

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק עשרים וחמישה

מאת

יעקב הלוי

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

בהוצאת המחבר

טבת תשפ"ב

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

שומריה ד.ג. הנגב 8533600

כל הכרכים במרשתת באתר ויקיטקסט, ובמאגרי ספרים תורניים ממוחשבים

* * *

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

הכרך מוקדש לרפואת:

אמי-מורתני, יהודית בת ברני

אחותי אפרת בת יהודית

הרב מרדכי בן רבקה

הרב יהושע אריה בן רחל מרים

הרב זאב בן מלכה ואשתו שושנה בת ישראלה

לרפואת כל חשוכי הבנים

למציאת זיווג הגון לכל המצפים לכך

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

הרב אברהם יהושע צוקרמן זצ"ל

הרב אליעזר ליפא ולדמן זצ"ל

תוכן העניינים

7 הקדמה	
9 הסכמות וברכות	
		אורח חיים
15 אימתי כפפות מצילות מנטילת ידיים	סימן א
24 ברכות השחר שלעתים אין מברכים אותן	סימן ב
32 מה עדיף ותיקין ביחידות או תפילה בציבור מאוחרת ..	סימן ג
39 מדוע מברכים להניח תפילין	סימן ד
46 הפסקה בין ישתבח לברכו שלפני קריאת שמע	סימן ה
52 ברכה על 'שייק' שנעשה מענבים מרוסקים	סימן ו
54 שהחיינו עבור אחרים המחוייבים	סימן ז
59 גדר חולה לברכת הגומל	סימן ח
	ברכת הגומל לבריא בסיכון שחלה בקורונה בצורה	סימן ט
61 קלה	
63 זריקת צפרניים	סימן י
	הדלקת נרות שבת על ידי בעל ואשתו במקומות	סימן יא
69 שונים	
73 גדרי חוסר מודעות כוללת בדיני שבת	סימן יב
77 קידוש בערב שבת ללא קבלת שבת	סימן יג
81 פרסום באינטרנט בשבת	סימן יד
85 ספירת העומר באיחור לאחר שקיבל שבת מוקדם	סימן טו
88 בניית רחבות לבית הכנסת בחול המועד	סימן טז
94 הבדלת נשים במוצאי תשעה באב שחל ביום ראשון ..	סימן יז
98 הזכרת ראש חודש בראש השנה	סימן יח
107 שכחת אזכרת המלך הקדוש בחזרת הש"ץ	סימן יט
110 מעמידי סכך מבטון	סימן כ
115 האכלת פת לקטן מחוץ לסוכה	סימן כא
122 השיטות לזמן הדלקת נרות חנוכה בימינו	סימן כב
127 בן ישיבה בנר חנוכה	סימן כג
		יורה דעה
141 מקור מצות שמירת הגוף ואיסור הכניסה לסכנה	סימן כד
148 ברכה לגוי בימי אידיהן	סימן כה
152 לפני עיוור במשומד	סימן כו

חבל נחלתו

157 לבישת בגדי צבעונים בימי ליבונה	סימן כז
162 קימה לתלמיד חכם תוך כדי לימוד	סימן כח
166 נתינה לגמ"חים ממעשר כספים	סימן כט
171 שו"ת בענין העברת מגביות צדקה	סימן ל
172 האם יכול לחזור בו מהוראת קבע של צדקה למוסד	סימן לא
175 ביטול תורה לשם השתתפות בברית מילה	סימן לב
180 האם ראוי למול בן נכרית וישראל שחיים יחדיו	סימן לג
190 מילה על ידי רופא נכרי	סימן לד
196 גיור ובערב אחר הטבילה נישואין	סימן לה
199 סדרי גמ"ח למטבעות לפדיון הבן	סימן לו
204 זריעה והשרשה	סימן לז
212 זרע בהפקר מחובר וזכה בשדה הפקר וגידוליה	סימן לח
217 קליפות פרי הדר לענין תרומות ומעשרות	סימן לט
222 עציץ בערב שביעית ובשביעית	סימן מ
225 גדרי דבר האבד באבלות	סימן מא
אבן העזר		
233 תנאים לקראת נישואין בימינו	סימן מב
241 כתובה דאירכסא	סימן מג
חושן משפט		
250 סמכות מזכירות להטיל קנסות על מפרי קורונה	סימן מד
254 בעלות על שיעורי תורה	סימן מה
256 קבלת מתנה שלקוח השאיר בחנות לאחרים	סימן מו
263 ביטול חוזה שכירות	סימן מז
266 שוכר המשכיר דירה ששכר – לאחרים	סימן מח
271 תשלום נזילת מים	סימן מט
274 סילוק תרנגול המפריע לשכנים	סימן נ
277 חיוב שבת בהכנסת אנשים לבידוד	סימן נא
280 מסרבי חיסונים כרודפים	סימן נב
קודשים		
283 קידוש רצפת בית המקדש	סימן נג
291 אשה בפסח שני וחייב כרת	סימן נד
כללי מצוות		
297 חזרת חיוב דאורייתא במצוות רבות	סימן נה

הקדמה – נלכה עד כה

ספר זה הוא חלק כ"ה מספרי שהתחלתי לפרסם בשנת תשס"א, כמנחת תודה ואהבה לאבי ז"ל. וקראתיו 'חבל נחלתו' – שם אבי בראשי תיבות: ח"יים ב'ן ל'וי, ואף שמי רמוז: "...יעקב חבל נחלתו" (דברים לב, ט).

להלן בירור קצר על המילה כה.

למילה 'כה' יש משמעות רבה בתורה ובנביאים.

נאמר בבראשית רבה (פרשה מג סימן ח): "מהיכן זכו ישראל לברכת כהנים, רבי יהודה ור' נחמיה ורבנן, ר"י אמר מאברהם כה יהיה זרעך, כה תברכו את בני ישראל, ר' נחמיה אמר מיצחק שנאמר (בראשית כב) ואני והנער נלכה עד כה, לפיכך אמר המקום כה תברכו את בני ישראל, ורבנן אמרי מיעקב שנאמר (שמות יט) כה תאמר לבית יעקב וכנגדו כה תברכו את בני ישראל, רבי אליעזר ור' יוסי בר חנינא ר"א אמר אימתי אני מגדל את בניך ככוכבים כשאגלה עליהם בכה, כה תאמר לבית יעקב, ור' יוסי בר חנינא אמר כשאגלה על מנהיגם בכה, שנאמר (שמות ד) כה אמר ה' בני בכורי ישראל".

אין זו רק מילה שנוספה להביע דיוק מסויים, אלא היא מילה המבטאת מהות.

כתב בשערי אורה (שער א): "והלשון שהוא סימן למדה זו בתורה נביאים וכתובים הוא לשון כה. והמדה הזאת לפי שהיא הפותחת לכל המעלות היא סוד רוח הקדש, וממנה נכנסים הנביאים לעולם הנבואה, ומשתמשין בה הנביאים הרבה. וזהו שאומרים הנביאים במקומות הרבה בכינוי שכינה 'כה' אמר ה'. והמדה הזאת כמו שהודענוך אברהם אבינו ע"ה התחיל להחזירה למטה, והוא התחיל לקרא בשם אדני" באמרו (בראשית טו) ה' א-לקים מה תתן לי, והשיב ה' יתברך כי בכל מערכות הכוכבים ושאר כל צבאות עולם עליונים ותחתונים אין לו זרע זולתי בכה. המדה הנקרא כ"ה שהיא שער התפלה ובה יפיק כל שואל שאלתו לשנות כח המזלות. והיא המהפכת מדת הדין לרחמים ומביאה תחת מות חיים, תחת חולי רפואה, תחת עקרות זרע. לפי שהכל תלוי בה והיא פת"ח עינים. ולפי שהכל תלוי במדה הזאת הנקראת כ"ה אמר לו ה' יתברך לאברהם כ"ה יהיה זרעך. כלומר מן המדה הזאת תכנס למקור כל המקורות ומעיין כל התולדות, עד המקום הנקרא כ"ע מזל כל המזלות שממנו נוזלים מים חיים לכל המזלות, ובכך יהיה לך זרע".

א"כ המילה כה – משמעותה הופעה אלוקית גבוהה מאד מאד של גילוי שכינה.

וכך באר הראי"ה קוק בפירושו על העקידה הנאמרת בתחילת הקרבנות לפני שחרית (עולת ראייה, ח"א, עמ' פח) את מדרגת 'כה':

"ויאמר אברהם אל נעריו, שבו לכם פה עם החמור, ואני והנער נלכה עד כה. אחרי ההופעה העליונה של דבר ד', אשר בא בצורת ההתאחדות של האמירה והראיה, נתעלו האב והבן מכל היחושים של הנמצאים האחרים. העולם החמרי לא תפש אצלם כלל את מקומו. והאמירה היתה אל נעריו, אשר נשארו במעמדם הטבעי, קשורים בחמריותם כשהיו מקודם: שבו לכם פה עם החמור, השווי של נפשם עם הנפש החמרית לא היה כאן ענין של המלצה גרידתא, אלא הוראה על דבר ערך האדם בקשור חמרו לגבי ערך האדם שנתעלה, עד כדי ההארה השלמה של נשמתו העליונה בתוכו, כמו שהיתה מאירה בנשמותיהם הגדולות של

חבל נחלתו

האב והבן המקודשים. ואני והנער נלכה, עוד נתעלה, עוד נלך, הלוך ועלה, עד כה, עד המדרגה המגבילה, שעומדת כבר על קץ מעלת הנברא, שבטויה הוא כה, כלומר מכוון עם הציור העליון והמגמה העליונה, אע"פ שפועלת באיזו מדה של שעור ושל הגבלה, אבל רשם שלה בא מלמעל מכל גבול, מנחלת שדי ממרומים".

הגעה למעלה זו היא שיא בהתעלות האדם ומצריכה מסירות נפש של אברהם ויצחק, וממנה השפעה על כלל האדם.

כן באר המאור ושמש (דברים, רמזי ראש השנה): "ואני והנער נלכה עד כה רצה לומר, אני והנער נמסור עצמינו על קדושת שמו יתברך, כדי לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה, שהוא סוד של שמע ישראל שיש בו כ"ה אותיות, וזהו עד כה".

וכך מבאר בשיר מעון (בראשית כב, ה) לאיזו מעלה מרוממת את האדם מדרגת לה: "ואני והנער נלכה עד כה. במדרש מרמז על ברכת כהנים כה תברכו שזכה אברהם לזה לברכת כהנים עתה. יש לפרש ברכת כהנים כולל כל הברכות כולם שבעולם, והתורה אמרה (דברים ח' י"ב) פן תאכל ושבעת ובתים טובים וגו' ורם לבבך, וישמן ישורון ויבעט (שם ל"ב ט"ו), אבל מי שבמדרגה שיוכל למסור נפשו להשי"ת באהבה לזה לא יזיק כל ברכות העוה"ז כי הכל כאין ואפס נגד אהבת השי"ת. והנה אאע"ה הטביע במסירת נפשו של עקידה לו ולדורות אחריו הכח שנקל יהא להם לישראל למסור נפשם להשי"ת, ולכן זכה ע"י העקידה לברכת כהנים. ובזה י"ל ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה (משלי י' כ"ב) שלא יבעט במה שבא ע"י ברכת השי"ת. – וז"ש לקמן יען כי עשית את הדבר הזה ולא חשכת את בנך וגו' כי בך אברכך, כי ע"י שבא למדרגה גבוהה כזאת שוב אין לחוש שיבעוט מחמת רוב הברכות, לכך בך אברכך".

ובע"ה נעלה כולנו ונתרומם למעלת כה.

תלמידי חכמים של ארץ ישראל

נאמר בסנהדרין (כד ע"א): "אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב ואקח לי (את) שני מקלות לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים, נועם – אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה. חובלים – אלו תלמידי חכמים שבבבל, שמחבלים זה לזה בהלכה. ויאמר (אלי) אלה [שני] בני היצהר העמדים וגו' ושנים זיתים עליה. יצהר אמר רבי יצחק: אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שנוחין זה לזה בהלכה כשמן זית, ושנים זיתים עליה – אלו תלמידי חכמים שבבבל שמרורין זה לזה בהלכה כזית".

באר היד רמ"ה (סנהדרין כד ע"א): "ואקחה לי שתי מקלות כו' נועם תלמיד חכם שבארץ ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה כלומר שמחבבין זה את זה, וזה מתרץ דברי חבירו ואין מתכוין לחלוק עליו אלא א"כ רואה טעם ברור לסתור את דבריו. חובלים אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלין זה לזה לשון שועלים קטנים מחבלים כרמים (שה"ש ב')."

ועי' בשל"ה הקדוש (תולדות אדם בית חכמה תניינא, אות יז) ומראית עין (סנהדרין כד ע"א) לרב חיד"א שהסבירו עפ"י הסוד. וכן ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק בראשית לחנוכה אות כה, במדבר לחג השבועות אות ז, במדבר שלח טו).

חבל נחלתו

בשבת (קמה ע"ב): "יתב רבי חייא בר אבא ורבי אסי קמיה דרבי יוחנן, ויתב רבי יוחנן וקא מנמנס. אמר ליה רבי חייא בר אבא לרבי אסי: ... – מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינין? – לפי שאינן בני תורה... איתער בהו רבי יוחנן, אמר להו: דרדקי! לא כך אמרתי לכם אמר לחכמה אחתי את, אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך – אומר, ואם לאו – לא תאמרו! אמרו ליה: ולימא לן מר איזה מהן... מפני מה תלמידי חכמים שבבבל מצוינין? – לפי שאינן בני מקומן". זה לגבי התהדרות בלבושים לעומת פשטות.

ובכתובות (עה ע"א): "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכונה עליון – א"ר מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי: אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה. אמר אביי: וחד מינייהו (רש"י: וחד מינייהו – מבני ארץ ישראל.) עדיף כתרי מינן. אמר רבא: וחד מינן כי סליק להתם – עדיף כתרי מינייהו, דהא רבי ירמיה דכי הוה הכא, לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן, כי סליק להתם, קרי לן בבלאי טפשיא".

כי ארץ ישראל היא מקום התורה כאן התורה במקום גדולה הטבעי ועל כן הארץ ישראל מסייעת להתגדלות בתורה. וארץ ישראל מסייעת להתגדלות במידות. מסופר במגילה (כח ע"ב): "ריש לקיש ספדיה לההוא צורבא מרבנן דשכיח בארעא דישראל, דהוי תני הלכתא בעשרים וארבע שורתא, אמר: ווי, חסרא ארעא דישראל גברא רבה. ההוא דהוי תני הלכתא סיפרא וספרי ותוספתא, ושכיב. אתו ואמרו ליה לרב נחמן: ליספדיה מר! – אמר: היכי נספדיה? הי צנא דמלי סיפרי דחסר! תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל".

וכן בחולין (קכב ע"א): "יתב ר"ל וקמביעיא ליה: כמה גמל הרכה? א"ל רבי ישמעאל בר אבא, הכי א"ר יהושע בן לוי: כל זמן שלא טענה, (רש"י: שלא טענה – משוי.) א"ל: תיב לקבלי. (רש"י: תיב לקבלי – שאמרת לי דבר טעם וישר כחך.) יתיב רבי זירא וקמביעיא ליה: כמה גמל הרכה? א"ל רבין בר חיננא, הכי אמר עולא א"ר יהושע בן לוי: כל זמן שלא טענה, הוה קתני לה, (רש"י: הוה קתני לה – חוזר ושונה פעם שניה כסבור שלא שמעה) א"ל: חדא הויא לך – אמרת (רש"י: חדא הויא לך אמרת – דבר חידוש אחד היה בידך שאין בידינו הרי אמרת, ולמה תחזור ותשננו פעם שניה להראות חכמתך). תא חזי מה בין תקיפי ארעא דישראל לחסידי דבבל" (רש"י: ר"ל – מתקיפי דארעא דישראל הוה כדאמרינן בפרק קמא דיומא (דף ט:): מאן דמשתעי ריש לקיש בהדיה יחבי ליה עיסקא בלא סהדי והכא א"ל תיב לקבלי, ורבי זירא דמבבל סלק להכא כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פה) רבי זירא אותיב ארבעין תעניתי דנשתכח מיניה תלמודא דבבלי ומחסידי דבבל הוה כדאמרינן בהשוכר את הפועלים (בבא מציעא דף פ"ה) רבי זירא (אותיב) כל תלתין יומין בדיק נפשיה ושגר תנורא וסליק בגוה חזי מאי אכספיה לההוא מדרבנן).

וכך מסופר בתענית (כג ע"ב): "אמר ליה רבי זריקא לרב ספרא: תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל. – חסידי דבבל – רב הונא ורב חסדא, כי הוה מצטרין עלמא למיטרא אמרי: ניכניף הדדי וניבעי רחמי, אפשר דמירצי הקדוש ברוך

חבל נחלתו

הוא דייתי מיטרא. (רש"י: רב הונא ורב חסדא – חסידי דבבל מפרסמין את הדבר, ושל ארץ ישראל צנועין ולא מודיעין שבא המטר בשבילם.) תקיפי דארעא דישראל – כגון רבי יונה אבוב דרבי מני, כי הוה מצטריך עלמא למיטרא הוה עייל לביתיה, ואמר להו: הבו לי גואלקי (רש"י: שק), ואיזיל ואייתי לי בזוזא עיבורא. כי הוה נפיק לברא, אזיל וקאי בדוכתא עמיקתא, דכתיב ממעמקים קראתיך ה', וקאי בדוכתא צניעא, ומכסי בשקא, ובעי רחמי, ואתי מיטרא. כי הוה אתי לביתיה אמרי ליה: אייתי מר עיבורא? – אמר להו: אמינא, הואיל ואתא מיטרא השתא – רווח עלמא".

אנו צריכים לשאוף לפי מדרגת ארץ ישראל להיות תלמידי חכמים של ארץ ישראל ולחנך לכך את עצמנו ואת תלמידינו. להיות צנועים וענווים ולא שיהא מטמון של קטיגוריא בין תלמידי חכמים.

כך נאמר בכתובות (ק"ב ע"ב): "אמר רבי זירא אמר רבי ירמיה בר אבא: דור שבן דוד בא, קטיגוריא בתלמידי חכמים".

המאמר יכול להתפרש למריבה כנגד תלמידי חכמים, אבל גם כמריבות ושנאות בין תלמידי חכמים עצמם.

וכך מבאר בספר ישועות משיחו (חלק שני העיון הראשון – פרק ה'): "ואם היה שבימות המשיח יהיה שלום בארץ וכ"ש בין החכמים המרבים שלום בעולם, הנה בסוף הגלות יהיה בהיפך כמו שאמרו בפ' בתרא דכתובות (ק"ב, ע"א) "אין בן דוד בא עד שיתרבה קטיגוריא בין התלמידים", אם מהם לעצמם ואם אליהם מצד האויבים... ואנו בדורנו דור מעבר מגלות לגאולה צריכים להתחנך להיות מתלמידי חכמים המרבים שלום בעולם.

וכן ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק בראשית פרשת וישב): "והוא הענין דאיתא בבראשית רבה (פ"ה, א') שבטים עסוקים במכירתו של יוסף ויוסף היה עסוק בשקו ותעניתו וכו' ויהודה היה עסוק ליקח לו אשה והקב"ה היה עוסק בורא אורו של מלך המשיח. והיינו כי ענין עסק השבטים עם יוסף היה מענין חבלו של משיח שהוא קטיגוריא בין תלמידי חכמים"... אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו.

תודה רבה לרבש"ע שזיכני לכרך זה ולכל קודמיו, כן יזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתנו באהבה ולשמה.

תודה לרבנים שעוברים על הספר ומעירים ומאירים הלכות עמומות ומתקנים את דברי שלא תצא תקלה על ידי. תודה רבה לשואלים הרבים שמעלים שאלות הדורשות תשובות יסודיות ובהירות. תודה לאשתי שמסייעת בעדי ללמוד וללמד. וברכות לכל צאצאינו וצאצאי צאצאינו שיחד עם כל ישראל נזכה ללמוד תורה לשמה.

ונזכה כולנו במהרה לביאת גואל צדק ובנין בית הבחירה. במהרה בימינו אמן.

יעקב הלוי אפשטיין

שומריה ת"ו

טבת תשפ"ב

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

הרה"ג יעקב הלוי אפשטיין שליט"א

מחבר סדרת הספרים 'חבל נחלתו'

שלו' רב לאוהבי תורתך

גם השתא זיכיתנו בפתיל נוסף בחבל נחלתך,

ההולך וגדל משנה לשנה, כן ירבו.

יזכך ה' להמשיך ולעמול בתורה ללמוד וללמד,

בעיקר לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

ישוטטו רבים ותרבה הדעת, ויפוצו מעיינותיך חוצה להגדיל

תורה ולהאדיר

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל, ר"ג

הרשני להעיר כמה הערות בשולי תשובותיך*.

* ההערות 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 בהמחבר ממשיך להפיץ מעיינותיו חוצה גם בחיבור הזה.

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

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

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד

כ"ה תברכו!

מי שעזר לכת"ר עד כ"ה

יתן גם להבא

וכ"ה ירבה

וכ"ה יפרוץ

עד מלאה הארץ דעה בב"א

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

אימתי כפפות מצילות מנטילת ידים

שאלה

באלו מצבים, אם לבש כפפות בעת עשיית פעולה המחייבת אחריה נטילת ידים, פטור מנטילה?

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' ד):

סעיף יח

"אלו דברים צריכין נטילה במים: הקם מהמטה; והיוצא מבית הכסא ומבית המרחץ; והנוטל צפרניו; והחולץ מנעליו; והנוגע ברגליו; והחופף ראשו. וי"א אף ההולך בין המתים; ומי שנגע במת; ומי שמפליא כלי; והמשמש מטתו; והנוגע בכנה; והנוגע בגופו בידו. ומי שעשה אחת מכל אלו ולא נטל, אם תלמיד חכם הוא, תלמודו משתכח; ואם אינו תלמיד חכם, יוצא מדעתו".

סעיף יט

"המקיז דם מהכתפים, ולא נטל ידיו, מפחד ד' ימים. המגלח, ולא נטל ידיו, מפחד ג' ימים. הנוטל צפרניו, ולא נטל ידיו, מפחד יום אחד ואינו יודע ממה מפחד".

באר המשנה ברורה (סי' ד ס"ק לח):

"צריכים נטילה – להסיר רוח רעה השורה עי"ז ע"כ ימהר ליטול תיכף. והנטילה תהיה עד הפרק ועכ"פ עד סוף קשרי אצבעותיו אבל אם ליכלך ידו בטיט וברפש דאין בו משום רוח רעה א"צ רק לקנח מקום המלוכלך בלבד ודי. ולענין תפלה יבואר לקמן בסימן צ"ב עי"ש בבה"ל".

ובס"ק לט באר המשנ"ב: "במים – אף דלתפלה וכ"ש לתורה די אחר כל אלו בנקיון בעלמא וכדלקמן בסעיף כ"ב דמיירי בקם מן המטה וכ"ש באינך מ"מ להסתלק רוח רעה צריך דוקא מים ועיין לקמן בס"ק מ"א. וא"צ ג' פעמים כ"א בקם מן המטה ויש מחמירין בהולך בין המתים ומשמש מיטתו דבעינן ג"כ ג"פ. ובספר היכל הקודש מחמיר ביוצא מבהכ"ס ג"פ ובמ"א סימן ז' סתר דבריו".

מבואר מדבריהם שלסילוק רוח רעה צריך נטילה לעתים ג' פעמים על כל יד ולעתים פעם אחת. אולם הצריכו נטילה (פרט לפת שאכ"מ) אף מצד נקיות או כהכנה לתפילה.

וכן כתב המשנ"ב (ס"ק מ):

"והיוצא מבהכ"ס – אפילו לא עשה צרכיו וכן מבית המרחץ אפילו לא רחץ שם ומשום רו"ר ששורה באלו המקומות".

והוסיף בס"ק מב: "בין המתים – בבית הקברות וכתב מהרי"ל סי' כ"ג שיש ליטול קודם שיתפלל על הקברות ורוחצין שנית בשובו לחצר בה"ק שרוחות רעות מלוין החוזרין. ויש נוהגין אז לרחוץ גם הפנים".

ובס"ק מג: "במת – ואפילו מי שנכנס אצל מת אחד או שהלך ללוותו נוהגין בנטילה. ונהגו להקפיד אם יכנס אדם לבית אחר קודם שירחץ ומנהג אבותינו תורה היא [רמ"א יו"ד שע"ו]".

וכן הנזכרים בסעיף יט בשו"ע: מקיז דם, מגלח, נוטל צפורניים אף הם מחמת רוח רעה.

חבל נחלתו

ולשרתו ככהנים משרתי אל בביהמ"ק (להרשב"א, כמובא במשנ"ב).

ב. לגבי הנחת כפפות (=בתי ידים) בפעולה המקדימה ומחייבת נטילת ידים, לגבי שלושת הסוגים לעיל.

לגבי נטילת ידים לפני תפילה בפשטות אין משמעות לכפפות כיון שאת התפילה עצמה יש לבצע ללא כפפות, אא"כ תנאי הקור הם כאלה שאינם מאפשרים ללא כפפות. ולגבי הנחת כפפות לפני התפילה יבואר להלן.

דברים שהנטילה מחויבת בהם מחמת נקיות, עשיית הפעולה בכפפות ודאי פוטרת מנטילה, שכן אצבעות ידיו אינן מטנפות כגון נוגע במקומות המכוסים או נגיעה בנעלים. ולכן בהרבה בתי כנסיות יש כפות נעלים ארוכות לסייע לכהנים לנעול נעליהם אחר ירידה מהדוכן ללא נגיעה בנעלים. אולם צריך לזכור שאם המדובר תוך כדי תפילה או תורה, צריך להסיר את בתי הידים כדי שלא יתפלל וילמד עם כפפות.

ג. לגבי פעולות המצריכות נטילת ידים מפני רוח רעה כאן צריך לעיין האם כפפות יועילו.

לגבי נטילת ידים בבוקר באר המשנה ברורה (סי' ד ס"ק א): "ירחץ ידיו וכו' – יש ע"ז שני טעמים הרא"ש כתב לפי שידיים של אדם עסקניות הן וא"א שלא יגע בבשר המטונף בלילה לזה תקנו חז"ל ברכה על הנטילה לק"ש ולתפלה והרשב"א כתב לפי שבשחר אחר השינה אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך צריכין אנו להודות לו יתברך שבראנו לכבודו לשרתו ולברך שמו ועל

לעומת זאת יש דברים שהנטילה בהם מחמת נקיות. כתב המשנה ברורה בס"ק מא: "מנעליו – משום שנוגע בידיו בעת החליצה אבל בלא נגע בהם א"צ נטילה והחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אינו משום רוח רעה רק משום נקיות ע"כ א"צ למהר ליטול ידיו תיכף משא"כ באינך דמשום רו"ר וכו"ל בס"ק ל"ח". והוסיף בס"ק מה: "בכנה – ובפרעוש אפשר דדי בנקיון בעלמא". וכן בס"ק מו: "בידו – במקומות המטונפות שיש בהם מלמולי זיעה".

ואמנם אף את האחרונים משום נקיות כרך המשנ"ב ברוח שטות כדברו בס"ק מז: "יוצא מדעתו – עיין בא"ר דר"ל דנתלבש בו רוח שטות ועי"ז יוכל לבוא אח"כ לעבירה וכמאמרם דאין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות".

וישנה נטילה עבור תפילה כפי הביא בפסקי תשובות (או"ח ריש סי' ד): "קודם שעומד להתפלל, אף על פי שאינו יודע בהם שום לכלוך או רוח רעה, איבעית אימא משום 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה מזבחך ה'" (כפשטות הסוגיא בברכות טו א) וכדברי הרא"ש שם פרק ט' סי' כ"ג וב"י והפוסקים), ואיבעית אימא משום 'הכון', וכשם שהכהנים בבית המקדש קידשו ידיהם מן הכיור קודם עבודתם (עיין ב"י וב"ח סי' ז' בשם הגמ"י פ"ג מהל' שביתת עשור ושבלי הלקט ועוד, עפ"י הגמ' (יומא ל). לענין קידוש ידים דכהנים, והיינו אפילו אינו יודע עליהם לכלוך וטומאה, ובעצם זהו פלוגתת הרא"ש והרשב"א בטעמא דנט"י, אי משום נקיות משום שידיו של אדם עסקניות הם (להרא"ש), או משום הכנה לעבודת ה'

לחלק בין ישן דנעשה בריה חדשה ללא ישן כלל".

היינו, לפי שו"ע הרב צריכים ליטול ידים בבוקר אף מי ששמר ידיו בכפפות כל הלילה.

ובדרך החיים (סי' א סט"ו) כתב: "לא תיקנו נט"י אלא לתפלה אף כשישן בבתי ידים ובודאי לא נגע במקום המטונף אבל שאר ברכות השחר יכול לומר אם ישן בבתי ידים אף בלא נטילה (פ"מ שם) ואף אם אין ישן בבתי ידים ואין לו מים אצל משכבו תיכף כשיעור משנתו יאמר בלא נטילה מודה אני כו' רבה אמונתך שאין בה לא שם ולא כינוי".

עולה שלתפילה חייב בנטילת ידים, ולגבי שינה עם כפפות היא מסייעת שיכול להגיד דברים שבקדושה אף אחרי שינת לילה, אולם לא להתפלל.

ה. את שאלת הנטילה מול הרוח הרעה השורה על אצבעותיו בלילה מעלה בשו"ת

יביע אומר (ח"ד – או"ח סי' ב אות ז):

"ולפ"ז אתי שפיר מ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' לח) וז"ל, שאלת ממני אודיעך מי שצריך לשתות מים בלילה, וסתם ידים עסקניות הן, היאך יזכיר את ה'. ואם ישתה בלי ברכה מעל. תשובה, אם אפשר לו לשמור ידיו שלא יכניסם לבית הסתרים מוטב והרי שותה ומברך, ואף על גב דסתם ידים עסקניות הן, לאו למימרא שאם נזהר בהם שלא יוכל לזוהר, דהא סתם ידים אמרו, ואלו אינם סתם אלא שמורות. ונראה לי שאם אדם ישן בחלוקו ומכנסו סתם ידיו שמורות הן. ואם א"א לו לשמרם, כ' הרשב"א שישפשף (כצ"ל) בכל מידי דמנקי, ואפי' לחכך ידיו בכותל סגי. וה"ה במטלית יבש. וכן אני נוהג לשפשפם

דבר זה תקנו בשחר כל אותן הברכות שאנו מברכין בכל בוקר לכן גם דבר זה תקנו בשחר להתקדש בקדושתו וליטול ידיו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו. ולהלכה אנו תופסים כשני הטעמים לחומרא לענין נטילה וכדלקמן בזה הסימן. ואם לא בירך ענט"י קודם התפלה שוב לא יברך אחר התפלה לכו"ע [ח"א]."

ובערוך השולחן (או"ח סי' ד ס"א): "ומצינו בגמרא שני עניני רחיצה בבוקר האחד בשבת [ק"ח:] שאומר שרוח רעה שורה על הידים שחרית קודם נטילה ואין ליגע לפה ולאוזן ולעיניים קודם רחיצה וזה הרוח רעה לא סר עד שירחוץ ידיו ג' פעמים שישפוך מים על ידיו ג' פעמים [רש"י] וא"כ י"ל דברכה זו הוא על ענין הזה ועוד מצינו בברכות [ט"ו.] דלק"ש ותפלה צריך רחיצת ידים דכתיב [תהלים כו, ו] ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' ואם אין לו מים מנקה בעפר ובכל מידי דמנקי ויתבאר בסי' צ"ב וא"כ י"ל דברכה זו היא מצד תפלה של שחרית".

היינו לפי המשנ"ב: משום ידים עסקניות ומשום שנעשנו כבריה חדשה. ולפי ערוה"ש, שני טעמים: רוח רעה והכנה לק"ש ותפילה. ואולי יש להשוות בין הדעות.

ד. כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' ד ס"ג): "אם היה נייעור כל הלילה צריך ליטול ידיו מיד כשיאור היום אף על פי שבכל הלילה לא הסיח דעתו משמירת ידיו כגון שהניחן בבתי ידים, אעפ"כ צריך ליטול ידיו מן הכלי בלא ברכה כשיאור היום מפני שאפשר דכשתקנו חכמים נטילת ידים בכל שחר מטעם שנתבאר בסעיף א' לא רצו

חבל נחלתו

במטפחת קשה יפה יפה ומברך ושותה. הנלד"כ. עכ"ל".

"ולכאורה תימה שלא חשש להרוח רעה ששורה על ידיו, ולדעת הזוהר אסור לברך עד שיטול ידיו ג"פ, א"ו דאזיל לשטתיה בתשו' ח"ד (סי' פ) הנ"ל, דנקטינן כהגמרא והפוסקים נגד ד' הזוהר וספרי הקבלה. והן אמת דלכאורה ק' שהרי הרדב"ז עצמו כ' שבמקום שהזוהר מחמיר הוא חושש לעצמו לנהוג כן, והיאך היה עושה מעשה להקל בזה. דהיינו דוקא היכא דליכא טירחא ושעת הדחק, אבל בכה"ג שאם יטול ידיו כדי שישתה בברכה, מלבד שהוא טרחא בימי החורף, עוד בה שלפעמים ע"ז תדד שנתו מעיניו, וכשעה"ד דמי. ומש"ה היה סומך על עיקר דין הגמ' והפוסקים להקל. וכמ"ש ג"כ בשו"ת מהר"י מברונא (סי' סה), שהשוכב על מטתו מותר לנקות ידיו בצרור ויברך וישתה, שהרי הרא"ש והמרדכי בשם הרמב"ם כ' דלא תקנו נט"י אלא לק"ש ולתפלה, אבל כל שאר הברכות מלביש ערומים וכו' כולו קודם נט"י נתקנו. וע"כ משום דסגי לנקות ידיו בצרור או בעפר. ואפי' לענין תפלה אמר' בברכות (טו) שאין מטריחין אותו לחזור לאחוריו כדי מיל. וכ"ש לענין ברכת הנהנין דלא מטריחין ליה לעמוד ולאחוריו אמיא בלילה. ובפ"ק דשבת (י) אשכחן דאפי' התרת חגור חשוב טורח דקאמר כיון דשרי המייניה לא מטריחין ליה. ונראה פשוט שלפי טעמו דחשיב טירחא בכה"ג, אפי' יש לו מים אין להטריחו לעמוד ממטתו וליטול ידיו. כיון דמעיקר דינא שרי ע"י קנוח ידיו בעפר ובצרור. ודוקא לגבי תפלה הצריכו תנאי שאין לו מים אז יקנח בעפר ובצרור (ברכות טו) אבל לגבי ד"ת וברכות אפי' יש לו מים

מותר ע"י קנוח בעפר וצרור. וכמ"ש בתשו' הרשב"א (סי' קג). וכ"כ העולת תמיד (סי' ד ס"ק יד) והמג"א (סי' צב סה). וכ"כ הגר"ז והפמ"ג והמשנ"ב (שם ס"ק כט). וע"ע בשו"ת לב חיים (ס"ס סד). ע"ש. וה"נ ס"ל להרדב"ז דבכה"ג סמכינן אגמ' ופוסקים להקל. ומכ"ש לחד תירוצא בס' ברכת אברהם והובא בא"ר (סי' ד' ס"ק טו), דקינחו בעפר ובצרור ג"פ מהני אף להעביר הרוח רעה שעל ידיו. וחשש לו הא"ר שם. דלפ"ז שפיר עביד הרדב"ז אף לד' הזוה"ק".

"אבל שאר הפוסקים לא ס"ל הכי. וכמ"ש ג"כ הארצה"ח (בהמאיר לארץ סי' ד' ס"ק צג). ע"ש. וע"ע בס' יפה ללב ח"א (סי' ד ס"ק לג). ע"ש. ובאמת שראיתי להחיד"א בברכי יוסף (סי' סב סק"א), שהביא מ"ש הגאון מהר"י זיין (בעל פרח שושן) בתשו' כת"י, שהניעור בלילה וצמא למים, ינקה ידיו בכותל ובכל מידי דמנקי, ויברך וישתה. ושכ"כ הרדב"ז (הנ"ל). והעיר ע"ז, דלפמ"ש מהרח"ו ומהר"ם די לונזאנו שע"פ הזוהר אסור לברך כשרו"ר שורה על ידיו, נראה פשוט דלא מהני בזה נקיין ידים בכל מידי דמנקי. אלא אם הוא אנוס שאינו יכול ליטול ידיו יהרהר הברכה בלבו. וכמ"ש להדיא הט"ז (סי' סב). בדין זה עצמו. ע"ש. וכ"כ בס' פרי האדמה ח"א (דט"ו ע"ב), ובס' ברכות המים (א"ח סי' ד), ובס' מנחת אהרן (כלל א אות ג, וכלל יג אות טוב), ובחיי אדם (כלל ה אות טז). ובס' שלמי צבור (דמ"ד ע"ב), ובס' זכור לאברהם (מע' ברכות אות נקיות), ובס' כף החיים פלאג"י (סי' ח אות ח). ובס' פנ"י אבולעפייא (אות ע). שיהרהר הברכה בלבו וישתה. ע"ש. (ועי' להלן בסימן ד אות כב). ומהר"י הררי בשו"ת זכור ליצחק (סי' א), האריך לתמוה בזה על הרדב"ז, שאין

נעלם ממנו הזוה"ק שאוסר לברך כשרו"ר שורה על ידיו. ומסיק כד' הברכ"י וש"צ שיהרהר הברכה בלבנו. ע"ש. ולפי האמור לק"מ על הרדב"ז, דכל רז לא אניס ליה, אלא דס"ל דנקטינן כהש"ס והפוסקים בזה, ונקיט נפשיה בקצירי כדרכו בקדש בכמה מקומות. [ועי' בתפארת ישראל (פ"ג דברכות מ"ד) שדייק מהש"ע (סי' סב ס"ד) בהגה, שהרוצה לשתות בלילה יהרהר הברכה בלבו, ושכן הורה מר אביו הגאון. ע"ש. ולפלא שלא הזכיר שכ"כ הט"ז שם. ועמ"ש בשו"ת מתת ידו ח"א (חאו"ח סי' לז). וי"ל ע"ד. ואכמ"ל]."

וא"כ מסיק שאע"פ שלדברי הזוהר אין לברך כששורה על ידיו רוח רעה וצריך להעבירה על ידי נטילה, בכ"ז לא חיישינן לכך, אלא מותר לברך ואף ללמוד תורה בניקוי ידיו בעלמא וללא נטילה.

ו. מוסיף הגר"ע יוסף:

"(ח) ובהיותי בזה ראיתי בס' תולדות אדם (דצ"ד סע"א) שכתב, שהגר"ז מוולנא היה דרכו ללבוש בתי ידים קודם השינה, כדי שלא יגעו ידיו בבשרו בעת השינה, ואחרי הקיצו משנתו למד מיד בלי רחיצת ידים, כ"כ חס על זמנו שלא לאבד אף רגע בלי תורה. ע"כ. והגאון ממונקאטש בס' נימוקי או"ח (סי' ד סק"א) דרך קסתו ע"ד התולדות אדם הנ"ל, שדברים אלו מרפסן איגרי ולא ניתנו להאמין על הגה"צ ר"ז וכו', שהרי מפורש בש"ע (סי' ד ס"ב) שצריך לערות מים על ידיו ג"פ בסירוגין משום רו"ר ששורה בלילה. והוא מבואר בזוה"ק וכמ"ש בביאורי הגר"א. וא"כ מאי מהני לבישת בתי ידים בלילה כיון דרו"ר שורה עליהם. וגם למ"ש הרשב"א דנט"י שחרית הוא משום דהוי ככהן שנוטל ידיו קודם

העבודה, מ"מ מודה הרשב"א שצריך נט"י ג"פ בסירוגין משום רו"ר, ולא מהני שכשוך ידיו בכלי כמ"ש בב"ש בשם הרשב"א. וגם לדעת הרא"ש, שכפי הנראה עליו בנה יסודו הגר"ז, שעיקר הטעם הוא משום שהידים עסקניות ונגעו בלילה בשינתו במקומות המכוסים, ולכן ס"ל להגר"ז דמהני לזה בתי ידים שלא יגע, כבר ביאר בב"י, דמשמע דלהרא"ש אם ניעור כל הלילה דלא שייך לומר שידי עסקניות למ"ד סתם ידים כשרות לתפלה, א"צ ליטול ידיו. לפ"ז הרי גם הרא"ש אינו מיקל אלא אם היה ניעור כל הלילה, משא"כ כשהוא ישן. נמצא דמ"ש התולדות אדם בשם הגר"ז הוא דלא כמאן. וגם הוא נגד דברי הזוה"ק. ולכן אין להאמין על אותו צדיק טעות ומעשה כזה. עכת"ד. ואני לא ידעתי מה כל החרדה הזאת. עד שיצא לחשוד בהרב המאור הגדול מהר"ר יחזקאל פייויל ז"ל בעל תולדות אדם, שבדה מלבו דברים אשר לא כן. וכבר נתפרסם הרב הנ"ל לשבח ולתהלה, וסמכו ידיהם עליו גאוני הדור שבזמנו, וכבוד והדר עטרוהו, בהסכמות שנדפסו בראש ספרו, ומאז הימים נתפרסם למגיד מישרים פה מפיק מרגליות. ושבחוהו רבנן קשישאי אשר משאתם יגורו אליהם הגאון בעל פמ"ג והגאון בעל מרכבת המשנה ועוד. וכמובא בס' קריה נאמנה (עמוד רמא) נסח תעודתם ככתבם וכלשונם. ע"ש. וע"ע בהקדמה שניה לבנין שלמה להגר"ש הכהן מוולנא. והשתא הכא נבא לתלות בוקי סריקי בהרה"ג התולדות אדם הנ"ל ללא כל יסוד מוצדק. ולכי דייקינן נמצא שדבריו נכונים ואמתיים ומיוסדים על אדני פז. כי מלבד שהרמב"ם והרא"ש והרשב"א ותר"י והטוש"ע והרמ"א והט"ז

חבל נחלתו

וסיעתם כולו ס"ל שברכות השחר כולם נתקנו לאומרם לפני נטילת ידים שחרית, עוד בה דאף הגאונים רב נטרונאי ורב עמרם וסיעתם דס"ל שאין לעשות כן בזמנינו אלא מפני שהידים מטונפות, בכה"ג שלבש בתי ידים לכ"ע שרי שהרי ידיו נקיות ולא נגעו במקומות המכוסים. וברור הדבר שאף הגר"ז היה נוטל ידיו ג"פ בסירוגין כדת לפני ק"ש ותפלה, ורק לענין ברכות ולימוד תורה היה מיקל ע"י הבתי ידים, מכיון שברור שידינו נקיות. וכמו שפסק בש"ע (ס"ס ד) שלא תקנו נט"י אלא לק"ש ולתפלה, אבל ברכות דשחרית יכול לברך קודם נטילה, אא"כ היה ישן ערום שאז אסור להזכיר את ה' עד שינקה ידיו. ע"כ. וכן דעת הגר"א בביאוריו (בס"ס מז), ולשטתיה אזיל דס"ל דברכות השחר נאמרו כסדרן בגמ'. וכמ"ש בביאורי הגר"א (סי' ח) בדין גילוי הראש. והגר"ז נמי בשיטת רבו הגר"א אמרה. ובאמת דלהרא"ש דה"ט דנט"י שחרית משום ידים עסקניות, בודאי אם ישן בבתי ידים א"צ נט"י. ולא הצריך הב"י שיהיה ניעור כל הלילה אלא א"כ היו ידיו מגולות. (ומ"ש הגאון ממונקאטש בזה דהוי דלא כמאן, הוא תמוה.) אולם גם לשיטת שאר פוסקים י"ל דברי התולדות אדם הנ"ל. והרי הוא כמבואר.

"(ט) וגדולה מזו אני אומר שאף לדברי הזוהר הקדוש שאוסר לברך ולהזכיר ה' לפני נט"י שחרית, מ"מ בישן בבתי ידים אין הרוח רעה שורה על ידיו אלא מעט מן המעט, ולכן מותר לברך וללמוד קודם נטילה. וכמו שראיתי כן להדיא למהר"י יזפא בס' יוסף אומץ (סי' קצח) שכ', שאע"פ שהניעור בלילה לא יוכל להרהר בד"ת. כי לא כן עמנו שנוכל להיות כדורות

הראשונים בנקיות על מטתינו. וכמ"ש הפוסקים שמטעם זה אין אנו רשאים לומר ברכות השחר כשניעור משנתו, כמו שעשו הראשונים, ולכן איסור גדול הוא לנו להרהר בדברי תורה על מטתינו, מ"מ מצאתי לאחד קדוש שכ', שראה הרבה אנשי מעשה שלובשים בכל לילה בתי ידים שלא יגעו בגוף, ועם שמירה זו אין אחד מאלף מחלקי הטומאה יכולה לשרות עליהם. ומי שעושה כן מצוה שיהרהר בד"ת על מטתו כשניעור משנתו. ע"כ. הא קמן שעיקר המצאה זו קדומה. וס"ל להגר"ז דבכה"ג לא מבעיא הרהור בד"ת דשרי, אלא אפי' למוד ממש וברכות מותר, דהדר הו"ל כדורות הראשונים שהיו זהירים מלנגוע. גם במדרש תלפיות (מע' ט) כתב בשם סדר ותיקון הלילה בזה"ל, ראיתי הלכה למעשה מרבותי, וגם מגדולי עולם משאלוניקי, ואנשים חסידים, שבכל לילה היו לובשים בתי ידים וכו', ועם שמירה זו אין הטומאה יכולה לשרות עליהם א' מאלף חלקים. וא"צ ראיה לזה כי השכל מחייב האמת מה שהוא אמת. עכ"ל. והובא בס' כף החיים פלאגי' (סי' ח אות ט). (וקרוב הדבר לשמוע שגם מהר"י יזפא כיון לדברי הספר הנ"ל), והנה מהר"ח פלאגי' שם הביא ג"כ דברי התולדות אדם הנ"ל, וכ' שאין סיעתא להגר"ז, מד' המדרש תלפיות הללו דכולי האי לעסוק בתורה ע"י תיקון זה לא שמענו. ע"כ. אולם אפי' אם אין מזה סיוע כל כך להגר"ז, מאחר שכתבו שהשכל מחייב שאין רו"ד שורה אפי' אחד מאלף, מאן לימא לן שהזוהר אסר בזה. ואת"ל שאוסר גם בזה, אנו בדין נקטינן כהגמ' והפוסקים דשרו חכימיא לברך כל ברכות השחר לפני נט"י. ובאמת דמאחר דאין לנו

ישנתי א"ז ינוח לי. פיו פתח בחכמה וענה אותם, כי הפי' ישנתי א"ז שמנה שעות, ינוח ל"י ארבעים שעות, דהיינו שמנה שעות ליומים שהם ארבעים ושמנה שעות. (ארבע שעות מתוך עשרים וארבע שעות.) (וכעת ראיתי שהרמז הזה מובא בס' אשל אברהם מבוטשאטש (סי' א) בשם הגאון ר' שמעלקא הורוויץ אב"ד דניקלשפורג. וכ"כ עוד בס' מאורי אור (חלק באר שבע דף מ"ג ע"א). ע"ש.) ומעתה הואיל ואיקלשא טובא רוחא דמסאבותא ע"י שהיה ער בנקודת חצות ועסק בתורה, ובצירוף הבתי ידים שעל ידיהם אין הרור שורה אפי' אחד מני אלף, שפר קדמיה דהגר"ז להתיר לעצמו לעסוק בתורה קודם נט"י שחרית, וכ"ז אני אומר למטוניה דהגאון ממונקאטש שהרעיש העולם ע"ז והגדיל המדורה עד שייחס בדותא להתולדות אדם בזה. אבל לקושטא דמילתא אין צורך בזה, ודברי הגר"ז נכוחים למבין לישרים למוצאי דעת, דבכה"ג שפיר דמי להקל ע"פ הגמרא והפוסקים, ואף הזוהר י"ל שמודה בזה. וכן מצאתי להגאון בעל שדי חמד בס' מכתב לחזקיהו בתשו' (סי' ב) שהאריך למענינו בזה. והביא דברי התולדות אדם על הגר"ז, וכ' שמבואר יוצא דס"ל להגר"ז דבכה"ג אין רו"ר שורה על ידיו. ומי לנו מהגאון ז"ל שהיה מתנהג בחסידות ובקדושה יתירה. וכן הביא אח"כ מדברי המנחת אהרן שהקל ג"כ בזה כנ"ל. וזו הלכה העלה דשרי לאיניש לסמוך סמוכין דרבנן על הגר"ז שהיה עושה מעשה רב להקל. ע"כ. והנה לא עלה על לבו הטהור לפקפק באמיתות דברי התולדות אדם בזה, כי הסברא נכונה לא נפלאה ולא רחוקה היא. ובפרט שהבאנו ג"כ סיוע קצת מהיוסף אומץ יוצא הנ"ל.

הכרח שהזוהר אוסר בזה, הא ודאי דאפושי פלוגתא לא מפשינן, ואמרינן דבכה"ג אף הזוהר יודה דשפיר דמי למעבד עובדא. וסמוכין לזה מצאתי בס' מנחת אהרן (כלל א סי' יט) שכ', מי שהיה בידו מכה וכרך עליה רטיה ותחבושת, ובאמצע היום הסירה, מסתברא לומר שמכיון שישן על מטתו היתה ידו כרוכה, לא נתן אז מקום לרוח הטומאה שתשרה על ידו, ולכן א"צ ליטול ידיו ג"פ כשהתיר הרטיה. ע"ש. ומבואר דס"ל שמותר להתפלל וללמוד אח"כ בלי נט"י ג"פ, מכיון שאין רו"ר שורה על ידים מכוסות, וממילא גם הלובש בתי ידים קודם השינה מותר לו לברך וללמוד בלי נט"י.

"(ו) ועוד יש לאלוה מלין בהקדם מ"ש רבינו הרש"ש בנהר שלום, שהישן אחרי חצות לא שליט עליה רוח מסאבא וא"צ נט"י, מפני שהיה ער בחצות והמשיך המוחין ע"י עסק התורה והברכות. והובא בארוכה בס' דברי שלום (שאלה צז). (ושם דט"ז רע"ב כתב, דלפיכך אם ניעור קודם חצות מותר לברך ברכות קודם נט"י, כדין התלמוד בברכות (ס:), שעיקר שליטת הרוח רעה על הישן בנקודת חצות. ע"ש.) וע"ע בס' בן איש חי (פר' תולדות אות יג). ובכף החיים (סי' ד ס"ק מח). ובשו"ת ויקרא יהושע (חאו"ח סי' א). ובס' אמת ליעקב (בקונט' שפת אמת סי' מא) ובס' טהרת המים בשיווי טהרה (מע' נ סוף אות כד). ע"ש. והנה נודע בשערים גודל שקידת הגר"ז מוילנא על דלתות תוה"ק והתמדתו העצומה, וכמ"ש בתולדות אדם (דנ"ז ע"ב והלאה). ושמעתי באומרים שלא היה ישן יותר מארבע שעות בכל לילה. וכששאלוהו ע"ז מדברי הבאר היטב א"ח (סי' א סק"ו), שזמן שינה ח' שעות, וסימנך

חבל נחלתו

מוולוז'ין ז"ל, שסיפר רבו הגר"א בזה"ל. בזו הלילה בא אלי אליהו (כמדומה בזכרוני שאמרו משמו שהיה אליהו ואפשר חד ממתבתן עילאין), וגילה לי עניינים וחדושים נוראים אין חקר וכו'. ובעמדי בבוקר מרוב הפלגת השמחה לא יכלתי להתאפק והרהרתי בהם קודם ברכת התורה, ונענשתי שתיכף נתעלמו ממני ואינם. (והוא לפי שיטתו הנקיה בש"ע א"ח שגם הרהור בד"ת נאסר קודם ברכה"ת). וניחמוהו ובירכו לו השי"ת יחזיר לרבינו את אבידתו. ואחז"ר נתגלו לו שנית וכו'. עכ"ל. וע"ע בשו"ת שאלת יעקב (ס"ס ב) מפי השמועה, שהגר"א מיד בקומו ממסתו היה מברך ברכה"ת, מפני הרהור תורה שא"א לו בלא זה. ע"כ. ושמועתו זו נאה יש לה סמוכין דקשוט מדברי הגר"ח הנ"ל. וא"כ גם תלמידו הגר"ז היה הולך בעקבות רבו בזה. וכמש"כ לעיל. ודו"ק].

"(יא) גם הלום ראיתי בס' שלחן מלכים בהשמטות (דף שס ע"ב) שהביא מעשה רב דהגר"ז מוולנא הנ"ל, ושבס' נימוקי או"ח כ' שא"א להאמין בזה. וכתב דלדעתו י"ל כמו ששמע על הגר"י אייבשיץ שכשהיה נייעור משנתו היה תלמידו הגר"ז זרח איידליץ ממהר ליטול ידיו מיד, מפני שלא היה יכול להשאיר אפי' רגע א' בלי הרהור תורה. ופעם נרדם תלמידו וכשנייעור הגאון הקיצו באמרו לו: זרח! חיש מהר למים, כי כבר תירצתי את הרמב"ם במחשבותי בג' אופנים. וזוהי כוונת הגר"ז שלבש בתי ידים, כי מיד כשנייעור היה לומד במחשבתו, ולא איבד אף רגע א' בלי הרהור תורה, אבל בודאי שנטל ידיו תיכף בקומו. ע"כ. ומשמע שמפרש שלא למד אלא בהרהור, ואין זה משמעות דברי התולדות אדם. וראיתי עוד למהר"י שווארץ

וכן ראיתי בס' טהרת המים (מע' ר אות ל) שג"כ הביא דברי היוסף אומץ הנ"ל, והרב המגיה הוסיף שכ"כ מהר"א הכהן במדרש תלפיות בשם רבני שאלוניקי. ע"ש. וקרוב לשמוע שהגר"ז היה חושש לשיטת רבו הגר"א ז"ל בביאוריו לאו"ח (סי' מז ד"ס) שאף המהרהר בד"ת חייב לברך ברכה"ת. ע"ש. וכן נוטה דעת הגאון יעב"ץ בשאלת יעב"ץ ח"ב (סי' קמ). וכן הסכים הבנין עולם (חאו"ח סי' ו) להגר"א ודלא כהנשמת אדם שדוחה קו' הגר"א, ע"ש. גם בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' קנט) מצדד שהמהרהר בד"ת צריך לברך. וכ"כ בשו"ת עמק הלכה (חאו"ח סי' יח) וע"ע בשו"ת משיב דבר (חאו"ח סי' מז). ע"ש. ובברכות (כד:) אמרו, ת"ח אסור לו לעמוד במקום הטינופת שא"א לו לעמוד בלי הרהור תורה. ע"ש. ובפרש"י שבת (קג) והיה מחניף קדוש שתהא חנייתך בקדושה, וה"ט משום שישאל מהרהרין תמיד בד"ת. ע"כ. נראה דר"ל על ישראל שבדור המדבר שהיו דור דעה ולא נתנה תורה אלא לאוכלי המן. והווי כדן ת"ח שא"א לו לעמוד בלי הרהור תורה. ומכ"ש בריבוי הזמן ששוהים במחנה דלא אפשר בלאו הכי. וע' בשו"ת חקקי לב (חאו"ח סי' א) ובס' רוח חיים (סי' פה). ובס' פתח הדביר ח"ב (דק"מ ע"ג). ע"ש. ולכן מיד כשנייעור הגר"ז משנתו לא יכול להתאפק מבלי הרהור תורה, ומי יחשוש להגר"א שסובר שהמהרהר בד"ת צריך לברך יותר מהגר"ז, וע"כ מיד בקומו היה מברך ברכה"ת בסמכו על כל הנ"ל שבבתי ידים אין רו"ר שורה אפילו אחד מאלף. וע"פ הש"ס והפוסקים גם בלי בתי ידים מותר לברך וללמוד כשישן בכסות המיוחדת לשינה. [וכעת ראיתי בהקדמת ספרא דצניעותא להגר"ח

מהתלמוד על אף שבזוהר לא משמע כן, או שאם לבש כפפות, שאריות הרוח רעה לא מעכבות.

וכך פסק בנו הראשל"צ הרב יצחק יוסף בילקוט יוסף (השכמת הבוקר סימן ד – דיני נטילת ידים שחרית סעיף לא): "הישן עם כפפות אף לדברי הזוהר הקדוש מותר לו מן הדין לברך וללמוד תורה קודם נטילת ידים שחרית. מפני שאין רוח רעה שורה על ידיו כל כך, וכן היה עושה מעשה הגאון רבי זלמן מוילנא. ובמקום שאין מים מצויים, נכון לעשות כן כדי שיהיה אפשר לקרוא קריאת שמע ולהתפלל בלי נטילת ידים. [אבל אם יש לו מים יטול ידיו, דהא איכא עוד טעמא לנטילת ידים שחרית, והוא משום שנעשה כבריה חדשה]."

ובהערות נסמך על דברי אביו בתשובתו.

וכך כתב בילקוט יוסף (השכמת הבוקר הערות סימן ד – דיני נטילת ידים שחרית אות א):

לגבי הישן בכפפות:

"(ז) ועוד נפקא מינה, במי שישן עם בתי ידים [כפפות] ויודע בודאי שלא נגע במקומות המכוסים שבגופו, לדברי הרא"ש אין צריך ליטול ידיו. אך לטעם הרשב"א יצטרך ליטול ידיו. וכבר נתבאר בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חלק אורח חיים סימן ב' אות ח') דבמקום שיודע בבירור שלא יהיה לו מים לנטילה בקומו בבוקר, יש לנהוג כן שילבש בתי ידים בעת שוכבו לישון, ובבוקר אין צריך נטילה. וכן עשו צדיקי עולם. וראה עוד בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ב'). ע"ש. ולדינא לכתחלה צריך ליטול ידיו שחרית לחוש לכל הטעמים. ורק אם יודע שלא יהיה לו מים טוב שינקה ידיו

בשו"ת ויצבור יוסף (ס"ס כג) שגם הוא כ' להתפלות ע"ד התולדות אדם ושוב נסתייע מנימוקי או"ח. ע"ש. וליתא. ומחוררתא כדשינן מעיקרא, וכבר כתבנו לעיל שגם בלא דברי היוסף אומץ ומדרש תלפיות הנ"ל, יש ליישב בפשיטות דעת הגר"ז, דס"ל דמכיון שהגמ' והפוסקים חולקים על הזוה"ק בזה, יש לפסוק כהגמ' והפוסקים, וכמ"ש הכנה"ג בכללי הפוסקים והמג"א (סי' כה סק"כ), שבכל מקום שהזוהר ובעלי הקבלה חולקים על הגמ' הלך אחר הגמ' והפוסקים. ושכ"כ הרדב"ז (סי' מט). ע"ש. וכן בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' נא) כ' שלא לפסוק ע"פ הזוהר והקבלה. ע"ש. וע' בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' כט) שהדבר פשוט מאד שהלכה כד' הנגלה במקום שחולק ע"ד הקבלה. ודחה דברי: המתעקשים מאד לומר שדבר שנמצא בזהר דוחה כל שיטות הפוסקים. ע"ש. ואף על פי שבשו"ת בית דינו של שלמה (חאו"ח סי' יב דכ"ב ע"ד) הביא דברי המשאת בנימין (סי' סב) שכ', שאפילו יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים והזוהר בכף שניה מכריע הוא את כולם. ע"ש. וכ"כ בס' מכתב לחזקיהו בתשו' (סי' ז' דל"ג ע"ג) בשם המשנת חסידים בסו"ס אדרת אליהו (סי' יז). ע"ש. מ"מ בנ"ד שהגמרא מוכיחה כדעת הפוסקים יש לפסוק כדברי הגמ'. ולכן גם הגר"ז סמך סמיכה בכל כחו ע"ד התלמוד והפוסקים ועביד עובדא בנפשיה להקל. ומכ"ש בהצטרף כל הסברות הנ"ל. ובחנם חרד עלינו הגאון ממונקאטש את החרדה הזאת. ועמו הסליחה".

וא"כ מסיק שבלבישת כפפות על ידיו בלילה בשנתו יכול ללמוד תורה ולהגיד דברים שבקדושה אם מחמת כך עולה

חבל נחלתו

ומנלן שבשאר רוחות רעות הבאות על ידי דברים אחרים הן לא נוחתות עליו אם כפות ידיו מכוסות!?

ולכן לגבי היוצא מבהכ"ס, היוצא מבית המרחץ, הנכנס לבית הקברות, המלוה את המת, המקיז דם, מגלח (מסתפר) ונוטל צפורניים (בהם אם נוטל עם כפפות צריך שהצפורניים תהיינה מגולות) בכל אלה לא מצאתי ולא ראיתי מי שאומר שכפפות מצילות. ולכן מחמת הספק ודאי צריך נטילת ידים.

במידי דמנקי כדי שיוכל להתפלל ולברך. ואם נוטל ידיו, לא יברך משום ספק ברכות להקל".

ז. אמנם לגבי שאר הדברים ששורה עליו רוח רעה ומסלקה על ידי נטילה לא ברור לי שיועילו כפפות כדי שלא יצטרך נטילה להסיר את הרוח הרעה. ניתן לומר: כפפות על הידים גורמות שלא שורה עליו רוח רעה וראיה משנת הלילה – לסוברים כן, אולם ניתן לומר שדוקא בשנת לילה ניתן הפתרון הזה של העברת רוח רעה,

סימן ב

ברכות השחר שלעתים אין מברכים אותן

מתים".

שאלה

הלכה ד

אלו מברכות השחר¹ אין מברכים במצבים מסוימים?

"כששומע קול התרנגולים מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה, כשלוש בגדי מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם מלביש ערומים, כשמניח סדינו על ראשו מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם עוטר ישראל בתפארה, כשמעביר ידיו על עיניו מברך פוקח עורים, כשישב על מטתו מברך מתיר אסורים, כשמוריד רגליו מן המטה ומניחם על גבי קרקע מברך רוקע הארץ על המים, כשעומד מברך זוקף כפופים, כשנוטל ידיו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים, כשרוחץ פניו מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ז):

הלכה ג

"בשעה שייקן בסוף שנתו מברך והוא על מטתו כך: אלהי נשמת שנתת בי טהורה אתה בראתה ואתה יצרתה ואתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ואתה עתיד להחזירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה תלויה בקרבי מודה אני לפניך יי' אלהי רבון כל המעשים ברוך אתה יי' המחזיר נשמות לפגרים

1. לגבי ברכת הנותן לשכוי בינה עסקתי בה בחלק כג' סי' א.

מברך אותה".

הלכה ח

"כיצד לן בכסותו אינו מברך כשעומד מלביש ערומים, הלך יחף אינו מברך שעשית לי כל צרכי, ביום הכפורים ובתשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך נטילת ידים ולא המעביר חבלי שינה, אם לא נכנס לבית הכסא אינו מברך אשר יצר את האדם, וכן שאר ברכות אלו".

הלכה ט

"נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה".

עולה מדברי הרמב"ם שכל ברכות השחר אף שהן ברכות שבח בכל זאת נתקנו אם השבח קיים אצלו כעת, ולכן מי שכעת אינו אוזר חגורה או אינו נועל נעליים – אינו מברך.

ב. אמנם הטור (או"ח סי' מו) פסק: "וכל הברכות שהן על סדור העולם והנהגתו כגון אלהי נשמה והנותן לשכוי ורוקע הארץ על המים והמכין מצעדי גבר אין לחסר מהם אפילו לא שמע קול תרנגול או לא הלך על הארץ אבל אותם שהם על הנאותיו לא יברך אם לא נהנה כגון ששוכב על מטתו ואינו לא לובש ולא אוזר ולא עוטף אין לו לברך".

באר הבית יוסף (או"ח סי' מו, ח): "והרמב"ם קרא תגר על המנהג שכתב בפ"ז מהלכות תפלה (ה"ט) נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהם בין לא נתחייבו בהם וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך

מעפעפי יהי רצון מלפניך יי' אלהי ואלהי אבותי שתרגילני לדבר מצוה ואל תרגילני לדבר עבירה ועון ותשלט בי יצר טוב ואל שלוט בי יצר רע ותחזקני במצותיך ותן חלקי בתורתך ותתנני לחן ולהסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים ברוך אתה יי' גומל חסדים טובים".

הלכה ה

"וכל זמן שיכנס לבית הכסא אומר קודם שיכנס התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון עזרוני עזרוני שמרוני המתינו לי עד שאכנס ואצא שזה דרכן של בני אדם, ואחר שיצא מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יסתם אחד מהם או יפתח אחד מהם אי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת ברוך אתה יי' רופא כל בשר ומפליא לעשות".

הלכה ו

"כשחוגר חגורו מברך אוזר ישראל בגבורה, כשלושב נעלי מברך שעשית לי כל צרכי, כשמהלך לצאת לדרך מברך המכין מצעדי גבר, ומברך אדם בכל יום ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא עשני גוי, ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה, ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם שלא עשני עבד".

הלכה ז

"שמנה עשר ברכות אלו אין להם סדר אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו, כיצד הרי שחגר חגורו והוא על מטתו מברך אוזר ישראל בגבורה, שמע קול התרנגול מברך הנותן לשכוי בינה, וכל ברכה מהן שלא נתחייב בה אינו

חבל נחלתו

ברכה אלא אם כן נתחייב בה עכ"ל ונראה שדעתו לומר שהמנהג הזה טעות משני פנים האחד מפני שאין ראוי לעשות כן לברכן אחר שעבר זמנן אלא כל ברכה וברכה יברך בזמנה האמור בגמרא. השני שהם מברכין אותם בין נתחייבו בהם בין לא נתחייבו ואין לברך שום ברכה מהם אם לא נתחייב בה וכבר כתבתי לעיל (ד"ה ולפי סדר) טעם למה מברכין ברכות אלו אחר עשייתן. והגהות מיימוניות כתבו בפ"ז (אות ז) בשם התוספות (הנ"ל) שאפילו לא שמע קול התרנגול מברך שאין הברכה אלא על האורה שהתרנגול מבחין ונהנה מן האורה ולא אמרו שמע קול התרנגול אלא לאפוקי מדבר דליכא תרנגול לא לו ולא לאחרים אי נמי לאפוקי חרש וכן סומא לא יברך פוקח עורים כיון שהדבר חסר בגופו עכ"ל. והר"ן כתב בפרק קמא דפסחים (ד. ד"ה ומיהו בירושלמי) שסדר ברכות הללו שמברכין בשחרית בבית הכנסת ברכות השבח הן על מנהגו של עולם ואפילו לא שמע שכוי מברך עליו וכן בכולן ומנהגן של ישראל תורה היא כך כתב הרמב"ן בליקוטיו (חי' פסחים ת. ד"ה והוי יודע). אבל הרמב"ם (שם) כתב שכל ברכה מהם שלא נתחייב בה אינו מברך אותה וזה שנהגו לברך ברכות אלו כולן זה אחר זה בבית הכנסת בין נתחייבו בהם בין לא נתחייבו בהם טעות הוא בידם עכ"ל הר"ן ז"ל וכיון דאיכא פלוגתא במילתא אין לברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה ונראה לי שטוב לאמרה בלא הזכרת השם".

אולם הב"ח (או"ח סי' מו, י): חלק וכתב: "וכל הברכות שהן על סידור העולם וכו'. חילוק זה כתבו הרא"ש בפרק הרואה דמה שעל סידור העולם יש לו לברך אפילו לא

שמע או לא הלך ומה שהוא על הנאותיו אינו מברך אלא אם כן נהנה. אבל הכל בו כתב בשם הגאונים דאפילו לא נהנה מברכין אותן וכן נוהגין ודלא כב"י שהכריע לברך בלא הזכרת שם ומלכות וכן כתב בהגהת שלחן ערוך (ס"ח) והכי נקטינן כדברי הגאונים ומנהגן".

היינו, שלש דעות לפנינו, דעת הרמב"ם שאם אינו נהנה אף ברכות על סדר העולם אינו מברך. דעת הרא"ש והטור שברכות על סדרי העולם מברך ורק ברכות על הנאה לא מברך. ודעת הגאונים והרמב"ן שכולן מברך.

ג. כמחלוקתם לעיל כך המחלוקת בשולחן ערוך (או"ח סי' מו ס"ח).

הש"ע פסק: "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם". היינו בין על סדר העולם ובין שלא נהנה אינו מברך, ורשאי לאומרה בלא הזכרת השם.

ורמ"א הגיה: "וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכן המנהג, ואין לשנות. (טור ותוס' והרא"ש פרק הרואה ור"ן פ"ק דפסחים וכל בו)". **וכרמ"א פסקו הלבוש (מו, ח), עטרת צבי (מו, ח).**

והפר"ח (מו, ח) כתב: "כל הברכות. והרוצה לצאת עצמו מן הספק ישמיענה ממי שחייב בה ויכוין לצאת ידי חובה. והיכא דלא אפשר כבר נתפשט המנהג לאמרן בין נתחייב בה בין לא נתחייב בה, וכמו שכתב ההגה. וכן פסק הב"ח [ד"ה וכל]. וכן כתבו המקובלים ז"ל [פרי עין

סימן ב – ברכות השחר שלעתים אין מברכים אותן

והוסיף במגן גיבורים (שלטי גיבורים) או"ח סי' מו ס"ח): "דאפילו לא נתחייב וכו' משטחת (אצל משגרת) הלשון משמע דקאי על כל הברכות שהזכיר המחבר ואף אם לא לבש ולא חגר נמי מברך ובאמת שכן הוא דעת הר"ן פ"ק דפסחים והכלבו, וכן מצאנו בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קנ"ג שדעת הר"י בר ברזילי הוא כן ולא הובא ביתה יוסף, אמנם דעת התוס' והרא"ש בברכו' פ' הרואה שם דאף דבשמיע' קול תרגול מברך אף על פי שלא שמע משו' שאינו רק הודאה למקום שנתן לנו בינה וברא לנו כל צרכנו ואף אם אדם ישן בבית אפל הוא מבחין ביאת היום ע"י הקול של תרגול אבל ברכו' שהם להנאתו של אדם כמו מלביש ועשה לי כל צרכי אם אינו נהנ' מהם כגון ששוכב על מטתו ערום אינו מברך ע"ש וא"כ ממילא בלא לבש ולא חגר אינו מברך לשטת התוס' והרא"ש ולפ"ז מה שנדרש ברמ"א כאן תוס' ורא"ש פ' הרואה הוא ט"ס כי התוס' והרא"ש והטור כתבו בהד"ל דכל הברכות שהם להנאת האדם אינו מברך אותם אלא א"כ נהנה ולא פליגו על הרמב"ם ז"ל רק בשאר הברכות שמברכין על סידור העולם והנהגתו".

ובהמשך חקר בדעת התוס' והרא"ש. אמנם למעשה הכריע הרמ"א שמברך את כולן, אפילו לא נתחייב בהן, וכן נוהגים בני אשכנז, ולא כמגן גבורים. ה. כך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' מו סי"ג):

חיים שער הברכות פרק ד; ספר שער הכונות ענין ברכת השחר]. וכפי זה חרש יכול לברך ברכת הנותן לשכוי בינה. ומיהו סומא² לכולי עלמא יברך ברכת פוקח עורים, דהא קיימא לן דסומא פורס על שמע ויאמר יוצר המאורות לפי שנהנה שיורהו הדרך אשר ילך בה וכדלקמן סימן (נ"ז דין יד) [סט סעיף ב]. ועי' שערי תשובה (סי' מו ס"ק יב).

ד. במגן גיבורים (נאלף המגן), או"ח סי' מו ס"ק יח) כתב: "אפילו לא נתחייב, יש בזה ג' דעות דעת הרמב"ם ז"ל דלא יברך כל הברכות אלא א"כ נתחייב בהם, ודעת התוס' ורא"ש הוא לחלק בין ברכות שנתקנו על הנאתו כמו מלביש ערומים וכדומה לא יברך אלא בשעת הנאה וסומא אינו מברך לדעתם פוקח עורים, אמנם דעת הר"ן והכלבו דכלהו מברכין אף על פי שלא נתחייב בהם משום דהם ברכות השבח וא"כ סומא מברך ג"כ, ובלא"ה יש לומר דסומא יש לו הנאה מאור במה שאחרים רואין אותו דמה"ט פורס על שמע כמבואר לקמן סי' ס"ט ולזה כיון המ"א בס"ק י"ד וט"ס נפל בדבריו וצ"ל דסומא יברך פוקח עורים וע"ז ציין ועיין סי' ס"ט וכן הסכים בקול רמ"ז במגילה שם עם שלשה גדולים ע"ש, ועשה"ג שבררנו דעת התוס' והרא"ש והטור והכרענו כדבריהם וכ"כ בעט"ז שכן הסכים אתו זקנינו הגאון מוהר"ר יושע ז"ל בעל מג"ש דלא כרמ"א שהכריע כדעת הר"ן מול הנך רבוות' קמאי התוס' והרא"ש וטור".

2. מג"א (או"ח סי' מו ס"ק יד) הסתפק והעלה: "לכן נ"ל דסומא לא יברך פוקח עורים אבל חרש יברך הנותן לשכוי וכו' עססי' ס"ט"...

חבל נחלתו

ישן בלילה ששים נישמין לכו"ע יש לו לברך אותם".

אולם נראה למעשה כי לפי הרמ"א וערוך השולחן מברך אותן. ולפי השו"ע כל מה שלא נתחייב בו לא יברך וישמע מאחרים או יברך ללא שם ומלכות.

הנותן ליעף כח, מגביה שפלים, סומך נופלים

ו. כתב הטור (או"ח סי' מו): "עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז בא"י אמ"ה הנותן ליעף כח ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו בערב ביד הקדוש ברוך הוא עייפה מעבודה קשה כל היום ומחזירה לו בבוקר שקטה ושלוחה וע"פ המדרש חדשים לבקרים רבה אמונתך בשר ודם מפקיד פקדון ביד חברו ומחזירו לו בלוי ומקולקל אבל אדם מפקיד בכל ערב נשמתו ביד הקדוש ברוך הוא והיא עייפה ומחזירה לו חדשה ורגועה".

באר הבית יוסף (או"ח סי' מו, ו): "עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז הנותן ליעף כח ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו בערב וכו'. אף על פי שיש סמך יפה לברך ברכה זו מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה, ומצאתי שכתב האגור (הל' ברכות סי' פז) שראה מקטרגים עליה מטעם זה, והרמב"ם וסמ"ק והרוקח לא הזכירוה והכי נקטינן".

העיר הפרישה (סי' מו ס"ק כא): "עוד ברכה כו' הנותן ליעף כח ונתקנה על שאדם מפקיד כו'. אף על פי שיש סמך לברך ברכה זו מאחר שלא נזכרה בתלמוד איני יודע איך היה רשות לשום אדם לתקנה ומצאתי שכתב האגור שראה מקטרגים עליה מטעם זה והרמב"ם

"וכתב רבינו הב"י בסעיף ח' כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן כגון שלא שמע קול תרנגול או לא הלך או לא לבש או לא חגר אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם עכ"ל ורבינו הרמ"א כתב וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם וכן המנהג ואין לשנות עכ"ל ואין זה דומה למה שאין מברכים בתשעה באב ויום הכיפורים שעשה לי כל צרכי משום דכל ישראל אסורים אז במנעלים ולכן נ"ל ברור דלדעת רבינו הרמ"א גם אם לא יישן כל הלילה יאמר ברכת אלהי נשמה וברכת המעביר שנה מעיני וראיתי מי שכתב דבניעור כל הלילה לא יאמר שני ברכות אלו [א"ר סקי"ב] ולא נ"ל דודאי לפי דעת רבינו הב"י אין לומר אבל לרבינו הרמ"א דעל מנהגו של עולם מברכין א"כ ה"נ כן הוא ולכן לא דיברו הפוסקים בזה ומתי יברך הנותן לשכוי בינה אם דוקא כשיאור היום או אפילו קודם אור היום יתבאר בס"ס מ"ז ע"ש וכל ברכות השחר יכול לברך בפשיטות גם קודם אור היום [וראיתי בש"ת סקי"ב שגם דעת האר"י ז"ל לברכם גם כשניעור כל הלילה וכן האבל יכול לברך שעשה לי כל צרכי מפני שמברך על מנהגו של עולם]."

אמנם, המשנה ברורה (ס"ק כד) החמיר בברכות שלא התחייב בהן לשמוע מאחרים וז"ל: "דאפילו – עיין בספר אליהו רבא שכתב דברכת אלהי נשמה וברכת המעביר שינה אין לברך אם היה ניעור כל הלילה ובפמ"ג ובשערי תשובה השאירו דבריו בצ"ע ומסיק בשע"ת דיראה לשמוע אלו השתי הברכות מאחר ויכוין לצאת ואם

אלמא דלא היתה נזכרת ברכה זו בגירסתו גם הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והרוקח מדלא כתבוה אלמא דלא היו גורסים ברכה זו בתלמוד. אבל אנו בני אשכנז דקבלנו ברכה זו מאבותינו וגם הסמ"ג כתבה אין ספק שהיו גורסים כך בתלמוד. והלא ברכת מגביה שפלים שהעיד האגודה (שם) עליה שנזכרה בתלמוד שהרי כתב וזה לשונו כד מגבה רישיה אומר מגביה שפלים ועל הנותן ליעף כח השיג כיון שלא נזכרה בתלמוד אלמא דמגביה שפלים נזכרה בתלמוד לדידיה וכן כתב ב"י על שם העיטור וכן כתב הרוקח (שם) מגביה (ברכה) שמינית וכל שאר הפוסקים לא כתבוה והיא נמצאת בסדורים שלנו. אלמא דאיכא נוסחאות דגרסי לה בתלמוד ואיכא נוסחאות דלא גרסי לה ודכוותה בהנותן ליעף כח איכא דגרסי לה בתלמוד ואיכא דלא גרסי לה ולענין הלכה נראה דאין לגעור במי שמברך מגביה שפלים אף על פי שרבינו לא הזכירה מכל מקום הני אשלי רבב"י העיטור והרוקח והאגודה כדאי הם לסמוך על עדותם ומשמע שכך היו נוהגין לומר ברכה זו ומי הוא שיבא לחלוק על קבלת הראשונים דקטנם עבה ממתנינו, וכן בברכת הנותן ליעף כח דהמנהג פשוט מקדמונינו ומאבותינו לאומרה אין רשות לשום גדול בדורו לגעור בשום אדם שלא לאומרה כל שכן שאין לשנות הסדורים שלא להדפיס ברכות אלו מגביה שפלים והנותן ליעף כח בין הברכות, ומי שעבר והסירם עתיד ליתן את הדין. מיהו הירא את דבר ה' ומוחזק בחסידות ואינו רוצה להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה כיון דאיכא נסחי הכי והכי רשאי ומקבל שכר על כוונתו הטובה אבל לא יורה כן לאחרים

והסמ"ק והרוקח לא הזכירוה והכי נקטינן וראיתי בקצת הסידורים ברכה אחרת שאינה נזכרת בתלמוד והיא מגביה שפלים ולי נראה דאין לברך אותה כלל והמברך אותה טועה. כתב בעיטור המברך סומך נופלים טועה עד כאן בב"י. וכן כתב מורי ז"ל (שו"ת מהרש"ל סי' ס"ד ובחידושי לטור) שאין לומר לאלו הברכות כלל. ור' מרדכי יפה כתב בשלחן ערוך שלו ברכת מגביה שפלים ותמוה לי מנן לו ואיך פסק נגד כל הדעות ואולי טעות סופר הוא.

ז. הב"ח (סי' מו ס"ק ט) השיג על הב"י: "עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנזים וכולי וניתקנה על שאדם מפקיד וכו'. כתב ב"י איני יודע איך היה רשות לתקנה כיון שלא נזכרה בתלמוד וכן כתב האגור שראה מקטרגים עליה והסכים ב"י שאין לברך אותה וכן כתב בשלחן ערוך וכן כתב מהרש"ל (שו"ת סי' סד ובחידושי לטור). ואני תמה על דבריהם מי הגיד להם שניתקנה ברכה זו אחר התלמוד, אני אומר דהקדמונים היו גורסין כך בגמרא. ומה שכתב רבינו עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז רצה לומר אף על פי שאינה בסדורי ספרדים לפי שלא היה נמצאת ברכה זו בגרסתם בגמרא מכל מקום איכא למימר דהאשכנזים היו גורסין כך בגמרא. ואם תאמר למה תקנוה חכמי התלמוד יש לומר שניתקנה על שאדם מפקיד והלא יש לנו גדול מעיד על זה הלא הוא הסמ"ג (עשין כז קיד א) דקא חשיב בתוך י"ח ברכות ברכת הנותן ליעף כח ואף על גב דהרוקח לא הזכירה והאגודה (ברכות פ"ט סי' רי) חלק עליה וכתב זה לשונו: ולעולם אין מברכין סומך נופלים והנותן ליעף כח דאין נזכרין בתלמוד עכ"ל. מה בכך ודאי מדכתב כך

חבל נחלתו

קים לן דאלמלא מרן אף הוא ראה דעת קדוש האר"י זצ"ל, גם הוא יורה לברכה. ומה גם שכתב הרב כנה"ג דאיכא מאן דשמע דהדר ביה מרן בסוף ימיו. וכן ראוי לנהוג. ודלא כהרפ"ח.

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' מו ס"ז): "עוד ברכה נמצאת אצלנו והיא הנותן ליעף כח ואינה בגמרא ורבינו הב"י בסעיף ו' התרעם על זה אך אצלנו פשוט בכל המדינות לאומרה וכ"כ רבינו הרמ"א והאשכנזים אומרים אותה באחרונה קודם המעביר שנה מעיני, וננוסחת ספרד היא אחר מלביש ערומים ואולי היה בנוסחתם בגמרא ברכה זו [ב"ח] וכתב הטור דברכה זו היא ע"פ המדרש חדשים לבקרים רבה אמונתך בשר ודם מפקיד פקדון ביד חבירו מחזיר לו בלוי ומקולקל אבל אדם מפקיד בכל ערב נשמתו ביד הקדוש ברוך הוא והיא עייפה ומחזירה לו חדשה ורגועה עכ"ל ועוד שאנו עייפי הזמן ואלמלי השגחה הפרטית לא היינו יכולין לעמוד אף יום אחד לזה מברכים שהקב"ה נותן לנו כח והנביא אמר מקרא זה לענין זה".
ולמעשה בני אשכנז אומרים אותה, ובני ספרד כפי שראיתי בסידורים גם הם אומרים אותה.

שעשה לי כל צרכי ביום כיפור ובתשעה באב

ט. ביום כיפור ובתשעה באב אנו אסורים בנעילת מנעל וסנדל.
כתב הטור (או"ח סי' תריג):
"כתב בעל העיטור איכא מ"ד שאין מברכין בי"ה נטילת ידים ושעשה לי כל צרכי כיון שאסור בנעילת הסנדל ובנטילת ידים ומסתברא כיון דבידו וברשותו הוא לנעול

כל שכן להסיר ברכות אלו מן הסדורים. אבל סומך נופלים היא ברכה לבטלה דלא אשכחן לא פוסק ולא מפרש בראשונים ובאחרונים שיש לאומרה והאגודה והעיטור העידו בפירוש עליה שלא לאומרה ולכן פשיטא שיש להסירה מן הסדורים".

ח. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' מו ס"ו): "יש נוהגין לברך: הנותן ליעף כח, ואין דבריהם נראין". ורמ"א הגיה: "אך המנהג פשוט בבני האשכנזים לאומרה".

סיפר בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אורח חיים סימן מו, ה): "והכי נקטינן וכו'. נ"ב: וכ"כ בספר אות אמת, ומנהגינו לאמרה בלי הזכרת שם ומלכות. ורש"ל בתשובה סימן ס"ד כתב שאין לאמרה. וזה כמו שלש שנים בא פה תירי"א ת"ח מאריך הצבי והעיד ששמע שרבינו המחבר ז"ל חזר בו בסוף ימיו והיה אומרה בהזכרת שם ומלכות על פי הקבלה, ועל פי עדות זו נהגו קצת לברכה בשם מלכות, וגערת בהם שלא מפני עדות המעיד ששמע על פי השמועה נניח מה שכתב כאן ונבא לידי ברכה לבטלה. ועוד, שהטענה שכתב רבינו ז"ל שמאחר שלא נזכרה בגמרא אין לנו רשות לאמרה, טענה יפה היא, כמו שכתב הרא"ש על ברכת פדיון הבן שמצא בתשובות הגאונים שמאחר שלא הוזכרה זו בגמרא אין לאמרה".

והוסיף בסימן ו: "לכך נראה בעיני דאין לברך ברכה זו כלל וכו'. נ"ב: וכ"כ רש"ל בתשובה סימן ס"ד, וכן הוא מנהגינו".

אמנם בברכי יוסף (או"ח סי' מו ס"ק יא) כתב: "יש נוהגים לברך הנותן ליעף כח ואין וכו'. עתה נתפשט המנהג בגלילותנו לברך זאת הברכה, עפ"י כתבי רבינו האר"י זצ"ל (שה"כ דף ב ע"ב). כי אף דקבלנו הוראות מרן

על סדר העולם ולעיל בסימן מ"ו כתב בית יוסף בשם הרא"ש אהך ברכה גופא כיון שהיא על שם הנאתו נתקנה אינה בכלל ברכות שהם על סדר העולם שוב ראיתי באשיר"י (דף צ"ב ע"ג) דלא הוזכר שם טעם זה ברא"ש על כן נראה לי דטעות סופר הוא בבית יוסף תיבת הרא"ש והר"ן לבדו כתבו דסבירא ליה כן בכל הנהו הברכות המסודרים זה אחר זה כמו שכתב בית יוסף בשמו לעיל סימן מ"ו אבל הרא"ש סבירא ליה כתוספות (ברכות ס: ד"ה כי פריס) אך על רבינו יש לתמוה מה שכתב שמברכין משום שבידו לנעול לכשיצטרך ולעיל בסימן מ"ו כתב השוכב על מטתו וכו' דלא יברך ושמא יש לחלק דשאני התם דשוכב על מטתו ואינו יכול ללבוש ולנעול מה שאין כן הכא דהוא בידו וברשותו או שאני ברכת שעשה לי כל צרכי שהיא ברכה כוללת ואינה מיוחדת דוקא לנעילת הסנדל אלא שתיקנוה לאמרה בשעת נעילה וכיון ששייכא גם אשאר הנאות וגם הנעילה היא בידו וברשותו לכך מברכין אותה וק"ל.

יא. בעטרת צבי (או"ח סי' תריג ס"ק ג) פסק: "והוא הדין שמברך שעשה לי כל צרכי, אף על פי דנעילת סנדל אסור, מ"מ הואיל דבידו לנעלם כגון מפני סכנת עקרב, וגם על מנהגו של עולם הוא מברך, כמו שמברכין לשכוי בינה אעפ"י שלא שמע קול תרנגול".

וכדבריו כתב הפרי חדש (או"ח סי' תריג ס"ב): "והוא הדין שמברך שעשה לי כל צרכי אף על פי שאסור בנעילת הסנדל, דכיון דבידו וברשותו הוא לנעול משום סכנת עקרב, יכול לברך כמו בשאר ימים, כי היכי דכי לא שמע קול תרנגולא, מברך,

משום סכנת עקרב יכול לברך כמו בשאר ימים".

באר הבית יוסף (או"ח סי' תריג): "כתב בעל העיטור (הלי' יוה"כ קו ע"ג) איכא מאן דאמר שאין מברכין ביום הכפורים על נטילת ידים ושעשה לי כל צרכי וכו' עד כמו בשאר ימים. כן כתב שם הרא"ש (סי' ג) והר"ן (ב. ד"ה והוי) וק"ל דמה טענה היא זו כיון שבמקום דליכא סכנת עקרב אסור לנעול היאך יברך שעשה לי כל צרכי וצריך לומר דהכי קאמר אילו לא היה צד היתר לנעול מנעלים ביום הכפורים ודאי לא היה יכול לברך אבל מאחר שאפשר למצוא צד היתר כגון היכא דאיכא סכנת עקרב אם כן לא נאסר לגמרי נעילת הסנדל והילכך שפיר מצי מברך ובלשון הרא"ש מדויק זה יותר שכתב כיון דבידו וברשותו הן לנעלם כגון מפני סכנת עקרב מותר לברך וכיוצא בזה הוא לשון הר"ן: וכתבו עוד הרא"ש והר"ן (שם, פסחים ד. ד"ה מיהו בירושלמי) טעם אחר למה אינו נמנע מלברך שעשה לי כל צרכי ביום הכפורים אף על פי שהולך יחף מפני שעל מנהגו של עולם הוא מברך כשם שהוא מברך הנותן לשכוי בינה אף על גב דלא שמע קול תרנגולא ואין כן דעת הרמב"ם שהרי כתב בפרק שביעי מהלכות תפלה (ה"ח) ההולך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי וכבר כתבתי בזה בסימן מ"ו (ג. דיבור ראשון)".

היינו כמחלוקתם שהובאה לעיל כן תהיה מחלוקתם כאן. ונוסף נימוק לאומרה מפני שמותר לנעול מפני סכנת עקרב.

י. הדרישה (או"ח סי' תריג ס"ק א) הביא עיקר דברי הב"י והקשה: "ותימה איך כתב בשם הרא"ש שמברך שעשה לי כל צרכי

חבל נחלתו

חולקים הקבלה מכריע כמ"ש הרדב"ז והכא הקבלה מכריע שלא לאמרה".
ודבריו תמוהים שכן הכרעת הרמ"א שכל הברכות מברך אפילו לא נתחייב, וכל מסקנתו היא לפי דעת השו"ע, ואף לדעתו קיים הטעם שיכול לנעול מחשש עקרב וכד'. וא"כ לפי הרמ"א ודאי חייבים אף ביו"כ לברך שעשה לי כל צרכי ובשו"ע לא פסק ולכן נראה שיותר לאומרה.

שבדו הוא, כן כתב הרא"ש ז"ל [יומא פרק ח סימן ג]. ומיהו לפי מה שכתב הרב המחבר ז"ל בסימן מ"ו סעיף ח', דכל ברכה שלא נתחייב בה יברכנה בלא הזכרת השם, [הוא הדין הכא]. אלא שכבר כתבתי שם שלא נהגו בזה כדברי הרב ז"ל".
ובנהר שלום (סי' תריג ס"ק ב) חלק: "וברכת שעשה לי כל צרכי יש שכתבו לאמרה ויש חולקים וכל מקום שהפוסקים

סימן ג

מה עדיף ותיקין ביחידות או תפילה במניין מאוחרת

יציאת החמה כמו הנצו הרמונים) (שיר השירים ו, יא; ז, יג) כדי שיסיים קריאת שמע וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך התפלה מיד בהנץ החמה. ומי שיוכל לכון לעשותו כן שכרו מרובה מאד".

וכתב המשנ"ב בבאור הלכה (סי' נח ס"א): "ומצוה מן המובחר וכו' – דע דהזהירים לקרות כוונתין מותר לקרות ולהתפלל ביחידי אם אין להם מנין וגדולה מזה מוכח במשנה ברכות דף כ"ב ירד לטבול וכו' עיין שם דאפילו אם אין לו תפילין בעת ההיא ג"כ אפ"ה יזהר לקרות בזמנה סמוך להנץ ומשנה זו איירי בוותיקין כדמסקינן בגמ' שם".

לעומת זאת כתוב במעשה רב (הלכות פסוקי דזמרה וקריאת שמע ותפלה אות כה): "להתפלל שחרית כותיקין ובלבד עם מנין עשרה דוקא". ומדבריו הבינו האחרונים, שללא מנין הוא סבור שאין להתפלל ותיקין.

ג. בשו"ת איש מצליח (ה"א סי' טו – הסעיף השני) דן האם ק"ש כותיקין הוא

שאלה

אדם נצרך להגיע לבית חולים מוקדם כדי לסעוד חולה.
מה עדיף תפילת ותיקין ביחידות או תפילה במניין מאוחרת?

תשובה

א. נראה שהתשובה נעוצה בהשוואה בין שני דיני תפילה הללו, האם זמן התפילה הוא העיקרי והחשוב, ומשום סמיכת גאולה לתפילה צריכים לקרוא ק"ש כותיקין, וזה עדיף על הכל, או שתפילה בציבור היא הנחשבת כחובה יותר עיקרית.

ב. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' נח ס"א): "זמן קריאת שמע של שחרית, משיראה את חבריו הרגיל עמו קצת, ברחוק ד' אמות, ויכירנו. ונמשך זמנה עד סוף ג' שעות, שהוא רביע היום. ומצוה מן המובחר לקרותה כוונתין (פי' תלמידים. ורש"י פי' אנשים ענוים ומחבבים המצות) שהיו מכוונים לקרותה מעט קודם הנץ החמה (פי'

קודם שיכיר, והמאחרין עד לאחר הנץ החמה, כי הדדי ניהו. וסיים דאפילו לר' יהושע זמנה קודם הנץ החמה הוי. דהוא זמן קימה לאינשי חוץ מבני מלכים, וכל לכתחילה בזמניה דרובא קרינן וכו'. וזהו ג"כ דעת הר"ץ בן גיאת שהביא דבריו הרמב"ן שם (ועם שמתפרשים דבריו לגמרי כשיטת הרמב"ם והר"ף ודעמייהו דלקמן [דס"ל דאף קודם הנץ הוא דיעבד], מ"מ תפסת מועט תפסת [דרק לענין אחר הנץ ס"ל דהוא דיעבד]). ע"ש".

"ונמצא שלדעת חמשה זקנים הללו, אחר הנץ החמה הוא דוקא בדיעבד".

ומביא דברי הרמב"ם ודן בדבריו: "ואמנם הרמב"ם בפ"א מהלכות ק"ש הלכה י"א כתב: ואיזהו זמנה ביום, מצותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה וכו'. ואם איחר וקרא ק"ש אחר שתעלה השמש יצא ידי חובה, שעונתה עד סוף שלש שעות למי שעבר ואיחר. ע"כ. ושמע מינה תרת: חדא להדיא מפורש בדבריו כדעת חמשת הזקנים שאמרנו דאחר הנץ החמה דוקא בדיעבד... והביא מתשובות הרמב"ם (סודר על הל' קריאת שמע פ"א הי"א, שו"ת פאר הדור סי' סד): "ואם חייב היחיד לקרות ק"ש עם הנץ החמה או יכול לאחרה לאחר הנץ החמה בשעה או יותר כדי שיתקבץ הציבור... תשובה: ...והיחיד והציבור חייבים לקרות ק"ש עם הנץ החמה".

והביא שכן כתבו רע"ב (ברכות פ"א ה"ב) וכ"כ בפסקי תוס' (ברכות פ"א אות כד), אשכול (ח"א הלכות תפלה וק"ש סי' ה' עמוד

חיוב מן הדין וק"ש לאחריה היא בדיעבד, או שהקריאה בותיקין היא רק מצוה מן המובחר, ומשיכיר' עד סוף שלש שעות הם זמן קריאתה.

הטור (או"ח סי' נח) ואחריו השו"ע סברו שהיא רק מצוה מן המובחר. ובלשון שו"ת איש מצליח: "ואיך שיהיה, לדאתן עלה בההיא דותיקין, איברא דכלם (הטור והרא"ש ות"ר ותוס' ר"י החסיד ותוס' דיומא) פה אחד, דהוי למצוה מן המובחר בעלמא. וכן דעת התוס' דברכות דף ט' ע"ב והרשב"א ובשיטה מקובצת שם בספר ברכה משולשת והראב"ד בהשגותיו על המאור [דף ב' ע"ב מדפי הר"ף] והרמב"ן במלחמותיו [שם] והריטב"א בחידושו ליומא [דף ל"ז ע"ב] ור"י נתיב ג' חלק ב' [דף כ"ג ע"ד] ובספר אהל מועד דרך ג' נתיב ד'".

והמשיך: "אבל תר"י (=תלמידי רבינו יונה) כתבו דסוף זמנה לכתחילה הוא עד הנץ החמה. ומשם ואילך עד שלש שעות דוקא בדיעבד. ועיין בפירוש רבנו יונה למסכת אבות פ"ב משנה י"ג רבי שמעון אומר הוי זהיר בק"ש וכו'. ע"ש. והרב אהל מועד הביא כן בשם הרמב"ם דלקמן וכתב שכן עיקר. ע"ש. וכ"כ הראב"ד בסוף השגתו על המאור, דאחר הנץ החמה לאו כמצותה היא מפני שהיא מאוחרת. וכן הביא הרשב"א בשמו [בדף ח' ע"ב] בסוד"ה איכא דמתני וכו' דשל לילה ודאי קודם הנץ החמה דוקא בדיעבד היא, וכן נמי של יום לאחר הנץ החמה בדיעבד הוא. ע"ש. ועיין לקמן [דף מ"ז ע"ב] בד"ה וראיתי [בד"ה וכן מצנין]. וכן נראה מדברי הרמב"ן שהקורין

חבל נחלתו

ותיק באותו יום".
"אלא דקושיא זאת ליכא. דמצינו לאחד מהראשונים שכותב בהדיא לחלק בכזאת בההיא דירד לטבול וכו' שעל שם הוא שבונה המ"ב את יסוד דבריו, והוא הריא"ז ז"ל בשלטי הגבורים שעל הרי"ף פ"ג דברכות אות י', דז"ל: ולא אמרו כן אלא לוותיקין שהיו חרדים לעשות מצוה מן המובחר וקורין ק"ש סמוך להנין החמה וסומכין גאולה לתפלה ומתפללין אחר הנץ מיד, אבל שאר כל אדם קורין אחר הנץ עד שלש שעות עכ"ל. הרי שבהריא"ז ז"ל מודגש שלא אמרו כן אלא לוותיקין שהיו חרדים לעשות מצוה מן המובחר אבל לא בשאר כל אדם, והיינו כדבר חילוקו של המשנ"ב. וזהו שגם המ"ב מדגיש בדבריו, דמשנה זו איירי בוותיקין. ורק יש מקום לומר שהריא"ז מדבר על חיוב, אם מחויב להפסיק, ועל זה הוא שכותב שחיוב בזה ליכא כי אם על מי שחרד לקיים בזה תמיד המצוה מן המובחר ולקרוא ק"ש סמוך להנה"ח. אבל בנוגע אם מיהת רשאי לעשות כן ביחידי בזה יודה הריא"ז שגם שאר כל אדם מותרים לעשות כן אם רצונם להיות מן הוותיקין באותו יום".
"והסברא של המשנ"ב בזה היא ג"כ פשוטה מפני שהזהירים בזה הו"ל כבר כקיבלו עליהו¹, ולכן עדיפא לגבייהו התפלה בזה הזמן מהתפלה בצבור לאחר כך, ומה שאין כן למי שרוצה באקראי להתנהג כן, שזה רק מן המובחר ובאין כל קבלה עליו בזה, בכה"ג שפיר עדיפא בזה תפלה בצבור לאחר מיכן".

10), כלבו (סי' י) שהעתיק את לשון הרמב"ם, וכן פרש בספר יראים (עמוד היראה סימן יג).

והאריך בשו"ת איש מצליח לברר מדוע הב"י פסק שהקריאה בוותיקין היא רק הידור ולא מגוף המצוה עצמה, כאשר סיעת ראשונים גדולה סברה כך. והסיק שכיון שכך היה מנהג הציבור פסק השו"ע כמנהג הציבור, אע"פ שאף דעתו בעיקר המצוה כרמב"ם.

ד. אף בתשובת ציץ אליעזר (ח"ד סי' ה) דן בשאלה שלפנינו.

והוסיף בדבריו: "וכזאת שתפלה בצבור עדיפא מתפלה כותיקין, כדמוכח מפשטות דברי המעשה רב, ראיתי דס"ל כן גם להגרש"ק ז"ל בשו"ת האלף לך שלמה חאו"ח סימן מ"ז שכותב בתוך דבריו בזה"ל: הן אמת אם לא היו עוברים זמן ק"ש והברכות והיו מתפללין בזמנם רק שאחד היה רוצה לעשות כותיקין להתפלל עם דמדומי חמה בזה ודאי אסור לעשות כן ולהתפלל ביחידות ובזה תפלה בצבור עדיף עכ"ל, הרי דס"ל להגרש"ק ז"ל בפשיטות דתפלה בציבור עדיף בזה ודלא כהמ"ב. אם לא שנדחוק ונאמר שהמדובר שם הוא ג"כ לא בהזהירים אלא במי שרוצה להתנהג כן באקראי".

11) כן ראיתי בספר אחד שמקשה על המשנ"ב על דבר חילוקו בזה בין מי שמתפלל בקביעות כותיקין לבין שרק באקראי מתפלל כותיקין, דמנא ליה לחלק בהכי, וגם מי שמתפלל באקראי לא גרע דינו בזה דסוף סוף הוא עושה מצוה והוא

1. וכן הובא בשם הגרש"ז א' בס' 'תפילה כהלכתה' ובס' הליכות שלמה.

שימשיך במנהגו ויתפלל עם הציבור. אולם למי שמתפלל ותיקין תמיד צריך להתפלל ביחידות. וכן הרוצה לקיים את המצוה מותר ובעיקר כבנסיבות השאלה שרוצה לסעוד חולה.

ה. אף בשו"ת יביע אומר (ח"א, או"ח סי' ד אות ט) התייחס לשאלה בראש דברינו, וגילה כח בקיאותו בדברי ראשונים ואחרונים וז"ל:

"אולם בעיקר דברי הגאון מהר"ש קלוגר הנ"ל דתפלה בצבור עדיפא מתפלה בהנץ החמה ביחיד. ראיתי שאין הדבר מוסכם, כי הרה"ג שמ"ח גאגין ז"ל בס' אהל מועד ח"א (דכ"ט ע"ב), ביריעות האהל, כתב, שהרה"ג מהר"י שווארץ במבוא השמש התיר להתפלל ביחיד ממש ובלבד שיעשה כהותיקין, כי הוא טוב ממה שיתפלל בצבור שאינם מדקדקים לקרוא ק"ש ולהתפלל בעונת הותיקין. ונסתייע לזה ממ"ש (ברכות כב:) יד לטבול וכו' יתכסה במים ויקרא, וע"כ שהוא בלא תפלין וכו', ומכאן נראה דמוטב לקרוא ק"ש בלא תפלין, ואפי' שנראה כמעיד עדות שקר וכו', ובלבד שיהא בזמנה. ומצינו במג"א (סי' סו) דנכון להתפלל ביחיד ובתפלין ממה שיתפלל בצבור ובלא תפלין, א"כ למדנו דכ"ש הוא דעדיף בזמנה ביחיד, ולא בצבור אחר הנה"ח. וכתב, שכן נראה לו להלכה ולמעשה, ושגם רבו הסכים עמו. ועם כי הגאון נתיבות השלום (בסוף ספרו) כ' בהגה על הראיה הנ"ל, כי איננה נכונה בעיניו, מ"מ בסו"ד החזיק בפס"ד הנז' בראיות יותר צודקות, כי ראוי לדחות התפלה בציבור כדי לקרות ק"ש ותפלה כהותיקין, אלא שלא החליט בזה. ובסו"ד העלה ביריעות האהל (שם) שהדברים ברורים

וכך הסיק: "אבל לדין שפסקינן בשו"ע (או"ח) בסימן נ"ח שהקריאה כוותיקין עם הנה"ח הוא רק מצוה מן המובחר ולא דין של לכתחילה בעצם קיום המצוה, יש שפיר מקום לומר שתפלה בצבור עדיפא מזה".

"אולם למי שזהיר לקרוא ק"ש תמיד עם הנה"ח, אם עושה זאת גם כדי לקיים שיטת הרמב"ם בזה, אזי לא רק שמותר לו לקרוא ולהתפלל ביחיד עם הנה"ח ולא לחכות על צבור שיתאסף לאחר מיכן, אלא יתכן שיש עליו גם חיוב להתנהג ככה, והגם שהורגל גם להתפלל בציבור, כי זה שמתפלל תמיד עם הציבור הוא רק הרגל של מצוה, אבל זה שמתפלל תמיד עם הנה"ח הוא קבלה בעצם קיום המצוה להתנהג כדעת הרמב"ם הסובר שדין עצם קיום המצוה בזה לכתחילה הוא להתפלל עם הנה"ח ולכן הא עדיפא".

"ולמי שרגיל להתפלל עם הנה"ח רק משום כדי לקיים מצוה מן המובחר ככתוב בשו"ע, אזי נראה דבמקרה כזה הדבר שקול אי עדיפא להתפלל ביחיד עם הנה"ח או להמתין לאח"כ ולהתפלל עם הציבור ולכן חיוב להקדים ליכא, אבל אם רוצה חושק ותאב לקיים כותיקין רשאי לעשות כן ולקיים עי"כ את המצוה הבאה לידך אל תחמיצנה הוא זה להקדים ולקרוא ק"ש ולהתפלל עם הנה"ח".

"אך למי שמזדמן לו באקראי להתפלל בביהכ"נ עם הנה"ח, כמקרה שלפנינו, לאור מה שנתבאר נראה דבכה"ג תפלה בציבור עדיפא, ואין לו להקדים תפלתו לתפלת הציבור".

וחלוקתו של הצי"א נראית נכונה שלאדם שתמיד מתפלל מאוחר וסתם החליט להתפלל ותיקין לגביו ראוי

חבל נחלתו

תחומין לצורך תפלה בצבור, דאפשר דגרע מבית האבל ובית המשתה. וע' בשו"ת הגרע"א (סי' יג). ובמש"כ בשו"ת יביע אומר חלק ו' (סי' יוד אות ה). ע"ש. ומ"ש הגרש"י ז"ל שם (עמוד שפח), שבכמה דרגות תפילה בצבור קודמת לותיקין, שהרי תפלה מעומד עדיף מותיקין, כמ"ש בעטרת ראש (ברכות ט:). וסמיכת גאולה לתפלה לרשב"א (ברכות ל) עדיפא מתפלה מעומד, ותפלה בצבור עדיפא מסמיכת גאולה לתפלה, כמבואר בהרא"ש (ריש ברכות) בשם רבינו האי גאון. א"כ בודאי תפלה בצבור עדיפא מותיקין. ע"כ. במחכ"ת אשתמיטתיה מ"ש הרשב"א בתשובה (סי' רלו) וז"ל: ומה שנסתפקת אם אפשר להתפלל תפלת השחר קודם ק"ש כדי שיתפלל בצבור, כמ"ש רבינו האי גאון בתפלת הערב, אומר אני שלא אמר הגאון אלא בתפלת הערב, הואיל ותפלת ערבית רשות, ואפילו לדברי הגאונים שכל שהרגיל להתפלל קבעה על עצמו חובה, אפ"ה אינה חובה כתפלת השחר שהיא חובה גמורה, ולפיכך מסמך גאולה לתפלה בשחר עדיף טפי מתפלה בצבור. וכן נהגו בכל ישראל. ע"כ. וכ"כ מרן הב"י (סי' רלו) בד"ה ונראה, שבשחר מסמך גאולה לתפלה עדיפא מתפלה בצבור, אף לד' רב האי גאון, ושכ"כ הרשב"א בחידושו ריש ברכות. וכ"כ הרמ"א בדרכי משה. ע"ש. ולפ"ז נדחית ראית הגרש"י ז"ל. וע"ע להגאון ר' יצחק בלאזער בשו"ת פרי יצחק (סי' ב). ע"ש. ואכמ"ל].

נראה מדבריו שפשיטא ליה לעשות כמשנה ברורה ולהתפלל כותיקין ביחידות ועדיף מתפילה מאוחרת במנין.

ו. בילקוט יוסף (תפילה א' סימן פט – מהלכות תפלה וזמנה סעיף יח) פסק הרה"ג

שאין להסתפק דתפלה בהנה"ח עדיפא מתפלה בצבור. עכת"ד. וזה שלא כדברי הגרש"ק הנ"ל. ומ"ש בנתיבות השלום שאין הראיה נכונה בעיניו, אפשר שכוונתו למש"כ לעיל (אות ח) שאין ראיה מדברי המג"א. [וע' בס' משנה ברורה בביאור הלכה (סי' נח) ד"ה ומצוה, שכ', שהנזהרים לקרות ק"ש ולהתפלל כותיקים, מותר להם לקרות ק"ש ולהתפלל ביחידות אם אין להם מנין באותה שעה. וגדולה מזו מוכח ממתני' (ברכות כב:) ירד לטבול וכו', שאפילו אם אין לו תפלין באותה שעה אפ"ה יש להזהר לקרותה סמוך להניח החמה. עכת"ד. ולכאורה לפמ"ש בשו"ת בנין עולם (חא"ח סי' ד) דתפלת צבור שהיא מדינא עדיפא מלקרות ק"ש ולהתפלל כותיקין שזהו רק ממדת חסידות בעלמא. ע"ש. יוצא איפוא שאדרבה יותר נכון להתפלל בצבור מתפלה ביחיד בהנה"ח, ומתני' במקום שאין מנין כלל מיירי. ומיהו יש לומר שמכיון שיש הרבה קהלות בישראל שמתפללים בהנה"ח, גם כשמתפלל ביחיד בעת ההיא הו"ל בשעה שהצבור מתפללים, וכמ"ש המשנה ברורה (בסי' צ ס"ק לא). ע"ש. ושור"ר לידידי הגרש"י ז"ל שליט"א בס' סופרים וספרים (בפסקים עמוד שפז) שהביא דברי הרב שבט הלוי (ירושלים תרצ"ח סי' א), שהשיג על המשנ"ב בבאה"ל הנ"ל, בדברים נכונים, שמכיון שתפלה בצבור דין גמור, ותפלת ותיקין הידור מצוה ודאי דדינא עדיף, ולכן תפלת צבור עדיפא מהנה"ח ביחיד. ע"ש. ולפמ"ש"כ יש לדחות. ומה גם לפמ"ש בשו"ת חות יאיר (סי' קטו) שתפלה בצבור אינה מצוה כל כך להתיר בשבילה שבות דשבות. ע"ש. והמג"א (סי' תטו) הביא שמהר"ל נסתפק אם מערבין עירובי

תפילה בכוונה על פני תפילה בזמנה ובעת שקבעה לה התורה וקבעו חכמים.

ז. בשו"ת עשה לך רב (ח"ו סי' ד) פסק הגר"ח"ד הלוי: "יש הסוברים שהרוצים להתפלל תפלת ותיקין ממש עם הנץ החמה, בחינת ייראוך עם שמש, יכולים להתפלל ביחידות אף שיש להם מנין אחר הנץ – החמה, ויש גם מחכמי האמת שכתבו כן. אלא שרוב גדולי הפוסקים חלקו על סברא זאת, וכתבו שלא נאמרו דברים אלה אלא ליראי ה' וחושבי שמו, שתפלתם אף ביחידות עושה רושם וכו', אבל אנן עניי אין לנו להשען אלא על תפלת צבור, שאין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית – הכנסת עם הצבור וכו'. וכיון שגם אחרי הנץ החמה הוא זמן תפלה אין לו להתפלל ביחידות". ודעתו היא שתפילה בציבור אף מאוחרת להנץ עדיפה על תפילה ביחיד כותיקין.

ח. בתשובות והנהגות (כרך ג סימן לג): הסיק ש'ותיקין' היו גדולים מיוחדים ורק להם ניתנה הרשות להתפלל ביחידות. וז"ל: "לפיכך נראה דאדם שמתפלל וותיקין כל יום בקביעות, ורק קרה לו מקרה שאין לו מנין אזי כהנהגה טובה לדבר מצוה שאסור לו לשנות, אפשר לדחות תפלה בציבור ולהתפלל וותיקין ביחידות, ויזהר להתפלל בכוונה, אבל כאן שאין דרכו להקפיד להתפלל כוותיקין בכל יום, רק רוצה באקראי להתפלל כוותיקין וביחידות, לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. ומהמשנה אין להוכיח כלל לעניינינו דיש לומר דהמשנה איירי באנשים שדקדקו כדרך וותיקין, שכבר הקדימו להשכים לתיקון חצות או לאחריה ואח"כ מתפללין

הראש"ל יצחק יוסף שליט"א בשאלה שלפנינו: "כשאין מנין לתפלה בנץ החמה, אין ליחיד להתפלל בנץ, אפילו אם הוא רגיל להתפלל בזמן נץ החמה, אלא אם כן מכין יפה בתפלתו, שאין הדבר תלוי אם הוא רגיל להתפלל בנץ או לא, אלא אם יכול לכיין בכל התפלה או לא".

והביא בהערות את דברי אביו שהובאו לעיל, וחזר בשנית: "אולם דעת מרן אאמו"ר שליט"א שאין הדבר תלוי אם הוא רגיל להתפלל בנץ או לא, אלא הדבר תלוי אם הוא יכול לכיין בתפלתו, שאז עדיף להתפלל ביחידות בנץ, ואם לאו יתפלל אחר הנץ עם הצבור. והוא על פי המבואר לעיל. וסבירא ליה למרן אאמו"ר, דבעינן תרתין, דלא מבעיא מי שאינו רגיל להתפלל עם הנץ החמה שימתין להתפלל בצבור, אלא אפי' הרגיל להתפלל עם הנץ שכתב הביאור הלכה שיכול להתפלל ביחיד, הוא דוקא במכין".

לעצם ההכרעה קבע שותיקין עדיף על תפילה בציבור, אלא שהעלה את שאלת הכוונה ביחיד, אותה לא העלה כלל אביו. ואולי מסורת בידו ממה ששאל את אביו בע"פ.

ויש להעיר שאם מצד התקבלות התפילה אף אביו לעיל השיב שאמנם הוא מתפלל ביחידות אבל יש מנייני ותיקין אחרים ולכן ניתן להחשיב את הזמן כזמן תפילת הציבור שאינה שבה ריקם, וכ"כ אחרונים נוספים. ואם מצד כוונה בעלמא לא מצאנו שיקול זה כמכריע, וכי היורד לטבול וקורא ק"ש שאלו אם ביכולתו לכיין. וכן במקרה דילן לא מצאנו, פרט לחסידות הבעש"ט וממשיכיו את העדפת

חבל נחלתו

והתיקין, אבל בבעה"ב שלפנינו שרוצה לעתים לחטוף מצות וותיקין ביחידות לא הסכמת, והוריתי לו לבוא ולהתפלל בציבור דוקא. וכ"ה משמעות המשנ"ב בבה"ל הנ"ל דז"ל, "דהזהירים לקרות כוותיקין" מותר לקרוא ולהתפלל ביחיד. משמע דהיינו בזהירים דוקא וכמ"ש".

ט. כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' נח אות ו):

"ומי שיוכל לכוין לעשות כן (=תפילת ותיקין) שכרו מרובה מאד. אמנם יזהר שלא יצא שכרו בהפסדו, דהיינו שלא יהיה על חשבון ההכנה והכוונה בתפילה (שערי הלכה ומנהג סי' מ"ג תפילה ביתר התעוררות וכוונה ובהכנה קודם התפילה ובטבילה וכו' עדיף טפי מותיקין, שעיקר תפילה היא הכוונה והיא מדאורייתא כדכתיב ולעבדו בכל לבבכם, שו"ת אז נדברו חלק י"ד סימן ל"ח ותיקין במהירות ושלא בותיקין ובנחת עדיף טפי בנחת), ולא על חשבון סדרי לימוד, וכל שכן שלא לבטל עקב כך לימוד תורה דרבים, ומשום כן מצינו הרבה גדולי ישראל שלא הקפידו על תפילת ותיקין אף על פי שכבר היו ערים בזמן זה (לקט הקמח החדש סק"ז שהרבה מרבתינו לא התפללו ותיקין אף שהיה באפשרותם לכך וכו' עיין שם, וע"ע שו"ת קנין תורה ח"ד סי' ו' שבח"ל לא היה המנהג נפוץ כלל וכו', ועיי"ש מש"כ בענין מש"כ בצוואת הריב"ש ז"ע שהיה מקפיד על כך, וע"ע עוד בזה באשל אברהם בוטשאטש ובס' דברי תורה ח"ה סי' ט'). וכמו כן אסור להפסיד תפילה

בציבור עקב מעלת ותיקין, אלא אם כן נוהג בקביעות וזהיר תמיד להתפלל 'ותיקין' ואירע באקראי שאין לו מנין (וזה המכוון בדברי הביה"ל (ד"ה ומצוה) דהזהירים וכו', עיין בזה בשו"ת מנח"י ח"ג סי' ע"א, שו"ת באר משה ח"ח סי' נ"ז, שו"ת אור לציון ח"ב פ"ז אות ה', קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב שליט"א סי' ט"ו, שו"ת אז נדברו ח"ב סי' מ"ב וחי"ד סי' ל"ח, שו"ת צי"א חי"ד סי' ה' וחי"ח סי' י"ח, מועדים וזמנים ח"ד סי' שכ"א, תשובות והנהגות ח"ג סי' ל"ב ול"ג, ובס' הליכות שלמה פ"ה אות י"ז בשם הגרש"ז"א דה"ה מי שנוהג בקביעות להתפלל ותיקין בכל ערב ר"ח (או בשאר ימי רצון), יוכל לעשות זאת אפילו ביחידות כשאיירע ולא היה לו מנין").

מסקנה

נראה לדון כדברי המכריע – בשו"ת ציץ אליעזר:

- 1) מי שרגיל להתפלל כל יום ותיקין במנין והיום אין לו מנין – ודאי רשאי וחיוב להתפלל ביחידות.
- 2) מי שחשקה נפשו להתפלל כותיקין או מי שיכול לקיים מצוה נוספת לאחר הותיקין אף שאינו רגיל בתפילת ותיקין כל יום – רשאי להתפלל ביחידות.
- 3) מי שרגיל להתפלל במנין, ויכול להתפלל הן במנין והן ותיקין ראוי לו שיתפלל במנין אחרי הנץ ולא יתפלל ביחידות כותיקין.

חבל נחלתו

סימן ד

מדוע מברכים להניח תפילין

שאלה

מדוע מברכים להניח תפילין אם החיוב לברך אחר הנחה ולפני קשירה?¹

תשובה

א. משמעות השם 'הנחת תפילין' היא: פעולת הנחת התפילין על הזרוע והראש, וכן תיאור המצב הקבוע שהתפילין מונחות עליו. 'הנחת תפילין' אינה לשון תורה אלא לשון חכמים. ולכן יש שימוש כפול בלשון הפוסקים במונח 'הנחת תפילין'.

דוגמא פשוטה לכך בפסיקת הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ד ה"ז): "תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן ואפילו חולץ ולובש כמה פעמים ביום, וכל המצוות כולן מברך עליהם קודם לעשייתן, לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן, שקשירתן זו היא עשייתן".

בפעם הראשונה משתמש במונח למציאות התפילין עליו, ובפעם השנייה לפעולת הנחת הטוטפת על הקיבורת. מתוך המינוח הכפול נוצרה השאלה למה מכוונת לשון הברכה.

ב. נאמר במנחות (לה ע"ב): "אמר רב שמואל בר בידרי אמר רב ואמרי לה אמר ר' אחא אריכא אמר רב הונא, ואמרי לה אמר רב מנשיא אמר שמואל: תפילין מאימתי מברך עליהן? משעת הנחתן.

איני? והא אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן! אביי ורבא דאמרי תרוייהו: משעת הנחה ועד שעת קשירה".

פרש רש"י (מנחות לה ע"ב):

"מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן – משמע לאחר שהניחן".

"אביי ורבא דאמרי תרוייהו – מאי משעת הנחתן דקאמר משעת הנחה ועד שעת קשירה דכיון דעדיין לא קשרן עובר לעשייתן הוא".

היינו עצם הנחתן על הקיבורת קרויה הנחה, אבל הציווי הוא לברך לפני שקושר, מפני שהציווי בתורה הוא 'קשרתם', והקשירה היא היוצרת את קביעות ההנחה. ברש"י המונח 'הנחתן' מתייחס לפעולת הנחתן.

ורבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, הלכות תפילין ה ע"א) באר: "[מנחות לה ע"ב] כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, כלומר קודם לעשייתן מלשון ויעבור את הכושי ומשום הכי לא אמרינן קודם לעשייתן שאם כן הייתי אומר שיקדים הרבה הברכה לעשייה להכי נקט עובר כאיש הרץ לפני חברו וחבירו רודפו שמקדים ומזרז עצמו להשיגו. משעת הנחה עד שעת קשירה, הוי זמנה לברך עובר לעשייתה". ונראה שפירש כרש"י.

וכך כתב הר"ן (על הרי"ף, סוכה כ ע"ב): "והא אמרי בפ' הקומץ רבה [דף לה ב]

1. שאלת ר' שמואל רטבי הי"ו.

חבל נחלתו

בכס"מ שני הסברים לשאלה מדוע מברך לאחר הנחה וקודם קשירה. א) הקשירה היא העשייה ולא ההנחה על הקיבורת ולכן מברך לפני הקשירה. ב) יכול לברך אף קודם ההנחה ובלבד שיברך קודם הקשירה (ואולי כדעה האחרונה דעת רבינו ירוחם).

נראה ששני התירושים חולקים בשאלה האם העמדת התפילין על הקיבורת היא קיום מצות תפילין והקשירה היא רק לשם יצוב התפילין באותו מקום או שאין היא נחשבת מצות תפילין כלל. ונ"מ לגבי מי שהניח ולא קשר, לדעה הראשונה לא עשה כלום לדעה השניה קיים את המצוה אלא שלא כתקנה.

נלענ"ד ששני התירושים חלוקים בשאלה למה מכוונת לשון הברכה, לפי התירוץ הראשון ההנחה בברכה היא על המצב שהתפילין מונחות בקבע עליו ולכן העמדתם על הקיבורת אינה כלום. לפי התירוץ השני הברכה על הפעולה והיא מתחילה בהעמדתם על הקיבורת.

ומצאתי כדברי (בש"כ) **בבן איש חי** (שנה ראשונה פרשת וירא סעיף ט): "יברך 'להניח' בקמץ תחת הה"א, והוא מלשון להניח ברכה, דפירושו התפלה נחה ומונחת במקום הקשר שלא תנווד כה וכה, כמ"ש הרמ"ז ז"ל והביא דבריו במחבר"ר סי' כ"ה יע"ש. והברכה יברך אחר שהניח התש"י על הקיבורת, ואז תכף אחר הברכה יעשה הקשירה וההידוק, יען כי הקשירה היא התחלת המצוה, ולא יברך קודם ההנחה על הקיבורת".

ד. בדברי חמודות (הלכות קטנות, הל' תפילין סי' יג אות נב) הביא את דברי הב"י והוסיף: "ואף על גב דכתב עוד תירוץ אחר

תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה אלמא כ"ז שאין המצוה מזומנת לו לעשותה אינו מברך עליה".

ג. באר הכסף משנה (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ד ה"ז וכן בבית יוסף או"ח סי' כה, ח):

"ומ"ש לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה וכו'. בפרק הקומץ (מנחות ל"ה:) מאימתי מברך עליהם משעת הנחה עד שעת קשירה. ויש לדקדק בדברי רבינו היכי קאמר דמשום דכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן לפיכך צריך לברך אחר הנחה דאדרבא אם יברך קודם הנחה הוי טפי מברך קודם לעשייתן? וי"ל דבעינן שיברך קודם עשייתן בסמוך וכדמשמע לישנא דעובר וקשירתן זו היא עשייתן ואם יברך קודם הנחתן לא הוי עובר לעשייתן. ועי"ל שמ"ש לפיכך צריך לברך אקודם קשירתן קאי ולא אאחר הנחה ולא אתא לאשמועינן אלא דלא נימא הנחתן זו היא עשייתן וצריך לברך קודם הנחה דליתא אלא קשירתן זו היא עשייתן ולפיכך יכול לברך קודם קשירתן אף על פי שהוא אחר הנחתן. ומ"ש צריך לברך ה"ק קודם קשירתן הוא דצריך לברך כדי שלא יהא אחר עשייתן אבל אם רצה לברך קודם הנחתן הרשות בידו דהא דת"ר מאימתי מברך עליהם משעת הנחתן לאו למימרא דקודם לכן לא יברך אלא לומר שאף משעת הנחתן יברך דשפיר חשיב עובר לעשייתן, ואפשר שזה היה דעת רבינו ירוחם שכתב ומברך עליהם קודם הנחה דהיינו עובר לעשייתן, אבל מדברי הרא"ש והר"ן בפרק לולב הגזול נראה כמו שכתבת בתחלה דאיהו (=רבינו ירוחם) מברך קודם הנחה".

ולאותו תירוץ אם רצה לברך קודם הנחה מעת שהמצוה מזומנת לפניו לעשותה הרשות בידו. וכתב שאפשר שזה דעת רבינו ירוחם אלא דמדברי הרא"ש והר"ן בפרק לולב הגזול נראה כתירוץ הראשון דאינו יכול לברך קודם הנחה וכן ראוי לנהוג עכ"ל. וכן נראה ג"כ ממה שפירש נימוקי יוסף אמאי נקט שמואל עובר לעשייתן ולא קודם לעשייתן דלא תימא שיקדים הברכה הרבה לעשייתן כו' וכן הוא מוכרח ג"כ ממ"ש הטור א"ח ס"ס ר"ו אברכת המוגמר וכתבתי לשונו בפ' כיצד מברכין במעיו"ט ר"ס ל"ה, והוי יודע שאע"פ שהרמב"ם ז"ל לא פירש אלא ברכת תפילין של יד מאימתי היא כבר כתבתי לעיל לשון רבינו דכן נמי בשל ראש"י.

והסכים עימם גם בשו"ת באר שבע (סימן מה) העוסק מתי הזמן הראוי לתפילת הדרך: "...שהרי בלשון זה אמרו ג"כ גבי תפילין בפ' הקומץ וז"ל א"ר תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה כו'. וכתב הרמב"ם בפ"ד דהלכות תפילין וז"ל וכל המצות כולם מברך עליהם קודם לעשייתן לפיכך צריך לברך על התפילין של יד אחר הנחה על הקיבורת קודם קשירתן שקשירתן זו היא עשייתן עכ"ל. וכתב שם מהרי"ק ז"ל בכסף משנה שיש לדקדק בדברי הרמב"ם דאדרבה אם יברך קודם הנחה הוי מברך טפי קודם לעשייתן ותירץ דבעינן שיברך קודם עשייתן בסמוך וכדמשמע לישנא דעובר וקשירתן זו היא עשייתן ואם יברך קודם הנחתן לא הוי עובר לעשייתן משום דה"ל קודם דקודם כו'. וכתב שם דאע"ג שאפשר לפרש דמ"ש הרמב"ם לפיכך צריך לברך אקודם קשירתן קאי ולא אאחר הנחה אבל אם רצה לברך

קודם הנחה מעת שהמצוה מזומנת לפניו לעשותה הרשות בידו דהא דאמר ר"ה משעת הנחתה לאו למימרא דקודם לכן לא יברך אלא לומר שאף משעת הנחתם ואילך יברך דשפיר חשיב עובר לעשייתם אבל מדברי הרא"ש והר"ן בפרק לולב הגזול נראה כמ"ש בתחלה דאינו יכול לברך קודם הנחה וכ"כ בספר בית יוסף בטור א"ח סי' כ"ח ומסיק וכן ראוי לנהוג ע"ש. ומעתה יש לדון בנדון דידן ק"ו דמה גבי תפילין שהמצוה מזומנת לפניו לעשותה דהתפילין הם בידו ועם כל זאת הסכימו כל הפוסקים הנזכרים דאינו יכול לברך קודם הנחה מפני שמפרשים לשון הגמרא דקאמר משעת הנחתן היינו דוקא לאחר הנחה ואילך ולא קודם הנחה"...

ניתן ללמוד שעל אף שהניח על הקבורת עדיין לא קיים את המצוה עד שלא קשר את הרצועה ועל כן מברך על ההנחה רק אחרי כן.

וכן כתוב בתשובות הגאונים החדשות (עמנואל (אופק) סימן קצז): "אלא כך אמ' רב יהודה אמ' שמואל כל המצות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן אביי ורבא דאמרי תרויהו משעת הנחה ועד שעת קשירה. ועשייתה של תפילה של זרוע קשירה היא ושל ראש עד שמתקנה ומניחה במקומה כהילכתא כמו שאמרו חכמים (שם לז, א) בין עיניך זה (דקדק) [קדקד], וכיון שמברך משעת הנחתה עד שקושרה ושל ראש עד שמתקנה ומניחה במקומה כהילכתא עובר לעשייתן הוא".

ה. כתירוץ הראשון בכס"מ, פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' כה ס"ח): "כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן (פי' קודם, ויעבר את הכושי, (שמואל ב' יח, כג) פירושו רץ והקדים

חבל נחלתו

"(שם ס"ק ז) שהבדיקה צורך הביעור, כצ"ל:"
"(שם) כל שכן דנימא כאן שהנחה היא לצורך הקשירה. ולענ"ד לא קשה מידי, דהתם הבדיקה עצמה מצוה הוא ואף אם לא מצא חמץ בבדיקה לבערו אין ברכתו לבטלה, שדעתו עם הברכה לבער אם ימצא, וכמו שכתוב סוף סימן תל"ב, וא"כ שפיר צריך לברך קודם הבדיקה שהיא בעצמה מצוה, מה שאין כן כאן דאע"ג דהנחה צורך הקשירה מכל מקום הנחה בעצמה אינה מצוה, שאם הניח ולא קשר אינה כלום וברכתו לבטלה, א"כ צריך לברך על העשייה העיקרית דהיינו קודם הקשירה. ואפשר דהט"ז לטעמיה סוף סימן תל"ב [ס"ק ד] שכתב שם שהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי, ע"ש. ומכל מקום נראה דגם הוא מודה שאם לא מצא לבער כלל דלא הוי ברכה לבטלה, דהבדיקה בעצמה ודאי הוי מצוה, שתיקנו חז"ל שלא יעבור בבל יראה, או דילמא אתי למיכל מיניה, ולכך מברכין עלה קודם העשייה. ומה שכתב הט"ז לתרץ דגם התם ראוי לברך קודם הביעור כו' שמתוך עסקיו יעבור הזמן כו', צ"ע, דהא על כרחך יצטרך לבער קודם זמן האיסור, דמהאי טעמא פריך [פסחים ז, א] ונבטליה בשית שהוא זמן מסוים לביעור בזמן התלמוד, כמו שכתב הט"ז סימן תל"ד ס"ק ה', וא"כ הוא הדין לענין ברכה. ועיין בט"ז סימן תל"ב ס"ק ב' הביא בשם הרא"ש [פסחים פ"א סימן י], ומפרש דבריו דקשיא ליה שיברך בשעת הביעור, ומשני דגם שעת הביעור הוא דרבנן ממילא טוב לברך על ההתחלה, ע"ש. וכאן צ"ל כמו שכתבתי, דאע"ג דהנחה צורך המצוה מכל מקום אין בעצמה

לפניו לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה על הקיבורת, קודם קשירתם, שקשירתם זו היא עשייתן".

ורמ"א הגיה: "וכן בשל ראש, קודם שמהדקן בראשו (טור)".

בשינוי מה הבין זאת הט"ז (או"ח סי' כה ס"ק ז): "לפיכך צריך לברך כו'. פי' קודם הנחה פשיטא ו. שלא יברך דעכ"פ סמוך לעשייתו בע"י וזה הוי קודם דקודם ע"כ יברך אחר ההנח' וקודם עיקר העשיי' שהיא הקשירה דהיינו הידוק הרצועה המונחת על הזרוע כ"פ ב"י פי' א'. ועוד פי' שני דלא בא למעט רק שלא יעשה אחר ההידוק אלא קודם לו אבל אם בא להקדים גם קודם ההנחה שפיר דמי והסכים ב"י לפי' א'. וק"ל מ"ש מן ברכת על ביעור חמץ דמברכין קודם הבדיקה מטעם שהבדיק' צורך הביעור כמ"ש הטור ריש ה' פסח כ"ש דנימא כאן שהנח' היא לצורך הקשיר' שהיא העשיי' העיקר' וזה ראוי לפי' השני. וי"ל לפי' א' דגם בבדיקת חמץ ה' ראוי לברך קודם הביעור אלא שאין זמנו קבוע ביום שהאדם הולך בשוק ויש לחוש שמא מתוך עסקיו יעבור הזמן משא"כ בלילה שכל אדם מצוי בביתו אבל כאן ההידוק אחר ההנח' הוא בבירור תיכף ע"כ יעשה מן המובחר כנ"ל".

ונראה שסובר שעצם העמדת הטוטפת על הקיבורת היא חלק מן המצוה אלא שצריך שהברכה תהיה לפני עיקר המצוה. ונראה שהב"י ותוס' יו"ט וכן הבאר שבע לא הבינו כן, אלא לא קיים את המצוה כלל.

ומצאתי שכיוונתי לדברי היד אפרים (או"ח סי' כה ס"ח, ובש"כ) שכתב על דברי הט"ז:

שנבא אל מדרגת אוהבי ה' ועובדיו, עד שיסורו כל תכונת הנפש אל משמעתו, לשבר דלתות נחושה ולגדע בריחי ברזל שישים היצר בדרך לבו, להכריע בו קמיו שמצד חומריותו, ולדכא תחת רגליו כל כחות התאוה ואורחותיה המתפרצים בנפש, ולתכלית הגדול הזה תקנו קדמונינו להניח היד במזוזה בצאתם ובואם, כאמרם (בע"א י"א) חזי מזוזתא אפתחא אותיב ידי' עלה והתפלל ה' ישמור צאתי ובואי, (ומן החימה שבתשו' ר"ע איגר סי' כ"ח כ' שאין להנחת יד במזוזה מקור בש"ס) שבכל תנועותינו נהיה שמורים בל יתחמץ הלב בשאור חמדת העולם. לכן נוסח הברכה ג"כ לקבוע מזוזה, שהמכוון בו לעשות קביעות אל כל תנועותינו, והוא חיוב תמיד כפי המבואר. והכי איתא במכדושב"י פקודא למקבע ב"נ מזוזה לתרעי' דלא ינשי ב"נ דוכרנא דקב"ה לעלמין ודא איהו כגוונא דציצת כד"א וראיתם אותו וזכרתם את וגו'. כיון דחמא ב"נ האי דוכרנא אידכר בגרמ' למעבד פקודא דמארי'. ובתשו' ר"ע איגר סי' ט' כתב שההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה, אפשר דכשחוזר לביתו צריך לברך על המצוה, כי עכשיו יתחדש עליו החיוב, כביצא מסוכה, וכפושט טליתו".

מבואר בדבריו שמחלק בין פעולת הנחת התפילין לבין המצב הקבוע שהתפילין מונחות עליו.

ט. בספר דף על הדף (מנחות לה ע"ב) הביא:

"הגאון רצ"פ פרנק זצ"ל בספרו הדרת קודש על תפילין (סי' כ"ז) כתב: נשאלתי

קיום המצוה. מה שאין כן שם שבהתחלה עצמה דהיינו הבדיקה מקיים מצוה דרבנן, כן נראה לענ"ד".

ז. המגן אברהם (או"ח סי' כה ס"ק יב) באר: "עובר. פירוש סמוך לעשייתן לפיכך מברך אחר הנחתם דקודם לכן אין ראוי לברך כמ"ש סי' קס"ז ס"ג ותרנ"א ס"ה".

והסביר במחצית השקל (ס"ק יב): "עובר כו'. כמו שכתוב סימן קס"ז. לענין ברכת המוציא. אף על גב דבעינן לברך עובר לעשייתן, מכל מקום לא יברך עובר דעובר, לכן אין לברך המוציא עד שיתפוס הלחם קודם שיחתוך הלחם. ותרנ"א. דמהאי טעמא לא יברך על הלולב עד שיתפוס הלולב, וע"ש".

ומשמע שלדעתו אין בהעמדה על הקיבורת מצוה.

ולכן ראוי לברך אחר העמדת הטוטפת על הקיבורת וקודם קשירתה.

ח. מצאתי בפירוש הכתב והקבלה (דברים ו, ח):

"ולפי"ז מצות קביעת מזוזה דומה בענינה אל מצות הנחת תפילין, כמו שבתפילין לא תקנו הברכה לקשור תפילין כמ"ש בתורה וקשרתם, כי אז היה המכוון דברגע קשירת התפילין י"ח, אבל תקנו להניח תפילין, להורות על חיוב הנחתן כל היום, בל נסיח דעת מן הפנות הנכבדות המכוון אלינו בפרשיותיהם, ככה אין קיום המצוה נגמרת ברגע קביעת הפרשיות במזוזת הפתח, כי אמנם חיובה עלינו תמידית, שבכל ביאה ויציאה נצייר בלבבינו הציור הנכבד והקדוש, להיות כל עמלינו לעלות מיום אל יום עד

2. הובא אף בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' כג).

חבל נחלתו

ולקשרם שנית משום דנעשה בלילה, אלא מוכח דעיקר מצות הנחת תפילין שיהיו התפילין קשורים ומונחים על ידו וראשו, ולא מעשה הקשירה וההידוק עכ"ד.

ויש להעיר כי לגבי מטבע לשון הברכה אנכה"ג לא נצמדו בלשון הברכות ללשון תורה אלא דוקא ללשון חכמים. וכשם שהנחה לא נמצאת בתורה גם קביעת מזוזה לא נזכרה, וכן נטילת לולב, ואעפ"כ תוקנו בברכות. ולכן קשה להוכיח מלשון הברכה שאינה כלשון תורה על המצוה מן התורה.

י. כן כתבו האחרונים בטעם לשון הברכה.

כתב הב"ח (או"ח סי' כה, ה): "וא"ת מפני מה תקנו ברכת להניח ולא לקשור תפילין כדכתיב וקשרתם וכמו שתקנו (סוכה מו א, תוספתא ברכות פ"ו הי"ד) לישב בסוכה משום דכתיב (ויקרא כג מב) בסוכות תשבּו ועל נטילת לולב מדכתיב (שם כג מ) ולקחתם לכם ולהתעטף (תוספתא שם ה"ט) מדכתיב (דברים כב יב) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה הכי נמי בתפילין וי"ל דעיקר מצות תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום ואם היה מברך לקשור הוה משמע דבמה שקושר תפילין על ידו ועל ראשו רגע אחת ואח"כ מסירן יוצא ידי חובתו לכך תקנו להניח דמשמע שיהיו מונחים עליו שעה אחת על כל פנים".

