנו שאלות חדשות לבקרים ע"מ שת"ח יעסקו בתורה בעיון וימצאו בה מענה לשאלות המתעוררות חדשים לבקרים. כך התורה גדלה ומתרחבת ומאירה כל זווית וכל פינה בחיינו. ועל כך אנו מברכים "וחיי עולם נטע בתוכנו". לימוד התורה בעיון מעמיק את השורשים למטה ומרחיב את הנוף למעלה ומצמיח פירות פרי הארץ לגאון ולתפארת. יישר כוחך! יאריך ה' שנותיך בבריות גופא ונהורא מעליא והמשך להוציא את סדרת ספריך להגדיל תורה ולהאדיר.

הרב יעקב אריאל, ר"ג

וכדרכה של תורה זה בונה זה סותר. הרשני אפוא להעיר את הערותי לדבריך*.

* הערות וההוספות פוזרו במקומן.

ברכת הרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע – חברון

(הברכה ניתנה לכרך טז)

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע – חברון ת"ו

ר"ח שבט תשע"ה

כתב הסכמה

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

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

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

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים ת"ו

בס"ד

הגאון הרב אפשטיין שליט"א משקנו זה שנים רבות מיינה הטוב של תורה בכל צדדיה, ועתה מסיים כרך עשרים ושבעה שהוא כמנין האותיות עם חמשת הכפולים מנצפ"ך.

יזכה הבורא להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה ולהשקותנו מיינה המובחר בנחת ובשלוה.

כעתירת תלמידו מפי כתבו

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

נטילת ידים שחרית לקטנים – מאיזה גיל?

שאלה

מאיזה גיל יש ליטול ידי קטנים או לחנכם לנטילת ידים.

תשובה

שאלה זו נידונה בפוסקים ולהלן יובאו דבריהם.

א. כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ב) "נשאלתי אם יש חיוב ליטול ידי הקטנים בנטילת ידים שחרית, ואם גם הם מטמאים המאכלים אם נוגעים בהם בידיהם בלי נט". ומהו גודל החיוב בזה כי ישנם מהאבות שחוששים לטומאת המאכלים ובאים על כך בסופה ובסערה והילדים הקטנים בהרבה פעמים נבהלים ובוכים מזה שלוקחים אותם בע"כ אל ברוז המים בכדי ליטול ידיהם". "תשובה. כבר הוזכר בפוסקים שמנהג העולם הוא שלא להקפיד בנטילת הקטנים שלא הגיעו לחינוך ולא לחוש לנגיעתם באוכלים, ורק ישנם המהרהרים אחר מנהג עולם זה, ונבאר הדבר".

"(א) הפרי מגדים בסי' ד' במשבצות סק"ז דעתו דגם קטנים מחויבים בנטילת ידים שחרית, וכותב: גם קטנים א"י למה אין נזהרים בזה וראוי לרחוץ ידיהם בכל בקר כי חמירא סכנתא מאיסורא. והעתיקו דברי פרמ"ג להלכה גם הדה"ח והארצות החיים בסעי' ה' והמשנה ברורה בסק"י. והגר"ח פלאגי ז"ל בספרו לב חיים ח"א סי' ס"ז כותב עפ"י דברי פרמ"ג אלה תוכחת מגולה להזהיר גדולים על הקטנים שיטלו ידיהם תיכף בקומם מהמטה בכל בקר שלא יטמאו האוכלים ומשקים. וכן מזהיר על כך גם

בספרו רוח חיים על אור"ח סו"ס ד' עיין שם". ומדייק שאת הטעם 'חמירא סכנתא מאיסורא' לא הביאו הפוסקים, פרט לפמ"ג.

בהמשך הביא: "אך החיד"א ז"ל בספרו עבודת הקודש במו"ב סי' ב' סעי' ס' כותב בזה אזהרה חמורה ובלשון: ויזהיר לרחוץ ידי הבנים הקטנים כראוי ולא יטמאו כל אשר יגעו ותשרה הס"א בכל חס ושלום. ולפלא על הגר"ח פלאגי ז"ל שלא הזכירו בדבריו שם". "ד) היעבץ בסידורו כותב בזה וז"ל: ונהגו להקל בנגיעת קטן שלא הגיע לחינוך ויש להחמיר אפי' מיום המילה ואילך וי"א דאסור מדינא לכן יזהר ליטול ידיהם שחרית עכ"ל". "למדנו מדברי היעב"ץ דבדרך כלל אינו יוצא בסערה נגד מנהג העולם להקל בנגיעת קטן שלא הגיע לחינוך כי יש להם מקום לסמוך את מנהגם זה עפ"י ההלכה ורק בהיות וי"א דאסור מדינא עצה טובה קמ"ל לצאת גם ידי י"א אלה וליזהר ליטול ידיהם שחרית, וכמו"כ בתורת חומרא כותב דיש להחמיר אפי' מיום המילה".

"(ה) גם בשו"ע הגרש"ז [במהדו"ת שהתחיל לחבר] בסי' ד' סעי' ב' אחרי שמסביר דאין לחוש לנגיעת העו"ג מפני כי רוח טומאה זו אינה מתאוה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שנסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתלקת מגופם וכו', מוסיף וכותב (וזה לפי הזוה"ק שמות די צ"ח): ומטעם זה נהגו להקל בנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינוך לפי שגמר ועיקר כניסת נפש הקדוש באדם הוא ב"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה שלכן נתחייבו

חבל נחלתו

בעריסה כדי שיגדלו בטהרה גדולי הקדש. הרי דהבעל חסד לאלפים שינה את טעמו ולא כתב בטעמא דזהירות נטילת ידי הקטנים כדי שלא יטמאו המאכלים אם יגעו בהם כדכתב ברישא דדבריו גבי נשים, אלא כתב טעמא אחרינא כדי שיגדלו בטהרה גדולי הקדש והיינו דר"ל בזה דנהי שלגבי קטנים אין כלל חששא דנגיעת מאכלים דאף אם יגעו אין בהם בכדי לטמאותם, מ"מ יש בזה משום עצמות גידול הקטנים שיגדלו על טהרת הקדש נקי מכל שמץ של רוח טומאה..."

ב. הדגיש שם הצי"א:

"(ז) אחד הוא שראיתי להבעל רב פעלים בספרו בן איש חי ש"ר פ' תולדות סעי' י' דס"ל דיש בזה גם משום שמירה שלא יטמאו המאכלים שיגעו בהם דכותב וז"ל: יזהר כל אדם ואדם לצוות את אשתו שתעשה כל יום ויום נט"י לילדים הקטנים אפי' שהם יונקי שדים מפני שלפעמים פושטים ידם ונוגעים במאכלים ויטמאום שתשרה סט"א על המאכל ההוא וגם זה הוא סגולה טובה לקטנים כדי שיגדלו בטהרה ויהיו גדולי הקדש כנז' בחס"ל עכ"ל. הרי דס"ל להבעל איש חי דיש בזה גם משום שמירה על המאכלים דאם יגעו בהם לפעמים לפני נטילה יטמאום, וס"ל דזהו הטעם העיקרי של חיוב הנטילה, וטעמו של החסד לאלפים הוא מוסיף כטעם נוסף לשבח דיש במנהג זה גם משום סגולה טובה לקטנים שיגדלו בטהרה. אך כאמור כפי הנראה נדמה שיחיד הוא הבעל איש חי בטעם זה דאיכא גם בקטנים יונקי שדים משום טומאת המאכלים. דסתמא דקטנים המדובר בפרמ"ג ויתר הפוסקים הנ"ל משמע שהמדובר ביכולים ללכת ברגליהם ומתחנכים כבר במצות." (ח) ללמד זכות על מנהג ישראל שלא נזהרים בנגיעת קטנים במאכלים לפני נט"י עפ"ד

אז במצוות מן התורה ונעשו בני עונשים ותחילת כניסת נפש זו היא בחינוך לתורה ולמצוות שחייבו חכמים לחנך עכ"ל. ובשני חצאי לבנה מוסיף שם הגרש"ז וכותב: גם במצוות מילה ולכן הנזהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו עכ"ל. למדנו מדברי רש"ז אלה, ראשית דלבד מה שגם הוא לא קיהה במנהג עולם זה להקל בנגיעת הקטנים שלא הגיעו לחינוך אלא עוד מטעם טעים מנהגא דא שהוא מפני שעדנה רוח הטומאה אינה מתאוה לשרות בקרבם, שנית נראה מדבריו שסובר כי ר"ר ממש שדברו חז"ל מזה אינו מתחיל לשרות על האיש הישראלי כי אם רק מבן י"ג שנה ויום א' לזכר וי"ב ויום א' לנקבה דאז בא עליו גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה ולכן מתאוה אליו גם רוח הטומאה להדבק בו, ולפני זה מתחיל לשרות עליו רק מקופיא וקימעא במגביל לכניסת נפש הקדושה בו שמתחילה מעת שמתחיל להתחנך לתורה ולמצוות ולכן יש כבר אז להקפיד עליו בנטילת ידיים שחרית כדי לגרש כל ר"ר שבא עליו עם השינה. ושלישית, דבהיות כן דרוח הטומאה מתחיל לשרות במגביל לכניסת נפש הקדושה בו לכן בהיות דתחילת כניסת נפש הקדושה מתחילה ליכנס באדם הישראלי גם כבר מיד עם קיום מצות המילה בו לכן אף שאין עוד במגביל חלות של ממש מרוה"ט עד שיש לחייב מדינא בנט"י מ"מ כל הנזהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו."

"...ובכה"ג ראיתי בספר חסד לאלפים (=לבעל פלא יועץ) על או"ח סי' ד' סעי' י"ג דאחרי שכותב הדין דצריך להזהיר לנשים שיזהרו בנט"י שחרית ג"פ בסירוגין שלא יטמאו המאכלים, מוסיף וכותב בלשון ומה טוב ומה נעים לרחוץ ידי הקטנים המוטלים

סימן א – נטילת ידים שחרית לקטנים – מאיזה גיל?

לא יטמאום כלל וכלל, ופשוט". נראה לענ"ד שנטה להקל, שאין רו"ר בגיל כה נמוך וכן שאין צריך לחנך מגיל קטן. ולפי הבנתי יש כאן שלשה חיובים: **מדין קדושה** – מלידתו. **מדין חינוך** – מרגע שיודע ליטול ידים אעפ"י שאינו מבין מדוע. **וחיוב כשהוא גדול**. וגיל חינוך הוא בערך משהולך ונוטל בעצמו דברים ומאכלים. ואז לענ"ד ניתן לחנכו שיטול ידיו בעצמו כשהוא קם בבוקר.

ויש פוסקים כמו הפמ"ג, הרב חיד"א והבן איש חי שהחמירו ליטול את ידיו מלידתו, וראוי לכתחילה להורות כך.

ד. כתב ב'דינים' והנהגות לתינוקות שלא הגיעו לחינוך' (כתב עת: זרע יעקב, מאמר הרב יעקב יוסף ברבצ"ב אדלער¹):

"ב) לגבי קטנים משמעות דברי הפוסקים שאין חיוב על האב מעיקר הדין לחנך התינוקות בנטילת ידים שחרית לפני גיל חינוך שהוא בני שלש שנים".

"ג) אמנם יש שכתבו שאף קודם שהגיעו לחינוך יש ליטול ידיהם שחרית כל שיכולין ליגע באוכלין ומשקין בדיהם, ומ"מ איתא בספרים להדר ליטול גם יונקי שדים, והוא סגולה שיתגדלו בקדושה".

"ד) לגבי הזהירות שלא לילך ד' אמות בלי נטילה, אין צריך ליזהר בתינוקות כ"ז שלא הגיעו לחינוך, ויכולין ליטול ידיהם גם אח"כ, אמנם נראה שלא להשהות הנטילה כ"כ, כדי שלא יבואו ליגע במאכלים קודם נטילה, ואם כבר אפשר להזהר שלא ירדו מהמטה בלי

הגרש"ז הנ"ל ראיתי שכותב גם הגאון המהרש"ם ז"ל בדעת תורה על או"ח סי' ד' [שנדמ"ח], דכותב דמ"ש הפרמ"ג בדין קטנים עי' בשו"ע הרב ז"ל שכתב דנהגו להקל בקטנים שלא הגיעו לחינוך וכו'...".

"ט) בגדולה מדברי שו"ע הגרש"ז הנ"ל כותב הגאון בעל דעת קדושים בספרו אשל אברהם או"ח סי' ד' סעי' ג', דכל הקפידה בנגיעה בלי נט"י שחרית לא שייך זה כ"א בגדול ממש בר מצוה משא"כ עד שמגיע למצות לא שייך בו גדר קפידות אלו כי זה לעומת זה וכמו"ש הרמב"ן עה"ת שכל המקודש יותר שמש יותר וכו' ועכ"פ נראה שבקטן שלא הגיע לחינוך פשיטא דכו"ע לא שייך בו קפידא הנ"ל עיין שם..."

ג. מסכם הציץ אליעזר:

"ו) היוצא מדברינו להלכה דמעיקרא דדינא יש מקום לומר דאין חיוב נט"י שחרית כי אם בגדולים ממש שהגיעו כבר למצוות, אך כמה וכמה מגדולי הפוסקים סברי דאיכא חיובא כבר כל שהגיעו לחינוך ובודאי יש להחמיר בזה, ואיכא בזה עכ"פ משום גדר מצות חינוך. וכל שעוד לא הגיעו לחינוך ליכא חיובא כלל מעיקרא דדינא, אמנם יש מקום של הידור בזה ובעיקר משום הרגלת גידולו של התינוק על טהרת הקודש, ולא משום נגיעה במאכלים. אבל אין לבוא על כך בהטלת אימה כל שהיא בבית ועל הקטנים שנבהלים כשתופסים אותם בע"כ ליטול ידיהם, אלא צריכים לכלכל הדברים במשפט ובאמירה נעימה ואין כל קפידא ועיכוב אם עד שירגילום לא יטלו ככמה פעמים את ידיהם, ואם יגעו במאכלים

1. לא הביא במקורותיו מקורות נוספים על הצי"א.

חבל נחלתו

נט"י, טוב ונכון להרגילם בזה".
ונראה לי שדבריו בהדגשה הנכונה, היכן להנהיגו. זאת הלכה והיכן מנהג טוב שראוי

סימן ב

וקרא זה אל זה

שאלה¹

כאשר עונים 'וקרא זה אל זה' בקדושה יש ששוחים לימין ולשמאל. בספרי ההלכה לא מצאתי מאומה בדבר. בסידורים של הגר"מ אליהו זצ"ל ויבלח"א הגר"מ מאזוז שליט"א מצויין לשחות קודם לימין המתפלל ואח"כ לשמאלו. מה מקדימים קודם ימין ואח"כ שמאל או להיפך?

תשובה

א. כל ישראל מפנים גופם ופניהם ושוחים בסוף תפילת עמידה, ונאמר ביומא (נג ע"ב): "רבא חזייה לאביי דיהיב שלמא לימינא ברישא. אמר ליה: מי סברת לימין דידך? לשמאל דידך קא אמינא, דהוי ימינו של הקדוש ברוך הוא".

וכ"פ הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ה ה"י - ה"א):

"כריעה כיצד המתפלל כורע חמש כריעות בכל תפלה ותפלה, בברכה ראשונה בתחלה ובסוף, ובהודיה בתחלה ובסוף, וכשגומר התפלה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחוריו, וכשהוא כורע נותן שלום משמאל עצמו ואחר כך מימין עצמו ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה... ולמה נותן שלום לשמאלו תחלה מפני ששמאלו הוא ימין שכנגד פניו כלומר

כשהוא עומד לפני המלך נותן שלום לימין המלך ואחר כך לשמאל המלך וקבעו שיפטר מן התפלה כמו שנפטרין מלפני המלך".

וכ"פ השולחן ערוך (או"ח סי' קכג ס"א): "כורע ופוסע ג' פסיעות לאחוריו, בכריעה אחת, ואחר שפסע ג' פסיעות בעודו כורע, קודם שיזקוף, כשיאמר עושה שלום במרומי, הופך פניו לצד שמאלו; וכשיאמר הוא יעשה שלום עלינו, הופך פניו לצד ימינו; ואח"כ ישתחוה לפניו, כעבד הנפטר מרבו"...

אולם השאלה לפנינו היתה על קדושה ולא על הכריעות, ושאלה היא: האם הטעם שווה?

ב. כתב בשו"ת משנה הלכות (חי"ח סי' צא):

"בדבר שאלתו במה שראה נוהגין, כשאומרים 'וקרא זה אל זה ואמר' בקדושה, הופכין פניהן לימין ושמאל וכנגד פניהם, אם יש טעם לזה". "לא ידעתי טעם לזה. ואפשר קצת, לפי מה שאומרים, המשלשים לך קדושה, כלומר שאומרים שלש פעמים 'קדוש', ואיתא בתנחומא (יתרו י, הובא בכף החיים סי' קכ"ה ס"ק י"ג) דברים רבים שהם משולשים, אבות ועוד. וכתב הכף החיים (שם), 'וקרא זה אל זה ואמר', כלומר המלאכים נוטלים רשות זה מזה, שלא יקדים האחד ויתחיל, אלא אם כן

1. שאלת הנער איתמר שמואלי נ"י.

פתחו כולם ביחד. וזהו שאומרים בברכת יוצר אור, כלם כאחד עונים באימה ואומרים ביראה. ואמר, לעומתם משבחים ואומרים, כלומר כל ארבע רוחות הם לנוכח פני האופנים, והם משבחים להקב"ה באיזה נוכח שירצו, כי הכבוד מלא כל הרוחות. ואינם צריכים להסב פניהם לכל צד, שהרי יש להם פנים לכל צד, כמו שכתוב (יחזקאל א יב) 'איש אל עבר פניו ילכו וגו' לא יסבו בלכתם'. ואומר כל אחד מהם 'ברוך כבוד ה' ממקומו' (שם ג יב), לפי שאין יודעין איה מקומו, ע"כ. ואפשר דלכן אנן שאין לנו פנים מארבע רוחות, צריכין להסב לכל צד, כי כבוד ה' מלא כל הרוחות, והמלאכים אינם צריכים, אבל אנן מסיבין, להראות שמכל הרוחות אנן משבחין ואומרים".

ג. ומצאתי תשובה של הרב יעקב משה הלל (בעל שו"ת וישב היס, מקבציאל כה, תשנ"ז רעה, שו"ת על סדרי החול' אות ב) שכתב:

"בענין איך לשחות כאשר אומרים וקרא זה אל זה ואמר (ישעיהו פרק ו פסוק ג), אם לימין תחילה או לשמאל תחילה. מודע לבינה כי הכלל המקובל בידינו הוא כך, דכאשר אנן שוחים כלפי השכינה, אז אנן שוחים לצד שמאל תחילה, כי כאשר אנן עומדים כביכול פנים כנגד פנים עמו יתברך, השמאל שלנו הוא כנגד ימינו יתברך, וראוי לשחות תחילה כנגד ימינו יתברך, ולכן מקדימין לשחות לשמאל (שלנו) תחילה וכדין הגמרא (יומא דף נג ע"ב), וכפסק הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ה' הלכה י') והטור והשלחן ערוך (או"ח סימן קכ"ג סעיף א'). אבל באמירת וקרא זה אל זה אנן עושין דמיון המלאכים הפונים זה לזה ומזמינים זה לזה לומר הקדושה, וכמ"ש התרגום שם: ומקבלין דין מן דין ואמרין. וכפירוש רש"י שם נוטלין רשות זה מזה וכו'.

ובילקוט שמעוני (שם רמז ת"ד) מלמד שהמלאכין מכבדין זה את זה, זה אומר לחבירו פתח אתה לומר, שאתה גדול ממני וכו', עכ"ל. ומקדימין להזמין המלאכים שבימין למלאכים שבשמאל, וכמו שאמרו חז"ל (עיין זוהר פרשת פקודי, דף רמ"ז סוף ע"ב) שמלאכי הימין מקדימין לומר קדוש, ושוב מלאכי השמאל אומרים ברוך עי"ש. ולכן גם אנן עושין דוגמתן כאשר אנן אומרים ועונים הקדושה לעומתן, ומזמינים אותם לומר קדוש וברוך, ותחילה שוחין לימין ושוב לשמאל כדוגמא שהם עושים".

"ולא ידעתי כעת מקור מפורש לזה, כי אפילו עיקר המנהג לשחות כשאומר וקרא זה אל זה, לא נזכר לא בספרי הפוסקים ולא בספרי המקובלים, ועל כל פנים נראה לי שהדבר נכון בטעמו, וכפי החילוק שכתבנו ושכן ראוי לנהוג, ותול"מ (=ותו לא מיד). ועיין בן איש חי (ש"א פרשת בשלח אות ב') ודו"ק. שוב הראוני שכ"כ בפירושו בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סימן ק"ג אות ב'), ויש להעיר בדבריו ואכמ"ל".

וזו לשון שו"ת רבבות אפרים (עמ' 109, שהזכיר הרב הלל): "בקדושה שאומרים וקרא זה אל זה ואמר, אז עפ"י דין יש להפנות ראש קודם לצד ימין ואחר כך לצד שמאל, ואף שזה פשוט כתבתי כי ראיתי אחד שעושה להיפוך והערתי לו והודה לי ואמר שכך לימדוהו בשיבה. ואמרת להעלות הדין בכתב שידעו ולא יטעו".

מסקנה

הנוהגים לשחות לצדדים באמירת וקרא זה אל זה בקדושה ישחו קודם לצד ימין שלהם ואח"כ לצד שמאל.

'הטוב כי לא כלו רחמיק' במלעיל או במלרע

שאלה

שלח לי חבר לגבי תפילת 'מודים אנחנו לך'.
היום העיר לי מישוהו שצריך לומר ב'הטוב כי לא כלו רחמיק' את המילה 'כלו' במלעיל ולא במלרע. בדיוק כמו את המילים 'תמו חסדיך'.
עד היום הקפדתי תמיד על כלו במלעיל.
איך צריך לומר את המילה 'כלו' במודים האם במלעיל או במלרע.

תשובה

א. לפני שאעסוק בשאלה עצמה ראיתי צורך לעצמי ולאחרים ללמוד את נושא מלעיל ומלרע. מלרע הוא הדגשת סיום המילה, ותרגומו מלמטה, מתחת. וכך הוא סדר הדיבור בעם ישראל ורוב המילים במלרע. מלעיל הוא הדגשת ההברה שלפני ההברה האחרונה, ותרגומו הוא מלמעלה (עי' תרגום יונתן דברים ה, ח).
ב. לכל מילה בעברית ישנה דרך אמירתה בדיבור במלעיל או במלרע. כללי מלעיל ומלרע מותאמים לאותיות השורש של המילה ולהטייתה בתור שם, תואר, פועל וכד' ולניקוד בו היא מנוקדת, וכאמור רוב דיבורנו בעברית הוא במלרע. בתנ"ך, נוספו הניקוד והטעמים המלמדים איך צריך לבטאות כל מילה. הניקוד ומיקום הטעמים וסוגם מלמד איך צריך לקרוא כל מילה ומילה, ומתי היא

משתנה ממלרע למלעיל. בהרבה מילים בתנ"ך נוסף המתג (געיה) מתחת למילה, המדגיש האם המילה מלעיל או מלרע¹.
המסורה ברשימותיה על התנ"ך שימרה את הכלל ואת היוצאים מן הכלל, כדי לזכור את כל המקומות המיוחדים בתנ"ך הן בניקודם הן בטעמיהן והן הגייתן במלעיל או מלרע.
ג. כתב הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ח ה"ד): "ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הפתוחות והסתומות נחלקים בדברים אלו במחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם, וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו".
'הספר הידוע במצרים' מקובל שהוא 'כתר ארם צובה' שבו נרשמו בפנים הניקוד והטעמים של כל התנ"ך, והוא התנ"ך שהכין אותו רבי אהרן בן אשר.
ד. פרשני התנ"ך שעסקו בדקדוק ובניקוד כגון ראב"ע, רד"ק ומנחת ש"י הזכירו מקומות בעייתיים ותקנו והבליטו

1. כללים מקוצרים להטעמה ונגינות נמצאים בשו"ת גבורות אליהו (יו"ד סי' צ, לרב אליהו הענקין).

תנועה ותנועה ולכל דקדוק ודקדוק יש שורש וענף למעלה למעלה להשכיל וכדי להודיעך קושט אמרי אמת הנני מעתיק לך מאמר א' מהזוהר הקדוש פרשת בלק ד' קצ"א וממנו תקיש לכל השאר וז"ל פתח ואמר וה' הולך לפניו יומם וכו' וה' זקיף טעמא לעילא אמאי, אלא בההיא שעתא כמה יאות ושפירו הות לההיא כלה דאתכפיאת עד השתא בגלותא והשתא אזלת בזקיפו דרישא באכלוסהא בחדוא בודאי זקיף טעמא לעילא, הולך לפניו יומם, עד הכא לא ידיע, אי האי כלה אזלא לקמייהו אי לא דהא טעמא הפסיק ביה, אלא איהי הות תמן, אבל מאן דאזיל סבא עלאה מריה דביתא הוא דאומי ליה קב"ה ומנו אברהם, דכ' יומם יצוה ה' חסדו וכו' ע"ש, הט אזנך ושמע דברי חכמים וראה כמה צריך לזיזר ולדקדק בענייני הקריאה שלא יחסר אפילו תנועה אחת, ועל אחת כמה וכמה שצריך לזיזר ולדקדק בקריאתו ובתפלתו שלא להבליע שום אות כגון אמור אל אלעזר דלא לישתמע לאלעזר, השיב את, דלא לישתמע השיבת, רביעית ההין, דלא לישתמע רביעית הין וכאלה רבות ויותר צריך לזיזר במקום דמשתמע כמחרף ומגדף לעולם

את הקשר בין הטעמים הניקוד והקריאה במלעיל או מלרע.² עד עתה עסקנו במושגים, מכאן ואילך נעסוק היכן באים לידי ביטוי מעשי דרך הקריאה במלעיל או מלרע. בראש וראשונה, יש חשיבות קריאה בהטעמה נכונה בקריאת התורה בציבור. ה. כתב בספר 'כללי דקדוק הקריאה' (פרק ה' כללי מלעיל ומלרע' לרבי מנשה סתהון³): "לעולם תהיה התיבה או מלעיל או מלרע כפי הנחת הטעם שהאות שיהיה הטעם רשום בה מלמעלה או מלמטה בה תהיה הנגינה חוץ מו' טעמים שאינם מורים על התיבה אם היא מלעיל או מלרע לפי שמקומם לא ישתנה לעולם..."

ובתשובת רביד הזהב⁴ (סי' מא) כתב לגבי הקורא בתורה:

"ואמר כי דבר פשוט וברור דלכתחלה צריך לזיזר ולדקדק בכל ענייני הקריאה והתפלה והברכות שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה ולא יניח הנד ולא יניד הנח ולהפריד בין הדבקים לחתך האותיות והתיבות ובכל תיבה שקריאתה מלעיל או מלרע כמו שהורונו מורי הצדק ז"ל שלכל נקודה ונקודה ולכל

2. כגון באמת ליעקב (קמינצקי, שמות כו, לג): "והבדילה הפרכת לכם. כתוב במסורה וז"ל: ל' (=והבדילה) ומלרע כו' נגד כללי הדקדוק כי בנין הפעיל תמיד מלעיל עכ"ל. עיין לעיל [כ"ה י"ג] שביארתי שכל אלו כשהן סמוכים לאל"ף וה"א הם מלרע, ועיי"ש".
3. כיהן כראש מתיבתא ומורה צדק בארם צובא [חלב] (סוריה). בשנת ה'תרל"ד עלה לארץ ישראל והתיישב בצפת, כיהן כראב"ד לעדת הספרדים. נפטר בשנת ה'תרל"ו. בנו רבי חיים חיבר את ספר ארץ החיים על מנהגי א"י. (מתוך המרשתת).
4. כתבו בביוגרפיה בפרוייקט השו"ת: ר' דוד ב"ר שלמה משרקי (כונה גם מזרחי) נולד בצנעא שבתים בערך בשנת תנ"ו (1696) למשפחת רבנים. רבו המובהק היה סבו ר' אהרן משרקי. ר' דוד נחשב לגדול חכמי תימן בדורו, והיה רבו של ר' יחיא צאלח (=מהר"ץ), מגדולי רבני תימן בכל הדורות. ר' דוד התפרסם בעיקר בזכות ספרו 'שתילי זתים' על או"ח, וספרו 'ראשי בשמים' על יו"ד. כתב גם הגהות על ספר שיירי כנסת הגדולה. ספרו 'רביד הזהב' כולל חידושים על שו"ע ושו"ת, ובסופו קובץ תשובות מאת בנו ר' יחיא משרקי.

חבל נחלתו

היינו, אם טעה בנגינת טעם או בניקוד
אין מחזירים בקריאת התורה.

באר והוסיף המשנה ברורה (סימן קמב
ס"ק ד):

"אבל אם טעה וכו' – וה"ה אם חיסר או
הוסיף איזה אות במקום שאין הענין משתנה
ע"ז כגון שקרא לאהרן הרן בפתח בלא אל"ף
או למצרים מצריים וכדומה ונקט נגינה וניקוד
משום דע"פ רוב אין הענין משתנה על ידם
ובניקוד נמי **אם אירע שהענין נשתנה** ע"ז
כגון יעשה בפת"ח קרא יעשה בציר"י או
להיפוך או בחלב בחט"ף קרא בחלב בציר"י
או יושב ישב וכל כיוצא בזה שהענין משתנה
בודאי מחזירין אותו גם בניקוד. ובספר שלחן
עצי שטים הוסיף עוד דה"ה בנגינת הטעמים
כשהענין משתנה ע"ז כגון שקרא משרת
במקום מפסיק מחזירין אותו (ודלא כמו
שאומרים ההמון שאם קרא את השם אין מחזירין
בטעה בנגינה)⁵.

ז. וכ"כ בשו"ת רביד הזהב (סי' מא): "אבל
להחזיר הקורא ולהכלימו על נח ונד ורפה
ודגש ומלעיל ומלרע בדבר שאינו משנה שום
משמעות לא מצינו לשום פוסק, אדרבה
אשכחן למקצת הפוסקים שחשו על בושותו
של הקורא אפי' בטעות גמורה, שכך כתב
בעל המנהיג ז"ל הובאו דבריו בטור א"ח סי'
קמ"ב וז"ל כתב בעל המנהיג אם טעה הקורא
או החזן המקרא אותו טוב שלא להגיה עליו
על שגותיו ברבים שלא להלבין פניו דאעפ"י
שטעה בה יצא ידי קריאה דאיתא במדרש

ועד, דלא לישתמע ח"ו מעד מן ולא מעדו
וכגון הקדוש יקר דלא לישתמע שקר מלשון
שקר וכגון מחיה מתים אתה דלא לישתמע
ח"ו מתה לשון מיתה ח"ו וכיוצא וכדי שלא
תהיה הקריאה פגומה וחסירה ונמצא מטיל
מום ח"ו ופוגם במקום דליכא פגם..."

ו. בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' פא) כתב
לקהילה שבקשה ממנו לסדר לה סדרי
קריאת התורה:

"הלכות קריאת התורה. החזן צריך ללמוד
הסדרה שתהא שגורה בפיו כל דקדוקים
במתני', מלעיל ומלרע, ימין ושמאל, ושאר כל
ענין הקריאה, ויקרא במתון מאד כל מלה
ומלה, ולא במהירות כלל. וכן יזהר שיקרא
במתון ואל יבליע שום אות או תיבה או אפי'
דקדוק אחד... קרא וטעה אפי' בדקדוק אות
אחת מחזירים אותו עד שיקרא בדקדוק
עכ"ל".

ולכאורה עולה מדבריו שיש להחזיר את
בעל הקורא על כל טעות אף במלעיל
ומלרע.

אולם כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי'
קמב ס"א): "קרא וטעה, אפילו בדקדוק אות
אחת, מחזירין אותו".

ורמ"א הוסיף: "וכן דין החזן הקורא
(=היינו בזמננו שאין העולה קורא לציבור אלא
בעל קורא); ודוקא בשינוי שמשתנה ע"י זה
הענין, **אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד**,
אין מחזירין אותו, אבל גוערין בו (ב"י ופסקי
מהרא"י סימן קפ"א)".

5. כגון האמור ברש"י (בראשית טו, יז): "זוה חילוק בכל תיבה לשון נקבה שיסודה שתי אותיות,
כמו בא, קם, שב, כשהטעם למעלה, לשון עבר הוא, כגון זה, וכגון (להלן כט ט) ורחל באה, (שם
לז ז) קמה אלומתי, (רות א טו) הנה שבה יבמתך, וכשהטעם למטה הוא לשון הווה, דבר שנעשה
עכשיו והולך, כמו (להלן כט ו) באה עם הצאן, (אסתר ב יד) בערב היא באה ובבקר היא שבה".
'הטעם למעלה' – מלעיל. 'הטעם למטה' – מלרע.

אבל בתרגום אונקלוס ושאר לשונות תרגום הבאים בתוך התפלה אינו צריך להרפות אלא באותיות בג"ד כפ"ת הבאים תוך המלה אבל הבאים בהתחלת התיבה אינו צריך, והטעם שהרי אין לקרות התרגום בטעמים כמ"ש הרב חמ"י בשם הרח"ו והשל"ה דף קל"ה ע"א בהג"ה, וטהרת הקדש דיני שבת פ"ב משם האר"י ז"ל, א"כ לא שייך לומר דהיא סמוכה לאהו"י או פרודה והדבר מוכרח מעצמו דא"כ היה להם לכתוב הטעמים בתרגום כדי שנדע איזוהי סמוכה ונרפנה או פרודה ונחזקנה אלא שמע מינה דלא, והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים וה"ה והוא הטעם לסדר הברכות והתפלות דא"כ היה להם לכתוב הסידורים לכתוב הטעמים והתנועות בסידורים כדי לידע מהם הדחיק והפסיק ואתי מרחיק וכו' ומעולם לא שמענו מי שיקפיד על זה בברכות ובתפלות או להניעה מלעיל או מלרע ואל תטוש תורת אמך, ופשוט שהיו יודעים ספר יותר ממנו, וגדולה מזו כ' מרן הב"י בסוף סימן ס"א גבי ק"ש וז"ל ולא ראינו ולא שמענו שום מקום שנוהגים לקרות בטעמיה, וכו' ע"ש.

"והטעם שלא לקרות התרגום בטעמים, כ' החמ"י וז"ל והנה האותיות הם סוד המלכים הנזכרים ולפיכך אין טעמים בס"ת וע"י הקריאה בטעמים ובנגינה ממשיכים אנו להם חיות ועל ידי זה מתברר הרע מהטוב וזהו סוד מאמרם ז"ל הקורא בלא נגינה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים טובים ומשפטים לא יחיו בהם והיה טעמו כי הואיל ואין קורא בטעמים ובנגינה המקרא ההוא ואין מברר הרע מהטוב נשארו החוקים לא טובים ומעורבים ברע ובאותה מדה לא יחיה בהם כאשר עשה כן יעשה לו".

"ועל כן אין לקרות התרגום בטעמים כי הואיל

שאם קרא לאהרן הרן וכיוצא יצא עכ"ל, ואף על גב דמרן ז"ל פסק דלא כוותיה היינו לענין מ"ש שאם קרא לאהרן הרן וכיוצא שיצא אבל בדקדוק טעמים ונח ונד ורפה ודגש **ומלעיל ומלרע ודאי דחיישי להלבנת פנים** וכדעת המנהיג וכמו שאנחנו עתידים לבאר".

עולה שבקריאת התורה לא מחזירים על שינוי מלעיל למלרע ולהיפך אלא אם משתנה מובנה של המילה.

וכ"כ בערוך השולחן (אר"ח סי' תרצ ס"כ) לענין קריאת מגילת אסתר:

"איתא בירושלמי בפ"ב [הל' ב'] אין מדקדקין בטעותים ר"י ור"ח הוי יתבו קמיה דרב חד קרא יהודים וחד קרא יהודיים ולא החזירים אף על פי שאחד וודאי טעה דלזה מהני מה שנקראת אגרת וי"א דווקא בטעותים שאין הפירוש משתנה כמו יהודים ויהודיים אבל במה שהעניין משתנה כגון מיושב ישב ומנופל נפל שזה בעבר וזה בהווה מחזירים אותו ולפ"ז אני אומר דהגם דזהו מילתא דפשיטא דאם טעה בטעמים שאין מחזירין אותו וכן אם טעה במלעיל ומלרע מ"מ במקום שהעניין משתנה כמו באה להביא את ושתי וגו' ולא באה דהוה מלעיל דקאי על העבר אבל ובה הנערה באה אל המלך וכן בערב היא באה הוה מלרע דזהו בהווה **ואם שינה הוי כמו שינוי בעניין ומחזירין אותו מיהו בדיעבד אם לא החזירו נראה דבכולהו יצא** וגם ביושב ישב ונופל נפל כיון שאמר עיקרי התיבות".

ח. לגבי מלעיל ומלרע וטעמים בתרגום, כתב בשו"ת רביד הזהב (סי' מא מתוך תשובת בנו יחיה ב"ר דוד מזרחי):

"ומה ששאלת אם צריך להרפות אותיות בג"ד כפ"ת בל' התרגום נראה פשוט שצריך לדקדק בכל דקדוקי לשון הקודש וספר דניאל יוכיח ודוקא במקראי קודש הבאים בלשון תרגום

חבל נחלתו

הנח מה הפסד יש בו ואם אמר על לבבך בנד ב"ת השניה כדי להטעימה שלא תראה כו"ו ואם יטעים יו"ד של והיו שלא תראה אל"ף וכן יו"ד של ישראל שלא תראה אל"ף וכיוצא בזה יניד הנח ותבא עליו ברכה. כתב הרב רבי יונה שצריך לקרותה בטעמיה כמו שהם בתורה וזהו פירוש דההיא דמקום שנהגו שהיו כורכין את שמע שלא ברצון חכמים שלא היו קוראים אותה בטעמיה".

באר הבית יוסף (או"ח סי' סא, כד): "כתב ה"ר יונה שצריך לקרותה בטעמיה וכו'. בפרק היה קורא (ח: ד"ה אומרים) כתב ולא היו מפסיקין כלומר שלא היו קורים אותה בנחת עם הטעמים שלה כמו שאנו נוהגים היום שמצוות ק"ש הוא לקרותה עם הטעמים שלה ע"כ. וסובר רבינו דבטעמים הכתובים בתורה קאמר ואפשר דלא בעי שיקראנה בטעמים הכתובים בתורה ומה שאמר צריך שיקראנה בטעמים היינו לומר שיפסוק במקום שראוי לפסוק כדי שיהא טעם והבנה לדבריו. והכי דייק מה שכתב שלא היו קורין אותה בנחת עם הטעמים שלה שכשאינן אדם קורא בנחת לפעמים משתנה הבנת דבריו. ועוד יש לדייק כן ממה שכתב כמו שאנו נוהגים היום ולא ראינו ולא שמענו שום מקום שנוהגים לקרותה בטעמיה הכתובים בתורה אלא שעכשיו מקרוב נהגו קצת חזנים לקרותה בטעמיה הכתובים בתורה וכן ראוי לנהוג מאחר שרבינו מפרש כן".

אמנם בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' סא ס"ק ח) חלק עליו: "ולי נראה דקשה לשנות המנהג בזה כי הקריאה בטעמיה מפסיד הכוונה כי אי אפשר למי שלא הרגיל עצמו בזה מעודו לכוין בנגון ובפירוש המלות כראוי

והתרגום הוא סוד נוגה שהוא חצי טוב וחצי רע ובכל ע"ש היא עולה להכלל בקדושה והרע נמשך אחריה ג"כ להדבק שם, ולפי שאין רצונו של מקום ברע מוריד שלהובא דנורא מלעילא ומפריד רע מטוב כאמור לעיל, ולפיכך אם היינו קורים התרגום עם הטעמים היינו ח"ו נותנים חיות ג"כ לבחינת הרע אשר שם היינו מאמצים כחו לעלות ולבחינת הטוב אשר שם א"צ טעמים, כי קדושת הארת שבת גורם שיגיע חיות לבחינת הטוב כנודע וע"כ אינו מן הראוי לקרוא בטעמים וסימניך אשה יפה וסרת טע"ם עכ"ל, ובהגה"ת של"ה כתב וז"ל כתבו תלמידי האלהי האר"י ז"ל שלא היה קורא את התרגום בטעמים רק המקרא היה קורא בטעמים והיטב דבר, כי השלש מדריגות שהם ג' עליות זו ע"ג זו דהיינו אותיות נקודות טעמים לא שייכי רק בתורה שבכתב עכ"ל".

"ובטהרת הקדש כ' וז"ל ולעולם התרגום יקרא בלא טעמים כנודע ליודעי חן טעמו והובא גם בשל"ה בהג"ה ד' הנ"ל וכו' עכ"ל".

וא"כ בתרגומי אונקלוס ויונתן וכד' אין שום טעמים ואין כללי קריאת מלעיל ומלרע.

ט. בתפילות שאנו מתפללים יש להבחין בין קריאת פסוקים (קריאת שמע, שירת הים, פרקי תהלים וכו') לבין בקשות ותפילות ביחס לקריאה לפי מלרע ומלעיל. אם קוראים פסוקים ראוי לקרותם לפי פיסוק הטעמים בהטעמת מלעיל ומלרע.

כתב הטור (או"ח סי' סא) לגבי קריאת שמע: "וכתב הרמב"ם ז"ל צריך לדקדק שלא ירפה החזק ולא יחזק הרפה ולא יניח הנד ולא יניד הנח. וכתב הראב"ד ולא ידעתי בנד

האומר בבוקר: "מה טובו אהליך...". בתורה (במדבר כד, ה) ובשיה"ש (ד, י) המילה 'מה' מחוברת למילה 'טובו' ולשניהם טעם אחד מתחת לטי"ת בחולם. ולכן ראוי להדגיש את האות טי"ת ולא את הבי"ת בשורוק, ולמר במלעיל⁶.

י. אולם לגבי מילים הלקוחות מן המקרא והוכנסו לתפילותינו אין להקפיד במלעיל ומלרע.

כתוב בשו"ת רביד הזהב (סי' מא): "וכן פְּקַעְתָּ, טַבְּעַתָּ וכו' דינם במקראי קדש (=תנ"ך) לאמרם מלעיל שהם מבנין פעלת, ופעלת העי"ן פתוחה והתי"ו קמוצה והם מלעיל על משקל שברת ראשי, התעברת, הרכבת אנוש ודומיהם כמ"ש הרד"ק באבן הב' דף ג' ע"א. ואעפ"י שדינם כן במקראי קדש, מ"מ בסדר התפלה והברכות אין להקפיד, בין אם יקראנה מלעיל או מלרע דמאי הוי. והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים דלא אשכחן לשום מחבר שיכריח לדקדק באלו הדקדוקים בלשון התפלה והברכות, אלא אדרכה איפכא מיתניא כמ"ש למעלה בשם מרן הב"י סי' ס"א ומור"ם בדרכי משה ז"ל לענין ק"ש והדברים ק"ו וכי תידוק בלשון הזהר והתיקונים והפוס' שכתבתי למעלה תראה דלא קפדי בתפלה אלא על הבלע האותיות לא זולת".

ועולה מדבריו שאף מילים הלקוחות מן המקרא אין להקפיד בהם בתפילה במלעיל ומלרע.

עוד כתוב שם:

"ומה שאמר השואל שקצת ש"צ מכריחים את הקורא (=בתורה) בקצת תיבות לאמרם מלעיל

לכן הקורא כמנהגו לא הפסיד אבל הרוצה להחמיר על עצמו ויודע שיוכל לכיין בשתיהן יחמיר ותבא עליו ברכה".

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' סא סכ"ד): "צריך לקרות קריאת שמע בטעמים כמו שהם בתורה". ורמ"א הגיה: "אבל לא נהגו כן במדינות אלו, ומ"מ המדקדקים מחמירים בכך".

הביא במשנה אחרונה (סי' סא) מחלוקת אחרונים האם חוזר על מלעיל ומלרע בק"ש. וז"ל:

"כמו כן אם יש שינוי משמעות מחמת שלא הקפיד על מלעיל ומלרע כגון שאמר ואהבת במלעיל שמשמע לשון עבר, גם כן יצא ואינו צריך לחזור. ויותר מזה דרשו חז"ל 'ודגלו עלי אהבה, אמר רבי אחא עם הארץ שקורא לאהבה איבה כגון ואהבת ואיבת אמר הקדוש ברוך הוא ולגלוגו עלי אהבה'. (בשם הגרש"א)".

"ויש שכתב שצריך מאוד להקפיד בכל זה ככל האפשר ולהקפיד לקרוא בדקדוק בשוא נח ושוא נע במלעיל או במלרע, שלפעמים משנה את המשמעות לגמרי ולא יצא ידי חובת המצוות עשה, וכדאי לבטל עוד כמה דקות בכל יום כדי לומר קריאת שמע בדקדוק שבזה זוכים שמצננים לו אור של גהנם. (תשובות והנהגות ח"א סי' נח)".

ומחלוקת זו היא בדברים שאנו מצווים על אמירתם מן התורה, אולם בשאר פסוקים הנאמרים ודאי שאין הקפדה על דרך אמירתם, אולם צריך מלכתחילה לאומרם כדרך כתיבתם בתנ"ך. כגון

6. אמנם בזכריה (ט, יז): כִּי מָה טוֹבוֹ... ובאיוב (כ, כא): ...לא־יִחִיל טוֹבוֹ. בשניהם המילה במלרע ולא במלעיל.

חבל נחלתו

(איוב ו') מלעיל, וענינם אחד והואיל וכן שאפילו בלשון המקרא אשר עליו הונח הדקדוק אשכחן הכי ואשכחן הכי ולא חשנו לשינוי המשמעות **כ"ש** ו**כ"ש** בלשון התפלה והברכות שאין להקפיד.

וא"כ אין להקפיד בתפילה כלל בכל הנוגע למלעיל ומלרע.

יא. אולם לגבי אמירת שם ה' אם במלעיל או מלרע, בכך הקפידו האחרונים, וקראו תגר על החזונים שבגלל המנגינות מעוותים שם שמים.

בשור"ת נודע ביהודה (מהדור"ק, או"ח סי' ב) השיב "לחכם השלם כהר"ר שמואל פלאגי, מנהיג ופרנס לעדת ישורון קהל ספרדים ק"ק האמבורג". וכך כתב:

"את קולו שמעתי קורא אלי מתוך קונטרס הנדפס אשר התוכח עם חכם אחד בעירו דברי ריבות בשעריך שערי תפלה על דבר קריאת שם הנכבד אם להטעים נגינתו מלרע או מלעיל. ומענין לענין באותו ענין אשר הגיה עוד ב' או ג' דברים במחזורים אשר לפי דעתו המתפלל כפי הנוסחא הישנה אשר במחזורים אינו אלא מחרף ומגדף... אבל בדבר פשוט כזה אפילו תינוקות של בית רבן יודעים שרוב המלות מלרע זולת אם לא תהא אחרונה ראויה לקבל הטעימה או שאר טעמים אחרים ידועים למדקדקים שאז נדחה הטעם ממקומו הראוי והוא מלעיל. אבל בשם הנכבד למה יגרע שם אבינו מלבוא בו הטעם כמשפטו הלא הנו"ן נקודה בת"ג (=בתנועה גדולה, הנו"ן בקמץ) ונח נראה⁸ (=הי"ד נשמעת)

ומלרע כגון לנו, בנו, בקעת, טבעת, נמשחת וכיוצא, הדבר פשוט שהקריאה הנכונה במקראי קדש לומר לנו, בנו מלעיל כדי להוליד הנח הנעלם בין הלמ"ד והנון שהרי הם מנחי העין כמו וקמו שבע, ושבו העבים ודומיהם כמ"ש הרד"ק בחלק הדקדוק דפוס גדול דף ל"ה ע"א אלא שאותם הש"צ הפריזו על המדה בקהלם להחזיר המברך ולגער בו אם יאמרם מלרע, דהא אשכחן כמה וכמה מנחי העין מלרע כמו ושמו בדיו ושמו את שמי, שטו העם⁷, צדו צעדינו, תרו אותה ונעו מים עד ים ודומיהם עיין רד"ק שם, וא"כ אם יאמרם מלרע מה בכך, ושמעתי אומרים שאם יאמרם מלרע תשתנה המשמעות תיבת בנו תשתנה לשון בנין או ל' בינה. ותיבת לנו תשתנה לשון לינה ואעפ"י שכן הוא לפי הדקדוק שבלשון בנין לרבים הנסתרים אומרים בנו מלרע כמ"ש הרד"ק דף ט"ל ע"א מ"מ אין מזה הכרח לגער בהמברך וכ"ש להלבין פניו ולהחזירו דהא אשכחן בקרא דכוותיהו ולא חייש לשינוי המשמעות כמו ולא רבו עליה, אשר רבו בני ישראל כולן לשון ריב ומנחי העין ומלרע ורבו כמו רבו דזכריה י' לשון ריבוי וכן המה רבו (ד"ה א' ה) ובני רחביה רבו למעלה (ד"ה א' כ"ג), כולן לשון ריבוי ומנחי העין ומלרע ולא חשנו לשינוי המשמעות שכל דבר ודבר למד מעניינו וכן בלשון עתיד ועבר אשכחן הכי ואשכחן הכי אשר גרו בה מלעיל והוא מלשון עבר, אשר תרו אותה ג"כ לשון עבר והוא מלרע וכן ושתו ולעו לרע, על כן דברי לעו

7. עי' מאמר הגר"מ מאזוז באור תורה (אב תשס"ד סי' קכד עמ' תשצח) בשאלה 'שטו העם ולקטו – מלעיל או מלרע'.
8. הצידה לדרך (ויקרא א, א) מסביר כי לאותיות "או"י שני מיני נחיה נח נראה ונח נסתר, הנח הנסתר בוי"ו לו הנח הנראה בוי"ו אליו".

מתוקנת יותר יען שאנחנו בעוה"ר נדדנו כמה פעמים מגולה אל גולה גלות אחר גלות יותר מכס. ע"כ יש להאמין שהמבטא של לה"ק אצלכם (=בני ספרד) מתוקנת הרבה יותר עכ"ל.

עוד כתב שם:

"הגורג'ים מבטאים כל פ' רפויה כמו פ' דגושה. גם כמעט אין אצלם מלעיל כי הכל מבטאים מלרע".

וכן כידוע אצל עולי צרפת כל הלשון גם בעברית במלרע. ולכן הנח להם לישראל כל אחד על דרכו והנהגתו, ומי שרוצה לדבר נכון יתקן דיבורו לפי כללי הדקדוק ולפי הסידורים שציינו איך לבטאות המילה במלעיל או מלרע כגון: רינת ישראל ועוד.

יג. לגבי השאלה בה פתחנו, התפילה במודים ('הטוב כי לא כלו רחמיך, והמרחם כי לא תמו חסדיך') היא עפ"י הפסוק באיכה (ג, כב): "חַסְדֵי ה' כִּי לֹא-תִמְנֶנּוּ כִּי לֹא-כָלוּ רַחֲמָיו". המילה 'תמנו' במלעיל, המילה 'כלו' במלרע. אנשי כנסת הגדולה שסדרו לנו את התפילות לא קבעו מסורה לתפילות כמו בתנ"ך ולכן ודאי אין הכרח להגות את 'תמו' במלרע.

ועי' פירושי סידור התפילה לרוקח (נסב) מודים – וכל החיים עמוד שגב) שלא התעכב כלל על דרך ההטעמה במלעיל או במלרע⁹.

ולית כאן ספיקא שהטעם מלרע ולא שמענו מעולם שום פקפוק בדבר זה וכל המשנה אינו אלא טועה והמחזיק במחלוקת ועומד על דעתו לקרות מלעיל הוא עצמו מלרע וידו על התחתונה".

והביאו אף בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב, אר"ח סי' ג): "ועיי' להגאון נו"ב ז"ל מ"ק או"ח סו"ס"י ב' שהאריך בדבר הנגינה של ה' הנכבד דיש מהחזנים אומרים מלעיל והעלה לבטל מנהגם ולומר מלרע עפ"י הדקדוק יעו"ש".

ועי' שערי תשובה (אר"ח סי' ה ס"ק א), ושו"ת ציץ אליעזר חי"ט סי' יא), ושו"ת יביע אומר (ח"ו אר"ח סוף סי' ז), ושו"ת שבט הלוי (חי"א סי' א).

יב. השיבושים במלעיל ומלרע חלקם מהשפעת העמים בהם ישבו הגלויות השונות.

כתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב, אר"ח סי' ג אות ז):

"ומכ"ש דדבר ידוע לכל דליקוי המבטאים נתהווה מהגלויות והתערובת בין העמים כדברי כת"ר נ"י ודבר ה' בפיהו אמת. שכן ראתה עיני מז"ר להגאון רידב"ז המחבר תוס' רי"ד ורידב"ז על הירושלמי שכ' בספרו שו"ת בית רידב"ז סו"ס"י כ"ז וז"ל ואך מרוב עתים בעוה"ר באריכות הגלות נתרחקנו במלבושים. וביחוד בהכתב והלשון. כי נתפזרנו בעוה"ר בכל קצוי תבל זה למזרח וזה למערב ונתבלבלו הלשונות של חול גם במבטא של לה"ק יש נפ"מ וקרוב לומר שהמבטא של לה"ק אצלכם

9. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: כמדומני שמעתי מאדמו"ר זצלה"ה לגבי ק"ש דגם מי שאומר ואהבת מלעיל, ושינה המשמעות מציווי לעבר – יצא.

עולה שברך ברכת התורה לפני שידע היכן הוא קורא

שאלה

בקריאת התורה בבית כנסת העלו לתורה נער. הספר היה ס"ת ספרדי והיה סגור לאחר ברכת העולה שקדמו. הנער ברך מיד ברכת התורה, ואז בעל הקורא פתח את ספר התורה והראה מהיכן הוא מתחיל לקרוא, והחל לקרוא. האם צריך להפסיק את הקריאה ולחזור ולברך, ואז להמשיך בקריאה?

תשובה

א. נראה שיש לדון בשאלה שלפנינו, האם החובה שהעולה לתורה (שהוא גם צריך להיות הקורא לפי התקנה הראשונה) ידע היכן הוא קורא, או שדי בכך שיראו לו את מקום הקריאה אחרי ברכתו שכן בעל הקורא הוא הקורא והוא חוזר אחריו בשקט.

בשאלה שלפנינו לא מצאתי מי שעסק. ננסה ללמוד זאת מדין מי שהראוהו בטעות מקום אחר, האם צריך לחזור ולברך.

ב. באר הבית יוסף (או"ח סי' קמ, ג):

"כתב ה"ר דוד אבודרהם ז"ל בהלכות ברכות (עמ' שיז) שכתב ה"ר גרשום ב"ר שלמה על מעשה שאירע בראש חודש טבת שמוציאים שני ספרים וטעה שליח ציבור ופתח של חנוכה ובירך הקורא עליו והזכירוהו הציבור שטעה ובשל ראש חודש יש לו לקרות ראשונה והפסיק וגלל ס"ת עד שהגיע לפרשת החודש. ויש מאנשי הדור שמוכיחין שצריך

לחזור ולברך שנית על פרשת ראש חודש

מדגרסינן בירושלמי פרק כיצד מברכין (ה"א): הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה צריך לברוכי עליה זמן תנינות רצה לומר כיון שהפסיק אחר ברכתו שנטלו מן הקרקע חוזר ומברך אף על פי שלא הפסיק אלא בשתיקה, וג"כ בכאן כיון שהפסיק זמן גדול בשתיקה בעת שגלל ס"ת הוי ליה הפסקה כגון אם הפסיק כדיבור. ועוד דגרסינן תו בירושלמי (שם) רבי זירא בעי האי מאן דנסיב תורמוסא ונפל מידיה מהו לברוכי עליה זמן תנינות, פירוש היו תורמוסין לפניו ונטל אחת מהן ונפלה מידו ומיבעיא ליה אם צריך לברך פעם שניה על האחרים. ומקשי ומה בינו לאמת המים ומתרץ אמרין תמן לכך כיון דעתו מתחלה **ברם הכא לא לכך כיון דעתו מתחלה** והכא נמי כיון דלא נתכוין בברכתו על זאת הפרשה צריך לחזור ולברך ולפי דעתו טעו כי הטעם הראשון בטל שהרי הירושלמי הוא אינו עיקר דהלכה כרבא (ברכות לט:) מברך ואח"כ בוצע דלא חשבינן שתיקה להפסקה לא שנא מרובה לא שנא מועטת והטעם השני בטל ג"כ לדעת הראב"ד דפסק לקולא והביא ראייה לדבריו דכל דמנח קמיה חיילא ברכה עליה הכי נמי הא ס"ת קמיה ודעתיה עליה לכל הפרשיות הכתובות בו גם אם לא גלל אותו ס"ת עצמו שבירך עליו תחלה אלא פתח ס"ת אחר יש פנים להיתר כי אחר שהוציאו אותם שני ס"ת יחד לקרות אותם שתי פרשיות שהם ענין היום יש לומר דמנחי קמיה הוו ודעתיה עילויהו

וכן יצאה הוראה בחבורה בעירנו עכ"ל: והפוסקים פסקו כההיא דהדין דנסיב תורמוסא לחומרא וכמו שיתבאר בסימן ר"ו (ד"ה ז"ל שבה"ל) בסייעתא דשמיא ולפי דבריהם **בההוא עובדא דס"ת צריך לחזור ולברך כמו שהורו אנשי הדור ההוא** ודלא כה"ר גרשום ב"ר שלמה". וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמ"ג) בהבאת שתי הדעות וצייד שמברך שוב.

היינו, כיון שברך על ספר אחד ובסוף התברר שצריך לקרוא בשני דעת רגב"ש שמביא האבודרהם שאין חוזר ומברך, אולם דעת הב"י עצמו שצריך לחזור ולברך. נראה שדעת רגב"ש היא שעל הקורא לברך על מה שהראו לו, וכן דעת הב"י. אולם במקרה דנן כלל לא הראו לו היכן הוא קורא. ולכן לכאורה אין מכאן ראיה לבעייתנו.

בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' רמח) חלוק על הב"י (הביאו ברמז), אמנם במקרה מעט שונה:

"שאלת ממני אודיעך דעתי במי שקראו אותו לקרוא בתורה והראהו החזן שלא במקום הקריאה אלא למטה בשנים או ג' פסוקים וקרא משם והלאה מעט והחזירוהו אם צריך לברך פעם אחרת או לא".

"תשובה בספר אבודרהם כתוב בגדולה מזו דאין צריך לחזור ולברך על מעשה שאירע בר"ח טבת שמוציאין שני ספרים וטעה ש"ץ ופתח של חנוכה ובירך הקורא והזכירהו הצבור שטעה ובשל ר"ח יש לו לקרות ראשונה והפסיק וגלל הס"ת עד שהגיע לפרשת החדש ויש מאנשי הדור שהיו מוכיחים שצריך לחזור ולברך והעלה הר"ר גרשום בר' שלמה שאינו צריך לחזור ולברך וכן יצאה ההוראה בחבורה בעירנו עכ"ל וא"כ

כ"ש בנ"ד דאין צריך לברך. וראיתי לאחד מחכמי הדור שכתב כי לדעת הפוסקים שפסקו כההיא דירושלמי בהדין דנסיב תרמוסא שצריך לברך א"כ בההיא עובדא דרבינו גרשום ז"ל צריך לחזור ולברך כמו שהורו אנשי הדור ההוא ודלא כה"ר גרשום ב"ר שלמה ע"כ. ואין זה מחזור אצלי כלל. שההוראה שיצאת בחבורה נכונה היא ואף על גב דרבינו גרשום השיב על ההיא דירושלמי ואמר דאינו עיקר דהלכה כרבא מברך ואח"כ בוצע משום דאיהו ז"ל ס"ל דהך דירושלמי לאו הלכתא הוא דחי לה הכי, אבל אין הוראתו תלויה בזה הירושלמי כלל, דאיפשר דאפי' תאמר דהך דירושלמי הלכתא היא לא דמי כלל להך דס"ת, דהתם בעי ר' זירא האי מאן דנסיב תרמוסא ונפל מידיה מהו לברוכי עליה זמן תניינא. פי' היו תורמוסין לפניו ונטל אחד מהם ונפלה מידו ומיבעיא ליה אם צריך לברך פעם שנייה על האחרים, ובשלמא התם איכא לאסתפוקי כיון שבא לברך על האחרים והראשונה הלכה לה, אבל הכא ס"ת להיכן הלך הא ס"ת קמיה ודעתיה עליה לכל הפרשיות הכתובות בו. ותו דבשלמא ברכת הנהנין כיון דנסיב תורמוסא ונפל ולא מתהני מינה איכא למיבעי אי מברך זימנא אחריתי. **אבל ברכת התורה ברכת המצוה היא ובכל הקריאה באיזה מקום שיהיה איכא מצוה אם כי שפיר מיקרי ברכת המצוה ואין צריך לחזור ולברך.** ובנ"ד איכא נמי טעמא אחרינא דליכא הפסקה כלל דגם מה שקרא בטעות בכלל הברכה הוא ואין כאן אלא כמי שכפל פסוק אחד דפשיטא דאין צריך לברך: כללא דמלתא דבנ"ד כ"ע מודו דאין צריך לחזור ולברך".

משמע לפי הרדב"ז שברכת התורה שמברך העולה היא על כל ספר התורה

חבל נחלתו

יקרא, ולא לברך בסתמיות ואחר כך יראו לו.

באליה רבה (סי' קמ ס"ק ה) הביא דעת המב"ט (ח"ג סי' רכד) שאם הראו לו בפרשה שהיא חובת היום דא"צ לחזור ולברך. ואולי יש כאן דעה שלישית: אין ברכה על תנאי או בתליה בדעת אחרים. המברך חייב לדעת בשעת ברכה היכן יקרא, אלא שכל הפרשה עדיין כלולה בתוך ברכתו, אבל אין ברכה 'היולית' שלא חלה על קריאה מסוימת.

וקצת משמע כן בט"ז (או"ח סי' קמ ס"ק ד) ובעטרת צבי (או"ח סי' קמ ס"ק ג).

כך סיכם הבאר היטב (או"ח סי' קמ ס"ק א) את שאלת ברכה על מקום מוטעה: "שצריך. בספר פרח שושן חלק או"ח כלל א' סימן א' העלה לפסק הלכה אם היה בסדר היום אלא שהטעות היה שהראה לו למעלה שכבר קראו או למטה וצריך לחזור יותר למעלה בכל חד מהני גווי א"צ לחזור ולברך כמו שכתב המב"ט ובעל תיקון יששכר והרדב"ז. והיכא שהיא פרשה אחרת שאינה מסדר הקריאה דעת המב"ט ובעל תיקון יששכר שצריך לברך וכן דעת המג"א וט"ז. וסיים הט"ז דאם הטעות במקום שאין צריך לגלול הספר תורה א"צ לברך דכיון שהספר תורה מגולה לפניו דעתיה על כל מה שמגולה וכן פסק הפר"ח ז"ל דכשאינו חובת היום צריך לחזור ולברך ואם הוא חובת היום אם הראו לו ממה שכבר קראו יקרא ממה שהראו לו

שלפניו, וממילא ידיעת המקום המדויק היא בבחינת הידור אבל לא חיוב המחייב להחזיר את הברכה.

וכ"מ במור וקציעה (סי' קמ) שכתב: "ואי משום דהכא היה צריך לקרות בענין אחר, מה בכך, והלא לקריאה הוא צריך ודעתו עליה, שהרי עדיין לא קרא, וכי מה אכפת ליה לקורא, באיזה מקום הוא מקיים מצות קריאה, דנימא דאהא הוה דעתיה מעיקרא, ואהא לא, באמת דעה זרה היא מאד בעיניי".

את שני הצדדים לגבי ברכת התורה הביא גם הלבוש (או"ח סי' קמ ס"ג) "כיון דלא נתכוין בברכתו על זאת הפרשה", ואת הדעה החולקת: "דכיון שהספר תורה מונחת לפניו ודעתו עליה לקרות בתוכה, הברכה כוללת כל הפרשיות שבתורה ואיזה פרשה שיקרא קאי עליה ברכה זו שבירך".

ג. ונראה שגם לדעות שהביאו הב"י והלבוש שצריך לחזור לברך, בשאלה דידן אינו צריך לברך, שכן לדעתם התכוין לפרשה מסוימת בטעות והיה צריך לקרוא במקור"א, ובכך שברך הוציא מכוונתו פרשיות אחרות. אבל במקרה שלפנינו לא ברך על פרשה מסוימת, אלא תלה עצמו במה שיפתחו ויקראו לו. והרי זה כאורח שבעל הבית מביא לפניו, והוא תולה דעתו בדעת בעל הבית¹ ולכן אינו צריך לחזור ולברך.

ד. אמנם ניתן לומר שאין אפשרות לברכה סתמית, אלא צריך לדעת היכן הוא

1. פסק הלבוש (או"ח סי' קעט ס"ה): "אבל הקרואים בבית בעל הבית אחד לאכול מיני פירות וכיוצא בזה ומביאין להם בזה אחר זה, אינם צריכין לברך אלא על הראשון, ואפילו כלה מין זה קודם שיביא לפניהם מין אחר, דכיון דתלויה בבעל הבית אינם מסיחין דעתם כל זמן שיושבים שם".

סימן ד – עולה שברך ברכת התורה לפני שידע היכן הוא קורא

פותח ורואה מברך וקורא. ובירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) מפרש מה טעם כתיב (נחמיה ח'): ובפתחו עמדו כל העם מה כתיב בתריה ויברך עזרא את ה' וגו'."

ומשמע שהיא חובה מדברי קבלה לפתוח ולראות קודם ברכה.

לא מצאתי שהעלו את השאלה מה יהיה הדין אם ברך קודם שפתח.

בערוך (ערך חתן) לשון פסקנית: "א"ר זירא אמר רב מתנה אמר שמואל הלכתא פותח ורואה מברך וקורא – קיימא לן אין מברך אלא א"כ רואה".

ומשמע שהראיה קודם ברכה לעיכובא. ועי' רמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"ה) ושולחן ערוך (או"ח סי' קלט ס"ד) שלא פסקו במפורש האם לעיכובא שיפתח ויראה ורק אח"כ יברך.

וניתן להוסיף שכל הדעות שהובאו לעיל בענין שהראוהו מקום מוטעה, אם חוזר ומברך או אי"צ לחזור ולברך, הן דוקא אם פתח (במקום מוטעה) וברך. אבל אם כלל לא פתח, לכו"ע לא קיים את המצוה כהלכתה, וכפי שלמדנו מעזרא הסופר, וממילא חייב לחזור ולברך לפי כל הדעות.

מסקנה

נלענ"ד שאין יוצאים ידי חובה בברכה לפני שידע היכן צריך לקרוא בתורה. ואם ניתן, יש לעצור את הברכה ולהראות לעולה היכן לקרוא ורק אח"כ יחזור ויברך.

כדי שלא יהא ברכה לבטלה ואם הוא למטה יתחיל לקרות ממקום שפסקו עד אותו פסוק שהראו לו ואותו בכלל עי' בתשובת חוט השני סימן ס"ב ובתשובת גינת ורדים חא"ח כלל א' סימן (ב') [כ"א]. ובספר יד אהרן וע"ל סימן תרפ"ד.

ה. עד כאן ניסינו ללמוד משאלה דומה ולהשליך לשאלה שלפנינו.

יש לשאול ישירות: מנין החובה לראות מקום הקריאה קודם שמברך? אף על כך לא מצאתי עיסוק ישיר וזה מה שבררתי. נאמר במגילה (לב ע"א): "תנו רבנן: פותח ורואה, גולל ומברך, וחוזר ופותח וקורא, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: פותח ורואה ומברך וקורא".

לשתי הדעות פותח ורואה היכן קורא ורק אח"כ מברך. ונחלקו אם צריך לסגור את סה"ת כדי שלא יאמרו שהברכות כתובות בו. לא בואר מה הדין אם ברך קודם שפתח.

הגר"א (על שו"ע או"ח סי' קלט ס"ד) הביא ממסכת סופרים (פרק יג הלכה ה): "מי שהוא אווז ספר תורה, נחלקו שני תנאים בדבר, חד אמר פותח ורואה וגולל ומברך, וחד אמר פותח ורואה ומברך, רבי זעורה אבא בר ירמיה רב מתנה בשם שמואל הלכה כמי שהוא אומר פותח ורואה ומברך, ומה טעם, וכפתחו עמדו כל העם, ומה כתיב בתריה, ויברך עזרא את י"י האלהים הגדול. במה גידלו, רבי גידל אמר בשם המפורש, רב מתנה אמר בברכה גידלו".

וכן הראב"ה (סימן תקצה) כתב: "והלכה

הגבהה וגלילה בספר תורה

שאלה

ראיתי בית כנסת אחד שבו מגביהים ספר תורה אשכנזי לפני קה"ת, ואחר קה"ת מגביהים אותו סגור, המגביה מתיישב כשהספר בידו, ואז הגולל קושר את הספר ושם עליו את המעיל וקישוטי המתכת (טס, אצבע, רימונים). איך ראוי לסדר את ההגבהה והגלילה בקהילה מעורבת של ספרדים ואשכנזים? והאם נכון להגביה להגביה ספר תורה סגור.

נדון במקורות של ההגבהה והגלילה ובהלכות הנובעות מהן.

הגבהה

נאמר בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ד): "כתיב [דברים כז כו] ארוך אשר לא יקים את דברי התורה הזאת. וכי יש תורה נופלת. שמעון בן יקים אומר זה החזן שהוא עומד".

פרש הרמב"ן (דברים כז, כו): "ואמרו על דרך אגדה, זה החזן, שאינו מקים ספרי התורה להעמידן כתקנן שלא יפלו. ולי נראה, על החזן שאינו מקים ספר תורה על הצבור להראות פני כתיבתו לכל, כמו שמפורש במסכת סופרים (יד, יז) שמגביהין אותו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו ולאחרינו, שמצוה לכל אנשים והנשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר וזאת התורה אשר שם משה וגו' (לעיל ד מד), וכן נוהגין".

וכן הביא זאת רבינו בחיי (דברים כז, כו): "ודרשו רז"ל: (ירושלמי סוטה ז, ד) אשר לא יקים, זה החזן שאינו מגביה ספר תורה להראות כתיבתו לעם".

ובנימוקי יוסף (מגילה לב ע"א): "ירושלמי בסוטה ארוך אשר לא יקים את דברי התורה, וכי יש תורה נופלת, ר' שמעון בן אליקים אומר זה החזן. ופירש הרמב"ן ז"ל חזן שאינו מגביה ספר תורה כלפי מעלה כדי שיראוהו כל העם, לפי שמצוה לכל האנשים והנשים לראותו ולכרוע".

היינו, חז"ל חייבו שספר התורה יוגבה למעלה וכל העם יעמדו ויביטו בכתוב, ויכרעו (כדרך כריעה בתפילה) לכבודו של ספר התורה.

וכך נאמר במס' סופרים (פי"ד¹):

הלכה ה

"מיד נכנס ואוחז המפטיר (=הקורא) את התורה, ואומר, שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד, בנעימה, ואף העם עונין אותו אחריו. וחוזר ואמר, אחד אלהינו גדול אדונינו קדוש, אחד אלהינו רחום אדונינו קדוש, אחד אלהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו, כנגד שלשת אבות, ויש אומרים כנגד שלש קדושות; וצדקתך אלהים עד מרום אשר עשית גדולות אלהים מי כמוך, י"י שמך לעולם י"י זכרך לדור ודור, הכל תנו עוז לאלהינו ותנו כבוד לתורה, גדלו לי"י אתי ונרוממה שמו יחדיו. וצריך להגביה את התורה בשמע ישראל, ובאילו שלשה ייחודין, ובגדלו לי"י אתי".

1. סידור ההלכות שונה בהוצאות השונות.

הלכה ו

"ועוד צריך לומר, על הכל יתגדל ויתקדש וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל ויתקלס שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא הנכבד והנורא, בעולמות שברא, בעולם הזה ובעולם הבא, כרצונו וכרצון יראיו וכרצון כל עמו בית ישראל, תגלה ותראה מלכותו עלינו במהרה ובזמן קרוב, והוא יבנה ביתו בימינו, ויחון פליטתינו ופליטת כל עמו בית ישראל בהמון רחמיו וברוב חסדיו לחן ולחסד ולרחמים לחיים ולשלום, והוא ירחם עלינו ועל כל עמו בית ישראל בעבור שמו הגדול, ואמרו אמן".

הלכה ז

"ואחר כך מגביה את התורה למעלה, ואומר, אחד אלהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו לעולם ועד, ומתחיל בנעימה ואומר, יי הוא האלהים, יי שמו, ואחריו עונין אותו העם, וחוזר וכופלו, ועונין אותו אחריו שתי פעמים".

הלכה ח

"מיד גולל (=פותח) ספר תורה עד שלשה דפין, ומגביה ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתוב ולכרוע² ולומר, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, ועוד אומר, תורת יי תמימה משיבת נפש עדות יי נאמנה מחכימת פתי, פקודי יי ישרים משמחי לב מצות יי ברה מאירת עינים, יראת יי טהורה עומדת לעד משפטי יי אמת צדקו יחדיו, הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים".

במסכת סופרים מדבר בשלש הגבהות, האחת בהבאת התורה לבית הכנסת, השניה בהגיעה לבמה, ועדיין ספר התורה סגור ואולי נמצא בנרתיקו, ואח"כ מוציא את סה"ת מנרתיקו, או שמסיר את מעילו וקשירתו, ופותח את סה"ת על שלשה דפים ומגביה לפני כל הציבור בבית הכנסת. וזאת האחרונה היא זו שאנו עושים בימינו, ועליה דברו בירושלמי ובארוה הראשונים שהובאו לעיל. כל ההגבהות הללו נעשו, לפי מסכת סופרים, לפני קריאת התורה, של היום.

וכך באר בפירוש התפילות לרבינו יהודה ב"ר יקר: "ואמר במסכת סופרים כשמוציא ספר תורה מגביה למעלה ומיד גוללין ספר תורה עד שלשה דפין ומגביהין ומראין פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו ולאחריו שמצוה לאנשים ולנשים לראות פני הכתב ולכרוע, ועוד אמרו במסכת סופרים כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושיין כשמוציאין ספר תורה ומחזירין היו הולכין אחריה מפני כבודה".

וכן כתב בספר המנהיג (הלכות שבת עמוד קנד):

"ביציאת התורה מן הארון מנהג ספרד לומר אתה הראת לדעת שנ' על קבלת התורה ותורה ניתנה בשבת, פר' ר' עקיבא [פ"ו ע"ב], יהי יי אלהינו עמנו על בניין הבית, קומה יי למנוחתך בעבור דוד עבדך וגו', בהכנסת הארון בבית קדש הקדשים אמרו שלמה כדאי' בפרק במה מדליקין [ל' ע"א] ואומ'

2. כך כתב בעלי תמר (סוטה פ"ז ה"ד): "ונ"ל דמ"ש המסכת סופרים לכרוע אינו מתכוון לכריעה על הברכיים אלא על כריעת פנים וכמ"ש בירושלמי ע"ז ריש פ"ג, וכריעת פנים ישנם כאלו שעושים כן".

חבל נחלתו

בקול רם גדלו ליי' אתי ומגביה הספר תורה כלפי מעלה [ונהגו בספרד לומ' באמרו גדלו כי גדול אתה ועושה נפלא' ופסוקי' לפי הענין]. ועל כך נהגו לומ' זה המקרא על שם ויהי כי צעדו נשאי הארון ששה צעדים וגו' שיש במקרא זה שש תיבות, כך שמ'. אב"ן... ולא הזכיר את פתיחת הספר הגבהתו וכריעת הקהל.

וכמוהו כתב בספר אבודרהם (דיני קריאת התורה): "ומוציא ספר תורה ועומד לפני ההיכל ואומר בקול רם (תה' לד, ד) גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדו ומגביה הספר בידו למעלה. ועל שם (ש"ב ו, יג) ויהי כצעדו נושאי ארון ה' ששה צעדים. ונהגו לומר גדלו שיש בו ששה תיבות".

בספר יוסף אומץ (ח"א דיני ספר תורה וקריאתה סי' תקכג) באר:

"כשמגביהין הספר התורה והכתב מגיע לעיני הרואה, אז ישחה ראשו ויאמר וזאת התורה וכו', וכן בכל פעם שמגיע הכתב לנגד עיניו בסיבוב ישחה ראשו. ולא ישחה ראשו ולא יתחיל לומר וזאת התורה עד שיהיה הכתב לנגד עיניו".

כתב בעלי תמר (סוטה פ"ז ה"ד):

"ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת. גירסת הרמב"ן בפרשת כי תבא זה החזן וז"ל ואמרו ע"ד אגדה זה החזן שאינו מקים הס"ת על הציבור להראות פני כתיבתו לכל, כמו שמפורש במסכת סופרים פי"ד שמגביהין אותו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו ולאחריו שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וכו'. ואף לפי גירסתינו יתכן לפרש כן, זה החזן שהוא עומד ואינו מסתובב לכל רוח. וטעם החזנים שלא נהגו כמסכת סופרים מפני שחששו שמא ע"כ

תפול הס"ת, עיין בשו"ת ברכה סימן קל"ד בשם הרב רבי יחזקאל טראבוטי בתשובה כת"י, וז"ל, שבעיר אחד לא נהגו להקים הס"ת וערערו עליהם מדברי הירושלמי ומסכת סופרים והאריך להוכיח שאין בזה איסור ואדרבא יש לדונם לזכות דחשו שלא יפול הס"ת, ואף לדעת הרמב"ן אינה אלא אסמכתא, ומסיק דיחזיקו במנהגם והסכים עמו גדול אחד עיין שם. ואכן הפסוק יוכל להתפרש בפירוש אחר".

היינו בהגבהה יש סיכון מסויים, וכש"כ להסתובב עם ספר התורה פתוח, ועל כן יש מקומות שלא נהגו להגביה, והרב חיד"א מחזיק במנהגם.

ממשיך בעלי תמר: "וכן בספר נחלת יוסף מנהגי עדן כתב ואין נוהגין בעירנו להגביה הס"ת לכל ארבעה רוחות להראות לציבור כי אם ס"ת מונח בתיבה והחזן מוציא היריעה ומראה לציבור מצד אחד לכד (ובמצפונות יהודי תימן – משני הצדדים), והטעם שמא יפול מידם חו"ש. ושו"ר בסידור תכלאל מנהג תימן הפנימי להניח הס"ת על התיבה ואוחז היריעה ומגביה ומראה לעם אבל לא מגביה הס"ת באויר מחשש הנ"ל שמא יפול".

ומוסיף: "ודע שהאשכנזים אומרים הגבהת ס"ת או הגבה בקיצור והוא עפ"י לשון המסכת סופרים, ואלו הספרדים על יסוד הירושלמי אומרים הקמת ס"ת, מקביל לפעל אשר יקים. ועיין עוד בספר כתר שם טוב דף רע"ג כמה מנהגים בזה שהם שלא כדעת המסכת סופרים. ומנהג שלנו שמגביה הס"ת ומראה כתיבתו לימינו ולשמאלו ולפניו ולאחריו והוא מטעם הנ"ל וכמ"ש".

"ויפה נהגו האשכנזים דנותנים הגבה למי שרגיל ובקי לאמן ידיו שלא תצא שום תקלה חו"ש, דמה דנקיט המסכת סופרים והירושלמי

היינו עדיין לא נקבע המנהג והיו מקומות שלא היו עושים הגבהה. באר הבית יוסף (או"ח סי' קלד, ב): "וכתוב עוד במסכת סופרים בפרק הנזכר (ה"ב ו"ד) וז"ל כשמוציאין ס"ת אומר על הכל יתגדל ויתקדש וכו' מיד גולל ס"ת עד שלשה דפין ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו ולאחריו שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע ולומר (דברים ד מד) וזאת התורה וגו' (תהלים יט ח) תורת יי' תמימה וגו' ע"כ וכתבו שבלי הלקט (סי' עז) וגם המרדכי כתב בסוף הלכות קטנות (יד ע"ד) מהר"מ כשהיה מגביה הס"ת היה מראה הכתיבה לעם ע"כ וז"ל הרמב"ן בפירושו התורה בפרשת והיה כי תבא (דברים כז כו). וכך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קלד ס"ב):

"מראה פני כתיבת ס"ת לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב ולכרוע, ולומר: וזאת התורה וכו' תורת ה' תמימה וכו'".

ורמ"א הגיה:

"ונהגו לעשות כן אחר שקראו בתורה, אבל כשמוציאין אותו אומר הש"צ גדלו והקהל אומרים רוממו כו'..."

ובספר מנהגי א"י (גליס, עמ' נד סעיף ל) העיר: "ובארץ ישראל נהגו גם האשכנזים לעשות הקמת והגבהת ספר תורה קודם קריאת התורה ודלא כמנהגם באשכנז שכתב מור"ם".

היינו מנהג הספרדים ומנהג ארץ ישראל הוא להגביה לפני קריאת התורה ומנהג האשכנזים בחו"ל היה להגביה אחר קה"ת, ומעידים שמנהגי האשכנזים בארץ ישראל היה להגביה לפני קה"ת.

חזן לאו דווקא אלא דבזמנם היה החזן יכול לסגל ולאמן ידיו להגבה, אבל פשיטא שאם לא היה מסוגל לזה היה אחד מהקהל מגביה הס"ת. אולם היו חזנים שלא מסרו הגבה לאחר והם ג"כ לא עשו הקמת הספר והסתפקו בהוצאת היריעות ונגד אלו הם דברי שמעון בן יקים. ובזמן האחרון נתרקנו כמה בתי כנסיות בשכונת שלנו בת"א ונשארו רק מבוגרים ואין בכחם להגביה הס"ת החדש מפני שהוא כבד ואמרתי שיכולים לקרא בס"ת הישנים אף שהכתב אינו כ"כ מהודר ויפה כדי שיוכלו לעשות הגבה. אבל היה קשה לי לבטל הגבהת ס"ת שנתפשט בכל מקום אצל האשכנזים ואין מורין הוראה התמוה לרבים כמ"ש ביר"ד רמ"ב. אבל אעפ"כ לא החלטתי בזה הלכה למעשה ואמרתי שישאלו בנ"ז לגדולי ישראל פוסקי הדור. וראיה לפסק שלנו מיומא פ"ו ה"א משובח בגופו משובח במראיו משובח בגופו קודם עיין שם".

וכך באר בארחות חיים (הלכ' שני וחמישי סימן ח'): "כתוב במס' סופרים כשיהיה החזן על המגדל פותח הספר על ג' דפים ומגביהו ומראה פני הכתב לעם העומדים מימינו ומשמאלו ומחזירו לפניו ולאחריו שמצוה לכל האנשים לראות הכתב ולכרוע ולומר וזאת התורה וגו' ועוד אמר תורת ה' תמימה משיבת נפש ע"כ... וכתב הר' נתן מכאן מנהג הנשים שדוחקות עצמן לראות ס"ת ואינן יודעות למה. והמנהג הזה נוהגין בכל גלילות קטלוניא כשמגיע החזן להכל תנו עוז לאלהים מגביה הספר ומראה הכתב לעם. והמקומות שאין נוהגין זה המנהג נ"ל שהן מניחין אותו מפני טורח צבור לפי שכל הצבור צריכין לעמוד על רגליהם".

חבל נחלתו

התורה נעשית לפני הקריאה בתורה על ידי הנחת היד של החזן מתחת לקלף (בעזרת מטפחת) והגבהת שלש יריעות (=עמודות)... זאת הסיבה שאין צורך ב'מגביה'... כלומר לא היו מגביהים את הספר עצמו אלא רק את היריעות בלבד.

בספר יוסף אומץ (ח"א דיני ספר תורה וקריאתה סי' תקכג) מובאת הגהה:
"לא ידעתי חדשות מקרוב באו, שהמגביה קורא שלושה פסוקים כאשר סביב ילכון, שלא מצינו רק במסכת סופרים ומגביה הספר תורה ומראה הכתב לעם וכו', אשר מזה נמשך המנהג שגם הנשים יביטו ויראו מחלונותיהם לבית הכנסת אנשים, שבלעדי זאת אסור לפתוח חלונותיהן ולראות בבית הכנסת, ושיהיו סתומים וסגורים שלא יפתח. אמנם עתה לא ישגיחו על זה, יביטו ויראו תמיד בבית הכנסת וחלונותיהן פתוחים. ומדינא היה להן לאצנועי עצמן כאשר היו עושין לפני מזה, וגם לאשר יש בידו למחות ליתן בהן. אמנם לא ראיתי מוחה, ושומר נפשו ירחק, טוב שבת [על] פינת גג. ומי שיישר כוחו יבטלנו, שכרו הרבה מאוד. חיים אולמא".
וצ"ע על דבריו, הרי כך כתוב במפורש במס' סופרים: "שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתוב ולכרוע".

גלילה

נאמר במגילה (לב ע"א):
"אמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: הגולל ספר תורה צריך שיעמידנו על התפר. ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: הגולל ספר תורה – גוללו מבחוץ ואין גוללו מבפנים, וכשהוא מהדקו – מהדקו מבפנים, ואינו מהדקו מבחוץ. ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: עשרה שקראו בתורה – הגדול שבהם גולל

באר המגן אברהם (או"ח סי' קלד ס"ק ג):
"לראות הכתב. כשרואה האותיות עד שיוכל לקרותם מגיע אליו אור גדול (הכוונות) גולל ס"ת על ג' דפין ומגביה ומראה כתיבתה לעם [חידושי אגודה וכ"כ במ"ס פי"ד] ואפשר דדוק' נקט ג'".

בספר מנהגי א"י (עמ' נה) מביא מנהגים מעט שונים:

ג. בארץ ישראל המנהג הוא כן הקונה מצות פתיחת ההיכל נותן לו השמש המפתח בידו ופותח ההיכל ואחר כך **פותח הספר תורה בעודו בהיכל וכל הקהל משתחוים לו**, ובשבת בעוד הספר תורה פתוח הרב או הש"ץ אומר בריך שמיה ואם הוא יו"ט קודם בריך שמיה אומר הי"ג מדות וה"הי רצון" וסוגר הספר תורה ומוסרו להנושא אותו ו**פותחו ומסבב בו להראות הפרשה לכל יחיד ויחיד** בפרטות עד שמוצא בו התחלת פרשת השבוע ומניח ציצית מציצותיו על התיבה הראשונה שבפרשה ומנשק הציצית ואחר כך **מרימו למעלה להראות הספר תורה גם לנשים וסוגרו ומניחו על גבי התיבה**. הקורא מראה לו מקום הקריאה והמברך מסכה הס"ת בשולי טליתו ומברך וכאשר גמר הקריאה סוגר הש"ץ בין גברא לגברא ואחרי גמר ההפטרה **כשמחזירים הס"ת להיכל פותחים אותו פעם אחרת ומראים אותו לעם** עד הגיעו להיכל וסוגרו".
היינו מנהג א"י היה שפותחים את הספר פעם ראשונה בעודו בהיכל, אח"כ מביאים אותו לתיבה כשהוא פתוח כאשר הנושא מראה את הכתב לרבים, ואח"כ מגביה ומראה לכולם גם לנשים. ולאחר קה"ת וההפטרה נושאים אותו פתוח להיכל.

בספר על מנהגי תימן המקוריים (ספר החילוקים עמ' 39 סעיף קג) כתוב: "הגבהת

מהי הגלילה לא נתבאר בש"ס ואולי בגלל ההיכרות הקרובה לא נצרכו להסביר. כמה פירושים עיקריים יש בראשונים: הר"ן (על הרי"ף, מגילה יא ע"ב) כתב: "עשרה שקראו בתורה גדול שבכולן גולל ס"ת. אף על פי שאין צריכין לקרות אלא ז' כיון שאין קורין בתורה בפחות מעשרה נקט עשרה ויש מי שכתב דמהא משמע שהגדול **שבעשרה גולל אף על פי שלא קרא** דחולקין כבוד לגדול ליטול שכר כנגד כולם". היינו הגלילה היא לגדול בבית הכנסת אפילו הוא לא קרא. ומשמע שכאשר הספר על התיבה – בא גדול הציבור וקושרו ועוטפו במעילו. וכן הראב"ן (מגילה) כתב: "וא"ר יוחנן עשרה שנכנסו לבית הכנסת וקראו שבעה בתורה, גדול שבקוראין גולל ס"ת במטפחותיו והגולל מקבל שכר כנגד כולם. ושמעתי שבנרבונא נוהגין כן שכל הקוראין יושבין על המגדל אחרי קריאתן ולבסוף עומד הגדול וגולל". וכך באר המאירי (מגילה לב ע"א): "גדול **שבכל הקוראין** הוא נוטל כבוד הגלילה והגולל נוטל שכר כנגד כלם". ואולי אף בנרבונא כך נהגו שלא גדול בית בית הכנסת הוא הגולל אלא גדול הקוראין. ויש שפרשו שגדול העיר הוא הגולל אף שלא קרא. כן באר האו"ז (שו"ת סי' קטו): "וראיה לדבר גלילה שהרי הגלילה היא של הרב הגדול בעיר כדאיתא בשלהי מגילה [ד' ל"ב, ע"א] דאמר רב שפטיה עשרה שקראו ספר תורה גדול שבכולן גולל ס"ת אפי' הכי נהגו

ספר תורה. הגוללו נוטל שכר כולם, דאמר רבי יהושע בן לוי: עשרה שקראו בתורה – הגולל ספר תורה קיבל שכר כולם. שכר כולם סלקא דעתך? אלא אימא: קיבל שכר כנגד כולם". יש כאן שלש מימרות העוסקות בגלילה. האחת להעמיד על התפר, גלילה מבחוץ ולא מבפנים ודרך הידוק, וגדול גולל ומקבל שכר כולם. מהמימרות לא ברור בדיק באיזו גלילה מדובר. פרש רש"י (מגילה לב ע"א): "יעמידנו על התפר – כנגד התפר, ששם ראוי להדקו יפה". "הגולל ספר תורה – מענין לענין, והוא יחיד, וספר תורה מונח לו על ברכיו – גוללו מבחוץ, העמוד שהוא חוצה לו גוללו, ויגול מצד חוץ לצד פנים, שאם יאחוז עמוד הפנימי ויגול לצד החוץ – יתפשט החיצון ויפול לארץ". "וכשהוא מהדקו – כשגמר מלגלול ובא להדקו יאחוז בפנימי ויהדק על החיצון, כדי שלא יכסה הכתב בזרועותיו, שמצוה להראות את [הכתב אל] העם כשמהדקו, במסכת סופרים". "עשרה שקראו – שנאספו וקראו הג' או הז' כחוק היום, ולפי שאין קורין בתורה פחות מעשרה נקט עשרה שקראו בתורה". לפי רש"י שתי המימרות הראשונות עוסקות במי שגולל בצורה פרטית לשם לימוד תורה, ואילו על הגלילה בציבור במימרא השלישית לא ברור מהו אופן הגלילה ומדוע נוטל שכר כולם. נתעסק במימרא האחרונה. יש להעיר שאף במסכת סופרים (פ"ג ה"ב) נאמר: "ומצוה בגדול לגוללו".

חבל נחלתו

לפי דבריהם המשלים הוא הגולל והוא הקושר את ספר התורה ועוטפו במטפחות (ואולי אף מחזירו להיכל).

אמנם בפסקי רי"ד (מגילה לב ע"א) ביאור אחר: "ואמ' ר' שפטי' אמ' ר' יוחנ' עשרה שקראו בתורה גדול שבכולן גולל ספר תורה, דאמ' ר' יהושע בן לוי עשרה שקראו בתורה הגולל ספר תורה נוטל שכר כנגד כולן. פי', זהו גולל כי הוא דלעיל שממציא הקריאה וגולל הספר במקום שהן צריכין לקרוא, והאי דנקט עשרה לפי שאין קורין בתורה פחות מעשרה בני אדם".

וכן כתב בפסקי ריא"ז (מובא אף בשלטי גבורים): "עשרה שהתפללו בבית הכנסת והוציאו ספר תורה לקרוא בו גדול שבכולן גולל ספר תורה, שהגולל ספר נוטל שכר כנגד כולן, והוא הממציא הקריאות שצריכין לקרוא בהן כמו שביאר מז"ה (=הרי"ד). ויש מפרשין הוא הגולל אותו לכורכו במטפחת".

היינו, לפי פירושי הרי"ד ונכדו הריא"ז – הגולל הוא מי שמגלגל את היריעות ומראה לקוראים היכן לקרוא ולכן הוא גם נוטל שכר כולן.

באר את הרי"ד וריא"ז – הב"ח (או"ח סי' קמז):

"עשרה שקראו בתורה גדול שבכולם גולל דאמר רבי יהושע בן לוי וכו'. כך היא גירסת הרי"ף (יא ב) ולפי זה הכי קאמר דכיון שהגולל נוטל שכר כנגד כולם, לפיכך ראוי הוא לפי כבודו שיהא הגדול גולל דחולקין כבוד לגדול כדי שיטול שכר הרבה וכן כתב הר"ן (יא ב ד"ה עשרה) וכן נראה מדברי התוספות (ד"ה גדול) ופירוש גולל דקאמר הכא

בכל הקהלות לקנות הגלילה אף על גב דאיכא הרב בביהכ"נ³..."

והעיר הפרישה (או"ח סי' קמז ס"ק ג): "דאמר ר' יהושע בן לוי וכו' נוטל שכר כנגד כולם. יש לתמוה מאי ראייה היא זו וכי משום שהגולל נוטל שכר כנגד כולם יהיה הגדול דוקא גולל [הלא] כל אדם רוצה ליטול שכר הרבה ולכאורה נראה לפרש דהכי קאמר גדול שבכולם גולל רצונו לומר הגולל מקבל שכר גדול כנגד כולם ומי שירצה יכול לגלול והיינו דרבי יהושע בן לוי ואתי שפיר. אבל בעל העיטור שמביא רבינו על כרחך לא סבירא ליה האי פירושא שהרי כתב איכא מאן דאמר וכו' אלא גדול שבבית הכנסת וכו'. וזה לשון התוספות פרק בני העיר גדול שבכולם גולל לפי שהוא כבודו וגם לפי שהוא גדול שבכולן כדאי הוא ליטול שכר כנגד כולם".

לפי פירושים אלו, הגדול שבקוראים, או גדול בית הכנסת בזמן הקריאה – הוא הגולל.

אולם רבינו חננאל (מגילה לב ע"א) פרש: "ואריב"ל י' שקראו בתורה הגולל ס"ת. כלומר המשלים נותנין לו שכר כנגד כולן".

עולה מדבריו שהמסיים לקרוא בספר הוא מי שגוללו היינו סוגרו וקושרו כדי להוליכו להיכל והוא הנוטל שכר כולם.

וכ"פ הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ב הי"ח): "וכל מי שהוא גדול מחברו בחכמה קודם לקרות, והאחרון שגולל ספר תורה נוטל שכר כנגד הכל, לפיכך עולה ומשלים אפילו גדול שבציבור".

וכן הכל בו (הלכ' קריאת התורה סימן כ') כתב: "ונהגו להיות המסיים גולל ספר תורה".

3. עפ"י המשך התשובה משמע שהיה גולל והיה מגיש מעיל ולא ברור מדבריו היכן היה גולל.

ובמ"ב שם, ולפיכך מקבל שכר נגד כולן שהרי הוא מקים התורה בכל העם. ועיי"ש שהיום לא מקפידים ומכבדים בהגבה אף לאדם בינוני, ונראה שסמכו על הירושלמי שלא הגדול הקורא מגביה אלא החזן ולפיכך כל מי שמגביה הרי הוא נעשה חזן בזה. ונוסף לזה הרי כתב הטור בשם מנהג אשכנז שרגילים לקנותו בדמים יקרים ומשום חיוב מצוה, ולפיכך זהו כבוד התורה והרי הוא כחזן. אולם הגר"א עלה בכל שבת לשלישי וגם עלה להגבה כדין הגמרא בבבלי הגדול שבקוראים גולל הס"ת כמ"ש במעשה רב. וכן נהג האדמו"ר הגה"ק בעל אבני נזר זצ"ל וקראו במיוחד בס"ת קטן כדי שיהיה יכול לעלות להגבה, כן מסר לי ר' יוסף פריהר מחסידי סוכטשוב הותיקים ע"ה".

וכן במס' סופרים (פ"ד ה"ח) קורא למגביה — גולל: "מיד גולל ספר תורה עד שלשה דפין, ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל".

והסביר בדברי ירמיהו (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"ח):

"ומה שהגדילו מעלת הגולל בפ"ד מסופרים הי"ג שמגביה את התורה ואומר אחד הוא אלוקינו וכו' ויאמר ה' הוא אלוקים וכו' וגולל ומגביה ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו שמצוה לכל האנשים ולנשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר וזאת התורה אשר שם וכו'. או תורת ה' וכו' עיין שם הי"ג וי"ד. והמגביה נקרא גולל

כתב בשלטי הגבורים (יא ב אות ב) על שם רבינו ישעיה אחרון (פסקי ריא"ז מגילה פ"ד ה"ה סי' יג) הוא הגולל ס"ת קודם שיתחילו לקרות⁴ ומעמיד הס"ת על מקום הקריאה ואם כן הוא הממציא הקריאות לקרות בהן לכך שכרו גדול. ויש מפרשים הוא הגולל אותו לאחר שקראו בו כדי לכרוכו במטפחת עכ"ל ופירוש יש מפרשים הוא הנראה מדברי רבינו ובעל העיטור שהביא וכן נראה מדברי כל הפוסקים. ועוד יש לומר דהכי קאמר דכיון דאמר רבי יהושע בן לוי דהגולל נוטל שכר כנגד כולם בעל כרחך דטעמו משום דצריך ליזהר בדיני גלילה להעמידה על התפר ולגלול מבחויך ולהדקו מבפנים ולגלול מטפחת סביב ס"ת ולא איפכא כמו שיתבאר שאם אינו נזהר על כל זה עון גדול יש בידו ומאחר שנזהר בכל זה לכן נוטל שכר כנגד כולם. לפיכך נמשך מזה שהגדול שבכולם יהא גולל לפי שהגדול הוא הנזהר יותר משאינו גדול ועושה הגלילה כהוגן בכל דיניה. אבל לפי גירסת הספרים שבידינו משמע דמילי מילי קתני ולא תלי חדא באידך דהכי גרסינן עשרה שקראו בתורה הגדול שבהם גולל ס"ת והגוללו נוטל שכר כולן דאמר רבי יהושע בן לוי וכו'".

אולם לפי מה שכתב בעלי תמר (סוטה פ"ז ה"ד) נראה שהגולל הוא המגביה שהוא גם מי שקושר את הספר, וההגבהה נעשית בסיום הקריאה בספר, וז"ל: "ובזה מתפרש הגמרא במגילה, הגדול שבהם גולל הס"ת והגוללו נוטל שכר כנגד כולם. ולפי האמור מובן יפה שכן הגולל האמור כאן הוא המגביה ס"ת ומפני שגוללו עד שלשה דפין וגם עוזר להגולל נקרא גולל, עיין בסימן קמ"ז

4. לא מצאתי כן בריא"ז, וזה מפירושו של הב"ח.

חבל נחלתו

ועדות לכך שהגבהה היא לאחר קה"ת האמור בספר המנהגים (חילדיק, מנהגי ראש השנה):

"וגם אין להגביה ספר תורה שקראו בה כבר עד שיביאו ספר תורה אחרת קודם, שלא יעמוד החזן בטל בלי מצוה (כדאמר בפרק תמיד נשחט (פסחים סד, א) מקבל את המלא ומחזיר את הריקם)".

וכן בספר המנהגים (טירנא, הגהות המנהגים, מנהג של ראש חודש):

"(נז) ואין להגביה ספר תורה שקרא בו כבר עד שהביא ס"ת שנייה קודם כדי שלא יעמוד החזן בטל בלא מצוה, כן מסיק בסוף תמיד נשחט (פסחים סד, ב) מקבל את המלא ומחזיר את הריקן, כן הוא באשר"י בפ"ב דשבת בשם ר' יונה".

עפ"י יובן מדוע הגולל (=מגביה) נוטל שכר כולם כיון שהוא מראה ס"ת לרבים, בעוד שהשאר רק קוראים ואין מראים לרבים. כמו"כ בכך משוים את הבבלי למס' סופרים שהגבהה היא החשובה בהוצאת ס"ת. הספרדים שנוהגים הגבהה לפני הקריאה קבלו את הכתוב במסכת סופרים ודחו את האמור במגילה. האשכנזים קבלו את מהות הדברים על חשיבות ההגבהה ממס' סופרים ונהגו כבבלי שהגבהה לאחר הקריאה.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמז ס"ד): "הגולל ס"ת, גולל מבחוק; וכשהוא מהדקו מהדקו מבפנים".

ורמ"א הגיה:

"פירוש כשהספר עומד לפניו, יהיה הכתב נגד פניו ויתחיל לגלול מבחוק, ואחר שגמר הגלילה יהדק סוף המטפחת בפנים, שכשיבא לקרות בו ימצא ההדוק בפנים ולא יצטרך להפך הס"ת (טור והרא"ש סוף פ' בני העיר);

ומשום הנ"ל ראוי לגדול לעשותו ודעת רבינו כיון שהגלילה דבר בפ"ע וגם למה יהיה יותר במעלה מברכה וקיום תקנת משה ועזרא לכן פי' שהאחרון הגולל וא"כ אף שהוא האחרון בזה נוטל כנגד כולן על כי הוא מגביה ומעלה כבוד ה' ותורתו נגד כל העם באמרי קודש כנ"ל. אלא דיקשה מאי מקשינן מפני וכו' דאורייתא וקדשתו וכו' דהרי מטעם וקדשתו הגדול יהיה האחרון שהוא הגולל ויש ליישב וצ"ע קצת וי"ל כמ"ש לעיל דמעלת הגולל כדאי' במס' סופרים וזה לא היה בזמן המשנה".

עולה שהבנתנו לעיל לא היתה שלמה, הגולל הוא המגביה בסוף קה"ת, והוא מראה את כתיבת סה"ת לכל הקהל, ועל כן הוא נוטל שכר כולן. ואחר כך היה מניח את הספר על הבמה וגוללו כהלכות גלילת ספר תורה. (עפ"י המימרות הקודמות במגילה וביאוריהן בראשונים ואחרונים).

וכ"כ בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' קמז ס"ק ז): "ובמרדכי סוף הלכות תפילין (דף צ"ח ע"ב) (בהגהות דף יד ע"ד) דמוהר"ם היה נוהג להגביה להראותו לעם וכן כתב הכל בו (סי' כ י ע"א) וז"ל במסכת סופרים כשהיה החזן על המגדל פותח הספר ומראה לעם הכתב לאנשים ולנשים ואז היו אומרים וזאת התורה וכו' מכאן סמך לנשים שדוחקות עצמן לראות ואינן יודעות על מה עכ"ל ובמסכת סופרים פי"ד (הי"ד) הם דברים אלו ומשמע שם שמיד בשעת הוצאה היו מראים לעם אבל אין המנהג כן אלא בשעה שחוזרין וגוללין. ובמהרי"ל (הל' תפלה סעי' ג) שהוא היה נוהג בשעת הגבהת התורה להשתחוות נגד הכתב ולומר וזאת התורה וכו' וכשמכניסים אותו הלך ממקומו שהיה בדרום המנורה ללוותה עד לפני ארון הקודש עכ"ל".

ויותר מאוחר נחלקו הפעולות למגביה וגולל.

לפי הספרדים לא היתה הגבהה בסוף קה"ת ולכן נשארו בתמיהה מה ענין הגולל הנוטל שכר כולם.

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' קמז ס"ט):

"ודע שאני מתפלא על מנהג שלנו שמכבדים איש נכבד להגבהת התורה והגולל הוא אדם קטן והרי מגמ' מבואר **דעיקר שכר הוא הגלילה**⁵ ולכן באמת במדינתנו בבתי מדרשות של חסידים מגביהים התורה וחוזרים ומניחים אותם על הבימה וגוללים בעצמן וחוזרים ונוטלים אותה וישב על ספסל ואיש פשוט כורך המפה ומלביש המעיל וברור הוא שמטעם זה עושים כן ומנהג האשכנזים תמוה ואפשר לומר דהגבהה שמראה הס"ת לעם וכולם עומדים מפני כבוד התורה זהו יותר גדול מהגלילה אבל בזמן הש"ס לא היה הגבהה אחר הקריאה אלא קודם הקריאה וכן מנהג ספרד גם היום וכבר כתבנו זה בסי' קל"ד ע"ש ולכן אצלם הגלילה הוא העיקר ולא כן אצלנו".

כתב בספר מנהגי א"י (עמ' נה מס' טל ירושלים):

"ד. והנה דבר חדש אני רואה אצל הספרדים ספרי תורה שלהם נעשו בנרתיקים של עץ בלי שום מטפחת ובלי מפה ואפילו בשעת קריאת הספר תורה עומד בעץ הזה כמו

ונראה דכל זה מיירי כשאחד עושה כל הגלילה, אבל עכשיו שנוהגים שהאחד מגביה ואחד גולל, הכתב יהיה נגד המגביה, וכן נוהגים כי הוא עיקר הגולל והאוחז הס"ת".

הרמ"א מלמד שלשעבר המגביה הוא היה הגולל, ובימיו (וכן בימינו), בס"ת אשכנזים, מחלקים את התפקידים למגביה ולגולל. ומשני התפקידים המגביה הוא העיקרי.

ובאר המשנה ברורה (סי' קמז):

"ה) גדול וכו' – ואיתא בגמרא דהגולל [והוא מה שאנו קורין היום הגבהה שהוא עיקר הגולל] נוטל שכר כנגד כולן ולכן כדאי שהגדול יהיה מכובד במצוה זו כדי שהוא יקבל השכר".

"ו) שבאותם שקראו – ויש פוסקים דהגדול שבביהכ"נ גולל אף על פי שלא קרא בתורה [מ"א] וכן פסק הגר"א בביאורו וכן פשט המנהג כהיום שאין מחפשיין אחר מי שקרא בתורה".

זמני הגבהה וגלילה

נראה שנחלקו מנהגי האשכנזים והספרדים. לפי האשכנזים הגולל הוא המגביה הנוטל שכר כולם. ולפני סיום קה"ת לא היתה אותה הגבהה המוזכרת במס' סופרים, ובסוף הקריאה היתה הגבהה ע"י הגדול ואח"כ הוא היה הגולל.

5. כאמור, נראה מן הגר"א ושאר הראשונים שהעיקר היא ההגבהה ובגלילה נוטל שכר כולם, והיא קרויה גלילה בגלל שהיא באה אחרי ההגבהה (אולי להבחין מההגבהה הראשונה, שהיתה אך הגבהה וללא גלילה). כמו"כ לשיטת החסידים מגביהים את ספר התורה סגור, ואין לכך שום טעם, ואפילו לשיטת מס' סופרים שיש שתי הגבהות לפני ההגבהה החשובה שלפני קריאת התורה, שם מגביהים את ספר התורה עטוף במעילו או בנרתיקו, אבל למנהג החסידים מגביהים ספר תורה סגור וערום ויש בכך צד בזיון לענ"ד. ולכן לדעתי יש לדחות דברי ערוה"ש ומנהג החסידים.

חבל נחלתו

חביות ונעשה לפתוח כלי זה ולסגור ואין בזה שום גלילה רק השמש מכין מקודם המקום קריאה וכשמוציאים לקרות פותחין הכלי ומעמידין על הבמה".

היינו, מלבד חילוק המנהגים בין הגבהת התורה לפני הקריאה ואחר הקריאה, חדשו בקהילות ספרד נרתיק עץ לספר תורה, שאי אפשר לעשות בו גלילה בציבור, אלא לכל היותר הגבהה.

קהילה מעורבת

בקהילות מעורבות שיש הן ספרדים והן אשכנזים, וספרי התורה אשכנזים או ספרדים צריך שספר התורה יוגבה לפחות פעם אחת כשהעמודות פתוחות לציבור. יש נוהגים לפי הספר תורה, אם אשכנזי לאחר הקריאה, ואם ספרדי לפני הקריאה. יש נוהגים לפי החזן אם הוא אשכנזי

בסוף הקריאה ואם ספרדי לפני הקריאה. וניתן להגביה פעמיים (כך הנהיג הרב שלמה אבינר שליט"א בקשת ברמה"ג), הן בספר אשכנזי שיש לו רק מעיל, והן בספר ספרדי שיש לו נרתיק קשיח. בשתי הפעמים יש לפתוח את הספר על שלש עמודות ולהראות לכל הציבור, והציבור כורע כבתפילה. ההגבהה הראשונה היא עפ"י מנהג עדות ספרד, השניה לפי מנהג עדות אשכנז, ואם הספר הוא עם מעיל ולא נרתיק קשיח יוסיפו אף גולל. מה שכתב ערוה"ש על מנהג החסידים לא ראיתי שנהגו בימינו. הגבהת ספר האשכנזי סגור כשיריעותיו גלולות ולא פתוחות לעיני הציבור, אינה כמנהג אשכנזי ולא כמנהג ספרד. ואם אין מגביהים ספר תורה אשכנזי בסוף הקריאה, אז אין גולל אלא קושרים ועוטפים במעיל על הבימה.

סימן ו

ברוך דיין אמת או דיין האמת

המשנה של הרב ניסן זק"ש. והרוב כלל לא הבחינו בין הנוסחים, כגון בהלכות גדולות מופיע הן דיין אמת והן דיין האמת. וכן במחברים אחרים.

ב. ונלענ"ד שיש לומר דיין האמת. וזאת מההשוואה לברכת הטוב והמטיב בה הטוב והמטיב אינו בא באופן סתמי אלא עם ה"א הידיעה לפניו.

שאלה

מהו הנוסח הנכון של הברכה: ברוך... דיין אמת או ברוך... דיין האמת?

תשובה

א. רוב המביאים ברכה זו כתבו שמברכים דיין 'האמת'. ויש גירסאות שונות בלשון המשנה עי' שנו"ס בהוצאת

דיבר קודם שאכל ואחר אכילת בוצע

שאלה

מי שבלייל שבת דיבר אחרי שהבוצע ברך ואכל – לפני שהגיע לאכול את הכזית שלו. האם צריך לחזור ולברך על הפת¹?

תשובה

א. השאלה היא כשאחד מברך לכולם האם דיבור של מי שאינו המברך מהוה הפסק עבורו בין הברכה לאכילתו, או שכיון שהמברך בך ואכל ללא הפסק – הוא הוציא בברכתו ואכילתו את כל מי שברך עבורו ולכן אין בדבריהם הפסק. לשיטה המחייבת, כל אחד שיוצא בברכה נחשב כאדם פרטי, ולכן דיבורו בין ברכת המברך ואכילתו (אפילו אינו אוכל מפת שברך עליה ה**בו**צע) הוא הפסק. אבל לחולקים כל היוצאים בברכה נחשבים כגוף אחד וכיון שאחד מהם לא הפסיק בין הברכה לאכילה יצאו י"ח הברכה ואין ההפסק מעכבם ב**דיעבד** ויכולים להתחיל לאכול בלא ברכה.

ב. כתב הבית יוסף (או"ח סי' קסז אות ו – ז ד"ה ויאכל מיד): "כתב הרוקח (סי' שכט ד"ה אין להפסיק) אם דיבר שאר דברים בין ברכת המוציא לאכילתו צריך לברך המוציא פעם שנית אבל אם אכל הבוצע מעט והסיחו הא נפקי כולהו כדמשמע בשילהי בכל מערבין (עירובין מ:) דאי יהבי לינוקא נפקו עד כאן. ואיני רואה שום ראייה משם דהתם הוא מברך

על דעת שישתה התינוק וכיון ששתה לא הויה ברכה לבטלה אבל הכא כל אחד ואחד חייב לברך כדי לאכול וכשאחד מברך לכולם הוי כאילו כל אחד בירך לעצמו וכשהוא מפסיק בין ענייתו אמן לטעימתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך וזה נראה לי ברור".

ובדרכי משה (הקצר או"ח סי' קסז ס"ק ו) הגיה: "ולי נראין דברי הרוקח דמאחר שטעם אחד מן פרוסת הבציעה יצאו כולם מידי דהוי אטעימת כוס של ברכה וכמו שמבואר לקמן סוף סימן רע"א וכמו שאכתוב בסמוך (ס"ק ח) בשם אור זרוע (ח"א סי' קמד)".

והוסיף בס"ק ח: "כתב אור זרוע (ח"א סי' קמד) שאין כל אחד ואחד צריך לטעום המוציא כמו בטעימת כוס של ברכה דאם יטעום אחד מן המסובין סגי והא דאמרין בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה דמשמע שהיו נוהגים כל אחד ואחד לטעום מן המוציא כמו שנוהגים עכשיו לאו משום דחובה היא כך אלא משום דאתעבדא ביה מצוה מחמת חיוב מצוה הורגלו כל אחד ואחד לטעום מן המוציא עכ"ל".

הב"ח (או"ח סי' קסז ס"ק ח) צידד כרמ"א, והביא לו ראייה מדיוק ברש"י בברכות (מ ע"א ד"ה טול ברוך).

הרמ"א חזר על פסקו (או"ח סי' קסז ס"ו): "והא דאם שח דברים בטלים צריך לחזור ולברך, היינו דוקא ששח קודם שאכל הבוצע, אבל אח"כ לא הוי שיחה הפסק, אעפ"י שעדיין לא אכלו אחרים המסובים, כבר יצאו

1. שאלת הרב אוריאל ספז' הי"ו רב הישוב כוכב יעקב.

חבל נחלתו

וכן באליה רבה (סי' קסז ס"ק יג) כתב כב"י ודייק מתוס' בפסחים וכתב: "הרי להדיא דברכת היין וברכת [ה]מוציא צריך שיטעמו כולם בלא הפסקה. וטעמא נ"ל דדוקא ידי קידוש שהוא מצוה יכול אחד (להטעים) [לטעום] ויוצאים כולם, אבל [ה]מוציא וברכת היין שכל אחד שומע הברכה כדי שיאכל הוא עצמו צריך לאכול או לשתות תכף, ולפי זה ראיית רמ"א מכוס של ברכה בסוף סימן רע"א לאו ראייה כלל, דהתם מיירי לענין קידוש. וכן כתב בראב"ן סימן קצ"א זה לשונו, אבל שאר דברים שאינן צורך סעודה הוי הפסק, או אחד מחבורה אם דיבר הוי הפסק ואינו יוצא באותה ברכה ע"כ. מדסתם, משמע קצת דאף שכבר טעם הבוצע אינן יוצאים. ועתה נדפס מחדש ספר מגיני ארץ [ט"ז סק"ח, מג"א ס"ק יט] וראיתי שחולקין נמי אדין זה, ושכן כתבו הרא"ש [פסחים פ"י סימן ה] ומרדכי [פסחים לה ע"א], ושמתתי". והאריך עוד.

המגן אברהם (ס"ק יט) אף הוא סבר כב"י והביא ראיות מהראשונים (נזכרו לעיל בדברי אליה רבה) וסיים: "אבל עכ"פ אם שח צריך לברך דאטו יהא שומע עדיף מאילו ברך הוא בעצמו והשיח צריך לחזור ולברך ואלו שמע והשיח לא יהא צריך לחזור ולברך כמ"ש הב"י ע"ש, דדוקא גבי קידוש והבדלה כיון שטעם אחד דיו ויצאו כולם משא"כ הכא שרוצה לאכול בברכת חבירו אסור להפסיק ולכן יש לנהוג כמ"ש התו' והרא"ש והמרדכי והרב"י וכ"מ בס"ז דדוקא משום דברכת ענט"י צורך סעודה לא הוי הפסק הא לאו הכי הוי הפסק ובודאי אלו ראה רמ"א דברי התוס' והרא"ש ומרדכי לא היה חולק עליהם".

כולם באכילת הבוצע, כי אין צריכים כולם לאכול מן פרוסת הבוצע, רק שעושין כן לחבוב מצוה (רוקח ואור זרוע).

הלבוש צידד בשיטת הרמ"א.

ג. הט"ז (סי' קסז ס"ק ח) סבר כב"י וכתב: "ובאמת הדברים של ב"י ברורים כשמש בצהרים דהיאך שייך לומר שזה יוצא במה שאכל זה המברך פרוסת המוציא והא בברכת הנהנין אנו קיימין וכל אחד צריך לברך על הנייתו אף על גב דמה שטועמין המסובין מן פרוסת המוציא הוא חבוב מצוה לחוד לא חיוב מ"מ חיוב עליו לברך על מה שיאכל אח"כ וכל שאוכל בלא ברכה עבירה היא בידו, וכיון שהפסיק בשיחה קודם הנאתו אזלה לה ברכה של זה ונהנה בלא ברכה ולמה יהי עדיף של חבירו מברכה של עצמו. ותו דהא בזה שיוצא בברכת חבירו צריך שיענה אמן כמ"ש רמ"א לפני זה. וא"כ עיקר מה שהוא יוצא הוא ע"י מה שאומר אמן והוי כאלו בירך הוא בעצמו. וא"כ צריך שלא יפסיק בין אמן שלו לאכילתו".

והוסיף: "ועוד נ"ל תמוה פסק הרוקח דלדידיה אם שנים רוצים להניח תפילין ואחד מברך והשני יוצא בכרכתו והאחד שבירך והניח תפילין והשני לא הניח עדיין וכי לא הוה הפסק במה שהוא סח ונאמר שכבר יצא ידי הברכה בהנחת חבירו ודאי זה אינו ומכ"ש בברכת הנהנין ומחמת זה אמרתי בלבי שראוי לאדם לנהוג בביתו שיצוה לכל אחד שיברך לעצמו ברכת המוציא אם ישיח קודם אכילתו המוציא והבעל הבית הבוצע יכין שלא יוציא רק מי שלא יפסיק בדברים קודם שיאכל ממילא אין כאן חשש ברכה לבטלה אפי' אם האמת כדעת הרוקח".

משום שהפסיק בין ברכה לאכילה ואף זה הפסיק בין שמיעה לאכילה שהשומע ממברך. "וכן רבים שעושים מצוה אחת ואחד ממברך לכולם אם הפסיק אחד מהם בין שמיעת הברכה לעשיית המצוה אף על פי שהמברך כבר עשה המצוה תיכף לברכתו אין זה מועיל לזה שהפסיק בינתיים וצריך לחזור ולברך לעצמו".

ה. המשנה ברורה (או"ח סי' קסז ס"ק מג) העיר על דברי הרמ"א: "אבל אח"כ וכו' – פי' אפילו השיחו אח"כ השומעים ויוצאים בברכתו קודם שטעמו ג"כ אין קפידא בדיעבד הואיל וכבר חלה ברכת המברך מיהו לכתחלה בודאי אסור לכל אחד מהשומעים להפסיק קודם שיטעמו. והנה זהו רק דעת הרמ"א אבל כמעט כל האחרונים חולקים עליו וס"ל דלא עדיף השומע מהמברך עצמו כששח קודם טעימתו שחוזר ומברך וה"נ השומעים אם הפסיקו בדברים קודם טעימתן שחוזרין ומברכין. ודע עוד דאם המברך שח קודם שטעם אף שהשומעים לא שחו כלל משמע מהפוסקים לכאורה דשוב אינם יוצאים בהברכה² כמו שכתבתי בבה"ל וצ"ע לדינא".

והאריך בבאור הלכה (סי' קסז סעיף ו ד"ה אבל אח"כ) לדחות שיטת הרמ"א.

וכן בכף החיים (סי' קסז אות נט) הסכים עם שיטת הב"י ופסק שיש לברך בשנית.

ו. אולם בערוך השולחן (או"ח סי' קסז סעי' יד – טז) מצטרף לרמ"א וחולק על כל האחרונים שהצטרפו לב"י. וז"ל:

"(יד) וכתב רבינו הרמ"א על הדין שנתבאר וז"ל והא דאם שח דברים בטילים צריך לחזור ולברך היינו דווקא שח קודם שאכל הבוצע

וכן הפר"ח (או"ח סי' קסז ס"ו) כתב: "והכי נקטינן שאם הפסיקו בדברים, צריכין לחזור, וזה פשוט".

ד. כתב הפרי מגדים (משב"ז סי' קסז ס"ק ח) לגבי דברי הט"ז: "ומה שכתב בהניח תפילין, יש לחלק בין מצוה דחיובא רמי עליו הוה הפסק, מה שאין כן באכילת רשות וברכת שבה והודיה כשאחד משבח לאדון כל בשביל כולם (שלוחו של אדם כמותו) ואכל הבוצע תו לא הוה הפסק למסובין. ואין הכי נמי באכילת מצה בפסח ליל ראשון [ו]שני אם טעם הבוצע ואחרים הפסיקו דצריכין לחזור ולברך, דהוה כמו ברכת המצות. והט"ז עשה תקנה אם אירע שהפסיקו המסובין, לברך המוציא והבוצע יכוין לפטור את מי שלא יפסיק בין שמיעתו לאכילתו, אז יוצא ממה נפשך וליכא ברכה לבטלה אף לרוקח, דכהאי גוונא לא יצא בשמיעתו, דהוה והבוצע לא נתכוונו כי אם שלא יפסיק בין שמיעתו לאכילתו".

והוסיף: "והוי יודע אם הבוצע הפסיק בדיבור בין ברכה לאכילה ואחרים אכלו אח"כ, י"ל דיצאו הם בברכתו, הואיל והם לא הפסיקו בדיבור..."

מביאור הגר"א נראה שהסכים עם הב"י. ובצורה ברורה כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קסז ס"י):

"ואפילו אחר שטעם המברך אם שח אחד מהמסובין קודם שיטעמו צריך המשיח לחזור ולברך לעצמו אם שח בדבר שאינו מענין צרכי סעודה כי לא תהא שמיעתו הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו והיה משיח בין ברכה לאכילה שהיה צריך לחזור ולברך

2. אמנם הפמ"ג כתב במפורש שיוצאים והביא לדבריו ראיה.

חבל נחלתו

אבל אח"כ לא הוה שיחה הפסק אף על פי שעדיין לא אכלו האחרים המסובין כבר יצאו כולם באכילת הבוצע כי אין צריכים כולם לאכול מן פרוסת הבוצע רק שעושים כן לחיוב המצוה עכ"ל ומקור דין זה הוא מהרוקח [ב"י] ודימה זה לכוס של קידוש דלכתחלה נכון שכל המסובים יטעמו ממנו ובדיעבד יצאו ידי כולם בשתיית המברך וה"נ כן דלכתחלה נכון שיאכלו כולם מפרוסת הבוצע אך בדיעבד יצאו כולם בטעימת הבוצע וכיון שהוא טעם הוה כאלו כולם טעמו וא"כ שיחתם לא הוה כהפסק בין ברכה להמוציא אלא כלאחר המוציא".

"(טו) ורבים וגדולים חולקים בזה וס"ל דאין זה דמיון כלל דהתם הוה ברכת המצוה ובדיעבד כששתה המברך יוצאים כולם והם באמת לא ישתו מזה אבל כאן כולם צריכים לאכול והרי ברכת הנהנין הוא ואטו יהא עדיף השומע מאלו בירך הוא בעצמו והשיח דצריך לחזור ולברך ובשביל שהוא שומע א"צ לחזור ולברך [מג"א סקי"ט] וכיון שהפסיק בשיחה קודם הנאתו הלכה לה ברכה של זה ונהנה בלא ברכה [ט"ז סק"ח] ועוד דהא העיקר עניינתם אמן והוה כאלו ברכו הם וא"כ צריך שלא יפסיק בין אמן שלו לאכילתו [שם] ועוד דבאמת רק בקידוש וכיוצא בזה יוצאים השומעים בשתיית המברך בלבד אבל בברכת הסעודה אינם יוצאים בטעימתו ומחוייב כל אחד מהמסובין לטעום בעצמו [א"ר סקי"ג] וגם רבינו הב"י בספרו הגדול חולק על דין זה ע"ש".

"(טז) ולענ"ד איני רואה השגה בכל זה דהרוקח ורבינו הרמ"א הכי קאמרי דהטעימה שטעם הבוצע הוה כאלו טעמו כולם דהא זהו וודאי דגם קידוש והבדלה כל אחד מחוייב

לקדש ולהבדיל ולשתות הכוס אלא דאמרינן שכולם יוצאים בברכת המקדש ובטעימתו וה"נ אמרינן שכולם יוצאים בברכתו ובטעימתו כאלו כולם ברכו וטעמו ועוד ראייה ממה שיתבאר בסי' רע"א דאם לא טעם המקדש וטעם אחר יצא והשתא ק"ו הדברים דאם טעימת אחר כטעימתו כ"ש שטעימתו כטעימת אחר ואף להגאונים שחולקים בקידוש מודים בשארי דברים ע"ש ואי משום שיאכלו בעצמם אח"כ וכל נטילתם הוא לאכילה מ"מ מה בכך וכי גרע חיוב השתייה שחייבה תורה מרצון אכילתו **סוף סוף בהכרח לומר דטעימתו הוה כאלו טעמו כל המסובין...**

ז. בשו"ת גינת ורדים (חאו"ח כלל א סי' מג) דן באריכות והסיק:

"סוף דבר דמסתבר כדברי הרוקח ז"ל וכדברי שבלי הלקט ומי שלבו נוקפו ורוצה לחזור ולברך יברך בלבו דהא מיהא יוצא י"ח אליבא דהרמב"ם וסמ"ג שכתבו שהמברך בלבו אף על פי שלא בטא בשפתיו יוצא י"ח ועיין ב"י סי' קפ"ה ומשום איסור דלא תשא ליכא דאין איסור שבועה אלא בהוציא בשפתיו בשבועת ביטוי ומסתמא כולו שבועות שוין זו לזו ותו דהא לאו דלא תשא ישנו במלקות ולא שייכא התראה על דברים שבלב. ותו כיון שעושה בשביל לצאת ידי חובת ברכה לא עבר משום לא תשא וסברא זו אף על פי שדחאה הרב ב"י אהניא לן מיהא לעשותה סניף להיכא שמברך בלבו".

נלענ"ד שאף שרבו הפוסקים לברך בשנית בכ"ז אף כת האוסרים לברך אינה כה קטנה וא"א לבטל דבריה. ולכן לא ראוי לברך בשנית ובדר"כ במחלוקת הפוסקים נהגו שספק ברכות להקל, ואף כאן כתב לי הרב השואל שכן פסקו בס'

חבל נחלתו

הליכות עולם (לגר"ע יוסף) ובס' ברכת ה' (לגר"מ לוי). ולכן נראה לי שלא ראוי לברך ורדים. בשנית אלא לברך בלבו כעצת שו"ת גינת

סימן ח

העלאת כהן ב'מוסיף'

שאלה¹

בשמחת תורה שמוסיפין הרבה, גם בכל יום טוב אין המפטירין ממנין הקרואים, כדלקמן. והוסיפו בסעיף ב: השר"ע כתב: "מותר לקרות עולים הרבה אף על פי שקרא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך, אין בכך כלום". ורמ"א הגיה: "ויש אוסרים (מרדכי סוף מגילה). וכן נהגו במדינות אלו, חוץ מבשמחת תורה, שנהגו להרכות בקרואים ונהגו כסברא הראשונה".

עולה שלפי עדות אשכנז אין מוסיפים כלל בשבת וביו"ט, ורק בשמחת תורה מעלים את כולם בעליות חוזרות וכל אחד מברך לפני הקריאה ואחריה. ולפי עדות ספרד גם מוסיפים עולים וגם חוזרים על אותם פסוקים מספר פעמים וגם כל עולה מברך לפני קריאתו ובסופה. בבעיות שמנהג ספרד גורם עסק בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' לו).

וסיכם את מנהג הספרדים בילקוט יוסף (קריאת התורה ובית הכנסת סימן קלה, סעיף כו): "כשיש בבית הכנסת חתן בתוך שבעת ימי המשתה שלו, או אבי הבן ביום המילה, או חתן בר מצוה ביום מלאת לו י"ג שנה ויום אחד, בשבת או ביום טוב, ורוצים להעלות לספר תורה עולים נוספים מקרובי וידידי

השבת היינו בבר מצוה של נכדי הכהן במגדל העמק. בני כיבדני לעליה לתורה כראשון, אמרתי לו שאינו יכול לעלות אחרון כיון שבנו הכהן עולה למפטיר כפי שכתוב, והסכים לעלות במנחה. אך להפתעתי רב ביה"כ הספרדי, העלהו כתשיעי ואחריו עוד עולה ואח"כ בנו הכהן מפטיר, בטענה שזה מותר, כי עולה בתוספות כמו בשמחת תורה. מה ההלכה?

תשובה

א. בשאלתו יש שלשה עניינים שצריך להתייחס אליהן.
א) הוספה על מספר הקרואים לתורה בשבת.
ב) עליית בני משפחה בזה אחר זה.
ג) העלאת כהן ב'מוסיף'.
ב. לגבי הוספה על מספר הקרואים פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רפב ס"א): "מוציאין ס"ת וקורין בו שבעה; ואם רצה להוסיף, מוסיף".
ורמ"א הגיה: "וה"ה ביום טוב מותר להוסיף על מנין הקרואים (רמב"ם פ' י"ב מה"ת ותשובת מהר"ם וב"י). וי"א דביו"ט אין להוסיף (ר"ן פרק הקורא) וכן נהגו במדינות אלו מלבד

1. שאלת הרב שלמה כץ – ירושלים.

חבל נחלתו

זה כיון דאין מפסיק אחר בינתים. ודוקא בשבת שאין מוציאין ס"ת אחרת למפטיר אבל אם מוציאין ס"ת אחרת מותר וכן אם המפטיר אינו בר מצוה עדיין מותר".

היינו אם הקרובים קוראים בשני ספרים מותר להעלותם זה אחר זה. וכן בס' 'קריאת התורה' (פסקי הגר"מ אליהו כפי שסדרם הרב יוסף אלנקוה) על קה"ת שאף סב ונכדו לא יקראו בזה אחר זה.

ד. במקרה הנוכחי היתה בעיה של סב אב ונכד שכולם כהנים. בקהילות אשכנז מעלים את האב לעליה ראשונה ואת הבר מצוה למפטיר. לשיטת קהילות ספרד נראה שמותר להעלות כהן כ'מוסיף', וכדי שלא תהיה בעיה של עליית קרובים זה אחר זה העלו אחר האב הכהן עוד ישראל ואח"כ את הנכד בר המצוה המפטיר. ונראה שצדק רב בית הכנסת שנוהגים בו כמנהג הספרדים. ואין בעיה לנהוג כן. אף שהסב והאב והנכד הם אשכנזים – יכולים לנהוג כמנהג הספרדים ואינם עוברים בכך שום איסור. ואולי היה ראוי להעלות כהן במוסיף ואחריו לוי ואחריו ישראל לשם הדגשת קדושה כהונה (ולא מצאתי שדברו בהעלאת כהן במוסיף).

מסקנה

רב בית הכנסת נהג כראוי עפ"י הספרדים, ואע"פ שהמשפחה אשכנזית אין שום איסור בכך. בבית כנסת בו נוהגים עפ"י הפסיקה האשכנזית אין לעשות כך אלא להעלות כהן אחד לראשון ואת בר המצוה למפטיר.

המשפחה, לכתחלה טוב שהשליח צבור הקורא בספר תורה, יקרא לכל אחד מהעולים שלשה פסוקים חדשים, או יותר מעט, ויתחיל ויסיים בכי טוב, כדי שיוכל לקרוא בספר תורה קריאה חדשה לכל עולה נוסף. ואם בכל זאת מחמת ריבוי העולים נדחק לחזור על אותם פסוקים, רשאי לעשות כן אף לכתחלה, ואין בזה כל חשש של ברכה שאינה צריכה, שבמקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל. ובפרט שמנהג זה יסודתו בהררי קודש, שכן דעת רבינו האי גאון, הריב"ש, ומרן השלחן ערוך. ומכל מקום נכון מאד שלא להרבות עולים הרבה לספר תורה, ועל קרובי החתן וידידיו לוותר משום טורח צבור". ועי"ש במקורותיו.

ג. לגבי קריאת שני בני משפחה זה אחר זה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' קמא ס"ו): "יכולים לקרות ב' אחים זה אחר זה והבן אחר האב, ואין מניחים אלא בשביל עין הרע". ורמ"א הגיה: "ואפי' אם א' הוא השביעי וא' הוא המפטיר, לא יקראו השני בשמו משום עין הרע (מהרי"ל)".

באר המשנה ברורה (סי' קמא):

"(יה) יכולים לקרות וכו' – פירוש מן הדין אין שום חשש איסור וע"כ אם קראוהו וכבר עלה לא ירד אך לכתחלה אין מניחים לקרות משום עין הרע".

"(יט) בשביל עין הרע – ואין נ"מ בין אחים מן האב או מן האם ואפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע ויש שמחמירין אפילו אב עם בן בנו משום עינא בישא ובמקום הצורך יש להתיר עם בן בנו".

"(כ) ואפילו אם אחד וכו' – ר"ל אף שמפסיקין בקדיש בינתים מ"מ מקרי זה אחר

עירוב סודה לשתייה במים והנחתה על הגוף בשבת

שאלה

האם מותר לערב סודה לשתייה במים בשבת ולשטוף את בית השחי למניעת ריחות?

תשובה

א. כתב ב"לקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן שכב – דין נולד בשבת סעיף ד): "וכן מותר לערב בשבת מים עם אבקת סודה לשתייה, ואף על פי שדרכה להעלות קצף הרבה כעין רתיחה ודומה לבישול, מכל מקום הדבר מותר. [שבת ג' עמוד תט. שו"ת יביע אומר ח"י דף קח טור ב', בהערות לרב פעלים ח"א אורח סי' יח]."

ונראה שאין זה מוליד מפני שהקצף שנוצר מעירוב הסודה נמוג ומתבטל בנוזל. אמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קמ) אסר לעשות סודה לשתייה מצד מוליד¹ ולכן כיון שהיא מעוניינת לעשות כן בשבת, כדאי שתכין בכלי סגור מערב שבת את מי הסודה לשתייה.

ב. ביחס להנחתה בבית השחי בשבת. נאמר בשבת (קמז ע"א): "סכין ומשמשין, אבל לא מתעמלין ולא מתגררין".

ופרש הרמב"ם על (שבת פכ"ב מ"ז): "סכין, מורח גופו בשמן. ומתמשין, "יתדלך", גזר מן משה והיא המשיכה והגרירה, כלומר מושך

את היד על הגוף ומוליכה עליו". וכן כתבו שאר מפרשי המשנה.

וכן רבינו יהונתן מלוניל (על הר"ף, שבת סב ע"ב) כתב: "סכין ומשמשין, סכין שמן בשבת ומשמשין ביד כל הגוף להנאה. אבל לא מתעמלין, לשפשף בכח".

וכ"פ הרמב"ם (הל' שבת פכ"א הכ"ח): "סכין ומשמשין בבני מעים בשבת והוא שיסוך וימשמש בבת אחת כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ואין מתעמלין בשבת, אי זה הוא מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה, וכן אסור לעמוד בקרקע דימוסית שבארץ ישראל מפני שמעמלת ומרפאה".

ובשולחן ערוך (אורח סי' שכז ס"ב) פסק: "סכין ומשמשין להנאתו ע"י שינוי, דהיינו שסך וממשמש ביחד, ולא ימשמש בכח אלא ברפיון ידיים".

וכך פסק בשולחן ערוך הרב (אורח סי' שכז):

סעיף א

"החושש במתניו לא יסוך שמן וחומץ (מעורבים) מפני שאין דרך לסוך בהם אלא לרפואה, וכל שהדבר ניכר שמתכוין לרפואה אסור מטעם שיתבאר בסי' שכ"ח אבל סך

1. ותשובתו מסייעת לדברי בתשובה לרבנים המשיגים עלי, בחלק כו סי' טו על בדיקה ביתית לקורונה בשבת.

חבל נחלתו

סי' ש"ג אות ט"ו, ועל עור הבריא כדי למנוע גירוי (ובקצות השלחן (שם) אפילו כבר מרגיש גירוי לחיכוך, רשאי לסוך שמן כדי להרגיע הגירוי כל שאינו נראה על העור יבשות ואודם, וע' בשש"כ פל"ד הערה ס"ה בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שמצדד להחמיר כל שהגירוי כבר קיים), או כדי לפשט את העור ולסלק קמטים (שו"ת שבט הקהתי ח"ד סי' קי"ד), מותר לכתחילה, וגם אם העור רך ועדין ודק (כגון בגמר מכה) (שש"כ שם עפ"י השו"ע סי' שכ"ח סעי' כ"ב), וכמו"כ רשאי למרוח נוזל (ולא משחה) למנוע כויה מקרני השמש או להרחיק יתושים, כיון שאין גירוי ומכה ואודם לפנינו ואינו לצורך רפואה (וכמבואר בשו"ע סי' שכ"ח סעי' ל"ז שמותר לבריאם לאכול להנאתם דברים שאינם מאכל בריאים, וה"ה לנידון דידן).

מסקנה

עדיף להכין את המים בהם מעורבת סודה לשתיה לפני שבת, ובשבת מותר להניחה בבית השחי למניעת ריחות רעים, ותיזהר מסחיטת שערות.

הוא בשמן (לבדו) אבל לא בשמן ורד לפי שדמיו יקרים ואינו מצוי ואין רגילים לסוך בו אלא לרפואה ואם הוא מקום שמצוי בו שמן ורד ודרך בני אדם לסוכו שלא לרפואה מותר לסוך בו אפילו לרפואה ובמקומות אלו שאין נוהגין לסוך בשמן כי אם לרפואה אסור לסוך בשום שמן לרפואה מפני שהדבר ניכר שמתכוין לרפואה ולכן אסור לסוך הראש שיש בו חטטין".

סעיף ב

"מותר לסוך ולמשמש ביד על כל הגוף להנאה ובלבד שישנה מדרך חול דהיינו שיוסוך וימשמש ביחד ולא ימשמש בכח אלא ברפיון ידים".

בשאלה דילן אין זו רפואה אלא מניעת ריח רע ולכן מותר להניח בבית השחי וצריך להזהר מסחיטת שערות.

ג. סיכם בפסקי תשובות (או"ח סי' שכ): "וסיכת שמנים ושאר נוזלים ואבקות אפילו רפואיים, לתענוג בעלמא (לאפוקי אם המטרה לריח טוב, שבאנו למחלוקת הפוסקים אם יש בו איסור כשהוא על גוף בשר האדם, כנתבאר לעיל סי' שכ"ב אות ז', ואם לשם צביעת העור – עיין

סימן י

תרגילי התעמלות בשבת

"אין רצין בשבת כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו ואינו חושש ואפי' כל היום כולו".
ובמשנה שבת (פכ"ב מ"ו): "סכין וממשמשין בכני מעים אבל לא מתעמלין ולא מתגרדין".

פרש ר' עובדיה מברטנורא (שבת פכ"ב מ"ו): "אבל לא מתעמלין – לשפשף בכח".

שאלה

אדם קיבל הדרכה מפזיזטרפיסט לעשות תרגילים לחיזוק שרירים מידי יום. האם מותר לעשות כן בשבת?

תשובה

א. נאמר בתוספתא שבת (פט"ז הכ"ב):

”ומרפא – שהטיט מלוח“.
 הרי”ף (שבת סב ע”ב) הביא לשון הגמרא
 ללא שינוי. והר”ן (על הרי”ף, שבת סב ע”ב)
 באר כרש”י:
 ”מתעמלת. מחממת ומרפאה“. וכאן רש”י
 באר את הטעם כרמב”ם.

וכך באר רבינו חננאל (שבת קמז ע”ב):
 ”אבל לא מתעמלין. פי’ פושטין ומקפלין
 זרעותיהם לפנין ולאחריהן וכן רגליהן ע”ג
 ירכותיהן ומתחממין ומזיעין והוא כמין מעשה
 רפואה ואסור. וכן אסור לעמוד בשבת
 בקרקעיתה של דיומסת מפני שמעמלת
 ומרפאה“. וכן באר המאירי.

וכך פרש ר’ פרחיה (שבת קכו ע”ב): ”נאמר
 וקראת לשבת עונג. מכאן שאדם מוזהר שלא
 לייגע ולהתעמל בשבת“.
 ועי’ עלי תמר (ביצה פ”ה ה”ב).

ג. הרמב”ם (הל’ שבת פכ”א הכ”ח) פסק
 כשיטתו: ”...ואין מתעמלין בשבת, אי זה הוא
 מתעמל זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע
 ויזיע או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע
 את עצמו כדי שיזיע בשבת מפני שהיא
 רפואה, וכן אסור לעמוד בקרקע דימוסית
 שבארץ ישראל מפני שמעמלת ומרפאה“.
 המגיד משנה (הל’ שבת פכ”א הכ”ח) הבין
 שפירוש רש”י ופסיקת הרמב”ם חולקים
 וז”ל:

”ואין מתעמלין וכו’. במשנה סכין וממששין
 אבל לא מתעמלין. ופי’ רבינו אי זהו מתעמל

באר תוספות יום טוב (שבת פכ”ב מ”ו):
 ”אבל לא מתעמלין – פירש הר”ב לשפשף
 בכח וכן פי’ רש”י ונראה דטעמא כמו שפירשו
 בלא מתגרדין דהוי כעובדא דחול ויש
 להרמב”ם פירוש אחר ובחיבורו פרק כ”א
 מבואר יותר וז”ל שם איזה הוא מתעמל זה
 שדורסין על גופו בכח עד שייגע ויזיע או
 שיהלך עד שייגע ויזיע שאסור ליגע את
 עצמו עד שיזיע בשבת מפני שהיא רפואה¹
 ע”כ“.

נראה כי שני פירושים להתעמלות:
 סיכת גופו בכח או שפשופו בכח² וזה
 פירושו של רש”י ומשום עובדין דחול.
 ופירוש שני: פעילות גופנית הגורמת
 להזעה בין ע”י עצמו ובין ע”י אחרים
 שמפעילים את גופו – לפי הרמב”ם
 ומשום רפואה בשבת.

וכן כתב בתפארת ישראל (שבת פכ”ב
 מ”ו): ”מו) לא מתעמלין. לשפשף בכח אסור,
 דהוה עובדין דחול (שכ”ז ס”ב), וי”א דר”ל אין
 דורסין על הגוף בכח, כדי שיזיע (שכ”ח
 סמ”ב)“.

ב. נאמר בשבת (קמז ע”ב): ”אבל לא
 מתעמלין. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי
 יוחנן: אסור לעמוד בקרקעיתה של דיומסת,
 מפני שמעמלת ומרפא“.
 פרש רש”י:

”דיומסית – שם נהר שמימיו מלוחים“.
 ”שמעמלת – מחממת“.