וכן כתב במגן גיבורים (אלף המגן סימן כה ס"ק יד - טו): "להניח. הב"ח הקשה אמאי לא יברך לקשור כדכתיב וקשרתם, ועיין בשו"ת מהרי"ט סי' ז' בשניות שהקשה השואל שם ג"כ קושי' זו ונדחקו בזה ובחנם טרחו בזה כי כפי הנראה

מאיזה תלמיד חכם שהניח תפילין, ואח"כ הרגיש שבית יד חלוקו נתחב ומפסיק בין תפילין של יד לבשרו, האם הוא מחויב לחלצם ולחזור ולקשרם מחדש משום תעשה ולא מן העשוי, ולכן יש להסתפק דאת"ל שהוא מחוייב לעשות קשירה חדשה, אם צריך לחלוץ גם של ראש קודם מפני שהדין הוא שבבין עיניך יהא שתים".

"הנה לפי דעת הרשב"א (שהובא בבית יוסף אור"ח סימן כ"ז) דאין דין חציצה בתפילין של יד, ורק משום לך לאות ולא לאחרים אסור להניחו על בגד, הרי אין כאן פסול של תעשה ולא מן העשוי, דכאן לא כתיב שתהא הקשירה על היד, אלא והיה לאות על ידך, א"כ כשמסיר החציצה הם מונחים על ידו וכשר".

"אלא לשיטת הרא"ש שאוסר להניח תפילין של יד על הבגד משום חציצה היה מקום לדון בזה דכיון שעל ידך משמעותו שלא תהא חציצה, א"כ מאי דאמרה תורה וקשרתם, היינו דהקשירה תהא על היד, ואם היתה חציצה אין זה קשירה על היד". "אלא דיש לדון אם הקשירה היא מגוף המצוה או שעצם המצוה היא רק מה שמונה על היד והקשירה אינה אלא הכשר למצוות הנחה, וכן נראה מלשון הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, ואינו מברך לקשור תפילין, חזינן דהקשירה הויה רק הכשר, א"כ כשר כשמסיר את החציצה אח"כ".

"ומביא ראיה מהא דאיתא בגמ' כאן: היה רוצה לצאת בדרך בעוד לילה מניחן וכשיגיע זמנו ממשמש בהם ומברך, ובבית יוסף (או"ח סימן ל') כתב, שלדעת כמה ראשונים הברייתא הזו כמ"ד לילה לאו זמן תפילין, ולמה לא נזכר שצריך לחלצם

שאלה (שאילתא ע"ג אות ב') שמאריך ג"כ להוכיח כן. ומביא שם דברי הגר"א ליו"ד סי' שכ"ח הנ"ל (אות ו) וסותר דבריו וראיתו ומסיק ג"כ דבברכות הולכין אחר לשון בני אדם ע"ש".

וכ"כ בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ג סי' ז): "ומה ששאל למה אין מברכין בשעת קשירת התפילין אקבו"צ "לקשור תפילין" תחת "להניח תפילין". שאלת קדמונים היא ויפה כוון לדייק. והתשובה הברורה על שאלה זו היא: דהלא עיקר מצות תפילין שיהי' מונחין על האדם כל היום ואנן לפי שאי אפשר לן להיות נזהרין בכל דיני נקיות וזהירות כאלישע בעל כנפים אין אנו מניחים אלא בשעת התפלה (וזה מפורש בב"י באריכות רב בס' כ"ה) וכדי שלא יטעו שעיקר המצוה אינו אלא לקשור התפילין ותו לא מברכין "להניח", לדעת דעיקר המצוה שיהיו מונחין עלינו כל היום (ראה בב"ח סי' כ"ה) והוא הנכון".

וכן כתב בשו"ת מנחת שלמה (תניינא נב - ג) סימן א): "ואליבא דר"ת דלשון וקשרתם קאי אהידוק בהנחה, י"ל בישוב קושית המהרי"ט מ"ט מברכים להניח תפילין ולא לקשור תפילין, דאדרבה כיון דלא קי"ל כרבנו אליהו דבעי לקשור קשר של תפילין בכל יום, מה"ט גופא תקנו את הברכה בנוסח זה כדי שלא נטעה לחשוב שצריך לקשור בכל יום. אמנם נראה דאף לרבנו אליהו שצריך לעשות קשר בכל יום, מ"מ כיון שאפי' אם היו מקושרים מאתמול יצא שפיר מצות תפילין ואין הקשירה בזמן המצוה כלל לעיכובא, לכן מברך שפיר להניח תפילין ולא לקשור תפילין". ועי' שו"ת להורות נתן (חס"ו סי' א) שאף הוא תרץ כן.

הרשב"א בח"א סי' קנ"ז נרגש מזה וכו' שאין אנו מקפידין על הלשון רק על שמירת הענין ולכך אומרין על נטילת לולב ולא על לקיחת לולב דכתיב ולקחתם וכו' דכל הברכות נאמרין בכל לשון ע"ש דמ"ש וכן בתפילין רמז לזה דמברכין להניח ולא לקשור".

וכן כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קכד):

"יד) ברם ראיתי בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קנ"ז) שנשאל, מפני מה אנו אומרים על נטילת לולב ואין אנו אומרים על לקיחת לולב כלשון הכתוב ולקחתם לכם. והשיב, זו אינה שאלה שאין אנו מקפידים בלשון כל שאנו שומרים הענין, שאם כן, שאל למה אנו אומרים על נטילת לולב ואין אנו אומרים על נטילת כפות תמרים כלשון הכתוב. וכן בתפילין ובתקיעת שופר ובכל המצות אין ההקפדה רק על שמירת הענין לא בלשון, וכן ברכות המצות והנהנין נאמרות בכל לשון עכ"ל. - לדבריו מובן היטב, שאם שינה מלשון הכתוב ללשון בני אדם יוצא בדיעבד כלעיל (אות ג' ו). - ועיי' ב"ח (או"ח סי' כ"ה ד"ה ויניח) תי' נכון על שמברכין להניח תפילין ולא לקשור תפילין כדכתיב וקשרתם ע"ש, ואינו מזכיר שכבר עמד ע"ז הרשב"א בתשו' כהנ"ל".

"טו) [אחר זמן רב ראיתי בספ' העמק שאלה (שאילתא ח' אות י) שכ' דברור דבתפלה וברכות הולכין אחר לשון בני אדם, ועיקר ראיתו מהא דקיי"ל בשו"ע או"ח סי' תפ"ז שאם סיים בתפלת המועד מקדש השבת לא יצא, אף דבלישנא דקרא גם יום טוב איקרי שבת, אעפ"כ לפי שבלשון בני אדם אין קורין ליו"ט שבת לא יצא, ע"ש באורך. ועיי' עוד בהעמק

חבל נחלתו

לאות וגו' ולא מידכר הקשירה. ועוד דלא גרע מהניח תפילין בשעה שאינו מצווה דדי במשמוש, וז"פ. ועפי"ז דעת לנבון נקל על מה שתקנו לברך "להניח" תפילין ולא "לקשור", כדי להראות כי עיקר המצוה ההנחה ולא הקשירה, ונפ"מ בנידון דידן דמ"מ בהנחה מחוייב".

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ח) השיב לגבי מי שאינו יכול לקשור תפיליו בעצמו:

"ע"כ נראה לענ"ד דלכתחילה יקשור רק מצווה במצות תפילין לא קטן ואשה, ובאם אי אפשר בזה פשיטא דמ"מ יקשור מי שהוא אפילו אשה דחסר רק מצות קשירה לא גוף הנחת תפילין דבקרא אחר כ' והיו

סימן ה

הפסקה בין ישתבח לברכו שלפני ברכות קריאת

שמע

שאלה

אסור לאשתעוויי בין ישתבח לפריסת שמע. ומיחייבין לאיזדהורי למפרס את שמע בעונתה, כדתנן מאימתי קורין את שמע בשחרין, משיכיר בין תכלת ללבן, בין תכלת שבה ללבן שבה".

נראה שאסור שיחה (=אשתעוויי) אבל לא עצם ההפסק אסור.

ב. וכך כתוב בהגהות מיימוניות (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ז הי"ב אות ע): "וברוך שאמר וישתבח הוי כמו ברכה הסמוכה לחבירתה ובדברי גאון כתוב אסור לאשתעוויי בין ברוך שאמר עד שחותם בישתבח מספר אבי"ה. וגרסי' בירושלמי¹ המספר בין ישתבח ליוצר אור עבירה היא

אדם נוהג להתפלל פסוקי דזמרה עד ישתבח (כולל ישתבח), ואחר כך ללמוד (כיון שרק כך הוא מספיק את כל פסוקי דזמרה). ומצטרף לתפילת הציבור בברכו וברכות קריאת שמע. האם נוהג כראוי? האם מותר לו לומר דברי מצוה בין ישתבח שלו לברכו? האם מותר לו לדבר דברי חולין ביניהם?

תשובה

א. כתב בסדר רב עמרם גאון (הרפנס), קריאת שמע וברכותיה): "ולאלתר מיבעי ליה לאיניש לאתחולי בפריסת שמע ביוצר אור.

1. הירושלמי המובא אינו נמצא לפנינו. וכך כתב המהר"ץ חיות (מגילה יב ע"ב): "רש"י ד"ה מלמד. ויליף בירושלמי כתיב הכא נגזר וכתוב וישב בית החפשית כי נגזר מבית ה'. נ"ב עי' בתוס' ולא מצאתי שום רמז בירושלמי וגם במדרש ובילקוט לזה וגם בתרגום לא מצאתי רמז לזה ובע"י מוסיף עוד בתוס' בשם הירושלמי גז"ש ודרש להך דבא גבריא ועשה לה זנב ע"ש וגם זה לא נמצא כי בכל הירושלמי מגילה לא נמצא דרשות על מגילת אסתר. ובמאמר לקיים דברי אגרת אראה עוד הרבה מאמרים מהירושלמי שהיו נוכח עיני הראשונים ונאבד מאתנו ולדוגמא אציג איזה מהם (שבת ל ע"א) אמונת זו סדר זרעים כ' התוס' בשם הירושלמי שמאמין בחיי העולמים

ממערכי המלחמה מיהו לא עדיף מק"ש וברכותיה, הלכך בין המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. טור".

"לשון ריא"ז: ואומר רבינו יצחק לפיכך אין ראוי לו לאדם לדבר דברים בטלים משעה שמתחיל ברוך שאמר עד שמסיים תפלת י"ח ואינו אומר דברי בקשה אחר אמת ויציב אבל אם בא לומר אחר תפלתו אפילו כסדר וידוי של יום הכפורים אומר..."

ג. כתב הרא"ש (ברכות פ"ה ס' ה): "גרסי' בפרק כל כתבי הקודש (דף קיח) אמר רבי יוסי יהא חלקי עם גומרי הלל בכל יום איני והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף כי אמרינן בפסוקי דזמרה ומאי ניהו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה ותקינו רבנן למימר ברכה מקמייהו וברכה מבתרייהו ומאי ניהו ברוך שאמר וישתבח הלכך מיבעי ליה לאינש דלא לאישתעוויי מכי מתחיל ברוך שאמר עד דמסיים ליה שמונה עשרה".

וכתב בדברי חמודות (ברכות פ"ה ס' ה אות יט): "...וכתב הב"י שנראה מדברי הכלבו ס' ד' שאע"פ שלעניני מצוה יכול להפסיק

בידו וחוזר עליה ממערכי המלחמה², ולכך נהגו לומר ישתבח מעומד כמו יוצר שהרי אסור להפסיק בנתיים, אך נהגו להפסיק. וכן רש"י אסר להפסיק, וכן באלפס כתב הלכתא דלא מיבעי' ליה לאשתעוויי מכי מתחיל בברוך שאמר עד מסיים ליה י"ח ע"כ".

נראה שהגאון בדברי הגה"מ הוא רב עמרם גאון המובא לעיל.

וכתב הפרישה (או"ח סי' נד, ד) על דברי הטור שהביא את הגאון: "ולאלתר מיבעי ליה כו'. שאינו דין לדבר בין סידור השבח והתפלה".

וכן הרב חיד"א בס' קשר גודל (סימן ז אות מח): "המספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא".

ונראה שלשון 'המספר' הכוונה היא בדברי חולין ולא בדברי תורה ומצוה. כאמור בברכות (יט ע"א): "המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים". ופרש רש"י (ברכות יט ע"א): "המספר אחר המת – בגנותו של מת אחר מיתתו".

כתב בשלטי הגבורים (ברכות כג ע"א אות ד): "וכן יש בירושלמי הסח בין ישתבח ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזרין אותו

וזורע. בטור או"ח סי' מ"ו ברכה אתה הוא עד שלא נברא ברוך המקדש שמו ברבים נתקנה ע"פ הירושלמי ולא נמצא אצלנו. ובטור וב"י או"ח סי' נ"ד בשם הירושלמי המספר בין ישתבח ליוצר עבירה בידו וחוזר מעורכי המלחמה לא נמצא אצלנו בירושלמי. רמ"א או"ח סי' תקפ"ג הביא בשם הירושלמי האי מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה לא נמצא אצלנו. בפר"ח או"ח סי' קנ"ח בשם הירושלמי כל מי דאית ליה נדה אסור למיסק לדוכן ובראב"ד בסוף פי' לתמיד הביא ברייתא בזה. ולא נמצא אצלנו. ועי' בס' בית אהרן (לרב אהרן מגיד. כללי הש"ס, ברא כרעא דאבוה, אות כז עמ' תקפח).

2. העיר במגן גיבורים (אלף המגן) או"ח סי' נד ס"ק ב): "מעורכי המלחמה, כן מבואר בירושלמי ואף דקי"ל כר"ע דאמר הירא ורך הלבב כמשמעו דלא כריה"ג דקאי על עבירות שבידו כמ"ש הרמב"ם פ"ו ממלכים אפ"ה לא בא המחבר רק לומר דזה הוה עבירה שאם היו חוזרין מחמת עבירה היו חוזרין אף בשביל זה, ולפי מה שפירש המ"מ [לא ברור לי למי כוונתו – י"א] בלא"ה א"ש ודוק".

חבל נחלתו

באר הטור (או"ח סי' נא): "ואחר ישתבח יש לו לענות אמן על ברכת עצמו כיון שהוא סיום ברכה לסוף פסוקי דזמרה".
"לכן צריך ליזהר שלא להפסיק ביניהם בדיבור וכ"כ רב אלפס והוסף לומר שלא לדבר בין ישתבח ליוצר אור וז"ל: מיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל ב"ש עד דמסיים י"ח וכן יש בירושלמי השח בין ישתבח ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזרין עליה ממערכי המלחמה, ומיהו לא עדיף מק"ש וברכותיה הלכך בין המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם ובאמצע המזמור שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד".

עוד כתב הטור (או"ח סי' נד): "וכתב רב עמרם ולאחר מיבעי ליה לאיניש לאתחולי בפריסת שמע ויוצר אור ואסור לאשתעוויי בין ישתבח לפריסת שמע. וה"מ במידי דלאו צרכי צבור הוא אבל במידי דצרכי צבור או לצורך מי שבא להתפרנס מן הצדקה ובעי למפסק ליה שפיר דמי".

באר הבית יוסף (או"ח סי' נה, ג): "וכתב רב עמרם ולאחר מיבעי ליה לאיניש לאתחולי בפריסת שמע ויוצר אור ואסור לאשתעוויי וכו'. כן כתבו ג"כ הרי"ף והרא"ש בפרק אין עומדין (שם) דמיבעי ליה לאיניש דלא לאשתעוויי מכי מתחיל ברוך שאמר עד דמסיים שמונה עשרה וכתב הכלבו (סי' ד) הטעם לפי שברוך שאמר נתקן עם התפלה להסדיר שבחו של הקדוש ברוך הוא ואח"כ יתפלל וכיון שכן הוא אינו דין לדבר בין סידור השבח והתפלה אמנם

בין ישתבח ליוצר כדלקמן בין ב"ש לישתבח לא יפסיק וכתב עוד הב"י בר"ס נ"ג שאין לברך על עטיפת ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח אלא בין ישתבח ליוצר ועיין בסעיף דלקמן גם עיין בדברי רבינו בפרק ב' סעיף י'...".

והוסף באות כ: "עד דמסיים ליה י"ח. ואפי' בין ישתבח ליוצר אור לא יפסיק כמ"ש במי"ט בשם הירושלמי. ומיהו כתב הטור בס' נ"ד בשם רב עמרם דה"מ במידי דלאו צרכי צבור הוא אבל במידי דצרכי צבור או לצורך מי שבא להתפרנס מן הצדקה ובעי למפסק ליה שפיר דמי. וכתב רמ"א בשם הכלבו שמזה נתפשט מה שנהגו בהרבה מקומות לברך חולה או לקבול³ בבהכ"נ שיעשו לו דין בין ישתבח ליוצר אור דכל זה מקרי לצורך מצוה...".

וכן באר בתוספות הרא"ש (מגילה כג ע"א): "ומטעם זה אסור לדבר בין ויושע לישתבח, ולכך תיקנו לומר ישתבח בעמידה שלא להפסיק בין ישתבח ליוצר אור, כדקאמרינן ר' יוסי אשכחיה לאליהו דהוה דרי כמה גמלים טעונים שקים מלאים רוגז, ואמר ליה למי הני, ואמר ליה למפסיק בין ישתבח ליוצר אור".

ועי' מטה משה (עמוד העבודה דיני שליח ציבור סימן סד).

ד. כתב רבינו יונה (ברכות כג ע"א): "וכיון שתקנו ברכה עליהם אין לו לשוח בהם ובמדרש אומר שאפילו בין ברכת ישתבח ליוצר אור אין לו להפסיק כלל וכן כתב הרב אלפסי ז"ל".

3. עי' בספרי ח"ב סי' סד – מהי קבילה.

שבא להתפרנס מן הצדקה, מותר להפסיק".
 ורמ"א הגיה: "ומזה נתפשט מה שנהגו
 בהרבה מקומות לברך חולה או לקבול
 בבהכ"נ שיעשה לו דין, בין ישתבח ליוצר,
 דכל זה מיקרי לצורך מצוה ולאחר כך
 כשחוזרין להתפלל יאמר הש"צ מקצת
 פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם, כי
 לעולם אין אומרים קדיש בלא תהלה
 שלפניו. ולכן מתחילין ערבית בלא קדיש
 (כל בו). וכן מי שלא היה לו ציצית או
 תפילין והביאו לו בין ישתבח לקדיש, יכול
 להניחם ולברך עליהם, אבל בין קדיש
 לברכו לא יפסיק בשום דבר (א"ז פ' תפלה
 השחר), וכ"ש שלא יפסיק לאחר שאמר
 הש"ץ ברכו קודם שמתחילין ברכת יוצר
 (ב"י סוף סי' נ"ז בשם המנהיג וע"ל סוף סי' נ"ז).
 באר הלבוש (או"ח סי' נד ס"א):

"ואח"כ יתחיל מיד פריסת שמע ויוצר אור,
 ואין להפסיק ביניהם, מפני שברוך שאמר
 ופסוקי דזמרה וישתבח כולם נתקנו קודם
 התפלה, מפני שחייב אדם לסדר השבח
 תחלה ואח"כ יתפלל, ואסמכוה [עי' ברכות
 לב ע"א] אקראי, אבל עיקר הטעם הוא
 מפני שכן הוא תכסיס המלוכה, ומלכותא
 דרקיעא כעין מלכותא דארעא: וגם יש בו
 סוד להבריח כל המחנות הפוגעות בתפלות
 לעצור אותם, ושלכך נקראו זמירות כמו
 שכתבתי למעלה בסימן א' סעיף ט'. לפיכך
 אין לדבר כלל בין סידור השבחות והזמירות
 והתפלה, ואם מדבר עבירה היא בידו וחוזר
 עליה (אליה רבה סימן נד ס"ק ב: מעורכי
 המלחמה וכו'. פירש מטה משה [סי' נג] דר"ל
 אותם גדודים שמערכין המלחמה שלא יקובל
 תפלתו, ונתפזרו ע"י פסוקי דזמרה, וע"י ששה
 חוזרים לעכב תפלתו) ממערכי המלחמה
 [סוטה מד ע"ב], שהרי לא חס על כבוד

בעניני מצות כגון לפסוק צדקה לעניים או
 לדבר צדקה אחרת מותר לספר אחר
 ישתבח, ורבינו ירוחם (נתיב ג ח"א כג.) כתב
 שיש מי שסובר שבין ישתבח ליוצר יכול
 לדבר ודברי הרי"ף והרא"ש עיקר וכן כתבו
 הגהות מיימוניות בפ"ז מהלכות תפלה (אות
 ע) גרסינן בירושלמי המספר בין ישתבח
 ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזר עליה
 ממערכי המלחמה".

וכך הוסיף בדרכי משה (הקצר, או"ח סי'
 נד, א): "ונהגו האידינא שמברכין חולה בין
 ישתבח ליוצר גם לפעמים שאחד צועק
 לעשות דין אז מפסיקין בין ישתבח ליוצר
 ונראה שטעם הדבר שנהגו כן שס"ל שזה
 הוי כצורך מצוה שמפסיקין..."

ה. הסביר הב"ח (או"ח סי' נד, ד): "כתב
 רב עמרם ולאיתר מיבעי ליה לאינש
 לאתחולי וכו'. כלומר מצוה מן המובחר
 היא שלא להפסיק ביניהם אפילו בשתיקה
 אבל אין איסור אלא א"כ מפסיק ביניהם
 בדבור וזה שכתב ואסור לאשתעווי וכו'
 שזה אסור הוא והא דאין להפסיק אפילו
 בשתיקה הטעם הוא כיון דפסוקי דזמרה
 אלו נתקנו עכשיו משום הך דרבי שמלאי
 לעולם יסדר אדם שבחיו יתעלה ואח"כ
 יתפלל (ברכות לב א) כדלעיל בסימן נ"א א"כ
 ראוי הוא דלאחר סיפור שבחיו יתפלל מיד
 ולא יפסיק כלל אפילו בשתיקה".

היינו שתי מדרגות בהפסקה שאינה
 ראויה בין ישתבח ליוצר. הפסקה ביניהם
 בשתיקה — אינה מצוה מן המובחר.
 הפסקה בדיבור היא עבירה בידו.

ו. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' נד ס"א):
 "המספר בין ישתבח ליוצר, עבירה היא
 בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. ויש מי
 שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה למי

חבל נחלתו

לומר מזמורים ופסוקים בין ישתבח ליוצר. באר בשו"ת מהרש"ל (סימן סד): "והפסוקים שאומרים דהיינו כשהש"ץ אומר יתגדל אז אומרים ועתה יגדל נא כו' וזכור רחמיך כו' וליתברך אומרים יתברך כו' אומ' אני אילו הפסוקים אפילו בתפילת יוצר ואין אני חושש להפסיק בין ישתבח ליוצר אור דלא אסרו להפסיק אלא מילת' דברי הבאי ובטלה אבל שבח מעין המאורע פשיטא דשרי".

והמגן אברהם (או"ח סי' נד ס"ק ב) העיר: "המספר וכו'. ובכתבים כתב לומר בעשרת ימי התשובה מזמור ממעמקים קראתיך ה' בין ישתבח ליוצר וצ"ע". היינו, איך אומרים בעשי"ת שיר המעלות בין ישתבח ליוצר ונשאר בצ"ע.

הדגול מרבבה (או"ח סי' נד ס"ג) הוסיף על המג"א: "מג"א ס"ק ב) ממעמקים קראתיך ה' בין ישתבח ליוצר וצ"ע. ועיין בעטרת זקנים סימן נ"ו ס"ק ב' מה שכתב בשם רש"ל [שו"ת סימן סד]⁴, ועיין שם במג"א ס"ק ז'⁵. ועיין ברמב"ם פרק ז'

קונו ולא קבל עליו עול מלכותו כראוי, וכל שכן לפי הסוד שבו שהוא יתברך הבריה בזכותו כל הכתות הרעות, וזה הוא מתאחר לבא לפניו בהכנעת תפלותיו וקבלת עול מלכותו כידוע לידועים חן: מיהו היינו דוקא במידי דלאו מצוה הוא ולא צרכי ציבור הוא, אבל במידי דצרכי צבור או לצורך מצוה, כגון מי שבא להתפרנס מן הצדקה ובעו למפסק ליה שפיר דמי: וכן נהגו בהרבה מקומות לברך חולה, או לקבול בבית הכנסת בין ישתבח ליוצר אור שיעשו לו דין, שכל זה מקרי לצורך מצוה, ואח"כ כשחוזרין להתפלל חוזר השליח צבור קודם הקדיש ואומר קצת פסוקי דזמרה ויאמר עליהם קדיש, כי לעולם אין אומרים קדיש בלא פסוקים של שבח ותהלה לפניו כמו שיתבאר לפנינו בעזה"י..."

מתבאר מדברי הלבוש שהאיסור נובע מכך שכן ראוי מצד סדרי שבח, ועוד שמאבד את ההכנה לה זכה בפסוקי דזמרה, אולם מותר להפסיק בדברי מצוה. ז. אולם האחרונים העירו על המנהג

4. בעטרת זקנים (סי' נו ס"ק ב) כתב: "וכשמתחיל יתגדל יש לומר (לכתחלה) ועתה יגדל נא. ויש אומרים ג"כ בראשית ברא [בראשית א, א] וגו', וידבר אלדים את כל הדברים האלה לאמר [שמות כ, א], כח ומעשיו הגיד לעמו [תהילים קיא, ו] וגו', ה' בחכמה יסד (ה)ארץ [משלי ג, יט] וגו'. וכל אחד מאלו, כ"ח אותיות. ובין כולם נ"א תיבות עם ואתה יגדל נא כו' אמן יהא כו', אך בפסוק כ"ח (ו)מעשיו ובפסוק ה' בחכמה בכל א' יותר שאינו מן המנין. ויכול לומר אלו הפסוקים אפילו בתפלת יוצר, ואין לחוש משום הפסק שבין ישתבח ליוצר אור, משום שלא אסרו להפסיק אלא במילי דבטלה, אבל דברי השבח מעין המאורע פשיטא דשרי. אבל בתפלת ערבית דבעינן סמיכה גאולה לתפלה לא יאמר כלום (מהרש"ל שו"ת סימן ס"ד). ויש מקילין בתפלת ערבית שהוא רשות (רשב"א ברכות ד, ב ד"ה משמע)".

5. כתב המגן אברהם (סי' נו ס"ק ז): "ועתה יגדל. והאר"י לא היה רוצה שיאמרו וכמעט היה מגמגם ואומר שאינו מדברי התיקונים (הכונות) ולכן אין לאומרו בין ישתבח ליוצר או בין גאולה לתפלה ובכל מקום שאסור להפסיק [של"ה וב"ח סי' רל"ו בשם רש"ל] ובתשובה כתב רש"ל שאומרים אותו בין ישתבח ליוצר".

שכולם מסדר התפלה הם וכענין אחד הם והפוסקים הביאו מירושלמי דהמספר בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו וחוזר על עבירה זו ממערכי המלחמה כדי שלא תקטרג עליו. ואין זה ענין למה שיש נוהגים לומר בעשרת ימי תשובה שיר המעלות ממעמקים אחר ישתבח דזה נחשב כמסדר התפלה כמו דלהרמב"ם אומרים אז ישיר אחר ישתבח כמ"ש בסי' נ"ב והפסק לא מקרי רק דברי חול [והמג"א סק"ב נשאר בצ"ע ולא ידעתי למה].

סעיף ג

"ומ"מ כיון דשני ענינים הם לא דמו לגמרי להפסק באמצע פסוקי דזמרה וזהו שכתבו רבותינו בעלי הש"ע בסעי' ג' וז"ל: ויש מי שאומר שלצרכי צבור או לפסוק צדקה למי שבא להתפרנס מן הצדקה מותר להפסיק ומזה נתפשט מה שנהגו בהרבה מקומות לברך חולה או לקבול בבהכ"נ שיעשו לו דין בין ישתבח ליוצר דכל זה מקרי לצורך מצוה ולאח"כ כשחוזרין להתפלל יאמר הש"ץ מקצת פסוקי דזמרה ויאמר קדיש עליהם דלעולם אין קדיש בלא תהלה שלפניו ולכן מתחילין ערבית בלא קדיש וכן מי שלא היה לו ציצית או תפילין והביאו לו בין ישתבח לקדיש יכול להניחם ולברך עליהם. אבל בין קדיש לברכו לא יפסיק בשום דבר וכ"ש שלא יפסיק לאחר שאמר הש"ץ ברכו קודם שמתחילין ברכת

מהלכות תפלה [הלכה יג] שיש נוהגין לקרות שירת הים ושירת האזינו בין ישתבח ליוצר".

עולה שאע"פ שסברו שראוי שלא להפסיק בדיבור, אבל בשבחים או פסוקים או אף מזמורים שלמים ושירות מן תורה לא חששו להפסיק.

וכן בביאור הגר"א על כך שנהגו להפסיק לצרכי מצוה כתב: "ויש כו'. שאין זה עבירה וכמ"ש הרשב"א על ההיא דספ"ג דמנחות תנא סח כו' שלא אמרו עבירה כו' אלא במפסיק בדבר הרשות כו' וכ"כ הרא"ש שם שאין חוזר עליה כו' ואף על גב שכתב שם דמ"מ איסורא מיהא איכא וכ"פ הטור וש"ע בסי' כ"ה הא כתב שם משום שגורם לברך ברכה שאינה צריכה משא"כ כאן ועב"י שם ומ"א שם ס"ק י"ז".

היינו, אין חומרת שח בין ישתבח ליוצר כחומרת שח בין תפילה של יד לתפילה של ראש שגורם לחזור על ברכה, ואם הפסיק לדברי הרשות חוזר מעורכי מלחמה, אבל שח בין ישתבח ליוצר אינו חוזר מעורכי מלחמה, ולכן מותר להפסיק בדברי מצוה.

ח. סיכם בערוך השולחן (או"ח סי' נד) את הענין כך:

סעיף ב

"אף ע"ג דפסוקי דזמרה ויוצר אור הם שני ענינים ואומרים קדיש ביניהם מ"מ אסור להפסיק בדיבור בין ישתבח ליוצר מפני

6. הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ז הי"ג) כתב: "יש מקומות שנהגו בהן לקרות בכל יום אחר שמברכין ישתבח שירת הים ואחר כך מברכין על שמע, ויש מקומות שקורין שירת האזינו, ויש יחידים שקורין שתי השירות הכל לפי המנהג".

חבל נחלתו

יוצר עכ"ל".

סעיף ד

שמענו מעולם לעשות הפסק בין ישתבח לקדיש, וכל עיכובי התפלה אצלנו או איזה עשיית צדקה הוי קודם קריאת התורה. וזה שכתבו דכשהביאו לו הטלית והתפילין יניחם בין ישתבח לקדיש כבר בארנו בסי' נ"ג סעיף ב' דזהו ליחיד אבל הש"ץ יניח קודם ישתבח ע"ש".

מסקנה

נראה שמותר לאדם לעשות כסדר בשאלה: היינו לומר כל פסוקי דזמרה ביחיד מברוך שאמר עד אחר ישתבח, ואח"כ ללמוד את שיעורו ואח"כ להצטרף לתפילת הציבור מקדיש של יוצר אור והלאה. אולם אסור לו לדבר דברי רשות ולעסוק בענייני הרשות קודם שיצטרף לציבור אחר שהתפלל ישתבח.

"ביאור הדברים שמפני שהם שני ענינים נהגו להפסיק בהם לדבר מצוה והיה מן הראוי שההפסק יהיה אחר אמירת קדיש שהרי הקדיש הולך על הפסוקי דזמרה דאין קדיש בלא תפלה מקודם וא"כ איך אפשר להפסיק קודם קדיש דאין יאמר אח"כ קדיש בלא תפלה סמוכה לקדיש ומ"מ המנהג לעשות ההפסק קודם קדיש מטעם דע"פ הקבלה אסור להפסיק לגמרי בין קדיש לברכו ובין ברכו ליוצר וא"כ בהכרח להפסיק קודם קדיש, ואי משום דא"כ על מה יאמר הקדיש לזה אומר דבאמת יאמר הש"ץ אח"כ מקצת פסוקי דזמרה ורק דזהו בזמנם אבל בזמנינו לא

סימן ו

ברכה על 'שייק' הנעשה מענבים מרוסקים

שאלה

מה דין מי שהכין 'שייק' (משקה מפירות חתוכים ומוקצף על בסיס משקה הפירות או משקה אחר) מענבים לגבי ברכה ראשונה וברכה אחרונה?

תשובה

א. שאלת הברכה נחלקת לשני חלקים: ראשית אם אוכל ושותה 'שייק' מענבים בלבד וכן אם מוסיף לו דברים נוספים כגון יוגורט, מיצים וכד'.
ההכרעה בצד השני פשוטה יותר, כיון שהעיקר בתערובת הזאת הם לא הענבים והם באים להטעים את התערובת, הם

בגדר טפל לעיקר שהוא היוגורט ואינו מברך עליהם. כנפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רד סי"ב): "כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוסט את הטפילה; וכל דבר שמערבין אותו לדבק, או כדי ליתן ריח, או כדי לצבוע התבשיל, ה"ז טפילה; אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות, הרי הוא עיקר; לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך במ"מ, מפני שהדבש הוא העיקר".

ורמ"א הגיה: "ונראה דהא דאם עירב כדי לתת טעם בתערובות שהוא עיקר היינו דוקא שיש שם ממשות מן הדבר הנותן

סימן ו – ברכה על 'שייק' הנעשה מענבים מרוסקים

ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם: בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש".

ורמ"א הגיה: "ולפי זה ה"ה בלטווערן הנקרא פוידל"א מברכין עליהם: בפה"ע; ויש אומרים לברך עליהם שהכל (ת"ה סי' כ"ט וב"י בשם הטור), וטוב לחוש לכתחלה לברך שהכל אבל אם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר".

נראה שאף הרמ"א מסכים שראוי לברך בפה"ע על ענבים מרוסקים, ובכ"ז מחשש לדעת הסוברים שברכתו 'שהכל' כתב לברך לכתחילה שהכל. והרה"ג עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ז – או"ח סי' כט) האריך כדרכו להוכיח שיש לברך בורא פרי העץ. [ודעתו שאפילו לא יודעים ולא מבינים שהנאכל יצא מפרי מסויים יש לברך עליו את ברכת הפרי, כגון פלאפל לדעתו ברכתו בורא פרי האדמה – כאשר אינו נאכל עם פת].

ולענ"ד אף אם נפסוק כשו"ע ועל ענבים מרוסקים כמו על תמרים מרוסקים יש לברך בורא פרי העץ, כאן שהריסוק יצר מיץ ענבים ואת הרסק הנ"ל שותים משום שכמות הנוזלים שהענבים מוציאים היא גדולה, הרי דינו כמיץ ענבים לא מסונן מחלקי הפרי אבל בעיקרו זהו מיץ ענבים ולא פרי מרוסק ועל כן יש לברך עליו בורא פרי הגפן. ואף אם מוסיפים מעט מים או משקה אחר עדיין עיקר

טעם ודבר חשוב, אבל בשמים שנותנין לתוך המרקחת אף על פי שהם לנתינת טעם, אין מברכין עליהם דבטלין במיעוטן אף על פי שנותנין טעם; לכן נוהגין שלא לברך רק על המרקחת ולא על הבשמים שבהן".

ואע"פ שמשמע שאם טועם את טעם הענבים ואוכל ענבים מרוסקים ורוצה בכך, חייב בברכה אף עליהם פסק המשנה ברורה (סי' רד ס"ק ז-נח):

"(נז) הרי הוא עיקר – המ"א ושאר האחרונים הסכימו שהוא דוקא בחמשת מיני דגן אמרין דהיא דבא ליתן טעם אף שהוא מיעוט הוא העיקר וכדלקמן בסימן ר"ה ס"ב אבל בשארי מינים אזלין בתר רובא".

"(נח) שיש שם ממשות – ולפי הסכמת אחרונים כנ"ל אף ביש ממשות לא אזלין בתרייהו רק בתר רובא".

ונראה שאף בערוה"ש הסכים לכך. ולכן אם הענבים רק נוספו למשקה להוסיף טעם ברכתו שהכל ואחריו בורא נפשות (שולחן ערוך או"ח סי' ריב ס"א).

ב. נברר מה צריך לברך לפני ואחרי על ענבים שרוסקו ב'בלנדר' (מכשיר מרסק ומערבב ואף מקציף).

מיץ ענבים ברכתו ב"פ הגפן (שו"ע או"ח סי' רב ס"ח)¹, ואילו על ענבים שלמים בלבד מברכים בורא פרי העץ.

על ענבים מרוסקים פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רב ס"ז): "תמרים שמיעכן ביד

1. ועי' הערות הגר"ש אלישיב (ברכות מב ע"א) שעמד על ההבדלים להלכה בין יין למיץ ענבים.

חבל נחלתו

ה'שייק' כאן הוא מי הפירות שיצאו מן ברכה אחרונה היא מעין שלש. הענבים וברכתם בורא פרי הגפן. וכן

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

אכן רסק ענבים לבד הוא יין וברכתו בורא פרי הגפן. אך כשמערבים אותו עם חלב, יוגורט, מיצים אחרים וכדו' אין לו עוד טעם יין וברכתו שהכול. תוספת מים לא מבטלת את טעם היין משא"כ מיצים אחרים. ואפי' מים, דעת הגרשז"א במנח"ש סי' ד שבמיץ ענבים שטעמו חלש כל תוספת מים, גם אם אינה רוב מבטלת ממנו טעם יין. אך גם החולקים עליו מודים שתוספת משקים אחרים מבטלת ממנו שם יין.

סימן ז

שהחיינו עבור אחרים המחויבים

שאלה

אדם רצה לאכול פרי חדש בשלשת השבועות, הוא ביקש מחבירו שמל את בנו וברך שהחיינו שיוציא אותו ידי חובה בברכת שהחיינו, ועל ידי כך יצא י"ח, ויוכל לאכול פרי חדש.

האם הוא יכול לצאת י"ח שהחיינו בברכת חבירו, האם נכון לעשות כן?

א. מברך שהחיינו שמוציא אחרים

פסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"י):

"אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך קודם עשייתה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו, היו לפניו מצות הרבה אינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות אלא מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה".

באר הכסף משנה (הל' ברכות פ"א ה"י):
"אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצות שעושה אותה לעצמו ולמד כן מדתניא בסוף פרק לולב וערבה (סוכה מ"ו) העושה לולב או סוכה לעצמו מברך שהחיינו משמע דדוקא בעושה לעצמו הוא דמברך שהחיינו אבל לא העושה אותה לאחרים".
"כתב הרמ"ך אבל אינו מברך שהחיינו אלא על המצוה שעושה נראה מדבריו שהמקדש בבית אחד להוציא הנשים אינו מברך שהחיינו. ומנהגנו לברך וכן ראוי לעשות דכיון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה מברך אות' בעבורה וחשבינן נמי שמברכת היא דשומע כעונה עכ"ל. ומ"ש וכן ראוי לעשות וכו' דבר פשוט הוא וגם רבינו יסבור כן".

הרמ"ך הבין מדברי הרמב"ם שאינו מברך עבור אחרים אפילו שניהם חייבים בברכת שהחיינו ואפילו הוא יוצא י"ח הברכה בעצמו, ועל כן השיגו מקידוש בו

בה מעשה אבל במצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו אפי' כשעושה אותה לאחרים עיין שם ונראה דבדיבור וקול דשייך שומע כעונה על גוף המצוה דיוצא בשמיעה הוי כאלו עשהו השומע בעצמו ולא הוי בשליחות שייך לומר שיברך העושה ושומע כעונה גם ע"ז אבל במצוה במעשה דהוי המוציא שליח אף דשלוחו כמותו מ"מ לא שייך שהחיינו רק על מה שעושה בעצמו ונראה שמפרש כמ"ש בכנה"ג ד"ל ג"כ בכונת רבינו שגם זה שמוציאו לא יברך ובזה מחלק שפיר בקול ודיבור הוי השומע כהעושה מעשה בעצמו וא"כ יוכל הוא והמוציאו לברך אבל במצות במעשה אין הוא ולא המוציא מברכים ועי' במג"א בס' תקפ"ה שנראה ג"כ כונתו כן עיין שם שהביא הכנה"ג שם בס' הנ"ל ועיי"ש ציין דברי המרדכי בפרק ר' אליעזר דמילה שכתב שאין מברכין".

המג"א (או"ח סי' תקפה ס"ב) כתב שעפ"י דברי הב"י בחילוק שבין מצוה מעשית עבור אחרים למצוה בקול ודיבור פסק הרמ"א שהתוקע אף אם כבר יצא י"ח יברך אף שהחיינו עבור השומעים.

ספק אחר בדברי הרמב"ם העלה בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אורח חיים סימן תקפה, ג): "אבל אינו מברך שהחיינו וכו'. נ"ב: אמר המאסף: אפשר לפרש, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על המצוה שעושה לעצמו, אבל בעל המצוה מברך שהחיינו, אף על פי שאחר עושה המצוה לו. ואפשר לפרש, אבל אינו מברך שהחיינו אלא על המצוה שעושה לעצמו, כלומר שעשאה הוא בעצמו, אבל לא עשאה בעצמו אלא שאחרים עשאוהו לו, אף הוא אינו מברך שהחיינו. וזה כדעת המרדכי

מברך לעצמו ולאחרים והם יוצאים מדין שומע כעונה. הכס"מ השיב שאף הרמב"ם סובר כן. וכ"כ בבאור הגר"א (יו"ד סי' רסה ס"ק לה).

בהקשר לכך כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקפה) ביחס לתקיעת שופר: "כתב אבי העזרי ויברך שהחיינו. וכן כתב הרמב"ם (פ"ג ה"י) וסמ"ג (שם קיט): כתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות ברכות (ה"י) אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה לאחרים מברך קודם עשייתה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות אבל אינו צריך לברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה לעצמו עכ"ל נראה מכאן שמי שיצא כבר ידי תקיעה ואחר כך תוקע להוציא אחרים שלא יברך שהחיינו וכן מי שיצא כבר ידי מקרא מגילה וכן מי שאומר קידוש להוציא אחרים והוא אינו רוצה לצאת ידי אותו קידוש, כך מצאתי כתוב (מהר"י ווייל דינין והלכות סי' עא), ונראה שזה כדעת תרומת הדשן דבסמוך ואין נוהגים כן ואפשר דהרמב"ם לא איירי אלא במצוה שיש בה מעשה אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו אפילו כשעושה אותה לאחרים".

היינו, לפי הרמב"ם, במצוה של קול או דיבור חוזר ומברך אף שהחיינו עבור אחרים שלא יצאו י"ח.

וכך כתב בדברי ירמיהו (הל' ברכות פ"א ה"י):

"ובכנה"ג בפ"י ללשונות הרמב"ם מפרש כונתו דדעת רבינו שאין לברך האחר שהחיינו אם זה שמוציאו אינו לפניו דלא שייך שומע כעונה אבל כשהוא בפניו גם לרבינו יוכל המוציא לברך שהחיינו עיין שם ובס' תקפ"ה הביאו בכנה"ג ג"כ כתב הב"י דרבינו לא מיירי אלא במצוה שיש

חבל נחלתו

שבתחילה הביא דעת הרמב"ם ולבסוף הביא ראב"ה דמחלק בין היכא שמל בנו הוא או אחר עיין שם משמע מינה דהבין בדעת הרמב"ם כמ"ש. שוב ראיתי למרן גופיה בבדק הבית שהביא דברי האורחות חיים שכתב הרמ"ה שנראים הדברים שלא אמר הרמב"ם שמברך שהחיינו אלא בזמן שמל אותו אביו ע"י עצמו וכו' אבל בזמן שמל אותו אחר אין אבי הבן מברך שהחיינו וכתב עליו מרן ואין נראה כן מפשט דברי הרמב"ם אלא אפי' כשמל אותו אחר מברך אבי הבן שהחיינו עכ"ל. הא קמן דמרן הכי ס"ל בהדיא בדעת רבינו כמ"ש וכ"כ בשלחנו הטהור וא"כ א"א לפרש דברי רבינו בכאן כצד השני דהרי גבי מילה מוכח איפכא. הילכך העיקר כפירוש הראשון שפי' הרב החבי"ב וכן פי' הרב מג"א בס"י תקפ"ה ס"ק ג' יעו"ש".

עולה מדבריו שאדם מברך שהחיינו על מצוה שמקיים, בין אם עשה בעצמו ובין אם עשה על ידי שליח. ואף בחי' בן ידיד (הל' ברכות פ"א ה"י) הסכים עם הבגדי ישע. ובזרע יצחק (הל' ברכות פ"א ה"י) העיר:

"בכ"מ וגם רבינו סובר כן וכו'. נ"ב טעמו כמ"ש בב"י או"ח סי' תקפ"ה וז"ל ואפשר דהרמב"ם לא איירי אלא במצוה שיש בה

בפרק רבי אליעזר דמילה [שבת סימן תכב]¹ גבי ברכת שהחיינו על המילה".

היינו כנה"ג הסתפק בדעת הרמב"ם האם אדם מברך שהחיינו על מצוה שאדם עושה עבורו ובשליחותו בהיותו נוכח שם בעת עשיית המצוה או שרק על מצוה שעושה בגופו מברך שהחיינו (כשיטת המרדכי).

בבגדי ישע (הל' ברכות פ"א ה"י) דחה את ההבנה השניה של כנה"ג: "וראיתי להרב החבי"ב בשיירי כנה"ג בס"י תקפ"ה דספוקי מספקא ליה בכוננת רבינו וכו' אי הכוונה אבל אינו מברך שהחיינו או דילמא וכו' וכדעת המרדכי בפ' ר' אליעזר דמילה גבי ברכת שהחיינו על המילה עיין שם. ואנכי בעניי נראה לענ"ד דא"א לפרש דברי רבינו כפי פירושו השני וכדעת המרדכי דסבר דאבי הבן אינו מברך שהחיינו כשאחר מוהל לו את הבן וכדיהיב שם טעמא לפי שלא עשה הוא את המצוה אלא אחרים עשו לו המצוה, דהא רבינו בהדיא כתב בפ"ג מהלכות מילה דאבי הבן מברך שהחיינו, ונראה מדלא חילק היכא דמל הוא או אחר משמע דס"ל דכל אפיא שוין, מה לי מל הוא או אחר אומר שהחיינו. וכן נראה מדברי מרן הב"י דביו"ד סי' רס"ה

1. ז"ל המרדכי (שבת פרק רבי אליעזר דמילה רמז תכב): "ושהחיינו לא שייך אלא בדבר שמחה דומיא דפדיון הבן כן השיב רבינו תם ול"ג דלא מברך שהחיינו משום דלא קעביד [אלא] מצוה המוטלת עליו כדתנן בפ"ק דקדושין [דף כט] האב חייב למול בנו ולפדותו ובירושלמי פרק הרוואה [הלכה ג] גרסינן העושה סוכה לעצמו מברך לעשות סוכה ושהחיינו העושה לולב לעצמו וציצית לעצמו מברך לעשות לולב וציצית ושהחיינו וכו' עד המל אומר על המילה אבי הבן אומר להכניסו ולא קתני המל את בנו [וש"מ דוקא אם הוא מוהל אחר אומר על המילה ולא יותר] אבל ודאי אם הוא מל את בנו מברך שהחיינו והא דאמרינן [מנחות דף עה ב] היה עומד ומקריב מנחות בירושלים מברך שהחיינו התם אי אפשר אלא בכהנים כי עליהם הטילה התורה להקריב וכן דנת לפני אבא מורי נ"ע ולפני השיבה כשמלתי אני את בני והודו לדברי וברכתי גם שהחיינו".

שנשתתף בעל המצוה עם השליח זהו הנראה לענ"ד בביאור דברים אלו אף שהלשון דחוק שבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה אחר זמן רב לדידי חזי לי דברי הרב בעל כנה"ג ז"ל בסוף ספרו במראה מקום שכתב על הרמב"ם ז"ל בשיירי כנה"ג ז"ל הל' ברכות פ"א שהאריך בכל זה וזכיתי לכון לדעתו דעת עליון בקצת דברים עי"ש באורך עכ"ל מורי הרב זלה"ה".

נראה לפי דברי הפוסקים שיש שלש אפשרויות, בראשונה אינו מוציא ובשתיים אחרונות מוציא: א) המקיים עבור אחרים מצוה מעשית – אינו מברך שהחיינו. ב) שניהם יוצאים בברכת שהחיינו – השומע עומד בצד המברך ויוצא י"ח. ג) המברך שהחיינו כבר יצא ומוציא אחר השומע את הברכה.

ועי' בספרי כרך יד סימן ח.

ב. שהחיינו על שני דברים שונים

מצינו שמברך שהחיינו פעם אחת ומוציא בשני חיובים אפילו ממין שונה.

פסק השולחן ערוך (אור"ח סי' תר ס"ב): "בקיודש ליל שני (ילבש בגד חדש) (הגהות מיימוני פ' כ"ט מהלכות שבת) או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו..."

ובאר המשנה ברורה (סי' תר ס"ק ב): "בקיודש וכו' – להוציא נפשיה מפלוגתא משום שי"א שאין אומרים שהחיינו דתרווייהו יומי קדושה אחת היא והרי כבר בירך שהחיינו ביום א'".

עולה שאותו אדם המודה לקב"ה שהגיעו ליום זה (ר"ה) ולכן זכה לאכול פרי חדש או ללבוש בגד חדש יכול לפטור בברכת שהחיינו אחת, כשמתכוין לשת

מעשה אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דבור וקול מברך שהחיינו אפי' בעושה אותה לאחרים עכ"ל".

והסכים עימם בצירוף דברים להטעמת הענין במרכבת המשנה (אלפנדרי, הל' ברכות פ"א ה"ו):

"והנראה לענ"ד שכונתו ז"ל לחלק דבמזוזה ומעקה ומילה אינו משתתף עם בעל המצוה כי אם השליח עושה המצוה והוא אינו עושה כלום שהרי יכול אדם לומר לשלוחו לך וקבע לי מזוזה בפתחי או עשה לי מעקה בביתי או לך מול את בני והשליח הולך ועושה המצוה הוא לבדו בלי שתוף בעל המצוה ואם כן השליח עושה כל המצוה ולא בעל הדבר ולכן ברכת המצוה מברך השליח מאחר שהוא עושה כל המצוה אבל שהחיינו לא יברך כי אם בעל המצוה שאיך יברך השליח ויודה לה' שהחיינו והגיענו לקיים מצוה זו מאחר שהבית שקבע המזוזה ועשה בו מעקה והבן שמל אינם שלו אבל בעל המצוה מחוייב בברכה זו להודות לה' שזיכהו לקיים מצוה זו אף שהוא על ידי שליח ששלוחו של אדם כמותו אבל בתקיעת השופר שצריך שישתתף בעל המצוה עם השליח העושה אותה בשבילו וצריך שתגמר המצוה על ידי שניהם יחד שצריך שזה יתקע וזה ישמע דהרי הגע עצמך שאמר אדם לחברו תקע בשבילי והלך זה ותקע ולא שמע אותו ודאי שלא יצא שצריך שישמע כל הקולות אחת לאחת ואם לא שמע וכיון לבו לא יצא נמצא אם כן שבגוף עשית המצוה משתתף בעל המצוה עם השליח העושה המצוה והמצוה נגמרת ונעשית בין שניהם ומאחר שכן יכול לברך שהחיינו גם כן השליח מאחר

חבל נחלתו

"חטאת ואשם – בשותפות. ומתנה, אם אני אכלתי חלב ואתה קודש יהא חלקי באשם מחול לך וחלקך בחטאת מחול לי. ואם אני אכלתי קודש ואתה חלב יהא חלקי בחטאת מחול לך וחלקך באשם מחול לי".

לפי שיטת ר"ש שניהם יכולים להביא יחדיו חטאת ואשם וכל אחד 'מושך' את הקרבן לחטא שלו. וק"ו בברכה ששניהם יכולים לברך ברכה אחת כשכל אחד מכוון על השמחה שלו.

ד. נבל ברשות התורה

אפשרות זאת שייכת בכל השנה, אולם לגבי שאלה שנשאלנו: שיוציא בשהיינו שלו (כגון אב המל את בנו) את חבירו שרוצה לאכול פרי חדש או חדש בגד בבין המצרים, נראה לי שהרוצה לצאת י"ח בברכת שהחיינו של חבירו הוא 'נבל ברשות התורה' כפי שכתב הרמב"ן בריש פר' קדושים, שהוא עושה הכל לפי הדין אבל בהיפך מחשבת הדין.

כך כתב הרמב"ן (ויקרא יט, ב): "והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה". ע"ש המשך דבריו הקדושים.

ואם כן איש זה, כיון שנמנעו מלברך שהחיינו, שלא לשבח את זה שהגיענו לימים אלה שהם ימי צרה לישראל, רוצה

הסיבות בברכה אחת. וכיון שבר"ה מסופקים בברכת שהחיינו על היום.

ג. ברכת שהחיינו להוציא שני אנשים על שני דברים

כאמור ניתן שאדם יוציא חבירו בברכת שהחיינו, וכאמור אפשר בברכה אחת לפטור שני חיובים. א"כ ניתן שראובן יכוין על כלי חדש שלו ושמעון העומד לצדו ויוצא מדין שומע כעונה, על פרי חדש שאוכלו, ויוציאו זה את זה בברכה אחת כאשר כל אחד מתכוין להודות על החידוש שאצלו – זה על הכלי וזה על הפרי.

וכיון ששמחתו של כל אחד היא על פריט אחר נראה שהכוונה על המתחדש אצלו היא מעצם יציאת ידי חובה, שהרי הכלי של ראובן והוא שמח בו והפרי של שמעון והוא שמח בו, ושמחתו על חבירו אינה מחייבת אותו בשהחיינו, אלא רק ברכתו על שלו.

כדמות ראייה שברכה אחת יכולה לעלות לשני אנשים שונים, ניתן להביא מהמשנה בכריתות (פ"ה מ"ז):

"חתיכה של חלב וחתיכה של קדש אכל את אחת מהן ואין ידוע איזו מהן אכל מביא אשם תלוי אכל את השניה מביא חטאת ואשם ודאי אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי רבי שמעון אומר שניהם מביאים חטאת ואשם רבי יוסי אומר אין שנים מביאים חטאת ואשם".

פרש ר' עובדיה מברטנורא:

חבל נחלתו

'לעקוף' כבי' את האיסור ולברך רק מדין להוציא את הברכה מפיו ועל כן נראה שומע כעונה ולהתכוין לשבח הברכה בלא שהוא כנבל ברשות התורה?²

סימן ח

גדר חולה לברכת הגומל

שאלה

מהו גדר חולה לברכת הגומל?

תשובה

ובתוספות העיר: "ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו ואינו מוטל למטה לא. ה"ר יוסף".

הרא"ש (ברכות פ"ט ס' ג) פסק: "וכן כתב ה"ר יוסף ז"ל דוקא חולה שנפל למטה אבל אם חש בראשו או במעיו א"צ לברך אבל בערוך משמע אפ"י חש בראשו ובמעיו".

וכן הביא בספר הבתים (הלכ' ברכות) (שער שנים עשר ס"ו, הובא בקובץ שיטות קמאי ברכות נד ע"ב): "כתב ר' משה בר' נחמן ברכת חולה שאמרו כל חולה אפ"י אין בו סכנה אלא כל שעלה למטה וירד צריך להודות מפני שדומה כמי שהעלהו לגרדום לדון, שצריך פרקליטין גדולים להנצל ורחמיו של הקדוש ברוך הוא עשו לו פרקליטין. וכן בדרך, כל הולכי דרכים צריכין להודות".

וכן הרא"ה (ברכות נד ע"ב) כתב: "ומי שהיה חולה ונתרפא, פ' ולא דוקא חולי סכנה ולא במכה של חלל דוקא אלא כל שעלה למטה וירד צריך להודות מפני שדומה כמי שהעלהו לגרדום לידון וצריך פרקליטין גדולים להציל דרחמיו של הב"ה נעשו לו פרקליטיו". והוסיף בהמשך שנפל למשכב.

וכן באר המאירי (ברכות נד ע"ב) שמי שנסתכן ודאי חייב, ומוסיף: "ולא עוד אלא

א. נאמר בברכות (נד ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: ארבעה צריכין להודות – יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים, ויצא... מי שחלה ונתרפא – דכתיב: אנלים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אכל תתעב נפשם וגו', ויזעקו אל ה' בצר להם וגו', ישלח דברו וירפאם וגו', יודו לה' חסדו".

הרי"ף הביא לישראל דגמרא בלי לפרש. פרש רש"י (ברכות נד ע"ב): "צריכין להודות – כשיוצאין מן הסכנה". משמע שכל ארבעה ואף חולה דוקא שיש בו סכנה.

אמנם בשיטה מקובצת (ברכות נד ע"ב) הביא: "שאלו לרבינו האי גאון ז"ל מפני מה מנאן הברייתא כדרך שאינן כתובים בתהלים כי שם מזכיר הולכי מדברות וחבושים וחולים ויורדי הים. והשיב כי הפסוק מונה המסוכן יותר והתלמוד מונה הרגיל יותר. והאי חולה איירי אף על פי שאין בו סכנה ובלבד שנפל למשכב".

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד הוא כנבל בלי רשות התורה, שהוא רוצה לברך על שהגיענו לזמן אכילת הפרי.

חבל נחלתו

באר הבית יוסף (או"ח סי' ריט, ז - ח):
"ונוהגין באשכנז ובצרפת שאין מברכין וכו'
עד אבל חש בראשו או במעיו אין צריך
לברך. הכל דברי הרא"ש בפרק הרואה (סי'
ג) והתוספות ג"כ כתבו שם (ד"ה ואימא)
דברי ה"ר יוסף".

"ומ"ש בשם הרמב"ם דבכל דרך ובכל חולי
צריך להודות. אינו מבואר בדבריו אלא
דממה ששינה הולכי מדברות האמור
בגמרא וכתב במקומה בפרק י' (ה"ח) הולכי
דרכים משמע דבכל הולך דרך קאמר. ומינה
למד רבינו דחולה ונתרפא בכל חולי קאמר
ואפשר דהרמב"ן גרסינן בנו"ן שכ"כ בספר
תורת האדם (שער המיחוש ענין הרפואה) דלאו
דוקא בחולי שיש בו סכנה ולא במכה של
חלל דוקא אלא כל שעלה למטה וירד צריך
להודות שדומה כמי שהעלוהו לגרדום לידון
(שבת לב.) וכן בדרך כל הולכי דרכים צריכים
להודות וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי'
פ"ב) וסיים בה ואין הפרש בין שיש לו
מיחוש קבוע לבוא מזמן לזמן ובין שאינו
קבוע ואדרבה כל שהוא קבוע הוא יותר
חזק ואף על פי שנעשה לו נס פעמים
רבות וניצל ממנו מן השמים רחמוהו ולאו
כל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא (מגילה
ז: עכ"ל".

נראה מהב"י שנטה לדרך מרבית
הראשונים שדוקא שנפל למשכב.

ג. בשולחן ערוך (או"ח סי' ריט ס"ח) פסק:
"בכל חולי צריך לברך, אפילו אינו חולי של
סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה
למטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו
לגרדום (פי' מעלות שעושין דינים לשבת

שנראה לי שלא נאמרו אלו בפרט אלא
שאע"פ שלא אירע להם סכנה צריכין
להודות הואיל והדבר מצוי להסתכן". ונראה
שדבריו כרב האי גאון. וכ"כ בספר הפרדס
(שער שמיני).

אמנם האגודה (ברכות פ"ט - סי' קצו)
כתב: "ודוקא בחולה שנפל למטה אבל חש
בראשו או במעיו לא, ומיהו בערוך מחיב".
עולה ששיטתו הראשונה כרה"ג, ובערוך
חולק שאף חש בראשו או במעיו חייב
בברכת הגומל (כפי שהביא אף הרא"ש).
וכמוהו כתב רבינו ירוחם (ני"ג ח"ב): "וכתבו
בעלי התוס' דדוקא חולה שנפל למטה אבל
חש בראשו או במעיו לא. ובעל הערוך פי'
אפילו חש בראשו או במעיו צריך להודות".
יוצא שישנן בין הראשונים שלש
שיטות:

1. חולה שהיתה בו סכנה. 2. חולה
שנפל למשכב. 3. מי שחש בראשו או
במעיו. כאשר מרבית הראשונים כתבו
כשיטה האמצעית.

ב. כתב הטור (או"ח סי' ריט): "וכן לענין
חולה כתב ה"ר יוסף דוקא חולה שנפל
למטה אבל חש בראשו או במעיו א"צ
לברך, וכן כתב הראב"ד דוקא במכה של
חלל שיש בו סכנה, אבל הרמב"ם ז"ל כתב
דבכל דרך ובכל חולי צריך להודות דגרסינן
בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם
(וכל החולים בחזקת סכנה הם), וכ"כ בערוך
דאפילו חש בעיניו או בראשו צריך לברך
וכן נוהגין בספרד".

עולה מהטור שהזכיר את כל שלש
השיטות וכתב שבספרד נהגו כערוך.

חבל נחלתו

למטה – אבל אם לא עלה למטה כלל רק שיש לו איזה מיחוש בעלמא בראשו או בגרונו וכה"ג אינו מברך אפילו לדעה זו".
ובערוך השולחן (או"ח סי' ריט סי"א) העיר: "ויש שכתבו שהעיקר כדברי רבינו ב"י [ב"ח וא"ר סקי"ג ועמ"ג"א סק"ח] והמנהג כדברי רבינו הרמ"א".

מסקנה

נראה למעשה, שמי שיש לו מיחוש אפילו נטל כדור להרגעת וריפוי אותו מיחוש אינו מברך הגומל לפי פסיקת השו"ע, מפני שהמשיך בחייו כרגיל, פחות או יותר. אולם מי ששוכב במיטתו בגלל כאביו צריך לברך הגומל לפי השו"ע, ולפי הרמ"א רק במכה שיש בה סכנה.

כשדנין לידון, ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן, ובין שאינו קבוע".

ורמ"א הגיה: "י"א דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל (טור בשם הראב"ד והר"ר יוסף וכן נוהגין באשכנז)".

והט"ז (ס"ק ה) הוסיף לדברי הרמ"א שכל ששכב יותר משלשה ימים נחשב כמכה של חלל.

ובעולת תמיד העיר: "דאפילו בא מזמן לזמן בכל פעם שהלך ממנו החולי צריך לברך, אעפ"י שיודע שיחזור וגם הרבה פעמים ניצל מחולי זה, אפילו הכי צריך לברך, וכן הסכים הב"ח [ס"ד] כדברי המחבר".

במשנה ברורה (ס"ק כד) כתב: "כל שעלה

סימן ט

ברכת הגומל לבריא בסיכון שחלה בקורונה בצורה קלה

שאלה

אדם שבריא אותו בסיכון (זקנה, מחלות שונות, מום בגופו) שחלה במגיפת ה'קורונה' ועבר אותה יחסית בקלות, ללא אשפוז בבית חולים, האם צריך לברך ברכת הגומל?

תשובה

א. נראה שצריך לדון על מה ההודאה בברכת הגומל, האם על סכנה בפועל שניצל ממנה לשעבר, או ברכת ההודאה היא על העלילות לסכנה אף אם לא עברה עליו ממש סכנה.

לכאורה מהולכי מדבריות ומעוברי ימים יש ללמוד שלא הסכנה בפועל שעבר בה היא המחייבת בברכה, אלא עלילות לסכנה מחייבת, שכן אף מי שלא עבר שום אירוע מסוכן במעבר הים או המדבר מחויב בברכת הגומל.

ב. אולם לכאורה מחולה ונתרפא יש ללמוד להיפך. פסק הטור (או"ח סי' ריט): "וכן לענין חולה כתב הר"ד יוסף דוקא חולה שנפל למטה אבל חש בראשו או במעיו א"צ לברך, וכן כתב הראב"ד דוקא במכה של חלל שיש בו סכנה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב דבכל דרך ובכל חולי

חבל נחלתו

יצריך לברר אחר מעשה האם באמת היו במצב סכנה, ורק אם היו בסכנה יתחייבו בברכת הגומל?

ניתן לומר שבימים ומדבריות היחיד המברך אף פעם אינו רואה את כל הסיכונים מהם ניצל אלא הוא עבר דרכם והמקום ידוע כמקום סכנה, וא"כ לא ניתן לברר. לעומת זאת במחלה ניתן יותר לברר מהי חומרת הסיכון. אף על פי שגם במחלה יש הרבה נתונים שאינם ניתנים לבירור כמותי ואיכותי, ותוכיח ההלכה שאמירת חולה עדיפה על דעת רופא ביוה"כ.

ד. ונראה לומר לפי דעת הרמ"א שיש הבדל בין חולי לבין מדבריות וימים. מדבריות וימים הם מצב כללי שכל יחיד ויחיד העובר בהם הוא בחזקת סכנה, ללא התייחסות ליחיד מסויים. לעומת זאת חולי הוא אירוע פרטי של יחיד שניתן לבדיקה לאחר מעשה האם אמנם היה בסכנה או לא. ולכן במקום כללי בודקים את עלילות הסכנה לכל היחידים, ואילו בחולי שהוא מצב פרטי ניתן לבדוק את הפרט הזה ומה שעבר עליו. ולשיטת השו"ע אין לחלק וכל מצב העלול לסיכון מחייב ברכת הגומל.

עולה לפי דברינו, כי במקרה של מגיפה שהיא סיכון כללי לכל הציבור. ולגבי אנשים שהם בסיכון גבוה זהו מצב המחייב ברכת הגומל אף לפי הרמ"א, שכן אין מדובר באירוע פרטי של חולה זה, אלא במצב ציבורי שרבים מסתכנים ממנו

צריך להודות דגרסינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה הם (וכל החולים בחזקת סכנה הם) וכ"כ בערוך דאפילו חש בעיניו או בראשו צריך לברך וכן נוהגין בספרד".

וא"כ לדעת הרב יוסף והראב"ד מדוע צריך לאמוד את החולי, הרי עצם זה שהיה חולה, מתוך הקבלה לעוברי ימים ולהולכי מדבריות – מחייבו בברכה.

ואולי המחייבים בברכה (הרמב"ם¹ וכן למנהג ספרד) אף על מיחוש סוברים שאף מחלה קלה כיון שיכולה להתגבר והוא עלול להסתכן מחייבת ברכה.

ג. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' ריט ס"ח): "בכל חולי צריך לברך, אפילו אינו חולי של סכנה ולא מכה של חלל, אלא כל שעלה למטה וירד, מפני שדומה כמי שהעלוהו לגרדום (פי' מעלות שעושין דיינים לשבת כשדנין) לידון, ואין הפרש בין שיש לו מיחוש קבוע ובא מזמן לזמן, ובין שאינו קבוע".

אולם רמ"א הגיה: "י"א דאינו מברך רק על חולי שיש בו סכנה, כגון מכה של חלל (טור בשם הראב"ד והר"ר יוסף וכן נוהגין באשכנז)".

הבירור במה חלה נעשה רק לאחר המחלה, לפי שתי הדעות, ואעפ"כ נראה שלשו"ע הושווה חולה ונתרפא להולכי מדבריות ועוברי ימים ועצם העלילות לסכנה מחייבת בברכה, אבל הרמ"א חולק וסובר שרק על סכנה בפועל מברך הגומל. אלא שאם אמנם זאת דעתו, קשה: מדוע בעוברי ימים והולכי מדבריות לא

1. חלק מהאחרונים תקנו לרמב"ן בתורת האדם.

חבל נחלתו

מסקנה וכאן שהשואל הוא ברמת סיכון גבוהה עצם העלילות לסיבוכים מחייבת ברכת הגומל. מכיון שאיננו יודעים את דרך התפשטות המחלה.

אדם שבריאותו בסיכון, ועבר את מגיפת הקורונה בצורה קלה – חייב בברכת הגומל².

סימן י

זריקת צפרניים

שאלה

ביה מילתא – אבילות). על פנחס אחוה למישאל טעמא מיניה, שקלינהו לטופריה חבטינהו לאפיה (רש"י: שקלינהו לטופריה חבטינהו לאפיה – זרקניהו מרוב כעס, והדר מכנס להו, דזורקן רשע), אמר ליה: לית לך ברית כרותה לשפתים? (רש"י: ברית כרותה לשפתים – דכתיב ונשתחוו ונשובה אליכם וכן הוה, דחזרו תרוייהו).

האם ראוי לאסוף את הצפרניים שקצץ כדי לשורפם, או שמספיק להטילם באסלה או בכיור ולשוטפם לביוב, וכיצד ראוי להורות לציבור?

תשובה

...אמר רב שמן בר אבא: הוה קאימנא קמיה דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקניהו. שמע מינה תלת; שמע מינה: מותר ליטול צפרנים בחולו של מועד, ושמע מינה: אין בהן משום מיאוס, ושמע מינה: מותר לזרקן. – איני? והתניא: שלשה דברים נאמרו בצפרנים: הקוברן – צדיק, שורפן – חסיד, זורקן – רשע. טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל – אשה בי מדרשא לא שכיחא. וכי תימא: זימנין דמיכנשי להו ושדי להו אבראי (רש"י: ושדי ליה לאבראי – ועברה עליהו איתתא אבראי), כיון דאשתני – אישתני (רש"י: כיון דאשתני

א. נאמר במועד קטן (יח ע"א וכן בנדה יז ע"א):

"פנחס אחוה דמר שמואל, איתרע ביה מילתא (רש"י: איתרע ביה מילתא – בפנחס אחוה, דפנחס הוה אבל), על שמואל למישאל טעמא מיניה (רש"י: עייל שמואל לישאל ביה טעמא – לדבר על לבו דפנחס). חזנהו לטופרי דהוו נפישן (=בזמן אבילותו), אמר ליה: אמאי לא שקלת להו? – אמר ליה: אי בדידיה הוה (רש"י: אילו בדידיה הוה – כלומר: אילו היית אבל), מי מזלזלת ביה כולי האי? (רש"י: מי מזלזלת ביה כולי האי – באבילות, דשקלת לטופרך) הואי כשגגה שיצא מלפני השליט, ואיתרע ביה מילתא בשמואל (רש"י: ואיתרע

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה לירושלים ת"ו: אינו נלעג"ד, גם בים יש אנשים שדירתם על שפת הים. אבל אם אדם בשלב זה לא נכנס לים אין לו לברך. תשובת המחבר: אנשים אלו שהם בסיכון גבוה, נחשבים לפענ"ד ליורדים לים (שכן המגיפה היא לכלם) וע"כ צריכים לברך.

חבל נחלתו

– מההוא דוכתא דהוו מעיקרא – אישתני, ולא מזקי).

משמע מרש"י שעדיפות שריפה על קבורה היא בבטחון שלא יזיקו, אבל מי שנמצא בספינה בים וזורק צפורניו לים אין הבדל בין שריפה לקבורה ובלבד שלא יזיק.

ב. אולם תוספות (נדה יז ע"א) כתבו: "שורפן חסיד – דליכא למיחש שמא יתגלו ובערוך [ערך שלש] פירש ששרפת צפורן מזקת לאדם וכן כל דבר הבא מן האדם כדאמר בס"פ כלל גדול (שבת דף עה:): גבי דם הנדה אידי דחלשא לא מצנעה לשונרא ולכן הוא חסיד שמחמיר לשורפן אף על גב שמזיק לו".

אמנם רוב המפרשים לא כתבו את אבחנת הערוך בין חסיד ששריפת הצפרנים מזיקים לו, לצדיק.

ג. בחדושי הר"ן (מועד קטן יח ע"א) כתב: "שקלינהו לטופרי וכו' פי' שקלינהו שמואל לטופריה וחבטינהו באפיה פי' באתר דלא שכיחא אשה, א"נ הדר מכניס להו וזורקן לפי שאינן מזיקות אלא במקום נפילה ראשונה".

"קוברן צדיק וכו' כלומר שמצדיק דרכי בדין וביושר".

"שורפן חסיד ונקרא חסיד על שעושה לפנים משורת הדין. וי"מ משו"ה נקרא חסיד דאע"ג דידע דשריפת צפרניו מזיק ליה לגופיה אפ"ה שורפן שלא יהיו בעולם למכשול".

"והזורקן רשע וטעמא שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל, וי"מ משום אסטניסות תפיל, וי"מ משום כשפים".

"כיון דאשתני אשתני פי' לפי שאינן מזיקות אלא במקום נפילתן".

"אבל אי כניש להו וזורקן לא. וכתב הרב ר' יונתן ז"ל דדוקא היכא שעברה עליהן אשה עוברה תכף שנפלו לארץ כלומר באותו יום עצמו אבל אי כניש להו לאחר אותו יום שכבר נשתנה מראיתן מחמת הקרקע אם רוצה לזורקן ברה"ר לית לן בה ע"כ".

"והיינו דקאמר וכי תימא אכתי איכא למיחש שמא יקבצם מבית הכנסת ויזרקם לחוץ ותעבור אשה עליהם ואכתי היכי מצי למזרקינהו בבית הכנסת. להא ליכא למיחש דכיון דאשתני אשתני ואפילו יזרקם אינן מזיקות, כיון שאינן במקום נפילה ראשונה וכן אין המקום מזיק שנפלו שם מדשמואל דזרקינהו באפיה. וי"מ שבאותו יום שנפלו אי כניש להו ושדי להו לבראי מזיקות. וכן כתב רבי' יהונתן ז"ל דוקא היכא שעברה עליהם אשה עוברה תכף שנפלו לארץ כלומר באותו יום עצמו אבל אי כניש להו לאחר אותו יום שכבר נשתנה מראיתן מחמת הקרקע אם רוצה לזורקן ברה"ר לית לן בה עכ"ל. ולפי דבריו ז"ל דהא דקאמר וכי תימא דכניש להו ושדי להו לאבראי וכו' ביום המחרת קאמר. ול"נ דאיכא לאקשווי מאותו יום עצמו שנפלו שם. וכן איכא לאקשווי מדשמואל דזרקינהו ועיין והראשון נ"ל עיקר".

ולמדנו מדבריהם על הזהירות שצריך בקציצת צפורניים שלא להזיק בפיזורם אבל העדיפות של שריפה לפי רוב הראשונים היא מעטה.

ד. הר"ף (מועד קטן י ע"א) פסק: "ת"ר ג' דברים נאמרו בצפרנים קוברן צדיק שורפן חסיד זורקן רשע וטעמא מאי שמא תעבור עליהם אשה עוברה ותפיל, ודוקא היכא דנפלי אבל אי כניס להו לבתר דנפול ושדי

כעס והדר מכנש להו דזורקן רשע והא הכא דמסתמא מקמי דחביטנהו כניס להו בחד דוכתא וכי זרקניהו בחד הכי מאי הוי והא אשתני ולא מזקי אלא משמע דכי כניש להו בתר דוכתא אדעתא למזרקניהו לא מקרי האי דוכתיה דמעיקרא וכי זריק להו בתר הכי מזקי עכ"ל.

"ועל פי דברי הרב ז"ל תנוח דעתנו כי הן האדם הנוטל צפרניו במקום שה"ן הנשי"ם מן הדין צריך שיהיה על דעת לפנותם משם מפני שלא תעבור עליהם אשה וכיון שהן דוכתא קמא לא חשיב והמקום אשר יניחם אח"ך הוא נחשב ראשון ומזיקים ולכן מן הדין צריך לקוברם וזהו הדין הגמור ולכן נקרא צדיק שעושה כדינם כמ"ש הערוך בערך שלש וא"כ כיון דמקום קבורתם נחשב ראשון אם נתגלו מזקי ולכן החסיד שורפם. ולפי זה מ"ש הרי"ף והרא"ש ודוקא היכא דנפלי היינו שנפלו ממילא שלא על דעת לאוספם אח"ך ואח"ך אי כניש להו ושדי להו אבראי לית לן בה, אבל אי מדעתיה נפלי למכנשינהו בתר הכי ולמשידינהו מקום שיפולו לא חשיב, וכי שדי להו לבתר מזקי בההוא דוכתא דשדינהו..."

עולה מדבריו שצפרניים שנאספו לשם זריקתם במקום מסויים או שנקברו ונתגלו עדיין יש בהם חשש היזק, ולכן עדיף לשורפם ולקוברם.

ועי' ערוך השולחן (או"ח סי' רס ס"ו), וכן במשנה ברורה (סי' רס ס"ק ו) פסק: "איתא בגמרא השורף צפרניים חסיד קוברן צדיק זורקן רשע שמא תעבור עליהן אשה

להו אבראי לית לן בה דכיון דאישתנו אישתנו".

והוסיף הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' יט) על הרי"ף: "והא דזרקניהו ר' יוחנן בבי מדרשא לא שכיחי נשים".

ההלכה בשלש חלוקותיה בין חסיד לצדיק לרשע הובאה בראשונים (רבנו חננאל מו"ק יח ע"א, רי"ץ גיאת הל' חול המועד; או"ז הל' נדה סי' שסג; מחזור ויטרי סי' תקכט, אגודה מו"ק פ"ג סי' כד, פסקי רי"ד וריא"ז מו"ק שם, כלבו הל' ברכות סי' פז ו-יקח, דרשות ר"י שועיב פר' אמור, מנורת המאור [אנקווה] עמ' 576). ובאחרונים (פרישה או"ח סי' רמא ס"ק ד; של"ה מסכת שבת פרק נר מצוה אות ט, ח"א ב-ג כלל א ס"י, שו"ע הרב או"ח סי' רס ס"ד, ערוה"ש או"ח סי' רס ס"ו, משנ"ב סימן רס ס"ק ו).

מיוחדים באי הזכרת המאמר הם הרמב"ם והשו"ע שלא הזכירו כלל את הנושא, ולא ראיתי מי מהפוסקים שתירץ את ההשמטה כיון שהיא דינא דגמרא¹.

ה. המחזיק ברכה (או"ח סי' רס ס"ק ז) שאל הרי אף אם כונס את הצפרניים ומשליכם אין זה מקומם הראשון, ואינן סכנה למעוברת ומדוע יחששו לכך עד כדי שריפה וקבורה. והשיב:

"וחזה הוית להרב פרי חדש ב"ד סי' קי"ז ס"ק ט שכתב וז"ל ומ"מ מסתברא לן דה"מ כי כניש להו מדוכתא קמא דנפלי ביה ממילא אבל אי כניש להו בחד דוכתא אדעתא דלבדוריהו בתר הכי בההוא דוכתא דקמבדר להו הו"ל דוכתא קמא ומזקי והכי מוכח וכו' שקלינהו לטופריה חביט להו באפיה וכתב רש"י ז"ל חביט להו מרוב

1. ומצאתי אח"כ שבספר אומר השכחה (מועד קטן י"ח ע"א) כתב שהשמטה זו לא ידע מה טעמם.

חבל נחלתו

הוא, מפני שהם רומזים דין, והמעבירים גורם שלום ורחמים בעולם, וזו היא מדת חסידות שהטיב לו ולאחרים, וקוברן צדיק גם אם לא העביר הדין מן העולם לגמרי, מכל מקום הרים מכשול והשקיט הדין, אבל לא כמו החסיד. וזורקן רשע, שהוא גורם שימשך הדין בעולם. ובפרק אלו מגלחין (שם) אמרו, וטעמא מאי, שמא תעבור עליהם אשה ותפיל. ואולי היה זה עונשה, מפני שגרמה שיתפשט אדם הראשון ממלבושיו היקרים, והיה סיבה שמה שנשאר בו מהם יהיה מקום אחיזה לזוהמא ההיא, והיא עונשה. ולזה היה רבי יוחנן זורקן בבית (הכסא) [המדרש], כדאיתא התם. והאל יראנו נפלאות מתורתו, עכ"ל (תולעת יעקב).

ז. יש מן האחרונים שהחמירו וכתבו שראוי להיות חסיד ולשרוף צפרניו ולא לשוטפם לבית הכסא או לכיור. אולם מצאתי בין גדולי המקובלים שלא החמירו בכך.

כתב בכף החיים (פלאגי, סי' כז אות יג): "לסרוק שערות הזקן הוא טוב לכבוד שבת, והוא סגולה לחולי הנזילה כנודע, אך לתלוש ממנו אסור אפילו שאינו לבנות מתוך שחורות ושחורות מתוך לבנות דאז הוא עון חמור ביותר, ויזהר דהשערות שנושרין מהסריקה שלא ישליך אותן לאור דגורם לו לקבור את בניו, (כמו שכתב בספר יד נאמן בחידושי לשבת דף י"ד ע"א), אבל בצפרנים אדרבה צריך להשליכם לאור או לבית הכסא, והזורק נקרא רשע כנודע מחכמים זכרונם לברכה שלא תפיל האשה. (ועיין בספר חמדת ימים פ"ג משבת אות ס' מה

מעוברת ותפיל ולכן בבית המדרש דלא שכיחי נשי או בית המרחץ שעשוי רק להרחצת אנשים מותר לזרוק. גם איתא שם בגמרא דאין בכחן להזיק רק בדוכתא דנפילי אבל אי כניש להו בתר הכי ושדי להו לאבראי לית לן בה. וכתב בפרישה סימן רמ"א מכאן דאם חתך בביתו במקום דשכיחי נשי ונפל מידו קצת צפרניו יכבד אותו המקום ויזיזם ממקומם ושוב לית לן בה, והא"ר כתב דאפשר דדוקא כשהשליכן חוץ לחדר הוי שינוי מקום. ויש ליטול הידים אחר גילוח הצפרנים וכדלעיל בסימן ד'".

ו. בטעם החומרא בצפרנים כתב הש"ה (שבת, פרק תורה אור אות פה): "סוד נטילת צפרנים. זה לשון תולעת יעקב (סוד שבת אות ג): דע כי המלבוש שנתלבש בו האדם הראשון היה מסוד המרכבות הנקראות אחרים (זהר ח"ב דף ר"ח ע"ב), ודעת רבותינו ז"ל (שם) שהם מלבושי ציפורן. וכשהיה בגן עדן, כל המרכבות ההם היו סובבים אותו, ולא היה יכול דבר רע לקרב אליו. כיון שחטא, נסתלקו המאורות ההם מעליו ונתפשט מהלבוש (היצר) [היקר] ההוא, ולא נשאר בו ממנו זולת מה שבראשי האצבעות, והזוהמא סובבת בהם. ולפי שאין להביא טומאה במקדש, צריך ליטלם בערב שבת, מפני שלא תחול הקדושה על הטומאה. ולא יזרקם, שאין לזלזל בו, כי הוא שלמות העולם, והאלהים עשה שיראו מלפניו (קהלת ג, יד)".

"גרסינן במועד קטן פרק ואלו מגלחין (יה א) שלשה דברים נאמרו בצפרנים, קוברם צדיק, שורפם חסיד, זורקן רשע. והטעם

הצפרנים בבית הכנסת של אנשים וכיוצא בו ושאלתו אי מותר לזרוק לתוך הבית הכסא או לאשפה ואי נקרא קוברן או זורקן.

"הנה בש"ע א"ח סי' ר"ס מצוה לגלח הצפרנים בע"ש ובגמ' נדה י"ז שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע, ובבאה"ט ש"ע הנ"ל בשם התולעת יעקב דקודם החטא של אדה"ר היה מלבושו צפון וכשחטא נתפשט ממנו ולא נשאר ממנו רק צפורניים ומאחר שהאשה גרמה יש לחוש ליענש בו האשה. ומיהו יש עוד טעם שני ע"ש ועיין מ"ב".

"וברם לטעם הנ"ל כתבתי במקום אחר דלזורקן לביה"כ לכאורה שמותר דהעיקר שלא תדרוס עליהם האשה ובמקום ביה"כ"ס לא תדרוך והכי משמע בגמ' ב"ק ל' ע"א חסידים הראשונים וכו' רבא שדי להו בדגלת פרש"י חדקל ורב ששת שדי להו בנורא ומבואר דמילי דנזיקין אם מטיל בנהר הוא כמו לנורא ולכאורה בביה"כ אולי עדיף מדגלת ועכ"פ לא גרע מדגלת ומותר כנלפענ"ד ובח" הארכתי בזה. ומיהו יש עוד טעם לשורפן דהשורף מידי מגופו מזיק לו ואפ"ה שורפן ובזה לא מהני הטעם רק

שפירש בג' חלוקות הללו בחסיד וצדיק ורשע יעויין שם²).

וכך כתב הבן איש חי (שנה שניה פרשת לך לך סעיף יד): "ויזהר לקוץ צפרני ידיו ורגליו בכל ער"ש, ואם לא יוכל בכל ער"ש מפני ששוהה גדולם, יזהר לקוץ כל שתי שבתות. וצריך לקבור הצפרניים בבית הכסא בתוך הנקב, ולא יזרקם כלאחר יד, כדי שלא יתפזרו מהם בקרקע בית הכסא וידרסו עליהם, ואם קצץ צפרניו ונזרק א' מהם שאינו רואהו, יכבד המקום ההוא במכבדת ויזרוק הזבל בנקב של בית הכסא או באשפה, ויזהר בקציצת הצפרנים שלא יפלו על בגדיו, וכ"ש שלא יקוץ ויניח על בגדיו, וצריך להזהר שלא יניח הצפרניים אפילו על מנעליו, ואין חילוק בזה בין צפרני ידים לבין צפרני רגלים".

נראה איפוא שאע"פ שבש"ס נזכרה מעלה מיוחדת בשריפה, גדולי המקובלים הנזכרים לא ראו בכך מעלה מיוחדת, אלא העיקר שלא תכשל בצפרניים שום אשה, והצפורניים יעברו מן העולם.

ח. בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' ר) כתב:

"מ"ש שיש מקומות שמותר לזרוק

2. ז"ל חמדת ימים (שבת פרק ג אות ס): "ולפיכך לא יזרקם שלא לזלזל בהם כי הם דינים שבהם שלימות העולם כי האלה"ם עשה שייראו מלפניו, ועל כן השורפן שגורם שלום ורחמים בעולם ומטיב לעצמו ולאחרים וזהו היא מדת חסידים, וקוברן גם כן צדיק שגם אם לא העביר הדין מן העולם לגמרי מכל מקום הרים מכשול והשקיט הדין אבל לא כמו החסיד ששורפן ומעביר מכל וכל, וזורקן רשע שהוא גורם שימשך הדין בעולם ואמרו בגמרא שמא תעבור עליהן ותפיל, ואולי היה זה עונשה מפני כי גרמה היא שיתפשט אדם הראשון ממלבושיו היקרים והיה סבה שמה שנשאר בהם יהיה מקום אחיזה לזוהמא ולפיכך היה עונשה בכך, ור' יוחנן היה זורקן בבית המדרש דלא שכיחי נשי".

חבל נחלתו

שריפה ממש, ולאשפה נלפע"ד דאסור".
ועי"ע שו"ת משנה הלכות (חי"ח סי' קס)
שהאריך בכך.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' לה אות י)
הסיק: "לכן נראה דהיותר נכון לשורפן
תיכף אחר שקצצן, אבל אם בא להשהותן
לשורפן לאחר זמן, מוטב לזרוק אותן תיכף
לבית הכסא דבזה יצא מידי כל חשש
תקלה אליבא דכו"ע וכמש"כ".

וכן בשו"ת באר משה (שטרן נאחי בעל
שו"ת בצל החכמה ח"ו סי' קלג) כתב:

"(יב) מה שהביא מס' בן איש חי להתיר
לזרוק הצפרנים בבית הכסא, בוודאי כוונת
הבן איש חי הוא כשא"א לשרפו אבל
בוודאי במקום שאינו קשור בקושיים הרבה
החוב מוטל לשרוף דוקא".

ט. בס' דף על הדף (נדה יז ע"א) הביא
דברי שו"ת בצל החכמה שפסל לכתחילה
זריקה לשרותים והעדיף דוקא שריפה
וקבורה בפועל. וכתב:

"ובספר שמירת הגוף והנפש (פרק ס"ח י"ד
סוף הערה ט"ז) הביא דברי הבצל החכמה
דכל שעשה מעשה שאי אפשר להזיק עוד
הו"ל כשורפן וטען עליו, וז"ל, ולעפ"ד זה
אפשר לומר רק בשיטת רש"י, אכן לשיטת
הערוך ולשיטת תוספי הרא"ש הרי זה
דומה לקברן, עכ"ל".

"אמנם לכאורה אין זו טענה על הבצל
החכמה, וכמו שכבתנו לעיל, דהרי הערוך
יודה בזמן הזה דהקוברן אינו צדיק כיון
שיש לו ברירה אחרת קלה של הטלה
לאסלה, וגם לא צריך להזיק את עצמו
להתחסד בשריפת הצפרנים בלי תועלת
להציל את הניזק, כיון שיוכל לעשות כן
באופן אחר בלי להזיק את עצמו, וכן
לרש"י למה יטריח אדם את עצמו להתחסד

בטירחה יתירה וביטול זמנו בשריפה, כשיש
לו לפניו עצה קלה ונקייה של השלכה
לבית הכסא".

"ולכן לולי דמסתפינא הייתי אומר דהיום
העצה להשליך הצפרנים לבית הכסא הוא
יותר לכתחילה משריפה למי שאין לו אש
או כבשן מוכן לפניו וכמו שהוכחתי לעיל.
וכמדומני שלמעשה כן עמא דבר".

"ורק מי שרוצה לחשוש לעניני קבלה ולא
לסמוך על הש"ס וההלכה לחוד אפשר
שלכתחילה ישרוף וכדברי הבצל חכמה
בסוף דבריו, וכהנהגות החזון איש הנ"ל.
והנה היכא דיש סתירה בין הש"ס לזוה"ק
איך לנהוג עיין בזה באריכות בשדה חמד
(כללי הפוסקים ב' י"ב, א' תתח"ט בנדפס). וכן
למי שרוצה לקיים את מאמר הגמרא
כפשוטה דאיתא להדיא שהשורפן חסיד".

"אבל לענ"ד הכל לפי המקום והזמן וצריך
לקיים דברי חז"ל כפי טעמן. וכמו דידוע
דאין לסמוך על הרפואות המפורשות בדברי
הגמרא דהרי נשתנו הטבעיים והזמנים.
ונראה דהוא הדין בנידון דידן דהשלכת
ציפרנים לבית הכסא היום הוי כמו
"שריפה" בזמן חז"ל, ואולי אף עדיף
ממנה".

י. נלענ"ד במציאות ימינו, שכל הנופל
לכור או לבית הכסא יורד לביוב ונקבר
שם, זו הדרך הנוחה והבטוחה ביותר שלא
לעבור על אזהרת חז"ל בצפורניים, ואי"צ
לאסוף על מנת לשרוף, ובעיקר כשבני
הבית רבים, וזה שם באריזה זו וזו
באריזה אחרת ואח"כ מחפשים את המקום
והאריזה היכן הונחו הצפורניים. ואף אם
בבית מחנכים לאסוף ולשרוף, הרי הילדים
יגדלו ויעזבו את הבית ומוטב לחנך לדבר
הקל והנוח ולא למידת חסידות שלא

חבל נחלתו

כולם יעמדו בה. ולכן מי שיכול ורוצה להורות זאת לציבור כולו. לשורפם יקפיד על עצמו אבל עדיף לא

סימן יא

הדלקת נרות שבת על ידי בעל ואשתו במקומות שונים

שאלה

אדם סועד בליל שבת סעודת בר מצוה באולם שמחות. באולם סעודות כמה וכמה משפחות. כל משפחה שסועדת באולם חוזרת לביתה. היכן הן צריכות להדליק נרות שבת?

תשובה

א. נאמר בשבת (כה ע"ב): "הדלקת נר בשבת – חובה". הרמב"ם פסק כן (הל' שבת פ"ה ה"א) ולא הסביר מה טעם תק"ח של נר שבת. אבל הוסיף הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ה): "וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן". וכך הסביר המאירי: "הדלקת נר בשבת חובה מדברי סופרים מפני שהיא ראש לכל עונג שאין עונג בלא אורה, וכתבו הגאונים שמאחר שכן מברכים עליה להדליק נר של שבת כשאר מצות שמדברי סופרים..." אמנם רש"י (שבת כה ע"ב) כתב: "חובה – כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא, בפרק בתרא דיומא (עה, ב)".

וכ"כ תוספות (שבת כה ע"ב): "הדלקת נר בשבת חובה – פי' במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג". וכן בתוספות הרא"ש (שבת כה ע"ב): "הדלקת נר שבת חובה. פי' צורך הדלקת הנר כלומר מה שמדליקין בשבילו הנרות דהיינו הסעודה חובה היא שיסעוד במקום הנר בשביל עונג שבת, דאם תמצא לומר הדלקה ממש וכי אביי סבירא ליה שהיא רשות והא תנן על שלש עבירות נשים מתות על שאינן זהירות בהדלקת הנר". לכאורה, מחלוקת בין הרמב"ם וסיעתו לרש"י ותוספות וסיעתם, לרמב"ם חובת ההדלקה היא חובה גמורה ללא קשר להנאתו מן הנר. בעוד שלרש"י וסיעתו ההנאה היא לצורך מעשי של אכילה. ב. אולם כתב הכל בו (הל' שבת סי' לא): "וכיון שהדלקת נר שבת חוב, מדליק אפילו אין לו לסעוד, כגון בליל יום הכפורים או בליל פורים, אם סעד מבעוד יום, כל זה דעת ה"ר דוד ב"ר לוי ז"ל פרק במה מדליקין. וכתב הר"ם¹ שמותר להדליק נר בעששית בבית ולאכול בחצר או באי זה מקום שירצה ואומר שרבינו ברוך אמר לו שאביו רבינו שמחה היה רגיל בקיין לעשות

1. נראה משם מהר"ם מרוטנברג.

חבל נחלתו

הקשה איך מברכין על הדלקת נר בשבת והא אמרינן במנחות [מ"ב:]: דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה לא מברכין עליה והכא הגמר מצוה הוה בעת האכילה, ותירץ לו ר"י בעל התוס' דהכא נמי גמר מצוה היא שרואה בה לשמש הבית ולישא כלים על השלחן [הובא בקרבן נתנאל ברא"ש פ"ב אות ל"ג] הרי דהמצוה היא גם לשימוש הבית".

עולה שחובת ההדלקה היא בבית אם אוכלים בו – במקום אכילה, אולם אף אם אין אוכלים בו, קיימת חובת הדלקת נר שבת מחשש להתקלות בעצים ואבנים או מצד עצם עונג שבת.

ג. באשר לברכה על הדלקה כתב האבודרהם (סדר תפילות השבת): "ומברכין על הדלקתה ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת. אבל הדלקת נר יום טוב לא נהגו לברך, שאינה מצוה וחובה כמו בשבת, שהיא מכלל עונג שבת, אבל ביום טוב, שמחת יום טוב מצאנו, עונג יום טוב לא מצאנו עד כאן. ובעל משמרת המועדות כתב שצריך לברך על הנר בלילי ימים טובים. וכתב הרא"ש כי בלילי יום הכפורים צריך לברך על הנר כמו בשבת, משום שלום הבית".

ור' יחזקיהו ממגדיבורג (שבת כה ע"ב) כתב: "יש חכמים שמצוין לברך כשמדליק נר של שבת, ויש שמצוין שלא לברך משום דחובה. כדאמרינן הדלקת נר שבת חובה. עיין בסמ"ק בדין רפ"ה². ולייט עלה

כך להדליק נר בביתו ולאכול בחצר, והר"ף ז"ל כתב מיהו היינו דוקא ארץ אשכנז שאוכלין מבעוד יום, אבל כבר פירשו כל גדולי צרפת שאין אוכלין מבעוד יום כל כך, כדאמרינן ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, לפי זה אין לאכול כי אם במקום הנר, ועוד סמך מדאורייתא, משום שלום הבית, ואם היה מותר להקל כל כך ולאכול מבעוד יום, מה שלום הבית איכא, והר"ם כתב כי אותן בחורים ההולכים ממקום למקום שלא אכלו אצל נשותיהן, צריכין להדליק נר השבת ולברך עליו, משום דהדלקת נר שבת חובה, משום שלום הבית, פירוש, שלא יכשל באבן או בעץ או בשום דבר, אבל מי שהוא אצל אשתו אינו צריך להדליק בחדרו נר, לפי שאשתו מברכת בשבילו".

הכלבו (ע"פ ראשונים אחרים) מבאר שאין חובת הדלקת הנר תלויה בסעודה, אעפ"י שנתקן לסעוד לאור הנר. ואפילו מי שאינו סועד ואינו לן בביתו צריך להדליק נר שלא יכשל בשבת באבן או בעץ או בשום דבר.

וכן בערוך השולחן (או"ח סי' רסג ס"ג) הסיק: "ואין לדקדק מדברי רש"י שאם אין אוכלין בחדר זה אין לברך על הדלקה זו שהרי רש"י עצמו כתב שם על דרשא דותנח משלום נפשי זו הדלקת נר בשבת ופירש"י [ד"ה הדלקת הנר] דבמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפלה עכ"ל וזהו עונג הרי שגם רש"י לא תלה הטעם באכילה בלבד וזהו כמ"ש דצריכים שני הטעמים ועוד ראייה דרבינו משולם

2. כתב בספר מצוות קטן (מצוה רעט [ולא רפ"ה]): "יש חכמים (עיין בתוס' דף כ"ה) שמצוין לברך ויש מצוין שלא לברך, משום דחובה היא כדאמר הדלקת הנר בשבת חובה, אך נהגו לברך בארץ

סימן יא — הדלקת נרות שבת על ידי בעל ואשתו במקומות שונים

מדליק נר שבת במקום סעודתו, האם חייב להדליק בברכה.

ונראה פשוט שבמקום לינתם חייבים להדליק כי זהו ביתם ועליו תוקנה מצות הדלקת נר שבת.

ולגבי אם צריך שהנרות ידלקו עד שחוזרים ממקום סעודתם. כתב הב"ח (או"ח סי' רסג): "כתב באגודה (פ"ב סי' מה) שאם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה עכ"ל פירוש כיון דמשום שצריך לאכול סעודת ליל שבת במקום הנר משום שלום בית הוי הדלקת נר בשבת חובה כמו שפירש רש"י (ד"ה חובה) ותוספות (דף כ"ה ע"ב ד"ה הדלקת נר בשבת) ועל כן חייב לברך, אם כן לפי זה אם אינן דולקים עד הלילה שאז מקדשין ואוכלין סעודתן אם כן הוי ברכה לבטלה, ולפי זה היכא שמדליקין בבית ואוכלים בחצר נמי הוי ברכה לבטלה".

וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' נג) שהנרות צריכות להיות ארוכים או עם כמות שמן מספיק גדולה כדי שיהנה מאורם כשנכנס לביתו ללון.

הוסיף הב"ח: "אבל במדרכי (סי' רצד) כתב על שם מהר"ם שהתיר משום דנר שבת אינו אלא משום שלא יכשל בעץ או באבן והרי יש לו אורה גדולה (=במקום סעודה) ואומר בשם אביו רבינו ברוך כי גדול אחד הנהיג כן בגרמייז"א עכ"ל נראה דדעת המתירין דאין הדלקת הנר חובה בשביל הסעודה והקידוש אלא משום

רבינו תם ז"ל למאן דלא מברך כשמדליק. אבל רבינו משולם ז"ל אומר שאין לברך על נר של שבת, ומביא בתוספות".

ואף הכל בו (הל שבת סי' לא) כתב: "וכתב ה"ר יצחק יש חכמים שמצוין לברך ויש חכמים שמצוין שלא לברך משום דחובה היא אך נהגו לברך על פי רבינו תם. וכן נמי כתב הרמב"ם ז"ל שמברך קודם שידליק ברכה זו בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר שבת. ואחד האיש ואחד האשה מברכין בהדלקתן ואחר כך מדליקין, וכן הדין בימים טובים".

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רסג ס"ב): "אחד האנשים ואחד הנשים, חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת; אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת הוא".

והסביר הלבוש (או"ח סי' רסג ס"א): "ויהא זהיר לעשות נר יפה לשבת, שזהו גם כן מעונג שבת כשהבית מלא אורה, וזהו נקרא שלום בית... וחובת ההדלקה היא בבית מצד עונג שבת ושלום בית, ולא משום תשמיש בנר אלא עצם זה שהבית מואר.

ופסק השו"ע (סי' רסג ס"ה) שמברכים 'להדליק נר של שבת'.

ד. השאלה היא מה עושים כאשר לנים בבית, אבל אוכלים במקום אחר לגמרי, ואחר כך חוזר לביתו ללון. האם חייב להדליק נר שבת אף במקום סעודתו, ואם

הזאת על פי ר"ת ולא דמי לחובה דמים אחרונים דאין לברך דהתם משום סכנה ומן הדין הוא דאין מברכין אבל הכא חובה דמצוה".

חבל נחלתו

שלום בית שלא יכשל בעץ או באבן בחושך ובלילה ועיין לקמן סוף סימן רע"ג ובמה שכתב בית יוסף לשם".

אמנם בכנסת הגדולה (הגהות טור, או"ח סי' רסג, א) כתב: "דקע"א ע"ב שטה ט': ויהא זהיר לעשות נר יפה וכו'. נ"ב: ידליק על השלחן במקום שאוכלין, ולא ידליקו הנרות במקום אחר ואח"כ יטלטלום על השלחן. מהר"י ווי"ל ז"ל סימן קצ"ג, וע"ש". ונראה ממנו שאם אוכלים ולנים במקום אחד הנרות צריכים להיות על השולחן.

ה. כך הסיק בערוך השולחן (או"ח סי' רסג ס"ד): "ולכן נלע"ד דהאשה המברכת אם יכולה לברך במקום שאוכלין וודאי יותר טוב אמנם אם במקום האכילה אשה אחרת מברכת יכולה לברך גם בחדר שאין אוכלין שם. וכן אורח באכסניא שיש לו חדר מיוחד יכול לברך שם אף שאוכל במקום אחר, וזהו שכתב רבינו הב"י בסעי' ט' המדליקים בזוית הבית ואוכלים בחצר אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה עכ"ל ומשמע דהקפידא הוא כשאוכלין בחצר אבל אם אוכלין בבית לית לן בה ולכאורה אינו מובן מה בין זל"ז ולפי מה שבארנו א"ש דכשאוכלין בבית אף דלא הוי עדיין לילה גמור מ"מ כבוד שבת הוא להיות אור בשעת הסעודה אבל כשאוכלין בחצר ואין הנר אלא מפני עונג ושלום בית שלא יכשלו אין זה רק בלילה ממש ולא קודם הלילה אף שאור היום נתמעט ולכן אם באמת היה אותו מקום קצת חשוך באופן שיש תועלת בהנר גם קודם הלילה יצא ידי חובתו [מג"א סקי"ז וע"ש סקט"ז וזהו כמ"ש ודו"ק]".

ו. ולכן במקרה דילן שכל האנשים באים מבתיהם ראוי שידליקו בבתיהם בנרות

שידלקו עד שיחזרו. אמנם, במקום האכילה ג"כ ראוי שידליקו. אם יש משהו שאינו מדליק בביתו כגון בעל האולם הוא יכול להדליק בברכה. אולם אם כולם ללא יוצא מן הכלל מדליקים בבתיהם – ידליקו באולם אבל ללא ברכה. כאמור לעיל שהוכרע לברך על נר אבל חובת הבית היא אחת, ולכן כשברך עליה יצא ידי חובה ואין הנר חובת המקום אלא חובת האדם, והוא כבר יצא ידי חובה בהדלקתו בביתו או בהדלקת אשתו, ואין לברך בשנית.

ז. טעם נוסף שהתחדש בימינו הוא שבעצם התאורה כולה מבוססת על חשמל, וכבר דנו פוסקים רבים בשאלת נר שבת במנורת תאורה (עי' בס' 'החשמל בהלכה' ח"א פרק א, בהוצ' מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה ירושלים שם הובאו עשרות אחרונים בעלי דעות לכאן ולכאן). במקרה דילן שכולם יוצאים חובת הדלקת נר שבת בביתם, אף אם הם חייבים להדליק במקום אכילתם נראה שלא יברכו על הנר מפני שאור לצורך אכילה יש להם על ידי החשמל, וכל אחד כבר יצא ידי חובה בביתו, ועל כן יש בשאלה שלפנינו שלשה טעמים שלא לברך: ראשית מחלוקת הראשונים אם בכלל מברכים על הדלקת נר שבת, שנית כל אחד יצא כבר י"ח בביתו בברכת אשתו, ושלישית אור החשמל שבודאי יש בו עונג שבת (אף אם לא יוצאים בו ידי חובה).

מסקנה

אם בעל האולם אינו מדליק בביתו, יכול להדליק בברכה באולם. אם כל המשתתפים מדליקים נר שבת בביתם,

חבל נחלתו

צריך להדליק נר שבת באולם אבל ללא ברכה, וכל המדליקים בביתם ידליקו נרות לביתם.

סימן יב

גדרי חוסר מודעות כוללת בדיני שבת

שאלה

מה דין 'סהרורי' (חולה ירח) שהדליק נר בשבת? מה דין מצבי עירנות שונים, כגון שהוא היה מלא דמיונות שהוא נמצא בביתו בחול והוא כתב או עשה מלאכה אחרת?

תשובה

א. נדון מהכבד אל הקל. יש מי שאינו מודע כלל למצבו ואין בידינו שום אפשרות להוציאו ממצבו, ויש מי שכעת אינו מודע למצבו ואחר כך יחזור לבריאותו. ויש מי ששקע בדמיונות ונדמים לו דברים שאינם נכונים ואם יעירוהו מדמיונותיו יתעשת ברגע. לדוגמא אדם שקורע נייר בשירותים בשבת מתוך שחושב שהוא חול¹.

ב. כתב בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ק סי' ח): "ונ"ל דבר חדש דמה דממעטינן מאשר חטא בה פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל אלא דמקרי עבירה בשוגג, ואך בשוגג כהאי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן, אבל מ"מ מקרי שגגת איסור, אבל מה

דממעטינן מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה היכא דליכא מלאכת מחשבת אינו בכלל מלאכה ולא נעשה העבירה כלל". היינו, רעק"א מחלק בין דין מתעסק לדין מלאכת מחשבת. במתעסק נחשב כעבירה אלא שאינו מביא עליה קרבן חטאת. כמו"כ מתעסק שייך בתחומים נוספים ולא רק בשבת, ואילו הפטור של מלאכת מחשבת הוא מיוחד לשבת, ואינו נחשב לעבירה. והביא כמה נ"מ למעשה בין שתי ההגדרות. ועי' קובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ה סי' מג).

ג. נראה לגבי שאלה דילן כשיש חוסר מודעות כללית של האדם העושה את המעשה והוא 'מנותק' מן הסביבה שגדרי מתעסק לא שייכים כאן, משום שמתעסק הוא חוסר ידיעת הפרטים, כגון שרצה לחתוך את התלוש בשבת וחתך את המחובר. הוא יודע שהיום שבת ויודע שחותך ענף, אלא שאינו יודע שהענף מחובר ולא תלוש. ואילו הנמצא במצב חוסר מודעות אינו 'נמצא' בשבת, אלא הוא תלוש לגמרי בזמן, במקום ובגוף

1. היה מקרה מול עיני בשבת, שאדם ניגש לתא שלו בבית כנסת והפשיל שרוולו ורצה להניח תפילין, עצרתי אותו 'והזכרתי' לו ששבת היום. שאלתי את עצמי מה יהיה אם אדם זה רגיל להגיע לבית כנסת עם מכונית, וגם בשבת שכח ששבת היום והגיע עם מכוניתו – האם הוא חייב חטאת!?

חבל נחלתו

הפעולה. ולכן צריך לדון על מעשהו מצד מלאכת מחשבת ולא מצד מתעסק.

ד. פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ח – ה"ט):

"כל המתכוין לעשות מלאכה ונעשית לו מלאכה אחרת שלא נתכוין לה פטור עליה לפי שלא נעשית מחשבתו, כיצד זרק אבן או חץ בחבירו או בבהמה כדי להרגן והלך ועקר אילן בהליכתו ולא הרג הרי זה פטור, קל וחומר אם נתכוין לאיסור קל ונעשה איסור חמור, כגון שנתכוין לזרוק בכרמלית ועברה האבן לרשות הרבים שהוא פטור וכן כל כיוצא בזה, נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום וכן כל כיוצא בזה".

"נתכוין ללקט תאנים שחורות וליקט לבנות או שנתכוין ללקט תאנים ואחר כך ענבים ונהפך הדבר וליקט הענבים בתחלה ואחר כך תאנים פטור אף על פי שליקט כל מה שחשב הואיל ולא ליקט כסדר שחשב פטור שבלא כוונה עשה שלא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת". לא מבורר ברמב"ם מצד מה הפטור, מלאכת מחשבת או מתעסק. את פטור מתעסק כתב הרמב"ם (שם) בהלכה יא: "...וכל העושה מלאכה כמתעסק ולא נתכוין לה פטור".

ה. כאמור, לגבי שבת הגורם הקובע הוא מלאכת מחשבת והוא פטור מיוחד לשבת, ונראה ללמוד מכאן לגבי חוסר מודעות כוללת שהוא פטור לגמרי, מפני שאין כאן מחשבה של אדם רגיל אפילו

מוטעית אלא הוא כשוטה ונרחיב בכך להלן.

בתלמוד בהלכות אחדות מובאים מצבים של אדם שלא בדעתו באופן זמני, וראש להם חרש, שוטה וקטן הרמב"ם אינו מביאם בהלכות שבת מפני שאין הם מצבים מיוחדים לשבת (כגון אינו מתכוין או שאינו צריך לגוף המלאכה), אלא הם מצבים כוללים לכל ההלכות והדינים.

ד. אדם ששורה עליו רוח רעה – אין מעשיו נחשבים מאומה. לא לענין חיוב במלאכות שבת, ונראה שאף לדיני נזיקין הוא פטור על פעולות שעשה.

בגיטין (פ"ז מ"א) נאמר: "מי שאחזו קורדייקוס ואמר כתבו גט לאשתי לא אמר כלום אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס וחזר ואמר אל תכתבו אין דבריו האחרונים כלום".

מתייחסים לבעל הקורדייקוס כשוטה, ולכן אינו יכול למנות שליח לכתיבת גט, או לבטל שליחות. וממילא גם אם כתב או הדליק נר או בישל בשבת דינו כשוטה שפטור על הכל ואינו חייב בקרבן.

כך פסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"ד): "מי שהיתה רוח רעה מבעתת אותו ואמר כשהתחיל בו החולי כתבו גט לאשתי לא אמר כלום מפני שאין דעתו נכונה ומיושבת, וכן השכור שהגיע לשכרותו של לוט, ואם לא הגיע הרי זה ספק".

מדברי הרמב"ם עולה שאף שיכור כלוט (ששכב עם בנוחיו) נחשב כמי שאין בו דעת וע"כ אין לו אחריות על מעשיו², וממילא

2. ושיכור כזה עליו מסופר במגילה (ז ע"ב): "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה".

וכ"כ בשו"ת אבני דרך (חט"ו סי' קכז עמ' 325).

ו. נעבור מכאן לשקיעה בדמיון או במחשבות שאדם נמצא בהם מבלי משים, והוא עושה מלאכה אסורה בשבת. מעשה זה נעשה מבלי מחשבה ובלא דעת. כגון אדם שעובר ליד שיח ותולש ממנו עלה בשבת, מפני שהוא רגיל לעשות זאת אף בימות החול, ואינו נותן לבו לחשוב אם היום שבת או חול.

שקיעה בדמיון שונה מרוח רעה או סהרוריות בכך שהיא רגעית וכן ניתן להוציא מן המצב בצורה פשוטה, על ידי הערה של אדם אחר. כמו"כ אדם יכול להתרכז ולא להיכנס למצבי היסח הדעת ודמיונות ומצד שמירת השבת מוטל עליו לעשות כן.

מסופר בעירובין (מג ע"ב): "נחמיה בריה דרב חנילאי משכתייה שמעתא ונפק חוץ לתחום. אמר ליה רב חסדא לרב נחמן: נחמיה תלמידך שרוי בצער. אמר לו: עשה לו מחיצה של בני אדם ויכנס".

מקרה זה דומה לשאלה בה אנו דנין (אמנם באיסור זרבנו), אולם לא מצאתי שדנים מה דינו אם עשה מלאכה, האם חייב עליה חטאת, או שכיון שלא יצא מדעת, יחשב כמי שאינו עושה מלאכת מחשבת.

נאמר בבבא קמא (כו ע"ב): "אמר רבה: היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה, ועמד ונפלה, לענין נזקין – חייב, לענין ארבעה דברים – פטור, לענין שבת (מאירי [בבא קמא כו ע"ב]: "לענין שבת אם העבירה ארבע אמות או עשה חבורה בנפילתה") – מלאכת מחשבת אסרה תורה".

אם נטל לולב כשהיה שיכור כלוט לא יצא ידי חובה. ואין הוא אחראי לתוצאות מעשיו בדיני נזיקין או במלאכות שבת. ולגבי מצב שהוא שיכור ולא הגיע לשכרותו של לוט נשאר בספק.

ה. נעבור לדיון בסהרורי (חולה ירח). כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ה ללשונות הרמב"ם סי' קכה [אלף תצח]) לגבי קריאת מגילה: "ותו דהך בבא דקרא והוא מתנמנם היא קודם הך דהיה כותבה דורשה או מגייה וכו' והטעם לרז"ל שע"י הבבא דהיה כותבה דורשה וכו' דאמרינן אם כיון לבו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא מתפרשא טעמא דקרא והוא מתנמנם הואיל ולא נרדם בשינה יצא דבזמן שהוא נים ולא נים תיר ולא תיר אפשר לו לכיין לצאת ידי חובת קריאה, אבל נרדם אף על גב שהוא קורא כתקנה אינו יכול לכיין ולפיכך לא יצא. ואל תתמה היאך הנרדם יכול לקרות, כי אני ראיתי כמה בני אדם כותבין חשבונות והם ישנים ממש ונרדמים, וגם ראיתי מי שהלך (לטחון) [לטוחן] לקנות קמח והוא ישן, ואחר כך לא היה זוכר מזה כלום, ושואלין אותו והוא אומר לא זזתי ממקומי. וכן זה שהיה כותב והוא נרדם שואלין אותו והוא אומר מעולם לא כתבתי זה. וגם ראיתי מי שהיה עולה בסולם וישן לו באמצע הסולם, ואדם זה ודאי לא היה יכול לכיין אעפ"י שהוא יכול לקרות וממילא ידענו טעם המתנמנם שיכול לכיין ולפיכך יצא..."

נראה שהרדב"ז קורא נרדם לסהרורי (חולה ירח) ואע"פ שהוא עושה מעשים הוא אינו מודע להם, ולכן אינו יוצא בהם ידי חובה ואינו מתחייב בעשיית איסורים,

חבל נחלתו

יצא בדיעה עם המחט אבל בשכחת שבת, אבל לא מפני ששכח את המחט – כי עליה פטור אם שכחה וזכר ששבת היום משום מלאכת מחשבת. (ולכן מי שנוסע ברכבו לבית כנסת בשבת, מתוך הרגל, יהא חייב חטאת, שכן התכוין לנסוע במכוניתו אלא ששכח ששבת היום).

וכן הרשב"א (בבא קמא כו ע"ב) כתב: "י"ל דשמא ישכח שהוא שבת קאמר אבל לא שישכח את המחט, ומלאכת מחשבת היא". על שאלת גזרת חכמים ענה המאירי (בבא קמא כו ע"ב): "ומה שאמרו שבת (י"א א') לא יצא החייט במחטו ערב שבת עם חשכה שמא ישכח ויצא לא שאם יצא יהא חייב חטאת אלא שמ"מ ראוי להזהר שלא יבא לידי חטא³, או שמא ישכח של שבת ויזכור את המחט ויתחייב חטאת". תירוצו השני כתוס' ורשב"א, אולם לפי תירוצו הראשון אף שאין הוצאת המחט מלאכת מחשבת מפני ששכח שהיא בידו (עי' שו"ע או"ח סי' רנב ס"ו), בכ"ז חכמים גזרו שלא יגיע לכך. ולפי דבריהם מי שתלש עלה בלא שום מחשבה לכאורה פטור מחטאת.

ח. אלא שנראה לענ"ד שיש לדייק יותר את הגדרת תוס' בדיני מלאכת מחשבת. החייט היוצא במחטו בשכחת שבת, אינו עושה מעשה במחט עצמה, אלא יוצא כשהמחט בידו כהרגלו, וכן באבן ושכחה. אולם אם עוסק במחט עצמה בתפירה בשכחת שבת, הרי דינו ככל שוגג, ואפילו הוא חי בדמיונו שהיום יום חול. ואין לחלק בין סתם שכחה לדמיון שאופף

פרש רש"י (בבא קמא כו ע"ב): "מלאכת מחשבת אסרה תורה – שנתכוין לעשות מלאכה אלא כסבור שהיום חול או סבור שמלאכה זו מותרת. וכל הני דאמרינן הכא לא נתכוונו לעשות המלאכה הלכך פטור". וכן בהמשך אם הכיר באבן שהיתה בחיקו ושכחה, פרש רש"י: "לענין שבת פטור – ואף על גב דמקריא שגגה לענין גלות, פטור בשבת דבעינן מלאכת מחשבת, שנתכוין לעשות מלאכה וכסבור שהיום חול וזה לא נתכוין". וכ"כ באו"ז (סי' קלג, קלד).

עולה שפעולה שכלל לא התכוין לעשותה בשבת אלא עשאה מבלי שום כוונה – פטור אף מחטאת מפני שאינו מתכוין לעשותה.

וכן רבינו חננאל (בבא קמא כו ע"ב) כתב: "לענין שבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה. פי' מלאכת מחשבת שמחשב עליה לעשותה".

ז. תוספות (שבת יא ע"א) שאל לגבי הגזירה שלא יצא חייט במחטו ולבלר בקולמוסו בערב שבת סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא: "אליבא דרבא דאמר לא גזרי גזירה לגזירה אין לפרש שמא ישכח המחט דאפילו יצא ליכא איסור דאורייתא כדאיתא בפ"ב דב"ק (דף נו:ו) הכיר בה ושכחה לענין שבת פטור מלאכת מחשבת אסרה תורה, אלא שמא ישכח את המחט להצניעו עד שיהיה שבת ולבסוף כשיזכור את המחט ישכח שהוא שבת ויצא".

היינו, חכמים גזרו שלא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה בער"ש מחשש שמא

3. ומתבאר שאף מי שפטור מצד מלאכת מחשבת יש בכך עבירה, ולא כמו שכתב רעק"א.

חבל נחלתו

המקדש אביא חטאת שמנה". רבי ישמעאל בן אלישע הטה את הנר ללא מחשבה, אלא מתוך הרגל של הטיית הנר כאשר אורו אינו מספיק, ונזכר לאחר מעשה שהיום שבת – ולכן כתב על עצמו שיביא חטאת שמנה, ולא דן עצמו כעושה ללא מחשבה שאין כאן מלאכת מחשבת. ולכן מי שנמצא בדמיונו בזמן ומקום אחר ועשה פעולת איסור בידיים בשבת חייב עליה, ומי שהפעולה נעשית ממילא ע"י עיסוקו בדברים אחרים פטור עליה מדין מלאכת מחשבת.

אותו, בשניהם השבת נשכחה מלבו, ודינו כשוגג החייב חטאת. ורק מעשה בדבר אחר כשהאיסור נעשה ממילא יחשב שאינו מלאכת מחשבת. אולם אם עשה את האיסור עצמו אפילו בלא כוונה עובר במלאכת שבת בשוגג. ולכן התולש עלה בשבת חייב חטאת, מפני שהיה צריך שלא להגיע לכך ולשמור עצמו שלא יחלל שבת. ראיה להגדרה זו ניתן להביא משבת (יב ע"ב) שם אמרו: "רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית

סימן יג

קידוש בערב שבת ללא קבלת שבת

לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם. אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו, כדי לחנכן במצות. ובהלל ובמגילה, אף על פי שיצא – מוציא".
פרש רש"י (ר"ה כט ע"א):
"אף על פי שיצא מוציא – שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות".
"חוץ מברכת הלחם והיין – ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו – אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם; לא ליתנהי ולא ליברך".

ברכות המצוות אע"פ שיצא ידי חובה יכול לברך עבור אחר כי המברך ערב אף עבורו, אבל ברכת הלחם וברכת יין הן ברכות הנהנין (ומשמע שכן הדין אף בברכות השבח, שאם לא ראה ברק אינו יכול לברך עבור חבריו שראה) ולכן אינו יכול לברך עבור חבריו.

שאלה

האם ניתן לקדש בערב שבת עבור אחרים שאוכלים סעודת שבת כגון קידוש בבית חולים עבור מטופלים – ללא קבלת שבת, ולנסוע אחר כך לביתו להתפלל ולקדש.

תשובה

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

חבל נחלתו

ב. צריך להבין הרי אם הוא אינו אוכל שם, בשבילו זה לא מקום סעודה ואם כן איך אם לא יצא אעפ"כ מוציא?¹

ובכל זאת כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"ד): "יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם, דלדידהו הוי מקום סעודה. ואף על גב דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש, כקידוש היום דמי ויכול להוציאם אף על פי שאינו נהנה. והוא שאינם יודעים¹. ואם עדיין לא קידש לעצמו, יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו".

עולה שמוציא אחרים עוד לפני שיצא י"ח בעצמו, ובקידוש אסור לו לטעום מהיין מפני שאין זה מקום סעודה שלו ואינו יכול לצאת בו י"ח, ואעפ"כ מוציא אחרים. כלומר הערבות היא כה שלמה שמוציאה אותם י"ח אעפ"כ שהוא אינו יכול לצאת בה י"ח. וניתן לומר שבגלל שאם יקבע סעודתו כאן יצא י"ח לכן יכול להוציא אחרים.

ג. לאחר הקדמה זו ניגש לשאלתנו: המגן אברהם (סי' רסז ס"ק א) כתב: "כ' המ"מ אף על פי שמבע"י קידש או הבדיל מותר לו לערב לאכול בקידוש זה ולאכול

מוסיף הריטב"א (ר"ה כט ע"א): "ובודאי דבברכת המזון כיון שכבר אכל כברכת חובה היא ובדין הוא דאע"פ שיצא מוציא, אלא דרבנן בעו שיוציא [לעצמו] דלא ליחלף בברכת הנהנין שהיא רשות, ומשום הכי סגי ליה שיאכל כזית דגן, ואף על גב דהוי שיעורא דרבנן מפיק למי שאכל ושבע דמיחייב בברכת המזון מדאוריתא משא"כ בעלמא דלא אתי דרבנן ומפיק דאוריתא, אלא דטעמא דהכא כדכתיבנא דמדינא אפילו לא אכל כלל מוציא ורבנן הוא דבעו שיאכל כזית דגן, וכן פירשו בתוס'". היינו ברכת המזון מעיקר הדין יכול לברך עבור אחרים אע"פ שלא אכל כלל. אולם כדי שלא יתבלבלו בינה לברכת הנהנין קבעו חכמים שיאכל כזית דגן כדי שיתחייב. וכך פסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"י): "כל הברכות כולן אף ע"פ שברך ויצא ידי חובתו מותר לו לברך לאחרים שלא יצאו ידי חובתן כדי להוציאן, חוץ מברכת ההנייה שאין בה מצוה שאינו מברך לאחרים אלא אם כן נהנה עמהן, אבל ברכת ההנייה שיש בה מצוה כגון אכילת מצה בלילי הפסחים וקידוש היום הרי זה מברך לאחרים ואוכלין ושותים אף על פי שאינו אוכל עמהן". ומשמע שיכול לברך בקידוש על היין אע"פ שאינו שותה.

1. העיר במשנה ברורה (סי' רעג ס"ק כ): "והוא שאינם יודעים – דאם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם בקידוש 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 חבירו 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 לפנייה ומהני זה אף שהוא אינו יוצא עתה בהקידוש".

'מוריה' (גיל' קז-קח סוף שנת תש"ס) ואח"כ הועתקה לשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ג, תשמ"ו). התשובה ארוכה וסיכס אותה בס' דף על הדף (עירובין מ ע"ב) כך:

"הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך ז"ל בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סי' ג) נשאל מאחד שהיה רגיל לקדש בכל ליל שבת בבית חולים שבתוך העיר, כדי להוציא במצות קידוש על היין את החולים שנמצאים שם, והיה רגיל תמיד לחזור אח"כ לביתו לקדש לעצמו ולבני ביתו, אולם בזמן האחרון עבר ביה"ח למקום אחר שהוא רחוק מאד מביתו, ולכן הציעו לו לעשות את הקידוש מבעוד יום לאחר פלג המנחה ולהתנות שכוונתו רק להוציא את השומעים, אבל הוא עצמו לא יתכוין כלל לקבל שבת בכך, וממילא גם יוכל אח"כ לנסוע חזרה לביתו לפני כניסת השבת".

"והביא שעיקר נדון זה מפורש הוא כבר בהגהות רעק"א שבשו"ע סי' רס"ז² וז"ל: 'מסתפקנא אם אחד שלא קבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקבל עליו שבת, די"ל דלזה שלא קבל דהוא חול אצלו הוי כאינו מחויב בדבר, כההיא דירושלמי הובא בתוספות יבמות י"ד בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחויב בדבר או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא, עכ"ל".

הגרשז"א מאריך בדיון בדברי רעק"א ומביא מדברי אחרונים שקבלו דבריו או חלקו עליו ובמקרים דומים. ממשיך בס' דף על הדף:

ולעשות מלאכה בהבדלה זו וזה דעת קצת מן הגאונים וכ"כ מן האחרונים וכדברי רבינו וכן עיקר עכ"ל וכ"כ ב"י סי' ער"א בשם רשב"א".

היינו קידושו טרם שבת בתוספת שבת, מועיל לאכילה בשבת עצמה, וכן בהבדלה להתירו במלאכה אעפ"י שם טרם זמנם.

על כך מעיר רבי עקיבא איגר (או"ח סי' רסז ס"ב): "[מג"א ס"ק א] כ' המ"מ אעפ"י שמבע"י קידוש או הבדיל. מסתפקנ' אם אחר שלא קבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקבל עליו שבת. די"ל דלזה שלא קבל דהוא חול אצלו הוי כאינו מחויב בדבר כההיא דירושלמי הובא בתוס' יבמות י"ד בן עיר א"י להוציא לבן כרך דהוי אינו מחויב בדבר. או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת וצ"ע לדינא".

היינו, תנאי בתוך הדין של 'אם יצא מוציא' שהוא בר חיובא עתה, ועל כן מסתפק רעק"א האם יכול מי שלא קיבל עליו שבת להוציא מי שכבר קיבל עליו שבת. ולא נחת לדמות זאת למי שאינו יכול לטעום משום שאין זה מקום סעודתו ואעפ"כ מוציא את האחרים, ואולי הבין שהחילוק בזמן הוא חילוק הרבה יותר עקרוני ולכן, אע"פ שיכול להוציא כאשר אינו יכול לטעום מן היין, בכ"ז אם אינו רוצה לקבל עליו שבת אינו יכול להוציא אחרים בקידושו.

ד. הגרשז"א אויערבך הסתפק בשאלה כזו, תשובתו הופיעה בתחילה בכתב עת

2. בכ"ע 'מוריה' גיל' קז-קח בו הופיע המאמר של הגרשז"א בראשונה, וכן בס' דף על הדף (עירובין מ ע"ב) כתוב סי' רסג, ורק בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ג) תוקן לסי' רסז.

חבל נחלתו

בזה בלא ראייה מוכחת מגמ' ופוסקים".
משמע לדברי ס' דף על הדף שהדבר
אסור. אולם לא כן מסקנת הגרשז"א שם.
בס' דף על הדף לא דייק משום שהגרשז"א
הסיק שלא לסמוך על כך באופן גורף, אך
התיר לעשות לפעמים וז"ל בפסקה
האחרונה של תשובתו (שתיקנה ממזה"ק
ב'מוריה):

"ולכן נלענ"ד דאף שמדאורייתא גם מי
שלא קבל עליו שבת יכול לקדש עבור
אחר שקבל עליו שבת מ"מ מדרבנן כיון
דהרעק"א נשאר בספק נראה דאע"ג
שספיקא דרבנן לקולא וגם דעת הלבוש
באו"ח סי' קצ"ז והטורי אבן בר"ה כ"ט
דהא דמי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא
אחרים אינו רק מדרבנן וממילא מסתבר
דבשעת הדחק אפשר להקל בזה אבל כל
זה רק ליחידים ובאופן עראי אבל אין
לקבוע מנהג כזה בקביעות. ולענ"ד עדיף
טפי שגם המקדש יכוין לקבל עליו קדושת
שבת ואפי"ה גם יוכל לשוב לביתו מבעוד
יום ע"י נהג נכרי ולצורך גדול מותר בלי
תשלום גם ברכב ישראל הואיל וליכא
בכה"ג זילותא דשבתא שהרי אצל כולם
עדיין הוא חול".

ונראה שדעתו היא שצד הערבות
מדאורייתא גובר על כך שאינו בן חיובא
מצד היום ומוציא אותם י"ח. ומכיון
שהסיק כי לכל היותר הוא איסור דרבנן,
היקל בכך בשעת הדחק, אולם לא כנוהל
קבוע, והעדיף שיקבל עליו שבת (וממילא
חייב להתפלל מנחה מקודם), ויחזור לביתו ע"י
נהג נכרי כפי שבאר.

"ואילו הגאון הנז' יצא לדון בזה מנקודה
אחרת, ובנה את יסודו על מאמר זה, והוא
שמיד כשהוא מקדש ואומר 'מקדש
השבת' חל על המקדש דיני שבת על כל
פנים מדרבנן, כי לאו כל כמיניה לאדם
לומר 'מקדש השבת' ולהתנות שאינו
מתחייב לשבות, וכענין הנידון המובא
בסוגיין, שביום הכיפורים א"א כלל לברך
שהחיינו על הכוס משום "דאי מברך עליה
ושתי ליה כיון דאמר זמן קבליה עליה
ואסר ליה", כי אי אפשר לאדם לברך זמן
על יום הכיפורים ולהתנות שעדיין אינו
מקבל עליו קדושת היום, ומזה הכריע גם
לנידון דידן, כי לא יתכן לו לאדם לקדש
בשביל אחרים, ולעצמו לא יקבל עליו
קדושת שבת, וכן רוצה להכריע בשאלה
דומה לכך, האם אפשר להיות שליח ציבור
לאחר פלג המנחה לתפלת ערבית של שבת
בשביל אחרים ולומר עבורם ברכת מעין
שבע, ואילו הוא עצמו יתפלל אח"כ מנחה
של חול, ועושהו לילה לאחרים ולא
לעצמו".

"אכן, בהמשך הדברים לא בריא ליה דין
זה, כי מסיק בדבריו שהואיל והרעק"א לא
הזכיר כלל בדבריו, שנעשה שבת למקדש
על כרחו, משמע דלא סובר הכי (והביאור
בזה יתכן, כי שפיר יש לחלק בין המברך בשביל
עצמו – כגון ביה"כ ברכת שהחיינו, להמקדש
אחרי פלג המנחה בשביל אחרים) ולכן בטלה
דעתו, ובעיקר השאלה החמיר כדברי
הרע"א, וז"ל: 'אבל על כל פנים כיון
שבעיקר הדין נשאר הרעק"א בספק אם
יכולים להוציא, מאן ספין ומאן רקיע להקל

חבל נחלתו

סימן יד

פרסום באינטרנט בשבת

שאלה

לומר בצורה ודאית: 'על שבת פר' ויקרא קבלתי מאה שקל מגוגל', וכן על שאר שבתות וימים טובים.

[ניתן להורות לחברת האינטרנט להפסיק כל פעילות באתר מסויים בשבת, אולם החברות המוכרות לא מעונינות בכך, מכיון שהן מפסידות קונים].
הגולשים באינטרנט הם ישראל ונכרים, ובעלי האתרים מקבלים שכר שבת לפי גלישתם וקניותיהם של הגולשים.
האם ובאיזו אופן מותרים בעלי האתרים ליהנות מהשכר?

פתיחה¹

לפענ"ד יש לדון על שתי נקודות:
(1) הכשלת אדם מישראל בקניה בשבת.
(2) הנאה משכר שבת.

א. הכשלת אדם בקניה בשבת

קניה בשבת אסורה מדרבנן ואין בה איסור תורה². יהודים גולשים באינטרנט בשבת עושים זאת על דעתם. ואין בכניסתם לפרסומות ואפילו בקניה משום לפני עיוור של בעל האתר, ואף סיעו לדבר עבירה קטן מאד, שכן אדם הקונה מוצר דרך האינטרנט משווה את מחיר המוצר באתרים שונים, וסמיכתו על פרסומת ש'קפצה' לפני עיניו, היא רק

דרך העבודה של פרסום באינטרנט בימינו היא כזו.

חברת אינטרנט (כגון גוגל) נשכרת על ידי חנויות אינטרנטיות, ואתרים אחרים לפרסום את מוצרי אותו שוכר. חברת האינטרנט עצמה שוכרת שטחי פרסום בכל אתר שהיא מעוניינת, ומפרסמת כל מה שנשכרה לו.

חברת האינטרנט שקנתה שטחי פרסום משלמת לבעל האתר לפי מספר פרסומות, כניסות לפרסומות וקניית לקוחות דרך הפרסומות שהיא פירסמה.

לחברת האינטרנט ישנם תוכנות המונות את כמות הפרסומות, מספר הכניסות (גלישות) לפרסומות ומספר הקניות דרך הפרסומות. אחת לחודש היא מעבירה לבעל האתר את השכר, לפי התעריף שנקבע ביניהם.

[לחברות האינטרנט ישנן תוכנות העוקבות אחרי כל גולש וגולש וצוברות עליו את כל האפיונים שהם יכולים. כאשר אותו גולש נכנס שוב לאינטרנט הוא 'קבל' באתרים בהם היא שכרה מקום פרסום – פרסומות שמתאימות לאפיונים שלו].

לחברת האינטרנט חשבון מדויק מאד של כל הפרטים, ולכן בעלי אתרים יכולים

1. עי' בספרי ח"ז סי' ו.

2. כתב הריטב"א (שבת קכ ע"א): "ואומר לאחרים בואו והצילו לכם. דאע"ג דאסור להפקיר ממון בשבת שנראה כמקנה קנין בשבת ואיכא שבות דרבנן". וכן פשוט בפוסקים.

חבל נחלתו

דעת ת"ק שעושים סימן תמיד כדי שאף עבריינים לא ייכשלו.

דעת רבן גמליאל שאך בשמיטה עושים כן שאז הם אינם עבריינים בכניסה לשדות חבריהם, ואז עושים להם סימן שהפירות אסורים, בערלה באכילה ובהנאה, וברבעי אסורים קודם חילול. והצנועים היו פודים את הרבעי בשביעית, כדי שהנכנסים ברשות בשנת השמיטה לא ייכשלו באכילת רבעי ללא פדיון. (אולם גם הצנועים לא מצאו פתרון להציל מערלה פרט לסימון בחרסית).

עולה, שהן רבן גמליאל והן הצנועים לא חששו לגזלנים בשאר שנים שייכשלו בערלה ורבעי. וכן פסק הרמב"ם. הרמב"ם דן באיסור תורה, קניה בשבת היא כאמור איסור דרבנן ולכן ק"ו שאין צריך לחוש להם.

עפ"י דברי הרמב"ם נראה בהשלכה לעניננו שאין צורך להימנע מפרסום בשבת ולחוש מגלישת אנשים מישראל, הם אחראים לגלישתם וממילא גם אין חיוב להצילם מן העבירות הנסבבות של קניין בשבת.

הדברים אמורים, שאין שום איסור מצד לפנ"ע ואביזרייהו, הן לגבי החנות האינטרנטית, הן לגבי המפרסם עצמו, והן לגבי מי שבאתר 'שלו' היה הפירסום, כיון שמדובר באוטומאט (מחשב) שמעביר נתונים וכד', אין באי מניעתם שום סיוע לעבריון, שכן הוא החליט לגלוש ביום השבת ולקנות באשראי ביום השבת.

ב. שכר שבת

אותם אחוזים המופרשים לחברת הפרסום על ידי חברת האינטרנט הם שכר

בגדר נתינת אפשרות, אחת מני רבות, וייעוץ בעלמא. שליחת הפרסומת בשבת לאותו גולש, אינה נעשית על ידי בעל האתר, חברת פרסום וחברת האינטרנט, אלא המחשב שולח, וכן לגבי קניה הכל נעשה דרך המחשב. נמצא שהכשלה ישירה ודאי שאין כאן.

הגולשים מישראל בעבריותם, הם האחראים על גלישתם וקנייתם, ולכן אין כאן הכשלה בדבר עבירה.

לגבי אחריותנו על עבריינים נאמר במעשר שני (פ"ה מ"א): "כרם רבעי מציינין אותו בקוזזות אדמה ושל ערלה בחרסית... אמר רבן שמעון בן גמליאל במה דברים אמורים בשביעית. והצנועים מניחין את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו".

ובאר הרמב"ם:

"ורבן שמעון בן גמליאל אומר שלא הצרכנו לרשום כרם רבעי וערלה כדי שלא יאכלו מהן אלא בשנת השמטה שהיא הפקר ויד כל אדם פשוטה בגנות ובכרמים, אבל שלא בשנת השמטה אין צריך לציין, לפי שאין רשות לכל אדם לפשוט ידו ולאכול דבר שאינו שלו, ומי שעבר ואכל הרי זה גזלן, ואין לנו לעשות תקנה לגזלן כדי שלא יכשל, מפני שעון גזל חמור יותר, ודברים אלו נכונים. והצנועין מניחין את המעות וכו', ר"ל בשנת השמטה עושין כן אם היה ברשותם כרם רבעי שדינו שיפדה כמו שביארנו. וכבר ביארנו שצנועין הם המדקדקים באיסורין".

למדנו על שלש דרכים ביחס לעבריינים, הנכנסים לשדות חבריהם ונוטלים פירות ללא רשות, ויש חשש שיטלו ערלה או נטע רבעי:

מבליע את השבתות בתוך שאר הימים נחשב כשכר שבת, והב"י דחה שאין נראה כן מדברי הפוסקים.

גם בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' שו) כתב: "א. דקצ"ט ע"ב שטה ב': שכרו לחדש או לשנה, מותר לו ליקח שכר שבת וכו'. נ"ב: אם שכרו לחדש או לשנה בכך וכך ליום, יש להסתפק אם אסור לקחת שכר שבת. הר"א ששון סימן ע"ג. ועיין במ"ש בהגהות ב"י [אות א] בשם שבולי הלקט".

וחזר על כך בהגהות ב"י (או"ח סי' שו אות א).

וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שו ס"ד): "השוכר את הפועל לשמור זרעים או ד"א אינו נותן לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו; היה שכיר שבת, שכיר חודש, שכיר שנה, שכיר שבוע, נותן לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו. ולא יאמר: תן לי של שבת, אלא אומר: תן לי שכר השבוע או החודש, או יאמר לו: תן לי שכר עשרה ימים". ואסר שכר שבת והתיר בהבלעה.

עפ"י דברים אלו אם השכיר הוא אדם מישראל ועושה פעולות המותרות בשבת מותר לו ליטול שכר שבת בהבלעה.

ג. שכר שבת ממלאכת נכרי

אם משכיר חפציו לנכרי והוא עושה בהן פעולות שלנו אסורות בשבת אבל לנכרי מותרות – ניתן להשכיר לו, ולקבל את דמי השכירות בהבלעה עם שאר ימי השבוע. כך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רמו ס"א): "מותר להשאל ולהשכיר כליו לאינו יהודי, ואף על פי שהוא עושה בהם מלאכה בשבת, מפני שאין אנו מצווים על

שבת. נעסוק בתחילה בלימוד איסור שכר שבת ואח"כ בבעיה שהוא מגיע כתוצאה מפעולות אסורות של אדם מישראל.

כתב הטור (או"ח סי' שו): "השוכר פועלים לשמור לו פרה אסור לו ליקח שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו שכרו לחדש או לשנה מותר לו ליקח שכר שבת לפיכך אחריות שבת עליו ולא יאמר תן לי שכרי של שבת אלא יאמר תן לי שכר החדש". היינו אם השכיר מישראל, העושה פעולה מותרת בשבת, מקבל שכרו מידי יום ביומו אסור לו ליטול שכר שבת, ולכן אם הוא נוטל שכר שבוע או שכר חודש מותר לקבל שכר אף עבור מעשהו בשבת, ולדרך זו קוראים שכר שבת בהבלעה והיא מותרת.

באר הבית יוסף (או"ח סי' שו, ד): "השוכר פועלים לשמור לו פרה וכו'. ברייתא בסוף פרק הזהב (ב"מ נח). השוכר את הפועל לשמור לו פרה לשמור את התינוק לשמור את הזרעים אין נותנין לו שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע נותנין לו שכר שבת לפיכך אחריות שבת עליו. וכתבוהו הר"ף והרא"ש בפרק שואל (רי"ף סד; רא"ש סי' ח) וסיימו בה ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת אלא אומר לו תן לי שכרי של עשרה ימים וכן כתב הרמב"ם בסוף פרק ו' (הכ"ה) וכן כתב ספר מצות גדול (לאוין סה, כא ע"ד). [בדק הבית] כתוב בשבלי הלקט (סי' קיג) שאם אומר לו כך וכך תתן לי בחדש שיבא כך ליום הוי נמי כשכר שבת. ואין נראה כן מדברי הפוסקים שכתבתי בסמוך [עד כאן]".

הערת בדק הבית משבלי הלקט היא, שאם הפועל מחשב לפי ימים גם אם

חבל נחלתו

צריך להשאיר את חנותו האינטרנטית פתוחה בשבת, אם ישראל קנה בה, יעביר את הרווח הנקי שלו לצדקה ולא יהנה ממנו. וכן בשו"ת מראה הבזק (ח"ה עמ' 93) סבר שהוא שכר שבת.

וכן כתב בס' 'ודבר דבר' לרב שמואל פנחסי (פ"ו סי"ב): "אסור שיהיה אתר פעיל באינטרנט בשבת על מנת שיכולים להיכנס לאתר ולהזמין סחורות אפילו במדינה שרוב ככל הקונים הם גויים ואפילו שמספק את הסחורה רק לאחר השבת אסור".

לעומתם ראיתי שהרב שמואל ברוך גנוט (כתב עת ארחות 53 תשס"א 31-33) סבר שאינו עובר במקח וממכר בשבת כיון שהכל נעשה מצידו בצורה אוטומאטית על ידי מחשב, ועל כן סבר שאין בכך שכר שבת.

וכן בפניני הלכה (ח"ב עמ' 230) כתב: "ואם רוב הקונים הם גויים אין צורך לסגור את האתר בשבת ואין על הקניית שמתבצעות בשבת דין שכר שבת, הואיל והתשלום הוא על הכנת האתר שנעשתה בימות החול".

ועי' בשו"ת חלקת יעקב (אור"ח סי' סז ו-ע) שסבר שאין שכר שבת באוטומאטים שמוכנים קודם השבת וכן במחשב לכאורה הוא אינו עושה שום מעשה. עי"ש. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' מ) נוטה לאסור להשאיר פאקסמיליה פתוחה בבית עסק מהזמנות שתגענה בשבת, אע"פ שלא מצא סיבה מיוחדת לאסור.

וראיתי שרוב אחרוני דורנו נוקטים למעשה לסגור אתר כזה העוסק במסחר אפילו שכולו אוטומאטי.

ועי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' יד).

שביתת כלים; וי"א דכלים שעושין בהם מלאכה, כגון מחרישה וכיוצא בה, אסור להשכיר לאינו יהודי בע"ש; וביום הה' מותר להשכיר לו, ובלבד שלא יטול שכר שבת אלא בהבלעה, כגון שישכיר לו לחדש או לשבוע; ולהשאיל לו, מותר אפילו בערב שבת". ועי' בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' א).

ועל כן נראה שאף לדין אם משכיר שטחי פרסום לחברה בבעלות נכרים, לתקופה ארוכה, ומקבל שכר חודשי לפי המפתח שציינו לעיל – אפילו שיכול לדעת בדיוק כמה שכר נוטל על שבת, בכ"ז כיון שאת השכר על השבת נוטל בהבלעה, אינו צריך לברר אם הגולש או הקונה הוא אדם מישראל – אלא הוא השכיר חלק מהאתר שלו לנכרי והלה יעשה בו כפי רצונו. ואף שיש לו רווח עקיף בכך, השכר משתלם בהבלעה. ועי' בשו"ת מלמד להועיל (ח"א, אור"ח סי' מ) שהתיר לסוכן של בית מסחר של יהודי ליטול את חלקו בהבלעה אע"פ שהמדובר ביהודי מחלל שבת. ובמקרה דידן בעל האתר המשכיר מקום לפרסומות באתר שלו, הרווח שלו עקיף בלבד וניתן לו בהבלעה ולכן נראה שהוא מותר.

ד. שכר שבת ממכירות באינטרנט

כל מה שכתבנו נכון (לענ"ד) לגבי בעל האתר, אולם בעל החנות האינטרנטית הוא מרויח ישירות מהקניה של יהודי מחלל שבת בשבת.

בכרך ז סי' ו מספרי העיר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א שיש בחנות אינטרנטית הפועלת בשבת שכר שבת, ולכן אף אם

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

יש להבחין בין שכר שבת להנאה מחילול שבת (לכן יש לנסח את שני המושגים בניסוח שונה). שכר שבת אסור גם אם לא נעשתה שום מלאכה, כגון ע"י אוטומט או גוי. מאידך, מותר ליהנות ממנו בהבלעה. הנאה מחילול שבת אסורה רק אם היא נוצרה ע"י אדם ולא באוטומט. אך היא אסרה גם בהבלעה. לכן יש לנכות את רווחי השבת נטו (לאחר ניכוי הוצאות ההחזקה והתפעול של האתר) שנוצרו ע"י ישראלים מחללי שבת. במקום שרוב הנכנסים לאתר הם גויים, מותר ליהנות מהם, אם אין שמו של ישראל עליו. מה שהבאת בשם הגרש"ב גנוט שמכשיר העובד אוטומטית אין בו משום מו"מ בשבת לא ראיתי במקורם, אך סברתו מסתברת רק באשר לבעלים של האתר. הם לא עושים מלאכה בעצמם. אולם ישראל הקונה בשבת דרך האתר בודאי שעושה מלאכה אסורה ואין ליהנות ממנה. ואם האתר מנוסח בעברית ופונה לישראלים יש בכך איסור 'לפני עיוור' וצריך לחסום אותו בשבתות, או לפחות להודיע באתר במקום בולט, שאין להיכנס לאתר בשבת.

סימן טו

ספירת העומר באיחור לאחר שקיבל שבת מוקדם

שאלה

ולהבא סופר בכל לילה בברכה ולא הוי כדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה וכדלקמיה".

ובאר בשער הציון (סי' תפט ס"ק מה) שחזור לברך בלילות הבאים בברכה, על אף שספר פעם אחת ביום: "כדברי תרומת הדשן, מובא בבית יוסף, ומשום דהוי ספק ספיקא לחיובא, ספק דבדיעבד ספירה זמנה כל המעת לעת, ואם תרצה לומר כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום, אף על פי כן הרבה פוסקים מסכימים דאין הימים מעכבין זה את זה ולענין זה לא בעינן תמימות, עיין בתוספות מנחות דף ס"ו ובשבלי לקט בשם רבנו ישעיה הנ"ל, וכן הסכימו המאמר מרדכי ונהר שלום ושאר אחרונים, דלא כפרי חדש שסובר דלפי מאי דחיישינן לדעת הפוסקים שלא לברך ביום ועל כרחו משום דבעינן תמימות, ואם כן לסברא זו, בדילג יום אחד לגמרי גם כן

אדם קיבל שבת מוקדם. לפני השקיעה נזכר ששכח לספור את העומר אתמול בערב (אור לששי). האם יכול לספור עתה לאחר שקיבל שבת, והאם יספור בברכה. האם ימשיך בספירת העומר בכל ערב והאם סופר בברכה.

תשובה

א. אם המדובר בכל יום, של שכחת ספירה בלילה, פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תפט ס"ז): "שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה".

באר המשנה ברורה (סי' תפט ס"ז):

"(לג) יספור ביום – כדעת הרבה פוסקים דבדיעבד ספירת יום עולה לספירה".
"(לד) בלא ברכה – דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה וכשמברך ביום הוא לבטלה, מיהו מכאן

חבל נחלתו

שהוא עדיין יום, חוזרת ומפסיקה לטהרתה.

וכתב הש"ך (יו"ד סי' קצו ס"ק ד): "אפילו עשו הקהל שבת. כי ההיא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ"ד שעות וכן איתא בפרק נערה (דף מ"ז ע"א) בתוספות ד"ה דמסר לה בשבתות ויום טוב וכן יש ראייה מספירת עומר דלא חשבינן ללילה אפילו בע"ש דתוספת שבת דאורייתא וכן מאכילת מצה ופסח וסוכה עכ"ל האגור בשם מהרי"ל משמע מדבריו ומכל הלין ראיות דאע"פ שהתפללה היא ג"כ ועשתה שבת מותר (וכן דעת אחד מהגדולים בתשובה שהביא הת"ה שם דאפילו התפללה היא ערבית מותר עי"ש בת"ה)..."

עולה מדבריו שתוספת שבת אינה נחשבת שבת לדין זה, ולכן ראוי להשלים את ספירת העומר של הלילה הקודם. וחזר הש"ך אף בס"ק ה על דעה זו שתפילת ערבית וקבלת השבת קודם שקיעה, אינה אוסרת עליה להפסיק ולהתחיל לספור נקיים מהיום הבא. והטעם מפני שקבלת שבת מוקדמת אינה פועלת על הזמנים, וכיון שעדיין הוא יום, הרי היא יכולה להפסיק. ועי' בשו"ת להורות נתן (ח"ה סי' יד).

ג. כתוב בספר מהרי"ל (מנהגים, הלכות תפילה, אות [ח]): "אמר מהר"י סג"ל ששאלוהו על נער הנעשה בן י"ג שנה בשבת אם רשאי להיות ש"צ בליל אותו שבת. והשיב גם אם מהר"ם עשה סניף את שלא הגיע למצוה עדיין לזמן ברכת המזון עמהם לא קיימא לן הכי. ואף אם מוסיפין בע"ש מחול על הקדש, הני מילי על קדושת היום מוסיפין אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ומאחר דאנו

אינו רשאי לברך משום דבעינן תמימות, וזה אינו הכרח כמו שמוכח בתוספות מנחות ובשבלי לקט הנ"ל."

היינו, רוב הפוסקים סוברים שאף ספירת יום נחשבת לספירת העומר, ולכן סופר ביום. אולם אין מברך בספירת יום משום ספק ברכות להקל. וממשיך בספירה בשאר לילות בברכה משום ספק ספיקא לחיוב: ספק שספירת יום היא ספירה, ואפילו תחוש שרק ספירת לילה היא ספירה, כיון שלרוב הפוסקים כל יום הוא מצוה נפרדת – מברך על ספירתו בשאר לילות.

ב. ביחס לספירת העומר עבור היום היוצא בזמן תוספת שבת שלו כשקיבל עליו שבת, נראה לענ"ד שלגבי ספירת העומר הוא עדיין יום וזה שקיבל עליו שבת אינו משנה מאומה, ולכן סופר בלא ברכה וממשיך לספור בברכה בשאר הימים.

פסק הרמ"א (שו"ע, יו"ד סי' קצו ס"א) לגבי הפסק טהרה: "וי"א אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת, מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (ת"ה), י"א דמותר אפילו עשו הקהל שבת (אגור בשם ר"י מולין); ונוהגין לכתחלה ליהרר, ובדיעבד אין לחוש. ומקצת נשים נוהגות שאם פסקה קודם ברכו וחזרה לראות כתם או דם תוך ימי ספירתה, אז מפסיקין אפילו לאחר ברכו אם נתקלקלה סמוך לערב, וחושבים דבר זה לדיעבד; ואין למחות בידם, כי כן קבלו מאיזה חכם שהורה להן, והוא מנהג ותיקין."

עולה מהרמ"א שאע"פ שהקהל כבר התפלל ערבית וקיבל עליו שבת, כיון

ובין שנאמר שהתורה היא שהוסיפה תוספת זו – אין התוספת מהפכת את היום ללילה ולא את יום הששי ליום השביעי. אין סופרים, למשל, ספירת העומר של מחר בתוספת שבת – התאריך לא נשתנה; אין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בליל ראשון של פסח מבעוד יום, בתוספת חג (ראה תוספות ורא"ש פסחים, צט ע"ב) – המצוה היא "בערב תאכלו מצת" (שמות יב יח), והיום לא הפך לילה. תדע, שהרי הלימוד לתוספת הוא מהכתוב (ויקרא כג לב): 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב' (ראה יומא, פא ע"ב). ובכן, הרי הכתוב עדיין קוראו תשעה. התשיעי נשאר תשיעי, אלא שמוסיפים מחול על הקודש. ולכן אין בתוספת יום הכפורים לא כרת ולא חטאת על מניעת הצום, ולא בתוספת שבת לא סקילה ולא כרת וחטאת על המלאכה (ראה בספר "המאיר לעולם" לדמ"מ משאט, דף מז):

והחזר וכתב בס' המועדים בהלכה (סוכות פרק רביעי – הושענא רבה): "המהרש"ל (שו"ת סי' סח) והט"ז (סי' תרסח) נחלקו בסוף היום, כשקיבל עליו תוספת יום טוב של שמיני עצרת, אם חייב לישב בסוכה ולברך לישב בסוכה. המחלוקת היא יסודית: אם יש בכח תוספת יום טוב להפקיע החיובים של היום שעבר? דברים מוסברים כתב ר' מאיר מיכל משאט (המאיר – לעולם דף מז) ז"ל: אין התוספת פועלת אלא על הדינים התלויים בקדושת היום בלבד. ספירת העומר (=של חובת הלילה אחריה), למשל, אין לספור בתוספת שבת, שכן אין הספירה תלויה בקדושת השבת. אף אי – הישיבה בסוכה בשמיני עצרת אינה תלויה בקדושת

מתפללין בע"ש מבעוד יום לא יהא הוא ש"צ. ואמרו לפנינו שנוהגין במדינת זקסן שהנערים נעשין ש"צ חדש אחד קודם שנעשו בני י"ג שנה, ואמר דלא נהגינן הכי".

תוספת שבת אינה מוסיפה זמן ל"ג שנים של הבן, וכיון שהוא אינו בן י"ג שנה, עדיין אינו יכול להוציא את הציבור ידי חובתם.

עוד כתב בשו"ת מהרי"ל (החדשות סימן צה, עליו נסמך האגור לגבי מפסיקה לטהרתה אחר ערבית של הציבור): "מתשובת ר"י על המילה (מהדיר: הגהות מיימוני פ"א דמילה אות ח', הגהות מרדכי שבת סי' ת"ע, לענין קביעת יום המילה ביום הלידה ואינו תלוי כלל בתפלה אם קבלו שבת מבעוד יום, לא להקל ולא להחמיר אלא מצאת הכוכבים, מובא ביר"ד סי' רס"ב ס"ז... ולענין דינא חולק תה"ד על רבינו...).

...מ"מ יש קצת ראייה לדידי דאין בתוספת כעיצומו של יום. וכן יש ראייה מספירת העומר דלא חשבינן לילה אפי' בערב שבת דתוספת שבת דאורייתא וכן מאכילת פסח ומצה וסוכה".

היינו, כשם שלא ניתן לספור ספירת העומר ביום הקודם, גם תוספת שבת לא מועילה להגדיר את זמן הלידה כנולד בשבת, ועל כן מילתו תהא ביום ששי ולא בשבת אף אם כל משפחתו כבר קבלו שבת. וכן לדידן תוספת שבת משנה את הגדרת הזמן לגבי שבת אך לא למצוות אחרות.

ד. כתב בס' המועדים בהלכה (שבת פרק ראשון – שבת): "בין שנאמר שתוספת שבת היא מצוה על האדם שהוא צריך להוסיף,

חבל נחלתו

מסקנה

מי שנזכר בערב שבת קודם שקיעה, ששכח לספור ספירת העומר בלילה הקודם, יספור עתה קודם שקיעה ללא ברכה, וימשיך לספור בלילות הבאים בברכה.

היום, שהרי אף בכל ימות השנה אין יושבין בסוכה, ולפיכך אין תוספת החג פועלת על הישיבה בסוכה¹.

לפי דברינו, אפילו בליל שבועות אם התפלל ערבית מוקדם¹ ואפילו קידש על הכוס, ונזכר שלא ספר ארבעים ותשע בלילה לפני כן – יחזור ויספור ללא ברכה קודם שקיעה.

סימן טז

בניית רחבות לבית כנסת בחול המועד

שאלה

השולחן ערוך (או"ח סי' רמד ס"א) לגבי

שבת:

"פוסק (פירוש מתנה) עם האיני יהודי על המלאכה, וקוצץ דמים, והאיני יהודי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת, מותר; בד"א, בצנעה, שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא, אבל אם היתה ידועה ומפורסמת, אסור שהרואה את האיני יהודי עוסק אינו יודע שקצץ, ואומר שפלוגי שכר האיני יהודי לעשות מלאכה בשבת; לפיכך הפוסק עם הא"י לבנות לו חצירו או כותלו, או לקצור לו שדהו, אם היתה המלאכה במדינה או בתוך התחום, אסור לו להניחה לעשות לו מלאכה בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק".

ורמ"א הגיה:

"ואפי' אם דר בין העובדי כוכבים, יש לחוש לאורחים הבאים שם, או לבני ביתו

האם מותר לעשות עבודות עפר סביב בית כנסת בחול המועד?

[בישוב המדובר התפרסם כך:

'לאור העובדה שהעבודות החלו עוד לפני המועד, ומכיון שמדובר במבנה ציבורי, ושיש בהפסקת העבודות בימי חוה"מ דבר האבד (בעיקר בגלל שנכנסים לחורף), ובהנתן שמדובר בפועלים שאינם יהודים. הרב... אמר לנו שאפשר להקל לכתחילה ולהמשיך בעבודות גם בימים אלו'.]

וכיון שדברי הרב המתיר נראו לי שאינם נכונים, נכתבו הדברים לקמן.

א. מלאכת גוי בקבלנות בימים האסורים במלאכה

עפ"י הסוגיא בעבודה זרה (כא ע"ב וע"י רא"ש ע"ז פ"א סי' כג) ובמו"ק (יב ע"א) פסק

1. בארץ ישראל לא שכיחה תפילה מוקדמת כדי לקיים 'תמימות', שמקפידים לא להתפלל ערבית לפני צאת הכוכבים. אבל חיילים שצריכים לצאת למשימות בטחוניות או בחו"ל שצאת הכוכבים מאוחר בלילה, לא ניתן להתפלל בצאת הכוכבים.

שיש בו ישראל לא חששו. ויש שהתיר מלאכת נכרי בקבלנות במחובר בצורכי רבים. ולפי"ז לכאורה מותר אף לבנות בית כנסת כצרכי רבים בשבת ובקבלנות אבל הגדולים לא רצו להתיר זאת.

כתב בדעת תורה (למהרש"ם, אר"ח סי' רמד): "לבנות לו חצירו וכו'. עי' ספר חסידים סי' שמ"ח [וז"ל: מעשה באדם א' שהשכיר נכרי לבנות ביתו וקיבל עליו הנכרי בקבלנות, והי' הנכרי בונה בשוי"ט וכו', ולא היו ימים מועטים שלא נשאר הקרקע לא לו ולא לזרעו], ופי' אזולאי שם [מ"ש מספרו ברכ"י בזה, ועוד כמה דברי תוכחות על האנשים שעושין כן וכו', ואף אם לא ידעו שבונים העכו"ם בשבת ע"ש]. ועי' שע"ת סק"ג [מ"ש מהנו"ב להתיר בשעה"ד בקבלנות לכסות הגגים בחוה"מ ואפי' בשוי"ט מטעם שבק"ק פראג רוב בנינים שבונים היהודים הוא בקבלנות וכו'], ועמש"ל סי' תקמ"ג בגליון השע"ת שם [שציין למ"ש כאן מתשו' נו"ב הנ"ל, אבל העתיק התשו' בקיצור ולא הזכיר מ"ש בנו"ב שם שעיקר ההיתר הוא לפי שהבית אינו עומד ברחוב היהודים, אלא כל סביבו בתי עכו"ם ע"ש], ועשו"ת ברכת יוסף סי' ו' שהשיג על הנו"ב בזה, ועתשו' מהר"י באסן סי' ד' ותשו' ז"א סי' ל"א יעוש"ה".

בבאור הלכה (סי' רמד ד"ה או לקצור לו שדהו) האריך לבאר שאם ידוע שאלה קבלנים נוכרים יש ראשונים שהקלו בכך והמקילים סומכים עליהם, ואעפ"כ לא התיר זאת אלא בדיעבד למי שמיקל.

מה שהבאנו הוא בעיקר לגבי שבת וי"ט.

שיחשדו אותו (ב"י בשם תשובת אשכנזים); ואם היתה המלאכה חוץ לתחום, וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של מקום, שעושים בו מלאכה, מותר"...

והוסיף השו"ע בסעיף ג: "אם בנו אינם יהודים לישראל בית בשבת, באיסור, נכון להחמיר שלא יכנסו בו"...

וא"כ ודאי שרחבות של בית כנסת מחוברות לאדמה והן בתוך ישוב, ואסור שנכרי יעבוד בהן אפילו בקבלנות להכינם לישראל בשבת, בימים טובים ובחול המועד.

באר המגן אברהם (סי' רמד ס"ק ח): "חוץ לתחום. וליכא למיחש שיקלעו אורחי' לשם דמסתמא אין דרך ישראל לשבות אלא אצל יהודים, פה בעירנו נוהגין היתר לשכור עכו"ם בקבלנות ליקח הזבל מן הרחוב והעכו"ם עושים המלאכה בשבת ואף ע"ג דמלאכה דאורייתא כדאמרינן היתה לו גבשושית ונטלה חייב משום בונה דמתקן הרחוב וצ"ל דגדול א' הורה להם כך משום דבשל רבים ליכא חשדא כמ"ש בי"ד סימן קמ"א ס"ד אבל בשכיר יום פשיטא דאסור וא"כ היה נראה להתיר לבנות בית הכנסת בשבת בקבלנות ומ"מ ראיתי שהגדולים לא רצו להתירו כי בזמן הזה אין העכו"ם מניחין לשום אדם לעשות מלאכת פרהסיא ביום חגם ואם נניח אנחנו לעשות איכא חילול השם, אבל תיקון הרחוב אין נקרא ע"ש הישראל כ"כ ומ"מ במקום שאין נוהגין היתר ברחוב אין להקל".

היינו החשש שישראל יראה את מלאכת הנכרי בקבלנות ויחשוב שהלה שכיר יום ושליח של ישראל, מחוץ לתחום של ישוב

חבל נחלתו

באיסור ע"י א"י נכון להחמיר שלא יכנסו בה עכ"ל כלומר מדינא מותר אבל נכון להחמיר [ב"י] ויש מי שכתב דמדינא אסור [ב"ח] ואינו כן [ט"ז] אבל כשנתן לו מלאכה בתלוש קודם המועד לעשותה במועד בתוך ביתו של הא"י ובקבלנות ולא ייחד לו מפורש שיעשנה במועד דווקא מותר ומותר ליתן לא"י כל מלאכה אפילו מחובר בקיבולת או בשכיר יום קודם המועד ולהתנות עמו שיעשה דווקא אחר המועד... ומיהו אם אפילו עבר ועשה בחול המועד מותר הואיל והתנה עמו לעשותה לאחר המועד וגם א"צ למחות בידו [מג"א] ובדבר מפורסם לרבים צריך למחות [וכתב המג"א סק"א דלדבר מצוה מותר לומר לא"י לעשות מלאכה בחול המועד ע"ש. ונ"ל דזהו בתלוש ולא במחובר ואפילו בהכ"נ ובהמ"ד אסור לבנות ויש בזה חילול ד'...".

למדנו מדברי הפוסקים עד כמה חמורה עבודת נכרי במחובר עבור ישראל אף שהוא קבלן, ובמיוחד בחול המועד שאף מחוץ לתחום אסור.

ב. בניית בית כנסת בחול המועד

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקמ"א): "צרכי רבים מותר לעשותה בחו"ה, כגון לתקן הדרכים ולהסיר מהם המכשולות; ולציין הקברות כדי שיזהרו מהם הכהנים; ולתקן המקואות".

ורמ"א הגיה: "ודוקא צרכי רבים כאלו, שהם צרכים לגוף האדם, אבל שאר צרכי רבים כגון בנין בית הכנסת (ב"י בשם תשובת הרשב"א), אסור לעשות במועד; והוא הדין דלשאר צרכי מצוה אסור לעשות מלאכת אומן במועד (ריב"ש סימן רכ"ו)".

לגבי חול המועד כתב השולחן ערוך (או"ח סי' תקמ"א): "כל דבר שאסור לעשותו אסור לומר לאינו יהודי לעשותו". והוסיף השו"ע בסעיף ב: "אינו יהודי שקבל מערב יום טוב לבנות ביתו של ישראל בקבלנות, אסור להניח לעשות בחול המועד, אף על פי שהוא חוץ לתחום; אבל אם נתן לו מלאכה בתלוש קודם המועד, בקבלנות, לעשותה בתוך ביתו של אינו יהודי, מותר".

וכתב המשנה ברורה (סי' תקמ"א ס"ק ג): "בקבלנות וכו' – ר"ל אף שהוא בקבלנות ולא בשכיר יום וגם אינו מצוהו שיעשה במועד וכל דעביד אדעתיה דנפשיה עביד כדי לגמור במהרה את מלאכתו אפ"ה אסור שהרואה יאמר שהוא שכיר אצלו. ואם כל העיר דרכן לבנות בקבלנות עיין לעיל בסימן רמ"ד ס"א בבה"ל ואם בנו באיסור כיון שהוא בקבלנות ולא בשכיר יום שרי לדור בו".

וכן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תקמ"א):

"ויש דבר שחול המועד חמורה מיו"ט כיצד כגון א"י (=אינו יהודי) שקבל בקבולת לבנות בנין לישראל דבתוך התחום אסור וחויף לתחום מותר וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של הבנין כמ"ש לעיל סי' רמ"ד ובחול המועד אפילו בכה"ג אסור, והטעם דשבת ויו"ט שאסור לילך חוץ לתחום אין חשש שישראל יראו שבונים ביתו של פלוני בשבת ויו"ט משא"כ בחול המועד שיכולים לילך חוץ לתחום אסור מפני מראית העין הלכך אין חילוק בין תוך התחום לחוץ לתחום".

והוסיף בסעיף ג:

"וכתב הטור דאפילו בדיעבד כשנבנה הבית

בסעיף א' וז"ל ודווקא צרכי רבים כאלו שהם צריכים לגוף האדם אבל שארי צרכי רבים כגון בניין בהכ"נ אסור לעשות במועד וה"ה דלשאר צרכי מצוה אסור לעשות מלאכת אומן במועד עכ"ל ויש מי שכתב דבזמן הזה מותר לבנות בהכ"נ דהוי דבר האבד דחיישינן שמא ימנעו מלבנותו [שם סק"ב ועט"ז סק"א] ויש מי שכתב דלתקן הספסלים בבהכ"נ מותר בחול המועד מפני המחלוקת [ש"ת] ויש מי שכתב דמרחץ מקרי צורך הגוף ומותר בבניין מעשה הדיוט [מג"א סק"א] ובאמת יש להתרחק מזה ומימינו לא שמענו לתקן איזה תקונים בבהכ"נ ובבהמ"ד וכן במרחץ זה תלוי לפי ראות עיני המורים לפי מצב העיר ובכלל צריכים לברוח מפני היתירים כאלו שיש בהם זלזול מועד".

ג. מתוך תשובות האחרונים על בנין בית כנסת בחול המועד

הביא בשערי תשובה (או"ח סי' תקמג ס"ב ס"ק א') מתשובות הנודע ביהודה: "עכו"ם שקיבל כו'. ואם היה דחוק לבנות עיין מה שכתבנו לעיל סי' רמ"ד ס"ק ג' מתשו' נודע ביהוד' ח"א סימן י"ב ועיין בנ"ב מ"ת סימן ק"ג בבנין בה"כ שנתפשרו עם הבנאים בקבלנות והתנו לשבות בשבת ויו"ט אבל על חה"מ לא התנו ואם ירצו להשבית האומן לפועליו ממלאכתם בחה"מ יהיו צריכים לשלם שכרם והעל' להתיר דברבים ליכא חשדא כמ"ש המג"א סימן רמ"ד רק משום חה"ש לפי נכרים ובחה"מ ליכא חה"ש כיון שרואים שישראל עוסקים במו"מ ושאר מלאכות המותרים ויודעים שזה אסור לישראל בי"ט, לכן הם סוברים שבחה"מ אין איסור מלאכה כו' וע"ש

מקור הרמ"א כאמור בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' שכו):

"שאלת צבור שהיו בונים בית הכנסת אם מותר להשלים בחול המועד מפני שיש בו צורך הרבים, או דלמא אסור שאפילו לצורך הרבים כל שהיא מלאכת אומן ואינו צריך כל כך במועד אסור, או נאמר עוד כיון שיש בו מצוה מותר".

"תשובה מסתברא לי שאסור כיון שהיא מלאכת אומן ואינה מלאכת האבד ואינה צריכה למועד שיש להם בית אחר להתפלל שם. או שיש שם בבניו באותו בית הכנסת מקום להתפלל. ועוד אני מסתפק אם הותירו (=התירו) צרכי רבים במועד במלאכת אומן יותר מצרכי יחיד אלא בדברים הצריכים לגוף בחפירת בורות שיחין ומערות וכיוצא בהן בהסר' הקוצים מן הדרכים ותיקון הרחובות, שבכל אלה יש בהן צורך רבים לחיותם ולשמור מן הנזקין שאי אפשר לרבים להתבונן בדרכים..."

"וא"ת מ"מ לבנין בהכ"נ מצוה איכא וכבר התירו אפי' ליחי' משום מצוה ככתיבת תפילין, התם שאני דצריך להם. ואי אפשר לו לעולם ואפילו לשעה בלא הם. אבל בבית הכנסת אפשר להם בלא הוא להתקבץ ולהתפלל במקום אחר. ותדע דלא משום כל מצוה התירו שהרי אסרו להגיה אפי' אות אחת ואפי' בס"ת ואף על גב דאיכא מצוה שאסור לשהות [שמא צ"ל להשהות] ס"ת שאינו מוגה משום ואל תשכן כו' כדאיתא בכתובות (דף יט:)."

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תקמד ס"ז):

"ואין לשאול כיון דצרכי רבים מותרים למה לא נבנה בתי כנסיות ובתי מדרשות בחול המועד האמנם על זה כתב רבינו הרמ"א

חבל נחלתו

תקמ"ג מבואר דכל דבר שאסור לעשותו אף ע"י נכרי אסור ובקבלנות אסור משום חשדא, וכ"כ בח"ס חלק ששי בלקוטס סי' מ"ג דבזה"ז דשכיחי פריצי אף ברבים שייך חשדא, וכן כתבתי אני בתשובה דבעירות גדולות ששכיחי פריצים ורוב בונים בשבת אף שלא בקבלנות חיישינן גם ברבים משום חשדא ע"כ גם בחוה"מ אסור... מ"מ לדעתי אם אפשר לרצות את הבנאי ברצי כסף אל ימנעו מלעשות כדת כראוי. ועיין בשערי תשובה סי' תקמ"ג דאם התחילו לבנות קודם יום טוב ואם אין מניחין לגמור בחוה"מ לא יהיו נגמרים אסור להניחם לגמור בחוה"מ עיין שם דמיייתי בשם מהר"מ ב"ב הקטנים וגם בשם שבלי לקט. ומזה נראה כמ"ש ושארית ישראל יעשו כדת וכהלכה אולם אם לא יוכלו לרצות את הבנאי יש להם על מה שיסמוכו".

וכך השיב בשו"ת יהודה יעלה (אסאד, ח"א א"ח סי' נג):

"ע"ד שאילת מעלתכם הרמה שוחרי טוב מבקשים רצון לידע אם יש היתר עפ"י תוה"ק לבנות בית הכנסת חדשה ע"י נכרים פועלים גם בשבת ויום טוב בקבלנות משום הפסד ממון שלא יצטרכו לשלם להאומן הבונה ופועליו שכרם גם על ימי השביתה בשבתות ויום טוב על מגן. גם כדי למהר ולגמור בית תפלה לאלקינו על תלה".

"הנה אהובי חזרתי על צדי צדדים להמציא היתר ולא מצאתי אבל האיסור מבואר ומוסכם בש"ע או"ח סי' רמ"ד ובמג"א סק"ח העלה דמשום ח"ה וגם משום חשדא איכא וכבר יפה הרגיש הא"ר די"ל בדברנן כי האי גם בשל רבים איכא חשדא... וכן העלה בבאר היטיב או"ח סי'

שמיישב דברי המג"א ממה שהקשו עליו בא"ר ותו' שבת ועיין בתשובת מהר"מ ב"ב הקטנים סימן קמ"ב (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס קרימונה סימן קמב) שאפ"י התחילו הנכרים לבנות קודם יום טוב ואין רוצים ליבטל ואם אין מניחים אותם לגמור לא יהיו נגמרים אסור להניחם לגמור בחוה"מ ע"ש והביאו מה"ב ובת"כ שכ"כ השבלי לקט בשם הגאונים".

היינו כנגד הנו"ב שהתיר, הביא מן הגאונים ומתש' מהר"ם שאסור לגמרי אפילו אם כתוצאה מן האיסור הבניין לא יושלם.

כתב בשו"ת בית יצחק (א"ח ויר"ד, קונטרס אחרון סי' טז):

"בדבר בנין בהכ"נ בחוה"מ שהאלופים התנו עם הבנאי שלא יעבוד בשבת ויר"ט ועל חוה"מ לא התנו שסברו שיגמור הבנין קודם יום טוב וכעת יצטרכו להוסיף להבנאי אם לא יעבוד בחוה"מ וגם יש חשש שלא ימצאו אח"כ פועלים וכל המלאכה נעשה בקבלנות אם מחויבים להוסיף להבנאי שלא יבנה בחוה"מ".

"תשובה בנוב"י תנינא א"ח סי' ק"ג כתב להתיר לבנות בחוה"מ בכה"ג. ושם כתב הטעם דפסק כהמג"א סי' רמ"ד דברבים ליכא חשדא דלא כתוס' שבת רק שהמג"א אוסר משום חלול השם שאין עושין מלאכה בחג שלהם. וע"ז כתב הנוב"י דבחוה"מ רואים הנכרים שב"י עושים כל מלאכה ליכא חילול השם דיסברו הנכרים דמותר לבנות בחוה"מ אבל אם נפסוק כא"ר דבאיסור דרבנן גם רבים חשידי. גם בחוה"מ אסור דהרי מבואר ברמ"א תקמ"ד דלבנות ביהכ"נ אסור בחוה"מ דלא מקרי צרכי רבים רק מה שהגוף נהנה ובסי'

חזרו ושאלו אותי אם אפשר להתיר עכ"פ לקבל חומרים מוזמנים מכבר, שבלא זה תגרום לביטול מלאכה נוסף על חוה"מ של כשבוע או שבועיים אחרי יום טוב כמבואר בדברי השאלה.

וכל דיונו הוא על פריקת חומרים לבית חולים שהוא ודאי צרכי הגוף ומאד מתרחק מלהתיר.

מסקנה

נראה שהפוסקים התרחקו מלהתיר בניית בית כנסת, וכש"כ עבודות עפר בסביבתו, ואף שאולי יכנסו לימי הגשמים וכד' אין זה דבר האבד וב"ה יש לציבור היכן להתפלל, כמו"כ אין בהם צרכי רבים בגופם. ובמיוחד שבית כנסת עומד במקום מרכזי בישוב והן בני הישוב והן אורחים רואים את העבודות על ידו בחול המועד, יש בכך חילול השם שבונים בחול המועד. [באותו ישוב יש יחידים הבונים ביתם ומעסיקים קבלנים בבניה חלקם נכרים, והם שובתים בחול המועד ויש סתירה פנימית בין הציווי ליחידים להפסיק בעבודתם לעומת בית כנסת שנבנה בחול המועד].

רמ"ד בשם המ"כ ובפמ"ג סי' רע"ו באשל אברהם אות ח' דאין להתיר למעשה בנין בית הכנסת אפילו בקבלנות גמורה וכן בפמ"ג סי' רמ"ד אות ה' ט' י"ג יעו"ש".

וממשיך לדון בדיני קבלן גוי בימים האסורים במלאכה, וחיוב לתת ממונו על קיום מצוות.

וכך השיב בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ת סי' קטז) בדבר בנין בית הכנסת בחול המועד ע"י נכרים. ומסיק: "ולענין בנין ביהכ"נ אם כי דעת האחרונים דדוקא שאם ע"י כך יש לחוש שיבטל הבנין לגמרי יש להתיר, וכמ"ש המג"א [סי' תקמ"ד סק"ב] בשם בדק הבית [בב"י שם], מ"מ מי שסומך ע"ד הנודע ביהודה ופרי מגדים אין בידינו למחות, וכבר הזכרתי תשו' בית יצחק הנ"ל".

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' נג) כתב: "בענין בניית בית חולים בחול המועד. הנה נשאלתי מאת הנהלת ביה"ח הכללי שערי צדק דפעהקת"ו, בענין הפסקת בניית בית החולים החדש בחול המועד אשר מלבד גרימת ההפסד ממון, יגרום עוד לעיכוב גמר הבנין לזמן ממושך, ונשאלה השאלה אי אריך לבנות בחול המועד. והשבתי שא"א להתיר העבודה בחוה"מ מכמה טעמים,

הבדלת נשים במוצאי תשעה באב שחל ביום

ראשון

שאלה

האם ראוי ומותר לאשה הממתינה לבעלה במוצאי תשעה באב שחל ביום ראשון להבדיל בעצמה בצאת הצום ולשבור רעבונה וצמאה או שתמתין לבעלה שיוציא אותה בהבדלה?

תשובה

א. כתב הבית יוסף (או"ח סי' רצו, ח): "כתוב בארחות חיים (הל' הבדלה סי' יח) נשים אין מבדילות לעצמן דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא רבנן אסמכוה (פסחים קו.) אקרא (שמות כ ח), וה"ר יונה כתב דכשם שחייבות בקידוש חייבות בהבדלה".

אף שהב"י הביא את האורחות חיים בראשונה ואחר כך את רבינו יונה, רוב הראשונים סברו כרבינו יונה כאמור במאירי (ברכות כ"ב): "נתגלגל הדבר וביאר בכאן שהנשים חייבות בקידוש היום מן התורה אף על פי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא וטעם הדבר דכתיב זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה ונשים הואיל וחייבות בשמירה חייבות בזכירה. הבדלה אף היא בכלל קדוש וגדולי המחברים מנאוה מצות עשה עם הקדוש ובכלל זכירה ולדעת זה הבדלה מן התורה כקדוש ונשים חייבות בה כקדוש ויש מפרשים שאין חיוב הבדלה אלא מדברי סופרים אף לאנשים. ומ"מ נשים חייבות בה מדברי סופרים כאנשים שתקנת

חכמים בהבדלה כמצוות התורה בקידוש ואף על פי שהזכירה מן התורה זכירה על היין או על הפת אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים".

וכ"פ הריטב"א (פסחים נד ע"א), וכן כתב המאורות בשם רבו ובשם איכא דאמרי שפטורות (ברכות כ ע"ב), וכן ספר החינוך (מצוה לא), וכן אבודרהם (סדר תפילות חול שער שלישי).

ב. יש להוסיף שאף לפי הרמב"ם נשים חייבות בהבדלה כאמור (הל' שבת פכ"ט ה"א): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר [שמות כ'] זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרוהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

ובאר המגיד משנה (הל' שבת פכ"ט ה"א): "מצות עשה מן התורה וכו'. מדברי רבינו נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור. וראיתי המפרשים ז"ל חלוקים בזה יש סוברים כדברי רבינו ואף על גב דבגמרא פ' ערבי פסחים (דף ק"ו) אין שם אלא זכרוהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה וכו' מ"מ ילפינן ליה מדכתיב ולהבדיל כמ"ש פרק ידיעות הטומאה (שבועות י"ח): ולשון מכילתא זכור את יום השבת קדשהו בברכה ובביאור אמר זכרוהו על היין ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו. וי"א שההבדלה אינה אלא מד"ס אבל

ולא תבטלנה מצות הבדלה שחייבות בה לפי רוב הראשונים.

ד. כתב הב"ח (או"ח סי' רצו):

"...הנה בעל ארחות חיים בסברא הראשונה שכתב אינו סובר כן אלא דאם הוא מדבריהם לא תקנוה אלא באנשים ולא בנשים כלל ואינן חייבין כלל בהבדלה כשהן לעצמן".

"אבל בשלחן ערוך (ס"ח) כתב וז"ל נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש ויש מי שחולק וכתב הרב בהגה"ה על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים עכ"ל, מבואר שהבין שמ"ש הארחות חיים בסברא הראשונה נשים אין מבדילות לעצמן היינו לומר דאסורין לעצמן ולכן אמר על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים, ושאר ליה מאריה למה לא יבדילו לעצמן דבין שהנשים חייבות מן התורה ובין שהן אינם חייבות מדבר תורה אלא מדברי סופרים ואפילו אינם חייבות כלל אפילו מדברי סופרים למה לא יבדילו להוציא את עצמן מה שהן חייבות מדבר תורה או מדברי סופרים ואפילו אינם חייבות כלל מכניסות עצמם בחיוב כמו בשופר ולולב וכי היכי דמזמנות לעצמן כדלעיל בסימן קצ"ט הכי נמי מבדילות לעצמן במכל שכן, אלא הדבר ברור דאינן מבדילות לעצמן פירושו אינן צריכות להבדיל לעצמן דחיובא דרבנן אינו אלא באנשים ולא בנשים ומיהו המנהג הוא דאפילו כשהן לעצמן חייבין בהבדלה ושומעין הבדלה מפי אנשים ומכל מקום אם האשה יכולה להבדיל בעצמה מבדלת

הקידוש הוא דבר תורה. ודע שלדברי הכל אחד אנשים ואחד נשים חייבין הם בקידוש היום ומימרא מפורשת היא נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. ונפקא לן מזכור ושמור והבדלה נמי אם היא דבר תורה נפקא לן חיובא דנשים מהתם ואם היא מדבריהם דומיא דקידוש תקנוה ורבינו ז"ל סתם כאן וכיון שלא הזכיר בהן פטור מכלל שהן חייבות ופרק י"ב מהלכות עבודת כוכבים ומזלות וחקותיהם כתב רבינו וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי פסחים ואכילת פסח והקהל ושמחה שאף הנשים חייבות ע"כ".

וא"כ רוב מנין ורוב בנין של הראשונים סברו שנשים חייבות בהבדלה. כתב בכנסת הגדולה (הגב"י או"ח סי' רצו אות ד): "והרב יונה כתב, דכשם שהם חייבות בקדוש היום חייבות בהבדלה וכו'. נ"ב: מדרבנן. הרד"א ז"ל בתחלת ספרו בשער השלישי".

ולפי"ז לכ' אינן מוציאות גברים י"ח. אמנם הבדלה על הכוס היא רק מדרבנן (כאמור בברכות לג ע"א), וא"כ לשיטת רוב הפוסקים מוציאות בה אף גברים.

ג. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רצו ס"ח): "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק". ורמ"א הגיה: "ע"כ לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים". ניתן לומר שכל דברי הרמ"א הם בגדר עצה טובה להוציא מפלוגתא, אבל במקום שאין איש תבדלנה לעצמן ותוצאנה את עצמן כדעת רוב הראשונים,

חבל נחלתו

לחייב עצמן במצוות שענינן דיבור ודחה סברא זו, וסיים: "והעיקר כדברי ב"ח". אף הפרי חדש (או"ח סי' רצו ס"ח) חלק על הרמ"א והסיק: "וזכינו לדין דבהבדלה נמי חייבות מיהא מדרבנן ויכולות להבדיל לעצמן, ודלא כמור"ם ז"ל בהגה כנ"ל ודוק". המשנה ברורה (או"ח סי' רצו ס"ח ס"ק לד-לו) הסביר את שתי הדעות לגבי הבדלה (ס"ק לד) ופסק כב"ח ומ"א שאם אין לה מי שיוציאה תברך בעצמה, והביא שמי שכבר יצא בהבדלה לא יוציא נשים כדי להימנע מספק ברכה לבטלה לפי שיטת האורחות חיים, אלא היא תברך לעצמה. ו. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' נא) נשאל "אם צריכה אשה להמתין במוצאי ת"ב שחל ביום א' לשמוע הבדלה עד שיבוא בעלה מביהכ"נ או שתבדיל בעצמה".

והשיב:

"הנה כמנהג בית אביו ז"ל המנהג בכל בתי יראים, או שממתנין על הבעל, או ששומעין הבדלה מאיש אחר שבא לביתו במוקדם, כי אם מקפידין הנשים שלא להבדיל בעצמן כל השנה, כש"כ שיש להקפיד בהבדלה במוצאי יו"כ, ובמוצאי ת"ב שחל ביום א', דכן מפורש במטה אפרים לענין מוצאי יו"כ (סי' תרכ"ד סעי' ז) וז"ל הנשים אין להם להבדיל בעצמם במוצאי יו"כ אלא ישמעו הבדלה מן האנשים ואפילו כשחל בשבת, ומכש"כ כשחל בחול שאין להם להבדיל בעצמן על הכוס וכו' עכ"ל..."

והסיק:

"וממילא הה"ד דהוי כש"כ במוצאי ת"ב שחל ביום א', דהנה הא שכתב בשו"ע או"ח (בסי' תקנ"ו) דבליל מוצאי ת"ב מבדילין

בעצמה ואפילו יש שם אנשים שיכולה לשמוע מפייהם אפילו הכי רשאה ושלטאה להבדיל לעצמה כדפרישית".

הב"ח חולק על הרמ"א וכותב שנשים יכולות לחייב עצמן אפילו למ"ד שפטורות לגמרי, כי לא מצאנו שום איסור עליהן מלהבדיל.

ה. כתב בשיירי כנסת הגדולה (הגב"י או"ח סי' רצו אות ז): "כתוב בארחות חיים נשים אין מבדילות לעצמן כו'. נ"ב: בספר הקצר (=שו"ע) כתב שתי הסברות. וכתוב בספר המפה (=הג' הרמ"א), על כן לא יבדילו לעצמן רק ישמעו הבדלה מן האנשים. והב"ח כתב, דאף על פי שהמנהג ששומעין הבדלה מן האנשים, מכל מקום אם האשה יכולה להבדיל לעצמה מבדלת בעצמה, ואפילו יש שם אנשים שיכולה לשמוע מפייהם. ונראה לי דהמנהג אינו מנגדו, מפני שהמנהג נתייסד על רוב הנשים שאינן יודעות להבדיל, וממילא נתפשט אף על היודעות להבדיל".

ועולה לדברי כנה"ג עפ"י דברי הב"ח שאמנם נשים יכולות להבדיל לעצמן.

העיר הט"ז (או"ח סי' רצו ס"ק ז): "...ובחנם חלק מו"ח (=הב"ח) ז"ל על רמ"א כאן ופי' דברי א"ח שאין חייבות אבל רשאים הם להבדיל ונראה דעכ"פ אתה חוננתנו אין חשש לנשים לומר אפילו לפ"ז דאין שם ברכה מיוחדת ולקמן סימן רצ"ט ס"י כתב רמ"א דנשים יאמרו המבדיל בין קודש לחול בלא ברכה ויעשו מלאכה". ועי' פרי מגדים (מש"ז, או"ח סי' רצו ס"ח) שהקשה על דברי הט"ז.

המגן אברהם (או"ח סי' רצו ס"ק יא) ניסה לומר שלדעת הרמ"א נשים אינן יכולות

שבמוצאי ת"ב, שהרי ביו"כ היה אסור במלאכות ובאכילה וההבדלה היא כקידוש היום בכניסתו, ואילו בת"ב כבר הבדילו אנשים ונשים בצאת השבת וברכו על הנר, וא"כ ההבדלה על הכוס היא רק לזכר בעלמא, ואין שום מקום לחייבן להמתין לגבר שיוציאן במוצאי ת"ב. וכן אשה שצריכה לאכול בת"ב עושה הבדלה לעצמה, ומדוע שהנשים ימתינו לגברים שיחזרו מבית הכנסת?! ויש מקומות שעושים הבדלה לגברים בבית הכנסת, ומכינים טעימה קלה ביציאה מבית הכנסת, כדי שיברכו ברכת הלבנה לאחר ששברו מעט את הצום. ונמצא שהנשים בבית ממתנות, ולבסוף יוציאו אותן י"ח הבדלה גברים שכבר יצאו י"ח הבדלה בבית כנסת (דבר שהמשנ"ב שהובא לעיל פקפק בו). מכל הטעמים שהובאו, לא נראה לי שיש לחייב את הנשים לסיים את הצום אחרי הגברים אלא עם צאת הכוכבים יבדילו על הכוס ויוציאו י"ח את כל הנשים, ויאכלו וישתו לאחר הצום.

מסקנה

תשעה באב שחל ביום ראשון, אין הנשים צריכות להמתין להבדלה של גברים, אלא תבדלנה בעצמן¹.

על הכוס, הוא עפ"י הרא"ש (סוף תענית) דנהגו העם כדברי ה"ג דמבדיל והולך כשלא הי' רשאי לשתות בליל מוצאי שבת ואינו דומה לאונן עיין שם, אבל הרמב"ן כתב שלא להבדיל בליל א', וברשב"א בתשו' (סי' קי"ז) הסכים להרמב"ן, וכ"כ בב"ח בשם רבינו ירוחם שלא להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, וכ' כרדב"ז (ח"ב סי' תרמ"ב) שמנהגם שלא לברך אף על גב דדברי גאונים דברי קבלה, מ"מ רוב האחרונים הסכימו שאין ראוי כיון שנדחה, וכ"מ שיש מחלוקת שב ואל תעשה עדיף עיין שם, אמנם אנן סומכים על רוב הפוסקים והש"ע שמבדיל במוצאי ת"ב בלא שום ספק כמוש"כ בס' תו"ח. (פעסט, בסי' תקנ"ו אות א') עיין שם, וא"כ אם במוצ"ש אמרינן דנשים לא יבדילו לעצמן, מכש"כ במוצאי ת"ב שחל ביום א', דגם באנשים לכ"פ אינן מבדילין כנ"ל, דנשים לא יבדילו לעצמן, והיכא דא"א בענין אחר צ"ע".

ז. אחר בקשת המחילה, לא נראו לי דבריו.

כיון שנשים חייבות כאנשים ודאי יכולות להוציא עצמן במוצאי ת"ב, שכל ההבדלה היא דרבנן לגמרי (מדברי הגאונים), שהרי יש סוברים שאין מבדילים על הכוס במוצאי ת"ב, כפי שהביא המנח"י. וכן אין הבדלה של מוצאי יו"כ דומה להבדלה

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: יש נמנעות בדרך כלל מלהבדיל בעצמן כי יש אומרים שאשה לא תשתה מכוס הבדלה. אולם במוצאי יו"כ ובמוצאי ט"ב יכולה להבדיל ויכולה לשתות.

הזכרת ראש חודש בראש השנה

שאלה

האם בתפילות ובברכת המזון בראש השנה יש להזכיר ראש חודש, ואם לאו מאיזה טעם אין להזכיר?

א. הזכרות ראש חודש בתפילות

את ראש חודש אנו מזכירים: בתפילת עלה ויבוא, בתפילות העמידה ובסעודות. אנו מוציאים ספר תורה ומעלים ארבעה לקרוא בתורה, אנו מתפללים תפילת מוסף ובה מזכירים קרבנות ראש חודש. בברכת מעין שלש ג"כ מזכירים: 'וזוכרנו ביום ראש החודש הזה'. בברכת המזון מוסיפים: 'הרחמן... יחדש את החודש הזה לטובה ולברכה'. בשבת שלפניו מודיעים על ראש חודש (ברכת החודש).

השאלה שנברר להלן: אלו מאזכרות אלו צריכות להיות בראש השנה שהרי הוא חל בראש חודש.

ב. הקרבת מוספי ראש חודש בראש השנה

קרבנות ראש חודש היו קרבים בבית המקדש בראש השנה. ישנה ה"א של תלמוד ירושלמי של ראשונים ושל אחרונים שלא היו מקריבים אותם.

נאמר בירושלמי (שבועות פ"א ה"ד): "רבי יעקב בר אחא בשם רבי יסא העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה אין צריך להזכיר של ראש חודש"...

באר קרבן העדה:

"אין צריך להזכיר של ר"ח. לומר בתפלה

את יום ר"ח הזה ואת יום הזכרון הזה דמה שאומר את יום הזכרון הזה עולה לתרווייהו בר"ה כתיב זכרון תרועה ובר"ח כתיב גבי חצוצרות והיו לכם לזכרון". הגמ' מנסה להביא ראיה לכך ודוחה.

בהמשך כתוב: "ר' יוסי בעי מעתה שני שעירי ראש השנה מחמת ראש חודש באין ותימר אין צריך להזכיר ראש חודש?" (היינו: שעיר חטאת אחד בא לראש חודש ולכן ודאי צריך להזכיר). מוסיפה הגמ' בהמשך: "א"ר אמברי לית יכיל דכתיב [במדבר כט ו] מלבד עולת החדש ועוד מהדא דתני שנים עשר לשנים עשר חדשי השנה. חד בר אביי עבר קמי תיבותא ולא אדכר דריש ירחא וקלסוניה".

מבאר קרבן העדה:

"לית יכול. אי אפשר לומר כן ששניהן הן באין מחמת ר"ה (או ר"ח) דהא בסוף קרבנות דר"ה כתיב מלבד עולת החדש ומנחתה ש"מ שגם שעיר ר"ח היה קרב בר"ה".

"ועוד מהא דתניא. בתוספתא בפרקין ומביאה לקמן, רש"א ל"ב שעירים היו מקריבים בכל שנה וקחשיב י"ב שעירים ל"ב חדשים ואחד בר"ה ש"מ שגם בר"ה היו מקריבים שעיר של ר"ח".

"חד. אחד מבני אביי עבר לפני התיבה והתפלל בצבור בר"ה ולא הזכיר של ר"ח ושבחוהו והיינו כר' יעקב בר אחא דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן".

לא מבואר מה השבח הגדול באי הזכרת ראש חודש אחר שקרבנותיו ודאי קרבים בראש השנה.

וגו' שעיר אחד של ראש חדש ושעיר אחד של ר"ה".

עולה שר"ת תיקן להוסיף בתפילת מוסף להזכיר את מוסף ר"ח ללא איזכור כל הקרבנות אלא בכללות: 'מלבד עולת החודש', וכן להזכיר את שעיר ר"ח – 'שני שעירים כהלכתן'.

וביתר הרחבה כתב בתוספות הרא"ש (ראש השנה ח ע"ב) בשינויים מסוימים:

"שהחדש מתכסה בו. פרש"י שאינה נראית לרחוקים שחרית לבני מערב וערבית לבני מזרח לפי שקטנה היא סמוך לחידושה, והביא ר"ת ראייה לפירושו (=של רש"י) מויקרא רבה בפרשת אמור אל הכהנים דקאמר התם תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו וכל החדשים אינם חדש בתמיה אלא בכסה וכל החדשים אינם מתכסים אלא ביום חגנו והלא ניסן חדש ונכסה ויש בו חג אלא שחגו בן יומו אין לך חדש שנכסה ויש בו חג וחגו בן יומו אלא תשרי. ועוד מפרש ר"ת מתכסה מזדמן כמו ליום הכסה יבא ביתו שהוא לשון זמן בפרק חלק גבי עמון ומואב שיבבי בישי דארעא דישראל. וה"ר משולם היה מפרש שהחדש מתכסה בו שאין חטאת ראש חדש קרב בראש השנה כדכתיב מלבד עולת החדש אשר לעולת התמיד לא כתיב מלבד חטאת ושעיר, והקשה לו ר"ת דבריש תוספתא דשבועות תניא [ל"ב] שעירים קריבים לישראל בכל שנה וקא חשיב י"ב דראשי חדשים, וכן יסד ר' אליעזר הקליר בפיטוי

עולה כי מוסף ראש חודש ודאי קרב בראש השנה, המחלוקת היא האם צריך להקריב שעיר ר"ח בראש השנה כיון ששניהם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. והגמרא מסיקה שכל קרבנות ראש חודש ודאי קרבים בראש השנה כולל השעיר.

ב. הזכרת מוספי ראש חודש בתפילה בראש השנה

כתב בתוספות ביצה (טז ע"א): "איזהו חג שהחדש מתכסה בו וכו' – פרש"י שהלבנה אינה נראית, וקשה לפי זה דהוה ליה למימר שהלבנה מתכסה. לכך פר"ת [שר"ח] מזדמן בו כלומר שרגיל לבא בו וכסא לשון זמן כמו ליום הכסא יבא ביתו (משלי ז). ורבינו משולם פירש מתכסה שלא היה שעיר של ר"ח קרב בו¹. והקשה רבינו תם דבתוספתא קאמר דקחשיב (ל"י) [ל"ב] שעירים בשנה וקא חשיב י"ב שעירים דראשי חדשים ולא מצינו י"ב אם לא היה שעיר דר"ח דר"ה. והשיב לו רבינו משולם דלא עלה על לבו לומר כן, אלא היתה דעתו דלא מפרש קרא בהדיא של ראש חדש דראש השנה דכתיב בפניחס מלבד עולת החדש וחטאת לא הזכיר. וי"מ מתכסה שאין מזכירין אותו במוסף דראש השנה ור"ת היה אומר אדרבה הואיל והיה קרב מזכירין אותו במוסף דראש השנה. ותקן ר"ת לומר במוסף מלבד עולת החדש וגו' וכן תקן לומר שני שעירים כהלכתן

1. הפני יהושע (ראש השנה ח ע"ב) רצה להסביר לרבינו משולם שאין צורך בחטאת של ראש חודש בראש השנה, כיון שקרבן חטאת של ראש השנה אף הוא מכפר על טומאת מקדש וקדשיו. וסיים: "ולולי שתוס' כתבו שר' משולם בעצמו הודה לר"ת שהיו מביאין שעיר ר"ח בראש השנה. והנראה לענ"ד כתבתי להתלמד וצ"ע ודוק".

חבל נחלתו

וגו', וכן תיקן לומר ושני שעירים לכפר [בתוספות שני שעירים כהלכתן], והם שעיר של מוסף ושעיר של ר"ח. ובימי בחרותו של רש"י ובימי רבותיו הנהיגו לומר ובראשי חדשיכם. ור"ת [היה אומר] דאתי מיניה חורבא, דבני כפרים הבאים לעיירות היו מונים ' ימים שבין ראש השנה ליוהכ"פ מיום שני, דסבורים היו דהוי כשאר ראש חודש דמנין מיום שני, ולכן הנהיגו שלא לאומרו כלל וסמך להזכיר מלבד עולת החודש וכו' כדפי'."

היינו, בימי רבותיו של רש"י היו בתפילת מוסף של ר"ה אומרים את כל קרבנות ראש חודש. ר"ת (וכנראה גם רש"י) בטלו אמירה זו ור"ת תיקן להזכיר בקצרה את קרבנות ראש חודש במוסף של ראש השנה, אולם ללא הזכרת פרשת ראש חודש בפר' פנחס אלא: 'מלבד עולת החודש' וכן בקצרה 'ושני שעירים לכפר'. ר"ת נמנע מאמירת פרשת ראש חודש במוסף כדי שלא תאמר אף ביום השני של ר"ה ויבואו למנות ממנה ליום הכיפורים. ונראה ללמוד מדבריו שאת התוספת עולת החודש ושני שעירים יש לומר בשני הימים של ראש השנה. רבינו משולם הבינו בדבריו שכלל אין מקריבים קרבן חטאת, ותיקן את הטועים בדבריו שבמקדש היו מקריבים אבל אין להזכירו. במחלוקת שהובאה לא הובא הטעם של הבבלי – זכרון אחד עולה לכאן ולכאן,

ראש השנה: מוספי חדש עשתי עשרה², והיינו פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר לכפר, והשיב לר"ת שלא אמר שאין בו מוסף אלא מתכסה שלא הזכיר הכתוב חטאת בקרא דמלבד כמו שהזכיר העולה, ועוד פי' מתכסה דאין מזכירין מוסף של ר"ח בתפלה. ור"ת היה אומר שיש להזכיר ותקן לומר מלבד עולת החדש וסיים ושני שעירים לכפר."

"ולי (=הרא"ש) נראה מה שנהגו שלא לומר במוסף ראש השנה מוסף ראש חדש משום דאלול חסר ומונין יום הכפורים עשרה מיום הראשון ואם היו מזכירין ראש חדש ביום שני אתי למיטעי ולמימר כמו שבשאר חדשים מונין מיום השני הכא נמי יש למנות מיום השני, לכן נכון שלא להזכיר ראש חדש כלל, ומיהו אין לפרש מתכסה שאין מזכירין מוסף של ראש חדש דבמקום שמקדשין על פי הראיה ועושין ראש השנה יום אחד ראוי להזכירו³."

נראה כי לפי הרא"ש אין להזכיר מוספי ראש חודש בראש השנה בכלליות, מחשש טעות בספירה ליו"כ, וחולק בכך על ר"ת. בקובץ שיטות קמאי (על ביצה טז ע"א) הביא ג"כ מתוספות רבינו פרץ את המחלוקת בין רבינו משולם לר"ת, והמשיך: "ויש מפרשים מתכסה, שאין מזכירים אותו במוסף. ותיקן ר"ת לומר במוסף של ראש השנה מלבד עולת החודש

2. כאמור במדבר (כח, יא): "ובראשי חדשיכם תקריבו עלה לה' פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים". היינו עשר עולות. ושם (במדבר כח, טו): "ושעיר עזים אחד לחטאת לה' על עלת התמיד יעשה ונסכו" סה"כ אחד עשר (=עשתי עשר) קרבנות.
3. עי' לקמן שבמקורות אחרים הערה זו מיוחסת לר"ת, שתיקן להזכיר מוספי ר"ח וקרבן חטאת בכללות, אבל לא את הקרבנות עצמם מחמת טעות.

עולה מדברי תוס' שלדעת הגאונים הקדמונים אין להזכיר מוספי ראש חודש (עי' לעיל הערה 3) משום זלזול המועדות ומשום חשש ספירה ליו"כ מיום שני של ר"ה. לפי ר"י אין לחוש לכך, ואילו הערוך כתב שאין להזכיר כלל ראש חודש בראש השנה והסמיק זאת על הפסוק 'בכסה ליום חגנו'.

בשלטי הגבורים (עירובין י ע"ב אות ב) כתב: "ב"ה (=בעל העיטור) כתב כיון שאומר יום הזכרון הזה אצל ר"ח הזה שבכלל יום הזכרון הוא, ואם בא לומר מוספי החדש והזכרון כולל אותם בכלל הזכרון ואומר את מוסף יום הזכרון הזה נעשה ונקריב לפניך כאמור ובחדש השביעי וגו' ובראשי חדשיכם ואצל יום ר"ח הזה. ורב עמרם כתב שאין אומרים רק עולת החדש ומנחתה ושני תמידין כהלכתן⁴. וגדולי מגנצא הנהיגו שאין להזכיר ר"ח כלל ואפילו מלבד עולת החדש ומנחתה אין לומר. וכן פי' בערוך איזה חג שהחדש מתכסה בו שאין אומרים ובראשי חדשיכם לא בתפלה ולא בזולתה פי' לא במוסף ולא בבקר כשקורין פרשת הקרבנות שיש מקומות שקורין בר"ח בבקר לאחר שקראו פרשת התמיד ובראשי חדשיכם כמו שאומר בשבת וביום השבת וכן כתבו מקצת הגאונים שא"ל ובראשי חדשיכם שחרית בר"ה כי היכי דלא לזלזלו במועדות שאם יאמר אותו בשני יאמר דשני עיקר כמו בשאר ר"ח של כל השנה. אבל ריב"א כתב שיש לאומרו בשני כמו בראשון כמו שאומרים בשני ובחדש השני באחד לחדש

ונראה שטעמו של ר"ת שאין הזכרון שייך למוספין, ואותם צריכים להזכיר, על אף החשש של הטועים במנין ליוה"כ.

ג. זכרון אחד עולה לכאן ולכאן

נאמר בעירובין (מ ע"א):

"אמר רבה: כי הוין בי רב הונא, איבעיא לן: מהו להזכיר של ראש חודש בראש השנה? כיון דחלוקין במוספין אמרין, או דילמא: זכרון אחד עולה לכאן ולכאן?" ומסיקה הגמ' (עירובין מ ע"ב): "מאי הוה עלה? – אמר רב חסדא: זכרון אחד עולה לו לכאן ולכאן. וכן אמר רבה: זכרון אחד עולה לו לכאן ולכאן".

צריך לעיין מה משמעות פסיקת הלכה זו. ולמה היא מתייחסת בכל אזכורי ר"ח. בפשוטות בכל מקום שנזכר הזכרון של ר"ה – תפילה, יעלה ויבוא אין להזכיר ר"ח. לכאורה הזכרון אינו שייך לענין המוספין כלל. כמו"כ סיום ברכת המזון – 'חדש עלינו' אינו כלול בזכרון.

כתב תוספות (עירובין מ ע"א): "ויש גאונים קדמונים שאין מניחין לומר ובראשי חדשיכם דלא לייתי לזלזולי במועדות ויו"ט ראשון של ר"ה דיאמרו יום שני עיקר כמו בראשי חדשים של כל השנה ואתי לממני מועדות מיום שני, ואין נראה לר"י דבכולהו שמעתא ליכא דחש להאי זלזולא. ובערוך בערך חדש איזה הוא חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה פי' שאין אומר ובראשי חדשיכם לא בתפלה ולא בזולתה".

4. לא מצאתי בסדר רב עמרם גאון.

חבל נחלתו

ור"ת היה אומר מלבד עולת החודש ומנחתה ובזה נכלל כל המוספין שהן כולן עולות והיה אומר ושני שעירים לכפר. והכי איתא בירושלמי רב מפקד לתלמידיו לאדכורי מוספין ועולת החודש ומנחתה ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן⁵.

משמע מן הרא"ש שמחלק בין הזכרת ראש חודש בתפילות עמידה לגביו אומרים זכרון אחד עולה לשניהם לבין הקרבנות, אשר לגביהם מזכיר בקצרה כשיטת ר"ת. חילוק זה עולה אף מדברי המרדכי בשיטת ר"ת. כתב המרדכי (עירובין פרק בכל מערבין רמז תצב):

"זכרון אחד עולה לכאן ולכאן פרשב"ם שאין צריך להזכיר פסוקי המוספין לא דיו"ט ולא דר"ח כדאמרינן סוף מסכת ר"ה [דף לה א] כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב א"צ [ה"ה] לפסוקי [המלכיות] וה"ה לפסוקי [המוספין] [*ע"י בתוס'] ומיהו אם התחיל [פסוקי המלכיות] צריך לסיים וה"ה בר"ה אם בא להזכיר מוספי ר"ה יזכיר כמו כן דר"ח. ורבינו תם פי' דדוקא בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות איירי התם אבל במוספין צריך להזכיר אבל מוספי דר"ח בר"ה א"צ להזכיר כיון שמזכיר של ר"ה ואמר מלבד עולת החדש ומנחתה שוב אין צריך והגיה במחזור שלו מלבד עולת החדש ומנחתה ושני שעירין לכפר ושני תמידין כהלכתן".

ה"נ אמרינן ובראשי חדשיכם דהיינו ר"ח היינו אחד לחדש. הרא"ש ז"ל היה נוהג לומר במוסף פסוקי הקרבנות כמו ר"ח:

לפי בעל העיטור אין מזכירים את ר"ח בר"ה אבל כוללים את קרבנותיו בהזכרת קרבנות ראש השנה, לפי רב עמרם גאון אומרים עולת החודש ומנחתה במוסף, ולפי חכמי מגנצא והערוך אין להזכיר אפילו בשחרית ר"ח מחשש טעות בזמן יוה"כ. וריב"א כתב שיש לומר ואין חשש טעות כפי שאומרים לגבי ר"ה ביום אחד לחודש וכן, לפי מה שכתב שלח"ג כן סבר הרא"ש.

עולות שלש דעות עיקריות:

(א) מזכירים ראש חודש בכל תפילות ראש השנה כמו בראש חודש וכן אף את המוסף והחטאת.

(ב) מזכירים ראש חודש באזכרה בלבד ללא פירוט.

(ג) אין מאזכרים כלל ראש חודש בר"ה. הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) כתב: "גרסינן בעירובין (דף מ א) אמר רבא כי הוינן בי רב כהנא איבעיא לן מהו להזכיר של ר"ח בר"ה כיון דחלוקין הן במוספין אמרינן או דלמא זכרון אחד עולה לכאן ולכאן. ומסיק דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן כשאומר את יום הזכרון הזה עולה גם לר"ח דכתיב ובראשי חדשיכם ונזכרתם לפני ה' אלהיכם, וקרבת מוסף ר"ח אין צריך להזכיר כדאיתא בירושלמי שהבאתי למעלה (סי' ג).

5. באנציקלופדיה תלמודית (הערות כרך מא, ערך מוסף (תפילה) הערה 1072 כתבו: "יר' שהובא בראבי"ה סי' שפב (ח"א עמ' שט) וסי' תקלז (ח"ב עמ' קנב) ורוקח סי' רג ואו"ז עירובין סי' קמ ורא"ש ר"ה פ"ד סי' יד, ואינו לפנינו: "רב מפקיד לתלמידו לאדכורי מוספין ועולת החודש ומנחתה וכו'".

ובתפילת עמידה של ראש השנה, אבל לא אומרים פסוקי המוספים של ר"ח ולא מזכירים אותם כלל.

הראב"ה תמה מאין החלוקה ומשמע שלפי דעתו מזכירים ראש חודש כבכל ר"ח, ואף מוציאים ס"ת לקריאת קרבנותיו.

גאוני מגנצא פסקו שלא להזכיר כלל ראש חודש וכ"כ הערוך.

ורב עמרם גאון כתב להזכיר ר"ח ומוספיו ללא פירוט הקרבנות.

ביאור ל'זכרון אחד עולה לכאן ולכאן' וממנו למסקנות המעשיות כתב המאירי (ר"ה לה ע"א): "וכן התבאר שם שאע"פ שיום ר"ה ראש חדש הוא אין צריך להזכירו זכרון אחד עולה לכאן ולכאן ר"ל שמלת יום הזכרון כוללת ר"ה וראש חדש שהרי בשניהם נאמרה זכירה בר"ה זכרון תרועה ובראש חדש וביום שמחתכם ומועדיכם ובראשי חדשיכם ונזכרתם והיו לכם לזכרון וכו' השאלו בו זה הלשון זכרון לכלם יהיו תשועת נפשם וכו' ומאחר שכן יראה לי שאינו צריך לומר את מוספי שכשאמר את מוסף יום הזכרון כלל בו של ראש חדש ושל ר"ה שמלת מוסף כוללת כל שניתוסף ביום והרי הוא כמי שאמר את מוסף יום התרועה ויום ראש החדש, ונמצא שאין צריך לומר מוספי א"כ היה בשבת, שהרי מ"מ השבת לא נכלל במלת זכרון וצריך לכללו במלת מוספי. ויש מצריכין לומר את מוספי וכן אנו נוהגים ואף ביום שני שהרי מ"מ כל דיני ראשון עליו ויש אומרים שאם לא אמר לא יצא

עוד הביא המרדכי (ראש השנה פרק יום טוב רמז תשכב) "זכרון אחד עולה לכאן ולכאן".

"הג"ה) עיין סוף פרק בכל מערבין (ור"ת הגיה במחזור שלו מלבד עולת החדש ומנחתה ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן) [*כל זה במ"י אינו] ר"י סגן לוייה מצריך בברכות לומר בשני ימים של ר"ה ובראשי חדשיכם כי היכי דאמר ובחדש השביעי באחד לחדש בשני ימים וכן כתב רש"י בשם רבינו יעקב בר יקר וכן כתב רשב"ם, והא דאמר' זכרון אחד עולה לכאן ולכאן היינו שלא להזכירו בתפלה ולא לומר את מוספין ולא לומר מלבד עולת החדש, ותמה ראב"ה מנין להם לחלק בפתרון זכרון אחד כו' ועוד למה לא נוציא שלש ספרי תורה. וגאוני מגנצא לא מדכרי כלל ר"ח ומפרשי זכרון אחד עולה לכל מילי, וגם מפרשי אי זהו חג שהחדש מתכסה בו שלא להזכיר כלל ורבינו שמואל בר יצחק הלוי⁶ הנהיג בגרמיזא לומר הפסוק ולומר מלבד עולת החדש ומנחתה ואינו אומר את מוסף יום ר"ח ולענין זה זכרון כו'. ורב עמרם כתב שיש לומר מלבד עולת החדש וכן הגי' ר"ח בסידורו וכן נהג הר"ם ז"ל ובערוך בערך חדש אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה פירוש שאין אומרים ובראשי חדשיכם לא בתפלה ולא בזולתה".

עולות מהמרדכי כמה דעות בהבנת המונח: "זכרון אחד עולה לכאן ולכאן".

ראשוני צרפת (רש"י בשם ר"י בן יקר, ר"י סגן הלוייה, רשב"ם) סוברים שמזכירים אותו בברכות וכנראה כונתם ליעלה ויבוא

6. כנראה בן ר"י סגן לוייה.

חבל נחלתו

חג שראש החדש מתכסה בו. הנה נתבאר לך שכל דברי ר' דוסא דחויים".

ד. ההלכה למעשה באזכורי ראש חודש

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקפב ס"ו): "אומר בתפלה: ותתן לנו את יום הזכרון הזה, ואינו מזכיר ראש חודש".

באר המשנה ברורה (ס"ק יח): "ואינו מזכיר ר"ח – דכשאומרים יום הזכרון קאי נמי אר"ח דקרי זכרון דכתיב ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וגו' והיה לכם לזכרון".

וכן כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תקפב ס"ב): "ואומר בתפלה את יום הזכרון הזה שכן קראתו התורה זכרון תרועה מקרא קדש מפני שע"י התקיעות והתרועות אנו נזכרים לפני ד' לטובה כדכתיב [במדבר י, ט – י] והרעתם בחצוצרות ונזכרתם לפני וגו' ותקעתם בחצוצרות וגו' והיו לכם לזכרון וגו' הרי שהתרועות והתקיעות מביא לזכרון ואותה אנחנו מבקשים לכן אנו קוראים אותו יום הזכרון הזה בין בתפלה בין בקידוש ואינו מזכיר של ר"ח בר"ה בשום עניין בגלוי אלא ברמז דגם ר"ח נכלל ביום הזכרון כדכתיב וביום וגו' ובראשי חדשיכם וגו' והיו לכם לזכרון וכן ביעלה ויבא אומרים לשון זכרון והטעם מפני שהלבנה עדיין נתכסית ולזה כתיב בכסה ליום חגיניו כלומר שאנו מכסים להזכיר ר"ח בגלוי".

וכן נפסק לגבי הזכרת המוספין של ר"ח.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקצא ס"ב): "המנהג פשוט בכל בני ספרד שאין מזכירין פסוקי קרבן מוסף כלל".

ורמ"א הגיה: "המנהג הפשוט באשכנז ובגלילות אלו לומר פסוקי מוסף ר"ה, ואין

ולא יראה כן אף בשבת שבדיעבד מיהא יראה שהכל נכלל בו".

לפי דרכו של המאירי רק בר"ה שחל להיות בשבת ישנו איזכור של ר"ח, אבל בשאר מקומות בתפילות ובברכות אין מזכירים כלל ר"ח מפני שהוא כלול בזכרון של ר"ה.

הרבה מאד ראשונים האריכו בדעתם בענין: שו"ת רש"י (סי' סה), עיטור (הל' שופר ח"ד), ראב"ן (עירובין), ראב"ה (סי' שפב), המנהיג (הל' ר"ה), הרוקח (סי' רג), או"ז (הל' עירובין סימן קמ), הבתים (שערי תפילה שער שני), ספר הפרנס (סי' תיב) וכן ראשונים רבים על הסוגיא בעירובין.

לכאורה על השיטה המבטלת כל איזכור של ר"ח בר"ה תעמוד הקושיא ממשנה מפורשת בעירובין (פ"ג מ"ט): "רבי דוסא בן הרכינס אומר העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה אומר החליצנו ה' אלהינו את יום ראש חדש הזה אם היום אם למחר ולמחר הוא אומר אם היום אם אמש ולא הודו לו חכמים".

אמנם כתב הרמב"ם בפירושו: "כלל ר' דוסא בדבריו אלה שני ענינים, האחד שמזכיר של ראש חדש בראש השנה. והשני שמתנה בראש השנה אם היום אם למחר. והכלל אצלינו כמו שביארתי לך ששני ימים טובים של ראש השנה קדושה אחת הן ואסור להתנות בהן כדי שלא יזלזלו העם באחד משני הימים כשידעו שהוא ספק. וחשנו לזה בראש השנה לפי שאפילו בזמן שהיו עושין על פי הראייה היו עושין ראש השנה שני ימים על הרוב. ועוד כלל אצלינו שאין מזכירין ראש חדש בתפלת ראש השנה אלא אומר זכרון אחד ועולה לכאן ולכאן, ואמרו בכסה ליום חגיניו

אומרים פסוקי מוסף ר"ח אלא אומרים: מלבד עולת החודש ומנחתה ועולת התמיד וכו' ושני שעירים לכפר ושני תמידין כהלכתן (טור); ואומרים ג"כ מוספי יום הזכרון (ר"ן סוף ר"ה ורבינו ירוחם וכל בו). היינו מנהג ספרד לא להזכיר כלל פסוקי מוספין לא של ר"ה ולא של ר"ח. ואילו מנהג אשכנז לומר מוסף של ר"ה ולהזכיר שיש גם מוספי ר"ח וגם חטאת ר"ח.

עוד פסק השו"ע (שם) בסעיף ג: "צריך לומר: את מוספי יום הזכרון, כדי לכלול גם מוסף ר"ח; וגם ביום שני יאמר: את מוספי".

באר המשנה ברורה (סי' תקצא ס"ק ו): "וגם ביום שני וכו' – ר"ל אף על גב דבחדש תשרי היום ראשון הוא העיקר שמונין בו למועדים אפ"ה אומרים מוספי כדי דלא לזלזולי ביה ובדיעבד אם אמר מוסף א"צ לחזור אבל ביום ראשון אם אמר מוסף חוזר".

הסביר בערוך השולחן (א"ח סי' תקצא ס"ה): "הספרדים לא נהגו לומר בלחש קרבנות המוספים רק בשבת ור"ח דרגילי ולא אתו למטעי אבל לא של יום טוב ולא של ר"ה ויה"כ משום דלא בקיאי בהו ואתו למיטעי ויוצאין ידי חובתן במה שאומרים ככתוב בתורתך ע"י משה עבדך מפי כבודך, אבל מנהג אשכנז אינו כן, ואנו אומרים כל קרבנות המוספים ואם אינו יודע בעל פה יתפלל מתוך הסידור וכן הוא המנהג הפשוט ואין לשנות. ולדעת ר"ת בתוס' שלהי ר"ה חובה על כל יחיד להזכיר קרבנות המוספים ע"ש אבל הקרבנות של מוסף ר"ח אין מזכירין להדיא מפני דכתיב [תהלים פא, ד] בכסה ליום חגיגו שהחודש

יהיה מכוסה ומזכירין ברמז לומר את מוספי יום הזכרון הזה דגם ר"ח מקרי יום זכרון וגם אומרים ושני שעירים לכפר האחד של ר"ה והאחד של ר"ח ואומרים בסוף הקרבנות מלבד עולת החדש ומנחתה ועולת התמיד ומנחתה ונסכיהם וכו' וגם ביום השני אומרים כן אף על גב דמנינן ר"ח מן יום הראשון דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר מ"מ אולי בביאת הגואל יעשוהו מעובר וימנו מיום שני לכן אין לשנות הנוסחא מן יום ראשון ליום השני וכמו שבכל ר"ח כשהן שני ימים אומרים מוסף וקרבנותיה ביום ראשון ג"כ אף שמונין משני כמו כן עתה אין חשש בדבר אף על גב דלא דמי לגמרי כמובן".

ה. אזכרת ר"ח בברכת המזון

כיון שזכרון אחד עולה אף לר"ח, נראה שכל מקום שנזכר ראש השנה הוא כולל בתוכו את אזכרת ראש חודש והדבר פשוט לגבי יעלה ויבוא בברכת המזון. אולם מוסיפים בר"ח: 'הרחמן יחדש עלינו את החודש הזה/הבא לטובה ולברכה, וכאן נראה שלא הקפידו על הצמצום ויש זמנים שמוסיפים כמה שיותר 'הרחמן'. מה הדין בר"ה.

כתב בשיירי קרבן (שבועות פ"א ה"ד): "והטור א"ח סי' תקצ"א כתב פי' לא במוסף ולא בבקר כשקורין פ' הקרבנות שיש מקומות שקורין בר"ח בבקר לאחר שקראו פ' התמיד ובראשי חדשיכם ע"כ... לכך נראה ולא בזולתה ר"ל שאין מזכירין ר"ח בבה"מ דבה"מ דאורייתא אף על גב דהנוסח דרבנן מ"מ כיון דדוד ושלמה תקנוה לברכה שלישית כמפורש פ' ג' שאכלו מסתמא גם הם תקנו להזכיר בו

חבל נחלתו

של ר"ח ושפיר אמר דוד בכסא. וה"ק שאין מזכיר בראשי חדשיכם לא בתפלה גם אינו מזכיר ר"ח לא בזולתה דהיינו בבה"מ. ולא התייחס להרחמן אלא לאזכרה בי"עלה ויבוא'.

כך הביא בעלי תמר (שבועות פ"א ה"ד):
"והנה בספר קסת יהונתן להרב יהונתן בר יעקב ליקוטי דינים דיהרנפורט תנ"ז, שמעתי מהרב הגדול אב"ד מהר"ר מרדכי כ"ץ ז"ל בק"ק אובן, שהיה אומר בברכת המזון (=בר"ה), הרחמן הוא יחדש עלינו שנה טוב, מפני שאין מזכירין ר"ח בר"ה כלל עכ"ל. וכהיום פשוט כן בשינוי סגנון בכל הסידורים. אבל כנראה שבזמנו היו כאלו שאמרו יחדש עלינו החדש הזה אף בראש השנה. ובסידורי הספרדים ישנם הרחמים מיוחדים לשבת לר"ח לסוכות ליו"ט ולחול המועד, ובראש השנה אומרים הרחמן כמו בשאר יום טוב שנקרא יום טוב וכמ"ש לעיל העובר לפני התיבה וכו', ובכ"ד. וכל אמירת הרחמן אינה אלא מנהג וברמב"ם אינה. וכתב הטור בסימן תקפ"ט נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב, הרחמן בכמה גוונים וכו' נהרא נהרא ופשטיה".
לא מצאתי אחרונים אחרים שהתייחסו לכך.

ו. ברכת החודש בשבת לפני ראש השנה
במנהגי אשכנז מופיע שאין אומרים ברכת החודש בשבת לפני ראש השנה. כתב בספר המנהגים (טירנא, אלול ימי

הסליחות): "מנהג כשר לתקוע מראש חדש אלול עד זכור ברית שהוא ערב ראש השנה, ואז מפסיקין מלתקוע וחוזרין ותוקעין בראש השנה זהו ל' יום. וסמך לזה (תהלים פא, ז) תקעו בחדש שופר משמע חדש שלם שהוא ל' יום. והכל כדי לערבב השטן שלא ידע מתי יהיה ראש השנה ויקטר ח"ו. לכן אין מברכין (ה)חדש תשרי, וגם אין מזכירין ראש חדש לא בקרבנות ולא בתפילה. וגם כתוב בכסא⁷ ליום חגיגו (שם שם) פירוש מכוסה. וגם לכן מתחילין לקרות פרשת בראשית בשמחת תורה כדי שלא יקטר השטן".

סיבת אי האיזכור היא עירוב השטן ונסמך עה"פ בתהלים 'בכסה ליום חגנו'. הוא מזכיר השמטת ראש חודש בברכת החודש, בקרבנות ובתפילה.

המגן אברהם (סי' תיז ס"ק א) כתב: "בשבת שלפני ר"ח מברכין החודש חוץ מלפני ר"ח תשרי דכתיב בכסא ליום חגנו ועססי' רפ"ד"...

וכן ב'לדוד אמת' (לרב חיד"א, סי' כד אות א) כתב: "שבת שלפני ר"ח מכריזין ר"ח ואומרים נוסח יה"ר כו' הכתוב בסדורים, וגם לפני חדש אב מכריזין, זולת ר"ח תשרי שאין מכריזין דכתיב בכסה ליום חגנו.

ובמשנה ברורה (סי' תיז ס"ק א): "מנהג קדמונינו לברך את החודש בשבת שלפני ר"ח חוץ מלפני ר"ח תשרי ורמז לזה בכסה ליום חגנו"...

7. בתהלים (פא, ז): "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו". ולא ברור מקור גרסתו 'בכסא'. ורש"י פרש: "בכסה – יום מועד קבוע לכך וכן (משלי ז') ליום הכסא יבוא ביתו למועד הקבוע". וכן הביאו פסוק ופירוש זה ראב"ע ורד"ק. ורד"ק ציטט כאן 'בכסא'. וכ"כ בפ"י הרי"ד, ובמאירי. וכן בתמים דעים (סי' קפא) מובא פעם 'כסה' ופעם 'כסא'. אמנם במסורה נמנה 'בכסה' וצ"ב.

חבל נחלתו

השנה ביום פלוני יהיה שינוי מכל שבת המברכים ועוד דלא נקרא ר"ח זה בשם ר"ח כלל אלא בשם ראש השנה... והובא במטה אפרים (אלף המגן סימן תקפא סעיף צז).

ובערוך השולחן (או"ח סי' תיז ס"ט) כתב: "בתשרי לא נהגו לברך החדש בשבת שלפניו והרמז לזה בכסא ליום חגנו ועוד דאיך נזכיר בו ר"ח תשרי ביום פלוני ולא נזכיר ראש השנה ואם נזכיר ר"ח וראש

סימן יט

שכחת אזכרת המלך הקדוש בחזרת הש"ץ

השאלה היא לגבי חזרת הש"ץ, שהש"ץ שכח ואמר הא-ל הקדוש.

ב. כתוב בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' פג): "אם שכח ש"ץ בהמלך הקדוש המלך המשפט חובה אינו ונחזיר ש"ץ לומר ונאנו אומרים דלא שנא יחיד ול"ש ש"ץ היכא דטעו חובה לחזור שהרי תקנום במטבע של תפלה וקי"ל טעה בג' ראשונות חוזר לראש באמצעיות חוזר למקום שטעה".

וצ"ב הרי חזרת הש"ץ בימות החול היא כדי לשמור על המנהג ואינה מוציאה י"ח וא"כ מה חשיבות החזרה!?

ובשו"ת מן השמים (סי' פז) כתוב: "ועוד שאלתי על הא דאמרינן שכח ולא אמר המלך הקדוש אם חוזר לראש אם לאו". "והשיבו: ה' ילחם לכם ואתם תחרישון". וכתב הרב מרגליות בהערה שהפסוק שהשיבו צריך לקוראו בתמיה. וכוונתו שצריכים לחזור לראש. והביא את תשובת הגאונים.

וכן פסק המטה אפרים (סי' תקפב ס"ח): "ש"ץ שטעה ולא אמר המלך הקדוש צריך לחזור לראש וצריך לומר שנית סדר קדושה".

שאלה

שליח ציבור שכשהגיע ל'מודים' נזכר או הזכירו לו שאמר ה'א-ל' הקדוש במקום המלך הקדוש בימות החול של עשי"ת, האם חוזר לראש חזרת הש"ץ או ממשיך?

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקפב) דיני המלך הקדוש בתפילת היחיד:

סעיף א

"בעשרת ימי תשובה אומר: המלך הקדוש, המלך המשפט; ואם טעה או שהוא מסופק אם הוא בהמלך הקדוש, חוזר לראש; ואם הוא בהמלך המשפט, אם נזכר קודם שעקר רגליו, חוזר לברכת השיבה ואומר משם ואילך על הסדר; ואם לא נזכר עד שעקר רגליו (ע"ל סוף סימן קי"ז), חוזר לראש (ע"ל סימן קי"ח)".

סעיף ב

"אם אמר: האל הקדוש, ותוך כדי דיבור נזכר ואמר: המלך הקדוש, אינו צריך לחזור; וכן הדין בהמלך המשפט".

סעיף ג

"בשבת בינתיים, ערבית יאמר בברכת מעין שבע: המלך הקדוש".

חבל נחלתו

וא"כ הפר"ח היקל רק בברכת מעין שבע ולא בחזרת הש"ץ הרגילה. וכך כתב הנשמת אדם (ח"א כלל לד, א): בעשי"ת בברכה א' מעין ז' ולא אמר הש"ץ המלך הקדוש, כתבתי בח"א מחלוקת, דא"ר כתב דיחזור, והפ"ח כתב דלא יחזור. ונ"ל דהנכון כפ"ח, שהרי ע"כ לא נתקן רק מעין הברכות ולא מעין חתימת הברכות, שהרי בודאי אם סיים ברכת אבות, בא"י מגן אבות, פשיטא דהוי שינוי מטבע, כאחז"ל יכול חותמין בכלם ת"ל "והיה ברכה" בך חותמין, והרי בברכה מעין ז' מתחילין מגן אבות ולא מתחילין מגן אברהם, אע"כ דנתקן רק על שם עיקר הברכות דהיינו אבות, גבורות, קדושת ה', ואם כן כיון שאמר האל הקדוש הזכיר קדושת ה', ולכן נ"ל שאין צריך לחזור".

היינו, בחזרת הש"ץ חוזר, ובמעין שבע אינו חוזר.

אף בבגדי ישע (סי' תקפב [שו"ע סעיף ג]) הקשה על כנה"ג וכתב: "אומרים בברכה מעין שבע המלך הקדוש. ואם טעה הש"ץ ואמר האל הקדוש אם לא חתם הברכה יחזור למלך הקדוש שאין כמוהו ואם כבר חתם מקדש השבת חוזר לראש. שכ"ג. וצל"ע מאחר שלא נתקן ברכה זו אלא מפני עם שבשדות ומצינו שהקילו בחזרת הש"ץ כמ"ש סימן קכ"ו מפני טרחת הציבור למה נחמיר כאן מאחר שלא נתקן רק משום עם שבשדות אלא שכבר הורה הזקן".

וכשיטתו פסק בדרך החיים (סי' סח ס"ה): "בשבת של עשי"ת או ר"ה שחל בשבת ויוה"כ שחל בשבת אומרים המלך הקדוש ואם שכח הש"ץ ואמר האל הקדוש אם חתם הברכה אינו חוזר לראש ואם לא

ג. הוסיף בהערות הגרי"ש אלישיב (ברכות לד ע"א) תחת הכותרת: "בחזרת הש"ץ שאומר קדושה ה"ז חשוב ברכת האל הקדוש כברכה חדשה".

"תודה" מהיכן 'וכיון דעניתון קדושת השם כמי שהוא תחילת הברכה דמי', ממה שחזינן שמקדושה ואילך הוי ברכה חדשה, למד מכאן המאירי שש"ץ שטעה בעשי"ת ואמר האל הקדוש ולא אמר המלך הקדוש אינו חוזר לראש אלא לאתה קדוש, כיון שאחר שאמר קדושה לא אמרין שכולהו כחדא ברכה".

ונראה שצריך לחזור מברכה שלישית ואילך.

ד. כתב החיי אדם (ח"א כלל לד ס"א): "ובעשרת ימי תשובה אומר המלך הקדוש. ואם אמר האל הקדוש, אם נזכר קודם שסיים, יתחיל מן המלך הקדוש. ואם סיים הברכה, חוזר לראש (א"ר הל' ר"ה). ופ"ח כתב דאין צריך לחזור, וצריך עיון".

ומה שכתב כי לפי הפרי חדש אי"צ לחזור בחזרת הש"ץ אינו מדויק, כי הפר"ח (סי' תקפב ס"ג) היקל רק במעין שבע, וז"ל: "[בשבת בינתיים ערבית יאמר בברכת מעין שבע המלך הקדוש]. כתב בספר שיירי כנסת הגדולה [הגב"י אות ה], שאם טעה ואמר האל הקדוש במקום המלך הקדוש, שחוזר כמו שחוזר אם טעה ש"ץ בחזרת התפלה. ולי מסתברא, דכיון דבדין לא צריך, אלא רבנן הוא דתקון משום סכנה כדאיתא בבמה מדליקין [שבת כד, ב] ולהכי אין מזכירין בה ענין היום, נהי שבתוך כדי דיבור גוערין בו ומחזירין אותו, מכל מקום אם בדיעבד בירך אותה ולא הזכיר המלך הקדוש אין מחזירין אותו, וכן כתב מהר"ש גארמיזא"ן ז"ל".

חתם חוזר להמלך הקדוש (סי' תקפ"ב ופר"ח ופ"מ) (שם)."

וכן הגיה רבי עקיבא איגר (או"ח סי' תקפב ס"ג): "שו"ע] מעין שבע המלך הקדוש. ואם טעה ואמר האל הקדוש אינו חוזר. גן המלך אות קמ"ט". וכן פסק בערוך השולחן (סי' תקפב ס"ו): "ובשבת שבין ר"ה ליו"כ או ר"ה ויו"כ שחל בשבת יאמרו בברכת מגן אבות המלך הקדוש אך בזה אם אמר האל הקדוש יצא [עש"ת]."

ה. כתב המחזיק ברכה (או"ח סי' תקפב ס"ק ג):

"בשבת בנתים ערבית וכו' הרב שיירי כתב דאם טעה ש"ץ בברכה מעין ז' ואמר האל הקדוש חוזר והרב פר"ח חלק עליו דכיון דאינה צריכה ברכה זו מדינא אלא מפני הסכנה נהי דבתוך כדי דבור גוערין בו ומחזירין אותו, אבל אם בדיעבד בירך אותה ולא אמר המלך הקדוש אין מחזירין אותו וכ"כ מהר"ש גארמיזאן עכ"ד גם הרב מהר"א הלוי בספר גן המלך סי' קמט כתב מדנפשיה דאינו חוזר ולא זכר מהרב שיירי וגם הרב יד אהרן סבר כן ולא זכר מהרב פר"ח ע"ש".

"וכל הרבנים הנז' כתבו ע"פ הפשט אמנם לפי מ"ש רבינו האר"י ז"ל דברכת מעין ז' חובה היא ורז"ל שאמרו מפני עם שבשדות סו"ד שתו בדברי קדשם והיה העלמ"ה א"כ מאחר דכל הרבנים הנז' תלו טעמיהו דאינה חובה בהגלות נגלות אמרי קדוש האר"י זצ"ל דחובה היא וגם רז"ל כיונו לסוד הדבר אלא שהיו נותנין טעם לפי הפשט ותחת כבודם הטמינו בדמ"ז בהדי כבשי נראה דחוזר וכהוראת הרב כנה"ג ואחר זמן נדפס ספר מטה יהודה להרב מהר"י עייאש וראיתי לו ז"ל שדחה דברי הרב פר"ח

והכריע כהרב שיירי כנה"ג דהוי במקום תפלה ממש למי שטעה בתפלה ויוצא י"ח כשישמענה מפי הש"ץ כדלעיל סי' רס"ח וכו' ע"ש ועם האדון הסליחה דאי מהא לא איריא דנהי דיוצא בה הטועה בתפלה כמו שפסק מרן סימן רס"ח אמנם אעיקרא אינה חובה ולא נתקנה אלא מפני הסכנה ומי זה אמר דעתה אחר התקנה הרי היא בגוף התפלה ואין להקל בה ואין אנו אחראין לטועה בתפלה שיוכל לצאת ומה גם דלא שכיח ולא דמיא לתפלת ערבית דהויא רשות והאידינא קבעוה חובה והרי הוא כמבואר וטפי הוה לן לחוש לדעת הפר"ח ומהרש"ג והרב גן המלך והרב יד אהרן ושלא לחזור הן אמת שהרב הנז' לא זכר מהרב גן המלך והרב יד אהרן ברם לפום מאי דאמרן נראה דחוזר ומה גם דכן דעת הרב שיירי והרב מהר"י עייאש כנ"ל.

וכן הבן איש חי פסק כא"ר שחוזר אף במעין שבע, (בן איש חי שנה ראשונה פרשת נצבים סי"ח) וז"ל:

"מן ר"ה עד יוה"כ אומרים "המלך הקדוש", ואם אמר האל הקדוש או שהוא מסופק חוזר לראש התפלה, ואם אמר האל הקדוש ותכף נזכר וסיים המלך הקדוש וכך היתה אמירתו "האל הקדוש המלך הקדוש" יצא. ואם הש"ץ טעה בחזרה ג"כ חוזר לראש, וחוזר ואומר קדושה, וכן בברכה מעין שבע נמי הדין כן, ואף על פי שיש חולקין בברכה מעין שבע לא אמרינן סב"ל נגד סברת רבינו האר"י ז"ל, דסבר ברכה מעין שבע היא במקום חזרה וכמ"ש בסה"ק מקבציאל".

והובאה המחלוקת בשערי תשובה ובדעת תורה (או"ח סי' תקפב ס"ג) ובמשנה ברורה (סי' תקפב ס"ק י).

חבל נחלתו

מסקנה

ב'מעין שבע' חוזרים רק המתפללים ומורים עפ"י המקובלים. ושאר בית ישראל יש להם על מי לסמוך שלא לחזור.

ש"ץ שטעה בחזרתו ולא אמר המלך הקדוש יש לחזור ולהתפלל (ונראה שמברכה שלישיית ולא כל ג' ברכות ראשונות)¹. אולם

סימן כ

מעמידי סכך מבטון

שאלה

תחת התקרה לשם סוכה, ואפילו הפכן על צדן שאין בהם ארבע אסור, הואיל ויש שום פסול מדאורייתא עליהם פסולין לסכך בכל ענין שהופכן: אבל נסרים שאין בהם ד' בשום צד כשרים שאינן דומין לסתם תקרה, ואפילו הם משופים שדומין לכלים לא גזרו בהו".

"יש מתמיהים והרי הם מקבלים טומאת מדרס, ולמה לא יהיו פסולין מטעם דממעטינן לעיל סימן תרכ"ו סעיף א' מדכתיב מגרנך ומיקבך כל מה שמקבל טומאה, מאי שנא טומאת מדרס משאר מקבלי טומאה. ונראה לי שאין זו קושיא, שאף על פי שראויין לקבל טומאת מדרס, סתם נסרים אינם לידרס עשויין אלא לבנין, ואינם יורדין לקבל טומאת מדרס עד שיתקנה לדריסה או שיחשב עליהם לדריסה, כדין כל מקבלי טומאה שתלוי במחשבה כמו ששינינו בפירוש במסכת כלים פכ"ו [מ"ז], והכי נמי כשמסכך בנסרים סתם נסרים אינם עשויים לדרוס עליהם, ועכשיו כשמסכך בהם גם כן אינו עושה אותם אלא לכל שתחתיהם, ואם כן

סכך הנשען על קורות בטון שרוחבן-עוביין (מאוזן לקרקע) 25 ס"מ וגובהן (מאונך לקרקע) 50 ס"מ, האם קורות הבטון פוסלות את הסוכה?
[המדובר בקורות בטון שהמרחק ביניהן כפול מעוביין והן שתי או ערב אם הן שתי וערב נעיר להלן].

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרכט סי"ח): "וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ארבעה, אפילו הפכן על צדן שאין בהם ארבעה; ואם אין ברחבן ארבעה, כשרים, אפילו הם משופים שדומים לכלים, ונהגו שלא לסכך בהם כלל".
במקרה הנוכחי רחבן פחות מארבע, אולם צידן גדול מארבע ולכאורה היה צריך לאסור.

באר הלבוש (או"ח סי' תרכט סי"ח):
"וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ארבע טפחים, מפני שדומין לתקרת הבית, דסתם תקרה נסריו רחבין ד' וחיישינן שמא ישב

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אינו נלענ"ד. תשובת המחבר: כך כתב המאירי עי' לעיל בדברי הגר"ש אלישיב.

כשרה רבי יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה ובגמרא מאי טעמא דרבי יהודה פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל חד אמר מפני שאין לה קבע וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. אמר אביי לא שנו אלא סמך אבל סיכך על גבי המטה כשרה מאי טעמא למאן דאמר לפי שאין לה קבע הרי יש לה קבע למאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה הרי אין מעמידה בדבר המקבל טומאה.

וסיכום הב"י (או"ח סי' תרל):

"ולענין הלכה כיון שהרי"ף (י.) כתב הא דאמר אביי לא שנו וכו' משמע דסבירא להו דקיימא לן כרבי יהודה וטעמא משום דכל היכא דשקלי וטרי אמוראי אליבא דחד תנא משמע דהלכתא כוותיה (שבת קיב:), ולא משמע דרבי יהודה אזיל לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן מדאמרין לפי שאין לה קבע דאי הכי ה"ל למימר רבי יהודה לטעמיה ועוד דהא אכתי איכא למיחש לטעמא דמאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה [מדחייש לה אביי] דודאי לדירת קבע לא הוה חייש דאיהו גופיה אוקמה בשיטה (ז:) הילכך נקטינן כרבי יהודה דכשם שאין מסככין בדבר המקבל טומאה כך אין מעמידין בו משום גזירה ואף על פי שעכשיו נהגו לסמוך סוכות על גבי כתלים שאין מסככין בהם לפי שאין גידולן מן הארץ היינו טעמא משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן וכו' וסיום דבריו כתבתי בסימן תרכ"ט (שלא.) כל זה לפי שיטתו של הרי"ף אבל הרז"ה (המאור י.) פוסק כדברי חכמים עכ"ל. ובתרומת הדשן (שו"ת סי' צא) כתב דאין קפידא אם מעמיד הסכך בדבר המקבל

עדיין אינם ראויין לקבל טומאה, וכן כתב הרמב"ם בפירוש בסדר טהרות בהלכות כלים פכ"ה [ה"ו] נסרים שבמרחץ ששגמן אינם מקבלים טומאה שאינם עשויין לשיבה אלא כדי שיהלכו המים תחתיהם עכ"ל, ור"ל מטומאת מדרס דעליה קאי באותה פרק, הכא נמי אינם עשויין אלא לכל שתחתיהם ואינם מקבלים טומאה נ"ל. ועיין לקמן בעטרת זהב סימן קצ"ח סעיף ל"א.

"מיהו נהגו העולם שלא לסכך בהם כלל משום דלמא אתי לסכך בהם בקביעות בענין שאין הגשמים יכולין לירד בה, וזה אסור כמו שנתבאר לקמן סימן תרל"א [סעיף ט]."

"הג"ה ועל כן נהגו העולם בשאר ארצות לכסות הסוכה בערבה או בגמי או בכיוצא בהן, ובמדינות אלו בענפי האילנות." ועי' ט"ז (או"ח סי' תרכט ס"ק יח).

אלא שצדדי השאלה כלל לא דומים לסעיף זה בשו"ע. המדובר בשאלה בקורות קבועות שלא ניתן להופכן. כמו"כ הרוחב של כל קורה הוא פחות מד' טפחים שלא כמו בנסרים.

ויותר מכל אין להביא ראיה מהלכה זו: הרי אין מדובר בקורות לסיכוך אלא במעמיד את הסכך. אם כן הדיון בתרוה"ד (סימן פט) ובמגן אברהם (סי' תרכט ס"ק יא) העוסקים בסיכוך עצמו אינם שייכים לדיוננו ולכן צריך לדון בדיני מעמיד כזה שאין גידולו מן הארץ המקבל טומאה.

ב. נושא מעמיד המקבל טומאה הועלה בסוגיא בש"ס.

הביא הבית יוסף (אורח חיים סימן תרל, יא): "הסומך סוכתו בכרעי המטה וכו'. בפרק הישן (כא:) תנן הסומך סוכתו בכרעי המטה

חבל נחלתו

טומאה שהרי כתב הרא"ש (פ"ב סי' א) דטעמא דקבע עיקר ולא טעמא דמעמידה בדבר המקבל טומאה ונראה דמוכח נמי מדברי הר"ף דסבר דטעמא דמקבל טומאה לאו עיקר הוא מדלא אייתי בפסקיו ההיא פלוגתא והוה נפקותא גדולה בדבר דעביד תלמודא איכא בינייהו נעץ ארבעה שפודין של ברזל וסיכך עליהם דלמאן דאמר משום קבע כשר ולאידך פסול אלא על כרחין סבר דטעמא דמקבל טומאה ליתא וטעמא דקבע עיקר עכ"ל".

וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרכט, ח): "והר"ן כתב בפרק הישן (י. ד"ה ולענין הלכה ביון) נקטינן כרבי יהודה דכשם שאין מסככין בדבר המקבל טומאה כך אין מעמידין בו משום גזירה ואף על פי שעכשיו נהגו לסמוך סוכות על גבי כתלים שאין מסככין בהם לפי שאין גידולו מן הארץ היינו טעמא משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהם ועוד דכולי עלמא ידעי דכל כי האי גוונא בית דירה מיקרי ולא סוכה הילכך ליכא למיגזר ויש שנוהגין לעשות בכותלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי ומדת חסידות בעלמא הוא כל זה לפי שיטתו של הרב אלפסי ז"ל (שם) אבל הרז"ה (המאור שם ד"ה ובסומך) פוסק כדברי חכמים עכ"ל: ודברי תרומת הדשן בזה כתוב בסוף סימן תר"ל (שלו. סוד"ה והר"ן)". היינו, מחלוקת בין חכמים לר' יהודה לגבי סומך סוכתו בכרעי המיטה. בשיטת ר' יהודה האוסר שתי שיטות להסברתו: או משום מעמיד בדבר המקבל טומאה או

משום שצריך שהסוכה תהיה ראויה לבנין קבע. הרז"ה דחה לגמרי את ר' יהודה מהלכה ופסק כחכמים. הר"ף פסק כר' יהודה, והב"י הסתפק האם חושש לטעם של מעמיד בדבר המקבל טומאה. הרא"ש ותרוה"ד פסקו שאין חוששים לטעם זה. מן הראשונים החושש בבירור לטעם זה הוא הר"ן.

אולם כל הראשונים אף החוששים למעמיד המקבל טומאה חלקו בין מעמיד של קיר היינו אבנים וכד' לבין מעמיד בכלי עץ המקבלים טומאה מפני חשש שיסכך בהם. ולפי"ז אין לפסול קורות בטון.

הב"ח פסק כר"ן, שמעמיד המקבל טומאה פסול, ולדעת הב"ח מן התורה, ופוסל את הסכך אולם אין הלכה כמותו.

ג. לגבי העמדה בדבר המקבל טומאה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרכט ס"ז): "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו".

ורמ"א הגיה: "לכן אין לסכך עליו; ואפילו להניחו על הסכך להחזיקו, אסור; וה"ה בכל כלי המקבל טומאה, כגון ספסל וכסא שמקבלין טומאת מדרס (מהרי"ל)".

וכן כתב בדרכי משה (הקצר, או"ח סי' תרכט אות ב): "ובתשובות הרשב"א (ח"א) סימן קצ"ו מסתפק בדבר ובסימן קצ"ה שם כתב בהדיא דאסור לסכך בסולמות שלנו דמקבלין טומאה מדאורייתא ועיי"ש וכן כתב מהרי"ל (הל' סוכה סי' ז) דאסור להניח סולם על הסכך להחזיקו וכל שכן לסכך בו דאסור וכתב עוד מהרי"ל (שם) דאסור

רוב רבותינו [לבד הר"ן שפסק לאיסור מטעם גזירה שיאמרו כשם שמוותר להעמיד בהם כמו כן מותר לסכך בהן והב"ח האריך דהוה דאורייתא והביא מרש"י. ותמיהני לו יהי כן הוא רש"י לא פסק כר"י וכ"מ מתשו' הרשב"א סי' קצ"ה שפסק שאין הסולם פוסל הסכך ומ"ש הב"ח דאזיל בשיטת ר"ת שמחלק בין קדם סכך כשר לסכך פסול ע"ש דבריו תמוהים דלהדיא דחה הרשב"א בחידושו במשנה דהדלה עליה את הגפן שיטת ר"ת וכמ"ש בס' תרכ"ו וכיון דאפילו להר"ן אינו אלא דרבנן ורוב הפוסקים והירושלמי לא ס"ל כן למה לנו להחמיר ומה גם שכמה קושיות יש על שיטה זו והוכרחו לדחוק א"ע כמ"ש הב"י והב"ח בעצמו וכיון שכן הוא גם הכרעת רבותינו בעלי הש"ע והאחרונים אין להחמיר בזה].

ועולה שפשוט לערוה"ש שמוותר להעמיד בדבר המקבל טומאה, וכל ההקפדה היא חומרא בלבד¹.

ה. לגבי מקרה דידן, כלל לא שייך טעמו של הר"ן גזירה שיאמרו כשם שמוותר להעמיד בהם כמו כן מותר לסכך בהן' שכן אף אחד לא יכול להשתמש בקורות בטון מחוברות לקירות לסכך בהן, ולכן אין לגזור עליהם גזירת מעמיד במקבל טומאה.

וכך כתב הב"ח (או"ח סי' תרכט ס"ק ה): "דאיכא לחלק דשאני אילן דלפעמים מסככין בו בעודו מחובר אבל כותל מחובר אינו פוסל מתורת מעמיד מאחר שאי

להניח שום כלי המקבל טומאה על הסכך להחזיקו אפילו קתדראות משום דמקבלין טומאת מדרס".

וברשב"א המדובר לסכך בסולמות והעלה שאם הם מקבלים טומאה אין לסכך בהם. עי' בערוה"ש (סי' תרכט סעי' טו-יח) שדן והסביר את דעתם.

ובספר מהר"ל (מנהגים, הלכות סוכות, ההלכה ממנה הביא הרמ"א) כתוב: "[ז] אמר מהר"י סג"ל כל דבר המקבל טומאה אסור לסכך בו, לכן יזהר כל אדם שלא להניח סולם או שברי כלים של ספסלים וקתדראות על הסכך להחזיק את הערבה דחיישינן שמא נטמאו במדרס. ופעם אחת ראה מהר"י סג"ל על הסוכה עץ והיה בראשו מחושק בברזל, וצוה הרב להסירו דשברי כלי הוא ושמא נטמא". וא"כ אף הוא דן בסיכוך בו ולא במעמיד, אבל הוסיף שאין להניח שברי כלים להחזיק את הערבה שמא הם כבר טמאים. ומתוך דבריו החמיר הרמ"א.

ד. כתב ערוך השולחן (או"ח סי' תרכט סי"ט):

"ואם מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה רבינו הב"י בסעיף ח' פסק דמותר וז"ל לחבר כלונסאות הסוכה במסמורת של ברזל או לקשרה בבגדים בלויים שהן מקבלין טומאה אין קפידא עכ"ל וכן פסק בס"ס תר"ל ע"ש שכן דעת רוב הפוסקים וכן בירושלמי פ"ב [הל' ב'] דחי לגמרי דבר זה דאין שום איסור להעמיד בדבר המקבל טומאה וכ"כ הרא"ש והאריך בזה וזהו דעת

1. בין האחרונים הקפיד על כך החזו"א עד כדי כך שפסל מעמיד דמעמיד המקבל טומאה ודבריו תמוהים מאד.

חבל נחלתו

בקורות העשויות שתי וערב שרוצים לסכך על גביהן והמרחק גדול מעוביין, צריך לברר מה השטח המכוסה בקורות מכלל הסוכה, ולענ"ד אם אין רוב הניכר לעין של רווח שעליו מסככים, אסור לשבת בסוכה כזו, משום שרובה מכוסה בקורות בטון, ורק הרווחים שבין הקורות מכוסים סכך, ואע"פ שכיסה גם את הקורות ס"ס הסיכוך עליהן לא מעלה ולא מוריד. נמצא שרוב או חצי מגודל הסוכה מכוסה בקורות בטון וע"כ הסוכה פסולה.

מסקנות

- א. קורות שתי או ערב בסוכה ועוביים כשלשה טפחים וביניהם אויר יותר מעוביים כשרים להניח עליהם סכך ולצאת בסוכה ידי חובה.
- ב. קורות שתי וערב בסוכה ויש ביניהם רווח אויר יותר מעוביים יוצאים בהם י"ח רק אם הקורות מבטון צרות והרווחים גדולים שאין רוב הגג מכוסה בבטון.

אפשר לסכך בו בעודו מחובר ואינו דומה למחיצת אבנים דאף כשמסככין בו בתלוש פסול הוא מצד עצמותו לפי שאין גידולו מן הארץ לפיכך פוסל גם כן מתורת מעמיד¹.

ו. ועוד קורות בטון אינן מקבלות טומאה שכן הן מחוברות לבניין ואין טומאה במחובר ועל כן אין לגזור בהן. ואף שמצאנו דיונים בש"ס לגבי תלוש ולבסוף חברו' כאמור בב"ב (סה ע"ב) ובע"ז (מז ע"ב) ובחולין (טז). אולם לכו"ע לגבי קבלת טומאה לאחר שבנו אותם כחלק מקירות הבית אינם מקבלים טומאה כפי שקיר הבית אינו מקבל טומאה².

וכשם שלא מצאנו לגבי קיר-בית מי שאומר שאסור להשעין עליו סוכה, מפני שהוא דופן ואותה מותר לעשות מדבר המקבל טומאה וא"א לסכך בקיר ולכן אין לטעות בינו לבין סכך, ה"ה לגבי קורות עליהן עומד הסכך.

ז. עד עתה דברנו על קורות בטון העשויים שתי או ערב שהמרחק בין הקורות גדול מעובי הקורות.

2. כתב הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תרכט ס"ק יא): "שמקבלין. עיין מ"א. עיין ט"ז [ס"ק] ב' ומה שכתבתי שם. ועיין אות כ"א. ומה שכתב הב"ח על כותל דהוה מעמיד מחובר ונוגע הסכך בו, תלוש ולסוף חיברו כשר, כבסימן תרל"א סעיף ט' נוטל נסר אחד וכולן כשר אף קבוע במסמרים. ועיין סימן תרכ"ח [מ"א] אות ה' דאם ראוי לסכך בו אסור, מה שאין כן כותל אבנים וכדומה. ולכאורה, תלוש ולסוף חברו, ככותל אבנים חברו בטיט לקרקע, י"ל כמחובר מעיקרו, ולא דמי לעץ שתחב בקרקע דלא השריש. אבל בחולין (י"ד) [טו] [ע"ב] [וט"ו] [וט"ז] [ע"א] מבואר דוקא כותל מערה, הא בנין אף אבן וטח בטיט תלוש ולבסוף חברו מיקרי, יע"ש. והנה מעמיד בדבר הפסול מדרבנן, נסר ד' טפחים וכדומה, יש לומר לא גזרו, דהוה גזירה לגזירה, וצ"ע. ואם כן ראוי לכל ירא שמים שיהא הדפנות עכ"פ נסרים שאין בהם ד' טפחים, או המעמיד העליון הקורה שהסכך נשען עליו פחות מד' טפחים וכשר, ועיין ט"ז [ס"ק י - יא] ואי"ה לקמן בסימן תר"ל סעיף י"ג [משבצות זהב אות יד] יבואר עוד".

הערת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א - רב העיר העתיקה לירושלים ת"ו: אף שאינן מק"ט אין גידולן מן הארץ.

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

דבר המעמיד הוא לא רק דבר המקבל טומאה, אלא כל דבר הפסול לסכך, כגון קורות בטון שהם פסולים לסכך. נושא הטומאה רלבנטי רק למוטות הברזל הנמצאים בתוך קורות הבטון. אלא שעליהם אפשר לומר שמכיון שהם יצוקים עם הבטון ומחברים לקרקע הם אינם מקבלים טומאה. אך אפ"ל גם טעם אחר, מכיון שמוטות הברזל לא ניכרים לעין לא גזרו שמא יבוא לסכך בהם (ר' חזו"א קמג ב). באמת, למרות שקורות הבטון פסולות לסיכוך, בכ"ז מותר להעמיד בהם. וכמש"כ הר"ן שלא גזרו להעמיד ע"י כתלי אבן כי אין דרך לסכך באבנים, וה"ה קורות בטון.

סימן כא

האכלת פת לקטן מחוץ לסוכה

שאלה

הסביר במחצית השקל (או"ח סי' תרמ ס"ק ג): "אבל אסור להאכילו בידים ממש חוץ לסכה, דהיינו שיתן תוך פי הקטן, או אפילו יצוה לו לאכול חוץ לסכה, זה לכולי עלמא אסור, דהוה ליה כאלו מאכילו נבלה בידים דאסור".

משפחה בטיול בסוכות ואין להם סוכה, האם מותר להם להאכיל פת לילד כבן שמונה שנים?

פתיחה

מדברי המג"א משמע שאכילה מחוץ לסוכה היא אכילת איסור ולכן אסור לכל אדם להאכיל בידים קטן החייב בחינוך לסוכה.

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרמ ס"ב): "קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות".

יש לדון בשתי נקודות בפסיקת המג"א: (א) מדוע אכילה חוץ לסוכה תחשב אכילת איסור ולא ביטול מצוה בלבד. (ב) אף אם נחשיב לאיסור לאכול חוץ לסוכה, מדוע יהיה אסור להאכיל, הרי האוכל אסור בגלל מקום אכילתו ולא משום שיש בו איסור.

באר המגן אברהם (או"ח סי' תרמ ס"ק ג): "חייב בסוכה. ואמו אינה חייבת לחנכו כמ"ש סימן שמ"ג אך י"א שהב"ד מחויבים לחנכו ולכן אף על פי שאין אביו כאן אין להקל שיאכל חוץ לסוכה (ת"ה סי' צ"ד) עסי' תרי"ו, ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידו כמ"ש סימן רס"ט".

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: גם גדולים מותרים לאכול מדין הולכי דרכים. **תשובת המחבר:** האחרונים דנו האם ראוי לאדם לצאת מסוכתו לטיול של רשות בחוה"מ, ואתה משפחה החמירה.

חבל נחלתו

רק בהצטרפות שתי הנקודות לאיסור –
יאסר להאכיל קטן מחוץ לסוכה.

א. ביטול עשה או אף איסור

כתב האור שמח (הל' מאכלות אסורות
פ"ו ה"ו):

"ולכן יתכן לומר עפ"י מה שפסק הריב"ש בשו"ת סימן שפ"ז דבעשה אינו מחוייב לבזבז כל ממונו, ובל"ת אף שאין בה מעשה מחוייב לבזבז כל ממונו יעו"ש, והובא ביר"ד סימן קנ"ז, וכמו דאמר בפ"ק דב"ק (ט' ע"ב) אילימא שלישי ביתו, אלא מעתה אי איתרעי ליה תלתא מצוותא ליתייב לכולי ביתיה, הרי דפסיקא ליה להגמרא דאינו מחוייב לבזבז כל ממונו, וכן אמרו בירושלמי פ"ק דקדושין (ה"ז) דבכל מצות כגון לולב ושופר דהוי מצוה עוברת ג"כ אינו מחוייב לסבב על הפתחים לקיימן, רק אם יש לך אתה חייב בכל אלו, ואם אין לך אין אתה חייב בכל אלו, והגם דכפי הנראה מדברי הריב"ש דתלוי הכל רק אם עובר בשב ואל תעשה או אם עובר בקום ועשה, בכל זה יודה שאם יכפוהו לאכול חוץ לסוכה, אף דהוי קום ועשה מכל מקום אינו מחוייב לבזבז ממונו על זה, דהלא העבירה נעשית בשב וא"ת, שבמה שאינו אוכל תוך הסוכה בזה נעשית העבירה", עולה מדברי האו"ש שאף אם נחשוב זאת לעובר בקום ועשה בכל זאת אינו נחשב ללאו ואינו מחוייב להוציא עליו כל ממונו.

כתב המגן אברהם (סי' תרט"ו ס"ק ב)
בענין האכלת קטן ביום הכיפורים:
"מחנכין אותו. פי' ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב ע"ש בתוס' (הג"מ) ומ"מ נ"ל דלא נתן להם לאכול דהוי כמאכילו

נבילות בידיים ול"ד לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה דהתם באכיל' אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה משא"כ כאן דהאכילה בעצמ' אסור והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו עסי' שמ"ג ועוד דהתם הוי מצות עשה עסי' רס"ט."

העיר על דבריו במחצית השקל (או"ח סי' תרט"ו ס"ק ב): "ועוד דהתם הוי מצות עשה. ר"ל, לאכול בסוכה הוא מצות עשה, ואיסור לאו חמור מעשה, כדאיתא פרק קמא דיבמות (ז, א) בשמעתא דעליה, וכדמוכח נמי פרק בתרא (דיבמות) [דיומא] [שם], עכ"ל תרומת הדשן סימן צ"ד. ולכן כיון דאכילה בסוכה לא הוי רק עשה, לכן אפילו ליתן להם מותר. אלא שמ"א ריש סימן רס"ט דחה זה, לפי מאי דקיימא לן דאפילו איסור דרבנן אין מאכילים בידיים, כל שכן עשה דאורייתא. לכן צריך לומר דמה שכתב פה ועוד דהתם הוי מצות עשה, נשאר עיקר תירוצו הראשון דשאני סוכה דבאכילה אין איסור כו', ובאמת להאכיל לקטן בידיים חוץ לסוכה אפילו לאשה אסור. וכן כתב להדיא לקמן סימן [ת]ר"מ [ס"ק ג]. אלא מה שחילק לעיל דביום כיפור האכילה בעצמה איסור, כתב עכשיו סברא אחרת, אפילו יהיה יום הכיפורים דומה ממש לסוכה בזה מכל מקום יש להקל יותר בסוכה דהוי מצות עשה, מביום הכיפורים..."

דבריו של מחצית השקל קשים שכן המג"א לא חזר בו, אלא נשאר בחילוק בין אכילה ביוה"כ שהיא איסור לעומת אכילה חוץ לסוכה שהיא ביטול עשה ומותר לספות לו בידיים, וצ"ב.

כתב הפני יהושע (סוכה כה ע"א):
 "במשנה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. ויש לדקדק דכיון דשלוחי מצוה פטורין מכל מצות האמורות בתורה כדמשמע בשמעתין דילפינן לה מק"ש ומפסח אף על גב דאיכא כרת א"כ אמאי נקיט לה הכא בסוכה טפי מבשאר מצות וטפי הוי ליה למיתני בפסחים לענין פסח גופא ומצה וכיוצא בו. ונראה דודאי הכא נמי לאו לגופא איצטריך למיתני דכיון דתנן בברכות [ט"ז ע"א] דחתן פטור מק"ש אף על גב דאית בה מלכות שמים מהאי טעמא דהו"ל כעוסק במצוה א"כ כ"ש לשאר מצות (וכמו שאבאר עוד לקמן במסקנא בשמעתין), ולענין פסח גופא נמי לא איצטריך למיתני דמילתא דפשיטא היא דלא גרע מדרך רחוקה כיון דלא מטא זימניה, אלא הא דקתני לה הכא היינו דלא זו אף זו קתני לא מיבעיא שלוחי מצוה דפטורין אלא אפילו חולין ומשמשיהן אף על גב דאין בהם שום סכנה אפ"ה פטורין מטעמא דמצטער פטור מן הסוכה דילפינן לה מתשבו כעין תדורו. ועוד נראה לי דלענין סוכה איכא רבותא טפי דאע"ג דבכל שעה ושעה עובר על מצות עשה דסוכה. ועוד דלא דמי לשאר מצות עשה שאינן אלא בשב ואל תעשה כשבטל מהם משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום עשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה, ואפשר נמי דעכ"פ הוי לן לחייבו משום מראית עין שלא יחשדנו כפושע ומבטל בידים דלאו כו"ע ידעו שהוא עוסק במצוה, אלא דאפ"ה פטור כיון דכל מצטער בעלמא פטור מן הסוכה מתשבו כעין תדורו דמהאי טעמא פטרינן לקמן [כ"ו ע"א] אפילו הולכי דרכים בעלמא א"כ תו לא שייך הך טעמי

דמראית עין ואינך טעמי דפרישית, כן נראה לי".

היינו כיון שמבטל ע"י מעשה נחשב כאיסור ואעפ"כ עוסק במצוה פטור מן הסוכה.

הפנ"י לא באר מקורו, ונראה שהיא בעיקר סברא, שכן ברוב הל"ת עובר ע"י מעשה איסור, ואף כאן באכילה חוץ לסוכה עובר ע"י מעשה. והנ"מ בין מבטל ע"י מעשה למבטל שאינו עושה הוא שהיתה הו"א לחייב עוסק במצוה לעשות מעשה כזה, ובכל זאת כיון שעסוק במצוה פטור מן המצוה. ומכאן לכאורה ראיה ברורה שאינה איסור שכן היו מחייבים גם שלוחי מצוה לאכול בסוכה כדי שלא לעבור באיסור.

הפרי מגדים (או"ח א"א סי' תרמ ס"ק י) מסתפק האם אונן חייב בסוכה כיון שאי-אכילה בסוכה היא איסור, וז"ל: "ודע דאונן פטור מסוכה ומכל מצות האמורות בתורה בחול המועד או מתעסק בקבורה ע"י עכו"ם ביום א' וביום טוב ב' ע"י ישראל. ויש לומר דדוקא מצות עשה שב ואל תעשה, וסוכה עבר בקום ועשה שאוכל חוץ לסוכה". ומשמע שנוטה לחומרא שחייב משום שיש באכילה בסוכה איסור. אולם המשנה ברורה (סי' תרמ ס"ק לא) צידד שפטור מסוכה וז"ל: "בפ"מ מסתפק לענין אונן בחוה"מ או אפילו ביום טוב כשרוצה לקבור ע"י נכרי ביום טוב ראשון או ע"י ישראל ביום טוב שני דאז חל דיני אנינות אם חייב בסוכה ע"ש ובספר בכורי יעקב מצדד שהוא פטור ע"ש".

והביא בשער הציון (סי' תרמ ס"ק מח): "דהא הטעם דאונן פטור מכל המצות הוא

חבל נחלתו

שיהיה אכילתו בסוכה, ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה, ואם כן הוא רק שב ואל תעשה שאינו אוכל בסוכה".

וכן כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' א): "דהרי התורה לא אסרה כלל ללבוש בגד בלא ציצית רק חייבתו להטיל בו ציצית, וכן גם באכילת חוץ לסוכה ליכא כלל שום איסור אלא שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו וכל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילין לאכול בשוק אלא בבית חל עליו מצות סוכה, ואי אמרינן דלא עשה מצוה הרי ממילא איכא נמי עבירה של ביטול עשה, וכן מבואר גם בשערי יושר שער ג' פי"ט עיין שם"...

הרחיבו ב'הליכות שלמה' להביא דעת הגרש"ז א. וז"ל שם בהערה מח: "כי לא אסרה תורה לאכול חוץ לסוכה אלא רק חייבה לקיים מצות סוכה, ולכן כל שאינו יכול לקיים המצוה תו אין עליו שום איסור לאכול חוץ לסוכה (=בנודר או נשבע בכולל שלא לישב בסוכה)... וזה דלא כמש"כ הגר"ש קלוגער ז"ל בנדרי זריזין (נדריים טז ע"א) דצריך למעט כמה שאפשר ולכן יאכל רק פירות ומיני תרגימא עיי"ש".

באר ברשימות שעורים (רי"ד סולובייצ'ק, ברכות יא ע"ב, וכן ברשימות שעורים סוכה כה ע"א בשינויים):

"והנה עיין ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ו) וז"ל: אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה עכ"ל. ויש לחקור האם אכילת סעודה חוץ לסוכה מהווה איסור עשה, דכשאוכל חוץ לסוכה עובר באיסור עשה, או"ד דאינו אלא ביטול קיום מצות עשה. ונראה דנחלקו בזה המנ"ח והגר"ח

מטעם עוסק במצוה פטור מכל המצות, ועל ידי שעסוק במצות טרדת קבורה אין צריך לעסוק במצוה אחרת, ואם כן כל מצוה שצריך לעסוק בה, בין שהוא בשב ואל תעשה בין שהוא בקום ועשה, פטור ממנה, ולכן מנטילת ידים פטור, שצריך מעשה ליטול ידיו [אכן בתענית צבור חייב להתענות, שזה אין צריך מעשה], ולכן גם מסוכה פטור דהא צריך מעשה לילך ולישב בסוכה, וראיה לזה, שהרי חתן ושושביניו והולכי לדבר מצוה פטורים מכל המצות מאותו טעם עצמו שאונן פטור, דהיינו, מטעם עוסק במצוה פטור מכל המצות, ובהם מבואר בפירוש בגמרא דף כ"ו שפטורים מסוכה, ואם כן הוא הדין אונן, עד כאן לשונו".

יש להעיר שפרט למחצית השקל שאסר להאכיל קטן חוץ לסוכה משום ספי ליה איסורא, כל שאר הדעות לא היו בוודאות אלא בתור ה"א (פנ"י) או הסתפקות (פמ"ג) ולא קבעו זאת כחובה, אמנם כתב זאת בודאות המג"א שהובא לעיל ובשו"ת אבני נזר (חא"ח סי' תפא, ח) אבל ללא ראיה. לעומתם, האחרונים הביאו מכתבי רעק"א שאוכל חוץ לסוכה הוא מבטל עשה אבל אינו עובר באיסור. כתב בחשוקי חמד (סוכה נג ע"א וכן הובא באנ"ת ערך ישיבת סוכה): "הקשו לרע"א (גנזי רע"א סימן ב) איך אמרינן בסוכה דף כה ע"א דשלוחי מצוה פטורין, וילפינן מחתן שפטור מקריאת שמע, ומפסח שנטמאו למת קודם הקרבתו, הלא בחתן ופסח, ביטלו המצוה בשב ואל תעשה, משא"כ סוכה הרי עובר בקום ועשה, כיון שאוכל חוץ לסוכה. ותירץ הרע"א דאין איסור כלל על אכילה חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה

זצ"ל, דהתוס' (בסוכה דף ט א ד"ה ההוא) הקשו למה לן קרא ד"לך" למעוטי סוכה גזולה תיפוק ליה משום דה"ל מצוה הבאה בעבירה. ותיריך המנ"ח דיש ב' דינים במצות ישיבה בסוכה: א) איסור לאכול מחוץ לסוכה כשירה ב) קיום מצוה לאכול בסוכה. ובאכל בסוכה גזולה שנפסלה מדין מצוה הבאה בעבירה אינו מקיים מצות ישיבה בסוכה אבל מ"מ אינו עובר באיסור אכילה מחוץ לסוכה. דמצוה הבאה בעבירה מפקיע את קיום המצוה בלבד ואינה פוסלת את החפצא דסוכה. ומגזה"כ דלך ולא הגזולה נלמד דחל פסול הגוף בסוכה גזולה דפקע ממנה חלות שם סוכה כשירה והאוכל בה הריהו כאוכל מחוץ לסוכה דעובר באיסור אכילה מחוץ לסוכה.

"אמנם הגר"ח זצ"ל חלק על סברת המנ"ח וטען שאין איסור בפ"ע לאכול מחוץ לסוכה, דיסוד האיסור לאכול מחוץ לסוכה אינו אלא מפני שע"ז מבטל את קיום העשה לאכול בסוכה. ולפי"ז אמר הגר"ח זצ"ל שאסור לאכול בסוכה גזולה שנפסלה מדין מהב"ע, משום דמצוה הבאה בעבירה מפקיע את קיום מצות הגברא, ומבטל בכך קיום מצות עשה דישבה בסוכה ואסור לו לאכול באופן שמבטל את קיום העשה דסוכה. והנה מלשון הרמב"ם "ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה" בפשטות משמע כדברי המנ"ח, דיש איסור בפני עצמו לאכול מחוץ לסוכה, וצ"ע בדברי הגר"ח זצ"ל".

ונראה דיש לחלק בין ביטול עשה בידים לביטול עשה בשב ואל תעשה. למשל בשילוח הקן כשלוקח האם על הבנים מבטל את העשה בידים, אמנם מי שאינו נוטל לולב כל ז' מבטל את העשה בשב

ואל תעשה. ונראה שביטול עשה בידים מהווה מעשה איסור, משא"כ בביטול עשה בשב ואל תעשה ליכא מעשה איסור משום דלא עשה מעשה כלל, ואינה אלא חסרון שביטל את העשה ולא קיים את המצוה. ולפי"ז י"ל דיש לחלק בין אכילה מחוץ לסוכה ושאר ישיבות כמו שינה מחוץ לסוכה, דיתכן דאכילה מחוץ לסוכה היא מעשה איסור, משום שמבטל בכך את העשה דישבה בסוכה בידים. משא"כ בשינה ושאר ישיבות מחוץ לסוכה דאע"פ שביטל את העשה דישבה בסוכה, מ"מ הואיל וביטלו בשב ואל תעשה אינו אלא חסרון שלא קיים את העשה ואעפ"כ לא עשה מעשה איסור מכיון שלא עשה מעשה בידים. ולפי"ז יל"ב את דברי הרמב"ם אליבא דהגר"ח זצ"ל, דמש"כ 'ואסור לאכול חוץ לסוכה כל שבעה' כוונתו דרק באכילה מחוץ לסוכה עובר על איסור, ומשום שביטל את העשה בידים, דביטול עשה בידים מהווה מעשה איסור. משא"כ בשינה מחוץ לסוכה דאינה אלא ביטול קיום העשה דישבה בסוכה בשב ואל תעשה אך לא עשה מעשה איסור".

ודבריו צ"ב עד כמה יחשב למנ"ח כמעשה איסור.

ב. רמת האיסור באכילה חוץ לסוכה

השולחן ערוך (או"ח סי' רסט ס"א) פסק: "נוהגין לקדש בבהכ"נ, ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה..."

כתב המגן אברהם (סי' רסט ס"ק א): "מטעימו לקטן. אף על גב דאסור להאכיל לקטן איסור בידים כמ"ש סי' שמ"ג היינו בדבר שיש בו לאו אבל קידוש אינו אלא

חבל נחלתו

אסורים, ואפילו באיסור שאינו דאורייתא אלא דרבנן.

באר באליה רבה (סי' שמג ס"ק ג): "ואפילו באיסור וכו'. ולפי זה אסור ליתן לקטן לאכול חוץ לסוכה, דמה איסור דרבנן אסור מכל שכן מצות עשה דאורייתא".

מסקנתו של אליה רבה אינה עולה מדברי הלבוש, וכנראה מתבסס על דברי המג"א שהבאנו (לעיל בתיחת דברינו): 'ומ"מ משמע דאחר לא יכול להאכילו בידי' כמ"ש סימן רס"ט.

אולם הפרי מגדים בהל' ישיבה בסוכה (א"א סי' תרמ ס"ק ג) הגיה במגן אברהם: "חייב. עיין מ"א. ומה שכתב דאחר "לא" יכול להאכילו בידי, לכאורה ראוי להיות יכול להאכילו בידי, דיש חילוק בין אכילת איסור, ובין היתר בזמן האסור. כמו שכתב [מ"א] ריש סימן רס"ט, וי"ל בזה. ועיין אליה רבה [סימן] שמ"ג [ס"ק ב - ג]. וכן בלבושי שרד (א"ח סי' תרמ ס"ב) תיקן במג"א: "מג"א ס"ק ג) ומכל מקום משמע. נראה להגיה דאחר יכול להאכילו, וכדבריו בסימן תר"ו ס"ק ב', ע"ש. ולשון דאחר שבמג"א, ר"ל שאינו בית דין, דדוקא על הבית דין מוטל לחנכו ולא על אחר. ולהלכה עדיין צ"ע".

וכן סיכם זאת בהערות הגר"ש אלישיב (ערכין ב ע"ב) – "להאכיל וליישן קטן ביותר מחוץ לסוכה":

"קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה. היינו משום חינוך, ובפחות מזה עדיין לא הגיע לחינוך מצוות סוכה. וכתב המג"א תר"מ, ג' (חידוש גדול) דעכ"פ אסור להאכילו בידי חוץ לסוכה, דלא ספינן ליה איסורא בידי. וזה אינו שייך כלל לגיל חינוך. דספינן אסור לעולם".

עשה (הג"מ בשם מהר"ם) ולפי מ"ש בסי' שמ"ג דאפי' איסור דרבנן לא ספי ליה בידים צ"ל כיון די"א דאפי' גדול מותר לשתות דיוצא בקידוש זה אף על גב דלא קי"ל הכי מ"מ לקטנים שרי א"נ כיון דא"א בע"א שרי [ב"י] וב"ח כ' שיתנו דוקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך אבל בתשו' הר"ן סי' פ"ב בשם הרשב"א דאי יהיב לקטן כזה הוי ברכה לבטלה דהא לא הגיע לחנכו בברכה ואפילו במקום שנהגו ליתן להתינוק הנימוק ביום המילה היינו משום שהברכה בשבילו היא אבל בקידוש לא, אלא צריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך ולפמ"ש הרב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידי דלא גזרו בו חכמים דהא אפי' ביה"כ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפי' לשעות כמ"ש סי' תר"ו וכ"ש כאן ויש חילוק בין אכילת איסור לאכיל' היתר בזמן האסור וכמ"ש התוס' בפסחים דף ק"ו ע"ב וכ"ש דמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש דהא י"א אפי' גדול מותר לאכול כמ"ש הראב"ד ע"ש".