1. כשיטתו (הל’ דעות פ”ד הי”ד - ה”טו):
 ”ועוד כלל אחר אמרו בבריות הגוף, כל זמן שאדם מתעמל ויגע הרבה ואינו שבע ומעיו רפין
 אין חולי בא עליו וכחו מתחזק, ואפילו אוכל מאכלות הרעים“.
 ”וכל מי שהוא יושב לבטח ואינו מתעמל, או מי שמשאה נקביו, או מי שמעיו קשין, אפילו אכל
 מאכלות טובים ושמר עצמו על פי הרפואה, כל ימיו יהיו מכאובים וכחו תשש“...
 2. י”א שדוקא תוך כדי סיכת שמן בכח אסור וי”א ששפשוף בלבד ג”כ אסור.

חבל נחלתו

והביאו בקצרה המגן אברהם (או"ח סי' שכח ס"ק מז).

וכך כתב באליה רבה (סי' שכח ס"ק מח):
"שאסור לחולה וכו'. משמע **לבריא מותר**, ועיין סי' (שכ"ד) [שכ"ז] ס"ק ג', מיהו ברמב"ם פכ"א [הכ"ח] גופיה ראיתי שלא כתב תיבת לחולה אלא שאסור לייגע, ובטור נתוסף תיבת לחולה, ולפ"ז **אפילו לבריא אסור**, ומ"מ נראה דוקא כשמתכוין להזיע לרפואה".

היינו גם מי שבריא אסור בהתעמלות בכוונה כדי להזיע. אבל בעולת שבת (או"ח סי' שכח ס"ק מד) התיר לבריא.

עולה שפיזיותרפיה של עשיית תרגילים ביד או ברגל שלא על מנת להזיע מותרת לכ"ע.

ה. בדעת תורה (או"ח סי' שכו ס"א) פסק: "ולא ימשמש בכח. ודין שפשוף לבד בלא סיכה, עי' א"ר שכתב לרש"י אסור בכח, אבל ברמב"ם פכ"א הכ"ח **משמע דשרי**, וכן מוכח בש"ג ומי"ט, ובש"ג מסופק בשפשוף שעושים ליגיעי כח להשיב כחם ולבטל עייפותן אי שרי עכ"ד. ועמג"א סי' שכ"ח סקמ"ו בזה".

וכך פסק המשנה ברורה (או"ח סי' שכח סמ"ב):

"(קכט) בכח – ר"ל שפושטין ומקפלין זרועותיהן לפנייהן ולאחריהן ומתחממין ומזיעין [פיר"ח]."

"(קל) כדי שייגע ויזיע – והיא בכלל רפואה... והוסיף בבאור הלכה (סי' שכח סמ"ב ד"ה כדי שייגע ויזיע): – "זה הוא מלשון הרמב"ם בביאורו על אין מתעמלין ורש"י שם פירש דהיינו שמשפשוף בכח ומשמע אפילו אם אינו מזיע והעתיקו הטור ושו"ע לעיל בשכ"ז ס"ב ודברי השו"ע קשה לפ"ז וע"ז רמז הגר"א לעיל שם עי"ש ולדינא כתב הא"ר דיש לפסוק בזה כהרמב"ם שכן הסכים הרה"מ ובאמת

כו' אבל רש"י ז"ל פירש סכין שמן בשבת וממשמשין ביד כל הגוף להנאה אבל לא מתעמלין לשפשוף בכח עכ"ל. ופירוש רבינו עיקר".

אמנם הטור הביא בסימן שכז את פירוש רש"י, ובסימן שכח את שיטת הרמב"ם ולא סבר שיש כאן מחלוקת למעשה, ושתי הפעולות אסורות.

וכן באר הב"ח (או"ח סי' שכח ס"ק יח):
"כתב הרמב"ם אין מתעמלין וכו'. אף על פי דבסימן שכ"ז (עמ' רפט) כתב רבינו כפירוש רש"י על הך דאין מתעמלין סבירא ליה לרבינו דלענין דינא לא פליגי וזה וזה אסור".
ופסק השולחן ערוך (או"ח סי' שכח סמ"ב):
"אין מתעמלין, היינו שדורס על הגוף, בכח כדי שייגע ויזיע"... ובסימן שכז ס"ב הביא כשיטת רש"י על סיכה בכח.

ד. גדר ההתעמלות האסורה ברמב"ם הוא כדי להוציא זיעה שהיא חלק מרפואת האדם. פיזיותרפיה עצמית או אף ע"י אחרים אינה מוציאה זיעה מהמטופל.
כתב בשלטי הגבורים (שבת סב ע"ב אות

ב):

"לפי' רש"י והטור א"ח סי' שכ"ז דוקא לשפשוף ברפיון ידים בנחת להנאה הוא דשרי אבל לא בכח ולפי' מיי' פרק כ"א מהל' שבת משמע דאפי' בכח יכול לשפשוף כל עוד שלא יכוין לכא לידי זיעה. ומסופקני בשפשוף (=נראה שכוונתו לעיסוי) שעושין ליגיעי כח שהוא כדי להשיב כחן אליהן ולבטל מהן עיפותם דקצת דמי לרפואה אם הם אסורין ולרש"י דאפילו לתענוג אינו מתיר אלא ברפיון **פשיטא דאסור** דהא עושין אותם בכח והווי מתעמלין, וגם לפי' מיי' קצת נראה דאסור אם עביד לרפואה אלא שמסופק אני אם מקרי רפואה או תענוג".

בהחלט לידי זיעה, והחזקת הכלי אינו עושה רושם של עובדא דחול וליכא שום אוושא מילתא בהחזקתו, ולכן מכיון שעשוי גם לבריאם, יש להתיר האימון בו..."

עולה מדבריו שתרגילים ליד ולרגל אף עם כלי המסייע למתיחת השרירים מותר. וכן כתב בשו"ת אור לציון (ה"ב פרק לו – דיני חולה בשבת אות יב):

"שאלה. האם מותר להתעמל בשבת." "תשובה. התעמלות כדי להזיע אסורה, והתעמלות שאינו מתכוין להזיע בה, אף שמתעמל על ידי כלים, כגון קפיצים ומשקלות וכדומה, מותר. וכן מותר לרוץ אם כוונתו לשמור על כושר גופני ואינו מתכוין להזיע בריצה זו. וכן מותר בשבת להתרפאות בעיסוק (פיזיותרפיה) כשאינו כוונתו להזיע."

ובהערות הגרי"ש אלישיב (שבת סו ע"ב): "והרמב"ם כ' דכל האיסור דרפואה בשבת הוא במקום שצריך לו סממנין, דבכה"ג שייך לגזור משום שחיקת סממנין, אבל בכה"ג ל"ש האי גזירה [והתעמלות וזיעה בשבת דל"ש שחיקת סממנין, י"ל דאסור משום עובדין דחול (אך פיזיותרפיה מותר)]."

עולה שהתעמלות שלא לשם הזעה ובביתו ולא במכון כושר וכד' שנעשית לשמור על בריאותו או לשם חיזוק איבר שנתרופף מותרת. וכן עיסוי פיזיותרפי אף הוא מותר.

ז. פסק בשמירת שבת כהלכתה³ (פרק לד סכ"ב): "אין להתעמל בשבת, ואף אין לעסוק במכשירי כושר, וגם אין לעשות תרגילים בכלי קפיצי לשם חיזוק שרירי הגוף, אבל מותר לעשות תרגילים פשוטים ביד, ואף

בפיר"ח שלפנינו ג"כ נמצא כהרמב"ם". נראה שכל פעילות גופנית שנעשית שלא להזיע אלא לחזק אבר מאבריו מותר.

ו. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ד) נשאל בדין עשיית תרגילי גוף בשבת בכלי הנקרא אכספנדר (קפיצים או גומי למתיחת השרירים). וז"ל בקיצור:

"נשאלתי אם מותר לעשות בשבת תרגילי גוף באמצעות כלי המיוחד לכך הנקרא בשם אכספנדר המורכב מכמה קפיצים, והוא בגודל של כשלושה רבעי מטר, ומשתמשים בו לשם אימון וחיזוק שרירי הגוף לכל חלקיו, האימונים נעשים לשם כך עפ"י הוראות מיוחדות במתח על פני חלקי הגוף בגוונים שונים בכיוון וכיוון ידיים ורגלים פנים ואחור מעלה ומטה, כן ישנו גם כלי – תרגיל קטן המשמש רק לשם אימון כף היד ואצבעותיו".
ולאחר שו"ט מסיק:

"...נלמד עכ"פ מכל הנ"ל שאסרו אפילו התעמלות שבדרך ריצה, ולדעת כמה אסרו אפילו התעמלות הבאה מדרך של טיול מייגע, אי משום רפואה, ואי משום מצטער באותה שעה, דון מינה במכש"כ שיש לאסור סוג ההתעמלות של נידוננו דכולי בה יגיעה וצער לזמנה וגם התעייפות וזיעה לאח"כ..."

לכן מכל הלין טעמא נלענ"ד שיש לאסור בשבת עשיית תרגילי גוף עם כלי – האכספנדר."

"(ט) אולם עשיית תרגילים על הכלי – תרגיל – קטן המשמש רק לשם אימון כף היד ואצבעותיו, וכפי שנוכחתי לדעת אין מתעייפין כמעט כלל מעשיית התרגיל בו, ואינו מביא

3. עי' גם שמירת שבת כהלכתה (פרק יד סמ"ג).

חבל נחלתו

ד). וכיון שהדבר נוגע מאד, כי מצוי הוא ביותר, יש לסכם הדברים לפי שיטת המשנ"ב ושאר שיטות הפוסקים".

"תרגילי התעמלות ומתיחות מכל סוג שהוא, ובכלל זה עיסוי (מסג), תרגילי פיזיותרפיה, רפלקסולוגיה וכל כיוצא בזה, אם לחולה לצורך רפואה או לבריאות כדי לחזק מזגו, **אסור הדבר בהחלט בשבת ויו"ט**, וטעם האיסור הן משום גזירת 'שחיקת סממנים' והן משום 'עובדין דחול'. והמקילין בעת הצורך כשאינן הכוונה אלא לחיזוק השרירים, כגון תרגילי התעמלות ופיזיותרפיה לאנשים שעברו מחלת ה'שיתוק' או שאר מחלות שרירים למיניהן, וכן תרגילי נשימה ודיבור, **יש להם על מי לסמוך**".

מסקנה

מי שקיבל תרגילים מפיזיותרפיסט לעשות יום-יום ועושה תרגילים לחזק אבריו, מותר לעשותם בביתו אף בשבת.

בכלים פשוטים המיוחדים ליד, גם אם הוא עושה כן כדי לסלק כאבים או למעטם".

ושם בסעיף כג כתב: "אין לעסוק בשבת בריפוי בעיסוק או בפיזיותרפיה, אלא אם כן הוא נמצא במצב של חולה שאין בו סכנה, וכדלעיל פרק לג סעיף ב, או במצב שעליו להמשיך בטיפול זה כדי למנוע הידרדרות. ומותר לעשות תרגילי נשימה ותרגילי דיבור בשבת, אם אמנם התחיל בהם לפני שבת, והוא צריך לעשותם כל יום, לרבות בשבת".

ותמוה מדוע בסעיף כב פסק כצי"א ובסעיף כג החמיר שמוותר רק לחולה שאין בו סכנה.

וכן בפסקי תשובות (או"ח סי' שכ) פוסח על שני הסעיפים. וכך כתב:

"ט. תרגילי התעמלות ופיזיותרפיה ורפלקסולוגיה, מח אחד, וכדומה.

"סעי' מ"ב, שו"ע: אין מתעמלין, דהיינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע. ועיין היטב במשנ"ב וביה"ל הכא. ובסימן שכ"ז סעי' ב' (ושם אות ב') ובסימן ש"א סעי' ב' (ושם אות

סימן יא

מעין לישה בשבת

כאן נתינת משקה כדרך לישה אלא שהוא דבוק בעלמא ע"י הליחות שבו".

ועפ"י דבריו פסק בשמירת שבת כהלכתה (פרק ח ס"א): "אין איסור לישה מן התורה, ואף לא מדרבנן, אלא אם כן יתמלאו שלשה תנאים אלה: (א) שיערבב שני חומרים זה בזה..."

בחומר הפלסטי שאותו יהודי 'לש' כבי' אין שני חומרים. הוא לוחץ את אותו חומר פלסטי ושוב לוחץ.

שאלה

לאדם בעל מתחים נפשיים ניתן טיפול של לישה בכפות ידיו ואצבעותיו, חומר פלסטי דמוי פלסטלינה. האם מותר ללוש כך בשבת?

תשובה

א. באר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עד סוף טוחן אות ב) לגבי מערכת בננות: "ולגבי לישה מסתבר שאין בזה כיון דלא היה

ג. נראה שאין ב'לישה' של חומר זה משום רפואה בשבת, אין בלחיצה שום עמל אלא העסקת הידים והוצאת לחצים פנימיים. אין כאן חומרים הנכנסים לגוף לבליעה או מריחה על הגוף. ואין זה בכלל 'מתעמלין' (שבת פכ"ב מ"ו) שהוא עמל בהוצאת כוחות הגוף ושריריו, וכאן רק אצבעותיו זזות. אבל בפעולה עם חומר זה בידיו אין אף צד של תרופה שיכולה להביא לשחיקת סממנים.

ד. אמנם חומר זה אינו כלי, ולכן אם אדם זה רוצה 'ללוש' אותו בשבת, עליו להכינו וליחדו ולתת דעתו שברצונו להשתמש בו בשבת, שכן בסתמא הוא מוקצה כאבן.

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שח סכ"ב): "אסור לכסות פי חבית באבן או בבקעת, או לסגור בהן את הדלת, או להכות בהן בברזא (פירוש הקנה ששמימים בחבית להוציא היין ממנו); אף על פי שחשב עליה מבע"י, אסור, אלא אם כן יחדה לכך לעולם; אבל יחדה לשבת זה בלבד, לא. וה"מ, בדבר שאין דרכה לייחדה לכך, כגון: הני דאמרן; אבל בכל מידי דאורחיה בהכי, כגון: לפצוע בה אגוזים, ביחוד לשבת אחת סגי. ויש מי שאומר דלא שנא. וי"א שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון מבע"י (וע"ל סימן רנ"ט דביחוד סגי)".

במקרה הנוכחי נראה שאם כבר 'לש' את החומר בימות השבוע וחשב לעשות כן בשבת, מותר להשתמש בחומר הזה בשבת ולהפיג את מתחיו.

מסקנה

מותר ללוש חומר פלסטי באצבעותיו בשבת, לצורך הפגת מתחים נפשיים.

ולכן אין איסור תורה ואף לא מדרבנן כפסיקת ש"כ.

ומצאתי בראבי"ה (סי' שמ) שכתב: "אם היתה נקובה לא יתן עליה שעוה מפני שהוא ממרה. וכן למרח [במשחא] אסור, דגזירה אטו שעוה, דהילכתא כרב. וכן פירש רבינו חננאל ורבינו אלפסי. ולי נראה כיון דשמואל שרי במשחא ורב יוסף פליג ואמר דרב נמי שרי הילכתא כוותיה דשרי. וכן נראה לי למרח בלחם דשרי, דעיקר מירוח לא שייך בהו, ולא גזרינן. והני מילי לרבותינו דפסקו כשמואל דאמר אדם עושה כל צרכו בפת, אי נמי בפרורים שאין בהם כזית שמותר לאבדם ביד, כדאמרין בסוף פרק נוטל [קמ"ג ע"א].

ואפילו אם מרכז הלחם בידו שיהא טוב לסתום אינו אסור משום לישה, דאין לישה בכי האי גוונא. והא דאמרין בסוף פרק במה טומנין [נ"א ע"ב] וטח את פניהם בבצק, התם פירושו מערב שבת".

וא"כ אין שום איסור לישה בחומר אחד שרק משנים את צורתו.

ב. כמו"כ מה ש'נילוש' בידיו אין לו שום קיום, שהרי הוא אינו מכיון לצורה מסוימת, אלא משנה כל רגע את צורת הגוש בידיו. והרי הוא כמתעסק בחומר הזה, וכדוגמת האמור בסוף מס' שבת (קנז ע"ב): "עולא איקלע לבי ריש גלותא. חזייה לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא, וקא משח ליה. אמר ליה: אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור? – אמר ליה: מתעסק בעלמא אנא".

אף אותו אדם שמפיג את לחציו הנפשיים בפעולה זו, הוא כמתעסק בעלמא ללא כל מטרה ליצור מחומר זה מאומה.

כיבוי מכשיר חשמלי בשבת

שאלה

לאדם נשאר תנור מטבח דולק על חום 200 מעלות בכניסת השבת. הוא שכח לכבותו. התנור ריק ואין חשש שריפה בבית, האם מותר לכבותו בדרך כלשהיא?

א. איסור כיבוי בשבת

פסק הרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"ב):
"המכבה כל שהוא חייב, אחד המכבה את הנר ואחד המכבה את הגחלת של עץ, אבל המכבה גחלת של מתכת פטור, ואם נתכוין לצרף חייב, שכן לוטשי הברזל עושים מחמים את הברזל עד שיעשה גחלת ומכבין אותו במים כדי לחסמו, וזהו לצרף שהעושה אותו חייב והוא תולדת מכבה, ומותר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים כדי שלא יזוקו בה רבים, הנותן שמן לתוך הנר הדולק חייב משום מבעיר, והמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה".

נראה פשוט שלרוב הפוסקים הרואים בזרם החשמל איסור הבערה, הכיבוי במכשירי חשמל יהיה מדרבנן. שכן ודאי אין מתכוין לצרף את חוטי החשמל במכשיר ובקיר, כמו"כ אינו צריך לחסמו. יוצא שכל כיבוי מכשיר חשמלי הוא רק איסור דרבנן. לרוב הראשונים הוא אינו צריך לגופו, ואף לרמב"ם אינו כיבוי ולכן ודאי פטור עליו מן התורה.

לפי החזו"א הרואה בהפעלת חשמל בכלי לתאורה או לחימום משום בונה, לכאורה כיבוי יהיה ג"כ מדרבנן. החזו"א (או"ח סי' לח, ב) כתב בסוגריים שיש בכך משום סתירה, וחזר על כך בסי' נ בקצרה

ולא נימק את דעתו. ונראה כיון שחיבור החשמל הוא בונה, הניתוק יחשב כסותר ע"מ לבנות כלומר לחברו מחדש.

בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יב אות ג) נקט שאין בכיבוי חשמל איסור תורה. וכך כתב:

"כל זה כתבנו לענין מלאכת מבעיר בחשמל. אולם לענין כבוי נראה שלכאורה פשוט הדבר דגחלת של מתכת שבוערת ואדומה כאש מפני שמונחת על אש, המסיר אותה מעל האש אינו חשיב כלל כמכבה כיון שהוא רק מונע את המשך ההבערה שנעשה ע"י האש והכיבוי בא מאליו (אין זה שייך כלל למוריד גחלת מע"ג המזבח וכבה)..."

"וכיון שכן יש לדון דמה טעם אסור לכבות חשמל בשבת ובי"ט, הרי הדלקת החוט שבתוך המנורה נעשית כל רגע מחדש ע"י הזרם שהולך וזורם בלי הפסק ומשפשף את החוט עד שהוא מלבין ומאיר או מאדים ומבשל, ונמצא שאף גם בחשמל אין ההדלקה של הרגע השני קשור עם ההדלקה שקדמה כבר, וכיון שכן אף גם זה צריך להחשב רק כמונע המשך הדלקה ולא כמכבה, כי החוט שדולק או מאיר עכשו אין זה מפני שהוא כבר דולק מקודם, וכ"ש בזרם חילופין אשר כידוע כאן בא"י הוא זורם ונפסק מאה פעמים בשניה אחת, ומה שאין מרגישים את הכיבוי הוא רק מפני שחיש מהר הוא חוזר ונדלק עוד טרם שהכיבוי מורגש בחוט. ברם אפשר לומר דשאני הרחקת גחלת של מתכת מהאש שאינה גורמת כלל שום שינוי באש שמבעיר את המתכת, כי אין ביניהם שום קשר פרט לזה שמקודם היה קרוב ועכשיו נתרחק ולכן

ואם כן צריך לדון בניתוק החשמל בשבת ע"י נכרי או ע"י ישראל.

ב. כיבוי חשמל בשבת ע"י נכרי

נאמר בעירובין (סז ע"ב):

"ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה: נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. אמר ליה אביי: והא לא ערבינן! - אמר ליה: נסמוך אשיתוף. - אמר ליה: הא לא שתפינן! - נימרו ליה לנכרי ליתי ליה. אמר אביי בעי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף, דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא: כי הוינן בי רב יהודה, הוה אמר לן: בדאורייתא - מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן - עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא. לבתר הכי אמר ליה: מאי בעית לאותביה למר? אמר [ליה: דתניא], הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות, [סח ע"א] מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת, אף אמירה לנכרי - שבות, ואינה דוחה את השבת! אמר ליה: **ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה?** דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים".

כתב הרשב"א (עירובין סח ע"א):

בין שבות שיש בו מעשה לשבות שאין בו מעשה. הרב בעל ההלכות ז"ל פי' בין הזאה שיש בה מעשה דישראל לשבות דאמירה לגוי שאין בו מעשה דישראל אלא אמירה בעלמא, וכן פר"ח ז"ל, ולא גריס דהא מר לא אמר ליה זיל (אק?) [אחים] ליה, ומכאן התיר לומר לגוי להביא איזמיל או חמין דרך רשות הרבים ואפי' לעשות סכין למילה או למחם חמין"...

אין זה חשיב כיבוי, משא"כ בחשמל כיון שהכיבוי נעשה מפני שפעולת הזרם נפסקת, ויש קשר חזק בין החוט המאיר והזרם, לכן לענין דין מבעיר ומכבה נראה שרואים את הזרם כשמן שבתוך נר, וכמו שהמרחיק שמן מהפתילה או פתילה מהשמן נקרא מכבה כך גם הפסקת הזרם. ואף שאין הזרם דומה ממש לשמן שהוא עצמו חומר דלק וממנו נעשה השלהבת שבראש הפתילה, משא"כ בחשמל הזרם רק מחמם את החוט שבתוך המנורה עד שהוא לוחט אבל הזרם עצמו אינו דולק ובווער, ולכאורה יש מקום לומר לפי"ז דקיל טפי מהורדת גחלת מן האש כיון שפתיחת מעגל רק מעכבת ומונעת שפשוף חדש ואילו בהורדת מתכת מאש הרי מרחיק ממש את המתכת מאש, אך אעפ"י כן אפשר שלדינא אין להתחשב עם כל אלה, **וכיון שלמעשה עינינו רואות שרק מפני הזרם החוט דולק ומאיר לכן אנו רואים גם את הזרם כשמן שהוא חומר דלק וחשיב שפיר כמכבה...** וטעמא דכיבוי לא אסור אלא מדרבנן הוא רק מפני שהחוט הוא ממתכת דלא שייך בי' עשיית פחם או מפני שגם בלא כיבוי אינו כלה ונשרף מפני האש, וה"נ גם בחשמל שפיר חשיב כמכבה אלא שאיסורו רק מדרבנן מפני שאינו נעשה פחם, ורק להרמב"ם אם נותן את הגחלת תוך מים כדי לצרף רואים את הצירוף כעשיית פחם משא"כ אם נותנו בעפר כיבוי רק מדרבנן וה"נ בחשמל".
עולה שכיבוי מכשיר חשמלי איסורו מדרבנן לשיטת רוב הפוסקים שאוסרים חשמל משום מבעיר.

חבל נחלתו

היינו לפי בה"ג ור"ח שבות שיש בה מעשה היא בעשיית ישראל באיסור דרבנן בשבת. ושבות שאין בה מעשה היא באמירה לנכרי מפני שישראל אינו עושה בה מעשה ומותרת אף באיסור תורה (לישראל).

ממשיך הרשב"א: "והרב אלפסי ז"ל פי' דרב יוסף לאו אהזאה קאי אלא אאמירה דגוי כלומר ולא שני לך בשבות באמירה דגוי בין אמירה שיש בה מעשה כלומר מלאכה דאורייתא לאמירה שאין בה מלאכה דאורייתא, ומעשה היינו מלאכה כדאמרין בין יום השביעי לששת ימי המעשה, [דמר] נמי לא אמר ליה זיל אחים אלא זיל אייתי דרך מבוי דאינו משותף דליכא מלאכה אלא שבות דרבנן בלבד... עולה שלפי הרי"ף כל תשובת רב יוסף עסקה באמירה לגוי בשבת, והבחין בין אמירה לעשיית איסור תורה שהיא מעשה היינו מלאכה, לבין אמירה לעשיית איסור דרבנן אשר מותרת לצורך מצוה.

נאמר בגיטין (ח ע"ב) לגבי קניית קרקע בא"י מנכרי בשבת: "כדאמר רבא: אומר לעובד כוכבים ועושה, ה"נ אומר לעובד כוכבים ועושה; ואף על גב דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב א"י לא גזור רבנן". באר בחדושי הריטב"א (גיטין ח ע"ב): "ואף על גב דאמירה לגוי שבות משום ישוב א"י לא גזור רבנן. **האי ענין דשבות אינו שוה** דהכא התירו משום ישוב א"י שבות דאית ביה מעשה (= לומר לגוי שיעשה מלאכה שאסורה לישראל מן התורה, ע"י נכרי בכתיבת סטר קניה בשבת), ואילו גבי מילה שהיא חמורה שדוחה את השבת לא התירו [אלא] שבות דשבות, שאם לא הביא איזמל לא התירו לומר לגוי להביא דרך רשות הרבים

שהוא שבות דאית ביה מעשה, אלא שבות דלית ביה מעשה התירו דהיינו שבות דשבות, כדאיתא בעירובין (ס"ז ב') גבי ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה שלא התירו לומר לגוי להחם שהוא שבות שיש בו מעשה, אלא להביא מים מתוך ביתו דרך גגות וחצרות שאפילו ישראל שהביאן לא היה בו איסור אלא מדבריהם ובכי הא הוא דהתירו לומר לגוי להביא, **וכתב רבינו נר"ו דה"ה לכל דבר מצוה שיהא מותר שבות דשבות,** אבל בתוספות אמרו דדוקא גבי מילה התירו משום דזמנה קבוע ועובר".

וכ"כ המאירי (שבת קל ע"א): "ומ"מ גדולי הפוסקים (=רי"ף) דוחים סברות אלו בהלכותיהם לומר שלא הותרה אמירה לגוי במלאכה גמורה אף במקום מצוה ואין מתירין במקום מצוה ליעשות על ידי גוי אלא בדבר שאלו עשאו ישראל אין בו אלא משום שבות וכשעושהו על ידי גוי הוא שבות דשבות... ואף גדולי המחברים (=רמב"ם) נוטים לדעת זה וכתבו שכל שאינו אסור לישראל אלא משום שבות מותר לומר לגוי לעשותו בסבת מקצת חולי או צרך גדול או מצוה כגון לומר לו לעלות באילן או לשוט על פני המים להביא לו סכין למילה או להביא מים חמין להרחיץ את הקטן או המצטער מחצר לחצר בלא עירוב וכל כיוצא בזה כגון שופר ולולב אבל מה שהוא מלאכה גמורה לישראל אסור".

פסק השולחן ערוך (אור"ח סי' שז ס"ה): "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו,

לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין".

באר בערוך השולחן (או"ח סי' שז סי"ז):
 "דבר ידוע שכל השבותים אסורים אפילו במקום מצוה ואפילו במקום הפסד ואפילו במקום צער וקצת חולי וכן השבות דאמירה לעכו"ם אם הוא באיסור תורה והיינו לומר לו לעשות מלאכה דאורייתא ולא הותר רק במקום חולי גמור אף שאין בזה סכנה כדקי"ל חולה שאין בו סכנה אומר לאינו יהודי ועושה ויתבאר בסי' שכ"ח, **אבל שבות דשבות** כגון לומר לאינו יהודי לעשות דבר שאסור לישראל מדרבנן כמו לקנות בעדו או למכור בעדו בדבר של רשות אסור כמו שנתבאר אבל בדבר של **מצוה** או במקום **מקצת חולי** או **צער הרבה** או שיש בדבר **הפסד הרבה** מותר דשבות דשבות במקום מצוה לא גזור רבנן [עירובין ס"ח. ע"ש] וכל הני הוי כמקום מצוה".

והוסיף בסעיף יח:

"וזהו דעת הרמב"ם בפ"ו דין ט' וז"ל דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת והוא שיהא שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה כיצד אומר ישראל לאינו יהודי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר או סכין למילה או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהם מים חמין להרחיץ בהן קטן ומצטער וכן כל כיוצא בזה עכ"ל ולדיעה זו אפילו בעיר שאין בה עירוב אם אינה רשות הרבים כמו שאנו תופסין שעיר שאין בה ששים רבוא אינה רה"ר מותר לומר לאינו יהודי להביא לו טליתו לבית הכנסת או סידור או חומש וכן דבר מאכל שצריך לו לשבת או משקה ששכחו ליטול מע"ש או שהיה מתקלקל אם לקחו מאתמול

דהנאת שבת הוי דבר מצוה וכן לשלוח מנות לאורח דהוי ג"כ כדבר מצוה וכן במקום הפסד מרובה או מקום שיש מזה צער מרובה או קצת חולי וכן מנהג העולם ואף על גב שרבותינו בעלי התוס' חולקים על זה וס"ל דרק למצות מילה הותרה שבות דשבות ולא לשאר מצות וכ"ש למה שנתבאר והטעם מפני שמילה עצמה דוחה שבת [תוס' גיטין ח': ד"ה אף על גב] והטור הביא שני הדיעות ולא הכריע ע"ש מ"מ העולם תופסים כהרמב"ם וכן מבואר מדברי רבינו הבי"ב בסעיף ה' שסתם כדעת הרמב"ם והביא דעת התוס' בשם יש אוסרין ולקמן סי' תקפ"ו לא הביא כלל דעת האוסר ולעיל סי' רע"ו הביאו דעת העיטור להקל בצרכי רבים גם בשבות גמור ע"ש ויש מתירין אפילו ברה"ר להביא ע"י אינו יהודי מטעם שאם היה מחיצות היה הישראל בעצמו ביכולת להביא [בי"ו וט"ז סק"ד בשם ראבי"ה] ויש משבותים שחכמים התירו כמו בקניית בית בארץ ישראל ויש שאסרו אפילו ע"י אינו יהודי כמו בכיבוי דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין מדמין גזירות חכמים זל"ז אמנם במקום שלא אמרו מפורש נקטינן כדעת הרמב"ם שהוא הדרך המצוה וכן ראוי להורות [עמג"א סק"ז וט"ז שם].

וכן כתב בתפארת ישראל (כלכלת שבת אמירה לעובד כוכבים סימן ז):

"כל זה בשאומר לעובד כוכבים לעשות מלאכה דאו', אבל לומר לעובד כוכבים לעשות דבר של שבות, דהו"ל שבות דשבות, **יש עוד היתר בה דרכים.** א) במקום חולי קצת, והוא שמצטער הרבה, ולא במיחוש בעלמא. ולכן מותר שיניח עובד כוכבים רטייה ממורחת מע"ש על מכתו, אבל לא ימרח העובד כוכבים בשבת (שכ"ח כ"ה ומג"א שם

חבל נחלתו

במקום הפסד גדול, מותר לומר לעובד כוכבים לעשות שבות כדרכו, וע"י ישראל שלא כדרכו (ש"ז רמג"א סק"ז). מיהו ע"י ישראל יש לעשות בצנעא (של"ו ס"ט). ואף דכל שאסרו מפני מראית עין, אפי' בחדרי חדרים אסור היינו רק באיסור דאורי' (כרטי"ז של"ז סק"ט וע"י רמג"א ש"א סקנ"ו שכ' דאפשר דקיי"ל דהאסור מפני מראית עין מותר בחדרי חדרים, וכ"כ תוס' ע"ז די"ב א'). ד כל דבר שאפשר ע"י ישראל בהיתר, מותר לומר לעובד כוכבים לעשותו אם הוא שבות. כגון מותר לומר לו לטלטל נר דולק, מדשרי ע"י ישראל בטלטול מהצד, שידיחנו עד שם. ואפי' בנר שמן שיש חשש שיקרב או ירחיק השמן מהפתילה והו"ל כמכבה או מבעיר, עכ"פ אפשר שילך בנחת ולא ינענעו, והרי בעובד כוכבים שרי שאינו מתכוון אף בפסיק רישא, וכלעיל (סי' ו' ז' וע"י אשל רע"ו י'). ומכ"ש שמותר לומר לעובד כוכבים לסלק המנורה שדלק עליו ביה"ש (רע"ט ד'). וכ"כ מותר לשלחו להביא שכר וכדומה מחוץ לחוט העירוב, מדאפשר לישראל לילך לשם לשתות (שכ"ה י') ודוקא בצמא מאד (רמג"א שם). ה) כל דבר שמחלוקת בין הפוסקים די"א דאפילו שבות אינו, מותר לומר לעובד כוכבים לעשותו. ולכן מותר לומר לעובד כוכבים להסיר החשוקים מחבית של מרקחת (ש"ד רמג"א סק"ד). וכ"כ מותר לומר לו לכבד הבית במכבדת (של"ז ב'). [מיהו נ"ל דבכל הנך אף על גב דשרי בגדול, אפ"ה כל היכא דאפשר ע"י עובד כוכבים קטן עדיף טפי, דגדול אתו למחלף בישראל גדול (כשבת קל"ט א'). רק בכל הנהו, מדצריך מאד, שרי ע"י גדול כשא"א בקטן].

לכן גם בשאלה שלפנינו: כיבוי תנור חשמלי שנשאר דולק בשבת, השבת

סקי"ב). אם לא שחלה כל גופו ע"י המכה, אז גם מרוח שרי ע"י עובד כוכבים וכלעיל. ב) לצורך מצוה. מותר לומר לעובד כוכבים להביא שופר ולולב וס"ת מחוץ לתחום או חוץ לחוט העירוב (ש"ז ס"ה ותקפ"ו מג"א סקכ"ד), וכ"כ מותר לומר לעובד כוכבים שיביא ספר וסידור מחוץ לעירוב מה"ט. וכ"ש שמותר להביא על ידו צרכי מילה מחוץ לעירוב (של"א ס"ו). וכ"כ מותר לומר לעובד כוכבים לתקן כלי שיר של עצמו (וד"ק) כדי לנגן לחתן וכלה או לעונג שבת (א"ר של"ח). וכ"ש דמותר לומר לעובד כוכבים להושיב קדירות המאכל על התנור קודם שהוסק, דג"כ אינו רק שבות, דא' נותן הקדירה ואח"כ הביא אחר אור לבסוף, הראשון פטור אבל אסור (כביצה ל"ד א'), והכא משום עונג שבת לאכול מאכל חם מותר לומר לעובד כוכבים לעשותו (וע"י רמג"א רנ"ג סקמ"א). וקילא האי שבות משבות אחר, דהכא אין הפעולה אסורה מצ"ע (=מצד עצמה), רק משום מה שיעשה אח"כ (וד"ק). וכ"כ מותר לומר לעובד כוכבים למחוט הנרות בידו לצורך סעודת שבת או לכבוד אורחים שממקום אחר (לאפוקי אורחים שמאותו מקום) או לכבוד חתן וכלה. אבל למחוט בכלי אסור, דהו"ל איסור דאו' (אשל ש"ז ז'). וכ"כ מותר לשלוח עובד כוכבים חוץ לתחום אחר קרובי חולה חזק, אבל לא אחר קרובי מת (ש"ז [ש"י] ס"ט). וכ"כ הנשבע לפרוע בט"ו בחודש, וחל בשבת, פורע ע"י עובד כוכבים (ש"ו מג"א סקט"ז). וכ"כ אם נשאר לו חמץ בע"פ, מותר ליתן להעובד כוכבים החמץ אפי' הוא הרבה אף שיוציאונו לכרמלית, וי"א דאף בפסח עצמו מותר ליתנו לעובד כוכבים להוציאו לכרמלית ולבערו (שכ"ה ב'; ותמ"ד רט"ז סק"ה ומג"א שם סק"ב). וכ"כ מותר לומר לעובד כוכבים לגרד הכלים מבצק בע"פ בשבת (תנ"ט ס"ה). ג)

בעשיית דבר זה ויבא לעשותו אף כשיגדיל, אבל כשנותנו לו באקראי בעלמא אין לחוש לכך רק שיהא בענין שאין בו איסור מה שעושה בשבילו כמ"ש בסי' של"ד כגון לצורך מצוה.

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

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

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

לשואלים שאם בעירת החשמל בתנור היא רק מטרד קטן ואין שום חשש לשריפה ח"ו, ואין כל הבית חם מאד (כגון בקיץ) אין סיבה לקרוא לנכרי, שכן אין זה הפסד מרובה ואין זה צער המתיר שבות דשבות. אולם אם מדובר בקרוואן בקיץ שהחום מעיק, וגורם שלא ניתן להיות בבית, או במקום שיש ילדים קטנים המסתובבים באזור התנור שם מותר לכבות ע"י אמירה לנכרי.

ג. הורדת או העלאת מפסק ע"י קטן

כתבתי בספרי בח"ו (סי' ט) שיש פוסקים שהתירו אמירה לקטן בשבת באיסור דרבנן ובאופן אקראי לצורך ישראל בשבת. כך נכתב שם:

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

"ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו תינוק איזה דבר האסור מדברי סופרים אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשהו לו אלא כשנותנו לו בקביעות תדיר שיש לחוש שמא יתרגל התינוק ויסרך

חבל נחלתו

אף במקרה דנן יש לשקול, האם להדריך קטן שירים מפסק חשמלי בשבת.

ד. שבות דשבות ע"י ישראל

כתב הפרי מגדים (או"ח אש"א סי' רסו ס"ק ז): "ויש לראות, למאי דאמרינן שבות דשבות במקום מצוה שרי, אמאי לא עשו כך להניח לאחר עקירת יד ורגל, והוה שבות דשבות ושרי בכל דבר מצוה בלא פסח, כבסימן ש"ז סעיף ה', וי"ל דווקא אמירה לעכו"ם שרי שבות דשבות במצוה, לא שבות דשבות על ידי ישראל, ועדיין צ"ע".

שבות דשבות שנעשית ע"י ישראל אף שכל האיסור מדרבנן בלבד, ויש כאן פעמיים שבות, בכ"ז כיון שנעשית ע"י ישראל סובר הפמ"ג שאסורים מדרבנן אף לדבר מצוה, ורק שבות שהיא ע"י אמירה לנכרי הותרה לדבר מצוה.

כתב בילקוט יוסף (שבת ד הוספות סימן שכה – הנאה ממעשה גוי בשבת סעיף ה): "יש אומרים שלא הותר שבות דשבות במקום מצוה או במקום חולי, אלא כשהשבות האחד על ידי גוי, אבל שבות דשבות ששניהם על ידי ישראל, אסור אפילו במקום מצוה. ויש חולקים ואומרים שלעולם יש להקל בשבות דשבות במקום מצוה אפילו שני השבותים נעשים על ידי ישראל, ויש לסמוך עליהם להקל כשיש צורך בכך".

ובאר בהערה ה': "בבן איש חי (פר' וישלח אות יז) כתב, דבר שאיסורו מדרבנן, מותר לומר לגוי לעשותו בשבת לצורך מצוה או חולי. ע"כ. וכתב על זה בהליכות עולם ח"ג (עמ' קפז): לכאורה נראה שמה שהתירו חז"ל שבות דשבות במקום מצוה, היינו דוקא כשהשבות נעשה ע"י גוי, שאז הוה שבות שאין בו מעשה, אבל שבות דשבות באופן

ששני השבותים נעשים ע"י ישראל, אין להתיר. כגון למשל במאי דקי"ל (שבת צג א) שנים שעשאוה פטורים, אבל אסורים מדרבנן, והשנים הוציאו ככר לחם לכרמלית, דהוי שבות דשבות, י"ל שלא התירו, כיון דהשבות דשבות נעשה הכל ע"י ישראל. וכ"כ הפמ"ג (סי' שז א"א סק"ז), דע"י ישראל אסור שבות דשבות אפי' במקום מצוה. אבל הפמ"ג עצמו (שם סק"ח) דייק מהא"ר דמשמע שאפי' ע"י ישראל יש להתיר שבות דשבות. ע"ש. וכ"כ עוד הפמ"ג (סי' שכח א"א אות ו) דישאל שהוציא לכרמלית, או לדין שאין לנו רה"ר בזה"ז, באופן שאינו עושה עקירה והנחה, יש להתיר במקום מצוה או צורך גדול. ע"ש. גם בשו"ת התעוררות תשובה שבסוף המאירי מקואות (סי' י) כתב שבמקום צורך גדול מאד, מותר לישראל לחתום בשמאלו כלאחר יד דהוי שבות דשבות, אלמא דלא מפליג בין שבות דשבות ע"י גוי או ע"י ישראל. אך י"ל דשבות כלאחר יד קילא טפי והוי כשבות דאמירה לעכו"ם, ע' תוס' בכורות (כח א) ובהר"ן (שבת קמח א) ובספר תהלה לדוד (סי' שז סוף ס"ק ח וסי' שכח ס"ק נז). ע"ש. [וע' מג"א (סי' שח ס"ק עא), ובשו"ת בנין ציון ח"א (סי' ט) אם יש לגזור בכרמלית אטו רה"ר]. וע' בשו"ת בית יצחק (חאו"ח סי' מב אות ה) שכתב, שבס' עצי אלמוגים כתב, דשבות דשבות במקום מצוה לא הותר אלא ע"י גוי, ולא ע"י ישראל, ודלא כהפמ"ג שהתיר. והפמ"ג קיצר מאד כדרכו, ולא נודע מקורו איה, ודעת תורה ודעת נוטה שאין להתיר שבות דשבות ע"י עצמו וכו'. גם בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קכא ד"ה והנה) כתב, ושבות דשבות שהתירו, היינו דוקא ע"י גוי, אבל ע"י ישראל אפי' אם האיסור הוא תרי דרבנן וגזרה לגזרה, מ"מ כולה חדא גזרה היא,

ושבות שיש בו מעשה הוא, ואסור אפילו במקום מצוה. ע"ש. אולם בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' רלח ד"ה ובנ"ד), כ' באשה המצטערת מריבוי החלב בדדיה אם מותרת לחלוב בשבת ע"י כלי זכוכית שעשוי לכך שהחלב יוצא לתוך הכלי ההוא, ש"ל שמכיון שהרבה פוסקים ס"ל שאין דישה אלא בגידולי קרקע ממש, ע"י תוס' שבת (צח א) ד"ה החולב, וא"כ הוי איסור שבות מדרבנן, וכשהחלב הולך לאיבוד הוי שבות דשבות, ובשבות דשבות לכ"ע יש להתיר במקום צער. ע"ש. ולא מפליג בין שבות דשבות ע"י גוי או ע"י ישראל. וע' בשו"ת קול מבשר (סי' עט ד"ה אולם), שדן בדבר גזרת המלכות שלא לצאת לרה"ר אלא אך ורק עם תעודת זיהוי, ורוצים ללכת בשבת לבהכ"נ להתפלל בציבור ולקרוא בתורה. וכתב, שאם נותן התעודה לתוך הכובע, ומוציאה כן, הו"ל שבות דשבות, שכיון שאין לנו רה"ר בזה"ז, ומוציא החפץ שלא כדרכו, הו"ל שבות דשבות, וכבר כתב המג"א (סי' שז סק"ז) דשבות ע"י ישראל שלא כדרכו דינו כמו שבות ע"י עכו"ם כדרכו, והפמ"ג (שם א"א סק"ח, ובסי' שכח סק"ו) כתב שבות דשבות ע"י ישראל שרי במקום מצוה וכו'. ע"ש. [ומ"ש עוד שאפילו להפוסקים דס"ל שיש לנו רה"ר גם בזה"ז, מ"מ כיון שנושא את התעודה רק להנצל מעונש המשטרה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כמ"ש הפני יהושע (שבת עב ב). וכ"כ בספר ראש יוסף (שבת עב ב) כי מי שאונסים אותו שיאכל נבלה או שיעבור על איסור מלאכה בשבת, איזה מהם יבחר, והשיב שיבחר לחלל שבת, שהרי הוא עושה כן באונס והוי מלאכה שאין צריך לגופה, שכל עשייתו היא כדי שינצל, והוי רק מדרבנן, משא"כ אוכל נבלות, דמ"מ נהנה, ועובר באיסור תורה. ע"ש. וע"ע בספר אור גדול (סי'

א דף יד ע"ב). ע"ש. ובמש"ז (סי' שכח סק"ד וסק"ז) וקדמם בתשובת מהריק"ו (שרש קלז). ע"כ. הנה הרבה אחרונים חולקים על סברת מהריק"ו, כי בשו"ת בית יצחק (חאו"ח סי' לד אות ו) השיג ע"ד מהריק"ו מד' התוס' (שבת עב ב) דמוכח דאף בכה"ג חשיב מלאכה הצריכה לגופה. ע"ש. וכן בשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' עח) ד"ה עוד, הוכיח ג"כ מהתוס' (שבת עב ב) דס"ל דלא כמהריק"ו. ע"ש. וכן הוכיח בשו"ת חבלים בנעימים ח"ג (ס"ס יב) מהתוס' (שם) דלא כמהריק"ו. וכן בשואל ומשיב קמא (ח"א סי' סב) כתב לפקפק על סברת מהריק"ו, שכיון שעושה גוף המלאכה לבשל או לתלוש או להוציא כפי שכופהו העכו"ם, הויא מלאכה הצל"ג, אלא ששוב כתב שיש סברה חדשה לפוטרו אפילו לר' יהודה וכו'. ע"ש. וע"ע בשואל ומשיב תנינא ח"ב (סי' כז). גם בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' כג ד"ה ועוד, וסי' נח ד"ה וכה"ג), כתב לדחות ראית מהריק"ו מדין הריגת המזיקים. וע"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה (חאו"ח סי' קא). ע"ש. אלא שלעומתם יש כמה פוסקים שהסכימו לדעת מהריק"ו הנ"ל. וכמ"ש בשו"ת חזון נחום (סי' לא סוף אות ב). ובס' טהרת המים בשיורי טהרה (מע' ש אות ז). ובשו"ת מי יהודה (חאו"ח סי' לב ד"ה ויפה). וכן בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' שי בד"ה וגם מה), הסכים למ"ש ראש יוסף הנ"ל שאם עושה להציל עצמו ממיתה ע"י העכו"ם, חשיב מלשא"צ לגופה. ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת חלקת יעקב ח"ב (סי' צב אות ב). וע' בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג (סי' ח דף ח ע"ב). ובשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' לח אות ד). ע"ש]. ובשו"ת האלף לך שלמה (סי' קמו) כתב, נשאלתי אם מותר בשבת לישא קטן, שאינו יכול ללכת ברגליו, כדי לומר קדיש בבהכ"נ, במקום שאין עירוב, ונ"ל

חבל נחלתו

ה. שבות ע"י גרמא

נאמר בשבת (קכ ע"ב): "אי הכי, הכא נמי: כתיב לא תעשה [כל] מלאכה – עשייה הוא דאסור, גרמא שרי! – מתוך שאדם בהול על ממונו – אי שרית ליה אתי לכבויה".

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שלד סכ"ב): "תיבה שאחז בה האור, יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחר שלא תשרף; ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר".

ורמ"א הגיה: "במקום פסידא (מרדכי פרק כ"ט)".

וכתב בבאור הלכה (סי' שלד סכ"ב): "דגרם כיבוי מותר – לאו דוקא כיבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה **דאפילו בכל מלאכות הדין כן וכנ"ל**".

אם עושים מלאכה דאורייתא בשבת בגרמא פטורים עליה. בכיבוי בשבת בגרמא (כמתואר בשו"ע), זהו איסור דרבנן שכן הכיבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואעפ"כ הותר רק במקום פסידא. וצריך לעיין בגרמא באיסור דרבנן בשבת ומדוע דוקא במקום פסידא.

כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מה): "שאלת עוד וז"ל שמעתי מפי גדול אחד דמותר להעמיד סם המות לזבובים בשבת...". "תשובה... ואם אנו רוצין לקיים דברי הגדול הנ"ל היה אפשר לקיים אותו שלא מטעמו ולתלות היתרא כמ"ש המרדכי בפ' כל כתיבי שכתב וז"ל ושאר כל המזיקין וכו' וכתב ר"ת דה"ה פרעוש וכיוצא בהן מותר להרגם וטעמא משום דסבר כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופ' פטור עליה ומשום צערא שרי לכתחלה מידי דהוי אמפיס מורסא וכיבוי גחלת שלא יזוקו בה עכ"ל. אף דלא נעלם

שמותר, שכיון שהוצאה זו היא רק לומר קדיש חשיב מלאכה שא"צ לגופה, [צ"ע]. והואיל ואין לנו רה"ר בזה"ז, הוי שבות דשבות במקום מצוה ושרי. ע"כ. וכ"כ שם (בסי' קמד) להתיר שבות ע"י שנים שעשאוה. מבואר יוצא מדבריו שגם שבות דשבות ע"י ישראל מותר, גם בס' המקנה בקונט' אחרון (סי' סג ס"א) נראה דס"ל להתיר. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סי' סה) שכתב שיש להביא ראיה להתיר שבות דשבות ע"י ישראל עצמו. (וע"ע שם סי' סו). וע"ע בשו"ת תורת רפאל (סי' מא ד"ה אמנם), שאם שוחק כמון לצורך המילה, ולא שחקו כדרכו במכתשת אינו אלא שבות, וכשלועסו בשיניו הוא שינוי נוסף והו"ל שבות דשבות במקום מצוה. ע"ש. אלמא שגם ע"י ישראל שרינן שבות דשבות במקום מצוה. וכן מוכח בפירש"י (שבת קכז א) גבי רבי שראה מקום דחוק לתלמידים, ויצא לשדה ומצאה מלאה עומרים, ופינה את העומרים מכל השדה, ופרש"י כרמלית הואי וכפחות פחות מד' אמות. ע"כ".

"מוכח שמותר שבות דשבות, אפ"י ע"י ישראל. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' קצח) בשם הגרעק"א. וע"ש. וכ"ד הגר"ז בש"ע (סי' שג סכ"ג). וכן הובא בשו"ת ויברך דוד (חאו"ח סי' מט) בד"ה ואם הקטן. ע"ש. וע"ע בספר הברית (על הל' מילה, עמ' שצד) מ"ש בזה. כלל העולה שדעת רוב האחרונים להתיר שבות דשבות אפ"י ע"י ישראל במקום מצוה. ויש לסמוך עליהם להלכה".

עולה שמחלוקת אחרונים גדולה האם להתיר שבות דשבות ע"י ישראל, יש מחמירים ויש מקילים ובילקוט יוסף נוטה בהערות אחרי אביו בהליכות עולם להתיר במקום הצורך.

ממני דרבים הם החולקים ונקטינן לחומרא, כמבואר בטור וב"י באו"ח סי' שיו"מ מ"מ י"ל היינו דוקא להרגן בידים, אבל **גרמא בעלמא לכ"ע שרי** וגדולה מזו נחש ועקרב דורסין לפי תומו וכן ברוק שלפנינו דורסין לפי תומו משום מאיסותא א"כ ה"ה דיש להתיר משום צערא היכא שיש יתושין הרבה שמצערין לו ומה"ט היה נ"ל להתיר היכא שעכברים מצויין דמזקי ומצערין שמותר להניח לפניהם סם הממית אותן. אך ורק מצד אחר יש חשש איסור דמשום איסור מוקצה נגעו בו...

עולה כי בשו"ת **שבות יעקב מתיר הריגת מזיקים בגרמא מתוך כוונה להורגם בשבת**. (ועפ"ד התיר בילקוט יוסף, שבת ב' הוספות – הערות הוספות לסימן שטו – דין צידה בשבת ודין חובל אות ג להוציא תולעי מעיים בשבת שמצערין את הקטן).

בשו"ת **מנחת יצחק** (חלק ב סימן טז) מדרג את הגרמות בשבת לשש דרגות וממשיך ודן:

"(ה) והנה מש"כ למעלה דדין גרמא לאו דוקא בכיבוי אלא הה"ד בכל המלאכות, חוץ מאותן מלאכות שעיקרן ע"י גרמא, כן מבואר עוד מן מה דפלפלו הפוסקים לענין רחיים של מים, אם היו רק גרמא אין בזה חיוב חטאת, כדאיתא בזה במג"א (או"ח סי' רנ"ב סק"כ) ובנו"כ שם, וכן פליגו רש"י והג"א אם המניח דבר המושך דם הוא מלאכה דאו' כיון דאיהו לא עביד מידי, הביאם המג"א (בסי' שכ"ח ס"ק נ"ג), וכתב המג"א דלרש"י כ"ש דמותר להעמיד עלוקה לחולה בשבת דשבות שרי, ושוב הביא לזה הפלוגתא בסנהדרין (דף ע"ח) כשהשיך בו נחש דלר"מ חייב משום דהוי כתוקע סכין בבטנו ולא גרמא הוא שהרי כלי משחיתו בידו, ואפילו רבנן דפטרי היינו דס"ל ארס מעצמו מקיא אבל גבי עלוקה הוי כמו

שעושה בידים עיין שם".

"(ו) והנה מוכח מדבריהם הנ"ל, **דאף למאן דס"ל דהוי גרמא, מ"מ יש בזה עכ"פ איסור שבות**, וש"מ לכאורה דס"ל כמ"ש הרמ"א באו"ח (בסי' של"ד סעי' כ"ב) לענין גרם כיבוי דרק במקום פסידא שרי, והוא מדברי המרדכי בשם הרבינו יואל, אבל המג"א (בסי' תקי"ד סק"ז) הוכיח מדברי הרא"ש במס' ביצה (כ"ב הנ"ל) **דאף שלא במקום פסידא שרי**, ועי' בהגהות נתיב חיים ומחש"ק שם, ובק"נ על הרא"ש שם כלל גם דברי התוס' (שם ד"ה והמסתפק) עם דברי הרא"ש, דמשיניהם מוכח דלא כמרדכי הנ"ל, וזה צ"ע דהרי התוס' שם כתבו בזה"ל וגרם כיבוי ביום טוב שרי אעפ"י שממהר כיבוי, ובשבת נמי אינו חייב עיין שם, ומשמע דבשבת דוקא אינו חייב אבל איסור יש, וע"כ הא דשרי בדליקה הוא רק משום פסידא. ולפי דבריהם שהוכיחו שם מדברי התוס' דמה שנאמר והמסתפק ממנו חייב, רצ"ל מכות מרדות, דכתבו רק דנראה ככיבוי כנ"ל, א"כ שוב קשה מה קשה להו מעיקרא, לפי מה שאיתא בק"נ ובנתיב חיים ומחש"ק בכוונת הקושיא עיי"ש, **ואולי י"ל דהתוס' ס"ל באמת גרם כיבוי שרי לכתחילה**, ואף שלא במקום פסידא, ומה שכתבו ובשבת אינו חייב, רצ"ל, דכלפי שנאמר בשבת והמסתפק ממנו חייב, דמיירי בשבת, נקטו המה בלשונם דא"א לומר גרם כיבוי דאז אינו חייב, ורצונם לומר דבאמת פטור ומותר, ועדיין צ"ע, וע"ע בק"נ (שבת פ' כ"כ סי' ז' אות ר'), ושוב ראיתי במג"א (סי' תקי"ד סקי"ט) דרמז לדברי התוס' הנ"ל, לומר דמשם מוכח דיש לחלק בין שבת ליו"ט, **ובשבת לכתחילה אסור**, וכמ"ש במחצית השקל שם, והביאם מחו' הרב הגאון שליט"א (בספרו שו"ת חלקת יעקב סי' נ').

"אולם מדברי התוס' (שבת מ"ז ע"ב ד"ה לימא)

חבל נחלתו

להתיר בגרמא ואפילו שלא במקום פסידא
(מחצית השקל סי' רס"ה סק"ב, וראה גם בשו"ת מנחת שלמה שם, שו"ת מגדנות אליהו סוף ח"ד בהערות לסימן זה), וכן לצורך מצוה או חולי (אפילו אין בו סכנה) מותר מלאכה בגרמא אפילו באיסורים דאורייתא.
"ועוד יש לציין, כי גם באופנים שהתירו גרמא, לא התירוהו אלא על דרך מקרה, אבל לא לנהוג כן בקביעות ולכתחילה, פן יפרוץ חומת השבת (ס' מאור השבת ח"א מכתבי הגרשז"א (י"ב - ד'), תשובות והנהגות ח"ד סי' פ"ה).

ו. שבות ע"י שינוי

בפסחים (סו ע"א) מסופר שהלל הזקן לימד את הנשיאים בני בתירא שפסח קרב בשבת. בהמשך: "אמרו לו: רבי, שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הנח להן לישראל אם אין נביאים הן - בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה - תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי - תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון".

בעמוד הבא שאלו על דרך הבאת הסכינים: "והלא מחמר! - מחמר כלאחר יד. (רש"י: כלאחר יד - שאין דרך טלה לשאת משוי) - מחמר כלאחר יד נמי, נהי דאיסורא דאורייתא ליכא - איסורא מדרבנן מיהא איכא! - היינו דקא בעי מיניה: דבר שיש לו היתר מן התורה (רש"י: שיש לו היתר מן התורה) - כגון זה, שאינו מחמר גמור אלא כלאחר יד, ואין כאן אלא שבות, ואפילו שבות דידיה לא חמיר כשאר שבות, דכל כלאחר יד לא שכיחא, ודבר שבות עומד לפניו, לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי? (רש"י: במקום מצוה - כי

דכתבו, דשם ל"ש בהול על ממונו, א"כ הרי מיירי שלא במקום פסידא, משמע לכאורה מן מה דאמר שם בתחילה קודם שמתרין מפני שמקרב את כיבוי, דגרם כיבוי מותר לכתחילה אף שלא במקום פסידא, ואף אם מכוון לזה, ע"י בביאור הלכה (סי' של"ד סעי' כ"ב ד"ה שודאי) ובת' מהר"ם שיק (סי' קנ"ז ד"ה אמנם), וא"כ שוב צ"ע מן מה דמוסכם בפוסקים ברחיים של מים ובמושך דם דיש עכ"פ איסור שבות מדרבנן לכ"ע, וע"כ צ"ל דיש הרבה מדרגות בגרמא, וצ"ע הגדרים בזה".

המנחת יצחק כותב שמן הראוי היה שגרמא בשבות יהיה מותר לגמרי ואעפ"כ הוא מראה שחלק מן הפוסקים לא כתבו כן.

בפסקי תשובות (או"ח סי' שלד, ז) באר בענין היתר עשיית מלאכות בשבת ויו"ט על ידי 'גרמא'. וכתב: "ויש הכותבים שהמיקל בגרמא אפילו שלא במקום פסידא לא הפסיד (ע' ט"ז סי' תקי"ד סק"ו ומג"א שם סק"ז ובמשנ"ב שם בשעה"צ סק"א בשם הגר"א וא"ר, ובמנורה הטהורה הכא סק"ה דהמיקל גם שלא במקום פסידא לא הפסיד, אמנם בשו"ע הרב שם בסעי' כ"א ובקונט"א סק"ג מסיק שאין להקל בגרם כיבוי אלא במקום הפסד או לצורך מצוה או לצורך גדול, ובפרט כשאינו מתכוין למלאכה זו (ס' אבן העוזר סי' שכ"ח, אגלי טל מלאכת זורע סק"א ושו"ת אבני נזר סי' קצ"ד, שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס' (ד"ה ובישועות יעקב), שו"ת הר צבי ח"א סוס"י קפ"ח), אף על פי שהיא 'פסיק רישא' (דהתירו גרמא אפילו הוא פסיק רישא, ע' באג"ט ובשאר פוסקים דלעיל דפס"ר לא מהני להחשיב גרמא למעשה, ובהרחבה גדולה בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י' אות ר'), וכל שכן במלאכות דרבנן שלדברי הכל יש

בשינוי קיל. ומצינו כן ב' פעמים: (א) בר"ן בשבת, הגונח יונק מן הבהמה ואף שהוא מפרק כלאחר יד הוא ואף דהוה שבות ובחולה שאין בו סכנה לא התירו אלא שבות דאמירה לנכרי "כלאחר יד שאני". (ב) צינור שנתמלא לכלוך מותר לנקותו ברגליו משום פסידא כתובות ס' ע"א. וקשה דמבואר כשיש שריפה בבית אסור לומר לנכרי לכבות, אלא כל המכבה אינו מפסיד אומר לו, ואף שכיבוי דרבנן, דאינה צריכה לגופה מ"מ אמירה לנכרי שבות ולא התירו משום פסידא, אלא דהתם ב' ההיתרים הוה בשינוי, והענין הוא שבשינוי לא ימשך לעשות כן פעם אחרת, כמו שיש לחוש בכדרכו". עולה שבשינוי באיסור תורה הותר במקום צער או מצוה ואין צורך שיהיה כאן שבות דשבות אלא עצם השינוי עושה זאת לשבות ומותר משום צער וכד'.

כתב בשערים מצויינים בהלכה (כך ב', קונטרס אחרון על סי' פה ס"ק ג): "ועי' במג"א (סי' שז ס"ק ז) דכל שעושה שלא כדרכו, והיינו כלאחר יד מותר במקום הפסד גדול דאי לא שרית ליה איסורא זוטא יבא לאיסור רבה, ועי' במחצית השקל ולבושי שרד. ומה שכתב המג"א שבות שלא כדרכו, כוונתו דנעשה שבות ע"י שעשה שלא כדרכו, וכן ביאר בשו"ת הגרע"א (פסקים סי' ה) וכ"כ בשו"ע הרב (סי' שז ס"ב) דבהפסד גדול מותר שיעשה שלא כדרכו, וכ"כ באגלי טל (טוחן ס"ק לח אופה ס"ק מד) ועי' בזכרון יוסף (סי' ח וסי' קסז) ומבואר מכל זה דגרמא או כלאחר יד, דין אחד להם לענין הפסד גדול. ועי' בש"ע הרב (סי' שא סל"ט) דמבואר שם דשבות גמור כגון טלטול מוקצה חמיר יותר ממלאכה שלא כדרכו דהיינו כלאחר יד, דאין מתירין זה אפי' במקום הפסד, אלא במקום שהוא נבהל

האי גוונא דמעכב מפסח). אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן – בני נביאים הן".

הסביר רבינו חננאל (פסחים סו ע"ב): "ואף על גב שנראין כמחמר אחר בהמתו בשבת הא אסיקנא כלאחר יד הוא שהוא שלא כדרך המחמירין **שכל העושה בשבת דבר שאינו כדרך מלאכה** (מחמר) **כלאחר יד מקרי ופטור** כדתנן המוציא לאחר יד או ברגלו כו' ואף על פי שמן התורה פטור מדרבנן אסור הוא".

וכן כתב הערוך (ערך חמר א): "מחמר כלאחר יד – פי' כל העושה בשבת דבר שאין מלאכתו ליעשות כן נקרא **כלאחר יד**, כגון (חולב) [יונק] דאמרינן (כתובות ס' א) מפרק כלאחר יד דמי, וכן המהלך אחר גדי או טלה והביאו לעזרה והסכין תחובה בצמרו מחמר כלאחר יד נקרא ופטור, כדתנן (שבת צ"ב א) המוציא... לאחר יד פטור".

וכך פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"א ה"ד): "המולל מלילות מולל בשנוי כדי שלא יראה כדש, היונק בפיו פטור, ואם היה גונח מותר לו לינק בפיו מפני שהוא מפרק כלאחר יד ומשום צערו לא גזרו ואף על פי שאין שם סכנה".

למדנו שכלאחר יד הוא שינוי. והשינוי, כלומר שעושה את המלאכה שלא כדרכה מוציא מאיסור תורה וגדרו שבות – איסור דרבנן, ומשום צער לא אסרו באיסור דרבנן זה והתירו לו לינוק בפיו מן הבהמה.

כך כתב בהערות הגר"ש אלישיב (פסחים סו ע"ב) – היתר דשינוי עדיף:

"ודבר שבות עומד לפניו. התוס' מקשים מאי שנא משאר שבותים שאסרו הרכבתו וכו' ותי' דשבות דבהמתו קיל. ורש"י מתרץ דשבות

חבל נחלתו

נאמר בשבת (פ"י מ"ה): "המוציא ככר לרשות הרבים חייב הוציא והוציאו שנים פטורין לא יכול אחד להוציא והוציא והוציאו שנים חייבים ורבי שמעון פוטר".

פרש הרמב"ם (שבת פ"י מ"ה): "השמיעך בהלכה זו הכלל שביארנו בפרק ראשון של מסכת זו, והוא, שאם לא נגמרה המלאכה אלא על ידי שנים הרי הם פטורים, העושה את כולה ולא העושה את מקצתה. ור' שמעון אומר ואפילו אין אחד יכול להוציא כיון שנשתתפו בעשייתה שנים הרי אלו פטורין. ואין הלכה כר' שמעון".

באר בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' נא, אות ד): "אך יש לפקפק שהרי הקנין נעשה מכח מעשיו שמערב שבת גם כן. שוב יחשב שנים שעשאו כמו שכתב רש"י שבת (דף ג' ע"ב) דמקצת מלאכה מערב שבת ומקצת בשבת חשיב שנים שעשאו דפטור, הכי נמי בשכל המלאכה נעשית מחמת מעשיו שמערב שבת ושבת, ואף דשנים שעשאו פטור אבל אסור. הא כתב אבן העוזר סימן שמ"ט זה עוקר וזה מניח בכרמלית מותר לכתחילה. אך באמת מקח וממכר חמור משבות דאסור משום ממצוא חפצך כמו שכתב רש"י ביצה [לז ע"א]. והוא מדברי קבלה. ודעת ר"ת ופסק כן הטורי זהב דברי קבלה כדברי תורה דמי, ואם כן אפילו שנים שעשאו אסור. וממילא מיושב הא דלגין **הפרשת תרומה שהוא שבות גרידא מותר משום שנים שעשאו**".

והביא דבריו בשו"ת ארץ צבי (ח"ב סי' ל): "אך י"ל בזה לפמ"ש האבנ"ז דזה עוקר וזה מניח בכרמלית מותר, ובאבנ"ז או"ח סימן נ"א סק"ד הוציא מזה, **דשנים שעשו מותר בשבות דרבנן עי"ש**".

עולה ששבות – איסור דרבנן – מותר ע"י שנים שעשאו.

ויש לחשוש לאיסור תורה, וכבר כתב במגיד משנה (פ"ו ה"ט) דאין מדמין שבותין אהדדי". בשאלה דילן מלכתחילה הוגדר כשבות, ולכן יש מקום רב לומר שמותר בגרמא או בשינוי. כגון שיכבה את המפסק במרפקו וכד'.

וכך כתב במשנה אחרונה (סימן רעו אות מח) בענין: אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי לצורך מצוה (מח) במשנ"ב להלן כתב, שמותר לומר לגוי לגבל מורסן בשינוי במקום הדחק, וכן כתב במשנ"ב לגבי אשה הצריכה לטבול ולא נטלה צפרניה, שיטלם נכרי ביד דהוי שינוי. וכתבו הפוסקים שיש להקל בזה רק בשינוי הפוגם באיכות המלאכה, אבל במקום שאין השינוי פוגם ומשנה באיכות המלאכה אלא רק את אופן עשייתה, אין להקל, אמנם במקום הדחק יש להקל אף באופן זה".

והביא כמקור לדבריו בהערה ריז:

"הגרשז"א (שש"כ פ"ל הערה מח), הגריש"א (ארחות שבת ח"ב פכ"ג הערה קעט), שו"ת אז נדברו (ח"ה סימן נד). ועיין בשולחן שלמה (סימן רסו סק"ב, ב) שביאר, דשבות בשינוי הוא שבות חמור כיון דעושה מלאכה האסורה מדאורייתא. וכן דנו בשו"ת באר יצחק (או"ח סימן יד), והחזו"א (או"ח סימן נו סק"ד). ולכן אף שבאגלי טל (פתיחה סק"ג) מבואר דשני סוגי השינוי הוי שבות, מ"מ לעניין אמירה לעכו"ם, כיון שעיקר האיסור הוא התוצאה הנעשית ע"י הגוי, כאשר התוצאה אינה נפגמת אין נפק"מ כיצד הגוי עושה זאת (מלכים אומניד פ"ו הערה יב)".

ז. שנים שעשאו בשבות

יש לדון מה דין 'שנים שעשאו' באיסור דרבנן.

איכא ואינו שבות שבות". ומצאנו חבר למקור חיים בשו"ת באר יצחק, ששנים שעשו איסור תורה בשבת אין זה איסור דרבנן, אלא איסור תורה.

ואולי דברי המקו"ח והגרי"א ספקטור אינם חולקים שבאיסור שבות שלא מחמת שנים שעשאוהו, מותר לגמרי ע"י שנים שעשאוהו.

וכן כתב בשו"ת להורות נתן (חי"ב סי'

יד אות ז):

"והיוצא לנו, דמפשטות דברי הרמב"ם שכתב דבשנים שעשאוהו פטור, מוכח דליכא בו איסור דאורייתא כלל וכמו שכתב דהיכא שאמר לשון פטור לא הוי אלא מדברי סופרים, וכמו שהוכיח כן בשו"ת אבני נזר הנ"ל. וכן הוכיח בשו"ת באר יצחק להגר"ר יצחק אלחנן ז"ל (או"ח סי' י"ד ענף א') עיין שם. ובס' פנים יפות (פ' נשא ד"ה בילקוט) כתב, דהא דהקימו את המשכן בכל יום בשבעת ימי המילואים ואף בשבת, משום דהרבה לויים היו מקימין אותו ושנים שעשאוהו פטורין, ואין איסור תורה, ותו דאין שבות במקדש ע"ש, ומזה מוכח דפשיטא להפלאה ז"ל דשנים שעשו בשבת פטורין לגמרי מן התורה. ובשו"ת דובב מישרים (חי"א סי' ס"ג) כתב דדברי הפנים יפות הוא דלא כמקור חיים (או"ח סי' רס"ו) שחידש דשנים שעשאו פטורין רק מחטאת אבל עובר בלאו עיין שם. ברם לדרכנו, גם המקור חיים מודה דבשבת שבמלאכותיה איכא חטאת, גם בלאו אינו עובר וכנ"ל. וראיתי בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' י"ד ענף ה') שכתב לחדש, דהא דבשבת שנים שעשו פטורין, היינו רק בדבר הרשות, אבל בדבר של מצוה גם שנים שעשו הוי בגדר מלאכה, דהא רש"י בשבת (צב ב) כתב דהא דבזה יכול זה יכול פטור היינו

הביא בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' לו):
"ובפרט דהא קיי"ל שנים שעשאוהו פטורים ואפשר לעשות בשנים רק דאף דפטור מקרבן מ"מ לאו איכא וכמ"ש המק"ח בהגהותיו לסי' רס"ו אבל בכה"ג דליכא רק איסורא דרבנן אפי' ביחיד העושה שוב בשנים שעשאוהו י"ל דליכא רק איסור קל ובכה"ג בודאי ל"ג עלי' ביהש"מ וא"כ ל"ש נולד בכה"ג ושרי מטעמא דמוקצה"..."

ודברי המקו"ח (לבעל חוות יאיר) קשים לענ"ד. וראיתי שבס' יכהן פאר (הל' קרבן פסח פ"א הט"ז) אף הוא הביא את דברי המקור חיים: "ורוחצין את העזרה בשבת שאין איסור שבות במקדש. עי' פסחים ס"ה דרב נתן ס"ל דשלא ברצון חכמים היו עושין דהוי שבות שאינה צריכה. ולכאורה הא היה אפשר שיהיה ע"י שנים שעשאוהו דיהיה שבות דשבות במקום מצוה דמותר לכתחילה. ועי' בס' מקור חיים בהגהות לשו"ע סי' רס"ו דבשנים שעשאוהו איכא איסור תורה".

אולם עיינתי הן במקור חיים בספר והן בשו"ע (הוצ' פרידמן) שהוא מובא בסוף כל כרך ולא מצאתי מאומה.

ומצאתי בגידולי שמואל (ביצה כז ע"ב) שכתב: "והנה כל פסיקת דמים במקח נגמר בהסכמת מוכר ולוקח, ודמי כשנים שעשאוהו במלאכת שבת דפטורים מה"ת, ודמי כמו שבות שבות דאיסור מקח וממכר דרבנן הוא, ושנים שעשאוהו גם מלאכה דאורייתא הוי רק דרבנן, ומוכח מאיסור פסיקת דמים דגם שבות דשבות במקום מצוה דאסור, ואפשר כיון דכל א' לבד אינו יכול לגמור פסיקת דמים לבד הוי כזה אינו יכול זה אינו יכול דחייבין מה"ת במלאכה גמורה, או כדברי באר יצחק (או"ח סי' י"ד) דשנים שעשאוהו פטורין מה"ת מקרבן ומיתה, אבל איסור דאורייתא

חבל נחלתו

של שינוי, וע"כ ודאי הוי שבות דשבות, ודו"ק היטב". וכן התיר שו"ת באר יצחק (או"ח סי' יד).

נראה עכ"פ שבאיסור דרבנן ככיבוי חשמל בשבת, מחמת צער וכד', מותר לשנים שיכבו את החשמל בשבת.

ח. מלאכה שאינה צריכה לגופה – שבות?

באר בחדושי הרמב"ן (שבת קל ע"ב): "וכן משום פסידא נמי אין מתירין דתנן נכרי הבא לכבות אין אומרים לו כבה ואף על פי שהוא שבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה ומתני' ר"ש קתני לה אלמא **אמירה דשבות** אפי' במקום פסידא אין מתירין אותה. והר"מ הספרי ז"ל התיר שבות דשבות לגבי שופר ולולב".

הרמב"ן קרא למלאכה שאי"צ לגופה שבות ומשמע שהיחס אליה ככל שבות. וכן כתבו הר"ן (על הרי"ף, שבת נו ע"א) ונימוקי יוסף (שבת קל ע"ב) בשם הרמב"ן ולא חלקו עליו.

וכן כתב הרשב"א (שבת קטו ע"א): "מצילין מפני הדליקה. פירוש אבל לא לכבות, ובירושלמי (ה"ג) אמרו שאם אינו יכול להציל אלא בכבוי מציל לרבי שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ואף על גב דמשום שבות איכא אין לך דבר של שבות עומד בפני כתבי הקדש". וכ"כ הרשב"א והריטב"א בעירובין (לד ע"ב).

אמנם המאירי (עירובין לב ע"ב) כתב: "נתנו בראש הקנה או בראש הקונטס בזמן שהוא תלוש ונעוץ אפי' גבוה מאה אמה הרי זה ערוב כשנתכון הוא לשבות ברה"ר שהרי העירוב במקום פטור שכל שאין רחבו ארבעה וגבהו משלשה ולמעלה אפי' כמה מקום פטור

משום דלאו אורחיה בכך, וממילא לא חשיבא מלאכה דהוי כמו עראי, משא"כ כשמחוייב לעשותה, כיון דרחמנא אחשביה לכן גם בשנים העושים את המלאכה נחשבת מלאכה עיין שם. ולפ"ז יוצא דכשבא להציל בפקוח נפש, גם אם שנים עשו את המלאכה כיון דמצוה היא רחמנא אחשביה והוי בגדר מלאכה. אך י"ל דסברת אחשביה שייך רק במילה ועבודה דהמעשה עצמו הוי המצוה, אבל בפקוח נפש המצוה היא במה שהנפש ניצלה ולא בעצם המעשה וצ"ע".

בילקוט יוסף (שבת ד הוספות – הערות סימן שכה אות ה) כתב: "ובשו"ת האלף לך שלמה (סי' קמו) כתב, נשאלתי אם מותר בשבת לישא קטן, שאינו יכול ללכת ברגליו, כדי לומר קדיש בבהכ"נ, במקום שאין עירוב, ונ"ל שמוותר, שכיון שהוצאה זו היא רק לומר קדיש חשיב מלאכה שא"צ לגופה, [צ"ע]. והואיל ואין לנו רה"ר בזה"ז, הוי שבות דשבות במקום מצוה ושרי. ע"כ. וכ"כ שם (בסי' קמד) **להתיר שבות ע"י שנים שעשאוה**. מבואר יוצא מדבריו שגם שבות דשבות ע"י ישראל מותר, גם בס' המקנה בקונט' אחרון (סי' סג ס"א) נראה דס"ל להתיר. ע"ש".

ויש להעיר שבשו"ת האלף לך שלמה דוקא החמיר ולא התיר משום שנים שעשאוה. וצ"ע.

ויש להביא ראייה לכך שבשנים שעשאוה באיסור דרבנן מותר, מכך שבהערות הגרי"ש אלישיב (שבת צב ע"ב) כתב: "ובאומר לשנים גויים לעשות מלאכה כאחד, י"ל דהוי שבות דשבות, דאפילו שני ישראלים שעושים מלאכה אין בהם חיוב דאורייתא, ואף על גב דבאמירה לגוי ל"ש ענין שינוי כלאח"י וכדו', ול"ה שבות דשבות עי"ז, מ"מ שנים שעשו, הרי התורה קבעה שהוא מציאות

השבות בבין השמשות, מכל מקום במלאכה שאינה צריכה לגופה אין להקל בבין השמשות. ויש חולקים וסוברים שאף מלאכה שאינה צריכה לגופה חשיבא כשבות להקל בה בבין השמשות. וטוב להחמיר בזה, זולת במקום מצוה או צורך גדול שיש להקל".

ובאר בילקוט יוסף (שבת ה הערות סימן שמב – דין בין השמשות אות ג):

"הנה מדברי הרשב"א בחידושו לעירובין (לד ב) מבואר, דדין מלאכה שאינה צריכה לגופה שוה לכל שבות דרבנן שיש להקל בו בבין השמשות. וכן משמע מדברי הריטב"א והר"ן שם. אולם מדברי המאירי שם מבואר, דדין מלאכה שאינה צריכה לגופה חמיר משאר שבות, ואין להקל בו בבין השמשות, שהרי אפילו שבות הקרוב למלאכה לא התירו בבין השמשות. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (סימן שצד) סתם דבריו להחמיר, ומשמע דלא כהרשב"א והריטב"א והר"ן. וכן הוא דעת הפרי מגדים (סימן שמב א"א סק"א), שאין למדים מן הכללות, כי מלאכה שאינה צריכה לגופה היא חמורה יותר משאר איסור שבות דרבנן, ואסור בכל אופן לעשותה בבין השמשות, וזאת אפילו לדעת רוב הפוסקים שסוברים שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. והובא במשנה ברורה (סק"א). והובא כל זה בלויית חן (סימן קנג), וכתב, דנכון להחמיר כדברי הפרי מגדים, אלא אם כן במקום מצוה או צורך גדול, שראוי לסמוך על דברי המקילים. ע"ש".

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' מט) מחמיר בענין מלאכה שאצל"ג. וז"ל: "יקרתו קבלתי, ואשר שאל אם אפשר להתיר תרי דרבנן כמו מלאכה שאצל"ג, וכלאחר יד במקום הפסד כגון לכבות דוד מים וכה"ג שהולך לשרוף".

הוא והיה מן הדין להתירה אף במחובר לדעת ר' לגמרי אלא שפרשוה בגמ' גזרה שמא יקטום כלומר שהקנה רך ויקטמנו בכונה בשעת נטילת העירוב ואף על פי שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה לא התירו שום מלאכה אעפ"י שאין צריכה לגופה שאף שבות הקרוב לבא לידי מלאכה לא התירו וזו היא שהביאה דעת התוספות לאסור".

היינו שבות שמשום מלאכה שאינה צריכה לגופה היא חמורה יותר מסתם שבות ואסורה בבין השמשות.

וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קנח): "ועתה נברר הפרט הרביעי, דשבות דשבות במקום מצוה השלחן ערוך בסימן ש"ז סעיף ה' הביא ב' דעות בזה, ולקמן סימן תקפ"ו [סעיף כ"א] הכריע להתיר. אמנם לפי מה שכתב המגן אברהם בסימן ש"ז ס"ק ז' דשבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמיר, אם כן יש לומר דבכהאי גוונא אפילו במקום מצוה אסור. ואם כן קשיא מנא להו להש"ך וסייעתו להתיר נטילת צפרניים לצורך מצוה מטעם שבות דשבות במקום מצוה, דילמא מלאכה שאינה צריכה לגופה שאני. וצריך לומר דלענין מצוה לא גזרו, דלמאי ניחוש, אי משום דילמא יצווה לעשות אפילו ביהא צריך לגופה, מה בכך, האיכא [שיטת] בעל העיטור דסובר להתיר, ואינהו מיכל אכלו ולדין מסתם נמי לא סתם בתמיה אמרו חז"ל [חולין מ"ט ע"ב] ובכיוצא בזה איתא בסימן רס"א [סעיף א'] או משום דנטילת צפרניים גבי מצוה סתמא לעולם הוא שלא לצורך גופה, ולכך לא גזרו". אמנם המדובר באמירה לנכרי במשאצל"ג.

וכן כתב בילקוט יוסף (שבת ה סימן שמב – דין בין השמשות סעיף ג): "יש אומרים שאף על פי שלא גזרו על

חבל נחלתו

"הנה בכיבוי לא התירו לעשות ע"י ישראל עצמו אפי' שלא כדרך, אף על גב שהוא תרתי דרבנן מלאכה שאצל"ג וכלאח"י, ובצינור שעלו בו קשקשים העיקר שגם בכדרכו רק איסור דרבנן והתירו בשלא כדרכו כמבואר בכתובות ס' ע"א וסי' של"ו ס"ט, ושם איכא דעה דס"ל דכדרכו אסור מה"ת אעפ"כ התירו שלא כדרכה, והענין דכיון שהוא בעצם מלאכה דאורייתא אלא דאצל"ג ומחמת זה הוא דרבנן חמור יותר כמש"כ הר"ן פרק חבית, ומג"א סי' ש"ז ס"ק ז', ואין לדמות שבותים כמש"כ מג"א בשם הה"מ שם, ומש"כ מצידה סי' שט"ז אולי בזה ראו להתיר בתרי דרבנן, ועיין ה"י כללי מג"א סי' ש"ז שם, ובמק"א הארכתני בזה הרבה, ועכ"פ במקום כבוי דליקת הדוד אין דעתי נוחה להתיר".
וכן הזכיר בחשוקי חמד (שבת מד ע"א) ששבות של מלאכה שאינה צריכה לגופה חמור יותר.

כתב במשנה אחרונה (סימן שז סעיף לט) העוסק: אם מלאכה שאינה צריכה לגופה נחשב כשאר שבות או הוא חמור יותר:
"בכמה מקומות במשנ"ב מצינו שמלאכה שאינה צריכה לגופה דינה כשאר שבות. להלן כתב המשנ"ב (סימן שמ סק"ג) שאשה ששכחה לגזור הצפרנים מערב שבת וארע טבילתה בליל שבת, מותר לומר לנכרי לגזור הצפרנים, דהוי שבות דשבות במקום מצוה, שגזירת צפרנים נחשב שבות כיון דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה (אמנם לכתחילה עדיף שיטול ביד שיש בזה שבות נוסף שהוא בשינוי אך אם א"א יטול בכלי). וכן כתב המשנ"ב שמותר לומר לנכרי לגרד בציפורן טיט יבש מבגדו, משום דהוי מלאכה שאין צריך לגופה, [הובא לעיל בסמוך]. וכן כתב המשנ"ב להלן (סימן שטז סקנ"ח ובה"ל שם, ד"ה לצוד) לענין חיה ועוף

שברשותו שאין בהם איסור צידה דאורייתא, שיהיה מותר להכניסם לכלוב אם כל כוונתו רק שלא יעשו הזיקות בבית, משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכיון שגם הצידה היא מדרבנן, הוי תרי דרבנן, ואפשר שמותר במקום הפסד. אולם יש מקומות שכתב המשנ"ב שמשאצל"ג חמורה יותר משאר שבות. להלן כתב המשנ"ב (סימן שלד סקס"ח) שאסור לומר לנכרי לכבות השריפה, אף שכיבוי הוא משאצל"ג, והתיר השו"ע כאן במקום הפסד גדול לומר לנכרי בשבות, מ"מ משאצל"ג חמור יותר משאר שבות (כ"כ שם בשעה"צ (סקנ"ז) בשם המג"א (כאן סק"ז) בשם הר"ן (שבת סא ע"א מדה"ר ד"ה ובמקום), והטעם משום דאם היה צריך לגופו היה חייב מן התורה ואין הכל בקיבוי לחלק בזה. [אולם במשנ"ב שם הביא טעם אחר]. וכן כתב המשנ"ב להלן (סימן שמב סק"א) לענין בין השמשות שמותר לעשות דבר שהוא משום שבות, אבל לא משאצל"ג, וכן כתב המשנ"ב לעיל (סימן רעח סק"ג) שמשאצל"ג חמור יותר משאר איסור דרבנן, לענין כיבוי הנר בשביל חולה שאין בו סכנה".

וכן כתב משנה אחרונה (סימן שיא אות יג) לגבי: אמירה לנכרי במלאכה שאינה צריכה לגופה:

[משנ"ב סקי"ב] אבל לרשות הרבים דאסור לרוב פוסקים על ידי ישראל אף על ידי ככר ותינוק, אפלו על ידי אינו יהודי אסור, וכן כתב במגן אברהם (וכן פסק השו"ע הרב (ס"ו), וביארו שטעם האיסור משום שגנאי הוא למת שיאמרו הבריות נתחללה עליו שבת חילול גמור אף שנעשה החילול על ידי נכרי, מה שאין כן לטלול לכרמלית שהכל יודעין שאין זה בכלל מלאכות ועיקרו מדברי סופרים).
(יג) וכן כתב השעה"צ להלן (סי' שלד סקנ"ז),

ותו כרמלית דרבנן ותו למעלה מעשרה ספק דרבנן ודוק".

בביצה (ז ע"ב): "ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. אמר רבי זריקא אמר רב יהודה: והוא שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום. – והא קא עביד כתישה! – אמר רב חייה בר אשי אמר רב: [ח ע"א] בעפר תיחות. – והא קא עביד גומא! – כדרכי אבא, דאמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה – פטור עליה".

באר החתם סופר (ביצה ח ע"א):

והא קא עביד גומא ופרש"י דחייב משום בונה עיי' תוס' שבת צ"ה ע"א ד"ה והרודה וכו' דבנין בי"ט שרי מטעם מתוך וליכא אלא איסור דרבנן א"כ הוה הכא ג' דרבנן: בנין דרבנן ומלאכה שאצ"ל ומקלקל דכי האי גוני שרי במקום מצוה לכ"ע ולר' יהודה נמי דמלאכה שאצ"ל חייב מ"מ הוה שבות דשבות במקום מצוה. מיהו לב"ש דלית להו מתוך. מ"מ לב"ש בלא"ה מתיר אפי' לכתחלה משום שמחת י"ט. אבל לב"ה דאוסר עכ"פ אם עבר ושחט שרי במקום מצוה משום כל הני שבותים דרבנן ומוכח דלא מהפכי' השוחט דא"כ לב"ש אסור לכתחלה ולב"ש לית לי מתוך ואיכא בנין דאורייתא לא הי' מתיר ב"ש משום מצוה..."

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שיד ס"א): "...ואם היה סכין תקוע מע"ש בחבית, מותר להוציאו ולהכניסו שהרי אינו מתכוין להוסיף. ורמ"א הגיה: ודוקא שהוציאו ג"כ פעם אחת מבע"י, אבל אם לא הוציאו מבע"י, אסור דהוי פסיק רישא דעושה נקב ופתח לחבית (תה"ד סי' ס"ד)".

כתב המגן אברהם (סימן שיד ס"ק ה): "...ואפשר דמיירי במתקן כגון בשדה כמ"ש המ"מ ספ"א וע"ק מ"ש בחופר גומ' וא"צ

שאף שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה רק מדרבנן, והרי קיי"ל (בסי' שז ס"ה) ששבות דרבנן מותר על ידי נכרי במקום הפסד גדול, מכל מקום במלאכה שאינה צריכה לגופה לא התירו זאת. ועיין בבה"ל לעיל (סי' רעח ד"ה מותר) שמלאכה שאינה צריכה לגופה נחשבת שבות חמור מפני שהיא קרובה מאוד לאיסור תורה. אולם מצינו במשנ"ב עוד (סי' שב סק"ו, ובשעה"צ שם סקמ"ד). שבמקום כבוד הבריות מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכן מצינו שכתב (סי' שמ סק"ג, ובבה"ל שם ד"ה וחייב) שבמקום צורך גדול מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה שאינה צריכה לגופה".

נראה שאף שהראשונים השוו רובם דין מלאכה שאינה צריכה לגופה לשבות ככל השבותין. בכ"ז האחרונים פסקו להחמיר. ואולי בשבות דשבות שאחד מהם הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה יקלו.

ט. תלתא דרבנן בשבת

כאמור לעיל כיבוי אסור מדרבנן. וצריך לדון מה יהיה הדין אם נצרף עוד שני צדדים להתיר, כגון: כיבוי בגרמא ובשינוי, או כיבוי בשינוי ובשניים שעשאוה.

כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' פז [אלף קנח]) בתוך תשובתו: "והא דמפליג בין ג' ימים הראשונים לשלשה ימים האחרונים היינו משום דסבירא ליה עיקר תחומין מדרבנן, ותחומי כרמלית הוי תרתי דרבנן, הילכך סמוך לשבת מחזי כמאן דעבר אדרבנן אבל מקמי שבתא לא מחזי ואפילו אי עבר לית לן בה דהא תרתי דרבנן אית בה. אבל למעלה מעשרה פשיטא דמותר אפי' בערב שבת דאית בה תלת לטיבותא חדא תחומין דרבנן,

חבל נחלתו

החשמל תלת דרבנן, הוא יהיה מותר בשבת. כגון: גרמא ושינוי, או שנים שעשאוה בשינוי.

סיכום

- (א) איסור כיבוי חשמל בשבת הוא איסור דרבנן לרוב דעות האחרונים.
- (ב) שבות דשבות ע"י אמירה לנכרי הותרה לחולה או בצורך גדול או לצורך מצוה.
- (ג) אמירה לקטן באיסור שבות הותרה באיסור דרבנן בלבד ורק באופן אקראי.
- (ד) שבות דשבות ע"י ישראל גדול במחלוקת בין הפוסקים ויש שהתירו במקום צורך גדול.
- (ה) גרמא בשבות באקראי ולא במתוכנן מותרת בשבת.
- (ו) שינוי בשבות מותר במקום הפסד.
- (ז) שנים שעשאוה מותר באיסור דרבנן בשבת.
- (ח) מלכתחילה אין להתייחס למלאכה שאינה צריכה לגופה כשבות, אא"כ זו שעת הדחק.
- (ט) תלתא דרבנן מותר בשבת.

לעפר' חייב דזה אינו אלא בצריך לגומא אבל בשאינו צריך כלל לא לגומא ולא לעפר פשיטא דפטור דהוי מלאכה שא"צ לגופה ודבר שאין מתכוין ומקלקל וגם חופר כלאחר יד הוא כדאי' דף מ"ו ברש"י דחופר דחייב היינו במר' וקרדום ע"ש לכן נ"ל דמדינא אין כאן איסור אפ"י בכותל ובחבית גדולה כיון דדבר שאין מתכוין ומקלקל הוא אלא שהת"ה נדחק לקיים המנהג שנהגו כמ"ש הוא בעצמו ע"ש וכ"כ מהר"ו סי' ק"ל דנהגו בו איסור להוציא דנר' כעושה נקב בכותל עכ"ל"...

עסק בדברי המג"א בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' עא):

"...ובפמ"ג (סי' של"ד) אייתי משט"מ ביצה (ח' א) דתרי דרבנן מותר ביום טוב משמע הא בשבת אסור, ובמג"א (סי' שי"ד) משמע לכאור' דבתלתא דרבנן מותר בשבת לכו"ע העירני לזה ח"א, אך במחהש"ק שם כ' דהמג"א דמתיר משום דהוי משאצ"ג ודשא"מ ומקלקל וכלאחר יד א"כ הוי ד' דרבנן וגם בתוסם כלאחר יד דקיל מכל השבותין כרש"י פסחים (ס"ו ב) ואין ראייה מזה לשאר ד' שבותין וכש"כ לתרי דרבנן דאסור"...

היינו, אם יוצר מצב שיהיה בכיבוי

סימן יג

הבדלה מספר פעמים

המתפללים להכין טעימה קלה לשבירת הצום, ואח"כ לומר ברכת הלבנה כשאינם מעונים, ולחזור ולהבדיל בביתו. השאלה שעלתה היא: האם אדם שכבר הבדיל על היין במוצאי שבת או יו"ט ואף טעם או אכל, יכול להבדיל פעם שניה

שאלה

מקום בו נהגו שבתשעה באב שחל ביום ראשון (בזמנו או נדחה) ובו יש הבדלה על הכוס, כדי שיוכלו לקיים לאחר התפילה 'קידוש' או ברכת הלבנה. נהגו אחר שסיימו ערבית, להבדיל לכל

ושלישית למי שלא הבדיל בביתו?

תשובה

א. לכאורה, הבדלה אינה נופלת ממצוה וברכה אחרת שאם יצא מוציא מצד הערבות ההדדית (ר"ה כט ע"א).

אלא שהיה נראה לי מצד הסברה שאינו יכול להוציא אחרים, מצד שהוא כבר נפטר לגמרי מהבדלה.

כדוגמת הנאמר בירושלמי (ברכות פ"ג ה"א): "תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן חוץ מברכת המזון והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן הא אם היה חייב אפי' אם יצא מוציא א"ר לייא שנייא היא ברכת המזון דכתיב בה [דברים ח ו'] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך מי שאכל הוא יברך".

באר הפני משה (ברכות פ"ג ה"א):

"כל מצוה שאדם פטור וכו'. כלומר לא פטור ממש אלא שכבר פטר עצמו שבירך ואף על פי שהוא יצא מוציא אחרים ידי חובתן ויכול לברך להם חוץ מברכת המזון שאם יצא אינו מוציא אחרים כדמפרש טעמא לקמן".

"והא דתנינן. בסוף פ"ג דר"ה".

"כל שאינו חייב בדבר וכו'. ומשמע הא אם חייב בדבר אף על פי שיצא מוציא ומאי שנא ברכת המזון דקאמרת אם יצא אינו מוציא". "שנייא היא ברכת המזון דכתיב ואכלת וגו'. מי שאכל הוא יברך ואם כבר בירך לעצמו אינו מוציא את האחרים שלא אכל עמהם".

והיה נראה לי להסביר בירושלמי שכל ברכה הבאה לפטור אדם מחיוב, אינו יכול לברכה פעם אחרת לאחר שברכה שכן הוא נפטר מן החיוב ואיך יברך עבור מי שלא נפטר. כך סברתי אף לגבי הבדלה על הכוס במוציא שבת, שהיא באה להתיר

את האכילה, וא"כ לא יוכל לפטור אחרים שעדיין לא נפטרו.

אמנם מצאתי שרבינו ירוחם (ני"ב ח"כ) כתב: "אם עשה הבדלה יכול לחזור ולהבדיל כדי להוציא אחרים דכל המצות אף על פי שיצא מוצי' כמו שכתבתי במקומו [ני"ג ח"ג]". ובדומה לו כתב בספר אבודרהם (דיני הקידוש): "ומי שקדש בביתו ולא היו שם כל אנשי ביתו יכול לקדש פעם אחרת ואפילו כמה פעמים. והוא הדין בהבדלה דכל המצות אף על פי שיצא מוציא. וצריך שיאכל אחר קידוש ואפילו כזית. ואם לאו לא יצא ידי קידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה כמו שאמרנו למעלה".

וא"כ הבדלה על הכוס אינה לפטור, אלא להוציא את השבת בדרך חשיבות כשם שבהכנסתה בקידוש על הכוס מוציא אחרים. והערבות היא על קידוש והבדלה כאחד.

ולפי"ז אף מי ששמע הבדלה על הכוס ואכל אחריה יכול לחזור ולהבדיל למי שלא הבדיל.

ב. ובכ"ז יש כאן מחלוקת ראשונים. כתב הטור (או"ח סי' רעג): "וראיתי כתוב על שם הגאונים מי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים אינו מקדש להם ואני תמה אם כתבו הגאונים כן ובה"ג חילק אם בא אצל אחרים שאין יודעין לקדש מקדש להם אבל אם יודעין לקדש אינו מקדש להם". וכך באר הבית יוסף (או"ח סי' רעג, ד): "ובה"ג חילק אם בא אצל אחרים שאין יודעין לקדש וכו'. חילוק זה כתוב בכל בו (סי' לא, לד ע"ג) בשם הרי"ג וטעמו משום דהא דאמרינן (ר"ה כט.) כל הברכות אף על פי שיצא מוציא הני מילי להוציא את שאינו בקי אבל לא להוציא את הבקי".

חבל נחלתו

שלו אם אינו יוצא אז בעצמו בהקידוש והפר"ח בסימן תקפ"ה חולק וס"ל דבכל גווני יוכל להוציאם ובספר ארצות החיים סימן ח' מסיק ג"כ דמדינא יכול להוציא בכל גווני אך לכתחלה המצוה שיקדש בעצמו כיון שהוא בקי וגם חברו המוציא אינו יוצא עתה בהקידוש. ואשה אלמנה שאינה יודעת בעצמה איך לקדש לא תוכל ליכנס בבית אחר לשמוע קידוש כיון שאינה סועדת שם כלל אלא יכנס אחר לביתה לקדש לפניה ומהני זה אף שהוא אינו יוצא עתה בהקידוש".

וסיכום בבאור הלכה (סי' רעג ס"ד ד"ה והוא שאינם יודעים): "עיין במ"ב וכן נראה לענ"ד דבדיעבד מוציא בכל גווני דכל הברכות אף על פי שיצא מוציא אפילו לבקי כידוע להמעין בסימן ח' ס"ה באחרונים שם ובהג"א ספ"ג דר"ה ובר"ן על המשנה דאין פורסין את שמע ומש"כ בב"י פה צע"ג ונראה דמשו"ה ניד הפר"ח בסימן תקפ"ה ופסק דבכל גווני יוצא ונראה דכונת הטור הוא למצוה בעלמא לכתחלה".

ולכן לכתחילה אלה שכבר הבדילו בבית כנסת לא יבדילו לנשותיהם בבית מפני שבימינו רוב הנשים יודעות להבדיל. ורק אם אינן יודעות יבדיל להן.

ועי' בספרי חלק כ"ה סימן יז שצידדתי שנשים אינן צריכות להמתין לבעליהן במוצאי ת"ב שמצריך הבדלה, אלא יכולות להבדיל בעצמן¹.

אמנם האו"ז (ח"ב סי' רסב) חלק שמוציא אפילו את היודעים.

אבל השולחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"ד) פסק:

"יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם... והוא שאינם יודעים. ואם עדיין לא קידש לעצמו, יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו".

והסיף בנחלת צבי (כ"ץ): "[והוא שאינם יודעים וכו'. רא"ש (פסחים) וטור ורבינו ירוחם בח"א סו ע"א והגהות מיימוניות בפכ"ט אות מ]".

הפרי חדש (או"ח סי' תקפה ס"ב) העיר: "כתב בב"י [עמוד שלה ד"ה כתוב] בשם תרומת הדשן סימן ק"מ, דמי שכבר יצא ידי חובת תקיעת שופר ובה לתקוע כדי להוציא את חברו, דמן הדין לא יברך התוקע אלא השומע מברך, אבל אין נוהגין כן, ע"כ. וליתא, דיפה נוהגין, ומה בכך אם כבר יצא התוקע, והלא אינו מברך אלא להוציא חברו 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 כמרן המחבר שם, יעווי"ש, ויפה כיון ההגה שכתב שיברך התוקע הב' ברכות".

אולם במשנה ברורה (סי' רעג ס"ק כ) פסק: "והוא שאינם יודעים - דאם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם בקידוש

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: נר' דאפילו דחיוב האשה בהבדלה אינו ברור - לא יבדיל לה מי שכבר יצא ידי הבדלה.

משכיר דירה לשוכר שיש לו חמץ בדירה

שאלה

אדם השכיר דירה שלו לשוכר שאינו שומר מצוות ואוכל חמץ בפסח, האם המשכיר עובר עליו בפסח מן התורה בבל יראה ובל ימצא, שהרי השוכר גר בבית השייך למשכיר?

תשובה

א. מן התורה 'שכירות לא קניא' לשוכר, והנכס נשאר בחלקו ברשות המשכיר. ופסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"י ה"ד): "אף במקום שהתירו להשכיר לא לבית דירה התירו מפני שהוא מכניס לתוכה עבודת כוכבים ונאמר לא תביא תועבה אל ביתך, אבל משכיר להן בתים לעשותן אוצר..."

וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קנא ס"י): "אף במקום שהתירו להשכיר, לא התירו אלא לאוצר וכיוצא בו, אבל לא לדירה, מפני שמכניס לתוכו עבודת כוכבים בקבע". ורמ"א הגיה: "והאידנא נהגו להשכיר אף לדירה, כיון שאין נוהגים להכניס עבודת כוכבים בבתיהם. (טור)".

ולפי"ז לכאורה כשם שעובר בדירה מושכרת לגוי על ע"ז שהוא מכניס לביתו אע"פ שהבית מושכר לנכרי ה"ה יהיה הדין בחמץ שיעבור עליו משום בל יראה ובל ימצא.

ב. אולם מובא בפסחים (ו ע"א):

"תנו רבנן: נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו – אין זקוק לבער. הפקידו אצלו – זקוק לבער. יחד לו בית – אין זקוק לבער, שנאמר לא ימצא. מאי קאמר? אמר רב פפא: ארישא קאי, והכי קאמר: הפקידו אצלו –

זקוק לבער, שנאמר לא ימצא. רב אשי אמר: לעולם אסיפא קאי, והכי קאמר: יחד לו בית – אין זקוק לבער, שנאמר לא ימצא בבתיכם – והא לאו דידיה הוא, דנכרי כי קא מעייל – לביתא דנפשיה קא מעייל. למימרא דשכירות קניא? והתנן: אף במקום שאמרו להשכיר – לא לבית דירה אמרו, מפני שמכניסין לתוכו עבודה זרה. ואי סלקא דעתך דשכירות קניא, כי קא מעייל – לביתיה דנפשיה קא מעייל! – שאני הכא, דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא – מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך".

לפי שיטת רב אשי אע"פ ששכירות לא קניא לשוכר ולכן הבית נחשב של המשכיר והוא עובר עליו בהכנסת ע"ז ע"י הנכרי לבית המושכר לנכרי. בכ"ז באיסור ב"י וב"י הוא אינו עובר כאשר הנכרי מכניס חמץ לבית המושכר לו מפני שאין החמץ 'מצוי בידו'.

פרש רש"י (פסחים ו ע"א): "שאין מצוי בידך – שהרי אותה זוית מסורה לנכרי".

באר רבינו חננאל (פסחים ו ע"א): "למימרא דשכירות קניא והתנן בע"ז סוף פ"ק אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכניס לתוכו עבודת כוכבים וכתוב (דברים ז כו) לא תביא תועבה אל ביתך ואי ס"ד דשכירות קניא לאו ביתך הוא ושני' לעול' שכירות לא קניא ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו".

וכך כתב במקור חיים (לר"י מליסא, באורים סימן תלו ס"ק א):

חבל נחלתו

וכך נאמר בבבא קמא (צה ע"א): "מתיב רבא: אין מחללין על מעות שאינן ברשותו, כיצד? היו לו מעות בקסטרא או בהר המלך, או שנפל כיסו לים הגדול – אין מחללין! אמר רבה: שאני לענין מעשר, דבעינן מצוי בידך, דרחמנא אמר וצרת הכסף בידך וליכא".

כלומר המעות עליהן מחללים קדושת מעשר שני צריכים להיות בשליטת בעל המעות (מלבד שהן שלו) ולכן אם נפלו לים וכד' אינו יכול לחלל עליהן.

וכ"כ המאירי (ב"ק צח ע"א): "יתבאר בסמוך שכל שאין המעות במקום שיהא אפשר לבא בידו שאין פודה עליהם שנאמר וצרת הכסף בידך מן המצוי בידך מכאן אמרו היו לו מעות בגיסתרא ובהר המלך אין פודין עליהם ופרשו חכמי הצרפתים שהם מקומות שיש בהם סכנת דרכים ואין שיירות מצויות שם וכן אם נפל כיסו לים הגדול ואף על פי שאפשר להחזירם על ידי בר אמודאי הואיל ודבר רחוק הוא אין פודין עליו הא אם נפל לבור ויכול להוציאו פודה בו מפני שהוא ברשותו".

מסקנה

מי שהשכיר ביתו ליהודי המכניס חמץ לביתו בפסח – אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וממילא אינו חייב לעשות מאומה לפני פסח. (ואחרי פסח אסור לו לקנות מהשוכר חמץ כדין חמץ שעבר עליו הפסח).

"ונראה בכוונת רש"י, דהנה בדף ו' א' אמרינן גבי יחד לו בית דאין זקוק לבער, הטעם משום שנאמר לא ימצא בבתים ונכרי כי קא מעייל לביתיה דנפשיה קא מעייל, ופריך למימרא דשכירות קניא, והתנן אף במקום שאמרו להשכיר וכו' דמשם מוכח דשכירות לא קניא ומשני שאני התם דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך וכו', אלמא דגבי חמץ מיקרי בית השוכר בית של השוכר כיון שמצוי בידו".

וכן בתוך 'שעורי ר' שמואל' (פסחים ד ע"א סי' מו) כתב: "ולפי"ז נמצא דהמשכיר לא יעבור בב"י משום דאינו ברשותו, והשוכר יעבור בב"י דהא החמץ ברשותו הוא, והגם דשכירות לא קניא [ולקמן דף ו' שו"ט בזה הגמ']. מ"מ לגבי הדין בב"י תליא ברשותו בפועל והרשות בפועל היא סו"ס של השוכר. וכן משמע מהמאירי הנ"ל שכתב דמדאורייתא אין המשכיר עובר משום דלאו ברשותו הוא, ואמאי לא מיקרי רשותו דהמשכיר הא שכירות לא קניא, ומוכח דלענין זה לא מיקרי רשותו".

ונראה שה"ה לדין, אמנם הדירה של המשכיר אבל אינו עובר בבל יראה משום שאין זה חמצו, אלא חמצו של השוכר ואין החמץ נחשב מצוי בידו ואינו בשליטתו.

ג. בגליוני הש"ס (פסחים ו ע"א):

"שם שאני הכא דאפקי' רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך, נ"ב דוגמא לזה ב"ק צ"ח א' שאני לענין מעשר דבעי' מצוי בידך".

חמץ – היתרא בלע?

שאלה

בהכשרת כלים לפסח – האם החמץ נחשב היתרא בלע או איסורא בלע?

תשובה

א. נאמר בעבודה זרה (עו ע"א): "רמי ליה רב עמרם לרב ששת, תנן: השפודין והאסכלא – מלבנן באור, (והתני) [מסורת הש"ס: והתנן] גבי קדשים: השפוד והאסכלא – מגעילן בחמין! א"ל: עמרם ברי, מה ענין קדשים אצל גיעולי עובדי כוכבים? הכא היתירא בלע, התם איסורא בלע. אמר רבא: סוף סוף כי קא פליט – איסורא קא פליט! ...רב אשי אמר, לעולם כדאמרן מעיקרא: הכא היתירא בלע, הכא איסורא בלע, ודקא קשיא לך דבעידנא דקא פליט – איסורא קא פליט! בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה".

היינו, כדי להפליט איסור צריך ללבן ליבון חזק (קשה) כאמור בהמשך: "ועד כמה מלבנן? א"ר מני: עד שתשיר קליפתן". אבל אם בשעת הבליעה הנבלע היה היתר, ולאחר זמן נאסר, די בהגעלה ואין צריך ליבון.

ופרש רש"י (עבודה זרה עו ע"א): "לעולם כדאמרין מעיקרא – דהיינו משום דבקדשים היתירא בלע ודקשיא לך כי פליט איסורא פליט לא חמיר איסורו שכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר איסורו".

עפ"י דברים אלו אף חמץ אם מכשיר את הכלי קודם זמן איסורו, הוא ג"כ 'היתרא בלע' שכן החמץ לא נאסר עדיין

וא"כ יהא די בשפוד ואסכלא ושאר כלים הצריכים ליבון באיסור – בהגעלה בלבד. ב. הרשב"א (עבודה זרה עו ע"א) הביא את מחלוקת הראשונים בנושא:

"רב אשי אמר לעולם כדקאמרין מעיקרא הכא היתירא בלעי הכא איסורא בלעי וכו'. כתב הראב"ד ז"ל דה"ה לחמץ בפסח, והיינו דאמרין בפסחים לגבי סכינין והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון, משום דמעיקרא היתירא בלע וכי פליט ליתיה לאיסורא בעיניה, אבל בלוקח סכין מן הגויים לחתוך בה רותח צריך ליבון מפני שפעמים צולה בו בשר על גבי האור והוא ליה כשפוד וכיון דבעידנא דקא בלע בלע מאיסור צריך ליבון, והכי נמי תניא בתוספתא כגון השפודין והסכינין והאסכלאות מלבנן באור, וכן אמר בירושלמי בסכין גדולה שצריך לבון, ובפ"ק דחולין אמרו בסכין של גויים כגון שלבנה באור, וכן אמרו בשם ר"ת ז"ל, ואף על גב דרב אשי גופיה הוא דאמר בפסחים לדידי חדתתא עבדין לי, ואמר ליה מר איפשר ליה דלא איפשר ליה מאי, ואמר אנא נמי כעין חדתתא קאמינא קתייהו בטינא ופרזלייהו בנורא והדר מעייל להו ולקתייהו ברותחין בכלי ראשון, דאלמא משמע דלרב אשי גופיה בעינן ליבון, י"ל דרב אשי מחמיר על עצמו היה לחוש על דברי חבריו דאין מחלקין בין היכא דבלע היתירא להיכא דבלע איסורא, והיינו דקאמר לדידי חדתתא עבדין לי והלכתא אידי ואידי ברותחין, ורב אשי גופיה הוא דפסק הכי, ואי נמי תלמודא הוא דפסק הכי כלומר דהלכתא כפירושיה דרב אשי דכל היכא דהיתירא בלע בהגעלה סגי להו, והוא

חבל נחלתו

ליאסר, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל שפירש גבי נותר כשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דפני הכלי הוה ומעולם לא הוכר איסורא וחמץ ניכר בשעת בליעתו ושמו עליו"...

היינו הרמב"ן מחלק בין נותר לחמץ. בנותר בזמן הבליעה (קודם שהבשר היה נותר) בליעת הכלי היתה היתר גמור. ורק אחר זמן, הבלוע בכלי הופך להיות נותר, כאשר הוא יוצא ברובו בהגעלה והנשאר בכלי ונפלט אח"כ אינו אוסר. בחמץ מה שנבלע הוא החמץ קודם שנאסר, ואחר זמן איסורו הוא האוסר עצמו ולא השתנה בו מאומה. עוד טוען הרמב"ן: הגעלה אינה מפליטה את כל הבלוע אלא משאירה מעט, בניגוד לליבון ששורף את הבלוע. בנותר המיעוט שאסור ולא יצא בהגעלה הוא בטל, אבל בחמץ הוא יוצא ואוסר.

וכך באר הפרי חדש (או"ח סי' תנא ס"ד) את החילוק בין נותר לחמץ:

"דלא אמרו היתירא בלע אלא בקדשים שבשעת בליעתן של כלים לא היה שם איסור עליו, דמעיקרא לא אקרי נותר והשתא אשתני ונקרא בשם נותר, אבל החמץ מעיקרא הוה מקרי חמץ והשתא נמי חמץ הוי, ונמצא שכשהגיע הפסח מתברר למפרע שבשעת בליעתן איסור בלעו ולא היתר, מה שאין כן בנותר דלעולם מעיקרא היתר בלעו וכמו שכתב המחבר, וכן נראה עיקר להחמיר".

היינו בנותר 'שם' הבלוע השתנה. בחמץ השתנה הזמן אבל לא היה שינוי השם ומה שבלע הוא שמוציא, ולכן נחשב איסורא בלע.

ג. הריטב"א (עבודה זרה עו ע"א) מביא דעת הראב"ד וכותב: "ואין זה דעת הגאונים ז"ל שהם כתבו דהכשר כלי פסח דינם כהכשר

הדין לשפודין ואסכלאות בפסח דהיתירא בלעי דבהגעלה סגי להו, והא דבעו מיניה מרב אשי סכיני ולא בעו מיניה שפודין ואסכלאות וכל שתשמישו על ידי האור, איפשר לומר משום דחזו ליה דעביד מעשה לנפשיה אף בסכינים דמלבן להו משום הכי בעו מיניה סכיני, ואהדר להו דעלמא בהגעלה בכלי ראשון סגי להו משום דהיתירא בלעי אבל איהו אחמורי הוא דקא מחמיר אנפשיה". זאת שיטת הראב"ד שחמץ הוא היתירא בלע ומתוך את הקושיות מרב אשי שהחמיר.

וכן בתשובות תמים דעים להראב"ד (סי' קמז) כתוב:

"...ומתוך רבי יעקב (=ר"ת) ז"ל דלגבי חמץ דהיתירא בלע סגי בהגעלה אבל סכין של ע"א דאיסורא בלע צריך לבון. וכה"ג מתוך שלהי ע"א (ע"ו א) גבי השפודין והאסכלאות מלבבן ובזבחים אמרינן מגעילן ומשני האי היתירא בלע האי איסורא בלע".

ממשיך הרשב"א: "אבל הרמב"ן ז"ל כתב סכיני דפסחא איסורא בלעי וחד דינא אית להו בהדי סכיני דגויים ותרוייהו איסורא בלעי, ולא אמרו היתירא בלעי אלא בקדשים דבשעה שבלע לא היה נאסר כלל דאיסורו משום נותר הוא וההיא שעתא אכתי לא הוי נותר ולא נאסר כלל שאין שם נותר עליו, ולאחר שנבלע נעשה נותר וההיא שעתא אין איסור נותר ראוי לחול אלא על מה שראוי להפליט על ידי הגעלה שהיא בליעה גדולה שיהא בה נתינת טעם, וכשהגעיל אף על פי שנשאר בה מעט שאינו נפלט אלא ע"י האור אותו מעט שנשאר בו אינו אוסר, אבל בחמץ בפסח שנשאר נבלע בסכין חמץ הוא ושם חמץ עליו אלא שעדיין לא חל עליו זמן אסורו מ"מ כשחל עליו הפסח ראוי הוא

סימן טו – חמץ – היתרא בלע?

במהות הבליעה אלא הזמן אוסרו. ומוסיף טעם משלו שבחמץ מה שלא נפלט ע"י הגעלה ונשאר בכלי אוסר בפליטתו בפסח, משום שחמץ אוסר במשהו בפסח, בעוד נותר בטל ברוב.

ד. המאירי (פסחים ל ע"ב) הביא את שתי השיטות וברא מחלוקתן בגדר היתרא בלע:

"וכבר ביארנו ענין זה באחרון של עבודה זרה וכן ביארנו שם ששפודין ואסכלאות אף לענין הפסח צריכים לבון ואף על פי שמן ההיתר בלעו ואף על פי שלענין קדשים אמרו שדים בהגעלה ומצד מה שאמרו שם היתרא בלע, כבר ביארנו שם שהחמץ בפסח אינו קרוי היתר הואיל ואלו בולעים אותו היום איסור הוא ומ"מ יש דוחים סברא זו לומר שכל שבשעת בליעתו היה היתר היתרא בלע מיקרי ודיו בהגעלה אף על פי שתשמישן באור וכן כתבו קצת רבני צרפת (=ר"ת ור"י) אלא שמ"מ י"מ כטעם שטתנו שזה שאמור בנותר היתרא בלע מפני שבשעה שנבלע האיסור בדפני הקדרה לא היה נותר אבל אחר שנבלע היה נותר ומתוך כך דיו בהגעלה שאין שם נותר חל לגמרי על הבלוע אבל חמץ אף בשנבלע חמץ גמור הוא ואיסור של פסח בלע וכן שהנותר אחר שנבלע נתחדש בו שם נותר דמעיקרא קדש והשתא נותר ואין שם מתחדש יפה על הבלוע אבל חמץ מעיקרא חמץ והשתא חמץ אלא שנתחדש בו איסור. ואף גדולי הפוסקים (=הרי"ף) כתבוה כדברינו..."

לפי ביאורו המחלוקת היא איך להגדיר

כלי גוים, וכן כתבו הרמב"ם¹ והרמב"ן ז"ל כדברי הגאונים דסכיני דפסחא וסכיני גוים חד דינא אית להו ותרוייהו איסורא בלעי, ולא אמרו היתרא בלע אלא בקדשים דבשעה שבלע לא היה נאסר כלל דאיסורא משום נותר הוא וההיא שעתא אכתי לא היה נותר ולא נאסר כלל ואין שם נותר עליו, ולאחר שבלע נעשה נותר וההיא שעתא אין איסור נותר ראוי לחול אלא על מה שראוי לפלוט על ידי הגעלה שהיא בליעה גדולה שיהא בה נתינת טעם, וכשהגעיל אף על פי שנשאר בה מעט שאינו נפלט אלא ע"י האור אותו מעט שנשאר אינו אוסר, אבל בחמץ בפסח שנבלע בסכיני חמץ הוא ושם חמץ עליו אלא שעדיין לא חל עליו זמן איסורו, מ"מ כשחל עליו הפסח ראוי הוא ליאסר, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל שפירש שכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דופני הכלי היה ומעולם לא הוכר אסורו וחמץ ניכר הוא בשעת בליעתו ושמנו עליו, ע"כ לשון רבינו הרמב"ן ז"ל."

"עוד נראה לי בו טעם אחר דאילו איסור נותר אינו אוסר אלא בנותן טעם כשאר איסורין ולאחר הגעלה לא נשאר בו כדי נתינת טעם, אבל גבי חמץ בפסח דקי"ל כרבא שהוא אוסר במשהו בין במינו ובין שלא במינו, ראוי לחוש לאותו המעט שנשאר שם כדי שלא יפלוט ויאסור."

הוא מלמד שרוב הראשונים: הגאונים, הרמב"ם, הרמב"ן חלקו על הראב"ד. ומדגיש: נותר כאשר הוא בלוע הופך להיות נותר, לעומת זאת בחמץ אין שינוי

1. שיטת הרמב"ם אינה ברורה כי בהל' חו"מ לא דיבר בכלים הצריכים ליבון וע"כ הראב"ד לא השיגו. ובהגהות מיימוניות (הל' חמץ ומצה פ"ה הכ"ג אות א) הביא שאף היראים וכן הראב"ה פסקו כראב"ד שחמץ הוא היתרא בלע.

חבל נחלתו

ע"ז שם ד"ה רב אשי) להשוות חמץ לגיעולי גוים והם סוברים שבסכינים אף בגיעולי גוים אינן צריכים אלא הגעלה עכ"ל. וכתב רבינו ירוחם (שם) שדעת רוב הפוסקים כדעת הרמב"ן להשוות חמץ לגיעולי גוים והגהות מיימוניות (פ"ה הכ"ג אות א) הזכירו סברות אלו וכתבו שהעולם נהגו כדברי האוסרין".

ו. מוסיף הב"י לגבי הליבון שהזכיר הטור (שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו) והוא כהסרת קליפתו שהזכיר הבה"ל:

"והליבון עד שיהיו הניצוצות ניתזין מהם. שם בסוף עבודה זרה (עו.) ועד כמה מלבנן א"ר מני עד שתסיר קליפתו, ובירושלמי שילהי עבודה זרה (פ"ה הט"ז) הליבון צריך שיהיו ניצוצות מינתזין ממנו וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל י"ד (סי' א): וכתוב בהגהות מיימון פרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות (ה"ג אות ה) בשם ה"ר אביגדור דכשמלבנן עד שאם ישים עליו קש יהיו ניצוצות ניתזין ממנו סגי בהכי דאם לא כן אותה טירפ"א בלעז שאופין פשטידא תחתיה ומלבנין אותה כדי לאפות תחתיה פלדו"ן אם היה צריך ללבנה עד שיהיו ניתזין ניצוצות ממנה היתה לגמרי מתקלקלת: והמרדכי כתב בסוף עבודה זרה (סוס"י תתס) דכלים הבלועים מאיסור בעו נשירת קליפה אבל הבלועים מהיתר כגון חלב או בשר (=ורוצים להעבירם ולהשתמש לחלב, או כלי חלב ורוצים להשתמש לבשר) אין צריכין ליבון גדול דנשירת קליפה [אלא רק] עד שתהא יד סולדת בו משני עבריה וגם רגילין לבדוק על ידי נתינת קש עליה מבחוץ לראות אם הקש נשרף בהכי סגי דאם כן שליט הליבון מעבר אל עבר אף על פי שלא תסיר קליפתו ומכל מקום די בכך זכיון דהיתרא בלע, אם כן די להם בהגעלה ואף על גב

היתרא בלע. המקילים בחמץ מבארים עפ"י שעת הבליעה בכלי, ואם אז היה היתר, אע"פ שלא השתנה נחשב היתרא בלע. לעומת זאת האוסרים מסתכלים האם שם הדבר השתנה אחרי בליעה בכלי. ובנותר השתנה שמו לאיסור, אבל חמץ לא השתנה שמו וכך הוא נבלע וע"כ אינו היתרא בלע.

ה. פסק הטור (או"ח סי' תנא): "כלים שמשמשין בהן ע"י האור כגון שפודין ואסכלאות וכיוצא בהן צריכין ליבון והליבון עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם...".

באר הבית יוסף (או"ח סי' תנא, ד): "כלים שמשמשין בהם על ידי האור כגון שפודין ואסכלאות וכיוצא בהם צריכין ליבון, ברייתא בסוף מסכת עבודה זרה (עה:) והביאה הרי"ף בפרק כל שעה (ח:) וכתב הר"ן (ד"ה דברים) נראה שדעתו דדברים שנשתמש בהם חמץ על ידי האור צריכין ליבון ואף על גב דאסיקנא בסוף עבודה זרה (עו.) דכל היכא דהיתרא בלע בהגעלה סגי ליה איכא למימר דחמץ כיון ששמו עליו איסורא בלע מיקרי. וכן נראה שהוא דעת הרא"ש שהרי גם הוא כתב ברייתא זו בפרק כל שעה (שם), וכתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ב מ:) שכן דעת רוב הפוסקים. והרב המגיד כתב בפרק ה' (הכ"ג) שפודין ואסכלאות לא נתבאר דינן בגמרא לענין חמץ בפסח ונחלקו בו המפרשים ז"ל יש מי שאומר שדינן כדיון שאר האיסורין וצריכין ליבון ויש מי שאומר שכיון שמה שבלע היה היתר די בהגעלה ואפשר שזהו דעת רבינו שהזכיר כאן בסכינים הגעלה ובפרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות (ה"ז) בלוקח סכין מן הגוים הצריך ליבון ולא הזכיר כאן ליבון כלל ומכל מקום דעת הרמב"ן (חי

והגהות מיימוני פ"ז מהלכות מ"א). ונוהגין כסכרא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה. חצובה צריך ליבון (מהרי"ל).

באר המגן אברהם (או"ח סי' תנא ס"ק יא): "ויש מקילין כו'. המרדכי והג"מ כ"כ בליבון מחלב לבשר וכמ"ש סי' תקט"ט ס"ה, אבל גבי חמץ מצריכים ליבון מעליא וכמ"ש גבי מחבת ועב"י רק הד"מ כ' דלדעת או"ה שפסק דחמץ מקרי היתרא בלע א"כ גם בחמץ די בליבון קל כזה עכ"ל ועמ"ש סי' תמ"ז ס"ה דהרשב"א ס"ל דמיקרי איסורא בלע וא"כ אפ"י בדיעבד יש לאסור אם לא ליבנו אותו כ"כ".

מתבאר ששיטת האיסור והיתר כשיטת הראב"ד ואילו השר"ע וכן הרמ"א (אף שהביא בד"מ את האיסור והיתר) היא כשיטת שאר הראשונים שחמץ איסורא בלע.

והוסיף הפרי מגדים (א"א סי' תנא ס"ד ס"ק יא): "ועיין סימן תנ"ב במ"א [ס"ק] א'. ומה שכתב לאסור דיעבד לא לבנו כל כך, ולקמן אות נ"א בשפוד מולייתא אם לא לבנו בנתיים אוסר, ובאליה רבה אות י"ג כתב בהפסד מרובה לסמוך על הפוסקים דחמץ מקרי היתרא בלע, יע"ש. והנה באינו בן יומו דרוב מתירים בסימן תמ"ז סעיף י' א"כ י"ל כן בהפסד מרובה להתיר כהאי גוונא, די שפסק ספיקא, שמא נותן טעם לפגם מותר בפסח, אף דהר"ב כתב שם וכן "נוהגין" לא מדינא, ספק הוה, ושמא חמץ מקרי היתרא. ובלא הפסד מרובה אין להתיר, מאחר דהמחבר פוסק בפשיטות דאיסורא מקרי, והר"ב אודוי אודי ליה, עיין מ"א [ס"ק] כ"ב. אבל אם נבלע משהו בשפוד ואינו בן יומו וצלה בפסח ויש נגד המשהו ששים, אף דלא נתבטל בכלי כבאות כ' וכ"א, מכל מקום נותן

דתשמישם על ידי האור כדמשמע בשמעתין והא לא גרע ליבון זה מהגעלה ואותו ליבון מפליט יותר מהגעלה עכ"ל ולפי סברת האומרים דחמץ כיון ששמו עליו איסורא בלע מיקרי ומפני כך הם אומרים דכלים שנשתמש בהם חמץ על ידי האור צריכין ליבון ולא סגי להו בהגעלה כמו שכתבתי בסמוך אם כן גם ליבון קל לא סגי להו אלא צריכין ליבון גמור".

והוסיף הדרישה (או"ח סי' תנא ס"ק א): "ניתזין מהם וכו'. וכתב (רשב"א) [רמ"א (דמ"א) אות ב ובהגה בשו"ע סע' ד] ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש שורף עליו מבחוץ ונוהגין כסכרא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון אבל דבר שדינו בהגעלה רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו סגי בזה".

נראה שהשוו בין ליבון של הסרת קליפה לליבון של ניצוצות ניתזין.

וכך כתב בחק יעקב (או"ח סי' תנא ס"ק כד): "עד שיהו ניצוצות ניתזין מהם. או עד שתסור קליפתו העליונה, וכן כתב הרוקח סימן רנ"ח ובאיסור והיתר כלל נ"ח דין כ' וכ"ב".

אם הליבון הוא בהיתרא בלע די בהגעלה, ואזי די בליבון שקש נשרף משני צדדיו. לגבי חמץ איננו נוהגים בליבון עד הסרת קליפה, אלא בדברים שדינם בליבון די בניצוצות ניתזין ובדברים שצריכים הגעלה די בקש נשרף.

ז. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תנא ס"ד): "כלים שמשתמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון; והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם".

ורמ"א הגיה: "ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ (מרדכי סי' פ"ז

חבל נחלתו

כשהוא מגיע לזמן איסורו אבל משעה רביעית ואילך הרי הוא כשאר האיסורין דאע"ג דכי בלע היתרא בלע מ"מ ליכא אלא חד נותן טעם דהיתרא ואנן תרתי בעינן זהו דעת ר"י ז"ל.

וכן בביאור ר' יהודה מפאריש (עבודה זרה עו ע"א) כתב: "ומ"מ בכלים [של חמץ] המגעילין אותן [בע"פ קודם ד' שעות] אפילו הכלי בן יומו דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם של היתר. כשמגעילין קערה ביורה הוי טעם קדירה ביורה. ומיורה לקערה. והוי הכל היתר כמו דגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן בכותח...". **וכן כתב האור זרוע** (ח"ד פסקי עבודה זרה סי' רצו).

ט. בשולחן ערוך (או"ח סי' תקט ס"ה) בהלכות יו"ט פסק השו"ע: "מותר ללבן ב"ט כלי ברזל שאפו בו פלאדון של גבינה, ואחר הליבון יאפו בו פשטיד"ה של בשר; והוא שכשיתלבן יתנו אותו על המאכל מיד, אבל אם הוא בלוע מנבילה וכיוצא בה, אסור ללבנו אפילו לאפות בו דבר היתר".

ורמ"א הגיה: "וה"ה דאסור להגעיל כלי ב"ט, (מרדכי סוף עבודה זרה וא"ז והגהות מיימוני פ"א). ומותר ללבן שפוד שצלו בו בשר שאינו מלוח ורוצה לחזור ולצלוח בו ביום טוב (מהרי"א מפראג)".

באר המגן אברהם (סי' תקט ס"ק י'): "מותר ללבן דכיון דהיתרא בלע סגי ליה בליבון כל דהוא שקש נשרף עליו מבחויך כמ"ש סי' תנ"א ס"ד ובי"ד סי' קכ"א ס"ד ע"ש ובש"ך ובט"ז".

המג"א למד ליבון ביו"ט של תבנית חלבית כדי שיוכל לאפות בה בשר מליבון בכלי חמץ.

באר המשנה ברורה (סי' תקט ס"ק כד): "פשטיד"א של בשר – דכיון דהיתרא בלע

טעם לפגם ומשהו חומרא גדולה, הבו דלא להוסיף, עיין מ"א [סימן] תמ"ז אות מ"א ריח ומשהו ונותן טעם לפגם יש להקל, גם יש לסמוך אשאלתות [שאילתא פ] כהאי גוונא". הפמ"ג מצביע שבמצבים מיוחדים אנו דנים על חמץ כהיתרא בלע בהצטרפות גורמים נוספים להקל.

וכ"כ באשל אברהם (אופנהיים, או"ח סי' תנא ס"ד בהגהות ר' שאול מאמשרדס):

"מכל מקום בחמץ דלהרבה פוסקים מיקרי היתרא בלע נהגינן להקל בלבון קל בהך דסעיף ו'. כן נראה לענ"ד ברור כוונת רמ"א, ונכון הוא לדינא".

ח. ישנו דין שאף הוא יוצא מתוך 'היתרא בלע' בדיני הגעלה ולו מסכימים יותר פוסקים.

באר תוספות (עבודה זרה עו ע"א ד"ה מכאן): "...אבל כשמגעילין כלי חמץ בערב הפסח בד' שעות דשעת היתר היא יכול להגעיל אפילו כלי בן יומא בפחות מס' דהוי נ"ט בר נ"ט של היתר. החמץ בקערה וממנו למים ומן המים חוזר ונבלע בקערה ועדיין הכל היתר. ועוד כי יותר מתקלקל טעם חמץ בכלי שאין ראוי לאכילה ממה שמתקלקל טעם בשר בדגים שנתבשלו אחריו לפי שהדגים ראויין לאכילה והבשר נותן בהן טעם לשבח".

וכן הר"ן על הר"ף (חולין מד ע"א) באר: "ומיהו הני מילי בשאר איסורין דכי בלע איסורא בלע אבל בחמץ לפני זמנו דהיתרא בלע מגעילין אותן אפילו בני יומן. ואף על פי שאין במים ס' משום דהוה ליה נ"ט בר נ"ט חמץ בכלים וכלים במים ותרווייהו דהיתרא ובהכי סגי כמו שיתבאר לפנינו בס"ד וכ"ש הכא שהמים חוזרין ונבלעין בכלי ואיכא שלשה נותני טעמים דהיתרא ומיהו דוקא

חבל נחלתו

היה אפשר לו ללבן מעיו"ט כגון שנטרפה ביום טוב גופא ג"כ אסור מטעם זה ויש מאחרונים שמקילים כשאי אפשר לו ללבן מעיו"ט מיהו עכ"פ לכו"ע אין להורות כן לאחרים וכדלעיל בס"א בהג"ה.

אין צריך ליבון גמור שתשרף קליפתה אלא סגי בליבון קצת עד שקש נשרף עליו מבחוץ לפיכך מותר דבליבון כזה אין נראה כמתקן כלי אלא כמחממה לאפות בה משא"כ בכלוע מנבילה שצריך ליבון גמור עד שיהא ניצוצות נתזין הימנה ונראה כמתקן כלי, ואף אם לא

סימן טז

תיקון הפסקת חשמל ביום טוב

א. הנאה ממלאכת איסור בשבת

שאלות

באזור כה גדול ברור שחייבים לחדש את זרם החשמל. ראשית, כפי שהערתי, כלל אין זה ברור שאין כאן פגיעה לאומנית של הבדואים באזור הדרום שיודעים את תלות הישובים בחשמל, ויודעים שכיון שעובדי חברת חשמל בביתם בחג, ייקח כמה שעות לתקן את המערכת. אם אמנם מדובר בהשחתה לשם פגיעה בציבור היהודי באזור, אולי צריך לתקן אף בשבת, כאמור בעירובין (מה ע"א): "ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש – יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת". וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' שכט ס"ו). היינו, יוצאים ונלחמים בהם כדי שלא יבואו וישתלטו על א"י. ואף כאן זאת מלחמה על קיומנו בא"י והם משחיתים ופוגעים במערכת החשמל לא לשם הצקה בלבד, אלא כדי לגרש אותנו

ביום ראשון של ראש השנה תשפ"ג היתה בישוב הפסקת חשמל אזורית¹ משעה רבע לשמונה בבוקר. החשמל חודש לאזור לאחר כשעתיים, אולם ברוב הישוב החשמל התחדש בשעות הצהריים, לאחר כשבע שעות, לאחר שהגיעו צוותי חברת חשמל לישוב, ונתקו שכונה חדשה מהחשמל ואפשרו לחבר את שאר הישוב. לשמונה בתים אשר נמצאים בשכונה חדשה נשאר החשמל מנותק. הגיעו עוד צוותים של חברת חשמל לתוך הישוב בחג. חפרו במקום בו עובר הקו לשכונה החדשה ותקנו את הקו הקרוע (שנשרף כנראה בגלל חיבור רופף בקו לשכונה החדשה ונשרף כתוצאה מההפסקה והחידוש של זרם החשמל). השאלה שעלתה: האם מותר להשתמש בחשמל שחודש, בישוב כולו ובשכונה החדשה?

1. אין זה המקרה הראשון של הפסקת חשמל ביום טוב. וזה מעלה חשד שזו פעולה עוינת לאומנית ע"י הבדואים באזור. ויש צד של מלחמה על א"י בתיקון החשמל. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: בשבת אינם פוגעים? תשובת המחבר: לפי זכרוני, היה מקרה דומה בשבועות, של הפסקת חשמל לכמה שעות.

חבל נחלתו

ולא לאחרים". ברייתא זו הובאה במקומות רבים בש"ס. (שבת לח ע"א, ביצה יז ע"ב, כתובות לד ע"א, גיטין נג ע"ב, ב"ק עא ע"א, חולין טו ע"א). מן הסוגיות עולה שיש מחלוקת עקרונית בין ר"י הסנדלר לר"מ ור"י. לפי ר"י הסנדלר האיסור ליהנות ממלאכת שבת הוא מן התורה. לפי ר"מ ור"י האיסור מדרבנן, ונחלקו ביניהם עד כמה קנסו חכמים את העברין ואת האחרים ליהנות ממלאכת האיסור.

פסק הטור (או"ח סי' שיח):

"ולענין המתבשל פליגי ר"מ סבר אם נעשה בשוגג מותר אפילו בו ביום בין לו בין לאחרים ואם נעשה במזיד אסור בו ביום אפילו לאחרים ולמ"ש מותר אפי' לו ור"י סבר בשוגג מותר למ"ש אפילו לו ובו ביום אסור אפילו לאחרים ובמזיד אסור לו עולמית ולאחרים מותר למ"ש ור' יוחנן הסנדלר סבר בשוגג אסור לו עולמית ולאחרים מותר למ"ש ובמזיד אסור לעולם בין לו ובין לאחרים. ופסקו הגאונים כר"י דבמזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר למ"ש מיד וא"צ להמתין בכדי שיעשו³ ובשוגג אסור בו ביום גם לאחרים ולערב מותר גם לו ור"י פסק כר"מ דבשוגג מותר אפילו לו בו ביום ובמזיד אסור בו ביום אף לאחרים ולערב מותר גם לו. ויראה שאין חילוק בכל מעשה שבת".

באר הבית יוסף: "ואמרין בפרק קמא דחולין (שם) דכי מורי להו רב לתלמידיה מורי כרבי מאיר וכי דריש בפירקא דריש כרבי יהודה משום דנפיש עמי הארצות. ופסק הרי"ף כרבי יהודה וכן פסק הרמב"ם בפרק ו'

מא"י. והציאה לתיקון בשבת ובחג היא כעין מלחמה והוכחה ברורה להם שלא יזיזו אותנו מא"י. אמנם התיקון הוא לא לחימה, אלא פעולה המבררת את עמדתנו, ולכן אין לעשותה דוקא בחג.

סיבה עיקרית לשימוש בחשמל לאחר התיקון היא שבאזור שלם שיש בו כמה ישובים, ודאי יש חולים וזקנים ותינוקות שצריכים חשמל, ואין אפשרות לתקן את המערכת להם באופן פרטני. ולכן תיקון המערכת הוא מצד ספק פיקו"נ.

אם תוקן החשמל מצד ספק פיקוח נפש, ההנאה מן החשמל היא הנאה בהיתר. ומה שמתרבה חידוש החשמל אף לדברים שאין בהם פיקו"נ נראה שכיון שריבוי בשיעורין הותר ביו"ט אף לפי הר"ן שאוסר ריבוי בשיעורין לשבת (על הרי"ף, ביצה ט ע"ב). ה"ה כאן שנתרבה לצורך או"נ וצרכי גוף אחרים (מזגנים) נראה שהדבר מותר².

השאלה היא בישוב כולו – האם מותר ליהנות מן החשמל ביו"ט, כאשר ידוע שאין חולים מסוכנים המוכרחים את חידוש זרם החשמל. ההנאה היא ממעשה יום טוב שחלקו לפחות נעשה ע"י ישראל באיסור.

בתוספתא שבת (פ"ב הט"ו) הובאה ברייתא: "המתבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר: בשוגג יאכל למוצאי שבת במזיד לא יאכל. ר' יוחנן הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל לא לו

2. עי' בספרי ח"א סי' כא.

3. לא נעסוק בבירור זה בענין 'בכדי שיעשו'.

אסור בין לו בין לאחרים עד מו"ש ובשוגג מותר גם לו מיד. ובמקום הצורך יש לסמוך על זה בכשול בשוגג.

במקרה דנן, עוד כל היום השני של ר"ה היה לפנינו, ואין המדובר רק על סעודות אלא שינה ומנוחה בלילה וביום, של יותר ממאה משפחות וכמה מאות מבוגרים וילדים וזקנים, נראה איפוא שהוא מקום הצורך, ולכן יש לנהוג לפי פסיקת המשנ"ב עפ"י הגר"א ושיטת תוספות שאם תיקון החשמל נעשה בשוגג, מותר ליהנות ממנו בשבת וק"ו ביום טוב.

ב. מחללי שבת בימינו האם נחשבים כמזידים

כדי להגדיר זאת כמלאכת שוגג צריך לדון על מחללי שבתות היום במדינת ישראל מה דינם.

לגבי מחללי שבתות בימינו ובמיוחד כאלה שיוצאים בשבת וחג לתקן תקלות חשמל של חברת חשמל דינם בדורנו 'כתינוק שנשבה'. שכיון שאינם יודעים את ציוויי שבת וחומר איסורם הרי אין לדון בהם דין מזידים אלא דינם כבין שוגג לאנוס.

פסק הרמב"ם לגבי מומרים (הל' ממרים פ"ג ה"ג): "במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה במחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכופר בתורה שבעל פה תחילה כצדוק ובייתוס וכן כל התועים אחריו, אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואף על פי ששמע אח"כ [שהוא

(הכ"א). וכתב הר"ן (שם ד"ה גרסינו) דטעמא משום דעד כאן לא מורי להו רב לתלמידיו כרבי מאיר אלא משום דסבירא ליה (עירובין מז.) דלא איתמר בדרכי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה אלא מטין איתמר, אבל אנן דקיימא לן דהלכה איתמר נקטינן כרבי יהודה. ועוד דרב גופיה כי דריש בפירקא דריש כרבי יהודה משום עמי הארץ [ואנן] הא שכיחי עמי הארץ גבן. וכתב הרב המגיד בפרק ו' שכן כתבו הגאונים (בה"ג הלכות שבת כב.); שאילתות דרב אחאי גאון פרשת שלח שאילתא קכח) ושכן הכריע הרמב"ן ז"ל (חולין מהדורת רייכמן טו. ד"ה ר' יהודה, מלחמות שבת יז.). ולזה נוטין דברי הרא"ש בפרק קמא דחולין (סי' יח). אבל התוספות כתבו בפרק קמא דחולין מורי להו כרבי מאיר. משמע שכן הלכה וכן דרש רבא בפרק כירה (לח.) כרבי מאיר. וכן פסק סמ"ג (לאוין סה יד. יט ע"ד) וספר התרומה (סי' רמח) אלא שסמ"ג כתב (שם יד.) דכיון דכי דריש בפירקיה דריש כרבי יהודה משום עמי הארץ הילכך כרבי יהודה נדרוש אנן: ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת וגם הגאונים והרמב"ן סוברים כן הכי נקטינן".

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שיח ס"א): "המבשל בשבת, (או שעשה אחת משאר מלאכות), (טור), במזיד, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד".

באר המשנה ברורה (סי' שיח ס"ק ז): "גם לאחרים – הנה בגמרא פליגי בענין שוגג ומזיד ר"מ ור' יהודה ודעת השו"ע הוא דעת ר' יהודה שכן הסכימו הרי"ף והרמב"ם והגאונים. והגר"א הסכים בבאורו לשיטת התוספות וסייעתם דפסקו כר' מאיר דבמזיד

חבל נחלתו

יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם כן אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה.

הרמב"ם פסק כן לגבי הקראים ובא החזו"א והשליך את דבריו על מחללי שבתות בימינו.

פסק החזו"א (י"ד סי' ב אות כח): "ועוד יש בזה תנאי שלא יהי אנוס וכמש"כ הר"מ פ"ג מהלכות ממרים ה"ג דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה, ותינוק שנשבה מביא קרבן כדאמר ר"פ כלל גדול, ומצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו השבת בשביל הצלתו, ובהגה"מ פ"ו מהלכות דעות כתב דאין רשאים לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מה"ט והביא כן מתשובת מהר"מ לובלין כי אצלנו הוא קדם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח, ודיינינן להו כאנוסין ולכן אי אפשר לנו לדון בזה לפטור מן היבום, וכן לענין שאר הלכות".