המגו אברהם הביא טעמים נוספים להתיר לתת לקטן לשתות מין קידוש של בית הכנסת, והביא את שני הטעמים שאנו מבררים בדבריו בהלכה זו הן שביטול עשה במעשה עדיין נחשב לביטול עשה ולא לאיסור, והן שאיסור אכילה שגורם האיסור הוא הזמן ואינו איסור עצמי מותר לספות לתינוק. וא"כ קשים מאד דבריו שהבאנו לעיל בסי' תרמ שמגיעים למסקנה הפוכה.

כתב הלבוש (א"ח סי' שמג ס"א): "מ"מ להאכילו (=לקטן) איסור בידי אפילו אחרים

מסיק המ"א גופא לעיל (תרט"ז) שבסוכה אין איסור ומסתמא לא חזר בו, ואין יסוד לומר שבביטול מ"ע לחוד יש איסור תורה דלא תאכילום, ומה עוד שבפמ"ג גופא שהוכיח ממנו המ"ב, מעורר כמ"ש דלא דמי לנבלה ואין איסור, ונשאר בצ"ע."

"סוף דבר דברי המ"ב ופסקו תמוהים מאד דמסיק דאסור לצוות לו לאכול וכמ"א, וביותר דהמ"א גופא סותר דבריו, ודומה לכל המצוות שלא מצינו לא תאכילום, ואמנם גם בחי"א כלל ס"ו ס"י פסק לאיסור, ובמחצית השקל ס"י תרט"ז כתב דלפי מסקנת המ"א בר"ס רס"ט דאף באיסור עשה איכא איסור, אף בסוכה הדין כן דאסור, אך העיקר נראה כדברי הפמ"ג דלא שייך בזה איסור, וכמ"ש בלבוש."

וכך סיכמו באנציקלופדיה תלמודית (כרך כו, ישיבת סוכה): "ואם אינו הולך לסוכה לאכול את אכילתו שם, הוא מבטל מצות עשה, והרי זה "שב ואל תעשה", שאינו אוכל בסוכה (גנזי רע"א שם, ווע"י בסוף מכתבו שבעמודי איגרא לביצה ג ב), ובנין שלמה שם, ווע"י אר"ש שבועות שם), ויש מוסיפים שלא אסרה תורה לאכול חוץ לסוכה, אלא רק חייבה לקיים מצות סוכה, ולכן כל מי שאינו יכול לקיים את המצוה – כגון שנאסר בישיבתה משום נדר או שבועה – אינו צריך למעט באכילה ושינה, אלא אוכל וישן כדרכו חוץ לסוכה (הליכות שלמה מועדים פ"ט סי' כה, ודבר הלכה שם אות מח. וע"י נדרי זריזין נדרים טז א, שסובר שצריך למעט באכילה חוץ לסוכה, ואם אפשר לו לא יאכל אלא דברים שאינם חייבים בסוכה. וע"י הליכות שלמה שם דבר הלכה אות מה, שמטעם זה מצדד שאין איסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, ותמה על האחרונים שנקטו שאסור). ויש מן האחרונים

"וצ"ע דהמ"א סותר עצמו למה שכתב בסימן רס"ט הטעם דיותר להאכילו קודם קידוש, משום שאי"ז מאכל איסור אלא שזמן קגרים עיין שם. וא"כ ה"נ בחוץ לסוכה הא רק זמן קגרים ואי"ז מאכלות אסורות בעצם. ואולי המ"א סומך על שאר טעמים שכתב להתיר לענין להאכילו קודם קידוש."

"ולדברי המ"א לכאורה כמו"כ יש לאסור להשכיב הקטן לישון חוץ לסוכה. ואולי ל"ש לומר בזה שמיישנו בידים, שהרי הוא ישן מאליו. והמשנה ברורה תר"מ, ה', מביא את דברי המ"א להלכה, אמנם נראה שלא נוהגין כן. וצ"ב. (וע"י הערות יומא פ"ב ע"א והערות סוכה כ"ח)."

וע"ע בהערות הגר"ש אלישיב (סוכה ב ע"ב). וסיכמו שאין נוהגים כמ"א נראה כמשקף את המציאות.

וכך השיג בתשובות והנהגות (כרך ג סי' ריא) על האכלת קטן חוץ לסוכה:

"כתב במ"ב תר"מ (ס"ק ה) שלכ"ע אסור להאכיל קטן חוץ לסוכה אפילו לאדם אחר, דהיינו ליתן לתוך פיו או לתת לו לאכול, והיינו מפני איסור לא תאכילום שאיסור תורה הוא כמו שאסור להאכילו נבלה. ודבריו תמוהין דאף דמבואר כן במ"א הלוא כבר כתב בלבושי שרד שע"כ הוא ט"ס. וצ"ל שאין איסור לא תאכילום, דהאי איסור אינו אלא במאכיל דבר שגופו אסור, אבל כאן בסוכה אין איסור וכמ"ש בפמ"ג כאן, וכן מוכח מהא דאיתא בסוכה (כה א) העוסק במצוה פטור מסוכה, ואי נימא דאיכא איסור דלא תאכילום אמאי פטור, הא משום עוסק במצוה לא שרינן איסורים, אלא מוכח דאיכא רק מצוה ואין איסור דלא תאכילום, שאינו דומה לנבלה, וכן

חבל נחלתו

מסקנה למעשה

כיון שהאחרונים הסתפקו מה דעתו של המג"א (פמ"ג ולבושי שרד) וכיון שאחרוני זמננו (גרשז"א, הגרי"ש אלישיב, תשובות והנהגות) קבעו שאכילה חוץ לסוכה היא ביטול עשה ואין בה איסור, נראה לענ"ד לפסוק כמותם שאין להחמיר בלספות בידים אכילה לקטן חוץ לסוכה. והמחמיר כמשנה ברורה תבוא עליו ברכה ויחמיר לעצמו ולא על אחרים.

שכתבו שהאוכל או ישן חוץ לסוכה מבטל את מצותה בקום ועשה, שיש איסור לאכול ולישון חוץ לסוכה (פנ"י סוכה כה א ד"ה במשנה, והובא בפמ"ג אר"ח סי' תרמ א"א ס"ק ט), ולכן אונן, אף על פי שהוא פטור מן המצוות, אסור לו לאכול חוץ לסוכה, שלדעתם האונן אינו פטור אלא ממצוות עשה שביטולן הוא בשב ואל תעשה, ואכילה מחוץ לסוכה היא ביטול המצוה בקום ועשה (פמ"ג שם).

סימן כב

השיטות לזמן הדלקת נר חנוכה בימינו

שאלה

מה הן השיטות השונות לזמן הראוי להדלקת נר חנוכה בימינו?

א. הסוגיא והגורמים לשיטת השונות

נאמר בשבת (כא ע"ב): "וכבתה אין זקוק לה? ורמינהו: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו, דאי כבתה הדר מדליק לה! – לא, דאי לא אדליק – מדליק. ואי נמי: לשיעורה. עד שתכלה רגל מן השוק, – ועד כמה? – אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: עד דכליא ריגלא דתרמודאי".

היינו זמן מצות נר חנוכה הוא משתשקע החמה עד שתכלה רגל התרמודאי מן השוק (רש"י: רגלא דתרמודאי – שם אומה, מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים – יוצאים וקונין מהן).

והגמרא נתנה שני הסברים מה גדר המעשה שהוא צריך לעשות בזמן זה של

מצות נר חנוכה: שתוך כדי הזמן הזה צריך להדליק אם לא הדליק בראשיתו, או לשיעור השמן שצריך לתת בנר חנוכה (רש"י: שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו, אם כבתה – אין זקוק לה).

משמעות הדברים, אם פוסקים כתירוצו הראשון, מצות ההדלקה רק בזמן הזה שבין שקיעת החמה לכילוי רגל מן השוק, ואילו לפוסקים כתירוצו השני צריך לתת שמן בנר בשיעור זה ולא צויין זמן ההדלקה. (ולפי הרי"ף (שבת ט ע"א) השיעור הוא לא שיעור השמן אלא שיעור הזמן שהנר צריך לדלוק ואחר כך מותר לכבותו, ואף להשתמש בשמן אבל לא נעסוק בכך כאן).

שני התירוצים הללו יוצרים את השיטות השונות. תיתכנה ארבע פסיקות בעקבות שני התירוצים: כאחד מהם, כשניהם – לחומרא. כשניהם – לקולא.

ב. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה) פסק: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע

הרמב"ם שמדליק רק בתוך הזמן הזה, וכן פסק שהשיעור הוא בשמן ובזמן ואחרי הזמן עבר זמן המצוה ואינו מדליק. לדברי הרמב"ם, לא רק שאינו מברך אחר הזמן אלא גם לא מדליק. ומשמע שאם הנר דלק רק חמש דקות בתוך הזמן של משתשקע עד שתכלה רגל, יצא י"ח ואינו צריך להמשיך ולדלוק.

ג. שיטת הרשב"א ובעלי התוספות

כתב הרשב"א (שבת כא ע"ב): "הא דאמרינן מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מסתברא דלאו עיכובא הוא לומר דקודם לכן אם רצה להדליק אינו מדליק, דהא ודאי אילו רצה להדליק מדליק סמוך לשקיעת החמה דהא איכא פרסומי ניסא, וכענין שאמרו לקמן (כ"ג ב') בנר שבת דעמוד האש משלים לעמוד הענין ולומר דבמדליק סמוך לשקיעה איכא היכר דלצורך שבת מדליקו והכא נמי דכוותה, אלא דעיקר מצותה לחייבו להדליק אינה אלא משתשקע החמה, והראיה הדלקת נר חנוכה בערב שבת דעל כרחין מקדים עם חשיכה לרבה דאמר בשילהי פירקין (ל"ד ב') משתשקע החמה בין השמשות...".

"...והא נמי דקתני עד שתכלה רגל מן השוק ופרישנא דאי לא אדליק מדליק. לאו למימרא דאי לא אדליק בתוך שיעור זה אינו מדליק, דהא תנן (מגילה כ' ב') כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, אלא שלא עשה מצוה כתקנה דליכא פרסומי ניסא כולי האי ומיהו אי לא אדליק מדליק ולא הפסיד אלא כעושה מצוה שלא כתקנה לגמרי, וכן כתב מורי הרב ז"ל בהלכותיו".

החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק, וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק, הדליקה וכבתה אינו זקוק להדליקה פעם אחרת, נשארה דולקת אחר שכלתה רגל מן השוק אם רצה לכבותה או לסלקה עושה".

עולה מן הרמב"ם שסבר ששני התירוצים להלכה ומחמירים כשניהם. היינו שמדליקים רק בתוך הזמן המוזכר בברייתא ואם התאחר אינו מדליק כלל. ולכתחילה צריך שייתן שמן בנר כדי שידלוק עד שתכלה רגל. ואחרי זמן זה אינו מדליק כלל.

באר המגיד משנה (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה): "אין וכו'. שם (דף כ"א:): מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ופירשו בגמרא דאי לא אדליק מדליק אי נמי לשיעורו. ובהלכות שני פירושין (=לתירוץ לשיעורא) היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו. והשני שצריך ליתן לתוכן שמן כדי שיהא דולק והולך עד השיעור הזה ושניהם כתבן רבינו ושם נתבאר בהלכות ששיעורו עד שתכלה רגל מן השוק כמו חצי שעה אחר שקיעת החמה. וכתב רבינו עבר זמן זה אינו מדליק וכן לשון הגמרא מוכיח דקאמר אי לא אדליק מדליק אלמא אחר זמן זה אינו מדליק דאי לא שיעור זה מה הועיל לנו". היינו, נוקטים את שני התירוצים לחומרא ובתירוץ השני של הגמ' נוקטים כשני הפרושים לחומרא. ולפי"ז פסק

חבל נחלתו

אף בהגהות מיימוניות (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה אות ב) הביא כשיטה זו: "ורמינהי מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק מאי לאו דאי כבתה זקוק לה לא דאי לא אדליק מדליק אי נמי לשיעורא. והנה (=הרמב"ם) פסק כשני הלשונות, וכן כתב ראבי"ה שמצא בשם ר"ת דבהני תרויהו אזלינן לקולא בשיעורא ובדלא אדליק דבשל סופרים הלך אחר המיקל, אבל ר"י אומר שנהגו העם כלשון ראשון".

עולה מדבריו שפסקו כשתי הלשונות אבל לקולא, כיון שבשל סופרים הלך אחר המיקל, ומזכיר שהרמב"ם החמיר. אמנם ר"י (בן אחותו של ר"ת) כתב שנהגו העם כלשון הראשונה. היינו דאי לא אדליק מדליק אולם לא הקפידו על השיעור ונהגו אפילו מעט שמן ויכול להדליק במשך כל הלילה.

אף הטור (או"ח סי' תרעב) סבר כרשב"א. וז"ל: "מצותה מסוף שקיעת החמה עד חצי שעה מן הלילה שאז העם עוברין ושבין ורואין בביתם ואיכא פירסומי ניסא הילכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור ואם נתן בה יותר יכול לכבות לאחר שיעבור זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן שעבר עיקר מצותה. ומ"מ עדיין זמנה כל הלילה ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק עד שתכלה רגל מן השוק עבר זה הזמן אינו מדליק".

סיכום את השיטות הב"ח (או"ח סי' תרעב ס"ק ב): "ומ"ש ודלא כהרמב"ם שכתב וכו'. שם בגמרא כבתה אין זקוק לה ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל

לפי הרשב"א (שבת כא ע"ב) מותר להקדים הדלקת נר חנוכה לפני השקיעה, וכן מי שלא הדליק בזמן הזה צריך להדליק כל הלילה אלא שלא עשה מצוה כתקנה, וכן הביא ממורו (הרמב"ן). לדבריו עושים כשני התירוצים לקולא, הן אם הדליק פחות מכשיעור בזמן ולא הניח שמן כראוי, והן אם הדליק מעט לפני או אחרי הזמן המופיע בברייתא יצא י"ח.

שיטה דומה הביא תוספות (שבת כא ע"ב): "דאי לא אדליק מדליק – אבל מכאן ואילך עבר הזמן אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אהרינא".

אמנם בתוספות רק מצד ספק כאיזה מן התירוצים יש לפסוק, ולכן אולי לשיטת תוספות אם מדליק אחר הזמן בברייתא לא יברך. וכן מצאתי שהביא המאירי (שבת כא ע"ב): "ואחר זמן זה כבר כלה רגל כל אדם מרשות הרבים ואינו יוצא ידי חובת הדלקה בזמנה וגדולי המחברים (=רמב"ם) כתבו בה שאינו מדליק כלל, ויש אומרים שמדליק שלא בברכה". וכנראה זו שיטת תוספות שנוהגים כשני התירוצים **מספק, וספק ברכות לקולא**.

וכן המשיך המגיד משנה (שם): "ויש מן המפרשים נדחקין ואומרים דודאי אם לא הדליק בתוך שיעור זה מדליק כל הלילה, דהא תנן (מגילה כ') כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה אלא שלא עשה מצוה כתקנה אבל תוך זמן זה עשה מצוה כתקנה אלו דבריהם ז"ל. ולשון דאי לא אדליק קשה לפירוש זה דמצוה כתקנה אינו כל הזמן הזה דא"כ הוה להו למימר לאדלוקי".

אבל עכשיו שמדליקין בבית מבפנים כל שעה ושעה זימניה הוא דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית, ומיהו לכתחלה מצוה להקדים ולהדליק משתשקע החמה מיד דזריזין מקדימין למצוות, ואמרינן לקמן (כ"ג ב') רב הונא הוה רגיל דחליף אפתחא דר' אבין נגרא חזא דהוה רגיל בשרגא אמר תרי גברי רברבי נפקי מהכא".

עולה מדבריו שבזמן שמדליקים בפנים, ההדלקה בין שקיעה לכילוי רגל היא רק הידור מצוה וזריזות.

וכ"כ גם תוספות (שבת כא ע"ב ד"ה דאי לא אדליק מדליק): "...ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים".

וכן הביא הריטב"א (שבת כא ע"ב): "דאי לא אדליק מדליק. פי' עד ההוא שיעורא בלחוד ומכאן ואילך עבר זמנו, וכתב הרב בעל התרומות (=ספר התרומה) ז"ל דהני מיילי לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח ואין היכר לבני רשות הרבים יותר, אבל אנן דמדליקין בפנים ואין היכר אלא לבני הבית, יכול להדליק כל הלילה ועד עמוד השחר, ולפי פירוש זה יש לפרש דה"ק דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא, אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, דלדידהו נמי ודאי משום דלא מצי למעבד היכרא לרשות הרבים לא נפטר מלעשות היכרא לו ולבני ביתו דהא לקמן אמרינן דבשעת הסכנה מדליקה על [שולחנו ודין]".

וכן כתב בהגהות מיימוניות (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה סוף אות ב'): "אמנם כיון שאין אנו מדליקין אלא בבתיים מבפנים ואין כאן פרסום נס כ"א לבני הבית א"כ

מן השוק מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה לא דאי לא אדליק מדליק ואי נמי לשיעורה ומפרש הרמב"ם דלישני לא פליגי ומשום הכי פסק נמי כלישנא דאי לא אדליק מדליק דאלמא דלאחר שכלה רגל מן השוק שוב אינו מדליק כלל דאין לפרש דלאחר כך נמי יכול להדליק אלא דלא עשה המצוה כתיקונה דאם כן לא ה"ל למימר דאי לא אדליק מדליק אלא ה"ל למימר לאדלוקי וכן כתב הרב המגיד. מיהו בשאר מפרשים נראה שמפרשים גם כן כך ללשון ראשון. ואף על פי כן כתבו שיכול להדליק כל הלילה לפי שתופסים דהני לישני פליגי ובשל סופרים הלך אחר המיקל וכ"כ ראב"י (הל' חנוכה סי' תתמג) שמצא בשם רבינו תם דבהני תרווייהו אזלינן לקולא בשיעורא ובדלא אדליק וזה דעת רוב הפוסקים שיכול להדליק כל הלילה וכמו שכתב רבינו והכי נהוג".

"ולענין הלכה בשיעור השמן כתוב בהגהות מיימוניות (פ"ד ה"ה אות ב) ובסמ"ג (הל' חנוכה רנ ע"ד) בשם ר"י דנהגו העם כלשון ראשון דלא בעינן שום שיעור והיינו כראב"י בשם רבינו תם, אבל דעת הפוסקים דבעינן שיעור לשמן וכלשון שני, ונראה דאף ר"י לא להלכה אמר אלא ליתן טעם למנהג העולם כמבואר בסמ"ג. אבל מדינא צריך שיעור והכי נקטינן מיהו ה"ר ירוחם (נ"ט ח"א סא ע"ג) כתב דיש מהגאונים שכתבו דאפילו אחר שיעור זה אסור להשתמש לאורה עכ"ל"...

ד. כשאין מדליקים בחוץ מחמת הסכנה

מוסיף הרשב"א (שבת כא ע"ב): "ופירשו בתוספות דלא אמרו עד שתכלה רגל מן השוק אלא בדורות הללו שמדליקין בחוץ,

חבל נחלתו

שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן". ורמ"א הגיה: "י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק (ד"ע וטור בשם תוספות)".

המש"ך השו"ע: "ומ"מ טוב ליזהר גם בזמן הזה; ומיהו ה"מ לכתחלה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה; ואם עבר כל הלילה ולא הדליק, אין לו תשלומין"...

עולה שהשו"ע הביא את שתי השיטות של הרמב"ם והרשב"א, ורמ"א הביא את שיטת הראשונים לגבי בזמן הזה שמדליקים בפנים.

הוסיף המגן אברהם (סי' תרעב ס"ק ו): "כל הלילה. בב"י כתוב דהוי ספיקא דדינא ואם כן משמע שאין לברך אבל מדסתם בש"ע משמע דעתו שיברך, ורש"ל כתב דוקא עד חצות וא"כ אחר חצות אין לברך, ובהג"מ כתב כל זמן שבני הבית נעורים אפי' עד עמוד השחר עכ"ל וכן נ"ל להורות אבל אם ישנים אין לברך עליהם".

ולא באר מה הדין במי שגר לבדו שאין הבדל בין פרסומי ניסא בחצות או לפנות בוקר האם מברך או לאו.

ו. הראוי לנהוג בימינו

בימינו אנו מדליקים בחוץ, ואע"פ שיש נוהגים להדליק בפנים, ב"ה הקב"ה הסיר עול גויים מעל צוארנו, ואנו יכולים להדליק בחוץ ללא כל חשש, ומדוע שלא נחזור לסדר המצוה המקורי והמצווה, על פתח ביתו או חצרו.

ולפי"ז אף לגבי הזמן צריך לחזור ולהדליק משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ולנהוג כרמב"ם. והמקילים

כל זמן שאין בני הבית ישנים צריך פרסום נס אפילו עד עמוד השחר".

והביא המאירי (שבת כא ע"ב) את הנהוג: "ומ"מ לענין מה שאמרנו שלא יצא אחר זמן זה ידי הדלקה בזמנה יראה לגדולי הדורות שלפנינו שלא נאמר אלא לאותם הזמנים שהיו מדליקים מבחוץ וצריך היכר לעוברי דרכים אבל בזמן הזה הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני הבית ידליק מתי שירצה וגדולי הצרפתים התירוהו אפי' עד שיעלה עמוד השחר וכן נוהגים שם בני ישיבה להדליק אחר שעומדים מבית המדרש".

מתבאר שבזמן שמדליקים בפנים, ההדלקה בזמן המוזכר בברייתא הוא רק הידור מצוה, ואף זה בקושי אם דיירי הבית יהיו רק בשעה מאוחרת ופרסומי הניסא הוא לדיירי הבית ולא לעוברים בחוץ.

ה. פסיקת השו"ע והרמ"א

השולחן ערוך (או"ח סי' תרעב ס"א) פסק: "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים. ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק".

ופסק עקרונית כרמב"ם אלא שהרמב"ם פסק להדליק מתחילת שקיעתה והוא פסק מסוף שקיעתה. וכן הכניס את נושא הקדמת הדלקה (שלא עסקנו בו במאמר זה).

כתב השו"ע בסעיף ב: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא; הלכך צריך ליתן בה

חבל נחלתו

לבתייהם ומדליקים לפני בני משפחתם יכולים לברך, אולם הם צריכים לזכור שזו מצוה שלא כתקנה, ואם יש אפשרות הדלקה אחרת כגון על ידי שליח, ידליקו על ידו ויצאו ידי חובת מצוה כתקנה.

כדברי הרשב"א שמדליקים אחר כילוי רגל מן השוק זו מצוה שלא כתיקנה, ולפי תוספות ראוי למדליק אחר כילוי רגל להדליק ללא ברכה.

ונראה שכיון שהיו תקופות שלא הדליקו בחוץ, גם החוזרים מאוחר

סימן כג

בן ישיבה בנר חנוכה

שאלה

בן ישיבה הנמצא בחנוכה בישיבתו האם מדליק נר חנוכה בברכה והיכן?

תשובה

א. ננסה ללמוד גדרים כוללים לחיוב בנר חנוכה כפי שהטילו חכמים ועפ"י זה ללמוד לשאלתנו.

נאמר בשבת (כא ע"ב): "תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו". לא בואר בגמרא מי כלול בבית.

פרש רש"י (שבת כא ע"ב): "נר איש וביתו – נר אחד בכל לילה, ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד".

וכן בחדושי הר"ן (מיוחס לו, שבת כא ע"ב): "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו. כלומר נר אחד יספיק לו ולכל בני ביתו ואפי' הן עשרה". ובנימוקי יוסף (שבת כא ע"ב): "נר איש וביתו. איש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד. ואפילו הם עשרה בני אדם בבית, בנר אחד יספיק להם בלא שיוסיפו בכל לילה. אלא שיעשו נר אחד בלבד". וכן באו"ז (הלכ' חנוכה סי' שנג) וברבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף שבת ט ע"ב).

באר הפני יהושע (שבת כא ע"ב): "בגמרא

תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו. נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד דקיימא לן נמי [קדושין מ"א ע"א] מצוה בו יותר מבשלוחו אלא דשאני הכא שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לרה"ר שהוא משום פרסומי ניסא משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית ועדיין צ"ע".

היינו, יש כאן חובת הגוף מצד אחד וחובת הבית מצד שני, ושניהם יחדיו יוצרים את החיוב. ואין חובה פרטית על כל דייר אלא על הבית כולו. בדרך כלל בבית יש משפחה, שכולם כלולים באותו חיוב: נר אחד לאיש ולביתו – הן אשתו והן כל הדירים בבית ומתייחסים למדליק. וכך כתב בהערות הגרי"ש אלישיב (שבת כג ע"א):

"ח) אכסנאי חייב בנר חנוכה. הנה תקנת נר חנוכה לא נתקנה כחובת גברא, אלא הוא חובת פרסומי ניסא ולכך תקנוהו על ביתו למי שיש לו בית, וחייב לקנות או לשכור בית לזה, ועל המהרש"ל מובא דביום שני דחנוכה עשה נר של זהב

חבל נחלתו

מהמימרא של רבי זירא ניתן ללמוד לחיוב הדלקה של איש ואשתו. כיון שהם דרים בבית אחד והאיש זן את אשתו, הרי חובתם היא אחת. נראה שאם משהה אשתו על ידי שלישי – והיא מדליקה בביתם והוא יצא למדינת הים אינו יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו כי אין זה ביתו. דברי רבי זירא מוסבים לכאורה, על החיוב המינימלי, ואולי מותר, אף לאכסנאי שיש לו אשה המדליקה בביתו, להדליק במקום שהייתו. אבל אינו צריך להשתתף בפרוטה.

נראה ללמוד מן הסוגיא, שכל דיירי הבית חייבים להדליק נר אחד בפתח לרה"ר. ולכן אורח שאינו קבוע במקום חייב להדליק בעצמו, או להשתתף בפרוטה בשמן הנר בפתח לרשות הרבים. על כן ר"ז מדגיש בדבריו את הבית – בית אושפיזו בהשתתפות בפרוטה, ואח"כ את ביתו בהדלקת אשתו.

ג. פרש רש"י:

"אכסנאי – אורח".

"בתר דנסיבי – ופעמים שהייתי אכסנאי ללמוד תורה".

"עלי – בשבילי".

"בגו ביתאי – בביתי".

מוסיף הר"ף (שבת י ע"א): "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה: א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב הוה משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי לבתר דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלאי בגו ביתאי. וה"מ דאשתתופי בפריטי היכא דלא פתח בבא לנפשיה אבל אי פתח בבא לנפשיה מיחייב לאדלוקי משום חשדא". וכן הרא"ש (פ"ב סי' ח) חזר על דברי הר"ף.

והדליק בו ועשה שהחיינו דחשש להא דהווי ב' ניסים. וביום הראשון על נצחון המלחמה ול"ה נס השמן שהרי היה פך שמן טהור שהיה בו להדליק לילה א' ול"ח לסמוך על שאר תירוצי הב". ובלילה הב' היה נס דשמן שבמנורה, וע"כ ביום השני עשה נר חדש של זהב דומיא דהמנורה ובירך שהחיינו ע"ז וכיון על נס השמן. וע"ע להלן, אך מי של"ש לו בית, וכגון שהוא על ספינה של"ש לבית, ה"ז פטור". "עוד נפק"מ יש בזה שחיוב נ"ח הוי על ביתו ולא על הגברא, באחד הנמצא בחו"ל ושם עדיין יום ומדליקים עליו בביתו ודיו בכך, ואף שאח"כ בלילה בחו"ל שמדליקים שם כבר הוא יום בא". ובאכסנאי הרי אם הוא אוכל משלו ה"ז חייב דכאן הוא ביתו, ובזה מיירי הכא בגמ'. אבל אם הוא סמוך על שולחן של הבעה"ב, יש אומרים דבכה"ג הריהו נחשב כא' מבני ביתו ופטור"...

השאלה נוצרת ביחס למתגורר בבית ואינו חלק מן המשפחה.

ב. נאמר בשבת (כג ע"א): "אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי. בתר דנסיבי איתנא אמינא: השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי".

עולה מהמימרא ודברי ר' זירא שאורח חייב בהדלקת נר חנוכה במקום שהייתו. הוא יכול להדליק לבדו, או להשתתף עם בני הבית שבו הוא שוהה בנר חנוכה. כאשר הוא נשוי ואשתו מדליקה בביתו, אפילו אינו בביתו, הוא פטור מהדלקת נר חנוכה, מפני שהדלקת אשתו מוציאה אותו ידי חובה.

וכן הודגש ברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ד הי"א): "אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו, אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן, ואם היה לו בית בפני עצמו אף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברין".

והסביר את הדברים הכל בו (הלכ' חנוכה סימן מד) שכתב: "ואנשים הרבה הדרים בחצר משתתפין בשמן ויוצאין כולן בנר אחד, והוא שלא פתחו פתח לנפשם כמשפט אכסנאי. וכן כתב הרמב"ם ז"ל דאכסנאי אתא לאשמועינן דהוה אמינא נר חנוכה חובת תרעא הוא כמו מזוזה, כיון שאמר שמצוה להניחה על פתח ביתו ואמר שמי שיש לו פתח יהיה חייב ומי שאין לו יפטר קא משמע לן דחייב ולא דמי למזוזה, דמזוזה אפילו יש לו פתחים הרבה כולן חייבין, ונר חנוכה בחד מינייהו סגי. וכן הדר בעליה פטור ממזוזה וחייב בנר חנוכה. וכן גדול עומד בבית אביו ואינו סומך על שולחן אביו הרי הוא כאכסנאי". ניתן לומר שדברי הכלבו על אנשים הדרים בחצר עוסקים בחיוב מינימלי, אבל לא נאסר עליהם להדליק כל אחד בפני עצמו.

וכן משמע מדברי תניא רבתי (סימן לה): "אנשים הדרים בחצר אחד אף על פי שכל אחד ואחד דר בביתו. יכולין הם להשתתף בשמן ולהדליק נר אחד לכולן. אבל להידור מצוה נר אחד לכל אחד (ואח"כ) [ואחד. כן] כתב בעל הדברות. אבל בשם רבינו שלמה ז"ל מצאתי, שני בעלי בתים היו בבית אחד והצריכם רבינו דוד הלוי ז"ל שתי נרות זה

היינו, אם יש לאורח פתח המיוחד לו לרה"ר – חייב להדליק אף שם משום חשד, ומשתיקת הרי"ף משמע שמדליק שם בברכה.

באר את הרי"ף בנימוקי יוסף (שבת כג ע"א):

"כיון דאינסובנא. שלקחתי אשה ובית לעצמי והלכתי ללמוד תורה, שהייתי אכסנאי, לא נתתי לבעל הבית כלום. דהא היו מדליקין בשבילי בביתי. וכתב הרי"ף ז"ל, והני מילי לאישתתופי בפריטי. אבל אי פתח בבא לנפשיה מחייב לאדלוקי משום חשדא ע"כ. [פירוש] שיהיו חושדין לו שיש לו בית שם ואינו מדליק. וגדולה מזו אמרינן בסמוך בחצר שיש לה שני פתחים".

וכך כתב הר"ן (על הרי"ף, שבת י ע"א):

"אמר רב ששת אכסנאי. אורח אף על פי שאין לו בית דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה". (שאר פירושו כמעט זהה במילותיו לרש"י).

נראה שהדגשתו 'שאיין לו בית' באה להוציא מההבנה שהחייב להדלקת נר חנוכה מוטל רק על מי שיש לו בית משלו הפתוח לרה"ר, ולכן אורח פטור. אלא כל אחד הדר בבית, אע"פ שאינו בעל בית, חייב לצאת י"ח הדלקת נ"ח – או ע"י השתתפות בפרוטה או הדלקה בעצמו. אולם לא ניתן להוכיח מדברי הר"ן שאף מי שנמצא במדבר ללא שום בית חייב בנר חנוכה. ולהיפך, ניתן ללמוד שהבית נצרך לעצם החיוב ואף מי שאין הבית שלו חייב להשתתף בהדלקת הנר של הבית.

חבל נחלתו

בירור. לא נזכר בשום מקום בש"ס שהתלות הכלכלית יש לה השפעה על גדרי המצוה. כל שכתוב הוא מה שהקדמנו בראש דברנו: נר איש וביתו. להגדיר שביתו כולל מי שנשען עליו מבחינה כלכלית אינו נראה מדוייק.

ר' יחזקיהו ממגדיבורג (שבת כג ע"א) מחדש: "ואכסנאי צריך לאשתתופי בפריטי, ואי מדלקו עליה בגו ביתיה לא צריך. והוא הדין הסמוך על שולחן אביו שאינו צריך. מ"ר מהר"ף".

נראה שבא להוסיף שאף הסמוך על שולחן אביו יוצא בהדלקת אביו ואינו צריך להשתתף במעות או להדליק בעצמו. ומן ההשוואה לר' זירא יש ללמוד שאף אם הוא אינו בביתו, יוצא בהדלקת אביו כיון שסמוך על שולחן אביו.

וראיתי במחזור ויטרי (סי' רלח) בפסקים שהביא מספר התרומה (לא מצאתי בספר התרומה) שכתב: "ואם הוא במקום אחר כגון הבאים ללמוד חוץ לביתם או אורח אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או אביו ואמו מדליקין במקומן". ובדבריו אין את הצד הכלכלי אלא עצם זה שהוא בן המשפחה – הדלקת הוריו פוטרתו. ויש להעיר שלפי הראשונים שמפרשים 'נר איש וביתו' בית ממש עם קירות, אף שהכוונה לכל בני הבית, קשה להסביר זאת על בני משפחה שאינם בבית ממש בו הם מתגוררים. ובניגוד לאיש ואשתו שחיובם אחד, לא נראה שמי שאינו בבית ואין אשתו מדלקת עליו ייפטר בהדלקת הבית.

בפתח זה, וזה בפתח זה. אבל שאר רבותינו ז"ל אומרים אין צריכים בבית אחד אלא להשתתף יחד".

היינו לפי בעל הדברות (=העיטור הל' חנוכה) התוספת נר לכל אחד היא מדין הידור, אבל לפי ר' דוד הלוי חייבים להדליק כל אחד בפתח אחר מעיקר הדין. כתב בצרור החיים (הדרך השביעי סימן ד):

"ואם האורח יש לו בית בפני עצמו, ידליק, אף על פי שמדליקין עליו בביתו, מפני העוברים". ובארחות חיים (הלכ' חנוכה סי' יח) כתב שחייב שלא מחמת החשד: "מי שבא בספינה או שהוא בית גוים מדליק בברכות ומניחה על שלחנו ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדלקי עליה בגו ביתיה לא צריך להשתתף דשאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיזו".

והרחיב מעט בכל בו¹ (הל' חנוכה סי' מד): "ואכסנאי חייב בנר חנוכה, ומשתתף בפריטי אם לא מדליקים עליו בגו ביתיה, ואי פתח בבא לנפשיה אף על גב דמדלקי עליה בגו ביתיה חייב להדליק נר משום חשדא. וכן מי שהולך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בליל חנוכה, אף על פי שאין לו בית מיוחד שם, שמענו שהר"ר משולם ז"ל היה נוהג להדליק ולברך לזכרון הנס".

עולה שיש כמה סיבות להדלקת אורח שיש לו חדר (=בית) בפני עצמו: חובת עצמו, חובת עצמו משום חשד, מדין הידור.

ד. דין הסמוך לשולחן אביו מבחינה כלכלית ואינו נמצא בבית אביו צריך

1. שהוא מהדורה מוקדמת של ארחות חיים לרבי אהרן הכהן מלוניל.

לבית אביו, חייב בהדלקת נ"ח: "אמ' רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמ' ר' זירא מריש' כי הואי בי רב הוה משתתפינא בפריטי בהדי אושפיזי, בתר דנסיבנא אמינא לא צריכנא, דקא מדלקי עלי בגו בייתי. והני מילי דסמך מיסמך, אבל אגר (=שכר) ביתא ופתח לנפשיה אף על גב דנסיב מיחייב".

כסבו – הרי"ד, כתב בפסקי ריא"ז (ה'ר"ד בקובץ שיטות קמאי), ומוסיף חיוב: "אכסנאי חייב בנר חנוכה, ומשתתף במעות עם בעל ביתו לקנות נר שלשמן ולהיות משותף במצוה, ואם יש לו אשה במקומו הרי אשתו מדלקת עליו בביתו ואינו צריך להשתתף במקום שהוא עומד. ואם השכיר דירה לעצמו ויש לו פתח לעצמו, במקום שהוא עומד חייב להדליק באותו הפתח. ונראה בעיניי שאם היה עומד בין הגוים, אף על פי שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו, חייב להדליק נר לעצמו, ואף על פי שאשתו מדלקת בביתו, שהרי אין הנס מפורסם אצלו, ואינו רואה נר חנוכה לברך עליו בין הגוים אם לא ידליק הוא לעצמו, כמבואר בקונטרס הראיית".

עולה שפתח לעצמו, כאשר חדר פרטי עומד לרשותו – מחייבו בהדלקת נרות. וכן אם אינו בביתו ולא יראה נר של אחרים, ידליק (ומשמע בברכה) ככל משפטי הדלקת נר חנוכה.

וכדברי הסב והנכד כתב הסמ"ק (סימן ר"ט): "ובחורים שהם בביתם של רבם או בבית של אחרים משתתפין עם בעל הבית בפרוטות, ואם יש להם אשה המדלקת בתוך ביתם אינם צריכים (ש"ע אם רוצה להחמיר להדליק בפני עצמו מדליק ומברך וכן נוהגין)".

לעומתם כתב המאירי (שבת כג ע"א): "חכמי התוספות כתבו ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן א' אפי' בן גדול ונשאו בבית אביו צריך להדליק או להשתתף וזו השניה מיהא אינה נראית כלל שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל בני הבית אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום. ומ"מ אף הם כתבו שצריך ליזהר בשיתוף זה שלא ידליק זה לילה אחת וזה לילה אחרת, אלא יהא השמן משותף בכל לילה ולילה או יתן לו פרוטה לזכות לו חלק שם בכל הלילות ואלו ודאי דברים ברורים".

היינו, לפי תוספות שמביא המאירי אף סמוך על שולחן אביו בבית אביו חייב בהדלקה בפנ"ע או בשיתוף בממון. המאירי חולק עליהם שבתוך הבית פטור, אבל אם דר מחוץ לבית משמע מדבריו שמסכים לדעתם שחייב בפנ"ע.

וכן כתב באהל מועד (שער מועד קטן דרך א'): "אכסנאי חייב בנ"ח אף על פי שאין לו בית ואם משתתף בפרוטה עם בעה"ב דיו, ואם מדליקין בביתו א"צ. ואם יש לו חדר מיוחד לעצמו צריך להדליק שם אף על פי שמדליקין בביתו, ומי שאוכל על שולחן בעה"ב אף על פי שיש לו חדר מיוחד ששוכב שם בפני עצמו א"צ להדליק אלא דיו להשתתף בפרוטות או שיקנה לו בעה"ב חלק בשמן ובפתילות".

נראה ברור מדבריו שאף סמוך על שולחן אביו ורחוק משולחנו חייב בהדלקה על ידי השתתפות בפרוטה או בהדלקה על ידי עצמו בחדר משלו ואוכל משלו.

וכן מפסקי הרי"ד משמע מפורש שסמוך על שולחן אביו ויש לו בית מעצמו, מחוץ

חבל נחלתו

והוסיף האגור (סי' אלף לו): "כתב גדול בדורו מהר"ר יעקב מולין ז"ל (=מהרי"ל) שמנהג הוא שאע"ג שיש לאדם אשה שמדלקת בביתו כשהוא לומד חוץ לעירו וכן אורחים מדליקין עכ"ל".

פרט את החיובים ואת הנהוג בארחות חיים (הל' חנוכה סי' יא-יד):

"ואכסנאי חייב בנר חנוכה ומשתתף בפריטי אי לא אדליקו עליה בגו ביתיה ואי פתח בבא לנפשיה אף על גב דאדליקו עליה בגו ביתיה חייב להדליק משום חשדא. וכן מי שהולך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בלילי חנוכה אע"פ שאין לו בית שם מיוחד שמענו שה"ר משולם היה נוהג להדליק ולברך לזכרון הנס. וחצר או בית שיש לו שני פתחים משתי רוחות צריכה שתי נרות מפני חשד העוברים. ועכשיו שמדליקין בפנים אפילו בחצר שיש לה שני פתחים אין צריך אלא נר אחד שאין לחוש כלל שהנכנס יראה הנר באיזה פתח שיכנס ונראה לומר דדווקא כשהפתח' בבית אחד. אבל אם הם בשני בתים בשתי רוחות ואדם אחד דר בהם ונכנסין ויוצאין בשניהם צריך להדליק בשניהם אמנם אין צריך רק ברכה אחת כיון דקיימא לן דחובת גברא הוא אמרי' דשתיהן מצוה אחת שאין החיוב אלא מפני חשד ואפילו נימא דשתי מצות הן כיון שעושה שתיהן בבת אחת די לו בברכה אחת דומיא דתפילין של יד ושל ראש שאין מעכבין זו את זו ודי להם בברכה אחת. וכתב הר"י מקורביל ז"ל (=סמ"ק) הני מילי להנהו דמדליקי מבחוץ אבל לדין דמדלקינן מבפנים ליכא משום חשדא ואין צריכין להדליק רק בפתח אחד דבני הבית ידעי ששני הפתחים לאיש אחד, וכן נמי כתב הבעל התרומה ז"ל.

וכתב הבעל המאורות בשם ה"ר יצחק בר' אבא מארי (=העיטור) דשמעינן מהכא דאנשים הרבה הדרין בחצר משתתפין בשמן כלן בנר אחד ע"כ. וי"א דדווקא שלא פתחו פתח לנפשם כמנהג אכסנאי וכ"כ הבעל התרומה הא דאכסנאי אתא לאשמועינן דהוה אמינא חובת תרעא הוא כמו מזוזה כיון שאמר מצוה להניחה על פתח ביתו ואימא שמי שיש לו פתח חייב ומי שאין לו פתח יפטר קמ"ל חייב ולא דמי למזוזה דמזוזה אפי' יש לו כמה פתחים כלן חייבים ונר חנוכה בחד מנייהו סגי. וכן הדר בעליה פטור ממזוזה וחייב בנר חנוכה וכן גדול בבית אביו ואינו סומך על שלחן אביו הרי הוא כאכסנאי, וי"א דאפי' סומך הרי הוא כאכסנאי דאין ידו כידי אביו".

נראה שדעת רוב הראשונים שפרט לאיש על אשתו ואשה על בעלה שפוטרם זא"ז בהדלקת נר חנוכה – בן שאינו סועד על שולחן אביו אפילו הוא מפרנסו חייב בהדלקה במקומו, אם בהשתתפות בפרוטה ואם פותח פתח לעצמו חייב בנר בפני"ע. ואין זה מטעם הידור אלא חובה יסודית של הדלקת נר חנוכה. וצד הסמיכה הכלכלית אינו משנה מאומה כאשר הוא חוץ לבית הוריו

ה. עוד דנו הראשונים על הדלקה מדין הידור למי שאינו נמצא בביתו. כתב בתרומת הדשן (סי' קא):

"שאלה: אכסנאי שהוא נשוי רשאי הוא להדליק בברכה חוץ לביתו או לאו?" "תשובה: יראה דצריך לדקדק בדבר. אחד מהגדולים הורה ונהג דרשאי להדליק בברכה. ואמר אף על גב דאמרינן בגמרא דכיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא

צריכנא, היינו דלא מחייב, אבל אי בעי מצי להדליק, ולא הוי ברכה לבטלה, דהוי נמי בכלל המהדרין. ועוד איכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה ולא מידלק עילויה. ואמר שכן אירע לו פעם אחת, דאיהו לא מדלק משום דהוה סומך עלה, ואיהו נמי לא מדלקה משום דסבורה היתה דהוא ידליק עליה במקום שהוא. ונחלק עליו אחד מהגדולים תלמידו, ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר א"כ היה נקרא הדיוט אם יעשה. וכ"ש דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד, ע"כ דבריהם. ונראה דאותו טעם שאמר אחד מהגדולים הראשונים, דאיכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה, ואמר שכן אירע לו פעם אחת אין טעם זה מספיק כלל. דלא דחינן בהכי כללות שבתלמוד דסמכי אאינשי ביתיה, אפי' אאיסור כרת... אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין, דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין, ומהדרין מן המהדרין, אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע".

וכן תלמידו בשו"ת מהר"י מברונא (סי' ג) כתב: "הח"ר אייזק לוי כשהיה בביתי לא קנה שעוה לנרות חנוכה. ושאלתיו למה, ואמר דמדליק עליה בגו ביתיה, וכשהיה בבית מהר"י מרפור"ק יצ"ו שמע שאמר למה"ר מאיר דירו"נג דלא ידליק בפני עצמו אלא ישתת' בפריטי עם חבירו דאינו נשוי,

דאיכא למיחש משום ברכה לבטלה כיון דמדליק עליה בביתו. ואני תמיהא לא ליכיון לצאת (א) עם אשתו, ואז חייב בהדלקה ובברכה, דהא קי"ל (ע' ר"ה כט א) עשרה עושי מצוה א' וא' מברך לכלם, ואפי' הכי מעשים בכל יום שכל א' מברך על טל' שלו בב"ה ואינו רוצה בברכת חבירו וכ"כ התוס' ואשירי בסוכה (לט א) גבי נטילת לולב דכל ברכות עובר לעשייתן וא"כ גבי לולב בעידנא דאגב' נפק ביה, ומתר' שמכוין שלא לצאת. ואפי' למ"ד (פסחים קיד ב) מצות לא בעי כוונה, מ"מ גבי כשמכוין שלא לצאת אינו יוצא. וה"ר אייז"ק השיב לי שצוה לאשתו להדליק עליו כדי להרויח מעותיו ולבטל הטורח, ולא סגי לי בתשובתו. ועוד נ"ל דילמא אתנסת. ועוד נר' מברכת התורה בחתונה² ושמתח תורה כל לכבוד אינה לבטלה, וכן ברכת על נטיל' ידים בכל העומדים בסליחות".

וא"כ פשיטא לשני גדולי אחרוני הראשונים שרשאי איש להדליק שלא ע"י אשתו ואף ברכתו אינה לבטלה ומשום הידור כשם שנר לכל אחד ואחד כך איש ואשתו בשני מקומות, ובודאי שאף לר' יחזקיהו ממגדיבורג רשאי הסמוך על שולחן אביו להתכוין שלא לצאת בהדלקת אביו ולחייב עצמו במקומו מדין הידור. וכן סבר גדול הדור בדורם. כתוב בספר מהר"ל (מנהגים, הלכות חנוכה):

"מהר"י סג"ל השיב בתשובה וז"ל: נר חנוכה נוהגים בכל דוכתין שכל אורחים ובחורים מדליקין אף על גב דמדליקין בודאי עליהם כל אחד בביתו. דעתה

צריכנא, היינו דלא מחייב, אבל אי בעי מצי להדליק, ולא הוי ברכה לבטלה, דהוי נמי בכלל המהדרין. ועוד איכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה ולא מידלק עילויה. ואמר שכן אירע לו פעם אחת, דאיהו לא מדלק משום דהוה סומך עלה, ואיהו נמי לא מדלקה משום דסבורה היתה דהוא ידליק עליה במקום שהוא. ונחלק עליו אחד מהגדולים תלמידו, ואמר דהואיל ולא צריך ופטור מן הדבר א"כ היה נקרא הדיוט אם יעשה. וכ"ש דהוי ברכה לבטלה, כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד, ע"כ דבריהם. ונראה דאותו טעם שאמר אחד מהגדולים הראשונים, דאיכא למיחש דילמא מישתלי אינשי ביתיה, ואמר שכן אירע לו פעם אחת אין טעם זה מספיק כלל. דלא דחינן בהכי כללות שבתלמוד דסמכי אאינשי ביתיה, אפי' אאיסור כרת... אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין, דלא שכיחא כולי האי. וכיון דאשכחן בתלמוד מהדרין, ומהדרין מן המהדרין, אין זה כמוסיף על התלמוד שהוא גורע".

וכן תלמידו בשו"ת מהר"י מברונא (סי' ג) כתב: "הח"ר אייזק לוי כשהיה בביתי לא קנה שעוה לנרות חנוכה. ושאלתיו למה, ואמר דמדליק עליה בגו ביתיה, וכשהיה בבית מהר"י מרפור"ק יצ"ו שמע שאמר למה"ר מאיר דירו"נג דלא ידליק בפני עצמו אלא ישתת' בפריטי עם חבירו דאינו נשוי,

2. לא מובן לי באיזו ברכה דיבר.

חבל נחלתו

חנוכה, אם לא ידע שאשתו הדליקה עליו, צריך לחזור ולהדליק ולברך. אבל אם יודע שאשתו מדלקת ואינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, לאו כל כמיניה ואינו יכול לברך. רש"ל ז"ל בתשובה סימן פ"ה.

וכאמור הרש"ל נאמן לשיטתו לצמצם בהדלקות ולמעט בברכות, על אף שאחרוני הראשונים, כתבו שאכסנאים או בעל ואשתו רשאים להרבות בהדלקות בברכה משום הידור.

וצ"ב בדבריו שכן כתב רבינו חננאל (שבת כג ע"א) "ואכסנאי חייב בנר חנוכה ואי משתתף בהדי אושפיזי או אם היה נסיב תו לא צריך" – משמע שהשתתפות היא המינימום כדי לפוטרו אולם יכול ורשאי להדליק בפני עצמו (ואף לא משום הידור!).

ז. עוד כתב הטור: "כתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל בתשובות בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חברו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר. ואפילו לדין שאנו מדליקין בפנים ומסתמא בני חצר יודעין שאוכל במקום אחר אפ"ה שייך חשד כי השכנים עוברים ושבים לפני פתח הבית ורואים שאינו מדליק ע"כ".

כתב על כך בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' תרעז ה. שטה יב או ו): "כתב א"א ז"ל בן האוכל אצל אביו וכו'. נ"ב: אמר המאסף (=בעל כנה"ג): בהבנת דברי הרא"ש ז"ל נחלקו שני ת"ח, יש מי שפירש תשובת הרא"ש ז"ל אפילו בבן הסמוך על שלחן אביו, ומתוך כך חייב לבן גדול הסמוך על שלחן אביו להדליק בחדרו

היכירא לבני הבית מי מפיס להכיר אם הוא נשוי או לא. ולמאי דנהיג האידינא להדליק כל א' וא'. ודלא כמו שפסק ר"י דיותר חידוש בנר איש וביתו, אם כן אתו למיחשדיה. ומשום ברכה לבטלה ליתא, דאינו רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה".

ו. כתב הטור (או"ח סי' תרעז) כדברי הרי"ף לעיל: "אכסנאי חייב להדליק בפ"ע ואינו יוצא בשל בעל הבית ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סגי ואם מדליקין עליו בביתו א"צ יותר ואם יש לו פתח פתוח לעצמו אינו יוצא במה שמדליקין בביתו ולא במה שישתתף עם בע"ה אלא צריך להדליק בפתחו".

העיר בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' תרעז, א. דתצ"ב ע"א שטה ח'): "ומיהו בפרוטה שיתן לו וכו'. נ"ב: נראה דהיינו לדידהו, אבל לדין לא. ליקוטי מהר"י וי"ל ז"ל סימן ל"א, מהר"ל בתשובה סימן (קנ"ו) [קמ"ה]. ובתשובות רש"ל ז"ל סימן פ"ה קרא תגר על מנהג זה".

היינו מהרש"ל חלק על המנהג שהביאו אחרוני הראשונים להדליק בפנ"ע אפילו יכול להשתתף בפרוטה, ולדעתו המימרות בש"ס מגבילות שלא ידליק אכסנאי שיכול לצאת ע"י אחרים.

וכן הביא בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' תרעז, א) משם הרש"ל:

"ג] אכסנאי הנשוי, אם אינו יודע שאשתו מדלקת עליו, יכול להדליק ולברך. אבל אם יודע בבירור שאשתו מדלקת עליו, אין לו להדליק, אם לא שהוא בבית יחידי שידליק מפני הרואין ולא יברך. רש"ל ז"ל בתשובה סימן פ"ה".

ד] אכסנאי שבא לביתו בליל ראשון של

המיוחד לשינה. ויש מי שפירש תשובת הרא"ש בבן שאינו סמוך על שלחן אביו תמיד, אלא שבא אצלו באקראי באותו פרק ואוכל אצל אביו, ומתוך כך פטר לבן הגדול הסמוך על שלחן אביו אפילו הוא גדול מלהדליק בחדרו המיוחד לשינה.

היינו, נחלקו חכמי דורו את מי מחייב הרא"ש בהדלקה בפני עצמו בחדרו. האם אפילו בן גדול הסמוך על שולחן אביו ויש לו חדר בפנ"ע בבית אביו, או רק מי שאינו סמוך על שולחן אביו ובא בקראי לאכול אצל אביו. ופשוט שאותו גדול גר בבית אביו, ורק נשאלה השאלה במי מדובר.

מוסיף בכנה"ג: "ובעל הדעת הזה האחרון רצה לעמוד על דעתי, וזה אשר השבתי לו, איברא שמדקדוק תשובת הרא"ש ז"ל יראה דמיירי בבן שאינו סמוך על שלחן אביו אלא שבאקראי בא לבית אביו ואוכל אצלו באותו פרק, מדכתב בן האוכל אצל אביו ולא כתב בן היושב אצל אביו, או בן אצל אביו סתם, ומדברי רבינו בית יוסף ז"ל שכתב, כתב מהר"י אבוהב בשם א"ח בן גדול בבית אביו ואינו סמוך על שלחן אביו, הרי הוא כאכסנאי וצריך להשתתף, וה"ה בחתניו היכא שאין להם בית שידליקו בעבורם. עד כאן. ליכא למידק דתשובת הרא"ש ז"ל מיירי בבן הסמוך על שלחן אביו, דאי כשאינו סמוך על שלחן אביו זה שכתב רבינו ז"ל בשם א"ח הוא שפת יתר, שהרי כתב בשם הרשב"א ז"ל על נדון הרא"ש ז"ל שחייב

להשתתף בפריטי והיינו כשאינו סמוך על שלחן אביו וכדכתבין, ומה חדוש בסברת א"ח יותר מסברת הרשב"א ז"ל שכתבו רבינו ז"ל ככותב דבר חדוש שלא נזכר בקודם, שאם בא לומר שכדעת הרשב"א ז"ל כן דעת א"ח, לא היה לו לרבינו ז"ל לכתוב כל לשונו, אלא לכתוב על סברת הרשב"א ז"ל וכן כתב בא"ח, אלא ודאי דסובר רבינו ז"ל דמחלוקת הרשב"א והרא"ש ז"ל הוא בבן הסמוך על שלחן אביו, והביא בשם אורח³ חיים דאפילו אם אינו סמוך על שלחן אביו בשתוף די. הא ליתא, דאי[ן] הכי נמי דכסברת הרשב"א גם כן סברת אורח חיים, שלמוד ספר אורח חיים לכתוב חדושים רבים בשם הרשב"א ז"ל, וכונת רבינו בבית יוסף ז"ל לא היתה להשמיענו הדין בבן אצל אביו, דזה כבר השמיענו הרשב"א ז"ל, אלא להשמיענו מה שכתב וה"ה בחתניו, שדין זה לא שמענו מתורתו של הרשב"א והרא"ש ז"ל, ואגב שהוצרך חדוש זה להשמיענו בשם א"ח, העתיק כל לשונו, והוצרך הדבר לאמרו כדי לכתוב והוא הדין בחתניו.

"וזה הוא מוכרח מריהוט לשון רבינו בבית יוסף, שאם כונת הרב ז"ל לומר דכדעת הרשב"א ז"ל בבן הסמוך על שלחן אביו שדי בשתוף כן דעת א"ח בבן שאינו סמוך על שלחן אביו ודי בשתוף, היה לו לומר בן גדול בבית אביו הרי הוא כאכסנאי ודי בשתוף, אבל באמרו וצריך להשתתף נראה שבא להשמיענו שלא נאמר דאפילו שתוף אינו צריך הואיל וסמוך על שלחן אביו,

3. העתקתי היא מתוך המופיע בפרייקט השו"ת. כאן כתב 'אורח חיים' ומשמע שכונתו לטור, אמנם במהר"י אבוהב כתב 'אורחות חיים'.

חבל נחלתו

אבל בחתן דאפילו בהיותו סמוך על שלחן חמיו מציאתו לו ולא לחמיו, ה"ל כשני רשויות, וצריך להדליק בפני עצמו. ומזה הטעם הצריכו הרא"ש ז"ל לבן שאינו סמוך על שלחן אביו להדליק בפני עצמו".

"אמנם קשה לי, כיון דהא מילתא תליא בפלוגתא דרבוותא, דלדעת הרא"ש ז"ל צריך להדליק בפני עצמו, ולדעת הרשב"א וא"ח די בשתוף, כיון דמידי דרבנן הוא נקטינן להקל. ומה גם לענין הברכה דהויא ברכה לבטלה לדעת א"ח והרשב"א ז"ל, כמו שכתב רבינו בית יוסף ז"ל על מה שכתוב בת"ה דאכסנאי שהוא נשוי אם רצה להדליק בברכה משום הדור מדליק, וכתב על זה רבינו ז"ל, ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה. עד כאן. ואולי אכסנאי שאני דלכ"ע פטור היכא שמדליקין עליו בביתו, ונמצא שאם בא לברך הויא ברכה לבטלה. מה שאין כן בבן הסמוך על שלחן אביו ובחתן הסמוך על שלחן חמיו, שיש מצריכים להדליק בפני עצמם, ולכן משום ברכה לבטלה ליכא. ואפילו באכסנאי כתב מהרי"ל בתשובה סימן קנ"ו דליכא משום ברכה לבטלה, כיון שאינו רוצה לצאת בשל אשתו, חל חיובא עליה. וכן נמי הכא, כיון שאינו רוצה לצאת בשל אביו או בשל חמיו, ממילא חל חיובא עליה. ומכל מקום משום ברכה שאינה צריכה איכא, כמו שאכתוב בהגהת בית יוסף. ומתוך מה שכתבתי יתבאר לך, שמי שחייב לבן הסמוך על שלחן אביו להדליק בפני עצמו, אם חייבו להדליק שלא בברכה ניחא, אבל אם חייבו להדליק בברכה, הפריז על המדה. דל"מ אם נפרש מחלוקת הרשב"א והרא"ש ז"ל בבן שאינו סמוך על שלחן אביו, דלכולי עלמא בבן הסמוך על

אלא שצריך להשתתף, ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר שנוהגין שכל בן הסמוך על שלחן אביו אינו מדליק בפני עצמו, וכן ראיתי בקושטנדינ"א רבים מגדולי הדור שהיו להם בנים גדולים סמוכים על שלחנם, ועם שהיה להם חדר מיוחד לשנה לא היו מדליקין בפני עצמם. וכן ראיתי בבית אדוני אבי זלה"ה שהיו אחי הגדולים סמוכים על שלחנו, והיה להם חדר המיוחד לשינה, ולא היו מדליקין בפני עצמם. וכמדומה לי שגם הרב מהר"ש ׳ ויליסיד שהיה בנו סמוך על שלחנו, לא היה מצריכו בפני עצמו".

"איברא שראיתי למורי הרב ז"ל (=מהרי"ט) הנהיג לבנו שהיה סמוך על שלחן חמיו להדליק בפני עצמו, כיון שהיה לו חדר מיוחד לשינה, וכן נהגנו אחריו. וכן מצאתי בתשובות רש"ל סימן פ"ה. והיה הדבר קשה בעיני, שהרי א"ח לא הצריכם להדליק בפני עצמם אלא להשתתף אפילו בשאינו סמוך על שלחן אביו, כל שכן בשסמוך על שלחן אביו, וכ"ש בחתן. ושוב ראיתי שא"ח הולך על פי שיטת הרשב"א ז"ל, וסברת רש"ל ומורי הרב היא מיוסדת על פי שיטת הרא"ש דבבן צריך להדליק בפני עצמו, ודנו הרבנים ז"ל דה"ה בחתן". "ומכל מקום צריך לתת טעם מה בין בן הסמוך על שלחן אביו שנהגו העולם שלא להצריכם להדליק בפני עצמם, ובחתן הסמוך על שלחן חמיו מדליקין בפני עצמם. ויראה לי הטעם, דבשלמא בן הסמוך על שלחן אביו דלענין מציאה ועירוב ידו כיד אביו, וכל מה שזוכה הוא לאביו, אין צורך להדליק בפני עצמו, דהכל רשות א' וה"ל כאשתו דאינה מדלקת בפני עצמה אף אם תהיה לה חדר מיוחד לשינה,

אפילו ישן בבית חמיו לא ישתתף אלא ידליק לעצמו משום המהדרין שהרי הוא איש וביתו ואם ישן בבית אחר פשיטא שמחוייב להדליק במקום שישן.

עולה מתשובת כנה"ג שכל ההסתפקות היתה בנר או חתן בבית המשפחה האם כלול בהדלקה או צריך להשתתף בפריטי או צריך להדליק בפנ"ע, אבל כל אלה שאינם כלל בבית משפחתם אלא נמצאים במקום אחר ודאי צריכים להדליק. ואיש ואשתו יכולת האיש להדליק בפנ"ע כשאינו בביתו היא מדין הידור כאחרוני הראשונים. אבל בנים אף סמוכים על שולחן אביהם מבחינה כלכלית אם נמצאים במקום אחר ולא בבית אביהם ודאי חייבים, או להשתתף בפרוטה או להדליק בפני עצמם ובברכה.

ח. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תרעו סי"א): "אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה; ואם יש לו פתח פתוח לעצמו, צריך להדליק בפתחו, אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שלחן בעל הבית, והוא הדין לנר האוכל אצל אביו.

ורמ"א הגיה: "וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו (תשובת רשב"א סי' תקמ"ב [תקמ"א])."

ומה שכתב הרמ"א בשם הרשב"א לגבי הזמן הזה צל"ע אם צריך לנהוג כן. ב"ה חזרנו לארצנו ואנו יכולים להדליק על פתחי בתים וחצרות ומדוע לנהוג כמנהג הגלות שנעשה מאונס כאמור בשבת (כא ע"ב): "תנו רבנן: נר חנוכה מצוה להניחה

שלחן אביו אינו צריך להדליק, אלא אפילו נפרש מחלוקתם בנר הסמוך על שלחן אביו, מה ראה לתפוס דברי הרא"ש ז"ל נגד הרשב"א וא"ח שהם רבים בספק ברכה שאינה צריכה, כל שכן בהיות סברת אורח חיים שאפילו באינו סמוך על שלחן אביו די בשתוף".

"ולענין מעשה נראה לי, דלצאת ידי ספק בין בחתן הסמוך על שלחן חמיו בין בנר היושב בבית אביו בין בסמוך על שלחנו בין כשאינו סמוך על שלחנו, אם ירצה להדליק בפני עצמו, אם אפשר לסמוך על ברכת אביו או חמיו יסמוך, ואם לאו ידליקו בלא ברכה. ואם מתכוונים שלא לצאת בברכת אביו או חמיו, בזה אני מסופק אם יכול לעשות כן לכתחלה, דאע"ג דהפוסקים נתנו טעם זה שלא לצאת בהבדלה שמבדיל שליח צבור בבית הכנסת, שאני התם שרוצה להבדיל בביתו כדי להוציא כל בני ביתו, אבל הכא ליכא האי טעמא. ואפשר דאין יכול לעשות כן משום מרבה בברכות. ועיין בהר"ם מטראני ז"ל חלק ראשון סימן קי"ז וק"פ, וברש"ד ז"ל חלק אורח חיים סימן א', ובספר בנימין זאב סימן קע"ז וקע"ח, ובספר משא מלך חלק ג' בדיני המנהגות".

אולם כל מסקנת כנסת הגדולה היא **בנר בבית אביו ובחתן אצל חותנו כשסמוכים או אינם סמוכים על שולחן הבית, ומתגוררים בקביעות או בארעי בבית, אבל בן במקום אחר אפילו סמוך על שולחן אביו או חותנו ודאי צריך להדליק בברכה לכו"ע.**

וכן דברי שו"ת מהרש"ל (סי' פה): "חתן האוכל בבית חמיו אם יש יכולת בידו

חבל נחלתו

ותו הוא עצמו דפסק כן, אמאי הכא היטב חרה לו על התה"ד".

"וכיוצא בזה הביא רבי ט"ז מברכת המוציא ויוצר וברכת המזון, דיכול לברך לעצמו, והאריך בזה. ע"ש באורך. ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו דצריך לכון לצאת בברכות חבירו, ואם לא כיון לא יצא, אף שיכון המברך להוציא, וכיון שבו הדבר תלוי אם לא כיון לצאת ובירך לעצמו לא הוי ברכה שאינה צריכה, אבל הכא שאין תלוי בכונתו כלל ובין יכון לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכון פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה. כן נראה לי לדעת מרן".

"וראיתי בספר שער אפרים סי' מ"ב שכתב דמחלקת הרב תה"ד ומרן נמשך ממחלקתם בדין מהדרין מהמהדרין, דמרן דפסק (ד) כהתוס' בריש סי' תרע"א דא"צ נר לכל אחד, משו"ה כתב דהוי ברכה שאינה צריכה, והרב תה"ד דס"ל כהרמב"ם דכל א' נר ומוסיף, להכי סבר דיכול להדליק ולברך. ע"ש. וק"ק על הרב דאיך נתפייס בזה, והרי מהרש"ל ז"ל בתשו' סי' פ"ה סבר כהרמ"ב בהדלקה וכמנהג אשכנז, ועכ"ז פסק דאם מדליקין עליו בתוך ביתו אינו יכול לברך, כסברת מרן. ואחר זמן רב בא לידי ספר אליה רבה הנדפס מחדש ועין לו ראתה (אות ד) שהקשה על הרב שער אפרים כמו שהקשתי מרש"ל, ועוד הוסיף להקשות עליו. ע"ש. והרב כנה"ג הקשה על מרן ממהרי"ל, ותירץ. ע"ש. וגברא רבא חזינא וקושיא ופירוקא לא חזינא. ודוק היטב.

על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה – מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה – מניחה על שלחנו, ודיו".
ועתה חזרנו ליכולת לנהוג כתקנה גופה ואין סיבה לפסוק עפ"י מה שנהגו בשעת הסכנה.

ט. הברכי יוסף (או"ח סי' תרעז ס"ק ב) השיג על פסיקת השו"ע:

"ב. דין ב. הגהה. ומברך עליהם וכו'. זהו כדעת תה"ד סי' ק"א. אבל מרן בב"י כתב דהוי ברכה שאינה צריכה. וכבר הרב ט"ז (ס"ק א) עמד על דברי מרן, והכריע כדעת תה"ד. ובאמת שסברת מרן בזה צריכה ישוב, דאם זה אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו ורוצה לקיים המצוה בעצמו למה לא יברך מאחר דמקיים המצוה והוא אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ומי חייבו לזה להיות כפוף לצאת בהדלקת אשתו. והרי מרן לעיל סי' ו' דין ד' פסק יש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר וענו אחריו אמון, חוזר א' מהעונים אמון ומברך ועונין אחריו אמון, וכסדר הזה עושין כל אותם שענו אמון ואין לערער עליהם וכו', ואף אם היה המברך מכוין להוציא אחרים הם מכוונים שלא לצאת בברכתו, עכ"ל. הרי דמרן גופיה קיים מנהג זה שבכל יום נענו כלם ואמרו אמון ומהדרי לברוכי, ומצו לכווני המברך והעונים לצאת, ועכ"ז פסק דאין לערער עליהם דהעונה אינו מכוין לצאת. וגם זה צווח ככרוכיא דלא בעי נפיק אחר אשתו, וזו כחו לאלהינו כח גברא לקיים המצוה בעצמו, ואמאי כתב דאין לסמוך על דברי תה"ד דהוי ברכה שאינה צריכה. ועם שיש חולקים על מרן כידוע, נתפשט המנהג בכרכים ועיירות גדולות כדברי מרן.

ואין להאריך".

וא"כ אף מי שכתבו עליו שיוצא י"ח בהדלקת אשתו, סבר הרב חיד"א שניתן שלא יצא י"ח ויצא בהדלקת עצמו כש"כ מי שסמוך על שולחן אביו ונמצא במקום אחר שחייב בהדלקה או לפחות השתתפות בפריטי.

י. בשו"ת יחיה דעת (ח"ו סי' מג) שאל: "בחורי ישיבה שלנים בחדרי הפנימיה של הישיבה, האם חייבים להדליק נרות חנוכה בברכה בחדריהם?"

הגר"ע יוסף נסמך על מחזור ויטרי שהבאנו לעיל. ועל הסוברים שכעת שמדליקים בפנים אין חשדא ולא צריך להשתתף בפריטי עם מי שגר בביתו או להדליק לבדו. ואם רוצה להדליק בחדרו ידליק ללא ברכה. ואחריו ציטט אותו בנו הרה"ר יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף בכל מהדורותיו.

והסכים לכך גם הרב ב"צ אבא שאול זצ"ל בשו"ת אור לציון (ח"ד – הערות פרק מז – דין אכסנאי בחנוכה הערה א).

ולענ"ד, דרכם אינה נכונה לפי כל הראשונים שהבאתי, והם חושבים את ההדלקה להידור בלבד, אבל הבאתי לעיל כי לפי מרבית הראשונים הם חייבים לא רק כהידור אלא מפני שאין יוצאים י"ח בהדלקת ביתם הנמצא רחוק ממקום מגוריהם. ולכן גם תלמידי ישיבה צריכים להדליק בפתח חדרם (אם אין בכך סכנה) ואם לא, בפתח הישיבה.

יא. חלקו על הגר"ע יוסף אף מרבותינו הספרדים בני דורנו. כתב הגר"ש משאש (אור תורה, שמח, תשנ"ז עמ' רסה):

"ראיתי בירחון אור תורה כסלו תשנ"ז תשובה ארוכה מהרה"ג רבי דוד יוסף

שליט"א, שהאריך למענייתו להוכיח שאין רשות לשום אחד מבני הבית לעשות נר חנוכה לעצמו אע"פ שהוא נשוי ויש לו חדר מיוחד לשינה כיון שהוא סמוך על שולחן אביו, ויש בברכתו חשש איסור ברכה לבטלה וסיים וז"ל: וכן מסקנת אאמו"ר שליט"א בשו"ת יחיה דעת חלק ו' סוף סי' מ"ג, וכתב לדחות דברי הרה"ג ר"ש משאש בשו"ת תבואות שמש חאו"ח סי' ז' שפסק כדעת התה"ד והרמ"א שרשאי לברך וכו' עכ"ל".

"והנראה שודאי נעלם ממנו מה שכתבתי בספרי שמש ומגן ח"ב חאו"ח סי' ג' לחזק דברי בראיות עצומות, דוקא באיש ואשתו שהדליקה עליו אשתו שהם כגוף אחד הוא יצא בהדלקת אשתו ואין לו רשות לברך דהוי ברכה לבטלה, אבל בשאר בני הבית וכל שכן בבנו נשוי ויש לו חדר מיוחד לשינה שרוצה להדליק ולברך לעצמו, אע"פ שסמוך על שולחן אביו ודאי יכול להדליק ולברך בחדרו וגם מצוה יש בזה לברך את ה' בפיו ובשפתיו לקיים המצוה בעצמו, וכמ"ש הרב חיד"א ז"ל עש"ב, וכדברי מהרימ"ט שהביא הכנה"ג שהנהיג לבנו הסמוך על שולחנו להדליק בפני עצמו, כיון שהיה לו חדר מיוחד לשינה ע"ש ודבריו חיים וקיימים ומעשה רב..."

והסיק:

"א) מי שהדליקה אשתו בשבילו נרות חנוכה אין לו להדליק ולברך כלל, ולא יכול עתה שלא לצאת בהדלקתה מפני שהיא כגופו, וכאילו הדליק ובירך כבר הוא בעצמו ולא שייך בזה מהדרין".

"ב) אם היה נוסע וצוה לאשתו שלא תדליק בשבילו והוא ידליק בעצמו במקום שיהיה שם אזי מותר לו וגם מצוה בו

חבל נחלתו

יותר".

"ג) שאר בני הבית או אורחים יש בזה משום מהדרין וכל אחד יכול להדליק לעצמו במקום מיוחד ולברך בעצמו. וכל שכן בבן נשוי ויש לו חדר מיוחד לשינה ואוכל על שלחן אביו דודאי יכול להדליק ולברך לעצמו וגם מצוה יש בזה וכמ"ש לעיל. וכן המנהג פשוט ותו לא מידי".

ודבריו לגבי מדליק במקום אביו (פרט לבעל שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו), ועל אחת כמה וכמה לגבי בן ישיבה בישיבתו שהדלקת אביו אינה פוטרת אותו.

וכן הגר"ח"ד הלוי בשו"ת עשה לך רב (ח"ח סי' מג) הסיק שלא כגר"ע יוסף. ואף הוא עסק בבן וחתן בבית משפחתו אבל לגבי בן ישיבה נראה פשוט שידליק בברכה במקום לימודו.

יב. כך פסק בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ו סי' מח):

"בענין הדלקת נרות חנוכה בישיבות ומוסדות..."

"בחורי ישיבה האוכלים יחד ג' פעמים ביום בחדר האוכל של הישיבה אבל יש לכל אחד ואחד חדר מיוחד לו או בשותפות עם בחורים אחרים לשינה, ידליקו נר חנוכה בחדר שלהם. אף על פי שהכריע הרמ"א בסימן תרע"ז דידיק במקום שאוכל אפילו לדעה הראשונה דבזמן הזה מדליקין בפנים ממש, דמקום אכילתו עיקר, אולם שאני הכא שמקום האכילה הוא להרבים ואינו מיוחד לו וחדר השינה מיוחד לו. ואף ששנים או שלושה נמצאים בחדר אחד, מ"מ יש לו בחדר ההוא מקום קבוע לשינתו ומעלת הדלקה במקום שמיוחד לו יותר ממקום אכילתו. ודומה למי שאוכל בבית חבירו באקראי שצריך להדליק בביתו

אף על פי שמדליקים בפנים, ואין כאן מראית העין שיודעים בני ביתו שהדליק, אבל חבירו כיון שמקום אכילתו אינו מיוחד לו שאוכל שם באקראי, אינו ניכר שבשבילו הדליקו הנרות".

וכ"כ בהערות הגרי"ש אלישיב (שבת כג ע"א): "והנה בחור ישיבה בפנימיה בחנוכה אין נחשב ראש הישיבה וכד' כבעה"ב והבחורים כאורחים, אלא כל הבחורים הם הבעה"ב ומקומם בחדר האוכל שנבנה ומשמש להבחורים, ועיקר ההדלקה הוי בשער פתח חדר האוכל. והסדר היה יכול להיות שידליק אחד בשליחות כולם בפתח חדר האוכל שם ויוציא לכולם בהברכות וכאו"א יסמוך על ברכה זו וידליק גם בשער הפנימי שלו לצאת כל השיטות".

וכבר תמהתי לעיל, שראוי בדורנו לחזור לעיקר התקנה על פתח ביתו או חצרו. ואף כאן לבני הישיבה אם יכולים להדליק בישיבתם כל אחד בפתח חדרו או במרפסת הנמוכה מעשרים אמה וכד' ודאי עדיף.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' תקלח) השיב:

"בדבר שאלתו בבחורים שאוכלים וישנים בישיבה היכן מדליקין נר חנוכה בבית התבשיל או במקום שלנים".

"והנלפענ"ד דמדליקין במקום לינה וראי' מגמ' עירובין ע"ג בי רב דאכלי נהמא בבאגא ובייתי בבי רב משחינן להו תחומא מבי רב דאנן סהדי דאי מייתי להו ריפתא לבי רב ניחא להו טפי והוי שם מקום שביתה אף דמקום פיתא גורם והכ"נ לענין נר חנוכה אנן סהדי וי"ל. ועיין צדה לדרך והארכת במקום אחר".

"ובש"ע א"ח סי' תרע"ז בדין אכסנאי דאם

חבל נחלתו

להם רשות להדליק שם מפני הסכנה אז ידליקו בבית התבשיל או בבית המדרש".

מסקנה

בן ישיבה מדליק על פתח חדרו בישיבה או במרפסת כשיש בה פרסומי ניסא ומדליק בברכה.

יש לו פתח צריך להדליק בפתחו אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה וכו' מיהו הרמ"א כתב וי"א דבזה"ז ידליק במקום שאוכל וכן נהגו ומיהו לענין בחורי ישיבה נלפענ"ד שאם יכולים יש להם להדליק במקום לינה בפנימי' אם אפשר. ועיין משנ"ה ח"ז סי' פ"ז, ומיהו אם אין

סימן כד

מקור מצות שמירת הגוף ואיסור הכניסה לסכנה

שאלה

לא בעבודתו ולא במותן שכרו ואין לך זלזול אפקירותא יותר מזה ולשומעים יונעם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו, ברוך ה' לעולם אמן ואמן".

וכן בערוך השולחן (ח"מ סי' תכז סי"א) באר: "כמו שהזהירה התורה על נפשו וממונו של חברו כמו כן הזהירנו על שמירת נפשו וממונו שאין להוציאם על דברים של מה בכך, ואין לאדם להוציא ממונו רק על הכרחיותו כדרך האנשים המכובדים ועל צדקות וגמ"ח שהם מהדברים שאוכלין פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב והשם יתברך יזכנו לעולם שכולו טוב ולעולם שכולו ארוך אמן ואמן".

תשובה

א. מסופר בברכות (לב ע"ב): "תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם מאד לנפשתיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי

מקובל לצטט על איסור כניסה למצבי סכנה את הפסוק "ונשמרתם לנפשתיכם"... אמנם הפסוק בתורה אינו מכוון כלל לשמירת הגוף. נאמר בפרשת דברים (דברים ז, טו): "ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש", כיצד הגיעו לציטוט פסוק זה כמקור האיסור, ומה ניתן ללמוד מכך?

השאלה היא בעיקרה מחקרית, שכן חיוב שמירת הנפש הוא כמעט מושכל ראשון, וממילא הכניסה לסכנה ודאי אסורה, ובכ"ז תורה היא וללמוד אנו צריכים.

כתב בבאר הגולה (ח"מ סי' תכז סי"א) אות (ז): "נלע"ד הטעם שהזהירה התורה על שמירת הנפש הוא מטעם שהקב"ה ברא את העולם בחסדו להטיב להנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצותיו ותורתו כמו שאמר הכתוב [ישעיה מג ז] כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וכולי וליתן להם שכר טוב בעמלם והמסכן את עצמו כאלו מואס ברצון בוראו ואינו רוצה

חבל נחלתו

איסור לעבוד ע"ז, וקאמר ונשמרתם מאד לנפשתיכם שלא לעבוד ע"ז וכן קרא דרך השמר לך ושמור נפשך מאד איתא באבות לגבי כל השוכח דבר אחד ממשנתו דהרי זה מתחייב בנפשו"

"וכן מה שמורגל בפי העולם לומר שצריך ליזהר בפקוח נפש משום ונשמרתם מאד לנפשתיכם לכאורה הוא טעות. אמנם אפש"ל מנהג העולם עפ"י מה דאיתא בשבועות דכל המקלל את עצמו עובר בונשמרתם מאד לנפשתיכם חזינן מהאי ענינא דלשמור על החיים כלול בהאי קרא".

ב. הספרי (דברים פרשת עקב פסקא מח) לומד על החיוב לשינון דברי תורה מלשון שמירה שהביא אותו הגמון: "כב) כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, למה נאמר לפי שנאמר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי שומע אני כיון ששמע אדם דברי תורה ישב לו ולא ישנה תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון מגיד שכשם שאדם צריך להזהר בסלעו שלא תאבד כך צריך להזהר בתלמודו שלא יאבד, וכן הוא אומר (משלי ב ד) אם תבקשנה ככסף מה כסף קשה לקנותו כך דברי תורה קשים לקנותם או מה כסף קשה לאבדו כך דברי תורה קשים לאבדם תלמוד לומר (איוב כח יז) לא יערכנה זהב וזכוכית קשים לקנותם כזהב ונוחים לאבדם ככלי זכוכית, (איוב כח יז) ותמורתה כלי פז. היה רבי ישמעאל אומר (דברים ד ט) רק השמר לך ושמור נפשך מאד משל למלך בשר ודם שצד צפור ונתנה ביד עבדו אמר לו הוי זהיר בצפור זו לבני אם אבדת אותו לא תהא סבור צפור באישר אבדת אלא כאילו נפשך אבדת וכן הוא אומר (דברים לב מז) כי לא דבר רק הוא מכם דבר שאתם אומרים ריק

שלום? אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר לו: המתן לי עד שאפייסך בדברים..."

הפסוק הראשון שהביא אותו הגמון ג"כ אינו מכוון לשמירת הגוף כאמור (דברים ד, ט): "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך", וכן הפסוק השני, השגור יותר על פינו לגבי איסור כניסה לסכנה – אף הוא אינו עוסק בשמירת הגוף אלא בשמירת הנפש. ועל כן השאלה מתגברת – האם זהו מקור איסור הכניסה למצבי סכנה?

וכן הקשה המהרש"א (חדושי אגדות, ברכות לב ע"ב): "כתיב בתורתכם רק וגו'. האי קרא בשכחת התורה קמיידי כמ"ש פן תשכח את הדברים וגו' ובפ"ג דאבות שנינו כל השוכח ד"א ממשנתו כו' כאלו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך וגו' וכן האי קרא ונשמרתם מאד לנפשתיכם וגו' איירי שלא נאמין בשום תבנית פסל וגו' ולא איירי הני קראי כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה ומיהו במסכת שבועות (לו). דריש ליה תלמודא נמי למלתא אחריתי דהיינו אזהרה למקלל עצמו מנין שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך וגו' ע"ש וחסיד הזה גם שלא ידע אם יתפייס ההגמון מ"מ לא פסק להשיב לו שלום שלא היה חושש לסכנה כמו במלך עכו"ם ואנס שאמרו להפסיק וכ"ש דשרי להשיב מפני סכנה וק"ל".

וכתב בהערות הגרי"ש אלישיב (ברכות לב ע"ב): "א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתוב ונשמרתם. דהרי ונשמרתם כתוב לגבי

הקדוש ברוך הוא זן את כל העולם כולו – אף נשמה זנה את כל הגוף; מה הקדוש ברוך הוא טהור – אף נשמה טהורה; מה הקדוש ברוך הוא יושב בחדרי חדרים – אף נשמה יושבת בחדרי חדרים”].

ה. אף השולחן ערוך (ח”מ סי’ תכו ס”ח) נקט את לשון הרמב”ם:

”וכן כל ממשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר: השמר לך ושמור נפשך (דברים ד, ט). ואם לא הסיר והניח הממשולות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים (דברים ד, ט).” והוסיף השולחן ערוך (ח”מ סי’ תכו) בהלכה י: ”כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם, ואמר: הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או: איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות, והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב”. ומקורו מסמ”ק (סי’ קעא). אמנם אע”פ שהרמב”ם קרא לשמירת הנפש: ‘מצות עשה’ – לא מנאה בשום מנין שלו כמצות עשה. כמו”כ מלשונו משמע דוקא הסרת ממשולים הגורמים לסכנת נפשות, אולם החיוב לא הורחב על שמירת אדם את עצמו שלא יזק.

ו. החיי אדם (ח”א כלל טו סכ”ד) הרחיב את המצוה ובאר מדוע הרמב”ם לא מנאה: ”וכשהוא יוצא מפתח ביתו, אם הוא דר בעליה, ישים אל לבו להשגיח אם יש מחיצה סביב המדרגות שיורד בה, כדין מעקה (דאף על גב דאיתא בספרי הביאו הכ”מ בפ’ י”א מהל’ רוצח אם כן למה נאמר גגך, פרט לכבש, נראה לי דרצה לומר המקום שעולין ויורדים בו. אבל שאר הצדדים, חייב, דלא גרע מבור). ואם יש לו בור ובאר בחצרו, ישגיח שיהיה סביב לו חוליא גבוהה י’ טפחים או

הוא הוא חייכם”. וכן בדומה במנחות (צט ע”ב).

לימוד הספרי יותר מובן מאשר אותו הגמון, וקרוב יותר לתוכן הפסוק.

ג. מי שנסמך על פסוק זה הוא הרמב”ם (הל’ רוצח ושמירת הנפש פ”א ה”ד): ”אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל ממשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה שנאמר (דברים ד, ט) השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח הממשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים”.

ואחריו הביאו כן בספר מצוות גדול (עשין סימן עט), ובקריית ספר (הל’ רוצח ושמירת הנפש פ”א אזהרה רצב). אמנם המדובר בהלכה זו לא בנכנס למצבי סכנה אלא בהסרה או בהגנה מממשול המסכן את הנפש.

ד. נראה לבאר כי המושג נפש אצל חכמים אינו במובן החלק הרוחני שבאדם כפי שמקובל בדורנו, אלא במובן החיים והחיוניות של האדם. ולכן פיקוח נפש הוא סכנת חיים, ושמירת הנפש – שמירת החיים. [בניגוד למובן של החלק הרוחני שבאדם כנאמר בברכות (י ע”א): ”הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד? – לא אמרן אלא כנגד הקדוש ברוך הוא וכנגד נשמה: מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם – אף נשמה מלאה את כל הגוף; מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה – אף נשמה רואה ואינה נראית; מה

חבל נחלתו

מכת מרדות ואין כוונתו דזהו רק איסור דרבנן דודאי יש בזה איסור דאורייתא אלא שאין לוקין עליו כהרבה לאוין שאין בהם מלקות [ב"י בטור יו"ד סי' קט"ז]. עולה שאע"פ, כפי שהקדמנו, שזהו איסור מן התורה, אין לוקים עליו. וכן אין נענשים על שגגתו, אלא מי שאינו נזהר בסכנה יכול להיפגע בה.

ז. האיסור, כאמור לעיל, אינו נמנה במנין המצוות ואינו נחשב לאו שבכללות. כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך לה, לאו שבכללות): "וכן כתבו ראשונים בלאו של: השמר לך ושמור נפשך מאד, הכולל אזהרה שלא יקלל אדם את עצמו, ושלא יעמוד במקום סכנה, ושלא יאכל דברים רעים, לסוברים כן, שכיון ששם איסורים אלו וטעמם אחד, שישמור אדם את עצמו, אין הלאו חשוב לאו שבכללות (ריטב"א שבועות לו א; ברכ"י חו"מ סי' כו ס"ב. ועי' תועפות ראם סי' רי, שכ"ה אף לענין האיסור

להניח מכשול בביתו, הנכלל בציווי זה).

באר האדר"ת בתשובה מיראה (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"א ה"ד): "וכן כל מכשול שיש בו סכנה מ"ע להסירו ולהשמר ממנו וכו' שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשולות שבאים לידי סכנה ביטל מ"ע ועבר בלא תשים דמים. הנה מאי דכתב דעובר על השמר לך ושמור נפשך זהו נגד הא דאמרו במנחות צ"ט ב', דקאי על משכח תלמודו דעובר על השמר לך ושמור נפשך אך י"ל דסמך עצמו רבינו ז"ל על הא דפסק פכ"ו מסנהדרין ה"ג דהמקלל עצמו לוקה כמו שקלל לאחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך והוא משבועות ל"ו א', ומבואר דס"ל להלכה דקאי הלאו לשמירה ועל כן אף

כסוי כראוי כדי שלא יפול בו אדם, בין שיש בו מים או לא, וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר [דברים ד, ט] השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים [דברים כב, ח]. ונראה לי דאין מברכין על עשייתן (אף על גב דהעושה מעקה מברך, התם בהדיא כתיב ועשית מעקה. אבל להסיר המכשולות העיקר הוא שעובר בלא תעשה, כדאיתא בספרי, אין לי אלא גג. מנין לרבות בורות, תלמוד לומר לא תשים. ואף על גב דהרמב"ם והש"ע כתבו דעובר מצות עשה דהשמר נפשך, אין מברכין על עשה זו שאינה מיוחדת על זה אלא היא כללית. והמדקדק ברמב"ם וטור וש"ע בחו"מ סי' תכ"ז, יראה להדיא דכן הוא). ושאר דברים האסורים משום סכנה ביארתי בחלק יו"ד שער איסור והיתר כלל ס"ח".

כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קטז): "ומשמע להרמב"ם דלאו דלא תשקצו לדברים האסורים האמורים בפרשה ולא לדברים הללו אלא דרבנן הסמיכו דברים אלו לפסוק זה וכיון דמדרבנן ניהו אינו לוקה עליהם אבל מכל מקום מכין אותו מכת מרדות כמו על שאר מצות דרבנן ואיפשר נמי דהנך מילי דאורייתא נמי אסירי אלא דקים להו לרבנן דאין לוקין עליהם כדאשכחן (חולין צח. יומא עג:) בחצי שיעור דאסור מן התורה ואין לוקין עליו".

וכן באר בערוך השולחן (חו"מ סי' תכז ס"ח): "הרבה דברים אסרו חז"ל מפני שיש בהן חשש סכנה וכל העובר עליהם ואומר הריני מסכן עצמי ומה לאחרים עלי או איני מקפיד בכך כתב הרמב"ם ז"ל דמכין אותו

מקלל עצמו בכלל, אלא דא"כ מ"ט כתב דעובר בלאו דלא תשים דמים ולא כתב בלאוין אלו ג"כ (ושם יש לדקדק קצת עיין שם), ואולי כיון דאינו כתוב באותו ענין י"ל דלא על זה נכתב רק הוא דבר כולל לכל דבר המפסיד לו ולנשמתו ולאחרים, ועיקר קרא מיירי לענין למוד התורה כדררש במנחות והוא דבר הלמוד מענינו ורק דכולל גם הא דמקלל והא דמכשול לענין סכנת נפשות, ובה איתי שפיר קושית היד מלאכי כמש"כ במקום אחר בס"ד בארוכה".

וכן כתב בבאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא, עשין עשה א): "ולכאורה קצת קשה לפי זה בסוגיא דשבועות (ל"ו ע"א) דתנן התם המקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בלא תעשה. ואמרינן עלה בגמרא עצמו דכתיב רק השמר לך ושמור נפשך מאד וכדרכי אבין אמר ר"א כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא ל"ת כו' עיין שם. ולדברינו יקשה למה ליה לדר"א אר"א ותיפוק ליה דכיון דעל כל פנים אחר דשמענו מקרא דרק השמר לך וגו' דאסור לקלל עצמו מדאורייתא. אפילו לא יהי' אלא עשה שוב ממילא עובר נמי בל"ת ולוקה מאזהרת לאו דלא תשא. אבל לק"מ דמלבד די"ל דקושטא דמילתא קאמר דלר"א אר"א מקרא דרק השמר לך גופי' שמעינן לאו במקלל עצמו. בלאו הכי י"ל דנקט הך טעמא משום דאית בי' נפקותא לדינא לענין לחיובי בי' שתים אם היתרו בו משום לא תשא ומשום רק השמר לך. וכהיא דירושלמי סופ"ג דשבועות שהבאתי לעיל עיין שם".

"ועפ"ז ניחא שפיר דברי הרמב"ם שבפי"א מהלכות רוצח ה"ד כתב וז"ל כל מכשול

שיש בו סכנת נפשות מצוה עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מ"ע ועבר בלא תשים דמים עכ"ל עיין שם. ומבואר דס"ל דקרא דהשמר לך ושמור נפשך אינו אלא עשה. ואלו בפכ"ו מהלכות סנהדרין ה"ג פסק המקלל עצמו לוקה כמקלל אחרים שנאמר השמר לך ושמור נפשך עכ"ל עיין שם. והדברים סותרים זא"ז לכאורה וכבר ראיתי מי שתמה בזה והניחה בתימא. והנה יש לצדד בזה הרבה וכבר האריכו האחרונים ז"ל בענין זה ובמבוכה שיש בדברי הרמב"ם ז"ל בכמה מקומות בזה ואין כאן מקום להאריך בזה. אבל סתירה זו לדרכנו ניחא שפיר בפשיטות. דאע"ג דמקרא דהשמר לך ושמור נפשך לא שמענו אלא עשה. לפי מה שפסק הרמב"ם ז"ל בהלכות רוצח שם. ונימא שדחה סוגיא דשבועות שם משום דאתיא אליבא דמ"ד השמר דעשה נמי לאו הוא. וס"ל דלא קי"ל הכי אלא כמ"ד השמר דעשה עשה. מכל מקום שפיר פסק בהל' סנהדרין שם דלוקה המקלל עצמו. משום דכיון דמיתה שמעינן איסורא למקלל עצמו מקרא דהשמר לך ושמור נפשך ממילא שוב לוקה עלה מלאו דלא תשא וכמו שביארנו".

ח. נראה שהאחרונים לא חששו שאין על כך ציווי מפורש מן התורה ובססו על חיוב שמירת הנפש הרבה מאיסורי סכנה. כתב בספר חרדים (מצוות לא תעשה פרק ד, כה): "ונשמרתם מאד לנפשותיכם להכי כתב מאד דחמירא סכנתא מאיסורא ארז"ל ג' משקין אסורין משום גלוי המים והיין

חבל נחלתו

ג' איתא באחד ששתה מים מגולים בערב יום הכיפורים ואמר שזכות יום הכיפורים תגן על זה ולא הספיק לשתותו עד שנתחלחלו מעיו ומת ולכן יזהר האדם מאד בזה".

וכך השיב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רכא, ד): "ודע דיראה לענ"ד דיש עוד הבדל בין מעקה לבין שמירת הנפש דנפיק מפסוק השמר לך ושמור נפשך דמצות מעקה ה"ה ככל משפטי התורה דחייב בודאה מן התורה ובספיקא מכח ספק דאורייתא לחומרא, אב"א מה"ת ואב"א מדרבנן, ויש מקום לומר כמש"כ הרשב"א דאם עולה רק להטיח גג וכיו"ב אינו חייב, אבל דין שמירת הנפש כיון שהתורה כתבה מצוה זו בלשון שמירה הלא כ' הרמב"ן בריש חולין דכ"מ שכ' שמירה היינו שיהי' ברי שהיא כך וע"כ ספק טומאה ברה"ר בקדשים טמא מדין משמרת, והפוסקים מדמים לזה דין ושמרתם את המצות דבעינן שמירה ודאית, וכיו"ב כתבתי בעניי בשבט הלוי ח"ג סי' ק"ס על הספרי פ' קרח עה"פ ואתה ובניך תשמרו את כהונתכם לענין יחוסי כהונה יע"ש, וה"נ בעינן שמירה ודאית, דזאת צורת המצוה שלא יהיה אפילו צד קל של סכנת נפשות, והוא כעין לא תעמוד על דם רעך שדרשו מזה בסנהדרין ע"ג ע"א דספק נפשות להחמיר, והיינו לא מכח ספק לחומרא אלא גם בספק ואפילו ספק ספיקא ורוב איכא ודאי ל"ת דלא תעמוד כמש"כ הר"ן בחי' שם, ובארתי היטב בשו"ת שבט הלוי או"ח סי' ס' אות ה' יע"ש, וכן משמעות לשון הרמב"ם שכ' מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, מתוספת אריכות לשון רבינו דבעינן שמירה עד קצה הספק,

והחלב, בהמה או עוף נשוכי נחש אסורין תאנה נקורה או אבטיח וכיוצא בו אסורין שמא אכל מהם נחש, רשב"ץ ע"מ".

וכך כתב החתם סופר (עבודה זרה ל ע"א): "משום גילוי כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כמ"ש רמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש ומוטל על החכמים להשיגה על זה מקרא והיו עליך דמים עיי' מס' מ"ק ה' ע"א, ובפ"ק דחולין חמירא סכנתא מאיסורא היינו שלא להקל מספק אי ס"ס דבאיסורא הקדוש ברוך הוא ויתר שאפי' אירע שנזדמן לו דבר איסור מ"מ רחמנא שרי' בס"ס ושוב אין אחריותו עלינו משא"כ בסכנתא א"א להשיב נפש, ונראה ה"ה ביטול ברוב ביבש אפי' א' באלף לא בטיל מטעם הנ"ל אבל בלח כיון שנתבטל בס' הרי כלה והלך לו ולא נשאר כלום וזה כדעת נקה"כ רס"י קי"ו ע"ש ומ"מ היינו בדבר המתערב יפה כגון מרק דגים עם מרק בשר אבל טפה של ארס לא יועיל ס' כי אינו מתערב יפה".

החתם סופר מבאר חומרת הסכנה שהיא איסור דאורייתא.

וכן בערוך השולחן (יו"ד סי' קטז ס"א): "כשם שאסור לאכול ולשתות דבר איסור כמו כן אסור לאכול ולשתות דבר של סכנה ומרגלא בש"ס דסכנתא חמירא מאיסורא והרי כתיב [בראשית ט, ה] ואך את דמכם לנפשתיכם אדרוש וכתוב [דברים ד, טו] ונשמרתם לנפשותיכם וכל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב [כמו בגיטין נ"ז ב] ולעולם אל יעמיד אדם עצמו במקום סכנה לומר שיעשו לו נס דשמא לא יעשו לו נס ואם יעשו לו מנכין לו מזכיותיו [שבת ל"ב ב] ובירושלמי תרומות פ"ח [הל'

אלא דמכ"מ מדין שמירה ומדין לא תעמוד לא בעינן גברי מעקה ממש כאשר בארנו למעלה אלא די איזה שמירה שהיא".

והוסיף בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קיא):
 ג – ובאמת מוני מצוות לא הביאו הל"ת דשמירת הנפש מפסוק זה כאשר העיר המנ"ח שם, אבל אין להכחיש אמיתת הענין בש"ס דהא מובא כן בשבועות ל"ו ע"א לענין מקלל עצמו – והתוס' שם הקשו דילף מזה גם דין חובל בעצמו בב"ק צ"א יעש"ה".

ד – ועיין ברכות ל"ב ע"ב במה דאמר ההגמון לחסיד א' והלא כ' בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך – וכ' ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ואף על פי שדברי ההגמון הם אבל הרי חזינא דבר הש"ס שבועות הנ"ל והרמב"ם שכ"ה להלכה".

ה – וכתבתי בתשובת שבט הלוי ח"ה סי' רכ"א שם בין ההבדלים של מצות מעקה לבין שמירת הנפש – דמצות מעקה ה"ה ככל משפטי התורה דחייב בודאה מה"ת ובספיקא מספיקא דאורייתא אב"א מה"ת אב"א מדרבנן".

ו – אבל דין שמירת הנפש כיון שהתורה כתבה מצוה זו בלשון שמירה הלא כ' הרמב"ן ריש חולין דכל מקום שכ' שמירה היינו שיהי' ברי שהוא כך וע"כ ספק טומאה ברה"ר בקדשים טמא מדין משמרת, – והפוסקים מדמים לזה דין ושמרתם את המצות דבעינן שמירה ודאית, וכיו"ב כתבתי בעניי שבט הלוי ח"ג סי' ק"ס לענין יחסי כהונה דבעינן דין שמירה יעש"ה".

ז – והכא נמי בעינן שמירה ודאית דכך צורת המצוה שלא יהי' אפילו צד קל של סכנת נפשות, והוא כעין לא תעמוד על

דם רעך עיין סנהדרין ע"ג ובמה שבארתי בזה בשבט הלוי או"ח סי' ס' אות ה'.
 "וזה מדויק בלשון הרמב"ם שהאריך וכ' מצות עשה להשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה דזהירות בדבר יפה זה צורת המצוה מלשון ושמרתם מאד ומלשון רק השמר לך – ומזה כל הדינים שלפנינו בסי' קט"ז ואין להאריך עוד".

ט. כתב 'הסבא מסלובודקה' – הרב נתן צבי פינקל זצ"ל באור הצפון (ח"ב כוחה של שמיעה):

"את הכלל הזה אנו למדים גם מדיני התורה. התורה מזהירה להתרחק מאיש מנוגע כדי שלא יטמא אותו, ואף על פי שהנגע אינו אלא בגוף וגם הוא אינו נוגע בו אלא בגופו, בכל זאת עוברת ממנו הטומאה אליו. ולא עוד אלא אף אם אינו נוגע בו ורק נכנס לאוהל המנוגע, הריהו נטמא על ידו. וטומאה זו משפיעה גם על הנפש, עד כדי כך שאם הוא נוגע בקודש הוא פוסל אותו ואם הוא אוכל תרומה או קדשים או נכנס למקדש הרי הוא גורם טומאה וחייב ע"ז מיתה בידי שמים. הרי עד כמה התקרבות לטומאה שאינה אלא בגוף פוגמת בנפש. ומכאן אנו מבינים למה כשחייבה התורה את האדם לשמור על בריאות גופו, כתבה בלשון 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', כי הגוף קשור עם הנפש ואם יש פגיעה בגוף היא פוגעת גם בנפש".

והוסיף (אור הצפון ח"ג דקות תביעות התורה): "ומכאן כמה צריך האדם לשמור על כבודו ועל מעשיו שיהיו נאים ושלא תצא מהם פגיעה בכבוד שמים. התורה מזהירה אותנו 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' (דברים ד), שחייבים לשמור על בריאות הגוף, ועל אחת כמה שיש לשמור

חבל נחלתו

על הנפש שלא תיפגם ח"ו. כבר אמור במאמרנו הקודם שמי שאין משאו ומתנו נאה ואין דיבורו בנחת הוא מחלל את ה', כי בזה שהוא גורם שדמות האדם לא תהי' נאה הוא מטיל צל על מי שהוא נברא בצלם דמות תבניתו ואין לך חילול השם גדול מזה. ונמצא איפוא שאף על פי שעבירות אלה הן בין אדם לחבירו, הן נוגעות בעבירות החמורות ביותר שבין אדם למקום".

סימן כה

ברכה לגוי בימי אידיהן

וכן אסור להשאיל ולשאול ולהלוותן (בלא רבית) (טור והפוסקים), ללוות מהם ולפורען וליפרע מהם מלוה בשטר או על המשכון, אבל מלוה על פה נפרעים מהם מפני שהוא כמציל מידם, ובזמן דידם תקיפה, אפילו בשטר חשיב כמציל מידם. ואם היא מלוה בריבית, אפילו במשכון חשיב כמציל מידם".

כך מפרש הרמב"ם (ע"ז פ"א מ"א): "ואסרנו לשאול מהם או ללוות מהם, לפי שהם יודו לעבודתם על כך, ויהיה הגורם להודאה לעבודה זרה".

היינו, נאסר לסחור עימם ולגרום להם לשבח את תועבותם בכל דרך שהיא, ולכן נאסר לעשות זאת כבר ג' ימים קודם יום אידם.

שאלה

בארגונים או במוסדות שעובדים בהם גויים נוהגים לתת שי ליום האיד' לגוי, לברך בדיבור או במסרון או בסרטון, לעתים אף מוזמנים לאירועים שלהם מסיבה וסעודה וכד'.

מה מותר לעשות בימינו מפני דרכי שלום לקראת ימי אידיהן ובימים עצמם – עם גויים?

תשובה

א. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קמח ס"א): "שלשה ימים לפני חגם של עובדי עבודת כוכבים אסור ליקח מהם ולמכור להם דבר המתקיים. ומותר למכור להם דבר שאינו מתקיים עד יום חגם, כגון ירקות ותבשיל.

1. אגב הכנתי בירור זה בין פר' ויגש ופר' ויחי ראיתי שכתב ר' חיים פלטיאל (בראשית מח, יד): "שכל את ידיו כי מנשה הבכור. פוקרים המינים לומר שכאן רמז שתי וערב. תשובה היינו שכל לשון סכלות שעשה שטות, ועוד על זה א"ל יוסף לא כן אבי, אינך עושה כדון, וגם הוא הודה בעצמו דכתיב ידעתי בני ידעתי שאני עושה שלא כדון. ומה שכתוב בתרי עשר ואקח שני מקלות לאחד קראתי נועם, ה"פ כשהוא בעצמו, ולאחד חובלים, פי' כשיבא השני אז נקרא חובלים, כלומר משחיתים דכתיב בתרי עשר ואגדע את מקלי להפר את בריתי אשר כרתי. ואשר מקשים מיחזקאל דכתיב קח לך עץ אחד ולקח עץ אחד, וקרב אותם אחד אל אחד, הרי שתי וערב. תשובה, דכתיב בתריה ודוד עבדי נשיא להם לעולם, ומלך אחד יהיה להם למלך, ואם עליהם נאמר הרי יש להם כמה מלכים, אלא ודאי סימן ששתי וערב עתיד להתבטל, שיקח עץ שבכאן ושבכאן ויחברם שלא יהיה כ"א אחד".

כך בענין עבודה זרה. ועוד שכיון שעיקר פרנסתנו מהם, פרישה ביום אידם תגרום לאיבה.

באר הבית יוסף (יו"ד סי' קמח, יב): "והאידינא כתב הרשב"ם בשם רש"י שהכל מותר. כלומר כל מה שנזכר בסימן זה לאיסור האידינא מותר וטעמא משום דלאו עובדי עבודה זרה הם כלומר דאינם יודעים בטיב עבודה זרה כ"כ, וכדאמרינן בפרק קמא דחולין (יג): גוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם אלא מנהג אבותיהם בידיהם ולא אזלי ומודו".

"ואף על גב דמתנדבין ונותנין המעות לגלחים מותר לו להלוותם וכו'. עד סוף הסימן כן כתבו שם התוספות (ב. ד"ה אסור) והרא"ש (סי' א) וכן כתב הר"ן (א: ד"ה דינרא) בשם ספר התרומה (ריש סי' קלד) ומיהו כתב הר"ן שאף על פי כן בעל נפש ימעט וכ"כ הרמב"ן ז"ל (יג. סוד"ה ודתניא) והביא ראיה מהירושלמי (פ"א סוף ה"ג). [בדק הבית] ובתרומת הדשן כתב בסימן קצ"ה לענין לשלוח דורון בזמן הזה ביום שלפני אידם או ביום שלאחריו".

ג. וכך הביא בדרכי משה (הקצר יו"ד סי' קמח): "וכתב בתרומת הדשן סימן קצ"ה דאף בזמן הזה אם רצה לשלוח לו ביום שמיני שאחר ניתל³ שקורין ניי"א יא"ר ישלח לו מבעוד יום מבערב ולא ביום האיד עצמו ואם חל יום שלפני האיד בשבת ישלח לו ביום האיד עצמו דאית ביה איבה

בהמשך בסעיף ד פסק השו"ע: "במה דברים אמורים, בארץ ישראל. אבל בשאר ארצות אינו אסור אלא יום חגם בלבד".

והוסיף בסעיף ה: "אסור לשלוח דורון לעובד כוכבים ביום חגם, אלא אם כן נודע שאינו מודה בעבודת כוכבים ואינו עובדם. וכן עובד כוכבים ששלח ביום חגו דורון לישראל, לא יקבלנו ממנו. ואם חושש לאיבה, מקבלו, ויזרקנו בפניו לבור או למקום האבד, כלאחר יד".

אלו הלכות בסיסיות מדרבנן למניעת כל גרמא של שימוח עכו"ם בתועבותם.

ב. בינתיים היו הרבה מאד שינויים אמוניים וכלכליים.

כתב הטור (יו"ד סי' קמח): "והאידינא כתב הרשב"ם בשם רש"י שהכל מותר דלאו עובדי אליל הם ולא אזלי ומודי. ואף על גב דמתנדבין ונותנין המעות לכהניהם מותר לו להלוותן שאין כהניהם קונין מהם לא תקרובות אלו ולא נזיה אלא אוכלים ושותין אותם. ועוד כיון שעיקר פרנסתינו מהם ואנו נושאים ונותנים עמהם כל ימות השנה ואם היינו פורשים מהם ביום אידם היה לנו איבה לכך שרי, והכי תניא בתוס'² בד"א בעכו"ם שאינו מכירו אבל אם מכירו מותר מפני שהוא כמחניף לו, ותניא נכנס לעיר ומצאם שמחים שמח עמהם מפני שהיא כמחניף להם".

היינו מספר טעמים להקלשת האיסור: הם אינם אדוקים בדתם ואינם מבינים כל

2. אינו בתוספתא לפנינו ומופיע בירושלמי ע"ז פ"א ה"א.

3. על ליל ניטל עי' ח"ז סי' לא. ועי"ש שאף ראש השנה הלועזית מקורו מעבודה זרה כאמור (ע"ז ח ע"א): "ת"ר: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר: אוי לי, שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, עמד וישב ח' ימים בתענית [ובתפלה], כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך, אמר: מנהגו של עולם הוא,

חבל נחלתו

ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים".

וסיכם את פסיקת הטור.

ורמ"א הגיה: "ואפילו נותנים המעות לכהנים, אין עושין מהם תקרובת או נוי עבודת כוכבים, אלא הכהנים אוכלים ושותים בו; ועוד דאית בזה משום איבה אם נפרוש עצמנו מהם ביום חגם, ואנו שרויים ביניהם וצריכים לשאת ולתת עמהם כל השנה. ולכן אם נכנס לעיר ומצאם שמחים ביום חגם, ישמח עמהם משום איבה דהוי כמחניף להם (הכל בטור). ומ"מ בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם אם יוכל לעשות שלא יהיה לו איבה בדבר. (ב"י בשם הר"ן) וכן אם שולח דורון לעובד כוכבים בזמן הזה ביום שמיני שאחר ניט"ל שקורין ניי"א יא"ר שיש להם סימן אם יגיע להם דורון בחג ההוא, אם אפשר לו ישלח לו מבערב; ואם לא, ישלח לו בחג עצמו (ת"ה סימן קצ"ה)".

כתב בדרכי תשובה (יו"ד סי' קמח ס"ק יב): "ישמח עמהם. עי' בס' רוח חיים אות ב' שכ' בראובן שהיה רופא לגוים בשכר והלך לרפאותו ויהיה ביום אידו שהוא יום שגולד האותו איש ונתן לו הגוי במתנה פירות ויש לחוש שמא הוא מתקרובת ע"ז אם מותר לאוכלן או לא והשיב דלפי מ"ש הטוהמ"ח כאן דמותר לשמח עמהם משום איבה ה"נ מותר ליקח את הפירות משום איבה ע"כ יקחם וימסרם לגוים אחרים ולא יהנה מהם וכן משמע בש"ס ע"ז וכו' עיין שם".

אם ישלח לו אח"כ או קודם זמן רב מפני שיש לגוים סימן⁴ אם ישלחו להם ביום אידם עכ"ל".

היינו, תרוה"ד כתב להימנע ככל האפשר שלא לשלוח להם מתנה ביום אידם.

הוסיף בשיירי כנסת הגדולה (הגהות ב"י יו"ד סי' קמח, יח ע"ד שטה א'): "אף על גב דהתוספות וסה"ת בין להלוותם ולהצילם ולפרעם כשהגוי תובע חובו ללוות ולפרוע ולשאת ולתת, היינו לטעם האיבה וטעם מפני שנראה כמחניף, אבל לטעם דהאידינא לאו עובדי אלילים הן ולא אזלי ומודו הכל מותר כמבואר שם".

"ואיכא לאתמוהי אריא"ז שהובא בשלטי הגבורים פרק קמא דע"ז, שכתב ומטעם זה אומר בסה"ת שאין נזהרין עכשיו לשאת ולתת עמהם ביום אידם, לפי שאנו רואין שאין דרכם להודות לע"ז על משאם ומתנם כל עיקר, וביום אידם אפילו דבר שאינו מתקיים אסור בין למכור בין לקנות, ולקנות מהן דבר המתקיים מותר אפילו ביום אידם כמו שביאר מזה, עד כאן. ותמהני, כיון שאין דרכם להודות לע"ז, מאיזה טעם יאסר למכור להן אפילו דבר שאינו מתקיים. והב"ח נסתפק אי שרי בזמן הזה ליכנס לביתו של גוי ביום אידם ולתת לו שלום, והש"ך הסכים לאסור".

ד. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קמח ס"ב): "יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים לפיכך מותר לשאת

הלך ועשה שמונה ימים טובים, לשנה האחרת עשאו לאלו ולאילו ימים טובים, הוא קבעם לשם שמים, והם קבעום לשם עבודת כוכבים".

4. היינו, רואים בכך סימן טוב לתפלתם.

של הקדוש ברוך הוא".
 וכן בתוספתא עבודה זרה (פ"א ה"ג):
 "שואלין בשלום הגוים באידיהן מפני דרכי
 שלום"....

ובתלמוד בגיטין (סב ע"א): "ואין כופלין
 שלום לעובד כוכבים! לא צריכא, למימרא
 להו אחזוקו בעלמא, כי הא דרב יהודה
 אמר להו אחזוקו, רב ששת אמר להו
 אשרתא".

פרש רש"י (גיטין סב ע"א):
 "ואין כופלין – דהא דנותנים שלום לעובד
 כוכבים מפני דרכי שלום הוא דשרי ומשום
 דרכי שלום בחדא זימנא סגי".
 "למימרא להו אחזוקו – כשאומרין לעושי
 מלאכה העוברים עליהם תחזקנה ידיכם".
 "אשרתא – אף הוא לשון חיזוק כמו
 אישרנוהי (כתובות דף כא)".

ופסק הר"ף (גיטין כח ע"א): "ואין כופלין
 שלום לעובדי כוכבים רב חסדא הוה מקדים
 יהיב להו שלמא ר"נ בר יצחק אמר להו
 שלמא למר תניא לא יכנס אדם בביתו של
 עובדי כוכבים ביום אידו ויתן לו שלום
 מצאו בשוק נותן לו בשפה רפה ובכבוד
 ראש".

מסקנה

בכל מקום שתהא פגיעה של עלבון או
 היווצרות איבה, אם לא ייתן או לא יברך
 את עובדיו הנכרים יברך, ועדיף כמה ימים
 לפני יום אידם ולא יחיל שם שמים
 עליהם. ולא ישתתף בסעודותיהם וכד'.
 ותחילת השנה האזרחית הגר"מ פינשטיין
 מיקל בה, ובעל נפש יחמיר אף בה. (ועיי'
 ח"כ סי' לה על קבלות מתנות מגוי לכבוד יום
 אידו).

ה. בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ב סי' יג)
 עסק בעשיית סעודה גדולה בימי אידיהם
 וכתב: "ובדבר לעשות איזה שמחה בימי
 איד של הנכרים אם הוא מצד אמונתם,
 אם בכוונה מחמת שהוא יום איד אסור
 מדינא, ואם בלא כוונה יש לאסור מצד
 מראית העין, וסעודת מצוה כמילה ופדה"ב
 יש לעשות אפילו בימי איד שלהן, דאין
 לאסור בשביל מראית עין סעודה
 המחוייבת, אבל סעודת בר מצוה טוב
 לדחות על יום אחר, ואף נישואין יש
 לקבוע לכתחלה על יום אחר. ויום ראשון
 משנה שלהם וכן טענקס גיווינג (=חג
 ההודאה באמריקה) אין לאסור מדינא אבל
 בעלי נפש יש להם להחמיר".

היינו הוא מחלק בין ימי אידיהם שהם
 מלכתחילה נקבעו כימי ע"ז שלהם לבין
 'חגים אזרחיים' שהזהירות בהם לבעלי
 נפש ולא לכ"א. בימי אידיהם, פרט
 לסעודת מצוה בזמנה, אוסר לעשות
 סעודה לישראל, ומשמע שלא יחשבו
 שעושה זאת בעבור יום אידם. אבל בר
 מצוה ונישואין הורה שלא לעשותם
 לכתחילה בימי אידיהם.

ו. נאמר בגיטין (פ"ה מ"ט): "...ומחזיקין
 ידי גוים בשביעית אבל לא ידי ישראל
 ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום".

פרש הרמב"ם (גיטין פ"ה מ"ט): "ומחזיקין
 ידי גוים בשביעית, בדברים בלבד כגון
 שראהו עובד את האדמה אומר לו יעזרך
 ה' או יצליח דרכך וכיוצא בזה. ושואלין
 בשלומן של גוים ואפילו ביום אידן".

ובאר ר' עובדיה מברטנורא (גיטין פ"ה
 מ"ט): "ושואלים בשלומם – כל הימים
 ואפילו ביום חגם. ואף על פי שמטיל שם
 שמים על הנכרי, ששלום אחד משמותיו

לפני עיוור במשומד

שאלה

אלו פעולות כלולות בלפני עיוור לגבי משומד (מומר)?

תשובה

א. יש לחלק בין מומר למשומד. מומר הוא עברייין על עבירה מסוימת לתיאבון או להכעיס. משומד נפרד מעם ישראל כגון שדבק בעבודה זרה ועליו הדיון שלפנינו. כיון שלעתים קראו למשומד מומר נשתמש, פרט למובאות מדברי הפוסקים המשתמשים אף בשם מומר, בשם משומד.

הן מומר והן משומד מצד גדרם ההלכתי הם ישראל. חכמים גזרו עליהם גזירות שונות הן בתור ענישה והן בתור התרחקות מהם, עד כדי לתת להם מעמד מיוחד, והדיון לפנינו הוא על לפני עיוור לגבי משומד האם יש לו מעמד מיוחד.

ב. נאמר בעבודה זרה (ו' ע"א-ע"ב): "איבעיא להו: משום הרווחה, או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול? למאי נפקא מינה? דאית ליה בהמה לדידיה, אי אמרת משום הרווחה – הא קא מרווח ליה, אי אמרת משום עור לא תתן מכשול – הא אית ליה לדידיה. וכי אית ליה לא עבר משום עור לא תתן מכשול? והתניא, אמר רבי נתן: [ו' ע"ב] מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? ת"ל: ולפני עור לא תתן מכשול; והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו, וקעבר משום לפני עור לא תתן מכשול! הב"ע –

דקאי בתרי עברי נהרא. דיקא נמי, דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן, ש"מ".

עולה מן הסוגיא כי בתרי עברי נהרא, כלומר שהעיוור בדבר אינו יכול ליטול בעצמו קיים לאו מן התורה של לפני עיוור, לעומת זאת כאשר הוא יכול ליטול את האיסור בעצמו אין איסור לפני עיוור. נראה שהחילוק בין תרי עברי דנהרא למקום שיכול ליטול מעצמו, שכיון שיכול ליטול מעצמו אין בנתינה לו הכשלה.

ג. כתבו תוספות (עבודה זרה ו' ע"ב): "מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר – נראה דה"ה בכל שאר איסורין אלא להכי נקט כוס יין לנזיר משום דמסתמא למישתי קא בעי ליה כיון דכ"ע חמרא שתו ושמא שכח נזירתו, אבל ישראל שאמר הושיט לי נבלה או חזיר או שום איסור אין לחושדו מלהושיט לו, אבל אם ידוע לו שרוצה לאכלו אסור להושיט לו ואפי' הוא שלו מדקאמר אי לא יהיב ליה שקיל ליה איהו ולפי זה אסור להושיט למומרים לעבודת כוכבים דבר איסור אף על פי שהוא שלהם כי הדבר ידוע שיאכלוהו והוא נאסר להם דכישראל גמור חשבינן ליה ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה וכדמסיק דקאי בתרי עברי נהרא".

וכן המרדכי (עבודה זרה רמז תשצה) כתב: "פסק בסה"ג דאסור ליתן יין נסך למומר דאע"פ שחטא ישראל הוא ודוקא דקאי בתרי עברי דנהרא גם מכאן מוכיח בה"ג דמותר להלוותן בזמן הזה אף על פי שהן נותנין [*מן המעות] תקרובת עבודת

להדיא ע"מ להוציא ויש לומר דמיירי בנכרי והחפץ של נכרי דאפילו מכניס ומוציא כל היום אין כאן איסור כלל כיון שאין החפץ של בעל הבית".

מתבאר שיש איסור לסייע לעבריין מישראל כיון שיש חיוב להפרישו מאיסור אפילו שאינו תרי עברי דנהרא.

ה. פסק הרמ"א (יו"ד סי' קנא ס"א) בענין מכירה לנכרי צרכי ע"ז: "ודוקא לכהן או לעובד כוכבים, שחזקתו שיקטיר הלבונה לעבודת כוכבים, אבל לסתם עובד כוכבים, שרי. י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. (מרדכי דפ"ק דע"ז). ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו. (ר"ן שם ובתוספות ואשיר"י והגמ"ר פ"ק דשבת לדעת הרב)".

כלומר, אסור להכשיל נכרי בדבר האסור לו מן התורה, אבל אם יכול ליטול מעצמו, מביא הרמ"א שתי דעות חולקות שמותר לתת לו מן האיסור ושאסור לתת לו משום שמסייע לד"ע. הדעה המקילה שמותר לסייע בחד עברא דנהרא היא כתוס' ומרדכי בע"ז והדעה המחמירה היא תוס' בשבת.

ו. העיר הש"ך (יו"ד סי' קנא ס"ק ו) על הרמ"א: "י"א כו'. דס"ל דכי היכי דאמרין בש"ס גבי נזיר דאסור להושיט לו כוס יין דהיינו דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא ה"ה הכא ויש מחמירין וסוברין דמ"מ איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עברי דנהרא וכל זה לדעת הרב. אבל לפעד"נ דלא פליגי דכ"ע מודים להמרדכי ותוס'

כוכבים לשמש ביום חגם לפי שאין נותנים לשמש כל כך שלא יוכלו למצוא אותו דבר מועט ללות מעובדי כוכבים אחרים אפילו לא היינו מלויים להם וכן אומר רבי אבי העזרי בספרו משם אביו רבינו יואל להתיר (*להלוות על) [למכור לעובד כוכבים] בגדי הכומרים שמרננים בהם לעבודת כוכבים כל היכא דאית להם לכומרים אחריני אף על גב דברור (*קא זבני) [*דקנו] לעבודת כוכבים שרי".

מתבאר לפי תוס' ומרדכי בע"ז שהאיסור לתת למשומדים הוא דוקא במצב של לפני עיוור, אבל אם הם יכולים ליטול בעצמם מותר להושיט להם.

ד. לעומת זאת בעני ובעה"ב שאחד מהם עשה את כל המלאכה של הוצאה פרש רש"י (שבת ג ע"א):

"בבא דרישא – העני חייב ובעל הבית פטור, ובעל הבית חייב והעני פטור, דפטור מחטאת ומותר לכתחלה – דהא לאו עקירה עבד ולא הנחה עבד; [שהאחר] הניחה בידו".

ובאר תוספות (שבת ג ע"א): "בבא דרישא פטור ומותר – וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודת כוכבים (דף ו) דקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור ואפילו אי מיירי בנכרי דלא שייך לפני עור מיהו איסור דרבנן מיהא איכא כדתניא בשילהי פירקין (דף יט.) נותנין מזונות לנכרי בחצר נטלו ויצא אין נזקקין לו משמע דווקא כשהנכרי בחצר אבל אם עומד בחוץ ופושט ידו לפני משמע דאסור ליתן

חבל נחלתו

בעצמו מותר לתת לו, אבל מומר לתאבון אינו שונה מכל ישראל וצריך להפרישו ואסור לסייע לו ולהכשילו.

ובדרכי תשובה (סי' קנא ס"ק יח) הסביר בדברי הדגמ"ר: "אבל עיקר הדבר היא דאפי' ישראל שאינו מומר אם רוצה לעבור על איזה עבירה במזיד אין ישראל אחר מצווה להפרישו ואין אנו מצוין להפריש רק למי שרוצה לעבור עבירה בשוגג עיין שם". וכ"כ במאמר מרדכי (שביעית, מאמרים סימן ח).

וכן כתב באמת ליעקב (ויקרא יט, יד אות ד): "עיין ביו"ד [סי' קנ"א בש"ך סק"ו] שכתב שכו"ע מודים בעכו"ם ובישראל מומר (=לעכו"ם) שאינו חייב להפרישו שמותר למכור להם דברים השייכים לעבודה זרה, ועיי"ש. ובדגול מרבבה שם הקשה עליו הא' ישראל מומר הוא עדיין ישראל וא"כ מה בינו לשאר ישראל לענין להפרישו מעבירה, ועיי"ש מה שכתב. ולפמ"ש"כ שפיר איכא נפקותא, ודוקא בישראל מומר דלא מעלין אותו ואין אנו מוזהרין להצילו מאיזה קלקול, ודו"ק היטב".

ועי' תפארת ישראל (בועז, שבת פ"א מ"א). נראה שיש חילוק עקרוני בין 'לפני עיוור' לבין חיוב הפרשה וסיוע. מצות לפני עיוור מוטלת על המצווה. כאשר הנכשל יכול לעשות את העבירה בעצמו אף ללא סיוע – לא מוטלת על המצווה מצות לפני"ע. חיוב הפרשה מאיסור נובע מכיון שישראל ערבים זל"ז והוא אינו חיוב המוטל רק על כתפי המכשיל, והוא תלוי בנכשל ובמעשיו, ועל כן יש מקום לומר שמומר להכעיס ביטל את הערבות ואי"צ להפרישו.

בפ"ק דעבודת כוכבי' דבעובד כוכבים או מומר שרי והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דעבודת כוכבים מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול משא"כ בעובד כוכבי' וישראל מומר שאינו חייב להפרישו תדע שהרי כתב הרב בד"מ דדעת התוס' רפ"ק דעבודת כוכבים כדעת המרדכי שם דשרי ול' הרא"ש רפ"ק דעבודת כוכבים הוא כלשון התוס' שם א"כ לפי דעת הרב יהו דברי הרא"ש סותרים זה את זה וכן רבינו ירוחם נתיב י"ז ריש ח"ו כתב כדברי התוס' רפ"ק דעבודת כוכבים ובנתיב י"ב ח"ג כתב כדברי התוס' רפ"ק דשבת אלא ודאי כדפי'".

עולה מן הש"ך שיש לחלק בין משומד לישראל עבריו, לגבי האחרון אסור לסייע לעבירה וצריכים להפרישו, אבל משומד מכיון שאין חייבים להפרישו מן האיסור מותר למכור לו איסורים או להעביר לו בחינם. וכ"כ בשמו: הבאר היטב (יו"ד סי' קנא ס"ק ה) והחת"ס (עה"ג).

נראה שאף הש"ך אינו חולק שישראל משומד דינו העקרוני כישאל, כגון: אם קידש אשה מישראל צריכה ממנו גט וכד'. אלא שסובר שאין חובה להפריש משומד לע"ז משאר עבירות כיון שכה התרחק מעם ישראל, ועל כן אין חיוב מדרבנן שלא לסייעו לאכול דבר האסור לו. אבל בישראל עבריו ישנה חובה להפרישו ולכן אסור לסייעו.

הדגול מרבבה (יו"ד סי' קנא) באר שלפי הש"ך אין חיוב להפריש מעבירה מומר להכעיס ונראה שאף אם אינו יכול ליטלו

של הש"ך ביחס לשאלות שהתעוררו לפניהם.

ח. בשו"ת אבני נזר (הי"ד סי' קכו) דן במכירת חלקי אחוריים של בהמות שלא נוקרו לאדם, שחשבו שהוא עכו"ם והתברר לאחר מכן שהוא ישראל משומד. וכתב בדבריו (אות ג): "אך את זה ראיתי לריטב"א ע"ז (ו' ע"ב) דההיתר שאינו בתרי עיברי נהרא לענין לפני עור ל"ת מכשול כו'. מ"מ אם תבע בפירוש לאיסורא נהי דמשום לפני עור ליכא אכתי איסורא איכא משום מסייע ידי עוברי עבירה וכו' כל שאנו נותנין לו לעשות איסור. ולא עוד אלא שחייבין למחות בידו דכל ישראל ערבין זל"ז. וכ"ש שאסור לגרום להם לעשות שום איסור. הנה מבואר מדבריו דלא מהני אפ"י יכול להשיג במקום אחר. מ"מ מצד ערבות אנו חייבין למונעו מזה וכ"ש שאסור לסייעו. אך לאחר העיון דברי הש"ך נכונים מאד. דהנה יסוד הערבות הוא בשבועות (ד' ל"ט ע"א) וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערביין זה לזה. ומוקי לה כשיש בידו למחות ואינו מוחה. והנה קי"ל מומר מותר להלוותו ברבית. ומקור הדברים בבה"ת בשם רמב"ן (שער מ"ז ח"א אות ה') משום דמומר לא מקרי אחיך עי"ש. וכיון דלא נקרא אחיו וערבות ילפי' מקרא דבאחיו. אינו ערב בעד המומר".

ובכך הביא ראיה לש"ך שבמשומד אין חיוב להפרישו משום שאינו נקרא אחיו מישראל. ומוסיף האבני נזר (אות ד): "ועי"ל אף לקצת פוסקים האוסרין להלוות מומר ברבית. מ"מ יש מקום להתיר עפ"י דברי מהר"ל מפראג זצ"ל [בנתיבות עולם

ז. השולחן ערוך (או"ח סי' שמו ס"א) פסק: "...ואם פשט ידו לפנים וחפץ בידו והניחו לתוך יד חבירו העומד בפנים, או שפשט ידו לפנים ונטל חפץ מתוך יד חבירו העומד בפנים והוציאו לחוץ, שנמצא שהעומד בחוץ לבדו עקר והניח, הוא חייב וחבירו פטור אבל אסור"... היינו, כתוס' בשבת.

כתב על כך המגן אברהם (סי' שמו ס"ק ד): "אבל אסור. דקעבר משום לפני עור לא תתן מכשול ואם הוא מונח באופן שאם אפ"י לא היה בידו הי' יכול ליטלו לא עבר אלפני עור ומ"מ איסורא דרבנן איכא דאפ"י קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו כ"ש גדול שלא יסייע לו (הרא"ש) ועסי' שמ"ג ונ"ל דלעכו"ם ליכא אסור לסייע במידי דאסור לו כמו אבר מן החי אם לא דקאי בענין שאינו יכול ליטלו וכן איתא בהדיא בע"א דף ו' וכ"כ הר"ן רפ"ק דע"א וספ"ק וכ"כ התוספות בקדושין דף נ"ו ע"ש, וכתבו התוס' שם דאסור להושיט למומרים דבר איסור"... והזכיר בסוף דבריו את הש"ך ביו"ד סי' קנא.

המג"א לא קיבל את דברי הש"ך וסבר שאסור לסייע למשומדים. וכן בגליון מהרש"א (יו"ד סי' קנא ס"א) תמה על מקורו של הש"ך.

כאמור, לענ"ד מחלוקתם אינה כה רחוקה. ונק' המחלוקת היא האם ישנו חיוב על הפרשת ישראל משומד לע"ז ומכאן הציווי על הפרשתו או שאין חיוב על כך כקנס כלפי המשומד.

ועי' בפתחי תשובה (יו"ד סי' קנא ס"ק ג ו-ד) ודרכי תשובה (יו"ד סי' קנא ס"ק יז ו-יח) שהביאו מדברי הפוסקים שדנו בחידושו

חבל נחלתו

שהוא אינו נמנע מאכילת כגון אלה, או לא. יורנו אדוננו?
"תשובה אינו מותר לישראל להאכילו זה בשום אופן אין מחזקין ידי עוברי עבירה וכתב אברהם ביר' משה זצו"ל".

ר"א בן הרמב"ם מעלה טעם חדש לאסור נתינת איסורים למשומד – חיזוק ידי עוברי עבירה. ולפי הבנתי הוא סובר שהדבר אסור מן התורה כענף של לפני עיוור. והוא ממשיך את שיטת אביו הרמב"ם.

הערת על שיטה זו במאמרי על יצוא נשק שהתפרסם בתחומין יא (עמ' 409)², ובכרך א' של ספרי (עמ' 172) בהערה. וז"ל ההערה:

"הרמב"ם הזכיר דין לפ"ע במספר מקומות [כלאים י', ל"א; נזירות ה', כ'; אסו"ב כ"ב, ו'; גזלה ה', א'; גניבה ה', א'; רוצח י"ב, י"ד; מלוה ד', ב'; אבל ג', ה'; ממרים ו', ט'] ובשום מקום לא הזכיר דין תרי עברי דנהרא, שמקורו בסוגית הגמ' בע"ז דף ו'. האחרונים תמהו על כך, עי' שדי-חמד".
"נראה לי שדין תרי עברי דנהרא תלוי בדין אחר. הרמב"ם כתב בכמה מקומות, שסיוע לעבירה אסור מן התורה. כך בהל' גזלה ה', א': 'אסור לקנות דבר הגזול מן הגזלן ואסור לסעודו על שינויו כדי שיקנהו, שכל העושה דברים אלו וכיו"ב מחזק ידי עוברי עבירה, ועובר על לפנ"ע לא תתן מכשול'. וכ"כ בהל' רוצח ובהל' מלוה. וכ"כ בפירוש המשנה שביעית ה', ו'. מפורשים הדברים בפירושו לתרומות ו', ג', שסיוע אסור

נתיב הצדקה פ"ו] בביאור טעם שלא נתערבו ישראל זה לזה רק אחר שעברו את הירדן [עי' סוטה לז 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 יחטאו אותך לי. וכיון שאסור לדור בארץ ישראל אין א"י מקומו כלל ופקע הערבות בעד המומר. ואין לזוז מהוראת הש"ך".

ועי' בשו"ת חוות יאיר (סימן קפה) ובעמק המלך (הל' מאכלות אסורות פ"ה ה"א).
ט. כתב בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' נד)¹:

"שאלה ילמדנו רבנו משומד המתנהג כגוי גמור לכל דבריו מזדמן אצל ישראל כשר. האם מותר לו להאכילו מאכלות אסורות כמו נבלות וחלבים וחמץ בפסח מדעתו

1. הפנה אותי לתשובה זו הרב חברון לוי – בת ים.
2. עי' בתחומין כרך יא עמ' 45-48 במאמר הרב נחום רבינוביץ' ז"ל שאף הוא הסיק כמסקנתי, ובש"כ.

חבל נחלתו

לפני עיוור אלא לדעתו כל סיוע אסור מן התורה. ור"א בנו הולך בדרכו ולא רק שחולק על הש"ך אלא אף על שיטת השו"ע שסברו שזהו איסור מדרבנן. י. נראה לענ"ד, שבמציאות ימינו, כל אדם מישראל שיושב בארץ ישראל מרצונו על מנת להיות קשור עם ישראל (פרט למסיונרים), אע"פ שדעותיו ומעשיו נתנכרו לאבינו שבשמים אי אפשר לקרותו משומד לעבודה זרה. ואף מומר להכעיס לעבירות מסוימות קשה לקרותו, הן משום שהוא לא יודע אמונה בה' מהי, וע"כ את מי בא להכעיס! והן משום שכולם תינוקות שנשבו והושפעו מחינוך ותקשורת מקולקלים. וע"כ אין להכשילם ואסור לסייע להם באיסורים.

משום 'אל תשת ידך עם רשע', וכשם שאסור להצטרף לרשע המעיד אמת [הל' עדות י', ד']. בכך חולק הרמב"ם על ראשונים אחרים הסוברים שסיוע אסור רק מדרבנן. זוהי דעת תוס', רא"ש ור"ן בשבת [ג', א'] וריטב"א בע"ז [ו', ב']. אבל בס' החינוך [מצוה רל"ב] כתב: 'זוהי הלאו כולל כמו"כ מצוה שיעזור עובר עבירה, שהוא מביא אותה שיתפתה בזולת זה לעבור פעמים אחרים עוד. ומזה הצד אמרו ז"ל במלוה ולווה ברבית, ששניהם עוברים בלפני עוור וגו'. מקור דבריו בסהמ"צ הרמב"ם [ל"ת רל"ט]".
עולה מן ההערה (מלפני כשליש שנה ויותר) שהרמב"ם לא קיבל את דרכם של התוס' שבחד עברא דנהרא אין לאו של

סימן כז

לבישת בגדי צבעונים בימי ליבונה

וישבה עליה ונמצא כתם על הקרקע כשעמדה הרי זו טהורה, שכל שאינו מקבל טומאה לא גזרו על כתם שימצא בו, ולא במקבל טומאה אלא א"כ היה לבן אבל כלי צבעונין אין חוששין לכתם הנמצא בהן, לפיכך תקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מדין הכתמים".
היינו לא רק אם ארע שיש לה כתם על בגדי צבעונים הקלו בכתמה, אלא 'תקנו חכמים' שאשה תלבש בגדי צבעונים כדי להצילה מטומאה לבעלה.
באר המגיד משנה (הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז): "ולא במקבל טומאה וכו'. בפ' האשה (דף ס"א) ת"ר בגד צבוע מטמא משום כתם ר' נתן בר יוסף אומ' אינו מטמא משום

שאלה

אשה רואה בימי ליבונה הרבה כתמים בגלל רגישות אותו מקום ופציעה בנקל. האם יכולה ללבוש בגדים צבעוניים כבגדים תחתונים ולא בגדי לבן?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז):
"כתם שנמצא ע"ד שאינו מקבל טומאה טהור ואינה חוששת לו, כיצד ישבה על כלי אבנים כלי אדמה וכלי גללים או על עור הדג או על כלי חרש מגבו או על בגד שאין בו ג' אצבעות על ג' אצבעות ונמצא עליהן דם טהורה, אפילו בדקה הקרקע

חבל נחלתו

עולם (או בית הכסא שאינו מקבל טומאה), (מרדכי ה"נ בשם סמ"ג וסמ"ק) או כל דבר שאינו מקבל טומאה, וישבה עליו ומצאה בו כתם, וכן כתם שנמצא על בגד צבוע, טהורה".

הוסיף הרמ"א: "לפיכך, תלבש האשה בגדי צבעונין, כדי להצילה מכתמים" (הרמב"ם ובגמרא פרק האשה).

פירוש דברי הרמ"א שכעצה טובה ראוי לאשה שתלבש בגדי צבעונים כדי להצילה מכתמים.

ובאר בסדרי טהרה (יו"ד סי' קצ ס"ק כב): "לפיכך תלביש האשה בגדי צבעונים. שינה מלשון הרמב"ם [איסורי ביאה ט, ז] שכתב לפיכך תקנו וכו', לפי שבבית יוסף [עמוד צב ד"ה כתב] מקשה עליו דהא בגמרא [נדה סא, ב] מקשה על הך לישנא דמאן תקנו, יעוין שם, לכך כתב הרמ"א דרך עצה לפיכך תלביש. וכן כתב בספר מנחת יעקב [תורת השלמים ס"ק יד]."

ג. בבית הלל (סי' קצ ס"ק ג) הקשה ודחה את הרמ"א מקיום למעשה: "לפיכך תלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מכתמים. והנה כאן הקשה חכם אחד אמאי אין נוהגין עכשיו שתלבשנה הנשים בגדי צבעונין, מאחר שמור"ם כתב כאן לדבר פשוט. ונראה לי ליישב משום דכתב ב"י [עמוד צב ד"ה כתב] על דברי הרמב"ם [איסורי ביאה ט, ז] הנ"ל ז"ל, ותמיהני וכו', ואפשר שגירסא אחרת היה לו להרמב"ם בגמרא [נדה סא, ב], ע"ש. וגם הביא ב"י [שם ד"ה ובגד] בדין בגד צבוע בשם תורת הבית הקצר [בית ז שער ד כג, ב] והמחמיר בדברים אלו תבא עליו ברכה, ע"ש. א"כ בוודאי כבר קבלו עליהם בנות ישראל חומרא זו שלא תלבוש בגדי

כתם שלא תקנו בגדי צבעונין באשה אלא להקל על כתמיהן והקשו תקנו מאן תקנינהו ותירצו אלא שלא הותרו וכו' והקשו הותרו מכלל דאסירי ותירצו אין דתנן בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס בקשו לגזור על בגדי צבעונין אמרי הא עדיפא כדי להקל על כתמיהן ע"כ בגמרא. ופסק רבינו כר' נתן להקל בכתמים של דבריהם ועוד דקא יהיב טעמא למילתיה ומפרשים ליה בגמרא והרמב"ן ז"ל פסק כת"ק והרשב"א ז"ל הסכים לדעת רבינו וכתב אלא שהמחמיר בדברים אלו תע"ב עכ"ל".

עולה מדבריו שמסקנת הגמרא שלא היתה תקנה ללבוש בגדי צבעונים אלא שלא גזרו עליהם אחר הפולמוס של טיטוס. וכרמב"ם פסק הרא"ש (נדה פ"ט סימן א השני).

ובדברי חמודות (נדה פרק ט סימן א השני ס"ק א) העיר: "ובכתמים שומעים להקל. וכתב הרמב"ם בפ"ט מהא"ב לפיכך תקנו חכמים שתלבש האשה בגדי צבעונים כדי להצילה מדין הכתמים. ונתלבט הב"י בזה דהא בגמ' אידחי לה ואמרינן דלא שתקנו אלא שהתירו וכלישנא דרבינו ורמ"א ז"ל בד"מ ובהגהותיו העתיק לשון הרמב"ם לפיכך תלבש האשה כו' ולפי זה עצה טובה קמ"ל ולא שזו היא תקנתן של חכמים". ובכסף משנה (הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ז) מתרץ או שגירסא אחרת היתה לרמב"ם בנדה, או שלשון תקנו לא נדחית אלא רק לא ידעו מי תיקן ותירצו שאחרי פולמוס של אספסינוס תקנו.

ב. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קצ ס"י): "כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה, לא גזרו עליו. כיצד, בדקה קרקע

ולפי דברי המחמירים לא תלבש בגדי צבעונים כלל מצד המנהג – (בית הלל), או מצד שלא נפסק כרמב"ם (דגמ"ר) או שלא בבגדים תחתונים הסמוכים לבשרה אלא רק בבגד חיצוני (חת"ס).

ד. כתב באמרי ברוך (יו"ד סי' קצ ס"י) לאחר שהביא את דברי הדגמ"ר: "ולדעת המקילין צ"ע מאי דעתם אם גם בימי הלבון מותרת ללבוש בגדי צבעונים, ומשמעות הפוסקים שבימי הלבון צריכה שתלבוש בגד בדוק, והוסיפו עוד שתלבוש בגדי לבן, ויעויין לקמן סימן קצ"ו סעיף ג' ובסעיף י' ובש"ך שם ס"ק י"ג".

אמנם למעשה, האחרונים לא קבלו דעת המחמירים.

הסיק בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סי' לד): "ובשאר הימים שבין יום הא' ליום ז' של ספירת ז"נ תבדוק בכל יום ע"י הכנסת עד בשפת הרחם, דזהו מקרי בדיקה להראב"ד, ותלבוש בגדי צבעונים וכן הסדינים ומכסה הכרים יהיה הכל בבגדי צבעונים שאין מקבלין כתמים".

וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פא) פסק: "אבל העיקר נ"ל דתלבש גם כתונת צבוע בשאר צבעונים שאין בהם לובן כלל".

והוסיף בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קל): "ולכן לפענ"ד יוכל להתיר האשה לבעלה אם תפסוק בטהרה ותבדוק בראשון ושביעי ע"י העד ויצא נקי ומהנכון שתלבוש בגדי צבעונין והגם שהח"ס סי' קס"א מחמיר בכתונת הרי בתשו' טטו"ד תליתאי ח"ב סוסי' ס"ג חולק עליו ואף דבתשו' מראה יחזקאל סי' נ' כתב דבכה"ג דאתחזק רעותא אין להקל, מ"מ בנ"ד שיש כמה צדדי קולא ושעה"ד יוכל להקל, ואף שהס"ט סקל"ו הניח בצ"ע אם להקל ע"י

צבעונין מכמה דורות, והוי דברים המותרים ואחרים נוהגין בו איסור אי אתה רשאי להתירה לפניהם [פסחים נ, ב], ומכל שכן כאן לדעת הרמב"ן הוא מדינא טמא, יש להחמיר, ואף דמור"ם כתב כן לדינא, וק"ל". ולפי דעתו נשים בזמננו לא תלבש צבעונים.

ד. הדגול מרבבה (יו"ד סי' קצ ס"י) אף הוא דחה את ההלכה להקל בבגדי צבעונים וז"ל: "שו"ע סעיף י' על בגד צבוע. תמהני שלא הביאו שום חולק, ובהגהות מיימוניות פרק ט' מאיסורי ביאה אות ו' כתבו בשם רבינו שמחה ובשם ראב"ן, שלא אמרו בגמרא דבר זה אלא לטהר הבגד שלא יטמא טהרות, אבל האשה טמאה לבעלה אפילו נמצא בבגדי צבעונין, וכיון שגם הרמב"ן [הלכות נדה פ"ד הלכה ו] מחמיר, כמבואר בב"י [עמוד צב ד"ה ובגד] קשה להקל נגד שלשה חמורי עולם".

וכן החת"ס (שו"ת ח"ב [יורה דעה] סי' קסא) הסיק:

"היוצא מדברינו לדינא דקיי"ל כרמ"א דאשה הלובשת בגדי צבעונים מצלת על כתמים שלא לחוש לדברי רבינו שמחה נהי דתקוני לא מתקנין כהרמב"ם מכל מקום אין מוחין בידם גם כן וזה דוקא בבגד עליון אבל בגד הסמוך לבשר כחלוק וכתונת לא שמענו".

כתב הפתחי תשובה (יו"ד סי' קצ ס"ק כב): "תלבש האשה בגדי צבעונין. בספר עמודי כסף כ"י כתב בזה נראה דווקא תלבש תמיד אבל כדי להציל בימי נדתה ובימי ליבונה לא. ויש לומר דבג"י ראשונים אין תולין עש"ך סי' קצ"ו ס"ק י"ג עכ"ל [ועמש"ל סי' קצ"ו ס"י בד"ה אין תולין]".

חבל נחלתו

בזה בדברי המחבר ורמ"א ומקורן מהראשונים וסיים לסמוך להקל בג"י הראשונים על זה ועיי' בשו"ת נהרי אפרסמון חיו"ד סי' קנ"ח שהעלה באשה עלולה למצוא כתמים יש תקנה שתלבש בגדי צבעונים ותתלה בהם זולת בג' ימים הראשונים מימי נקיים עיין שם ועיי' בשו"ת ברית יעקב יו"ד סי' נ"ח באשה שבכל ליל טבילתה תמצא כתם והתירה ללבוש בגדי צבעונים לכתחלה עיין שם ועיי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' פ"א באשה רכה בשנים שזה כמה ימי ספירתה ובדיקתה אינם עולים יפה שמוצאת כתמים על חלוקה תמיד והעלה להתירה ע"י בדיקת מוך וגם להצילה מכתמים ע"י לבישת בגד צבוע בשאר צבעונים שאין בהם לובן כלל עיין שם וכן עוד שם מזה בסי' פ"ב עיין שם].

וכן בשו"ת בית שערים (חלק יורה דעה סי' רסא) התיר כתמים בבגד צבוע.

ה. מאחרוני דורנו כן פסק בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' עח): "ויש להורות לאשה זו אם אינה מרגשת אלא שמוצאת כתמים על בגדיה שתלבש בגדים צבעונים, שאף בג' ימים ראשונים אין לאסור כדאיתא בפ"ת סימן קצ"ו ס"ק י"ב בסופו". האריך בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' כג)

והסיק:

"כמו"כ עיין בשו"ת זכרון יהודה סי' נ"ג שהעלה נמי לפרש דברי הגה"מ דג' העמודי עולם שנזכרים שם ג"כ לא אסרו בבגד צבוע לבעלה וכוונתם רק לטהרות, וכן העלה להקל גם בבגד התחתון, ורק מחלק דבג' ימים הראשונים מימי הליבון אין להקל בב"צ רק בבגד החיצון אבל אחר ג' ימים הראשונים יש לסמוך להקל גם בבגד

בגדי צבעונים אחר תשמיש יעו"ש סקצ"ג שהעלה להקל בזה וא"כ בנ"ד שרואות בלא הרגשה דדינ' ככתם כמש"ל ולא גזרו בבגדי צבעונים תלבוש גם החלוק של צבעונים ואף דבס' לחו"ש (=לחם ושמלה) הובא קצת פוסקים שבאם ידוע שיוצא מגופה גם בלא הרגשה אין להתיר בבגדי צבעונים מ"מ בנ"ד שהיא רק נוטה לשחור יש להקל"...

וכן הביא בדרכי תשובה (יו"ד סי' קצ"ט):

"(סא) בגד צבוע. עיי' בשו"ת אדני פז סי' כ' ע"ד אשה שמוצאת הרבה כתמים למחרת יום טבילתה ואין לה וסת קבוע ובעלה יושב רוב הימים גלמוד בלי אשה והתיר בע"כ רק ע"י עצה זו שתלבש בגדי צבעונים אפי' כתונת שלה וסדיני המטה יהי' צבועים ג"כ מכל צבע שירצה גם געל"ב או גר"ן אז כל הכתמים יהיו טהורים עיין שם".

היינו הוא התיר לה ללבוש בגדי צבעונים ולהניח סדינים צבעוניים כדי שתהא טהורה לבעלה.

עוד כתב בדרכי תשובה (שם):

"(סו) [כדי להצילה מכתמים. עיי' פת"ש סקכ"א מ"ש מהדגמ"ד ומהחת"ס ועיי' בשו"ת פאת השדה ח"א סי' מ"ה מ"ש בזה ועיי' בשו"ת טוטו"ד תליתאי ח"ב סי' ס"ג שחולק על החת"ס במה שהחמיר דבחלוק שעל הגוף ל"מ בגד צבוע להתיר וכ' שאל ישמעו להחת"ס בזה להחמיר ולא אמרו בכתמים להחמיר אלא להקל עיין שם ועיי' בשו"ת קול ארי' סי' ס' שדעתו להחמיר כהחתם סופר בזה עיין שם].

"(סז) [מכתמים. עיי' בפת"ש סקכ"א ועיי' בס' שערי דעה על היו"ד בזה מה שהאריך

ע"ש. ויש להוסיף עוד, שאם סופרת ז' נקיים על ראיית כתם בבגדה וכיו"ב, אף בג' ימים הראשונים יכולה ללבוש בגדי צבעונים, ואם נמצא בהם כתם אינה סותרת, וכעין מ"ש בתורת השלמים (ס"ק יד), דבספירת ז"נ על כתם, גם בג' ימים הראשונים יכולה לתלות בדם צפור ודם מכה. וכ"כ הדגול מרבבה והחדרי דעה והערוך השלחן ובס' פתח הבית שם. וע"ש. וכן העלה בשו"ת בנין דוד (סי' נו.) ובשו"ת דבר משה תאומים (סי' נו.) וע"ש. וכ"ש הכא דקיל טפי דמעיקרא לא גזרו בבגדי צבעונים, ולא משום תלייה בד"א הוא".

וכך כתב בספר טהרה כהלכתה (פט"ז סמ"ז לרב יקותיאל פרקש):

"כאשר אשה איננה מצליחה להיטהר מחמת ריבוי הכתמים, מתירים לה על פי הוראת רב מורה הוראה שתלבש בגדים צבעוניים בשבעת הנקיים בכדי להצילה מכתמים".

ובפרק ד (הערה 15) הביא בס' טהרה כהלכתה: "בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' ס) כתב: 'מנהג בעלי הוראה בזה, כפי מה שראיתי אצל רבנן קשישאי בירושלים עיה"ק ת"ו שאם יש צורך גדול מורים ללבוש בגדי צבעונים אף בימי ליבונה".

וכן פסק בדרכי טהרה השלם (פרק ב הערה טו).

מסקנה

אשה שרואה כתמים תלבש בגדי צבעונים עפ"י הוראת ת"ח אף בימי ליבונה ובכך תוכל להמשיך ולספור ולהיטהר לבעלה.

הסמוך לבשרה בבגדי צבעונים וכסתם פסקו של הרמ"א ז"ל. וכמו"כ מבאר שם דאין זה ביטול איסור דהכא יש לדמות למה שכתבו הראשונים דבהגעלה לא שייך ביטול איסור אלא שמבער האיסור לגמרי כן נראה הכא בבגדי צבעונים מסיר גזירות כתמים לגמרי עיין שם. ובקשר לג"י הראשונים כבר כתבנו בפנים הנראה בזה".

וכן הסיק בשו"ת יביע אומר (ח"ג י"ד סי' י):

"(ט) סיומא דהאי פסקא שמותר לאשה ללבוש לכתחלה בגדי צבעונים בימי טהרתה להציל עצמה מכתמים, ואין חילוק בזה בין בגד עליון לסדינים וחלוק וכתונת שהם בגדים הסמוכים לבשר ממש. ואפ"י בימי ליבונה דהיינו בתוך השבעה נקיים, מותר לה ללבוש בגדי צבעונים להציל עצמה מכתמים, (ואם נמצא כתם על חלוקה אינה סותרת הז' נקיים). ומיהו בג' ימים הראשונים של הז' נקיים, אף על פי שמן הדין אפשר להקל, בעל נפש יחוש בזה לעצמו. ומיהו אם נהגות להמתין ז' ימים לפני הז' נקיים אין להחמיר בזה. וכמ"ש הגאון רב"פ (סי' קצו), והובא להלכה בערוך השלחן (שם סל"ד), דהני נשי דידן שמתחילים לספור ביום ו' לראייתה, כיון שעברו ג' ימים תולין גם בג' ימים הראשונים של הז"נ. וכתב הערוה"ש שם, שכמדומה שעכשיו אין המנהג אצל בעלי הוראה כשבאות לשאול על כתמיהן, להשאל באיזה מהימים הן עומדות, ולכאורה היה להם לשאול אותן על כך אולי היא בג' ימים הראשונים שאין תולין בדם צפור ודם מכה וכה"ג. ולפמש"כ אתי שפיר המנהג. עכת"ד. וע"ע בתורת השלמים (ס"ק יג). ובשו"ת בנין דוד (סי' נו).

קימה לתלמיד חכם תוך כדי לימוד

שאלה

לפני איזה תלמיד חכם צריך לקום, מה הדין אם אותו חכם הוא רבו, ומה הדין אם התלמיד עוסק בתורה באותה עת, כמו"כ איזו קימה או הידור צריך?

תשובה

א. מצוה מן התורה לקום לפני תלמיד חכם (סה"מ לרמב"ם עשה רט, חינוך מצוה רנז). פסק הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ו ה"א): "כל תלמיד חכם מצוה להדרו ואף על פי שאינו רבו שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן זקן זה שקנה חכמה, ומאימתי חייבין לעמוד מפניו משיקרבו ממנו בארבע אמות עד שיעבור מכנגד פניו".

אמנם ביראים (סי' רלג) כתב שקימה מפני חכם שאינו רבו ולא למד ממנו מאומה היא תולדת הקימה וההידור לרבו, ואינו חייב בה מן התורה (סמ"ג עשין סי' א).

ביראים (סי' רלא) נוסף אף מורא ת"ח שלמד ממנו. וז"ל: "וכמה ילמוד מהם שצריך לנהוג בו מורא, כל שלמד ממנו פרק אחד או הלכה אחת. כדתנן באבות [פ"ו] הלומד מחברו פרק אחד או הלכה אחת או אפילו דבור אחד צריך לנהוג בו כבוד. ומכבוד נלמוד מורא שכשם שאמרה תורה והדרת פני זקן זה שקנה חכמה ממנו בדבור אחד כך יש לומר תירא בלמד ממנו אפילו דבור אחד".

והקימה וההידור המדוברים הם מלוא קומתו.

ב. פרט את הלכות קימה מפני ת"ח

בחיי אדם (חלק א כלל סט):

סעיף א

"ישתדל לקיים מצות עשה לקום מפני כל חכם אפילו אינו זקן, אלא יניק שאינו אפילו בן י"ג שנים, אלא שהוא מופלג בחכמה משאר העם, אף על גב שאינו מופלג מחכמים שבדור, אלא כיון שמופלג בחכמה משאר העם והוא גדול ממנו וראוי ללמוד ממנו".

סעיף ג

"מאימתי חייב לקום מפניהם, משיגיעו לתוך ד' אמותיו, דאז מוכח מילתא שמפניו הוא עומד. אבל קודם ד' אמות, אין היכר ואין כאן הידור. ויקום כך עד שיעבור מכנגד פניו, ויש אומרים עד שיעבור ממנו ד' אמות".

סעיף ד

"וצריך לקום מלא קומתו. ודוקא בסתם בני אדם או בשוין בחכמה אלא שהשני הוא זקן. אבל חכם אפילו הוא ילד, אין צריך לעמוד מפני הזקן מלא קומתו, אלא יקום מעט כדי להדרו, כיון שהוא ילד חכם יותר מהזקן אין לו להתבזות לקום מפני הזקן".

סעיף ה

"וכן ב' חכמים וב' זקנים, אין צריך לקום אחד מפני חברו, אלא יעשה לו הידור. ואפילו הרב לתלמידו, יעשה לו הידור קצת".

סעיף ח

"אין בעלי אומנות חייבים לעמוד בפני תלמיד חכם בשעה שעוסקין במלאכתן, דמקשינן קימה להידור, מה הידור אין בו

ד. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רמב סט"ז) בדיני קימה בפני רבו: "וחייב לעמוד מפניו, משיראנו מרחוק מלא עיניו עד שיתכסה ממנו שלא יראה קומתו, ואח"כ ישב. ואפילו היה רכוב, צריך לעמוד מפניו, דחשיב כמהלך".

ורמ"א הגיה: "י"א דאין אדם חייב לעמוד לפני רבו, רק שחרית וערבית. (טור בשם הרמב"ם). ודוקא בבית הרב, אבל בפני אחרים שאין יודעים שעמד לפניו, חייב לעמוד. (ב"י בשם התוס' ומרדכי בשם ר"י וע"פ)".

ובבאר היטב (יו"ד סי' רמב ס"ק כג) חלק על הרמ"א: "חייב. וי"א כיון שהשוה מוראו למורא שמים חייב לעמוד אפילו מאה פעמים ביום דאטו אם אדם מקבל פני שכינה כמה פעמים ביום אינו חייב לעמוד עכ"ל הלבוש".

נלענ"ד, אף שלא מצאתי בפירוש בפוסקים, שק"ו לגבי תלמיד חכם שנמצא באותו מקום כגון בבית כנסת, ואותו תלמיד חכם מסתובב במקום למקום, אי"צ לקום לפניו אלא שחרית וערבית ולא כל פעם שנכנס לארבע אמותיו. ויילמד הדבר מרבו מובהק.

ומצאתי דברים המוכיחים בדברי הסמ"ק מצוריך (סימן ג) שכתב: "והיכא שאין אחד מהם מופלג לא בחכמה ולא בזקנה חולקין כבוד לזקן. (ואינו) [ואינו] חייב לקום לפניו בבית המרחץ בבתי גואי אבל בבתי בראי חייב לקום, ולא יקום מפניו בבית הכסא ולא יתבטל ממלאכתו ולא יקום מפניו אלא שחרית וערבית אבל אם [יש] פנים חדשות צריך לקום, ורכוב כמהלך דמי, ודין נשיא ואב בית דין אין אנו צריכים עתה".

חסרון כיס, הכי נמי קימה שאין בה חסרון כיס. ואם הוא עוסק במלאכת אחרים, אסור להחמיר על עצמו לעמוד. אבל בשעה שהוא עוסק בתורה, חייב".

ג. כך מסכם ערוך השולחן (יו"ד סי' רמד ס"ד):

"ולכן מצות עשה לקום מפני כל חכם אפילו אינו זקן בשנים ואפילו אינו רבו, רק שהוא גדול ממנו בתורה וראוי ללמוד ממנו, ואפילו אינו מופלג בחכמה יותר משאר חכמי דורו, דזה (=המופלג בחכמה) מקרי גדול הדור ודינו כרבו מובהק כמו שאבאר, אבל בקימה מחוייב אם הוא אפילו רק מופלג בחכמה בעירו וגדול ממנו והוא ראוי ללמוד ממנו [ש"ך סק"ב]. וכן מצוה לקום מפני שיבה דהיינו בן שבעים שנה אפילו הוא עם הארץ ובלבד שיהא שומר מצות. ומאימתי חייב לקום מפני אלו לא כרבו מובהק שנתבאר בסי' רמ"ב דהוא משיראנו מרחוק עד שיתכסה ממנו אלא משהגיע לד' אמותיו צריך לקום מפניו וזהו קימה שיש בה הידור שניכר שמפניו הוא עומד [רש"י ל"ג א ד"ה שיש בה] כדכתיב תקום והדרת קימה שיש בה הידור וצריך לעמוד מלא קומתו עד שיעבור מכנגד פניו ואז יוכל לישב מיד ואם בא לביתו עומד מפניו ומכבדו לישב, ואולי אין לו לישב עד שישב החכם או בעל השיבה או אפשר דבביתו שהוא הבעה"ב יוכל לישב מקודם אבל בבית אחר ודאי דאין לו לישב עד שישב הוא".

למדנו שמצוה מן התורה לקום לפני כל תלמיד חכם משיגיע לד' אמות שלו, וקם למצב עמידה, ומשעבר מלפניו יכול לחזור ולשבת, ותלמיד חכם לתלמיד חכם אחר יעשה לפחות הידור, היינו קימה קלה.

חבל נחלתו

כבודם מחול, ואעפ"כ מצוה לכבדם ולקום מפניהם קצת".

העיר הש"ך (י"ד סי' רמ"ד ס"ק יא): "כתוב בסמ"ק סימן ל"ב ודין נשיא ואב ב"ד אין אנו צריכין עתה עכ"ל משמע דר"ל דאין בזמנינו נשיא ואב ב"ד ואף על פי שמקבלים בקהלות ראשי ישיבות ואב ב"ד אין להם אלא דין חכם ומה"ט לא נהגו עכשיו לעשות שורה לאב ב"ד כדלקמן סעי' ט"ו ועכשיו נהגו שלא לקום אלא מפני ראש ישיבה ואב"ד ואפשר שלא לחלק בין חכם לחכם השוו מדותיהם שכל שהוא תופס ישיבה או אב"ד נקרא חכם לעמוד מפניו ועדיין צ"ע".

הש"ך הסתפק בדין ראש ישיבה ואב בית דין, אולם חכם שלמד הימנו ואינו רבו מובהק נשאר דינו לכאורה, לקום מפניו כשנכנס לארבע אמותיו עד שיעבור ממנו.

ז. פסק בילקוט יוסף (קצוש"ע יורה דעה סימן רמ"ב רמ"ד – מהלכות כבוד רבו ותלמידי חכמים):

"טז. מי שהוא זקן בשנים, ואין ידוע לנו אם הגיע לגיל שבעים שנה, צריך לעמוד מפניו מספק, שספק תורה להחמיר. ומכל מקום בספק אם הוא בן ששים אין צריך להחמיר. וכן לגבי תלמיד חכם שספק אם הגיע להוראה הבקי ברוב התלמוד, בדברים הנוהגים למעשה ובעניני אבן העזר וחושן משפט, או לא, ספק דאורייתא לחומרא, וצריך לעמוד מפניו. אבל אם הוא אברך

ה. סימן רמ"ב בשו"ע הוקדש לדינים שבין תלמיד לרבו. ורבו היינו רבו מובהק שרוב חכמתו ממנו (שו"ע י"ד סי' רמ"ב ס"ל). כן סיים החיי אדם (חלק א כלל סט ס"א): "גדול הדור ומפורסם בדורו ומופלא בחכמה יותר משאר חכמי הדור, דינו כאלו הוא רבו מובהק, וצריך לעמוד מפניו כמלא עיניו. ואינו יושב, עד שיתכסה מעיניו או עד שישב. (שאר דינים הנוהגים ברבו מובהק מבואר ב"ד סי' רמ"ג¹. ולפי שאין שכיח בזמן הזה רבו מובהק לכן לא העתקתי)".

לפי האמור בסוגריים, עולה שבימינו שאין כמעט רבו מובהק – ממילא דיני כבוד וקימה לרבו מובהק לא שייכים בימינו.

כן פסק השולחן ערוך (י"ד סי' רמ"ב ס"ל): "אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו, אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, אבל עומד מלפניו משיגיע לארבע אמותיו וקורע עליו, כשם שהוא קורע על כל המתים שהוא מתאבל עליהם. אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד, בין קטן בין גדול, עומד מלפניו וקורע עליו".

היינו, בימינו פרט למקרים בודדים, החיוב לקום לפני מי שלמדו תורה² הוא כחיוב לקום לפני תלמיד חכם שלא למדו כלל.

ו. פסק השולחן ערוך (י"ד סי' רמ"ד ס"ד): "ראה את הנשיא, עומד מלפניו מלא עיניו, ואינו יושב עד שישב במקומו או עד שיתכסה מעיניו. וכולם שמחלו על כבודם,

1. צ"ל סי' רמ"ב.

2. הבאנו לעיל את דברי היראים: "כל שלמד ממנו פרק אחד או הלכה אחת".

"סבר לה כר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר: אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה. לייט עלה אביי".

פרש רש"י (קידושין לג ע"ב):

"מהו לעמוד – מי מיחייב למיקם או לא". "תורה עומדת מפני לומדיה – בתמיה לפי שעסוקים בדבר הלכה היו קרי להו לדידהו תורה עצמה ולדידהו קרי לומדיה".

"לייט עלה אביי – אהך דרבי אלעזר כל מאן דציית ליה".

עולה אליבא דרש"י שלפי ר' אלעזר אין לעמוד מפני רבו כיון שעוסק בתורה, ולפי אביי חייב לעמוד אע"פ שעוסק בתורה.

אולם רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף, קידושין יד ע"א) כתב: "ולייט עלה אביי. (אמאי שעושה) [על מי שעומד]. ובגמרא משמע שאינו חייב במצות קימה אלא שתי פעמים ביום לת"ח אחד כדי שלא יהא כבודו גדול מכבוד שמים, שהרי פני יוצרו אינו מקבל אלא שחרית וערבית [ה"ה] משעמד מפני רבו [שחרית] אין חייב לקום מפניו אלא ערבית. סוף דבר שתי פעמים ביום אחד די לו". ובניגוד לרש"י שהסיק שצריך לעמוד כל פעם שרבו עובר לידו – לדעת הרי"ף מלוניל עומד בוקר וערב בלבד. ונראה שכל הדיון בקימה לפני רבו מובהק, אבל לפני רב שלמדו חלק מן התורה והוא עוסק עתה בתורה, אינו צריך לקום אף לפי אביי.

ט. המאירי (קידושין לג ע"ב) עושה 'סדר' בהלכות קימה לתלמיד חכם. וז"ל:

"זה שביארנו שאדם חייב לעמוד מפני תלמיד חכם דוקא מי שאינו עוסק בתורה אבל כל שהוא עוסק בתורה ועבר לפניו תלמיד חכם אינו זקוק לעמוד אלא אם כן היה רבו".

הלומד בכלל, ואינו יודע לפסוק הלכה, אין צריך לעמוד מפניו".

יז. חייבים לעמוד מלא קומה לזקן בשנים, ודלא כהאומרים דסגי בהידור בעלמא, וכמו כן חייבים לעמוד מלא קומה מפני תלמיד חכם, ולא סגי בהידור. [יביע אומר חלק ג' חלק יורה דעה סימן יג אות ד'. יחווה דעת חלק ו' סימן נא עמוד רע].

אמנם למעשה לא נהגו כך.

כתב בשו"ת צמח יהודה (ח"ד סי' לד): "ומש"כ הש"ך זהו מצד המנהג בלבד שנהגו שלא לקום ורצה לומר מלא קומתו, אלא לפני רב המקום וראש ישיבה, בגלל שהת"ח מוחלים ומוותרים על כבוד תורתם מצד ענותנותם בלבד, ואעפ"כ הידור בעו מעבד להו וכמו בכל ת"ח שמוחל על כבודו שנחוץ עכ"פ לקום מפניו מעט, וכמבואר בס' רמ"ד (סוף סעיף י"ד). ואעפ"כ הניח רבינו אא"ז הש"ך ז"ל דעת המנהג בצ"ע, כי יתכן שאינו מנהג נכון וראוי לבטלו".

"...והמנהג שמביא הש"ך ז"ל לפי מה שבארנוהו מהדרים בקימה מעט כל ת"ח, וקמים מלא קומתו רק מפני ר"מ ואב"ד". וכן העיר בתשובות והנהגות (כרך ד סימן כב): "(ובמק"א תמהתי שהיום מבטלין מ"ע דקימה, שקמים רק מעט ולא מלא קומתו, ואפילו נימא דבת"ח נהגו להקל כי הת"ח מוחל, וסגי לקיים המ"ע בקימה מעט, מ"מ ברבו או הר"מ והראב"ד אין להקל, וראוי לחשוש שעובר על מ"ע דאורייתא דכבוד התורה שחמור)".

ח. נברר עתה האם תלמיד חכם צריך לעמוד לפני תלמיד חכם שלמדו חלק מהתורה אבל אינו רבו מובהק, **בעת שהוא עוסק בתורה.**

נאמר בקידושין (לג ע"ב):

חבל נחלתו

ויש להעיר שבערוך השולחן (יו"ד סי' רמד ס"ז) פסק לגבי קימה לכל תלמיד חכם: "...ואמרו חז"ל בקדושין שם [ל"ג א] אין בעלי אומניות חייבין לעמוד מפני ת"ח בשעה שעוסקין במלאכתן והטעם דהתורה לא חייבה אלא בהידור בעלמא שאין בזה חסרון כ"ס... וכשעוסקין בתורה ודאי דצריך לעמוד אף על פי שמפסיק קצת מלימודו כמו כל המצות שמפסיקים מת"ת לעשות מצוות [גמ' שם]".
וצ"ע.

"...שאין תלמיד חכם העוסק בתורה רשאי לעמוד לפני רבו העובר לפניו בשעה שעוסק בתורה, ועל זו האחרונה אמרו לייט עלה אביי כלומר שמפני תלמיד חכם אחר הוא שאינו רשאי לעמוד הא מפני רבו צריך לעמוד וכן הלכה".

עולה שלגבי עוסק בתורה, דוקא לקום לרבו מובהק חלקו רבי אלעזר ואביי. ורש"י ורבינו יונתן חלקו אם שחרית וערבית או בכל עת. אבל למי שאינו רבו מובהק כיון שעוסק בתורה אינו צריך לעמוד. אולם ראוי, גם לגבי מי שאינו רבו מובהק והתלמיד עוסק בתורה לעשות הידור.

סימן כט

נתינה לגמ"חים ממעשר כספים

מנכסיו למצות. הנה דין מעשר כספים לא נזכר בבבלי כלל אדרבא משמע מעירובין שמעשר כספים אין לו עיקר כלל כמ"ש בשו"ת נוב"ת סימן קצ"ח ובשו"ת יעב"ץ ח"א סימן ו, והא דקאמרינן בכתובות נ המבזבז אל יבזבז יותר מחומש ר"ל אם רוצה לבזבז פעם, אבל לא שמוטל עליו חובה לתת מעשר כספים או חומש למצוה מן המובחר בכל שנה ושנה.
"אולם המקור הוא בספרי המובא בתוס' תענית ט עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' אין לי אלא תבואת זרעך רבית ופרקמטיא ושאר ריוח מניין ת"ל עשר תעשר את כל לרבות וכו'. וכ"ה בפס"ר

שאלה¹

אדם המפריש מעשר כספים, האם מותר לתת אותם לצרכי גמ"חים שונים. כגון: גמ"ח צרכי מחנאות (אוהלים, שקי שינה וכו'), גמ"ח מוצצים (למי ש'נתקע' ללא מוצץ לתינוק), גמ"ח אופניים (השאלת אופניים לטיולים), גמ"ח כלים לשמחות וכו'.
השאלה היא בשתי נקודות בכך שהכסף ניתן לגמ"ח ולא לצדקה, וכן שהוא ניתן אף לעשירים ולא רק לעניים.

תשובה

א. כתב בעלי תמר (פאה פ"א ה"א):
"נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש

1. שאלת ר' אליעזר פוזן הי"ו.

ומאז הנהיגו מעשר כספים ואפילו חומש כספים במקום תרומה ומעשרות. שו"ר בשו"ת מהר"מ ב"ר ברוך סימן ע"ד שכתב מפורש כן. ונ"ל עוד מלשון הפסיקתא דר"כ רמז לפרגמוטין ומפרשי ימים וכו' שרק הסוחרים ובעלי נכסים נהגו במעשר כספים אבל לא בעלי אמצעים מצומצמים. והנה יחידי סגולה נהגו בכל הדורות להפריש מעשר כספים שכן הוא שורש להלכה עפ"י תורת א"י אבל לא בחומש כספים ורק אחדים נהגו בזה עיין בפתחי תשובה יו"ד סימן רמ"ט ובכנה"ג שם ובשו"ת האחרונים המובאים בפ"ת.

עולה מדבריו שעצם מעשר כספים אינו חיוב מן התורה ולא מדרבנן אלא מנהג טוב שהונהג בישראל מעת שהעם עבר לעסוק במסחר והפסיק לעסוק בעבודת האדמה ובפרנסה ממנה, ונהגו בו בעיקר עשירים גדולים.

ב. וכך פסק ערוך השולחן (יו"ד סי' רמט ס"ה):

"ולפי מה שבררנו הדבר מוכרע כדעת הגדולים הסוברים דמעשר כספים אין להם שום עיקר מן התורה [ב"ח בסוף סי' של"א ותשו' פנ"י ס"ב] ויש שהביא ראיה מכאן דמעשר כספים הוא מן התורה [ט"ז שם] ותמיהני דלפי מה שבארנו אדרבא ראיה מכאן להיפך ועיקר חיוב בצדקה מן התורה הוא ליתן לו די מחסורו, ומעשר וחומש תקנתא דרבנן הוא. וכי תימא כיון דמדאורייתא חייב ליתן די מחסורו היכי אתו רבנן ותקנו שלא יתן יותר מחומש אף דלא יספיק לדי מחסורו הא ל"ק דלבד מ"ש בסעי' ג' עוד זה גופה דין תורה הוא שלא יחלק אדם כל כספו לצדקה כדתנן בערכין [כ"ח א] מחרים אדם מצאנו

פכ"ה פיסקא עשר תעשר את כל מהו את כל אפילו ממונך, ובפסיקתא דר"כ סוף פיסקא י"א עשר תעשר את כל אמר רבי אבא רמז לפרגמוטין ולמפרשי ימים שהן מוציאין אחת מעשרה לעמלי תורה עכ"ל. והנה בירושלמי כאן שאינו מפורש שיתן מעשר כספים הרי יוצא מסוגית הגמרא לקמן שהמדובר הוא בחומש שנותן מהקרן ומהריוח כל שנה ושנה, וא"כ אמור מעתה שכ"ש שנותן מעשר כספים בכל שנה וע"ש שהירושלמי קיצר וסמך על מה שכתוב בפסיקתא שיש להפריש מעשר כספים דכתיב עשר תעשר את כל, אלא שבאושא נמנו שמצוה מן המובחר שיפריש חומש כספים וכמו שנותן מעשר ראשון ומעשר עני ותרומה מהתבואה, אבל שורש הלכה זו של חומש כספים הוא מעשר כספים דרבנן מדכתיב עשר תעשר מכל. וכן נראה מלשון הפס"ר עשר תעשר את כל מהו את כל אפילו ממונך אמר רשב"ל נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש נכסיו מ"ט כדי תרומות ומעשרות משמע ששורש הלכה העיקרית הוא מעשר כספים אלא שנמנו באושא שהמצוה מן המובחר הוא חומש כספים. היוצא לנו מזה שמעשר כספים מקורה בתורת א"י ולא נזכר בבבלי וכמ"ש ג"כ בשו"ת נוב"י ויעב"ץ הנ"ל. והנה מלשון הפסיקתא דר"כ עשר תעשר את כל אמר רבי אבא רמז לפרגמוטין וכו' משמע שמעשר כספים אינו אפילו תקנה מדבריהם אלא מנהג שנהגו פרגמוטין ומפרשי ימים להוציא מעשר כספים לעמלי תורה במקום מעשר תבואה".

"ונראה שמעשר כספים הונהג בעיקר בזמן החורבן וסמוך לו, שעברו השדות בעיקר לגויים ונתמעטו בעלי שדה של ישראל,

חבל נחלתו

ג. כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמט ס"א): "ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתנו לעניים. (מהרי"ל הל' ראש השנה)".

חלק עליו הש"ך (יו"ד סי' רמט ס"ק ג): "ואין לעשות ממעשר שלו כו'. מהרש"ל והדרישה כתבו בשם תשובת מהר"מ דכל מצוה שתבא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכה"ג וכן לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאילן לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכול בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר ע"כ ובתשו' מהר"מ מרוטנבורג דפוס פראג סי' ע"ה כתב ולפזר מעשרותיו לעניים (צ"ל לבניו) הגדולים שאינו חייב לטפל בהם מותר, דאפי' לאביו מותר לתת אם הוא עני משום כבוד אביו אבל (צ"ל וכ"ש) לבניו דמותר במקום שאין בעיר תקנה לתת לכיס של צדקה עכ"ל ומשמע דמותר אפי' יש בידו יכולת לפרנס ממקום אחר דזה הוי צדקה כדלקמן סימן רנ"א ס"ג".

וכן כתב בעלי תמר (פאה פ"א ה"א): "באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוות. עיין ברמ"א יו"ד רמ"ט שמעשר כספים הוא רק לעניים כמו מעשר עני אולם בש"ך שם הביא בשם המהרש"ל והפרישה שכתבו בשם שו"ת מהר"ם דכל מצוה שתבא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה וכן לקנות ספרים אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר ע"כ. ונ"ל ראיה לדבריהם מלשון הירושלמי והפסיקתא באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוות ומשמע שהוא לכל מצות שהן, ולא דווקא למצוות

ומבקריו וכו' ואם החרים את כולם אינם מוחרמין וכו' מנא הנ"מ דת"ר מכל אשר לו ולא כל אשר לו וכו' ע"ש וכ"כ הרמב"ם סוף הלכות ערכין: לעולם לא יקדיש אדם כל נכסיו והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו ואין זו חסידות אלא שטות וכו' אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש וכו' עכ"ל, הרי מפורש דמן התורה אסור לחלק כל נכסיו וא"כ בהכרח ליתן שיעור ולזה נתנו חכמים שיעור כעין דאורייתא מעשר וחומש משום דמתבואה היה מעשר ראשון ועוד מעשר אחד או מעשר שני או מעשר עני ואסמכוה אקרא דוכל אשר תתן לי וגו' דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון [כנ"ל ברור] ונ"ל דלפדיון שבויים רשאי להוסיף על החומש וכן לרעבים וצמאים וכיוצא בהם בדבר שיש בזה פקוח נפשות ומחוייב בזה להוסיף".

וכן סיכם בספר 'צדקה ומשפט' (פ"ה ס"ב): "יש אומרים שגם מעשר כספים הוא מן התורה, ויש אומרים שאינו אלא מדרבנן אבל חיוב גמור הוא ולכן כל מה שנוהג במעשר עני נוהג במעשר כספים. ויש אומרים שאינו לא מן התורה ולא מדרבנן, כי אם מנהג של מצוה. ולכו"ע מי שנהג כבר לעשר נעשה עליו כנדר. ולכן מן הראוי שיתנה בפעם הראשונה שעושה כן בלי נדר".

ועי' במקורות שהביא לדבריו. ונראה למעשה כמו הדעה השלישית שמעשר כספים הוא מנהג חשוב שהונהג בישראל מעת פסקו ישראל לעבד את קרקעותיהם, הן מחמת גזרות והן מחמת גלות, ומי שנוהג בו ראוי שיאמר בלי נדר.

בפרק הקודם סעיף ב אם התנה בתחלת הנהגתו שיוכל לעשות במעות המעשר גם דבר מצוה מועיל תנאי".

ולפע"ד אם אדם נהג לתת מעשר כספים אפילו לפי חשבון מדוייק, ולא הגדיר לעצמו מטרות ברורות לצדקה וכד', בדר"כ דעתו לדברי מצוה שנזדמנו לו אם לגמ"ח הלואות ללא רבית, או ישיבות או מוסדות חסד למיניהם כמו בתי חולים או אגודה למלחמה בסרטן או איגודי נכים למיניהם. ועל כן ממילא אין כוונתו לתת לעניים או לעמלי תורה בדוקא כלשון הספרי. ודי באומדן דעת זה כדי שיהא מותר להשתמש במעותיו לדבר מצוה. ורק מי שהתחיל לתת מעשר כספים רק לצדקה מתוך ידיעה מהו מעשר כספים אסור לתת למצוות מפני שקיבל על עצמו בנדר לצדקה בלבד.

ד. אף עשירים צריכים גמילות חסדים, כאמור בסוכה (מט ע"א): "תנו רבנן: בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, צדקה – בממונו, גמילות חסדים – בין בגופו בין בממונו. צדקה – לעניים, גמילות חסדים – בין לעניים בין לעשירים.

צדקה, וכמ"ש לקמן עד שליש למצות וה"ה למעשר כספים וכנ"ל. ועוד ראייה ממקור הלכה זו בפסיקתא דר"כ הנ"ל רמז לפרגמוטין ומפרשי ימים שהם מוציאים אחת מעשרה לעמלי תורה והרי מפורש שמעשר כספים אינו כמעשר דגן שנתן לעניים אלא לעמלי תורה וה"ה לכל מצוה, וקניית ספרים הם בוודאי בכלל מעשר כספים שנתן לעמלי תורה שהרי הספרים הם כמו רבותינו המאירים לנו הדרך בעמל התורה וכמ"ש בשו"ת שבו"י ח"ב סימן ס"ד, וכן נראה מהירושלמי שסדר הלכה זו בפסיקא של גמילות חסדים משמע שחומש כספים ומעשר כספים בעיקרה הוא גמ"ח ולא צדקה הניתן לעניים כמעשר עני של דגן ועיין בשטמ"ק כתובות נ מה שכתב בשם הרב המעיילי בזה²."

סיכום בספר צדקה ומשפט (פ"ו ס"א): "יש אומרים שעיקר מצות מעשר כספים לתת המעות לעניים ואין לעשות בהם מצוה אחרת. ויש אומרים שיכול לעשות בהם כל דבר מצוה כשאינו יכול לעשותה שלא במעות מעשר. ולפי דעת הפוסקים שמעשר כספים אינו חיוב גמור כמבואר

2. הרב המעיילי הוא בעל ספר המאורות. באר בשיטה מקובצת (כתובות נ ע"א): "וכתב הרב המעיילי ז"ל וז"ל ובירושלמי גרסינן באושא התקינו שיהא אדם מבזבז חומש ממונו למצוה ומפרש התם בתחל' על הקרן ואחר כך על הריות. ונראה סמך לדבר זה שבכל שנה ושנה היו ישראל חייבין להפריש שני מעשרות שנה ראשונה ושניה מעשר ראשון ומעשר שני שלישית מעשר ראשון ומעשר עני ונראה מזה שמן המעשר הא' יש לו רשות להוציאו לכל דבר מצוה ואפילו לצורך עצמו ובניו ובני ביתו כגון שיכתוב מהם ספרים ללמוד בהם הוא ובניו ולהשאילן לאחרים שהרי מעשר שני היה נאכל לו ולבניו ולבני ביתו בירושלים אבל מן המעשר האחר יש לו לתת לצדקה לבני עניים כמו שהיה נותן מעשר ראשון לכהנים וללויים למען יחזקו בתורת ה' ומעשר עני שהיה נותן לעניים וכל המדקדק בזה מובטח לו שיצליח בנכסיו וכמו שדרשו במסכת תענית עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר ואמרו בכל דבר אסור לנסות הקדוש ברוך הוא חוץ מזו שנאמר הביאו את המעשר וגו'. ע"כ".

מדבריו משמע שצריך להפריש חומש חציו לעניים וחציו לצרכי מצוות המפריש.

חבל נחלתו

צדקה – לחיים, גמילות חסדים – בין לחיים בין למתים”.

כתב בספר צדקה ומשפט (פ"ו ס"ז): "יש אומרים שאם מפריש ממעות מעשר לקרן מיוחדת להלוות בגמילות חסדים אע"פ שמלואה גם לעשירים יוצא בזה, וגם הוא עצמו יכול ללוות ממעות אלו כשאין לו עתה למי להלוות. אבל בהלואה חד פעמית והמעות חוזרים לרשותו אינו יוצא".

וכך כתב שם בהערה יז: "עי' אהבת חסד (פ"ח ס"א ובהגהה שם) שכתב שלדעת הרמב"ם והשו"ע שכתבו שמצות החזקת ידי עני בהלואה הוא בכלל מצות צדקה, כיון שסתם גמ"ח הוא להחזיק יד המתמוטט הרי זה בכלל צדקה גמורה. ואפילו לדעת הרמב"ן בספר המצוות מצוה טז שמנה מצות הלואה כמצוה בפני עצמה ולא בכלל מצות צדקה, כיון שהוא מפריש מעות אלו לחלוטין למצות גמ"ח מצדד להקל בזה"...

"ופשוט דלאו דוקא בגמ"ח מעות וה"ה אם קונה כלים להשאילן דמצוה הוא כמו בגמ"ח מעות וכן כל כיוצא בזה"...

וצריך עיון, שהרי הלימוד שלו לגבי גמ"ח שהוא צדקה אינו שייך לגמ"ח כלים, שהרי אין זו מצות צדקה ובפרט שהיא נעשית אף עם עשירים, היינו אנשים שבתחומים אחרים אינם צריכים ליטול מן הצדקה אלא עתה עקב מצב מסויים הם צריכים להשאיל פריט מסויים.

אלא נראה שהעיקר כדברי הש"ך שהובאו לעיל שלכל דבר מצוה הותר ממעשר כספים, ואף גמ"חים למיניהם הם דבר מצוה.

ועם זאת נראה לי שראוי לנהוג כדברי הרב המעיילי ולא להשתמש בכל המעות לצרכי גמ"ח אלא בחלקם לצדקה ולעמלי תורה, ובחלקם למצוות שונות. ובעיקר בגמ"ח של השאלות חפצים שונים שסו"ס הצרכים מוגבלים ואין צורך לקנות כמות פריטים גדולים להשאלה, אלא די בכמות סבירה.

ה. ועי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' עב) שהביא באות ז דברי השואל:

"כתב הרמב"ם שם:,,, וצריך להודיעו שהוא מעשר עני. והטעם, כתבו המפרשים, כדי שלא יחזיק לו טובה. והנה, אנו מחזיקים ומארחים בישוב הרבה משפחות של בעלי – תשובה (וכן בודדים) החיים בחוסר – כל, ובאים אלינו לשבתות או לחגים, והדעת נותנת שניתן לשלם הוצאות אלו מכספי מע"ע (=מעשר כספים). וכאן מתעוררות שתי בעיות: (א) האם באמת חייבים, לעכובא, להודיע בכל פעם לאורחים אלו שהם אוכלים מכספי מע"ע. והלא חלק מהם – בעלי תשובה – אף אינו יודע מה פרושם של דברים? (ב) ברור לנו, שאם אכן נודיע להם – הם יתביישו, ואולי אף יעלבו ולא יחזרו אלינו. האם חייבים אעפ"כ להודיעם? עכ"ל". והשיב לו המנחת יצחק, שאין צריך להסביר למתארחים שמשתמשים באירוחם בכספי מעשר.

ולא השיבו שאסור להשתמש בכספי מעשר לצרכים אלו, הא למדת שאין חיוב דוקא לעשות צדקה אלא כל צרכי מצוות אף קירוב רחוקים ואירוח בעלי תשובה יכולים להיות כלולים במטרות כספי מעשר.

שו"ת בענין העברת מגביות צדקה

שאלה

לאדם שתי קרנות גמ"ח שמלוות ומחלקות כספים לצרכים שונים. הוא עשה מגבית לקרן א' והתברר לו שהמגבית עלתה על צפיותיו, ורוצה להעביר חלק מהכסף לקרן ב'. האם הדבר מותר. ובאלו תנאים?

תשובה

המדובר בשינוי 'יעוד' של התרומה שניתנה לגמ"ח מסוים, ולא עבור הגמ"ח השני.

פסק בחכמת אדם (כלל קמח ס"ט): "אסור לשנות מדעת הנותן ולפיכך האומר תנו מאה זהובים או ספר תורה לבית הכנסת יתנו לבית הכנסת שהוא רגיל בעיר שהוא דר שם דמסתמא מתכוין לאותו בית הכנסת ואם רגיל בשניהם יתן מחצה לזו ומחצה לזו ואם אמר ליתן שמן למאור יתן לבית הכנסת ולא לבית המדרש (סעיף ד') ונראה לי דהכל לפי המנהג".

היינו אם התורם לצדקה נתן למטרה מסוימת אסור לשנות מדעתו. ולכן אם תרם מידיעה לקרן א' אסור להעביר ממנה כספים לקרן ב'.

במקרה הנוכחי, אמר לי שואל השאלה שהמתרים לא פירסם לתורמים לאיזה מן הגמ"חים שלו יעביר את המגבית, ולכן נראה שבעל קרנות הגמ"ח רשאי להעביר מקרן א' לקרן ב' ללא התייעצות עם התורמים.

אמנם ישנה דעה שאם אדם חשב לתרום לצדקה הוא חייב לקיים זאת משום נדר (עי' סי' הבא לגבי ביטול הוראת קבע), וכאן בעל הגמ"חים חשב להשתמש בתרומות לקרן א' ועתה רוצה לשנותם לקרן ב'. אולם כאן הוא אינו התורם, והשינוי הוא כבעל הקרנות, ולכן נראה שמותר לשנות.

ישנה סיבה נוספת, שגבאי צדקה מותר לשנות, והיא שלגבאי צדקה ישנו חופש מסויים של החלטה ומכיון שנתנו בידי את המעות, בטחו בו שהוא ישתמש בהם לצדקה בדרך הנכונה ביותר. כך כתב בחכמת אדם (כלל קמח ס"א): "אבל משבא ליד גבאי אסור ללוותה (=התורם) בין לו בין לאחרים אף על פי שיפרע אחר תחתיו, אבל הגבאי מותר לשנותו למצוה אחרת. ונראה לי הטעם דכל זמן שלא מסר לגבאי לא יצא ידי נדרו עד שיתן למה שאמר שהרי על דעת עצמו נדר, אבל כשמסר לגבאי העיר מסתמא נדר על דעתו". במקרה הנוכחי כיון שהגבאי מינה את עצמו, ולא נתמנה, והוא קיבל תרומות הוא יכול להשתמש בהם לאחד מקרנות הצדקה שלו. ורק אם אדם נתן למטרה מסוימת כגון רפואת חולים ולא למטרות אחרות, והגבאי רוצה ליטול למטרות אחרות כגון הלבשת נצרכים או מזון לרעבים אז עובר על דעת התורם. אולם כל זמן שהתורם לא הקפיד רשאי הגבאי להעביר לצדקה אחרת.

חבל נחלתו

ועי' בחלק כד סוף סי' כד שהגר"י אריאל הי"ו, רבה לשעבר של העיר רמת גן, מספר שהיתה לו קרן צדקה ממנה היה מעביר למטרות שונות לפי בקשת עובדי הרווחה בעיר.

שאלה

משפחה אוספת מצרכי מזון עבור גמ"ח המחלקים למשפחות נזקקות. למשפחה האוספת נודע על משפחה נצרכת ביישובה, הכלולה בין מקבלי המזון מאותו גמ"ח. האם היא יכולה להעביר חלק מן המצרכים שאספה לאותה משפחה ישירות, ולהודיע לגמ"ח שאותה משפחה כבר קבלה ממנה?

תשובה

מצרכי המזון נאספו עבור גמ"ח מסויים, ואין להעבירם לגמ"ח אחר, כאמור

בתשובה לעיל שאין לשנות מדעת הנותן. אולם, כיון שאותו גמ"ח מחלק אף לאותה משפחה מצרכים, אין סיבה להעבירם ליד מנהל הגמ"ח כדי שהוא יחזור ויחלקם לאותה משפחה. אין סיבה שמצרכי המזון יסעו ממקום א' ל-ב' ויחזרו שוב למקום א' לאותה משפחה. אמנם צריך להודיע זאת למנהל הגמ"ח, הן כדי שלא יספק לאותה משפחה פעם נוספת, והן כדי שלא יחשוד שהאוספים נתנו למי שאינו בין מקבלי המצרכים מן הגמ"ח.

והרי האוספים הם כשליחי המנהל (הגבאי) לחלוקת מצרכי המזון, ואין הם עוברים על דעתו. ולכן אם מעבירים אותה כמות של מצרכי מזון כפי שהגמ"ח מעביר לאותה משפחה, נראה שאין בכך בעיה, ואת יתר המצרכים שנאספו עבור הגמ"ח יעבירו לגמ"ח.

סימן לא

האם יכול לחזור בו מהוראת קבע של צדקה למוסד

שאלה

ראובן תרם סכום נכבד לשיבת הסדר לשם בניית חדר אוכל חדש. סכום הכסף מועבר בתשלומים מידי חודש בחודשו.

דא עקא, בשבת הגדול, השתתף ראובן בדרשת שבת הגדול של ראש הישיבה, של אותו המוסד אליו הוא תורם בהוראת קבע, והזדעזע עד עמקי נשמתו מסגנון הדיבור וההשתלחות של ראש הישיבה כלפי ציבור מסויים המזדהה עם מפלגה מסוימת.

תגובתו המיידית של ראובן היתה לבטל את הוראת הקבע לאותה הישיבה, אבל לאחר שיחה עם מנהל הישיבה, הומלץ לו לברר עם רב האם הדבר מותר.

תשובה

א. נדר לסיוע לתלמוד תורה אינו פחות מנדר לצדקה, כנפסק בשולחן ערוך (י"ד סי' רמט ס"ז): "יש מי שאומר שמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה, ומצות צדקה

סימן לא – האם יכול לחזור בו מהוראת קבע של צדקה למוסד

לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים, עדיף ממצות בית הכנסת". והביא מקורו בב"י.

לכאורה אין כאן נדר, אלא התחייבות בכתב.

ב. במקרה הנוכחי אם אמר שייתן סכום מסוים לשם לימוד תורה הרי זה כנדר לצדקה.

כתב הטור (י"ד סי' רנח): "אמירת אדם לגבוה כמסירתו להדיוט, לפיכך מי שנודר צדקה אי אפשו לו לחזור בו. וה"מ בלא שאלה אבל אם מתחרט ומוצא פתח לנדרו, י"א שנשאל לחכם ומתירו כל זמן שלא יצא מתחת ידו דהוי כמו הקדש בטעות דקי"ל שאינו הקדש".

תורם כדין נדר אלא היא התחייבות בלבד, ואין צריך להתירה בפני שלשה אלא מספיק שיבטלה בבנק כדי להפסיק את תרומתו.

עולה שאמירה שייתן לצדקה היא נדר וחייב לתת את אשר נדר.

ה. בס' צדקה ומשפט (פ"ד ס"ד) כתב: "יש אומרים שאפילו לא הוציא הנדר בפיו אלא גמר בלבו לתת צדקה חייב ליתן, ואם אומר שחשב בלבו כופין אותו לקיים, ויש אומרים שכל שלא הוציא בפיו אינו כלום". וא"כ אף כאן לכאורה אם הוציא בפיו שתורם למוסד ואפילו החליט בלבו יש לו גדר של נדר וראוי להישאל עליו.

עולה שאמירה שייתן לצדקה היא נדר וחייב לתת את אשר נדר.

וכן באר בהערה יב: "עי' מג"א (סימן תקסב ס"ק יא) לענין נדר תענית (עי' להלן) דדוקא כשקבל בלבו להתענות אבל אם רק היה בדעתו להתענות לא מיקרי קבלה. ולפ"ז ה"ה בנדרי צדקה צריך שיגמור בלבו לתת וכמו שכתב בשו"ע (ח"מ סי' ריב ס"ח), אבל רק חשב בדעתו לתת לא הוי נדר אפילו לשיטה זו. והרמ"א ביו"ד (סימן רנה סעיף יג) סתם וכתב חשב בלבו וצ"ע. ובפת"ש (י"ד שם ס"ק טו) כתב בשם שו"ת דת אש שלא אמרו דמחשבה הוי כנדר אלא כשהוציא

היינו אם כבר נתן את הסכום שנדר ליד המוסד, שוב אינו יכול להתחרט ולהישאל עליו. ולכן אף כאן אינו יכול להישאל על הממון שהעביר כבר לשיבה, אלא יכול להישאל על הממון שיעביר בעתיד, לשם קיום נדרו. וצריך לבוא לפני יחיד מומחה או שלשה שיודעים להתיר נדרים ולהתיר את תרומתו לשיבה.

ד. ויש לעיין איך נדר את נדרו. אם אמר והכריז על כך – הרי זה נדר. אולם אם רק כתב בהוראת קבע להעביר מחשבונו בבנק מדי חודש בחודשו

חבל נחלתו

בשפתיו ליתן צדקה ולא פירש כמה, ובמחשבה חשב על סכום ידוע, מהני מחשבתו ליחשב כנדר על אותו סכום. אבל אם לא הוציא כלל בפיו אין עליו שום חיוב. וכ"כ בגליון מהרש"א בשמו. וסיים שה"ה בנדרי תענית דוקא כשאמר בפיו להתענות ובלבו חשב למחר. ובערוה"ש (סי' רנה סעיף לט) כתב שבנדרי תענית צריך דוקא להוציא בפיו. ובשו"ת מהר"י אסאד (י"ד סימן שיא) נראה שהסכים לדעת האש דת. אבל בשו"ת (אמרי יושר ח"ב סימן קסב) חולק עליו, ובערך ש"י (לי"ד סימן רי) כתב בשם אבני שהם שאם גמר להוציא בפיו לא נעשה הקדש עד שיוציא בפיו. ומדברי הש"ך (סימן רנה סק"ח) מדייק שבסתם חל ההקדש במחשבה בלבד, אפילו חושב להוציא בפיו, אא"כ גמר בלבו שלא יחול עד שיוציא בפיו. אבל בדרך אמונה (פרק ח ציוה"ל ס"ק צד) כתב בשם המהרש"ם שאם נתכוין לומר בפיו לא חל עד שיאמר. ועי' שו"ע הרב (או"ח סימן תקכז בקו"א סק"ב) שכתב סברא זו גבי הפרשת תרומה, דאע"פ שקדושה במחשבה לבד, מ"מ אם היה בדעתו בשעת הפרשה לקרות לה שם אח"כ, אינה קדושה עד שיקרא לה שם. וכעין זה כתבו כמה אחרונים. ועי' להלן הערה יג מדברי הקצה"ח וצ"ע.

ובסוף הערה יג סיכם כך: "וכתב בשו"ת בית יצחק (י"ד ח"ב סימן פב) שאף למ"ד נדר במחשבה הוא נדר, מ"מ אינו ממש כאמירה, שבאמירה זכה ההקדש אבל במחשבה לא זכה. ונראה כונתו שאך למ"ד יש שעבוד ממון בצדקה היינו דוקא

באמירה ממש דהוי כמסירה להדיוט, אבל נדר במחשבה לכו"ע לא הוי כמסירה כי אם כנדר בלבד וכ"כ בשו"ת בית שלמה (י"ד ח"ב סימן קט) ועפי"ז נראה שבנדר במחשבה לכו"ע יכול לשנות מעני לעני".

נראה על כן שאף אם רק החליט בלבו ראוי לו לחשוב על כך כנדר ולהתיר נדרו לגבי חיובי תשלום שעדיין לא שילם, שהם עדיין לא הגיעו ליד גבאי הצדקה – הגזבר של אותו מוסד, ורק אח"כ לבטל את חיובו בבנק.

ו. אולם אם תרם דרך הוראת קבע בכרטיס אשראי, לא פשוט שיכול לבטל. ישנן שתי דרכים לתרומה של הוראת קבע בכרטיס אשראי. אפשרות אחת שכל הסכום מועבר מיד למוכר או למקבל התרומה, והתורם או הקונה מחוייב על התשלום מדי חודש בחודשו. וישנה אפשרות שניה שחברת האשראי נוטלת כל חודש מחשבונו של התורם ומעבירה למקבל התרומה.

האפשרות השניה דומה בעקרון להוראת קבע בבנק בה נוטלים מדי חודש מחשבונו של התורם ומעבירים לחשבונו של מקבל התרומה, והוא יכול לבטלה על ידי הודעה לחברת האשראי.

אולם אם התחייבותו למוסד היתה עפ"י האפשרות הראשונה, הוא כבר אינו יכול לבטל את תרומתו. שכן המוסד כבר קיבל את כל תרומתו דרך חברת האשראי, והתורם התחייב להחזיר לחברת האשראי את הממון שהעבירה למוסד המקבל.

לכן במקרה שבשאלה, צריך התורם

חבל נחלתו

לבדוק היאך תרם ולפי זה עליו לפעול, האם יכול לבטל את תרומתו¹.

סימן לב

ביטול תורה לשם השתתפות בברית מילה

שאלה

לומד תורה, שאינו קרוב או בן משפחה, האם צריך להפסיק מלימודו לשם השתתפות בברית מילה או בסעודת המילה?

תשובה

א. יש לברר אם תלמוד תורה נדחה מפני מצוה אחרת או שהוא עומד ודוחה מקיום מצוה אחרת.

נאמר במועד קטן (ט ע"ב): "הדר יתבי וקא מבעי להו: כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה, הא חפצי שמים – ישוו בה, וכתוב וכל חפצים לא ישוו בה – דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה! – כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן – במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים".

פרש רש"י (מו"ק ט ע"ב):

"וכל חפצין לא ישוו בה – שתבטל כל חפצין בשביל שתעסוק בתורה".
"חפצי שמים ישוו בה – כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה – תבטל תלמוד תורה, ועסוק במצוה".
"דאפילו חפצי שמים לא – דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה".

עולה שמבטלים תורה עבור מצוה שאין

אחרים שיעשוה.

ב. כך באר המאירי (מו"ק ט ע"ב): "אף על פי שאמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אין תלמוד תורה בכלל זה, אלא מי שהיה עוסק בתורה ואירעה מצוה לידו אם אפשר לאותה מצוה על ידי אחרים אין לו לבטל עליה. ואל תשיבני בטול תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה שאף הם אי אפשר באחרים בראוי לה שהכל צריכין להם להרבות בכבוד".

"ואם אי אפשר לו על ידי אחרים כגון שאין שם ראוי לה אלא הוא או שהיא מצוה המוטלת על גופו כגון לולב ושופר וכבוד אב ואם וקבורת מת מצוה במקום שאין לו קוברים ודומיהם המצוה קודמת ומבטל תלמוד תורה כדי לקיימה ואינו מפקיע חיובה מעליו בקיום מצוה תלמוד תורה אפי' מצוה קלה ואף על פי שהעוסק במצוה פטור מן המצוה לא נאמר כן בתלמוד תורה הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצות מבטלין אותה בשביל כל מצוה שאי אפשר לקיימה על ידי אחרים כך היא שטת גדולי המפרשים".

"ויש שואלין והרי אף בשאר מצות כן שהרי אמרו במסכת קדושין ל"ב א' אמר לו אביו השקני מים ויש לו מצוה לעשות

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים שליט"א: אולי יחשוב עוד פעם אם ראוי לו לחזור מתרומתו והתחייבותו בשל כעסו על דברי ראש הישיבה.

חבל נחלתו

כאשר נדון בברית מילה כמובן שמוהל וסנדק צריכים להפסיק מתורתם, בני משפחה גם כן נוהגים לבוא ולשמוח עם אביו המקיים מצוה גדולה בבנו, אבל מי שלומד בביתו או מי שנמצא בכלל סמוך, ולא תהיה איבה בינו לאבי הבן נראה שאסור לפסוק ממשנתו.

ד. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רמו ס"ח): "ת"ת שקול כנגד כל המצות. היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו".

וכן נראה מדברי הים של שלמה (כתובות פ"ב סי' ו): "אמרין בירושלמי בפרק אלו עוברים (פסחים פ"ג ה"ז) נמנו בעליות בית ארוס בלוד, התלמוד קודם למעשה, רבי אבהו שלח לר' חייא בריה ללמוד בטבריה, שלחו ואמרין ליה גומל חסדים הוא, שלח ליה המבלי אין קברים בקסרין שלחתיך לטבריא, כבר נמנו בעליות בית ארוס, התלמוד קודם למעשה, רבנן דקסרין אמרו, הדא דתימא, כשיש שם מי שיעשה, אבל אין שם מי שיעשה, המעשה קודם לתלמוד. מכאן נראה, כל מידי דאית ביה מצוה, אם אין שם מי שיעשה, דראוי לבטל תלמוד תורה ממנה, ובפרט בזמן הזה, שאם יראו ההמון שיקילו במצוה, לא ידונו אותו לכף זכות, אלא בהתרשלות מן המצוה, וישאו קל וחומר בעצמם להרע, ולהטיב לא ידעו, ובפרט האידנא, שיש בעוונותינו הרבים כמה עונות בשנה, שמבטלים מתלמוד תורה בלאו מצוה, דאין נמצא האידנא שיעסוק בתורה כל ימיו, בלי בטול זמן, והבא לטהר יראהו לו מן השמים הדרך הנכון".

וכ"פ ערוך השולחן (יו"ד סי' רמו ס"ב):

אם אפשר למצוה ליעשות על ידי אחרים כבוד אביו קודם, תירצו גדולי המפרשים שתלמוד תורה הוצרך להשמיעני שלא תבטל הואיל ואפשר למצוה להתקיים. שהייתי סובר הואיל ועקרו לקיום מצות יבטל מפני כל מצוה אף באפשר לעשותה באחרים. וגדולי הדורות מתרצים שכבוד אביו שעה עוברת היא ואם לא היתה שעה עוברת היה יכול לבטלו לקיום המצוה אף על פי שהיה אפשר לעשותה באחרים, אבל תלמוד תורה אף על פי שאינה שעה עוברת אינו מניחו לקיים מצוה שאפשר ליעשות באחרים הואיל וכלל תלמוד תורה כל שעה שעה עוברת היא ואם אי אפשר לעשותו באחרים תיבטל תלמוד תורה אף על פי ששעתה עוברת".

היינו, אע"פ שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואף לימוד תורה לכאורה כלול בכך, בכ"ז מצוה שאין אחרים שיעשה צריך להפסיק מלימודו ולקיים את המצוה. ג. וכן נאמר בירושלמי (פסחים פ"ג ה"ז): "נמנו בעליית בית אריס בלוד התלמוד קודם למעשה. ר' אבהו שלח לרבי חנינה בריה יזכי בטיבריה. אתון ואמרין ליה גמל הוא חסד שלח ומר ליה המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא. שכבר נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד שהתלמוד קודם למעשה. רבנין דקיסרין אמרין הדא דתימר בשיש שם מי שיעשה אבל אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם. דלמא ר' חייא רבי יוסי ר' אימי ענון למיתי גבי רבי אלעזר אמר לון אן הויתון. אמרין ליה גמל חסד. אמר לון ולא הוה תמן חורנין אמרין ליה מגור היה".

משמע שאם יש מי שיעשה אינו פוסק מתורתו אפילו בשביל גמילות חסדים.

תלמוד תורה בעבור הוצאת המת כל שכן בעבור מצות מילה כמב' בקו' הראיות".
ותימה על דבריו: אם נוכחותו נצרכת צריך להשתתף אבל אם אין נוכחותו נצרכת לכאורה צריך להמשיך בלמודו.

בשו"ת להורות נתן (חט"ו סי' סה) עסק בשאלה זו והסיק:

"ח) ולדינא נראה, שאם הוא הולך למול או להיות סנדק, נראה ודאי שמותר לבטל מתורה ואף אם איכא מוהל אחר או סנדק אחר, דזה נלמד מהוצאת המת וכמש"כ השלטי הגבורים הנ"ל, דהא גם בהוצאת המת מותר לבטל מתורה אף אם המצוה יכולה להתקיים על ידי אחר. וכן להצטרף לעשרה לברית מילה ג"כ רשאי לבטל מתורה כיון שיש בזה גמילות חסד וכנ"ל. אבל כשיש עשרה בברית מילה דליכא שום מצוה להצטרף להיות יותר מעשרה, בזה נראה דאסור לבטל מתורה כל שיש עשרה אנשים בלעדיו. זולת היכא דאיכא גדר גמילות חסד אם ילך להשתתף בברית, ואם לא ילך יצטער הקרוב ויש גם חשש קפידא, וכגון שבעל הברית הוא אחיו, ורוצה שהאח ישתתף בשמחתו וכדומה, דאז מבטלין תלמוד תורה משום מצות גמילות חסד, כיון דעל ידי השתתפותו בברית יקיים מצות ואהבת לרעך כמוך ויש בו גמילות חסד, ונלמד שפיר מהוצאת המת וכדרכו של השלטי הגבורים, אבל היכי דליכא חשש צער וקפידא מצד בעל הברית אם הלה לא יבוא לשמחתו, וממילא ליכא בזה מצות גמילות חסד, נראה דאסור לבטל תורה כדי לילך לברית מילה".

ודעתו כפי שכתבנו שאם עוסק בתורה אין לו להפסיק.

"ואמרו חז"ל בריש סוטה [ד' ב] ובשלהי הוריות [י"ג א] יקרה היא מפנינים יקרה היא מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים ע"ש והדרש הזה מוכרח הוא מפני דהכתיב הוא מפנינים והקרי הוא מפנינים ואמרינן במ"ק [ט' ב] כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה הא חפצי שמים ישוו בה כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל ת"ת ועסוק במצוה [רש"י ד"ה וכל] וכתיב כל חפצים לא ישוו בה דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה דמבטל מצוה ועוסק בת"ת [רש"י ד"ה דאפילו] כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. ובירושלמי פ"ק דפאה אמרינן דאפילו כל העולם כולו אינו שוה לדבר אחד של תורה ואפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד של תורה ע"ש ואין לשאול דא"כ במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים למה מפסיקין מן התורה לקיים המצוה דזהו וודאי דתורה בלא מצות לאו כלום היא וכל מי שאין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו ותכלית התורה הוא ללמוד וללמד לשמור ולעשות אבל כשאפשר לעשות ע"י אחרים מצות לימוד התורה גדול מהמעשה".

נראה מן המקורות שאם הוא אינו נצרך לברית המילה לתפקיד מעשי לא של אב ולא של סנדק ולא של מוהל, ולא תתעורר איבה בינו לבין העוסקים במצוה – מן הראוי שימשיך בלימודו ולא ישתתף בשמחת המילה.

ה. אמנם בפסקי ריא"ז (מגילה פ"א ה"א) כתב: "וכן נראה בעיניי שמבטלין תלמוד תורה לברית מילה, שהרי מילה גדולה מהוצאת המת שיש לו קוברין, ואם מבטלין

חבל נחלתו

סעודת מצוה. וע"ע בהגה באו"ח (סי' תקנא סי"ז). ובשו"ת מעט מים (סי' ל). ע"ש. מ"מ הדבר פשוט שאין זה מעכב. וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' שפו). ע"ש. ואפילו המילה עצמה היכא דלא אפשר נעשית בפחות מעשרה. כמ"ש ביו"ד (סי' רס"ה סי"ז). וכן העיר ביפה ללב ח"ג (סי' רסה סק"כ). ע"ש. ונראה ע"פ מ"ש המאירי במ"ק (ט) בהא דאמרינן שמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים אין לו לבטל ת"ת עליה. ואף על גב דקי"ל בכתובות (יז) מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה, שאני התם שאף הם א"א לעשותה ע"י אחרים לפי הראוי למצוה, שהכל צריכים להם להרבות בכבוד. ע"ש. וה"נ המנין חשוב צורך הראוי למצוה, וזהו כבודה להעשות ברוב עם. ומ"מ נראה שאם יש להניח שנמצא מנין בלעדו יכול להשתמט מללכת, כיון שתורתו אומנותו. וכדמוכח נמי בב"ב (קטז) ריב"ל לא אזיל לבי טמיא, אלא לבי מאן דשכיב בלא בני. ופר"ש, לפי שלא היה רוצה להתבטל מלימודו. וע"כ מיירי שהיו שם מנחמים אחרים. ואפשר למצוה להתקיים ע"י אחרים. וכ"כ הגרא"י ניימרוק באשל אברהם (מ"ק כז): ע"ש. וה"נ בנ"ד. וע"ע באגודה (פ"ג דמ"ק סי' מא) שכ', דבקהלות שיש כתות המתעסקים בהוצאת המת אדם הלומד לש"ש ואינו רגיל לטפל בהן יוכל ללמוד. וכ' הב"ח (סי' שסא) שאפילו למאן דקרי ותני יוכל ללמוד וכו'. וע"ע בשבט יהודה שם. ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' כו). וח"ד (סי' ב). ובשטה מקובצת כתובות (יז). ובס' חינוך וחסדא ח"ב שם. ובס' חדרי דעה יו"ד סי' שסא. ע"ש. ואכמ"ל. ועי' בהעמק שאלה פר' ויחי ס' לד אות ה' ודו"ק היטב".

ו. כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' יט):
"והלום ראיתי בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' קכה), שנשאל אם כדאי ללכת בסעודת מצוה שמעמידים שם גרמפון (פונוגראף) להשמיע פסוקים ומזמורים בנגינה. והשיב, שאע"פ שמצוה רבה לילך לסעודת מצוה כגון חתונה או ברית מילה, לדעתי לא נאמר זה אלא במקום חשש שלא יהיה שם מנין בלעדו, הלא"ה אין לך מצוה רבה מלישב בביתו ולעסוק בתורה ולידע הדינים וההלכות שצונו הקדוש ברוך הוא בכל פרטיהן. וכמבואר ביו"ד סי' רמו שמצוה שאפשר לקיים ע"י אחרים אין לבטל ת"ת עבודה. וכשלמדתי תורה אצל מו"ר הגאון הצדיק המהר"ם שיק, ולעת חתונתי הלכתי להפרד ממנו, ולקבל ברכתו, ואמר לו מר זקני שהיה מהבעה"ב החשובים שבעיר חוסט שיאמר לי שלא אלך לכל הסעודות והשמחות, ואז אמר לי מורי זצ"ל הנ"ל (בלשון אשכנז) אם יושבים ולומדים, אף פעם לא מתחרטים! ומאז הרבה פעמים נזכרתי בדבריו הקדושים וראיתי ע"פ הנסיון שהם דברים אמתיים ונכונים, שכמעט בכל השמחות והסעודות יש הוללות. ועכ"פ לת"ח שיכול לברר הלכה פשוט כביעתא בכותחא שטוב לו לישב בביתו לברר הלכה שזה גדול יותר מכל השמחות של זמן הזה, אלא אם כן במקום נחוץ מאד. עכ"ד. דפ"ח. וש"י מד"נ".
"ולכאורה יש להעיר על מה שנראה בראש דבריו הנ"ל שאם אין מנין בלעדו יותר טוב שילך לסעודת - מצוה, והרי עדיין יכולה המצוה (של הסעודה) להתקיים ע"י אחרים. ואף על פי שכ' הרמ"א (סי' רסה סי"ב) שנהגו ליקח מנין לסעודת מילה, ומקריא

סימן לב – ביטול תורה לשם השתתפות בברית מילה

ומ"מ אם הוא אדם גדול שמברר הלכה למעשה לרבים יוכל לפטור עצמו בלימודו, ותתקיים המצוה ע"י אחרים".

ונראה להסיק מדבריו שאע"פ שעוסק בתורה ומצות מילה וסנדקאות יכולה להתקיים על ידי אחרים – במצות מילה נהגו לבטל תורה כדי למול ולשם סנדקאות מצד חשיבותם. אולם כל שאר המשתתפים פחות נצרכים ועל כן בהם מן הראוי להמשיך ולעסוק בתורה.

מסיק הגר"ע יוסף:

"(ח) מסקנא דדינא שתלמיד חכם השקוד על לימודו יכול להמנע מללכת לסעודת ברית מילה וסעודת נישואין על מנת שישב ויעסוק בתורה. ומכל שכן אם כבר עוסק בתורה שאינו צריך להפסיק מלימודו בגלל סעודת מצוה. ומכל מקום הכל לפי הענין, ואם רואה שבהליכתו לשם יוכל לזכותם ע"י אמירת דברי תורה, וגם ע"י נוכחותו ימנעו מהוללות וליצנות, כדאי הדבר לבטל מלימודו. וזכות הרבים תלוי בו. והשי"ת לא ימנע טוב להולכים בתמים".

מסקנה

נראה שפרט לקרובים המחויבים במצוה או למול ולסנדקאות, או מצד גמ"ח וכדי שלא תתפתח איבה ח"ו, ראוי ליושב ולומד תורה להמשיך ולעמול בתורה ולא להפסיק מלימודו.

(ז) ומיהו נלע"ד שאם הת"ח הזה מוהל ומזמינים אותו למול הבן, אין ראוי לו להמנע מטעם ביטול תורה, אף על פי שאפשר לקיים המצוה ע"י אחרים, מפני שמצות מילה ביסודה גדולה יותר מתלמוד תורה. וכדמוכח בברכות (מח סע"ב) פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה, שזו ניתנה בשלש בריתות וזו ניתנה בי"ג בריתות. (מילה ניתנה בי"ג בריתות האמורים בפרשת מילה שניתנה לאברהם. והתורה בשלש בריתות, בסיני, ובאהל מועד, ובערבות מואב. רש"י.) וכן פסק הרמב"ם (בפ"ב מה' ברכות ה"ג) וז"ל, וצריך להזכיר בבהמ"ז ברית ותורה, ולהקדים ברית לתורה, שהברית הזאת שאו' בברכת הארץ היא ברית מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות. והתורה כולה נכרתו עליה ג' בריתות, שנא' אלה דברי הברית וכו' מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב. לעברך בברית ה"א וכו'. ע"כ. ואף על פי שיש"ל שעיקר מצות מילה מוטלת על אבי הבן, מ"מ כיון שנעשה המוהל שלוחו יש לו שכר גדול בעשיית המילה יותר מת"ת. ולא גרע מביטול ת"ת להכנסת כלה והוצאת המת, כדי שתתקיים המצוה בכבוד הראוי, וחשיבא כאילו א"א שתיעשה ע"י אחרים. וכנ"ל. (וע' בשו"ת חכם צבי [סי' ע]. ובשו"ת פרי יצחק ח"ב [סי' לא]. ודו"ק) ומזקנים אתבונן שכאשר היו מכבדים לגברא רבה להיות סנדק היה מבטל תורתו לזכות במצוה זו בשמחה רבה. וה"ה למוהל.

האם ראוי למול בן מנכרית וישראל שחיים יחדיו

שאלה

יהודי החי עם נכרית בארץ ישראל בימינו, רוצה למול את בנו, האם ראוי למוהל מישראל למולו?

פתיחה

נדון בתחילה בדיני מילת נכרי על ידי ישראל ואחר כך במילת בן נכרית.

א. מילת נכרי

פסק הרמב"ם (הל' מילה פ"ג ה"ז): "עכו"ם שצריך לחתך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד בו היה אסור לישראל לחתוך לו אותה שהעכו"ם אין מעלים אותם מידי מיתה ולא מורדין אותן אליה, אף על פי שנעשית מצוה ברפואה זו שהרי לא נתכוון למצוה, לפיכך אם נתכוון העכו"ם למילה מותר לישראל למול אותו".

הרמב"ם דן בשני מצבים של מילת עכו"ם, עכו"ם הנימול משום פצע באותו מקום שהמילה תרפא אותו, ועכו"ם הנימול משום מצוה. אם נתכוין לרפואה בלבד אסור למולו בחינם משום איסור רפואת עכו"ם, אבל אם מתכוין למילה היינו למצות מילה, בלא גיור, אף שנרפא בכך מותר למולו.

אמנם הכסף משנה (הל' מילה פ"ג ה"ז) פרש שהיתר הרמב"ם הוא במל לשם גירות ולרפוייו וז"ל: "פרק שני דע"ז (דף

כ"ו): ת"ר ישראל מל את העכו"ם לשום גר לאפוקי משום מורנא דלא. ופירש"י לשום מורנא תולעת שיש לו בערלתו דלא דאסור לרפאותו בחנם דהא אמרן לא מעלין ולא מורדין. ונראה שמפרש רבינו ישראל מל את העכו"ם לשום גר אף על פי שיש לו מורנא. וז"ש ולפיכך אם נתכוון העכו"ם למילה מותר וכו' כלומר אף על גב דאית ליה מורנא".

אמנם משו"ת הרמב"ם (סימן קמה) עולה שלא כהסבר הכס"מ, אלא שמותר למול שלא לשם גיור אלא לשם מצות מילה: "השאלה השלישית שאלה בדבר מילת הגויים והערלים המותר לישראל לקבל זאת על עצמו אם לאו? והיש הפרש בין הישמעאלים והנוצרים בזה אם לאו? ומה פרוש הברייתא ת"ר ישראל מל את הגוי לשם גר, לאפוקי משום מורנא, דלא. וגוי לא ימול את ישראל וכו', מה באה ללמדנו במ"ש ישראל מל את הגוי לשם גר?" "התשובה מותר לישראל למול הגוי אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה, לפי שכל מצוה, שהגוי עושה, נותנין לו עליה שכו, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה, ובלבד שיעשנה, כשהוא מודה בנבואת משה רבינו, המצווה זאת מפי אלהים יתעלה, ומאמין בזה, ולא שיעשנה (לסבה) אחרת או על פי דעה שראה לעצמו, כמו שנתבאר בברייתא של ר' אליעזר בן יעקב

סימן לג – האם ראוי למול בן מנכרית וישראל שחיים יחדיו

וכמו שבארנו אנו בסוף חבורנו הגדול¹. ומאחר שאמרה הבריתא ישראל מל את הגוי לשם גר וזה ברור וידוע, שמי שמתגייר, יימול, היה עולה בדעתנו, שלא אמרה לשם גר אלא למעוטי מילת הגוי ושאסור למולו, אם יישאר בגיותו, גוי מהול. ולכן באר לנו התלמוד, שאין כוונת לשם גר למעוטי לשם מילה, כשהוא (נשאר) גוי, אלא למעוטי מוראנה, ר"ל, אם היה בו חולי בראש הערלה, אסור לישראל לחתכה כדי לרפאו ולהצילו, אף על פי שבכריתתו יש אופן מה מן המצוה, הואיל ואין כוונתו לימול ואינו מתכוון אלא להתרפאות לבד, וזה אסור. וזה הדין בנוי על העיקר הידוע, שאסור להציל גוי מכליון, לאומרם הגויים והכותים לא מעלין ולא מורידין. וזה הדין למדים מאומרו: יתעלה ולא תחנם, ואין כוונתו שאסור למול גוי. ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי. ובכל עת שיבוא אלינו, שנמול אותו לשם מילה, מותר לנו

למולו, אף על פי שהוא נשאר בגיותו". עולה מדבריו שמה שנאסר לישראל בגוי הוא מילה לשם רפואה (ללא תשלום), אולם מילה לשם גיור, או לשם קיום מצות מילה ללא גיור (מתוך אמונה בדת משה) הותרה בו.

במקרים שהרמב"ם הביא מדובר בנכרי גדול שבא מרצונו למול, ועושים את רצונו. שאלתנו עוסקת בקטן שאביו מישראל מביאו למולו, והנימול נכרי כיון שאמו נכריה. במקרה זה לא שמענו כלום מהרמב"ם בהלכות מילה ובהלכות מלכים.

ב. מילת קטן

אם מדובר במילה לשם היותו גר קטן, היינו שאביו רוצה לגיירו והבן יחיה עם אביו כדין בן ישראל, מלים אותו, אולם אין מלים אותו בשבת, כדין כל מילת גרים.

1. הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ט – ה"י) פסק:

"עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, ואם עסק בתורה, או שבת, או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג".

"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה, ואם הביא עולה מקבלין ממנו, נתן צדקה מקבלין ממנו, ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, הואיל והוא ניזון מישראל ומצוה עליהם להחיותו, אבל העכו"ם שנתן צדקה מקבלין ממנו ונותנין אותה לעניי עכו"ם". (לא נתייחס להבדלה של הרמב"ם בין בן נח לעכו"ם עיי' ח"א סי' ס"ז).

עולה מדבריו שעכו"ם אסור בתלמוד תורה ובשבת, אולם מותר לקיים שאר מצוות וביניהן מילה ולכן אם רצה למול לשם מצוה שיהיה מהול ולא לשם גיור – מלים אותו. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה ירושלים: גם שבת מותר לו לקבל על עצמו עיי' ביאור הלכה סי' שד"ג.

חבל נחלתו

כדברי הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ו – ה"ז):
"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".
"גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות היא לו..."

והוסיף בהל' מלכים (פ"י ה"א):

"בן נח שנתגייר ומל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג, ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד, וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו מוחה אלא הרי הוא גר צדק..."

עולה שישנה אפשרות למול נכרי קטן, אולם רק לשם גירות ולא לשם מצוה (ואף הוא יכול לשוב לגיותו אם מיחה לפני שהגדיל).
בשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סי' סד) דן באריכות האם ראוי למול תינוק בן נכרית שאביו מביאו לגיירו.
וכתב כך:

"וכשאני לעצמי נראה לי ודאי שכל זמן שיד בית דין תקיפה מצוה וחובה עלינו למנוע בכל תוקף נשואי תערובת אלו ולא לקבל את האשה או את האיש לגרים אחרי שנשאו ולא אפילו קודם נשואיהם אם ידוע, או נכרים הדברים, שלשם כך הם מתגיירים".
"אך כבר קדמה הוראה הלכה למעשה

לקבל גרות האיש או האשה קודם או אחר שנשאו משום שאין בידינו למונעם מעברה חמורה זאת, וכמו שנזכר בדברי פוסקים אחרונים שצדדו להתיר זאת משום בחירת הרע במעוטו וכדי שלא ידח ממנו נדח. בנוגע לבניה של הנכרית שהיא אינה רוצה להתגייר או שאנו איננו רשאים לקבלה כגון נכריה הנשאת לכהן לא מצאתי בזה דבר מפורש בתלמודין, גם בזה אני אומר וכן כתבתי בתשובתי הקודמת וזאת חובת בית דין לחייב את האב שהוא נשוי נכריה בכל דרכי השפעה (לפי שיותר מזה אין בידינו כלום) לגרשנה ואז ישלח אותה ואת בניה, אבל במקרה רע ומר כזה שלא ישמע לדברי ב"ד ולא יפרוש מאשתו הנכריה – הוא שכתבתי לחייבו למול את בנו בשמיני שהוא חל בחול. ולכן הנני מפרש דברי שלא עלה על דעתי לומר שמילה זאת תעשה בחגיגות וברכות המילה ככל בן ישראל שהרי ילד זה כל שלא התגייר כדין וכהלכה הוא גוי גמור ואין מצוה במילתו ולכן אסור למולו בשמיני שחל בשבת, וכיון שכן אין כאן גם שמחה, אלא להיפך צר (אצ"ל צער) ויגון שבאנו לידי מדה זו".

"ובכל זאת אמרתי לחייבו שימול בנו ביום השמיני כדי להרחיקו מהשפעת אמו הנכריה, ושהיא תבין ותרגיש בעצמה שבנה זה אינו נתון להשפעתה, והוא יהיה יהודי ככל הגרים בישראל".

"דבר זה היה נהוג בישראל מימים ימימה כמו שזה מוכח מעובדא דיעקב איש כפר נבוריה אזל לצידון², אתון שאלון ליה מהו

2. מסופר בירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו, קידושין פ"ג ה"ב): "יעקב איש כפר נבוריה אזל לצור אתון

חלול שבת אבל למול אותו בחול ודאי שמותר בלי כל פקפוק.

ומסיק מסקנת בנינים: "וכן ראיתי ושמעתי שגדולי המוהלים בירושלם הזדקקו לבקשת לא יהודים ומלו את בניהם בחול. והלכה פסוקה היא אם נתכוון הגוי למילה מצוה לישראל למול אותו (ש"ע י"ד סי' רס"ח סעיף ט").

"מזה אנו דנים שמותר למול בניהם של נשואי נכרית בחול אבל בלא ברכות המילה כיון דכל זמן שלא מל וטבל כדין וכהלכה הרי הוא גוי גמור. ברם למודעי אני צריך שאין אנו מעוניינים כלל למול בן זה ולא לגייר אותו כי מה יתן ומה יוסיף מילת גוי בשבילנו, אבל כוונתנו במילתו הוא כדי להפרידו מהשפעת אמו הנכרית ותורתה, ולהכניסו תחת כנפי השכינה ככל הגרים בישראל".

מיגזר בריה דארמאיתא בשובתא וסבר למישרי להון וכו' (ירושלמי שם).

"עובדא זאת שבאו לשאול ממנו אם מותר למולו בשבת מוכח שרגיל היה הדבר למול בחול בניהן של נשים נכריות הנשואות לישראל שבאלה היתה השאלה דבבנות נכרים גמורים לא יעלה על הדעת להסתפק בו שיהיה מותר לחלל שבת למילתו, אלא ודאי השאלה היתה בבן נכרית שילדה מישראל, וע"ז סבר יעקב איש כפר נבוריה להתיר מילתו בשבת משום דלמשפחותיהם לבית אבותם כתיב, והורה לו רבי חגי לאסור מילתו בשבת מהנאמר בעזרא ועתה נכרות ברית לאלוקינו להוציא כל הנשים והנולדים מהם במצות אלקינו וכתורה יעשה, ללמדך שבני הנכרית הם גויים גמורים כמותה מדכתיב לא תתחתן כי יסיר את בןך מאחרי, והיינו למולן בשבת ומשום

שאלין ליה מהו מיגזר בריה דארמיית' בשובתה. וסבר מישרי לון מן הדא [במדבר א יח] ויתילדו על משפחות' לבית אבותם. שמע ר' חגיי אמר ייתי אייתוניה דילקי. אמר ל' מאיכן אתה מלקיני. אמר ל' מן הדא דכתיב [עזרא י ג] ועתה נכרות ברית לאלהינו. אמר ליה מן הקבלה את מלקיני. אמר ליה [עזרא י ג] וכתורה יעשה. אמר ליה מן הדא אורייה א"ל מן ההיא דאמר רבי יוחנן בשם ר"ש בן יוחי כתיב [דברים ז ג] לא תתחתן בם. וכתיב כי יסיר את בןך מאחרי. בןך מישראל קרוי בןך. ואין בןך מגויה קרוי בןך אלא בנה. אמר ליה חבוט חבוטך דהוא טבא בקלטא".

וכך מסופר בבראשית רבה (פרשה ז סימן ב):

"יעקב איש כפר נבוראי הורה בצור מותר למול בנה של עובדת כוכבים בשבת, שמע רבי חגי שלח ליה תא לקי אמר בר נש דאמר מלתא דאורייתא לקי, א"ל ומן היא דאורייתא א"ל (שם / במדבר / א) ויתילדו על משפחותם לבית אבותם משפחת אב קרויה משפחה משפחת אם אינה קרויה משפחה, א"ל לא הורית טב, אמר ליה ומנין את מודע לי, אמר ליה רביע ואנא מודע לך, אמר אם אתי בר עובדת כוכבים לגבך ויאמר לך אנא בעי מתעבדה יהודי על מנת למגזרה ביומא דשבתא או ביומא דכיפוריא, מחללין אותו עליו, והלא אין מחללין שבת ויום הכפורים אלא על בנה של בת ישראלית בלבד, אמר ליה ומנין לך מן הדא, דכתיב (עזרא י) ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל נשים והנולד מהם בעצת ה' וגו', אמר ליה רבי ומן הקבלה אתה מלקני, אמר ליה והכתיב תמן וכתורה יעשה, אמר ליה מאיזו תורה, אמר ליה מן ההוא דאמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחאי ולא תתחתן וגו' מפני מה כי יסיר את בןך מאחרי, בןך הבא מישראלית קרוי בןך ואין בןך הבא מן עובדת כוכבים קרוי בןך, אמר ליה חבוט חבוטך דהיא טבא בקולטא ורצוף רצפך דהיא טבא באולפנא".

חבל נחלתו

וכך מסקנתו למעשה:

"מסקנות לדין: ישראל שנוולד לו בן מאשה נכריה, והביא את בנו למולו. מודיעים לו בי"ד כי ילד זה אינו בנו, והרי הוא כגוי גמור לכל דבר, ולא יכנס לברית ישראל אלא אחרי מילה וטבילה כדין גוי גמור שבא להתגייר. ומכיון שהוא קטן מן הצורך שאף אמו תסכים למילתו לשם גרות, הלכך שואלים את פי האם והסכמתה, והאב אחרי קבלת הסכמה מצד האם, והתחייבות להטבילו לשם גרות בזמן הקרוב ביותר, נזקקין בי"ד למולו ביום השמיני ללידתו אם הוא יום חול, או ביום אחר, ע"מ להטבילו לשם גרות, סמוך למילתו".

"בשעת המילה מברך המוהל ברכת מילת גרים, ומל בשם ומלכות. אבל אין קוראים לו שם ולא עושים פומבי ביום המילה, וכן לא נותנים לו תעודת מילה עד יום טבילתו; אז מקבל הוא תעודת גרות; בתעודת הלידה, כותבים שנוולד מאמו הנכרית, ובתעודת הגרות כותבים שגרותו נעשית ע"י אביו. והוא הדין לבת ישראל שנוולדה מנכרית. וה' אלקי ישראל יקים בנו ולעינינו, יעודו מפי נביא קדשו לאמר: וצרפתי אתכם כצרוף כסף ובחנתי אתכם כבחון הזהב והבאתי אתכם במסורת הברית".

כל זאת אם אביו מישראל יחנכו לתורה ומצוות ואז אין הגיור צפוי להיבטל, (אולם גם אז אם הבן לפני שהגדיל רוצה לחזור לגיותו – רשאי לחזור ואינו נענש על כך).

במקרה שאמו הנכריה חיה עם אביו ורוצה להתגייר דנו הפוסקים האם מחכים לגיור אמו כדי שיהיה בטוח שגיורו אינו לריק. ועי' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ו סי' ט).

אבל סתם גיור קטן מן הפה ולחון, היינו שיתחנך כגוי – לשם כך לא גיירו, משום שכל הגיור הזה אינו אמיתי והוא יישאר בגיותו.

ולהיפך, במילת קטן שלא לשם גיור מחו הפוסקים, משום שפוצעים ומצערים את התינוק ללא שום חיוב, ומדוע? רק משום שאביו רוצה בכך, וכי מי נתן לו זכות לצער תינוק!?

ג. מילת בן ישראלית-מומרת בשבת

המדובר במקרה שלפנינו בבן נכרית החיה עם אביו (במה שמכונה על ידם נישואין, אע"פ שאינם תופסים) כאשר לאמו אין שום כוונת גיור, והשאלה האם למולו כיון שאביו רוצה למולו שלא יהיה שונה מחבריו (ואולי גם שהוריו לא ייבדלו מחבריהם מעם ישראל שבניהם נימולים). במקרה כגון שלפנינו, דנו הפוסקים בעיקר על המציאות בחו"ל שכל החברה מסביב היא חברת נכרים.

פסק הטור (יו"ד סי' רסו): "ישראל שהמיר דתו לעבודת כוכבים ונשוי ישראלית ונולד לו בן ממנה מלין אותו בשבת, ואין אנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה כיון שאמו ישראלית. ישראל שנשא כותית וילדה לו בן אינו נימול בשבת שולדה כמוה".

היינו, בן ישראלית אפילו אביו המיר דתו מלים את הבן אפילו בשבת כיון שהיא ישראלית ונוהגת דיני בת ישראל. לעומת זאת, בנו מנכרית אינו נימול בשבת, ומשמע (משתיקת הטור) שמותר למולו בחול.

הש"ך נשאר בצ"ע האם בן שאמו מומרת מלים בשבת. נראה שנקודת ההסתפקות היא האם אנו מצווים למול את הבן הזה שאמו מומרת שכן הוא מישראל ולכן מצד חיובו למולו על ידי בית דין, נימול אף בשבת, או שכיון שודאי יצא לתרבות רעה אינו נימול בשבת³.

העיר המשנה למלך (הל' מילה פ"א ה"י): "וכתב הטי"ד סימן רס"ו דישראל שהמיר ונשוי ישראלית מלין בנו בשבת. וז"ל מרן בב"ה ול"נ דאפילו נשוי מומרת נמי מלין בשבת בן הנולד מהם שהרי הם חייבים בכל המצות וישראלית דנקט הטור אפשר דלאו לאפוקי מומרת אלא לאפוקי כותית ע"כ. ופשט דברי הטור אינן מורין כן שהרי סיים דבריו וכתב ואין אנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה כיון שאמו ישראלית, משמע דבמומר שנשא מומרת אין מלין את בניהם משום דאנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה, וכ"כ הר"ב ט"ז והש"ך וכ"כ הטור [גינת ורדים] א"ה כלל ב' סימן ל"א. ועיין עוד שם שכתב דמומר שנשא מומרת אין מלין בנו אפילו בחול ואין דבריו נראין בעינינו".

עולה, כי לפי הב"י בן הנולד למומרת מלים אותו בשבת כיון שהוא מישראל. והש"ך נשאר עליו בצ"ע. לעומת זאת הש"ך והט"ז הסיקו שאין מלים אותו בשבת כיון שיצא לתרבות רעה. והביא המל"מ את דעת הגו"ר שבן מומר ומומרת כלל אין מלים כיון שיוצא לתרבות רעה.

וכך פסק השולחן ערוך (י"ד סי' רסו) בסעיף יב: "ישראל שהמיר ונולד לו בן מישראלית, מלין אותו בשבת". ובסעיף יג: "ישראל שנולד לו בן מעובדת כוכבים, אין מלין אותו בשבת".

העיר הפרישה (י"ד סי' רסו ס"ק ל): "ישראל שנשא נכרית וכו' אינו נימול בשבת. הוה מצי למימר דגם ביום השמיני אינו נימול דהולד כמוה ואינו נקרא יליד ביתך, אלא אגב דאיירי כאן בדין מילה בשבת כתב כן". ולא באר לשם מה המילה בחול.

הש"ך (י"ד סי' רסו ס"ק טז) הביא לשון הב"י מבדק הבית: "מישראלית כו'. ולי (=הב"י) נראה דאפילו נשוי מומרת נמי מלין בשבת בן הנולד מהם שהרי הם חייבים בכל המצות וישראלית דנקט העיטור אפשר דלא לאפוקי מומרת, אלא לאפוקי עובדי כוכבים עכ"ל בדק הבית ומביאו ב"ח".

היינו לפי הב"י יש לחלק בין בן מומרת לבן עובדת כוכבים, הראשון נימול ואפילו בשבת, ואילו השני ודאי שלא נימול בשבת שכן הוא גוי גמור.

משיב עליו הש"ך:

"ולי לא משמע הכי וגם מדסיים הב"ה (=הבדק הבית) ואין אנו מחזיקים אותו שיצא לתרבות רעה כיון שאמו ישראלית ומביאו הטור משמע דהוי סלקא דעתך אמינא כיון דאביו מומר נחזיקהו שיצא לתרבות רעה ולא מחזיקינן בהכי כיון שאמו ישראלית אבל כשאמו מומרת אסור וצריך עיון".

3. בביאור הגר"א (י"ד סי' רסו ס"ק כה) כתב שעבודה במקדש 'הותרה' בשבת, אבל מילה בשבת היא רק 'דחוייה', ולכן יש מקום להבנת הפוסקים שישראל שיהא מחלל שבת אין מלים בשבת.

חבל נחלתו

בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ק סי' רל) ושו"ת מהר"ם שיק (סי' רמ"ח) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שס"א) כתבו דאם אמו מסכמת למולו ולטבלו כדין גר יש למולו. ובשו"ת בית יצחק (אהע"ז ח"ד סי' כ"ט אות י"א) הוסיף עוד שיבטיח גם לגייר אשתו. אולם בן נכרית שלא לשם גיור, ודאי שאין שום מצוה למול, ולהיפך מילתו 'מכניסה' אותו לתוך קהל ישראל ותגרום לנישואי תערובת איתו ועם זרעו, ואם כן ודאי אין למולו (וכמובן שאין לברך על מילתו אף לא ברכת מילת גרים).

בשו"ת רבי עזריאל (יו"ד סי' רכט-רל) מספר השואל – ר' צבי הירש קאלישר – על מקרה באמריקה שנושאי נשים נכריות רצו למול בניהם ורבני אמריקה אסרו עליהם למולם ואסרו על המוהלים למול. ומקרה זה הובא בעיתון יהודי ודנים עליו רבני ישראל. הרב קאלישר ססר למשמעתו של הרב עזריאל הילדסהיימר מנסה בשני הסימנים להוכיח שמותר ואף ראוי למול בן נכרית מנישואי תערובת כאלו. הרב הילדסהיימר בתקיפות ובעדינות דוחה את דבריו. כתב בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א יו"ד סי' רכט) בתשובתו לרצ"ה קאלישר:

"(כא) ומה שהאריך בדרכי מוסר כי יהי טוב מאד שלא לסתום מהחוטא דרך לשוב שהוא עתה בכלל מעוות לא יוכל לתקון ובנים אפשר שלפעמים גדולי ישראל יוצמחו מהם וכו' הנה דברי מוסר כאלו בודאי ראויים לגברא יקירא כמהו. אבל כל זה איננו שוה לן ואנו מצד הדין אנו דנין, ולדינא לענ"ד אין לנו רשות למול נכרים כאלו ואין אומרים לו לאדם חטא בשביל

חולק על הש"ך והט"ז, הפרי חדש (שו"ע יו"ד סי' רסו סי"ב) ומצטרף לבית יוסף, וכתב: "ואני אומר דמה בכך שיצא לתרבות רעה סוף סוף ישראל הוי ומיחייבי בית דין לממהילי ולמה אין מלין אותנו בשבת, כן נראה לי ודוק [ליקוטים]".

המחלוקת שלפנינו היא במילה בשבת – האם מלים בשבת תינוק מישראל שודאי יצא לתרבות רעה. מכיון שהוא מישראל וחייב במצות מילה כמו כל תינוק מישראל, וכיון שאביו מומר מוטל על בית דין למולו, או שכיון שקרוב לודאי שיצא לתרבות רעה אין למולו בשבת.

ובתפארת ישראל (הלכתא גבירתא, שבת פי"ט מ"א) פסק: "ממזר או ישראל מומר שהוליד בן מישראלית מוהלין בשבת. משא"כ בשניהם מומרים או ישראל שהוליד בן מנכרית שאין מוהלין בשבת". הובאו לעיל בתוך דברי המשנה למלך דברי הגר"ר שאין למול כלל בן מומר ומומרת, ונראה לע"ד שבכך אין הלכה כמותו. וכי מה חטא בן זה שאביו ואמו מומרים וכדברי הרמב"ם (הל' מילה פ"א ה"א): "...ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן" וכ"מ מדברי הפר"ח.

ד. מילת בן נכרית

שאלות מילת בן נכרית עלו בחו"ל בצורה מרובה וחריפה.

כתב ב'שערים מצויינים בהלכה' (ח"ד עמ' קלא): "וישראל שנשא נכרית ונולד לו בן ממנה, כתב בש"ע (שם סעי' י"ג) דאסור למולו בשבת. כתוב בשו"ת עצי הלבנון (סי' סד) דמשמע מדברי השו"ע דרק בשבת אסור למולו. אבל בחול מותר למולו. אבל

גרות בוודאי אסור. ובימינו, זה שנשא נכרית והיא לא נתגיירה כד"ת, בוודאי אינו שומר דיני כשרות ושבת והתינוק שמתגייר אוכל אח"כ נבילות וטריפות וא"כ אין הגרות זכות לו, ואין בגרות כלום. שכל גרות קטן הוא מטעם שזכות היא לו, כמפורש בכתובות י"א, א. ולכן לפי דעתי אין להתיר את המילה לבן נכרית, כי מלבד הטעמים המבוארים בעט"ז ובפרישה יש טעם חשוב, שלא יתבולל בישראל, שסבורים שהוא יהודי גמור, כמו שכתב הגר"ע הילדסהיימר זצ"ל וגם אין להקל על העבריינים שנושאים נשים נכריות ואח"כ מזמינים את המוהל ואת מכיריו לסעודת ברית מילה כאילו לא אירע דבר וחושבים שהכל כשורה".

"לפי"ד על כת"ר לעמוד איתן בדעתו שלא להתיר את המילה לבן נכרית, עד שידעו הכל שבן הנולד מנכרית הוא נכרי גמור וזה שנושא נכרית מוליד בנים נכרים, ואין לבנים תקנה רק שאם יגדלו יתגיירו, או שלכה"פ יקבלו ההורים על עצמם לגדל את הרך הנולד עפ"י דיני ישראל באכילת כשרות ובשמירת שבת קודש ואז אפשר להתיר את המילה לשם גרות".

וחזר וכתב הרב ויינברג בעל שו"ת שרידי אש לועידת רבני אירופה (שנבצר ממנו להשתתף בוועידה, מתוך 'המעין', לד, תשי"ד):

"ידועה המחלוקת שנתעוררה בדור הקודם אם מותר למול ילד של ישראל שנולד לו מן הנכרית. כאן בארץ שוויצריא הסכימו הרבנים החרדים שלא למול ילד כזה מטעמים שביארתי אותם ברחבה במאמרי שנדפס ב"הפרדס". בפסק זה הצדיקו כל רבני אונגן ובגרמניא הכריז הגר"ע

שיזכה חבירך [שבת ד' ע"א], ואי משום מעוות לא יוכל לתקון לא ידעתי איך מצא זאת שהוא בכלל מעוות וכו' דבמשנה לא קאמר ר' שמעון בן מנסי' רק בבן הערוה שהוא מיוחס אחריו ופירש"י שהביא פסולים בישראל (דייקא) ויהא זכרון (משום שמיחס אחריו) אבל בבעל נכרית אף דבודאי ליכא בגדר החסידות כלל וכלל ועונו רב הוא מאד, עכ"ז אינו בכלל מעוות לא יוכל לתקון דאינו מתיחס אחריו".

היינו, אנו במילה שהיא כביכול לשם גיור חבים לאותם תינוקות שיגדלו כגויים ואף שאביהם מישראל הביא לגיירם, לגביהם זו חובה גמורה והכשלה. ומוסיף הרב הילדסהיימר שם:

"(כו) וגם מאד נראו גם בעיני החששות שמלין וטובלין את התינוק עתה ובהתגדלו יתנהג בדרכי ישראל פעם א' ולא יוכל עוד למחות (אף להפוסקים דיכולים למחות) וההיזק כפלי כפלים מהזכות ומה לנו ולצרה זאת והראי' שהביא שאנו מלין בני פושעי ישראל שהם ג"כ באותו סוג אתמהה דלזה אנו מחוייבים ועומדים, אבל בגרים נצטוינו להדחותם ומכש"כ שלא להביא התחייבות גדול כזה כל ימיו לתינוק שלא עשה לנו שום דבר ואנו משימין עליו התחייבות שאין לשער ערכו ואשר קרוב לוודאי שלא יחטא נגדו וגם לא יכיר אפי' אפס קצהו בהתגדלו בבית אמו נכרית ומה לנו בזה". ולכן לדעתו אין למול בן נכרית.

וכך כתב בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' מו, עמוד קכח):

"ובדבר מילת בן נכרית מישראל – נ"ל שאף המתירים למול לא התירו אלא במקום שהאב והאם רוצים לגייר את התינוק והטבילה היא לשם גרות, אבל בלא

חבל נחלתו

הילדסהיימר זצ"ל איסור גמור למול בן הנולד מן הנכרית. ועי' בספר מטה לוי חלק שני [סימן נ"ה] שגם הגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל נטה לאיסור מילת בן נכרית". "ברם כאן אידעו כמה פעמים שאנשים ישראלים נשאו נשים שהתגיירו לא ע"י רבנים חרדים אלא ע"י רבנים ליברליים בפאריז ובאיטליא. אני הוריתי להמוהל המפורסם מר אייזעמאך מבזל שלא למול בן מגיורת שכזו, כדי שלא להודות בכשרות הגירות שנעשתה ע"י רבנים ריפורמיים, ודי לחכימא. והנה קמו עוררים שטוענים, שלפעמים הגירות שנעשתה ע"י רבנים ריפורמיים היא כד"ת בדיעבד וא"כ כל הנולדים הם יהודיים ולפי"ז יש חובת מצוה למולם. אני עומד בדעתי שאסור למולם משום מיגדר מילתא, ושבאם ימולו את הנולדים מנשואי תערובות אלה יתנו חיזוק לגירות הנעשית ע"י רבנים ריפורמיים ועי"כ להתפשטות נשואי תערובת. אהיה מאושר מאד אם הועידה תפרסם את דעתה לאיסור".

וכן השיב בשו"ת אורח משפט הראי"ה קוק (השמטות ותיקונים סי' כב עמ' רסד): "פשוט הוא שהבן הנולד לישראל מן הנכרית, אע"פ שנמול לשמונה הרי הוא נחשב כנכרי לכל דבריו, ואסור להשיאו בת ישראל אלא א"כ יתגייר ע"פ ב"ד כדין תורה בטבילה ובקבלת מצוות".

וכן בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' ח) שדוחה ומרחק כל מילה של בן נכרית, וז"ל:

"ועיי' שו"ת בית יצחק (ח"ב מיו"ד סי' ק"י) אוסר ג"כ לקבל לגייר נכרית שנישאה לישראל בחוקי האזרחים עיין שם טעמיו. וגם תמהני בראותי שו"ת מהר"ם שיק זצ"ל

(חיו"ד סי' רמ"ח) דאם מקבל עליו האב לטבול ג"כ את בנו הנולד מהנכרית יש לקבלו למולו ולברך כמו בגרים עיין שם וזהו באמת יהי' כמו חיזוק למעשיהם המתועבות ח"ו ובודאי צריכין להרחיקם בכל כחוננו. והיטב אשר דברו בזה גאוני אשכנז הג' בעל ערוך לנר ז"ל והג' מווירצבורג בעל מלאכת שמים ז"ל ותשובותיהם בל"א נדפסו בשומר ציון הנאמן כי אין לקבל למול הולד (גם בתורת גרות) אותן הנולד' מנכרית וישראל בנשואי התערובות כנז'. והטעם נראה לי עוד בזה כי באמת אם יתנהו אביו ואמו (הנכרית) לגיירו ולהטבילו כדת בפני בד"צ כיון שאצליהם יתגדל הילד הגם שלפי חוקיהם כנ"ל יהי' הזכר לפי אמונת אביו אך הא ראינו אמונת אביו ודרכו בגי"א נמוסי הגויים"ם כי לקח בת אל נכר וקשורה בו וכ' הרמב"ם (בפי"ב מהל' איסורי ביאה הל' ז') שדבר זה גורם להדבק בעכו"ם שהבדילנו הקדוש ברוך הוא מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו והבן מן הנכרית אינו בנו וגרע מממזר עיין שם בקדושת לשונו ועכ"פ איך שייך לומר שאביו הלז שנשא נכרית יגדלוהו בדת ישראל הלא אם יחניכוהו בדרכי אביו ג"כ די רעות וגם תוגת אמו הנכרית הוא תרתי לריעותא וכל המקבל אותו לגרות ה"ז גורם להחטיאו לעבור על תורת ודת ישראל כי מקודם אינו מצווה לאשר אמו נכרית והולד כמותה עפ"י דינא. וכשיגיירו יהי' דינו כישאל והמה יגדלוהו שלא על ברכי התורה ודת ישראל זהו קשים גרים כספחת שאנו גורמים בידיים כשיקבלו כנז' גם כשיזקין לא יסור אולתו מדהכי חנוכו כתינוק שנשבה אצל אבותיו הרעים ויהי' סלון ממאיר לבית ישראל

על מקרה שאין האב נשמע להוראת בי"ד לשלח את אשתו הנכריה, ולו היתה יד בית דין תקיפה – לית דינא ולית דיינא דיאמר דיש מקום למול ולגייר את בנה, אפילו אם תרצה האם בכך ואף תסכים היא עצמה להתגייר, בין אם היא אשת כהן או אפילו אשת ישראל. ומזקנים אתבונן מהנעשה בימי עזרא: ועתה נכרות ברית לאלוקינו, להוציא כל הנשים והנולד מהם... וכתורה יעשה. ויענו כל הקהל ויאמרו כדבריך כן נעשה. ובגמרא אמרו ע"ז: וכתורה יעשה והיינו מרבי יוחנן משום רשב"י, ולא תתחתן בם, למה: כי יסיר את בנך מאחרי. בנך מבת ישראל קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך, אלא בנה (יבמות כ"ג). מכאן למדנו איסור חתנות ושולדה כמותה (קדושין ס"ח ע"ב) וכיון שכן, שורת הדין מחייבת לשלח אותה ואת בניה. אבל עתה שאין יד בי"ד תקיפה נאלצים אנו לדון בדבר..."

"וכשאני לעצמי נראה לי ודאי שכל זמן שיד בית דין תקיפה מצוה וחובה עלינו למנוע בכל תוקף נשואי תערובת אלו ולא לקבל את האשה או את האישה לגרים אחרי שנשאו ולא אפילו קודם נשואיהם אם ידוע, או נכרים הדברים, שלשם כך הם מתגיירים".

נראה על כן, שאף בארץ ישראל בימינו ובמצבנו הרוחני, אין למול בני נכריות אלא אם כן אימם מתגיירת ואביהם מתכוון לשמור תורה ומצוות, אבל סתם לשם חותם כשרות מזויף אסור למולם ואף המוהלים יתנו זאת אל ליבם. וק"ו שלא שייך לברך שום ברכה על מילתם והרי הם כנכרים גמורים.

ואנחנו בידינו נשים הנזק ח"ו בתוכינו. אתמהה".

ועי"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' לו). ונראה שכמעט כל הפוסקים בחו"ל בדורות קודמים סברו שאין למול בן נכרית אם אין אמו מתגיירת.

ה. מילת בן נכרית במדינת ישראל

מילות של בני נכריות בימינו במדינת ישראל אינן שכיחות, אולם הן יכולות בהחלט לגרום לנישואי תערובת. הפירצה נמצאת דוקא אצל אברים מדולדלים לכלל האומה החיים עם אשה נכרית ואינם מגיירים אותה ביודעים. הילדים גדלים וחושבים עצמם לבני ישראל, ואינם יודעים מאומה על כך שהם בני נכריות. הם כמעט ואינם יודעים מאומה על יהדותם אלא גדלים בחוסר ידיעה מוחלט, והם גויים גמורים שגדלים במסגרת של מדינת ישראל וכד'. הרי בכך שאימם אינה מתגיירת היא שומרת על גויותה ומעבירה זאת לבניה ובנותיה, וכיון שאותן משפחות מעורות במדינה הם ישאו נשים או בנותיהן תנשאנה ליהודים, והרי נישואי תערובת גמורים בתוך מדינת ישראל, וכיון שרוב ישראל לא בודק לנישואין הרי זה פתח גדול לנישואי תערובת.

ולכן צריך לומר לאנשים מישראל או שתגיירו את נשותיכם ותשאו אותם כדת משה וישראל או שאל תמולו את בניכם כדי לא לגרום לנישואי תערובת.

כה דברי הרה"ר בצמ"ח עוזיאל זצ"ל בתשובה שהובאה לעיל בראשיתה: "ראשית דבר הנני להודיע, שדברי מוסבים

מילה על יד רופא נכרי

שאלה

בתקופת הקורונה, בחו"ל, משפחה יהודית מלה את בנה בבית חולים על ידי רופא גוי. האם מתנגדת עתה להטפת דם ברית. מה דין המילה והאם הוא נחשב כנימול?

תשובה

א. נאמר במנחות (מב ע"א): "והרי מילה דכשירה בעובד כוכבים, דתניא: עיר שאין בה רופא ישראל ויש בה רופא ארמאי ורופא כותי, ימול ארמאי ואל ימול כותי, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: כותי ולא ארמאי... דאיתמר: מנין למילה בעובד כוכבים שפסולה? דרו בר פפא משמיה דרב אמר: ואתה את בריתי תשמו, ר' יוחנן אמר: המול ימול, המל ימול". עולה שכנגד דברי התנאים המתירים רופא גוי למילה, האמוראים אוסרים מילה על ידי נכרי.

ובעבודה זרה (כו ע"ב) נאמר: "ת"ד: ...ועובד כוכבים לא ימול ישראל, מפני שחשודין על שפיכות דמים, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: עובד כוכבים מל את ישראל בזמן שאחרים עומדין על גבו, אבל בינו לבינו לא. ורבי מאיר אומר: אפילו אחרים עומדים על גבו נמי לא, דזימנין דמצלי ליה סכינא ומשוי ליה כרות שפכה. וסבר ר"מ: עובד כוכבים לא? ורמינהו: עיר שאין בה רופא ישראל ויש בה רופא כותי ורופא עובד כוכבים, ימול עובד כוכבים ואל ימול כותי, דברי ר"מ; רבי יהודה אומר: ימול כותי ואל ימול עובד כוכבים! איפוך,

ר"מ אומר: ימול כותי ולא עובד כוכבים, ר' יהודה אומר: עובד כוכבים ולא כותי. וסבר ר' יהודה: עובד כוכבים שפיר דמי? והתניא, ר' יהודה אומר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? שנא': ואתה את בריתי תשמו! אלא, לעולם לא תיפוך, והכא במאי עסקינן – [כז ע"א] ברופא מומחה, דכי אתא רב דימי א"ר יוחנן: אם היה מומחה לרבים – מותר... וסבר רבי יהודה: כותי שפיר דמי? והתניא: ישראל מל את הכותי, וכותי לא ימול ישראל, מפני שמל לשם הר גרזים, דברי רבי יהודה; אמר לו רבי יוסי: וכי היכן מציינו מילה מן התורה לשמה? אלא מל והולך עד שתצא נשמתו! אלא, לעולם איפוך כדאפכינן מעיקרא, ודקא קשיא דרבי יהודה אדר' יהודה! ההיא דרבי יהודה הנשיא היא; דתניא, רבי יהודה הנשיא אומר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? ת"ל: ואתה את בריתי תשמו. אמר רב חסדא: מאי טעמא דרבי יהודה? דכתיב: לה' המול. ורבי יוסי? המול ימול. ואידך הכתיב: לה' המול! ההוא בפסח כתיב. ואידך נמי הכתיב: המול ימול! דברה תורה כלשון בני אדם. איתמר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? דרו בר פפא משמיה דרב אמר: ואתה את בריתי תשמו; ורבי יוחנן: המול ימול"...

ותימה, בסוגיא במנחות ובע"ז איך אמוראים חולקים על תנאים, שתנאים הכשירו מילת נכרי ואמוראים אסרו, והגמ' לא ציינה זאת ולא כתבה שהם אליבא דר"י הנשיא. ובע"ז הסוגיא לא מציינת שרבי יהודה הנשיא פליג על ר"מ ור'

אינו צריך לחזור ולמול שנייה וזה נראה לי עיקר".

עולה שדעתו להלכה כתנאים שהתירו מילת נכרי ואך לכתחילה אסרו.

ג. הטור (יו"ד סי' רסד) כתב: "אבל נכרי לא ימול כלל. וכתב הרמב"ם: ואם מל א"צ לחזור ולמול פעם שנייה. ובספר המצות כתב שצריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית". ונראה כי לפי הרמב"ם מילת נכרי פסולה מדרבנן, אולם לשיטת הסמ"ג פסולה מדאורייתא ולכן צריך הד"ב.

באר הבית יוסף (יו"ד סי' רסד): "וכתב הרמב"ם ואם מל אין צריך לחזור ולמול פעם שנייה. כתב ה"ר מנוח דטעמא משום דלא מצינו בתורה מילה לשמה". משמע שבדיעבד לפי רבנו מנוח בביאור שיטת הרמב"ם, מילת הנכרי הועילה ולכן אי"צ הד"ב. אמנם בהמשך הבי"י מתאים את שיטת הרמב"ם לסמ"ג, ומבאר שאף לרמב"ם צריך הד"ב. וז"ל:

"ומ"ש רבינו בשם סמ"ג (עשין כח) מתוך לשונו משמע דסבר דסמ"ג פליג אהרמב"ם אבל מתוך לשון סמ"ג עצמו לא משמע הכי שהרי בלשון הזה כתב אם מל הגוי כבר אין צריך לחזור ולמול ולחתוך מעט כי אם להטיף ממנו דם ברית. וע"פ זה אפשר לפרש דברי הרמב"ם דמה שכתב אין צריך לחזור ולמול שניה היינו לומר שאין צריך לחזור ולחתוך מעט אבל אין הכי נמי שצריך להטיף ממנו דם ברית דלא

יהודה. ועוד סתירה שר' יוחנן מלמד שמומחה לרבים מותר, והוא עצמו מלמד שמילת נכרי פסולה משום 'המול ימול'.

על כן נראה לענ"ד שהאמוראים שפסלו לא חולקים על התנאים שהכשירו, אלא התנאים דברו מצד דאורייתא, ואילו רבי יהודה הנשיא והאמוראים פסלו מדרבנן ואסמכוה אקרא. ומן התורה אף נכרי כשר למול, ומדרבנן לכו"ע גוי פסול למול. ונראה שזה המקור לשיטת הרמב"ם שתובא להלן.

ב. הרמב"ם (הל' מילה פ"ב ה"א) פסק: "הכל כשרין למול ואפילו ערל ועבד ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש, אבל עכו"ם לא ימול כלל, ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שנייה... מהרמב"ם ניתן להוכיח כסברתנו לעיל שמכשיר בדיעבד שבדיעבד מילת נכרי לישראל, על אף שאוסר לכתחילה.

הכסף משנה (הל' מילה פ"ב ה"א) מבאר כמו שכתבנו לעיל (ובש"כ) שכל האמוראים הפוסלים פסלו מדרבנן, והביאו אסמכתא לדבריהם מן התורה. וסיים: "ולפי זה קשה למה לא כתב רבינו שאם היה רופא מומחה מותר ואפשר דרבינו מספקא ליה אי רב ורבי יוחנן סבידא להו דמילה בעכו"ם פסולה וכיון דאינהו ס"ל הכי הכי קיימא לן או אי סבידא להו דכשרה אלא בטעמא דרבי יהודה הנשיא פליגי וכדפרישית ולפיכך פסק דלכתחילה לא ימול ואם מל

1. הכס"מ דחה אפשרות לומר שתרי אמוראי אליבא דר' יוחנן, משום שהגמ' לא תרצה זאת. ובחדושי מים חיים (הל' מילה פ"ב ה"א) תרץ באופן אחר את הסתירה בדברי ר' יוחנן וז"ל: "ולי לא קשיא מידי דר"י לא קאי אמילה אלא לרפאות עצמו מן הכותי דברופא מומחה מותר וזה ברור". היינו ר' יוחנן התיר מילה ע"י נכרי לשם רפואה ולא לשם מילה.

חבל נחלתו

עדיף מקטן שנולד כשהוא מהול. וגם ה"ר מנוח כתב על דברי הרמב"ם אפשר לומר שצריך להטיף דם ברית על ידי בן ברית". ואם אמנם צריך הד"ב אף לרמב"ם נראה שמדאורייתא זו השלמת ותיקון המילה הפסולה. והסבר זה חולק על הסברו בכס"מ והכס"מ הוא המאוחר וכן פסק בשו"ע.

בכפתור ופרח (פ"ה) הביא את המחלוקת כך: "ולשון הר"ם ז"ל הגוי לא ימול כלל, ואם מל אינו צריך לחזור ולמול פעם שניה, ע"כ. וקצת מן המפרשים כתבו דמילה בגוי פסולה, אפילו בדיעבד (=וצריך הד"ב)". היינו לרמב"ם בדיעבד מילתו מילה ולסמ"ג צריך להכשירה בהד"ב.

המאירי (עבודה זרה כו ע"ב) פסק שמילה פסולה בגוי ואעפ"כ: "ואם מל (=נכרי) מ"מ אינו צריך לחזור ולמול שהרי יצא מכלל ערלה ואף הטפת דם ברית אין כאן שהרי יצא אף מספק ערלה כבושה".

לעומתו בפסקי ריא"ז בע"ז (כו ע"ב) פסק "והמל) [והנמול] מהם (=מפסולים למול) מילתו פסולה. ונראה בעיני שצריך להטיף ממנו דם ברית על ידי ישראל זכר, כמבואר בקונטרס הראיות".

הב"ח (יו"ד סי' רסד, ב) חולק על הב"י ומסיק שלהלכה מילת נכרי פסולה. ומסיק: "ומ"ש ובספר המצות כתב וכו'. כלומר מדכתב הרמב"ם א"צ לחזור ולמולו פעם שנייה אלמא דסבירא ליה דאין צריך להטפה דאם היה צריך הטפה א"כ צריך למולו פעם שנייה, ואם היה שבת ביום ח' היה דוחה שבת, אלא בעל כרחך דא"צ הטפה. אבל בסמ"ג כתב דצריך הטפה ולדידיה דוחה שבת אם היה ביום ח', ומיהו

בפלוגתא דרבוותא אין לדחות השבת ופשוט הוא ועיין בב"י [ד] לא כתב כך". עולה לדבריו שאע"פ שמילת נכרי פסולה לרמב"ם, אין צריך למולו שנית, ולסמ"ג צריך למולו ע"י הד"ב, ולכן לפי הסמ"ג אף הד"ב דוחה שבת, (אולם, כיון שזו מח' ראשונים ודאי אין דוחה שבת).

ד. השולחן ערוך (יו"ד סי' רסד ס"א) פסק: "...אבל עובד כוכבים, אפילו הוא מהול, לא ימול כלל. ואם מל אין צריך לחזור ולמול פעם שנית". היינו הוא פסק כמשמעות הפשוטה של הרמב"ם שאף הוא הסכים לה לבסוף בב"י ובכס"מ שאי"צ הד"ב. ורמ"א הגיה: "וי"א דחייבים לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. (טור בשם סמ"ג). וכן עיקר". כלומר לשיטתו חייבים בהד"ב לאחר מילת נכרי.

בשו"ת שאגת אריה (ישנות, סימן נד) כתב והסיק להלכה: "ונ"ל דה"ט דס"ל דכל היכא שנימול שלא כדין ה"ל מעוות שא"י לתקון ע"י הטפה וא"צ להטיף. ולפ"ז ה"ה בכל הנימולין שלא כדין כגון בתוך זמנו אי נמי בלילה, נמי דינא הכי". היינו מסקנתו שהנימול על ידי נכרי מילתו פסולה ואעפ"כ אין מטיפים ממנו דם ברית משום שהוא מעוות לא יוכל לתקון, ונראה שדבריו אף אליבא דהסמ"ג וכש"כ לשיטת הרמב"ם שהד"ב לא מועילה לתיקון. ועי' בדברי המאירי לעיל שאף מדבריו משמע כן.

למסקנה נשארנו במחלוקת ראשונים האם צריך הד"ב, לרמב"ם אם נאמר שמן התורה יצא י"ח במילת נכרי מובן מדוע אינו צריך הד"ב, ולשיטת המאירי ושאגת אריה נראה שאמנם מילת נכרי פסולה,

מסקנה

כיון שהתינוק כרגע מהול, וכיון שאמו מתנגדת להטפת דם נראה שכרגע יכול לקיים את כל המצוות ככל ילד, ואף שיגדל הוא חייב בכל המצוות. אולם כשיתבגר וידע שמי שמל אותו היה נכרי מן הראוי לו להטיף דם ברית כראוי.

נספח – דין מילה פסולה לדיני ערלות

א. נסתפקתי האם הנימול במילה פסולה נחשב לערל לגבי מצוות אחרות. מן התורה ערל פסול לפעולות אלה: לקדש מי חטאת, לאכול בתרומה ובמעשר שני, לשחוט עליו קרבן פסח, לאכול קרבן פסח, לעבודה ככהן בבית המקדש, הוא פטור מראיה חגיגה ושמחה ואינו אוכל בקדשים².

בימינו, אין לכל איסורי ופטורי הערל משמעות, שכן כל האיסורים והפטורים נוגעים וקשורים לבית המקדש. ובכ"ז ראוי לעיין בשאלה זו.

יש לחקור לגבי מילה פסולה, האם הנימול נחשב מהול ויכול לקיים מצוות שערל פסול מהן על אף שמילתו נעשתה בפסול, שהרי סוף סוף הוא מהול, או שאף שהוא מהול – נחשב לאותן הלכות שנמנו לעיל כערל. בלשון אחרת ניתן לשאול כך: האם הערלות, שהתורה אסרה לה פעולות מסוימות, תלויה במילה כשרה, ומילה כשרה היא הפתח היחידי להחשב שאינו ערל, או שאלה שני עניינים שונים, ולכן אף שנימול בצורה פסולה ולא

אולם בדיעבד אין צורך לתקנה ע"י הד"ב. לשיטת הסמ"ג כיון שהמילה פסולה מן התורה ישנו חיוב להכשירה ע"י הד"ב.

בכתב העת תחומין (ח"ז עמ' 295-313) עסק הרה"ג שאול ישראלי בחיוב הד"ב ליוצאי אתיופיה הנימולים, ודעתו היא שאינם צריכים הד"ב לשיטת הרמב"ם כיון שנחשבים כמהולים ולשיטת השאג"א לא תועיל בהם הד"ב. (ועי"ש בכל הסתעפויות דבריו לגבי גיור ומילת יוצאי אתיופיה).

ה. במקרה הנוכחי אם הילד מתנגד להטפת דם ברית, ופשוט שהבן לאחר שיגדל ויוודעו לו פרטי מילתו יוכל לקיים הטפת דם ברית ע"י מוהל מישראל. כאמור בטור (יר"ד סי' רסג) עפ"י הגאונים על הד"ב: "ומיהו בנחת וצריכה מילתא למבדקה יפה יפה בידים ובמראית עינים ולא בפרזלא דלא לעייק ליה". וכאמור בשו"ת אבני נזר (יר"ד סי' שלד, כז): "הנה מעשה בא לפני בגר שנתגייר בפרייסין וחששתי מפני הב"ד ואמרתי להטיף ממנו דם ברית ולהטבילו שנית והסכמנו להטיף במקום חיבור העטרה עם הגיד כי שם יוצא תמיד דם בשעת מילה כשכורתין הערלה ובגוף העטרה רוב פעמים אינו יוצא דם כלל בשעת מילה והטפת דם ברית צריך במקום שדרך הדם לצאת בשעת מילה".

ונראה שאף ילד זה כשיגיע לבגרות ראוי שיתעסק בהד"ב לעצמו להשלים את בריתו של א"א בברו, ע"י מוהל מנוסה מישראל.

2. עי' בספרי חלק טז סי' לה.

חבל נחלתו

הוא איסור מבחוח, אבל עיקר מצות מילה הא נעשית ולא משום שעשה המצוה ע"י נכרי שהוא איסורא מבחוח נאמר שלא תהא המצוה מצוה". לדעתו מן התורה המילה כשרה ולכן בעליה אינו נחשב ערל, וודאי מותר במצוות האסורות על ערל. וכך כתב בחי' לשד השמן⁴ (הל' מילה פ"ב ה"א): "ואם מל אין צריך. נ"ב וה"ט דס"ל לרבינו דכל היכא שנימול שלא כדין ה"ל מעוות שאינו יכול לתקן ע"י הטפה וא"צ להטיף. ולפי"ז ה"ה בכל הנימולין שלא כדין כגון בתוך זמנו אי נמי בלילה [תשובת שאגת אריה סי' נ"ד] יעיי"ש מה שתמה על הכ"מ. גם י"ל לפי מה שמקשים אחר שמילת עכו"ם כשרה מ"ט מותר מילה בשבת היכי דאפשר ע"י עכו"ם. אכן י"ל דנהי דהבן הוי מהול מ"מ מצות עשה שמוטל על האב למול בנו או על הב"ד למול הבנים לא מתקיימת אלא ע"י שליח ישראל שהוא שלוחו כמותו משא"כ עכו"ם דאין שליחות לעכו"ם וא"כ הא דאמר בש"ס ימול ארמאי ואל ימול כותי ר"ל אם אי אפשר להמתין בשום אופן וע"כ רוצה למולו ביומו כי אילו יחוש דכשיזקין הנער כאיב ליה טפי א"כ ימול ארמאי ולא כותי אבל טוב משניהם שלא ימול כלל וימתין, ויפה כתב רבינו שלא ימול עכו"ם לכתחילה [הרב חתם סופר חיו"ד סי' קל"ב]. נראה מדבריו שכל הדיון במילה פסולה הוא לגבי מצות מילה אך לגבי שאר מצוות הוא נחשב ללא ערלה ומותר לעשותן.

קיים מצות מילה – הוא אינו ערל לגבי שאר מצוות התורה.

נאמר בנדרים (פ"ג מי"א): "...קונם שאיני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות קונם שאיני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם שאין הערלה קרויה אלא לשם עכו"ם שנא' (ירמיה ט) כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב ואומר (שמואל א יז) והיה הפלשתי הערל הזה ואומר (שמואל ב א) פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלוזנה בנות הערלים"... אמנם ערלות בהלכה זו, אין גידרה ככל ערלות בתורה שהרי מותר בערל ישראל כגון שמתו אחיו מחמת מילה ומסוכן לו למול, ואסור במולי נכרים כגון ישמעאלי מהול. ובכל המצוות שהוזכרו לעיל מי שמתו אחיו מחמת מילה והוא ערל אסור בהן.

ונראה היה לענ"ד מצד הסברא, דלא איכפת לי אם מילתו היתה פסולה סו"ס הוא כעת אינו ערל, ומצות מילה לא קיים כראוי, אבל הוא אינו ערל ולכן יכול לקיימן.

ב. ראיתי שכתב בחי' יצחק ירנן³ (הל' מילה פ"ב ה"א):

"ולענ"ד נראה בדעת רבינו דפסק כמ"ד דמילת נכרי פסולה והיינו שהזהיר הכתוב שלא ימול גוי המל ימול או ואתה את בריתי תשמור למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ברם אי נעשית המצוה שהיא המילה אף דעבר האיסורא שהיא ע"י נכרי

3. לרב אליקים גאטיניו – נפטר בשנת תקנ"ה (1795) – עפ"י ביוגרפיה (פרוייקט השו"ת).
4. לרב משה נחום ירושלימסקי – נולד בשנת תרט"ו (1855) – נפטר בשנת תרע"ו (1916) – עפ"י ביוגרפיה (פרוייקט השו"ת).

עולה מדעתו שמילת נכרי תועיל להתירו בקרבן פסח על אף שהמוהל גוי והמילה פסולה. אולם בהמשך סבר בעל זכר יצחק שזו מחלוקת ראשונים, לגבי גוי מהול הבא להתגייר האם סילוק ערלותו יספיק לאכילה בתרומה וקדשים או שצריך הד"ב וללא בד"ב יחשב ערל אע"פ שאינו ערל. ונראה שיש לחלק בין נכרי מהול שבא להתגייר לישראל מהול אף שהמילה פסולה. נכרי שאינו ערל קיימת השאלה במה ייכנס לעם ישראל האם חייב בהד"ב, אבל ישראל שאינו ערל ונימול במילה פסולה כגון שנימול לפני זמן שמונה ימים או על ידי נכרי, אינו צריך מילה להיכנס לכלל ישראל, ועל כן כיון שאינו ערל מותר במצוות שדורשות אי-ערלות. ועי' במאמר הגר"ש ישראלי שהובא לעיל (עמ' 310) שסבר שמילה פסולה קובעת שהוא ערל לתרומה וקדשים וע"כ מחלוקת בין הב"י לשאג"א, האם הנימול מילה פסולה נחשב כערל. לב"י כיון שמילתו כשרה בדיעבד אינו נחשב כערל, ולשאג"א שהיא מעוות לא יוכל לתקון, הרי הוא פסול לאכילת תרומה וקדשים.

ג. ומצאתי בשו"ת זכר יצחק (קונטרס אחרון, סימן א אות יז) שדן בכך: "והנה באמת יש גם לעיין דבכל מילה בפסלות שטעון הטד"ב יהא נשאר עליו גם פסול דערלות לגבי תרומה וקדשים, וכ"ש אם נימא דעדיין באיסור כרת הוא עומד לש' הר"ש. ולכאורה י"ל בזה מ"ש בע"ז כ"ו ע"ב אם ימול כותי או נכרי ולמה לא ידחו המילה בכלל עד שיזדמן ישראל כיון שאין מקיימים המצוה בכל אופן, ונ' דהנפ"מ הוא שצריך לעשות הפסח ומילת בנו מעכבתו ולהכי רשאי למול גם אם לא יקיים מצות מילה, ולהכי אם המילה כשרה שוב אינו מעכבו אבל אם מל מילה פסולה וצריך הטפה עוד יעכבו גם עתה. אכן באמת זה יהא דוקא אם נימא דחייב כרת ועדיין לא הושלם מילתו, אבל אם גם לפני ההטפה פטור מכרת א"כ י"ל דכבר נתקיים המול לו כל זכר ומצות הטפה כשהיא לעצמה לא אשכחן דמעכבת לאב בפסחו. ולכאורה גם אם נימא דיש בו פסול ערלה י"ל דלא יעכב. ולעיקר הדבר הנה כיון דמחויב למול גם שלא מתוך קיום מצות מילה אלא מצד חיוב פסח, שפיר אמרינן דכשמל מוטב דימול עכ"פ מילה כשרה ולא פסולה".