האריך בכך בשו"ת יביע אומר (חלק א – י"ד סי' יא אות יח) שכתב בתוך דבריו: "וכ"כ כיר"ב הגאון החזון איש... ולהכי דיינינן להו כאנוסים, ואין עליהם דין מומר. ע"ש (בחזו"א). ולכאורה לא משמע כן בתשובת הרשב"ץ ח"ג (סי' רכז) שכ', גם ראיתי שערוריה בבחורים הבאים מאצלכם שהם כלם קצוצי פאה, וכבר ידעתם שעל כל פאה ופאה חייבים מלקות, ואם כל כך הורגלו בזה עד שהותר להם הדבר כאילו לא נכתב בתורה הרי הם כאילו עברו על כל התורה כולה, ואין שחיטתם כשרה, והמקדש אשה בפניהם אינה מקודשת. ע"כ. ואפשר שלא כתב כן הרשב"ץ

לדינא, אלא להוכיחם ולייסרם בדברים כדרבנות. וכמו שיראה המעיין בתשובתו שם. וע' בשו"ת לב אריה (סי' לא) ובספר המאור (סי' נג). ע"ש. ועכ"פ סברת האחרונים הנ"ל לא נפלאות ולא רחוקה היא, שכל הטעם שהמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כמומר לכל התורה כולה, מפני שעושה מעשהו בחוצפא ובריש גלי קבל עם ועדה, וזהו בזמן שכל העדה כולם קדושים, אבל בזה"ז בעוה"ר אשר פשתה המספחת, והופקר איסור חילול שבת בפומבי ובראש כל חוצות, ולא שמייע להו איסורא כלל, אין על זה דין מומר לכל התורה כולה. וכמש"כ בשם הגאון מהרש"ג ח"ב (סי' מג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת זקן אהרן וואלקין ח"א (חאו"ח ס"ס יב, וחיו"ד ס"ס נה) להקל בזה מהטעם האמור. וכתב, שלפיכך צריך להיות מתון ביותר בענינים אלה שלא לדחות אבן אחר הנופל, וכמאמר חז"ל שמאל דוחה וימין מקרבת (סוטה מז), והביא מ"ש בשו"ת נחלה לישראל (סימן ג) שכיון שעברו עבירה ושנו בה נעשית להם כהיתר ומחשבי כשוגגים. ונסתייע ג"כ מדברי הבנין ציון ח"ב (סי' מג) שהובא בדברינו אות יד. וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח ס"ס יא) וח"ג (חאו"ח סי' יב). ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (חאו"ח ס"ס יח). ובשו"ת שבט הלוי (חאו"ח סי' כ, ובחיו"ד ס"ס קעב). ע"ש. ואין להאריך יותר".

"ומ"ש המנחת אלעזר לחלק, דשאני הכופרים שבזמנינו, להקראים ששוכנים במדינות שאין שם ישראל, והם אומה בפני עצמה, ואי אפשר להם לידע כלל ממנהגי ישראל, כיון שהם רחוקים מערי ישראל. ע"ש. במחכ"ת אין דבריו נכונים, כי הלא הקראים הם סמוכים לרחוב היהודים במצרים, וכן היה גם בזמן הרמב"ם, וכמ"ש בשו"ת הרמב"ם (סי' שעא), וז"ל: כי אלה הקראים השוכנים פה בנוא

שבת הנעשה ע"י אחרים, הוא אינו מודע לחומרת האיסור, שמחלל שבת דינו ככופר בכל התורה כולה. ורבים מהפוסקים סומכים על כך לעניין יינם וכדו' (ר' בנין ציון החדשות סי' כג ובפוסקים שהביא ביביע אומר ח"א י"ד סי' יא, יח).

עפ"י דברי הגדולים הללו יש להבחין שרוב עברייני ישראל בחילול שבת בימינו, אין עליהם עול מלכות שמים, ועל כן אינם מקבלים עליהם עול מצוות. והם אף ירודים מאותם שתיאר הגר"ע יוסף במצרים שעובדים לאונסם בשבתות. אלא אין פחד א-לקים בלבם וממילא אף אם הם יודעים שאסורה פעולה מסוימת בשבת - זה לא נוגע אליהם מאומה, ולא מניע אותם להימנע מעשיית איסורים. ועל כן אין הם נהפכים למומרים בכך.

עולה מן הדברים בהשלכה לשאלה שלפנינו, שהם אף פחות משוגגים וממילא כיון שהוא צורך גדול, אע"פ שחברת חשמל באה עם כל הציוד של מחפרונים וטרקטורים וחידשה את החשמל לישוב ולאותה שכונה רק בלילה שני של ראש השנה (בשתיים בלילה) בכ"ז מותר ליהנות ממלאכת איסור שעשו בחיבור החשמל לבתים. שכיון הם נחשבים כשוגגים והמשנ"ב כתב שניתן לסמוך על שיטת התוס' והגר"א בשעת הדחק - אף כאן זו היא שעת הדחק.

ומי שרוצה להחמיר על עצמו שלא יהנה ממלאכת איסור ורוצה לפסוק במקרה הנוכחי כפסיקת השו"ע - קדוש יאמר לו, ויכול לנהוג מנהג חסידות. אולם לכל מי שאינו רוצה להתחסד בדבר זה אלא רוצה לקיים את מצוות יום טוב כהלכתו - רשאי ליהנות מן החשמל

אמון, ובארץ מצרים, ובדמשק, ובשאר מקומות ארץ ישמעאל, ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד ולהתנהג עמהם בדרך הענוה ולמול את בניהם בשבת וכו'. ע"ש. וכן מבואר בתשו' הרדב"ז בכמה מקומות. וא"כ גם הם סמוכים לישראל ועכ"ז חשיבי כתינוק הנשבה בין העכו"ם, וה"נ האנשים הללו שהתחנכו בבתי הספר של הממשלה, ובילדי נכרים ישפיקו, ולא ידעו ולא יבינו ערך קדושת השבת ושאר ערכי הדת, הרי הם כתינוקות שנשבו בין הגוים. וידעתי בבירור בהיותי במצרים, כי הרבה מן האנשים הללו (שעובדים ביום שבת לצורך פרנסתם), בצאתם מן העבודה, נזהרים שלא לחלל שבת, וכן אינם מעשנים בשבת, וכיו"ב, וחלק מהם מתפללים בשבת במנין ראשון, כדי להספיק להגיע למקום עבודתם בזמן, ובמסתרים תבכה נפשם על מה שהם מוכרחים לחלל השבת לצורך פרנסה. ובאנשים הללו נלע"ד ברור שאפשר להקל במגעם ביי".

אמנם הגר"ע יוסף כתב זאת לגבי מגעם ביי, אולם מקור המושג 'תינוק שנשבה' הוא בהלכות שבת, ואם כן צריך להגדיר את כל מעשיהם אף לגבי שבת כתינוק שנשבה.

וכ"כ הגר"י אריאל שליט"א בשו"ת באהלה של תורה (ח"ז בהכנה לדפוס):

"מקובלנו שרובם של מחללי השבת בימינו הם כתינוקות שנשבו. תינוק שנשבה דינו כשוגג או כאנוס (הוא לא חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה ועל כל שבת ושבת, אלא רק חטאת אחת על כל המלאכות והשבתות שחילל. משמע שיש לו דין מיוחד, ממוצע בין שוגג לאנוס). ואע"פ שאין מי שלא יודע על כך שיהודים שומרי שבת נמנעים לא רק מלעשות מלאכה בשבת בעצמם, אלא הם גם מוחים נגד חילול

חבל נחלתו

למבשל במזיד לעולם דה"ה למי שנתבשל בשבילו בידיעתו ולרצונו כבנדון שלנו דשייך שיצוה לו בפ"א דחל עליו קנס חכמים כנ"ל פשוט".

היינו אף מי שלא ציוה לבשל לו בשבת נאסר כמבשל, אם המבשל מבשל לכל מאן דבעי. ולכאורה אותן משפחות אליהן חובר החשמל באיסור אסורות כאילו הן עשו את האיסור!?

אמנם נראה לענ"ד שכאן לא יעזור כלל, אף אם יאמרו לחברת חשמל 'אל תבוא בשבת ויו"ט', הם נכנסים לישוב ועושים כבתוך שלהם מצד חוקי המדינה וחוקי חברת החשמל, והם עושים בין אם ישאלו מהם ובין אם לאו. ולכן לא ניתן להחשיב את פעולתם כנעשית עבור הישוב והשכונה המנותקת מן החשמל. מערכת תיקון התקלות של חברת חשמל אינה מתחשבת ברצון התושבים והיא באה ועושה הכל על דעתה, ולכן אמנם הישוב נהנה מחיבור החשמל, אולם זה לא נעשה במיוחד עבורם אלא בגלל חוקים ותקנות של חברת החשמל.

וכ"כ בשו"ת הר צבי (או"ח א' סי' קפ): "שגם דברי הכת"ס הנ"ל הם רק למי שנעשה בידיעתו וברצונו".

ד. הנאה ממלאכת איסור ביום טוב

עד עתה עסקנו בדין הנאה ממלאכת איסור בשבת, נדון עתה בהנאה ממלאכת איסור ביום טוב, ולגבי ר"ה כיון שהוא קדושה אחת, האסור ביום הראשון אסור אף ביום השני⁴.

שחובר ביום טוב על ידי יהודים הנחשבים כתינוקות שנשבו.

ג. חילול שבת ויום טוב עבור אחרים

ההבחנה בברייתא של הנאה ממלאכת שבת היא בין מי שבישל לבין אחרים. אולם יש שחלקו וכתבו שאם בשלו לצורך אחרים, אותם אחרים דינם כמבשל עצמו וקנסו וגזרו עליהם כמו על המבשל מכיון שהוא היה כעין שלוחם.

פסק המגן אברהם (סי' שיח ס"ק ב): "נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו כמ"ש בי"ד סי' צ"ט ס"ה דה"נ טעמא משום קנסא ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישי' שיאמר לעכו"ם לבטלו אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבשלו עכו"ם ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו עסי' רנ"ג ס"א".

היינו לא רק מי שבישל נאסר אלא אף מי שבשלו עבורו באיסור נאסר כמי שבישל בשבת.

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ג) הרחיב: "אבל זה נראה לי פשוט דדוקא במי שמבשל במקרה בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו לא חיישי' שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח, וכ"כ האי לא קנסו, אבל בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים דמקפידין לאכול מבושל ב"י וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו להמבשל עצמו הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוט דהא אוכלים בשבת עצמו, אנו אין לנו אלא קנס חכמים לאסור

4. עי' בספרי ח"ז סי' יח.

בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקב ס"א) התיר מעשה יו"ט אף לעושה וז"ל:

"אין מוציאין האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר כגון צפיעי הבקר ולא מן המים שמקרבין נעורת של פשתן אצל זכוכית לבנה מלאה מים שמניחין אותה כנגד עין השמש שיחזור נגהה להנעורת ותדלק כל זה וכיוצא בו אסור לעשות ביום טוב מפני שהוא מוליד דבר חדש ודומה קצת למלאכה וכיון שהיה אפשר לעשות מערב יום טוב אסור לעשות ביום טוב ואם עבר ועשה מותר להשתמש בהאש ביום טוב **שלא קנסו חכמים להעושה מלאכה ביום טוב כמו שקנסו להעושה מלאכה בשבת החמורה**".

ונראה שהלכה זו פשיטא ליה, ולא הוצרך לנמקה.

כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' צד):
 "אשר מספק"ל בהא דקיי"ל דמעשה שבת אסורין בהנאה כמבואר בשו"ע או"ח סי' ש"ח, אם הכוונה בזה למעשה שבת דוקא אבל מעשה יום טוב אינן בכלל איסור זה, או דילמא גם מעשה יום טוב אסורין בהנאה. והוסיף להעיר כי שמע שרבנים מובהקים הקילו גם לעצמם במעשה יום טוב, שהשתמשו בחשמל ביום טוב ועכ"פ לעת צורך, אעפ"י שמנעו עצמם מלהשתמש בו בשבת, לפי שמעשה שבת אסורין בהנאה אבל לא מעשה יום טוב".

והסיק: "העולה להלכה: א) מעשה יום טוב מותרת מה"ת לכו"ע אפילו באכילה (אות א'). - ב) מדרבנן היא אסורה אפילו בהנאה ואפילו כשעכו"ם עשאה בשביל ישראל (אות ב)".

וא"כ דעתו להחמיר מדרבנן במעשה יו"ט באיסור (על אף שהשואל הביא רבנים שהקלו לגמרי במעשה יום טוב).

אולם בשו"ת משנה הלכות (חי"ח סי' שיא) הקל והתיר:

"וראשונה במה שמספקא להו ממעשה יום טוב אי אסירי כמעשה שבת או לא, והנה לזה יפה העיר ידיד נפשי הגאון רי"ש מדברי המרדכי (ביצה פ"ב רמז תרע"ה) הובאו דבריו באגור (הל' יום טוב סי' תרל"ב). מעשה היה בקולוני"א שאפו פשטיד"א לכתחילה מיום טוב לחבירו, והתירו בני קלוניא בדיעבד באכילה, כרבי יהודה דאמר (גיטין דף נ"ג ע"ב), המבשל בשבת בשוגג, יאכל במוצאי שבת בין לו ובין לאחרים. אפילו בשבת דחמירא, **כל שכן ביום טוב דקיל**. ורבינו יואל (הו"ד באור זרוע ח"ב סי' שמ"ב) אסר, דעד כאן לא שרי אלא גבי שבת דחמיר ולא אתי לזלזולי, כדאמרינן פרק קמא (דשבת) [דביצה] (דף ב' ע"ב). וכן אמר ה"ר אביגדור כהן (הו"ד במרדכי שם), כי ראה שבא מעשה לפניו בטבח אחד שתקן ואפה קרפלי"ן מיום טוב לחברו, וצוה להשליכן לאיבוד, ואפילו ליתנם לשפחתו אסר לו. והובא ביתה יוסף (שם סי' תק"ג ד"ה כתב המרדכי). והבית יוסף הביא דהרשב"א (שו"ת ח"ה סי' ח') חולק. ועיין דרכי משה (שם סי' תק"ג אות ב') דנראה שהוסיף על דברי הבית יוסף וז"ל, ונראה דאף הרמב"ם (יום טוב פ"א הי"א), לא אסר אלא בהערים, **אבל בעבר ובישל, בין בשוגג ובין במזיד יש לסמוך אדברי המתירים**, ורבינו יואל ורבינו אביגדור כיחידים הם דקסברו לאוסרן, ע"כ".

"ובשלחן ערוך (שם סי' תק"ג ס"א), אסור לאפות וכו' ביום טוב לצורך מחר וכו', מיהו אם עברה ובשלה [או שחטה], מותר לאכלו... ומבואר מיהו לענין יום טוב מחלוקת הפוסקים אי דומה לשבת, ומשמע לכאורה דהאחרונים הסכימו שדומה לשבת ולא החמירו בו יותר מבמעשה שבת. והגם שהב"ח (שם סוף ס"א)

חבל נחלתו

מן המחמירין. מכל מקום נראה דהאחרונים ז"ל המגן אברהם (שם סק"ד) והט"ז (שם סק"ב), חולקים עליו, ודו"ק".

בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' סח) סבר שדין הנאה ממלאכת איסור ביו"ט כדין הנאה ממלאכת איסור בשבת.

מפרק זה נראה שיש מן הפוסקים שהקלו לגמרי בהנאה ממלאכת יו"ט שנעשתה באיסור, ויש מן הפוסקים שהחמירו וסברו שדינה כמו בשבת.

סיכום

א. הנאה מתיקון הפסקת חשמל לאזור גדול בשבת וביו"ט מותר משום חשש פעולה לאומנית (באזור זה) ומשום ספק פיקוח נפש. וממילא מותר ליהנות

מהחשמל.
ב. הנאה מתיקון הפסקת חשמל לישוב (שאינו בו מקרי פיקו"נ) בשבת וביו"ט מתבסס על כך שהמתקנים מישראל הם כ'תינוקות שנשבו', ואיסור ההנאה הוא מדרבנן וקנס של חכמים, וכיון שזו שעת הדחק ניתן להתבסס על שיטת הגר"א והתוס' ולהקל לאחריים ליהנות בשבת ויו"ט.

ג. מי שאינו רוצה ליהנות מתיקון החשמל בשבת צריך לצאת מביתו כדי שלא ליהנות מהחשמל שחודש, או לנתק את מפסק החשמל הראשי של הבית (קודם שחודש החשמל).

ד. ביום טוב לכו"ע ההנאה ממלאכת איסור היא יותר קלה, יש פוסקים שהתירו הנאה אף ממעשה במזיד, ויש שהחמירו כמעשה שבת.

סימן יז

גריפת זבל מן הרפת בחול המועד

שאלה

בימינו גורפים ומוציאים את הזבל מן הרפתות לבור איסוף בקצה הרפת מדי יום (פרט לשבת).

האם מותר לגרוף ולהוציא זבל מן הרפתות בחול המועד?

תשובה

א. נאמר בפסחים (פ"ד מ"ז): "גורפין מתחת רגלי בהמה בארבעה עשר ובמועד מסלקין לצדדין מוליכין ומביאין כלים מבית האומן אף על פי שאינם לצורך המועד".
פרש ר' עובדיה מברטנורא (פסחים פ"ד מ"ז):

"גורפין. משליכין לחוץ".
"ובמועד. שחמור יותר, אין משליכין לחוץ אלא מסלקין לצדדין".

לא נתבאר מדוע במועד מותר רק לסלק לצדדים. וברבינו יהונתן מלוניל (על הר"ף, פסחים משניות נה ע"ב) כתב משום טירחא.

ב. וכך נאמר בסוגיא בפסחים (נה ע"ב): "תנו רבנן: הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין, שברפת ושכחצר – מוציאין אותו לאשפה. הא גופא קשיא! אמרת: זבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין. והדר תני: שברפת ושכחצר מוציאין אותו לאשפה! – אמר אביי: לא קשיא; כאן – בארבעה עשר, כאן – בחולו

וממנה מוציאים לאשפה, לא הוזכר אם דברו בחוה"מ או בי"ד בניסן שהוא עיקר עיסוק המשנה.

ה. הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ח הי"א) פסק לגבי חול המועד: "הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין, ואם נעשית חצר כרפת בקר מוציאים אותו לאשפה".

ולגבי י"ד בניסן פסק ההרמב"ם (הל' יום טוב פ"ח הכ"א): "...וגורפין זבל מתחת רגלי בהמה ומוציאים אותו לאשפה". ולא הבחין בין חצר לרפת.

הטור (או"ח סי' תסח) לא הזכיר חול המועד ולא רפת אלא כתב: "גורפין הזבל מתחת רגלי הבהמה והזבל שבחצר לא יוציאנו אלא יסלקנו לצדדים ואם נתרכה בחצר יוציאנו לאשפה".

הבית יוסף (או"ח סי' תסח, ט) הביא: "ומה שכתב והזבל שבחצר לא יוציאנו וכו'. שם תנו רבנן הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין שברפת ושבחצר מוציאים אותו לאשפה הא גופא קשיא אמרת זבל שבחצר וכו' ופירש רבא דהכי קאמר אם נעשית חצר כרפת מוציאים אותו לאשפה, ולא ידעתי למה השמיט הרמב"ם דין זה".

ו. הב"ח (או"ח סי' תסח, ו) הביא את המשנה ואת הסוגיא בגמרא ובאר: "ומשמע מפשטא דסוגיא דלא פליגי אביי ורבא ורפת וחצר שוין בדין בי"ד דבשניהם גורפין ומשליכין לחוץ לאשפה אפילו לא נעשה החצר כרפת אבל בחולו של מועד אין גורפין ומשליכין לחוץ אלא מסלקין לצדדין ובחצר דוקא אם אין מקום לסלק לצדדין שנתקלקל החצר כולה ומזיק לבני החצר הרבה שנעשה כרפת מוציאים אותה לאשפה אבל מהרפת אין מוציאים לאשפה כל עיקר בחולו של מועד אלא מסלקין לצדדין וזו היא נמי דעת

של מועד. רבא אמר: הא והא בחולו של מועד, והכי קאמר: אם נעשה חצר כרפת – מוציאים אותו לאשפה".

פרש רש"י (פסחים נה ע"ב): "אם נעשית חצר כרפת – שנתקלקלה כולה, ואין מקום לסלק לצדדין – מוציאים אותו לאשפה".

נראה שגריפת זבל בחצר היא בעיקר לצורך האדם ומי שנמצא ברפת הן בהמות ולא אדם.

תירוצו של רבא שהתקבל להלכה עוסק בחצר ובחול המועד בלבד. ולא ניתן ללמוד ממנו שאף ברפת אם נתמלאה זבל מותר להוציא החוצה ממנה.

ג. סיכם את הבבלי המאירי (פסחים נה ע"ב):

"אבל בחולו של מועד אין מוציאים אותו לאשפה אלא מסלקו לצדדין ר"ל בקרן זוית של בית הרפת ומ"מ פי' בגמ' בבית הרפת אבל של חצר אם אפשר לסלקו לצדדין ושתהא החצר נשארית מסלקו לצדדין אבל אם נעשית חצר כרפת בקר אף במועד מוציאו לאשפה אחר שאין דרך בסלוק צדדין להיות מקום עיקר החצר פנוי".

ד. ברבינו חננאל (פסחים נה ע"ב) הביא: "ירושלמי זבל במבוי מסלקו לצד שברפת ושבחצר מוציאים לאשפה אמר [רבא] הדא דתימא בחצר קטנה אבל בחצר גדולה מסלקה לצדדין והרפת בין קטנה בין גדולה מוציאו לאשפה".

נראה לפי הבבלי שבחול המועד לכתחילה לא מפנים זבל מן הרפת משום טירחא, ואילו לפי הירושלמי שהביא הר"ח מוציאים מן הרפת לאשפה. ועולה שהבבלי חלוק על הירושלמי, לפי הבבלי חצר עדיפה על רפת (מכך שסתם לגבי רפת), ואילו לפי הירושלמי רפת עדיפה על חצר,

חבל נחלתו

הרמב"ם (יום טוב פ"ח הכ"א) דבי"ד כתב המשנה לחוד דגורפין הזבל מתחת רגלי הבהמה ומוציאין אותו לאשפה ובהלכות חולו של מועד (שם הי"א) כתב הברייתא הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין ואם נעשה החצר כרפת בקר מוציאין אותו לאשפה אלמא דסבירא ליה דבי"ד אין חילוק דאפילו לא נעשה כרפת בקר מוציאין אותו לאשפה וממילא דמוציאין נמי מהרפת".

"אכן מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו בפרק מקום שנהגו המשנה כצורתה וגם כתבו הברייתא בלשון הזה הזבל שבחצר מסלקין אותו לצדדין ואם נעשה החצר כרפת בקר מוציאין אותו לאשפה וכך הביאו בפרק מי שהפך (מו"ק רי"ף ו ב רא"ש פ"ב סי' יט) משמע שמפרשים דרבא דקאמר הא והא בחולו של מועד לאו דוקא בחולו של מועד... וזהו דעת רבינו (=הטור) שנמשך אחריהם וכתב תחלה המשנה בסתם גורפין הזבל מתחת רגלי הבהמה ואחר כך כתב הברייתא והזבל שבחצר לא יוציאנו וכו' והא ודאי דאף לשיטת רבינו אין גורפין מתחת רגלי הבהמה שעומדת ברפת אלא מסלקין לצדדין דדוקא בחצר משום שמזיק לבני החצר התירו לגרוף להשליך לחוץ וכמה שכתבתי התיישב תלונת הב"י על הרמב"ם ז"ל עיין שם".

עולה מדבריו שאין להוציא מן הרפת

בחוה"מ אלא רק מותר לסלק לצדדים.
ז. באשר לחול המועד הפוסקים לא הזכירו כלל גריפה ברפת.

פסק הטור (או"ח סי' תקלה): "הזבל שבחצר אסור להוציאו אלא יסלקנו לצדדים ואם נתרבה עד שנעשית החצר כרפת מותר להוציאו".

ובאותה לשון פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקלה ס"א): "הזבל שבחצר אסור להוציא, אלא יסלקנו לצדדים; ואם נתרבה עד שנעשה חצר כרפת, מוציאין אותו לאשפה".

עולה מכל הפוסקים שברפת בחול המועד אין להוציא את הזבל אלא רק לסלקו לצדדים, ואף את הירושלמי הסבירו בי"ד בניסן אבל לא בחוה"מ.

ולכן אף שהיא מלאכה יומית ברפתות של הוצאת הזבל מן הרפת והעברתה לבור זבל בקצה הרפת, והגריפה נעשית בטרקטור עם כלי מתאים להוצאה, ואין זו מלאכה כבדה לאדם יותר מחלוקת מזון. בכ"ז כיון שהפוסקים לא התירו זאת, נראה שבחול המועד יעשו זאת ע"י נכרי ולא ע"י ישראל.

מסקנה

בחול המועד יש לגרוף ולהוציא זבלים מן הרפתות ע"י נכרי ולא ע"י ישראל.

סימן יח

תספורת קטן בגיל שלש בחול המועד

המועד בשל כך?

שאלה

תשובה

א. חכמים אסרו על גילוח בחול המועד, כדי שאדם לא ייכנס לחוה"מ כשהוא

האם מותר לעשות תספורת ראשונה לקטן בחול המועד (להשארת פאות הראש – 'הלאקה'). והאם מותר וראוי לדחותה בחול

כדי להרגיל השמחה במועד ומצוה נמי איכא בכך כו' ע"ש והענין של השמחה הוא מנהג א"י גם כן שעושיין שמחה בהתגלחת הראשונה של קטן שמחנכין אותה במצו' להיות לו פיאות הראש ועיין בפע"ח שער ספירת העומר שכל בענין ההולכים על קבר רשב"י ור"א בנו במירנין (=במירון) בל"ג בעומר שראה את מורו האריז"ל שהלך שם לגלח את בנו במשתה ושמחה בימים ההם ע"ש.

הפוסקים הספרדים הלכו בעקבות גן המלך.

כ"פ בכך החיים (סי' תקלא ס"ק ל): "מותר להשהות שמחת התגלחת שעושיין לקטן עד המועד ומגלחין על ידי ספר ישראל גן המלך סימן ס"ב, יד אהרן שם. והענין של השמחה הוא מנהג ארץ ישראל גם כן שעושיין שמחה בתגלחת הראשונה של קטן שמחנכין אותו במצוה להיות לו פיאות הראש שערי תשובה אות ז'. וכן ראיתי פה עיר הקודש ירושלים ת"ו שגילחו בן חמש שנים בחול המועד של סוכות בתוך בית הכנסת בשמחות וגיל על ידי ספר ישראל שלחן גבוה אות י"ג. וכן כתב בספר מזבח אדמה דף ז' ע"ד דפה עיר הקודש ירושלים ת"ו נהגו לגלח הקטנים בבית הכנסת בשמחה גדולה, והספר יהיה ישראל עני עכ"ל. והביא דבריו בספר התקנות ומנהגים של ירושלים ת"ו, הלכות חול המועד אות ע"ג. ועיין לעיל סימן תצ"ג אות כ"ו ד"ה וכתב, דהאר"י ז"ל גם כן גילח את בנו הקטן במירון ועשה יום משתה ושמחה יעו"ש."

וכ"כ הרב מאזוז (בהערותיו למשנ"ב סי' תקלא). ויש אף מהפוסקים האשכנזים שפסקו כן עי' שו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' צג, צד).

ג. אולם רוב הפוסקים האשכנזים לא התירו לדחות את התספורת לחול המועד.

מנוול, והתירו לגלח לאנשים מסוימים שלא יכלו לגלח לפני המועד – (מו"ק יג ע"ב – יד ע"א).

לגבי קטן שנולד מגודל שער בחול המועד נאמר: "אמר שמואל: קטן הנולד במועד – מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה" (מו"ק יד ע"א).

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקלא ס"ו): "קטן מותר לגלח במועד, אפילו נולד קודם הרגל; (ואפילו בפרהסיא שרי) (וכן משמע ממרדכי)".

ובאר המשנה ברורה (סי' תקלא ס"ק טו): "קטן וכו' – דלא שייך ביה טעמא שלא יכנס למועד כשהוא מנוול דלאו בר מצוה הוא ודוקא שיש לו שער רב דמצטער עי"ז".

לקטן שעד עתה גדלו את שערו, דחיה בשבעה ימים אינה מנוולת ואינה מקשה עליו. ולכן טעם זה, לכאורה, לא מתיר את התספורת.

התספורת הראשונה בגיל שלש באה כדי לחנכו למצות פאות הראש, ומשונה שהיא תיעשה דוקא בחול המועד – בו חכמים אסרו בתספורת.

ב. בספר גן המלך (סי' סב, לבעל שו"ת גינת ורדים) כתב: "ומותר להשהות שמחת התגלחת שעושיין לקטן עד המועד כדי להרגיל את השמחה במועד ומצוה נמי איכא בכך ומגלחין ע"י ספר ישראל".

והביאו דבריו הבאר היטב (או"ח סי' תקלא ס"ו):

"מותר להשהות שמחת התגלחת שעושיין לקטן עד המועד ומגלחין ע"י ספר ישראל, גן המלך סימן ס"ב".

וכן בשערי תשובה (או"ח סי' תקלא ס"ק ז): "קטן. עבה"ט ועיין בגן המלך שכל' וז"ל ומותר להשהות שמחת התגלחת שעושיין לקטן

חבל נחלתו

הולדת ביום טוב אחרונים אם שרי לו להקדים לגלח בחוה"מ מפני ריבוי השמחה או יגלחנו לאחר החג דנתי בזה ימים רבים והעליתי איך שירצו ההורים לעשות יהי' למזל טוב, ובלבד שיהי' לבם לשמים".

ודעתו שאין לאחר לחול המועד, ורק מי שנסתיימו שלש שנים בחול המועד התיר לספר במועד.

וכ"כ במשנ"ב (הוצ' דרשו סי' תקלא) בשם הגר"ח קנייבסקי בספרו 'תורת המועדים' (ס"ק ה) שכתב שלא נהגו לעשות זאת בחוה"מ. ונראה שהטעם משום שחכמים אסרו לכתחילה תספורת ואין זה ראוי לעשות שמחה דוקא במה שגזרו.

מסקנה

משפחות ספרדיות יכולות לספר קטן ברגל, אולם בקרב האשכנזים נראה שלא נהגו כן.

כתב בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ז סי' כ אות ד): "אבל לגלח בן שנעשה ג' שנים בחוה"מ התרתי מכמה טעמים חדא שעדיין לא הגיע לחינוך ועוד דגם בתינוק שהגיע לחינוך העיקר שמוטר לגלחו (עיין מ"ב סי' תקלא סקט"ו וט"ז מג"א שם סק"ח ופרמ"ג א"א סק"ח ומשב"ז סק"ו) וכן שרי אם חל יום הולדת ביום טוב א' או ב' שלא הי' אפשר לגלחו בכה"ג שרי לגלחו בחוה"מ, אבל אם חל סמוך לפני החג והשאירו לחוה"מ כדי להרבות השמחה לא התרתי, וכן מצאתי בשד"ח מערכת חוה"מ סי' ה' בשם הרב חכמה ומוסר ועיי"ש בשע"ת סק"ז. ומה שכל הרב בעל חכמה ומוסר להתיר לגלח בכה"ג ע"י ספר עני שאין לו מה לאכול, לא התרתי מתרי טעמא חדא דבזמנינו לא נמצא ספר כזה, ועוד דמנהגינו בעזה"ת בזמנינו להתחיל ולגלח ע"י "ערליכען איד" ולגמור הגילוח ע"י "היימישן יונגערמאן" ואלו אין נוטלים שכירות גם בעזה"ת יש להם מה לאכול. ואם חל יום

סימן יט

באיזו שנה היה חורבן בית שני

המקדש השני". [ומכאן שחורבן בית שני היה בשנת ג'תת"ל ליצירה 3830]. לעומת זאת בספר ההלכה 'מאמר מרדכי' (של הגר"מ אליהו זצ"ל) על המועדים נאמר: "מנהג ירושלים וצפת ת"ו שאחרי איכה וקנינות בערבית יאמר החזן בכ"י בקול רם ובהכרזה: 'אחינו בני ישראל דעו היום כך וכך לחורבן בית קדשנו ותפארתנו'. (בשנת תש"ע – אלף תשע מאות וארבעים ושתיים שנה), ונהגו כך בהרבה מקומות... סימן כדי לדעת כמה שנים

שאלה

יש עדות המכריזות בתשעה באב על מספר השנים שעברו מאז חורבן בית שני. בלוח 'היכל שלמה' כתוב בתחילת הלוח מנייני שנים לכמה תאריכים מכווננים: בריאת העולם ועוד מניינים.

כתוב בלוח תשפ"ב:

"מניין שטרות 2333". [ומכאן שהמנין התחיל בשנת ג'תמ"ט ליצירה 3449] (וכ"כ בכפ"פ פנ"א).

"בתשעה באב ימלאו 1952 שנים לחורבן בית

מאות ואלף לשטרות, שהיא שנת תשע ומאה ואלף לחרבן בית שני...
 עולה מן הרמב"ם בשני המקומות, ששנת החורבן היא שנת 3829 ליצירה. ומנין השטרות התחיל בשנת 3449 ליצירה. ב. הסבר לסתירה, לכאורה, בין המנין שהזכיר הרמב"ם לבין המנין שהזכיר הגר"מ אליהו נמצא בשיעור שהתפרסם במרשתת מפי הגר"מ מאזוז, ראש ישיבת כסא רחמים.
 כך התפרסם במרשתת באתר 'בחדרי חרדים' בט' באב תשע"ו:

"חישוב החורבן הוא לפי מנין הגוים שהתחיל בשנת 3760 (שלושת אלפים תש"ס) לבריאת העולם, וא"כ כל אלף שנה בשנת תש"ס מתחיל אלף חדש (וקוראים לזה "מילניום"). וכמו השנה הזאת תשע"ו שאם תוריד ממנה שש עשרה אתה מוצא שנת תש"ס (שזה תחילת אלף חדש), ולכן השנה הזאת היא 2016 למנין הגוים. אז בשנת שלושת אלפים תש"ס התחיל המנין של הגוים, ואם החורבן היה בשנת תתכ"ח אז זה שנת 68 למנין הגוים, ולכן שגור בפי העולם שכדי לדעת כמה שנים עברו מהחורבן עד היום, מורידים מספר חי"ם (68) ממנין הגוים. וככה חישובו בחו"ל, וככה אומר הרב עובדיה יוסף ע"ה (חיזון עובדיה-ארבע תעניות עמ' שני"ו).

היינו, מנין הגוים התחיל בשנת (ג'תש"ס - 3760 לבריאת העולם) ולפי מנין זה כתב אף הגר"מ אליהו בספרו.

ממשיך הרב מאזוז:

"אבל זה לא כל כך מדויק, כי מוכח מהרמב"ם בשלשה מקומות: בהקדמתו לחיבור

עברו מחורבן הבית להוסיף מנין 'עקב' (172) לפרט הקטן של השנה העברית, או להוציא 'חיים' (68) ממנין השנים הלועזי".
 [תשפ"ב+עק"ב = 954 ועוד אלף - 1954 לחורבן, וכן 2022 - 68 = 1954]
 עולה שישנה מחלוקת בין המונים השונים, לפי הגר"מ אליהו החורבן היה בשנת ג'תתכ"ח 3828 לבריאת העולם (וכ"כ המלבי"ם דניאל יב), ולפי לוח היכל שלמה החורבן היה בשנת 3830 לבריאת העולם. מאין נובעת המחלוקת ומה מוסרות העדויות השונות.

תשובה

א. ברמב"ם בכמה מקומות הקביל בין המניינים השונים.

הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ד) כתב: "ולפי חשבון זה שנה זו שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחרבן (1107) שהיא שנת שמנים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות (1487) שהיא שנת שש ושלושים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה (4936)".

עולה לפי הרמב"ם שהחורבן היה בשנת ג'תתכ"ט, 3829 לבריאת העולם. ומנין השטרות התחיל לפי הרמב"ם בשנת ג'תמ"ט ליצירה - 3449.

עולה כי לפי הרמב"ם חורבן בית שני היה בשנת 3829 לבריאת העולם.

וכן עולה מאזכור הרמב"ם בהל' קידוש החודש (פי"א הט"ז): "(מ)שנה זו... שהיא שנת שמונה ושלושים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה, שהיא שנת תשע ושמונים וארבע

חבל נחלתו

הבאה שזו שנת א', וא"כ השנה שלנו היא התשע"ה ולא התשע"ו. ומכאן באו הויכוחים: לפי מי שמתחיל את החשבון משנת בריאת אדם הראשון אז החורבן היה בשנת ג' אלפים תתכ"ח, אבל לדידן שאנחנו מתחילים את החשבון משנת התוהו (שנה לפני אדם הראשון), אז החורבן היה בשנת תתכ"ט. וככה מוכח מהרמב"ם ועוד כמה חכמים וכמו שאמרתי, וממילא זה שנת 69 למנין אומות העולם. וכן הסיק: "...אבל למעשה צריך להוסיף שנה אחת. ולכן כאשר מכריזים בליל תשעה באב כמה שנים עברו מהחורבן (לפי מנהג הספרדים), לא להכריז כמו שאומרים כולם שמורידים 68 שנים ממנין הגוים, כי זה לא נכון, אלא להוריד 69 שנים ממנין הגוים, וא"כ השנה הזאת היא 1947 שנים לחורבן הבית". היינו, האירוע הן של תחילת מנין הנוצרים והן של החורבן מוסכם לכולם זמנם. אולם ישנם שני מניינים לבריאת העולם: מנין המונה מבריאת האדם המכונה מנין וי"ד, והוא מאוחר בשנה למנין תוהו המכונה מנין בהר"ד. וע"כ נוצר פער של שנה כבי' בין המנין שהזכיר הרמב"ם שהוא מנין בהר"ד למנין שהזכירו הגר"ע יוסף והגר"מ אליהו שהוא לפי מנין וי"ד. לגבי מנין השטרות אין הבדל בין אזכור הרמב"ם לבין אזכור לוח היכל שלמה.

ג. מדברי הגר"מ מאזוז שליט"א מתברר ההבדל בין המנין לחורבן הכתוב ברמב"ם, לבין המנין הכתוב בספרי האחרונים. אולם לא מתברר ההבדל בין לוח היכל שלמה למנין ברמב"ם ובספרי האחרונים

היד החזקה¹, בהלכות שמיטה (פרק עשירי הלכה ד-ה'), ובהלכות קידוש החודש (פי"א הט"ז), שהחורבן לא היה בשנת תתכ"ח אלא בשנת תתכ"ט, כלומר בשנת 69 למנין הגוים. וזה מוכח ג"כ בדברי בעל ספר 'מעלות המידות', וגם בתשובות המבי"ט כתב את זה, וכן כתב גם הגר"א (חושן משפט סימן ס"ז ס"ק ח'), ובאורים ותומים של רבי יהונתן אייבשיץ ויש עוד מקורות לזה, שמה שאנחנו מונים בשנת תתכ"ח זה טעות, וצריך למנות בשנת תתכ"ט.

"ואיך נפלה הטעות? אם אתם זוכרים 'יום כ"ה באלול' זה היום שנברא בו העולם, ואיך יתכן שהעולם נברא בכ"ה באלול? הרי כשהעולם נברא לכאורה מתחילה שנה חדשה, אלא יום כ"ה באלול זה 'שנת התוהו', מה זה שנת התוהו? השנה שכולה היתה 'תוהו' ולא היה כלום עד יום כ"ה באלול שאז נברא העולם, ואח"כ יום ראשון שני שלישי רביעי חמישי, וביום ששי (שנברא אדם הראשון) זה א' בתשרי של השנה הבאה."

"ויש שאלה בראשונים: כשאנחנו אומרים 'שנה א' לבריאת העולם', מה זו שנה א'? האם השנה שנברא בה אדם הראשון או השנה שהתחילה בריאת העולם? כלומר: האם יום כ"ה באלול קוראים לזה שנה א' או שנת האפס? אז יש אומרים שזה נחשב 'שנה א'' (וזה מה שאנחנו מונים היום), והשנה שנברא אדם הראשון זו שנת ב', וא"כ השנה שלנו היא שנת התשע"ו וזה בסדר גמור. אבל יש אומרים שזה נחשב 'שנת האפס', כי עד שלא נברא אדם הראשון לא מביאים את זה בחשבון, ואדם הראשון נברא בראש השנה

1. לא מצאתי.

חבל נחלתו

הנכרים בימינו את המספר 70 נקבל את השנים לחורבן הבית. ואמנם מנין זה אינו מקובל על חז"ל כפי שהבאנו מהרמב"ם ומגדולי האחרונים (הגר"ע יוסף והגר"מ אליהו).

(כאשר לגבי מנין השטרות המנין של הרמב"ם ומנין היכל שלמה שוים).
נלענ"ד שמנין היכל שלמה הוא עפ"י הנמסר ע"י היסטוריונים כגון יוסף בן מתתיהו ואחרים שהחורבן היה בשנת 70 לספיה"נ. ולשיטתם אם נפחית משנת מנין

סימן כ

תקיעות בזמן י"ג מידות בסליחות ובהושענא רבה

שאלות

תשובה לפני ר"ה, לערבב את השטן. מנהג אשכנז היה לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפילה.

בדרכי משה (הקצור, או"ח סי' תקפא) באר את טעם ערבוב השטן: "והכל כדי לערבב השטן שלא ידע מתי יהיה ראש השנה ולכן נמי אין מברכין חדש תשרי עכ"ל וכן המנהג רק שאין תוקעין רק בשחרית".

וכך באר הב"ח (או"ח סי' תקפא ס"ק ב): "והעבירו שופר בכל המחנה שהרי משה עלה להר. כצ"ל ופי' שעל ידי תקיעה זו נתקבצו כולם והגידו להם הרי משה עלה להר וכו' ולפי דאיכא למימר דאם היו מעבירין כרוז נמי היו נמנעים מלחטוא ואין מעלה בשופר זה לכך אמר והקדוש ברוך הוא נתעלה אותו יום באותו שופר שנאמר עלה אלהים בתרועה וגו' פירוש עלה אלהים בתרועה היא תרועה דראש השנה דכתיב (במדבר כט א) יום תרועה יהיה לכם אבל יי' בקול שופר מקרא יתר הוא ואתא לדרשה דבקול שופר דמדבר דעל ידו הלכו אחרי יי' ולא טעו בעבודה זרה גם בזה נתעלה המקום ברוך הוא וברוך שמו ולכן התקינו שיהיו תוקעין בשופר בראש חדש אלול בכל שנה ושנה ולפי שעדיין לא ידענו למה תוקעין כל החדש אמר שהוא להזהיר

מהו המקור לתקיעת שופר בסליחות בעת אמירת י"ג מידות, והאם ראוי לנהוג כן?

מהו המקור למנהג תקיעת שופר בהושענא רבה?

א. תקיעת שופר בסליחות

לפני הדיון על עצם הענין, נבדוק את מקורו.

כתב הטור (או"ח סי' תקפא):

"תניא בפרקי ר"א בר"ח אלול אמר הקדוש ברוך הוא למשה עלה אלי ההרה שאז עלה לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ג והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר (תהלים מ"ז) עלה אלהים בתרועה וגו' לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בר"ח אלול בכל שנה ושנה וכל החדש כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה שנאמר (עמוס ג') אם יתקע שופר בעיר וגו' וכדי לערבב השטן וכן נוהגין באשכנז לתקוע בכל בוקר וערב אחר התפלה ויש מי שמרכיבין לומר סליחות ותחנונים מר"ח אלול ואילך".
שלשה טעמים לתקיעה בחודש אלול: זכר לתקיעות בקבלת לוחות שניים,

חבל נחלתו

על התשובה ומשופר המדבר למדנו שמתחילין בראש חדש ולפי שלפי זה קשה דגם כל עשרת ימי תשובה יתקעו כדי להזהיר על התשובה על כן אמר וכדי לערבב השטן שלא יהא נודע לו מתי יהא ראש השנה דמטעם זה אין ראוי לתקוע אלא לפני ראש השנה בלבד ומיהו מטעם זה בלחוד היה מספיק לתקוע שלשה או ארבעה ימים לפני ראש השנה אבל מטעם דלהזיהר על התשובה צריך כל החדש משום דאיכא אסמכתא מקרא (שה"ש ו ג) "אני לדודי דודי לי ראשי תיבות אלול וסופי תיבות עולה ארבעים כנגד ארבעים יום מראש חדש אלול ועד יום הכפורים כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות לכו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לקבל תשובתו מאהבה ועוד סמך מקרא (דברים ל ו) ומל יי' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך ראשי תיבות אלול וכמו שכתבו האחרונים בספריהם (אבודרהם תפלות ר"ה עמ' רס).

מכל הטעמים עולה שהתקיעה היא קשורה דוקא לחודש אלול. כמו"כ אין היא משמשת להוספת כח לתפילה, אלא היא לעורר לתשובה, או לערבב את השטן או זכר לתקיעה שתקעו בלוחות אחרונים.

כתב בספר 'מנהגי א"י' (לי' גליס עמ' קעג סעיף ג): "מנהג הספרדים לתקוע בשופר בכל ימי הסליחות כשאומר הש"ץ שלש עשרה מדות וקודם קדיש תתקבל. ומנהג לונדון ואמסטרדם לתקוע בסוף הסליחות י' קולות דוקא בי' ימי תשובה. אבל מנהג אשכנז לתקוע מר"ח אלול ואילך אחר תפלת שחרית

וערבית ותוקעין תשר"ת". (כתר שם טוב. ובסדר היום כתב "מנהג הספרדים בא"י לתקוע בשופר באשמורת בכל ימי הסליחות בשעה שאומר הש"ץ שלש עשרה מידות וקודם תתקבל").

יש כאן כמה מנהגים:

(א) מנהג הספרדים לתקוע בסליחות בי"ג מידות ובסוף הסליחות לפני קדיש תתקבל (וכן מנהג הספרדים בארץ ישראל) מר"ח אלול עד עיר"כ (כל ימי הסליחות). (ומשמע שבסליחות כל מי שרצה תקע).

(ב) מנהג הספרדים בלונדון ואמסטרדם לתקיעה בסוף הסליחות עשרה קולות רק בעשרת ימי תשובה (ושליח ציבור תוקע).

(ג) מנהג האשכנזים לתקוע בסוף התפילה בשחרית וערבית מר"ח אלול (עד ר"ה). (ע"י ש"ץ).

כל המנהגים שנזכרו בספר 'מנהגי א"י' אינם כמנהג המוכר בקהילתנו.

אצלנו בישוב, למנהג הספרדים ש"ץ תוקע בסוף הסליחות, לפני תפילת שחרית, עשרה קולות (תשר"ת, תש"ת, תר"ת) – מתחילת אלול עד ר"ה¹. ולמנהג האשכנזים, מר"ח אלול ועד ער"ה, בסוף תפילת שחרית, ש"ץ תוקע ארבעה קולות בלבד.

אולם כך סיפר לי ר' עזרא ברנע הי"ו (ששימש כשליח ציבור אצל הגר"מ אליהו במשך שנים רבות):

"במניינו של הרב אליהו היו תוקעים בסליחות בי"ג מידות בחודש אלול וכן בי"ג מידות שבתחנן אחר עמידה, והיו נוהגים כן עד ערב יום כיפור². לעומת זאת כל השנה או

1. וכך העיד לי מי שהתפלל במניינו של הגר"ע יוסף.

2. ובדפים 'תנא דבי אליהו' מבית מדרשו של הרב מרדכי אליהו כתוב: "למנהג הספרדים – יש

בסליחות של תעניות ובתחנון לא היו תוקעים כלל". (והוסיף שבמערת המכפלה הוסיף הרב ישועה בן שושן זצ"ל לתקוע אף בחצוצרות לאחר התקיעות בשופר).

לא מצאתי מקור בראשונים או בספרי הסוד למנהג התקיעה בי"ג מידות.

מצאתי במאמר: 'מנהג תקיעת שופר בחודש אלול' (לרב גדליה אוברלנדר, אור ישראל [מאנסי] לג, תשס"ד) שכתב:

"כאמור לעיל מנהג הספרדים שלא לתקוע בשופר אחר תפילת שחרית. אולם בכל זאת יש קהילות אצל הספרדים שתוקעים בחודש אלול בזמן הסליחות. להלן המקומות שמצינו תקיעות בחודש אלול:

"בברית כהונה (מנהגי ג'רבה, ב"ב תש"ן, או"ח עמ' קכג אות ו) מנהגינו פה בכל בתי כנסיות שאחר הסליחות תוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת אם יש להם שופר".

"במנהגייהם של יהודי בוכארב (מתוך ילקוט מנהגים, ממנהגייהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו עמ' 200 אות 8) בזמן אמירת י"ג מידות תוקעים בשופר וכלשון הזה גם ממנהגייהם של יהודי מצרים (ילקוט מנהגים עמ' 405 אות 3)."

"ממנהגייהם של יהודי ירושלים הספרדים (ילקוט מנהגים עמ' 318 אות 5) לא נהגו לתקוע בשופר בחודש אלול, כדי לא להעיב על מצוות התקיעה בראש השנה, אך גם כאשר היה מי שתקע, לא היו מוחים בידו. ואם תקע, תקע בשעת אמירת י"ג מידות..."

"לעומת זאת אצל יהודי מרוקו, בכל, לוב, איראן, קוצ'ין ותוניסה לא מצאתי זכר

לתקיעת שופר באלול".

"בעלי הדס (מנהג תונס, ירושלים תשס"ג פרק ח ס"א, עמ' צב) כתב: "בתונס אין נוהגין לתקוע בשופר בזמן הסליחות אלא בעשרת ימי תשובה, אבל בחודש אלול לא. סדר התקיעות בסליחות בעשי"ת באמירת י"ג מידות כשאומרין ויעבור, תוקעין תשר"ת, ובקדיש תתקבל: תשר"ת תש"ת תר"ת".

כתב במועד לכל חי (לר"ח פלאגי, סימן יא אות נא): "מקומות שנוהגים לתקוע מראש חודש אלול הוא אחר התפילה, ויש נוהגים בבוקר ובערב, ויש נוהגים גם ביום ראש חדש, (ועיין עמודי שמים)".

ומשמע שלא נהג תקיעה בי"ג מידות. וכך כתב בילקוט יוסף (מועדים, מהלכות ודיני הסליחות סעיף יד):

"יש נוהגים לתקוע בשופר תשר"ת תש"ת תר"ת, בעת אמירת שלש עשרה מדות שבסליחות, ומנהג אחינו האשכנזים לתקוע בכל חודש אלול אחר תפלת שחרית, ויסודתם בהררי קודש, לעורר העם בתשובה, ככתוב "היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו"!"

וכך הוסיף בהערה כז: "מנהג אחינו האשכנזים לתקוע בחודש אלול נוסד ע"פ פרקי דר"א (פרק מו) שכשעלה משה למרום בר"ח אלול תקעו בשופר בכל מחנה ישראל וכו', וע"ע בהראב"ן (ס"ס סא) ובשבולי הלקט (ס"ס שכב) ובטור (סי' תקפא) ומכאן סמך לתקיעות בשעת הסליחות למנהגינו".

כתב בספר עטרת אבות (ח"ב עמ' מד, מה, לרב משה חיים סויסה): "וכתב הכף החיים ס"ק

נוהגים לתקוע בשופר תשר"ת בשעת אמירת י"ג מידות בסליחות, ויש נוהגים לתקוע כן בקדיש שבסוף הסליחות לפני 'תענו ותערתו ברחמים מן השמים'. יש מן הספרדים שאינם נוהגים לתקוע בשופר בסליחות כלל".

חבל נחלתו

יג (סי' תקפא) דנוהנין לתקוע באמירת י"ג מידות בסליחות כדי לקיים דברי הכל. וכן מנהג יהודי מרוקו, כמו שכתב במחזור אבותינו לימי הסליחות (עמוד 77), דבכל ויעבור כאשר הקהל עונה כקול רם ה' ה' השליח **ציבור** תוקע תשר"ת תש"ת תר"ת. וכן כתב בנתיבות המערב (חודש אלול אות כא) והוסיף דפשוט המנהג לתקוע גם לפני תענו ותעורו. וכן הובא מנהגנו זה בספר זוכר ברית אבות (עמוד 122) ושכן שמע מפי הגר"א חפוטא. וכן היה המנהג בגר"א לתקוע בשופר בעת הסליחות, כמו שכתב בברית כהונה (מערכת ס אות ו) ובשולחן ערוך המקוצר (ח"ג סימן קט אות ד) כתב דכן בני תימן נוהגים לתקוע בשופר בכל יום בסיום הסליחות³, ויש מהשואמי שתוקעין גם כשעת אמירת י"ג מדות. ובספר נחלת אבות (מנהגי הסליחות אות יט) הביא דכך היה מנהג רבים בלוב. אולם בתלמסאן⁴ לא נהגו לתקוע בחודש אלול כלל, כמו שכתב בשו"ת מים חיים (ח"ב עמוד ב) ובספר עלי הדס (פרק ח אות ג) כתב, דבתוניס נהגו כן רק בעשרת ימי תשובה".

ולא זכיתי להבין מה המקור לתקיעה דוקא בי"ג מידות בסליחות שכן משמע שתוקעים להעלות את התפילות, אבל לא מצאתי מקור לכך, חוץ מעצם העדויות על המנהג.

בחשו"ק חמד (ראש השנה יז ע"ב) באר למה תוקעים בשופר דוקא בעת אמירת י"ג מדות. "כתב בספר כתר שם טוב (ח"ו מנהגי חודש

אלול) מנהג הספרדים בארץ ישראל לתקוע בשופר בכל ימי הסליחות כשאומר הש"ץ י"ג מדות וקודם קדיש תתקבל, והטעם משום דאמרינן בגמרא בראש השנה דף יז ע"ב אמר ר' יוחנן אילמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם, אמר ר' יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, ופרש"י שם שאם יזכירום ישראל בתפילת תעניתם אינן חוזרות ריקם, עכ"ל".

"ומשום טעם זה נהגו לתקוע בשעת רצון כזו למען הצבור שיעורו משנתם, כעין אם יתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו, והטעם שחוזרים ותוקעים קודם קדיש תתקבל שאומר תתקבל צלותהון ובעויותיהון וכו' **תקיעת השופר גורמת לפתיחת שערי התפלות לקבל ברצון תפילתם ושועתם**, עכ"ד".

"ולכאורה משמע מדבריו שהמנהג לתקוע בשופר היה רק באמירת סליחות שבחודש אלול, ולא בשאר אמירת סליחות, אמנם יתכן שכיון שיש מצוה לתקוע בשופר גם בעת תפילתם על הצרה, סמכו את התקיעה לאמירת י"ג מדות".

נראה שאין מקור ברור לתקיעה בי"ג מידות בעת הסליחות שלפני ראש השנה. ולכאורה אם היתה חשיבות מיוחדת לתקיעה בעת אמירת י"ג מדות, היו צריכים לתקוע בכל אמירת סליחות כגון של בה"ב אחרי הרגלים או של תעניות

3. בספר החילוקים (לפרופ' זהר עמר) בין המנהג השואמי לבלדי, לא הזכיר כלל תקיעות בחודש אלול במנהג הבלדי.
4. עיר בצפון אלג'יר, סמוך לגבול מרוקו בימינו, בה ישבו יהודים עוד מתקופת הגאונים והיו איתם בקשרי מכתבים.

לומר סליחות עם הצבור כל מקום כפי מנהגו ומתעכבים בזמירות בכ"ה עד שיתקבצו כל העם ואו' רננו צדיקים עד כל"ח ואו' ברוך שאמר עד ישתבח וקם ש"צ ואומר ישתבח בזמרה ואו' קדיש וברכו וק"ש ועושין כסדר כל יום ואחר תפלת מוסף מתחילין בהושענות ומקיפין פעם א' בזכות אברהם ואומר מה שאמרו כשהקיפו יום א'. ובהקפה ב' מזכירים זכות יצחק ואומר מה שאמרו ביום ב' בזמן ההקפות בג' יעקב בד' יוסף בה' משה בו' אהרן והם ו' הימים שעברו בכלם ואומר הושיענו בהקפת פעם א' בהקפת פעם אחרת בהקפת פעמים כו'. בהקפה הז' מזכירין זכות דוד כי היא הז' ואומר פזמון ופיוט מיוחד ליום ואו' הושיענו בחגיגת ימים ז' ובכל הקפה מאלו מרבים בסליחות ותחנונים ואו' ויעבור וי"ג מדות של רחמים ותוקעין שופר סי' תשר"ת כדי לעורר הרחמים וכל מקום ומקום כפי מנהגו ומתעכבים עד קרוב לחצי היום ומתחנונין על ענין הגשם שיהי' בעתו והשנה שתהי' מבורכת בכל ועל ענין גאולתינו ואו' קדיש ותענו ותתקבל ואותה הערבה חובטין אותה בקרקע פעם ושתיים כי מנהג נביאים הוא וחביט חביט ולא בריך ואח"כ או' אין כאלהינו בנחת ובזמרה ואו' ענין פטום הקטרת ואו' קדיש על ישראל ונפטרים לשלום ואם יום של ערבה בע"ש ראוי למהר כדי לצאת להכין צרכי שבת".

בימינו, פרט למעט חסידויות, לא נהגו לומר סליחות ולא י"ג מידות בהושע"ר (וכן הובא בספרים בשם האר"י בשער הכוונות) אולם כך מעיד בספר סדר היום, בן דורו של רבי יוסף קארו בעל השו"ע.

וכן השל"ה (סוכה פרק נר מצוה אות כ) כתב: "תיקון ליל הושענא רבה. נוהגין בארץ ישראל כמו ליל שבועות, ועוסקים כל הלילה

ציבור, וזאת לא שמענו ואין אף אחד שמעיד על כך. ולכן בבתי כנסיות שנהגו כן – ימשיכו וינהגו, אולם להפיץ את המנהג ולחדש אותו לא נראה לי נכון.

סיבה נוספת שלא ראוי לנהוג כן – בימינו נהוג שכל אחד מן הציבור אומר בעצמו י"ג מידות, ואם יתעסקו בתקיעות מתי יגידו י"ג מידות?! המנהג היה כנראה בזמן ששליח הציבור היה קורא בקול את י"ג מידות, ואז היו הקהל פנויים לתקוע בשופרות, אולם בימינו כיון שנוהגים שהציבור אומר י"ג מידות, הוספת התקיעות רק גורמת לבלבול.

ב. תקיעת שופר בהושענא רבה

כתוב בספר סדר היום (סדר יום הושענא רבה שמיני עצרת ושמחת תורה):

"יום שביעי של חג נקרא יום ערבה ונקרא יום הו"ר מפני שמאריכין בו בענין הושענא ולכל א' וא' לוקח בד א' של ערבה מלבד ערבה שבלולב עם הערבה שלו ומקיפין את התיבה אותו היום ז"פ וכן היו מקיפין את המזבח בזמן שב"ה קיים ז"פ כנגד כל ז' הימים ולהיות היום הזה נורא מאד ובו נחתמים כל הספרים כולם והפסקי דינים ניתנים ביד כל תובע ומשטין ולכן צריך להרבות בו צדקה תפלה ותחנונים לעורר הרחמים העליונים ירחמו עלינו ויחתמו אותנו בספר חיים ובספר צדיקים לגאולה וישועה ונוהגין להרבות נרות בכ"ה ויש שלובשים בגדים לבנים כמו ביה"כ ויש שעומדים כל הלילה ואין ישנים כלל מרבים בזמירות ותחנונות וקורין ס' תילים כולו וכבר כתבתי בענין יה"כ מה טיבו ומה ענין קריאתו וכל המרבה להתחנן הרי זה משובח ואפילו מי שאינו עומד כל הלילה קם באשמורת הבקר

חבל נחלתו

מרבית בסליחות ותחנונים, ואומר ויעבור וי"ג מדות של רחמים ותוקעין שופר סימן תשר"ת כדי לעורר רחמים וכו' עייש"ה. ונראה שטעם שהיו תוקעין בשופר, אחרי שהוא זכר ליריחו ושם בהקפות היו תוקעין בשופר.

"ויש לדעת כי בספר סדר היום נשתמרו כמה מנהגי א"י עתיקים והרבה מהם מקורם בירושלמי ובמדרשי א"י, כי ר"מ בן מכיר היה רב בעדת המסתערבים⁵ בעין זיתון. וכידוע המסתערבים נשארו בא"י מזמן החורבן ולא גלו ממנה ונשתמרו אצלם כמה מנהגים של א"י מתקופת הירושלמי ומדרשי א"י. ורק אחרי שבאו לא"י גדולי ספרד והנהיגו מנהגי ספרד נשתקעו כמה מנהגי א"י קדומים. ועיין בספר אמרי נועם על המועדים ח"ב בסופו, בתשובת הגה"ק רבי יהושע מדזיקוב זצ"ל, ע"ד המנהג לתקוע בשופר בהוש"ר בשעת הקפה, שפקפקו בזה כי אין למנהג זה שום שורש ולא נמצא בשום ספר. והגה"ק זצ"ל הביא דברי סדה"י, והשל"ה, וכתב שכן נהגו גדולי עולם הגה"ק מאפט וראפשיץ ובניהם הצדיקים אחריהם עיין שם. ולפמ"ש יש למצוא המקור כבר בירושלמי ועיין עוד

בתורה, גם בתפילות. ומקצת קהילות מהמלכות הזה נוהגין שאומרים איזה הושענות ובקשות המסודרות להם, ואומרים כמה פעמים 'אל מלך', 'ויעבור', ותוקעים תשר"ת כשאומרים שלש עשרה מדות, והכל לעורר הלכות לתשובה. והטבילה עושים ביום שלפני הושענא רבה, כדי שיהיו פנוים כל הלילה לתורה ולתפלה ולשירות ולתשבחות, אשרי העם שככה לו".

אולם בחמדת ימים (סוכות פרק ו אות מז) כתב שאין לתקוע בי"ג מידות בסוכות וז"ל: "ונוסף גם הוא כי בחקרו בטעם הדברים ופנימיותן וסודן יעשה הדברים כתקונן לא יוסיף ולא יגרע מדעתו מאומה בידועו כי כל המוסיף גורע ומבלבל ומקלקל סדר מעלות המדות עליונות כענין שכתבנו לעיל על הקוראים היום מדות י"ג וכן בכמה מקומות שתוקעים בשופר בסליחות היום הזה, כי עין הבא בסוד ה' וראה מאורות תשורינו כי ראוי למנוע כל עניינים הללו יען הם דברים נותנים טעם לפגם חס ושלום".

כתב בעלי תמר (סוכה פ"ד ה"ג): "בסדר היום לר"מ בן מכיר בסדר הוש"ר, ובכל הקפה

5. מוסתערבים היה כינוי לקהילות יהדות ארצות האסלאם העתיקות ודוברות הערבית שחיו במזרח הים התיכון ובארץ ישראל, אשר ישבו בארצות אלו לפני המאה ה-15. הכינוי נטבע על ידי יהודים ספרדים (וגם מפורטוגל) דוברי-לאדינו שהשתכנו בארצות ערב לאחר גירוש ספרד, מאחר שבעיניהם, דמו יהודי המזרח המקוריים בתרבותם לשכניהם הערביים. בארץ ישראל נמצאו מוסתערבים בירושלים ובצפת ובישובים בגליל כמו פקיעין, עלמא, סכנין וכפר יסף, שהיישוב היהודי בהם לא פסק מימי חורבן בית שני. אחרי חורבן הבית נשארו בארץ ישראל "כפרים עבריים רבים ויושביהם עיבדו את האדמה". הם החזיקו מעמד בתקופות הערבית והצלבנית. רק בתקופה העות'מאנית הוכרחו חלק מהיהודים לעזוב את הכפרים ונאלצו למכור את אדמתם לשכניהם הערבים. (עפ"י המרשתת)

ברוקח בסדר הוש"ר.

כתב בספר מנהגי ארץ ישראל (גליס, עמ' קצז) "אין אנו אומרים י"ג מדות בהקפות ולא באשמורת הו"ר וכדעת האריז"ל בשער הכוונות דק"נ ע"ד".

והוסיף בהערה: "בסדר תקון ליל הושענא רבא שנדפס באמסטרדם בשנת תפ"ז כפי שנוהגים לקרות בארץ ישראל יח"צ (=ירושלים, חברון, צפת) תוב"ב מצרים ואגפיה ובכמה מקומות כלולים גם סדר הלמוד של משנה תורה ותהלים וגם י"ג מדות וסליחות... בין ספר לספר אומרים סליחות רחמנא אידכר לן, ויש קהלות שאומרים כאן ויעבור י"ג מדות ותוקעים בשופר עשרה קולות (תשר"ת) ואחר כך אומרים "שמע ישראל" ולבסוף פרקי זוהר, ובארץ ישראל נוהגים לקרות גם כן האידירא רבא וזוטא".

עדות על תקיעה בהוש"ר בתשובה לשאלה שהביא בפרי האדמה (הל' עירובין פ"א הט"ז לרבי מיוחס רפאל בכ"ר שמואל) על בעל תוקע שרוצים להעבירו מפני שהציבור חושש שאינו יוצא בתקיעתו בראש השנה ובהושענא רבה. והוא משיב תשובה ארוכה ומסיים: "ואעפ"כ מן הראוי והגון הוא שיניחוהו לתקוע ביום הושענא רבה כיון שאינו אלא מנהג בעלמא, ואנחנו פה עיר הקדש אין אנו נוהגין כן וא"כ אפי' יטעה אין לחוש כלל ובתייהם שלום מפחד".

וכך כתב בחשוקי חמד (ראש השנה יז ע"ב):

"האם יש ענין לתקיעת שופר בשעת העצרת?"

"יתכן שהתקיעה בשופרות הוא מעיקר הדין, שהרי נאמר רמב"ם (תעניות פ"א ה"א) 'מצות עשה מן התורה, לזעוק ולהריע בחצוצרות, על כל צרה שתבא על הצבור. וכתב במגיד משנה

(שם ה"ד) שחצוצרות לאו דווקא, אלא יתקעו או בחצוצרות או בשופר".

"ובמגן אברהם (הקדמה לסימן תקעו) תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה, ואף על פי שאין תענית ציבור בבבל, מ"מ הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית".

"ובמשנה ברורה (סק"א) תירץ דמדאורייתא מצוה זו נוהג רק בארץ ישראל וכדכתיב 'וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו'', ואפשר שאפילו בארץ ישראל דוקא כשהיתה תחת רשותינו, ואפשר עוד דדוקא כשהגזרה הוא על רוב ישראל אז מצות עשה לתקוע אבל בלאו הכי לא".

"אמנם כבר מצינו שבזמן הראשונים בעת הזעקה היו תוקעים בשופרות, וכן כתב בשו"ת הרשב"ש (סימן שפה) וז"ל: בענין הבצורת, צר לי מאד מכם, השם ירחם עליכם ועל כל עמו ישראל, ומה שהתרעתם בשופרות, כן כתבו הגאונים ז"ל, ומצאו ראייה לדבריהם בירושלמי, וכן הסכימו האחרונים. וכן נראה מהשואל בתשובת הרשב"א (ח"א סימן שעז) שהיה פשוט לו, שצריך לתקוע בשופר בעת צרה". "והגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א בספרו פלגי מים (פרק א) כתב שבעת תפילת גשמים, יש לתקוע בשופרות תשר"ת תש"ת תר"ת כל פעם שאומרים י"ג מדות לפני שאומרים ה' ה'".

"ועדיין צריך ביאור כיצד התחיל המנהג לתקוע דווקא בעת אמירת י"ג מדות, ואפשר משום שהם שניהם רחמים, לפיכך קבעו אותם דווקא בתוך י"ג מדות".

"על כל פנים התקיעה בעת צרה חשובה יותר מאמירת שלש עשרה מדות, אך מהיות טוב, או שיתקעו קודם אמירת י"ג מדות כדי שגם התוקע יוכל לאומרו, או שיתקעו לאחר אמירתו, או שהתוקע ימהר לומר את הי"ג

חבל נחלתו

מדות, ואז יתקע".
ואחר שהבאנו את מקורות המנהג,
נלענ"ד, שבחסידיות שנהגו לומר סליחות
ינהגו כן, אבל כל שאר עם ישראל לא
ראוי שינהג לומר סליחות ולתקוע בשופר
בהושענא רבה.

סימן כא

פיו מצופה זהב

שאלה¹

עדיף. רב פפא בר שמואל סבר למיעבד
עובדא (רש"י: למיעבד עובדא – בחצוצרות
ושופר) כמתניתין. אמר ליה רבא: לא אמרו
אלא במקדש. תניא נמי הכי: במה דברים
אמורים – במקדש, אבל בגבולין: מקום שיש
חצוצרות (רש"י: מקום שיש חצוצרות – כגון
תעניות) – אין שופר, מקום שיש שופר (רש"י:
מקום שיש שופר – כגון ראש השנה ויובל) –
אין חצוצרות. וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי
(רש"י: וכך הנהיג – כמשנתינו שופר וחצוצרות),
ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר
אצל חכמים אמרו: לא היו נוהגין כן אלא
בשערי מזרח ובהר הבית בלבד (רש"י: בשערי
מזרח ובהר הבית – חדא מילתא היא: בשערי
מזרח בהר הבית, ויש אומרים: בשערי מזרח –
בעזרת נשים). אמר רבא, ואיתימא רבי יהושע
בן לוי: מאי קראה – דכתיב בחצוצרות וקול
שופר הריעו לפני המלך ה', לפני המלך ה' –
הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר, אבל בעלמא
– לא".

היינו תקיעה משולבת של שופרות
וחצוצרות רק במקדש ולא בגבולין.
ב. הרמב"ם על ראש השנה (פ"ג מ"ג)
כתב בפירוש המשנה:
"סדר זה לא היה אלא במקדש שנאמר:

בראש השנה (פ"ג מ"ג) נאמר:
"שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו
מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר
מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום
בשופר".

ושם במשנה ד:

"בתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה
כסף ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר
וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות".
מדוע הרמב"ם השמיט את דברי שתי
המשניות: "ופיו מצופה זהב", "ופיו מצופה
כסף" לגבי ראש השנה ותעניות?

תשובה

א. בסוגיית הש"ס בראש השנה (כו ע"א)
נאמר: "ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיו
מצופה כסף. מאי שנא התם דזהב, ומאי שנא
הכא דכסף? איבעית אימא: כל כינופויא דכסף
הוא, דכתיב עשה לך שתי חצוצרות כסף.
ואיבעית אימא: התורה חסה על ממונן של
ישראל (רש"י: התורה חסה – דכתיב (ויקרא יז)
וצוה הכהן ופנו את הבית שלא יטמאו כלי חרס
שבתוכו, שאין להם טהרה במקוה). – התם נמי
נעביד דכסף! – אפילו הכי, כבוד יום טוב

1. שאלת הרב אורי בר יוסף הי"ו.

עולה שהרמב"ם השמיט את ציפוי הזהב וציפוי הכסף בשופרות של ר"ה ותעניות, אבל לא את סדרי התקיעות בכל זמן ומועד.

ד. רש"י (ראש השנה כו ע"ב) כתב מפורש: "ופיו מצופה זהב – בשל מקדש קאמר". היינו אף הציפוי היה רק במקדש. וכן כתב ר' עובדיה מברטנורא (ראש השנה פ"ג מ"ג): "ופיו מצופה זהב. בשל מקדש קאמר".

בס' יום תרועה (ראש השנה כו ע"ב) הקשה: "רש"י: ופיו מצופה זהב בשל מקדש קאמר. וק' מנ"ל הא הלא בגמ' לא אמרו בשל מקדש קא' אלא לענין חצוצרות מדכתי' בחצוצרות וקול שופר וכו' וי"ל דרש"י נפקא ליה מדחזינן דשופר דר"ה פיו מצופה זהב ושל תעניות מצופה כסף ושקיל וטרי בגמ' מ"ש התם בזהב ומ"ש הכא בכסף ומשני התורה חסה על ממונם של ישראל והך טעמא דהתורה חסה רגיל התלמוד בכמה דוכתי לומר בעניני כלי המקדש שהם באים מתרומת הלשכה ובהא שייך לומר התורה חסה, אבל אם מתני' איירי בשופר שתוקעים בו השתא בבתי כנסיות דאינם באים משל ציבור אלא משל תוקע לא שייך האי טעמא דממונו הוא וכל שעה שירצה יכול למוכרו וכיון שכן מתוך פלפול הגמ' נפקא לי' לרש"י דבשל מקדש קאמר".

היינו, בגלל הנימוק שהתורה חסה וכו' שהוא, לפי דברי המהר"ם חביב, דוקא במקדש ולא בגבולין יש ללמוד שהציפוי הוא חובת מקדש ולא חובת גבולין.

ה. הרשב"א (ראש השנה כז ע"א) מבאר שלא היו תוקעים בחצוצרות בגבולין. וז"ל:

"תניא נמי הכי מקום שיש שופר אין חצוצרות

בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אבל שלא במקדש אין תוקעין בראש השנה אלא בשופר בלבד. ואין תוקעין בתעניות אלא בחצוצרות לפי שאין תענית אלא בצרת צבור, והרי אמר ה' על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות".

הרמב"ם כותב זאת על תקיעה בשופר וחצוצרות יחדיו ולא התייחס לציפוי זהב בשופר של ראש השנה וציפוי בכסף בשופר של תעניות, ואולי זה כלול בדבריו. ומסתבר שפירוש הרמב"ם עה"מ מיוסד על הסוגיא בבבלי ר"ה.

וכן בירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"ד): "קומי ריב"ל תקעין בתעניתא. רבי יוסה בעי ויתקעון קומי בחצוצרתא. ולא שמיע דתני חצוצרות במקדש אין חצוצרות בגבולין".

ג. הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"א ה"ב) פסק: "במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות מן הצדדין השופר מאריך והחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר, ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שנאמר (תהלים צ"ח) בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', אבל בשאר מקומות אין תוקעין בראש השנה אלא בשופר בלבד".

וכן כתב הרמב"ם (הל' תעניות פ"א ה"ד): "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות, ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש שנאמר (תהלים צ"ח) בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".

חבל נחלתו

לתעניות שלא יהא אלא בחצוצרות אלא לומר שאין תוקעין בגבולין בשנים בשופר וחצוצרות אלא באחד מהן, והילכך בר"ה ויובל שיש שופר על כל פנים בגבולין שמצות היום מן התורה בשופר אין חצוצרות, ובתעניות אם יש שם חצוצרות אין שופר ואם יש שם שופר אין חצוצרות, ולא שיהא החיוב על כל פנים בתעניות בגבולין בחצוצרות אלא שלא יהו שם שופר וחצוצרות. והא דמקשה בירושלמי ויתקעון קומיה בחצוצרתא חצוצרתא עם השופר קאמר וא"ל דמתניתא תני כן דאין חצוצרות בגבולין כלומר במקום שיש שופר וכל שהוא תוקע בשופר בגבולין בין בחובה כראש השנה ויובל בין בבחירה כתעניות שאלו רצה לתקוע בזה או בזה עושה ותקע בשופר לא יביא לשם חצוצרות, וההיא ברייתא דמייתי התם בירושלמי היא היא ברייתא דמייתי הכא. ומעתה בגבולין שהנהיגו בשופר שהוא יותר מצוי הרשות בידן ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות כנ"ל. נראה שבגבולין גם לא היו מצפים את השופרות בכסף, וממילא, הציפוי והתקיעה עם שופרות וחצוצרות לאותן תקיעות הם רק במקדש.

ו. נסקור את תשובות האחרונים לשאלת השמטת הרמב"ם ל'ציפהו זהב'. פסק רמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"א ה"ו): "...צפהו זהב מבפנים או במקום הנחת הפה פסול, צפהו מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לא נשתנה כשר..." כתב בעל לב מבין² (הל' שופר וסוכה ולולב פ"א ה"ו): "ציפהו זהב וכו'. עיין להרב המגיד שכתב דהכי איתא בברייתא בר"ה ציפהו זהב

מקום שיש חצוצרות אין שופר. פרש"י ז"ל מקום שיש שופר כגון ר"ה ויובל, מקום שיש חצוצרות כגון תעניות וכן פירשו רוב המפרשים. וכתב הרב בעל המאור ז"ל: ואני תמה ממה שראיתי בתשובת הגאונים ז"ל נהגו לתקוע בתעניות בשופר ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות. והראב"ד ז"ל הוסיף בה קושיא במס' תענית בפ' כיצד (י"ד א') מדאמרין התם במה מתריעין בשופר והכא אמרינן בחצוצרות, ותיריך דהכא בתקיעות שבסוף כל ברכה וברכה משש הברכות שמוסיפין ואותן תקיעות והרעות היו בחצוצרות. וההיא הרעה שאמרו בפ' כיצד שהיא בשופר היא הרעה שלא בשעת הברכות אלא בשעה שמרכיב בתפלה ותחנונים, והיינו דאיכא מאן דאמר התם דאין מתריעין אלא בפה, והכא תנינן בהדיא בתעניות בשל כפופים, אבל מ"מ כך נהגו בכל מקום כמנהגן של גאונים ז"ל ומנהגן תורה היא, ומצאתי סעד לדבריהם מן הירושלמי דגרסין התם בשמעתין דהכא קומי ר' יהושע תקעון בתעניתא, ר' יוסה בעא ויתקעון קומיה בחצוצרתא, ולא שמיע דתני חצוצרות במקדש ואין חצוצרות בגבולין. ונראה שיש חסרון בנוסחת הירושלמי וכך היא קומי ר' יהושע תקעון בתעניתא בשופר, אלמא בגבולין בתענית בשופר היו תוקעין ואין חצוצרות לעולם בתענית אלא במקדש. ולפי זה הא דקתני מקום שיש חצוצרות אין שופר היינו בשעת מלחמה כדכתיב והרעותם בחצוצרות. אח"כ מצאתי כך לרמב"ן נ"ר בליקוטיו. ועוד אפשר לי לומר דהא דתניא מקום שיש שופר וכו' לאו עכובא הוא

2. רבי בכור יצחק נאבארו – מגדולי אומיר נפטר בשנת תקצ"א. (עפ"י ביוגרפיה פרויקט השו"ת).

במקום הנחת הפה פסול ושלא במקום הנחת פה כשר ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר ע"כ ועל פי ברייתא זו **תשובה מוצאת למה שהקשה מהר"ם בן חבי"ב** בס' כפות תמרים בקונטרס יום תרועה על מ"ש רש"י בר"ה דף כ"ו על מאי דתנן במתני' שופר של ר"ה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב וכו' דכתב רש"י ופיו מצופה זהב בשל מקדש קאמר וכו' והקשה הרב דמנ"ל דדוקא במקדש קאמר ולא בגבולין ואפי' בזמן הזה יעו"ש מה שתירץ. ולענ"ד אחר המחילה רבה נראה לענ"ד דלא קשה דרש"י ברייתא קשיתיה אם איתא דפירוש דמתני' הוא אפי' בזמן הזה בעינן זהב אם כן קשה טובא איך תני בברייתא ציפהו זהב דפירש הוא אם עבר בשוגג וציפהו זהב אם במקום הנחת פה פסול ואם לאו כשר, **נראה ברור דחייב ליכא לצפותו בזהב אלא אם ציפהו כשר** אם הוא במקום שאינו הנחת פה דקתני הך חלוקה דומיא דחלוקות אחרות דקתני שם ניקב וכו' הוסיף וכו' דכל אלו החלוקות הן הן לענין דינא היכא דעבר ועשה אם הוא כשר או פסול אבל חייב ליכא א"כ איך תני מתני' ופיו מצופה זהב כמו שהוא מן החייב לצפותו בזהב והא ברייתא קתני להיפך לכן כתב רש"י בשל מקדש קאמר דדוקא במקדש חייבין לצפותו אבל בגבולין אינן חייבין לצפותו בזהב ודוק".

ולדבריו במקדש זהו חייב אבל מחוץ למקדש שהציפוי בעייתי בגלל שינוי הקול זוהי רק רשות.

בדומה כתב המחזיק ברכה (או"ח סי'

תקפו ס"ק א):

"ולישב להרמב"ם אפשר דעיקר הדין דבמקדש יהיה שופר וחצוצרות אבל הא דמצופה זהב הוא נוי בעלמא לכבוד י"ט וכי אתי משיח כרב גודלו יצפהו מאבן יקרה מרגניתא דלית בה טימי וכל דבר שישתנה לטובה לימות המשיח אין זקוק לו הרמב"ם דאינו מעיקר הדין וכשיבא משיח הטוב בעיניו יעשה".

ז. עוד התייחס לאותה שאלה בס' מנחת עני – שופר (לר"ד זיצנהיים בעל חי' והגהות יד דוד על הש"ס):

"בר"ה [כו, ב] שופר של ר"ה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב, וכתב רש"י על פיו מצופה זהב בשל מקדש קאמר, וכן כתב הרע"ב. ויש לדקדק מה בא רש"י לבאר, דפשיטא דבמקדש הוא כשם דאמרינן בחצוצרות דוקא במקדש. ואפשר לומר דר' מנוח בביאורו על הרמב"ם כתב וז"ל: ציפהו זהב קאמר דיעבד אין לכתחילה לא, ודין הוא דדילמא איכא שינוי קול דלא מינכר להדיא ואין אדם יכול לעמוד עליו, עכ"ל, אף על פי שאין זה מוכרח, די"ל דנקט לשון דיעבד משום הפסול דאפילו בדיעבד פסול, אבל היכא דכשר אף לכתחילה מותר, ומ"מ נראה דרש"י סבר כן, והוקשה לרש"י איך אמרינן ופיו מצופה זהב דפירושו לכתחילה, הא לקמן משמע דוקא דיעבד, להכי כתב רש"י במקדש קאמר דזריזין הן, ולהכי אפילו לכתחילה מותר במקדש".

"וראיתי במועדי ה' הביא בשם ספר יום תרועה להרמב"ם (ואין הספר תחת יד), כי הרמב"ם השמיט הך דפיו מצופה זהב, וכתב הוא הטעם משום דמתניתין אתיא וכן קיימ"ל

חבל נחלתו

הך דרב חסדא וגם שופר לזכרון, אלא דס"ל דמשום ה"ט אין לפסול דיעבד אלא לכתחילה, והלכך אמרו טעמים אחרים דמהם פסול אפילו דיעבד, וא"כ ל"ק למהרי"ל, דהוא סבר כר' מנוח, וכוונתו דלכתחילה לא יקח זהב משום דאין קטיגור נעשה סניגור, אבל בדיעבד לא יפסל, דודאי מהרי"ל לא רצה לתת טעם להיכא דפסול, דהטעם מבואר אם הוא במקום הנחת פיו או נשתנה הקול, אלא רצה ליתן טעם היכא דכשר למה דוקא דיעבד, וטעם ר' מנוח לא ניחא ליה, משום כך נתן טעם דאין קטיגור נעשה סניגור. וא"כ גם תירוץ מהרמב"ח להרמב"ם ניחא, דמתניתין אתיא כר' יוסי דלא חיפש כלל בשופר משום אין קטיגור נעשה סניגור, דאל"כ לא הוה מכשר לכתחילה, אלא לא ס"ל הטעם דלזכרון. אמנם לרבנן לכל האמוראים עכ"פ לכתחילה אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור, ואף להחולקים על עולא כמ"ש, ולכן השמיטו הרמב"ם דפיו מצופה זהב דהוא לכתחילה, אבל בציפהו זהב דהוא דיעבד בזה לא פסלינן משום אין קטיגור נעשה סניגור, זה נראה נכון. והרב מועדי ה' ציין על מחזיק ברכה [סי' תקפ"ו] ואינו בידי."

"ועוד אפשר לומר לדעת רש"י והרע"ב, משום דכיון דרישא דמתניתין שופר של ר"ה של יעל פשוט מיירי בכל מקום, כמו שכתבו הפוסקים דאתיא כת"ק דר"י בגמרא, וי"א אפילו לעכב, א"כ כיון דרישא בכל מקום מיירי, ה"א דאף הך בבא ופיו מצופה זהב נמי בכל מקום מיירי, לזה באו רש"י והרע"ב לבאר דאע"ג דרישא בכל מקום מיירי, מ"מ הך ופיו מצופה זהב דוקא במקדש מיירי, אבל

כרבנן דלזכרון אתי ואין קטיגור נעשה סניגור³. והרב מועדי ה' הקשה עליו, דהא הרמב"ם פסק [הל' שופר פ"א ה"ו] דאם ציפהו זהב מבחוץ אם לא נשתנה קולו כשר, ולא מפסל משום דאין קטיגור נעשה סניגור, ע"ש."

"והרב אלי' רבא [סט"ז] בסימן תקפ"ו כתב בשם מהרי"ל על הא דציפהו זהב דאין קטיגור של זהב שעשו ממנו העגל נעשה סניגור, והשופר נכנס לפני ולפנים כדרך כה"ג ביום הכפורים, והרב אלי' רבא כתב עליו וצ"ע ליישב כל חילוקי דינים לפ"ז."

"והנה ודאי נראה לכאורה, כי מטעם דאין קטיגור נעשה סניגור אפילו בדיעבד פסול, דהא כה"ג שעבד בבגדי זהב בפנים עבודתו פסולה, וכן מוכח מדעולא [ר"ה שם ע"א] דנתן טעם ששופר של פרה פסול, משום אין קטיגור נעשה סניגור, והא שופר של פרה אפילו בדיעבד פסול. אמנם יש לומר, דודאי משום הך טעמא דאין קטיגור נעשה סניגור לא מפסל בדיעבד ורק לכתחילה אין עושין, ובגדי לבן שאני כיון דהתורה אמרה לשמש כה"ג בבגדי לבן לפנים ולא בבגדי זהב משום אין קטיגור נעשה סניגור, ממילא אם שימש בבגדי זהב הוה יתור בגדים ופסול, אבל לא משום אין קטיגור נעשה סניגור. וגבי שופר של פרה באמת זה הטעם אף לעולא לא הוה אלא לכתחילה, אבל משום דאיכרי קרן פסול אף דיעבד, כדאמר הגמרא חדא ועוד קאמר. ואפילו אם נאמר דלעולא גם בדיעבד פסול משום דאין קטיגור נעשה סניגור, מ"מ לתירוץ ראשון ולאביי דלא אמרו הך טעמא דאין קטיגור נעשה סניגור, ובודאי אין חולקין על

3. ה'יום תרועה' כתב אף תירוצו זה.

חזן למקדש ליכא לא מצוה ולא עיכוב.⁴ "ובסיפא גבי תענית להרמב"ם [הל' תעניות פ"א ה"ד] בגבולין ליכא אלא חצוצרות, ולהראב"ד והרשב"א [במ"מ שם] או חצוצרות או שופר, וא"כ בגבולין לא שייך על השופר מצופה בכסף".

ואף לדבריו הוא רשות והתמודד עם תירוץ אין קטגור נעשה סנגור ודחה אותו שודאי אינו מעכב את הציפוי זהב שהוזכר במשנה.

ה. בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' ד) אף הוא השיב לשאלה זו.

"הנה רבינו לא הזכיר בפ"א הל' ב' שיהיה פיו מצופה בזהב (ומצאתי כעת שהרגיש בזה בעל שמות בארץ⁴ במס' ר"ה דף כ"ו ע"ב במתני' ופיו מצופה בזהב וכ' דהנך רבנן דס"ל פיו מצופה בזהב אמרי כ"י דמכשיר קרן פרה ולית בי' בשופר אין קנ"ס ורבינו ס"ל כרבנן דר"י דמידי דשופר שייך אין קנ"ס כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי ולכך השמיט הך דצופה זהב עיין עליו) יען גם הרבינו השמיט בהל' תענית פ"א הל' ד' שיהי' מצופה בכסף ועיין בלח"מ שם. ולענ"ד נראה דרבינו ס"ל דכל הציפוי לא הי' אלא לנוי בעלמא משום חבוב מצוה ומעצמן הנהיגו כן ולא מצד הדין ומה שאינו מצד הדין רק מצד מנהגם אין דרכו להביא כמ"ש במק"א ואין להאריך בענינים אחרים זולת הדברים הנוגעים אל החקיר' עכ"פ דברי התלמודא צריכים אצלי תלמוד גדול פעמים מנוי' גמורה מפי חכמי התורה אין עניות במק"ע ופעמים הסכימו בשפה אחת התורה חסה כו' ופעמי' העמידו פלוגתא בזה ורבינו הגדול סתם וכתב פעם בכה ופעם בכה והמה

כדברי' הסותר' זא"ז והדבר קשה לחלק בין הפרקים בין פרק קומץ רבה לפרק קומץ זוטא כלומ' בין הפסד להפסד בהפסד קטן אמרינן אין עניות במקום עשירות ובהפסד גדול אמרינן התורה חסה כו' וכן הציץ רש"י בין החרכים במס' מנחות דף ע"ו ע"ב בד"ה לפי שחסה כו' לפי שלחם הפנים הם כ"ד עשרונים ולפי שהם בכל שבת ושבת ועולים לדבר גדול כו' אבל שאר מנחות שהם דבר מועט ואינן באות תדיר כו' עכ"ל משמע דוקא בפסידא רבה אמרינן חסו ולא בפסידא זוטא וכן נראה מרש"י שם דף פ"ו ע"ב בד"ה מפני החסרון והוא דבר רחוק ודחוק בעיני דאם כן צ"ל מה דפליגי במחצית הלוג למאן דאמרה תורה חסה כו' ס"ל מה שהיו צריכין לשפוך היה הפסד מרובה ומאן דאמר אין עניות במקום עשירות ס"ל דזהו הפסד מועט והוא רחוק מחושי הערכי פלוגתא בזה וכן נמי במסכת ר"ה דחוק לומר כן אלא נראה עיקר דפליגי חד אמר לא אמרינן התורה חסה כו' וחד אמר לא אמרינן אין עניות ועוד דהחוש מעיד דאיכא יותר ויותר פסידא אם נאמר דאין מכבסין בגדי כהונה כלל אלא יניחו לפתילות משנעשה קלפי של כסף ואפילו הכי אצל בגדי כהונה אמרינן אין עניות כו' ואצל קלפי אמרינן (התוריה) חסה כו' ואף על גב שבשביל ההפסד זה היתה צריך להיות של חול כי כלי שרת של עץ לא עבדינן ולא אמרינן ונעבדיה דכסף ולקדשיה ואין עניות במקום עשירות".

ואף הוא השיב שהוא משום חיבוב והידור מצוה ואינו חובה ולכן הרמב"ם לא הזכירה. ואח"כ מנסה ללמוד על קו כולל

4. 'שמות בארץ' הוא השם המאגד את ספרי מהר"ם חביב: יום תרועה, תוספת יוה"כ, כפות תמרים.

חבל נחלתו

דאין קטיגור נעשה סניגור בשופר. ועוד מה יתרן קושיא השניה גבי תענית דרבינו השמיט שהיה מצופה כסף אלא ודאי דהעיקר כפי תירוץ הראשון דכיון דהוא שלא במקום הנחת פה לא הוי בזה קטיגור נעשה סניגור ותשאר קושית הלח"מ בדוכתה".

"ונ"ל לומר כן, דהנה עוד מקשה היום תרועה מנ"ל לרש"י ז"ל שם במשנה דזה דמצופה זהב לא היה בגבולין ומתרן בדוחק ובאמת יש לומר פשוט מדקאמר הברייתא ציפהו זהב שלא במקום הנחת פה כשר משמע דלכתחלה לא בעי להיות מצופה זהב מדקאמר כשר דאי אמרת דבעי כן בכל שופר הו"ל לומר מצפהו זהב שלא במקום הנחת פה אלא ודאי דבגבולין לא בעי זה רק במקדש אבל לא בגבולין אך צריך לבאר מנ"ל דלא היה רק במקדש ולא בגבולין דהא מקרא לא ידעינן אלא דלא בעי שופר ושתי חצוצרות אלא במקדש אבל לא דלא יהא מצופה זהב".

"וע"כ נ"ל לומר כן ותתיישב גם מה שהשמיט רבינו הכא ובהל" תענית דהנה זה דבעינן שיהיה מצופה הכא בשל זהב ובתענית של כסף ליתא ע"ז שום לימוד, ויש לומר דמצינו הרבה דברים דנשנית במשנה ובברייתא ורבינו לא הביאם בספרו וזהו. הנה במשנה דסוכה איתא הרבה דברים בשמחת בית השואבה ואומר מי שלא ראה וכו' ואומר במוצאי יום טוב וכו' מנורה של זהב היה שם וארבעה ספלים של כסף ושם בברייתא דגבהו היה חמשים אמה ועוד מסיק המשנה דמהפכין פניהם ואומרין וכו' ר' יהודה אומר שהיו שונים וכו' ורבינו בהל" לולב בפ"ח אינו מביא רק

מתי חז"ל הטיילו לנהוג בעשירות ומתי חז"ל חששו וסברו שהתורה חסה על ממונם של ישראל.

ט. תשובה כוללת כתב בכתר המלך⁵ (הל' שופר וסוכה ולולב פ"א ה"ב) לביאור דרכו של הרמב"ם ומתי השמיט עניינים הנזכרים במשנה, וז"ל:

"במקדש היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ושתי חצוצרות מן הצדדין וכו'. והנה הלח"מ הקשה לקמן בפ"א מהל' תענית ה"ד וז"ל ומ"מ קשה למה לא הזכיר רבינו ז"ל שמה בהל' שופר דשופר של ר"ה היה מצופה זהב ובתענית היה מצופה כסף כמו דאיתא שם במשנה דר"ה וצ"ע עכ"ל. והנה בס' יום תרועה להר"מ חביב ז"ל מתרן לה הכא כן דהנה לעיל (דף כו ע"א) אמרינן לרבנן אין קטיגור נעשה סניגור גבי שופר וא"כ תקשה היאך היה מצופה זהב הא אין קטיגור נעשה סניגור וי"ל חדא דכיון דהוא לא במקום הנחת פה לא שייך אין קטיגור נעשה סניגור ועוד דהנך רבנן דאמרי פיו מצופה זהב ס"ל כר' יוסי דמכשיר קרן של פרה דלא ס"ל דשופר כלפנים דמי וכיון דרבינו פוסק כרבנן דשייך בזה אין קטיגור נעשה סניגור להכי לא הביא זה דמצופה זהב עכ"ל. והנה תירוץ השני לענ"ד ליתא חדא דא"נ כן הא הו"ל מחלוקת ואח"כ סתם והו"ל למפסק כסתם דאין שייך בזה קטיגור נעשה סניגור והו"ל להכשיר קרן פרה ופיו מצופה זהב ועוד היכן מצינו דרבינו ס"ל גבי שופר דאין קטיגור נעשה סניגור דהא רבינו פוסק דלר"ה אינו כשר רק שופר של איל ולא נמצא כלל בדברי רבינו דין זה

5. כתר המלך – רבי כתריאל אהרן נאטאן – נולד בשנת תר"ו (1846), נפטר בשנת תרפ"ב (1922). (עפ"י ביוגרפיה פרויקט השו"ת).

שהיו שמחין בחג הסוכות, וכן בפ"ח מהל' תמידין ומוספין הביא רבינו דין דניסוך המים אבל לא הביא שהשמחה היה שמחת בית השואבה וכל מה שאמר במשנה לא הזכיר מזה. וצריך לומר כן דבאמת כל עיקר השמחה היה מחמת שמחת החג כמו שכתב רבינו לקמן בפ"ח הל' י"ב דבחג הסוכות היה שמחה יתירה משום דכתיב ושמחתם לפני ה' ומה שאמר המשנה שם דעשו השמחה בית השואבה הוא שעשו כן בבית שני כדי להוציא מלבן של צדוקים שהיו מכחישי בניסוך המים כדאיתא שם במשנה ולמנסך היו אומרים הגבה וכו' ולהכי הרבו אז בשמחה ואסמכוהו אקרא של ושבתם מים בששון לפרסם הדבר אבל עיקר השמחה הוא מחמת שמחת החג וכן מה שהיו עושין אז בבית המקדש במנורות של זהב וספלים של כסף לא היה מדינא ורק נהגו כן בבית שני משום הדור מצוה וכן מה שהיו מהפכין פניהם אז עשו להדור מצוה ושמחה יתירה ולהכי לא הביא כל אלו דאינו מביא רק מה שהוא מצד הדין מן התורה או מדרבנן וכן יעשו לימות המשיח אבל מה שנהגו אז בבית שני אינו מביא.

"וכן מצינו דאיתא במשנה דסוכה (דף מ"ה) גבי ערבה דזוקפין ע"ג המזבח איתא בברייתא דהיו רכות וארוכות י"א אמה ורבינו לא הביא זה בפ"ז מהל' לולב ומתמה ע"ז בס' כפות תמרים והניח בצ"ע וגם זה יש לומר דבאמת גם על ערבה שבמקדש כתב רבינו בה"כ דשיעורו עלה אחד בבד אחד ואף שבגמ' מצינו זה רק גבי ערבה שבגבולין מ"מ מהירושלמי דסוכה פ"ד ה"ג משמע דאף במקדש היה כשר כן דאיתא שם וגבהן י"א אמה וכו' ר' זעירא שלח וכו' עד ג' בדי עלין וחורנא אפילו עלה אחד בבד אחד תני ובעלי מומין וכו' ומשמע דקאי ע"ז דמקדש דמיירי

שם ממקדש ונאמר דס"ל לרבינו ז"ל דכיון דכשר זה בכל שהו מה שאומר הברייתא דהיו ארוכות י"א אמה היה רק מצד הידור מצוה עשו זה בבית שני ולהכי לא הביא דברי הברייתא. וכן מצינו במשנה דיומא ר"פ ג' דאומר האיר המזרח עד שבחברון וכתבו רש"י ותוס' במס' מנחות (דף ק) דלא הוה אומר זה רק ביוה"כ ורבינו לא הביא זה לא בהל' יוה"כ ולא בהל' תמידין ומוספין וכן מה שאיתא במס' יומא (דף כה) גבי פייסות דזקן יושב במערב ועמדו הכהנים במזרח ותמה הלח"מ לקמן בפ"ד מהל' תמידין ומוספין מ"ט השמיט רבינו זה, ולפ"ד ניחא דגם זה לא נהגו מדינא רק היה המנהג כן בבית שני ולהכי לא הביא וכן יש לבאר בכמה דוכתי וכן מה שלא הביא שכל אחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו שבארנו לעיל בהל' שביתת עשור נמי רק מנהג היה בבית שני להראות חזותו לרבים שקיים מצות ואנוהו ולהכי השמיט זה דלאו דינא הוא.

"וא"כ הכא נמי נימא כן דכיון דזה דבעי שיהיה מצופה זהב בר"ה ובתענית של כסף לא נמצא לימוד ע"ז אמרינן דעשו זה במקדש משום הידור מצוה ולהכי ניחא מה שבגבולין לא עשו כן דגם במקדש היה רק להדור וניחא מה שהשמיט רבינו זה דלאו דינא הוא. ואפ"ל דמזה גופיה היה לו הוכחה לרבינו דכיון דאמרינן דשלא במקום הנחת פה כשר ומוכח דבגבולין לא עשו זה שמע מינה דזהו רק הידור ולא דין."

"ועוד יש להביא ראיה דהוא רק משום הידור ולא דין דהתם בר"ה מקשה מאי שנא דבר"ה של זהב ומאי שנא בתענית של כסף והקשה הטורי אבן הא ודאי שאני דבר"ה השופר הוא העיקר ולהכי בעי ציפוי זהב אבל בתענית העיקר הוא החצוצרות להכי לא היה מצופה

חבל נחלתו

בשל זהב דאין עניות במקום עשירות אלא ודאי דזה דאמרין אין עניות במקדש הוא רק במקום עבודה לצרכי עבודה ולבגדי כהונה דאיתא בזבחים (דף פח) דהוא לצרכי עבודה וחיובא בזה לא אמרינן התורה חסה במקדש אבל הכא דלא הוי דינא ורק מנהגא בעלמא ומשום הידור עשו זה בבית שני אמרינן דהתורה חסה על ממונן של ישראל ורק בשופר עשו זה משום כבוד יום טוב אבל לא בתענית ודוק.

ובדבריו מתייחס לכל השאלות שהועלו: הן לסנגור וקטגור, והן לעשירות וחסה על ממונם של ישראל, וקובע שאין הרמב"ם מביא הידורי מצוה שנהגו בבית שני.

זהב ולפ"ד ניחא פשוט כיון דלאו דינא הוא רק להידור מצוה להביא במקדש שמצופה זהב שייך זה אף בתענית דלא היה השופר עיקר המצוה. ועוד יש להביא ראייה מהא דאמר שם ובתענית של כסף התורה חסה על ממונם של ישראל והקשה הטורי אבן הא אמרינן במס' מנחות (דף פט) גבי מלמטה למעלה דאין עניות במקום עשירות וא"כ ה"נ נימא דאין עניות במקום עשירות ומתריך הטורי אבן דהכא כיון דזה היה גם בגבולין לא שייך כאן אין עניות במקום עשירות דהא שופר היה גם בגבולין. אך לפי מה שבארנו דבגבולין לא היה מצופה זהב ולא מצופה כסף וא"כ אכתי נצפה במקדש גם בתענית

סימן כב

החתימה בנעילה של יום הכיפורים

בכל תפלה, דהיינו שחרית מנחה ונעילה. ויש יום אחד באלו הפרקים שנושאים כפיהם ארבעה פעמים ביום, והוא יוה"כ, שיש בו תפלת מוסף. ומתניתין ר' מאיר היא, דאמר יש נשיאות כפים במנחה בתעניות ובמעמדות, דכל יומא טעמא מאי אין נשיאות כפים במנחה משום שכרות, והאידינא ליכא שכרות. ור' יוסי פליג עליה ואמר דגזרינן מנחה של תענית אטו מנחה דכל יומא. והלכה כרבי יוסי בתעניות ובמעמדות וביום הכפורים דאית בהו תפלת נעילה, אבל בתעניות שאין מתפללין בהן נעילה פרשי כהני ידיהו במנחתא דתעניתא, כיון דסמוך לשקיעת החמה, מצלי לה כתפלת נעילה דמיא, ומנחתא כהאי ליתא בכל יומא, הלכך לא גזרו בה". ממילא אין קשר ישיר בין תפלת נעילה ללשונות החתימה בה, כיון שבתעניות

שאלה

מדוע לשון התפילה של החתימה בתפילת נעילה ביום הכיפורים, ומדוע אין מזכירים כן בכל תפילות יום הכיפורים?

תשובה

א. בש"ס לא נזכרה החתימה בתפילת יוה"כ כלל. תפילת נעילה אינה מיוחדת רק ליוה"כ. בתענית (פ"ד מ"א): "בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהן ארבע פעמים ביום בשחרית במוסף ובמנחה ובנעילת שערות בתעניות ובמעמדות וביום הכפורים". פרש ר' עובדיה מברטנורא (תענית פ"ד מ"א): "בשלשה פרקים בשנה וכו'. הכי קאמר, בשלשה פרקים שהם תעניות ומעמדות ויוה"כ דמסיק בתר הכי, כהנים נושאים את כפיהם

סימן כב — החתימה בנעילה של יום הכיפורים

שבתקופת הרמב"ם לא היה מנהג קבוע (וכ"כ הרמב"ם בסדר תפילות נוסח הברכות האמצעיות).

אולם מנהג הגאונים התפשט ובימינו נהגו את ההוספות בכל העדות (אף בנוסח תימן-בלדי), והובא בטור (או"ח סי' תקפב) ובשו"ע (סי' תקפב ס"ה).

ד. חתימת הדין ביום הכיפורים נזכרה כבר בברייתא בראש השנה (טז ע"א) נאמר: "דתניא: הכל נידונים בראש השנה, וגזר דין שלהם **נחתם** ביום הכפורים, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: הכל נידונין בראש השנה וגזר דין שלהם **נחתם** כל אחד ואחד בזמנו; בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג נידונין על המים, ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו **נחתם** ביום הכפורים..." וכן כתוב בתוספתא ר"ה פ"א הי"ג.

באר הריטב"א (ראש השנה טז ע"א): "הא דאמרינן דאדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים. יש לשאול מה הפרש יש בין דין לחתימה דהא סתם נידון היינו לומר פלוני זכאי ופלוני חייב, וי"ל דבראש השנה רואין דינו אם הוא זכאי או חייב ואומר כך וכך היה חייב אבל אין גוזרין עליו להענישו בדינו עד יוהכ"פ."

ה. בנעילה של יום כיפור, בכל מקום שהיו בתוספות הגאונים – לשון כתיבה העבירו את הנוסח לחתימה.

כך כתב בסדר רב עמרם גאון (הרפנס), תפילת נעילה של יום הכיפורים:

"ובתפלת נעילה פותח באשרי ובא לציון גואל וכו' ואתה קדוש וכולה סדרא, ומקדש, ועומדין ומתפללין."

"ואומרים מגן, ו**חתמנו** בספר החיים וכו'..." "מחיה, מי כמוך אב הרחמן **חותם** יצוריו ברחמים..."

ומעמדות לא שייכת לשון חתימה ואין הוספות של עשרת ימי תשובה.

ב. ההוספות בעשרת ימי תשובה של: זכרנו לחיים, מי כמוך, וכתוב לחיים, ובספר וכו' אינן נזכרות בש"ס. הן נזכרות במפורש בסדר רב עמרם גאון בתפילת ראש השנה.

וכן הוסיף וכתב לגבי אבינו מלכנו בסדר רב עמרם גאון (הרפנס), סדר ראש השנה):

"אבינו מלכנו החזירנו בתשובה שלימה לפניך."

"אבינו מלכנו **כתבנו** בספר חיים."

"אבינו מלכנו **כתבנו** בספר זכרון."

"אבינו מלכנו **כתבנו** בספר זכיות."

"אבינו מלכנו **כתבנו** בספר פרנסה וכלכלה."

ג. לגבי עשרת ימי תשובה כתב בסדר רב עמרם גאון (הרפנס, סדר אשמורות) את השינוי באבינו מלכנו כפי שכתב לגבי ראש השנה.

והוסיף בסדר רב עמרם גאון (הרפנס, סדר אשמורות):

"תפלה של חול של כל עשיית מר"ה ועד יוה"כ אומר זכרנו לחיים, ומי כמוך אב הרחמן. והמלך הקדוש, וזכור רחמין, וכתוב לחיים, ובספר חיים, אבינו מלכנו, ונופלין על פניהם."

אמנם הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב הי"ט) כתב: "יש מקומות שנהגו להוסיף בעשרת ימים אלו בברכה ראשונה זכרנו לחיים כו' ובשנייה מי כמוך אב הרחמים וגו' ובהודאה זכור רחמין וכו' ומוסיפין בברכה אחרונה בספר חיים וכו', וכן יש מקומות שנהגו להוסיף בעשרת ימים אלו בברכה שלישית ובכן תן פחדך ובכן כו' אבל בראש השנה וביום הכפורים מנהג פשוט הוא להוסיף בשלישית ובכן תן פחדך וכו'." משמע

חבל נחלתו

"...רצה ומודים. וחתום לחיים וכו',..."
"שים שלום ובספר חיים וכו'. ונחתם לפניך
אנו וכל עמך ישראל לחיים ולשלום. בא"י
המברך את עמו ישראל בשלום, אמן".
וכ"כ בחבור התשובה להמאירי (משיב
נפש מאמר ב' פי"ב):

"ובמקום אותן התוספות שהיה אומר בהן
לשון כתיבה הוא אומר בהן עכשו לשון
חתימה, ר"ל שבמקום שהיה אומר וכתבנו
לחיים הוא אומר וחתמנו לחיים, וכתוב לחיים
וחתום לחיים, נזכר ונכתב אומר נזכר ונחתם,
וכבר בארנו כונת הכתיבה וכן ענין החתימה
שהוא משל על היות ענין המתעורר כבר יצא
לצורך אם לתכלית הטוב אם לתכלית הרע".
וכן באר האבודרהם (סדר תפלת יום
הכפורים): "תפלת נעילה אומר קדיש עד
לעילא ומכריז שליח צבור לקהל לומר חתמנו
לחיים. מה אנו מה חיינו. ומתפללין שלש
ראשונות ואומר במקום כתיבה חתימה ולא
במקום זכירה..."

וכן הובא בראשונים רבים: סידור רש"י
(סי' רטז), האגודה (יומא פרק ח – יום
הכיפורים), תניא [רבתי] (סי' פא), אמרכל
(הלכות מועדים), ספר המנהגים (חילדיק, מנהגי
יום הכיפורים), ספר כלבו (סי' ע), ספר
תשב"ץ קטן (סי' קלד), רוקח (סי' ריז, ריח),
או"ז (הלכ' יוה"כ סימן רפא), מרדכי (יומא פרק
א' רמז תשכז), מהרי"ל (מנהגים, הלכות יום
כיפור).

ברמב"ם (סדר תפילות נוסח הברכות
האמצעיות) הזכיר זאת כמנהג של חלק מן
המקומות.

ובספר האגוד (הלכות יום הכיפורים סימן
תקמט) כתב:
"רב עמרם כתב לומר בנעילה במקום זכרנו
לחיים חתמנו לחיים. ולא נהגינן כן. וגם אין
לומר במי כמוך חותם יצוריו לחיים ברחמים.
ומ"מ נוהג העולם לומר בנעילה בתפלה
וחתמנו בספר החיים. ובסוף בהודאה וחתום
לחיים טובים וגם בשלום נזכר ונחתם לפניך
כו'".

כפי הנראה כל עדות ישראל מזכירות
בימינו את החתימה בנעילה של יוה"כ.

ו. נשאלת השאלה: כיון שהחתימה היא
ביום הכיפורים כמובא לעיל מהברייתא
בראש השנה, מדוע אנו מזכירים חתימה
רק בנעילה ולא בתפילות אחרות של
יוה"כ?

נאמר בירושלמי (שבועות פ"א ה"ג, וכן
יומא פ"ח ה"ז, וסנהדרין פ"י ה"א): "א"ר זו דברי
ר' לעזר בן עזריה ור' ישמעאל ור' עקיבה
אבל חכמים אומרים שעיר המשתלח מכפר.
ואם אין שעיר יוה"כ מכפר כיצד מכפר ר'
זירא אמר כל שהוא¹ כל שהוא, ר' חנניה
אומר בסוף. מה ביניהן מת מיד על דעתיה
דרכי זירא כיפר מיד, על דעתיה דרכי חנניה
לא כיפר. א"ר זירא ומתניתא מסייעא לר'
חנניה: חומר בשעיר מה שאין ביום הכיפורים
וביום הכיפורים מה שאין בשעיר יום הכיפורי'
מכפר בלא שעיר ושעיר אין מכפר בלא יום
הכיפורים והשעיר מכפר מיד יום הכיפורים
משתחשך..."

לפי"ז ישנה מחלוקת בין האמוראים את
דרך כפרתו של יוה"כ. לר"ז הוא מכפר

1. בכריתות ז ע"א דעת רבי כר' זירא.

מ"מ הרי הכפרה בשלימות היא בסוף היום בצירוף כל הכ"ש. ומבואר בכריתות שם, שאף לדעת ר"ז דווקא כשעלה השחר אז מתכפר לו כ"ש כ"ש, אבל ליל יוה"כ לא מכפר. והטעם משום שנאמר כ"פ ביום הזה יכפר עליהם, ושנה הכתוב לעכב. ודע שהגירסא כ"ש כ"ש, הוא בשבועות ובסנהדרין, ונראה שהשמש כאן הכ"ש השני. ואם אינה השמטה י"ל שסובר ר"ז שמקצת היום ככולו, וכ"ה בבבלי בכריתות".

ז. בשבועות יג ע"ב היתה הגירסא שהביאה את הברייתא מהתוספתא שיו"כ מכפר בסופו. בש"ס לפנינו אין ברייתא זו בשבועות ורש"י מחקה עי' בראשונים בשבועות שם. והראשונים בשבועות הביאו את הירושלמי.

כתב הרמב"ן (שבועות יג ע"ב): "ה"ג תנא חומר בשעיר וכו' שהשעיר מכפר מיד ויום הכפורים עד שתחשך... ובירושלמי משמע הכי דאמוראי איפליגו בה דגרסינן התם ר' זירא אמר כל שהוא פי' כל שעה מכפר רבי חנינא אמר בסוף, מה ביניהון מת מיד כלומר בו ביום על דעתיה דר' זעירא כפר מיד ועל דעתיה דרבי חנינא לא כפר אמר ר' זעירא מתניתא מסייע ליה לרבי חנינא חומר בשעיר שאין כן ביום הכפורים כו' שהשעיר מכפר מיד ויום הכפורים משתחשך...".

וכן באר הרשב"א (שבועות יג ע"ב): "ובירושלמי מפורש כן דעביד פלוגתא בהני תרי לישני דגרסינן התם ר' זירא אמר יוה"כ כל שעה ושעה מכפר ר' חנינא אמר בסוף, מה ביניהם מת מיד על דעתיה דר' זירא כיפר מיד על דעתיה דר"ח לא כיפר, א"ר זירא מתני' מסייע לר' חנינא חומר בשעיר מביה"כ שהשעיר מכפר מיד ויה"כ משתחשך". ועי' ערוך לנר כריתות כה ע"ב.

לאורך כל היום. לפי ר' חנינא רק בסופו. והברייתא שמביא הירושלמי היא מתוספתא יומא (פ"ד הל' טז-יז).

באר קרבן העדה (שבועות פ"א ה"ו): "היום מכפר. יה"כ לחוד מכפר על כל העברות".

"כיצד הוא מכפר. כלומר מאימתי הוא מכפר". "כל שהוא. מיד בעלות השחר הוא מכפר על עברות שעברו וכל חטא שהוא מחדש בו ביום הוא מכפר מיד ודוקא כשאין שעיר אבל כשיש שעיר אין היום מכפר". "בסוף. סוף היום הוא מכפר".

וכך פרש הפני משה (סנהדרין פ"י ה"א) ונראה שחלק בדעת ר' זירא על קרבן העדה:

"כל שהוא כל שהוא. כלומר כל היום מכפר מעט מעט מתחלתו ועד סוף היום". "בסוף. היום הוא דמכפר".

וכן פרש הפני משה (יומא פ"ח ה"ז): "כל שהוא כל שהו. כלומר כל היום הוא מכפר מעט מעט מתחלת היום ועד סופו". "ר' חנינא אומר בסוף. היום הוא שמכפר ולא ס"ל כל שעתא ושעתא מכפר".

"מה מפקא מביניהון. הנ"מ שביניהון מת מרד אם מת קודם סוף היום או מרד שבועט ביה"כ דאמרינן לעיל שאין יה"כ מכפר עליו ולדברי האומר כל שעתא ושעתא מכפר אם מרד באמצע היום כבר כיפר עליו במקצת".

באר בעלי תמר (יומא פ"ח ה"ז):

"ר"ז אמר כ"ש ר"ח אומר בסוף היום משתחשך. וסתמא דגמרא בכריתות ז' כר"ז, עיין שם וביפ"ע. ובכתובות ק"ג, מת בערב יוה"כ סימן רע לו, במוצאי יוה"כ סימן יפה לו. משמע דמי שמת ביוה"כ עצמו לא סימן יפה לו ולא סימן רע לו, והוא כדעת ר"ז, שאחרי שמת לפני סוף היום, אף שנתכפר לו

חבל נחלתו

יום מכפר בסוף היום. (תוספתא יומא בסופו, ובשבעות יג: לגירסת תוס' ועוד ראשונים). ועי' בהערות הגרי"ש אלישיב (שבועות יג ע"ב). ועי' בס' דף על הדף (כתובות קג ע"ב) מדברי הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל (קובץ מאמרים ח"ב).

לכאורה המחלוקת בין ר"ז לר"ח לא הוכרעה. אף שהירו' הביא לר"ח סיוע מהברייתא בתוספתא.

אולם לדעתי, הזכרת החתימה רק בתפילת נעילה מלמדת שהלכה כרבי חנינא, ויוה"כ אינו מכפר אלא בסופו. וצ"ע מדוע לא הובאה ראיה זו בפוסקים, לכך שיוה"כ מכפר רק בסופו ולכן אנו מזכירים חתימה לא בכל תפילותינו ביוה"כ אלא רק בנעילה.

והר"ן (על הר"ף, יומא ה ע"ב) באר: "גרסינן בפ"ק דשבועות חומר בשעיר מביוה"כ שהשעי' מכפר מיד ויוה"כ אינו מכפר עד שתחשך". ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק, סוכה מא ע"ב) כתב: "עד עצם היום הזה עד עיצומו של יום. ורש"י מוסיף "כל היום קרוי עצם היום", כלומר עד סופו. שיטת רבי היא כי עיצומו של יום הכפורים מכפר בלי תשובה (שבועות יג א). ומשמע מהא דאמרין התם "כרת דיממא לרבי כו' משכחת לה דאכל אומצא וחנקיה ומת" שלרבי כל רגע ורגע של יוה"כ מכפר, אבל מהפיוט של יוה"כ "ויבא סליחתנו עד ערב" – נראה כי הכפרה באה בסוף היום, וכן הוא בירושלמי (שבועות פרק א' הל"ו). וצ"ע בשיטת הרמב"ם בכפרת עצמו של יוה"כ (פ"א מתשובה הל"ג) האם היא בסוף היום או בכל רגע ורגע".

וכך כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (יומא פה ע"ב): "עד שיבא יוה"כ ויכפר. עיצומו של

סימן כג

לבוד בסכך פסול

לפסול את הסוכה כי לא אומרים לבוד כסתום להחמיר, אך מספק אומרים לבוד כמחובר כמש"כ המג"א (סי' תרלב ס"ק ה): "אם יש סכך וכו'. מיהו אם אין בפסולים ד' לא אמרי' שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד דלא אמרי' לבוד להחמיר [טור] פי' נהי דאמרי' דחשוב כאלו שניה' סמוכי' זה לזה מ"מ לא אמרי' שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול עמ"ש סימן תק"ב ס"א".

"אם נצרף את כל הקנים יחד יש בהם 45 ס"מ כלומר יותר מד' טפחים (לפי שיעור הגר"ח נאה 32 ס"מ מהווים ד"ט. גם לפי החזו"א יש כאן יותר מד"ט). הם מצטרפים לפסול. אלא

שאלה

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א נשאל (בכ"י, ועתיד לצאת בכרך ז מתשובותיו 'באהלה של תורה') כך:
"סככה באורך 6 מ' מסוככת בקני ברזל. רוחב כל אחד מהם 1.5 ס"מ הקנים מונחים בצפיפות במרחק 20 ס"מ זה מזה, בס"ה כ-30 קנים. האם ניתן לסכך מעל או מתחת לקני הברזל בסכך כשר לצורך סוכה?"
והשיב:

"כל אחד מהקנים קטן מד"ט ואינו פוסל את הסכך. אך המרחק בין קנה לקנה הוא פחות מג"ט. אולם אעפ"כ אין הקנים מצטרפים

אומרים לבוד לחבר את ארבעת הטפחים הפסולים. ג) פחות מארבעה טפחים פסולים וביניהם פחות מג' טפחים אויר אין מצטרפים ואין פוסלים את הסוכה. נתמקד במקרה האמצעי בו הסתפק תוספות.

כתוס' הסתפק אף הרא"ש בפסקיו (סוכה פ"א ס' לג) ובתוס' הרא"ש (סוכה יז), וכן הביא רבינו ירוחם (נ"ח ח"א) את הסתפקות הרא"ש, והובאה בטור (או"ח ס' תרלב). בעטרת צבי (או"ח ס' תרלב ס"ק ט) באר את הסתפקות תוס': "יש להסתפק. שיש לומר כיון דאזיר מפסיק ביניהם לא מצטרפין, ויש לומר כיון דאין באזיר ג' מצטרפין". צדדי הספק: האזיר פחות מג' טפחים נחשב כמפריד או נחשב כמחבר ועי' להלן בדברי המג"א ובהסברם.

בכל הראשונים שהביאו את השאלה, לא בואר, מה יהיה הדין אם אין אויר ביניהם, אלא סכך כשר, ומן השתיקה נראה לענ"ד פשוט, שאין להגיד במקרה זה לבוד, שכן הסכך הכשר מפסיק. ויעויין להלן.

ב. הראב"ה (סי' תרכו) הסתפק: "ואי איכא סכך פסול שני טפחים ואזיר פחות משלשה ושני טפחים סכך פסול מספקא לן אי חשיבי פחות משלשה כאלו סתום בסכך כשר ומפסיק ואין כאן ארבעה טפחים סכך פסול לפסול, או שמא אויר פחות משלשה הוי כמאן דליתא והרי יש סכך פסול ביחד שיעור ארבעה טפחים. ולפי הספרים שכתוב בהם לקמן בפירקין [י"ט ע"א] שאזיר פחות משלשה אסור לישן תחתיו אף על פי שהוא מצטרף לשיעור סוכה קטנה, הרי שאינו מקום הכשר, אבל לפי הספרים שגורסים אויר פחות משלשה מותר לישן תחתיו, אף על גב

שצ"ע היכן נצרף אותם באמצע או בצדדים, ואם בצדדים באיזה צד? כל אחד מן היושבים בסוכה צריך לחשוש שמא הד"ט הן מעליו".... היינו, דעתו היא שרואים את כל אחד מקני הברזל כסמוך לכל שאר הקנים, מטעם 'לבוד' ולכן הם 'יוצרים' משטח פסול שרחב מד' טפחים שפוסל את הישיבה תחתיו, ואולי את כל הסוכה, ורק השאלה היכן למקם את החלק הפסול. לדעתי הדברים אינם נכונים להלכה ולמעשה, מפני שהגר"י אריאל התייחס לסוכה הזאת ללא סכך, אולם כשהיא מכוסה בסכך כהלכתו וצילתה מרובה על חמתה, רוב ככל הפוסקים מכשירים זאת.

תשובה

א. כתב בתוספות סוכה (יז ע"א ד"ה אילו איכא): "אילו איכא סכך פסול פחות מארבע ואזיר פחות מג' מאי כשרה – ואין באזיר שיעור לפסול ואין בסכך פסול שיעור לפסול אין מצטרפין זה עם זה לפסול כיון דלא שוו שיעורייהו להדדי כדאמרין. ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואזיר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאזיר מפסיק בינתים לא מצטרפי או שמא כיון דאין באזיר ג' מצטרפין. ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואזיר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האזיר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר".

תוס' מביא שלשה מקרים: א) סכך פסול ואזיר לידו כשבכל אחד פחות מכשיעור אינם מצטרפים. ב) אם יש שני טפחים סכך פסול, אויר פחות משלשה טפחים, וסכך פסול שני טפחים האם

חבל נחלתו

המג"א לא כתב מה דין סכך כשר בין המוטות הפסולים האם אף במקרה זה הסתפק תוס', או שסכך כשר מונע מלומר לבוד כמחומר.

ד. באר בלבושי שרד (או"ח סי' תרלב סעיף ד) את ספיקו של המג"א: "שם ס"ק ה) פירוש נהי דאמרינן וכו'. הוקשה לו דאי אין לבוד להחמיר, א"כ גם ביש ד' מאי מסופק. לכן פירש דמספקינן שמא גם להחמיר אמרינן לבוד. ר"ל, כאלו נתקרבו שניהם ויש ד'. מה שאין כן באין ד', דאפילו ע"י לבוד אינו פסול אלא א"כ נימא לבוד כאלו האויר נסתם ג"כ בסכך פסול, זה ודאי לא אמרינן להחמיר".
וכך כתב הפרי מגדים (אשל אברהם, או"ח סי' תרלב ס"ק ה): "אם. עיין מ"א. לבוד יש לומר קרובים וסמוכים ממש זה אצל זה בלי הפסק כלל, ויש עוד לבוד כאלו סתום המקום ההוא, כמו טפח מעמיד פחות מג' טפחים [סימן תרכט סעיף ב] ונשתלם והוה רוב דופן כו'. וכאן סכך פסול ב' טפחים וב' טפחים וביניהם אויר פחות מג' טפחים הספק הפסק, אם נאמר לבוד להחמיר, דאולי נאמר לבוד להחמיר, מה שאין כן באין ד' טפחים אין לומר לבוד להחמיר, היינו כסמוכים ממש ולית שיעור פסול ד' טפחים, אבל להחמיר לומר מפורד וסתום בפסול ודאי לא אמרינן לבוד להחמיר בזה. נמצא לקולא אמרינן לבוד הן מקורב הן כסתום, ולהחמיר כמקורב צ"ע בספק, ובדין תורה לחומרא ובדרבנן לקולא. ובמפורד וסתום ביניהם בדבר הפסול, ודאי להחמיר לא אמרינן אף בדין תורה. ועיין סימן תק"ב במ"א אות ט'. ועיין יורה דעה [סימן] שע"א סעיף א', ועיין שם בהלכות טומאת כהן [ושם סוף סעיף ד בהגה] איזו מן התורה

שמצטרף יש להסתפק, כדפרישית לעיל. אי נמי אם סכך כשר פחות משלשה מפסיק אם הוא הפסק או נאמר כלבוד והרי אין הפסק, והרי זה לבוד להחמיר. ומיהו לא מצינו לבוד לפסול, ולכך נראה יותר להכשיר. והמחמיר תבא עליו ברכה".

נראה מדברי הראב"ה שלמסקנה סכך כשר מפסיק בין סכך פסול לסכך פסול. ולכן אינם נחשבים כארבעה טפחים פסולים. ורק המחמיר תע"ב.

ג. השולחן ערוך (או"ח סי' תרלב ס"ד) הביא את ספקו של תוס' להלכה – כספק: "אם יש סכך פסול ב' טפחים, ועוד סכך פסול ב' טפחים, ואויר פחות משלשה מפסיק ביניהם, יש להסתפק אם שני הפסולים מצטרפין לפסול הסוכה".

הוסיף המגן אברהם (סי' תרלב ס"ק ה): "אם יש סכך וכו'. מיהו אם אין בפסולים ד' לא אמרי' שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד דלא אמרי' לבוד להחמיר [טור] פי' נהי דאמרי' דחשוב כאלו שניה סמוכי זה לזה מ"מ לא אמרי' שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול עמ"ש סימן תק"ב סס"א".

היינו, המג"א מסביר את ספקו של תוס'. אף לצד שהאויר פחות מג' מחבר בלבוד, מקום האויר אינו נחשב בעצמו לסכך פסול – מה שייצור סכך פסול של כשבעה טפחים – צד זה ודאי לא אמרינן, אבל ההסתפקות היא שהאויר פחות מג' נחשב כמביא את החלק הפסול ומניחו בצד החלק הפסול השני – לבוד מסמיך ומחבר. (ועפ"ז הסיק הגר"י אריאל את מסקנתו לשלשים מוטות מתכת שרחוקים זה מזה פחות משלשה טפחים.)

(לאט"ש). כתב הב"ח (או"ח סי' תרכו סוף ס"ק ה):

"ולענין הלכה יראה בעיני להחמיר באיסור דאורייתא שאין לסכך תחת הלט"ש אלא אם כן כמו בסוכות שלנו שאין בהן אויר כלל כמו שכתב רבינו, או לסכך על גבי הלט"ש כמ"ש בסמ"ק ובתנאי שלא יהא בין הלט"ש פחות משלשה דאז הן כלבודין ונעשו כולן כדף אחד ואין הסכך הכשר רבה עליו ומבטלו כיון שהלט"ש ניכרין ועומדין כל אחד בפני עצמו".

היינו תומכי הרעפים כאשר הם ניכרים ויש אויר ביניהם אם מסככים תחתם סיכוך מלא – הדבר מותר. אולם אם מסככים עליהם והם רחוקים זה מזה פחות משלשה טפחים הם לבודים, ונעשים כולם כדף אחד (ואומרים לבוד להחמיר) ואף הסכך הכשר ביניהם לא מפריד, כיון שהם עומדים כל אחד בפני עצמו.

אמנם הב"ח עצמו מביא שחלקו על דעתו וז"ל בהמשך הדברים: "וז"ל תשובת הרשב"א (ח"א) בסימן רי"ג על מה שנהגו בסוכה העשויה מנסרים שאין ברחבן אלא טפח והם תקועין במסמרות של ברזל והן משולבין כשליבות הסולם ואין בפתח השליבה שלשה טפחים ומכסין אותן בהדס וערבה אין לפסול מטעם המסמרות שהסכך מרובה מהן אלא שאחד מרבתי אסר זה מאחר דהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזירת תקרה ויש שנחלקו עליו ואתה הנח להן כיון שנהגו דאף על פי שאינן נביאים הם בני נביאים עד כאן". "וטעם החולקים דסבירא להו דלא אמרינן כי האי גוונא לבוד לאסור משום דלא אמרינן לבוד להחמיר כדלקמן בסימן תרל"ב (עמ' 125

ואיזו מדרבנן, ובדרבנן יש לומר לא אמרינן לבוד להחמיר".

אמנם אף מדבריו נראה שאם המפריד בין שני הפסולים הוא סכך כשר, אין אומרים שהם כמקורבים.

בערוך השולחן (או"ח סי' תרלב ס"י) הסביר את המג"א כך:

"ואם יש סכך פסול שני טפחים ואח"כ אויר פחות מג' טפחים ואח"כ עוד סכך פסול שני טפחים מסתפק הרא"ש ז"ל אם שני הפסולים מצטרפין לפיסול הסוכה מי אמרינן כיון דאור מפיסק ביניהם לא מצטרף או דילמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין ולא מטעם לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר דאם היו אומרים לבוד להחמיר היה די בטפח סכך פסול מכאן וטפח מכאן וביניהם שני טפחים אויר וע"י לבוד נעשה ד' טפחים סכך פסול אלא וודאי לא אמרינן לבוד להחמיר ואפילו מאן דס"ל דאמרינן לבוד להחמיר לא אמרינן רק אלא שנעשו כשניהם סמוכים זל"ז אבל לא שהאויר יצטרף [עמג"א סק"ה ולעיל סי' תק"ב סק"ט] אלא דבכאן הספק דכיון שאינו מקום חשוב אינו חשוב שיפסיק והוי כאלו הם מחוברים והוי סכך פסול בד' טפחים והולכין להחמיר כי זהו ספיקא דאורייתא".

הוא הסביר את ספקו של תוס' לא מצד לבוד כפמ"ג, אלא מצד שהוא אויר שאינו חשוב כיון שהוא פחות מג' טפחים. אולם אף לדבריו משמע שאם יש סכך כשר בין שני הפסולים, ודאי שהוא מפסיק, הרי אי אפשר לומר שכיון שיש אויר פחות מג' שהוא כמקום שאינו חשוב הם נחשבים מחוברים, שהרי יש סכך כשר באותו מקום, ואין פסול תורה ולא מדרבנן.

ה. מי שכתב כג"י אריאל הוא הב"ח בעניין סיכוך תחת מחזיקי הרעפים בגג

חבל נחלתו

תקא) ולפיכך הסכך כשר מתרבה עליו ומבטלו וכ"כ במהרי"ל (הל' סוכות סי' יא עמ' שסה). וקשיא לי היאך אפשר לומר דמבטלו אם הלט"ש ניכרין ונראין הילכך נראה עיקר לאסור בכי האי גוונא אם הלט"ש ניכרין וכי בנייהם שלשה אפילו ניכרין שרי מאחר שסיכך על גביהן אין צל הסוכה בא מן הפסול כי אם מן הכשר למעלה ממנו".

ו. אולם השו"ע פסק שמותר לעשות סכך תחת תומכי הרעפים. כתב השולחן ערוך (או"ח סי' תרכו ס"ג): "העושה סוכה למטה בבית, תחת הגג שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם, כשרה". ולא חילק אם הם מעל הסכך או מתחתיו, אלא פסק בפשטות שהסוכה כשרה.

המג"א התייחס לשיטת הב"ח (סי' תרכו ס"ק ו'): "והב"ח כתב יש לסכך ע"ג העצים ובתנאי שלא יהא ביניהם פחות מג' דאז הם כלבדין ונעשו כלן כדף א' ואין הסכך כשר רבה עליו ומבטלו כיון שניכרין ועומדין כל א' בפ"ע וכו'. ע"ש שכל דבריו תמוהים דהא פשוט דלא אמרי' לבדו כיון שסכך כשר ביניהם וראי' ממ"ש סי' תרל"א ס"ח דסתם שפוד לית ביה ג' וכמ"ש שם בהג' ואם יש ריוח ביניהם כמותו כשרה אף על גב דהשפודין סמוכים זה לזה תוך ג' וניכרים כשרים וכמ"ש ס"א וכ"ה בגמ' דף י"ד ב' נסרים אין מצטרפין ועססי' תרל"ב וכ"כ הב"י סי' תרכ"ט בשם הרמב"ן והיא בתשו' הרשב"א סי' רי"ג סוכה העשויה מנסרים שאין ברוחבן ד' והם תקועים במסמרות ומשולבים כשליבת הסולם ואין ביניהם ג"ט ומכסין אותן בסכך כשר אם הסכך פסול מחמת המסמרים כי

חכם א' אסר והשיב אולי אסר מפני דכיון דהנסרים תקועים במסמרות נעשו כלם כנסר א' רחב ויש בהם גזירת תקרה ויש שנחלקו עליו והנח להם כמו שנהגו עכ"ל. משמע דמשום לבדו לא מיתסר עיין דף ט' ע"ב ברש"י וא"ל דה"נ העצים קבועים על הגג דזה פשוט דלא אמרינן שמצטרפין אלא כשחברן כא' קודם שהניחן שם, משא"כ כשקבען בכותל. וכ"מ סי' תרל"א ס"ט דכשנוטל א' מבנתים אף על פי ששאר הנסרים קבועים אין מצטרפין אפי' לרמב"ם ע"ש ואי לאו תולמה"ע לא הוי צריך להסיר המסמרים כלל א"כ ש"מ דאין מצטרפין וכ"כ מהרי"ל עמ"ש רסי' תרל"ב".

א"כ המג"א דחה את שיטת הב"ח מכל וכל, שבכל מקום שסכך כשר מבדיל בין הסכך הפסול אין אומרים לבדו ואי אפשר לפסול מטעם לבדו במקרה כזה. וא"כ ה"ה בשאלה שהעלה הגר"י אריאל אי אפשר לראות את הסכך הפסול כמחובר. (ואמנם ישנה בעיה של מעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, אבל זו שאלה בדרבנן וניתן לפותרה).

ז. וכך באר הפרי מגדים (או"ח אש"א סי' תרכו ס"ק ו'): "ומה שכתב בשם הב"ח להחמיר בלטי"ש, או שהסכך תחת הלטי"ש שלא יהא אויר כלל, כמו שכתב הטור, או על גבי הלטי"ש דאז הצל בא מסכך כשר לא מלטי"ש, מה שאין כן תחת הלטי"ש אז הצל בא מלטי"ש ונגדם פוסל בסכך הכשר. וגם שיהא אויר ג' טפחים בין הלטי"ש. והמ"א כתב דאף אם נאמר לבדו להחמיר כבסימן תק"ב במ"א אות ט', היינו בשיש אויר ביניהם, הא כשיש דבר מפסיק ביניהם לא שייך לבדו, והכא נמי

שרוצה הט"ז להחמיר שיהיה בין אחד לחברו ד' טפחים משום חשש שני סככים, האחרונים לא חששו לזה כלל וכמו שכתבנו למעלה".

"(כד) מגן אברהם ומאמר מרדכי ואליה רבה והגר"ז ושאר אחרונים, דלא כהב"ח שהחמיר גם בזה דבעינן ג' טפחים".

עולה במפורש שדחו לגמרי את שיטת הב"ח (ורק אם היא מעל הסכך חששו לה לכתחילה), ובכל מקום שסכך כשר מפריד בין סככים פסולים אין אומרים לבוד, והסכך הכשר מבטל את הסכך הפסול.

ח. וכן עולה מפסיקת הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה הט"ז): "סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב שלשה טפחים אלא פחות, אם היה כל הסכך הכשר יתר על כל הסכך הפסול כשרה, ואם היה זה כמו זה בצמצום אף על פי שאין במקום אחד שלשה הרי זו פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב". ובמקרה שכתב הרב יכול להוסיף סכך כשר וממילא הוא יבטל את כל הסכך הפסול.

וכך כתב בגליוני הש"ס (סוכה יז ע"א): "שם תוד"ה אלו כ' דלא אמרי' לבוד להחמיר, נ"ב ע' מהרי"ל ה' סוכה וז"ל אמר מהר"י סג"ל כשמסכין הסוכה על הלט"ש של בית אין לחוש אי רחב בנתיים פחות מג' טפחים דלא אמרי' כה"ג לבוד להאסר משום דסכך כשר רבה עליו ומבטלו עכ"ל וצריך ביאור וע' שו"ת ח"צ סי' נ"ט".

וכך כתב בשו"ת חכם צבי (סימן נט): "ה"ל כסכך כשר שבין שני סככים פסולים דודאי אינן מצטרפים אף שהסכך כשר שביניהם פחות מג' טפחים דלעולם לא אמרי' לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש בו ממש שא"א לתורת לבוד לבטל אותו דבר ממשי

כיון דנותן סכך כשר על גבי הלטי"ש וביניהם, אף אי הם סמוכים הלטי"ש תוך ג' טפחים, לא שייך לבוד כהאי גוונא".

וכן באר בבמחצית השקל (או"ח סימן תרכו ס"ק ו): "דלא אמרינן לבוד כיון שסכך כשר ביניהם. ר"ל דלא אמרינן לבוד אלא כשיש הפסק אויר, אבל כשמפסיק דבר אחר לא אמרינן לבוד".

"ובאר דסתם שפוד לית ביה ג' וכמו שכתוב שם בהג"ה. ר"ל, דאיתא שם סככה בשפודים אם יש ריוח ביניהם כמותן, והניח שם סכך כשר, אפילו הכי פסולה עד שיעדיף סכך כשר מעט על הפסול. וכתב רמ"א דוקא בסכה גדולה, דאין סכך פסול פוסל באמצע פחות מד' טפחים, אבל בסכה קטנה דפוסל באמצע סכך פסול בג' טפחים צריך להיות דכל שפוד אינו רחב ג' טפחים, וכיון דאין ריוח בין שפוד לשפוד כי אם כמותן, א"כ הריוח ג"כ הוא פחות מג' טפחים, ולמה יוכשר נימא לבוד".

וכך פסק המשנה ברורה (סי' תרכו ס"ק יז): "כשרה – ואפילו לישב תחת העצים עצמן... אכן כדי לצאת ידי כל הספיקות יראה שיהיה ריוח בין העצים הדקים בין אחד לחבירו כשיעור ג' טפחים. וכל זה דוקא כשעושה סוכה למטה תחת הגג אבל אם מסכך ע"ג הלאטע"ש אף על פי שהן סמוכין זה לזה בפחות משלשה טפחים הרי זו כשרה ואין אומרים כאן לבוד שיצטרפו כל העצים ויהיו נחשבין כעץ אחד רחב מסכך הפסול יותר מד"ט שהוא פוסל הסוכה כמבואר בסימן תרל"ב כיון שסכך כשר מונח ביניהם אין מצטרפין".

והוסיף בשער הצינן:

"(כג) כן מסיק בזה בספר בכורי יעקב לחוש בזה לדעת הב"ח משום חשש לבוד. ודע, דמה

חבל נחלתו

פוסל כנגדו, ואם כן מכ"ש בהצטרף עוד ספיקא הנ"ל דדילמא לא מצטרפי ב"ט וב"ט ואין כאן סכך פסול כלל".
"ומכ"ש דאיכא לצרף עוד דעת הסוברים דסכך כשר מרובה שמונח על הפסול נקרא חובטן וכשר מטעם בטול אף על פי שניכר, ומכ"ש דאיכא דעת המג"א סימן תרכ"ו ס"ק ו' ודעמי' דבמונח סכך כשר בין שני הפסולים לא אמרינן לבוד כלל ורוב האחרונים הסכימו עמו כאשר הרגיש כב' בעצמו, ומה שהביא מהריטב"א י"ט שכ' טעם סכך פסול פחות מג' מטעם לבוד וחשבינן כאלו נתבטל לסכך כשר עיין בספרי שבט הלוי, או"ח סימן קס"ח הבאתי דברי הריטב"א ודעמי' בזה וביארתי בעה"י ג' יסודי לבוד ואין פנאי עכשיו ולבוד זה פשיטא דלא אמרינן רק להקל לא להחמיר, ואין דברי הריטב"א לכאן, – והב"ח צירף ב' חומרות דאמרינן לבוד להחמיר, וגם אמרינן לבוד ביש סכך ממש בין ב' הפסולים, – ויש לי הרבה הערות בדבריו היקרים אך מפני בהילת החג לא באתי רק לדינא – ולענ"ד יכולים לצאת בסוכה זו אפילו לכתחלה אם שמים סכך גם בין קורה לקורה וע"ג קורה".

מסקנה

סככה שיש בה קנים פסולים לסינוך המרוחקים זה מזה פחות מג' טפחים – אם מניח על כל הסוכה ועליהם סכך כשר בטלים ברוב ואינם מצטרפים לפסול את הסוכה, ויוצאים בה י"ח אף לכתחילה.

ולא נאמרה הלכה למשה מסיני בלבוד אלא לבטל האויר שביניהם".

ט. וכן עולה מתשובה למעשה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' עז):

"הנה שאלתו שאלת חכם ע"ד הסוכה שלכם סוכת הקהל ארוכה ורחבה טובא אלא דמעל הסוכה מתנוססים י"ב קורות בטון שכל אחד רחבו עשרים ס"מ וסדר הנחתם שנים שנים ביחד עם ריוח של עשרים ס"מ בין שני הקורות ואח"כ ריוח של מטר וחצי שוב עוה"פ שני קורות כנ"ל, ונפשכם בשאלתכם שספק ביזכם היות שמבואר סו"ס תרל"ב דב"ט סכך פסול וב"ט אויר ועוד ב"ט סכך פסול שיש להסתפק אם ב' הפסולים מצטרפים לד"ת סכך פסול, וכיון שכן הכא מצטרפים כ"פ ב' קורות בטון ומיפסק בסכך פסול לכל רוחב הסוכה ואף על פי ששמים סכך על הקורות הלא רוב פוסקים חוששים לשיטת הראב"ה והר"ן ודעמי' בסימן תרכ"ד שסכך פסול מבטל מה שכנגדו ואין חילוק בזה בין סכך פסול למטה מכשר או כשר למטה מפסול והאריך כ"ת בפלפול אליבא דהילכתא".