גיוור ובערב אחרי הטבילה נישואין

שאלה

אשה נכרית עוברת טבילת גיוור בצהרים, ובערב נכנסת לחופה כדת משה וישראל עם מי שלא חיה איתו בגיותה, האם צריכה לספור בגיותה נקיים? האם צריכה לטבול לפני החופה ככל כלה? האם צריכים לדחות את החופה מחשש לדם חימוד?

תשובה

א. גויה אינה חייבת בשום דין מדיני טומאה בחייה. כל טומאתה בחייה היא גזירת חכמים שגזרו על הנכרים שדינם כזבים, אולם מטומאה זו אינם יכולים להיטהר זוהי גזירת חכמים.

נראה פשוט שגר אינו צריך להיטהר מטומאת זיבות שהיתה עליו בגיותו, אלא מעת שהתגייר מתחילים לדון במצבו כאדם מישראל. ומיד כשעלה מן המקוה הרי דינו כישראל מכאן ולהבא, וכל מה שהיה עמו בגיותו אינו משנה לגבי גירותו.

כך כתב בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ב סי' מח): "דבר זה אפי' תינוקות של בית רבן יודעים דנכרית לא מטמאה בנדה מן התורה, וכן מפורש ברמב"ם פ"ד מה' איסור'ב' הנכרית אין חייבין עליה משום נדה ולא משום זבה ולא משום יולדת'. אכן בע"ז דף ל"ו מבואר דגזרו על נכרית משום נדה אף על גב דכותית אין דמה מטמאה מה"ת שה"ה כבהמה, חכמים גזרו עלי' (רש"י) וישראל הבא על הנכרית חייב משום נשג"א, מ"מ אין לנו שגזרו עלי' אלא משום נדה אבל לא משום זבה, אף שחז"ל

גזרו על כותי וכותית שיהי' כזבים אך אין זה אלא לענין טומאה וטהרה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל וז"ל "חכמים גזרו על כל העכו"ם שיהי' כזבים תמיד לענין טומאה וטהרה". וכ"מ מהרמב"ם פ"ג מה' מטמאי מו"מ ה"ט "עכו"ם שנעקרו מימי רגלי' ונתגיירה וטבלה והטילה מים אחר שטבלה ה"ז ספק אם אחרי עקירה הולכין וה"ה כמי רגלי העכו"ם הטמאים, או אחרי יציאה וה"ה כמימי רגלי ישראל הטהורים". והשתא א"נ דצריכה מדרבנן לספור ז"נ אכתי ע"כ טמאין אפילו א"נ דאחרי יציאה אנו הולכין".

ולכן דבר ברור שאין עליה שום חיוב של טבילה להיטהר מנידותה והרי היא כקטנה שנולדה שאין עליה שום טומאת נידות וכל דם שיצא מגופה בגיותה אינו מטמאה בגירותה, ולכן אינה חייבת מאומה.

אולם כאן שהיא נכנסת לחופה כמה שעות אחר טבילתה ראוי שתיקח כדורים לדחיית הראיה הבאה של הנידות כדי שלא תראה דם ותימצא נדה בשעת חופתה, או בעת הביאה לאחר החופה.

ב. השאלה השניה היא: שלכאורה צריכה לחוש לדם חימוד, וצריכה למנות שבעה נקיים לפני הנישואין. כאמור בנדה (סו ע"א): "תבעוה לינשא ונתפיסה - צריכה לישב שבעה נקיים".

באר הרשב"א (נדה סו ע"א): "אמר רבא תבעוה לינשא ונתפיסה צריכה שתשב ז' נקיים. פי' ואפי' בדקה ומצאה טהור דחיישינן שמא מתוך חמודה רואה דם טפה

שתבעוה להינשא והתפייסה היה בעת גייתה ולכן אינה צריכה שבעה נקיים של דם חימוד.

אמנם הגרי"ש אלישיב בהמשך תשובתו לעיל כתב: "ולפי"ז י"ל דמכיון דקטן שנולד דמי לא סגי במוה שקבעו להתחתן לאחר שתתגייר ואיכא למימר דלאחר הגירות חוזר וניעור החימוד ועל"י לספור ז"נ לאחר הגרות". ונשאר בספק.

ויש להעיר על סברתו, 'כקטן שנולד' הוא גדר הלכתי, אבל מנלן שיוצר מציאות של דם חימוד, והלא דם חימוד קיים אף בנכרים כאמור (נדה כ ע"ב): "אפרא הורמיז אמיה דשבור מלכא שדרה דמא לקמיה דרבא, הוה יתיב רב עובדיה קמיה, ארחיה אמר לה: האי דם חימוד הוא". ומדוע דין 'כקטן שנולד' יחדש חימוד חדש. ואם נאמר שאין לספירתה משמעות בגייתה אולם התביעה להינשא – כלומר הידיעה למתי נקבע תאריך הנישואין קיימת אף בגייתה וממשיכה עד הנישואין, וכאן שהנישואין צמודים לגיורה צריכה לחוש באותן שעות לראיה ולבדוק, אבל מנלן שהצורך לז' נקיים יחדש דחיית הנישואין. והלא הנישואין וקביעת הזמן הם המולידים את חשש דם החימוד וזה קיים אף אם היתה נכרית והתגיירה.

ולכן אף שנשאר בספק יותר נראה הצד הראשון שאם תבעוה והתפייסה היה בימי גייתה אינה צריכה כלל למנות ז"נ לדם חימוד.

ג. בפסקי דין – ירושלים (דיני ממונות וברירי יוחסין יד עמוד תקג) דן: "נכרית שהיתה נשואה לישראל ונתגיירה תחתיו, האם זקוקה לישב ז"נ אחר הגיור משתבעה הבעל להנשא כדמו"י".

כחודל ונאבד ולפיכך צריכה לישב ז' נקיים חוץ מיום התביעה ולא שנא גדולה ולא שנא קטנה, ומסתברא שאינה צריכה הפסק טהרה ולא בדיקה תוך ז' לא בתחלתן ולא בסופן לפי שאין זו אלא חששא בעלמא ודי לה בישיבת ז', ואף על פי שאמרו צריכה לישב ז' נקיים לאו נקיים הספורים לפנינו ואפי' בתחלתן או בסופן כשאר נקיים דזבה בעלמא אמרו, אלא כל שלא הרגישה בדם תוך ז', נקיים קרינן להו".

והוסיף הרשב"א (נדה סו ע"א): "ממעשה דרבינא ורב אחא שמענו שמיום התביעה אנו מונין לה ז' דמשעת תביעה היא שמחמדת ולא משעת כתיבת הכתובה דהא רבינא ליום פלוני נכתוב כתובה קאמר ובתר ההוא יומא דתביעה זו נתעכב ז' יומי מדרבא"...

היינו, החשש לדם חימוד הוא מעת שתבעוה להינשא עד לחופה או לכתבת הכתובה.

לגבי גיורת צ"ב, האם יכולה למנות נקיים בגייתה ויועיל לאחר גיורה, שהרי דם חימוד הוא מצב טבעי שיכול לקרות באשה, ומה לי אם היא מישראל או מאוה"ע. אלא שבישראל הוא מטמא ובאוה"ע אינו מטמא. וא"כ אפילו אם חלק מהימים 'נספרו' בגייתה אינה צריכה להתחיל מניין חדש כשנתגיירה. ואולי כלל לא גזרו על שבעה נקיים מפני דם חימוד כשאין אפשרות לעשותו (כמקרה דילן).

כתב שם בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ב סי' מח): "לכאן יש מקום לומר דמכיון שהתפייסה להתחתן עמו והתפייסות גורם לדם חימוד והואיל ובזמן שהתפייסה עודנה נכרית לא חל עלי' שום טומאה וכו"ל ואין לפי"ז צורך לספור אח"כ ז"נ". היינו שזמן

חבל נחלתו

ויש להבחין ששאלה זו היא במי שכבר
חיה עם ישראל בגיורתה ושוב התגיירה.

והשיב הרב אברהם דוב לוי (אב"ד):
"ע"י פסקי דין ירושלים כרך יב עמ' תז
ועמ' תמה משבט הלוי ח"ה סי' קיא אות
א שגיורת אף על פי שנתבעה להינשא
לפני הגיור והיה גיורה מובטח, אפילו היה
גיורה רק מספק, מ"מ אחר הגיור מתחיל
חימוד חדש בשעה שעלתה מטבילה
כישראלית גמורה, וצריכה לספור ז"נ אחרי
טבילת הגירות. ובשבט הלוי ח"ו סי' רלג
דן בישראל שנשא את הנכרית ונתגיירה
תחתיו ולא פירסה נדה בינתיים עד
שנישאת עם בעלה כדמו"י, שהדגול
מרובה ביו"ד סי' רסט מקל בזה שאין
חוששין אצלה לדם חימוד, והמהרש"ם ח"ג
סי' רד דן בזה משום שגזרו על הנכרית
משום זבה, ובהתעוררות תשובה ח"ד סי'
צד כתב שאם נתבעה להינשא אתו לפני
הגיור אין חוששין שאחר הגיור תתעורר
לדם חימוד חדש, ובקובץ תשובות למרן
הגרי"ש אלישיב (שליט"א) ח"ב סי' מח
נסתפק בזה שאפשר שכיון שבגירותה
כקטן שנולד היא אפשר שהחימוד [עמוד
תקד] חוזר וניעור, ועי' "חוקת משפט" סי'
ו הביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א)
להקל כהדגול מרבבה".

נראה שבעל שבט הלוי, הגר"ש ואזנר
סבר כצד הראשון לעיל שמעת הטבילה
קיים חשש לדם חימוד וממילא צריכה
למנות ז"נ, ולדעת הדגול מרבבה (סי' רסט)
אין צריך לחוש לכך. ובהתעוררות תשובה
סבר כפי שהקשינו על הגרי"ש אלישיב
ש'כקטן שנולד' אינו מחדש חימוד מחדש,
ולכן אם נתפייסה בגיורתה אין בה ז"נ
משום חימוד.

ד. הרב שמואל חיים דומב (חבר הבי"ד)
כתב:

"עובדא הוי בהיותי מכהן כר"מ בשיבה
לפני כל' שנים, ואחד מהתלמידים מיוצאי
"בני ישראל" שעבר גרות לחומרא עפ"י
הראשל"צ, אולם לא הצריכו הטד"ב מכיון
שנולד בארץ ומלו אותו [וראה שו"ת יבי"א
ח"י יו"ד סי' כז שאי"צ הטד"ב בכה"ג, וראה
מש"כ בזה בכרך ז עמ' תרה ואילך],
ומטעם זה הצרכנו גם לאשתו לעתיד שגם
היא מ"בני ישראל" לטבול לשם גירות,
וטבילה זו נערכה כאחת עם טבילתה לשם
נישואיה יום לפני החתונה, ועלתה השאלה
אם ספירת ז"נ שעשתה כשלא ידעה
שצריכה לטבול לשם גירות, האם מהני לה
או לא, וכן אי חיישין לדם חימוד. ושאלתי
דבר זה לפני חותני הגאון ר' יחיאל וילנסקי
זצ"ל אב"ד ביה"ד בת"א, וכן להגר"ש
קרליץ זצ"ל אב"ד פ"ת, וכן למרן הגרי"ש
אלישיב (שליט"א), ופסקו כולם שאינה
צריכה ז"נ מחדש, דאי חיישין שעד
הטבילה היתה נכרית הרי אינה טמאה נדה
ואינה צריכה ז"נ, ואי דינה היה כיהודית
הרי מהני ספירתה, ולענין דם חימוד אמרו
דלא חיישין ולא מיקרי כתביעה חדשה
לנישואין [וראה בקובץ תשובות להגרי"ש"א
ח"ב סי' מח דטבילת גירות מועילה גם
בשביל נדה"].

והאריך בראיות על דרך האגדה.
אמנם נראה שקשה להוכיח משם
למקרה שלפנינו, שכן השאלה היתה
כשהיא 'נשואה' לבן הזוג, ולכן לאחר
שנתגיירה אין לה דם חימוד. אולם
במקרה דילן שאינה חיה איתו ו'נשואה'
לו, ולערב לאחר הגיור נישאת אולי צריך
לחוש לדם חימוד.

חבל נחלתו

אחת בין הטבילה לחופה. ולכן נלענ"ד שבמקרה שלפנינו לאחר טבילתה תבדוק עוד פעם אחת לפני כניסתה לחופה, והיה וראתה דם לאחר טבילתה ולפני חופתה – הרי זו חופת נידה. אולם אם לא תראה דם, הרי היא מותרת לבעלה לאחר החופה ככל בנות ישראל. ולפי מה שהצענו שתיקח כדורים שירחיקו את הביוץ וימנעו שתראה בשעת תשמיש אף הסיכוי לראיה בין הטבילה לחופה מעטה מאד.

ה. והנה המחייבים ספירת ז' נקיים משום דם חימוד סברו משום שגזירת דם חימוד היא גזירה כוללת על כל ישראל והיא משנתגיירה נתחייבה. אולם במקרה דידן לא ניתן לספור שבעה ימים לפני החופה כיון שספירתה בגיורתה אינה נחשבת לאחר שהתגיירה. אולם כפי שבארנו נתבעה לנישואין עוד בגיורתה ולכן אם היה לה דם חימוד אינו מטמאה ויש לחוש עוד לדם חימוד בין הטבילה לגיור לחופה, ולכן אין צריכה ז"נ, ודי בבדיקה

סימן לו

סדרי גמ"ח למטבעות לפדיון הבן

א. הקנאת המטבעות לאבי הבן

פתיחה

הפשוט והקל הוא שגבאי הגמ"ח ייתן את המטבעות לאב במתנה גמורה, וימתין עד שיחזירן לגמ"ח. אלא שיש בכך סיכון שהמטבעות יוחזרו לאחר זמן ארוך, ובינתיים אחרים יזדקקו להן, או שח"ו לא יוחזרו (משכחה וכדו). ולכן הדרך הבטוחה ביותר מבחינת הגמ"ח הוא הקנאה במתנה על מנת להחזיר. היתרון שלה הוא בכך שבפשוטות לפי רוב הפוסקים במידה והמטבעות לא יוחזרו בזמן שנקצב הפדיון אינו פדיון והבן אינו פדוי. קנין זה מבטיח שהמטבעות לא תתעכבה בידי מקבלן במתנה על מנת להחזיר.

נאמר בקידושין (ו ע"ב): "אמר רבא: הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר – לא קנה, באשה – אינה מקודשת, בפדיון הבן – אין בנו פדוי, בתרומה – יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן, מפני שנראה ככהן

בישובנו הוקם גמ"ח למטבעות לפדיון הבן. נקנו לצורך הגמ"ח מטבעות פדיון הבן של החברה למדליות של מדינת ישראל. (המטבעות יחדיו מכילות 100 גרם כסף, כל מטבע שוקלת כעשרים וחמישה גרם ומכילה כעשרים גרם כסף).

מטרת הגמ"ח היא שאבות אשר צריכים לפדות את בנם מכהן, יוכלו לקבל את המטבעות ליתנם לכהן בזמן הפדיון, ואח"כ לקנות את המטבעות מהכהן ולהחזירם לגמ"ח.

מטרת קביעת הסדרים היא להבטיח שני צדדים: ראשית שהבן יהיה פדוי ללא שום ספיקות מבחינה ממונית. ושנית שהמטבעות של הגמ"ח יוחזרו לגמ"ח לשם שימוש בהן לכל מבקש.

כדי להבטיח זאת נעיינ מה עדיף בדרכי הקניינים בשלבים השונים.

חבל נחלתו

המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא? אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אפילו כולהו נמי! ואי קסבר לא שמה מתנה, אפילו תרומה נמי לא! ועוד, הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא: הילך אתרוג זה על מנת שתחזירוהו לי, נטלו והחזירו – יצא, ואם לאו – לא יצא! אלא אמר רב אשי: בכולהו קני, לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיקן."

היינו, מתנה שמונתה בעת הנתינה בין הנותן למקבל שהיא על מנת להחזיר, היא מתנה גמורה ומועילה בכל מקום שצריך שהגוף והפירות של המתנה יהיו של המקבל, אלא שהיא על תנאי שלאחר השימוש בה תחזור לבעליה.

וכך נאמר בסוכה (מא ע"ב): "מנא הני מילי? (רש"י: מנא הני מילי – דאין אדם יוצא בלולבו של חבירו) דתנו רבנן: ולקחתם – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. לכם – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, אלא אם כן נתנו לו במתנה. ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן

עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל. למה לי למימר החזירו? (רש"י: למה לי למימר החזירו – מה אנו למידין מחזרה זו, דאצטריך תנא למיתנייה במתניתין?) – מלתא אגב אורחיה קא משמע לן: מתנה על מנת להחזיר – שמה מתנה (רש"י: הא קא משמע לן – דרבן גמליאל על מנת שיחזירוהו לו נתנו להם, ואפילו הכי היא מתנה עד שיצאו בו). כי הא דאמר רבא: הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירוהו לי, נטלו ויצא בו, החזירו – יצא, לא החזירו – לא יצא (רש"י: החזירו לו יצא – דמתנה על מנת להחזיר מתנה היא, והרי החזירו לו, אבל אם לא החזירו – אגלאי מלתא דמעיקרא גזול הוא בידו¹).

מוסיף תוספות (סוכה מא ע"ב): "ואם לאו לא יצא – ומה שלא החזירו רבי יהושע לרבן גמליאל אלא נתנו לרבי אלעזר בן עזריה ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא דעתו של רבן גמליאל היה שיצאו כולם ואח"כ יחזירוהו". ולכן לא היו צריכים להחזיר לנותן אחר כל נטילה ויציאה בו ידי חובה.

כתב הריטב"א (סוכה מא ע"ב): "לא החזירו. פי' שלא החזירו כלל או שלא החזירו עד שעבר זמן מצותו לא יצא שכיון שלא קיים תנאו בטלה המתנה וחזרת דמים לאו חזרה היא כלל..."

עוד כתב הריטב"א (קידושין ו ע"ב): "ומיהו מתנה על מנת להחזיר הקנאה גמורה היא וממון שלו הוא וכשמחזירה לו

1. לא הצלחתי להבין בשו"ת דברי חיים (יר"ד ח"ב ס' קו) שכתב שאע"פ שלא השיב את המתנה הבן פדוי. ודבריו הפוכים מדברי הראשונים, וצל"ע.

להשאיל, אולם אם מתנה במפורש מתנתו מתנה עד שתוחזר לבעליה.

מוסיף הריטב"א:

"ובתרומה יצא ידי נתינה אלא שאסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. דקיימא לן (בכורות כ"ו ב') שאין חולקין לו תרומה דבעינן שכר עבודתם ולא שכר מלאכתם..."

מהסיבה האחרונה שהזכיר נלענ"ד שלא ראוי שכהן יחזיק מטבעות כדי שיפדו אצלו, ויש בכך משום כהן המסייע בבית הגרנות (עי' בספרי חלק כד ס' כח). למדנו שמותר לפדות את הבן במעמ"ל. אמנם במקרה דידן המעמ"ל היא בנתינה ליד האב. האב, כיון שהמטבעות שלו לגמרי (כפי שכתב הריטב"א), צריך לתת אותן לכהן כמתנת כהונה חלוטה, ואחרי כן יקנה את המטבעות גופן מן הכהן בכסף מלא (או לפי מה שהכהן מסכים). בנו פדוי כבר עם קבלת המטבעות על ידי הכהן, ונותר לאב עתה להשיב את המטבעות לגמ"ח, כדי שיתברר למפרע שפדה בממונו ולא בגזל (כפי שהובא מרש"י לעיל).

הריטב"א הדגיש שכשם שמקבל המעמ"ל צריך הקנאה כדי שהמטבעות תיכנסנה לרשותו, ה"ה שהחזרה צריכה להיות על ידי קנין ולא רק החזרת הגוף ליד נותן המתנה.

נראה מן הראשונים שאי החזרת המתנה לנותנה מבטלת את המתנה ולכן אין יכול לצאת בה י"ח. ולא משנה סיבת המניעה מהחזרה.

כתב הר"ן (על הרי"ף, קידושין ב ע"ב): "והא אמר רבא מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה ובינתים היא שלו לגמרי ובלבד

הקנאה גמורה בעי כשאר הקנאות דעלמא, ומסתברא שאם שעבדה לבעל חובו הרי הוא משועבד ומוחזר וגובה ממנה לאחר חזרה וכדפרישית בפרק יש נוחלין".

היינו, הוא צריך להחזיר את המתנה בקנין כשם שנכנסה אליו בקנין, ומפני שהיתה קנויה לו בקנין מלא. ולדין הוא קונה את המטבעות במתנה על מנת להחזיר נותנם לכהן במתנה גמורה, קונה אותם לאחר הפדיון בממון מן הכהן, ומקנה אותם חזרה לגמ"ח, ובכך מקיים את הפדיון בשלמות.

ממשיך הריטב"א:

"וקשיא לן בפדיון הבן היאך בנו פדוי דהא אמרינן התם בבכורות פרק יש בכור לנחלה (נ"א ב') רצה הכהן ליתנה לו במתנה רשאי, רב חנניה הוה רגיל דשקיל ומהדר חזייה להווא גברא דהוה אזיל ואתי קמיה אמר ליה לא גמרת ויהבת לי מידעם הילכך אין בנך פדוי, פי' משום דגלי דעתיה דלא גמר ויהיב אלא על דעת שיחזירהו לו, אלמא אם נתן הפדיון על מנת להחזיר אין בנו פדוי, ולא קושיא הוא דהתם שנתן סתם ולא פירש והוה אזיל ואתי גלי דעתיה שלא גמר למתנה כלל שיהא כהן זוכה בו ואפילו במתנה על מנת להחזיר, ורב חנניה נמי היה דעתו ליטלו על דעת לעכבו אצלו אם ירצה, וכיון שכן וזה לא נתכוין להקנות אינה מתנה ואין בנו פדוי, אבל כשפירש וגמרו שניהם להיות מתנה ע"מ להחזיר זו מתנה גמורה היא ובנו פדוי".

היינו, נתינה ללא הזכרת התנאי, אולם בכונה שהכהן יחזיר את הפדיון גורמת שאין בנו פדוי משום שאין הנתינה בלב שלם, והוא אינו מתכוין לתת אלא

חבל נחלתו

ב. קציבת זמן החזרה

בגמ"ח הנוכחי נראה לענ"ד שראוי לקצוב זמן להחזרה ביום לאחר הפדיון ולא יותר, הן מחשש לאובדן או שכחה, והן מחמת שאולי המטבעות יידרשו על ידי אחרים לצורך פדיון בנם. (ניתן להוסיף בכללי הגמ"ח שבמידה ומקבל המטבעות יתקשר עם גבאי הגמ"ח ויאריך את זמן ההחזרה עדיין בנו יאה פדוי, ולא יתברר שלא עמד בתנאו).

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רמא ס"ו): "הנותן מתנה ע"מ להחזיר, בין מיד בין לזמן קצוב או כל ימי חיי הנותן או כל ימי חיי המקבל, הוויא מתנה לזמן הקצוב, בין בקרקע בין במטלטלין, ואוכל הפירות עד אותו הזמן; והוא שמוחזירה לנותן לזמן הקצוב, אבל אם אינו מחזירה, נתבטלה המתנה".

ורמ"א הגיה: "לא קצב לו זמן להחזיר, יכול המקבל להחזיר לו כשירצה. ואם הוא דבר הצריך לנותן, כגון שהוא אתרוג בימי החג, ואמר: על מנת שתחזירנו לי, בודאי נותנו שיחזירנו לו בעוד שצריך לו וצריך להחזיר לו מיד. ואם אמר: על מנת שתחזירנו, ולא אמר: לי, יכול להחזיר כשירצה (תשובת רשב"א סימן אלף)..."

בקציבת הזמן ישנו סיכון מסויים לאב הפודה, שכן אם המעות לא יוחזרו בזמן ביטל התנאי את הבעלות על המטבעות בזמן הפדיון, ועם כל זאת נראה שקציבת הזמן הכרחית. (כפי שהוספנו לעיל, אם האב נאנס ולא יכול להשיב את המטבעות ביום למחרת, ראוי להתנות שיתקשר לגבאי ויקבל הארכה כדי שפדיון בנו לא יתבטל למפרע).

שיחזירנה... ואם לא החזירה נמצא שלא הייתה מתנה מעולם".

וכך כתב המאירי (קידושין ו ע"ב): "וכן צריך שתדע שכל שעל מנת להחזיר קונה בו דוקא לכשיחזיר ואם אבדה בטל הכל שהרי הלכה רווחת איצטלית דוקא ולא דמיה ומכל מקום יש אומרים בזו דוקא במה שדרך בני אדם להקפיד עליו כגון אצטלית שאדם רוצה בו יותר מבדמיו או מפני שהוא מתכוין לצערה וכן הדין באתרוג שאינו רוצה בדמיו אלא לקיים מצוה בשאר הימים אבל כל שאינו מכוין אלא לתועלת וכדי שלא לשקע את המתנה ביד המקבל אומרים מה לי הוא מה לי דמיו וכן אם אמר אחר כן הרי חזרתך מחולה לך הועיל ואף על פי שלענין גט אמרו על מנת שתתני לי מאתים זוז וחזר ואמר מחולין לך אינו כלום שלצערה נתכוין והרי לא צערה התם כדקתני טעמא דלצעורי איכוין אבל כל שלא נתכוין אלא לתועלת עצמו רשאי וכמו שאמרו בנדרים בענין מדיד הנאה מחברו עד שיתן לו או לבניו הסמוכים על שלחנו כור של חטים אף זה יכול להתיר נדרו שלא על פי חכם ויאמר לו הריני כאלו התקבלתי כמו שיתבאר במקומו במסכת גיטין פרק קורדיקוס".

במקרה הנוכחי כל הקמת הגמ"ח היא לשם שימוש חוזר במטבעות גופן, ועל כן אם המקבל את המטבעות מן הגמ"ח לפדות בנו, ירצה להחזיק בהן ולשלם את תמורתן הוא לא יוכל. וכן הגמ"ח לא מחול לו על אי החזרת המטבעות.

ג. שיטת הקצות במתנה לזמן

בקצות החושן (ח"מ סי' רמא ס"ק ז) חידש שאף במתנה עמ"ל יכול לתת מתנה חלוטה של גוף ופירות עד זמן מסויים, ולא זקוק להקנאה נוספת בין מקבל המתנה לנותנה של החזרה כדי לקיים את התנאי.

לפי הבנת הקצות, ניתן לתת מתנה של גוף ופירות עד זמן מסויים ועם הסתיים הזמן הנקבע בעת הנתנה פקעה בעלות המקבל והכל חוזר לנותן המתנה ללא שום הקנאה.

דרך זו נראה שאינה חולקת על הדרך בה נקט הריטב"א (וכן הרא"ש שהביאו בקצות החושן), אלא היא דרך שנראית לקצות כאפשרית, ועם זאת היא נשענת על דעת יחיד בראשונים ולכן ראוי בגמ"ח לרבים לנהוג כמרבית הפוסקים שצריך הקנאה בהחזרה, ולא להסתמך על תנאי לפקיעת המתנה.

לא בורר בדברי הקצות, מה מצב המתנה לאחר שכלה זמנה ולפני שהחזירה לנותן. מחד המתנה ביד המקבל ומאידך היא אינה שייכת לו. כמו"כ לא בורר האם אי החזרה מפקיעה שם מתנה ממנה ונחשב לגזל. קשה לומר שיחלוק על רש"י שאם לא החזירה תחשב המתנה כגזל, אולם ניתן להבין בדבריו כאילו סוג מתנה אחרת לפנינו, בה ההתנאה עמ"ל אינה תנאי המפקיע למפרע, אלא תנאי שלא יכלה אותה והיא תוחזר בשלמות לבעליה. ולכן בגמ"ח ודאי לא ראוי לנהוג כשיטת הקצות.

מסקנות

נראה לי שלפני נתינת מעות לאב לפדות את בנו יש להחתימו על שטר, שמתנת המטבעות לו היא על מנת להחזיר עד למחרת היום בשש בערב. במידה ולא יחזיר את המטבעות – בנו אינו פדוי, ואז יגביה את המטבעות. ולאחר שפדה יחזירן ליד גבאי הגמ"ח. יש להוסיף תנאי שבמידה והוא נאנס ולא החזיר, אם קיבל דחיה מגבאי הגמ"ח, הפדיון חל אם יחזיר עד המועד שקבע לו הגבאי.

במידה ויש שני פדיונות באותו יום יש לכתוב בשטר שראובן צריך להעביר לשמעון וכששמעון יקנה את המטבעות לגזבר הגמ"ח שני הבנים פדויים.

הנוסח המוצע עליו יחתום מקבל המעות

ב"ה
ביום _____ לחודש _____ שנת _____

אני _____ קבלתי מ _____ הי"ו (גזבר הגמ"ח), חמש מטבעות לפדיון בני במתנה על מנת להחזיר.

המטבעות יוחזרו לגזבר הגמ"ח למחרת יום הפדיון _____ עד צאת הכוכבים. ידוע לי כי במידה והמטבעות לא יוחזרו לגמ"ח עד הזמן הנקוב (אפילו יוחזרו מאוחר יותר) בני אינו פדוי.

(במידה ואאנס ולא אוכל להשיב את המעות בזמן, אתקשר למספר _____ ואאריך את זמן ההשבה כדי שבני יהא פדוי).

חתימת _____ האב

זריעה והשרשה

שאלה

וז"ל: "כלאי הכרם אף על פי שמשעת זריעה עבר ולוקה עליהם הן עצמם אינן אסורים עד שיושרשו שכל שלא הושרשו הרי הם כמונחים בכד". עולה מדברי המאירי שלוקה על הזריעה עוד לפני שהשרישו.

וכן כתב הראב"ן (שאלות ותשובות בתחילת הספר, סי' נג): "ולתרויהו במפולת [יד] הזורע לוקה דקא עבר על לא תזרע ואפילו לא השרישו, ואף על גב דלא נאסרו משום כלאים אלא בהשרשה כדאמרינן בפרק כל הבשר [קט"ז א]..."

וכן כתב אף בספר החינוך (פרשת כי תצא מצוה תקמח) לענין כלאי הכרם: "ועובר על זה וזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד, בארץ לוקה מדאורייתא מיד שזרעו, ובחוצה לארץ לוקה מכת מרדות מדרבנן. אבל לענין שיאסרו בהנאה אינם אסורים מיד שזרעו עד אחר השרשה, וכמו שאמרו זכרונם לברכה [פסחים כ"ה ע"א] זרוע מעיקרו בהשרשה, זרוע ובה בתוספת".

ואף הוא מחלק בין זריעת כלאים, לבין הזמן שנאסרים בהנאה רק לאחר השרשה. וא"כ מי שזרע כלאים לוקה לדעתו מיד, ואם יעקור ג"כ ילקה. אולם אם יעקור – הזרעים לא יאסרו בהנאה.

באר בפי' פנים יפות (דברים כב, ט): "אבל עיקר בזה אף שהחיוב אח"כ מ"מ עיקר החיוב בשעת הזריעה לפי שסופו לגדל כמ"ש בכתובות דף ל"א [ע"א] בזורק חץ

באלו איסורים, איסור זריעה תלוי בהשרשה, ובאלו איסורים עובר על איסור זריעה אף ללא השרשה? השאלה לפי דין תורה, ומדרבנן ודאי אסור אף ללא השרשה בכל האיסורים.

מצינו איסור זריעה בשבת ויו"ט, שבטיית ובכלאים – כלאי הכרם וכלאי זרעים¹.

תשובה

א. נאמר בפסחים (כה ע"א) לגבי כלאי הכרם: "אמר רבא: תרי קראי כתיבי, כתיב הזרע וכתיב המלאה הא כיצד? זרוע מעיקרו – בהשרשה, זרוע ובא, הוסיף – אין, לא הוסיף – לא".

נושא החילוק של רבא הוא: ממתו הגידולים אסורים, וחילק בין זרוע ובא לזרוע מעיקרו. ולא נזכר מה דין זרוע כלאי הכרם ועקר לפני שנקלט.

ופרש רש"י (פסחים כה ע"א): "זרוע מעיקרו – בכרם, בהשרשה, כדכתיב הזרע משמע שאף הזריעה נאסרת, מיהו, קודם השרשה – כמאן דמנחא בכדא דמי".

לכאורה, עולה מדבריו שעל זריעת כלאים בכלאי הכרם אינו עובר מן התורה קודם השרשה.

ב. אמנם מדברי המאירי (פסחים כה ע"א) משמע ש'מונח בכדא' אינו בא להסביר לגבי איסור זריעה אלא ממתו נאסר הזרע.

1. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה לירושלים ת"ו: ובנחל איתן.

בשבת אף על גב דהחייב אינו אלא לאחר שיגמר מלאכתו, אפ"ה הכל תלוי בשעה שזורק ע"ש, וה"ט כיון שסופו לנוח ה"נ חייב בשעת זריעה משום שסופו להתקדש". ועי' בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' 6).

ג. אבחנה חשובה בדיני כלאי הכרם כתב בתורת זרעים (כלאים פ"ז מ"ד):
 "הנה ראיתי בגליון הש"ס על הירושלמי כאן, שהקשה, בהא דתנן במכות ד' כ"א: יש חורש תלם א' וחייב עליו משום ח' לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם ובשביעית וכו', ומוקי לה בגמ' כר"ע דהמחפה בכלאים לוקה משום מקיים כלאים בכרם, והרי שם בשביעית מיירי דהוי הפקר, ולא שייך כלאים, כדאמר הכא דאינו מקדש אינו שלו אליבא דר"ע, ואמאי לוקה משום מקיים".

"ולענ"ד נראה, חדא די"ל דאיסורא דזורע ומקיים כלאים אינו תלוי כלל בקידוש, וכמבואר כאן בירושלמי דאף בשל חבירו לוקה משום זורע כלאים בכרם, וה"ה לענין מקיים. וכן מצינו להראב"ד, הובא בח' הרשב"א בחולין ד' פ"ב, שכתב בהא דמנחות ד' ט"ו: קנבוס ולוף אסרה תורה בכרם שאר זרעים מדרבנן, דזהו דוקא לענין קידוש אבל לענין איסור זריעה גם שאר זרעים אסורים מן התורה. הרי דאיסור זריעת כלאים אינו תלוי כלל בקידוש. ואף לפ"מ שכתב הר"ש בחד לישנא דהירושלמי הנ"ל קאי אליבא דמ"ד דאדם מקדש א"ש ולפיכך לוקה גם על זריעתו, מ"מ נראה דשפיר לוקה משום מקיים משעת חיפוי הכלאים עד השרשה, דדיני שביעית אינם חלים על הזרעים אלא משעת השרשה ואילך אבל קודם

השרשה אינם נקראין עדיין גידולי שביעית ועדיין הם שלו. ומטעם זה ניחא נמי לענין הגפנים אי מיירי בשזרע חטה ושעורה וחרצן במפוי". אבל אין צורך לזה, דגם אי מיירי בשהי' הכרם נטוע מכבר ג"כ ניחא, לפ"מ שכתב הר"ש דעצי הגפנים עצמם נאסרים דאינם הפקר. ובספרי פ' כי תצא מרבינן דאפי' כרם שאינו עושה פירות ג"כ נאסר".

אולם ביחס לכלאי זרעים כתב במפורש שאינו עובר אלא בהשרשה. באר בתורת זרעים (כלאים פ"ב מ"א):

"הרשב"ם בב"ב ד' צ"ד פי' במתני' הנ"ל וז"ל: כל סאה תבואה שיש בה רובע הקב ממין אחר ימעט דלא ליהוי רובע ואח"כ יזרענו א"נ נזרעו אלא שלא נשרשו עדיין ימעט אבל אם נשרשו אין להם תקנה שכבר נאסרו בהשרשה כדנפקא לן בפסחים ד' כ"ה מהמלאה הזרע זרוע מעיקרו בהשרשה. עכ"ל. והקשו התוס' שם וז"ל: ואין נראה דבפ"ק דמ"ק ד' ו' מייתי לה בהדיא על זרעים המחוברים ומה שפי' דאם נשרשו אין להם תקנה אגב חורפי' לא עיין דלא אמר הכי בפ' כל שעה אלא גבי כלאי הכרם אבל כלאי זרעים מותרין הן באכילה ובהנאה. עכ"ל"...

עולה מדברי תורת זרעים שבשביעית ובכלאי זרעים קובעת השרשה. בכלאי הכרם חייב על פעולת הזריעה.

ד. כתב הרש"ש (שבת עג ע"א) לגבי זריעה בשבת: "במשנה הזורע - הן אף כ"ז שלא נשרש כמאן דשדי בכדא דמי. עי' (מנחות סט) מ"מ כיון דע"י זריעתו עתה ישרש אח"כ חייב כמו אופה וצולה דחייב אף על פי שנאפה ונצלה אח"כ מאליו (וע"ש סוף ד' נ"ו ונ"ז) והנה אם לקט הזרע

חבל נחלתו

ובניגוד לזורע בזרע ויקלט לאחר השבת שחייב אע"פ שההשרשה היתה לאחר השבת.²

ה. לעומתו האגלי טל (מלאכת זרע אות ב) כתב לגבי שבת: "יראה לי שאפי' לא חיפה הזרע בעפר מאחר שהניחה בקרקע במקום הראוי שתצמח חייב מיד ואפי' חזר ולקטן קודם שצמחו". והביא בביאורים משא ומתן במקורות השונים לסוגיא זו אולם נשאר בעמדתו שזורע בשבת חייב עוד לפני השרשה. וסיים שם בביאורים: "ח) שוב יצא לאור חדושי הרש"ש בש"ס דפוס ווילנא. וראיתי שכתב [עג א] שאם לקט הזרע קודם שקלט פטור למפרע ומדמה לה לרודה פת מן התנור קודם שתאפה. ולדידי מדברי החינוך ראי' ברורה להיפוך. וגם מדברי ירושלמי כלאים משמע להיפוך... שוב ראיתי בספר מגן אבות (לרב מרדכי בנט) וז"ל 'ודע דזריעה דחייב אף על גב שאין עתיד שישרש בשבת מ"מ כיון

קודם שנשרש נראה דפטור למפרע על מה שזרע כיון דלא נתקיימה מחשבתו, וד"ז יש ללמוד מבעיא דרבב"א בריש מכילתין דאם רודהו קודם שנאפה פטור וגדולה מזו משמע בתוס' ק"ע בירושלמי דפרקין (ד' כח א דפוס דעסי) בד"ה כל דבר דאם עקר דבר מגידולו אם שוב שתלו אח"כ פטור וזה ודאי ל"נ כלל דכיון דכבר גמר מלאכת העקירה. [וזה דומה למש"כ הרא"ש בפ"ב דביצה סס"י י"ז ע"ש]. משא"כ הכא היכא דלא נשרש עדיין לא נעשה כלום דכמאן דשדא בכדא דמי והנה בזרע משמע דחייב אף דההשרשה לא תהיה אלא בחול עמש"כ בפ"ב דכלאים מ"ג וכן הנוטע חייב אף דזמן קליטתו נמשכת ע' בפ"ב דשביעית מ"ו ומזה נ"ל דכן האופה בשבת עם חשיכה חייב אף דאין שהות שתגמר אפייתו בעו"י".

דעתו לגבי זריעה בשבת שאם עקר, כיון שלא נעשית מחשבתו – פטור,

2. העיר על דבריו בשעורי ר' דוד (יבמות פג ע"א סי' שצט):

"הנה כתב הרש"ש בשבת (דף עג א) דהזרע בשבת חייב, אף על גב דקודם שנשרש הוא כמאן דמנח בכדא, מ"מ כיון דע"י זריעתו עתה, ישרש אח"כ, חייב כמו אופה וצולה, דחייב אף על פי שנאפה ונצלה אח"כ מאלי".

"וכתב דנראה דאם לקט הזרע קודם שנשרש, הרי הוא פטור למפרע על מה שזרע כיון דלא נתקיימה מחשבתו. וכמו דאיתא בשבת (דף ד א) דאם הדביק פת בתנור ורודהו קודם שנאפה פטור".

"ולפי"ז כתב דכיון דבזרע חייב אף על פי שההשרשה תהא אח"כ בחול, וכן הנוטע חייב אף דזמן קליטתו נמשכת, א"כ ה"ה האופה בשבת עם חשיכה, חייב אף דליכא שהות שתגמר אפייתו בעוד יום, ע"ש".

"ודבריו תמוהים דבזריעה ודאי האיסור הוא מעשה הזריעה, ולכן אף על גב דקודם שנשרש הוא כמאן דמונח בכדא, אפ"ה חייב, כיון דעכ"פ אח"כ יצמח, ולכן אסרה תורה את מעשה הזריעה". "משא"כ באפיה הרי אין האיסור מעשה ההכנסה לתנור, אלא האפיה היא האיסור, ורק דבעינן שיכניס לתנור דבזה מתחייב על האפיה, אבל עכ"פ האיסור הוא האפיה, וא"כ אם אין שהות שיאפה בעוד יום מ"ט יהא חייב, (וכ"כ במנ"ח במוסך השבת במלאכת זרע, ובמצוה רח"צ סק"ד).

ואם ילקט קודם שנשרש אפשר שיפטר בשבת כמו רדה הפת קודם שנאפה שפטור, משום דאף שכבר עשה מעט עבודת השרוש, אבל בשבת הא מלאכת מחשבת בעינן דהוא רק כשיושרש, וצ"ע לדינא. וכן צ"ע בהעמיד קדרה על האש ברגע האחרון של שבת שהתבשיל יהיה אחר שבת אם יתחייב כיון שכבר בשבת עשה כל מה שעל האדם במלאכת בשול, או דחסר כאן מלאכת מחשבת בשבת אלא למוצאי שבת וצ"ע."

ו. המנחת חינוך רצה לפרש ברש"י שאינו עובר בזריעת כלאים בשבת ויר"ט קודם השרשה. כתב המנחת חינוך (פרשת אמור מצוה רצח אות ח): "והנה זורע בשבת ויום טוב הוא אב מלאכה ומבואר בפסחים דכ"ה גבי כלאי הכרם דזרוע מעיקרא אינו נאסר אלא בהשרשה והיינו דנקלט בארץ. וע"ש ברש"י דקודם השרשה הוא כמונח בכדא ולא הוא כלאים כלל. וכן מבואר במס' מנחות דס"ט לענין עומר ולענין אונאה ושבועה הוא אבעיא שם אי כמנח בכדא דמי. א"כ אפ"ל דגם בשבת ויום טוב אינו עובר על הזריעה רק אם נשרש בקרקע ואינו חייב על העשיי" רק אם נשרש אח"כ, כמו אופה דא"ח על דבוקו בתנור רק אם נאפה אח"כ ה"נ דבנשרש חייב על העשייה ואם תיכף לאחר שזרע נטל הזרע מן הארץ ולא הניח לשרש אפשר דאינו חייב."

"אך זה אינו דאם נאמר דעיקר הזריעה היינו בהשרשה א"כ אם זרע בשבת ונשרש אח"כ בחול לא יהיה חייב כמו אופה לעיל א"כ אמאי מבואר במשנה הזורע חייב וכן בגמרא הנוטע והמבריך והמרכיב עיין בשבת פ' כ"ג הא קי"ל בר"ה ובפסחים פלוגתא ח"א דלקליטה צריך למ"ד יום

שזרע אדעתא שישרש וממילא ישרש הו"ל עכשיו זריעה הגורם השרשה חיובא דזריעה' עכ"ל והוא כמ"ש."

בתוך דבריו (ביאורים זורע ח, ג) **כתב האגלי טל:** "(ג) אולם יש לחלק בין זריעה דשביעית לזריעה דשבת דשביעית דכתיב ושבתה הארץ שבת לד' לא מיחייב אלא בקליטת הקרקע וכדאי' במנחות [עא א] לענין עומר דבעינן השרשה משום דכתיב אשר תזרע בשדה. וה"נ כיון דכתיב שדך לא תזרע לא מיחייב עד שיקלוט. אבל בשבת יש לומר דחייב תיכף בשעת זריעה. ומהאי טעמא בשביעית אסור אם זרע בערב שביעית רק שקולט בשביעית [עי' ר"ה דף יו"ד: ובתוס' ד"ה שלשים ושלשים]."

היינו עובר על זריעה בשביעית באיסור תורה רק אם השריש בשביעית כן עולה מן האגלי טל. ונראה מדבריו שהמוציא עציץ נקוב שהיה מנותק מן הקרקע בבית החוצה והניחו על האדמה אינו עובר באיסור זורע, שכן מחד הצמח מושרש כבר בעציצו ואינו עושה פעולת זריעה, ולכן לא יתחייב אף שהעציץ חשוב כעת כמחובר.

אמנם משו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ה סי' מז) משמע שאף בשביעית חייב על הזריעה בלבד אע"פ שלא נקלט בשביעית, וז"ל: "ומה שכתב המנחת חנוך שחייב אף בלא שהשריש, ופשוט שחייב גם כשזרע ביום האחרון דשביעית שודאי לא יושרש. והטעם אולי משום דבע"כ תיכף מתחלת עבודת השרוש, דאם לא כן לא היה נשרש לעולם. אבל ממה שבשבת חייב אין ראיה, כיון דבשבת עשה שיושרש אחר השבת, וא"כ הרי עשה בשבת כל מלאכת זריעה,

חבל נחלתו

וח"א י"ד יום. ור"י ס"ל ג"י בעיניו. ואנן פסקינן י"ד לקליטה ער"מ המע"ש ונ"ר וש"ע ס' רצ"ד א"כ היאך חייב משום זורע דממ"נ אם זרע בחול וזמן הקליטה יהיה בשבת ודאי פטור אליבא דכ"ע כמו כל המלאכות דמותר מבע"י אף שהמלאכה נעשית בשבת כמ"ש לעיל ובודאי מיירי בזרע בשבת א"כ היאך חייב הא אינו נקלט הזריעה אליבא דכ"ע פחות מג"י וא"כ נקלט בחול אמאי חייב ועיין ר"ה דף י' ובפסחים נ"ה א"כ נפל ד"ז דזורע ונוטע בבירא היאך משכחת לה דחייב הא נשרש בחול".

"עכצ"ל דיש חילוק בשלמא מבשל או אופה גמר האפיה או הבישול נקרא בשם אפיה או בישול אבל קודם שנאפה לא נקרא בשם אפיה כלל אף דנתן לתוך התנור אבל לשון זריעה חל תיכף כשמנפץ הזרע ע"ג קרקע הוי זורע אף דהוי כמאן דמנח בדיקולי היינו לענין המוזכר לעיל דלא מבואר בקרא זריעה א"כ אף דהוי זריעה מ"מ אפשר דהוי כתלוש לענין עומר אבל לשון זריעה שייך שפיר תיכף קודם שנקלט ע"כ חייב תיכף בשבת ויום טוב, א"כ לפ"ז אם לקט מן הארץ תיכף אחר הזריעה בודאי חייב דהרי נגמרה מלאכתו בזריעה לחוד וע"ז חייבה התורה והוי כמו כותב ומוחק תיכף או אפילו כותב ע"מ למחוק תיכף בודאי חייב ה"נ חייב וכ"נ נמי לענין איסור זריעת כלאים לענין לחייבו מלקות על הזריעה חייב תיכף עד שלא נשרש כי עבר על לאו דלא תזרע רק נתקדשו לענין איסור הוי בהשרשה, אבל לענין חיוב מלקות הוי תיכף בשעת הזריעה דהא דמבואר שם בפסחים דדרשינן מהזרע דזרוע מעיקרא בהשרש' ע"ש ברש"י דסובר לענין להתקדש הוי מצד הסברא

כמונח בכדא אבל לענין חיוב מלקות אין תלוי בהשרשה. ומ"מ צע"ק כיון דרש"י כתב דלא נאסר תיכף מחמת דהוי כמאן דמנחי בכדא ולא הוי תערובות כלל א"כ אמאי מחייב משום זורע כלאים אך מ"מ נ"ל דהדין כן בשבת ויום טוב אין ספק אצלי כמ"ש דאל"ה לא יהיה חייב על זורע ונוטע בשבת ע"כ בודאי חייב תיכף אף בלא הקליטה ואף לקט תיכף מן הארץ מ"מ חייב דהמלאכה כבר נגמרה וגם בכלאים אם לא יהי' חייב רק אם נשרש הו"ל להר"מ להביא דין זה בכלאים כמו שמביא לענין דנאסרין"...

וא"כ מסקנתו של המנחת חינוך שהן בכלאי הכרם והן בשבת עוברים על איסור זריעה אף לפני השרשה, ועקירה קודם השרשה לא תועיל כדי שלא לעבור באיסור זריעה. והביא דבריו גם בשעורי ר' דוד (קידושין לט ע"א, סי' שמג, שדמ).

ז. וכן האפיקי ים (ח"ב סי' ד - ענף א) כתב: "אבל באמת הדבר מוכרח מצד עצמו, דאין שום דמיון, מלאכת זורע למלאכת אופה, כמ"ש הרש"ש, דבאופה העיקר הוא האפי' וזהו מעצמות המלאכה, כמ"ש לקמן במלאכת אופה, דבעינן שיהי' שוגג בגמר האפיה, ואל"ה לא מיחייב ומטעם זה נמי ברור, באופה סמוך למוצאי שבת, וגמר האפי' יהי' בחול דפטור ודלא כרש"ש שם, וממילא כיון דחזינן דבזורע בכה"ג חייב, דכל זריעה בשבת, תהי' ההשרשה בחול. בג' או בי"ד יום, וע"כ דאין ההשרשה מעצמות פעולת הזריעה, וממילא עיקר המלאכה היא, הזריעה ממש ולא ההשרשה שאח"כ, ואף אם לקט הזרעים אח"כ חייב, ופשוט לענ"ד. וכעין זה כתב גם במנחת חינוך שם, והיא ראי' מוכרחת וכ"כ

בפשיטות בח"א הלכות שבת במלאכת זורע ובנ"א שם".

"והמנחת חינוך שם, הביא מ"ש הראשונים ז"ל לענין כלאים, דאף דאמרינן בש"ס פסחים כ"ה. דכלאי הכרם אין נאסרים אלא בהשרשה, אבל על הלאו דלא תזרע, עובר תכף בזריעה לחוד, דשם זריעה הונח על הטלת הזרעים בקרקע יעיי"ש".

אף בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' כג) יצא לחלק בין מלאכת אופה למלאכת זורע וז"ל: "דהנה במלאכת הזורע אין אופיה של מלאכה הטלה בעפר לחוד אלא עיקרה הוא מה שמביא לידי השרשה ויניקה, שהרי זורע במקום שאינו ראוי להשריש פטור והשורה חטים ושעורים במים חייב משום זורע כמבואר ברמב"ם (פ"ח מהלכות שבת ה"ב) והוא מסוגיא דזבחים (דף צ"ד ע"ב) כמ"ש הכ"מ (עיי' במג"א (סי' של"ו סק"ב) ובנ"א (הל' שבת כלל י"ב ואכמ"ל) והמושקה מים לזרעים חייב נמי משום זורע לפי שמוסיף יניקה כמבואר במו"ק (דף ב' ע"ב) הרי דעיקרו של זורע הוא מה שמביא לידי יניקה דאל"ה לא היו כל הני מגדר הזורע. ומ"מ בודאי חייב על מעשה הזריעה לחוד אף על פי שעדיין לא נשרש באותה שבת, ואפשר דחייב אפילו אם לא נקלט כלל אח"כ, משום דבזריעה לחוד נגמרה המלאכה לענין שבת כיון שעשה מעשה המביא לידי השרשה, דאלת"ה אלא שאין הזורע חייב אא"כ נקלט באותה שבת אין מציאות בעולם לחיוב זורע דהרי אמרינן בר"ה (דף י' ע"ב) דלכו"ע אין קליטה בפחות מג' ימים ואנן קיי"ל דאין קליטה בפחות מי"ד יום. וראיתי בס' מגן אבות להגאון ר"מ בנעט ז"ל במלאכת זורע שכ' ג"כ דכבר פשוט דזורע חייב מיד, וכן מצאתי

בס' מנ"ח (מצוה רצ"ח אות ח) שכ' להדיא כדברינו דמבשל ואופה אינו חייב אלא עד שידביק ויאפה בשבת אבל זורע חייב מיד והוכיח כהוכחתנו הנ"ל, עיין שם שהאריך בטו"ט ומסיק שכן מצא בס' החינוך (מצוה תקמ"ח) לענין כלאי הכרם דאע"פ שאינו נאסר עד שישרשו כמבואר בפסחים (דף כ"ה ע"א) מ"מ לענין מלקות שהלאו נאמר בלשון לא תזרע חייב מיד שזרע דזוהי זריעה. וכן נראה לי להביא רא' מתנו"כ (פ' שמיני) מנין לזרעים שזרען טהרו ת"ל אשר יזרע טהור או יכול אף על פי שלא השרישו ת"ל הוא הרי חזינן דאי לאו מיעוטא דהוא הו"א דאפילו לא השרישו נמי טהור מקרא דאשר יזרע ומוכח דשם זריעה נופל מיד כשזורעו אף על פי שעדיין לא נקלט".

ח. כך באר בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קלה): "...ובכל מלאכת זורע הוא חייב אעפ"י שההשרשה היא בחול, היינו משום שמעשה הזריעה היא בשבת והחיוב נגמר תיכף בשעת הזריעה שנעשה בשבת כיון שראויה לקלוט. ויעוין במנ"ח (מצוה רצח) שהקשה איך חייב משום זורע הא אינו נקלט בפחות מג' ימים לכו"ע ולעולם הוי השרשה בחול. ותירץ דעכצ"ל דיש חילוק בין זורע למבשל ואופה, דבזורע נגמר חיובו תיכף ולא תליא בהשרשה כלל, ואף אם לקט תיכף הזרעים חייב דכבר נגמ"מ, וכדבריו כתב התפא"י בקונטרס בתי כלאים. ואם כי בזה שחדש המנ"ח שאפילו אם לקט תיכף הזרעים חייב יש שחלקו עליו (עיין חדושי הרש"ש שבת דף עג), מ"מ לכו"ע חיוב זורע הוא משום מעשה הזריעה שנעשה בשבת, אלא שלדעת הרש"ש אם לקט קודם שנשרש פטור למפרע על מה

חבל נחלתו

שזרע כיון שלא נתקיימה מחשבתו. (ויעוין בספר מגן אבות שכתב זוריעה חייב אף על גב שאין עתיד שישרש בשבת מ"מ כיון שזורע אדעתא שישרש וממילא ישרשו הו"ל עכשיו זריעה הגורם השרשה)...

ט. הוסיף בהערות הגר"ש אלישיב (שבת עג ע"א סי' לב):

"מתני', והנה בזורע מב' במתני' דחייב. ודנו האחרונים אם זרע, וקודם שהשריש הזרע הוציאו מן הארץ, דדעת הרש"ש דכל דלא בא בפועל לידי השרשה אין בו מלאכה, וכע"ז אשכחן לעיל דף ד. בהכניס פת לתנור דדנו אם התירו ליה לרדותו מן התנור, דהוי איסור דרבנן, כדי שלא יעבור באיסור אפיה דאורייתא, ומפ' דכל דהוציא קודם שנאפה ליכא מלאכה, וה"נ י"ל בזורע דכל שהוציאו קודם השרשה ליכא מלאכה".

"אמנם במנ"ח צידד דהאיסור הוא בעצם הזריעה, ואף אם הוציאו קודם השרשה חייב, ואף על גב דבאפיה הלא מב' לא כן, וכמשנ"ת, מ"מ לא דמי כלל, דבאפיה כל תכלית האפיה הוא דבר התלוי במעשה אדם, וא"כ שפיר י"ל דהמלאכה שקבעה התורה בזה הוא שיעשנו אפוי, וע"כ כל שהוציאו קודם שנאפה בפועל ליכא חיובא, משא"כ בזריעה, דההשרשה והגדילה לא תליא בידו כלל, אלא תלוי רק בידי שמים אחרי שהוא זרע, וא"כ ע"כ דהמלאכה

שאסרה עליו התורה, הוא עצם מעשה הזריעה שהוא תלוי בו, ולכך אף אם לא הגיע להשרשה חייב. דהמלאכה היא בעצם הזריעה".

"ולפ"ד המנ"ח אף אם השריש רק במוצ"ש ג"כ חייב, דהמלאכה היא עצם מעשה הזריעה שהיתה בשבת עצמה, ומשא"כ באפיה אם יאפה למוצש"ק פטור. אמנם לפ"ד הרש"ש דכל דמבטל מעשהו פטור ובאפיה מב' בדבריו דכל דנאפה בפועל אף אם נאפה רק במוצ"ש חייב דנחשבת שנעשתה המלאכה בשבת. (והיה אפשר לפרש דלכו"ע פטור בנאפה במוצש"ק ושאינו זריעה דמתחילה להשרשה כל דהו, ודו"ק)".

"ויש להוסיף דכל הפלוגתא בנתכין בשעת הזריעה לצורך השרשה אלא שאח"כ הוציאו אבל אם לא נתכין לזרוע לצורך השרשה וגדילה כלל, רק להטמנה ושכחו שם, א"כ חסר במלאכת מחשבת]".

מסקנות

- (א) בכלאי הכרם חייב מיד שזרע.
- (ב) בכלאי זרעים ובשביעית חייב בזריעה ובהשרשה.
- (ג) בשבת חייב על זריעה בלבד אע"פ שהשרשה אחר השבת. וישנה מחלוקת מה הדין אם עקר לפני שהשריש, אולם רוב הפוסקים סברו שחייב.

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

נושא ההשרשה בשביעית הוא לא רק תיאורטי, יש לו השלכות מעשיות. ונראה שנחלקו בדבר גדולי הפוסקים למעשה בדורותינו, הראי"ה והחזו"א. הראי"ה כ' בשבה"א סוף פ"ג שאין לנטוע עצים בערב שביעית תוך י"ד יום לפני ר"ה, כי ההשרשה בשביעית אסורה. החזו"א בסי' יז, כה התיר. לדעתו, רק בזמן המקדש היתה אסורה נטיעה בערב שביעית המשתרשת בשביעית, מהלמ"ס של תוספת שביעית. אך זו אינה נוהגת בזה"ז. כלומר השרשה בשביעית מותרת. כך מסביר את דעתו הגר"נ קרליץ בחוט שני שביעית פרק א.

אלא שלכאורה יש סתירות בדבריהם. הראי"ה בקונט"א לשבה"א סי' א האריך להוכיח שבשביעית אין מצות חפצא על הקרקע שתשבות, שלא כד' המהרש"ל והמנ"ח. ולדעתו, אומנם נאמר בתורה 'ושבתה הארץ' אך הכוונה היא שאדמת הקודש לא תחולל ע"י מי שמצווה לשמור על קדושתה. אולם גוי שאינו מצווה לא מחלל את קדושתה. וא"כ מדוע אסור לישראל לנטוע עץ בערב שביעית כשההשרשה נעשית בשביעית? הרי לא נעשה בארץ שום מעשה של חילול. הרי נטיעה בשישית מותרת לכתחילה, ועכצ"ל שהשרשה שבשביעית אסורה, גם כשהנטיעה היתה בהיתר. וצ"ל בדעתו, שההשרשה בשביעית הבאה מכוח ישראל שחייב לשמור שביעית אסורה גם אם הישראל נטע בהיתר.

גם בדברי החזו"א יש לכאורה סתירה. בסי' כא סס"ק יז הוא כותב שגם בעל השדה עובר על נטיעת שדהו ע"י אחרים, משמע שסובר כהמנ"ח שיש מצוה על הארץ שתשבות. וצ"ע ממש"כ בסי' יז שמותר לנטוע עד ער"ה למרות שההשרשה נעשית בשביעית? הגר"נ קרליץ בחוט שני שביעית פ"א מוכיח מכאן שהחזו"א סובר שהשרשה אינה עבודה אסורה.

אך הסבר זה אינו מוכרח. יתכן שהחזו"א סובר שהשרשה היא עבודה. וכן שמצות שביטת הארץ היא כמש"כ הראי"ה שרק גוי שאינו מצווה לא מחלל את קדושת הארץ, אך עבודת ישראל שמצווה על השמיטה מחלל את הארץ. ולא נחלקו אלא רק בישראל שנטע בששית והשתרש בשביעית. לד' הראי"ה גם באופן כזה קדושת הארץ מתחללת ולכן אסור לנטוע תוך י"ד יום לשביעית. והחזו"א סובר שההשרשה בשביעית נעשתה מאליה ולכן אינה אסורה. העולה מדברינו, ששניהם סוברים שהשרשה אסורה בשביעית. אך לדעת הגר"נ קרליץ בזה נחלקו.

אתם הסקתם הלכה למעשה מהדיון הנ"ל שמותר להניח צמח מושרש בעציץ נקוב על הקרקע כי הצמח כבר מושרש ואין בו השרשה חדשה. אך אם נניח שיש איסור חפצא על הארץ שנא' 'ושבתה הארץ' מבחינת הארץ זו השרשה חדשה. לפי הראי"ה בודאי שאסור להניח צמח מושרש כי הארץ מתחללת בכך ע"י ישראל. אך גם לחזו"א, לפי מש"כ שגם הוא סובר בעקרון כהראי"ה, יהיה אסור. וגם לד' החוט שני אמנם איסור דאורייתא אין בהשרשה אך יש כאן איסור דרבנן, דלא גרע מתולדה. (ור' להלן בהערה בענין נקיבה לקמן סי' מ).

זכה בהפקר מחובר וזכה בשדה הפקר וגידוליה

שאלה

במעשרות. והשתא נכסי הגר הרי הן הפקר".

נראה שקשיא לר"ש מדוע החזיק בקמה – במחובר מן הקרקע, ולא זכה בקרקע – חייב במעשרות, הרי הפקר פוטר ממעשרות לפני מירוח.

המשיך הר"ש: "והך סיפא היא איפכא מהא דתניא בפ' המניח את הכד (דף כח א) ובפ' אין בין המודר (דף מד ב) המפקיר את כרמו ולשחר עמד ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ופטור מן המעשר והא דמחייב טפי בשכחה ובפאה משום דכתיב תעזוב יתירא כדמפרש בפ"ק דתמורה (דף ו א)".

היינו, המפקיר כרמו וחזר וזכה בפירות במחובר פטור עליהם מתרו"מ, משום שהפקר פוטר.

ממשיך הר"ש: "ובפ"ק דקדושין כתובה ביושר בירושלמי (פ"א הל' ה') והכי איתא התם רב חסדא אמר נכסי הגר החזיק בצפונן על מנת לקנות בדרומן, בדרומן על מנת לקנות בצפונן, ולא נתכוין לקנות באמצעיתן לא קנה עד שיתכוין לקנות באמצעיתן. מתני' פליגא על דרב חסדא גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע חייב בכל המחזיק בקמה חייב בשכחה ופאה ופטור מן המעשרות ואין אויר מפסיק בין שבולת לשבולת, בתמיה. וגירסא זו ניחא דהחזיק בקרקע לא דמי למפקיר כרמו דפטור מן המעשר, דבההיא לא זכה בקרקע מן הפקר ודמי למחזיק בקמה, א"נ במחזיק בקמה קודם הבאת שליש".

האם זוכה מן ההפקר בפירות במחובר חייב בתרומות ומעשרות, ואם אמנם חייב כשזכה, מאיזה שלב גידול נפטר מתרו"מ, ומה הדין אם זכה בשדה ובגידוליה?

תשובה

א. נאמר בפאה (פ"א מ"ו): "ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח". פרש ר' עובדיה מברטנורא: "ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות – (משום הפקר) המפקיר תבואתו ובא אחר וזכה בה, אין הזוכה בה חייב במעשרות דכתיב (דברים יד) ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא הפקר שידך וידו שוין, אבל המפקיר תבואתו לאחר המרוח אין ההפקר ההוא פוטר מן המעשר".

מתבאר כי המדובר במפקיר פירות, וכיון שיד כולם שווה לזכות מהם, הם פטורים מתרו"מ. ומשמע בין בתלוש ובין במחובר. אמנם אם ההפקר של בעל הפירות היה בתלוש ולאחר גמר מלאכה (מירוח), הזוכה בהפקר חייב בתרו"מ. מתבאר כי הפקר פוטר מתרו"מ קודם מירוח.

ב. כתב הר"ש (פאה פ"א מ"ו) באמצע פירושו למשנה זו: "ויש ברייתא בתוספתא (פאה פ"ב) שאין אדם יכול לישבה, והכי תניא: גר שמת ובזבזו ישראל את נכסיו המחזיק במחובר לקרקע חייב בכל, בתלוש מן הקרקע פטור מן הכל, החזיק בקמה פטור מן הלקט שכחה ופאה וחייב

עולה מדברי הרמב"ם שאם זכה בשדה הפקר ובגידוליה פטור מתרו"מ, ורק אם זרע שדה הפקר חייב בתרו"מ. ויש בכך חידוש גדול שכן קונה מן ההפקר שדה וגידוליה, ונפטר מתרו"מ בגלל ההפקר לפני שזכה.

ה. בערוך השולחן (העתידי, הל' תרומות סי' נח סעי' ז-ח) קיבל שהרמב"ם לא פסק כר' יונה, אולם כתב שניתן להסביר בירושלמי שלא כדעת הרמב"ם:

"ז. ודע דבירושלמי שם הכי איתא ר' ז בשם ר' ליעזר הזורע שדה הפקר חייב במעשרות ר' יונה מפיק לישנא בזכה בשדה הפקר וגידוליה עכ"ל וה"פ דאפילו כשזכה בשדה הפקר בעת שהתבואה גדלה שם כגון שאחד הפקיר שדה זרועה ובא אחר וזכה בה ג"כ חייב במעשרות דכיון דקצרה בעת שהיתה שלו אין זה תבואה של הפקר וזה שהפקר פטור מן המעשרות אינו אלא כשהפקיר התבואה בעת הקצירה או אחר הקצירה ומדהרמב"ם השמיט זה ש"מ דס"ל דאין הלכה כן אלא דגם בזכה בהשדה בעת גידול התבואה הוי הפקר ופטורה מן המעשרות."

"ח. ולולי דברי הרמב"ם הייתי אומר דר' יונה לאו לאיפלוגי אתי אלא לברר הדברים דכן משמע לשון מפיק לישנא כלומר מברר הדברים, וכן אח"כ יש בירושלמי כלשון זה, ואינו לחלוק ע"ש. דבאמת כיון דכל עיקר טעם דהפקר פטור מובא הלוי וכו' יצא זה שידך כידו ואי ס"ד דבזכה בשדה זרועה פטורה מן המעשרות מתי היתה יד הלוי כידו הרי בשעת גידולה אינה ראויה ליטול וברור הוא שזהו טעם ר' יונה ובשלמא במפקיר בעת שהגיעה לקצירה או לאחר הקצירה שייך בזה ידו כידך דהיה יכול ג"כ

עולה מדברי הר"ש שסובר כי אם זכה מן ההפקר בגידולים במחובר אבל לא בקרקע, פטור מתרו"מ, אולם אם זכה אף בקרקע חייב בתרו"מ. והר"ש לא תלה זאת בהבאת שלישי ביד הזוכה, אלא כיון שזכה בקרקע עם גידוליה מן ההפקר, וקצר ומרח חייב בתרו"מ.

ג. בירושלמי (מעשרות פ"א ה"א) נאמר כד: "רבי זעירא רבי יסא בשם רבי לעזר הזורע שדה הבקר חייב במעשרות. רבי יונה מפיק לישנא בזכה בשדה הבקר וגידוליה."

באר הפני משה (מעשרות פ"א ה"א): "הזורע שדה הפקר. זכה בה בכך וחייב במעשרות."

"ר' יונה מפיק לישנא וכו'. כלומר דלא שנאה כדשני ר' זעירא דפשיטא הוא דמכיון שזרעה משלו חייב במעשרות, אלא דשנאה בלישנא דטפי מפקא ומיתפרשא דהכי איתמר בזכה בשדה הפקר וגידוליה שהיו בה, וקמ"ל דאע"פ שגדלו בעודו הפקר כיון שזכה בשדה ובהגידולין נתחייבו במעשרות אצלו."

דברי הר"ש לעיל מסכימים אף עם דברי ר' יונה שאם זכה בשדה הפקר וגידוליה – חייב בתרו"מ.

ד. הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א) לא הביא את דברי ר' יונה אלא רק את דברי רבי זעירא ושמועתו וז"ל: "וכן ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות, ואפילו הפקירו העכו"ם לו, אבל הזורע שדה הפקר חייב בתרומה ומעשרות."

העיר מראה הפנים (לבעל הפני משה, מעשרות פ"א ה"א) על שיטת הרמב"ם: "הזורע שדה הפקר חייב במעשרות. כ"פ הרמב"ם שם בהלכה י"א וכו' זעירא ור' יסא ולא כר' יונה."

חבל נחלתו

לקצור או ליטלם, אבל לא בעת גידולם. ולהרמב"ם צ"ל דה"פ דהיה יכול ג"כ לזכות בהשדה".

אמנם למעשה, ערוה"ש סבר שהרמב"ם לא פסק כר' יונה, ולכן לפי הרמב"ם הזוכה בשדה וגידוליה פטור מתרו"מ.

ו. בטל תורה (ירושלמי, מעשרות פ"א ה"א) העיר: ר' יונה מפיק לישנא בזכה בשדה הפקר וגידולי'. וצ"ל לפ"ז דהא דאיתא בנדרים מ"ד דמפקיר את כרמו ולשחר בצרו פטור ממעשר ה"ד בזכה רק בפירות ולא בגוף השדה ובתוספות תמורה ו' ל"מ כן, ועיין לשון הרמב"ם תרומות פ"ה המפקיר את כרמו וזכה בו ובצרו פטור מן המעשר דמשמע דזכה בגוף הכרם ועיין במל"מ ובלח"מ נדרים פ"ב ובר"ש פאה פ"א מ"ו ותני"ט פאה פ"ה מ"ה ובקה"י תוד"ר אות הפקר".

פירוש לדבריו: בבבלי (נדרים מד ע"ב, ב"ק כח ע"א, תמורה ו ע"א) מופיעה ברייתא העוסקת בשאלה מה הם חיובי הזוכה מן ההפקר במחובר כשהוא הפקיר או אחרים הפקירו: "המפקיר את כרמו, ולשחר עמד ובצרו", והברייתא פוטרת את הזוכה מתרו"מ. לפי דברי ר' יונה בירו' (ריש מעשרות) צריך לומר שהברייתא במפקיר כרמו מדברת שזכה בענבים בלבד, ולא באדמת הכרם. וכן צריך לומר אף לפי שיטת הר"ש. אמנם הרמב"ם לשיטתו, שאף אם זכה בקרקע וגידוליה מן ההפקר פטור מתרו"מ, ולכן יכול לבאר שאף אם זכה בגוף הכרם פטור מתרו"מ, וכן משמע מדבריו.

ז"ל הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ז): "המפקיר את כרמו והשכים בבקר וזכה בו לעצמו ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה

ובפאה שהרי שדך וכרמך אני קורא בו מפני שהיה שלו והרי הוא שלו, אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים הרי זה פטור מן הכל, ובין כך ובין כך פטור מן המעשרות כמו שיתבאר".

ומעיר בטל תורה כי מתוס' בתמורה משמע שזכה בכרם ובגידוליו – הענבים. כתב תוספות בתמורה (ו ע"א): "המפקיר כרמו והשכים לבקר ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ופאה – פירש"י אף על גב דהפקר פטור מכל אלו, הפקר כי האי חייב ונפקא לן מתעזוב יתירא דבכולהו כתיב תעזוב יתירא, ואור"י דהחויב תלוי היכא דזכה בגוף השדה אבל היכא דלא זכה רק בפירות פטור מכולהו". מבואר מדברי ר"י כדברי הר"ש משאנן שאם זכה מן ההפקר בקרקע וגידוליה חייב בתרו"מ, ורק אם זכה בפירות בלבד אפילו במחובר פטור ממעשרות.

ז. החזון איש (שביעית סימן ב, ג) מבאר את ההבדל שבין הפקר כגורם פטור מתרו"מ לבין הקדש ונכרי כפוטרים מתרו"מ.

"דין הפקר חלוק מדין הקדש ונכרי, דהקדש ונכרי פוטרין בשעת גידול שלישי או בשעת מירוח, אבל אם הקדיש אחר הבאת שלישי ופדה קדם מירוח חייב וכן אם היה ביד נכרי באמצע לא מפטר, אבל הפקר פטור ממעשר אף אם היה הפקר אחר הבאת שלישי וזכה קדם מירוח, כדאמר ב"ק כ"ח א' המפקיר כרמו ולמחר השכים ובצרו כו' ופטור מן המעשר, והטעם דפטור הפקר הוא משום שיש לו חלק ונחלה עמך, והלכך כל פירות שהיה אפשרות ללוי ולעני לזכות בהן, כי זכה בהן אחר נמי פטור, כיון דבמקרה באו ליד

אחרים ולא נטלה נחלה זו מן הלויים... ממשיך החזו"א (שביעית סימן ב, ד): "ור"ש פ"ק דפאה מ"ו הביא ירו' קדושין מבואר דהא דהפקיר כרמו ולמחר השכים ובצרו פטור מן המעשר היינו דוקא בזכה בקמה ולא בקרקע [והיינו דפריך שם איך מש"ל החזיק בקמה למ"ד דהמחזיק בנכסי הגר בשדה זו לא קנה שדה אחרת ביש הפסק ביניהן, וה"נ לא קנה עד שיחזיק בכל שבות] וגם מבואר שם שאין חילוק בין זכה הבעלים לזכה אחר, והנה לפ"ז הפקר קדם קצירה אינו פוטר לא ממעשר ולא ממתנות ענים כיון דבשעת קצירה יש לו בעלים ואע"ג דהפקר שעה אחת בתלוש פוטר ואע"ג דזכה קדם מירוח ומירח, וכדתנן פאה פ"א מ"ו ונותן משום הפקר ופטור מן המעשר עד שימרח..."

והנה אף הוא הבין שלדעת הר"ש אם זכה בשדה וגידולים חייב בתרו"מ, אמנם מה שכתב שהפקר קודם קצירה אינו פוטר לא מצאנו כן בר"ש, ולכאורה אם קצר הפקר ולא זכה בקרקע פטור מתרו"מ לפי הר"ש, וצ"ע.

החזו"א (שם, ד"ה ודעת הר"מ) באר בירושלמי וברמב"ם שהשדה הפקר וזכה בגידולים ואעפ"כ חייב בתרו"מ: "וכן אמר שם הזורע שדה הפקר חייב במעשרות ופסקה הר"מ פ"ב מה' תרומה הי"א, ונראה דבלא זכה בה איירי דאי בזכה בשדה אין זה זורע בשדה הפקר אלא בשלו, ואע"ג דלא זכה בשדה מ"מ הפירות שלו..."

החזו"א מסביר ברמב"ם שאפילו השדה הפקר חייב בתרו"מ, שכל האחרונים אמרו שלרמב"ם רק זורע שדה הפקר חייב בתרו"מ משום שברשותו קרקע שזכה בו מן ההפקר וזרעו, הגידולים חייבים

בתרו"מ, ואפילו זכה בקרקע ובגידולים פטור מתרו"מ (כ"כ בפנ"מ וערוה"ש שהובאו לעיל). ואילו לחזו"א חייב בתרו"מ אף בזכה בגידולים בלבד.

לפי דברי החזו"א הרמב"ם מחמיר עוד יותר מן הר"ש כי לפי הר"ש הזוכה בגידולים ללא קרקע פטור מתרו"מ ולפי הרמב"ם חייב בתרו"מ.

לפי דבריו קשה במה חלק רבי יונה על רבי זעירא, וכי מה איכפת לי מי שזרע אם בשדה הפקר וזכה בגידולים חייב בתרו"מ?! ואמנם אף החזו"א התקשה בכך וכתב: "ובירושלמי שם מסיים: ר"י מפיק לישנא בזכה בשדה הבקר וגידוליה, ולא נתפרש, ואם הוא חולק וס"ל דכיון דהקרקע הפקר פטור מן המעשר וכבריינתא דהחזיק בנכסי הגר, י"ל דה"ק בזכה בשדה בשעת קצירה אז הוא חייב, ואפשר דגרסינן זכתה שדה הפקר גידוליה, וס"ל דגם הפירות הבקר והמחזיק זכה בהן ואין לו להזרע אלא כאריס והו"ל פירות הבקר ופטורין מן המעשר."

עולה מדברי החזו"א שכל זוכה בהפקר במחובר חייב בתרו"מ. ולשיטתו (עי"ש) לא חלקו בכך הר"ש והרמב"ם. ושיטתו רחוקה מהבנת הפוסקים הן בר"ש והן ברמב"ם.

ח. שיטת קהלת יעקב (אלגזי, תוספת דרבנן, מערכת אות ה סימן קיד) היא להשוות בין הפקר להקדש (להיפך מן החזו"א), וכך הוא מסיק:

"דע"כ לא אמרינן דהפקר פטור אלא בדבר שהיה הפקר בשעת חובתו (=היינו בשעה שכבר ראוי להפריש ממנו תרו"מ), כמו הפקיר שבולין שכבר ראויים להפריש תרומה מהם, וכיון שנמצאו הפקר בשעת חובתן נפטרו ושוב אינם חוזרין להתחייב, אבל בהפקיר

חבל נחלתו

דזכה בשדה וגידוליה דחייב, דסמך על דין זה דהפקיר קמה וזכה בה, דכיון דעיקר טעמא הוא מפני שלא היה הפקר בשעת חובתו, ה"ה בזכה בשדה וגידוליה במחובר דחייב כיון דלא היה הפקר בשעת חובתו... "ואם כנים אנחנו בכל זה, נמצינו למדין דלדעת הר"מ לא מבעיא בזורע שדה הפקר דפשיטא דחייב בתרומות ומעשרות, אלא אפילו זכה נמי בשדה וגידוליה כל שזכה בהם במחובר המפקיר או אחרים חייב בתרומות ומעשרות, כיון שלא היו הפקר בשעת חובתם...". ועי' בשער המלך (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ח ה"ב) שדן מתי הפקר מועיל להפקיע מתרו"מ.

עולה מדברי קהלת יעקב, שלמעשה סובר כחזו"א שהזוכה מן ההפקר במחובר לקרקע חייב בתרו"מ ורק הזוכה בתלוש נפטר מתרו"מ.

ויש להעיר כי הן לחזו"א והן לקהלת יעקב, דברי ר' יונה התקבלו להלכה (כפי שרצה לבארם ערוה"ש) והרחיקו עוד שרק זוכה בהפקר ממה שאינו מחובר נפטר מתרו"מ.

ט. השולחן ערוך (יו"ד סי' שלא סט"ז) הביא את לשון הרמב"ם: "אבל הזורע שדה הפקר, חייב בתרומה ומעשרות".

ובאר הש"ך (יו"ד סי' שלא ס"ק כז): "חייב כו'. דאף על פי שהשדה הפקר הדגן אינו הפקר דהא יש לו בעלים".

והסביר שמדובר בזורע שדה הפקר (כהסבר החזו"א ולא כמסבירים שזכה בשדה זורע בה – פנ"מ וערוה"ש) ולא באר האם זוכה בגידולים ללא קרקע – חייב בתרו"מ או פטור. וכדבריו פסק בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ב ה"א סעיף קא) וכתב שכן דרכו של החזו"א.

קמה וחזר וזכה בעודה קמה אין סברא לפוטרו, כיון שלא היה הפקר בשעת חובתו. וכיוצא לזה אמרינן במתני' בפרק ד' דפאה משנה ז', הקדיש קמה ופדה קמה חייב, קמה ופדה עומרים פטורה, שבשעת חובתה היתה פטורה. כיוצא בו המקדיש פירותיו עד שלא באו לעונת המעשרות ופדאן חייבין וכו', הקדישן עד שלא נגמרו וגמרון הגזבר ואח"כ פדאן פטורין, שבשעת חובתן היו פטורים, ע"כ. וא"כ מה טעם יש לחלק בין הקדש להפקר, דבהפקר נמי כל שלא היה הפקר בשעת חובתו לא נפטר, וא"כ י"ל דהירושלמי דקאמר בהפקיר קמה עבר ותם תרומתו תרומה, דמשמע בדיעבד, ה"ה דאפילו לכתחילה חייב לתרום, אלא איידי דאמר בסיפא גבי שבולין דאפילו עבר והפריש אינה תרומה, נקט נמי ברישא עבר והפריש".

"ומאי דקשיא ליה להראב"ד ז"ל, מההיא דהפקיר את כרמו ולמחר עמד ובצרו דפטור מן המעשר, י"ל דהתם מיירי דלא זכה בהם בעודם במחובר, אלא עמד ובצרן זוכה בהם בתלוש, וכל שהיו הפקר רגע אחד בתלוש הרי היו הפקר בשעת חובתן ונפטרו ושוב אינם חוזרים להתחייב כדין הקדש, אבל אה"נ דאם זכה בהם במחובר חייב, וכיוצא לזה הוא סברת רבינו (נו) יונה דקאמר התם בירושלמי דבזכה בשדה וגידוליה חייב, דהיינו טעמא דכיון דזכה במחובר לא היו מעולם הפירות הפקר בשעת חובתן ולא נפטרו. ולעניות דעתי אפשר שזה הוא דעת הרמב"ם, ומ"ש גבי הפקיר קמה וזכה ועבר והפריש תרומה וכו', דמשמע דוקא דיעבד, לישנא דירושלמי נקט ואידי דסיפא נקט, אבל ה"ה דאפילו לכתחילה חייב להפריש, ומפני זה לא הביא הא דרבי יונה

חבל נחלתו

לפי הרמב"ם (עפ"י פני משה, טל תורה וערוה"ש) הזוכה מן ההפקר במחובר בין אם זכה עם הקרקע ובין אם זכה ללא הקרקע פטור מתרו"מ. ורק אם זכה בקרקע הפקר וזרעה חייב בתרו"מ.

לפי החזו"א וקהלת יעקב (כ"א מטעמיו) אם זכה בפירות במחובר אף ללא קרקע חייב בתרו"מ, ורק אם זכה בתלוש וקודם גמר מלאכה פטור מתרו"מ.

ומביאור הגר"א (שם ס"ק לד) משמע כהסבר הפני משה וערוך השולחן שהרמב"ם פסק כר' זעירא ולא כר' יונה.

סיכום

לפי הר"ש משמע שהזוכה במחובר אם זכה עם הקרקע חייב בתרו"מ אם זכה ללא הקרקע פטור מתרו"מ.

סימן לט

קליפות פרי הדר לעניין תרומות ומעשרות

(בכל הצבעים: ירוק, צהוב, כתום) נאכלת לאדם על ידי בישול, טיגון וכד' ועושים מהן ריבות וממתקים מסוכרים, ולבהמות. ב. בשו"ת מנחת שלמה (ב - ג, סימן קיד) כתב:

"נראה דקליפין שראויות לאכילה כמו קליפה הלבנה של תפוז חייבות ודאי בתרו"מ... אלא יש לדון אם חיובם הוא מה"ת או רק מדרבנן, ונ"מ אם תורמין ומעשרין מזה על זה. וכן יש לדון אי חשיבי כגוף אחד עם הפרי או הוי כב' מינים". היינו הקליפות ודאי חייבות לדעתו בתרו"מ, ולא הכריע האם ניתן להפריש מהפרי על הקליפה ולהיפך.

ג. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קטז) כתב שישנן שלש שיטות בדין זה, שמקורן מהמשנה על צלף במעשרות (פ"ד מ"ו). ומפרט:

"(ג) ובקליפי תפוז, דעת הטו"ז (או"ח סי' ר"ד ס"ק ט"ו), דיש להם דין קפריסין, וע"כ לפי מה דס"ל להטור וש"ע בקפריסין דברכתו בפה"א, גם בקליפי תפוז כן,

שאלה

אשה הכינה עוגה וערבה בתוכה פירורי קליפת לימון שגרדה במגרת (פומפיה), לאחר שהעוגה היתה מוכנה, נזכרה שהלימונים לא היו מעושרים אלא טבל.

האם צריכה להפריש תרו"מ על קליפות הלימון בעוגה?

אם צריכה להפריש - האם תפריש מן הלימון עצמו אותו היא גרדה, או מלימוני טבל אחרים או מן העוגה עצמה?

תשובה

נברר דין קליפות פרי הדר לעניין תרו"מ, ואח"כ נשיב לשאלה המעשית לפי קוצר דעתנו.

א. בשלשה תחומי הלכה דנים לגבי קליפות פירות בכלל ופרי הדר בפרט: הפרשת תרו"מ, קדושת שביעית, וברכות. יש מן הפוסקים שמשווים ולומדים מתחום לתחום.

לגבי קליפות הדרים, השכבה הלבנה ראויה להאכל. השכבה המצפה מבחוץ

חבל נחלתו

ולפי"ז בודאי פטור גם במעשר כמו בקפריסין, וזה שיטה הב' הוא המג"א (סי' ר"ב ס"ק י"ז) דפליג וס"ל דקליפי תפו"ז עדיף מקפריסין, וברכתן בפה"ע, ומטעם דהוי מגוף הפרי, ונטעי אינשי אדעתא לאוכלן בקליפיהן ע"י רקוח, ועוד מ"מ ראוי לאכלן חיים, אלא שאינם טוב כ"כ, וכ"ז ראוי להצטרף למאן דס"ל כן גם בקפריסין עייש"ה, וכ"כ (בס"ק ל"א), ועי' פמ"ג שם. שיטה הג' הוא הא"ר (סי' ר"ג סק"ג) בשם הע"ת (=עולת תמיד), דס"ל דעוד גרע מקפריסין, וברכתן רק שהכל, ומטעם דלא נטעי להו אינשי אדעתא לאכלן ע"י רקוח, גם עינינו רואות שא"א לאוכלן חיים כלל, וע"כ מברך רק שהכל, וכ"פ בפמ"ג שם, וא"כ לדידי' מכ"ש דפטור ממעשר, אכן החי"א (בנשמת אדם כלל נ"ג סי' ו') מצדיק שיטת המג"א, דעיקר נטיעתם ג"כ אדעתא דקליפיהם, שהרי מביאים ממנו אלפים ורבות לטרות קליפות בפעם א', ומה"ט חייב גם במעשר, עיין שם, אולם בבאר היטב שם כתב שבמלכות ישמעאל מנהגם לברך שהכל, והיינו כדברי הא"ר, ועי' בס' עוללות אפרים (מהגאון מוהר"ז מרגליות על ה' ברכת הפירות דין ו') מה שפלפל בזה, ובהגהות חת"ס (על המג"א שם) כתב דנראה כהא"ר.

עולה מדבריו שרוב האחרונים סברו וכן המנהג להקל ולפטור מתרו"מ קליפות תפוזים.

בסעיף הבא (בתשובת המנח"י) הביא שאף דעת החזו"א היתה לפטור מתרו"מ. וז"ל: "ד' ובכן אבוא לדברי כת"ה, מש"כ באות א' לפשיטות דקליפי תפו"ז יש להם דין קליפי אתרוג, שהרמב"ם פסק להלכה (בפ"א מה' תרומות ה"ה), עפ"י מקור

מהתוספתא (ריש פ"י מתרומות) שאסורים לזרים, וא"כ ברור שהם חייבים במעשרות עכת"ד, הנה גם בנשמת אדם שם הביא לראי' מאתרוג של תרומה, דאמר (בסוכה ל"ה) מפני שמפסיד הקליפה עיין שם, אכן ראיתי בס' חזון איש (הנדפס מחדש ה' ברכת הפירות סי' ל"ג אות ג') שהביא מהתוספתא דתרומות הנ"ל באתרוג, ומ"מ כתב כיון דמצינו בקליפי אגוזים ושקדים שאינו אוכל כדתנן (במעשר שני פ"א מ"ג), ומצינו באתרוג דהוי אוכל כנ"ל, ושאר קליפין לא שמענו, וילמוד שתום מן המפורש, וכל שאין אוכלין אותו כלל לאו אוכל הוא, ובסוף (ס"ק ב') כתב לענין קליפי תפו"ז, לתמוה על המג"א הנ"ל, דצ"ע כיון דאין מרקחין רק מיעוטן ומיעוט אנשים ורוב אזיל לאשפה, לא מצינו מקור לזה דחשיב פרי, ואין נפקותא בין המיעוט השכיח או לא שכיח, ומה שהשיג הנ"א על הא"ר כנ"ל, אין זו תשובה, דאותן שמשליכים מרובים עליהם עשר פעמים, ול"ד לקפריסין דהתם אוכלין אותן, אלא שאינו עיקר הפרי וטעמו פחות, אבל קליפי תפו"ז אין אוכלין כלל חיים, ולפי"ז הן פטורין ממעשר עכת"ד"...

כדברי החזו"א סבר אף הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' כט, התורה והארץ עמ' 40 ואילך) שכל שרוב בני אדם אינם אוכלים אותו והוא נאכל על ידי הדחק אינו חייב בתרו"מ, וכמובן שאין להפריש ממנו על עיקר הפרי. והפרשה מיניה וביה היא חומרא בלבד.

ד. אולם בשו"ת הר צבי (זרעים א סימן פ) כתב:

"נשאלתי על דבר הקליפות של התפוזים שלוקחין אותם למרקחת אם יש בהם איסור טבל, דכמות שהם אינם עומדים

לאכילת אדם".

"ולכאורה מדפליגי רבי אליעזר ורבי עקיבא במעשרות (פרק ד משנה ו) לענין קפריסי צלף, ומסוגיא דברכות (דף לו ע"א) מבואר דלרבי עקיבא קפרס לאו פרי הוא ואינו חייב בתרו"מ, משמע דמכל שכן קליפות שאר פירות דלא חשיבי פרי".

"אך עדיין יש להסתפק דהתם כשהקליפה לבד אינה מחוברת להפרי בזה לא חשיב פרי, משא"כ כשקורא שם על פרי שלימה בקליפתה שוב חל שם תרומה גם על הקליפה, דאל"כ קשה בההיא דסוכה (דף לה ע"ב) דאיתא דאתרוג של תרומה לא יטול מפני שמפסידה, ופירש"י קליפתה החיצונה נמאסת, ואמרינן מאי בינייהו (בין מאן דאמר מפני שמכשירה ובין מאן דאמר מפני שמפסידה) כגון שקרא עליה שם חוץ מקליפתה החיצונה, למ"ד מפני שמכשירה איכא ולמ"ד מפני שמפסידה ליכא, הרי מבואר דגם על קליפתה החיצונה חל שם תרומה ומ"ש מההיא דקפרס, אלא ודאי כמו שכתבנו. ועדיין יש מקום לומר דשאני אתרוג דרובו ככולו קליפה הוא וזה עיקר פרו, משא"כ שאר פירות דיש בהם אוכל וקליפה י"ל דהקליפה אינה חייבת כלל דלא נטעי אינשי אדעתא דקליפה, ויעויין בביצה (דף יג) דאיתא דאין צריך להפריש את העץ אף דטעם עצו ופריו שוה, וצ"ע".

"שוב מצאתי בנשמת אדם (כלל נג) הלכות ברכת הפירות שהעיר מההיא דסוכה, ולדידה פשוט דקליפי פירות חייבים בתרומות ומעשרות. עיין שם היטב".

עולה שהגרצ"פ פרנק סובר שראוי להחמיר ולהפריש תרו"מ על קליפות פרי

הדר, ולא כתב האם ניתן להפריש מן הקליפה על הפרי.

ה. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק א סי' א) בונה דבריו והחלטתו לחיוב על דברי המשנה בדמאי (פ"ג מ"ב): "הרוצה לחזום עלי ירק להקל ממשאו לא ישליך עד שיעשר". ונו"נ באריכות על החיוב והפטור ומסיק:

"(כ"ב) עכ"פ היוצא מדברינו, שביארנו דמדברי המשנה והירושלמי בדמאי נתבאר דעלי הצנן וקליפת התפוז שפיר חייבים בתרומות ומעשרות, וגם שיכולים להפריש תרו"מ מעלי הצנן על הצנן וכן מקליפת התפוז על התפוז מכיון דחזו לאכילה ועיין בירושלמי פ"ד דמעשרות ה"ד ובפ"מ דאינו מעשר מקפרס (שהו קליפין) ומתמרות על האביונות מפני שאינו מינו [דיש לקליפין שם בפ"ע בשם קפריסין], וכן בהדין המבואר שם בזרע לזרע ולירק מעשר מזרעה על ירקה ומירקה על זרעה. וברמב"ם פ"א ממע"ש ה"י ובפ"ב דתרומות ה"ו, ובפ"א ממעשר ה"ט. ויש להאריך. ולרווחא דמילתא יש לצרף בזה גם דעת המג"א באו"ח בסימן ר"ב הבאתיו לעיל בדברינו והפנים מאירות והח"א (הובא במשנה ברורה בשער הציון שם) שפוסקים דקליפת התפוז מגוף הפרי הוא ומברך בפה"ע, וכן דברי המשבצות זהב הובא בשערי תשובה באו"ח (סימן ר"ג סק"ד) שכותב דקליפה של צנן הוא משובח ולכו"ע מעיקר הפרי הוא ומברך בפה"א עיין שם, וא"כ הרי נפשטה שאלתנו דשפיר עלי הצנן וקליפת התפוז חייבים בתרומות ומעשרות, וגם ששפיר יכולים להפריש

חבל נחלתו

מהם על פירותיהם".

ונו"נ עוד בחלק ב (סי' טז-יז). וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ה"ג סי' כא) עונה לקושיות עליו ומזכיר ראייה שהביא מדברי הראי"ה קוק בשבת הארץ. וז"ל:

"ויעיין נא כתר"ה בספרי שם בחלק ב' סימנים ט"ז י"ז שהארכתי עוד בענין חיוב קליפת התפוז בתרו"מ, והבאתי שם דברי המשפט כהן שכותב לענין שביעית שקליפת התפוז"ז הוא מאכל אדם, וכן ראיתי שכותב כן גם בדעת כהן סימן רמ"א: שא"א לנו לברר שלא נטעו את האילנות גם ע"ד קליפתן שהדבר ידוע שבחול"ל מוכרים חלק גדול מתפוז"ז לבתי עשיית משקאות והם משתמרים בעיקרם לקליפה וא"כ הוא מאכל אדם, גם מהעושים מיני מרקחות יש בתי מסחר רבים והם משתמשים באוכל וגם בקליפה, ודעת הסוחרים במקחם הוא בשביל זה השימוש ג"כ ודעת הנוטעים היא למסחר א"כ דעתם בטלה לדעת הסוחרים עיין שם".

"ואם הגאון הגרא"י קוק ז"ל כותב את דבריו שם לענין שביעית [אף על פי שמיניה נלמד גם לתרו"מ] ראיתי כעת שהבעל נשמת אדם (בסימן נ"ג אות ב') בשאלת קליפת התפוז"ז לענין ברכה, כותב בתוך דבריו בפשוטו שבדאי מודה ר"ע דקליפת שאר פירות חייבין במעשר, ומסיים וכותב וז"ל: ומ"ש בא"ר דלא נטעי אדעתא דהכא דהא אנו רואים כשאוכלים הפאמאראנץ משליכין הקליפה, מה אעשה שהיה גדול הדור ולא היה בקי בסחורות דאלו קליפת הפאמאראנץ שבמדינתנו אינן מפאמאראנץ שאוכלין במדינה זו כי הם מעט, אבל מביאים לאלפים לטרות קליפת אלו ממדינות שגדלים שם ושם נטעי

אדעתא דקליפתו נמי שהרי עומד לסחורה וכדאמרינן נטעי אדעתא דשותא ולכן נ"ל לברך בפה"ע עכ"ל, והוא הדין והוא הטעם גם בנידוננו בחיוב תרו"מ לקליפת תפוז"ז, מכיון שמרקחים אותם ונמכרים לאלפים ולרבבות טונים לסוחרים וכדומה המשתמשים גם בקליפות לצרכי מאכל לכל מיני מרקחות, ואזלי ממילא מה שרוצה כת"ד לחלק בין תפוז"ז שהם גופן אינן ראויין לאכילה כי אם ע"י תיקון בסוכר שמיירי מזה המג"א שם, לבין תפוז"ם שלנו שנאכלים בלא שום תיקון כלל, ואין שום נפ"מ בזה כלל לענין הקליפה, כמובן".

"מכל האמור יוצא שאף מבלי להכניס א"ע בהכרעת ההלכה לענין ברכת הקליפה [שאנו רואים שהמג"א והפנים מאירות והנשמת אדם ועוד סוברים לברך בפה"ע] נראה ברור שקליפות התפוז"ז חייבים בתרומות ומעשרות ואפשר גם להפריש מעליהם על גוף הפרי, וכפי הראיות שהארכנו בספרנו שם, מבלי שימצא שום סתירה נגדית לזה".

וכן מתייחס לתשובתו הראשונה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן מ) בתשובתו לבנו. ו. בספר מאמר מרדכי (לגר"מ אליהו, שביעית פסקי הלכות – הערות פרק יד) כתב ביחס לקליפות פרי הדר בשביעית:

"סא] הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' פ"ד, דעת כהן סי' ר"מ) כתב שיש קדו"ש בקליפות תפוזים מפני שנוטעים את הפרדסים גם על דעת שימוש בקליפות, ואף יתכן שרובן משמשות לאכילה ע"י טיגון. ובשם הגרש"ז אויערבך כתבו להחמיר מפני שהן טפלות לפרי, ולכן מתחשבים בכך שהן ראויות לבהמה מצד עצמן אעפ"י שאין כן מנהג רוב בני אדם. וכידוע שלדעת החזו"א (סי'

סימן לט – קליפות פרי הדר לעניין תרומות ומעשרות

מן החיוב על הפטור ולהיפך. ולכן אם מפריש פרי או חלקו, יתכוין בהפרשתו שהפרי עצמו פוטר את הפירות וחלק הקליפה יפטור את הקליפה ובכך יצא י"ח שתי הדעות. במקרה הנוכחי שכבר השואלת הפרידה את הקליפה מהפרי על ידי שגרדה והכניסה לעוגה, עומדות לפניה שתי ברירות: או להפריש חלק מהעוגה (קצת יותר מאחד ממאה) או לקחת פרי טבל ולהפריש ממנו פרי וקליפה ולהתכוין בהפרשת קליפת הפרי גם על הקליפה שפירושה נמצאים בעוגה. ומשתי הברירות, האחרונה עדיפה, מפני שלפי דעת הפוסטים קליפת תפוז ממעשרות, יצא שהוא עושה דבר לבטלה וכן אינו יכול לברך על ההפרשה מספק. ואילו בהפרשה על פרי וקליפתו יכול לברך ולהתכוין לפטור אף את הקליפה שבתוך העוגה.²

י"ד ס"ק י' ד"ה "ובמ"ב, מעשרות סי' א' ס"ק ל') יש לברך "שהכל" על קליפות התפוזים ואין בהן קדושת שביעית, מפני שרק מיעוטן נאכל ורק ע"י מיעוט בני אדם. ועי' משנה ברורה (סי' ר"ב ס"ק ל"ט) שהביא מחלוקת אחרונים כיצד לברך על קליפות תפוזים מרוקחות, והסיק לברך "שהכל" מספק. ולמעשה בזמנם היו קליפות תפוזים עבות וראויות לממתקים, אך כיום הקליפות דקות ולא ראויות אפילו למאכל בהמה, ולפיכך – אין חיוב מהדין, וטוב להחמיר¹. מה שאין כן בקליפות של אתרוג, שנאכל עם קליפתו החיצונית שיש בה קדושת שביעית". עולה שלפחות לגבי שביעית שיטת הגר"מ אליהו שראוי להחמיר מספק. ז. כיון שלפנינו מחלוקת בין האחרונים האם קליפות תפוזים חייבות במעשרות ויש מחייבים ויש פוסטים, נראה שאין להפריש מן הפרי בלבד על הקליפה בלבד ולהיפך, מפני שלשיטה הפוסרת יש כאן

1. לא מצאתי מה שיטתו לגבי תרו"מ בקליפות תפוז.
2. עי' בספרי ח"ג סי' לד בענין טבל הבלוע בכלים, ונראה שכאן אי"צ לחוש לו.

עציץ בערב שביעית ובשביעית

שאלה

לאדם עציץ שאינו נקוב של עץ פרי. אם ייטע אותו בקרקע מתחייב במניין שנות ערלה מחדש. לעומת זאת אם העציץ נקוב הוא נחשב כמחובר לאדמה ואינו צריך מניין שנות ערלה מחדש. א. מה הדין אם נקב את העציץ שאינו נקוב לפני ר"ח אלול, האם מתבטל הצורך בקליטה (15 יום) ומונים לו חודש כשנה? ב. מה דין אם נקב אחרי ר"ח אלול של ערב שמיטה האם נחשב כנוטע בשמיטה וחיוב לעקור? ג. מה הדין אם נקב בשמיטה?

תשובה

א. השאלה העיקרית שצריך לדון בה, היא מה דינה של נקיבה. האם היא נחשבת כפעולת זריעה, או מחשיבה מיידית את העציץ כמחובר וכזרוע – לגבי שביעית. השאלה קיימת לא רק בנקיבת עציץ, אלא אף בעציץ נקוב המונח בבית ודינו כאינו נקוב, והוצא מחוץ לבית והונח על האדמה. נאמר בירושלמי מעשרות (פ"ה ה"ב): "רבי בון בר חייא בעי קומי רבי זעירא זרע בעציץ שאינו נקוב ונקב אמר ליה עכשיו נקב". וכתבו מפרשי הירושלמי שרגע הנקיבה קובע למעשרות, אם נקב לפני הבאת שליש של הגידולים בתוכו נחשב כגדל בחיוב, ואם נקב לאחר הבאת שליש פטור מתרו"מ.

וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ה הט"ו): "עציץ נקוב הרי הוא כארץ, וכמה יהא בנקב כדי שרש קטן והוא פחות מכזית, זרע תבואה בעציץ שאינו נקוב והביאה שליש ואח"כ נקבו ונגמרה התבואה והוא נקוב הרי הוא כצומח בשאינו נקוב עד שיקבנו קודם שיביא שליש". ב. לגבי השרשה לפני העומר נאמר במנחות (ע"ב): "אלא אי איתמר אסיפא איתמר: אם השרישו קודם לעומר – העומר מתירן; מאי קודם לעומר? רבי יונה אמר: קודם הבאת העומר, רבי יוסי בר זבדא אומר: קודם קצירת העומר". היינו נחלקו האם תבואה שהעומר מתירה היא שהושרשה לפני קצירת העומר או לפני הבאת קרבן העומר. כידוע שהעומר היה נקצר בלילה במוצאי יו"ט ראשון של פסח ומובא כקרבן ביום השני של פסח ביום. כתב השפת אמת (מנחות ע"ב): "רק די"ל עוד דהא בעציץ שאינו נקוב לא חשיב לחם מה"ת א"כ כשנוקב העציץ נראה דאם כבר שהה הזרע בעפר ג' ימים כדין השרשה חשיב מושרש מיד כשנוקב העציץ וא"כ נ"מ כשניקב העציץ בין קצירת העומר להבאתו...". עולה מדברי השפת אמת שהמושרש בעציץ שאינו נקוב ונקבו – נחשב מיד לנקוב ומחובר לאדמה, ואינו נחשב כזריעה. ג. לגבי דיני כלאי זרעים בשו"ת הר צבי (זרעים ב' סימן כז) דן 'נוקב עציץ אם חייב משום זרע כלאים'. וז"ל:

אותו נקוב הוי כזורע כלאים דעי"ז הוא נעשה מחובר לקרקע ויונקים עתה מהקרקע".

ד. לגבי שביעית כתב במעדני ארץ (סימן יא) שסתימת נקב אינו משנה את דין הגדל בשביעית ונשאר קדוש בקדושת שביעית: "וכמו שפשוט הדבר שאם תחלת צמיחתן היתה בעציץ נקוב ודאי שאין הקדושה נפקעת כלל במה שסתם אח"כ את הנקב שבעציץ לפני הלקיטה, והיינו משום דלכל היותר יש לחשוב את הסתימה כלקיטה, וה"נ גם כאן היציאה מרשות הישראל אי אפשר שתתיר קדושת שביעית אם גם לקיטתן משדה העכו"ם היתה בשביעית, וברור הדבר דאפילו אי אמרינן שאין קדושת שביעית נוהגת בבית מקורה מ"מ אם הביאו שליש או שהירקות התחילו לצמוח בבית שאינו מקורה הרי הן בקדושתן אף אם עשה אח"כ תקרה משום דכיון שכבר חייל עליהו קדושת שביעית תו לא פקע..."

אולם דן להיפך: האם נקיבה בשביעית של עציץ תחשב כזריעה או הוצאה מן הבית החוצה והנחה על גבי קרקע של עציץ שאינו נקוב, האם תחשב כזריעה. בקובץ תשובות הרב אלישיב (ח"ב סי' קפג) נשאל על ידי הרב אליהו שלזינגר: "האם מותר להעביר 'שתיל' הנטוע בעציץ שאינו נקוב, ולהעבירו כך עם עפרו שיש לו כדי חיותו ממנו לגינה או לשדה. שהרי לענין דין 'ערלה' מתחילין למנות שלוש שנים מהנטיעה הראשונה בעציץ שאינו נקוב, ומה שמעבירים אותו לגינה הוי רק המשך של הנטיעה הראשונה ואין כאן נטיעה חדשה. וכן מצאתי להגר"מ טוקצ'נסקי זצ"ל בספרו 'ספר השמיטה'

"יש לעיין בנוקב העציץ אי לוקה משום זורע כלאים. ולכאורה הוי בכלל מקיים כלאים בנקיבתו, אלא דהנפקא מינה בעציץ שא"נ שאינו שלו דלא חייב משום מקיים, והספק הוא דאולי חשיב זה לגבי פעולת זריעה כגרמא, וא"כ יש לדון אי גרמא חייב באיסורין, ואף דלכאורה נוקב זה לא יגרע ממנכש, אך שם במנכש חייב משום מקיים, אבל לענין זורע י"ל דהוי גרמא. אלא דיש לדון דגם גרמא חייב כמו כלאים דהנהגה דחייב גם במנהיג בקול, אף דבאמת אינו אלא גורם".

היינו, עציץ שאינו נקוב שזרע בו כלאי זרעים אינו חייב עליהם מן התורה. והסתפק הגרצ"פ פרנק בנוקב עציץ ובו כלאי זרעים מה דינו. שהרי לא זרע בידים. האם יחשב כמקיים כלאיים או כזורע בגרמא.

וכעין דברי הגרצ"פ פרנק הסתפק בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' פט): "אגב מסופקני בעציץ נקוב שזרוע בו כלאי הכרם והביאו מחו"ל לא"י אי חשיב כזרוע מעיקרו ונאסר הכל תיכף ומיד כיון דגם מעיקרא ה' ממש כלאים אלא שבחו"ל מותר מה"ת ובא"י אסור, או דלמא כיון שהאיסור נתחדש רק עכשיו הו"ל כזרוע ובא ולא מיתסר אלא בהוספת מאתים, וכעי"ז יש להסתפק בעשה נקב בעציץ שאינו נקוב שזרוע כלאים בא"י אם עובר עכשיו בלא תזרע וגם עיקרו נאסר או לא כי יתכן דמחמת ההבאה לא ראו עשית הנקב לא חשיב ממש כזרוע כלאים".

אמנם בס' תורת הארץ (ח"א פ"י אות י) כתב: "וכן נראה אם ה' גדלים שני מיני זרעים בעציץ שאינו נקוב דמה"ת הוי תלוש והוא עושה נקב בעציץ זה ועושה

חבל נחלתו

השאלה היא מה הדין אם נקב את העציץ בערב שביעית בחודש אלול. מחד שנת השמיטה תחשב כשנה הראשונה שלו ופסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א): "אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה ל' יום קודם ר"ה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו, נמצאת אומר שהנוטע או המבריך או המרכיב ערב שביעית קודם ר"ה במ"ד יום יקיים, פחות מכן יעקור, ואם לא עקר הפירות מותרין, ואם מות קודם שיעקור מחייבין את היורש לעקור". אולם מאידך הוא לא נטע אלא רק נקב, ופעולתו אינה נטיעה.

דעת הרא"ה קוק בשבת הארץ (השלם, פ"א ה"ב אות ב) שלא קנסו מי שנטע בערב שביעית בל' יום אם נטע בשוגג, ויש אחרונים החולקים עליו וסברו שקנסו אף בנטע בשוגג (שם הערה 4). נראה על כן שמי שנקב בשוגג בזה"ז בחודש אלול אין קונסים אותו ואין צריך לעקור. ואם נקב במזיד צריך לעקור.

ו. מי שנקב עציץ שאינו נקוב בשנת השמיטה עצמה, נלענ"ד שאין צריך לעקור את הנטוע בעציץ, מפני שאינו נחשב אלא כנוטע בגרמא, וכפי שהסתפק הגרצ"פ פרנק – אבל לא ימנו לו את השמיטה כשנה ראשונה למנין שנות ערלה כדי שלא יהא חוטא נשכר, ואולי צריך להניח אותו על מקום מנתק.

פרק ג' ענף א' שכתב: 'ואם העתיקו השתיל עם עפרו בשיעור שיכול לחיות בו, שאין זו נטיעה לענין ערלה, מסתבר שגם בשביעית אין זו זריעה, שאין זו נטיעה לענין ערלה, מסתבר שגם בשביעית אין זו זריעה, אעפ"י שבשביעית יש גם עשה ושבתה הארץ – אין זה נחשב לעבודת הארץ... אמנם ראיתי בספר 'תורת השמיטה' להגר"ח ז' גרוסברג זצ"ל שאסר בכגון דא".

והשיב הגר"ש אלישיב: "שתילים נטועים בתוך עציץ שאינו נקוב האם מותר לנטוע אותו עם העפר – כשיש לו חיות ממנו – בגינה, הרי גם לעשות נקב בעציץ שאינו נקוב אסור, כ"ש להוציא את השתיל מהעציץ ולנטוע בארץ".

אולם לא בואר האם יחשב כזריעה או אוסר כאיסור דרבנן.

ה. נעבור לדון עפ"י הבנתנו בנושא בו פתחנו.

נראה לענ"ד שנקיבת עציץ אינה נחשבת כזריעה ורק תוצאותיה ההלכתיות לעתים נחשבות כזריעה.

מי שנקב עציץ ובו אילן לפני ט"ו באב של ערב שמיטה יכול לנטוע אותו עד ער"ה של שמיטה, שכיון שהאילן נחשב כמחובר מונים לו חודש אלול כשנה. ולא עוד אלא אפילו נקב בין ט"ו באב לר"ח אלול כיון שאינו צריך קליטה שהרי הוא קלוט ועומד אם יעבירו אותו לאדמה לפני ראש השנה או אחרי השמיטה ימנו לו שנים מערב שמיטה, (וכן הובא בשבת הארץ פ"ג ה"א אות ב הערה 18).

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

הבאתם משו"ת הר צבי (זרעים ב כז) שהסתפק האם נוקב עציץ לא נקוב שבו כלאיים, האם חייב משום זורע כלאיים, או שזהו רק גרמא. והסקתם מדבריו שה"ה לשביעית, כלומר, שגרמא בשביעית מותר כמו בשבת.

לענ"ד גרמא בשביעית חמורה יותר משבת. בשבת גרמא מותר כמבואר בשבת קכ, ב: לא תעשה [כל] מלאכה – עשייה הוא דאסור, גרמא שרי. 'לא תעשה' בבנין קל מטיל את האיסור על הגברא. לעומת זאת 'לא תיעשה' בבנין הופעל מטיל את האיסור על החפצא. שבת היא איסור גברא. מלאכה הנעשית מאליה בשבת מותרת, כי סו"ס הגברא נח. ולכן גם גרמא מותר, הגברא לא עשה מלאכה אסורה. הוא רק גרם לכך שהמלאכה תיעשה מאליה. אך גרמא בנזקין אסור (ב"ב כב, ב) כי בנזקין האיסור הוא בחפצא, שהזולת וכן רכושו לא ייפגעו. אדרבה, אדם מצווה בהשבת אבדה, למנוע כל נזק מחברו. לכן גרמא אסור.

הדבר תלוי אפוא בגדרה של מצות השמיטה. אם היא חובת חפצא 'ושבתה הארץ' גם גרמא אסור סו"ס הארץ לא שובתת בעטיו של ישראל שגרם לה להיעבד. אך אם היא חובת גברא דינה כמו שבת וגרמא מותר. והדבר תלוי בהסבר מחלוקתם של הרא"ה והחזו"א בהערת הקודמת בענין השרשה.

סימן מא

גדרי דבר האבד באבלות

שאלה

האם ספק דבר האבד באבל, מותר¹.

1. הוסיף השואל: "דוגמא: יש מבחנים של לשכת עורכי הדין או ראיית חשבון, פעם בכמה חודשים. האם אדם שלמד להם כמה חודשים, יוכל לעשות זאת בימי אבלו. דהרי מצד אחד, אם לא יעשה הוא מפסיד חצי שנה. שאין לו אישור לעבוד. ומצד שני, יש ספק אם יעבור את המבחן". ולענ"ד לא פשוט שזה נקרא דבר האבד. מלאכה באבלות נאסרה מצד הסחת הדעת מאבלות, והותרה לצורך דבר האבד כלומר מחמת נזק שלא ניתן יהיה לתקנו לאחר אבלות, בדר"כ הותר ע"י אחרים מסיבות כלכליות, ומסיבות מיוחדות מאד גם על ידי עצמו. מקצוע שלומד אינו דבר האבד, כי אין לו עתה מאומה בידו שיפסיד מן הקרן, אלא הוא יותר דומה לאעבורי רווחא שכותב החיי אדם וא"כ הוא לכאורה צריך להיות אסור, משום שהוא הסחת דעת מאבלותו. אמנם כיון שאינו מלאכה אלא בעיקר 'עבודה' בראש ושינון ואולי כתיבת סיכומים, לכאורה דינו בדומה למשא ומתן בחוה"מ. אולם באבלות הקובע הוא האדם יש כאן חפץ או פעולה אבודה שלא תוכל להתקן. בלימוד מלאכה לא ניתן להעביר זאת לאחרים, ולכן לענ"ד לא יחשב כדבר האבד.

חבל נחלתו

א. דבר האבד בחול המועד

הטור והשו"ע (או"ח סי' תקלז) בארו דיני דבר האבד בחול המועד.

כתב הטור (או"ח סי' תקלז): "דבר האבד מותר לעשותו בח"ה בלא שינוי הלכך בית השלחין שהיא שדה שצריך להשקותה תמיד שאם לא כן תפסד מותר להשקותה ודוקא שהתחיל קודם המועד שאז נפסדת אם לא ישקנה יותר".

הגיה בדרכי משה (הקצר, סי' תקלז) אות א): "וכתב בתולדות אדם וחוה נתיב ד' חלק ה' (לו ע"ד) ולא נאמר שיעשה מלאכה עד כדי שלא יפסיד אלא בכל דבר יעשה המלאכה מכל וכל ויגמור אותה. ובכל בו (סי' סג א) כתב דכל מה שאפשר להקל בטרחה יעשה".

היינו, לדבר שהקרן שלו אבודה אם לא יעשו בה מלאכה, מותר לעשות מלאכה ללא שינוי בחול המועד, ומותר לגמור את המלאכה וצריך להקל בטרחה ככל האפשר.

הוסיף החיי אדם (חלק ב-ג, הלכות שבת ומועדים, כלל קו ס"ד): "ואם היה דבר האבד, כגון שנפל כותל ביתו הסמוך לרשות הרבים ואם לא יבנהו יגנבו כליו, מותר אפילו מלאכת אומן, וכן כל כיוצא בזה. ומכל מקום כל מה שיכול להקל בטרחה, יעשה (סי' תקל"ז ותק"מ). ולא נקרא דבר האבד אלא כשעיקר הדבר נפסד. אבל בשביל מעט תוספת קלקול, לא מקרי דבר האבד. ולכן, אסור לתקן מלבושיו ומנעליו אף על פי שיתקרעו מעט יותר. אבל אם יתקרעו ויתקלקלו הרבה, מותר, דהוי הפסד גדול (סימן תקמ"א ט"ז). ומכל מקום, ישנה קצת (א"ר)". נראה שזהו דבר אבד מסוג

אחר, חשש נזק וגניבה ולא השקעה שתדר לטמיון.

והוסיף החיי אדם (שם סעיף ו): "מלאכה גמורה אפילו לא יהיה בנמצא אחר המועד, כגון ללקוט פירות לצורך אחר המועד, אסור, ואף על גב שיהיה לו ריוח מזה, דאעבורי רווחא לא מקרי פסידא. אבל לקנות ולמכור, כיון שאין זה מלאכה גמורה, אם אינו בנמצא אחר המועד, מותר לקנות ולמכור (תקל"ג מ"א ס"ק ו' סי' תקל"ט). וכיון דמותר לקנות אף על פי שצריך לעשות כלים לזה, כגון שקונה יין וצריך לחביות והוי מלאכה גמורה, מכל מקום מותר (סימן תקל"ט סעיף ט'). ועיי' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סי' ק).

ההקדמה מחול המועד, אע"פ שברצוננו ללמוד לגבי אבלות, מפני ששני העניינים הושוו זה לזה, אע"פ שחובה"מ לכאורה חמור יותר כי הוא חובת כל ישראל ולא יחידים.

ב. דבר האבד באבלות

נאמר במועד קטן (יא ע"ב): "פתח באבל וסיים במועד! אמר רב שישא בריה דרב אידי: זאת אומרת דברים המותרין במועד – אסורים בימי אבלו".

הרמב"ם (הל' אבל פ"ה ה"י) פסק את דברי רב שישא בריה דרב אידי לגבי דבר האבד, על המקרים שמופיעים בתלמוד: "אפילו דברים שמותר לעשותן בחולו של מועד אסור לאבל לעשותן בידו בימי אבלו, אבל אחרים עושים לו, כיצד היו זיתיו להפוך וכדיו לגוף ופשתנו לעלות מן המשרה וצמרו מן היורה, שוכר אחרים לעשות לו כדי שלא יאבדו, ומרבצין לו שדהו משתגיע עונת המים".

עצמו משום שיכול לעשות ע"י אחרים, וא"כ ממילא כשאין ביכולת ע"י אחרים מותר ע"י עצמו וטורח אין נ"מ באבל וכן מעשה אומן ולא דמי לחוה"מ כמ"ש".

ערוה"ש מדגיש את החילוק בין חוה"מ לאבלות במלאכות שע"י אחרים, אפילו בטורח ובמעשה אומן הותר בדבר האבד באבלות.

בסעיפים הבאים מבאר לגבי דבר האבד בפרקמטיא.

כתב שם בסעיף יא:

"כשם שהוא אסור בעשיית מלאכה כך הוא אסור לישא וליתן בסחורה ולילך מעיר לעיר בסחורה וסחורה שיש לו אם לא יהיה לו היזק במה שלא ימכור עתה אסור למוכרם אבל כשיהיה לו היזק מותר. וז"ל רבינו הב"י בסעי' ו' פרקמטיא שלו בדבר האבד שאם לא ימכור יפסיד מהקרן נמכרת ע"י אחרים אבל אם לא יפסיד מהקרן אלא שאם ימכרנה עתה ירויח בה יותר משאם ימכרנה אח"כ אסור ומ"מ אם שיירות או ספינות באו או שהם מבקשים לצאת ומוכרים בזול או לוקחים ביוקר מותר למכור ולקנות ע"י אחרים אפילו שלא לצורך תשמישו אלא לעשות סחורה להשתכר עכ"ל וכלשון זה הוא גם בטור ובתוס' מ"ק [י' ב ד"ה ובדבר] ע"ש ואינו מדויק שפתחו בהפסד מהקרן וסיימו שעתה ירויח בה יותר מכשימכרנה אח"כ דמשמע שגם אח"כ ירויח רק עתה ירויח יותר ולשון הרא"ש שם [סי' כ"ג] יותר מדויק ע"ש וגם הטור והש"ע לענין חוה"מ בא"ח סי' תקל"ט לא כתבו כלשונם שבכאן ע"ש ונלע"ד דשני מיני פרקמטיא יש דאדם שאין פרנסתו קבועה מפרקמטיא זו אלא שנזדמן לו וקנאה וצריך למוכרה אצלו

וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' שפ ס"ד): "אפילו דבר האבד, אסור האבל לעשות, בין הוא בין עבדיו ושפחותיו ובניו ובנותיו שמעשה ידיהם שלו".

והוסיף השו"ע בסעיף ה: "אסור לעשות מלאכתו ע"י אחרים (אפי' עובד כוכבים) (מרדכי ריש פרק מי שהפך), אלא אם כן הוא דבר האבד, שדבר האבד מותר לאבל לעשות ע"י אחרים; אפילו דבר האסור במועד משום טירחא, מותר, ואפילו הוא מעשה אומן".

ורמ"א הגיה: "וי"א דאם לא יוכל לעשות ע"י אחרים, והוא דבר האבד, מותר לעשות האבל בעצמו (טור בשם הרמב"ן והרא"ש וכן כתב רבינו ירוחם); ולאחר שלשה ימים הראשונים יש להקל, ואפילו תוך ג' והוא הפסד מרובה".

ובאר בערוך השולחן (יו"ד סי' שפ ס"ח): "עוד כתב (=השו"ע) אסור לעשות מלאכתו ע"י אחרים אפילו ע"י כותי אא"כ הוא דבר האבוד שדבר האבוד מותר לעשות ע"י אחרים אפילו דבר האסור במועד משום טירחא מותר באבל ואפילו הוא מעשה אומן עכ"ל. דדווקא בחוה"מ אסרו דברים של טורח מפני כבוד המועד, אַבְּל אַבְּל שעושה ע"י אחרים מאי איכפת לן בטורח דאחרים [טור]. ורבינו הרמ"א כתב די"א דאם לא יוכל לעשות ע"י אחרים והוא דבר האבד מותר לעשות האבל בעצמו ולאחר ג' ימים הראשונים יש להקל ואפילו תוך ג' כשהוא הפסד מרובה עכ"ל. ואפילו הוא דבר שיש בו טורח ומעשה אומן ורק שיעשה בצינעא [ש"ך סק"ו] שהרי באמת מבואר להדיא בש"ס כלל גדול דכל דבר האבד מותר באבל וכמו שיתבאר בפרקמטיא אלא דלענין מלאכה אסרו ע"י

חבל נחלתו

שבת או שמחה כגון חתונה וכד' (עי' שו"ה יביע אומר ח"ז יו"ד סי' מג אות ו).

נראה שאיסור דבר האבד באבלות שונה ביסודו מדבר האבד בחוה"מ. חוה"מ הוא מעין יו"ט אבל הקלו בהלכותיו בין למ"ד שעיקרו מן התורה ואיסור מלאכותיו נמסרו לחכמים, ובין לסוברים שהוא דרבנן שהם עשאוהו כעין של תורה. איסור דבר האבד באבלות הוא בעיקרו משום היסח הדעת מן האבלות. אין זה מצד שמחה או מצד דוגמת מלאכות שבת (כדוג' חוה"מ עי' חיי אדם כלל קו).

כתב ערוך השולחן (יו"ד סי' שפ ס"י): "דין כתיבה לאבל כתב רבינו הרמ"א בסעי' ב' דכדרך שמותר לכתוב בחוה"מ כך מותר לכתוב בימי אבלו אבל לא בענין אחר עכ"ל ונתבאר בא"ח סי' תקמ"ה ונ"ל דלאו לגמרי מדמה לה לחוה"מ שיש בכמה דברים שא"א להשוותן שהרי שם נתבאר להקל בכתב שלנו שאינו מעשה אומן ובאבל כבר נתבאר שאין חילוק בין מעשה אומן לאין מעשה אומן וגם שם נתבאר דיש מקילין באגרת שאלת שלום ובאבל פשיטא שאסור בשאלות שלום אלא כוונת רבינו הרמ"א בעיקר הדבר דכשם שבשם נתבאר דמי שפרנסתו מכתובה כגון הכותב ספר תורה תפילין ומזוזות שאסור לו לכתוב בחוה"מ ואם אין לו מה יאכל מותר ע"ש כמו כן סופר אבל כן וכן בדבר האבד אבל ודאי יש פרטים שאינם שוים ולכתוב אגרות שלום בוודאי אסור לאבל ולכתוב חשבון ודאי מותר דהוי כדבר האבד שמא ישכח וגם בחוה"מ מבואר שם דמותר

לא הותר רק כשיפסיד מהקרן אבל מי שפרנסתו בכך גם הריוח המוכרח הוי כקרן דחיותו היא ובזה האיסור אינו אלא אם גם אח"כ ירויח אלא שעתה ירויח יותר דאז אסור אבל אם אח"כ יצטרך למכור בלא ריוח כלל מותר וכמו שאמרו חז"ל זבין וזבין תגרא איקרי [ב"מ מ' ב] ועי' בסעי' כ"ז".

והסיק בסעיף יב:

"ולכן נראה דמי שהוא סוחר בתבואה או בשארי סחורות ואירע לו אבלות ועתה יש סוחרים לקנות ממנו בריוח ואח"כ יכול להיות שלא ירויח מותר לו למכור סחורתו ע"י אחרים והיינו שהוא בעצמו לא ילך לשקול להם הסחורה ולמסור להם וישלח אחר במקומו דזהו ממש כדבר האבד וכפי מה שנתבאר דדבר האבד כשאין ביכולת ע"י אחרים יכול לעשות בעצמו ה"ה בכאן יכול לילך בצינעא אם אין ביכולת ע"י אחרים ודבר זה תלוי בראיית עיני המורה [כנלע"ד]."

אבל נראה שלגבי לימוד מלאכה, אפילו אין בלימוד ואביזריהו מלאכה דאורייתא, הוא לא יחשב כדבר האבד, שהרי לא דבר שכבר נמצא בידו נפסד – אלא חומר לימוד שהוא לומד לקראת העתיד לא ילמד בשבוע זה, מה גם שאינו יכול להיעשות על יד אחרים.

ויש סוג דבר האבד, שאינו מלאכה ואינו הפסד כלכלי והוא הפסד של אחרים, כגון מוהל לצאת למול והוא בימי אבלו (יו"ד סי' שצג ס"ג), או שוחט ואין שוחט אחר בעיר וצריך לשחוט לצורך

יאכל שם הוא משום שהאכילה הוא שמחה נוספת ובשביל זה ליכא להאב צער גדול כשלא יתירו לו לאכול, לכן אוסר דאין להחשיב זה כדבר האבד".

ויש לדייק בכנה"ג ובאג"מ שלא הותר לו משום ההשתתפות בשמחת בתו אלא משום דבר האבד לו בכך שלא ישתתף בחופתה, והאג"מ משווה זאת להפסד ממוני גדול.

ג. ספק דבר האבד בחול המועד

כתב המגן אברהם (סי' תקלז הקדמה) בהל' חול המועד: "ספק דבר האבד מותר (רש"ך ח"א קי"א)".

המהרש"ך עליו נסמך המג"א אינו נותן טעם לדבריו, וכתב הפרי מגדים (א"ח א"א סי' תקלז, הקדמה): "ספק. עיין מג"א. לכאורה הטעם דחול המועד מדרבנן וספק לקולא, ועיין סימן תק"ל במג"א, וצ"ע. ועיין ט"ז ג' כתבתי דספק צורך המועד נמי י"ל דשרי מהאי טעמא גופא".

היינו משום ספק דרבנן לקולא.

ובחיי אדם (חלק ב-ג, הלכות שבת ומועדים, כלל קו ס"ה) כתב: "ספק דבר האבד, מותר. ולי נראה שיעשה על ידי נכרי (סימן תקל"ז)".

והוסיף בנשמת אדם (שם, סעיף א): "כתב המ"א ריש סי' תקל"ז דספק דבר האבד מותר, ונ"ל דדין זה אינו מוסכם שהרי כתב הב"י בסי' תקמ"ה בשם הכלבו דמותר להגיה ולכתוב ספרים בחנם, שמא לאחר יום טוב לא יהיה לו פנאי על זה, וכתב הב"י דמיירי במגיה לצורך רבים ושרי ליה

לכתוב חשבונותיו ולחשוב יציאותיו מטעם זה ע"ש ושאר כתיבות שאין בהם הכרח וודאי דאסור בימי אבלו כמו בחוה"מ"².

ונראה שמי שלומד מלאכה וצריך לכתוב בעת לימודו סיכומים או תרגילים אין כאן דבר האבד, ולכן אף כתיבה זו תהא אסורה.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קסט): "הנה בדבר אבי הכלה או אבי החתן שהיה אבל תוך שבעה ששמעו ממני שהאב מותר לילך לחופת בתו ולחופת בנו, אשר כתב ידידי שיש שתמהים ע"ז ורוצה לידע המקור, הנה הוא מכנה"ג הובא בגליון מהרש"א (יו"ד) בסימן שצ"א ובסימן שצ"ב שכתב דיכול האב ליכנס לחופת בתו, וכוונתו כשהאב הוא האבל, דאם רק החתן או הכלה הם אבלים והוא באופן שמותר לישא מצד הפסד או בנים קטנים, לא שייך לדון בדבר האב שאינו אבל ויכול גם לאכול שם, אלא איירי דהאב הוא אבל שסובר שמותר ליכנס לחופת בתו, ובסימן שצ"א שכתב דהיכא שמותר לו לכנוס משום הפסד, איירי ששניהם אבלים משום דמתה האם שהכלה ואביה הם אבלים שהיתר הנישואין הוא משום הפסד, ופשוט שה"ה שמותר לכנוס לחופת בנו. והטעם פשוט דצער גדול כזה שלא להיות על חופת בתו ובנו שעדיף הוא מהפסד ממון, דהרי חזינן שהרבה הוצאות מוציא האב לבא על חופת בתו ובנו, אין לך דבר האבד גדול מזה שמותר אף בתוך שבעה. אבל אבלים האחרים כאח ואחות אין הצער גדול כל כך ואין להתיר. וכן מש"כ ובלבד שלא

2. עי' שו"ת יביע אומר (ח"ב, יו"ד סי' כו) שדן לגבי כתיבת חידושי תורה באבלות כדי שלא ישכחם.

חבל נחלתו

דבר האבד, לא אסרוהו חז"ל אף אם אינו דבר האבד, הובא דבריהם להסביר בזה שיטתו של המהרש"ג בס' חוהמ"כ פ"ב ביאורים אות י"ד, עייש"ה).

"ובכל אופן, אין נחשב דבר האבד אלא כשעיקר הדבר נפסד אבל תוספת מעט קלקול לא נקרא דבר האבד (עיי' ס' תקמ"א מ"ב סק"י). ואם ספק אם הדבר האבד הוא בגדר קלקול מעט או הפסד ממש ג"כ בכלל ההיתר הנ"ל, ועיי' בדברי החזו"א סוס"י קל"ה ספק דבר האבד הוא כדבר האבד ודאי כיון ששקדו חז"ל לחוס על ממונם של ישראל והרי מצוות השבת אבידה על זה שעומד במקום התורף ואין קיומו מובטח").

נראה שטעמו של החזו"א שונה מטעמו של הפמ"ג מטעם ספק דרבנן לקולא, אלא מטעם ששקדו חכמים לחוס על ממונם של ישראל. ועי' אשל אברהם (בוטשאטש, סימן תקלג) לגבי התרת עשיית יין שרף בחול המועד כדי להאכיל בהמות ישראל לפיטום.

וכן סיכמו באנציקלופדיה תלמודית (כרך ו, דבר האבד פרק ט – בספק):

"ספק דבר האבד, מותר (מג"א ר"ס תקלז בשם תשו' רש"ד), שכן כתבו ראשונים בטעם שכותב אדם חשבונותיו ויציאותיו שהוא מפני שמא ישכח ויאבד ממנו, והרי אינו אלא ספק (תשו' רש"ד שם, ח"א ס' קיג). וכן כתבו ראשונים בטעם שכותבים שטרי קדושין וגיטין ועוד שהוא מפני שמא ימותו העדים או בי"ד או ילכו למדינת הים (תוס' יח ב ד"ה ואלו כותבין ועוד. ועי' באור הלכה להמ"ב ר"ס תקלז). וכן כתבו ראשונים שאותה שאמרו מותר להכניס פירותיו מפני הגנבים, אינו הפסד ודאי אלא ספק, אלא שמפני שהוא ספק הפסד הצריכו להכניסם

מדין צרכי רבים כדאיתא בס' תקמ"ד, וסיים אלא דהתם לא התירו שלא לצורך המועד אלא בדבר שאינו מעשה אומן עכ"ל, ולדעת המ"א י"ל דמיידי אפילו ליחיד ומותר מטעם ספק דבר האבד דבזה אפילו מעשה אומן מותר, אלא ודאי משמע דלב"י ספק אסור, וכ"ה בהדיא בב"י ס' תקל"ט בד"ה ומה שכתב הרא"ש ולאחר המועד כו' וי"ל כיון דבלאו בדבר האבד בודאי הוא אסור, אבל שיירות כו' הוי דבר האבד בודאי עכ"ל. ובסימן תקמ"ד במ"א ס"ק ב' י"ל דר"ל דבודאי יבטלו".

כתב בפסקי תשובות (או"ח ס' תקלז, מ"ב סק"א): "ואם הדבר אצלו בספק עיי' מ"א שמקיל וכו' אם אותו חשש שהוא חושש מצוי שיבוא, אכן יראה לעשות בצינעא אם אפשר (מש"כ המשנ"ב לעשות בצינעא במקום שאפשר לאו דווקא בספק דבר האבד, אלא אף בודאי דבר האבד הדין כן, כמבואר בס' תקל"ח סעי' ב' ומ"ב סק"ב, ובכה"ח ס' תקל"ח סקט"ז בשם הריטב"א שכל דבר שגופו ממש נאבד ונפסד, והפסידו ניכר, לא הצריכו צינעא, ובאורחות חיים ספינקא ס' תקל"ד סק"א דכל שהכל עושין המלאכת דבר האבד בצורת פרהסיא לית לן בה, וע"ע משנ"ב סקנ"ד שאדם חשוב צריך להקפיד יותר לעשות בצינעא). ויש המקילים ביותר שאפילו אם עפ"י הרוב לא יהיה אבד רק על צד המיעוט יש חשש שמא יהיה אבד חשוב דבר האבד (שו"ת מהרש"ג ח"ב ס' י'), ובפרט אם האדם דואג על הפסדו שמא יבוא ונמנע משמחת יום טוב, וחז"ל התירו דבר האבד כדי שיהיה שמח במועד, אך אין להורות היתר ללא הוראת חכם (ריטב"א מו"ק י"א ע"א ד"ה אלא, ובישועות יעקב ריש ס' זה עיקר הטעם שאנו מתירים מספינקא, הוא מכיון שכונתו בשביל שבדעתו הוא

כשכבר נולד הספק ולא בספק שיארע, אלא שהתוס' יח ב בכותבים שטרות שמא ימות כו' סוברים גם בספק שעוד לא אירע מותר, ולא ראה מקור ד' המג"א שהוא בתשו' רש"ך שכל ראייתו היא מכתבת חשבונות שהוא ספק להבא).
 "במניעת הריוח של משא ומתן, אפילו להסוברים שהוא דבר האבד, אם הוא ספק, כתבו הפוסקים שאסור, ולכן אם יום השוק הוא בכל שבוע ואפשר שביום השוק הבא ימכרנו גם כן בריוח, אסור למכור (ב"י סי' תקלט לדעת הרא"ש לחלק בין שיירות שבאו ובין יום השוק, ועי' באור הלכה שם שי"ל שאוסר מפני שאין ההפסד מצוי)".

ד. ספק דבר האבד באבלות

נראה שספק דבר האבד באבלות דומה לדבר האבד ודאי באבלות, ולספק דבר האבד בחול המועד, ומשניהם יש ללמוד שהוא מותר.

כתב בשו"ת בית שערים (או"ח סי' קג):
 "היום באתי להשיבך על מכתבך הבאי' לידי ומ"ש ללמד זכות על ההולכים בש"ק אל השטייערקאמיססיאן (= מס דמי עמלה) להשתדל לפחות מן השטייער או שלא להוסיף משום דאף להאוסרי' שבות במקום פסידא כמ"ש מג"א סי' רמ"ד סקט"ז מהא דע"ז י"ג. יפה כתבת. ומ"ש דילמא משום שיש ספק אם יציל מידם אסור וצינת טו"ז סי' ש"ז סק"ה דאם מסופק מתחילה אסור. הנה מדברי טו"ז אין ראי' דשם ההיתר משום שהוא חשבון של מה בכך ואם מסופק דילמא עדיין יש להם אצלו הרי אינו חשבון של מה בכך אפי' נתברר שאין להם אצלו כלום. מ"מ כיון שקודם החשבון ה' מסופק ה' החשבון לתועלת. אבל כאן מותר אפי' משום ספק הצלה

בצנעא (מגיד משנה יום טוב פ"ז ה"ג בשם רמב"ן). וכן יש שכתבו בטעם שגזלן שמחזיר לבעליו במועד שדה זרועה כלאים מותר לקצרה במועד, שהוא אם הוא ירא שמא יוסיף מאתים במועד ויהיה דבר האבד (פי' הרא"ש כלאים פ"ז מ"ג; הרע"ב כלאים פ"ז מ"ג. ועי' תוס' רעק"א כלאים פ"ז מ"ג ומשנה אחרונה כלאים פ"ז מ"ג שהקשו על טעם זה). אבל יש מן הראשונים שהחמיר לגבות חוב מן הנכרי במועד (הג"א בשם רשב"ם), וכתבו בטעמו שלא נקרא דבר האבד אלא דבר שיאבד בודאי אם לא יעשה עכשיו (ב"י ר"ס תקלט בדעתו. ועי' לעיל, שם, שגם שם אין הלכה כרשב"ם, ועי' ישועות יעקב סי' תקלז ס"ק א שהשיג מכאן על המג"א ורש"ך, ותמוה הרי הב"י עצמו כ' שם להלכה שמותר)."

"יש מהאחרונים שכתבו שלא אמרו ספק דבר האבד מותר אלא לדעת הסוברים בעיקר מלאכת חול המועד שאיסורו מדרבנן, וספק דרבנן להקל, אבל להסוברים מלאכת חול המועד מן התורה, אף ספיקו אסור (ב"י ר"ס תקלט בדעתו. ועי' לעיל, שם, שגם שם אין הלכה כרשב"ם, ועי' ישועות יעקב סי' תקלז ס"ק א שהשיג מכאן על המג"א ורש"ך, ותמוה הרי הב"י עצמו כ' שם להלכה שמותר), ויש שהוכיח שאין זה תלוי בזה, ואפילו להסוברים מלאכת חול המועד מן התורה, ספק דבר האבד מותר (באור הלכה שם, ע"פ הרשב"א בחשבונות שמתיר משום ספק והוא סובר מלאכת חוה"מ מה"ת), אלא שכתבו שהעיקר תלוי בדבר המצוי, שאם החשש שיהיה הפסד בדבר הוא מצוי מקילים בספיקו, ואם אין הפסד מצוי יש להחמיר אפילו להסוברים מלאכת חול המועד מדרבנן (באור הלכה שם. ועי' העמק שאלה שאילתא קע אות ד שר"ל שהמג"א לא התיר אלא

חבל נחלתו

שלא ישתקע הממון ביד עכו"ם ולא אמרו מפני מציל מידם אלא כמציל דהיינו ס' ושם בע"ז י"ג פירש"י שהוא כמציל מידם שמתוך כך יהי' לו עדים ומסייען לו להציל מן העורר' והרי אינו ודאי שיהי' עורר' וגם אינו ברור שיציל רק שע"כ קרוב שיהי' לו עדים ומסייעי' ומ"מ שרי".

"ועיין בא"ר סוס"י ש"ז בשם תשו' הב"ח ס' קמ"ו ראובן שיש לו חוב אצל גוי ובשבת נודע לו שילך מן העיר ואפשר שלא ישוב עוד מותר לילך בשבת לקבול עליו לפני השר שיפרענו דבמקום פסידא לא גזרו ע"ש והרי הוא רק ספק דאפשר שלא ישוב ואפ"ה שרי. וכן מצינו לענין מלאכת חוה"מ ואבל דשרי בדבר האבד גם ספק דבר האבד שרי".

נראה מדבריו שהתיר לדבר בפני השלטונות כדי לפחות את המס שהוטל עליו, בימי אבלו אע"פ שכדוע כל דבר שנתון לדעת אחרים הוא ספק בכ"ז התיר הן בחוה"מ והן באבלות.

וקדמו בכך בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' צט) אמנם לא הזכיר את הספק שבדבר: "שהורה מורה אחד לאבל שיוכל לילך אצל השררה יר"ה תוך שבעה לעמוד על נפשם ומאודם אי טב הורה כי יש מי שמפקפק על זה..."

"תשובה על דבר המפקקים על המורה אין דבריהם אלא דברי תמה והמפקק אינו בקי ודאי בהוראה לידע בין ימין לשמאל כי ודאי דבר האבד מותר לגבי אבליים ואבידתם קודמת לאבילות אביהם כי אביהם גופא ניחא ליה ומחלו ליקרא גביהו ואין לך דבר אבד גדולה מזו באתרא דשכיח הני מלשינים המזיקים בשקרם

וגדולה מזו מבואר דאפי' כבוד שמים נמחל היכא דמצוי ושכיח הזיקא כי האי כמבואר בי"ד בש"ע סימ' קנ"ז סעיף א' וס"ס של"ד וסיים ולכן נהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה שיש לחוש שיהא עומדין על גופינו ומאודינו עכ"ל ואין לומר דשב ואל תעשה שאני דזה ודאי אינו דהא אפי' לעבור אחד ממצות לאווין החמורים מותר לעבור מבקום ועשה נגד מי שמוחזק בכך וכמבואר בח"מ ס' שפ"ח סעיף ט"ז וכ"ש באבילות דקילא ולפי שהם דברים פשוטים וידועים לכל לכן אין מן הצורך להאריך בראיות מש"ס ופוסקי' ראשוני' וכדין וכהלכה הורה המורה והמפקק דומה לזקן ממרא ולא יעלה על ראש המורה מורא ועליו יעלה רוח הבורא".

ומצאתי במוסף שבת קודש בעיתון יתד נאמן (פר' נשא תשע"ו):

"השאלה היא האם מותר לרכזת להמשיך בהכנות לסמינריון גם במהלך ימי השבעה והאם היא יכולה או חייבת לנסוע מחוץ לעיר ולהשתתף בסמינר?"

"תשובה: נאמר ביור"ד (ש"פ ס"ה ברמ"א) "ויש אומרים דאם לא יוכל האבל לעשות על ידי אחרים והוא דבר האבד, מותר האבל לעשות בעצמו". והפתי תשובה הוסיף: "שאפילו אם הדבר אבד לאחר מותר לאבל לעשותו יעו"ש. ואין לך דבר האבד גדול מלהחזיר יהודים בתשובה".

וכידוע אף החזרה בתשובה תלויה בדעת אחרים, ואחד ישוב בתשובה שלמה ואחד בצורה חלקית, ואעפ"כ התירו שם אפילו בעצמה ולא ע"י אחרים משום ספק דבר האבד של רבים.

תנאים לקראת נישואין בימינו

שאלה

מה משמעותם של 'תנאים' בימינו? האם תנאים שנכתבו חצי שעה לפני החופה – יש להם תוקף משפטי? האם הצדדים יכולים לתבוע אחד את השני על אי קיום הכתוב בתנאים? האם הם יכולים לתבוע את הערבים (ערבים קבלנים) להשלים את הכתוב בשטר? האם בית דין יחשיב את התנאים לשטר התחייבות ויחייבו למלאות את הכתוב בהם?

תשובה

א. באוצר ישראל (ערך תנאים) כתוב: "שטר שדוכין שכתוב בו התנאים שהתנו ביניהם אבי החתן ואבי הכלה או העומדים בצדם, והם תנאים ראשונים. ויש שטר של תנאים קודם החופה או תנאי כתובה והם תנאים אחרונים. בזמן התלמוד והגאונים נקרא שטר תנאים כאלה שטר פסיקתא..." כך הביא במרדכי כתובות (הגהות מרדכי פרק ראשון רמז רצג):

"טופס של תנאי כתובה מעיטור: בכך וכך בשבת וכו' איך פלוני בן פלוני ופלוני בן פלוני אמרו לנא הוּו עלנא סהדי וקנו מיננא וכתבו וחתמו עלנא בכל לשון דזכותא והבו לכל חד מיננא למיהוי בידא של כל חד וחד לזכות ולראיה דצביתי ברעות נפשאי ושדיכנא אנא פלוני בן פלוני ברתי לפלוני בן פלוני למיהוי ליה לאינתו ברעות שמיא ליום פלן וקבילית עלי מעכשיו למיתן ליה

עד יום פלוני כך וכך בתכשיטין ומקרקעי ומטלטלי דאי מעכבנא ולא מקיימנא ליה ההוא תנאה אקניתיה ליה מהשתא ד' אמות קרקע בחצירי ואגבן הרשיתי למיגבי מינאי כל תנאה דכתוב לעיל כך וכך קנסא מכל מה דאית לי תחות כל שמיא דקנאי ודקנינן כולהון יהון אחראין וערבאין עד שתתקיים תנאה דילי וכך אמר לנא פלוני בן פלוני איך אנא קבילית עלי למיכנס לפלונית ברתיא דפלוני ליומא פלן ולמיכתב לה כתובה כמנהג דילן ואי מעכבנא קבילית עלי ואקניתי ליה מהשתא ד' אמות קרקע בחצירי ואגבן אקניתי להון מה דאית לי מתחות כל שמיא למיגבי מינאי כך וכך קנסא ולמיכתב יתיה לכל מאן דבעי עד דתתקיים תנאה דילי ואחריות וחומר שטרא דנן קבילית על נפשאי כחומר ואחריות כל שטרי תנאין דנהיגין בישראל מיומא דנן ולעלם דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי וכו' וקנינא וכו' עכ"ל".

מתבאר מהתנאים בס' העיטור כי את ה'תנאים' היו כותבים בסמוך לקידושין לאחר שהתרצו להתחתן, וכל אחד מן הצדדים התחייב לתת לבני הזוג אמצעים להעמדת הזוג לפני הנישואין.

כתיבת שטר תנאים לא היתה בה חובה הלכתית, אלא אפשרות של בני הזוג ומשפחותיהם לעגן בשטר את התחייבויותיהם לגבי העמדת משפחה זו. ולכן משפחה שלא כתבו תנאים אין בה שום חיסרון ח"ו.

חבל נחלתו

ב. בספר נחלת שבעה (שטרות סימן ח'¹):
הביא לשון התנאים (תנאים הראשונים)
שנהגו באשכנז ובפולין:
"המגיד (א) מראשית אחרית. הוא יתן שם
ושארית. לאלה דברי התנאים והברית.
שנדברו והותנו בין שני הצדדים בשעת
הקנין סודר. דהיינו בין כמר פלוני בר פלוני
הבא בכח (ב) בנו הבחור פלוני מצד אחד.
ובין כמר פלוני בן פלוני הבא בכח והרשאה
מספקת מבתו פלונית (ועל פי שאלת פיה) צד
שני. ראשית דבר, הבחור כמר פלוני הנ"ל
ישא במזל טוב ויקדש את הבתולה מרת
פלונית הנ"ל, ויסבלנה, ויכניסנה לחופה כדת
משה וישראל והיא תקבל הקידושין ממנו.
וכמר פלוני יכניס לנדן בנו החתן כמר פלוני
סך פלוני קודם החופה. גם ילביש את בנו
במלבושי כבוד שבת וחול כראוי ולפ"כ. גם
יתן לבנו סבלונות וטבעת קידושין לפ"כ.
גם ישתדל שטר חליצה מכל בניו קודם
החופה בחנם (ג). וכמר פלוני בר פלוני הנ"ל
יכניס לנדן בתו הכלה פלונית סך פלוני
מזומנים קודם החופה. וילביש את בתו
הכלה במלבושי כבוד שבת ויום טוב וחול
ובגדים וצעפים ורדידים לפ"כ. גם יתן
לבתו סבלונות לפ"כ. וכמר פלוני הנ"ל יתן
להזוג מזונות על שלחנו (ד) כאחד משאר
אוכלי שלחנו שנה תמימה אחר החתונה.
ולאחר כלות המזונות עוד שתי שנים דירה
בביתו. וכמר פלוני הנ"ל יתן לבתו קודם
החופה שטר חצי חלק זכר (ה) בן פשוט.
וכן מזוגתו מרת פלונית. (ואם יש עוד תנאים
ביניהם הכל לפי תנאים). ומחמת עידור וקטט

ח"ו יתוקן קודם החופה (ו) כתקנות קהלות
שו"ם. והמעשר יחלוקו (ז) כמנהג המדינה.
והחתונה יהיה למזל טוב ולשעת ברכה
והצלחה לזמן פלוני על הוצאת שניהם
ובמקום הממוצע לשניהם. או בתוך זה
הזמן (ח) מתי שיתרצו שניהם. ואם ח"ו
יעבור אחד מן הצדדים על התנאים האלו,
הן על כולה או על מקצתה (ט), יתן צד
העובר לצד המקיים (י) עשרים רייכש
טאליר".

"ועל זה נעשה ערב קבלן בעד החתן כמר
פלוני בר פלוני. וערב קבלן בעד הכלה רבי
פלוני בר פלוני. והצדדים קבלו עליהם
בחרם חמור ובשבועה דאורייתא לפצות את
הערבות (יא) שלא יגיע להם שום היזק
ח"ו. וליתר שאת וליתר עוז באו הערבים
קבלנים עצמם על החתום. והערבים
קבלנים עשו קנין חליפין ספר (יב) במקום
קנין סודר לאשר ולקיים כל הנ"ל. נעשה
היום יום פלוני שנה פלונית פה בעיר
פלונית".

רואים בתנאים בנחלת שבעה
שההתחייבות בהם הרבה יותר כוללות.
חוץ מההכנות לחתונה מדובר על פרנסה
לאחריה לכמה שנים, על חליצה ח"ו עם
ימות החתן ועל דיני ירושה אם ח"ו
תיפטר הכלה, וכן העמדת ערבים קבלנים
משני הצדדים.

ג. יש מנהג לכתוב תנאים שניים לפני
החופה, ושטר זה עוסק בהתחייבויות
שלפני החתונה ומודיע שהצדדים קיימו
את ההתחייבות. וכן בכל ההתחייבויות

1. בתוך ספר נחלת שבעה צוינו אותיות שהן סימנים לביאורים של בעל ס' נחלת שבעה עצמו לנוסח השטר.

בנכסיהם. ואם ח"ו שיעשה כמר פלוני הנ"ל לזוגתו מרת פלונית איזו דברים שאינה יכולה לסבול וצריכה לבית דין, אז תיכף ומיד יתן לה עשרה זהובים לפיזור (יד) מזונות. וכן יתן לה כל חודש וחודש משך ימי הקטט. וכל בגדיה ותכשיטיה השייכים לגופה. וירד עמה בדיני ישראל לבית דין שלהם, (ואם אין בית דין בעירם, יכתוב לבית דין הסמוך, או בזה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד) תוך שני שבועות אחר בקשתה ממנו, ועל פיהם יעמוד כל ריב וכל נגע. ואחר שנתפשרו תחזור מרת פלונית לבית בעלה וכל הנוטר בידה מן המעות וכל בגדיה ותכשיטיה תחזיר למקומם הראשון. ומחמת העידור (טו) כך נתקן, שאם יעדר ח"ו כמר פלוני הנ"ל בשנה ראשונה (טז) אחר החופה בלי זרע קיימא מאשתו הנ"ל, אז תחזיר מרת פלונית הנ"ל ליורשי בעלה הנ"ל כל מה שהכניס. ואם ח"ו יעדר בשנה שניה אחר החופה בלי זרע קיימא מזוגתו הנ"ל, אז תחזיר מרת פלונית הנ"ל החצי ממה שהכניס. ואם ח"ו שתעדר היא מרת פלונית הנ"ל בשנה ראשונה אחר החופה בלי זרע קיימא, יחזיר כמר פלוני הנ"ל ליורשיה כל מה שהכניסה (יז). ואם ח"ו שתעדר בשנה שניה אחר החופה בלי זרע קיימא ממנו, יחזיר כמר פלוני הנ"ל ליורשיה החצי ממה שהכניסה לו. ובשנה השלישית אחר החופה, ומשלישית ואילך, איזה מהן שיעדר, הדין חוזר לסיני (יח), הבעל יורש את אשתו והיא נוטלת כתובה ותוספת. ובכל הזמנים הנ"ל היא נוטלת טבעת קדושין בראש (יט) בלי ניכוי ומגרעת כתובתה. וכל הנ"ל קבלו הזוג עליהם בחרם חמור ובשבועה דאוריתא ובקנין סודר לאשר ולקיים כל הנ"ל והנעשה נעשה היום

שלאחר החתונה של ההורים (מזון ומגורים), חיי הזוג, והתייחסות למיתת אחד הצדדים וכו'.

כתב בספר נחלת שבעה (שטרות סימן ט):
 "נוסח ודיני תנאים אחרונים":

"מזל טוב (א) יצמיח ויעלה. כגן רטוב עד למעלה. דברי הברית והתנאים האלה (ב). שנדברו והותנו בין שני הצדדים בשעת החופה, דהיינו כמר פלוני בר פלוני ובנו החתן פלוני צד אחד, וכמר פלוני בר פלוני ובתו הכלה הבתולה מרת פלונית צד שני. ראשית דבר כמר פלוני הנ"ל נשא וקידש (ג) את הבתולה מרת פלונית הנ"ל בטבעת קידושין של זהב, והכניסה לחופה כדת משה וישראל, והיא קבלה הקידושין ממנו (ד). וכמר פלוני הכניס לנדן בנו סך פלוני, ומלבושי שבת ויום טוב וחול וסבלונות וטבעת קדושין לפ"כ. וכמר פלוני הכניס לנדן בתו (ה) הכלה סך פלוני במזומנים קודם החופה, והלביש את בתו במלבושי כבוד שבת ויום טוב וחול, ובגדים וצעופים וסבלונות כולן לפ"כ, גם השתדל כמר פלוני שטר חליצה (ו) מכל אחיו קודם החופה, וכמר פלוני אבי הכלה נתן לבתו שטר חצי חלק זכר (ז) בן פשוט. וכמר פלוני יתן להזוג (ח) שתי שנים (ט) מזונות על שלחנו (י) כאחד משאר אוכלי שלחנו (יא), ואחר כלות המזונות יתן עוד שתי שנים דירה בביתו (יב). וכל אותן ארבע שנים הנ"ל יהיו הזוג מנוקים מכל הוצאות הבית, עץ ושמן. ויתן להזוג משך זמן הנ"ל שליש ריוח מכל משא ומתן אשר יקרה ה' לפניו הן בבית הן בשדה. ומעתה הזוג הנ"ל ינהגו יחד באהבה ובחיבה, ולא יבריחו (יג) ולא יעלימו ולא ינעלו לא זה מזו ולא זו מזה שום הברחה בעולם רק ישלטו שניהם שוה

חבל נחלתו

חיוב וקבלה אנפשו דמשעבד בו מיד ואפילו בדבר שלא בא לעולם וכמ"ש הטור חו"מ סימן ס' [סעיף י'], או (דקנה) [דמקנה] לו בקנין סודר מעכשיו דמהני אפילו בקנין אתן דלא להוי כקנין דברים, וכמ"ש הטור בריש סימן רמ"ה [סעיף ה'] ז"ל, דכיון שאמר מעכשיו אין זה לשון הבטחה אלא בהאי שטרא או בהאי קנין מקנה ליה גופא דארעא, א"כ בתנאים ראשונים נמי לעבדו הכי שיחייב נפשו או יקנה לו מעכשיו דיחול עליו החיוב ולא יצטרכו עוד לתנאים חדשים. ובעיני לאו קושיא היא כלל, דודאי בשעת כתיבת התנאים אינו רוצה שום צד משניהם לשעבד נפשם או להקנות בקנין מעכשיו בכל מאי דפסקו אנפשם ליתן לו בתו שהיא ברשותו וליתן לנדוניתה סך כך וכך, מיראה שמא יתחרט אחד מהצדדים מאיזה סיבה וירצה לחזור בהשידוכין, ומשו"ה אינו מקבל עליו אלא בקנין אתן כך וכך דאינו חל, ולא נתחייב לקיים דברי התנאים אלא מכח הקנס שקיבלו עליהו כל צד אם יחזרו בהשידוכין, ומשו"ה המנהג דאין מוציאין מהחוזר בו כי אם הקנס ואף על גב דאביהן עצמו פסק אנפשו ליתן כל הנדוניא וקיבל עליו בקנין, אלא ודאי היינו טעמא משום דקנין אתן הוא דאין חל עליו הקנין, כי אם אמה שקיבל אחר הפסיקה שאם יחזור אחד מהצדדים שיתחייב ליתן קנס. ואתי שפיר נמי שהוצרכו לכתוב בתנאים קנס שהוא אסמכתא, והוצרכו לומר שאסמכתא כזו דיש בו בושט קניא [ראה סימן ר"ז סעיף ט"ז], ולא סגי במאי דפסק אנפשו בקנין דאינו אסמכתא, ואם אינו בטוח הוא יתן עליו ערבות בקנין, כמו כל ערבות בקנין דעלמא דמהני אפילו שלא

יום [פלוני שנה פלונית פה בעיר פלונית] הכל שריר וקים".

כאמור, תנאים שניים כוללים עוד יותר מתנאים ראשונים. והם מסדירים בשטר את שנותיהם הראשונות של בני הזוג כתחייבות סמוך לחופה. ד. את הצורך ההלכתי לתנאים שניים הסביר הסמ"ע שיובא להלן.

פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' רמה ס"א): "הכותב בשטר: נתתי שדה פלונית לפלוני, או שכתב: נתתיה לו, או: הרי היא שלו, הרי זה זוכה בה כשיגיע השטר לידו. (אבל דיבורא בעלמא לא קני אלא אם כן קנו מידו) (טור בשם הרמ"ה). והא דאמרינן דלא קנה היינו שרוצה ליתן עכשיו בלשונות אלו, אבל אם אמר: נתתי, בלשון הודאה, י"א דקנה (ר"ן פ' המקבל) ויעיין לעיל סימן ס' סעיף ו'). אבל אם כתב בשטר: אתננו לו, אף על פי שהעידו עליו העדים לא זכה המקבל. הגה: ואפילו קנו מידו, קנין דברים (טור בשם הרמ"ה)".

הוסיף השולחן ערוך (חו"מ סי' רמה) בסעיף ב:

"ויש אומרים שאם קנו מידו, מהני לשון אתן. ומהרי"ו פסק כסברא ראשונה, ולכן כתב דהכותב לאשתו בשעת השידוכין לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה כל זמן שלא כתב לה, ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת החופה, ועיין באבן העזר סימן נ"א".

באר הסמ"ע (סי' רמה ס"ק ב):

"ואפילו קנו מידו דהוי קנין דברים כו' עד ולכן נהגו לעשות תנאים חדשים בשעת החופה. יש מקשים מאי מועילים תנאים שניים יותר מתנאים ראשונים, ואי משום דבשעת חופה עושין תנאים שניים בלשון

לו הנדוניא או שלא ליתן לו את בתו דבכלל בושת הוא כנ"ל. וז"ש מור"ם באבן העזר סימן נ"א דמכח הקנס מחויב לכתוב ולעשות לה כתובה גדולה כאשר פסק אנפשיה בשעת שידוכין וגם זהו בכלל תנאים חדשים שמתקנים. אבל אם לא כתב לה קודם חופתו לא מצינן לכפותו לאחר החופה ומטעם שכתבתי. וכן הוא במהרי"ו בריש סי' קמ"ג דכתב ז"ל, ועל מי שכתב לאשתו בשעת הקנס דיעשה כך וכך לכתובה ובשעת החופה לא עשו שטר, נראה דלא זכתה. הרי לפנינו דכתב דאף שקיבל עליו הדבר בקנס וקיבל קנין ע"ז, אפ"ה כל דלא כתב לה קודם החופה לא זכתה מכח הקנין והקנס. והא דסיים שם וכתב ז"ל, דכיון דקיבל עליו בקנין סודר צריך ליתן ולקיים מה שקיבל עליו בקנין סודר לעשות לה כתובה גדולה כמו שהתנה כו', לא כ"כ אלא למ"ד דס"ל דקנין אתן מהני, וכמ"ש שם בהדיא לפני זה, ע"ש, ואפילו לפי דבריו סיים וכתב שם דכל זמן שלא נתן לא זכתה האשה, ור"ל דאין בידינו אלא להחרימו או לכופו בשוטים אבל לא לירד לנכסיו, א"נ אם כבר מת קודם שקיים מה שקיבל עליו לעשות לה כתובה גדולה לא זכתה מכח הקנין לירד לנכסיו ולגבות לה. ונראה דמטעמא דכתיבנא המנהג הוא שלא להחרים העובר בשידוכין אף על גב שקיבל עליו בחרם ובקנס וג"כ כותבין בתנאים הקנס לא יפטור החרם, דכיון דהצדדין אין מקבלין עליהן בפירוש בחרם שלא יחזרו בהן אלא קונים בקנין על מה שנכתב בהתנאים, ועיקר הקנין הוא קנין אתן, ומה"ט גם החרם לא חל עליו עד שיקבלו עליהן החרם בפירוש או שהציבור גוזרים דבר בחרם".

בשעת מתן מעות, אלא ודאי משום דלא מחייב נפשו אלא בקנין אתן וכנ"ל. משא"כ בשעת חופה דאז משם והלאה תו אין אחד מסופק שמא יחזרו מהדדי, ומשו"ה רגילין לעשות תנאים חדשים, והיינו דמה שכבר קיבלו אנפשמם בקנין אתן מחייבין עכשיו נפשמם בשעבוד גמור ובקנין מעכשיו דמועיל וכנ"ל. ואתי שפיר נמי הא דלא אמרינן דאף בלא תנאים חדשים (להתחייב) [יתחייב] אבי הבת ליתן לו מזונות ודירה ושאר דברים שקיבל עליו וזמנם לאחר חופה מכח הקנס שקיבל עליו משעה ראשונה בשעת שידוכין, ומרגלא בפומא דאינשי לומר דהיינו טעמא, שלא יאמרו שמכח חיבת נישואין מחל על כל מה שלא קיים אבי הבת עד הנה, ולפי מה שכתבתי נ"ל דהיינו טעמא, דכל מה שפסק אבי הבת או אבי הבן בשעת שידוכים לא הוה אלא בקנין אתן וכמו שכתבתי, ולא מחויב לקיים התנאים כי אם מכח הקנס, והקנס הוא אסמכתא, אלא שחז"ל אמרו דלית ביה משום אסמכתא משום הבושת שנתבייש אחד מהצדדים בחזרת השני, וטעם זה אינו שייך כי אם בשלא קיימו אחד מהדברים שקיבלו עליהם שזמנם קודם נישואין, דאז לא ירצה צד השני להכניס בנו או בתו להחופה, והמניעה היא מצד זה שלא קיים הבטחתו, וכיון שהוא הגורם הבושת משו"ה חייב בקנס, משא"כ הדברים שחל חיובן לאחר הנישואין, דאם באתה לחייבו מכח הקנס, יטעון הלה אסמכתא היא וכבר עבר הבושת דהרי כבר כנסה, וק"ל, אבל ודאי מכח הקנס מחייבין אותו לקבל אנפשו חיובן בתנאים חדשים קודם חופה, דאם לא רצה לקבל עליו אז זה קודם חופה הרי זה כמי שלא רצה ליתן

חבל נחלתו

היינו, עדיפות התנאים השניים על האחרונים היא שאין בהם קניין אתן, אין כאן התחייבות מסופקת שמא הזיווג לא יעלה יפה ומתכוונים לקיים את הקנסות שנטלו על עצמם אם לא יקיימו את התנאים.

ה. בספר נחלת שבעה (שטרות סימן ט הערה א) טען כנגד הסמ"ע:

"והתנאים האלה. טעם תנאים בשעת החופה, האריך בסמ"ע (בסימן רמ"ה ס"ק ב') ונתן טעם לדבריו שהתנאים ראשונים היו בקנין אתן, שיתן כך וכך לבתו, וא"כ אם נסמוך עתה על תנאים הראשונים, א"כ אם האב עדיין חייב להזוג מזונות ודירה או זולתו לא יתחייב בקנין הראשון משום דקנין אתן הוא, ועיין שם כי האריך בטעם הדבר שאינו כותב בתנאים הראשונים בדרך הודאה, משום שלפעמים יבא לידי ביטול, ועל כן אינו מקנה רק בקנין אתן, ולכן צריך עכשיו תנאים חדשים. ועיין בהגהות רמ"א בחו"מ (סימן רמ"ה סעיף ב'). ולפי דבריו צריך לומר דהקנין לא מהני כלל דקנין אתן הוא והקנס הוא אסמכתא, אך שחז"ל אמרו שאין בו אסמכתא משום בושט וכמו שכתב הוא עצמו, וגם החרם לפי דבריו לאו כלום הוא כמו שכתבתי בשמו לעיל בסימן ח' בדין תנאים ראשונים (סעיף י'). וכתב עוד דמשום הכי המנהג דאין מוציאין מן החוזר בו כי אם הקנס, ואף על גב דאביהן עצמו פסק אנפשיה ליתן כל הנדוניה וקיבל על עצמו בקנין, אלא ודאי היינו טעמא משום דקנין אתן הוא וכו', ועיין שם כי האריך".

"וקשיא לי א"כ אטרוחי בכדי למה לי, למה לי להקנות בסודר ולכתוב שקיבל עליו בקנין סודר ובחרם חמור ובשבועה

דאורייתא אם אין הקנין מועיל לענין עיקר הפסיקה דקנין אתן הוא, ואי משום הקנס, בלאו הכי חייב משום בושט כמו שכתב הוא עצמו. ולדבריו מכל שכן שיפה עושין באשכנז שאין מקנין מן הצדדים כלל, אחרי כי אינו נגבה רק הקנס, ובזה די בקנין הערבים כמו שכתבתי למעלה (סימן ח' סעיף י'). וא"כ קשיא למה לי האי קנין אתן כלל. גם למה מקנין מן הצדדים. אבל לפי מה שכתבתי למעלה (סימן ח' סעיף ב' סק"ה) גם הקנין במקומו עומד, וקאי בעונש החרם." "ומה שאין מכריזין עליו חרם, או למה אין כופין אותו לקיים הקנין, כתבתי למעלה (סימן ח' סעיף י' ס"ק י"ג) בשם מהר"ם מינין (סימן ט"ז) בקצרה. ולהיות שאינו נבמצא ביד כל אחד אעתיק לשונו בקצרה וז"ל: 'וגם מיקרי עבריינא על שמעל בשבועתו, אבל מכל מקום לאו בעל דברים ידיה הוא דיוכל לכופו, אלא אם ירצו בית דין יכפוהו לקיים שבועתו כשאר מצות עשה דמכין אותו עד שתצא נפשו. ובשבועה איכא עשה ולא תעשה, אבל מבעל דינו מסולק על ידי נתינת הקנס. ומעתה אפשר דאפילו הבית דין אינם יכולין לכופו דיאמר הוא דמתחרט ורוצה להתיר לו נדרו, אף על גב דאיתא במרדכי פרק קמא דשבועות (סימן תשנ"ט) היכא דראובן השביע לשמעון על דבר אחד, וענה אמן או קיבל שבועתו, וניחם, אין מתירין לו אלא בפני ראובן שהשביעו, הא פרי"י דבדיעבד מהני אפילו שלא בפניו, וראיה מצדקיהו וכו'. ומעתה הכא בעובדא דידן דראובן מסולק משמעון על ידי נתינת הקנס, אפשר דלכתחילה מתירין לו נדרו, עכ"ל. ועיין לעיל בסימן הקודם (סעיף י' ס"ק י"ג) תחילת השאלה." "הרי דמידי עונש שבועה לא יצא, ולפחות

התנאים שביניהם בשני עדים והעדים חותמים עדות גמורה עכ"ל ובנוגע לנוסח שטר השידוכין שנהגו בא"י ראה תיקון סופרים למוהר"ש יפה".

ז. למעשה ברוב משפחות ישראל לא כותבים תנאים, לא בשעת שידוכין ולא לפני כניסה לחופה.

כבר מאות בשנים, התנאים הוסמכו לשידוכים ולא לקידושין. הקידושין 'הועברו' אל מתחת לחופה וממילא לא היתה אפשרות לנהוג 'שטרי פסיקתא' כאמור בכתובות (קב ע"א): "כמה אתה נותן לבנך? כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך? כך וכך, עמדו וקידשו - קנו, הן הן הדברים הנקנין באמירה".

נראה לענ"ד הטעם לביטול התנאים כשטרות מחייבים הוא קיבוץ הגלויות לפני ואחרי השואה. הגלויות נעקרו ממקומן, ואבדו את מנהגי הקהילות, ובקיבוץ הגלויות נאספו מגלויות שונות למקום אחד ולא המשיכו במנהגיהן. אולם כבר לפני השואה נחלש מאד כח התנאים ומעט מעט התדלדלו ואינם. והיום כמעט ולא נהוג בשום ציבור לכתוב תנאים כשטר התחייבות המחייב את שני הצדדים.

ח. כתב בספר 'ברכת הנישואין' (לרב שלמה מן, פרק ג מנהגים בענין כתיבת התנאים): "שאלה: האם כולם נוהגים לכתוב תנאים?" "תשובה: יש מנהגים שונים בזה. יש נוהגים לעשות התנאים בזמן החלטה של שני הצדדים שרוצים להגיע לשידוך, ויש כותבים רק זכרון דברים והתנאים כותבים קודם החופה סמוך לחתונה (ש"ת מהרש"ם ח"ג סי' קכ"ז, אמרי יושר ח"ב סי' קכ"ב)". "ובערוך השלחן סי' נ' סעיף כ"ו כתב

היתר צריך, ועדיין הוא ספק אם מועיל היתר כי לא כתב בפשיטות שמועיל. וכן נראה לענ"ד שאע"פ שנתן הקנס אין מתירין לו לכתחילה, כי פן ואולי עדיין ישלים התנאים. מכל מקום מוכח מיניה שפיר דקאי בעונש חרם, רק שאין בידינו להכריז. גם מטעם זה אין כופין אותו לקיים. (ומזה מוכיח נמי מהר"ם מינץ דאם כתב בשטר שנשבע דהוי כאילו נשבע). ועיין מה שכתבתי לעיל מזה (בסימן ח' סעיף י"א)".

יוצא שהתנאים הראשונים לא היו מספיק חזקים ולא תקפים, ולכן סמכו על תנאים שניים לפני החופה. בספרי השו"ת יש הרחבה גדולה של בירור ענייני התנאים והפרתם וטענות הדדיות וכו'.

ו. כתב בספר 'מנהגי ארץ ישראל' (אבן העזר פרק ג סעיף ו):

"בארץ ישראל נוהגים ביום השידוכים לכתוב שטר התנאים ואבי הכלה מזמין לחתן והוריו וקרוביו בלילה, ואחר שכתבו התנאים אשר התנו שני הצדדים כותבים סך הקנס על צד כי אחד מהם רצה לבטל השידוך לשלם להצד שכנגדו הקנס ומחזירים זה לזה המתנות הרב קורא השטר בקול רם לפני הנאספים ואחר כך מקבל קנין משניהם מאבי החתן ואבי הכלה, והסופר כותב שתי העתקות ואחרי שחתמו העדים בשניהם נותן הרב אחד לאבי החתן והשני לאבי הכלה".

ומוסיף בהערה: "כתר שם טוב. המוסיף: שטר התנאים כך קוראים אותו משום התנאים שבו, אבל הספרדים בארץ ישראל קוראים אותו שטר קנינים מפני הקנין שבו. אבל בימי התלמוד היו קוראים אותו שטר פסיקתא כמ"ש רש"י בכתובות דק"ב, לא בשטרי פסיקתא. החתן והכלה פוסקים

חבל נחלתו

וכך כתב בספר **שערי נישואין** (לרב יהודה טשנר פ"א עמ' ט):

"(יב) יש הנוהגים כיום שלא לכתוב שטר תנאים מטעמים שונים, אלא שאינם רוצים לבטל המנהג לכתבו, לכן כותבים אותו לפני החופה".

"והגאון רבי יעקב קמינצקי זצ"ל (אמת ליעקב אה"ע סי' מט בהערה) נתן טעם אחר מדוע אלו שאין כותבים שטר תנאים בגמר השידוך, כותבים אותו ביום החתונה לפני החופה וז"ל: 'מה שנהגו בזמנינו לכתוב שטר תנאים קודם החופה, באמת אין לזה שום טעם, אבל מה שנהגו כן הוא משום שרוצים שתחול עליהם לשון הברכה שבתחילת נוסח התנאים 'עלה ויצמח גן רטוב וכו', עכ"ל".

נראה שפרט לחסידויות מסוימות וכד', גם הנוהגים לעשות 'תנאים' בין בסעודת שידוכין ובין לפני החופה אינם מתכוונים לשום הסכם ממוני בין הצדדים אלא רק לשם הטקס וכמסורת אבות.

יתר על כן, שאלתי, בעת שהשתתפתי בתנאים כאלו לפני החופה, את הצדדים, האם הם יודעים ומבינים מה כתוב בתנאים והשיבו בשלילה. ואם כן כל שטרי התנאים הללו אינם לשם עדות וחיוב הצדדים בהתחייבותיהם (בעיקר שבחלק מן ההתחייבות כתוב שהן 'כמדובר') אלא הם רק לשם הטקס, ואין להם שום משמעות קניינית על החיובים בין הצדדים. וממילא אם ח"ו הזיווג לא יעלה

שבזמנו ובמקומו נהגו לכתוב שטר אחד בלבד, והוא או 'שטר תנאים' או 'ראשי פרקים' הכתוב בהם, שהם כתוקף 'שטר התנאים' ע"ש".

"מנהג בעלזא שלא חותמים בזמן שמחת התנאים רק על זכרון דברים שסוכם בין הצדדים עניני הכספים ולפני החתונה כותבים התנאים".

"וכן הוא מנהג חב"ד שלא כותבים תנאים רק סמוך לחתונה".

"ומנהג סקווירא שגם 'זכרון דברים' אין עושים".

וכך הוסיף בס' **'נטעי גבריא'** (שידוכים ותנאים, פרק כו הערה י עמ' שה):

"ראה בקובץ **שערי תורה** שנה י"ב סי' כ"ג, די"א שענין שטר תנאים קודם החופה הוא ענין סגולי. וכן מנהג חסידי פולין וליטא".

"וכ"כ בקונטרס התקשרות מרשימות הרי"ש שי' גינזבורג: עד שנת תשי"ד או תשט"ו נהגו אנ"ש בחסידי חב"ד לעשות תנאים כרגיל, באותה תקופה שאל מישהו על דבר עריכת תנאים במשפחתו. כ"ק אדמו"ר ענה לו (וכמדומה שאמר ששמע כן מכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ) שטוב יותר וכדאי לא לעשות תנאים, אלא ווארט עם קנין. והטעם שבאם חס ושלום מאיזו סיבה שהיא ירצו לבטל השידוך, קל יותר באם יהיה רק ווארט, מאשר לאחר כתיבת התנאים וחתימת העדים וכו', והוסיף שאת התנאים יעשו בסמיכות להחופה²".

2. כך כתב באגרות קודש (ח"ז ע' יט):

"עריכת התנאים ביום החתונה"

"מ"ש במכתבו שבדעתו לכתוב תנאים ביום החתונה, הנה אין מקום לספק ונכון לעשות כן וגם התנאים יהיו בשעה טובה ומוצלחת".

חבל נחלתו

יפה, לא ניתן יהיה לכופ עפ"י התנאים שנכתבו ונחתמו לפני החופה. כמובן, כל הדברים אמורים במקום שעושים את התנאים כמצות אנשים מלומדה וכחלק מן הטקס. במקום שמתכוונים לכתוב תנאים ברורים בין שני הצדדים זהו שטר התחייבות במלוא חשיבותו.

סימן מג

כתובה דאירכסא

שאלה

בא לפני אדם שאשתו אינה מוצאת את הכתובה וביקש לכתוב לו כתובה שכן אסור להשהות את אשתו ללא כתובה. ישנן כמה אפשרויות במקרה זה:
א. לכתוב לה כתובה דאירכסא.
ב. לכתוב לה העתק של הכתובה הראשונה בעדים חדשים.
ג. לא לכתוב מאומה, ולהסתמך על ההעתק הנמצא ברבנות.
להלן נסקור את ההבדלים והעדיפות בין הפתרונות השונים.

הקדמה

פסק השולחן ערוך (אה"ע סי' סו ס"ג):

"אם כתב לה כתובה, ונאבדה, או שמחלה לו, (ודוקא) שכתבה לו: התקבלתי כתובתי, צריך לכתוב אחרת בעיקר הכתובה, שאסור לאדם לדור עם אשתו שעה אחת בלא כתובה".

זאת הסיבה לכך שכותבים כתובה חדשה למי שאבדה כתובתו הראשונה. יש להוסיף לכך כי בימינו תוקן על ידי הרבנות שבכל חופה יכתבו גם העתק לכתובה חתום על ידי אותם עדים ונערך על ידי מסדר החופה¹. את ההעתק מניחים בארכיון הרבנות והיה אם ישנה שאלה על פרט מפרטי הכתובה ניתן לבדוק בארכיון הרבנות. בשאלה הנוכחית, המאבד קיבל צילום של העתק

1. הביא בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אה"ע סי' סו אות כה): "וכתב הרדב"ז בח"א סימן ק"ד [שו"ת רדב"ז ח"ד סימן קיד (אלף קפה)], דע"כ לא הוצרך הרב לגזור בגזירת נח"ש אלא לפי שלא היה שם עדים כמה היה כתוב בכתובה, אבל בנדון שלנו שדרך הסופרים שמינחים אצלם טופס הכתובה והסכום והתנאים שביניהם, כיון שהוא מודה שנאבדה ולא פרע לה ולא מחלה, כותבין לה כתובה אחרת כראשונה אפילו עומד וצווח". ומשמע שמנהג העתק הכתובה לפחות מזמן הרדב"ז.

וכן בס' נהר מצרים (הלכות כתובות סי' ב) כתב: "במצרים קבעתי למנהג משנת התרנ"ב לכתוב כל מין כתובה שני טופסים האחת נקראת העיקרית, והשנית העתק העיקרית, וסופרי ב"ד כותבין שתיהן נוסח אחד ממש זו כזו, וזה משפטן הראשונה העיקרית נכתבת נייר מצויר ומוזהב כנהוג, והשנית שהיא העתק העיקרית נכתבת בפנקס מיוחד לזה בב"ד. וביום החופה שמש ב"ד לוקח עמו למקום החופה את שתי הכתובות הנזכרות לעיל, ואחר החופה חותמין העדים והחתן בשתי הכתובות הדומות זו לזו בהעיקרית, ובהעתק שבפנקס. הראשונה העיקרית נמסרת ביד אבי הכלה

חבל נחלתו

ויהבינא לה מוהר בתולתא כסף זוזי מאתן דחזו לה וקבלתי על עצמי מזונהא וכסותהא וסיפוקהא ומיעל עלה כאורח כל ארעא ואוסיפת לה מדילי עכשיו תוספת על עיקר הכתובה ראשונה דאירכסא סכום כך וכך ועוד רציתי ונתתי לה במתנה סכום כך וכך ועוד קבלתי על עצמי נדוניתה שהכניסה לי מבית אביה כך וכך אגב ד' אמות קרקע וכען הוו לי סהדין בהדין מאתן זוזי ובתוספת האלף ובאותן האלף שנתתי לה במתנה ובאלף שהכניסה לי בנדוניא כשנשאתיה כחומר כל תנאי כתובה דנהיגי בישראל והשתא כתיבנא קדמיכון הדין כתובה חילופי כתובה דאירכסא ותהוי הך כתובה במקומה בכל הסך הנזכר בכל דיני כתובה ושיעבודיה וכן אמר פלוני אחריות חומר כתובה זו ותוספתא דילה ומתנה ונדוניא הכל קבלתי עלי ועל יורשי אחרי ועל כל מקרקעי ומטלטלי וכו'".

לגבי הנוסח, העיר הבית יוסף (אה"ע סי' סו) שרבינו ירוחם הביא נוסח יפה יותר מן הטור (וכן לבוש אבן העזר סי' סו סי"ב הביא נוסח לכתובה דאירכסא, וכן ס' נחלת שבעה סי' יג, ועי' אוה"פ סי' סו שהביאו 21 נוסחאות לכתובה דאירכסא).

ובאר הבית יוסף (אה"ע סי' סו, ג): "ואם כתב לה כתובה ונאבדה או שמחלה לו

הכתובה השמור בארכיון. וא"כ לכאורה מה הצורך לכתוב 'כתובה דאירכסא'?! בנוסף, כתובה היא שטר התחייבות לתשלום בגירושין או בפטירת הבעל ח"ו, הכתוב עפ"י דיני שטרות. במידה וכותבים כתובה חדשה האם ניתן לגבות מזמן החופה שהרי אז השתעבדו נכסי החתן לתשלום וכל הנכסים שהיו לו ומכרם השתעבדו לאשה לגביית כתובתה.

אף כאן יש לשאול מה דין ההעתק שברבנות, האם גובים על פיו או על פי הכתובה החדשה שנכתבה.

א. נוסח כתובה דאירכסא

כתב הטור (אה"ע סי' סו):

"נוסח כתובה דאירכסא":

"בכך וכך וכו' בא לפנינו פלוני בן פלוני ואמר לנו דעו כי מקדם נשאתי את אשתי פלונית כהוגן וכתיוקון חכמים בקדושין ובכתובה ועתה אירכס ההוא שטר כתובה דהוה כתיבא מההוא זימנא דנסיבא כהלכות בנות ישראל דמנסבין לגברייהו בקדושין ובכתובה ואמרו חכמים אסור לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה וכיון שכן הוא ראיתי לחדש לה כתובה דאירכסא לה ושעבדתי לה כל נכסי כמו שהיו משועבדים לה בכתובה הראשונה

או קרוביה, והשנית תשאר למשמרת לעולם בב"ד. וזאת עשיתי למנוע מכשול אם נאבדה הכתובה והבעל לא ידע ואסור עם אשתו אפילו שעה אחת בלי כתובה, כמו שאמרו רז"ל (כתובות נז. ב"ק פט.), או אם נאבדה הכתובה ובא לחדש לה כתובה אחרת ויצא טעון שכך היה סכום כתובתה, והיא אומרת לא כי, ובאים לידי קטנות ח"ו. אכן עתה פלטינן מכל חשש כי עתה הרי העתק הכתובה בב"ד כתובה כשרה מהעדים והחתן ביום החופה עצמו. ואם ח"ו באה הכתובה לידי גובינא מסיבת גירושין או אלמנות ח"ו אחר שנקרעה הכתובה העיקרית, כותבין על העתק שבפנקס שהכתובה העיקרית נקרעה מסיבה כך וכך, וגם זה העתק אינו שוה עוד למאומה ומותחין עליה קו להודיע פסלותה".

ב. ממתי גובה בכתובה דאירכסא

לכאורה, כל ההתחייבויות בכתובה חלות רק משעת כתיבת הכתובה החדשה, שהשטר לא יהא מוקדם. ויש לשאול הלא אשה זו כבר נשואה לפני כן ויש עדים על כתובתה ולא מחלה את שעבודה וא"כ למה לא תגבה מזמן חתונתה.

הטור (אה"ע סי' סו) כתב: "ובנאבדה כתב בעל העיטור איכא מ"ד שכותב לה זמן של עכשיו ואיכא מ"ד כיון דאיכא סהדי דאיתתיה הות וידיע לסהדי זימנא קמא כתבי מההיא זימנא, ומסתברא אי ידעי סהדי זימנא קמא כתבי ההיא זימנא ואי לא ידעי כתבי מהשתא".

ובשולחן ערוך (אה"ע סי' סו ס"ד) פסק: "בנאבדה, אי ידעי סהדי זמנא קמא, כתבי ההוא זמנא; ואי לא ידעי, כתבי מהשתא; ובמוחלת, אין כותבין אלא מזמן של עכשיו".

עולה מדברי הטור והשו"ע שכותבים בכתובה דאירכסא את הזמן של הכתובה הקודמת, ומשמע שכותבים אף את זמן כתיבת הכתובה השניה.

ובבאור הגר"א (ס"ק יח) הפנה לשו"ע חו"מ סי' מא ס"א. ושם עוסק בקיום שטר שנמחק שגובה מזמן הכתוב בשטר שנמחק, וא"כ אף כאן אם כתבו בשטר כתובה דאירכסא את תאריך החתונה בה נכתבה הכתובה הראשונה גובה מזמן הכתוב בכתובה האבודה.

וכך כתב החלקת מחוקק (אה"ע סי' סו ס"ק יז): "אבל בנאבדה כתובתה ודאי צריך לכתוב לה כתובה גדולה כמקדם ואם

עליה וכו' צריך לכתוב אחרת וכו'. בפרק אף על פי (כתובות נד:) תנן רבי יהודה אומר אם רצה כותב לבתולה שטר של ק"ק והיא כותבת לו שנתקבלתי ממך מנה ולאמנה שטר של מנה והיא כותבת לו שנתקבלתי ממך נ' זוז רבי מאיר אומר כל הפוחת לבתולה מק"ק ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות ובגמרא (נו:) אחתיה דרמי בר חמא הות נסיבא לרב אויא אירכס כתובתה אתו לקמיה דרב יוסף אמר להו הכי אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי רבי מאיר אבל חכמים אומרים משהא אדם את אשתו ב' או ג' שנים בלא כתובה אמר ליה אביי והא אמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו א"ל אי הכי זיל כתוב לה. ופירש רש"י זו דברי רבי מאיר. דאמר כל הפוחת לבתולה מק"ק ואפילו בתנאה והתנאי בטל קרי לה בעילת זנות משום דלא סמכא דעתה והכא נמי לרבי מאיר הוא דאסור לשהות עם אשה שאבד שטר כתובתה ואפילו אית לן דלא מפסדא בהכי דגביא בתנאי ב"ד לא סמכא דעתה דאמרה כי תבענא ליה אמר פרעתיה היילך בעילת זנות היא: אי הכי זיל כתוב לה. כתובה אחריתי והא דאמרינן לעיל (נא.) לא כתב לה כתובה בתולה גובה ק"ק ולאמנה ק' מפני שהוא תנאי ב"ד ואוקימנא (בגמ' שם) כרבי מאיר התם במקום שאין כותבין דכולהו אתנאי קא סמכי אי נמי במקום שכותבין וגובה לרבי מאיר מיהו בעילת זנות באיסור היא".

ומפני כך אין להשהות אשה ללא כתובה וכותבים לה כתובה דאירכסא.

חבל נחלתו

אופן ידיעת זמן הכתובה הקודמת אף הוא צריך בירור.

הביא באוה"פ (אה"ע סי' סו ס"ו) מבאר מרדכי (לר"מ פארהאנד, סי' י) שאם ידוע הזמן רק ע"י מה שנודע לעדים מן הבעל והאשה או מאנשים אחרים, אינו נחשב ידוע ושפיר יש להם לכתוב שזמן כתובתה הראשונה אינו ידוע.

במקרה דידי הביא הבעל את צילום העתק כתובתו השמור ברבנות. ואמר לי בטלפון הרה"ג אריאל אדרי שליט"א (אב"ד בבאר שבע ורב שכונת חומת שמואל בי-ם) שלדעתו אין לסמוך על צילום הכתובה השמורה ברבנות. אולם לענ"ד ראוי לסמוך עליה ועל כל הרשום בה, והיא מילתא דעבידא לאגלויי בהשוואת הצילום להעתק הכתובה מארכיון הרבנות. ואף אם מאן דהוא ירצה לזייף ולכתוב בכתובה דאירכסא פרטים שגויים הרי בהשוואה למקור יתברר הזיוף, ולכן לענ"ד יש לרשום את יום החתונה במקרה זה ואת יום כתיבת הכתובה דאירכסא.

ג. גודל הסכום בכתובה דאירכסא

לגבי גודל הסכום כתב בדרכי משה (הקצ"ר אה"ע סי' סו): "כתב מהרי"ק שורש קטז (ענף א) על אשה שאבדה כתובתה ואין הבעל רוצה לכתוב לה כתובה גדולה כבראשונה רק מאתים שלא יהא בעילתו בעילת זנות ופסק דצריך לכתוב לה כתובה גדולה כבראשונה". וא"כ אינו יכול לפחות מכתובה ראשונה. וכך כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' קיד [אלף קפה]): "דבר זה נשאל מלפני מהר"ר יוסף קולון ז"ל וגזר על הבעל בכח נח"ש שיכתוב לאשתו כתובה כראשונה ממש והביא לזה כמה ראיות עיין

מגרש' צריך ג"כ לשלם לה כל מה שכ' לה בתחילה דבאבדה כתובתה לא נמחל בזה החוב שהיה לה עליו".

אמנם בפתחי חושן (כרך ח ירושה ואישות קונטרס כתובה, סעיף מח) כתב: "עיקר הנוסח הוא שאומר לעדים שנשא אשה פלונית כשהיתה בתולה או בעולה ואם זוכר יום החופה צריך לכתוב אע"פ שאין לו עדים או הוכחה לכך, דבלא"ה אינה גובה מזמן ראשון וכתב בנחלת שבעה סימן יג שצריך גם לכתוב מקום הנשואין הראשונים משום ששיעור הכתובה תלוי לפעמים לפי מקום הנישואין ומכיון שנאבדה הכתובה הרי כותב לה כתובה זו במקומה, ומקבל קנין בפני עדים וחותמים ואינו גובה מזמן ראשון אע"פ שהוא זוכר בדיוק תאריך הנישואין ואפילו יש לו עדים על כך כיון שאין הכתובה בפנינו".

ואיני יודע לתרץ דבריו שאינו גובה מן הזמן הכתוב בכתובה הראשונה כמו שכתבו הטור והשו"ע ורמז הגר"א, וכתב חלקת מחוקק. ודבריו צ"ע.

יש לשאול הרי רשאי להוסיף לה על כתובתה (בקשר להפחתה נדון להלן), ואם התאריך הכתוב בכתובה דאירכסא הוא יום חתונתם תצא תקלה, שכן לתוספת שהוסיף עתה אין הלקוחות משועבדים. וצריך להידחק שאם הוסיף לה, כותב לגבי התוספת את יום כתיבת הכתובה החדשה ולא את תאריך כתיבת הישנה.

עולה שאם יודעים העדים את זמן כתיבת הכתובה שנאבדה, אע"פ שאין הם עדי כתובה הראשונה כותבים לה כתובה וחותמים וקונים מיד הבעל. ואם נצרכה ח"ו לגבות כתובתה גובה מלקוחות מעת חתונתה ולא מעת כתיבת הכתובה השניה.

בשורש קי"ו. ועיי' כנסת הגדולה (הגהות ב"י אה"ע סי' סו אות כה).

וכך הביא בפתחי תשובה (אה"ע סי' סו ס"א): "גדולה כראשונה. עיין בתשו' מוצל מאש סי' כ"א שנשאל מי שאבדה שטר כתובתה וכתב לה בעלה כתובה אחרת והכתובה הראשונה היתה עשרת אלפים לבנים ועכשיו כתב לה חמשת אלפים ולא מיחת' האשה ולא קפדה כלל. אם אח"כ תמצא הכתובה הראשונה ותתגרש או תתאלמן אם נאמר שכתובה הראשונה כבר נמחל שעבוד' או נאמר דכיון שהיתה בטעות שחשבה שהיא אבודה אבל עכשיו שנמצאת עדיין שעבוד החוב הראשון קיים. והשיב דאם בכתובה השני' אינו כתוב כלל בשביל נדוניה או תוספת אלא סתם כתב לה ה' אלפים לבנים מפני שאמרו חז"ל אסור לשהות עם אשתו שעה א' בלא כתובה לא מבעיא אם נמצאת אח"כ כתובה הא' דמעולם לא נמחל רק שעבוד המנה או מאתים הראשונים ועתה הרי פירש שבעבור האיסור עשה לה כתובה וזה אינו רק למנה ומאתים שזהו האיסור דוקא אבל נדוניה ושאר דברים שהם מלוה וחוב גמור עליו לא נמחל השעבוד בשביל שכתב כתובה אחרת בעבור המנה ומאתים ומה שכתב חמשת אלפים אף על גב שהי' מספיק המנה ומאתים יש לנו לומר שהוסיף לה כמ"ש ז"ל אם רצה להוסיף כו' ואפילו שהכתוב' הראשונ' לא נמצאת כלל אם אין הכחש' ביניהם רק שהבעל טוען שכיון שנכתב כתוב' אחרת נמחל שעבוד' לאו כל כמיני'. אבל אם הזכיר בתוך הכתוב' החדש' שבשביל נדוניה ותוספת כתב לה זה והיא ידעה זה וקבילת

הא ודאי דבטל' לה כתוב' הראשונה ואפילו נמצאת חספא בעלמא הוא עכ"ד".

נראה על כן שראוי לכתוב בכתובה דאירכסא את הסכום הקודם, וכל שינוי חייב להיות מדעת האשה ובמחילתה. ואם לא הודיעה כל מה שכתב הוא תוספת על הכתובה הישנה שאבדה כדברי שו"ת מוצל מאש.

ד. כמה עדים צריכים לחתום בכתובה דאירכסא

כתב בספר נחלת שבעה (שטרות סימן יג, ח. א):

"וחותמין שני עדים. בהגהת תיקוני שטרות דפוס קראקא כתוב וז"ל, שמעתי ממורי הגאון ז"ל שמצא בתיקון שטרות ישן בשם גדול אחד, צריכין לחתום על כתובה דאירכסא שלשה עדים שהם בית דין, ולא יהיב טעמא למלתיה. ונראה לי הטעם משום שעל ידי הכתובה דאירכסא שנכתבה בסוף כמה שנים אחר שנשאת יכולה היא לטרוף מלקוחות שקנו מבעלה אחר זמן נישואיה אפילו קנו קודם זמן שנכתב הכתובתא דאירכסא. והא ראייה שנפסקה הלכה אי ידעי סהדי זימנא קמא כתבינן ההוא זימנא בכתובה דאירכסא, ונפקא מינה לגבות מזמן ראשון כדאיתא באהע"ז בסי' ס"ו בשו"ע (סעיף ד), ודין זה אינו בשאר שטרות לטרוף מלקוחות שקנו קודם השטר, ולהכי צריכים בית דין לאלומי כח השטר, וק"ל. אבל נוהגים לחתום רק שני עדים, ולא ראיתי שום מורה לפקפק בזה, עכ"ל באריכות".

עולה מדבריו שאע"פ שכתוב להחתים שלשה בתור בי"ד אין נוהגים כן.

חבל נחלתו

והוסיף וכתב בספר נחלת שבעה (שטרות סימן יג): "ואין להקשות א"כ אם יכולה לטרוף מזמן הראשון בקירוב מזמן שידוע בודאי שנישאת א"כ יכתוב גם אותו זמן בכתובה דאירכסא, ולמה יכתבו מזמן הכתיבה. אין זה קשיא, דזה מיחזי כשיקרא כדאיתא בשו"ע (ח"מ סי' מ"ג סעיף י"ט) וא"כ אין צריך משום זה לבית דין של שלשה יותר משאר כתובה. ועוד אי הוי צריך שלשה משום שטורף מזמן הראשון, א"כ לא היה לו להצריך קנין חדש, דהא בשטר שנמחק שכתבין לו בית דין מזמן הראשון ואין צריך קנין חדש, ומאי שנא האי שטרא מהאי שטרא, כמו שכתבתי לעיל דכתובה שנאבדה דמיא לשטר שנמחק דהא אין לחוש לפרעון, וא"כ אם צריך בית דין של שלשה למה מצריך קנין חדש. ואם תאמר דאין הכי נמי דצריך בית דין של שלשה ואין צריך קנין חדש, זה אינו, דאף אותן שכתבו דבעי שלשה מכל מקום סבירי להו דצריך קנין חדש כמו שאכתוב בסמוך. ועוד דאותו שסובר שצריך שלשה בכתובה דאירכסא סובר נמי דהוא הדין בכל כתובה צריך שלשה כמו שאביא בסמוך, ואם כן בזה בטלו דברי בעל הגה"ה הנ"ל וטעמו".

"והנה מה שכתב בעל הגה"ה הנ"ל בשם מורו שמצא בתיקון שטרות ישן בשם גדול אחד, אותו גדול הוא הגאון מהר"י ווייל ז"ל, שכן כתב מהר"ם מינץ (סי' ק"ט) וז"ל שמעתי מפי הגאון מהר"י ווייל ז"ל דעל כתובה דאירכסא צריך שלשה עדים יען כי הוא מעשה בית דין לכך צריך שלשה, ובדידי הוי עובדא הייתי עד עם שני עדים על כתובה דאירכסא שעשה אברהם לוקר כתובה דאירכסא לאשתו בערפורט וצוה

ליקח קנין משלשתנו וכך חתמנו. אך העולם לא נזהרים מזה, ולקחו קנין רק משני עדים כמו שאר שטרות, ואמינא לפי דעתו הא דאין לוקחין שלשה על הכתובה בשעת נישואין משום דנעשה בבי כנשתא בפני קהל ועדה חשוב כמו בית דין וחתמו תרי מנייהו ודיו. עיין בתוספת פרק שני דכתובות (כ"ב ע"א בד"ה במוטב תלתא וכו') וחד ליתוהי, עכ"ל באריכות בלי הוספה וגרעון".

"(ב) ועתה יראה המעיין וכל קורא באמת ינטריה צורו ויפרקיה שסבירא ליה שאע"פ שמצריך שלשה מצריך קנין חדש. גם סבירא ליה שבכל הכתובות צריך שלשה, ומה שאין חותמין רק שנים הוא מטעם שנעשה במעמד רבים. ומצינו הכי בכמה מקומות דבמעמד רבים הוי כמו בית דין, וכן כתב בתשובת מיימון (סי' י') לספר שופטים דכל מה שאדם מקבל בפני ראשי הקהל שנבררו מדעת הקהל שאין יכול לחזור בו. הביאו רמ"א בחו"מ (סי' כ"ב סוף סעיף א') והב"ח (סי' י"ב ס"ק ז'). אך מה שאין אנו מדקדקין בזה ושום מורה אין מפקפק בזה ואין נוהגין לחתום רק שנים, וכמו שכתב גם מהר"ם מינץ עצמו שאין העולם נזהרין בזה, נראה לי ליישב מפני שבלאו הכי טורפות לקוחות מזמן הראשון אי ידעי סהדי זימנא קמא על סמך כתובתה קמייתא, וכבר היתה במעמד רבים שהוא כמו בית דין, ואף אם לא ידעו זמן הראשון בצימצום מכל מקום נודע הוא בקירוב ויכולה לגבות על כל פנים מיום שנודע שנישאת על סמך כתובה קמייתא, דלא גרע מאילו היא במקום שאין כותבין כתובה, ובמקום שאין כותבין פשיטא דטורפת לקוחות מזמן שנישאת, וכל שכן

לקרוע הראשונה ולהשאיר השניה שוב ראיתי בתרוה"ד פסו"כ סימן צא שכתב שבכתובה דאירכסא כיון שקיבל קנין על השניה מחלה כח כתובה הראשונה דמסתמא לא בא לכתוב שתי כתובות ואפשר משום דהוי כאילו ביטל שעבוד שטר הראשון ולפי"ז יש לקרוע דוקא ראשונה עיי"ש".

ולענ"ד, אם לא הוסיף לה ודאי שלא מחלה (על אחת כו"כ במקרה דידן שהאשה כלל לא היתה נוכחת בעת כתיבת כת' דאירכסא). ועי' לעיל בתשובת מוצל מאש, שאם לא ידעה כל הכתובה דאירכסא היא תוספת. וא"כ צריך לקרוע את הכתובה דאירכסא ולא את הכתובה הראשונה. וע"ע לקמן פרק ז.

ו. העתק כתובה ברבנות

בימינו עפ"י החוק במדינת ישראל, כל מסדר חופה וקידושין ממלא העתק כתובה בחתימת אותם עדים החתומים על הכתובה 'הראשית' ומוסרו לארכיון הרבנות למשמרת. ההעתק הוא כתובה שניה, ובכך מתעוררת השאלה הרי הבעל לא התחייב לסכום כפול. ושטר שכתבוהו פעמיים ויכול לבוא לידי גיבוי הוא פסול (כמבואר בשו"ע חו"מ סי' מא ס"א ובגו"כ שם) ועי' בתשובות והנהגות (כרך ג סימן שצה) שנהגו שלא לכתוב שטר נוסף על אותו חוב אפילו מובטחים שלא יבוא לידי גיבוי. וצריך לומר שכיון שנכתב מרצון הבעל ובידיעה של כל הצדדים שלא ישמש לגביה כפולה, אלא לאבטחת הכתובה המקורית. וראוי לכתוב עליו בבירור: 'העתק כתובה' או 'העתק לרבנות' כדי

הכא, כמו שכתב רמ"א (סי' ס"ו). ועל כן אין צריך בית דין בשנים. וכל זה לדעת מהר"ם מיניץ ואלבא דמהר"י וייל, אבל יותר נראה לי דבין בכתובה ובין בכתובה דאירכסא אפילו לכתחילה די בשנים, ואין צריך שלשה אפילו לכתחילה".

נראה על כן שלפי דברי נחלת שבעה די בשני עדים, על אף שגובה מזמן ראשון אם ידוע. ואמנם הביא באוה"פ (שם) שיטת ספר אבני אפוד (אות ד) שאם גובה מזמן ראשון בשטר כתובה דאירכסא צריכה מעשה בית דין ושטר כתובה כזה, ורק אם גובה מזמן עשיית כתובה דאירכסא אינה צריכה מעשה בי"ד ודי בשני עדים. אולם נראה שלא נהגו כמותו.

ה. נמצאה כתובה ראשונה

במידה ונמצאה הכתובה הראשונה יש לדון האם קורעים אחת מהן שכן יש חשש שתבוא לגבות את שתי הכתובות. כתב בפתחי חושן (כרך ח ירושה ואישות קונטרס כתובה):

"נא) וכתב בנחלת שבעה שאין חוששין שמא תמצא כתובה ראשונה ותגבה ב' פעמים משום שאם יפרעו הבעל או היורשים יקחו ממנה שובר ואם לא לקחו שובר איהו דאפסיד אנפשיה ועוד כתב שנהגו להשיבועה שאין לה רק כתובה זו." "נב) ונראה שאם לאחר שכתבו כתובה אחרת נמצאה הראשונה יש לקרוע אחת מהן ולכא' תלוי בדעתה איזו כתובה נוח לה יותר כגון שהוסיף בכתובה השניה יותר מבראשונה אלא שאפשר שיכול לומר שלא הוסיף אלא משום שלא זכר כמה היה בראשונה ועתה כשנמצאה אינו רוצה להוסיף ולפי"ז אם ידע והוסיף ודאי שיכולה

חבל נחלתו

ועולה שלדעתו אין לסמוך כלל על ההעתק שברבנות אפילו לגבי החשש שמא ישהא את אשתו.

ולענ"ד, אם אמנם הגיעו לידי גיבוי ונותר רק ההעתק שברבנות – ניתן לגבות על פיו, והגרושה או האלמנה תכתוב שובר שקבלה את כתובתה ואין לפסול שטר זה אף שנכתב כהעתק, שהרי נכתב מדעת המתחייב, ולכן אינו שטר פסול.

ז. נמצאה הכתובה הראשונה לאחר שכתבו כתובה דאירכסא ויש העתק ברבנות

אם כתבו כתובה דאירכסא ואחר כך נמצאה הכתובה הראשונה, נמצאת האשה אוחזת בשתי כתובות על התחייבות אחת, והשאלה איזו מהן קורעים, ושאלה נוספת מה נקרע בימינו כשהעתק ברבנות.

כתב בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' צא): "סברא היא דכיון דקבל קנין על שנייה מחלה כח כתובתה הראשונה, דמסתמא לא בא לכתוב שתי כתובות". אולם דבר זה ניתן להאמר אם האשה עומדת ומבינה את כל דין כתובה דאירכסא, אולם במקרה שלפנינו, האשה כלל לא היתה בשעת כתיבת וקניית כתובה דאירכסא, וודאי לא מחלה. וכן בשו"ת מוצל מאש (הו"ד לעיל סימן ג) כתב שאם האשה יודעת מחלה על כתובה הראשונה, ובמקרה דנן שאינה יודעת מאומה, ודאי לא מחלה על כתובתה הראשונה.

הגרש"א שטרן הסיק כמובא לעיל (עפ"י הגר"ש אלישיב) שחייבים לכתוב כתובה דאירכסא ולכן הסיק (סי' יג ס"ז ו-ח) שאף בימינו:

שלא לחוש שיבואו לגבות בו אלא באישור בית דין. ועי' לעיל בדברי בעל נהר מצרים (הערה 1). ועי' במאמרו של הרב יהודה ליב נחמנסון – "האם ניתן לסמוך על העתק כתובה" (באתר בית הוראה הלכ"ה במרשתת).

העתק הכתובה לכאורה משנה את הדין לגבי הצורך בכתובה דאירכסא. הרי כל החשש הוא שמשהה את אשתו ללא כתובה הוא שאין לה ראייה מאין וכמה תגבה אם תצטרך לכך, וכאן בפניה קצרה לארכיון הרבנות יכולה היא לדעת את כל תנאי כתובתה.

ואמנם, פניתי לרה"ג יעקב אריאל שליט"א והוא אמר לי שלדעתו אין צורך בימינו בכתובה דאירכסא משום ההעתק שברבנות. ולגבי אשה זו היא יכולה לשמור את צילום ההעתק ודי לה בכך.

בתשובות והנהגות (שם) כתב שאעפ"כ יכתבו לה כתובה דאירכסא, אולם אינו נחשב כמשהה אשתו ללא כתובה ואפשר לסמוך על ההעתק ברבנות (אעפ"י שאינו תחת ידה) עד שיכתבו לה כתובה דאירכסא. בספר 'כתובה כהלכתה' (מדור התשובות סי' ז) שאל הגרש"א שטרן את הגר"ש אלישיב זצ"ל:

האם אפשר לסמוך על העתק כתובה המופקד בידי הרבנות לגבי איסור השהייה או דראוי לכתוב להם כתובה דאירכסא? והתשובה שנתקבלה: "חלילה מלסמוך על הכתובה השני' לענין איסור שהי' ואסור לעשות כן שא"כ מחזיק שני כתובות ויש לציין על ההעתק הנמצא והנשלח לרבנות שזה העתק בלבד".

"וממוצא דברינו נראה למסקנא דמילתא דבודאי בגוונא דנמצאת הכתובה הראשונה צריך לקרוע את הכתובה הראשונה ולהשאיר ברשותם את הכתובה השניה דהכתובה הראשונה היא בטילה ומבוטלת כעפרא דארעא, וכל עיקר זכותה של האשה הוא רק מחמת כתובה בתרייתא דהיא כתובה דאירכסא וכנ"ל, [וכ"כ הגר"י בלוי במאמרו בקובץ תבונות ארי ירושלים תשנ"ב אות נב]."
 "ומעתה נראה לענ"ד דמי שעבר וקרע את הכתובה השניה ונתרה בידו רק הכתובה הראשונה בלבד. עליו לכתוב השתא כתובה מחודשת בנוסח "כתובה דאישתכח בה טעותא" ויקרע את הכתובה הראשונה דאותה כתובה אין לה תוקף כלל וכלל וכמו שנתבאר, ודו"ק היטב בכ"ז [ועיין בתשובת מרן בעל שבת הלוי שליט"א להלן סי' ד] ועיין עוד מה שנתבאר בזה להלן ח"ב סי'

סו וסי' טז".
 אולם דבריו אינם נראים לי כנכונים. לענ"ד, אם נמצאה הכתובה הראשונה ויש העתק שלה ברבנות, ודאי מן הראוי לקרוע את הכתובה דאירכסא, ואע"פ שהיא מאוחרת, ולא את כתובת הנישואין והעתקתה. ובקונטרס שלמי אליעזר (שנדפס בכתב עת מבקשי תורה מ' תשס"ה, עמ' פג) כתב: "והנה הגאון הגדול רבי משה אריה פריינד זצ"ל גאב"ד העדה החרדית בירושלים (קונטרס עטרת יהושע פ"ד אות כ"ד) הורה בזה לקרוע את הכתובה דאירכסא, ולא חשש על כתובה ראשונה מחמת שהיה קבלת קנין מחדש וכו', מכיון שהיה קנין בטעות, דחשב שנאבד הכתובה הראשונה". ושם לא היה העתק בארכיון הרבנות וק"ו כשיש העתק מן הראוי לקרוע את הכתובה דאירכסא.²

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אלא א"כ הוסיף בה על הראשונה. יש גם לברר אם בינתיים נשתנה המטבע מלירות לשקלים, או משקלים לשקלים חדשים, וגם אם נפחת ערך הכסף.
תשובת המחבר: הערת הרב שליט"א נכונה, אמנם באשר לירידת ערך המטבע איני בטוח שצריך להתחשב בה, אבל לגבי שינוי המטבע ודאי שאין קורעים את השניה אם החליפו את המטבע בין כתיבת הכתובה הראשונה לכתיבת כתובה דאירכסא.

סמכות מזכירות ישוב להטיל קנסות על מפרי קורונה

שאלה

לדוגמא: אסור לנסוע על רכב דו-גלגלי ללא קסדה. בתוך הישוב רבים הנוסעים כך. תושבי הישוב אינם רוצים להודיע על כך למשטרה מחמת קלקול היחסים הטובים בין התושבים. האם המזכירות יכולה להעמיד ממונים שיורו לנסוע ללא קסדה על קנס פנימי בישוב, שהקנס יהא לצרכי הרבים בישוב?

דוגמא נוספת: אסור לנסוע ברכב עם ארבעה גלגלים ויותר כאשר אדם יושב על ברכי חבירו לא גדול ולא קטן, אפילו הם קשורים למושב בחגורת בטיחות. בתוך הישוב, נהגים שממחרים, נוטלים את בנם התינוק על ברכיהם עד למטפלת או מהגנון לביתם כשהוא על ברכיהם, או שמכניסים את כל הילדים כשאינם על כסאות בטיחות ולא קשורים (אלא בשיטת קופסת הסרדינים שכולם לחוצים זה אל זה ואין מקום לזוז). האם מזכירות הישוב רשאית להטיל קנס פנימי על הנוהגים כן?

המדינה הטילה הגבלות קורונה הן על מחוסנים לקורונה כגון לבישת מסיכות והן על שאינם מחוסנים. בישוב יש המצייתים לחוקי הקורונה שהטילה המדינה ויש שאינם מצייתים. כגון: כניסת שאינם מחוסנים למבנים ציבוריים כאשר נמצא בהם הציבור, או שמחוסנים שאינם לובשים מסיכות בבית הכנסת¹. כל העבירות הן במזיד ובידיעה. האם מזכירות הישוב יכולה לקבוע ממונים שיתרו בעבריינים ואח"כ יקנסו אותם, או שאין לה סמכות הלכתית לכך²?

תשובה

א. השאלה רחבה יותר: האם בסמכות מזכירות ישוב להטיל מגבלות וקנסות בתוך שטח הישוב כתוספת לחוקי המדינה.

- יש האומרים: כיון שיש כאלה שאין לובשים מסיכות כראוי ('ועל שפם יעטה'), אלא אפם גלוי והם מכסים פיהם עד השפם, וכיסוי זה הוא לא כראוי, אף אנו פטורים מלבישת מסיכה שהרי הציבור אינו כופה את הלובשים מסיכה שלא כראוי. ואף על זה מוסבת השאלה האם המזכירות/הציבור יכולים לחלק ולקנס את המבטלים את המסיכות לגמרי בזמן שאינם כופים באותה מידת חומרה את הלובשים מסיכה בגילוי האף. ועי' בבירור לעיל שכיון שהמזכירות באה לחזק את קיום חוקי המדינה – היא יכולה להחליט שדוקא על חוקים מסוימים היא שמה דגש וקונסת עליהם.
- התשובה אינה דנה בסמכות מזכירות מושב להטיל קנסות לפי חוקי המדינה אלא דוקא לפי דין תורה.

סימן מד – סמכות מזכירות ישוב להטיל קנסות על מפרי קורונה

מזכירות ישוב הנוהג עפ"י התורה, מותרת להטיל קנסות בכל הדוגמאות הללו.

ג. באר בערוך השולחן (ח"מ סי' ב סעיף ב - ג):

"וכח זה הוא רק לגדול בתורה או לטובי העיר שטובי העיר בעירם כחם כב"ד הגדול ובזמנינו מוטל על הרב וטובי העיר לגדור פרצות ישראל בכל יכולתם, וכל אשר יעשו איזה מכס מוכרחים הצבור לקיים, אף דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, כיון שדבר זה נוגע לתקוני הצבור או למיגדר מילתא ומי שמעכב בזה או מקלקל הוא חבירו של ירבעם בן נבט. ואל תשגיח אם יש גם מהלומדים שמחזקים המהרסים דמסתמא אין בהם יראת שמים דוק ותשכח".

"אבל דבר שאינו לצורך תקון מתקוני העיר ולא למיגדר מילתא אין כח ביד טובי העיר רק להכריח את הציבור במה שהיה מנהג מקודם או שקבלו כל הציבור עליהם ואף בדברים בעלמא שאמרו רוצים אנחנו יכולים אח"כ לכופם, דכל מילי דציבורא מתקיימים בדברים בלבד, דא"א לכל הציבור לעשות קניינים ובלא אלו הפרטים אין כח בידם לעשות במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי. ועכ"ז אם יש מנהג בעיר שביכולת טובי העיר לעשות כפי הנראה בעיניהם בכל דבר או שאנשי העיר קבלום עליהם שיהיה ביכולתם לעשות כל הנראה בעיניהם אזי ביכולתם לעשות אף במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי וטובי העיר שלבם לשמים יעזור להם ד' והבא ליטהר מסייעין אותו מן השמים".

כאמור, בקנסות אלו אין רווח לאחד והפסד לאחר, אלא הם באים לזרז את התושבים לפעול עפ"י חוקי המדינה, ולכן

מטרת הקנסות הללו אינה לשם ענישה אלא לחינוך הציבור (עבירות נהגים), או להציל את שאר הציבור (מסיכות ושאנים מחוסנים).

מזכירות ישוב מקבלת את כוחה מן התושבים בעלי זכות הבחירה, היא הוקמה לשם ניהול הישוב בצורה מסודרת, ולכן היא מבטאת בפעולותיה את רצון רוב התושבים. במידה ורוב התושבים אינם מרוצים מ'גזירה' של המזכירות הם יכולים לאסוף אסיפת חברים ולבטל על ידי דעת הרוב את החלטת המזכירות.

במידה מרובה מזכירות ישוב דומה לשבעה טובי העיר (זט"ה) שסמכותם נידונה בפוסקים.

ב. פסק הרמ"א (ח"מ סי' ב ס"א): "וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג; אעפ"י שיש חולקין וס"ל דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הצבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שלא מדעת כולם (מרדכי פ' הגוזל בתרא), מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר; וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר, כן נ"ל (ועיין בי"ד סימן רכ"ח דיני תקנות וחרמי צבור)".

נראה שבמקרי הדוגמאות שהובאו אין זה רווח לאחד והפסד לשני, אלא הכל למגדר מילתא ולשמור על בריאות ופגיעה בתושבים (ונראה שהם אסורים במכות גופניות ורק רשאים לקנוס ממון). ובמיוחד במקרי השאלות שהחוק והאיסור הוא מחוקי המדינה והמזכירות באה לחזק את שמירתם בישוב. נראה איפוא, שאף

חבל נחלתו

ורמ"א הגיה: "מיהו אם ליכא הפסד לאחריני יכולין לתקן ביניהם מה שירצו (בית יוסף בשם הר"ן)".

היינו בני אומנות וכן בני העיר יכולים לקבוע ביניהם קנסות על פעולות שגורמות נזק לכלל האומנים. וכיון שהמזכירות הם שליחים של הציבור, להנהיג סדרי חיים הנכונים עבור הציבור, יש ביכולתם לקבוע קנסות למי שעובר על תקנותיהם שנועדו לכלל הציבור. לדוגמא: אם המזכירות קבעה שאין לְחַנוּת במקומות מסוימים הם יכולים להוסיף קנס ממוני לעובר על דבריהם.

ה. וכן פסק בערוך השולחן (ח"מ סי' רלא סעי' כז-כח):

"רשאים בני העיר לקוץ להם מקח לכל דבר שירצו ולהתנות ביניהם שכל מי שיעבור יוקנס בכך וכך וכן יכולים לעשות להם קצבה על שכר הפועלים שיהיה בכך וכך [לבוש] וכן בעלי אומנות רשאים לעשות להם תקנות בענין מלאכתם כגון לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבירו או במקום שיעשה חבירו וכיוצא בזה וכל מי שיעבור יתענש בכך וכך ודוקא כל האומנים ביחד יכולים לתקן כן אבל שנים וג' מהם לא מהני, וכשכל בעלי אותו אומנות הם ביחד יכולים הרוב לכופף להמיעוט. וכן בתקנות העיר ביכולת הרוב לכופף להמיעוט ומי שלא בא לאסיפה בטלה דעתו ובמקום שיש תקנת המלכות דינא דמלכותא דינא".

"בד"א בעיר שאין בה חכם חשוב ממונה על הציבור כמו רב העיר אבל אם ישנו אין התנאי של האומנים או של בני העיר מועיל בלא דעת החכם דכיון שיש בהתקנה איזה הפסד ליחידים צריך בזה הסכם חכם

ודאי שמזכירות הישוב רשאית להטיל קנסות על המתרשלים במזיד ועל הפושעים במזיד.

ועי' בשו"ת באהלה של של תורה (ח"א סי' ב אות' ט-י) שכתב הרה"ג יעקב אריאל שליט"א שלמזכירות ישוב יש כח להטיל קנסות על עבריינים (כגון רפתנים שמהלו במים את החלב ששיווקו עם כלל הרפתות במושב, וכן כאלה שפיגרו בתשלומים למכולת בישוב).

ד. פסק הרמב"ם (הל' מכירה פי"ד ה"ט): "רשאים בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו ואפילו בשר ולחם ולהתנות ביניהם לכל מי שיעבור יענשו אותו כן וכך".

אנשי ישוב אף הם רשאים להתנות ביניהם תנאים לתקנת הציבור. ולכן מזכירות שהיא שלוחם ובאת כוחם של כל אנשי הישוב, רשאית אף היא לקבוע סדרים ולענוש ממונית בדברים הפוגעים בכלל הישוב.

וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' רלא סכ"ח): "רשאים בעלי אומנות (לעשות תקנות בענין מלאכתם כגון) (טור) לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבירו וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי יענישו אותו כן וכך".

ורמ"א הגיה: "והא דבני אומנות יכולים לתקן ביניהם תקנות היינו כולם ביחד, אבל שנים וג' מהם לא מהני (ב"י בשם הר"ן והמגיד פי"ד)".

והוסיף השו"ע: "בד"א, במדינה שאין בה חכם חשוב ממונה על הציבור. אבל אם ישנו, אין התנאי שלהם (או של כל בני העיר) (טור) מועיל כלום, ואין יכולים לענוש ולהפסיד למי שלא קיים התנאי, אלא אם כן עשו מדעת החכם".

סימן מד – סמכות מזכירות ישוב להטיל קנסות על מפרי קורונה

ואחר שתקנתם תתפרסם ראוי למנות אנשים אחראים ושקולים מבני המקום שיתרו בעבריינים, ובמידה ואינם שומעים והם עוברים בכוונה גמורה על ההוראות לאחר שהתרו בהם – מותר וראוי להענישם עונש ממון.

ו. אמנם לגבי אורחים הבאים לישוב ונכנסים לבית כנסת ואינם מוכנים להניח מסיכה על פניהם או לצאת מבית הכנסת – אין ביכולת המזכירות לכופם, אולם היא יכולה להזמין משטרה שתטיל קנסות לפי חוקי המדינה.

מסקנה

בסמכות נבחרה הישוב לניהולו – המזכירות – לקבוע קנסות פנימיים בתוך הישוב – על העוברים על חוקי המדינה ועלולים להזיק לשאר הציבור.

העיר שיבין שראוי לעשות כן לטובת הכלל ולכן אם אין שום הפסד לאיש בזה יכולים בעלי אומנות לתקן ביניהם מה שירצו כשכולם מסכימים לזה ועמ"ש בסי' ב' וקנ"ו וקס"ג והתקנות שהמלכות עושה מחוייבים לקיים דדינא דמלכותא דינא" (ועי' בס' 'בצומת התורה והמדינה' ח"א עמ' 164 במאמר הרב אריה קרלין על כוחם של זט"ה).

במקרה הנוכחי אין הפסד לאף אחד – אם לא יחטא במזיד ובפשיעה לא יוטל קנס, וזהו קנס לעוברים על חוקי המדינה בתוך הישוב, ולכן ודאי שהם רשאים לקבוע קנסות.

נראה שהמזכירות צריכה לפרסם זאת בכניסה למבנים ציבוריים ובלוחות מודעות, וכן בתקשורת האלקטרונית בתוך הישוב, כדי שהן תושבי המקום והן אורחים יקראו ויתנהגו בהתאם.

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

אומנם אורח אינו חייב לשלם מסים, כי אינו תושב המקום, אך הוא לא רשאי להתנהג כעולה על רוחו. עליו לנהוג כמנהג המקום. זהו כלל ידוע בהלכה, בפסחים בפרק מקום שנהגו. והמשנה שם (דף נ, ב) מפרשת: 'ואל ישנה אדם מפני המחלוקת'. וא"כ ה"ה במנהגי דרך ארץ. אם המנהג המקומי לשמור על נוהג מסוים בגלל הקורונה על האורח לציית למנהג המקומי. למרות שהוא בא ממקום שבו לא נהגו כך. וממילא אפשר לקנוס אותו על הפרת המנהג המקומי. על דעת כן הוא בא להתארח בעיר.

נניח שבמדינה מסוימת כל הרכבים נוסעים בצד שמאל ואורח בא ממדינה שבה נוסעים בצד ימין היעלה הדעת שהאורח יוכל לנהוג בניגוד לכיוון התנועה?

תשובת המחבר

אין דין אורחים בישוב כדין באים לארץ אחרת לענייני קנסות.

בעלות על שיעורי תורה

שאלה

רב שהיה דורש ונותן שיעורים בחייו נלב"ע.

נשארו ממנו קלטות של תלמידים שהקליטו, וכן סיכומי שיעורים של תלמידים. התלמידים רוצים להוציא את דברי הרב שכתבו ערוכים ומסודרים בצורה מכובדת כלקט משיעורי הרב שנפטר.

האם משפחתו או יורשיו יכולים למחות שלא להוציאם או להתנות תנאים בהוצאתם (פורמט, גודל אות וכד'), או לדרוש תמלוגים מתוך המכירות של השיעורים?

תשובה

א. שיעורים שאדם מוציא מפיו הם דבר שאין בו ממש, ואין לאדם בעלות על רוח שיצאה מפיו.

פסק הרמב"ם (הל' מכירה פ"ה הי"ד): "הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן, כיצד הרי שכתב בשטר וקנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני, או שיחלקו השדה שביניהם, או שישתתפו שניהם באומנות, וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע, לא עיקר ולא פירות עיקר הידוע".

עוד פסק הרמב"ם (הל' מכירה פכ"ב הי"ג – הי"ד): "אין אדם מקנה לא במכר ולא במתנה אלא דבר שיש בו ממש אבל דבר שאין בו ממש אינו נקנה. כיצד אין אדם מקנה ריח התפוח הזה או טעם הדבש הזה או עין הבדולח הזה..."

לאדם אין בעלות על גלי קול שהוציא מפיו ולא על רעיונות ולא על שיעורים. וא"כ אפילו בחייו אם מאן דהו היה רוצה להוציא שיעורים ששמע בשם הרב הדורש ולא בעילום שם או תחת שם העורך – לא יכול היה הרב הדורש לאסור עליו, וכיצד יוכל להעביר זאת לבני משפחתו או ליורשיו?!

וכן נאמר בכריתות (ו ע"א): "קול ומראה וריח – אין בהן משום מעילה!" היינו, אין ההנאה מהם אסורה מן התורה. ואף כאן מי שנטל קלטות שהקליטו אחרים ושכתב והדפיס, התביעה יכולה להיות מצד הבעלות על הקלטות, אולם אם הוא שמע שיעור וסיכם לעצמו, ואחר כך מפרסם בשם הרב ולא בשמו, אין בכך שום גזל, מפני שלא נטל מאומה מן הדורש וכש"כ שלא ממשפחתו.

ומצאתי שכתב בשו"ת דברי ישעיהו (מינצברג סי' יב): "והנה בראשון אשר הודיעני כי נכד הה"ק מקאזמיר זצוק"ל רוצה לעורר על הדפסת כ"ג את הספר 'נחמד מזהב' אשר איותה נפש כ"ת להדפיס ח"ת הנחמדים מזהב, אשר שמע מפנה קדוש כבוד דודו הרב האי גאון מוהרמ"ד האבד"ק קאלשין זצוק"ל והוא טוען כי לו משפט הבכורה מצד ירושה מזקיניו זצוק"ל – ובאמת גם בעיני יפלא כי לא שייך בזה ירושה כמ"ש הגמ"ר סוף ב"ב דאין ירושת באויר בלא גוף כ"כ בשם הר' נחשון גאון, וכן הוא בהגהות רמ"א ס"ס רע"ו דאין היורשים יורשיו דברים שאין ממש או טוה"נ בעלמא שאין בהם

ממון, יע"ש והאריך בזה. ובאמת גם אנכי נכסוף נכספתי לראות בדברי קדוש עליון זצוק"ל מקאזמיר כאשר יצא לאור עולם"... ודבריו כמו שבארתי שאחר שאין כאן דבר ממשי כגון כתבים שהאב הוריש, אין לאף אחד זכות. מה גם אם אדם כתב וסיכם מיזמתו, מדוע שלא יוכל להדפיס דברים בשם אומרם.

ב. כאשר אדם שומע ומציג את הנשמע כדעתו וכחידושו יש בכך צד של גניבה (הנושא נידון בהרחבה בספרו של הרב פרופ' נחום רקובר 'זכויות יוצרים בהלכה'), אולם כאשר אינו מייחס זאת לעצמו אלא למשמיע הדורש ונותן השיעור, אין בכך שום גניבה, ואם מוציא זאת בדרך מכובדת, זה לכבוד האומר ואין הוא פוגם באומר.

חשוב שבדברי תורה יישמעו ויתפרסמו ובכך תתגבר השפעתם. ואם אין בדברים שנתפרסמו דברים היכולים לגרום קלקול לקוראים, כגון דברי סוד שאינם מובנים לכל, מדוע שלא לפרסמם!?

ג. דברים שנאמרו בתוך מסגרת לימודית (מכללה, אוניברסיטה, קורס מקצועי), שם הדברים נאמרו לפי הוראת ההנהלה, וההנהלה שילמה לנותן על השיעורים, במסגרת כזו אסור לתלמיד להקליט או לפרסם סיכומים ללא רשות אותה מסגרת. וזאת משום שהם 'קנו' את הדברים שנאמרו או נהגו בקול במסגרת הזאת. ואף למרצה עצמו אם מדבר על דברים אותם ברר במסגרת עבודתו, אין זכות לפרסם את הדברים או ליצור מכשיר שהידע לפעולתו נקנה בשעת עבודתו

במסגרת.

אולם שיעורי תורה הנושאים את שם אומרם, אין בפרסומם רווח כלכלי אלא רק הפסדים כספיים ואין שום איסור לפרסמם.

ד. אם הדברים ערוכים בצורה שאינה מכבדת את בעל השיעורים, הדבר מובן שהמשפחה מוחה על הוצאתם, אולם לא בגלל בעלות על הדברים, שכאמור אינה קיימת, אלא מפני שמוציאים שם רע על בעליהם. שהקוראים אינם מבדילים בין האומר לבין דברים שנתפרסמו משמו.

ה. אם עורך השיעורים קיבל קלטות מהמסגרת בה נאמרו הדברים, ישנה אפשרות למסגרת בעלת הקלטות לדרוש תשלום עבור הקלטות. וכן השתתפתי בעריכת ספרים בהם המפיק של הספר קנה חידושי תורה של תלמיד חכם מפורסם מיורשיו ופרסמם בשם אומרם בספרו.

אמנם, לענ"ד אם רצון המוסד בו נאמרו השיעורים ע"י אותו ת"ח שנפטר, לפעול לכבודו של הנפטר נראה לי שראוי שימסרו זאת ללא תשלום למשפחה, אם אמנם בכוונתה להוציא את שיעורי יקירם, או למסור זאת לתלמידי חכמים אחרים שיפרסמו את הדברים בשם המנוח.

מסקנה

אין בעלות על דברי תורה שנמסרו בשיעור או בהרצאה, וכל זמן שהם מתפרסמים בצורה מכובדת, אין לאף אחד כח למנוע את פרסומם.

קבלת מתנה של מוצרים שלקוח השאיר בחנות

שאלה

סביר להניח שאם הקונה לא יצר קשר עם החנות בטלפון או בא ברגליו לחנות – לאחר זמן מה, הוא התיימש מקנייתו (מסיבותיו הוא). ולכן צריך להתייחס הן לשבוע-שבועיים הראשונים עד שהקונה התיימש, וכן לדון מה דין הצעצוע לאחר שהקונה התיימש.

ג. פסק הרמב"ם (הל' גולה ואבדה פי"א הל'

א-ב):

"השב אבידה לישראל מצות עשה שנ' (דברים כב, א) השב תשיבם לאחיך, והרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה והניחה עובר בלא תעשה שנ' (דברים כב, א) לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם ובטל מצות עשה, ואם השיבה קיים מצות עשה".
"לקח את האבידה ולא השיבה בטל מצות עשה ועבר על שני לאוין על לא תוכל להתעלם ועל לא תגזול. אפילו היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון וכיוצא בו מצוה להשיב אבידתו",
נראה שבעל החנות אם אינו מתכוין ליטול את הפריט שנשכח, לעצמו, אינו עובר בלאוין ולא במצות השבת אבידה. הוא מטפל באבידה ומניח אותה בצד לקונה לכשיבוא, אבל אינו יכול לברר מי הקונה.

אדם קיבל מתנת צעצועים לילדיו משכיר העובד בחנות צעצועים. על המתנה היתה מדבקה: 'הושאר בחנות' והכוונה שמי שקנה – שכח ליטול את קנייתו – ובעל החנות נתן את הפריטים לעובד כדי שייתן למי שירצה. האם מקבל המתנה רשאי ליטלה?

תשובה

א. לכל חנות מן הראוי שיהיו 'תנאי קניה' שרשומים בפרסום על הקיר, כשאחד הסעיפים יעסוק מה יעשה במידה ואדם משאיר סחורה בחנות לאחר שקנאה, תוך כמה זמן עליו לקחתה, ומאימתי אין לחנות שום אחריות עליה למניעת שאלות מסוג זה.
ב. נדון מנקודת מוצא שבעל החנות הוא אדם ישר ורוצה שהקניה תגיע לבעליה, אלא שאין לו דרך לאתרו, וכיון שלא נשאר על הקניה שום סימן מזהה של הקונה – לא חשבונית ולא מספר כרטיס אשראי¹ אין לו דרך לאתר את הקונה, ורק אם הלה יבוא ויודיע: 'שכחתי את קנייתי אצלכם' ניתן לדעת מי הקונה המאבד.

1. ניתן לאתר את תאריך ושעת הקניה לפי מחיר המוצר בתוך רצף פעולות הקניה בחנות. אולם רק אם הבירור נעשה באותו יום. לאחר מספר ימים קשה יותר לאתר מחיר פריט יחידי שנשכח בחנות. ואף איתור פעולת הקניה אינה מגלה מיהו השוכח. ורק אם התשלום היה בכרטיס אשראי או נכתבה עליו חשבונית ניתן לאתר את בעל הפריט שנשכח בחנות.

כאמור בבבא מציעא (כא ע"ב): "יאוש שלא מדעת. אביי אמר: לא הוי יאוש, ורבא אמר: הוי יאוש. בדבר שיש בו סימן – כולי עלמא לא פליגי, דלא הוי יאוש. ואף על גב דשמעיניה דמיאש לסוף – לא הוי יאוש, דכי אתא לידיה – באיסורא הוא דאתא לידיה. דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש, מימר אמר: סימנא אית לי בגויה, יהבנא סימנא, ושקילנא ליה".

נמצא שחפץ שזכו בו לפני שבעליו התיאש ממנו – שוב לא יכול המוצא לחזור ולזכות בו משום שבאיסורא אתא לידיה.

שני הסברים בראשונים מדוע אינו יכול לזכות באבידה שבאה לפניו קודם יאוש, כתב בשו"ת הר צבי (חושן משפט סימן צד): "וע"ד אשר העלה כת"ר בראש ספרו במה שנחלקו הרמב"ן והתוס' בטעמא דלא מהני יאוש באבידה בתר דאתיא לידיה, שהרמב"ן במלחמות (ב"מ דף כו) ביאר שהוא משום שאחר שהגביהה הרי נתחייב בשמירתה וידו כיד הבעלים ולא מהני יאוש לדבר שהוא ביד הבעלים, ומדברי תוס' (ב"ק דף סו ע"א ד"ה מוצא) מבואר דהא דלא מהני יאוש באבידה בתר דאתא ליד המוצא הוא משום דכבר נתחייב בהשבה, ואין היאוש מועיל להפקיע חיוב השבה..."

עולה שיאוש בעלים לאחר שנמצאה האבידה ונטלה מאן דהוא אינו מועיל

וכן אינו משיב את האבידה, הוא גם לא מתעלם ממנה אלא להיפך שם אותה בצד ואינו מתכוין לגוזלה.

ד. אם הקונה לא הגביה את החפץ שקנה לפני ששכחו, כגון בחנויות שמשלם בקופה ואחר כך מקבל לידיו את החפץ (ולא בחנויות שהלקוח מביא את חפץ לקופה) – כיון שלא הגביה לא קנאו (והגבהה קונה בכל מקום – שו"ע חו"מ סי' קצז ס"א) ואע"פ ששילם את מחירו. וכיון שכן, בעל החנות צריך לרשום לעצמו בצד: שהמוצר ששולם עליו לא נאסף ע"י הקונה, ולכן הוא חייב לקונה את כספו (לכשיגיע) או לספק לו מוצר זהה, ויכול להחזיר את המוצר למקומו בחנות (ולכתוב זיכוי לחנות בעבור המוצר)².

טעם ההלכה אם הקונה לא הגביה, שהמוצר נשאר שייך לחנות ורק יש לה חוב לקונה האלמוני שלא הגביה ולא נטל את ששילם עליו. השאלה מסתבכת כאשר הקונה כבר הגביה את המוצר כלומר קנאו בהגבהה אחר תשלום המעות, ואז הוא שכח את הקניה שלו בחנות.

ה. בדרך כלל אם נמצאה אבידה ומאן דהו זכה בה, ורק אחר כך בעליה התייאש ממנה, היאוש לאחר שהאבידה באה ליד המוצא אינו מועיל, ולכן יהא מונח עד שיבוא אליהו (רש"י ב"מ לז ע"ב ד"ה ויניח) או ביד בית דין (שם המיוחס לריטב"א).

2. העירו לי שעתה נהוג שבתשלום החפץ עובר לקונה. איני יודע אם כך פני הדברים וזה מנהג המדינה, עכ"פ אם אמנם זה מנהג המדינה, החפץ קנוי כבר לקונה ונדון על כך בהמשך.

חבל נחלתו

להקנות את האבידה למוצאה. במקרה הנוכחי ה'אבידה' הושארה בחנות ללא ידיעת בעל החנות וצריך לדון אם זכית החצר-החנות באבידה, היא ככל זכיה שלא מדעת בעלים או לא.

ו. נראה שחפץ שנקנה באותה חנות והושאר בטעות לא ניתן לומר שבאיסורא אתא לידיה בעל החנות, ראשית, משום שלא עשה מאומה באיסור שהרי החפץ הושאר בחנותו ללא רצונו, ועוד שהוא הושאר בחנות ולא בידו.

החנות היא חצרו ולכאורה חצרו קונה לו, אבל בדבר שהושאר בחצרו נראה שהוא יכול לומר שאינו רוצה לקנות איסור, כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' תמח ס"ב): "אם אינו יהודי מביא לישראל דורון חמץ ביום אחרון של פסח, לא יקבלנו הישראל וגם לא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו; וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו". ואף כאן אינו מעוניין לקנות חפץ שאינו יכול לעשות בו מאומה ורק לשומרו לבעליו – כשהלה יגיע לאסוף את שלו. אין אדם נהפך לשומר על כרחו, ונראה שאף התורה לא הטילה עליו להשיב אבידה בעל כרחו.

וכן הביא בחק יעקב (סי' תמח ס"ק ה): "דורון חמץ. ואם עכו"ם נתן או מכר לישראל חיטים וכהאי גוונא וקיבלם הישראל ממנו ואחר פסח נודע לו שהיה בתוכו חמץ, לכאורה נראה דהחמץ מותר לאחר פסח כדין חמצו של עכו"ם. וראיה לזה מהא דאיתא בנדרים דף ל"ה [ע"א] באומר קונם ככרי עליך מי מעל, למעול מקבל יכול לומר היתירא בעיתי איסורא לא

בעיתי. ופירשו שם רש"י ור"ן [ד"ה למעול] והרא"ש [ד"ה איסורא] דמעילה בשוגג הוא, ואילו הייתי יודע שהיא אסורה לא הייתי מקבלה. אבל המוציא מעות של הקדש בשוגג מעל, אף על פי שאילו היה יודע שהיה של הקדש לא היה רוצה לזכות בהם, כיון שהוא עצמו לקחם כדי לזכות בהם. (משא"כ דכיון שניתנה) אבל מה שנתנו לו ע"י אחר יכול לומר אלו הייתי יודע שהוא אסור לא הייתי מקבלה הימנו כי איסורא לא בעינא למקני, ונמצא זכיה בטעות ואינו זכיה, עכ"ל. ואם כן הוא הדין בנדון דידן. ואף על גב דמסיק הש"ס שם בקונמות שהמקבל מעל לכשיוציא, היינו משום דעשה מעשה אח"כ באיסור שמעל בשוגג כשהוציא, מה שאין כן כאן שלא עשה שום איסור אחר שקיבלם מידו, ועיין שם בר"ן [ד"ה אמר ליה], וצ"ע."

וכ"כ: רא"ש (פירוש לש"ס, נדרים לה ע"א ד"ה איסורא לא בעי דליקני), מקור חיים (לר"י מליסא, באורים סימן תמח ס"ק ה), וכ"כ ערוה"ש (או"ח סי' תמח ס"ד) עפ"י ב"מ צו ע"ב.

ז. נראה על כן שבעל החנות יודע שהאבידה בחצירו, ואולי אף מטלטל אותה ממקום שהושארה בו, אבל אינו מקבל עליה אחריות להתחייב עליה. ואף הגבתו אינה לשם שמירת אבידה אלא לשם הסדר בחנותו.

נראה שמצב המוצר בחנותו כאמור בבבא קמא (פ"ה מ"ב, מז ע"א): "הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ושברתן בהמתו של בעל הבית פטור ואם הוזקה בהן בעל הקדרות חייב..."

המציאה. ונתנו כמה כללים בקניית חצר באבידה.

כתבו תוספות (בבא מציעא כו ע"א):
 "דשתיך – וא"ת וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל וי"ל דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל, וכן מוכח לקמן (עמוד ב) דתנן מצא בחנות ובשולחנות הרי אלו שלו, ואין חצירו קונה לחנוני או לשולחני לפי שהמעוות הם דבר קטן ואין סופו הוה לימצא וכן לקמן (דף כז.) דקאמר לא שנו אלא בלוקח מן התגר דאז הוי שלו ולא אמרי' דקנה אותם תגר כשהיה ברשותו".

דייק בחכמת שלמה (בבא מציעא כו ע"א):
 "תוס' בד"ה דשתיך כו' מצא בחנות ובשולחנות כו' נ"ב מזה יראה דלא ס"ל לבעלי התוס' דשייך למימר גבי חצר יאוש שלא מדעת ובאיסור אתא לידיה אלא גבי אדם, אבל בחצר כל זמן שמתייאשים הבעלים קונה בעל החצר אף שבשעת נפילה לא היה יאוש, ומש"ה מביאין ראייה מחנות וק"ל ולאפוקי מדעת נמוקי יוסף והרא"ש ומש"ה לא הזכיר הרא"ש חנות וכ"כ הרא"ש להדיא ע"ש".

היינו, תוס' הביאו כראיה שאף המוצא מעות בחנות או לפני שולחני, המעות של המוצא ואינם נקנים לבעל המקום, ואע"פ שהמעות שנמצאו הגיעו לחצר לפני יאוש בכ"ז הסיבה שאינם נקנים לבעל החצר היא מחמת קוטנם, והלא ניתן לדחות ראייה זו מחנות ושולחני שבעל החנות אינו קונה מפני שהגיעו לחצרו קודם יאוש ובאיסורא אתא לידיה. ומכך שתוס' הביאו ראייה לנימוקם שחצרו אינה קונה

הכניס פירותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ואכלתן בהמתו של בעל הבית פטור ואם הוזקה בהן בעל הפירות חייב"....
בשאלה שלפנינו נראה שבעל החנות עד שנודע לו מהפריט שנשאר בחנותו ואף אחר שנודע לו אינו הופך להיות שומר אבידה על המוצר שנשאר, ולכן אם אדם שאינו ישר, ראה את המוצר ארוז ונטלו לעצמו בידועו שהוא כבר נקנה ונשכח – בעל החנות פטור. ואפילו יחזור הקונה ששכח את הפריט ושאל היכן הוא ומאין שהוא נטלו, אין בעל החנות חייב בתשלומים שלא קיבל עליו שום שמירה. ח. טעם נוסף לומר שבעל החנות אינו קונה את המוצר שכבר קנוי ללוקח הוא מטעם שישנה מחלוקת בין הפוסקים אם חצרו קונה לו ביאוש שלא מדעת.

נאמר בבבא מציעא (כה ע"ב): "משנה. מצא בגל ובכותל ישן – הרי אלו שלו".
ובגמרא: "תנא, מפני שיכול לומר לו: של אמוריים הן. – אטו אמורים מצנעי, ישראל לא מצנעי? – לא צריכא, [כו ע"א] דשתיך טפי".

פרש רש"י (בבא מציעא כה ע"ב-כו ע"א):
 "תנא – גבי גל וכותל ישן".
 "שיכול לומר לו – לבעל הגל או לבעל הכותל".

"של אמוריים – שהורישו אבותינו היו".
 "ישראל לא מצנעי – ומחציו ולפנים אמאי שלו, הרי בעל הבית זה משתמש בה זה כמה שנים".

"דשתיך טפי – העלו חלודה רבה, דכולי האי לא שביק להו".

והראשונים עסקו בשאלה מדוע חצרו של בעל הגל או הכותל לא תקנה לו את

חבל נחלתו

נעשה שומר שכר, כיון ששומר אבידה הוא שומר שכר כנפסק במחלוקת בין רבה ורב יוסף (ב"ק נו ע"ב, וב"מ כט). וכ"פ הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה פי"ג ה"ז).

ובאר המגיד משנה (הל' גזלה ואבדה פי"ג ה"ז): "ובכל זמן שהאבדה אצלו אם נגנבה וכו'. פסק כרב יוסף דאמר שומר האבדה כשומר שכר בהכנס (דף נ"ו): ושם באלו מציאות (דף כ"ט) וכן פוסקין בהלכות ויש חולקין לומר כשומר חנם ודעת הרב עיקר". סיבה נוספת שתהיה לחייבו כשומר שכר שהרי הוא נהנה בקניה מדמי החפץ ואם בעל החפץ היה מבקשו שמור לי ואבוא עוד שעה לקחתו היה נענה בחיוב, אף עתה כיון שנהנה – מהנה.

אולם כאמור הוא ודאי אינו רוצה לקנות את האבידה כדי שתהא שמורה אצלו כדין אבידה שאדם הרימה לפני יאוש. והרי כל כניסת האבידה לרשותו אינה מרצונו.

כך פסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון פי"ג ה"ג): "הקדר שהכניס קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ושברתן בהמתו של בעל הבית פטור, ואם הוזקה בהן בעל הקדרות חייב, ואם הכניס ברשות פטור, ואם קבל עליו בעל הבית לשמור את הקדרות בעל הבית חייב". וכ"פ השולחן ערוך (ח"מ סי' שצג ס"א).

וכן בבבא מציעא (פא ע"ב): "שמור לי ואמר לו הנח לפני שומר חנם. אמר רב הונא: אמר לו הנח לפניך – אינו לא שומר חנם ולא שומר שכר".

פרש רש"י (בבא מציעא פא ע"ב): "הנח לפניך אינו לא שומר חנם כו' – כיון דאמר ליה לפניך – תיב ונטר לך קאמר ליה". אף

לו בדבר שאין עתיד להימצא אף בחנות, משמע שלא חששו לטעם באיסורא אתא לידיה בחצר.

אמנם הנימוקי יוסף (בבא מציעא יד ע"א) כתב: "ולכא למימר תקנה ליה חצרו לבעל הבית דקודם יאוש הוה התם ולא עדיפא [חצרו] מידו דאילו בא לידו קודם יאוש בעלים תו לא קני ליה הואיל ובאיסורא אתא לידיה, הלכך חצרו נמי לא קני ליה". וחלק על תוס' לפי דיוקו של החכמת שלמה.

ובדומה לנ"י כתב הרשב"א (בבא מציעא כה ע"ב): "וא"ת תקני לו חצרו עכשו. י"ל משום דחצרו לא עדיפא מידו ואלו באה לידו קודם יאוש בעלים תו לא קניא ליה הואיל ובאיסורא אתא לידיה, וכדקי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, הילכך חצרו נמי בכי האי גוונא לא קניא ליה". ונראה שלשיטת הרשב"א ונ"י צריכים לדון עפ"י התירוץ הראשון שהובא לעיל, שאינו רוצה לקנות דבר שאסור לו לעשות בו מאומה.

ט. יש לדון מה מעמד הפריט שנשכח בחנות קודם יאוש, מה יהיה הדין אם בא אחר וגנבו והוציא מן החנות.

כתבנו לעיל שבעל החנות ודאי אינו רוצה לקנותו כדי שלא יבוא לידו באיסור, ולא יפלו עליו חיובים, לפי דברי הרמב"ן שהובאו לעיל הוא לכאורה נהיה שומר אבידה.

לכאורה, היה נראה שאע"פ שהחנות לא קנתה לו באיסורא ומצד החנות הוא אינו זוכה בחפץ, אבל כאשר בעל החנות או אחד מעובדיו השגיח בשכחה מרגע שהוא נוטל אותה או מגביה או שהוא ראה הוא

אבידה נקנית ביאוש. נאמר בבבא קמא (סו ע"א): "יאוש – אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן; אי דאורייתא, מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני".

מבאר תוספות (בבא קמא סו ע"א): "מוצא אבידה לאו כיון דאייאש מרה מינה כו' – אור"י דנפקא לן דיאוש קונה באבידה מהא דאמר באלו מציאות (ב"מ דף כז. ושם) מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין ויש לה תובעים פי' ע"י שיש לה סימנין יש לה תובעים שאין הבעלים מתייאשין כיון שיש בהם סימן ולא כמו שפ"ה שם שיש לה תובעין שאינה של הפקר דשמלה דבר הנעשה בידי אדם הוא דהא ל"ל קרא להכי פשיטא דשל הפקר פטור דלמי ישיב..."

וכן תוספות בבבא מציעא (כו ע"א) כתבו: "ומיהו בירושלמי יליף מניין ליאוש מן התורה אמר רבי יוחנן אשר תאבד ממנו מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאה זו כו'".

והזכיר זאת במלאכת שלמה (בבא מציעא פ"ב מ"ה).

הזכיה באבידה לאחר יאוש אינה מחייבת את הזוכה להחזיר את החפץ לבעליו, וכן אינו חייב להחזיר את שוויו. וממילא בעל החנות זכה באבידה, ונראה שאין יכול להקדים אותו בזכיה אחד מעובדי החנות מפני שהם רק שכירים ואיך יוכלו להקדים את החצר. וכיון שזכה בחפץ שהושאר בחנותו והמשאיר התיאש, הוא רשאי ליתנו לעובד או לבנו וכד'

כאן זה שהקונה שכח את החפץ בחנותו אינו מכריחו להיות שומר אבידה שאינו יכול לחזור ולקנות את החפץ אחר יאוש. נראה לענ"ד שחצרו לא קבעה אותו כשומר אבידה והוא במצב ביניים, יש בחנותו כלי של אחר שאינו רוצה לזכות בו ורוצה להשיבו, אבל אינו יודע מי הם בעליו. אולם מצד שני אינו נעשה שומר אבידה לבעליה, ולכן בעת שהמאבד-שוכח התיאש בעל החנות זכה באבידה הנמצאת בחצרו.

נאמר בבבא מציעא (כו ע"ב): "נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה, ולאחר יאוש נתכוין לגזלה – עובר משום השב תשיבם. המתין לה עד שנתיאשו הבעלים ונטלה – אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד".

נראה שבעל החנות אינו עובר על שום איסור ואינו חייב בהשבה – הוא אינו מתכוין לגזול ואינו מתעלם להיפך הוא שומר על המוצר ששולם ונשכח בחנותו עבור הלקוח השכחן. אולם הוא אינו יכול להשיב כיון שאינו יודע למי.

המצב דומה לאדם שראה אבידה ללא סימן שהיא ספק הינוח ולא הגביהה. הוא אינו עובר עליה כי מן הסתם בעליה יבוא לקחתה. אולם אם עבר זמן רב ולא באו בעליה הרי הוא רשאי ליטלה לעצמו. ולכן זהו מצב ביניים ורשאי לזכות בשכחה בחצרו.

י. נראה שלאחר שהקונה התייאש, חצרו של בעל החנות – החנות, קונה לו את האבידה ואין בזכירתו שום איסור, אע"פ שהיה שומר אבידה בעל כרחו.

חבל נחלתו

לשינוי השם ושינוי מעשה שבהם אין הקנין רק לגוף הגנבה ודמים צריך לשלם, אבל ביאוש ושינוי רשות א"צ זה הקונה גם לשלם דמים דכשהגנבה היא ביד הגנב אף על פי שקנאה בע"כ חייב לשלם הגנבה משא"כ האחר שקנאה מהגנב מה לו לשלם והגנב משלם להבעלים..."

יב. בשאלה לפנינו אנו דנים האם מקבל המתנה שקבלה מהעובד בחנות רשאי להשתמש בה, בהנחה שבעל החנות זכה בה לפני יאוש (ואם בעל החנות זכה בה לאחר יאוש היא ודאי שלו, ורשאי ליתנה או למכרה כמבואר לעיל).

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שסט ס"ב): "אסור ליהנות בדבר הגזול, ואפילו לאחר יאוש, והוא שידע בודאי שדבר זה הוא הגזילה עצמה. כיצד, ידע שבהמה זו גזולה, אסור לרכוב עליה או לחרוש בה; גזל בית או שדה, אסור לעבור בתוכה או ליכנס בה בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, ואם דר בה חייב להעלות שכר לבעלים אם היתה עשויה לשכר; גזל דקלים ועשה מהם גשר, אסור לעבור עליו, וכן כל כיוצא בזה. (מיהו אם מסרו לרבים, מותר ליהנות ממנו, דהא הוי יאוש עם שינוי רשות) (המגיד פ"ה)".
וא"כ כאן המקבל ודאי אינו יודע שהיא גזולה. להיפך, הוא חושב שבעל החנות נתן לו אותה אחר שעשה כל שבכוחו לאתר את הקונה ששכחה.

ובביאור הגר"א (ח"מ סי' שסט ס"ק ד) הוסיף: "ואפי' לאחר ייאוש. כנ"ל ממש"ש קי"ד ומעיקרא באיסורא כו' ואף דקי"ל כלישנא בתרא היינו משום דאיכא ייאוש וש"ד ולא אתא לידיה באיסורא דלא ידע שגזולה היא כמ"ש בס"ה ואינו יודע כו' וכמ"ש ברפ"ג דסוכה אלא ליגזזו אינהו כי

ואינו חייב מאומה לאף אחד. וגם מקבל המתנה רשאי להשתמש בה ללא שום מוסר כליות.

יא. אם בעל החנות זכה בחפץ קודם יאוש, נראה שהחפץ גזול תחת ידו ואינו יכול לזכות בו ולא לתנו לאחרים.

פסק הרמב"ם (הל' גולה ואבדה פ"ב ה"א): "מכרה הגזלן או נתנה במתנה אף על פי שלא נשתנית הגזלה אינה חוזרת בעצמה מיד הלוקח, הואיל ונתיאשו הבעלים בין לפני מכירה ונתינה בין לאחר מכירה ונתינה קנה אותה הלוקח ביאוש ושינוי רשות".

באר המגיד משנה (הל' גולה ואבדה פ"ב ה"א): "מכרה הגזלן וכו'. זה מפורש בהרבה מקומות דיאוש ושינוי רשות קני' ומ"ש בין לאחר מכירה ונתינה שהכוונה ששינוי רשות ואחר כך יאוש קנה כבר העירותי על זה פרק ה' מהלכות גניבה ויש חולקין". היינו יש מן הראשונים שסוברים ששינוי הרשות צריך להיות אחר היאוש כדי שהחפץ ייקנה למקבל מהגזלן.

והעיר האור שמח (הל' גולה ואבדה פ"ב ה"א): "דעת רבינו דלענין קניית גוף החפץ קני אף אם היה היאוש אחר המכירה, ולענין חיוב הדמים לשלם אף אם היאוש היה קודם המכירה חייב לשלם, וזה דייק אינה חוזרת בעצמה, אבל הדמים חייב לשלם, וכן פירש לנו באורך פ"ה מה"ג הלכה ג', ועיין בההמ"ג".

היינו אם במקרה דילן בעל החנות נטל את הקניה שנשכחה לפני יאוש זהו גזל וחייב בתשלום אם יבוא בעל החפץ ששקנאו ושכחו בחנות.

אולם העובד שקיבל מבעל החנות פטור מתשלומים. וכ"כ בערוך השולחן (ח"מ סי' שנג ס"ו): "שינוי רשות ויאוש אינו דומה

חבל נחלתו

הראשונים".
אולם דוקא שם שיכול להחמיר על עצמו ולהחזיר לבעלים הראשונים יש מקום לחסידות זו. אבל במקרה שלפנינו אין אפשרות להחזיר לקונה ששכח, שכן אם היו יודעים מי הוא היו מחזירים לו, ולכן אין שום מקום למעשה החסידות ויכול העובד שקיבל מבעל החנות במתנה ליתנה לאחרים והם ישתמשו במתנה.

מסקנה

העובד שקיבל את הקניה שנשכחה בחנות רשאי לקבלה וליתנה לאחרים במתנה.

היכא כו' וכמ"ש המפרשים שם משום דא"י שגזילה היא וז"ש והוא שידע כו'".
וא"כ כאן ודאי שאף אחד אינו יודע אם אמנם גזל, ורק כשודאי גזל אינו קונה ואתא לידיה באיסורא, אבל כאן שמן הסתם היה יאוש וגם היה ש"ר, העובד שקיבל מבעל החנות פטור ודאי מתשלום ומתנתו מתנה.

וכך פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שסט ס"ה): "נטלו מוכסין כסותו והחזירו לו אחרת, הרי אלו שלו, מפני שזו כמכירה היא וחזקתה שנתייאשו הבעלים ממנה, ואינו יודע בודאי שזו גזילה. ואם היה ותיק ומחמיר על עצמו, מחזירו לבעלים

סימן מז

ביטול חוזה שכירות

פרש רש"י (בבא מציעא צט ע"ב): "שכירות קרקע - השכיר לו ביתו, משנתן לו כסף או שכתבו לו בעלים ביתי מושכן - לך ומסר לו השטר, או שהחזיק בו השוכר - אין אחד מהם יכול לחזור".
במקרה הנוכחי נכתב ונחתם חוזה ביניהם, ואף הועברו המחאות מהשוכר למשכיר, ונראה שנסתיים הקנין שבין המשכיר לשוכר.

וכך פסק הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"ח): "כשם שהקרקע נקנה בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות הקרקע נקנה בכסף לבדו או בשטר לבדו או בחזקה, ואין אחד מהן יכול לחזור בו".

וכן פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' קצה ס"ט): "בדרכים שהקרקע נקנה בהם, שכירות ושאלת קרקע נקנין".

שאלה

אדם חתם חוזה שכירות לכניסה לדירה שכורה, ונתן המחאות להבטחת תשלומיו. ביום כניסתו לדירה הוא ביטל את כניסתו לדירה ומעוניין שיחזירו לו את כל המחאותיו. לעומת זאת המשכיר טוען הֵבֵא שוכר תחתך ואז אחזיר לך את ההמחאות. וההמחאות ייפדו עד שייכנס שוכר חדש, כמוסכם בינינו.
מה הדין?

תשובה

א. נאמר בבבא מציעא (צט ע"ב): "וכשם שקרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה - כך שכירות נקנה בכסף ובשטר ובחזקה. שכירות מאי עבדתיה? - אמר רב חסדא: שכירות קרקע".

חבל נחלתו

ב. אפילו אם לא קבעו זמן לסיום השכירות או לאפשרות להפסיקה, צריך הודעה מוקדמת לפני הפסקת השכירות. פסק הרמב"ם (הל' שכירות פ"ו ה"ח): "כשם שהמשכיר חייב להודיעו כך השוכר חייב להודיעו מקודם ל' יום בעיירות, או מקודם שנים עשר חדש בכרכים כדי שיבקש שכן ולא ישאר ביתו פנוי, ואם לא הודיעו אינו יכול לצאת אלא יתן השכר". היינו, אם כבר התחילה השכירות, יכול השוכר לפרוש רק אם לא היתה התנאה אחרת ביניהם וגם אז רק עפ"י הודעה מראש בין ל' יום לשנה. עולה שבמקרה הנוכחי ודאי אינו יכול לפרוש לפני סיום התנאי ביניהם.

ג. טעם נוסף ששכירות אינה בטלה מפני שהיא צריכה קנין כדי לבטלה ולהחזיר את הנכסים מן השוכר למשכיר.

כתב בשו"ת הריב"ש (סי' תקי):

"הנכבד הזה שהוא גזבר ממונה על היהודים במונטלבאן שאלני על דבר ריב שיש בין שני יהודים. והוא זה שאחד מהם השכיר קרקע לחברו לזמן ידוע בקנין ובשטר. ופרע לו השכירות טרם יחזיק בקרקע כדי לעשות בנין הצריך לקרקע ההוא. וכן עשה. אחר כך בקש השוכר מן המשכיר שימסור לו הקרקע. והמשכיר היה דוחה אותו וחוזר בו מן השכירות. והשוכר בראותו כי אין המשכיר חפץ בשכירות אמר למשכיר בפני עדים אחרי שאין אתה חפץ בשכירות החזיר לי מעותי. ועתה המשכיר רוצה להחזיר המעות לשוכר כמו שהודה לו השוכר בב' עדים לקבלם. והשוכר אומר עתה שאינו רוצה במעות כי אם בקרקע השכור לו. וחוזר בו ממה

וכתב בערוך השולחן (חו"מ סי' קצה סי"ג): "כשם שהקרקע נקנית באחד מד' קניינים שנתבארו כמו כן שכירות קרקע נקנה בהם כגון שהשכיר לו ביתו או חנותו או שדהו משנתן לו כסף או כתב לו שטר שמשכיר לו ומסר לו את השטר או שהשוכר החזיק בה אין אחד מהם יכול לחזור בו דשכירות לזמן השכירות הוי כמכר לכמה דברים".

שני הצדדים, המשכיר והשוכר אינם יכולים לבטל את הסכם השכירות שביניהם.

וכן השיב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' אלף כח): "נשאל עוד בראובן שהשכיר בית לשמעון ומת שמעון אחר שנים או שלשה חדשים שדר בקרקע. אם בנו יכול לומר לו ביתך (אני) [איני] רוצה ושכירות איני משלם לך אלא לפי חשבון שדר בו אבי?" "והשיב שהראב"ד פסק שהדין עם המשכיר. דכיון ששכר שמעון הבית הרי הוא כמכר גמור ונתחייב בדמים בין ידור בין לא ידור. ואף על גב דקיימא לן ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף. מכל מקום אין השוכר רשאי לצאת משם בכל יום ויום ולחשוב עמו לשעות. אלא מחוייב הוא שלא להניח ביתו לפני זה עד זמנו. ואפילו באומר לו טרח והבא דיורין אחרים לאו כל כמיניה. דאדרבה במשכיר סתם לשנה אין השוכר רשאי להניח לו ביתו אלא אם כן הודיעו מתחלה לפי שהוא בית או חנות או מאותם הנזכרים במציעא בפרק השואל (דף ק"א ב')."

עולה שלאחר שעשו ביניהם חוזה שכירות אף אחד מהם אינו רשאי להסתלק וחייב בכל חיוביו עפ"י מה שהתחייבו בחוזה השכירות ביניהם.

פי שלא החזיק בו. ואין מועיל הסלוק אם לא בקנין. זהו מה שנראה לי בזה". היינו, הפסקת שכירות באמצע מחייבת קניין, וללא קניין השכירות ממשיכה על כל ההתחייבויות של שני הצדדים. וכן פסק בערוך השולחן (ח"מ סי' שטז ס"א):

"שוכר שא"ל המשכיר בתוך זמנו הנני מוחל לך השכירות עד הזמן וצא מן הבית וגם השוכר נתרצה לזה וגמרו בדיבור בלא קנין אין זה כלום, ויכול כל אחד לחזור בו, דכיון שהשוכר החזיק בהבית אינו יכול למסור אותה להמשכיר בתוך זמנו בדברים בלבד אלא בקנין שיקנה הבית להמשכיר ודין שכירות כמכר לענין זה דכשם שלוקח אינו יכול למסור להמוכר מקחו בחזרה שלא בקנין כמו כן בשכירות [קצה"ח וכ"ה בריב"ש סי' תק"י ועי' מל"מ פ"ב משכירות וכ"מ במהרי"ט סי' קי"ח]..."

ועל כן נראה שהשכירות התחילה, ואם השוכר אינו רוצה להשתמש בבית השוכר הוא יכול להפסיק את השכירות עפ"י התנאים ביניהם בשטר השכירות, היינו השוכר צריך למצוא שוכר אחר במקומו, ועד שלא ימצא ויכנס הוא חייב בתשלומי השכירות, והמשכיר יכול להיפרע מההמחאות שברשותו.¹

שאמר למשכיר בפני עדים. ואומר כי אחרי שלא קנו מידו בזה לא נסתלק משכירותו, אף על פי שאמר לו זה בפני עדים. הדין עם מי?

"תשובתי שהדין עם השוכר, שכיון שקנה הקרקע לזמן המושכר לו בקנין גמור ובכסף, הרי הוא שלו לזמן ההוא. ואינו יכול להסתלק ממנו בדבור בלבד אפילו בפני עדים כי אם בקנין גמור. דשכירות מכירה ליומיה היא, כמו שאמרו ז"ל (בב"מ נ"ו:). ואפי' במי שמשכן קרקע לחברו לזמן ידוע סתם, ומנהג המקום הוא שאין מסלקין המלוה מן הקרקע תוך הזמן אף על פי שפורע לו מעותיו, אמרו בגמרא במסכת בבא מציעא בפ' איזהו נשך (ס"ז:) שאם אמר המלוה ללוה תוך הזמן אם תפרעני אני אסתלק מן הקרקע אין בדבריו כלום. ויכול לחזור בו אלא אם כן קנו מידו. וכ"ש שאין זה מפני מנהג לבד אלא שהתנה בפידוש בשטר ובקנין שלא יסתלק כל הזמן ההוא. ואם כן כשהודה אחר כן שיסתלק צריך קנין. ועוד שהרי בהיא אינו מחזיק בקרקע אלא מפני ההלואה, ואעפ"כ אינו יכול להסתלק אלא בקנין. כל שכן בכאן שהוא שכירות גמור ומכירה ליומיה. שכיון שקנה הקרקע לשכירותו הזמן ההוא בקנין גמור, מעתה הקרקע קנוי לו ואף על

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: האם החוזה נערך כדיני שטרות? תשובת המחבר: נלענ"ד שאף אם לא עשו כדיני שטרות אינו יכול לחזור בו.

שוכר המשכיר דירה ששכר לאחרים

שאלה

מי ששכר דירה למגורים ויצא באמצע הזמן, האם רשאי להשכיר את הדירה לאחר עד תום זמן שכירותו? אם רשאי, האם השוכר הראשון רשאי לגבות מהשוכר השני יותר מהתחייבותו למשכיר, ולשלשלן לכיסו?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' שכירות פ"ה ה"ד): "השוכר את הספינה ופרקה בחצי הדרך נותן לו שכר כל הדרך ואם מצא השוכר מי שישכיר אותה לו עד המקום שפסק שוכר. ויש לבעל הספינה עליו תרעומת, וכן אם מכר כל הסחורה שבספינה לאיש אחר בחצי הדרך וירד ועלה הלוקח נוטל שכר חצי הדרך מן הראשון ושכר החצי מזה האחרון ויש לבעל הספינה עליו תרעומת שגרם לו לסבול דעת איש אחר שעדיין לא הורגל בו וכן כל כיוצא בזה".

הסיק הרמב"ם (שם, הל' ה) בהלכה הבאה: "מכאן אני אומר שהמשכיר בית לחבירו עד זמן קצוב ורצה השוכר להשכיר הבית לאחר עד סוף זמנו, משכיר לאחרים אם יש בני בית כמנין בני ביתו, אבל אם היו ארבעה לא ישכור לחמשה, שלא אמרו חכמים אין השוכר רשאי להשכיר אלא מטלטלין שהרי אומר לו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, אבל בקרקע או בספינה שהרי בעלה עמה אין אומר כן. וכן אני אומר אם אמר לו בעה"ב לשוכר למה תטרח ותשכיר ביתי לאחרים אם לא תרצה לעמוד בו צא הניחו ואתה פטור משכירתו

אינו יכול להשכירו לאחר שזה באל תמנע טוב מבעליו עד שאתה משכירו לאחר תניח לזה ביתו, ויש מי שהורה שאינו יכול להשכירו לאחר כלל ויתן שכרו עד סוף זמנו ולא יראה לי שדין זה אמת". והוסיף הראב"ד: "מכאן אני אומר וכו' עד ולא יראה לי שדין זה אמת. א"א יש בדורינו אומרים כן שיש בני אדם שמחריבים הבית בדירתם עכ"ל".

עולות מדברי הרמב"ם כמה הלכות:

(א) אין השוכר רשאי להשכיר נאמר במטלטלין בלבד, אבל בקרקע או בספינה שבעליה עימה רשאי להשכיר.

(ב) אם בעל הבית מעוניין שלא ייכנס שוכר שני על ידי השוכר הראשון רשאי בעל הבית להפסיק את השכירות הראשונה לאחר שהשוכר הראשון יצא באמצע הזמן.

(ג) השוכר הראשון רשאי להכניס שוכר שני כאשר בני ביתו של השני אינם יותר מבני ביתו של השוכר הראשון. ונראה שגם אינו רשאי להשכירו לשימושים אחרים ממה שהשוכר הראשון שכרו.

(ד) הרמב"ם מביא דעה חולקת שאין השוכר הראשון רשאי להכניס שוכר שני, אלא חייב לתת לשוכר הראשון את מלוא השכירות שקבעו ביניהם.

נראה שהרמב"ם מדבר בסתמא ולא במקרה והיה תנאי ביניהם שהשכירות היא לשוכר הראשון בלבד. ולפי הרמב"ם כיון שהשוכר הראשון רשאי להשכיר את הבית לאחרים יכול להשכיר להם אף במחיר גבוה יותר ממה ששכר בעצמו. אמנם יכול

דברים דידי את. ואמר רבא דינא קאמר ליה, ה"נ דינא קאמר ליה ראובן. ואי טעין לוי השוכר הראשון א"כ תן לי שכרי שנתת לך לי' שנים יכול ראובן לומר ליה הא ביתא קמך קום ודר ביה, אבל איני רוצה שתכניס בו אחרים. ואפי' אם לא נתן כל השכירות מעיקרא היה חייב ליתן עתה שמשעה שהחזיק לוי בבית נתחייב בכל השכירות וקנה לראובן, דתניא כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות נקנה בכסף ובשטר ובחזקה, ואמרינן שכירות מאי עבידתיה אמר רב שכירות קרקע. ואפילו במסירת המפתח לבד קנה לוי הבית, וזכה ראובן בשכירות דאמר ריב"ל המוכר בית לחבירו כיון שמסר לו המפתח קנה הלכך זכה ראובן בשכירות ואפי' הוא ביד לוי. והוא שאינו מוצא להשכיר ביתו אבל מוצא להשכיר ביתו באותו שכר עצמו לא יתן לו לוי שכר אלא ב' [שנים] שדר בו, מכאן ואילך ישכירו לאחרים ויטול שכרו. דת"ר השוכר את הספינה ופרקה לו בחצי דרך נותן לו שכרו של חצי דרך ואין לו עליו אלא תרעומות היכי דמי אי דשכיח לאגורי כו' ואי לא משכח אגורי כוליה אגרא בעי למיתב ליה. אלמא כי משכח ליה לאגורי מיגר ושקיל מזה מה שהיה לו ליתן (*לראשון) [*הראשון] ואי לא משכח שקיל מראשון. לגבי בית נמי לא שנא ובלבד שיודיעו השוכר שלשים יום קודם ימות הגשמים ואם לא הודיעו ויצא בימות הגשמים חייב ליתן לו כל שכרו של ימות הגשמים כדתניא בספרי כשם שהמשכיר צריך להודיעו כן השוכר צריך להודיעו דא"ל אי אודיעת לי הוה טרחנא ומותיב בה גברא מעליא אבל הכא שראובן נקיט שכירות

להיות שיצטרך לחלוק את הרווח עם המשכיר, שכן הם שותפים ברווח: זה בדירתו וזה בטירחת ההשכרה.

המאירי (בבא מציעא עט ע"ב) הביא את מסקנת הרמב"ם ואת מחלוקת הראב"ד עליו. וז"ל: "מכאן למדו גדולי המחברים (=הרמב"ם) שהמשכיר בית לחברו לזמן קצוב ורצה השוכר להשכירה עד סוף זמנו משכירה לאחרים שהם כמנין אנשי ביתו ואם היו ארבעה לא ישכיר לחמשה שלא אמרו אין השוכר רשאי להשכיר אלא במטלטלין שאין רצונו שיהא פקדונו ביד אחר אבל בקרקע שהוא ברשות בעלים וכמי שבעלה עמה לא ומ"מ אם אמר לו בעל הבית אל תשכירנה לאחרים צא והניחו והפטר אין יכול להשכירו ויש שהורו שאין יכול להשכירה כלל ופורע שכירותו עד סוף הזמן. וגדולי הדורות שלפנינו (=הראב"ד) נסכמים בה מפני שיש בני אדם מחריבים את הבית בדירתם".

ב. המרדכי מביא תשובה הפוכה מן הרמב"ם.

כתב המרדכי (בבא בתרא פרק חזקת הבתים רמז תקנט): "מצאתי ראובן השכיר ביתו ללוי (***) [*לעשר] שנים ונתן לו לוי השכירות של [*כל] העשר שנים והיה באותו בית ב' שנים וקנה לוי בית אחר ונכנס בו והשכיר אותו בית שהיה מושכר לו לשמעון ועכשיו תובע ראובן לשמעון מה אתה עושה בבית?! ושמעון משיבו מלוי שכרתי ששכרו ממך וראובן (*השיב) [*משיב] אין זה רצוני שתהיה בביתי".

"דין זה פסוק מההוא עובדא דא"ל לחבריה מאי בעית בהאי ארעא א"ל מפלניא זבנית דזבנה מימך א"ל לאו את מודה דדידי היה ומינאי לא זבנית, וא"כ זיל את לאו בעל

חבל נחלתו

תשלום השכירות. אולם עקרונית הוא מסכים לדעה זו שהשוכר הראשון צריך לעמוד במלוא התחייבותו ורק אם בא שוכר במקומו ייפטר משאר התשלום.

ונראה שלפי המרדכי אם השוכר הראשון הביא שוכר שני שיגור במקומו וקבע מחיר גבוה יותר, יכול המשכיר להוריד מהמחיר לפי השכירות הראשונה שהרי הבית שלו וברשותו, ואם הוא מעוניין בגובה השכירות החדשה, צריך לדון למי התוספת.

ג. בשו"ת מהר"א ששון (תורת אמת, סי' רח) הביא הן את הרמב"ם והן את המרדכי והבין שהתשובה במרדכי מסכימה לדינו של הרמב"ם, ואם השוכר כבר נתן את מלוא השכירות אין הוא יכול להשכיר לאחרים ואז יכול המשכיר לחייבו לדור בעצמו ולא להכניס שוכר אחר תחתיו, ואם לא שילם את כל השכירות יכול להכניס שוכר אחר תחתיו. ודבריו בענייני אינם מובנים לי, שכן לפי הרמב"ם משמע שלשוכר הראשון בעלות על שכירות הדירה עד סוף השכירות, ולפי המרדכי משמע להיפך, ורק יכול להציל ממונו אם מביא שוכר במקומו.

נראה לענ"ד, שהמציאות בימינו דומה לדברי המרדכי. בהשכרת בית לדירה אין שום כוונה שהשוכר יעשה בו עסקים. המשכיר יודע שאפשר שהשוכר יצא באמצע, ומכניס סעיף לחוזה ביניהם או שכן מנהג המדינה – שאם יביא השוכר שוכר במקומו, השוכר הראשון יצא מן השכירות, והמשכיר יעבוד מול השוכר השני. ואין השוכר הראשון המשכיר של השני, אלא הוא יצא והשוכר השני עובד מול המשכיר בכל חיוביו וטענותיו. ולכן

בידו וכבר זכה בו קנאו ודאי ואין לוי יכול לומר תחזירנו לי ותשכור ביתא לאחר שהרי זכה ראובן במה שבידו וכשיצא מן הבית עומד הבית בחזקת ראובן המשכיר, דקי"ל כרב נחמן דאמר קרקע בחזקת בעליה קיימא ולא בחזקת השוכר לוי ולמי שישכירנו ראובן תהא מושכרת ואין לוי יכול לומר כיון שנתתי השכירות כל ימי השכירות תהא בדודה [*פירוש בדודה בלא דירה מלשון בדד] שלא על מנת כן השכירה שתהא שאייה אלא ע"מ ביתא מיתב יתיב עי' פ' האומנין [בסי' תע"ז] גבי כגון בפרקה לטוענה".

עולה מן התשובה שמביא המרדכי שבסתמא אין השוכר הראשון יכול להכניס שום שוכר אחר, אלא הוא צריך לעמוד בהתחייבותו לשלם על כל תקופת השכירות, ואם המשכיר מוצא מישהו אחר, ייפטר השוכר מהתחייבותו ולכן אם כבר שילם על כל התקופה, יחזיר המשכיר לשוכר הראשון את דמי השכירות לזמן שלא גר בבית.

עולה שנחלקו הרמב"ם והמרדכי ביד מי הבית לאחר שהשוכר הראשון יצא ממנו לפני סיום תקופת השכירות. לפי הרמב"ם הוא ביד השוכר הראשון, אבל לפי המרדכי הוא חוזר למשכיר, ולכן אין השוכר הראשון יכול להשכיר כבעל הבית לתקופה הנידונה. אף לפי המרדכי, אם השוכר הראשון שיצא מן הבית, מצא שוכר חדש ייפטר מתשלום על הזמן שלא גר בבית, אולם הוא עושה זאת בתור שלוחו של משכיר ומי שמכריע וקובע את מחיר השכירות הוא המשכיר. ודברי המרדכי חולקים על הדעה שהרמב"ם מביא ודוחה שאע"פ שיצא הוא חייב בכל

"א. ראובן ששכר בית מחבירו ורוצה להשכירו לאחרים, לדעת הרמב"ם והשו"ע יכול להשכירו אפילו אם שילם כבר את כל דמי השכירות של כל השנה, ובתנאי שלא יוסיף שם יותר דיירים ממספר בני ביתו, ולדעת הראב"ד אין להשכיר לאחרים משום שיתכן שאחרים יקלקלו את הבית ואין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, וכן ס"ל המרדכי, ודלא כמ"ש המהר"א ששון דהמרדכי ס"ל כהרמב"ם. (ועיינ מ"ש לעיל סימן עב)."