"מ"מ גיבב חומרות לפסול מה שכשר לענ"ד ע"פ דין, חדא דאיכא ספיקא ספיקא לדינא דכיון דהאי דסו"ס תרל"ב הוא ספיקא דבעה"ת והרא"ש אם סכך פסול ב"ט וב"ט מצטרפים לשיעור ד' והובא בלשון ספק בשו"ע, וכן כאן בסימן תרכ"ו מובאים ב' הדעות בלשון י"א בלי הכרעה, ונהי דאנו מחמירים לכתחילה מ"מ כתבו גדולי הוראה הא"ר והגר"ז וביאור הלכה דבשעת הדחק אפשר לסמוך אדעה ראשונה דלא אמרינן

תגובת הגר"י אריאל

א. אם יש סכך כשר בין הסכך הפסול אין דין לבוד כלל לא לקולא ולא לחומרא,

חבל נחלתו

לא כסתם ולא כמחובר. נידוננו הוא כשאין סכך כשר מפריד בין הקנים הפסולים, אלא מעליהם.

ב. הפוסקים האחרונים חוששים לכתחילה לדעת המג"א שלבוד כמחובר לחומר, כגון הבכורי יעקב, הגרצ"פ פרנק במקראי קודש ח"א סי' יב, הגרש"ז אורבך במנח"ש ח"א סי' צא אות יט (אלא שהוא מסתמך על הריטב"א יט בדבר העומד להיות פתוח לעולם ונעשה לכך אין אומרים לבד. אך קנים קבועים שייעודם סיכוך לכאורה עומדים להיסתם. וצ"ע)

ג. לדעת המהרי"ל, אם הסכך הכשר מרובה מהסכך הפסול המונח עליו הסכך הפסול בטל ברוב, אך יש להעיר עליו ממנ"פ, אם הסכך הפסול מעמיד את הסכך הכשר הוא לא בטל משתי סיבות: א. מדין דבר המעמיד בסוכה (אם כי בדיעבד הוא כשר). ב. דבר המעמיד לא בטל ברוב (גם לא בדיעבד).

ד. לכתחילה יש לחשוש לדעת המג"א. אך בדיעבד יש לסמוך על החולקים שאינם פוסלים את הסוכה.

סימן כד

מאוורר תקרה בסוכה

שאלה

האם מותר לתלות מאוורר תקרה בסוכה או שהוא פוסל את הסוכה? אם אינו פוסל האם מותר לשבת תחת כנפיו?

תשובה

א. מאוורר אינו נוי סוכה, אלא כלי שנועד להנעים ולהקל על השהות בסוכה. חלקיו מקבלים טומאה ואינם ראויים לסיכוך ועל כן צריך לדון עליו כאשר הוא אינו מסתובב וכאשר הוא מסתובב, מה דינו.

ב. פסק הרא"ש (סוכה פ"א סי' לג): "ואם האויר והפסול אין מהלכין על פני כל הסוכה אלא באמצע הסוכה יש אויר ג' על ג' או סכך פסול ד' על ד' אם יש ממנו עד דופן האמצעי כדי הכשר סוכה הכל כשר בין מה שבצדדין בין מה שבצד הפתח ואפילו מה שכנגד האויר או כנגד הפסול דהואיל שהכל

מחובר לשיעור הכשר הרי זה כפסל היוצא מן הסוכה דנדון כסוכה. ונראה דאפילו אין בו כדי הכשר סוכה ממנו עד הדופן האמצעי מצטרפין זה עם זה לשיעור הכשר סוכה ואין האויר והפסול פוסלין מאחר שהכשר סוכה מתחבר יחד עם הצדדין ואמרינן בשמעתין דסכך פסול פחות מד' ואויר פחות מג' לא מצטרפין לפסול בסוכה גדולה כיון דלא שוו שיעורייהו להדדי".

וכ"כ רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ח ח"א): "ואם אין האויר והסכך הפסול הולכין על פני כלה אלא באמצע הסוכה כגון שיש באמצע סכך פסול ד' על ד' אויר שלשה על שלשה כשרה כל הסוכה בין מה שבצדדין בין מה שבצד הפתח ואפילו מה שכנגד האויר או מה שכנגד הסכך הפסול הואיל והכל מחובר לשיעור הכשר סוכה וה"ל כפסל היוצא מן הסוכה דניתר בלא דפנות כאשר אכתוב ואפילו שאין כדי הכשר סוכה ממנו עד הדופן האמצעי

חבל נחלתו

אוויר שהוא תחת הסכך, ולכן אינו פוסל מלשבת תחתיו. ונראה שאין להביא ראייה לכאן ולכאן.

ה. נאמר באהלות (פ"ח מ"ה): "אלו לא מביאין ולא חוצצין... והדולג ממקום למקום והקופץ ממקום למקום והעוף הפורח וטלית המנפנת... כבש את האבן על גבי הטלית מביאה את הטומאה...".

המשותף לכל הדוגמאות הללו שהם גופים בתנועה – ותנועתם אינה נחשבת כמאהילה על אדם וטומאת מת בו-זמנית, ואינה חוצצת מפני הטומאה אם נמצאת בין הטומאה המאהילה לבין אדם או להיפך בין אדם המאהיל לטומאה.

פרש הרמב"ם (אהלות פ"ח מ"ה): "וטלית המנפנת הוא שתחזיקנה הרוח באויר וייעשה ממנה כעין אהל. וכבש את האבן על הטלית, הוא שיהו האבנים על כנפות הטלית ונשבה שם הרוח והרימה את אמצעייתה ונעשה אהל". וכך באר תפארת ישראל (ויקין) אהלות פ"ח מ"ה):

"(נה) והעוף הפורח. אף שקשור בחוט, רק שהעוף פורח ומניע א"ע הנה והנה באויר [ולהרמב"ם דמוקי לעוף דמשנה א' בקשור היינו שקשור באופן שאינו יכול לעוף ממקומו ולהתנווד כלל], ונקט הכא ההיפוך מרישא בעוף ששכן, והיינו דלא תני בסיפא כבסיפיה וטלית דבקשור מאהיל, משום דגם הכא בקשור מיירי".

"(נו) וטלית המנפנת. שאינו קשור בשום מקום, רק הרוח הגביהו והוא עף באויר". "נט) כבש את האבן ע"ג הטלית. לא זו אף זו קתני לא מיבעיא ספינה קשורה שאינה מנידה א"ע כלל, אלא אפילו טלית שאע"ג שהניח אבן על קצהו הא', אעפ"כ ע"י הרוח הוא מניד א"ע למעלה ולמטה עולה ויורד,

מצטרפין זה עם זה לשיעור הכשר סוכה ואין האויר והסכך הפסול פוסלין מאחר שהכשר סוכה מתחבר יחד מן הצדדין ע"כ תוכן דברי התוספות".

וכ"פ הטור (או"ח סי' תרלב): "ואם האויר והפסול אין מהלכין ע"פ כל הסוכה אלא באמצעה יש אויר ג' על ג' או סכך פסול ד' על ד' אם יש ממנו עד הדופן האמצעי הכשר סוכה הכל כשר בין מה שבצדדין ובין מה שבצד הפתח אפי' מה שכנגד האויר והפסול כיון שהכל מחובר להכשר סוכה והרי הוא כפסל היוצא מן הסוכה דנידון כסוכה ותחת האויר והפסול לכד פסול ואפי' אין כדי הכשר סוכה ממנו עד הדופן האמצעי מצטרפין זה עם זה לשיעור הכשר סוכה ואין האויר וסכך הפסול פוסלין כיון שהכשר סוכה מתחבר יחד מן הצדדין". וכ"פ הלבוש סי' תרלב ס"ב.

עולה שאם נחשיב את גוף המאוורר ואת כנפיו כמעורבים בסכך (כשאינו מסתובב) אף אחד מהם אינו פוסל את הסוכה מכיון שאין כאן אפילו ארבעה על ארבעה טפחים רבועים. שאף הם אינם פוסלים סוכה.

ג. נראה שאף מותר לשבת תחתיו (כשאינו מסתובב), מכיון שהוא בטל לסכך. ודוקא ד' על ד' אוסרים לשבת תחתם. כאן אף שיש חלקים שאם נניחם זה ליד זה יוצר ריבוע של ד' על ד', הרי בפועל אינם כאלו ולכן מותר לשבת תחתיו כשאינו מופעל.

ד. נעבור לדון האם בעת שהמאוורר מסתובב מותר לשבת תחתיו.

ניתן לטעון שהמאוורר יוצר בעת סיבובו מעין סכך אסור גדול מד' על ד' טפחים. מאידך ניתן לטעון שכל זמן סיבובו יש שטח פנוי בין הכנפים של

חבל נחלתו

יא, טו. שעה"צ כא. פסק"ת שם הערה 11-10. הסוכה השלם מילואים שם ס"ק ג".

ראיותיו מדיני נויי סוכה, וכאמור לעיל איני חושב שניתן לכנות מאוורר נוי סוכה. אלא הוא כלי המסייע לשבת בתוך הסוכה.

והביא ממשנה ברורה (סי' תרכז ס"ק טו): "ומ"מ לענין תליית מנורות בסוכה נגד השלחן א"צ להחמיר שיהיו בתוך ד"ט ואדרבה יותר טוב ונכון להרחיקן מן הסכך כל מה שיוכל". והוסיף בשער הציון (סי' תרכז ס"ק כא): "ומפני זה גם כן יש להקל בתליית המנורות כמו שכתב החיי אדם, וגם דענין מנורות אין רגיל לתלותן רק נגד השולחן ואין שייך בזה שמא ישב תחתן".

וכך השיב הרב הגאון בן ציון מוצפי שליט"א: "תחת כנפיו לא מועיל".

מסקנה

מאוורר אינו פוסל סוכה בגלל מידותיו, אולם לכתחילה אין לשבת תחתיו.

אפ"ה כיון שעכ"פ נשאר אהילות שלו בצד א' הו"ל אהל, אף על גב שלפעמים הרווח שתחתיו גבוה ולפעמים נמוך".

תנועת האדם, והחי והדומם מעל האדם והטומאה אינה יוצרת אוהל, וא"כ נשליך לגבי כנפי המאוורר שאף הם בתנועתם המתמדת אינם יוצרים אוהל של יותר מד' על ד' טפחים.

אמנם ניתן לחלק ששם מדובר בתנועה אקראית ואילו כאן בתנועה קבועה כל זמן הסיבוב.

ולכן לכתחילה ראוי לא לשבת מתחת למאוורר פועל ומסתובב בתוך הסוכה, אולם בדיעבד יוצא י"ח גם אם ישב תחתיו.

ו. במרשתת מצאתי כמה משיבים.

השיב הרב יצחק בן יוסף: "כאשר המאוורר באמצע הסוכה בגודל של מעל 32 ס"מ על 32 ס"מ ורחוק מהסכך לכאורה פוסל. אך כאשר המאוורר חמתו מרובה מצילתו ועוד חלקו בתוך 4 טפחים בשני התנאים ביחד ניתן להקל. מקורות: תרכז, ד משנ"ב

סימן כה

אתרוג של שביעית גזול

שאלה

כליהם אתרוגים בטענה שהללו מופקרים וממילא הם זכאים לקטוף אותם ולצאת בהם ידי חובה בסוכות, וחלקם נוטלים אתרוגים ללא תשלום לכל הרחוב והשכונה¹.

בעל פרדס אתרוגים קיים שמיטה כמאמרה. הוא טיפל בפרדס כשליח בית דין, ומשווק את האתרוגים לפני סוכות ע"י אוצר בית דין. והנה אנשים באים עם ילדיהם (ממרחק של כ-80 ק"מ) וממלאים את

1. במידה והם מוכרים אותם עוברים במסחר בפירות שביעית וממון הקדוש בקדושת שביעית בידם.

חבל נחלתו

האם הם יוצאים בהם ידי חובה בסוכות?

תשובה

א. במוצאי שביעית האתרוגים הפקר משום שכל גידולם בשביעית. אולם בעל הפרדס עשה עבודות המותרות בשביעית עפ"י הוראת בית דין, ומשווק את האתרוגים ומוכר ונוטל תשלום עבור העבודה שהשקיע במשך השנה, כדי שהאתרוגים יהיו ראויים למצוה, והאתרוגים שהקוטפים באים ונוטלים נלקחים ללא תשלום. עולה השאלה: האם הם יוצאים י"ח בסוכות ביום הראשון ובשאר הימים. ב. אתרוג הגזול פסול.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרמט ס"א): "כל ארבעה המינים פסולים בגזול ובגנוב, בין לפני יאוש בין לאחר יאוש; אבל גזול וקנאו בלא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו, כשר, דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו; ויש מי שאומר דלא נפסל גזול וגנוב אלא לגנב ולגזלן עצמו, אבל לאחרים כשר בשאר הימים, חוץ מיום ראשון". עולה מן השו"ע שגזול פסול כל שבעת ימי הסוכות. ביום הראשון לכו"ע, ובשאר הימים יש מתירים לאחרים לצאת בארבעת המינים הגזולים.

כך פסק המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק ז): "אלא לגנב ולגזלן עצמו – מוכח מזה דדעת המחבר דהגזלן אינו יוצא אפילו בשאר הימים דלא בעינן בהו לכם והטעם דהו"ל מצוה הבאה בעבירה ואין נ"מ בזה בין לפני

יאוש ובין לאחר יאוש".

כמו"כ בשו"ע פסק שלא יכול לברך עליו ובאר המשנה ברורה (סי' תרמט ס"ק ו): "ומיהו לא יברך עליו – כיון שמתחלה בגזל בא לידו מחמרינן לענין ברכה דאית בה הזכרת שם שמים. ועיין במ"א שדעתו דדוקא בלא יאוש אבל אם היה יאוש עם השינוי מעשה או עם שינוי השם או עם שינוי רשות מותר לברך ג"כ אכן דעת הט"ז לעיל בסימן כ"ה והגר"א שם דבכל גווני לא יוכל לברך ועיין לעיל בסימן י"א סעיף ו' בבה"ל ד"ה ולענין ברכה"

ג. חוזרת השאלה מה דין האתרוגים הללו.

הקוטפים זכו מן ההפקר אבל חייבים לשלם לשליח בי"ד שטיפל באתרוגים מטעם אוצר בית דין.

בספר קטיף שביעית (פרק כב סעיף י) בפרק העוסק בפירות של אוצר בית דין, כתוב כך:

"יש לאפשר לכל אדם לקחת מהפירות (חזו"א מובא ב'הליכות שדה' גיליון 50 עמ' 35, בצאת השנה עמ' מב ד"ה ירקות). אנשים הקוטפים בעצמם או לוקחים פירות ישירות ממערך המיון, צריכים לשלם לבית הדין את חלקם בהוצאות הטיפול בפירות (בצאת השנה עמ' מב ד"ה ירקות והערה 10)".

וכך הסביר הגר"ש ישראלי זצ"ל את חיוב התשלום בספר בצאת השנה (עמ' מב הערה 10): "כן מסתבר, שזה שאמרו בתוספתא הנ"ל ששליחי בי"ד בוצרים ומכניסים לאוצר שהבאים אח"כ לקבל מהאוצר יצטרכו לשלם שכר פעולתם, וכדין אדם פרטי שיכול לשכור פועל ללקט לו מפירות שביעית (רמב"ם פ"י

ה"ב².

ולכן לפחות יש בכך גזל מפני דרכי שלום.

ה. ועוד טעם להחשיב זאת כגזל נמצא במלאכת שלמה (גיטין פ"ה מ"ח):

"ומצאתי בהגהות שבסוף רב אלפס חלק ב' מצודות חיה ועוף וכו' אין בהן אלא מפני דרכי שלום ודוקא למי שאין אומנותו בכך אבל למי שאומנותו בכך צריך להרחיק דאמרינן מרחיקין ממצודות הדג כמלא ריצת הדג דאמר ליה חיותאי שקלת אבל בע"א ליכא אלא מפני דרכי שלום ע"כ".

כאן בית דין מתוך אחריות לאתרוגים לכל ישראל מינה את בעל הפרדס לשלוחו לטיפול באתרוגים, המלאכה אינה קלה ודורשת מומחיות גדולה. אין הוא כסתם פורש מצודה אלא אומנותו בכך. ואמנם הפירות הפקר – אבל בשביל אתרוג אחד הקוטף לא יבוא ליטול מן ההפקר. רק הוצאות הנסיעה עולים על שווי הטיפול באתרוג. אדם הבא וקוטף עשרות אתרוגים (בכלים שאינם מתאימים ומשחית עצים) הוא ודאי מזיק וגזלן.

ו. דיון על מידת הפסלות של גזל מפני דרכי שלום נמצא באחרונים ומסכמים אותם באנציקלופדיה תלמודית (כרך לו, לכס):

"דבר הגזול שאינו חשוב גזל אלא מדברי-סופרים – כגון הגזול מציאת חרש-שוטה-וקטן, שאינה קנויה להם אלא מדבריהם – נחלקו אחרונים אם חשוב "לכם" אצל הגזלן: יש מן האחרונים שנראה מדבריהם שהדבר תלוי במחלוקת התנאים

עולה שהקוטפים מחזיקים בפירות שלהם, אולם הם חייבים בתשלום על פעולת אוצר בית הדין בפירות, והם אינם מתכוונים לשלם כלל. האם יש בכך גזל המונע מהם לצאת ידי חובה?

ד. נאמר בגיטין (פ"ה מ"ח): "מצודות חיה ועופות ודגים יש בהם משום גזל מפני דרכי שלום, רבי 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".

המחבר את שלשת המקרים שמן התורה הנוטל אינו עובר בגזל כיון שהדבר שנטל לא היה שייך למי שהחזיק בו, ואעפ"כ באו חכמים והגדירו זאת כגזל מפני דרכי שלום.

בכל שלשת המקרים ה'נגזל' טרח, ואמנם לא זכה עדיין בדבר שבו טרח, אולם עצם הטירחא שלו גרמה לחז"ל לקבוע שזהו גזל. ואמנם הגזלן לא צריך להשיב ממון ובכ"ז הוא קרוי גזלן.

וכן באר במלאכת שלמה (גיטין פ"ה מ"ח): "בראש הזית. של שכחה דאע"ג דהוה הפקר כיון דטרח להפילם הוה גזל מפני ד"ש".

נראה שאף בשאלה שלפנינו בעל פרדס האתרוגים טרח כל השנה בגידולם, לפי הוראת בית דין, ועתה, כאשר הוא צריך לקבל שכר על עמלו שגידל אתרוגים לכל עם ישראל כשליח בית דין – בא אחר וגזל.

2. בתוספתא נזכר שאיסוף הפרי נעשה ע"י שליחי בי"ד ולא פעולות נוספות. האחרונים בימינו הרחיבו זאת אף לעבודות מותרות נוספות.

חבל נחלתו

מה"ב. ואף שיש כאן יבול שמיטה שהוא הפקר לכל – מאחר שמונה שליח שטרח וטיפל בהוצאת הפרי, המעשה לכשעצמו קרוי גזל בלשון חכמים וודאי אין בו דרכי שלום, כאשר חומס את עבודתו של חבירו.

כמו"כ הקוטף מותר לקחת אתרוג אחד ולשלם למגדל-שלוח בית דין, אך כאשר הוא קוטף עשרות או מאות אתרוגים על מנת לסחור בפירות שביעית ודאי שיש כאן דררא דגזל. וכיון שחכמים קראו לזה גזל אין יוצאים בהם ידי חובה.

ז. ואוסף (נשמט מאנ' תלמודית) מביכורי יעקב (סי' תרמט ס"ק ה):

"ודע שבס' שער המלך (פ"ח מה' לולב ה"א) נסתפק בגזל מדרבנן, כגון שגזל מציאת חרש ושוטה וקטן שיש בו גזל מדבריהם מפני דרכי שלום ולא גזל גמור, אי מקרי לכם כיון דמדאורייתא הוי שלו. והעלה דאף דמה שאינו ראוי מדרבנן לבד ג"כ לא מקרי לכם, כדמוכח מהא דאמרינן דאתרוג של תרומה טמאה פסול, והרי תרומת פירות אינו רק מדרבנן וכמו שהוכיח הריטב"א שם, מ"מ הכא מקרי לכם כיון דאם גזל לא יוצא בדיינים ואינו חייב להחזיר, כמו שפסק הרמב"ם בהל' גזילה (פי"ז הי"ב). אבל כתב דמ"מ אינו יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה, ע"ש. והשתא, לפי המבואר כאן ובס"ק ו', דמה שאסור מטעם מצוה הבאה בעבירה לבד כשר לאחריים מיום ראשון ואילך, הגוזל מציאת קטן ונתנה לאחריים, אפילו ליכא יאוש, מ"מ האחריים יוצאים בו בשאר הימים. אבל לא ביום ראשון, דאפילו קנה מ"מ לענין ברכה אסרו

בגדרי גזל מדבריהם, שלדעת ר' יוסי הסובר שמדבריהם גזל גמור הוא – ויוצא בדיינים – אינו חשוב "לכם", ולדעת חכמים הסוברים שאינו גזל אלא מפני דרכי-שלום – ואינו יוצא בדיינים, ואף אין הגזלן חייב להחזירו – חשוב "לכם"³ (שעה"מ לולב פ"ח ה"א), וכתבו אחרונים שאף אם לדעת חכמים חייב הגזלן להחזירו מפני דרכי שלום, כל זמן שלא החזירו חשוב "לכם" אצלו (אמרי בינה דיני יום טוב סי' כא אות ז סוד"ה אולם). ויש סוברים שאף לדעת חכמים אינו חשוב "לכם" אצל הגזלן, מהם שכתבו שאף על פי שאין הגזילה יוצאה בדיינים, לדעתם צריך הגזלן להחזירה כדי לצאת ידי שמים, וכל דבר שחייב להחזירו לצאת ידי שמים אינו בכלל "לכם", ומהם שכתבו, שאף על פי שאינה יוצאה בדיינים, כיון שמדבריהם יש בזה גזל ואינה של הגזלן, אין הגזילה חשובה "לכם" (עי' שו"ת בגדי ישע סי' ג אות ח, בד' רש"י סוכה מו ב ד"ה מקנה, וע"ש שתוס' חולקים, וצ"ב שד' רש"י הם כשלא נתכוין לגנוב, ולכאוף כשאין כוונתו לגנוב לד"ה אין יוצא יד"ח), ומהם שכתבו שלסוברים שאף אם אין הגזילה יוצאה בדיינים, אם חזר הקטן או אביו ותפסו מן הגזלן, אין מוציאים מידם (עי' אמ"ב שם ד"ה וראיתי, שנחלקו אחרונים בזה), הואיל ויש לאחריים כח על הדבר ובידם לתפוס, אינו חשוב "לכם".

נראה שנחלקו האחרונים הן בדין 'לכם' והן בדין מצוה הבאה בעבירה בגזל מפני דרכי שלום. בהשלכה למקרה דידן – נראה לענ"ד שאינו יוצא לא ביום הראשון ולא ביום השני לא משום לכם ולא משום

3. בסוגריים – המקורות מאנ' תלמודית.

סימן כה – אתרוג של שביעית גזול

בי"ד".
"ומה שלא שילם את עלות ההוצאות, הרי זה דומה למי שקנה אתרוג ושילם בעדו אך לא שילם בעד הקופסא שהאתרוג הוכנס לתוכו, דהדבר פשוט דאדם יוצא יד"ח המצוה באתרוג כזה, כיון שמצוה הבאה בעבירה הוא באופן שהעבירה נעשתה במצוה כמו אתרוג הגזול. אבל מה שלא שילם על הקופסא, הרי העבירה לא נעשתה במצוה עצמה וברור שיצא יד"ח".
"וה"ה בנידון דידן מה שלא שילם בעד ההוצאות הרי זה עליו כחוב וכמלוה שצריך להחזיר, אבל עכ"פ האתרוג אינו גזול, ופשוט דיוצא בו ידי חובת המצוה כנלענ"ד בס"ד".
[והעירני ידידי הנ"ל (מתתיהו גבאי מחבה"ס בית מתתיהו): בנטילת הורמנא נראה דנכון לדמות מי שלא שילם על אתרוג שלקח מאוצר בי"ד למי ששכר פועל שילך עבורו אל הפרדס של בעל הבית ויקטוף משם עבורו אתרוג של שביעית והלך הפועל ועשה כן, וכשהביאו לידו לא שילם לו שכרו. ומעתה יש לומר דאם מה שלא שילם הוא משום דלא היו בידו מעות לשעה וסבר לזקפו בחוב אכן יוצא בו יד"ח, ואולם אם סבר להשתמט מחיובו הרי גזל ומצוה הבאה בעבירה ואף שהאתרוג הפקר – עכ"ד".
"אמנם אינני בטוח שכן הוא הדבר. דוכי נאמר כן גם לענין שופר ששכר את חבירו להביא שופר ולא שילם את שכרו דלא יצא⁵ וכן לענין אתרוג שלא בשנת השמיטה, ששכר את חבירו לקנות לו אתרוג ושילם בעד האתרוג אך לא שילם את טרחתו⁶, הנאמר דיש כאן

חכמים מצוה הבאה בעבירה לאחרים ביום ראשון, כמש"כ לקמן".

וא"כ הוסיף שאחרים יוצאים בו בשאר ימים, אולם ביום הראשון אינם יכולים לברך עליו. ומה שכ' שעה"מ שיוצא בו מדין 'לכם', לענ"ד בדיוק להבחנה זו קראוהו חכמים גזל, כדי שלא להחשיב זאת כשלו.

ח. יש להוסיף ראייה מדברי המגן אברהם (סי' תרלז ס"ק ג) שכתב: "אבל בס' יראים כתב דאפי' למ"ד גזל העכו"ם שרי מ"מ לא מקרי לכם". היינו, אף אם אין הגזל צריך השבה – זה עדיין אינו מחשיבו 'לכם'. ואף במקרה שלפנינו, אף שהאתרוגים שייכים להם ובנקל הם יכולים לתקן את העבירה בתשלום השכר לשליחי בית דין, עד שלא תקנו – גזל מפני דרכי שלום בידם⁴.

ט. מצאתי שהביא שאלה דידן בס' בית דויד – שביעית (עמ' צא):

"[ו] הלוקח פירות מאוצר בית דין בלי לשלם יש להסתפק אם הוי גזל שאפשר שכיון שטרחו בו לקוטפו ולהביאו לעיר ה"ה גזל את חלק הפועלים בזה אף שגוף הפרי נשאר הפקר וי"א שאם היה זה אתרוג יתכן שלא יצא ידי חובתו (עי' חוט שני קונטרס אוצר בית דין בדין פירות שברשות בית דין ומשנת הגרי"ש פ"ה סי"ח)".

י. ראיתי שהרב אליהו שלזינגר (שוואלין ודורשין ח' עמ' תע) כתב:

"ומכאן שאין דין גזל בפירות שביעית של הפקר הגם שהפירות מנוהלים בידי אוצר

4. עי' לגבי מה"ב באיסור דרבנן בספרי ח"ד סי' א עמ' 67 ואילך.

5. שופר הגזול כשר דאין גזל בקול.

6. באתרוג העמל של המגדל מעורב בגוף האתרוג ואינו דומה לאריזה או לשכר הבאה.

חבל נחלתו

מצהב"ע, וכפי הנראה לענ"ד אין בזה עבירה לענין לצאת יד"ח המצוה".
ולענ"ד הרב שלזינגר לא השווה זאת לדרכי שלום, ולא למד מהם, בהם הגזל אינו בדבר עצמו, אלא בטירחא של חבירו לזכות בחפץ, וק"ו כאן שהמטפל בשדה האתרוגים הוא שליח בית דין, והם באים וקוטפים עשרות ומאות אתרוגים, ודאי שיש בכך גזל מפני דרכי שלום, ואינם יוצאים ידי חובה לא ביום הראשון ולא ביום השני וכמובן שאינם יכולים לברך על האתרוגים.

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

לענ"ד ייתכן לומר שאתרוג של אוצר בי"ד הוא אמנם הפקר, אולם רק מבחינה זו שאינו שייך לבעליו הפרטיים, אולם הוא שייך לכלל ישראל. כלל ישראל הוא הבעלים על פירות השמיטה והוא מרשה לכל אחד מישראל לאכול מפירות אלו. והיא הנותנת, מפירות של אוצר בי"ד אין לאדם רשות לאכול ללא החזר הוצאות. ביה"ד, המייצג את כלל ישראל, הורה למגדל להוציא הוצאות רבות ע"מ לספק לעם ישראל אתרוגים כשרים למצוה, תמורת התחייבות להחזר הוצאות. הנוטל אתרוג ללא רשות ביה"ד גוזל בעצם את כלל ישראל. וחילא דידי, שהפקר של פירות שביעית אינו הפקר לכל העולם, אלא בעיקר לישראל, מתוספתא הובאה ברמב"ם (הל' שמיטה פ"ד, ל):

"עייירות ארץ ישראל הסמוכות לספר מושיבים עליהם נאמן כדי שלא יפוצו עכו"ם ויבזו פירות שביעית".

וכתב על כך המהר"י קורקוס (שם פ"ה הל' יג):

"אע"פ שמוותר להאכיל גוי בפ"ש, כגון שכירו וכן ביתו, מ"מ סתם גוי אסור, משום ש"להפסד קרינן ביה והכתוב אמר 'לאכלה ולא להפסד'".

ר"ל פ"ש מיועדים לאביוני עמך (וכן כל הישראלים שאין להם פירות) ולכן גוי האוכל פ"ש מפסיד את אביוני ישראל הזקוקים להם. משא"כ גוי שכיר וכן בית, מכיון שאוכל על שולחנו של בעה"ב, מכוח ישראל הוא אוכל.

וכ"כ החזו"א (שביעית סי' יד אות ד):

"מצד הבעלים הוי הפקר גם לנוכרים אבל מצד אביוני עמך אסור לנוכרים... עיכוב הנוכרים מצד בעלות... העיכוב לנוכרים מחמת גזל כל ישראל... שפירות שביעית קדושין הן למצותן מוזהרים ב"נ שלא לקפח ישראל ממצותן.

וזו גם כוונת הרמב"ם בפהמ"ש (שביעית פ"ד מ"י):

"אסור לקצוץ האילנות בשנה שביעית אם התחילו להוציא פירותיהן מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם".

מש"כ "לכל אדם" כוונתו בעיקר לישראל. אך מכיון שמוותר להאכיל פ"ש לגוי שכיר וכן בית נמצא שהגוזל את ישראל גוזל בעצם את כל בנה"א.

והמהדרין מן המהדרין

- א. כתב בבית הלוי (חנוכה):
"הנה הא דמצינו במצוה זו הידור ויותר הידור, הנראה משום דעיקר הנס תכליתו היה רק משום הידור מצוה לחודא ולא משום עיקר המצוה, דהרי היה בפך שמן להדליק בו לילה אחת והרי היו יכולים לעשות פתילות דקות ביותר שתהיה הפתילה חלק שמינית מן מה שהיה רגיל להיות בכל יום מקודם והיה מספיק לשמונה ימים והיה מקיים עיקר המצוה דהרי אין שיעור לעובי הפתילות, וכל הנס היה רק משום הידור מצוה שיהיו הנרות יפים כמו שהיו מקודם וע"כ תיקנו חכמים במצוה זו הידורים יותר מבכל מצוה".
ננסה להבין, איך הבינו הראשונים את ההידורים מבחינה הלכתית.
- ב. בשבת (כא ע"ב) נאמרה הברייתא הידועה ועליה התוספות של האמוראים:
"תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר: טעמא דבית שמאי – כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל – כנגד ימים היוצאין. וחד אמר: טעמא דבית שמאי – כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל – דמעלין בקדש ואין מורדין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית
- הלל, זה נותן טעם לדבריו – כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו – דמעלין בקדש ואין מורדין".
ג. לברייתא הזאת אין מקבילה בתלמודים. בירושלמי לא נזכרה מצות נר חנוכה, לא נר איש וביתו ולא ההידורים, אלא הברכה עליו (סוכה פ"ג ה"ד), ומה דינו אם הזיק על ידו (ב"ק פ"ו ה"ח).
במסכת סופרים (פ"כ ה"א) נאמר: "אמר, בעשרים וחמשה בכסליו מדליקין נר חנוכה. ואסור להדליק בנר ישן, ואם אין לו אלא ישן, מלבנו באור יפה ומותר. ואין מגביהין אותו ממקומו עד שיכבה". ואין שום הזכרה של מהדרין.
במגילת תענית (ליכטנשטיין, הסכוליון) נאמר כך: "מצות נר חנוכה נר אחד לכל בית, והמהדרין נר אחד לכל נפש, והמהדרין מן המהדרין מוסיפין נר לכל נפש ונפש לכל לילה". הלשון 'לכל נפש' כוללת לכאורה כל נפש בבית – כולל נשים וילדים, כאשר המדליק הוא בעל הבית בלבד (ומתאים לשיטת הרמב"ם שתובא להלן). לפי מגילת תענית לגבי המהדרין מן המהדרין אי אפשר לדעת את מספר ימי החנוכה, ואין משמעות לכמות הנרות אלא ההידור בעצם הריבוי.
ד. נחזור לברייתא. כל המחלוקות שנזכרו בסוגיא הן ביחס למהדרין מן המהדרין:
1) מחלוקת בית שמאי ובית הלל אם פוחת והולך או מוסיף והולך.

חבל נחלתו

2) מחלוקת בטעמי מחלוקת ב"ש וב"ה, האם כנגד ימים הנכנסים והיוצאים. או כנגד פרי החג ומעלין בקודש.

3) דברי ר' יוחנן ששני זקנים בצידינהגו אחד כב"ש ואחד כב"ה, ונתנו טעמם לפי הלשון השני שהביא עולא במחלוקת האמוראים בא"י.

קצת נראה משתיקת הירושלמי ומסכת סופרים מדין מהדרין, שהציבור ברובו לא נהג כמהדרין או כמהדרין מן המהדרין, אלא הסתפק במצוה דרבנן גופה – נראיש וביתו.

עוד נראה שבזמנו של ר' יוחנן עדיין לא נפסקה הלכה כב"ה לגבי ההידור וכל זקן נהג כפי שנהג, ולכן היה זקן בצידינהג לפי ההידור של בית שמאי. או שהלכה כב"ה הקבועה עפ"י בת קול (עירובין יג ע"ב) אינה מחייבת כמו שאר מחלוקות ב"ה וב"ש משום שכל מחלוקתם היא בהידור מצוה בלבד, וכ"א יכול להדר כרצונו¹.

ה. תוספות (שבת כא ע"ב ד"ה והמהדרין מן) באר: "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית".

היינו, לפי תוס' המהדרין מן המהדרין מוסיפים נרות על המצוה גופה – נראיש

וביתו, לפי מספר הימים, אבל אם יוסיפו על המהדרין היינו הוספת נר לכל אחד ואחד לפי מספר הימים, לא יתפרסם באיזה יום של חנוכה עומדים, כי אולי כמות הנרות היא לפי בני הבית, ולכן, לפי תוס', כל הבית מדליק ביום הראשון אחד וביום השני שנים, אע"פ שבני הבית רבים. משמע ממנו שההידור של מהדרין מן המהדרין הוא בפרסום מספר הימים של חנוכה. ואע"פ שהוא רק הידור אחד, קרוי 'מהדרין מן המהדרין' כי יש בכך יותר הידור – לפי תוס', וכ"כ גם בתוספות הרא"ש².

ו. הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ד) מביא שתי שיטות במהדרין:

הלכה א

"כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נראיש".

הלכה ב

"כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

1. בפוסקים מצאתי בסידור רבינו עמרם גאון (סדר חנוכה), סמ"ק סימן ר"פ, ובמחזור ויטרי (סדר חנוכה סי' רלח) שפסקו בפירוש הלכה כבית הלל בהלכה זו. וכן באבודרהם (סדר הדלקת נר חנוכה): "חנוכה נוטריקון, ח' נרות, ו'הלכה כ'בית הלל, שאמרו, יום ראשון מדליק נר אחד, ומכאן ואילך מוסיף והולך".

2. אף הראשונים בהערה הקודמת כתבו כתוס', ביום הראשון מדליק אחד וביום השמיני שמונה.

הלכה ג

"מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק כליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד".

לפי הרמב"ם (הל' א ו-ב) ההידור של מהדרין מן המהדרין הוא בריבוי הנרות לפי בני הבית ולפי מספר הימים (כאשר רק בעל הבית מדליק), ובניגוד לתוס' אין פרסום של מספר ימים, שכן אם מדליקים בבית אחד שלשים נרות ובבית שני ארבעים ושניים, לא ברור אם לא יתחילו למנות את הנרות באיזה יום עומדים, כש"כ כשאין יודעים מה מספר בני הבית.

מנהג ספרד שמביא הרמב"ם בהלכה ג, הוא לכאורה כתוס', שכל הבית מדליק יחד ומוסיף והולך.

ז. בתורת משה (פרשת מקץ) באר את שורש המחלוקת בטעמי מהדרין מן המהדרין:

"ונלענ"ד נפקא מינה לדינא, דמאן דיהיב טעמא נגד מספר הימים, א"כ המהדרין מן המהדרין לא יעשו הידור הראשון, דא"כ לא נדע מספר הימים, וזו שיטת תוס', ולמאן דיהיב טעמא כפרי החג ומעלין בקודש, לא איכפת לן אם לא ניכר לדין מספר הימים בנרות, כי קמי שמיא גליא, וזו היא שיטת רמב"ם (ה' חנוכה פ"ד ה"א)".

לפי החת"ס (=תורת משה) מחלוקת הטעמים שנחלקו בהם שני אמוראים בא"י היא הגורמת למחלוקת התוס' והרמב"ם, בדרך קיום המצוה של מהדרין מן המהדרין (ועי' להלן בביאור הגר"א), ולהלן יובאו נ"מ הלכתיות בין הטעמים.

ח. הסביר בבית הלוי (חנוכה):

"בגמרא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין כו' וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין. לכאורה מאי נ"מ בפלוגתא זו. ולכאורה יש לומר באין לו נרות לכל הצורך וכגון כליל שלישי ואין לו רק שני נרות דאי טעמם דב"ה כנגד ימים היוצאין א"צ להדליק רק נר אחד עיקר החיוב דמאי הידור יהיה אם ידליק כליל שלישי שני נרות כיון דאינו כנגד מספר הימים אבל לטעם דמעלין בקודש צריך להדליק שנים דאע"ג דאי אפשר לו להיות מעלין מ"מ אין לו להיות מוריד ואין לו להדליק היום פחות מאתמול כיון שיש לו שנים".

בית הלוי מביא נ"מ הלכתית בין שני טעמי ההידור (ימים הנכנסים ומעלין בקודש) אם יש טעם להדלקה בלילה השלישי רק שני נרות.

ומוסיף:

"והנה ראיתי בביאורי הגר"א (סי' תרעא ס"ב) שכתב בדעת הרמב"ם דס"ל דמהדרין מן המהדרין קאי על מהדרין וכל אחד מוסיף והולך. והתוס' הקשו על זה דא"כ הא ליכא היכרא דימים הנכנסין ויוצאין דיסברו שכך בני אדם בביתו, מש"ה כתב דמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו. וכתב הגר"א לתרץ דעת הרמב"ם דס"ל דלהך מ"ד דמפרש טעם דב"ש כנגד פרי החג ודב"ה משום מעלין בקודש לא איכפת ליה כלל שיהיו הנרות כמספר הימים והרי קיי"ל כהך מ"ד כדמסיק בגמרא מהני שני זקנים שבצידון ומש"ה פסק הרמב"ם כן. ועכ"פ לדבריו נתבאר דנ"מ טובא בהך פלוגתא".

הגר"א מדייק כחת"ס וכבית הלוי במחלוקת הטעמים ומביא מסקנה הלכתית

חבל נחלתו

חשובה: לשיטת הרמב"ם אין נ"מ להתאמה של מספר הימים, אלא עצם הריבוי הוא העיקר. ולפי דבריו אם טעה והדליק נר אחד נוסף ליום, אין צריך לכבותו. (וכן אם פחת כפי שהביא בית הלוי לפני כן).

בית הלוי מוסיף ומבאר את הבנת תוס' במחלוקת הטעמים, והנ"מ לפי תוס' ביניהן:

"ולתוס' ההכרח לומר דס"ל דבזה כ"ע מודים דעיקר ההידור הוא שיהיו הנרות לפי מספר הימים שנעשה בהם הנס דאל"כ למה לו להוסיף או לפחות רק דבהא פליגא דלטעם הראשון ס"ל לב"ש דכן היה התקנה של ההידור שיהיה דוקא כנגד ימים הנכנסין וב"ה ס"ל שההידור הוא דוקא כנגד היוצאין, ואידך מ"ד ס"ל דלא פליגי בהא וכ"ע מודים דהיו יכולים לעשות ההידור או כנגד הנכנסין או כנגד יוצאין רק ב"ש ס"ל דתיקנו זה ההידור של כנגד הנכנסין וכמו שהיה בפרי החג וב"ה ס"ל דעשו ההידור כנגד היוצאין משום דמעלין בקודש. אבל מ"מ עיקר ההידור הוא לכ"ע מה דהנרות הם כמו מספר הימים ומש"ה הקשו התוס' שפיר והוכיחו דמהדרין מן המהדרין קאי אנר איש וביתו. וגם להתוס' נ"מ לדינא בהך פלוגתא באין לו כל הצורך מיום החמישי ולמעלה ואין לו רק ד' נרות דלטעם הראשון לא ידליק לב"ה רק נר אחד דבארבע ליכא הידור כלל אבל לטעם השני דגם ב"ה מודים דהיו יכולין לעשות הידור של הנכנסין ורק משום מעלין בקודש א"כ כשאיין לו רק ארבע ידליק ד' ויהיה ההידור

כנגד ימים הנכנסין".

לפי הסברו בשיטת תוס' עולה שאם אין אפשרות לעשות לפי הימים היוצאים עושים לפי הימים הנכנסים.

ט. בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג, סימן נח אות ב) אף הוא הביא מהגר"א את טעמי מחלוקת הרמב"ם והתוס'.

וכתב: "ומבואר דלהרמב"ם לא איכפת לן בזה שאין היכר במספר הימים. ובביאור הגר"א סימן תרע"א סק"ד כתב שמחלוקת התוס' והרמב"ם תליא בפלוגתת האמוראים בטעמם של ב"ש וב"ה, דלמ"ד דטעמייהו כנגד ימים הנכנסים או היוצאים צריך היכר למספר הימים, וזהו כשיטת התוס' אך למ"ד כנגד פרי החג או משום מעלין בקודש אין צריך היכר על מספר הימים. והוכיח מדהביא הרי"ף מימרא דשני זקנים היו בצידן וכו', לומר שההלכה כהטעם של מעלין בקודש והוא כשיטת הרמב"ם דלהאי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים. וקשה דא"כ נחלקו בפירוש של המהדרין מן המהדרין ומפשטות הגמ' משמע דרק נחלקו בטעמייהו של ב"ש וב"ה, וגם אפשר דלפיכך גם הביא הרי"ף מעשה דשני זקנים לאשמועינן דמותר לנהוג בהידור זה כב"ש וכמ"ש הריטב"א שבת שם בד"ה אחד עשה כדברי ב"ש, (וכ"כ בביאור הלכה שם בד"ה ו"א וכו' ולולי דברי קדשו וכו' עיין שם ולא ראה הריטב"א הנ"ל)".

הגר"א סובר שהרי"ף (שבת ט ע"ב) פסק כרמב"ם מפני שהביא את הזקנים בצידן שנחלקו רק אם מעלין בקודש או פרי החג. ולא איכפת שאין היכרא של ימים

הטעמים שבגמ' הם בעיקר על ריבוי הנרות ומספר הימים, ולא היכר של הימים, ולכן הביא הרמב"ם מנהג ספרד שהוא כמנהג המהדרין בלבד ואינו סותר למהדרין מן המהדרין".

עולה מדבריו שמהדרין מן המהדרין כולל שני הידורים. ולפי הבנת הרמב"ם, בספרד לקחו את ההידור השני של מספר הימים בלבד, ואם רוצים להדליק גם כמספר בני הבית וגם לפי מספר הימים רשאים, ואין צריכים לדקדק כתוס' שיובחן מיד כמה ימים בחנוכה. והוסיף הגרשז"א בהמשך שלפי הרמב"ם רק בעל הבית מדליק ואילו לפי תוס' כ"א מדליק, ולכן לפי שיטת הרמ"א כ"א צריך להדליק במקום אחר שיהיה היכר למספר הימים. י. פסק השולחן ערוך (א"ח סי' תרעא ס"ב): "כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר". ורמ"א הגיה: "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט; ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)".

מתבאר לפי הגרשז"א שספרדים הנוהגים כפסק השו"ע, יש להם רק הידור אחד – של מספר הימים (הן לפי תוס' שההידור הוא על גבי נר איש וביתו, והן להבנת הגרשז"א במנהג ספרד שמביא הרמב"ם), ואילו

הנכנסים³. הגרשז"א הקשה שמן הגמרא לא מבואר שהטעמים למח' ב"ש וב"ה הם גורמים להידור בדרך שונה. ועוד הקשה שאולי הבאת הזקנים בצידין היא להגיד שמותר לנהוג בהידור מצוה אף כב"ש, וציין שכן כתב הריטב"א וכן כתב המשנ"ב מדעתו בבאור הלכה.

בהמשך כתב הגרשז"א: "ולכן נראה דכל עיקר ענין המהדרין הוא לפרסם הנס בריבוי נרות, אלא שהמהדרין עשו ריבוי הנרות כפי מנין אנשי הבית ולא עשו שום היכר במספר הימים, והמהדרין מן המהדרין עשו שני הידורים בריבוי הנרות גם כנגד כל אחד ואחד וגם כנגד הימים, אבל לא נתכוונו לעשות היכר של מספר הימים, וכמו שלא עשו שום היכר בחול המועד למספר הימים כך גם בחנוכה, ורק ריבוי הנרות יהא כנגד הימים, ונמצא לפי"ז שגם מנהג ספרד הוא להיות כהמהדרין ולהרבות בנרות ולא כהמהדרין מן המהדרין אלא שמנהגם נעשה כדי שיזכרו גם את מספר הימים ולכן קבעו מנהג אחד לכל הבתים שבמקום להרבות בנרות שבכל לילה לפי מספר בני הבית, יהא הריבוי לפי מספר הימים ובזה קיימו מנהג המהדרין, אבל ודאי שאם אחד רוצה לעשות כההידור של המהדרין מן המהדרין ויהא היכר בהדלקתו הן למספר אנשי הבית וגם להיכר הימים בשביל אנשי הבית ודאי הוא בכלל המהדרין, דלא ס"ל כלל כהתוס' שא"א לקיים תרוייהו, דודאי יכול לקיים שני ההידורים יחד אף על פי שאין היכר למספר הימים. ונמצא שגם שני

3. הלכות גדולות (סימן ט – הלכות חנוכה עמוד קנו) מסייע לגר"א והביא רק את הטעמים של פרי חג למעלין בקודש כטעם המח' בין ב"ש וב"ה.

חבל נחלתו

אשכנזים הנוהגים כרמ"א יש להם שני הידורים (לכל בני הבית ולפי מספר הימים, וכיון שקבלו ע"ע חומרת התוס' כ"א מדליק במקו"א).

סימן כז

הדלקת נר חנוכה ע"י נכרי עבור ישראל המברך

שאלה

מכבה ומדליקה. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה – שפיר. אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה, האי מכבה ומדליקה? מכבה ומגביה ומניחה ומדליקה מיבעי ליה! ועוד, מדקא מברכינן אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה שמע מינה: הדלקה עושה מצוה, שמע מינה. והשתא דאמרין הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן – לא עשה ולא כלום. אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס".

פרש רש"י (שבת כב ע"ב):

"אי הדלקה עושה מצוה – אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקה – מדליקין, כדאשכחן במנורה".

"ואי הנחה עושה מצוה – ועיקר מצותה תליא בהנחה".

באר הריטב"א (שבת כב ע"ב):

"אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינן אי הדלקה עושה מצוה מדליקים מנר לנר וכו'. יפה פרש"י ז"ל דודאי איכא מצוה בהדלקה אלא בעינן למימר דנחזי אי עיקר מצוה בהדלקה אי עיקר מצוה בהנחה, ואי הדלקה עיקר מצוה מדליקים מנר לנר ואפי' בקינסא דהא לצורך הדלקה דמצוה הוא וליכא בזווי מצוה קמייתא, ואי הנחה עיקר מצוה אין מדליקים מנר לנר דהויא צורך הדלקה זו כעין דבר של חול...". וכ"פ הרא"ש (שבת פ"ב סי' ז).

קשיש מישראל שאינו יכול בגלל מוגבלות גופנית להדליק נר חנוכה, ויש לו מטפל נכרי. האם יכול הקשיש לברך, ולשלוח את הנכרי להדליק לו את נר חנוכה, או שחייב להדליק ע"י אדם מישראל, ואם חייב להדליק דוקא ע"י בר חיובא ולא קטן, האם יכול לאחר הדלקת נכרי נר חנוכה, לברך את ברכת הראיה?

תשובה

א. נאמר בשבת (כב ע"ב):

"מאי הוי עלה? אמר רב הונא בריה דרב יהושע: חזינא אי הדלקה עושה מצוה – מדליקין מנר לנר, ואי הנחה עושה מצוה – אין מדליקין מנר לנר. דאיבעיא להו: הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה – תא שמע. דאמר רבא: היה תפוש נר חנוכה ועומד – לא עשה ולא כלום. שמע מינה: הנחה עושה מצוה – התם: הרואה אומר לצורכו הוא דנקיט לה. תא שמע. דאמר רבא: הדליקה בפנים והוציאה – לא עשה כלום. אי אמרת בשלמא הדלקה עושה מצוה – הדלקה במקומו בעינן. משום הכי לא עשה כלום. אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום? – התם נמי; הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה. תא שמע, דאמר רבי יהושע בן לוי: [כג ע"א] עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצאי שבת

סיכום המאירי (שבת כב ע"ב):

"נחלקו בגמרא בהדלקת נר חנוכה אם הדלקה עושה מצוה אם הנחה עושה מצוה ועל דעת האומר הנחה עושה מצוה אין קפדים בהדלקתה תדלק במקום שירצה ועל יד מי שירצה ובלבד שיניחה בן דעת במקום הראוי אחר שהודלקה. וכן אם היתה הנר מאליה במקום הראוי לה והודלקה שם צריך להגביהה ולחזור ולהניחה שהנחתה אחר הדלקתה היא המצוה ומ"מ הלכה שהדלקה עושה מצוה וכמו שאנו מברכים להדליק ולא להניח ומעתה צריך שידליקנה בן דעת ובמקומה הראוי האם הדליקה חרש שוטה וקטן אפילו במקומה או בן דעת שלא במקומה ואח"כ הניחה במקומה אין זה כלום מעתה היה תופש נר חנוכה ועומד אינו כלום וכן הדליקה לפניו והוציאה בחוץ ואף באלו אתה רשאי לצרף טעם אחר בפיסולו שהרואה אומר לצרכו הדליק וכן אתה למד מדין הדלקה עושה מצוה שעשית שהיתה דולקת והולכת כל היום למוצאי שבת צריך לכבותה ולהדליקה ואין צריך להגביהה כדי להניחה לשם מצוה".

וכ"כ בפסקי רי"ד (שבת כב ע"ב):

"דאיבעיא להו הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. פי' אף על גב דתרויהו קא עבדינן, מיבעיא לן עיקר המצוה מה היא, ונפקא מינה שלא לעשותה על ידי חרש שוטה וקטן כדלקמ', דאי הדלקה עושה מצוה והיא עיקר לא מדלקינן לה על ידי אילו, אבל הנחה עבדי. ואי הנחה עיקר, מדלקי ולא מנחי. ואסיק' דהדלקה עושה מצוה, והיא עיקר המצוה, ומשום הכי מברכינ' להדליק נר שלחנוכה ולא מברכי' להניח. והשתא דאמרת הדלקה עושה מצוה, הדל[י]קה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום. אשה ודאי מדלקה דאמ' ר' יהושע בן לוי אשה חייבת בנר חנוכה

שאף הן היו באותו הנס".

עולה שהמצוה היא ההדלקה ולכן מי שאינו בר חיובא אינו יכול להדליק נר חנוכה.

והרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ט) כתב מפורש: "נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או גוי לא עשה כלום עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה".

העיר הפני יהושע (שבת כג ע"א): "בגמרא ועוד מדקא מברכינן כו' להדליק נר של חנוכה ש"מ הדלקה עושה מצוה. לכאורה נראה מזה דבנר של שבת דעלמא דמברכינן נמי להדליק נר של שבת היינו נמי משום דהדלקה עושה מצוה. וא"כ לפי"ז בעשית שדולקת מערב שבת בעוד היום גדול היה צריך לכבותה ולהדליקה כשהגיע זמן הדלקה כדאמרינן הכא לענין נר חנוכה ומלשון הפוסקים לא משמע כן אדרבה משמע להיפך דאף שהדליק בעוד היום גדול אפ"ה יכול לברך אח"כ בזמנה. ונראה לי דלא שייך הך מלתא דהדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה אלא בנר חנוכה לחוד שאינה עשויה לאורה לא מיבעיא למ"ד דאסור להשתמש לאורה אלא אפילו למ"ד דמותר להשתמש לאורה אפ"ה אין עיקר מצותה בשביל כך ומש"ה אי איתא דהנחה עושה מצוה היה צריך לברך להניח נר של חנוכה או וצונו על נר חנוכה משא"כ בנר שבת ויו"ט דעיקר מצותן לאורה משום שלום ביתו אם כן לכו"ע יש לברך להדליק ולא להניח כיון שאין האור אלא ע"י הדלקה"...

עולה עפ"י הגמרא והפוסקים שאין להדליק נר חנוכה ע"י מי שאינו בר חיובא, ובמצוה זו אף נשים הן בנות חיובא.

ב. העיטור (הלכ' חנוכה) כתב שקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק, אף עבור

חבל נחלתו

הדלקת חפצא של נר חנוכה ולכן יוצאים כל בני הבית מצות נ"ח, מאחר שיש חפצא של נר חנוכה דלוק בביתם".

ג. במקראי קודש על חנוכה (לגרצ"פ פרנק, סי' יא) דן האם אפשר לעשות שליח חש"ו ועכו"ם להדליק נר חנוכה. והביא שבספר 'חסד לאברהם' להגר"א תאומים (או"ח סי' פ) העלה את השאלה שמה שנפסל בגמרא הוא דוקא שלא בשליחות, אבל בשליחות מועילה הדלקתם מדין שליחות.

אמנם למעשה נראה שלא קיבל את דבריו.

וכן הביא זאת בחשו"ק חמד (גיטין סו ע"א):

"...ובשו"ת זכר יהוסף (חלק ג סימן רמד) הקשה שהפמ"ג סתר עצמו, שבהלכות חנוכה (א"א סימן תרעט סק"א) כתב שאם קיבל שבת בפירוש צ"ע אם יכול לומר לאחר להדליק בשבילו, דנראה שהוא מטעם שליחות, וקיי"ל כל מילי דאיהו לא מצוי עביד, לא מצוי משויא שליח, ותיריך דלאו שליחות ממש הוא, כיון שההדלקה הוא בממונו, ואחר מעשה קוף בעלמא עביד. וקשה דהלא חל השליחות כיון דלא הוי אלא מחוסר זמן, ועוד דרק איסורא הוא דרביע עליה, ולמה לא מהני השליחות כמו שמועיל כשעשה שליח לכתוב גט לאשתו בשבת".

"ונראה לתריך דבנר חנוכה אין את שתי הסברות שכתב הפמ"ג, דאין לומר שמהני שליחות בנר חנוכה מטעם שהוי מחוסר זמן, דהא בנר חנוכה כשיעבור הזמן של שבת, גם נתבטל מצות הדלקת נר חנוכה של אותו היום. וכן יתכן שלא שייך לומר את הסברא דאיסורא הוא דרביע עליה, אבל בלא האיסור יכול לקיים המצוה, דבשלמא בגט אילו יכתוב

אחרים: "ואסיקנא הדלקה עושה מצוה [דהא דאמר רבא וכו' לא עשה] ולא כלום לאו משום דהנחה עושה מצוה אלא הרואה אומר לצרכי' הוא דנקיט ליה. ואריב"ל עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולה למו"ש (מרבה) [מכבה] ומדליקה ש"מ הדלקה עושה מצוה הלכך הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום, ומסתברא כשלא הגיע לחינוך אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא".

והובא בשולחן ערוך (או"ח סי' תרעה ס"ג): "אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה; אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואף על פי שהניחה גדול; ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך, מותר".

ופסק המשנה ברורה (סי' תרעה ס"ק ג): "ויש מי שאומר וכו' – הנה לפי מה שסתם המחבר בסימן תרפ"ט ס"ב משמע דלמעשה אין לסמוך שיהיה הקטן יכול להוציא בהדלקתו לגדולים [אחרונים]".

וכ"פ בערוך השולחן (או"ח סי' תרעה ס"ה). וכן כתב ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק, ברכות טו ע"א):

"ועיין בשו"ע (או"ח סי' תרעה סעיף ג) שפסק שאם הדליק חש"ו נר חנוכה לא עשה כלום ויש אומרים שבקטן שהגיע לחינוך יוצאים. ובביאור הגר"א שם הקשה דהא ניחא אליבא דר"י המכשיר קטן לקריאת המגילה, אמנם קיי"ל כרבנן דקטן אינו מוציא את הגדול בקריאת המגילה (שו"ע סי' תרפ"ט סעיף ג), וא"כ מהי סברת היש אומרים דקטן מדליק נר חנוכה ומוציא בהדלקתו את הגדול. ונראה לתריך דבנר חנוכה חל החיוב על הבית – דהיינו שיהא נר חנוכה דלוק בביתו, ואם חל חלות שם חפצא של נר חנוכה בנר הדלוק בביתו כל בני הבית ממילא יוצאים יד"ח. ואף בקטן שהגיע לחינוך הרי הדלקתו הויא

וכאמור לא נפסק כן למעשה.
 ד. ראיתי לחקור, שאף אם אינו יכול לברך על הדלקת חש"ו ונכרי מפני שהדלקה עושה מצוה, אולי כל המחלוקת היא דוקא בברכה ראשונה של הדלקה אבל 'על הנסים' ואולי אף שהחיינו יוכל לברך הקשיש שאינו יכול להדליק בעצמו על הדלקת מטפלו.

והשאלה תלויה האם בגלל הדלקת הנכרי כל ההדלקה פסולה והרי זה כסתם נר של חול או שההדלקה כשרה שהרי סו"ס הנר דולק במקומו לשם נר חנוכה אבל 'להדליק' לא ניתן לברך עליו. ודעתי נוטה יותר לצד השני, שכן אין מעשה מיוחד בנר, וממילא נר הדולק במקומו בהוראת ישראל יש בו פרסומי ניסא, אלא שמעשה ההדלקה לא נעשה ע"י ישראל, ולכן לא ניתן לברך עליו להדליק.

וקצת ראיה מלשון הר"ן (על הרי"ף, שבת י ע"א): "אמר רב חייא בר אשי וכו'. הרואה נר חנוכה צריך לברך. העובר בשוק ורואה באחת החצרות נר דולק...". משמע שאין הרואה צריך לברר אם הנר הודלק לשם חנוכה, אלא ברכת 'על הנסים' היא על פרסומי ניסא, ופרסומי ניסא נעשה אף אם הנכרי הדליק עבור ישראל.

וכן אולי ניתן ללמוד מדברי שו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן יג):
 "ע"ד שאלתו במי שהדליק נר חנוכה בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה ורק קודם שהדליק כולן, נזכר דעדיין לא בירך אם יש לו לברך או לא".

"נ"ל דברכת על הנסים ושהחיינו אם אירע כן בליל א' אף דמיד שהדליק הנר גמר מצות הדלקתו, מ"מ מברך אותם, דלא גרע מרואה דמברך נ"ח, דפשיטא אף לא בירך מיד

גט בשבת ויגרשנה הרי היא מגורשת, כמבואר בשו"ע (אהע"ז סימן קכג סעיף ה) 'הכותב גט בשבת או ביום הכפורים בשוגג, ונתנו לה הרי זו מגורשת', ומה שבמזיד לא הוי גט, היינו משום דנעשה מומר, יעו"ש. אבל בנר חנוכה אם הדליק בשבת במזיד, אולי לא קיים המצוה, דהוי מצוה הבאה בעבירה".

"ובשו"ת זכר יהוסף הקשה על השואל ומשיב שצ"ן את הקושיא מהפמ"ג, שלא זכר מדברי עצמו שכתב (תנינא ח"ב סימן טו) שאפשר להדליק נר חנוכה על ידי אינו יהודי כיון דהוי שבות במקום מצוה לא גזרו, ואף דקיי"ל הדלקה עושה מצוה, ואם הדליקו חרש שוטה וקטן לא יצא, היינו להוציא אחרים אינם יכולים, אבל להדליק בשביל ישראל אפשר דשרי, ומה דאמרינן הדלקה עושה מצוה, היינו שבזה נתפרסם הנס, אבל אין נפקא מינה מי הדליקו. וא"כ אף נר חנוכה אפשר לעשותו בשבת ע"י נכרי. ואולי אפשר לתרץ דמה שיכול להדליקה על ידי נכרי, לא חשיב דאיהו מצי עביד, כיון שהוא בעצמו אינו יכול לעשותו".

"עוד הוסיף בשו"ת זכר יהוסף בשם הארץ צבי שחדש על פי דברי הנתיבות (סימן קפב סק"א) שהיכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, היינו כשהמעשה אין לו קיום אלא על ידי השליחות, אבל בדבר שהמעשה אינו יכול להתבטל, אף אם יבטל השליחות, יש שליח לדבר עבירה, אם כן ה"ה לגבי מינוי שליחות, שאע"פ שהמשלח אינו יכול לעשות את המעשה, מ"מ אם המעשה אינו יכול להתבטל, השליחות קיימת, וממילא הכא נמי גבי נר חנוכה אף אי נימא דלא מצי משוי שליח במאי דלא מצי עביד, מ"מ כיון דהמעשה קיים א"כ ממילא יוצא גם כן ידי חובת קיום המצוה".

חבל נחלתו

בתחילת ראייתם, מ"מ מברך בעוד שרואם, ה"נ כן".

וכמובן אם מבינים שכיון שהדלקת חש"ו ונכרי פסולות וה"ז כנר של חולין אין ראייה מדברי רעק"א.

וכך אמנם כתב בספר אהל מועד (שער מועד קטן דרך א נתיב ו): "נר חנוכה שהדליקה חש"ו לא עשה כלום וצריך לכבותה ולהדליקה בן דעת".

ועדיין לא לגמרי ברור האם כיון שהדליקו חש"ו יכול להשתמש בשמן או שלאחר הדלקת חש"ו השמן מוקצה לנ"ח. ראייה נוספת, למ"ד הנחה עושה מצוה הדלקת חש"ו ונכרי כשרה אע"פ שהדליקו. ואולי כל מחלוקתם היא בעצם ההדלקה אבל כשהנר דולק ע"י הדלקתם מקיים את מצות הדלקת נר חנוכה, ורק אם רוצה לברך מותר לכבות ולהדליק. וצ"ע.

בשו"ת להורות נתן (חט"ו סי' עו) סובר שיש לחלק בין מצות תפילין של יד שמצווה על קשירתם על ידו ורק בר חיובא יכול לקשור, לבין תפילין של ראש שמצוותם שיהיו מונחים על ראשו, ואפילו נפלו על ראשו משמים קיים את המצוה, ובתוך דבריו משהו זאת להדלקת נ"ח ע"י חש"ו.

ג) גם יש נפקא מינה היכי שהניח עליו תפילין מי שאינו בר חיובא, כגון חרש שוטה וקטן או עבד, דבתפילין של יד כיון שהמצוה היא עצם הקשירה, א"כ בעינן שמעשה המצוה ייעשה ע"י בר חיובא, ואם עשאו חש"ו אף אם הגברא עשאן שליח לקשור לו את התפילין, לא יצא, כיון דהני לאו בני שליחות ניהו ולא בני עשיית מצוה ניהו. וכמו שאמרו גבי נר חנוכה (שבת כג א) הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום. אבל בתפילין של

ראש, כיון דהמצוה היא מה שהתפילין מונחים על ראשו, לכן אף אם הניח עליו את התפילין חש"ו או עבד, ג"כ יצא, כיון דהתפילין מונחים עכ"פ על ראשו, ונמצא שהוא עצמו מקיים את המצוה. והא דאמרו בע"ז (לט א) מעשה באשה אחת שנשאה לחבר והיתה קושרת לו תפילין על ידו ע"ש, וקשה מה מהני קשירת אשה. וצ"ל שסייעה בקשירה, ועיקר הקשירה נעשה ע"י החבר".

ומשמע מדבריו שאין להדלקת חש"ו שום משמעות בנ"ח.

ועוד ראייה שניתן להדליק ע"י פועל נכרי לפי המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' יא) שכתב שהבונה מעקה ע"י פועל נכרי יכול לברך ברכת המצוות. ובנר חנוכה אין קדושה וכיון שההדלקה היא בממון הישראל השוכרו – הנר הוא נר חנוכה ויש בו פ"נ ואפשר לברך עליו 'על הנסים'. ה. אחרי חיפוש מצאתי שכתב בהליכות

שלמה (חנוכה, ההדלקה ס"ה):

"ולכאורה מסתבר דהיינו דוקא כשצוהו להדליק עבורו, אבל אם מדליק מעצמו בלא ציווי בעה"ב לא עשה ולא כלום. ומש"כ הפמ"ג (סי' תרע"ט א"א סק"א) והמהרש"ם בדעת (סי' תרע"ג אות ב') דאם כבה נר חנוכה בערב שבת לאחר שכבר קבל עליו שבת ידליקנו ע"י עכו"ם, היינו דוקא בזה כיון שמעיקר הדין אינו זקוק להדליק. אמנם מפשטות דבריהם נראה שגם בעיקר מצוות ההדלקה מהני ע"י עכו"ם, ומלבד שהוא תמוה גם צ"ע טובא דהא מפורש אמרו בגמ' דאם הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום. ומבואר ברמב"ם פ"ד ה"ט דה"ה אם הדליקה עכו"ם עבור ישראל. ולכן נראה שלדבריהם צריכים לומר לדברי הגמ' בחשוק"ק מיירי רק כשהם הדליקו מעצמם, אבל אם בעה"ב אמר להם

חבל נחלתו

ולא השליח) לכן בציוויו של בעל הבית אף חש"ו וגוי וקוף מדליקים ויוצא בכך י"ח. והגרשז"א נשאר בכ"ז בצ"ע.
ו. למעשה אין לברך על נר שהדליקו חש"ו או גוי, והשליח יכול להדליק לו אבל לא לברך. ובדיעבד כשאין לו מי שידליק לו ורק גוי אפשרי שידליק לו – יורה לגוי להדליק ובעל הבית יברך.

להדליק שפיר יוצא ידי חובתו, אע"ג שאינם בני שליחות. וחשיב כנדלק על ידו גם ע"י עכו"ם או קוף וכמו במעילה דשפיר חייב גם אם מעל ע"י חשו"ק אף שלכאורה מוזר מאד לומר כן, כי לכאורה נראה שגם אם פקח הדליק מאליו ג"כ לא עשה ולא כלום, וצ"ע". היינו, כיון שבנר חנוכה השליחות מצומצמת (ובעצם אינה שליחות) אלא הוא מדליק לחבירו בביתו (ולכן גם בעה"ב מברך

לע"ג דודי הרב חיים דרוקמן זצ"ל,
גלב"ע 'זאת חנוכה' תשפ"ג

סימן כח

הלל וחנוכה

דמשום זה קבעו **משתה ושמחה** אבל להלל ולהודות קבעו משום נס וכן משמע מפירוש רש"י (שבת כא: ד"ה ה"ג ועשאום) עכ"ל. ואפשר שלזה **נהגו במשתה ושמחה**. ומצאתי בהגהות מנהגים (ר"א טירנא מנהג חנוכה עמ' קמו אות כט) סעודת חנוכה רשות ולכך נהגו לומר מזמורים ולהרכות בו שבחות כדי שיהא כסעודת מצוה כן השיב מוהר"מ (חדושי אנשי שם הג"ל) עכ"ל".

עולה שיש מחלוקת ראשונים אם קבעו **משתה ושמחה** בחנוכה.

באר הלבוש (או"ח סי' תרע ס"ב):

"ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם

חיוב שמחה בחנוכה

הטור (או"ח סי' תרע) כתב: "והיה אומר הר"מ מרוטנבורק ז"ל שרבו הסעודה שמרבים בהם הן סעודת הרשות שלא קבעו אלא להלל ולהודות ולא **משתה ושמחה**¹ אין מספידין בהם אלא לחכם בפניו, ולעיל בהלכות ר"ח כתבתי אם יש לומר בהן צידוק הדין".

בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' תרע ס"ק א) העיר: "וכתב מהר"א מפראג ז"ל אבל במרדכי הארוך (פסחים סי' תרה חדושי אנשי שם אות א) כתב: ובמגילת תענית (פרק ט) אמרו שקבעו **יום טוב משום חנוכה המזבח** וכן כתב אור זרוע (הל' חנוכה סי' שכא) וכן משמע במדרש [פסיקתא] רבתי (פ' בהעלותך) (ו א) והכא אומר שקבעוהו משום הנס וי"ל

1. כתוב בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר חנוכה): "וכל ישר' נהגו לשמוח בחנוכה לעשות **משתה ושמחה** ויש שקורין אותו סעודת הרשות וראיית' בגמ' מדאמ' לשנה אחרת עש(ה)א]ן י"ט להלל ולהודא' וכו' משמ' אבל לא למשתה [ו]ליום טוב. ועוד ראייה מנוסח דעל הניסי' וקבעו שמונת ימי חנוכה [ל]הודו' ולהלל ולא למשתה ויר"ט".

חבל נחלתו

כמו בפורים. ונראה דבפורים עיקר הגזירה היתה לפי שנהנו מסעודתו של אותו הרשע (מגילה יב א) ועל כן נגזר עליהם להרוג ולאבד את הגופים שנהנו מאכילה ושתייה של איסור ושמחה ומשתה של איסור וכשעשו תשובה עינו נפשותם וכמו שאמרה אסתר לך כנוס את כל היהודים [וגו'] ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים וגו' (אסתר ד טז) ולפיכך קבעום למשתה ויום טוב לזכור עיקר הנס אבל בחנוכה עיקר הגזירה היתה על שהתרושלו בעבודה, ועל כן היתה הגזירה לבטל מהם העבודה כדתיא בבבליא (אוצר מדרשים [אייזנשטיין] עמ' 193 ד"ה דור) שגזר עליהן אותו הרשע לבטל התמיד ועוד אמר להם מצוה אחת יש בידם אם אתם מבטלין אותה מידם כבר הם אבודין ואיזה זה הדלקת מנורה שכתוב בה (שמות כז ט) להעלות נר תמיד כל זמן שמדליקין אותן תמיד הם עומדין כו' עמדו וטימאו כל השמנים. וכשחזרו בתשובה למסור נפשם על העבודה הושיעם יי' על ידי כהנים עובדי העבודה בבית יי' ע"כ נעשה הנס גם כן בנרות תחת אשר הערו נפשם למות על קיום העבודה ולפיכך לא קבעום אלא להלל ולהודות שהיא העבודה שבלב".

"ולענין הלכה נראה לע"ד דלא כמהר"מ דמנהג זה **שמרבים בסעודה** כבר נהגו בו גדולי הדור הקדמונים ומהרש"ל (בביאורו לטור) כתב גם כן דברמב"ם משמע **דימי שמחה** הן וכן כתב המרדכי הארוך עכ"ל ועיין ברמב"ם פרק ג' הלכה ג' וז"ל מהר"ש מאוסטרייך (מנהגי מהר"ש סי' תקמ) דבחנוכה יש לנהוג שמחה ומשתה וכן מוכח קצת ברמב"ם (שם). ויש מביאין ראיה מפרק ב' דשבת במרדכי (סי' רעט) והוכיחו קצת מרבינו יואל (עי' ראבי"ה מגילה סי' תקסג וסוף הל' חנוכה) שפסק בברכת המזון אם לא אמר על הניסים מחזירין אותו

למלחמה ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל ולהעבירם על דתם, כידוע ממעשה אנטיוכס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, כדרך המלכים המנצחים זה את זה וכושפין אחד מדינות חבריהם ומכריחין לאמונתן, ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר, אלא שנתן השם יתברך וגברה יד ישראל ונצחום, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות, ולא למשתה ושמחה, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדת ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם וגברה ידינו, לכך קבעו אותם לחזור ולשבת ולהודות לו על שהיה לנו לאלהים ולא עזבנו מעבודתו, אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, הלכך ריבוי הסעודות שעושים בחנוכה אינן אלא סעודות הרשות".

"ויש אומרים שגם בחנוכה יש קצת מצוה בריבוי הסעודות, וכן נוהגין באלו המדינות, והטעם משום דבאותם הימים היה גם כן חנוכה המזבח שבמדבר, ונוהגין לומר זמירות ושבחות באותן סעודות ואז הו סעודות מצוה. ויש אומרים שיש לאכול גבינה וחלב באותן סעודות שהם מפילין שינה על האדם, זכר לנס שנעשה בחלב שהאכילה יהודית את האויב".

ובאר וסיכמ את שתי הדעות וטעמיהן. הקשה הב"ח (או"ח סי' תרע):
"והיה אומר מהר"מ וכו'. ואיכא למידק היא גופה קשה למה לא קבעום למשתה ולשמחה

ש"מ דשאני משאר הימים ולא סגי בלא פת עכ"ל.

עולה מדברי הב"ח שלפי מהר"ם לא קבעו את חנוכה לימי משתה ושמחה כי לא על כך נגזרה גזירת היונים. אולם הלכה למעשה פסק שיש להרבות משתה ושמחה.

העיר הט"ז (או"ח סי' תרע):

"(ג) שלא קבעום למשתה ושמחה. פי' אלא להלל ולהודות ונראה הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים דבפורים הי' הנס מפורסם להצלת נפשות וע"ז יש שמחה בעוה"ז משא"כ בחנוכה דאע"ג דהיתה ישועה ממנו יתברך במלחמה מ"מ לא היה מפורסם ע"צ הנס רק בנרות היה הנס מפורסם ע"כ קבעו להלל ולהודות כי אין מזה שמחה בעה"ז והצלת נפשות היה טפל בזה ע"כ עשו עיקר מן הנס המפורסם שהוא מורה על הודיה כי כן ראו רצונו יתברך בזה ובלבוש חילק ואמר כי בפורים היה הצלת נפשות ובחנוכה לא היה הצלת נפשות כי היונים לא בקשו נפשות רק ההכנעה והעברת דת ואין זה נכון דהא פירש"י בפ' כי תצא דגדול המחטיא את האדם יותר מהורגו."

"(ד) ויש אומרים שיש קצת מצוה כו'. וכ"כ רש"ל דמצוה לשמוח בחנוכה דברמב"ם משמע דימי שמחה ניהו וכ"כ מרדכי הארוך עכ"ל."

וסיכם באליה רבה (סי' תרע ס"ק טו):
"אבל בימי המן וכו'. והט"ז [שם] חילק דבימי

המן הנס מפורסם להצלת נפשות לכך יש שמחה בעולם הזה, משא"כ בחנוכה אף שהישועה היתה במלחמה מכל מקום לא היה מפורסם על צד הנס רק בנרות. והב"ח [ס"ד] חילק דבפורים הגזירה היתה על שנהנו מסעודת רשע, ובחנוכה גזירה היתה על שהתרשלו בעבודה".

וכך באר המור וקציעה (סי' תרע): "בטעם שם חנוכה נראה לי דבר חדש בעז"ה, שנקרא כן גם על שם חינוך ההיכל, **שהיה בזמן הזה בימי חגי הנביא** ככתוב בנבואתו [ב, יח] שבעשרים וארבעה לתשיעי, שהוא כסליו, הוסד, ולמחרתו חנכוהו בהקרה (אף על פי שלא נבנה הבית עדיין כדאיתא במדרש, וכענין שאמרו [זבחים סב, א] מקריבין אף על פי שאין בית) ובהדלקה מבערב, שאין מחנכין המנורה אלא בין הערבים כמו ששנינו במנחות [מט, א], ועל שם חנוכת הבית נקראים ימי נס הנרות שאירע באותו פרק, חנוכה. ויש מכאן סעד גדול **למה שנהגו לעשות סעודות ולהרבות קצת שמחה**², והאחרונים ז"ל נדחקו בכל זה."

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרע ס"ב):
"ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה".
וכמהר"ם בטור.

והרמ"א הגיה לשיטתו: "וי"א שיש קצת מצוה ברבוי הסעודות, משום דבאותן הימים היה חנוכת המזבח (מהר"א מפרא"ג). ונוהגין

2. אולם המור וקציעה (סי' תרע) הוסיף: "מיהו לא כל הרוצה ליטול את השם, אלא לת"ח ראוי לנהוג בו י"ט, לפרוש ממלאכה, להרבות בו שמחה של מצוה (בסעודה ובד"ת) אבל ע"ה מוטב שיעסקו במו"מ ובמלאכה ביום, ולא יתבטלו, כי הבטלה מביאתם לידי שעמום תקלה חלילה, ופשיטא שיש למחות ביד משוגעים הללו, שקובעים אותן לשחוק, יום ולילה לא ישבותו פורשים מישובו של עולם, לשחוק אמרתי מהולל, אוי לעינים שכך רואות. ואשרי מי שבידו למחות ומוחה, בודאי הרי זה משובח ומהולל".

חבל נחלתו

חוזר ומזכיר וכו'. ועיין בב"ח או"ח תרפ"ב שהאריך בזה ומסיק **דלדעת הירושלמי קבעום למשתה ושמחה** כמו פורים ומצוה היא סעודת חנוכה בפת, וכ"כ בסימן תר"ע דמנהג קדום הוא להרבות בחנוכה בסעודה מפני שקבעום למשתה ושמחה כמו פורים עיין שם. ומה שהביאו ראייה נגד זה מהברייתא במג"ת המובא בשבת כ"א קבעום ועשאוּם יום טוב בהלל והודאה ש"מ שלא קבעום אלא בהלל והודאה ולא למשתה ושמחה יש לדחות שלשון זה נשנית במג"ת שעשאוּם יום טוב בהלל והודאה בניגוד לשאר יום טוב הכתובים במג"ת שלא עשאוּם רק יום טוב אבל לא בהלל והודאה שוודאי שביום ניקנור וביום טוריינוס ושאר י"ט הכתובים במג"ת לא אמרו הלל ועל הניסים רק היו יום טוב ויום שמחה. אולם בירושלמי שלפנינו פיסקא זו ליתא וכן ליתא בכמה ראשונים שהעתיקו הירושלמי. ועיין בסוף מו"ק שהבאתי חילוף גירסאות בירושלמי אם מברים האבל בחנוכה ור"ח. ונראה שתלוי ג"כ בזה אם קבעו חנוכה לימי משתה ושמחה, וכחילוף הגירסאות כאן. ועיין עוד באבן עזרא במדבר י', י שכתב ג"כ שקבעו לחנוכה למשתה ושמחה כמו פורים עיין שם.

הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ג) פסק:

לומר זמירות ושכחות בסעודות שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה (מנהגים). יש אומרים שיש לאכול גבינה בחנוכה לפי שהנס נעשה בחלב שהאכילה יהודית את האויב (כל בו ור"ן).³

באר המגן אברהם (סי' תרע ס"ק ג): "וי"א שיש כו'. וכ"מ בד"מ משום דאי' במגילת תענית ובמדרש בהעלותך שקבעו' **למשתה ושמחה** שנגמרה מלאכת המשכן בזמן הזה³ וכ"פ ביש"ש פ"ז דב"ק סל"ז וב"ח".

עולה מדבריו שיש חיוב משתה ושמחה בחנוכה שכן כתוב במגילת תענית ובמדרש ומפני שבו נגמרה מלאכת המשכן. ועי' פרי מגדים (או"ח אש"א סי' תרע ס"ק ג) ואליה רבה (סי' תרע ס"ק יז).

כתב בעלי תמר ברכות (פ"ז ה"ד):

"ספק הזכיר של ר"ח ספק לא הזכיר אין מחזירין אותו. באהצו"ר (=באהבת ציון וירושלים לר"ב ראטנר) הביא גירסת הראב"ה ברכות קל"א ומעתיקו הג"מ הלכות ברכות פ"ב הי"ג והמרדכי שבת פ"ב וכ"ה גירסת הלכות אמרכל בחמשה קונטרסים שהו"ל רנ"ק, טעה ולא הזכיר של ר"ח בבהמ"ז אין מחזירין אותו מפני שאפשר בלא אכילה, הדא דתימר בר"ה אבל בשבתות וימים טובים **וחנוכה ופורים שאי אפשר לו בלא אכילה**

3. באר בשיר מעון (פרשת מקץ): "בשור"ע או"ח (סי' עת"ר ס"ב) ברמ"א וי"א שיש קצת מצוה ברבוי הסעודות בחנוכה משום דבאותן הימים הי' חנוכת המזבח, ובטו"ז (סק"ד) כתב וכ"כ רש"ל דמצוה לשמוח בחנוכה דמרמב"ם (ה' חנוכה פ"ג ה"ג) משמע דימי שמחה נינהו, וכ"כ המרדכי הארוך עכ"ל. וי"ל ששניהם עולים בקנה אחד עפ"מ דאיתא במדרש שמלאכת המשכן שעשה משה נגמר בכ"ד כסליו והקב"ה אמר למשה יען שמן הראוי היה לשמוח בכ"ה בכסליו ואילך על הקמת המשכן ודחה אותו לר"ח ניסן, וכדי שלא יפסידו אלו הימים יהי' בימים אלו נס חנוכה וחנוכת המזבח, וא"כ י"ל שעיקר ימי שמחה הם על הנסים והתשועות שנעשו לנו (גם חנוכת המזבח שהי' בימים אלו) א"כ שניהם אמת שימי שמחה הם על הנסים והתשועות שנעשו לנו והקב"ה גלגל אותה על כ"ה כסליו כדי שיתקיים בימים האלה שמחה שהי' ראוי להיות בחנוכת המשכן".

"מכבר פרשתי "וביום שמחתכם" הוי עת חנוכת המזבח, וזה בחזקיה הוי חינוך, לכן היו מחצצרים בחצוצרות, ולכן היה "בשמחה". ומזה נראה דלמד יחזקיה לסמוך על שעירי חטאת – דאמר בירושלמי הוריות (א, ח) דהוי הוראת שעה. וגם לר' שמעון דסבר שעירי עבודה זרה טעונים סמיכה, מוכרח לאמר דהיה הוראת שעה, דדוקא בשעיר שנכנס דמו לפניו אמר דטעון סמיכה, יעויין מנחות צב, ב. אבל הנך שעירי חטאת בחזקיה היו דמם על המזבח החיצון, ולא בעי סמיכה בצבור, רק חזקיה למד מדכתיב (ויקרא ט, טו) "וישחטהו ויחטאהו כראשון" בשמיני למילואים, הרי דהוה מילואים ודמו על המזבח החיצון. וסבר חזקיה דהשעיר היה מכפר על עבודה זרה שעבדו בימי משה, וכן היה רציחת כהן ונביא במקדש בימי יואש – שהרגו את זכריה הנביא. וכן היה בשמיני למילואים וכיפר על העגל שעבדו לו, גם כיפר על רציחת חור, וכמו שדרשו "ויבן מזבח" – מזבח, זה חור. לכן, כמו שכתוב אצלו "כראשון", היינו, שכמו חטאת אהרן היה קרבן יחיד והיה טעון סמיכה, כן היה חטאת הצבור טעון סמיכה. ולכן בשעירי חטאת, שהיו מילואים, היו על המזבח החיצון, וכפר על עבודה זרה ורציחה, היה בו סמיכה, אף שהיה קרבן צבור ודו"ק. ולכן בחנוכה, דהיו מילואים בימי חשמונאים, שבנו מזבח חדש, ששקצום מלכי יון את אבני המזבח, כמפורש עבודה זרה נב, ב, כתב רמב"ם (הלכות חנוכה ג, ג) דהיו ימי שמחה וקבעום לשמחה".

עולה כי לפי הרמב"ם ימי החנוכה הם ימי שמחה אבל לא שמחה בבשר ויין ולכן אינם משתה ושמחה אלא ימי הלל. ולכן הרמב"ם בהלכותיו הכניס את הלכות

"ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה".

עולה מדבריו שבחנוכה חייבים מדרבנן בהלל ושמחה אבל לא במשתה ושמחה וחולק על שתי הדעות לעיל.

וסיוע לדברי הרמב"ם מתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' ל): "וששאלתם על ענין צדוק דין בשבת נהגנו מימות זקנים הראשונים שלא לומר צדוק בר"ח ובמועדים בחנוכה ובפורים דלא עדיף צדוק הדין דהדיוט מצדוק הדין דמשה רבינו ע"ה דמסלקין ליה בשבת שחל להיות במועד ואפילו בר"ח ובחנוכה דהללו ימי שמחה ניהו דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ובכל אחד אומרים הלל זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו לפיכך מבטלין צדוק דין..."

וכ"כ ר"א אבן עזרא (במדבר י, י): "וביום שמחתכם ובמועדיכם – ששבתם מארץ אויב, או נצחתם האויב הבא עליכם וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושבעת ימי חזקיה (ס"א חנוכה) שמחה".

וכן במשיבת נפש (דברים כא, ג): "וכן לעת השמחה כגון מועדים ושמחת חנוכה ופורים וסעודת נשואין וברית מילה יזהר העם קודם המעשה שלא ינהוג קלות ראש מתוך השמחה ויהא מורא שמים עליהם וישבחו השם במורא ובאימה".

וכך באר המשך חכמה (במדבר י, י):

חבל נחלתו

הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר (שמואל ב' ו') ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר (שמואל ב' ו') והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'."

מזמורי ההלל

הלל השלם⁴ שאנו אומרים מקיף מזמורים קיג-קיח בתהלים. ביניהם המזמור הקצר ביותר – רק שני פסוקים (תהלים קיז): הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האמים. כי גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם הללו (ה).⁵

יש להתבונן בחלוקתם למזמורים, אנו מכירים את ההלל בשתי חלוקות: הלל השלם שנאמר בי"ח ימים בשנה (ערכין י ע"א): "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת", הלל בדילוג שנאמר בראשי חודשים ובששת הימים האחרונים של פסח.

יש לשים לב שהדילוג הוא על החלק הראשון של פרקים קטו, קטז. כתב המשנה ברורה (סי' תפח ס"ק ה):

'הלל' אשר נאמר בעוד זמנים ומצבים דוקא בחנוכה להורות שזו השמחה הראויה לחנוכה.

וראיה ששמחה אינה דוקא משתה ושמחה מדברי הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח הי"ב):

"אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כ"ג) ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה". היינו מה שקרוי בל' המשנה: 'שמחת בית השואבה', בל' הרמב"ם הוא מצות שמחה ברגלים ואינה משתה ושמחה.

ומסיים הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח הט"ו):

"השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר (דברים כ"ח) תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטה ושוטה, ועל זה

4. בכל המאמר נעסוק בהלל שלם ולא בקריאת הלל בדילוגים שהיא מנהג קדום.
5. פרש הרד"ק (תהלים קיז): "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים. זה המזמור משני פסוקים לבד, והוא לימות המשיח. ורמז בעשותו אותו שני פסוקים לבד, כי כל העמים יהיו לשני עברים, לבד ישראל שיהיו בתורתם [לעבר אחד], וכל האומות לעבר אחר, בשבע מצות, וכולם יהללו יה, כי כולם יודו בו אז, כמו שכתוב (צפניה ג, ט): לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד. ולפי שאמר בתכלית המזמור הללויה, שאמר כנגד ישראל, ראה ברוח הקודש כי כל האומות יהללוהו עדיין, ואמר כנגד כולם: הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים, והוא כפל הענין במלות שונות".

ש"לום לכל אדם"..."
 וא"כ, למי שחלוקת הפרקים שונה, גם
 מקומות בהם מותר להפסיק משתנים.
 והסביר בערוך השולחן (או"ח סי' תפח
 ס"ב):

"ואין מפסיקין בהלל אלא כדרך שאמרו בק"ש
 דבאמצע הפרק שואל בשלום אביו או רבו
 שצריך לירא ממנו ומשיב שלום לאדם נכבד
 שנתן לו שלום ובין הפרקים שואל בשלום
 אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם וזהו בשני
 ימים הראשונים שגומרין בהן את ההלל אבל
 בשארי ימים דינן כר"ח ונתבאר בסי' תכ"ב
 ואם פסק באמצע ושהה אפי' כדי לגמור את
 כולה אינו חוזר לראש אלא למקום שפסק
 ודין זה נתבאר לעיל סי' ס"ה ע"ש ודע דבהלל
 הבקי מוציא את שאינו בקי ששומע ממנו
 ויצא ידי חובתו ויכול להיות אפילו עשרה
 קורים והוא שומע ויצא דאע"ג דבס"ת אמרינן
 תרי קלי לא משתמעי מ"מ בהלל דחביבא
 יהיב דעתיה ושומע [גמרא מגילה כ"א]."

ולפי"ז חשוב מאד לדעת היכן מתחיל
 פרק והיכן מסתיים, כדי לדעת מתי מותר
 לשאול בשלום אביו או רבו ומתי מותר
 להשיב מפני הכבוד.

הלל והלל הגדול

ההלל שאנו מתפללים קרוי בלשון חז"ל
 הלל סתם או הלל המצרי (לפי הדעה
 שאמרוהו בקריעת ים סוף). הלל הגדול נזכר
 במשנה.

בתענית (פ"ג מ"ט):

"היו מתעניין וירדו להם גשמים קודם הנץ

"באמצע הפרק וכו' – ואלו הן הפרקים
 הללויה הללו עבדי ה' וגו'. בצאת ישראל
 ממצרים וגו'. לא לנו ה' לא לנו וגו'. אהבתי
 וגו'. הללו את ה' כל גוים וגו'. מן המצר
 וגו'. ורד"ק כתב דמן המצר אינו תחלת
 המזמור אלא מתחיל הודו לה' כי טוב וגו'".
 אמנם המאירי (ק"ז א-ב) כתב: "ויש
 ספרים שבכאן הוא סוף המזמור (=תהלים
 קטז), ושני פסוקים הנשארים והם הללו את
 ה' כל גוים וגו', כי גבר וכו' הם מזמור אחר...
 וספרים אלו נמצא נמצא בהם מזמור 'לא לנו'
 (תהלים קטו) מחובר עם מזמור 'בצאת ישראל'
 (תהלים ק"ז), ושניהם מזמור אחד. ובספרים
 שלנו נמצא 'לא לנו' עד 'אהבתי' מזמור בפני
 עצמו (כפי החלוקה בתנ"ך אצלנו וכן בסדורים),
 ושני פסוקים אלו (תהלים ק"ז) סוף מזמור
 'אהבתי'..."

וכן כתב המאירי בתחילת פרק ק"ח:
 "ארבעה פסוקים אלו מזמור אחד". ובפסוק
 ה – "מן המצר קראתי יה" מתחיל מזמור
 חדש.

לחלוקה למזמורים יש משמעות
 הלכתית.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תפח ס"א
 בסוף הלכות פסח):

"שחרית נכנסים לבית הכנסת, וקורים הזמירות
 של שבת, ומתפללין תפלת שחרית, וגומרין
 ההלל (ומברכין לקרות ההלל), ואין מפסיקין בו
 אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע, באמצע
 הפרק שואל בשלום אביו או רבו ומשיב
 שלום לאדם נכבד שנתן לו שלום, ובין
 הפרקים שואל בשלום אדם נכבד ומשיב

6. לפי דברי המשנ"ב ארבעת הפסוקים הראשונים של פרק ק"ח הם חלק מפרק ק"ז, והמזמור הבא
 (=ק"ח) מתחיל ב'מן המצר'. ולפי רד"ק החלוקה כמו שמחולק לפנינו.

חבל נחלתו

החמה לא י שלימו לאחר הנץ החמה ישלימו רבי אליעזר אומר קודם חצות לא ישלימו לאחר חצות ישלימו מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות אמר להם רבי טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול".

ובפסחים (ק"ח ע"א):

"תנו רבנן: רביעי גומר עליו את ההלל, ואומר הלל הגדול, דברי רבי טרפון, ויש אומרים: ה' רעי לא אחסר".

והגמרא (שם) דנה מהו הלל הגדול ומדוע מכונה כך: "מהיכן הלל הגדול? רבי יהודה אומר: הודו עד נהרות בבל (מזמור קלו), ורבי יוחנן אומר: משיר המעלות עד נהרות בבל (מזמורים קלה-קלו), רב אחא בר יעקב אמר: מכי יעקב בחר לו יה עד נהרות בבל (מזמורים קלה, ד - קלו). ולמה נקרא שמו הלל הגדול? אמר רבי יוחנן: מפני שהקדוש ברוך הוא יושב ברומו של עולם, ומחלק מזונות לכל בריה. אמר רבי יהושע בן לוי: הני עשרים וששה הודו כנגד מי - כנגד עשרים וששה דורות שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו. אמר רב חסדא: מאי דכתיב הודו לה' כי טוב - הודו לה' שגובה חובתו של אדם בטובתו, עשיר - בשורו, ואת עני - בשיו, יתום בביצתו, אלמנה - בתרנגולתה".

וכך בירושלמי תענית (פ"ג ה"א): "אי זו היא הלל הגדולה? ר' פרנך בשם ר' חנינה [שם קלו ב ג] הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסדו הודו לאדוני האדונים כי לעולם חסדו אמר ר' יוחנן ובלבד [שם קלה ב] שעומדין בבית ה'. ולמה באילין תרתיין פרשתא ר' זעירה רבי אבהו בשם רבי שמואל בר נחמן מפני שירידת גשמים כלולה בהן. על דעתיה

דר' יוחנן ניחא דכתיב [שם ז] מעלה נשאים מקצה הארץ וכר' חנינה מה. בגין דכתיב [שם קלו כה] נתן לחם לכל בשר כל"ח. ר' בא ור' סימון תריהון אמרין הדא דידן רבי יהושע בן לוי אמר, הדא דידן בר קפרא אמר. הדא דידן בר קפרא כדעתיה דתנינן תמן מימיה של כת השלישית לא הגיעה לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה ממועטין. תני בר קפרא זו היא הלל הגדולה".

באר קרבן העדה (תענית פ"ג ה"א):

"הודו לאלקי האלקים. מפני שכתוב בו נותן לחם לכל בשר כדמסיק".

"ובלבד. שיתחילו מזמור העומדים בבית ה' בחצרות וגו' שהוא מזמור שלפני הודו וגו'". "ופריך ולמה. יאמר אלו ב' פרשיות דוקא". "מפני שירידת גשמים כלולה בהן. שנזכר בהן ירידת גשמים כדמסיק בסמוך".

"ניחא דכתיב. במזמור העומדים וגו' מעלה נשיאים מקצה הארץ".

"וכר"ח מה. כלומר אלא לר"ח דאמר שלא אמרו אלא מזמור הודו מה שייך מזמור זה לירידת גשמים".

"ומשני בגין דכתיב בו נותן לחם לכל בשר. שהוא תכלית ירידת הגשמים".

"הדא דידן. הלל הגדול הנזכר במשנתנו הוא ההלל שאנו קורין בי"ט ובר"ח ופליגי אר"י ור"ח".

"בר קפרא כדעתיה. אזיל לשיטתו".

"דתנינן תמן. פסחים פ' תמיד נשחט".

"זו היא הלל הגדולה. ואהבתי הלל דידן הוא". דעות ר' פרנך בשם ר' חנינה ור' יוחנן מקבילות לבבלי, אולם לפי בר קפרא הלל 'שלנו' (הלל המצרי) הוא הלל הגדול.

הרמב"ם על המשנה בתענית (פ"ג מ"ט) פרש: "הלל הגדול, הוא מן הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו עד על נהרות בבל. והטעם

להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן. תניא: היה רבי מאיר אומר: כל תושבחות האמורות בספר תהלים – כלן דוד אמרן, שנאמר כל תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא כל אלו. הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר: אלעזר בני אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה? דבר אחר: פסלו של מיכה עומד בבכי, וישראל אומרים את ההלל⁷.

פרש"י (פסחים ק"ז ע"א):

"ועל כל צרה שלא תבא עליהם – לישראל מעליא הוא דנקט, כלומר שאם חס ושלום תבוא צרה עליהן ויושעו ממנה, אומרים אותו על גאולתן, כגון חנוכה".

"כל תפלות – כל מזמורים הפותחים בתפלה כגון תפלה לעני כי יעטוף (תהלים קב)".

"אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן – מציאת מצרים ועד דוד לא אמרו עליו הלל?".

"דבר אחר פסלו של מיכה עומד – בימי דוד, בככי, באותו מקום, וישראל אומרים הלל שכתוב בו כמוהם יהיו עושיהם וגו', אלא ודאי על הים נאמר תחלה ושוב לא פסק⁷".

נראה שלכו"ע אמרו שירה על הים, האם רק שירת הים או גם הלל בכך נחלקו. כאשר נראה שלכו"ע גם דוד אמרו, ושאלה האם 'נטל' את ההלל שנאמר על הים והכניסו לתהלים.

שלא קראו הלל הגדול אלא עד שאכלו ושתו לפי שהכלל אצלנו אין אומרים הלל הגדול אלא בנפש שבעה וכרס מלאה⁷.

ובמלאכת שלמה (תענית פ"ג מ"ט) מביא: "מציאתי בתשובות הרשב"א ז"ל סימן ת"ג וז"ל: שאלת עוד הלל הגדול שחייבו לומר כשירדו גשמים קודם חצות אם הוא אותו הלל הגדול דאמר רב יהודה בפסחים דהיינו מהודו לה' עד על נהרות בכל שהרי שם בתענית לא פירשו איזהו הלל הגדול, תשובה זהו ודאי אותו שאמרו שם שאל"כ היה להם לפרש כאן כמו שפירשו שם אלא שאמרו שם וכאן הלל הגדול ופירשוהו שם הוא הוא ודאי וכן כתב הראב"ד ז"ל הלל הגדול הודו וכו' עד הסוף וטעם הלל הגדול משום דכתיב ביה נותן לחם לכל בשר כל"ח ע"כ, ועיין במ"ש בפ' תמיד נשחט סוף סי' ז', גם החכם הר"ר שמואל יפה ז"ל מציאתי שכתב בספר יפה מראה בפ' תמיד נשחט ששבוש הוא לשנות במשנה מן הטעם שכתבתי ע"ש".

והעיר ביש סדר למשנה (תענית פ"ג מ"ט): "וצ"ל מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בכל. כי כן פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה דין יו"ד הלל הגדול מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בכל וכן פסק הטור ושו"ע סי' ת"פ וסימן תקע"ה".

מי תיקן את ההלל

נאמר בפסחים (ק"ז ע"א) ע"י מי תוקנו מזמורי ההלל ולא לו מצבים: "והלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו

7. לא מבורר ברש"י האם הכוונה מיד אחרי התשועה, או כסדר לדורות. בקריעת ים סוף זה היה רק לשעת הצלתם. ואילו בחנוכה זה נקבע לדורות בהגיע זמן החנוכה, וצ"ב, ויש מן האחרונים שבארו כך.

חבל נחלתו

וכך באר המאירי:

"על כל פרק ופרק ועל כל צרה שלא תבא. פירוש לשון כינוי הוא, ופירוש על כל צרה שתבא. וחדא מילתא [היא] כלומר על כל פרק שיזדמן בו ביאת צרה על הציבור ויושעו ממנה. ונראין דבריו. כלומר דעל הים נאמר. דאפשר ישראל שחטו פסחיהם ולא אמרו שירה. ד"א היאך אפשר שבזמנו של דוד נתקן, אפשר פסלו של מיכה עומד בבכי. כלומר לשון כינוי, כלומר שעומד בשמחה. והם מתקנים הלל שכתוב כמוהם יהיו עושיהם. אלא ודאי בשעת קריעת ים סוף נאמר."

בהמשך הסוגיא בפסחים (ק"ז ע"א) הגמרא דנה באלו נסים אמרו את מזמורי ההלל הזה על נסים שארעו לישראל, ומשמע שאין המחלוקת מי תקנו, אלא באלו אירועים הוא נאמר (אף שהלשון שווה). וז"ל:

"תנו רבנן: הלל זה מי אמרו? רבי אליעזר אומר: משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, הם אמרו לא לנו ה' לא לנו, משיבה רוח הקודש ואמרה להן למעני למעני אעשה. רבי יהודה אומר: יהושע וישראל אמרוהו בשעה שעמדו עליהן מלכי כנען, הם אמרו, לא לנו ומשיבה וכו'. רבי אלעזר המודעי אומר: דבורה וברק אמרוהו בשעה שעמד עליהם סיסרא. הם אמרו: לא לנו ורוח הקודש משיבה ואומרת להם למעני למעני אעשה. רבי אלעזר בן עזריה אומר: חזקיה וסייעתו אמרוהו, בשעה שעמד עליהם סנחריב. הם אמרו לא לנו ומשיבה וכו', רבי עקיבא אומר: חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר הרשע, הם אמרו לא לנו

ומשיבה וכו'. רבי יוסי הגלילי אומר: מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן הרשע, הם אמרו: לא לנו ומשיבה וכו'. וחכמים אומרים: נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן."

פרש הרשב"ם (פסחים ק"ז ע"א):

"שעמדו על הים. לאחר שעברו כדכתיב (תהלים קיד) הים ראה וינוס והתפללו לא לנו [שם קטן] פן יעבור פרעה וחילו אחריהם."

"יהושע וכל ישראל אמרוהו. כלומר אף ישראל ויהושע אמרוהו כן פירש רבינו. ולא נהירא לי שאם כן בכלל אתה צריך לפרש כן ואם כן מאי בינייהו ובין חכמים שאומרים נביאים שביניהן אמרוהו וכו' ואתי למימר דכל הני דאמרן לעיל אמרוהו על צרתן שהרי תקנוהו נביאים לכך אלא כל אחד מן התנאים הכי קים ליה מרביה."

הקשה המהרש"א (חדושי אגדות, פסחים ק"ז ע"א): "משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו כו' גם שאמרו שירת אז ישיר קאמר דאמרו נמי הלל זה המתוקן לישראל על כל פרק ופרק כו' כדמסיק בשחיטת פסח ונטילת לולב מיהו ק"ק היאך אמרו משה וישראל בית אהרן גו' יברך את בית אהרן גו' והרי אז עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן ויש ליישב וק"ל."

וכך השיב בעיון יעקב (על עין יעקב, פסחים ק"ז ע"א אות נז): "כל שירות ותשבחות האמורות בספר תהלים דוד אמרן. אף על פי שנאמר ע"י עשרה זקנים⁸ מ"מ הכל נתקן ע"י דוד כדאיתא שם בפ"ק דב"ב ובריש שוחר

8. בבא בתרא (יד ע"ב): "דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים: ע"י אדם הראשון, על ידי

אעשה להושיע את שמי וגם אתם תושעו כי ישראל נושע בה".

אמירת הלל בתפילה ובמצוות

חכמים תקנו אמירת הלל בימים טובים ובמעשי מצוות.

נאמר בערכין (י ע"א) במשנה: "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, ולא מוסיפין על ארבעים ושמונה. אין פוחתין משני נבלים, ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתין משני חלילין, ולא מוסיפין על שנים עשר. ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח: בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, ויום טוב הראשון של פסח, וביום טוב של עצרת, ובשמונת ימי החג".

ובהמשך העמוד (ערכין י ע"א): "מאי שנא הני? הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת (פרש רש"י: שמונה ימי חנוכה – לא חשיב במתני' משום דליכא קרבן); ובגולה עשרים ואחד: תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת".

היינו בימים אלו קבעו חכמים את ההלל בתפילה.

העיר תוספות (ערכין י ע"א):

טוב, א"כ גם ההלל מתוקן כהלכתו על ידי דוד אף שבימי משה עדיין לא היה בית אהרן, מ"מ דוד הוסיף זה אח"כ ועיין במהרש"א שהניח בצ"ע".

עוד כתב בעיון יעקב (פסחים ק"ז ע"א אות נז): "הלל זה מי אמרו. עיקר קושיא זו על מזמור קט"ו דאמר כפל לא לנו על זה פליגי דמר אמר משה וישראל אמרו לכך כתיב כפל א' בשביל משה ואחד בשביל ישראל לכן גם רוח הקדש משיבה כפל וכן אינך מ"ד כולו מזכירים שנים שנים מה"ט וכל אחד מוסיף על דברי חבריו כפירש"י ומהרש"א ולא פליגי".

כתב הר"ף (על עין יעקב, פסחים ק"ז ע"א אות נז):

"משה וישראל אמרוהו וכו' הכוונה כי ישראל שאלו מה' שיושיעם מידם לכבוד שמו שנאמר בו עושה חסד וכתוב ורב חסד ואמת וז"ש כאן על חסדך על אמתך כי חסדך ה' מלאה הארץ וחסד ה' מעולם עד עולם וכתוב ואמת ה' לעולם. ומשיבה רוח הקדש למעני שהוא כפול לומר הן אמת כי שמעתי תפלתכם לעשות למען שמי שאני ה' עושה חסד אבל יש ג"כ בחינה אחרת שלמעני אעשה כי איך יחל כי בהיות שם אל כלול בישראל כל המיצר לישראל כאילו מיצר כביכול להקב"ה כי עמו אנכי בצרה ואני מוכרח להושיע שמי כי איך יחל היתכן שיחלל כבודי בהיות כי בצרתם גם לי צר כביכול וכיון שכן למעני

מלכי-צדק, ועל ידי אברהם, וע"י משה, ועל ידי הימן, וע"י ידותון, ועל ידי אסף, [טו ע"א] ועל ידי שלשה בני קרח".

9. וכן נאמר במסכת סופרים (פ"כ ה"ז): "וגומרין את ההלל כל שמונת ימי חנוכה. בשלשה פרקים הראשונים, אין משיבין, ואין צריך לומר לשאול, בשנים האחרונים, שואלין מפני היראה ומפני הכבוד, ואילו הן שלשה ראשונים, הללו עבדי י", בצאת ישראל, אהבתי, שנים האחרונים, הללו את י", הודו לי". וצריך לברך בתחילתו ולקרותו בנעימה, דתניא ר' שמעון בן יהוצדק אומר,

חבל נחלתו

אם הבנים שמחה ובית הלל אומרים עד חלמיש למעינו מים וחותרם בגאולה רבי טרפון אומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים ולא היה חותרם רבי עקיבא אומר כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתינו לשלום שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים כ' עד ברוך אתה ה' גאל ישראל".

"מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה".

וכך משווה המשנה בין פסח ראשון לפסח שני באמירת הלל. נאמר בפסחים (פ"ט מ"ג):

"מה בין פסח הראשון לשני, הראשון אסור בכל יראה ובל ימצא והשני מצה וחמץ עמו בבית. הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתן. ונאכלין צלי על מצה ומרורים ודוחין את השבת".

פסק הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ה): "בכל יום ויום משמונת הימים האלו (=חנוכה) גומרין את ההלל ומברך לפניו בא"י אל" מ"ה אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור, אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו, ולמה מברכין

"שמונה עשר ימים – הא דלא חשיב ערב פסח דאז הוה להו י"ט משום דלא הוה אלא במקדש לא חשיב ליה".

"י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל – פי' ובשאר ימים אין אומרים אותו כלל"...

ועל קריאת הלל זו נאמר במגילה (פ"ב מ"ה): "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר".

ועל הקראת ההלל בבית הכנסת נאמר בראש השנה (פ"ד מ"ז): "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה השני מתקיע ובשעת ההלל ראשון מקרא את ההלל".

ופרש תפארת ישראל:

"(מג) ובשעת ההלל. בשאר יום טוב".

"(מד) את ההלל. המתפלל שחרית, קורא הלל, דזריזין מקדימין למצות, ולא תני "קורא", משום דמנהגם היה שהש"ץ מקרא לצבור [כפ"ג דסוכה]."

ויש פעמים נוספות שחכמים הטילו חובת אמירת הלל בקיום מצוות.

בשחיטת קרבן פסח – נאמר בפסחים (פ"ה מ"ז):

"יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה יצתה שניה נכנסה שלישית כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית קראו את ההלל אם גמרו שנו ואם שנו שלשו אף על פי שלא שלשו מימיהם רבי יהודה אומר מימיהם של כת שלישית לא הגיע לאהבתי כי ישמע ה' מפני שעמה מועטין".

באכילת הפסח בליל הסדר – נאמר בפסחים (פ"י מ"ו ו-ז):

"עד היכן הוא אומר בית שמאי אומרים עד

ימים שמונה עשר ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו הן, שמונת ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויום טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח ולילוי"...

על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו".

והוסיף בהלכה ו:

"ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים¹⁰ בכל הימים שגומרין בהן את ההלל, ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל, ואלו הן: שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, וראשון של פסח ויום עצרת, אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל".

דרך קריאת ההלל

כך כתב הרמב"ם על דרך קריאת ההלל

(הל' מגילה וחנוכה פ"ג) בהלכה ט:

"כל היום כשר לקריאת ההלל, והקורא את ההלל למפרע לא יצא, קרא ושהה וחזר וקרא אף על פי ששהה כדי לגמור את כולו יצא, ימים שגומרין בהן את ההלל יש לו להפסיק בין פרק לפרק אבל באמצע הפרק לא יפסיק, וימים שקוראין בהן בדילוג אפילו באמצע הפרק פוסק".

ובאר בהלכה י על ברכות ההלל:

"כל יום שגומרין בו את ההלל מברך לפניו, ומקום שנהגו לברך אחריו מברך, כיצד מברך יהללך ה' אלהינו כל מעשיך וצדיקים וחסידיך עושי רצונך וכל עמך בית ישראל ברנה יודו לשמך כי אתה ה' לך טוב להודות ונעים לשמך לזמר ומעולם ועד עולם אתה האל ברוך אתה ה' המלך המהולל המשובח

המפואר חי וקיים תמיד ימלוך לעולם ועד".
נאמר בסוטה (ל ע"ב):

"ת"ר, בו ביום דרש רבי עקיבא: בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'; רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר...".

פרש רש"י (סוטה ל ע"ב):

"כגדול המקרא את ההלל - מקרהו לציבור להוציאן ידי חובתן".

"והן עונין אחריו ראשי פרקים הללויה - שהוא ראש הפרשה על כל דבר שהוא אומר עונין אחריו הללויה דתנן במסכת סוכה (דף לח) מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו הוא עונה אחריהן מה שהם אומרים ואם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה".

באר המהרש"א (חדושי אגדות, סוטה ל ע"ב):

"כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים כו'. עי' פרש"י ותוס' פרק לולב הגזול דראשי פרקים דהלל היינו הללויה כו' בצאת כו' לא לנו כו' אהבתי כו' ע"ש אבל הכא לא ידענו ראש הפרק אלא אז ישיר ומהא דאמרינן פ"ד דמס' ר"ה במנחה בשבתא אמרו הלויים אז ישיר ומי כמוך כו' משמע דמי כמוך נמי ריש פרקא הוא וק"ל".

עכ"פ למדנו מדברי המהרש"א מה הם ראשי הפרקים בהלל.

10. לא ניכנס במסגרת בירור זה האם הלל מן התורה או מדרבנן. עי' שורש א בסה"מ לרמב"ם וערך 'הלל' באנ"ת.

חבל נחלתו

וכך נאמר בסוכה (לח ע"ב):

"הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא; הוא אומר הללויה והן אומרים הללויה – מכאן שמצוה לענות הללויה. הוא אומר הללו עבדי ה' והן אומרות הללויה – מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה. הוא אומר הודו לה' והן אומרות הודו לה' – מכאן שמצוה לענות ראשי פרקים. אתמר נמי, אמר רב חנן בר רבא: מצוה לענות ראשי פרקים. הוא אומר אנא ה' הושיעה נא והן אומרות אנא ה' הושיעה נא מכאן שאם קטן מקרא אותו – עונין אחריו מה שהוא אומר".

באר תוספות (סוכה לח ע"ב): "הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא – במקום של רבא היו כולם בקיאים בהלל והיו כולם קוראים את ההלל עם שליח צבור כמו שאנו קוראים עכשיו ולא היו סומכים עליו כלל כדפירש בקונטרס אלא שנהגו לשנות בהנך דוכתי דמפרש והולך כדי ללמוד מהן הלכה למעשה לבקי ולמי שאינו בקי וגדול מקרא אותו או קטן ומה שאין אנו נוהגין עכשיו לעשות כן משום דמנהגא קרי ליה (והיכא דנהוג נהוג) והיכא דלא נהוג לא נהוג".
מסיים הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"א) בדרך קריאת ההלל בפועל:
"יש מקומות שנהגו לכפול מאודך כי עניתני עד סוף ההלל כופלין כל דבר ודבר שני פעמים, ומקום שנהגו לכפול יכפול ומקום שנהגו שלא לכפול אין כופלין".

ובאר בהלכה יב:

"מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקרא את ההלל מתחיל ואומר הללויה וכל העם עונין הללויה וחוזר ואומר הללו עבדי ה' וכל העם עונין הללויה וחוזר ואומר הללו את שם ה'

וכל העם עונין הללויה וחוזר ואומר יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם וכל העם עונין הללויה וכן על כל דבר, עד שנמצאו עונין בכל ההלל הללויה **מאה ושלוש ועשרים פעמים** סימן להם שנותיו של אהרן".

הוסיף בהלכה יג:

"וכן כשהקורא מגיע לראש כל פרק ופרק הן חוזרין ואומרות מה שאמר, כיצד כשהוא אומר בצאת ישראל ממצרים כל העם חוזרין ואומרות בצאת ישראל ממצרים, והקורא אומר בית יעקב מעם לועז וכל העם עונין הללויה עד שיאמר אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני וכל העם חוזרין ואומרות אהבתי כי ישמע ה' וכו', וכן כשיאמר הקורא הללו את ה' כל גוים וכל העם חוזרין ואומרות הללו את ה' כל גוים".

והמשיך וחתם את הפרק בהלכה יד:

"הקורא אומר אנא ה' הושיעה נא והן עונין אחריו אנא ה' הושיעה נא, אף על פי שאינו ראש פרק, הוא אומר אנא ה' הצליחה נא והן עונין [אחריו] אנא ה' הצליחה נא, הוא אומר ברוך הבא וכל העם אומרים בשם ה', ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרות מלה מלה בכל ההלל. זה הוא המנהג הראשון ובו ראוי לילך, אבל בזמנים אלו ראיתי בכל המקומות מנהגות משונות בקריאתו ובעניית העם ואין אחד מהם דומה לאחר".

השו"ע לא הביא את מנהגי קריאת ההלל, ורק בשולחן ערוך (או"ח סי' תכב ס"ג) כתב:

"בענין הפסוקים שכופלין בו וכן בפסוקים שש"צ אומר והקהל עונים אחריו, כל מקום כפי מנהגו".

ובאר המשנה ברורה:

"(יט) בענין הפסוקים שכופלין בו –

סימן כח – הלל וחנוכה

משתה ושמחה בחנוכה, ושיטת הרמב"ם שיש חיוב שמחה המתבטא באמירת ההלל.

ב. חלוקת מזמורי ההלל במחלוקת בין הראשונים, ויש לכך נ"מ הלכתית מתי מותר להפסיק ולמי.

ג. ישנו הלל הגדול אשר לפי רוב התנאים והאמוראים אינו הלל המצרי (=הלל שלנו).

ד. מחלוקת ע"י מי תוקן ההלל, אולם נראה שלכו"ע הוא הוכנס ע"י דוד המלך לתהלים.

ה. חז"ל תקנו אמירת הלל כחובה בימים טובים ובקיום מצוות מסוימות.

ה. דרך קריאת ההלל בציבור היתה בענייה בראשי פרקים, ובימינו כל עדה נוהגת לקרוא כדרכה.

ובמקומותינו המנהג לכפול מאודך עד סוף הלל":.

"(כ) וכן בפסוקים וכו' והקהל עונים אחריו וכו' – עיין בטור שהש"ץ אומר הודו לד' וגו' והקהל עונים אחריו הודו וגו' והוא אומר יאמר נא וגו' והקהל עונים אחריו הודו וגו' וכן ביאמרו נא בית אהרן וביאמרו נא יראי ד' וכתבו האחרונים דאף דאמירת יאמר נא ישראל וגו' יאמרו נא בית אהרן וגו' יאמרו נא יראי ד' וגו' יוכלו הצבור לצאת במה ששומעין מפי הש"ץ דשומע כעונה מ"מ טוב יותר שיאמרו בעצמם בנחת דלפעמים אינו מכוין וכן נוהגין כהיום".

סיכום

א. מחלוקת ראשונים האם יש חיוב

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

הלל וחנוכה

דין הלל לא תלוי בשמחה. גם אם נניח שאין מצות שמחה בחנוכה יש מצות הלל. כי שני דיני הלל הם: הלל של יו"ט שהוא מדין שמחה. והלל של נס שאינו תלוי בשמחה. ר' תוס' סוכה (לח, א ד"ה מי). ויש נפקא מינות ביניהם, הלל של יו"ט נקרא רק ביום שנאמר מ"מזרח שמש עד מבואו" (משנה מגילה כ, ב) הלל של נס נקרא גם בלילה (כגון הלל של פסח בכוס הרביעי). ואכן דעת ר' שלמה כהן ז"ל מוילנא (הובא בשדי חמד מערכת חנוכה אות ט' סק"ב בנין שלמה ח"ב סי' ס"ג) שנשים חייבות, מעיקר הדין, בהלל בחנוכה, אע"פ שמהלל של יו"ט הן פטורות, מדין מצות עשה שהזמן גרמה. הלל של נס לא תלוי בזמן מסוים אלא בתודעת הנס, שהזמן הוא המעורר אותה, אך לא הזמן הוא הסיבה הישירה לקביעת ההלל.

תשובת המחבר

אבל, כפי שהבאתי לעיל, ישנה מצות שמחה בחנוכה המתבטאת בהלל, עי' תשובת הגאונים (הובאה לעיל).

קריאה מוטעית בקריאת מגילה

שאלה

אלו טעויות בקריאת המגילה מחייבות קריאת מגילה מחדש (או ממקום הטעות) ואלו טעויות אינן מחייבות?
כגון: מי שקרא 'המולך מהודו', וקרא 'המולך' בהתאמה של עבודה זרה (מולך) האם יצא י"ח?
או האם צריך לקרוא 'רצפת בהט' וכו' ללא דגש בפ"ה?

תשובה

א. נאמר בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ב):
"תני אין מדקדקין בטעויותיה ר' יצחק בר אבא בר מחסיה ורב חננאל הוון יתיבין קומי רב, חד אמר יהודים וחד אמר יהודיים ולא חזר חד מינהון. ר' יוחנן הוה קרי כולה יהודים".
נראה שהמדובר בקריאת המגילה ולא בכתביה.
וכתב הרא"ש (מגילה פ"ב סי' א): "ירושלמי (שם) תני אין מדקדקין בטעויותיה ר' יצחק בר אבא בר מחסיה ורב חננאל הוון יתבי קמי דרב חד אמר יהודים וחד אמר יהודיים ולא הדר חד מנהון". ולא שינה מלשון הירושלמי.
ב. אולם כך נאמר בטור (או"ח סי' תרצ):
"ירושלמי אין מדקדקין בטעויותיה... וי"מ דוקא בטעות כי האי שהלשון והענין אחד אבל טעות אחר לא שא"כ לא קראה כולה..."

באר הבית יוסף (או"ח סי' תרצ): "ומ"ש רבינו שיש מפרשים דוקא בטעות כי האי שהלשון והענין היה אחד. כן כתב הר"ן (שם). ואף על פי שיש לדחות דכל שקרא התיבה אף על פי שלא קראה כתיקונה קראה כולה מיקרי. וכתב בארחות חיים יש אומרים דוקא יהודים יהודיים אבל אם אומר מיושב (אסתר ב כא) יִשָּׁב או מְנוּפֵל (שם ז ח) נְפֵל וכדומה¹ ודאי חוזר וכן נראה עכ"ל". וכן הביא בהגהות מיימוניות (הל' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ז אות ח) את לשון הטור.

נראה שהטור הביא תחילה את הפירוש אין מדקדקין כלל בטעויותיה ואח"כ הביא את שיטת היש מפרשים.

לפי ביאור הב"י בשיטת הטור והר"ן עולה שאם דרך הקריאה או משמעותה שוים, אף שקרא טעות יצא י"ח. החסרון בטעות שלא קרא את כל המגילה כי הוסיף מילה שאינה כתובה בה והחסיר מילה הכתובה בה. מעיר על כך הב"י שלכאורה לא החסיר שום מילה אע"פ שקראה בשיבוש. ובכ"ז כך הביאו הטור והר"ן.

ומביא הב"י שכתב באורחות חיים שאם שינה במובן המילה מהווה לעבר – חוזר. ונראה שאין החסרון לפי האורחות חיים מצד שלא קראה כולה, אלא מצד ששינה את הבנת המגילה.

ג. הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ז) פסק שלא כ"מ בטור: "הקורא את המגילה

1. היינו שינה מלשון הוה ללשון עבר.

האלה לא יעברו אם השמיט מלת לא הפסיד הקריאה, וכן מ"ם של מתנות לאביונים וכיוצא בהן, אבל אם השמיט שאר האותיות או שאר מלות שאינן מפסידין הקריאה יצא ואף על פי שלא קראן כלל..."

היינו אם קרא או החסיר אותיות או מילים המפסידות את הקריאה אז חוזר, אבל אם קרא מילים או תוספת אותיות שאינן משנות את המובן יצא י"ח. ונראה כי לדבריו הקריאה שכתב עליה האורחות חיים אינה משנה את המובן ולכן אף היא כשרה לדעתו.

וכך באר באליה רבה (סי' תרצ"ט ס"ק ג) את הרי"א ז': "וקראם הקורא על פה. דוקא באותיות המפסידין הקריאה, כגון ימי הפורים האלה לא יעברו [אסתר ט, כת] אם השמיט מילת 'לא' הפסיד הקריאה, וכן מ"ם של ומתנות לאביונים² [שם פסוק כב] וכיוצא בהם, אבל שאר אותיות או מלות שאינן מפסידין הקריאה יצא אף שלא קראן כלל (רי"א ז' בשלטי הגבורים ה ע"א אות ב). כתב מג"א [סק"ד] דלקמן סעיף י"ד לא משמע כן ע"כ. ועיין ס"ק (ח) [ט"]".

ה. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרצ"ט ד): "...אין מדקדקין בטעיותיה; וי"א דוקא בטעות שהלשון והענין אחד, כהוא עובדא דתרי תלמידי דהוו יתבו קמי דרב, חד קרי יהודים וחד קרי יהודיים ולא אהדר חד מיניהו; אבל טעות אחר, לא". היינו הביא בתחילה את שיטת הרמב"ם והטור בשיטה

וטעה בקריאתה וקרא קריאה משובשת יצא, לפי שאין מדקדקין בקריאתה"... משמע שכל קריאה משובשת נחשבת לקריאה ראויה. המגיד משנה (הל' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ז) הביא כשיטת ה"מ בטור החולקת על הרמב"ם: "וכתוב בחדושי הרשב"א ז"ל ודוקא בטעיות שהלשון והענין אחד יהודים ויהודיים, אבל טעות אחר לא שא"כ לא קראה כולה, עכ"ל". ונראה שהשיטה הראשונה בטור היא כשיטת הרמב"ם.

וכן למד ברמב"ם כפי באורנו בפירוש לב מבין (הל' מגילה וחנוכה פ"ב ה"ז): "...ברם מדברי רבינו יש לדון דס"ל דבכל גוונא אין מדקדקין בטעיותיה ואין חילוק בטעיות וכן ראיתי להרב שולחן גבוה ז"ל שם בס"י תר"צ דמפרש דברי רבינו הכי, ומהאי טעמא סתם מרן בשולחנו הטהור ולא פירש מידי יעו"ש. ועיין בס' מעשה רוקח דכתב להיפך בדעת רבינו ולדבריו קשה איך מרן הב"י סתם בשו"ע להפך מכל הני אשלי רב רבי רבינו והר"ן והרשב"א והאורחות חיים וסמך על הטור אלא ודאי על כרחך צ"ל דמרן ס"ל בדעת רבינו דלא ס"ל כהיש מפרשים דהביא דבריהם הטור".

ד. שיטה קיצונית יותר מהרמב"ם ל"מ בטור הביא בשלטי הגבורים (מגילה ה ע"א, ב) את לשון ריא"ז: "ונראה בעיני שלא הוצרכו לקרוא האותיות החסרות על פה ואם לא קראן יצא שלא אמרו אלא באותיות המפסידין את הקריאה כגון וימי הפורים

2. לא הבנתי מה המשמעות של המילה 'ותנות לאביונים' כשהחסיר אות מ"ם, ואולי כוונתו להשמטת המ"ם סופית לאביונים'.

חבל נחלתו

בקריאה [וה"ה בשמיעה] לדעת כל הפוסקים הנ"ל חוזר ומברך אף שאין מפסיד הקריאה. אכן בח"א חשש לדעת הרי"ז וכתב דתיבה שאין מפסיד הקריאה חוזר ואינו מברך וע"ש דאפילו חסר אות אחת בקריאתו יחזור.

ח. אלא שבערוך השולחן (או"ח סי' תרצ"ט) פסק למעשה כרמב"ם: "איתא בירושלמי בפ"ב [הל' ב'] אין מדקדין בטעותים. ר"י ור"ח הוי יתבו קמיה דרב חד קרא יהודים וחד קרא יהודיים ולא החזירים אף על פי שאחד וודאי טעה דלזה מהני מה שנקראת אגרת, וי"א דווקא בטעותים שאין הפירוש משתנה כמו יהודים ויהודיים אבל במה שהעניין משתנה כגון מיושב ישב ומנופל נפל שזה בעבר וזה בהווה מחזירים אותו ולפ"ז אני אומר דהגם דהו מילתא דפשיטא דאם טעה בטעמים שאין מחזירין אותו וכן אם טעה במלעיל ומלרע מ"מ במקום שהעניין משתנה כמו באה להביא את ושתי וגו' ולא באה דהוה מלעיל דקאי על העבר אבל ובזה הנערה באה אל המלך וכן בערב היא באה הוה מלרע דזהו בהווה ואם שינה הוי כמו שינוי בעניין ומחזירין אותו. מיהו בדיעבד אם לא החזירו נראה דבכולהו יצא וגם ביושב ישב ונופל נפל כיון שאמר עיקרי התיבות". וכן נראה למעשה.

ט. לגבי השאלות שהובאו בראש דברינו נראה שאם קרא 'המולך' במלעיל אינו צריך לחזור כי בתוך המשפט הזה אין שום משמעות למשפט כזה המתכוין לעבודה זרה ואע"פ ששינה אין למילה שום משמעות. וכן לגבי רצפה אף אם קרא דגושה, ויש למילה משמעות נוספת כשהיא דגושה בכ"ז ההדגשה אינה משנה את משמעות המילה וקישורה בתוך

הראשונה, שכל טעות אינה מחייבת חזרה על הקריאה, ובשם 'וי"א' הביא את שיטת הטור, ולא הביא את שיטת ריא"ז.

הפרי חדש (או"ח סי' תרצ"ד) צידד בשיטת הי"מ בטור וסיעתו ודחה את כל השיטות האחרות.

בבאור הגר"א (או"ח סי' תרצ"ד) מבאר את שיטת הי"מ בטור בלבד.

ו. המשנה ברורה (או"ח סי' תרצ"ד)

באר את דעת השו"ע בשיטת י"א:

"(נא) אחר – כגון שקרא מיושב ישב או מנופל נפל דהוי כאלו דילג אותה תיבה לגמרי, וצריך לחזור ולקרואה כסדר".

וכן בבאור הלכה (סימן תרצ"ט סעיף יד) פתח: "אין מדקדין בטעותיה וכו' – דין זה הוא מירושלמי והנה מלשון ריא"ז המובא בש"ג פ"ב שכתב דבתיבות שאין מפסידין הקריאה אפילו אם השמיט ולא קרא כלל אינו חוזר וסיים שכן הוא בתלמוד א"י מוכח דסבר דמה שאין מדקדין היינו בתיבות שאין מפסידין הקריאה [אבל אם מפסידין הקריאה כגון וימי הפורים האלה לא יעברו והשמיט תיבת לא וכן ומתנות לאביונים השמיט המ"ם לא יצא כ"כ שם]... והנה המ"א והפר"ח והמטה יהודא נקטו כולם לדינא כהר"ן והרשב"א ולא כהרי"ז".

ז. סיכם בביאור הלכה:

"ועתה נבאר בקצרה לדינא: הנה לכתחלה בודאי יש לנהוג כדעת הי"א דהיכא שהענין משתנה כגון מן נופל נפל ומן יושב ישב דחוזר וקורא על הסדר אפילו היכא דסיים כל המגילה וכמו שכתב הפר"ח דהעיקר כה"א, ומ"מ כיון שהמחבר תלה ד"ז בשתי דיעות כלשון הטור יש לנקוט דחוזר ואינו מברך. אכן אם חיסר לגמרי איזה תיבה

חבל נחלתו

המשפט במגילה.

כטור וכריא"ז שמילה המשנה משמעות יש לחזור ולקרוא כראוי. אמנם בדיעבד פוסקים כרמב"ם ואם המשיך ולא תוקן יוצא י"ח אף בקריאה שגויה.

מסקנה

נראה לפסוק לכתחילה בזמן הקריאה

סימן ל

המתת חסד לבעל חיים

שאלה

חית בית חולה מאד שניכר עליה שהיא סובלת האם מותר להמיתה?

תשובה

יעויין בתשובתו הארוכה של בעל שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' רלט) על צער בעלי חיים. ובתשובותי בספרי: ח"ט סי' כו, ח"י סי' לז.

הביא בחשוקי חמד (בבא מציעא לב ע"ב): "והנה נחלקו הפוסקים אם צער בעלי חיים נאמר רק כשמצער בעל חיים בחיותו, או גם בהורג בעלי חיים, יש איסור של צער בעלי חיים. בנודע ביהודה (מהד"ק יו"ד סימן פג, ובמהדו"ת יו"ד סימן ז) העלה שבהריגת בעל חיים, אין איסור של צער בעלי חיים, והביא ראיה מהמבואר בחולין (דף ז ע"ב) בעובדא דרבי פנחס בן יאיר, בכודנייתא דרבי שאמר עקרינא להו איכא צער בעלי חיים, ולבסוף אמר קטלינא להו, שמע מינה שבקטלא ליכא משום צער בעלי חיים, יעו"ש. וכן מבואר ביש"ש (ב"ק פרק י סימן לז, הו"ד בט"ז יו"ד סוף

סימן קטז). מאידך בשואל ומשיב (מהדו"ת סימן סה) כתב להוכיח מדברי החינוך (מצוה תנא) שיש בהריגת בעל חיים צער בעלי חיים". "והנה במהרש"ם (ח"ד סימן קמ) דן האם מותר לפזר בתוך שדהו סם המות לבהמות, בכדי שיוזקו וימותו בהמות [של] אחרים, שרגילים לילך ולהזיק בתוך שדהו, אחרי שהתרה בבעליהם. וציין למחלוקת הפוסקים אם יש בהריגת בהמות איסור של צער בעלי חיים, והוסיף שאע"פ שלצורך האדם אין איסור של צער בעלי חיים לכו"ע..."

עולה למעשה:

לדעה שאין בהריגת בעל חיים משום צער בעלי חיים ודאי מותר להרגו ואין בכך שום איסור.

לדעה שיש בהריגת בעל חיים משום צער בעלי חיים לכאורה אסור להרגו שכן הצער הוא של בעל החיים ולא של בעליה. אולם, אם בעליה (או ילדיו) מצטערים כשרואים בצער חית השעשועים, הרי ההריגה היא לצורך הבעלים ומותר לצער בעל חיים לצורך אדם וע"כ מותר להורגה.¹

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: אבל אולי מותר לחסוך לו את היסורים?

קציצת דקלים המשמשים לנוי

שאלה

האם מותר לקצוץ ע"י ישראל עצי פרי המשמשים לנוי בלבד?

תשובה

א. הוחלט להחליף בגינון אחר את עצי התמר שעומדים במרכז ישוב. לפי חוקי המדינה אין לעקור עצי תמר עם שורשיהם ולהעתיקם למקום אחר, בגלל סוג של מזיק (חדקונית הדקל) שמכלה מטעי תמרים שלמים וחשש הדבקה במקומות אחרים. האפשרות היחידה היא לקצוץ את העצים. העצים שמשו ומשמשים בעבר ובהווה לנוי בלבד, ולא כעצי פרי¹.

נאמר בבבא קמא (צא ע"ב):

"אמר רב: דיקלא דטען קבא – אסור למקצציה. מיתיבי: כמה יהא בזית ולא יקצצו? רובע! שאני זיתים, דחשיבי. א"ר חנינא: לא שכיב שיבחת ברי, אלא דקץ תאינתא בלא זמנה. אמר רבינא: ואם היה מעולה בדמים – מותר. תניא נמי הכי: רק עץ אשר תדע – זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא – זה אילן סרק; וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל; [צב ע"א] יכול אפילו מעולה בדמים? ת"ל: רק. שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל, טעים בהו טעמא דחמרא. א"ל: מאי האי? א"ל: ביני גופני קיימי. אמר: מכחשי

בחמרא כולי האי? למחר אייתי לי מקוריהו. רב חסדא חזא תאלי בי גופני, אמר ליה לאריסיה: עקרינהו, גופני קני דקלי, דקלי לא קני גופני".

היינו, איסור בל תשחית – קציצת עצים אינו מוחלט. ואינו דומה לאיסור לא תרצח שאינו נדחה בשום מצב. אלא כל העצים ואף עצי פרי נאמדים לפי כמות הפירות שהם נותנים. ואם העץ כעץ לרהיטים ובנין שווה יותר מפירותיו מותר מד"ת לקוצצו. אף אילן סרק אין לקצוץ אא"כ יש בו שימוש, וסתם לשם השחתה אסור.

ב. פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח): "אין קוצצין אילני מאכל שחוק למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה".

הרמב"ם חידד מהי דרך השחתה האסורה לעומת קציצת לצורך המחויבת.

ג. פסק הרא"ש (ב"ק פ"ח סי' טו):

"אמר רב: דיקלא דטעין קבא אסור למיקצייה. מיתיבי כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע. שאני זיתים דחשיבי. וכן לכל [אילן] לפי

1. בעצי תמר יש עץ זכרי ועץ נקבי, כדי להצמיח פירות מאבקים ידנית את העצים הנקביים בעת הפריחה, באבקה שנלקחת מעצים זכריים. אם אין עושים כן, הן העצים הנקביים והן העצים הזכריים נותנים פירות שאינם ראויים לאכילה.

ביניקת הארץ לגפנים והם חשובים יותר, וכתב הרא"ש שם וכן אם היה צריך למקומו מותר עכ"ל ומזה התרתי לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות לקוץ האילנות אף על פי שיש בהם פירות כדי לבנות בית דירה עליה ותמהתי שבטור לא הביא דין זה בשום מקום מן קציצת האילן הנ"ל רק בסמ"ג סי' רכ"ט הביאו". וכן הזכיר זאת הפרי חדש (יו"ד סי' קטז ס"ק ט).

הוסיף ביד אפרים (יו"ד סי' קטז): "בית הכנסת שהיה צר ורוצים להרחיבו אך אילן עושה פרי עומד במקום ההוא, מותר לקוצצו, כמו שכתב הרא"ש בבבא קמא דף צ"א דאם צריך למקומו מותר, ומכל שכן לצורך מצוה (והט"ז מתיר בסימן (קס"ז) [קטז] אף לצורך הדיוט, אלא שהיה לו לבאר דוקא אם הבתים מעולים מאילנות וכו'), ולרווחא דמלתא יקצצנו נכרי, ומכל שכן דכיון דשל נכרי הוא הרי הוא שלוחו של נכרי, שבלתי רשותו אינו רשאי לקוצצו כו', ע"ש".

וכן בשו"ת חוות יאיר (סי' קצה) כתב: "שאלה ע"ד אילן אפרסקין שעלה מאליו בחצירו ומאפיל עליו חלונו אי שרי למקצייה פשוט דשרי דכל שהוא לצורכו מותר כבב"ק ר"ד צ"ב לצורך עצים לבנין ויש לו ג"כ אלני סרק רק שעצי מאכל מעולה בדמים שדין ומינה דאם אין לו עצים זולת אילן מאכל דשרי לכתותו לבנין או לעצים ולא אסרה תורה רק דרך השחתה בלי צורך... א"נ בצורך ואפשר לו להספיק צורכו באלני סרק וכן אמרינן שם דאם אילן מאכל זה יונק המחליש טעם אילן אחר החשוב ממנו מותר להכריתו וה"ה ה"נ מאפיל עליו דמש"נ מזיקו בחוש הטעם או בחוש הראיה וכ"ש הוא דהיזק חוש הראיה תדיר ויש קפידה טפי והרא"ש כתב שם דאם צריך למקום האילן ג"כ שרי

חשיבותו וגפן דטעין כל דהו אסור לקוצו. אמר רב לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זמניה. אמר רבינא אם היה מעולה בדמים מותר. תנ"ה רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל. כי לא עץ מאכל זה אילן סרק ומאחר שסופנו לרבות כל דבר מה תלמוד לומר כי לא עץ מאכל. להקדים סרק למאכל. [דף צב ע"א] יכול אפילו מעולה בדמים. תלמוד לומר רק. שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי. טעם בהן טעמא דחמרא. אמר ליה מאי האי. אמר ליה ביני גופני קיימי. אמר ליה מכחשי בחמרא כולי האי. למחר אייתי לי מקורייהו. רב חסדא חזא תאלי ביני גופני אמר ליה לאריסיה זיל עקרינהו. גופני קנו דיקלי דיקלי לא קנו גופני. וכן אם היה צריך למקומו נראה דמותר".

הרא"ש מוסיף: התועלת הנמדדת מקציצת עצי פרי אינה נמדדת רק בכמות הפירות של האילן באופן מוחלט כגון קב או רובע וכד' או ביחס לנזקו לעץ פרי אחר (מכחשי בחמרא כולי האי) אלא ביחס לכל צרכי האדם ואם הוא צריך למקומו, לצורך מטע שיניב יותר או לצורך בנין בית וכד' – מותר.

ד. בניגוד לרמב"ם שהביא זאת בהלכות מלכים, הטור והשו"ע לא הביאו הלכות קציצת אילנות. הן הובאו ע"י האחרונים עפ"י הסימן בשו"ע העוסק בהלכות סכנה. באר הט"ז (יו"ד סי' קטז): "עוד אחר מצינו שאסרו חז"ל מפני הסכנה שלא לקוץ אילן העושה פירות דאיתא בפרק החובל (דף צ"א) אמר רב האי דיקלא דטעון קבא אסור למקציצה ואמר רב חנינא לא שכיב שכבת ברי אלא דקץ תאנה בלא זימנא ואמרינן התם דרב חסדא חזי לדקל דקאי ביני גופני א"ל לשמעיה זיל עקרינהו פירוש שעושין היזיקא

חבל נחלתו

לקצצו". ועי' בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כג) שהאריך מאד בכך.

הוסיף בפתחי תשובה (יו"ד סי' קטז ס"ק א): "ועיין בתשובת בשמים ראש סימן של"ד שכתב דבצריך למקומו נראה דמותר כי הרמב"ם אמר דעיקר איסורו דוקא דרך השחתה ואפשר דאם צריך למקומו לא מקרי דרך השחתה ואין להחמיר ע"י עובד כוכבים כלל עכ"ד ע"ש... [ובתשובת ח"ס שם האריך בענין לקוץ אילן מאכל ומסיק כל דלא ברי שייהו ריוח הקציצה יותר מהפירות דטעין אילנא אסור למיקציה וסכנה איכא אפילו בספיאק אך אי איכא רווחא אפילו רק בצריך למקום לבנות בתים בזמנינו ובמדינתנו בודאי עדיפא מדיקלא שרי אך אם אפשר למיעקר עם שרשייהו וקרקע גוש עפר עמהם שיכול לחיות ממנו ויכול לנוטעם במקום אסור לקוצצם ע"ש].

וכך העיר בדרכי תשובה (סימן קטז): "ויותר מזה כ' בס' קהלת יעקב (להמהרי"ט) בחלק תוספות דרבנן ערך אות ל' סי' קס"ז מהפסקי תוס' פסחים דאפי' אילן סרק אסור לקצוץ ואם קצצו אינו רואה סימן ברכה דאיכא משום בל תשחית, והביא מתשו' חוות יאיר דזה דוקא אם אין האילן מזיק לרבים אבל במזיק לרבים ליכא משום בל תשחית ומותר לקצצו עיין שם ופשוט הוא דזה דוקא בקצצו ומניח העץ ואינו עושה ממנו שום צורך אבל אם קצצו כדי ליקח העץ לצרכו או למכרו להרויח כדרך סוחרי יערות בודאי דלא שייך בזה משום בל תשחית ואין שום חשש וה"פ.

ה. באשר לתמרים דילן הם משמשים לנוי בלבד, ונראה שדינם כאילן סרק. ואע"פ שניתן להפרותם כדי שיתנו פירות, כיון שהם של הציבור והוא מגדלם לנוי

בלבד, זה שניתן להפרותם אינו מחשיבם כעצי פרי.

וכך המשיך בדרכי תשובה: "ועי' בס' ערך שי שנשאל אם מותר לעקור נטועות שעדיין אין עושין פירות ועתידין לעשות ועיי"ש במ"ש בזה והוכיח דאין היתר רק באילן סרק שלעולם לא יעשה פירות אבל אילן שעתידי לטעון פירות אף על פי שעדיין אינו טעון אסור לקצצו או לעקרו אף על פי שידוע שבאותה שנה או לזמן יותר אין עתיד לטעון עדיין עיין שם ועי' בשו"ת אבני צדק חיו"ד סי' מ"ב בשאלה ב' שנשאל בשדה עשבים ובתוכו הרבה אילנות גדולים שפירותיהם חמוצים תפוחי יער ומעולם לא נהנה מהם רק נכרים באים ושוללים אותם וכו' וכ' דפשיטא שהם אילני מאכל לענין זה אפי' למ"ד שברכתן שהכל ועיי"ש בתשו' ההוא שמצדד כמה צדדים בזה וסברה זו שהם בכלל אילני סרק אינו מצטרף אפי' לסניף כאשר יראה המעיין שם".

ולענ"ד תמרים לנוי עדיפים על נטיעות או תפוחי יער – שניהם יתנו פירות חשובים יותר או פחות, אבל תמר אם לא יפרו אותו – פירותיו אינם ראויים לאכילה, ולכן נחשב לעץ סרק ובצריך למקומו מותר לקוצצו.

ו. בדרכי תשובה דן בבעיה נוספת האם בקציצה מותרת יש חשש סכנה.

"ומ"ש הפת"ש לעיין בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א' סי' ע"ו עיין שם בתשו' ההוא שהסכים לדינא לדעת הרא"ש והט"ז ומ"מ מצדד דגם במעולה בדמים ובצריך למקומו יש בו משום סכנתא ואסור לקוצצו ומה דאמר רבינא אם מעולה בדמים מותר רק משום ל"ת קאמר אבל משום סכנה יש בו עיין שם ועי' בשו"ת בנין ציון ח"א סי' ס"א

לנכרי לקצוץ עכ"פ הו"ל גורם ולא גרע ממונע אמת המים ממנו עיין שם ועי' בשו"ת אמרי נועם (מד"ז הגה"ק מדזיקוב זצ"ל) ח"ב סי' ג' שנשאל בא' שקנה יער אצל אדון לכרות כל העצים משם כי האדון רוצה לעשות במקום זה פרדס גדול וכו' ולאשר נמצא שם הרבה אילנות טובים עושה פרי ובא בשאלה אם מותר לקוץ אותם ועיי"ש במ"ש בזה ורצה בתחלה לומר דבקוצץ ע"י אחר ליכא סכנה לבעל האילן ואח"כ דחה זה והביא רא"י מגמ' דגם בקוץ ע"י עכו"ם בשליחותי איכא סכנה לבעלים ובסוף דבריו מסיים דכדי לצאת מחשש סכנה נכון שיעשה שטר מכירה לאיזה עכו"ם ואז העכו"ם אדעתא דנפשיה עביד וטוב לו עיין שם וכ"כ בשו"ת בית שלמה ח"א מיו"ד סי' קצ"א בפשיטות בעובדא כזו בצריך למקומו להתיר ע"י מכירת האילנות לנכרי קודם הקציצה בקנין כסף ובשטר. עיין שם אמנם יעוין בשו"ת נטע שורק חו"ד סוף סי' ל"ב שכ' דאין היתר למכור האילן לנכרי והוא יקצוץ אותו דהו"ל הערמה בדאורייתא ובפרט כיון דמבלעדי האיסור יש עוד סכנה בודאי דהערמה אסור דחמירא סכנתא מאיסורא עיין שם ועי' בשו"ת בית יצחק ח"א מיו"ד סי' קמ"ב בעובדא כעין זו וכ' ג"כ באמצע התשו' דגם העצה שרוצה השואל להתיר למכור האילנות לעכו"ם והנכרי יקצוץ האילנות יש לגמגם דהוי הערמה בדאורייתא. וכבר כתבו גדולי המחברים דבדאורייתא לא מהני מכירה להערמה..."

וסיים בדר"ת: "ועי' בשו"ת אבני צדק חו"ד סי' מ"ה בשאלה שני' שכ' ג"כ להקל למכור האילן לנכרי והעכו"ם יקוצנו לעצים בצירוף כמה סניפין וסיים וכ"ז להלכה אבל

שהביאו והרבה להשיב ע"ד והביא כמה ראיות מוכיחות דהיכא דמעולה בדמים או שצריך למקומו באופן שאין בו משום ל"ת ואין כאן איסור גם משום סכנה אין בו עיין שם באורך וכה ראיתי בשו"ת אבני צדק חו"ד שם (בד"ה הן אמת) שהביא ג"כ דברי השאילת יעב"ץ בזה וכ' דלרוב הפוסקים מבואר דלהסוברים דבצריך למקומו מותר מן הדין גם משום סכנה אין בו ושכן נראה דעת זקינו הגה"ק בשו"ת השיב משה חו"ד סי' ל"ז ועיי"ש במ"ש עוד מזה".

"ועיי"ש עוד בשאילת יעב"ץ בתשו' ההוא שהחמיר גם באילן של עכו"ם העומד בשדה ישראל והרשה העכו"ם לישראל לקצוץ כדי להרחיב בית הישראל או שהשכיר העכו"ם לישראל בית א' למשך עשר שנים והרשה לו לקצוץ אילן להרחבת ביתו שאסור לישראל לקצוץ דחמירא סכנתא מאיסורא אך יניח להעכו"ם לקצוץ עיין שם".

ומכיון שיש סוברים שיש בכל קציצת אילן – גם המותרת – חשש סכנה, לכן יש לקצוץ אילנות רק ע"י נכרי. (אע"פ שבמצור שמלמדת התורה הקוצץ מישראל).

ז. ואף בקציצה ע"י נכרי חלקו האחרונים אם יש חשש סכנה.

הוסיף בדרכי תשובה שם: "ועיין בשו"ת טוטו"ד תליתאי ח"ב סי' ח' שהעלה דבאינו קץ בעצמו רק ע"י נכרי אין סכנה דאין שליחות לנכרי עיין שם. אמנם יעוין בס' ערך שי שהוכיח דגם ע"י פועל נכרי אסור חדא דיש שליחות לעכו"ם לחומרא ועוד דהא כ' הרמב"ם בפרק ו' מהל' מלכים הלכה ח' דגם למנוע אמת המים מאילן כדי שיתייבש עובר משום לא תשחית את עצה א"כ אם אומר

חבל נחלתו

לכמות שהיה".
וסביר להניח שאף אומני ישראל שהיו מומחים בתיקון כלים וכלי נגינה לא סמכו על עץ מיובא בלבד. אלא שהן לכלי קודש והן לכלי חול הותרה קציצת אילנות ע"י ישראל לפי דיני תורה. וכל שמותר לקצוץ לפי ד"ת אין כאן חשש סכנה, וודאי כאשר קוצץ ע"י נכרי אין חשש סכנה לישראל. ועי' בס' דף על הדף (תמיד כט ע"ב) שדן בקציצת עצים למערכה.

מסקנה

מעיקר הדין מותר לקצוץ עצי פרי לנוי (ודינם כעצי סרק) לצורך מקומם על ידי ישראל, וליתר בטחון ימכור את העצים האלה לגוי לשם שריפה, והגוי יקצוץ ויטול את האילנות לשריפה, ואח"כ יעקור את שורשיהם וישתמש בהם לשריפה.

למעשה שומר נפשו ירחק מזה ולא ינוד שום אילן כל עיקר לא מיניה ולא מקצתו ולא יכנוס עצמו בסכנה עיין שם באורך".
ח. ונראה שמסקנתו האחרונה בשם שו"ת אבני צדק חמורה מדי ואין הציבור יכול לעמוד בה. ובעיקר שהתורה התירה ע"י ישראל והוא אסר אף ע"י נכרי מחשש סכנה. ואף אחד מן הראשונים לא הזכיר שכאשר מותר לקצוץ עצי פרי – יש בכך חשש סכנה. ועוד, הרי המשנה מלאה בכלי עץ – עי' פרקים טו וטז במס' כלים. ובכלי נגינה שנינו (ערכין פ"ב מ"ג): "ולא היה מכה באבוב של נחשת אלא באבוב של קנה מפני שקולו ערב ולא היה מחליק אלא באבוב יחידי מפני שהוא מחליק יפה".
וכן בתוספתא ערכין (פ"ב ה"א): "חליל שבמקדש של קנה היה ומימות משה היה פעם אחת ציפוהו זהב ולא היה קולו ערב כמוות שהיה נטלו צפוי וחזר קולו להיות ערב

סימן לב

בשולי נכרים ע"י מטפל לקשיש

באר הר"ן (על הרי"ף, עבודה זרה יג ע"ב):
"הפת והשמן שלהן והשלקות. מפורש בגמרא שאיסורו של פת משום חתנות ושמן ג"כ ואף שלקות פירש רש"י ז"ל שמשום חתנות נאסרו וא"ת א"כ אמאי פלגינהו תנא דמתניתין לפת ושלקות בתרתי הרי שניהן משום בשולן נאסרו ומשום חתנות י"ל שתי גזירות הוון תלמידי שמאי והלל גזרו על פתן ושמן משום יינן כדאיתא בגמ' (דף לו א) דתרווייהו שייכי בהדי יין ושמן מפני שהוא משקה כמוהו ופת משום דשכיחא מילתא דאכיל איניש ושתי אבל על השלקות לא גזרו ואתא

שאלה

לקשיש מטפל גוי. אין אפשרות שמישהו מבני המשפחה ידליק את האש בכיריים גז. מה מותר ומה אסור?

תשובה

א. נאמר בעבודה זרה (פ"ב מ"ו): "אלו דברים של עכו"ם אסורין ואין איסורן איסור הנאה... והפת והשמן שלהן... ושלקות".
פת היא פת שאפו נכרים ושלקות הן בשולי נכרים (נתעסק בסימן זה בבעיקר בבשולי נכרים).

סימן לב – בשולי נכרים ע"י מטפל לקשיש

הוסיף השו"ע בסעיף ז:

"אין שגירת (פי' הבערה. ובערו והשיקו (יחזקאל לט, ט), תרגום ויהוה שגרון) התנור מועלת אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומוריד, אלא ההנחה דווקא. לפיכך הרוצה לבשל במחבת בתנור של עובד כוכבים, צריך שיתן ישראל המחבת לתוך התנור, למקום הראוי להתבשל בו".

"הגה: ויש חולקין וסבירא להו דהדלקת האש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו לענין פת, וכן נוהגין. (הגהות ש"ד ובארור ובמרדכי פא"מ). ואפילו חיתוי בלא כוונה מהני ומועיל. וי"א דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם, רק שהכותית הדליקה האש מאש של ישראל, שרי (או"ה שם בשם מהר"ם)".

בסעיף זה מחלוקת עקרונית ומשמעותית מאד בין האשכנזים לספרדים. לפי הספרדים הכנת האש ע"י ישראל ללא הנחת התבשיל אינה מועילה כדי להוציא את התבשיל מלהיות תבשיל נכרים, וצריך הנחת הקדרה או הגסה והיפוך. שגירת התנור מועילה לספרדים בפת אבל לא בבישול.

לפי האשכנזים די בשגירת התנור כלומר הדלקת האש, או לפי הדעה המקילה, שהגפרור בו מדליקה את הגז יועבר מאש שהדליק אותה ישראל וזה מועיל אף לבשולי נכרים. הכללים האלו הם העקרוניים לגבי בשולי נכרים. ולכן באולמות, קייטרינג וכד' שאוכלים הן ספרדים והן אשכנזים חייבים להקפיד

בי דינא אחרינא וגזרו בכל השלקות משום חתנות ומשום הכי פלגינהו תנא דמתני' בתרת".

הן פת נכרים והן תבשילים שבשלם נכרי (כשהמזון כשר) נאסרו באכילה משום גזירת חתנות. ואפילו במצבים שאין חשש חתנות כמו בשאלתנו קיימת הגזירה. ב. נחזור על כמה כללים בדיני בשולי נכרים.

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיג ס"א):

"דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת, שבישלו עו"ג, אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בישולי עובדי כוכבים".

היינו אין בשולי נכרים בדבר הנאכל 'חי' ואפילו בשלוהו – בין ירק או פרי ובין דג. כמו"כ נאסרו בבשולי נכרים דוקא מאכלים העולים על שולחן מלכים¹.

ג. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיג ס"ו): "כל שבישלו ישראל מעט בישולו, בין בתחלה בין בסוף, מותר. לפיכך אם הניח עובד כוכבים בשר או קדרה על גבי האש, והפך ישראל בכשר והגיס בקדרה, או שהגיס ישראל וגמר העובד כוכבים, הרי זה מותר. (ואפילו לא היה מתבשל בלא סיוע העובד כוכבים)".

היינו, אין צורך שכל הבישול מהכנת האש עד הסרת התבשיל המוכן יעשה ע"י ישראל, אלא די במעט בישולו, כגון הנחת הסיר על האש ע"י ישראל או הגסת ישראל או הפיכת המתבשל והנצלה על האש.

1. ע"י בספרי חלק כב סי' כז לגבי הגדרה זו בימינו.

חבל נחלתו

שהטבחים ועוזריהם יהיו מישראל. ולא לסמוך על הדלקת האש ע"י ישראל – פעולה שאינה מועילה לפי הספרדים ולגביהם זה בשולי נכרים ואף הכלים נאסרים וצריכים הגעלה.

מסופר בספר 'הצדיק ר' יוסף זונדל מסלנט' (עמ' לו):

"ובהיותו עוד תלמיד בישיבת וואלאזין ראוהו חבריו זמן ידוע, הולך ומטייל יום ויום בבקר השכם לפני התפלה בשוקי הגוים ומקטרתו מקטרת טבק קטנה כמנהג בני האצילים בפיו. שהיתה כמובן עובדא מוזרה לבחור בן ישיבה בימים ההם. ויתמהו חבריו על הדבר וירונו עד כי הגיעו הדברים לרבם רבי חיים. אשר קרא לר' זונדל וישאל ממנו פשר דבר. ויען ר' זונדל ויאמר: אמנם כנים הדברים אבל דברים בגו, כי נודעתי שרבים מבתי משפחות היהודים בעיר זו קונים מן השוק פת פלטר של גוים, ובכדי להצילם ממכשול זה אני מסבב בכל בקר בשוקים אלה שיש בהם תנורות של גוים, ובדרך טיולי אני נכנס אל כל תנור ותנור באמתלא שצריך אני להדליק את מקטרתו, ואגב הריני מדליק את הקיסס ומשליך בין עצי התנור ומזכה אני בזה את הרבים".

ד. עוד הלכה שראוי לפרסמה היא דין הכלים.

פסק הטור (יו"ד סי' קיג):

"וכתב הרשב"א וכן כלים שבשלו בהן עו"ג דברים שיש בהן משום בישולי עו"ג אסורין לפיכך צריך ליהזר בשפחות נכריות המבשלות לעצמן בבית רבן ישראל שלא יניחוהו על גבי האור ואם קדמו והניחוהו צריך שיהפך בו קודם שיגיע למאכל בן דרוסאי ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל וכתב שאין צריך לחוש לזה כלל שלא החמירו בבישולי עו"ג לאסור

פליטתו".

והביא מחלוקת בין הרשב"א לרא"ש האם בבישולי נכרים נאסרים הכלים וצריכים הגעלה.

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיג סט"ז): "כלים שבשול בהם העובד כוכבים לפנינו דברים שיש בהם משום בישולי עובדי כוכבים, צריכים הכשר. ויש אומרים שאינם צריכים. ואף לדברי המצריכים הכשר, אם הוא כלי חרס מגעילו שלש פעמים, ודיו, מפני שאין לאיסור זה עיקר מדאורייתא".

והגר"א צידד לחומרא. ולכן ראוי לשים לב שאם היה בישול עכו"ם הכלים יוגעלו. ה. נעבור לשאלה בראש דברינו. אם הקשיש הוא בבית קרוביו, אפילו המטפל מבשל לו, אפשר להקפיד שאת האש ידליק ישראל, או ישאיר נר ממנו ידליק המטפל את הנר. אולם קשיש הגר לבד מאד קשה לסמוך שיבוא ישראל וידליק את האש, כש"כ שהוא אוכל בשעות לא קבועות, והמטפל צריך להכין לו תבשילים שונים. (אפשר להשאיר נר לשבעה ימים וכל פעם המטפל ידליק את הגז מנר זה, וכל נר חדש ידליקנו ישראל מאחד הקרובים – אולם לא בכל מקום ומצב הדבר ניתן).

כתב הטור (יו"ד סי' קיג): "שלקות שבשלם עו"ג אסורין ל"ש אם בשלם עו"ג בביתו או בשלם בבית ישראל. וה"ר אברהם היה מתירם אם בשלם עו"ג בביתו של ישראל דלא שייך בהו לא משום חתנות ולא משום שמא יאכילנו דברים טמאים ור"ת חולק עליו וכן נוהגין".

הנימוק להיתרו של ר' אברהם הוא שכיון שהבישול בבית ישראל לצורך הבית, אין חשש חיתון. אמנם ר"ת חולק שאין הולכים למעשה עפ"י הטעם, אלא האיסור

אות ב) ז"ל: בכמה מקומות נוהגין להתיר להניח שפחות גויות לבשל ולצלול בבית ואין שולחין יד בתבשיל או בצלי כלל ואפשר שסמכו אהא דאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית בגחלים עכ"ל ושמעינן מכאן דחיתוי מהני אפילו לא כיון להתיר על ידי חיתוי זו אלא עשאו בלא כוונה, וכן הוא בכלבו (סי' ק סח ע"ד).

הרמ"א מביא הן דעות ראשונים והן עדויות על הנהגה של בישול נכרים בבית ישראל.

ז. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיג ס"ד): "יש מי שמתיר בשפחות שלנו, ויש מי שאוסר, ואפילו בדיעבד (תשובת הרשב"א ס' ס"ח)".

ורמ"א הגיה: "ובדיעבד, יש לסמוך אדברי מתירים (ארוך כלל מ"ג והגהות ש"ד). ואפילו לכתחלה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל, כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט (שם)".

הרמ"א התיר גם בשאר נכרים שכירים שאינם כעבדים, ונסמך גם על כך שאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט כפי שכתב בד"מ.

הט"ז בס"ק לעיל סיים: "אלא דבאו"ה כלל מ"ג כתב גם באלו להתיר בדיעבד ולסמוך על הר"א שמביא הטור שבבית ישראל אין בו משום בישול עובד כוכבים אף על גב דלא קי"ל כוותיה".

אף הש"ך (ס"ק ז) דעתו להחמיר לאסור שגירת התנור של נכרי, וכתב בתוך דבריו: "ועיין בא"ו של מהרש"ל סי' ע"ה מביא תשובת הרמב"ן סי' קמ"ט דיש מרבתינו מתירין בשפחות מטעם דאין איסור משום בישולי עובד כוכבים אלא בעושה מרצונו משום גזירת חתנות אבל אלו השפחות

הוא כולל גם בבישול נכרי בבית ישראל כשאינן טעם חיתון.

עוד הביא הבית יוסף (יו"ד סי' קיג, ד, ז (א)):

"כתוב בארחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' סז) כתב הרמב"ן בתשובה דעתי שאין איסור בשפחות הללו הקנויות לנו דמלאכה דעבד ערל דישראל היא דקנוי לו למעשה ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה וליתיה בכלל גוים והילכך ליתיה בכלל גזרות דידהו וכן נהגו עכ"ל. והרא"ה (בדה"ב ב"ג ש"ז צד.) כתב אף על פי שהדעת נוטה לדבריו בעל נפש ראוי להחמיר על עצמו וכן כתב הרשב"א ואנו נוהגים איסור בבישוליהן ואפילו בדיעבד עכ"ל. והם דבריו (=של הרשב"א) בתשובה (ח"א סימן סח ותקבץ ובמכונות לרמב"ן סי' קמט).

היינו הרמב"ן היקל בשפחה נכרית הקנויה לבעליה, מפני שקנויה לבעליה למעשה ידה. והרשב"א אסר.

הסביר הט"ז (יו"ד סי' קיג ס"ק ג): "בשפחות שלנו. פי' הקנויות לנו ומוזהרין אנו על מלאכתן בשבת מן התורה ואין מכלל זה השפחות עובדי כוכבים שהם נשכרים לישראל לזמן".

כלומר נחלקו האם הותר בישול נכרים ע"י נכרים הקנויים לישראל לעבדים ושפחות, ומצווים עליהם בשביתה בשבת. אבל סתם גויים השכורים למלאכות הבית בישולם אסור אפילו הוא בבית ישראל.

ו. פסק הרמ"א בדרכי משה (הקצר, יו"ד סי' קיג ס"ק א):

"ובאיסור והיתר הארוך כלל מ"ג (דין יג) כתב ודוקא לכתחלה אבל אם בישלה שפחה בבית ישראל בדיעבד סומכין על דברי ר' אברהם שמתיר בישולי גוים בבית ישראל עכ"ל. ובהגהות שערי דורא בשם מהרא"י (סי' עה

חבל נחלתו

עכו"ם בבית ישראל והוא דעת ר' אברהם שהביא הטור, וכ"כ בד"מ ובת"ח כלל ע"ה דין י"ז בשם או"ה, או דסמך בדיעבד אטעמא דאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט, או מטעם שהביא המהרש"ל תשובת הרמב"ן דיש מתירין מטעם דאין איסור בישולי עכו"ם אלא בעושיין מרצונו משום גזירות חתנות, אבל אלו השפחות והעבדים שלנו שעושיין בעל כרחם, בין ירצו או לא ירצו אין בזה קירוב הדעת, עי"ש. ולפ"ז היכא שבישלה המשרתת מותר בדיעבד מטעמים אלו². וכן כתב להדיא החיד"א בספרו שיורי ברכה (ק"ג אות י"ז) וז"ל בא"ד שם: "גם ידוע המחלוקת שיש בבישול גוי בבית ישראל ועיין בכנה"ג הנה כי כן בכל כה"ג בדיעבד אם בישלו פשיטא מילתא דשרי התבשיל" ולענין הכלי פסק שם דצריך להכשירו דלכתחילה ראוי להחמיר ולהגעילו. אמנם מה שהצריך הגעלה לכלי צ"ע, דהא לענין הכלי יותר מסתבר להכשיר דישנם שיטות שהכלי מעולם לא היה בכלל איסור כנ"ל. ונראה דס"ל דלגבי התבשיל הוי דיעבד ולגבי הכלי הוי לכתחילה דאפשר בהגעלה, אמנם לפי דברי הרמ"א הצ"ח והנוב"י הנ"ל נראה דגם הכלי מותר".

מסקנה

במקרה של שעת הדחק יש להקל בבישול נכרי בבית ישראל ע"י המטפל שלו. ואין צריך להגעיל את הכלים.

והעבדים שלנו שעושים בע"כ בין ירצו בין לא ירצו אין בזה קירוב הדעת ומ"מ אין דבריהם מחוורין ואין אנו סומכין ע"ז ואנו נוהגין איסור אפילו בדיעבד ע"כ עכ"ל".

וכן הפרי חדש (ס"ק ט) כתב: "אבל שפחות שנשכרות שאין אנו מוזהרין עליהם בשבת כמו שכתוב באו"ח סימן ש"ד [סעיף ג], לכולי עלמא יש לאסור ואפילו בדיעבד". נראה שישנה שיטת ראשונים הסוברת שבישול של שכירים נוכריים בבית ישראל מותר. ונלענ"ד שאף שגדולי האחרונים אסרו. בדיעבד בשעת הדחק אצל קשישים שאין דרך אחרת להצילם מבישולי נכרים ראוי לסמוך על כך, הן לאשכנזים והן לספרדים (את שיטת ר"א הביא הטור).

ח. ומצאתי סיוע לדברי בשו"ת לב אריה (ח"ב סי' כב) וז"ל:

"אמנם במשרתת נכרית יש להקל מטעם אחר, דהנה המחבר (בסעיף ד) כתב וז"ל: ויש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאוסר אפילו בדיעבד (תשובות הרשב"א סימן ס"ח). והגיה הרמ"א שם וז"ל: ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירין, ואפילו לכתחילה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט, ע"כ. והנה מה שהביא הרמ"א בדיעבד מותר, מבואר בש"ך (ס"ק ז) דאפילו בשפחות שאינן קנויות לישראל, רק שכורות לזמן כמו שפחות שלנו ג"כ מותר. או מטעם דיש לסמוך בדיעבד אדברי המתירין בישולי

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: הטעם שאי אפשר שלא יחתה א' מבני הבית אינו שייך בכל זקן ערירי. וגם לכאורה אינו שייך בבישול חשמל.

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

בשעה"ד גדולה יש מקום אולי לצרף סניף נוסף להתיר בישול נכרי לקשיש, על סמך ה"דב"ז בח"ד סי' ב (אלף עו). לדעתו, בישול עכו"ם מותר לחולה שאין בו סכנה. שאין סברא לחלק בין איסורי שבת מדרבנן שמתירים לחולה, לשאר איסורין דרבנן. להלכה לא קי"ל כדעתו אלא כדעת הפוסקים שאיסורי אכילה חמורים יותר. אך כסניף בשעה"ד אפשר לצרף דעה זו כסניף. ועצה טובה למשפחות הקשישים, שיעשו תורנות ביניהם ולפחות פעם בשבוע יגיע מישהו מבני הבית, יבשל לקשיש אוכל לכל השבוע, ויניחו במקרה. הנוכרי רק יחמם את האוכל. הכנת תה וקפה אינה אסורה לגוי. וי"א שגם בישול ביצה.

סימן לג

חינוך קטן לצדקה

שאלה

דאורייתא לעבור עליו בלאו. ואין הלכה כרבי יוסי".

לגבי מכירה וקניה של קטן נאמר בגיטין (פ"ה מ"ז, גיטין נט ע"א): "הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין".

וכ"פ הרמב"ם (הל' מכירה פכ"ט ה"ו): "קטן עד שש שנים אין הקנייתו לאחרים כלום, ומשש שנים עד שיגדיל אם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנתו קיימת, בין בדבר מרובה בין בדבר מועט בין במתנת בריא בין במתנת שכיב מרע, **ודבר זה מדברי חכמים** כמו שביארנו כדי שלא יבטל ולא ימצא מי שימכור לו ולא יקח ממנו, והכל במטלטלין אבל בקרקע אינו מוכר ולא נותן עד שיגדיל". וכ"פ בשו"ע (חו"מ סי' רלה ס"א).

ולגבי מתנה הוסיף המגיד משנה (הל' מכירה פכ"ט ה"ו): "ודין המתנה נתבאר שם (גיטין נט ע"א) מתנתו מתנה אחת מתנת ברי' ואחת מתנת שכיב מרע אחת מתנה מרובה

קטן מקבל מהוריו ומקרוביו כסף, והוא חוסך אותו לקניית מאוייו. האם הוריו צריכים לחנך אותו לקיים מעשר כספים וצדקה והממון שבידו?

תשובה

א. לקטן בדרך כלל אין ממון ששייך לו מן התורה (פרט לירושה או שכר עבודה). לקטן אין יכולת לקנות ממון מן ההפקר מן התורה.

נאמר בגיטין (פ"ה מ"ח): "מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן משום גזל מפני דרכי שלום ר' יוסי אומר גזל גמור". פרש ר' עובדיה מברטנורא (גיטין פ"ה מ"ח):

"יש בהן גזל מפני דרכי שלום. ולא נפיק בדיינים".

"רבי יוסי אומר גזל גמור. מדבריהם. ונפיק בדיינים. ומיהו מודה רבי יוסי **דלא הוי גזל**

חבל נחלתו

ונתינתו נתינה, ואף אם אינו יכול לתת במתנה מן התורה. קניינו מועיל מדרבנן כמו במתנת קטן שהגיע לעונת הפעוטות. נדון עתה האם ראוי לחנך קטן שהגיע לעונת הפעוטות לצדקה ולמעשר כספים. ב. נאמר בסוכה (מב ע"א): "קטן היודע לנענע חייב בלולב". ובגמרא (שם): "תנו רבנן: קטן היודע לנענע – חייב בלולב, להתעטף – חייב בציצית, לשמור תפילין – אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר – אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? – אמר רב המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון. היודע לשמור גופו – אוכלין על גופו טהרות, לשמור את ידיו – אוכלין על ידיו טהרות. היודע לישאל, ברשות היחיד – ספיקו טמא, ברשות הרבים – ספיקו טהור. היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה בבית הגרנות. [ע"ב] היודע לשחוט – אוכלין משחיטתו. אמר רב הונא: והוא שגדול עומד על גביו. יכול לאכול כזית דגן – מרחיקין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות. אמר רב חסדא: והוא שיכול לאכול בכדי אכילת פרס. אמר רב חייא בריה דרב ייבא: ובגדול, אף על פי שאינו יכול לאכול בכדי אכילת פרס, דכתיב ויוסיף דעת

ואחת מתנה מועטת. וג"ז פשוט¹. ותק"ח לפעוטות נשענת על הפקר בית דין הפקר. [לגבי זכיית אחרים לקטן בממון מן התורה. כתב מהר"ם שיק (כתובות יא ע"א): "...דבאמת יש בזה ג' שיטות. דעת הר"ן ריש פ"ב דקידושין, שם הסכים לדעת האומרים דאין זכיה לקטן כשם שאין שליחות לקטן, כי אם מדרבנן יש זכיה, וזה סברת תירוח ראשון בתוס' כתובות דף י"א [ע"א]... אמנם דעת הריטב"א וסייעתו, דסוברים דיש זכיה לקטן מן התורה... אמנם דעת התוס' בתירוח השני, הוא דיעה ממוצעת, דלעולם דקיי"ל דיש לקטן זכיה מה"ת, אלא דזה דווקא היכא דהוא זכות גמור אצל כל אדם ואין בו שום חוב, וכאילו כו"ע משוי שליח, אבל היכא דיש קצת חוב, נהי דזכות גדול מחוב, ומסתמא ניחא ליה, שוב הוי רק מצד ניחותא ושליחותא, ואין לקטן שליחות כה"ג, ולכך אין האפוטרופוס תורם להניח, דיש בו קצת חוב, דאולי ניחא ליה להפריש בעצמו כדי להרבות בשיעור תרומה, משא"כ גירות הוא זכות גמור".]

נראה שקטן שהגיע לעונת הפעוטות, שהוריו או קרוביו נתנו לו מעות לקניית ממתקים או משחקים, כשם שיכול לקנות במכולת ממתקים, יכול לתת לצדקה

1. הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"י) פסק לגבי נתינת לולב לקטן ביום הראשון: "ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר". היינו הקטן קונה מן התורה כשאחר נותן לו, אבל אינו יכול להקנות מן התורה. והעיר הכסף משנה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"י): "וכתב הר"ן דבקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות עסקינן דאילו בהגיע דהיינו בן שש או בן שבע אקנויי נמי מקני ומתנתו מתנה כדאיתא בהניזקין (גיטין נ"ט) ודבר פשוט הוא זה ותמהני שלא הזכירוהו הפוסקים". ולדברי הכסף משנה עפ"י הר"ן משהגיע לעונת הפעוטות יכול להקנות לאחרים. אמנם הלח"מ חולק עליו וסובר שלפי הרמב"ם אין יכול להקנות לאחרים אף מעונת הפעוטות וסיים דבריו: "ואני תמה עליו איך אמר כן כי רבינו חולק עליו כדכתיבנא". אולם כ"ז בקניין המועיל מן התורה.

יוסיף מכאוב. יכול לאכול כזית צלי – שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר אכילה, כיצד? נותנין לו צרור וזורקו, אגוז ונוטלו". והברייתא שהובאה היא מתוספתא חגיגה (פ"א ה"ב). והובאה בקצרה בתלמוד ירושלמי סוכה (פ"ג הי"ב).

פרש רש"י:

"חייב בלולב – לחנכו מדבריהם".

"לשמור תפילין – שלא יכנוס בהן לבית הכסא".

"היודע לשמור גופו – מטומאת מגע ומשא ואהל".

"אוכלין על גופו טהרות – אם נגע גופו בטהרות אין חוששין להם, אבל לא על ידיו, אם נגע בידיו בטהרות חוששין להם, שיש יודע לשמור גופו ואין יודע לשמור ידיו מתורת סתם ידים, שגזרו עליהם להיות שניות, אלא אם כן יודע לשומרם, אבל היודע לשמור את ידיו, משנטלם אינו נוגע בשום דבר ספק, או בספק המטמא את הידים ואם לא נזהר ובא ליגע בטהרות – נוטל ידיו".

"אוכלין על ידיו טהרות – שנגעו ידיו בהם". "והיודע לישאל – שאם שואלין אותו: נגעת בטומאה זו, יודע להשיב: הן או לאו, או איני יודע".

"ברשות הרבים ספיקו טהור – אם שאלוהו ואמר: איני יודע".

"ברשות היחיד ספיקו טמא – הכי גמירי לה הלכתא מסוטה, כדאמרינן במסכת סוטה (כח, א): ומכאן אתה דן לשרץ כו'".

"היודע לפרוס כפיו – כשהוא כהן".

"חולקין לו תרומה בבית הגרנות – ומקמי הכי אין חולקין לו בגורן, אבל משגרין לו לביתו אם יודע לשומרה בטהרה, דהכי תניא בגמרא דנושאין על האנוסה ביבמות (צט, ב): עשרה

אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות: חרש שוטה וקטן כו', וכולן משגרין להם לבתיהם, בבית הגרנות אין חולקין להם – שבזיון תרומה הוא, שאין כל רואיו יודעים בו שהוא בקי לשומרה, אבל לביתן משגרין להם הבקיאים ומכירין בהם, ומשיודע לפרוס כפיו ופורס בצבור – הכל יודעים שהביא שתי שערות, שאין קטן פורס כפיו, כדאמרינן במגילה (כד, א), הלכך חולקין לו".

"היודע לשחוט – לאמן ידיו לשחיטה אף על פי שאינו בקי בהלכות שחיטה".

"מותר לאכול משחיתתו – כדאמר רב הונא והוא שגדול עומד על גביו – וראה שלא שהה ולא דרס".

"כזית דגן – כל חמשת המינין קרי דגן: חטין, ושעורים, וכוסמין, ושכולת שועל, ושיפון".

"מרחיקין מצואתו – משאכל כזית מאלו – בכל ענין אכילה, שצואת מינים הללו מסרחת".

"ארבע אמות – לענין קריאת שמע ותפלה". "והוא שיכול לאכול כזית זה בכדי אכילת פרס – לכינוני, אבל אם צריך זה הקטן לשהות יותר מכאן, הרי הוא כאוכל עכשיו חצי זית ולמחר חצי זית, שכן הלכה למשה מסיני שאין אכילה מצטרפת לשהייה ארוכה מזו".

"פרס – חצי ככר, ששיערו בו חכמים מזון שתי סעודות לעירוב, ולשון פרס – פלגא, כדתנן בעירובין (פב, ב): חציה לבית המנוגע – לבא בבית המנוגע ליטעון כיבוס בגדים, שתלאן הכתוב בשהיית שיעור אכילה, דכתיב (ויקרא יד) והאוכל בבית יכבס בגדיו". "מכאוב – מסריח".

"שוחטין עליו את הפסח – ממנין אותו על בני החבורה, ואי לא – לא, דכתיב (שמות יב) איש לפי אכלו תכסו – הראוי לאכילה".

חבל נחלתו

לאביו – שבשעה שמוצאה מריצה אצל אביו, ואינו מאחר בידו".

לקטן לא היתה קופה קטנה לעצמו בבית הוריו, לא היו לו דמי כיס, ומתנות שקיבל לא היו שטרות כסף אלא אוכל או בגדים.

כאמור בפסחים (קט ע"א): "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך... אנשים בראוי להם – בין, ונשים במאי? תני רב יוסף: בבבל – בבגדי צבעונין, בארץ ישראל – בבגדי פשתן מגוהצין".

וכן בבבא מציעא (פ"ד מ"ב): "רבי יהודה אומר לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתנינוקות מפני שהוא מרגילן לבא אצליו..."

וכן בפסחים (קט ע"א): "אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזין לתנינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו".
וכן בשבת (י ע"ב, ביצה טז ע"א): "הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו".

המתנות לקטן היו בגדים או מיני אוכלין אבל לא כסף. לכן לא היה מקום לחנך קטן לנתינת צדקה כי לא היה לו ממון שלו. ורק יש הלכות לגבי אפטרופוס של יתומים בדיני צדקה.

ה. אף משחקים לשם הפעלת כוחותיו ושכלו וכד' לא היו ענף מסחרי כמו בימינו.

כאמור ביומא (עח ע"ב): "דאמר אביי, אמרה לי אם: רביתיה דינוקא – מיא חמימי ומשחא. גדל פורתא – ביעתא בכותחא, גדל פורתא – תבורי מאני. כי הא דרבה זבין להו מאני גזיזי דפחרא לבניה, ומתברי להו".

פרש רש"י (יומא עח ע"ב):
"תבורי מאני – להפקיר לו כלים לשבר

וכ"פ: ספר הלכות גדולות (סי' כז – הל' ציצית עמוד רעה), הרי"ף (סוכה כ ע"ב), והרא"ש (סוכה פ"ג סי' לד), וכן המרדכי (סוכה פרק לולב הגזול רמז תשסג). וכן כתבו הראשונים בסוכה שם.

ג. כתוב בחדושי הריטב"א (סוכה מב ע"א): "ומכאן יש ללמוד שסומכין על הקטנים בשמירת דברים שמביאין ממקום למקום או ששומרין בשר כשר שנתנו ביד עכו"ם וכיוצא בו מדברים דלית בהו חזקה של איסור אלא חששא שלא יתחלף או שלא יגע בו עכו"ם מכיון שבא לכלל דעת שמירה, ואפשר שהוא הדין בחלב שחלבו עכו"ם וקטן כזה רואהו דהא ליכא בחלב גופיה חזקה דאיסורא אלא דחיישינן לאיערובו. מפי רבינו נר"ו".

וכך הסביר המאירי (סוכה כח ע"א): "ומ"מ באין צריכים לאמן חייבים מתורת חינוך ופי' בגמ' ששיעור זה כל שניעור ואינו קורא אמא אמא והיא הגעת חנוך לענין זה ואף על פי שמצינו בהרבה דברים שיעור אחר לחנוך הכל לפי מה שהוא הענין יודע לנענע בענין לולב יודע להתעטף לענין ציצית".

היינו, קטן פטור ממצוות מן התורה עד שיהיה בן י"ג שנה ויביא שתי שערות, אבל אביו חייב לחנכו למצוות כאשר הוא מבין ויכול לעמוד בתנאי המצוה, כל מצוה בהתאם ליכולתו ולשכלו. ואי יכולתו בענין אחד אינו מסיר את חיוב החינוך בשאר דברים.

ד. עפ"י? נראה שהאב חייב לחנך את בנו למצוות צדקה ולמעשר כספים.

בימינו ישנו שינוי גדול מבעבר. לשעבר לא היו לקטנים בעלי הורים ממון משלהם. אלא כדברי שמואל בבבא מציעא (יב ע"א): "מפני מה אמרו מציאת קטן

סימן לג – חינוך קטן לצדקה

ממון לצרכיהם הבסיסיים, וצריך לתת משלו לאותם נצרכים. בדרך זאת הילד יקבל יחס נכון לממון, ועוד בטרם תהיה לו תאות ממון הוא ידע שחלק מממונו הוא צריך לתת לעניים.

וכמו לענין גמילות חסד בגופו שיש לחנכו לכך, כגון סיוע לחולים או לחסרי יכולת, סיוע בסחיבת חפצים לזקנים, או איסוף והכנת מזון לנצרכים. (בעיני ראיתי: ילד מעולי אתיופיה בגיל עשר בערך נפגש עם אמו, כנראה, ברחוב. נותן לה נשיקה ונוטל את המשא שהיא קנתה בשוק וסוחב אותו).

ולכן כשם שחלה חובת חינוך לגמילות חסד בגופו, לפי יכולותיו. כן חייבים לחנך ילד שיש לו ממון 'שלו' שניתן לו לקניית ממתקים ומשחקים – לתת מעשר כספים וצדקה. (אפשר לקשרו עם גמ"ח ולהעביר לו מעשר כספים, ויקבל תעודה מהגמ"ח וכד' כדי שידע שכמו שהוא מחוייב לגמול חסד בגופו כן הוא מחוייב לגמול חסד בממונו).²

ולמלאות תאותו".

"מאני גזיזי דפחרא – כלים סדוקים של חרס בדמים קלים".

ובשבת (פ"ט מ"ז): "חגב חי טהור כל שהוא מת כגרוגרת... רבי יהודה אומר אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא שמצניעין אותו לקטן לשחוק בו".

פרש ר' עובדיה מברטנורא (שבת פ"ט מ"ז): "חגב חי כל שהוא. שמצניעין אותו לקטן לשחק בו... חגב חי טמא כל שהוא. ות"ק סבר טמא אין מצניעין אותו לתינוק, דלמא מיית ואכיל ליה. ואין הלכה כרבי יהודה".

כיון שלא היו חנויות למשחקים, מה ששימש למשחק ולרכישת מיומנויות היה המזדמן בסביבה הקרובה: כלים שנשברו או עומדים להישבר או חגבים וכד'.

ו. בימינו הרבה הורים נותנים לילדים קטנים כסף, שיקנה בו את חפציו או דמי כיס וכד'. ויש חשיבות לחנך אותו ליחס נכון לממונו, לדעת שאפשר לקיים בו מצוות, ולדעת שיש כאלה שחסר להם

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים:

אני מסכים שטוב לחנך ילד לצדקה, אך לא מעיקר דין חינוך, חדא דנתינת מעשר הוא מנהגא בעלמא, ועוד, מי שיש לו ממון מועט כל כך פטור ממעשר, אין חייבין לחנך קטן אלא למה שיתחייב בגדלותו.

הוספת המחבר: לקטן אין הערכה לממון כמו לגדול, ורק צריך לנטוע בו את רצון הנתינה לאחרים שאין להם.

קורת חיזוק שיוצרת מעין פתח

שאלה

קורת בטון בולטת מתקרת חדר ויש לה עמודים תומכים שיוצרים צורת פתח ללא דלתות. או מזוזות המגיעות לתקרה וביניהן מדף להנחת חפצי נוי ויוצרים צורת הפתח. האם מחייבים במזוזות?

תשובה

א. נאמר במנחות (לג ע"ב):

"אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא: אכסדרה פטורה מן המזוזות, לפי שאין לה פצימין. הא יש לה פצימין – חייב? לחיזוק תקרה הוא דעבידי! הכי קאמר: אף על פי שיש לה פצימין – פטורה, שאין עשויין אלא לחיזוק לתקרה. אמר אביי: חזינא להו לאיספלידי דבי מר דאית להו פצימי ולית להו מזוזתא; סכבר: לחיזוק תקרה הוא דעבידי."

פרש רש"י (מנחות לג ע"ב):

"אכסדרה – שלשה דפנות סתומות בלא פתח והרביעית פתוחה לגמרי מתחת אבל למעלה יש דופן מעט המחזיק את הסכך".
"הואיל ואין לה פצימין – אושריא"ש ואותה פתיחה לא פתח הוא".
"הא יש לה פצימין חייבין – בתמיה ואמאי חיזוק לתקרה הוא דעבידי הפצימין ולא לשום פתח".

"אלא לחזוק תקרה – שלא תפול".

"אספלידי דבי מר – אכסדראות דבי רבה".
היינו צורת הפתח אשר נוצרה כתוצאה מעמודים או משקוף שנועדו לשם חיזוק הבנין ולא לשם פתח אינה חייבת במזוזות. ונראה שאם היא משמשת לפתח היינו

לכניסה ויציאה, חל עליה חיוב מזוזות. ואפילו אם בתחילה היתה רק לשם חיזוק ואח"כ שינו את ייעודה.

ב. וכך באר בפסקי רי"ד (מנחות לג ע"ב):
"אמ' רבא בר רב שילה אמ' רב חסדא אכסדרה פטורה מן המזוזות, לפי שאין לה פצימין. פי' שכל דופן רביעי הוא פרוץ. ומתמה הא יש לה פצימין חייבת, חיזוק לתקרה הוא דעבידי, פי' אף על פי שחיבר עמודים או בנין שלאבני' בדופן הרביעי מיכן ומיכן לחזק התקרה שעל הכתלים ולסומכה הן עשויין, ולא לסימן פתח, ומהדר הכי קאמ' אף על פי שיש לה פצימין פטורה, שאינן עשויין אלא לחיזוק תקרה, וזהו לפי שאין לה פצימין דקאמ', אין לה פצימין עשויין לשם פתח".

וכן פסק הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזות וספר תורה פ"ו ה"ג):

"אכסדרה והוא המקום שיש לו שלשה כתלים ותקרה אף על פי שיש לה שני פצימין ברוח רביעית פטורה מן המזוזות, מפני שהפצימין להעמיד התקרה הם עשויים ולא משום מזוזות נעשו, וכן התקרה שאין לה כתלים אלא עומדת על עמודים מכאן ומכאן אף על פי שהיא כתבנית בית פטורה לפי שאין לה מזוזות, שאלו העמודים להעמיד התקרה הן עשויין".

ושיטתו היא שהפצימין (=עמודי המזוזות) הן באים להעמיד ולא לשם צוה"פ.

וכ"פ השולחן ערוך (י"ד סי' רפו ס"ו).

וכתב בחובת הדר (פ"ז ס"ח הערה יט) שאף צוה"פ שנעשתה לנוי אינה צריכה מזוזות.

וא"כ נעשה הצוה"פ בכוונה להיות לו דין ב' חדרים, אבל בנד"ד לא השאירו שם את הצוה"פ מגוף התקרה והכותל רק שלא לערער הבנין, ואף שעשו בתוכו ב' שימושים אבל הכוונה שיהי' נשאר חדר א', לכן לדעתי פטור ממזוזה מעיקר הדין, בפרט שיש לצרף ג"כ שיטת הרמב"ם דפתח בלי דלת אין חייב במזוזה כמו שצירף שם הדע"ק, אך במקדש מעט שם העיר בזה ואכמ"ל.

וכן הובא בס' 'מראה דבר' (סימן מט סכ"ד לרב אברהם הרט) בשם הגר"נ קרליץ שאמנם יש כאן מעבר בין שני החדרים, אולם כיון שהם הושארו לשם חיזוק הקירות והתקרה אינם חייבים במזוזה.

ה. בס' ערוגת הבושם (מנחות לג ע"ב, לרב מנחם בן יעקב) כתב שפתח הוא דוקא בקיר או מחיצה שנעשה בו מעבר להיכנס ולצאת, ולכן צורת הפתח שלא נעשתה לשם כניסה ויציאה דרך מחיצה לחדר או לבית, אלא נוצרה ממילא אם לחיזוק או לנוי או מכל סיבה אחרת, ואין שם קיר החוצץ בין החדרים אינה חייבת במזוזה. (ודינו נכון במקום שאין כאן שערים הפתוחים זל"ז שלפי שיטת חלק מן הראשונים כיון שהם מעבר לתוך בית חייבים במזוזה).

ולכאורה עולה לשיטתו שאף אם יתלו דלתות בצורת פתח כזו או וילון נפתח אין לקבוע מזוזה. ולי נראה שאע"פ שצורת הפתח נוצרה לחיזוק אם הסבו את השימוש בה אף למחיצות (כגון בעזרת גברים שרוצים לסגור את המקום בוילון לצורך עזרת נשים בימים נוראים וכד') נראה שפתח זה מתחייב במזוזות. ועי' שו"ת מגדנות אליהו (ח"ג סי' פט).

ו. כמו"כ צורת הפתח בתוך אולם שנבנתה כהכנה לחלוקת האולם בדלת

ג. וכך כתב בשו"ת לחם רב (סי' קמד, לבעל לח"מ על הרמב"ם): "ומה שטען דאין בפתח פצימין אלא פצימין שעשה הבנאי בעת עשיית הכותל דהיינו האזור של הכותל א' למעלה וב' עמודים אשר הם לבנין הכותל מן הצדדים, נראה לי ודאי דאע"ג דלענין מזוזה לא מהני צורת פתח כי האי, דאע"ג דאיכא משקוף למעלה שהוא אזור הכותל ושני עמודים מן הצדדים, מ"מ כיון דלא נעשו לשם מזוזות הפתח אינו חייב במזוזה, וכדאמרינן בפרק הקומץ [מנחות לג ע"ב] גבי אכסדרה דאע"ג דאית לה פצימין אינה חייבת במזוזה, שאינן עשויים אלא לחיזוק תקרה, ופרש"י חיזוק לתקרה הוא דעבידי הפצימין ולא לשום פתח ע"כ. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם בה"ל מזוזה [פ"ו ה"ג], וכן הטור ביו"ד סי' רפ"ו."

ד. באשר לשני חדרים שפרצו קיר בין שניהם כדי להופכם לחדר אחד, והשאירו תמיכות מן הצדדים וקורה מחברת ביניהם להחזקת התקרה, השיב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' מג אות ג):

"וע"ד השאלה בביתכם בהסדר שנעשה משני חדרים חדר א' ונשאר כצורת הפתח, ומאז כאשר נשאלתי אם לחייב במזוזה אמרתי שמה שנשאר הוא רק לחיזוק תקרה אבל לא לחלק לב' חדרים, ועכשיו נתעורר לך באשר שהחדר נחלק לב' שימושים, אם נתחייב ע"ז במזוזה, והבאת מדברי הדע"ק (סי' רפ"ו סק"ח) וז"ל צורת הפתח באמצע החדר שמפסיק חדר א' לשנים חייב במזוזה, ולא ידעת כונתו בזה עכת"ד."

"הנה בס' דעת קדושים שבידי לא מצאתי כלום שם, רק (בסי' קפ"ז סק"ד) כתב כן, אבל ביאר שם במוסגר שנעשה בכונה הצוה"פ לענין שינוי מקום לבטל הגזירה עיין שם,

חבל נחלתו

לשם הקטנת האולם או חלוקתו לשנים, אף אם עתה היא פתוחה צריכה מזוזה, ואף אם סגרו בדלת הזזה או וילון מתכוץ צריכה מזוזה, אא"כ בטלו אותה לגמרי בדופן קבועה.

השיב באריכות בשו"ת מחזה אליהו (ח"א סי' קח), וסיכם בסיום תשובתו: "טו) ומאחר דאיתברר לן את כל זה נחזור להשאלה שהתחלנו בה. והוא שהדרך הוא כהיום לפרוץ הכותל שבין שני חדרים באופן שנשאר צה"פ משיוורי הכותל. דהיינו שנשארים שתי מזוזות ומשקוף. ומשאירים זה כדי לחזק התקרה דהא לא נבנה הבית לעמוד בלי כותל בין שני החדרים. ונסתפקנו אם יש חיוב מזוזה או לא. ויסוד השאלה הוא האם יש לדמותו לאכסדרה שפטורה ממזוזה (ואפילו יש לה פצימין וכדמבואר בגמ') מאחר דלחזוק התקרה עבידי, או שיש לדמותו לפיתחא דאקרנא לפי פירוש הרא"ש והטור שפסק הט"ז כדבריהם בריש ס' רפ"ז וכן מבואר מדברי המחבר או"ח ס' תר"ל סע' ג' ורמ"א שם סע' ב' והוא דסוף כותל אפילו אם לחיזוק התקרה עביד מ"מ הוי צוה"פ ומחוייב במזוזה. ולפי מה דאיתברר לן בע"ה מבואר שבכד"ד בודאי אין שום חיוב לקבוע

מזוזה ושיוורי כותל אלו דומים לפצימים של אכסדרה. דהא לאחר הריסת הכותל המפסיק בין החדרים, הבני בית משתמשים בשני החדרים כאלו הם חדר אחד ממש, ואינם רוצים כלל בחילוק החדרים. נמצא שכל הוויית הצורת הפתח היא אך ורק לחיזוק התקרה ודומה לפצימי אכסדרה. ואינו דומה כלל לפיתחא דאקרנא דסוף כותלים הוי "צורת הפתח". ששם המקום צריך היקף מארבע רוחותיו וע"י שנחשיב סוף כותלים כצוה"פ הרי המקום "מוקף" (ורק שבמקום כותל עשו שם "פתח"). משא"כ בכד"ד הארבע רוחות נשלמות משני החדרים גם יחד ואין מקום להבדלה ומחיצה ביניהם. ובזה סליקנא לדינא ששיוורי כותל אלו פטורים ממזוזה דאין שם פתח עליהם. ושמעתי ממקור נאמן שבמזרח אירופה היו הרבה בתי מדרשים שהיו בנויים באופן כזה שבמשך אורך הבית המדרש היו כמה וכמה "צורות הפתח" והיו שם כדי להעמיד התקרה ומעולם לא קבעו בהם מזוזות והוא כדברינו בע"ה. ודו"ק".

מסקנה

צורת הפתח בתוך אולם שנוצרה ע"י עמודי וקורות חיזוק פטורה ממזוזה.

סימן לה

טעימה בשלבי הכנת יין

שאלה

בעת הכנת יין (במשך כמה חודשים) ביקבים, טועמים את היין לבדיקת התקדמות התהליכים. מתי מותר לטעום ללא הפרשת תרומות ומעשרות, ומתי

חייבים להפריש מהטעימות תרומות ומעשרות?

תשובה

א. תהליך הכנת היין בימינו (ביקבי בוטיק): לאחר הבציר מפרידים את הענבים

שנכנסו לבית חייב לעשר הכל".
 כלומר כל פרי לאחר גמר מלאכתו
 נאסר לאכול (או לשתות) ממנו אפילו עראי.
 ואף טעימה נחשבת עראי, ואסורה מגמר
 מלאכה.

ד. בבבא מציעא (צב ע"ב) בסוגיית
 אכילת פועל בזמן מלאכתו נאמר: "והשתא
 דתני רב זביד בדבי רבי הושעיא: יין משרד
 לבור ויקפה, ורבי עקיבא אומר: משישלה
 בחביות".
 מפרש רש"י:

"משיקפה – משיקפאו החרצנים על פי הבור,
 כשמתחיל להיות תוסס ונוטלין הזגין
 ומשליכין".

"משישלה בחביות – משנתן בחביות, והוא
 תוסס ורתיחתו עולה, ומקצת שמרין קופאין
 למעלה, וקודם שיגופו אותן חביות שולין
 אותן רתיחות, ומשליכין".

היינו, פעולת הקיפוי והשלייה שוות
 עקרונית – הסרת החרצנים והזגים מן
 היין התוסס. הקיפוי נעשה בבור, והשלייה
 נעשתה בחביות (של חרס בדר"ט).

נחלקו ת"ק ור"ע האם היין נקבע
 למעשר ואסור אף לטעום ממנו בקיפוי
 בבור שהוא קדום בזמן, או רק בשלייה
 בחביות שהיא מאוחרת. וכן מופיעה
 מחלוקת זו במסכת ע"ז (נו ע"א).

דעתו של ר"ע בברייתא חולקת על
 המשנה במעשרות (פ"א מ"ז): "היין משיקפה
 אף על פי שקפה קולט מן הגת העליונה ומן
 הצנור ושותה". ולא הזכרה השלייה.

הרמב"ם התייחס בפה"מ לדעת ר"ע
 (שלא נזכרה במשנה) וכתב: "משיקפה, משיצוף
 על פניו כעין קצף. ופסק ההלכה שותה עראי

מהשדרות – הגבעולים הירוקים, פוצעים
 את הענבים ומניחים אותם בתוך מיכלי
 תסיסה למשך כשבועיים. לאחר כשבועיים,
 כאשר מסתיימת התסיסה הראשונה,
 הכהלית, סוחטים את היין ומסירים את
 הזגים והחרצנים ומניחים את היין
 במיכלים לתסיסה שנייה, (מלולקטיה) למשך
 כחודש וחצי, ולאחר סיום התסיסה מועבר
 היין ליישון בתוך חביות עץ או מיכלים
 גדולים בתוספת שבבי עץ אלון ליצירת
 טעמים מיוחדים. התרו"מ על כל היין
 נעשה לפני העברת היין לחביות, ולאחר
 כשנה מעבירים את היין לביקבוק.

בכל שלב מן השלבים טועמים מן היין
 כמה פעמים, כדי לדעת את מידת
 התקדמות התהליך.

ב. כאמור זה התהליך בימינו כאשר הוא
 נעשה באמצעים מיכניים ולא ידניים
 וגופניים.

בימי חז"ל התהליך היה שונה. הענבים
 היו מגיעים לגת ומונחים על משטח
 דריכה חצוב בסלע. לאחר הדריכה, המיץ
 והענבים היו זורמים לבור שבו היתה
 התסיסה, כאשר לפני הירידה לבור היה
 סל האוסף את הפסולת הגסה (מאירי, ב"מ
 צב ע"ב), בבור היין היה תוסס, ואחר כך
 היין מועבר לחביות.

ההדרכות של חז"ל לחיוב הפרשת
 תרו"מ הן לפי סדר עשיית היין בימיהם.
 לאחר שנברר את ההלכה נתאים את
 התהליך בימינו לפי הנחיות חז"ל לימיהם.

ג. פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"ד):
 "הכניסן לבית קודם שתגמר מלאכתן ה"ז
 אוכל מהן עראי, התחיל לגמור מלאכתן מאחר

חבל נחלתו

וכן בדרך אמונה (באור ההלכה הל' מעשר פ"ג הי"ד) כתב: "הנה רבנו פסק כר"ע בכ"מ צ"ב ב' ובע"ז נ"ו א' וטעמו משום דמסקנת הסוגיא בכ"מ כר"ע כמש"כ הגר"א ביו"ד סי' של"א ס"ק קמ"ט ובחזו"א מעשרות סי' ד' סק"א וכן מבואר בכ"מ ובר"י קורקוס ע"ש".

עולה להלכה כי מעת ששולה זגים וחרצנים מן החביות, או מסנן לפני שמכניס לחביות, אסור לשתות עראי.

ו. כשנחזור לתהליך ביקבי הבוטיק בימינו, נראה שהשלב בו סוחטים את הענבים ומסירים את החרצנים והזגים הוא השלב הדומה למילוי חביות בימיהם. (מיכלי הנירוסטה הם לתסיסה משנית המטיבה את היין). ולכן מעת שמעביר את היין למיכלי הנירוסטה לאחר הסחיטה הוא כשלב המילוי והשלייה שממנו אסר ר"ע לשתות עראי. ומעת זו חלה על הטועם חובת הפרשת תרומות ומעשרות ממה שהוא טועם.

ז. כיון שהטעימה בכל פעם היא בכמות קטנה מאד. הצענו לבעל יקב הבוטיק להניח בקבוק ובו יין מהחביות בצד (במקרה) וכל פעם יקבע את התרומה הגדולה ותרומת המעשר בכמות המתאימה בבקבוק, ואת שאר המעשרות בכמות אותה הוא טועם, ולאחר שיסתיים שלב הטעימות ישפוך את היין שיש בו תרומה גדולה ותרומת מעשר.

עד שיסיר הקליפין והחרצנים וכיוצא בהן **הצפין למעלה בחבית** ויזקק הכל".

ה. כך פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הי"ד) לגבי יין: "היין משיניחנו בחביות וישלה הזגין והחרצנין מעל פי החבית, אבל כשהוא בתוך הבור כשיגביהנו להעמידו בחבית שותה עראי וקולט מן הגת העליונה ומן הצינור ומכל מקום ושותה".

באר הכסף משנה (הל' מעשר פ"ג הי"ד): "היין משיניחנו בחביות וכו'. משנה ז' שם היין משיקפה אף על פי שקפה קולט מן הגת העליונה ומן הצנור ושותה ופירוש משיקפה שיסיר החרצנים שצפין על היין ובפרק רבי ישמעאל (דף נ"ו) בעי אי האי קיפוי דבור או דחבית ופשט דהוי קיפוי דבור. **ויש לתמוה על רבינו שכתב דהוי קיפוי דחבית** וכתב הר"י קורקוס ז"ל שטעמו משום דהתם אמרינן בתר הכי דרבי עקיבא אמר משישלה בחביות ובפרק הפועלים (דף צ"ב) גבי בעיאי דפועל אי משל שמים הוא אוכל משמע דהלכה כרבי עקיבא דאמר **משישלה בחביות**. ואם תאמר ממה שכתב רבינו אבל כשהוא בתוך הבור וכשיגביהנו להעמידו בחבית שותה עראי משמע שאחר שנתנו בחבית אסור לשתות עראי והרי כתב ברישא שאף אחר שנתנו בחבית שותה עראי עד שישלה? וי"ל דקודם שנתנו בחבית אף על פי ששלה שותה עראי פירוש משישלה שאחר שהוא בחביות עולים שמרים וחרצנין וצפין ע"פ היין נוטלין אותם וזורקין".

טעימת טבל

שאלה

יין שנסחט, ממשיכים לטעום אותו במשך שלבי ההתפתחות של היין כדי לדעת אם צריך הוספת חומרים, היין טבל לאחר שמסירים ממנו את הזגים והחרצנים, עד שיפרישו את מעשרותיו. האם מותר לטעום טבל, ואם אסור, האם מותר לטעום על מנת לפלוט?

תשובה

א. נאמר בתרומות (פ"ג מ"א): "התורם קישות ונמצאת מרה אבטיח ונמצא סרוח תרומה ויחזור ויתרום". היינו החמירו עליו שצריך לחזור ולתרום אע"פ שכבר תרם, ושתי התרומות קדושות.

פרש הר"ש (תרומות פ"ג מ"א): "קישות ונמצאת מרה. בשוגג איירי כדמוכח בריש האשה רבה (דף פט א) והא דמחמיר הכא טפי ממן הטמא על הטהור משום דהכא שוגג קרוב למזיד דאיבעי ליה למטעמיה".

וכ"כ: הרא"ש ורע"ב. מתוך שלא הוזכרה הפרשת תרו"מ לכאורה רשאי לטעום ללא הפרשה.

ב. המקור לדברי הראשונים לעיל הוא מיבמות (פט ע"א): "ורמי שוגג אשוגג, הכא קתני: בשוגג – תרומתו תרומה, התם קתני: תרומה, ויחזור ויתרום! התם שוגג קרוב למזיד, דאיבעי ליה למיטעמיה".

תוספות (יבמות פט ע"א) הזכירו זאת: "איבעי ליה למיטעמיה – כלומר יפריש על מה שהוא מיניה וביה כדי שיטעום ותו לא".

אמנם הרשב"א, הריטב"א והסמ"ג (עשין ס' קלד) לא הזכירו חיוב הפרשה על הטעימה.

הסבר לחילוק שבין התייחסות הראשונים כתב בשושנים לדוד (תרומות פ"ג מ"א): "תי"ט ד"ה ונמצא וכו' יפריש וכו'. הוצרכו לזה דאל"כ אסור לטעום בלשונו אפילו ספק דבר איסור, ולא דמי לטעימת הכבד כשלא נמצאת מרה, דכבר כתבו הטעם שם עיין בש"ך (סימן מ"ב). ומ"מ הווי מצו התוס' לאוקמיה אפילו בלא הפרשה וכגון דאכתי לא נקבע, ואפילו הכניסן לבית כגון שעדיין לא שפסף דהיינו גמר מלאכתן לקישואין ואבטיחים, כדתנן פ"ק דמעשרות שאז שרי אפילו לאכול עראי וכ"ש לטעום, אלא דניחא להו לאוקמה בכל ענין אפילו הוקבעו כבר".

היינו, אין חיוב להעמיד את המשנה שהקישות והאבטיח כבר נקבעו למעשרות ולכן את שיטת מי שלא הזכיר זאת, אפשר להסביר שאף הם מחייבים הפרשת תרו"מ אף על טעימה, אלא שמדובר שעדיין לא נקבעו למעשרות. אמנם לפי"ז במקרה דילן שהענבים כבר נסחטו והופרדו ממנו הזגים והחרצנים – חייבים להפריש תרו"מ מן הבדיקות.

ג. כך באר בשנות אליהו (הארך, תרומות פ"ג מ"א):

"ובגמ' יבמות פ"ט א' פריך מ"ש מטמא על טהור שאינו תרומה כו'. ומסיק שם משום דהוה שוגג קרוב למזיד הוא דאיבעי ליה למטעמיה והיינו שמתחלה יפריש מיניה וביה

חבל נחלתו

דזה ודאי מותר ולטעום ומשום דלא עבד הכי הוי כמזיד...".

אמנם בתפארת ישראל (ניכין) תרומות פ"ג מ"א) התיר לטעום, וז"ל: (ג) ויחזור ויתרום. אפילו בתרם בשוגג ול"ד לתורם מטמא אטהור [פ"ב מ"ב] דהכא פשע דהו"ל למטעמיה מקודם [כיבמות דפ"ט א'] ואף דטבל אסור בטעימה אפילו לכהן וטועם ופולט לא הותר רק בתענית [כברכות די"ד א' וריב"ש רפ"ח], נ"ל כיון דתרומת ירק לכ"ע מדרבנן [כרמב"ם פ"ב דתרומות ה"ו] א"כ אוכל והולך ואח"כ מפריש כתרומת ח"ל [כבכורות דכ"ז א'] ואת"ל דזהו דוקא בתרומת ח"ל ולא בתרומת דרבנן בא"י [כחולין ד"ג א'] עכ"פ כל ספק איסור שרי למטעמי [כר"טז י"ד צ"ח סק"ב] והרי הכא מדהו"ל ספק אם ראוי לאכילת אדם הו"ל ס' טבל, ואפילו לדעת האוסרים בכה"ג [כש"ך י"ד סמ"ב ושאר אחרונים] עכ"פ איסור דרבנן שרי למטעמיה [כתשו"י צ"צ סמ"ז] ובהא מתורץ קו' תו' יבמות דפ"ט א'".

בחידושי ישרש יעקב (יבמות פט ע"א, לבעל שו"ת בית שלמה) באר שאסור לטעום ולפלוט אף באסורי דרבנן, ובאיסורי תורה בהנאה, טעימה ופליטה אסורים מן התורה. וז"ל:

"בד"ה איבעי כו'. כלומר יפריש כו' כדי שיטעום כו' עד כאן. והיינו דאי לאו הכי איך אפשר למיטעמיה, דהא טבל אסור אף לכהן, וכן כתב התוספות יום טוב בריש פרק ג דתרומות (משנה א, ד"ה ונמצא). והנה לכאורה יש ראייה ברורה מדברי תוספות אלו דגם באיסור דרבנן אסור לטעום ולפלוט, דהא קישות אינו אלא טבל דרבנן, דתרומת ומעשר ירק היא רק דרבנן כמבואר ברמב"ם פרק ב

מתרומות הלכה ו וברש"י בכתובות ריש דף כה (ע"א, ד"ה השתא נמי וז"ה דאורייתא), וכל שכן לשיטת התוספות דסבירא להו בכמה דוכתי דחוץ מדגן תירוש ויצהר הכל הוא רק מדרבנן ועיין בתוספות ראש השנה דף יב (ע"א) ד"ה תנא ובכמה דוכתי. וקשה מזה על הצמח צדק בסימן מז שהתיר לטעום ולפלוט באיסור דרבנן, וע"ש בסימן קיא ובפרי חדש סימן קח ס"ק כב. אלא דאם כן תיקשי נמי לכאורה לדעת הפרי חדש שחולק על הצמח צדק, הא מתיר לחיכה בלשון אף באיסור דאורייתא, עיין בפרי חדש סימן מב ס"ק ה, ועיין בש"ך שם ס"ק ד ובט"ז יורה דעה ריש סימן צח (ס"ק ב) ובפרי מגדים שם, ובמשבצות זהב בסימן צה ס"ק טו (ד"ה ולענין) ובסימן קח ס"ק ט, אלא אם כן נאמר דאין להבחין בלחיכה בלשון בין מר למתוק".

"על כן נראה דאף דהריב"ש סימן רפח כתב דלטעום ולפלוט אינו רק איסור דרבנן, זהו ודאי רק באיסורי אכילה, אבל באיסורי הנאה ודאי דזה אסור מן התורה, דודאי על כל פנים הנאה מיהא הוי... ומעתה מיושב קושיא הנ"ל, דכיון דטבל אסור בהנאה של כילוי מן התורה, כמו שכתבו התוספות בשבת דף כו (ע"א) ד"ה אין מדליקין ובכמה דוכתי, אם כן בטועם ופולט דנראה נמי דהוי הנאה של כילוי, ואולי גם טעימה בלשון הוי הנאה של כילוי, המעט שלוחך בלשונו ועיין בכתובות דף ל ע"ב, וכיון דבטבל דאורייתא אסור מן התורה, גם בטבל דרבנן אסור מדרבנן לכולי עלמא".

וכן בליקוטים מתוך תשובות המהר"ם שיק (על יבמות פט ע"א מתוך יו"ד סי' קמד) כתוב:

"תוס' ד"ה איבעי ליה למטעמיה. כלומר יפריש על מה שהוא מיניה וביה כדי שיטעום ותו

למיטעם. ועיין באר יעקב דף מד ע"ג [יו"ד סי' מ"ב] שהקשה, דהא אפשר למיטעמיה בלשון ולא בעי למיכל, אלא ש"מ דאף בלשון יש איסור למיטעם, ולא כמ"ש הט"ז לחלק בסימן צ"ח. ובאמת אין דבריו מוכרחים, דהרי התוספות לא הקשו קושיא, אלא כתבו לפרש דאפילו נימא דאי אפשר למבדק בלשון נמי ניחא. ועיין בבא בתרא דף קמג, א בתוס' ד"ה אין לך מר בקישות שהביאו הירושלמי. ולכאורה משמע דמבחוץ אי אפשר להרגיש שכולן מרים הם רק בפנימי, וע"ש".

ועי' כלי חמדה (פרשת עקב אות ב) על "היתר טעימה פחות מכזית ללא ברכה, ולענין תענית". שסיכום: "ונמצא דיש בזה ג' שיטות: א' שיטת רש"י ז"ל דבין בתענית ובין בברכה מותר אכילה ממש עד רביעית, ב' ושיטת הר"מ ז"ל דיש חילוק בין ברכה ותענית, דבברכה מותר אכילה ממש, ובתענית אינו מותר אלא בטועם ופולט, ג' ושיטת הר"ח ז"ל דבין בברכה ובין בתענית אינו מותר אלא בטועם ופולט, אבל אכילה ממש אסור אפי' כל שהו".

אמנם אינו עוסק בטעימת איסור.

מסקנה

פירות וירקות שנגמרה מלאכתם ונקבעו למעשרות – וצריכים לטעום אותם, צריכים לעשרם מיניה וביה, ורק אז לטועמם.

לא. אמנם יש לכאורה ראייה לאסור [לטעום איסור דרבנן ולפלוט], מדברי התוס' ביבמות דף פ"ט ע"א, דקאמר בתורם קישות ונמצאת מרה, דאיבעי ליה למטעמיה, וכתבו התוס' [ד]היינו שהיה לו להפריש מיניה וביה ואח"כ למטעמיה, וקשיא הא תרומת ירק הוא רק מדרבנן, ואי אמרינן דבדרבנן שרי למטעמיה, אפילו בלא שיפריש עליו שרי למטעמיה. ועל כרחך דסבירא להו להתוס' שאסור לטעום ולפלוט אפילו איסור דרבנן".

"מיהו גם זה יש לדחות, דנראה דעד כאן לא שרי הצמח צדק [בשו"ת סי' מ"ז] באיסור דרבנן אלא באיסור אכילה, דאין הטעימה אסורה אלא משום שמא יבלע, וסבירא ליה דבכהאי גוונא הוי גזירה לגזירה, אבל באיסור הנאה יש לאסור הטעימה מכח ההנאה, ופשיטא דאסור מן התורה כמבואר נמי מלשון הריב"ש שם [בסי' רפ"ח]. וא"כ יש לומר דטבל דאסור בהנאה של כילוי, כמו שכתבו התוס' בשבת דף כ"ו ע"א [בד"ה אין מדליקין], לכך אסור למטעמיה אפילו באיסור דרבנן, אבל מידי דאסור רק באכילה מדרבנן שרי למטעם ולפלוט".

וכן ביד דוד (יבמות פט ע"א) הסביר שאסור לטעום אף בלשון. וכך כתב: "תוספות ד"ה איבעי ליה למיטעמיה. כלומר יפריש על מה שהוא וכו'. נראה דכוונתם, דאיך אפשר למיטעם הא טבל הוא, לזה כתבו דכוונת הגמרא דיפריש מיניה וביה ויוכל

בציר תיירותי בהיתר מכירה מופקר

שאלה

המועצה האזורית והישוב הכריזו על בציר לאנשים פרטיים בחלקת ענבים שנמכרה לנכרי בשביעית. מכיון שהיקב לא הוצרך ליבול החלקה, היא הופקרה לבציר פרטי עבור אנשי הישוב ואנשי המועצה, בה יש אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, שיבואו לבצור ביום מסויים בשעות מסויימות.

מה השאלות ההלכתיות בהן צריך להתמודד בהפרשה מעין זו?

תשובה

א. ראשית, יש להעיר שאין זה הפקר. זוהי חלקה שפירותיה 'שייכים' לנכרי, ויש רשות לבעלי הקרקע-מוכרי הפירות לבצור בעצמם או להכניס מי שירצו על מנת לבצור.

כמו"כ החלקה חייבת בתרו"מ מדרבנן, כדין פירות נכרי שנגמרו בידי ישראל, ובין אם יאכלו או שיעשה מהם יין צריך להפריש מהם תרו"מ ללא ברכה.

ב. בסוגיית צנועין (ב"ק סט) הצנועים היו בעלי הקרקע שפדו עבור אחרים נטע רבעי בשנת השמיטה.

כדברי הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ז): "מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמיטה שיד הכל שוה צריך לציינו בקוזזות אדמה כדי שיכירו בו, ולא יאכלו ממנו עד שיפדו, ואם היה בתוך שני ערלה מציינין אותו בחרסים כדי שיפרשו ממנו, שאם ציינו בקוזזות אדמה שמא יתפררו, שאיסור ערלה חמור הוא שהיא אסורה בהנייה, והצנועין היו

מניחין את המעות בשנת שמטה ואומרין כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו שהרי אי אפשר לפדותו במחוכר כמו שביארנו".

במקרה שלפנינו, אין צריך לחלל פירות נטע רבעי, אלא צריך להפריש מראש על הבציר, כאשר בעלי הפירות הם נכרים, וכשהפירות ייבצרו הם נכנסים לרשות ישראל.

ג. מותר לאדם להפריש משלו על של חבירו כאמור ברמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ב): "...אבל התורם משלו על של אחרים הרי זו תרומה ותיקן פירותיהם, וטובת הנאה שלו שנותנה לכל כהן שירצה". (בימינו כיון שהתרומה טמאה אי אפשר ליתנה לכהן ולא להשתמש בה). ולכן ניתן לזכות בפירות מתוך החלקה ולעשותם תרומה גדולה ותרומת מעשר על הבציר של כולם.

לגבי מעשר ראשון ומעשר שני ועני הם יקבעו מתוך הפירות שכל אחד יבצור. לכאורה אין אדם מפריש משל חבירו על של חבירו. אולם נראה שכיון שהמעשרות הללו לא ניתנים בפועל, אלא נשארים ברשות בוצריהם, וכיון שההפרשה באה להצילם מאכילת טבלים מדרבנן, ניתן לקבוע מקום בתוך הפירות של כל אחד מהבוצרים ולחלל מעשר שני שבהם ממטבע של המפריש - מצד זכיה כשליחות.

אין צורך להפריש על האכילה בשטח הכרם וכל אחד יכול לאכול כמה שירצה בתוך הכרם, מפני שאין דינו כחצר הקובעת למעשרות אע"פ שהכרם נעול.

חבל נחלתו

בארגז שלפנינו, ייקבע כתרומה גדולה על כל שייבצר מעת הבצירה על כל הבוצרים. האחת ממאית היא תרומת מעשר מעת הבצירה על כל הבוצרים.

תשעה חלקים בראש הכלי יהיו מעשר ראשון, בכל הכלים או השקיות אליהם יבצרו הבוצרים, משעת הבצירה כסיימו לבצור.

תשעה חלקים בתחתית הכלים (בכל הכלים או השקיות אליהם יבצרו הבוצרים, משעת הבצירה כסיימו לבצור). יהיו מעשר שני ומחוללים הם ורבען על מטבע שהעמדנו לצורך הבצירה, ואם צריך מעשר עני יהיו מעשר עני.

במידה וכל הפרוטות במטבע שייחדנו (10 שקלים) יהיו מחוללות על מעשר שני – כל הפרוטות תהיינה מחוללות על פרוטה במטבע שני (של 2 שקל), ואפשר יהיה לחלל שוב על הפרוטות במטבע של עשרה שקלים.

ד. ההפרשה מראש צריכה להיות מתאימה ומוגדרת לפירות שייבצרו ויילקחו לבתים, כמו כן צריך להפריש אף על מה שיאכל במכוניות. ה. למעשה:

שיערנו כמה יהיה כל סך הבציר באותן שעות ובצרנו בכמות של קצת יותר ממאית ממה ששיערנו. וממנו הפרשנו תרומה גדולה ותרומת מעשר. ואת שאר המעשרות קבענו בפרי שנבצר. אולם לגבי חברי הישוב אשר יודעים להפריש מעשרות, הורינו להם שכל אחד יפריש על שלו, ולא נזכה לו ונפריש עבורו. ולגבי תושבי מועצה שאינם יודעים להפריש השארנו את הנוסח גם על הפרשת תרו"מ מן הענבים שבצרו.

הנוסח:

היותר מאחת ממאית על מה שייבצר היום,

סימן לח

עוגת תפוחים למכירה בשביעית

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

נראה כי נוהגים להשתמש בתפוחים לאפיה בעוגות בפלחים דקים או ברסק וכד', ולכן מותר לאפותם בתוך עוגה. אולם צריך לדון מה דין הקליפות ושאר הפרי שלא השתמשו בו לאפיה.

שאלה

האם מותר לעשות עוגת תפוחים מתפוחים הקדושים בקדושת שביעית, והאם מותר למוכרה?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה): הלכה ב
"לאכילה ולשתייה כיצד, לאכול דבר שדרכו לאכול, ולשתות דבר שדרכו לשתות, כדין תרומה ומעשר שני".
הלכה ג

חבל נחלתו

ב. כתב הראשל"צ הרה"ג מרדכי אליהו זצ"ל (מאמר מרדכי – שביעית מאמרים סימן יב):

"תפוח עץ: סחיטה, אפיה, שאריות" "הזכרנו שמדברי הרמב"ם (שם, פ"ה ה"א) לומדים שדיני קדושת שביעית בפירות נקבעים על פי רגילות בני האדם, שלא ישנו מדרך ברייתם ומדרך רגילות ההשתמשות בהם. ויש להסתפק – האם הרגילות עליה דיבר היינו אם רוב בני אדם רגילים בהשתמשות מסוימת אז נקבע באותו הפרי דרך ההשתמשות שלו ואופן שמירתו בקדושת שביעית, או שמא רגילותו של כל יחיד באופן השתמשותו המיוחדת בפרי קובעת לו את אופן ההשתמשות בפרי בקדושת שביעית. ונראה שהולכים אחר רוב בני אדם דוקא ולא נקבעת דרך השתמשות בפרי על ידי רגילות של יחידים, כך שאם יימצאו יחידים שנוהגים להשתמש בפרי ואין רוב העולם נוהג כך – לא מקרי "רגילות" בשביעית."

"ונפק"מ בזה למעשה היתה לגבי תפוחי עץ, שכן בשנים עברו היו אנשים שנהגו לרסק תפוחי עץ ולהשתמש בהם כמילוי לעוגות, וגם היה מצוי שבחנות המאפים שמוכרים עוגות ממולאות בתפוחי עץ, אבל לא היתה רגילות לרוב אנשים בעולם להשתמש בתפוחים לרסק, וגם רוב מגדלי התפוחים בפרדסים לא היו מגדלים אותם לשם כך אלא לאכילה רגילה. כמו כן, היו כמה מפעלים בעלי שם שעושים "מיץ תפוחים טבעי", אבל עדיין לא היה זה נוהג ורגילות של רוב העולם. ובזה היה מקום לדון: אם נאמר שהרגילות שכתב הרמב"ם היא רגילות של רוב בני אדם, אם

כן בתפוחים של שביעית – ייאסר לעשות מהם רסק או מיץ, או שמא אין צורך ב"רגילות" שתהיה כפי שנוהגים רוב העולם אלא מספיק במה שנוהגים מיעוט אנשים ברגילות המיוחדת שלהם, ונחשב לגבם "רגילות", ועל פי זה תקבע להם עצמם דרך ההשתמשות באותם פירות [לענין אי בעינן מיעוט או רוב, או רוב העולם ולא רוב המקום, עיין בשבת הארץ החדש, פרק ה' הלכה כ"א, וכן בחזו"א הל' מעשרות סי' א' סק"א, ושם סי' י"ד סק"י]."

"בר מן דין, נחלקו הפוסקים בענין ריסוק תפוחי עץ או סחיטתם למיץ, שיש פוסקים שכתבו שאסור לעשות כן בשביעית משום שמפחיתים מערכו של הפרי, שעד עתה היתה ברכתו כדרך גידולו, ואחרי הסחיטה נשתנתה ברכתו לגריעותא – לברכת שהכל נהיה בדברו. ויש פוסקים שחולקים ואומרים שריסוק וסחיטת התפוחים הם דרך רוב העולם, ואין לאסור בשביעית בגלל שינוי הברכה."

"ולכן בשנים עברו אסרנו לסחוט תפוחי עץ למיץ, אבל כיום נתפשט הדבר להשתמש בתפוחים לעשיית מיץ ומותר."

"כמו"כ לגבי אפיית תפוחים¹ בשביעית – בשנים עברו היה זה מנהגם רק של כמה אנשים שמאכלם היה כדרך הטבעוניים, תפוח עץ אפוי בתנור, ובזמנו השתמשות זו היתה שונה מהרגילות של רוב בני האדם, ולכן היה אסור לאפות תפוח עץ, למרות שלגבם הוי רגילות גמורה, אבל בשביעית בעינן רגילות של רוב בני אדם דוקא, ולא סגי במה שהם בלבד נוהגים כן ואפילו אם נוהגים כן כל

1. תפוח אפוי כולו ולא בתוך מאפה.

סימן לח – עוגת תפוחים למכירה בשביעית

אין קדושת שביעית בתפוחים, אבל בקישואים יש כבר קדושת שביעית דאזלין בתר לקיטה ואסורה בסחורה, והלוקח שקונה את העוגה אינו מעלה על דעתו, שיש בעוגה הזאת קדושת שביעית, האם צריך להודיעו שיש בזה קישואים, ומה הדין לגבי המכירה האם מותר למוכרו, כיון שעושה סחורה בפירות שביעית, או שמא כיון שמוכרו בהבלעה שנותן המעות עבור הקמח והסוכר ושאר דברים שאין בהם קדושת שביעית, מותר למכרו?"

"תשובה. לכאורה יש כאן איסור שביעית, כמבואר ברמב"ם (פ"ו מהלכות שמיטה ויובל ה"ב) לא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר... מפני שזה עושה סחורה בפירות שביעית. וכן כתב החזו"א (שביעית סימן כו אות ה) שהאיסור סחורה הוא במוכר שלוקח הרבה ומוכר אותם

אסור, ואסור לקנות ממנו. "ולכאורה יש עצה שיאמר המוכר שיש בעוגה הזאת גם משום קדושת שביעית, שהלא חייב לומר להם כן, כדי שישמרו על קדושתו, ויאמר שאינו מוכרם, אלא את המזונות, ואת הפירות שביעית, נותן במתנה, כמו ששינינו בסוכה (דף לט ע"א) הלוקח לולב מחבירו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה, לפי שאין רשאי ללוקחו בשביעית. ואמרינן בגמרא לא רצה ליתן לו במתנה מהו, אמר רב הונא מבליע ליה דמי אתרוג בלולב, וליתיב ליה בהדיא לפי שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ".

ופירש הר"ש (פ"ז משביעית מ"ג) דאע"ג דמיירי לענין דמי שביעית לעם הארץ, הכא נמי לענין סחורה הוי כמבליע שלו בשל חבירו. וכן כתב בספר ציץ הקודש (ח"א סימן טו) בשם מהרי"ל דיסקין שהתיר למכור אתרוגי שביעית

הזמן, אבל בימינו שנתפשט העניין לבשל ולאפות תפוחי עץ – מותר".

"ויש עוד ענין בתפוחים הקשור לדיני שמירת קדושת שביעית, והוא לגבי שאריות שב"בשר" התפוח, שעל פי רוב נשאר מעט מהפרי בסופו, כיון שרגילים העולם לזרוק את אותה השארית – מותר לעשות כן גם בתפוח של שביעית, אלא שראוי לאכול ככל שניתן בפרי עצמו, ומה שנשאר – יכול לזרוק ולא צריך לשומרו בקדושת שביעית".

נראה מדבריו שהתיר כמילוי בעוגות אף תפוחי שביעית וכן התיר לזרוק את השאריות אע"פ שאם היה אוכלו חי – היה אוכל את אותן השאריות. וכ"מ מדברי הגרי"ש אלישיב שהובאו בדברי המכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, במרשתת.

אולם בפסקי ההלכות של הגר"מ אליהו כתב שקליפות (הנאכלות) או חלקי פרי שאין משתמשים בהם למילוי בעוגה יש להניחם בפח שביעית (או לעטוף בשתי שקיות לפני הנחה באשפה) כיון שעדיין יש בהם קדושה.

במיץ תפוחים (=סיידר) שנעשה למען יעמוד ימים רבים יש להקפיד לשתותו קודם זמן ביעור התפוחים שהוא בערך בחנוכה. כמו"כ ביצור תעשייתי ישנה שאלת דמי שביעית.

ב. לגבי השאלה השניה של מכירת העוגות.

כתב בחשוקי חמד (גיטין כו ע"ב): "האם מותר למכור עוגת תפוחי עץ ממולאת בקישואים בתחילת שנת השביעית".

"שאלה. המוכר עוגת תפוחי עץ ממולאת בקישואים בתחילת שנת השמיטה, שאז עדיין

חבל נחלתו

דבריהם, אלא כשמוכר שני דברים שונים, והכסף הוא רק בשביל דבר אחד, שאז מוכר שזה הערמה, אבל כשמוכר עוגה ומעורב בה גם קדושת שביעית, ואומר שאת הכסף הוא לוקח, בשביל העוגה ולא בשביל הפירות, אין זה סחורה, שהרי אין לוקח כסף בשביל כל מרכיב, אלא בשביל העוגה שלימה, ומ"מ יזהר שלא ישקול את העוגה, שאם כן הירקות של שביעית מכבידים על המשקל, והוא כעושה סחורה בשביעית, אלא ימכרנה באומדן.

נראה שנוטה להקל ולסחור בעוגה בה יש מרכיבים משביעית הקדושים בקדושת שביעית, וכיון שרוב העוגה אינו המילוי מותר לסחור בה, והדמים אינם מתקדשים בקדושת שביעית משום שהתפוחים מובלעים בתוך העוגה. ונראה שמותר לנהוג כך. וליתר חומרא ימכור באשראי שישולם אחר שתאכל העוגה, ואז אין לקדושה מעות לחול עליהן.

ג. אולם אף שמתיר בדיעבד למכור את העוגה, אם היא עוגה טריה שתאכל מיד אין בעיה של ביעור, אולם אם היא מיוצרת במפעל ונמכרת באריזה ואמורה להחזיק זמן רב – הקונה צריך להיות מודע שיש בה מרכיבים של שביעית הזקוקים לביעור בזמנם, ולכן, כדי לא להכשיל את הקונים ראוי לא להכניס תפוחים בקדושת שביעית ליצור תעשייתי. ולמכור עוגה טריה מותר.

בהבלעה עם הדסים, ומבליע דמי אתרוג בהדס. [והציץ הקודש הקשה, דהא פשוט שאם לאחר גמר המקח, נתן המוכר את הלולב ללוקח, ולא רצה ליתן לו את האתרוג, המקח חוזר, כיון דאנן סהדי שלא נתן את הכסף בשביל הלולב, וא"כ אמאי לא הוי דמי שביעית. ותירץ על פי מה שכתב הפני יהושע בסוכה (שם) דמה שהוא יותר מהשווי רק שדמיו יקרים מפני המצוה, אין בזה קדושת שביעית מן התורה, רק משום לא פלוג רבנן שיין בו קדושת שביעית, לפ"ז ממ"נ ניחא דעל עצם שיווי האתרוג אין כאן אומדנא כיון דהוא רק דבר מועט, ואי מה שנתן להמצוה, הרי בלאו הכי אין צריך הבלעה כי אם מדרבנן, ובדרבנן לא החמירו גם היכא דאיכא אומדנא דמוכח].

"אולם כתב בדרך אמונה (פ"ח מהלכות שמיטה ס"ק פח) ששמע מהחזו"א שמה שאמרינן בסוכה שמוכר בהבלעה, אינו מועיל אלא להנצל מאיסור מסירת דמי שביעית לעם הארץ, אבל לענין סחורה לא מהני הבלעה, וכן כתב השפת אמת בסוכה (שם) דהיכא דאיכא איסור סחורה אפילו בהבלעה אסור, דסוף סוף נותן דמים בעבור פירות שביעית. וא"כ לדבריהם אסור לו למכור את העוגה כיון שעושה בזה סחורה".

ומסקנתו שאין לעשות סחורה בפירות שביעית אפילו בהבלעה, לדעת מיעוט הפוסקים. אולם הוא ממשיך:
"ויתכן שאף החזו"א והשפת אמת לא אמרו

זכיה בפירות הקדושים בקדושת שביעית במחובר

שאלה

לאדם עץ אתרוגים קדושים בקדושת שביעית, הוא מעוניין לסמן שלשה אתרוגים על מנת לזכות בהם במחובר כדי שאחרים לא יקטפום, האם זה ניתן מבחינה הלכתית?

תשובה

א. נראה לי שהדבר לא ניתן. פירות שביעית הם הפקר. לא ניתן לזכות בפירות הפקר כשהם במחובר לעציהם, ללא זכיה בקרקע אבל הקרקע אינה הפקר, היא שייכת לבעליה.

פסק הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב הי"ט): "דבר המופקר שבא אחד ושמרו והיה מביט בו שלא יטלנו אדם לא קנהו בהבטה אלא עד שיגביהו אם היה מטלטלין או יחזיק בקרקע כדרך שקונין הלקוחות".

ובאר הרדב"ז (הל' נדרים פ"ב הי"ט): "פ"ק דמציעא הבטה בהפקר לא קנה".

וכן הכסף משנה (הל' נדרים פ"ב הי"ט): "בסוף הבית והעליה (דף קי"ח) וכלישנא בתרא דרבא דאמר דכ"ע הבטה בהפקר לא קני". וכן פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' רעג סי"א): "דבר המופקר שבא אחד ושמרו והיה מביט בו שלא יטלנו אדם, לא זכה עד שיגביהו אם הוא מטלטל, או יחזיק בקרקע כדרך שקונין הלקוחות".

ואף למ"ד הבטה בהפקר קנה צ"ע איך יקנה פירות מחוברים, ומדוע ב"עני המנקף בראש הזית – מה שתחתיו גזל, מפני דרכי שלום" (גיטין נט ע"ב) והרי אינו מביט אלא שלא קנאם.

ולכן אין דרך הלכתית לקנות פירות הפקר מחוברים ללא קניית הקרקע. ב. סיבה נוספת היא הפקר פירות שביעית, שהוא הפקר מיוחד של הפירות בלא הקרקע. ואף בעל השדה אינו יכול לזכות דרך בעלותו בשדה.

כן כתב הרב קלירס בתורת הארץ (ח"א פ"ח אות ד – ה):

"וגם המעט שמותר לו לקחת לעצמו נראה דדוקא באופן זה שיתלוש אותם ויזכה בהם מן ההפקר אבל לזכות בהפירות כשהם עדיין במחובר ע"י שדהו גם במעט לא יוכל לזכות דהא גם הקרקע רחמנא אפקרי' בשביעית ללקיטת הפירות כדאמרינן בנדרים (מ"ב ע"ב) ובר"ן שם וכיון דהקרקע היא הפקר לכל אדם לענין לקיטת הפירות לא יוכל לזכות ע"י פירות שביעית ואף דגוף הקרקע היא שלו גם בשביעית ויכול לזכות ע"י בדבר אחר אף לדעת רש"י בב"מ (ק"ב ע"א) דרק השוכר זוכה בכל דבר שיש בחצר ששכר ולא המשכיר התם החצר מושכר להשוכר לכל התשמישים ואין רשות להמשכיר להשתמש שם לכן ס"ל לרש"י דרק השוכר זוכה ע"י אבל כאן דבעל השדה משתמש בשדהו בכל התשמישים ואין רשות לאחר להשתמש בה ורק לענין לקיטת הפירות יש רשות לכל אדם ליכנס שם א"כ בודאי בעל השדה זוכה בכל דבר שבתוך שדהו וי"ל דבעינן דוקא שיהי' עומד בצד שדהו דאין לחשבה לחצר המשתמרת לדעתו כיון דכל אדם יכול ליכנס בה אבל פירות שביעית נראה דלא יוכל לזכות ע"י שדהו כמ"ש וגם לדעת הרמב"ם ודעימי' דס"ל דהמשכיר זוכה ע"י חצירו אעפ"י שהיא שכורה

חבל נחלתו

ביד אחרים כיון דגוף החצר שלו כמ"ש בחו"מ סי' ש"ג מ"מ לענין פירות שביעית י"ל כיון דלדבר זה הפקירה התורה שדהו לכל אדם לילך בה כדי ללקוט הפירות לא יוכל בעל השדה לזכות בפירות שביעית ע"י שדהו ולפי"ז אף דתלש הפירות באופן שלא באו לידו אעפ"י שהם תלושים ומונחים בשדהו לא קנה הפירות עי"ז.

"ה) ויש להביא רא"י לזה **דאין השדה שלו זוכה לו בשביעית הפירות שביעית** מהא דאיתא בירושלמי שביעית (פ"ד ה"ב) מאימתי אדם זוכה בפירות שביעית ר' ירמי' סבר מימר משיתנם בתוך כליו ר' יוסי סבר מימר אפילו נתנם בתוך כליו לא זכה בהו דהוא סבר דאינון דידי' ולית אינון דידי' ע"כ ומיירי בבעה"ב הלוקט מפירות שדהו בשביעית וכן היא בפירוש בירושלמי כתובות (פ"ט ה"ג) אימתי בעה"ב זוכה בפירותיו בשביעית וכן מבואר מדברי הירושלמי הנז' דהוא סבר דאינון דידי' כו' ומדלא אמר משנתנם לתוך שדהו ש"מ דבכה"ג לא קנה אף דתלשם ונתנם לתוך שדהו מ"מ לא זכתה לו שדהו בשביעית מהטעם שכתבתי".

"והתם מיירי בלקט מפירותיו סתם בחשבו שהם שלו שגדלו בשדהו אבל אם כונתו לזכות בהפירות מן ההפקר אין חילוק בין בעה"ב לאחר ולכ"ע בעה"ב זוכה בהם כשבאו לידו כמו בזוכה מן ההפקר וכ"כ המחנה אפרים הל' קנין משיכה סי' ה' וביאר שם דבירושלמי הנז' פליגו בהא דחד סובר שהלוקט פירותיו בשביעית נהי דאין ידו זוכה לו משום שאינו מתכוין לזכות שסובר שהם שלו מ"מ כל שנתנם לתוך כליו זכה דכליו של אדם זוכה לו מדין חצר וחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו דחצר מדין שליחות אתרבאי וחד סובר חצירו מדין יד קאתי

וכשם שאם אחזן בידו וסבור שהוא שלו לא קנה כך חצירו ע"כ ומדנקט משנתן לתוך כליו ולא אמר לתוך שדהו לאשמעינן רבותא דגם שדהו קונה לו בשביעית משמע דשדהו לא תקנה לו דלא הוא חצירו בשביעית לענין לקנות לו פירות שביעית כמ"ש ואין לומר דנקט כליו כדי לאשמעינן רבותא למ"ד לא קנה דאם ה"י אומר שדהו הו"א דרק שדהו לא קנה לו משום דהיא הפקר לכל אבל כליו קונין לו ז"א דהא בכ"מ אמרינן כח דהיתרא עדיף לי' לאשמעינן וע"כ דשדהו אין קונה לו פירות שביעית בשביעית".

ג. וכ"כ הגרשז"א **במעדני ארץ** (סימן ה אות ט):

"ולכן נראה דאפילו שכולת אחת אי אפשר כלל לזכות במחובר משום דכל זמן שמחוברת הרי זה חוזר שוב ונעשה הפקר, ועיין גם ביראים (מצוה קנ"ח) ובסמ"ג שכתבו "צוה הקדוש ברוך הוא שיפקיר אדם את פירות שביעית ואינו רשאי להחזיק בהם במחובר אלא כל הקודם זכה" דמשמע קצת מלשון זה דאי אפשר כלל לזכות בעודן במחובר, ודלא כהתועפות ראם, עיין שם".

וכן השיב להשגות הגרי"ז **במעדני ארץ** (מקדם לעדן סימן ה - ענף ב).

וכ"פ אף בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"ד סעיף קעח) "ויד הכל שוין. וא"א לזכות בפירות שביעית במחובר ואם יזכה יהא שוב הפקר ואפ"י אם הפירות כבר ראוין לאכילה ורשאי לתלשן ולאכלן אפשר שאסור לזכות בהן במחובר כדי לתלשן ולאכלן (עפ"י דברי החזו"א שביעית סי' י' סק"ה וסי' י"ג סקט"ז)".

מסקנה

בעל עץ אתרוגים אינו יכול לקנות אתרוגים בשביעית במחובר כדי שיהיו שלו קודם שנקטפו.

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

אומנם בדרך אמונה (הל' שמיטה פ"ד, כד [קעח]) כתב בשם החזו"א (סי' י' סק"ה וסי' י"ג סקט"ז) שא"א לזכות בפירות שביעית במחובר ואם יזכה יהא שוב הפקר ואפי' אם הפירות כבר ראוין לאכילה ורשאי לתלשן ולאכלן אפשר שאסור לזכות בהן במחובר כדי לתלשן ולאכלן. אך צ"ע מביכורים לדעת רש"י פ' משפטים (כג, יט):

"ראשית בכורי אדמתך – אף השביעית חייבת בבכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך. כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו, ורואה תאנה שבכרה, כורך עליה גמי לסימן ומקדישה".

כלומר ניתן להקדיש פ"ש בעודם מחוברים. וכשם שאפשר להקדיש אפשר גם לזכות ולקנות. ובתוספתא בכורים (ספ"א) לדעת ר"ש אין חייבין על בכורים במחובר לקרקע, משמע דלרבנן חייבין. אע"פ שעדיין לא באו לירושלים. גם ר"ש מודה שעקרונית ניתן להקדיש את הבכורים בעודם מחוברים לעץ, אלא שלדעתו התורה לא חייבה אותו עדיין בביכורים בשלב זה ולכן ההקדשה לא חלה עליהם במחבר. הדבר דומה קצת למפריש תרו"מ לפני עונת המעשרות.

וכ"כ הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ב הי"ט):

"כיצד מפרישין הבכורים יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול ענבים שבכרו רמון שבכר קושרן בגמי ואומר הרי אלו בכורים והם נעשים בכורים במחובר משקרא להן שם",

ואע"פ שזר לא חייב על אכילתם עד שיראו את פני הבית, אך עובר עליהם כבר עתה (ר') דרך אמונה בשם תוס' הרא"ש קדושין ל"ח והמקנה בכתובות ק"ה ב' ותוה"א סי' א' סק"ו בהגה"ה).

משמע שגם בשמיטה יש קניין לפרי בעודו במחובר (ודוחק לומר שהקדשת הביכורים בשמיטה במחובר היא הלכה מחודשת בביכורים כדי לקיים את המצוה כהלכתה). וצ"ע.

עוד יש לצדד ולהתיר את סימון האתרוגים, גם אם נניח שהוא לא יכול לזכות בהם עדיין, אך הוא רוצה לסמן בכך לאחרים שהוא קודם, מדין עני המהפך בחררה. ואפי' לשיטת ר"ת (קידושין נט, א תוד"ה עני) שבדבר של הפקר אין דין עני המהפך בחררה, זהו רק בהפקר פרטי שזו הזדמנות נדירה שהשני בא לתפוס בגלל חשש שיחמיצנה. אך בשנת השמיטה שכולם מפקירים יוכל גם השני למצוא אתרוג במק"א. ובפרט בפרדסי אתרוגים שרובם רוצים להיחשב כמהדרין ולכן הפקירו את פרדסיהם ומוסרים לאוצרות בי"ד.

תשובת המחבר:

בביכורים זהו דין קבוע בכל שנה, ולכן אם בכל השנים הקדש מוציא מבעלות, ק"ו מהפקר בשביעית. וכיון שרק בעלים יכולים לקבוע את הפרי לביכורים בשמיטה יש כאן מעין 'רושם בעלות', ואין מכאן ראיה לזכיה מהפקר במחובר.

חבל נחלתו

סימן מ

פירות בתחילת שביעית ובתחילת שמינית

שאלה
שביעית (בערך), ומה דין פירות האילן עד
מה דין פירות האילן עד פסח של פסח של שמינית?

תמונות על חנטה ועונת מעשרות



חנטה בלימון (ליד סרגל ס"מ)

סימן מ — פירות בתחילת שביעית ובתחילת שמינית



חנטות בלימון (האצבע - זרת)



עונת המעשרות בלימון (האצבע - זרת)

חבל נחלתו

תשובה

ולכן התקופה שמא' תשרי עד ט"ו בשבט היא תקופה שאין בה חנטות ועונת המעשרות. רוב הפירות שהכירו בימיהם חונטים אחר ט"ו בשבט, וכש"כ עונת המעשרות שלהם. (שונה מכולם השסק שחונט בערך באמצע כסלו ולעתים נותן פירות לפני ט"ו בשבט או לאחריו, בלימונים יש תופעה דומה של חנטה כל השנה).

ג. דין פירות לתרומות ומעשרות ולשביעית נוצר מ'מפגש' בין התפתחות הפרי לתאריך בשנה.

שתי דעות בראשונים מה השלב הקובע בפרי: דעת תוס' (ר"ה יד ע"ב ד"ה ולשביעית) והר"ש (ביכורים פ"ב מ"ו) הן לגבי שביעית והן לגבי תרומות ומעשרות שהשלב הקובע הוא חנטה שהוא הפרי בקטנותו לאחר נפילת עלי הפרח (בגודל של כ-1 ס"מ).

וכך פרש רש"י (ראש השנה יג ע"ב): "בתר חנטה – לקמן (ר"ה טו, ב) תנא לה בפירקין: אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט שהוא ראש השנה לאילנות מתעשר לשנה

א. אם אנו מסתכלים על הפירות בארץ ישראל בימי חז"ל לדוגמא חמשת מיני הפירות בשבעת המינים (גפן, תאנה, רימון, זית, תמר) כל המינים הללו נותנים את פירותיהם בסוף השנה כולם מתפתחים משלב הפריחה לשלב ההבשלה המלאה מסוף החורף (בא"י) עד סוכות בערך (המכונה בגלל זה חג האסיף).

במינים אלו ההכרעה לאיזו שנת מעשר הם שייכים וכן שייכותם לפירות שביעית וכל דיניהם ברורה.

הבעיה מתחילה בפירות שמחזור הגידול שלהם כמעט הפוך – פירות אלה הם 'עולים חדשים' שהגיעו לא"י ממקומות בעולם כגון: גויאבה, שסק, פיג'ויה ומיני הדורים¹.

ב. לפני שנים רבות אמר לי הגרא"ד אורבך זצ"ל אב"ד טבריה, שחז"ל קבעו את ר"ה לאילן בט"ו בשבט² מפני שלא היו פירות שחנטו או הבשילו בתקופה זו.

1. לא נתייחס במאמר זה לאתרוג ולמיני הדורים שאין להם מועד קבוע לפריחה והוצאת פירות עי' עליהם בספרי, חלק כ סימן מ.
2. באר הריטב"א (ראש השנה יב ע"ב): "וא"ת מפני מה הלכו באילנות לכל דיניהן בתר חנטה חוץ מעונת המעשרות והלכו בתבואה אחר שליש לכל דבריה, ואומר מורי הרב נר"ו שהאילן שכבר הוא גדול וניטע ושרשו בארץ גזעו שותה ומתרוה בכל גשמי שנה ומשהגיע לחנטה כבר קבל כל יניקתו הצריכה להביא הפרי לכלל שלימות ומעצמו הוא ממשיך יניקתו וגומר פריו מכאן ואילך, הילכך אף על פי שהפרי עצמו לא קבל שלימות להיות גמר פרי לענין עונת המעשרות [דלענין מעשרות] השתא הוא דבעינן גמר פרי בפועל וליכא, אבל בדברים אלו מעתה יש לו שלימות גמר פרי בכח ולפיכך די לו בכך, אבל תבואה עד שלא הביאה שליש אין חשוב שיהא לה שום שלימות ואפילו בכח כי אין לה גוף עיקרי ניטע בארץ לקבל [ב]עצמו יניקה ושרף מעתה לגמור בהם פרי שלה מכאן ולהבא, וטעם נכון הוא וכן פרש"י." "ועוד היה הוא נ"ר אומר כי הטעם שקבעו חכמים שבט ר"ה לאילן וקבעו תשרי לתבואה, מפני שהאילן שתה רוב גשמי שנה עד שבט כדמפרש ואזיל תלמודא לקמן, אבל התבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתתבשל היטב לפיכך קבעו לה תשרי, וכל הדברים האלו הכתוב מסרם לחכמים כרוב דינין של תורה."

שיטת הערוך (ערך בנות שבע), הר"ח (ר"ה טו ע"ב), הר"ש (שביעית פ"ב מ"ה) והשל"ה (אות ק' בסוף דיני שביעית) היא שבין לתרו"מ (לגבי איסור הפרשה מפרי שנה אחת על חברתה) ובין לשביעית התאריך המכריע לאימתו שייכים הפירות הוא ט"ו בשבט.

כיון שט"ו בשבט אינו תאריך עפ"י השמש, אלא הוא עפ"י חדשי הירח ונייד ביחס ביחס לשנה השמשית, גם שיעור הבשלות בט"ו בשבט אינו קבוע. ויכול להיות שצמח מסויים הגיע לחנטה לפני ט"ו בשבט כיון שט"ו בשבט מאוחר בשנה זו, ושנה אחריה הוא יחנוט רק אחר ט"ו בשבט.

ו. שיטת הרמב"ם כי לגבי תרומות ומעשרות הקובע הוא ט"ו בשבט כאמור בר"ה (פ"א מ"א) וכאן שיטתו מצד התאריך מתאימה לשאר הראשונים.

כך כתב הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ב): "באחד בתשרי הוא ראש השנה למעשר תבואות וקטניות וירקות, וכל מקום שנאמר ראש השנה הוא אחד בתשרי, ובט"ו בשבט הוא ראש השנה למעשר האילנות... וכן פירות האילן שבאו לעונת המעשרות קודם ט"ו בשבט של שלישית, אף על פי שנגמרו ונאספו אחר כן בסוף שנה שלישית מתעשרין לשעבר ומפרישין מהן מעשר שני, וכן אם באו לעונת המעשרות קודם ט"ו בשבט של רביעית אף על פי שנגמרו ונאספו ברביעית מפרישין מהן מעשר עני, ואם באו לעונת המעשרות אחר ט"ו בשבט מתעשרין להבא".

ז. אבל לגבי שביעית היא מתחילה בא' תשרי ומסתיימת בא' תשרי. כך פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט): "באחד בתשרי ר"ה לשמיטין וליובלות, פירות ששית

שעברה". וכ"פ הר"ח (ר"ה יג ע"ב). וכ"כ בשכל טוב (בוכר, בראשית נ, ב): "ואמרו אילן בתר חנטה בין למעשר בין לשביעית, וחנטה זו היינו תחלת בישול הפירות". וכן דעת ר' עובדיה מברטנורא (שביעית פ"ב מ"ז).

וזאת שיטת רוב הראשונים שבאילן הולכים אחר חנטה.

ד. לעומתם דעת הרמב"ם שהשלב הקובע בגידול הפרי הוא עונת המעשרות הן לגבי שביעית והן לגבי תרו"מ. כך כתב הרמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"ה): "אי זו היא עונת המעשרות, משיגיעו הפירות להזריע ולצמוח הכל לפי מה שהוא הפרי".

וכתב הר"י קורקוס (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט): "וכבר כתבתי... שדעת רבינו שחנטה היינו הבאת שליש והיא עונת המעשרות". בין חנטה לעוה"מ כמה חודשים.

וכן באר בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט):

"(סד) והגיעו לעונת המעשרות. דעת רבנו דחנטה באילנות היא עונת המעשרות שלהן והוא הבאת שליש וכן בתבואה וקטניות הבאת שליש הוא עונת המעשרות שלהן וכמו שנתבאר בפ"ב ממעשר ע"ש חוץ מתפוחים ואתרוגים שעונת המעשרות שלהן הוא מיד שנעשה עגול בעודו סמדר כמש"כ רבנו בפ"ב ממעשר ה"ה... אבל לפני שיעור זה אינן פרי כלל ובשאר הפירות הפרי שהגיע לעוה"מ נידון לשעבר והפרי שלא הגיע נידון כלהבא כנ"ל בפ"א ממע"ש ה"ב סק"ב ודעת הר"ש והתוס' דחנטה אינה עוה"מ אלא מיד שנופל הפרח בעודו בוסר וכאן הולכין אחר חנטה וקי"ל להלכה כדעת רבנו".

ה. הזמן בשנה המברר לאיזו שנה שייך הפרי בשמיטה אף הוא נתון במחלוקת ראשונים.

חבל נחלתו

בתו"כ בהר פ"א דגרסי ג"כ כג"ה הר"ש והסבירו זה ומוכח דס"ל דר"ה בשביעית הוא ט"ו בשבט"...

ט. אם נדון לפי השיטות השונות בתחילת לשביעית, פירות שהגיע לעונת המעשרות (או אף חנטו לשיטה החולקת על הרמב"ם) אחר א' תשרי ולפני ט"ו בשבט לפי שיטת הר"ש הם פירות ששית וחייבים במעשר עני ואינם קדושים בקדושת שביעית. לעומת זאת לפי הרמב"ם הם קדושים בקדושת שביעית ופטורים מן המעשרות.

וכן לגבי שמינית, לפי הר"ש אם חנטו אחר א' תשרי של שמינית ולפני ט"ו בשבט הם פירות שביעית ופטורים ממעשרות, ולפי הרמב"ם הם אינם קדושים בקדושת שביעית. ואע"פ שר"ה למעשרות הוא ט"ו בשבט הם יתחייבו בתרו"מ כנראה, ואולי מדרבנן.

י. אמנם הרא"ה קוק כתב על כך בשבת הארץ (פ"ד ה"ט):

"ויש מי שאומר שראש השנה לפירות האילן הוא חמישה עשר בשבט גם לשביעית, ואם הגיעו לעונת המעשרות קודם חמישה עשר בשבט של שביעית הרי הם כפירות של שיטת, ורבו החולקים עליו שסוברים שאין דין של ראש השנה לאילנות בחמישה עשר בשבט אמור אלא לענין סדר השנים של המעשרות בין מעשר שני למעשר עני וכן לענין שאין מעשרין מן החדש על הישן ומן הישן על החדש אבל לענין שביעית לעולם גם לאילנות ראש השנה שלהן הוא אחד בתשרי".

ולכן למעשה בפירות שחנטו או הגיעו לעונת המעשרות בתחילת השביעית לפני ט"ו בשבט הכרעת הרב זצ"ל שנוהגים

שנכנסו לשביעית אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ר"ה הרי אלו מותרין, ואף על פי שאוסף אותם בשביעית הרי הן כפירות ששית לכל דבר, ואם לא באו לעונת המעשרות אלא אחר ר"ה הרי הן כפירות שביעית".

באר הרדב"ז (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט) את שיטת הרמב"ם:

"והא דאמר' הכא דפירות האילן בתר חנטה היינו לענין השנים ור"ה שלהם ט"ו בשבט אבל לענין מנין שנת השמטה ר"ה היא באחד בתשרי וכל מה שהגיע לעונת המעשרות של קודם אחד בתשרי הרי הוא של שנה ששית וכבר ביאר רבינו עונת המעשרות של כל דבר ודבר בפ"ב מהלכות מעשר".

עולה מדבריו שכל הפירות שהתקרבו לבישולם (=עונת המעשרות) לאחר ר"ה של שביעית – קדושים בקדושת שביעית, וממילא פטורים ממעשרות כדין פירות שביעית.

ח. באר בדרך אמונה (באור ההלכה הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ט):

"והגיעו לעוה"מ קודם ר"ה כו'. הסכימו רוב האחרונים דדעת רבנו דבשביעית א' בתשרי ר"ה גם לאילן ולא ט"ו בשבט כמש"כ בד"א וכ"ד מרן החזו"א בסי' ז' סקי"ג וכ"ד רש"י כמו שהביא שם אמנם כ' שם שדעת הר"ש בפ"ב מ"ה דאזלי בתר ט"ו בשבט שהביא שם התו"כ כיון שיצתה שביעית אף על פי שפירותיה שמיטה מותר אתה לעשות מלאכה בגופו של אילן אבל פירותיו אסורין עד ט"ו בשבט (והגר"א בתו"כ מוחק זה) וכ"ד ר"ח בר"ה ט"ו ב' ומצאתי עוד ראשונים דקיימי בשיטה זו והוא בערוך ערך בנות שוח שכל דברי ר"ח בר"ה ורבנו הלל והראב"ד והר"ש משנן

הארץ עם תוספת שבת) הובא שאף הראב"ד בפירושו תו"כ וכן רבים מן האחרונים כתבו שיש לחוש לשיטת הר"ש, וזה מחייב לנהוג בהם קדושת שביעית.

וכן המלבי"ם (שמות כג, י) פרש: "מוכח זה שאף במוצאי שביעית הדין כן, כי בכל פירות האילן אזלינן בתר חנטה ונמשך זמן שביעית גם בשמינית".

יג. לפי הרמב"ם נראה שיפרישו מהם תו"מ ללא ברכה שכן לא הגיע עדיין ט"ו בשבט אשר מעביר אותם לשנת המעשר הבאה, ולפי הרמב"ם ראוי שלא להפריש ממה שחנט או הגיע לעונת המעשרות לפני ט"ו בשבט למה שחנט אחריו אף שהם בני שנה אחת.

כך פסק בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"א):

"(צד) ואילנות הולכין אחר עוה"מ. כבר נתבאר בסקס"ד דדעת רבנו דחנטה היינו עוה"מ וס"ל דכל פירות האילן הולכין אחר עוה"מ והיינו הבאת שליש ולדעת תוס' והר"ש חנטה היינו בוסר או סמדר ובזיתים וענבים גם לדעת התוס' הולכין אחר עוה"מ דהיינו הבאת שליש ובענבים ורמונים אם הגיע גרגיר א' כל הרוח חשיב כהגיע וכבר ביארנו שם דק"ל כדעת רבנו לכן פירות אילן אם חנטו בשביעית ויצאו לשמינית דינן כפירות שביעית ופטורין ממעשר אף שיצאו לשמינית ואם חנטו אחר ר"ה של שמינית הרי הוא כפירות שמינית [מיהו בתוס' משמע שאם חנטו מיד אחר ר"ה שיכולין להתחלף באותן שחנטו קודם ר"ה צריך לנהוג בהן קדו"ש וצ"ע] וחייב במעשר ומתעשר מע"ש..."

אמנם אף שבדרך אמונה פסק לגמרי לפי הרמב"ם, ולדעתו אין לנהוג קדושת שביעית בפירות שביעית שחנטו אחרי א'

בהם אך קדושת שביעית ואין חוששים לשיטת הר"ש ואין מפרישים מהם תרו"מ אפילו מספק.

יא. באשר לשנה השמינית כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) לגבי פירות שיצאו לשמינית: "וכן פירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית בתבואה וקטניות ואילנות הולכין אחר עונת המעשרות, והפריגין והשומשמן והאורז והדוחן ופול המצרי שזרעו לזרע אחר גמר הפרי, והירק אחר לקיטתו".

באר הרדב"ז (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"א): "וכן פירות שביעית וכו'. משנה פ"ג ושאר כל פירות האילן כעונתן למעשרות כך עונתן לשביעית כלומר שאין אוכלין מהם בשביעית עד שיגיעו לעונת המעשרות דכתיב לאכלה ולא להפסד ותניא בת"כ תהיה כל תבואתה לאכול מלמד שאינה נאכלת אלא תבואה מכאן אמרו מאימתי אוכלין פירות האילן וכו'".

משמע שפירות שעונת המעשרות שלהם אחר ר"ה של שמינית אינם פירות שביעית ואין להם קדושת שביעית.

וכן עולה מהר"י קורקוס (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) וכ"נ מהכס"מ.

יב. הרב זצ"ל בשבת הארץ (פ"ד ה"ג) הוסיף וכתב ביחס לשיטת הר"ש: "וכבר נתבאר שיש מי שאומר שבאילנות גם לענין שביעית הולכין אחר ראש השנה לאילנות שהוא ט"ו בשבט שאם נחנטו לפני ט"ו בשבט של שביעית יהיה להם דין פירות שישית ואם נחנטו לפני ט"ו בשבט של שמינית יהיה להם דין פירות שביעית, ושרבו החולקים עליו וסוברים שהולכים לשביעית אחר ראש השנה של אחד בתשרי גם לענין אילנות".

ועולה מדבריו שהלכה כרמב"ם ואין לחוש לדברי הר"ש. אמנם בהערות (לשבת

חבל נחלתו

וההערות עליהם).

מסקנה

בתחילת שביעית יש להקל שכל פרי שחנט או הגיע לעונת המעשרות אחר א' תשרי פטור מתרומות ומעשרות וחייב בקדושת שביעית. אולם בסוף השביעית יש להחמיר בו ולחייבו הן בקדושת שביעית והן בתרומות מספק וללא ברכה.

בתשרי ולפני ט"ו בשבט של שמינית, הרי האחרונים הורו שנוהגים בהם קדושת שביעית על כל הלכותיה עפ"י הר"ש והראב"ד לתו"כ, וכן תרומות ומעשרות ללא ברכה עפ"י שיטת הרמב"ם (כרם ציון פי"ח ס"א, גר"ח ברלין בהערה לס' השמיטה פ"א, ועי' בס' קטיף שביעית פ"ו סוף הערה 7 שכן הורו הגרש"ז אוירבך, הגר"ש ישראלי והגר"מ אליהו).
ועי' בספר קטיף שביעית (פ"ו סעי' ה-ז

סימן מא

נגיעה בגוסס

בשעה שגוסס כגון שהוא סמוך לשבת ועושין כך כדי שלא יהו בדברים אלו שצריכין לעשות קודם קבורה ויבואו לחלל שבת דאם כן מקרבין את מיתתו על ידי מעשים אלו שיעשו כגון לקשור את לחיו וכיוצא בו **דעל ידי שמזיזין אבריו מקרבין מיתתו**. ומקצתן לא יעשו בפניו כדי שלא תטרף דעתו כגון לשמע עליו עיירות וכו'".

אולם פעולות של עידוד ופרידה של החזקת ידו, של דיבור אליו, נשיקה לו וכד' האם הן מותרות, מה דין כל פעולות ניקוי הגוף מהפרשות? האם טיפול רפואי מותר?

הערה

המדובר בפשטות בחולים השוכבים על מיטתם ונושמים נשימות אחרונות. חולים כאלה, כאשר הם בבית חולים, רופאים ואחים במחלקות טיפול נמרץ יודעים לקבוע מתי מתחילה הגסיסה עפ"י נשימתו.

שאלה

פסק הרמב"ם (הל' אבל פ"ד ה"ה):

"הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר, אין קושרין לחיו, ואין פוקקין נקביו ואין מניחין כלי מתכות וכלי מיקר על טבורו שלא יתפת, ולא סכין אותו, ולא מדיחין אותו, ולא מטילין אותו על החול ולא על המלח עד שעה שימות **והנוגע בו הרי זה שופך דמים**, למה זה דומה לנר שמתפטף כיון שיגע בו אדם יכבה, וכל המאמץ עניו עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים אלא ישא מעט שמא נתעלף, וכן אין קורעין עליו, ולא חולצין כתף, ולא מספידין, ולא מכניסין עמו ארון ותכריכין בבית עד שימות".

פעולות בגוסס שנעשות למת ברור מדוע אסור לעשותן, שהרי הוא עדיין חי. וכן דברי הב"ח (י"ד סי' שלט): "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו אין קושרין וכו'". פירוש כל הדברים אלו עושין אחר שמת כדתנן בפרק שואל (שבת דף קנ"א א) וכדלקמן בסיומן שנ"ב וקאמר דאין להקדים לעשות כן

דסוף פ"ה דמכשירין שהליחה מתהפך בגרונו. כמו המגיס בקדירה שמהפך מה שבקדירה. וראיתי נדפס בגליון הש"ע ח"מ סי' רי"א גוסס פי' המעלה ליחה בגרונו מפני צרות החזה שזה יקרה סמוך למיתה ע"כ.

וכן מלאכת שלמה (ערכין פ"א מ"ג) פרש: "הגוסס נקרא הנוטה למות גוסס שכבר הנשמה הגיעה לחזה תרגום על צד תאמנה על גססיהן דהיינו חזה שלהם".

והוסיף בתוספות ראשון לציון (פיק ברליון, ערכין פ"א מ"ג): "תוי"ט סד"ה הגוסס ידוע כו' וראיתי נדפס בגליון הש"ע ח"מ כו' שזה יקרה סמוך למיתה ע"כ וכן עוד בש"ע אה"ע סימן קכ"א סעיף ז' גוסס פי' תרגום על צד תאמנה על גססיהן כלומר על חזה שלהן וענין גוסס הוא שהקרוב למיתה מעלה ליחה בגרונו מפני צרת החזה. ע"כ".

באר המהר"ם בהלכות שמחות (סי' ו): "הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו, וכן יש בספרים קמ"ל דהשתא מיהא לא שכיב שיכבא, אבל בשאינו לפנינו והניחן גוססים תלינן שכבר מתו, א"כ בנידון זה רוב גוססים [אינם חיים] ב' ימים או ג' ד'".

ועי' שו"ת מים חיים (הלוי, ח"ג סי' לד).
ב. מקור ההלכה ברמב"ם (שהובאה בשאלה) הוא במסכת שמחות (פ"א הלכות ב-ה).

הלכה ב

"אין קושרין את לחייו, ואין פוקקין את נקביו, ואין נותנין עליו כלי של מתכות ולא כל דבר שהוא מיקר על טיבורו, עד שעה שימות".

הלכה ג

"אין מזיזין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין מטילין אותו לא על גבי החול ולא על גבי המלח, עד שעה שימות".

הלכה ד

בחולה מונשם המחובר למכונות שונות, הגסיסה נקבעת לפי החיישנים שמוצמדים אליו, האם הוא בשלב הגסיסה. החיישנים הם של לחץ הדם, קצב הנשימה והובלת החמצן בדם. שקלול כל הנתונים הללו מלמד מתי האדם בשלב הגסיסה.

בחולים בשלב הגסיסה (המחוברים למכשירים, וגם אלה שאינם מחוברים), לא נותנים למשפחה להזיז את הגוסס. נותנים להם ללטף אותו או לנשק אותו ולדבר אליו, אבל לא מזיזים את גופו כלל.

אף האחים והרופאים לא מזיזים את גוף הגוסס. היינו, אם אדם במצב סופני (לפני גסיסה) נמצא בבית חולים מרימים את גופו ומכניסים כרית כנגד פצעי לחץ או מחליפים לו טיטול וכד'. אולם אם המצב הוא של גסיסה, אין מרימים את הגוף מפני שההרמה משפיעה על הריאות והלב ועלולה לקרב את מיתתו. לכל היותר מנגבים בעדינות את הפרשותיו עם מגבון וכד'.

תשובה

א. ראשית, צריך לקבוע מהו גדר גוסס. בערכין (פ"א מ"ג) מוזכרים חלק מדיני גוסס: "הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך רבי חנינא בן עקביא אומר נערך מפני שדמיו קצובין אבל אינו נידר מפני שאין דמיו קצובין רבי יוסי אומר נודר ומעריך ומקדיש ואם הזיק חייב בתשלומין".

פרש הרמב"ם (ערכין פ"א מ"ג): "גוסס, "אלמחצרג" שהוא בנשימותיו האחרונות".

תוספות יום טוב (ערכין פ"א מ"ג) הביא דברי הרמב"ם בצורה מעט שונה: "הגוסס. ידוע והוא שקול גרונו נשמע בשעת המיתה. הרמב"ם. ונ"ל שהוא מלשון מגיסה בקדירה

חבל נחלתו

עירות ואין שוכרין עליו חלילין ומקוננות, ואין מעמצין את עיניו עד שתצא נפשו וכל המעמץ עם יציאת נפש ה"ז שופך דמים. (שבת קנ"א ב') ת"ר המעמץ עם יציאת נשמה ה"ז שופך דמים משל לנר שהיתה כבה והולכת אדם מניח אצבעו עליה מיד כבתה. ואין קורעין ואין חולצין ואין מספידין עליו, ואין מכניסין עמו ארון לבית עד שעה שימות, כללו של דבר כל שהוא משום עסקי המת אין עושין לו עד שתצא נפשו. ואין פותחין בצדוק הדין על המת עד שתצא נפשו. ולא הזכיר איסור הזה ולא איסור נגיעה בגוסס, אלא נגיעה בדברים שעושים למת. כך הביא בשלטי הגבורים (מועד קטן טז

ע"ב אות ד):

"ומכאן היה נראה לאסור מה שנוהגין קצת אנשים כשהמת גוסס ואין הנשמה יכולה לצאת ששומטין הכר מתחתיו כדי שימות מהרה שאומרים כי יש במטה נוצות של עופות שגורמין לנפש שלא תצא וכמה פעמים צעקתי ככרוכיא להסיר המנהג הרע ולא עלה בידי ורבותי חלקו עלי. והר"ר נתן איש איגרא ז"ל כתב על זה להתיר. אחר כמה שנים מצאתי בספר החסידים סי' תשכ"ג סיוע לדברי שכתוב שם ז"ל ואם הוא גוסס ואינו יכול למות עד שישמוהו במקום אחר אל יזיזוהו משם ע"כ. אמת כי דברי ספר החסידים צ"ע כי בתחלה כתב שאם היה איש א' גוסס והיה א' קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת מסירין החוטב משם דמשמע היפך ממה שכתב אח"כ, אלא שיש לתרץ הכי ולומר דודאי לעשות דבר שיגרום שלא ימות מהרה הגוסס אסור כגון לחטוב עצים שם כדי שתתעכב הנשמה לצאת או לשום מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה כל זה אסור כדמשמע שם מלשוננו, וכל כיוצא

"אין מעצמין את עיניו, הנוגע בו ומזיזו הרי הוא שופך דמים, רבי מאיר היה מושלו לנר שהוא מטפטף, כיון שנגע בו אדם מיד כיבהו, כך כל המעצם את עיני הגוסס, מעלין עליו כאילו הוא שומט את נשמתו".

הלכה ה

"אין קורעין, ואין חולצין, ואין מספידין, ואין מכניסין עמו ארון בבית עד שעה שימות".

הרמב"ם לא הביא את האיסור להזיז אותה, אבל כתב שאין לגעת בו (המופיע בהלכה ד בשמחות).

רוב הראשונים לא הביאו את איסור הזזת הגוסס, אולם הביאו איסור נגיעה בגוסס.

ג. הרי"ף (מ"ק טז ע"ב) לא הזכיר איסור הזזתו אלא נגיעה בו, וז"ל: "תניא באבא רבתי הגוסס הרי הוא כחי לכל דבר אין קושרין לחייו ואין פוקקין את נקביו ואין מניחין כלי מתכות וכלי מיקר על טבורו עד שעה שימות שנאמר עד אשר לא ירתק חבל הכסף, ואין סכין אותו ואין מדיחין אותו ואין מטילין אותו על החול ולא על גבי המלח עד שימות ואין מעמצין את עיניו והנוגע בו הרי זה שופך דמים למה הדבר דומה לנר המטפטף שכיון שנוגע בו אדם מיד נכבה: ואין קורעין ולא חולצין ולא מספידין עליו ואין מכניסין עמו ארון בבית עד שימות".

הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף – ענין הפטירה, ט) כתב: "באבא רבתי תניא הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו, אין קושרין את לחייו ואין סכין אותו ואין מדיחין אותו ואין פוקקין את נקביו, ואין שומטין את הכר מתחתיו ואין נותנין אותו לא ע"ג החול ולא ע"ג חרסית ולא על גבי אדמה, ואין נותנין על כרסו לא קערה ולא מגרפה ולא צלוחית של מים ולא גרגיר מלח, ואין משמיעין עליו

אדם גוסס אין מזיזים אותו ממקומו. אם יש דליקה אין מניחים אותו בבית ומוציאין אותו.”

ואולי אף במאירי (שבת קנא ע”ב):

”אין מעמצין עיניו של מת בשבת שהרי מיזז בו ריסי עיניו ובחול מיהא יזהר שלא יעמצם עם יציאת נשמה עד שימות לגמרי שהגוסס הרי הוא כחי ואפשר שבמעט הזזה יקרב את מיתתו.”

האיסור של עצימת עיני הגוסס אינו מוכרח שעניינו דוקא הזזת הגוסס או נגיעה בו, אלא אסור ככל הפעולות שעושים למת שלא יעשו לו בזמן גסיסתו, מפני שגורמים לו שימות ע”י פעולה זו, ומראים לו שבעיניהם הוא נחשב למת, וכן נראה מדברי הרמב”ם לעיל.

וכך כתב בהלכות שמחות (למהר”ם מרוטנברג, סי’ פח): ”ואין מעצמין את עיניו, הנוגע בו ומזיזו הרי זה שופך דמים, שהיה ר’ מאיר מושלו לנר המטפטף כיון שנוגע בו אדם מכבהו, כך כל המעצם את עיני הגוסס [מעלה עליו] כאילו שומט את נשמתו.”

ובספר הנייר (ט. הלכות אבל) החמיר מאד: ”הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו, אין נוגעין בו אפילו באחד משערו.”

אמנם רבינו יהונתן מלונגיל (על הרי”ף מו”ק טז ע”ב) מפרש: ”ה”ב] אין קושרין לו לחיו, כדי שלא תפתח פיו וכו’ טעמ’ מפני שהוא מקרב את מיתתו. ואין סכין ואין מדיחין, כמנהג שעושין לכל מת להדיח גלדי צואה מעל בשרו לפי שהוא מקרב את מיתתו אם יגע אדם באחד מאבריו בחזק כדרך סיכה והדחה.”

ניתן לומר שלחלק מן הראשונים אשר לא הזכירו נגיעה בגוסס אלא רק איסור

בזה שרי להסיר הגרמא ההוא. אבל לעשות דבר שיגרום מיתתו מהרה ויציאת נפשו אסור. והלכך אסור לזוז הגוסס ממקומו ולהניחו במקום אחר כדי שתצא נשמתו והלכך אסור נמי לשום מפתחות בהכ”נ תחת מראשותיו של גוסס כדי שימות מהרה כי גם זה ממחר יציאת נפשו ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא מותר להסיר אותו הגורם ואין בכך כלום שהרי אינו מניח אצבעו על הנר ואינו עושה מעשה אבל להניח דבר על הגוסס או לטלטל במקום למקום כדי שתצא נשמתו מהרה נראה דודאי אסור דהא מניח אצבעו על הנר.”

והו”ד אף בהגהות הרמ”א (על המרדכי מו”ק הלכות אונן רמז תתקי).

נראה שכל הפעולות המוזכרות הן של גרימת קירוב מיתתו אבל לא הוזכר איסור להחזיק בידו או לדבר עמו.

ד. בראשונים יש שסברו שאין להזיז את הגוסס.

הרוקח (הלכות אבילות סימן שיג) גרס בברייתא והוסיף על מה שלפנינו: ”במסכת שמחות הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו. אין קושרין לחיו אין פוקקין את נקביו ואין נותנין כלי מתכות וכל דבר המיקר על טיבורו עד שימות אין מזיזין אותו אין מעמצין עיני הגוסס. אין קורעין ולא חולצין ולא מספידין ואין מכניסין עמו ארון עד שימות. במסכת שבת כפ’ שואל (דף קנא) המעמץ עיניו בשעת יציאת הנפש הרי זה שופך דמים. אין מבטלין תלמוד תורה עד שתצא נפשו אותם העוסקים בו יבטלו כשימות ולא אותן שאינן מתעסקין בו.”

מי שהזכיר גירסא זו הוא ספר חסידים (מרגליות, סימן תשכד): ”אף על פי שאמרו

חבל נחלתו

כתב על כך בעלי תמר (שבת פ"ב ה"ז):
"לחלוץ תפיליו. נראה שאף ששנינו במסכת
שמחות פ"א הנוגע בגוסס ומזיזו הוא שופך
דמים, זהו כשמזיזו ממקומו, וכ"ה ביו"ד של"ט,
אבל מה שנוגע בגופו ע"י שחולץ תפילין אינו
נכלל, שאינו מקרב מיתתו עי"כ. ומכאן שאם
נפלה הכיפה מראש הגוסס מותר להניחו על
ראשו. וראיתי בספר זכרון יהודה בהקדמה,
שהגאון מהר"מ א"ש זצ"ל איזו רגעים קודם
יציאת הנשמה נשמטה המצנפת מעל ראשו
והיה שם הגאון רבי פישל הורביץ אבד"ק
מונקאטש, ושאלו אחד אם רשאי להחזיר
מצנפת על ראשו ולא הניחו, והוא (=מהר"מ
א"ש) שמע זה והגביה ידיו והחזיר בעצמו
המצנפת על ראשו. וכפי האמור **כתורה עשה**
שאל"כ הרי פשוט שאף הגוסס עצמו אסור
לקרב מיתתו, ועיין בפ"ת יו"ד של"ט סק"א
בשם שו"ת שבו"י".

נראה מדברי עלי תמר שדוקא הזזת
גופו כולו אסורה, ונגיעה לשם הזזה היא
האסורה. אבל נגיעה שאין בה הזזת הגוף
ואינה להקל בטיפול אחר מיתה, כגון
עצימת עיניו וכד' – אלא היא נגיעה קלות
בגופו או בראשו – מותרת.

ו. אולם בשו"ת אגרות משה (הו"מ ח"ב
סי' עג) כתב כך:

"ג. בהא דצריך להזהר מנגיעה בגוסס"
"עכ"פ משמע שגם בני נח אסורין בהריגת
גוססין, אבל מ"מ לא איכפת להו לרופאים
הנכרים ואף לרופאים ישרא' שאינם שומרי
תורה בנגיעה בגוססין או משום דאין יודעין
זה או משום דאין חוששין לזה, אבל שומרי
תורה יש להם לישמר כשיודעין שלא שייך
לרפאותו ורואין שהוא גוסס שצריכין ליהרר
מליגע בו. ואנשי חברה קדישא שהיו בכל עיר
ועיר אנשים העוסקים למצוה זו לעשות כל

הזזתו, הכוונה היא להזזת הגוף כולו, אבל
נגיעה בו לעידודו או לשם פרידה ממנו
מותרת.

ה. אף באחרונים מצינו התיחסויות
שוונות לגבי הזזה ונגיעה בגוסס.

השו"ע וכן הלבוש (יו"ד סי' שלט ס"א) לא
הזכירו איסור לגעת וכן לא הזכירו איסור
להזיז והלבוש הוסיף: "וכתב מורי מהרמא"
ז"ל וזה לשונו, ואסור לגרום למת שימות
מהרה, כגון שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל
להפרד ורוצים להשמיט הכר מתחתיו מחמת
שאומרים שיש בו נוצות מקצת עופות
שגורמים זה שלא יפרד הרי זה אסור, וכן
לא יזיזו ממקום זה למקום אחר אולי יפרד
שם, וכן אסור לשום מפתחות של בית הכנסת
תחת ראשו, מפני שאומרים שיש להם סגולה
זו שיפרד מהרה... ומשמע שרק ממקום
למקום נאסרה הזזת הגוסס.

כך כתב בפירוש פנים יפות (ויקרא כז, ב,
לבעל ההפלאה): "משא"כ בגוסס אדם שאינו
יכול להזיזו ממקומו כדאיתא במשנה במס'
שבת ס"פ שואל [קנא ב]". ואסר דוקא הזזה
ממקומו ולא נגיעה בו.

מסופר בירושלמי (שבת פ"ב ה"ז ובדומה
בבלי סנהדרין סח ע"א): "מעשה בי ר' ליעזר
שהיה גוסס ערב שבת עם חשיכה. ונכנס
הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו. אמר לו בני
הינחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עליה
כרת. ובאתה לחלוץ תפילין שאינן אלא רשות
ואינן אלא מצוה. יצא לו והיה צועק ואמר
אוי לי שנטרפה דעתו של אבא. אמר לו
דעתך הוא שנטרפה, דעתי הוא לא נטרפה.
כיון שראו תלמידיו שהשיבם דבר של חכמה.
נכנסו אצלו והיו שואלין אותו והיה אומר להן
על הטמא טמא ועל הטהור טהור. ובאחרונה
אמר טהור. ונסתלקה נשמתו".

האומרים דבר שבקדושה עד מקום שכלה הריח (ח"א)."

"ט) אל יצא אבר מאבריו חוץ למטה, וטוב לדקדק ע"ז קודם שהחלה הגסיסה, ואם כבר א"א להזיזו (היינו: שהוא גוסס) יסמכו כסאות מסביב להמטה (ריקאנטי פר' ויחי, ומובא בבא"ט סס"י של"ט ובמעב"י וספרים עוד)". ולמיטות בבית חולים יש מעקה שניתן להרימו סביב המיטה.

ח. לאחר שהבאתי את דעות הראשונים והאחרונים אוסיף הנראה בעיני.

לכאורה האיסור הוא רק בפעולות היכולות לקרב את מיתתו, ולכן נאסרה הזזת גופו מפני שיש בה יצירת לחץ על ריאותיו ולבו של הגוסס. אבל נגיעה עדינה לכאורה אינה כלולה בכך.

ואף שיש מן הפוסקים שהחמירו בנגיעה בגוסס, ואפילו בשער, יותר נראה לי האמור ברבינו יהונתן: "אם יגע אדם באחד מאבריו בחוזק כדרך סיכה והדחה". היינו כל נגיעה בכח שעניינה כפיית החולה לסגור עיניו או להרים גופו וכד', אבל נגיעה בידו לעידוד ולפרידה כגון נישוק או לטיפה נראית לי מצד הסברא שמתרת.

אולם כיון שמדובר בספק נפשות, לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, וכיון שיש פוסקים שהחמירו אפילו בנגיעה – מן הראוי שלא לנגוע כלל, אלא אם כן החולה רוצה בכך (כפי שמספר בהקדמה לגשר החיים על פטירת הרב טוקצינסקי).

מסקנה

ראוי להימנע מכל נגיעה בגוסס, ומי שמרגיש הכרח לכך, מותר בנגיעה קלה שבכלות של ליטוף ידו אבל לא יותר מזה.

הדברים דצריך לכבוד המת משעת יציאת הנפש עד אחר הקבורה כמנהג ישראל שומרי תורה היו בקיאים בזה, וכמדומני שרופאים הרוצים לידע כשנמצאים בבתי חולים שמצוי שם גם אלו שמתים שם יכולים להכיר זה כשישתדלו להיות אצל החולים כשנוטים למות".

בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ח סי' רלט) נשאל על גוסס שיש חשש שינתחו את הגוף אחר מותו. ובתוך דבריו כתב "הנוגע בו ומזיזו ה"ז שופך דמים" ולא הביא לדבריו שום מקור, ומש"כ לעיין בשבת (קנא ע"א) המדובר שם על הזזת אבר מן המת ולא של הגוסס. וצ"ע.

כתב החכמת אדם (שער השמחה כלל קנא סעיף יד): "אסור לעשות דבר לקרב מיתתו ולכן אין קושרין לחייו כדי שלא יפתח פיו ואין שומטין הכר מתחתיו ואין נותנין אותו על גבי חול כדי שלאחר שימות לא יחממו אותו הכרים כללו של דבר שלא יגע בו כלל וכל הנוגע בו הרי זה שופך דמים ולמה הדבר דומה לנר מטפטף שכיון שנוגע בו אדם מיד נכבה"...

וא"כ הם החמירו בכל נגיעה אע"פ שניתן להסביר את איסור הנגיעה באופן שונה. ואף הרופאים אומרים שנגיעה קלה באבריו לעידוד ופרידה אינם ממיתים.

ז. בס' גשר החיים לא הזכיר איסור הזזתו במפורש (אם כי בהקדמה בתיאור מיתתו של הרב טוקצינסקי כתב בנו שאסור, אבל מאידך כתוב שם שאחז ביד בנו ברגעי הגסיסה) והוסיף (פ"ב, סימן ב דיני גוסס):

"ח) אם החולה מלוכלך, צריכין לנקותו, מקודם שבא לכלל גסיסה, ואם כבר החלה הגסיסה הודאית שאסור כבר להזיזו יכסו את מקום הלכלוך שלא יראה, ואם יש ריח יתרחקו

חובת השתתפות בהוצאת המת לקבורה ובהספד

שאלה

מה הם גדרי החובה להשתתפות בהלוויה ובהספד של תלמיד חכם גדול?

חובת ההשתתפות בהלוויית המת

נברר מי צריך להגיע ללוויית המת של תלמיד חכם גדול.

באר ערוך השולחן (יו"ד סי' שסא ס"א):

"הלוויית המת היא מצוה גדולה והיא מהמצוות שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב כדתנן בריש פיאה וכל הרואה את המת שפוגע בו ואינו מלווהו עובר משום לועג לרש [ברכות י"ח] ולפחות ילויהו ד' אמות ואם הלווהו מה שכרו עליו הכתוב אומר מלוה ד' חונן דל [שם] ובירושלמי שלהי בכורים [פ"ג הל' ג'] אמר ר' יוסי אלן דקיימי מקמי מיתא לא קיימי אלא מקמי אלן דגמלין ליה חסד. וכתב הטור בשם הר"ף גאות דמזה למדנו דאפילו אותם שאינם חייבים ללוות המת כפי מה שיתבאר מ"מ חייבים לעמוד מפני המת וגם מפני המלוים כיון שעוסקים במצוה וארון העובר ממקום למקום אם שלדו קיימת חייבין ללוותו כמו בשעת הוצאת המת [עי' ט"ז סק"ב שתפס דרק מפני המלוים צריך לעמוד ולענ"ד נראה דכוונת הירושלמי דגם מפני המלוים יש לעמוד והא דאמר לא קיימי אלא וכו' ה"פ לא קיימי מפני המת בלבד אלא וכו' ה"פ לא קיימי מפני המת בלבד אלא גם מפני המלוים]".

וכן הוסיף בסעיף ב:

"דין לווייה אינה שוה בכל אדם דאם המת הוא אדם גדול שקרא ושנה ולימד לאחרים

אין לו שיעור אפילו יש כמה אלפים מלוים חייב כל אחד ללוותו ומבטלין ת"ת בשבילו כדי ללוותו ומי שקרא ושנה ולא לימד עדיין לתלמידים אם יש ששים רבוא א"צ להתבטל בשבילו מת"ת וממילא דלפי הדין מבטלין תמיד ת"ת בשבילו דששים רבוא אינו מצוי כמוכ"ן..."

מקורו של ערוה"ש מכתובות (ז ע"א):

"אמרו עליו על רבי יהודה ברבי אלעאי, שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה; במה דברים אמורים – כשאין עמו כל צרכו, אבל יש עמו כל צרכו – אין מבטלין. וכמה כל צרכו? אמר רב שמואל בר איני משמיה דרב: תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי, ואמרי לה: תליסר אלפי גברי ומינייהו שיתא אלפי שיפורי. עולא אמר: כגון דחייצי גברי מאבולא ועד סיכרא. רב ששת, ואיתימא רבי יוחנן אמר: נטילתה כנתינתה, מה נתינתה בששים רבוא, אף נטילתה בששים רבוא. וה"מ למאן דקרי ותני, [ע"ב] אבל למאן דמתני – לית ליה שיעורא".

הבריתא משוה בין הוצאת המת להכנסת כלה. ונלמד מכאן שהחוב לבטל ת"ת הוא דוקא על אנשי המקום, שהם צריכים לבוא על אף שהם מבטלים תורה. אבל לא על אנשים ממקום אחר. וכן לפי הגמרא חובת ההשתתפות היא רק להוצאת המת לקבורה ולא להספדים.

וכן עולה מדברי הרמב"ם (הל' אבל פי"ד):
הלכה ט

"מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה, במה דברים אמורים בשאין לו כל צרכו, אבל יש לו כל צרכו אין מבטלין, וכל

שאינן מתעסקין בתורה חייבין להתעסק עמו".
הלכה י

"מת אחד בעיר, כל בני העיר אסורין בעשיית מלאכה עד שיקברוהו, ואם יש לו מי שיתעסק בצרכיו מותרין".

הלכה יא

"תלמיד חכם שמת, אפילו היו עמו עד ששים רבוא מבטלין תלמוד תורה להוצאתו, היו ששים רבוא אין מבטלין, ואם היה מלמד לאחרים אין לו שיעור אלא מבטלין הכל להוצאתו".

כל דבריו של הרמב"ם מוסבים רק על בני העיר הם המחוייבים לקבור ולבטל תורה בתנאים מסוימים וכו'.

כן באר הריטב"א (מ"ק כז ע"ב):

"מת בעיר כל בני העיר אסורים במלאכה. ואסיקנא דמשמתין על הא מילתא, והיכא דאיכא חברותא כולחו שרו בר מחבורה שהמשמרה שלו, וכל הדברים הללו בשאר מלאכות אבל תלמוד תורה אין מבטלין אלא להוצאתו בלבד אלא א"כ הוא מת מצוה שאין לו מי שיטפל בו".

וכן עולה מדברי רבינו יהונתן מלוניל (רבינו יהונתן מלוניל, על ר"ף מ"ק יז ע"א):

"אלא כל המלין את מתו עובר בלא תעשה אם היה יכול לקברו בו ביום כלומר לתקן תכריכו ולא עשה עובר בלא תעשה. הלינו לכבודו, כדי לקנות לו תכריכין חשובין יותר או שאין קרוביו ורעיו בעיר וממתין אותו עד שיבואו למחר אינו עובר".

משמע שאין חובה על אחרים לבוא אפילו אין לו ששים ריבוא, ורק קרוביו ורעיו מגיעים לגמול לו חסד של אמת.

כך צריך גם לבאר את השולחן ערוך (י"ד סי' שסא ס"א), שלא כתב זאת במפורש.

הלבוש (י"ד סי' שסא ס"א) כתב זאת מפורשות: "מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת. למאן דמתני לאחרים אין לו שיעור אפילו יש עמו כמה אלפים כולם מתבטלין בשבילו. ולמאן דקרי ותני, פירוש שקרא ושנה ועדיין לא שנה לתלמידים, אם יש ששים רבוא בעיר בלא הוא אין צריך להתבטל, ואם אין שם ששים רבוא יתבטל, דששים רבוא צריך שיהא נטילתה כנתינתה". עפ"י דבריו אין חובת הגעה ממקום אחר.

וכן עולה מדברי הש"ך (י"ד סי' שסא ס"ק ה): "כתב האגודה מה שרגילין לבטל תלמוד תורה כל זמן שיש מת בעיר הטעם פן יהיה צרכי המת נדחה כי כולם ילכו ללמוד".

וכך כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך לו, לית המת): "מצות הלויית המת אינה אלא על בני העיר, ואף לסוברים שחייבים בידיעה בלא ראייה (יבורר להלן), אין חיוב לבוא מעיר אחרת ללויית המת (עפ"י מ"ק כז ע"ב)".

יתר על כן כתבו עוד מקודם באנציקלופדיה תלמודית (שם) לגבי הנמצא באותה העיר: "היודע שמוציאים מת לקבורה, ואינו רואהו, נחלקו בו אחרונים: יש סוברים, שחייב הוא ללוותו (יפה מראה בכורים פ"ג אות ב; ב"ש אהע"ז סי' סה ס"ק ג; שבט יהודה סי' שמג ס"ק ב; העמ"ש שאילתא יד אות ג, בדעת תר"י ברכות יח א [יא א]. ועי' מאירי כתובות יז א, לענין לויית ת"ח דמתני: כל היודע בדבר יבא). ויש סוברים שהואיל ואינו רואה שמוציאים את המת לקבורה, אף על פי שיודע, אינו חייב ללוותו (העמ"ש שם יד אות ב - ג ושאלתא לד אות ב, ע"פ ברכות שם: הרואה וכו'. וכ"ה בשאלת דוד ח"א חי' ליו"ד סי' שסא ד"ה אין, לענין לוייה במקום ביטול תורה. ועי' העמ"ש שאילתא יד אות ג, שכן המנהג, ועי' שו"ת שלמת חיים (מהד' תשס"ז) יו"ד סי' קצד,

חבל נחלתו

הנהו ללוות המת. ויוצא מהכלל מת לרבים, כרב גדול בתורה, שאזי מחוייבים התלמידים לבטל תלמוד תורה לצורך הוצאת המת ומחמת כבודו. וראה עוד בשדי חמד (מערכת חתן וכלה אות כב). ע"ש."

"ועיין להגרא"י וולדינברג באבן יעקב (סימן כא) שצירף את מחלוקת הפוסקים אם חובה לבטל תורה לצורך הלוויית המת, או שאינו אלא רשות. והביא שם דברי החלקת מחוקק (אבן העזר סימן סה) שמדמין הוצאת המת להכנסת כלה. ורק מי שרואה את הכלה ואת ההלווייה מחוייב לבטל. ע"ש."

"ואירע כמה פעמים שנפטרו איזה מגדולי האדמו"רים וראשי הישיבות, ושאלנו למרן אאמו"ר שליט"א אם מחוייבים לבטל את כל תלמידי הישיבה ללכת להלווייה, ובאיזה פעמים הורה לבטל את תלמידי הישיבה להשתתף בהלווייה, ופעמים אחרות הורה שלא לבטל תורה לצורך זה. ונימק, דמאחר ואותו חכם לא לימד הלכה את הרבים, אין מחוייבות ללכת להלווייתו, ובפרט כשאינו רואה את ההלווייה, או שהיא נערכת מחוץ לעיר, או שאריכות ההספדים בשפה שאינה מוכרת לו גורמת לו לביטול תורה מתמשך. ואף שהאברכים ביקשו מאד לצאת להלוויית אותו אדמו"ר גדול ומפורסם, סירב מרן שליט"א לאפשר להם לבטל מלימודם בכולל לצורך ההלווייה. [ובכמה ספרי ליקוטים בהלכות אבלות שיצאו לאור לאחרונה, התעלמו ממה שכתבנו בילקוט יוסף בשם מרן אאמו"ר שליט"א, וכתבו לחייב לצאת להלוויית כל תלמיד חכם ולבטל תורה בעבור כך, ואיני יודע למה לא סמכו על כל הנ"ל, ולא חששו לביטול תורה בכוללים ובישיבות הקדושות]."
ההלכה ברורה, שאין לבטל ת"ת במקומות אחרים שלא במקום התלמיד

שהסומך על המקילים שלא לבטל מתלמוד תורה כשאינו רואה את המת, אין בו נדנד עבירה).

כתב בילקוט יוסף (ביקור חולים ואבלות סימן י"ס"ד – מצות הלוית המת):

"מה שנאמר שמבטלין תלמוד תורה ללוות המת, אין חייבים בזה אלא אם היה הנפטר מורה הוראות לרבים, בדברי הלכה למעשה, שאז צריכים לבטל מלימודם וללוות את המת. ואמנם הנוהגים כיום לבטל את התינוקות של בית רבן בלוויית אדם גדול בתורה שנפטר, או אדמו"ר וכדומה, אף שלא לימד הלכה לרבים, מן הסתם הנהיגו כן על פי גדולי הדור שלפנינו, לכבודה של תורה, והנח להם לישראל. ומכל מקום אין חיוב לבטל תורה אלא במי שלימד הלכה לרבים, הא לאו הכי אינו מחוייב לבטל מלימודו, **ובפרט אם אינו רואה את ההלווייה, או שהיא מחוץ לעיר.**"

ומבאר בהערותיו:

"ועיין להגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא יג ושאלתא לג) שכתב, **דכיון שאינו רואה את ההלווייה, אין בו מצות הלוויית המת**, אפילו כדי צרכו, ואינו אלא כהלוויית יוצא לדרך, ודלא כדברי ספר יד אליהו שהובאו בפתחי תשובה (סימן שסא). וסיים שם, וכן עמא דבר, שאין מבטלין ממלאכה כל זמן שאינו רואה ואפילו אין בו כל צרכו, וכן אפילו רואה ואין לו כל צרכו, וכן אפילו רואה ואין לו כל צרכו **אין מלוים אלא ד' אמות ויותר**, אבל לא עד הקבר. ע"ש. גם הגאון מקרלין בשו"ת שאילת דוד (בסוף חלק יורה דעה, בחידושים לשלחן ערוך י"ד) כתב, דברור דמי שלומד אינו מחוייב לבטל תלמודו ולצאת ללוות המת אם ידוע שיש שם מי שיעשה מעשה, אף שאין עמו כל צרכו. והא דאמרו מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת הכוונה שאם פוגע במת וצריך לו לילך לבית המדרש ללמוד, מחוייב

מיתתי התאמן בהספד שלי, שיתחממו ויכמרו רחמי העומדים ויבכו".

"דהתם קאימנא – בשעת הספד, ואשמע איך תתחמם, אלמא איצטריך לרב לאזהוריה אהספדא, וכיון דרב גברא רבה וכן העולם הבא, למה ליה לאזהוריה הא אמר מהספידו ניכר".

"הא דמחממי ליה – להספידא ואחים כו' לעולם חמומי בעי, שאין בני אדם נכמרים כל כך על זקן, ומיהו, לאדם חסיד כי מחממו בהספידא – מחממי, ובכו כולו, ולמי שאינו חסיד כל כך – מחממו ליה ולא מחממו".

"דסנו ליה כולו פומבדיתאי – משום דמוכח להו במילי דשמיא, ובני פומבדיתאי רמאין הן, כדאמרינן בשחיתת חולין (חולין קכז, א): פומבדיתאי לויך שני אושפיזין".

ועי' מו"ק (כה ע"ב) בהספדים של הספדנים על גדולי ישראל. ובימי חז"ל היו ספדנים שזו היתה פרנסתם, להספיד לפי מעלת הנפטר ומעשיו הטובים.

כתב הרמב"ם לגבי חשיבות הספד (הל' אבל פי"ב ה"א – ה"ב):

הלכה א

"ההספד כבוד המת הוא, לפיכך כופין את היורשין ליתן שכר מקוננים והמקוננות וסופדין אותו, ואם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו, אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה שנאמר כי קבור תקברנו".

הלכה ב

"כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים, וכל המתעצל בהספד אדם כשר ראוי ליקבר בחייו, וכל המוריד דמעות על אדם כשר הרי שכרו שמור על כך אצל הקדוש ברוך הוא".

וכך כתב הטור (יו"ד סי' שדמ):

חכם שנפטר לשם הלוייה והוצאת המת, וממילא אותם שאינם בני מקומו לא יהיו בהוצאת המת ולא בהספדיו שלפני הקבורה.

כמוכן, שאין מהלכה זו לגרוע מתלמידי הנפטר או קרובים או אנשים אחרים לנסוע לקבורת הנפטר, ובמיוחד בימינו כאשר ההתניידות ממקום למקום הרבה יותר קלה. ובכל זאת צריך לדעת שזאת ההלכה, ומי שמרגיש שהוא חייב לבטל תורתו וכש"כ מלאכתו אפשר לעשות כן, אולם אין חובה הלכתית.

הספד, תוכנו, מתי הוא נעשה ומי המשתתפים בו

הספדים בעיקרם נערכים בשעת קבורת המת אולם במקרים מיוחדים נערכים אף לאחריהם, ולא דוקא במקום הקבורה, או בשיבתו של הנפטר, אלא בכל מקום בו רוצים להספיד את הנפטר.

על ההספד בשעת הקבורה נאמר בשבת (קנ"ג ע"א):

"אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: מהספדו של אדם ניכר אם בן העולם הבא הוא אם לאו. איני, והאמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: אחים בהספידא, דהתם קאימנא! – לא קשיא, הא – דמחמו ליה ואחים, הא – דמחמו ליה ולא אחים. אמר ליה אביי לרבה: כגון מר, דסנו ליה כולו פומבדיתאי, מאן אחים הספידא? – אמר ליה: מיסתיא את ורבה בר רב חנן".

פרש רש"י (שבת קנ"ג ע"א):

"אם בן עולם הבא הוא – שאם כשר היה הכל בוכין עליו ומורידין דמעות ומספרים שבחו".

"אחים בהספידא דהתם קאימנא – בשעת

חבל נחלתו

ואי הוו ספדי ליה רבנן דאזלי אחר מיטתו בכל עיר ועיר הוה טריחא להו מילתא, אבל כרכין רחוקין זה מזה. ולקמן מפרש רבי בצפורי הוה בשעת פטירתו ומקום קברו היה מוכן לו לבית שערים, והוליכוהו מצפורי לבית שערים. ל"א סבור מינה משום טירחא דבני כפרים דסמיכי לעיירות ואתו התם למספדיה כיון דקא חזו דקא אספדוהו בכרכים וקא אתו כולי עלמא מעיירות ומכפרים אמרי משום יקרא הוא דקאמר לפי שהיו מספידים אותו ברב עם בכרכים יותר מן העיירות ואית ספרים דכתיב בהו משום זילותא הוא דקאמר ואין הדבר ראוי לצדיק כמותו לספדו במיעוט בני אדם. רש"י ז"ל במהדורא קמא".

כלומר צוואתו של רבי יהודה הנשיא שלא יספדוהו בעיירות, היתה על ההספדים כשהעבירו את מיטתו מציפורי לבית שערים.

וכך הסביר המאירי ולימד גבול הספד: "והוא שאמרו אל תספדוני בעירות ואמרו עליה משום יקרא הוא דקאמר ובתלמוד המערב אמרו בה מפני המחלקת. ונראה לי בפירושו שהכרכים יקנאו עליהם אם יהיו מספדין בפני עצמן לא יבאו בכרכים להתערב עמהם בהספד ולעולם אל ימשכו הספדו בכטול מדרש יותר משלשים יום שאין לנו יותר גדול ממשא רבינו ע"ה שנאמר ויבכו בני ישראל שלשים יום ומכל מקום רצו משלשים ואילך להספידו בשעות קבועות עד שלא יתבטלו מבית המדרש מצד ההספד עושין כל שנים עשר חדש והוא שאמרו כל תלתין יומין ספדי ביממא ובלייליא, מכאן ואילך ספדי ביממא וגרסי בלייליא עד דספדי תריסר ירחי

"מצוה גדולה להספיד על המת כראוי וכל המתעצל בהספדו של אדם כשר אינו מאריך ימים וראוי לקוברו בחייו. ומצוותו שירים קולו לומר עליו דברים המשברים הלב כדי להרבות בכייה ולהזכיר שבחו. ואסור להפליג בשבחו יותר מדאי אלא מזכירין מדותיו הטובות שבו ומוסיפין בהם קצת רק שלא יפליג ביותר".

באר הבית יוסף (יו"ד סי' שדמ):

"ומצותו שירים קולו לומר עליו דברים המשברים את הלב וכו'. בפרק קמא דברכות (ו:) אגרא דהספדא דלויי ופירש הרמב"ן (עמ' פ) דלויי שיגביה קולו בהספד על החכמים והכשרים כדאמרין (שבת קנג.) אחים לי בהספדאי דהתם קאימנא: גרסינן בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה) האנק דום (יחזקאל כד יז) מכאן שהוא צריך לצווח על המתים".

מסופר בכתובות (קג ע"א) שרבי ציוה לפני מותו לחכמי ישראל: "אל תספדוני בעיירות". ומבארת הגמרא (קג ע"ב): "אל תספדוני בעיירות. סבור מינה, משום טרחא הוא דקאמר, כיון דחזי דקספדי בכרכים וקאתו כולי עלמא, אמרו: שמע מינה, משום יקרא הוא דקאמר".

פרש רש"י: "סבור מינה משום טורח – דבני כפרים דסמיכו לעיירות ואתו למספדיה כיון דחזו דקא אספדוהו בכרכין וקא אתו כולי עלמא מעיירות ומכפרים אמרי משום יקרא הוא דקאמר". כלומר שיותר מכובד שיהיו המון עם בהספד, ולא שיספידו בהרבה מקומות במיעוט אנשים.

ובשיטה מקובצת (כתובות קג ע"ב) הביא שני פירושים מרש"י מהדו"ק: "משום טירחא לפי שעירות מצויות סמוכות זו לזו

שתא".

עכ"פ למדנו שמצות הספד אינה רק בעירו אלא בכל מקום שיש מן העם שקשורים אליו ומכבדים אותו, ובנשיא זה יכול להימשך עד שנים עשר חודש.

וכך הביא הבית יוסף (יו"ד סי' שדמ, יד – טו): "אין עושין שני הספדין בעיר אחת אלא אם כן היה כדי הספד לזה ולזה אין עושין שני קילוסין בעיר אחת וכו'. ברייתא באבל רבתי פרק י"א וכתבה הרמב"ן בתורת האדם (עמ' פז). פירוש כדי הספד לזה ולזה שיש שם רוב עם ליחלק לשנים ויהיה בכל הספד עם כדי צרכו ופירוש שני קילוסין לספר שבחיו של זה ושבחיו של זה". ונראה שהמדובר בהתכנסות לשם הספד בלבד, ולא על הוצאת המיטה.

לגבי חיוב ההספד, באר בתורת האדם

(שער האבל – ענין שבתות וימים טובים):

"(צג) תנו רבנן (מ"ק כ"ב ב') חכם שמת בית מדרשו בטל, אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו בטל וכו' ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת ומשנין את מקומן היושבין בצפון יושבין בדרום והיושבין בדרום יושבין בצפון, נשיא שמת בתי מדרשות כלן בטל וכו' ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה ויוצאין. ר' יהושע בן קרחה אומר לא שיצאו ויטיילו בשוק אלא יושבין ודווין. ואין אומרים שמועה והגדה בבית האבל. פירוש חכם שמת בית מדרשו בטל כל שבעה לפי שמספדין אותו ואין עוסקין בתורה בבית מדרשו כלל שלא יתעצלו בהספדו, אבל שאר בתי מדרשות עוסקין בתורה אפילו בשעת הספד שאין מבטלין תלמוד תורה להספד. אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו מבטלין תלמוד תורה כל שבעה כדי שיהו כולן פנוין ומתעסקין בהספדו, והרגילין להתפלל בבית

הכנסת משנין את מקומן ערב ובקר כשהם נכנסין שם להתפלל. נשיא שמת כל בתי מדרשות שבכל המקומות שמספדין אותו כולן בטל, ובני הכנסת אינן נכנסין לבית הכנסת אלא ביום שבת שקורין שבעה בתורה, ויוצאין ומתפללין בביתו של אבל כשאר כל ימי ההספד. והיינו דאיתמר התם (כתובות ק"ג ב') בצוואתו של רבי אל תספדוני יותר משלשים יום [עי' הגירסא בכתובות שם, ועי' לעיל בענין ההספד (סי' י"ט)] דלא עדיפנא ממשה רבינו, והושיבו ישיבה לאחר שלשים יום, ואמרינן נמי עד תלתין יומין ספדי ביממא ובליליא מכאן ואילך ספדי ביממא וגרסי בליליא, אלמא כל ימי הספדו של נשיא מבטלין תלמוד תורה ואין מושיבין ישיבה".

כתב הטור (יו"ד סי' שדמ):

"בענין ההספד נוהגין בישיבה להספיד לפני המטה לשאר התלמידים, אבל חכם ואלוף וגאון מכניסין אותו לבית המדרש ומכניסין המטה במקום שהיה דורש וסופדין התלמידים וקהל ישראל וכשמוציאין המטה סופדין אותו עד לבית הקברות, ואם חכם הוא סופדין אותו עד יום א' בתוך ימי האבל ולזמן ישיבה סופדין אותו כל ישראל הקרובים והרחוקים לפי כבודו בחודש אדר ואלול".

באר הדרישה (יו"ד סי' שמד ס"ק ה'): "ולזמן ישיבה סופדין אותו כל ישראל וכו'. כלשון הזה מצאתי בתורת האדם בענין ההספד ממש כדפירש הטור ובתחלת ענין ההספד (עמ' פא) מביא הרמב"ן ענין אחר בשם הגאון ז"ל כך מנהג הנשיא שמת וכן תלמידי חכמים שמתו בין גדולים בין קטנים בניסן או באייר וסיון ותמוז ואב ואלול מספדין אותו [בישיבה של אלול] ובישיבה של אדר ושם ההספד השני אשכבתא כדאמרינן באשכבתיה דרבי ושוב אין רשות להספידו שעבר עליו יותר משנה

חבל נחלתו

כראוי שלשה לבכי שבעה להספד שלשים לגיהוץ ומרבין בהספד כפי הראוי".

ופרש רבינו שלמה בן היתום (מועד קטן זו ע"ב): "שבעה להספד, כהספד יעקב אבינו, אינמי כך קיבלו הלכה".

הוסיף בתורת האדם (שער הסוף – ענין ההספד): "ואף על פי שאמרו שבעה להספד, כל שלשים יום נמי מספידין לחשובין ולגדולים, כדאמרינן [כנראה גרס כן רבינו בכתובות ק"ג ב', וכ"כ לק' ענין שבתות וי"ט (סי' צ"ד)] אל תספדוני יותר משלשים יום, הילכך בין להספד בין לעורר עליו בין המתים מותר. תדע שהרי אפילו לשמואל כיון שאין משתכח מן הלב כל שלשים יום לעוררתו..."

בשו"ת עשה לך רב (ה"ח סי' סז) כתב בדין הספד לאחר י"ב חודש:

"התכנסנו היום לשאת דברים "לדמותו" של המנוח הרב הגאון ר' ישכר תמר זצ"ל, שהיה חבר הרבנות הראשית לתל – אביב – יפו". "למעשה, העלאת קוים לדמותו של אדם, הרי הוא קרוב להספד, שכן כך כתב מרן במהות ההספד (ביו"ד סימן שד"מ): מזכירין מדות טובות שבו ומוסיפין בהן קצת... וחכם וחסיד מזכירין להם חכמתם וחסידותם ע"כ. והספד הלא מוגבל הוא בזמן "שבעה להספד" (מו"ק כ"ז ב). ותלמידי – חכמים "אין מספידין עליהם יותר מ"ב חודש" (שם סי' צ"ד). ודבר זה למדו רבותינו מפטירתו של רבי, שמסופר עליו בכתובות (קג ב) שספדו לו שלשים יום לילה ויום ואח"כ או יום או לילה עד תריסר ירחי שתא, והדברים ידועים, וזו הלכה שאין בה מחלוקת".

"ותמיד מתאמץ אנכי להמנע מלהעלות קוים לדמותו של נפטר אפילו תלמיד – חכם אחרי י"ב חודש, אלא שמתוך הערצתי להרב המנוח

ואמרו חכמים אין המת משתכח מן הלב עד שנים עשר חודש ואם נפטר בניסן ויש בשנה שני אדרים מספידין אותו ומשכיבין אותו בשיבה של אלול שאי אפשר להשכיבו בשיבה של אדר שני מפני שעוברין עליו שנים עשר חודש ואין מנהג ואין דרך ארץ להזכיר המת לאחר שנים עשר חודש לפיכך מקום מרוחק כמו אספמיה ופרנצא וכל שאין מגעת שמועה אלא לאחר שנים עשר חודש פטורים מלהספיד ומלהבטל בתי כנסיות ובתי מדרשות ולעשות אפילו יום שמועה עכ"ל".

היינו היו נוהגים, להספיד בירחי כלה אלול וניסן וזה היה קרוי 'אשכבתא'.

כמה זמן מספידים למי שאינו נשיא או אב בית דין, נאמר במועד קטן (כו ע"ב): "אל תבכו למת ואל תגדו לו, אל תבכו למת – יותר מדאי ואל תגדו לו – יותר מכשיעור. הא כיצד? שלשה ימים – לבכי, ושבעה – להספד, ושלשים – לגיהוץ ולתספורת. מכאן ואילך – אמר הקדוש ברוך הוא: אי אתם רחמנים בו יותר ממני".

באר רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, מועד קטן יח ע"א): "כל המתקשה על מתו יותר מדאי, כלומר שבוכה ומתאבל עליו יותר ממה שתקנו חכמים כדאמרינן שלשה לבכי שבעה להספד שלשים לגיהוץ ולתספורת מכאן ואילך אמר הקדוש ברוך הוא אין אתם מרחמין עליו [יותר] ממני אבל עד כאן רצונו של חי וקיים לעולם ולעולמי עד רוצה שיבכה עליו ויתאבל כדי שישמור עצמו מן החטא ויפחד מדיניו דין העולם הזה ודין העולם הבא".

כתב המאירי (מועד קטן זו ע"ב): "אף על פי שאבלות מצוה והוראת הכנעה ושברון לב אין ראוי לעשות יותר מדאי אלא מתאבלין

זצ"ל, דחקתי עצמי לחפש ולמצוא פתח היתר, וזה אשר העלתה מצודתי".

"כתב מרן הבית – יוסף בס"ס שמ"ד וזו לשונו: וכתב עוד הכלבו, אמר רב בעל הלכות אין מעוררין הספד אלא בתוך י"ב חודש, אבל לאחר י"ב חודש הנשמה עולה ואינה יורדת. רצה להזכירו בין המתים ואפילו לאחר י"ב חודש הרשות בידו. ואימתי זמן ערעור, יום ל' ויום משלם שנה".

"ומקום שנהגו לקבור בבתיים ולהעתיק הארונות לבית – הקברות, מספידין אחר י"ב חודש עכ"ל. (אגב, בירושלמי משמע שעירור והספד הם שני עניינים שונים שכן אמרו שם: איזהו עירור מזכירהו בין המתים. איזהו הספד שהוא עושה לו הספד בפני עצמו. עיין בתורת האדם להרמב"ן ענין ההספד דף ר"ב עמוד ב')."

"מהטעם שהרב נתן להלכה זאת, יש ללמוד דבר גדול, שאין לעורר הספד אחרי י"ב חודש משום שנשמתו עולה ואינה יורדת, וכונתו לומר שאין יותר ערך ותועלת להספד, שכן אחד ממטרות ההספד הוא לגרום נחת – רוח לנשמת הנפטר (עיין במקור – חיים השלם חלק חמישי במבוא לפרק רפ"א), ואחרי י"ב חודש אין יותר תועלת, אך עכ"פ גם נזק אין, ולכן הוסיף "רצה להזכירו בין המתים אפילו אחר י"ב חודש הרשות בידו". **דוק היטב** "הרשות בידו", משמע שאין איסור כלל בעצם ההספד אחרי י"ב חודש".

"ודבר זה שכתב הכלבו (שאחר י"ב חודש נשמתו עולה ואינה יורדת) נזכר בגמרא (שבת קנב ב) בלי קשר לענין ההספד, וכנראה שהוא בהקשר עם הגוף, שכן נזכר שם "לאחר י"ב חודש הגוף בטל ונשמתו עולה ואינה יורדת", ובזוה"ק (א' קפ"ג א) מבואר שירידות אלה קשורות עם העונש המגיע לנשמה תוך י"ב חודש. ולעומת זה מבואר בזוה"ק שהנשמה

יורדת במקרים מסויימים לעולם הזה גם אחרי י"ב חודש בלי שום קשר עם עונשים המגיעים לה, ואחד מהם הוא כאשר לומדים חידושי תורתו (שם רכא. ועיין במקור חיים השלם חלק ה' פרק רצב). וכיון שהנשמה יורדת גם אחרי י"ב חודש, דון מינה שיש טעם גם להספד אחרי י"ב חודש".

"והרב ב"ח שם העתיק דברי הרמב"ן בספר תורת – האדם וזו לשונו: ואמר רב נטרונאי שמיעת הנשיא וכו' ושם ההספד השני אשכבתא... **ואין רשות להספידו שעבר עליו יותר משנה**, ואמרו חכמים אין המת משתכח מן הלב עד י"ב חודש... ואין מנהג ולא דרך – ארץ להזכיר המת לאחר י"ב חודש לפיכך מקום מרוחק... שאין מגעת שמועה אלא לאחר י"ב חודש פטורים מלהספיד ולהבטיל בתי – כנסיות ובתי – מדרשות ולעשות אפילו יום שמועה ע"כ. (הדברים נראים כחלוקים קצת על דברי הכלבו שהעתיקנו לעיל ודוק)".

"מדבריו נראה בבירור שאין מספידין אחר י"ב חודש משום שכבר משתכח אז המת מהלב. ומן הראוי להתבונן בלשון הרמב"ן שכתב פטורים מלהספיד ולהבטיל בתי – כנסיות ובתי – מדרשות, דוק שכתב לשון פיטור ולא איסור. ועוד שכתב הטעם שלא להבטיל בתיכנס" ובתמ"ד, והיינו דוקא כאשר מספידין הספד ממש כהגדרתו בהלכה הנ"ל, שהוא ספור שבחיו חכמתו ומדותיו בלבד, אבל כאשר מתבלים הדברים בדברי – תורה כנהוג בזמנינו אין מניעה אם יספידוהו גם אחרי י"ב חודש".

"עוד ראיתי להגר"ע הדאיה זצ"ל בשו"ת ישכיל – עבדי (חלק ז' או"ח סימן מ"ד) שכתב: ועוד אני אומר דאפילו בענין ההספד אחרי י"ב חודש (שם עוסק הרב בענין אזכרות) צ"ל דאין זה אלא לאדם פשוט אבל לת"ח הרי

חבל נחלתו

של המנוח והתיחדות עם זכרו ע"י העלאות קוים לדמותו, נראה שאין בכך איסור כלל אף אם הוא אחרי י"ב חודש, וכל – שכן לפי טעם התנא – דבי – אליהו הנ"ל משום שאין לנו תמורתו".

לאחר שעסקנו בדיני אבלות נסיים בנאמר במסכת שמחות (ברייתות מאבל רבתי פ"ד ה"ה):

"אבל לעתיד לבא מהו אומר בלע המות לנצח ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דבר, וכתוב והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם, ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצדקה".

נאמר בתנא – דבי – אליהו זוטא פט"ז, חכם שמת ואין לנו תמורתו, ראוי לכל ישראל להתאונן עליו לעד ולעולמי עולמים ע"כ. ויש מקום לשאת ולתת בדבריו ואכמ"ל".

"כלומר כאשר ההספד הוא בעצם לא בעיקר על נפטר, אלא עלינו שאבדנו תלמיד – חכם שאין לנו תמורתו, אין מניעה להספיד גם אחרי י"ב חודש".

"ומה שנזכר במקורות ההלכה שהעתקנו לעיל שאין להספיד אחרי הזמן שקבעו רבותינו, ומפרש הטעם בגמרא "מכאן ואילך אמר הקדוש ברוך הוא אין אתם רחמנים בו יותר ממני" היינו דוקא כאשר מתאבלין ומספידין לעורר בכי וצער בהספד הנהוג בשבעת הימים, אך הספד שכל עיקרו העלאת זכרו

סימן מג

עדשת עין מן החי

פרש הרמב"ם (עדויות פ"ו מ"ג):

"כל הדברים האלו ברורים, אלא שצריך לדעת את הכללים המקובלים אשר על פיהן נעשה זה המשא ומתן והראיות (באריכות המשנה שהבאנו רק את פתיחתה), והוא, שהכללים המוסכמים לדברי הכל שדין אבר מן החי לטומאה כדין המת שנ' בחלל חרב או במת ובא בקבלה שהכוונה כאן באמרו חלל חרב מה שהבדילו החרב מן האברים שהוא כמו המת עצמו, לפי שאין חלוק בין חלל החרב או החנוק והסקול וזולתם הכל נקרא מת... והכלל הרביעי שאבר מן החי או מן המת אם הוסר ממנו העצם אינו מטמא משום אבר, וזה

שאלה

האם עדשת עין שניטלה מן החולה (מישראל) בניתוח קטארקט מטמאת כהנים? וממילא האם כהן יכול להיות מנתח עיניים? האם צריך לקבורה?

תשובה

א. עדשת עין אין בה עצם¹ ולכן צריך לדון בה מדין בשר מן החי.
נאמר בעדויות (פ"ו מ"ג):
"כזית בשר הפורש מאבר מן החי רבי אליעזר מטמא ורבי יהושע ורבי נחוניא מטהרים..."

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: אין בה לא בשר לא גיד ולא עצם.

אמנם לגבי מנתח שמסיר אברים שלמים שם ראוי שלא יהיה כהן, שכן הוא מסיר אבר מן החי.

ב. פסק הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ב ה"ג):
 "אבר שנחתך מן האדם החי הרי הוא כמת שלם מטמא במגע ובמשא ובאהל אפילו אבר קטן של בן יומו שהאיברים אין להם שיעור שנאמר כל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב והדבר ידוע שדין חלל חרב כדין חלל אבן או חלל שאר דברים מפי השמועה למדו שלא בא זה אלא לטמא נוגע באבר שפלטתו החרב, בד"א כשהיה האבר שלם כברייתו בשר וגידים ועצמות שנאמר או בעצם אדם עצם שהוא כאדם מה אדם בשר וגידים ועצמות אף אבר מן החי עד שיחיה כברייתו בשר וגידים ועצמות **אבל הכוליא והלשון** וכיוצא בהן, **אף על פי שהן אבר בפני עצמן** הואיל ואין בהן עצם הרי הן כשאר הבשר, חסר מן העצם של אבר כל שהוא הרי האבר כולו טהור, חסר מבשרו אם נשאר עליו בשר שראוי לעלות בו ארוכה בחי ויתרפא וישלם, הרי זה מטמא במגע ובמשא ובאהל ואם לאו מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל, **ובשר הפורש מן החי טהור וכן עצם בלא בשר הפורש מן החי טהור**".

עולה מדברי הרמב"ם, שרק בשר בתוך אבר מן החי שנחתך מן האדם יש בו אפשרות לטמא בכלל. אבל אם נחתך בשר מאדם חי (כגון: לצורך ניתוח פלסטי) הוא כלל לא מטמא מפני שהוא הופרש מן החי ולא מאבר מן החי.

ויש להעיר שהראב"ד בפירושו על עדויות סובר שמחלוקת ר"א ור"י היא בטומאת מת באהל, אבל לשניהם בשר מן החי מטמא במגע ובמשא. אבל בספר הי"ד

לפי שני בעצם אדם רוצה לומר עצם שהוא כאדם מה אדם בשר וגידים ועצמות אף כאן בשר וגידים ועצמות. ואם היה בלי עצם הרי הוא כבשר מן המת אם היה מן המת, או מן החי אם היה מן החי, וזהו ענין אמרו כאן חסר העצם טהור כלומר טהור משום אבר. והכלל החמישי **שפחות מכזית מן המת טהור ואין בו טומאה כלל**, והעצם ואפילו כשעורה מטמא במגע ובמשא כמו שביארנו... והלכה כר' יהושע".

עולה מדברי המשנה והרמב"ם שבשר מן החי שניטל מאבר חי שנחתך מבעליו, מטמא בכזית לפי ר' אליעזר, ולפי רבי יהושע ורבי נחוניא אינו מטמא. והלכה כר' יהושע.

וכך באר ר' עובדיה מברטנורא (עדויות פ"ו מ"ג):

"כזית בשר הפורש מאבר מן החי – **אבר שפירש מן האדם החי**, דינו שהוא מטמא כל זמן שהוא אבר שלם, במגע ובמשא ובאהל כמת עצמו, דכתיב (במדבר י"ט) בחלל חרב או במת, אבר שהבדילתו החרב מן החי הרי הוא כמת. **והבשר הפורש מן החי אינו מטמא עד שיחיה אבר שלם**. וכשפירש כזית בשר מאבר מן החי, ר' אליעזר מטמא כדמפרש טעמא ואזיל".

עולה מדברי הרע"ב שבשר שהופרש מן החי אינו מטמא. אם הופרש אבר מן החי, וממנו נחתך הבשר לר"א מטמא בכזית ולר"י אינו מטמא.

על כן, אף אם נגדיר את עדשת העין כבשר, כיון שהיא מופרשת מן החי לא כאבר אלא כעדשה קטנה היא טהורה, ואף ר' אליעזר יטהר, אף אם ניטלה מאבר שלם משום שיש בה פחות מכזית.

חבל נחלתו

הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ג הי"א) פסק: "עור האדם כבשרו ואם עבדו כל צרכו או הילך בו כדי עבודה הרי זה טהור מן התורה, אבל מדבריהם מטמא בכזית כבשר המת גזירה שלא להרגיל בני אדם לעבוד עורות האדם וישתמשו בהן".

נראה לענ"ד שעורו כבשרו גזרו דוקא במת אבל אין עורו כבשרו של חי. ולא מצינו שגזרו על עור אדם שהופרד מן החי, טומאה.

אף מי שיאמר שאף עור מן החי מטמא כבשר מן החי – נראה שלא יהא חמור יותר מבשר מן החי, וכאמור בשר מן החי להלכה אינו מטמא, ורק לר"א הבשר מטמא אם נחתך מאבר מן החי שהופרש מן האדם, וכאן לא הופרש אבר אלא חתיכת עור קטנה מן החי, ועוד שהיא קטנה מכזית.

ולכן נראה שכהן יכול להיות מנתח עיניים ולהחליף את עדשת העין לחולה והיא לא מטמאת כלל. כמו כן עבודת הרופאים היא בכפפות ובכלים שונים כגון סכינים ופינצטות, ולכן הם אינם נוגעים בעדשה בידם.

ראיה ברורה לכך ממצות מילה. גודל הערלה שמוסרת מן התינוק במילה הוא גדול מעדשת העין, ולא שמענו מעולם שאסור לכהן להיות מוהל, ולכן פשוט שאין בעדשת העין טומאה. (ומה מניחים את הערלה באדמה מיד אחר החיתוך אינו קשור לקבורה עי' ספר החילוקים

לא השיג על הרמב"ם. אמנם אף לפי הראב"ד המדובר במשנה בבשר שהופרש מאבר שהופרש, ולא בבשר שהופרש בלבד, שהוא אף לראב"ד אינו מטמא. ועוד שהעדשה שהופרשה קטנה מכזית.

ולכן נראה שהעדשה אינה מטמאת בטומאת מת (שלא כאבר שהופרש מן החי).

ג. נראה שעדשת העין המוחלפת בניתוח קטארקט (בעדשה פלסטית) אינה בשר אלא עור.

נאמר בחולין (קכב ע"א) במשנה: "אלו שעורותיהן כבשרן: עור האדם..."

פרש מלאכת שלמה (חולין פ"ט מ"ב): "ובגמ' אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור דלאו בשר הוא ומה טעם אמרו טמא גזרה שמה יעשה אדם עורות אביו ואמו שטיחין".²

ובאר בתפארת ישראל (חולין פ"ט מ"ב

אות לה): "חוץ מעור האדם. דבמעובד טמא מדרבנן, כדי שלא יעשה עורות אביו ואמו שטיחין לפרוס על המטה לנוי וכדי לזוכרן כל שעה, והרי מת אסור בהנאה, ולפיכך לפי חיתתן טומאתן [כידים פ"ד מ"ו, כך נ"ל א], ועיין תוס'". ועולה לפי דברי תפא"י שרק עור אדם מעובד מטמא מדרבנן.

אמנם המאירי (חולין קכב ע"א) כתב: "אמר המאירי אלו שעורותיהן כבשרן ויש לעור אף בפני עצמו טומאת הבשר: עור האדם לטומאת מת והשאר לטומאת (נבלת) [נבלה]".

וכן משמע בתוספות אנשי שם (אהלות פ"ב מ"א).

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: רק עור אדם שעובדו טהור מדאורייתא, אבל אם לא עובדו טמא מדאורייתא.

קבורה על מה ולמה יטמא הכהן בקבורתו. והנראה לי להסמיך דין קבורה לאבר הפורש מאדם חי ממדרש בראשית רבה [פרשה ס] ביפתח דנענש על אשר לא רצה ללכת אל פנחס להתיר לו נדרו שמת בנשילת אברים, ובכל מקום שהיה הולך אבר נישול ממנו, והיו קוברין אותו, הדא הוא דכתיב [שופטים יב, ז] וימת יפתח ויקבר בערי גלעד, בעיר גלעד אין כתיב כאן אלא בערי גלעד. הרי לך דקבורה אשר נאמר ביפתח אחר מותו קאי גם על האברים אשר נקברו בחייו, וממילא חיוב הקבורה של האבר הפורש מחיים הוא כמו חיוב קבורת כל גופו לאחר מותו.³ בשבות יעקב שהובא לעיל דחה ראיה זו, שאין זה מצד חיוב קבורה אלא רק מחשש טומאת כהנים. בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"א סי' רלא) הקשה על הנו"ב: "למה צריך קרא לר' יהודה בנזיר דף מ"ג שלא יטמא לאמה"ח של אביו **הא כיון שא"צ קבורה אין שום צורך להטמא לו** ובלא צורך הא אף למת שלם אסור ליטמא לכהן כמפורש בתוס' פסחים דף ט' בסוף ד"ה בשפחתו, ובירושלמי ר"פ כ"ג בנזיר איתא שר' יהודה סובר שמיטמא לאמה"ח של אביו, א"כ מוכרחין לומר לר' יהודה שצריך קבורה". ולכן הסיק: "וכיון שמדין קבורה חייב לקבור אמה"ח, יש לחייב לקבור גם בשר מן החי. ולכן הוריתי שצריך לקבור וכפשוטו הגמ' כתובות דף כ"ט⁵ ויהיה זה מדינא".

בין בני מזרח ומערב סימן יז וש"ע י"ד סי' רסה ס"י).

לעומת זאת כיון שאבר מן החי מטמא באהל (רמב"ם הל' טומאת מת פ"ב ה"ג) **כהן אינו יכול להיות מנתח שמסיר אברים מחולים**. והיום, שכל הניתוחים מתבצעים בחדרים סגורים אפילו הוא משתמש בכפפות – אפילו מאצבע שהוא קוטע – הוא נטמא. וק"ו באברים אחרים שיש בהם בשר גידין (=שרירים) ועצמות. ד. לגבי דין קבורה בעדשת העין שהוצאה מן החי³.

דעת הנו"ב (מהדו"ת סי' רט) שאין חיוב קבורה על אבר שפרש מן החי, וקוברים אותו רק כדי להציל כהנים מטומאה. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קא) שאין חיוב קבורה באבר הפורש מן החי. וכתב כן במפורש גם לגבי בשר שפרש מן החי. הרמב"ם (הל' אבל פ"ב ה"ד) פסק: "אין הכהן מטמא לאבר מן החי מאביו ולא לעצם מעצמות אביו, וכן המלקט עצמות אביו אינו מטמא להן אף על פי שהשדרה קיימת". ותמהו האחרונים, אם אין חיוב קבורה באברים שפרשו מחיים, מדוע שתהיה אף הו"א שכהן ייטמא לאבר מן החי של אביו. ביד המלך⁴ (לנדא, הל' אבל פ"ב ה"ד) תמה כן, והסיק שיש בהם מצות קבורה. וז"ל: "אבל אבר הפורש מאדם חי דאינו בכלל קרא זה מנא לן דצריך קבורה, ואם אינו צריך

3. עי' בחלק יב סי' נג בדין חיוב קבורת שליה.

4. בעל יד המלך הוא נכדו של הנו"ב, ומשונה ותמוה שאינו מזכיר תשובת סבו הגדול.

5. שתלוליות הסמוכות לדרך לבית הקברות טמאות, מחשש שמוכי שחין קוברים שם את אבריהם. אולם ניתן לדחות שקוברים כדי שכהנים לא ייכשלו בהם, שהרי האברים מטמאים, וכהן אינו נכנס לבית הקברות וע"כ היו קוברים בבית הקברות. ומשום התרשלותם להרחיק עד בית הקברות חששו אף לתלוליות בסמוך לבית הקברות או לדרך המובילה לשם, עי"ש.

חבל נחלתו

מן החי, ולכן אין ראייה ממוכי שחין שנפלו להם אברים לקבורת בשר מן החי. וכן בנידון דידן, אף אם נאמר שהיא בשר מן החי אינה מטמאת, ועוד שהעדשה קטנה מכזית, ועוד שהיא עור ולא בשר, ולכן נראה שאינה צריכה קבורה.

מסקנה

עדשת העין שהוצאה בגלל עכירותה (קטארקט) אינה מטמאת וכהן יכול להיות מנתח עיניים, ואין צריכים לקבורה.

וראייתו אינה מוכרחת לענ"ד. הכיוון לענ"ד הוא הפוך: התורה באה להוציא מק"ו שאם אבר שפרש מן החי מטמא כמו אבר מן המת, יהיה גם חיוב לקוברו ולכהן להיטמא לו אם הוא פרש מאחד משבעת הקרובים, ועל כן צריך פסוק מפורש לעקור את הק"ו ולחלק בין אבר לבין מת שלם.

ועוד ניתן להקשות על מסקנת האג"מ, הלא אבר מן החי טמא ומטמא אבל בשר מן החי אינו מטמא אפילו הופרש מאבר

סימן מד

זיווג זיווגים שלא ישמרו תורה ומצוות

נראה שאמנם אם הם מוחזקים בעבירה של ביאות בזנות, וינהגו כפי שהורגלו לפני נישואין והרי הם פרוצים בעריות, ואינם מתכוונים לשנות התנהגותם – מן הראוי שלא להתעסק בזיווג אנשים כאלו. שכן לפחות לגבי האשה מכשילים אותה באיסור כרת. ועוד שילדים שיוולדו מזיווג כזה יש בהם פגם שמא בן זוגה אינו אבי הילד, ואע"פ שרוב בעילות אחר הבעל, בכ"ז קול פסול יש בו.

ב. אולם אם המדובר בכאלה שלא ישמרו דיני טומאה וטהרה אחר הנישואין, אולם נאמנותם המשפחתית תהיה בע"ה שלמה. הוא לא ייתן עיניו באחרת וק"ו שהיא לא תיתן עיניה באחר, לגבי אלה נראה שודאי אין סיבה שלא לשדכם ולזווגם.

אם הם ימשיכו את חייהם כרווקים, מאד סביר להניח שבפריצות שפשתה בדורנו הם יעברו באיסור נידה אף בלי

שאלה

האם מותר לזווג זיווגים ולערוך חו"ק לשם הקמת משפחה שלא תשמור תורה ומצוות. (אותם איסורים שאינם קשורים לזיווג הם ימשיכו כמנהגם, כגון כשרות או חילול שבת וכד') כמו"כ האם מותר לסדר להם חו"ק כשרים?

תשובה

א. הבסיס עליו נשענת השאלה היא שהמזווג זיווגים מסוג זה גורם לאיש ולאשה בעצם הקמת משפחה ליותר איסורים שכן עד עתה היו פנויים, ומעתה הם זוג נשוי. היא אסורה על כל העולם, והוא אסור בעריות דידה כגון אימה, אחותה בחייה וכד'. וא"כ לכאורה מדוע לזווגם ולהשיאם, הלא בכך הוא רק מחייבם ביותר איסורי עריות. ולפני עיוור – בדבר – לא תיתן מכשול. והוא המשדך ביניהם עובר בלפני עיוור בעצמו.

ובדורנו שנושא את כל קלקולי הגלות ותרבות העמים הקלוקלת הנפוצה באמצעי התקשורת ובכל מסייעיהם, בעצם הנישואין והקמת משפחה, יש כבר תחילת דרך תשובה, ובעזרת ה' היא תתגלה ותתעלה.

נמצא שמי שמתעסק בשידוכין של זוג שלא ישמור טהרת המשפחה הוא גומל חסדים לזוג זה, ובעקיפין לכל עם ישראל. וע"כ אסור למונעו מכך כלל.

ה. האחרונים עסקו הן בשאלת השידוכין והן בשאלת סידור חופה וקידושין בברכות האירוסין והנישואין לזוגות שלא ישמרו טהרת המשפחה.

כתב בשו"ת שרידי אש (ה"ב סי' ט עמ' שסב): "אח"כ ראיתי בשו"ת משיב דבר סי' ל"א, שהאריך בבירור שיטת רש"י ותוס' עפ"י סוגיות הבבלי והירושלמי ובסוף דבריו מסיק, שמה שמותר מפני דרכי שלום מותר ג"כ משום פרנסה, עפ"י הגמ' גיטין ס"ב, א שהתירו משום כדי חייו דגבל ומשום כדי חייו דבדד, ועפ"י התיר לשדכן, שפרנסתו בכך, לזווג אשה לאיש שידועים לעבריינים ויעברו על איסור נדה".

ובימינו בחברה שאינה שומרת מצוות כמעט ואין שדכנים מקצועיים, אלא אנשים שכגמילות חסד מנסים לשדך. וכאמור לעיל אין זה רק מצד דרכי שלום אלא מצד עצם המצוה שבדבר.

ו. בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' עה) דן בשאלה: האם יש לסדר קידושין לשאינו שומר טהרת המשפחה.

והאריך לדון משום לפני עור ומשום מסייע לד"ע וכותב שכולם על אף עבריינותם בכלל ערבות.

הנישואין, ובכך הם גם יעברו בנידה וגם לא יהיו נשואים, וא"כ אין כאן ריבוי באיסורין, ואינו מכשילם באיסורים.

ג. ועוד, בעצם הקמת משפחה (אפילו אינה 'מושלמת') יש חשיבות גדולה מאד, אע"פ שהם עוברים באיסורי נידה (וכמו שהקדמנו שמצד הקמת המשפחה אין ריבוי באיסורים – אצל אלו שאינם פרוצים בעריות). משפחה היא האבן הראשונה לבנין ציבור ועם. מתוך האמון המשפחתי גְדֵלִים ילדים בריאים מתוך אמון ואהבה, והם ממשיכים זאת לזרעם אחריהם, ומתוך הבנין המשפחתי צומח כל העם. ואע"פ שיש קלקול מסויים במשפחה כזאת, היתרון בעצם הקמת משפחה (עם קלקולי טהרת המשפחה) עדיף על חיים פרוצים ללא משפחה, כאשר הילדים נולדים להורים חד הוריים, או לפונדקאיות, וחלקם הם שתוקי ואסופי ואין אם ואין אב, והם כיתומים בחיי הוריהם. וגדלים ללא אב או ללא אם, עם סיבוכים נפשיים שעוברים לדורות הבאים.

ד. לעתים יש להעדיף עבירה קלה על עבירה חמורה, וקלקול בנין המשפחה בישראל הוא חמור יותר מחיים פרוצים, וילדים שאינם מכירים מי הוריהם. דוגמא לדבר כאמור לגבי יפת תואר בקידושין (כא ע"ב): "מוטב שיאכלו ישראל בשר [כב ע"א] תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות" המציאות של 'והיו לבשר אחד' בהקמת משפחה ובהבאת צאצאים שמושרשת באופן טבעי באדם וק"ו באדם מישראל, דוחפת להקמת בית שחשיבותו הכללית עדיפה על העבירות שגם ככה תעשינה.

חבל נחלתו

וכך מסיק:

ד) ועוד יש היתר בני"ד דאם נחליט לאיסור ילכו אותם האנשים להרפורמים לסדר להם חו"ק וכמה פעמים בעדים פסולים או אפשר כמה מהם שאין חוששין לקידושין רק משום חרפה ילכו למקום אחר ויוציאו קול שכבר ניסדר להם קידושין. בקיצור קרוב הדבר או שלא יהי' להם כלל קידושין או קידושין פסולין. או כלך לדרך זה אם הרבנים ימאנו לסדר להם קידושין אף שהם רוצין בקידושין כדמו", זאת תהי' סבה **לפרוץ בחומת חיי המשפחה הישראלית לדור** כך בלי חופו"ק כדמו", ויסתפקו רק בנישואין אזרחיים ויתרגלו בזה מתחילה מתוך אונס מחמת מיאון הרבנים ואח"כ גם ברצון שלא ירצו עוד כלל בזה **עד שלא נדע עד כמה פירצה הלזו בחיי המשפחה יגיע בכל עיני אישות**, וא"כ איך שייך לומר בזה דאנן עוברים בזה שמסדרין להם קידושין כשרים ומצילין אותן שלא ידורו דרך זנות שאנו נותנים להם מכשול בזה, **אדרבה אנו מצילין ומתקנים מה שבידנו**, ועי' במחהש"ק סי' קס"ג סברא כזו ועי' באבנ"ז יו"ד סימן קכ"ו גם כן סברא כזו ואין זה ענין כלל להא דאין אומרים לחבר חטא בשביל שיזכה חברך היכי דפשע כהא דשבת ד' א' דאין חוטא כלל **רק אדרבה מסייע לחברו שלא יעשה איסור עוד גדול ביותר**, דא ודאי דכל רב עכ"פ צריך לדקדק על הטבילה קודם החתונה דזה יכולין לתקן ומה דאפשר לתקן מתקנינן".

ועוד דן בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קנו) לגבי בני מחללי שבתות בפרהסיא, אי מותר למולם בשבת.

ומסיק:

ו) והנה לענין דינא, במחללי שבתות דהאידינא, כיון דבלאה"כ נמצא בספרי

האחרונים קולא שלא לדונם כעכו"ם גמורים, **כיון שאינם יודעים חומר האיסור**, וגם כל המקור של האוסרים הוא מדברי הטור בשם בעהע"ט, ולהעיטור בלאו הכי לא מיקרי מחלל שבת בפרהסי' אלא בעבודת קרקע ורק אז דינו כעכו"ם וכמבואר בב"י באבע"ז סימן מ"ד בשמו, ועי' בהג' מנחת פתים שציין על הש"ך הנ"ל דבאמו מומרת אין מלין בשבת "דמלשון המאירי בשבת קל"ה ע"א, לא משמע כן" וכן בתשו' לבושי מרדכי סימן קס"א הנ"ל מביא ג"כ להקל ולמולם בשבת, אם כן במחללי שבת דידן כשנזהרין בגיטין ובקידושין, המקיל למול אותם, כדברי הב"י, אין מזניחים אותו ויש לו על מה לסמוך. ובפרט די"ל דהאוסרים מיירי דוקא במומר לעכו"ם ויצא מן הכלל"...

ז. וכך השיב בתשובות והנהגות (כרך ג סימן שפט) על השאלה: להשתדך עם בת

מחלל שבת בפרהסיא?

"סוף דבר מה שאביה מחלל שבת בפרהסיא אין צריך למנוע אותו כלל, ובפרט שאין לפניו עכשיו הצעה טובה ממנה, ושמה יתבטל ממצות פריה ורביה, ועוד דשומר מצוה לא ידע דבר רע, ויצליח בס"ד לבנות עמה בית לתפארת ולא ימנע עצמו ממצוה זאת, וכיון שלשניהם כוונה טהורה הברכה מצוייה ומובטחת. (ומיהו פשוט שאם יש לפניו עכשיו הצעה באותם מעלות ובנוסף לזאת גם מיוחסת עם זכות אבות, מעלה גדולה היא וצריך לשקול מה מתאים לו יותר)".

ח. נראה שבדורנו אם ניתן לסדר חופה וקידושין ולהקים משפחה זה ודאי עדיף, מפני שהאיסורים יעשו גם בלאו הכי ואת הקמת המשפחה בישראל נפסיד. וכך היא גאולתן של ישראל קמעא קמעא. ומתוך הקמת המשפחה יגיעו לקיום מצוות אחרות בב"א.

שהתה עשר שנים לאחר הולדת בן אחד

שאלה

מי שהתה עשר שנים אחר שילדה בן אחד ולא ילדה יותר. האם בעלה צריך לגרשה ולשאת אשה אחרת, או לשאת עליה אשה אחרת כדי לקיים פריה ורבייה?

תשובה

א. באר בערוך השולחן (אה"ע סי' קנד):
סעיף כב

"שנו חכמים במשנה [יבמות ס"ד א] נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל ואיתא שם בברייתא נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להבנות ממנה אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ללמדך שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המניין לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שניהם חבושים בבית האסורים אין עולין לו מן המניין עכ"ל."

סעיף כג

"ביאור הדברים דלקיום מצות פרו ורבו שיערו חכמים דאשה שלא ילדה עשר שנים שהיתה עם בעלה רחוק שתלד עוד ולכן החיוב מוטל עליו או לגרשה ולישא אחרת או לישא אחרת עליה [נמק"י] במקום שמותר לישא שתי נשים והברירה בידו, ואינה יכולה לומר למה לך לגרשיני קח לך אחרת מפני שיכול לומר לה שכל זמן שלא אגרשך לא יתנו לי אחרת [שם] שרוב נשים אינן מתרצות שיהיה להבעל שתי נשים מפני שהן צרות זל"ז, ולכן דקדק התנא לומר אינו רשאי לבטל כלומר יעשה לו אחת משתי אלה וכדי שלא לטעות דהכוונה רק לישא אחרת ולא

לגרש אותה ביארה הברייתא בפירוש שהרשות בידו להוציא וליתן כתובה ודווקא שלא ילדה כלל אבל אם ילדה אף ילד אחד אף שמצות פרו ורבו הוא זכר ונקבה מ"מ לית לן בה [שם] ויש מי שאומר דכל שאין לו זכר ונקבה מחוייב לגרש ואינו כן [רשב"א ונמק"י]."

עולה מדבריו שנחלקו אם ילדה ילד אחד ושהתה עשר שנים ולא ילדה, האם מחוייב לגרשה.

ב. פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' קנד ס"ז):
"נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא ירצה, כופין אותו עד שיוציא. ואם אמר: איני בועלה והריני שוכן עמה בפני עדים כדי שלא אתייחד עמה, בין שאמרה היא בין שאמר הוא, אין שומעין לו, אלא יוציא וישא אשה הראויה לילד."

ורמ"א הגיה:

"י"א דכ"ז דלא הוליד כלל, אבל אם הוליד זרע קיימא, אף על פי שלא קיים עדיין פריה ורבייה, אין כופין להוציא (ריב"ש סימן ט"ו). ועיין לעיל סימן א' דבזמן הזה אין נוהגין לכוף כלל. ונאמן האיש לומר שיודע בעצמו שאינו מוליד, ואין כופין אותו לישא אשה (נ"י פרק הבא על יבמתו)."

כאמור, יסוד הדין שכופים אותו הוא כדי לקיים פריה ורבייה, אם שהה עימה עשר שנים ולא ילדה. מה הדין אם ילדה ילד אחד ושהתה עשר שנים והעיכוב ממנה. האם כופים אותו להוציא? הרמ"א כתב בשם הריב"ש שאין כופים אותו להוציא. אולם בשו"ת הריב"ש (סי' טו) לא

חבל נחלתו

כתב כן, וז"ל: "ואף אם נאמר דכל שיש לו ממנה ולד של קיימא אין כופין להוציא. כי כן דעת קצת מפרשים ז"ל דדוקא קתני מתני' שהתה עשר שנים ולא ילדה הא אם ילדה ולד של קיימא אף על פי שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה מ"מ אין כופין להוציא היינו דוקא בשהתה עשר שנים שעדיין לא הוחזקה בעקרה ואפשר שתלד לו עוד שהרי כבר זכה ליבנות ממנה".

וכך הביא הבית יוסף (אה"ע סי' קנד, י): "כתב הריב"ש בתשובה סימן ט"ו דעת קצת מפרשים (רמב"ן ורשב"א יבמות ריש סד.) דדוקא קתני מתניתין שהתה עשר שנים ולא ילדה הא אם ילדה ולד של קיימא אף על פי שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה אין כופין להוציא מיהו היינו בזו שלא הוחזקה עקרה עדיין ואפשר שתלד לו עוד, שהרי כבר זכה ליבנות ממנה. אבל בזקנה שאין לה תקנה אף על פי שילדה לו כיון שאין לו בנים כשיעור הצריך לקיום המצוה כופין אותו להוציא אין צריך לומר לדעת מי שאומר (עיין רשב"א שם) דשהתה עשר שנים ולא ילדה ארישא (דמתני', סא:) קאי כלומר שלא ילדה ולד קיימא השיעור הצריך. עד כאן לשונו".

משמע דוקא שלא שהתה עשר שנים אבל אם שהתה ולא ילדה או שברור שאינה יכולה ללדת, כופים אותו להוציא כדי שיקיים מצות פריה ורביה.

ויש להעיר שלכו"ע אם ילדה כמה ילדים אבל כולם בנים או כולן בנות – לכו"ע אין חייב להוציאה או לשאת אשה נוספת כדי לקיים מצות פו"ר. ונראה החילוק מדוע באחד שלא ילדה אחריו כופים אבל אם ילדה עד שפסקה מלדת ולא זכה לקיים את המצוה אין כופים, מפני שזהו טבעו של עולם, וכיון שלא

זכה לקיים את המצוה אך לא ביטלה בידים אינו מחוייב ואין כופים אותו להוציא את אשתו ולשאת אחרת. אולם אם העיכוב מאשתו ולא קיים, אחר עשר שנים כופים אותו להוציא ולשאת אשה אחרת כדי שיקיים.

ג. בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' קכו) נשאל: "במי שנשבע לאשתו שלא ישא עליה אבל אם שהתה עשר שנים ולא ילדה יהיה פטור משבועתו וילדה בתוך הזמן ולד של קיימא ומת ושהתה אחר מיתת הולד עשר שנים ולא ילדה אם הוא פטור או לא". היינו בנוסף למצות פו"ר הוא נשבע שבועה שמקבילה לחיובי פו"ר, ומת הולד ושהתה עשר שנים מה הדין?

וזו תשובתו: "מדאיבעיא לך במת הולד משמע דפשיטא לך שאם הולד חי שלא נפטר משבועתו ולא היא דאפי' הולד חי יש אומרים שנפטר משבועתו כיון ששהתה עשר שנים ולא ילדה. דתנן פרק הבא על יבמתו נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל ואיכא מאן דמפרש דהאי ולא ילדה ארישא דמתני' קאי אמצות פריה ורביה והיינו זכר ונקבה וכל שלא ילדה זכר ונקבה לא ילדה קרינן בה ואינו רשאי ליבטל אלא כופין אותו לישא אשה בת בנים ומינה נמי שאם נשבע לה וילדה ולד א' אעפ"י שהוא חי לא ילדה קרינן בה כיון שלא קיים מצות פריה ורביה וזה נראה דעת הטור ומסקנת הרא"ש ז"ל אבל הרשב"א ז"ל כתב שאם ילדה ולד א' והוא חי אין כופין אותו אבל היכא דילדה ומתו לכ"ע כופין אותו להוציא. והכי משמע מן הירושלמי ומונה לה משעה שמתו וטעמא דמסתבר הוא דלא מקריא וילדה כיון שילדה לכהלה ובנ"ד נמי אם נשבע לה שלא ישא אשה אחרת ואם לא

שהתה עשר שנים ולא ילדה להוציאה ולקיים מצוה פו"ר עם אחרת. אע"פ שמי שהוליד שני בנים או שתי בנות ואף יותר ג"כ לא קיים פו"ר, ואין כופים אותו להוציא את אשתו. כמו"כ כל זמן שהוא לא הוציא את אשתו הוא פסול לעדות!

ה. בחי' כבוד יום טוב¹ (הלכות אישות פט"ו ה"ז) דן: "שאלה ראובן נשא אשה זה עשרים שנה וילדה שתי בנות ועתה יש י"ח שנים שלא ילדה כלל ועתה רוצה ראובן לישא אשה אחרת עליה מפני התנאי הכתוב בכתובה שאם שהתה עשר שנים ולא ילדה שיכול לישא אשה אחרת עליה ופטור משבועתו יען לא ילדה זכר ונקבה לא קיים מצות פריה ורביה ואת"ל דאריא דשבועתא אכתי רביע עליה כבר נשאל על זה בפני ג' והתירוהו יורנו המורה אם יוכל לישא אשה אחרת".

ומסיק עפ"י הרדב"ז שיכול לישא אשה נוספת כדי לקיים מצות פו"ר.

ו. אולם בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סיק סה אות ח) הסיק:

"ובודאי גם במחה והיא עברה על רצונו ושתתה עיקרין כל שיש לו ממנה אפי' רק ולד אחד זכר או נקיבה, אין עליו חובה לגרשה, עיי' שו"ע (אה"ע סי' קנ"ד סעי' י'), שאם נשא אשה ושהתה עמו י' שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה וכל' עלה בהגה שם, י"א דכ"ז דלא הוליד כלל אבל אם הוליד זרע קיימא אעפ"י שלא קיים עדיין פו"ר אין כופין להוציא וכו' ע"ש. ואם כי מבואר בב"ש (שם סקכ"ד) דדוקא כשהיא ראוי' עוד להוליד הוא

ילדה שיוכל לישא כיון שילדה ומתו מונה לה משעה שמתו וכן הדין לאותם שקבלו עליהם חרם רבינו גרשום שאם ילדה ומתו ושהתה עשר שנים אחר מיתת האחרון לא החריים בזה רבינו גרשום ז"ל ומותר לישא אשה אחרת עליה".

וזו אמנם מסקנתו. שאם מתו הולדות או אפילו ילדה רק אחד ושהתה אחריו עשר שנים ולא ילדה צריך להוציאה (מפני חדר"ג) או לשאת אשה נוספת (למי שאינם נוהגים חדר"ג) כדי לקיים מצות פו"ר.

ד. כתב בדרך פקודיך (מצות עשה א חלק המעשה):

"ט) נשא אשה ושהה עמה י' שנים ולא ילדה מחוייב לישא אחרת כשאין לו בנים, (ועכשיו שיש חרם דרבנו גרשום שלא לישא ב' נשים מחוייב לגרשה ולישא אחרת), ומן הדין כופין על זה הב"ד אפילו בשוטים. ונראה לי דה"ה כשילדה לו רק אחד היינו בן או בת ואין לו הנחסר מנשים אחרות, כופין לגרש ג"כ כנ"ל בשהה עשר שנים אחר הלידה".

"ו) ונ"ל כשאין לו בן ובת, הגם שילדה לו אשתו ונתעקרה אח"כ בבירור, מחוייב לגרשה או לישא אחרת אפילו קודם העשר שנים (כיון שהיא עקרה ודאי ולא תלד עוד) והב"ד כופין על זה כנ"ל. וכל אלו הדינים כיון שהגיע לכלל זה שהיה מן הדין על הב"ד לכפותו בהכאה הנה הוא מיפסל לעדות מדבריהם עד ישוב אל י"י וירחמהו כנ"ל בהקדמה [הקדמה ו' אות ד'] עיין שם".

עולה מדברי דרך פקודיך שמלכתחילה כופים את מי שאשתו ילדה לו ואח"כ

1. כבוד יום טוב – לרבי יום טוב דאנון – נפטר בשנת תקפ"ג (1823), מגדולי אומיר בתקופת הרב רפאל חזן בעל חקרי לב. (ביוגרפיה – פרויקט השו"ת).

חבל נחלתו

כדדייקי הראשונים ממתני' והיא דעת הי"א שהזכיר בהגהת שו"ע הנ"ל, ומוכח להדיא דלא זו בלבד דבכה"ג אין כופין לגרש אלא שגם הוא בעצמו רשאי לבטל כי אין עליו חובה לגרש וכמש"כ.

נראה שלמעשה נוהגים כשו"ת בצל החכמה ובעקר משום שלא נהגו כלל להוציא אשה ששהתה עשר שנים כדברי הרמ"א (שולחן ערוך אה"ע סי' א ס"ג): "ואפילו נשא אשה ושהה עמה עשרה שנים לא נהגו לכופף אותו לגרשה, אף על פי שלא קיים פריה ורביה, וכן בשאר ענייני זיווגים. (ריב"ש סימן ט"ו), ובלבד שלא תהא אסורה עליו". אולם מעיקר הדין נראה שאם ילדה רק ילד אחד ושהתה עשר שנים ולא ילדה צריך להוציאה בגט כדי שיוכל לשאת אחרת ולקיים מצות פריה ורביה.

דאין כופין אבל כשהיא זקינה כופין להוציא ע"ש. וא"כ ה"ה בשתתה עיקרין ששוב אי אפשר לה להוליד כופין אותו להוציא, עיי' פ"ת (שם סקכ"ו) משו"ת מעיל צדקה שחולק על הב"ש וס"ל דכל שיש לו רק בן או בת לא זו בלבד שאין כופין אותו להוציא אפי' בזקנה, אלא שגם אין עליו חובה להוציאה ושכן נהגו מעולם אנשי השם הגדולים, שלא גרשו נשותיהם הזקנות אף של"ה להם רק בן אחד או בת אחת לבד ע"ש (ד"ה ואם תאמר וסוד"ה והנה באמת). – ובאמת שכן מורה לענ"ד דקדוק לשון המשנה (יבמות ס"ד א) דקתני, נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי לבטל, הרי דמתני' בדידי' קיימא שהוא אינו רשאי לקיימה וכן הוא גם בפרש"י (ד"ה אינו רשאי) אלא או יגרשנה או ישא אחרת עמה ע"כ. ואפי"ה דוקא לא ילדה אבל ילדה אפי' רק בן או בת רשאי לבטל

סימן מו

קבלה על הלוואה שנשמטה בשביעית

שאלה

האם לאחר שההלוואה נשמטה, מותר לקבל מהמוסד 'קבלה מוכרת למס'?

תשובה

א. קיום מצות שמיטת כספים בדרך זו היא חידוש. וכי היכן כתוב שצריך להלוות כדי להשמיט, נצטוינו במי שיש לו כבר הלוואה שישמיטנה. בהלוואה עצמה ללא רבית יש גמילות חסדים (עי' חפץ חיים –

הוצע לרבים לקיים מצות שמיטת כספים. אמנם, לרשום פרובול על הלוואות גדולות שהלוו כדי שלא תישמטנה, אבל להוסיף ולהלוות למוסד צדקה סכום שהם מוכנים ליתן לצדקה, ובליל ר"ה תשפ"ג הלוואה תשמט ובכך הם יקיימו מצות שמיטת כספים.

1. היינו, מי שנותן צדקה למוסד מוכר (לסעיף 46 של מס הכנסה) זכאי לקבל בתוך החזרי המס שלו שליש מגובה הצדקה. ואם הוא חייב בסוף שנה 1000 שקל למס הכנסה לפי מדרגות המס שהוא משלם, יופחתו מהמס שליש ממה שנתן לצדקה. ואם נתן לצדקה 900 שקל יופחת חובו למס הכנסה ל-700 שקל.

סימן מו – קבלה על הלוואה שנשמטה בשביעית

ניתנה הלוואה – היא צריכה להראות בספרי חשבונותיה שהיא מגישה לרשם העמותות שהיא החזירה את הלוואה. בחוקי מדינת ישראל לא מופיע המושג שמיטת כספים, ולכן אין אפשרות לרשום הלוואה כנשמטה. ועל כן במקרה הנוכחי היא צריכה לרשום את הסכום שקבלה כצדקה ולהוציא עליו קבלה כחוק. אמנם היא צריכה לכתוב זאת אחר ראש השנה שאז נשמטה הלוואה והרי היא צדקה, ובינתיים תוציא קבלה זמנית.

ג. הקבלה שהיא תמסור לנותן הלוואה יוצרת מצב מעניין. הוא 'מפיק רווחים' ממצוה שקיים. ובניגוד לצדקה שהוא נתן על מנת לקבל קבלה מוכרת למס (ואף מהחוזרים שקיבל הוא צריך לתת מעשר כספים) – כאן הוא מרויח שלישי מהמצוה.

לדוגמא, הוא קיים שמיטת כספים ב-1000 שקל ויקבל תמורת קיום המצוה בהחזר מס הכנסה סך 333 שקל.

ד. אלא שאין ליטול שכר על מצוות (עי' בספרי כרך ב' סימן נד) – "מה אני בחינם אף אתם בחינם" וכאן הוא נוטל שכר!³ לכן לענ"ד:

אם נכנס לענין לשם קיום מצוות שמיטת כספים עליו לתת את כל הסכום שקיבל כהחזר מס הכנסה מאותה הלוואה – לצדקה כדי שלא יהנה ממנה.

אהבת חסד ח"ב פרק יג), והתורה ציוותה בשנת השמיטה על צעד נוסף של שמיטת הלוואה, ובכך להקל עוד יותר על הלווים. אבל להלוות כדי להשמיט לא שמענו.

שמיטת כספים היא מצוה קיומית – שאם נקלע למצב – צריך לקיימה, ואמנם בציצית שאף היא מצוה קיומית עונשים בשעת ריתחא על ביטולה אף שהיא תלויה בבגד בן ד' כנפות (מנחות מא ע"א). אבל בשאר מצוות קיומיות לא מצאנו חיוב להיכנס ולהתחייב בהן.

וכן דברי הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ב): "יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה"...

ולכן יש לראות בדרך הקיום הזאת של מצוות השמיטת כספים יותר זכר למצוה ולא קיום מצוה².

ב. עמותה המקבלת כספי צדקה חייבת לרשום כל סכום שניתן לה כצדקה ולהוציא עליו קבלה מוכרת למס. אם

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: יש עניין לשמור ולקיים כל מצוות התורה.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: אולי ניתן לראות זאת כלוה שאמר: אף על פי כן, שמותר למלווה ליטול (ואולי צריך ליתן מעשר מזה).

חבל נחלתו

אם נכנס רק כדי לתת צדקה חייב לתת את כולו לצדקה (עי' ח"ח סי' כט).
על ההחזר מעשר כספים בלבד ולא לתת

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

שאלתם, היכן כתוב שצריך להלוות ע"מ להשמיט?
יש מצוות הלוואה כל השנים שנאמר "אם כסף תלוה את עמי" וידוע ש"אם" זה אינו רשות
אלא מצוה (ור' גו"א שהסביר מדוע בכ"ז כתבה התורה "אם") ור' רמב"ם הל' מתנ"ע פ"י ה"ז:
"מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או
הלוואה"...

ובפרט בשמיטה שאדם לא חושש משמיטת הכספים ומלוה לכתחילה לאביון ע"מ
שהלוואה תישמט. הוא מקיים מצות צדקה בהידור. והדברים מפורשים בתורה:
"הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן יְהִי דְבַר עִם לְבָבְךָ בְּלִיעַל לְאֹמֹר קְרָבָה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִיטָה
וְרָעָה עֵינֶךָ בְּאַחִיד הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ... נָתַן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יָרַע לְבָבְךָ בְּתַתֶּךָ לוֹ כִּי
בְּגִלְלֵי הַדָּבָר הַזֶּה יִבְרָכְךָ ה' אֱ-לֹהֶיךָ"...

הרמב"ן בסהמ"צ לרמב"ם (שכחת הלאוין מצוה יז) מנה את "נתן תתן לו" האמור בשמיטה
כמצוה מה"ת:

"שנמנענו גם כן שלא ייחר בעינינו בתתנו צדקה לעניים ולא נתן אותה אליהם בעין
רעה והוא אמרו ית' (שם) נתן תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו... וזה גם כן זכרו
בעל ההלכות (אות קצב)..."

גם הרא"מ בס' היראים סימן קסז [דפוס ישן - מח] מנה את שתי המצוות פתח תפתח ונתן
תתן במניין המצוות.

הרמב"ם שלא מנה זאת במניין המצוות, מפרש שאינו מצוה בפנ"ע אלא חיזוק למצות
צדקה. משמע שהלוואה בשנת השמיטה היא מצוה גדולה יותר מבשאר השנים.
ומכיון שיכול היה לכתוב פרוזבול ובכוונה נמנע ומשמיט את הלוואה צדיק ייאמר וצדקה
גדולה עשה, ורשאי לקבל החזר של המס. אלא שעליו להפריש מעשר מהחזר המס.

תשובת המחבר

ידעתי חיוב הלוואה, אבל הלוואה לשם השמטה – לא נזכרה בשום מקום, והיא 'המצאה'
של ימינו.

יורד לאומנות חבירו בישוב

שאלה

אשה עוסקת תמורת תשלום בייפוי נשים (מניקור פדיקור וטיפולים נוספים) בישוב, אף אשה אחרת פתחה עסק זהה האם זה מותר? (בישוב כמאה וחמישים משפחות).
מה נחשב בישוב כשלנו הסגת גבול בענייני פרנסה, האם זה שייך למספר שנים שפלוגי עסק באותו עסק ללא מתחרה?

תשובה

א. מהות הסגת גבול בגזילת לקוחות העברת לקוחות 'ששייכים' לעסק אחד, לעסק מתחרה.

בימינו התחבורה, התקשורת, והמסחר הטלפוני והאינטרנטי גורמים לכך שאנשים מביאים את פרנסתם מרחוק או מקרוב, ואין לאף אחד בלעדיות על פרנסה מסוימת – אלא אם כן הישוב נתן לו זכיון על הפרנסה הזאת. כפי שנסביר להלן.

לכן יכולים להיות כמה סופרי סת"ם, וכמה מעסים, נהגי מוניות, סוכני ביטוח, גננים או עורכי דין, עוסקות בפדיקור ומניקור, תופרות ומתקנות בגדים וכד'. אין לאף אחד בישוב זכות בלקוחות מסוימים והם יחליטו אם ברצונם לפנות לא' או לב'. ואפילו פלוגי הוא עוסק בשלש וארבע פרנסות, וחבירו רק בעסק אחד, או שאחד עם וותק של שלשים שנה והשני פתח אתמול. בכל זאת אין למי מהם זכות באנשי הישוב, ואנשי הישוב יחליטו לאיזה בעל עסק יגשו.

ב. לשעבר כל עיר היתה יחידה כלכלית לעצמה, ואפילו מבוי שיש בו חצרות ואליהן פתוחים בתים, היה יחידה כלכלית, ואם א' פתח בית מלאכה או חנות למוצרים מסוימים – מקבלי השירות היו מתוך המבוי, ולכן הוא היה יכול לדחות אחרים מלפתוח חנות או בית מלאכה לאותו מוצר במבוי שלו.

פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ו ה"ח): "כופין בני מבוי זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסי ולא אחד מבעלי אומניות [משום לקוחות שנכנסים לחצרם ללא רצונם], היה שם במבוי אחד מבני מבוי אומן ולא מיחו בו, או שהיתה שם מרחץ או חנות או רחיים ובא חבירו ועשה מרחץ אחרת כנגדו או טחון אחרת, אינו יכול למנעו ולומר לו אתה פוסק חיי, ואפילו היה מבני מבוי אחר אינן יכולין למנעו שהרי יש ביניהם אותה אומנות, אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה, או מרחץ מצד מרחץ של זה יש להן למנעו, ואם היה נותן עמהם מנת המלך אינו יכול למנעו". היינו, הוא אינו יכול לדחות את בן מבואו: אל תפתח עסק כשלי, כיון שיש לו זכות מטעם היותו בן המבוי, ויש לו זכות כראשון.

באר המגיד משנה (הל' שכנים פ"ו ה"ח): "אבל גר וכו'. מימרא דרב הונא בריה דרב יהושע שם ויש בדברים הללו שיטה אחרת לקצת מן המפרשים ז"ל, והיא שאין יכולים לעכב מפני רבוי הדרך ואפילו יש ביניהם מאותה אומנות אלא דוקא בני מבוי בשיש ביניהם מאותה אומנות מעכבין על אחרים מפני שפוסקין חיותן כן פירש רש"י ז"ל שלא

חבל נחלתו

ד. אפשרות נוספת היא אם אדם מסויים חתם חוזה בינו לבין בן-ישוב שדוקא הוא יהיה זה שיספק לו את השירות. כגון אם פלוני חתם חוזה שנהג מונית מסויים מתוך הישוב, דוקא הוא ינהג עבורו נסיעות מסוימות, במקרה זה אין אחר יכול להציע את שירותיו למי שחתם איתו חוזה. הוא יכול לפרסם שגם הוא עושה הסעות או לשים כרטיס ביקור בתיבת הדואר, ואז אף מי שחתם על חוזה יכול לשקול ולהחליט לגמור את ההסכם שלו עם א' וללכת לב', בעצם פרסום מרכולתו הוא אינו עובר בהסגת גבול.

ה. הביא הטור (ח"מ סי' קנו, טו): "שאלה לא"א הרא"ש ז"ל יהודי שרוצה ללכת לכפר לדור שם להרויח וא"ל אנשי אותו כפר קמפסדת לחיותינו ורוצים להרחיקו מעל גבולם. תשובה אין יכולין למנעו דלא קאמר תלמודא אלא אדם הדר בעיר הזאת ובא להעמיד רחיים או חנות במקום אחר ואינו שייך במס שלהם יכולין בני אותה העיר לעכב עליו אבל דבר פשוט הוא שאדם יכול לגור בכל מקום שירצה ואין בני העיר יכולין לעכב עליו וכי קנו אותו הראשונים בחזקה".

היינו אם הוא דר שם, ומשלם מסים כמותם אין הם יכולים לדחותו כי אין להם זכות במגוריהם במקום יותר מאותו חדש שהגיע ורוצה לגור עימם ולהתפרנס במקום.

באר הבית יוסף (ח"מ סי' קנו): "רבינו כתב בסוף הסימן שאלה להרא"ש יהודי שרוצה ללכת לכפר וכו'. וכן כתב המרדכי (סי' תקיז) וזה לשונו ראיתי בפירוש רבינו תם ואי שייך בכרגא דמתא שרוצה להיות שייך עמהם בכרגא ולישא וליתן בעול כמו בני העיר מכאן

להושיב ביניהן חייט ובורסקי ממקום אחר להשכיר לו בית במבוי זה ויש כאן בני אותה אומנות. ולשכנו הדר במבוי כמותו אינו כופהו מליד לאותה אומנות עכ"ל וגר ממדינה אחרת שיתן מנת המלך אין בני העיר יכולים לעכב אבל בני מבוי אם יש ביניהם מאותה אומנות מעכבין אלו דבריהם ז"ל".

היינו, פסיקת החיות היא מפני שלא היתה תחבורה כבימינו, והעסקים היו במקום מגורי האדם, ולא רובע של עסקים. ואם כן מי שפתח נשען על הקניות המקומיות. לדוגמא, פעם היתה מכולת שכונתית וכל צרכי המזון היו נקנים אצלה. אם אחר היה פותח באותו מבוי הוא מצמצם את הלקוחות של חבירו. אבל בימינו חלק גדול מן הציבור נוסע וקונה או מזמין משלוחים לביתו, וא"כ בלאו הכי פרנסת בעל המכולת מצומצמת מחד ואינה נשענת על בני הרחוב מאידך. לאחר לא משתלם לפתוח מכולת באותו רחוב כיון שלשניהם לא יהיה כדי פרנסה.

ג. בתשובות קודמות דנו לגבי פתיחת מכולת נוספת בישוב. השינוי בין מכולת לסתם עסק הוא מפני שהישוב נתן זכיון לפלוני לפתוח בישוב מכולת. הישוב לא התחייב שכל בני הישוב יקנו את אספקתם מהמכולת, אבל יודע שאם תהיה מכולת רבים מן הישוב יקנו שם, ולשם הקלת החיים על אנשי הישוב הקימו בישוב מכולת ונתנו לפלוני מעין זכיון למכור בישוב. אף בעל הזכיון אינו חושב שבני המקום כולם יקנו אצלו, הוא נכנס לעסק בידיעה והבנה שחלק מהישוב יקנה אצלו וחלק יקנה בחוץ אם בצורה ישירה ואם במשלוחים.

ואילך, לא מצי מעכב ויהיה כבני העיר. ובהגהות אשר"י (סי' יב הג' ב) כתוב צריך עיון אם רוצה לבא לעיר וליתן כרגא שמא אז יחשב כבני מתא או שמא מצו מעכבי שלא יהיה כבני מתא ובאור זרוע כתב דרש"י ורבינו תם פליגי בהכי ופסק כרש"י דמצו מעכבי שלא יהיה כבני מתא. וממה שכתבתי בחלק שני בשם הרמב"ן גבי בר מבואה אבר מבואה מאי, משמע כדברי הרא"ש ור"ת.
אולם בדרכי משה (הקצר שם, אות ח) השיג: "ואין דבריו נראין לי במה שמדמה דברי הרא"ש לדברי ר"ת דהרא"ש לא קאמר אלא בבא לגור עמהן בעיר ולהיות כאחד מבני העיר וזה לא מצי מעכבי עליו מטעם שכתב וכי קנו אותו הראשונים בחזקה, אבל בדר בעיר אחרת ורוצה ליתן מס כדי לישא וליתן בעיר הזאת אפשר דאף הרא"ש מודה לדברי רש"י דמצי מעכבי עליו, וכן רש"י מודה לדברי הרא"ש בבא לדור עמהן. וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ן שהביא בית יוסף".

מסקנה

אם אין לפלוני זכיון בישוב מסויים מהנהלת הישוב, כל בני הישוב יכולים לפתוח איזה פרנסה או עסק שירצו, ואפילו אחד הגיע לגור אתמול והשני ותיק כבר כמה וכמה שנים – זכותם שוה לפתוח את אותו עסק.

בימינו אין משמעות למרחק מקום מגורים, אלא חלק גדול מן המסחר נשען

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

אולי יש לחזק את התחרות בנושא זה מכוח תקנת עזרא בב"ק פב, ב: "ושיהו רוכלין מחזרין בעיירות – משום תכשיטי נשים", דהיינו מוצרי קוסמטיקה וכש"כ איפור. מיהו ההגה על פסק השו"ע (חו"מ סי' קנו, ו) הגבילה את הרוכלות. "רוכלים המחזרים בעיירות, אין בני המדינה יכולין לעכבן, שתקנת עזרא היא שיהיו מחזרין כדי שיהיו הבשמים מצויין לבנות ישראל".
ועל כך הגיה הרמ"א:
"אבל אינם קובעים מקום ויושבים בו, אלא מדעת בני העיר".
וכ' שם הסמ"ע בס"ק יט:
"עיין במהרי"ק שורש קצ"א שכתב, אם הדין כן ברוכלים כל שכן באחרים שאינן רוכלין, דאינן רשאין לדור בעיר אחת אם לא ברשות אנשי אותה העיר".

חבל נחלתו

בימינו שאמצעי התחבורה מאפשרים שינוע נוח ומהיר מעיר לעיר כל הערים דין עיר אחת להם. ולכאורה אין מקום להעדיף את תושבי העיר המקומיים על סוחרים מבחוץ, כי פרנסתם לא תלויה בתושבי המקום בלבד. מה גם שכל הפותח עסק במקום משלם מסים לעירייה ודין תושב מקומי יש לו. בכ"ז נלענ"ד שמאפרת בישוב קטן שאני. גם בימינו נשים מעדיפות להתאפר במקום, בסמיכות, ולהימנע מנסיעה לעיר אחרת. ואין סיכוי שנשים מהעיר הגדולה יבואו להתאפר אצל מאפרת בישוב קטן ובדרך כלל גם נוצרים קשרים אישיים בין המאפרת למתאפרת. ואדם מבחוץ שפותח עסק מתחרה בישוב מתחרה על עצם הקיום. ובפרט אם פרנסתה וקיום משפחתה של האשה תלויים במקצועה כמאפרת, אם המצב עלול להיות פסקת לחיות.

ואם היא אשת אברך השוקד על התורה ותורתו אומנותו ופרנסתו תלויה באשתו יש לאסור על אחרים להתחרות בה, כמבואר בהמשך אותה הלכה בשו"ע: "ואם תלמיד חכם הוא, קובע בכל מקום שירצה". ומן הסתם אשת חבר כחבר לעניין זה.

תשובת המחבר:

לא מצאתי הקדמת אשת חבר למכירת תוצרתה לפני אשת עם הארץ.

סימן מח

מכולות שנפלו לים והגיעו לחוף ונבזזו

שאלה

למי שייכים המכולות והמוצרים

שנבזזו?

סדרי יבוא ותשלומים

כשיבואן מייבא מוצרים מחו"ל בתוך מכולה, הוא משלם עליהן מראש את מלוא הסכום. מה שהוא מייבא שייך מרגע התשלום ליבואן¹. לגבי ההובלה נהוגות שתי דרכים, דרך אחת שהיבואן קונה אף את ההובלה, וההובלה מוטלת על המוכר להביא על אניה את הטובין המיובאים עד לנמל המסוכים ביניהם. ודרך שניה שהיבואן קונה את הובלת סחורתו בנפרד מבעל אניה משא, והמוכר נפטר מכל

מספינת מטען נפלו מכולות עם מוצרים שיבואנים מישראל ייבאו מחו"ל. המכולות מאוניות שהיו מול נמל אשדוד, נסחפו לחוף העיר אשקלון. חלקן נפתחו עוד במים ותכולתן נפלטה לחוף, וחלקן הגיעו לחוף סגורות, אנשים פתחו את המכולות ובזזו לעצמם מוצרים מן המכולות הן מאלה שהם פתחו, והן מאלה שנפתחו מעצמן. (יש אף שהגדילו לעשות וניסו לגרור מכולה או מכולות בטענת בעלות עליהן. אלא שלפחות לגבי האחרונים המשטרה הימית גרה את המכולות לרשותה, כדי להשיבן לבעליהן.)

1. לא נתעכב כאן על דרכי קנין מנכרי, באופן כללי כך מוסכם ומקובל בכל העולם, וע"כ זה ודאי מועיל מדין סיטומתא. אף אם מעות אינן קוננות.

לקמיה דרב א"ל זיל אכריו, והא זוטו של ים הוא? ושנינן שאני נהר בירן דישראל כרו ליה וישראל סכרי ליה, כיון דישראל סכרי ליה אימר מישראל נפיל כיון דישראל כרו ליה לא מיאשו דאלמא זוטו של ים משום יאוש בעלים הוא, לא היא דה"ק לית ליה ליאוש, ונוסחאי דוקני לא גרסי ליה אלא הכי גרסי שאני נהר בירן דישראל סכרי ליה וישראל כרו ליה ותו לא כלומר וכיון שכן אינה אבודה ממנו ומכל אדם והילכך בכי הא לא אפקר רחמנא. והא נמי דאמרינן לקמן אמר רבא האי מאן דחזייה לחבריה דנפל מיניה זוזא בחלתא ואשכחיה ושקליה לא מחייב לאהדורי ואף על גב דאייתי ארבלא וקא מארבל ה"ק כי היכי דנפל מינאי נפיל מאיניש אחרינא ומשכחנא דאלמא אילו אמר בהדיא על דידי מהדרנא ולא אייאשי מיניה חייב לאהדורי ואף על גב דחלתא כזוטו של ים הוא, לא היא דחלתא ודאי סתמיה כזוטו של ים הוא ומש"ה לא מחייב לאהדורי אבל לאו כזוטו של ים הוא לגמרי משום דהא אפשר לארכולי וזמנין דמשכח ליה, והילכך כל היכא דשמעינן דלא אייאש לא הו"ל כזוטו של ים ומחייב לאהדורי אבל זוטו של ים אבודה היא לגמרי ומשעת נפילתו הויא הפקר גמור כנ"ל.
וכן נאמר בבבא מציעא (כד ע"א): "וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם – הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן".
ופסק הרמב"ם (הל' גולה ואבדה פ"ו ה"ב):

אחריות מרגע שהמכולה הועמסה על אניה, והמכולה באחריות בעל האניה עד שנפרקה בנמל עם תכולתה.
על כל שלבי ההובלה ישנו ביטוח לפי מה שהמוביל והיבואן מבטחים. הביטוח אינו מכסה באופן מלא את המוצרים שנאבדו או התקלקלו (לפי חשבון מסחרי של המוביל). אולם ענין זה הוא בדין ודברים בין המוביל ליבואן, ובפשטות המוביל הוא שומר שכר, וע"כ הוא חייב במלוא התשלום של המכולות ליבואנים, והוא יתחשב עם חברת הביטוח, אולם הביטוח לא משנה לגבי חיובו כלפי היבואן.²

תשובה

א. נאמר בבבא מציעא (כא ע"ב): "בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר, אף על גב דאית ביה סימן – רחמנא שרייה".
רש"י (בבא מציעא כא ע"ב) פרש שהמדובר בגאות ושפל: "זוטו של ים – מקומות בשפת הים שדרך הים לחזור לאחוריו עשר פרסאות או חמשה עשר פרסאות פעמיים ביום, ושוטף מה שמוצא שם והולך, זוטו – לשון גודל ושירוע בלשון יווני, כמו שכתבו הזקנים לתלמי המלך ואל אצילי – ואל זאטוטי (מגילה ט, א)".
באר הרשב"א (בבא מציעא כא ע"ב): "זוטו של ים ושלוליתו של נהר דאית בה סימן רחמנא אפקריה, מסתברא דהפקר גמור הוא ואפי' מרדף אחריהם ואפי' אמר בפירוש לא מיאשנא אפ"ה שריא דרחמנא אפקריה, ואף על גב דאמרי' לקמן ההוא גברא דאשכח ד' זוזי דציירי בסדינא ושדו בנהר בירן אתא

2. עי' ח"א סימנים צו ו-קב על מעורבות ביטוח בתשלום נזק.

חבל נחלתו

(ורק ספינה שטבעה בים בלב ים, וחברת הספנות או בעלי הספינה אינה מוציאה אותה מן המים יש מקום לומר שדינה שהיא הפקר כזוטו של ים).

ונשאלתי, הלא זו גזירת הכתוב שזוטו של ים אפילו לא התיאשו הבעלים הרי אלו של המוצא. והשבת, כי אף בזוטו של ים הטעם הוא מפני שיש ודאי יאוש בעלים.

זאת לשון הרשב"א (בבא מציעא כד ע"א): "מפני שהבעלים מתיאשים מהם. יש מפרשים דלא קאי אזוטו של ים ושוליתו של נהר דהנך אפי' לא נתיאשו נמי רחמנא אפקריה כדאמר לעיל, אלא אהנך אחריני קאי, ול"נ דאין צורך דטעמא נמי דאפקריה רחמנא משום דבעלים מתיאשים מהם לעולם משום דאבודה ממנו ומכל אדם, ומתוך שהוצרך לפרש טעם יאוש באותן אחרים כלליה נמי בזוטו של ים דבדידיה נמי שייך בעיקרא דמילתא".

וכ"כ המאירי (בבא מציעא כב ע"א): "היו יכולים להציל על ידי הדחק אבל לא בריוח אם הבעלים רדופים להציל יחזיר ואם אין הבעלים רדופים להציל הרי אלו שלו ואין דברים אלו דומים לזוטו של ים ושוליתו של נהר שזוטו של ים ושוליתו של נהר אינן מקום הצלה אף על ידי הדחק וכשזה מסכן בעצמו ואירע במקרה או סבה שניצול והציל אפילו היו בעלים מרדפים וצווחים הרי אלו שלו שהרי אבדה לכל אדם הוא ואינה בכלל תאבד ממנו..."

ועוד כתב המאירי (בבא מציעא כד ע"ב): "כל שאמרנו בזוטו של ים ובדומה לו שהוא

"לפיכך המציל מן הנהר ומזוטו של ים ומשוליתו של נהר ומן הגייס ומן הדליקה ומן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס, אם ידע בודאי שנתיאשו הבעלים הרי אלו שלו ואם לא ידע יחזיר".

ב. אלא שכל זה היה נכון בימיהם, לגבי סחורה שנפלה לים, ולא הבחינו בין קרוב לחוף או רחוק מן החוף, אם הסחורה צפה על פני המים או ששקעה לקרקעית הים. בימינו כל מכולה ממוספרת (וחלקן אטומות למים), וידוע בדיוק מי היבואן ששילם עבורה, ומה היא מכילה. וכשם שבזוזים אלו או המשטרה הימית, גררו את המכולות לחוף והוציאו אותן מן המים, כך נעשה בכל מקום בו מכולות נפלו (כתוצאה מסערה או העמסה שלא כראוי) קרוב לחוף הים או בגמל. ומכילה שנשחפה לחוף ולא נפתחה, יבוא בעליה ויעמיס אותה, ובמחסניו יאמוד את נזקו. בימינו אם נופלות מכולות מספינות למים – מביאים ספינות עם מנוף שמוציאים אותן מן המים, ואפילו טבעו המכולות ישנה אפשרות לבעליהן להוציאן ע"י צוללנים שמחברים אליהן כבלים ומושיים אותם מן המים.

בקיצור מכולות שנפלו לים בימינו בסמוך לחוף, אינן הפקר, אלא הן שייכות לבעליהן, והוא יחליט איך יכסה את הנזק, אם יספוג אותו או יפעיל את חברת הביטוח וכד' לפי שיקוליו העסקיים. (כמו"כ לא כל מוצר ניזק כתוצאה מנפילת המכולה למים, והדבר תלוי בסוגו ובאריזתו ובשאר המוצרים במכולה).

נתיאש ממנה כשנפלה מפני שהוא אומר גוי מצאה".

אולם הרמב"ם מוסיף: "אף על פי שהיא שלו (=המציאה של המוצא) הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפניו משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה". וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' רנט ס"א).

לגבי המכולות, בעליהן יודעים בדיוק מה נפלט לחוף (במקרה דילן: בקבוקי תינוקות ומוצצים). הם גם יודעים בדיוק את הסוגים והיצרנים ויכולים לזהות שזה מה שהזמינו מחו"ל. אולם כיון שרוב העיר נוהגים כגויים ואינם משיבים אבידה, סביר להניח שבעל המכולה שנפתחה והמוצרים בתוכה נסחפו לחוף – נתיאשו מכל תכולתה, הן זו שנסחפה לחוף ונבזזה, והן זו שטבעה בים ואולי תסחף לחוף או תשקע בקרקעית הים.

ד. חלק מן היבואנים הם מישראל וחלקם נכרים. ויכולים המוצאים לומר זו אבידת נכרי ואיננו חייבים בהשבה. כאמור בסנהדרין (עו ע"ב): "המחזיר אבידה לנכרי – עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלח לו".

ופרש רש"י (סנהדרין עו ע"ב): "המחזיר אבידה לנכרי – השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם".

"רוה – נכרים ששבעים ואינן צמאין ליוצרם, צמאה – זו כנסת ישראל שצמאה ותאיבה ליראת יוצרה ולקיים מצותיה".

וכך נאמר בבבא קמא (קיג ע"ב): "מנין לאבידת הכנעני שהיא מותרת? שנאמר: לכל אבדת אחיך, לאחיך אתה מחזיר, ואי אתה

שלו כבר ביארנו שהטעם הוא מפני שאינו מקום הצלה הא כל שהוא מקום הצלה אינו כן...".

וכן הבינו שאר הראשונים שדוקא במקום שאבודה ממנו ומכל אדם – זהו טעמו של זוטו של ים אבל במכולות שנפלו כמה ק"מ מן החוף ונסחפו לחוף אינן אבודות, וכמו שהבזזים ניסו לגרור את המכולות אף אחרים יכולים לגרור אותן ולהוציאן מן המים.

ג. מכולה שנפתחה עם נפילתה ותכולתה נסחפה לחוף, מלכתחילה תכולתה אינה הפקר, הכל שייך לבעל המכולה היודע בדיוק מה נשלח, ומה הכמות המדויקת שאותה רכש.

ולכן כל המוצאים את 'שפע הימים' מן המכולות – צריכים להחזיר את כל מה שבזזו לבעלי המכולות.

ואילו היו נוהגים בכשרות עפ"י הדין, היו מניחים על שפת הים מיכלים מתאימים, וכל מי שמצא סחורה שנפלטה מן הים היה מחזיר אותה למיכלים הללו, ויבוא היבואן ויטול את שלו.

אלא כיון שלצערנו לא נהגו כך, יכול להיות שבעלי המכולות שנפתחו – התיאשו מן הסחורה כיון שיודעים שישראל במקום זה בזזים לעצמם ואין בכוננתם להשיב אבידה.

כאמור ברמב"ם (הל' גזלה ואבדה פ"א ה"ז):

"היה רוב העיר גוים אם מצא במקום מן העיר שרוב המצויים שם ישראל חייב להכריז, אבל אם מצא בסרטיא ופלטיא גדולה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהגוים מצויין שם תמיד ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי המציאה שלו, ואפילו בא ישראל ונתן סימניה, שהרי

חבל נחלתו

מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם, ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח, ובמקום שיש חלול השם אבידתו אסורה וחייב להחזירה, ובכל מקום מכניסין כליהם מפני הגנבים ככלי ישראל מפני דרכי שלום. וכ"פ בשולחן ערוך (ח"מ סי' רסו ס"א).

בימינו כשכל הנפילה של המכולות ונפילת חלק מן התכולה למים נעשתה בפרסום כה גדול, עם סרטונים המופצים במרשתת, הן של המכולות שנפלו והן לבזיזת התכולה שנפלה לים, ודאי שיש חילול השם באי השבת האבידה רק מפני שהיבואן הוא גוי.

ולכן גם טענה זו נדחית ומלכתחילה ודאי ראוי להשיב את הכל לבעליהן.

מחזיר לכנעני. ואימא: הני מילי היכא דלא אתי לידיה, דלא מחייב לאהדורי בתרה, אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה! אמר רבינא: ומצאתה, דאתאי לידיה משמע. תניא, ר' פנחס בן יאיר אומר: במקום שיש חילול השם, אפ"י אבידתו אסור.

וכך כתוב בתשובות הגאונים (שערי צדק ח"ד ש"א סי' ו'): "כך ראינו: לענין גזל לא אמרינן חילול השם אלא הלכה רווחת היא כל גזל גוי אסור, ואבדתו מותרת, אבל חילול השם לענין אבידה הוא דאמור רבנן (ב"ק קי"ג) דתניא רבי פנחס בן יאיר אומר כל מקום שיש חילול השם אף אבדת הגוי אסורה וכן הלכתא".

וכך פסק הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פי"א ח"ג):

"אבידת הגוי מותרת שני' (דברים כ"ב ג') אבידת אחיר, והמחזירה הרי זה עובר עבירה

סימן מט

ביטול העסקת פועל קודם שהתחיל

התיכונות. התלמיד-המדריך נרשם לקורס (שאמור להיות סמוך לכניסתו להדרכה).

בלילה שלפני תחילת הקורס הודיעו לו מהישיבה שהעסקתו ע"י הישיבה התיכונת מבוטלת ולכן שלא ילך לקורס הנ"ל.

התלמיד-המדריך (המיועד) טוען שהפסיד עבודת שנה שלמה, ועתה לא ימצא עבודה בהדרכה בישיבות, שכן כולם כבר סגרו עם מדריכים לשנה הבאה. כמו"כ הוא מתבייש להודיע לישיבה הגבוהה שעזיבתו בטלה, ולכן הוא נשאר בישיבה הגבוהה.

שאלה

תלמיד ישיבה גבוהה סיכם בטלפון עם ראש ישיבה תיכונת שהוא יהיה מדריך בישיבה התיכונת בשנה הבאה. בעקבות זאת הודיע לישיבה הגבוהה בה למד שהוא עוזב ועובר לעיר בה נמצאת הישיבה התיכונת. והתכונן, במקום שם יעבוד, ללמוד בישיבה גבוהה בחלק מהיום, ובחלק מהיום להדריך בישיבה התיכונת.

הישיבה התיכונת בקשה ממנו שירשם לאיזה קורס לפני כניסתו להדרכה בישיבה

סימן מט – ביטול העסקת פועל קודם שהתחיל

להם שכרם כפועל בטל; והוא שעכשיו אינם נשכרים כלל. אבל אם מוצאים מי שישכירם בשכירותו, אין להם אלא תרעומת. ויש אומרים דאפילו לא מצא רק מלאכה כבדה מזו, רק שרוצים להוסיף בשכרן, צריכין להשכיר עצמן במקום אחר (מרדכי פרק האומנין); ויש חולקין (בית יוסף בשם תלמידי רשב"א). ואם אינם מוצאים להיות נשכרים אלא בפחות, משלם להם הפחת. וכל אלו הדינים כשלא ביקר בעל הבית מלאכתו מבערב, שהוא בפשיעתו; אבל אם לא היתה פשיעת בעל הבית בדבר כלל, הרי זה אנוס, ונפטר כמו שנתבאר..."

במקרה הנוכחי הוא נשכר לשנה ולא ליום, ואפילו לא היה מתחיל את העבודה, **השוכר גרם לו נזק** וזהו **גרמי**, וכיון שעתה אינו יכול למצוא עבודה כזאת, (כיון שכל הישיבות כבר 'סגרו' עם מדריכים לשנה הבאה), וכל המשרות תפוסות, הוא לא ימצא מאומה. ולכן חייבים לו שכרו כפועל בטל.

כך כתב בערוך השולחן (ח"מ סי' שלג ס"ב):

"זה שנתבאר שאין להם זע"ז אלא תרעומות בד"א שאין להם הפסד ע"י החזרה אלא טורח בעלמא אבל כשיש הפסד כגון ששכרן ולאחר איזה שעות חזר בו ובעת ששכרן היה להפועלים מקום אחר להשכיר א"ע ועתה אין להם המקום ה"ז **כדבר האבוד וחייב הבעה"ב לשלם להם שכרם מדין גרמי** ואין זה ענין למבטל כיסו של חבירו דפטור דעסק הגוף שאני אלא שאינו משלם להם רק כפועל בטל כפי שיושב בטל ואינו טורח בהמלאכה כמ"ש בסי' רס"ה".

ועוד, העסקתם אותו **כבר החלה**, מפני שעפ"י דרישתם הוא נרשם לקורס, וכשם

הישיבה התיכונית טוענת שכל העסקתו נסגרה בטלפון, והביטול היה עוד טרם כניסתו, ולכן היא פטורה מכל תשלום. האם הישיבה התיכונית חייבת בתשלום, וכמה.

תשובה

השאלות שצריך לדון בהן:

1. האם בהודעה המאוחרת על אי-העסקתו נחשבים כמזיקים.
2. האם שכירותו כבר החלה.
3. מה דין המבטל שכירות לאחר שהחלה.

א. פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שלג ס"א):

"השוכר את הפועלים והטעו את בעל הבית, או בעל הבית הטעה אותם, אין להם זה על זה אלא תרעומת..."

היינו, אם השכירות עוד לא החלה ולא נגרם נזק לאחד הצדדים ואחד הצדדים בעל הבית או הפועל ביטלו פעולתם אין להם אלא תרעומות זה על זה.

אלא שבמקרה שלפנינו הביטול נעשה ממש לפני תחילת העבודה וכפי שבואר בשאלה.

ב. נפסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שלג ס"ב):

"בד"א שאין להם עליו אלא תרעומת בשלא הלכו, דוקא בשלא היו יכולים להשכיר עצמם אמש כששכרם בעל הבית זה; אבל אם היו נשכרים אמש, ועכשיו אינם נשכרים כלל, הרי זה כדבר האבוד להם, ונותן להם שכרם כפועל בטל; ואם נשכרים בפחות, משלם הפחת. ואם הלכו (ודוקא שהלכו עצמם, אבל לא שלוחם) (המגיד פ"ט בשמם), אף על פי שלא היו מוצאים להשכיר עצמם אמש, נותן

חבל נחלתו

שהישיבה סמכה על הטלפון כאילו הדבר נגמר ע"י שיחת טלפון, או מצד שכל הנתונים לקבלת העובד היו מונחים לפניו, או על סמך היכרות קודמת. לא מסתבר שלתפקיד של שנה שלמה יקבלו מדריך רק על סמך שיחה אחת. (ומי שעושה כן, נראה כמועל בתפקידו כדוגמת יפתח הגלעדי שהתנה ביוצא מפתח ביתו ויצאה לקראתו בתו.

וכי כך מקבלים אדם לתפקיד חינוכי של שנה שלמה!?) וע"כ יותר נראה שהיתה היכרות מוקדמת ביניהם או מפגש היכרות והמכה בפטיש' היתה שיחת טלפון.

עוד נלענ"ד שבימינו קביעה וסיכום בטלפון הם סיטומתא לכל דבר, וכן שמעתי באוזני מהגר"מ אליהו זצ"ל. ואם הצד השני עשה על פיו, כגון שכבר פינה זמנו לקיום ההזמנה או דחה הצעות אחרות, הוא אינו יכול לבטל את סיכומו בטענה שזהו דיבור בלבד.

כתב בערוך השולחן (ח"מ סי' ר"א ס"ב): "וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו כגון במקום שנוהגין שהלוקח נותן ערבון שקורין האנט געלד או במקום שנוהגים שמוסרין להקונה את המפתח לקנות בו הסחורה המונחת שם וכן כל כיוצא בזה ואין בזה חילוק בין קרקע למטלטלין אם הוא מנהג קבוע [ש"ך] ויש מהאחרונים דס"ל דקניין שע"פ המנהג הוא רק קניין דרבנן אבל הרמב"ן כתב דהוי קניין מן התורה [ח"ס] ומועיל גם לעניין בכור וקדושי אשה ולבד זה העיקר לדינא דקניין דרבנן מועיל גם בדבר שהוא מן התורה שכן מבואר בירושלמי כמ"ש בסימן קצ"ח סעיף ז'".

כלומר, אם כך מנהג הסוחרים, הקניין ביניהם נגמר. ולגבי פועלים ושכירים, רק

שפועלים שהלכו לראות את השדה קודם מלאכתם, כבר התחילה השכירות בינם לבין השוכר אעפ"י שעוד לא עשו בפועל מאומה. במקרה הנוכחי הוא הודיע לישיבה הגבוהה שהוא עוזב, ונרשם לקורס מקדים להדרכה שלו לפי דרישת הישיבה התיכונית, ולכן זה נחשב כהתחיל במלאכתו.

כתב בערוך השולחן (ח"מ סי' שלג ס"ג): "יש לפעמים שאפילו אם בשעה ששכרן לא היה להם מקום להשכיר את עצמם מ"מ חייב לשלם להם כפועל בטל, כגון שהתחילו במלאכה ואפילו לא התחילו בעצם המלאכה אלא בההכנה למלאכה כגון ששכרן לחרוש שדהו והלכו אל השדה ומצאוה שהיא לחה ואינה ראויה עדיין לחרישה או ששכרם להשקותה והלכו ומצאוה שנתמלאת מים ואינה צריכה להשקאה או ששכר חמרין להביא לו תבואה ממקום קרוב והלכו לאותו מקום שאמר להם ולא מצאו התבואה וחזרו ריקם עם חמוריהם וכה"ג בשארי מלאכות נותן להם שכרן כפועל בטל שאינו דומה טורח העושה מלאכה להיושב בטל ואינו דומה הבא עם חמורים טעונים לבא ריקם"...

אף במקרה שלפנינו הרי נרשם עפ"י הוראתם לקורס מסויים וא"כ נחשב כאילו התחיל את שכירותו לישיבה כמדריך. עולה שהן מצד דיני מזיק והן מצד דיני שכירות הם חייבים לשלם לו שכר כפועל בטל.

ג. יכולה הישיבה לטעון וכי עשינו קניין? הרי הכל היה בסיכומים טלפוניים, ומדוע לא יבוא דיבור ויבטל דיבור?

ראשית, עצם שכירת אדם לתפקיד לשנה שלמה בטלפון בלבד, מעידה

שנסתפק אם סיטומתא מועיל בשכירות פועלים. וי"ל דאפילו אם סיטומתא לא מהני בדשלכ"ל מ"מ בלשון התחייבות כשנהגו כן, מהני, שהרי לדברי הגר"ח העיקר בהתחייבות היא הגמירות דעת, ואין לך גמירות דעת יותר מחוזה רשמי שמחייב גם עפ"י חוקי המדינה, ומהני לכל הפחות מדין סיטומתא. ויתכן שמועילה התחייבותו בהיא הנאה דנתחייבו זל"ז (אם יש על המזמין להמציא מודד וכד') גמרו ומקני אהדדי, כדמצינו בהרבה מקומות". נראה שגם במקרה דידן, אף שלא היתה התחייבות כתובה, אבל כיון שיש סיכום בטלפון ובו התחייבות מצד ישיבה להעסיק אותו כמדריך בשנת הלימודים הקרובה הקנין נגמר ביניהם.

ה. מצאתי בתשובת הרב ברוך שרגא הל"ו (כתב עת: שערי צדק ח"ה עמ' 360-348) ודעתו שאין קנין שכירות פועלים מתחיל בדיבור בלבד, ואף בסיטומתא צריך מעשה ולא די בדיבור. אלא שהביא בתוך דבריו שתי ראיות לסתירת דבריו.

האחד שבא לפני בית הדין הממונה על תנאי שירות במשרד החינוך והעיד: "שביחסי עבודה סיכום בעל-פה תופס כפי שתופס סיכום בכתב, אם סוכם עם עובד ההוראה בתאריך כל שהוא על היקף עבודה, הרי סוכם זה שריר וקיים לשנה בו סוכם הדבר כאילו היה זה סוכם שנכתב".

וראיה נוספת שסיכום עיסקא בין סוחרי יהלומים מכל העולם הוא באמירת 'מזל וברכה' אפילו לא היתה שום תקיעת כף ושום חתימה על שטר. וכן החוק בבורסות היהלומים שניתן לתבוע בבתי משפט מי שהפר את דברו אחר אמירת 'מזל וברכה'.

אם הצד השני לא הפסיד כלל, ועדיין יכול למצוא עבודה דומה יכול הצד השוכר לבטל, וגם אז יש לו על המזמין תרעומת. דוגמא לכך, פלוני הזמין בטלפון הרצאה על נושא מסויים, וחצי שעה לפני ההרצאה ביטל אותה בטלפון. ההזמנה היתה קניין סיטומתא ביניהם, והביטול הוא ביטול הקניין שמחייב שכר למרצה כפועל בטל שהוא כשליש או מחצה של שכרו.

ד. סיטומתא קונה אף בשכירות פועלים. כתב בשו"ת תורת חיים (מהרח"ש, ח"ב סי' יט): "ומ"מ בעיקר הדין נראה כוונת הריב"ש דבכל מנהג הרמזו במשנה ובגמרא הולכים אחריו, כגון בעניני הקניה אף על גב שאין הענין עצמו מוזכר בגמרא מ"מ כיון דאמרינן סיטומתא קניא ה"ה בכל עניני קניה, וכן בשכירות פועלים בכל עניניהם ודיניהם הולכים אחר המנהג אף על גב שאין הענין עצמו מפורש בגמרא, כיון דגלי לן דבשכירות פועלים הולכים אחר המנהג, וכן בהיא דריש בתרא גבי כותל השותפין, וכן בעניני הנדוניא דאשכחן בגמרא דקאמרי מקום שנהגו לעשות כתובה מלוה וכו', וא"כ בכל עניני הנדוניא והכתובה הולכים אחר המנהג, כיון דגלי לן דבכתובה הולכים אחר המנהג. אמנם במנהג שאינו רמזו בגמרא כגון אם נהגו שמלוה את חבירו בעדים לא יהיה נאמן לומר פרעתי וכיוצא, אין מנהגם כלום לבטל הלכה אלא א"כ התנו עליו".

ואמנם סיכום והזמנה טלפונית אינו מוזכר בש"ס, אבל בימינו הוא נהוג מאד. בפסקי דין – ירושלים (דיני ממונות ובירורי יחסין ט עמוד רלז) כתבו בסוגריים: "ועי' מהרי"ל דיסקין פסקים אות קכו

חבל נחלתו

שליט"א: "אמנם נראה שהחיוב לשלם, הוא משום סיטומתא, שכיון שכן נהגו שהזמנה מתבצעת דרך הטלפון, הרי בדיבורו קנה, וזה דומיא שהמזמין חדר נופש, או שאר המוצרים שנהוג באותו מקום לקבוע את ההזמנה דרך הטלפון, שזה מחייב את שניהם, ולכן היורשים חייבים לשלם".

מסקנה

הישיבה חייבת בשכר פועל בטל של שנה שלמה למי שביטלה את עבודתו כמדריך סמוך ממש לתחילת הלימודים מכל הסיבות שהזכרנו.

עולה בבירור שמילים אלו נחשבות כסיטומתא בין סוחרי יהלומים ללא תקיעת כף וללא שום קניין אחר.

ולכן אף במקרה שלפנינו לפי הבנת שיחות הטלפון נחשבות כסיטומתא וההתחייבות ההדדית חלה. ומי שמפר אותה חייב לפצות את חברו.

ועי' בחשוקי חמד (ביצה לה ע"ב) שדן במחלק חלב שהיה מניח בקבוקי חלב לפני דלתו של אדם והלה נפטר, ועד שבטלו את ההזמנה המשיך בהנחת הבקבוקים לפני הדלת. ותובע על כך את היורשים. וכך כתב הרב זילברשטיין

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

לכאורה מדובר בדיני פועלים. אך יש מקום להתייחס למדריך עפ"י דיני מלמדים. ר' תוס' קידושין (נט, א ד"ה עני המהפך):

"אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחד יכול בע"ה אחר לשכור אותו מלמד עצמו ואינו יכול לומר לו הבעה"ב לך ושכור מלמד אחר דנימא ליה אין רצוני אלא לזה שהרי כמדומה לי שזה ילמוד בני יפה ממלמד אחר".

משמע, שעל מלמד חל דין אחר, מותר להתחרות בו. וממילא התחייבותו ללמד מישהו מסוים אינה מחייבת אותו להמשיך אצל הראשון. וכשם שאב יכול להתחרות באב אחר על אותו מלמד, כך גם מנהל ב"ס רשאי להתחרות בב"ס אחר על אותו מלמד ולבטל את התחייבותו לראשון. ואבוהון דכולהו תקנת ר' יהושע בן גמלא בב"ב (כא, א) ותקנת רב יוסף (שם סוע"ב) שלימוד תורה שונה מכל עיסוק אחר.

אך עיין נתיבות (על סי' רלז ס"ב): "ודוקא דלא עשה קנין להמלמד. משמע שאם נעשה קניין לא רשאי לחזור בו". ולפי מה שהבאתם פסיקות שסיכום טלפוני מהווה קנין מחייב גם במקצוע ההוראה. וצ"ע האם סיכום טלפוני מהווה קניין גם בלימוד תורה. זהו קניין חדש המוסכם בין עובדי ההוראה, וצ"ע אם הוא מוסכם גם בלימוד תורה, שהרי הוא אינו דומה למקצוע ההוראה הרגיל.

תשובת המחבר:

לא נראה לענ"ד, שדין מדריך בישיבה כמלמד ששכרו האב. מוסדות חינוך פועלים על פי תקנות משרד החינוך. סיכום טלפוני הוא סיטומתא, ולכן הישיבה חייבת כלפיו כאילו נשכר בחוזה מלא.

עשה עבירת תנועה ברכב של אחרים ובעליו עמו בתחילת הנסיעה

שאלה

והיא אינה חייבת לו מאומה והוא אינו חייב לה מאומה, ורק גמילויות חסד הדדיות ביניהם. ויש לכך נ"מ לגבי הקנס על עבירת התנועה, כפי שיבורר להלן.

ג. ניתן להגדיר את הנהג כמעין שכיר, שמתוך שנהנה מן הנסיעה ברכב הוא מהנה את בעל הרכב בהסעתה. היינו, אין בין שניהם שכר בממון, אלא כל צד נהנה מן הנהיגה של אותו אדם לירושלים – היא בכך שמסיעים אותה, והוא בכך שהוא מגיע לירושלים ללא הוצאה מצדו.

אם כצד זה שהוא כשכיר לנהוג ברכב, בנסיעה הלך וחזור, הוא כשומר שכר. שכיון שבעלת הרכב נוסעת איתו הוא כשכור להסיעה הלך וחזור, שכרו הוא ההגעה לירושלים, והיא נשכרת שאינה צריכה לנהוג הלך וחזור.

נאמר במכילתא דרבי ישמעאל (משפטים – מסכתא דנזיקין פרשה טז): "אם שכיר הוא בא בשכרו. שומע אני ישבע ויהא פטור, הרי אתה דן, הואיל ונושא שכר מהנה והשוכר מהנה, אם למדת על נושא שכר שנשבע על האונסין ומשלם הגניבה והאבדה, אף שוכר נשבע על האונסין וישלם הגנבה והאבדה; והרי שומר חנם יוכיח שהוא מהנה ופטור מלשלם, הוא יוכיח על שוכר אף על פי שהוא מהנה פטור מלשלם, אמרת הפרש, הואיל ונושא שכר נהנה ומהנה, והשכיר נהנה ומהנה אם למדת על נושא שכר שהוא נשבע על האונסין ומשלם את הגנבה ואת האבדה, אף השכיר נשבע על האונסין ומשלם את הגנבה

אדם רצה להגיע לירושלים לתפילה בכותל. אשה בעלת רכב רצתה אף היא לעלות לירושלים לסידורים שונים. (השניים דרים באותו ישוב). האשה בקשה שהאיש ינהג ברכבה ויביא אותה לירושלים, ואח"כ ייסע לכותל ברכבה, ובשעה שקבעו יאסוף אותה ויחזירם לישוב בו הם גרים. וכך עשו.

לאחר כמה שבועות מאז הנסיעה הזאת, הגיע לבעלת הרכב קנס על נסיעת רכבה בנתיב תחבורה ציבורי מעיריית ירושלים. הקנס היה (עפ"י המקום והשעה) על הנסיעה ברכב לכותל שהיתה בנתיב תחבורה ציבורי, בזמן שהאשה בעלת הרכב לא היתה ברכב. מי צריך לשלם את הקנס?

תשובה

א. דבר הברור הוא שנסיעה בנתיב ציבורי היא פשיעה כאשר הנתיב משולט וברור.

ב. השאלה הקשה היא מה גדרו של הנהג בשעת הנסיעה לירושלים.

ניתן להגדיר זאת כסתם התנדבות והסכמה התנדבותית מתוך שהוא נוסע עם בעלת הרכב, ונהנה מן הנסיעה לירושלים.

אם כצד זה, לא נוצרו ביניהם שום חיובים הדדיים, והנהג הוא נהג בחינם

חבל נחלתו

כשואל, כיון שאת השאלה עשה מיד אחר השכירות.

הגמרא (ב"מ צח ע"ב) נשארה בספק אם דין בעליו עמו ממשיך אף לשאלה, ולכן מוציא מחבירו עליו הראיה והקנס מוטל על האשה כדין שואל בבעלים שפטור אף על פשיעה.

פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' שמו ס"ד): "אבל אם שכרה בבעלים וחזר ושאלה שלא בבעלים, או שאלה בבעלים וחזר ושכרה שלא בבעלים וחזר ושאלה שלא בבעלים, או ששכרה בבעלים וחזר ושאלה שלא בבעלים וחזר ושכרה שלא בבעלים, כל אלו ספק שמירה, בבעלים הוא".

ורמ"א הגיה: "וי"א דאם שכרה בבעלים וחזר ושאלה שלא בבעלים מקרי שמירה בבעלים (טור סי"ו בשם הרא"ש)". כלומר הרמ"א סובר שאין כאן ספק וזו שמירה בבעלים ופטור על הקנס ועל בעלת הרכב לשלם את הקנס.

ו. אולם, נראה לענ"ד שבמקרה זה אין כאן שכירות, ולא שמירה בבעלים.

מהכרת טיב יחסי אנוש בישוב, ומסיפור הדברים, שלא היה שום סיכום בין שני הצדדים, ולא היתה התנאה בין שניהם, אלא גמילות חסד הדדית. ועל כן אין כאן שכירות ולא שמירה בבעלים, וממילא אין כאן פשיעה בבעלים.

אלא, לאחר שנגמרה גמילות החסד בהסעת שניהם לירושלים, הוא שאל את הרכב מן האשה להגיע לכותל (ואפילו היה על כך סיכום מוקדם), ובדרך עשה עבירת תנועה, ולכן על הנהג לשלם את הקנס.

ואת האבדה, ואל יוכיח שומר חנם שהוא מהנה אבל אינו נהנה, והשוכר נהנה ומהנה, לכך נאמר אם שכיר הוא בא בשכרו". וכן נאמר גם בילקוט שמעוני (תורה פרשת משפטים רמז שמו), והובאו צדדים אלו גם בב"מ (פא ע"א).

כלומר מי שנהנה ומהנה אחרים הרי הוא כשומר שכר שמקבל תשלום ומתחייב בשמירה – חייב כשומר שכר. ולכן מי שמסיע אחרים ברכב שלהם – הוא מהנה אותם ומאידך נהנה בעצמו – יהא דינו כשומר שכר.

ד. נ"מ בין הצדדים השונים היא מה קורה אם לנהג היתה תאונה שלא באשמתו, בדרך לירושלים, אם הוא כשכיר הוא חייב בתשלום כדין גניבה ואבידה (אלא שכאן ייפטר מדין 'בעליו עמו'), אבל אם זו גמילות חסדים הוא ייפטר (מצד הדין), והאחריות הממונית תיפול על כתפי בעל הרכב.

נ"מ נוספת שתהיה בין הצדדים האם קיים כאן דין 'בעליו עמו' – על שמירה בבעלים, כיון שבעלת הרכב נוסעת עמו, השכירות היא שכירות בבעלים, ואף על פשיעה הוא פטור (שולחן ערוך חו"מ סי' שמו ס"א).

ה. במקרה שלפנינו הוא הביא את האשה למקום חפצה בירושלים ואח"כ נסע ברכבה לכותל. כלומר פעולתו הראשונה נגמרה, והוא שאל את הרכב לנסיעתו לכותל. את פשיעתו שעליה הקנס מעיריית ירושלים עשה כשואל. האם אמנם הוא נחשב כשוכר ואח"כ

הוספה

ניגש אלי אדם, ושאל: אשתו נסעה עם חברה ברכב של אשתו, ובקשה מן החברה לנהוג כי היא אינה אוהבת לנהוג. חברתה (הנהגת) עשתה עבירת תנועה וקיבלה קנס. מי מהן צריכה לשלמו. והשבתי שבעלת הרכב (אשתו) צריכה לשלם מדיון בעליו עמו והנהגת בפועל היא כשכיר להסיע את בעלת הרכב ופטורה אף על פשיעה אשר גרמה להתחייב בקנס. ולפנים משורת הדין הן יכולות להשתתף בקנס.¹

ז. במקרים אחרים יכול בעל הרכב להתנות שלא יהא דין 'בעליו עמו', ואף שהוא מתנה על דין מן התורה, כיון שהוא דין ממון, יכול להתנות על דין הכתוב בתורה בממון.

מסקנה

אם אמנם לא היתה שום התנאה בין שני הצדדים, אלא הכל היה מהתנדבות וגמילות חסדים הדדיים, הנהג חייב בתשלום הקנס.

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

אתם מתייחסים לקנס כתקלה לחפצא של הרכב שחל עליו דין שואל שבעליו עמו. אך באמת הרכב לא נפגע כלל, הקנס לא חל על הרכב אלא על הגברא, הנהג שעבר עבירה. אלא שהכתובת אליה נשלח הרפורט (=דו"ח עבירת תנועה) היא עפ"י מספר הרכב וכתובת בעליו. לכן נראה לי שהנהג חייב לשלם את הקנס.

תשובת המחבר:

עי' בתשובתי לרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: כל זה אינו לעניין – הרכב לא ניזוק, אלא הנוהג נקנס על שנסע במקום האסור ועליו לשלם.
תשובת המחבר: איני רואה זאת כקנס פרטי לנהג, אלא כנהיגה שלא כראוי, כגון ששאל בבעלים להוליך בבקעה והולך בהר, ועל כן אף על כך פטור השואל משום שמירה בבעלים.

צופה במשחק כדורסל שעיקם רגל של חצובה צילום

שאלה

במחנה קיץ, נער יושב על ספסל מבטון מסביב למגרש כדורסל וצפה במשחק בין נערים, בקרבתו לפניו ממנו לכיוון המגרש מישוהו הניח מצלמה על חצובה צילום לשם צילום המשחק. הנער הבחין בחצובה. ברגע מסויים הנער רץ ופגע בשוגג בחצובה המצלמה, ועיקם את אחת מרגלי החצובה.

האם הנער שרץ צריך לשלם את מחיר תיקון החצובה?

תשובה

א. נאמר בבבא קמא (פ"ב מ"ו):

"אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן סימא את עין חברו ושבר את הכלים משלם נזק שלם".

פרש הרמב"ם (ב"ק פ"ב מ"ו): "אם היה אדם ישן ובא אחר וישן בצדו הרי השני מועד לראשון, שאם הזיק השני את הראשון חייב, ואם הזיק הראשון שישן תחלה לזה שבא וישן בצדו פטור. ואם ישנו כולם יחד הרי כל מי שהזיק מהם את חברו חייב, לפי שכולם מועדין".

וכאן הנער שפגע בחצובה לא ישן, והיה מודע לכך שעומדת חצובה עם מצלמה, ולכן הוא חייב בנזק לחצובה.

ב. אולם צריך לדון בחלקו בנזק של בעל המצלמה והחצובה.

האם מותר להעמיד חצובה בכל מקום? בעל המצלמה והחצובה אינו מעובדי מגרש הכדורסל, גם לא נשכר על ידם לצילום.

הוא החליט על דעת עצמו למקם את חצובתו באזור ספסלי הישיבה אע"פ שהוא יודע שהוא מצמצם את מרחב ראייתם ואת דרכם.

נראה שהוא פעל שלא כראוי. אין לו רשות להעמיד את חצובתו במקום בו אנשים עוברים ושבים ויועד לכך. וק"ו במקום בו יש בני נוער שרצים אנה ואנה. נצייר לנו, שהחליט להעמיד כלי שביר במקום בו אנשים רצים והולכים וכי הוא יכול לטעון: שברת, תשלם!

וכן אם היה מעמיד דבר מה ומישהו מהנערים היה רץ ונפצע – הוא היה חייב לשלם לו את הוצאות ריפוי!

ג. לכן נראה לי שעיקום רגל המצלמה היה בהתרשלות שניהם: הנער שראה שהציבו מצלמה בקרבתו על חצובה ואגב ריצתו עיקם את רגל החצובה, ובעל המצלמה שהציב אותה במקום שמיועדלמעבר אנשים. ולכן הם צריכים להתחלק בתשלום תיקון החצובה.

חבל נחלתו

ועי' חלק כ"ו מספרי סימן נא שיש נזק והניזק¹.
של אדם אחד ששותפים בו המזיק

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

לדעתכם מקום מושבם של הצופים במשחק דינו כרה"ר.
לענ"ד המושבים מיועדים לישיבה בלבד ולהליכה מתונה ולא לריצה. לכן הרץ שהזיק חייב.

תשובת המחבר:

החצובה עמדה לפני המושבים בשטח המיועד להליכת אנשים ולמעבר הצופים למושביהם ולא בין המושבים.

סימן נב

רכב חונה שגרם נזק

נאמר בבבא קמא (כו ע"ב):

"הכיר בה (=באבן שבחיקו) ושכחה, ועמד ונפלה, לענין נזקין – חייב, לענין ד' דברים פטור, לענין גלות – חייב, דאמר קרא: בשגגה, מכלל דהוה ליה ידיעה, והא הויא ליה ידיעה, לענין שבת – פטור, לענין עבד – פלוגתא דרשב"ג ורבנן".

היינו האדם הזה ידע שיש לו אבן בחיקו ושכח – השכחה נחשבת כשגגה ואדם המזיק חייב אם שגג.

באר הרשב"א (בבא קמא כו ע"ב):

"הכיר בה ושכחה לענין נזקין חייב. דאפילו לא הכיר בה חייב כ"ש שהכיר, ולענין ד' דברים פטור כדאמרן דבעינן מתכוין או שיהא פושע גמור כישן בראש הכותל ועשוי ליפול ברוח מצויה כדאיתא לקמן..."
"לענין גלות חייב. דאמר קרא בשגגה מכלל

שאלה

אדם החנה את רכבו. הנהג שכח להפעיל את בלם החניה. הרכב התדרדר ופגע בפח אשפה מפלסטיק. פח האשפה התדרדר מפגיעת הרכב ושבר שמשה של מכונת.

האם בעל הרכב חייב בתשלומי השמשה ובתשלומי פח האשפה (אשר שייך למועצה המקומית) ועפ"י אלו כללי אבות נזיקין יש לדון כאן.

תשובה

א. האדם החנה את רכבו ברשות. האדם לא הפקירו אלא שכח להפעיל את הבלם שבולם את הרכב בעת חניה. ועל כן אין זה בור ברשות הרבים. אלא זהו חפץ שלו שהתרושל בשמירתו.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ו: גם אנשים שרצים רואים חצובת מצלמה וצריך להיזהר. לדעתי השובר חייב במלוא הנזק.

תשובת המחבר: אבל המניח את הכד ברשות הרבים השובר פטור, מפני שאין דרכן של בני אדם להסתכל בדרכים. וכאן מי שמניח מצלמה במקום שבני אדם עוברים אינו שונה לענ"ד מכד, ולכן אף הוא חייב.

חבל נחלתו

דהו"ל ידיעה מעיקרא היא. ואף על גב דלענין שבת קרי ליה שגגה גמורה, לענין גלות חשבינן ליה ידיעה כדאמרן דלענין שבת בעי' מלאכת מחשבת בשעת עשיית המלאכה. והא דאמרינן בשגגה מכלל דהו"ל ידיעה, לאו למימרא דכל שוגג לא יתחייב לעולם באסורין של תורה עד שיהא לו ידיעה מעיקרא, דאוכל חלב בשגגה וכן כל שאר האסורין אף על פי שלא היתה לו ידיעה מתחילה חייב, וכאן טעמא משום דכתיב ביה שגגות הרבה כמו שכתבתי, ולפיכך אין שגגה שנכתבה כאן כשאר שגגות שנאמרו בתורה, ומשום כך אמרו במכות (ז' ב') בשגגה פרט לאומר מותר, ואלו לגבי שבת (שבת ע"ב ב') ולגבי ע"ז (סנהדרין ס"ב א') אמרי' אומר מותר חייב כשאר שוגגין הגמורין".

למדנו מדבריו שאם ח"ו המכונית שנסעה מעצמה היתה הורגת אדם מישראל – היה נהגה ששכחה שאינה בלומה חייב גלות. וכן כאן שהזיק לפח האשפה חייב על נזקו.

וכן פסק הים של שלמה (בבא קמא פ"ב ס' לד): "הכיר בה שהיתה אבן בחיקו ושכחה. לעניין נזקים חייב. לעניין ד' דברים פטור. מאחר ששוגג הוא, לעניין שבת פטור, דהא לא חישוב על מלאכה. לענין גלות חייב. דהא שוגג הוא".

ובמקרה שלפנינו אין זו שכחה רגילה אלא פשיעה, שכן ידוע וברור לכל בעל רכב שכאשר הוא חונה צריך לשלב את בלם החניה שלא יתדרדר. ולכן נראה פשוט שחייב על כך שלא שילב את בלם החניה.

ב. פרש הנצי"ב בהעמק דבר (דברים כו, א):
"ולא שכחתי. לא עברתי על הדינים אפי"

בשגגת שכחה, דאע"ג דקיימא לן שלחי פ"ב דב"ק דשכחה הוא אונס, אינו אלא עד שלא נתחייב בשמירתה, כגון שהניח אבן בחיקו עד שלא היה שם אדם, ואח"כ בא אדם אצלו, והוא שכח שהאבן בחיקו, ועמד ונפל האבן והזיק פטור מד' דברים, אבל אם הניח האבן אחר שהיה שם אדם ושכח אח"כ, באמת חייב בד' דברים".

ובארו בס' דף על הדף (בבא קמא כו ע"ב) "הנצי"ב בספרו העמק דבר על הפסוק (פ' כי תבא כ"ו, י"ד) לא עברתי ממצותך ולא שכחתי, הביא דיון הפוסקים אם שכחה מקרי אונס או לא. וכתב דדבר זה תלוי – שאם עדיין לא חל על האדם חובת הזהירות ושכח, הרי זה מיקרי אונס, וכדמבואר כאן שאם הי' לו אבן בחיקו ושכח ועמד והזיק הרי הוא פטור מד' דברים".

"אבל אם כבר נעשה המצב שהי' מוטל עליו להזהר ושכח, כגון כאן אם היה כבר ראש של אדם סמוך לחיקו, שאז הי' צריך להזהר בעמדו שלא יפגע בו בהאבן, והוא שכח שיש לו אבן בחיקו, אז לא הוה שכחה אונס".

המשפט השני לא נראה לי כהסבר נכון בדברי הנצי"ב. אם מוטלת עליו חובת הזהירות אין זה אונס. ונ"מ למקרה דילן – אם שכח להפעיל בלם חניה אפילו לא היה אדם שם ולא כל דבר הראוי להינזק אין זה אונס אלא זו שגגה. ולכן חייב אם הזיק.

ג. לגבי שבירת השמשה במכונית אחרת בכך הוא ודאי רק גרמא.

כך כתב בס' עץ חיים לרבינו יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרץ (הלכ' רוצח שוגג פ"א):
"אבן בחיקו שהכיר בה ושכחה גולה, שנאמר [במדבר ל"ה], בשגגה, שהיתה לו ידיעה. נשמט ברזל מקתו גולה, מהעץ שמבקע לא

חבל נחלתו

גולה, שאין זה כי אם כח כחו והוי כאונס. זרק אבן להפיל פירות ונפלו פירות והרגו תינוק פטור".
היינו לגבי חוטב עצים שמן העץ המתבקע עץ שביב עץ והרג אדם אינו גולה – משום שהוא כוח כוחו. שהוא

היכה בעץ ומהעץ עץ חלק ממנו והרג. וכאן אין אף כוחו. שהרי כיון שתחילתו בשגגה ואינו מכוחו והפח נדחף ע"י המכונית ושבר שמשה הרי זה גרמא בנזקין ופטור.

סימן נג

חיובי ערל, בן נכר, טמא ובדרך רחוקה בפסח ראשון

יאכל בו – בו הוא אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ובמרור. – ורבי יהודה: כתיב בהאי, וכתוב בהאי".
פרש רש"י (פסחים כח ע"ב):
"לקובעו חובה – האי שבעת ימים תאכלו מצות לאו לאקושי איסור חמץ למצות אכילת מצה אתא, אלא לאקושי אכילת מצה לאזהרת חמץ – לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ, ואפילו בזמן שאין פסח, דלא תימא: על מצות ומרורים יאכלוהו כתיב, אי איכא פסח – מיחייב באכילת מצה, ואי לא – לא".
"בערב תאכלו מצות – קרא יתירה הוא, דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו".
"לטמא ושהיה בדרך רחוקה – שאף על פי שאינו עושה פסח – חייב באכילת מצה".
"לא ניכול – לא נתחייב".
"ערל – שמתו אחיו מחמת מילה".
"בן נכר – מי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ולא לכל התורה".
"כתיב בהאי – ערל ובן נכר, וכתוב טמא ושהיה בדרך רחוקה דליכול מצות, ואף על גב דמצוי יליף מיניה, הלכך איצטריך היקישא לקובעו חובה, ומקראי אחריני טובא כגון

א. ישנם סוגי אנשים בעם ישראל שאינם יכולים להשתתף ולאכול בקרבן פסח בירושלים חלקם בגלל שהתורה הרחיקה אותם וחלקם בגלל שפיזית אינם במקדש. לגבי טמא ובדרך רחוקה מצווים לעשות פסח שני.
מה דינם בחג הפסח הראשון – ט"ו-כ"א בניסן.
ב. נאמר בפסחים (כח ע"ב):
"אמר מר: ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה – שנאמר לא תאכל עליו חמץ, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי שמעון: וכי אפשר לומר כן? והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, – ורבי יהודה, שפיר קאמר ליה רבי שמעון! – ורבי יהודה אמר לך: ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא. – ורבי שמעון לקובעו חובה מנא ליה? – נפקא ליה מבערב תאכלו. – ורבי יהודה? – מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. סלקא דעתך אמינא: הואיל ובפסח לא יאכל – מצה ומרור נמי לא ניכול, קא משמע לן. – ורבי שמעון: טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא, דלא גרע מערל ובן נכר. דכתיב וכל ערל לא

חבל נחלתו

שבעת ימים מצות תאכלו וכגון מצות יאכל את שבעת הימים – לא נפקא ליה קביעות חובה, דהנהו לאו חובה ניהו, אלא: מצות יאכל ולא חמץ, ואם רצה ליזון שלא מחמץ ושלא ממצה – הרשות בידו, ותדע, דהא בכולהו כתיב את שבעת הימים וחובת מצה אינו אלא לילה הראשון, כדילפינן בפרק בתרא, אבל מההוא קרא נפקא לן חובת לילה הראשון, מדכתיב להיקישא גבי פסח, וכדכתיב תאכל עליו מצות כי פסח לילה הראשון, אף היקישא שלא בזמן פסח – ללילה ראשונה, ואהני היקישא לקובעו חובה בזמן הזה, ואהני עליו למימרא דקביעת חובה דהיקישא לאו לכל שבעה, אלא ללילה הראשון.

עולה כי כל הארבעה הללו חייבים בהשבתת חמץ כל הפסח וחייבים באכילת מצה ומרור אע"פ שאינם באכילת פסח.

ג. הראשונים בארו מה החידוש בבן נכר – הרי הוא מצווה ככל ישראל, וכי בגלל שנתנכרו מעשיו ישנה ה"א שיהא פטור ממצוות אלו. עוד העירו לגבי מרור שאם אינו נאכל עם קרבן פסח חיובו מדרבנן. העיר תוספות (פסחים כח ע"ב): "כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו – בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. – תימה גבי בן נכר שהוא מומר אמאי איצטריך קרא פשיטא שחייב לאכול מצה דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה, ואי קמשמע לן דמצי אכיל מצה אף על גב דאסור בפסח הא נמי פשיטא דאטו מצה קדושה אית בה וי"ל דאיצטריך להיכא דנשחט הפסח כשהיה מומר ועשה תשובה **דאף על גב דלא אכיל בפסח** דאין נאכל אלא למנויו מכל מקום חייב לאכול מצה ומרור".

וכ"כ בתוספות רבינו פרץ (פסחים כח ע"ב):

"וא"ת א"כ היכי מיירי הא דקאמר בן נכר (בן נכר) [בן] אינו אוכל אבל הוא אוכל במצה ומרור, בשלמא גבי ערל ניהא דר"ל **דחייב לאכול מצה ומרור**, ומ"מ פסח לא מצי למיכל כדכת' כל ערל לא יאכל בו אבל גבי בן נכר מאי קאמר אי ר"ל שחייב פשיטא דאפי' בפסח נמי הוא חייב שהרי ישראל משומד (ד)חייב בכל המצות האמורות בתורה כמו אם היה נוהג מדת יהודי, ואם לימא שמותר לאכול מצה ומרור פשיטא וכי קדושה יש בהן הא אפילו גוי מצי למיכל מינייהו, ונר' לר"י דלעולם ר"ל חובה **שחובה לאכול מצה ומרור**, וכ"ת אפי' פסח נמי י"ל דמיירי קרא היכא דעשה תשובה בין עשייה לאכילה דהשתא לא מצי אכיל מפסח שהרי עדיין לא עשה תשובה כשנשחט הפסח, וסד"א כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ובפסח לא מצי למיכל, במצה ומרור נמי לא אכיל קמ"ל דמחוייב הוא לאכל מצה ומרור".

וכן באר המאירי (פסחים כח ע"ב): "אף בן נכר והוא המשומד לעבודה זרה נאמר עליו בכאן בו הוא דאינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ומרור. ויש לחקור בה אם בשלא עשה תשובה ומתורת רשות אפי' בגוי כן ואם בשעשה תשובה ובתורת חובה היאך אתה פוטרו מפסח? ופי' גדולי הדורות בשעשה תשובה ואעפ"כ נדחה מפסח ואף על פי שהערל כל שמל חייב בפסח זהו מפני שלא נדחה אלא מצד ערלתו וכיון שמל הרי הוא כישראל גמור, אבל בן נכר שנתנכרו מעשיו אף על פי שעשה תשובה מאוס הוא אצל הקדשים, והרי הוא ככהנים ששמשו בבית חוניו שאסורין לעבוד לעולם. ואני תמה ומה

חמשה עשר בלבד חובה ומשאכל כזית יצא ידי חובתו".

עולה מדברי הרמב"ם שחיוב המצה אינו תלוי בקרבן פסח, ואע"פ שמנוע מעשיית פסח חייב באכילת מצה. כמו כן זמן אכילת מצה בזמן המקדש כל הלילה (ולא כפסח עד חצות).

ה. כמו כן פוסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א): "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת, ומנין שביליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

היינו, ערל (ואף בן נכר), מי שהיה טמא ובדרך רחוקה חייבים בליל הסדר בסיפור יציאת מצרים, וכן חייבים ב'הגדת לבנך'. ז. בפסחים (קכ ע"א) נאמר: "אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. – ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומררים בזמן דאיכא פסח – יש מרור, ובזמן דליכא פסח – ליכא מרור. מצה נמי הא כתיב על מצות ומררים! – מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצת. ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה דרבנן. – אלא הכתיב בערב תאכלו מצת! – ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. דסלקא דעתך אמינא: כיון דפסח לא אכלי – מצה ומרור נמי לא

בין זה לגוי שנתגייר אלא שאני מפרשה במשומד שעשה תשובה לשעתו ר"ל בערב הפסח ואמר שאע"פ שלכל המצות שמצה ומרור בכללם הרי הוא כישראל גמור לענין פסח מיהא הרי הוא כגוי שנתגייר בארבעה עשר ומל וטבל שאין שוחטין עליו מפני שהוא כפורש מן הקבר וצריך שבעה וכמו שאמרו וכי יגור אתך גר ועשה פסח יכול מיד ת"ל כחקת הפסח וכו' וי"מ אותה בשלא עשה תשובה אלא שאינו רוצה להיות משומד לענין הפסח ורוצה לעשות פסח ולאכול מצה ומרור ואמר שמניחין אותו לאכול מצה ומרור ולא לאכול אז הפסח".

והוסיף המאירי (פסחים כח ע"ב) לגבי חובת מרור: "טמא ומי שהיה בדרך רחוקה אף על פי שהם נדחים לפסח שני חייבים הם בראשון למצה ומרור וכן ישראל ערל אף על פי שאין שוחטין את הפסח עליו חייב הוא במצה ומרור ויש מי שפירש שאין חייבין אלא במצה ואף על פי שבסוגיא הזכיר מצה ומרור אשגר לישן הוא שהתלמוד רגיל להזכיר מרור אצל מצה ומ"מ מרור אין חיוב בו מן התורה אלא אצל הפסח וזהו שאמרו בערבי פסחים ק"כ א' מרור בזמן הזה דרבנן" (וכ"כ הר"ן בחידושיו).

ד. פסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א): "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר (שמות י"ב) בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה, אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פירות, אבל בליל

חבל נחלתו

אכילת הפסח מצוה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו **אבל המרור הוא נגרר לאכילת הפסח** ואינו נמנה מצוה בפני עצמה. וראיה לדבר, שבשר הפסח ייאכל לקיום המצוה יהיה עמו המרור או לא יהיה **והמרור לא ייאכל אלא עם בשר הפסח** לאמרו ית' על מרורים יאכלוהו. ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת היא אכילת מרור. ולשון מילתא צלי אש ומצות על מרורים מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי מצוה ומרור. כלומר שהמצוה היא קבוץ אלה. ושם אמרו מנין אתה אומר שאם אין להם מצוה ומרור הם יוצאין ידי חובתן בפסח תלמוד לומר יאכלוהו, כלומר הבשר לבדו, יכול כשם שאם אין להם מצוה ומרור הם יוצאים ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יצאו ידי חובתן במצוה ומרור הרי אתה דן הואיל והפסח מצוה עשה ומצוה ומרור מצוה עשה אם למדת שאם אין להם מצוה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצוה ומרור תלמוד לומר יאכלוהו. ושם אמרו יאכלוהו מכאן אמרו חכמים הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצוה ומרור נאכלין אכילת שובע. לפי שיעקר המצוה אכילת הבשר כמו שאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה והמרור מהנגרר אחר בשר הפסח וחיוביו כמו שיתבאר מלשונות אלו למי שיבינם. והראיה הברורה השרש שגזר בו התלמוד והוא אמרם (פסחים קטו א, קכ א) מרור בזמן הזה דרבנן. כי מן התורה אין חובה לאכלו בפני עצמו ואמנם ייאכל עם בשר הפסח. והיא ראייה ברורה שהוא מן הדברים הנגררים אחר המצוה, לא שאכילתו מצוה בפני עצמה".

וכן פסק הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז הי"ב): "אכילת מרור אינה מצוה מן התורה

ניכול, קא משמע לן. ורבה אמר לך: **טמא ושהיה בדרך רחוקה לא צריך קרא, דלא גרעי מערל וכן נכר**. דתניא: כל ערל לא יאכל בו, – בו אינו אוכל, אבל אוכל במצה ומרור. ואידך: כתיב בהאי, וכתוב בהאי, וצריכי".

פרש רשב"ם (פסחים קכ ע"א):
"מצוה בזמן הזה דאורייתא. לילה הראשון חובה".

"ההיא מבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. ובזמן שביהמ"ק קיים".

"כתיב בהאי וכתוב בהאי וצריכא. דטמא ושהיה בדרך רחוקה לא יליף מערל וכן נכר דהא אית ליה תשלומין לפסח שני הלכך לא יאכל מצוה בראשון עד שיעשה פסח שני ויקיים על מצות ומרורים יאכלוהו אבל ערל וכן נכר דין הוא שייאכלו מצוה בראשון דהא לא אכלי בשני ואי כתב רחמנא בערב תאכלו מצות הוה מוקמי לה בערל וכן נכר משום דלית ליה תשלומין אבל טמא ודרך רחוקה דאית להו תשלומין לא ליחייבו בראשון הלכך כתב רחמנא טמא ושהיה בדרך רחוקה".

ח. על החיבור בין חיובי המצוות בפסח
כתב בספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה נז):

"המצוה הנ"ו היא שזונו לאכול כבש הפסח ליל חמשה עשר מניסן בתנאיו הנזכרים והוא שיהיה צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצוה ומרור והוא אמרו ית' (בא יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו".

"ואולי יקשה עלי מקשה ויאמר למה תמנה אכילת פסח מצוה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצות ושתהיה אכילת מצוה מצוה ואכילת מרור מצוה ואכילת פסח מצוה, אשיכנו אמנם היות אכילת מצוה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר (ע' קנח) וכן

שאינם נכנסים לירושלים לאכול בליל הסדר – כדי שלא יבואו לאכילת קודשים. ערל וטמא פטורים מן הראיה, ומבאר הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"א): "וכבר ביארנו בהלכות ביאת המקדש שאין הטמא ראוי לביאה וכן הערל מאוס כטמא".

מי שהיה בדרך רחוקה חייב בראיית פנים בעזרה ובשאר קרבנות החג: ראייה, חגיגה, שלמי שמחה.

טמא וערל אינם יכולים לאכול במשך החג מקרבן חגיגה כאמור ברמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"ד): "כל החייב בראייה חייב בחגיגה וכל הפטור מן הראייה פטור מן החגיגה, וכולן חייבין בשמחה, חוץ מחרש שוטה וקטן מפני שאינן בני חיוב הרי הן פטורין מכל מצות האמורות בתורה, וערל וטמא מפני שאינן אוכלים בקדשים ואינן ראויין לביאה כמו שביארנו בהלכות ביאת המקדש ובהלכות מעשה הקרבנות".

ונראה שכיון שאסורים לאכול בקדשים ממילא כניסתם לירושלים יכולה לגרום שיאכלו בשר קרבן ולכן אולי מן הראוי שלא יכנסו לירושלים.

ובדברי הרמב"ם לעיל מתורצת שאלת בעל פתח הבית (ר"א מטקטין, הל' קרבן פסח פ"י ה"ט): "גם יש לספק אם פסח שני ג"כ ערל ובן נכר לא יאכל בו". ונראה פשוט שכיון שהוא בשר קרבן ודאי בערלותו אסור לאכלו. ואולי שאלתו אם הערל נימול, וכן בן נכר אם שב בתשובה (כדברי תוס' לעיל).

בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח".

היינו חיוב מרור מן התורה תלוי בקרבן הפסח, בזמן שפסח מן התורה אף מרור מן התורה, בימינו שאין בית מקדש ואין קרבן פסח – מרור מדרבנן. וכן בימיהם מי שלא היה יכול לאכול את הפסח היה חייב מדרבנן במצות מרור כפי שהבאנו לעיל.

ט. עולה לפי דברינו: שכל ארבעת הסוגים: ערל, בן נכר, טמא ובדרך רחוקה, שאינם עושים קרבן פסח חייבים בהשבתת חמץ וכל איסוריו, וחייבים במצה מן התורה ובמרור מדרבנן אף בזמן בית המקדש כיון שאין אוכלים קרבן פסח, וחייבים בסיפור יציאת מצרים.

נראה, שבימינו שאין לנו בית מקדש ואיננו מקריבים פסחים – דינינו נלמדים מאותם שאינם מביאים קרבן פסח ראשון. ואנו חייבים באותן מצוות מן התורה ומדרבנן. ומה שהיה לאותם שלא הקריבו בפסח ראשון בגדר דיעבד – שהרי הם יוצאי דופן מכלל ישראל שעשה פסח כהלכתו בירושלים. בימינו כולנו כאותם שנדחו לפסח שני וחייבים כמותם בהלכות הפסח.

י. נדון בחיובי ארבעת הסוגים שאינם מקריבים פסח בשאר החיובים ובשאר הימים.

בלילה הראשון אף באכילת קרבן חגיגה אין ערל וטמא יכולים להשתתף. ונראה

חבל נחלתו

סימן נד

הנחת תפילין טמאות

שאלה

האם מותר ומצוה להניח תפילין טמאות או להניח כאשר האדם טמא והתפילין טהורות – בזמן שיתחדשו דיני טומאה וטהרה?

תשובה

א. תפילין (הבתים ולא הפרשיות) הם כלי עור כיון שיש להם בית קיבול ונטמאים מטמא מת או מן המת עצמו. כך דברי הרמב"ם בפה"מ (כלים פי"ח מ"ח): "תפילין של ראש יש בו ארבעה בתים מכניסין בכל בית מהן פרשה מארבע הפרשיות, וכל בית מהן כלי קבול בפני עצמו, ושם כל בית מארבעה הבתים קציצה. אמר כי תפילין של ראש אם נטמא במת ונעשה אותו העור **אב הטומאה בלי ספק**"... אם שהו באוהל המת או אם תפילין נגעו במת נעשו אב הטומאה (כגון ל"ע שנהג עם תפילין עליו, ונהרג בתאונת דרכים) והם מטמאים את המניחם והופכים אותו להיות ראשון לטומאה אשר צריך לטהרתו טבילה והערב שמש.

וכן עולה מדברי הרמב"ם (הל' טומאת מת פ"ה ה"א): "כל המתטמאין מחמת המת בין אדם בין כלים טמאים טומאת שבעה, כיצד אדם או כלי שנגע בדברים שמטמאין מן המת במגע, או שנטמא באהל בא' מדברים שמטמאין באהל, וכן אדם שנשא דברים שמטמאין מן המת במשא, הכל טמאים

טומאת שבעה שנאמר כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים".

לפי דברי הרמב"ם ישנם לתפילין שני מצבים מחמת טומאת מת: טמאים שבעה ימים ממגע מת או באוהל המת אשר צריכים טבילות והזאות מי אפר חטאת להיטהר מטומאת מת. או תפילין טמאים טומאת יום אחד אם נגע בהם טמא מת וצריכים טבילה והערב שמש להיטהר.

ב. אפשרות שניה של טומאה היא מן הזב כאמור ברמב"ם (הל' מטמאי משכב ומושב פ"א ה"א): "הזב והזבה והנדה והיולדת כל אחד מארבעתן אב מאבות הטומאות, מטמאין כלים במגע, ומטמא אדם במגע ובמשא, ומטמא משכב ומושב ומרכב מתחתיו ועושה אותן אב טומאה, ומטמא מדף על גבו". כיון שנשים אינן מניחות תפילין, עיקר הטומאה במקרה זה ממגע הזב או שנשאו ע"י הזב. הטומאה ליום ואם הטביל התפילין ביום ועבר הערב שמש – טהורות.

השאלה היא אם לאדם תפילין טמאות בלבד האם יניחן, כאשר אם התפילין נגעו במת מטמאות אותו. כמו כן אם האדם טמא מת או זב והתפילין טהורות האם יניח ויטמא את התפילין? לכאורה חיוב מצות תפילין הוא מוחלט וקבוע ואינו תלוי בטומאה וטהרה לא שלהם ולא של המניח¹.

1. אמנם במועד קטן (טו ע"א) נאמר: "מצורע מהו בתפילין"? והמאירי שם הסיק שלא יניח תפילין, אך אין זה מצד טומאתו, אלא מצד ריחוקו כאבל ומנודה. וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' לח סי"ג):

ג. בשו"ת בשמים ראש (סי' כא) כתוב לגבי הנחת תפילין בטומאה בזמן הזה: "ובעיקר הדין של הנחת תפילין אומר לך מה שאני סובר והוא שלדעתי אין ללבוש תפילין בימי טומאה כלל". מטעם שאין גוף הטמא נקי ואע"פ שמותר בטומאת מת מפני שהותרה בציבור, ומפני שא"א להימנע ממנו אבל בשאר טומאות לדעתו אין להניח, וכן מפני שאסור לטמא את התפילין. (ואע"פ שרוב התפילין בימינו הם מגע טמא מת – ראשון לטומאה).

ד. בבאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא, עשין עשה ב) הקשה על שו"ת בשמים ראש:

"ולכן היה נראה לי לצדד כוונה אחרת בדברי רבינו הגאון ז"ל שם, והוא ע"פ מאי דחידש בתשובות בשמים ראש (סי' כ"א) דאסור ללבוש תפילין בימי טומאה כלל מפני שני טעמים. חדא מפני שהתפילין צריכין גוף נקי ונקיות סניף מטהרה ואין הטמא נקי. ועוד לפי מאי דקיי"ל כרבה בר"ה דאמר (בפ"ק דשבת) ובשאר דוכתי דחייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ק"ו מציין שאין בו אלא אזכרה אחת ואמרה תורה והי' על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו תפילין שיש בהן כמה אזכרות על אחת כו"כ עיין שם. ומעתה לפי מאי דתנן שלהי עירובין שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמינו שלא להשהות הטומאה דברי ריב"ב. ר"י אומר בצבת של עץ שלא לרבות הטומאה. ופירש"י ז"ל כהן מוציאו

בהמינו ואף על גב דמטמא ליה לאבנט שהוא קודש הכי עדיף שלא להשהות הטומאה בעזרה עכ"ל וכן בגמרא שם בד"ה שהווי טומאה כו' כתב וז"ל שהווי עדיף מאפוש טומאה דהא אבנט נמי מידי דקודש הוא עכ"ל עיין שם ומבואר מזה דאיכא איסורא דאורייתא לטמא בגדי כהונה. וק"ו לציץ שיש בו אזכרה וק"ו בן ק"ו לתפילין שיש בהן כמה אזכרות כדברי רבה בר"ה. וכיון דהאידינא אי אפשר לשמרון בטהרה מוטב שלא להניחם עכת"ד שם".

"אלא שבאו שם שני הטעמים כאחד בערבוביא. והוא תמוה טובא. דבאמת המרחק רב ביניהם ונפק"מ טובא לדינא. דלטעם השני אין האיסור אלא משום דאסור לטמא את התפילין ואם כן היכא דכבר נטמאו התפילין שוב ליכא שום איסורא בהנחתן². ודוקא בהנחת תפילין טהורין הוא שיש מקום לאסור מהאי טעמא. אבל לטעם ראשון אין חילוק בזה ובכל ענין אסור לטמא להניח תפילין. ועוד דלטעם השני אין לנו לאסור להניח תפילין אלא לזב ומצורע וטמא מת וכיו"ב שהם אב הטומאה לטמא אדם וכלים. אבל טמא שרץ ונבלה וכיו"ב כיון דאינם אלא ראשון לטומאה ולא מטמאי אדם וכלים אין מקום לאסורם בהנחת תפילין. דהרי תפילין דין כלים יש להם דלא מקבלי טומאה אלא מאב הטומאה. וכמבואר להדיא במתניתין דכלים (פי"ח מ"ח) דתנן תפלה ארבעה כלים וכו' עיין שם. ולפי זה למאי דכתב שם

¹ "מנודה ומצורע אסורים להניח תפילין". וכתב המשנה ברורה (סי' לח ס"ק לח): "מנודה ומצורע וכו' - עיין בל"ח ובש"ך ביו"ד סי' של"ד ס"ב ובשאר אחרונים דפוסקים להיפך וכתב הפמ"ג דיניחו בלי ברכה אבל מביאור הגר"א משמע לכאורה דצריכין לברך ג"כ".
² וכפי שהערנו לעיל זה מצבם של רוב התפילין בימינו, וא"כ לטעם השני של בשמים ראש אין לאסור.

חבל נחלתו

אפילו בצבור. וגם כי בטומאות הללו אין לדון אף בזה"ז משום טומאה דחוייה בצבור. דדוקא טומאת מת היא טומאת צבור בזה"ז אבל טומאת שרץ ונבלה וזבין ומצורעין ובוועלי נדות אינה ברוב צבור גם לדין בזה"ז. מיהו לפי מה שפסק הרמב"ם (בפ"ד ה"ט מהלכות ביאת מקדש) גם קרבן יחיד שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה. וכ"כ התוס' בפסחים (ע' ע"ב) בד"ה הא ודאי וכו' עיין שם. ועל כל פנים כיון דטומאות הללו אינן נדחות לעולם אם כן גם לפי טעם השני זבין ומצורעין ובוועלי נדות אסורין בתפילין. דהו"ל אב הטומאה ומטמאין את התפילין. אלא דבע"ק וטמאי שרץ ונבלה דלא הו"ל אלא ראשון לטומאה לא מיתסרי אלא לפי טעם ראשון. אבל לפי טעם השני מותרין.

עולה מדברי הגר"פ פערלא שטעמיו של הבשמים ראש סותרים זא"ז. הטעם הראשון הוא מצד טומאת האדם שאינו ראוי שיניח תפילין (וזה לא מצוי בשום מקום בש"ס), והטעם השני מחשש טומאה לתפילין. ולפי הטעם הראשון כל טמא אסור ולפי הטעם השני רק כאלה שיכולים לטמא את התפילין. ועצם דברי הבשמים ראש מחדשים מאד.

ה. בארחות חיים (הלכ' תפילין סימן ב) כתב לגבי דורותינו:

"וכל הטמאים חייבים בתפילין כטהורים. וכל הפטורים מק"ש פטורים מתפילין. וכתב הר"י יונה בעל קרי מותר להניח תפילין בלא טבילה וכ"כ הבעל האשכול. ובתשובת הגאונים המשמש מטתו אם יכול לשמור עצמו שלא יתלכלך בטומאה ויוכל לכיין מקום נגיעת הטומאה רוחץ אותו מקום בלבד ויניח תפילין או יתבטל מתפילין אותו היום ע"כ". ולא חש לטעמי שו"ת בשמים ראש.

בבשמים ראש מיד אחר זה וז"ל ואמנם לא משום שאנו טמאי מתים יאסור דטומאת המת דחוייה היא בצבור וכמו דנדחה בעבודה וביאת מקדש ה"ה נמי למצוה שזמנה קבוע ואי אפשר בלאו הכי וכל יום זמנה אבל טומאת קרי לא נדחה בעבודת צבור עכ"ל עיין שם". "ולפי זה לדבריו אין מקום לאסור הנחת תפילין אלא לבע"ק. ואם כן הדבר תמוה דהרי לטעם השני אין מקום כלל לאסור בע"ק בהנחת תפילין. דהרי משנה ערוכה היא בפרק בתרא דזבים (משנה י"א) דבע"ק כמגע שרץ. ומבואר בפיה"מ להרמב"ם והרע"ב שם דהיינו לומר דאינו אלא ראשון לטומאה כמגע שרץ עיין שם. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ה מהלכות אבות הטומאה ה"א) עיין שם ובר"ש (ריש פ"ק דכלים) וכן כתב בפ"י הרא"ש שם עיין שם. וכ"כ התוס' בנדה פרק המפלת (כ"א ע"א) בד"ה אלא מעתה כו' ובמאירי פ"ק דיומא (ו' ע"א) עיין שם. וכן העלה באריכות באור זרוע ח"א (ס' קי"ח) עיין שם בדבריו ז"ל. ואם כן אין בע"ק מטמא תפילין שיש להם דין כלים דלא מקבלי טומאה אלא מאב הטומאה. ואין מקום לאסור בע"ק בתפילין אלא לפי טעם הראשון דתפילין צריכין גוף נקי. ואם כן למה הביא הטעם השני דהרי לפי טעם זה אדרבה יש להתיר בע"ק בהנחת תפילין. מיהו י"ל דנפק"מ לענין שאר הטומאות שאין נדחין בצבור כזבין וטמאי שרץ ונבלה כמש"כ הרמב"ם (בפ"ד מהלכות ביאת מקדש ה"ב) עיין שם ובמש"כ הר"ב לח"מ (ריש פ"ז מהלכות ק"פ) עיין שם. וכן נפק"מ לענין מצורעים. דאע"ג דבזה"ז אין נזקקין לטומאת נגעים דליכא כהן מיוחס. מכל מקום לפי מה שהעלה הר"ב שאילת יעבץ (ח"א סי' קל"ח) דבסימנים מובהקים לא בעי כהן עיין שם. ואם כן איכא טומאת נגעים גם לדין בזה"ז. וטומאת נגעים אינה נדחית

חבל נחלתו

וה"ה לגבי אדם טמא בתפילין טהורות, אם הוא אב הטומאה הוא יטמאן ולכן מן הראוי שלא יניחם אא"כ אין לו שום אפשרות אחרת, ואם הוא ראשון לטומאה יכול להניחם שכן אין הם נטמאים מטומאתו כדין כלים.

אדם שהוא והתפילין שניהם אבות הטומאה או שניהם ראשון לטומאה יכולים להניח.

ו. אם לא נתייחס לדעת הבשמים ראש³ נראה שכאשר יתחדשו דיני טומאה וטהרה בע"ה, מותר להניח תפילין טמאות, אולם יש לחלק בין כאלו שהיו על המת בשעת מיתה או באוהל המת והן מטמאות אדם להיות ראשון לטומאה, לכאלה שטמא מת או זב נגע או נשא אותן.

בסוג הראשון לכתחילה אין להניח שכן האדם הופך להיות ראשון לטומאה וצריך טבילה והערב שמש.

בסוג השני הן לא מטמאות את האדם ולכן אין בעיה להניחן.

סימן נה

תפקידי בית הדין הגדול והרוב הנצרך בו

פתיחה

בית דין הגדול של שבעים ואחד היה יושב בלשכת הגזית. ננסה לסקור מה הם תפקידי בית הדין הגדול ולעמוד בכל תחום מה היתה פעולתו של בית הדין.

א. הקמת בית הדין הגדול וסדריו

הקמת בית הדין הגדול היא החשובה בהקמות בתי הדין. פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"א ה"ג):

"כמה בתי דינין קבועין יהיו בישראל וכמה יהיה מניינן, קובעין בתחלה **בית דין הגדול במקדש**, והוא הנקרא **סנהדרי גדולה ומניינם שבעים ואחד**, שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן שנאמר והתיצבו שם עמך הרי שבעים ואחד, הגדול

בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו, ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש ויושב מימינו והוא הנקרא אב בית דין ושאר השבעים יושבין לפניו כפי שניהם וכפי מעלתם, כל הגדול מחבירו בחכמה יהיה קרוב לנשיא משמאלו יותר מחבירו, והם יושבין בכמו חצי גורן, בעיגול כדי שיהיה הנשיא עם אב בית דין רואין כולן, ועוד מעמידין שני בתי דינין של עשרים ושלושה עשרים ושלושה אחד על פתח העזרה ואחד על פתח הר הבית, ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרי קטנה ויושבת בשער העיר שנאמר והציגו בשער משפט, וכמה יהיה מניינם עשרים ושלושה

3. שיצאו עליו עוררין שהוא מזויף מתוכו.

חבל נחלתו

"עד אימתי יושבין הדיינים בדין סנהדרי קטנה ובית דין של שלשה יושבין מאחר תפלת השחר עד סוף שש שעות ביום, אבל בית דין הגדול היו יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים, ובשבתות וימים טובים היו יושבין בבית המדרש שבהר הבית".

הלכה ב

"אין בית דין של שבעים ואחד צריכין שיהיו יושבין כולן כאחד במקומן שבמקדש, אלא בעת שיהיו צריכין להתקבץ מתקבצין כולן, ובשאר העתות כל מי שהיה לו עסק יצא לעשות הפצו וחוזר והוא שלא יפחתו מעשרים ושלשה יושבין תמיד כל זמן ישיבתן, הוצרך אחד מהן לצאת הרי זה מסתכל בחביריו הנשארים אם ישארו שם עשרים ושלשה יצא ואם לאו לא יצא עד שיבא אחר".

ב. הנחלת תורה שבעל פה ע"י בית הדין הגדול

כתב הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"א): "בית דין הגדול שכירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן".

בית הדין הגדול הוא האחראי למצב הרוחני של הדור. עליו ליזום את הפצת התורה בישראל הקמת מסגרות ללימוד תורה בכל עם ישראל מקטנות עד גדלות ולדאוג שכל החיים מתנהלים עפ"י התורה בשבטי ישראל בכל מקומות התישבותם: בערים ובכפרים, יחידים וציבור. זהו עול גדול ומן הסתם היתה תחת בית הדין

דיינים והגדול בחכמה שבכולן ראש עליהן והשאר יושבין בעיגול כמו חצי גורן כדי שיהא הראש רואה את כולן".

כל הסנהדרין צריכים להיות סמוכים בסמיכת זקנים שתחילתה במשה רבינו. והוסיף הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"א – ה"ד):

הלכה א

"אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים, מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה, יודעים קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואיצטגנינות ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי ע"ז וכיוצא באלו כדי שיהיו יודעים לדון אותם, ואין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים המיוחסים הראויים להשיא לכהונה, שנאמר והתיצבו שם עמך בדומין לך בחכמה וביראה וביחס".

הלכה ב

"ומצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים שנאמר ובאת אל הכהנים הלויים, ואם לא מצאו אפילו היו כולם ישראלים הרי זה מותר".

הלכה ג

"אין מעמידין בכל הסנהדרין לא זקן מופלג בשנים, ולא סריס מפני שיש בהן אכזריות, ולא מי שאין לו בנים כדי שיהא רחמן".

הלכה ד

"ואין מושיבין מלך ישראל בסנהדרין שאסור לחלוק עליו ולמרות את דברו, אבל מושיבין כהן גדול אם היה ראוי בחכמה".

לגבי סדרי הזמנים של ישיבת בית דין הגדול, כתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג ה"א – ה"ב):

הלכה א

מערכת שלמה המסייעת לה ללמד את כל ישראל תורה.

כשאין בית הדין הגדול עוסק בכך, הטענה והאשמה מופנית כלפיהם. כאמור בתנא דבי אליהו רבה (פרשה יב): "ושמא תאמר אותן שבעים אלף שנהרגו בגבעת בני בנימין מפני מה נהרגו, היה להן לסנהדרין גדולה שהניח משה ויהושע ופינחס בן אלעזר עימם, שיקשרו חבלים של ברזל במתניהם, ויגביהו (בגדים) [בגדיהם] למעלה מארכובותיהם, ויחזרו בכל עיירות ישראל, יום אחד בבית אל, יום אחד לחברון, יום אחד לירושלים, וילמדו את ישראל דרך ארץ, בשנה בשתיים בשלש, עד שיתישבו ישראל בארצם, יתגדל ויתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא בעולם כולו שברא מסוף העולם ועד סופו, הן לא עשו כן, אלא כשנכנסו לארצם כל אחד ואחד נכנס לכרמו וליינו ולשדהו, אמר, שלום עליך נפשי, כדי שלא להרבות את הטורח...". את המרכזיות של בית הדין הגדול בהנחלת התורה ניתן ללמוד מהקדמת הרמב"ם ליד החזקה:

"...רבינו הקדוש חיבר המשנה ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבתי והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממה רבינו ושלמדו בית

דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושנונו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. **ורבצו בכל מקום. כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל**".

חלק מן הפעילות של ב"ד הגדול בלימוד התורה היה הכרעה של לימוד מצוות והלכות מן התורה בשאלה שעולה מתוך העם. כאמור ברמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ד):

"כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין, אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול דנין בו בשעתן ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו **לכל השואלים כך הלכה והולכין להן**, משבטל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר".

ההכרעה היתה עפ"י רוב. זאת היתה הפעילות לשעה של בית הדין הגדול. אולם עיקר פעילותם של הסנהדרין היה לדורות במאות תקנות וגזירות ומנהגים שתקנו ובכך הרחיבו את תורה שבעל פה. פסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"א ה"ג): "דברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם וכל דבר

חבל נחלתו

איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית (שבת יד ע"ב), שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה וגזר טומאה על כלי מתכות (שבת טז ע"ב), י"ח דבר של תלמידי ב"ש וב"ה (ע"ז לו ע"ב) פרוזבול (גיטין פ"ד מ"ג), בית בבתי ערי חומה – חולש את מעותיו בלשכה (ערכין פ"ט מ"ד). ועוד ועוד.

כאמור בהקדמה ליד החזקה לרמב"ם: "גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סייג לתורה כמו ששמעו ממשה בפירוש. שנאמר ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת. וכן יתבאר מהם המנהגות והתקנות שהתקינו או שנהגו בכל דור ודור כמו שראו בית דין של אותו הדור. לפי שאסור לסור מהם שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימי ושמאל".

ג. לשכת הגזית

נאמר ביומא (כה ע"א): "אמר אביי: שמע מינה לשכת הגזית חציה בקדש, וחציה בחול". ומקור המקום האמור במכילתא דרבי ישמעאל (יתרו – מסכתא דבחדש פרשה יא): "ואלה המשפטים אשר תשים. נמצינו למדין שסנהדרין באין בצד מזבת, אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנ' (מלכים א' ב כח) וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח". וכן רש"י (שמות כא, א): "ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבת, לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש [המזבח]".

שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממשה רבינו, ודברים שלמדין מן הדין אם הסכימו עליהן בית דין הגדול כולן הרי הסכימו, ואם נחלקו בהן הולכין אחר הרוב ומוציאין הדין אחר הרבים, וכן הגזרות והתקנות והמנהגות אם ראו מקצתן שראוי לגזור גזירה או לתקן תקנה או שיניחו העם המנהג הזה, וראו מקצתן שאין ראוי לגזור גזרה זו ולא לתקן תקנה זו ולא להניח מנהג זה נושאים ונותנים אלו כנגד אלו והולכין אחר רובן ומוציאין הדבר אחר הרבים".

את התקנות והגזירות קבעו בדורות השונים מתוך ראיית צורך הציבור והיחידים בעם ישראל כולו.

כגון: תנאי יהושע בן נון (ב"ק פ ע"ב – פא ע"א), שלמה המלך תיקן¹ עירובין ונטילת ידים (שבת יד ע"ב), תקנת יהושפט מלך יהודה: טבול יום לא יכנס במחנה לוויה (פסחים צב ע"א), עשר תקנות תיקן עזרא (בבא קמא פב ע"א). ועוד מאות תקנות ותנאי בית דין שתקנו בסנהדרין במשך הדורות (דמאי פ"ז מ"ג, שקלים פ"ז מ"ו, כתובות פ"ד מ"ז, כתובות פ"ד מ"ח, כתובות פ"ד מ"י, כתובות פ"ד מ"יא, כתובות פ"ד מ"יב, זבחים פ"ד מ"ו, טבול יום פ"ד מ"ז), תנאי כתובה, תקנות ריב"ז ועוד.

וכן גזרות של בי"ד. כגון: דוד ובית דינו – יחוד עם פנויה (ע"ז לו ע"ב), בי"ד של דניאל שגזר על שמן של נכרים (ע"ז לו ע"א), בי"ד של חשמונאי – ישראל הבא על העובדת כוכבים – חייב משום נשג"א או נשג"ז (עבודה זרה לו ע"ב), יוסי בן יועזר

1. אין תקנות יהושע ושלמה המלך תקנות יחיד מכה המלכות אלא מכה תקנות בית דין. וכן מונה הרמב"ם בהקדמתו ל"ד החזקה את המלכים והנביאים וראשי הסנהדרין ובית דינם.

וכן בזבחים (נד ע"ב): "ואיבעית אימא: גמירי, דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין". ולכן לשכת הגזית סמוכה למקום השראת שכינה.

ליושבי לשכת הגזית היתה השפעת רוחנית של תורה שבע"פ מהיותם יושבים בסמוך למקום השראת שכינה, בנוסף לתועלת המיקום ויכולת השיבה הפיזית (בחול), יש בכך ללמד שסנהדרין שבלשכת הגזית אחראית הן על חיי הקודש והן על חיי החול בישראל. וכמו שמשם יוצאת הלכה לגבי סדרי חיי ישראל בכל מושבותם, ה"ה סדרי המקדש גם הם נעשו עפ"י סנהדרין שבלשכת הגזית.

ולשם היו עולים עם שאלות.

מסופר במדרש תהלים (שוחר טוב; בובר,

מזמור ס):

"כשהלך יואב לעשות מלחמה עם ארם, אמרו לו אין אתה בן בנו של יעקב, לא כן היו התנאים, ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה וגו' ויקח יעקב אבן וירימה מצבה וגו' [ויאמר לכן הגל הזה עד ביני ובינך] (בראשית לא, מד מה מח), כיון ששמע יואב כך לא היה יודע מה להשיבו, בא אצל דוד ואמר לו כך וכך אמר לי ארם, מיד הושיב דוד סנהדרין, וכן אמר שלמה בטנך ערמת חטים [סוגה בשושנים] (שיר השירים ז, א), שני כריתות כרתו אבותינו, אחד כרת אברהם, שנאמר ויהי בעת ההוא ויאמר אבימלך [וגו'] ועתה השבעה לי באלהים [וגו'] ויכרתו ברית (בראשית כא כב כג לב), באו ליכנס בארץ פלשתים, אמר להם אין אתם בניי של אברהם, ואין אתם מקיימין מצות הברית שכרת אברהם עם אבימלך, אמר להם הן אנו מקיימין, אבל אין אתם פלשתים, הלכו להם, וכן הוא אומר והעוים היושבים בחצרים עד

עזה כפתורים היוצאים מכפתור (דברים ב כג), כפרתם באותה שבועה, מיד נכנסו לארץ וירשוהו. וכן ארם אמרו לו ליואב לאו מבניו של יעקב אתם, ולא כך התנה ארם עם יעקב, שנאמר עד הגל הזה ועדה המצבה (בראשית לא נב), אמר להם יואב ולא הם עברו תחלה, שנאמר מן ארם ינחני בלק מלך מואב (במדבר כג ז), ולא זו בלבד, אלא בימי כושן רשעתים [שנאמר ויעבדו בני ישראל את כושן רשעתים (שופטים ג ח)], שהרשיע שתי רשעיות, אחת בימי בלעם, ואחת בימי כושן, כיון שלמדוהו מסנהדרין, אמר למנצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד".

מרדכי (היהודי) היה מסנהדרין של יושבי

לשכת הגזית. מסופר במנחות (סד ע"ב):

"כי מטא עומר, לא הוו ידעי מהיכא אייתי עומר, אכרזו, אתא ההוא חרשא אותיב חדא ידא אאיגרא וחדא ידיה אצריפא, אמר להו מרדכי: מי איכא דזכתא דשמה גגות צריפין או צריפין גגות? בדקו ואשכחוה. כי בעי לאתוי שתי הלחם, לא הוו ידעי מהיכא לאתויי, אכרזו, אתא ההוא גברא חרשא אותיב ידיה אעינייה וחדא ידא אסיכרא, אמר להו מרדכי: ומי איכא דזכתא דשמה עין סוכר או סוכר עין? בדקו ואשכחו. הנהו שלש נשים דאייתו שלש קינין, חדא אמרה לזיבתי, וחדא אמרה לימתי, וחדא אמרה לעונתי; סבור מינה: זיבתי – זבה ממש, לימתי – לימתי ממש, לעונתי – לעונתה, דכולהו חדא חטאת וחדא עולה, אמר להו מרדכי: שמא בזב סיכנה? שמא בים סיכנה? שמא בעינה סיכנה? דכולהו עולות נינהו, בדוק ואשכח".

וכן נאמר בפאה (פ"ב מ"ו): "מעשה שזרע ר' שמעון איש המצפה לפני רבן גמליאל ועלו ללשכת הגזית ושאלו אמר נחום הלבלר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל

חבל נחלתו

ולא מוציאים למלחמת הרשות ולמדידת החלל אלא על פי בית דין הגדול, שנאמר כל הדבר הגדול יביאו אליך. ודבריו עפ"י סנהדרין (פ"א מ"ה).

וכן שנינו בתוספתא סנהדרין (פ"ג ה"ד): "אין שורפין את הפרה ואין עורפין את העגלה (=ע"י מדידת בי"ד הגדול) ואין עושין זקן ממרא על פי בית דין ואין עושין פר העלם דבר של ציבור ואין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד כזה צד הן עושין בית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם הפנימית נאכלת והחיצונית נשרפת וכל שלא נעשית בכל אילו הנכנס לשם אין חייבין עליה..."

עוד שנינו במידות (פ"ה מ"ד): "...לשכת הגזית שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה וכהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים נכנס ומשמש עם אחיו הכהנים".

וכן קידוש חדשים ועיבור שנים באחריות בית דין (ויבאר להלן).
כאשר אנו ממינים את מטלות הסנהדרין:

מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני בזרע את שדהו שני מיני חטין אם עשאן גורן אחת נותן פאה אחת שתי גרנות נותן שתי פאות".

ונאמר בעדויות (פ"ז מ"ד וכן זבחים כה ע"א): "העיד רבי צדוק על זוחלין שקלחן בעלה אגוז שהן כשרים מעשה היה באהליא ובא מעשה לפני לשכת הגזית והכשירוהו".
כל התשובות האלו של הסנהדרין שייכים ללימוד התורה לדור בבית המקדש ובשאר ארץ ישראל.

ד. פעולות המוטלות במיוחד על בית הדין הגדול

פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה ה"א):
"אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין דנין לא את השבט² שהודח כולו ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול כדיני נפשות אלא בבית דין הגדול, אבל דיני ממונות [של כהן גדול] בשלשה, וכן אין עושין זקן ממרא ולא עושין עיר הנדחת ולא משקין את הסוטה אלא בבית דין הגדול, ואין מוסיפין על העיר ועל העזרות

2. פרש הרמב"ם (סנהדרין פ"א מ"ה) "דין שבט, הוא אם הודח השבט כולו, אין דנין אותו אלא בית דין הגדול לפי שאמר יתעלה והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא וכו' היחידים בלבד כגון איש ואשה הוא שנהרגין בשעריך בבית דין של עשרים ושלושה, אבל כל השבט לא, אלא בבית דין הגדול". דבריו הם בניגוד לירושלמי (סנדרין פ"א ה"ג) שמפרש דין השבט: איתא חמי שנים אין דנים כל שכן שבט. אמר רבי מתניה בנשיא שבשבטים היא מתניתא. אמר ר' ליעזר בחורש שבין שני שבטים היא מתניתא". היינו לפי הירושלמי דין השבט הוא בנשיא השבט (בלא לפרט באלו דינים מדובר), או דינים ממוניים בין שבט לשבט.

סימן נה – תפקידי בית הדין הגדול והרוב הנצרך בו

שנאמר לנטות אחרי רבים להטות הטייתך לטובה על פי אחד לרעה על פי שנים, וכל אלו הדברים קבלה הם".

היינו בדיני נפשות הכרעה לזכות עפ"י אחד והכרעה לחובה עפ"י שניים.

וכך פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ט ה"ב): "סנהדרי קטנה שנחלקו בדיני נפשות שנים עשר אומרים זכאי ואחד עשר אומרים חייב הרי זה זכאי, שנים עשר אומרים חייב ואחד עשר אומרים זכאי או שאמרו אחד עשר זכאי ואחד עשר חייב ואחד אומר איני יודע אפילו עשרים ושנים מזכין או מחייבין והאחד אומר איני יודע יוסיפו שנים, זה שאמר איני יודע הרי הוא כמי שאינו שהרי אינו חוזר ומלמד חובה ונמצאו אחר התוספת עשרים וארבעה חוץ מזה המסתפק, אמרו שנים עשר זכאי ושנים עשר חייב הרי זה זכאי, אחד עשר אומרים זכאי ושלושה עשר אומרים חייב אף על פי שהאחד מן הראשונים אומר איני יודע הרי זה חייב שהרי המחייבין רבו בשנים, אמרו שנים עשר זכאי ושנים עשר חייב ואחד אומר איני יודע מוסיפין שנים אחרים, וכן מוסיפין והולכין עד שירבו המזכין אחד ויהא זכאי או ירבו המחייבין שנים או יותר ויהא חייב, היו אלו כנגד אלו ואחד אומר איני יודע או שהיו המחייבין יותר אחד בלבד מוסיפין והולכין עד שבעים ואחד, הגיעו לשבעים ואחד שלשים וששה אומרים זכאי ושלושים וחמשה אומרים חייב הרי זה זכאי, שלשים וששה אומרים חייב ושלושים וחמשה אומרים זכאי דנים אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מהן דברי חבירו ומזכין אותו או מחייבין

נראה שיש משימות שהן של משפטים: דין השבט שהודח, נביא השקר, כהן גדול, זקן ממרא, עיר הנידחת³.

ישנן מטלות שנעשות על פי בית דין ונראה שהכוונה ע"י כמה ממונים מתוך בית הדין: השקאת סוטה, מדידת חלל, שריפת פרה אדומה, עריפת עגלה, בדיקת יוחסי כהנים, קביעת חודשים.

וישנן מטלות שנראה לענ"ד ששותף להן כל בית הדין: מינוי מלך, מינוי כהן גדול, סנהדריות לשבטים, הוספה על העיר והעזרות, הוצאה למלחמת הרשות.

נדון בכל המטלות ומה תפקיד בית דין בכל משימה.

ה. דרך ההכרעה במשפטי בית דין הגדול

לגבי משפטים בבית דין הגדול. פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ח ה"א): "בית דין שנחלקו מקצתם אומרים זכאי ומקצתם אומרים חייב הולכין אחר הרוב, וזו מצות עשה של תורה שנאמר אחרי רבים להטות, במה דברים אמורים בדיני ממונות ובשאר דיני אסור ומותר וטמא וטהור וכיוצא בהן, אבל בדיני נפשות אם נחלקו בזה החוטא אם יהרג או לא יהרג, אם היו הרוב מזכים זכאי ואם היו הרוב מחייבין אינו נהרג עד שיהיו המחייבין יתר על המזכים שנים, מפי השמועה למדו שעל זה הזהירה תורה ואמרה לא תהיה אחרי רבים לרעות, כלומר אם הרוב נוטים לרעה להרוג לא תהיה אחריהם עד שיטו הטייה גדולה ויוסיפו המחייבין שנים,

3. בשום מקום לא מצאנו שבית הדין הגדול משמש כבית דין לערעורים על דין שכבר נפסק בבית דין של שלושה או של עשרים ושלושה.

חבל נחלתו

שאחר רוב רגיל גם לחובה, אבל בדיני נפשות הרי רק עפ"י שנים לחובה.

משיב הרדב"ז:

"תשובה הא קי"ל דאין מטין בדיני נפשות אחרי רבים לרעות אלא א"כ יש שנים מחייבים יתרים על המזכים דכתיב לא תהיה אחרי רבים לרעות אחרי רבים להטות, הטייתך לטובה ע"פ אחד לרעה ע"פ שנים, וכ"כ הרב בעצמו ראש פרק שמיני. וקאמר הכא שאם בא להם דין ממקום אחר שנשאלה שאלה בפניהם שלא בשעת מעשה בין בדיני נפשות וכו' ונחלקו בדין אין מוסיפין עליהן כאשר מוסיפין בשאר בתי דינין אלא דנין אלו כנגד אלו והולכין אחר הרוב ופוסקין הדין אחר הרוב אפי' שיהיה שלשים ושה מחייבים ושלשים וחמשה מזכים. אבל אם בא לפניהם דין מדיני הנהרגין כלומר הלכה למעשה דנין אלו כנגד אלו עד שיפטר והוה כלומר אפי' שלשים ושה מחייבין פטור או שיתחייב שיהיו שלשים ושבעה מחייבין ושלשים וארבעה מזכין ומחייבין אותו דאיכא הטייה לרעה".

"כללא דמלתא שלא בשעת מעשה חותכין הדין וקובעין הלכה לדורות. בשעת מעשה אין ממתין אלא א"כ רבו שנים על המזכין. ואם בי"ד של עשרים ושלשה בא להם מעשה אין ממתין אלא א"כ רבו שנים על המזכין ואם בי"ד של עשרים ושלשה בא להם מעשה ונסתפקו אז מוסיפין בדיינים עד שיתברר הדין או עד שיהיו שבעים ואחד שהוא בי"ד שלם".

עולה שהרדב"ז מחלק בבי"ד של ע"א בין לימוד הלכה ופסיקתה כשהיא כללית ותאורטית שאז נפסקת הלכה עפ"י רוב פשוט, לבין פסיקה למעשה במקרה

אותו, ואם לא ראה גדול שבדיינים אומר נזדקן הדין ופוטרין אותו, שלשים וחמשה אומרים חייב ושלשים וחמשה אומרים זכאי ואחד אומר איני יודע פוטרין אותו, ארבעה ושלשים אומרים זכאי ושה ושלשים אומרים חייב ואחד אומר איני יודע חייב שהרי רבו המחייבין שנים".

אולם לגבי דיני הנפשות המוטלים על

בי"ד הגדול כתב (שם הלכה ג):

"בית דין הגדול שבא להם מחלוקת בין בדיני נפשות בין בדיני ממונות בין בדיני תורה, אין מוסיפין עליהן אלא דנין אלו כנגד אלו והולכין אחר הרוב שלהן, ואם בדין אחד מן הנהרגין נחלקו דנין אלו כנגד אלו עד שיפטר והוה או יתחייב".

ולא באר במפורש באיזה רוב מחייבים או מזכים. נראה לומר לפי הכלל שכתב בפ"ח שאף במשפטי בית דין הגדול הכרעה לחובה עפ"י שנים ולא עפ"י אחד.

נשאל והשיב הרדב"ז (חלק ה ללשונו הרמב"ם – הוספות מחלק ג סימן תקלז [אלף תרצ]):

שאלה: "שוב על לשון הרמב"ם ז"ל פ' ט' מהלכות סנהדרין וז"ל ב"ד הגדול שבא להם מחלוקת בין בדיני נפשות בין בדיני ממונות בין בדין מדיני התורה אין מוסיפין עליהם אלא דנין אלו כנגד אלו והולכין אחר הרוב שלהן ואם בדין אחד מן הנהרגין נחלקו דנין אלו כנגד אלו עד שיפטר והוה או יתחייב. וקשיא לך מאי איכא בין דיני נפשות ובין הנהרגין ומאי איכא בין דנין אלו כנגד אלו והולכין אחר הרוב דרישא לדנין אלו כנגד אלו דסיפא דקאמר עד שיפטר והוה או יתחייב". היינו, המדייק ברמב"ם ימצא שכתב שבבי"ד של ע"א "הולכין אחר הרוב", משמע

על פשטו ומעשה אמנון ואחותו, כדי להקל עליה עד שתודה, אם אמרה הין נטמאתי או איני שותה יוצאה בלא כתובה והולכת לה".

מדידת חלל

פסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ט ה"א - ה"ב):

"הרוג שנמצא נופל בארץ ולא נודע מי הכהו, מניחין אותו במקומו ויוצאין חמשה זקנים מבית דין הגדול שבירושלם שנ' ויצאו זקניך ושופטיך ומודיין ממנו אל הערים שסביבות החלל, אפילו נמצא בצד עיר זו שהדבר ידוע בודאי שהיא הקרובה מצוה למדוד".

"אחר שמודיין ונודעה העיר הקרובה קוברין את הנהרג במקומו וחוזרין זקני ירושלם למקומו, ובית דין של אותה העיר מביאין עגלת בקר משל אנשי אותה העיר ומורידין אותה אל נחל שהוא שוטף בחזקה, וזהו איתן האמור בתורה".

עיבור שנה

לגבי עיבור שנה פסק הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ד הל' ט-ז):

"אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה, כיצד יאמר ראש בית דין הגדול לפלוני ופלוני מן הסנהדרין היו מזומנין למקום פלוני שנחשב ונראה ונדע אם שנה זו צריכה עיבור או אינה צריכה, ואותן שזומנו בלבד הן שמעברין אותה, ובכמה מעברין אותה מתחילין בשלשה דיינין מכלל סנהדרי גדולה ממי שסמכו אותן, אמרו שנים לא נשב ולא נראה אם צריכה עיבור אם לאו ואחד אמר נשב ונבדוק, בטל יחיד במיעוטו, אמרו שנים נשב ונראה ואחד אמר לא נשב, מוסיפין שנים מן המזומנים ונושאים ונותנין בדבר".

"שנים אומרים צריכה עיבור ושלשה אומרים אינה צריכה, בטלו שנים במיעוטן, שלשה

מסויים שאז עפ"י שנים לחובה ועפ"י אחד לזכות ואם לא הצליחו לפסוק פוטרים את הנידון לפניהם.

וע' שו"ת רדב"ז (ח"ה ללשונות הרמב"ם - הוספות מחלק ג' סימן תקעט [אלף תרצד]).

1. מעורבות בית דין הגדול במצוות

כאמור לעיל: השקאת סוטה, מדידת חלל לעגלה ערופה, שריפת פרה אדומה, בדיקת יוחסי כהנים, קביעת חודשים ועיבור שנה, פר העלם דבר של ציבור לא מחייבים פעולה של כל בית הדין הגדול אלא של שלוחים או ממונים בשמם. נביא את המקור לכך:

סוטה

פסק הרמב"ם (הל' סוטה פ"ג ה"א - ה"ב):

"כיצד סדר השקאת שוטה, הבעל בא לבית דין שבעירו ואומר להן אשתי זו קנאתי לה עם פלוני ונסתרה עמו ואלו עידי והרי היא אומרת שהיא טהורה ואני רוצה להשקותה לבדוק הדבר, ובית דין שומעין דברי העדים ומוסרין לו שני תלמידי חכמים לשמרו שמא יבא עליה קודם שתנייה שהרי נאסרה עליו עד שתשתה ומשלחין אותו לירושלם שאין משקין את השוטה אלא בית דין הגדול של שבעים זקנים במקדש".

"הגיעו לירושלם בית דין הגדול מושיבין אותה ביניהן ומאיימין עליה שלא בפני בעלה ומפחידין אותה פחד גדול שלא תשתה ואמריין לה בתי הרבה יין עושה הרבה שחוק עושה הרבה ילדות עושה הרבה שכנים הרעים עושים אל תגרמי לשם הגדול שנכתב בקדושה שימחה על המים. ואמריין לה בתי הרבה קדמוך ונשטפו ואנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליהן ונכשלו ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה ראובן בפלגש אביו

חבל נחלתו

אומרין צריכה עיבור ושנים אומרין אינה צריכה עיבור, מוסיפין שנים מן המזומנין לה ונושאים ונותנין וגומרין בשבעה, אם גמרו כולם לעבר או שלא לעבר עושין כמו שגמרו, ואם נחלקו הולכים אחר הרוב בין לעבר בין שלא לעבר, וצריך שיהא ראש בית דין הגדול שהוא ראש ישיבה של שבעים ואחד מכלל השבעה, ואם גמרו בשלשה לעבר הרי זו מעוברת והוא שיהא הנשיא עמהן או שירצה, ובעיבור השנה מתחילין מן הצד, ולקידוש החדש מתחילין מן הגדול".

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

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

בדיקת יחוסי כהונה

פסק הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ו ה"א): "ב"ד הגדול היו יושבין בלשכת הגזית, ועיקר מעשיהם התדיר שהיו יושבין ודנין את הכהונה ובודקין הכהנים ביוחסין ובמומין, כל כהן שנמצא פסול בייחוסו לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא מן העזרה, וכל מי שנמצא שלם וכשר לובש לבנים ונכנס ומשמש עם אחיו הכהנים".

וכך כתב בשו"ת הרמב"ם (סימן תמ):

"תשובה ושאלתם מה הם המיוחסים. דעו שכל הכהנים שבזמן הזה בחזקה הם כהנים ואינם מיוחסים, והמיוחסים הוא שיעידו עליו שני עדים שהוא בנו של פלוני הכהן ושהוא כשר. וכן צריך שני עדים על אביו שהוא בן פלוני הכהן ושהיה כשר וכן על אבי הכל בעדים עד איש שאינו צריך בדיקה כגון שהעידו שני עדים שאביו של זה או שזה ראינוהו משמש על גבי המזבח או ראינוהו בסנהדרין גדולה לפי שאין בודקין מן המזבח ולמעלה ולא מן הסנהדרין ולמעלה שבית דין הגדול היו בודקין עליהם ואחר כך ממנים אותם בסנהדרין או מניחים אותם לעבוד במקדש ובזה היו הסנהדרין עוסקין תמיד בבדיקת הכהנים".

שריפת פרה אדומה

שריפת פרה אדומה לא נזכרה ע"י הרמב"ם בפירוש ורק ברמז (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ב): "כיצד שורפין אותה, זקני ישראל היו מקדימין ברגליהן להר המשחה ובית טבילה היה שם, וכהן והמסעדין בשריפתה והפרה יוצאין על הכבש ובאין להר המשחה, ומטמאין את הכהן וסומכין הזקנים את ידיהם על הכהן ואומרים לו טבול אחת, ואם היה כ"ג אומרים לו אישי כ"ג טבול אחת".

והכוונה בזקני ישראל לזקני בית דין הגדול כן באר בס' דבר המשפט (הל' סנהדרין פ"ה סעיף יב).

סמיכה על פר העלם דבר של ציבור

פסק הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"י): "אין סמיכה בקרבנות הצבור חוץ משתי סמיכות, על שעיר המשתלח ועל פר העלם דבר, ושלשה מן הסנהדרין סומכין עליו, ודבר זה הלכה מפני משה רבינו שאין בצבור אלא שתי סמיכות".

שבשכנת הגזית לצאת ולהושיבם וכו', יליף בגמרא (סנהדרין טז, ב)."

אולם היד רמ"ה (סנהדרין טו ע"ב) חלק עליו:

"ואין עושין סנהדראות של עשרים ושלושה לשבטים אלא בב"ד של שבעים ואחד לא שצריכין לצאת להושיבין אלא שהשבט וסנהדריו הולך אצל ב"ד הגדול שבירושלים והן ממנין אליהן סנהדרין והולכין להן וי"א שצריכין ב"ד הגדול שבשכנת הגזית לצאת ולהושיבין ואינו נראה".

ודעת הרמ"ה יותר מסתברת שאין בי"ד הגדול יוצא כולו למסע של חודש ימים כדי להעמיד סנהדרין לכל שבט ושבט וק"ו שלא לכל עיר ועיר כרש"י, אלא השבט מגיע לירושלים.

הוספה על העיר והעזרות

נאמר בשבועות (פ"ב מ"ב): "שאינן מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם וכל ישראל אחריהם".

כתוב במשנה שבית דין מהלכים אחריהם, ולא נאמר האם בית דין הוא בין המחליטים על הוספה על ירושלים או על העזרות. או שהם רק משתתפים בקידוש עצמו.

אמנם הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"י) פסק:

"בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו".

היינו הם המחליטים והם אח"כ משתתפים בקידוש העיר והעזרות.

וכך פרש ר' עובדיה מברטנורא (סנהדרין פ"א מ"ג): "סמיכת זקנים. על ראש פר העלם דבר של צבור". וכיון שההעלם הוא של הסנהדרין שהורו הוראת טעות ברור שהם צריכים לסמוך על הפר.

ז. תפקידים ששייך להם כל בית הדין הגדול

המטלות ששותף להן כל בית הדין הגדול הם: מינוי מלך, סנהדריות לשבטים, הוספה על העיר והעזרות, הוצאה למלחמת הרשות. ננסה לעמוד מה תפקיד בית הדין בכל המטלות.

מינוי מלך

פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ג): "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאוול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו".

נראה שבי"ד היה צריך לשקף את רצון העם, אבל ההחלטה לא היתה במנין, שרוב לכאן ומיעוט לכאן. בעיקר מפני שהקובע היה נביא, ובי"ד היה צריך להסכים לו. וכתב בערוך השולחן העתיד (הל' מלכים סי' ע"א ס"ח) שרק על תחילת שושלת היה צריך נביא ואח"כ המלכות עוברת בירושה מאב לבנו. ונלענ"ד שאף בהכרעה מי מבניו ימלוך, בית הדין הגדול אינו מעורב, בגלל הסיכון האישי מאותם שנדחו מן המלוכה.

מינוי סנהדריות לשבטים

פרש רש"י (סנהדרין ב ע"א): "שהיו מושיבים סנהדרי קטנה של עשרים ושלושה בכל עיר ועיר, כדכתיב (דברים טז) תתן לך בכל שעריך וצריכין בית דין הגדול

חבל נחלתו

וכך באר בשעורי הרב (סולובייצ'ק, סנהדרין יד ע"ב):

"שיט) הנה כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו ה"י) בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין, ויש להם למשוך העזרה עד המקום שירצו מהר הבית, ולמשוך חומת ירושלים עד מקום שירצו. ושם (ה"א) אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא על פי המלך וע"פ נביא ובאורים ותומים ועל פי סנהדרין של שבעים ואחד זקנים שנאמר וכו'. וצריך ביאור אמאי כפל שתי פעמים דין זה דבעינן דעת הבית דין להוסיף על העיר והעזרה. ועוד צריך ביאור מה שכתב בהלכה י דבעינן רצון הבית דין להוסיף, הרי אי בעינן דוקא סנהדרין גדולה להוספה גופא, וכמבואר בהלכה י"א, אם כן הרי פשיטא דאיכא כבר רצונם בזה, ולמה התנה דבעינן בזה בית דין שרצו ומה הוסיף בזה. והנראה לומר בביאור דעת הרמב"ם, דבאמת איכא שני דינים נפרדים בהשתתפות של בית דין הגדול בהוספה על העיר והעזרות. דבעינן פסק והוראה על ההוספה, וזה דוקא על פי בית דין של שבעים ואחד כשהם מצויין במקומם בלשכת הגזית, דדוקא שם חלין כל דיני סנהדרין גדולה של שבעים ואחד, וזה מה שכתב הרמב"ם בהלכה י' דבעינן רצונם של בית דין הגדול לעצם הענין של ההוספה, דהיינו דבעינן הוראה על ההוספה. וחזן מפסק דין והוראה על ההוספה, איכא גם כן דין בפני עצמו, דבעינן שבית דין הגדול בעצמם יעשו את מעשה ההוספה. ואף שבודאי ישנה לרצונם בשעת מעשה שעושין את מעשה ההוספה, מכל מקום אין זה מועיל לענין פסק והוראה על ההוספה, דבעת ההוספה הרי הם כבר נמצאין מחוץ ללשכת הגזית, ופסקם דאז ליכא עליה תורת הוראה של סנהדרין הגדולה.

והא דבעינן לכל סנהדרין הגדולה למעשה ההוספה, ואף דהוון מחוץ ללשכת הגזית, לכאורה צריך לומר דאין זה בתורת סנהדרין עצמה, אלא דבעינן שמעשה ההוספה יהיה על ידי כל גברא המנוי בסנהדרין, דנוסף על דין סנהדרין גדולה, איכא גם כן חלות שם מינוי בגברא על כל חברי הסנהדרין, ודבר זה שייך אפילו בשעה שנמצאים מחוץ ללשכת הגזית. ונראה שהוא הדין נמי לדעת ראב"י, דאמרין הכא דצריכין כל סנהדרין הגדולה למדידת העגלה, דאין זה בתורת סנהדרין הגדולה, אלא בתורת חברי סנהדרין הגדולה, וכמו שלדעת רבי יהודה בעינן שלשה מחברי הסנהדרין, ולדעת רבי שמעון בעינן חמשה מחברי הסנהדרין, לדעת ראב"י בעינן כל ע"א חברי סנהדרין להך מדידה. וכן הכא, דבעינן כל חברי הסנהדרין למעשה ההוספה על העיר והעזרות, אבל אין זה בתורת סנהדרין הגדולה, וכמבואר."

"שכ) אמנם, יש להעיר על זה דלכאורה דעת הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות קנ"ג) הוא דכשבית דין הגדול אינם בלשכת הגזית, שבטל מהם חלות שם בית דין הגדול מכל וכל, ורק נשאר עליהם הך חלות מינוי שבגברא, אבל ליכא עליהם שם בית דין הגדול עתה. ואם כן לדידיה צריך לומר כמו שביארנו, דבית דין הגדול מורים בתורת סנהדרין במקומם בלשכת הגזית, ואחר כך עושין מעשה ההוספה בתורת חברי הסנהדרין. אמנם, בדעת הרמב"ם החולק על הרמב"ן, יתכן דאף שבית דין הגדול אינם במקומם בלשכת הגזית, מכל מקום עדיין איכא עליהם חלות שם בית דין הגדול, אלא דלהוראת בית דין הגדול בעינן שיורו דוקא מלשכת הגזית. ואם כן יש לומר באופן אחר קצת, דהוראת ההוספה צריכה להיות בעודם בלשכת הגזית

ומשמע שבסמכות בית דין לקבוע אם לצאת למלחמת הרשות.

ויותר מזה באר המאירי (סנהדרין טז ע"א): "ואין יכול לכוף את העם לצאת בה (=במלחמת הרשות) אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". עולה שסנהדרין היא המכריעה אם לצאת למלחמה.

במרומי שדה (ברכות ג ע"ב) באר את רש"י: "ונמלכין בסנהדרין. פירש"י תפלה דבעצם המלחמה שואלין באורים ותומים. ויודעים שינצחו. ומכ"מ נצרכים לתפלה. שרבים ניזוקין במלחמה אפילו כשהם נוצחים ומלחמת עמלק ומדין יוכיח שנצרכו להתפלל אף על גב שידעו שינצחו".

אולם בהערות הגר"ש אלישיב (ברכות ג ע"ב) – **במה ששאלו בסנהדרין ובאורים ותומים כתב:**

"יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים". חזינן הכא, שאע"פ שנועצו באחיתופל עדיין היה להם לידע אם עצתו אמת, ולכך שואלין באורים ותומים. ומה ששואלין בסנהדרין. הוא משום שאין יוצאין למלחמה אלא עפ"י סנהדרין כמבואר במתני' דריש סנהדרין (ב א) ומשום כך הקדימו הסנהדרין לאורים ותומים משום שקודם שנטלו רשות מן הסנהדרין אין האורים ותומים משיבים, וכמו שמוכח ממש"כ רש"י להלן (ד א) ד"ה וכן".

"ויש לתמוה עמש"כ רש"י בד"ה נמלכין שנטלים מהם רשות כדי שיתפללו עליהם, וצ"ע שהרי ענין הסנהדרין הוא כדי שיוכלו לידע אם לצאת למלחמה, ולמה כתב שהוא כדי שיתפללו עליהם".

וכמוהו אף הגר"ח"ד הלוי בדבר המשפט (הל' סנהדרין פ"ה) כתב: "ופשוט הוא דאין לך דבר גדול מזה, להוציא את העם למלחמה,

דוקא, אלא דמעשה ההוספה אכן נעשית בתורת בית דין הגדול, ולא בתורת חברי הסנהדרין בלבד. אלא דאף שאיכא עליהם שם בית דין הגדול מחוץ ללשכת הגזית, אבל הוראתם בתורת בית דין הגדול צריכה להיות בעודם בלשכת הגזית דוקא, ומשום הכי הוראת ההוספה אכתי צריכה לצאת מלשכת הגזית כמבואר, וזהו ביאור שני הדינים שברמב"ם שהבאנו לעיל. (ויתכן דאיכא עוד הבדל בזה בין דעת הרמב"ם לרמב"ן, לענין הבנת הגמרא בהוריות יא ע"ב בעא מיניה רבי מרבי חייה כגון אני מהו בשעיר, ע"כ. שהרי בימי רבי היה הסנהדרין בטבריא, ולא היו במקומן בלשכת הגזית, ואם נתפוס שעדיין היה עליהם חלות שם בית דין הגדול אף בטבריא, אם כן ממילא מובן הצד שהיה לרבי גם כן חלות שם נשיא סנהדרין, דעדיין היה חלות שם סנהדרין, ואם כן שפיר יש לצדד ולומר שהיה רבי מתחייב בשעיר נשיא".

הוצאה למלחמת הרשות

במשנה בסנהדרין (פ"א מ"ה) לא בואר מה תפקיד הסנהדרין בהוצאה למלחמת הרשות. האם הם סמכות מאשרת ליוזמת המלך ויכולים אף להתנגד לה.

בברכות (ג ע"ב) מתואר: "אמר להם: לנו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים". פרש רש"י (ברכות ג ע"ב): "ונמלכין בסנהדרין – נוטלין מהם רשות, כדי שיתפללו עליהם". נראה מרש"י שלבית הדין לא היה סמכות אישור המלחמה.

אולם רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, סנהדרין ג ע"א) כתב: "ומוציא למלחמת הרשות וכו', כלומר צריך שימלך עם ע"א סנהדרין אם ילחם במלחמת הרשות כדי שיתפללו עליו לפני הלחמו עם אויביו".

חבל נחלתו

וקיימו קושית הגמ' דדלמא סנהדריה גדולה המוזכרים בקרא דוכל העדה הוא רק לאשמועינן דנשאלין להם באורים ותומים אבל אין רשותם מעכב המלחמה, והא דנטל דוד רשות מסנהדרין לאו מכח חיובא דקרא עביד הכי רק מדעתיה דנפשיה בכדי שיתפללו עליהם, ואיך נדע עדיין דנטילת רשותן מעכב שלא לצאת. ואף אם נאמר דהמשנה סמך דאין לנו לשנות מן מה שעשו בימי דוד, דמלבד דזה דוחק לומר על מנהג שנהגו מדעת עצמם בימי דוד שיהיה מעכב לדורות, אלא אף אם נדחוק דמה שנהגו בימי דוד מעכב לדורות, אכתי מנא להו להמתניתין דאין יוצאין למלחמת רשות בפחות מע"א, ודלמא ההמלכה בסנהדרין שהיה בימי דוד לא היה רק בסנהדריה קטנה של כ"ג. ובפרט לפי טעמו של רש"י דההמלכה היה בכדי שיתפללו עליהם, ומה לי אם הם ע"א או כ"ג, ואנו לא מצינו שום יתר שאת אשר לתפלה בציבור רק שיהיו במספר עשרה, וכשהגיעו למספר הזה אין חילוק אם המה עשרה או יתר על כך, ודברי רש"י אלה תמוהים ומופלאים באין פותר אותם".

וא"כ ביד המלך נשאר בתימה על רש"י. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כ סימן מג שמוקדש למלחמת הרשות) כתב: "ויתכן, שהגדרת הדברים היא, שלהוציא למלחמה רק המלך מוסמך, אלא שבמלחמת מצוה אינו צריך נטילת רשות מסנהדרין, ובמלחמת רשות צריך רשות סנהדרין ובלעדי הרשות אינו יכול להוציא – אבל לא הסנהדרין הם המוציאים אלא המלך הוא המוציא, ואם המלך אינו מצוה לצאת למלחמה אף אם הסנהדרין החליטו ונתנו רשות לצאת – אין יוצאים למלחמה – וזהו הענין של נטילת רשות, אבל המוציא והמכניס למלחמה הוא רק המלך".

והוא ודאי "דבר גדול" המסור לסמכות בית – דין הגדול".

הרמב"ם בפה"מ (סנהדרין פ"ב מ"ד): כתב: "ומתנאי מלחמת הרשות שלא תהא אלא במלך וסנהדרין".

וכתב בפרי האדמה (הל' מלכים פ"ה ה"ב): "וראיה לזה ממ"ש הוא ז"ל רבינו [שם] בפ"ק דילפינן לה מההיא דדוד שלא היה יוצא למלחמת הרשות אם לא היה מתיעץ בסנהדרין וכו' [עכ"ד]".

וכך כתב ביד המלך (לנדא, הל' מלכים פ"ה ה"ב): "והנה כוונת תירוץ הגמרא הוא, דכיון דחזינן בדוד דהיה עושה שתיים דהיה נמלך בסנהדרין והיה שואל באורים ותומים הרי בודאי היה מקובל לו דהא דמידכר סנהדריה גדולה בקרא לאו לאשמועינן דנישאלים להם באורים ותומים, רק דהמלכה בהם מעכב המלחמה, ומבלעדי רשותם אין רשאי לצאת למלחמת רשות, דאם לא היה מקובל כך לבית דינו של דוד אמאי היו נמלכין אז בסנהדרין. וכיון דההמלכה בסנהדרין שהיה בימי דוד היה מכח הסנהדרין המוזכרים בקרא הרי ממילא היה ההמלכה בסנהדריה גדולה של ע"א כאמור בקרא וכל העדה, דהיינו כל הסנהדרין במספרם שבעים ואחד, וכאמור במתניתין דאין יוצאין למלחמת רשות פחות מע"א, אבל אי לאו קרא מעובדא של דוד לחוד אף דאנו יודעין דהיו נימלכין בסנהדרין בכל זאת אין הדבר מפורש אם היו נימלכין בסנהדריה קטנה של כ"ג או בסנהדריה גדולה של ע"א, ולא היינו יודעין עדיין דביציאות למלחמת רשות צריכין סנהדריה גדולה. וכיון דדינא דמתניתין הוא רק מקרא דוכל העדה, א"כ לטעמיה של רש"י שכתב בפ"ק דברכות דההמלכה בסנהדרין שהיה בימי דוד היה בשביל שיתפללו עליהם, הרי לפי זה קאי

ושוב צ"ע דעת הרמב"ם בזה אמאי השמיט דין זה מהל' סנהדרין. (וכן יש להעיר על דברי הרמב"ם, דאיתא בתוספתא שם שאין שורפין את הפרה אלא בבית דין של שבעים ואחד, ובהל' פרה אדומה פ"ג ה"ב כתב רק דצריך שיהיה בפני זקני ישראל, וגם זה השמיט הרמב"ם מהל' סנהדרין, וכן צ"ע בזה).

"ג) ואפשר לומר בזה, דהא דבעינן סנהדרין הגדול להעמדת כהן גדול אין זה לעצם המינוי, דבאמת לא בעינן בית דין הגדול למעשה מינוי כהן גדול. **אלא בעינן בזה פסק והוראה דהך כהן כשר** הוא לעבודה. דהנה כתב הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ו הי"א) בית דין הגדול היו יושבין בלשכת הגזית ועיקר מעשיהם התדיר שהן יושבין ודנין את הכהונה ובודקין את הכהנים ביוחסין ובמומין וכו'. ומשום הכי הוא דאמרינן (קידושין עו ע"ב) דאין בודקין מן המזבח ולמעלה ומן הדוכן ולמעלה, שסנהדרין יושבין שם ובודקין, דכל כהן העובד בעי הוראה מבית דין הגדול שכשר לעבודה. ואם כן יש לומר דהוא הדין בהעמדת כהן גדול, דבית דין הגדול הם הקובעין בהכשר כהונה, **וכהן גדול נצרך להוראת הבית דין שכשר הוא מדין בדיקת כהן לעבודה על גבי מזבח**, כלומר דהך דין הוא מדיני יחסי כהונה והכשר עבודה. ואפשר דהא דבעינן לבית דין הגדול לפסק זה, ולא סגי לן בפסק שיצא משאר בתי דין להכשר כהונה, משום דאם הורה ב"ד דעלמא דכשר הוא, אם כן יוכל בית דין אחר או בית דין הגדול להורות להיפך דפסול הוא, ומכיון שכן אין הכשרו ודאית, אלא אם כן הוכשר על ידי בית דין הגדול, שאין בית דין אחר יכול להורות כנגדם, וממילא בעינן שבית דין הגדול ישירהו כדי שיהא בו הכשר מוחלט על ידי הוראה שאחר לא יוכל לבטלה. ולפי

ועי' בס' עמוד הימיני סימן יד שהוקדש להוצאה למלחמת הרשות ולהסברת שיטת רש"י.

מינוי כהן גדול

כתב בשעורי הרב (סולובייצ'ק, סנהדרין יח ע"א) – **בעינן מינוי כהן גדול על ידי סנהדרין:**

"א) בתוספתא (סנהדרין פ"ג מ"ב) איתא אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בב"ד של שבעים ואחד וכו'. וכן הוא ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד הט"ו) דאין מעמידין כהן גדול אלא בית דין של שבעים ואחד. אמנם, לא הביא הרמב"ם דין זה דמינוי כהן גדול בעי בית דין של ע"א בהל' סנהדרין (ריש פ"ה) תוך שאר הדברים הנצרכין לבית דין הגדול, ואף שכתב שם שאין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של ע"א. וכבר העיר על זה בלחם משנה שם, וצריך ביאור אמאי השמיט הרמב"ם דין זה מהלכות סנהדרין.

"ב) אלא דיש להעיר, דנראה דחלוק דין מינוי כהן גדול מדין מינוי מלך, דבמינוי מלך כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ג) אין מעמידין מלך תחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים וכו', ודקדק הרמב"ם לומר דרק בתחילה בעינן בית דין של ע"א למינוי מלך, אבל לא כתב כן בשום מקום לגבי מינוי כהן גדול. וביאור דבריו נראה, דמלך בן מלך אינו צריך שיימנה על ידי סנהדרין, ומשום הכי מלך בן מלך לא בעי משיחה (הוריות יא ע"ב), אלא יורש את מינויו ממילא. מה שאין כן בכהן גדול בן כהן גדול, נראה דרק זכות להך מינוי באה לו בירושה, אבל עצם המינוי לא ניתן לירושה, ולכן בעי כל כהן גדול מינוי בפני עצמו. אבל מכל מקום העולה מכל זה דאף כהן גדול בעי מינוי מבית דין של ע"א,

חבל נחלתו

לכאורה קשה, דהא בירושלמי (הובא בתוס' יומא יב ע"ב ד"ה כהן גדול) איתא דכהן גדול מתמנה בפה ומסתלק בפה, ופשטות הלשון מורה שזה בתורת מינוי, ולא רק בתורת הוראה או רשות גרידא. ובתוס' שם ביארו דהמינוי בפה נתהווה על ידי המלך ואחיו הכהנים, אבל לפום ריהטא בדברי הרמב"ם היה נראה דדבר זה נעשה רק על ידי בית דין הגדול, שהרי לא הזכיר מלך או אחיו הכהנים בשום מקום לגבי מינוי כהן גדול, אלא רק כתב בהל' כלי המקדש דהמינוי הוא על ידי בית דין הגדול. ואם כן מוכח דנצרכין לבית דין הגדול לעצם מעשה המינוי, ואינו רק רשות והוראה גרידא, ועדיין צ"ע.

זה יש לומר דלא בעינן בית דין הגדול עבור עצם המינוי, אלא דבעינן רשות הסנהדרין והוראתם כתנאי בעלמא, כדי שיהא בו הכשר מוחלט, ומשום הכי הוא דלא שייך מינוי כהן גדול לסנהדרין הגדול בעצם מעשה המינוי, ולכן לא הביאו הרמב"ם בהל' סנהדרין תוך שאר דברים הנצרכים לסנהדרין בעצם חלותם. (וכעין קידוש החדש, שגם כן לא הביאו הרמב"ם בהל' סנהדרין פרק ה', דהתם נמי בית דין הגדול אינם עושים את עצם מעשה הקידוש, אלא דבעינן רשותם כדי שיחול מעשה הקידוש שעל ידי בית דין אחר, וכיון דדין זה הוי רשות גרידא, אפשר דמשום הכי לא הביאו הרמב"ם בהל' סנהדרין.) אלא דתירוץ זה לגבי כהן גדול

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

מינוי מלך

אם יש נביא חייבים לקבל את דעתו ולא לחלוק עליו. אך בהעדר נביא רצון העם קובע כמבואר ברמב"ם (פ"ה מהל' גזלה הי"ח):

"במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם".

אלא שא"כ מה תפקידו של ביה"ד, המובא בהל' מלכים פ"א?

צ"ל שביה"ד יכול להטיל וטו על רצון העם. כגון אגריפס, בסוטה (מא, ב), העם אמר "אחינו אתה", אך לדעת התוס' שם הוא היה בעצם פסול למלוכה. ביה"ד הגדול היה יכול וצריך לפסול אותו. אך באותם ימים, אחרי ינאי, כבר חל הדין שמלכי ישראל לא דנים ולא דנים אותם. כלומר ביה"ד היה מנוע מלהתערב בענייני המלוכה, בפרט כשהשלטון הרומי הוא זה ששלט בעצם באותם ימים בא".

אך לפני ינאי, ביה"ד היה הקובע, גם בניגוד לרצון העם. ולא כמו שכתבתם שביה"ד לא התערב בשאלה מי מבניו של המלך של המלך שמת יתמנה במקומו בגלל הסיכון. התחשבות בסיכון החלה רק מימי ינאי ואילך. עד אז התקיים הפסוק "לא תגורו מפני איש" ביה"ד היה הסמכות, להלכה ולמעשה, מעל למלך.

(יש לנושא זה השלכה אקטואלית. עם כל ההסתייגות מהערכאות הנהוגות היום בישראל, מ"מ מכיון שלמעשה זו הערכאה היחידה הקיימת במדינה בתחום הפלילי והציבורי, גם ההלכה מכירה בה בנושאים אלו. אולי יש להקיש מסמכותו של ביה"ד

חבל נחלתו

הגדול לשאלה העקרונית העולה כיום על הפרק במדינת ישראל מי הסמכות הגוברת, האם העם, באמצעות הרשות המחוקקת – הכנסת, או הרשות השופטת – ביהמ"ש. לפי התורה, הרשות השופטת היא הגוברת. עם כל חשיבותו של העם וסמכותו, כגון במינוי מלך, השיקולים שלו אינם בהכרח שיקולי צדק ומשפט אובייקטיביים. קורה לא אחת שאינטרסנטים מצליחים להשיג רוב בעם ולחוקק חוקים שאינם צודקים. מן הראוי שהרשות השופטת תבלום חקיקה כזאת. עם זאת התנשאותה של מערכת המשפט מעל רצון העם, מחייבת אף היא ביקורת וריסון. לא רק לה יש הגיון סביר ולא רק לה יש חוש צדק, בעיקר בנושאים לאומיים, חיצוניים ופנימיים כגון בנושאים חברתיים ותרבותיים. המוצא מהסבך הוא הקמת גוף עליון, מעל הרשויות הקיימות, שיהיה מורכב מאנשי רוח וציבור מוסכמים על הכל, ולא דווקא ממשפטנים, שיכריע במקום בו נוצר עימות בין הרשויות. יש גופים כאלו במדינות שונות בעולם, כגון בית עליון, סנט, בית הלורדים וכדו').

הערת המחבר:

לא נראה לי לדמות את בג"צ בימינו לבית הדין הגדול. בג"צ דן לפי מוסרו האישי של כל שופט, ותולה עצמו בחוקי יסוד ומטהר שרצים בק"נ טעמים, ושם עצמו מעל הרשות המחוקקת והמבצעת. בית הדין הגדול דן לפי דיני תורה, והמלכות מעוכבת מלעבור על ד"ת כמבואר בהל' מלכים (פ"ג ה"ט).

סימן נו

בית דין של שלשה

הלכות הנידונות בשלשה

שאלה

במשניות הראשונות של סנהדרין (פ"א מ"א – מ"ג) נמנו כמה דינים והלכות שנידונים בשלשה חלקם בדיינים, וחלקם אף שלא בדיינים:
דיני ממונות (הודאות והלוואות, גזילות וחבלות, נזק וחצי נזק, תשלומי כפל, ותשלומי ארבעה וחמשה, האונס והמפתה והמוציא שם רע אליבא דרבי מאיר, מכות, ובגמרא [ח ע"א] נוספה

לשם מה צריך בית דין של שלשה בהרבה דינים והלכות האם צריך לשבת יחדיו בכל מהלך הדין וכן לקבל עדויות ולדון זה מול זה בסברותיו וכד', או שיכולים לדון כל אחד בפני עצמו (או ב'זום) ואח"כ לצרף פסק דין ביחד או להתאסף ולפסוק את הדין בפני בעלי הדין.

חבל נחלתו

הזמנה לדין¹).

הלכות שונות שנזכרו בסנהדרין: עיבור החדש, עיבור השנה, סמיכת זקנים, עריפת עגלה, חליצה, מיאונים, פדיון נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין, הקדשות, ערכין המטלטלין.

הלכות נוספות שלא נמנו הן התרת בכורות, התרת נדרים ושבועות וגיור.

כללנו את כל דיני ממונות כסוג אחד ואת שאר ההלכות בהן צריכים בי"ד של שלשה כסוג שני. על הסוג השני נברר להלן.

דיני ממונות

בדיני ממונות ישנו טעם גדול לכך שצריכים לשבת יחדיו, שהרי צריכים לדון בדין שלפניהם ולהתייחס לדעות חבריהם ואיך יעשו זאת כשכל אחד יושב במקום אחר.

לגבי דיני קיום העדאת עדים בשטרות כתב הבית יוסף (ח"מ סי' מו אות כה ד"ה (כא) ומ"ש):

"כתב הרא"ש (שם) על מימרא זו ויש לדקדק מכאן שאין צריך להעיד על חתימת העדים בפני כל שלשתן יחד **אלא די שיעידו בפני כל אחד ואחד בפני עצמו** דלא פסלינן הכא אלא משום שכתבו שקר... אבל בתשובות (המיוחסות) להרמב"ן סימן צ"א כתוב **אם באו עדים והעידו שבשעה שנתקיים בפניהם לא היו במעמד אחד אלא כל אחד קבל עדות בפני עצמו ודאי פסול הקיום** ואין בו ממש לפי שקבלת העדות צריכה להיות בבית דין

ומכל מקום בחתימה אין צריכים להיות ביחד אלא אפילו חתם כל אחד בפני עצמו כשר... [בדק הבית] ואף על פי שמדברי הרמב"ם פ"ז מהלכות עדות (ה"ו) יש לדקדק שסבר כדברי הרא"ש שאין צריך להעיד על החתימות בפני שלשתם יחד שכתב אין מקיימין השטר אלא עד שיהיו שלשתם מכירים או יעידו העדים בפני כל אחד ואחד עכ"ל מכל מקום אינו מוכרח לפרשו כן שזהו לישנא דגמרא (כתובות כא:). וכמו שיתפרש לישנא דגמרא יתפרש זה...".

עולה שזו מחלוקת ראשונים. לפי הרא"ש בקיום חתימות עדים אין צורך בישיבת ג' הדיינים יחדיו, ולפי הרשב"א (במיוחסות לרמב"ן) חייבים אף בקיום חתימת עדים שכל בית דין ישב יחדיו. ובבדק הבית מדייק ברמב"ם כרא"ש אולם אחרי כן דוחה זאת.

בשולחן ערוך (ח"מ סי' מו סכ"ה) פסק כרשב"א ואת דעת הרא"ש הביא בשם יש מי שמכשיר: "אם באו עדים והעידו שבשעה שנתקיים בפניהם לא היו במעמד אחד, אלא כל אחד קבל עדות בפני עצמו, פסול. ואין הדיינים עצמן נאמנים לומר שלא היו ביחד ושעשו שלא כדין (תשובת רמב"ן סי' צ"ד [צ"א]). ויש מי שמכשיר".

אולם האחרונים צמצמו את המחלוקת רק לגבי קיום חתימות עדים.

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' כח סכ"א): "קבלת עדות צריך ג' מומחים יודעים הלכות עדות כשר ופסול, וזהירין בקבלתן לכיון עדות כל אחד..."

1. פרש רש"י (סנהדרין ח ע"א ד"ה אזמוני לדינא): "אזמוני לדינא – בית דין ששולחין שלוחם לבעל דין, שצועקים עליו לבא ולדון לפניהם, צריך השליח להזמין בשם שלשתן".

העיר רבי עקיבא איגר (ח"מ סי' כח סכ"א): "[שו"ע] צריך ג' מומחי. נ"ב ובעי' במותב תלתא יחדיו אבל אם קבלו זה בפני עצמו וזה בפ"ע לא מהני אף לדיעה ב' לקמן סי' מ"ו ס' כ"ה דהתם בקיום שטרות הקילו. מהרי"ט בתשו' חא"ה סי' מ"ג".
 וכך כתב בשו"ת מהרי"ט (ח"ב, אבן העזר סי' מג):

"ויש לחקור עוד אם נקיים עדותן של אלו על פי מה שהעידו ביום שלפניו לפני ה"ר יצחק הכהן וה"ר יהודה אבוראבי וה"ר יעקב הכהן מאחר שלא קבלו עדותן במותב תלתא אלא השנים שמעו לבדם ואח"כ שמע הר"י יעקב הכהן לבדו וקי"ל דשנים לא מקרו ב"ד כלל כדמוכח בהאשה שנתארמלה דלא קי"ל כשמואל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקרא ב"ד חצוף ולהכי כשמת א' מן הדיינים דבעי למכתב וחד ליתוהו אי כתיב ביה ב"ד דרב אשי ואמר לנא רבנא אשי תו לא צריך דודאי לא טעו כדשמואל דשנים אין תורת ב"ד עליהם אלא דאיכא למידק בהא דאמרינן התם ג' שישבו לקיים את השטר שנים מהם מכירים חתימת יד העדים ואחד אינו מכיר עד שלא חתמו מעידים עליו וחותרם משחתמו אין מעידים עליו משום שהשנים חתמו שקר שכתבו במותב תלתא וכו' וכתב הרא"ש ז"ל ויש לדקדק מכאן שאין צריך להעיד בפני כל שלשתן יחד אלא די שיעידו בפני כל א' וא' בפני עצמו דלא פסלינן הכא אלא בשביל שחתמו שקר ע"כ. ולא ידעתי מנ"ל לדקדק כן דהא דמכירים השנים חתימות העדים לא שהעידו בפניהם אלא שהם עצמם מכירים חתימתן וקודם שחתמו היו יכולים להעיד בפני היחיד ויצטרפו עמו דעד נעשה דין, ובתשובות המיוחסות להרמב"ן סי' צ"א כתב שאם כל א' מהדיינים קבל העדות בפני עצמו

ודאי פסול הקיום ואין בו ממש, וכתב עוד שדייני הקיום אינם נאמנים לומר לא היינו ביחד כשהעידו, דא"כ היינו עולה ואעולה לא חתמי ע"כ. ואף להרא"ש ז"ל שדקדק כן מאותה שמועה קיום שטרות שאני דמדרבנן ולכך הקלו בו כמו שהקלו בכמה דברים אבל בעדות גמור פשיטא דכל שלא העידו בו במותב תלתא ביחד אין תורת בית דין עליהם ויכולים לחזור בהם".

היינו, אין קבלת עדות מועילה כאשר אינם במותב תלתא, אלא כל אחד לחוד. כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קמב, ב):

"ובדבר הזמנה לדין שמפורש בגמ' סנהדרין דף ח' דתניא זימון בשלשה ומפרש הגמ' דהוא אזמוני לדין דאמר רבא דכשאמר שליחא דבי דינא מפומא דחד לא אמר כלום עד דאמר משמיה דכולהו ואיפסק כן בכל הפוסקים ורק ביומא דדינא שכל הדיינים מקובצים הוא זימון משום דהוא כאילו בא בשם שלשתן אף על פי שאמר בשם אחד כדאיתא בש"ע חו"מ סימן י"א וכתב הש"ך בסק"ג דוקא כשהוא שוה לשנים הנשארים, והקשית על מה שאין נוהגין כן דהדיינים חותמין הזמנה זה שלא בפני זה ולא ישבו במותב תלתא כחדא להזמינו, הנה לכאורה מלשון זימון בשלשה משמע דהוא דבר הצריך ישיבת ב"ד להזמין לדין את הנתבע, כמו כל הדברים שתנן שצריך שלשה דלא מהני מה שיפסקו שלשה דיינים כל אחד בפני עצמו אלא דוקא כשישבו השלשה יחד וגמרו הדין, וכמו שלא סגי במה שיעידו העדים לפני כל אחד ואחד בפני עצמו בג"פ אלא צריכין להעיד דוקא בפני השלשה דיינים כשישבו יחד, אבל הא צריך טעם דבשלמא פסק הדין שצריך דוקא בשלשה כשהן יחד הוא משום

חבל נחלתו

דע"י שלשה ביחד נתברר הדין ביותר כשכל אחד שומע דברי חברו ומתוכחין זה עם זה, וגם משום דשכינה שריא כדאיתא בברכות דף ו' מנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה עמהם שנאמר בקרב אלקים ישפוט יזכו להוציא פס"ד אמת לאמתו".

ומבאר שיש השראת שכינה יותר בבי"ד של שלשה ובעת המשפט.

ומשלים דבריו:

"וכל זה הוא לענין פסק הדין, אבל לענין זימון הא ליכא שום טעם דיצטרכו דוקא להזמינו לבא שיהיה במותב תלתא דהא כל אדם מחוייב לבא לב"ד כשתובעו אחד שליכא בזה אלא הודעה בעלמא איך שפלוני קוראו לדין מצד איזו תביעת ממון וכיון שהוא יודע שהוא אמת אף ששלוחא דבי דינא שאמרו לו השלשה כל אחד בפני עצמו שיבא לב"ד ביום ושעה פלונית שיהיו כולם יש ודאי להועיל ואף אם אחד מהב"ד אמר ביום ושעה פלונית לפני כל שלשה הדיינים שיהיו יש להועיל. ולכן נראה דמוכרחין לומר לענין שמחוייב לבא לב"ד סגי גם כשאמר שליח ב"ד שאמרו לו שלשה הב"ד אף שלא במותב תלתא, ואף כשאמר ששלח אותו אחד מהם איך שיבא ליום ושעה פלונית שיהיו אז שלשה הב"ד מאחר שיודע שהוא אמת שהבע"ד תובעו שיבא לב"ד שחייב לו ממון או שמכר לו שדה וכדומה בכל עניני ממון. **אבל לענין לשמתו ולכתוב שטר פתיחא אמר רבא שאינו כלום עד דאמר משמיה דכולהו שהיו במותב תלתא שהיו בשעה שאמרו לשלוחא דבי דינא שהזמינוהו לדין וכמפורש כן ברש"י סנהדרין שם שכתב על ואמר משמיה דחד פלוני דין מזמינך לא אמר כלום ואי לא אזיל לא משמתי ליה, שלכן בהזמנות דב"ד שבמדינתנו שלא משמתין לא למי שלא**

בא לדין ולא למי שלא ציית לפסק הדין משום שכנראה אסור זה מדיני המדינה וכן היה אסור גם בהרבה מדינות ביוראפ [באירופה] לשמותי גברא והויא ההזמנה רק לענין שידע שפלוני תובעו לדין בתביעת ממון סגי שידע איך שנקרא לבא לב"ד דשלשה אף שההזמנה הוא מאחד וכ"ש ששלשה הב"ד שלחוהו אף שלא במותב תלתא, ולכן בכאן ששולחין ההזמנה בכתב וחתמו עליה שלשה הב"ד אף שהיה שלא במותב תלתא אלא זה שלא בפני זה שהוא הזמנה".

"וטעם הדבר דלשמתא וכתובת פתיחא צריך דוקא שיהיה שליח הב"ד דוקא כשהיו במותב תלתא **משום דהשמתא הוא על האפקירותא שלא חש לדברי הב"ד ששלחו לו שיבא לפניהם** כמשמעות לישנא דרש"י בב"ק דף קי"ב בד"ה על פי אשה שכתב וסמכין עליהו דעבדין שליחותיהו אי לא אתי מחזקינן באפקירותא ומשמתינן ליה...".

עולה מדבריו שבי"ד שדן צריך ששלשת הדיינים יהיו יחדיו, ואין זה רק במקום שצריכים דיינים סמוכים, אלא בכל דיני ממונות גם אותם דעבדינן שליחותיהו חייבים לדון כשכל הדיינים יושבים יחדיו. ורק לגבי הזמנה לדין בימינו כיון שאין משמתין למי שלא בא התיר שיחתמו הדיינים זה שלא בפני זה.

עיבור החדש, עיבור השנה

שינוי בסנהדרין (פ"א מ"ב): "עבור החדש בשלשה עבור השנה בשלשה דברי רבי מאיר רבן שמעון בן גמליאל אומר בשלשה מתחילין ובחמשה נושאים ונותנים וגומרין בשבעה ואם גמרו בשלשה מעוברת".

פרש הרמב"ם (סנהדרין פ"א מ"ב):

היא, כשהיו רואין תלמיד שהגיע להוראה וראוי להורות הוראה ולדון דיניו, היו מתוועדין שלשה חכמים מוסמכין וסומכין אותו, ולא שצריכין לסמוך ידיהם עליו, אלא סומכין אותו בשמו וקורין אותו רבי ונותנין לו רשות לדון דיני קנסות. והתלמידים היו מקלסין אותו בחכמתו, ומשוררין לפניו כדרך שעושין לחתן ביום חתונתו".

וסמיכה על חטאת ציבור כדברי המאירי (סנהדרין יג ע"ב): "וקרבן הצבור אין בו סמיכה אלא בשנים והם שעיר המשתלח ופר העלם דבר של צבור הבא בשגגת הוראת בית דין על הדרך שיתבאר במסכת הוריות ושעיר המשתלח סמיכתו היתה בכחן גדול שהיה מתודה עליו על ידי כל ישראל אבל פר העלם דבר של צבור סמיכתו היתה על ידי שלשה מן הסנהדרין ומתודים על חטאתם והוא שאמרו בכאן שסמיכת זקנים בשלשה ופירושו מומחין ולא עוד אלא שבזו צריך שיהיו מסנהדרי גדולה שנאמר זקני העדה ר"ל מזקנים שבסנהדרי גדולה".

לשתי הפעולות אין צורך בהרכבת בית דין אלא שלשה זקנים הם הסומכים תלמיד והם סומכים על ראש חטאת ציבור. וממילא אין כאן שאלה של זה שלא בפני זה, כי הכח לפעולת הסמיכה הוא מצד הציבור, ושלשה אלה מייצגים את כל עם ישראל ועל כן הם חייבים להיות דוקא שלשתם יחדיו. אף שבסמיכה על ראש הפר הם סומכים בזה אחר זה.

עריפת עגלה

בעריפת עגלה אין זה בית דין, אלא שלשה זקנים מזקני העיר הקרובה לחלל. ואף הם מייצגים את עירם כאמור במאירי (סנהדרין יג ע"ב): "עריפת עגלה בשלשה וענינו

"אמרו בכריתא כיצד אמר רבן שמעון בן גמליאל בשלשה מתחילין בחמשה נושאים ונותנין וגומרין בשבעה, אחד אומר לישב ושנים אומרים שלא לישב בטל יחיד במיעוטו, שנים אומרים לישב ואחד אומר שלא לישב מוסיפין עליהם שנים ונושאים ונותנים בדבר, שנים אומרים צריכה עיבור ושלשה אומרים אינה צריכה מוסיפין עליהם עוד שנים, וכאשר יהיו שבעה לא יחדלו מלישא וליתן עד שיסכימו לדעה ארבעה איך שיסכימו, וכך עושין. והלכה כרבן שמעון בן גמליאל".

נראה מדברי הרמב"ם ששלשה דיינים בעיבור החודש ובעיבור שנה אינם לשם הפעולה היצוגית של קביעת הזמנים אלא דנים ביניהם ופוסקים עפ"י רוב. וא"כ נראה ברור שזהו דין ולא רק לצורך הכרזה. וכן עולה מדברי המאירי (סנהדרין יא ע"א) שיש כאן גמר דין.

וכך דברי הברייתא בסנהדרין (יא ע"ב): "תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא ביום, ואם עיכרה בלילה – אינה מעוברת. ואין מקדשין את החדש אלא ביום, ואם קידשוהו בלילה – אינו מקודש. אמר רב אבא: מאי קרא – תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, איזהו חג שהחדש מתכסה בו – הוי אומר זה ראש השנה, וכתוב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב, מה משפט ביום – אף קידוש החדש ביום". וא"כ קידוש החודש ועיבור שנה הם משפט ונעשים אך ביום ולא בלילה.

סמיכת זקנים

לסמיכה שני הסברים בתלמוד: סמיכת חכמים – לתלמיד שיהא סמוך ויכול לדון בגזלות וחבלות וקנסות ומלקות ומיתה. כאמור בפסקי ריא"ז (סנהדרין פ"א ה"ב): "הסמיכה שהיו עושין חכמים בארץ ישראל כך

חבל נחלתו

כשנמצא חלל באדמה ולא נודע מי הכהו אמרה תורה ויצאו זקניך ושופטיך ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל והעיר אשר היא קרובה אל החלל לפי מדידתן מביאה עגלה על הדרך שיתבאר במקומו ועל אותה מדידה אמרו בכאן שהיא בשלשה מסנהדרי גדולה וקורא לה עריפת עגלה על שם שאין עורפין אותה עד שימדדו ומ"מ העריפה עצמה אינה נעשית על ידי זקנים שבסנהדרי גדולה שהרי זקני העיר כתוב בה, אלא לא דברו כאן אלא על המדידה ועלה אמר שהיא בשלשה כסמיכת זקנים שהזכרה".

וכך כתב הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ט ה"ג):

"ועורפין אותה שם בקופיץ מאחריה, ובית דין של אותה העיר עם כל זקני העיר אפילו הם מאה הכל רוחצין את ידיהן שם במקום עריפתה של עגלה. ואומרים שם בתוך הנחל בלשון הקודש ידינו לא שפכה את הדם הזה ועיינו לא ראו, כלומר שלא בא לידינו הנהרג הזה ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה, והכהנים אומרים בלשון הקודש כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל, והולכין להן, והקב"ה מכפר על הדם שני ונכפר להם הדם".

חליצה, מיאונים

חיוב היות בית דין בהלכות אלו, הן אלה מן התורה והן מדרבנן (מיאונים) הוא לא לשם הכרעה האם לקיים אותה הלכה או לאו, ואין צורך להתדיינות בין הדיינים. תפקיד בית הדין הוא עשיית סדר המצוה כראוי.

באר המאירי (סנהדרין יד ע"ב):

"החליצה בשלשה פירוש שלשה שידעו לקרות ולהקרות ומ"מ במסכת יבמות אמרו

שמצותה לכתחלה בחמשה לפרסם את הדבר אלא שעקרה בשלשה ולפיכך כשמזדמנין בה חמשה אין צריך שיהו השנים יודעים להקרות אלא אפילו עמי הארץ".

וכך פסק הרמב"ם (הל' יבום וחליצה פ"ד ה"ב - ה"ה):

הלכה ב

"וצריכין הדיינין לקבוע מקום שישבו בו ואחר כך תחלוץ שם בפניהם שני' (דברים כ"ה ז') ועלתה יבמתו השערה וגו', לא נועדו ולא קבעו מקום אלא נקראו נקרה ונקראת היא והוא לפניהן וחלצו חליצתה כשרה".

הלכה ג

"ומלמדין אותה ואת היבם לקרות עד שיהיו רגילין ותהיה יכולה לקרות לא אבה בנשימה אחת ואחר כך תאמר יבמי, כדי שלא יהיה משמע דבריה אבה יבמי".

הלכה ד

"ומאחר שתהיה רגילה לקרות אף על פי שלא קראת בנשימה אחת אין מקפידין על זה, אבל אם אינה יכולה מרגילין אותה עד שתדע".

הלכה ה

"והחליצה ביום ולא בלילה, ובפני שלשה שיודעין להקרות, ואם היה אחד מן השלשה גר פסול ואפילו היה אביו גר ואמו ישראלית לא תחלץ עד שיהיה אביו ואמו מישראל, ומצותה בחמשה כדי לפרסם הדבר, ואותן השנים אפילו היו עמי הארץ".

היינו יש בחליצה צד של דין, שאינה בלילה, אבל עיקר פעולתם היא ללמד את היבם והיבמה לקרות.

והוסיף הרמב"ם (הל' יבום וחליצה פ"ד הכ"ט): "גט חליצה שאנו כותבין אינו אלא מעשה בית דין כדי שיהיה בידה ראייה שנחלצה, ואין הדיינין חולצין אלא אם כן מכירין, לפיכך מי שראו זאת שנחלצה כותבין

בשלשה תגרים ובקיאים בשומת סחורה וזהו שאמרו בשלשה לקוחות ולהקל שאפילו היה אחד מהם גוי או בעל המעשר או אפילו היו שלשתם מטילין הדינרין לכיס אחד שהיה לנו לדונם כאיש אחד בפירוש אמרו אפילו איש ושתי נשיו אבל אם היו דמיו ידועין דיו באחד שקצבת השער ידועה היא ואפילו בבעלים ואינו דומה להקדש שההקדש מתוך שאם יזלזל בפדיונו נמצא מרויח יש לחוש בכך אבל נטע רבעי ומעשר שני הרי הכל של בעלים אלא שצריך להעלות המעות לירושלים ומאחר שהכל שלו אין כאן חשש זלזול ובתוספות פירשו שלשה לקוחות שלשה בני אדם שכלם רוצים ליקח ואינו נכון.

וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ד ה"כ):

"אין פודין מע"ש אכסרה אלא מדקדק במדתו או במשקלו ונותן דמיו, אם היו דמיו ידועים יפדה על פי אחד, ואם דבר שאין דמיו ידועים כגון יין שהתחיל להחמיץ ופירות שהרקיבו או מעות שהחלידו יפדה ע"פ ג' תגרים ואפילו היה אחד מהן עכו"ם או בעל המעשר אפילו איש ושתי נשיו פודין על פיהם, וכופין את הבעלים לפתוח ראשון וזה חומר במעשר מן ההקדש".

עולה שאין כאן כלל בית דין אלא שלשה הבקיאים בשומת הסחורה.

הקדשות וערכין

פסק הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ב): "אין פודין את ההקדשות אלא בשלשה בקיאים, וכן כשגובין מטלטלין שממשכנין מחייבי ערכין שמין אותן בשלשה, וכשמעריכין בהמה וכיוצא בה משאר מטלטלין שמין אותה בשלשה, אבל כשמעריכין את הקרקעות או אם הוזקקו לגבות ערכי אדם מן הקרקע שלו

לה גט חליצה אף על פי שאינן מכירין שזו היא בת פלוני ואשת פלוני ושזה שחלץ לה אחיו הוא שהרי הדיינין שחלצה בפניהם הכירו זה ואחר כך חלצה. וזה הוא נוסח גט חליצה שנהגו בו העם".

לגבי המיאונים כתב המאירי (סנה' יד ע"ב): "המיאונים ר"ל קטנה יתומה שהשיאוה אמה ואחיה שאין קדושיה כלום אלא שחכמים תקנו שתהא צריכה מיאון והוא שתאמר בפני עדים איני רוצה בפלוני שקדשוני לו אמי ואחי ואומר עכשיו במשנה זו שמיאון זה צריך שיהיה בפני שלשה ומ"מ הלכה בפני שנים כמו שיתבאר במקומו".

וכ"פ הרמב"ם (הל' גירושין פ"א ה"ח): "כיצד ממאנת אומרת בפני שנים אין רצוני בפלוני בעלי, או אין רצוני בקידושין שקדשוני אמי או אחי וכיוצא בדברים אלו, ואפילו היו אורחין מסובין בבית בעלה והיא עומדת ומשקה עליהן ואמרה איני רוצה בפלוני בעלי הרי זה מיאון".

וכך סיכם בתפארת ישראל (יכין, סנהדרין פ"א מ"ג):

"(יט) בשלשה. וקיי"ל דבחליצה צריך לכתחילה שיוסיפו עוד ב', לפרסומי מלתא [אה"ע קס"ט ג']. ומיאון סגי בפני ב', וי"א דצריכה לכתחילה ג' [אה"ע קנ"ה]".

נטע רבעי

באר המאירי (סנהדרין יד ע"ב):

"נטע רבעי ומעשר שני שבא לחללן על מעות כדי להביא המעות לירושלים ואין דמי אותו הנטע או המעשר ידועים ר"ל שאין להם שער ידוע לסמוך עליו כגון פירות שהרקיבו ויין שהקרים ומעות שהחלידו והוא צריך להחליפן כל אלו צריכין שישומו על פי שלשה ופירושו בגמ' להחמיר ולהקל להחמיר שדוקא

חבל נחלתו

אין מעריכין אותן אלא בעשרה ואחד מהן כהן שהרי כהן כתוב בפירוש, וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי או דמי ידי או רגלי עלי כששמין אותו כמה הוא שוה או כמה דמי ידו או רגלו ששמין בעשרה ואחד מהן כהן.

בפדיון הקדשות וערכין אין צורך בבית דין אלא בשלשה היודעים לשום.

קבלת גרים ע"י בית דין

נאמר ביבמות (מו ע"ב): "אמר רבה: עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי, ורב יוסף מתני: רבי אושעיא בר רבי, ורב ספרא מתני: ר' אושעיא בר' חייא, דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל, א"ל: שהי כאן עד למחר ונטבלינך. ש"מ תלת: ש"מ גר צריך שלשה, וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול, וש"מ אין מטבילין גר בלילה. ונימא: ש"מ נמי בעינן מומחין! דלמא דאיקלעו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך ג', משפט כתיב ביה".

פרש רש"י (יבמות מו ע"ב):

"עובדא הוה בי ר' חייא בר רבי ורב יוסף מתני בר' אושעיא בר' – כלומר ר' אושעיא נמי הוה בהדי ר' חייא".

"ורב ספרא מתני – דאף רבי אושעיא בר' חייא הוה בהדיהו".

"שהי האידנא – לילה היה".

"ש"מ – מדרב ספרא דאמר תלתא הוו גר צריך שלשה".

"דבעינן מומחין – כי הנך תלתא גברי רבנן רברבי".

"דלמא דאיקלעו – הכי הוה מעשה דאיתרמו רבנן כי הני אבל ג' ודאי שמעינן מדקפליג רב ספרא ומוסיף עד דהוו תלתא".

"משפט כתיב ביה – משפט אחד יהיה לכם ולגר (במדבר טו) ואין משפט פחות מג'".

לכאורה, קבלת גרים היא על ידי בית דין עפ"י כל דיני בית דין אמנם הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ו) פסק: "גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו בשבת ולא ב"ט ולא בלילה ואם הטבילוהו ה"ז גר". ובאר המגיד משנה (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ו): "וכן מפורש שם שצריך שלשה מ"ט משפט כתיב ביה וכן אמרו אין מטבילים גר בלילה וכתב רבינו דהיינו לכתחילה אבל **דיעבד ה"ז גר** והרמב"ן ז"ל חלוק בזה ואמר שצריך להטבילו פעם אחרת ביום וכבר הכריע הרשב"א ז"ל כדעת רבינו דטבילה בדיעבד כגמר דין דמיא וכן עיקר".

וכן כתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ז): "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות היא לו, מעוברת שנתגיירה וטבלה אין בנה צריך טבילה, טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר, בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני אינו נאמן לכא בקהל עד שיביא עדים".

משמע שאף לגיור קטן צריך בית דין. אולם מכיון שהרמב"ם והרשב"א מתירים בדיעבד טבילת גר בשבת ובלילה משמע שאינם רואים זאת כמשפט אלא יותר פעולה יצוגית של עם ישראל לשם קבלת גרים.

התרת נדרים

פסק הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו):

הלכה א

"מי שנשבע שבועת ביטוי וניחם על שבועתו וראה שהוא מצטער אם יקיים שבועה זו ונהפכה דעתו לדעת אחרת, או שנולד לו דבר

עולה מדברי הרמב"ם שהיתר נדרים ושבועות אינם דין ולכן כשרים בקרובים ובלילה ומעומד. ועי' בספר כלבו (סי' פח) ובשו"ת רדב"ז (ח"א סי' לא).

התרת בכורות

נאמר בבכורות (פ"ה מ"ה): "נאמן הכהן לומר הראיתי בכור זה ובעל מום הוא הכל נאמנים על מומי המעשר בכור שנסמת עינו שנקטעה ידו שנשברה רגלו הרי זה ישחט על פי שלשה בני הכנסת רבי יוסי אומר אפילו יש שם עשרים ושלשה לא ישחט אלא על פי מומחה".

פרש הרמב"ם (בכורות פ"ה מ"ה): "אחר כך אמר כי המומין הללו הידועים שאין בהם ספק שהם מומין מראין אותן לשלשה הדיוטות וישחט על פיהם, במה דברים אמורים בשלא היה באותה העיר מומחה, אבל אם היה שם מומחה לא ישחט אלא על פיו. וכן הפרת נדרים אין שלשה הדיוטות מפירין אלא במקום שאין חכם".

עולה מדבריו שהתרת בכורות מלכתחילה ע"י יחיד מומחה אפילו במום ברור. ובדיעבד שאין מומחה צריכים להיות שלשה הדיוטות להתירו.

וכן פסק הרמב"ם (הל' בכורות פ"ג ה"ב) "אם אין שם מומחה והיה המום מן המומין הגלויין המובהקין, כגון שנסמית עינו, או נקטעה ידו, או נשברה רגלו, הרי זה ישחט על פי שלשה בני הכנסת, וכן בכור שיצא לחוצה לארץ ונפל בו מום מובהק, הרי זה יותר על פי שלשה בני הכנסת".
וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' שט ס"ב).

נתינת גט

בש"ס לא פורט האם סידור גט מחייב בית דין.

שלא היה בדעתו בשעת השבועה וניחם בגללו, הרי זה נשאל לחכם אחד או לשלשה הדיוטות במקום שאין שם חכם ומתירין לו שבועתו, ויהיה מותר לעשות דבר שנשבע שלא לעשותו, או שלא לעשות דבר שנשבע לעשותו, וזהו הנקרא היתר שבועות".

הלכה ב

"ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב, אלא כך למדו ממשה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש כענין שנאמר וחללת את שם אלהיך, אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו".

והוסיף הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו):

הלכה ה

"כיצד מתירין יבוא הנשבע לחכם המובהק או לשלשה הדיוטות אם אין שם מומחה, ואומר אני נשבעתי על כך וכך ונחמתי, ואילו הייתי יודע שאני מצטער בדבר זה עד כה או שאירע לי כך וכך לא הייתי נשבע ואילו היתה דעתי בעת השבועה כמו עתה לא הייתי נשבע, והחכם או גדול השלשה אומר לו וכבר נחמת, והוא אומר לו הן, חוזר ואומר לו שרוי לך או מותר לך או מחול לך וכל כיוצא בענין זה בכל לשון, אבל אם אמר לו מופר לך או נעקרה שבועתך וכל כיוצא בענין זה לא אמר כלום, שאין מיפר אלא הבעל או האב אבל החכם אינו אומר אלא לשון התרה ומחילה".
ומוסיף הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו ה"ו):

"הקרובים כשרים להתיר נדרים ושבועות, ומתירין בלילה ומעומד, שאין ההיתר הזה דין, לפיכך נשאלין לשבועות ולנדרים בשבת אם היו לצורך השבת, כגון שיתירו לו שבועתו כדי שיאכל וישתה היום, ואפילו היה לו פנאי להתיר שבועתו או נדרו מערב שבת הרי זה מתיר בשבת הואיל והוא לצורך השבת".

חבל נחלתו

בתרומת הדשן (סי' רמח) דן בהפסק טהרה לאחר שהתפללו ערבית ולפני שקיעה. וכתב בסיום דבריו: "עוד רצה אחד מהגדולים שכתב להביא ראייה מהא דאיתא בהגה"ה במיימון בהלכות מילה, לעניין הבן שנולד סמוך לחשיכה דלא אזלינן בתר תפילת ערבית בין להקל בין להחמיר, אלא הכל תולה בצה"כ, והתם נמי הטעם משום דלא בעינן אלא עיצומו של יום. אמנם אחד מהגדולים דלעיל שראיתי ממנו שפסל את הגט חלק יפה, דלענין מילה הספק נולד ובא מן השמים ואין בידי אדם לשנותו, ואין שייך לומר כאן הואיל ועשהו לילה שוב אין לעשותו יום דתרי קולי לא עבדינן דאין אנו עושין אותו יום אלא מן השמים נולד, **משא"כ לגבי גט** ואבילות והפסק בטהרה דכולו בידי אדם הן, ימתינו עד למחר ליתן הגט או תפסיק למחר או יקדימו קודם תפילת ערבית, והמגיד שמועות האבילות ג"כ בידו היה להקדים או לאחר עכ"ל. ונראה דאין להפסיק בטהרה אלא קודם תפילת ערבית". משמע לפי תרוה"ד שגט דינו כמשפט ולכן **אם ניתן בלילה הוא פסול**. בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אה"ע סי' קיד): נשאל: "הנה תורף שאלתו, מעלתו סידר גט אחד ומחמת שהיה ההתעסקות בחנם לא

מצא צירופיו להצטרף עמו וצירף עמו שני בני תורה ואחד מהם הוא חתנו דמעלתו ובא המערער לפסול הגט כדין שלשה שנמצא בהם קורבא שהדין בטל **ודימה מעשה הגט לדין**..."
מבאר הנו"ב: "ובאמת תמהתי מאד על התה"ד בסי' רמ"ח הובאו דבריו בבי' בסי' קל"ו לפסול גט הניתן בלילה מטעם דין". ומאריך שמקור תרוה"ד הוא מהאור זרוע שכתב זאת מפורש שנתנית גט היא כמשפט ואסור לעשותו בלילה כחליצה ומפני שנתנית גט גורמת להוצאת ממון. והביא ראייה לכך שהמשנה סברה שבמיאון צריך שלשה וברש"י שתקנו כעין דאורייתא היינו גט².
ומסיק הנו"ב: "ומעתה כל ראיות הנ"ל אינם סתירה לדברי הא"ז שהם מצד עצם הגט דברו ונ"מ לגט ארוסה (= שאין בו דיני ממונות ואינו צריך בי"ד) אבל בגט נשואה צריך תלתא משום ד"מ שבו ודעת הא"ז שאפי' **דיעבד מעכב** ורש"י שכתב בריש סנהדרין המיאוןין בשלשה משום דכעין דאורייתא תקון ג"כ יש בו משום ד"מ שהרי נוטלת בלאות ואינו יורשה ואינו אוכל פירות ופטור מפרקונה אלא שאפי' קודם המיאון עיקר הזכיה שיש לבעל בה הוא מצד קידושי דרבנן וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וזכה בכל הדברים שזוכה

2. וכן דייק בתוספות ר' עקיבא איגר (סנהדרין פ"א מ"ג):

"[אות ב] תוי"ט ד"ה והמיאונים. דכל דתיקון רבנן. בפשוטו היינו דמיאון בקידושין דרבנן תיקנו כעין דאורייתא. דהיינו גט בקידושי דאורייתא וא"כ מוכח דגט צריך להיות בב"ד של ג' ובאמת תמוה לכאורה הא בפ"ט מ"ד דגיטין מבואר דלר"א דע"מ כרתי נותן לה בפני עדים. ולר"מ משמע דכיון דע"מ כרתי א"צ ליתן בפ"ע (אלא דתוס' כ' בשם ר"ת דמ"מ צריך ליתן בעדים דאין דבר שבערוה פחות מב') אבל עכ"פ משמע דל"צ רק בפני ב' עדים. וכן בפ"ק דגיטין גבי בפ"נ איכא פלוגתא אם צריך ליתן בפני ג' להעיד בפנ"ח בפני ב"ד. או דמהני בפני ב'. אבל בא"י לכ"ע נותן בפני ב'. אח"ז רב מצאתי שעמד בזה בתשובת נודע ביהודה מ"ת".

גבי שכר התיר רמ"א עבור סידור הגט אבל הנתנה מיד הבעל ליד האשה צריך ב"ד ולכן החמיר שלא ליתנו בלילה".

בשו"ת אמרי אש (אה"ע סי' סט) שאל את רבו החתם סופר האם נתינת גט צריכה להיות בפני בי"ד:

"הנדוע ביהודה (תניא אה"ע סי' קי"ד) נשאל בגט שניתן שלא לפני בית דין מה דינו, והשיב מדקאמר אור זרוע (שו"ת סי' תשמ"ה), הביאו הרא"ם בסימן (פ"ב) [פ"ד], דגט הניתן בלילה פסול דומיא דחליצה דפסולה בלילה (יבמות ק"ד ע"א) משום דאיכא כתובה למשקל (רש"י שם ד"ה לנגעים), והוא הדין גט, מכלל דדין הוא, וצריך בית דין. וכתב דכל מקום דמשמע דאין צריך בית דין בגט רק עדי מסירה, היינו בגט מצד עצמו, ונפקא מינה בארוסה דאין לה כתובה, אבל בנשואה צריך בית דין. וכתב דגם רש"י במתניתין ריש סנהדרין (ב' ע"א ד"ה מיאונין) שכתב כעין דאורייתא תקון, היינו כעין גט, יעיין שם בחלק אה"ע סי' קי"ד שהאריך".

ונר"נ בדברי הנו"ב.

רבו עונה לו בשו"ת חתם סופר (ה"ד אה"ע ב, סימן סה) שאף דעתו שנתנת גט מלכתחילה אינה צריכה בית דין ומוסיף: "ע"כ נ"ל פשוט בלי ספק דסידור גט מבעל ליד אשה לא בעי ג' אך מה שאנו נוהגי' ליקח ב"ד אצל הגט היינו מפני שאנו נוהגי' עכשיו שבסוף סידור הגט אנו שואלי' לסופר ועדים זה הגט שכתבתם ושחתמתם ושמעתם ציווי הבעל וכו' כחוקר ודורש עדים ומקיימים חתימתם וזה צריך שלשה מן הדין ונ"ל שנשתרבו זה מפני שנוהגים עתה להטמין הגט אצל הרב ולפעמים צריכה האשה פטורי' להראות במקום אחר שנתגרשה וכו' ט"ז דפטורים הללו לא יאמנו עפ"י עדים מפי

הבעל באשתו וממילא גם במיאון יש דין ממון ולכך היא בשלשה".

ועובר לדון מדין קבלת שכר – שהנוטל שכר לדון דיני בטלים (בכורות כט ע"א) ומדוע מותר ליטול שכר על סידור גט:

"ודע דגם מדברי הרמ"א בסי' קנ"ד סעיף ד' אין סתירה לדברי הא"ז. והנה במשנה בפ"ד בכורות הנוטל שכר לדון דיני בטלים והטעם לפי שמחויב לדון ואין ביד הדיין לומר אין אני נוטל שכר הפסק שזה מוטל עלי לדון בין איש ובין אחיו אבל אני נוטל שכר שמיעת הטעמים ודברי ריבות שביניהם שזה אין אני מחויב שאפשר שישמע אחר ואני אדון, שהרי אי אפשר לו לדון כי אם על מה שישמעו אזניו כמבואר בש"ע חו"מ סי' י"ג סעיף ז' ועיין בסמ"ע סי' י"ח ס"ק י"ג וא"כ מחויב הדיין לשמוע הטעמים מפייהם וממילא אי אפשר לו לקבל שכר אפי' בעד שמיעת הטענות אבל גט אף דצריך שלשה והוא דין היינו נתינת הגט מיד הבעל ליד האשה אבל סידור הגט והנהגותיו יכול להיות מפי מלמד יהיה מי שיהיה ובגמר הדבר כאשר הכל נגמר ורק חסר הנתנה מידו לידה אז צריך ב"ד וא"כ על סידור הדברים יכול לקבל שכר ואין שכר קבלתו על ראותו הנתנה אלא על התעסקו בסידורו וזהו שכתב רמ"א בסדר הגט סעיף ד' שסידור הגט אינו דין אלא לימוד בעלמא וא"כ על הברטנורא שפיר חולק רמ"א. ובהכי ניחא מה דקשיא טובא שהרי בסי' קכ"ג בסוף הסי' סתם רמ"א שאין לגרש בלילה ושאפי' בדיעבד י"א דהגט פסול והרי אין שום טעם בזה רק משום דהוי דין ע"ש בב"ש ס"ק ט', וקשה הרי רמ"א התיר ליקח שכר מטעם שאינו אלא לימוד ולא דין, והב"ש שם בסי' קכ"ג הרגיש בזה וכתב וכן משמע ומ"ש רמ"א וכו' דליתא לטעם זה ע"ש. ולדידי ניחא

חבל נחלתו

הפטורים אבל אשה שאינה צריכה פטורים ואפ"י צריכה נמי מ"מ בכל סידור הגט סגי ברב המסדר דממונה אגטין ולבסוף יושיב מחברי אצלו לקבל עדות הנ"ל.
ונראה שדברי החת"ס עמדו למסקנה.

כתבם להתיר אשת איש לעלמא וגם לא עפ"י רב אפ"י תופס ישיבה דמקיים שטרות ביחידי אבל הכא צריכים הני פטורים שיחתמו עליהם שלשה דיינים ע"ש ומשום כן צריכים עכ"פ ג' דיינים שישאלו העדים והסופר אם הכל נעשה כדת משה וישראל כדי שיוכלו לחתום

סימן נז

אברים מלאכותיים

א. פרוטזה לרגל

פתיחה

כל רגל מלאכותית היא קב אפילו היא מתפקדת באופן מלא כרגל. נאמר בחגיגה (ג ע"א וכן מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי [אפשטיין-מלמד] שמות כג, יד): "רגלים מבעי ליה פרט לבעלי קבין!". פרש רש"י: "פרט לבעלי קבין – כשחתכו רגליהם נתנו קב קטן בסוף שוקו, ונותנים בו מוכין, וסומך סוף שוקו עליו". ופסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"א) "וכל האנשים חייבים בראייה חוץ מחרש ואלם ושוטה וקטן וסומא וחגר וטמא וערל, וכן הזקן והחולה והרך והענוג מאד שאינם יכולים לעלות על רגליהן כל אלו האחד עשר פטורין". ואם חיגר פטור מעליה לרגל ק"ו לבעלי קבין. וכל הפרוטזות בימינו הן כדוגמת התיאור של רש"י, וא"כ אף בעל פרוטזה משוכללת המחקה את פעולת הרגל הוא מבעלי קבים ופטור מראיה. מותר לבעל רגל מלאכותית המחוברת

הגיע לידי מאמרו של הרב צבי רייזמן בתחומין (ל"ח, תשע"ח עמ' 511-501) בו הוא טוען שאבר מלאכותי שהושתל או חובר לגופו של אדם הופך להיות כחלק מגופו לכל דבר וענין. ומתבסס על דברי החזו"א והרי"ש אלישיב עפ"י פירושו. (ואף מספרי ח"י סי' ח ציטט במאמרו).

לענ"ד, כפי שיובא להלן, קביעה כזו אינה נכונה.

לפי הבנתי צריך לשקול בכל מצוה והלכה: מה ההגדרות של התורה לתפקיד האבר באותה מצוה, וכן איך האבר מחובר לגוף, והאם הוא מקיים את דרישות התורה או לאו.

ההגדרות הללו חייבות להישקל בכל מצוה או הלכה בנפרד. כמו כן יש לדון על אברים מלאכותיים מבחוץ ועל אברים מלאכותיים מבפנים, בהתייחסות שונה.

כראיה שהיא הופכת להיות חלק מגוף האדם. אבל איני סבור כן.

נלענ"ד שאין להניח עליה תפילין מפני שאינה ראויה, שכן התורה כתבה "וקשרתם לאות על ידכה" וזו אינה יד, היא מכשיר המחובר לגדם ומאפשר לו לעשות פעולות כדוגמת יד. ברור שאינה מטמאה באוהל לא כדין אבר מן החי ולא כדין אבר מן המת (וכן פרוטזה ברגל), מפני שאין בה בשר גידים ועצמות.

כיון שאין לו כף יד, פשוט שאם הוא כהן אינו יכול לשאת כפים ולברך ועאכו"כ אם נקטעה ידו כולה או רובה. והתורה לא קראה לכל מיני אביזרים המחברים ליד – כף או יד, ואף אם הם מבצעים תנועה והחזקה כמו יד.

לגבי כתיבת סת"ם, עי' אג' תלמודית (כרך לב, ערך כתב; כתיבה, טור תנב – תג) שכתבו: "הכותב לאחר ידו – שאוחז קולמוס באצבעותיו, והופך ידו וכותב – ברגלו בפיו ובמרפקו, הרי זו כתיבה שלא כדרך (=כתיבה), והכותב כך בשבת, פטור. וכן ספר תורה, תפילין או מזוזה שנכתבו בפה, כתבו אחרונים שפסולים, שכתביה שלא כדרך היא. בכתיבת גט, לסוברים שגט שנכתב בשמאל כשר בדיעבד, אף גט שנכתב בפה או ברגל או

לגופו ואינה נופלת ממנו לצאת עימה בשבת¹ ולהיכנס למקדש².

וכאמור במאמרי הנזכר, כל האברים המלאכותיים אינם פחותים ממלבוש ותכשיט שמותר לצאת איתם לרה"ר (אף שאינם נחשבים לגופו ממש) כאמור בקיצור שולחן ערוך (סי' פד ס"א): "כל דבר שאינו לא מלבוש ולא תכשיט אסור לצאת בו לרשות הרבים או לכרמלית".

לגבי נשיאת כפים בעמידה על פרוטזות שאף על זה דן שם הרב רייזמן לא הבנתו כלל מה השאלה, אם הנכה עומד אין שום בעיה מבחינת ברכת כהנים, ויש רק שאלה שאינו יכול להסיר נעליו (אף שכמובן אינן מועדות ליפול מעל רגליו) ולכן הורה הרה"ר ורה"י הרב אברהם שפירא זצ"ל לכהן שקיטע בשתי רגליו שישאר בנעליו על הפרוטזות ורק לא יעלה לדוכן אלא יברך מהרצפה כדי שנעליו לא יבלטו לעיני הציבור המתברך.

ב. פרוטזה ליד

הרב רייזמן הביא מדברי בתשובתי בחלק י שמותר לצאת ביד כזו בשבת והיא תחשב כמלבוש ותכשיט, והביא זאת

1. עפ"י מש"כ בבאור הגר"א (סי' שא) ובבאור הלכה (סי' שא סט"ז) העיר: "שהרגל נכנס בו – ר"ל אף על גב דבגמרא משמע דבשל עץ גזרינן דילמא משתמיט מרגלו מפני שאין מהודק היינו בזמנם שהיה קשור העיקר בשוק ולא היה הרגל נכנס בו משא"כ בשלנו" ... ובימינו כל הפרוטזות קשורות ומהודקות ועשויות פלסטיק ולא עץ.

2. עפ"י שבת (פ"ו מ"ח) שהתירו לבעלי סמוכות להיכנס לעזרה. וכתב במעשי למלך (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז): "והא בשבת דף ס"ו תנן דקיטע בסמוכות שלו נכנס לעזרה ואפי' קיטע בקב שלו ס"ל לשמואל בירושלמי שם דנכנסין לעזרה משום דל"ה מנעל לגבי אחרים ואפי' לר"י ומכש"כ לר"מ יעו"ש". ובימינו שבעלי קבין נועלים נעלים רגילות נראה שאסורים להיכנס עימם לעזרה.

חבל נחלתו

בפיו. וכ"ת הכי נמי, ומ"מ אסור ללוקחה בפה משום עשה דשלח תשלח, א"כ יקשה אמה דאמרין חולין (דף קמא ע"א) ל"ל תשלח לדבר מצוה תיפוק ליה דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ודחק שם למצוא אופן דל"ת ליכא עשה איכא, ע"ש. ולמה לא קאמר דאצטריך תשלח שלא יקח האם בפיו שלא ביד לטהר המצורע, דבזה לאו ליכא. ובשלמא הא ל"ק, דלמא אצטריך שלא יקח האם ע"י דבר אחר כגון צבת וכדומה, שהרי מסקינן סוכה (דף לו ע"ב) לקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה, וכ"ש שלא קשה דלמא אצטריך שלא יקח ע"י חציצה ביד, שהרי חציצה לא ממעט מלקיחה רק גבי לולב דכתיב לקיחה תמה, כמש"כ הריטב"א שם, אבל מלקיחה בפה קשה. וכ"ש אי נימא דאפי' עשה דשלח ג"כ ליכא גבי לקיחה בפה, דיקשה איך מתרץ שם דהו"א דעשה דמצורע דחי עשה דשלח, דלמה נאמר כן הא אפשר לקיים שניהם ע"י נטילה בפה. ועוד, דלא אשתמיט אחד מהפוסקים לחלק בשילוח הקן בין לקיחה ביד ללקיחה בפה, **אלא ע"כ דלקיחה מקרי ג"כ שלא ביד**. ועוד נ"ל להוכיח כן, שהרי זה ודאי אי לשון לקיחה הוא ביד דוקא ה"ה לשון נתינה ג"כ, ובפ"י אמרינן כן בסוכה (שם) מה נתינה ע"י דבר אחר שמה נתינה אף לקיחה וכו'. ואף שהתוס' שם (ד"ה אמאי) מחקו הגרסא, מ"מ כבר יישבה הריטב"א (ד"ה ה"ג וכו'), ע"ש. ואפי' התוס' לא דחו הגרסא מהך טעמא שלא ילפינן לקיחה ונתינה מהדדי, אלא מטעמים אחרים, ע"ש. והרי בנתינה מצינו בפ"י דלא מצרכינן ביד דוקא, אלא בכל חלקי הגוף, בגיטין (דף עח ע"א), דקאמרינן היה הגט תחוב בין חגורו למתניו, והקריב לה מתניו לטול הגט ה"ז גט. וכ' שם הרשב"א, כיון שהוא מקרבו לה ומסייע בלקיחתו, ונתן בידה קרינן ביה, ע"ש.

במרפק, כשר בדיעבד". ושם בהמשך דיון על גידם הכותב בפה ומחלוקת אחרונים בכך. נראה שכיון שצריכים כתיבה כדרכו, כתיבה ע"י פרוטזה אינה כתיבה בידו ועל כן אין לו לכתוב כתיבת סת"ם ביד בעלת הפרוטזה.

לגבי נטילת לולב ע"י פרוטזה נראה שיוצא י"ח נטילה ויכול לברך על הנטילה.

כתב בביכורי יעקב (סי' תרנא ס"ק יח):
"בזרועו. אבל אין לו זרוע כלל אין לטול בפה, דזה לאו לקיחה כלל. ויבמה חולצת שפיר בהכין (פמ"ג א"א סוף סק"י). הנה מה שפשוט להרב בזה מצאתי בו פלוגתא דרבנותא. דבברכי יוסף (אות ה') כתב בשם מהר"י מולכו, דבשינוי לקיחה היא כיון דלא כתיב יד, וכמו גדמת דחולצת בשינוי, ע"ש. הרי שלא חילק בין לקיחה לחליצה. אבל ראיתי סיוע להרב פמ"ג משו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ע"ז), שנשאל ג"כ הגדמ אם יטול לולב בשינוי. והשיב וז"ל, כמדומה לי דרשום בזכרוננו שאין לקיחה אלא ביד, שנאמר ויקח את כל אשר לו מידו, אף על גב דהתם דרש מרשותו. או אפשר שטעות הוא בידי. אבל ממה שנשאל הרשב"א ז"ל (סי' אלף ר"ך) גבי אטר יד ימינו, אם יטול בשמאל. והשיב דאטו בימין כתיב ה"ה שמאל, והאריך בזה. ולא הזכיר ההיא דעדיפא מיניה, דגדמת שחולצת בשינוי, דאטו וחלץ בידה כתיב. ומדלא הזכיר זה אלא מימין לשמאל, הלכך משמע דפשיטא ליה דיד בעינן היכי דכתיב לקיחה, אבל אין קפידא בין ימין לשמאל, עכ"ל. הרי שהסכים עם הפמ"ג אלא שראיתו חלושה מאוד. ולענ"ד יש להוכיח כשיטת ר"י מולכו, **דהיכי דכתיב לקיחה לא בעינן ביד דוקא**. דאלת"ה, א"כ גבי שילוח הקן דכתיב לא תקח, נימא ג"כ דאינו עובר רק אם לקח האם ביד ולא אם לקחה

בגמרא (דף מב ע"א) מדאגבהי נפיק ביה משמע דבעינן הגבהה, וכ"כ בלבוש דלכך תקנו בברכה לשון נטילה ולא לשון לקיחה, דלקיחה הוי משמע בכל דרכי קנין שעל ידו קונה מטלטלין יצא, לכן אמרינן נטילה שהוא לשון שאווחזו בידו ועומסו עליו לשון וינטלם שהוא הגבהה, וא"כ צריך דוקא לקיחה ביד, זה אינו. דכבר הביא הש"ך בחו"מ (סי' קצ"ח סק"ג) בשם התוס', דלקנות בהגבהה סגי כשהוגבה מחמתו בראשו וכדומה דרך מעלה, אפילו לא תפסו בידו, ע"ש. ועוד ראי', דאי ס"ד דלקיחה ביד דוקא, א"כ תפסל לקיחה בזרוע ג"כ. וכ"כ בכלבו וז"ל, **ואדם גידם שאין לו ידים נוטלין בזרועותיו**. שהרי אין כתוב ולקחתם ביד, כיבמה גדמת שחולצה בשיניה דמי כתיב וחלצה ביד, עכ"ל. הרי שיליף לקיחה בזרוע מחליצה בשיניים, וכיון דלכל הפוסקים גדם נוטל בזרוע ה"ה ג"כ בשיניים נקרא לקיחה. ועוד נ"ל להוכיח כן, דע"כ לשון לקיחה לא משמע ביד דוקא, ממה דפסק בטור ושו"ע יו"ד (סי' ז') דקבע סכין בגלגל וגלגלו ברגלו, שחיטתו כשרה, ע"ש. והרי בחולין (דף טז ע"א) ילפינן דשחיטה במחובר פסול, מויקח את המאכלת לשחוט, ומחובר לאו לקיחה הוא. וא"כ, כשגלגל ברגלו, נהי דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, מ"מ הוי לקיחה ברגל. אע"כ דלקיחה ברגל שמה לקיחה, וא"כ ה"ה בשיניים. ולכן נ"ל בגידם שאין לו זרוע כלל יטול הלולב בשיניו, וגם יכול לברך. ואין להקשות, שהרי אמרינן ביומא (דף מז ע"א) נשקלי' בשיניים ונחתיה למחתה, השתא לפני מלך ב"ו אין עושין כן לפני מ"ה הקדוש ברוך הוא לא כ"ש. י"ל, דזה דוקא לענין עבודת כהונה, ובפרט לפני ולפנים. אבל בעשיית מצוה, אין פגם כבוד כלפי מעלה אם יעשה בשיניו. ועוד, כיון דאנוס הוא ודאי

הרי שמקרי נתינה במתנים, ופשיטא דה"ה בפה. וא"כ מקרי ג"כ לקיחה בפה, שהרי ילפינן מהדדי לשון לקיחה ונתינה. ולפ"ז מותר להזות מי חטאת כשאווחזו האזוב בפיו, דלקיחה מקרי. ועוד ראי' לזה מהא דיליף ר"י בסוכה (דף יא ע"ב), בגז"ש דלקיחה לקיחה מאזוב דמצרים דלולב צריך אגד. וכן ילפינן מגז"ש זו דהזאת אפר פרה בשלשה קלחין, כמש"כ התוס' שם (דף יג. ד"ה מצות אזוב שלשה קלחים) מהספרי. גם הת"י ביומא (דף מא ע"ב) כתבו דילפינן בגז"ש זו דכורכין לארז ואזוב בשירי הלשון כשמשליך אל תוך שריפת הפרה, ע"ש. והשתא אי ס"ד דלקיחה היא ביד דוקא, היאך ילפינן גז"ש מלקיחה הא לא מיותר כלל. דאי הוי כתיב גבי לולב ושמחתם בפרי עץ הדר וגו', וכן גבי אזוב מצרים וטבלתם באגדת אזוב, וכן בהזאת פרה וטבל אזוב במים איש טהור וגו', בלא לשון לקיחה, ודאי הוי משמע דאם נטלם בפה ג"כ כשר, כמו דאמרינן בחליצה יבמות (דף קה ע"א) דכשרה בפה מדלא כתי' וחלצה ביד. וא"כ לא מבעי' למ"ד בנדה (דף כב ע"ב) דגז"ש שאינה מופנה כל עיקר כלל אין למדין ממנה, פשיטא שאין למילף בגז"ש זו שאינה מופנה כלל, אלא אפילו למ"ד שם שלמדין ומשיבין ג"כ אין למילף, דהכא איכא למפרך טובא דדורות משעה לא ילפינן, כדפרכי' מנחות (דף נט ע"א) וע"ש (דף יט: ד"ה דורות משעה לא ילפינן) בתוס'. אע"כ מוכח דגם לקיחה לא ממעט נטילה בפה, ולכן שפיר מיותר לקיחה לגז"ש. ומה שלא כשרה גם עבודת כהונה בפה היכי דכתיב ולקח, היינו משום דילפינן בזבחים (דף כד ע"א) דכל מקום שנאמר אצבע וכהונה אינו אלא ימין, ע"ש. אבל בעלמא נטילה בפה בכלל לקיחה הוא. ואין לומר דנטילת לולב צריך דוקא ביד, דהא אמרינן

חבל נחלתו

ליכא פגם כבוד".

"וכל העובד והוא יושב חילל ועבודתו פסולה ואינו לוקה, מפני שאזהרה שלו מכלל עשה היא, וכן כל העוסק בעבודה מעבודת המקדש צריך שיהיה עומד על הרצפה, ואם היה דבר חוצץ בינו ובין הקרקע כגון שעמד על גבי כלים או בהמה או על רגלי חבירו פסל, וכן אם היה דבר חוצץ בין ידו ובין הכלי שעובד בו פסל".

ד. אברים מלאכותיים בסוטה ובבן סורר ומורה

פסק הרמב"ם (הל' סוטה פ"ב ה"ב):

"ואלו הן הנשים שאינן ראויות לשתות אף על פי שהיא רוצה לשתות ובעלה רוצה להשקותה אלא יוצאות בלא כתובה משיבואו עידי סתירה אחר עידי קינוי ויאסרו על בעליהן לעולם, וחמש עשרה נשים הן, ואלו הן: ארוסה, ושומרת יבם, וקטנה אשת הגדול, וגדולה אשת הקטן, ואשת אנדרוגינוס, ואשת הסומא, או החגר, או האלם, או מי שאינו שומע, או שהוא כרות יד, וכן החגרת, והאלמת, והסומה, וכרותת כף, ושאינה שומעת, כל אחת מאלו אינה ראויה לשתות". (וכאמור בעל פרוטזה לרגלו נלמד בק"ו מחיגר).

עולה מן הרמב"ם שאברים מלאכותיים לבעל או לאשה שמשלימים את תיפקודי היד והרגל לא יחייבו בשתיית מי סוטה ולא יימחה השם על המים אפילו אם כל שאר הפרטים ההלכתיים נשלמו.

וכן לגבי בן סורר ומורה פסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ז ה"י):

"היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה אמו רוצה ואביו אינו רוצה אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ותפשו בו אביו ואמו, היה אחד מהן **גדם או חגר** או אלם או סומא או חרש אינו נעשה בן סורר ומורה שנאמר ותפשו בו **ולא גדמים**, והוציאו אותו **ולא חגרים**, ואמרו ולא

לקיחה ע"י פרוטזה ודאי עדיפה על לקיחה בפה וממילא יכול ליטול לולב ולברך עליו. אולם יש להדגיש: **לא מפני שהפרוטזה הפכה לידו**, אלא משום שהתורה לא הקפידה על לקיחה ביד דוקא ואף לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. וכן בשופר, כשם שאם אדם אחר קרב שופר לפיו של תוקע והלה תקע יצאו י"ח מפני שאין צריך ליטול את השופר בידיו או להדליק נר חנוכה יכול להדליק ע"י אחיזת נר בידו המלאכותית.

ג. אברים מלאכותיים בעבודה במקדש

כל כהן שיש לו אבר מלאכותי הניכר מבחוץ ודאי אינו יכול לעבוד במקדש ואפילו יש לו פרוטזה הממלאת את כל תפקודי היד או הרגל.

כמבואר ברמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ז ה"ט) במומי כהנים:

"ששה בידים וברגלים ואלו הן: הפסת, ומי שנשמטה יריכו הוא שרוע האמור בתורה, מי שאחת מירכותיו גבוהה מחברתה, מי שנשבר עצם ידו והוא שיהיה ניכר, מי שנשבר עצם רגלו והוא שיהיה ניכר, אף ע"פ שאינו ניכר כשעומד אם ניכר כשיהלך ה"ז מום, מי שרגליו מכולמות מחמת עצמן וברייטן, אבל אם היו מכולמות מחמת הרוח אינו מום".
ואם בשבר הקפידו, בחסר אבר והשלימו אותו בצורה מלאכותית ודאי אסור כמבואר ברמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ו ה"ו).
ועוד, חציצה אסורה בין בעמידה על דבר החוצץ בין רגליו לרצפה, ובין בהחזקת כלי בידיו. ואם הוא עומד על גבי פרוטזות או מחזיק כלי בפרוטזה הוא אינו מחזיק בגופו. כדברי הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ה ה"ז):

ושולחים אותם למכשיר שהופך את האותות החשמליים לגלי קול. ובעצם שמע גלי קול מלאכותיים. כמו מרדיו ולא קול שופר ומגילה וכד'.

בשתל שבלול, חיקוי פעולת הקול הטבעי הוא הרבה יותר שלם. אלא שלא העצמות הקטנות באוזן והשבלול יוצרים אותות חשמליים המגיע למוח לאזורים המפקחים על השמיעה, אלא מעבד חשמלי שולח את האותות למוח.

נראה לענ"ד שבעל שתל שבלול יוצא י"ח שמיעת קול שופר ויכול לברך עליה מפני שהוא 'שומע' כמעט ככל אדם.

ונראה שהוא רשאי לצאת איתו בשבת כחלק מגופו אע"פ שאינו אוזנו ואם היה עבד עברי לא היו רוצעים את השתל אלא את האוזן הטבעית גופנית שלו ואפילו היא רק חלק מהגוף שאינו משמש כלום. בהמשך אסביר את הבנתי באברים מושתלים בתוך הגוף.

ו. שבב אלקטרוני לראיה אלקטרונית

אם אמנם יסתיים הפיתוח הזה, נלענ"ד שאדם כזה יחשב כרואה, ולא יחשב סומא, התורה לא דרשה דוקא עיניים לקיום מצוות. ומורה הוראה שיש לו התקן זה יוכל לבדוק מראות טהרה, מפני שאין תלויות דוקא בעין בשר ודם ומה שקובע הוא מבחן התוצאה האם הוא מבחין בגוונים וגווני-גוונים.

אולם כהן המטהר את המצורע הוא לא יוכל להיות! מפני שבו הציווי הוא: "לכל מראה עיני הכהן" (ויקרא יג, יב), וראייה מלאכותית אינה ראיית העין של הכהן. ועי' במאמרי: 'האם כהן מרכיב משקפים מותר בעבודה במקדש' – ח"ח סי' ה.

אלמים, בננו זה ולא סומים, איננו שומע בקולנו ולא חרשים".

ברור שלא יהרגו בן סורר ומורה שאביו או אמו בעלי אבר מלאכותי של יד או רגל.

ה. שתל שבלול – קוכליארי

שתל שבלול [שתל קוכליארי בלעז] הוא התקן אלקטרוני המושתל בניתוח, ומאפשר לכבדי שמיעה וחרשים לשמוע. שתל השבלול קולט צלילים מהסביבה בעזרת מקלט וממיר אותם באמצעות מעבד לאותות חשמליים המועברים דרך אלקטרודות אל עצב השמיעה. השתל משמש כתחליף חלקי לאברי האוזן הפגועה, ומספק גירוי חשמלי שעובר תרגום במוח למידע שמיעתי.

אדם שיש לו שתל כזה אינו חרש ודינו כאדם שלם לטוב ולמוטב. הוא חייב על מעשיו וחייב במצוות ואין דינו כחרש, שהרי הוא שומע, ואם שמיעה זו אינה ככל האדם בכל זאת נראה לענ"ד ברור שאין דינו כחרש.

השאלה היא לגבי מצוות שענינן שמיעה. האם התורה הקפידה שאופן השמיעה יהיה דוקא עפ"י מערכת השמיעה שאיתה נברא האדם, או שכל שמיעה יכולה להחליף אותה. ובמילים אחרות: האם חרש בעל שתל שבלול יכול לברך לשמוע קול שופר.

במגברי שמיעה מהסוג הישן, בהם השתמשו בעל ליקוי שמיעה, היו מגברים של הקול החיצוני ברמקול – בהם סברו רוב הפוסקים שאין זו שמיעה אלא קול הברה, כאילו שמע קול בטלפון בו מתמרים את גלי הקול לאותות חשמלים

חבל נחלתו

ז. השתלת אברים פנימיים

לענ"ד אבר שבא מאדם והושתל בגופו, ומתפקד את תפקידי אותו אבר, הופך להיות חלק מגופו ודינו בחייו ובמותו של המושתל כגופו וכ"כ הפוסקים שהביא הרב רייזמן במאמרו וחלקם הובאו אף במאמרי הנזכר.

לעומת זאת אבר מלאכותי שמתפקד בגוף האדם, או שמחזק את פעילות אבריו כקוצב לב כאן צריך לדון מה יהיו דיניו. כתבתי במאמרי בחלק י מספרי שלדעתי האברים המושתלים בתוך הגוף הם ממש חלק מן הגוף, ולכן לדעתי כל המותר באברי הגוף הרגילים מותר אף באברים המושתלים בתוך הגוף (כמובן שלכלי המושתל עצמו אין דין אבר שכן אין בו בשר גידים ועצמות).

ראיתי שתלמידי חכמים גדולים חלקו עלי וטענו: האבר המושתל הוא כלי מלאכותי שהושתל בגופו של אדם ואינו חלק מגופו, וחלים עליו איסורי כלים חיצוניים מצד חשמל שהוא אסור אף להיות גרמא בהפעלתו בשבת כגון בשתל קוכלארי או בקוצב לב שמופעל בשבת לפי מאמץ הלב, ואיסורי שבת של הוצאה מרשות לרשות. אסביר להלן שאף לשיטתם צריך להתיר את כל האיסורים שלשיטתם חלים על השתלים שבגופם.

אפתח בכמה יסודות לפי הבנתי. היסוד הראשון: כל האברים המלאכותיים המושתלים בגוף האדם אינם לשם הנאה, אלא לשם בריאותו התקינה של האדם, או משום צער גדול מאד (כגון

שיניים מלאכותיות) או מסכנת חיים (קוצב לב), וכן אם תפותח כליה מלאכותית הממלאת תפקודי כליה בריאה הרי זה מצד סכנת חיים.

היסוד השני: כל האברים המלאכותיים אף אם מתקיימת על ידם או בתוכם פעולה שמחוץ לגוף היתה נחשבת לאיסור תורה בשבת, כגון טחינה בשיניים מלאכותיות או סחיטה, או ברירה בכליה מלאכותית או בלב מלאכותי (הכנסת המצן והוצאת דו תחמוצת הפחמן) כל הפעולות הללו כאשר הן נעשות בתוך הגוף הן לכל היותר איסור דרבנן – מפני שאינם כדרכם במלאכה ישירה מחוץ לגוף, והשינוי הוא מהותי. האיסור הוא לכל היותר מדרבנן, אף בשבבים אלקטרוניים השולחים אותות חשמליים.

כמעט ואין שום פעולה רצונית של החולה המשפיעה על המכשירים הטמונים בגופו. וכל השתתפותו ב'איסור' היא מעין גרמא לא רצונית מחמת שהשתל הוכנס לגופו.

עולה, שהאיסור בשתל הוא לכל היותר איסור דרבנן. באיסורי דרבנן מצאנו שחכמים הקלו במיוחד במקום צער. כגון (כתובות ס ע"א): "תניא, רבי מרינוס אומר: גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא? יונק – מפרק כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזרו רבנן". וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' שכח סל"ג). וכ"פ בהערות הגרי"ש אלישיב (מהדו"ק שבת קמ ע"א): "מלאכה בשינוי דרבנן קיל טפי להתיר במקום צער". ועיי' משנה ברורה (סי' שטז ס"ק ה) שהביא היתרו של החיי אדם

איסורי דרבנן במקום צער. [באשר לשיניים מושטלות, אין טחינה באוכלין בשבת, ולכן אף אם השיניים אינן כגופו, אין בעיה לאכול כהרגלו אף בשבת, ולא נצריכנו מזון נוזלי או מזון רך.] לפי הבנתי הדלה, כיון שמדובר בשתל בתוך גופו של האדם ואברי גופו הם המפעילים אותו אין בכך שום איסורי דאורייתא.

איסורי דרבנן, בשתלים בתוך גוף המפעיל אותם הם בשינוי גדול, ולכן אינם אסורים מדרבנן כלל. ואף לאוסרים במקום צער גדול ודאי צריכים להתיר. [אף לחזו"א שחשש בחשמל בשבת לאיסור 'בונה' נראה שהאיסור הוא רק בגרמא, שכן המעבדים האלקטרוניים המושתלים ומשגרים אותות אינם בשליטה שלו, אלא הם מתוכנתים שהגירויים החיצוניים להם בגלי קול וכד' יפעילו אותם, וכן ספק גדול לי אם כל אות חשמלי יחשב כמניח לבנה בבנין. וע"כ אף לשיטתו זהו איסור דרבנן המותר במקום צער.]

סיכום

נראה שכל אבר ואבר בגוף שבגלל תפקוד לקוי הוסיפו לו חלק מלאכותי המטיב את תיפקודו אם מצד תנועה ואם מצד תהליכים גופניים או חושיים צריך לידון עפ"י עצמו ואין לגזור גזירה שווה על כל האיברים המלאכותיים.

לנעול דלתו מחמת הקור ולעבור באיסור צידה מדרבנן. ועי' נשמת אדם (ח"א כלל ג ס"ב).

נלענ"ד שעל הפעלת מערכת כזאת באותו אבר מלאכותי לא גזרו חכמים, והוא מותר להתנהג איתה כבכל יום מחמת צערו וסכנת גופו.

מכאן לענ"ד תשובה לדברי הגר"מ גרוס שליט"א (הו"ד במאמר הנזכר של הרב רייזמן) שסבר שמי שיש לו קוצב לב שיופעל רק בשעת מאמץ של נושאו – אין לנושאו לעלות מדרגות רבות שיביאוהו למאמץ וממילא להפעלת הקוצב, ואפילו לעלות במדרגות לבית כנסת, אלא עליו לישב בביתו ולהתפלל שם. והרי הוא ודאי מצטער בתפילתו בבית, ואף אם המכשיר יופעל הרי זה צער באיסור דרבנן בשינוי ומדוע לאסור עליו לצאת לבית הכנסת. וכן הרה"ג יעקב אריאל שליט"א הסתפק בשתל שבלול אם מותר לדבר אל נושא השתל מפני שמפעילים אצלו מערכת אלקטרונית. וכי אדם כזה ישב בדד 'מחוץ למחנה מושבו' כל שבת?! והרי אין צער גדול מזה.

וכן אם יפותח מכשיר ראייה (כפי שמבאר הרב רייזמן במאמרו) וכי נגזור על אדם זה להיות סומא בשבתות ורק בימות החול יוכל להשתתף עם כולם בתפילתם, בהליכתם לבית כנסת או לבקר את ידידיו. הרי אין צער גדול מזה, וממילא המכשיר יהא מותר בשבת כמו בחול, כפי שהותרו

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

הקשית על מה שהסתפקתי אם מותר לדבר בשבת עם מי שהשתל באוזנו שתל שבלול (קוילארי), וכי אדם כזה ישב בדד מחוץ למחנה מושבו?

חבל נחלתו

ח"ו, כל הסתפקותי היא בנושא העקרוני, האם שתל שבלולי הופך להיות אבר אורגאני, או שהוא נשאר גוף חיצוני שחלים עליו דיני מלאכות שבת. אך למעשה בוודאי שמותר לדבר אתו. וזאת מכמה סיבות:

א. הזרם החשמלי קיים כל הזמן והדבור רק מתגבר אותו, כמו בכל מכשיר שמיעה רגיל.

ב. המדבר אליו מתייחס אליו כאחד האדם ולא שם לב לשתל, וא"כ הוא מתעסק בלבד.

ג. מי שאינו שומע שמיעה טבעית יש לו דין חולה שמותר לעשות עבורו מלאכות דרבנן.

ד. גם לדעת החזו"א שמלאכות אלו אסורות מה"ת, חרש נחשב כמת, ק"ו מסומא שהרי חרשו נותן לו דמי כולו (ב"ק פה, ב) הצורך בשמיעה גובל בחשש לפיקו"נ.

סימן נח

עשיית איסורים לשם הגנת המדינה

שאלה

התחברות ורכישת ארון חשוב שיאכלו ממאכלים וישתו עימם, לשם התקרבות למוסרי המידע.

מה הותר ומה נאסר, לשם הצלת ישראל וקיומו בארצו.

פתיחה

כל ההלכות הנידונות כאן הן דחיית איסורים לשם הצלת ישראל. ועל כן מרגע שיכולים חייבים לחזור ולקיים מצוות כהלכתן, ולא לעבור על איסורים ודינים – ככל ישראל, וח"ו לעבור אף על איסור דרבנן ומנהג ישראל (אף אם במצבים אחרים הותרו להם איסורים).

ראוי לאותם המסכנים עצמם עבור עם ישראל שיקבלו הוראות הלכתיות מדויקות ביחס למשימתם הפרטית, ולא יסמכו על האמור כאן. ובכ"ז במאמר המצורף נסביר את הכללים עפ"י הם ניתן להתיר במצבים השונים, ויהיו הדברים לעזר לפוסקי ההלכה הנשאלים בהלכות אלו.

בשירות המדינה ישנן יחידות מיוחדות, ובהן משרתים אנשים אשר צריכים להסתיר את זהותם ולהתנהג כאומות העולם למשך תקופות ארוכות ולעתים אף שנים מספר. ההתנהגות כאומות בהן הם יושבים, מקיפה את כל צדדי החיים: ביטול מצוות עשה של תורה ותפילה ותפילין וציצית ומזוזה ושופר ולולב וחמץ ומצה וכו'. אולם, גם לעבור על איסורי ל"ת: של אכילת ושתית איסורי תורה ודרבנן, ואיסורים נוספים כגון גילוח פאות ראש וזקן, ובמקרים מסוימים אף ביאות אסורות וכד'.

כל האיסורים הללו נעשים לשם התערות בין האומות ולשם גילוי תוכניות והבאת ידיעות המסכנות את קיום עם ישראל בארצו.

ישנם כאלה שיהדותם ידועה למוסרי המידע שהם נפגשים עימם, ואעפ"כ לשם

רבותינו שנקרא שמו התרשתא שהתירו לו חכמים לשתות יין נסך של עכו"ם על אשר היה משקה למלך". וכן פרש המיוחס לרש"י בנחמיה (י, ב): "נחמיה התרשתא – שם אחד הוא וזהו שפירשתי (עזרא ב') דהתרשתא הוא נחמיה ולמה נקרא שמו התרשתא שהתירו לו חכמים לשתות יין נסך לפי שהיה משקה למלך".

אולם, רש"י בקידושין (סט ע"ב ד"ה התרשתא) פרש: "התרשתא – נחמיה בן חכליה קרוי כן בספר עזרא. ובגמרת ירושלמי נמצא שעל שם שהיה משקה למלך היה צריך לשתות קודם שלא יחשדוהו שמא הטיל סם המות במשקה המלך, התירו לו יין של עובדי כוכבים לשתות לכך נקרא התרשתא".

מקורו של רש"י מירושלמי קידושין (פ"ד ה"א): "ויאמר התרשתא להם ולמה נקרא שמו התרשתא שהתירו לו לשתות ביי". ובקרבן העדה הביא את דבריו של רש"י לקידושין. במיוחס לרש"י כתב שהתירו לו לשתות יין נסך, בירושלמי וברש"י התירו לו לשתות יין של נכרים ולא יין נסך.

וכן בדברי המשיב לראב"ה (סימן אלף ג) כתב כרש"י (ולא כמיוחס לו): "הא דאמרין באין מעמידין [ל"ו ע"ב] גופא א"ר באלי אבימי משמיה דרב פיתן ושמנן ויין ובנותיהן כולן משמנה עשר דברים נינהו... ואף על גב דמתרין שמואל [שמן] לא פשט איסורו לכל ישראל, גבי יין לא שייך למימר הכי [ד]הא (דאמר) [אמרין] תמן במגילה [י"ג ע"ב] בלישנא בישא דהמן: אם נוגע אפילו מלך בכוס זורקו וכו', ואמרין בירושלמי [פ"ד דקידושין רה"א] ויאמר התרשתא להם למה

נאמר בברכות (סג ע"א): "בכל דרכיך דעה... אפילו לדבר עבירה". והביא המהר"ץ חיות (ברכות סג ע"א): "לשון רש"י דפוס ישן דפי' בזה אפילו לדבר עברה דעהו אפילו עשה אדם עבירה ומתכוין לשם מצוה כגון בנות לוט ומעשה דיעל וסיסרא הקדוש ברוך הוא מיישר את אורחותיו".

וכן כתב המכתם: "אמר רבא לא נצרכה אפי' לדבר עבירה. פי' כעין שאמרו (נזיר כג ע"א) גדולה עבירה לשמה וכו' במעשה יעל ובנות לוט".

היינו לעתים עשיית עבירות, בידיעה שהן עבירות, אבל נעשות לשם שמים ולשם מצוה – הן מצוה גדולה, וכך פרש רבינו יונה (משלי ג, ו) את סיום הפסוק "הוא יישר אורחותיו": "מלבד השכר הגדול במדה הזאת, הנה המעשה יצלית, שתעשנו לשם שמים".

נדון בתחילה מה הותר למי שיהדותו ידועה למוסרי המידע, ואח"כ על מי שצריכים להעלים זאת.

נחמיה התרשתא

נאמר בנחמיה (ח, ט): "ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הספר והלויים המבינים את העם לכל העם היום קדש הוא לה' אלהיכם, אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה". (השם 'התרשתא' מופיע עוד לפני כן בספר עזרא, אולם בפסוק זה מובלט שהתרשתא הוא נחמיה בן חכליה).

פרש המיוחס לרש"י¹ (עזרא ב, סג): "התרשתא – הוא נחמיה בן חכליה ואמרו

1. רש"י על עזרא ונחמיה אינו פירוש רש"י, ורק נקרא ע"י המדפיסים כך.

חבל נחלתו

נקרא שמו תרשתא שהתירו לו לשתות יין, **מכלל דבימיהן היתה הגזירה**.

וא"כ מה שהתירו לנחמיה לשתות היה **סתם יינם שנגזר באותה עת**. וכ"כ בשו"ת בעלי התוספות (סימן יט).

כתב בהערות הגר"ש אלישיב (קידושין סט ע"ב): "התרשתא ע' פירש"י דנקרא כן שהתירו לו לשתות יין. וצ"ל שלא היה זה ענין של פיקו"נ [דא"כ לא היה צריך היתר], אלא באמת היה יכול להסתלק ממינוי זה, אלא **שהיה במינוי זה הרבה טובה והצלה לישראל לכך התירו לו**. ומסתברא שהיה זה **סתם יינם** ולא יין נסך, דבי"נ שאסור מן התורה אין נראה שהיו מתירין לו, ומבואר דאז כבר נאסר סתם יינם".

ועי' שיירי קרבן (קידושין פ"ד ה"א) שאף הוא סובר שנחמיה הותר בסתם יינם.

נראה מכאן שאיסורי דרבנן הותרו בהוראת שעה לצורך עשיית טובה והצלה של עם ישראל.

כך כתב בעלי תמר (קידושין פ"ד ה"א): "וכדאי לציין שבכ"מ בספר נחמיה צמוד לנחמיה שם התואר התרשתא, או שנקרא התרשתא לבד, והיה זה כי לפי הרגשת שבי גולה בתקופת עזרא הרי לא יתכן דהפחה בארץ יהודה וראש הבונים של שממות הארץ וירושלים והריסותיה לא יהיה נזהר בשתיית סתם יינם. ולפיכך הצמידו תמיד התואר התרשתא להדגיש **שעשה הדבר בהוראת חכמים כהוראת שעה לשם שיבת הגולה ובנין**

הארץ. והרי התירו **שבות לשם כיבוש הארץ** כמ"ש במו"ק פ"ב ה"ד². מי יתן ומנהיגו בתקופתנו בקום מדינתנו ישימו לב לזה".

היינו נחמיה שנתה יין נכרים כדי להיות בתפקיד זה בבית המלך לשם שיבת הגולה וישוב ארץ ישראל. ולא היה במצב של פיקו"נ, והותר בהוראת חכמים כהוראת שעה.

עוד דן בעלי תמר (קידושין פ"ד ה"א) האם התירו לו יין נסך או סתם יינם (יין נכרים) ומביא את הדעות שהבאנו לעיל, ומוסיף: "ומצאתי בפירוש המיוחס לר"ס גאון הנדמ"ח בירושלים תש"ל וז"ל, ולמה נקרא התרשתא שהתירו (לו) יין לשתיה לפני מלכים **בשעת הסכנה** וכו', וא"כ **וודאי שאף יי"נ התירו לו**, ועיין במאירי ע"ז כ"ט".

"אולם דעת המפרשים נראה שהתירו לו רק סתם יינם, ועיין בשי"ק שדניאל ובית דינו שגזרו על סתם יינם התירו לו. והנה בשטמ"ק ב"ק פ"ג, של בית ר"ג התירו לספר קומי מפני שהיו קרובים למלכות, ואעפ"י שאין ביד יכול לבטל דברי בי"ד חברו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין י"ל **דראשונים לא גזרו על קרובים למלכות** עכ"ל. ויש להסתפק אם מי שהוא משקה למלך יש להתיר לו סתם יינם אם אמרינן שההיתר היה כללי כמו בסיפר קומי שהתירו לקרובי מלכות בכלל, או שההיתר היה רק פרטי לנחמיה בלבד. והלשון שהתירו לו לשתות וכן קבלת השם תואר התרשתא להורות על ההיתר משמע קצת

2. ירושלמי מועד קטן (פ"ב ה"ד): "רבי יהושע בן לוי שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העכו"ם. א"ל אימת ר' שאל בשבת ותני בשבת מותר. כיצד הוא עושה מראה לו כיסין של דינרין והעכו"ם חותם ומעלה לארכיים [דף ט עמוד ב] שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב [יהושע ו ג] כה תעשה ששת ימים. וכתיב [שם ד] וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים וכתיב [דברים כ כ] עד רדתה אפילו בשבת".

שתצמח מזה בנין חרבות ירושלים. תדע שהרי לא אמרו שמותר היה לו לשתות בין אלא אמרו התירו לו, אבל עכשיו שאין בי"ד יכול לבטל גזירת סתם יינם יתכן שאסור לו לאדם להיות משקה למלך וישתה סתם יינם³ מפני שאולי עי"ז יביא תועלת לאומה. ואמנם אמרו בנזיר כ"ג גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה עיין שם, אמנם מסופקני אם זהו אפילו כשהתועלת שתצמח מזה הוא ע"ד רחוקה. ובשו"ת הרדב"ז ח"א סימן כ"ב הקשה על שיטת הפוסקים יו"ד קל"ג שאסור לישראל להיות מוזג לעכו"ם ביי"נ ואפילו בסתם יינם לשיטת הפוסקים שהוא אסור בהנאה שא"כ איך היה נחמיה משקה למלך, ובספר נחמד למראה סנהדרין פ"ד השיגו שמבואר כאן שהתירו לו אפילו לשתות וכ"ש למזוג. ועפי"מ"ש יש לבאר הפוסקים בנחמיה שכאשר נאמר שישראל הוא ברעה גדולה וחומת ירושלים מפורצת והתאבל ועמד בתפלה וכו' וגומר, ואני הייתי משקה למלך, ואין מובן הקשר הסיוע עם מה שקדם. אכן להנ"ל נראה לפרש שזוהי נתינת טעם שנעשה משקה למלך, כדי להביא תשועה לישראל ולירושלים. ובזה יש לבאר כאן בגמרא התרשתא ואני הייתי משקה למלך, שמלת התרשתא בפעם שניה בגמרא היא מיותרת, אכן להנ"ל היא נתינת טעם שהתירו לו מסיבת שאמר ואני הייתי משקה למלך בתקווה שיצמח עי"ז תשועה לישראל".

נראה מדבריו שאין לאדם להחליט לעצמו, במקום שידוע שהוא מישראל, ליטול על עצמו תפקיד שבגללו יצטרך לעשות איסורים ואפילו איסורים מדרבנן,

שרק לו התירו אבל לא באופן כללי. וראיתי בשו"ת עמודי אש סימן ד כלל ה, שהביא בשם הפחד יצחק אות א, שיש לעיין בגזירות שגזרו חז"ל אם חל גם על הקרובים למלכות, וכתב להוכיח שלא חל עליהם ממה שהתירו לנחמיה שתיית סתם יינם אעפ"י דאיתא בפרקי דר"א שפנחס גזר עליו וא"כ הוה דבר שנאסר במנין ולא היה בדורו של נחמיה כמו פנחס שיתיר לו, ויפה השיג עליו המחבר שהרי כתב הרמב"ן בסהמ"צ ל"ת קצ"ד שגזירת פנחס לא נתפשטה בישראל, וחוק מזה הרי היו שם כמה נביאים והחרש והמסגר ואולי היו גדולים מפנחס ובי"ד בחכמה ובמנין".

"וקשה ולמה קבל עליו להיות משקה למלך עד שהיו צריכים להתירו לשתות סתם יינם, ודוחק לומר שהכריחו המלך על זה שזה לא נזכר לא במקרא ולא בגמרא. וי"ל שחשב שהדבר יהיה לטובת ירושלים שעי"כ יקבל רשיון מהמלך לבנות העיר החריבה כמו שהיה באמת. וע"ד שאמרו באסתר רבה פ"ז י"א שאמר מרדכי אפשר לצדיקת זאת שתנשא לערל אלא שעתיד ישראל להנצל על ידה. אכן אכתי צ"ע שמסופקני אם מותר לישראל לשתות סתם יינם משום שתולה שאולי יהיה הדבר לטובת האומה. ונ"ל שאצל נחמיה הוא ענין אחר, שהרי רק אז נגזר על סתם יינם ע"י בי"ד של דניאל כמ"ש בע"ז ל"ו, וכמ"ש היפ"מ ובשי"ק, וא"כ ברור שבי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חברו אם הוא גדול ממנו בחכמה ובמנין, ופשיטא שאף באופן חלקי יכול לבטל, וא"כ בי"ד של דניאל שאסרו סתם יינם הם בעצמם התירו לנחמיה מפני האפשרות

3. כגון יועץ או שר של נשיא מעצמה עולמית וכד'.

חבל נחלתו

בפסקי הרי"ד (ב"ק פ"ג ע"א) פסק: "תניא המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי". אולם הארחות חיים (ליקוטים מספר הכפרות סימן כד) כתב: "המספר קומי עובר ובחוקתיהם לא תלכו"...

עוד כתב בארחות חיים (הל' עבודה זרה סימן ט"ו): "אין הולכין בחקות הגוים ולא מתדמים להם לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן, אבל צריך כל איש מישראל להיות מובדל מהם ונודע במלבושיו ובשאר מעשיו שלא ילבש במלבוש המיוחד להן ולא יגדל ציצית ראשו כציצית ראשן ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהם עושין ולא יגלח השער שכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כמו שהן עושין. **וישראל שהיה קרוב למלכות צריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי אם לא ידמה להם במלבושיהם ובשער מותר ללבוש מלבושים כמלבושן ולגלח כנגד פניו כמו שהן עושין**".

כתב על כך בהערות הגר"ש אלישיב (מעילה יז ע"א): "ספר קומי והלך וישב עמהם. וכ' רש"י דהיינו בלורית, וצ"ע דהא איכא איסור ע"ז להסתפר בלורית, אך בפשטות לא הוה ממש בלורית אלא תספורת כגוי". הגר"ש אלישיב רואה בתספורת בלורית ע"ז, וע"כ לדעתו לא הותר אפילו לשם הצלת ישראל לעשות כן. ועי' להלן בדברי ספר משנה כסף.

כאמור לעיל, היה זה היתר כללי לקרובי מלכות לספר קומי, ואולי אף שאר איסורים של 'בחוקותיהם לא תלכו' הותרו לקרובי מלכות, אולם לכאורה לא ניתן ללמוד להתיר איסורים אחרים מן התורה לפועלים עבור כלל ישראל.

הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"א ה"א) פסק: "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין

אלא צריך להיוועץ בבית דין על כך. והם יתירו לו או יאסרו לו להיכנס לתפקיד הזה לפי שיקול דעתם. ורק במקום שהתועלת ברורה לעם ישראל מותר לו לעבור על איסורי דרבנן בלבד.

לעבור על לאוין להצלת כלל ישראל

מסופר במעילה (יז ע"א):

"אמר להם: תלמוד ערוך בפיו של רבי אלעזר בר רבי יוסי. שפעם אחת גזרה המלכות גזרה שלא ישמרו את השבת, ושלא ימולו את בניהם, ושיבעלו את נדות. הלך רבי ראובן בן איסטרובלי וסיפר קומי, והלך וישב עמהם, אמר להם: מי שיש לו אויב יעני או יעשיר? אמרו לו: יעני, אמר להם: אם כן, לא יעשו מלאכה בשבת – כדי שיענו, אמרו: טבית אמר, ליבטל, ובטלוה. חזר ואמר להם: מי שיש לו אויב יכחיש או יבריא? אמרו לו: יכחיש, אמר להם: אם כן, ימולו בניהם לשמונה ימים – ויכחישו, אמרו: טבית אמר, ובטלוה. חזר ואמר להם: מי שיש לו אויב ירבה או יתמעט? אמרו לו: יתמעט, אם כן – לא יבעלו נדות, אמרו: טבית אמר, ובטלוה. הכירו בו שהוא יהודי – החזירום".

רבי ראובן בן איסטרובלי 'סיפר קומי' לשם ביטול גזירות מלכות הרשעה.

פרש רש"י (מעילה יז ע"א): "וסיפר קומי – גלילת השער שעל מצחו והניח השער של אחריו כעין בלורית שהעובדי כוכבים עושין כדי שלא יכירו בו שהוא יהודי".

וכנראה מקורו בערוך (ערך קמי) שכתב: "הלך ר' ראובן בן איסטרובלי וסיפר קומי והלך וישב לו ביניהן וכ' – פי' כגון מלכות יון שקוצצין שער ראשיהן מלפניהן עד האוזן כלפי מצח כולו ומניחין השיער שכנגד בעורף נוטף ומתפזר לאחוריהן".

משום הצלת ישראל וכשישראל עומדין לפני המלכים הם מצילים ישראל ואם כן הצלה ממש דאה"נ דמשום הצלה מותר אבל בענין שעל ידם ימשך הצלה כגון בקרובים למלכות שמקבלין פני המלך וגנאי להם שלא ידמו כמותם וע"י שהם נמצאים בתוכם לפעמים נשמעו דברים על ישראל שבא לידי סכנה, ועל ידי שהם נמצאים שם ממתקים הדברים ומבטלין הסכנה מותר כגון זה לספר קומי דוקא, כיון שאינו בריא סכנה אבל בסכנה ממש אז אפי' בלורית מותר לגדל כיון שע"י זה יבא הצלה לישראל".

היינו, בעל משנה כסף מחלק בין כאלה שצריכים להיות קרובים למלכות כדי להציל את ישראל, אם יש צורך בכך, שאז אסורה בלורית, ומותר רק כעין בלורית ולהתנהג בחוקות הגויים, לבין הצלה מיידית מגזרת המלכות, שאז הותר אף לספר בלורית כדי להחשב כאחד משלהם. וחלוק על הרב אלישיב וסובר שאף בלורית שהיא לשם ע"ז הותרה הצלה ודאית, ולדידן נראה שיש ללמוד מכאן שלאויין מן התורה הותרו לעוסקים בהצלת ישראל. ולהלן נעיין אלו לאויין לא הותרו. הביא בס' דף על הדף (מעילה יז ע"א): "וכתב בספר אור הישר⁵: ולעד"נ להקשות, אדמיתנו ראייה מהא דלא הזכירו הכא ע"ד המלכושים, יביאו ראייה להיפוך מהא דתענית דכ"א ע"א, דאליהו העיד אההוא גברא דבן עוה"ב הוא, והזכיר גביה בהדיא, דהוא סיים מסאני אוכמי ולא רמי חוטא דתכילתא

להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן שנאמר ולא תלכו בחקות הגוים, ונאמר ובחקותיהם לא תלכו, ונאמר השמר לך פן תנקש אחריהם, הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים, לא ילבש במלבוש, המיוחד להן, ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית, ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שעושין הן..."

ובהלכה ג (שם) פסק הרמב"ם: "ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להן הרי זה מותר ללבוש במלבושיהן ולגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין".

באר במשנה כסף⁴ (הל' עבודה זרה פ"א ה"א): "ואיכא למידק אמאי לא התיר נמי לגדל בלורית למי שהוא קרוב למלכות ונראה דבלורית לא הותר לעולם משום דבלורית לשם ע"ז הוא מגדלה ואסור לישראל להדמות להם בזה וכמו שכתב מרן ז"ל לעיל בדין ולא יגדל כו' אך קשה כפי מ"ש על מה שהקשה דהיאך היה כח ביד חכמים להתיר איסור לקרובי מלכות ות"י משום הצלת ישראל הוא דשרו וא"כ כיון דמשום הצלת ישראל הוא דשרו א"כ היה להם לשרויי נמי בלורית וי"ל דהצלה דהכא אינו הצלה ממש אלא ה"ק

4. רבי דוד שרירי, נפטר בשנת תק"ח (1748) מגדולי רבני סלונקי בתפארתה, (עפ"י פרוייקט השו"ת).

5. לרב שמואל הילמן – חותנו של הרה"ר יצחק הרצוג, רב העיר גלזו ואח"כ רב העיר לונדון.

חבל נחלתו

ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו.

"במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור, במה דברים אמורים בזמן שהעובד כוכבים מתכוין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת או לבשל לו תבשילו, או אנס אשה לבועלה וכיוצא בזה, אבל אם נתכוין להעבירו על המצות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו ואין שם עשרה מישראל יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכוין להעבירו אלא על מצוה משאר מצות בלבד".

הרמב"ם מחלק בין שלש עבירות חמורות של ע"ז, ג"ע ושפ"ד לבין שאר עבירות. שאר עבירות כאשר מעבירים אותו על כרחו יעבור ואל יהרג, אבל על ג' עבירות חמורות יהרג ואל יעבור.

הלכות אלו אינן רק באונס חיצוני, אלא אף באונס עצמי כבשאלה שלפנינו.

פסק הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ו – ה"ז):

"כענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים, כיצד מי שחלה ונטה למות ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורין שבתורה עושין, ומתרפאין בכל איסורין שבתורה

בגלימיה, ופרש"י ז"ל מסאני אוכמי מנעלים שחורים שלא כמנהג היהודים, ולא רמי חוטא ולא הטיל ציצית בטליתו ע"ש, ומשמע שהיתה חייבת בציצית, דאל"ה מאי קמ"ל, הרי בהדיא שהלך כמנהג הגוים במנעליו, והסיר בידיים מצות ציצית, ומכש"כ שלא הקפיד על המלבושים, אפילו אם היה איסור גמור משום ובחוקותיהם לא תלכו".

"ובע"כ משום שהלך להציל בזה לכלל ישראל בשעת הגזירה, וכדאמרינן במנחות דצ"ט, פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה, וכן אמרינן ביומא דס"ט ע"א, דשמעון הצדיק לבש בגדי כהונה ויצא במדינה להצלת הכלל, משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, וע' ברכות דס"ג ע"א, ודבר זה לא איצטריך לאשמעינן בש"ס, דשרי ללבוש בגד עכו"ם להצלת הכלל, אפילו אי הוה ברור לנו בזה איסורא דחוקות העכו"ם, ולא דמי כלל לסתם יחיד הלובש כבגד עכו"ם, וא"כ גם מהא דבסוגיין לאו ראייה היא, דה"נ אזיל להצלת כלל ישראל בשעת הגזירה, והכל הותר לו לשעתו".

עולה שאף לדברי הרב הילמן מותר לעבור על לאוין כדי להציל את כלל ישראל ואולי אף להצלת ציבור מישראל, ולא אך איסורים של חוקות הנכרים, אלא כל הלאוין בכלל.

אלו איסורים אינם נדחים

פסק הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה הל' א-ב):

"כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל,

"אליו תשמעון – כנביא אמת כתיב".
 "כגון אליהו בהר הכרמל – שהקריב בבמה
 ושעת איסור הבמות היתה ואיכא כרת
 דשחוטי חוץ וכתת דהעלאה".
 "מיגדר מילתא – לעשות גדר ותקנה כי התם
 שהשיבן על ידי כן מעבודת כוכבים".
 היינו אליהו כנביא התיר עפ"י הנוואה
 איסור במות ושחוטי חוץ.

וכך באר הריטב"א (יבמות צ ע"ב): "ונגמר
 מיניה מגדר מילתא שאני. פרש"י ז"ל שאני
 התם שעשו כן לעשות גדר ותקנה לכל
 ישראל כי בזה השיבם מע"ז, וכן לקמן שהיו
 פרוצים בעריות או שהיו מזלזלים בשביתת
 שבת, אבל בעלמא לא. ויש שפ"י אלא מגדר
 מילתא שאני, כלומר דלעולם שפיר גמרינן
 מינה ותריץ הכי דהתם מיגדר מילתא לשעה
 אבל לעקור דבר מן התורה לדורות לא, וכן
 הלכתא דשב ואל תעשה ב"ד עוקרין או
 אפילו לא תעשה לצורך השעה או הפקר
 ממון לעולם, אבל לעקור ל"ת לדורות אין
 להם רשות".

בשו"ת משפט כהן (ענייני ארץ ישראל,
 סימן קמד) מבסס על היתר 'מגדר מילתא'
 של הצלה ותקנה לכל ישראל כמעט כל
 מעשה אסור אף מג' איסורים חמורים
 לצורך הצלת כלל ישראל.

"ו. ולא אוכל להמנע מלהביע את השתוממותי
 על דברי כת"ר, שכתב להשיג עלי על מה
 שכתבתי שהצלת כלל ישראל ודאי נחשבת
 למגדר מילתא, וי"ל שנחשבת למגדר מילתא
 בצורה כזו שאין צריך לטול רשות מב"ד, וכל
 הזוכה בזה שליחותיהו דב"ד קא עביד, וע"ז
 אומר כת"ר שאין נקרא מגדר מילתא כ"א

במקום סכנה חוץ מעבודת כוכבים⁶ וגילוי
 עריות ושפיכת דמים שאפילו במקום סכנה
 אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא עונשין
 אותו בית דין עונש הראוי לו".

"ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין
 עוברין על אחת משלש עבירות אלו שנאמר
 ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך
 ובכל מאורך אפילו הוא נוטל את נפשך,
 והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או
 להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו
 הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש, ועריות
 הוקשו לנפשות שנאמר כי כאשר יקום איש
 על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה".

כשם שלרפואה אישית איסורים
 חמורים אלו לא הותרו, לכאורה אף לשם
 הצלת כלל ישראל לא הותרו שלש עבירות
 אלו, וכשם שכאשר יש אונס אסור לעבור
 עליהם וצריך למסור נפשו עליהם ה"ה
 לאותם שליחים של כלל ישראל להצילם
 נאסר לעבור בשלושת עבירות אלו כדי
 להציל את ישראל.

מגדר מילתא והוראת שעה

עומדת השאלה: מדוע להיכנס
 מלכתחילה למצב שיצטרך לעשות בו
 עבירות.

נאמר ביבמות (צ ע"ב): "ת"ש: אליו
 תשמעון – אפילו אומר לך עבור על אחת
 מכל מצות שבתורה, כגון אליהו בהר הכרמל,
 הכל לפי שעה שמע לו! שאני התם, דכתיב:
 אליו תשמעון. וליגמר מיניה! מיגדר מילתא
 שאני".

פרש רש"י (יבמות צ ע"ב):

6. עי' חבל נחלתו כרך כו סימן ב בנספח על שמעון כיפא.

חבל נחלתו

לעבור עד"ת בקו"ע לשעה, אלא שגם בשוא"ת הי' אסור, שהרי נתוח זה הוא ללא צורך כלל, כיון שדבר ידוע הוא שתבוא הרפואה בלא הנתוח, כלומר בטוחים אנו שלא יחד ח"ו כלל ישראל מן העולם, כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם, כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות כך א"א לעולם בלא ישראל, ע"ז י' ע"ב. ואם אנו מוצאים, שמותר וחייב הוא, בשביל הצלת כלל ישראל, לעבור על ביטול מ"ע בשוא"ת, (וגם עריות דידה בודאי הותר, מאסתר ויעל)... וכיון שאנו עושים בשביל הצלת כלל ישראל, שהוא יסוד כל התורה כולה, מגמתה ותכליתה, זהו יסוד כל מיני מגדר מילתא שבעולם, והכל כלול בה".

היינו, לצורך הצלת כלל ישראל הותר במגדר מילתא אף עריות כבאסתר ויעל. ומסיים את האות הבאה (אות ח) כך: "ומאן יימר לן ג"כ דיעל לא היתה מקובלת בישראל כשופטת ומנהיגה בדור, כעין דבורה, ומש"ה מצאה את עצמה חייבת לעמוד בפרץ להצלת האומה בכללה".

היינו, יעל עברה עם סיסרא שר צבא יבין מלך חצור, כדי להציל את כלל ישראל ואין זו עבירה אלא מצוה גדולה, כשם שאסתר היתה מצוית לבוא לפני אחשוורוש ולהעביר את גזירת המן.

אמנם יש להבחין כי הרב זצ"ל אינו מתיר מטעם מגדר מילתא לזמן ממושך ולהצלה שאינה ברורה אלא לצורך מעשה מסויים כגון של יעל עם סיסרא ושל אסתר לפני המלך אחשוורוש⁷. אמנם ניתן לומר שדוקא בג' עבירות חמורות אינו

הצלת ישראל מעבירה ולעשות סייג לתורה, אבל לא הצלת כלל ישראל. וממליץ אני ע"ז מש"כ בתנא דבי א"ר פי"ד: שני דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם, אמרתי לו בני דרכם של בנ"א אומרים התורה קדמה שנאמר ד' קנני ראשית דרכו וגו', אבל אני אומר ישראל קדמו שנאמר קודש ישראל לד' ראשית תבואתו ע"כ. ואפילו אם נמשך כת"ר אחרי דרכם של בנ"א, ג"כ הדבר תימה שישתפק שום אדם על כך, אם הדבר הנצרך להצלת כלל ישראל לא נקרא למגד"מ: ולפי דבריו לא הי' שום היתר למרדכי להעביר יום ראשון של פסח בתענית, מגילה ט"ו א', ולבטל מצות אכילת מצה מכלל ישראל, שבודאי לא הותר כ"א לצורך גדול ומגדר מילתא, ולדעת מר לא צריך לנקוף אצבע על הצלת כלל ישראל, שהרי ברית כרותה היא לנו קיום האומה, אתמהה. ושמה ידחה זה כת"ר ויאמר, הלא מסוגיא דיבמות צ' מתבאר, דכשב וא"ת ל"ב למגדר מילתא, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשוא"ת, אבל זיל בתר טעמא דודאי פשוט הוא דלא בלא טעם יעקרו חכמים דבר מהתורה אפילו בשוא"ת, אלא כשהם רואים הכרח לדבר, ובדברי הרמב"ם, פ"ב מה' ממרים ה"ד, דימה גם ענין של ביטול מ"ע, שחכמים מבטלים לפעמים, לרופא שחותך אבר אחד כדי להציל כל הגוף, ואם נאמר שהצלת כלל ישראל אין זו ענין של מגדר מילתא כלל, ואין אנו צריכים להשתדל בזה מפני שכבר בטוחים אנו בקיומנו, לא די שאין שום היתר

7. עי' בספרי ח"ח סי' כג אם היו מותרות לחזור לבעליהן לאחר שכיבתם עם נכרים.

אי קבליה עליה באלוה – אין, אי לא – לא".
 ופסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ג ה"ו):
 "העובד עבודת כוכבים מאהבה כגון שחשק
 בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר,
 או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו
 שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה,
 אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה ואם עבדה
 דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות
 מאהבה או מיראה פטור...".

והנה שליח זה ודאי אינו מקבלו עליו
 באלוה, וכל מעשיו לשם התערות כבי'
 באויבי ישראל, והוא מראה עצמו כלפיהם
 בלבד ולכן נראה שלא יחשב לאו זה יותר
 מכל הלאוין הרגילים שהותרו במקום
 סכנה, והותרו לאותם שליחים לשם הצלת
 ישראל.

וכך כתב בפסקי ריא"ז (ע"ז פ"ד ה"ב): "אם
 אנסוהו גוים בפרהסיא יש בו אזהרת לאו
 דלא תחללו ויש בו עונש מיתה, אבל אם
 אנסוהו גוים בצנעה אף על פי שאמרו חכמים
 יהרג ואל יעבור משום שנאמר ואהבת את ה'
 אין בו עונש לאו ואזהרת מיתה ולא נאסר
 הנעבד בעבודה זו".

לגבי הריגת נכרים לשם הוכחת
 נאמנותו והליכה בשיטתם כתב הרמב"ם
 בהלכה שהובאה לעיל (הל' יסודי התורה פ"ה
 ה"ז): "והריגת נפש מישראל לרפאות נפש
 אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת
 נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש".
 היינו דוקא נפש מישראל אבל נפש
 מנכרים אינו עובר.

וכן מצינו בדוד כשברח אל אכיש מלך
 גת אמר שהורג ביהודה ובאמת הרג
 מהעמלקי, ככתוב (שמואל א כז, ח – יב):
 "ויעל דוד ואנשיו ויפשטו אל הגשוירי והגזרי
 והגזרי והעמלקי כי הנה ישבות הארץ אשר

מתיר עפ"י מגדר מילתא אלא בדבר
 שהצלת ישראל ברורה, אבל בשאר עבירות
 יתיר אף לשם הצלה לעתיד.

לצורך מגדר מילתא של הצלת ישראל
 לדעת הרב זצ"ל הותרו ודאי לאוין כגון
 אכילת חזיר או נו"ט.

אפשר להביא ראיה לדבריו מדברי
 החכמת אדם (שער איסור והיתר כלל פח סעיף
 ב): "אבל בשאר איסורין שבתורה אפילו חמץ
 בפסח מתרפאים במקום סכנה אפילו דרך
 הנאתן כגון לאכול חמץ אם הרופא אמר שזהו
 רפואתו ואם החולה רוצה להחמיר על עצמו
 אחרי שהוא יודע שצריך לכך עליו נאמר
 (בראשית ט', ה') אך את דמכם לנפשותיכם
 אדרוש, ואל תהי צדיק הרבה (קהלת ז', ט"ז)
 ואפילו רק ספק נפשות דוחה שבת אפילו
 שבת החמורה ויין נסך בזמן הזה מותר
 לשתות במקום סכנת נפשות..."

ונראה שאם איסורים חמורים יותר
 הותרו במקום הצלת עם ישראל, ק"ו שאר
 איסורים שהותרו משום פיקו"נ, יותרו
 לצורך הצלת ישראל ומשום מגדר מילתא.

היתר ג' איסורים חמורים לשם הצלת ישראל

ראינו לעיל שלצורך ספק הצלה סבר
 הגרי"ש אלישיב שאין להתיר איסור
 בלורית מפני שמגדלה לשם ע"ז.

נראה לענ"ד שאף אם שליח כזה צריך
 להתחזות לנוצרי או למוסלמי וללכת
 לבית תפלתם ולהראות עצמו כאילו הוא
 נוצרי ומוסלמי – איסור זה מותר לצורך
 שליחותם להצלת ישראל. נאמר בסנהדרין
 (סא ע"ב): "איתמר, העובד עבודה זרה מאהבה
 ומיראה, אביי אמר: חייב, רבא אמר: פטור.
 אביי אמר: חייב, דהא פלחה. רבא אמר: פטור,

חבל נחלתו

שכתבו בעלי התוס' במס' פסחים ובמסכת סנהדרין".

"גם לפי הגאונים הראשונים החולקים על ר"ת וסוברים שיש איסור עריות בנכרי הבא על אשת איש, אין זה אמור לגבי ישראל הבא על הנכרית, שבצינעא ולא בדרך אישות ב"ד של חשמונאי גזרו על כך כמו שאמרו במס' עבודה זרה (לו, ב). ועל אף חומר האיסור אין זה מגדרי איסור עריות אפילו מדרבנן..."

עולה מדבריו, לגבי עריות עיקר הבעיה היא בגוי וישראלית לפי דעת הגאונים, אבל ישראל וגויה יכול לחיות איתה ואין בכך אלא איסור דרבנן.

פיקוח נפש של כלל ישראל

הגר"ש גורן ממשיך (שם) לבסס את דבריו וחותם: "יש ללמוד מזה, כי אין לדמות בטחון כלל ישראל לבטחון של הפרט, ואינו דומה פיקוח נפש של כלל ישראל לפיקוח נפשו של יחיד. כי למרות שאין פיקוח נפשו של יחיד דוחה את שלש העבירות החמורות: ע"ז ג"ע ושפ"ד, אבל פיקוח נפשו של כלל ישראל ובטחונו החיוני של העם כולו, דוחה גם עבירות אלו. לכן כאשר יכלה יעל לפגוע באויב של עם ישראל ולהרוג את סיסרא ע"י עבירה לשמה, גם של איסור עריות, עשתה זאת".

"מכאן אפשר ללמוד על שרותי הבטחון של עם ישראל. כאשר יש צורך חיוני להשתיל יהודי בארץ אויבת, וכדי לשנות זהותו זה מחייב נישואין פיקטיביים עם נכריה, יתכן שאפשר לסמוך על מעשיה של יעל אשת חבר הקיני, שהיתה צדקת והכתוב משבחה ומברכה יותר משרה רבקה רחל ולא, כמו שפירשו בתלמוד (נזיר כג, ב וסנהדרין עד, א)".

מעולם בואך שורה ועד ארץ מצרים. והכה דוד את הארץ ולא יחיה איש ואשה ולקח צאן ובקר וחמרים וגמלים ובגדים וישב ויבא אל אכיש. ויאמר אכיש אל פשתם היום ויאמר דוד על נגב יהודה ועל נגב הירחמאלי ואל נגב הקיני. ואיש ואשה לא יחיה דוד להביא גת לאמר פן יגדו עלינו לאמר, כה עשה דוד וכה משפטו כל הימים אשר ישב בשדה פלשתים. ויאמן אכיש בדוד לאמר הבאש הבאיש בעמו בישראל והיה לי לעבד עולם".

דוד כדי להראות נאמנות לאכיש מלך גת, יוצא לפשיטות בהן הורג גויים ומביא את רכושם כביזת מלחמה למלך גת. איננו רואים שחז"ל מבקרים אותו על מעשים אלו.

באשר להיתר עריות לאותם שליחים הצריכים להתערות באומות העולם, הבאנו לעיל את דברי הראי"ה קוק זצ"ל לתפוס כמצוה את מעשי יעל ואסתר, והזכרנו שההצלה בהם היתה ברורה, ואין ללמוד מכאן להתיר אורח חיים של עריות לאותם שליחים.

את השאלה מעלה הגר"ש גורן במאמרו 'בעיות הלכתיות בשב"כ ובמוסד' (בספרו 'משנת המדינה' עמ' 141 ואילך).

הגר"ש גורן כתב: "אמנם לשיטת ר"ת במס' כתובות (ג, ב) בתוס' ד"ה 'ולדרוש' ובסנהדרין (עד, ב) בתוס' ד"ה 'והא', הסובר שאין איסור של גילוי עריות בזנות של גוי עם יהודיה, וה"ה להיפך, ואין בזה איסור עריות של יהרג ואל יעבור. לדידיה אפשר להפעיל במקרים של צורך בטחוני חיוני את הקריטריון של פקוח נפש הדוחה את אסורי התורה פרט לשלוש העבירות: ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים במעשה בידיים. כמו

חבל נחלתו

יש ללמוד מדברי הגר"ש גורן זצ"ל שפיקוח נפש של הציבור דוחה איסורי לאוין של היחיד כשם שפיקוח נפש של יחיד דוחה איסורים, וכפי שהובא לעיל מדברי הרמב"ם. ומכאן נראית דרך סלולה יותר להתיר לאותם שעוסקים בפיקוח נפש של כל עם ישראל להתיר מטעם זה כל איסורי תורה ואיסורים דרבנן. וכמובן שמצוות עשה שהם מבטלים הוא מצד אונס. כמובן שזוהי דחיה ולא היתר, ואם אין צורך בה היא אסורה. אבל כיון שהם צריכים להתנהג כגויים בהם הם מתערים, ועוסקים בכל משך פעולתם בפיקוח נפש של כל עם ישראל הרי הם פטורים על כל איסורים שעוברים ועל עשין שמבטלים.

הגר"ש גורן מבסס היתרו שאיסורי היחיד נדחים מפני פיקוח נפש של עם ישראל, ומביא ראיה מייעל. כבר כתבנו לעיל, שלכאורה יעל ואפילו אסתר עסקו בפועל במעשה הצלה, וקשה ללמוד מהן למצב מתמשך למשך שנים. כמו"כ הגר"ש גורן אינו מביא את דברי הרב זצ"ל שהיתה זו הוראת שעה למגדר מילתא של הצלת ישראל ולכן היו מצוות לעשות זאת.

היתר פיקוח נפש עבור אחרים מוכר לנו מן הרפואה בשבת וכד'. אולם אותם סוכנים המסתכנים עבור כלל ישראל אין החולה לפנינו. וצריכים לומר שפיקוח נפש של כלל ישראל הוא כמונח לפנינו כל הזמן.

סימן נט

פרנס שסרח

פרש ר' עובדיה מברטנורא: "לא היה חוזר לשררה שהיה בה. דכתיב (ויקרא כ"ה) ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב, למשפחתו הוא חוזר, ואינו חוזר למה שהוחזקו אבותיו. ואין הלכה כר"י."

באר תוספות יום טוב אליבא דר"מ: "וחוזר לשררה שהיה בה. אם היה נשיא או ראש בית אב חוזר לגדולתו כשישוב לעירו במיתת כ"ג. רש"י."

הסביר המאירי (מכות יג ע"א): "והלכה כר' יהודה. ומ"מ לענין עבירה אחרת יתבאר במקום אחר שכהן גדול שחטא לוקה בשלשה כשאר העם וחוזר לגדולתו אבל אב בית דין שחטא לוקה בשלשה ואינו חוזר לשררתו

שאלה

פרנס או בעל תפקיד שסרח ושב בתשובה, האם מותר לשוב לפרנסותו, או שצריך לבחור משהו אחר, האם העם או הציבור מותרים לבחור בו בשנית, האם יש הבדל בין סוגי העבירות, האם יש הבדל בין סוגי המשרות?

חזרת רוצח בשוגג למשרתו

נאמר במכות (פ"ב מ"ח) לגבי רוצח בשוגג: "וחוזר לשררה שהיה בה דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר לא היה חוזר לשררה שהיה בה."

חבל נחלתו

אבותיו דוקא התם שעשה עבירה שהרג שוגג או עבד עברי שמכר עצמו או נמכר בגניבתו אבל האי דלא עבר עבירה חוזר... ודיוק המג"א אינו עולה מדברי המהר"ם. ועי' בעלי תמר (מועד קטן פ"ג ה"א) שאף הוא תמה על דברי המג"א.

ויש לתמוה על דברי המג"א:

א) הרמב"ם דיבר ברוצח בשוגג ולא בשאר דברי עבירה. ב) לכאורה, מי שבאה תקלה על ידו בשוגג אינו יורד מגדולתו, וצ"ע.

נראה שהמחלוקת במשנה היא אך ורק ברוצח בשוגג. ובו גזירת כתוב שאינו חוזר לשררתו, (וק"ו לרוצח במזיד) אולם לא ניתן ללמוד לגבי עבירה אחרת בשוגג. כמו"כ לכאורה, מה שהוגבל הוא במשרות מטעם התורה, אבל משרות של נבחר ציבור – מנלן שאף להן אינו יכול להיבחר. ואולי בשררות שאינן תורניות, יכול להיבחר? ואמנם בפסקי הרי"ד (מכות יג ע"א) כתב בשיטת ר"מ: "וחוזר לשררה שהיה בה. פי' אם היה מתחילה דיין בעירו, או ממונה על קופה של צדקה, או על שום דבר מצרכי ציבור, חוזר לשררותו. ור' יהודה סבר שלא היה חוזר עוד לאותה שררה". אולם כתב כן רק לגבי רציחה בשוגג ולא לגבי דברים אחרים, ואף בהם אולי בגלל אופי העבירה המיוחדת שיש בה קלקול העולם עי' רמב"ם הל' רוצח ושמירת הנפש (פ"ד ה"ט). ומעין ראייה לכך מיפתח הגלעדי שחכמים מכנים אותו 'גרופית של שקמה' (בראשית רבתי עמוד 138), ומקלי עולם (ר"ה כה ע"ב), ופליגי אם היה חייב התרה לנדרו (ילקוט שמעוני שופטים רמז סח) ואעפ"כ אמרו

ואפילו להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלים בקודש ולא מורידין".

וכן פסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ז הי"ג-ה"ד):

"רוצח ששב לעירו אחר מות הכהן הגדול הרי הוא כשאר כל אדם, ואם הרגו גואל הדם נהרג עליו שכבר נתכפר לו בגלותו".

"ואף על פי שנתכפר לו אינו חוזר לשררה שהיה בה לעולם אלא הרי הוא מורד מגדולתו כל ימיו הואיל ובאה תקלה זו הגדולה על ידו".

עולה מן האמור שכהן גדול שעבר במזיד לוקה וחוזר למשרתו. אב בית דין שעבר במזיד לוקה ואינו חוזר למשרתו. מי שהרג בשוגג אינו חוזר למשרתו לעולם.

המגן אברהם (סי' קנ"ג ס"ק מט) כתב: "ומשמע במרדכי פרק חזקת הבתים דאם עבר משררותו מחמת עבירה שעשה אפי' בשוגג אינו חוזר לשררותו כדאשכחן ברוצח וכמ"ש הרמב"ם פ"ז מהלכות רוצח".

דיוקו של המג"א צ"ע, שכך כתב בתשובת מהר"ם שהובאה במרדכי (ב"ב פרק חזקת הבתים רמז תקלג): "ותירץ נפקא מינה לפרנס שעבר מחמת אונס ומינו אחר תחתיו דראשון חוזר לעבודתו כשיעבור האונס ועוד דלא גרע מרוצח שגלה לערי מקלט שחוזר לעירו במיתת כהן שחוזר לשררה שהחזקו אבותיו לר"מ ואפילו לר' יוסי דפליג עליה ס"פ אלו הן הגולין שאינו חוזר לשררות אבותיו שאני התם דכתיבי קראי ישוב הרוצח וגמר שיבה שיבה מושב אל משפחתו וגו' למשפחתו הוא שב ואינו שב למה שהחזקו

סרח. ונראה שאין זה מטעם חשש הריגה כמו בנשיא, אלא כל פרנס שסרח אינו חוזר לשררתו, אף אם לקה.

וכך פסק הרמב"ם בהל' סנהדרין (פי"ז ה"ח – ה"ט):

"כהן גדול שחטא לוקה בשלשה כשאר כל העם וחוזר לגדולתו".

"אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררתו גם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלין בקודש ולא מורידין".

וכן פרש בפירוש המשנה לרמב"ם (מנחות פי"ג מ"י): "כפי שכבר ידעת כי מיסודות תורתנו שכל מי שנתמנה לשררה תורנית אין מורידין אותו ממנה לעולם אלא בעבירה המחייבת הורדתו מעלין בקודש ולא מורידין".

ולא ברורים הגדרים מהו 'סרח'. פשוט שהכוונה לעבירה במזיד ולא בשוגג. לא ברור האם רק עבירה שלקה עליה כגון שאכל במזיד חזיר, או דם. ומה הדין אם גנב והחזיר גנבתו – האם חוזר לשררתו? כמו"כ מהי שררה ש'בקרב אחיך' ועי' בהמשך.

נידוי והכבד ושב בביתך

נאמר במועד קטן (יז ע"א): "אמר רב הונא: באושא התקינו: אב בית דין שסרח – אין מנדין אותו, אלא אומר לו: הכבד ושב בביתך. חזר וסרח – מנדין אותו, מפני חילול השם".

פרש המיוחס לרש"י: "הכבד – בלשון הזה: אומרים לו עשה עצמך כאדם שכבד

לו זקני גלעד (שופטים יא, ח): "...והיית לנו לראש לכל ישרי גלעד". וצ"ב.¹

בעל שררה שסרח

נאמר בירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"א):

"א"ר לעזר כהן גדול שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו. א"ר מנא כתיב [ויקרא כא יב] כי נזר שמן משחת אלהיו אני ה' כביכול מה אני בקדושתו אף אהרן בקדושתו. ר' חנינה כתובא ר' אחא בשם ריש לקיש כהן גדול שחטא מלקין אותו. אין תימר בעשרים ושלשה נמצאת עלייתו ירידתו. (פני משה: דתימא מפני חשיבותו יהא נידון בעשרים ושלשה אבל ירידתו הוא שמתבזה בפני רבים). וריש לקיש אמר נשיא שחטא מלקין אותו בב"ד של שלשה. מה מחזרין ליה א"ר חגי משה אין מחזרין ליה די קטל לון" (אם יחזירו אותו לגדולתו הוא יהרגם, ובהמשך שם מעשה בין הנשיא לבין ר"ל ור' יוחנן עי"ש).

ועולה שכה"ג שחטא מלקין אותו וחוזר לשררתו – מגזירת הכתוב, אבל נשיא שחטא גם אחרי שמלקין אותו אינו חוזר לשררתו מחשש שיהרוג את מי שהכהו ומי שהעיד עליו. וקצת משמע שמישהו אחר שחטא במזיד וספג מלקות חוזר לשררתו.

וכך פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד הכ"ב):

"וכהן גדול שעבר עבירה שחייב עליה מלקות מלקין אותו בב"ד של שלשה כשאר מחוייבי מלקות וחוזר לגדולתו".

אולם את הלכה כא סיים: "ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים ת"ז: זה לפני המעשה בביתו.

חבל נחלתו

באר הכסף משנה (הל' תלמוד תורה פ"ז ה"א):

"חכם זקן בחכמה וכו'. פ' אלו מגלחין (דף יז) אמר רב אויא באושא התקינו אב ב"ד שסרח אין מנדין אותו אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך חזר וסרח מנדין אותו מפני חלול השם ופליגא דר"ל דאמר כל חכם שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא שנאמר וכשל גם נביא עמך לילה כסהו כלילה ופסק כר"ל משום דאיהו מארי דגמרא טפי מרב אויא ועוד דבירושלמי שאכתוב בסמוך משמע כוותיה. וז"ש אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם כלומר אפילו חזר וסרח כמה פעמים. ומ"ש אא"כ עשה כירבעם בן נבט וחביריו בירושלמי פ' אלו מגלחין ר' יעקב בר אידי בשם רב ששת נמנו באושא שלא לנדות זקן ואתיא כי הא דא"ר שמואל בשם ר' אבהו זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך ביומוי דר' ירמיה אתא עקא על טבריה שלח בעי מנרתא דכספא גבי ר' יעקב בר בון שלח א"ל עדיין לא שב ירמיה מרעתו ובקש לנדותו והוה ר' חייא בריה דר' יצחק עטושייא יתיב תמן א"ל שמעתי שאין מנדין זקן אא"כ עשה כירבעם בן נבט וחביריו. ומיהו קשה דמסיק התם א"ל דוגמא השקוה וכירבעם בן נבט עשה ונדון אליו לאליו וצרכון משתריא אליו מן אליו. ואפשר לומר שרבינו ז"ל סובר דשלא כהלכה עשו דס"ל כרב אויא ולא קי"ל כותיה אלא כר"ל וההיא דדוגמא השקוה לא קשיא דאיכא למימר בצנעה נידוהו ומינה איכא למשמע דהא דאין מנדין דוקא בפרהסיא אבל בצנעה מנדין ועובדא דר' אליעזר שברכוהו נמי איכא למימר דבצנעה ברכוהו. ועוד י"ל דההיא דר' אליעזר מפני שלא ירבו מחלוקת בישראל שאני".

עליו ראשו, ושב בביתך, בלשון כבוד אומר לו, לישנא אחרינא: הכבד - התכבד, כבודך שתשב בביתך".

וכך באר הריטב"א:

"הכבד ושב בביתך. פי' חוס על כבודך ושב בביתך, ויש שפירשו לשון כבידות יהי ראשך כבד עליך ושב בביתך".

והר"ן פרש שהוא ינהג כנידוי. ז"ל הר"ן: "אלא אומרים לו הכבד ושב בביתך והוא יבין ויעמוד בביתו שלשים יום ולא יצא לחוץ".

וכן נאמר בירושלמי מו"ק פ"ג ה"א):

"רבי יעקב בר אבבי בשם רב ששת נמנו באושא שלא לנדות זקן. ואתייהא כיי דאמר ר' שמואל בשם רבי אבהו זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו אלא אומרים לו [מלכים ב יד י] הכבד ושב בביתך".

פרש קרבן העדה (מו"ק פ"ג ה"א):

"זקן. שאירע בו דבר שראוי לנידוי".

"הכבד. בלשון הזה אומרים לו עשה עצמך כאדם שכבד עליו ראשו ושב בביתך. ל"א התכבד כבודך שתשב בביתך".

וכן פסק הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ז ה"א):

"חכם זקן בחכמה וכן נשיא או אב בית דין שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם, אלא אם כן עשה כירבעם בן נבט וחביריו, אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצנעה, שנאמר וכשלת היום וכשל גם נביא עמך לילה אף על פי שכשל כסהו כלילה, ואומרים לו הכבד ושב בביתך, וכן כל תלמיד חכם שנתחייב נידוי אסור לבית דין לקפוץ ולנדותו במהרה אלא בורחין מדבר זה ונשמטין ממנו, וחסדי החכמים היו משתבחים שלא נמנו מעולם לנדות תלמיד חכם אף על פי שנמנין להלקותו אם נתחייב מלקות, ואפילו מכת מרדות נמנין עליו להכותו".

החיזון (=חזון) והוא תלמיד ויצא עליו קול עבירה אין ראוי להזכירה, אבל לא נתברר עליו עדות בעדים כשרים ויש לו אויבים האם יסירוהו ממנו החיזון או לא ומה הוא מתחייב על זה. ואם נתקיים העדות וקבל מה שהוא חייב מן הדין אם יסירוהו ממנו אחר שקבל עונשו או לא. ואם העיד עליו עד אחד מה יעשה בו.

”תשובה מה שראוי שידע כל חכם שאין ראוי להסיר שום ממונה ממנו בשביל שיצא עליו קול ואפי' שלא יהיו לו אויבים אבל אם יש לו במקום הזה בני אדם שונאין אותו ובעלי (רצון) [חוצין] בכיוצא בזה לא נאמר לא טובה השמועה כמאמרם ז”ל בכיוצא כזה הני מילי היכא דליכא אויבים אבל היכא דאיכא אויבים אויבים הוא דמפקי קלא. ואם נתקיים עליו העדות ג”כ אינו מן הדין להסיר אותו אם קבל עליו מה שהוא חייב שאין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת אלא א”כ עבר עבירה בפרהסיא ואם לא יתברר עליו זה אינו מן הדין להסירו ולא לפרסמו כמאמרם ז”ל תלמיד חכם שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא שנא’ וכשל נביא עמך וגו’ כסוה כלילה ואלא צורבא מרבנן שסרח היכי נעביד כי הא דבמערבא ממנו אנגודא ולא ממנו אשמתא ומשעה שלקה אחיך הוא וראוי ג”כ שיהיה המלקות בצנעא ואין ראוי לחסר מכבודו מאומה דצורבא מרבנן קודשא בריך הוא תבע יקריה, ולא יבהל אתכם מעשה דרב יהודה בהווא צורבא מרבנן לפי שכבר ביארו אותו ואמרו דעבד כר’ אלעאי שהלך במקום שאין מכירין אותו והיה עושה מה שלבו חפץ ונתחייב לפרסמו לפי שהעם העידו על מעשיו לא מפני הקול לבד. והאיש אשר דבר כנגד אותו תלמיד ואפי’ העיד שראה בעיניו חייב נדוי לא יתכן אפקרותא גדולה

”ומ”ש אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצנעה, בירושלמי פרק בתרא דהוריות ר’ אחא בשם ר”ל כהן משיח שחטא מלקין אותו בב”ד של כ”ג אין תימר בב”ד של כ”ג עלייתו ירידה היא לו כלומר שהוא בפרהסיא. רשב”ל אומר נשיא שחטא מלקין אותו בב”ד של שלשה. ומשמע לרבינו דדין נשיא ואב ב”ד וחכם זקן שוה דהא בכל חד מנייהו איכא חילול השם כשמזלזלין אותו בפרהסיא והכי משמע קצת מדאמרינן על מאי דקאמר רב אויא אב ב”ד שסרח אין מנדין אותו וכו’ ופליגא דר”ל דאמר ת”ח שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא.”

”ומ”ש ואומרין לו הכבד ושב בביתך. מפורש בירושלמי שהבאתי וגם בתלמודא דידן אמר הכי רב אויא ולא פליג עליה ר”ל אלא במאי דאמר חזר וסרח מנדין אותו אבל לא במאי דאמר אומרים לו הכבד ושב בביתך והכי איכא לפרושי לישנא דר”ל אין מנדין אותו בפרהסיא דהיינו לומר שאין אומרים פלוני יהא בנידוי אבל בצנעא מנדין אותו והיינו שאומרים לו הכבד ושב בביתך שמלת פרהסיא אפשר לפרשה שיש בכללה גם כן כאילו אמר בפירוש כלומר שאין מנדין אותו בפירוש אלא בצנעה כלומר בהעלם שאומרים לו הכבד ושב בביתך.”

ובכל הנידויים או כעין נידויים (=הכבד ושב בביתך) – אין מורידין אותו מגדולתו.

סוגי העבירות וביורן לגבי הורדתו משררתו

כתב הרמב”ם בתשובה והובאה בשו”ת רדב”ז (ח”ו סי’ ב’ אלפים עח) ונזכרה בברכי יוסף (או”ח סי’ נג ס”ק ט):
 ”העתק תשובה להרמב”ם ז”ל בלשון ערבי: מה יאמר אדוננו באיש שהיא מפורסם במינוי

חבל נחלתו

מזו ולוקה משום מוציא שם רע כי ההוא מעשה דטוביה חטא זיגוד מנגיד והזהרו בכבוד תורה כי נר מצוה ותורה אור ושלום וכתב משה בר רבינו מיימון זצ"ל.

דברי הרמב"ם ברורים: אין להוריד שום אדם משררתו, עפ"י שמועות, ואף אם נתקבלה עליו עדות ונענש ושב בתשובה אין מורידים אותו, ואפילו חייב מלקות לוקה בצינעא וממשיך בשררתו.

הרדב"ז לאחר שהביא את תשובת הרמב"ם ברר את דבריו.

"ויש לדקדק עליו ז"ל ממה שכתב בחבורו פי"ז מהלכות סנהדרין וז"ל: כהן גדול שחטא לוקה בג' כשאר כל העם וחוזר לגדולתו אבל ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררתו וגם אינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין שמעלין בקדש ולא מורידין עכ"ל.

ויש לומר שלא כתב הרב בתשובתו (אנא [אלא] מסנהדרי גדולה ועד חזן הכנסת אבל ראש ישיבה שהוא במקום משה רבינו והוא הנשיא למעלה מן הסנהדרין אין חוזר לשררתו ונראה לי שהטעם הוא מפני שכל חטאות הנשיא חשבינן להו כאלו עבר בפרהסיא ואיכא חלול השם טובא ולפיכך אין מחזירין אותו לשררתו וכן כתב בהדיא אלא א"כ עבר בפרהסיא. ותו כיון שהוא עומד במקום משה רבינו להישיר את העם וכתוב התקושו וקושו קשט עצמך ואח"כ קשט את אחרים והני טעמי לא שייכי כולי האי בכ"ג ולפיכך חוזר לגדולתו (והרי) [והכי] תניא פרק כ"ג עבר על עשה ועל לא תעשה הרי הוא כהדיוט לכל דבריו ומדלא תניא הרי הוא הדיוט אלא כהדיוט משמע דלוקה כהדיוט אבל עדיין הוא כהן גדול ומה שכתב ז"ל פ"ז מהלכות ת"ת וז"ל חכם זקן מופלג בחכמה וכן נשיא או אב ב"ד שסרח אין מנדין אותו

בפרהסיא לעולם אלא א"כ עשה כירבעם בן נבט וחביריו וכו' משמע דשאר ת"ח מנדין אותם בפרהסיא צריך לומר דהכא איירי דעבר בפרהסיא. ומה שכתב בתשובה וראוי ג"כ שיהיה המלקות בצנעא כגון דלא עבר בפרהסיא דאין סברא לחלק בין מלקות לנדוי דהא ממנו אנגודא ולא ממנו אשמתא משמע דשמתא חמירא מנדוי ואי לא מלקי ליה בפרהסיא כ"ש דלא מנדין ליה בפרהסיא אלא ודאי איירי כגון דעבד בפרהסיא ואפ"ה מופלג בחכמה אין מנדין אותו בפרהסיא. ואעפ"י שהרב ז"ל מהדר אזכותא דת"ח שאין מורידין אדם מגדולתו ומנויו מ"מ (מודר) [מודה] הוא שאם עבר עבירה בענין מינויו כגון שהיה חזן לנשים ועבר עבירה עם אחת מהן מעבירין אותו ממנויו שלא לתת מכשול לפניו עד שיתברר שעשה תשובה שלימה וכן כל כיוצא בזה".

היינו, ראש ישיבה או נשיא חמור ואינו חוזר לשררתו, ורק על חטא שנעשה בפרהסיא מנדים או מלקים אותו בפרהסיא, ואז אין חוזר לשררתו. וכן מי שמינויו מביאו לידי עבירה כגון מי ששררתו עם נשים וחטא עם אחת מהן (ונראה שכן הממונה על כספי ציבור ומעל בהם) – אז אין חוזר לשררתו אלא עשה תשובה שלימה.

אף בעלי תמר (מועד קטן פ"ג ה"א) חילק באלו עבירות עבר הזקן שמורידים אותו, או אין מורידים אותו. וז"ל:

"זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו וכו'... אולם קשה מהוריות ריש פ"ג דאמר רשב"ל נשיא שחטא מלקין אותו בב"ד של שלשה, מה מחזרין ליה וכו'. ומשמע מסקנת הגמרא שמורידין אותו מגדולתו ואינו חוזר לשררתו, וכ"ה ברמב"ם הלכות סנהדרין

שררה בקרב ישראל

כאמור פסק הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד הכ"א): "ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח". וצריך לבאר מה הן השררות 'בקרב ישראל'.

נאמר בספרי דברים (פרשת שופטים פסקא קסב): "למען יאריך ימים על ממלכתו, אם עושה הוא מה שכתוב בענין כדאי הוא שיאריך ימים על ממלכתו. הוא ובניו, שאם מת בנו עומד תחתיו ואין לי אלא זה בלבד **מנין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם** תלמוד לומר הוא ובניו בקרב ישראל, כל שהוא בקרב ישראל בנו עומד תחתיו".

וכן כתב הרמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ד הי"ט – ה"כ):

"כהן הגדול המשוח קודם למרובה בגדים, ומרובה בגדים העומד לשרת קודם למשוח שעבר מחמת קרי, והעובר מחמת קרי קודם לעובר מחמת מום, והעובר מחמת מום קודם לכהן משוח מלחמה, ומשוח מלחמה קודם לסגן, וסגן קודם לקתיקול, וקתיקול קודם לאמרכל, ואמרכל קודם לגזבר, וגזבר קודם לראש משמר, וראש המשמר קודם לראש בית אב, וראש בית אב קודם לכהן הדיוט משאר הכהנים, נמצאו הכהנים תמיד שמנה מעלות זו למעלה מזו".

"כשימות המלך או כהן גדול או אחד משאר הממונים מעמידין תחתיו בנו או הראוי ליורשו, וכל הקודם לנחלה קודם לשררות המת, והוא שיהיה ממלא מקומו בחכמה, או ביראה אף על פי שאינו כמותו בחכמה שנאמר במלך הוא ובניו בקרב ישראל, מלמד שהמלכות ירושה והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו

סוף פי"ז, ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררתו וכו', עמ"ש בהוריות שם. וי"ל שזהו רק בזקן שאירע בו דבר מכ"ד דברים שבי"ד מנדין עליהם, שכולם אינם אלא מדברי סופרים מפני שנהג שלא כשורה, כמ"ש לעיל, וביו"ד של"ד סמ"ג עיין שם. אבל בעובר על עבירה של תורה והלקוהו מורידין אותו מגדולתו. והטעם שבזה הר"ז זילזול כבוד התורה וכבוד הנשיאות שיזלזלו בו העם כשישאר בגדולתו, כמ"ש בכסף משנה שם. אבל בכ"ד דברים אף שנהג שלא כשורה מפני שנכשל באיזו השקפה או בחוות דעת, דיו שאומרים לו הכבד ושב בביתך, אבל אין מורידין אותו מגדולתו מפני שהעם לא יזלזלו בכבודו, מפני זה שיודעים הם שאף חכם גדול יתכן שתהיה לו השקפה מוטעית ודיעה נפסדת. ועיין באו"ח סימן נ"ג סכ"ה ובמג"א שם, אין מסלקין חזן מאומנתו אא"כ נמצא בו פסול ואין מחזירין אותו עד שישוב בתשובה. ובברכ"י שם, הובא בשע"ת בשם תשובת רמב"ם כת"י, שאין מורידין אדם מקדושתו מסנהדרין גדולה ועד חזן הכנסת, אא"כ עבר עבירה בפרהסיא וכו'. ואם נתקיים עליו בעדים אין להסירו אם קיבל עליו מה שהוא חייב מן הדין עיין שם. והוא כמו שכתבתי שבעובר עבירה בפרהסיא אף חבר הסנהדרין מורידין אותו עד שישוב בתשובה שלימה".

היינו, הוא מחלק (באותם שמתמנים 'מקרב אחיד') בין עבירות שמנדים עליהן שהן מדברי סופרים שבהן אין מורידים אותו מגדולתו, לבין עבירות מן התורה שהלקוהו שאז מורידים אותו מגדולתו. ומביא שבחזן אם חטא וחזר בתשובה משיבים אותו למינויו. ומביא מתשובת הרמב"ם שהבאנו.

חבל נחלתו

ולזרעו".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ז):
"וכל הקודם בנחלה קודם לירושת המלוכה,
והבן הגדול קודם לקטן ממנו, ולא המלכות
בלבד אלא כל השררות וכל המינויין
שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם,
והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה
וביראה, היה ממלא ביראה אף על פי שאינו
ממלא בחכמה מעמידין אותו במקום אביו
ומלמדין אותו, וכל מי שאין בו יראת שמים
אף על פי שחכמתו מרובה אין ממנין אותו
למינוי מן המינויין שבישראל".

מתברר שמה שהובא לעיל: "אין מורידין
לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח".
היא רק במשרות אלה, אבל במשרות
אחרות שהציבור קבע לעצמו: כגון ראש
ממשלה או שרים בממשלה או ראש עיר
וכד' אין חייבים להסיר אותם ממשרתם,
ולכן אם חטאו ושלמו את עונשם, או
במלקות או בקנס כספי או במאסר כמה
שנים. אין איסור לבעלי משרות אלו לשוב
ולכהן, אם הציבור רוצה בכך.

קופה של שרצים

נאמר ביומא (כב ע"ב):

"אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה לא
נמשכה מלכות בית שאול – מפני שלא היה
בו שום דופי. דאמר רבי יוחנן משום רבי
שמעון בן יהוצדק: אין מעמידין פרנס על
הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה
לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו – אומרין
לו: חזור לאחורייך".

פרש רש"י (יומא כב ע"ב):

"שלא היה בו שום דופי – משפחה, ויתגאה
המלכים היוצאים מזרעו על ישראל, אבל דוד

מרות המואביה אתא".

"קופה של שרצים – דופי משפחה".

וכך באר המאירי (יומא כב ע"ב):

"אין ראוי להעמיד פרנס על הצבור אלא מי
שנודע במדותיו עניו ושפל רוח וסכלן מפני
שהוא צריך להתנהג עם הבריות בדרכים
משתנים לכמה גוונים זה בכה וזה בכה
ולהתאהב עם כל אחד מהם כפי מדותיו ואם
הם במקום שאין מוצאים כך ועל כל פנים
צריכים למנות אבירי לב ועזי מצח יזהרו
שלא למנות אנשים תקיפים כל כך בכל ענין
שיהו סבורים על אותו מינוי שיהא מוחזק
בידם לעולם ושהם הראויים לכך יותר על
שכיניהם מחמת תקפם עם מה שיוודעים
בעצמם שמעלת אבותיהם מסייעתם שזו היא
סבה להם להוסיף במכאוב הגאווה והעזות
אלא אנשים שיכירו בעצמם שיש ביניהם
ראוים לכך יותר מהם ואם הם כופרים בכך
שימצאו מי שיוודיעם האמת וישמיע להם את
הראשונות. דרך צחות ודרך הפלגה אמרו אין
ממנין פרנס על הצבור אלא"כ קופה של
שרצים תלויה לאחוריו כלומר אף על פי שהוא
הגון בעצמו שאם תזוח דעתו עליו ויתגאה
על הצבור שלא לשם שמים אומרים לו חזור
לדון את עצמך והבט אל אחריך וכן אמרו
מפני מה לא נמשכה מלכות שאול מפני שלא
היה בה שום דופי ר"ל דופי של משפחה
ומתוך כך היו מתגאים על הצבור שלא לשום
שמים יותר מדאי".

מפשט הגמרא והסבריה לפי רש"י
והמאירי נראה שאין מדובר בציבור מעמיד
אלא משמים כך הסדר שאין ממנים על
הציבור אלא מי שיש בו פגם משפחה, כדי
שלא יתגאה על הציבור. וכמו"כ הפגם
אינו כתוצאה ממעשי הנבחר אלא פגם
קודם. אבל אין ללמוד מכאן למינוי ע"י

שהאריך ג"כ וכתב דאין מעלה גדולה ממעלת החכם בתורה ויש לו קדימה לכל המעלות עיין שם, ועיין מהרש"א חידושי אגדות מו"ק (כה, ב ד"ה אמר).

מתבאר כי מותר למנות מי שקופה של שרצים הן פגם משפחה והן פגמים אחרים בידו לשררה על הציבור.

הנער הלוי בבית מיכה

מסופר בספר שופטים (פרק יז) על הנער הלוי שנהיה לכהן לפני פסל מיכה. אח"כ (פרק יח) הנער הלוי עובר להיות כהן לשבט דן כנאמר (שופטים יח, ל): "ויקימו להם בני דן את הפסל ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ".

מפרש רש"י (שופטים יח, ל): "בן מנשה – מפני כבודו של משה כתוב נו"ן לשנות את השם ונכתב תלויה לומר שלא היה מנשה אלא משה".

היינו נכדו של משה רבינו הוא הנער הלוי שהיה כהן לע"ז.

וכן נדרש בבבא בתרא (קי ע"א):

"ויסורו (שמה ויאמר) [מסורת הש"ס: שם ויאמרו לן] (רשב"ם: ויסורו שם וגו' – ביהונתן בן גרשם מיירי בפרשת מיכה. ויאמרו לו – שבט הדני שבאו שם). מי הביאך הלום ומה אתה עושה בזה ומה לך פה – אמרו לו: לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: אל תקרב הלום? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: מה זה בידך? לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה: ואתה פה עמוד עמדי? תעשה כהן לע"ז! אמר להן, כך מקובלני מבית אבי אבא: לעולם ישכיר אדם עצמו לע"ז (רשב"ם: ישכיר עצמו כו' – אלא שלא יהא לבו לע"ז). ואל יצטרך לבריות. והוא סבר: לע"ז ממש; ולא היא, אלא

הציבור וק"ו שאי אפשר ללמוד שממנים מי שהיה בעל עבירה בעצמו.

אולם המור וקציעה (סי' נג) כתב בתוך דבריו לגבי מינוי שליח ציבור: "דכיון שאחד מתנאי השליח צבור שיהא עניו ומרוצה לעם משו"ה אינו מיוחס עדיף, כדקיי"ל כה"ג נמי [יומא כב, ב] אין ממנין פרנס על הציבור אא"כ קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו שלא תזוח דעתו עליו. וזה נראה נכון. וכן מצינו לענין נשואי אשה [קדושין מט, א] מסאנא דרב מכרעאי לא בעינא".

וכן המגן אברהם (סימן קנו ס"ק ב) כתב: "אין ממנין פרנס על הציבור אא"כ קופה של שרצים תלויה מאחוריו [שם]".

ואף בשו"ת משנה שכיר (יר"ד סי' קמט): "...וכן קשה לי על הירושלמי הלז דנתן טעם לקדימת ר' אלעזר בן עזריה לנשיאות מטעם דהי' מיוחס, וביומא (כב, ב) אמרו להיפך דאין ממנין פרנס על הציבור אלא א"כ קופה של שרצים תלוי אחריו הרי דאין מעלה מיוחס לנשיאות ודו"ק. וכן קשה לי מירושלמי שלהי הוריות על משנה דממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ סבר מימר לפדות ולהחיות ולכסות הא לשיביה לא, אמר רבי אבין אף לשיביה עיין שם. וכן העלה בירושלמי שבת (פ"ב ה"ג) וע"כ לא מיירי דכהן גדול הוא עם הארץ גמור דא"כ פשיטא דאין מושיבין אותו בשיביה וע"כ דמיירי דלגבי התלמיד חכם הוא ע"ה אך באמת הי' ראוי לשיביה אעפ"כ ממזר ת"ח קודם, וא"כ שוב קשה למה הקדימו לר' אלעזר בן עזריה לר"ע כיון דהיה גדול בתורה מר' אלעזר בן עזריה אף דהיה מיוחס וכהן, כיון דאפילו ממזר ת"ח קודם לכהן גדול וצ"ע. שוב מצאתי לרבינו אברהם בן הרמב"ם באגרותיו (סי' ז)

חבל נחלתו

ע"ז – עבודה שזרה לו (רשב"ם: שהיא זרה לו – הוא חשוב והמלאכה נמבזה ומכוערה אלא שאין בה איסור). כדאמר ליה רב לרב כהנא: נטוש נבילתא בשוקא (רשב"ם: נטוש – הפשט). ושקול אגרא (רשב"ם: וטול אגרא – כלומר הפשיטנה בשכר בשוק לעין כל ואין כאן חילול השם כלל ולא קרינא ביה ומשניאי אהבו מות דדרשינן ליה במסכת שבת (דף קיד) בתלמידי חכמים שיש רבב על בגדו אבל לעשות מלאכה להתפרנס אין כאן גנאי). ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא (רשב"ם: ה"ג ולא תימא גברא רבא אנא – ואית דגרסינן נמי ולא תימא כהנא אנא כהן אני וחשוב וגנאי לי הדבר). **כיון שראה דוד שממון חביב עליו ביותר, מינהו על האוצרות**, שנאמר: ושבואל בן גרשם בן מנשה נגיד על האוצרות. וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו! (רשב"ם: והלא יהונתן שמו – שלא היה לו לגרשם בנים כי אם זה בלבד כדכתיב בדברי הימים ובני גרשם שבואל הראש). א"ר יוחנן: ששב לאל בכל לבו". (רשב"ם: ששב לאל בכל לבו – עכשיו שהיה לו ממון הרבה ואי משום דכתיב ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו כהנים לשבט הדני עד יום גלות הארץ ואמרינן בסדר עולם עד יום שגלה מטה דן ופסלו של מיכה עמו כך מפורש בפרק בתרא דברכות ירושלמי מתיבין ליה והכתיב עד יום גלות הארץ אמרי כיון שמת דוד עמד שלמה והחליף כל הסנקליטין והחליפו עמהן חזר לקלולו הראשון הה"ד ונביא אחד זקן יושב בבית אל אמרין הוא הוה וקבעי התם כהן לע"ז והארץ ימים אמרי

ע"י שהיתה עינו צרה בע"ז שלו כיצד הוה בר נש מייתי ליה תור או אימר או גדי לע"ז והוה א"ל פייסיה עלוי והוא אמר מה מועילה לך לא אכלה ולא שותה לא מטיבה ולא מריעה א"ל ומה נעביד א"ל זיל אייתי לי חדא פינג דסלת ועשר ביעין עלוי ואנא אפייס לה עלך וכיון דאזל ליה אכיל לון אתא חד בר פחין ואמר ליה כן אמר ליה אם אינה מועילה כלום מה את עביד הכא אמר ליה בגין חיי וכיון שעמד דוד כו'. **ויש להקשות איך דוד המלך, מינה את מי ששימש לפני עבודה זרה לשר האוצרות – אלא נראית מכאן ראייה ברורה שאף מי שחטא אם שב בתשובה יכול לשמש כשר האוצר. ואע"פ שהוא אהב ממון והיה כהן לע"ז לשם ממון, בכ"ז דוד המלך לקחו לשר האוצרות שלו.**

סיכום

יש לחלק בין תפקידים ושררות מכח התורה ולשם קיום מצוות (גבאי צדקה וכד') לבין תפקידים ושררות שהעם או הציבור החליטו עליהם. בראשונים מי שסרח במזיד לעתים אינו חוזר לשררתו. ואם עשה תשובה חוזר לשררתו. אבל בתפקידים ושררות שהציבור החליט עליהם כשיטת ממשל או כדרך ארגון הציבור אין שום חובה לסלק פרנס שסרח, והציבור יכול להחליט שלפי הבנתו זה האיש המתאים ביותר לשרת אותו בעת הזו.

גירוש חוטא מארץ ישראל

שאלה

אדם שמועד לחטוא עם נשים בניאוף וכד', האם ראוי להורות לו שיעזוב את מדינת ישראל וילך לאחת מארצות חו"ל וישב שם וינהג כיצרו הרע?

תשובה

א. נאמר במועד קטן (ז' ע"א), חגיגה (טז ע"א), קידושין (מ ע"א): "דתניא, רבי אילעאי אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו – ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתעטף שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא".

משמע מברייתא זו המדברת בחוטא בעצמו, שראוי שיעזוב את מקומו וילך למקום אחר שאין מכירים אותו, וישנה בגדיו והופעתו ויעשה מה שלבו חפץ. לא ברור מלשון הברייתא מהו 'מה שלבו חפץ' האם את דבר העבירה או שכתוצאה מכל השינויים שעבר – יצרו הרע ירפה ממנו. עוד מבואר מן הברייתא שהמדובר באדם שמחד הוא אינו רוצה לחלל שם שמים בפרהסיא, ומאידך יצרו הרע תוקפו. אין מדובר בעונש של אחרים אלא שאותו אדם בעצמו חש לכבוד קונו.

ב. פרש רבינו חננאל (מו"ק ז' ע"א): "דתניא ר' אילעאי הזקן אומר אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו פירוש מבקש לשתות במיני זמר ולשמוח בשמחה המרגילה לידי עבירה כגון זה אמר ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויכסה שחורין ויעשה מה שלבו חפץ כגון אכילה ושתייה במיני זמר וכיוצא בהן אבל דבר עבירה שיש בה דין

אדם או דין שמים ואפילו חייבי לאוין או חייבי עשה וכ"ש למעלה שאיסורן איסור עולם ח"ו שהתיר ר' אילעאי ואפילו בסתר אלא דבר שפירשנו למעלה הוא שאמר לעשות. ואפילו דברים הללו לא התיר לו אלא אמר כמשיא עצה לעשות כך כדי להכריח את יצרו להשלים תאוותו וכיון שיראה עצמו לבוש שחורין ועטוף שחורין משתבר יצרו ונמנע ואינו עושה וזה צורבא מרבנן (במו"ק ע"ש) עשה כר' אילעאי ולבש שחורין ונתעטף ואחר זה כולן חזר לשתות במיני זמר כגון שהיה עושה [אלישע] ולפיכך שמתיה רב יהודה".

מתבאר לפי ר"ח שאין מדובר בעבירות אלא בהרגלים המביאים לחטא, ואעפ"כ ראוי לאדם להתנזר מהם. ואם אעפ"כ גובר בו יצרו לפחות יעשה כדי למעט בחילול השם.

וכן רבינו ירוחם (ני"ח ח"ג) הביא בקצרה את דברי רבינו חננאל:

"הרואה שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויתכסה שחורים ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא פשוט בקדושין. פר"ח ח"ו שיעשה מה שלבו חפץ לעבור עבירה, אלא יגיעת הדרך וסכנת הדרכים ולבישת שחורים יכניע לבבו הרע וימנענו מהעבירות".

המאירי (קידושין מ ע"א) באר יפה את דעת רבינו חננאל: "אבל כל שאינו יכול לכופף את יצרו נוח לו שיעשה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא והוא שאמר אדם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים אחר שהוא במקום שאינו מקפיד על

חבל נחלתו

לשון היתר אלא כלומר מוטב שיעשה מה שלבו חפץ בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא".

ד. ברבינו גרשום (מו"ק יז ע"א) הביא את שתי השיטות בהסברת הברייתא של ר' אלעי הזקן:

"מה שלבו חפץ. בעבירה, הואיל ואין מכירין אותו שם ליכא חילול השם, ואמ' לן ר' בשם רבינו האי ויעשה מה שלבו חפץ דכיון דלביש שחורין אני ערב בדבר שאין חפץ מכאן ואילך בעבירה".

וכן במיוחס לרש"י (מו"ק יז ע"א) כתב: "מה שלבו חפץ – עבירה, והואיל ואין מכירין אותו שם – ליכא חילול השם, ואמר לן רבי משום רב האי גאון: ויעשה מה שלבו חפץ – רוצה לומר: דודאי כיון שלבוש שחורים וכו' – אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה".

ה. המהרש"א (חדושי אגדות, קידושין מ ע"א) באר את שיטת ר"ח ותרץ את קושיית תוס': "ויעשה כמו שלבו חפץ בתוס' פר"ח ח"ו שהותר לו לעבור כו' יגיעת דרכים והאכסנאות ולבישת שחורים כו' עכ"ל ובתוס' פרק אין דורשין דחו פירושו דלא משמע כן משמעת' שם ובמ"ק אלא לגמרי משמע דמוטב לו לאדם שיעשה חפצו בסתר כו' עכ"ל ונראה לקיים פירושו דודאי לפירושו נמי קאמר דאם לא מצי כייף יצריה דמוטב לו לאדם שיעשה בסתר אבל הא דלבישת שחורים ויכסה שחורים ע"כ אינו אלא משום דלכוף יצרו בדבר המשברו ולא יחטא כלל וכן נראה מפרש"י מיהו מה שפירש דיגיעת דרכים ואכסנאות משברים יצה"ר לא אצטרך לפרש דיעשה משום שבירת רוח אלא דאם לא מצי משברו בלבישת וכיסוי שחורים צריך לילך למקום שאין מכירין אותו כדי שיעבור

כבוד עצמו ושמא אז יכנע לבבו ואם לא יכנע בכך יעשה מה שלבו חפץ בדברים שאין בהם איסור אלא שהם מכוערים ואחר שאינו מקפיד על כבוד עצמו ויחליט עצמו לדברים המותרים אין יצרו מתגבר לאסורים ואין כאן חלול השם אחר שאין מכירין אותו וכמה פריצי איכא בשוקא".

ג. אמנם תוספות (חגיגה טז ע"א) חלקו לגמרי על פירושו של רבינו חננאל וז"ל: "ויעשה מה שלבו חפץ – לגמרי משמע דמוטב לו לאדם שיעשה חפצו בסתר ולא בפרהסיא ולא כפר"ח דשיליה פ"ק דקדושין (דף מ. ושם) דפירש דח"ו שהיה מתיר לעשות עבירה אלא קאמר ילבש שחורים וילך למקום אחר דלבישת שחורים ואכסנאות משברין לבו ולא יבא לידי עבירה ויוכל לעשות מעכשיו מה שלבו חפץ דודאי אין יצרו מתגבר עליו. וסוגיא דשמעתא אינו משמע כדבריו, הכא ובריש פרק בתרא דמועד קטן (דף יז. ושם)". ולפי דעתם ראוי שיעשה כעצת יצרו הרע בסתר ובמקום שאין מכירים אותו, ולא קבלו את דעתו של רבינו חננאל.

בתוספות הרא"ש (קידושין מ ע"א) אף הוא חלק על רבינו חננאל: "ויעשה כל מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. פר"ח דח"ו שהותר לו לעבור עבירה אלא כך אמר ר' אלעאי יגיעת הדרכים והאכסניות ולבישת שחורים משברים יצה"ר ומונעים מן העבירה, ולשון זה הוא בירושלמי, ומיהו נהי דלא הותר לו לעשות מעשה מ"מ ויעשה מה שלבו חפץ משמע דלענין עבירה קאמר דהא בפ' אין דורשין מוקי לה דלא מצי כייף ליצריה, ומשמע נמי דר' אלעאי הוי דומיא דההיא דלעיל דקאמר נוח לו לאדם שיעבור עבירה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא, ודקאמר ויעשה מה שלבו חפץ אין משמעותו

מומר ברבית. מ"מ יש מקום להתיר עפ"י דברי מהר"ל מפראג זצ"ל [בנתיבות עולם נתיב הצדקה פ"ו] בביאור טעם שלא נתערבו ישראל זה לזה רק אחר שעברו את הירדן [עי' סוטה לו ע"ב] וביאר מהר"ל זצ"ל דארץ ישראל מיוחדת לישראל והיא עושה את כל ישראל השוכנים עלי' כאיש אחד ע"כ כשבאו לא"י נעשו ערבים עכ"ד. והנה זה פשוט דאף עכשיו שישראל בגלות נשאר הערבות. והטעם ברור דאף שגלו מ"מ מקומם של ישראל בא"י וכשאנחנו בארץ אחרת נחשבנו גולים כי אין כאן מקומינו. רק מקומינו בא"י ומצוה לדור בא"י. ע"כ עדיין חשיב כאילו כולנו בא"י אף שאין אנו בפועל בא"י. מ"מ זה מקומינו. והנה מומר אף דאפי' חטא ישראל הוא. מ"מ גוי הוא ג"כ. ועושה יי"נ. וקנאים פוגעים במומרת כמו בגוי' כמבואר בפוסקים באהע"ז בענין מומר זוקק ליבום יע"ש [עי' תרוה"ד רי"ט רכ"ג]. ובדרישה [סי' קל"ט] דע"ז של מומר נאסר מיד כמו ע"ז של נכרי. וכיון שדינו כנכרי ג"כ. פשוט שיש בו לאו דלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי. וכיון שאסור לדור בארץ ישראל אין א"י מקומו כלל ופקע הערבות בעד המומר. ואין לזוז מהוראת הש"ך.

היינו על מומר אין ערבות (עי' יו"ד סי' קנא ס"א ברמ"א ושם בש"ך ס"ק ו ובאחרונים שדנו בכך). מחדש האב"נ שדינו של מומר בחלק מהדינים כישראל ובחלקם כנכרי. וכיון שדינו כעו"ז ראוי להוציאו מא"י כמו גוי עו"ז. מפני שיכול להחטיא את ישראל במעשיו ככל עובד עבודה ואין ישראל חייבים עליו בערבות.

ט. מסופר בקהלת רבה (וילנא, פרשה א, ד): "חנינא בן אחי ר' יהושע אזל להדיה כפר נחום ועבדון ליה מינאי מלה ועלון יתיה רכיב חמרא

בסתר ולא בפרהסיא ודו"ק". ובאותה דרך הסביר המהר"ט בקידושין.

ו. הרי"ף (מו"ק ט ע"א) חולק על המסקנה ההלכתית ופוסק: "דתניא ר' אלעאי הזקן אומר אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסי' וליתא לדרבי אלעאי אלא אף על פי שמתגבר יצרו עליו מיבעי ליה ליתוביה בדעתיה דקי"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

ואף הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' יא) פוסק כרי"ף: "...וליתא לדרבי אילעאי אלא אף על פי שמתגבר יצרו של אדם עליו מיבעי ליה לאותובי יצריה דקי"ל (ברכות דף לג ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

אלה עיקרי שיטות הראשונים בענין זה. ז. אולם המשותף לכל הפירושים שמדובר באדם שחס על כבוד קונו, ומתבייש במעשיו ומנסה להסתירם. לאדם כזה יעצו את הברייתא של ר' אלעי לפי הפירושים השונים. לאדם כזה בדורנו ראוי לצאת לחו"ל לקהילות שלא התפרסמו מעשיו שהן יותר פרוצות בעבירה, ורחוקות מהמרשתת וכל המתפרסם בה – שם התפרסמו כבר מעשיו, ואם יצרו תוקפו יעשה שם את מעשיו ולא יחלל שם שמים.

ח. אולם מה ראוי לעשות עם מי שאינו חש לכבוד שמים, והוא מומר לעבירות אלו, ורוצה לחזור למעשיו שחילל שם שמים בפרהסיא? נראה שאם היתה אפשרות להגלותו לחו"ל הדבר עדיף מצד קדושת הארץ.

כתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קכו, ד): "ועו"ל אף לקצת פוסקים האוסרין להלוות

חבל נחלתו

בשבתא, אזל לגביה יהושע חביביה ויהב עלוי משח ואיתסי, א"ל כיון דאיתער בך חמרא דההוא רשיעא לית את יכיל שרי בארעא דישראל, נחת ליה מן תמן לבבל ודמך תמן בשלמיה".

והוא חנינא (במק"א חניניה) בן אחי ר' יהושע המוזכר בסוף ברכות (סג ע"א) בענין עיבור שנה.

כך שלפעמים אלו מעשיו המכריחים אותם לצאת מארץ ישראל ולעתים רדיונות של אחרים הרודפים אותם.

י. דוגמא מעשית לגזירת מנהיגי הקהילות מובאת בשו"ת המבי"ט (ח"א סי' כב): "נקרא נקראתי לבית הוועד חכמי צפת יועציה ומנהיגיה על ענין יעקב זרקון שנזרק' בו מינות וכן אחר הזכור ונתננו רשות למנהיגי הקהלות יצ"ו שייסרו אותו על יד האומות ונחשב בידם והכו אותו קצת הכאות כפי מה שהיה ראוי לו עד אשר התחנן דהיה גועה בבכ' שיפקחו בעסקיו וישתדלו להציל אותו מהתפיס' אמרו לו הממוני' רצונינו שתלך מן המדינה שלא תטמא את הארץ במעשיך הרעים וכששמעו קרובי אשתו כך אמרו איך תגרשו אותו מן המדינה ותשארו עניה זו עגונה אז אמרו לו הממונים אם תרצה לצאת מתפיס' תגרש אשתך ואנו והיא נתן לך מה שיצטרך לתת לאומות העולם אז נתנוהו בערבות ביד אחד מהממונים יצ"ו עד שימצאו המעות ובאו לבית א' מהממונים ושלחו בעדי ואמרו לי שאסדר אופן נתינת גט שהיה רוצה לתת יעקב הנז' לאשתו אמרתי לו רצונך לתת גט לאשתך אמר לא הייתי רוצה לתת אלא גט זמן אמרו הממונים אין רצונינו לפרוע בעדך אלא אם תתן גט כריתות השיב ואמר שיתנו לו כל מלבושיו

וכליו ציוייתי מיד שיביאו לו מלבושיו וכל כלי תשמישו א' לא' למצוא חשבון ואז בטל כל מודעות אם מסר על נתינת הגט וקיים נתינת הגט ואמר לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו ונכתב ונחתם בפנינו ולקחו ונתנו ליד אשתו כדת וכהלכה ומיד חזר עם הממונים שערבוהו ונתנה אשתו קצת מה שהיה חייב לתת לאומ' והממוני' השלימו מה שנתפשרו עם האומות ופרעו בעדו והלך לו אחר מעט מהימ' שראה שרפו ידיהם הממונים יצ"ו מלגרש אותו היה הולך ומוציא לעז על הגט שהיה אנוס בנתינתו ושהכו אותו עד שיגרש והיה הולך מחכ' לחכם להמת' לו דברי מסורותיו וקצתם היו נוטים אוזן לקול מליו"..." והמבי"ט ממשיך ומבאר מדוע הגט אינו גט מעושה. ואין לעבריינין שום טענה כלפיו.

עכ"פ למדים מכאן שפרנסי צפת גזרו על מי שנזרקה בו מינות והתעסק במשכב זכור שילך מא"י ולא יטמא את הארץ במעשיו.

ונראה שכן ראוי לעשות עם חוטאים ומחטיאים שאין חסים על כבוד קונם לגזור עליהם שיצאו לחו"ל ואם לא התגברו על יצרם, ולא שבו בתשובה, שישארו בחו"ל כל ימי חייהם, ורק בקבורתם ניתן להקל ולהביאם לא"י לקבורה.

יא. כח בית דין לגזור זאת הוא מצד הוראת שעה ומגדר מילתא. ובימינו היה ראוי שאף הכנסת במדינת ישראל תחוקק זאת, אולם כנראה שבדבר זה עוד חזון למועד. ובינתיים ראוי ליעץ לחוטא שיצא לחו"ל שם יהיו חיו קלים יותר ולא ירדפוהו כל קרבנותיו.

טיול כהן לאילת ולחרמון

שאלה¹

האם כהן מותר לטייל להנאתו בימינו, בחרמון ובאילת, וכן בעבר הירדן?

תשובה

א. טיול בא"י אינו רק להנאה אלא חלק ממצות ישוב א"י שאדם תר את נכסיו הארציים.

החרמון לכ"ע הוא בקדושת עולי מצרים והוא חלק מא"י. העיר אילת היא במחלוקת הפוסקים האם כלולה בעולי מצרים או שהיא חו"ל (וכן חצי האי סיני).

לגבי עבר הירדן שני חלקים עיקריים בעבר הירדן: כל השטח מצפון לארנון הוא בכיבוש עולי מצרים (בין הארנון ליבוק הוא עבר הירדן שטהרה בסיחון, ונתחלק לשבטים גד וראובן. בין יבוק לחרמון הוא חלקו של חצי שבט מנשה וכן של ראובן). מדרום לנחל ארנון הוא ארץ מואב ואדום שלא נכבשו על ידי עולי מצרים, והם בנחלת ישראל לעתיד לבוא כאמור בירושלמי שביעית (פ"ו ה"א): "דאמר רבי חלבו שמעון בר בא בשם ר' יוחנן אבותיך ירשו ארץ של שבעת עממין ואתם עתידין לירש של עשר עממים תלתי חורנייתא אילן אינון את הקיני ואת הקניזי ואת הקדמוני ר"י אומר ערביי שלמייא נבטייא רבי שמעון אומר אסיא ואספמיא ודמשק ראב"י אומר אסייא וקרת'יגנא ותורקי רבי אומר אדום ומואב וראשית בני עמון", (ועי' ב"ב נו ע"א).

ב. בכרך א סימן ג מספרי, עסקתי ביציאת כהן לחוץ לארץ בימינו. בחו"ל נגזרה טומאת ארץ העמים, וכהנים צריכים להיזהר בה.

וכך דנתי שם לגבי כניסת כהנים לשטח שכבשו עולי מצרים:

"עפ"י המבורר לעיל (פרק ב') ישנה מחלוקת פוסקים בחיוב כהנים בזהירות מטומאת אה"ע האידנא. עפ"י רוב הפוסקים (מבואר לעיל בפרק ד') יחול חיוב זה גם במקומות שכבשו עו"מ ולא כבשו עו"ב, כש"כ לגבי יציאה מחוץ לגבולות הארץ בכלל. מכל מקום נראה שהכניסה היום לכבוש עו"מ תהיה מותרת לכהנים מג' סיבות: א. בדרך דחיה – לצורך מצוה. ב. בביטול הטומאה באה"ע בזמננו ועפ"י הגזרה. ג. לפי שיטת המתירים.

א] דרך דחיה – לצורך מצוה: נחלקו הראשונים לצורך אלו מצוות הותרו כהנים ליטמא בטומאות דרבנן, התוס' בע"ז [י"ג א'] וכן הרי"ף [ע"ז ג' ב'] והרא"ש [סוף הל' טומאה] כתבו דאך לישא אשה וללמוד תורה. בכורות [כ"ט א' ד"ה היכי] כתבו תוס' בשם ר"ת דלכל מצוה אפילו לצאת לקראת מלכי גויים כדי שיזכה להבחין בינם לבין מלכי ישראל. וכתבו שכ"כ בשאילתות פר' אמור. אמנם בהעמק שאלה לנצי"ב כתב בדברי השאילתות שאך לצורך מצוות דאורייתא הותרו כהנים ליטמא בטומאה דרבנן. הרמב"ם הל' אבל [ג' י"ד] כ' שלישא אשה או ללמוד תורה בזמן שאין אלא דרך זו, או לכבוד

1. שאלת הרב שלמה כץ – ירושלים.

חבל נחלתו

ג. לפי שיטת המתירים (סעיף ג לעיל) מותר לכהנים לטייל בארץ ובחול'ל וכן בעבר הירדן אף דרומית לנחל ארנון, כמוסבר שם.

לפי דרך דחיה (סעיף א לעיל) מותר לכהנים לטייל בשטח עולי מצרים ללא פקפוק, משום שטיול בארץ ישראל אף הוא דבר מצוה ונדחית טומאת ארץ העמים מצד מצות טיול. אמנם היתר זה מסופק לגבי העיר אילת שהיא במחלוקת האם כיבוש שלמה כולל אותה בא"י של עו"מ או אינו כולל אותה.

ד. בספר משנת המדינה (מעוזבונו של הגר"ש גורן, עמ' 31) דן על עצם היציאה מארץ ישראל לעיר אילת ולא רק לכהנים, והאם היא נחשבת לחול'ל. הוא דן על האיסור מצד דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ט): "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין, במה דברים אמורים כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר, אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח, ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום".

ומוכיח כי אילת נכבשה בכיבוש עולי מצרים מצד שהיתה בממלכת שלמה וכמה מלכים אחריו. לדעתו אף חלקים שנלקחו מישראל נמשכת קדושתם בקדושת עולי מצרים ויש בהם מצות ישוב א"י גם בימינו. אמנם שיטת התשב"ץ (ח"ג סי' ר)

הבריות הותר ליטמא בטומאה דרבנן. בשו"ע [יו"ד סי' שעב ס"א] פסק כרמב"ם והתיר אף לצאת ולדון עמם ע"מ להציל מידם. רעק"א כמובא לעיל בפרק א' כלל בזה אף פרנסה. ממילא אותם כללים חלים לגבי השטח שכבשו עו"מ ולא עו"ב.

ב] ביטול הטומאה בארץ העמים – בתוספתא [אהלות פי"ח ה"א] כתוב: "ארץ העמים אם יכול ליכנס לה בטהרה טהורה. וכמה תהא סמוכה ויהא יכול ליכנס לה בטהרה? רשב"ג אומר: אפילו תלם אחד הרי זה מפסיק. אמר ר"ש: יכול אני להאכיל את הכהנים טהרות בבורסקי שבצידן ושבעדירות ושבלבלב מפני שסמוכין לים או לנהר. אמרו לו הרי פסלין מפסיק. חזקת דרכים של עולי בכל אע"פ שמובלעות בארץ העמים טהורות. רשב"ג אומר עד מקום שאדם פונה מימינו ומשמאלו ואינו בוש".

הרמב"ם [הל' טו"מ י"א, ו'] פסק כרשב"ג שמקום שיכול ליכנס אליו בטהרה בלא הפסק של אה"ע או בית הקברות או בית הפרס נבדק אם אין בו מת טמון ונכנסים כהנים אליו. ובכס"מ: משום שלא גזרו על אה"ע הסמוכה לא"י. ולפי דבריו כל מקום מכבוש עו"מ הפתוח בצד אחד לכבוש עו"ב מותר לכהנים ליכנס אליו. אמנם בר"ש [אהלות פי"ח מ"ז] משמע קצת אחרת: שמקום טמא מפסיק, וכן כל קרקע שאינה בתולה, אבל קרקע בתולה בגבול עו"ב אינה טמאה משום אה"ע. לכן יכול היה ר' שמעון להאכיל טהרות בבורסקי שבצידן.

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

חבל נחלתו

באשר לכהנים מתיר בדוחק משום שנוהגים שהם יוצאים לחו"ל. וכאמור לדעתי מצות ישוב א"י דוחה טומאת ארץ העמים לכהונה, ובעיקר שישוב א"י היא מצוה רבה שמתירה קניית בית בשבת.

מסקנה

מותר לכהנים לצאת לטייל בכל מרחבי א"י בין בעבה"י צפונית לארנון, בין בגולן ובחרמון ובין בעיר אילת וסביבותיה.

כי מצות ישוב א"י אינה בעבר הירדן משום שאינה ראויה לבית שכינה ורק ממערב לירדן ראוי לבית שכינה, וממילא אסור להתיישב שם. הגר"ש גורן חולק ומוכיח מסוריא שאף בה יש חיוב ישוב א"י שכן קונים בה בית בשבת (גיטין ה ע"ב).

וכך הוא מסיק: "אי לזאת ברור שמותר לצאת מא"י לאילת, משום שגם שם מקיימים מצות ישוב א"י, וכל מקום שהוא נכלל במצות ישוב א"י מותר לישראל לצאת לשם".

סימן סב

יציאה ידי חובה בהד וע"י מראה (ראי)

אולם יש לחלק בין הד לשימוש במראה. בקול ניכר בבירור שזהו הד. במראה המקור אינו נראה והוא נראה כתמונה בתוך המראה.

הד בשופר

נאמר במס' ר"ה (כו, ב): "התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות, או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא".
ובגמ' (כו ע"ב): "אמר רב הונא. לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור. אבל אותן העומדים בבור – יצאו".
באר רבינו מנוח (ספר המנוחה הל' שופר וסוכה ולולב פ"א ה"ח): "ודרך אלה המקומות כשאדם צועק ומדבר או תוקע בהן שמתבלבל הקול ונראה כאלו אחר מדבר כנגדו, ואותן העומדים בבור או בתוך המערה יצאו לפי שהקול אין מתבלבל להם ושומעין קול שופר גמור, אבל העומדים בחוץ שמתבלבל להם

שאלה

האם אדם יוצא ידי חובה בהד כגון בשמיעת קול שופר, או בראיה דרך מראה (ראי) בהלכות בדינים ובמצוות שצריך להשתמש בחוש הראיה.

הקדמה

גלי קול וגלי אור מוחזרים מעצמים. כאשר אדם תוקע בשופר בתוך מקום סגור, ההד הנשמע הוא בעצם אותם גלי קול שיצאו מן השופר פגעו בקירות מסביב ובקעו החוצה (חוץ ממה שנספג בקירות המקום עצמו). הוא הדין גם גלי האור הפוגעים במראה הם עצמם אלה אשר פגעו בחפץ ומשם למראה ומשם לעין הרואה. בניגוד לרמקולים ומצלמות אשר מעבירים את הגלים לאותות חשמליים, הן הד והן מראה הם הגלים עצמם שהתפשטו.

חבל נחלתו

דטבע הוא לתוקע בין ההרים או ביער נשמע קול החוזר ומדסתמו הפוסקים ולא הזכירו דיש לזהר בענין זה משמע דאין זה עירוב קול אלא הקול נכפל אחר שנגמר הקול הראשון.

היינו כאשר העומד הוא ליד התוקע ושומע את הקול ואת ההד יחדיו דוקא אז לא יצא י"ח מפני שקול השופר מתערבב בהד, אולם אם הוא עומד רחוק בין ההרים או ביער יש היכי תמצוי שיצא בהד בלבד כדיוק מרש"י.

ונ"מ שלפי הבאור הלכה יוצאים י"ח, אם אדם תוקע בין ההרים או ביער בראש השנה, ואחד מרוחק ממנו ושומע רק את קול ההד ומתכוין לצאת – יוצא י"ח! בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רעו) לא הסכים לדברי הבאור הלכה. וז"ל:

"שאלה היו יושבין במערה וקורין את המגילה וא' שומע מרחוק הבת קול וכן בשופר אם יצא ולא ששמע קול הברה אלא בת קול ברור".

"תשובה אפשר דכיון דבעינן (ר"ה כ"ט) שומע ומשמיע ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח אין לו עוד קשר עם המשמיע דלא יצא, רמז לדבר מפיו (דבר) [יקרא] אלי (ירמי' ל"ז) דבעינן שומע מן הפה ולפי זה אפשר שעדים ששמעו בת קול של מגדף שאין מעידין ואין ב"ד מקבלין בת קול ויש כעין ראייה מאריתא דדלאי דפרק כל הברש (ק"ז), ע"א רש"י: האי אריתא דדלאי – צינור ששופכין לו מים מן היאור בדלי והוא מוליך מים לשדות". אין נוטלין ממנו לידיים – לתת ידיו לתוכו ויקלחו המים לתוכן דלאו מכח גברא אתו שכבר עבר כח השופך והן מקלחין מאליהם ואין כאן לא נטילה ולא טבילה נטילה דלאו מכח גברא קאתו טבילה נמי בצינור ליתא שאין כאן שיעור מקוה).

הקול יותר מאשר בבור אם שמעו קול שופר שלא נתבלבל להם הקול יצאו ואם קול הברה שמעו לא יצאו, ומיירי שאותו התוקע בבור מתכוין לאותו שבחוץ להוציאם ידי חובתם וכן התוקע לתוך החבית הגדולה וזהו פיטם הנזכר במשנה".

עולה שהעומדים בפנים יצאו י"ח, אבל העומדים בחוץ לא יצאו משום שהקול שהם שומעים מעורב מקול שופר ומהד. רבינו מנוח אינו מעלה את האפשרות לצאת בהד בלבד כשאינו שומע את קול השופר.

אולם רש"י (כח, א) פרש: "אם קול שופר שמע – בלא קול הברה – יצא. אם קול הברה שמע – עם קול השופר – לא יצא". כלומר, העומדים מחוץ לבור שומעים קול מעורבב של השופר וההד מחמת הבור (=קול הברה).

משמע מרש"י שדוקא ערבוב קול ההברה עם קול השופר הוא הפוסל. אך בכל אחד מן הקולות בפני עצמו – יצא. ואף בקול ההברה כתב רש"י שדוקא עם קול השופר לא יצא, משמע שבקול ההברה עצמה יצא. ויש בכך חידוש גדול. לכאורה דברי רש"י סותרים לפסק ההלכה בשולחן ערוך (או"ח סי' תקפז ס"א): "התוקע בתוך הבור או בתוך המערה, אותם העומדים בתוך הבור והמערה יצאו; והעומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו, יצאו, ואם קול הברה שמעו, לא יצאו; וכן התוקע לתוך חבית גדולה וכיוצא בה, אם קול שופר שמע, יצא, ואם קול הברה שמע, לא יצא". השו"ע חוזר פעמיים על הלשון: 'אם קול הברה שמעו – לא יצאו'. וא"כ היאך יתיישבו הדברים. אולם מבאור הלכה (סימן תקפז סעיף א ד"ה ואם קול) עולה כדיוק ברש"י: "ודע עוד

ורק הועבר למרחוק ע"י ההד. אמנם בעל שו"ת בצל החכמה סובר שיש חובת שמיעה מהכלי או מבעל הקורא עצמו (כמו שסובר לגבי ברכות הראיה שחייב לראות את העצם עצמו עליו מברך – ע"י להלן) וע"כ פוסל שמיעת הד בלבד.

אמנם בקול כמעט ואין מציאות לצאת י"ח משום שההד המגיע בסמוך אל הקול המקורי מבלבל את שני הקולות וקול הברה (=הד) מתערב בקול. אבל עקרונית, כפי שמצייר בבה"ל יש היכי תמצוי לצאת בהד בלבד.

ראיה במראה (ראי)

באור אין תופעת ההד המגיע זמן קצר אחר הקול המקורי, מפני שהקרנים מהירות מאד (כמרחק בין הברק לרעם). ולכן השאלה היא האם יוצאים בראיה במראה ידי חובה, האם תחשב ראייה במראה כראיה משום שאין כאן הוספה או עיבוד של האור, אלא הפניה של הקרנים שפגעו בחפץ והגעתם ע"י המראה לעין האדם. נאמר בכלים (פ"ל מ"ב): "אספקלריא טהורה".

פרש הר"ש (כלים פ"ל מ"ב): "אספקלריא. כמו אספקלריא המאירה דפרק החולץ (דף מט ב) ובפ' לולב וערבה (דף מה ב) והיא מראה של זכוכית כעין מראות שלנו שהנשים מסתכלות לראות בהן צורת פניהן. וטהורה משום דהיינו פשוטי כלי זכוכית ומיהו אפילו יש לה בית קיבול משמע דטהורה דדומיא דתמחוי קתני שהיא קערה גדולה שמקבלת את המאכל ומערין את הקדירה לתוכה והיינו טעמא דטהורה משום דאינה עשויה לקבל אלא לראות צורת הפנים".

ודבריו קשים לענ"ד שהרי אם התוקע או הקורא מגילה יפסיק את קולו גם הבת קול תיפסק ואיך ניתן לומר שאין כאן קשר עם המשמיע, וכן אף במגדף, הלא אלה גלי קולו של המגדף. ואין צורך לראות את פי המגדף או את התוקע או את קורא המגילה. ואם השומע עומד רחוק ושומע את קולו של השופר וכן את המגילה יוצא י"ח.

וכך כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' יח):

"ובעמדי בזה נלענ"ד להעיר גם במש"כ בהלק"ט (ח"ב סי' רע"ז) בשומע מרחוק בת קול של קריאת המגילה או תקיעת שופר אם יצא, וכ' דאפשר כיון דבעינן שומע מן הפה ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר אין לו קשר עם המשמיע לא יצא, ולפי"ז עדים ששמעו בת קול של מגדף אפשר שאין מעידין ואין בי"ד מקבלין בת קול, וכעין ראי' מאריתא דדלאי בפרק כל הבשר (ק"ז א) ע"כ ע"ש. והנה דין שמיעה ע"י בת קול הו"ל ממש כדין ראי' באמצעות ראי'. מעתה לענין קריאת המגילה דהמצוה היא שמיעת עצם הקריאה מתוך הספר וכן לענין תקיעת שופר שמצוותה לשמוע עצם הקול היוצא מן השופר, על כן בשומע רק הבת קול פשיטא שאינו יוצא יד"ח, משא"כ עדים ששמעו בת קולו של המגדף כיון שאינו אלא כדי לברר שפיר יש להסתפק ולומר דמהני ועיי' מש"כ (אות ב') מהמהר"י ן' מיגש, ואין ללמדו מאריתא דדלאי דלענין נט"י בעינן כח גברא בעצם ולא הנמשך ממנו".

אף דבריו חולקים על המשנ"ב שהתיר (באופן תאורטי) לצאת י"ח ע"י הד בלבד ללא ערבוב הקול המקורי. וטעמו לענ"ד מפני שהוא הקול עצמו שיצא מהשופר,

חבל נחלתו

שהתבאר בחכמת המבטים. וכן לא יראה על שעורו האמיתי. ע"כ. ולפי זה פתרונו בלשון אשכנז ברי"ל. ובאיוב [כת, יז] לא יערכנה זהב וזכוכית. מתורגם דהבא ואספקלריא".

עולה מפירוש הרמב"ם שיש לדון גם בראיה דרך זכוכית האם היא תחשב ממש לראיה.

בשור"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' פב) כתב: "שאלה עדים שראו עובר עבירה בתוך מה שנצטייר במראה של זכוכית לבנה והכירו הכל בפירוש מהו".

"תשובה קצת יש לברר זה מההוא (ר"ה כ"ד) דקדה"ח מקצתה ברקיע ומקצתה במים וכו". ועי' להלן בביאורו של הראש"ל צ"ה"ג בצמ"ח עוזיאל לתשובת הלכות קטנות.

בשור"ת שבות יעקב (ח"א סי' קכו) נשאל: "לפי מה דאיתא בהל' חליצה סעי' א' שצריכין ליזהר בדיינים שלא יהא סומין אפי' באחת מעיניהם ושורש ומקור הוא מש"ס דיבמות ותוספת שם מדכתיב וירקה לעיני הזקנים יע"ש אי מותר להיות אחד מן הדיינים שעניו כהות ולא יוכל לראות אם לא ע"י בתי עינים שקורין בל"א בריל או דלמא דלא הוי לעיני הזקנים ממש כיון שאין יכולים לראות אלא על ידי בתי עינים".

היינו, האם ראיית חליצה יכולה להיות לפני דיינים הרואים רק ע"י משקפיים. והשיב:

"לכאורה היה נראה שגם בזה צריכין ליזהר וראיה לזה מהא דאיתא בראש השנה פ' אם אין מכירין דף כ"ד ע"א ת"ר ראינו במים ראינו בעשית אין מעידין עליו וכ"פ הרמב"ם בפ"כ מה' קידוש החדש: ומה"ט כתב בתשובת דבר שמואל סי' רמ"ב דהרואה הלבנה מנוגה נגדה מתוך אספקלריא או מראה של זכוכית דאין לברך ברכת הלבנה אך לבסוף מסיק

היינו אספקלריא היא מראה. וכן בעשיית הכיור ממראות הצובאות כתב בתרגום המיוחס ליונתן (שמות לח, ח): "ועבד ית כיורא דנחשא וית בסיסיה דנחשא מן אספקלירי נחשא נשיא צניעותא"...

לעומתו באר הרמב"ם (כלים פ"ל מ"ב): "ספקלריה, הוא המסך שעושין כדי שייראו הצורות מאחוריו, והיא לדעתי מלה מורכבת ספק לראיה ופירושה ראייה מסופקת לפי שהרואה מאחורי מסך של זכוכית או שהם או כל דבר שקוף זולתם אינו רואהו במקומו המדויק כפי שמתברר במדעי הראות, וכן אינו נראה כפי ממדיו המדויקים. וקוראין חכמים את המסך השקוף מאד שאינו מסתיר מאומה ממה שאחריו ספקלריה המאירה. ואמרו על דרך המשל בהשגת משה רבינו עליו השלום את הענינים האלהיים ושהוא השיג את הבורא בתכלית מה שאפשר לאדם להשיג מחמת ששכלו קשור בהיולי, כמו שאמר יתעלה על כך כי לא יראני האדם וחי כמו שבארנו בפרקי אבות, אמרו כל הנביאים נסתכלו בספקלריה שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל בספקלריה המאירה. וכבר חרגנו מענין ההלכה אבל בארנו ענין נפלא".

לפי הרמב"ם אספקלריא היא זכוכית שרואים דרכה ככל שהיא יותר שקופה.

באר בתוספות יום טוב (כלים פ"ל מ"ב): "אספקלריא. פירש הר"ב מראה של זכוכית שהאשה רואה בה את פניה. ולפי זה פתרונו בלשון אשכנז שפיג"ל. והרמב"ם מפרש המלה שהוא שם מורכב. וז"ל אספקלריא הוא [המחיצה] אשר יעשה לראות מאחוריו [הצורות]. והוא אצלי מלה מורכבת ספק ראייה וזה שיראה אחורי [המראה]. שהוא מזכוכית. או מן [שוהם] או מן דבר [שאר] ספירי. לא יראה במקומו האמיתי כמו

צ"ט דמותר לקרות בס"ת ע"י בתי עינים שקורין בל"א ברי"ל ודברים נכונים אף שיש מקום לבעל דין לדחוק ולחלק ולומר דודאי מי שיכול לראות בלא בתי עינים אף שרואה דרך בתי עינים וזכוכית אינו מעכב דכל הראוי לביל" אין בילה מעכבת, משא"כ בזקן שאינו רואה ראייה נכונה אלא ע"י בת' עינים לא הוי רואה ממש מ"מ פוק חזי מה עמא דבר שהחזנים קורין ע"י בתי עינים ובפרטות לענין שאלה שנשאל קדמנא סומכין על המקרא דכתיב לעיני הזקנים כמדורשו וכמשמעו שרוב בעלי הוראה המה חכמים וזקנים ממש היושבים אצל החליצה ורואין ע"י בתי עינים (דלא כמקצת חכמים בעיניהם בזמן הזה שנערים פני זקנים ילבינו וקופצים בהוראה שלא כדת והקב"ה יפרע ממעמידיהם) ולא שמעתי מעולם פוצה פה ומצפצף וכנ"ל עיקר".

עולה מדבריו שדרך זכוכית שקופה או דרך משקפיים הוא מחשיב כראיה ברורה, אבל השתקפות בראי כגון עדי החודש שהעידו שראו במים או במראה אינם יכולים להעיד על החודש. ויש לתמוה מדוע ראי בהיר לא יועיל לראיית החודש. הלא אין זה דומה להשתקפות במים. שראיה במראה שאינה מעוותת היא ראייה מאד ברורה. ואולי חכמים לא רצו לחלק בין המראות וכשם שהשתקפות במים אינה בהירה דיה ה"ה לא חילקו בין מראות.

בשו"ת בית יצחק (אה"ע ח"א סי' פז אות ד) מבאר שאין הורגים עפ"י ראיית עדים במראה מפני שהיא מעוותת את הנראה. בשערי תשובה (או"ח סי' תכו ס"ק א) הביא שאף לאוסרים לקדש את הלבנה על

דיוכל לסמוך על שאר הרואים אותם ברקיע וכמו שפסק מהרש"ל דאפי' סומא יכול לברך ע"ש דבריו באורך: אכן נראה לאחר העיון דאין ראייה מסוגיא זו כלל הנה מלבד דיש לחלק ולומר דשאני התם לענין עדות קדוש החודש החמירו דבעינן דרישה וחקירה כזה ראיתם או כזה ראיתם מטעם שקלקלו הבייתוסים וכדאיתא ברמב"ם פ"ב מה' קידוש החדש דין ב' אלא נראה דבלא"ה אין זו דומה לזו דהאי ראינו בעששית לא מיירי בכענין זה שראה דרך עששית לרקיע אלא דמיירי דומיא דבבא דרישא דראה במים שהלבנה היה זורחת נגד המים וראה תוך המים בבואה של לבנה שלא ראה תוך הרקיע כלל וכן ראה בעששית מיירי בכה"ג שהעששית מונח על הארץ או בכותל והוא רואה דמותה של לבנה תוך העששית אבל לא ראה ברקיע כלל וכן פרש"י להדיא שם בגמרא ראינו במים תוך הנהר או מעין ראינו דמותה של לבנה: וכן איתא בפירוש הרמב"ם לקידוש החדש בפ"ב וז"ל ראינוהו במים פירש כשהסתכלו במים ראינו בבואה של ירח על פני מים או שראינו בעששית פי' ראינו בבואה שלו בעששית עכ"ל (ומה"ט פסק ג"כ המ"א בא"ח סי' תל"ג דכנגד חלון של זכוכית אין בודקין ע"ש) אבל היכא דראו דרך עששית לרקיע הלבנה ודאי דהוי ראייה ממש ויכולין לקדש על ידו: ואולי תשובת דבר שמואל ג"כ מיירי שראה רק תוך אספקלרי' או בזכוכית ולא בעובי הרקיע ממש: וראיה ברורה לזה דהוי ראייה ממש דרך זכוכית מכמה סוגית הש"ס... וכה"ג איתא בברכות דף כ"ה ע"ב ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה ולא יראה בך ערות דבר אמר רחמנא והא קאי מתחזיא עכ"ל ומסוגיא זו דברכות הביא ג"כ בתשובת הל' קטנות סי'

חבל נחלתו

סמך ראייה דרך זכוכית, אם יש אחרים הרואים בעיניהם יכול גם הרואה דרך זכוכית לברך על קידוש לבנה.

בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד – חו"מ סי' יד, והועתק משם לשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סי' מה בפרק ב) דן מה דין עדות ראייה ע"י מראה.

הוא מביא את תשובת הלכות קטנות ומבאר אותה:

"וכונתו ללמוד ממה שכתוב (ר"ה דף כ"ד): תנו רבנן ראינוהו במים, ראינוהו בעששית, ראינוהו בעבים אין מעידין עליו, חציו במים חציו בעבים חציו בעששית אין מעידין עליו. הרי שאפילו אם ראו בעיניהם גוף הלבנה חציו ברקיע וחציו במים או בעששית אין מעידין עליה ואין צריך לומר אם ראו כל עדותם במראה שאין מעידין על פי ראייתם זו".

אחרי כן הוא מוכיח מן הרמב"ם בקידוש החודש שכוביתא דעיבא בעלמא (ופירש"י עיגול של עב לבן) הוא רק בתחילת החודש. ומסיק: "מזה יוצא שבמקום שאין לתלות בדמיון כעין כוביתא דעיבא מעידים על ראייה שמתוך המראה. ולזה נוטה דעת הדבר שמואל (אבוהב) בתשובה (סימן רמ"ב) שנשאל: אם מותר לברך ברכת הלבנה כשהיא נראית מתוך אספקלריא או מראה של זכוכית? והביא דברי הרמב"ם והפירוש הנ"ל, ומדבריו משמע שלדעתו מה שכתוב בגמרא: מאי טעמא אימור כוביתא דעיבא, קאי גם על דין ראינוהו במים ראינוהו בעששית, וצדד לומר שלא נאמר זה אלא ברואה הלבנה בתחלת חדושה שיש מקום לתלות בדמיון שמה ראו כוביתא דעיבא, אבל ברואה הלבנה אחרי איזה ימים לחדושה אין מקום לתלות בדמיון ומברכים עליה, אלא שבכל זאת מסיק, דיש לחוש לכתחלה בספק זה שאין בידינו

ברור מתוך ספרי הפוסקים לחלק בין חומרת דין הראייה לחומרת דין ברכה לבטלה, ובין הרואה הלבנה בתחלת חידושה לרואה אחר ימים, וקיימא לן ספק ברכת להקל ע"כ. מדבריו יוצא שדוקא בראות הלבנה שיש מקום לתלות בדמיון של כוביתא דעיבא הוא שאין מעידין עפ"י ראייה זו, אבל בכל עדות אחרת שנראה לעדים באספקלריא ומראה שפלוגי הרג את הנפש או שגנב חפץ מביתו של פלוני וכיוצא בו מעידים על פי ראייתם במראה כאלו ראו הפעולה בממשותה. וכן כתב בהדיא מרן החיד"א (ברכי יוסף סימן ל"ה סעיף י"א) וזה לשונו: 'ומיהו עדיין יש להסתפק דשאני התם דיש מציאות דראו כוביתא דעיבא וגם הרב דבר שמואל בלבנה אמרה, אבל בנידון דידן (שראו עובר עבירה בתוך מה שנצטייר במראה כשאלת הלק"ט) אם הוא באופן שלא יש להסתפק בשום מציאות אפשר דמקרי ראייה".

היינו מן הדבר שמואל והרב חיד"א הוא מסיק שראייה ע"י מראה מועילה לדיני עדות ולקביעת החודש בראיית המולד ולקידוש לבנה.

אולם מסיק לגבי ראייה שאינה ישירות את העצם עצמו אלא כעין השתקפות ותמונה וצילום שאינה יכולה להתקבל לעדות:

"מזה יוצא לכל דין עדות שאם ראו העדים ציורם של דברים ולא ממשותם אינה ראייה לענין עדות שנאמר בה והוא עד או ראה או ידע, שמוכנו ראייה ממשית ולא ראייה ציורית, ואין זה דומה למה שכתב הלק"ט (ח"א סי' צ"ט וסימן רע"ד) דראייה מבעד זכוכית שקופה שמה ראייה, דראייה על ידי זכוכית שקופה היא ראייה ממשית ולא ציורית אבל על ידי מראה היא ציורית ולא ממשית. ועל

בס' פתח הדביר (או"ח סי' רכ"ד אות י') נשאל ברואה את המלך דרך מראה האספקלריא הנקרא איספיז"ו (ראי) שרואין בתוכו כל מה שהוא מנגה נגדו אם חייב לברך ברכת שחלק מכבודו, וכ' שכבר נסתפק בזה בס' בית עובד (מערכת הבית) לפימש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"ל דכלים מ"ב) דאספקלריא שאינה מאירה הוי ספק ראי' שלא יראה בשיעורו ובקומתו האמיתי וצ"י לערוך ערך ספקלרא ולקונ' יעקב לחוק שבסו"ס שבת של מי לימוד ל', ובפתה"ד כ' עליו שנעלמו מעיניו דברי תשו' הלק"ט ח"ב סי' פ"ב ע"ש".

ומחלק בין עדים שראו בבירור במראה שיעדותם מתקבלת מפני שבעדות ידיעה ברורה כמוה כעדות לבין ראייה בברכות: "ואמנם כ"ז לענין עדות, משא"כ לענין ברכות הראי' שתקנו חז"ל לברך על ראיית דברים מיוחדים, כגון ראיית מלך, הרים, גבעות, ימים ונהרות ועוד, א"א לברך רק כשרואה עצם הדבר עליו הוא מברך. כי ראי' זו אינה כדי לברר מציאות הדבר, שהרי מציאות הדבר ואמיתותו ברור לו בלא"ה, ואפ"ה אינו מברך עד שיראהו. וא"כ מה יוסיף תת לו אם יראה את הים בראי הרי מ"מ עדיין אינו רואהו בעצמותו ואיך יברך".

ולשיטתו ראיית עדות מועילה במראה שאינה מעוותת את הראייה, לעומת זאת בברכות הראייה צריך לראות את העצם עצמו ולא את השתקפותו ולכן אין מברכים על ראייה במראה.

בשו"ת יביע אומר (ח"א, או"ח סי' ז) דן ג"כ בנושאים אלו ומסיק שראייה דרך זכוכית שקופה או משקפיים ודאי מועילה אך ראייה במראה היא במחלוקת האחרונים:

"המורם מכל האמור, דראייה בעששית,

תתמה ותאמר: מה בין ראיית הממשית או צלמה המצטיירת בצורה בהירה שאינה משארת אחריה שום ספק? שהרי גם בסומא שמכיר בטביעות דעינא דקלא מכל מקום פסול לעדות וכמו שכתב הרמב"ם (ה' עדות פ"ט ה' י"ב ועיין בכסף משנה, ועיין בפתחי תשובה חושן משפט סימן ל"ה סק"ז) הרי שטביעות עינא דקלא היא פסולה כסומא מגזרת הכתוב דאו ראה, וכן נמי אתמעט מקרא דראה כל ראייה ציורית שאינה נקראת ראייה, גם הסברא נותנת כן לע"ד, מפני שכשם שיש באפשרות המראה להקטין הצורה ולהגדילה, כן יש באפשרותה להביא שינוים בגוף הצורה וכל שינוי קל שבגוף הצורה הנראית, עלולה להטעות את הרואה ולהחליף בין איש לאיש, הלכך נלע"ד לדינא שאין מעידים על ראייה שמתוך מראה אפילו בדיני ממונות ואין צריך לומר בדיני נפשות".

אמנם נראה שהוא פוסל ראייה ע"י מראה רק בדיני עדות ומכשיר דרך זכוכית ומשקפים. אבל לדיני ברכות נראה שראייה מעין זו תועיל, כגון ראיית ברק או מלך וכד'.

לעומתו בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' טז) הסיק: "ה' ברם מה שנשאל שם עוד בס' פתח הדביר, ברואה את המלך דרך מראה האספקלריא הנקרא איספיז"ו (ראי) שרואין בתוכו כל מה שהוא מנגה נגדו, אם חייב לברך כבר כתבתי במקו"א (עי' לקמן סי' י"ח) שאין לברך, וא"כ ה"ה בנ"ד ברואה את הים בראי שלא יברך".

בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' יח) הרחיב האם ניתן לברך ברכת המלך לרואה אותו ע"י טלויזי'. ופותח:

"כבר דנו בכיוצא בזה גדולי מחברי הספרדים בדור שלפני לפנינו ומשם בארה לנ"ד בס"ד.

חבל נחלתו

וכך כתב הראשל"צ הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' כח): "ודע שהרואה את המלך בטלויזיא, אינו מברך עליו ברכת המלכים, שהרי זה דומה למה שכתב הגאון רבי שמואל אבוהב בשו"ת דבר שמואל (סימן רמב), שהרואה את הלכנה מתוך מראה (ראי) של זכוכית, אינו מברך עליה, וראיה לזה מהגמרא ראש השנה (כד): ראינוהו במים או בעששית אינה חשובה ראייה. ע"ש. וכן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף חשן משפט (סימן לה ס"ק יא). וכן כתב בשו"ת שמע אברהם פלאג'י (סימן מו). ובספר פתח הדביר (סימן רכד סק"י) נשאל ברואה את המלך דרך מראה של אספקלריא (ראי), והביא שנסתפק בזה הגאון רבי יהודה שמואל אשכנזי בתשובה כתיבת יד, והעלה שאין לברך מספק. וכן העלה בשו"ת בצל החכמה חלק ב (סימן יח). וכן פסק בשו"ת באר משה (ח"ב סי' ט). וכן עיקר."

ועי' בשו"ת משנה הלכות (חי"ט סי' כג). נראה למסקנה כי ברכות הראיה לא מברכים על ראייה במראה, ולגבי עדות נחלקו הפוסקים.

כשרואה גוף הדבר עצמו בהפסק זכוכית, לכ"ע הויא ראייה. וכמ"ש הלק"ט, ושבו"י וברכ"י, ושכן דעת הרש"ל והדב"ש. אך ראייה במראה שאינו רואה אלא את הבבואה, לד' השבו"י לא מהני, וכ"ה ד' הדב"ש. ולד' הקול אליהו (ח"ב סי' יז) שפיר חשיבא ראייה, כשהדבר ברור ונראה לעין. והלק"ט מסתפק בזה. ולפמ"כ בשם הראשונים בפ"י אספקלריא נראה דחשיבא שפיר ראייה. [וע' בס' פתח הדביר (ס"ס קב) בשם הרב בית עובד, שנסתפק אם מותר לעבור לפני המתפלל כשיש זכוכית מפסקת. ע"ש. ופשוט דדמי לערוה בעששית דחשיבא ראייה, וה"נ יש לאסור משום דמטריד כשרואה עוברים לפניו. וכ"כ בפתה"ד שם לדינא, מבלי להזכיר ראייה זו. וע' הלק"ט (סי' פד). ע"ש. וע' להגאון מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (ס"ס ג) שמתיר לקרות ס"ת ע"י בתי עינים, ולא חשיב כקורא בעל פה, שלא מן הכתב, דראיה בעששית חשיבא ראייה, ושכן המנהג פשוט ואין פוצה פה ומצפצף. ע"ש. וע"ע בפתה"ד (סי' קצה סק"א), ובס' רב ברכות (דף קלא ע"א). ובמשנ"ב בבאה"ל (ס"ס רצח). ע"ש]."