"ב. ולדעת המרדכי אם לא שילם מראש את כל דמי השכירות ויש עכשיו הרבה שוכרים שרוצים לשכור מהמשכיר, א"כ א"צ לשלם לו את השאר, מאחר ויכול להשכירה בקלות לאחרים."

"ג. ולדעת הרמב"ם כתב הדברי משפט דמשמע מהרב המגיד שיכול להשכיר לאחרים אפילו שהמשכיר ג"כ נמצא איתו בביתו אלא שיש לו עליו תרעומת, וכן נראה מהמאירי כדבריו."

ו. בפתחי חושן (ח"ד [שכירות] פ"ד – שכירות בתים וקרקע) כתב:

"ח. השוכר בית לזמן קצוב יכול להשכירו לאחר עד סוף זמנו, אפילו שלא מדעתו של משכיר, ויש אומרים שאינו יכול להשכיר אם בני ביתו של שני מרובין משל ראשון, ואפילו כשאינו משכיר לאחרים אין השוכר רשאי להכניס אנשים אחרים שידורו עמו, אלא אם כן הם סמוכים על שלחנו, ואם הכניס אחרים, יש אומרים שצריך להוסיף על דמי השכירות."

"ט. יש אומרים שאם הקדים השוכר ושילם דמי השכירות אינו יכול להשכירו לאחרים."

"י. שנים ששכרו בית בשותפות, אין אחד

אם השוכר הראשון קצב לשוכר השני סכום יותר גבוה לשכירות, ודאי שאינו נוטל את כולו, ונראה שאף לא כשותף שיחלוק עם המשכיר ברווח, אלא נוטל כמתווך. היינו אם מתווך של שכירות דירה נוטל חמישה אחוז שכר תיווך על שכירות, אף זה יטול מן הרווח בלבד, חמישה אחוז.

ד. במחנה אפרים (הלכות שכירות סימן יט) שאל: "מי ששכר בהמה מחברו ב' והשכירה לאחר בט"ו אם הריוח לשני או לבעלים."

ומסיק שכיון ששכירות ליומא ממכר הוא, ואין למשכיר שום הפסד מכך שהשוכר הראשון מרויח בשכירות לשוכר שני – הוא רשאי להשכיר. אמנם אף המחנה אפרים תולה זאת בכך שלא היה תנאי אחר ביניהם השולל מן השוכר הראשון לעשות בשכירות רווחים נוספים או השכרה לאחרים.

כאמור לעיל דעתי היא שבימינו שכירות דירה למגורים היא רק לשוכר זה, והיה אם ירצה להשכיר חלקה או כולה לאחרים הוא צריך את דעת המשכיר וללא דעתו אסור לו לעשות זאת.

ה. בשו"ת דברי שלום (חו"מ ח"ג סי' עו) דן: "ראובן ששכר בית מחבירו האם יכול להשכיר לאחרים?"

ומביא את מהר"א ששון המשוה בין דעת הרמב"ם למרדכי, ונשאר עליו עליו בצ"ע (ובש"כ לדבריו).

והביא מכמה פוסקים שחילקו בין אם נתן לו את כל דמי השכירות אין השוכר יכול להשכיר, ואם לא נתן יכול להשכיר לאחרים. ודחה דבריהם.

וכן כתב במסקנת הדברים:

חבל נחלתו

מהם יכול להשכיר חלקו לאחר." "יא. וכן כשהמשכיר דר עם השוכר אינו רשאי להשכירו לאחר." "יב. אם רוצה השוכר להשכירו למי שאינו הגון, יכול המשכיר לעכב עליו, וכל שכן כשרוצה להשכירו לעכו"ם." "יג. אם רוצה המשכיר לפוטרו מדמי השכירות ולקבל הבית לרשותו, אין השוכר יכול להשכירו לאחר, אלא אם כן רוצה השוכר השני לשלם לו יותר ממה שהוא משלם למשכיר." "יד. בדיעבד אם עבר והשכיר למי שבני ביתו מרובים, יש אומרים ששכירותו קיימת, וכן כשרצה המשכיר לפוטרו מדמי השכירות וקדם והשכירו לאחר." "טו. במקום שרשאי השוכר להשכירו לאחר, ומקבל שכר מהשני יותר ממה שהוא משלם למשכיר, המותר הוא של השוכר הראשון, אבל במקום שלא היה רשאי, המותר של הבעלים." ועיין במקורות פתחי חושן שם. ז. כאמור לעיל, לענ"ד משכירי דירות (פרטיות) בימינו, אינם מוכנים שהשוכר הראשון ירויח על ידי דירתם ('עסק מניב'), וכל מטרת השכרתם היא למגורי שוכר זה

בלבד. ואפילו אם לא כתבו כן במפורש בחוזה אלו דברים שבלבו ובלב כל אדם. ולכן נראית כנכונה למציאות ימינו שיטת המרדכי שהבית עם יציאת השוכר הראשון חוזר לבעליו, ואינו תלוי בהסכמים הממוניים שביניהם. (אם השכירות לא לצורך מגורים אלא לצרכים כלכליים שונים חנות או משרד וכד', כאן יש מקום לומר כשיטת הרמב"ם אף בימינו, אבל לא לצרכי מגורים כאמור). אם שוכר זה יצא באמצע הזמן, הוא חייב להשלים את דמי השכירות לתקופה לה התחייב, אפילו אם עדיין לא שילם עד סוף התקופה. במידה והשוכר הראשון מצא שוכר המעוניין לגור בדירת המשכיר מכאן ולהבא – החוזה נעשה בין המשכיר והשוכר השני ולא מול השוכר הראשון שיצא. במידה והשוכר השני נקב מחיר גבוה יותר מדמי שכירותו – הרווח למשכיר ולא לשוכר. השוכר זכאי כמתווך דירות (לפי אחוזי השתכרותם) בתוספת על דמי השכירות שלו, אבל אינו זכאי בכל הרווח כיון שהנכס אותו השכיר אינו שלו ולא נשאר ברשותו אף לתקופה כשיצא ממנו.

תשלום נזילת מים

שאלה

לשלם, ישנה אומדנא שהשוכר לא התכוין לשלם על נזילות. עוד הביא מספר 'לב נתיבות' (משפט שלמה ח"ב סוף נתיב ז) לגר"ש זעפראני שלעולם על השוכר לשלם.

כן ראיתי במרשתת פסק דין של הרב אריאל בראלי שליט"א והרב דוד פנדל שליט"א שעל השוכר לשלם את הנזילה. אמנם הוסיפו שאם השוכר מוכיח שהיתה נזילה, הרשות המספקת את המים מקטינה את התשלום על הנזילה בחמישים אחוז (50%).

לאחר שהבאתי מה שמצאתי על כך בפוסקים, נחזי אנו.

ב. הדירה ביד השוכר, כמו"כ הצנרת המובילה מים לדירה משעון המים – מושכרת לשוכר. וכל המים שהוא נזקק להם נרשמים בשעון המים ומשולמים על ידי השוכר (או ע"י דיווח אלקטרוני למערכת הגביה, או על ידי רישום ידני של שליח משעוני המים של כל דירה, וחישוב התשלום במערכת הגביה).

יתר על כך, בימינו לפי חוקי תשלום המים במדינה, ישנה כמות מים בתשלום נמוך שהיא מכסת מים לפי הדיירים בפועל בדירה (לפי 3.5 ממ"ק [קוב] לנפש), וישנו תשלום גבוה יותר, על חריגה ממכסת המים המוקצית למשפחה במחיר נמוך. גובה מכסת המים הוא לפי נפשות השוכר הגר בדירה ולא לפי המשכיר.

נמצא איפוא שכל ענייני המים של הדירה הם ביד השוכר, הוא מחליט בכמה מים ישתמש אם ישקה את גינת הדירה (השייכת ג"כ למשכיר), הוא מחליט על מספר

בדירה מושכרת בישוב כפרי, בצינור המוביל מים מתחת לאדמה בין שעון המים לדירה, היתה נזילה. לאחר זמן מה לאחר שהתקבלה דרישה על תשלום מים גבוהה מאד, הבחין השוכר שישנה נזילת מים גדולה. השוכר דרש מן המשכיר לתקן את הצינור והמשכיר תיקן זאת לאחר כשבוע.

מאז הפיצוץ בצינור ועד התיקון זרמו מים רבים לאיבוד ללא שימוש של השוכר בהם. מי חייב בתשלום המים שנזלו לספק המים (למחלקת המים בעיריה או בישוב)?

תשובה

א. ראיתי בתשובת הרב ברוך שרגא (ברוך אומר חו"מ סי' צח) שמעלה אפשרות שהמונה רשום על שם המשכיר והעיריה מחייבת אותו בתשלום כל המים שעברו בשעון, והוא מחייב את השוכר על המים שהלה צרך ולא על הנזילה. והביא כן בהערה מספר עמק המשפט (ח"ה סוף סי' מז) בשם הגר"נ קרליץ שמי שהחשבון בעיריה על שמו צריך לשלם. וכן הביא מספר עלינו לשבח (לר"י זילברשטיין, שו"ת בסוף הספר על ויקרא סי' סד) שאם לא רשום החשבון על אף אחד משניהם – על המשכיר לשלם. והביא מספר 'יורו משפטיך ליעקב' (ח"ג סי' כד אות ו) שאם כתבו בחוזה השכירות שעל השוכר לשלם חשבונות מים – על השוכר לשלם. כן הביא מספר 'נתיב השכירות' (פ"ח הכ"א הערה כ) שאפילו כתוב בחוזה שעל השוכר

חבל נחלתו

מחייבים את המשכיר?! וכי מה יהיה הדין אם נשברה מִרְצַפַּת בבית והשוכר נתקל בה ונשברה רגלו, וכי המשכיר חייב בתשלומי נזק של השוכר?! אף אם השוכר יושב בבית עתה כמה חודשים ואינו יכול לפרנס, אין זו אחריות של המשכיר, המרצפת נשברה כשהבית ביד השוכר והוא צריך לשמור על גופו שלא ייזק, ואם נשברה מרצפת הוא צריך להישמר שבעתיים, אבל מה שייך המשכיר לתשלום נזקי השוכר?! הוא אפילו אינו גרמא בנזקין. מזלו של השוכר גרם שנשבר הצינור שברשותו או המרצפת ועליו להיזהר שלא יזק.

וכי אם נשברו רעפים וחדרו מים לדירה, וציוד של השוכר בבית המושכר נרטב והתקלקל – וכי המשכיר חייב בכך?! והיה אם ח"ו פגע ברק בבית ושרף מכשירי חשמל של השוכר (מקרה שהיה בגוש קטיף) וכי ג"כ המשכיר חייב בכך, מדוע? הרי הוא לא סוכן הביטוח של הדירה ואינו אחראי על כל נזקה. המשכיר תפקידו להעמיד דירה תקינה למשכיר. והיה אם נוצר קלקול ותיקונו הוא מעשה אומן – המשכיר חייב לתקנו (כמבואר בחו"מ סי' שיד ס"א), ואם הוא מעשה הדיוט כמו נורה שנשרפה וכד' היא מוטלת על השוכר, אבל מאין נוצר החיוב שהמשכיר חייב בנזקים שארעו לשוכר?! אם המשכיר מספק דירה פגומה כגון שהצנרת נוזלת, מוטל עליו לתקן, ועד שיתקן יתחייב בתשלום המים היתרים, שהשוכר לא נצרך להם, והם הלכו לאיבוד. אבל אם השכיר מערכת תקינה,

המקלחות או בריכות קטנות שהוא ממלא מים לרחצת ילדיו, אם יש לו מדיח כלים הוא מחליט את מספר ההפעלות וכד'. והשוכר משלם על כל המים שהוא צורך. ג. הטיעון שחשבון המים הוא על שם המשכיר ולכן הוא יצטרך לשלם על הנזילה נכון עקרונית, אולם מדוע נטיל עליו את החוב על הנזילה, ומדוע לא נאמר שכל השימוש במערכת המים מוטלת על השוכר, ולכן כל השימוש במים, הן לשימוש והן לגבי נזילות מוטל על השוכר, הרי המערכת כולה בידיו. המשכיר במקרה זה משמש כשליח ליטול את התשלום מן השוכר ולהעביר לספק המים. ולכן אפילו לשיטת הרבנים הסוברים שגובים מן המשכיר, הרי הוא השכיר את כל המערכת לשוכר והוא אחראי על כל המים שנתבזבו.

ד. אף לשיטת מחייבי המשכיר נשאלת השאלה: וכי איך המשכיר אמור לדעת מנזילת מים? הלא הצנרת והשעון הם ברשות השוכר, ומדוע בכלל לחייבו על כך שהצנרת שאמנם יש לו בה קנין הגוף, אבל היא ברשותו של השוכר ויש לו בה קנין פירות – מדוע שהמשכיר יתחייב עליה?! אמנם מוטל על המשכיר לספק מערכת תקינה וכך עשה עד שהתקלקלה, אבל היא ברשות השוכר, ואם השוכר היה שם לבו היה מגלה את הנזילה והיו מתבזבים פחות מים.

וכי אם הקלקול היה במתקן הורדת מים ('ניגארה') בדירה השכורה, ובמקום להיאגר במיכל, היו מים ניגרים ללא הפסק ומתבזבים, וכי גם אז הם היו

סימן מט – תשלום נזילת מים

קוב לחדש) היא לפי השוכר. ואם כן הוא עומד מול הרשות בתשלום המים ומשלם לה ישירות. וכן הוא במקרה הנוכחי.

ז. במקרה הנוכחי, לפי עדות השוכר, בתאריך 3/9 (למניין אוה"ע) הוא הודיע למשכיר שיש נזילת מים מהצנרת. בתאריך 3/10 הנזילה תוקנה על ידי המשכיר.

אם המשכיר היה מתקן ב-4/9 הוא היה פטור מכל תשלום. כיון שתקן רק כשבוע אחר כך הוא חייב בתשלום חלקי על הנזילה במשך השבוע, עד התיקון. לפי דעתי הוא חייב בתשלום חלקי משום שהיה יכול לתקן מוקדם יותר. אולם גם השוכר שאצלו קרתה התקלה נראה לי שאחראי על הנזילה. ועל כן את התשלום על אותו שבוע יש לחלק ביניהם.

ח. חישוב התשלום:

החריגה בצריכת המים של חודש 9/21 היתה 457 שקל כתוצאה מן הנזילה והשימוש במים.

התשלום על החריגות בשלשת חודשי הקיץ שנה לפני כן (8-10/20) היה בממוצע 36 שקל (כך קבלתי מגזברות גביית המים). ולכן החריגה בגלל נזילת המים בחודש המדובר היא 421 שקל והיא צריכה להתחלק בין השוכר למשכיר.

בשלשת הימים הראשונים לחודש, המשכיר לא ידע מן הנזילה והוא פטור על תשלום הנזילה. ולכן מתוך 421 שקל הוא צריך להשתתף רק ב 9/10 היינו 378.9 שקל. מתוך הסכום הזה חציו נופל על כתפי המשכיר וחציו על כתפי השוכר. וכיון שהשוכר שילם את כל חשבונות המים המשכיר צריך להחזיר לו סך 189.45 שקל.

מזלו של השוכר גרם, וכיון שההפסד הכספי נוצר ברשותו אגב שימושו בדירה – הוא חייב עליו.

ה. נאמר בבבא מציעא (פ"ט מ"ו): "המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה אם מכת מדינה היא מנכה לו מן חכורו, אם אינו מכת מדינה אין מנכה לו מן חכורו רבי יהודה אומר אם קבלה הימנו במעות בין כך ובין כך אינו מנכה לו מחכורו".

אם אין זו מכת מדינה ונשדפה השדה שקיבל בשכירות – מזלו גרם ונסתחפה שדהו, והוא חייב בתשלומים לשוכר כפי שהסכימו.

וכך פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' שכב ס"א): "החוכר או השוכר שדה מחבירו, ואכלה חגב או נשדפה, אם אירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר, מנכה לו מחכירו הכל, לפי ההפסד שאירעו. ואם לא פשטה המכה ברוב השדות, אינו מנכה לו מחכירו אף על פי שנשדפו כל השדות של בעל הקרקע. נשדפו כל השדות של השוכר או החוכר, אף על פי שפשטה המכה ברוב השדות, אינו מנכה לו מחכירו, שאין זה ההפסד תלוי אלא בשוכר".

כאמור מזלו של השוכר גרם אע"פ שלא הוא גרם לנזק. ולכן לענ"ד חובת התשלום של כל המים שנזלו מוטלת על השוכר ועליו בלבד.

ו. אמנם כל הדיון באחרונים הוא שהתשלום על המים בדירה נשאר על המשכיר. אבל לכו"ע אם השוכר הוא העומד מול רשות הגביה של המים – לפי כולם ודאי התשלום על כל המים על השוכר, ובפרט שבתשובות שראיתי לא הביאו בחשבון שהתשלום המופחת (3.5)

סילוק תרנגול המפריע לשכנים

שאלה

ב. סיכם בערוך השולחן (ח"מ סי' קנו

סעיף ב):

"אם רוצה לעשות בחצירו חנות למכור סחורה יכולים לעכב על ידו ואפילו חזקה לא מהני שיכולים לומר לו אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים וגם בלא זה הרי יכולים לעכב על ידו על ריבוי נכנסים ויוצאים כמ"ש ואם רוצה לעשות רק מלאכתו בחנות ולמוכרם בשוק יכולים ג"כ לעכב אם יש במלאכה זו קול פטיש או קול רחים אבל אם החזיק בזה אין יכולים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש והרחים מאחר שכבר החזיק בזה ולא מיחו בידו, וא"צ לחזקה זו ג' שנים וטענה אלא מיד הוי חזקה מטעם מחילה [סמ"ע] ואם החזיק למלאכה שהקול הוא חלוש ורוצה להחליף על מלאכה שהקול חזק יכולים למחות בידו לדיעה זו [נ"ל]. ויש חולקין בזה וס"ל דרך לריבוי נכנסים ויוצאים יכולים למחות ולא מהני חזקה, אבל לעשות מלאכה בביתו ובחנותו אין יכולים למחות בו אף לכתחלה וא"צ חזקה כלל דאין סברא שלא יהא רשות לאדם לעשות בביתו ובחנותו איזה מלאכה שירצה. ודווקא בני אדם בריאים אבל אם יש חולים או איסטנסים שהקול מזיק לבריאותם וודאי דיכולים למחות וגם חזקה אינו מועיל וכמ"ש בס"י קנ"ה סעי' ל"ג ע"ש".

היינו שתי דעות: דעה אחת שעל פעולה מרעישה יכול למחות לפני שהחזיק ואחר שהחזיק אין יכול למחות, ואם בא לשנות לקול מרעישי יותר מונעים ממנו.

לאדם תרנגול ליד ביתו המוחזק שם לצורך ילדיו שמשתעשעים איתו. התרנגול, כטבע התרנגולים, קורא בקול מעלות השחר. קריאת התרנגול מפריעה לשכנים בשנתם. האם על מגדלי התרנגול להרחיקו או למוכרו או שזכותם להמשיך ולגדל אותו כמשחק של ילדיהם.

תשובה

א. נאמר במשנה בבא בתרא (פ"ב מ"ג, כ ע"ב): "חנות שבחצר – יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין; אבל עושה כלים, יוצא ומוכר בתוך השוק; ואינו יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הרחים ולא מקול התינוקות". היינו, אינו יכול למחות על רעש שעושה חבירו בחצר, אבל יכול למחות, ושומעים לו על רעש של הנכנסים לחצר לקנות דבר מה.

ופסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"ו הי"ב): "חנות שבחצר יכולין השכנים למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולין לישן מקול הנכנסים והיוצאין אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר בשוק, אבל אינן יכולין למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולין לישן מקול הפטיש או מקול הרחים שהרי החזיק לעשות כן, וכן יש לו ללמד תינוקות של ישראל תורה בתוך ביתו ואין השותפין יכולין למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולין לישן מקול התינוקות של בית רבן".

סימן נ – סילוק תרנגול המפריע לשכנים

לפי חוקי המדינה: 'אסור להפעיל מכשירי קול (שירת אדם, צעקות, כלי נגינה, רדיו, טלוויזיה, פטיפון, רמקול, מגביר קול וכו'), בין השעות 14.00 ל-16.00 ובין השעות 23.00 ל-07.00 למחרת, במקומות מגורים' (מתוך המרשתת).

[היום בעיר באזורים שיש נסיעת מכוניות ורעש מהן, פחות כופים זאת, להבנת.]

ואמנם במושבים שהוקמו לפני כחמישים שנה היו לולי תרנגולות ליד הבתים. אולם בימינו נדיר מאד למצוא לולים ליד הבית אפילו במושבים. וק"ו בשאר צורות ההתישבות.

אם כן, כשם שמי רוצה להתאמן בתופים או בחצוצרה אסור לו לנגן בשעות מסוימות כדי שלא יפריע לשכניו (או שיבנה בתוך ביתו חדר שמונע מרעשים לצאת החוצה). כמו"כ לגבי גידול התרנגול, אלא שתרגול בניגוד לאדם אינו נמנע מקריאה מתי שנוח לו. ולכן אף שהתרנגול הוא משחק של ילדיו, כיון שהוא מעיר את השכנים משנתם צריך לסלק את התרנגול ממקום המגורים.

ד. טעם נוסף, לפי דברי הרמ"א עפ"י הריב"ש שהובאו לעיל, שאם הרעש מפריע לחולים יכולים למחות. כתב בשו"ת הריב"ש (סימן קצו): "וכן הטענה השלישית שטען ראובן מפני חולי אשתו שמזיק לה בראשה (=קול האורגים בבית) גם זו טענה גדולה. ואף על פי ששינינו במשנה (שם) אבל אינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הפטיש ומקול הריחים ואפילו בחנות שבחצר כ"ש בזה שהוא בחצר אחרת זהו בשאר בני אדם הבריאים.

ודעה שניה שרק במפגעי רעש שאינם שייכים לבעלי החצר יכול למחות, אבל בביתו ובחצרו רשאי לעשות כל מפגע רעש שירצה.

וכך פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' קנו ס"ב):

"חנות שבחצר, יכולים השכנים למחות בידו ולומר לו: אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים, אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר לשוק. אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר: אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הריחים, מאחר שכבר החזיק לעשות כן ולא מיחו בידו". ורמ"א הגיה: "וי"א דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו לכתחלה אינן יכולין למחות (המגיד פ"ו דשכנים בשם הרמב"ן ורשב"א ובי"ש בשם התוס' ומרדכי). ודוקא בני אדם בריאים, אבל אם הם חולים והקול מזיק להם, יכולים למחות (ריב"ש סימן קצ"ו)".

היינו שו"ע כדעה הראשונה בערוה"ש ורמ"א כדעה השנייה.

לפי דברים אלו לכאורה לפחות לפי הרמ"א מותר לאדם לגדל תרנגול לשם שעשוע ילדיו.

ג. אולם בימינו השתנו הלכות אלו מפני שהיום אין דרכם של אנשים להרעיש ולעשות מלאכה בבתיהם אלא באזורים המיועדים לכך. היינו ברוב הישובים, ישנם אזורי מלאכה ואזורי מגורים. באזורי מלאכה לעתים עובדים גם בלילה. באזורי מגורים ישנם חוקים של מיעוט רעש בשעות מסוימות, ואין לעשות פעולות הגורמות לרעש בשעות מנוחה ושינה.

חבל נחלתו

והוא אונאת דברים.

אונאת דברים היא ציעור חברו בדברים, אולם בהחלט שייך אליה ציעור חברו במעשים ופעולות. כנאמר בספר יראים (סימן קפ [דפוס ישן - נא]): "וכשם שאונאה בדברים כך אונאה בעין רע שאמר פני רעים שמסור ללב. כדתניא (ר' יהודה אומר ויראת מאלהיך ותניא) בהזהב [רי"א] אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים שהרי דבר המסור ללב נאמר בו ויראת מאלהיך". כלומר כל פעולה או אף מניעה שגורמת צער לאחרים כלולה באונאת דברים.

והביא ראיה מספר חקרי לב (יו"ד ח"ג סי' פ) בגבאי שנשבע שלא לעשות מ' שברך' לפלוני. והרה"ג חזן דן גם מצד אונאת דברים.

וכן הביא מהגר"ח פלאגי (תוכחת חיים פר' מקץ) שאף מי שנמנע מלהשיב לחבירו מיד על מכתבו הוא בכלל אונאת דברים. ואם כן אם גידול תרנגול גורם צער וביטול שינה לשכנים, יש בו אונאת דברים.

מסקנה

יש לסלק את התרנגול למקום שלא יפקיע לשינת אנשים אחרים.

אבל כיון שהאשה זו מוחזקת בחולה אין לך גירי גדול מזה והוה ליה כקוטרא ובית הכסא וכדאמר רב יוסף (כ"ג) הני לדידי כקוטרא ובית הכסא דמו לי. ואם במה שאדם קץ מחמת שהוא מאניני הדעת הוו לדידי' כקוטרא ובית הכסא כ"ש במה שמזיקו בגופו מחמת שהוא חולה או חלוש המזג. וכתב הרשב"א ז"ל בההיא דרב יוסף וז"ל מיהא שמעינן דכל מי שנודע ומוחזק שאינו יכול לסבול נזק אחד ידוע מן הנזקין שהנפש קצה בהן אין לו חזקה. כי הא דרב יוסף שאע"פ ששאר בני אדם אין מואסין בו כל כך כיון שהוא מוחזק ונודע שאין דעתו סובלתו אין מחזיקין עליו בכך. ולא אמרו קוטרא ובית הכסא אלא מפני שהן נזקין ידועין אצל הכל, עכ"ל.

נראה שחוסר שינה הוא ודאי פגיעה קשה באדם. ולכן אף אם היה מותר להרעיש במקום מגוריו, רעש קבוע שיכול לגרום לחוסר שינה אסור. ואף אם לאחרים קול התרנגול אינו מפריע, אם משום ששנתם כבדה יותר או משום שהם כבר ערים בשעה שהתרנגול קורא בקול. ה. במאמרו של הרב אברהם בן חיים 'האם אפשר לעכב על השכנים מלגדל תרנגולים' (מקבציאל' לא, תשס"ה, עמ' שצב-תג) מעלה הרב בן חיים נימוק נוסף

חיוב שְׁבֵת בהכנסת אנשים לבידוד

(תגובה לדברי הרב אריאל בעלון אמונת עתיך גיל' 132)

א. הרה"ג יעקב אריאל פתח את מאמרו שמי שלא התחסן והדביק אחרים הוא כמזיק באב נזיקין אש והוא אדם המזיק כיון שאשו משום חיציו.

לענ"ד הרב אריאל לא הוכיח את דבריו. הוא כתב:

"המגפה מתפשטת כמו אש בשדה קוצים, האש נמצאת בכל מקום. חיסון הוא התריס מפני התפשטות הנגיף. מי שלא התחסן דינו כמי שלא כיבה אש הדולקת בחצרו והאש יצאה ואנשים נכוו ממנה. אותו אדם חייב מדין 'אשו משום חציו' אע"פ שהוא לא חבל במו ידיו, אלא לא שמר על האש שלא תתפשט".

התיאור למחלה והדימוי של חיסון לתריס אינו מסביר מדוע החולה שלא התחסן הוא מזיק מדין אש. כדי לחייב אדם מדין אש צריך להוכיח את זיקתו לאש ואחריותו עליה. הדבקה בנגיף אינה אש, וצריך לדמות מילתא למילתא כדי להסיק זאת.

ב. אם נתייחס לחיידקים/וירוסים כיצורים חיים הם לא יכולים להחשב כאש שהיא דומם שמתחייבים משום שאין שומרים עליו. לחיידקים וירוסים יש דרכי היזק שלהם בתנאי הגידול שלהם ועל כן ניתן לדמותם לשורו שהזיק בשן ורגל.

אולם נראה שלא להתייחס לחיידקים ווירוסים כבעלי חיים משום שהם אינם נראים ולא מורגשים בעצמם, כמו"כ אין לנו שליטה ישירה בהם כבהמה שלנו, והם גם לא ממוננו, אלא טפילים החיים

בתוכנו, ואנו נפגשים רק בתוצאות פעולותיהם.

ג. בכרך כא (סימן סד) מספרי 'חבל נחלתו' דנתי בנושא הדבקה במחלה. חלקתי שם על דברי ספר 'אורחותיך למדני' (ח"ב סי' קנג) שדן האם מי שחלה במחלה מדבקת שהוא נדבק מחבירו, יכול לטעון כנגד חבירו שהוא צריך לשלם לו נזק, צער, רפוי, שבת ובושת.

בס' אורחותיך למדני סובר רב אריאל שכניסת חולה במחלה מדבקת לבית חבירו היא תולדת אש, ואשו משום חיציו וחייב בחמישה דברים ומחזק דבריו, שבחולה הנכנס כוח אחר מעורב בו של רוח, ואב נזיקין אש אינו צריך להיות קנינו, אלא מוטל עליו לשמור על רוח פיו שלא יזיק. ומדמה זאת לאמור בהל' שכנים להרחקת גורן ובית הכסא ומלאכה המזיקה שאם לא הרחיק כראוי משלם. ועוד מוכיח שבאבות נזיקין: אש ובור אפילו לא ברי היזקא חייב בחמישה תשלומים. והאריך בראיותיו כיד ה' הטובה עליו.

השבתי שם: "לענ"ד, דבר היוצא מגופו של מזיק לא ניתן להחשיבו כתולדת אש. שאם הוא יוצא בכח ראשון הוא אדם המזיק, ואם בכח שני הוא גרמא או אב נזיקין בור. אין אפשרות לומר שהיוצא מגופו יהא חיציו בכח שני, בניגוד לאש שכח אחר מעורב בה, ועל כן לא ניתן לשייך את היוצא מאפו ומפיו להיות אשו משום חיציו".

חבל נחלתו

"כך כתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ו ה"י):
"אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה
חץ והזיק בו, או שפטר מים על חברו או
על הכלים והזיק, או שָׁרַק או נע והזיק
בכוחו וניעו בעת שהלכו מכחו, הרי זה
כמזיק בידו והם תולדות של אדם, אבל
אם נח הרוק והכיה על הארץ, ואחר כך
נתקל בהן אדם הרי זה חייב משום בורו,
שכל תקלה תולדת בור היא כמו שביארנו.
והרמב"ם לא מעלה שום אפשרות של כוחו
וניעו שבאה הרוח והעיפה אותם שיחשב
כאשו משום חיצו".

"במקרה שלפנינו ודאי שאין כאן כח ראשון
של אדם המזיק, ורוח אפיו ופיו היוצאים
לחלל החדר בו נמצאים הנדבקים ממחלתו,
לא נראה שהם כבור ברה"ר, שהרי אין הם
נראים לא למזיק ולא לניזק כדי שיוכל
הניזק שלא להינזק בהם. והרוח המעבירם
אם יחשב כאשו משום חיצו מדוע
הרמב"ם לא הביא אפשרות זו. ועל כן
נראה שהוא בגדר גרמא בלבד. ואף שיכול
למנוע עצמו מלהזיק בכך שייסגר בביתו
ולא יפזר את רוח אפיו ופיו הנושאים
חיידקים או וירוסים גורמי מחלות, אולם
על אי ההסתגרות אינו נחשב כאדם
המזיק".

ד. עוד חלקתי שם על דברי הרב
זילברשטיין בחשוקי חמד (בבא קמא נו ע"ב)
אשר דן לגבי חולה חצבת שבא למקום
ציבורי והדביק אנשים, האם חייב לשלם
להם דמי שבת.

והשבתי שם:

"ולא נראו לי דבריו. כאמור, היוצא מגופו
של המזיק אינו נחשב כאש שהיא דומם
שהאדם יצרו או היה ברשותו ולא שמרו
כראוי, וכח נוסף הולך והזיק. כאן כיון

שיצא מגופו בכח ראשון יש כאן אדם
המזיק ובכח שני גרמא בנזיקין. לא מצאנו
מזיק מכה שני באדם, שיחשב כאשו
משום חציו, ועל כן גם המדביק לא תחשב
פעולתו כאש אלא ככח שני שלו שעל כך
הוא גרמא אבל לא נחשב כמזיק בגופו".

"ההבחנה בין כח ראשון לשני נמצאת
ברמב"ם בהל' שכנים (פ"י ה"ה): "מי שבא
לעשות משרה של פשתן בצד ירק של
חבירו שהרי מי המשרה נבלעין בארץ
והולכין ומפסידין את הירק, או שנטע
כרישין קרוב מן הבצלים של חבירו שהן
מפיגין טעמן, או שנטע חרדל בצד כוורת
דבורים שהרי הדבורים אוכלין העלין
ומפסידין את הדבש וכל אלו וכיוצא בהן
אין צריך להרחיק בכדי שלא יזיק ועל
הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה עד
שלא יגיע לו הנזק שזה בתוך שלו הוא
עושה והנזק בא לחבירו מאליו, במה דברים
אמורים שאינו מרחיק כשהיה הנזק בא
מאליו אחר שיפסקו מעשיו של מזיק אבל
אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו
מזיקין את חבירו בשעת עשייתו הרי זה
כמי שמזיק בידו, הא למה זה דומה למי
שעומד ברשותו ויורה חצים לחצר חבירו
ואמר ברשותי אני עושה שמונעין אותו,
וכן כל הרחקות האמורות למעלה בענין זה
אם לא הרחיקו הרי זה כמי שהזיק בחציו
לפיכך צריך שירחיק משרה מן הירק
וכרישין מן הבצלים וחרדל מן הדבורים
שלשה טפחים או יתר מעט כדי שלא יהיה
היזק בידיים אבל להרחיק עד שלא יבא
הנזק מאליו אין צריך".

"במקרה דילן, אין הוא מזיק את חבירו
בשעת עשייתו המשווה ליורה חצים, ולכן
זה כנזק שבא מאליו, ובלשונו 'כח שני'

סימן נא – חיוב שְׁבֵת בהכנסת אנשים לבידוד

שהוא עליו אך גרמא, ובשכנים כשעושה ברשותו ולצרכו (לא על מנת להזיק לחבירו) מותר לעשות. במקרה שלנו ודאי אסור להיכנס לבית חבירו ולהדביקו, אולם אין הוא כוונה חצים ולכן חייב רק משום גרמא ולא כאדם המזיק.
”אף במקרה של חולה המדביק במחלה הוא אינו יורה חץ, אלא הוא נושם ונושף ומפיו יוצאים הנגיפים הנכנסים לגופו של חבירו ומזיקים, והוא כבר יצא מן המקום, ואח”כ הנגיפים עושים את פעולתם ומזיקים ועל כן אין הם חיצוי. וכיון שכך אין תשלום שְׁבֵת.”
ה. כיון שההדבקה בנגיפים גורמת לנזקים רבים ויחידים, משפחות ולמשק כולו, ניתן לתקן תקנות הקהל על החיוב להתחסן, ועל הענישה הישירה למי שהדביק, ועל הענישה העקיפה למי שאינו שומר על התקנות כראוי, אולם לא ניתן לחייב את המדביק מגדרי אדם המזיק.

הערת הרה”ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן לשעבר

טענתכם העיקרית היא שנגיפים אינם מוחשיים לכן לא חלים עליהם דיני נזיקין. יש להשיב, אמנם בהלכות כשרות נגיפים וחידקים אינם בע”ח אסורים, למרות שאין להם סנפיר וקשקשת ושאר סימנים כשרים, כי הם סמויים מן העין. בהלכות אלו האיסור חל על החפצא של בע”ח, ובע”ח שאינו ניכר לא אסור, הוא אינו חפצא שחל עליו איסור. אך בנזקין החיוב הוא על הנזק שנעשה לזולת, והנזק ניכר לעין, גם אם הגורם לכך לא ניכר. ויש ראיות לכך. תוקע לחברו בב”ק דף צא, א חייב, למרות שלא הכהו בגופו אלא בקולו בלבד. וכן שם דף יח עמוד ב

”תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו – משלם נזק שלם, ואמר רב יוסף, אמרי בי רב: סוס שצנף, וחמור שנער, ושיבר את הכלים – משלם חצי נזק”.

וז”ל השו”ע חו”מ סי’ שצ ס”ט:

”כשם שחייב על כוח שיש בו ממש שהתיז צרורות, כך חייב על כוח שאין בו ממש, כגון סוס שצנף, וחמור שנוער ושברו כלים בכח קולם ותרגול שבר כלים ברוח כנפיו או שהושיט ראשו לאויר כלי ותקע בו ושברו”.

ואילו היה הנגיף גורם לחבלה מיידית היה החובל חייב מדין אדם המזיק. אך מכיוון שהנגיפים מזיקים רק כעבור זמן, אחרי שהם מתרבים ופוגעים באברי הנשימה דינם כאשו משום חציו. ואין זה גרמא, כשם שאש אינה גרמא. כי אש מתפשטת בשדה קוצים ע”י שקוץ אחד מדליק כמה קוצים והם מדליקים קוצים אחרים עד שלבסוף כל הקמה נשרפת. כך גם הנגיפים. ואשו מחייבת תשלומי שבת.

תשובת המחבר

לענ"ד אי אפשר להגדיר הדבקה במגיפה לאב נזיקין – אש, משתי סיבות: א. הנזק לא נעשה בעת ההדבקה ולוקח זמן הדגירה של החיידקים / וירוסים עד שנעשה הנזק. ואף אם נאמר שלא כלו חיצינו, זה ודאי חיצינו בכח שני.

לא מצאנו באשו משום חציו – חץ מכח שני. זה חידוש שאינו נמצא בדברי הפוסקים. ב. ההיזק אינו ניכר בשעת ההדבקה, ואיננו קוראים לכך נזק ע"י הסתכלות במיקרוסקופ אלא בעין אדם כדברי הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ז ה"א): "המזיק ממון חבירו היזק שאינו ניכר הואיל ולא נשתנה הדבר ולא נפסדה צורתו". וא"כ המזיק הוא מזיק בהיזק שאינו ניכר. לשם השוואה, באש אף אם הדליק יער שלם בגפרור, בתחילה האש אחזה בקש אחד והעין רואה שהוא נשרף, ואחר כך התפשטה ושרפה את כל היער. ואם כן ההיזק היה ניכר מתחילתו והוסיף והולך בהמשך. אבל בהדבקה במגיפה לא ניכר מאומה בעת ההדבקה, ורק לאחר שהמזיק קונה אחיזה בגופו של הנדבק נוצר הנזק, ולכן הוא מזיק בהיזק שאינו ניכר ובגרמא.

סימן נב

מסרבי חיסון כרודפים

שאלה

החולים קשה והנפטרים הם כאלה שלא התחסנו!.

ב. נראה כי במדינה מתוקנת (כמו בימי דוד המלך), היו מעבירים חוק 'חיסון חובה' מחמת החשש מפני זנים חדשים, חוק שהיה מחייב את כולם פרט לאלה שהחיסון מהווה סיכון לבריאותם, החוק נובע מתוך גישה שכולנו יחידה אחת, וכל מי שחורג ואינו מתחסן בסופו של דבר פוגע בכולם. אולם מדינת ישראל בימינו מושפעת מרוחות של חשיבות חופש הפרט ואפילו אם הוא פוגע בכלל כולו, ועל כן אין כח לחוקק חוק זה, והתוצאות ידועות.

ג. רודף אינו צריך להתכוין לרדוף. אומרת המשנה באהלות (פ"ז מ"ו): "האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו יצא רובו אין

האם למסרבי חיסון לקורונה יש גדר רודפים, הרי יש להם טעמים מוצדקים, לשיטתם, לסירוב לקבלת חיסון, ואף אם הם מדביקים זה ללא שום כוונה?

תשובה

א. מסרבי חיסון הם בין הגורמים הגדולים ביתר להתפשטות המגיפה בגל הרביעי (זו 'דלתא') בישראל. למדינת ישראל היתה 'חסינות העדר' לפני שהגיע זן חדש של המגיפה. הזן החדש לא היה מצליח להתפשט בכזה שטף אם כל הציבור היה מחוסן, ולא היה גורם למקרים קשים כל כך. אולם הוא התפשט כתוצאה מכך שחלק מהציבור לא היה מחוסן, והם הדביקו והדביקו הלאה והלאה (עתה בתחילת אלול תשפ"א, כשליש מן החולים הקשים – אינם מחוסנים, ושבוע לאחר מכן כמעט כל

נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש". היינו, לעובר אין כוונה להריגת אמו, ואעפ"כ כיון שאינו נחשב לולד והוא מסכן את חיי אמו, ממיתים אותו כדי להצילה. מסופר בבבא קמא (ק"ז ע"ב): "ההוא גברא דאקדים ואסיק חמרא למברא קמי דסליקו אינשי במברא (רש"י: אסיק חמריה למברא – מכניס חמורו לספינה מעבר הנהר והיו בה אנשים), בעי לאטבועי (רש"י: בעא – חמרא לטבועי מעברא), אתא ההוא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע (רש"י: מלח ליה – דחפו לחמור והשליכו למים לשון אחר מלח ליה כמו המלחים (יונה א) התחיל המלח להציל הספינה ודחפו והשליכו), אתא לקמיה דרבה, פטריה. אמר ליה אביי: והא מציל עצמו בממון חבירו הוא! א"ל האי מעיקרא רודף הוה (רש"י: [האי] – בעל החמור רודף הוא להרוג נפשות). רבה לטעמיה, דאמר רבה: רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו, ושיבר את הכלים (רש"י: ושיבר את הכלים – בין של נרדף בין של כל אדם פטור מלשלם שהרי מתחייב בנפשו הוא ברדיפה זו ואפילו אין הורגו דתנן בפרק בן סורר ומורה ואלו ניתנו להציל בנפשו הרודף אחר חבירו להרוגו ונמצא תשלומין וחיוב מיתה באין כאחד), בין של נרדף בין של כל אדם – פטור, שהרי מתחייב בנפשו; ונרדף ששיבר את הכלים של רודף – פטור, שלא יהא ממונו חביב עליו מגופו (רש"י: מגופו – שהרי נרדף זה רשאי להרוג את רודפו שנאמר (שמות כב) אם במחותרת ימצא הגנב התורה אמרה אם בא להרוג השכם להרוגו), אבל של כל אדם – חייב, דאסור להציל עצמו בממון חבירו; ורודף שהיה רודף אחר

רודף להציל, ושבר כלים, בין של נרדף בין של כל אדם – פטור, ולא מן הדין (רש"י: ולא מן הדין – שהרי המציל עצמו בממון חבירו חייב כ"ש מציל אחרים בממון חבירו), אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חבירו מן הרודף".

בעל החמור לא התכוין כלל לסכן את נוסעי המעבורת, אבל עצם מציאות החמור על המעבורת והשתוללותו, גרמה לכך שהפך רודף של כולם. וכמובן שלא היה רודף של אדם מסוים, אלא רדיפתו סיכנה את נוסעי המעבורת.

מכאן שמסרבי החיסונים מסכנים את כל אזרחי המדינה, ברור שהמתים מן המגיפה יהיו מעטים, אולם התפשטות המגיפה בצורה כה חריפה ופגיעת המחלה ועליית כמות החולים הקשים היא בגלל אותם שלא התחסנו והפיצו את הנגיף.

ד. מסרבי החיסונים גורמים, בכך שלא התחסנו, לכל האמצעים הדרסטיים שננקטו ויינקטו במשק ובכל אורח החיים של אזרחי המדינה. אם זה כל התו הירוק על כל מגבלותיו, המגבלות במקומות העבודה, בבתי כנסיות, בבתי ספר, עד לסגרים ועצירת חלק גדול מפעילות המשק. כל האבטלה, סגירת מקומות עבודה בין לזמן ובין לתמיד, שאף מחמתם אנשים מתים, הם תוצאה ישירה מחוסר החיסון של חלק מהציבור במדינה.

ברור, שאף אם היו מתחסנים כולם, היתה פגיעה כתוצאה מהזן החדש, ועם זאת ברור לכל שהפגיעה היתה הרבה יותר

חבל נחלתו

אותם שגורמים למגיפה, מס שיופנה לריפוי השברים מאותה מגיפה. כאמור, הכנסת במדינת ישראל מפחדת לחוקק חוק חיסון חובה. פחד אוחזם מכל אותן שיטות ליברליות הדוגלות בחירות הפרט ומעדיפים אותו על חיי כלל הציבור. ולכן היא נותנת להם להמשיך בפעילותם ההרסנית.

אמנם לענ"ד צריך על ידי חקיקה עקיפה להניע את הציבור כולו להתחסן. בין אם זה בקנסות למתנגדי חיסון ובין אם בהגבלות המקשות על חייהם ללא חיסון. איסור נסיעה בכל כלי ציבורי (אוטובוס, מונית, מטוס), איסור שהייה בכל מקום ציבורי כגון: מסעדות, תיאטראות, אצטדיונים, בתי כנסיות. 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו'. כמצורע המדביק את הבריות בצרעתו. עד שישבו מדרכו הרעה. למדינת ישראל ישנו רישום מי התחסן ומי לא ואין בעיה להתרות בכל מי שלא התחסן שהוא צפוי לקשיים רבים בסדר חייו הרגיל אם לא יתחסן.

ז. בכל המקומות שניתן צריך לחוקק ולהחליט על חיסון כל אנשי המקום. כגון: מפעלים, בתי ספר, ישיבות, אוניברסיטאות, קיבוצים וכד'. להעביר חוקי עזר עירוניים וישוביים המונעים משאינם מחוסנים להסתובב חופשי בכל מקום פרט לביתו הפרטי, עד ישובו מדרכם הרעה.

חלשה, וכן התפוצה היתה הרבה יותר קטנה. ואפילו שילדים לא חוסנו, אבל גם ההעברה דרכם היתה פחותה הרבה יותר. ה. וישנה רדיפה מיוחדת דרך הפגיעה בצוותים הרפואיים בארץ.

כל מי שחלה ואינו מחוסן והגיע לבית חולים גורם לכך שצוות רפואי מוקצה לטפל בו, ובכך הצוות הרפואי לא יכול להגיע ולטפל בחולים אחרים. מחלקות קורונה נפתחות והעול מוכבד במשמרות רבות ורצופות.

כל מי שחלה והגיע לבית חולים מסכן את הצוות הרפואי שמטפל בו, ובמשפחותיהם. יתר על כן, כל המטפלים בחולי קורונה עובדים בעטיפות נילון שמקשים מאד על הרגשתם, ועבודתם נעשית קשה כפליים.

ועוד, בהעברת כל כך הרבה צוותים רפואיים לטיפול בחולי קורונה – נמנעים טיפולים רפואיים בחולים במחלות אחרות, ניתוחים נדחים ועוד, כי כל המאמץ מופנה לטיפול בחולי קורונה.

יש בכך רדיפת כל הציבור והסבת נזקים לו אע"פ שמסרבי החיסונים לא התכוונו לכך.

ו. מצד דין רודף יש להפסיק את רדיפתו.

במקרה הנוכחי אי אפשר להצביע על פלוני או אלמוני שגרם לפגיעת אדם או מפעל מסויים, ולכן אי אפשר להעניש ישירות, אולם בהחלט ניתן לחוקק מס על

קידוש רצפת בית המקדש

א. דוד המלך וירושלים

אנו מוצאים שלאחר מיתת שאול, דוד שואל בה' להיכן לעלות. כאמור בשמואל (ב' ב, א): "ויהי אחרי כן וישאל דוד בה' לאמר האעלה באחת ערי יהודה ויאמר ה' אליו עלה ויאמר דוד אנה אעלה ויאמר חברנה".

אולם מחברון, דוד לא שואל לאן להמשיך. נאמר בשמואל (ב' ה, ה - י): "בחברון מלך על יהודה שבע שנים וישיב חדשים ובירושלם מלך שלשים ושלש שנה על כל ישראל ויהודה: וילך המלך ואנשיו ירושלם אל היבסי וישב הארץ ויאמר לדוד לאמר לא תבוא הנה כי אם הסיך העורים והפסחים לאמר לא יבוא דוד הנה: וילכד דוד את מצדת ציון היא עיר דוד: ויאמר דוד ביום ההוא כל מכה יבסי ויגע בצנור ואת הפסחים ואת העורים שנאו שנאי נפש דוד על כן יאמרו עור ופסח לא יבוא אל הבית: וישב דוד במצדה ויקרא לה עיר דוד ויבן דוד סביב מן המלוא וביתה: וילך דוד הלך וגדול וה' אלהי צבאות עמו". אחרי כן דוד מבסס את עיר מלכותו - ירושלים כמבואר שם.

לא שמענו שום ציווי אלוקי לעלות לירושלים. לכאורה זה אף לא נדרש מצד עיקר דין המלכות.

נאמר בסנהדרין (כ ע"ב): "וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה". אין שום חיוב מצד דיני המלכות שעיר הבירה - עיר המלכות תהא בירושלים.

מצינו במלכי ישראל שבחרו להם ערי בירה - מלכות כמסופר במלכים (א' טו, לז): "בשנת שלש לאסא מלך יהודה מלך בעשא בן אחיה על כל ישראל בתרצה עשרים וארבע שנה".

וכן במלכים (א' טז, כד) על עמרי: "ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון".

צריך לומר שדוד קיבל זאת משמואל, שעיר מלכותו תהיה דוקא ירושלים ולא בשום מקום אחר.

נאמר בזבחים (נד ע"ב):

"דרש רבא, מאי דכתיב: וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה, וכי מה ענין ניות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם, אמרי, כתיב: וקמת ועלית אל המקום, מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות, לא הוו ידעי דוכתיה היכא, אייתו ספר יהושע, בכולהו כתיב: וירד ועלה הגבול ותאר הגבול, בשבט בנימין ועלה כתיב וירד לא כתיב, אמרי: ש"מ הכא הוא מקומו. סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי, אמרי: ניתתי ביה קליל, כדכתיב: ובין כתפיו שכן. ואיבעית אימא: גמירי, דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין, ואי מדלינן ליה מתפליג טובא, מוטב דניתתי ביה פורתא, כדכתיב: ובין כתפיו שכן".

פרש רש"י (זבחים נד ע"ב):

"שהן יושבים ברמה - בעירו של שמואל". "נויו של עולם - למצוא מקום לבית הבחירה מן התורה".

חבל נחלתו

מלכות שעה למלכות דורות. דוד קיבל משמואל, וידע שמלכות ישראל מקומה בצד בית המקדש, היא נותנת את המסגרת הלאומית כבי' מסביב לבית המקדש. המלכות היא מייצגת את כל העם ומחברת ומקשרת את העם עם בית המקדש, להיות עם ה'. ולכן עיר הבירה של המלכות היא במקום המקדש. על כן הוא קובע בירושלים את מקום המלכות, ומחבר בפועל בין המלכות לבית המקדש, על אף שלא יכל לבנות את בית המקדש בעצמו. וחיפושו את מקום בית המקדש הוא החיפוש של מקום עיר המלכות. ולכן אף שבפועל עדיין לא נבנה בית המקדש וזמנה של מלכות דוד הוא זמן היתר הבמות, והמשכן (ללא הארון) היה בגבעון בתור במת ציבור (עי' חלק יא סי' ג), הרי דוד מכין את עם ישראל לעת שיאסרו הבמות וכל העבודה תתרכז אך ורק בבית המקדש. לשם כך הוא מעלה את הארון מקרית יערים לאחר גלותו בידי פלישתים (עי' חלק טו סי' סז). ולשם כך הוא מקדש את רצפת המקדש. אולם כל זאת מתוך הבנת החיבור בין המלכות בישראל לבית המקדש. כי המלכות בישראל אינה אך מלכות לסדר את סדרי החיים ההוויים, אלא להביא את כל ישראל ולהוציא לפועל את היותם עם ה' – ממלכת כהנים וגוי קדוש. ולכן כל סדרי המלכות בכל בית ישראל מקבלים את ערכם המלא מהשראת השכינה וסדרי העבודה בבית המקדש. ודוד שמבין זאת היטב קובע את עיר המלכות של ישראל מסביב לבית המקדש, כדי להדגיש זאת ולהבליט זאת לכלל ישראל.

כן דברי המלבי"ם (תהלים קכב, א):

וכן בירושלמי (מגילה פ"א ה"א): "ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רב יצחק מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש מה טעמא [דברי הימים א כח יט] הכל בכתב זו המסורת מיד ה' זו רוח הקדש עלי השכיל מיכן שניתנה להידרש ר' ירמיה בעי ולמה לי נן אמרין ותבנית כל אשר היה ברוח עמו א"ר מנא מהו ברוח ברוח פיו".

מפרש קרבן העדה:

"מגילה שמסר שמואל לדוד. שהיה כתוב בה תבנית בית המקדש שמסרה הקדוש ברוך הוא למשה וממשה ליהושע ויהושע לזקנים ומזקנים לשמואל ושמואל מסרה לדוד וכשמסרה דוד לשלמה בנו א"ל הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"

"זו המסורת. מלא וחסר קרי וכתוב דאלת"ה למה מסרה בכתב ולא בע"פ".

"זו רוח הקדש. שיש בה דברים מסותרים ע"פ הסוד".

"עלי השכיל. דלהשכיל משמע להבין דבר מתוך דבר וש"מ שניתנה להידרש".

"ולמה. לית אנן דורשין מהאי קרא ותבנית וגו' דכתוב מקמיה קרא דהכל בכתב וגו' שהיתה ברוה"ק וגם שם מפורש ברוח".

"אמר ר' מנא. מהא ליכא למשמע דאיכא למימר מהו ברוח ברוח פיו שפירש לו דוד בע"פ מה שמסר לו בכתב ולא ברוה"ק לכך איצטריך מיד ה'".

בשתי הסוגיות עוסקים בבית המקדש לא במקום המלכות! ולכאורה מה אכפת לדוד על מקום בית המקדש, והרי לגביו הוא לכאורה כמו כל תלמיד חכם שבדורו, ואפילו אם תלמיד חכם שיש לו רוח"ק הוא עדיין 'רק' ככל תלמידי החכמים שבדורו ולא צריך לעלות לשמואל כמלך ישראל העתידי. אלא זה ההבדל שבין

ישראל לייעודו, ועל כן מקום המלכות הוא דוקא במקום המקדש.

ב. קידוש רצפת בית המקדש

נאמר בזבחים (כד ע"א): "כי קדיש דוד – רצפה עליונה קדיש, או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש? ותיבעי ליה כל העזרה כולה! לעולם פשיטא ליה דעד ארעית דתהומא קדיש, והכי קמיבעיא ליה: דרך שירות בכך, או אין דרך שירות בכך? תיקו".

מתבאר כי דוד קידש את רצפת בית המקדש והעזרות עד התהום.

רש"י (זבחים כד ע"א) פרש פעמיים:

"הואיל ורצפה מקדשת – לעמוד לשרת שהרי דוד קידשה בשתי תודות ובשיר של פגעים כדאמרינן לקמן בשמעתין כי קדיש דוד כו'..."

"כי קדיש דוד – שהיה מקדש אותה בשתי תודות ובשיר של פגעים כדתנן במס' שבועות (יד ע"א – טו ע"ב)".

וכ"כ בפסקי רי"ד (זבחים כד ע"א): "פי' הרצפה קידש דוד כדכת' כי קדש דוד את תוך החצר¹ וקידשה בשתי תודות ובשיר שלפגעים כדתנן בשבועות..."

צריך עיון על הגמרא שלא מצינו זאת בכתובים שדוד קידש רצפת העזרה, ולכאורה, לא מצינו צורך לחצר מרוצפת בימיו, שהרי הרצפה נבנתה על ידי שלמה. כמו"כ מקשים האחרונים שקידוש הוא בסוף בנין ולא לפני תחילת הבנין.

"שיר המעלות לדוד, מדבר בשבח ירושלים, מצייר את האומה בכללה כגוף אחד המורכב מאיברים פרטים שונים וירושלים היא העיר שחבורה לה יחדיו ויתחברו האיברים הפרטים, להיות גוף שלם יכול בו רוח החיים ונפש המשכלת ונפש האלהית, והנה בית ה' הנמצא בה היא הכלי המכין את הגויה הכללית אל חול השכינה ונפש האלהית בה, אמנם העיר עצמה היא כלב ומוח בגויה אשר יכינו אותה אל קבלת נפש החיים ונפש המשכלת, עפ"ז יאמר הנה שמחתי באומרים לי בית ה' נלך, מצד ששם ה' שכן והוא משכן השכינה והאלהות בקדש".

ועל פסוק ה: "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דויד". מוסיף המלבי"ם: "כי שמה, והיא ג"כ כמו הנפש המדבר אשר בגויה, כי שמה ישבו כסאות למשפט שהם הסנהדרין ושופטי ישראל, ומשם תצא תורה ודת ודין ושמה ישבו כסאות לבית דוד שמשם תצא ההנהגה הכללית לכל פרטי האומה". ההנהגה לעם ישראל יוצאת מבית המקדש ועל כן בירושלים, עיר המקדש יושב מרכז הפצת התורה לעם כולו – לשכת הגזית, ומרכז ההנהגה הלאומית – המלכות.

דוד בכיבוש ירושלים וקביעתה כעיר המלכות בישראל, יודע שבכך הוא מחבר בין בית המקדש לכל האומה. אין זו רק קביעה שרירותית ומקרית של דוד, אלא זו הדרך המתאימה והיחידה להבאת עם

1. במלכים (א' ת, סד) כתוב: "ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר אשר לפני בית ה'..." והמדובר בשלמה המלך בחנוכת בית המקדש. ומקורו של תוס' רי"ד צ"ע.

חבל נחלתו

עוד מקשים על רש"י שבשתי תודות מתקדשת ירושלים ואילו המקדש מתקדש בשיירי מנחה (שבועות טו ע"א, רמב"ם הל' בה"ב פ"ו הל' יב-יג).

עוד קשה על רש"י: הרי עד שנבנה המקדש היתה הבמה הגדולה בגבעון. לגבי הקרבנות הקרבים בגבעון נאמר בזבחים (פי"ד מ"ז): "באו לנוב ולגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים קדשים קלים בכל ערי ישראל".

תודה היא מקדשים קלים (זבחים פ"ה מ"ז) שהיו מוקרבים כאמור בכל ערי ישראל, ועל כן היו יכולים להקריב באותה עת קרבן תודה בירושלים וליטול ממנה לחמי תודה לקידוש העיר. אולם העזרה מתקדשת כאמור בשיירי מנחה והיא קדשי קדשים (כאמור בזבחים סג ע"א: "הואיל ועולה קדשי קדשים ומנחה קדשי קדשים") וא"כ מרגע שיצאה מהקלעים בגבעון נפסלה. ולא היה ניתן לקדש את החצר בשיירי מנחה.

וניתן לתרץ שדוקא מסיבה זאת כתב רש"י שקידשו דוקא בשתי תודות, ולא בשיירי מנחה מפני שהם היו נפסלים עם יציאתם מגבעון.

ג. אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא

ננסה להבין מעט את מקור שיטת רש"י שרצפת המקדש נתקדשה על ידי דוד בשתי תודות.

כתב תוספות (זבחים כד ע"א): "הואיל ורצפה מקדשת – דוד קידשה כדפירש בקונטרס ואף על גב דשלמה בנה הבית, דוד קידשה כדאמר לקמן בשמעתא כי קדיש דוד וכו' ובירושלמי דפרק ב' דשבועות אמרינן דוד זה מלך גד זה נביא

ומה שפירש בקונטרס שקידשה בשתי תודות ובשיר אינו כן דעזרה אינה מקדשה בשתי תודות אלא בשירי מנחה כדאיתא בשבועות (דף טו.).

ולענ"ד רש"י ודאי לא טעה.

נאמר בירושלמי (שבועות פ"ב הל' ב) שהביא תוספות:

"מתני' אחד נכנס לעזרה ואחד נכנס לתוספת עזרה שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ובאורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהן הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת כל שלא נעשית בכל אילו הנכנס לשם אין חייבין עליה".

"גמ' רב אמר בתחילה ויעל דוד בדבר גד זה מלך ונביא ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם אילו אורים ותומים. ודוד אביהו זה סנהדרין שאל אביך ויגדך שיר וילך אחריהם הושעיה ושירי תודות ואעמידה שתי תודות וגו'".

בבבלי (שבועות טז ע"א) מחלוקת האם מוסיפים על העזרה 'בכל אלו' (היינו: מלך, נביא, או"ת, סנהדרין של ע"א, שתי תודות ושיר). או שבאחד מכל אלו כפי שהיה אצל נחמיה בבית שני שלא היה מלך ולא או"ת. (וכתבו נושאי כלי הרמב"ם הל' בה"ב פ"ו שפסק 'בכל אלו').

אולם הירושלמי סובר ש'בכל אלו', ומחבר בין קידוש בית ראשון לקידוש בית שני וכותב שמלך ונביא הם דוד המלך וגד הנביא. עולה על כן שכל קידושו של דוד המלך את הרצפה היה עפ"י נביא ולא מרוה"ק שלו. נמצא איפוא, שאף הקידוש בשתי תודות, אליבא דרש"י, היה עפ"י נביא. ובכך תשובה להשגות, כל הקידוש

נעשה עפ"י נביא, ולא מדעתו של דוד.
ובהוראת נביא נתקדשה הרצפה שדוד בנה
בשני לחמי תודה.

ד. דרכי האחרונים לגבי קידוש הרצפה

בעבודת לוי (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ז)
כתב בהערה:

"התוס' בזבחים (דף כ"ד) ד"ה הואיל ורצפה
הביאו פירש"י שכתב וז"ל דוד קידשה
בשיר ושתי תודות וכו' ואף על גב דשלמה
בנה הבית דוד קידשה כדאמר לקמן
בשמעתא כי קידש דוד וכו' ובירושלמי
בפ"ב דשבועות אמרינן דוד זה מלך גד זה
נביא ומה שפירש בקונט' שקידשה בשתי
תודות ובשיר אינו כן דעזרה אינו
מתקדשת אלא בשירי מנחה כדאיתא
בשבועות (דף ט"ו). ונ"ל לומר דשיטת רש"י
דעזרה בתרי זימני נתקדשה בתרי קידושין
חדא קדושת מחנה כמו בירושלים היינו
שנתקדשה בקדושת מחנה (שכינה) בשתי
תודות לפי מה דמבואר בפירש"י ערכין (דף
ל"ב) גבי ערי חומה בעינן שתי תודות היינו
לקדושת מחנה שיש נמי בערי חומה בעינן
קידוש שתי תודות מחמת קדושת מחנה
ישראל שיש בה לפי מה דמבואר בר"ש
בפ"ק דכלים עפ"י הספרי דיהושע קידש
ערי חומה בקדושת מחנה ישראל ע"ש
מבואר דלקידוש מחנה בעינן קידוש בשתי
תודות כמו כן נמי לקדש עזרה בעינן
קידוש בשתי תודות ושלמה קידש בשירי
מנחה בשעת בנין הבית היינו שתהא חצר
אוהל מועד לענין אכילת קדשים עיין
בריטב"א שפירש דזה הוה לסמן המקום
שעד כאן מותר באכילת קדשים והא
דאמרינן בשבועות גבי קדושת עזרה
כירושלים מה ירושלים דבר הנאכל בה

מקדשה אף עזרה נמי דבר הנאכל בה
מקדשה היינו על קידוש שני שהיה בימי
שלמה דזה לא שייך לומר דבימי דוד הוה
קידוש מעליא דהא מבואר שם דבעינן
קידוש בשעת הבנין דבימי דוד לא היה
בנין אבל על קדושת מחנה שיש בעזרה
י"ל דלא בעינן כל הנך תנאים עוד נ"ל
לומר דדוד לא קידש אלא את הרצפה אבל
לא את המחיצות דהא עדיין לא היה הבית
בנוי לכן לא שייך קדושת מחיצות לענין
מה דאמרינן במס' זבחים (דף ק"ט) בעולת
במת יחיד שהכניסה לפנים דקלטוה
מחיצות ע"ש אבל שלמה שקידש גם את
המחיצות לענין שיהא קולטות ע"ש ושתי
קדושות היו ושוב הגיע לידי ספר טהרת
הקדש על מס' זבחים וראיתי שכתב לתרין
דוד לא קידש אלא את הרצפה ולא את
האוויר ושלמה קידש גם את האוויר לענין
שיהא גם האוויר קדש ע"ש בספר הנ"ל
אבל זה קשה לומר לשיטת הרמב"ם בפ"א
מהלכות שגגות שכתב שם שזה הוה ספק
אי אויר העזרה כעזרה או לאו כעזרה עיין
בשבועות (דף י"ט) גבי תלה עצמו באויר
עזרה וע"ש בתוס' מה שכתבו שם".

וכבר כתבתי דעתי שאין להקשות על
רש"י מפני שזאת היתה ההוראה עפ"י
נביא.

ועי' טל תורה (ירושלמי, שבועות פ"ב ה"ב)
ועלי תמר (שבועות פ"ב ה"ב), וספר קדשי
שעה (עמ' 111 ואילך) וסיכום הכינוס לתורה
שבע"פ ט"ו בדברי הרב שמואל ורנר ז"ל.

ה. קניית גורן ארונה

נראה שקידוש הרצפה על ידי דוד המלך
הוא מסורת ואין לה מקור בתנ"ך (אם כי
להלן נראה רמזים לה).

חבל נחלתו

ארנן היבוס¹. בגורן ארונה היה לדוד מזבח והוא במה קטנה, והבמה הגדולה היתה בגבעון.

1. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם בפירושו על עדויות (פ"ה מ"ו) כתב: "וכבר ביארנו בשני דשבועות כי מן הכללים הנכונים קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. וכוונתו בקדושה ראשונה, קדוש שלמה. וזה במקדש בלבד מוסכם לדברי הכל..."

הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד) לאחר שמבאר שקידוש תוספת העיר והעזרה הוא 'בכל אלו' כתב: "כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה, לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידוש העזרה וירושלים לשעתן וקידושן לעתיד לבא."

הרמב"ם (הל' יד-טז) הוסיף: "ומ"ש במקדש בלבד, לאו דוקא אלא ה"ה לכל ירושלים אלא לפי שהיו אוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני קרי ליה ירושלים". ולכאורה, כבר על דוד היה לקדש את ירושלים, וצ"ע.

הרמב"ם אינו מזכיר כלל שדוד קידש את הרצפה.

לולא דברי רש"י, היה נראה לפרש שדוד המלך בקניית גורן ארונה קידש את רצפת המקדש עד התהום.

כאמור בשמואל (ב' כד, כד-כה):

"ויאמר המלך אל ארונה לא, כי קנו אקנה מאותך במחיר ולא אעלה לה' אלהי עלות חנם. ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים. ויבן שם דוד מזבח לה' ויעל עלות ושלמים ויעתר ה' לארץ ותעצר המגפה מעל ישראל."

ובדברי הימים (א' כא, כח-כט): "בעת ההיא בראות דויד כי ענהו ה' בגרן ארנן היבוס ויזבח שם. ומשכן ה' אשר עשה משה במדבר ומזבח העולה בעת ההיא בבמה בגבעון."

היינו, הארון ישב בעיר דוד לאחר שדוד העלה. גורן ארונה הוא מקום המקדש המיועד כאמור בדברי הימים (ב' ג, א): "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה אשר נראה לדויד אביו אשר הכין² במקום דויד בגרן ארנן היבוס". וכן ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"א): "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר זה מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך לך אל ארץ המוריה ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית יי בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביו אשר הכין במקום דויד בגרן

2. באר המלבי"ם (דברי הימים ב' ג, א): "ויחל וגו' אשר נראה. ה' שמה לדוד, ע"י שירדה שם אש מן השמים, ויתכן כי באשר נאמר (בראשית כב, יד) בהר ה' יראה, ששם יראה ה' בעתיד ותתגלה שכינתו בבהמ"ק ששם היה המקום שנעקד יצחק, עז"א אשר נראה לדוד: אשר הכין. שדוד הכין שם המקום, כי דוד חפר היסודות וכרה שיתין ועשה הכנות בעמקי האדמה כמ"ש חז"ל, ונקרא המקום ההוא מאז מקום דוד, ע"ש מ"ש ע"פ עד אמצא מקום לה', וכשמצא המקום קראו על שמו, המקום שמצא דוד בגורן ארנן".

הקטרה והעלאת אימורים וכו'. (שם פרק כב, א) "ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים, וזה מזבח לעולה לישראל" – שלא יזבחו במקום אחר³ [לבד בבמת צבור שבגבעון] שכיון שיש בית לאלקים, אם כן הבמות אסורות. וזה שאמר כאן (מלכים – א, ג, ב) "רק העם מזבחים בבמות, כי לא נבנה בית לשם ה' (עד הימים ההם). ויאהב שלמה ללכת בחוקות דוד אביו, רק בבמות הוא מזבח ומקטיר" – שלא שמר כפי מה שצוה דוד אביו שלא יקטירו ויקריבו בבמות".

מתבאר לפי המשך חכמה שבנוסף לבמה בגבעון, דוד המלך גזר לאחר הקמת המזבח בגורן ארונה, שאין לזבוח שוב בבמות אלא רק במזבח שבנה בגורן ארונה. וכבר הרחבנו בחלק טו (סי' סז) שהעלאת הארון לירושלים בימי דוד המלך היא חלק מההכנה הרוחנית של ישראל למקדש בירושלים והרגלת העם לעבודת ה' במקדש.

נמצא שגם המזבח בגורן ארונה הוא הכנת ישראל לבנין בית המקדש.

ת. סיבת קידוש הרצפה

נאמר בסדר עולם רבה (ליינה, פרק יד): "ובשנה האחרונה התקין דוד המלך משמרות כהונה ולויה, והסדיר את כל הבית, וכתב שנת הארבעים למלכות דוד נדרשו וגו' (דברי הימים א כו לא)". כאמור בפרקים כב-כז דוד מכין את המלכות

שואל זאת הרדב"ז (שם): "וא"ת דבגמרא אמרינן דוד קדשה דאמרינן בפ"ב דזבחים (כד) מאי קא מיבעי' ליה כי קדיש דוד רצפה העליונה קדיש או דילמא עד לארעית תהומא קדיש. והכי אמרינן בירושלמי שבועות (פ"ב ה"ב) דוד זה מלך גד זה נביא. וי"ל דכיון דשלמה בנאו הוי כאלו הוא קדשו א"נ דוד קדיש המקום ושלמה קדש הבנין ואת ירושלים".

הרדב"ז אינו רואה זאת כסתירה וכותב שדוד קידש את הרצפה ובא שלמה והמשיך ונקראת הקדושה על שמו, או שדוד לא קידש אלא שלמה קידש, ורק קראו (בגמראבזבחים) על שמו של דוד אע"פ שהוא לא קידש.

ז. המזבח בגורן ארונה

באר המשך חכמה (דברים יב, ג): "מלכים – א, ג, ג: "ויאהב שלמה את ה' ללכת בחוקות דוד אביו, רק בבמות הוא מזבח ומקטיר". פירושו, כי בדברי הימים – א, כא, כו: "ויבן שם דוד מזבח לה', ויעל עולות ושלמים", פירוש בעצמו היה מקריב, דזר מותר בבמה, ואין כהונה בבמה, כדאמר סוף זבחים (קיג, א). (דברי הימים שם) "ויענהו באש מן השמים על מזבח העולה". (פסוק כח) "בעת ההיא בראות דוד כי ענה ה' בגורן ארנן היבוסים" – הבין שזאת "הנחלה", זאת "המנוחה" (דברים יב, ח), ופה יקבע המקום שכינונו, התחיל להתנהג כמו בקדושת אהל מועד(שם שם) "ויזבח שם", פירוש רק זביחה בלבד, לא

3. במשך חכמה לא הגדיר מי אלה שלא יזבחו בבמות. שכן תקנת דוד נוחה לבני ירושלים ויהודה, אך משמע שאף על הרחוקים מירושלים אסר את ההקרבה בבמות וצ"ב.

חבל נחלתו

משלשת אלפים קרבנות והיכן המקום על המזבח בגורן ארונה לכ"כ הרבה עולות ושלמים?! אא"כ החצר התקדשה אף היא להקריב עליה את הקרבנות.

וכן אמור בשלמה בנו (מל"א ח, סד) בעת חנוכת המקדש: "ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר אשר לפני בית ה' כי עשה שם את העלה ואת המנחה ואת חלבי השלמים כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל את העלה ואת המנחה ואת חלבי השלמים".

ועי' זבחים (נט ע"א) במחלוקת התנאים למה כוונת הפסוקים.

עכ"פ למדנו ששלמה קידש את החצר גופה, כדי שיוכל להקריב את כל הקרבנות ביום חנוכת המקדש.

אולי אף דוד עשה כן, כדי שיוכל להקריב כ"כ הרבה קרבנות, ואז היה חייב לקדש את החצר כדי שקדושת המזבח שבנה בגורן ארונה תחול אף על החצר.

להעברה לשלמה, ומחלק את הכהנים והלויים וכל ישראל למחלקות שלהם.

בפרק כח מסופר (שם א): "ויקהל דויד את כל שרי ישראל שרי השבטים ושרי המחלקות המשרתים את המלך ושרי האלפים ושרי המאות ושרי כל רכוש ומקנה למלך ולבניו עם הסריסים והגבורים ולכל גבור חיל אל ירושלם". ומכין אותם לבניית בית המקדש עם העברת המלכות לשלמה. בסוף אותה אסיפה רבתי של כל שרי ישראל מסופר (דהי"א כט, כ-כב): "ויאמר דויד לכל הקהל ברכו נא את ה' אלהיכם ויברכו כל הקהל לה' אלהי אבותיהם ויקדו וישתחוו לה' ולמלך: ויזבחו לה' זבחים ויעלו עלות לה' למחרת היום ההוא פרים אלף, אילים אלף, כבשים אלף, ונסכיהם וזבחים רב לכל ישראל: ויאכלו וישתו לפני ה' ביום ההוא בשמחה גדולה וימליכו שנית לשלמה בן דויד וימשחו לה' לנגיד ולצדוק לכהן". וא"כ ביום אחד דוד הקריב למעלה

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

הקשיתם על הרמב"ם שבהל' ביהב"ח פרק ו הלכה יד כתב:
"נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא".

והשמיט את הנאמר בזבחים כד ע"א שדוד קידש את הרצפה.
נלענ"ד שהרמב"ם לשיטתו בפ"ו מהל' בהב"ח. ד' הראב"ד שם שהנכנס היום בטומאה למקדש אין בו כרת, משמע שרק כרת אין בו, אך איסור תורה יש. וכ' הראי"ה במשפט כהן צו, ו שלד' הראב"ד קדושת המחיצות פקעה עם החורבן ולכן אין כרת, אך קדושת המקום לא פקעה. (הראי"ה מדבר על קדושת מחיצות וקדושת מחנות, והיא היא). כלומר, הראב"ד הבין את הגמ' הנ"ל בזבחים ששתי קדושות נפרדות הן, קדושת המקום וקדושת המחיצות. קדושת המקום ע"י דוד שונה מקדושת המחיצות ע"י שלמה. קדושת המחיצות תלויה בבניין. ולכן, כשהמחיצות שקידש שלמה נפלו בטלה קדושתן, לדעתו. ומשום כך אין היום חיוב כרת בכניסה למקדש. משא"כ קדושת הרצפה, היא קדושת המקום, ואיננה תלויה במחיצות. לכן המקום נשאר בקדושתו מימי דוד ועד היום. החורבן לא פגע בקדושת המקום. אך הרמב"ם

חבל נחלתו

סובר שקדושה אחת לשניהם, למקום ולמחיצות. אלא שבימי דוד, כשהמקדש טרם נבנה, הייתה רק קדושת הרצפה. אך כששלמה בנה את המחיצות קדושת הרצפה הפכה לחלק מקדושת המחיצות של שלמה. ודין המקום חל גם על המחיצות. ולכן קדו"ר קדשה גם לע"ל, אפילו לאחר שנפלו המחיצות. כי כשם שדין המקום לא תלוי בבניין ונשאר בעינו גם לאחר החורבן, כך גם דין המחיצות, הן אינן תלויות בבניין הפיזי, ולכן גם שהבניין נפל, דין קדושתן, שהוא קדושת המקום והמחיצות כאחד, נשאר כשהיה. ומכיון שאחרי בניין עיקרו של הבית הוא המחיצות ולקדושת המקום בלבד אין משמעות עצמית לכן הזכיר הרמב"ם רק את שלמה ולא את דוד.

יה"ר שה' יקים לנו את סוכת דוד הנופלת בבי"א.

סימן נד

אשה בפסח שני וחיוב כרת

שאלה

האם אשה חייבת בכרת על ביטול קרבן פסח, ואם כן באלו תנאים?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א ה"א – ה"ב):

"מצות עשה לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחדש ניסן אחר חצות, ואין שוחטין אלא מן הכבשים או מן העזים בלבד זכר בן שנה, ואחד האיש ואחד האשה חייבין במצוה זו".

"ומי שביטל מצוה זו בזדון ועבר יום ארבעה עשר ולא הקריב והוא לא טמא ולא בדרך רחוקה הרי זה חייב כרת, ואם ביטלה בשגגה פטור".

עולה שאשה חייבת בקרבן פסח כאיש, ועל כן היא חייבת בעונשים כאיש.

לעומת זאת פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ח): "נשים שנדחו לשני, בין מפני האונס והשגגה, בין מפני הטומאה ודרך רחוקה, הרי פסח שני להם רשות, רצו

שוחטין רצו אין שוחטין, לפיכך אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת בפסח שני, אבל אם היתה האשה אחת מבני חבורה מותר, ואי זו היא דרך רחוקה חמשה עשר מיל חוץ לחומת ירושלים".

יש לשאול: לפי פסקי הרמב"ם האם דין הנשים חמור מאנשים, שכן אנשים יש להם פסח שני, שאולי יכולים לתקן אם בטלו פסח ראשון, ואילו לנשים לכאורה אין פסח שני, אלא כמצוה בעלמא?

ב. הפטורים מעשיית הפסח הם: טמאים או שהיו בדרך רחוקה וכן השוגגים כגון שהתבלבלו במניין הימים בחודש, ויש לברר האם כל הביטולים נחשבים כשוגג או שיש הבחנה ביניהם.

נאמר בפסחים (פ"ט מ"א):

"מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת".

חבל נחלתו

פרש ר' עובדיה מברטנורא (פסחים פ"ט מ"א):

"מי שהיה טמא. שאלו פטורין מן הכרת – הטמא או שהיה בדרך רחוקה פטרן הכתוב מלעשות פסח ראשון, ועיקר כרת בפסח ראשון הוא, לפיכך אם לא עשו פסח שני פטורים מן הכרת".

"ואלו חייבין בהכרת – השוגג או האנוס חייבין היו בפסח ראשון אלא שהשגגה והאנוס עכבתן, וכשהזידו ולא עשו פסח שני חייבין בהכרת, כדכתיב (במדבר ט) והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה, משמע דעל כל שאר שגגות ואונסין שאירעו בראשון חוץ מטמא ודרך רחוקה חייבין כרת אם לא עשו פסח שני".

היינו, יש הבדל שוגג בפסח ראשון יכול להגיע לכרת, טמא ודרך רחוקה בפסח ראשון אין בהם כרת אף אם בטלו פסח שני.

וכן באר המאירי (פסחים צב ע"ב): "אמר המאירי מי שהי' טמא ר"ל בארבעה עשר בשעת שחיטה או שהי' בדרך רחוקה ולא עשה פסח ראשון יעשה פסח שני ואף על פי ששני אלו הוזכרו בתורה לא סוף דבר באלו השנים לבד אלא אף כל ששגג או נאנס ולא עשה הראשון יעשה את השני וכן פי' בגמ' שהאונן אף על פי שהי' חייב בראשון אם לא עשה ידחה לפסח שני וכן שאפי' הזיד ולא הקריב בראשון ידחה לשני ואין אומרים עבר יומו בטל קרבנו. א"כ למה נאמר טמא ודרך רחוקה לומר שטמא ומי שהוא בדרך רחוקה אם לא עשה את השני אף במזיד אין חייבין כרת שהרי עכ"פ נפטר מפסח ראשון שהי' בו כרת ונדחה לשני שלא נאמר בו כרת. אבל

שגג או נאנס בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת וכן אם הזיד ולא הקריב בראשון אם לא עשה את השני אף על פי שבשגגה או באונס אירע לו בשני חייב כרת שהרי נתחייב כרת בראשון אלא שהי' נתלה לו עד י"ד אייר".

ג. כדי להבין נעיין בסוגיא בפסחים המבארת את הקשר בין שני הפסחים ובחיוב הכרת כתוצאה מביטול הפסח.

נאמר בפסחים (צג ע"א): "תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני דברי רבי. (רש"י: חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני – חיוב כרת יש על זה ועל זה, ובחד גברא לא משכחת לה, דתרי קטלי בחד גברא ליכא, ואם לענין דאם שגג בשניהן יתחייב שתי חטאות – ליכא למימר הכי, דכרת דפסח אין חייבין על שגגתו חטאת, דתנן בכריתות (ב, א): הפסח והמילה מצות עשה היא, ואין חטאת באה אלא על שגגת כרת של לאו, דכתיב (ויקרא ד) אשר לא תעשינה, אלא נפקא מינה דאם שגג באחד מהן והזיד בחבירו – חייב, אי נמי, לגר שנתגייר בין שני פסחים). רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון, ופטור על השני (רש"י: ופטור על השני – ואם שגג בראשון והזיד בשני – פטור). רבי חנניא בן עקביא אומר: אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני. (רש"י: אף על הראשון – אם הזיד אינו חייב כרת עד שיזיד אף בשני, אבל אם עשה את השני או שגג בו – פטור לגמרי, דשני תשלומים דראשון ותקנתא דראשון הוא, ומזיד שלו הוא גמרו של כרת דראשון, הלכך, באיזה מהן ששגג – פטור)."

ואזדו לטעמייהו (רש"י: ואזדו לטעמייהו – רבי ור' נתן), דתניא: גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים (רש"י: שהגדיל – צמחו בו שערות). – חייב

לעשות פסח שני. דברי רבי. (רש"י: חייבין לעשות את השני – דקסבר: רגל בפני עצמו הוא, ואית ליה חיובא באנפי נפשיה, ואפילו למאן דלא איחזי בראשון.) רבי נתן אומר: כל שזקוק לראשון – זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון – אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר: שני רגל בפני עצמו הוא, רבי נתן סבר: שני תשלומין דראשון הוא (רש"י: תשלומין דראשון – ומאן דלא איחזי בראשון לא מייחב בשני, ומיהו, תקוני לראשון מכרת אם הזיד בראשון לא מתקן ליה, הלכך: חייב כרת על הראשון, ואפילו עשה את השני, ופטור על השני אם שגג בראשון והזיד בשני, דהא לית ליה חיובא באנפי נפשיה, ובראשון הרי שגג), תקוני לראשון לא מתקין ליה. ורבי חנניא בן עקביא סבר: שני תקנתא דראשון הוא (רש"י: תקנתא דראשון – מכרת דיליה, דאפילו הזיד בראשון השני פוטרו מן הכרת).
עולה שלמעשה מי ששגג בראשון והזיד בשני לפי רבי חייב כרת ולר"נ ורחב"ע

פטור מכרת. וכן אם הזיד בשני ושגג בראשון לפי רבי ור"נ חייב בכרת ולפי רחב"ע פטור מכרת.
כמו"כ לפי רבי על פסח ראשון שבטלו במזיד חייב כרת (ולא יכול לתקן בשני אליבא דרש"י¹, וכן הדין לפי ר' נתן²).
ומי שנתגדל בין ראשון לשני חייב לקיים את השני ואם הזיד בו חייב כרת. ומי שלא קיים את הראשון חייב לקיים את השני. לפי ר' נתן יכול להתחייב כרת רק על הראשון אם בטלו במזיד, ולפי שניהם (רבי ור' נתן) חייב לקיים את השני אם לא עשה את הראשון, והקיום בשני אינו מסיר ממנו חיוב כרת של ראשון שבטלו במזיד. המחלוקת בין רבי ור"נ בשני דברים: אם שגג בראשון והזיד בשני לרבי חייב כרת ולר' נתן פטור מכרת, וכן על מי שנתגדל בין ראשון לשני. לפי ר' חנניא בן עקביא רק אם הזיד בשניהם חייב כרת.

1. ולפי הרמב"ם אם הקריב בשני אינו חייב כרת. עי' בהערה הבאה.
2. כתב הצ"ח (פסחים צג ע"א): "רש"י ד"ה חייב כרת על הראשון וכו', אלא נפקא מינה דאם שגג באחד מהן והזיד בחבירו. לפי מה שכתב רש"י לקמן בד"ה תשלומין דראשון שאפי' עשה את השני חייב כרת על הראשון, היה לו לרש"י לפרש כאן רבותא יותר דנפקא מינה אם הזיד בראשון אפי' עשה את השני חייב. ואמנם רש"י רצה לפרש דבר שהוא נפקא מינה גם על חיוב כרת של השני, והא דאי שאם עשה את הראשון שוב לא משכחת שני כלל, ולכן כתב רש"י נפקא מינה שאם שגג באחד והזיד בחבירו".
"ובגוף הדבר שפירש רש"י לקמן לחייב כרת על הראשון אפי' עשה את השני, לא כן דעת הרמב"ם, שהרמב"ם בפ"ה [מהלכות קרבן פסח] הלכה ב' כתב הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני ואם לא הקריב בשני אעפ"י ששגג הרי זה חייב כרת וכו'. הרי שדוקא אם לא הקריב בשני ואז אעפ"י ששגג בשני חייב כרת על הראשון, אבל אם הקריב בשני פטור על זדונו שבראשון. ויבואר אח"כ".
וכן המאירי שהובא לעיל, פסק כרמב"ם כאמור: "וכן אם הזיד ולא הקריב בראשון אם לא עשה את השני אף על פי שבשגגה או באונס אירע לו בשני חייב כרת שהרי נתחייב כרת בראשון אלא שהי' נתלה לו עד י"ד אייר". משמע שאם עשה פסח בשני אינו חייב כרת אפילו הזיד בראשון.

חבל נחלתו

סיכום המחלוקת למעשה:

שגג בראשון והזיד בשני: לפי רבי – חייב, ולפי ר"נ ורחב"ע – פטור.

הזיד בראשון ושגג בשני: לפי רבי ור"נ – חייב, לפי רחב"ע – פטור.

ד. פסק הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"א – ה"ב):

"מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר, או ששגג ולא הקריב בראשון, הרי זה מביא פסח בארבעה עשר לחדש השני בין הערבים, ושחיטת פסח זה מצות עשה בפני עצמו ודוחה את השבת שאין השני תשלומין לראשון אלא רגל בפני עצמו לפיכך חייבין עליו כרת".

"כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת שהרי לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אף על פי שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטור בפסח ראשון מן הכרת".

הראב"ד השיג שתי השגות:

[א] "מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד. א"א שנה זה במשנתו כרבי, ור' נתן ור' חנינא בן עקביא פליגי עליה".

[ב] "אף על פי שהזיד בשני. א"א עכשיו סותר את דבריו ומאי שנא טמא ודרך רחוקה והזיד בשני משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני".

ה. באר הלחם משנה (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב) את קושיות הראב"ד: "כוונת הר"א ז"ל

להשיגו דהיה לו לפסוק כרבי נתן דבחלוקה דפיטור מסייע ליה רבי חנינא ובחלוקה דחויב מסייע ליה רבי". היינו על הרמב"ם היה לפסוק כרבים ולא כרבי.

הכסף משנה (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב) הצדיק את פסיקת הרמב"ם כרבי והסביר שהרמב"ם למד שהלכה כאן כרבי ממגדף. ואח"כ הביא את תשובת ר"א בן הרמב"ם:

"וה"ר אברהם בנו של רבינו הקשו לו הקושיא זו שהקשה הראב"ד (=מדוע הרמב"ם פסק כרבי ולא כרבים) והשיב לא נכנס הספק אלא מזה שאמרת שבין לר' נתן בין לר"ח בן עקביא שני תשלומין דראשון ולא הכין הוא דהכי אמרינן במאי קא מיפלגי, רבי סבר שני רגל בפ"ע הוא פירושו שאין השני תלוי בראשון אלא חייב בעצמו כשאר הרגלים לפיכך אם הזיד לדבריו בראשון ושגג בשני חייב, וכן אם שגג בראשון והזיד בשני. ור' נתן סבר שני תשלומין לראשון הוא ותקוני לראשון לא מתקנינן ולפיכך לדבריו אם הזיד בראשון ושגג בשני חייב שהמזיד בראשון נראה לחיוב דתקוני לראשון לא מתקנינן ואם לא ישלם התשלומין אפילו שגג בעת התשלומין חייב לא מפני שלא עשה את השני ששגג בו אלא מפני שלא עשה את הראשון שהזיד בו. ור"ח בן עקביא סבר שני תקנתא דראשון הוא ולדבריו אם שגג בראשון אפילו הזיד בשני או שגג בשני אפילו הזיד בראשון פטור כדאסקוה. וטעם הדבר שאם הזיד בראשון לא נראה לחיוב שכבר עשה לו הכתוב לדבריו תקנה בשני ואם שגג בשני פטור שבשעת התקנה שוגג היה וכן אם שגג בראשון והזיד בשני פטור שהראשון שהוא עיקר החיוב פטור

אבל אם ביטל את השני מאיזה טעם חיוב הראשון עומד לכרת (והשני אינו עומד בפני עצמו ולכן נתגדל בין ראשון לשני פטור). לפי רחב"ע השני הוא תקנתו של ראשון ולכן אם שגג באחד מהם פטור מכרת, ושניהם בעצם חיוב אחד⁴.

ו. באר האור שמח (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז):

"והנה לפי מה שנתבאר שיטת רבינו דהזיד בראשון ועשה שני פטור מכרת, ודאי דאשה שהזידה בראשון ועשתה את השני פטורה מכרת אף לר' יהודה דנשים בשני רשות, דאין לומר דאשה כיון שפסח שני שלה רשות אינו מתקן את ההזדה דפסח ראשון מכרת, דא"כ מצאנו אשה חמורה מאיש, איש שהזיד בראשון ועשה השני פטור מכרת, ואשה תהא חייבת בכרת אם עשתה השני, וזה דבר זר, ודאי אשה ג"כ פטורה מכרת אם עשתה את השני, וזה ברור"...

היינו ודאי שפסח שני מסיר חיוב כרת בנשים כמו באנשים אע"פ שלגביהן הוא רשות בלבד.

ז. וכך כתב המנחת חינוך (פרשת בהעלותך מצוה שפ אות א): "ונשים ועבדים אם חייבים בפסח שני ז"ל הר"מ פ"ה הל' ח' נשים שנדחו לפסח שני בין מפני האונס ושגגה בין מפני הטומאה ודרך רחוקה הרי פסח

הוא עליו מפני ששגג בו ואין השני עיקר חיוב עד שנחייב אותו עליו אם הזיד בו ולא הזיד בראשון הילכך לדברי ר' חנינא אינו חייב אלא כשהזיד בזה ובזה".

"נמצא עכשיו ר' נתן סבר שני תשלומין דראשון ולא תקנתא, ור' חנינא סבר שני תקנתא דראשון הוא ולא תשלומין. שענין התשלומין אינו ענין התקנה כדפרישית. והנה רבי סבר שני רגל בפ"ע הוא בא ר' נתן וחלק עליו ואמר שני (שגג⁵) תשלומין. בא ר' חנינא וחלק עליו חלוקה אחרת ואמר שני תקנה הוא הילכך הלכה כרבי לגבי כל חד מינייהו דהלכה כרבי מחבירו עכ"ל".

ר"א בן הרמב"ם מבאר את המחלוקת המשולשת שיש כאן שלש דעות שונות לגמרי, ולכן הכרעת הרמב"ם היא מפני שהלכה כרבי מחבירו וכל דעה עומדת בפני עצמה. לפי רבי כל אחד מהרגלים עומד בפני עצמו, ולכן מי שביטל במזיד את הראשון חייב עליו כרת אלא שחיוב הכרת תלוי עד פסח שני ואם בטלו מאיזה טעם חייב (ולרש"י חייב מייד שביטל בראשון). וחיוב פסח שני הוא חיוב של רגל העומד בפני עצמו למי שלא עשה פסח ראשון. לפי ר"נ השני הוא תשלומין לראשון שלא עשאו, ובדרך אגב גם פוטרו מכרת (אם ביטל את הראשון במזיד) אם עשה את השני.

3. לענ"ד למילה זו אין ביאור כאן וע"כ הקפתי בסוגריים.

4. בספר החינוך (פרשת בהעלותך מצוה שפ) כתב בסוף דבריו: "והאיש העובר על זה והזיד וביטל עשה זה ולא הקריב פסח שני כשנאנס ולא יכול להקריב פסח ראשון חייב כרת, זהו דעת רבי במשנה, אבל רבי נתן ורבי חנינא ורבי עקיבא פוטרין אותו מן הכרת מכיון שלא הזיד בראשון. ואין צריך לומר שאם הזיד וביטל הראשון, וביטל גם השני בין בזדון בין בשגגה, שחייב כרת לדברי הכל מכיון שהזיד ולא הקריב קרבן ה' במועדו". ולכאורה דבריו 'לדברי הכל' אינם מדוייקים כי לרחב"ע חייב רק אם הזיד בשניהם וצ"ע.

חבל נחלתו

שני להם רשות רצו שוחטין רצו אין שוחטין לפיכך אין שוחטין עליהם בפני עצמן בשבת בפסח שני עכ"ל והוא פלוגתא בגמ' דף צ"א אי פסח שני רשות ומבואר שם דר"א סובר כר"י דפסח שני רשות ואי רשות אין דוחה שבת בפ"ע. והנה בש"ס בפלוגת' שם מבואר מאן דסובר פסח שני רשות אפי' בחול אין שוחטין עליהם בפ"ע רק עושין אותן טפילה לאנשים והר"מ פ"ב פוסק דעושין חבורה שכולה נשים אפי' בפסח שני כר' יוסי א"כ ס"ל דהם חובה והאיך פ' כאן דהוי רשות ואין דוחה שבת ועמד בזה הכ"מ ות' לענין דעושין בפ"ע פוסק כר"י דהל' כותי' ולענין דחיית שבת פוסק כר"י דר"א ס"ל כותי'. וע' בלח"מ שדחה תירוצו והניח בצ"ע דודאי תלוי זב"ז דאם שוחטים עליהם בפני עצמם הוי חובה ודוחה שבת ע"ש. והרהמ"ח (=החינוך) כתב כדברי הר"מ ונראה דלאו דוקא כ' הר"מ נשים שנדחו וכו' מפני השגגה וכו' ה"ה אם לא עשו במזיד הראשון אף על פי דחייב כרת על הראשון מ"מ אין שוחטים עליהם בפ"ע בשב' וה"ל כנאנס בשני וחייב כרת על הראשון ומשום לפטור מכרת א"י לחלל שבת דהתורה לא גזרה עליהם מצות פסח שני כלל בשום פנים, רק שהתורה

נתנה להם רשות ובמקום שא"י אינם עושים וחייבים על הראשון דעל הראשון בלבד חייבים אם לא תיקנו בשני. גם זה נראה פשוט בנשים דהזידו בראשון מ"מ אם עשו את השני אף דהוא רק רשות מ"מ כיון דהתורה נתנה להם רשות הוי תיקון בשני ונפטרו מכרת אף בהזידו בראשון כמו אנשים לשיטת הר"מ כנ"פ. ומכש"כ אם נא' דהוי חובה רק לענין שבת אינו דוחה בודאי נפטרו בפסח שני וברור. וד"ז שפסק הר"מ שאם הזיד בראשון ועשה השני א"ח כרת אין כן דעת רש"י עיין פ' מי שהי' ואכ"מ להאריך".
עולה מדבריו שיש צד חמור בנשים מבאנשים כי לא תמיד יכולות לתקן בשני אם חל בשבת.
ח. כשנחזור לשאלה שהצגנו בראש דברינו מה דין חיוב כרת בנשים, כשהלכה כרבי, נראה שאם הזידו בראשון ולא עשו את הפסח, יכולות לעשות בשני (אם אינו בשבת) ואז נפטרות מכרת, ואם לא עשו בשני חייבות כרת, אם שגגו בשני חייבות כרת משום ראשון. ואם שגגו בראשון לא ברור לי האם חייבות לתקן ולעשות בשני, ואין הרשות בשני מחשיבה זאת כשוגג ואנוס.

חזרת חיוב דאורייתא במצוות רבות

אשר ימכר לך, והוינן בהו: מקץ שבע שנים, והכתיב: ועבדך שש שנים, ואמר רב נחמן בר יצחק: שש לנמכר ושבע לנרצע! ההוא בתוכחה כתיב, וקאמר נביא: השלחתם. והכתיב: וישמעו וישלחו! אלא אמר ר' יוחנן: ירמיה החזירן ויאשיה בן אמון מלך עליהן. ומנא לן דהדור? דכתיב: כי המוכר אל הממכר לא ישוב, אפשר יובל בטל ונביא מתנבא עליו שיבטל? אלא, מלמד שהחזירן ירמיה. ומנלן דיאשיה מלך עליהן? דכתיב: ויאמר מה הציון הלז אשר אני רואה ויאמרו אליו אנשי העיר הקבר איש האלהים אשר בא מיהודה ויקרא את הדברים על המזבח בית אל, וכי מה טיבו של יאשיהו בבית אל? אלא כשהחזירן ירמיהו, יאשיהו מלך עליהם. רב נחמן בר יצחק אמר, מהכא: גם יהודה שת קציר לך בשובי שבות עמי".

משמע שבסוף בית ראשון לאחר גלות ראובן גד ומנשה קיימו יובל מן התורה לאחר שירמיהו החזיר מקצת מעשרת השבטים.

סיכום המאירי (קידושין לח ע"ב וע"י ספר מגן אבות למאירי ענין טו): "יובל לא היה נוהג אלא בבית ראשון שהיו כל יושביה עליה ובאותו זמן היה נוהג אף בחוצה לארץ לענין שלוח עבדים עברים ושאר דברים התלויים ביובל חוץ מחזרת קרקע וכן באותו זמן היתה שמטת כספים נוהגת בכל שביעית מן התורה אף בחוצה לארץ שאין שמטת כספים תלויה במקום כהשמטת קרקע ואין אומרים במקום שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים וכי אלא בזמן

שאלה

בשנים האחרונות נשמעת הטענה שבקרוב רוב ישראל יהיו בארץ ישראל והרבה מצוות התלויות בארץ תהיינה חובה מן התורה. חשבתי לבדוק האם טענה זו נכונה, או שנעלמו מעיניהם כמה תנאים נוספים הכרחיים.

א. אלו מצוות תלויות בכל יושביה עליה וביאת כולכם

יובל, שמיטת קרקע ושמיטת כספים

נאמר בערכין (לב ע"ב):

"ומי מנו שמיטין ויובלות? השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות, עזרא דכתיב ביה: כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושיש מאות ושישים הוה מני? דתניא: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, שנאמר: וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן; יכול היו עליה והן מעורבין, שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין, היא יובל נוהג? תלמוד לומר: לכל יושביה, בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין!"

עולה שלשם קיום שמיטין ויובלות מן התורה צריך שכל ישראל יהיו בארץ ישראל. ותנאי נוסף שכל שבט נחלתו.

בעמ' הבא בערכין (לג ע"א) נאמר:

"ולא מנו שמיטין ויובלות? והכתיב: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי

חבל נחלתו

בהדיא ויקבצו כל אנשי יהודה ובנימין ירושלים (עזרא י' ט') אלמא שלא חזרו אלא שני שבטים".

עולות מן הראשונים שתי שיטות: א)
שיטת רוב הראשונים (רמב"ם, רמב"ן, רשב"א, מאירי ועוד) שמגלות ראובן גד וחצי המנשה לא היתה ישיבת רוב יושביה עליה ולכן מצוות אלו לא יכולות לחזור לפני שיהיו כל השבטים ורוב כל שבט, וכל שבט יושב בנחלתו שהנחיל לו יהושע. ב) שיטת ר"ת שמספיק יחידים מכל שבט כדי שיהא רוב יושביה עליה ובתנאי שכל השבטים חזרו רבים או יחידים לא".

ונראה שנפסקה הלכה כרמב"ם וסיעתו, ונדחתה שיטת ר"ת. ולכן לשם חידוש מצוות יובל ושמיטה מן התורה צריך שרוב יושביה עליה מכל שבט ושבט.

חלה

בחלה נתחייבו עם כניסתם לארץ. כאמור (קידושין מ ע"ב): "תניא, רבי יוסי אומר: גדול תלמוד – שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות – חמשים וארבע, לשמיטים – ששים ואחת, ליובלות – מאה ושלוש".

פרש רש"י (קידושין מ ע"ב): "גדול תלמוד תורה שקדם לחלה ארבעים שנה – כשיצאו ממצרים נתנה להם תורה בחדש השלישי ובחלה לא נתחייבו עד שנכנסו לארץ דכתיב בבאכם ואמר מר (ספרי פ' שלח לך) משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה דכתיב בהו כי תבאו וכאן נאמר בבאכם משנכנסו לה ובתרומות ומעשרות לאחר כיבוש וחילוק דכתיב תבואת זרעך שיהא כל אחד מכיר חלקו והן י"ד שנים הרי נ"ד ומשם התחילו למנות שמיטין כדאמרין

שאתה משמט וכו' אבל איסור עבודת קרקע בשביעית והפקר הפירות לא היה נוהג מן התורה אלא בארץ, ומשגלו שבט ראובן וגד וחצי מנשה בטלו יובלות ולא חזר קרקע לבעלים אף בבית שני אבל איסור עבודת קרקע והשמטת כספים היתה נוהגת בארץ מדברי סופרים אבל לא מן התורה שבזמן שאתה משמט קרקע וכו', הא בזמן שאין אתה משמט קרקע להחזירו לבעלים אי אתה משמט כספים והוא הדין לעבודת קרקע. ויש אומרים שאיסור עבודת קרקע מיהא היתה נוהגת מן התורה בארץ אבל שמטת כספים מדברי סופרים ומכל מקום בתלמוד המערב מוכיח כדעת ראשון ר"ל שאין איסור עבודת קרקע מן התורה אלא בזמן היובל".

כשיטה האחרונה שהזכיר כתבו תוספות
(גיטין לו ע"א): "ואר"ת דבבית שני נהג יובל... [שם לו ע"ב] אבל במסקנא דאמרי דירמיהו החזירן ויאשיהו מלך עליהן נמצאו דהיו שם מ"ב שבטים ואף על גב שלא עלו כולם חשיב כל יושביה". (וכן בספר הישר לר"ת [חלק החדושים] סימן קכג).

וכן הגדיר שיטה זאת בספר מגן אבות (למאירי, ענין טו בשיטת ר"ת): "ואף על פי שבימי עזרא לא עלו כולם, מ"מ מכל השבטים עלו וכל שאין שם חסרון שבט כל יושביה עליה קרינא ביה, וא"כ בזמן בית שני היתה שמטת כספים נוהגת דבר תורה..."

אלא שקשה על שיטה זו (מגן אבות, שם):
"ועוד שבכל התלמוד אמרו שבבית שני לא היו כל יושביה עליה. ומה שאמרו שירמיהו החזירם אף הם חזרו למקומם הראשון ונשתקעו שם ולא עלו לבבל עד שתאמר שבימי עזרא עלו, שהרי מפורש בכתוב

ישראל בלבד, שנאמר: והיה באכלכם מלחם הארץ (במדבר טו, יט) ובזמן שכל ישראל שם שנאמר בבואכם (במדבר טו, יח) ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם. לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל, אינה אלא מדבריהם".

באר הריטב"א (כתובות כה ע"א): "בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם. כלומר וחייב חלה נהי דלא תליא בכבוש הארץ שהרי נהגו בה בארץ קודם כבוש וחילוק שהיה רובה ביד ישראל, מ"מ בעינן שיהיו כל ישראל או רובם בארץ כמו שהיה בזמן כבוש וישיבה וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק, הלכך אף על גב דחלה נהגה מן התורה בזמן כבוש וחילוק אינה נוהגת עכשיו מן התורה כיון שאין רוב ישראל עליה, ואפי' למ"ד דתרומה ומעשרות נוהגין בה מן התורה משום דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, וזה הכתוב הוא בחלה".

והסביר החתם סופר (כתובות כה ע"א, מהדו"ק): "יכול משנכנסו ב' או ג' מרגלים. צ"ע והיאך ס"ד הא בעי מלך ונביא ואו"ת עיין ריש פ"ב דשבועות. וצ"ל כיון דקידשה לע"ל לא בעי קידוש. מ"מ כן הי' תנאי הקדש מתחילה שאם יהי' ביאת כולכם יתחייבו בחלה מכח קידוש הראשון".

עולה כי חלה צריכה שרוב ישראל יהיו בארץ ישראל בעת קיום המצוה, ולכן בבית שני, חלה נהגה מדרבנן ולא מן התורה.

וכן כתב החזו"א (שביעית סי' ג, ב): "כתובות כ"ה א' שהרי ז' שכבשו וז' שחלקו נתחייבו בחלה, ור"ל דחלה א"צ לתנאי של קידוש הארץ בכיבוש וקידוש אלא בזה שהארץ נתנה לאברהם אע"ה סגי לחיוב חלה, וא"כ גם בזה"ז שבטלה קדושת

בערכין (דף יב:) ועשו שמיטה לסוף שבע הרי ס"א שנים ולסוף נ' עשו יובל הרי ק"ג".

חלה על כן אינה צריכה לפי"ז שיחזיקו ישראל בכל א"י שהרי נהגה עוד לפני שכבשו את א"י.

נאמר בכתובות (כה ע"א): "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע, אשכחתינהו לרבנן בבי רב דיתבי וקאמרי: אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא, שהרי ז' שכבשו וז' שחילקו נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה; ואמינא להו אנא: אדרבה, אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא: בבואכם אל הארץ – אי בבואכם, יכול משנכנסו לה שנים ושלושה מרגלים? ת"ל: בבואכם – בביאת כולכם אמרתי, ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא [ע"ב] לאו כולהו סלוק".

פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ה): "אין חייבין בחלה מן התורה אלא בא"י בלבד שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ וגו', ובזמן שכל ישראל שם שנאמר בבואכם ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, לפיכך חלה בזמן הזה אפילו בימי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם כמו שביארנו בתרומה".

וכ"פ הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פ"כ ה"א): "חלה בזמן הזה ואפילו בארץ ישראל אינה של תורה שנאמר בבואכם אל הארץ ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם, וכשעלו בימי עזרא לא עלו כולם וכן תרומה בזמן הזה של דברי סופרים ולפיכך אוכלים אותה הכהנים שבזמנינו שהן בחזקה".

וכ"פ השולחן ערוך (יו"ד סי' שכב ס"ב): "אין חייבים בחלה מן התורה אלא בארץ

חבל נחלתו

וקדושה שנייה לא חייבה אותם, להיותה ביאת מקצת כמו שנתבאר ביבמות וכתובות"...

החזו"א (שביעית סי' כא ס"ק ה) כתב לגבי השוואת הרמב"ם בין תרו"מ לחלה לעניין ביאת כולכם: "הא דכתב הר"מ דדין תרומה ומעשר כדין חלה לענין תנאי דביאת כולכם, אין השתוותם גמורה, דבחלה קידוש הארץ מתחילה נתהווה ע"י ביאת ישראל לארץ ולכן נתחייבו בחלה בז' שכבשו, ובעליית עזרא כיון דלא הוי ביאת כולכם (כדאמר כתובות כה) לא נתקדשה לענין חלה, ואף אם ישו בו רוב ישראל קודם הגאולה העתידה לא יתחייבו מה"ת בחלה שאין קידוש אלא ע"י מלך או נביא, ומיהו אפשר דקידוש לחלה כיון דבביאה תלי רחמנא א"צ מלך ונביא, אבל אכתי י"ל שאין קידוש חדש בזמן הגלות. אבל תרומה קידוש הארץ הוא ע"י מלך ונביא וישראל להסכים שתתקדש, ולא נתחייבו ישראל בתרומה בז' שכבשו, ורק תנאי דביאת כולכם ילפינן תרומה מחלה, ואם ישו בו רוב ישראל אף בזמן הגלות תחזור חיוב תרומה מה"ת וכמו שפירש הכ"מ פ"א מה"ת הכ"ו הא דכתב רבינו שם ה"א שנוהג שלא בפני הבית, ובה"ה שקדושה שניה נתקדשה לעתיד לבא".

למעשה אין נ"מ בין חלה לתרומות ומעשרות מפני שכל המצוות תלויות בביאת כולכם, ולכן אף שחלה לא היתה צריכה קידוש בית דין, עתה לאחר שתרומה נתקדשה וקידוש שני לא בטל – שתי המצוות זקוקות לכל יושביה עליה. אף לגבי תרומה גדולה ותרומת מעשר אנו זקוקים לאפר פרה כדי לאוכלן ומעשר שני מצריך לשם אכילתו בירושלים את

הארץ ופטורה מן המעשר מ"מ חייבת בחלה, ונר' דסברי דהא דבעי' ביאת כולכם היינו בתחלה שלא התחילה המצוה עד ביאת כולכם אבל כיון שכבר נתחייבו חייבין אף בזמן שאין כל יושביה עליה, ור"ה בדרי"י סבר שהוא תנאי בחלה לעולם דבעינן כל ישראל בארץ, וביאת כולכם היינו כניסת כל ישראל בארץ ואף שלא החזיקו אלא במקצת הארץ".

בימינו אפילו לו יהי שרוב ישראל יושב בארץ ישראל, נראה שלא יחולו שינויים מפליגים בדיני הפרשת חלה, משום שכל זמן שהכהנים אינם מיוחסים, ואין לנו אפשרות להיטהר מטומאת מת (שאינו לנו אפר פרה אדומה) אין באפשרות כהנים לאכול תרומה וחלה וא"כ נמשיך לתת ממות מזערית בהפרשת חלה,

תרומות ומעשרות

פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו): "התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונ' וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות שאין חייבין בזמן הזה אלא מדבריהם כתרומה".
וכ"כ בשו"ת הרמב"ם (סימן קטט): "ומכח דברינו יתברר לכם, שכל תרומה בזמן הזה וכן כל מעשר מדרבנן, ואפילו בארץ שהחזיקו עולי בבל, ואפילו בשדה ישראל עצמה, לפי שקדושה ראשונה בטלה

בית המקדש¹ (כמו ביכורים זוקקים אף אפר פרה) ונפל פיתא בבירא אע"פ שאולי יש או יהיה רוב יושביה עליה לא יועיל ולא יתקן בלגבי מצוות אלו ולכן הלכות הפרשתם וקיום כל המצוות הקשורות בהן ימשיך לנהוג כמו בבית שני.

כתב בהערות הגר"ש אלישיב (יומא פג ע"א): "דהרי דעת הרמב"ם דלעולם קדושת עזרא הוה קדושת עולם, ומה שאין חיוב תרו"מ בזה"ז אין זה מחסרון קדושת הארץ אלא מפני שחסר התנאי דרוב יושביה עליה, והרי אם יהיו רוב יושביה עליה יהיה קדוש מעצמו, ולא יצטרך לקדש אותו שוב"...

ב. כל או רוב

כתב בפסקי תוספות (ערכין פרק ט - המוכר שדהו אות עז): "אין בתני ערי חומה אלא בזמן שהיובל נהוג כשיש אחד או שנים מכל שבט היו כל יושביה עליה: ד"ה התקין: ע"ב". ופסיקה זאת היא עפ"י שיטת ר"ת שמספיק אחד או שנים מכל שבט, ובלבד שיהיו מכל שבטי ישראל.

אבל הרשב"א (גיטין לו ע"א) כתב: "ועוד ראיתי לרמב"ן נ"ר שהקשה עליו מדאמרינן לגבי חלה בכמה מקומות בתלמוד (כתובות כ"ה ב') אפי' למ"ד תרומה בזמן הזה דאורייתא חלה דרבנן משום דכתיב בבואכם בביאת כלכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם וכי אסקינהו עזרא לאו כלהו סלוק, ואם עלו כל השבטים עד שנקרא בהם כל יושביה עליה כל שכן שאני קורא בהם בבואכם, וזה דבר ברור ומפורש, אלא אינו נקרא כל יושביה עליה ולא בבואכם עד דאיכא רוב כל שבט ושבט כדאמר' בעלמא בכל דיני הצבור לפסח (פסחים פ' א') ופר העלם דבר של צבור (הוריות ה' א'), וכי תעלה על דעת הרב שאם עלו שנים שלשה מכל שבט ושבט שיהא יובל נהוג בהם ע"כ".

ואם כן בימינו אין עדות ברורה על שום אדם מאיזה שבט הוא, ואף כהנים ולויים נשענים על מסורת ואין להם עדות, וכש"כ על יהודה ובנימין שעלו עם עזרא וק"ו על עשרת השבטים. וא"כ אין לנו שום יכולת לחדש קיום מצוות

1. כתב בהערות הגר"ש אלישיב (חולין נ ע"א): "ומבואר בחינוך (מצוה צה) דהחיוב לבנות בית המקדש אינו אלא כשיש שם רוב ישראל. והנה כשיש מזבח, רק האיש לא יכול להקריב כי הוא טמא או שהוא בדרך רחוקה, בכה"ג שפיר קרינן ליה אנוס, אבל אי ליכא חיוב לבנות את ביהמ"ק כל זמן דליכא רוב יושביה עליה, וכן ליכא חיוב קודם שהעמידו ישראל מלך עליהם, בכה"ג הרי כל ישראל פטורים מן המצוה, ואין זה רק אונס. ומצות בנין המזבח הוא מחיוב בנין ביהמ"ק, וכשאין חיוב לבנות ביהמ"ק, אין חיוב לבנות מזבח. ואף דמקריבין אף על פי שאין בית, מ"מ אינו מחוייב בזה".

"והנה מש"כ החינוך דחיוב בנין ביהמ"ק הוא רק כשיש רוב ישראל בארץ ישראל הוא דבר חידוש, ומסתמא ה"ה בכל הג' דברים שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ, דמאי שנא. והאחרונים הקשו על החינוך, איך בנו את בית שני הרי לא היה שם רוב ישראל. וי"ל דמי יימר שהיה חיוב לבנות הרי יתכן שבנו בלי חיוב, דודאי אף אם בונים בלי חיוב, הוי ביהמ"ק לכל דבריו. [וע"ע בהערות ר"ה ל ב']".

וא"כ אף כל המצוות התלויות במקדש לא ניתן לקיימן עד שיהיה רוב ישראל.

חבל נחלתו

סגי ואף על גב דכתיב כלו וא"כ קשה הא דהכא דמנ"ל דכל הגוים ערלים כולן ממש קאמר. וכן ק"ל אהא דתניא בשלהי ערכין (דף לב) משגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות שנא' וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן. והשתא מנ"ל דכל דוקא ומשגלו מקצתן בטל יובל אימא דברוב יושביה סגי. וכן קשה בזבחים (דף כה) דאמר התם א"ר יהודה אמר רב השוחט צריך שיקבל כל דמו של פר שנאמר ואת כל דם הפר ישפך ופרץ והא בשיריים כתיב ומשני אם א"ע לשיריים דהא ליתא לכוליה דם וכו' ופרש"י שכבר נותן ממנו על הקרנות ע"כ. וקשה דאימא דכל הדם ישפך בשיריים קאי ולרוב קרי כל דמסתמא ע"י מתן אצבע לא נתמעט הרוב. וי"ל דש"ה בההיא דע"ז גבי הגוי כלו דאיצטריך למיכתב כולו משום רוב דאילו מדכתב גוי לא שמעינן רוב דהא שבט אחד נמי איקרי גוי וכיון דאיצטריך משום רוב מש"ה אמרינן דכל היינו רוב משא"כ הכא בקרא דכל הגוים ערלים דלא איצטריך משום רוב דהן ערלים ודאי מש"ה אמרי' דכל ממש הוא. וכן בההיא דזבחים לא איצטריך משום רוב למכתב כל כיון דמסתמא איכא רוב כמ"ש. ולכך דריש ליה לקבלה וכל ממש. וה"נ י"ל בההיא דערכין דמשום רוב יושביה לא איצטריך למכתב לכל יושביה אלא יושביה סתם והוי ידעינן דבעינן רוב יושביה עכ"פ דאל"כ לא לכתוב כלל יושביה אלא וקראתם דרור בארץ ומדכתב יושביה שמעינן רוב וא"כ ע"כ כי כתב רחמנא לכל ממש קאמר. ול"ד להגוי כלו דאיצטריך למכתב משום רוב. ובזה נדחה מ"ש בספר החיים אהא דאמרי' בר"ה

התלויות בכל ישראל בארצו. ואף המצוות היותר 'קלות' כחלה ותרומה אין בכוחנו לחדש בימינו.

וכן כתב הריטב"א (כתובות כה ע"א): "בבואכם בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם. כלומר וחייב חלה נהי דלא תליא בכבוש הארץ שהרי נהגו בה בארץ קודם כבוש וחילוק שהיה רובה ביד ישראל, מ"מ בעינן שיהיו כל ישראל או רובם בארץ כמו שהיה בזמן כבוש וישיבה וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק, הלכך אף על גב דחלה נהגה מן התורה בזמן כבוש וחילוק אינה נוהגת עכשיו מן התורה כיון שאין רוב ישראל עליה, ואפי' למ"ד דתרומה ומעשרות נוהגין בה מן התורה משום דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, וזה הכתוב הוא בחלה". ועי' בספר מגן אבות (למאירי, ענין טו).

עולה מן הראשונים שלא די בכך שרוב אלה המכונים ישראל נמצאים במדינת ישראל, אלא צריך שנהיה בפועל במדינת ישראל.

אמנם יש מן האחרונים שסבר שצריך שיהיו כל ישראל בא"י. כתב במצפה איתן (נדרים לא ע"ב):

"ר"ן ד"ה שאני כו' דכלהו אפי' מולים נקראו ערלים כדכתיב כי כל הגוים ערלים אף על גב דאית בהו מולים. וק"ל דמשמע דמדכתב כל משמע ליה כולן והרי קי"ל דרוב ככלו בכה"ת כולה ואף היכא דכתיב בהדיא כולו אמרינן דרובו ככולו וכדמוכח בפ"ב דע"ז (דף לו א) דאמר התם אין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה ויליף לה מדכתיב במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כלו אי איכא גוי כולו אין אי לא לא. ומיהו ברוב

"(מג) בטלו היובלות. וממילא בטל גם שמיטה מה"ת כדבסמוך ה"ט".
 "(מד) בזמן שכל יושביה עליה. ואם נשאר רוב מכל שבט מקרי שנשארו כל יושביה, אף אם מיעוטם הלכו אבל אם נשארו מעוטם לא מהני וי"א שאם נשארו מיעוט מכל שבט ג"כ מהני".

"(מה) והוא שלא יהיו מעורבבין. זה עוד תנאי דאפי' נמצאין כל השבטים צריך שישבו כל שבט בנחלתו ובמקומו שנפלו להם בגורל בימי יהושע, אבל אם אין יושבין כ"א במקומו כמו שהי' בבית שני לא מהני אפי' אם היו באים כל השבטים".
 "(מו) אלא כולן יושבין כתקנן. ובזה"ז לא שייך כלל חזרת שבטים על אדמתן שאין אנו בקיאים ביחוסים שבטים ואף אם היינו יודעים כיון דלעתיד לבא תתחלק חלוקה חדשה בטלה חלוקה ראשונה וא"א לנהוג יובל בזה"ז".

למדנו מדברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א:
 (1) יובל ושמיטה אינם מן התורה עתה.
 (2) כל יושביה – פירושו רוב מכל שבט ושבת² ולא יחידים מכל שבט (ושיטת ר"ת הובאה כ"א) ואין שבט מכריע לגבי חבירו ואפילו הוא גדול כפליים אינו יוצר רוב יושביה בגדלו.

מלוק על כל העולם כולו דאיצטריך לומר ב' פעמים כל דאי הוי אמרינן פעם א' כל אפשר דהיינו רוב והביא ראייה מהוריות ומיבמות (דף כז א) וע"פ מ"ש ל"ד דעולם סתם נמי משמע רוב וא"כ פ"א כל היינו ממשי".

פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י): הלכה ח

"משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה, והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולן יושבים כתקנן, בזמן שהיובל [נוהג בארץ] נהג בחו"ל שנאמר יובל היא בכ"מ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית".

הלכה ט

"ובזמן שהיובל נהג נהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה, ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה, ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל [נוהג] אינו נהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו".

באר בדרך אמונה (הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח):

2. ובניגוד לקרבן פסח שבו רוב קהל טהורים או טמאים ללא התייחסות למספר השבטים, עי' רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ז. וכן לגבי קרבן ציבור הבא בטומאה אין התייחסות למספר השבטים כאמור ברמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ד ה"ב. אף בהוראת טעות מניית הטועים היא לפי רוב ישראל, בלי התייחסות למספר השבטים ורק בקרבנות מביאים כל השבטים כאמור ברמב"ם (הל' שגגות פ"ב ה"א): "בין שעשו כל ישראל שבארץ ישראל על פי בית דין שהורו בין שעשו רוב ישראל אף על פי שהן מיעוט מנין השבטים, בין שעשו רוב השבטים אף על פי שהן מיעוט כל ישראל, מביאין כמנין כל השבטים פר לכל שבט ושבט ובע"ז פר ושעיר לכל שבט ושבט".

חבל נחלתו

ישראל, האם מכלל ישראל בעולם באותו דור או מתחשבים רק באלה שבא"י. נעייין בהלכות אחרות בהן נידון נושא רוב ישראל לגבי הלכה מסוימת.

נאמר בהוריות (ג ע"א) לגבי הוראת טעות של בי"ד הגדול, שאם רוב ישראל טעו ועשו על פי בי"ד מביאים פר העלם דבר של ציבור: "קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים למה לי? שמע מינה: הני הוא דאיכרי קהל, אבל הנך לא איכרי קהל".

פרש רש"י (הוריות ג ע"א):

"אמר רב אסי ובהוראה – דקיי"ל כי הורו ב"ד ועשו רוב קהל על פיהם שמביאים פר".

"הלך אחר רוב יושבים בארץ ישראל – דאותם שבחוצה לארץ אינן מן המנין ולא אותן דמנחל מצרים ולחוץ דחוצה לארץ היא".

והובא פירוש רש"י בכפתור ופרח (פ"י). עולה שבהוראה אין נמנים היושבים מחוץ לגבול הצפוני של לבוא חמת והדרומי של נחל מצרים, ואפילו רוב ישראל יושב חוצה להם ולא עשה כהוראת בית דין – מביאים פר הע"ד של ציבור לפי רוב ומיעוט של היושבים בגבולות הללו בא"י.

כתב הבאר שבע (הוריות ג ע"א): "אמר רב אסי ובהוראה הלך אחר רוב יושבי ארץ ישראל. פירוש לאפוקי בעשיית פסח בטומאה אין הולכין אחר רוב יושבי ארץ

(3) כל אחד מן השבטים צריך לשבת בנחלתו בארץ (לגבי יובל וכל מצוות שתלויות בו).

(4) אפילו יהיו כל השבטים וכל אדם מישראל ידע לאיזה שבט הוא שייך – אם אינו יושב בנחלתו, אי אפשר לקיים מצוות אלו מן התורה.

(5) בימינו איננו יודעים לאלו שבטים אנו שייכים.³

(6) חלוקת הארץ בטלה ולעת"ל תהא חלוקה חדשה (האמורה ביחזקאל מז, מח) ולכן לא ניתן לנהוג יובל מן התורה בימינו.

יש להעיר שהמצוות תלויות אלו באלו ולכן אף אם תרו"מ וחלה אינם תלויים בידיעת השבטים ונחלתם, הרי הם תלויות בטהרה וזו תלויה בפרה אדומה ושריפת פרה אדומה תלויה בפתח המקדש (פרה פ"ד מ"ב, רמב"ם הל' פרה אדומה פ"ד ה"ו). ואכילת מעשר קשורה בטהרת ירושלים. וא"כ אף מצוות אחרות לא ניתן לעשות בימינו בהתמלאות התנאי של כל יושביה עליה.

ג. באיזה שטח של א"י

עולה מן הנאמר לעיל, שעדיין קיום כל המצוות התלויות ביובל וכן תרומות ומעשרות וכד' עוד רחוקות מאד מאיתנו היום. מכאן ואילך אעלה שאלות שלא נידונו כמעט בש"ס ופוסקים.

אחת השאלות המרכזיות היא איך מונים את רוב יושביה של א"י מכלל עם

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לא זו בלבד שאין יודעים מאיזה שבט אנחנו, אלא שאף לכהנים וללויים אין ידוע מי ימצא מצאצאי שאר השבטים או מצאצאי גרים.

נחל מצרים", ומביא שהשדה יהושע תיקן את הגירסא ל'הוריה' במקום 'ראיה' מפני שבראיה בעזרה חייבים כל ישראל בכל מקום שהם. אולם הרב חיד"א (בעל שער יוסף) מקיים את הגירסא של 'ראיה' וסובר בני חו"ל אינם חייבים בראיה כאמור בתוס' פסחים (ג' ע"ב ד"ה מאליה מי קספו לך) שתרצו בחד תירוצא דר' יהודה בן בתירא לא עלה מנציבין לעשות קרבן פסח משום שהיא חו"ל. וסבור שיושבי חו"ל פטורים מראיה, ומאריך בנושא זה ולדרכו גם אין חייבים בראיית פנים בעזרה אלא יושבי א"י לפי הגבולות שהתבארו אצל שלמה המלך.

וכן כיון לאותם דברים הקרן אורה (הוריות ג ע"א) אולם תמה שלא מצא ברמב"ם שיושבי חו"ל פטורים מן הראיה. וכ"כ אף במרומי שדה (הוריות ג ע"א) וירד לאותן ראיות של הראש יוסף וקרן אורה.

בהלכות יובל ותרומות לא הוגדר מה השטח בארץ ישראל בו ימצאו הנמנים על שבטי ישראל שכאשר רובם בנחלתם בא"י חייבים במצוות אלו. ונראה שלא ניתן לומר בין לבוא חמת לנחל מצרים. כי מה שייך בהם רוב או מיעוט הלא כל הנמצא נמנה, ולכן צ"ל שהכוונה היא מתוך כלל השבט בעולם, בין אם השבט שרוי על נחלתו ובין אם גלו מאונס או יצאו מרצון – רובם מתוך כלל השבט צריכים להיות בנחלתם בא"י, כדי שכל עם ישראל יתחייב במצוות אלו.

טעם הדבר לענ"ד, שהרי הבעלות על הנחלה היא עולמית לאותה משפחה. ועל כן ירשם בספרים ששטח אדמה שאלה ואלה גבולותיו שייך למשפחה פלונית

ישראל, אלא אחר רוב העומדים בעזרה כדאינתא בפרק מי שהיה טמא (פסחים צה, ב), והכי איתא בהדיא בירושלמי בפרק זה (הלכה ב') ובפרק כיצד צולין (פסחים פ"ו ה"ו) רב אמר אמר בשם ר' שמעון בן לקיש להורייה הלכו אחר רוב יושבי ארץ ישראל, לטומאה הלכו אחר רוב נכנסין לעזרה כו'. ובהכי ניהא לי למה נקט רב אסי ובהוראה בוי"ו בראש התיבה ולא אמר בהוראה הלך כו'."

עוד כתב שם לגבי הלימוד להוראה: "שמע מינה הני הוא דאיכרי קהל וכו'. וא"ת מאי משמע שהרי לא כתיבא ולא רמיזא כלל בפסוק הזה ענין שגגת הוראת בית דין, דנימא דאתא לאורויי דהני דוקא הוא דאיכרי קהל לענין הוראה. וי"ל דעל כרחק אין זה דרשא גמורה, שהרי גבי הך מצוה גופא דהיינו חנוך בית המקדש דכתיב גביה האי קרא (מלכים א' ח, סה) ויעש שלמה וגומר לא כתיב בה בתורה קהל כלל, ואינה מצוה התלויה ברוב הקהל דוקא, ואם כן היכי מצי למילף בדדמי מהאי קרא. אלא גלוי מילתא בעלמא הוא דיושבי חוצה לארץ לא מקרי קהל להיכא דמצריך קרא קהל, ולכן אין צורך שיאמר הכתוב בפירוש דיושבי חוץ לארץ לא מקרי קהל לענין הוראה, אלא די שיאמר דיושבי חוצה לארץ לא איקרו קהל אהיכא דמצריך קרא קהל. והשתא נחזי אנן בקרא היכא דמהדר אקהל ונוציא הנהו דחוצה לארץ, וכיון דאשכחן בתורה גבי הוראה דבעי דלהוי קהל, נתמעטו הנהו דחוץ לארץ משום דאשכחן בקרא אחרינא דלא איקרו קהל."

בשער יוסף (הוריות ג ע"א) מביא נוסח מהירושלמי: "לראיה הלכו מלבא חמת עד

חבל נחלתו

אבל לא שיתנו להם נחלה בארץ, הנה כאן זכר הנביא שלעתיד לבוא ינחלו הגרים בחלוקת הארץ כאזרח בבני ישראל כי הנה תתחלק הארץ לשבטים והשבטים יחלקו חלקם לבתי אבות ויכולם יהיה כגר כאזרח והוא אומרו והיו לכם כאזרח בבני ישראל אתכם יפלו בנחלה בתוך שבטי ישראל יהיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תהיה נחלתו: ואמנם למה לא היה זה כן בחלוקת יהושע הוא לפי שהערב רב שעלו עם ישראל ממצרים לא נלוו אליהם בגלותם ולא סבלו בסבלותם אבל כשראהו הצלחתם וגאולתם התערבו עמהם וכמו שאמר (שמות יב, לח) וגם ערב רב עלה אתם, כי בזמן העלייה נלוו אליהם לא קודם לכן וגם הם היו לצור מכשול ולאבן נגף לבני ישראל במעשה העגל ובשאר הפעמים שחטאו במדבר ולכן לא היה ראוי שיזכו להתנחל עמהם, אמנם לעתיד לבוא לא אמר הנביא פה שינחלו עם בני ישראל הגרים אשר ילוו אליהם בזמן הגאולה כי כבר אחז"ל (יבמות כד, ב) שאין מקבלים גרים לימות המשיח אבל צוה זה על הגרים שבהיות ישראל בגלות גרו עמהם וקבלו ברית קדש וסבלו צרות הגלות שהם ראוי שכמו שנעשו ישראל לקבול הצרות כן יהיו בנחלת בארץ וזה שאמר כאן והיה תפילו אותם לכם ולהגרים הגרים בתוככם אשר הולידו בנים בתוככם והיו לכם כאזרח כבני ישראל אתכם יפלו בנחלה כי מאלה אשר נאחזו אתם ובכל צרתם להם צר דיבר הנביא במקום הזה שמהטוב אשר יטיב השם לישראל יקחו חלקם".

וצריך לתת את הדעת האם גרים משנים את התנאי של 'רוב יושביה'.

משבט אלמוני. כל בני אותה משפחה לדורותיה הם בעלי הנחלה, ולכן גם אלה שבגלות יש להם חלק בנחלת שבטם, וע"כ גם הם נמנים, ונבדוק אם רובו של שבט יושב על נחלתו בא"י או לאו. ומעכב את כל ישראל מלקיים את מצוות היובל ותרומות ומעשרות וחלה.

ד. גרים בהצטרפות לרוב יושביה

לא בורר מה מקום גרי הצדק ב'רוב יושביה' במצוות אלו. בבית ראשון הגרים היו מעטים ועל כן לא נדרשה לכך התייחסות. בע"ה עם התקדמות גאולתנו וגילוי ייחוס כל אחד וחד תהיה לכך משמעות גדולה.

נאמר ביחזקאל (מז, כא - כג): "וחלקתם את הארץ הזאת לכם לשבטי ישראל. והיה תפלו אותה בנחלה לכם ולהגרים הגרים בתוככם אשר הולדו בנים בתוככם והיו לכם כאזרח בבני ישראל אתכם יפלו בנחלה בתוך שבטי ישראל. והיה בשבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו נאם אדני ה'".
באר הרד"ק (יחזקאל מז, כג) "והיה בשבט אשר גר הגר אתו - כי לעתיד בצאת ישראל מהגלות יודעו השבטים אף על פי שהם מעורבים עתה ולא ידעו איש את שבטו יבא אליהו וייחס כל איש אל שבטו".

וכן הר"י אברבנאל (יחזקאל מז, כב - כג) כתב: "והייעוד השלישי הוא באומרו והיה תפילו אותה לכם ולהגרים הגרים בתוככם רוצה לומר שעם היות שבחלוקת הארץ שנעשה בימי יהושע לא נתחלקה כי אם לשבטי ישראל ואמנם הגרים הגרים אתם צותה תורה לאהוב אותם ושלא להונוותם

במדינת ישראל ישתנה מעמדם לתושבים שאינם יכולים להיות בעלי קרקע עולמית בארץ ישראל, עם מלוא ההשלכה על מעמדה של ישראל בעולם. ולכן עד שנגיע לכך עוד חזון למועד.

ז. האם צריך החלטת סנהדרין

כל ההחלטה של 'רוב יושביה עליה' והחלת חיוב מן התורה לקיום מצוות, מחייב לפי הבנתי סנהדרין גדולה של כל ישראל. 'רוב יושביה עליה' אינו מנין שתלוי במנהל האוכלוסין, אלא עליית מדרגה של ישוב ישראל בארצו, ולכן לא יחידים ולא מפלגה יכולים ליטול על כתפיהם את מלוא האחריות לכך. ורק ההנהגה התורנית של ישראל שמחוברת עם ההנהגה המדינית יכולה להתוות את הדרך האמיתית והנכונה לכך.

ואין לנו יכולת להקים סנהדרין שהרי לא התחדשה ה'סמיכה' ודיינים שאינם סמוכים הם הדיוטות, ולכן אף זה שמור לעת"ל.

נספח – לא כלה שבטא

כנאמר לעיל, אנו תלויים אף בימינו בכל השבטים, ולכאורה אין לנו בימינו שום ידיעה על עשרת השבטים.

נאמר בבבא בתרא (קטו ע"ב) לגבי סדר נחלות: "הא כיצד? נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן. ולימא: עד יעקב! אמר אביי: גמירי, דלא כלה שבטא".

פרש רשב"ם (בבא בתרא קטו ע"ב):

"ולימא עד יעקב – שאם מת ראובן הוא וכל זרעו חוזרין אצל יעקב ואם אין יעקב שמעון ולוי יורשין את הראוי לראובן אחיהם דהוו להו אחי אבי אבי אביו".

ה. ציבור שלא מקיים תורה שבכתב ותורה שבע"פ האם מצטרף

שאלה נוספת שלענ"ד צריכה עיון: בדורנו רוב הציבור אינו שומר תורה ומצוות, מה יהא הדין אם כך יהיה המצב בעת גילוי יחוסין וחלוקת נחלות האם גם ציבור כזה מצטרף להכרעה של 'רוב יושביה עליה', או שהוא אינו נמנה, מפני שכל זמן שלא שב בתשובה אין כל אחד שאינו מקיים תורה ומצוות נחשב כישראל עבריין הנמנה לרוב או למיעוט, אלא הם אינם נמנים כלל. ולפי מה שאמרנו לעיל, מה דינם אם הם יושבים בחו"ל ואין להם שום זיקה ליושבי א"י האם הם מקבלים נחלה בארץ או לאו, אלו שאלות קשות שבע"ה חכמי הסנהדרין באותו דור הם יצטרכו לתת על כך את הדעת.

ו. חלוקת נחלות בארץ ישראל

פשוט שחלוקה מחודשת של ארץ ישראל לשבטי ישראל של נחלות (עי' לעיל בדברי דרך אמונה), אינה מתחשבת בכל הבעלויות הקודמות על ארץ ישראל, לא לגבי ישראל בישוביהם ולא לגבי מיעוטים שקנו קרקע, כל הבעלות תופקע לצורך חלוקה מחדש.

מי שירצה לגור במקומו או לעבד את השדות שהחכיר מן המדינה – יצטרך לשכור את מקומם מאנשי השבט המתאימים בעלי הקרקע. או שינוידו אוכלוסין במדינה במידה מרובה מאד. ודאי שפעולה כזאת לא תהיה פעולת מפלגה, זו פעולה למלכות ישראל כשכל או רוב מכריע מישראל מסכימים לה. וכמובן לפעולה זו יש השלכות רבות מאד בישראל ובעולם, שהרי כל המיעוטים

חבל נחלתו

"בימי המלך המשיח, כשתתיישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו, שנאמר וישב מצרף ומטהר וגו', ובני לוי מטהר תחילה ואומר זה מיוחס כהן וזה מיוחס לוי, ודוחה את שאינן מיוחסין לישראל, הרי הוא אומר ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ולתומים, הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס, ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני, אבל אינו אומר על שהן בחזקת כשרות זה ממזר וזה עבד שהדין הוא שמשפחה שנטמעה נטמעה".

"לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה".

"ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".
ובע"ה נזכה לכך במהרה בימינו.

"אמר אביי – אם כן נמצא שבט אחד כלה מישראל וגמירי דלא כלה שבטא וראיה לדבר במלאכי (ג) כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם בפר"ח ראובן דנקט לאו דוקא אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו". (וכן בני" על הרי"ף שם).
וכך מדייק רבינו גרשום (בבא בתרא קטו ע"ב):

"הא כיצד נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן. עד בנו של ראובן חנוך או פלוא ובני פלוא אליאב ובני אליאב נמואל דתן ואבירם ועכשיו אם מת אבירם בלא יורש יורש אליאב אביו ואם היה מת אליאב יורש נמואל ודתן אחיו ואם אין שכבר מתו תחזור ירושתו מכח אמם ואם כולן מתו תחזור הירושה לפלוא שהוא אבי אביו של מת ואם אין פלוא תחזור הירושה לבני פלוא או לבתו ואם אין לו בנים לפלוא תחזור לאחי פלוא דהיינו חנוך חצרון וכרמי".

"ומקשי' ולימא עד יעקב. כלומר סמוך ליעקב דתחזור ירושה לראובן ומ"ש דקאמר עד ראובן ולא ראובן ממש גמירי דלא כלה שבטא מראובן דמצי למירש".
ולכן המציאו נשים לשבט בנימין בפילגש בגבעה (ע"י משך חכמה במדבר ט, י).
ולכן עד שלא נתייחס לשבטינו ולכל שבטי ישראל גם עשרת השבטים, אין אפשרות לקיים יובל וכל מצוות התלויות בו ינהגו מדרבנן או שלא ינהגו כלל.

סיום

סיים הרמב"ם את חיבורו (הל' מלכים פי"ב ה"ג-ה"ה) כך: