

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק תשיעי

מאת

יעקב אפשטיין

לרפואתו השלמה

של מורנו ורבנו הראשון לציון

הרב הגאון מרדכי צמח בן מזל אליהו
שליט"א

וזכות דברי התורה בספר זה והלימוד בהם

תעמוד לרפואתו המהירה מן השמים

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

וזכות דברי התורה בספר זה והלימוד בהם

מוקדשים לעילוי נשמתם

תוכן העניינים

5 הקדמה	
7 הסכמות וברכות	
אורח חיים		
11 מקום הנחת תפילין של ראש	סימן א
18 ברכת שהחיינו בהנחת תפילין	סימן ב
30 תפילין דרבינו תם	סימן ג
34 כהן פרמדיק	סימן ד
37 מנגינות פסולות	סימן ה
46 קריאה בתורה ע"י נכה	סימן ו
50 ברוך שפטרני מעונשו של זה	סימן ז
54 בין ברכת הגומל וקרבת תודה	סימן ח
59 חביבה מצוה בשעתה	סימן ט
67 קידוש במקום סעודה בליל שמחת תורה	סימן י
71 משחק בכדור בשבת ויום טוב	סימן יא
 תוקף המועדים בימינו לפי שיטת הרמב"ם בספר	סימן יב
78 המצוות	
83 הקדמת ערבית וקידוש בליל הסדר	סימן יג
94 מצות שמחה ברגלים	סימן יד
97 אלו הכנות לשבת מתיר עירוב תבשילין	סימן טו
106 מעוברת ביום הכיפורים	סימן טז
109 השתחוויה בראש השנה ויום כיפור	סימן יז
126 מצטער פטור מן הסוכה	סימן יח
136 חיוב אשה רווקה בנר חנוכה	סימן יט
אבן העזר		
139 רחצה בברכה מעורבת לילדים	סימן כ
144 כתובה מוקדמת	סימן כא
148 שבע ברכות לשני חתנים	סימן כב
154 נקי יהיה לביתו	סימן כג
160 גיטי מלחמה	סימן כד
165 מים שאין להם סוף	סימן כה

חבל נחלתו

		יורה דעה
177 צער בעלי חיים	סימן כו
185 משקאות חריפים שהוכנו ע"י נכרים	סימן כז
193 בשולי נכרים באגוזי קשיו	סימן כח
	יציאה ממקום הסכנה וכניסה אליו לשם	סימן כט
196 פרנסה	
209 שום, בצל וביצה קלופים ורוח רעה	סימן ל
212 יציאה מארץ ישראל לצורך טיול בחו"ל	סימן לא
220 גדולי הדור וסמכותם בהלכה	סימן לב
257 מזרע ישראל	סימן לג
274 צדקה שניתנה בתורת הלואה והוחזרה	סימן לד
275 שימוש בגליון של מגילת אסתר	סימן לה
281 כניסה לבית דרך חדר הפטור ממזוזה	סימן לו
283 האבקת שני מיני אילני סרק	סימן לז
284 חמשת מיני דגן בכלאי הכרם	סימן לח
286 ספיחים היוצרים כלאי זרעים	סימן לט
289 חיוב שנות ערלה באילן שנעקר בגושו	סימן מ
303 הבאת ביכורים עם עיר של מעמד	סימן מא
303 הבאת ביכורים מזמורה גזולה	סימן מב
308 יצוא טבלים לחוץ לארץ	סימן מג
314 זריעת גרעיני שביעית	סימן מד
318 חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין	סימן מה
324 תגובה למאמר 'העקרונות בנתינת מעשר עני'	סימן מו
331 הבאת מנחות וביכורים מכל חמשת מיני דגן	סימן מז
		חושן משפט
338 לא תהיה לו כנושה	סימן מח
	טענת מום במקח כנגד טענת איסור פתיחה וטענת	סימן מט
344 החלפה	
361 עני המהפך בחררה	סימן נ
364 זקן ואינה לפי כבודו	סימן נא

חבל נחלתו

373 שומר אבידה	סימן נב
377 סיוע לתשלום רפואי מכמה מקורות	סימן נג
379 דבר דואר שאבד בשוב	סימן נד
381 קבוע ופירש בדיני ממונות	סימן נה
389 חיוב תשלום על פקדון מתשלומי ביטוח	סימן נו
395 שכיר שהטעה שכירים על שכרם	סימן נז
398 חיוב נהג שנשפך לו שמן על הכביש	סימן נח
403 השוכר אחרים להזיק או לחבול	סימן נט
415 מזיק באונס	סימן ס
421 גנב ואינו יכול להשיב למי שגנב ממנו	סימן סא
429 גניבה או תפיסה	סימן סב

תשיבנו אל החבל ואל הנחלה

בסוף מגילת קהלת (יב, ט-יא) למדנו:

"ויתר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה.

"בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת.

"דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד.

קהלת רצה להעניק מחכמתו ועשה אוזניים לתורה כדי שיוכלו כל ישראל ללמוד תורה.

ורצה ללמד את העם דברי חכמים, כפירוש רש"י (שם יא):

"דברי חכמים – שעשו סייג לתורה בגזירות להרחיק את האדם מן העבירה כגון

אכילת קדשים עד השחר והם אמרו עד חצות וקריאת שמע דערבית כמו כן.

"כדרבנות – מה דרבן זה מכוון את הפרה לתלמיה כך דבריהם מכוונים את האדם לדרכי חיים.

"וכמשמרות נטועים – מה מסמר זה קבוע אף דבריהם קבועים ומה נטיעה פרה ורבה אף דבריהם פרים ורבים למצוא בהם טעם.

"בעלי אסופות – מסמרים שיש להם גולגולת אסופה וגסה גרו"סה בלע"ז כן פירשו דונש בן לברט.

"נתנו מרועה אחד – כל דבריהם דברי אלהים חיים הוא אמרן ורועה אחד נתנו משה מפי הגבורה".

אלא שדברים אלו צריכים הרבה ספרים לכותבם, וע"כ מיד אח"כ אמר שלמה:

"ויתר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ, ולהג הרבה יגעת בשר".

ומפרש רש"י שם שמן הראוי שיכתבו כל דברי חכמים על ספר, אלא שאין קץ לספרים, ואעפ"כ עשה מה שבידך בכתביבתם.

חבל נחלתו

ככתוב בפסוק הבא: "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם".

ומפרש רש"י:

"סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא – מה שתוכל עשה ולבך לשמים".

"ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם – כי לדבר הזה נברא כל האדם".

ועי' בהקדמות היש"ש ליבמות ולשאר המסכתות. ובשו"ת חוות יאיר (סי' קצב אות סא).

בדרך זו הלכתי, כדברי ר' צדוק הכהן מלובלין (מחשבות חרוץ אות טו):

"ואף על פי שכבר יש ספרים הרבה בעולם ועשות ספרים אין קץ, מכל מקום כל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו שלא יוכל אדם אחר ליגע בו, והוא החדש שלמעלה מהשמש שעל ידי זה גרם גם כן החידושין תחת השמש מה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ובאורייתא ברא עלמא ותחילת הבריאה היה בתורה שבכתב, והחידוש בכל יום תמיד הוא על ידי תורה שבעל פה בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד על ידי חכמי ישראל, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה על ידי איזה תלמיד ותיק שבדור, ואותו חידוש שהוא חיי עולם צריך שישאר קבוע וקיים בפועל בעולם הזה... וכן היא בהרא"ש (בהלכות קטנות ריש הלכות ספר תורה) ובטור שולחן ערוך יורה דעה (סימן ע"ר) דהאידינא עיקר מצוה בכתיבת תורה שבעל פה".

הנה כי כן עמלתי ונסיתי להתעמק בשאלות שהופנו אלי ובשאלות שעלו ממאורעות הימים. שאלות שונות מכל צדדי החיים, שאלות של ציבור ויחידים, שאלות שמצאתי בהן דבר חידוש, לציבור ולעתים שאלות חדשות עבורי בלבד.

עמלתי בהן רבות, וכדברי הלבוש (י"ד סי' רמו): "ואמר (קהלת ב, ט) אף חכמתי עמדה לי, חכמה שלמדתי באף עמדה לי, כלומר נתקיימה ביי". (ו'באף' כאן אינו בכעס אלא בעמל גדול). וכדברי המהרש"א (חי' אגדות בבא בתרא י ע"ב): "שהיו אומרים אשרי שבא לכאן ותלמודו בידו כו'. יש לפרש כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתובת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים".

מודה אני לרבש"ע ששמני מיושבי בית המדרש.

תודות רבות לרבותי, לחברי וללומדים עמי, ולכל המסייעים.

תודות רבות להורי שחינכוני לעסוק בתורה, שיזכו לנחת רוח מכל צאצאיהם, ויזכו לבריאות טובה ולחילוף עצמות (מעולה שבברכות – יבמות קב ע"ב), דשנים ורעננים יהיו.

ותודות וברכות לאשתי וילדי שנושאים עמי בעול התורה והמשפחה. ונזכה שנהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי צאצאינו לומדי תורת ה' לשמה.

והריני תפילה: "תתננו לשם ולתהלה, תשיבנו אל החבל ואל הנחלה, תרומנו למעלה למעלה, תקבצנו לבית התפילה...". (מתוך הושענות לבני אשכנז להושענא רבה).

ונזכה כולנו כל עם ישראל לשוב לכל רוחב נחלתנו – בתורה ובארץ.

יעקב אפשטיין

שומריה, מרחשון תש"ע

חבל נחלתו

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

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

ב' שבט תשס"ז

בס"ד

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

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן

יא מרחשון תש"ע

לכבוד הרב יעקב הלוי אפשטיין שליט"א

שומריה

שלום רב לאוהבי תורתך.

טרם הספקנו לעכל את ספרך הקודם חבל נחלתו חלק ח וכבר זכינו לאורו של ח"ט.

אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה, אשריך שהנך יושב באהלה של תורה ומצליח להוציא מתחת ידך כרך אחר כרך של שו"ת בנושאים הנוגעים הלכה למעשה בכל חלקי השו"ע. עלה והצלח ורכב על דבר אמת ויפוצו מעיינותיך חוצה.

הרשני להעיר כמה הערות כדרכה של תורה*.

ושוב רוב ברכות להמשך גידולך בתורה

הרב יעקב אריאל

רמת גן

* הערות צורפו לתשובות במקומן.

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע - חברון

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע - חברון ת"ו

מר חשוון תש"ע

לכבוד

הרב יעקב אפשטיין

השלום והברכה וכט"ס!

קבלתי לפני מספר שבועות את הקונטרס הגדול של חיבוריך "חבל נחלתו" חלק ט' ועברתי על חלק ממנו.

אני מוצא לנכון לציין את גודל מלאכת הקודש שערכת בבירור שיטות הראשונים והאחרונים בנושא שבררת, בייחוד שמחתי מאד בביאור הגדר של לא לחלוק על "גדולי הדור" שהקפת את הנושא וירדת לעומק הענין והעלית סברות ישרות ונכונות שלא כל אחד יכול לומר או שיאמרו עליו שהוא גדול הדור ולחסום את דרך הבירור ההלכתי שהיה מקובל בישראל, שכל ת"ח רשאי היה ללבן את הנושא עד תומו ללא כל משוא פנים בדבר, הנושא שבררת הוא דבר בעתו וחשוב מאוד שיתפרסמו הדברים ברבים למען ידעו הת"ח הצעירים באיזו דרך ישכון אור.

בעל מסילת ישרים כותב בפרק י"ט שחסידי אמיתי נקרא מי שאיכפת לו על מצב הדור ומתפלל עליו ומבקש לסלק קיטרוגים וגזרות מכלל ישראל.

והלוואי שנזכה שגדולי ישראל שכאלה יהיו בתוכנו לכפר ולרומם את הדור ממצבו העכשווי.

ישר כוחך על הנושאים שבררת ותזכה שיפוצו מעינותיך חוצה לזכות את הרבים ולהשיב את ישראל לאביהם שבשמים.

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים

בס"ד עש"ק פ' לא בשמים היא תשס"ט ירושלים עה"ק תובב"א

לכבוד הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א!

שמח אני לברכו להוצאת חלק נוסף לספרו המלא והגדוש, כלי מחזיק
ברכה, ויזכה שדבריו יפוצו בישראל עד מלאה הארץ דעה.

אין כת"ר מביא, במאמרו בענין הגיור, שאין לשאת פנים בהלכה, ונאלץ
אני לעמוד על דעתי ולומר שחלק גדול מן הגיורים הנעשים כיום אין
להם כל תוקף, והעורכים אותם הם שועלים המחבלים את הכרם.*
ונזכה ליום שידע כל פעול כי אתה פעלתו.

ביקרא דאורייתא

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

* עי' להלן בסוף סימן לב דיון בהערתו של הגר"א נבנצל ומכתבי אליו.

חבל נחלתו

סימן א

מקום הנחת תפילין של ראש

בכל הראש וי"ל דליגמור ג"ש נכתב".
ב. וכן שנינו במשנה במסכת מגילה (כד ע"ב): "נתנה על מצחו או על פס ידו – הרי זו דרך המינות".
ופרש רש"י:

"נתנה על מצחו – של ראש, ושל יד על פס ידו".

"הרי זו דרך המינות – שמבזין מדרש חכמים והולכין אחר המשמע, כמשמען בין עיניך ממש, ועל ידך ממש, ורבותינו דרשו במנחות (לו, ב) בגזירה שוה בין עיניך – זה קדקד, מקום שמוחו של תינוק רופס, ועל ידך – גובה היד, קיבורת בראש הזרוע, שתהא שימה כנגד הלב".

ומבית מדרשו של רש"י, במחזור ויטרי (סי' תקיג) כתב: "ותפילין של ראש בגובה הראש. מקום שמוחו של תינוק רופס ונראה דמתחילת השער הסמוך למצח עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס הוא מקום תפילין. ויש שם מקום להניח שני תפילין והוא מקום שעושה קרחה וראוי לטמא בנגע אחד והוא שפיר בגובה של ראש. והקשר יהדק בראש למעלה בעורף ולא במפרקת כדי שיהו ישר' למעלה. ורחב הבתים לכתחילה שתי אצבעות. כדאית' בשימושא רבה".

וכן בספר התרומה (הל' תפילין סי' ריג) כתב כמחזור ויטרי: "ותפילין של ראש בגובה של ראש מקום שמוחו של תינוק רופס. ונראה דמתחילת השיער הסמוך למצח עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס הוא מקום לתפילין ויש מקום הראוי להניח שם שני תפילין דהיינו במקום שעושה קרחה

כיון שראיתי שרבים השוגים בכך ומניחים תפילין של ראש שלא במקומם, וראיתי בתי כנסיות שרוב המתפללים (ל"ע) אינם מניחים כראוי, חשבתי שראוי לשנות פרק זה. ונביא את המקורות מהש"ס וראשונים.

א. נאמר בקידושין (לו ע"א): "ואביי מאי טעמא לא אמר כרבא? אמר לך: תפילין גופיהו מהכא גמר לה, מה להלן מקום שעושים קרחה בגובהה של ראש, אף כאן מקום הנחה בגובה הראש".

וכן במנחות (לו ע"ב): "גובה שבראש מנלן? דת"ר: בין עיניך – זו גובה שבראש; אתה אומר: זו גובה שבראש, או אינו אלא בין עיניך ממש? נאמר כאן בין עיניך ונאמר להלן (דברים יד) לא תשימו קרחה בין עיניכם למת, מה להלן בגובה שבראש מקום שעושה קרחה, אף כאן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה; ר' יהודה אומר: אינו צריך, אמרה תורה: הנח תפילין ביד הנח תפילין בראש, מה להלן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד, אף כאן במקום הראוי ליטמא בנגע אחד, לאפוקי בין עיניך דאיכא בשר ושער, דאיכא שער לבן ואיכא נמי שער צהוב".

לשתי השיטות מקום התפילין במקום שיער בלבד. ת"ק לומד זאת מקרחה ור"י מנגעים.

בתוספות (קידושין לו ע"א ד"ה תפילין) שאל: "וקשה להר"ם אמאי אין מניחין תפילין בכל הראש כי היכי דקאמר קרחה בכל הראש, ושמא להכי מהני האי בין עיניכם דהוה מצי למכתב בראשיכם ואע"ג דגבי קרחה כתיב בין עיניכם ואפ"ה קרחה

חבל נחלתו

תפילין של ראש מניחין אותן על הקדקד שהוא סוף השיער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו, וצריך לכיין אותם באמצע כדי שיהיו בין העיניים, ויהיה הקשר בגובה העורף שהוא סוף הגולגולת".

ובאר הבית יוסף (או"ח סי' כז אות ט): "ומקום תפילין של ראש מהתחלת עיקרי השער במצחו וכו'. בסוף פרק הקומץ (לז.) בין עיניך זה קדקוד היכא אמרי דבי רבי ינאי מקום שמוחו של תינוק רופס ובתר הכי (שם ע"ב) בעיני גובה שבראש מנא לן דת"ר בין עיניך בגובה של ראש אתה אומר בגובה של ראש או אינו אלא בין עיניך ממש נאמר כאן בין עיניכם ונאמר להלן בין עיניכם למת מה להלן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה אף כאן בגובה של ראש מקום שעושה קרחה, וכתב הרא"ש (הל' תפילין סי' יט) על זה: והא דאמרינן לעיל במקום שמוחו של תינוק רופס לאו דוקא קאמר שיניח במקום המוח ולא יותר **אלא מקום הנחת תפילין ממקום שמתחיל השער דהיינו מקום שעושה קרחה ועד מקום שמוחו של תינוק רופס נמשך מקום הנחת** והיינו דאמרינן (עירובין צה:): מקום יש בראש להניח בו שתי תפילין והא דקאמר לעיל מקום שמוחו של תינוק רופס הכי קאמר עד מקום שמוחו וכו' וכן מוכח בירושלמי דהמוצא תפילין (ה"א) וכן כתב המרדכי (הל' תפילין יג ע"ג) וכן כתוב בספר התרומה (סי' ריג). אבל הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"א) כתב מניחין אותן על הקדקוד שהוא סוף השער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו. ונראה שהוא סובר שבמקום עיקרי השער רופס מוחו של תינוק והא דאמר מקום יש בראש להניח שתי תפילין אפשר דלא זה על זה קאמר **אלא סמוכים זה אצל זה ברוחב**

וראוי לטמא בנגע אחד והוי שפיר בגובה של ראש. והקשר יהדק בראש למעלה בעורף ולא למטה במפרקת. ויש להוכיח שרוחב הבתים שתי אצבעות כמו שפירשתי למעלה. וכן איתא בשימושא רבה מייתי אעא טבא (=עצה טובה) תרי אצבעי על תרי אצבעי".

ג. וכך באר בהלכות קטנות לרא"ש (הל' תפילין סי' יט): "אמר מר בין עיניך זה קדקד מה"מ דת"ר בין עיניך בגובה של ראש או אינו אלא בין עיניך ממש. נאמר כאן בין עיניך ונאמר להלן לא תשימון קרחה בין עיניכם מה להלן בגובה של ראש במקום שעושה קרחה אף כאן בגובה של ראש. רבי יהודה אומר א"צ אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן במקום הראוי לטמא בנגע אחד אף כאן. לאפוקי בין עיניך דאיכא בשר ושער לבן ואיכא נמי שער צהוב והא דאמר לעיל במקום שמוחו של תינוק רופס לאו דוקא קאמר שיניח במקום המוח ולא יותר אלא מקום הנחת תפילין מתחיל ממקום שמתחיל השער דהיינו ממקום שעושה קרחה ומיטמא בנגע אחד ועד מקום שמוחו של תינוק רופס נמשך מקום הנחתן. והיינו דקאמר (בעירובין דף צה ב) מקום יש בראש להניח ב' תפילין והא דאמר לעיל מקום שמוחו של תינוק רופס ה"ק עד מקום שמוחו כו' כן מוכח בירושלמי פרק המוצא תפילין דקאמר התם על מקום הנחת תפילין שיערו לומר עד מקום שגבהו של הראש (מחזיק וכמה) הוא מחזיק (מעטה) שתיים. אמר ר' זריקא אסבראי רב המנונא עד מקום שמוחו של תינוק רופס **משמע שמתחיל בהתחלת השער הסמוך למצח ומחזיק עד גובה של ראש**".

ד. הרמב"ם פסק בקצרה (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ד ה"א): "היכן מניחין

יש בראש להניח שני תפילין כשאומר שם מקום היה בין ציץ למצנפת שבו מניח תפילין וכי היכי דמייתי לה בפרק המוצא תפילין ובפרק כל הצלמים כיון שהציץ על הראש, ותידך ה"ר אלחנן ז"ל דכיון שלא הזכיר שם בהדיא שהציץ מונח על הראש לא חשש התלמוד לומר כן".

מבואר מדבריו שתפילין מקומם רק במקום שיער ולכן הוקשה לו מקום הציץ. ו. וכך כתב בדרשות מהר"ח אור זרוע (סי' לא): **"וצריך לדעו היאך יניח תפילין. שאם לא יניח כהילכת' לא דיי שלא קיים המצוה אלא שבירך ברכה לבטלה**, ואמר שעדיין סכנה להם. ודין הנחת תפילין, מקום שהשיער רגיל לגדל משום שעושה קרחה, לאפוקי ממצח. **ואם שם למעלה הרבה אין קפידה**, והספר קורא אותו מקום שמוח התינוק רופף ושיערו חכמים באדם גדול שיעור הנחת [שני] תפילין. ומקום הנחת קשר, אמ' הר"ח בשם אור זרוע למעלה מעורף ובס"ה כת' למעלה מן המפרקת".

ז. פסק השולחן ערוך (א"ח סי' כז ס"ט) בקיצור: **"מקום הנחת תפלה של ראש מהתחלת עיקרי השער ממצחו עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופף"**. ונראה שסבר כראשונים ולא כרמב"ם.

באר הט"ז (ס"ק י): **"מהתחלת עיקרי השער. – פי' דבין עיניך לאו ממש הוא אלא גמרינן בג"ש מבין עיניך דכתיב במת מה להלן מקום שעושה קרחה אף כאן מתחיל מקום תפילין ממקום שיש שייכות קרחה: ורבים נכשלים באיסור זה וטועים לומר שהקצה העליון מתחיל ממקום השער ועיקר התפילין מונחים על המצח ועוברים על איסור דאורייתא דכל התפילין צריכים להיות מונחים במקום שיש קרחה דהיינו**

הראש שכנגד בין העינים, אי נמי זה על זה ומקום הנחת שתי תפילין מוח התינוק רופף וזה נראה יותר כי היכי דלא נשוייה חולק בהדי הרא"ש וספר התרומה בענין דינא".

מבואר מדברי הב"י שמבין שישנה מחלוקת בין הרמב"ם ליתר הראשונים, לפי שאר הראשונים מקום הנחת תפילין של ראש מתחילת עיקרי השערות עד המקום האחורי שמוחו של תינוק רופף שהוא אחר ממרכז הראש. מהרמב"ם משמע שמקום שמוחו של תינוק רופף הוא בקדמת הראש וא"כ אין מקום להנחת התפילין זה אחר זה אלא את שניהם זה בצד זה או על זה. לפי שתי הדעות אסור שהתפילין יבלטו מעבר לשורשי השערות.

ה. **בחדושי הריטב"א** (יומא ע"ב) דן בעניין מקום הנחת תפילין לכהנים במקדש: **"ומגבעת של כהן הדיוט היה מכסה כל הראש לבד מקום תפילין אחד סמוך למצח ולכך קרויה מגבעת שמכסה כל הראש**, וזה שאמרנו שהציץ במקום השער אע"פ שהכתוב אומר והיה על מצח אהרן לא קשיא דקרא ה"ק **שיהא למעלה מן המצח**, אי נמי דאע"ג דבלשון חכמים קורין מצח למקום הפדחת שעל גביני העינים כדתנן בפ' המפלת (כ"ג ב') המצח והגבינים והעינים, לשון תורה לחוד ולתחלת הראש קורא הכתוב מצח, ואונקלס שתרגם בין עינוהי זהו מקום השער שאמר הכתוב גבי תפילין וגבי קרחה, וה"ר אלחנן ז"ל הביא ראיה שהציץ נתון במקום שער שאמרנו ממה שאמרנו במעשה של ינאי המלך הקים להם בציץ שבין עינו משמע **שהוא מונח על הראש כתפילין**, אבל קשה לר"י ז"ל אמאי לא מייתי בפ"ב דזבחים היא דמקום

חבל נחלתו

שיהי' קצה התחתון בעיקרי השער.

וכן במשנה ברורה (סי' כז ס"ק לג) באר: "עיקרי השער – פירוש דבין עיניך לאו ממש הוא דגמרינן גזירה שוה מלא תשימו קרחה בין עיניכם האמור אצל מת מה להלן מקום שעושה קרחה והוא בראש אף כאן מתחיל מקום תפילין ממקום שיש שייכות קרחה דהיינו ממקום התחלת צמיחת השערות שבראש ורבים נכשלים באיסור זה וטועים לומר שהקצה העליון מתחיל ממקום השיער ועיקר התפילין מונח על המצח ועוברים על איסור דאורייתא דכל התפילין צריכין להיות מונחין במקום שיש קרחה דהיינו שיהיה אפילו קצה התחתון של התיתורא מונח על מקום התחלת עיקרי השער אבל אין להשגיח למי שיש לו שערות ארוכות ששוכבים עד חצי המצח להניח שם התפילין כי התחלת מקום התפילין צריך להיות מהתחלת עיקרי השער שבפדחת ולמעלה ויותר טוב להניח קצת למעלה משיעור זה דהא מקום יש בראש להניח שתי תפילין כדי שלא ישמט למטה על המצח. וכל המניחין על המצח הוא מנהג קראים ולא עשה המצח וכל בעל נפש יזהיר לחביריו וילמדם שלא יכשלו בזה כדי שלא יהיו ח"ו בכלל פושעי ישראל בגופן דזהו קרקפתא דלא מנח תפילין וגם הברכה הוי לבטלה דתפילין שמונחין שלא במקומן הוי כמונחין בכיסן. ואם נשמטו ממקומן צריך להחזירן תיכף ולענין ברכה עיין לעיל בסימן כ"ה סי"ב."

ח. וכך כתב השל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות' לד-ה):

"לד. וגרסינן בפרק הקומץ (מנחות לה ב) אמר רב יהודה קשר תפילין צריך שיהא למעלה שיהיו ישראל למעלה, וצריך להיות כלפי

פנים שיהיו ישראל לפנים, עד כאן. ופירש רש"י (שם ד"ה למעלה) שיהיה הקשר למעלה בעורף כנגד הפנים ולא כל כך למטה כנגד הגרון, עד כאן. ואם לא יהיו רצועות המקיפים הראש מונחים בראש מהודקין וחזקים, אז לא יהיה הקשר מאחוריו מונח במקומו הראוי כנזכר, רק יהיה נמשך פעמים בראשו ופעמים למטה בצואר. ועוד, מתוך שתהיה הרצועה המקפת הראש רפויה תתהפכה כמו רגע והוא עון גדול, כדאיתא פרק ואלו מגלחין (מועד קטן כה א) רב הונא אתהפכית ליה רצועה דתפילין ויתיב עליה ארבעים תעניות. וכתב הרא"ש בהלכות תפילין (סימן י"ב) וזה לשונו, תשובת הגאון, מאן דאפיך רצועה מחוייב לישב בתענית, כי פושע הוא וצריך תענית וכו', על כן יזהר כל אדם בזה, כי שגגת תלמוד עולה וזדון (אבות פ"ד מי"ג).

ועוד נמשך מזה עבירה אחרת, כי בהיות הרצועות המקיפין את הראש רפויות, או הקציצה של תפילין היא יורדת ממקום גבוה של הראש למקום נמוך למטה במצחו בין עינים, וזה אינו נכון, כי עיקר המצוה היא שהקציצה תהיה מונחת במקום שער (וסימנך, 'וסביביו נשערה מאד' (תהלים ג, ג) שצריך להיות סביבות התפילין השערות ולא על מצחו (טוש"ע או"ח סי' כ"ז ס"ט ובנו"כ שם), וזה יהיה בגובהו של ראש. ובהדיא אמרו רבותינו ז"ל פרק הקומץ (מנחות לו ב), 'בין עיניך' (דברים ו, ח) בגובה של ראש, אתה אומר בגובה של ראש או אינו אלא בין עיניך ממש, נאמר כאן וכו' עד... אף כאן בגובהו של ראש מקום שעושה קרחה. ופירש נימוקי יוסף (על הרי"ף בהל' תפילין דף ט סויע"א) מקום שעושה קרחה [יש בו] שער הרבה, עד כאן."

בושה כי לא קיימו מצות תפילין מימהם ומברכים לבטלה ועונשם גדול והסיבה לזה בתפילין הגדולים ורפיון הקשרים וגם רבים טועים לאמר שבמקום שכלות הנחת השיער שם הוא מקום התפילין ואינו כן רק במקום צמיחת עיקרי השיער וראיתי כמה מיראי אלהים שהולכים ומעיינים בכמה בני אדם אם מונח עליהם השל ראש כראוי ואם אינו כראוי מתקנים להיות כראוי ואשרי חלקם ושכרם גדול מאד.

ובשורת יחוה דעת (ח"ה סי' ג) הוסיף:
 "ומבואר בשו"ת בית יעקב (סימן קלא) שגם **התיתורא** כולה צריכה להיות מונחת על הראש. וכתב האליה רבה (סימן כז סק"י) שכן דעת הט"ז גם כן. וכן כתב הפרי מגדים (במשבצות זהב סוף סימן כז) **שגם התיתורא כולה תהיה במקום שיער**, ולא רק הקציצה (הבית של התפילין שבו הפרשיות). ובספר חיי אדם (כלל יד סימן י) כתב גם כן שאפילו מקצת מן התפילין מונחים על מצחו, לא יצא ידי חובת המצוה, שדרך הקראים היא. וכן כתב בספר שבילי דוד (סימן כז סק"ד). והגאון בעל נחל אשכול על ספר האשכול חלק ב' (עמוד צב) האריך למעניתו לאשר ולקיים דברי החיי אדם הנ"ל, שאין לומר בזה רובו ככולו, אלא צריך שהכל יהיה על שיער הראש. ע"ש. וכן פסק הגאון מהר"ח מצאנו בשו"ת דברי חיים חלק ב' (סימן ו) שאפילו רוב התפילין מונח על השיער, ומיעוטו על המצח, לא יצא ידי חובה. שגם התיתורא כולה צריכה להיות במקום שיער, וכמו שכתב בשו"ת בית יעקב (סימן קלא). ע"כ. וכן העלה הגאון רבי שמעון גרינפלד בשו"ת מהרש"ג חלק א' (סימן ז). ואמנם בשו"ת תפארת זיו (סימן א' והלאה) כתב שגם בדין זה נקטינן שרובו ככולו. עש"ב. **אולם**

"לה. למדנו מכאן, שיעקר הנחת תפילין של ראש הוא שתהיה הקציצה כולה מונחת במקום השיער, ומי שאינו נזהר בזה לא זו [בלבד] שאינו יוצא ידי חובת מצות תפילין, אף זו שעבירה היא בידו כי זה הוא דרך מינות, כמו שאמרו חכמי משנה פרק שלישי דמגילה (כד, ב), והביאו הרמב"ם ז"ל בספר אהבה הלכות תפילין פ"ד (ה"ג), המניח תפילין על מצחו הרי זה דרך מינות כו'. פירש רש"י (במגילה שם ד"ה הרי זו דרך) שאינו מאמין בקבלה אלא אומר 'בין עיניך' בין העיניים ממש, ו'על ידך', על ידך ממש, וחכמים למדו (במנחות שם) מגזירה שוה שנאמר כאן (דברים ו, ח) 'בין עיניך', ונאמר להלן (שם יד, א) 'ולא תשימו קרחה בין עיניכם', מה להלן בגובה הראש מקום שעושה קרחה אף כאן במקום שמוחו של תינוק רופס כו'. על כן יזהר אדם ברצועה שבין הקציצה ובין הקשר, שתהיה קצרה מעט יותר ממדת הראש, כדי שיהיו הרצועות המקיפין הראש מהודקין בחוזק סביב הראש, ואז אינו בא לידי עבירה כנזכר וטוב לו, עכ"ל."

ט. **וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' כז סי"ב):** "ומקום הנחת תפילין של ראש מהתחלת עיקרי השיער שעל המצח עד סוף המקום שמוחו של תנוק רופס כלומר שהוא רך כשהוא בן שנה [רש"י מנחות ל"ז]. והא דכתיב [דברים ו, ח] בין עיניך למדנו מקרחה דכתיב [דברים יד, א] ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת וקרחה לא שייך בין **העיניים ממש שהרי אין שם שיער כלל** אלא הוא מקום עיקרי השיער והכונה שיונח על המוח כנגד בין העיניים **ויש להזהיר לההמון על ככה כאשר ראינו בעינינו שרבים נושאים השל ראש חציו על המצח ואוי לאותו**

חבל נחלתו

"מאמר כליל תפארת לבאר שהתפלין צריכים שיהיו כולן במקומן שנתנו להם מן התורה עפ"י דחז"ל ואם יצאו מקצתן חוץ למקומן, בטלה המצוה. לאפוקי ממי שרצה לערער בדבר זה לי איזה שנים שהדפסתי את המאמר "חבש פאר" בעה"י להעיר לב להזהר בתפלין של ראש שרבים מניחים אותה שלא במקומה, ויש מהם שרובה חוץ למקומה או כולה, והרבה מאד שעכ"פ מעוטה חוץ למקומה, וכתבתי להעיר על זה לב חכמי התורה יראי ד' להשגיח ולפקח, ובע"ה הועילו הדברים בכמה מקומות לשוב לבצרון בזה. והנה עתה יצא ספר חדש "תפארת זיו" במחאה לומר שאפילו אם מקצת התפלין יוצאים חוץ למקומן, ג"כ מקיים המצוה כהלכתה, עכ"פ בדיעבד, ויען שראיתי לראיותיו אין בהם ממש כלל, במחכ"ת וגם התבוננתי שאצל כל גדולי ישראל מעולם, היה פשוט שבמקצת היוצא חוץ למקומן, המצוה בטלה, ושזהו דבר ברור באין שום ספק כלל. ודברי הספר הנ"ל אינם נהירים כלל וחלילה לסמוך עליו להרפות ידים במקום בטול מ"ע מה"ת, ע"כ אמרתי להציע הדברים קדם רבותינו גדולי התורה שי', וריש מילין אומר לרשום מילין דרבנן המבואר מדבריהם דפשוט דבמקצת חוץ למקומן המצוה בטלה, ואח"כ אבוא במשא ומתן של הלכה בע"ה. א) הגר"א ז"ל הזהיר במעשה רב שתהי' התפלין של ראש גבוהה יותר לצד הראש כדי שלא תרד למטה, נראה דחשש להרחיק ממכשול. ב) כן בספר שלחן שלמה כתב ג"כ הרחקה זו כדי שלא יבא למקצת חוץ למקומה. ג) הגאון בעל של"ה האריך במסכת חולין שלו וז"ל "כי עיקר המצוה היא שהקציצה תהיה מונחת במקום שער וסימנך" וסביביו נשערה מאד:

העיקר כדברי האחרונים הנ"ל. וכן מסיק הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סימן כז). וכן כתב בשו"ת אבן שתיה (סימן יב). ע"ש. וראה עוד בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן קמ), ובשו"ת בנין ציון (סימן קפ). ע"ש. ולכן הרואה שתפלין של חבירו אינם מונחים כולם על שערות הראש, חייב להוכיחו וללמדו מקום הנחתו. ולצערינו הן רבים עתה עמי הארץ שנכשלים בזה מחוסר ידיעה, ואינם מקפידים שיהיו כל התפלין מונחים על השיער, ויש להעיר למוסר אזנם, וללמדם ארחות יושר. וכן כתב בספר חסד לאלפים (סימן כז), כי הן בעון עיינו הרואות שרבים נכשלים ומניחים התפלין על מצחם, ואף על פי שלפעמים מוחים בידם, והוא מניחם למעלה על הראש, לא הועילו בזה, שהם חוזרים ונפלים, וראוי לעמוד בפרץ ולקצר הקשר של התפלין באופן שתמיד יהיו מונחים במקומם. וכן כתב בספר יפה ללב חלק א' (סימן כז סק"א). וראה עוד באורך בספר חבוש פאר (ויכעת אמ"א). וגם מי שנשרו שערות ראשו, וכן הקרוח, צריכים להקפיד להניח תפלין של ראש במקום שראוי להיות השערות שם. וכן כתב בספר בן איש חי (פרשת חיי שרה אות א'). ועדיף יותר להגביה התפלין למעלה, ממה שיהיו ספק שמא אינם במקום שיער, שמקום יש בראש להניח שני תפלין. וספקא דאורייתא לחומר א'.

מין הראי"ה קוק זצ"ל פירסם ספר 'חבש פאר' לחבב את קיום מצות תפלין במקומן. את הספר פירסם בתחילה בעילום שם, ורק לאחר שהתפרסם בתחילה בתור רבם של יפו והמושבות ובהמשך כמרא דא"י התפרסם שהוא בעל הספר. וכן כתב בספר חבש פאר (פרק טז):

בעל חיי אדם כתב וז"ל "ומקום הנחת ש"ר מתחילת עיקרי השער במצחו ולמעלה, וצריך שיהיה כל הבית מונח במקום שער, ואם מונח אפילו מקצתו על המצח במקום שכלו השערות הוא מדרך הקראים", ע"כ. ט) החסיד בעל "יסוד ושורש העבודה" – אע"פ שדבריו ז"ל במילי דחסידותא, מיהו מוכח ג"כ מדבריו שהיה פשוט לכל שניקר המצוה תלויה בזה שתהיה דוקא כולה במקומה ובמקצת היוצא פסול המצוה, שכתב וז"ל "ויזהר כל אדם כו' למעלה מעיקרי השער, אף שדין זה מפורש כו' מ"מ לא מנעתי כו' וכמעט חצי הקציצה מונח על מצחו ר"ל, לכן באתי כמזכיר כו' כי כ"ז הוא הלכה למשה מסיני" ע"כ, ועיין מש"כ הפר"ח בספר מים חיים הביאו הגרע"א ז"ל בתוספותיו (על המשניות ברכות אות לו) דהא ד"אין למדין הלכה מהמדרש הוא היכא דאתפריש בש"ס ולא איתפריש הלכתא כמי. אבל במה דלא איתפריש בש"ס למדין", והכא נמי שלא מצינו כלל בד' הפוסקים הפוך מזה, מסייע לנו ג"כ דברי בעלי ספרי יראה, במה שכתבו שהוא מעיקרי הדין ועכ"פ ראה על פשיטות הדבר בעיני כל, הוי. י) הגאון בעל קצור שו"ע כתב וז"ל "ואם מונח אפילו מקצתה על המצח כו' לא עשה המצוה וברך לבטלה", ע"כ. והנה ודאי עוד יותר מהנה ימצא המבקש בדברי חכמי הדורות ז"ל, ע"כ הבא לחלוק על כל גדולי ישראל צריך להביא לדבריו ראיות ברורות וגם זה אין כדאי, שהרי על הספרים שנתפשטו בכל ישראל אין לחלוק (כד' הרמ"א בחו"מ סימן כה) ומכש"כ שאין ראיותיו ראיות כלל, ויסוד דבריו בנה על דקדוקים קלושים שאינם ראויים כמעט לשום עליהם לב, ומ"מ אעבור עליהם בקצרה, כי אין תועלת להאריך

שצריך להיות סביבות התפילין – השערות וכו' שתהי' הקציצה כולה מונחת במקום השער ומי שאינו נזהר בזה, לא זו שאינו יוצא ידי חובת מצות תפילין, אף זו, לעבירה היא בידו כי זה הוא דרך מינות. ד) הט"ז שכתב (בסימן כ"ז סק"י), וז"ל "ורבים נכשלים באיסור זה וטועים לומר שהקצה העליון מתחיל ממקום השער ועיקר התפילין מונחים על המצח ועוברים על איסור דאורייתא. דכל התפילין צריכים להיות מונחים במקום שיש קרחה דהיינו שיהיה קצה התחתון בעיקרי השער" עכ"ל. פשיטא ליה דאי לא הוי קצה התחתון במקום השער, הוי איסור דאורייתא, דעל מה שכתב קודם זה "ועוברים על איסור דאורייתא" קאי, ומש"כ המחבר (ת"ז) דהט"ז דקאמר "כל התפילין" כוונתו רובו, אין לדבריו שחר, וכמו כן מה שאמר דאין כוונתו כ"א להדור מצוה, אין לו טעם שהרי הוא ז"ל נותן טעם על מה שאמר ועוברים על איסור דאורייתא. ה) הגאון בעל בית יעקב (הובא בבאה"ט ובשע"ת) שחשב שכונת הט"ז שרק הקציצה צריכה להתחיל מעיקרי השער, וע"ז השיג שגם היתורא צריכה להיות בעיקרי השער, ומדמשיג על הט"ז שכתב דאם לא התחיל מעיקרי השער הוי איסור דאורייתא – ש"מ דס"ל דאם היתורא יוצאת במקצתה חוץ למקומה הוי המצוה בטלה מן התורה. ו) הגאון בעל שע"ת וכמ"כ הגאונים א"ר וכה"ג שישבו בסתם דברי הט"ז דגם כוונתו על היתורא, הרי ס"ל ולא עלה על דעתם לומר שאין עיכוב בדבר, אלא דקדקו בדבר הרבה. ז) הגאון רש"ז ז"ל בש"ע שלו כתב ג"כ שצריך שכל התפילין תהיה במקום שעושה קרחה. דהיינו שקצה התחתון של היתורא יהי' במקום השער עכ"ד. ח) הגאון

חבל נחלתו

בדברים שאין בהם עיקר..."

את התפילין קדימה והן בולטות מעל אפו כמצחיית כובע.

ג. יש חובשים כיפה מעל מקום שמוחו של תינוק רופס וממילא כאשר הם מניחים תפילין של ראש הם דוחפים אותם קדימה, ואז במקום שהתפילין יהיו במקומם והכיפה תוזז לאחור הם מניחים תפילין שלא במקומם.

ד. יש חסידים החובשים כובע בזמן הנחת תפילין וממילא אין מקום בראש לשניהם והם דוחפים את התפילין קדימה. וכל אחד צריך לבדוק את עצמו שיניח תפילין במקומן.

מסקנה

הארכת להביא מכל גדולי הפוסקים שמוטל עלינו מאד להתחזק במצוה זו, ועל כל רב ותלמיד חכם להדריך ולהזהיר במקומו ובתחומי השפעתו, כדי להתחזק במצוה רופפת שבידינו. ונראה לי שכמה סיבות בימינו להנחה שלא במקומן:

- א. אי ידיעה.
- ב. מי שרוצה לכסות את ראשו בטלית וכדי שכל ראשו יהיה מכוסה הוא דוחף

סימן ב

ברכת שהחיינו בהנחת תפילין

אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב, וצריך לברך עליו כל שבעה. העושה ציצית לעצמו אומר: ברוך שהחיינו, כשהוא מתעטף אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וצריך לברך עליהן בכל יום. **העושה תפילין לעצמו אומר: ברוך שהחיינו**, כשהוא מניח ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, מאימתי מניחן בשחרית לא הניחן בשחרית מניחן כל היום כולו".

לפי התוספתא מברך כשעושה את התפילין שהחיינו, ואינו מברך בהנחה אף לא בהנחה הראשונה. ודין זה תקף אף לגבי סוכה, לולב וציצית.

אנו איננו נוהגים כן, אלא אין מברכים בעשיה, אבל בקיום המצוה בפעם הראשונה בסוכה ולולב מברכים שהחיינו ולגבי ציצית ותפילין נדון להלן. ונראה

שאלה

בני נכנס למצוות, הוא התחיל להניח תפילין זמן מה לפני בר המצוה, האם בהנחה הראשונה בתור בר מצוה הוא צריך לברך על התפילין שהחיינו, האם היה צריך לברך כאשר התחיל להניח בקטנותו?

תשובה

א. התוספתא (ברכות פ"ו הל' ט"ז) אומרת:

"העושה כל המצות מברך עליהן. העושה סוכה לעצמו אומר: ברוך שהגיענו לזמן הזה. נכנס לישב בה אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, משברך עליה יום ראשון שוב אינו צריך לברך. "העושה לולב לעצמו אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, כשהוא נוטלו

סימן ב – ברכת שהחיינו בהנחת תפילין

(עירובין ד' מ:) דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן וקשה מפדיון הבן".

תוספות מנסה לתת קריטריון שעל פיו תקנו שהחיינו על קיום מצוה, ומבין שלפי הבבלי שהחיינו של עשיית מכשיר המצוה הועבר לקיום המצוה. ומסיק שמברכים על מצוה שיש בה שמחה ומגיעה מזמן לזמן. אבל על כלים חדשים לפי רב שרירא גאון אין מברכים. כאמור בעירובין שרק מצוה המגיעה מזמן לזמן מברכים עליה (שם ברכה על ימים טובים ויוה"כ). ונשאר בשאלה מפדיון הבן שלפי רש"ג אין לברך עליה והלא אמור בסוף פסחים (קכא ע"ב): "ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה – כהן מברך או אבי הבן מברך? כהן מברך – דקמטי הנאה לידיה, או אבי הבן מברך – דקא עביד מצוה? לא הוה בידיה: אתא שאיל ביה מדרשא, אמרו ליה: אבי הבן מברך שתיים, והלכתא: אבי הבן מברך שתיים". וא"כ עולה שעל מצוה שמקיימה פעם בחייו מברך, וכהן אע"פ שמקבל חמישה סלעים ונהנה אף הנאה חומרית מקיום המצוה אינו מברך.

ג. תוספות הרא"ש בסוכה שואל את שאלת התוס' ומתיר: "זי"ל דלא שייך לברך שהחיינו בעשיית מצוה אלא מצוה הבאה מזמן לזמן, והא דמברכין שהחיינו על פדיון הבן ולא מברכין בשעת המילה שעדיין אינו בר קיימא ולא יצא עדיין מתורת נפל, והא דמברכין שהחיינו על קריאת מגלה ואקריאת הלל אין מברכין איכא למימר פרסומי ניסא שאני".

שאנו העברנו את ברכת שהחיינו מהכנת המכשיר לקיום המצוה בפעם הראשונה, ועל כן היה מן הראוי לברך על ציצית ותפילין בקיומם בפעם הראשונה. ואע"פ שלפחות תפילין רוב הציבור אינו עושה אותם בידיים אלא קונה אותם מסופר. ואולי זה הגורם שאיננו מברכים על עשייה כדי שלא לחלק.

ב. בסוכה (מו ע"א) הובאה הלכה ט (וצורפה הפיסקה לגבי לולב) מהתוספתא, וכתבו על כך תוספות: "העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו – צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצות שתקינו לברך שהחיינו ויש מצות שלא תקינו. בעשיית סוכה ולולב תקינו כדאשכחן הכא, ובעשיית ציצית ותפילין לא תקינו, כדמוכח פרק התכלת (ג"ז שם) דמפרש ר' יוחנן מאי מברך אתפילין של יד ותפילין של ראש ואילו לעשות תפילין לא מברך דלא חשיב ליה. וכמו כן יש לדקדק דשהחיינו נמי לא מברך מדלא חשיב לה', וכן אפדיון הבן מברך שהחיינו כדאיתא בסוף פרק ערבי פסחים (פסחים דף קכא:) ואילו אמילה לא מברך מדלא חשיב בפ' התכלת (מנחות שם) ובסוף ר"א דמילה (שבת דף קלז:) בהדי ברכות של מילה וכן אקריאת מגילה מברך שהחיינו כדאיתא בריש הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כא:) ואילו אקריאת הלל לא מברך, ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו ודאמרינן בהרואה (ברכות דף נד.) דמברך על כלים חדשים כתב רב שרירא גאון דלא סמיכין עלה דמסקינן בפרק בכל מערבין

1. נראה שלפני תוספות לא היתה התוספתא שלפנינו ועל כן לא מביאים שבתוספתא מפורש שמברכים אף על ציצית ותפילין.

חבל נחלתו

שאינה תלויה בזמן במעגל השנתי. ועי' שו"ת הרשב"א (ח"א סי' רמה) שאף הוא סבר בעיקרון כתוס', וכן בעל העיטור כפי שיובא להלן. וכ"נ מדברי תרומת הדשן (סי' לו). ועי' שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן קצה) וספר אבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם).
ד. הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ט) כתב:

"כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר² וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו³ ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן".

מתבאר מדברי הרמב"ם שהוא הכיר כנראה את הבריתות בתוספתא, ונטל את הגדר של זמן וקניין (כלים חדשים) כגדר הקובע. אולם בניגוד לרא"ש והר"ן ממייין את מצוות הזמן לשלשה חלקים כשכל אחד גורם לברך שהחיינו על המצוה. א. הבאות פעם בשנה. ב. מצוות שיש בהם קניין. ג. מצוות שאינן תדירות ואדם מקיימן כשמזדמנות לו, מפני שדומות לכאלה הבאות פעם בשנה. ומברך בשעת עשיית המכשיר או הקניה ואם לא בשעת קיום המצוה. לפי הרמב"ם יש לברך על ציצית ותפילין לפי הקריטריון השני

עולה שהרא"ש נותן קריטריון דומה לברכת שהחיינו: מצוה הבאה מזמן לזמן. ולכן מצוה שאינה קבועה והיא מזדמנת לו פעם בחייו מברך עליה ולגבי מילה טעם מיוחד שאין מברכים משום שהתינוק עדיין אינו בר קיימא. ומשווה בין מצוות דרבנן שעל מגילה מברכים ועל הלל אין מברכים ומתריך שבמגילה יש פרסומי ניסא.

הר"ן (על הרי"ף סוכה כב ע"ב) מביא את שאלת התוס' ומתריך: "ולי נראה דשהחיינו דמצוות בזמן תלי כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (דף מ ב) דאמרי' בר"ה ויוה"כ דכיון דזממן לזמן קאתי אומר עלייהו זמן הלכך סוכה ולולב ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתי ופדיון הבן אע"ג דלאו מזמן לזמן קאתי אפ"ה כיון שהיא מצוה תלויה בזמן ל' יום של תינוק שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו, אבל תפילין ומילה לא תלו בזמן והלל של ב' ימים טובים נמי אע"ג דתלו בזמן כיון שתקנו לומר על כל צרה וצרה שלא תבא על הצבור אין זמנו קבוע. וצ"ע לפ"ז למה אין מברכין זמן על ספירת העומר וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספר ביום כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר משמע דהא ביום לא יצא ומשום הכי לא אמרינן ביה זמן".

נראה מהר"ן שס"ל כרא"ש ותוס' ונותן נימוקים שונים כדי לקשור את המצוות לזמן. אולם מצוה שמקיימה מידי יום ביומו אין מברך עליה שהחיינו, כיון

2. כ"פ בהלכות שופר פ"ג ה"י.

3. כ"פ בהלכות מילה פ"ג ה"ג.

סימן ב – ברכת שהחיינו בהנחת תפילין

שהזכיר אם מכשיר המצוה (ציצית, תפילין) שייך למקיימה. וכן בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הי"ח) פסק: "וכל המקריב מנחה מן החדש תחילה מברך שהחיינו"⁴. והכסף משנה לאחר שהביא את המקורות בש"ס לגבי מצוות שנאמר במפורש שמברכים שהחיינו⁵ כתב: "אך שופר ומזוזה ומעקה יליף להו מהני". ה. בשו"ת הרמב"ם (סי' קמא) בתשובותיו לחכמי העיר צור (בלבנון) הרמב"ם מסביר את דרכו: "השאלה הכ"ג שאלה היתחייב על קביעת מזוזה ולבישת תפילין וציצית, כשהיתה לו מזוזה ונעקרה ועשה אחרת או שנקרעו התפילין שלו ועשה אחרים או שסם ציצית חדשה, וכן כל המצות, היתחייב בעשיתן ברכת זמן אם לא?"

"התשובה לשון התוספתא בסוף ברכות כל המצות מברכין עליהם שהגיענו. העושה סוכה לעצמו ואמר ברוך שהגיענו. העושה לולב לעצמו ואמר ברוך שהגיענו. נטלו וכו'. [העושה ציצית לעצמו ואמר ברוך שהגיענו. כשהוא מתעטף וכו']. העושה תפילין לעצמו מברך שהגיענו. כשהוא מניחן וכו'. ושם ג"כ בפרק הרביעי של ברכות נאמר היה מקריב מנחות בירושלים, ואמר ברוך שהגיענו. היה מקריב זבחים בירושלים, ואמר ברוך שהגיענו, וכשהוא מקריב, ואמר בא"י אמ"ה אקב"ו להקריב את הזבח. **שהמצות יברך עליה בתחילת עשייתן שהחיינו**⁶. והמצות נחלקות בזה לשלשה חלקים. הראשון בהם, שכל מצות עשה, בין של תורה בין של דבריהם, **שמחייבת מזמן לזמן**. כגון סוכה ושופר ולולב ונר חנוכה ומקרא מגלה, יברך עליהן שהחיינו, וזה ידוע ומפורסם אצל כל

4. כך נאמר בברכות (לז ע"ב) ומקורו מתוספתא ברכות פ"ה הכ"ב): "דתניא: היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, ואמר: ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה". ופרש רש"י: "אומר ברוך שהחיינו – אם לא הביא מנחות זה ימים רבים". ולפי רש"י המדובר במביא ולא בכהן העובד. ובמנחות (עה ע"ב) פרש"י: "כגון שלא הקריב כהן זה עדיין מנחה מימיו או שהקריב מנחה חדשה כגון מנחת העומר ואמר כהן שהחיינו". היינו בכהן המקריב פעם ראשונה או בשמביא מנחה חדשה (כרמב"ם). תוס' הקשה על רש"י ובאר בכהן העובד ראשון במשמרתו וכיון שעובדים רק פעמיים בשנה בקביעות (פרט לרגלים) מברך שהחיינו. והרשב"א מפרש שבכל הקרבנות מברכים כיון שהמשמרות עובדות רק פעמיים בשנה. וכן בתוספות הרא"ש כתב: "הילכך נראה דבכל מנחה שכהן מקריב וכן כל זבח מברך שהחיינו וכן שנוי בתוספתא לפי שהיו שם כ"ד משמרות ומתחלפות פעמים בשנה וכיון שיש להם זמן קבוע מברך שהחיינו".
5. ולפניו היתה התוספתא אף לגבי ציצית ותפילין.
6. ומכאן קושיה על דברי שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' יד אות ד) שכתב: "הטעם שאין מברכין שהחיינו על התחייבות במצוות הטעם שכן שהגיע ל"ג שנה שנתחייב במצות וכן בת שהגיעה ל"ב שנה אין מברכין שהחיינו, הוא שעל חדוש חיוב המצוה תקנו לברך שהחיינו ולא כשבהמצוה ליכא חדוש זמן אלא בהגברא, כי מכיון שישנו בהחיוב מצד קבלת התורה שגם לקטנים איכא ענין קבלת התורה שאבותינו קבלו לדורי דורות עולם, כבר ליכא ענין חדוש בהגברא דתיכף כשיסתלקו הפטור מצד קטנות הוא בהחיוב". ועי' לקמן בדברי החת"ס ומשמע ממנו שאף מי שהתחדשות אצלו כמו מי שעתה הוא מקריב קרבנות או מנחות מברך שהחיינו ומקורו מברכות ומנחות.

חבל נחלתו

הרדב"ז (שו"ת מכת"י ח"ח סי' ה):
"שאלת: ממני אודיעך דעתך, במי שקנה תפילין חדשים אם מברך עליהם שהחיינו. "תשובה: לא ידעתי מקום לשאלה זו, שאם הם חדשים לו, כלומר שלא היו לו תפילין ועתה קנה אותם לקיים המצוה, פשיטא שיברך עליהם דמאי שנא מכל שאר המצוות סוכה ולולב ושופר ומעקה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בהדיא פרק י"א מהלכות ברכות (ה"ט) וז"ל, כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וכו', וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין וכו', וכן מצוה שאינה תדירה וכו' כגון מילת בנו ופדיון הבן, מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו, ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהן שהחיינו בשעת עשיה, מברך עליהן בשעה שיצא בהם ידי חובתו, וכן כל כיוצא בזה.
"ואפילו יש לו תפילין אחרים וקנה אלו כדי שיהיו לו שנים, למה לא יברך עליהם, מי גרע מקונה כלים חדשים שחייב לברך עליהם אפילו שיש לו כמה כיוצא בהם, ובתפילין כולוהו איתנהו, דאי הוה משום שמחה הא כתיב שש אנכי על אמרתך, ואי משום דחשיבי, אין לך כלי חשוב מתפילין, ואי משום מלבוש הרי הם מלבוש, דהכי קילין [נרובין צ"ה ע"א] במוצא תפילין דמכניסן זוג זוג דרך מלבוש, הלכך איני רואה טעם לפטור אותו מברכת שהחיינו. "והוי יודע דלאו דוקא חדשים אלא אפילו שחקים נמי חייב לברך, והכי איתא בהדיא בירושלמי [ברכות פ"ט ה"ג] א"ר חייא לא סוף דבר חדשים אפילו שחקים כאלו חדשים ע"כ, וכתבו בשם רבנו יהודה ז"ל ודוקא שחקים החשובים כעין חדשים ע"כ והאי טעמא לא שייך בתפילין דכולוהו חשובים נינהו, וזה פשוט ולא היה כדאי

אחד. והחלק השני כל מצוה, **שהיא קניין האדם ורכישת דבר**, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, גם עליה יברך תחילת עשיתן שהחיינו, לא תהי זו פחותה מקונה כלים חדשים או בונה בית חדש. וראיה לזה ממה שאמרה הבריתא בדבר ברכת הזמן על הציצית ועל התפילין, אחרי מה שאמרה כל המצוות מברכין עליהן שהחיינו והגיענו. והחלק השלישי כל מצוה **שאינה תדירה ואין האדם מתמיד בעשייתה בכל עת**, משום שאע"פ שאינה מיוחדת בזמן, דומה היא הואיל ואין חיובה מתמיד, למצוה שהיא מזמן לזמן, ולכן מברכין עליה שהחיינו, כמו שאמרה הבריתא במקריב מנחות ומקריב קרבנות וכמו שנתבאר בתלמוד בפדיון הבן, שאבי הבן מברך שתיים, אשר קדשנו וכו' ושהחיינו וכו'. (הקש) זה עצמו במילה, שאבי הבן מברך שהחיינו, (דמאי) שנא, למה יברך שהחיינו על פדיונו ולא יברך שהחיינו על מילתו, ולא הזכיר זאת בבריתא ולא בתלמוד, להיותו ידוע ומפורסם, שכל המצוות מברך עליהן שהחיינו. הלא בפדיון הבן לא שאל התלמוד, התתחייב על זה ברכת זמן אם לא תתחייב, אלא באה (השאלה), האבי הבן מברך, הואיל והוא הוא המחויב במצוה זו, או הכהן מברך, הואיל ומטיא הנאה לידיה. מכאן ראיה, שהעניין ברור ומחזור, שאי אפשר בלא (ברכת) זמן, והשאלה לא באה אלא על מי שיברכנה, ולא הבאנו אלו הג' חלקים אלא להוציא האחרים, **לפי שמי שהפריש חלה או תרומה או מעשרות או טמא שטבל**, לא יברך שהחיינו על עשית אלו המצוות ודומיהן, הואיל ואינן בכלל חלק מן החלקים שבארנו. ואלו העניינים כולם מבוארים בחיבורנו הגדול".
ו. מחזיק בשיטת הרמב"ם ומחזקה

לישאל עליו. ומי שרגיל להניח שתי תפילין כדי לצאת ידי המחלוקת ומניחן בבת אחת, מברך על שניהם. אבל בזה אחר זה לא, משום ספק ברכה לבטלה, לענין ברכת שהחיינו אם קנה אותם זה אחר זה מברך לכל אחד בפני עצמו⁷, דלא גריעי מכלים חדשים דשמח הוא בהם לקיים המצוה לדעת הכל, וחשיבות נמי אית בהו אפילו שהם פסולים לדעת בר פלוגתיה, דאיכא בהו כמה אזהרות וכמה פרשיות, הילכך לכל אחד מברך ברכת שהחיינו, ואין בכאן ספק ברכה בטלה, שאין הברכה על המצוה אלא על השמחה, ומיהו אם קנה שניהם כאחד ברכה אחד לשניהם, וכן לשני חתנים וכן לשתי מילות, וכן כתבו הפוסקים. והנראה לעניות דעתי כתבתי⁸.

ז. בספר הרוקח (המשך הלכות ברכות סי' שעא) הביא מרבתי כללים לברכת שהחיינו: "רבינו יב"ק משפירא זצ"ל כל מצוה שזמנה קבוע או כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה צריך לברך שהחיינו. ועל כל דבר של שמחה והנאה לפרקים ונהנה צריך לברך שהחיינו. בפרק בכל מערבין (דף מ) אומר זמן בשלשה רגלים שכתוב בהן אלה מועדי ה' מקראי קדש. צריך לברך על קדושת המועד הוא זמן שהחיינו. ומאחר שאפילו אין שופר ולא לולב ולא סוכה צריך זמן על קדושת היום צריך להזכיר על קדושת היום בפני עצמה ועל המצות בפני עצמה על שופר ועל לולב ועל סוכה. ובמס' סוכה בפ' לולב וערבה (דף מו) ובמנחות בפ' התכלת (דף מב) בשנת

עשיית לולב וסוכה מברך שהחיינו דכתיב חג הסוכות תעשה לך. ויליף לולב מסוכה אבל שופר לא כתיב עשייה, והטלית שבכל יום ויום אין זמן. ולא בעשיית תפילין בפרק התכלת ולא על מצוה ומרור לפי שברכו בברכת אשר גאלנו והגיענו הלילה הזה. ולא על העומר לפי שאינו אלא זכר בעלמא כדאמר במנחות בפ' ר' ישמעאל. וגם אין היכר בימים. וי"ט שני מברכין ברגלים זמן כי היכי דלא לזולו ביה. וראש השנה שיש לימנות י' ימים מיום ראשון אין לומר זמן ביום שני והיא קדושה אחת. וחנכה שקבעו ההדלקה מפני פך שמן כדאי' בפ' במה מדליקין (דף כא) קבעו זמן לילה ראשונה דהדלקה עושה מצוה. ועל ההלל אין מברך זמן שאין לברך זמן אלא על הגוף של מצוה שהיא באה מחמ' זמן כגון ימים טובים שמקריבין מוספין כדאמר בפ' אין נערכין (דף יג). פורים בקריאת מגילה בלילה מברך זמן כמו ההדלקה בחנוכה וקריאת המגילה פרסומי ניסא על כן מברך שהחיינו. על ביעור חמץ אין מברכין שהחיינו שאין היכר מצוה בלילה שהעיקר ביום. בפ' א' דפסחים אך ביום הראשון. ואחר שאכל חמץ אחר בדיקתו אין היכר עד ר' שעות. ואע"ג דבירושלמי דברכו' בפרק הרואה ובתוספתא דברכות העושה סוכה ולולב אומר זמן ולעשות אין הלכה כן כדמשמע בפ' התכלת (דף מב) דלא מברך לעשות. ומה שמברך על עשיית סוכה ולולב זמן שהיא מצוה הניכרת שיש לה לעשות מבעוד יום. אבל מצוה שאין עשייתה היכר כי אם בשעה שאוכלה

7. בשו"ת בית שערים (או"ח סי' ל) נשאל אם לברך שהחיינו כשמניח פעם ראשון תפילין דר"ת ומסיק שלא יברך.

חבל נחלתו

בורא שמן ארצנו דחביבא ליה ב'פ' כיצד מברכין (דף מב) [דף מג] וכבן זומא כשראה אוכלוסא בהר הבית בירך ברוך שברא כל אלו לשמשו. **הרי לפי הנאת האדם צריך לברך** והנאת סיוס התורה והתחלת התורה בשמחת תורה לחותן מברך שהחיינו וקיימנו והגיענו.

עולים מדברי הרוקח כמה כללים חדשים: מצוה שזמנה קבוע, או מצוה שמתחנך לה בפעם הראשונה מברך שהחיינו, ומחדש שלפי הנאת האדם מברך ועל כן העולה לתורה ומסיים ומתחיל את התורה מברך שהחיינו! ואילו על מצוה שאין היכר בעשייתה כגון מצה לפסח, או על מצוה שהיא באה מחמת היום אבל אינה קשורה במישרין ליום אין מברך שהחיינו ולכן על הלל בימים טובים אינו מברך אבל על המוספין באותם ימים מברך.

ח. בשיווי ברכה (י"ד סי' ר ס"ק א) לרב חיד"א כתב: "יש מקום שנודע מהני נשי כי הכלה בטבילה ראשונה קודם החופה מברכת שהחיינו. וחקרו בדבר, והנה אמת נכון שכך נהגו משנים קדמוניות. וידענו כי כמעט בכל תפוצות ישראל לא יש מנהג זה. וגם בעיר הלזו שנהגו לא נודע מי חכם הנריג כך. וידוע שהאחרונים הסכימו לעיל סימן כ"ח, שלא יברכו שהחיינו על מצות כסוי. ע"ש באורך. וכעת לא נמצא כתוב מנהג זה בשום ספר. רק כיוצא בה נשמע שנהגו הנשים לברך שהחיינו בהדלקת הנר לי"ט. והרב שאלת יעב"ץ ח"א סימן ק"ז, העלה דמנהג זה אין לו שרש וענף, ומ"מ אין למחזות בחזקת יד. ע"ש. ואין ספר הנז' בידי לע"נ. וכן אני אומר במנהג זה דיודיעוס שאין לברך וימחו בידך".

אבל בשאר הימים רשות ומאחר שבציקות של כותים או לא נשתמרה לשם מצה ממלא אדם כריסו מהם אין היכר בעשיית מצה. על בית חדש ועל כלים חדשים אמרי' בפרק הרואה (דף נד) אומר שהחיינו שעל קיום מצות או משום הנאה הוא בעצמו מברך ולא לאחרים הלכך אינו מברך זמן על דבר שהוא ב' כדאיתא בפרק א' דכתובות ובמגילה ב' הקורא את המגילה למפרע ומאחר שהיא באסיפת עם אין חייבין לברך ולא היא וב' מנחות נקמצות ובברכות בפרק כיצד מברכין (דף לו) [דף לז] היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו **שנתחנך לעבודת הזמן**. ב'פ' א' דשחיטת חולין והגי' בחולין קטן אוכל ואינו חולק ב'פ' טבול יום (דף צט) ויש לו הנאה בזה יאכל קטן **דעלמא המגיע לשנים ולשנרות אע"פ שמחוייב במצוה אין לו הנאה ואין שמחה ניכרת לא מברך זמן**. מילה שקבוע לה זמן אינו מברך זמן שטרודים בתינוק. ב'פ' א' דכתובות לא קים ליה אם יצא מכלל נפל. והזמן שהוא פחות מל' אינו חשוב לכך אינו מברך זמן על המילה. כי אם על הפדיון. וב'פ' הרואה הרואה את חבירו לשלשים יום מברך שהחיינו לכך בפדיון הבן היו נוהגין שמחזות ועל שמחזות תיקנו שהחיינו כמו הרגלים ולא היו ימים טובים לישראל כיום הכפורים כדאמרי' בשלהי תענית [דף כו] וב'פ' יש נוחלין (דף קכא) ובירושלמי דראש השנה ישראל מגלחין ורוחצין ולובשין לבנים בערב ראש השנה שהן זכאין בדין. קנה כלים. ירושלמי אפי' שחקים כאילו חדשים לו צריך לברך. ולומר זמן רשות כההיא דפ' בכל מערבין אפי' אקרא חדתא שהיא חשובה עליו. וכן על שמן שבא"י מברך

והיכי דלא נהיג לא נהיג והיכי דנהיג נהיג ואריך וחשש ברכה לבטלה ליכא לפע"ד כמ"ש לעיל". וא"כ החת"ס סבר שיש מקום לברך על תפילין עם תחילת הנחתם, ומשמע אפילו נהג באותה מצוה בקטנות כאשר הוא בר מצוה מברך שהחיינו.

ט. הכלבו (סי' עב) הביא כלל חדש בשם הראב"ד ז"ל: "זוה שאמרו ז"ל העושה סוכה או לולב לעצמו מברך שהחיינו בשעת עשייה דוקא כשהוא אותן לעצמו אבל עשאן לאחרים אינו מברך וכן מבואר בגמרא, ויש שואלין אמאי לא אמרו כן בעושה שופר או מצוה או מגילה, ולפי לשון הרמב"ם ז"ל אפשר לומר דה"ה לכלהו, אך הראב"ד ז"ל כתב דכל מצוה שיש בה הנאה כגון סוכה שמרחיב לבו וכן לולב מברך בעשייתה אך עשיית המצה הוא טורח וצער בעשייתה, וכן המגלה טורח בכתיבתה וכן עשיית השופר, ועוד שמפחידו זכירת הדין, וכן ציצית, והקשו עליו התוספות⁸ דגרסינן העושה ציצית או תפילין לעצמו מברך שהחיינו. ויש כתבו שבסוכה אף על פי שברך על עשייתה מברך על הכוס דהאי מצוה באפי נפשה והאי מצוה באפי נפשה, וכן נראה מדפסק בגמרא והלכתא סוכה ואחר כך זמן בסתמא ולא ביאר אם לא בירך בשעת העשייה מיהו ר"ש ז"ל פירש על מי שלא ברך בשעת העשייה שמברך סוכה ואחר כך זמן".

הראב"ד מחדש שמצוה שיש צער בעשייתה אין מברכים עליה.

מתבאר עד כה, כי אף שלפי רוב הראשונים אין לברך על תפילין, הרי לרמב"ם הן משום קניין והן כשמתחיל

ונראה ששיטת אותה עיר היא עפ"י שיטת הרמב"ם והרוקח (ומקורו במקריב מנחות בראשונה ע"י לעיל הערה 4).

וכתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נה): "ויען בברכת שהחיינו רבו כמו רבו דעות שונות סברות עצמם שאין להם על מה שיסמוכו בש"ס וכבר כתבנו כל שא"א לומר בטלה דעתו והוא נהנה מצוה לברך, נ"ל הכרעת ס' פרי תואר סי' כ"ח [סק"ד] שכל מי שמתחנך תחלה לחיוב מצוה יברך, לא כמ"ש רוקח שעל כל מצוה מברך בחינוכה אלא הנכנס לחיוב מצות וע"כ יברך כל בר מצוה בתחלת הנחת תפילין על כל מצות שנתייד לעשות כל ימיו אע"ג שאותן שקבוע להן זמן יברך כל בהגעת (הלשון מוטעה וחסר, ונראה לתקן יברך על כל א' בהגעתו, וכהוא דאמרינן במנחות [ע"ה ע"ב] היה עומד ומקריב מנחות בירושלים מברך וכו', וע"י בלשון הפרי תואר שהועתק בליקוטי הערות) מברך שהחיינו ופירשו רש"י בכהן המתחנך לעבודה דאעפ"י שלא הניחו לעבוד עבודה עד שיהיה בן עשרים [כחולין כ"ד ע"ב] ואז כבר נכנס למצוה משנת י"ג מ"מ מתחנך אז למצות כהונה ומברך על כל מה שנתייד לעבוד עבודה כל ימיו, ולפי"ז י"ל דמנהג נשים בעירו שמברכים שהחיינו על טבילה ראשונה הורה גברא להן אחינוך כל מצות שהנשים רגילות בהם, והם בפרטות טבילה חלה והדלקה והיא מסתמא פוגעת בראשונה בטבילת מצוה ואיתתא לאו בת הנחת תפילין היא ע"כ מברכת שהחיינו על טבילה ראשונה שנכנסת לחינוך מצות נשים, כן יש ללמוד זכות שלא יהי' מנהג הדיוטות מטענת

8. ולהם היה בגירסתם (שלא כתוס' סוכה) ברייתא דתוספתא.

חבל נחלתו

לקיימה, ולרוקח משום שמתחנך לה פעם ראשונה מברכים שהחיינו.

י. הבית יוסף (או"ח סי' כב, א) הביא את פסק הטור לגבי ציצית ושאל לגבי תפילין וז"ל: "העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו. בתוספתא דברכות פרק אחרון (הט"ו) וכתבוהו התוספות בפרק התכלת (מב: ד"ה ואילו) ובנמוקי יוסף בהלכות ציצית (יא: ד"ה אמר רב). וכתב עליה ואם לא אמר בשעת עשיה אומר בשעת עטיפה ראשונה דהכי איתא בסוכה ולולב כדאיתא בדוכתייהו (סוכה מו.). וכן כתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות ברכות (ה"ט) כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וכו' וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין וכו' וכן מצוה שאינה תדירה וכו' כגון מילת בנו וכו' מברך עליהם בשעת עשייתה שהחיינו ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשיה מברך עליהם שהחיינו בשעה שיוצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן: **ויש לתמוה על רבינו שכתב גבי ציצית שמברך שהחיינו ולא כתב כן גבי תפילין** ורבינו הגדול מהר"י אבוהב כתב דסבירא ליה לרבינו דלא קיימא לן כהיא תוספתא אלא אינו מברך שהחיינו אלא **על מצוה שהיא מזמן לזמן** כדמשמע ממה שכתב בהלכות פסח סימן תל"ב גבי ביעור חמץ ומשום הכי לא כתב בתפילין שיברך שהחיינו, ומה שכתב בציצית שיברך שהחיינו אינו מטעם המצוה אלא מטעם קנה כלים חדשים (ברכות נד.). וכן כתב בעל העיטור (שער שלישי ח"ב) וזה לשונו ציצית לא קביע ליה זמן ולא מברכין עליה שהחיינו ומסתברא לן בשעה שקנה טלית ועושה בו ציצית מחדש מברכין שהחיינו דלא גרע מכלים חדשים עכ"ל".
מבואר מדבריו כי מבין שעל ציצית

מברך משום כלים חדשים ואילו על תפילין אין מברכים משום שאינם כלי חולין אלא מכשירים למצוה. והתוספתא סברה שעל כל מכשירי מצוה שהינם או קנאם מברך אבל הטור לא פסק כך. ועי' שו"ת הר צבי (או"ח א סי' כא).

יא. הב"ח (או"ח סי' כב, א) אף הוא תמה: "...ויש לתמוה למה לא פסק רבינו גם בתפילין ובמזוזה לברך שהחיינו והרמב"ם פסק לברך ונראה דרבינו נמשך אחר דעת התוספות בפרק לולב וערבה (סוכה דף מ"ו ד"ה העושה וכו' מברך) דאין מברך שהחיינו על עשיית תפילין אע"ג דמשמע מדבריהם דגם בציצית לא תקנו לא כתבו כך אלא לפי שלא מצאו בתלמוד לברך על זה ורבינו לפי שמצא בתוספתא שפסק כך לגבי ציצית כתבה בספרו וסבירא ליה דבציצית ודאי כיון שעל ידה יזכור כל מצות השם איכא שמחה בפעם ראשון כשלבשן, מה שאין כן בתפילין **כיון דצריכין גוף נקי ואיכא מורא ועונש ליכא שמחה והוא הדין במזוזה ליכא שמחה טפי מבשאר מצוה**. ומהר"י אבוהב כתב דטעם רבינו הוה מטעם קנה כלים חדשים כמו שכתב בעל העיטור ויש לתמוה דא"כ אף בלא ציצית חייב לברך כדלקמן בסימן רכ"ג ותו דמשמע מלשון רבינו והרמב"ם דמטעם עשיית ציצית מחדש מברך אע"ג דהמלבוש הוא ישן, לכן נראה כדפירשתי דסבירא ליה לרבינו **דכל העושה ציצית מחדש אפילו בכלי ישן מברך בפעם ראשונה שהחיינו**".

הב"ח מבאר את טעמו של הטור משום ההבדל שבין ציצית לתפילין, בתפילין צריכים גוף נקי ויש מורא ועונש בהנחתם וכן במזוזה אין שמחה, אולם בציצית יש שמחה שמזכירות לו את חיוב קיום כל

שהוא ראוי ללבוש אז מברך שהחיינו אבל אם קנה בגד ועשה ממנו מלבושים אז מברך בשעת לבישה וכמ"ש סי' ת"ד ס"ב והכא כיון שעושה בו ציצית מברך אגב בשעת עשיית המצוה". ועולה מדבריו שעל מצוות שאינן תדירות (גדר שלישי ברמב"ם) פסק הב"י כרמב"ם אבל לגבי הגדר השני אינו מסכים, ולכן משמע שלב"י אין מברך על תפילין.

יג. הרמ"א פסק ביורה דעה (סי' כח ס"ב): "מי ששחט פעם הראשון, מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה, דמזיק לבריה (במנהגים ישנים בשם רבי ידידיה משפירא)".

והש"ך (יו"ד סי' כח ס"ק ה) ניסה לבאר את שיטת הב"י והרמ"א: "מברך שהחיינו כו' – ז"ל הגהת מנהגים שהביא בד"מ דכסוי הוי מצוה כדאמרינן בזכות שאמר אברהם ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשני מצות והוי כמו ציצית וסוכה דמברך שהחיינו כך מפורש בה"ש ר' ידידי' משפירא עכ"ל, וצ"ע דהא גבי ציצית קי"ל דאין מברך שהחיינו אלא א"כ קנה בגד חדש מטעם דקנה כלים חדשים כמו שנתבאר בא"ח סי' רכ"ג אבל בעושה ציצית בבגד ישן אינו מברך שהחיינו כמ"ש הבעל העיטור ומהר"י אבוהב וד"מ בא"ח סימן כ"ב וכ"כ בש"ע ובלבוש שם והכי משמע נמי בתוס' פ' לולב וערבה (דף מ"ו ע"א) ד"ה העושה סוכה שכתבו הטעם דאין מברכין שהחיינו אציצית ותפילין משום דלא תקנו שהחיינו אלא אמצוה שיש בה שמחה, וא"ל דכסוי דכיון דבזכות אנכי עפר ואפר הוא חשוב שמחה דהא אדרבה אמרי' בפ' כ"ה (סוף דף פ"ח) אמר רבא בשכר שאמר אברהם אבינו ואנכי עפר ואפר זכו בניו לשתי מצות אפר פרה ועפר סוטה וליחשוב נמי עפר כסוי הדם התם הכשר

המצוות ולכן מברך בפעם הראשונה שלובשה. ומביא את דברי מהר"י אבוהב המובא בב"י.

ומוסיף הב"ח שמהרש"ל כתב שהלכה כרב שרירא גאון שאין מברכים על כלים חדשים ודוחה זאת מדברי הר"ן.

יב. בשולחן ערוך (או"ח סי' כב ס"א) פסק: "קנה טלית ועשה בו ציצית, מברך שהחיינו, דלא גרע מכלים חדשים. הגה: ואם לא בירך בשעת עשייה, מברך בשעת עטוף ראשון (מיימוני נ"ט)". ולגבי תפילין לא פסק שמברך שהחיינו.

הט"ז (ס"ק א) דוחה את דברי מהר"י אבוהב מתוך דיוק דברי הטור שכתב לברך על הציצית ולא על הטלית וא"כ אין הברכה מצד קנין כלי חדש אלא מצד המצוה. וממילא הוא מוסיף שיש לדייק שגם על תפילין מברך בפעם הראשונה. ולאחר שמביא דברי חמיו הב"ח מסיק: "ומ"מ בין בציצית בין בתפילין יש לברך בפעם ראשונה שמברך עליהם שהחיינו כמ"ש רמ"א בי"ד סי' כ"ח לענין כיסוי הדם, ומינה לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו כנ"ל".

המגן אברהם (ס"ק א) הקשה על סתירה לכאורה בין פסקי מרן הב"י: "מכלים חדשים – אבל אין מברך שהחיינו על המצוה כיון דאינו בא מזמן לזמן ומ"מ צ"ע דבי"ד סי' כ"ח כתוב בהג"ה דמברך שהחיינו על הכיסוי, ובסימן רס"ה ס"ז כתב דמברך שהחיינו במילה ובפדיון הבן וצ"ל דהנהו לא שכיחי כ"כ, וע' בח"ש שכתב קצת מזה. אך ק' דעל כלים חדשים צריך לברך בשעת הקנין כמ"ש סי' רכ"ג ס"ד ולמה כ' ועשה בו ציצית וצ"ל דמיירי שלא בירך בשעת הקנין, א"נ דוקא כשקונה בגד כמות

חבל נחלתו

והוא דברי תוס' ובע"ה הנ"ל **ובש"ע שם כ' דברי הרמב"ם** ובהג"ה כ' דברי תוס' ובע"ה אבל בהג"ה סי' כ"ח ס"ב כ' כדברי הרמב"ם **ודברי הרמב"ם הן עיקר** דהוכחת תוס' אין מוכרח כנ"ל וכ"ש לדחות מה שמפורש בתוספתא להדיא וכ"כ ב"י בי"ד סי' רס"ה בשם הרשב"א דמדינא יש לברך כמו בפדיון הבן רק מהלל קשה כמ"ש תוס' דסוכה שם וגם תירוצם אין מספיק דכ"ש בהלל דיש בו שמחה וצ"ל הטעם דהלל אינו מצוה בפ"ע כמ"ש בע"פ אפשר ישראל עושין פסחיהן ונוטלין לולביהן כו' וכן דעת הטור כאן כהרמב"ם שכ' לשון התוספתא אות באות ומה שהקשה ב"י דלמה לא כ' הטור ג"כ בתפילין ועפ"ז כ' מהרי"א וב"י דס"ל להטור כבע"ה וליתא דשהחיינו לא מברך אלא העושה לעצמו דוקא כמ"ש הרמב"ם שם וכ"כ תוס' ורש"י בסוכה שם וכמ"ש בגמ' שם העושה כו' לעצמו וכ"ה בתוספתא שם בכל המצות לעצמו וכ"כ הטור כאן וזה אינו בתפילין שרגיל הוא דהסופר עושה וכמ"ש בחולין ט' א' ד"ה ואידך כו' כדאמר כו' ובציצית צ"ל כפירש"י שם".

עולה מהגר"א שהשו"ע פסק כשיטת הרמב"ם, וסובר הגר"א שהיא השיטה הנכונה להלכה ובכך מיתרצות השאלות.

טו. הלבוש (או"ח סי' כב ס"א) **פסק כשו"ע ומסבירו:** "אבל העושה ציצית בטלית ישן שיש לו, אנ"ג שלא היו בו ציצית כבר מעולם, אין צריך לברך שהחיינו, דהא עשיית ציצית לא קביע ליה זמן, וכל שאינו תלוי בזמן שבא מזמן לזמן אינו מברך עליו שהחיינו, שאין שייך לומר שהחיינו לזמן הזה שאין תלוי בו. ומשום שמחה נמי ליכא, שאין שמחה בציצית לבדן בלא טלית, והרי הטלית הוא ישן: הג"ה **והיינו טעמא שאין**

מצוה איכא הנאה ליכא ואמר רבא בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לב' מצות לחוט של תכלת ורצועה של תפילין ע"כ והכי משמע נמי ממ"ש הר"ן שם **הטעם דלא מברכין שהחיינו אתפילין משום דלא מזמן לזמן קאתי** וכ"כ הרשב"א בתשובה סי' קכ"ו, **א"כ כ"ש כסוי** ועוד נראה דאפילו להרמב"ם פ"א מהלכות ברכות דמברכין שהחיינו אציצית ותפילין היינו מטעמא דכתב שם מפני שהם מצות שהם קנין לו משא"כ בכסוי ומצאתי ברוקח סימן שט"א שכתב בשם ריב"ק משפירא כל מצוה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחלה צריך לברך שהחיינו והביא ראיה מדאמרינן במנחות (דף ע"ה) היה עומד ומקריב מנחות בירושלים ואמר שהחיינו שנתחנך לעבודת הזמן עכ"ל **ואפשר ע"ז סמכו לברך בכסוי** אבל צ"ע לפ"ז אמאי לא מברכין בציצית ותפילין ושאר מצות שמתחנכים בהו וכן אין מברכין שהחיינו על קדושי אשה או נשואיה כמ"ש מהרי"ק שורש קכ"ח וכן על מזוזה כדלקמן ר"ס רפ"ט אלא ע"כ ס"ל דאפילו במצוה שמתחנכים בה אין מברכין שהחיינו כל שאין זמנה קבוע וכדעת התוס' והר"ן והרשב"א הנ"ל ומפרשי' ההיא דמקריב מנחות כמ"ש התוס' והרשב"א בחדושי פ' כיצד מברכין דהיו כ"ד משמורת ואין מתחדשות יותר מב' פעמים בשנה וכיון שיש להן זמן קבוע מברך שהחיינו עכ"ל הא לא הכי לא וא"כ ה"ה בכסוי וצ"ע".

יד. **בביאור הגר"א (או"ח סי' כב ס"א) סקר את השיטות השונות לגבי ברכת שהחיינו ומסיק:** "וע' י"ד סי' רס"ה בטור וז"ל כתב הרמב"ם שאבי הבן מברך שהחיינו על כל מילה ובע"ה כ' שאין לו לברך וכ"כ ר"י

עצמו להתחייב שהחיינו מצד אחר ויכוין לפטור גם את זה בפרט אם הוא לובש עתה התפילין פעם ראשונה בימי חייו בודאי יראה לעשות עצה זו דיש פוסקים שסבורים דעל כל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בימי חייו יברך שהחיינו. עיין בת"ש ביו"ד בסימן כ"ח ובפמ"ג שם ובא"ד בסי' זה. ומהגר"א בסימן זה משמע שאינו סובר כהרוקח בזה.

ונראה שכך ראוי לנהוג. וכן נהגנו שבני התעטף בטלית בראשונה ביום הבר מצוה לפני הנחת תפילין והתכוין בברכת שהחיינו אף על התפילין. והראוני שהגרש"ז אויערבאך נהג להקנות את התפילין לבניו לפני ההנחה הראשונה ביום בר המצוה ובכך הם כקנו כלים חדשים ומתחייבים בשהחיינו⁹.

טז. ועי' בשו"ת יהודה יעלה (ח"א יו"ד סי' רפב) שדן ב"ציבור שכתבו ס"ת חדש אם בתחילה חיינו לקרות בו ביום ש"ק הבע"ל ריש ירחא תליתאי יברכו ברכת שהחיינו או ברכת הטוב והמטיב או לא.

ומסיק שמן הראוי לברך שהחיינו. ולאחר שמביא הרבה דעות אחרונים כתב בסיום דבריו: "שוב זיכני ה' בס' תשרי מהר"י בי' רב רבו של הבי" סוף ספרו סי' ס"ד ד' תשרי' גאונים על רזא דנא בכותב ס"ת לעמו מה מברך ואימתי. שלמה בן עזרא. יוסף אישקאפה. שלמה אלגאזי. יצחק נסים בן גאמיל. והעלו לברך רק שהחיינו ולא הטוב והמטיב, ובשעה שעולה לקרות בו בפעם ראשון ומהר"ש אלגאזי מסתבר ליה טפי

מברכין על תפילין חדשים שהחיינו, או שאר ענייני מצוה, שאין בקניית המצות שמחה ואינה מזמן לזמן. ועיין לעיל סימן רכ"ג סעיף א' ובסימן תל"ב [ס"א].

והאליה רבה (ס"ק ב) סיכם את דעות האחרונים ומביא: "וסיים הט"ז וזה לשונו, ומ"מ דבין בציצית ובין בתפילין יש לברך שהחיינו בפעם ראשונה כמו בכיסוי הדם, ומינה לכל מצוה שאדם עושה בפעם ראשון מברך שהחיינו עכ"ל. משמע דכולי עלמא מודים בזה שמברך בפעם ראשון שמחנך בה, דלא כש"ך ליו"ד שם ותשובת חות יאיר סי' רל"ז שכתבו בפשיטות דאין מברכין. ועוד דנ"ל להוכיח מב"ח סי' כ"ט [ס"ב] דלא אמרינן ספק ברכות להקל בברכת שהחיינו. ועי' ברכ"י ושע"ת לאור"ח סי' כב.

המשנ"ב באר את פסיקת השו"ע לפי ביאור הב"י לטור. ובביאור הלכה הוסיף: "עיין במ"ב סק"ב ועיין בב"י דכל זה הוא דעת בעל העיטור. ודע דאף דלכתחלה בודאי יש לנהוג כן אחרי דדעת השו"ע ועוד כמה וכמה מהאחרונים דפסקו כן כהעיסור, מ"מ לאו מילתא דפסיקתא הוא דהע"ת והט"ז פסקו כהרמב"ם והביאם הא"ר והגר"א בביאוריו פוסק ג"כ כהרמב"ם דצריך לברך שהחיינו גם על תפילין מחדש [וכ"ז אם עשה אותם בעצמו אבל אם קנה התפילין מהסופר וכן לענין הציצית אם הטילם אחר בבגדו משמע מהגר"א שם דאף לדעת הרמב"ם אין צריך לברך שהחיינו אם לא שקנה עתה הטלית מחדש דצריך לברך מחמת כלים חדשים] ע"כ מהנכון שיכניס

9. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: משום שווי הממון שקבלו במתנה. משא"כ בקונה תפילין בממונו שאין כאן הנאת ממון אלא הנאת מצוה בלבד.

חבל נחלתו

עש"ה. והברכי יוסף סי' ע"ר אות ח' כ' וז"ל במקומינו המברך שהחיינו לובש בגד חדש בעת ההיא לפי שיש חולקין ועד"ש. [נ"ל שהוא בר"ת ועי' דין שהחיינו או ועי' דברי שאלות] בסוף תשו' מהר"י בי רב כו' וכ"כ עוד שם בסוף הסי' ועי' תשו' ח"ס חא"ח סי' קנ"ד.¹⁰

מסקנה

נראה שנער הנכנס למצוות צריך לברך שהחיינו על תפילין כאשר מניחם בפעם הראשונה כשהוא בר מצוה. ואם הוא מסתפק יקח חולצה חדשה או טלית חדשה ויתכוין אף למצות התפילין שהתחדשה לו.

ברכה הטוב וכו' ומברך שתיהן יעו"ש בארוכה והנאני בחנן ה' שכונתי האמת להלכה ולמעשה, וגדולי אחרונים הנ"ל (=שהובאו בתשובתו) כולם לא ראו תשו' מהר"י בי רב הנ"ל.

וכן בסימן הבא כתב מהר"י אסאד: "שאיילת קמאי הוא בסוף ספר שו"ת מוהר"י בי רב סי' ס"ב ס"ג ס"ד ס"ה מוה' יוסף אישקפה ושלמה בן עזרה ושלמה אלגאזי יצחק ניסים בן גאמיל כולם ביארו בארוכה והסכימו לדעת אחת הלכה זו למעשה שצריך לברך ברכת שהחיינו ודוקא בשעת הקריאה היינו כשעולה הוא לקרות בו יברך ברכת התורה תחילה ואחר כך יברך שהחיינו בקול ברוב עם הדרת מלך אח"כ קורא ומברך לאחריה וכמו בקריאת מגילה

סימן ג

תפילין דרבינו תם

והיה אם שמוע' נמצאת בפרשת עקב שבספר דברים. בכל פרשה מפרשיות התפילין מצוין בפירוש כגון: פרשת 'קדש לי' – 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך'. וכן בפרשת 'והיה כי יביאך' – 'והיה לך לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך'. ב. המחלוקת בין רש"י לר"ת היא במקום הנחתם של הפרשיות בבתי

א. בתוך בתי התפילין מונחות ארבע פרשיות של התורה, אותן ארבע פרשיות מונחות גם בתפילין של יד וגם בשל ראש. ארבע הפרשיות הן: א. קדש לי (שמות יג, ב-י). ב. והיה כי יביאך (שמות יג, יא-טז). ג. שמע (דברים ו, ד-ט). ד. והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא). 'קדש לי' ו'והיה כי יביאך' מופיעות בפרשת בא שבחומש שמות. 'שמע' בפרשת ואתחנן שבספר דברים

10. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: ברכת שהחיינו על קיום מצוה לראשונה כגון בר מצוה המניח תפילין לראשונה בחייו. שמעתי ממו"ר הרצ"י קוק זצ"ל מעשה רב שאביו מרן הרב זצ"ל הורה לאדמו"ר מגור, שבביקורו בארץ התכבד להפריש תרו"מ לראשונה בחייו, לברך שהחיינו. והאדמו"ר מגור קבל את הוראתו של הרב כרבה של ירושלים וברך שהחיינו.

שתיים בימין ושתיים בשמאל הרי ניתן היה למנות אותם לפי הסדר מימין לשמאל אבל חלוקה ששתיים בצד ימין ושתיים מצד שמאל לכאורה איננה מלמדת כלום לפי פירוש רש"י, וקשה למה הברייתא חילקה כך.

ולכן מפרש רבינו תם: 'קדש' 'והיה כי יביאך' מימין של קורא לצד שמאל 'שמע' 'והיה אם שמוע' משמאל של קורא לצד ימין.

ולכן סדר הפרשיות שונה בשתי הפרשיות האחרונות ש'שמע' חיצונית ו'והיה אם שמוע' פנימית לה.

תוס' במנחות מזכיר שרבינו חננאל ורב האי גאון ורבי יוסף טוב עלם (שהיה גם כן בתקופת הגאונים) כתבו כמו רבינו תם לעומת זאת תוס' מזכיר שבשימושא רבא (שהוא דרך תיקון התפילין ע"פ הגאונים) הפירוש כמו רש"י.

ורב האי גאון נתן סימן לתפילין של ר"ת: הוויות להדדי, היינו 'והיה כי יביאך' ו'והיה אם שמוע' סמוכים זה לזה. ורב שרירא גאון אביו של רב האי נתן סימן: שי"ן של 'קדש' ושי"ן של 'שמע' סמוכין לשתי השיני"ם העשויים בעור שבקירות הבית, בתפילין של ראש.

הרא"ש מוסיף בהלכות קטנות (הלכות תפילין) שלפי רבינו תם סדר הפרשיות בתפילין של יד הוא כסדר הפרשיות של ראש, אבל כיון שהן כתובות על קלף אחד, הכותב מדלג על המקום של 'והיה אם שמוע' שהוא האחרון בסדר הכתיבה וכותב את 'שמע' ואח"כ חוזר ל'והיה אם שמוע'.

ומדגיש הרא"ש שמי שפוסק כרש"י והניח תפילין של רבינו תם לא יצא וכן

התפילין בתפילין של ראש או בסדר בו הן כתובות בגליון אחד בתפילין של יד (וכפי שיבואר להלן), אולם סדר כתיבת כל פרשיות התפילין, של יד בפני עצמה ושל ראש בפני עצמה חייבות להיות לפי סדר הפרשיות בתורה, וכל אות אחר זאת שקודמת לה ונקראת ההלכה: 'כסדרן', ולכן אם כתב פרשיה אחת שלא כסדר או אות מאוחרת לפני אות קודמת לה הפרשיה פסולה, וכל הפרשיות שלאחריה אם כתובות כתקנן, צריכות להינתן בתפילין שנכתבו לפני כתיבת פרשיות אלו.

הגמרא אומרת במסכת מנחות (לד ע"ב) כך: "ת"ר כיצד סדרן 'קדש לי' 'והיה כי יביאך' מימין 'שמע' 'והיה אם שמוע' משמאל" ושואלת מברייתא שכותבת בדיוק ההפך ומתרצת: ששתי הברייתות אינן חולקות אלא הראשונה מתארת את הסדר לאדם העומד ממול המניח והברייתא השנייה מתארת את הסדר לפי המניח ומסכמת: "והקורא קורא כסדרן".

מפרש רש"י – "והקורא קורא כסדרן – כסדר שהן כתובין בתורה מוקדם מוקדם ומאוחר מאוחר", כלומר הפרשיות מונחות בתפילין כאשר מצד ימין של המניח נמצאת הפרשה המאוחרת של התורה ובצד שמאל נמצאת הפרשה הכי מוקדמת. כלומר סדר הפרשיות מימין לשמאל של המניח הוא: 'והיה אם שמוע', 'שמע', 'והיה כי יביאך', 'קדש לי'.

ג. רבינו תם (מנחות לד ע"ב ד"ה והקורא) חולק על רש"י בסדר הפרשיות שבתפילין של ראש.

רבינו תם אומר שלשון הברייתא קשה לפי פירוש רש"י מדוע חילקה הברייתא

חבל נחלתו

הוא כמו רש"י וסיפרו שראו תפילין של רבינו האי גאון² והם היו מסודרות כמו רש"י.

ומביא את הראיה מן הגמרא שהיה כתוב שהקורא קורא כסדרן ובנוסף הגמרא לפנייהם היה חסר משפט זה. וגם תפילין של יד צריכין להיות לפי הסדר הזה, והראיה שר' יוסי אומר שאם יש לו שני טוטפות של ראש שם על אחת מהן עור ומכסה אותם ויכול להניח על ידו משמע שתפילין של יד הם באותו סדר של ראש.

למעשה הביא בהגהות מיימוניות (הל' תפילין פ"ג ה"ה אות ג): "וכתב בספר המצות (=סמ"ג) וז"ל ומנ"מ נהגו בארץ אדום ובארץ ישמעאל כרבינו משה ורש"י וגם שלחו כתב מארץ ישראל שנפלה בימה שנעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים מאד כסידור רש"י עכ"ל".

ה. ישנו ספר בשם 'שו"ת מן השמים' של אחד מגדולי הראשונים שהיה עושה סדר מיוחד של שאלה ברוח הקודש והיו עונים לו בחלום תשובה הלכתית. אחת משאלותיו היתה על סדר פרשיות התפילין והתשובה שקיבל היתה: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכמחלוקת למטה כך מחלוקת

להפך, וירא שמים יניח את שני הזוגות ביחד, גם ביד וגם בראש כדי לצאת ידי שתי הדעות, ויניח אותם בשני תיקים שונים כיוון שאחד מהם נחשב חולין לגבי השני, וכל זוג צריך תיק מסומן בפני עצמו¹.

ד. הרמב"ם (הל' תפילין פ"ג ה"ה) כתב כמו רש"י.

אבל הראב"ד חולק עליו בשם רב האי גאון שהויות הן באמצע ואם כן – לכאורה דעתו כמו רבינו תם. אבל כשמעיינים בראב"ד רואים שהסדר הוא לפי המניח ולא לפי הקורא שכנגדו, ולכן הסדר הוא בדיוק הפוך. ואם כן מי שרוצה לצאת ידי חובה של דעת הראב"ד צריך לעשות זוג נוסף.

ה'כסף משנה' (שם פ"ג ה"ה) מביא את תשובת הרמב"ם שבה הרמב"ם עונה לחכמי לונל מדוע פסק על פי שיטת רש"י ולא על פי שיטת רבינו תם שהיתה נפוצה אצלם.

הרמב"ם ענה שכל אנשי ספרד תעו אחרי חיבור שכתב ר' משה בר מימון מקורטבא וגם הוא טעה כמוהו, עד שתיקן וגם הר"ף כתב כר"ת בתשובה, אולם אנשי בבל וארץ ישראל אומרים שהסדר

1. כך כתב בהגהות מיימוניות (הל' תפילין פ"ג ה"ה אות ג): "ויען כי של אלו פסולות לדברי אלו ושל אלו פסולות לדברי אלו החרד וירא משום ברכה לבטלה יהיה לו ב' זוגות אחד כדברי אלו ואחד כדברי אלו ויניח שתיהן בברכה אחת דהא אמרינן בפרק המוצא תפילין מקום יש בראש להניח ב' תפילין וכן ביד ואם אין ידוע לכוין המקום יניח כדברי האחד ויברך ויסלקם לאלתר ויניח השניה על סמך ברכה ראשונה ואפילו אם הפסיק בברכה ראשונה של יד לשל שנייה כגאונים שפסקו כן לקמן בפרק ד' אע"פ כן טוב יותר לעשות כן מלהיות לגמרי בלא תפילין".
2. בדעת רה"ג מסורות סותרות. הראב"ד הביא שרה"ג חלק על הדעה שכתב הרמב"ם. ועי' הגהות מיימוניות בהלכה זו שהביא את דעת רה"ג בסימנו שהויות להדדי. וכן הכס"מ כתב: "אך ר"ת ור"ח ורבינו האי ורב שרירא ז"ל חולקים על רבינו ומפרשים הסוגיא בענין אחר".

סימן ג – תפילין דרבינו תם

המקום ולהניח שניהם יחד, יניח כדברי האחד של יד ושל ראש, (ויסלקם מיד), ויניח האחרים על סמך ברכה הראשונה. (וי"א שאם) לא יוכל להניח בבת אחת, יניח של רש"י ויברך עליהם ויהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה ואחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה ויקרא בהם 'שמע' (דברים ו, ד - ט) 'והיה אם שמוע' (דברים יא, יג - כא). וא"כ לדעתו עדיין היא מחלוקת וצריך להניחם רק מצד הספק.

ולכן בסעיף ג הוסיף השו"ע:

"לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות". ואם כן אע"פ שלכאורה יש ספק בתפילין של רש"י ולצאת ידי ספק ראוי להניח שניהם, בכ"ז פסק השו"ע שתפילין של רש"י הן התפילין העיקריות, ורק המפורסם בחסידות יניח גם תפילין של רבינו תם.⁴ אמנם בהשפעת המקובלים שסברו ששני זוגות התפילין כשרים וחובה

למעלה, הקב"ה אומר הויות לאמצע (=רבינו תם) וכל פמליה של מעלה אומרים שהויות כסדרן (=כרש"י). והוא אשר דיבר ה' בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד וזה כבודו בהיות פרשת מזלות שמים תחילה".

מדברי שו"ת מן השמים ניתן ללמוד שאם עד עתה סברנו שרק זוג אחד כשר, או כמו רש"י או כמו רבינו תם אבל לא יכול להיות ששני הזוגות כשרים, אולם משו"ת מן השמים אפשר להבין שאולי שניהם כשרים ואם כן יש מקום להניח את שניהם.³

ו. ה'שולחן ערוך' פסק באורח חיים (סי' לד ס"ב): "ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכיר בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין. וכן בזוהר. ואם אינו יודע לכיר

3. כך הביא בברכי" (או"ח סי' לד ס"ק ד): "לא יניח שני זוגות בכיס א' וכו'. תפילין דר"ת הורית שיכול לעשותם של רש"י דאין המחלוקת אלא בסדר הנחתן. ובלילה הראוני בחלומי שלא הורית יפה, וחרתי ועיינתי וראיתי שיש זלזול בזה לגאוני עולם שסוברים שהתפילין כשרים, ופוסלים אותם ומורידן מקדושתן. לכן אני גוזר ואומר שאסור לעשות כן מן הדין. הרדב"ז בתשובותיו כ"י סי' שני אלפים רפ"ו. וכן כתבו האחרונים אפילו להחליף הרצועות מזה לזה. וכ"ש לפי מ"ש משם חכמי האמת שתפילין דר"ת בחינה עליונה מדרש"י, ודאי אסור, שמורידן מקדושתן, ועמהם תמו"ט חכמ"ה. ולפ"ז יש קצת נוהגים להניח שני ראשי ר"ת ורש"י בכיס אחד, ושתי ידות בכיס אחר, דתרווייהו קדושים, ולא כמ"ש מרן וסיעתו שהאחד חול, וכמ"ש לקמן סי' מ"ב בס"ד".

4. ובהערות על ברכי יוסף אורח חיים סימן לד הערה ג) כתב: "בתיקוני זוהר חדש ד' ע"ב דפו' מונקאטש, ומובא בחיים שאל ומחב"ר הנ"ל בקיצור, כתב "תרווייהו אצטריכו, ובגין דלא בקיאיין אלין דדרא בתראה שווין תרי זוגין מספיקא", ע"ש. (ואנו נאמין שדברי נבואה דיברו הרשב"י או תלמידיו. וגם ידוע שעוד לפני ר"ת התחילה המחלוקת בענין סדר הפרשיות) ורבנו האר"י זלה"ה בשה"כ ד' י' ע"ד הביא כמה מאמרים מהזוהר שתפילין דר"ת מעלתם גדולה משל רש"י, ואין א' מהם משום ספק חלילה להאמין כו'. ורבנו קיבל דעת האריז"ל בזה בהחלט גמור שאין א' מהם משום ספק, וכמ"ש בסמוך ובחיים שאל סי' א' ומחב"ר אות א'. וז"ל בקשר גודל סי' ג' אות כ': על פי דברי הזהר והאר"י ז"ל חיוב להניח תפילין של ר"ת גם כן, ותרתי איתנהו ולא משום ספק חס ושלום, עכ"ל".

חבל נחלתו

(או"ח סי' לד סעי' ו-ט) שמביא ומבאר את המקורות עפ"י הנסתר לרש"י ור"ת.
ז. בביאור הגר"א (או"ח סי' לד ס"א) כתב: "ומנהג כו'. וכן האריך בתשובת הרמב"ן סי' רל"ד להוכיח כרש"י גם מה שהקשה ר"ת על רש"י מש"ש קדש והיה כי יביאך מימין שמע כו' משמאל וישבה שם וכ' שם, וסוף דבר דעתנו כרש"י והרמב"ם ז"ל ועליהם אנו סומכין ועושין מעשה וכן היו נוהגין הר"י ז"ל והרמב"ן ז"ל ועושין מעשה בעצמן וכן עיקר"⁶.

להניח שניהם, נהגו הרבה להחמיר ולהניח אף כר"ת. ובהרבה חצרות חסידיות מניחים בקביעות אף תפילין של ר"ת⁵. והברכי יוסף (או"ח סי' לד ס"ק א) כתב: "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק וכו'. מהר"ש הלוי בתשובה כ"י הביאה בספר יד אהרן, החמיר בזה, ואחריו החזיק הרב יד אהרן, עש"ב. ובמקומותינו רוב תופשי התורה וקצת בעלי בתים מניחין שתי זוגות ולא מיחזי כיוהרא". ועי"ש עוד בירורי הלכה עפ"י המקובלים בענין תפילין דר"ת, ועי' שו"ת חיים שאל (ח"א סי' א). ועי' ערוך השולחן

סימן ד

כהן פרמדיק

תשובה

א. הביא הבית יוסף (או"ח סי' קכח אות לו) "זכתב המרדכי בפרק הקורא את המגילה עומד (רמז תתיח) שהשיב רבינו שמשון בן אברהם על כהן שמל את התינוק ומת דנושא את כפיו, ולא דמי לכהן שהרג את הנפש דבפרק אין עומדין, דהתם מיירי במזיד כדכתיב ידיכם דמים מלא, ואפילו

שאלה

כהן שמקצועו פרמדיק¹, היינו, שהוא מטפל במקרי תאונות של מצבי סכנת נפשות, לעתים הוא טועה בטיפול והפצוע מת תחת ידו כתוצאה מטיפול שגוי, האם רשאי לשאת את כפיו? (עי' בספרי חבל נחלתו ח"ח סי' ד לענין כהן שהרג את הנפש).

5. בשו"ע הרב (הגר"ז) פסק כשו"ע שצריך להניח משום ספק בלבד.
6. בספר 'כתר ראש' שכתובים בו דברים של ר' חיים מוולז'ין מסופר ששאל את הגר"א אם להניח תפילין של רבינו תם, וענה לו שאם ירצה להניח תפילין לפי כל השיטות יצטרך להניח עשרים וארבעה זוגות! ויש אומרים ששים וארבעה זוגות תפילין, והגר"א היה מניח רק את של רש"י.
1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אין לכהן להיכנס למקצוע זה אם יש אחרים.
הערת המחבר: נלענ"ד, שכוונת הרב משום טומאת מת שאסורה לכהונה, עי' בסוף התשובה.

את כפיו.

ג. וכך כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קנח): "ובדבר כהן שנלקח לצבא בעת המלחמה והרג נפשות במלחמה, פשוט שכשר לישא כפיו, דהא מפורש באנטוהו להרוג שנושא כפיו כדאיתא בפר"ח הובא בבה"ט (או"ח סי' קכ"ח) ס"ק נ"ט ובמ"ב ס"ק קכ"ח אף שהתם הא היה הדין דיהרג ואל יעבור ועבר ע"ז משום דמכיון שהוא עכ"פ אנוס שלא נענש מקרא דולנערה לא תעשה דבר כדאיתא בתוס' יבמות דף נ"ד וברמב"ם פ"כ מסנהדרין ה"ב, יכול גם לישא כפיו. וא"כ כ"ש בנלקח לצבא שאדרבה היה מחוייב לילך לצבא כדין המלכות ולא עשה שום איסור, שרשאי וגם מחוייב לישא את כפיו והוא דבר פשוט וברור". ואם הגר"מ פיינשטיין התיר באנוס כש"כ באדם הפועל להצלת האדם וטעה.

ד. וכן ניתן ללמוד זאת משבועות (כו ע"א): "האדם בשבועה - פרט לאנוס. היכי דמי? כדרב כהנא ורב אסי כי הו קיימי מקמי דרב, מר אמר: שבועתא דהכי אמר רב, ומר אמר: שבועתא דהכי אמר רב. כי אתו לקמיה דרב, אמר כחד מינייהו. אמר ליה אידך: ואנא בשיקרא אישתבעי? אמר ליה: לבך אנטך". ועי"ש בתוספות הרא"ש שאין עליו לא עונש קרבן ולא מעונשי הגוף. וכאן הוא סבור שהוא עושה את המעשה הנכון להצלת האדם והתברר לו שטעה, ואם כן לבו אנוס ואין זה אף שוגג. אלא הוא התכוין לדבר מצוה, וידע עוד קודם שניגש לפצוע שאולי לא יצליח להועיל ולהציל.

ה. המשנה בקידושין (פ"ד מ"ד) מוסרת לנו: "טוב שברופאים לגיהנם". ומפרש רש"י: "טוב שברופאים לגיהנם - אינו ירא

אם תמצא לומר בשוגג שאני הכא דאיכיון לשם מצוה, ועוד מי יימר דכלו לו חדשיו, ועוד שמא הרוח בלבנתו. וכן כתוב בהגהות מיימוניות פט"ז מהלכות תפילה (שם) וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ג ח"ו כז): בשם רמ"ה". תשובה זו הובאה אף בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד, דפוס פראג, סי' א).

היינו הוא התכוין למצוה ויצאה תקלה באונס מתחת ידו, ועוד שמא התינוק היה בלאו הכי נפל (=לא כלו חודשיו), ועוד שמא גורמים נוספים גרמו למיתתו (=הרוח בלבנתו). ונראה ששלושת הטעמים הללו קיימים גם בעבודת פרמדיק. הוא מתכוין להציל חיים, לעתים מצב הפצוע בלאו הכי אינו קל והוא במצב פיקוח נפש, וגורמים נוספים שנעלמים מעיני המטפלים גרמו למיתתו.

וכן פסקו מהראשונים: הריקאנטי (סי' מ), כלבו (סי' קכה), נימוקי ר' מנחם מירזבורק.

ב. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קכח סל"ו): "מל תינוק ומת, נושא את כפיו; ואם העם מרננים אחריו שהוא שופך דמים, כיון שלא נתברר הדבר, ישא את כפיו". וכן הסכימו האחרונים: הלבוש (סי' קכח סל"ו), הט"ז (ס"ק לג), המג"א (ס"ק נב), הגר"א, חיי אדם (ח"א כלל לב ס"ה), משנ"ב (ס"ק קלב). ועי' אליה רבה (סעי' סה ו-סו).

ולכן אף פרמדיק כהן שמנסה להציל את הנפש ובזמן קצר של הערכת הנפגע הוא עושה את הפעולות הנחוצות לפי דעתו וידיעותיו, ומשום מה הנפגע שבא להצילו מת תחת ידו, נראה שאין לו כל יד במיתתו. ואפילו אם טעה ולא טיפל בצורה הנכונה גם אז אינו בגדר כהן שהרג את הנפש אפילו לא באונס ויכול לשאת

חבל נחלתו

נהג כראוי הוסיף זכות לעצמו, כלשון הרמב"ן, ואם לאו – כבר קבעו חז"ל את מקומו. וכאן בפרמדיק שעוסק בהצלת חיים צריך להרגיש את כובד האחריות שלא לזלזל בשום מקרה ובשום תסמין.

ו. יש עוד הלכה שצריך פרמדיק כהן לזכור היטב והיא שאסור לו ליטמא למתים, ולכן אף שמצויה להתעסק ברפואת החולים שתחת ידו². אם הנפגע מת, ולא משנה מה גרם לכך, ואפילו לא נקבעה מיתתו ע"י רופא – הוא מצווה לעזוב את המקום, אם זה המצאות עם המת בחדר או במכונית, וכ"ש שאסור בכל פעולות של קשירת אברי המת או העברתו ממקום למקום. ומה שנצרך מחמת אונס ואינו יכול לצאת הרי הוא אנוס ופטור, כגון: חובש צבאי כהן שמפנה פצועים והרוגים ואינו יכול לעזוב את המקום בגלל תפקידו. אבל אם יכול שלא לבוא במגע עם המת או שלא להיות תחת אותו אוהל חייב לעזוב את המקום, ולא להוסיף טומאה על טומאתו³.

מסקנה

כהן שהוא פרמדיק אפילו מת נפגע תחת ידו מותר לשאת את כפיו, וצריך לפרוש מטומאת המת כמה שיותר מהר.

מן החולי (=שכן הוא רופא...), ומאכלו מאכל בריאים (=שיש לו ממון לקנות אוכל טוב), ואינו משבר לבו למקום (=שאומר אם הקב"ה יפיל עלי מחלה אדע לרפאה), ופעמים שהורג נפשות (=מצד זחיחות דעתו מגיע לאבחנה שאינה נכונה), ויש בידו לרפאות העני ואינו מרפא (=מפני שלעני אין מה לשלם). נראה שאף פרמדיקים כלולים בהגדרת המשנה שיכולים להגיע לקלקולים שציין רש"י. וכך כתב המאירי: "טוב שברופאים לגיהנם מפני שכמה פעמים שופך דמים מפני היאוש ושאינו משתדל כראוי במלאכת רפואתו, או שאינו יודע לפעמים סבת החולי ודרך רפואתו ועושה עצמו בקי".

נראה שאין במשנה קביעה מוחלטת שכל הרופאים זה גדרם, אלא זה נכון לגבי חלקם או בחלק מפעולותיהם. וכך כתב הרמב"ן (תורת האדם, שער המיחוש, ענין הסכנה): "וזו שאמרו (קדושין פ"ב א') טוב שברופאים לגיהנם, לגנות דרכן של רופאים בפשיעות וזדונות שלהם נאמר, אבל לא שיהא חשש איסור בדבר, כדרך שאמרו שם נמי טוב שבטבחים שותפו של עמלק, הא אלו נהג עצמו כשורה כל שכן שהוסיף זכות לעצמו שאומנותו אומנות לסטים ולא למד ממעשיהם".

ולכן כל העוסק במקצועות רפואיים צריך לדעת שהוא הולך על חבל דק, אם

2. בנכרים מצד דרכי שלום ומשום איבה.
3. עי' פתחי תשובה (יו"ד סי' שע"ק א).

חבל נחלתו

סימן ה

מנגינות פסולות

שאלה

האם מותר לקחת מנגינה אשר שימשה לע"ז ולנגן אותה? האם מותר לחבר לה מילים בעברית? האם מותר להתאים לה פסוק מתהילים? מה הדין במנגינות של שירי חול ועגבים?

תשובה

א. הביא הבית יוסף (יו"ד סי' קמב אות טו): "כתב רבינו ירוחם (ני"ז ח"ה קנט.) אסור לשמוע כלי שיר של עבודה זרה או להסתכל בנוי עבודה זרה כיון שנהנה בראייה כך מוכח בפרק כל שנה (פסחים נו.) מהו"א דא"ר שמעון בן פזי קול ומראה אין בהם מעילה אבל איסור יש בהם".

טעם האיסור נראה לומר שהמנגינות אוצרות בתוכן את טעמה ואיכותה של הע"ז, וע"כ המנגן נהנה מע"ז ומושפע במישרין או בעקיפין מע"ז.

ובהסתכלות כוללת, ביחס לחכמת המוזיקה כאחת מכלי התרבות העיקריים בעולם, שימשה לביטוי הנפשיות האנושית, הליכי נפשו: שמחותיו ויגונותיו, אמונתו ויאושו בוטאו בצליל ולפעמים במלל המשובץ במנגינה. וכיון שרוב תרבותו של העולם הקדום היתה מסביב

לע"ז ממילא חלק גדול מכל המנגינות שמשו לע"ז. ע"כ ככל שהמנגינה עתיקה יותר סביר שמקורה בע"ז ואביזריה. סימן לדבר הוא צלמו של נבוכדנאצר (דניאל ג, ז): "כל קבל דנה בה זמנא כדי שמעין כל עממיא קל קרנא משרוקיאתא קתרוס שבכא פסנטרין וכל זני זמרא נפלין כל עממיא אמיא ולשניא סגדין לצלם דהבא די הקים נבוכדנצר מלכא".

ולהבדיל בין הטמא לטהור: "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה ותצאנה כל הנשים אחריה בתפים ובמחצלת" (שמות טו, כ').

וכיון שהמוזיקה על כל הופעותיה היא כלי ביטוי, ממילא יש בה קודש ויש בה חול ויש בה טמא, ככל כלי ביטוי של האדם, אלא בניגוד לפרוזה ושירה שפירוש המילים מברר את תוכן המאמר, הרי במנגינה, הפעולה הנפשית על השומע מושפעת מנפשיותו של היוצר ומיכולתו להעבירה לתוך המנגינה שיצר. וממילא אם נפשיותו ביצירתו מקורה בקודש, אף המוזיקה תבטא זאת, ואם להיפך אף היא תשפיע את טומאת יוצרה.

וע"כ לקיחת מנגינה אשר שימשה לחול (ולא לטומאה), היא נסיון להקדיש חולין,

1. כתב בספר חסידים (מרגליות, סי' שב): "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים (דברים יט, יד) שתקנו הנגונים שלא יאמר נגון של תורה לנביאים וכתובים ושל נביאים לתורה ולכתובים ושל כתובים לתורה ונביאים אלא כל ניגון כמו שהוא מתוקן שהכל הלכה למשה מסיני שנאמר (שמות יט, יט) יעננו בקול".
ועי' בברית עולם שהתקשה בגדר של הל"מ.

חבל נחלתו

ליהודי אמור לי ניגון נעים שאתם משבחים בו לאלהיכם אל יאמר לו שלא יהא על ידו".

מבואר מדברי ספר חסידים שאין להעביר מנגינות מישראל לנכרים ולא להיפך, והאיסור מצד חילול הקודש.

ובשור"ת אגרות משה (י"ד ח"ב סי' קיא) כתב: "ובדבר לשמוע הניגונים שמנגינין לע"ז ודאי אסור דהא המנגן לע"ז אף לאלו שאין דרכן בכך עובר בלאו שהוא דרך כבוד כמו מנשק וכדומה בסנהדרין דף ס"ג ואיפסק ברמב"ם פ"ג ה"ו שכן כל כיוצא בדברי כבוד האלו ובהיתה דרך עבודתו חייב מיתה וא"כ ודאי אסור להתכוין לשמוע ואם מכל שיר יש בזה איסור הנאה אם הכלי שיר מיוחדים לזמר לעכו"ם ואף אם אין בקול איסור דאורייתא דאין בו ממש מ"מ אסור מדרבנן עיין בפסחים דף כ"ו, ובר"ה דף כ"ח משמע דאסור מדאורייתא עיי"ש, ואם רק ניגון מאנשים שמזמרין לעכו"ם לא נמצא שיהיה אה"נ אבל ודאי אסור להתכוין לשמוע כדי ליהנות או כדי להתבונן בעבודתם. אך לשמוע הניגון הזה מפי אנשים כאלו שאין מתכוונים לע"ז אלא לזמר בעלמא אף שאין בזה איסור אם הוא בלא המלים שמשבחין להבליהם, מ"מ מכוער הדבר. ואם מזמרין בהמלים של שבחי ההבל אסור אף באין מתכוונים לע"ז. ואם הכלי שיר אין מיוחדים לע"ז והמנגנים הם אנשים שאין מתכוונים לע"ז ליכא ג"כ איסור, באופן שליכא איסור דכלי שיר מצד איסור זמרא בזה"ז, אבל מכוער הדבר. אבל בספרי אגרות משה סימן קס"ו כתבתי שבזמרא דמנא יש להחמיר בזה"ז אף בניגונים כשרים עיי"ש". ועי' בשור"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' מז).

והשאלה היא האם המשלב באמת מצליח להפוך את החול לקודש או שהקודש שבמילים שהוא מחבר למנגינה – יוצא לחולין. וכש"כ אם הוא נוטל מנגינות שמקורן מע"ז.

הב"י עוסק בשמיעה של מוזיקה שידוע שהיא מוזיקה של עבודה זרה ואוסר לשומעה, השאלה שהעלינו היא נטילתה של אותה מנגינה ושימוש בה בתכני קודש לפיוט או פרק תהילים.

ב. התייחסות ברורה לשאלה שהעלינו נמצאת בספר חסידים.

כתב בספר חסידים (מרגליות, סי' רלח): "לא ילמוד אדם לגלח (=כומר נכרי) אותיות (=עבריות), ולא ינגן לפניו זמר נעים פן ינגן הגלח בע"ז שלו אותו נגון. וכל שמנגנים בפני ע"ז לא יעשה אותו נגון להקב"ה".

היינו, הוא אוסר "העברות" לשני הכיוונים לא מע"ז לישראל ולא מישראל לע"ז אע"פ שאינו כולל זאת בהנאה מע"ז אלא כחילול הקודש. משמע שאינו רואה את האותיות העבריות או את הנגינות כתוכן אלא ככלים המבטאים את התוכן, ולכן אוסר להעבירם מקודש לטומאה.

ובדומה כתב בספר חסידים (מרגליות, סימן תשסח): "ויזהר מי שיש לו קול נעים שלא יזמר נגונים נכרים כי עבירה היא ולכך נברא קולו נעים לשבח בוראו ולא לעבירה. ואדם יפה ישמור עצמו מניאוף כי לא לכך נברא יפה".

ועוד בספר חסידים (מרגליות, סי' תכח): "אם יש פיוט שנעשה כומר לשבח ע"ז ונראה לישראל שהוא שבח נאה, לא יאמר אותו בלשון קודש להקב"ה. וכן בהמשך (סי' תכט): "אם יש מין שרוצה לעשות פיוט לע"ז או נכרי שרוצה לעשות לעבירה ואמר

ג. מקצת דברי ספר חסידים הובאו ברמ"א (או"ח סי' נג סכ"ה): "ודש"צ המנבל פיו או שמרנן בשירי הנכרים ממוחזין בידו שלא לעשות כן, ואם אינו שומע מעבירין אותו (כל בו דף קנ"ה ע"ד)".
 ובאר המגן אברהם (סי' נג ס"ק לא): "לא בשירי הנכרים – כלומר בניגון שמנגנין בו לע"א ס"ח סי' רל"ח".
 נראה מדברי המג"א שהנאסר הוא דוקא בניגון שמנגנים בו לע"ז ולא בניגון חולין שהם מזמרים בו לשמחותיהם. לא מבואר מדברי המג"א האם המדובר בש"צ שמנגן כן בעת התפילה או שמנגן לעצמו או לציבור שלא בשעת התפילה. ההשוואה לניבול פה מלמדת שאף אם עושה זאת שלא בשעת התפילה פסול מלהיות חזן

ד. בשו"ת הב"ח (ישנות, סימן קכז) נמצאת פיסקה שהושמטה ממהדורת פרנקפורט, בה הוא מתייחס לשאלה האם בהעברת נגינות של ע"ז לתפילות יש משום הליכה בחוקות הגויים וז"ל: "מה שמזמרים בבתי כנסיות בניגונים שמזמרים בהם בבית תפלתם. נראה שאין אוסר אלא דוקא באותן ניגונים שהם מיוחדים להעכו"ם מאחר שהוא חוק לע"ז כמו מצבה שאסורה בכל מקום מפני שעשאוה כנענים חוק לע"ז. ואין ראייה להתיר גם את זה מהא דתנן בפ' ד' מיתות מצות הנהרגין היו מתזים כו' ע"ש ובגמא' תנינא: א"ל ר' יהודא לחכמים אף אני יודע שמיתה מנוולת היא ע"ש, וא"כ איכא למימר ה"נ בניגונים, דלאו מיניהו קא

2. שו"ת חלקת יעקב או"ח סימן סד אות ב) כתב: "מי יתן והי' אשר יתכשר דרא להיזהר מבלתי שמוע זמרת הרדיו, אבל לדאבונינו העולם אינם נזהרים כלל בזה ורק חסידים ואנשי מעשה, וראיתי בני עלי' והם מועטים, וצריכין למשכוני אנפשי' להתיר וללמד זכות, ומי התיר שארי הדברים הנאמרים בשו"ע תק"ס לאסור משום אבלות לאחר החורבן, לבנות בנינים מהודרים מבלי לשייר אמה על אמה ובעניני עריכת השולחן ותכשיט יעו"ש ועי' בחכ"א וז"ל וצ"ע שכל זה אין נוהגין כלל, וזמרת הרדיו עכ"פ יש לסמוך על שיטת רש"י ותוס' בגיטין דרק בבית המשתה על יין או שרגיל בכך כלשון הרמ"א כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר, וכלשון התוס' גיטין ז' א' ד"ה זמרא, "שמתענג ביותר" ובהגהות מרדכי ריש גיטין דדוקא במשתה בלא אכילה הוא דאסור שכן דרך עכו"ם אבל במשתה של אכילה מותר, ומובא גם במשנ"ב להלכה, ומה שהביא משו"ע נ"ג משירי נכרים דאסור אינו ענין לכאן, דהא מבואר שם במג"א ס"ק ל"א דזה דוקא בניגון שמנגנים כן לע"ז, ובבאה"ט שם בשם ב"ח בתשובה ניגון שמיוחד בבית ע"ז וזה נוגע לאבק ואביזרהו דע"ז, אבל ברדיו ידוע שאינו זמרת ע"ז רק זמר סתם ויש רק חשש אבלות דאחר החורבן ועל זה אנו סומכין על שיטות הנ"ל להתיר, ואם לפעמים נשמע קול אשה או שירי חשק ועגבות ודאי היא דאסור וצריכין להיזהר. ויש עוד סברא גדולה להתיר כיון דבשעת הגזירה לאסור הזמרא מטעם אבלות לא היה עדיין הרדיו לא חל הגזירה על הרדיו וכהאי דב"י בס' י"ג מובא במג"א ומחצה"ש סוסי' ש"א וז"ל כיון דבימיהם דלא הי' גנאי לא אסרו חכמים אע"פ שבימינו איכא גנאי מ"מ לא נגזור ונחדש גזירה חדשה ונשאר בהיתרו, ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש אע"פ שלא הי' בשעת הגזירה דודאי אסור משום דהגזירה היתה כל מיני כלי זמר, והסברא נותנת דאף כ"ז שיתחדשו בכלל, אבל הרדיו שאין רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב עפ"י חדשות הטבע מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה, ואף שהיא רק סברא בעלמא ומי שירצה יכול לדחותה מ"מ סניף יש".

חבל נחלתו

מתבאר מדבריו שבעל מעשה רוקח (ר"א מאמסטרדם) אוסר אף נגינות חול של נכרים, בעוד שמהר"ם די לונזנו מתיר. ו. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ג סי' יב) דן באריכות גדולה האם מותר לנגן קטעי תפלה ובקשות בניגוני עגבים.

הוא פותח בכך כי "תועבה היא להלביש דברי – קדושה במלבושים צואים כאלה שריח של זנות נודף מהם ומטמאים ומטממים את הגוף ואת הנפש וצא טמא יאמר עליהם שלא להכניסם במקומות קודש של בביהכ"ס מקדשי-המעט של האומה... באשר הניגון הוא בהרבה פעמים הרוח החיה של השיר והקובע את צילצול – משמעותו".

היינו, המנגינה בדו"כ קשורה למילים שהם מילות עגבים ותאוה, וע"כ המשתמש בהם לניגוני קודש יוצר קשר לשומע בין התכנים המקולקלים להם שמשו המנגינות לתפילות להם מחובר הניגון, ואין זה משנה ש'עוטפים' את דברי הקודש במנגינות, הקשר קיים לשומעים ורק יחידי סגולה מסוגלים להתנער ממנו.

הוא מביא דברי הר"ף המופיעים בכלבו בסופו: "ש"ן שעושה דברים שאינם הגונים כגון שמוציא מפיו דברי נבלות וכיוצא בזה כגון שמרנן בשירי העורב ממחין בידו שלא לעשות כן ואם אינו שומע מסלקין אותו ועליו ועל כמותו נאמר נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה".

ועפ"ז פסק הרמ"א בסי' נג (הובא לעיל) להעביר חזן שמשורר שירי עגבים. בניגוד למג"א (הובא לעיל) שבאר את הרמ"א עפ"י ס' חסידים בשירי ע"ז ואילו הצי"א מבארו בשירי עגבים.

ומוכיח הצי"א: "ומצאתי הוכחה ברורה

גמרי אלא ע"י חכמת המוסיקה דאין לומר להחמיר כר' יודא דלית ליה סברא זו דהא כבר פסקו הפוסקים הלכה כרבנן מ"מ נראה דאין ראי' מכאן לפי מ"ש התוספות וז"ל: תימא דמשמע הכא דאע"ג דחוקה היא כיון דכתיב ק' כו' ע"ש אלמא דאפילו כתוב באורייתא לא מהני כשנעשה חוק לע"ז. כ"ש **באותן ניגונים אבל אם אינם מיוחדים נראה דאין בזה איסור** דבהא ודאי איכא למימר דלא מינייהו גמרינן".

היינו, המיוחדים לע"ז נאסרו ואין ליטלם לשם ניגון תפילות ופיוטים, אבל אותם שאינם מיוחדים והם ניגוני חול בעלמא מותר ליטלם ולנגן בהם.

ה. בברכי יוסף (או"ח סי' תקס"ה) חילק בין מנגינות ע"ז למנגינות נכרים וז"ל: "בספר מעשה רוקח פ"ח מהלכות תפלה נשאל על המשוררים קדיש וקדושה לחן שירי נכרים, והאריך לאסור, ובכלל (דבריו) הביא דברי מהר"ם די לונזאנו בספר שתי ידות דף ק' שכתב בשם ספר חסידים (סי' תשסה) ויזהר מי שקולו נעים שלא יזמר ניגונים נכרים, ודקדק שלא כתב שירי נכרים, דזה פשיטא דאסור, אלא נגונים נכרים, כלומר אף דהשיר הוא קדוש, הניגון נכרי יפסידהו, וכו' ע"ש. ונעלם ממנו דברי מהר"ם די לונזאנו עצמו שם בספר שתי ידות דף קמ"ב שכתב וז"ל, וזאת היתה לי סיבה גורמת לחבר רוב שירי על ניגוני הישמעאלים, וכו' **וראיתי קצת חכמים כמתאוננים רע על המחברים שירות ותשבחות לשי"ת על ניגונים אשר לא מבני ישראל המה, ואין הדין עמם, כי אין בכך כלום**, עכ"ל. וע"ש מ"ש הרב מהר"ם די לונזאנו בענין זה, ומה שהשיג על מהר"י נאגר"ה בשירותיו".

והרב לונזאנו ונז"י שהביא מע' השואל חולקים עליו, ולא אאמין כי יסופר שיש מי שיסמוך על היחיד נגד הרבים ולעשות הלכה למעשה בקום עשה ובדבר שאפשר לאוסרו משום לתא דבחקותיהם לא תלכו, ומה גם דהמוחש לא יוכחש דגורם גם כן ביטול הכוונה, עכ"ד.

ומוסיף הצי"א: "האמור הוא תמצית דברי התשובה שהשיב בזה הבעל מעשה רוקח שם, ולדעתי כל דברי התשובה מיוסדת ומבוססת על אדני פז, ועליה אין להשיב – והלכה כמותו שאמר כהלכה".

עוד מביא הצי"א מדברי "דב הגאון הגר"ח פלאגי ז"ל בספרו כף חיים סי' י"ג, שמטיף אמרו אמרי – צוף אל המשוררים המנגנים קדיש וקדושה בניגוני – הזרים, וכתב וז"ל: מי יתן שיזהרו המשוררים שלא ינגנו הקדיש והקדושה ניגוני הגוים במאקאם שהיודע מהם יביאו לו הרהורים רעים, ופיגול הוא לא ירצה, וההעדר טוב ממציאותו".

ומלמד הגרא"י ולדנברג סגוריא על תלמידי חכמים שלא ידעו שהמנגינות לקוחות משירי עגבים "אבל היודע מהם ברור שאסור לנגנם ולא לשומעם, כי יביאו לו הרהורים רעים, ופיגול הוא לא ירצה, ולכן ההעדר טוב ממציאותו, וכנ"ז". וכן מביא מדברי הראש"ל ישא ברכה ז"ל בספרו ישא איש בתשובה הנדפסת בסוף חחו"מ (בהשמטה לה' תפלה) שאף הוא דוחה כל שילוב בין המנגינות לבין תפילות ופסוקים.

ומביא מדברי הספר 'כרך של רומי' (סי' א) שלמד מכך ששירי הישמעאלים הוכנסו לבתי כנסיות והלא רוב שיריהם שירי תאוה ועגבים, ולכן מתיר לשורר את

לדברי הנ"ל בשו"ת רדב"ז ח"ב סי' תת"ט, שהשיב שם וז"ל: ולענין ש"ן שהוא נעים קול ומזמר בבית המשתאות בשירי עגבים בשירים של דופי מוחין בידו ואם אין רוצה לשמוע מעבירין אותו, ועליו ועל כיוצא בו אמר הכתוב נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה, כן השיב הרי"ף ז"ל בתשובה עכ"ל. הרי בהדיא שהרדב"ז ז"ל ביאר בפשיטות שכונת הרי"ף ז"ל בתשובה המה על שירי עגבים ושירי דופי. והרי מקור דברי הרמ"א בזה המה מהרי"ף שבכלבו וא"כ גם כונתו היא לבכזאת, ואסור בכל גוונא, וכדברי הנ"ל. ומבאר שהב"ח והמג"א אף הם יודו שמנגינות שירי עגבים אסורות לגמרי. ומביא ראיה לדבריו מדברי לב העברי (ח"א ד' ע"ג ע"א).

בהמשך מביא את השואל את בעל מעשה רוקח שיצא כנגד נטילת מנגינות של שירי קודש ושירי עגבים למנגינות לתפילות ופסוקים. ובעל מעשה רוקח מבאר ומברר עד כמה הקפידו חכמים על הכוונה בתפילה ואיך ניתן לערב דברים אלו בתפילותינו. ומביא את תשובת הרי"ף שהובאה בכלבו ונפסקה ע"י הרמ"א וכן את דברי ספר חסידים. ומוסיף מעשה רוקח: "כי עיקר השיר הוא הנועם והניגון שבו וכו' ומה גם דאפשר דק"ו הוא שבשעת התפלה עצמה יתעורר בזה ח"ו והמוחש לא יוכחש". ודוחה את המעדיפים את דברי הב"ח על דברי המפרשים הדוחים כל עירוב בין חול לקודש.

וכן מביאו הצי"א: "אחר כל האמור מסכם הבעל מעשה רוקח את דבריו וכותב: מעתה מה להם כי נזעקו כת החולקים, דאפילו לפי דעתם שהרב"ח מתיר, הרי הרב הכוזרי והרב בעל ערוגת הבושם וסה"ח

חבל נחלתו

לפניו ית' תפלות ובקשות פגומות כאלה העטופות בקליפות הסט"א, ותוכם כקליפתם נורקות למצולות תהומות החושך אל מקום אשר לא יפקדו ולא יזכרו, ולא עוד אלא שהמנגנים והמאזינים עוד יתבעו לדין שמים על השתמשם בשרביטו של מלך מלכו – של עולם לישא את שמו לשוא להשמיע עי"כ ניגוני תועבה כאלה. ולכן שומר נפשו ירחק מזה, ולהשומעים לבער נגע צרעת זה תבוא עליהם ברכת טוב".

ז. בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' ז) אף הוא האריך בדיון בנושא. בתחילה מביא מהב"ח בתשובה שנזכרה לעיל ומחלק בין ניגוני ע"ז לניגוני עגבים כשהאחרונים אין בהם משום הליכה בחוקות עכו"ם. ומדמה בתים ששימשו בתי ע"ז למנגינות ולומד מכאן להיתר.

ומוסיף הגרע"י להוכיח מהרשב"א בתשובה (סי' רטו): "ש"צ שקולו ערב ונאה לשומעים, ומאריך בתפלתו כדי שישמעו העם את קולו הערב ושמח בקולו, אם ראוי למחזות בו שראוי לעשות תפלתו תחנונים. "תשובה, דברים אלו אחר כוונת הלב הם אמורים, שאם הש"צ הזה שמח בלבו על שנותן שבח והודאה להשי"ת בקול ערב ובנעימה, ושמח מתוך יראה, תבא עליו ברכה, שהרי אחד מהדברים המחוייבים למי שמורידין אותו לפני התיבה הוא שיש לו נעימה וקולו ערב, כדאיתא בתענית (טו) אלא שצריך לעמוד בכבוד ראש ובאימה כעומד לפני השכינה. אבל אם מתכוין שישמעו העם קולו וישבחוהו ה"ז מגונה, ועליו ועל כיו"ב נאמר נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה, עכת"ד. וכ"פ מרן בש"ע (סי' נג סעיף יא). ולכן אף אם המנגינה באה ממקור לא טהור, אדרבה הוא מוציא מן הסטרא

מנגינות הנוצרים בבית הכנסת. ובעל ס' כך של רומי מדבר בשבח הנוצרים שהם אינם עו"ז. והרב צי"א חולק עליו ומקשה על דבריו שהופך דברי תורה ומדבר בשבח עו"ז, ומוסיף הצי"א: "וכל זה משום אהבת המוסיקה – הנוצרית שמחבבה בדבריו עד לאחת? רחמנא ליצלן מהאי דעתא. והעולה על כולנה הע"ז בשיתוף ח"ו, רצוני לומר, על זה שמשוה ומעמיד אותנו בשורה אחת עם הנוצרים ואומר לדבק רע כזה טוב, כאילו ח"ו אנו והם משולים לשתי נטיעות יונקות מגומא אחת? אוי לעינים שכך קוראות דברים צורמים כאלה יוצאים מפי רב שכזה? ממש כל כולי רותח מזה, ואיני מוצא מנוח לנפשי. האם ניתן ללמד עליו זכות ולומר שכתב את דבריו רק מפני דרכי שלום ובגלל היותו מקורב להאפיפיו ולגדולי רומי ובישופיהם? (עיון בספרו נחלה לישראל), ולשם מה היה הכרח להדפיס זאת?". ומסכם שאין לסמוך כלל על ספר זה.

ומביא עוד את הדברי חיים מצאנז (ח"ב או"ח סי' יז): "שבאים להתאוות תאוה בבית ה' בחצרות קדשו ולהרהר הבליהם בשעת התפלה ע"י שירי חשק הנזמרים בטרטראות, ואוי להם לפתאים הללו ערלי לב אין תבונה בהם".

וכן מסכם הצי"א: "זאת התורה היוצאת מבירורו ומבירורו המיוחד של הבעל מעשה רוקח בזה, כי הכנסת והלבשת שירי תפלה ובקשות בבתי הכנסיות, בניגוני – עגבים הרי זה כמכניסים אל הקודש אש – זרה אשר לא צוה ה', אשר השרוף ומכלה את כל בשריפת נשמה, כי המוחש לא יוכחש (כלשינו של המעשה רוקח) שזה מביא לביטול הכוונה ולגירוי היצה"ר, ואשר גורם ממילא בכנפיו לסתימת חלונות בשמים ממעל שלא יכנס

גנים ועוד. וכהנה וכהנה גאוניס מפורסמים רבים ועצומים בתורה וביראת ה' טהורה, וכולם נקבצו ובאו בספר הבקשות. **וכמעט כל השירים של עדות המזרח, הנאמרים בנעימה בהודמוניות של שמחות וסעודות, מצוה, כולם חוברו בלחן של שירי עגבים, ע"י פייטנים ומשוררים קדושים וטהורים.** ועל ערבים בתוכה תלינו כנורותינו. ואין פוצה פה ומצפצף, גם זכינו לשמוע תפלות מכמה שליחי צבור תלמידי חכמים צדיקים וישרים בעלי קול נעים, שהתפללו בנעימה מזרחית, בהרכבת מנגינות של שירי עגבים, על קדיש וקדושה ושאר קטעי תפלה, בנועם שיח שרפי קדש, באימה וביראה, ולב הקהל נמשך אחריהם בשמחה ובטוב לבב וקול זמרה. אשרי העם שככה לו. וע' בס' חסידיים (סי' קנח): וכשאתה מתפלל אמור ברכות התפלה בניגון הנעים והמתוק שבעיניך, ובה ימשך לבך אחר מוצא פיך, לבקשה ושאלה ניגון המכין את הלב, ולשבח והודאה ניגון המשמח את הלב, למען ימלא לבך אהבה ושמחה וכו', ע"ש. (וע"ע בס"ח סי' רנא, ע"ש). ואם כדברי המעשה רוקח לא שביק מר חיי לכל בריה, ופוק חזי מאי עמא דבר. וע' בפ"י המשניות לרמב"ם (בפ"א מאבות משנה טז), ודו"ק".

ומביא עוד מדברי ספר כרך של רומי כלפיו יצא בחריפות גדולה הגרא"י ולדנברג זצ"ל: "וכן בקדש חזיתיה להרה"ג ר' ישראל משה חזן ז"ל בשר"ת כרך של רומי (סי' א, דף ד' ע"ד), שהעיד בגדלו, שהמנהג פשוט בכל ארץ ישראל, וארצות ערב בכל בתי הכנסת שמנגנים בתפלה ובדברי קדושה שירי ישמעאל שרובם שירי עגבים, ולא מיחו בהם חכמים, מפני שהענינים עצמם קדושים, ולא איכפת לן שמא באותה שעה

אחרא אל הקדושה, ואין בזה חשש כלל". וממשיך להוכיח כדבריו ממעשה רוקח ומהברכ"י ומביא לשון מהר"ם די לונזאנו בס' שתי ידות: "זאת היתה לי לסבה גורמת לחבר רוב שירי על פי ניגוני הישמעאלים, שהם מגביהים קולם בשירתם ונעימתם יותר מזולתם. וראיתי קצת חכמים כמתאוננים רע על המחברים שירים ותשבחות להשם יתברך על נגונים אשר לא מבני ישראל המה, ואין הדין עמם, כי אין בכך כלום". ושוב מביא תשובת הרי"ף ומביאה כלשונה ומלמד שאין המדובר בשירי ע"ז אלא בשירי הישמעאלים שהם דברי חשק ותאוה. וזו כוונת הרמ"א בהגהתו ולא כמו שפרשו המג"א.

ומוסיף הגרע"י בדעת המג"א: "אכן גם לדבריו דוקא ניגון של ע"ז דחמיר טובא, משא"כ סתם ניגון של גוים, שהורכב על דברי קדושה ושירות ותשבחות להש"ת שפיר דמי, וכמ"ש המהר"ם די לונזאנו הנ"ל ועבד עובדא בנפשיה. (וע' היטב במעשה רוקח שם דע"ה רע"ב, ובשר"ת יהודה יעלה אסאד חאר"ח סי' לט, ובהגה מבן המחבר. ע"ש. ודו"ק). והנה נודע שכמה מגאוני ישראל קדושים אשר בארץ המה, חיברו שירות ותשבחות להש"ת לחן מנגינות של שירי עגבים, בלשון הנופל על לשון בדמיון רב. (והרב שתי ידות דקמ"ב ע"ב פקפק ע"ז, ואינו מוכרח). וכן שירי הבקשות הנאמרים ברוב קהל ועדה בבתי כנסיות בלילות שבת נוסדו וחוברו ע"פ לחן מנגינות שירי עגבים, על ידי גאוני ישראל, ומהם: הגאון ר' שלמה לניאדו, המחבר שו"ת בית דינו של שלמה, והגאון ר' אברהם ענתבי, המחבר ס' יושב אהלים ועוד. והגאון ר' מרדכי לבטון, המחבר ס' נוכח השלחן. והגאון ר' מרדכי עבאדי, המחבר ס' מעין

חבל נחלתו

פח) והובא בב"י יו"ד (סי' קעח), דלא שייך ד"ז אלא בדבר חוק בלי טעם כלל וכו'. משא"כ בניגון המוסיקא אף שהקול הזה נשמע בית תפלתם של אוה"ע, הרי הוא מביא הכניעה וערבות אצלינו, לפי מה שהורגלו השומעים, הלא"ה לא יכון לבבם ולא תתיישב דעתם בתפלתם, וכי בשביל שוטים שקלקלו וקבעו בבית תפלתם, נאסר אנחנו בזה, והרי הקרבנות והקטורת לא נאסרו בבהמ"ק וכו', עש"ב". ומביא שיש כמה טעויות ואי-דיוקים בדברי הכרך של רומי.

ובכ"ז מקבל דבריו: "מ"מ תסגי לן עדותו על מנהג ארץ ישראל וארצות ערב להלחין שירי עגבים על קדישים וקדושות וקטעי תפלה. וגם בעיקר ההלכה הסכים לזה הגאון ר' שמואל חיים הכהן ז"ל רבה של טבריה בתשובתו שם (דף ו ע"ב). ע"ש".

וחולק על המעשה רוקח וזכור לאברהם והגר"ח פלאגי' בס' כף החיים ומסכם: "אולם נראה שאין לחוש לזה, וכמ"ש מהר"ם די לונאנו וברכי יוסף וזכ"א, ודבריהם עיקר נגד דברי המעשה רוקח, שהמנהג של גדולי ישראל מסייעם להלכה ולמעשה, וכן הסכים הרב כרך של רומי הנ"ל. וכתב הרה"ג ר' אליהו חזן ז"ל רבה של אלכסנדריא של מצרים בשר"ת תעלומות לב ח"ג (דף צו ע"ג), שדבריו נאמנו מאד, להקל בזה, ע"ש. והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, ומנהגם תורה הוא".

ח. עולה מן הדברים שהגאון ציץ אליעזר זצ"ל ויבלח"א הגר"ע יוסף נחלקו בכך מן הקצה אל הקצה. וכמובן שאף הגרע"י לא מצטרף לדברי השבח של הכרך של רומי לנוצרים, אבל לעצם הענין הוא מקלס את המצרפים מנגינות חול ועגבים

שמנגן אותה נגינה בתפלה, יזכור דברי הערבים שהם ענינים פחותים ושירי עגבים. (ושם דף ד ע"ב): ומעיד אני עלי שמים וארץ שבהיותי בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים סמינא (=אזמיר), ראיתי מגדולי החכמים שהיו ג"כ משוררים גדולים ע"פ חכמת המוסיקא, ובראשם הרב המופלא ר' אברהם הכהן אריאש זלה"ה, שהיו הולכים אחרי הפרגוד של **כנסיית הנוצרים** בימי חגם להתלמד מהם נגינת מיוחדות ע"פ המוסיקא, להתאימם לתפלת ימים נוראים שצריכים הכנעה גדולה. והיו מסדרים מאותם קולות הנגינה קדישים וקדושות הפלא ופלא, ומבואר מזה שאין להקפיד על הניגון אלא על המלות הקדושות, והסברא מכרעת כן, שאל"כ מהיכן נשאר לנו ניגונים וקולות ערבים והלא נשכחו מאתנו שירי דוד ושירי הלויים על הדוכן, כמ"ש איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר, ובכל מקום שגלו ישראל למדו ניגוני אותם ארצות ששכנו שם, ובא"י ובארצות ערב קול ניגוני התפלות והקדישים והקדושות כולם ע"פ ניגון הערבים, ובטורקיא קולות טורקיות, ובאדום קולות אדומיות, ומי יוכל להכחיש המוחש, האם נאמר שכל ישראל שגו ברואה ח"ו, אלא ודאי לא קפדינן כי אם על הלשון שיהיה בלשון הקודש בשירות ותשבחות להשי"ת, וגם אני מפני רצון הגאון החסיד הראשון לציון מהרח"א גאגין זצ"ל נטפלת ליסד פיוטים על משקל שירי ערב, וכמעט לשון נופל על לשון. (ושם דף א' סע"ד): ומ"ש הב"ח בתשו' (סי' קכז) להחמיר בניגונים המיוחדים לע"ז, והביא ראיה מן המצבה, במחכ"ת, שאני מצבה שהיא חוק בלי טעם ולכן נאסרה לישראל, שע"ז נאמר ובחוקותיהם לא תלכו, וכמ"ש מהרי"ק (שרש

לתפילות פיוטים ופסוקים.

וכדעת הצי"א דעת שו"ת שבט הלוי (ה"ט סי' יט) שכותב בתשובה לרב הגאון יעקב משה הלל (בעל ס' 'תמים תהיה'): "אשר הצינו לפנינו בענין החזנים שמשתמשים בנגוני גוים או עגבים, וכ"ת האריך באריכות נפלא אין להוסיף אבל פשיטא מאד דהלכה כפשטות הרמ"א באו"ח סי' נ"ג סכ"ה ומג"א שם ס"ק ל"א דגם הניגון עצמו בלי הלשון אסור להשתמש בו, וכל ששומע נגונים כאלה ומכניסם לבית מקדש מעט עליו לפרוש ממלאכת הקודש, ועיין ש"ס חגיגה ט"ו ע"ב זמר יוני לא פסק מפומי, וזה הי' סבת אחר שיצא ר"ל למינות וע"ש ברש"י דהי' לו להניח בשביל חורבן הבית, מכח בשיר לא ישתו יין, ועיין גיטין ז' ע"א, ובצדק הקשה מהרש"א בח"א דא"כ כל מין זמר נמי, וגם פי' מהרש"א דהי' בו מינות בזמר גופיה, וע"כ ש"ס סו"פ מרובה דחכמת יונית אסורה, וכנראה דר"ל אפי' חכמת יונית שאינה נגד יסודי דת תוה"ק בהשקפה ראשונה מכ"מ מינות משכא, ולפי דברי מג"א ורמ"א וס"ח הדברים כפשוטן דעצם הדבר דזמר יוני לא פסק מפומי גרם לתורתו של אחר לצאת מגדר קדושה הי' ירחם עלינו, עכ"פ מסקנת כ"ת כולו אמת נכון לדינא".

ט. ולדעתו הצטרף המהדיר של הברכ"י (סי' תקס) וז"ל: "אע"פ שנראה שנוטה רבנו להקל בדבר עכ"פ לשמוע שירי נכרים מקולם שלהם כתב בצירוף שמיר אות ק": "השומע קול שיר שאינו של קדושה מטמא אזניו, און ששמעה תרשע ויבוא לידי קרי". רח"ל. וראה עוד בספר חסידים סי' רל"ח ובמגן אברהם סי' נ"ג ס"ק ל"א. ובמשנה ברורה שם הביא מתשו' הב"ח שדווקא שירי ע"ז ממש. ע"ש. אבל רבנו אינו סובר כן

כמבואר. וע"ע בשו"ת הר"ף סי' רפ"א ובתשו' הרמב"ם (בלאו) סי' רכ"ד ובאיי היס על שערי תשובה לגאונים סי' קנ"ב ובשו"ת כרך של רומי סי' א' ובשו"ת יחזה דעת ח"ב סי' ה'. ובענ"ד כתבתי במקור"א שללא ספק שירים הידועים לבעלי תשובה כשירי עגבים אין ראוי כלל להופכם לניגוני קדש לכל הפחות עד אשר ישתקע שם אותו שיר טמא (כלומר אחרי שנות דור לפחות), כי לבד זילותא טובא שבדבר, גם גורם לשומעים להיזכר באותו שיר טמא, ולא חסרים ניגונים בעם ישראל. ופוק חזי למהר"ם די לונזאנו שציין רבנו כמה התמרמר על הרב בעל וכו' על שער לה' ולשכינה בלשונות שקרובים (לדעתו) לעגבים. (והאמת שממה שראיתי לא מינה וכמעט לא מקצתיה. ומנהג המערב והמזרח בזה ידוע. וד"ב). והלום ראיתי שכיו"ב כתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' י"ב למחות בתוקף על המכניסים מנגינות שירי עגבים. ע"ש. אבל לאסור בכללות גם לחן שירי נכרים שנשתקע שמום ואין אנו יודעים כלל מלותיהם וכו' לא מסתבר לאסור כלל, וראיית הרב כש"ר שם להתיר, ממה שעניינו הרואות שמנגינות כל הקהילות נמשכות אחר מנגינות ארץ מוצאם, ראייה ראייה שאין עליה תשובה היא. וראה גם בסוף שו"ת ר"י דלאטש. ומנהג ישראל תורה".

י. הטעמים שלא ליטול מנגינות מן הנכרים מבוססות על נטילה מע"ז ועל כך שע"י הניגונים תכני העגבים המלופפים בתוך המנגינות ימשכו את המתפללים ויגרמו להם לסטות מהתפילה. לעומתם המחייבים מדברים בעיקר על קליטת מנגינות מנוכרים כגורמים להתעלות בתפילה.

במחשבה ראשונה חשבתי שיש לחלק

חבל נחלתו

מהקהל מכירן כמנגינות חול יש להימנע משימוש בהן, מכיון שהן מושכות את לב הציבור לתוכן המלוּפף בהן. אבל מנגינות שהקהל אינו מכירן כלל יש אפשרות להשתמש בהן אם הן מוסיפות לכוונת המתפלל.

מסקנה

מנגינות שנכנסו כבר והן מעוררות לתפילה מותר להמשיך ולהתפלל עימן, אולם בדורנו ישנם מלחינים יהודים ואי"צ לרעות בשדות זרים, ובע"ה עם ישראל יחזור לבריאותו המלאה במלוא כוחותיו ככרכא דכולא ביה, וכנהרא דמכיפיה מתבריך יחדש בשדה המוסיקה והמנגינות וישאב ממעינות קודש מהם שאבו הלויים בבית המקדש ולא יצטרך לשאוב ממקורות זרים.

בין הנוטלים ממוסלמים לנוטלים מן הנוצרים. שכן האחרונים עו"ז ונדבק מתפלתם למנגינתם. אולם עפ"י עדות האחרונים, גדולי ישראל שאבו נגינות אף מן הנוצרים וא"כ החילוק אינו נכון.

יש לי להוסיף ממה ששמעתי מר' עזרא ברנע הי"ו, מנהל מכון רננות (וחבר הועד להוצאת כתבי הראשל"צ הרה"ג בצמ"ח עזיאל זצ"ל) העוסק בשימור פיוטים ונגינות יהודיים שסיפר לי, כי אחד מגדולי החזנים בתורכיה היה נוהג בימי הששי לשמוע את המנגינות במסגדים ומשלבם לאחר מכן בתפילות שהיה מתפלל בשבת. המנגינות הפכו לחלק מתפילות ישראל. וחוקרים תורכיים למנגינות עתיקות של תפלתם באו ולמדו מעם ישראל על מנגינותיהם הקדומות. עוד נראה לענ"ד, שמנגינות שחלק

סימן ו

קריאה בתורה ע"י נכה

עד שנעשה נכה ל"ע, והוא מרותק לכסא גלגלים, אם יכול להתאמץ בעזרת אנשים אחרים שיקימוהו ויוכל לעמוד ולהיסמך על התיבה, רשאי להיות שליח צבור ולקרוא בתורה, אבל אם אינו יכול לעמוד כלל, אפילו ע"י סמיכה גמורה, אין להתיר לנכה כזה להיות שליח ציבור ולקרוא בתורה מיושב¹.

ובמקורות האריך בראיות שבקריאה ע"י סמיכה מותר אבל בישיבה אין להתיר לו

שאלה

האם מותר להעלות לקריאה בתורה או שבעל הקורא יהיה נכה היושב על כסא גלגלים ואינו מסוגל לעמוד ולהישען על הבימה?

תשובה

א. כתב בספר ילקוט יוסף (כרך ב' סי' קמא ס"ב): "שליח ציבור שידוע לקרוא בתורה בטעמיה ובדקדוקיה, וחלה ברגליו

1. לא מצאתי את הבחנתו לגבי שליח ציבור בקריאת התורה.

להיות שליח ציבור ולקרוא בתורה מיושב ומקורו מכף החיים (סי' קמא אות ו²): "שלא הותר לחולה לקרות בספר תורה אלא לכל היותר ע"י סמיכה, אבל בישיבה ממש לא. ע"ש וכן עיקר. (תשובה בכת"י למהר"ר אאמו"ר שליט"א³).

וכיון שלענ"ד הדברים צריכים תיקון נברר את הדברים בשורשם.

ב. ראשית, נקדים שכל המושג 'שליח ציבור' בקה"ת הוא מושג מאוחר שתוקן כיון שאנשים לא ידעו לקרוא בתורה. והרמב"ם פוסק, וכן נוהגים בני תימן, שהעולה קורה בעצמו כפי שהיתה התקנה במקורה. וא"כ מעיקר הדין אין להבדיל בין עולה לתורה לבין בעל הקורא, ולא נזכרו בפוסקים הגדרות מיוחדות לבעל קורא, אלא כל עולה הוא בבחינת בעל קורא ('שליח ציבור' בלשון ילקוט יוסף). ואם כן השמטתו של בעל ילקוט יוסף את דינו של עולה שהוא נכה אינה מקרית אלא עולה ובעל קורא לכתחילה חד הוא.

במסכת מגילה (כא ע"א) נאמר במשנה (פ"ד מ"א): "הקורא את המגילה עומד ויושב". ובגמרא: "חנא: מה שאין כן בתורה. מנהגי מילי? אמר רבי אבהו: דאמר קרא: ואתה פה עמד עמדי". והגמרא ממשיכה

בעניין לימוד תורה⁴ בישיבה. ופרש רש"י: "הקורא, עומד ויושב – אם רצה עומד, אם רצה יושב". ואילו בתורה צריך לקרוא דוקא בעמידה. כפי שפרש רש"י בהמשך: "מה שאין כן בתורה – שאין קורין בתורה בצבור מיושב". פשט הדברים וכפי שיבורר להלן, שבמגילה קוראים לכתחילה עומד או יושב, ובקריאת התורה לכתחילה עומד ובדיעבד אף אם הקורא בתורה יושב – יוצאים י"ח.

ג. בירושלמי דיון (את סופו הביא הב"י) בו נאמר: "זה שהוא עומד לקרות בתורה מפני מה הוא עומד מפני כבודה או מפני כבוד הרבים? אין תימר מפני כבודה אפילו בינו לבינה, אין תימר מפני כבוד הרבים אפילו בינו לבין עצמו⁵, מפני כבודה הוא עומד אם אומר את כן אף הוא מתעצל ואינו קורא. רבי שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא אמר ליה אסור לך כשם שניתנה באימה ויראה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה ויראה".

היינו, הירושלמי חקר מפני מה צריך לעמוד בקה"ת האם מפני כבוד התורה או מפני כבוד הרבים. ומסקנתו שצריך לעמוד מפני כבוד הרבים, שאם תאמר שהוא צריך לעמוד מפני כבוד התורה יתעצל

2. אינו באות ו (שם מדבר במסורבל בבשר) אלא באותיות א ו-ב.
3. הגר"ע יוסף הרב הראשי לשעבר והראשון לציון.
4. הגמרא מבינה את קריאת התורה כלימוד תורה ועל כן נאמר (מגילה כא ע"א) שם: "תנו רבנן: מימות משה ועד רבן גמליאל לא היו למדין תורה אלא מעומד, משמת רבן גמליאל ירד חולי לעולם והיו למדין תורה מיושב. והיינו דתנן: משמת רבן גמליאל בטל כבוד תורה". ובהרבה מקומות בש"ס ובמדרשים מצאנו יושב ועוסק בתורה או יושב ודורש. לעומת זאת לימוד בעמידה כמעט ולא מצאנו. ומכאן שיש להשוות קריאת התורה שהיא לימוד תורה בציבור לכל לימוד שמותר בישיבה.
5. הכוונה שצריך לעמוד דוקא מפני כבוד הציבור ולכן ניסוח הצד השני אינו ברור דיו.

חבל נחלתו

הא קמן שהמאירי דייק מלשון המשנה ש**מותר בדיעבד לקרוא בתורה בציבור מיושב**. והדברים מדוייקים בתלמוד ירושלמי (מגילה פ"ד ה"א): "הקורא את המגילה עומד ויושב כו' מה לשעבר הא בתחילה לא והא תני מעשה בר"מ שקרייה מיושב בבית הכנסת של טיבעין ונתנה לאחר ובידך עליה [דף עד טור ד] כיני מתניתא מותר לקרותה עומד ומותר לקרותה יושב". כלומר, הירושלמי מבאר שקריאת המגילה היא ל**כתחילה** עומד או יושב ואין מדינא דמשנה חיוב לקרותה עומד, ומכאן שאף ההגבלה על קה"ת עומד היא רק לכתחילה.

ה. פסק הטור (או"ח סי' קמא): "וצריך לקרות (=בתורה) מעומד דתנן הקורא את המגילה יושב **יצא** משא"כ בתורה, ומטעם זה נמי צריך לזוהר שלא לסמוך דאמרינן בפ"ב דזבחים עמידה מן הצד פירוש ע"י סמיכה איכא בינייהו לרבנן לא הוי עמידה". ובאר הבית יוסף: "דתנן (כא.) הקורא את המגילה עומד יושב. כלומר אם רצה עומד אם רצה יושב ובגמרא (שם) תנא מה שאין כן בתורה, ופירש רש"י מה שאין כן בתורה שאין קורין בתורה בציבור מיושב, ומשמע דדוקא הקורא צריך לעמוד אבל לא שאר הציבור וכן נוהגים. ואף על פי שהמרדכי כתב בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת סי' תכב) שהר"מ (תשב"ץ קטן סי' קפב) היה עומד בשעת קריאת התורה וכן נוהגים קצת אשכנזים וצרפתיים, בהלכות קטנות (מרדכי סי' תתקסח) כתב יש עומדים בשעת קריאת התורה ומביאים ראיה מדכתיב (נחמיה ה, ה) וכפתחו עמדו כל העם, ואין ראיה מכאן דבסוטה (לט.) מפרש עמדו לשון שתיקה והכי משמע בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) דהוא

ויבטל ולא יקרא בתורה. למדנו מכאן כמה נקודות חשובות, ראשית, שהקריאה בתורה היא לימוד תורה ולכן הסיקה הגמרא שכדי שלא יבטל תיקנו שיקרא וילמד בישיבה, ורק הקורא בציבור מפני כבוד הציבור צריך לעמוד. וכל זה תקנת חכמים ולא מעיקר הדין. רבי שמואל בר רב יצחק חידש צד נוסף שצריך לעמוד בגללו והוא כדרך שהתורה ניתנה באימה וביראה, כך קריאת התורה בציבור יש בה צד של קבלת התורה וע"כ מן הראוי שכך יקרא בתורה באימה וביראה – בעמידה ולא בסמיכה.

ד. כתב הרשב"א בחידושו למגילה: "הקורא את המגילה עומד ויושב יצא. ואע"ג דקתני יצא אפי' לכתחלה קאמר, ותדע לך דהא קתני קראה אחד קראוה שנים יצאו והוא על כרחין לכתחילה הוא". היינו הגירסא לפניו במשנה היתה: 'עומד ויושב – יצא' גירסא שאינה לפנינו, ואעפ"כ מפרש שיוצא במגילה עומד או יושב לכתחילה.

לדבריו השלכה לגבי קריאה בתורה כביאור המאירי (מגילה כא ע"א): "ואמר על זה הקורא את המגלה עומד ויושב, ר"ל עומד ויושב כלומר הדבר [תלוי] ברצונו ואע"פ שבספר תורה אנו צריכין לקרוא מעומד ואין גורסין בכאן עומד או יושב יצא, שאם כן היו הדברים מוכחין דיעבד אין לכתחילה לא והיה יוצא לנו ממנה שבתורה אף דיעבד לא יצא ביושב ממה שנאמר על משנה זו בגמרא מה שאין כן בתורה, וזה אינו שלא נאמר בקריאת התורה מעומד אלא לכתחלה כדי לעמוד ביראה, הא במגלה אף לכתחלה אלא שמ"מ נהגו לקרותה מעומד מפני כבוד הצבור".

דדין עומד אינו כדין יושב ונראה דתני הכי למידק מיניה דבמגילה דוקא הוה דינא הכי **מה שאין כן בתורה דעומד דוקא**, וכדתניא (כא א) מה שאין כן בתורה מנא הני מילי אמר רבי אבהו דאמר קרא (דברים ה, כח) ואתה פה עמוד עמדי, **אבל יושב אפילו דיעבד לא וצריך לחזור ולקרות מעומד נ"ל**.

הב"ח דייק שאם במגילה קורא במיושב רק בדיעבד הרי בתורה אסור לקרות אף בדיעבד, ואם קרא צריך לחזור ולקרות. ובניגוד לרש"י ולרשב"א למאירי ולר"ן שדייקו ממגילה להיתר בדיעבד, הב"ח מדייק לחומרא. וצ"ע שלא הביא אף אחד מהראשונים שחולק עליהם, פרט לטור ממנו דייק.

ז. המגן אברהם על סימן קמא (ס"ק א) הביא את הב"ח, ורצה להטות את פסק השו"ע שם כב"ח שאינו יוצא אף בדיעבד. והוא עצמו הדגיש שהב"י כתב בשם רש"י שהאיסור בישיבה הוא רק לכתחילה. והביא לכך ראייה ממלך שקורא ב'הקהל' בישיבה ואם הקריאה בתורה בציבור בישיבה היא באיסור המעכב את הקריאה היו מחייבים אף מלך לקרוא בעמידה. ולא הביא המג"א את דברי הב"י בסי' תרצ שממנו משמע שבמגילה קורא אף לכתחילה במיושב לולא כבוד הציבור. וכן הפרישה בסי' קמא כתב שדין קה"ת במעומד לפי הטור הוא רק לכתחילה, וכן פסק בשערי אפרים (שער ג סעיף יא), וכן כף החיים (סי' קמא ס"ק ב) הביא רבים מהאחרונים שהורו שלא כב"ח.

ולכאורה מחלוקת אחרונים לפנינו. אולם בשימת לב לדברי הראשונים, לא מצאנו מי שפוסל קה"ת בישיבה בדיעבד.

גברא דהוה קרי וסמיך א"ל עמוד מה נתינה בעמידה ובאימה וכו' משמע דוקא לחזן יש לעמוד עכ"ל. וכן כתב רבינו בסוף סימן קמ"ז בשם רב שר שלום. והב"י מפרש את הגמרא במגילה כמאירי שכל החיוב בקה"ת לעמידה הוא בדיעבד ומדרבנן.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' קמא ס"א) פסק: "צריך לקרות מעומד, ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור, אלא אם כן הוא בעל בשר. הגה: וכן החזן הקורא צריך לעמוד עם הקורא (מרדכי הלכות קטנות)".

ולא כתב מפורש האם העמידה לעיכובא ואין לקרוא בתורה בציבור בישיבה בשום מקרה, או שבדיעבד מותר לקרוא. ונראה שדברי המאירי לא עמדו לפניו.

ו. הטור בהל' מגילה (או"ח סי' תרצ) כתב: "הקורא המגילה עומד או יושב יצא משמע בדיעבד אבל לכתחילה לא יקרא יושב. ובירושלמי קאמר דאפילו לכתחילה והרמב"ם ז"ל כתב אבל לא יקרא לכתחילה יושב בצבור מפני כבוד הצבור".

נראה מדבריו שהגירסא שלפניו היתה כגירסת הרשב"א, ופרש שלא כרשב"א אלא שיוצא רק בדיעבד בקריאת מיושב. (ולפי"ז היה מקום להסביר שבקריאת התורה מיושב לא יצא, אמנם מדבריו בסי' קמא לא משמע כן.) והב"י כתב בשם הר"ן שבמגילה יוצא י"ח יושב אפילו לכתחילה.

אולם הב"ח (סי' תרצ) דייק: "ומ"ש משמע בדיעבד וכו'. פירוש דביושב דיעבד אין לכתחילה לא ומאי דקתני נמי הקורא דמשמע דיעבד משום יושב נקט הכי, וה"ק הקורא את המגילה יוצא בדיעבד כשיושב כמו בעומד אבל עומד ודאי אפילו לכתחילה דאי אפשר בלי עומד או יושב. ומכל מקום קשה למה לי לתנא למיתני עומד ויושב כיון

חבל נחלתו

באור זרוע (ח"ב הל' ראש השנה סי' רעו):
"מעשה בר' אמנון ממגנצא... אחר הדברים
האלו קרב מועד והגיע ר"ה בקש מקרוביו
לשאת אותו לבית הכנסת עם כל פרקי
אצבעותיו המלוחים **ולחשכו אצל ש"צ**.
ויעשו כן ויהי כאשר הגיע ש"צ לומר
הקדושה וחיות אשר הנה א"ל ר' אמנון
אמתן מעט ואקדש את השם הגדול ויען
בקול רם ובכן לך תעלה קדושה... וא"כ
תפילת 'ונתנה תוקף' נאמרה בראשונה
בשכיבה משום אונסו של ר' אמנון, וממנו
למדו כל ישראל את אמירת התפילה.

מסקנה

מותר להעלות נכה שאינו יכול לעמוד
לתורה, ואם אין אחר היודע לקרות
רשאי להיות בעל הקורא.

ולהיפך כמה וכמה מן הראשונים כתבו
להיפך שיוצא י"ח בדיעבד.

ח. כל זאת באדם בריא בקריאה
בציבור, וק"ו בנכה ל"ע. והרי אנוס הוא
ואין בשיבתו להוכיח שאינו מקבל את
התורה באימה וביראה. ולכן נראה שצריך
להעלותו לתורה אף אם יושב על כסא
גלגלים וממילא אם הוא נוהג כרמב"ם
יקרא בתורה בעצמו, ואם כשאר קהילות
רשאי לעלות לתורה ובעל הקורא יקרא
עבורו והוא יענה אחריו ויתן עיניו בספר
התורה, ואם יש צורך בכך ינמיכו עבורו
את הספר, כדי שיוכל לקרוא. ואם אין
בעל קורא אחר אלא הנכה היושב על כסא
גלגלים, יהא הוא בעל קורא של כל
הציבור.

וכדמות ראייה מתחילת אמירת 'ונתנה
תוקף' במעשה ר' אמנון ממגנצא, כמסופר

סימן ז

ברוך שפטרני מעונשו של זה

ומלמדס דרך ישר. כדאיתא בב"ר צריך
אדם ליטפל עם בנו עד י"ג שנה מכאן
ואילך יאמר ברוך המקום שפטרני מעונשו
של זה."

ב. נברר את לשון הברכה. לכאורה האב
מברך שנפטר מעונשו של בנו, והרי בנו עד
עתה היה קטן ופטור מעונשי שמים ויתר
מכן מצאנו בירושלמי ביכורים (פ"ב ה"ה וכן
בסנהדרין פ"א ה"ה): "צא מהן עשרים שנה
שאינן בית דין של מעלן עונשין וכורתין". וכן
בשבת (פט ע"א) שאין עונשין עד עשרים
שנה, וא"כ על מה מודה האב?
הלבוש (או"ח סי' רכה) כתב: "יש אומרים

שאלה

האם האב צריך לברך עם כניסת בנו
למצוות ברוך שפטרני מעונשו של זה
בשם ומלכות, ומה כוונתה של ברכה זו?

תשובה

א. נאמר בבראשית רבה (פר' סג אות י):
"א"ר אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג
שנה מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני
מעונשו של זה". וכן בפסיקתא זוטרתא
(לקח טוב, בראשית כה, כז).
ומפרש החזקוני (בראשית כה, כז): "שענד
אותו פרק נטפל אביהם בהם ומוכיחם

שעד עתה היה מחוייב לחנכו במצות לגדלו בתורה ונמצא כשמתרשל מכל זה שהוא נענש עליו ע"כ, וכן מצאתי מבואר במדרש פרשת תולדות אמר ר"א צריך אדם לאטפל בבנו עד י"ג שנה מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני וכו', והא דכתב רמ"א דמברכין בלא שם ומלכות כתב בלחם חמודות משום שלא הזכיר ברכה זו בש"ס ע"כ, וכן ראיתי בדרכי משה.

אור החיים (שמות כב, ה) **מבאר עה"פ** כי תצא אש: "והודיע הכתוב עוד כי אחר שניתן רשות לאש הדינים להבעיר לא לקוצים לבד הם מבעירים אלא ונאכל גדיש כאן רמז אל תינוקות של בית רבן שעדיין אין להם קומה אלא גדושים שבולת עם חברתה כי בעונות הם הנתפסים בצרת עולם. גם אמרו ז"ל (שהש"ר פס' משכני) בפסוק (תהלים ח) מפי עוללים ויונקים יסדת עוז כי היו ערבים בשעת קבלת התורה וכשירשיעו בני אדם הנה הרשות נתונה לאש לבער בהם... ותמצא (ב"ר פס"ג) שהצדיקים כשהיו בניהם מגיעים לכלל שנים **שאינם נלכדים בעון אביהם** היו שמחים ואומרים ברוך המקום שפטרם מעונש זה". וא"כ הברכה אינה שהאב מתברך שהוא עצמו נפטר מעונש על מעשי הבן אלא להיפך שבנו לא נענש בגללו.

וכן מצאתי שכתב בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת וישב יעקב): "וספר הכתוב כמה נתאבל יעקב עליו. ושואלים היאך נתקשה

מי שנעשה בנו בר מצוה יברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שפטרני מעונשו של זה. **אבל אין זה ברור, דהא אם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם לא נפטר עד כמה דורות** כדכתיב [דברים ה, ט] פוקד עון אבות וגו', וטוב לברך אותה בלא שם ומלכות".

ובמלבושי יו"ט (על הלבוש ס"ק ב לבעל תיור"ט) **כתב**: "לפי דבריו נראה הכוונה שהבן לא יענש בשביל אביו עוד¹, והוא נפטר שהבן לא יענש על ידו וזהו דוחק גדול, אבל נ"ל כוונת ברכה זו שהוא נפטר שלא יהיה מוטל עליו החנוך לתורה ומעשים טובים ולא יענש כשלא יחנכהו עוד". **התיור"ט לא קיבל טעמו של הלבוש אלא האב מודה שהוא לא יענש בגלל שמתרשל בחינוך בנו, כיון שפקעה ממנו מצות החינוך.**

לעומתו, באר באליה זוטא (על הלבוש, ס"ק ג): "פירוש דס"ל **דאין הפירוש שאב נפטר מעונש בן**, דהא הבן עדיין קטן הוא ולא בר עונשו, אלא דאב מברך שנפטר הבן ממנו שאין נענש עבורו, ועל זה נראה כיון לשון שפטרני מעונשו וכו' כמ"ש תוס' ב"ב דף כ"ב שכל אחד היה מתאוון שמא נענש על ידו עכ"ל, על זה הקשה הלבוש הא עדיין לא נפטר".

היינו העונש הוא עונש הבן על מעשי האב. ועל כך מקשה הלבוש שעדיין הבן לא נפטר לגמרי. מוסיף האליה זוטא: "מיהו בלחם חמודות² כתב דכוונת הברכה

1. ולפי טעם זה קשה מדוע לא יברך אף על בנותיו שכן מצינו שבנים ובנות קטנים מתים בעוון אביהם. עי' שבת (קה ע"ב), כתובות (עב ע"ב). ועי' שו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רכב) ושו"ת שיח יצחק (סי' קז).
2. לא מצאתי בלחם חמודות, ואולי כוונתם לאמור במלבושי יו"ט, והם מכנים זאת כך כיון שהם לאותם מחבר.

חבל נחלתו

ב"ר צדוק יש לו לאדם להטפל עם בנו עד י"ג שנה לאחר מכאן צריך לומר בא"י אמ"ה שפטרני מענשו של זה".

וכן במהרי"ל (מנהגים, הלכות קריאת התורה, ה) מסופר: "מהר"י סג"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך עליו בא"י אמ"ה אשר פטרני מענשו של זה. וכן איתא במרדכי הגדול³ ברכה זו בשם ומלכות".

וכן בספר המנהגים (טירנא) (מנהג של שבת, מז) כתב: "אם קוראים לתורה נער שנעשה בר מצוה, אחר שקרא בתורה יברך אביו: בא"י אמ"ה אשר פטרני מענשו של זה, בראשית רבה פר' תולדות (פר' סג, יד), וכן עשה מהרי"ל (הלכות קה"ת עמ' קכ"ב)".

וא"כ לפני כל ראשונים אלו היתה הברכה במדרש בשם ומלכות וע"כ נהגו כן למעשה.

ד. אולם בלקט יושר (ח"א עמ' מ ענין ה) שהוא מנהגי בעל תרומת הדשן כתב: "כשקרא בנו בתחלה בס"ת כשהתחיל ברכו,

אומר בריך רחמנא מלכא דארעא שפוטרי מעונש זה. וכן אמר כל הברכות בלא מלכות, כיון שלא הזכר בפירוש בתלמוד מלכות [וזכרני שאמר שלא הזכר בפירוש ה' אלהינו מלך העולם. וכן מצאתי בא"ח בסי' רי"ט וז"ל: כגון שאמר בריך רחמנא מלכא וכך אבל שם המיוחד לא הזכר א"ח]. ואע"ג דקודם לכן מברך היה בנו ברכת הזימון, והיה מתפלל בלילי שבת בב"ה מ"מ המתין עם הברכה [ברוך רחמנא] עד קריאת התורה. ושאלתי לו כשבני יחי' בא אצלי שכבר היה בר מצוה אם אני צריך לברך אם

יעקב על מותו יותר מדאי. ויש מפרשים שהיה פחות מעשרים שנה והיה חושב כי בחטאו מת. וכמו שאמרו ז"ל על אותו חכם כשהגיע בנו לכלל עשרים שנה, ובירך ברוך שפטרני מעונשו של זה". וא"כ אף הוא הבין כאור החיים.

אמנם המג"א (סי' רכה ס"ק ה) כתב כלחם חמודות (בעל התיו"ט): "מעונשו של זה – פי' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו ובלבוש פי' איפכא דעד עתה הבן נענש בעון האב וע"ש".

ובערון השולחן (או"ח סי' רכה ס"ד) סיכם: "ועניין הברכה הוא משום דעד עתה נענש האב כשהבן חטא על שלא חנכו כראוי וגם הבן מת בעון האב אבל כשנעשה בר מצוה אז אין האב נענש בשביל הבן ולא הבן בשביל האב [מג"א סק"ה] כדכתיב [דברים כד, טז] איש בחטאו יומתו והא דכתיב [שמות כ, ד] פוקד עון אבות על בנים זהו כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם [סנהדרין כ"ז]."

ועי' שו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ג) שתולה בשני הטעמים האם אב חורג צריך לברך על בן אשתו בהגיעו למצוות שלטעם המלבושי יו"ט שנענש אם אינו מחנכו צריך לברך, אולם מסיק לברכה בלא שם ומלכות.

ג. כתב הספר העיטור (ש"ג הל' מילה דף נג ע"א): "ויש מקומות כשמגיע לי"ג מברך בשם שפטרני מעונשו של זה ובב"ח (צ"ל וב"ר) תמצא עיקרה".

וכן בתשב"ץ קטן (סי' שצ, פסקים ממהר"ם) נכתב: "בבראשית רבה יש אמר ר' שמעון

3. לע"ע לא מצאתי זאת.

לא, ואמר אינך צריך לברך.

היינו, לפניו לא היה נוסח של שם ומלכות וברכה זו לא הוזכרה בתלמוד ולכן ברוך בלא שם ומלכות, וסבר שאינה חובה.

הרמ"א (שו"ע או"ח סי' רכה) פסק: "וי"א מי שנעשה בנו בר מצוה, יברך: בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה (מהרי"ל בשם מרדכי ובר"ר פ' תולדות), וטוב לברך בלא שם ומלכות (דעת עצמו)".

ה. ובמלבושי יו"ט (סי' רכה ס"ק ב) כתב: "והטעם שלא יברך בשם ומלכות נ"ל לפי שלא נזכרה ברכה זו בגמרא או בתוספתא כמ"ש הרא"ש בפ"ק דקדושין [סי' מא] אעפ"י שבפ"ק דכתובות [סי' טו] לא כתב כן".

ו. וכוונת התויו"ט לאמור ברא"ש קידושין (פ"א סי' מא): "ובצרפת ובאשכנז לא נהגו לברך ברכה זו ולא מצינו שמברכין שום ברכה שלא הוזכרה במשנה או בתוספתא או בגמ' כי אחרי סידור רב אשי ורבינא לא מצינו שנתחדשה ברכה". ולעומ"ז בכתובות (פ"א סי' טו) פסק את ברכת בתולים שכותב שמקורה מן הגאונים.

וכן השל"ה (שער האותיות אות הקו"ף, קדושת האכילה אות ב) כתב: "מי שנעשה בנו בר מצוה, יברך האב כשקורין אותו לספר תורה, ברוך שפטרני מעונשו של זה, כן כתב מורי (הרמ"א) ז"ל בסימן רכ"ה (סעיף ב') לברך זאת הברכה בלא שם ומלכות".

אולם בביאור הגר"א (או"ח סי' רכה ס"ב) כתב: "ב"ר ריש פ' תולדות פ' ס"ג וכ"ה במהרי"ל בהל' קריאת התורה וז"ל שם מהרי"י סג"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך עליו בא"י אמ"ה אשר פטרני כו' וכן איתא במרדכי הגדול

ברכה זו בשם ומלכות עכ"ל, וכן עיקר".

והחיי אדם (ח"א כלל סה ס"ג) כתב: "מי שנעשה בנו בר מצוה, כשקורא בתורה פעם ראשון מברך "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר פטרני מעונשו של זה" (כ"כ מהרי"ל שמברך בשם ומלכות ע"פ המרדכי וכ"כ במדרש ריש פ' תולדות ואף על פי שבמדרש לא נזכר בשם ומלכות, אינה ראייה, שהרי גם בכל הברכות שנזכרות בפרק הרואה, לא נזכר, ואפילו הכי לכולי עלמא מברך בשם ומלכות. וכ"כ הגר"א שכן עיקר, ושמעתי שכן נהג). ובד"מ כתב תחלה שקשה על מהרי"ל שלא מצא ברכה זו בגמ', ואחרי זה כתב שמצא כן במדרש. וכפי הנראה מרש"ל בתשו' סי' ס"ד נראה, דדוקא ברכה שלא נמצאת בגמרא ומדרש, אין הגאונים יכולים לתקן (ועי' בט"ז או"ח סי' מ"ו) ולפי מה שכתבתי בכלל ה' סי' א', דלכולי עלמא המברך ברכה לשם ברכה אף על פי שהיא לבטלה, על כל פנים אין כאן לא תשא, ופשיטא לתוס', אלא דאסור להוסיף ברכה. וכיון דמוזכר ברכה זו במדרש ומהרי"ל עשה הלכה למעשה וכן הגר"א, לכן המברך אינו מפסיד". והביאו המשנ"ב (סי' רכה ס"ק ח").

ובערוך השולחן (או"ח סי' רכה ס"ד) פסק: "וזהו שכתב לברך בלא שם ומלכות טעמו משום דלא מצינו ברכה זו בגמ' אבל במדרש ריש תולדות [בראשית רבה, סג, י] נמצא ברכה זו וכמה ברכות מברכים אף שלא נמצא בגמ' כברכת הנותן ליעף כח והמקדש את שמך ברבים והרבה נהגו לברכה בשם ומלכות בעת קריאת התורה שקוראים נער בר מצוה לעלות לתורה אם ביום שנעשה בר מצוה הוא יום של קריאת התורה או למחרתו [שם סק"ד]..."

ו. וכתב באליה זוטא (סי' רכה ס"ק ד):

חבל נחלתו

במסיבת החגיגה בלי שם ומלכות כדרך שמברכים לבן, כשהגיע למצות. וע"ש. ומכל שכן שרגילים לומר במסיבות כאלה דברי תורה מעניינא דיומא, וגם שירים ותשבחות להשי"ת, ובכה"ג דהוי סעודת מצוה".

ז. וכדאי להזכיר דברי המשנ"ב (סי' רכה ס"ק ז) שכתב: "שפטרני מענשו וכו' – פי' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו למצות התורה ועכשיו שנעשה איש מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצות הש"י. ודע דאנ"פ ששוב אין עליו ענין חינוך מ"מ יש על האב מצות הוכחה כשוראה שאינו מתנהג כשורה וכשאינו מוחה בידו נענש עליו דלא גרע משאר ישראל וכידוע מה שאחז"ל כל מי שיש לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה נתפס בעון אנשי ביתו. וכל מי שיש לו למחות באנשי עירו ואינו מוחה וכו'".

"ויברך כשקורא בתורה לפי שאז נודע לרבים שהוא גדול דקודם לכן לא היה יכול לקרות בתורה, ולכן אם קודם לכן התפלל בציבור יברך בפעם ההוא (לחם חמודות)".

ועי' בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קלב-קלד) שכתב על מקרים שונים לגבי ברכת ברוך שפטרני וכו' בהם אין האב עם הבן איך ומתי מברך.

ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כט) שמצדד בעריכת 'בת מצוה' לבת בהגיעה לגיל שתיים עשרה. וחולק על דעתו של האג"מ (או"ח סי' קד) שכתב, שבחגיגת ושמחת בת מצוה, אין שום סמך להחשיבם לסעודת מצוה, שאין זה אלא כשמחת יום הולדת בעלמא, ומ"מ אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו לבת – מצוה רשאי, אבל לא בבהכ"נ. והגר"ע יוסף כאמור חולק עליו ומסיק: "וכדאי שהאב יברך שפטרני מעונשה של זו

סימן ח

בין ברכת הגומל וקרבת תודה

דם השלמים לו יהיה. ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר".

לא מבואר בתורה מאלו סיבות מביאים קרבן זה. כמו"כ לא מבואר האם ישנה חובה להבאתו או שהוא כולו בהתנדבות. אמנם רש"י (יב) מפרש: "אם על תודה יקריבנו – אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות ורחבוי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכין להודות שכתוב בהן (תהלים קז כא - כב) יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם

שאלה

מה בין קרבן תודה לברכת הגומל?

תשובה

א. נאמר בפרשת צו (ויקרא ז, יב-טו): "אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלת בלולת בשמן. על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו. והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה' לכהן הזרק את

מן הים ולפנות ערב נערכה לו קבלת פנים והוא ברך בלילה הגומל, ויצאו על כך עוררין כיון שהברכה היא במקום קרבן תודה המוקרב ביום בלבד וא"כ מדוע ברך בלילה, ועוד שנהגו לברך הגומל בעליה לתורה.

החת"ס משבחו על הוראת השעה, ומסיק: "ע"כ מעידי עלי אי בדידי הוה עובדא גם אני הייתי מברך בלילה הווא... ע"כ הייתי מברך ברבים ואומר דעו נא רבותי כי מה שאני עושה היום הוראת שעה היא ומטעם כך וכך, ומכ"ת החכם נ"י לא נוהר בכך, אבל זולת זה אין לתופסו בזה כלל ויצא נקי בדינו יפה דן, יפה הורה".

את החילוק בין קרבן תודה לברכת הגומל בונה החת"ס עפ"י המזמור בתהילים שלאחר הולכי מדבריות, חבוש בבית האסורים וחולה שנתרפא מגיעים 'זבחי התודה' ורק אח"כ יורדי הים ועליהם נאמר 'ירוממוהו בקהל עם'. ולומד החת"ס: "אחר ג' אלו סיים ויזבחו זבחי תודה דראוי לנדור עליהם זבח תודה, שוב מתחיל מיורדי הים ומסיים וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, משמע מזה דיורדי הים שהוא עצמו הכניס עצמו אל הסכנה וגם נמסר לדין שמים כי רבים רחמיו ולא בידי בעלי חיים, ע"כ אינו חייב קרבן אלא לרומם בקהל עם ותרי רבנן, נמצא לפ"ז תלת קמיייתא יזבחו זבח תודה ולא צריכי קהל עם ומושב זקנים, ויורדי הים סגי להו בהודאה בציבור ותרי רבנן".

ומבאר בכך את דעת הרא"ש: "ובזה יתיישב לן לשון הרא"ש דכ' דתקנו הודאה במקום קרבן תודה, וקשה מי תיכן את רוח ה' הלא ברה"ק נאמר וירוממוהו בקהל עם, והו"ל דברי קבלה ולא תקנת חז"ל, ולהנ"ל

ויזבחו זבחי תודה". הניסוח של רש"י 'צריכים להודות' מלמד על חובה להביא קרבן אף שבתורה אין הדבר מצויין.

ב. לעומת זאת לגבי ברכת הגומל 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". בגמרא אין את ההקשר שעושה רש"י בין תהילים מזמור קז לקרבן תודה, שנזכר במזמור.

הרא"ש (פ"ט ס' ג) מביא מחלוקת על הקשר שבין ברכת הגומל לקרבן תודה. וז"ל: "ונהגו באשכנז ובצרפת שאין מברכין ברכת הגומל כשהולכים מעיר לעיר דסבירא להו שלא הצריכו להודות אלא הולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות ולסטים. והא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה, לא אמרו אלא לענין תפלת הדרך בלבד שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה, וכן כתב הר"ר יוסף ז"ל דוקא חולה שנפל למטה אבל אם חש בראשו או במעיו א"צ לברך, אבל בערוך משמע אפי' חש בראשו ובמעיו".

מבואר שהערוך חלק עם פוסקי צרפת ואשכנז האם ברכת הגומל הושוותה לגמרי לקרבן תודה כאשר מובן מהדברים שקרבן תודה הוא דוקא לארבעה הצריכים להודות, או שהיא ברכה העומדת בפנ"ע ועל כל אירוע העובר על האדם המצריכו להודות, צריך לברך ברכת הגומל. ונ"מ לגבי מצבים שאינם מצבי סכנת חיים כגון אותם המזכרים בפרק קז.

ג. החת"ס בשו"ת (או"ח ס' נא) יצא לחלק בין קרבן תודה לברכת הגומל. הוא נשאל על רב העיר טריאסט שעלה ליבשה

חבל נחלתו

דירוממוהו אמזמור לתודה קאי שהבעלים אומרים בשעת הקרבת התודה. ומשחרב בית המקדש תקנו ברכה במקום תודה ומזמור מזמור לתודה.

ומבאר האב"נ שעל קרבן תודה היו אומרים מזמור לתודה בשעת סמיכה, כדברי הרמב"ם (מע"ק פ"ג הט"ו) שבשלמים אין וידוי אלא דברי שבת, ובמקדש היה אומרם לפני העם.

ממשיך האב"נ: "אך צריך להבין מנא לי' לרא"ש דתודה אינה בהולכי דרכים?"

ומתוך עפ"י המהר"ם מינץ שנוסח הברכה 'לחייבים' מוכיח שחטא ובגלל זה היו היסורים עליהם הוא מודה כשניצל מהם. אבל בהולכי דרכים כיון שלא חטא אין ראוי שיברך הגומל לחייבים טובות. ורק בארבעה אלה ודאי חטא, אבל בהולכי דרכים אין לברך. עי"ש שהאריך ודיבר שקטן שארע לו נס אינו מברך.

ועי"ע שו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א או"ח סי' כט) ושו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קנח).

ה. עד כאן עסקנו בלימוד על קרבן תודה מתוך ברכת הגומל, אולם נראה שצריך לעיין בקרבן תודה בפני עצמו. נלענ"ד שיש לחלק בין הברכה לבין הקרבן. הברכה נאמרת דוקא כאשר ניצל מסכנה כדברי ר' צדוק הכהן מלובלין (דברי סופרים אות ב): "כשמזדמן לאדם איזה דבר סכנה וניצול, זה סימן שיש עליו דין עונש אותו דבר שהיה ראוי לבוא עליו, אלא שהשם יתברך ברוב רחמיו וחסדיו לא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחיה והצילו בנס נגד שורת הדין. והזמין לו זה לעוררו על ידי זה שישוב, וכמו שאמרו (שבת קכא, ב) בנודמנו לו נחשים ועקרבים ונשופין בו ולא

א"ש גבי יורדי הים הוה מדברי קבלה אבל אינך תלתא לא כתיב גבייהו וירוממוהו בקהל עם, אלא משחרב בהמ"ק בעו"ה ובטל תודה תקנו חז"ל דעכ"פ יתפטו הטוב במיעוטו וירוממוהו בקהל עם, ומ"ש הרא"ש במקום תודה אין הכוונה שיהיה זה כאילו הקריב קרבן באופן שנאמר שצריך דוקא ביום כמו קרבן ביום לא עלה זה על דעת, **אלא במקום שהיו מקריבים ולא היו צריכים לקהל עם ע"כ עכ"פ נעשה מאי דאפשר לרוממו באפי עשרה ותרי רבנן.**

ומסיק לכן שברכה ביום אינה מעיקר הדין, ונהגו לברך בקריאת התורה בהידור ולא העדיפו זריזות משום באפי עשרה ותרי רבנן, ועליה לתורה במקום קרבן תודה על אף שהרדב"ז (ח"ד סי' אלף פז, יג) והחכם צבי (סי' ק"ו) העלו שזריזין מקדימין למצוה עדיף מלהמתין עד שיעשה מצוה מן המובחר, עי"ש.

ד. האבני נזר (או"ח סי' לט) מקשה על החת"ס (אות ב): "והנה מה שכתב דחייב תודה אינה ביורדי הים. נעלם ממנו דברי רש"י זבחים (דף ז' ע"א) בד"ה לא דידי' וזה לשונו: 'ששחט תודה בשעת עלייתו מן הים' וכו' עיין שם. אף דכתיב קודם יורדי הים. וכל שכן קרא דירוממוהו דכתיב בסוף בתר כולו דאכולהו קאי. ועיקר הקושיא דהוי דברי קבלה ולא תקנת חכמינו ז"ל. הנה מגילה ברוח הקודש נאמרה. ואף על פי כן בריש מגילה מכדי כולוהו אנשי כנסת הגדולה תקנהו. ועל כרחך ברוח הקודש נאמר להם שיתקנו. **וכן יש לומר שדוד המלך עליו השלום ראה ברוח הקודש לתקן בהני ברכת הגומל.** והאי במקום תודה דכתב הרא"ש פירוש במקום שיש תודה תקנו נמי ברכה זו. שהרי בכתוב חייב זה. ועוד יש לומר דקרא

עצם היותנו יציריו של הקב"ה והוא משפיע עלינו את חסדו בכל עת.

כדברי הנביא ירמיהו (לג, י-יא): "כה אמר ה' עוד ישמעע במקום הזה אשר אתם אמרים חרב הוא מאין אדם ומאין בהמה בערי יהודה ובחצות ירושלים הנשמות מאין אדם ומאין יושב ומאין בהמה. קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אמרים הודו את ה' צבאות כי טוב ה' כי לעולם חסדו מבאים תודה בית ה', כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר ה'".

ומפרש הרד"ק: "מביאים תודה – ולא אמר חטאת ואשם לפי שבזמן ההוא לא יהיו בהם רשעים וחוטאים כי כלם ידעו את ה', וכן אמרו רז"ל כל הקרבנות בטלים לעתיד לבוא חוץ מקרבן תודה".

מבואר שקרבן תודה מובא על עצם ההודאה בעוד שברכת הגומל היא הודאה ושבח לקב"ה שגמל היינו השיב, למי שאינו ראוי, אם בגלל שהוא חטא או בגלל שהוא בעל חוב לרשע"ע. וממילא מובן שבניגוד לברכת הגומל עליה אמור בשו"ת מהר"ם מינץ שקטן אינו מברך הגומל (ובאב"נ באר שאף אין צריך לחנכו לכך), משום שהוא אינו 'חייב' שעדיין אינו בר חיובא, ואין מקום להענישו משמיא על חטאיו כבי'. אבל קרבן תודה נראה שיכול להתנדב אם יש לו ממון משלו. (ונראה שאינו יכול לסמוך משום שאינו מצווה והרי זה שימוש בהקדש אלא לומר דברי שבח ללא סמיכה).

ז. וכה דברי הר"י אברבנאל (ויקרא פ"ז): "וטעם הלחם הזה לשלמי תודה כדי להגדיל השמחה להשלימה לכהנים ולבעלים כדרך שעושים בני אדם בשענת שמחתם שהם שמחים ומשמחים את רעיהם ולפי שבזמן

הרגן שנזדמנו להרגו ונעשה לו נס, ופירש רש"י והראה לו הקב"ה שחטא, וכן איתא (בבא בתרא י, א) אשתמיט כרעא ובעי למיפל אמר השתא איחייב וכו' שמא עני בא וכו' יעוין שם, ועל כן אומרים בברכת הודאה הגומל לחייבים טובות, דלולי היה חייב לא היה צריך ליכנס למקום סכנה כלל".

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' יח): "בנוסחת הברכה בלשון זה של הגומל לחייבים טובות יש בזה גם וידוי דברים שמתודה על הכי אתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו, וכדמבאר הב"י בטור פ' הברכה, דאפי' לאותם שהם חייבים דהיינו שהם רשעים עכ"ז גומל להם טובות, וגם אני כאחד מהם שאעפ"י שאיני הגון גמלני בכל טוב, והיינו דיסור יסרני יי על עונותי, ואני מודה לו על שאבל 'למות לא נתנני', וכדמבאר בפ' עיון יעקב על העין יעקב בברכות נ"ד, דאמירת נוסחא זאת של הגומל לחייבים טובות, אין זה בכלל מה שאמרו חז"ל בפ"ה דב"ק דכל האומר הקב"ה ותן הוא יותרו חייו, כי יש לומר דמ"מ מכח הבהלה שהיה עליו בשענת הסכנה עציבותא מסייע לו, גם מסתמא הרהר תשובה בלבו על כן גומל לו הקב"ה הטוב אף שהיה מחויב, וכ"ש ביסורי חולה שהם ממרקין כל גופו של אדם ע"ש ויעו"ש גם בפרישה בטור".

ו. אבל בניגוד לברכת הגומל שהיא הודאה על הצלה, קרבן תודה יכול להביא כל אחד על מה שנתחדש אצלו ובא לו אף ללא טירחא וללא צער וכד', מתוך הכרת הטוב שרשע"ע חנן אותו ומודה לקב"ה על כל החסד שנעשה עמו. כך אנו אומרים: "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו". ללא אזכור של צרה מסויימת אלא הודאה על

חבל נחלתו

על האמת. והדברים מתאימים זה לזה... והאדם ברגש תודתו מודה הוא על האמת, ומקיים את עומק אמתתה של ההכרה הרוחנית, ומעיד על כל אור החיים והיש, שהוא נובע כלו ממעין הטוב ומקורו, ממקור חסד עליון, המשפיע שפעת חיים לכל המון עולמים וכל יצוריהם". היינו רגש ההודאה אינו רק על הצלה מנס אלא מקורו עליון הרבה יותר, על עצם היותנו ברואיו של רבש"ע.

וכן לגבי קרבן תודה כותב הרב זצ"ל (עולת ראייה ח"א, עמ' קעה): "מקור הרגש, הטבעי כ"כ לאדם, להתנשא אל הקדש ואל השאיפה האלהית הנעלה, גם במדה המתאימה לצמצום כחות הנפש הטבעיים, היא הכרת הטובה, הבאה מובלטת בתודה, רגש הדוחק את הלב להביע את הכרת הטובה, בעת שהחסד האלהי מבליט את גמולו הטוב, ואת מפעל הצלתו והגנתו".

ט. קרבן תודה מוקדש להכרת הטובה הטבעית וכולל בתוכו אף הודאה על הצלות ונסים שנעשו לאדם, בעוד שברכת הגומל עניינה מוקדש רק להודאה על הצלה מצרה.

וכך נראה מתוכנו של מזמור לתודה שהיה נאמר על קרבן תודה (רש"י בתהלים ק, וכן בדברי האב"ג שהובאו לעיל): "מזמור לתודה הריעו לה' כל הארץ. עבדו את ה' בשמחה באו לפני ברננה. דעו כי ה' הוא אלהים הוא עשנו [ולא - כתיב] ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו. באו שערו בתודה חצרתיו בתהלה הודו לו ברכו שמו. כי טוב ה' לעולם חסדו ועד דר ודר אמונתו". לא נזכרו צרות ולא נסים אלא עצם הכרת הטובה לקב"ה על היותנו עם ה'.

הגאולה העתידה יזבחו זבחי צדק שהם השלמים וכמו שכתוב (ישעיה נ"ו) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי. ויזבחו זבחי תודה וישמחו בס הכהנים והבעלים אמר הנביא (ירמי לא) כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב ה' על דגן ועל תירוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר והיתה נפשם כגן רוה ולא יוסיפו לדאבה עוד. וכתוב אז תשמח בתולה במחול וגו'. ורויתי נפש הכהנים דשן ועמי אל טובי ישבעו נאם ה'. הנה בני בקר וצאן אלו הם השלמים והדגן והתירוש והיצהר רמז ללחמי מצות בלולות בשמן והתירוש עם היות שלא בא עם השלמים לשתיה היו שותים הכהנים יין של תרומה או של חולין בסעודת השלמים ההם וכן הבעלים היו שותים יין של חולין דכתיב (דברים כ"ז ז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך ואין שמחה אלא ביי. דכתיב ויין ישמח לבב אנוש. וכן מצינו בדרך ששלח אשישה אחת יין עם אשפור השלמים". וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב א"ח ס' ז) ובשו"ת יחיה דעת (ח"ד ס' יד).

ח. החילוק שכתבנו בין הקרבן לברכת הגומל מובע בלשון הרב קוק זצ"ל (עולת ראייה ח"א עמ' א) כך: "הכרת התודה לאלהי עולם, אדון כל המעשים, המחיה חיים בטוב, היא אוצר הטוב, הכולל בקרבן את כל התוכן של מילוי החובה וכל התוכן של העידון הרוחני ממלוא תנובת האהבה בחוברת, והנשמה מתנהרת בה ומתמלאה אורה ושמחה. ההוראה הלשונית של חובת הודאה, בבטוי "מודה" ביחוד, משותפת היא להודאה מגזרת תודה, הבאה מתוך הכרת הטובה של המיטיב, ומגזרת התודות והודאה

חבל נחלתו

סימן ט

חביבה מצוה בשעתה

שאלה

בכמה מקומות בש"ס ובמדרשים נאמר שחביבה מצוה בשעתה, השאלה היא האם מדובר בגדר הלכתי אשר גורם לפסיקה הלכתית מסוימת ולא כאפשרויות אחרות, ואם כן מהי המשמעות ההלכתית המדויקת או שיש כאן ציון של מעלה מיוחדת שאין לה משמעות הלכתית.

תשובה

א. נאמר בפסחים (סח ע"ב): "אמר רבי שמעון: בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה, ואין ממתנינים להם עד שתחשך".

ומפרש רש"י: "כשירין כל הלילה – כדכתיב (ויקרא ו) על מוקדה על המזבח כל הלילה ויכול להקטירן כל הלילה, ואף על פי כן אין ממתנינים להם עד שתחשך אלא מחללין שבת עליהן, כדכתיב (במדבר כח) עולת שבת בשבתנו על עולת התמיד אלמא חביב למהר מצוה בשעתה". מתבאר שאע"פ שמתור להקטיר אימורי הקרבן לאחר צאת השבת, התורה התירה וציוותה על הקטרה בשבת משום חביבות המצוה בשעתה – בשבת.

וכן המאירי (שבת כ ע"א) כתב: "אברים ופדרים של תמידין ומוספין הקרבים בשבת מקטירין אותן בשבת עצמו ואע"פ שזמן כל הלילה, אין ממתנינים אותן מפני שמצוה בזמנה עדיף והוא שאמרו במסכת יומא: בא

וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי תמידין ומוספין זמן כל הלילה ואעפ"כ קרבין בשבת ויש מי שפרשה באברים ופדרים של ערב שבת שנקטרים בשבת וכגון שיפקעו מבעוד יום וכמו שאמרו במסכת יומא שאם משלה בהן האור מותר ואיפשר שעל זו פירשו גדולי הצרפתים להתייר הקטרן כל הלילה".

ב. בספרא (ויקרא, דבורא דחובה, פרשה י, פרק יט) מובאים עוד לימודי תנאים על חביבות מצוה בזמנה: "אם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה והקריב את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה. רבי יהודה אומר חביבה מצוה בשעתה שמיד הוא מביא עשירית האיפה ואין ממתנין לו עד שיעשיר ויביא כשבה או שעירה. (ג) ר' אלעזר אומר חביבה מצוה בשעתה שמיד בערכין הוא מביא סלע ואין ממתנין לו עד שיעשיר ויביא חמשים סלעים. (ג) ר' שמעון אומר חביבה מצוה בשעתה שהקטר חלבים כשרין כל הלילה ודוחין את השבת בשעתן ואין ממתנין להן שיקרבו עד מוצאי שבת". נזכרו כאן שלשה מקרים עליהם נאמר חביבה מצוה בשעתה: הקטרת חלבים ואברים בשבת, הבאת עשירית האיפה בקרבן עולה ויורד, ונתינת סלע לעני בערכין ולא חמישים סלעים. אולם נראה שאין חביבות המצוה בשעתה כטעם נוסף הגורם לדין, להיפך בכל המקרים כך הדין מהתורה, והתנאים הבליטו שהתורה יכלה להמתין עם פעולת המצוה ובכך המצוה תהא לכאורה מהודרת יותר, ואעפ"כ התורה העדיפה שסיום קיום המצוה יהיה

חבל נחלתו

היינו לפי רבי יהודה הנשיא עומר שנקצר שלא בזמנו (בזמנו – ממחרת השבת, היינו במוצאי ראשון של פסח ואפילו בשבת) – כשר. א"כ מתעוררת השאלה מדוע לא יקצרנו לפני החג ולא יחלל שבת והלא ר"ש סובר כר"ע רבו שכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת. ומתרצת הגמרא שרבי נשען על מימרא אחרת של ר"ש של חיבת מצוה בזמנה, וע"כ אע"פ שלדעתו אי"צ לדחות את השבת לשם קציר העומר, בכ"ז הוא פוסק שהעומר נקצר בשבת. וכדעה זו פוסק הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ז).

רבי לא הכריע לפי הכלל של ר"ש, אלא נהג עפ"י הלימוד מן התורה: "ממחרת השבת", ורק כאשר הקשו שלפי דעתו שנקצר שלא כמצותו כשר מדוע לא יקדימו ויקצרו, ענו שהתורה העדיפה מצוה בזמנה על עשייה שלא בזמנה. ומכאן כלל הלכתי לנהוג בו במקומות אחרים.

גדר הכלל ההלכתי, הוא ערך המצוה הנעשית בשלמות בזמנה, ולכן אין זה הידור אלא חלק מגוף המצוה העדיף על דחייתה וקיומה בהידור כלשהו.

ד. התורה תמימה בספר שמות (יב, יז) מביא: "ושמרתם את המצות – א"ר יאשיה, אל תקרא ושמרתם את המצות אלא ושמרתם את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כן אין מחמיצין את המצוה, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד [מכילתא]."

בהערות (קנט) הוא מדייק שדרשה זו מדרבנן ומסיק: "ולפי זה מסתבר מש"כ הרדב"ז בשו"ת החדשות סי' תקפ"ט, דהא דאין מעבירין על המצות דילפינן מפסוק זה

מיד ולא לאחר זמן. בכך התורה לימדה אותנו כלל הלכתי שעדיף לקיים את המצוה בזמן המיועד לה ולא לאחרה ולקיימה בצורה יותר מהודרת וזאת משום שעצם מעשה המצוה בזמנה הוא ההידור העדיף.

עולה מכל המקרים שלאחר שהתורה קבעה את ההלכה באו חכמים והבחינו והדגישו שהתורה חיבבה את עשיית המצוה בזמנה יותר מאשר עשייה בהידור לאחר זמנה. ולפינו כלל הלכתי ממנו יש ללמוד למקומות אחרים.

ג. וכן עולה מן הסוגיא במנחות (עב ע"א) שזהו כלל הלכתי המלמד מה להעדיף. כך שואלת הגמרא: "ואי סלקא דעתך נקצר (=העומר) שלא כמצותו כשר, אמאי דחי שבת? נקצריה מערב שבת! אלא מדדחי שבת, שמע מינה: נקצר שלא כמצותו – פסול. ורבי לאו תלמידיה דר"ש הוא? והתניא, אמר רבי: כשהיינו למדין תורה אצל רבי שמעון בתקוע, היינו מעלין לו שמן ואלונטית מחצר לגג ומגג לקרפיף ומקרפיף לקרפיף אחר, עד שאנו מגיעין למעיין שאנו רוחצין בו סבר לה כאידך דרבי שמעון: דתניא, אמר ר' שמעון: בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ולא היה ממתין להן עד שתחשך."

ומפרש רש"י:

"סבר לה כאידך דר"ש – דאמר חביבה מצוה בשעתה, הלכך אף על גב דכשרה מע"ש עבדי לה בשעתה ודחיא שבת וגבי מילה דאמר כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה שבת כגון הבאת אזמל דאין לה זמן קבוע... אלמא דחינן שבת משום חביבה מצוה בשעתה."

הלכתי אחר למדנו שהקיום בזמנו הוא הראוי והרצוי. יתר על כך אם המתין וקיים את המצוה מאוחר עבר על דין תורה ולא רק העדיף הידור אחד על פני הידור אחר.

נראה איפוא שאין להשוות בין הכללים ההלכתיים, ולכן המשך בירורו של התורה תמימה המביא מחלוקת בין האחרונים האם במקרים מסויימים יש להעדיף הידור על זריזות אינו שייך לדין חיבוב מצוה בשעתה. זריזות ורוב עם וכד' הם סוגי הידורים שצריך לדון מה מהם עדיף, אבל מצוה בשעתה היא דרך הקיום שהתורה קבעה, ולכן אין עומדים כמה אפשרויות לקיום המצוה.

ה. ואף הר"י ג'יקטיליא בספרו כללי המצוות (זמן) השווה בין זריזין מקדימין למצוות ל'חביבה מצוה בשעתה' וכאמור מן הש"ס לא משמע הכי, אלא זריזות היא לקיימה בתחילת זמנה ואילו חביבות היא קיומה בזמנה לעומת איחורה שהוא זמן הראוי עדיין לקיום והוא מעין תשלומין. וז"ל:

"זריזין מקדימין למצוות לקיימן בזמן ואע"פ שיש שהות בזמן הראוי לקיימן אינן מתעצלין אלא משיגיע תחלת זמןן הם ממחרין לעשותן. בא וראה כח הדבר שהרי השבת שהיא חמורה, היא דחוויה כדי לעשות בה מצוה בתחילת זמנה, ואע"פ שאותה המצוה אפשר לה להעשות ליל מוצאי שבת, דתנן בפסחים ראש פרק אלו דברים (פסחים סה, ב) אלו דברים בפסח דוחין את השבת שחיתתו וזריקת דמו ומיחוי קרביו והקטר חלביו, ואמרינן עלה (שם סה, ב) והקטר חלביו, תניא אמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה

כמש"כ רש"י ביומא ל"ג א' הוא רק מדרבנן, דהדרשה הזאת אינה אלא אסמכתא, מהטעם שכתבנו, דאין גדרי השמירה והחימוץ שוים, כמבואר. אבל מתוס' מגילה ו' ב' ד"ה מסתבר מבואר דדעתם דהא דאין מעבירין על המצות הוא מדאורייתא שהקשו שם על הא דאמרינן בזבחים נ"א א' שירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח, ודייק טעמא דאמר קרא אל יסוד מזבח העולה, והקשו ל"ל קרא, תיפוק ליה דאין מעבירין על המצות, דכשהוא יוצא מפתח ההיכל שהוא במערב ביסוד מערבי הוא פוגע ברישא, יעו"ש, ואי ס"ד דהא דאין מעבירין על המצות הוא מדרבנן א"כ מאי קשה להו ל"ל קרא, הא אצטריך קרא להורות דין זה מדאורייתא, ואולי דעתם דאף דדרשה זו אסמכתית, בכ"ז עיקר הדין הוי מדאורייתא משום חביבה מצוה בשעתה, דמצינו סברא זו בדין תורה במנחות ע"ב א' יעו"ש".

ונראה שמסקנה זו שיש להשוות בין הדין של אין מחמיצין את המצוות ואין מעבירין על המצוות לדין חביבה מצוה בשעתה אינה מדוייקת. אין מעבירין הוא חיוב לקיים את המצוה בהזדמנות הראשונה הנקרת לו ולא לאחר בקיומה. אין המדובר על זמן מסויים למצוה אלא אפשרות הלכתית לקיימה בזמנים שונים והעדפת האפשרות הראשונה. אבל חביבות מצוה בשעתה אינה נוצרת מאפשרויות שונות והעדפה של ההקדמה, בחביבות לא עומדות כמה אפשרויות, אלא מדין תורה צריך לקיים בדרך מסויימת ובשעה מסויימת, והקיום הזה בלבד ניתן ע"י התורה, ומדרכה של תורה שהעדיפה את הקיום בזמנו על כל הידור

חבל נחלתו

אחינו, אנשי מקום פלוני, בואכם לשלום! א"ר יוחנן: מפניהם עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים. אמר רבי יוסי בר אבין: בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי מפניהם עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים. ודלמא שאני התם, דא"כ, אתה מכשילן לעתיד לבא". היינו הגמרא הסתפקה האם העמידה לכבוד מביאי ביכורים נובעת מחביבות המצוה או לחזק את המביאים שלא ישתטטו מהבאת ביכורים בעתיד.

כדברי רש"י:

"עומדין מפניהם – במביאי בכורים קאי כשעוברים בתוך ירושלים".
"נמצאת מכשילן – שלא יביאו עוד שיאמרו נבזים אנו בעיניהם ולא משום חיוב מצוה הוה ואילו בני אדם הניכרים חשובים בעיר ועוסקים במצות לא הוה למיקם מקמייהו".

במצוה זו מתברר לחד לישנא שחביבות מצוה בשעתה גורמת לכך שאע"פ שאומנים אינם רשאים¹ לקום בפני ת"ח הרי בפני מביאי ביכורים הם קמים. ונראה שאין ההכרעה בין הלישנות משנה לעצם הכלל של חביבה מצוה בשעתה, אלא השאלה היא האם עמידת בעלי אומניות היא משום כך או לאו.

ז. בעמידה לפני מביאי ביכורים חביבות המצוה גורמת למעשה ואין שתי

שהרי הקטר חלבים ואיברים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם עד שתחזק. עתה בא וראה אם מצוה שאפשר להעשות ליל יציאת שבת אמרו חכמים מוטב תדחה שבת ותתקיים מצוה בתחלת זמנה, ק"ו לשאר ימים. ועל הדא גרסינן בפ"ק דפסחים (פסחים ד, א) כתיב וביום השמיני ימול, מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבקר".

וכאמור דבריו לא נראו לי מדויקים עם גדר המושג.

ו. המשנה בביכורים (פ"ג מ"ג) מספרת: "הגיעו קרוב לירושלם שלחו לפנייהם ועטרו את בכוריהם. הפחות הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים, וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפנייהם ושואלין בשלומם אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום".

הגמרא בקידושין (לג ע"א) מבארת: "אלא אקיש קימה להידור, מה הידור שאין בו ביטול, אף קימה שאין בה ביטול; ואקיש נמי הידור לקימה, מה קימה שאין בה חסרון כיס, אף הידור שאין בו חסרון כיס; מכאן אמרו: אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם. ולא? והתנן: כל בעלי אומניות עומדים מפניהם ושואלים בשלומם, ואומרים להם:

1. ע' ראשונים על קידושין שדנו מה האיסור בקימת בעלי אומניות לפני ת"ח, ויש שהסבירו שהם עוסקים במלאכת אחרים ולכן יש בכך משום גזל, ויש שהסבירו שאינם חייבים אבל אם רצו מותרים לקום לפנייהם. והריטב"א כתב שחכמים אסרו בקימה אף על העוסקים במלאכת עצמן כדי שלא יבטלו ממלאכתם. ויש שכתבו שכיון שהעוסקים בשלהם אינם חייבים לעמוד בשל אחרים אינם רשאים לעמוד (ר"ן קידושין יג ע"ב ברי"ף). ויש שכתבו שאף בשל עצמן אסרו עליהם לעמוד מפני שאם יעמוד יראה כאילו אלו שאין עומדים כמבזים ת"ח (ר"ן חולין טז ע"ב מדפי הרי"ף). ועי' בראשונים קידושין ובחולין (נד ע"ב).

חנא פתוראה, עילא מינאי הוה קאי בר נפחא, ובעא מיני דינרא קורדינאה לשערי ביה טריפתא, ובעי למיקם מקמיה ולא שבקני, אמר לי: שב בני שבו! אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שנסוקין במלאכתם. ולא? והתן: כל בעלי אומניות עומדים מפניהם, ושואלין בשלומן... (=המשך כבידושין).

וכתב המאירי (חולין שם): "בעלי אומניות שבירושלים היו עומדים מפני מביאי הבכורים ומכבדין אותם ואע"פ כן מפני תלמידי חכמים אין עומדין, לא הותרה בהם אלא שלא תהא מכשילן לעתיד לבא".

וא"כ לפחות אחד מן הראשונים הכריע שבמביאי בכורים אין טעם הקימה משום חביבות מצוה בשעתה אלא משום שלא להכשילם לעת"ל.

עפי"ז מוקשים דברי הרע"ב על הקימה מפני נושאי המיטה או מפני מביאי התינוק, ואמנם בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) נאמר: "א"ר יוסי בי ר' בון אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינון קיימין לון אלא מן קומי אילין דגמלים ליה חסד". אולם אין מכאן ראיה שחייבים לעמוד אלא שאם עומדים הם עומדים לכבוד נושאי המיטה ולא לכבוד המת. ואף את דברי הרע"ב ניתן להסביר בברית מילה דוקא הממתינים לכך לפני המילה, או בנושאי המיטה משום חיוב לויית המת אבל בעלי אומניות לכאורה פטורים מקימה בברית מילה ובהלויית המת.

אפשרויות כמקרים מן התורה. וטעם הדבר שבעלי אומניות צריכים לעמוד לפני מביאי ביכורים הוא משום שזו מצוה הנעשית בציבור וברוב עם הדרת מלך ולכן עומדים דוקא בזו, אבל בשאר מקומות וכש"כ כשיש חסרון כים אינם צריכים לעמוד.

כך כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "וכלל הוא אצלינו אין בעלי אומניות רשאין לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעת מלאכתן, וחייבו אותן כאן לעמוד מפני שהם רבים. וכבוד צבור שאני".

וכן המהרש"א כתב שטעם חביבות מצות הבאת הביכורים היא משום שנעשית בציבור ולכן יוצאים לקראתם הפחות והסגנים והגזברים, ואף בעלי אומניות מתבטלים ממלאכתם כדי להקביל פני הבאים, אבל אין עומדים לפני אדם יחידי המביא ביכורים.

ח. ר' עובדיה מברטנורא הוסיף: "מ"מ היו חייבים לעמוד מפני מביאי בכורים דחביבה מצוה בשעתה. ומטעם זה עומדים מפני נושאי המטה שהמת בה² ומפני נושאי התינוק לברית מילה".

ויש להעיר על דבריו שהן הרי"ף והן הרא"ש השמיטו את הקימה לפני מביאי ביכורים ולא ברורה הכרעתם האם משום חביבות המצוה או שלא להכשילם לעת"ל, וכש"כ לטעם הרמב"ם שאין בכך כבוד ציבור אלא כבוד יחיד בלבד.

במסכת חולין (נד ע"ב) מסופר: "אמר רבי

2. מקור הרע"ב בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג): "א"ר יוסי בי ר' בון אילין דקיימין מן קומי מיתא לא מן קומי מיתא אינון קיימין לון אלא מן קומי אילין דגמלים ליה חסד". אמנם לא מדובר בירושלמי על חובת הקימה, אלא שמי שעושה זאת קם לפני עושי המצוה ולא לפני המת.

חבל נחלתו

וכן הרשב"ם כתב:

"חביבה מצוה בשעתה. כדאמר באלו דברים (לעיל דף סח ב) שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה ואין ממתנין להם בשבת עד שתחשך שנא' (במדבר כח) עולת שבת בשבתו **הלכך יקדש בו בלילה** ולא ימתין בו עד מחר".

"ומי אמרינן. גבי ברכה חביבה מצוה בשעתה".

"ומשלשן כולן לאחוריו. לאחר ברכת המזון יין נר בשמים והבדלה כב"ש אליבא דר' יהודה והכי מפרש' לקמיה [קו]. ולא אמר חביבה מצוה בשעתה דלא מבדיל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה".

"עיולי יומא. מחבבינן ליה ועבדינן קידושא מאורתא כי היכי דלינקטי עילון הייא דחביבה מצוה בשעתה וריוין מקדימין למצוה".

"אפוקי יומא. כגון הבדלה מאחרינן ליה היכא דאשכחן שום עלילה לאחוריה כגון היכא דאין לו אלא כוס אחד דמאחרינן ליה עד לאחר המזון".

אף מכאן עולה שהטעם של חיבת מצוה בשעתה אינו הטעם היחיד, אלא הוא עם הטעם של הקדמת כניסת השבת.

י. מצאנו שהראשונים השתמשו בטעם של חביבות מצוה בשעתה כדי לזרז³ לקיום מצוה בזמנה.

בתשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' קיג) נאמר כך: "ומי שמבקש לפרש בים בקרוב הפסח ומבקש ללוש ולאפות קודם הפסח ולישא עמו כדי שיאכל ממנו בימי הפסח **מצוה מן המובחר לאפות בי"ד אחר**

ט. מקור נוסף בו הוכרע אף עפ"י כלל

זה הוא בפסחים (קה ע"א-ע"ב): "בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק: מי שלא קידש בערב שבת מהו שיקדש והולך כל היום כולו? – אמר ליה: מדאמרי בני רבי חייא: מי שלא הבדיל במוצאי שבת – מבדיל והולך כל השבת כולו, הכא נמי – מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו... איתיביה: כבוד יום וכבוד לילה – כבוד יום קודם, ואם אין לו אלא כוס אחד – אומר עליו קידוש היום – מפני שקידוש היום קודם לכבוד יום (וכבוד לילה). ואם איתא – לישבקה עד למחר, וליעביד ביה תרתו! – אמר ליה: **חביבה מצוה בשעתה**. – ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה? והא תניא: הנכנס לביתו במוצאי שבת – מברך על היין, ועל המאור, ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחד – מניחו עד לאחר המזון, ומשלשן כולן לאחוריו. ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה? – אמר ליה: אנא לא חכימאה אנא, ולא חזואה אנא, ולא יחידאה אנא, אלא גמרנא וסדרנא אנא, וכן מורין בבי מדרשא כותי – שאני לן בין עיולי יומא לאפוקי יומא. עיולי יומא – **כל כמה דמקדמינן ליה עדיף, ומחבבינן ליה**. אפוקי יומא – מאחרינן ליה, כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא".

היינו בגלל שהקדמת קבלת שבת כמה שיותר מוקדם עדיפה, מקדשים בערב אע"פ שאין לו יין לבוקר, אבל בהבדלה מאחרים ולא מקדימים ומבדילים בזמן הבדלה.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: כאן זה כדי לאחר.

קצר מזמן התפלה שהוא עם הנץ החמה כותיקין, כמו שנזכר בראשון מברכות (ט, ב). ותפלה זמנה עד ארבע שעות, כמו שנזכר בפרק תפלת השחר (שם כו, א). ואעפ"י שהקורא אחר זמנה יש לו שכר כקורא בתורה ויכול לברך לפניו ולאחריה, כמו שנזכר שם, כשהוא קורא אותה בעונתה, יש לו יותר מהקורא בתורה, כמו שאמרו בגמרא וכן אמרו (שם), שכר קריאת שמע יהבי ליה, **שכר קריאת שמע בעונתה** לא יהבי ליה, לפי **שחביבה מצוה בשעתה**, כמו שאמרו בפרק ערבי פסחים (קה, ב). וכן אמרו בספרא (פרשת ויקרא דיבורא דחטאות פי"ט), חביבה מצוה בשעתה שעני חוטא מביא מיד עשירית האיפה ואין ממתינין עד שיעשיר ויביא כשבה או שעירה, ואפילו היה אביו חולה והוא יורשו ואפילו גוסס, אעפ"י שרוב גוססין למיתה, כמו שנזכר בערכין בפרק השג יד (יח, א). עוד אמרו בספרא (שם), אמר ר' אליעזר חביבה מצוה בשעתה, שמיד בערכין מביא סלע ואין ממתינין עד שיעשיר ויביא חמש סלעים. וכן אמרו בערכין (ז, ב) פרק אין בערכין. עוד אמרו בספרא, ר' שמעון אומר חביבה מצוה בשעתה, שהקטר חלבים כשרים כל הלילה ודוחין את השבת בשעתה, ואין ממתינין להם שיקריבום במוצאי שבת. וכן במנחות (עב, א) פרק רבי ישמעאל ובפסחים (קה, ב) פרק אלו דברים ובראשון מקדושין (לג, א) וכן באלו טרפות (נד ב) אמרו גדולה מצוה בשעתה, שהרי אין בעלי אומניות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים, ועומדין מפני עושה מצוה בשעתה, כגון מביאי בכורים שעומדים אנשי ירושלים מפניהם ואומרים להם אחינו שממקום פלוני בואכם לשלום, כמו שאמרו במשנת בכורים (פ"ג מ"ג).

ביעור חמץ שחביבה מצוה בשעתה כדי שיאכל חמה ובכך מצותה, אבל אם בודאי אינו מגיע לישוב בפרס הפסח ואין בספינה מצוה כהלכתה כגון מים שלנו ושלש נשים ושאר מה שצריך שהזוהירו חכמים במצות מצוה ילוש ויאפה וישא עמו כדי שלא יבטל מאכילת מצוה".

וכן כתב זאת בהגהות אשרי (פסחים הל' פסח בקצרה): "וכן כתב המרדכי (בסי' תקמ"ג) וז"ל אמנם ג' מצות של מצוה נכון לאפותם בליל ט"ו דחביבה מצוה בשעתה וכן כתב הגה' (מ"י) בפ"ו משם בעל הרוקח (והוא בסימן רפ"א) וע"ש".

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תנח ס"א): "והגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. ובי"ד שחל להיות בשבת, לשין בערב שבת אחר שש שעות".

והעיר במשנה ברורה (סי' תנח ס"ק א): "והגים וכו' – משמע דאינו אלא מנהג והמנהג נסמך משום דאיתקש אכילת מצוה לקרבן פסח דכתיב וזבחת פסח לה' אלהיך וגו' שבעת ימים תאכל עליו מצות וגו' ואמרין כמו ששחיתת הפסח היה אחר שש כן עשיית מצות של מצוה אחר שש שעות אבל מעצם הדין הוכיחו הפוסקים דאין לחוש לזה דעיקר היקש נאמר לענין אכילת מצוה בלילה הראשונה שיהא זהיר לאכול קודם חצות כמו הפסח שהוא נאכל עד חצות וכמבואר לקמן בסימן תע"ז אבל לא לענין עשיית המצה וע"כ בדיעבד אם אפה המצה קודם שש ואפילו חודש או שני חדשים קודם פסח ועשאן לשם מצוה כשר".
יא. הרשב"ץ בפירושו מגן אבות על מסכת אבות (פרק ב) מפרש: "והזוהיר על קריאת שמע יותר מהתפלה, שזמנה יותר

חבל נחלתו

ואמרו במדרש קהלת [רבה פרשה ד א [יז] ד"ה שמור]. חביבה קריאת שמע בעונתה, מאלף עולות שהכסיל זובח".

למדנו מדבריו שעניין המצוה לעשותה בזמנה. והוא מיסב את החביבות על קריאת שמע בעונתה.

וכן השל"ה (פסחים פרק נר מצוה אות סד) כתב: "בחוצה לארץ, במדינות פולין ופיהם וכל המלכות ובאשכנז, שנהגין להתפלל ערבית הן עוד היום גדול, מכל מקום חדשים מקרוב באו, ויש חברותא קדושה המתחברים להתפלל ערבית בשנתו, כמו שראיתי בעיר ואם בישראל ב'פראג'. אשרי מי שמתחבר להם, **כי חביבה מצוה בשעתה** (פסחים סה, ב). מכל מקום אף אם לא אפשר בכל ימות השנה, ראוי למי שיש התעוררות בלבו להתחבר להם בימי הספירה⁴, כי אז מצוה גוררת מצוה, קריאת שמע בזמנה, וגם ספירת העומר בצבור".

יב. בשולחן ערוך (או"ח הל' תפילין סי' כה) פסק הרמ"א: "מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית, אין צריך להמתין על הציצית, אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית, מעטפו (דברי עצמו)".

והעיר המגן אברהם (סק"ב): "וכ"ה ביבמות דף ל"ט כל שהווי מצוה לא משהינן אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, וכ"ה בילקוט ויקרא סוף דף קכ"ט חביבה מצוה בשעתה ע"ש ובמנחות דף ע"ב". וקצת משמע מדבריו שהשווה בין שיהוי מצוה לחביבות מצוה בזמנה, ולפי"ד

לעיל אין להשוות ביניהם. שיהוי שייך לזריזות במצוות בעוד מצוה בעונתה זה זמנה. ואף כאן לגבי תפילין נראה שדעתו שיש כאן שני נימוקים: (1) אין דוחים את המצוה כדי לעשותה יותר מאוחר בשלמות – שיהוי מצוה לא משהינן. (2) עדיפה קריאת שמע ותפילה בזמנם בלא ציצית מאשר לאחרון ולקרוא ולהתפלל אחר זמנם בציצית – חביבה מצוה בעונתה.

וחילא דידי מפסק השולחן ערוך (או"ח סי' תכו ס"ב): "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים. הגה: ודוקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם י' בחדש, אז ממתניין עד מוצ"ש. אבל אם הוא אח"כ, אין ממתניין עד מוצאי שבת שמא יהיו ב' לילות או ג' או ד' עננים ולא יראו הלבנה ויעבור הזמן".

ובאר הגר"א: "ודוקא אם כו'. מדאמרינן פ"ד דיבמות תלה בקטן כו' או בגדול כו' ואמרינן שם בגמ' מ"ט שהווי מצוה לא משהינן ודוקא בגדול כו'. שאפשר לבא לידי דיחוי אבל אם אינו במדינת היס ממתניין עליו".

ובשני המקרים המדובר באותה מצוה אם לעשותה מיד או לאחר זמן כאשר לא נקבע לזמנה זה יותר מזה. אבל אם זמנה עתה ויכול לעשותה אח"כ באיחור ומעין השלמה בכך לא דברו ולכן לא הוזכר ענין חביבות מצוה בשעתה אלא שיהוי מצוה. ועי' בהערת התורה תמימה (שתחילתה הובאה לעיל) בסופה שלא הבין כך.

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: גם כאן הוא לאחר.

חבל נחלתו

מסקנה

העדיפה את קיום המצוה בזמנה אע"פ שניתן לקיימן אף לאחר זמן. הראשונים והאחרונים למדו מכאן למקרים דומים שיש לקיים את המצוה בזמנה וזה ההידור היותר גדול.

מצוה כאשר נעשית בזמנה חביבה יותר ולכן עדיף ומובחר לקיימה בזמנה מאשר לדחותה לאחר זמן. כלל זה נלמד מהלכותיה של תורה בו ניכר שהתורה

סימן י

קידוש במקום סעודה בליל שמחת תורה

שאלה

כמו קודם הבדלה. ויש שכתוב בהן או לשתות סתם. ואף לזאת הנסחא אפשר שדעת רבינו ממ"ש בסיום הבבא ולשתות מים מותר שאף קודם קידוש מותר. ובגמ' (דף ק"ה) גבי הבדלה מפורש רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא, ויש לדמות קידוש להבדלה כדברי רבינו. והרשב"א ז"ל השיב שקודם קידוש אפי' לשתות מים אסור והביא ראיה מן הירושלמי וכן נהגו.

ובהגהות מיימוניות (אות ה) כתב: "צ"ע דלא מצאנו היתר אפילו למים והא דרבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא משמע בספר דלא קאי אקודם קידוש אלא אקודם הבדלה ע"ש דמייתי לה אדרב הונא ותנא משמיה דר' יעקב דאמר הטועם קודם שיבדיל מיתתו באסכרא כו' ע"ש. וכן מהר"ם אומר שאסור לטעום אפילו מים קודם קידוש וכן בשחרית קודם קדושא רבה ע"כ."

וכן בשו"ת הרא"ש (כלל כה סי' ב) פסק שאסור בשתית מים קודם קידוש.

וכ"כ בטור (או"ח סי' רעא) "ואסור לטעום כלום בין מים ובין יין משתחשך עד שיקדש".

והבית יוסף באר שם: "ואסור לטעום כלום וכו'. בפרק ערבי פסחים (קו:) איכא

בליל שמחת תורה ישנם בתי כנסיות בהם ה'הקפות' נמשכות זמן רב, ובשמחה גדולה. הבעיה היא הצמא שהרוקדים חשים. האם מותר לעשות קידוש בבית הכנסת קודם הסעודה בביתים כדי להתיר למתפללים לשתות בזמן ההקפות, אם כן מה קידוש זה צריך לכלול?

השאלה מבוססת על איסור שתיה קודם קידוש ולכן נעסוק בכך בתחילה. לאחר מכן נעסוק בחיוב הקידוש במקום הסעודה ולבסוף מה צריכה סעודה זו לכלול, האם הכוונה לסעודה העיקרית בלילה או אפילו די בטעימה.

א. אכילה ושתיה קודם קידוש

פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"ה): "אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש... ולשתות המים מותר, שכח או עבר ואכל ושתה קודם שיקדש או קודם שיבדיל הרי זה מקדש ומבדיל אחר שאכל".
ובאר המגיד משנה:

"אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום וכו'. כך היא הנסחא בקצת הספרים ויראה מזה שלשתות מים מותר קודם קידוש

חבל נחלתו

חל עליו שבת ואם קבל עליו שבת אפילו עדיין יום גדול דינא הכי. ואם רוצה לקבל שבת מבע"י ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית אח"כ בלילה רשאי ובתנאי שיהיה חצי שעה קודם זמן מעריב כדלעיל בסימן רל"ה ס"ב [א"ד]. וכוונתו שאם הגיע זמן חצי שעה לפי תפילת ערבית אסור לאכול לפני קיום המצוה.

ב. קידוש במקום סעודה

פסק הרמב"ם (הל שבת פכ"ט ה"ח): "אין קידוש אלא במקום סעודה, כיצד לא יקדש בבית זה ויאכל בבית אחר, אבל אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה, ולמה מקדשין בבית הכנסת מפני האורחין שאוכלין ושותין שם".

וכן **פסק הטור** (או"ח סי' רעג): "אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה וקיימא לן כוותיה וכתב רבי' נסים דוקא שלא היה דעתו תחילה לאכול במקום אחר אבל אם קידש כאן על דעת לאכול במקום אחר ש"ד ומפרשין התוס' דבריו הא דמהני תנאה לקדש כאן על דעת לאכול במקום אחר דוקא **כששני המקומות בבית אחד כגון מחדר לחדר** או מאגרא לארעא אבל מבית לבית לא מהני תנאה".

ובאר **הבית יוסף**: "אמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה. בריש פרק ערבי פסחים (קא.) וטעמא משום דכתיב (ישעיה נה יג) וקראת לשבת עונג במקום קריאה שם תהא עונג ואע"ג דרב ורבי יוחנן פליגי עליה פסקו הרי"ף (כ.) והרא"ש (סי' ה) והתוספות (ק: ד"ה ידי קידוש) כוותיה משום דכמה אמוראי סבירא להו כוותיה וכן פסק הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"ח): "וכתב הר' ניסים דוקא שלא היה דעתו

מאן דאמר טעם אינו מקדש, ואע"ג דאסיקנא טעם מקדש מכל מקום משמע דלכתחלה אסור לטעום מדלא אמרינן טעם ואחר כך מקדש, ואמרינן נמי התם (קה.) **דשבת קבעה נפשה כלומר קובעת לקידוש שאסור לטעום עד שיקדש**, וגם כן מתבאר מדין שאחר זה, וכן כתב הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"ה). וכתב שם הרב המגיד שנראה מדבריו שמותר לשתות מים קודם קידוש כמו קודם הבדלה אבל הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רסד) אוסר והביא ראיה מהירושלמי (פסחים ריש פ"י) וכן נהגו ע"כ. וכן כתבו שם הגהות (מיימוניות אות ה) בשם הר"מ, וזה דעת רבינו (=הטור) שאסור לשתות אפילו מים, וגם דברי הרמב"ם אפשר לפרש שמה שכתב לשתות מים מותר לא קאי אקידוש אלא אהבדלה לחדוה". וא"כ עולה מדבריו שאף בשתיית מים יש להחמיר לפני הקידוש.

וכן **פסק בשו"ע** (או"ח סי' רעא ס"ד): "אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפי' מים...". וכן כתב הגר"א שאף מים אסור קודם קידוש.

והעיר **המגן אברהם** (ס"ק ה): "אסור לטעום – נ"ל דשרי לרחוץ פיו, כיון דאינו מכיין להנאת טעימה וכ"מ בת"ה סי' קנ"ח ועסי' תקס"ז ותרי"ב ומשחשיכה אפילו לא קבל שבת ואם קיבל שבת אפילו מבע"י אסור לטעום (ב"ה) ונ"ל דאם רוצה לקבל שבת מבע"י ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי וכמ"ש סי' רס"ז ועמ"ש רס"י ער"ב...".

וכן **במשנה ברורה** (ס"ק יא) הוסיף: "אסור לטעום – וזהו רק איסור דרבנן והטעם כיון דחויב של הקידוש חל עליו מיד בכניסת שבת ואפילו לא קבל עליו שבת בהדיא, דכיון שנעשה ספק חשיכה ממילא

מקדש בחצר ואוכל שם אנ"פ שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, והכי **מסתברא**."

עולה מן הדברים שקידוש מועיל לפטור מחובת קידוש דוקא אם הוא במקום סעודה. וכוונה ע"מ לאכול בחדר אחר מועילה אבל לאכול בבית אחר או שהיה שינוי מחשבה ונאלץ לעקור ממקום הקידוש קודם שסעד מחייב אותו קידוש מחדש במקום אכילתו.

ולכן אף לענייננו אינו יכול לקדש על מנת לאכול בביתו אלא מוכרח לסעוד באותו מקום, אם ברצונו לאכול ולשתות קודם הסעודה בביתו.

ג. גודל הסעודה לצורך קידוש

כתב הטור (או"ח סי' רעג): "כתבו הגאונים הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה **אין צריך שיגמור שם כל סעודתו אלא אפילו אכל דבר מועט** או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש וגומר סעודתו במקום אחר ודוקא **שאכל לחם או שתה יין אבל אכל פירות לא**. ואם קידש בביתו ושמע שכינו ושלחן ערוך לפניו יוצא בו דלדידיה הוי מקום סעודה וכגון שנתכוון השומע לצאת ומשמיע להוציא ואין הקידוש תלוי בנר שאם ירצה לאכול בחושך יכול לקדש בלא נר וכ"כ גאון היה נר דלוק בבית ומצטער לאכול שם מקדש בחושך ואוכל שם אנ"פ שאינו רואה הנר."

ובאר הב"י: "כתבו הגאונים הא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה וכו'. אין להוכיח שהתוספות והרא"ש חולקים על סברא זו מדכתבו בריש פרק ערבי פסחים (קא. תוס' ד"ה טעימו, רא"ש שם סי' ה) אמאי

תחלה וכו' ומפרשים התוספות דבריו הא דמהני תנאה וכו'. שם, וכן כתב גם כן הרא"ש (שם), וטעמא משום דבגמרא דידן משמע דאין תנאי מועיל לקדש בבית זה על דעת לאכול במקום אחר ובירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו) קאמר דמועיל ולפיכך חילקו דגמרא דידן מיירי במבית לבית ומשום הכי לא מהני תנאה אבל בירושלמי מיירי כששני המקומות בבית אחד. אבל הר"ן (כ. סוד"ה סבור) כתב דלא נהירא דכיון דלענין קידוש אנ"פ ששני המקומות בבית אחד דינם כשני בתים אין לחלק ביניהם אלא ודאי דירושלמי פליגא ואנן כגמרא דידן נקטינן."

עוד כתב שם הב"י: "ממה שכתבתי בסמוך (לעיל ד"ה כתבו) דאמר אב"י כי הינא בי מר וכו', משמע בהדיא דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה לא מיבעיא כשסועד במקום אחר אלא כי אפילו אינו סועד כלל נמי וקידש **לא יצא ידי קידוש**."

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רעג ס"א): "אין קידוש אלא במקום סעודה, ובבית אחד מפנה לפנה חשוב מקום אחד, שאם קידש לאכול בפנה זו ונמלך לאכול בפנה אחרת, אפי' הוא טרקלין גדול, א"צ לחזור ולקדש. הגה: ומבית לסוכה חשוב כמפנה לפנה (מרדכי פ' ע"פ) וי"א שכל שרואה מקומו, אפילו מבית לחצר, א"צ לחזור ולקדש. וי"א שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי (וע"ל ריש סי' קע"ח), והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא, (וכן עיקר)."

עוד פסק שם בהתייחס לענייננו (ס"ז): "וי"א שאין מקדשים אלא לאור הנר, וי"א שאין הקידוש תלוי בנר ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזובבים,

חבל נחלתו

שמפקפק במה שאוכלים פת כיסנין במקום סעודה וכתב כיון שהגאונים הקילו בשתיית כוס לא גרע פת כיסנין וע"ש וברכ"י דהאידינא נהיג עלמא בפשיטות לאכול פת כיסנין אחר קידוש היינו ביום ולברך מעין ג' ואחר זמן סועדים. אך מה שנוהגין לילך לבית חתן או מילה ואין שם כיסנין אחר קידוש רק מיני מגדים וקאו"י אין לו לטעום שם כלל ולא סגי במה שהמקדש ישתה כל הכוס דלדעת הגאונים חשיב כסעודה דהיינו לשותה עצמו אבל לא מהני לאחרים ע"ש".

ובמשנה ברורה (ס"ק כו) הכריע לגבי סעודה במיני פירות: "והנה בשלטי גבורים כתב דאף בפירות די דכל סעודת שבת נחשבת קבע אך דעת הטור ושו"ע עיקר [מ"א] אך אם חלש לכו קצת ואין לו עתה מחמשת המינים (=מיני דגן) לסעוד אחר הכוס דעת איזה אחרונים דיש לסמוך על הש"ג בשחרית אבל בלילה בודאי אין לסמוך עליו דשארי פוסקים לא ס"ל כוותיה".

אמנם בביאור הלכה כתב: "ובספר מעשה רב כתב שהגר"א אף בקידוש היום לא היה מקדש אלא במקום סעודה גמורה ולא מיני תרגימא או יין".

מסקנה

נראה שבמקום שהקפות נמשכות זמן רב וסעודת ליל החג מתאחרת, ואנשים צמאים וצריכים להרוות צמאונם, מותר לעשות קידוש עם מזונות וכד', וכל מי שיוצא בקידוש יאכל לפחות כזית מזונות, ואח"כ יוכלו לשתות על מנת להמשיך ולרקוד בשמחת התורה.

דאמרינן ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש לן אמר טעומו מידי דילמא אדאזליתו לבי אושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מתקדיש לכו ולא מתאכיל לכו ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה, טעומו מידי, **נראה דהיינו טעימת לחם דוקא**, דאיכא למימר דלא כתבו כן משום דבשתיית כוס לא ליפקו ידי קידוש אלא משום דלא נפקי ידי סעודה אלא בפת וכדמשמע מסוף לשונם אבל אפשר דמודו לדברי גאונים הללו דלענין קידוש במקום סעודה שפיר מיקרי מקום סעודה במקום ששותה כוס יין שחייב עליו ברכה".

ופסק בשו"ע (סי' רעג ס"ה): "כתבו הגאונים הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות, לא".

והמגן אברהם (ס"ק י) פסק: "לחם – ונ"ל דכזית מיהא בעי".

אבל בס"ק יא הוסיף: "בשלטי גבורים כתב דאף בפירות דיו דכל סעודת שבת נחשבת קבע ע"ש, ודעת הטור והש"ע עיקר. **מ"מ נ"ל דבאוכל מיני תרגימ' מה' מינים יצא דהא עכ"פ חשיבי טפי לסעודת שבת מין וכמ"ש ססי' רצ"ג ושכר אף על גב דהוי חמר מדינה לא יצא בו במקום סעודה דלא סעיד כמו יין". ונראה מהגר"א שהסכים עם המג"א.**

ובשערי תשובה (ס"ק ז) העיר: "פירות לא – עבה"ט ועיין בגו"ר כלל ג' סי' י"ד

חבל נחלתו

דברי חכמים כדרבונות...

(כ) כדור של בנות –

מה הכדור של בנות מזרקין בו לכאן ולכאן

כך היו הדברות מזרקין בסיני.

במדבר רבה (פט"ו, כב)

סימן יא

משחק בכדור בשבת וביום טוב

שאלה

לצורך אוכל נפש – הותרה אף לשאר צרכי יו"ט. ומתוך הדברים משמע שבשבת לא התירו.

האם מותר לשחק בכדור בשבת וביו"ט, ואם אסור מה הסיבות לכך?

תשובה

ורבינו ירוחם (תוא"ח נ"ד ח"א) באר: "ור"ת כתב כי אפילו לטייל מותר להוציא, כגון כדור שמשחקין בו וכיוצא בו. וכן אם אדם צריך לילך לב"ה או לטייל אינו יכול להניח קטן יחידי שיכול להוציא עמו וכן להוליך ספרים לב"ה ולהחזירם". מרבינו ירוחם משמע שחשש האיסור ביו"ט הוא משום הוצאה ביו"ט שהותרה רק לצורך אוכל נפש או לצורך שמחת יו"ט וכל מיני שחוק כלולים בה.

וכ"כ תוס' בביצה (יב ע"א): "וכי פליגי ב"ש וב"ה בדברים שאינן לצורך אוכל נפש ואיכא בהן צורך יו"ט קצת כגון קטן למולו דהמצוה נקראת צורך יום טוב ולולב לצאת בו וס"ת לקרות בו וכן פי' רבינו חננאל. אבל ליתא פירושן דלאו דוקא קטן למולו, דה"ה שלא למולו דשרי גם טיול דהא אשכחן נמי דמשחקין בכדור שקורין פלוט"א בלע"ז ביו"ט ברה"י אנ"ג דליכא אלא טיול".

וכן בסמ"ק בהגהות רבינו פרץ (מצוה קצד הערה כז): "פ"ק דביצה תנן אין מוציאין לא את הלולב ולא ספר תורה ולא את הקטן ביום טוב וב"ה מתירין ופר"ח דר"ל לולב לצאת וספר תורה לקרות וקטן למולו

א. נאמר בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה): "טור שמעון הוה מפיך תלת מאון דגרבין דמרקוע לקייטא כל ערובת שובא (=שלש מאות חביות של מיני מרקחת לעניים כל ערב שבת), ולמה חרב: יש אומרים: מפני הזנות: יש אומרים שהיו משחקין בכדור". ובאיכ"ר (פ"ב): "טור שמעון הוה מפיך תלת מאה גרבין ולמה חרבו אי תימא מן הזנות, והלא לא היתה אלא ריבה אחת והוציאה משם, א"ר הונא משום שהיו משחקין בכדור בשבת".

לא מפורש מה האיסור עליו עברו בטור שמעון.

ב. כתב במחזור ויטרי (הל' פסח (עמ' 254-310) סימן צד): "ולשחוק בכדור שקורין פלוטא מתיר רבינו מפני שמחת יום טוב". וכן בשו"ת רש"י (רפה, ב).

היינו כיון שיש במשחק בכדור ביו"ט הנאה למשחקים, מותר לשחק ביו"ט משום שמחת יו"ט ואף להוציא מרשות לרשות משום שמתוך שהותרה הוצאה

חבל נחלתו

שבמקום לבוא ולשמוע דרשה, וללמוד תורה שיחקו בכדור – על כך נענשו. ובשבולי הלקט (ענין שבת סי' קכא) כתב: "מצאתי בשם הר"ר אליעזר מטול זצ"ל. דאסור לשחוק בשבת בתם וחסר הוא שחוק שקורין אוג"א מת"א ויש קורין אותו תם כס מהא דאמרינן בפ' ב' דביצה דר' חייא ור' שמעון ב"ר קפדי אהדדי. וכן מצאתי כתוב: **אין ר' מתיר לשחוק באגוזים בשבת (ויו"ט) משום אולודי קלא ועוד שמשנתבר.** ואינו נראה לי דבמס' עירובין בסופו מוכיח דאינו אסור לשחוק כי אם משום **אשווי גומות** דאמר התם נשים משחקות באגוזים אסור וכן בתפוחים. ופי' רבינו שלמה זצ"ל לגלגלן דרך דף ומכות זו בזו. ואמרינן: לאו משום אולודי קלא? ומשני לאו משום אשווי גומות. וכן פי' רבינו גרשום זצ"ל: משחקות – מגלגלות. ושמעין מינה **היכי דליכא למיחש משום אשווי גומות מותר.** ומיהו יש למצוא צד איסור בדבר דדמי למקח וממכר שפעמים שמלוה זה לזה ולמחר פורע לו מעות. ויש שאוסרין משום **אולודי קלא** שאוסר כל משמיעי קול אפי' אינם כקולו של שיר כדאיתא בירושלמי. אמרינן בסנהדרין פרק ארבע מיתות בסופו: שאלו את ר' אליעזר: הכדור והאמום ומשקולת קטנה, ופירש רבינו שלמה זצ"ל כדור פילוטא מחופה עור ומליאה מתוכה שיער של איל בדוחק... ופליגי לענין טבילה דרבנן סברי מה שבתוכו חוצץ ור' אליעזר סבר אין מה שבתוכו חוצץ דכוליה חד כלי הוא. נראה להוכיח מכאן **דתורת כלי עליו** דעד כאן לא פליגי אלא לענין טבילה אבל כולי מודי דשם כלי עליו. ומורי ר' יהודה אחי שני נר"ו פי' דדוקא אותו כדור שנחלקו בו ר' אליעזר ור' חכמים הנראה חלל שלא חשיב כלי **אבל**

דאיכא צורך היום קצת, דאם לא כן לא הו' שרי ב"ה דאפילו למאן דאמר מתוך צריך צורך קצת אבל ר"ת פי' דלאו דוקא למולו דה"ה נמי בשביל טיול שרי להוציא את הקטן ושרי לשחוק בכדור שקורין פלוט"א בי"ט ברה"ר אף על פי שאינו צורך היום אלא משום שמחת י"ט, ועוד אומר בשם הרב אבי הספר הזה שמותר להביא מחזור מב"ה לבית בי"ט דכיון שלבו דוה עליהם שמא יגנבו צורך יום טוב קצת קרינא ביה". **מכל הראשונים הללו עולה כי האיסור במשחק בכדור בי"ט הוא הוצאה שהותרה אף לצורך משחק ביו"ט, אבל בשבת היא אסורה.**

ג. אבל הרוקח כתב בהלכות שבת (סי' נה): "ויקהל משה אמר הקב"ה למשה עשו קהלה גדולה ודרוש להם ברבים הלכות שבת שילמדו ממך דורות הבאים להקיל קהלות בכל שבת ושבת לדרוש לישראל איסור והיתר. וכן דוד היה מקהיל קהלות בשבתות בַּשָּׁבֻעַ דָּדָק בַּקָּהֶל רַב וְהֵינּוּ דוּד דְּגַלִּי בְּאַסְמַכְתָּא (נ"ל דצ"ל מסכתא – עירובין נג ע"א) כתיב וה' עמו ואין להניח הדרשה עבור הסעודה השלישית כדאמר בפ' השולח גט. ובמדרש משלי בפסוק אשת חיל מי ימצא אמר ר' חמי בר חנינא מפני מה נתחייבו שני בניו של ר' מאיר שמתו שניהם ביחד בשבת במנחה מפני שהיו רגילים להניח בה"מ במנחה ואוכלים. בפר' בתרא דתענית בירושלמי טור דשמעון למה חרב מפני שהיו משחקים בכדור ובטלין מן התורה".

עולה מן הרוקח שטור שמעון חרב בגלל ביטול התורה, שהיו עסוקים במשחק ולא למדו תורה בשבת. וקצת משמע שבשאר ימי השבוע שהיו עסוקים במלאכתם לא נענשו על ביטול תורה אבל בשבת

דבדברים אלו יום טוב ושבת שוים הם. ומיהו בירושלמי בפרק בתרא דתעניות (ה"ה) מצאתי טור שמעון למה חרב יש אומרים מפני הזנות ויש אומרים שהיו משחקין בכדור.

ומסיק שהוא כלי ולכן מצד זה אין חשש לטלטלו בשבת ויו"ט אלא שאין ראוי מצד האמור בירושלמי.

וכן בסימן תקיח הביא הב"י את דברי ר"ת שמתיר לשחק בכדור ביו"ט משום שמחת יו"ט.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' שח סמ"ה) פסק: "אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור". והרמ"א הגיה: "ויש מתירין, ונהגו להקל (תוס' פ"ק דביצה)". וכן הביא הרמ"א לענין יו"ט (סי' תקיח ס"א): "מותיר לשחוק בכדור, אפילו ברשות הרבים, אע"ג שאינו אלא טיול בעלמא (תוס' ורבי ירוחם)".

וכן הביאו את צדדי ההיתר והאיסור: אליה רבה (סי' שח ס"ק פז), שו"ע הגר"ז (או"ח סי' שח ספ"ג) ובערוך השולחן (או"ח סי' שח ס"ע) ונטו להחמיר.

ה. המהרש"ל, קרובו של הרמ"א, העיר במסכת ביצה (פ"א סי' לד): "ודבר תימה להתיר ב"ט לשחוק בכדור, דאין בו צורך היום כלל, אלא שחוק של ילדים, שלא הגיעו לכלל חיוב, הנח"ל. אבל גדולים, נראה מנהג רע בעיני, כי זה אינו טיול, אלא שיחת ילדים, וקלות ראש. ואף שרבינו ירוחם (נ"ד ח"א) כתב כדברים האלו משום ר"ת לא ניחא לי, כי אפשר שהוא לא בא אלא ליישב המנהג שנהגו כן. ואי איישר חילי אבטלנה, שהרי הרא"ש (סימן י"ח) שהעתיק

אלו הכדורים שלנו אפי' כלי לא חשיבי, ומחשבת השחוק שחישב לשחוק בו לא משוי ליה כלי מ"מ בין שיש תורת כלי עליו בין שאין תורת כלי עליו נראה שאסור לשחק בו ולטלטלו בשבת ויום טוב שהרי אין צריך בטלטולן ואפי' לכסות בו פי צליחותו אינו ראוי דהא ממאיס על ידי ששחקים בו ומטניף בטיט ועפר וכן כדור של עץ אסור לטלטלה ולשחק בה. ומצינו במדרש איכה טור שמעון הוי מפיק תלת מאה גרבין דמרקוע בכל ערובת שבא לאילין קייטיא ולמה חרב אין תימר משום זנות והלא ריבה אחת היתה שם והוציאה משם ולמה חרב אמר רב הונא על ידי שהיו משחקים בכדור בשבת".

שבולי הלקט דן בתחילה מצד אשוויי גומות ומצד השמעת קול ומצד שדומה למקח וממכר. ואח"כ דן האם הכדור נחשב לכלי ומסיק שאינו כלי ולכן אוסר למסקנה לשחק בו בשבת.

ד. הבית יוסף (או"ח סי' שח) הביא: "כתב באגור (סי' תקכא) בשם שבלי הלקט (סי' קכא) שאסור לשחוק בשבת ויום טוב בכדורים שאינם ראויים לצור על פי צלוחית דממאסי שמטנפי על ידי טיט ועפר וכן כדור של עץ אסור לטלטלו ולצחוק בו אבל התוספות בפרק קמא דביצה (יב. ד"ה ה"ג)... כתבו פירוש דלאו דוקא קטן למולו דהוא הדין שלא למולו דשרי גם טיול דהא אשכחן דמשחקין בכדור שקורין פלוט"א ביום טוב ברשות הרבים אף על גב (אלמא) דליכא אלא טיול עד כאן משמע שמתיר לטלטל הכדור ביום טוב והוא הדין בשבת

1. כוונתו הנח להם לישראל – מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

חבל נחלתו

תענוג משמיעת דברים בטלים וכו' מותר לו לשמוע וכן בחורים המתענגים בקפיצתם מותר בשבת הרי דדבר התלוי בעונג תלוי בדעת האדם במה הוא נהנה כן ה"נ בזה כיון דבעינן רק צורך קצת אף זה הוי בכלל צורך וז"פ".

ונראה מכלל דברי הפוסקים שמן הראוי לגדולים שלא לשחק בכדור בשבת, וביו"ט יש להקל יותר לשחק אם הם נהנים מכך משום שמחת יו"ט³.

נראה לי להוסיף כמה מילים לגבי דורנו. טור שמעון חרב לא בגלל ילד ששיחק בכדור אפילו בשבת ונראה שלא על משחק של גדול זה או אחר, ואף פסיקת השו"ע אינה על סוג כדור מסויים עם האיסורים הנלוים לו. כל אלה איסורים פרטיים שבכל ציבור ישנן בעיות מסוג זה. טור שמעון חרב בגלל שהמשחק בכדור הפך לנורמה חברתית. הציבור התעסק בכך וממילא הגיעו לכלל איסורים ולביטול תורת הציבור – זה מה שגילו חז"ל לגבי טור שמעון שזו סיבת חורבנו עם כל עושרו ומידת החסד שנתגלתה שם. וזה ראוי לכל ציבור לשים אל לבו שהמשחק לא יהפוך לעיסוק עיקרי ומושך בחיינו, לא בשבתות ובימים טובים ואף בחול הוא צריך להיות במידה הנכונה.

דברי ר"ת לא הזכיר דבר זה, ואף בטור לא הביאו. ומענין הכדור בשבת כתבתי בפ' כירה סי' ל"ז. ואין דומה זה להוצאת קטן, מאחר שאביו משמח בו, וגיגעו על בנו, ג"כ שמחת יו"ט היא, שלא יהא עצב על בנו".

והט"ז (או"ח סי' תקיח ס"ק ב) הביא את הסתייגותו של הרש"ל: "כתב רש"ל דבר תימה הוא להתיר שא"צ ביום טוב כלל אלא שחוק של ילדים אבל לגדולים נראה בעיני מנהג רע הוא, ואף שכ"כ בשם ר"ת לא ניחא לי כי אפשר שלא בא אלא ליישב מה שנהגו כן. ואם איישר חיילי אבטליני שהרא"ש לא העתיק זה".

ובערך השולחן (או"ח סי' תקיח ס"ח) כתב: "וכתב רבינו הרמ"א דמותר לשחוק בכדור אפילו ברשות הרבים אע"ג שאינו אלא טיול בעלמא עכ"ל ויש מתרעמים על זה שאין זה שמחה וטיול רק לקטנים ולא לגדולים [שם ומג"א סק"ד בשם יש"ש] ובאמת אין זה תרעומות דכיון דחביב עליו לפי דעתו השפלה איך נמנע ממנו".

וכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' שלט): "כתב הרמ"א בסי' תקי"ח סעיף א' בהג"ה ומותר לשחוק בכדור ותמה הט"ז בשם הרש"ל דאטו ראוי להתיר דבר כזה מה שהוא שחוק לתנוקת ובאמת אין זה תימה דגדולה מזו מצינו גבי שבת מי שיש לו

2. לפי מיעוט ידיעתי אין בידינו יש"ש על מסכת שבת.

3. בשו"ת עטרת פז (ח"א, כרך א, או"ח סי' יב) מביא מספר בדי השולחן (סי' קי, ס"ק טז לגר"ח נאה) שדיבר על משחק כדור רגל בשבת, באופן שהכדור עשוי מכיס של גומי הנתון בכיס של עור, אשר מנפחים את הכיס של הגומי, וקושרים עליו ברצועות את הכיס של העור, וכתב שיש בכך שני איסורים. אחד, שהוא מתקן כלי בשבת. ועוד, משום שהקשרים הם קשרים של קיימא ויש בזה חיוב חטאת, ודמי למנורה של פרקים שאסורה בטלטול שמא תיפול מידו ותתפרק ויבוא להחזיר הפרקים. ושני צדדי האיסור לא קיימים בכדורים בימינו.

שהמשחק גורם להם כגון מקח וממכר בשבת, ביטול נט"י, משחק בקוביא וכד' וחיותם: "אם כן בנדון דידן דאיכא כל הני עבירות דאמרן, ודאי דיש לכל חכמי הדור לקנא קנאת ה' לכתוב נגד עושי רשעה ונגד המורים להקל ונותנים יד לפושעים. ולא אכשור דרי, מקלקלתא ילפי מתקנתא לא ילפי. ואנכי חזון הרביתי על [זה], וקנאתי בהוללים וג"כ הוכחתיים ברבים. ועם שהרבנים הזקנים הכריזו בק"ק שלא ישחקו עוד ולא יעשו עבירות הנו', ושיבאו לקבל תשובה, הם מנעום מבא וחזקו ידי מרעים לבלתי סור איש מרעתו כבירמיה סי' כ"ג [יד], ואל אלקים נשאתי עיני ואדע כי כל הרואים את דברי יקומו לעזרת ה' ותורתו ולקדוש ישראל ולפני ה' לרצון".

אף המהרי"ט צהלון פתח בקללת אותם המורים להתיר. ומראה כי מי שרצה להתיר לא למד נכון את העניין ממקורותיו. ומוסיף: "ואי לדידי צייתי הרועים יגרשום מן העיר, כי חס ושלוש גורמים חורבן לעיר, כי היא דירושלמי דמייתי טור שמעון. והרואה מדברי הירושלמי יראה שלא כתב שנחרבה מפני שמשחקים בכדור בשבת, אלא סתם קאמר מפני שהיו משחקים בכדור, ואפשר דאפילו בחול, כיון שהיו עושים מעשה זה בקבע, וקובעים את חביריהם ממון שלא כדין, ובדאי שהמעשה הזה רע ומר ממשחק בקוביא. נמצא שלכך נחרבה לפי שכולם היו עושים מעשה רע כזה. הגם שבמדרש רבה כתוב שם שהיו משחקים בכדור בשבת,

להלן מספר תשובות המדגימות את הבעייתיות במשחק בכדור ואת היחס הנכון.

ו. בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סי' רב) נשאל: "עיר גדולה של חכמים ושל סופרים שמעולם לא שחקו בכדור לא בשבת ולא ביום טוב. ופעם אחת שבאו גוים בעטו בימי החול, קמו מיד ראשי הקהלה ובטלו. ועתה מחדש קמו עמדו בחורים עמדו לשחק בשבת וביום טוב. ובשכר, שיש להם גוי מי מפסיד ומי מרויח, ולמחרת השבת פורעים זה את זה. ומעוון השחק נמשך שהולכים ושחקים בגילוי הראש כולם, ובאים לידי שבעות לבטלה בחי ה' ובהשם לאלפי אלפים, ולידי כעס, וכמעט נוקבים שם השם. ואחר כלות השחק אוכלים ושותים במרתף גויים ובאיסטיריאה (=בית מרוח) וקונים פירות וכסלואיי (=מאכלים מלוחים הבאים כליווי למשקה חריף) על מנת לפרעם למחרת השבת, והכל נאכל בלי רחיצת ידים ובלא ברכה, וכאלו העבירות נמשכים מהעוון הנו'. ויהי כי נשמע לרבני העיר הזקנים מחו בידם ונדרש לרבים איסור הדבר במקום שלא הונהג כן מעולם למנוע העוון מיד הבחורים. ולא יכלו לתקן, כי הרבנים בחורים חותרים אחר ההוללות, כי מצאו בהגהות רמ"א (או"ח סי' שח סעיף מה) ויש מתירים, וכן בלבושין (הלבוש שם) עתה ילמדנו רבינו מה דינו של עוון זה להניחו או לעקרו?"⁴

בתשובה הראשונה מביא את האיסורים הכלולים במשחק בכדור ואת והאיסורים

4. לשאלה הנ"ל שתי תשובות ונראה מהסגנון שהראשונה של הרב השואל והשניה של המהרי"ט צהלון.

חבל נחלתו

חילול יום טוב, במדה מרובה, שהם מלויים את השחוק הזה, כידוע, לכל, וראוי לכל מי שנוקק להוראה לדעת שלא רק את הדין ככתבו צריך המורה לדעת, אלא גם את הנדון של העובדא כמו שהוא בחיים, ומאחר שיחד עם כדור הרגל באים כל מיני חילולי שבת, וגם חילולי יום טוב, יפה עשו הרבנים שהם לוחמים בכל כחם להודיע את איסורו.

ומבאר בהמשך: "ומובן מאליו מתוך ידיעת המקור הקרוב לכל הפחות, שהם דברי הדרכי משה, שהם תמיד נחשבים למקור למה שכתב הרמ"א בהג"ה, שמה שכתב הרמ"א בהגה על דברי המחבר האוסר, ויש מתירין ונהגו להקל, שכונתו היא רק באופן שאין בו משום סרך של איסור הוצאה בשבת, והוא הדין ביו"ט, שאין שום יסוד לאלה שנהגו להתיר רק באופן שלא יביא עמו שחוק זה שום איסור מהאיסורים הנוהגים ביום טוב, אבל בשחוק הכדור שנהג עכשיו, שיש בו קשר עם איסורים חמורים שנושאים לא רק את השבת כי אם גם את היום טוב, שהוצאה ומלאכת אוכל נפש מותרים בו, עושה אותו כחול ממש בחילולים גמורים, כמו חפירות ונסיעות וכתיבות ומקח וממכר ועוד כמה איסורים שנוהגים גם ביו"ט, שכל אלה האיסורים ועכ"פ איזה מהם נגררים עמו, הכל יודעים, שלא עלה על דעת שום אדם להתיר זה אפילו ביום טוב. והראשונים לא דברו כלל על שחוק כדור מרובץ ופומבי כזה, הגורר עמו דברים רבים שמפסידים לגמרי את קדושת השבת והיום טוב ואת מנוחתו השלמה והמקודשת בישראל מעולם. **ובאמת צדקו דברי המהרש"ל ביש"ש, שכתב על דברי המתירין ביום טוב אפילו במקום**

אמנם בירושלמי לא הזכר בשבת, ואפשר שחולק וסובר אפי' בחול. ואפשר דאנ"ג דלא פירש בשבת לא פליג על המדרש, והדבר שקול. ובודאי דבשבת כולי עלמא מודו דאסור משום כמה עבירות הנמשכות, וגדולה שבכולם ביטול בית המדרש. צא ולמד מה תיקן עזרא הסופר לקרוא בתורה במנחה בשבת מפני יושבי קרנות (ב"ק פב, א). וגם התירו חז"ל איסור טילטול לפנות אוצר ארבע או חמשה קופות בשבת משום ביטול בית המדרש (משנה ריש פרק יח דשבת). ואם התירו את האיסור משום ביטול בית המדרש, מינה נלמוד קל וחומר לעושי איסור ועבירות, וביטול בית המדרש, וביטול תפלת מנחה, וכמה מיני עבירות כולי עלמא מודו דאסור. וזהו אפילו בלא סופר ובלא כתב ומכתב. ומכל שכן בסופר וכתב ומכתב שעבירה גדולה היא בידם, וראוי לנדונתם ולהחרימם [למען] ישובו מדרכם הרעה. ומה גם כי שמעו כרוז הרבנים הזקנים אשר מימי עולם נהגו איסור, והם הקשו עורפם ושמעו עצת הבחורים, גדול עונם מנשוא, וישובר אל ה' וירחמם ואל אלקינו כי ירבה לסלוח ויכפר בעדם".

ז. אף הראי"ה קוק זצ"ל מתייחס בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' קנב) לתוצאות הנלוות למשחקי הכדור. הוא כתב תשובה זו למערכת עיתון 'דאר היום' כדי לתקן טעויותיו של מי שכתב להראות שידיעת המקורות מביאה להתיר דברים שנהגו בהם איסור מאי-ידיעת המקורות. והביא כדוגמא את המשחק בכדור. וז"ל:

"והנה הכותב הזה, התחיל להראות בקיאות נגד האיסור של כדור הרגל, שנתפרסם מכל גדולי הרבנים, מפני שיש במשחק זה, כפי מה שהוא נהוג היום, ענינים של חילול שבת, ושל

ית"ש, וזולת זה הכל הוא פסול. וכבר כתב הראב"ד בעל הקבלה ז"ל כי בעוה"ז ליכא רשות, אלא או שהוא מצוה לעשותה ואז בעשותה מקיים מצוה, ואם לאו הוא עבירה. וז"ל הרמב"ם (שו"ת מקיצי נרדמים ח"ב סי' רכ"ד) מה שאמרה תורה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, שהכוונה בנו שנהי' גוי קדוש ולא יהיו בנו מעשה ולא דיבור אלא בשלימות או במה שמביא אל השלימות ולא שנעורר הכחות המונעים מכל טוב ולא שנפקיר עצמנו בהוללות ושחוק, וכבר בארנו זה במורה נבוכים (פ"ה) מה שיש בו מספיק, וכו' ע"ש.

"הנה מבואר דבכלל גוי קדוש היא שלא תהי' בנו מעשה או דיבור אלא בשלימות או מה שמביא לשלימות האדם לעבודת הבורא. ואסור לעורר כחות האדם לדברים אחרים המונעים מכל טוב וכ"ש שלא נפקיר עצמנו להוללות. ולכן אם השחוק שבחורים הולכים לשחוק מביא לידי שלימות האדם, הרי הוא מצוה ומותר לשחוק כדור⁵, ואם לאו הרי זה אסור והוא בכלל מש"כ התורה ממלכת כהנים וגוי קדוש, וכן כל כיו"ב. ונראה דזה נמי הוא בכלל מש"כ הרמב"ן ז"ל עה"ת בפ' קדושים שקדושים תהיו היא מ"ע, והיא ע"ד כונת הרמב"ם שכ' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, אלא שנראה שהרמב"ן ז"ל הוציא כן מקרא דקדושים תהיו והרמב"ם ז"ל סמכה על ואתם תהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש וק"ל".

שאינו גורר אחריו איסורים אחרים, כמו שחוק הכדור המצומצם שהיה בימיהם, שלא התירו המתירים ביו"ט כי אם לילדים ולא לעשותו מנהג ביו"ט לגדולים להפקיע עי"ז קדושת יו"ט והרגשתו הרוחנית העליונה. איך שיהיה על שחוק כדור הרגל שבזמנינו על פי תנאיו, לא עלה על דעת שום אחד מהפוסקים להתירו חס ושלוס לא בשבת וגם לא ביום טוב, וכל המפריז בזה להתיר, הרי הוא מכשיל את הרבים, וגורם להרבות חילול שבת ויו"ט בישראל. ורחמנא ליצלן מהאי דעתא".

ח. על עצם המשחק בכדור לבריאות הגוף משיב בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' תעב): "ובדבר שאלתו מה איסור יש בבחורים ההולכים לשחוק כדור או כיו"ב רק לשם משחקים. "אהובי ידידי, הנה בעצם ההלכה לשחוק בכדור לכאורה ליכא בזה איסור ואדרבה הרי נחלקו לענין לשחוק בכדור בשבת ויו"ט, עיין תוס' פ"ק דביצה ובטוש"ע אר"ח סי' ש"ח סמ"ה אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור הג"ה יש מתירין ועיין אחרונים וממילא דבחול מותר, ומיהו כבר הארכתי בזה מש"כ מהר"ם כפתי הובא בתשו' הרדב"ז וכל זה להמון עם. אבל לבני תורה מלבד שיש בזה משום ביטול תורה יש עוד בזה מש"כ החינוך ז"ל כי האדם נפעל לפי פעולותיו, והקב"ה צוה לנו שנפנה לו כל מחשבותינו וכל מעשינו הכל יהיו משועבדים לעבודתו

5. עי' מו"נ ח"ג פכ"ה.

חבל נחלתו

מסקנה

בשבתות וימים טובים, אפילו שבמקום עירובי חצרות. כמו"כ עיקר ההתנגדות למשחק בכדור הוא דוקא ליצירת פרהסיא ונורמה חברתית כפי שהיה בטור שמעון דבר המביא לביטול תורת הציבור ולהחרבת העיר.

משחק בכדור לגדולים בימות החול ראוי שיהיה אך לחיזוק הגוף לשם עבודת ה'. ובשבתות וימים טובים ודאי מן הראוי שגדולים לא ישחקו. וקטנים ג"כ מן הראוי להביאם למעט במשחק בכדור

סימן יב

תוקף המועדים בימינו לפי שיטת הרמב"ם בספר המצוות

"ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעוה ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש זה היום יום טוב לא מפני חשבוננו נקבעוה יום טוב בשום פנים אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוה זה היום ראש חודש או יום טוב. ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראיה. כמו שבא בפירושו (ספרא אמור פ"י) אלה מועדי י"י אשר תקראו אותם אין לי מועדות אלא אלו, כלומר שיאמרו הם שהם מועדות אפילו שגגין אפילו אנוסין אפילו מוטעין כמו שבאתנו הקבלה. ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעוה ר"ל בני ארץ ישראל בו ר"ח כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראיה. ועל קביעתם נסמוך, לא על חשבוננו. אבל חשבוננו הוא לגלויי מילתא. והבין זה מאד".

"ואני אוסיף לך באור. אילו איפשר דרך

א. הרמב"ם כתב בספר המצוות (עשה קג):

"אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם זולת בית דין הגדול לבד. ובארץ ישראל לבד. ולכן בטלה הראייה אצלנו היום בהעדר בית דין הגדול כמו שבטלה הקרבת הקרבנות בהעדר המקדש. ובה יטעו המיינין הנקראים בכאן במזרח קראין. וזה הוא שורש גם כן שלא יודו בו גם כן זולתינו מכלל הרבנים והולכים עמהם באפלה חשכה".

"ודע שהחשבון הזה שנמנה אותו היום נדע בו ראשי החדשים והמועדים אי אפשר לעשותו אלא בארץ ישראל לבד. אלא בעת הצורך ובהעדר החכמים מארץ ישראל אז אפשר לבית דין הסמוך בארץ ישראל שיעבר השנים ויקבע חדשים בחוצה לארץ כמו שעשה רבי עקיבא כמו שהתבאר בתלמוד (ברכות סג, א; יבמות קכב, א). ובה קושי גדול חזק. והידוע תמיד שבית דין הגדול אמנם היה בארץ ישראל והם יקבעו חדשים ויעברו שנים בפנים המקובלים אצלם ובקבוצם גם כן".

בימינו. הרמב"ם אינו נותן תירוץ לשאלה זו, ואף ב"ד החזקה אינו מסביר זאת. לדבריו בזמן שאין ב"ד הגדול בא"י או כאלה שקבלו רשות ממנו הן לגבי קידוש עפ"י הראיה והן לגבי חישוב המועדים – אין תוקף מן התורה לכל המועדים!

ב. הרמב"ן (השגות לספר המצוות מצות עשה קנג) חולק וסובר שמעיקר הדין אי"צ שדוקא בית דין הגדול הוא שיקבע חודשים ויעבר שנים ודי מן התורה בג' סמוכים. אלא שבזמן שהיה ב"ד הגדול הוא היה בעל הסמכות לכך. ולאחר שבטל ב"ד הגדול עוד לפני החורבן קבעו זאת חכמים סמוכים.

ומוסיף: "אבל אם אין בא"י ב"ד של שלשה סמוכים ולא בחוצה לארץ שנשמכו בארץ כדין הסמיכה מן התורה עד יהושע מפי משה מפי הגבורה באמת שיתבטלו המועדות ולא יועיל חשבוננו בשום פנים כאשר הזכיר הרב".

ולכאורה, אף לפי דברי הרמב"ן עולה שבימינו שאין לנו סמוכים ממילא יבטלו המועדים. וכך הוא מתרץ זאת:

"ועם כל זה לפי דבריו בספר הזה שהוא מודה שאפילו בקביעות החשבון צריך שיהיה שם בארץ ב"ד או שיהיה בחוצה

משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח¹ שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ. הנה חשבוננו זה לא יועילנו או כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שבארנו. כי מציון תצא תורה ודבר י"י מירושלים (ישעי' ב, מיכה ד). וכשיתבונן מי שיש לו שכל שלם לשונות התלמוד בכונה הזאת יתבאר לו כל מה שאמרנוהו ביאור אין ספק בו".

דברי הרמב"ם ברורים – אין תוקף לקביעת מועדים בין עפ"י הראיה ובין עפ"י חשבון שלא ע"י ב"ד הגדול שבא"י או בשליחותם, או ע"י ב"ד שנסמך בא"י. ואם אין ב"ד שפועל מכח א"י וקובע את המועדים אין לקביעה שום תוקף. יתר על כן גם בזמן שקובעים בחו"ל עפ"י הלוח (=חשבון) צריך שיהיה ב"ד סמוך בא"י שקובע זאת, ולא מועילה קביעה לשעבר אלא צריך קביעות ע"י ב"ד סמוך בא"י בכל עת.

דבריו קשים ליישום ולהבנה, והרי אין לנו עתה סמיכה וא"כ מה תוקף המועדים

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: היכן הבטיח? "ימי הפורים האלה לא יעברו וגו'".

הוספת המחבר: אף ישעיהו (נד, ט-י) מנבא: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי מקצף עליך ומגער בך. כי ההרים ימושו והגבעות תמוטנה וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי לא תמוט אמר מרחמך ה'". וברש"י: "כי מי נח זאת לי – שבועה בידי והולך ומפרש דברו כאשר נשבעתי מעבור מי נח וגו'. כי ההרים ימושו – אף אם תכלה זכות אבות ואמהות חסדי מאתך לא ימוש". וכן כתב תוספות (שבת נה ע"א): "אומר רבינו תם דזכות אבות תמה אבל ברית אבות לא תמה דהא כתיב (ויקרא כו) וזכרתי את בריתי יעקוב אף לאחר גלות ואנן אין אנו מזכירין זכות אבות אלא הברית".

חבל נחלתו

ושוב בפרק ה (ה' א-ג) כתב:

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

ולא ציין שהחשבון מסור דוקא לבית דין סמוך שבא"י.

"(ב) ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא², שבזמן שיש סנהדרין קובעין על הראייה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על חשבון זה שאנו מחשבין בו היום ואין נזקקין לראייה, אלא פעמים שיהיה יום שקובעין בו בחשבון זה הוא יום הראייה או קודם לו ביום או אחריו ביום, וזה שיהיה אחר הראייה ביום פלא הוא, ובארצות שהן למערב ארץ ישראל".

ושוב לא הזכיר את ההסתמכות על בי"ד בעריכת החשבון.

"(ג) ומאימתי התחילו כל ישראל לחשב בחשבון זה, מסוף חכמי תלמוד בעת שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע, אבל בימי חכמי משנה וכן בימי חכמי תלמוד עד ימי אביו ורבא על קביעת ארץ

לארץ ב"ד שנשמך בארץ בטלו המועדות היום מכמה שנים שהרי אין בארץ ב"ד נסמך ולא בחוצה לארץ. וכן אפילו לדברינו שגם אנו מצריכין מן התורה בין בראיה בין בחשבון ב"ד של שלשה והם מומחין והנה היום נעדר הבית דין הזה מכל ישראל. אבל מרפא הקושי הגדול הזה הוא שר' הלל הנשיא בנו שלרבי יהודה הנשיא שתקן חשבון העבור הוא קדש חדשים ועבר שנים הראויין להתעבר לפי מניינו עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור לקדושנו על פי הראייה בב"ד בבית הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה. שהוא זכור לטוב ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסד הסמיכה כמו שנתבטלו דיני קנסות וכל דבר שצריך מומחין ועמד ותקן החשבון וקדש ועבר בו חדשים ושנים עד שיבנה בית המקדש".

מבואר ברמב"ן שהמועדים שלנו מן התורה משום קידוש החודשים של רבי הלל נינו של רבי יהודה הנשיא שהיה סמוך, ומכוחו התקדשו כל החודשים והמועדים עד שתחזור הסמיכה ויקדשו בי"ד את החודשים.

ג. הרמב"ם בי"ד החזקה, בהלכות קידוש החודש, הזכיר את תלות החישוב וקביעת החודשים והמועדים בארץ ישראל אבל לא תלה זאת בבית דין ולא הזכיר שצריך דוקא בי"ד סמוכים לצורך החשבון.

בפרק א (ה"ח) כתב: "אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם...".

2. הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ הביא דברי הרמב"ם והקשה: "נתקשה לו עוד הענין ושם הדבר מסורת וקבלה והל"מ מה שלא נאמר בתלמוד ולא הוזכר זה בשום מקום".

ישראל היו סומכין".

ובהלכה יג מוסיף הרמב"ם:

"זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרין שראש חדש יום פלוני ויום טוב ביום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוצה לארץ, ואין אנו סומכין **אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם**, וזה שאנו מחשבין לגלות הדבר בלבד הוא, כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הן סומכין אנו מחשבין לידע יום שקבעו בני ארץ ישראל איזה יום הוא, **ובקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או יום טוב**, לא מפני חשבון שאנו מחשבין".

נראה מדבריו שחזר בו מכך שלחשבון צריך דוקא בי"ד וסמוכים, אלא מי מא"י שבקי בחשבון וחישוב ומצא מתי יקבעו החודשים די בכך. אמנם לגבי מקומה של א"י בקביעת המועדים לא חזר בו הרמב"ם, ותלה את יכולת הקביעות והחישוב דוקא בארץ ישראל. ומצד זה 'הורע' המצב של הגלות מלפני כן שר"ע ור"מ יצאו וקבעו עתים בחו"ל ברשות סנהדרין סמוכים שבא"י, אבל בימינו מאז ביטול הסמיכה יש צורך בחישוב דוקא בא"י ולא בחו"ל.

וכך כתב המגילת אסתר (סי' קגג): "זמה שאמר עוד כי בין בראיה בין בחשבון לפי דברי הרב לא יועיל חשבוננו זה בזה"ז מאחר שאין סמוך בשום מקום, האמת כן הוא וגם זה הוא דעתו כאשר הבאתי לעיל בשמו, אמנם אנחנו על חשבון ר' הלל אנו סומכין כמ"ש הרמב"ן והוא דעת הרב ג"כ בספ"ה מהל' קדוש החודש". עולה מדבריו שאף לפי הבנתו בדברי הרמב"ם בסה"מ

אין תוקף מן התורה למועדים בימינו. והפתרון הוא בהסתמכות על דעת הרמב"ם בי"ד החזקה שאי"צ שבי"ד בא"י יקדש את החודשים.

ד. בספר החינוך (מצוה ד) קיבל את דעתו של הרמב"ן ולא הזכיר את דעת הרמב"ם, וז"ל:

"ואם תשאל, אם כן היאך אנו עושים היום שאין לנו חכמים סמוכים. דע שכך קבלנו שרבי הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא שהיה גדול בדורו ונסמך בארץ, והוא החכם שתיקן לנו חשבון העיבור, הוא קידש חדשים ועיבר שנים העתידיים לבוא עד שיבוא אליהו, ועל זה אנו סומכים היום". וסיים: "ועכשיו בעונותינו שאין אנו מעברין שנים על פי סמוכים, אנו סומכים בחשבוננו על החשבון המקובל מרבי הלל כמו שאמרנו".

וכך כותב התשב"ץ בזוהר הרקיע (אות נד) על הלל מחבר הלוח, וז"ל: "יהיום שאין לנו מומחין סמוכין עד משה רבינו ע"ה, אנו סומכין על חשבון העיבור בין בקדוש החדש בין בעיבור השנה על ר' הלל בנו של ר' יהודה נשיאה בנו של ר"ג בנו של ר"י הנשיא הוא רבינו הקדוש והיה בימי אביי ורבא, ולפי שראה שנתבטלה הסמיכה ומפני ביטול הסמיכה היו מתבטלין המועדות כמו שנתבטלו דיני קנסות ע"כ תקן לנו זה החשבון שאנו סומכין עליו בגלות עד שיבוא אליהו ז"ל ונחזור לקדושינו על פי הראייה". ועי' שו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' נד פ"ד).

ה. במחלוקת על הסמיכה, הובאו דברי ספר המצוות לרמב"ם עם מסקנתו המיוחדת, ע"י המהר"י בירב, הן בשו"ת מהר"י בירב (סי' סג) והן בשו"ת מהרלב"ח

חבל נחלתו

(קונטרס הסמיכה). וכך נאמר שם: "ואם כן בזמן הזה שבעוונות אין בית דין לא בארץ ולא בח"ל מה יועיל לנו הקביעות שקובעין בארץ ישראל בזמן הזה שאין שם בית דין. וכבר השיג עליו הרמב"ן ואמר שדבר גלוי הוא שהיום מכמה שנים בטלו סמוכים מארץ ישראל ואין דנין שם אפילו דיני קנסות כל שכן שיקדשו על פי הראיה או על פי החשבון ובין בראיה בין בחשבון בזמן הרע הזה שאין סנהדרין ולא בית דין סמוכים כלל ואין בח"ל בית דין שנשמך בארץ ישראל לא יועיל חשבוננו בשום פנים כפי דברי הרב כיון שנעדר מארץ ישראל בית דין ואין שם ב"ד כלל לקדש החדש ולעבר השנה וכן מח"ל נעדר לגמרי בית דין שנשמך בארץ **אם כן לפי דבריו היה ראוי שיהיו המועדים בטלים מזה כמה שנים שהרי הוא מודה שאפילו בקביעות החשבון צריך שיהיה שם בית דין שנשמך בארץ.** וכתב עוד הרמב"ן שזה הוא מוסכם לדעת כ"ע שבין בראיה בין בחשבון צריך בית דין של ג' מומחין. וכתב שמרפא הקושי הגדול הזה הוא שר' הלל הנשיא בנו של רבי יהוד' הנשיא שתיקן חשבון העיבור הו' קדש חדשים ועבר שנים הראויים להתעבר לפי מניינו עד שיבא אליהו ונחזור על פי הראיה בבית דין בבית הגדול והקדוש אמן במהרה בימינו יהיה. שהוא ע"ה ראה שיתבטלו המועדות מפני ביטול הסמיכה כמו שנתבטלו דיני קנסות

וכל דבר שצריך מומחין ועמד ותקן החשבון וקדש ועבר בו חדשים ושנים עד שיבנה בית המקדש ולפיכך הוא שבטלה הראיה אצלנו לפי שאין לנו בית דין הראויים לקבל העדות ולקדש על פיהם".

מדברי מהר"י בירב עולה בבירור שהבין כפי שכתבנו בדברי הרמב"ם וגם הוא נשאר בקושי על דברי הרמב"ם.

ו. וכן בשו"ת חתם סופר (ח"א סי' רג) מבאר מדוע צריך לפרנס את עניי א"י – "מטעם שכתב הרמב"ם בהלכות קידוש החודש ספ"ה ובמפרש שם עפמ"ש בספר המצות ע"ש. ואבאר, הנה דעת הרמב"ם אחר חורבן בית ראשון אנפ"י שנ"ב שנה לא עבר איש ביהודה [שבת קמ"ה ע"ב] מ"מ היו סמוכים בבבל והרי היא כארץ ישראל לענין קידוש החודש, אך אחר שבטלו סמוכים, הסמוכים האחרונים קדשו כל החדשים והשנים עד ביאת הגואל, מ"מ זה לא יועיל אלא אם כן יושב עכ"פ שום ישראל בארץ ישראל ולדידי' הוקדשו החדשים ההמה ע"פ חשבונות של הסמוכים האחרונים הלל וחבריו ומשם קדושה יוצא לכל ישראל, אבל אי ח"ו הי' בטלה ישיבת ארץ ישראל בזמן הזה, בטל גם הקידוש **הוא ורוב מצות בטלות חלילה**".

מתבאר שראשונים ואחרונים הבינו בשיטת הרמב"ם ב"ד החזקה שלשם המשכיות תוקף המועדים לא די בחשבון

חבל נחלתו

המולדות והעיבורים אלא צריך שיהיו
מישראל בא"י, וכש"כ לשיטת הרמב"ם

בסה"מ שמצריך בי"ד סמוך בא"י³.

סימן יג

הקדמת ערבית וקידוש בליל הסדר

שאלה

בהדיא כחד מינייהו. ואסיקנא: דעבד כמר
עבד ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם
כחד מינייהו. שאם עשה כרבנן ומתפלל
מנחה עד הלילה שוב אינו יכול להתפלל
ערבית מפלג המנחה ולמעלה, דכיון
דמחשיב אותו יום לענין תפלת המנחה אינו
יכול לעשותו לילה לענין תפלת ערבית, וכן
אם הוא עושה כר"י ומתפלל ערבית מפלג
המנחה ולמעלה צריך ליזהר שלא יתפלל
מנחה באותה שעה".

למדנו מדבריו שכיון שזו מחלוקת
תנאים, נפסק בה שאדם יכול לעשות
כאחד החולקים או כר' יהודה ולהתפלל
תפילת מנחה כל יום עד פלג המנחה
(=שעה רבע קודם צאת הכוכבים) ומיד אחר
פלג המנחה להתפלל תפילת ערבית, או
לעשות כחכמים ולהתפלל ערבית רק
בלילה ולא לפני כן ואז יכול להתפלל
מנחה עד שקיעת החמה.

האם מותר להקדים את תפילת
הערבית ותחילת הסדר (קידוש טיבול
ראשון) בליל הסדר? (הדבר נצרך בקהילה
שהזוגות צעירים וילדיהם קטנים ובימינו כאשר
מתחילים שעון קיץ לפני פסח, התחלת ליל
הסדר מתאחרת מאד והילדים הרכים ירדמו, וכן
חיילים היוצאים לפעולות צבאיות עם רדת
החשיכה).

א. תפילת ערבית מוקדמת בכל יום

עפ"י המחלוקת בין ר"י וחכמים
במסכת ברכות (כו ע"א), פסק הטור (או"ח
סי' רלג): "וזמנה (=של תפילת המנחה) משש
שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה דברי
חכמים, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה
שהוא עד סוף י"א שעות חסר רביע והוא
שעה ורביע קודם הלילה, ולא נפסק הלכתא

3. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: בתשובתך על תוקפם של המועדים בימינו אתה מתקשה
בהבנת דעת הרמב"ם שיהודי א"י למרות שאינם ביה"ד הגדול הם הקובעים את החודשים לכל
ישראל, למרות שרק ביה"ד הגדול מוסמך לקדש חודשים. הסבר נאה לכך אומר בעל האור שמח
בספרו משך חכמה (שמות יב, א) שהרמב"ם הולך לשיטתו המיוחדת שהציבור בא"י יכול לחדש
את הסמיכה. כלומר, כשאין בי"ד בפועל חוזרת הסמכות לציבור בא"י. נמצא שציבור זה מכיל
בתוכו בכוח את סמכות ביה"ד לכן בסמכותו גם לקדש חודשים. ולענ"ד זו גם כוונת מרן הראי"ה
במשפט כהן סימן קמג לענין סמכות המלכות. בהעדר מלך בישראל חוזרות סמכויותיו לכלל
ישראל ולכן למנהיגות כלל ישראלית יש סמכות ממלכתית.

חבל נחלתו

הכי פירושו לא איפסיקא הלכתא לא כרבי יהודה ולא כרבנן מי שירצה יעשה הכל כרבי יהודה או הכל כרבנן ולא שיתפוס קולא של שניהם **ויש לומר דלענין תפלה הקילו** וכן כתב גם כן הרשב"א (ב. ד"ה ולענין). ואע"פ שלא נראו דברי רבינו תם להרא"ש ובסוף דבריו על מה שכתב רבינו האי שטוב להתפלל עם הציבור תפלת ערבית מפלג המנחה כרבי יהודה ממה שיתפלל ביחיד ויסמוך גאולה לתפלה, כתב מיהו נראה דהנהוג כך צריך לזוהר שלא יתפלל תפלת המנחה מפלג המנחה ולמעלה כיון דחשיב ליה לילה לענין תפלת הערב מכל מקום העולם סומכים על דעת רבינו תם".

נראה מן הדברים שאף שלכתחילה אין ראוי לנהוג כן, העולם נהגו באותו יום להתפלל מנחה אחר פלג המנחה ולהתפלל ערבית מיד לאחריה ולפני צה"כ, וסמכו על ר"ת שלענין תפילה הקילו אע"פ שק"ש של ערבית צריך לחזור ולאומרה בזמנה.

ובשו"ע (רלג, א) לאחר שהביא שצריך לנהוג כחד מן התנאים סיים: "זעכשו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה; ואם בדיעבד התפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, יצא. ובשעת הדחק, יכול להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה".

היינו, שכיון שנהגנו להתפלל מנחה עד השקיעה אין להתפלל ערבית קודם שקיעה ורק בשעת הדחק מותר להתפלל ערבית קודם שקיעה.

והמשנה ברורה (ס"ק יא) העיר: "ובשעת הדחק וכו' – ר"ל דאף אם דרכו תמיד להתפלל מנחה אחר פלג מ"מ יכול להתפלל תפלת ערבית ג"כ בזמן הזה, ומ"מ אין להקל

ובאר הבית יוסף שנחלקו הטור והרמב"ם. לדעת הטור זמן מנחה הוא משש שעות ומחצה וכ"נ מדברי הרא"ש. אולם לפי הרמב"ם זמן מנחה הוא כנגד זמן הקרבת תמיד של בין הערביים שהוא בכל יום בתשע וחצי שעות וכן זהו זמן מנחה לכתחילה, ורק בגלל שבערב פסח תמיד נשחט בשש וחצי שעות אף תפילת מנחה גדולה (מוקדמת) בדיעבד מתקבלת.

ומבאר הב"י את ההכרעה: "ומ"ש והוא שיעשה לעולם כחד מיניהו וכו'. כן כתבו שם ה"ר יונה (יח: ד"ה דעבד) והרא"ש (סי' ג) וכן כתוב בספר אורה מועד (שער התפלה דרך ב נתיב ב) בשם רבינו האי ואחר כך כתב בשם בעל ההשלמה שעכשו שנהגו על ידי הדחק שנושאים פעמים כרבי יהודה ופעמים כרבנן שפיר דמי דלא גרע מהשכים לצאת לדרך שמקדים וקורא עכ"ל. וה"ר יונה כתב (שם) ועכשו כיון שמנהגנו להתפלל תפלת המנחה אחר פלג המנחה כרבנן אין לנו להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה כרבי יהודה אלא לעשות הכל כרבנן מיהו בדיעבד אם התפלל תפלת ערבית בכוונה לצאת מפלג המנחה ואילך יצא ולא מחייבין ליה לחזור ולהתפלל עכ"ל".

"ועכשו נהגו העולם להקל בכך ואע"פ שמתפללים תפלת מנחה אחר פלג המנחה לא נמנעו מלהתפלל ערבית גם כן באותה שעה ואע"ג דהוה תרי קולי דסתרן אהדדי אפשר שסומכים על מה שכתב הרא"ש בריש ברכות (סי' א) לדעת רבינו תם, ח"ל: ומיהו קצת קשה דלענין תפלת המנחה עבדינן כרבנן ומתפללים פעמים תפלת המנחה אחר פלג המנחה ולענין קריאת שמע חשבינן ליה לילה כמו רבי יהודה והוי תרי קולי דסתרן אהדדי והא דאמרינן לקמן דעבד כמר עבד

נראה על כן שלדידן בארץ ישראל אין להתפלל תפילת ערבית מוקדמת לפני צאת הכוכבים, כיון שאנו מתפללים מנחה עד שקיעת החמה ונוהגים כחכמים, וכיון שבדרך כלל (חוץ ממצבים מיוחדים) ניתן לאסוף את הציבור ולהתפלל בלילה.

ב. תפילת ערבית מוקדמת בכל שבת

פסק הטור (או"ח סי' רסז) לגבי ערב שבת: "ונכנסין לבה"כ ומתפללין תפלת מנחה כמו בשאר ימות החול אלא שאין נופלין על פניהם ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול כדאמרינן (פסחים קה, ב) עיולי יומא מקדימין ליה, וא"ר יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא (שבת קיח ע"ב) שהיתה יושבת בעמק ובעוד היום גדול היה נדמה להם ערב. ופירשו התוס' שמפגל המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית רק שימתין לקרות שמע עד עונתה שהוא צאת הכוכבים ואין בזה משום ובלבד שלא יקדים דאין זה הקדמה כיון שמקבל עליו השבת באותה שעה ומשהתפלל אסור במלאכה שהרי קיבל עליו השבת באותה שעה".

ובאר הבית יוסף לגבי הקדמת הדלקת הנר שכן כתבו הראשונים.

ולגבי תפילה מוקדמת בערב שבת כתב: "מ"ש רק שימתין לקרות שמע עד עונתה. שם בגמרא (ברכות כז.) אמרינן דרב צלי של שבת בערב שבת, וכתב הרא"ש (שם) על זה צלי של שבת בערב שבת מפגל המנחה ולמעלה ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה ואע"פ שלא היה סומך גאולה לתפלה כיון שהיה מכויין למצוה להוסיף מחול על הקודש לא חייש לסמיכה עכ"ל, וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפלה

בזה רק אם עכ"פ באותו היום התפלל מנחה קודם פגל אבל אם באותו היום גופא להתפלל מנחה אחר פגל שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה דהוי תרתי דסתרי באותו יום גופא, וכ"ז אם מתפלל ביחידי, אבל צבור שהתפללו מנחה וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפלת ערב ויתבטל תפלת הצבור לגמרי הקילו האחרונים שמוותר להתפלל ערבית סמוך למנחה ועיין לקמן בסימן רל"ה ס"א".

והרמ"א הוסיף: "ולדידן במדינות אלו שנהגין להתפלל ערבית מפגל המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך; ובדיעבד או בשעת הדחק, יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים (בית יוסף בשם אהל מועד ורשב"א)".

ונראה שהרמ"א הוסיף שבמדינות אירופה שנהגו להקדים תפילת ערבית היה מן הראוי שלא להתפלל מנחה עד הלילה ובכ"ז יוצאים כשעת הדחק של השו"ע, וכדברי המשנ"ב לעיל.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' רלה ס"א) פסק: "זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו; ואם קראה קודם לכן, חוזר וקורא אותה בלא ברכות; ואם הצבור מקדימים לקרות ק"ש מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע וברכותיה ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן, קורא קריאת שמע בלא ברכות".

והרמ"א הוסיף: "ומיהו לא יחזור ויתפלל בלילה אע"פ שהצבור מקדימים הרבה לפני הלילה, אלא א"כ הוא רגיל בשאר פרישות וחסידות דאז לא מתחזי כיוהרא מה שיחזור ויתפלל (מרדכי ריש ברכות והגהות מיימוני פ"ג מהלכות תפלה ותרומת הדשן ס"א)".

חבל נחלתו

התירו להקדים קודם צאת הכוכבים¹, ומשמע מדבריו כאן שהיו קוראים את שמע וא"כ אף סומכים גאולה לתפילה אלא שלא היו יוצאים בכך י"ח לכל הדעות ולכן קוראים אותה בשנית אחר צה"כ.

בהמשך מביא מהטור בסי' רצג את דעת הרי"צ גיאת: "שכיון שנהגו כל ישראל כרבנן שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה אין להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת... ומסיק ה"י: "ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ודלא כרי"ץ ג' גיאת".

אמנם המגן אברהם (סי' רסז ס"ק א) העיר שהכס"מ (הוא ה"ב") פסק שאין הבדל בין שבת לחול ולרבנן אף בערב שבת אסור להקדים ולהתפלל קודם צאה"כ. ומביא מתלמידי רבינו יונה שבער"ש מותר להקדים. ומסיק עפ"י בה"ג שלאחר שהגמרא הכריעה שדעביד כמר עביד מותר להתפלל בער"ש קודם צאה"כ ואעפ"כ אין לעשות ביום אחד תרתי דסתרי, ולכן צריך להקדים תפילת ערבית קודם צאה"כ. ומביא המג"א טעם להקדמת תפילת הערבית בלילי שבתות: "ונ"ל לתת טוב טעם דהא תפלת ערבית נתקנה כנגד איברים ופדרים שמתעכלין בלילה ובשבת אסור ליתנן דאמרינן ולא עולת חול בשבת כדאי' בשבת דף ק"ד".

ולמסקנה נראה כמג"א שיותר להקדים תפילת ערבית בלילי שבתות וימים טובים קודם צאה"כ, אולם ראוי להקדים תפילת מנחה קודם פלג המנחה באותו יום.

ה"י ו"ל: ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה".

היינו ה"י מביא מהרא"ש והרמב"ם שהיו מתפללים תפילת עמידה מוקדמת ללא ק"ש וברכותיה ואחר צה"כ היו קוראים את שמע. וכל זאת כדי לקבל את השבת מוקדם ולהוסיף מחול על הקודש. ולא העלו את בעית הסתירה בין זמן מנחה לזמן ערבית.

מוסיף ה"י: "וכתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד כך נראה בפסקים שאומר בפרק תפלת השחר (רא"ש שם) ובריש פרק ערבי פסחים (סי' ב) שדוקא אכילת מצה הוא משתחשך דאיתקש לפסח אבל אכילת שבת נראה שיכול לאכול אפילו בזה הזמן עכ"ל, וכן כתב רבינו ירוחם בח"א (סו ע"ג). ואם תאמר אנ"ג שיכול לאכול מיד ונפיק ידי סעודת שבת מכל מקום איכא למיטר לאכול קודם שיקרא קריאת שמע כדאמרינן בריש ברכות (ד:) לא יאמר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואח"כ אקרא קריאת שמע ויש לומר דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן קריאת שמע וכדכתב הרא"ש בריש ברכות (סי' א) אף על גב דמשום דאיכא מאן דסבירא ליה דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מכל מקום לא מיקרי אוכל קודם קריאת שמע כנ"ל".

עולה מדבריו שאף קידוש וסעודת שבת

1. עי' לקמן לגבי סעודה מוקדמת.

שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס מיד קאמר ואפילו קודם שתחשך ומותר לאכול בשבת על ידי קידוש זה.

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רעא ס"א).

קידוש וסעודה קודם צאה"כ מעוררים שאלה נוספת אותה מעלה האור זרוע (ח"ב, הל' ערב שבת סי' יז): "והקשה ה"ר יעקב דקורביל הקדוש זצ"ל דהואיל שתוספת שבת וימים טובים לפניהם **דרבנן** מעתה האיך אנו מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעוד יום] ותו דפ' תפלת השחר אמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וע"כ בעת האוכל ור"פ ערבי פסחים אמר שמואל אין קדוש אלא במקום סעודה מעתה איך נקדש ונסעוד סעודת שבת מבע"י שאינו שבת כ"א דרבנן ונצא י"ח מקידוש וסעודת שבת גמורה שהיא דאורייתא? וא"ת דלאחר שקיבלה אז הוי עליה דאורייתא כי מן התורה אנו חייבין לשמוע לרבנן, הא לאו מילתא היא דפרק מי שמתו בברכות בעי למימר דנשים בבהמ"ז דרבנן ולא מפיקו אחרים י"ח. ותו כדיליף מתשבתו שבתכס סברא הוא למימר דבין אתוספ' שלפני' בין אתוספ' שלאחר' יליף".

האו"ז מעלה את השאלה: הלא הקידוש והסעודה הם חלק ממצוות השבת ואם תוספת שבת מדרבנן איך הוא מקיים את מצוות השבת בזמן שחייב בו אך מדרבנן.

ומשיב: "ונ"ל לפרש דלר' ישמעאל תוספת שבת וימים טובים **קראי נינהו** בין לפני' בין לאחריה כמו שמשמע דתשבתו שבתכס מרבה בין לפני' בין לאחריה ויליף מינה שביעית נמי כדמסיק כ"מ שנאמר שבות...

ג. סעודת ליל שבת ויו"ט קודם חשיכה

מוסיף הב"י (או"ח סי' רסז): "וז"ל ספר אהל מועד (שער התפילה דרך ב נתיב ה', עיי"ש) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואם ירצה מקדש על הכוס, ומתפלל של מוצאי שבת בשבת, במה דברים אמורים לאחר י"א שעה פחות רביע ואם ירצה אומר הבדלה על הכוס וכן דעת הגאון רבינו והר"ם תלמידו וכן עיקר אע"פ שיש מהגאונים שאמרו שאינו מקדש ולא מבדיל עד הערב." **וכ"פ בשולחן ערוך** (או"ח סי' רסז ס"ב): "מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית **ולאכול מיד**".

וכן הטור (או"ח סי' רעא) **פסק:** "וכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד".

ובאר הבית יוסף: "וכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד – דתניא בפרק ערבי פסחים (קו.) זכור את יום השבת [לקדשו] זכרוה על היין בכניסתו. ומפרש רבינו דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין וכן כתב הרא"ש בפרק תפלת השחר (ברכות פ"ד סי' ו) ובריש פרק ערבי פסחים (סי' ג) דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן בפרק תפלת השחר (כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, וכן כתב הרמב"ם בפרק כ"ט (ה"א) יש לו לאדם לקדש ערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנס השבת וכן מבדיל וכו' שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט: וכתב הרשב"א בריש פרק תפלת השחר (כז: ד"ה הא דאמר שמואל) בשם רבינו האי והראב"ד דהא דאמר

חבל נחלתו

שמבעוד יום גמר סעודתו יאכל לאחר צאת הכוכבים כדי שיעור וכו' – הקשה הרב עולת שבת דתוספות שבת דאורייתא וכיון דקבל שבת מבע"י אותו התוספות הוי שבת ונמצא שסעד בשבת. ותירצו הרב אליהו רבא והרב תוספת שבת דג' סעודות נפקא לן מתלתא היום דכתיבי בקרא ולכך בעי שהסעודה תהיה בעצומו של יום ע"ש סימן רס"ז.

וכן הביא הט"ז (או"ח סי' תעב): "כתב מהר"ל מפראג בכל ע"ש וי"ט שמוסיף מחול על הקודש עכ"פ צריך שתהיה גמר הסעודה בלילה דכתיב תלתא היום וחדא בלילה מדאורייתא וכשמפסיק מאכילתו קודם חשיכה לא יצא דאכילה צריכה דוקא בלילה". וכ"כ הב"ח (או"ח סי' תעב) בשם מהר"ל.

וכן מסיק המג"א (סי' רסז ס"ק א): "כ' המ"מ אע"פ שמבע"י קידש או הבדיל מותר לו לערב לאכול בקידוש זה ולאכול 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 ובמרדכי פ"ב דמגילה כתב דמ"ד תוספו' שבת דרבנן אפ"ה יוצא משחשיכה בקידוש זה כיון דבשעה שמקדש יבוא אח"כ לחיוב דאורייתא ע"ש שהאר"י: וצ"ע דהא קטן אינו מוציא הגדול כמ"ש סי' קפ"ו ואע"ג שיבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא ע"ש ועמ"ש סי' רס"א ס"ב. כתוב בשל"ה בשם ספר חסידים דמ"מ צריך לאכול כוית בלילה כדי לקיים ג' סעודות בשבת וכ"כ הב"ח סי' תע"ב בשם ר"ל מפראג, אבל בתוס' ורא"ש משמע דיכול לגמור הסעודה מבע"י וכ"כ הת"ה סי' א' וכ"מ ברי"ז ח"א וטעמא דאחר פלג המנחה חשבינן לילה ומ"מ טוב להחמיר".

הלכך מסתבר פי' הרב רבי יעקב דקורביל הקדוש ומיהו אף לדברי ה"ד שמשון תוספת שבת ויה"כ דאורייתא הלכך אתי שפיר שמתפלל של שבת בערב שבת ואתו נמי שפיר שאנו מקדשים על הכוס ואוכלים סעודת שבת מבעוד יום דהואיל וקבלה עליה הויא ליה שבת דאורייתא". ומוכיח את תשובתו מדברי חז"ל.

אולם בספר חסידים (סי' רסט) חלק וכתב: "מי שאכל מבעוד היום גדול בערב שבת כגון תיכף שיצאו מבהכ"ס ולא נראו ג' כוכבים כיון שמעוד יום גמר סעודתו יאכל לאחר צאת הכוכבים כדי שיעור שיברך ברכת המזון כדי לקיים מצות ג' סעודות בשבת, כי איך יעלה לג' סעודות מה שבעוד יום אכל ומה שאמרו משעה שבני אדם אוכלין פתן בערב שבת לפי שאין לרבים נרות ארוכות כדי שיהיו דולקים להמתין לאחר צאת הכוכבים. ועוד אם היו מעכבים אכילתם לא היו מתפללים עד חשיכה ומצוה להתפלל מבעוד יום כדי שיקבל שבת להוסיף מחול על הקודש וכן ק"ש וברכותיה שדינם לאחר צאת הכוכבים (עד הלילה יניחו לצבור להתפלל מבעוד יום כי אם היו שוהים עד זמנם להתפלל היו אוכלין קודם ושוכחים ויראי שמים קורין לאחר צאת הכוכבים וברכותיהן וכן יאכלו עד כדי שיעור ברכה לאחר צאת הכוכבים בלילה שבת".

עולה מדבריו שאמנם תפילה ואף קידוש סבור ספר חסידים שמוותר וראוי קודם חשיכה, אבל צריך לאכול שיעור סעודה בשבת עצמה ולא בזמן תוספת שבת, ואין תוספת שבת כשבת לענין ג' סעודות. ובברית עולם לרב חיד"א העיר: "כיון

וכך פסק בשו"ע הגר"ז (או"ח סי' רסז ס"ג):
 "כשם שאמרו לענין תפלה כך אמרו לענין
 קידוש היום שיכול לקדש ולאכול מפלג
 המנחה ולמעלה אפילו אם לא התפלל
 ערבית עדיין ובאכילה זו שמבעוד יום יוצא
 ידי חובת סעודה אחת מג' סעודות שחייב
 לאכול בשבת (כיון שכבר קיבל עליו תוספת
 שבת נעשה אצלו כשבת עצמה לכל דבר) ויש
 מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמו
 שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים כדי
 שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה דכיון שג'
 סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג'
 פעמים היום אצל אכילת המן בשבת לפיכך
 צריך לאכלן בעיצומה של יום ולא בתוספתו
 וטוב לחוש לדבריהם".

בעיה נוספת מעלה המגן אברהם (סי'
 רסז ס"ק ב'): "הקשה הרב"י הא קי"ל דאסור
 לאכול קודם ק"ש וי"ל כיון שקרא מבע"י
 מפלג המנחה ואילך אנ"ג דאיכא מ"ד
 דצריך לחזור ולקרות משתחשך מ"מ רשאי
 לאכול קודם עכ"ל. ולא ראה מ"ש הרא"ש
 דרב קרא ק"ש אחר צ"ה ולא סמך גאולה
 לתפלה ומה שאכל קודם ק"ש היינו שהתחיל
 לאכול חצי שעה קודם זמנה וכ"כ ל"ח
 ועמ"ש סי' רל"ה: ועכ"פ הנהגים להתפלל
 ערבית בע"ש מבע"י מ"מ כשיגיע חצי שעה
 סמוך לזמן ק"ש אסורין להתחיל לאכול דהם
 לא נפקי כלל בק"ש דיממא".

עולה מדברי המג"א שאם הזמן שרוצה
 להתחיל לאכול בו הוא חצי שעה לפני
 צאת הכוכבים אסור להתחיל בסעודה
 משום שחייב בק"ש של ערבית. ובאר זאת
 בביאור הלכה (סי' רעא ד"ה מיד).

וכ"פ בשו"ע הגר"ז (או"ח סי' רסז ס"ד):
 "(המתפלל ערבית בזמנה כל ימות החול ובערב
 שבת מתפלל מבעוד יום) (אע"פ שקרא גם קריאת

שמע) אסור לו להתחיל לאכול כחצי שעה
 סמוך לצאת הכוכבים (אלא א"כ הוא שעת
 הדחק) (שיכבו הנרות עד הלילה) כמ"ש בסי'
 רל"ה (שהרי הוא לא יצא ידי חובתו כלל בקריאת
 שמע שקרא מבעוד יום)".

והוסיף הגר"ז בקונטרס אחרון (סי' רסז
 הערה א): "המתפלל כו'. לאפוקי ההמון
 שמתפללין מבעוד יום כל השבוע, ואין
 חוזרים וקורין בלילה ב' פרשיות כמ"ש
 המג"א סימן רל"ה, ואפילו המחמירים לקרות
 ב' פרשיות על מטתם אוכלים מבעוד יום
 כמ"ש המג"א שם, משום דסומכים על דעת
 רש"י, וטעמיה דרש"י מבואר בט"ז שם סק"ג.
 והיינו דוקא מי שרגיל לעולם להתכוין
 לצאת בקריאת שמע שעל מטתו לקרות ב'
 פרשיות, אבל המתפלל כל השבוע בצאת
 הכוכבים, שאינו מתכוון לצאת בקריאת
 שמע שעל המטה, אסור לאכול בערב שבת
 קודם קריאת שמע שבצאת הכוכבים מיד.
 ולזה נתכוין המג"א כאן. והוא הדין להותיקין
 שכתב המג"א שם שנהגין לקרות בצאת
 הכוכבים כל השבוע, צריכים לזוהר ג"כ
 בערב שבת".

ד. הקדמת ליל הסדר קודם חשיכה

בניגוד להקדמת תפילת ערבית וקידוש
 בליל שבת שנזכרה בש"ס, הרי אפשרות
 הקדמת ליל הסדר קודם צאת הכוכבים
 לא נזכרה במפורש בש"ס אולם היא
 רמוזה.

בפסחים (צט ע"ב) נאמר במשנה: "ערב
 פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד
 שתחשך". לכאורה המשנה לא באה לבאר
 את זמן תחילת הסדר אלא באה לאסור
 אכילה בין סמוך למנחה לבין תחילת
 הסדר כדי שיכנס לליל הסדר כשהוא רעב.

חבל נחלתו

אולם הראשונים פרשו זאת אף על חיוב איחור ליל הסדר עד אחר צאת הכוכבים.

התוספות (פסחים צט ע"ב ד"ה עד שתחשך) כתבו: "מקשים אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטא, ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה, ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתינא בתוספתא: **הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך** וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח, **אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום** כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום..."

מתבאר מתוס' שאכילת פסח מצה ומרור צריכה להיות דוקא בלילה.

ובתוספות ר"ד (פסחים צט ע"ב) כתב: "סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך אלו בכל יום תנן בפ' יציאת השבת עד שיתפלל והכא אנ"פ שהתפלל לא יאכל עד שתחשך". משמע שאת התפילה בליל החג ניתן להקדים לצאה"כ, אבל את האכילה אין להתחיל קודם שתחשך.

וביתר ביאור כתב הרא"ש (פסחים פ"י סי' ב): "עד שתחשך תימה אמאי תנא עד שתחשך טפי מבערבי שבתות ובערבי ימים טובים דלא קתני אלא לא יאכל מן המנחה ולמעלה ותו לא? וי"ל דאתא לאשמעינן אף על גב דבשבתות ובשאר ימים טובים יכול להוסיף מן החול על הקדש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן פרק תפלת השחר (דף כז ב) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס בערב הפסח לא מצי אכיל עד שתחשך. וכן משמע (בירושלמי) [בתוספתא שילחי פ"ב] דקאמר **פסח מצה**

ומרור אוכלין בבת אחת ומאימתי אוכלין משתחשך ותניא נמי לקמן (דף קכ ב) הפסח אינו נאכל אלא בלילה. ומצה איתקש לפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו".

וכן המרדכי (פסחים תוספת מערבי פסחים, רמז תריא) הביא את דברי הראשונים כתוס'.

עפ"י דברי הראשונים לא הובהר האם גם קידוש, טיבול ראשון ואמירת ההגדה צריכים להיות לאחר צאת הכוכבים או רק האכילות של פסח ומצה ומרור.

ומובא במהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה, וז): "אמר מהר"י סג"ל פליאה נשגבה בעיני על מה שצריכים בע"פ להמתין עם הסדר עד הלילה. אי משום "בערב תאכלו" והא עדיין אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה, ע"י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה. וכ"ת משום שתיית הכוסות שצריכין נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו ג"כ מחוייבים לשתות קודם חצות כדרך מצה. וכן איתא מ"ד שרוצה להקיש ד' כוסות ומצה ונסתר מטעם זה. ואמר שנראה בעיניו טעמא משום שאכילת ירקות אתא למען שישאלו תינוקות, א"כ צריך להיות בלילה דכתיב בעבור זה (שמות יג, ח), בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב והגדת לבנך (שם, שם) וההגדה בלילה היא. וכ"ת עדיין יתחיל מבע"י וע"י קידוש ימשך, דיש לך אדם שאין מאריך בקידוש. וטבול ראשון מיד אחר קידוש קודם סיפור הגדה".

היינו, המהרי"ל הסיק שמצד דין ארבע כוסות אין חיוב שיהיה בלילה אבל מצד הטיבול הראשון ומצות ההגדה הם צריכים להיות דוקא בלילה, ולכן אף הקידוש צריך

"ויהיה שלחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך; ואף אם הוא בבית המדרש, יקום מפני שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו, אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך". ובמשנ"ב (ס"ק ד ו-ה) הביא את טעמי הראשונים ודקדק שצאה"כ

הכוונה לאחריה ולא בבין השמשות.

אמנם הרשב"ץ בספר יבין שמועה (מאמר חמץ אות קלג) כתב: "ונראה שצריך ג"כ בברכת לאכול מצה שתהיה אחר צאת הכוכבים. ובוה אין ספק, וגם שתיית ארבעה כוסות שצריך שיהיו כלם אחר צאת הכוכבים. ואין מנהג לדקדק בכוס של קדוש לפי שמוספין מחול על הקודש". היינו אף בליל הסדר נהגו להוסיף מחול על הקודש ולהתחיל בסדר לפני צאה"כ, ולפי זה אף לגבי טיבול ראשון ותחילת הגדה היו מקדימים קודם צאה"כ.

וכן החתם סופר (פסחים צט ע"ב) כתב בחידושי שאף קידוש וטיבול ראשון ומגיד יכול להיות קודם צאה"כ ורק אכילת המצה ושאר הסעודה צריכים להיות לאחר שתחשך, וכתב: "נלע"ד דלאכילה דוקא קפדי' עד שתחשך, אבל מ"מ יכול לקדש משתשקע החמה כמו בכל שבת וי"ט ויאריך בסיפורי הגדה עד שתחשך ואז יאכל". ומדייק כן מהסוגיא בפסחים. וקצת תמוה שלא הזכיר שחולק על תרוה"ד ופסיקת השו"ע.

בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' שז) מסביר את דברי החת"ס שלא בא להורות הלכה אלא הסביר שמדינא דגמרא מותר להתחיל ולהגיע עד האכילות קודם צאה"כ, ורק חכמים הם שגזרו שלא יתחיל לפני כן, שמא אף האכילות תהינה לפני צאה"כ. אולם בשו"ת דברי יציב (או"ח סי'

להתחיל בלילה. והביא זאת החק יעקב (או"ח סי' תע"ב סק"ג).

בתרומת הדשן (סי' קלז) שאל: "בערב פסח כשיוצאים מבהכ"נ בערבית עדיין יום הוא, שרי לקדש על הכוס ולהתחיל הסדר מבעוד יום או לאו?"

ועונה: "ראה דלא שרי למיעבד הכי, דהתוס' ומרדכי ואשירי ריש ע"פ כתבו בשם הר"י דאורלינ"ש (=אצלנו הר"י מקורביל), דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש. וא"כ אע"ג דקודם שיסיים האגדה (ההגדה) ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות גם אכילת שאר ירקות ויתר שינוי דעבדינא כדי שישאלו התינוקות, וכ"ש האגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי, וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך כו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו. וא"כ ע"כ אין לומר האגדה (ההגדה) קודם הלילה ממש, והשינוי נמי אין כאן דרך כדי שישאל הבן ויגיד לו האב. וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן הרמוזים בלשון גאולה במצה שהיא זכר לחירות, א"כ כולו צריכין שיהא לילה ממש".

עולה מדברי תרוה"ד שלא רק אכילת פסח מצה ומרור צריכים להיות לאחר צאה"כ אלא אף קידוש היום, טיבול ראשון ואמירת ההגדה צריכים להיות לאחר צאה"כ, משום שהם חלקים חשובים של הסדר, וקשורים לכל מצוות הלילה. דברי הראשונים מובאים בבית יוסף (או"ח סי' תעב).

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תעב ס"א):

חבל נחלתו

וז"ל: **"וימהר להתפלל**, כדי שיאכל מיד כשתחשך, ובשביל שלא ישנו התינוקות, מפני שהתינוקות צריכין וחיביבין בסדר ליל הפסח, כדי שיראו שני וישאלו. דתנן ערבי פסחים, סמוך לחשכה, לא יאכל אדם עד שתחשך וכו'. ואע"פ שבשאר שבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקדש, **בפסח אינו רשאי, שאין זמן אכילת מצה של מצוה אלא בלילה**, שנא' בערב תאכלו מצות". וא"כ הוא רשאי להקדים אולם לא יותר מדי מפני שאת הסדר חייב לעשות בלילה ולא ביום.

אולם בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רז) יצא לדון האם אמירת הלל בבית הכנסת צריך להקפיד ולאומרו אחר צאה"כ דר"ת. ותורף דבריו הוא על מה נתקן ההלל בבית הכנסת. וכך כתב:

"ועכ"פ בלילי פסחים אם אמירתו בשביל הנס, צריך לומר בזמן הנס כשודאי לילה. אמנם בדיעבד אם כבר גמרו להתפלל ערבית ועדיין לא הגיע זמן צאה"כ דר"ת אפשר לסמוך על הראשונים שכתבו שנתקן לזכר ההלל שאמרו בשחיתת הפסח, עיין בספר המכתם פסחים קט"ז ע"ב שהמנהג היה לומר הלל בביהכ"ס בער"פ בין מנחה לערבית זכר למקדש שהיו ישראל קוראין את ההלל בשעת שחיתת הפסח וכו', וכן במאירי שם דף קי"ז ע"א בביאור דברי הירושלמי, ושהברכה פוטרת את ההלל שבחגדה עיי"ש, והגם שממנהגנו לקרותו אחר ערבית נראה דנקטינן דאמירתו משום נס דיצי"מ, מ"מ אפשר לצרף להשיטות הנ"ל גם הא דלשיטת הגאונים הוי כבר לילה, ובפרט שכבר התפללו ערבית ועיין ביו"ד סי' קצ"ו ס"א ובש"ך שמה, [וע"ע להלן סימן רט"ו]. ומביא את דברי הרשב"ץ והחת"ס

(רז) סבור שזוהי דעתו הלכה למעשה של החת"ס.

המג"א (סי' תעב ס"ק א) והט"ז (או"ח סי' תעב ס"ק א) כתבו שאף הקידוש צריך להיות אחר צאה"כ. המג"א הביא זאת מתרוה"ד והט"ז כתב: "דמצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו והפסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך שיהי' בשעת ראויה למצה". ומביא את דעת המהר"ל מפראג שבכל שבת ויו"ט צריך לאכול לפחות כזית אחר צאה"כ, ומדגיש שלדעת המהר"ל אף הקידוש בליל הסדר צריך להיות אחר צאה"כ.

נראה למעשה, שבשעת הדחק, כגון חיילים היוצאים למארב וכד' מותרים להתפלל ערבית אחר פלג המנחה וקודם צאה"כ, ולגבי התחלת ליל הסדר קודם צאה"כ – אם הם דחוקים מאד בזמן מותרים להתחיל ליל הסדר קודם צאה"כ ולסמוך על הרשב"ץ, אולם אכילת מצה ומרור חייבים לאכול אחר צאה"כ, וכן קריאת שמע צריכים לחזור ולקרות. ולגבי מקום שנוהגים להתפלל ערבית בערבי חגים קודם צאה"כ בזמן שנוהג שעון קיץ נראה שמותר להתפלל קודם צאה"כ ולחזור ולקרות שמע אחרי חשיכה אבל את ליל הסדר לא יתחילו לפני צאה"כ, ולכן לפני הקידוש יקראו ק"ש כפי שכתב המג"א.

ה. הקדמת תפילת ערבית של ליל הסדר

בספר מנורת המאור (פ"ב תפילה הלכות חג המצות עמוד 262) מבאר כי בליל הסדר חובה להקדים את התפילה קודם צאה"כ כדי שיוכל לשבת לסדר מיד בצאה"כ.

מדרבנן בעלמא זכר למקדש ולפיכך אמרו בתוספות דכיון דמדרבנן היא טוב לספור ביום ראשון **בספק חשכה** כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי **ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה** ואי משום תמימות אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא מדרבנן טפי מספירה דאורייתא אלא כל שסופר בלילה תמימות קרינן ביה.

ובהמשך הוסיף הבית יוסף: "כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' רמב) כתוב במחזור ויטרי (ח"א עמ' 301) המתפלל עם הציבור **מבעוד יום** מונה עמיהם בלא ברכה מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא בירכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה. אבל כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה' כה) אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר ולפיכך צריך לזוהר מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה ודוקא כשהגיע זמן הספירה דהיינו בין השמשות אבל אם שאל אותו מבעוד יום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה זה הלילה יכול לומר לו כך וכך הם ואין בזה חשש עכ"ל". נראה שבכל מקרה בלילה השני אף למי שמקפיד לברך ספירת העומר סמוך לחשיכה אינו יכול להקדים בסמוך לפלג המנחה אלא צריך לברך בבין השמשות וסמוך לצאה"כ.

ופסק בשו"ע (או"ח סי' תפט) שזמן ספירה לאחר חשיכה אבל אם ספר בבין השמשות יצא י"ח ולכן המעוניינים להקדים בחו"ל תפילת ערבית ביו"ט שני של חג ראשון

שהובאו לעיל שאפשר אף להתחיל את הסדר קודם חשיכה. ומסיק שאם זה לא יגרום למחלוקת יש לקרוא את הלל של בית הכנסת לאחר צאה"כ דר"ת.

ואני בעניי הסקתי בספרי 'חבל נחלתו' (ח"ז סי' יד) עפ"י דברי הרמב"ן והרשב"א שהלל של בית הכנסת נתקן עבור אלו שאינם יודעים לקרוא את ההלל בהגדה שהוא כנגד הלל של אכילת הפסח. ובעל המכתם והמאירי סברו שהוא הלל שנתקן על עשיית קרבן הפסח כבהקרבנות הפסח (וכן העירני שם הגר"א נבצל רב העיר העתיקה ירושלים). אולם לא מצאנו להלכה שנאמר על נס יצי"מ בליל הפסח, ולכן נראה לי שאי"צ להחמיר לקרואו אחר צאה"כ.

ו. הקדמת תפילת ערבית ביו"ט שני של ליל הסדר (בחור"ל)

בהקדמת תפילת ערבית לפני הסדר השני בחוץ לארץ ישנה בעיית ספירת העומר.

פסק הבית יוסף (או"ח סי' תפט): "זמה שכתב וזמן הספירה מתחלת הלילה ואפילו אינו לילה ממש אלא ספק חשיכה יכולין לספור. בסוף מסכת פסחים כתב הרא"ש (שם) ונראה דספק חשכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון דהוי ספיקא דרבנן ועוד נראה דעדיף טפי **סמוך לחשכה** משום תמימות. ומיהו התוספות כתבו בפרק רבי ישמעאל (סו. ד"ה זכר) דאינו נראה, והר"ן (כה. דבור ראשון) כתב רוב המפרשים מסכימים דספירת העומר השתא דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא

חבל נחלתו

של פסח צריכים לאחר את ספירת העומר סמוך לחשיכה².

סימן יד

מצות שמחה ברגלים

"והמצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו יתעלה (ס"פ ראה) ושמחת בחגך. והיא המצוה השלישית מן השלש מצוות הנוהגות ברגל. והענין הראשון הרמזו אליו בצווי הוזה הוא **שיקריב קרבן שלמים על כל פנים**. ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה והם נקראים בתלמוד (שם ז, ב) שלמי שמחה. ומהקרבן שלמים אלו אמרו (שם ו, ב) קדושין לד, א) נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב (תבוא כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני י"י אלדיך. וכבר התבאר משפטי מצוה זו ג"כ בחגיגה (ב; י ב; יז א). **וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה**. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה (סוכה נ–נג ב). זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך. ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה. ולשון גמר פסחים (קט א) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין. ושם אמרו תניא רבי יהודה בן בתירא אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת עכשיו

א. הרמב"ם פותח את הלכות חגיגה (פ"א ה"א):

"שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן: הראייה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלהיך, והשמחה שנאמר ושמחת בחגך... ושתי מצוות אלו שהן הראייה והחגיגה אין הנשים חייבות בהן, והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך, ונשים חייבות במצוה זו"¹.

לכאורה שלש מצוות אלו דומות אחת לשניה, אולם בדברים להלן נעמוד על השונה בין מצוות שמחה ברגלים לבין ראייה וחגיגה לפי שיטת הרמב"ם.

ב. תוספות במועד קטן (יד ע"ב ד"ה עשה) כתבו שבאופי המצוה מן התורה אין הבדל בין מצוות שמחה לחברותיה. ורק חכמים הוסיפו מיני שמחות: "מיהו נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה (ה). אולם הרמב"ם והחינוך לא סברו כן. וכתב במנ"ח (מצ' תפח) שכדעה זו פסק השאג"א (סי' סה).

ג. הרמב"ם כתב בספר המצוות:

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: ויש הנוהגים לספור בליל ב' דפסח בחו"ל רק אחר המצה וכו' בפיוטים שבסוף ההגדה.

1. בשאלת חיוב הנשים במצוות שמחה על' בספרי ח"ז סי' טז.

דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר (הושע ט) זבחייהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר (מלאכי ב) וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם.

עולה מדבריו שהשמחה היא אף מצות הגוף ולא רק שמחה רוחנית, אלא באכילת בשר ושתיית יין. עוד עולה שחלק מהשמחה היא שמחת בני ביתו ואף הנלוים עליו (עניים). ונראה שזוהי חלק ממצותו ולא שהם המצווים והוא צריך לדאוג שיהיה להם במה לשמות, אלא זו חלק ממצות שמחה המוטלת עליו. השמחה שלו כוללת שימוח בני ביתו ושימוח עניים והנלוים אליו.

ה. כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"י): "יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדריים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק, **שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו**, אבל אין יוצאין ידי חובתן לא בעופות ולא במנחות שאינן בשר המשמח, כבר ביארנו בפסחים שחגיגת ארבעה עשר רשות, לפיכך אין אדם יוצא בה ידי חובת חגיגה אלא יוצא בה חובת שמחה".² היינו בניגוד לעולת ראייה ושלמי חגיגה שהם קרבנות הקרבים לשם מצוותם בלבד, במצות שמחה אין חובה להביא קרבן חדש אלא יוצא בקרבנות

אין שמחה אלא בין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש [תהל' קד]. וכבר אמרו גם כן (שם) אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן. ולשון התורה הוא שנכלול בשמחה זו החלשים והעניים והגרים, אמר יתעלה (ס"פ ראה) והלוי והגר והיתום והאלמנה".

מבואר מלשון הרמב"ם שאף בימינו ישנה מצות שמחה מן התורה ואע"פ שאיננו יכולים להקריב קרבנות. וכן אף בזמן שביהמ"ק קיים מי שאינו יכול לקיים מצות אכילת קרבנות כגון שהוא טמא או ערל מוטלת עליו מצות השמחה בשאר דברים. ואם לא הביא שלמים הוא ביטל מצוה אבל לא ביטל מצות שמחה.

ד. כך פסק הרמב"ם בהלכות יום טוב (פ"ו הל' ז-יח):

"שבבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כלם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר (דברים טז) ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

"כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל (דברים טז) לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: בזה נחלקו החזון איש ומו"ר הרב שך זצ"ל.

חבל נחלתו

נוסף שלא ראיתי מעוררים אותו: מתי חייב במצות שמחה. לפי הנראה, בקרבן מספיק באכילה אחת בכל הרגל (פרט ללילה ראשון עי' מנ"ח סוף אות ו). אולם לגבי שאר שמחות האם חייב לעשותם באחד מימי החג או שכל הימים חייב להיות בשמחה? נראה שאת המעשים אין צריך לעשות כל יום, ואינו חייב לקנות כל יום בגד חדש לאשתו, אבל איסור הצער והאבלות קיים בכל הימים.

ועי' מנ"ח (שם אות ד) שפשיטא ליה שמצות שמחה נוהגת בכל הימים וכתב שהתוספתא שמביאים תוספות שמצות שמחה יש לה תשלומים כל שבעה היא שיבוש. וראיה לדעת המנ"ח שמצות שמחה אינה ליום אחד אלא היא מחוייבת כל הימים מהירושלמי בחגיגה (פ"א ה"ב): "רבי יהושע בן לוי אמר ושמחת אפילו ממקילון, א"ר לעזר נאמר כאן שמחה ונאמר להלן שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף כאן שלמים, רב חונה אכל פשוט כל שבעה". היינו ריב"ל רצה לומר שאדם יוצא י"ח מצות שמחה של תורה אף בבשר ממקילון (=בית מטבחים), ור"א דחה שמן הפסוק יש ללמוד שרק בבשר שלמים, וכן הלכה. אמנם רב חונה שחי לאחר החורבן אכל כל יום בשר בהמה בפשוט אחד. ומכאן שסבר שכל יום חייב במצות שמחה ואין זה תלוי מה עשה ביום לשעבר.

ז. עוד ניתן לדייק שבניגוד לחגיגה וראיה שיש להם תשלומין אף בעצרת (=שבועות) כל ששה ימים שלאחר החג. הרי למצות שמחה אין תשלומין כל שבעה. ובעצרת היא נוהגת רק יום אחד. ועי' מנ"ח (אות ה) שמביא כי לדעת השאג"א חייבים במצות שמחה אף בר"ה שהוא

אחרים המוטלים עליו אם אכלם ברגל. נמצא שאין המצוה להביא קרבן אלא לאכול מבשר קרבן הנוסף על קרבנות החג, אבל אינו יכול צאת י"ח בבשר חגיגה. נראה איפוא שאפילו הוא קיבל מתנה מחברו בשר קרבן יצא בכך י"ח ואינו צריך להביא קרבן משלו. לא לגמרי מוגדר מי צריך לאכול מבשר שלמי שמחה האם די שהמביא יאכל או חייבים שכל משפחתו תאכל, ואם כל משפחתו אף הקטנים או אף העניינים הנלוים?

בהלכות הבאות (יא, יב) מוסיף הרמב"ם: "מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מערב יום טוב אע"פ שאכלן ביום טוב אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה שאינה באה אלא מן החולין אבל יצא בה ידי חובת שמחה. אף על פי ששחטן קודם הרגל, הואיל ואוכל מהן ברגל יצא ידי חובתו שאינו צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה".

נראה שהלכות אלה מלמדות שהמצוה אינה הבאת הקרבן אלא לשמוח באכילת בשר קרבנות כדברי הרמב"ם: "שמחה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו". פירוש הדבר שאין אדם צריך להיות בעל הקרבן או שותף בו מספיק שהוא אוכל מבשר קרבן ברגל. וכן כלל המצוה עיקרה היא השמחה – להיות שמח, ואין המצוה על עשיית הפעולות לשם שמחה בלבד. היינו המצוה היא המטרה – שמחה בפועל, כאשר חלק מהאמצעים מוגדרים ע"י התורה כגון בשר קרבן וכד'. ונראה ע"כ שמי שאין ידו משגת לקנות לאשתו אבל הוא משמחה בטיוול יוצא ידי חובת מצות שמחה ברגל. וכן הזכירו האחרונים טיוול עם תינוק משום מצות שמחה. ו. מההלכות לעיל יש ללמוד על ספק

חבל נחלתו

י"ט ולא בקרבן שמחה אלא בשאר שמחות³.

סימן טו

אלו הכנות לשבת מתיר עירוב תבשילין

שאלה

חסדא מן התורה צרכי שבת נעשים ביו"ט, אבל מיו"ט לחול אסור מן התורה. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' תקנז) עפ"י הגה"מ שלפי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ו ה"א) האיסור לבשל ולאפות מיו"ט לשבת הוא מדברי סופרים, ופסק כרב חסדא שצרכי שבת נעשים ביו"ט וחכמים אסרום והתירום ע"י עירוב תבשילין. אולם תוספות ורבני צרפת סברו שהאיסור להכין מיו"ט לשבת הוא מן התורה ומותר מחמת הואיל ומיקלעי אורחים, והסבר נוסף לתוס' שמותר לאפות ולבשל משום שאין בכך הכנה שלמה אלא רק תיקון בעלמא. תוס' ורבני צרפת פסקו כרבה והתירו בדברים שאין ההכנה שבהם שלמה ואף זאת ע"י עירוב תבשילין, אבל בפעולות שהן הכנה שלמה אסור מן התורה ואין העירוב מתיר בהם, והסבר אחר להיתר מצד הואיל ומיקלעי אורחים. הנ"מ בין השיטות השונות שלפי הפוסקים כרב חסדא, מן התורה כל צרכי שבת המותרים ביו"ט נעשים לכבוד שבת ובאו חכמים ואסרו ללא הנחת עירוב תבשילין, ומכאן שעירוב תבשילין מתיר כל צרכי שבת הנעשים ביו"ט. לעומת זאת לפי רבה צרכי שבת אינם נעשים ביו"ט מן התורה והתירו מקצתם משום הואיל וע"י

אדם המניח עירוב תבשילין כדין בעיו"ט (כאשר יו"ט חל ביום ששי). האם הותר לו להדיח כלים ביו"ט לצורך שבת, האם הותר לערוך את השולחן ביו"ט לסעודת ליל שבת, האם מותר לקפל בגדיה לצורך לבישתם בשבת, האם מותר להכין הכנות נוספות מיו"ט לשבת?

א. מחלוקת רב חסדא ורבה

א. נאמר במסכת פסחים (מו ע"ב): "איתמר, האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר: לוקה, רבה אמר: אינו לוקה. רב חסדא אמר: לוקה, לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה. רבה אמר: אינו לוקה, אמרינן הואיל. אמר ליה רבה לרב חסדא: לדידך, דאמרת לא אמרינן הואיל – היאך אופין מיום טוב לשבת? אמר ליה: משום עירובי תבשילין. – ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא? – אמר ליה: מדאורייתא צרכי שבת נעשין ביום טוב, ורבנן הוא דגזרו ביה, גזירה שמא יאמר אופין מיום טוב אף לחול. וכיון דאצרכיה רבנן עירובי תבשילין – אית ליה היכרא". היינו לפי רבה קיים הדין של 'הואיל' המועיל הן לשבת והן ליו"ט. לפי רב

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: ודעת אדמו"ר זללה"ה (=הגרש"ז אויערבאך) מצוה לשנות יין בכל יום, ולדעת החזון איש כל לילה וכל יום.

חבל נחלתו

הדחק י"ל דכדאי הם רבותינו הראשונים האלה לסמוך עליהם בענין סמוך לחשיכה וגם כי הרא"ש והטור לא העתיקו דברי התוס' לענין סמוך לחשיכה [ענין פרישה]. וגם דהש"ס סתם דין זה דבעירוב מותר ולא חיילקו כלל בזה וכ"ש ביר"ט שני שהוא דרבנן בודאי יש לסמוך להקל לעת הצורך".

בראשונים לא מצאתי שחילקו בין הפעולות שהותרו לפי רבה או לפי רב חסדא, ולענ"ד נראה שיש לחלק ביניהם בפירוש. לרב חסדא שמותר מן התורה בלא הואיל, כל שמותר ביר"ט מותר להכין בו לשבת ע"י ערוב תבשילין, אבל לפי רבה הותרו דוקא דברים הראויים לאורחים כגון הכנת אוכל והדחת כלים אבל שאר הכנות כגון קיפול בגדיו שאין בהכנתם הכנה לאורחים נראה שיאסר¹. וכשם שלא הותר סמוך לחשיכה כן לא הותרו כל ההכנות.

ג. הנחת עירובי חצרות ותחומין מכח עירוב תבשילין

הר"ן על הרי"ף פסק שאין להניח עירובי תחומין ועירובי חצרות ביר"ט הסמוך לשבת, וז"ל בביצה (ט ע"א): "ת"ר יר"ט שחל להיות בע"ש אין מערבין לא עירובי תחומין – דלא שרו אלא עירובי תבשילין דבר שהוא דומה לתקון סעודה כגון אפייה ובישול...". "ולא עירובי חצרות – לטלטל מחר בחצר דמחזי כמתקן".

עירוב תבשילין, ומכאן שסמוך לכניסת שבת שאף אם יגיעו אורחים לא יספיק להנותם קודם כניסת השבת אסור להכין לצורך השבת. כמו"כ נראה שמה שאינו צורך לאורחים כגון ענייניו הפרטיים, אין להכין כלל מיר"ט לשבת אף לא ע"י עירוב תבשילין. וכן לגבי השיטה המתירה ע"י עירובי תבשילין בהכנה שאינה שלמה, אבל כל דבר שהכנתו שלמה אף עירובי תבשילין אינם מתירים אותו.

ב. הכרעת הראשונים במחלוקת רב חסדא ורבה

החפץ חיים בביאור הלכה (ריש סי' תקכז) באר ששיטת רוב הראשונים כדעת רבה וההיתר הוא משום הואיל ובמקום שלא שייכת סברת הואיל אסור מן התורה. עוד הוסיף בביאור השיטה: "ולאֵלה הפוסקים – איסור מלאכה והכנה אחד דבכל מלאכה שייך הכנה". ולא נאסרה הכנה כאיסור עצמי אלא בהכנה בידי שמים. עוד הביא מספר ראשונים המחלקים בין מלאכה להכנה ולשיטתם איסור הכנה שאינו נותר אף ע"י עירוב תבשילין הוא בהכנת דבר חדש ולא באפיה ובישול שהם תיקון בעלמא. עוד הוסיף הח"ח שדעת מקצת מן הראשונים לגמרי כרב חסדא. ולכן מסיק: "וע"כ נראה דאף דלכתחלה בודאי צריך לזהר כדעת כל הני רבוותא הנ"ל (=שפסקו רבה) ושהוא בענין דאורייתא, וכמ"ש האחרונים מ"מ בשעת

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: גם אורח יכול ללבוש הטלית. תשובת המחבר: במצב בדורנו טלית אינה כלי ששואלים אותו זה מזה, וא"כ מדוע להכניס לאורחים!?

הירושלמי הובא באור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סי' שמג, ט) ובאות ז פסק: "וי"ל וכגון שלא הניח עירובי תבשילין אבל אם הניח עירובי תבשילין ה"ז מערב עירובי חצירות ביו"ט שחל להיות ערב שבת כדפרי' לעיל". וכן פסק בהגהות אשרי (ביצה פ"ב סי' ז) משמו. בשו"ע (או"ח סי' תקכח ס"ב) פסק: "יום טוב שחל להיות בע"ש, אין מערבין לא עירובי חצרות ולא עירובי תחומין" והרמ"א הוסיף: "אפילו אם הניח עירוב תבשילין (ר"ן פ"ב דביצה)". ונראה שנסמך על הר"ן שהבאנו לעיל. והגר"א בביאורו כתב שמקור דברי הרמ"א לאסור אף עירובי חצרות אף שהניח עירובי תבשילין הוא מהירושלמי.

נמצא שהרמ"א הכריע כנגד דעת האו"ז ואסר להניח ע"ח ביו"ט אף אם הניח עירוב תבשילין. ונראה שסוברים כשיטת הר"ן עפ"י רבה שרק צורכי סעודה הצריכים לאורחים שיבואו מותרים, אבל צרכים פרטיים לא הותרו על סמך עירוב תבשילין. ובאו"ז (הוצ' אור עציון - מכון ירושלים) הביא שכך פסק אף הרא"ה. והעיר המג"א (סי' תקכח ס"ק ב) "ואפ"י אם כו' - דעירוב תבשילין אין מתיר אלא צרכי סעודה (ר"ן) ועיין מה שכתבתי סי' תקכ"ז ס"כ".

ורעק"א (סי' תקכח ס"ב) על המג"א כתב: "לכאורה הא נראה ליתן טעם אחר דעירוב תבשילין אינו מתיר רק מה שמותר ביו"ט לעשות לצורך עצמו מותר לעשות לצורך שבת. וגם דאפשר שיהיה לצורך יו"ט אם יקלעו לו אורחים. אבל לענין עירוב דלא משכחת דבר זה לצורך יו"ט עצמו דע"ח להיות יו"ט צריך להיות קודם יו"ט וגם המעשה דעירוב בוודאי אינו לצורך היום

ומשמע שעירוב לא יועיל להתיר עירובי תחומין וחצרות ביו"ט לשם שבת משום שאינם צרכי סעודה. ואפילו לגבי הדלקת נר כתב (ביצה יא ע"א): "ומדאמרינן: ומדליקין לו (=למי שלא ערב עירובי תבשילין) את הנר משמע בעירוב שרי נמי הדלקה, ובלא עירוב אסור להדליק ולפיכך כשם שאומר כשמניח העירוב בהדין יהא שרי לן למיפא ולבשולי, צריך שיאמר ולאדלוקי שרגא. וכן כתב הרב בעל הלכות ז"ל ויש שכתב שאינו צריך והכא צורכא דשולחן נקט, ולא משמע לי הכי דהא שמואל אמר בירושלמי מדליק לו את הנר בלחוד, ולפיכך מי שלא הניח עירובי תבשילין ממעט בהדלקה ואינו מדליק אלא נר אחד בלבד". ונמצא שלדעתו רק עירובי תבשילין מתירים הדלקת הנר מיו"ט לצורך שבת.

בירושלמי ביצה (פ"ב ה"א) נאמר: "יום טוב שחל להיות בערב שבת אין מערבין לא בחצירות ולא בתחומין דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: מערבין בחצירות ואין מערבין בתחומין, מערבין בחצירות שכן את מתיר לו דבר שהוא מותר לו, ואין מערבין בתחומין שכן את מתיר לו דבר שהוא אסור לו, אית תניי תני ומחלף. אמר רבי לעזר הואיל והן תנייא מחלף צריכין אגן מיחוש. רבי ירמיה בשם רבי זעורה מאן דעבד טבאות מערב מן איתמל, אמר רבי יודן הדא דאת אמר בשלא עשה לו עירובי תבשילין אבל אם עשה לו עירובי תבשילין מותר, רבי יוסה בי רבי בון בעי ועירובי תבשילין מתירין את המחיצות?".

שאלתו של ר"י בי רבי בון בסוף ההלכה נשארה ללא תשובה: וכי כיצד עירובי תבשילין מתירים את המחיצות, היינו: להניח עירוב חצרות.

חבל נחלתו

לי עיקר.

ובאור זרוע (ח"ב הל' יו"ט סי' שמז) כתב: "וכתב ששמע שרבינו שלמה עשה בתשובותיו שצריך לומר ולאדלוקי שרגא הלכך הואיל והגאונים ורש"י הצריכו לומר ולאדלוקי שרגא צריך נמי לומר לאפוקי מרה"י לרה"ה ומרה"ה לרה"י הלכך צ"ל בדין יהא שרי לן לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא ולהוציא מרה"י לרה"ה ומרה"ה לרה"י ואם לא הזכיר כל זה אלא אמר כך בסתם בדין יהא שרא לן לעשות כל צרכנו לא אמר כלום ואין בדבריו כלום".

עולה שלדעת חלק מהראשונים חייב להזכיר בעירוב את כל הפעולות שבכוונתו להתיר ע"י עירוב תבשילין. וצ"ב לגבי הדחת כלים ועריכת שולחן שהם אמנם לצורך שבת אבל אין בהם מלאכה מל"ט מלאכות ולכן אולי לא צריך כלל להזכירם. אולם חלק מאחרוני הראשונים כתבו במפורש שדי בהזכרת אפיה ובישול.

בספר מצוות קטן (מצוה קצד) כתב: "בדין יהא שרי לן לאפויי ולבשולי ולאטמוני לתקוני ולמעבד כל צרכנא ולאדלוקי שרגא מיומא טבא לשבתא ומי"ט לחבריה² לנא (ש"ע מי"ט לשבת לנא וכו') ולכל ישראל הדדים בעיר הזאת והשובתים בעיר הזאת, רגילין להזכיר ולאדלוקי שרגא ונראה דאין צריך". אולם יש להעיר שאולי סבר שכיון שכולל בסוף "ולמעבד כל צרכנא" ממילא כלולה בכך הדלקת הנר.

אולם האבודרהם (עירובי תבשילין) כתב במפורש שאי"צ בכך: "ואומר בהאי עירוב

דלא יהיה הטלטול ביומו כיון דלא היה מערב קודם, בכה"ג דוודאי לצורך שבת הוא אין עירוב תבשילין מתיר ודו"ק".

רעק"א שדא נרגא בהיתר הנחת עירוב חצרות משום עירוב תבשילין שכיון שאינו נצרך ליומו שמותר להוציא בלא עירוב חצרות, מה יועילו האורחים להתירו, הרי עושה זאת לשבת.

ד. המותר מכח נוסח ההתנאה בעירובי תבשילין

דרך נוספת ללמוד אלו פעולות הותרו ע"י עירוב תבשילין ניתן ללמוד מנוסח האמירה בעת הנחת העירוב.

הרא"ש (ביצה פ"ב סי' טז) כתב: "לכן נהגו כשמניחין עירוב לומר לאפויי ולבשולי ולאדלוקי ולאטמוני. ואף על פי שפירשתי לעיל שלא תיקנו אלא לעיקר סעודה היינו דאין צריך לעשות העירוב אלא מפת ותבשיל שהוא עיקר סעודה. אבל צריך להזכיר כל דבר שאסור לעשות בלא עירוב".

ופסק בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' כו): "ואע"פ שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו לאדלוקי שרגא, מ"מ דברי תו' והרא"ש עיקר, וכן איתא בה"ג, וכ"כ הרשב"א והר"ן".

וכן הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד ש"ד אות יב) כתב: "וכתב גאון שצריך לומר ולאדלוקי שרגא ולאפוקי שמי שלא עירב אף הוא אסור להדליק את הנר מיום טוב לשבת. ויש מי שהורה שאינו צריך, שלא הצריכו עירוב אלא לצרכי אכילה ולא להדלקת הנר ולהוצאה. ודברי הגאון נראין

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ב. (כוונת הרה"ג שלא מצאנו ע"ת בין יו"ט לחברו, וכן העיר שם המהדיר).

וגם המרדכי (סי' תרעב) אחר שכתב דעת ר"ת כתב אמנם בירושלמי (פ"ב ה"א) אינו מזכיר רק לאפויי ולבשולי ומ"מ הרב המגיד כתב יש מי שהוסיף בנוסח האמירה להדליק את הנר וכ"כ בה"ג (הל' י"ט לו): למיפא ולבשולי ולמיעבד כל צרכין ולאדלוקי שרגא וכתב הרשב"א (חי' כא סוע"ב, עבה"ק בית מועד ש"ד סי' ב) שכן ראוי לומר עכ"ל. וכ"פ בשו"ע (סי' תקנז סי"ב).

הב"ח (או"ח סי' תקנז) הביא מתשובת הרש"ל שאסור לשחוט לצורך שבת אפילו הניח עירוב תבשילין. וחלק עליו שודאי השחיטה לצורך שבת כלולה בבישול וסיים: "ובזה מיושב במה שהוסיפו לומר ולמיעבד כל צרכנא דקאי על מה שכתב תחלה לאפויי וכי' ובא לומר שהוא מתנה על ארבע מלאכות אלו אפיה ובישול והטמנה והדלקת הנר שיעשה ג"כ כל מה שצריך עוד מלאכה לצורך תשלום אלו הארבע מלאכות וכדפירשתי ונלפע"ד דחזר בו מתשובה זו בחיבורו כיון שלא הזכיר דין זה לשם". ואף הט"ז (או"ח סי' תקנז ס"ק יא) ושו"ע הרב (שם ס"ז) הסכימו עם הב"ח. והמג"א (שם ס"ק כא) הסכים עם הב"ח והט"ז, וסיים: "ומ"מ נ"ל שטוב לומר בהדיא ולשחוט". וכן באליה רבה (סי' תקנז ס"ק טז).

וכתב בשולחן ערוך הרב (שם): "ומכל מקום אם לא אמר כן לא השוחט ולא מי ששוחט בשבילו אין זה מעכב כלל ומותר לשחוט לו לפי שהיתר השחיטה והפשט העור ומליחת הבשר נכלל במה שאמר ולבשולי שכל המלאכות שקודם הבישול נכללים בהיתר הבישול, וכן כל המלאכות שקודם האפיה נכללים בהיתר האפיה, והיתר

לישתרי לן למיפא ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא מיומא טבא לשבתא לן ולכל בני מתא זו. שאף הדלקת הנר צריכה עירוב שאם לא כן הי' אסור להדליק מי"ט לשבת. וא"ת והרי מדליקין נרות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בלא עירוב. וי"ל כיון שיש בהם כבוד בית אלהינו מותר להדליקו". ובאגור (הל' י"ט סי' תרנט) כתב: "העם נהגו לומר לאפויי ולבשולי ולאטמוני לאדלוקי שרגא וכן משמע לקמן בפרקין. וי"מ דערוב מתיר הדלקת הנר. אמנם בירושלמי אינו מזכיר רק לאפויי ולבשולי".

ויש מהראשונים שהוסיפו בנוסח התנאת העירוב כגון בספר המנהיג (הל' עירובי תבשילין עמ' תקח): "בדין עירובא יהא שרי לן לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולתקוני ולאדלוקי שרגא מיומא טבא לשבתא ולמעבד כל מאן דצריך לנא ולכל ישראל הדיים בעיר הזאת".

וכ"כ בעבודת הקודש (בית מועד ש"ד אות יא), טור (או"ח סי' תקנז), רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ד ח"ג), ספר מנהגים דבי מהר"ם (עירובי תבשילין), ספר המנהגים (טירנא, עירובי תבשילין וחצרות), מהרי"ל (מנהגים, הל' עירובי תבשילין אות א), מנורת המאור (פ"ו, המצוות עמוד 534).

הבית יוסף (או"ח סי' תקנז) הביא את שיטת הרא"ש ודברי הר"ן והוסיף: "ודחה דברי החולקים בזה וכתב שכן דעת בה"ג וכן משמע בירושלמי (פ"ב ה"א), וכן דעת התוספות (כב. ד"ה ומדליקין) וכתבו שאפילו הניח עירוב אם לא הזכיר הדלקה אסור להדליק לו רק נר אחד: ונראה שכל זה שלא כדעת הרי"ף והרמב"ם (פ"ו ה"ח) שהרי לא הזכירו בנוסח דברי העירוב לאדלוקי שרגא

חבל נחלתו

ולא אדם אחר בשבילו והרי הוא לאותה מלאכה כמי שלא הניח כלל עירוב תבשילין ואם לא הזכיר שום אחת מארבע מלאכות הללו אע"פ שאמר ולמעבד כל צרכנא הרי הוא אסור בכל (הארבע) מלאכות ודינו (בהם) כמי שלא הניח עירוב תבשילין כלל.

"אבל יש חולקין על זה ואומרים שלא הצריכו לפרט ולומר בדין יהא שרי כו' אלא למצוה מן המובחר אבל בדיעבד אפילו לא אמר כלום אלא שנעשה תבשיל מיוחד לשם עירוב תבשילין או שנטל תבשיל שנתבשל כבר והפרישו לעשות בו עירוב תבשילין ולברך עליו ואח"כ שכח או הזיד ולא בירך עליו ולא אמר עליו כלום הרי עליו שם עירוב תבשילין ומותר לסמוך עליו לעשות כל המלאכות מיו"ט לשבת.

"ולענין הלכה יש להחמיר בכל זה כסברא הראשונה וצריך להקנות קמחו ותבשילו לאחרים כמו שיתבאר או יחזור ויניח עירוב תבשילין כהלכתו בתנאי אם נזכר ביו"ט ראשון שחל להיות בחמישי כמו שיתבאר אבל בשנת הדחק כגון שלא נזכר עד ערב שבת ואין שם אחרים שיקנה להם קמחו ותבשילו יש לסמוך בכל זה על סברא האחרונה..."

וקצת נראה מדבריו שאפילו פעולות כגון הדחת הכלים או עריכת השולחן

הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים והכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד³ **וכן שאר כל מלאכות אוכל נפש נכללים במה שאומר ולמעבד כל צרכנא** ולא הצריכו לפרט רק האפייה והבישול לפי שהן עיקר של כל מלאכות האכילה וההטמנה והדלקת הנר לפי שאם לא היה מניח עירוב תבשילין היה יותר ראוי לאסור ההטמנה והדלקת הנר מיו"ט לשבת משאר כל המלאכות לפי שבשנת עשייתן ניכר שנושה שלא לצורך יו"ט שאין דרך האדם להטמין חמין לבו ביום אלא לצורך מחר וכן אין דרך בני האדם להדליק נר מבעוד יום אלא בערב שבת לצורך ליל שבת לפיכך כשמניח עירוב תבשילין צריך לפרט מלאכות אלו יותר משאר כל המלאכות שהן נכללים בו למעבד כל צרכנא".

עולה מדבריו שבהנחת עירוב תבשילין והותרו **אך מלאכות לסעודה לעשותן לצורך שבת, ואף הסיום למיעבד כל צרכנא אינו מתיר מלאכות שלא לצורך סעודה.**

וממשיך: "ואם עבר או שכח ולא פרט אחת מארבע מלאכות אלו שהן האפייה והבישול וההטמנה והדלקת הנר יש אומרים שאותה המלאכה שלא הזכירה בפירוש אסור לו לעשותה מיו"ט לשבת לא הוא בעצמו

3. מסייע לו הטעם שכתב הרמב"ם בהיתר הוצאה ביו"ט (הל' יו"ט פ"א ה"ו): "ומזה הטעם עצמו לא אסרו הוצאה ביום טוב ואע"פ שכל הוצאה היא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב ולמה לא אסרוה כדי להרבות בשמחת יום טוב ויוליק ויביא כל מה שירצה וישלים חפציו ולא יהיה כמי שידיו אסורות, אבל שאר מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב הואיל ויש בהן עסק אין עושין אותן ביום טוב".

הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: זה לצורך יו"ט ולא לצורך שבת. תשובת המחבר: הערתי זאת כדי להראות שמלאכת הוצאה ביו"ט כלולה בצרכי יו"ט העיקריים ועל כן די באמירת: "ולמעבד כל צרכנא".

ואף שהמהרי"ל עסק בהכנה מיר"ט ליר"ט שני ולזה אין מועיל עירוב תבשילין בכ"ז נראה ללמוד מכאן לגבי הכנה מיר"ט לשבת. (בא"י ששביעי של סוכות אינו יר"ט אין לכך משמעות, ואף בחו"ל שמיני עצרת לא יכול לחול ביום ששי ושמחת תורה בשבת משום 'לא אד"ו ראש' וכידוע א' דסוכות חל ביום שחל א' דר"ה). ונראה שכיון שלפי הלוח לא יכול לחול שמ"ע בערב שבת לא דיבר המהרי"ל בהעברת שולחן וסידורו, אבל ניתן ללמוד מדבריו למצבים בהם מניחים עירוב תבשילין.

והג' רעק"א העיר על השו"ע (שם): "משמע מיר"ט לשבת מותר ע"י עירוב תבשילין, ועי' מג"א סי' תקכז ס"ב בשם הר"ן ועמ"ש שם בגליון. ולטעמא דידי שם הכא מיר"ט לשבת מותר ע"י עירוב תבשילין דשייך ג"כ היתרא הואיל ומקלעי אורחים ורוצים ללמוד הפרשה שיקראו בשבת לגלול, אבל לטעמא דהמג"א שם בשם הר"ן דעירוב תבשילין אינו מתיר אלא צרכי סעודה א"כ הכא אסור לחפש הס"ת מיר"ט לשבת".

ונראה שרוב האחרונים קיבלו את שיטת המג"א ולא הותרו אלא צרכי סעודה ולצורך אורחים. ואם נלך לשיטת תוס' שמשום הכנה נאסרו דברים שיש בהם הכנה שלמה נראה שעפ"י המהרי"ל והגה"מ שיאסרו סידור השולחנות ועריכתם מיר"ט לשבת אפילו ע"י עירוב תבשילין משום הכנה שלמה. נראה אפוא שאין להתיר הדחת כלים ועריכת שולחן אלא זמן רב לפני יציאת החג אבל באחר הצהרים וכד' יאסרו מלאכות אלו וכש"כ מלאכות שהן לצורכו הפרטי כגון הכנת בגדים וכד' לא יותרו ע"י עירוב תבשילין.

לצורך שבת לא הותרו ע"י עירוב תבשילין.

ה. לימוד ממוצאי שמיני עצרת

כתב בהגהות מיימוניות (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ו הי"ד אות א): "אבל להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה אסור דאין יר"ט מכין לחבירו דומיא דהצעת המטה". והביא דבריו בהגהות אשרי (סוכה פ"ד סי' ז). המדובר בהכנת הבית בשולחנות וכסאות הנמצאים בסוכה שלפנותם בשמיני עצרת (בחו"ל שביום הראשון של שמ"ע יושבים בסוכה) מותר, אבל לסדרם לצורך הלילה אסור.

וכ"פ הרמ"א (או"ח סי' תרסז ס"א): "ואסור להכין ביר"ט לצורך ליל יר"ט, ולכן אסור להעמיד השולחנות והספסלים בבית לצורך הלילה, דהוי הכנה (הגהות מיימוני ומהרי"ל)".

ובאר המגן אברהם (ס"ק א): "ז"ל מהרי"ל אם נושא מהסוכה טבלה המעריכה על רגליה ומסירין מתי שירצה אסור להעריכה בבית עוד על רגליה דהוי מכין מיר"ט לחבירו, אלא יניחנה בפרקונה עד הלילה ואז יעריכנה עכ"ל משמע דמותר להעמיד השולחנות בבית וכ"מ סי' תרס"ו, ובהג"מ כתב אסור להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה כ"כ הגמ"נ משמע דוק' לסדרן אסור אבל להעמיד מותר מפני כבוד יר"ט אבל שאר הכנות אסורים, וכ"כ במנהגים ה' פסח דאסור להביא יין מיר"ט לחבירו וגם במהרי"ל אסור לחפש הס"ת משבת ליר"ט משום הכנה ועסי' תי"ו ס"ב".

למדנו מדבריו שלכבוד שבת אסור לחפש את מקום הקריאה בשבת בס"ת אע"פ שקראו קריאת היום. וכן משמע שהכנת השולחן וכש"כ עריכתו תאסר אף ע"י עירוב תבשילין אע"פ שאינה מלאכה.

חבל נחלתו

והביא המשנה ברורה (ס"ק יז) את מחלוקתם: "ואין לו להחליף – אבל אם יש לו להחליף בגד אחר לשבת אע"פ שאין יפה כזה לא התירו לו לקפלו וכ"ש אם אין דעתו ללבוש כלל בו ביום דאסור וכנ"ל בסקי"ג. ומ"מ ביו"ט שחל בע"ש מותר לקפל טליתו כשפושטו אם היא חדשה ולבנה אף שאין דעתו ללבשו בו ביום והיינו כשעשה עירובי תבשילין דאל"ה הרי אסור לו להכין לצורך מחר כ"כ בא"ר אבל בחידושי רע"א הוכיח דאף בלא הניח עירוב תבשילין שרי אם היא סמוכה לשבת".

ולענ"ד שתי השיטות קשות להלכה. לשיטת מהר"י שטיין קשה שלא הותרו אלא צרכי אכילה ומה שייך קיפול בגד חדש לכך, ואף משום הואיל של אורחים לא שייך וא"כ מדוע עירוב תבשילין יתירו זאת. ולשיטת רעק"א סוף סוף זאת הכנה ומה איכפת לנו ששבת חמורה מיו"ט, ועוד הלא המדובר בחלבים שנשרפים ביו"ט לאחר שנשחט הקרבן בשבת, אבל להיפך לא נודע מכאן כלל אלא מצד חשיבות, ולכן לענ"ד אסור לעשות כן מיו"ט לשבת הן אם עשה עירוב תבשילין והן אם לאו. בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' כה) דן בדבר חימום מים ביו"ט שני של פסח לצורך טבילת נשים בליל שבת וכתב: "ואמנם מעלתו התיר ע"י לשותות מהם קאפע ודימה זה למה שהתיר הכל בו הביאו רמ"א בסי' תקי"א להרבות בשביל תינוק. הנה שם לא מיירי בהערמה אלא כשבאמת צריך לבשל או להדיח וא"כ אם בעל המרחץ שמה באמת היה רוצה לשתות קאפע אין כאן הערמה. ויפה כתב מעלתו שקאפע לא שייך לדידן קודם אכילה או אח"כ וכל שעתא זימנא הוא להרגילים בו

וכן תלמיד חכם המכין שיעור לשבת ושם סימניות בכל מקום נראה שאסור מיו"ט לשבת.

ואח"כ מצאתי שכן הסיק בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קו) ובש"כ. וז"ל:

"נראה בעליל דאין כוונת רע"א לחלוק כלל על סברת הר"ן שבמג"א, רק כתב בדרך פלפול דלטעם דידי' לאסור לערב עירובי חצרות ביו"ט, גבי גלילת ס"ת הי' צריך להיות מותר כיון דשייך הואיל וממילא מותר מטעם העירוב תבשילין, אכן כיון דלדעת הר"ן לא מהני עירוב תבשילין רק לצורך סעודה, א"כ ממילא אסור לגלול מיו"ט לשבת. נמצא שאין שום מחלוקת לדינא, דלדעת הר"ן ומג"א וא"ר ומח"ב יש לזוהר לגלול ס"ת מיו"ט לשבת ולא מהני לזה העירוב תבשילין כיון דאינו צורך סעודה, וכן מטין דברי הרע"א וזה ברור".

ו. קיפול בגדים והדחת כלים לצורך שבת

כתב באליה רבה (סי' שב אות ח): "...כתב רש"ל [בהגהותיו על הטור כאן] פסק (ממהר"ש) [מוה"ר אייזיק שטיין] [בביאורו על הסמ"ג לאוין סה, כב ע"א] נראה לי דטליתות חדשים שרי לקפל ביו"ט שחל בערב שבת כשעשה עירוב תבשילין, בחולו של מועד". (ועי' בחזון עובדיה [שם] שכתב מתשובות האחרונים שדברי מהר"א שטיין חולקים על דברי המג"א וסוברים כאו"ז).

ורעק"א (סי' שב) העיר שמותר אף בלא עירובי תבשילין וז"ל: "אבל מ"מ כיון דשבת בודאי קדושתו חמורה מיו"ט וחלבי שבת קריבין ביו"ט יש ללמוד דמציעין מיו"ט לשבת כמו דמותר לר"י מיו"כ לשבת כנלענ"ד".

תבשילין מותר לחמם מים כדי להדיח כלים הנצרכים לשבת. ועי' שש"כ (פרק יב הערה ב), ובחזון עובדיה (כ' יו"ט עמוד שב) לגר"ע יוסף שליט"א שהביא כמה תשובות מהאחרונים להתיר הדחת כלים והוא התיר הצעת מיטות וגלילת ס"ת, ולענ"ד, לפי המג"א הדבר אסור. יש להוסיף, כי כל פעולות אלו מותרות בשבת, והכנתן ביו"ט לצורך אורחים כבי' יש בה הערמה, וא"כ מן הראוי להימנע מהן.

מסקנה

נראה כי עירוב תבשילין מתיר רק מלאכות הנצרכות לסעודה אבל פעולות הנצרכות רק בעבורו ואינן מתאימות לאורחים אין עירוב תבשילין מתיר. ולכן גלילת ס"ת או הכנת סימניות בספרים לשיעור בשבת, או קיפול בגדים לא הותרו⁴. ולגבי הדחת כלים נראה שהותרה דוקא בעוד היום גדול, אך אם הוא מדיח לפנות ערב שאף אם יבואו אורחים לא יספיק להכין להם ולהאכילם אין להתיר. וה"ה לגבי עריכת השולחן לשבת, אם עורך בעוד היום גדול מותר ולצורך אורחים שאולי יגיעו, אבל אם עורך לפנות ערב אסור.

אבל אם זה האיש לא עלה על דעתו לשנות עתה קאפע אלא שמעלתו הורה לו **א"כ הערמה הוא**. ואף שכתבתי ששייך כאן הואיל ומקלעי אורחים חזי להו לרחוק כל אחד פניו כו' מ"מ אכתי צריך היתר עירוב תבשילין שאל"כ אכתי אסור מדרבנן ועירוב תבשילין לא שייך אלא להתיר מי"ט לשבת מה שהותר לו בי"ט אבל חמין לצורך כל גופו דאסור בי"ט שאין בו טבילה איך נתיר לצורך הלילה מ"מ בצירוף הקאפע הי' מקום לדון בזה. ועכ"פ יפה עשה מעלתו בזה שלא הורה להתיר רק ע"י נכרי ושבות דשבות הוא וצורך גדול שהנשים הרגילות בזה אדוקות מאוד וקשה עליהם הטבילה בצונן, ואף שיש שם חמין חוץ לעיר. ואם מפני חשש טלטול מ"מ קשה להתיר שבות דשבות להנצל מחשש איסור שבות מ"מ הנשים לא היו יודעות שלא הוכנה מקוה זו ובבואם בלילה במקוה זו היה קשה עליהם ההליכה חוץ לעיר בלילה והיו נמנעות מלטבול והיו מבטלות מפ"ו. ולכן יפה עשה מעלתו מה שעשה ובפרט אם הדיח הכלים הצריך לשבת ובזה לא שייך הערמה ועיקר זמנה הוא אחר האכילה. ואותם שהתרעמו על מעלתו ולא שאלו אותו כלל והרהרו אחריו עתידין ליתן את הדין".

ובדבריו מפורש שבהסתמך על עירוב

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אפשר לקרוא בס"ת ולעיין בשיעור ביו"ט.
תשובת המחבר: הקריאה והלימוד מותרים אף לצורך מחר אולם הכנת הספרים ללא קריאה בהם תהא אסורה לענ"ד.

חבל נחלתו

סימן טז

מעוברת ביום הכיפורים

אשה עוברת דידיענין דאי לא אכלה מתעקר ולדה, **אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא הוא ספק נפל**, שפיר דמי למיתן לה, ורב יצחק בן גיאת אמר לאו בידיעה דידן תליא מילתא אלא בידיעה דידה ובדעתה תליא מילתא, דמשהריחה נותנין לה וכחולה דמיא. ומסתברא כבעל הלכות, שאם אמרה צריכה אני פשיטא דמאכילין אותה, אלא אפילו ראו אותה מתאוה לאותו הריח ופניה מוריקות מאכילין אותה דחוששין לעיקור. **ודקאמר נמי משום סכנת ולד שמע מינה אפי' ליכא למיחש לדידה מחללין**. והיינו דגרסינן בשלהי פרק קמא דערכין (ז' א') אמר רב נחמן אחר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כרסה ומוציאין את הולד פשיטא מאי עביד מחתך בבשר הוא אמר רבא לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשות הרבים, מאי קמ"ל דספיקא מחללינן שבתא תנינא ספק חי ספק מת ספק ישראל ספק נכרי מפקחין, מהו דתימא התם הוא דאית ליה חזקה דחיותא **אבל הכא דלא הוה ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא קמ"ל**. ואע"ג דתנן (אהלות פ"ז) האשה המקשה לילד מביאין סכין ומזחתינן אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות, ותנן נמי (גדה מ"ד א') גבי תינוק בן יום אחד וההורג חייב, ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא, וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, **אפילו הכי לענין שמירת מצות מחללין עליה**, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור

שאלה

מעוברת שחוששת שהתענית ביו"כ תביא אותה להפלה או ללידה מוקדמת האם מותרת לאכול ולשתות ביוה"כ?

הקדמה

ניתן לחלק את השאלה לכמה חלקים:
א. בחודשים הראשונים להריונה בהם החשש הוא של הפלה.
ב. בחודשים האחרונים של הריונה בהם החשש ללידה מוקדמת.
צריך לברר את מעמד העובר מבחינה הלכתית האם מותר לאחרים לעשות בשבילו איסור תורה או איסור דרבנן, שהרי הוא אינו ילוד עדיין, והוא עצמו אינו חייב במצוות. כמו"כ מה החשש להפלה או ללידה מוקדמת.

א. מעמד העובר מבחינה הלכתית

נאמר **במשנה ביומא (פב ע"א):** "עוברת שהריחה – מאכילין אותה עד שתשיב נפשה".

מפרש רש"י (יומא פב ע"א): "עוברת שהריחה – העובר מריח ריח תבשיל והוא מתאוה לו ואם אינה אוכלת שניהן מסוכנין".
וכ"כ: הר"ן על הר"ף (ג ע"ב), ור' עובדיה מברטנורא (יומא פ"ח מ"ה). ולכאורה לפי פירוש זה שהעובר מסכן את שניהם לא ניתן להוכיח מה יהיה הדין כשהסכנה לעובר בלבד.

וכתב הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש – ענין הסכנה): "ובהלכות גדולות נמי,

שבתות הרבה. הלכך אפי' בהצלת עובר פחות מכן ארבעים יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו כדעת בעל הלכות¹.

"ואיכא דסבירא ליה שאין מחללין משום נפלים, אלא עברה שהריחה חששא דמיתה דידה היא, שכל המפלת בחזקת סכנה. וטעמא דיושבת על המשבר שמתה טעמא אחרנא הוא דכיון שמתה הרי הוא כילוד, לאו ירך אמו הוא ולא בדידה תלי אלא חי הוא ודלת ננעלה בפניו, ליכא אלא דלא הוי ליה חזקה דחיותא, וספק נפשות להקל".

היינו, הרמב"ן מביא שתי דעות, דעת בעל הלכות גדולות שעל סכנת עובר מחללים שבת אע"פ שאין לו חזקת חיים ואם השאלה היא הצלת אמו כנגד הצלתו – מצילים את האם במיתתו, בכ"ז אם המדובר רק בהצלתו הוא כחי ומחללים עליו את השבת. וכנגדה דעת ראשונים החולקת וסוברת שאין מחללים עליו את השבת. וניכר מדברי הרמב"ן שדעתו מסכמת לדברי בה"ג.

הרא"ש (יומא פ"ח סי' יג) והר"ן (יומא ג ע"ב) הביאו את דברי בה"ג והרמב"ן וחלקו על הדיוק ממקרה עברה שהריחה: "ולא ידעתי מה צורך לכל אלו הדקדוקים דלא משכחת סכנת עובר בלא סכנת עברה ולא סכנת עברה בלא סכנת עובר. דהמפלת בחזקת הסכנה היא וכן פרש"י דאם אינה אוכלת שניהם מסוכנים" (רא"ש שם). וא"כ דעתם במחלוקת שהביא הרמב"ן לא התבררה.

בשו"ע לא הכריע בין הדעות. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' מג) נשאל בענין זה, ומביא את המחלוקת בתורת האדם ואת דברי הרא"ש והר"ן. ומביא מן הנצי"ב על השאלות (שאלתא קסז אות יז) שפוסקים כבה"ג אולם על עובר בניגוד לילוד מחללים שבת רק על ודאי סכנה ולא על ספק. ומעיר שדברי הנצי"ב חולקים על הרמב"ן הרא"ש והר"ן בהבנת בה"ג שאף על ספק סכנה לעובר מחללים שבת. ומדייק מהטור (או"ח סי' תריז) שסבר כבה"ג שכתב: "עוברה שהריחה מאכל ואם לא יתנו לה ממנו תסתכן היא או הוולד לוחשין באזנה וכו' ואם לא נתיישב דעתה בזה נותנין לה מן האיסור עצמו". הרי שחשש לסכנת עובר בלא סכנת האם. ואמנם הב"י הקשה עליו מדברי הרא"ש והר"ן ששניהם מסוכנים בעוברה שהריחה. והב"ח השיב שלכן דייק הטור לכתוב כן כדי להשמיע במקו"א שאף על סכנת עובר מחללים². ומביא שבשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת חו"מ סי' נ"ט ד"ה ומה שתמה) סבר שאין לחלל שבת על סכנת עובר, אף שלא מביא את מחלוקת הראשונים. הצי"א בעצמו פוסק כבה"ג ומביא שכן מצא באורחות חיים (סי' תריז) למהרש"ם. וכן בחי' הגר"ח הלוי מבריסק על הרמב"ם (הל' רוצח פ"א) פסק כבה"ג. וכן פסק בשש"כ (פ"ז סי' ב).

ולמעשה כך מורים הפוסקים להתייחס לעובר כילוד ולחלל שבת על הצלתו וא"כ

1. בשו"ת צי"א (מובא להלן) סבר שאין הוכחה מדברי הרמב"ן למי מהדעות דבריו נוטים. ולענ"ד הן האריכות בדברי בה"ג והדיוק בדעתו והן הסקת המסקנות מלמדים שדעתו כבה"ג.
2. הרדב"ז (ח"ב סי' תרצ"ה) ומהרי"ט (חי"א סי' צז) הביאו שמחללים שבת על עובר משום ספק נפשות אולם דיברו דוקא בעובר שנעקר לצאת ממעי אמו.

חבל נחלתו

(וסביר שלא יוכל ליעץ לה) ולב יודע מרת נפשו. ומחודש שביעי ואילך ראוי שאף ללא הרגשה או עבר של הפלה תאכל ותשתה לשיעורים כדי שלא תסתכן בצירים מוקדמים וכד'.

ג. שתיית מעוברת בחודש תשיעי

במאמר הרב מרדכי הלפרין ב'אסיא' (נז-נח עמ' 54 ואילך) מספר הרב ד"ר הלפרין שקיים 'אפקט יום הכיפורים' המראה שביו"כ מחצות היום עד למחרת ישנו ריבוי לידות בכל בתי החולים בארץ, מה שמוכיח כי הצום ביוה"כ גורם בימינו לזירוז הלידות. כמו"כ פרט לנשים עם בעיות מיוחדות הוא סבור שאין סיכון בלידה בחודש התשיעי להריון, אף שההריון לא הסתיים. מאידך, בתור רופא טוען הרב הלפרין שנשים מאבדות דם רב בלידה. אשה המגיעה אחר צום סכנתה מרובה מכאלה שלא צמו בגלל חוסר נוזלים. ולכן הוא סבור שכל אשה בחודש התשיעי תשתה בשיעורים כדי שאם תזדקק ללידה לא תבוא מיובשת. את דעתו הוא הביא לפני הגרש"ז אויערבאך שלא הסכים עמו, וטען שההוראה צריכה להיות פרטנית לפי האשה והחשש שתגיע מיובשת ללידה, ולא לכל אשה שהיא בחודש התשיעי. אולם לכו"ע אם חשה בצירים צריכה לשתות (הגרש"ז א), ולפי הר"י נויבירט אף לא בשיעורים כדי שלא תסתכן בלידה (הו"ד ע"י הרב ד"ר אברהם סופר ב'אסיא' נג-נד עמ' 84).

ואף שקטונתי מכל גדולי הפוסקים המובאים לעיל, ואחר בקשת המחילה, יש לעיין האם חשש קיצור ההריון אינו

נפתח הפתח לאכילת ושתיית האם לשם שמירה על ההריון, ושלא לאבדו בהפלה או לידה מוקדמת.

ב. אכילת מעוברת בתחילת הריון

הרמב"ן לעיל כתב שאף על עובר בארבעים יום ראשונים מחללים את השבת.

והמשנה ברורה (סי תריז ס"ק א) כתב: "שהריחה – מאכל וידוע שאם אין נותנין לה מה שמתאוה היא וולדה מסוכנים ואין נ"מ בין בתחלת עיבורה ובין בסופה".

אולם בשער הציון (ס"ק א) כתב: "אשכול, ומלשון רש"י משמע שהולד מתאוה, ואפשר דלא שייך זה כי אם אחר מ' יום, ועיין ברבנו מנוח, וצריך עיון". ותימה להניח דברי הרמב"ן המפורשים מפני ספקות בהבנת הראשונים.

והגר"י פישר (אבן ישראל ח"ז סי' לו ובהק' לספר פני ברוך) פסק שבדורנו שרבות הנשים המפילות מן הצום עד החודש התשיעי (ולא בכלל) תאכלנה ותשתנה בשיעורים ללא שאילת רופא. והצי"א (ח"ז סי' כ אות ד) חולק עליו שאין לפסוק כן כהוראה כללית אלא לצריכות לכך.

ובספר 'מקראי קודש' על יו"כ לידידי הרב משה הררי שליט"א (הערות לפרק ט) הביא שיש מתירים בשתיה בשיעורים לכל המעוברות מן החודש השביעי והלאה.

ונראה לענ"ד שכל אשה מעוברת החוששת מן הצום על אף שאכלה ושתתה מערב יוה"כ, ביוה"כ תנוח בביתה ולא תתאמץ להגיע לבית כנסת, ואם יש לה הרגשה רעה או שעבר של הפלה מן הראוי שתנהג כגר"י פישר, ותאכל ותשתה בשיעורים, ואינה צריכה לשאול רופא

חבל נחלתו

מן הנולד לשבעה, ואף היולדות לתשעה חודשים אינן מדייקות כנשות דורם של חסידים הראשונים ויש יולדות אחר תשעה ויש באמצע תשעה וכד'. וא"כ אנו מוצאים בדורנו שינוי טבעים גדול בכל סדרי ההריון, ואף הרופאים סוברים שטוב לעובר שישהה בבטן אמו כל זמנו ולא יולד טרם זמנו. כמו"כ רבות מהצהבות המעכבות את ברית המילה הן צהבות פיזיולוגיות שנובעות מחוסר בשלות של הכבד של הילוד. וא"כ אשה היולדת טרם זמנה וזמנו מסכנת את העובר. (שאלתי מילדות ורופאות והסכימו לדברי).

ולכן מן הנראה לי שראוי לכל הנשים שלא תסייענה ליציאת העובר קודם זמנו, ותאכלנה ותשתינה בשיעורים כדי שלא לגרום ללידה מוקדמת. וכיון שאיננו יודעים אצל מי הצום יגרום לזירוז הלידה מן הראוי להורות כן לכל הנשים בחודש התשיעי.

סיבה ראויה לאכילה ושתייה בשיעורים ע"י האם. וכשם שהגרש"ז אויערבאך טען שאין למעוברת לאכול ולשתות מחשש לידה מוקדמת שהרי התורה צייתה אף עליה לצום ביו"כ ואין התורה מצווה לשווא, הוא הדין יש לשאול הלא סתם אשה יולדת אחר תשעה חודשים וכבר אמרו חכמים (נדה לח): "חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהן אלא ברביעי בשבת, שלא יבואו נשותיהן לידי חלול שבת. ברביעי ותו לא? אימא: מרביעי ואילך. אמר מר זוטרא: מאי טעמייהו דחסידים הראשונים – דכתיב: ויחן [ה'] לה הריון, הריון בגימטריא מאתן ושבעים וחד הוה. אמר מר זוטרא: אפי' למ"ד יולדת לתשעה – אינה יולדת למקוטעים, יולדת לשבעה – יולדת למקוטעים"... והרי אנו רואים שאיננו מכירים יולדות לשבעה חודשים ולדות שלמים, וכן איננו מכירים שהנולד לשמונה חודשים הרי הוא ספק נפל יותר

סימן יז

השתחוויה בראש השנה ויום כיפור

ישראל אינן מכירות, לפי מנהגייהן, אף אחת מהן או חלקן. כמו כן נראה מתי עושים פעולות אלו בתפילה. נאמר בברכות (לד ע"א): "תנו רבנן: אלו ברכות שאדם שוחה בהן: באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה – מלמדין אותו שלא ישחה". כמו"כ נאמר שם בהמשך ובעמוד הבא: "אמר רבי שמעון בן פוי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: הדיוט – כמו שאמרנו.

שאלה

מנהג קהילות אשכנז להשתחוות בר"ה בעלינו וביוה"כ בעלינו ובסדר העבודה במוסף, מדוע, ומה ענין פעולות אלו?

א. שחיה, כריעה, קידה, השתחוויה

בטרם נעסוק בנושא השאלה נברר מה הן: שחיה, כריעה, קידה, השתחוויה, נפילת אפיים שהן פעולות לא רגילות בתפילה בימינו, כאשר חלק מעדות

חבל נחלתו

כהן גדול – בסוף כל ברכה וברכה, והמלך – תחלת כל ברכה וברכה וסוף כל ברכה וברכה. אמר רבי יצחק בר נחמני, לדידי מפרשא לי מיניה דרבי יהושע בן לוי: הדיוט – כמו שאמרנו, כהן גדול – תחלת כל ברכה וברכה, המלך – כיון שכרע, שוב אינו זוקף, שנאמר: (מלכים א' ח') ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו".

וכתב בשיטה מקובצת (ברכות שם): "מלך כיון ששוחה שוב אינו זוקף וכו'. איכא מאן דמפרש בהא דלפי מעלת האדם ראוי לו להכניע עצמו יותר לפני בוראו. ויש מפרשים שטעם מלך שהוא שוחה ואינו זוקף לפי שאמר רבותינו ז"ל ב"ה מלך נדון בכל יום וכיון שכן ראוי הוא לעמוד נכנע וכפוף. **ומהאי טעמא נוהגין העם לשחות בכל הברכות דראש השנה מפני שהוא יום הדין לכל.** ודין זה כיון דלא איתמר בגמרא דילן מסתיין לשחות במלכיות זכרונות ושופרות דהם עיקר חיובא דיומא". וכ"כ המאירי (ברכות שם).

ובאר הרמב"ם (הל' תפילה פ"ה ה"ב): "כל הכריעות האלו צריך שיכרע בהן עד שיתפקקו כל חליות שבשדרה ויעשה עצמו כקשת, ואם שחה מעט וציער עצמו ונראה ככורע בכל כחו אינו חושש".

שחיה שאנו נוהגים בה יום יום היא כיפוף הגב והראש לפני (לא המותן) ונוהגת בתפילת עמידה. המשנה מכנה זאת שחיה והרמב"ם מכנה זאת כריעה.

מבואר בברכות (לד ע"ב): "תנו רבנן: קידה – על אפים, שנאמר: (מלכים א' א') ותקד בת

שבע אפים ארץ, כריעה – על ברכים, שנאמר: מכרע על ברכיו, השתחוואה – זו פשוט ידיים ורגלים, שנאמר: (בראשית לז) הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחות לך ארצה. אמר רב חייא בריה דרב הונא: חזינא להו לאביי ורבא דמצלו אצלויי". משמע ששלושת המצבים הם כשפניו נוגעים בארץ.

והמלבי"ם (תזריע אות פא) מבאר שקידה הוא מלשון קדקוד וכריעה הוא מל' כרעיים.

בסוכה (נג ע"א) מתארת הגמרא את פעולות רשב"ג בשמחת בית השואבה: "תניא... וכשהוא משתחוה נועץ שני גודליו בארץ ושוחה, ונושק את הרצפה וזוקף, ואין כל בריה יכולה לעשות כן. וזו היא קידה. לוי אחזי קידה קמיה דרבי, ואיטלע". ומפרש רש"י:

"שני גודליו – של שתי ידיו, ונשען עליהן עד ששוחה ונושק את הרצפה, לקיים מה שנאמר כי רצו עבדיך את אבניה (תהלים קב)".

"וזו קידה – האמורה בכתובים, דאמר מר: קידה על אפים, אין לו להשתטח להגיע לארץ גופו אלא פניו בלבד, מי שיודע ויכול לעשות כן, ובדורו של רבן שמעון לא היה אחד מעומדי עזרה יכול לעשות כן, אלא הוא".

"איטלע – נעשה חיגר, לפי שכשזוקף גופו מאליו, ואינו נשען על ידיו בחזקה לדחוף גופו למעלה, נמצא כל אונס זקיפתו על מתניו".

ותוספות (ברכות שם) באר: "קידה על

1. ההטיה של אביי ורבא תתבאר להלן.

אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה, פי' דמשמע שהגוף כולו מתפשט על הארץ². וכ"כ המאירי בשבועות (טז ע"ב).

מבואר מכאן שקידה היא כשהוא שוחה בראשו לפניו, וקידה שלמה כשהוא מגיע לרצפה בפיו בלא ששאר גופו נוגע ברצפה, כאשר הוא מסתייע באגודליו. וכריעה היא שהוא כורע בברכיו על הארץ ובראשו מגיע לרצפה³. השתחווה היא בפשיטת ידים ורגלים כשכל גופו צמוד לרצפה.

ועי' שו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' עג).

ב. נפילת אפיים

כתב הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ה הל' יג, יד): "...אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית (של תפילת עמידה) ישב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שירצה, כריעה האמורה בכל מקום על ברכים, קידה על אפיים, השתחווה זה פשוט ידים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה. כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה ויש מי שהוא עושה השתחווה... אבל מטה פניו מעט ואינו כובש אותן בקרקע...".

היינו נפילת אפיים אינה כינוי לצורת כריעה מסויימת, אלא כלולים בה קידה או

אפיים – ומייתי קרא אנ"ג דאשכחן נמי בענין אחר יש לומר דקים ליה מקבלה דקידה על אפיים ומייתי קרא דמסייעו⁴.

ובאר המהרש"א: "ר"ל דאשכחן קידה בלי אפיים שנאמר ויקוד ארצה וגו' דמשמע כולו שטוח ארצה כמו להשתחוות לך ארצה דמייתי הכא, ובתוס' פ"ב דשבועות כתבו תימא השתחווה נמי אשכחן על אפיים דכתיב וישתחו לאפיו וגו' אפיים ארץ ישתחו וגו' כו' ע"ש".

ובתוספות הרא"ש (ברכות שם) **לאחר שמביא פירוש תוס' בשם ר"ת, כתב:** "ואני אומר דלא [קשה], דהכי נמי כתיב בבת שבע ותקוד בת שבע אפיים ארצה ותשתחו [שבתחילה נפל] על פניו ואינו פושט ידיו ורגליו. אח"כ פושט ידיו ורגליו, פושט עשה קידה והשתחווה, וכן עשתה בת שבע, והיינו נמי דכתיב אפיים [ארץ ישתחו כלומר תחלה] יקדו על אפיים ואח"כ ישתחו".

והר"י מיגאש (שבועות טז ע"א) **באר:** "תנו רבנן קידה על אפיים פי' בלי שישים ברכיו וזרועותיו על הארץ אלא כשהוא עומד על רגליו שוחה פניו עד שמגיע לארץ וכן הוא אומר ותיקוד בת שבע אפיים ארצה כלומר לא היה כל גופה על הארץ אלא פניה בלבד, כריעה על ברכים שכורע את ברכיו ושוחה פניו עד שמגיע לארץ, השתחו' זה פשוט ידים ורגלים על הארץ וכה"א הבוא נבוא

2. לא התברר לי האם פשיטת הידים היא בהמשך לרגלים כקו אחד, או לצדדים. ומדברי הר"י מיגאש משמע שלצדדים. אמנם מדברי ר' מאיר (עירובין מח ע"א) משמע קצת שהפשוט הוא בהמשך לגופו כאמור: "גופו שלש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו", וכן במחזורי מכון המקדש צוייר שבהמשך לרגליו וצ"ב. והרמב"ם בפירוש המשנה (הוריות פ"א מ"ג) כתב: "ותואר ההשתחווה שיפשוט ידיו ורגליו וישתטח על הארץ".

3. בתנחומא (כי תבוא סי' א): "והלא כריעה בכלל השתחווה והשתחווה בכלל כריעה". ונראה כי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד כפי שעולה אף מהמקורות שהובאו כאן.

חבל נחלתו

אנפיהו. רב לא נפל על אנפיה. ושיילין נמי התם: מאי טעמא: לא נפל על אפיה? וכן בבבא מציעא, פ' הזהב (נ"ט), אמרין: אימא שלום, דביתהו דרבי אליעזר, אחתיה דרבן גמליאל הות. כל יומא, לא הות שבקא ליה למיפל על אפיה וכו'. ואם היה מחובת התפלה, חס ושלום שהיה הצדיק ההוא, נמנע ממה שיהיה חובה, בעבור אשתו. ואע"פ שהכונה שם, שהיתה לוקחת אותו בדברים, עד שהיה רבי אליעזר שוכח מליפול על פניו; מ"מ אם היה חובה, היה זריו, ונזכר בה, ולא היה שוכחה בכל יום. ולהיות זה רשות, ומנהג בעלמא, לזה יש ימים, שנוהגין בהם בקצת מקומות: בנפילת אפים. ומקצת מקומות, שלא נהגו כן. כגון: בחנוכה ובפורים, שבישיבת רב עמרם גאון ז"ל, היו נופלין. ובישיבת רב האי ז"ל, לא היו נופלין. וכן בר"ה, ויוה"כ, ושבת בינתיים: בישיבת מתא מחסיה, היו רגילין ליפול על פניהם; ובפומבדיתא ובנהרדעא, לא היו נוהגין הן; כמ"ש זה, לגאונים ז"ל. וכן בבית האבל במנחה, כתב רב שרירא גאון ז"ל: שיש נופלין. כי להיות הדבר רשות, כל מקום אוחז מנהגו. ונהרא נהרא, ופשטיה. וכ"כ הר"ר יצחק בן גיא ז"ל, בהלכותיו בשם רב שר שלום ז"ל: נפילת אפים רשות. ולהיות הדבר כן, אין צריך לדקדק: אם אפשר מעומד. ומה שנהגו הצבור מיושב; הוא לפי שדרך הצבור בכל תפלותיהם, וברכותיהם, לאומרם מיושב: שלא להטריח עליהם, זולתי בי"ח (בשמונה עשרה)."

עולה מהרמב"ם והריב"ש שנפילת אפיים היא דרך התחנונים שאחר תפילת עמידה, ואין חובה באמירתם, וכל מקום נהג כמנהגו, ולכן נהגו לאומרם הן בעמידה והן בישיבה. (והב"י סי' קלא אות ב

השתחויה, ולכן כל אדם יכול לעשות כרצונו.

וכן מתאר התלמוד (ברכות לא ע"א) את תפילתו של רבי עקיבא: "כך היה מנהגו של רבי עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור – היה מקצר ועולה, מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו – אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, וכל כך למה – מפני כריעות והשתחויות".

וכתב שם תוספות: "ומוצאו בזוית אחרת – תימה דאמר לקמן (דף לד.) הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה, ותירץ הר"ר יוסף דהכא מיירי בתחנונים שהיה אומר אחר י"ח ברכות, ולא נהירא דהא מ"ח קאמר ונראה להר"י דודאי בסוף כל ברכה אסור לשחות אבל באמצע הברכה מיהא מותר לשחות ובהכי מיירי הכא וכשהיה מגיע לסוף הברכה היה זוקף. ולכך נהגו העולם בראש השנה וביום הכפורים שמתפללין זכרנו, ובכך תן, ותמלוך ששוחזים כשמגיעים לפסוקים ובסוף ברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכות אלא היכא דתקון". וכן תוס' הרא"ש כתב בתוס', וכן הגהות מיימוניות (הל' תפילה פ"ה ה"י אות ט). אמנם הרשב"א (שם) חולק ומסכים לדעת ר' יוסף בתוס': "אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת, מפני הכריעות והשתחויות, פי' ולא בתפלה של י"ח ברכות דבהנהו אינו רשאי לשחות אלא באבות והודאה ועוד שאינו רשאי לזוז ממקומו אלא בתחנונים שלאחר תפלה קאמר". והמאירי כתב כרשב"א.

ובאר בשו"ת הריב"ש (סי' תיב): "דבר זה, של נפילת אפים, אינו חובת התפלה, אלא שהיה מנהג גם בימי רז"ל. כמו שמוזכר בפ' אחרון דמגלה (כ"ב): נפול כולי עלמא על

העיר שלפי המקובלים תחננויים דוקא בישיבה).

ג. השתחוויה ואיסור אבן משכית

מסופר במגילה (כב ע"ב): "גופא, רב איקלע לבבל בתענית צבור. קם קרא בספרא, פתח – בריך, חתם – ולא בריך. נפול כולי עלמא אאנפיהו – ורב לא נפל על אנפיה. מאי טעמא רב לא נפיל על אפיה? – רצפה של אבנים היתה. ותניא: (ויקרא כו) ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה, עליה אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של בית המקדש. כדעולא, דאמר עולא: לא אסרה תורה אלא רצפה של אבנים בלבד. – אי הכי מאי איריא רב? אפילו כולו נמי! – קמיה דרב הואי (=רצפת האבנים היתה רק לפני רב). – וליזיל לגבי ציבורא, ולינפול על אפיה! – לא בעי למיטרך ציבורא. – ואיבעית אימא: רב פישוט ידיים ורגלים הוה עביד, וכדעולא, דאמר עולא: לא אסרה תורה אלא פישוט ידיים ורגלים בלבד. – וליפול על אפיה ולא ליעביד פשוט ידיים ורגלים! – לא משני ממנהגיה. ואיבעית אימא: אדם חשוב שאני, כדרכי אלעזר, דאמר רבי אלעזר, אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא אם כן נענה כיהושע בן נון, דכתיב (יהושע ז) ויאמר ה' אל יהושע קם לך [וגו']... אמר רב חייא בר אבין: חזינא להו לאבביי [כג ע"א] ורבא דמצלי אצלויי".

עולים מן הגמרא שלשה הסברים מדוע רב לא נפל על פניו.

לפי ההסבר הראשון רב לא נפל על פניו משום איסור אבן משכית, לפי ההסבר

השני רק פישוט ידיים ורגלים אסורים משום אבן משכית ורב נהג בנפילת אפים פישוט ידיים ורגלים. לפי ההסבר השלישי רב משום שהיה אדם חשוב לא היה רשאי ליפול על פניו. עוד עולה מן הסוגיא שאביי ורבא נפלו נפילת אפים מוטים על צידם ולא הוברר האם משום איסור אבן משכית או משום שהיו אדם חשוב שאסור בנפילת אפים אא"כ נענה.

הרמב"ם (הל' עבודת כוכבים פ"ו ה"ו) באר: "וכן אבן משכית האמורה בתורה אע"פ שהוא משתחוה עליה לשם לוקה שנאמר ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה מפני שהיה דרך עובדי כוכבים להניח אבן לפניו להשתחוות עליה, לפיכך אין עושין כן לה, ואינו לוקה עד שיפשוט ידיו ורגליו על האבן ונמצא כולו מוטל עליה שזו היא השתחוויה האמורה בתורה".

ובהלכה הבאה כתב: "במה דברים אמורים בשאר (הארצות) אבל במקדש מותר להשתחוות על האבנים שנאמר בארצכם, אבל אתם משתחוים על האבנים המפוצלות⁴ במקדש, ומפני זה נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצופות באבנים או מיני קש ותבן להבדיל בין פניהם ובין האבנים, ואם לא מצא דבר מבדיל בינו ובין האבן הולך למקום אחר ומשתחוה או שוחה על צדו ומטה כדי שלא ידביק פניו באבן".

ובהלכות תפילה (פ"ה הי"ד) כתב הרמב"ם: "ואסור לעשות השתחוויה על האבנים אלא במקדש כמו שבארנו בהל'

4. עי' מגן אברהם (סי' קלא ס"ק כ) שדן מה הוא סוג הרצפה שנאסרה באבן משכית.

חבל נחלתו

ורבא לכך שאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו בציבור כרמב"ם בהל' תפילה. הרא"ש חולק ואומר שחיוב ההטיה משום אבן משכית ואע"פ שאין עושים בפשוט ידים ורגלים מדרבנן צריך להטות. וכ"כ בתוספות הרא"ש (ברכות לד ע"ב), ועי' הגהות אשרי (ברכות פ"ה סי' כב הגהה א הובאה בטעות בסוף הפרק הקודם).

בשו"ת הריב"ש (סי' תיב) כתב: "אבל במה שצריך לדקדק, לפי דין בגמרא: שלא תהיה בפשוט ידים ורגלים, אם היתה שם רצפת אבנים. כי יעבור על מ"ש בתורה: ואבן משכית לא תתנו בארצכם, להשתחוות עליה. ואמר עולא: לא אסרה תורה, אלא פשוט ידים ורגלים; כמו שמוזכר בפ' בתרא דמגלה (כ"ב): **ולפי הלשון הראשון, המוזכר שם: כל נפילת אפים אסורה, אפילו בלא פשוט ידים ורגלים; כל שיש שם רצפת אבנים.** ואפשר שיהיה זה מדרבנן, לבד. ולזה אביי ורבא, הוּו מצלי אצלויי. כי אפילו נפילת אפים כדרכה, בלא פשוט ידים ורגלים, לא היו עושין; כשהיה שם רצפת אבנים. רק שהיו מטין על צדיהן, בשעת נפילת אפים. והרב רבי יצחק בן גיאת ז"ל, כתב בשם רבינו שרירא ז"ל: דאביי ורבא, חיישי: לאבן משכית; **אפילו לא היתה שם רצפת אבנים, לפניהם. שמא היתה שם, וחרב המקום, ונבנה עליה, כשהיא שם.** אבל דעת הר"ם ז"ל: דכל שיש דבר מפטיק, בין פניו והאבן משכית, אינו אסור. שכתב: שלכך נהגו לשום מחצלאות או גמי, בבתי כנסיות, שהם רצופות באבנים. ומ"מ אפשר לומר: שלזה נהגו הכל בנפילת אפים, בישיבה שהיא כדרך ההטיה, של אביי ורבא. ואין זה כלל, דרך השתחוואה. ואם גם בישיבה יטה מעט על צדו, כ"ש שהוא משובח. ורש"י ז"ל, כתב

עבודת כוכבים, ואין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו אלא א"כ הוא יודע בעצמו שהוא צדיק כיהושע אבל מטה פניו מעט ואינו כובש אותן בקרקע, ומוותר לאדם להתפלל במקום זה וליפול על פניו במקום אחר."

עולה מדבריו שאין להשתחוות בפשוט ידים ורגלים על אבנים פרט לבית המקדש ומשמע מדבריו שכל נפילת אפים אסורה מדרבנן ולכן בבתי כנסיות שמו על הרצפה מחצלאות או שמטים על צידם ולא מדביקים פניהם ברצפה. כמ"כ עולה מדבריו בהל' תפילה שאת ההטיה על הצד מסביר הרמב"ם אף במקום שאינו נופל על רצפת אבנים, ומשום אדם חשוב.

הרא"ש (מגילה פ"ג סי' ד) פסק: "א"ר אלעזר אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו א"כ נענה כיהושע בן נון דכתיב ויאמר ה' אל יהושע קום לך ואמר רב חייא בר רב הונא חזינא להו לאביי ורבא דכי נפלי על אנפיהו דמצלי אצלויי. משמע מתוך דברי האלפסי שחיבר אלו המימרות יחד דס"ל **דהא דמצלי אצלויי היינו משום ההיא דר' אלעזר דאין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו,** ואין הטעם כן דהא הטעם דמייתי לה בשמעתין ובפרק אין עומדין (דף לד ב) בתר הך ברייתא דקידה על אפים השתחוואה זו פשוט ידים ורגלים ומשמע דאתא רב חייא בריה דרב הונא לאשמועינן אנ"ג דמן התורה אין השתחוואה אסורה על הרצפה אלא בפשוט ידים ורגלים מדרבנן אסור אף בלא פשוט ידים ורגלים ולהכי הוּו מצלי אביי ורבא וכן כתבו בשם רב האי גאון דטעמא דמצלי אצלויי שלא יהא נראה כמשתחוה."

היינו, הרי"ף חיבר את הטיית אביי

מתוך דברים אלו למדת שבתחנה אין ראוי לאדם שיהא נופל על פניו לגמרי אלא מטה לצדו ונהגו לנטות לצד שמאל רמז שהוא נכנע לבוראו מצד הסיבה של חירות ר"ל שמאותו צד שהוא מראה חירות יהא נכנע בו לבוראו.

עולה מדבריו שיש שחששו לרצפת בית הכנסת שלא תהא רצפת אבן, אולם רק בבית הכנסת מתוך ששם ההשתחווה מצויה אבל לא בבתי מגורים (אע"פ שאף שם אסורה נפילת אפים ע"ג הרצפה).

ובאר הכסף משנה (הל' עבודת כוכבים פ"ו ה"י): "...ופירש"י לא אסרה תורה בפסוק זה אלא שלא יעשו רצפת אבנים בבה"כ דוגמא של מקדש. עכ"ל. כלומר לא אסרה תורה כאן אבן משכית לעבודת כוכבים דא"כ לא שייך למידק הא במקדש מותר אלא לאסור רצפת אבנים להשתחות לה' הוא דאתא. ורבינו מפרש דענינא דהכא לא משמע דאתא לאסור אבן משכית מפני שהוא דוגמת המקדש אלא מפני שהוא מנהג עובדי כוכבים אסרתו תורה להשתחוות עליה לשם... וסובר רבינו כמו שכתבו התוס' והרא"ש דללישנא קמא אפילו בלא פישוט ידים ורגלים אסור מדרבנן ופסק כהוא לישנא מהטעם שיתבאר בסמוך ולכן כתב רבינו שבלא פישוט ידים ורגלים אינו לוקה אלא מכת מרדות דהיינו מדרבנן... ונ"ל דאינו אסור אלא נפילת אפים על הרצפה שקצת דמיון השתחווה יש בה אבל להתפלל על הרצפה מותר אע"פ ששוחה במקומות שחייבו חכמים דהא רב דאמרין שרצפת אבנים היתה לפניו ונפילת אפים הוא דלא עבד אבל צלותא מיהא צלי דאי לא התפלל היכי הוה בעי דלינפול אאנפוי ועוד דהל"ל רב לא צלי אלא משמע דצלי

בשם רבותיו: שראוי שתהיה ההטיה לצד ימין, מדכתיב: שמאלו תחת לראשי, וימינו תחבוקני. וכן הוא בבראשית רבה אמנם, אם יחיד נופל על פניו מעומד, ומטה קצת על צדו, לצאת מידי חשש: אבן משכית; שאסור להשתחוות עליה, אפילו לשמים: חוץ למקדש; נראה שאין בזה חשש כלל. ומעולם לא ראיתי מי שמיחה בזה ומדברי רש"י ז"ל, וכן הרמב"ם ז"ל נראה שאין לחוש לאבן משכית; אפילו מדרבנן, אלא כשפניו דבוקות בארץ, אע"פ שאין בו פשוט ידים ורגלים. אבל בשוחה לבד, אין לחוש לזה.

עולה מדברי הריב"ש שכל נפילת אפים אסורה על רצפת אבנים לפחות מדרבנן כשפניו דבוקות לארץ, ועל כן אביי ורבה היטו על צידם וכדברי הרמב"ם בהל' עכו"ם והרא"ש. ובשם רב שרירא גאון מביא שחששו בכל רצפה אף שאינה של אבנים משום חשש שקודם היתה שם רצפת אבנים. ובשם הרמב"ם מביא שמותר בפשוט ידים ורגלים אם יש הפסק בין המתפלל לרצפה ולכן נהגו במחצלות. ולבסוף מעלה הריב"ש סברא שנהגו בנפילת אפים בישיבה ולא בשכיבה מפני שאינה דרך השתחווה ודומה להטיה של אביי ורבה (למ"ד שהיא משום אבן משכית). ונראה מדבריו שנפילת אפים בישיבה לא היתה דוקא בתמיכת רהיט ליד אלא רק בהנחת היד על הראש ושחיה.

ור"מ המאירי (מגילה כב ע"ב) לאחר שהביא דברי הרמב"ם כתב: "וקצת חכמי האחרונים כתבו שאף עשיית רצפה של אבנים אסורה ודווקא בבית הכנסת אבל בבית מותרת הרי אינה עשויה להשתחווה אלא לדריסת הרגל ויש מתירין אף בבית הכנסת אא"כ במקום שהשתחווה מצויה.

חבל נחלתו

שם המפורש – היו נוהגים לכסות את הרצפה בעשבים שיחצצו בין האבנים לפני העם, וכדעת הרמב"ם שאם יש חציצה בין האבנים למשתחוה בבגד או עשבים שוב אין כאן איסור אבן משכית.

בשור"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקיד) נשאל:

"ולמדנו רבינו אם מותר להתפלל אצל רצפת אבנים בבית הכנסת כי מדברי הפוסקים יראה שהוא אסור. אם יש שום צד היתר או לא?"

והרדב"ז עונה: "תשובה לא ידעתי מה מקום לשאלה זו והלא על הרצפה ממש מותר להתפלל ובלבד שלא ידביק פניו בקרקע... הרי מכאן תשובה לשאלתך אפי' לדעתך שאתה אסור על הרצפה, אצל הרצפה מותר שהרי כולם היו בבהכ"נ אלא שלפני רב היה רצפת אבנים ובשאר בהכ"נ לא היו אבנים וכולם היו מתפללים ונופלים על פניהם אצל הרצפה... ונ"ל דעל זה נהגו כל ישראל הבאים מספרד שאין כובשין פניהם בקרקע בשעת נפילת אפים מפני שלא היה להם מחצלאות אע"פ שמן הדין ראוי לכבש פניו בקרקע... משמע שהרא"ש ז"ל הבין בדברי הריא"ף ז"ל שפוסק כלישנא בתרא לקולא שאין אסור להשתחוות אלא אדם חשוב ולא שאני ליה בין איכא רצפה בין ליכא רצפה ושאר בני אדם דלא חשיבי מותרין להשתחוות על הרצפה אפי' פניו מדובקים באבן ובלבד שלא יעשה פשוט ידים ורגלים, והיינו שלא כתב הרב ז"ל דין זה שאסור להשתחוות על הרצפה ולדידי לא ניחא לי בהכי לעשות מחלוקת בין הפוסקים דאי הכי לא לישתמיט חד מהאחרונים דלימא הכי בשם הריא"ף ז"ל אלא ודאי ס"ל דאסור להשתחוות על הרצפה ומה שהשמיטו הרב ז"ל הוא משום דבזמנו

ולא נפיל אאנפוי. והכי דייק לשון רבינו שכתב כל המשתחוה לה' על האבנים המפוצלות בלא פשוט ידים ורגלים אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות ומדנקט בלא פשוט ידים ורגלים משמע שאינו חסר מהשתחוואה אלא פשוט ידים ורגלים בלבד אבל פניו דבוקות כמו שהוא בהשתחוואה. וכן כתב ריב"ש בתשובתו וז"ל מדברי רש"י והרמב"ם נראה דאין לחוש לאבן משכית אפילו מדרבנן אלא כשפניו דבוקות בארץ אע"פ שאין בו פשוט ידים ורגלים אבל שוחה לבד אין לחוש על זה."

עולה מן הכס"מ שמחלוקת הרמב"ם ורש"י האם איסור אבן משכית הוא כדי שלא לחקות את ביהמ"ק או משום מנהג עובדי עכו"ם. ומחדש הכס"מ שמותר לשבת על רצפת אבן ולשחות במקומות שחייבו חכמים, ולא נאסר אף מדרבנן אלא בהדבקות פניו לרצפה.

והמרדכי (מגילה רמז תתז) כתב: "יש לתמוה על בתי כנסיות שיש להם רצפה ונופל שם ש"ץ על פניו [ואומר ר"י דאצלי אצלווי ובהכי שרי] וכן משמע דקתני התם ברייתא דבסמוך קידה על אפים וכו' ואמר רב חייא בריה דרב הונא חזינא להו לאביי ורבא דמצלי אצלווי פי' שהיתה שם רצפה של אבנים ומתהפכין על צידיהן שלא היו נראין כמשתחוין אע"פ שלא היו עושין פשוט ידים כלל ושמעתי דמשום האי טעמא משימין ביהכ"פ עשבים בביהכ"נ לכסות את הרצפה משום דנופלים על פניהם כשאומרים והכהנים והעם וכו'."

היינו במקומות שהש"ץ היה נופל על פניו היה עושה זאת בהטיה, וביו"כ שבאמירת סדר העבודה אנו עושים מעין זכר לעבודת העם במקדש כשהיו שומעים

ואם יחסר אחד מאלו התנאים הוא מותר מן התורה אבל מדרבנן אסור אפילו אם יחסר אחד מהם ובלבד שימצאו השנים כגו' שיחסר פשוט ידיים וימצאו השנים האחרים ואם עושה שני דברים לבד מהנוכרים ואחד מהם הוא פשוט ידיים וחסר אחד מהאחרים נראה שגם זה אסור מדרבנן אם איפשר לעשות כן. ואמרת כי איפשר כי בודאי אי אפשר לעשות פשוט ידיים על האבן אם אינו יושב עליו גם לישוב על האבן עם פשוט ידיים ושלא ידבק פניו בקרקע נראה שאי אפשר לעשות כן כי אם על ידי דוחק גדול ואם איפשר הוא נראה שאסור לעשותו מדרבנן. וכ"כ בהגה"ה באשירי בס"פ היה קורא בשם א"ז. כלל הדברים שהשתחווה האסורה מדרבנן אפילו בלא פשוט ידיים הוא בתנאי שימצאו השני תנאים האחרים שיהיה מוטל על הקרקע ופניו בקרקע אבל אם חסר אחד משניהם כגו' שהוא עומד אף על פי שפניו באבן מותר גמור וזו היא קידה וכמו שכתב הרב בכאן גם אם פניו אינם באבן אף על פי שהוא מוטל על האבן מותר גמור וזהו שאמרו בגמרא דאביי ורבא מצלו אצלויי וכתבו הרב בהלכות עבודה זרה. ולפי זה אם אפי' כשימצא אחד מאלו התנאים הוא מותר גמור אפילו מדרבנ' כשיחסרו שניהם והוא כשמתפלל בעמידה אף על פי שכורע כל שכן וכ"ש שהוא מותר וזה פשוט מאד והפורש ממנו פורש מן האמת".

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קלא סי"ח): "אין אדם חשוב רשאי ליפול על פניו כשמתפלל על הצבור, אא"כ הוא בטוח שיענה כיהושע בן נח".

והרמ"א הוסיף: "וכן אסור לכל אדם ליפול על פניו בפשוט ידיים ורגלים, אפי' אין

ובמקומו לא היו בתי כנסיות רצופות באבנים והא דפסקינן כלישנא קמא ולחומרא משום חומרת עכו"ם ומשום לא תעשו כמעשיהם. א"נ משום דאביי ורבא כדאמרן אלא דלא פסיקא ליה אי בהכ"נ של אביי ורבא היה רצוף אבנים או לא ונקיט טעמא דפסיקא משום דחשובים הוו, והיינו דמייתי לה גבי מימרא דר' אלעזר דאי אפשר דלית בה טעמא דר' אלעזר ודוק ותשכח.

"כללאל דמלתא דמותר להתפלל ממש ובלבד שלא ישתחוה ופניו דבוקים ברצפה אלא שיטה מעט או שלא ישפיל ראשו עד לארץ וכן נוהגים כל הבאים מספרד או שיהיה דבר מפסיק בין פניו לרצפה. ואצל הרצפה מותר להשתחוות כיון שאין פניו על הרצפה ממש ואצ"ל שיהיה מותר להתפלל וזו אינה צריכה לפנים".

ובשו"ת מהרלב"ח (סי' ק) מספר: "ראיתי אנשים חכמים בעלי מעשה מדקדקים שלא להתפלל י"ח ברכות על רצפת אבנים משום הכריעות שבהם דנראה כמשתחוה ואע"ג דודאי ליכא איסור תורה כיון דליכא פשוט ידיים ורגלים מ"מ איסור' דרבנן איכא לדעתם. ואני בראותי תמהתי על הדבר כי לענין דעתי נר' שאין איסור כלל כיון שהמתפלל עומד על רגליו ועוד שאין פניו נוגעות בקרקע כשכורע דלכן הוא היתר מותר גמור' והמדקדק אין ראוי לשבחו על כך אדרבה נקרא הדיוט'..."

ומביא דברי הרמב"ם ומפרשם: "וא"כ לפי זה השתחווה האסורה מן התורה צריכה שלשה תנאים. הראשון שישוב באבן. השני פניו באבן. השלישי פשוט ידיים ורגלים. כמה שאמר הרב שנמצא כולו מוטל על האבן, ובריתא הביאו ראייה מלהשתחוות לך ארצה,

חבל נחלתו

שרי בהטיה ובקצת ספרים הגיה **או** יציעו וכו' פי' ואז אפילו בלא הטיה שרי דדוקא על הקרקע אוסר בלא הטיה שמא יש תחתיו רצפת אבנים ונבנה עליה דקרקע לא חשיב הפסק שארצו של בית כמוהו עד התהום כדאי' פט"ו דכלים אבל עשבים חשיבי הפסק וכ"כ הרמב"ם פי' מע"א וכן עיקר וכנ"ל דלא כמ"ש הריב"ש סי' תי"ב⁵ ע"ש, ומשמע בר"ה א"צ עשבים דא"נ על פניהם רק כורעים ומשתחווים בעלינו אבל ביה"כ נופלים על פניהם בסדר העבודה".

משמע מדבריו שבר"ה אי"צ חציצה כי רק כורעים ומשתחווים, אבל ביה"כ שנופלים בפישוט ידים ורגלים צריך עשבים.

אולם כבר העיר במטה אפרים (סי' תרכא) שאנו נוהגים הן בר"ה והן ביה"כ ליפול על פנינו ולהדביק פנינו ברצפה, ולכן צריכים לחצוץ בעשבים או בבגד.

ולגבי נפילת אפים כתב במשנה ברורה (סי' קלא ס"ק ג): "הנה נפילת אפים שנהגו בה בימים הראשונים היה בדרך קידה דהיינו ליפול על פניו ארצה ושלא בפישוט ידים ורגלים ועכשיו לא נהגו ליפול על פניהם ממש אלא בהטיית הראש וכיסוי הפנים בלבד. ונוהגים לכסות הפנים בבגד ולא די כיסוי היד שנופל פניו עליה לפי שהיד והפנים גוף אחד הם ואין הגוף יכול לכסות את עצמו [מ"א]".

ובביאור הלכה (סי' קלא ס"א) מוסיף: "ענין ההטיה (=בנפילת אפים) הוא משום דבימיהם היו נוהגים ליפול על פניהם ארצה על הרצפה משום הכי היו צריכים מדינא

שם אבן משכית (הגהות אשרי סוף פ' תפלת השחר וריב"ש סי' תי"ב); אבל אם נוטה קצת על צדו, מותר אם אין שם אבן משכית; וכן יעשו ביה"כ, כשנופלין על פניהם, אם יציעו שם עשבים כדי להפסיק בין הקרקע, וכן נוהגין (מרדכי)".

תחילת דברי הרמ"א על איסור פישוט ידים ורגלים שלא באבן משכית היא עפ"י השיטה החוששת שפעם היתה שם רצפת אבנים. ולכן התירו אך בהטיה או בפרישת הפסק (עשבים, מחצלה).

והט"ז (שם ס"ק טו) העיר: "אם יציעו שם עשבים – צ"ל או יציעו כו' וזה מועיל אפי' ביש שם רצפה של אבן כ"מ במרדכי". ועי' בפמ"ג (משבצות זהב סי' קלא ס"ק יד) שדן בשיטות השונות לגבי אבן משכית.

ובערוך השולחן (סי' קלא סי"ח) העיר על הרמ"א: "וזה שכתבו דבפישוט ידים ורגלים אסור אפילו בלא אבן משכית כלומר אפילו רצפה שלא מאבנים אין זה לא שיטת הרמב"ם ולא שיטת הרא"ש כמו שבארנו בסעיף ד' והוא דעה יחידאה שהביא הריב"ש כמ"ש רבינו הב"י בספרו הגדול ותמה בזה ע"ש ותמיהני שחשש רבינו הרמ"א לזה. וזה שכתבו אם יציעו שם עשבים צ"ל או יציעו [ט"ז סקט"ו] וה"פ דבלא עשבים או כיסוי אחד יש להטות ובעשבים א"צ להטות [וכ"כ המג"א סקכ"ב ומדבריו מבואר דבר"ה בעלינו א"צ נפילה על הקרקע בפניו ע"ש והמנהג לעשות כמו ביום הכיפורים]".

והמג"א בס"ק כב כתב: "אם יציעו – פי' כשמציעין עשבי' להפסיק בין הרצפה דאו

5. הריב"ש (ה"ד לעיל) לא כתב זאת כפסק אלא הביא שיטה זו ולא הכריע.

וילמד הדבר מהפכו בעבודה זרה ששם בכל סוג עבודה זרה, אחת העבודות, שאם עשאו נהרג, אפילו אין עבודתה בכך, היא השתחואה⁷ (רמב"ם, הל' עבודת כוכבים פ"ג ה"ג). וכן טמא ששהה במקדש בטומאה כדי השתחוויה או שהשתחוה חייב כרת (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ג הכ"ב).

מתי חובה להשתחוות במקדש, הלכה זו לא נכתבה במפורש ברמב"ם.

במשנה ובהלכה נזכרו כמה חובות של השתחואות.

המשנה במסכת תמיד (פ"ה מ"ו) מבארת: "הגיעו בין האולם ולמזבח נטל אחד את המגרפה וזורקה בין האולם ולמזבח אין אדם שומע קול חברו בירושלים מקול המגרפה ושלשה דברים היתה משמשת **כהן ששומע את קולה יודע שאחיו הכהנים נכנסים להשתחוות** והוא רץ ובא וכן לוי שהוא שומע את קולה יודע שאחיו הלויים נכנסים לדבר בשיר והוא רץ ובא וראש המעמד היה מעמיד את הטמאים בשער המזרח". (וכן ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ה). ופרש הרא"ש שהיו נכנסים להשתחוות אחר הקטרת הקטורת.

וכן בפרק ו בתמיד כל כהן שהיה נכנס להיכל לעבוד, היה עושה עבודתו משתחוה בהיכל ויוצא כמסופר:

"החלו עולים במעלות האולם מי שזכר בדישון מזבח הפנימי והמנורה היו מקדימין

להטות על אחד מהצדדין שלא יהא נראה שמשתחוה לאבן משכית שהוא אסור מן התורה וכמו שכתוב כל זה לקמן בסעיף ח' בהג"ה ומשום הכי גם אנו נוהגים להטות בנפילת אפים והמ"א לקמן בס"ק כ' מצדד דמדינא צריך הטיה בנ"א אבל מלשון הריב"ש לא משמע כן להמעיין [ולפי הנראה שלא היה לפניו ספר הריב"ש רק מה שהעתיק מהב"י] וכן העתיקו בשו"ע הגר"ז. ומה שציין המ"א עיין בטור ור"ל במה שהביא שם בשם ר"נ דצריך שיגביה פניו למעלה מן הקרקע ואח"כ הביא דאביי ורבא דמצלי אצלווי אלמא דאי לא"ה היה אסור אפשר דהגבהת פניו לכל אדם חשיב כמו אצלווי לאדם חשוב דבאדם חשוב צריך אצלווי דוקא עיין בב"י וכבר כתב ג"כ בספר מגן גבורים על המ"א דאין מדברי הטור ראייה עי"ש. ואפשר עוד דגם כונת המ"א שמחמיר הוא רק דוקא בנפילת אפים ממש על הארץ נגד הרצפה אף שאין פניו דבוקות בקרקע אבל לא בנפילת אפים שלנו שהוא רק כיסוי הפנים לבד ובוה ניחא שלא יסתור לדברי הריב"ש המפורש להיתר".

ד. השתחויות במקדש

ההשתחוויה היא חלק מרכזי בעבודת ה' וילמד הדבר מהמשנה באבות (פ"ה מ"ה) שבין עשרה נסים שהיו במקדש: "עומדים צפופים ומשתחויים רווחים"⁶.

6. ר' עובדיה מברטנורא פרש: "בשעת השתחוויה נעשה להם נס ומשתחויים בריוח כל אחד רחוק מחברו ארבע אמות, כדי שלא ישמע את חברו כשהוא מתודה ומזכיר עונותיו". אבל לא מצאתי במקורות קודמים יותר על וידי דוקא בשעת השתחואה. ויש הודאה בשעת השתחואה (תהילים קלח, ב; רד"ק בראשית יז, ג; כד, כו; רע"ב מידות פ"ב מ"ג) ובידווי יו"כ כתבו הרוקח (הל' יו"כ סי' ריח) והשל"ה (ר"ה נר מצוה) לשחות ולהתודות.

7. ולעכו"ם אף בלא פישוט ידים ורגלים – רמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"ו ה"ח.

חבל נחלתו

(ושם בסוף הלכה ה כתב: "ובשעת הניסוח אומרים הלויים השיר, ומכין המשוררין במיני ניגון שבמקדש ותוקעין תשע תקיעות על פרקי השיר"). מתבאר מן הרמב"ם שהשתחויות חובה הן לעובדים בבית המקדש בהיכל, כל אחד לאחר סיום עבודתו; ולעומדים בעזרה בשעת התקיעות על קרבן התמיד. והעומדים בעזרה נראה שהם אנשי משמר ואנשי מעמד – כהנים, לויים וישראלים. וכן עולה מן הירושלמי בתענית (פ"ד ה"ב): "תני רבי שמעון הכהנים והלויים וישראל ושיר מעכבין את הקרבן. רבי אבון בשם רבי לעזר טעמא דרבי שמעון 'כל הקהל משתחוים' – אלו ישראל, 'והשיר משורר' – אלו הלויים, 'והחצוצרות מחצצרים' – אלו הכהנים, 'עד לכלות העולה' (דה"ב כט, כח-כט) הכל מעכבין את הקרבן".

לא התברר מהרמב"ם מי הם הכהנים שהיו נכנסים להשתחויות בזריקת המגפה והיכן השתחווי, האם בתוך ההיכל או בעזרות שלפני המקדש. ובהלכות כלי המקדש בפרק ה מתאר דיני כהן גדול ושם בהלכה יא פסק: "בזמן שכ"ג נכנס להיכל להשתחוות ג' אחזין בו, אחד בימינו ואחד בשמאלו ואחד באבנים טובות שבאפוד מאחוריו, ויכנס להיכל וישתחוה, וכיון שישמע הסגן קול רגליו של כ"ג שהוא יוצא מגביה לו את הפרוכת, ואחר שיצא יכנסו אחיו הכהנים וישתחווי ויצאו". משמע שהכהנים העובדים באותו יום היו מותרים להיכנס להיכל להשתחוות. אולם בהלכות ביאת המקדש (פ"ב ה"ד)

לפניהם מי שזכה בדישון מזבח הפנימי נכנס ונטל את הטני והשתחוה ויצא מי שזכה בדישון המנורה נכנס ומצא שתי נרות מזרחיים דולקין מדשן את המזרחי ומניח את המערבי דולק שממנו היה מדליק את המנורה בין הערבים מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה נטל את הכוז ממעלה שניה והשתחוה ויצא. מי שזכה במחצתה צבר את הגחלים על גבי המזבח ורדדן בשולי המחצתה והשתחוה ויצא. מי שזכה בקטרת... והקטיר והשתחוה ויצא". (וכן ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג). ופרש הרא"ש: "לפי שנגמר עם העבודה היה משתחוה כעבד שמשמש את רבו ונטל רשות ויצא".

ובמשנה האחרונה (תמיד פ"ז מ"ג) מסופר: "בזמן שכהן גדול... נתנו לו יין לנסך הסגן עומד על הקרן והסודרים בידו ושני כהנים עומדים על שלחן החלבים ושתי חצוצרות של כסף בידם תקעו והריעו ותקעו באו ועמדו אצל בן ארזא אחד מימינו ואחד משמאלו שחה לנסך והניף הסגן בסודרין והקיש בן ארזא בצלצל ודברו הלויים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחווי העם, על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה".

וכן ברמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ז): "שהה המנסך לנסך, מניף הסגן בסודרין, הקיש זה בצלצל ותקעו אלו בחצוצרות ודברו הלויים בשיר, הגיעו לפרק תקעו והשתחווי כל העם שבעזרה, על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה, וכל התקיעות שעל התמיד תשע⁸ כמו שביארנו"

8. ומכאן שאף בתמיד של הערבים היו משתחוים, שכן אף בו היו תוקעים תשע תקיעות ככתוב במשנה סוכה (פ"ה מ"ה).

נכנס להשתחוויה ג' אוחזין בו, וכך הם דברי התוספות בפרק הקומץ ומ"ש בפ"ט מסנהדרין כהן שנכנס להיכל שלא בשעת עבודה לוקה צ"ל דהשתחוויה בכלל עבודה היא שם. וסמ"ג כתב וז"ל הנכנס להיכל חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחוויה וכהנים שלא עבדו בין גדול ובין הדיוט לוקה ואינו חייב מיתה ומה ששנינו בזמן שכ"ג נכנס להשתחוויה בגמר עבודה מדבר עכ"ל. נראה מדבריו דכשאינו בגמר עבודה אם נכנס להשתחוויה לוקה ולפי זה דברי רבינו ה"פ הנכנס לקדש שלא לעבודה או שנכנס להשתחוויה אם אינו בגמר עבודה לוקה".

מתבאר מדברי הכס"מ (וכן כתב מהר"י קורקוס שם) שסובר להסביר את הרמב"ם כיתר הראשונים שהובאו לעיל שהשתחוויה היא עבודה ומותר להיכנס בשבילה להיכל. אולם מן הסמ"ג שהביא משמע שהיא גמר עבודה ורק העובדים בהיכל מותרים להשתחוויה בתוכו, ואם לאו הרי זו ביאה ריקנית ולוקים עליה.

והתוספות יום טוב (תמיד פ"ז מ"א) כתב: "ומל' הר"ב משמע דכל השתחוויה שריא. ולא היא שלא לצורך. וכן נראה מפשט דברי הרמב"ם בפ"ב מה' ביאת המקדש. וכתב שם הכ"מ שכך הם דברי התוס' דמנחות שם אלא שמפני דברי הסמ"ג שכ' להשתחוויה בגמר עבודה, נדחק להעמיד גם דברי הרמב"ם שכך הוא סובר שצריך שתהיה השתחוויה בגמר עבודה. ואני אומר שאף דברי התוס' אינם אמורים אלא כדברי הסמ"ג. שכך לשונם דהשתחוויה צורך עבודה היא. ע"כ. ומדלא כתבו עבודה היא ודקדקו לכתוב צורך עבודה. ש"מ דאין דעתם למשרי השתחוויה אלא כשהיא עם

פסק הרמב"ם: "והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים שלא לעבודה או להשתחוויה בין הדיוט בין גדול לוקה, ואינו חייב מיתה שנאמר אל פני הכפורת ולא ימות, על קדש הקדשים במיתה, ועל שאר הבית בלאו ולוקה". משמע שקיים איסור אף על הכהנים להיכנס להיכל להשתחוויה.

הרא"ש על המשנה בתמיד (ריש פ"ז) העוסקת בכניסת כהן גדול להשתחוויה בהיכל, כתב: "אחר הקטרה נכנס להיכל להשתחוויה ואין זה ביאה ריקנית דהשתחוויה עבודה היא". ולכאורה חולק על הרמב"ם לעיל. וכן הראב"ד בפירושו לתמיד כתב שכמו כהן גדול אף שאר כהנים (ומשמע שאין להם עבודה בהיכל) היו נכנסים להיכל להשתחוויה.

וכן במנחות (כו ע"ב) נאמר: "וטהורים שנכנסו לפניו ממחיצתן להיכל כולו – בארבעים".

ובתוספות: "להיכל כולו בארבעים – הקשה ה"ד י"ט מלפנצו מהא דתנן בפרק בתרא דתמיד (דף לג:) בזמן שכ"ג נכנס להשתחוויה לשם [שלשה] אוחזין בו א' מימינו וא' משמאלו ואחד באבנים טובות כו' הגביה לו הפרוכת נכנס והשתחווה ויצא נכנסו אחיו הכהנים והשתחוו ויצאו, אלמא (לבית קדשי הקדשים) שרו ותירץ ר"ת דהשתחוויה צורך עבודה היא, מ"ר". משמע מתוס' רא"ש וראב"ד שמותר לכהנים להיכנס להיכל לצורך השתחוויה אפילו שאינם עובדים.

והכסף משנה (הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ד) כתב: "ומ"ש רבינו או להשתחוויה ה"ק אם נכנס שלא לעבודה או להשתחוויה דלהכנס לעבודה או להשתחוויה מותר וזו היא ששנינו פ"ז דתמיד (דף ל"ג:) בזמן שכהן גדול

חבל נחלתו

השתחוואות נוספות היו ביה"כ כמסופר במשנה (יומא פ"ו מ"ב): "והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". (רמב"ם הל' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ז). והשתחוואות אלו היו בעת וידייו של כהן גדול.

במשנה במסכת שקלים (פ"ו מ"א-ג) מסופר: "שלש עשרה השתחויות היו במקדש... כנגד שלשה עשר שערים". (הרמב"ם בהל' ביה"ב פ"ה ה"ד פוסק שהיו לעזרה שבעה שערים).

ומצאתי בתוספתא (שקלים פ"ב ה"ז) שנאמר: "שלש עשרה השתחוואות היו במקדש ר' יהודה אומר כנגד שער – השתחוואה, כנגד פרצה שחזייה. ושאר השתחוואות שבמקדש שעל גבי קרבן – חובה היו, קבע היו, וכאן וכאן לא היתה שחזייה אלא כריעה ופשיטה בלבד".

לא מצאתי מי מהפוסקים שכותב שכל מביא קרבן חייב להשתחוות, ונראה שזה נתון לרצונו של מביא הקרבן.

ומצאתי בחידושי הגר"ז (עה"ת סי' לד): "וירא (כ"ב, ה) ויאמר אברהם אל נעריו וגו' ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה

עבודה. והסמ"ג שכתב גמר עבודה. לפי שכן מצינו בגמר עבודות השתחויה. כדתנן במכילתין. ומ"מ נ"ל שהעיקר דכל השתחויה שרי. שכן בסוף מס' חגיגה כהנים ע"ה שאינם ראויים לעבודה נכנסים להשתחוות כמו שכתבתי שם (מ"א) בשם רש"י ותוס"י⁹.

עולה למסקנה שמחלוקת ראשונים היא האם השתחוואה גמר עבודה או עבודה בפנ"ע, ומכאן האם מותרים כהנים להיכנס להיכל לצורך השתחוואה בלבד, או רק כגמר עבודה בעבודות פנים. ולולי דמסתפינא נלענ"ד להוסיף שכניסת כהנים להשתחוואה ללא עבודה היתה רק בקריאת הממונה יחד עם אחיו הכהנים שאינם עובדים, אבל לא בכניסה ריקנית סתם מתאוות לבו.

המשנה בביכורים (פ"ג מ"ו) מספרת: "עודו הסל על כתפו קורא מהגדתי היום לה' אלהיך (דברים כו) עד שגומר כל הפרשה ר' יהודה אומר עד ארמי אובד אבי הגיע לארמי אובד אבי מוריד הסל מעל כתפו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אובד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה ומניחו בצד המזבח והשתחוה ויצא". (וכן רמב"ם הל' פ"ג ה"ב). לא מבואר ברמב"ם האם כל מביא קרבן משתחוה או רק מביא ביכורים¹⁰.

9. חגיגה (כו ע"א) במשנה: "כיצד מעבירין על טהרת עזרה? מטבילין את הכלים שהיו במקדש, ואומרין להם: הזהרו שלא תגעו בשולחן". ובארו תוספות (חגיגה כו ע"ב): "שלא תגעו בשולחן - ככהנים עמי הארץ ההולכין להיכל להשתחוות קאמר דאילו ישראל לא היו ראויין לילך אף בין אולם למזבח וכן פירש רש"י". ולתויר"ט אין סתירה מתוס' מנחות לתוס' חגיגה שכן לא יצאו מאותו בית מדרש.

10. יש להעיר שבביכורים ישנו ציווי מיוחד בתורה (דברים כו, י): "והשתחוית לפני ד' אלקיך". אעפ"כ הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ג ה"ד) אינו מונה זאת בין שבעת הדברים שהביכורים טעונים וצ"ע.

אליכם. וצ"ב מ"ש "ונשתחוה", והנראה דהנה איתא בהבאת ביכורים (בפרשת "תבוא") והשתחוית, ואיתא באדרת אליהו בזה"ל: **והשתחוית זה כלל כל היוצא מבהמ"ק צריך השתחוואה**, עכ"ל. וזהו דאמר "ונשתחוה" דכיון דיהיו במקום המקדש יהא עליהם דין השתחוואה".

ונראה שכוונת הגר"א היא עפ"י דברי הרא"ש שבגמר עבודה צריך השתחוואה כעבד הנפטר מלפני רבו ומבקש רשותו לצאת.

וכן בחידושי הגר"ז החדשים (סי' סח) כתב: "בתפילת רגלים מלך רחמן וכו' ושם נעלה ונראה **ונשתחוה** לפניך בשלש פעמי רגלינו. וצ"ב **טיבה של השתחוואה זה של הרגלים**, וכן ביומא (כא) אר"י א"ד בשעה שישאל עולין לרגלים עומדים צפופים ומשתחווים רוחים. ונראה מקור להאי דינא דבעינן להשתחוות ברגלים, דאין זה דין מיוחד ברגלים, **אלא כל שנכנס לעזרה צריך להשתחוות שם**, ודבר זה מבואר בהגר"א בספר אדרת אליהו גבי הבאת ביכורים פרשת כי תבוא, והשתחוית זה הכלל כל היוצא מבית המקדש צריך השתחוואה, עכ"ל. הרי דמה דביכורים טעונים השתחוואה **אינו דין מיוחד בהבאת ביכורים** אלא כולל כל הנכנס לבית המקדש, וזהו נמי ההשתחוואה דרגלים דכל שבא לעזרה צריך הוא להשתחוואה. ועי' בפ' וירא כב, ה ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה, ונראה דכיון דהלך למקום המקדש ע"כ היה עליו דין

השתחוואה".

ואף הגר"ז לא הביא את התוספתא בשקלים ממנה משמע שכל מביא קרבן חייב בהשתחוואה.

ה. השתחוואה בראש השנה ויום הכיפורים – בימינו

הובא לעיל בתחילת המאמר בשם שטמ"ק לברכות שהמנהג היה לשחות בעמידה של ראש השנה ויום כיפור. וכ"כ: סמ"ג (עשין יט), רבינו יונה (ברכות כד ע"א), סמ"ק (מצ' יא), טור (או"ח סי' קיג), וכלבו (סי' יא). אמנם הגאונים (תשו' הגאונים עמנואל סי' לו) יצאו כנגד שקיות אלו וקראו להן דברי בורות. אולם בכוננתנו להתמקד בהשתחוואות הנהוגות במוסף של יו"כ וכורעים ומשתחווים של עלינו לשבח ולא בשחיות.

כתב הראב"ה (ה"ב, יומא סי' תקל): "תניא עשרה פעמים מזכיר כהן גדול את השם שלשה בידיו ראשון [ו]לפני ה' תטהרו (ו)אחזד מהם בכל וידוי, ושלשה בידיו שני ושלשה בידיו שלישי ואחד בגורלות. ועל כל אזכרה היו מברכים וכורעים לכבוד השם, וכן נמצא בספרי החיצונים¹¹ כשמסר רבי נחוניא בן הקנה את השם לתלמידיו שצוה להם לכרוע וליפול על פניהם. וכן אנו עושין **לזכרון ודוגמא**". והו"ד במרדכי (יומא סי' תשכז) וטור (או"ח סי' תרכא).

עוד הביא המרדכי (יומא סי' תשכז): "כתב ריב"א לא מצינו בתלמוד דידן בשום מקום

11. כן גם בטור (או"ח סי' תרכא). ובאו"ז (הל' יוה"כ סי' רפא) מכנה זאת 'בספר של קדושות' והוא בהיכלות רבתי כא. וכוונתם במונח 'חיצונים' לא כמילת גנאי אלא תרגום לעברית של ברייתות – חיצוניות.

חבל נחלתו

קרובים ומ"ש רחוקים או כולם יפלו על פניהם או כולם יאמרו בשכמל"ו ותו כי המסדר לא חילק בין קרובים לרחוקים אלא משמע דכולם היו נופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו. וז"ל דהקרובים שומעים את השם יוצא מפי כה"ג ולתת גדולה וכבוד לשמע השם מהמפורש היו נופלין על פניהם כאלו אינם יכולים לעמוד על עומדם מפני רעד ורתת ע"ד וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם ולא למימר שהיו נופלים אבל לא היו אומרים בשכמל"ו אלא ודאי היו אומרים שהרי במקדש לא היו עונין אמן אלא בשכמל"ו. ותניא עשרה פעמים היו מזכיר וכו' ועל כל הזכרה היו מברכין וכורעים לכבוד השם. וכן נמצא כסדר ר' נחוניא ב"ה לתלמידיו אמר להם לכרוע ולפול על פניהם וכן אנו עושים לזכר. ובמרדכי דיומא איתיה. אבל הרחוקים לא היו יכולים לשמוע השם היוצא מפי כה"ג אלא היו רואים את הקרובים נופלין על פניהם והיו יודעים שמזכיר את השם והיו אומרים בשכמל"ו אבל ליפול על פניהם לא היו צריכים שהרי לא היו שומעים. והמסדר כיון יפה שאמר והכהנים והעם העומדים בעזרה שהיו קרובים אל כ"ג בשעה שמזכיר את השם היו כורעים וכו' ואומרים לפי שהיו שומעים ולא

שהיו נופלין על פניהם ואומרים בשכמל"ו כשהיו שומעין את השם, אבל בירושלמי (יומא פ"ג ה"ז) גרסינן הקרובים היו נופלים על פניהם, והרחוקים היו אומרים בשכמל"ו, אלו ואלו לא היו זיין משם עד שנתעלם מהם (=שם המפורש) אבל הפייט לא חילק בין קרובים לרחוקים".

עולה איפוא, שההשתחוואות שלנו הן זכר להזכרת שם המפורש במקדש בעבודת יום הכיפורים אע"פ שאף בהן הרחוקים לא היו נופלים על פניהם.

בש"ת רדב"ז (ח"ב סי' תתי) נשאל: "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמך מסדר סדר עבודה שסדר והכהנים והעם וכו' היו נופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו וזה לא נמצא בתלמוד כלל?¹²

ומשיב הרדב"ז: "בירושלמי איתא דגרסינן בפרק אמר להם הממונה עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכפורים ששה בפר ג' בשעיר וא' בגורלות הקרובים היו נופלים על פניהם הרחוקים היו אומרים בשכמל"ו אלו ואלו לא היו זיין משם עד שהוא מתעלם מהם זה שמי לעולם זה שמי לעולם. בראשונה היה אומר בקול גבוה משרבו הפרוצים היו אומרים בקול נמוך ע"כ. ואיכא למידק עלה מאי שנא

12. המהדיר לשו"ת הוסיף: 'צ"ע כי כן איתא במשנה במס' יומא דף סו. ועיין תוס' חדשים יומא פ"ו משנה ב' ד"ה והכהנים. ועוד עיין בהגהות הגר"א מס' יומא דף ס"ו שם. אח"ז ראיתי בדקדוקי סופרים שכתוב שם שבכל ספרי התלמוד שבדפוס הישנים לא נמצא זאת כלל במשנה. וכתב שם בשם האור זרוע דמה שיסד הפייטן והכהנים וכו' שכך כתוב בספר של קדושות כשמסר רבי נחוניא בן הקנה את השם לתלמידיו צוה להם לכרוע ולפול כו'. מוכח שלא היה גם לפניו במשנה. וכן התוספות בסוטה הביאו מן הירושלמי שהיו נופלים על פניהם ולא מכאן. וכן לא היה בנוסח המשנה בירושלמי. ועי' מבוא לנוסח המשנה לסבי פרופ' יעקב נחום הלוי אפשטיין עמ' 972 שציין זאת והוא כנראה מקור המהדיר. (הפנה אותי למבוא לנוסח המשנה הרב אביגדור לוינגר).

והן ביו"כ בכל הכריעות.

ובחיי אדם (חלק ב-ג כלל קמה סל"ה) כתב: "ונוהגין לשטוח עשבים בבית הכנסת, ואין הטעם כמו שחושבין ההמון כדי לעמוד עליו, אלא הטעם לפי שנוהגין לעשות זכר למקדש להשתחוות בשעת עלינו ובאמירת והכהנים והעם כו' היו כורעים ומשתחוין, ולפי מנהג הנכון להשתחוות בפישוט ידים ורגלים כדין השתחואה במקדש, ובמקום שהקרקע מרוצף באבנים אסור להשתחוות כן ועובר בלאו שנאמר [ויקרא כ"ו א'] ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, ואפילו במקום שאינו מרוצף כלל צריך להטות קצת על צדו דגורין אטו אבנים, לכן שוטחין עשבים כדי להפסיק בין הקרקע, דאז לא גורין. ואם אין לו עשבים, יפסיק בטליתו או בדבר אחר (סי' קל"א)".

והעיר במשנה ברורה (ס"ק יד): "ועיין סימן קל"א דיש להשתטח עשבים על הרצפה משום דאסור לשטוח אפיו על הרצפה או יחוץ בטליתו". ועיי"ש בהמשך בסידורים הנעשים להשתחואת הש"ץ. ולמעשה, הנוהגים עפ"י השו"ע והרמב"ם אינם כורעים כלל (ואף בנפילת אפים בימות בחול אומרים את התחנונים מיושב ללא שום הטיה על ידו), ובני אשכנז לפי מה שראיתי כורעים ומגיעים עם פניהם לרצפה ושמים בד או נייר להפסיק בין פניהם לרצפה, בין בר"ה ובין ביו"כ.

הוצרך לומר מה שעושין הרחוקים שהרי סדר סדר עבודה זכר ודוגמא למה שהיה ומה צורך להזכר מעשה הרחוקים כיון שכולהו קרובים לשמוע מפי ש"ץ סדר העבודה והא דאמרינן אלו ואלו לא היו זים משם ה"פ אלו הנופלין על פניהם לא היו מגביהים ראשם ולא אלו האומרים בשכמל"ו היו גומרין הדבור עד שהיה משלים כה"ג את השם והיינו דסדר אף הוא היה מכיון לגמור את השם וכו' ואומר להם תטהרו".

והעיר הב"ח (או"ח סי' תרכא אות ו): "וכתב אבי העזרי על כל אזכרה היו מברכין וכורעין וכו' וכן אנו עושין לדוגמא. נראה דזהו דוקא לצבור בשעת מוסף כשהשליח צבור חוזר התפלה אבל השליח צבור עצמו אסור לזוז ממקומו בשביל כריעה זו דכיון שאינה לצורך אלא לדוגמא, אין להפסיק בתפלה ולעקור רגליו כלל וכך פסק הריב"ש בסימן של"ב".

וכ"פ הרמ"א (שו"ע או"ח סי' תרכא ס"ד): "ונוהגין ליפול על פניהם כשאומרים והכהנים והעם, גם בעלינו לשבח; אבל ש"צ אסור לעקור ממקומו בשעת התפלה כדי ליפול על פניו, ויש למחות ביד העושים כן".

בערוה"ש (סי' קלא ס"ד) כתב שביו"כ נהגו בהשתחואה בפישוט ידים ורגלים (באותן שהן זכר למקדש), אולם מהמטה אפרים (סי' תרכא אלף המגן ס"ק טז) עולה שנהגו בנפילת אפים ללא פישוט ידים ורגלים הן בר"ה

חבל נחלתו

סימן יח

מצטער פטור מן הסוכה

למגנא בכילתא בסוכה משום בקי (=זבובים). רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר מנטללתא משום סרחא דגרגישתא (=רש"י: קרקע לבנה שהיו טחין בה קרקעית הסוכה ובעלת ריח רע לחלק מן האנשים¹). רבא לטעמיה דאמר רבא: מצטער פטור מן הסוכה. - והא אנן תנן: חולין ומשמשיהם פטורים מן הסוכה. חולה - אין, מצטער - לא! - אמרי: חולה - הוא ומשמשי פטורים, מצטער - הוא פטור, משמשיו לא².

מתבאר כי מידת הצער הפוטרת אינה גדולה ואפילו במיחוש כלשהו אדם נפטר מן הסוכה.

הצער ועל כן הפטור אינו צריך להיות שווה בכל אדם בדף כט (ע"א) על המשנה (כח ע"ב): "ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות - משתסרח המקפה". מביאה הגמרא: "אביי הוה קא יתיב קמיה דרב יוסף במטללתא נשב זיקא קא מייתי ציבותא (רש"י: "קסמין של סכך, היה משיר על המאכל"). אמר להו רב יוסף: פנו לי מאני מהכא. - אמר ליה אביי: והא תנן משתסרח המקפה - אמר ליה: לדידי, כיון דאנינא דעתאי - כמי שתסרח המקפה דמי לי".

עולה מן המעשה שכל צער, אף שהוא פרטי לאותו אדם, המפריע לו מלקיים מצות סוכה פטור מן המצוה, ואפילו שלגבי אחרים הוא דבר של מה בכך.

פתיחה

דין מצטער בסוכה הוא דין מיוחד שלא פגשנוהו במצוות אחרות. בשבת או באיסורים מצאנו דין פיקו"נ המתיר איסורים מסוימים, וחולי שיש בו ואין בו סכנה. אבל צער כפטור ממצוה לא מצאנו. וצריך לעיין בדין זה.

א. מהו מצטער

הגמרא בסוכה (כה ע"ב) מביאה שמצטער פטור מן הסוכה. ובאר רש"י שהצער הוא: "שהסוכה מצערתו, כגון חמה או צינה או סירחה בדברים שסיכך בהן". ודוקא צער שמחמת הישיבה בסוכה אבל צער של אבלות שאינו מחמת ישיבת הסוכה אינו פטור מן הישיבה בסוכה וצריך לישוב את דעתו ולא להצטער. כמו"כ עולה מן הסוגיא שם שחתן פטור מחופה בסוכה משום שאינו יכול להתייחד עם כלתו בשבעת ימי המשתה.

בעמוד הבא אומרת הגמרא: "תנו רבנן: חולה שאמרו - לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו. אמר רבן שמעון בן גמליאל: פנעם אחת חשתי בעיני בקיסרי, והתיר רבי יוסי בריבי לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה. רב שרא לרב אחא ברדלא

1. מאירי: "והוא צער כח האדמה שהיו טחים בה את הכותלים ו"מ בה ריח עצים שהיו קרויים כן ויש שואלים בה והאיך מסככין בה והלא אמרו כיון דסני ריחיהו וכו' פירושו שלא היה ריח שנמאס אצל הכל אלא שהוא היה מואס בו".

וכן הבי"י (סי' תרלט) כתב: "וכתוב בהגהות אשרי (שם) כשם שמפנין מפני הגשמים כך מפנין מפני השרב² ומפני היתושים ירושלמי (שם)".

כתב בהגהות מיימוניות (הל' סוכה ולולב פ"ו ה"ב, נא): "...וכתב הטור נראה שאין כל אדם יכול לומר מצטער אני ופטור אלא בדבר שדרך בני אדם להצטער בו, ע"כ: וכ"פ בשו"ע (סי' תרמ ס"ד)".

הט"ז (סי' תרמ ס"ק ו) באר את פסיקת השו"ע מול המעשה ברב יוסף שבגלל איסתניסותו יצא מן הסוכה: "אלא בדבר שדרך בני אדם כו' – והא דמצינו בפ' הישן דרב יוסף ה"י יושב בסוכה ובאו קסמים ע"י הרוח ואמר פנו לי מנאי מן הסוכה וא"ל אביי הא תנן משתרח המקפה השיב לו אנא דאנינא דעתאי כמי שתסרח המקפה דמי הרי דאזלינן בתר דעת היחיד, י"ל דכל אניני הדעת שרין בזה ולגבי דידהו מקרי רבים ואין לומר בטלה דעתן אצל כל אדם". ולכן בהחלט אפשרי שאדם אחד יחשב כמצטער והשני יוכל לשבת ולצאת י"ח באותה סוכה אבל צריך שהצער יהיה צער אמיתי ולא צער המצער רק איש זה בגלל קפדנותו המיוחדת.

בשו"ת פעולת צדיק (ה"ב סי' קצז) נשאל: "במי שהיה בבית האסורים בסוכות ויכול לעשות לו שם סוכה אם חייב לעשות לו סוכה שם".

וענה: "ק"ל תשבו כעין תדורו מה דירה עושה אותה האדם במקום שאינו מצטער לישב שם כך סוכה אין מחוייב לעשותה אלא במקום שחפץ לקבוע דירתו שם

ובבית האסורי' פשיטא שמקום צער הוא ואינו חפץ להיות שם אפי' שעה אחת, וא"כ **פשיטא שפטור הוא** שלא חייבוהו חז"ל לעשות שם סוכה ולשבת בה במקום שמצטער וכדאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה וכן הוא מפורש בס' הרוקח סי' רי"ט יעו"ש ואין להחמיר לעשות לו סוכה שם דכל הפטור מן הדבר ועשהו נק' הדיוט כדאי' ברמ"א סי' תרל"ט ב' הגמ"י מהא דר' מישן בירוש' וברכה שעושה פשיטא **דברכה לבטלה היא** (כיון דלא מחייב לעשות סוכה מהדין ואיך יאמר וצונו לישב בסוכה וכמ"ש הט"ז סי' תרל"ט ס"ק י"ט".

ודבריו תמוהים, שכן הישיבה בסוכה אינה מצערתו אלא הרי זה צער אחר כאבלות ומדוע יפטר ממצות סוכה וצ"ע.

ב. טעם הפטור

תוספות (סוכה נו ע"א) כתבו: "הולכי דרכים ביום (=שפטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה) – כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך וכן מצטער דפטורו לעיל מן הסוכה היינו מתשבו כעין תדורו **דאין אדם דר במקום שמצטער**". וטעם זה הוא הפטור את האדם מלדור במקום שהסוכה או הדברים המתרחשים בסוכה או סביבתה מפריעים לו לגור בה.

טעם זה הוא טעם קובע בישיבת הסוכה, שהישיבה בה היא כעין דירה בביתו, ואינו צריך לעשות יותר ממה שהיה עושה בביתו הן מצד טירחא והן מצדדים אחרים. כיון שטעם זה עקרוני

2. כן עולה אף מבלי (עבודה זרה ג) שישראל פטור מישיבה בסוכה משום מצטער בגלל החום.

חבל נחלתו

היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה, מצעות נאות – מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה". פירוש הברייתא: גדר ישיבת הסוכה היא כעין דירת הבית ולכן מוטל עליו החיוב לדור שם ולעשות שם כבביתו. אם בביתו אינו עושה מעשים מסוימים אף בסוכתו פטור מהם. ולכן הגמרא מסיקה שלימוד בעיון שלומד בבית מדרש ולא בביתו אינו צריך לעשות בסוכתו. ולכן שומרי גנות שהטורח של הבאת כלי תשמישו גדול פטורים מהישיבה בסוכה, משום שטירחא כזו לא היו טורחים אף בבית.

אף הריטב"א דן בשיטת רבא: "תמיהא מילתא וכי לית ליה לרבא תשבו כעין תדורו והא טעמא דחולה ומצטער והולכי דרכים משום הכי הוא, ולקמן נמי דרשינן תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע, ותו היכי פטר ליה מסוכה משום חשש הפסד ממון וכי יש אדם נפטר מן המצוה בכך, וי"ל **דתרווייהו משום תשבו כעין תדורו**, אלא דאביי דריש ליה טפי דפטר ליה אפילו שלא במקום הפסד כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם, ורבא סבירא ליה דכולי האי לא דרשינן תשבו כעין תדורו שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו, אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא בהא פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו, ומאי דדרשינן בכל דוכתא תשבו כעין תדורו לאו מלישנא דתשבו נפקא לן דאדרבה מדלא כתיב תדורו וכתוב תשבו משמע איפכא, **אלא שאנו למדין כן מכותת המצוה שאמרה תורה בסוכות תשבו שבעת ימים כלומר כמו שהייתם יושבים בבתיכם**, אי נמי מדכתיב האזרח בישראל דמייתר

כ"כ צריך להבין דעת אמוראים שאינם משתמשים בו.

נאמר בסוכה (כו ע"א): "שומרי גנות ופרדסים – פטורין בין ביום ובין בלילה, – וליעבדי סוכה התם וליתבו! – אביי אמר. תשבו כעין תדורו. רבא אמר: פרצה קוראה לגנב. מאי בינייהו? – איכא בינייהו דקא מנטר כריא דפירי".

ומבאר המאירי: "ותירץ אביי תשבו כעין תדורו כלומר שמאחר שזה קובע דירתו לשם שלא להניח פירותיו למקרה אם יעשה סוכה לשם אף הוא צריך להביא שם מטתו וכלי תשמישו שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו כלומר שצריך להביא מטתו בסוכתו וכלי תשמישו כאלו הוא בביתו ואם יעשה כן וירדו גשמים אין לו מקום לפנותם, והרי הוא כמורשה מעיקרו מתורת הטרחה יתרה שבפנויו שאין לו מקום לשם לפנותם. ורבא תירצה משום פירצה קוראה לגנב, כלומר מאחר שדירתו קבועה לשם לא הזקיקוהו לישב בסוכה שיהא נותן בה מקום לאבד את שלו והרי אם עושה שם סוכה הגנבים מכירים שהוא בתוכה וגונבים ממקום אחר". ונראה שה'מורשה' של המאירי מצד 'תשבו כעין תדורו' ולכן קשה מדוע רבא נותן טעם אחר, וכי לא סבירא ליה לרבא טעם זה?!

כתבו תוספות (כו ע"א): "פרצה קוראה לגנב – לאו משום דלית ליה לרבא דרשה דתשבו כעין תדורו, דברייתא היא לקמן בפירקין (דף כח:). היינו אף רבא אינו חולק על הטעם של תשבו כעין תדורו. וכן כתבו בדף כח ע"ב.

וכוונת תוס' לברייתא: "דתנו רבנן: תשבו כעין תדורו. מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד?

להכי כדבעינן למימר קמן".

עולה מדבריו שיש מחלוקת בגדר הפטור של 'תשבו כעין תדורו' ולרובא רק במקום צער והפסד פטור מקיום מצות סוכה, אבל טירחא יתירה אינה פוטרת, ולכן רבא הוצרך לטעם אחר המתחשב בהפסד הממוני שלגביו קיים הפטור של 'תשבו כעין תדורו'. וקרוב לדבריו כתב הפני יהושע (סוכה כו ע"א ד"ה בתוספות בד"ה פירצה).

וכן כתב בקצרה בספר יראים (סי' תכא):
 "תניא [כ"ו א'] הולכי דרכים ושומרי גנות ופרדסים ביום פטורין מן הסוכה ביום בלילה פטורין מן הסוכה בלילה ביום ובלילה פטורין בין ביום ובין בלילה וטעמא דתשבו כעין תדורו בעינן וכל ענינים שאדם רגיל לעשות ולצאת מדירתו ראוי לצאת מסוכתו ופרכינן וליעבדו סוכה וליתבו התם אמר אביי תשבו כעין תדורו בעינן פי' כעין דירה ואין דרך לעשות דירה בשדה, רבא אמר פרצה קורא לגב ואין דרך לעשות דירה במקום שהדירה מפסדת".

ג. לילה ראשון של סוכות

כתב הטור (או"ח סי' תרלט): "אין קצבה לסעודות של סוכה אלא אם ירצה לאכול ואם לא ירצה לא יאכל שאין המצוה אלא כשיאכל שלא יאכל חוץ לסוכה חוץ מלילי י"ט הראשון שהוא חובה לאכול בה ואף אם ירדו גשמים לא יעצרו הגשם, ומיהו משאכל בה כזית דגן יצא אע"ג דשיעור אכילה בלא סוכה הוא בכביצה שאני ליל ראשון שהוא חובה טפי ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאוכלו חוצה לה, הלכך יוצא בו נמי ידי חובת סוכה, היה אוכל וירדו גשמים אם ירדו כ"כ שמתקלקל

התבשיל שבפניו יכול לצאת".

בדברי הטור חידוש, שכן הלא הגמרא לומדת שאם ירדו גשמים פטור ממצות סוכה משום 'כעין תדורו' וא"כ מה לי לילה ראשון ומה לי שאר ימים.

המאירי (סוכה מו ע"א) כתב כטור: "זכמ"י לוניל כתבו שכל שפטרנו את המצטער דוקא בשאר הימים, אבל לילה הראשונה הואיל והכתוב קבעו לחובה כמצוה לעולם חייב וראיה לדבר דטעם מצטער שהוא פטור הוא מטעם תשבו כעין תדורו ואמרינן גבי לילה הראשונה מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, ומקשי אי הכי לילה הראשון נמי ומשני לילה הראשון הכתוב קבעו חובה דגמרי חמשה עשר מחמשה עשר דחג המצות אלמא לילה הראשון אין בו דין תשבו כעין תדורו והדברים מחוורים".

באר הבית יוסף: "והר"ן כתב בפרק הישן (יב: ד"ה מתני' ר"א)... ואף על גב דבשאר ימות החג כזית עראי הוא ורשאי לאכול חוץ לסוכה אפילו הכי בלילה הראשון כיון שהכתוב קבעו חובה לאכול בסוכה עשאו אכילת קבע ואחרים אומרים דלהכי גמרינן לילי יום טוב הראשון של חג מחג המצות לומר שאפילו ירדו גשמים חייב לאכול בסוכה אף על גב דמיפטר בשאר יומי עכ"ל".

היינו, כיון שלומדים חובת אכילת כזית פת בסוכה בלילה הראשון בג"ש מפסח, חייב בכך אף שהוא מצטער.

מוסיף הב"י: "וזה שלא כדברי הרשב"א שכתב בתשובה (ה"ד סי' עח) דנ"ל שאין המצטער ואשר ירדו עליו גשמים עד שתסרח המקפה חייב לאכול בסוכה אפילו בלילה הראשון דתשבו כעין תדורו אמרינן, ולעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה

חבל נחלתו

לה): "דאף שהוא מצטער מחמת הגשם וכל מצטער פטור מסוכה, סבירא ליה להרמ"א כדעת הפוסקים דסוברין **דבליה ראשונה אף מצטער חייב** וטעמם דכיון דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות לגמרי גמרינן מה התם בכל גווי חייב אף בסוכות כן. ודע דיש עוד מגדולי הראשונים דסבירא להו דגזרה שוה זו לאו להכי אתיא ואין לחלק בין לילה הראשונה לשאר ימים וע"כ הכריעו כמה אחרונים דאף דמחוייב לאכול בסוכה מחמת ספק ברכת לישב בסוכה לא יברך דספק ברכות להקל, עוד כתבו דראוי להמתין עד חצות הלילה פן יעבור הגשם דאם יעבור יכנס לסוכה ויברך ברכת לישב בסוכה ויאכל ויוצא בזה המ"ע לכו"ע, ויש מאחרונים שכתבו דאין כדאי להמתין כל כך דאם ימתין עם אכילת ב"ב הגדולים והקטנים אין לך מניעת שמחת יר"ט יותר מזה [שע"ת] וכן בא"ר ופרי מגדים לא הזכירו שיעור חצות רק כשעה או שתים ואם לא פסקו יעשה אז קידוש בסוכה כמו שכתב הרמ"א".

ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' נא) חייב משמשי החולה אע"פ שפטורים מסוכה לקיים מצות סוכה בלילה ראשון, כפי שמצטער אינו פטור מכך.

ד. פטור כללי מסוכה או פטור פרטי מפעולות שמצטער בהן

שאלה שעולה לגבי מצטער האם פעולות מצוה אחרות שאינו מצטער בהן יכול לקיים בסוכה שפטור בה מצד מצטער.

כתב רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ח ח"ב): "מצטער פטור מן הסוכה ומשמשי חייבין וכגון שמצטער מפני זבובים או מפני הנשר

אלא כדרך שאדם עושה בביתו דאם איתא ולא אפשר דלא לימרו הכי בגמרא ובסוף דבריו כתב ומי שמחייב עליו הראיה ואנו לא שמענוה ולא ראינוהו: ומ"ש הכל בו בסימן פ"ז (הל' ברכות נה ע"ד) בשם הראב"ד משמע דכהרשב"א סבירא ליה שכתב וזה לשונו: מי שלא אכל בסוכה בלילה ראשון של חג מפני הגשמים למחר צריך לברך זמן לשם סוכה ע"כ: ובכתבי ה"ר איסרלן (תרומת הישן פ"כ) סימן ק"ס כתוב דפסקו (סמ"ג) [סמ"ק] (סי' צג הגהות סמ"ק אות סח נז.) ואשירי בלילה הראשון חובה לאכול בסוכה אפילו ירדו גשמים ובתוספות ר"פ פי' בענין אחר דכל היכא דירדו גשמים ונמלך ואכל בביתו ופסקו דחזור ואוכל כזית בסוכה (ובסמ"ק) [ובסמ"ג] (עשין מג קכ ע"ג) ואור זרוע (ח"ב סי' שא) משמע דלא סבירא להו דבליה הראשון חייב בירדו גשמים".

עולה שזו מחלוקת ראשונים גדולה אם לומדים מגז"ש ליום ראשון של פסח שחובת האכילה בסוכה בלילה ראשון היא ככל מצוה ורק אונס פוטר בה, או שאין לומדים לגבי זה ולכן קיים הגדר הקבוע של תשבו כעין תדורו.

וכתב המאירי (סוכה כו ע"א): "ואף אנו נוהגים להקל שלא ליתן מטות שלנו בסוכה ולשכב שם מפני סכנת הצנה שהיא מצויה בלילות במחוזות הללו וכן שהם עלולים בגשמים הרבה באותו זמן והרי אנו כמורשים מעיקרא".

וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תרלט ס"ה): "וכל זה דווקא בשאר ימים או לילות של סוכות, אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין (טור ור"ן והרא"ש)".

והעיר עליו המשנה ברורה (סי' תרלט ס"ק

אחרת רשאי.

ה. בונה סוכתו במקום צער

צריך לדון מה דינו של הבונה סוכתו מלכתחילה במקום שהוא מצטער, האם יתחייב לשבת בה על אף צערו או שביטל את המצוה בידיים.

כתב הרא"ש (סוכה פ"ב סי' יב): "משום סירחא דגרגישתא ומיירי באכסניא דאי בביתו היאך עשה סוכה מתחלה בדבר שהיה מצטער לישן בה ויפטר משום מצטער א"נ [גרגישתא] היא גופתית וכשהמטר יורד עליו הוא מסריח". נראה שהוא מבקר את היוצר לעצמו מצב פטור ממצוה, אבל אינו כותב מה דינו.

כתב בתרומת הדשן (סי' צב):

"שאלה: מי שצר לו המקום בסוכה לשינה, בענין זה שאינו יכול לישן בפישוט גופו ורגליו, מיקרי כה"ג מצטער או לאו?"

"תשובה: יראה דלא מיפטר בשינה מסוכה מפני מצטער זה. ונראה להביא ראיה לזה מהא דק"ל דשיעור סוכה לפחות הוא ז' טפחים. ושיעור גופו של סתם בני אדם הן ג' אמות שהוא י"ח טפחים, כדאיתא פ' מי שהוציא אוהו. ובפ' המצניע (שבת צב ע"א ד"ה אישתכח) גבי המוציא משא למעלה מי, הוכיחו התוס' דגופו של אדם בלא ראשו הוי י"ח טפחים, וכן משמע התם מפרש"י. וא"כ אפי' כשתחשוב ז' על ז' באלכסון, הוי ליה י' טפחים פחות חומש, ובעינין בין באכילה ובין בשינה דלהוי ראשו ורובו בסוכה, וראשו ורובו של אדם הוי טפי מי' טפחים לפי חשבון דלעיל, והיאך שיעור חכמים שיעור סוכה שלא יוכל לישן בה בראשו ורובו. ואע"ג דהוי ראוייה לאכילה, הא כתב רא"ס במרדכי פ' הישן, דסוכה

שנפל מן הסוכה תדיר או מפני סרחון כך פשוט בסוכה **בין מאכילה בין משינה**. וס"ה כתב דוקא משינה אבל מאכילה חייב, וראשון עקר וכן הסכימו רוב הפוסקים".

והבית יוסף (או"ח סי' תרמ) הביא: "כתוב בארחות חיים (הל' סוכה אות לב) בשם הר"פ (הגהות סמ"ק סי' צג עמ' נו אות מח) מצטער דפטור דוקא מלישן אבל לאכול לא מדאמרינן (כו). רבא שרי לרב אחא למיגני חוץ לסוכה משום בקי ולא קאמר למיכל ושמא היינו משום דאכילה אינה אלא לפי שעה והר"ש כתב דפטור אפילו מאכילה וכן דעת רוב הפוסקים עכ"ל".

בשו"ע (סי' תרמ ס"ד) פסק: "איזוהו מצטער, זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח, או מפני הזובים והפרעושים וכיוצא בהם, או מפני הריח".

והעיר המגן אברהם (ס"ק ה): "מפני הרוח – ובכלל פטור אף מאכילה [ב"י בשם רוב הפוסקים]".

ונראה להבין שיטת פוסקים זאת כך: אדם זה פטור משיבה בסוכה זו כיון שלגביו אין זה יכול לשמש כבית ולכן צערו בפעולת מצוה מסוימת קובעת את יחסו הכולל לאותה סוכה. ואם יוכל לשבת ולאכול בסוכה אחרת נראה שחייב לעשות זאת.

לא מבואר מה יהיה הדין אם מצטער בשינה ורוצה לאכול בה, האם יחשב כפטור וכהדיוט (עי' להלן פ"ו) או כמקיים מצוה. ונראה מסברא שאינו כהדיוט שהרי לגבי פעולה זו מתקיים 'תשבו כעין תדורו', ומדוע שצערו בשינה יקרא שם פטור לכל פעולותיו בסוכה זו? ומה שכתבו רוב הראשונים לפטור הוא מעיקר הדין אבל אם רוצה לצאת י"ח פעולה

חבל נחלתו

תדיר שם הן לאכול שם הן ללון שם, כגון שלא במקום טינופת וסירחון או במקום סכנת ליסטים וגנבים. דאז אפילו ידי חובת אכילת סוכה לא יצא מאחד דאין יכול ללון שם. וכ"פ רא"ס בהג"ה במיימ' בהלכות סוכה".

הרמ"א (סי' תרמ"ד) הביא את דברי היראים להלכה: "ואם עשאה מתחלה במקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה, או שא"א לו לעשות אצד מהם בסוכה מחמת דמתיירא מלסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפי' בדברים שלא מצטער בהם, דלא הויא כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו (מרדכי פרק הישן)".

דברי היראים הללו קשים, שכן דין 'מצטער' אינו פסול בסוכה אלא פטור באדם שלגביו לא נשלמו התנאים לקיום מצוה בסוכה זו, ולכן לא מובן מדוע סוכה זו תהא לגביו סוכה פסולה. יש שהבינו שכוונתו לומר שבניית סוכה צריכה להיות דוקא לכל פעולות המצוה בה, אבל אם מלכתחילה בונה סוכה שלא יוכל לקיים בה שינה הרי הסוכה פסולה.

כתב בשו"ת חכם צבי (סי' צד): "מ"ש במרדכי פ' הישן דאם עשה סוכה בתחלה במקום הראוי להצטער בשינה לא יצא י"ח כלל אפילו באכילה אינו נ"ל כלל **דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשויה אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא** וע"ז קאמר דתהא כעין דירה ואה"נ דאם עושה ב' סוכות האחת לאכילה והשנייה לשינה אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה מ"מ נפיק בה ידי חובת אכילה, ובהכי אזדא לה הוכחת הרב תה"ד סי' צ"ב דמי שאינו יכול ליטן בפיטוט

שאינה ראויה לשינה אפי' שראויה לאכילה ולשתייה, אינו יוצא בה י"ח כלל. אנ"כ אורחיה הוא לפעמים ליטן בכפיפת גופו ואיבריו, ולא מיקרי מצטער בהכי".

נראה מדברי תרוה"ד שאדם הבונה סוכה כאשר הוא יודע שיצטער בה, צער זה אינו פוטרו משיבת הסוכה.

המרדכי (סוכה פרק הישן רמז תשמ) מביא את דעת היראים וז"ל: "כתב רבינו אליעזר ממיץ בספר יראים (סי' תכא) פי' שיש לו צער מן הסוכה ובצאתו ינצל דכעין דירה בעינין ואין דרך בני אדם לעמוד בדירתם בצער ושיעור לצער כדתנן ירדו גשמים מאימתי יש לו ליפנות כו', ומי שאינו בקי בזה השיעור יתן לבו אם הוא מצטער באותו ענין שבצער זה היה יוצא מביתו היה רשאי לצאת מסוכתו. ודוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות וליטן בה ונולד לו הצער אחר כך **אבל עשאה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה כגון שירא מגנבים ומלסטים לא מיבעיא דלא מיפטר בה אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתייה אלא בשינה לא יצא י"ח כלל** אפילו באכילה דהא כעין דירה בעינין כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתייה בלא צער מתחלה לא הויא סוכה כיון דלצעוריה קיימא". וכן הביא בהגהות אשרי (על הרא"ש לעיל).

מתבאר מדבריו שאם בונה את הסוכה כאשר הוא יודע שאינו יכול לקיים בסוכה זו את כל פעולות המצוה כגון שירא ליטן שם מחמת לסטים, אף באכילתו באותה סוכה אינו יוצא י"ח.

וכן פסק אף מהרי"ל (מנהגים, הל' סוכות אות ד): "ויעשה הסוכה במקום שיוכל להיות

אלף או רבוא כאחד ואח"כ אלף או רבוא אחר אבל לענין שינה כיון שעיקר מצות שינה לסוכה היא איש ואשתו א"א לשני אנשים ונשותיהם לישן בסוכה אחת ואי בהפסק מחיצה אינה סוכה א' אלא כמה סוכות ולפי סברת המרדכי הנ"ל אף מצות אכילה לא יצאו, א"ו לאו מילתא היא ולמאי דחויא מיהא נפיק בה הנ"ל."

וראיתי בשו"ת שמן רקח (ה"ג סי' כד) וכן בשו"ת הר הכרמל (סי' טו) שדחו את דעת החכ"צ וסברו ש'תשבו כעין תדורו' מדבר על דרך הבניה ולכן סוכה שנבנתה מלכתחילה שלא יוכלו לישון בה מחמת צער פסולה.

ואפשר להוסיף לדבריהם את דברי הגר"א בביאורו לרמ"א שפסק כיראים: "ואם כו' דלא הוי כו'. כמו שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו ופחותה מעשרה והוצין יורדין לתוך עשרה ואינה יכולה לקבל כרים וכסתות וכיוצא בהן". וכל סוגי הסוכות שמנה הגר"א הן סוכות פסולות לכו"ע.

ואחר בקשת המחילה לא זכיתי לרדת לעומק דעתם. הרי ודאי ש'תשבו כעין תדורו' מדבר באופן הישיבה ולא בסוכה עצמה, ולדוגמא אם רב יוסף היה בונה סוכה בידיעה שיפלו ציבותא והוא איסתניס, לא היה יוצא בסוכה זו גם בשינה, אע"פ שלכך לא מפריעים הציבותא, ואילו אחרים ודאי יוצאים בה בכל פעולותיהם מכיון שהם אינם איסתניסים. וכן סוכת שותפים שאחד איסתניס וכי הסוכה פסולה אף לשני?! וכי חולה או משמשיו שבנו סוכה לא יכולים לצאת בה י"ח בזמן שאינם נצרכים לשימוש החולה.

לכן נראה לע"ד שלפי דעת היראים

ידיו ורגליו דלא הוי מצטער וחייב לישן בה וקמוכח לה משיעור סוכה שהוא ז' טפחים ומדברי המרדכי הנ"ל ובאמת הדבר תמוה מאוד והחוש מוכיח דאין לך צער גדול מזה ובדאי דלכתחלה אין לו לעשות סוכה בענין זה כדי שיהיה מצטער ופטור מן הסוכה אבל אם הוא ביו"ט וכבר נעשה או שאין לו מקום לסוכה אחרת יותר גדולה נ"ל לע"ד אחר בקשת המחילה מכבוד תורת הרב ז"ל דאינו חייב להצטער ולישן בסוכה בלי פשוט ידיו ורגליו כדרכו כל השנה וכלל גדול אמרו תשבו כעין תדורו וכיון שבדירתו ודאי אין אדם ישן באופן זה אף בסוכה אינו חייב לישן בה בזה האופן ועוד אמרו דבשינה אפי' גשמים כל שהוא הוי צער לפטור, והראיה מהמרדכי הנ"ל היא גופא צריכה ראייה אדרבא כיון דקי"ל סוכה דירת עראי בעינין וכר' עקיבא שעשה סוכתו בראש הספינה אף שהרוח מצוי' שם ועוקרתה כמו שבאמת עקרה ומסתמא אין דרך לישן שם כיון שהרוח מצויה שם כל שעה ונוחה ליעקר ואין אדם ישן בדירה כזו ואפ"ה עשאה ר"ע כדי לאכול שם ש"מ דאף שאינה ראויה לישן בה יוצא בה י"ח אכילה והנלע"ד דעיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן אי בעינין ד' אמות או סגי בז' טפחים הוא בסברא זו אי בעינין שתהא הסוכה ראויה לשינה נמי ולהכי בעינין ד' אמות כדאשכחן לענין ד"א ברה"ר דטעמא משום דבשינה בעינין האי שיעורא או סגי בראויה לאכילה להכי סגי בז' טפחים כדי ראשו ורובו ושלחנו וקי"ל כרבנן ובהישן אמרינן כל האורח מלמד שכל ישראל יוצאין בסוכה א' פירש"י דמשמע סוכה א' לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה ואין ספק דאף דבאכילה ראיין לאכול זה אחר זה דהיינו שיאכלו

חבל נחלתו

אע"ג דצריך לכפוף ידיו ורגליו (ת"ה סימן צ"ב).

והט"ז השיג עליו שודאי זהו צער גדול לישן מכווץ בתוך הסוכה של ז' על ז' טפחים. ולכן אם בנאה אדעתא דהכי – אינו יוצא י"ח אכילה לפי דעת היראים ואם זה מצב שנוצר אחר עשיית הסוכה פטור משינה משום מצטער. ונראה לע"ד שזו כוונת תרוה"ד והרמ"א, שכיון שבנה סוכה קטנה בידיעה שיצטרך לישון בה חייבוהו לישון בה כאשר הוא מצטער כדי שלא יבטל מצות סוכה. ואל"כ אף אינו יוצא בה י"ח אכילה לפי דינו של היראים, והכל מחיוב חכמים בתורת קנס.

ו. מקיים המצוה אע"פ שמצטער

לגבי מצטער שפטור ממצות סוכה ובכ"ז מתאמץ לקיימה עולה השאלה האם מקיים מצוה בכך.

וכתב הגהות מיימוניות (הל' סוכה פ"ו ה"ג אות ג): "כתב ר' שמחה סבורני כל שפטור מן הסוכה ואינו יוצא אינו מקבל שכר אלא הדיוט הוא כדאיתא בירושלמי שכל שפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ע"כ". והו"ד בהג"א (פ"ב סי' יב).

וכ"פ הרמ"א (או"ח סי' תרלט ס"ז): "וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות (הגה"מ פ"ו).

והט"ז (סי' תרלט ס"ק יט) כתב: "ק"ו בזה למי שרוצה להחמיר כשיורדין גשמים ולילך לסוכה ולברך המוציא ולישב בסוכה ואח"כ לאכול בבית דהוה ברכה לבטלה וזה פשוט". ובביאור הלכה (סי' תרלט ד"ה וכל הפטור) באר: "וכל הפטור מן הסוכה וכו' – זה הכלל הוא דוקא במקום שיש בו צד איסור כמו

חכמים קנסו אותו על שעשה טצדקי להיפטר מהמצוה, אבל ודאי שאחרים יוצאים י"ח בסוכה זו. ואף הוא אם לא עשה זאת כדי להיפטר מן המצוה נראה לי שיוצא בה י"ח בפעולות אחרות. והראיה שהרמ"א עצמו פסק (סי' תרלט ס"ב): "הגה: ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, י"א משום צנה, די שצער לישן במקומות הקרים (מרדכי פ' הישן): ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו, איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, פטור; וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה, אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת".

ונמצא לפי דברי הרמ"א עצמו שהוא בונה סוכה שיודע שלא יישן בה בגלל צערו, אם בגלל צינה ואם בגלל שאין אשתו עמו, וא"כ כיצד יוצא בה באכילה. והרי לפי דבריו עפ"י היראים לכאורה לא יכול לצאת בה י"ח? – הא קמן שאין זה גדר חדש ב'תשבו כעין תדורו' הפוסל את הסוכה אלא קנס שקנסוהו כאשר עושה פעולות לשם ביטול המצוה מעליו, אבל אחרים יוצאים בסוכה זו י"ח ואף אותו לא קנסו אלא כאשר הוא מתכוין לשם פטור, אבל אם הוא אנוס – לא חייבוהו ביותר מכך.

וכן נראה מדברי שו"ת הרמ"א (סי' כט) שדוקא לגבי הבונה את הסוכה פסלו אם בנאה במקום שמתירא לישון מפני הגנבים.

הבאנו לעיל את תשובת תרוה"ד ופסקה הרמ"א להלכה (סי' תרמ ס"ד): "מי שלא יוכל לישן בסוכה מחמת שצר לו בפשוט ידיו ורגליו, לא מקרי מצטער, וחייב לישן שם

כגון ירידת גשמים עד סריחת המקפה הוא בגדר מצטער שאם עושה בכל זאת נחשב להדיוט.

ומצאתי במאירי (כו ע"א) שכתב: "אלא שאבותינו ורבתינו היו נוהגים בלילות הראשונים ובימים הראשונים שישנים שם קימעא בבגדיהם דרך חבוב מצוה (= על אף הצינה), וכמה פעמים ראיתי באבותי וברבתי שלילה הראשונה אף בגשמים הרבה שהיו נותנין כובע של לבד בראשיהם ואוכלים לשם". ואמנם המאירי לשיטתו שאף מצטער חייב בסוכה בלילה ראשון, אמנם במקום שיורדים גשמים והמקפה נסרחת מה טעם להיכנס לסוכה ולאכול בה, או לישון בה כאשר קר מאד והרי בכך פטור אף בלילה הראשון! אלא מכאן שלא כל מצטער ועושה מיד נחשב להדיוט.

וכן בדרך כח (ע"ב) כתב המאירי: "ולחכמי רבונא ראיתי שאף הבא לאכול אכילת עראי ומחמיר על עצמו לאכלה בסוכה חייב לברך, ואין זה נראה לי אלא שראשי לברך אחר שמחמיר על עצמו וכל שכן שהברכה על הישיבה היא".

נראה על כן שמצטער ומחמיר על עצמו לישב בסוכה לא בכל מקרה יחשב כהדיוט וברכותיו לא תהיינה לבטלה.

ז. חיוב להתקנת מזגן בסוכה

נשאלתי, האם אדם שבגלל החום בסוכה יוצא ממנה לנוח ולישון בביתו בו יש לו מזגן לצינון החדרים, יתחייב לעשות כן בסוכה. ונראה שכיון שהסוכה היא דירת עראי לא יתחייב להתקין מזגן לשבעה ימים, וגדר 'תשבו כעין תדורו' אינו מחייבו להתקין מזגן בסוכה ועל כן הוא מצטער ופטור. וראיה לכך שהרי

במצטער דהוי חילול יו"ט ואפילו בחוה"מ חייב לכבדו אבל אם אינו מצטער רשאי להחמיר כמו ר"ג שהחמיר על עצמו בדלי של מים ואמר העלוס לסוכה [פ"ת בשם עולת שמואל סי' צ"ח].

ובד"ה הדיוטות כתב בביאור הלכה: "ענין במ"ב וכתב בספר בכורי יעקב נ"ל דמה דאמרינן שאינו אלא מעשה הדיוטות ואינו מקבל שכר זה דוקא כשפטור בעת הישיבה כגון שמצטער וכדומה ובפרט בגשמים כיון שהם כשפיכת כוס על פני שרבו הראה לו שאינו רוצה בעבודתו והוא רוצה לכופ רבו לעבדו שאין זה דרך ארץ. אבל מי שפטור משום טרחה לחזור לסוכה כגון בפסקו גשמים בלילה או באמצע סעודתו או בהולך לסוכת חבירו לזה יש קבול שכר עליו דלא גרע משותה מים בסוכה דאמרינן הרי זה משובח אף שפטור מן הדין וכנ"ל וכ"ש זה שבשעת ישיבה מקיים מצות סוכה כראוי רק שלכתחלה לא היה מחוייב לילך לשם ולכן גם הגהת מיימוני לא כתב רק כל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא דמשמע שבעת ישיבתו פטור עכ"ל".

עולה מן הדברים כי מצטער שמתאמץ לקיים את המצוה אינו יוצא י"ח המצוה וברכותיו לבטלה. ונראה לי לחלוק במעט על סברא זו, שכן צער הוא דבר אישי ויש מצבים שאדם מתאמץ לדור בביתו אף שהוא מצטער. ואפילו אחרים בצער זה היו יוצאים בביתם ולכן זה צער הפטור משום 'כעין תדורו', בכ"ז יש שאדם מתאמץ לשהות בביתו על אף צער לצורך חשוב, וה"ה למצות ישיבת סוכה צער שהוא אישי והוא מתאמץ ומקיים את המצוה אינו נחשב להדיוט ורק צער כללי

חבל נחלתו

באירופה כמעט ולא ישנו בסוכה מחמת הצנינה (כמובא לעיל) ואעפ"כ לא חייבוהו להכניס תנור לסוכה לשם חימום וישיבה בו. מפני שתנור (לפחות בזמנם) לא היה מטלטל ולא חייבוהו לבנות תנור בסוכה לשבעה ימים. וה"ה לגבי מזגן בימינו בארץ ישראל. אמנם מאורר שהוא דבר המטלטל ויכול להכניסו בקלות נראה שמן הראוי להכניס לסוכה כדי שלא יפטר ממנה מחמת החום.

סימן יט

חיוב אשה רווקה בנר חנוכה

שהיא עיקר מצות הדלקת נר חנוכה (שבת כא ע"ב) כוללת אף נשים. לא צויין אם הן חייבות בפני עצמן כאשר אין להן שייכות משפחתית. לפני כן מבואר בש"ס שחש"ו אינם יכולים לקיים את המצוה משום שהדלקה עושה מצוה ומיד אח"כ הודגש שנשים חייבות וא"כ יכולות להוציא את 'הבית' במצוה, וכשבעליהן אינם יכולים להדליק, כדוגמת ר' זירא, הרי הם מוציאים את הבית ואף אותו ידי חובה. ג. לכאורה ניתן לומר שחובת נר חנוכה אינה חובת הבית, אלא חובה פרטית של כל אדם כשאר מצוות והאיש מוציא את אנשי ביתו ידי חובתם. אולם יותר נראה מלשון הש"ס והראשונים שמצות נר חנוכה היא מצוה 'ביתית'¹. מצות הנר איש וביתו וכן חיוב פרסומי ניסא הוא בפתח הבית. ומתברר שחז"ל קבעו את אופי המצוה שכל אחד יקיימה בביתו ובמשפחתו, והשאלה היא מה הדין כאשר אין את השיוך הביתי.

במסכת שבת (כג ע"א): "ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב

שאלה

מה דין רווקות שיש להן דירה שלא עם הוריהן לגבי הדלקת נר חנוכה, האם יכולות לסמוך על כך שמדליקים בבית הוריהן?

תשובה

א. בשנים האחרונות נפוץ המצב של בנות פנויות המשתכרות למחייתן ומתגוררות שלא בבית הוריהן, אלא בדירה פרטית עם בנות נוספות, האם הן חייבות בנר חנוכה כדין אכסנאי או שהן פטורות לגמרי מהמצוה?

ב. במסכת שבת (כג ע"א): "אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס. אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מדיש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא אמינא: השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי". עולה מן הדברים שחובת נר איש וביתו

1. לא נכנס למחלוקת האם המדובר במצות בית בן ארבע קירות או משפחה וכד' ע"י בספרי חבל נחלתו ח"ג סי' כ.

יהודה: יום ראשון – הרואה מברך שתיים, ומדליק מברך שלש. מכאן ואילך – מדליק מברך שתיים, ורואה מברך אחת. וכן בסוכה (מו ע"א). לא מבואר מה דין אשה במקרה זה.

ד. המאירי (שבת כג ע"א) כתב: "אע"פ שאמרו בחרש שוטה וקטן שהדליקו שאינו כלום אשה ודאי מדלקת אע"פ שמצות עשה שהזמן גרמא היא נשים חייבות בה שאף הן היו באותו הנס ומענתה מדלקת אף להוציא את האחרים כדין כל המחוייב בדבר, וקצת מפרשים כתבו דוקא לעצמה ואין זה כלום". וכן הריטב"א (שבת כג ע"א) כתב: "אשה ודאי מדליקה. פירוש אפילו להוציא לאחרים חובה, כיון שהיא מחוייבת בדבר כדאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, ואין הדין כן במקרא מגילה, כי אע"פ שחייבות במקרא מגילה אינן מוציאות לאחרים כדכתיבנא התם בס"ד".

עולה לדבריהם שכיון שחייבת בהדלקת נ"ח יכולות להוציא אחרים י"ח. אולם לא בארו את דינה לעצמה.

והראב"ן (שבת סי' שמ ד"ה אתמר) באר יחס הדלקתם זל"ז: "וכמו שהאשה מדלקת הנר בערב שבת כדתנן [ל"א ב] על שלש עבירות נשים מתות וכו' על שאין זהירות בנידה ובחלה ובהדלקת הנר, כן אשה מדלקת נר חנוכה אם אין בעלה בבית כדאמר בפ' במה מדליקין אשה וודאי מדלקה דאמר ריב"ל כל נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. ומיהו כי איכא בעלה איהו קדים דאיהו נמי מחייב, והאי דלא מדלקי גברי בערב שבת משום דאמר מר היא כבתה נרו של עולם והוא אדם שנענש היתה על ידה לפיכך תדליק נר של שבת".

וכן בקצרה ברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ט ח"א): "הכל חייבין בנר חנוכה ואפילו נשים שאף הן היו באותו הנס ולפיכך אשה מוציאה את הרבים ידי חובתן ויכולה להדליק נר חנוכה". ועי' ראב"ה (ח"ב מגילה סי' תקסט ד"ה ונראה לי) שהסתפק בחיוב אשה בנ"ח אם הושווה למגילה.

ופסק בשו"ע (או"ח סי' תרעה ס"ג): "אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה". וכ"כ הט"ז (שם ס"ק ד): "ממילא מ"ש אשה ודאי מדלקת היינו להוציא אחרים וכ"כ באגודה שאם יודעת לברך תוכל להוציא את האישה".

וכן המגן אברהם (שם ס"ק ד): "אשה מדלקת – פי' בעד כל בני הבית: סומא אם יכול להשתתף בפריטי מוטב ואם יש לו אשה מדלקת עליו ואם אין לו אשה יש לו בית מיוחד מדליק ע"י סיוע של אחר..."

ובמשנה ברורה (ס"ק ט) כתב: "...ועיין בתשובת עולת שמואל סימן ק"ה דלדין שמדליקין כ"א בפ"ע מ"מ אשה אינה צריכה להדליק דהויין רק טפילות לאנשים ואם רוצים להדליק מברכות דהוי כשאר מ"ע שהזמן גרמא דיכולות לברך וכשאינן האיש בבית תדליק האשה דהוי בת חיובא ובברכה..."

ונראה שדברי העולת שמואל מתייחסים לדין מהדרין מן המהדרין למנהג אשכנזי שכ"א מדליק בפני עצמו, ונשים יכולות להמשיך את החיוב על עצמן לדין זה ולברך מדין זה (למנהגי האשכנזים).

אולם בכל דינים אלו עדיין לא שמענו לגבי חיוב אשה שהיא בעלת בית בפנ"ע ואינה סמוכה לשולחן בעלה או לשולחן הוריה.

ה. ומצאתי בהלכות גדולות (סי' ט הל'

חבל נחלתו

חנוכה עמ' קנח) שכתב: "ואלמנה חייבת בנר חנוכה". ונראה שכוונתו במשפט זה (שאינ לו מקור ברור בש"ס) שכיון שאינה סמוכה אצל בעלה חייבת להדליק בביתה נר חנוכה ונראה שאף לברך עליו את כל הברכות.

ו. והאחרונים דנו בזה במקצת.

בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' רג) כתב: "יש לדייק למה לא הזכיר בש"ע שנשים חייבות בהדלקת נר חנוכה אלא בלשון אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבות בה (א"ח סי' תרע"ה ס"ג). הנה בגמ' נר חנוכה איש וביתו וכיון דבברכה מדבר ולעולם מדליק הבעל כי איש וביתו כתיב ולכן לא רצה לומר בדרך חיוב אשה חייבת שלא רצה לתלות באשה שאין לה בעל ועל רוב מדבר, ולכן באלמנה ר"ל כתב רבינו הבה"ג אלמנה ודאי מדלקת, ואם באשה שתדליק לבעלה ג"כ לא רצה המחבר כי הוא בכלל מארה שאשה מדלקת לו וכמו שמצינו לענין קריאת ההלל ועיין רש"י שם שהוא בכלל בזיון שאשה מברכת לו ומבזה המצות והכ"נ".

ונראה שמבאר כדברינו שאשה שאינה סמוכה על אחרים חייבת בהדלקה בביתה כאיש.

ואע"פ שכתב במקו"א לענין סוכה (שו"ת משנה הלכות ח"א סי' תקיד): "וכעין זה כתב הח"ס ז"ל לענין נרות חנוכה דאפילו למ"ד להדליק נר לכל אחד ואחד היינו המהדרין מן המהדרין אפ"ה לא אמרו כן בנשים אלא לעולם האשה יוצא בהדלקת בעלה, וכן לא ראינו בתולדות להדליק נרות חנוכה בבית הוריהם או אצל בעליהם, וכתב משום דעיקר הדלקת נרות נתקנה מפתח ביתו בחוץ וכל כבודה בת מלך פנימה לא רצו לתקן להם רק אם אין לה מי שידליק..."

וכך השיב לשאלה מעשית בנידון (שו"ת משנה הלכות ח"א סי' תקלה):
"אציג כאן מה שכרגע נשאלתי מאחד שהלכו ההורים לארץ ישראל והניחו בת גדולה בבית וצוו לה שלא תדליק נרות חנוכה בבית מסתמא מחשש שלא תעשה דליקה או כיוצא בזה ושאלה ע"י שליח אי יכולה לילך לבית חבירתה ולהשתתף שם בנר חנוכה ולצאת ואח"כ תחזיר.

"והשבתי כיון שהחיוב על הבית ומקום דירתה והבת הזה דירתה בבית זה (הגם שבמקום אחר הארכתי לפקפק אי בכלל היתה תקנה על בתולות בנות ישראל להדליק נרות ומה שאמרו נשים ודאי חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס היינו נשים נשואות דוקא או אלמנה שכבר נשאה שעליהם היתה הגזירה של תבעל להגמון תחילה) פשוט שהחיוב עליה להדליק בביתה ולא במקום אחר ולכן הו"ל בכלל אמר לו אביו חלל את העבת אין שומעין לו ועיין שו"ת משנ"ה ח"ו סי' קנ"ט מה שהארכתי בזה בס"ד. והוא אפילו במלתא דרבנן ולכן לפענ"ד אין לה לשמוע אלא שתדליק נרות בבית ומ"מ ליתר שאת אמרתי לה שתקח את חבירתה אצלה בשעת הדלקה שכנראה ההורים חוששין שלא יארע ח"ו תקלה וכשיהיו שם שנים אולי כה"ג לא חששו ואזלה גם ההקפדה".

עולה מדברי בעל שו"ת משנה הלכות הרה"ג מנשה קלין שליט"א אשר לומד זאת מדברי בעל הלכות גדולות, שאשה שאינה סמוכה על אחרים ויש לה בית בפני עצמה תדליק נרות בברכה.

מסקנה

נראה שאשה חייבת להדליק נר חנוכה אם אינה סמוכה על בית אחרים, אולם

חבל נחלתו

ברכת ראיה אם לא עלה בידה להדליק לא מצאתי שחייבוה².

סימן כ

רחצה בבריכה מעורבת לילדים

שאלה

סבתא, שילדיה חזרו בתשובה רוצה לקחת את נכדיה לבריכה מעורבת. עד איזה גיל הדבר מותר? השאלה קיימת באופן דומה באב הנוטל בת קטנה לרחוץ עמו במקום רחצה נפרד.

תשובה

א. ראשית, יש להעיר שעצם הכנסת ילדים לבריכה מעורבת אינו טוב. אפילו אם אין איסור בילדים קטנים הרי עצם החינוך לבריכה מעורבת נוגד הלכות וערכי צניעות שודאי הקטנים יהיו חייבים בהם לכשיגדלו. ולכן מצד מצות חינוך לצניעות, נראה שאין ראוי לעשות כן.

כך כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קפב אות ב): "ומש"כ כבודו מדוע לא מצינו גדר חינוך באיסור יחוד, אעתיק לו מש"כ בעניי בחי' לשו"ע אה"ע סי' כ"ב סי"א, תינוקת שהיא פחותה מבת ג', ותינוק פחות מבן ט' מותר להתיחד עמהם: ביש"ש קידושין פ"ד סי' כ"ב מתקשה בלשון הסמ"ג שכ' שאין יחוד אלא כשהוא בן י"ג והיא בת ג' לכה"פ, וא"כ גם לדידה יהי' צריך בת י"ב שנה,

וצ"ל דא' מהם צריך שיהי' בת ובן עונשין, וא"כ איסור יחוד מבן י"ג עם בת ג' ולמעלה, ולבת י"ב עם בן ט' ולמעלה יע"ש ובאוצה"פ, וכ"כ הב"ח לעיל ס"ט.

"ולעת עתה לא ידעתי בעניי למה לא שייך גדר חינוך גם בקטן וקטנה באיסור יחוד דהא חינוך שייך להלכה גם בפרישה מאיסורים עיין או"ח סי' שמ"ג, והוא ענין חמור של עריות, ואפילו יחוד פנויה דרבנן, והבת לא הגיעה עדין לנדות מכ"מ גם בדברנן שייך חינוך, ובפרט ענין המורגל הרבה כיחוד עכ"ל שם". (והביא את לשון החידושים שם בס"י רד).

וכן צריך לומר לגבי ענייני צניעות והכשלת הבריות ב'לא תתורו' ודאי קיים חיוב חינוך ואפרושי מאיסורא אפילו בקטנות, ואפילו אם הילדים אינם מבינים מאומה, עצם זה שמחנכים אותם להסתובב כמעט ללא בגדים בחברה מעורבת יש בכך דרכי חינוך שאינן נכונות. אולם כיון שהשאלה נשאלה, והמצב הוא שזו הדרך לחבב ולחזק את הקשר בין הסבים לנכדים נדון בשאלה.

ב. יש בגדרי ההלכה בדין זה שלשה תחומים הלכתיים שקשורים זב"ז ויכולים ללמד זה על זה. 1) דיני ערוה ביחס

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: הואיל וחייבת בנר חנוכה למה לא תברך על הראי' באופן שגם גבר הי' חייב לברך? תשובת המחבר: לא מצאתי שחייבוה לברך, והרב מחדש ופוסק שחייבת לברך, וישר כוחו.

חבל נחלתו

ונראה מדבריו שבילדים שאבריהם קטנים ואינם גורמים להרהור אין איסור לגבי תפילה וה"ה לגבי חשש הסתכלות והרהור¹.

ג. פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"א ה"א): "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה".

ובהלכה ב הוסיף: "העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידי וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומפין למתכין לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור".

ובאר המגיד משנה (הל' איסורי ביאה פכ"א ה"ב): "ואסור לאדם לקרוץ וכו'. מבואר בברייתא באבות דר' נתן ואמרו באבות שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה ואמרו אל תרבה שיחה עם האשה וכמה דברים כיוצא באלו ובפרק במה אשה (דף ס"ב:) וברגליהן תעכסנה שהיו מטילות מור ואפרסמון במנעליהן ואפילו בבגדי צבע שלה אסור להסתכל כמו שיתבאר ויש בדברים אלו מכת מרדות כידוע בכל איסור שהוא מדבריהם".

לאמירת דברים שבקדושה. (2) דיני אברים שצריכים להיות מכוסים מצד דיני ערוה כמו שוק וכד'. (3) הכשלת אחרים בלא תתורו וחיוב הכיסוי בילדים.

לגבי אמירת דברים שבקדושה בפני שוק של קטנה כתב החפץ חיים בביאור הלכה לאו"ח (סי' עה): "טפח מגולה וכו' – עיין בספר שולחן שלמה שכתב דשיעור זה שייך אפי' בקטנה מבת ג' ואילך שהיא ראויה לביאה ואם היא בתו הוא מי"א שנה ואילך, וכדלעיל בסימן ע"ג עי"ש". ולדבריו אולי ניתן לחלק בין איסור הסתכלות לבין אמירת דברים שבקדושה. אם כי הדברים לא מפורשים. ואולי כשם שאב מותר בבתו עד גיל י"א, ה"ה לגבי אחרים בענין הסתכלות.

והחזו"א (או"ח טז, ח) העיר: "כתב במשנה ברורה סי' ע"ה בבה"ל ד"ה טפח, דטפח באשה הוא מבת ג' שנה ויום אחד וכן שוק [ולמאי דמבואר לעיל דבאשה אחרת כל שהו ה"נ אסור כ"ש] ולמאי דמבואר לעיל דכל הני אינה ערוה בעיקרו אלא חכמים אסרוה משום הרהור וטרדא היה נראה דכל שאין דעתן של בני אדם עליהן מחמת קטנותן מותר והרי דעת הר"י (=רבינו יונה ע"י להלן) שאין איסור בראי' אלא בהסתכלות ונהי דדעת ש"פ שסתמו בזה להחמיר בראי' שעניא וליבא סרסורא דעבירה, מ"מ זו שאין יצר עליהן מחמת קוטנן הדעת נוטה שלא אסרום חכמים ואין כאן שיעור בשנים אלא לפי מציאותן וקטנות גופן".

1. ועי' שו"ת דברי יציב (אה"ע סי' לו סוף אות ו) שכתב: "ולזה ראוי לאסור שמיעת קול שיר וזמר גם בקטנה משיעור הנ"ל (=גיל נערוה)".

ואסור לקרוץ בידי או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהערויות. ואסור לשחוק עמה, להקל ראשו כנגדה או להביט ביופיה".

ובאר הבית שמואל (אה"ע סי' כא ס"ק ב): "או להביט ביופיה – הר"י (=רבינו יונה) כתב דאסור מדאורייתא שנאמר לא תתורו אחרי עיניכם, והרמב"ם ס"ל מדרבנן ובפנייה לכ"ע מדברי קבלה. **והרהור אפילו בפנייה אסור מדאורייתא**".

היינו, הרהור חמור מהבטה. הבטה ביופי פנייה אסור מדברי קבלה ואילו הרהור ביופיה אסור מן התורה.

דברי הרמב"ם ורבינו יונה עוסקים באדם העובר על האיסורים ועושה מעשים המרגילים לערוה. אולם כפי שהזכיר המגיד משנה את הגמרא בשבת האיסור חל אף על הנשים הגורמות לאנשים שיפלו באיסורים ומושכות את ליבן ע"י בגדים ובשמים וכד' לפחות מדין 'לפני עיור' ולעתים אף סיוע לדבר עבירה. נמצא שאף הורים הגורמים שע"י ההופעה החיצונית של בנותיהם – אנשים יגיעו לידי הרהור עבירה – עוברים בסיוע לד"ע וכמובן שאינם מחנכים כראוי.

והשאלה היא מאיזה גיל יש בחלקי גוף מגולים, אצל קטן או קטנה, משום הכשלת אחרים בהרהורי עבירה. הבאנו לעיל שלגבי אמירת דברים בשבקדושה נחלקו הח"ח והחזו"א.

ה. נאמר במשנה בקידושין (פ ע"ב): "מתייחד אדם עם אמו ועם בתו; וישן עמהם בקירוב בשר, ואם הגדילו – זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו".

ובגמרא (פא ע"ב): "הגדילו – זה ישן בכסותו וכד'. וכמה? אמר רב אדא בר רב עזא אמר רב אסי: תינוקת – בת תשע שנים

ובהלכה ה הוסיף הרמב"ם: "אסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת שמא יבוא לידי הרהור, באי זה שימוש אמרו רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת מטה לפניו ומזיגת הכוס שאין עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו בלבד...". המ"מ הביא מקורו מן הירושלמי. הלכות אלו מלמדות על חיוב ההרחקה אשר מחייב אף בקטנה, וכל שעושה זאת לשם הנאה מיופיה עובר.

ד. הבית יוסף (אה"ע סי' כא) הביא: "כתוב בארצות חיים (ח"ב הלכות ביאות אסורות סי' יג) בשם ה"ר יונה (באגרת התשובה יט כ): אסור להסתכל באשת איש מן התורה שנאמר (במדבר טו, טז) ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ואסור להסתכל בפנייה **מדברי קבלה** שנאמר (איוב לא א) ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה וכל המסתכל באשת איש מכשיל ומכחיש כח יצרו הטוב והרודו נהפך עליו למשחית שכן ארז"ל (סנהדרין צב). כל המסתכל בערויות קשתו ננערת ואשר לא נשא עיניו אל אשת איש זוכה ותחזינה עיניו בנועם ה' מדה כנגד מדה, שכן ארז"ל (מדרש רבה סוף פרשת אחרי מות כג, יג) כל הכובש עיניו מן הערויות זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר (ישעיהו לג, טו) עוצם עיניו מראות ברע, ונאמר אחריו (שם שם יז) מלך ביפיו תחזינה עיניך. ואסור מן התורה להרהר באשה ואפילו פנייה וחמור הרהור פנייה ממגעה שעל הרהור עובר בלאו מן התורה שנאמר (דברים כג, י) ונשמרת מכל דבר רע, ופירשו רז"ל (ע"ז כ, ב) שלא ירהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה עכ"ל".

ובשולחן ערוך (אה"ע סי' כא ס"א) פתח: "צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד.

חבל נחלתו

דאיש כדי שיהו שדים נכונו באשה וצימוח שער באיש, והמורה (=רש"י) פירש זה וזה בין לישנא קמא ובין לישנא בתרא. ואינו נראה לי שיהו שדים נכונו לבת תשע שנים". והר"ן (על הר"ף לג ע"א) פרש כרש"י.

הרא"ש (קידושין פ"ד סי' כה) סובר שגירסת הגמרא שלפנינו מוטעית ולאחר שמביאה כתב: "וקשה דלא מצינו בשום מקום גבי תינוקת בת ט' שנים ונראה דגרסא משוּבַּשֶׁת היא ובפ' מי שמתו (דף כד, א) גבי ק"ש קתני אם היו בניו ובני ביתו קטנים מותר פי' לקרות ק"ש אם ישן עמהו בקירוב בשר ועד כמה תינוקת בת ג' שנים ויום אחד תינוק בן ט' שנים ויום אחד א"ד תינוקת בת י"א שנה ויום אחד ותינוק בן י"ב שנה ויום אחד וזה כדי שיהיו שדים נכונו וכו' פי' זה וזה קרובים לשדים נכונו וכו' שהיא שנה הסמוכה לגדלות".

ופסק בים של שלמה (קידושין פ"ד סימן כה): "והלכה כלישנא בתרא, וכדברי הרא"ש, להחמיר ולאסור שנה לפני גדלות".

בשו"ע לא כתב שנים ונראה שאף השולחן ערוך (אה"ע סי' כא ס"ז) מסכים עם הי"ש: "כיצד, מותר האב לחבק בתו ולנשקה ולישן עמה בקירוב בשר, וכן האם עם בנה, כל זמן שהם קטנים. הגדילו, ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערה צמח (יחזקאל טז, ז), זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה. ואם היתה הבת בושא לעמוד לפני אביה ערומה, או שנתקדשה, וכן אם האם בושא לעמוד בפני בנה ערומה, ואע"פ שהם קטנים, משהגיע ליכלם מהם, אין ישנים עמהם אלא בכסותן".

וכן כתב בחלקת מחוקק (סי' כא ס"ק יב) בהסבר פסיקת השו"ע: "הגדילו ונעשה הבן גדול – לא פי' שני הגדלות רק סתם וכתב

ויום אחד, תינוק – בן שנים עשרה שנה ויום אחד. איכא דאמרי: תינוקת – בת שנים עשרה שנה ויום אחד, תינוק – בן שלש עשרה ויום אחד. וזה וזה, כדי שיהיו (יחזקאל טז) שדים נכונו ושערך צמח. אמר רפרם בר פפא א"ר: חסדא: לא שנו אלא שאינה בושא לעמוד לפניו ערום, אבל בושא לעמוד לפניו ערום – אסור; מאי טעמא? יצר אלבשה".

המדובר בשינה בקירוב בשר בין אב לבתו ואם לבנה. ומפרש רש"י:

"תינוקת בת תשע שנים ויום אחד – והביאה שערות דכי איכא שדים נכונו ושערך צמח הוא דמגרו בה, וסבר לה כמאן דאמר (בגדה דף מו) בת תשע שנים ויום אחד שהביאה שערות סימן הן מכאן ואילך אבל קודם לכן שומא ותינוק בן י"ב שנה ויום אחד קרי ליה הגדיל ולא יישן עם אמו עוד בקירוב בשר.

"זה וזה – בין לישנא קמא בין לישנא בתרא דתינוקת בעינן שדים נכונו בסימני נערות בסימנין [שבדדים] דהיינו בוחל כדתנן במסכת נדה (דף מז) בוחל אלו ימי הנעורים ושערך צמח אלא דללישנא קמא אי אתיא שערות מתשע שנים ולמעלה הוי סימן גמור וללישנא בתרא הוי שומא עד בת שנים עשרה שנים ויום אחד".

"בושה לעמוד לפניו – בידוע שיש בה טעם ביאה".

עולה לפי שתי הלישונות בגמרא שמעת שראויים להביא סימני נערות אסורים בקירוב בשר והמחלוקת מתי הזמן. ו. תוספות ר"ד חולק על רש"י ומבאר את המימרא האחרונה רק על האיכא דאמרי וז"ל: "זה וזה כדי שיהו שדים נכונו ושערך צמח פירש בין י"ב דאשה ובין י"ג

סימן כ – רחצה בברכה מעורבת לילדים

ב' שערות מותר ומשנת י"ג ואילך לתינוק וי"ב לתינוקת אפילו לא הביאו ב' שערות אסור בלא הפסקה".

והבית יוסף (או"ח סי' עג) לאחר שהביא דעות הראשונים כטור, כתב: "וכתוב בהגהת אשיר"י (סי' לה) בשם אור זרוע (ח"א סי' קלג) דהא דשריטן בבניו הקטנים אפילו כשנגעין ערותן זה בזה שרי, **ודבר תימה הוא להחיר כולי האי** וקצת יש לדקדק לאסור ממה שכתב ה"ר יונה בפרק מי שמתו גבי גוי ערום אסור לקרות ק"ש כנגדו".

ובשו"ע (סי' עג ס"ג ו-ד) פסק כטור. המדובר שוב בין הורים לילדים לגבי דבר שבקדושה ותמיהת האו"ז מוצדקת. וכ"ז אסור באחרים שאינם הורים ומחלוקת האחרונים לגבי ראייה הובאה לעיל.

ח. לגבי יחוד עם פנויה פסק הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ב ה"י): "תינוקת **מבת שלש ולמטה ותינוק בן תשע ולמטה** מותר להתייחד עמה, שלא גזרו אלא על ייחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה". והמגיד משנה כתב שהוא פשוט ומקורו מן הירושלמי.

הטור הביא את דברי הרמב"ם, וכך פסק בשולחן ערוך (אה"ע סי' כב סי"א): "תינוקת שהיא פחותה מבת שלשה ותינוק פחות מבן תשע, מותר להתייחד עמה, שלא גזרו אלא על יחוד אשה הראויה לביאה ואיש הראוי לביאה". והבאנו לעיל את תמיהת שבט הלוי.

ט. אם נבוא למצות את ההלכות שהבאנו לגבי רחצה בברכה, נראה שיש לחלק בין קירוב בשר של הורים לבניהם לבין יחוד ולבין דברים שבקדושה. בקירוב בשר בין מצד דיני קרבה לערוה ובין מצד

עד שיהיו שדים נכונו ושער צמח דלאו בגדלות שנים תליא מילתא באשה כשמגיעים לסימנים אלו אף קודם שני הגדלות מסתמא הגיעו לכלל שיודעים להכלם ואף קודם י"א שנה וי"ב שנה וע"כ לא הכניס עצמו לחלופי הגרסאות שבגמרא (הובא בב"י סי' זה ס"ק ח') ומסתמ' זה הרבה קודם שני הגדלו' הגיעו לכלל בושא ובב"ח השיג על פסק זה וכתב ודלא כב"י דמיקל ופסק בש"ע דלא לאסור עד שיגיע לגדלות ולפי מ"ש אין כאן קולא".

ונראה שלכו"ע לגבי שנה בקירוב בשר אסור מגיל אחת עשרה לבת ושנים עשרה לבן. מסתבר שלגבי אחרים שאינם הורים הזמן מוקדם יותר. ודוקא אצל הורים כל זמן שלא הגדילו עדיין אין חשש של קלקול, אבל באחרים כגון בברכה מעורבת או בברכה נפרדת והבאת ילד כאן מעת שאבריו גורמים להרהורי עבירה, או שהוא בוש לעמוד באברים מגולים הדבר אסור. ונוטה הדבר לגיל שבו הילדים שואלים שאלות ומבררים לעצמם את החילוק בין המינים דהיינו שש או שבע.

ז. לגבי קריאת שמע כתב הטור (או"ח סי' עג): "שנים שהיו ישנים במטה אחת לא יחזיר זה פניו לכאן ויקרא וזה פניו לכאן ויקרא אלא א"כ היה טלית מפטיק ביניהם... ואם היה ישן עם בניו ובני ביתו בעודם קטנים מותר בחזרת פנים בלא הפסקת טלית, ואם הם גדולים צריך להפטיק בטלית ועד כמה חשובים קטנים בתינוק עד שיהיו לו י"ב שנים ובתינוקת עד שתהיה לה י"א מותר אפי' הביאו ב' שערות ובשנת י"ג לתינוק ובשנת י"ב לתינוקת אם הביאו ב' שערות אסור בלא הפסקה ואם לא הביאו

חבל נחלתו

ק"ש בזמן קירוב בשר הגיל הקובע הוא הבאת סימנים או קרוב להם כדי שנה אחת. מעבר לכך עדיין אין איסור בדבר. לעומת זאת לגבי יחוד אסרו מהרגע שראויים לביאה בין בקטנה מגיל שלוש שאין בתוליה חוזרים, ובין בקטן מגיל ט' שנים שראוי לביאה. ולגבי אמירת דברים שבקדושה מעת שיכול לגרום להסתכלות והרהור.

בבריכה מעורבת לכאורה לגבי ילדים המצבים האלה לא קיימים. המדובר בבריכה שרוחצים בה הרבה גברים ונשים ואין בה יחוד כמו"כ אין זה קירוב בשר בין אב לבתו וכד' אלא שהייה משותפת בבריכה ואף אם יש נגיעות בין גדולים לקטנים הן נגיעות מקריות ולא מכוונות. ולכאורה האיסור של קירבה אינו בעיה. אולם נותרה בעינה בעית ההסתכלות וההרהור של שאר המתרחצים, כשהסתכלות במחלוקת ראשונים אם היא מהתורה והרהור לכו"ע הוא איסור תורה כמבואר לעיל מעת שאבריהם גורמים לאיסור הרהור.

אמנם ההורים המביאים את הילדים למקומות אלו עוברים לכאורה רק בהכשלת עיור בדבר ולא באיסור עצמו. ובמצב בימינו שיש עוד ילדים ומבוגרים הבאים לרחוץ בבריכה מעורבת, ודאי שאין זה 'תרי עברי דנהרא', שהרי לגבי אדם הנפתה להסתכלות והרהור, יש עוד הרבה

רוחצים שאבריהם מגולים, וא"כ הוא יכול לתור אחריהם ולא דוקא אחר ילדים אלו, וא"כ צד ההכשלה הוא פחות ומסופק. כמו"כ אין כאן הכשלה מכוונת והמתרחצים המהרהרים ומביטים הכשילו את עצמם, והשתמשו בבריכה כדי לתור אחר עיניהם, שהרי הילדים באים להתרחץ וליהנות, ולא על מנת להכשיל אחרים. ומי שהבטה בילדים לבושים בגדי ים גורמת לו הרהורים אסורים נראה שהוא הכשיל את עצמו והילדים הרוחצים הם רק מעין גרמא לכך.

עולה מן הדברים שעצם הבאת ילדים לבריכה מעורבת בה רוחצים גדולים וקטנים יש בה חשש קטן של איסור ובתנאים מסויימים. ולכן נראה שמתחת לגיל שלוש מותר. ולמעלה מגיל זה עד גיל שש-שבע ישנו חשש איסור ואעפ"כ מותרים הסבים להביאם לבריכה מעורבת מכיון שעדיין אבריהם של קטנים אלו אינם גורמים להרהור. מעבר לגיל זה נראה שיש יותר חשש הרהור וממילא קרוב להכשלת הרוחצים בבריכה מעורבת. כמו"כ מגיל שש-שבע ישנו חיוב חינוך על ההורים לחנך את ילדיהם לגדרי צניעות, וע"כ מעבר לגיל זה שילדים מבינים ושואלים אין נכון להביאם לבריכה מעורבת. ועי' בספר 'אלה חמדה' (לר"י פיגנבוים, לשעבר רב מושב קשת ברמה"ג, ח"א סי' קצד).

חבל נחלתו

סימן כא

כתובה מוקדמת

נוטלת מה שחידשו; חידשו אין, לא חידשו לא! אימא: אף מה שחידשו. והא לא תני הכי: חידשו – נוטלת מה שחידשו, לא חידשו – בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, תיובתא דרב יהודה רב יהודה מתניתין אטעיתיה, הוא סבר: כתובתה קיימת אכולה מילתא קאי, ולא היא, אעיקר כתובה קאי.”
ופרש רש”י על המשנה: “כתובתה קיימת – שכתב לה כשהוא קטן ולגבי גר כתובה שכתב לה בהיותו עובד כוכבים.”

ועל הגמרא פרש:

“אלא מנה מאתים – שהן תנאי ב”ד דאילו בשטר לא גביא דחספא בעלמא הוא.”
“חידשו – קטן משהגדיל וגר משנתגייר אם הוסיפו כלום על כתובה ראשונה.
”מה שחידשו – וקא סלקא דעתין מה שחידשו על מנה מאתים.
”אף מה שחידשו – על תוספת ראשונה.
”אכולה מילתא – על כל הכתוב בשטר כתובה.”

וכתב בשיטה מקובצת משם הריב”ש:
”וכתבו בתוספות שאינה טורפת לקוחות בשטר זה לא מזמן נישואים ראשונה ולא משענה שהגדיל לפי שהשטר בעצמו אינו כלום ועוד שמוקדם הוא ופסול שהרי זמנו כשהיה קטן ואינו כלום עד שיגדיל אלא אין שטר זה כלום אלא שכתובתה קיימת עליו על פה כמו שכתוב בשטר ולא אמרינן בעולה היא ואין לה אלא מנה.”

וכתב בתוספות הרא”ש (כתובות צ ע”א):
”וא”ת היכי גביא באותה כתובה מן הלקוחות והא שטר מוקדם הוא ופסול, וי”ל דאין לפוסלו בשביל שטר מוקדם דהא קטן

בספרי (ח”ב סי’ סג) דנתי בענין כתובה שנכתבה קודם שקיעה כאשר החופה על כל שלביה נערכה לאחר השקיעה בבין השמשות. המסקנה שהעלינו שם היא שיש להימנע מכתובת כתובה, קבלת קניין עליה מהחתן וחתמת עדים קודם שהכלה התקדשה משום שהאג”מ פוסל לגמרי כתובה זו משום כתובה מוקדמת. ולדעתו כיון שאין כתובים כתובה לפנויות הרי זה שטר מוקדם ויש לכתוב כתובה חדשה. אעפ”כ יש שכתבו כתובה על היום הקודם ואז קבלו קניין מהחתן והחתמו את העדים, ונסמכו על כך שכיון שנעשה עליו קניין אין הוא פסול בדיעבד.

בש”ת אגרות משה (אבן העזר ח”ד סי’ קה אות א) כתב כשיטתו: “ובענין כתובה שנכתבה ביום והיו עסוקין באותו ענין עד הקידושין שהיו בלילה. הוריתי שבזמננו **שנדיין לא קדש ולא נתחייב בכלום פסולה דהוי שטר מוקדם**, וזה שהכשירו בגמ’ גטין דף י”ח ע”א הוא דוקא בזמנם שהי’ אחר הקידושין ששייך להתחייב אף קודם החופה.”

רציתי להביא עוד מספר מקורות העוסקים בשאלה ולהסיק מעט בשונה מהתשובה לעיל.

המשנה בכתובות (צ ע”א) כותבת: “קטן שהשיאו אביו – כתובתה קיימת, שנע”מ כן קיימה, גר שנתגיירה אשתו עמו – כתובתה קיימת, שנעל מנת כן קיימה.”

ובגמרא: “אמר רב הונא: לא שנו אלא מנה מאתים, אבל תוספת אין לה, ורב יהודה אמר: אפ”י תוספת יש לה. מיתבי: חידשו –

חבל נחלתו

דילן לכתובה שעליה דיבר התשב"ץ קטן שעל שתייהן נעשה קניין. אולם החילוק הוא שהקניין שם נעשה בטעות על תאריך מוקדם בשנה! ולכן הכתובה מוקדמת, אולם במצב שלפנינו אין כאן טעות אלא החתן מתחייב לכתובה יום לפני חתונתו, ורק יש חששות של מחזי כשיקרא שהתחייב והחתים עדים עוד קודם שהיתה אף מאורסת לו ולשון 'הוי לי לאינתו' קודם שקדשה. ועי' בתשובתי בחלק ב.

וכך ראיתי שכתב בספר אפריון חתנים (סי' יז) לרב יוחנן סופר, האדמו"ר מערלוי, שמביא הרבה מקורות לכך שנהגו לעשות את הקניין מהחתן על הכתובה אחר האירוסין וממילא זה יוצא בחופה. וכן מביא ממהרי"ל (הל' נישואין אות ה) והרוקח (הל' אירוסין ונישואין סי' שנד) שאת הקניין עשו מתחת לחופה רק אחר האירוסין. אולם הוא מעיר שלעתים הוא מקבל קניין ומחתים את העדים קודם החופה: "כשאני רואה שיתאחד כניסת החתן לחופה, והקידושין וקריאת הכתובה יהיה בין השמשות או בלילה, דכיון דזמן הכתוב בכתובה הוא של יום הקודם חוששני שלא יהיה בכלל כתובה שזמנה מוקדם שפסולה כמו כל שטרי חוב המוקדמים..."

ובשו"ת בית מרדכי (ח"א סי' סו): "לפי המקורות שהבאנו, אם נוסיף על יד הנוסח המקובל של התאריך בכתובה הנכתבת בלילה את התוספות "אור ליום" – יכול לגרום לאי בהירות בתאריך עריכת החופה. זה יכול להתפרש כי החופה התקיימה לפני החשכה, כלומר בזמן שבין שקיעת החמה ובין צאת הכוכבים שבו ישנו עוד מעט מן האור של היום החולף. ואמנם מסדרי חופה וקידושין היודעים בטיב קידושין מקפידים

אין מכירתו מכירה בקרקעות וליכא למיחוש שתטרף שלא כדין, ומיהו קשה מגוי שנתגייר וקטן נמי יכול להיות שמכר האפטרופוס לצורך, **הילכך נראה דלא גביא ממשעבדי בהך כתובה** ומתני' אתיא לאשמעינן דאע"פ שעתה כשהגדיל הקטן ונתגייר העכו"ם היא בעולה יש לה כתובה מאתים שעל מנת כן קיימה שיהא עכשיו כתחלת נשואיה". וכ"כ תוס' בכתובות (ד"ה לא שנו).

ורבי עקיבא איגר (כתובות צ ע"א ד"ה תד"ה לא שנו) הסתפק האם בכתובה מוקדמת גובים בכלל ממשועבדים, אפילו משעת נישואין. וז"ל: "ק"ל דמ"מ גם בלא כתובה גובית ממשעבדי בתנאי ב"ד גם מ"ש דע"כ לא גבי ממשעבדי דמוקדם הוא יקשה דל שטרא מהכא הא גובית ממשעבדי בתנאי בית דין והיה מוכרח מזה דבכתובה מוקדמת לא טרפו ממשעבדי אף מזמן דנשואין וצ"ע לדינא".

ונראה שכדי לתקן את בעיית המוקדם ניתן לעשות קניין ובכך השטר יחול מכתובתו ולאחר קניין אפשר להחתים עדים על הקניין.

אבל מצאתי בספר תשב"ץ קטן (סי' תנו): "ואם כתבו הפרט בכתובה בטעות כגון שבא לכתוב נ"ח וכתב נ"ז ולא הרגישו עד לאחר הנשואין הכתובה פסולה מפני שהיא מוקדמת ואמרינן המוקדמין פסולים. והחופה אינה בטעות לפי שהבעל הקנה לה תנאי כתובה וצריך לכתוב לה כתובה אחרת דאסור להשהותה בלא כתובה אבל אם כתב בנ"ט אינה פסולה אם הזמן בנ"ח לפי שהמאזרחין כשרים". וכן בכלבו (סי' קד, מד) בשמו. וכן בשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תכה). ולכאורה אין הבדל בין כתובה מוקדמת

על כך שלא לסדר חופה וקידושין בין השמשות, שהוא זמן המעבר שבין היום והלילה, בגלל הספקות שבתאריך, ואין מסדרין חופה וקידושין כי אם בשעה השייכת עדיין בודאות ליום החולף או בשעה השייכת כבר בודאות ללילה, ז. א. ליום המחרת.

ובפסקי דין (ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין ז פס"ד בעמוד תקז) נכתב: "והגר"נ אייזנשטיין שליט"א מוסר שלמעשה נוהג מרן הגר"ש"א שליט"א שלא להחתים העדים לפני הקניין ונימוקו עמו". **עוד הוא מוסיף:** א. בדין כתובה שנחתמה ביום והקבלת קניין היתה בלילה מתחת לחופה אחרי השקיעה, דעת מרן שליט"א שאין כאן עדים על הקניין והכתובה פסולה (ואמר שוודאי אין כאן תוספת כתובה), ויש לכתוב כתובה חדשה. אולם יש ליישב זה עם הרמ"א סי' סו, ואולי הרמ"א מדבר במקום שאין תוספת כתובה, ועדיין יש לברר. ב. כשזמן החופה מתקרב לסמוך לשקיעה והחופה תיערך בזמן בין השמשות, דעת מרן (=הגר"ש אלישיב) שליט"א **דיש לחתום על הכתובה ולקבל קניין מתחת לחופה ולכתוב יום המחרת.** אולם כבר נהגו לקבל קניין לפני השקיעה ולכתוב יום הקודם. אבל דעת מרן שליט"א דגם כשמקבלין קניין וחותמים על הכתובה לפני החופה (כנהוג בחו"ל), **אם החופה תיערך בזמן של בין השמשות לכתוב התאריך של מחר.** ג. עי' אגרות משה אבהע"ז ח"ד סי' קה ס"ק ג שבזה"ז כתובה שנכתבה ביום והיו עסוקין בקדושין עד הלילה, פסולה, שאין להתחייב על כתובה בלי אירוסין, עיי"ש".

ומצאתי בעזר מקודש (אבן העזר ריש סי' סו, לגרא"ד מבוצ'ץ) **שכתב:** "בשעת הדחק בזמן נחוצך אין קפידא אם כתוב בכתובה

יום מחר... וגם משום מחזי כשיקרא לא שייך כל כך במה שקורים ביום מוקדם לשון הכתובה על יום שאחר כך שמשמע שהגיע זמן שבה ועדיין לא הגיע זמן ההוא כי יש לפרש ל' השטר שהזמן שבו אינו מצד שהגיע זמן ההוא וקבלו אז הקניין סודר רק שקבלו קניין סודר והוא חל מזמן הנזכר בכתובה **והקניין סודר יכול להיות כמה ימים קודם על שיחול שיעבוד הכתובה מיום פלוני שיגיע ואין בכל ל' הכתובה נגוד לפירוש זה וממילא לא מחזי כשיקרא וכן הוא סגנון רוב שטרי מוקדמים ומאוחרים"...**

ולפי דבריו אפשר לכתוב ולקבל קניין ולהחתים עדים ביום שלפני כן על יום המחרת. ובעוניי לא הבנתי דבריו בסופם הרי הדרא סודרא למריה ומה יועיל קבלת התחייבות עתה שתחול לעוד כמה ימים.

ויש להעיר שאם עושים את האירוסין והנישואין בכניסת השבת הכרח לקבל קניין לפני שקיעה. וכך כתבו תוספות (גיטין יח ע"א): "יש מקומות שנהגין לכתוב הכתובה בע"ש ולחותמה במוצאי שבת ואין נכון לעשות כן משום תוספת דדלמא לית ליה קלא, ומיהו היכא דקנו מיניה ליכא **למיחש מידי** כדאמרינן בב"ב (דף קעב.) אי ידעיתו יומא דאקניתו ביה כתובו יומא דאקניתו ביה". ואולי כוונת תוס' שאף הקניין יעשה במוצ"ש וצ"ע.

וכן הרא"ש (גיטין פ"ב סי' ז) כתב: "והא דפסלינן שטרות שנכתבו ביום ונחתמו בלילה היינו בדלא קנו מיניה אבל אי קנו מיניה ליכא למיחש כדאמר' בבבא בתרא (דף קעב א) אי ידעיתו יומא דאקניתו ביה כתובו יומא דאקניתו ביה".

והנראה לי שעדיף על הכל (פרט לקידושין בערב שבת בבין השמשות) שיעשו כמנהג א"י

חבל נחלתו

ועל כן אם החופה נכנסת לבין השמשות, יכתבו תאריך הכתובה ליום למחרת ויקנו ויחתמו מתחת לחופה. ובכך לא יכנסו לכל שאלת כתובה מוקדמת. (וכך אמנם כתב הגר"י אריאל רב העיר רמת גן שכך הוא נוהג לכתוב בכתובה את יום המחרת – ע"י בהערתו למאמר שהוזכר, ולענ"ד מן הראוי לעשות אף את הקניין והחתימה מתחת לחופה)¹.

סימן כב

שבע ברכות לשני חתנים

שאלה
האם מותר וראוי לברך שבע ברכות אשר יעלו לשני זוגות שנישאו?

תשובה

א. השאלה נחלקת לשתיים: האם מותר להעמיד שני חתנים ושתי כלות מתחת לחופה ולברך את כל הברכות על חתונת שני הזוגות, ושאלה שניה: אם שני זוגות יושבים בסעודה אחת בשבעת ימי המשחה, האם מברכים לשניהם אותן שבע ברכות על שתי כוסות יין (ברכת המזון, ושבע ברכות) ונותנים לשניהם

לשתות או שצריך לפצל את הברכות לזוגות?
נאמר בכתובות (ח ע"ב): "דאמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: מברכים ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המניין".
וכתב על כך הריטב"א (שם ח ע"א): "הא דאמרינן חתנים מן המניין. נקט לשון רבים משום חתונות רבות הבאות זו אחר זו וכדאמרינן התם (קידושין נ"א ב') מאי בגרות בגרות דעלמא, אבל אין לברך ברכה אחת לשני חתנים בבית אחד שאין לערב שמחה בשמחה¹, וכן קבלתי מרבינו ז"ל". וכן בשטמ"ק (כתובות ח ע"א).

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: כן סובר אדמו"ר זללה"ה (=הגרשז"א זצ"ל) וקאמר דכשכותבין לפני השקיעה והחופה אחרי השקיעה הרי הם עדי שקר, דהא כותבין 'וצביאת מרת פלונית והות לי' לאינתו' ועדיין לא נתקדשה הלכך הכתובה פסולה. ומנהגו היה לקבל קנין ולהחתים העדים תחת החופה.

1. קיים טעם נוסף להפריד שהראשונים לא העלו ומסביר זאת בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' מב) כך: "ולא תקש' לך היאך מלין שני תינוקות כאחד והא אין עושין מצות חבילות חבילות לא אמרינן הכי אלא במצוות חלוקות כברכת המזון וקדוש היום אבל במצוה אחת לא הוי חבילות חבילות והוי כקדושה ואבדלתא דמברכין אכסא חדא וכדאמר' בפ' ע"פ (ק"ב ע"ב) ולא דמי נמי לשני מצורעין דאין מטהרין אותם כא' ולשני עבדים דאין רוצעין אותם כא' ולשתי עגלות דאין עורפין אותן כא' וכן שתי סוטות דאין משקין אותן כא' ובכל הני יהי טעמא בגמרא בפ' המקנא (ח' ע"א) משום דאין עושין מצות חבילות חבילות דהתם הויא כל אחת מצוה בפני עצמה לכל אחד ואחד ואפי' שני תינוקות דשני בני אדם לא דמי להני משום דהנך מצות רמו עלייהו דב"ד לבני אדם חלוקין. אבל מילה דרמיא על אב וכל חד וחד מיחייב למימהל בריה לא הוו מצות חבילות

היינו שיטת הרא"ש שברכה שמברכים על פעולה או מצוה המתבצעת מספר פעמים בזה אחר זה ללא הפסק מברך ברכה אחת לכולם.

ובאר הב"י: "ומ"ש ואדוני אבי זכרנו לברכה כתב בתשובה מי שיש לו שני תינוקות למול וכו'. בכלל כ"ו (סי' ד) וכ"כ הריב"ש בתשובה [סימן שפ"ד] והאריך לסתור דברי בעל העיטור וכדבריהם כתב המרדכי בס"פ כיסוי הדם (חולין סי' תרנז) וכן כתב רבינו ירוחם (תא"ו נ"א ח"ב בסופו יד ע"ג) בשם רבינו משולם והרמ"ה (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סי' תיד דפוס פראג סי' ז). היינו שיטת רוב הראשונים שיש לברך ברכה אחת על שתי מצוות, וה"ה בשאלה דילן משמע שצריך לברך ברכה אחת של אירוסין לשני הזוגות ושבע ברכות לשניהם כאחד מתחת לחופה אחת. ואע"פ שניתן לחלק שהרי הראשונים עסקו בברכת המצוות על עשיית שתי מצוות זהות ואילו המדובר בשאלה לפנינו בברכות השבח, בשבע ברכות וכן ברכת האירוסין שהרא"ש (כתובות פ"א סי' יב) כתב עליה שאינה ברכת המצוות². בכ"ז הרא"ש השווה ביניהן³.

היינו, הריטב"א קיבל מרבו (הרא"ה) שיש בברכה על שני חתנים בבית אחד משום עירוב שמחה בשמחה. ומדבריו נראה שהדברים אמורים הן לחופה משותפת והן לשיבע ברכות בבית אחד.

ב. לעומתו הגהות מיימוניות (הל' אישות פ"י כתב: "וראוי היה לשני חתנים להפטר בברכה אחת כמו שנפטר בסעודה בחדא ברכת שבע ברכות לולא מפני עין הרע. אביאסף ע"כ").

עולה מדברי הראב"ה עליהם מסתמך הגה"מ, שבסעודה ודאי מברכים רק ברכה אחת, ואף בחופה היה ראוי לעשות כן, אלא משום עין הרע מברכים לכל זוג בפני עצמו. והו"ד אף בהגהות הרמ"א על המרדכי (חולין פרק כסוי הדם, רמז תרנז).

ג. דעה שלישית כתב הטור (יו"ד הל' מילה סי' רסה): "וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה מי שיש לו ב' תינוקות למול או לברך לשני חתנים יברך ברכה אחת לשניהם ואפי' אם שנים מלין הראשון יברך על המילה ועולה לשני והשני יברך אשר קדש ידיד מבטן ועולה לראשון ואפי' אין הנער השני לפניו בעת הברכה כיון שדעתו עליו רק שלא יסיח דעתו בינתיים".

2. חבילות אם יוצאין בברכה א' ודמי לשוחט בהמו' הרבה שיוצא בברכה אחת וה"ה להרב' שוחטי' שיוצאים בברכה אחת וכדאמרן אף ע"פ שהם גופים חלוקים דשתי בהמות נמי גופים מחולקים הוו לענין אותו ואת בנו כדאי' בפ' אותו וא"ב (פ"ב ע"ב) ומייתי לה בכריתות (ט"ו ע"א) כנ"ל".
3. אמנם לפי הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הכ"ג) החתן מברך וזו ברכת המצוות, ולכן אין לברך ברכה אחת לשניהם.
- יש ללמוד מדברי הב"י כמה הלכות ביחס לברכה אחת על כמה מצוות. הב"י המשיך שם: "ומדברי רבינו ירוחם נראה שמברך אשר קדש אחר כל מילה ואפילו הכי לא הוי הפסק, ואינו נראה לי אלא אחר השתי מילות מברך אשר קדש ועולה לשתיהן". ועי' לעיל שהרא"ש כתב כב"י. עוד הביא הב"י: "וכתב עוד רבינו ירוחם אבל אם לא היה בדעתו מתחלה אלא שהביאו לו למול אחר שברך על המילה הראשונה חוזר ומברך על השניה אחר שיגמור הראשונה שיברך עליה ולאחריה, וכן אם שח שיחת חולין בין ראשונה לשניה חוזר ומברך אפילו שבתחלה היה בדעתו

חבל נחלתו

חופות שנושין שני אנשים עם שתי נשים לא שייך בהו ערוב שמחה ומכ"ש לענין הברכות וכיון שכן לא מפשרין בברכות כיון דאיפשר בברכה אחת. ואע"ג דכתב הריטב"א ז"ל בריש כתובות ז"ל והא דאמרינן חתנים מן המנין נקט לשון רבים משום חתונות רבות הבאות זו אחר זו וכדאמרינן התם מאי בגרות בגרות דעלמא אבל אין לברך ברכה אחת לשני חתנים בבית אחת שאין לערב שמחה בשמחה וכן קבלתי מרבינו ז"ל ע"כ. ורבו זה הוא הרא"ה ז"ל לא הרשב"א ז"ל שהרי הוא כתב להפך, **מ"מ לא נניח סברת הראשונים והאחרונים מפני סברת רבו** ותו דפשטא דלישנא דחתנים מן המנין לא משמע הכי. ומ"מ היכא דחתנים גופיהו מקפידים בהכי יש לסמוך על סברת הריטב"א ז"ל ורבו ז"ל. וכן כתוב ג"כ בהגהה במיימוני ומוציאין את האחד לבית אחר ומברכין וחוזרין ומברכין לזה וכן עשיתי אני מעשה לפי שהחתנים היו מקפידין אבל במקום דליכא קפידא מברכין ברכה א' והכי עדיף. וגדולה מזו אני אומר דאפילו שאר הפוסקים מודים היכא דאיכא קפידא דגדול השלום שהרי לא אמרו אלא דלא שייך בכה"ג ערוב שמחה בשמחה ונהי דאין ראוי לאפושי בברכות מ"מ כיון דליכא ברכה לבטלה היכא דאיכא קפידא לא חיישינן לאפושי בברכות כיון שאין כל אחד מהם רוצה בברכה בשותפות אין כאן אפושי

כדברי הב"י פסק אף הרדב"ז (ח"א סי' תמח) וז"ל:

"שאלת ממני אודיעך דעתי בשני חתנים בבית אחת אי עדיף לברך לשניהם יחד ברכה אחת או לכל אחד ואחד עדיף טפי זה שלא בפני זה.

"תשובה בריש כתובות תניא ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין ומדקתני וחתנים בלשון רבים **משמע להדיא דמברכין לשני חתנים יחד**. וגדולה מזו כתב הרמב"ם ז"ל פ"י מהלכות אישות יש לו לאדם לישא נשים רבות ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה ע"כ. למדנו מדבריו ז"ל שאין השמחה בשעת הברכה אלא בשעת אכילה ושתייה. עוד למדנו דאפילו באדם א' לא אמרינן ברכות אין מערבין שמחה בשמחה וכ"ש בשני חתנים שכל אחד שמח לעצמו דפשיטא דמברכין לשניהם יחד **וכן עשה הרא"ש ז"ל הלכה למעשה**, וכן כתב הרא"ש ז"ל בתשובה וכן היה נוהג רבינו יחיאל ז"ל לעשות חופת יתום או יתומה עם אחד מבניו וכן היא הסכמת הפוסקים אשר אנו רגילים לסמוך עליהם, הילכך כיון ששני החתנים בבית אחת וכל אחד שמח לעצמו לא שייך בהא אין מערבין שמחה בשמחה דלא אמרינן הכי אלא כיעקב שנשא שתי נשים וכן הרגל ושמחת החופה שהכל לאדם אחד ולכך שייך בהו ערוב שמחה אבל ב'

למול שנית, אבל אם שח דבר שצריך אל המילה לא הוי הפסק ואינו חוזר ומברך כמ"ש המפרשים בענין שחט כמה חיות בבת אחת (לעיל סי' יט סע' ה).... וגם הכלבו (שם) כתב בשם גאון מי שיש לו שני תינוקות למול בניו או שאינם בניו יוצא בברכה אחת ודמנחי קמיה בשעת הברכה ולא יפסיק בנתיים בשיחה שאין צורך המילה וראיה מכיסוי הדם". נלמד מדבריהם מהו הפסק המחייב ברכה נוספת. וכן הביא הב"י בשם הרשב"א בתשובה (ח"א שפב) שברכת להכניסו אינה הפסק.

בברכות ודוק ותשכח".

ד. הב"ח (י"ד סי' רסה, ט) אף הוא העיר על הטור בדברים ששייכים לשאלה דידן. וז"ל: "ומ"ש וכתב עוד וכו' ואדוני אבי הרא"ש כתב בתשובה מי שיש לו שני תינוקות וכו'. וכבר נחלקו המקומות במנהגם קצתם נהגו כבעל העיטור לברך אכל חדא וחדא וקצתם נהגו לברך ברכה אחת לשניהם כהרא"ש ורבינו משולם סוף פרק כיסוי הדם (עי' מרדכי חולין סי' תרנז), וכך נהגו בקראקא. אבל איכא לתמוה מפני מה לא נהגו כן גבי שני חתנים אלא מצריכין ברכה לכל חדא וחדא ויותר מסתברא לברך ברכה אחת בב' חתנים מבב' תינוקות, דבב' תינוקות אי אפשר למהלוגי כחדא, מה שאין כן בשני חתנים לפי מנהג שלנו דהחופה היא בחצר בית הכנסת דאפשר להכניס שני חתנים בחופה אחת ולברך אחת, ולכן נלפע"ד דבין בב' תינוקות ובין בב' חתנים יש לברך אכל חדא וחדא. ומיהו במקום שנהגו יעשו כמנהגם אבל בעיר חדשה יש לנהוג לברך אכל חדא וחדא כמו בב' חתנים, ויהיו נוהרים שלא יביאו ב' התינוקות ביחד לבית הכנסת אלא בזה אחר זה דלאחר שנימול זה יביאו השני".

מדבריו עולה שאם יש לחלק, לפי סברת העיטור – בתינוקות⁴ יש לחלק, ובחתנים לצרף. ובכ"ז מכריע לחלק אם אין מנהג אחר ולהפסיק בין מצוה למצוה, כדי שיתחייבו בברכה לכל אחד.

ה. הטור באבן העזר (סי' סב) כתב שוב: "ואם יש ב' חתנים מתברכין כאחד וכן הורה א"א ז"ל הלכה למעשה לברך לשני חתנים כאחד, וכ"כ הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחד ביום אחד ומברך ברכת חתנים כא, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל א' וא' שמחה הראויה לה עם בתולה ז' ועם בעולה ג' ולא מערבין שמחה בשמחה ע"כ".

והב"ח (אה"ע שס, ג) כתב: "וכן הורה א"א הרא"ש ז"ל וכו'. ובהגהת מיימוני פ"י דאישות (אות ג) כתב ע"ש אביאסף דהיה ראוי לשני חתנים להפטר בברכה אחת ולולי מפני עין הרע עכ"ל, וכך נוהגין לברך לכ"א בפני עצמו מיהו סעודה אחת עושין להרבה חתנים ואין מברכין אלא ברכה אחת וכ"כ בהגהות מיימוניות לשם".

עולה מדבריו שחופות של שני זוגות יש לחלק, אבל בסעודה מברכים לכולם ברכה אחת, וכן עולה מהרמב"ם לעיל. מוסיף הב"ח שם: "כתב הסמ"ק ע"ש ספר חסידים דאין לעשות חופות ב' אחיות ביחד וכ"כ בהגהות מיימוניות פ"ז דה' י"ט וכתב דבב' נכריות אין לחוש וכן היה נוהג הר"י מפרי"ש שהיה עושה חתונת יתום ויתומה עם נישואי בתו או בנו עכ"ל. אבל במרדכי פרק משקין (מו"ק סי' תתמג) כתב דאפילו בב' נכריות היו הראשונים נוהרים דאמר באבל רבתי (מס' שמחות פרק יא) אין מקלסין ב' כלות בבת אחת משום איבה וכו', מיהו אין העולם

4. כך כתב הריב"ש (סי' שפד) בשם העיטור: "והיכא דאית ליה תרי ינוקי לממהל בבי כנשתא, מסתברא לן: דכיון דלא אפשר לממהלינהו כחדא, גופין מוחלקין נינהו, וצריכי ברכה אכל חדא וחדא. ולא דמי לשחיטה, דהתם אפשר למשחט תרווייהו כחדא, כדגרסי' (חולין ל'): השוחט, והתיז שני ראשים כאחת, שחיטתו כשרה, אבל הכא, לא אפשר". הריב"ש עצמו חולק עליו באריכות, ואינו מקבל טעמו שרק מצוות שאפשר לקיימן בב"א מברכים עליהן ברכה אחת.

חבל נחלתו

נוהרים וכ"כ בהגהות ש"ע (אה"ע סי' סב).
עולה מדבריו שלכתחילה מותר לעשות חופת שתי נכריות ואעפ"כ היו הראשונים נוהרים מכך. את ראייתו ממסכת שמחות יש לדחות, שכן נאמר שם (ה"ה): "אין מקלסין שתי כלות בעיר אחת, אלא אם כן יש שם כדי קילוס לזו וכדי קילוס לזו, רבי שמעון אומר אף על פי כן אסור מפני איבה". משמע שדוקא בגלל שהמשמחים נחלקים לחופה אחת ולחופה שניה ויש בכך חוסר כבוד לשתי הכלות, ואפילו בעיר שיש בה כדי משמחים לשתייהן ר"ש חושש לאיבה. אולם בשאלה דידן, המדובר שאין המשמחים נחלקים אלא הם משמחים את שתי הכלות תחת אותה חופה וא"כ לא תיווצר איבה וצ"ע. ואולי שיטתו של ר"ש היא שתיווצר איבה בין הכלות אפילו אם יש משמחים לזה ולזה. עכ"פ השאלה שלפנינו היא כשאינ המשמחים נחלקים.

עוד הקשה הב"ח על הטור שאין ראייה מדברי הרמב"ם וז"ל: "ומ"ש וכן כתב הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות וכו'. איכא לפקפק דשמא לא דמי דחתן אחד שנושא נשים רבות לשני חתנים אע"פ שכל אחד נושא אשה אחת בלבד, דהתם סבירא ליה לרמב"ם נמי דינן לברך לכל אחד ואחד כיון דגופין מחולקין".

ו. בשולחן ערוך (סי' סב סעי' ב, ג) פסק: "יש לאדם לישא נשים רבות כאחד, ביום אחד, ומברך ברכת חתנים לכלם כאחד; אבל לשמחם, צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעת ימים, ואם בעולה שלשה ימים, ואין מערבין שמחה בשמחה. הגה: ואין לעשות חופת ב' אחיות

ביחד (סמ"ק בשם ספר חסידים). וי"א דאף בשתי נכריות יש ליזהר שלא לעשותן כאחת, משום איבה, שמא יכבדו אחת יותר מחבירתה (מרדכי פ"ק דמ"ק); ואין נוהרין מזה, ואדרבא יש מכוונים לעשות חופות עניות עם חופות עשירות, משום מצוה (הגהות מיימוני בשם ר"י מפריז).

"אם יש שני חתנים יחד, מברכים ברכת חתנים אחת, לשניהם. הגה: ואפילו לא היו החתנים ביחד, אלא שריה דעתו על שניהם, כמו שנתבאר בי"ד סימן רס"ה לענין מילה. וי"א דאין לברך לב' חתנים ביחד, משום עין הרע (הגהות מיימוני פ"י דאישות), וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד; אבל לאחר הסעודה מברכין להרבה חתנים ביחד, אם אכלו ביחד".

עולה מדברי השו"ע שסובר שיש לעשות חופה אחת לשני חתנים. וכש"כ לגבי ברכת החתנים בסעודה, והרמ"א מחלק בין חופה שלמעשה יעשו לכל זוג בפ"ע, לבין שבע ברכות בסעודה שיעשו לכולם יחדיו. והלבוש (אה"ע סי' סא ס"ג) הוסיף לגבי סעודה: "ויש אומרים שאין לברך לשני חתנים ביחד ג"כ משום עין הרע. וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד בחופה שלו, אבל לאחר הסעודה כשהם ביחד אפילו הרבה חתנים ואכלו בסעודה אחת מברכין ברכת חתנים אחת לכולם, דלא שייך שם עין הרע כיון דבלאו הכי הרבה בני אדם ישנם שם ואוכלין בסעודה אחת וכולם יוצאין בברכה אחת, אין שם עין הרע לחתנים יותר, נראה לי".

מסקנת ערוך השולחן (אה"ע סי' סב סי"ד-טז) כרמ"א. ועי' בשו"ת דרכי נועם

(יורה דעה סי' כז).

בדר"כ אין קפידא ולכן מן הראוי שלא לחלק ושלא להפסיק, אלא לברך לשני הזוגות את אותן ברכות ולא להוציא זוג ואח"כ להכניסו ולברך עמו.

אבל בחתונה שהסעודה נעשתה ע"י המשפחות לצורך זוג אחד זוג שני הזדמן וצריך לברך אף עבורו שבע ברכות – מן הראוי לחלק ולברך לזוג האורח בנפרד בעשרה. ורק אם שני הצדדים: הזוג עצמו ומשפחותיהם, שטרחו ושילמו מכיסם את הסעודה לא איכפת להם שיצטרפו אף הזוג השני, או שמזמינים אותם לחתונה על דעת שיברכו עימם את השבע ברכות – אז יצטרף הזוג האורח לזוג שהתחתן לשבע ברכות⁵.

מסקנות

הסוברים כשו"ע יכולים לעשות חופה אחת לשני חתנים ולברך עליהם אותן ברכות ולהתכוין לשני הזוגות. ואעפ"כ נראה כדברי הרדב"ז לעיל שבמקום שיש קפידא ראוי להחמיר ולחלק. ונראה שחופה היא מקום שיש בו קפידא. ורק אם החתנים נועדו יחדיו והסכימו לעשות זאת יש מקום לכך. ולסוברים כרמ"א יש לחלק את החופות ולהפסיק ביניהן. לגבי סעודה בה מברכים שבע ברכות, יש לענ"ד לחלק בין הסעודה לאחר החופה לבין שאר הימים. בשאר הימים

5. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: בהערה הזכרת את ההלכה שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

האור שמח פי"א מהל' צרעת ה"ו מפרש את האיסור בדרך חדשה. לפי הטעם שהאיסור הוא כדי לא יראו עליו המצוות כמשאוי ממילא יוצא שמצוות שהתורה התירה לקיימן ע"י שליח ולא הקפידה שהאדם יקיימן בעצמו מותר לעשותן ח"ח. הנימוק של משאוי לא תופס כאן שהרי התורה עצמה אפשרה לקיימן ע"י אחר ולא בעצמו.

לדבריו צ"ע בברכת חתנים. לכאורה אין אפשרות לשלוח שליח שיעמוד עם הכלה מתחת לחופה במקומו. רק קידושין ניתנים להיעשות ע"י שליח, אולם כאן מדובר בברכות הנישואין, ובהם אין לכאורה שליח?

מיהו יש אפשרות לקיים חלק מתהליך הנישואין ע"י שליח כמבואר במשנה בכתובות מח ב: מסר האב לשלוחי הבעל – הרי היא ברשות הבעל.

אלא שמהגמ' משמע שלא לכל דבר היא נחשבת כנשואה. לדעת רב חוץ מתרומה לדעת שמואל רק לירושתה. וצ"ע אם ברכו ברכת חתנים גם על חלק מהתהליך או רק כשנגמר התהליך כולו. וצ"ע.

אך בלא"ה ראה בתפארת ישראל על משניות שבת פ"ב שרק במקום שעושים שני מעשים בו זמנית יש בכך ח"ח, אך כשעושים מעשה אחד המועיל לשני בנ"א אין בכך משום ח"ח ודומה לזה כתב הרב זצ"ל באגרות.

חבל נחלתו

סימן כג

נקי יהיה לביתו

שאלה

מה מחייב דין 'נקי יהיה לביתו שנה אחת' אשר נאמר לגבי חתן בשנה הראשונה לאחר נישואיו?

תשובה

א. נאמר בפר' כי תצא (דברים כד, ה): "כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח". לעומת זאת כל פרשת שחרורי מלחמת הרשות (בנה בית ולא חנכו וכו') מבוארת בפרשת שופטים (פרק כ). לכאורה אין קשר בין שתי הפרשיות.

בפסוק בכי תצא לכאורה שני ציוויים: ראשית לציבור: 'לא יצא בצבא ולא יעבור'... וציווי שני על החתן 'ושמח את אשתו'.

נאמר בסוטה (מ"ג ע"א): "אלו שאין זיין ממקומן, בנה בית וחנכו, נטע כרם וחללו, הנושא את ארוסתו, הכונס את יבמתו, שנא' נקי יהי לביתו שנה אחת, לביתו זה ביתו, יהיה זה כרמו, ושמח את אשתו זו אשתו, אשר לקח להביא את יבמתו, אין מספיקין מים ומזון ואין מתקנין את הדרכים".

ומפרש רש"י: "ואלו שאין זיין ממקומן דהנך דלעיל (דקחשיב במשנה שם) הולכין עד לספר ושם שומעין דברי כהן וחוזרין מן המערכה לארץ ישראל ואינם חוזרין

לבתיהם אלא עוסקין בסיפוק מים ומזון להולכי מלחמה, ואלו אין זיין ממקומן אפילו ללכת עד הספר ולשוב ע"פ כהן וכו'".

היינו בניגוד למארס ולא נשא, וכן בנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חללו שיוצאים למלחמת הרשות וחוזרים מהמערכה ומספקים מים ומזון ליוצאים למלחמה, הנושא אשה וכן חונך בית ומחלל כרם אינם יוצאים למלחמה כלל.

וכן נאמר שם בגמרא (מ"ד ע"א): "ת"ר אשה חדשה אין לי אלא אשה חדשה אלמנה וגרושה מנין, תלמוד לומר אשה מכל מקום, אם כן מה ת"ל אשה חדשה, מי שחדשה לו יצא מחזיר גרושתו שאין חדשה לו". ומכאן שכל נושא אשה אינו יוצא למלחמה פרט למחזיר גרושתו¹.

עוד נאמר שם: "ת"ר לא יצא בצבא יכול בצבא הוא דלא יצא אבל יספיק מים למזון ויתקן הדרכים, ת"ל ולא יעבור עליו לכל דבר, יכול שאני מרבה אף הבונה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חללו, ארס אשה ולא לקחה, ת"ל עליו אי אתה מעביר אבל אתה מעביר על אחרים, ומאחר דכתיב לא יעבור לא יצא בצבא למה לי, לעבור עליו בשני לאוין". נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, הרמב"ם (ל"ת שיא) כתב שאמנם הם שני איסורים אבל נמנים כמצוה אחת מתרי"ג.

וכן דעת ספר החינוך (מצ' תקפא, תקפב).

ב. הרמב"ן (השגות לספר המצוות) דוחה דברי הרמב"ם וסובר שנמנים כשתי

1. בתרגום יונתן בן עוזיאל תרגם "אשה חדשה" – "איתא חדתא בתולתא" אולם אין הלכה כמותו.

מבואר מן הרמב"ם מספר המצוות שהוא סובר שיש מצות עשה על החתן שלא לצאת מביתו אלא לשמוח עם אשתו כל השנה הראשונה לאחר הנישואין. וזאת בנוסף על האיסור על הציבור להוציאו מביתו בשנה זו.

ד. וכן בספר החינוך מצוה תקפא מוקדשת לאיסור על הציבור להוציאו, ובמצוה הבאה באר את חובות החתן. וז"ל: "שנצטוונו שישמח החתן עם אשתו שנה אחת, כלומר, שלא יסע חוץ לעיר לצאת למלחמה ולא לענינים אחרים לשבת וזולתה ימים רבים, אלא ישב עמה שנה שלמה מיום הנישואין, ועל זה נאמר [דברים כ"ד, ה'] נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח".

ובאר את טעמה כדי להרגיל הטבע עם אשתו ולהגדיל הדבקות ביניהם.

וסיים החינוך: "ועובר על זה ופרש ממנה תוך שנה לעמוד וזולתה ימים רבים ואפילו במחילתה ביטל עשה זה. ומכל מקום הרוצה לצאת לדבר מצוה או לשמוח עם רעיו על דעת שישורב לימים מועטים בשמחה, מן הדומה שאין בזה ביטול המצוה, ויש אומרים שבמחילתה מותר".

וכן בספר לקוטי הפרדס מרש"י (ד ע"א) כתב: "דין החתן כשהוא נושא אשה באותה שנה צריך לעמוד בעירו שנה שלמה לכל הפחות כדי לשמוח עמה כדין תורה..."

ה. בספר יראים (סי' רכח) לא הביא זאת כשתי מצוות אלא כחיוב אחד וסיים: "למדנו שבשנה ראשונה שנושא אדם את אשתו חייב לשמחה דכתיב נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו בכל דברים שהוא יודע שיש לה שמחה. נראה כמה הקפידה תורה

מצוות, שכן הציבור עובר ב'לא יצא בצבא' רק כאשר מוציאו בפועל להלחם, אבל ב'לא יעבור' עוברים בכל מס צבורי לפעולה בגופו שמטילים על החתן בשנה הראשונה, לאחר שנשא אשה. נמצא ששני הציוויים אינם חופפים, ורק אם מטילים עליו חובה מלחמתית עוברים בשניהם בו-זמנית.

ז"ל הרמב"ן: "לפי שהמוציא החתן למלאכה מן המלאכות עובר בלאו והוא לא יעבור עליו לכל דבר אבל המוציאו שיביאנו למלחמה עובר בלאו אחר מוסף על הראשון וכגון זה הם נמנים שתי מצוות. וכן בהמשך: "אבל אין הענין כן כי המוסף כלי זיין ומים ומזון או מתקן הדרכים אינו עובר על לא יצא בצבא שהלאו הזה אינו אלא על אנשי הצבא הבאים במלחמה והוא אינו מהם אבל הבא במערכה הוא שעובר עליו בשני לאוין השני מוסף בזה על הראשון".

ג. השאלה היא על הציווי של 'שמח את אשתו' המתייחס לבעל בשנת הנישואין הראשונה, האם היא מוסיפה חיובים על הבעל שאינם כלולים במצות ה"ת, או שהיא אך הטעם בתורה לשחרור הבעל מהצבא ולאיסור הוצאתו מביתו ע"י הציבור.

הרמב"ם בסיום מצות ה"ת (שיא) כתב: "ודע כי החתן עצמו גם כן מוזהר מלצאת מביתו, כלומר ללכת בסחורה, כל שנתו".

וכן בעשין (ריד) כתב: "שצונו להתייחד החתן עם אשתו שנה תמימה, שלא יסע חוץ לעיר ולא יצא בצבא ולא יעבור עליו דבר מהדברים הדומים לאלו [ל"ת שיא], אבל ישמח עמה עד מלוא שנה מיום בואו אליה..."

חבל נחלתו

1. השאלה הקשה על הבנת המצוה בדרך זו היא שהפוסקים לא הביאו. הרמב"ם בספר נשים ובהל' מלכים לא הזכיר חיוב נוסף על החתן שלא לצאת מביתו שנה אחת ולשמח את אשתו. וכן הטור והשו"ע השמיטו חיוב כזה וא"כ משמע שלא סבירא להו שהחיוב על החתן כולל דברים נוספים⁵ אלא לקיים את הלאו של לא יצא בצבא ולא יעבור וכו'. וכן כתב במנחת חינוך (מצ' תקפב).
2. על מצות שמחה שנפטר מלצאת בצבא ק"ו שערי² במקום מתבטל בדברים ששאר חייבים ללכת³. ומצוה זאת נהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ הלכך צריך אדם שיזהר בזמן הזה.
3. מבואר מדבריהם שלא זו בלבד שהבעל אסור לצאת מביתו לשם עבודת הציבור אלא מוטל עליו אף חיוב ישיר לשמח את אשתו בשנה הראשונה. ולפי החינוך אסור לצאת ללא רשותה.
4. וכך פסק להלכה בחכמת אדם (כלל קכט סי"ט): "הנושא אשה צריך לעמוד בעירו שנה תמימה לשמחה עמה שנאמר לא יצא בצבא נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו (לקוטי פרדס וחינוך מצוה תקפ"ב וכתב מחלוקת אם מהני מחילתה בזה) ומכל מקום נראה לי דהאשה יכולה למחול".
5. וכן בקיצור שולחן ערוך⁴ (סי' קמט סי"ג) פסק כן להלכה: "הנושא אשה צריך לעמוד בעירו שנה תמימה לשמחה עמה, שנאמר לא יצא בצבא, נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו, אבל האשה יכולה למחול".
6. וכן כתב במחזור ויטרי (סי' תכח) בפירושו למסכת אבות: "ולי נראה לרדוף אחר המלחמת ארץ ישראל. דבן י"ח נשא אשה וצריך להיות נקי עם ביתו שנת י"ט⁶. שנאמר נקי יהיה לביתו וגו'. ובשנת כ' ירדוף אחר המלחמה ולא יהיה עוד נקי. וכן מוכיח בריש ספר וידבר. מן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא. מגיד שאין יוצא פחות מעשרים".
7. נראה משתיקת הפוסקים ודברי מחזור ויטרי שאין ציווי על החתן לשמח את אשתו ושלא לצאת מביתו. הציווי הוא על הציבור שלא יוציאוהו מביתו למסי
8. הקיצור שערי' אינו ברור לי. ויש פתחו זאת 'שעדיף'.
9. כל הנמצא בסוגריים אינו מופיע בדפוסים אחרים של היראים.
10. קיצור שו"ע הוא בעצם קיצור של הספרים חיי אדם וחכמת אדם, אלא כדי ששמו יהיה לשבח ולטובה לא קראו 'קיצור חיי אדם'.
11. בספר מצוות קטן (מצ' רפה) אינו מזכיר כלל את החיוב של שנה אחת ומבואר בדבריו שלשמח את אשתו בתשמיש. ז"ל: "לשמח את אשתו כדכתיב (דברים כ"ב) ושמח את אשתו אשר לקח, יש בעשה זה לאו, שנאמר ועונתה לא יגרע, והנה כמה גדולה המצוה הזאת שהרי פטרתו תורה (סמ"ג לאוין ר"ל) מליצא בצבא, ואפי' אשתו מעוברת מצוה לשמחה אם סבור הוא שהיא מתאוה, ויש בו בריאות לעשות (ש"ע א"ח סי' ר"מ חייב לפוקדה)..."
12. וכן באורחות חיים (הל' כתובות, לו): "חייב אדם לשמח את אשתו שנאמר ושמח את אשתו אשר לקח. ויש בעשה זה לאו שנאמר ועונתה לא יגרע. גדולה מצוה זו שפותרת מלצאת בצבא".
13. היינו, כל שנת י"ח מוקדשת למציאת אשה או להמתנת שנה בין קידושין לנישואין, ובשנת הי"ט אסור להוציאו מביתו.

לא ראה זאת. וסובר שאף הרמב"ם סובר שאסור לצאת לסחורה בשנה ראשונה, ורק אם האשה מוחלת מותר.

ועי' בכתובות (ה ע"א) שאם עושים סעודה לחתן וכלה עד שנים עשר חודש מנשואיהם אומר שהשמחה במעונו בברכת הזימון. וכתב על כך הריטב"א: "עד תריסר ירחי שתא. פי' שעד כאן נמשכת שמחת החתן דכתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח".

נראה מדברי הריטב"א שאין איסור יציאה ואף השמחה אינה מצות עשה אלא מיון מציאות והתאמת הברכה למציאות.

ה. בשו"ת חתם סופר (ח"ד [אה"ע ב] סי' קנה) מביא את דברי הראשונים במצוה ואת טעמיהם, ומבאר דעת החינוך: "והנכון לפי מ"ש לעיל דמש"ס משמע עליו איש קאי ונחלת יעקב כ' דפשטי משמע כרמב"ן **דלא יעבר אנברא קאי** וס"ל להחנות דתרווייהו אנברא קאי והכי קאמר לא יעבר האיש עליו על עצמו ולכל דבר שהוא לא יטיל על עצמו שום דבר וכאלו כתיב כל דבר והרבה כיוצא בזה כמ"ש רמב"ן בתורה כמה פעמים **וא"כ בלאו דלא יעבור מבואר שנאסר בכל דבר** כן נ"ל לדחוק לדעת החינוך, ומ"מ לדעתי הוא יחיד בדבר הזה זולת הרמב"ם במנין המצות שמשמע קצת לזהירות בעלמא ומ"מ בחבורו לא פסק כן".

ומסיק להלכה כך: "ונ"ל אפילו להחנות לא מבעי דלת"ת מותר כדמצינו בש"ס פ' אעפ"י דאזלו לבי רב ומשמע מיד אחר נישואין וגם החינוך גופי' כתב לדבר מצוה מותר וכן בדין דלא עדיף מיוצא צבא דלמלחמת מצוה אפי' חתן מחדרו יוצא, וה"נ לת"ת אלא אפילו למזונות נמי דה"ל מצוה כמבואר בש"ס ר"פ אלו מגלחין ואפי'

הציבור ולצרכי צבא. ולכן נראה שלדעת הפוסקים מותר לצאת מביתו לצרכי הרשות אם מקיים את חובותיו כלפי אשתו או אם היא מוחלת לו. ואין עליו שום חיוב נוסף. וכ"נ מדברי הסמ"ג (עשין קכא, ל"ת רל). והרמב"ם במניין המצוות שלפני ההלכות עצמן לא מנה מצות עשה לשמח את אשתו שנה אחת. וכ"נ מדברי המאירי (סוטה מג).

ז. בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' רלח) נשאל האם חתן בתוך שנתו מותר לצאת בסחורה למדינה אחרת. ומשיב: "מלשון הגמרא פרק משוח מלחמה משמע דלאו דלא יצא בצבא ועשה דנקי יהיה לביתו שנה א' וגו' לא איירי אלא שלא יצא למלחמה ולא יספק צורכי המלחמה... אבל שלא ילך בסחורתו לתועלתו ולהנאתו אין זה בכלל וכי אם אין לו אומנות אלא זה, ימות ברעב או ישאל על הפתחים והלאו לא יתחלק בין עניים לעשירים". ומסיים שלשון הרמב"ם בסוף מצות ל"ת שיא הטענה את לומדים ומביא את לשונו בערבית ומבאר: "והכוונה כי החתן בעצמו מותר שלא יצא מביתו כלומר לצאת לדרך דלאו למימרא שלא יצא מביתו כלל אלא שלא יצא לדרך כלומר לצורכי רבים, אבל לצורך עצמו למה לא יצא להרויח לשמח את אשתו, אם שאין לו מה יאכל אין לך עצב גדול מזה".

עולה מדבריו שלא כחכמת אדם ובניגוד לראשונים שפרטו חובת שנת שימוח: לקוטי פרדס, יראים והחינוך. ובבינת אדם (על חכ"א שם אות לז) מביא דברי הרדב"ז בתשובה שדברי הרמב"ם בסוף ל"ת שיא היא טעות המעתיקים. וחולק עליו שלקוטי פרדס והחינוך הביאו כן, והרדב"ז

חבל נחלתו

שחלוקין הם בדיניהם, דין האירוסין נאמר בפרשת שופטים [דברים כ', ז'] "ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה" וגו', זה יוצא למלחמה ושומע דברי מערכי המלחמה, וחוזר. ולא מיפטר אלא מלירד לעצם המערכה, אבל אינו פטור לגמרי אלא מספיק מים ומזון וצידה להצבא [סוטה מ"ג ע"א]. ויש פטור שני בפרשת תצא לענין דין נישואין, דאם נשא אשה פטור הוא לגמרי עד שנה שלימה כמו שמפורש בתורה [דברים כ"ד, ה'] "ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו", דאף משירותים אחרים נמי פטור. "והנה הירושלמי והרמב"ם לא דברו אלא באירוסין, דאם אירע בזמן מלחמה דאינו נפטר. אבל בנישואין, דאיהו מיפטר לגמרי במשך שנה ראשונה הרי דאליס טפי פטורו, סלקא דעתך דפטור גם בכה"ג דנשא בעצם ימי המלחמה. ואם כן טובא מחדש לנו החתם סופר שהכריע מסברתו דגם בנישואין נמי לא יפטור אם נשא בתוך ימי המלחמה. ונמצא דדברי החתם סופר הם אומר הבא מן החדש".

ט. בשו"ת רב פעלים (ח"ג אה"ע סי' ט) אף הוא ליקט דברי הראשונים והפוסקים והביא לבסוף כך: "ושו"ר להרב חנא וחסדא על כתובות ח"ב דף ר"ל ע"ד אות ק"ו ... וסו"ד כתב והנ"ל בדין זה דאם יוצא החתן עבור דוחק המזונות שבעירו, אין לו מקום להתפרנס אפילו בדוחק, אז מותר לו לצאת, דהו"ל כפקוח נפש שדוחה כל התורה, וגם זה תהיה ע"פ רשותה ומחילתה, ומ"מ אם אפשר לו לבא לביתו פ"א בתוך השנה יבא ותבא עליו ברכת טוב, מצא אשה מצא טוב, ויפק רצון מה' כמובן, אבל אם יכול להתפרנס בעצמו בעירו אפילו בדוחק, אז אפילו שאם יצא מעירו ירויח יותר בכגון

להרוחה דפליגי התם תנאי מ"מ בזה"ז הכל הוה למזונות כדבש"ע א"ח סס"י רמ"ח ובט"ז שם סק"ה ועיין היטב בירושלמי ר"פ מקום שנהגו ועוד נ"ל דוקא כשנשא ואח"כ אירע מלחמה לא יצא בצבא אבל משיצא בצבא ונשא אשה בזמן מלחמה אינו נפטר דאדעתא דהכי נישאת לו. והה"נ לענין סחורה אם נישאת לספן או לגמל פשיטא שנישאת לו אדעתא שאחר הנשואין ישכים למלאכתו כדרכו ולא נצרכה אלא מי שנשא ואח"כ נודמנה לו נסיעה ובכל זאת אמינא כנ"ל דליכא קפידא אלא לטייל אבל לסחורה לזמינו הכל הוה דבר מצוה ולכל הפחות נטילת רשות מהני כמ"ש החינוך לחד דעה ואין להחמיר בזה כי העיקר לפע"ד כמ"ש לעיל בדעת רוב הפוסקים".

ובשו"ת הר צבי (אבן העזר סי' קפב) בתשובה להרה"ג ר' אלטר דוד רגינשברג על ספרו "משפט הצבא בישראל" מבאר הגרצ"פ פראנק את דברי החת"ס: "בעמוד כ"ב מביא בשם ידידי הגאב"ד דטשעבין שליט"א לתמוה על החתם סופר [אהנ"ז ח"ב סי' קנ"ה], שחידש מעצמו דדוקא בנשא אשה ואחר כך אירע מלחמה הוא דאינו יוצא בצבא, אבל נשא אשה בזמן מלחמה אינו נפטר, דאדעתא דהכי נישאת לו, ע"כ. ותמה הג' הנ"ל, דהא דין זה מתברר מתוך הירושלמי [סוטה פ"ח ה"ו] והרמב"ם [פ"ז מהל' מלכים ה"ז], וכמו שכתב הכסף משנה שם.

"ולדעתי יש בדברי החתם סופר חידוש דין שלא שמענו מהירושלמי והרמב"ם. דהנה בפטור זה של נשא אשה שלא יצא בצבא למלחמה יש שני דינים, דין של אירוסין לחד בלי נישואין, ויש דין נישואין ממש, ושניהם פטרין אותו מלצאת למלחמה אלא

השמחה בפסוק זה בשמחת משתאות וביטול מלאכה אלא כלומר לענגה ולמלאות רצונה בכל אשר יכול". ומוכיח דבריו מדברי היראים. ואח"כ מעיר שאין מקור לכך שבשנה הראשונה אסור לצאת בסחורה למדינה אחרת.

בש"ת בצל החכמה (ח"ד סי' עב) אף הוא דן בעניין זה ומסיק להלכה: (א) דעת פוסקים רבים כי מצות ושמח את אשתו שייכת גם בזה"ז (אות ד - ו). (ב) אם מצות ושמח את אשתו היא ע"י תשמיש דוקא או גם ע"י שאר מיני שמחות תליא בפלוגתת הפוסקים וראוי להחמיר (אות א - ג). (ג) אסור לחתן תוך שנה לנשואיו לצאת מעירו לצרכי רבים וצרכי אחרים בלעדה בלי מחילתה (אות ה). (ד) לדבר מצוה ומכש"כ לת"ת מותר לו לצאת גם לזמן מרובה בלי מחילתה (אות ז). (ה) מסתימת הפוסקים נראה דבמקום שאסור לו לצאת גם לזמן קצר אסור והיינו עכ"פ עד מחר אבל חוזר ביומו לאו כלום הוא (אות י).

וע"ע תועפות ראם על היראים (סי' רכח) ובשדי חמד (מערכת חתן וכלה אות כט) שדנו האם צריך מחילה והאם מועילה מחילת הכלה.

יא. בש"ת ציץ אליעזר בתשובה שהובאה לעיל כתב שטעמו של הפטור של חתן ושאר המקרים כל השנה הראשונה מיציאה למלחמה וסיוע ליוצאי הצבא הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש להעיר שא"כ התורה לא היתה צריכה לצוות על כך. שהרי דין זה נוהג בכה"ת. וכן בונה ונוטע ומחלל אינה מצוה ברורה עד כדי כך שיפטר משאר מצוות. ובמיוחד בכל שנה ראשונה! ואמנם המדובר

דא אז לימים מועטים מותר, אבל לא לימים מרובים עכ"ל". וכך נשאר בדעתו ויעץ לשואל.

בש"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' מא) נו"נ באריכות בכל מצוה זו, ובתוך דבריו מביא את פירוש הנצי"ב: "ושמח את אשתו אינו מ"ע לשמח את אשתו כל השנה הראשונה, דזה אינו, ואפילו מדרבנן אינו מחויב לשמחה אלא שבוע אחד, וכבר עמד ע"ז בס' יראים, אבל האמת דפי' ושמח את אשתו אינו אלא רשות דיכול הוא לשבת בביתו ולשמח את אשתו אנ"ג שכל ישראל בצער מלחמה, וכ"ת מנלן דהפי' כך דילמא באמת מ"ע וחובה הוא, הא ל"ק דמגופא דקרא מוכרח הכי מדלא הזהירה תורה אלא על המלך וכדומה שלא יעבור עליו משמע שאם רוצה בעצמו שרי".

הציץ אליעזר תמה עליו שכן מחוייבים לישב בביתם שנה אחת ולא רק אם רצו. והביא מהיראים שאין ראייה לשיטת הנצי"ב, וכן הביא מזוהר הרקיע להתשב"ץ (מנין העשין אות פד) שכתב: "חייב החתן להתייחד עם אשתו שנה אחת שלא יצא מחוץ לעיר". ומנסה לתרצו כדרך הרב פערלא בביאורו לרס"ג שלא הביא מ"ע של נקי לביתו משום: "דס"ל להרס"ג ז"ל דאין זו מ"ע כלל, דלא קאמר קרא אלא דאנ"ג דכל ישראל שריים בצער מלחמה מ"מ רשאי לפרוש עצמו מן הציבור ונקי הוא לביתו זו ביתו יהיה זו כרמו ושמח את אשתו ואינו מחויב להשתתף בצרתן של צבור כל השנה".

י. בערוך השולחן (אה"ע סי' סד ס"ד) מבאר שחייב השמחה בשנה ראשונה אינו חובה אלא בשבעת ימי המשתה ורק אסור לצאת בצבא. "וגם לפשטיה דקרא אין

חבל נחלתו

במלחמת הרשות אבל פרט לחוזרים שפרטה התורה לכאורה אין פטורים מן המלחמה. ולכן נראה שאין זה מטעם עוסק במצוה, אלא ציווי מיוחד של התורה ששקלה את המצב שרוב העם עסוק במלחמה, ולכן העוסקים בבניינם הפרטי בפועל התורה פטרתם לגמרי מכל סיוע, ואותם העוסקים במקצת נתנו להם פטור חלקי.

מסקנה

נראה למעשה כתשובת הרב פעלים שמלכתחילה אין חיוב הלכתי על החתן, אבל מן הראוי אם אינו מוכרח בגלל פרנסתו וכד' להיות עם אשתו כל השנה הראשונה⁷.

סימן כד

גיטי מלחמה

שאלה

במלחמה יהא גט מיום כתיבתו והרי מת אוריה במלחמה.
"דכתיב – במלחמת שאול ואת אחיך כו' ודוד למד מישי אביו להנהיג שאף היוצאין למלחמותיו עושין כן.
"דברים המעורבים בינו לבניה – אלו קדושיך.

האם ראוי ובאלו תנאים שאנשים היוצאים לפעולות מלחמתיות יכתבו גט לנשותיהם?

תשובה

"תקח – תטול מביניהם על ידי גט".
ובעל הטורים בפ' מטות (לב, כא) על הפסוק "ועבר לכם כל חלוץ", מבאר שמקור ההנהגה ממש רבינו: "שניים במסורה ועבר לכם כל חלוץ, חלוץ הנעל, והיינו דאמרינן שבת נ"ו א' כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כתב לאשתו שלא תזקק ליבום ולא תצטרך לחלוץ להיבם, ושמענין מכאן שגם משה עשה כן

א. בגמרא בכמה מקומות למדנו שנהגו כן. בכתובות (ט ע"ב) נאמר: "כל היוצא למלחמת בית דוד – גט כריתות כתב לאשתו, דכתיב: ואת אחיך תפקד לשלום ואת ערובתם תקח; מאי ואת ערובתם תקח? תני רב יוסף: דברים המעורבין בינו לבניה".

ומפרש רש"י:

"גט כריתות כתב לאשתו – שאם ימות

7. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: נתקלתי בבעיה דומה במורה שסרבה לצאת לטיול שנת עם כיתתה בשנה הראשונה לנישואיה משום נקי יהיה לביתו שנה אחת. לענ"ד מכיון שכאשר היא נישאה היא כבר שירתה כמורה וחלק מתפקידה כמורה הוא לצאת עם כיתתה לטיול שנת (למותר להדגיש את חשיבותה החינוכית של השתתפות המחנכת בטיול) אין בנישואיה כדי להפקיע את חובתה לתלמידותיה (מה גם שיש ספק אם המצוה מוטלת גם עליה או רק על בעלה).

חוזר מן המלחמה אינו חוזר לפי שמת אלא ה"ה אם נשבה". כלומר לכל חשש עיגון.

ומביא תוס': "ור"ת מפרש **כותב גט כריתות לגמרי בלא שום תנאי** ולפי' קשה אמאי קרי לה ספק אשת איש הא הואי גרושה גמורה, ואר"ת דקרי לה ספק אשת איש לפי שהיו מגרשין בצינעא שלא יהא נודע ויקפצו עליהם בני אדם לקדשם ולפי' הקונטרס קשה קצת איך בא עליה (=דה"מ על בת שבע) למה לא היה ירא שמא יחזור". וכר"ת פי' הרשב"א בכתובות (ט ע"ב): "כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות היה כותב לאשתו, פי' **גט גמור כדי שאם מת או גולה או נאבד במלחמה שלא תתענג בשוב אנשי המלחמה ולא שב** ובצינעא היו מגרשין כדי שלא ירגישו אחרים בדבר ויקפצו עליה לישאנה, ומה שהיו מביישים פני דוד הבא על אשת איש מיתתו במה כדאיתא במציעא (נט, א), תנאי היא, ולאותן שאומרים שאשת איש היתה ולא אסורה משום דאונס הוה, אי נמי מלבינים היו פניו לומר שאשת איש היתה לפי שלא גירש בפרהסיא אלא בצינעא, ומה שהנביא מקנטרו לפי שנעשה שלא כהוגן שאינם מגרשין אלא שלא תתענג ובטוחין היו בנשותיהן לנעול בפניהם, ורש"י ז"ל פי' בענין אחר וזה עיקר".

ד. גט מלחמה לפי ר"ת מציב בימינו קושי גדול מפני שכהנים אינם יכולים לתת אותו, שהרי אם יחזרו מהמלחמה אין יכולים לשאת את נשותיהם מדין גרושה לכהן. כמו"כ עצם הגט בתוך משפחה,

וממנו למד דוד, וזהו ועבר לכם כל חלוץ הנעל"1.

ב. צריך לבאר לאלו מצבים מועילים גיטין כאלו ומה ההגבלות בכל מקרה. מצב אחד הוא אשה נשואה ללא ילדים כאשר לבעלה אחים קטנים. והיה אם תתאלמן ח"ו תצטרך להמתין שנים ארוכות לחליצה, ורק אז תהא מותרת להתחתן בשנית.

מצב שני הוא נשואה עם ילדים ואין יודעים מה עלה בגורל בעלה, ועל כן היא עגונה עד שיצליחו להתירה.

ובקצרה, שני חששות עיקריים קיימים: חשש המתנה לחליצה וחשש עיגון.

ג. בעניין גיטין של היוצאים למלחמה בבית דוד נחלקו רש"י ור"ת באיזה גט מדובר:

תוספות בכתובות (ט ע"ב ד"ה כל היוצא) כתבו: "פי' בקונטרס שאם ימות במלחמה יהא גט משעת כתיבתו". היינו הגט ניתן על תנאי שאם ימות במלחמה יהא גט משעת כתיבתו ונתינתו לאשה או לשלוחה. והוא יחול למפרע משעת כתיבתו.

תוס' מביא שר"ת הקשה על פירוש רש"י שמשמע שהגט מביא תועלת רק למי שתזדקק לחליצה ולא לכל היוצא למלחמה. עוד הוא מקשה על המינוח ברש"י, ומתריך: "ועוד נראה דאפילו אמר מהיום, יש ליישב פי' הקונטרס דלאו דוקא פירש שאם ימות במלחמה, אלא היו מתנים אם לא יחזור מן המלחמה. ואגב ריהטיה נקט בקונטרס אם ימות, דסתם מי שאינו

1. דנו בדברי ר"י בעל הטורים בשו"ת נשמת חיים (סי' קלו), שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ז אות ה), שו"ת עמק הלכה (ח"ב סי' לא), שו"ת צ"א (חט"ו סי' נו).

חבל נחלתו

מיית אנגלאי מלתא דהוי גט משעת נתינה, והבא עליה פטור. אלא באומר לה במסירת הגט הרי זה גטך והתגרשי בו מעת שאני בעולם אם מתי, ר' יהודה סבר סמוך למיתה הוא דהוי גט ומקמי הכי אשת איש היא. ור' יוסי סבר מכי יהיב לה גיטא כל שענתא מספקא לן דלמא זו היא שעה הסמוכה למיתה והוי גט ספק, ואע"ג דחי טפי, אין ברירה, הלכך ספיקא היא והבא עליה באשם תלוי¹.

היינו, אם נאמר כפשטו של רש"י שהגט חל למפרע מעת נתינתו הם אסורים להתייחד לאחר נתינתו ואם חזר באמצע המערכה לביתו והתייחד עימה – צריך גט שני. ואם הגט חל מעת שהוא בעולם, היינו רגע לפני מיתתו, ההלכה כר' יוסי במשנה, וא"כ אסורה משום ספק אשת איש, וכן אסורה להתייחד עמו. ושני המצבים אינם פשוטים ליוצא למלחמה.

וכך פסק הטור (אה"ע סי' קמח): "לפיכך שכיב מרע שכתב גט לאשתו מעכשיו אם מתי לא יתייחד עמה אלא בעדים, דקי"ל כר' יוסי שהימים שבין גט למיתה היא ספק מגורשת דמספקא לן אם חל הגט מיד או בשעת מיתה לפיכך היא כאשתו וחייב במזונותיה אלא שהבא עליה הוא באשם תלוי כיון שהיא כספק מגורשת לפיכך לא יתייחד עמה שאם אין גט חל עד שעת מיתה הרי הוא גט ישן ואם חל מיד הרי הוא ככל אדם המתייחד עם גרושתו שצריכה ממנו גט דשמא בעל לשם קדושין לפיכך אם נתייחדה עמו צריכה גט שני מספק²."

אפילו אם המשימה מסוכנת, מטיל צל כבד על חיי המשפחה. כמו"כ אם חייל כזה חוזר לחופשה קצרה צריך שוב קידושין ונישואין עם אשתו ודבר זה קשה וכמעט בלתי אפשרי. כמובן שאם חזר ונשא צריך גט לפני המשימה הבאה ואף דבר זה לא קל.

ה. אולם אף גט לפי רש"י אינו פשוט ליישום בימינו, שכן לאחר נתינת הגט או זיכוי לה היא במצב מסופק.

המשנה בגיטין (פ"ז מ"ג, ד) דנה במי שנתן גט על תנאי.

ופרש הרמב"ם: "ממה שאתה צריך לדעת שכל הנותן גט על תנאי או גט זמן הרי זה אסור לו להתייחד עמה כל אותו הזמן, אלא נפרד ממנה משעת כתיבת הגט, וכל זמן שהעידו עדים שנתיחד עמה בטל הגט. ודיני מגורשת ואינה מגורשת רבים, מהם שהוא חייב במזונותיה ואינו מפר נדרה ואינו מטמא לה כמגורשת, ופסק ההלכה בזה שהיא מגורשת לכל דבר ובלבד שימות. ולפיכך הבא עליה (=אדם אחר) באותן הימים בעילתו תלויה, אם מת הבעל יפטר, ואם עמד ובטל הגט נמצא שבעל אשת איש, ואם היתה ביאתו עליה בשגגה יביא חטאת³."

ור' עובדיה מברטנורא פרש:

"לא תתייחד עמו – זה שנתן גט ואמר לה מהיום אם מתי, לא תתייחד עמו. שמא יבא עליה ותהא צריכה גט שני, דחיישינן שמא בעל לשם קדושין.

"מה היא באותן הימים – לאו ארישא קאי באומר מהיום אם מתי, דההיא ודאי לכי

2. בכתובת גט על-תנאי כרש"י ישנה בעיה נוספת שאיננו כותבים בימינו גט על תנאי עפ"י תקנת

ואחאב וחביריהם שם רשעים ירקב, אבל מלחמת בית דוד וכיוצא בה כל אנשי הצבא בחזקת צדיקים הם ואין אדם צדיק חשוד לעשות מכשול לאחרים לא בחייו ולא לאחר מותו זצ"ל".

היינו, רואים שהראשונים חששו למצבי עיגון וסברו שצריך לכתוב גיטין במקרה זה.

ו. ולכן נראה שאנשים נשואים היוצאים למקום הסכנה כגון צוותי אויר וים שיש חשש שלא ידעו מה עלה בגורלם, יתנו הרשאה לכתיבת גט שיכתב וינתן מספר שנים אחר העלמותם, ואז אחת מהשתים: או שמתו ונשותיהם אלמנות או שהם בשבי וכד' ואז נשותיהם גרושות ומותרות לשוק. נראה שפתרון זה הוא הטוב ביותר למניעת עיגון. אין בפתרון זה דרך להתיר חליצה למי שאשתו מחכה ליבם קטן³.

כך כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' צ): "עובדא הוה בצעיר (ת"ח) אחד שבא לפנינו בתקופה שלפני מלחמת ששת הימים וביקש מאתנו, דהיות ומתכונן ביום מן הימים הקרובים לצאת לפעולה סודית בשטח האיב, ואינו יודע באיזה יום יקח עליו המשימה, לכן ברצונו לקיים הדין של כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, והודיע במפורש שלאחר שימנה כדין לכתיבת הג"פ יחזור כעת לביתו, זו אשתו, ואינו רוצה אפילו שאשתו ומשפחתו ידעו מזה כדי שלא להכניסם במתח נפשי, וביקש לסדר זאת מיד כי אינו יודע אם

עולה שאף לפי רש"י בדורנו גט כזה מציב שאלות קשות שאינן יכולות להיפתר אצל אנשים רגילים. ולכן צריך למצוא דרך אחרת המתאימה למצבי אנשי כוחות הבטחון.

ה. אולם נראה שאין להירתע מסידור גיטין כאלו אשר יסייעו לפתור מצבים מסובכים וקשים שח"ו יכולים להיות, וניתן ללמוד זאת מדברי הראשונים.

כך כתב בשו"ת הריב"ש (סי' שעז): "זעם היות כי הם צריכים תמיד לענינים כאלו, מפני שרוב הקהל י"ץ, רגילים בסחורה. ויורדי הים באניות הנה, להוציא עצמם מספקות אלו, יום יום; היה להם להנהיג, כמו שהנהיג דוד ע"ה, לחיילותיו. וכאמרם ז"ל (שבת נ"ה): כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות היה כותב לאשתו". היינו הוא מציע לישוב שרובו ספנים ליטול את דרכו של דוד המלך ולכתוב גיטין, כדי שלא ישאירו את נשותיהם עגונות ח"ו.

וכך נשאל בשו"ת הרמב"ם (סי' תלט): "...ועוד מאי שנא מלחמת בית דוד משאר מלחמות לא ספקי ניהו ספק אתו ספק לא אתו".

והשיב: "זה שאמרו למלחמת בית דוד וכן כל כיוצא בה כלומר מלחמה שהיא על פי בית דין שנמצאו בעלי המלחמה צדיקים שהרי הם עוסקים במצוה ולפיכך מדקדקין על עצמן וכותבין גט להוציא אותן המלחמות של חבר הקושרים שכולם רשעים גמורים היו כגון אנשי צבא של ירבעם

רבנו יחיאל מפאריז עי' רמ"א (אה"ע סי' קמה ס"ט). ועי' בענין גט על תנאי בשו"ת הרא"ש (כלל מו סי' א).

3. בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' נז) מביא הרשאה על-תנאי לגט שניתן למניעת המתנה לחליצה, ונעשה ע"י רבני אמריקה במלחמת העולם השנייה.

חבל נחלתו

ולא את השליחות. ולא עוד אלא שבשטר – ההרשאה, וכן בע"פ מסר הודאה מפורשת בלב גמור ומוחלט שגם בשורבו לאשתו והתייחדותו עמה בחיי אישות כדרך בעל ואשתו לא תתבטל בשום אופן השליחות הנ"ל, וכן אשתו תהא נאמנת כמאה עדים שלא ביטל את השליחות הנ"ל, וקיבל עליו בחרם ובשבועת התורה שלא לבטל את השליחות וכנ"ל. וא"כ יש מקום לומר שבכה"ג אליבא דכו"ע אין חשש לשמא פייס".

ומסיים: "למעשה. לא הוצרכנו בנידוננו לבצע את הדבר, והבעל ב"ה חי עם אשתו לאיר"ש".

ונראה שזו הדרך הראויה לסדר לאנשי כוחות הבטחון, ועל המופקדים על כך בצבא ובשאר כוחות הבטחון, לתת את ליבם לדבר על מנת שלא לתת מכשול לפני נשותיהם.

בשור"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' נו) השלים הגרא"י ולדנברג זצ"ל ופירסם נוסח ההרשאות לבעל היוצא למלחמה כדי שיוכלו לסדר זאת, וראוי למי שהדבר נוגע אליהם לעשות זאת.

לפני צאתו לפעולה יוכל להופיע לסדר כזאת.

"סדרנו כדת משה וישראל ומינה בפנינו את פב"פ הסופר שיכתוב עבורו ג"פ ופב"פ העדים שיחתמו על הג"פ ופב"פ שליח שימסור הג"פ לאשתו, והתנה שכל זה יעשו כעבור שנה מיום צאתו לפעולה בשטח האיוב ולא יחזור לביתו ולא יקבלו שום ידיעה מהיותו בחיים, וחתם בפנינו על המיני על נוסחת – הרשאה שסידרנו לו, ואשרנוה וקיימנוה כדבעי".

עיקר בעייתו היתה האם בעל שמינה סופר ועדים ושליח שיכתבו ויחתמו וימסרו גט פטורין לאשתו כעבור זמן מסוים אם לא ישוב לביתו ולא ישמעו ממנו ולאחר מיכן שב עוד לביתו אם יש לחוש לשמא פייס. הגרא"י ולדנברג מוכיח שאין חוששים לדעת הרמב"ם שחושש שמא פייס ולכן אפילו התייחד עימה אחר מינוי הסופר והעדים לא ביטל את השליחות.

ומוסיף: "ובנידוננו ג"כ היה בכזאת שקיבל עליו בחרם ובשבועת התורה על דעת ב"ד החתום מטה שלא לבטל את הגט

הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן

אני מחזק את דבריך שראוי להחתים חיילים על טפסי הרשאה לגיטין כדי למנוע את עגינותן של נשותיהם חלילה. אומנם הגר"ש גורן בהיותו הרב הראשי לצה"ל מנע החתמה זו בטענה שהדבר עלול להוריד את המוראל של החיילים, אולם לענ"ד בלא"ה מחתימים חיילים על טופס של הוראת תשלומים לשארים למקרה שלא ישארו בחיים. ובימינו נטלו מחיילי מילואים טביעת אצבעות עם גיוסם לשם זיהוי. והכל יודעים מה המטרה. ולא חששו להפלת מורל, ומדוע נחשוש לכך רק בנושא חמור כל כך כעגונות? לפחות יש לאפשר לחייל הרוצה בכך לחתום על טופס מתאים. (במלחמת לבנון השנייה נתקלתי בחיילים שבקשו זאת).

מים שאין להם סוף

שאלה

האם ניתן להתיר את עגונת היהודי הצרפתי אשר היה במטוס של חברת 'איר פרנס' שיצא מברזיל לצרפת ושבריו נתגלו באוקיינוס האטלנטי צפונית מזרחית לברזיל?

שברי המטוס שרידי מטען וגופות נמצאו בים במרחק אלף ק"מ מהיבשה כשהם מפוזרים במרחק של עד שמונים ק"מ. המקרה הוא התרת עגונה במים שאין להם סוף. לא נתמודד עם השאלה הפרטית שלה צריכים עובדות ברורות ועדויות מהרשויות השונות. נביא את עיקרי הסוגיות ומספר תשובות של אחרונים בענין זה שהוא כמים שאין להם סוף מבחינת כמות הדיונים ההלכתיים והשאלות במצבים השונים.

א. מקור המונח

במסכת יבמות (קכא ע"א) נאמר במשנה: "נפל למים, בין שיש להן סוף בין שאין להן סוף – אשתו אסורה. אמר רבי מאיר: מעשה באחד שנפל לבור הגדול, ועלה לאחד שלשה ימים. אמר רבי יוסי: מעשה בסומא שירד לטבול במערה וירד מושכו אחריו, ושהו כדי שתצא נפשם והשיאו את נשותיהם..."

המחלוקת במשנה האם אדם שנכנס למים שיש להם סוף יכול לצאת בחיים או שמן הסתם אם לא עלה בפרק זמן סביר הוא בחזקת מת ומשיאים את אשתו. והלכה כר' יוסי שאם שהו עד

שתצא נפשם מתירים את אשתו.

ובגמרא: "תנו רבנן: נפל למים, בין שיש להם סוף בין שאין להם סוף – אשתו אסורה, דברי רבי מאיר; וחכ"א: מים שיש להם סוף – אשתו מותרת, **ושאין להם סוף – אשתו אסורה**. היכי דמי מים שיש להם סוף? אמר אביי: כל שעומד ורואה מארבע רוחותיו".

ובאר המאירי:

"זה שביארנו בטבע במים שאין להם סוף שאשתו אסורה דוקא שלא לינשא לכתחלה **אבל אם נשאת לא תצא** ואין גוערין בו כלל, וכמו שאמרו למטה מאן איכא בי חסא טבע חסא ואינסיבא איתתיה ולא אמרו לה ולא מידי, **וכתבו גאוני ספרד דהוא הדין לכל שנפלו במקום סכנה העשוי למות שם אלא שאנו חוששין שיצא**. אבל חכם שהורה **לינשא לכתחלה מנדין אותו** ולא סוף דבר באדם שאינו מפורסם שאיפשר שעלה ואין לו קול אלא אף בתלמיד חכם או אדם מפורסם שהיה לנו לומר שאם עלה יש לו קול אין משיאין את אשתו ולא סוף דבר במים הנובעים שהם ניגרים בשטף אלא אף האגם שהוא מים שאינם טבעים ושהם נקוים במקום אחד הואיל ומכל מקום יש שם רוב מים **עד שאין העין רואה מארבע רוחותיו** הרוח מניעתם ועל ידי גלים שבו מוליכים את הנטבע בהם למקום רחוק ושם יצא ולא ראוהו וכן שכל מים שאין להם סוף הואיל ויש שם מים מרובים נעשין שם דגים הרבה ודגים חוטטים בהם מחילות סמוך לשפת הנהר מקום שהוא גבוה מן המים עד שאין המים ממלאים את כלה ואדם הנכנס

חבל נחלתו

אית ליה. ולא היא, לא שנא איניש דעלמא ולא שנא צורבא מרבנן, דיעבד אין, לכתחלה לא. תניא, אר"ג: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו? רבי עקיבא; וכשעליתי ביבשה, בא וישב ודן לפני בהלכה. אמרתי לו: בני, מי העלך? אמר לי: דף של ספינה נדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי; מכאן אמרו חכמים: אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו. אמרתי באותה שעה: כמה גדולים דברי חכמים, שאמרו: מים שיש להם סוף – מותרת, מים שאין להם סוף – אסורה. תניא, א"ר עקיבא: פעם אחת הייתי מהלך בספינה וראיתי ספינה אחת שמטרפת בים, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו? רבי מאיר; כשעליתי למדינת קפוטקיא, בא וישב ודן לפני בהלכה. אמרתי לו: בני, מי העלך? אמר לי: גל טרדני לחברו וחברו לחברו, עד שהקיאני ליבשה. אמרתי באותה שעה: כמה גדולים דברי חכמים, שאמרו: מים שיש להם סוף – אשתו מותרת, מים שאין להם סוף – אשתו אסורה.

ובעמוד הבא מובא: "ההוא דהוה קאמר ואזיל: מאן איכא בי חסא, טבע חסא! אמר רב נחמן: האלקים! אכלו כוורי לחסא. מדיבוריה דרב נחמן, אזלא דביתהו דחסא ואינסבא, ולא אמרו לה ולא מידי. אמר רב אשי, שמע מינה: **הא דאמור רבנן מים שאין להם סוף – אשתו אסורה, הני מילי לכתחלה, אבל אי נסיב – לא מפקינן לה מיניה.**" ובגמרא שוללים את הדעה שמתירים בדיעבד דוקא בתלמיד חכם שהוא מפורסם, אלא כל אדם שנפל במאל"ס אשתו אסורה. דוגמא כמה החמירו במשאל"ס אפשר

שם מגביה צוארו ועומד ראשו למעלה מן המים ואנ"פ שבמים שיש להם סוף אחר שאין דגים גדולים ומרובים לשם אינם מצויים לעשות מחילה ואין חוששין בה באין להם סוף מיהא חוששין".

והגמרא מביאה כמה מקרים המלמדים על דיני התרת אשה במים שאין להם סוף: "ההוא גברא דטבע באגמא דסמקי, אנסבה רב שילא לדביתהו. אמר ליה רב לשמואל: תא נשמתי, אמר ליה: נשלח ליה ברישא. שלחו ליה: מים שאין להם סוף, אשתו אסורה או מותרת? שלח להו: אשתו אסורה. ואגמא דסמקי, מים שיש להם סוף או מים שאין להם סוף? שלח להו: מים שאין להם סוף הוא. ומר מאי טעמא עבד הכי? מיטעא טעינא, אנא סברי, כיון דקוו וקיימי – כמים שיש להם סוף דמי, ולא היא, כיון דאיכא גלי, אימור גלי אשפלו. קרי שמואל עליה דרב: (משלי י"ב) לא יאונה לצדיק כל און; קרי רב עליה דשמואל: (משלי י"א) ותשועה ברוב יועץ.

"תניא, אמר רבי: מעשה בשני בני אדם מכמורין מכמורין בירדן, ונכנס אחד מהם למחילה של דגים, ושקעה חמה ולא ראה פתחה של מחילה, ושהה חברו כדי שתצא נפשו ובא והודיע בתוך ביתו; למחר זרחה חמה והכיר פתחה של מחילה, ובא ומצא הספד גדול בתוך ביתו. אמר רבי: כמה גדולים דברי חכמים, שאמרו: מים שיש להם סוף – אשתו מותרת, שאין להם סוף – אשתו אסורה. אי הכי, מים שיש להם סוף נמי ליחוש למחילה של דגים! במים שיש להם סוף, מחילה של דגים לא שכיחא. **אמר רב אשי, הא דאמור רבנן: מים שאין להם סוף אשתו אסורה, הני מילי באיניש דעלמא, אבל צורבא מרבנן לא, אי דסליק – קלא**

להביא משו"ת הרא"ש (כלל נא סי' ג) וז"ל:
 "הנכבד החכם, רבי נתן ס"ט. על אודות
 האשה שאמר הכותי שטבעה הספינה שבעלה
 היה בה, והיתה רחוקה מן היבשה כשלשים
 מיל; ונסתפקת אם נקרא זה מים שיש להם
 סוף, לפי שבים נראים ההרים ברחוק ל' מיל,
 וגם היבשה נראית להם כדוגמא בעלמא
 ברחוק ל' מיל. דע, כי אין להסתפק בזה;
 ומים שיש להם סוף, כל שעומד ורואה מד'
 רוחותיו, וכיון ששהה בכדי שתצא נפשו,
 ונסתכל בד' רוחות סביב ולא ראהו עולה,
 ודאי מת. אבל הכא, אם עלה ברחוק ל' מיל
 ממנו לא היה יכול לראות; ועוד, אם מצד
 אחד היה הספינה בתוך ל' מיל של יבשה,
 היתה רחוקה משאר צדדים הרבה, **על כן
 איני יכול למצוא לה היתר**."

בהגהות מרדכי (פרק שנים עשר רמז קכז)
 מובאת תשובת מהר"ם מרוטנברג: "אמר
 רב אשי ש"מ הא דאמרי רבנן מים שאין
 להן סוף אשתו אסורה אם נשאת לא תצא,
 סגיא דרובא דעלמא (*דהוי) [*דהיינו] אם
 עברה על דברי חכמים ונשאת לא תצא
 ואפילו שמתין לא משמתין לא לדידיה ולא
 לדידה. ונ"ל דטועין הן דא"כ כל אשה
 שתדע דין זה תלך ותנשא כדי שלא תתעגן
 וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם לומר שלא
 תנשא לכתחלה דאנן סהדי שכולן ינשאו
 וטוב היה שלא אמרו חכמים דמוטב יהיו
 שוגגות ולא מזידות להנשא בעבריינות
 ובמרד ואני ראיתי אחת שנשאת בענין זה
 ולא נעשה עמה דבר והיה במקומינו אדם
 גדול מצרפת ואמר שכך ראה [רמז קכח]
 מעשה בין גדולי צרפת והתירוה לקיימה
 ואני אחריי והיה לבי מהסס ואח"כ נתתי אל
 לבי שכלל כלל לא יתכן דאי הכי הוי דינא
 לא לישתמיט דליתני בחד דוכתא ואם

נישאת לא תצא כדקתני בכמה דוכתי
 ביבמות ובכתובות ועוד מדלא איבעיא הך
 מלתא דדיעבד אלא אעובדא דחסא ש"מ
 דוקא כה"ג הוא דאמר לא תצא דגרסינן
 אמר רב נחמן האלהים אכלוה כוורי לחסא
 אזלא מדבורי דרב נחמן ואיתנסיבה ולא
 אמר לה ולא מידי אמר רב אשי ש"מ מים
 שאין להם סוף אי אנסובה לא מפקינן מיניה
 וכיון דרב אשי לא דקדק הך אלא מדרב
 נחמן **דוקא כה"ג כנון ע"פ חכם כעובדא
 דחסא דדיבורא דרב נחמן אטעיתה** כי
 היתה סבורה אחרי שרב נחמן אמר שמת
 דודאי שריא אבל מי שנשאת בעבריינות
 ובמרד שלא ע"פ חכם תצא ותדע דמה
 איצטריך תלמודא למימר מדיבוריה דרב
 נחמן אזלא אינסיבת אלא לאו ש"מ דוקא
 כה"ג שסבורה היתה שמוותרת ומאי הוה לה
 למיעבד או כעין עובדא דרב שילא דמייתי
 תלמודא דע"פ חכם נישאת ולכן לא תצא
 ונהי דטעה מ"מ איהי מאי הוה לה למעבד
**אבל נשאת בעבריינות היו משמתין לה לכל
 הפחות** ואפילו את"ל דלא קנסו לדידה
 משום דמה דעבדה כדי שלא תתעגן מ"מ
 לדידיה דשביק התירא ואכיל איסורא ודאי
 היו משמתין ליה דאפילו לחכם המתיר היו
 משמתין כ"ש לבעל שהיה יכול לישא אחרת
 ועתה מקיימים דברי חכמים דאם נשאת
 היו משמתין ליה עד שיוציא או יוציא ולא
 משמתין ליה ואין לחוש נמי שמא אצד
 מקרוביה התירוה לינשא דחכם המורה
 הוראה כר"נ או כרב שילא בעינן ועוד כיון
 דחכם המתיר בר שמותי הוא לא חיישינן
 ואין להקשות והיכי אישתבע רב נחמן שמת
 [*וא"כ היה [צריך] להיות אשתו מותרת]
 והרי אשתו אסורה [*וי"ל] **דרובם מתים
 ואפילו בדיני נפשות אזלינן בתר רובא אלא**

חבל נחלתו

זכרו ונשתקע שמו הרי זו לא תנשא על עדות זו כמו שבארנו, ואם נשאת לא תצא, ואפילו היה הגוי הוא שהסיח לפי תומו ואמר טבע פלוני בים ונשאת על פיו הרי זו לא תצא, **וחכם שהורה להשיא אותה לכתחלה מנדין אותו**.

ונפסק בשולחן ערוך (אבן העזר הל' אישות סי' יז סל"ד): "וכן האשה שהעיד לה אחר שטבע בעלה במים שאין להם סוף ולא עלה ואבד זכרו ונשתכח שמו, הרי זו לא תנשא על עדות זו, כמו שנתבאר. (ואפילו התיירה ב"ד ולא נשאת, לא תנשא) (ריב"ש סי' שע"ט), ואם נשאת לא תצא. הגה: ודוקא שנשאת על פי חכם או בטעות, שסברה שהיא מותרת, אבל אם נשאת בעבריינות, תצא (תשובת מוהר"ם הביא מרדכי סוף יבמות). וכל זה דוקא במי שהעידו עליו שטבע ממש במים שאין להם סוף, אבל מי שהעידו עליו שהיה בספינה שנשברה בים או כדומה לזה, או אפי' שטבע רק לא העידו ששהה במים כדי שתצא נפשו, תצא. ואפילו העיד שתמא שטבע, חוששין שמא קרא לדברים כאלו טביעה, שכן דרך העולם לקרא לדברים אלו טביעה, ותצא, אלא א"כ העיד בפירוש שנטבע ממש ושהה כדי שתצא נפשו (ב"י בשם תשובת הרמב"ן סימן קכ"ח). ואפי' היה העובד כוכבים שהסיח לפי תומו ואמר: טבע פלוני, ונשאת על פיו, הרי זו לא תצא. וחסם שהורה להשיאה לכתחלה (במים שאין להם סוף), מנדין אותו".

לעומת פסיקת ההלכה, המרדכי ביבמות (פרק האשה בתרא רמז צב) הביא: "בתשובת ה"ר אליעזר מורדו"ן דקדק מדקאמר מים שאין להם סוף אשתו אסורה ולא קאמר אסורה לעולם **ש"מ דלא לעולם קאמר** וכן נראה שתלו רבותינו ע"ה על חכמי הדור

שבכאן החמירו חכמים ואמרו שלכתחלה לא תנשא ורב נחמן לא כיון להתיר אשה אלא מתאוונן היה על מיתת חסא עכ"ל מהר"ם". **והובאה בתשו' מהר"ם (ד"ק סי' קצד, ד"ב עמ' קצב, ובקצרה בתשובות ד"פ סי' תריב) ובתשובות מימוניות (נשים סי' יא) והובאה ברמ"א (סי' יז סע' לד).**

והים של שלמה (יבמות פט"ז סי' יא) הביא: "כתב הרמב"ן בתשובה (סימן קכ"ח) שצריך לחקור, אם ראה שטבע ממש, ושהה כדי שתצא נפשו, ושמא ראה ספינה מטורפת בים, וחשבה להשבר, או שראה שנשברה ספינה בלב ים, כי רוב העולם קורין לדברים אלו טביעה, ואין מדקדקין, בין שנשברה במקום רחוק מאוד מן העיר, שיחשבו הרואים, שאי אפשר למי שנפל שם להנצל, ולצאת אל היבשה, בין שראוהו טובע ממש וכסוהו המים, ושהו עליו, ויש הפרש גדול בין זה לזה, אפילו במים שאין להם סוף, כי במעיד שטבע ממש, ושהה עליו, אם נשאת בדיעבד לא תצא, כמו שאמרו בסוף יבמות, ואם אינו מעיד, אלא שנשברה הספינה בלבד, זה אינו כלום, ואפילו נשאת תצא, כי שמא ניצל על גבי עץ, או קורה, כדרך שניצולים הרבה פעמים, ובספינה המטורפת בים, הרי הוא בחזקת קיים לכל דבר, ואם נשברה, נותנין עליו חומרי חיים, וחומרי מתים, כדאית' בפר' כל הגט (גיטין כ"ח, ע"ב) עכ"ל".

ב. הפסיקה במים שאין להם סוף

דברי הגמרא צוטטו ללא הוספה בפסיקת הר"ף והרא"ש. והרמב"ם (הל' גירושין פ"ג ה"כ) פסק: "וכן האשה שהעיד לה עד אחד שטבע בעלה במים שאין להם סוף ולא עלה ואבד

פרק יש בכור כי אקילו בסופה כו' כדפרישנא לעיל ואע"ג דלא שנינו אסורה לעולם אורחיה דתלמודא למיתני' אסורה ואסורה סתם פתרונו לעולם אך במקום שנהגו לשנות לעולם יש טעם בדבר כמו בריש יבמות עד סוף כל העולם ומפרש בגמ' דלצרוז תרתי משמע ולא יותר וכן בתמורה וליד ולדות עד סוף כל העולם והמעט יורה על רובן ספר חכמה".

דברי רבי אליעזר מורדון נדחו מההלכה ואעפ"כ בכמה תשובות השתמשו בדבריו כסניף.

ג. יסודות האיסור

כתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ג הט"ו): "כבר הודענו שהענד שאמר שמעתי שמת פלוני אפילו שמע מאשה ששמעה מעבד הרי זה כשר לעדות אשה ומשיאין על פיו, אבל אם אמר הענד או האשה או העבד מת פלוני ואני ראיתי שמת שואלין אותו היאך ראית ובמה ידעת שמת, אם העיד בדבר ברור נאמן **ואם העיד בדברים שרובן למיתה אין משיאין את אשתו** שאין מעידין על האדם שמת אלא בשראוהו שמת ודאי ואין בו ספק".

ובהלכה טז הביא בין הדוגמאות: "כיצד ראוהו שנפל לים אפילו טבע בים הגדול אין מעידין עליו שמת שמא יצא במקום אחר, ואם נפל למים מקובצים כגון בור או מערה שעומד ורואה כל סביביו ושהה כדי שתצא נפשו ולא עלה מעיד עליו שמת ומשיאין את אשתו...".

וכתבו תוספות על תשובת הגמרא לרב אשי: "ולא היא לא שנא צורבא מרבנן כו' – ואף על גב דרוביהו צורבא מרבנן אי סליק קלא אית ליה **מכל מקום לא חיישינן**

ויראי שמים שיתכוונו וישכילו על ענין המאורע [בדורס] והאריך מאד למצוא עלילה [ס"א עילה] להתיר אשה שנתענגה ארבע שנים כי נטבע בעלה וחזקות מוכיחות שנטבע כי הכלים אשר אתו בספינה נמצאו על שפת הים. וכן כתב רבינו אברהם בר' משה שכל מה שהורגלו העולם לפרש דאסורה לעולם נראה משום דסתמא קאמר אסורה ולא יהיב קצבה לדבר ועל זה המשמעות יש לתמוה דהא רב אשי הוה ס"ד למימר צורבא מרבנן אפילו במים שאין להם סוף מותרת דאי סליק קלא אית ליה אם כן לדברי המפרש אסורה לעולם ואזלינן בתר סתמא דקתני אסורה סתם א"כ צורבא מרבנן למה לא נתנו שיעור מתי מותרת שהרי זה בא כמו נתת דבריך לשיעורי' דשמא הרחיק מהלך יום או יומים ויצא הרי צריכה להמתין עד שיבא שום אדם ויגיד איך נעשה דבר וכמו שזה הדבר דצורבא מרבנן סמכו באומדן דעתא אע"פ שאין זה הדבר מפורש סמכי באומדן דעתא כמו כן כאן ו"ל דאפילו היכא דליכא צורבא מרבנן (*סמכי אאומדן דעתא). דמ"ש ומיהו ה"ר אברהם כתב דקשה בעיניו להתיר וכן נראה לר' ברוך וכן כתב ראבי"ה דחזינן קמן **דראוי היה לשמתא המתיר לכתחלה** כעובדא דרב שילא ולא קבעו חכמים זמן לדבר, ואין בידינו לבדות זמן מלבנו ודברים בלא ראיה ולתת אמתלאות כי במקום שרצו חכמים להתיר פירשו הדברים כגון עד מפי עד ומסל"ת ופסולי עדות ורבות כאלה **ויש מקומות שהחמירו חכמים ולא חשו לעיגון כגון במים שאין להם סוף** וכן בראוהו מגרייד או צלוב והחיה אוכלת בו ולא אזלינן בתר אומדנא דשכיחא ומה שלפעמים הקילו משום עיגונא מפורש בריש

חבל נחלתו

האשרי ז"ל בתשרי אחת וז"ל: **וראוי הוא לכל מורה לחזור על צדדין וצדי צדדין להתיר העגונות** והאר"ך בזה ז"ל להביא ראיות על זה מכמה מעשיות נזכרו בדוכתי טובא בתלמודא וכולם עשאום משום עגונה ולזה אמר כי הנה אין ספק שאשת העלוב הנטבע **היא מותרת להנשא לשוק מדאורייתא היתר גמור** לפי העדות שנתקבלה בתונס שהוא אומר בה שאברהם ברבי סעיד שהיה שוחה בים עם העלוב וכו'. ראהו מת על פני המים ונשמה לא נותרה בו ואח"כ צלל בתוך המצולה וכו'. וגם בעדות שנתקבלה פה אלגזאייר משמו של אברהם הנז' הוא אומר בה שראהו שוקע בים פעמים שלש כדרך הנטבעים ואח"כ ירד במצולה ולא עלה עוד ושהוא שהה עליו לראותו ולא יסף להראות אליו ולבסוף אמר שמת בדאי לפי דקדוק הראייה שראה בו אם כן לפי עדות זו שהגיד אברהם הנז' אשת אברהם העלוב היא מותרת להנשא לכתחלה מדאורייתא אליבא דכ"ע ואם יש מחמירין בענין כיוצא בזה **היא חומרא מדרבנן שעכבוה מלהנשא לכתחלה ואם נשאת לא תצא** ולפי זה אם יש ספיקא בדינא דידי' הוא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא ככלהו ספיקי דרבנן וכמו שנבאר בדברינו אלה².

בשו"ת רבי אליהו מזרחי (סי' פד) מביא

לאותו רוב ולא תנשא לכתחלה כמו גבי (רוב) גוססין דאין מעידין עליהן אף על פי שרובן מתים¹.

וכן תוספות הרא"ש כתבו בדומה לכך: "ולא היא ל"ש צורבא מרבנן וכו'. אע"ג דרובייהו צורבא מרבנן אי סלוק קלא אית ליה מ"מ חיישינן למעוטא ולא תנשא לכתחילה כמו גבי גוסס דאין מעידים עליו אע"פ שרובם מתים²."

עולה מדבריהם שאין כאן איסור מהתורה ואע"פ שרוב הנופלים במשאל"ס מתים בכ"ז חוששים למיעוט והאשה אסורה להינשא, ואפילו על תרי רובי אין סומכים (רובם למיתה רוב שלת"ח שניצול מטביעה יש קול).

בשו"ת תשב"ץ (ח"ד [חוט המשולש], טור א סי' נג) התיר עגונה במקרה טביעה של בעלה וכתב כך: "הגם כי הדין הזה ר"ל ענין הטביעה במים שאין להם סוף הוא מים שאין להם סוף בדברי הפוסקים ומפרשי סגיות התלמוד, **לפי שחששו לשמא יצא הנטבע למקום אחר ולשמא קא מסהדי בדדמי** עכ"ז הם נתנו רשות לכל היושב מדין לדון במה שענינו ראות כפי העת והשעה וכפי קבלת העדויות, ואחז"ל שכל המרבה לבדוק עד מקום שידו מגעת ולחפש בנרות שכלו בחורי המפרשים ובסדקיה' למצוא פתח של היתר לעגונות ה"ז משובח וכדכתב

1. לפי מיעוט ידיעתי וחיפושי, הרשב"ץ הוא הראשון שמביא תשובה זו, ואינה לפנינו בכתבי הרא"ש.

2. התשב"ץ כתב: "הנה נא מצאנו ראינו להריב"ש ז"ל שהגם שהוא נוטה להחמיר באשתה וחשש לה כדברי המחמירין אשר קדמוהו עכ"ז כתב הרב ז"ל בתשובה אחת וז"ל ואם היה בכאן מי שמעיד על הטביעה במים שאין להם סוף כראוי אז לא היתה האשה אסורה **אלא מדרבנן לכתחלה** ואם היינו מקילים בה היינו מקילים בדרבנן אבל בכאן אין מי שיעיד בטביעה אלא שמזכיר שאחר יום שנהפכה הדוגייתא ראה את מכלוף מת על שפת הים ואינו מזכיר בפ"י שמכלוף

שלא מצינו בתלמוד שיקבעו זמן לדבר אין בידנו לבדות דברים מלבנו בלא שום ראיה ובלא שום סמך אף על פי שיש כמה אמתלאות בדבר כי ראינו כמה דברים שהחמירו בהם חכמים ולא חששו לעגונא דאיתתא שהרי אמרו אין סומכין על הסימנים שבגופו ושכליו ולא בראוהו מגיד או צלוב וזיה אוכלת בו ולא אזלינן בתר מיילי דסברא וכן בנפל בגוב אריות וכיוצא בהן ויש מקומות שרצו להקל בהם ופרשו אות' בהדיא, הלכך אין לנו אלא מה שמנו חכמים."

וכך כתב בשו"ת בנימין זאב (סי' כא): "על דין האשה מרים בת י"ח שנה שהיתה נשואה לרבי יוסף בן ישעיה שנתענגה זה ד' שנים כאשר הודעתני האדון עמיתי האלוף מהר"ר מנחם הכהן ועתה בא לפניך עד א' ישראל ששמו נתן ומעיד בתורת עדות בא"ל איך היה בספינה א' על הים ההוא יוסף בעל האשה מרים וסמוך לאותה ספינה היה ההוא נתן המעיד בספינה אחר' וראה בעיניו שלקחו הגויס ההוא יוסף וקשרו ידיו ורגליו והשליכוהו בים הגדול ראשו למטה וידי ורגליו קשורו' רחוק מהיבשה למאה מיילין והעיד באמנה שטבעו אותו באופן זה ולא ראהו יותר ושהה יותר משתצא נפשו ולא עלה כלל יותר וכל זה ראה מתוך הספינ' שהיה ההוא נתן המעיד ולהיות שהאשה יושבת עגונה הושבת ב"ד וקבלת סהדותא דא מההוא נתן ורצית כ"ת

מהראשונים עד כמה צריך להיזהר מאומדנות במים שאין להם סוף וז"ל: "והנה בזמן ראבי"ה קמו שני חכמים מחכמי הדור שמשם ר' אברהם בר' משה ור' אלעזר ב"ר שמואל ז"ל (= כנראה ר"א מורדון) ונתעצמו הרבה מאד להתיר אשה אחת עגונה שטבע בעלה במים שאין להם סוף והיו עמה כמה חזקות וכמה אמתלאות וסברות נכונות להתיר, חדא שעברו עליה ז' שנים מזמן הטביעה ואם היה בחיים אי אפשר שלא היה נשמע, ועוד שהמקום שטבעה הספינה שהיה בעלה שם היה קרוב מאוד לקהלות כי היא טבעה בין שתי עירות שהיו בהן קהלות ואלו היה שום חדוש היה נשמע להם בלא ספק, ועוד שהניח אשה ובנים קטנים ואב בחיים וחזקה שאין הבן עובר על כבוד אביו ולא הבעל על שאר כסות ועונה ולא האב מתיאש מבניו הקטנים כי רחמי האב על בניו הקטנים ואם היה חי לא היה נמנע לבא, ועוד שכשהלך קבל עליו בקנין לבעל הבית אחד אדעתא דשבעתא שיחזור ללמד את בנו וחזקה שאין אדם עובר על שבועתו, ואמרו: **לא די שזו החומרא של מים שאין להם סוף היא כמו תמיהא אלא שנוסיף אנחנו תמהון על תמהון לאוסרה לעולם ותתענגן האשה כל ימיה,** וכתבו ראיותיהם וסברותיהם כל אחד לעצמו ועם כל זה לא עלה בידם, אבל קם רבינו אבן העזרי ז"ל **ודחה סברותיהם וראיותיהם בכח וביד חזקה** ואמר שמכיון

היה בדוגייתו ושהוא ראה בטביעתו ושהה עליו שיעור שתצא נפשו עכ"ל ז"ל. וכן בתשובו' הכתובות בשם הרמב"ן ז"ל סי' קכ"ח וז"ל צריך לחקור אם ראהו שטבע ממש ושהה שיעור שתצא נפשו ולא ראהו עוד או שמא ראה ספינה מטורפת בים וחשבה להשבר וכו'. ומסיק הר"ם ואפי' במים שאין להם סוף כי במעיד שטבע ממש ושהה עליו אם נשאת לא תצא עכ"ל ז"ל. ומוכיח שבמקרה שלפניו היתה עדות ברורה שראוהו שמת.

חבל נחלתו

כמה מאות ישמעאלים ורוב האנשים והסחורות היו בחדר תחתון של הספינה שהי' תחת המקום שדורסי' בו בעלי הספינה והמלחים ואין מקום פתוח אלא פתח אחד בדלת שממנה יורדים ועולים למעלה כשהדלת פתוח. ויהי סער גדול בים פתע פתאום ונהפכה הספינה דרך צדה האחד והתחילו המים להכנס בה והיו שלשה או ארבעה יהודים עם קצת ישמעאלים למעלה וכשראו שהיתה הספינה נטבעת פתחו היהודים הפתח של החדר ודברו לאחיהם שבחדר והמה בוכים ומתחננים לאל ומתוודים בבכיה זה עם זה כי היו רואים המות בחדרם ומיד נהפכה הספינה דרך צדה והאנשים שהיו בספינה למעלה נפלו בים והיו שטים סביבות הספינה עד שעלו על דפנותיה שהיתה כעוגה הפוכה והיו שם עליה כמו חצי שעה והספינה היתה נטבעת מעט מעט עד שנטבעה במקומה שהכביד משאה שבתוך החדר ולא נודע מקומה איה והאנשים שהיו על דפנותיה שטו בים לספינה קטנה המשמשת לגדולה ורובם נטבעו וקצתם עלו לספינה ובכללם נמלטו שני יהודים בספינה הקטנה וא' מהם הגיע פה והגיד מה שכתוב למעלה ושכל האנשים שהיו למעלה בספינה שלא השיגו לספינה הקטנה נטבעו שם והיו רואים אותם שהיו צפין על פני המים ויצאו מתים לאי שיאו וקברום שם אבל היהודים שהיו בתוך החדר אמרו כי מיד בהכנס המים לספינה נראה להם שמתו כי לא היה להם דרך לצאת משם כי נהפכה הספינה ונטבעה עד התהום דרך פניה ולא ראו שום איש לא ישמעאל ולא יהודי מהעומדים למטה שיצא לא חי ולא מת אלא כולם היו בחדר בהכנס המים עליהם

להודיען מה בלבבי אם יועיל עדות זו להתיר האשה". ומתיר רק בהצטרפות מהר"י טיטאצק ראש הרבנים בסלונקי.

ובשו"ת תורת חיים (מהרח"ש, ח"ד - קונטרס עיגונא דאיתתא):

"וכתב הרשב"א והיא בתשובות [המיוחסות] להרמב"ן דההפרש ביניהם הוא, דהיכא שהעידו עליו דנטבע וכיסום המים ושהא שם עד שתצא נפשו, אז יש לו דין מים שאין להם סוף דאינו אלא חומרא דרבנן בעלמא ולכתחילה דוקא, אבל אם ראו שנשברה ספינה בלב ים שלזה קורין רוב העולם טביעות, כיון שרואין שנשברה ספינה במקום רחוק מאד מן העיר שיחשבו הרואין שאי אפשר למי שנפל שם להנצל ולצאת ליבשה, כל שלא ראו טובע ממש וכיסוהו המים ושהא עליו כדי שתצא נפשו אסורה מדאורייתא, ואם נשאת תצא, והוא דין המשנה הנזכרת דספינה שאבדה נותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים, זהו כלל דברי הרשב"א". ומביא מן הרמב"ם שחלק ורוב הראשונים הסכימו לרשב"א.

עוד הביא שם המהרח"ש: "אבל אם העידו שנשברה או שנטבעה בחזקת מתים הם מן התורה ואם נשאת לא תצא. וכן כתב מרנא ורבנא שמצא בפירוש גיטין לר"ח וז"ל וספינה שאבדה בים שנשתברו כליה המוליכים אותה והעוזרים לה, עכ"ל הרב הנזכר (מהר"ב בצלאל אשכנזי סי' כ)."

בשו"ת בית יוסף (דין מים שאין להם סוף סי' א) סימן ארוך שדן במקרה שיובא להלן בו חלקו גדולי חכמי צפת. וזו היתה השאלה:

"דין מים שאין להם סוף. שאלה מעשה היה בכמה יהודים שעלו בספינה גדולה שהיו בה

משום עגונא או אם עברה ונשאת לאחר לא אכף אותו להוציא".

למדנו מכמה תשובות שהובאו עד כמה ראשונים ואחרונים החמירו בשאלה זו, ולא נטו להקל אפילו שהיו אומדנות של טביעה..

ד. היתרי עגונות במים שאין להם סוף

על אף חומר העניין, חכמי ישראל בכל הדורות טרחו וחפשו היתר לנשים שבעליהן טבעו במים שאין להם סוף. ונביא שתי תשובות הקשורות לשאלה בה פתחנו.

בשו"ת עזרת כהן (סי' כד) דן הרא"ה קוק בשאלת התרת עגונה במים שאין להם סוף. ובתוך דבריו כתב: "אלא שעיקר הדבר הוא מה שצריכין אנחנו לדון אם יש מקום להתיר את הנשים לכתחילה, מצד איזה צירוף. ודבר זה נפתח בגדולים מה שכתב בקה"י בתשובה בשם הגאון ר"ח מוואלאזין ז"ל, שאם נפל ממקום גבוה על הקרח **מתירין במים שאל"ס מטעם תרי רובא**, דרובם מתים מחמת הנפילה לבדה, והנה שם בענין היתה נפילה מגובה שתי קומות, שסמך עליה הגאון ז"ל שרובם למיתה, שהרי בית הסקילה היה גבוה שתי קומות... ודן באריכות על נפילה מגובה **למים מצד ההשוואה לדיני טריפות**.

ודן מצד חיפוש הספנים במקום הטביעה: "והנה מה ששטו על פני הים במקום הטביעה בסירות הקטנות במשך שעה ויותר, שבמשך הזמן שלחו הספנים אניות קטנות לחפש הנטבעים, ומסתמא חפשו בכל הסיבה, והוי דומיא שכתב בתשו' פנים מאירות סי' מ"ח, שכשרץ אחד

ועל זה יש לעיין על אלו האנשים שהיו תוך החדר אם דנים אותם כנטבעו במים שאין להם סוף או לא".

מין הב"י אסר בטעמים מרובים, והמבי"ט רצה להתיר אם יצטרפו עמו עוד שניים מחכמים, ובסופו של דבר הסכים עמו רק אחד. ובא איש וקדש אחת מנשות אלה שהיו בחדר באניה ונחלקו אם להוציאה מבעלה או לאו.

הקונטרס הנ"ל נשלח לרדב"ז (שו"ת ח"א סי' רנח) שיפסוק בדבר. הכרעת הרדב"ז היא כך: "כללא דהך שקלא וטריא דנ"ד הוי מים שאין להם סוף ולכתחלה לא תנשא ואם נשאת לא תצא, ואפילו נתקדשה לא תצא ואם נתקדשה אחר התראת ב"ד קנסינן ליה וכופין אותו לגרש, והתראה דידה לאו התראה היא. ובנ"ד לא היתה שם התראה ראויה ושלא כדין כפו אותו". והרדב"ז חושש לכפיה שלא כדין ולחשש ממזרות. וכתב הרדב"ז שהחכם האוסרה מחשש ממזרות "כתב הסכמה שלא יחפש עוד שם חכם אחר היתר אשה זו כאשר בא בשאלה, והחתיים בה חכמים. ואני תמהתי על הסכמה כזאת וכי אם יבוא חכם גדול מהם וימצא לה היתר או יבוא עדות אחרת מכוון מזה לא יקבלוהו ולא יבקשו לה היתר ונמצא מעגנים אותה בידיים וכיוצא בזה לא שמעתי לסתום דלת בפני אשה זו שלא תנשא לעולם ואפילו לפי שיטתו שהוא סובר שאשה זו אסורה לינשא מן התורה מי הגיד להם שלא יבא חכם ויאמר שאין אסורה אלא מדרבנן ואם נשאת לא תצא ומי הגיד להם שלא יבוא עדות אחר והיה להם לפרש אלא יחפש עוד היתר מכח עדות זה. הילכך אומר אני כי הסכמה זו שלא מן הדין היא ואם יביא עדות אחר אני אחפש לה היתר

חבל נחלתו

"וכאשר נוהגים לצרף כמה סברות לסניף במים שאל"ס בפרט בזה"ז, עי"ז שנתרבו אופני ההצלה והחיפוש ע"י הספינות הקטנות, והידיעות ע"י העתונים, יל"צ ג"כ מה שנתאבקו הנטבעים הללו ואח"כ נטבעו, שזה מורה שלא הי' בכחם להנצל. וכבר כתבו האחרונים, הובאו דבריהם בתשו' מוהרש"ס ח"ג סי' רנ"ב, דחשש גלי אשפלוהו הוא בצירוף עם מה שאנו תולין לומר שמתאמץ הנטבע להנצל ולהעזר בשטף הגלים, ולפ"ז דה"מ דחוששין שניצל ע"י הגלים דוקא כ"ז שלא נתברר לנו שאבד את כחו לשוב ולהנצל, אבל אם רואים אנו שהתחיל להתאבק, ולא עצר כח ונטבע, אז י"ל דאין חוששין כלל לומר גלי אשפלוהו, שהרי אנו רואים שלא יכל להציל א"ע ולשוט, עד שאחרי ההתאבקות כסוהו המים, וא"כ י"ל ק"ו ומה כשהי' למעלה מן המים לא הספיק כחו לעמוד בהצלחו, מפני שנחלש, ולא הספיק כחו לעזור א"ע בהצלה, של שיטה ע"פ המים, ק"ו שלא נתלה להמציא שיוכל להתרומם ממעל להמים, ולהנצל ע"י גלים, אחרי שכבר ירד במצולות, שהוא דבר רחוק מאד. וי"ל דכ"מ שאנו חוששין במים שאל"ס היינו כשנפל וצלל פתאום, ולא הספיק להתאבק עם השטף של המים די"ל שאז תולין שכחו עמו, אלא שמפני בלבול הדעת של פחד לא התחיל להתאבק ולצוף עדיין, ואח"כ י"ל שיתישב ויתגבר וישתמש עדיין עם הגלים כדי להנצל, וגלי אשפלוהו, אבל כשראינו שאחרי כל ההתאמצות שלו כשל כחו ונטבע מהיכי תיתי לחדש שאח"כ כשהיה כבר במצולות היס נתוסף לו כח, להלחם נגד השטף, ולהתגבר עד כדי היכולת להנצל ע"י הגלים. הלא יותר נח לנו לתלות מאחר שנחלש תיכף לנפילתו, ולא הועילה לו

על שפת הנהר הוי כמים שי"ל סוף, שהרי ראה שלא יצאו חוץ למים כלל, וכמו שכ' בפמ"א, שאי אפשר לשוט כ"כ מהר כמו שרץ אדם על שפת הנהר, ה"נ אי אפשר שישוט במים כ"כ מהר כמו ששטים הסירות הקטנות עם המלחים חובלי היס ע"ג המים, וי"ל דכה"ג הוי כמים שיל"ס. וכדאי הדבר אם אפשר לחקור את העדים אם יעידו שהספינים לא ראו שאחד הנטבעים נראה בהושטת ראשו חוץ למים כ"ז החיפוש. אבל אין זה מעכב, כדכ' בת' רע"א סי' ק"ט דמקרי שהה בכדי שתצא נפשו כשראה שלא עלה להיבשה כל הזמן, וזאת הבדיקה בודאי היתה ע"י החובלים שחפשו בסירות, ומסתבר דגם לא הושיט שום אחד מהם את ראשו חוץ למים, וגם לא נראה לעין, שאם הי' נראה היו עכ"פ תופסים אותו בהצלה, וגם היו מספרים זה לזה שראו אחד מהם צף או שט ע"פ המים. וכ"כ בת' קה"י, דכל שהיתה הטביעה במקום רחוק מהיבשה בסתם הוי כמו ששהה בכדי שת"ג, וכש"כ הכא דאיכא תרתו, מה שהיה רחוק מהיבשה וגם שהי' חיפוש ע"י הספינים".

"אמנם על עיקר יסודן של ההיתר הנ"ל וכי"ב הקשה בת' נובי"ת סי' נח מהא דחיישינן למחילה של דגים, וא"כ מה מועיל מה שראו שלא יצא מלמעלה, עכ"פ הוי בכלל מים שאל"ס, משום חשש מחילה של דגים". **ולאחר שהוא מפרק חשש זה כתב הרא"ה זצ"ל:** "אבל כשמחפשים בכל הסביבה ע"י מומחים מסתמא בכל האפשריות של ההצלה מחפשים, וכיון שהוקפה הראיה של המחפשים בכל מקום שיש אפשרות להמלט, הוי כמו רואה את המים מארבעה צדדים, דהוי בכלל שם מים שיל"ס".

מתים והאחרונים מתירין בתרי רובי.
ומקשה שתוס' ביבמות אסרו אף בתרי רובי.

ומסיק: "עכ"פ מתוס' מוכח שאסרי בתרי רובי ושפיר הקשה הפ"ת על המתירין, אבל לדינא הא מתירין האחרונים ובחדושי תירצתי באופן נכון. וגם מסתבר שבנפילה מעראפלאן שגבוה מאד ליכא אף מעוט שניצולין, וגם יש לצרף מה שיותר מעשר שנים שלא נשמע כלום ממנו שדעת תה"ד בפסקים סימן קל"ט ואחריו החת"ס בסי' נ"ח וסי' ס"ה שבזמנו כל אדם כצורבא מרבנן שקלא אית ליה משום שע"י הבי דואר והצייטונגען (=עיתונים) אפשר להודע אפילו מקצות העולם וטעם של"ש צורבא מרבנן שאמר בגמ' מפרש התה"ד משום שאין לחלק בגזרות חכמים ליתן הדבר לשעורין. ולכן בזמנו שכולם כצורבא מרבנן יש מקום להתיר באבד זכרו וא"כ כ"ש עתה בימינו שנודעים אף ביום אחד מכל העולם ממש ע"י טעלעגראמעס וטעלעפאנס (=מברקים וטלפונים) וכדומה שהוא לאין מספר יותר במהירות מזמן החת"ס וכ"ש מזמן התה"ד, יש מקום להתיר ואולי באופן כזה לא היו מסתפקין כלל והיו מחליטין להתיר, וגם הא יש שיטת הר"א מווארדון שבמרדכי שבעצם דין מים שאין להם סוף מתיר לאחר הרבה שנים שמשערין חכמי הדור ויראי שמים שכבר אין להסתפק שהוא חי, ואף שמסיק שחולקין עליו ואסרי לעולם מ"מ שיטה של ראשונים היא ויש ג"כ לצרפה".

"ומה שכתבת שיש עוד רוב בכאן גופיה שהיו בהעראפלאן (=מטוס) שלשה אנשים והשנים נמצאו מתים על המים א"כ יש לילך בתר רובא דכאן גופיה לומר שגם זה השלישי מת, יש לפקפק דנימא לאידך גיסא

התאבקותו וכלה כחו, ודאי לא יוכל עוד להתרומם ע"י הגלים, שסוף סוף הלא הוא צריך להוציא את ראשו חוץ למים בכחו, דאי לאו הכי אפילו כשינשא ע"י הגלים הלא יטבע בהם עצמם בטבע הטביעה, אלא שנאמר שע"י שהגלים יטרדוהו מאחד לחבירו ירים ראשו ממעל למים, וינענע ראשו לכל גל וגל ויתרומם עליהם בכחו. וכ"ז י"ל דשייך רק בכ"מ שלא ראינו בעינינו שכבר כלה כחו, מלהיות לו עוד יכולת להתרומם, אבל כשראינו שנתאבק ואח"כ כשל כחו, ונטבע, היא חזקה מעליתא ששוב לא יוכל להתרומם עוד ממעל להמים, ולא יועילו לו הגלים כלל". ועל סמך העדויות והראיות וחיפוש הספנים והאומדנות התיר את האשה. ודומה הדבר למשלחות החיפושיים במקרה דידן ובריחוק שלו כאלף ק"מ מחוף כלשהו.

וכן בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' מח) דן בענין עדות ערכאות (של נכרים) על יהודי שעלה למטוס והמטוס נפל לים.

וכותב שעדות ערכאות נאמנה "משום דערכאות לא חשידי לשקר כדסברי החת"ס ועוד אחרונים. וגם אם הודיעו לה קודם ששאלה וקודם שהגיע הזמן שצריכה לשאול מהם יש לזה דין מסיח לפי תומו שהרי לא היו צריכים לכתוב לה כלום דאם כבר היתה צריכה לשאול היה זה ג"כ נידון כשאלה שעליהם להשיב כיון שיודעין שתשאל אבל בלא היתה צריכה לשאול עדין יש להחשיב זה כמסל"ת בברור".

ושוב מקשה: "אך יש לדון משום שנפל למים שאין להם סוף אבל יפה כתבת דיש כאן תרי רובי דרובא מאלו הנופלים מעראפלאן (=מטוס) הפורח שהוא גבוה מאד מתים תיכף והרוב מאלו שנטבעים בים

חבל נחלתו

מסקנה

נראה שאף במקרה המעציב שלפנינו, ברור שהמטוס נפל לים מגובה רב³, ולפי פיזור שבריו על פני כשמונים ק"מ בים נראה שהוא התפרק באויר, וטיסתו היתה בגובה גדול שאין אדם יכול לחיות לאחר נפילה מגובה זה, והשברים והגופות שמצאו מעידים על כלל נוסעי המטוס ולכן יש הרבה מקום להתיר את העגונות.

דמדלא נמצא מת כהשנים ובהכרח נשתנה מהרוב אפשר שהוא מצד שהוא חי וניצול לאיזה מקום, ואף שודאי אין להחשיב זה לריעותא לומר שהוא ראייה שהוא חי דלא כהשנים דהרבה הרבה יש מנטבעים שאין נמצאים מ"מ לומר שמת מדין רובא דהשנים נמי אפשר שאין שייך כיון שנשתנה מהרוב. אך מ"מ יש להתירה מטעם דלעיל. אבל צריך להושיב ב"ד ולהתירה וטוב שההיתר יהיה בפניה".

הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן

בתשובתך על התר העגונות שבעליהם היו במטוס שהתפוצץ מעל לאוקינוס שלכאורה דינם כמים שאין להם סוף, ואתה נוטה להתיר בגלל שנוסף לרוב הטובעים במים שאל"ס לא חיים, יש גם רוב של הטסים במטוס המתרסק באויר שאין סיכוי שמישהו שרד בחיים. והבאת את מרן הרב זצ"ל שהסתמך על הר"ח מוולאז'ין (הובא בקהילת יעקב סי' ט) בא' שנפל מהגשר על הקרח ואח"ז נפל למים שהתיר מטעם תרי רובא בהסכם כל חכמי ווילנא. אלא שלא הביא ראיה לכך.

גם ר' יצחק אלחנן מסתמך בכמה מתשובותיו על אותה תשובה שתרי רובי אפשר להתיר אולם חזק אותה. למשל בשו"ת באר יצחק חלק אבן העזר סימן יח כתב:

"אך סברת הפ"י שכתב דשאני במשאל"ס דיש תרי חזקות היא סברא נכונה כסברת הריב"ש (סי' שע"ט) [הובא' בנו"ב (מה"ק סי' מ"ג) ע"ש], א"כ לפ"ז י"ל דאף לשיטת התוס' בבכורות דאף למיעוט שאינו מצוי ג"כ חשו חז"ל הטעם משום שתי חזקות הנ"ל, ולכן היכא דיש עוד רוב זולת הרוב דמשאל"ס לא החמירו חז"ל, משום די"ל דהרוב הב' מסלק לחדא חזקה עכ"פ דהא רוב עדיף מחזקה, ולא נשארה רק חזקת חזקה ונגד חזקת חזקה לבד י"ל דלא החמירו, כיון דמשאל"ס לא הוי רק מיעוט דמיעוטא לשיטת התוס' בבכורות הנ"ל, ולא מצינו בכה"ג דהחמירו חז"ל לחוש למיעוט שאינו מצוי, ובאין לנו ראי' להחמיר בזה הבו דלא לוסף עלה".

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אולי כדאי לבדוק מה קרה במטוס. אולי ה' שם פיצוץ שסביר שהנוסעים נהרגו ממנו ואז יש כאן עוד רוב להתיר.

חבל נחלתו

סימן כו

צער בעלי חיים

יעשה לו פרנסה במקומו דלאו צער הוא כולי האי. ואי תימא וכיון דצער בע"ח דאורייתא זקן ואינה לפי כבודו למה אינו פורק, ותירץ הרמב"ן ז"ל דעשה דכבוד תורה עדיף וזה לא מחזור בעיני הרב"ד ז"ל דזקן לאו [דוקא] קנה חכמה [לבד] קא אמרינן דה"ה למכובד דאמרינן כל שבשלו פורק וטוען בשל חבירו נמי וכדעת הרמב"ם ז"ל בפרק י"א מהלכות גזילה ואבידה, אלא הכא כיון דצער בעלי חיים הותר לתשמישן של בני אדם כל שכן לכבודם בשב ואל תעשה דגדול כבוד הבריות".

למדנו מדברי הנ"ל כמה דינים חשובים בענייני צער בעלי חיים. שצער גדול לבהמה מתיר פעולות גדולות אבל צער קטן אינו מתיר חלק מאיסורי דרבנן. ועוד למדנו עפ"י תירוץ הר"ן שצעב"ח הותר לתשמישם של בני אדם וכש"כ לכבודם בשוא"ת.

ב. נאמר במס' שבת (קכח ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: בהמה שנפלה לאמת המים – מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ואם עלתה – עלתה. מיתבי: בהמה שנפלה לאמת המים – עושה לה פרנסה במקומה בשביל שלא תמות. פרנסה – אין, כרים וכסתות – לא – לא קשיא; הא – דאפשר בפרנסה, הא – דאי אפשר בפרנסה. אפשר בפרנסה – אין, ואי לא – מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, והא קא מבטל כלי מהיכנו! – סבר, מבטל כלי מהיכנו – דרבנן, צער בעלי חיים – דאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי דרבנן". וכך באר זאת המאירי: "בהמה שנפלה לאמת המים בשבת מביאים כרים וכסתות

שאלה

האם מותר מצד צער בעלי חיים להלעיט אווזים ע"מ להגדיל את הכבד שלהם, כמו"כ האם מותר לגדל עגלים על חלב בלבד ובכך לתת טעם מיוחד לבשרם על אף שאין זה מתאים לגידול הבהמה? כמו"כ האם מותר לגדל עופות לביצים בכלובים צרים שכמעט ואין מאפשרים להם תנועה, וגורמים להקטנת עלויות הגידול?

תשובה

א. צער בעלי חיים דאורייתא כך נפסק ע"י רוב הראשונים (עי' ביאור הגר"א ח"מ ס' רעב ס"ט). בגמרא מופיעה מצוה זו בעיקר כדיון המתיר להקל צערה של בהמה כאשר ניתן למנוע את צערה באיסורי דרבנן.

המקור ממנו נלמד דין צעב"ח – בב"מ לא ע"ב ו-לב ע"ב. המדובר בפריקה כלומר בעל חיים הנמצא במצב צער והפעולות המחויבות כדי להוציאו מצער זה.

ובאר הנמוקי יוסף (על הרי"ף ב"מ יז ע"ב): "משום צער בעלי חיים. פסקו הגאונים ז"ל ורב אלפס ז"ל כרבא דאמר צער בעלי חיים דאורייתא, והכי מוכח בפרק מפנין (דף קכח ע"ב) דשרינן בטול כלי מהיכנו דרבנן משום צער בעלי חיים דאורייתא. ומיהו דוקא בצער גדול אבל צער מועט לא דתנן בפרק משילין (דף לז.) גבי אותו ואת בנו שנפלו לבור דלא שרינן ליה להעלותו אלא

חבל נחלתו

והשפת אמת (שבת קכח ע"ב) השיג על המג"א: "שם בגמ' צער בע"ז דאורייתא ואתי דאורייתא ודחי דרבנן לכאורה קשה לפ"ז אמאי לא התיר אלא ע"י כרים וכסתות ולא להעלותה בידיים כיון דצבע"ז דאורייתא ואיסור טלטול הבהמה בידיים לא הוי אלא מדרבנן, והי' נראה דבאמת גם זה מותר אלא דלכתחילה טפי עדיף להתיר להניח כרים וכסתות, אולם המג"א (סי' ש"ה ס"ק י"א) הוכיח מלשון הרמב"ם דאפי' אם תמות אסור בידיים דאין לדמות גזירות חכמים זה לזה ע"ש, ואין ראייתו מוכרחת, [ובא"ר שם מתיר כשאי אפשר ע"י כרים], ועי' ברא"ש בשם הר"מ שהוכיח מכאן דמותר לומר לעכו"ם לחלוט בהמה בשבת מטעם צער בע"ז משמע דכל השבותין שוין בזה, מיהו אפשר דשבות ע"י עכו"ם קיל טפי כמ"ש הפוס"ם."

ניתן ללמוד שישנה מחלוקת אחרונים האם כל פעולה דרבנן הותרה בשבת למניעת צער מבעל חיים.

ובשו"ת הר צבי (ט"ל הרים – שבות סי' ג) כתב: "בהמה המקשה ללדת ויש סכנה לחייה, כי הוולד מת, והרפתנים קובעים שצריכים לחתוך את הוולד ולהוציאו דבלי זה הפרה תמות. אם מותר לעשות זה בשבת. אם צער בע"ז דוחה איסור מוקצה. הב"ח בסימן שיח סעיף כג, מדבריו משמע דמשום צער בע"ז שרי טלטול מוקצה. וכנראה שהמחמירים לא ראו דברי הב"ח ולכן יש להתיר וכדאי הוא הב"ח לסמוך עליו."

ג. מן המעשה ברבי יהודה הנשיא ור' פנחס בן יאיר (חולין ז ע"ב) ניתן ללמוד שלצער בעלי חיים ללא כל תועלת אסור, שכן רבי הציע שיעקר את הפרידות ורפ"י ענהו שיש בכך צעב"ח. ופרש"י:

ומניחים תחתיה ואם עלתה עלתה, ואע"פ שמבטל כלי מהיכנו שהרי משליכו לתוך המים הואיל ואיסור ביטול כלי אינו אלא מדברי סופרים מפני שהוא דומה לבונה שכל שאינו יכול ליטלו הוא נראה כמוסיף בנין על הקרקע, וצער בעלי חיים מן התורה כדכתי' עזוב תענוב עמו – מותר, ומ"מ דוקא כשאין יכול לפרנסה שם אבל אם יכול לפרנסה שם עושה לה פרנסה במקומה עד מוצאי שבת. ופסק השו"ע (או"ח סי' שה סי"ט): "בהמה שנפלה לאמת המים, אם המים עמוקים ומפני כך אינו יכול לפרנסם במקומם, מביא כרים וכסתות ונותן תחתיה משום צער ב"ח אע"פ שמבטל כלי מהיכנו."

ובסעיף כ: "מותר לומר לאינו יהודי לחלוט בהמתו בשבת משום צער בעלי חיים שהחלב מצערה, והחלב אסור בו ביום. וי"א שצריך לקנותו מן האיני יהודי בדבר מועט, שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל."

והעיר המגן אברהם (סי' שה ס"ק יא): "צער בעלי חיים – דהוא דאורייתא ודחי ביטול כלי מהיכנו דהוא דרבנן, וא"ת מ"ש מסל לפני האפרוחים דשרי בסימן ש"ח סל"ט י"ל דהתם יכול להפריחן משא"כ כאן דדלמא לא תעלה (רשב"א), והרמב"ם ס"ל דהכא כיון דאינן ראויים להשתמש בהן בעוד המים עליהם מקרי ביטול כלי מהיכנו אף לכשתעלה הבהמה (מ"מ פכ"ה) ונ"ל דוקא בכרים וכסתות אבל בגדי מלבוש ראויים להשתמש וכ"מ סימן ש"א סמ"ז וסי' ש"ב ס"ט כתב הרמב"ם אסור להעלותה בידיים ומשמע דאע"ג דאיכא צער ב"ח אסור דאין לנו לדמות גזירות חכמים זה לזה, די ש דברים שהעמידו אפי' במקום כרת עסי' תצ"ח סי' ופשוט דמותר לומר לעכו"ם להעלותה כמ"ש ס"ך."

“עקרנא – שלא יוכלו לבעט ובל תשחית ליכא שיהו ראיות לדישה. עקרנא – מנשר פרסותיהן ועדיין הן יכולין לילך”.

בשׁוׁת שׁיח יצחק (סי' שפז) מסיק שאין בדגים וחגבים צעב״ח ומותר להסיר את קשקשי הדגים אף בעודם חיים, שרק כאשר יש בהם חיוב שחיטה יש בהם צעב״ח, אבל בדגים וחגבים אין שחיטה והטהורים אין בהם אלא חיוב אסיפה – לכן אף בטמאים אין איסור צעב״ח.

ומביא מס' יד יהודא: “ע״כ נ״ל דאין חוששין לצעב״ח אלא בנפש שחששה תורה על נפשו, ואסרה לאכול אמ״ה מפני שנפשו עוד בו, כמ״כ חששה התורה שלא לצער נפש זה, אבל בדגים וחגבים שלא חששה התורה על נפשו, והתירה לאכלן בעודן חי, כמ״כ לא שייך צעב״ח בו, ולא מצאתי עדיין לאחד שהרגיש בזה”.

ד. בנין אב לכל העוסקים בנושא הוא תרומת הדשן (פסקים סי' קה): “אם למרוט נוצות לאוונות חיים, אי דומה לגיזת כבשים או אי הו צער בעלי חיים? גם לחתוך לשון העוף כדי שידבר, ואזנים חונב מכלב כדי ליפתו?”

“נראין הדברים דאין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצורכיו ולתשמשישו. דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם, כדאיתא פרק בתרא דקידושין (פב ע״א). ותדע דבפ' ב' דב״מ (לא ע״א) חשיב פריקה צער בעלי חיים, וא״כ היאך מותר משא כבד על בהמתו להוליכו ממקום למקום הא איכא צער בעלי חיים? וכ״ת אין הכי נמי, הא אמרינן התם דרבנן

דר״י הגלילי סברו דאפילו תחת משאו שאין יכול לעמוד בו חייב לפרוק וכי ברשיעי עסיקינן? ואמרינן נמי פ' שמונה שרצים (שבת קי ע״ב) דאמר ר' יוסי הרוצה שיסתרטס תרנגולו יטול לכרבלתו, והשתא תיפוק ליה דאסור משום צער בעלי חיים. ואמרינן נמי פ' אין דורשין (חגיגה יד ע״ב) אמרו ליה לבן זומא מהו לסרוסי כלבא? משמע הלשון דלכתחילה קבעו, והשתא תוכל לומר דמשום צער בעלי חיים מותר. ואל תשיבני מהא דאמרינן פ״ק דחולין (דף ז ע״ב) מהא דר' פנחס בן יאיר עקרינא להו איכא צער בעלי חיים. **דהתם לא קעבד לתשמישו וליפותו אלא כדי שלא יזיקו,** וההיא היזיקא לא שכיחא כ״כ, דמסתמא רבינו הקדוש לא הוה מגדל מזיק תוך ביתו כדתינא שיליה פ״ק דב״ק (טו ע״ב) מנין שלא יגדל אדם כלב כו' ת״ל לא תשים דמים בביתך. אלא דרבי פנחס בן יאיר מתוך רוב חסידותו הוה קפיד. ומתוך הלין ראיות הוה נראה קצת דליכא איסור בכה״ג, אלא שהעולם נזהרים ונמנעים, **ואפשר הטעם לפי שאינו רוצה העולם [לנהוג] מדות אכזריות נגד הבריות,** שיראים דילמא יקבלו עונש על ככה. כדאשכחן פ' הפועלים (ב״מ פה ע״א) גבי רבינו הקדוש בהווא עגלא דתלא לרישה בכנפיה, דרבי אמר זיל לכך נוצרת. ואע״ג דהיתר גמור הוא לשחוט העגל לאכילתו, אפ״ה נענש וקבל יסורין על ככה. אח״כ הגידו לי שנמצא כן בפסקי ר״י בפ״ק, ועוד דליכא איסור צער בעלי חיים אא״כ דאין לו ריוח והיינו דלעיל”.

נראה ללמוד מדבריו שאסור לצער

1. ע״ז (פ״א סי' י״א): “צער בעלי חיים אין אסור אלא כשמצערה בלי ריוח”.

חבל נחלתו

שלהם, ועי"ז נופל נוצה שלהם ומגדל אח"כ נוצה חדשה, אח"כ מטפלים בהם עד שמתחילים שוב להטיל ביצים, והריווח של העושים כן הוא שאין צריכים להמתין ה' חדשים באפרוחים קטנים עד שמתחילים להטיל, כי מוטב להם טפול הזה בזקנים שמרויחים זמן וכסף, ונפשו בשאלתו אם אין בזה איסור צעב"ח להרעיב בע"ח עשרה ימים למען בצע כסף".

והוא מחלק: "יראה לענ"ד כי שלשה עיקרים בצעב"ח, צער קטן, צער גדול, ואכזרית לב" ומביא את הנ"י שהוא לעיל. ומוסיף: "ואם ההיתר לתשמישי בני אדם הוא דוקא לתשמיש המוכרח או גם לריוח ממון, הנה בתשובת בנין ציון ח"א סי' ק"ח ראיתי שכתב בפ' דמש"כ רמ"א אה"ע סימן ה' שכל דבר שצריך לרפואה או לשאר דברים לית לי' משום צעב"ח, היינו שיש צורך רפואה אפילו חולה שאב"ס וכיו"ב דבר מוכרח אבל לא ריוח ממון יע"ש, וכן מצאתי בס' אוצר הפוסקים הנדפס באה"ע שם בשם ס' אמרי שפר סי' ל"ד דאין כונת רמ"א להתיר בשביל ריוח ממון".

אולם הוא דוחה את דברי ס' אמרי שפר וכולל שלצורך האדם שהותר צעב"ח הוא ודאי רווח ממוני. ואעפ"כ בני אדם נמנעים מפעולות שיש בהם אכזריות כמוש"כ בתורה"ד.

ומוסיף בשבט הלוי: "ומזה נסתר ראית בעל אמרי שפר בס' הנ"ל מב"ב כ' ע"א דקאמר פטיק ושדי לה לכלבים, כיון דאיכא צעב"ח לא עביד, וכתב בס' הנ"ל ולא הותר איסור מפני הצורך להאכיל לכלבים שמזונותיהן עליו, וזה אינו דהא התה"ד התיר לחתוך אברים אפילו אינם מדולדלין לצורך יופי, א"כ פשיטא דמותר לצורך

בע"ח בכדי, אולם לצורך תשמישו או צרכיו מותר לצער בע"ח, ואעפ"כ אם אין הכרח בכך ויכול לוותר על ציעור הבהמה נהגו הבריות שלא להתאכזר כדי שלא להיענש על כך.

וכעין דברי תרוה"ד כתב בספר חסידים (מרגליות, סי' תרסו) וז"ל: "כל מעשה גרמות שאדם גורם צער לחבירו נענש ואף אם יעשה צער על חנם לבהמה כגון שמשים עליה משאוי יותר מאשר יכולה לשאת ואינה יכולה ללכת ומכה אותה עתיד ליתן את הדין שהרי צער בע"ח דאורייתא".

ועפ"ד תרוה"ד פסק הרמ"א בשולחן ערוך (אה"ע סי' ה ס"ד): "כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביה משום איסור צער בעלי חיים (איסור והיתר הארוך סימן ג"ט). ולכן מותר למרוט נוצות מאווחות חיות, וליכא למיחש משום צער בעלי חיים (מהרא"י סי' ק"ה). ומ"מ העולם נמנעים דהוי אכזריות".

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ז) כתב: "ובענין קטוף הפה של העופות כדי שלא ינקרו ויזיקו זל"ז פשוט דהדבר נוטה להקל, וכאשר מוכח כה"ג מפסקי מהרא"י שם סי' ק"ה דהתיר כה"ג אפילו ליופי, ואע"ג דמש"ס חולין ז' ע"ב עקרנא להו איכא צער בע"ח אנפ"י דעביד שלא יזיקו הפרדות, מכ"מ כבר הרגיש בזה רבינו התה"ד שם וכ' דהאי הזיקא לא שכיח כ"כ, א"כ הכא דשכיח טובא פשוט דמותר".

ה. בתשובה אחרת של הגר"ש ואזנר (ח"ב סי' ז) נשאל בענין: "הנשירה" שנושים היום בעופות הזקנים, דהיינו שאין נותנים להם לאכול עשרה ימים רק מים לשתייה והם נעשים חלשים מאד והרבה מתים מזה, והרבה מחזיקים מעמד כי חיים מהשומן

אולם מעיר שמן הצד המוסרי יש כאן צד אכזריות.

ו. שאלה נוספת שעלתה היא נסיונות גופניים בבעלי חיים וכאן בניגוד לניתוחי מתים לא הצריכו שהתועלת היא מיידית אלא עצם בדיקת תהליכים בבעלי חיים כדי ללמוד מהם לגבי אדם.

בשו"ת חלקת יעקב (ח"מ סי' לד) דן בכך ונו"נ ומסיק: "העולה לנו מכל הנ"ל דעפי"ד ודאי מותר לגרום צעב"ח על ידי נסיונות בשביל חקירות מדעיות ולחכמת הרפואה – אבל עפי"ד חסידות להנצל ממידת אכזריות, ודאי אסור כפסק הרמ"א אע"ז סוסי' ה' לענין למרוט נוצות חיות, ודוקא בשחיטה מותר בסי' כ"ד ביו"ד משום דאי"א בע"א, אבל משום צורך אסור משום אכזריות וכהאי דרפב"י, וכהאי דשבת קנ"ד מר"ג הנ"ל, וגם מביאין ראיה מהאי דרבי דאמר להעגל לכך נוצרת. אבל עפי"ד ודאי מותר".

בסימן הבא בשו"ת חלקת יעקב העיר על דבריו בעל שו"ת שרידי אש (הגרי"י וינברג זצ"ל) ומסיק שלא כחלקת יעקב: "סוף דבר דינו של כת"ר דמותר לצער לבע"ח בשביל תועלת חכמת הרפואה, ולא עוד אלא שלפי ע"ד אין גם מידת חסידות, דמידת חסידות אינו אלא במקום שנוגע רק לעצמו ורשות אדם להחמיר ע"ע, אבל לא במקום שנוגע לאחרים, ומאי חזית דצעב"ח עדיף טפי מצער החולים אולי יוכלו לעזור להם, וכעין זה כ' התוס' בע"ז דלהכי מותר לעקור בשביל כבוד מלכים לפי שזוהו כבוד כל ישראל, ואין כאן אפי' מידת חסידות דבמקום שנוגע לכלל, אין טעם להחמיר מצד מדת חסידות, ולכן לפע"ד צריך להתיר לרופאים לעשות נסיונות בלי שום גמגום ופקפוק".

בע"ח כשמזונותן עליו, אבל הפי' בגמרא ב"ב הוא כיון דאיכא צעב"ח אין רגילות שבני אדם יעשו כן דאיכא אכזרית ואפשר להמתין עד שתמות הבהמה, ואם כן שוב אינו עומד לחתוך נקרא מצד דיני טומאה כיון דבמציאות אינו עומד לחתוך, אבל לעולם מעיקר דין צעב"ח אין שאלה, אצ"ז מצאתי להמאירי בחי' ב"ב כ' ואע"פ שראויה לחתכה לפני הכלבים הואיל ויש כאן צעב"ח אין דרכו של אדם בכך עד שתעשה נבלה לגמרי ע"כ, וזה משמע כדברינו דמשום אין דרך בנ"א בכך אתי עלה, לא מעצם דין איסור צעב"ח".

ומסיק לגבי שאלתו: "וכ"ז בצער גדול שגם הוא מותר לצורך כנ"ל, אבל אכזרית מופרזת כגון נ"ד להרעיב בע"ח זמן מרובה ולמנוע מהם אוכל, מצאתי בס' אוצה"פ שם מעתיק בשם ס' תולדות יעקב חי"ד סימן ל"ג דכבר צווחו קמאי דקמאי על הקצבים המרעיבים את הבהמות יום או יומים באמרם שבעבור הרעבון מכביד הבשר שעוברים על צעב"ח, וזה ממש נ"ד, ונ"ד עדיף באכזריות מרובה להרעיב עד עשרה ימים, וגם אי נימא דגדר צעב"ח דאורייתא ממש אין כאן כיון דעביד סו"ס לריוח ממון, מכ"מ עביד כמנהג הגוים שהם אבירי לב, וכמש"כ הרמב"ם סוף ה' עבדים בכיו"ב דזרע אברהם שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה רחמנים הם על כל, ואין האכזרית והענות מצויה אלא בעכו"ם עע"ז יע"ש.

"ומכ"ש דמלשון ספר חסידים סי' תרס"ו יראה דצער בע"ח ממש איכא כה"ג, ע"כ הריני מסכים לכ"ת שימנעו מזה".

אף בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קמה) נשאל אותה שאלה של 'הנשרה' בעופות, והוא מסיק שהדבר מותר משום צעב"ח,

חבל נחלתו

האיצטדיון, ואחר כך מתגרים בו ודוקרים אותו בכלי זין, כדי שישתולל ויקפוץ לנגח בקרניו. ואילו רבותינו אסרו לאדם לאכול לפני שיתן לפני בהמתו לאכול, כמבואר בברכות (מ' ע"א), וסמכו על מה שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך, ואחר כך ואכלת ושבעת. וכן נפסק בשלחן ערוך אורח חיים (סימן קס"ז). ובגמרא בבא מציעא (פ"ה ע"א) אמרו, במעשה של רבינו הקדוש, שיש לרחם אף על שרצים טמאים, משום שנאמר ורחמיו על כל מעשיו ושכל המרחם על בריותיו של הקדוש ברוך הוא, מרחמים עליו מן השמים, וניצול מיסורים."

ה. **בשורת אגרות משה** (אה"ע ח"ד סי' צב) דן: "בענין עגלים שמפסמין אותם באופן שבשרם יקבל מראה לבן".

ומתאר בדבריו שדרך הגידול גורמת שרק כחמישה עשר אחוז (15%) מהם כשרים והשאר נטרפים מחמת שצורת הגידול גורמת לפגיעות באברים הפנימיים של הבהמות.

ומסיק האג"מ: "והנה **לא לו שנושין זה איכא ודאי איסור דצענו בע"ח** דאף שהותר לצורך האדם הוא כשאיכא צורך, כהא דלשוחטס לאכילה ולעבוד בהם לחרישה ולהובלת משאות וכדומה. אבל לא לצערם בעלמא שזה אסור אף אם יהיה לאחד הרוחה בזה, כגון שנכרי אחד רוצה להרוג או לחבול באיזו בהמה שכעס עליה שודאי אסור אף שמשלם לו שכר בעד מעשה הרע הזה דלהרוחה שמוותר הוא לאכילה אף של אחרים ואף של נכרים, **אבל להרוג ולחבול בשביל הרצון דאיזה רשע אחד אסור אף שהוא עושה להרוחה דיליה, מחמת שמשלם לו בעד האכזריות שאמר לו לעשות, דבשביל מה שאירע לאחד שיש לו הרוחה**

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ה"ד סי' סח) דן בשאלת נסיונות בע"ח כדי לאבחן מחלות עיניים של בני"א. והוא מסכים לדברי בעל השרידי אש, וז"ל בסיום דבריו:

"כדאי לציין ולצטט גם דברי הדעת קדושים יו"ד סי' כ"ד סעי' י"ב שכותב בתוך דבריו בזה"ל: וכל שיש בו צורך אדם אין בו חשש צעב"ח לכו"ע וכו' וכיון שמוותר להשתמש בהם לכל צרכי האדם אין בזה חילוקים עו"ד לאסור ספקות בהצטרפות וכו' וכל שיש אפשרות שיסובב עי"ז שום תועלת אדם או שום הפקת רצון אדם גם אם רצונו בזה איננו ע"פ משקל הצטרפות ותועלת רק רצון בלא טעם נכון ג"כ נפקע עי"ז חשש קפידת צעב"ח עיי"ש ובגידולי הקדש סק"ה יעו"ש".

ולכן מסיק: "מכל האמור נראה להלכה ביודון שאלתינו שמוותר לעשות המחקר בעיניים של בעלי חיים וכן להמיתם לאחר מיכן למטרת שימוש באיבחון בני אדם, אלא דמהיות טוב יש לסדר את הדבר בצורה של הרדמת המקום וכדומה באופן שהבעל חי לא ירגיש צער, ואני מתאר לי שבין כך מחושב לבצע דבר כזה בצורה כזאת".

ז. עד כאן דנו בענין דברים שהם לצורך גוף האדם או לרווח ממוני, וראינו שכאשר הצורך קטן יש מקום לוותר על ציעור בעלי החיים כדי שלא ללקות במידת אכזריות ולא להעניש.

בשו"ת יחוה דעת (ה"ג סי' סו) דן: "האם מותר מצד ההלכה ללכת לאיצטדיון לחזות במלחמת השוורים?"

ומסיק שפרט לאכזריות יש בכך איסור צער בעלי חיים וז"ל: "וכאן מרעיבים ומצעירים את השור לפני כניסתו לזירת

משום שגידול זה מצער את העגלים וגורם להם למומים. ונראה שה"ה לגבי האבסת אוזים, בדרך הגורמת לגידול הכבד שלהם באופן לא נורמלי. (אף שאם אינן יכולות לאכול ללא הלעטה בשבת מותר משום צעב"ח [שו"ת הרמ"א סי' עט, מג"א א"ח סי' שה ס"ק יב]) בכ"ז להתחיל בגידול באופן זה נראה שאסור משום צער בעלי חיים. ונראה שיש לדון את הרווח הממוני מול הצער הגדול לבעל החיים. ובכך מתקבלת חלקית דעת הפוסקים שלא כל צעב"ח הותר לשם רווח ממוני. אבל גידול בסוללות שהן מקום צר לתועלת הטלת הביצים ואיסופן נראה שמותר. מפני שהגידול כדרכו ואף שיש בו צער מסויים לעופות² ביכולתן לנוע בחופשיות. אולם גידול בדרך של פגיעה גופנית בבעל החיים אף שיש רווח ממוני לבעלים בכ"ז לא הותר משום צעב"ח. ושונה הדבר מ'השרת הנוצות' שהרעבתן אינה פגיעה ישירה בעופות אלא שלעתים הן מתות מרעב, אבל רובן עוברות את תקופת הרעב ומתחילות להטיל ביצים שוב. אבל בעגל-חלב או בהלעטת עופות מגדלים אותם בעלי מום כדי להרויח מהגידול המיוחד, ולכן פעולה זו לא הותרה על אף הרווח הממוני לבעליהם. ט. ונראה ששאלת צער בעלי חיים בכל מיני מצבים בדורנו, צריכה בדיקה רבה. והטעם משום רוח המינות החודרת לאגודות למיניהן, ומטיפה שכל פגיעה בבעל חיים היא עבירה באיסור צער בעלי

מהריגת וחבלת בע"ח אסור אף שהוא להרווח לצורך האדם אלא דוקא בדבר שדרכו דאינשי בכך. ומהאי טעמא אסור לאחד שמצטער מאד על מיתת אביו להכות את בהמתו מאיסור דצער בע"ח ואף לא לשרוף ולאבד לכבוד אביו שום דבר אף שהוא מכבד את אביו הרבה והצער אצלו גדול מאד והחבלה בבהמתו ובאבוד ושרפת כליו ישכך חמתו וצערו מזה כדמצינו ברש"י שבת דף ק"ה ע"ב שפ"י על קורע בחמתו דנחשב מתקן משום דקעביד נחת רוח ליצרו שהוא משום שמשכך את חמתו, ומ"מ אסור כדאיתא שם משום דאין זה מצורכי האדם שהותר לצער בע"ח אף כשלא מזיקן והורגן ממש, וכן אין זה מצורכי האדם לעשות לשכך יצרו וחמתו בשרפת ואבוד חפצים וכלים, ונחשב זה השחתה בעלמא שלא לצורך הנאת האדם ורפואתו וכדומה שהאדם רשאי לעשות בחפציו. עכ"פ חזינן **שלא כל דבר רשאי האדם לעשות בבהמות שמצער אותם אף שהוא להרויח מזה, אלא דבר שהוא הנאת האדם ממש כשחיטת הבהמות לאכילה ולעבוד בהם וכדומה...** ומכאן שגידול עגלים על חלב בלבד אסור, לדברי האג"מ, מפני שאין זה צורך אמיתי של מגדליהם. וטעם זה אינו חזק מספיק כנגד דעת הפוסקים שלשם רווח ממוני הותר לצער בעלי חיים, ולדעתם יש בכך לכל היותר מידת אכזריות, אבל אין עוברים בצער בעלי חיים. אולם ניתן לומר שאסור לגדל בדרך זו

2. לפני שנים דנתי בענייני חשש טריפות בעופות לפני הרב הגאון אברהם דב אויערבך אב"ד טברי' והוא התבטא שספק אם העופות שגדלים בלולים לפיטום יכולים ללכת ד' אמות, עי' שו"ע (יו"ד סי' נח ס"ו).

חבל נחלתו

שנמצא באדם, והיה זה הדין מיוחד בשור ושה, מפני שהם מותר לנו אכילתם מן הבייתות הנהוג לאכלם, והם אשר תכיר מהם האם את הולד³.

וצריך לזכור ולהזכיר שפסיקת הלכות אינן לפי טעמי המצוות, ולכן נאסר לשחוט אותו ואמו ביום אחד אפילו אינם באותו מקום בניגוד לטעם הרמב"ם. והותר להפריד את הולד מאמו ביום לידתו אע"פ שאהבת האם ורחמיה על הולד אינה פעולה שכלית. ובכל רפתות החלב מפרידים את האם מן העגל לאחר ההמלטה ומתחילים מיד לחולבה אע"פ שחלבה לכאורה מיועד לעגל ולא לבני אדם.

וכן לגבי סירוס חיות מחמד, אגודות אלו מטיפות לכך מצד צער בעלי חיים, שאל"כ הן תצטערנה בחוסר מזון ואובדן ולדותיהם וכד', ואין בכך שום טעם וריח. אלא זו חשיבה על בעלי חיים בקריטריונים אנושיים, ולא המוסר הישראלי מדבר מפיהם (בספרי חבל נחלתו ח"ז סי' כה).

מסקנות

גידול עגלים על חלב בלבד או הלעטת אווזים לצורך גידול הכבד (פרט לפציעת הוושט והטרפת העופות) אסורה משום צער בעלי חיים, אבל ציפוף העופות בתאים כשיש בה רווח כלכלי למגדל מותרת ואין בה אכזריות ולא צער בעלי חיים⁴.

חיים. והבאנו לעיל שלא כל בעלי החיים הם באיסור זה, וכמו"כ כל צער נשקל מהי מטרתו. לדוגמא, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' כז) זן בהימום בהמה קודם שחיטה שהוצע באנגליה שלא לשחוט בהמות גסות ודקות בלי הימום קודם שחיטה, כדי להקל צער בעלי חיים – לפי שיטתם. והוא מאריך לברר שהבהמה טריפה. וכמובן שכל הכיוון הזה הוא מוטעה. והגיעו הרחמים המזוייפים על בהמות וחיות לכך שיש מדינות שנאסרה בכלל השחיטה. והרי השחיטה הותרה ונצטוינו בה³.

והם מביאים ראיה לדבריהם מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ח) בטעמי המצוות, שכתב: "ואמנם מצות שחיטת בהמה היא הכרחית, מפני שהמזון הטבעי לבני אדם הוא מין הזרעים והצומחים בארץ ומבשר בעלי חיים, והטוב שבבשר הוא מה שהותר לנו לאכלו, וזה מה שלא יסופק בו רפא, וכאשר הביא הכרח טוב המזון להריגת בעלי חיים כונה התורה לקלה שבמיתות ואסרה שיענה אותם בשחיטה רעה ולא בנחירה ולא יחתך מהם אבר כמו שבארנו, וכן אסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, להשמר ולהרחיק לשחוט משניהם הבן לעיני האם, כי צער בעלי חיים בזה גדול מאד, אין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר ב"ח, כי אהבת האם ורחמיה על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פעל הכח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים כמו

3. ועי' תשובות האחרונים (אג"מ יו"ד ח"ב סי' יח, ושו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' א ו-ב) בענין הרדמת בהמה קודם שחיטה שחלקם אסרוה.

4. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: ברבנות ר"ג אנו נוהגים להגדיר מקום בו מגישים כבד

חבל נחלתו

סימן כז

משקאות חריפים שהוכנו ע"י נכרים

שאלה

משקאות חריפים המופקים ע"י בישול או אידוי כגון 'בירה' או 'קוניאק' למיניהם, ויוצרו ע"י נכרים בלבד, האם מותר לשתותם?

פתחה

איסור שיכר של נכרים צריך לדון עליו מצד שני טעמים: גזירות משום חתנות או גילוי וי"נ, וגזירת בישולי נכרים.

א. משום חתנות, גילוי, יין נסך

נאמר במסכת שבת (ז' ע"ב): "אמר באלי אמר אבימי סנוותאה: פתן ושמן ויין ובנותיהן – כולן משמונה עשר דבר הן... אלא: גזרו על פתן ושמן משום יין, ועל יין משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר, ועל דבר אחר משום דבר אחר..."

וכן בירושלמי (שבת פ"א ה"ד): "ואילו הן שגזרו על פיתן של גוים ועל גבינתן ועל שמן ועל בנותיהן ועל שכבת זרען ועל מימי רגליהן ועל הילכות בעל קרי ועל הילכות ארץ העמים". ועוד נאמר שם: "והשאר מן מה דתני ר"ש בן יוחי בו ביום גזרו על פיתן ועל גבינתן ועל יין ועל חומצן ועל צירן ועל מוריין על כבושיהן

ועל שלוקיהן ועל מלוחיהן ועל החילקה ועל השחיקה ועל הטיסני ועל לשונן ועל עדותן ועל מתנותיהן על בניהן ועל בנותיהן ועל בכוריהן".

וברשימת הדברים שאסרו לא נכלל שיכר של גוים.

בעבודה זרה (לא ע"ב) נאמר: "אתמר: מפני מה אסרו שכר של עובדי כוכבים? רמי בר חמא אמר רבי יצחק: משום חתנות, רב נחמן אמר: משום גילוי... והגמ' נו"נ בטעם של גילוי ומביאה: "רב פפא מפיקין ליה לאבבא דחנותא ושתי, רב אחאי מייתו ליה לביתה ושתי, ותרוייהו משום חתנות, רב אחאי עביד הרחקה יתירתא. רב שמואל בר ביסנא איקלע למרגואן, אייתו ליה חמרא ולא אשתי, אייתו ליה שיכרא ולא אשתי; בשלמא חמרא משום שימצא (רש"י: "חשד יין נסך"), שיכרא משום מאי? משום שימצא דשימצא (רש"י: "גזרה שיכרא אטו חמרא"). אמר רב: האי שיכרא דארמאה שרי, וחייא ברי לא נישתי מיניה, מה נפשך? אי שרי, לכולי עלמא שרי! אי אסיר, לכולי עלמא אסיר! אלא רב סבר: משום גילויא, ואזיל מרורא דכשותא וקלי ליה זיהריה, ודלקי מלקי ליה טפי, וחייא ברי הואיל ולקי לא נישתי מיניה".

עולה מן הסוגיא כי שלש סיבות לאסור שיכר של נכרים: משום חתנות, משום

אז ככשר בכשרות רגילה ולא כ"חלק" או "מהדרין" לא רק בגלל בעיות הכשרות שבפיטום אווזים אלא גם בגלל השאלה המוסרית של צער בעלי חיים. לא ייתכן להגדיר אווז הגדל ע"י צער גדול כ"חלק".

חבל נחלתו

גילוי (=הטלת ארס של מזיקים), משום חשש יין נסך.

ובאר המאירי:

"שכר של גוים אסור ועיקר איסורו לא משום איסור אלא משום חתנות כפתן ושמןן ושלקות שלהם וסתם יינם. ואע"פ שטעם כל אלו באיסורן אחד הוא לא השוו בהם מדותיהם אלא החמירו בכל אחד לפי מה שראו. והוא שהיין החמירו בו יותר מכלם ואסרוהו בכל מקום ובכל ענין ואפילו בהנאה ומפני שיש בסבתו קרוב גדול ושיש בעינו חשש ע"ז והוא הנסוך והתירו מגען ביין שאינו עשוי לשתייה כל כך כגון חומץ ומבושל כמו שהתבאר, והשכר הקלו בו על כלם ואף איסורו לא היה בכלל גזרה אלא מנהג קדושים להרחקה יתרה והוא שאמרו מפני מה אמרו שכר של גוים אסור ולא אמרו מפני מה גזרו וכי' שלא היה בכלל שני הגזרות ולא מצינו איסורו במשנה מפני שאין ענינו מצוי כל כך ושאין קרוב מצוי בסבתו ואין בני אדם מזמינים עליו ומתוך כך לא אסרוהו אלא בביתו של גוי, אבל חוץ מביתו אפילו היה חנוני והוציאו לפני הפתח למכור מותר. ואעפ"כ חסידים שבחכמי התלמוד היו נמנעים שלא לשתותו אלא בבית ישראל. ובזמנים הללו אין נמנעים מהם כלל וא"כ במה שחוששין בו לתערובת יין ואף זו דוקא בכדי נתינת טעם, ושאר הדברים הקלו בהם יותר על היין והחמירו בהם יותר על השכר לאסורן אף חוץ מביתו כמו שיתבאר ומקום שיש בו ישראל חשודים על יינם אף שכר שלהם אסור הואיל וישראלים הם יבא בקרוב להמשך אחר יינם".

תוספות בעבודה זרה (שם) העירו: "מפני

מה אסרו שכר כו' – איסור שכר לא מצינו לא במשנה ולא בברייתא ושם בימי האמוראים אסרוהו".

וכן בתוספות הרא"ש: "מפני מה אסרו שכר של גוים. ואין אסורו מפורש לא במשנה ולא בברייתא אלא שבימי האמוראין נהגו בו איסור וקא בעי מפני מה אסרוהו".

ופסק הר"ף (עבודה זרה יא ע"א): "איתמר מפני מה אסרו שכר של עובדי כוכבים רמי בר חמא אמר רבי יצחק משום חתנות, רב נחמן אמר משום גילויא ודוקא באתרא דמצלו מיא, רב פפא מפקין ליה לבבא דחנותא ושתי, רב אחאי מיייתו ליה לביתיה ושתי, ותרוייהו משום חתנות. מיהו רב אחאי עבד הרחקה יתירא א"ר יצחק האי חלא דשיכרא דארמאי אסור משום דמערבי ביה דורדיא דיין נסך, אמר רב אשי ומאוצר שרי אם איתיה דמערבי ביה מיסרח סרי".

למדנו לגבי שיכר של נוכרים שנאסר בעיקרו משום חתנות, ובמקום שיש חשש גילוי כגון שמששים שם מים עד שיהיו צלולים או במקום שמכניסים לשיכר יין אסור אף מפני הטעמים האחרונים.

והריטב"א (עבודה זרה לא ע"ב) באר: "מפני מה אסרו שכר של גוים. כתב רבינו הגדול בשם רבותינו הצרפתים ז"ל דגזירת אחרונים היתה לחומר בנותיהן, וזהו שלא הזכר במשנה ולא בברייתא, וזהו שהקלו בו לשתותו אפומא דחנותא או בבית שלנו, מה שאין כן בפתן דמיתסר אבי מצרי מתא ובכל דוכתא כדאיתא לקמן, ואף על גב דתרוייהו משום בנותיהן, והטעם משום שזו תוספת חומרא הוא ושמצא דשמצא הוא כדלקמן, וכתב כי שמא זהו מה שגורסין

רגילין לקבוע עצמן לשתייה. אבל אם נכנס לבית העובדי כוכבים ושותה דרך ארעי באקראי בעלמא לא גזרו. וכן היו נוהגין כל גדולי ארץ האי. וכן מי שלן בבית העובד כוכבים חשוב הפונדק כביתו ומותר לשתות. ודבש דמתניתין (דף לט, ב) היינו משקה שעושה מדבש. מדקאמר עלה בגמרא אי משום בשולי עובד כוכבים וכו'. והא דשרי ליה במתניתין היינו לשתותו בביתו של ישראל. ולגילוי לא חששו דאיפשר דלא מצלו מיא כמו שעושין לשכר. ונראה דשכר לא נאסר בימי התנאים ואח"כ בימי האמוראים כשאסרו השכר אסרו גם הדבש. אלא שבבבל היה מצוי השכר יותר... "וכ"כ בתוס' בע"ז (ד"ה ותרוייהו). וע"ע תורת הבית (הארוך בית ה שער א).

ובהגהות אשרי העיר: "ובספר התרומה מתיר הדבש אפילו בבית עובד כוכבים דלא חזינא דאסר ליה משום דליכא כולי האי קרוב דעת כמו שכר, וא"נ (=ואינו נראה) לא"ז (=אור זרוע) ולא שרי דבש אלא בביתו ולא בבית עובד כוכבים מא"ז".

והמרדכי (עבודה זרה פרק אין מעמידין רמז תתי-תתיט) הביא מדברי הראשונים: "כתב ר' אבי העזרי משום ספר הישר דשכר שלנו אין בו משום חתנות ואין בו משום בישולי עובדי כוכבים ואפילו אם מושחין היורה בשומן חזיר נותן טעם לפגם [*הוא] ובטל בס' וכ"ש דבש מותר ובספר ה"ג אסר גם בשכר שלנו וכתב דאין חילוק בין שכר של תבואה לשכר של תמרים ואם ישראל נתאכסן בבית עובד כוכבים נראה שמותר ואפילו הולך לבית עובד כוכבים נראה שמותר לשתות מן השכר משום איבה כשיתן לו העובד כוכבים אבל דבש מותר אפילו בבית העובד כוכבים".

במקצת נוסחאות מפני מה אמרו שכר של גוים אסור כלומר מפני מה אמרו האחרונים כן, ונכון הוא".

וכתב הר"ן על הרי"ף: "מפני מה אסרו שכר של עובדי כוכבים רמי בר חמא אמר משום חתנות. שלא יהא רגיל לעשות משתאות אצל עובד כוכבים ויתן עיניו בבתו".

"באתרא דמצלו מיא. במקום שרגילין להשהות המים בכלי עד שיהיו צלולין והמים יש בהן משום גלוי אבל משום שכר גופיה ליכא למיחש שאין שרצין שותין ממנו".

"ותרוייהו משום חתנות. דאי משום גלוי בכל ענין היה אסור אבל משום חתנות ליכא דכיון דלא שתו בביתיהו תו ליכא קרוב הדעת".

"וכתוב בתוספות שהשכר לא אסרוהו ראשונים ולפיכך אין איסורו לא במשנה ולא בברייתא אלא שאמוראין היו פורשין הימנו אי משום גלוי אי משום חתנות ואפשר שמפני כך הקלו עליו כדאמרינן רב פפא מפקין ליה לבבא דחנותא ושתי ואילו בפת שלא נאסר כמו כן אלא משום חתנות אמרינן לקמן (דף לה ב) גבי איבו דהוה אכיל נהמא דארמאי אמצרא דמתא דלא לישתעו מיניה וטעמא דמילתא דמפני שהפת הכל צריכין לו ועוד שהוא מעשה נשים אלים חתנות דידיה טפי משכר".

וכן הרא"ש בפסקיו (סי' טו) כתב: "רב פפא מפקי ליה לבבא דחנותא ושתי. רב אחא מייתי ליה לגו ביתיה ושתי. ותרוייהו משום חתנות. **מיהו רב אחא עבד הרחקה יתירא.** ומ"מ לא החמירו בו כל כך כמו על הפת כי על הפת יחיה האדם ובעי הרחקה טפי. **ויראה שאין איסור אלא בשקובע עצמו לשתות בבית העובד כוכבים כדרך שהיו**

חבל נחלתו

בבית הגוי אבל לא ראיתי לרבותי שמיחו בהן דהנח להם לישראל מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין וכ"כ בהגהת שלחן ערוך (ס"א) וז"ל ויש מתירין בשכר של דבש ותבואה וכן נוהגין להקל במדינות אלו עכ"ל **והנמנע יתברך**.

ובערוך השולחן (י"ד סי' קיד ס"ו) הוסיף עוד בבבואור איסור השיכר:

"ומפני שבא"י היה עיקר השתייה יין כדאיתא בשבת [ע"ח א] וכמ"ש התוס' שם [מ"ז א ד"ה בגלילא] וז"ל שהיה להם רוב יין והיו שותין הכל יין וכו' עכ"ל ולהיפך שכר לא היה מצוי להם דשכר של שעורים היה נקרא אצלם שכר המדי כמבואר רפ"ג דפסחים [מ"ב ב] ובא"י לא היה מצוי וגם שכר תמרים לא היה מצוי להם והיו ממאסין את השכר ולא התירו לקדש ולהבדיל עליו כמבואר בפסחים [ק"ז א] דרבי ר' חייא לא התירו לרב ע"ש ולא חשו לגזור על השכר אבל בבבל היה ריבוי תמרים והיו בתן הרבה עושי שכר כמבואר בש"ס ואמרינן עולא איקלע לבבל קריבו ליה טירינא דתמרי א"ל כמה וכו' [פסחים פ"ח א] ובשם התירו להבדיל עליו משום דהוה חמר מדינה כמבואר שם בפסחים [ובזה א"ש מה דאיתא שם דר"ה אשכח לרב דהוה קדיש אשיכרא וקשה והא רבי לא התיר לו אלא זהו משרד לבבל] ולכן האמוראים הוכרחו לגזור גם בשכר אך לא גזרו ממש כעל יין מפני שאין בו סגולת היין לשמח לבב אנוש ויין טובא מיגרר גריר משא"כ בשכר, ועוד כיון שזחמיי המשנה לא גזרו כלל בזה לא רצו להשוות גזירתם לגזירת הקדמונים ורק גדרו בעד עיקר הטעם שלא יהיו מסיבות בביתם ולשתות יחד אסרו את השכר לשתותו בביתם אבל חוץ לבית התירו ולא חששו

והטור (י"ד סי' קיד) פסק: "כל שכר אחד שכר תמרים או של שעורים וכן משקה העשוי מדבש אסורין משום חתנות אבל אין בהן לא משום בישולי עו"ג ולא משום גיעולי עו"ג ולא החמירו בה כמו בפת ושלקות שלא אסרוה אלא בבית עו"ג, וכתב א"א ז"ל שאף בבית העו"ג לא אסרו אלא כשקובע עצמו לשתות כדרך שאדם קובע בשתייה אבל אם נכנס בבית העו"ג ושתה דרך עראי באקראי מותר וכן מי שלן בבית העו"ג חשוב הפונדק כביתו ומותר לשתות. כתב הרשב"א מקום שישראל נוהגין שם קולא ביין של עו"ג אפילו השכר אסור, ושאר משקין כגון של תפוחים ורימונים מותר לשתות בכל מקום, שלא גזרו עליהם לפי שאינן מצויין".

וכן בשולחן ערוך (י"ד סי' קיד ס"א) פסק: "כל שכר של כותים, אחד שכר של תמרים או של תאנים או של שעורים או של תבואה או של דבש, אסור משום חתנות, ואינו אסור אלא במקום מכירתו, אבל אם הביא השכר לביתו ושתהו שם, מותר, שעיקר הגזרה שמא יסעוד אצלו. ולא אסרו אלא כשקובע עצמו לשתות כדרך שאדם קובע בשתייה, אבל אם נכנס בבית העובד כוכבים ושתה דרך עראי באקראי, מותר. וכן מי שלן בבית העובד כוכבים, חשוב כביתו, ומותר לשלוח בעיר לקנות שכר מהעובד כוכבים".

והרמ"א הגיה: "ויש מתירין בשכר של דבש ותבואה (מרדכי בשם תוספות והרבה מן האחרונים ואגודה פא"מ ואו"ה כלל מ"ג ד"ו וסמ"ק דף קי"א), וכן נוהגין להקל במדינות אלו".

והב"ח (י"ד סי' קיד) הוסיף: "ולפי זה היה ראוי לכוף לאותן בני אדם העוברים על דברי חכמים ושותים בקביעות שכר ודבש

החריפים בתערובות שונות¹ משמשים לקירוב הדעת והיה מקום לאסור זאת אפילו במלונות או בביתו מצד קרבת הדעת הנוצרת, וההרגל של שתייה בביתו יביא לשתייה עם נכרים. ואעפ"כ אם זה היה הטעם היחידי בימינו נראה שלא ניתן להוסיף על הגזירה, וא"כ שתיית משקאות אלו ברוב מיניהם השונים היתה מותרת. אולם נראה שבהצטרפות הטעם השני יש לאסור זאת בדורנו.

ב. משום בישולי נכרים

מדין בישולי נכרים נאסרו רק מאכלים שאינם נאכלים כמות שהוא חיים, ושעולים על שולחן מלכים (היינו שהוא מאכל משובח ע"י שו"ע יו"ד סי' קיב). אבל מאכלים הנאכלים חי או שאינם עולים לשולחן מלכים (ואין מעורב בהם שום איסור) מותרת אכילתם אף שהוכנו ע"י נכרים. ובבירה או במשקאות חריפים צריך לדון מצד בישולי נכרים. ויש להעיר שאין להוכיח שבשיכר לא חששו לבישולי נכרים, מפני ששיכר בימיהם לא היה נעשה ע"י בישול. אבל היום בירה לסוגיה וכן משקאות חריפים נעשים ע"י בישול ואידוי.

לשאלה זו התייחסו כבר הראשונים.

כתבו תוספות (עבודה זרה לא ע"ב ד"ה ותרתייהו): "ואין לאסור (=שיכר) של תבואה משום בשולי עובדי כוכבים כמו סלקא ודייסא, דאנ"ג דלא חזי לכוס כשהוא חזי דס"ל כאידך לישנא דרב דאמר כל שאינו

שמא יבואו הם לבית ישראל לשתות ביחד דמסתמא בבית ישראל הוה רוב המסיבה ישראל ולא יגררו רבים אחרי מעטים משא"כ בביתם המה הרוב ברוב פעמים ולכן דקדק רש"י לפרש זה רק בשכר ולא בשארי דברים".

וע"כ הסיק בערוך השולחן (שם סעיף יא): "ודאי דאין שום חשש בכל המשקין זולת יין והגם שיש משקים יקרות מאד כמו רא"ם ופארטע"ר וקאניא"ק דבאלו ודאי יש קירוב דעת מ"מ הם משקים שאינם מצוים מפני היוקר והוה כ"ן תפוחים ויין רמונים שלא גזרו עליהם מפני יוקר מציאותם כמ"ש הרמב"ם והטור והש"ע סעיף ג' ולכן בכל אלו לא שייך להכשל במסיבות שלהם אלו מפני פחיתותן ואלו מפני ריחוק מציאותם".

ודבריו מתאימים לדורו, אבל כלל אינם תואמים לנעשה בדורנו. בימינו שתיית יין אינה נפוצה במפגשי חברים וכד', ובימיהם משום חתנות ושאר הטעמים התירו שתיית שיכר ודומיו, ורק כתבו מספר חילוקים, על פי מנהג האמוראים היכן מותר לשתות וסוגי השיכר. אולם בדורנו, משקאות אלו נפוצים בכל העולם. ובימינו, שיחסית, שפע כלכלי ירד לעולם, החשש לגילוי וצחצוחי י"נ כמעט ולא קיים כיון שהייצור הוא תעשייתי. אולם מצד חתנות דוקא החשש בשתיית שיכר ומשקאות חריפים גדל. בפגישות עסקיות או מזנונים לציבור באירועים שונים (=קוקטיילים), או כשיהודים יושבים עם נכרים וסועדים יחד, בכל אלה המשקאות

1. אנשים אינם יודעים שרמוט המוכנס בכמה משקאות חריפים כגון מרטיני או קוניאק יש בהם ענבים או אין ואסורים מצד י"נ.

חבל נחלתו

גבי איסור חמץ, ואין ראייה ממה שמברכין שהכל נהיה בדברו דאינו אלא לפי שנשתנה מברייתו ואין התבואה בעין. אכן הרשב"א סוף בית ג' כתב דהא דאמר איכא בינייהו ארדי דגים קטנים ודייסא הכי פירושו ארדי ודגים קטנים אינו נאכל כמות שהוא חי ואינו עולה על שלחן מלכים וההפך בדייסא שהיא נאכלת כמות שהוא חי ועולה על שלחן מלכים וכ"כ ר"ח והראב"ד דחטיין נאכלין הן כמות שהן חיים וכן מצאתי בירושלמי מפורש וכ' השתא לפי זה ניחא דאין בשכר של תבואה משום בישולי גוים כיון דנאכל כמות שהוא חי **אבל הניקור דלא גזרו על השכר כלל כשגזרו על השלקות וטעמא כדכתב הרשב"א בית ה' שער א' דלא שייך ביה חתנות כולי האי דלא מזמני עליה וליכא קרובי דעתא כולי האי ובית דין נמי לא גזרו עליו** אלא ישראל קדושים אמרו שיהגו בו איסור בבתייהם של גוים להרחקה יתירתא מבנותיהן והיינו דאמרינן מפני מה אמרו שכר של גוים אסור ולא אמרו מפני מה גזרו על שכר של גוים וכ' אלמא דלא גזרו עליה ולפיכך גם אדם חשוב אין צריך להזהר ממנו כמו שצריך ליזהר משאר דברים שנאכלין חיים כדלעיל בסימן קי"ג סעיף ב'".

לפי דברי הב"ח השיכר ודומיו לא נכללו בגזירת בישולי נכרים, ואין זה משנה אם מנהג בני האדם השתנה, ויש בדבריו חידוש גדול שהיו בישולי נכרים שמלכתחילה לא היו בכלל הגזירה, ולגביהם לא הקריטריונים של אינו נאכל חי ועולה על שולחן מלכים הוא הקובע. ולכן לא ניתן לאוסרם בימינו מצד בישולי נכרים. (ומקדים שנאכל כמות שהוא חי, דבר שבימינו אינו נכון שהרי כל המשקאות החריפים

עולה על שלחן מלכים אין בו משום בישולי עובדי כוכבים ואשכחנא ר' יוחנן סבר לקמן פרק רבי ישמעאל (דף נט.) כוותיה ובפרק החולץ (יבמות דף מו.) ועוד יש טעם אחר להתיר השכר דאין בו משום בישולי עובדי כוכבים דכי היכי דהתבואה בטלה לגבי המים לענין ברכת שהכל נהיה בדברו ה"נ היא בטלה לענין איסור בישול".

וכן הרא"ש (ע"ז פ"ב סי' יט) פסק בקצרה: "ושכר של עעורין אין בו משום בישולי עובד כוכבים לפי שאינו עולה על שולחן מלכים. א"נ כי היכי דלא חשיבא התבואה לענין בורא פרי האדמה הכי נמי לא חשיב לענין בישולי עובד כוכבים".

ודברי תוס' ורא"ש צריכים עיון, וכי מה אכפת לן מהי ברכתו, הרי בשר שבשלו נכרי ודאי אסור אע"פ שברכתו שהכל, וסו"ס הוא מיוצר ע"י בישול ומיצוי ובישולו ע"י נכרים, ומדוע לא יהא בכלל גזירת בישולי נכרים.

והב"ח (יו"ד סי' קיד) כתב: "וכתבו התוספות ואין לאסור של תבואה משום בישולי גוים כמו תורמסי דשלקי גוים ודייסא דאע"ג דלא חזי לכוס כשהוא חי אין בו משום בישולי גוים כיון דאינו עולה על שלחן מלכים ועוד דהתבואה בטילה לגבי מים מדמברכין עליה שהכל נהיה בדברו עכ"ל וכ"כ הרא"ש ואזלי לטעמייהו דכתבו לפרש הא דקאמר תלמודא איכא בינייהו ארדי דגים קטנים ודייסא דכולהו אינן נאכלין חיים והטעם שאמרו דשכר אינו עולה על שלחן מלכים **ליתיה במלכותינו דהוא עולה על שלחן מלכים**. והטעם דהתבואה בטילה לגבי מים הוא **קשה מאוד** שהרי התבואה עיקר ואית ביה כזית בכדי אכילת פרס כמ"ש הרא"ש (פסחים פ"ג ס"א)

וכן החתם סופר כתב בעבודה זרה (לא ע"ב): "שכר של נכרי עמ"ש תוס' דאין בו משום בישולי נכרי משום דכי היכי דבטיל לגבי המים לענין ברכה הה"נ לענין בשול נכרי והב"ח כ' שזה התי' אינו עיקור שהרי יש בו כזית בכדי א"פ משעור' וחייב עליו כרת בפסח ואינו בטל לגבי מים אלא משום שנשתנו השעורים מברך שנ"ב ע"ש ואפשר שצדקו דבריו בשכר שעורים דהשעורים עצמם נימוחים ויוצא כל כחם בבישול אבל מ"מ הקאפע שהתיר הפר"ח סי' קי"ד סק"ו בודאי מותר מטעם זה שגרעניי הקאפע אינם נימוחים במים רק קליטת טעם בעלמא ולית בי' משום בשולי נכרים משפחת גויה בבית ישראל המבשלים קאפע, א"נ המתאכסן בבית גוי ושותה עמו קאפע בסתם כלים שאינם בני יומן ואינו במסבה ובמושב לצים לית בי' משום בשולי נכרים ושאקילאט"ע פשוט דנאכל כמות שהוא ומותר ודלא כתשר' מהר"מ א"ש ח"ב סי' צ"ב ע"ש".

ועי' דרכי תשובה (סי' קיד ס"ק ב) שכתב: "ועי' בחכמת אדם כלל סו' סו"ס יד שכתב בדין זה דאע"פ שע"פ הדין מותר לשתות קאווי' ושאקאלאד"ע בבית עכו"ם מ"מ בזה"ז בעוה"ר כמה קלקולים בזה"ז בא מזה שע"ז ח"ו באו לידי זנות ר"ל כידוע ע"כ כל אשר יש בו ריח תורה ירחיק מזה מלכנוס לבתיהם לשתות איזה משקה שיהיה עיי"ש". ומביא עוד כמה וכמה דברים מגאוני עולם שלא לשתות במסיבות עם נכרים.

אף הגר"ע יוסף בספרו שו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' מב) דן האם מותר לשתות קפה שנתבשל על ידי גוי, או יש בזה משום איסור בישולי גוים. ומסיק, שמותר שלא במסיבות עם נכרים ובעיקר עפ"י פסק

הם מבושלים או מופקים ע"י בישול).

אמנם הש"ך (יו"ד סי' קיד ס"א) חלק על הב"ח והביא דברי התוס' והרא"ש שאין בשיכר משום בישולי נכרים. וסיים: "ומ"ש הב"ח בכאן לא ירדתי לסוף דעתו בכל דבריו". אולם ערוה"ש (סי' קיד סי"ב) הצדיק את טעם הב"ח.

ונראה לענ"ד שטעם התוס' שמברכים עליו שהכל הוא סניף להיתר אבל לא טעם עצמאי שניתן להתיר בגללו, שהטעם שברכתו שהכל אינה מצד אי חשיבות המשקה אלא שאינו קובע ברכה לעצמו. והטעם העיקרי של תוס' הוא משום עולה על שולחן מלכים. ובימינו, שכל המשקאות הללו עולים על שולחן מלכים, יש לאוסרם לפחות לכל הדעות החולקות על הב"ח.

האחרונים דנו בענין שתיית קפה וקאווי שהגיע לאירופה מאמריקה וכן בענין שתיית התה.

בפתחי תשובה (יו"ד סי' קיד ס"ק א) כתב: "עבה"ט של הרב מהרי"ט ז"ל מ"ש דמי שהיה מיקל בשכר ה"ה דמותר לשתות קאווי' כו' והוא מדברי הפר"ח סק"ו. ועיין בתשובת אא"ז פנים מאירות ח"ב סי' ס"ב שחלק עליו דאף בשכר לא היה עיקר הטעם משום דהתבואה בטילה **אלא עיקר הטעם היה דשכר שלהם לא היה עולה על שולחן מלכים** או כמ"ש הב"ח דלא שייך בי' חתנות כולי האי דלא מזמני עלייהו וליכא קריבא דעתא כולי האי, אבל בקאווי' עינינו רואות שעולה על שולחן מלכים ומזמני עלייהו לכן ראוי לבעל נפש שלא לשתות קאווי' או טיי"א מעובד כוכבים ע"ש ועיין בשאלת יעב"ץ ח"ב סי' קמ"ב וקמ"ג מזה ועמש"ל סי' קכ"ב סק"ד בשם נר"ב".

חבל נחלתו

ואם הלכה רופפת בידך צא וראה היאך הצבור נוהגים ונהוג כן. והרוצה להחמיר על עצמו תבוא עליו ברכה".

מעיונו ומדבריו שנאמרו לגבי קפה טחון ומבושל ע"י נכרים יש ללמוד לגבי משקאות חריפים. אולם נראה לי שבמשקאות חריפים יש להחמיר. אם מפני שבהכנתם מבשלים את החומרים מהם הם נעשים והם עולים על שולחן מלכים. ובודאי מוגשים באירועים לקירוב דעת. ולכן אם אין מקבלים את שיטת הב"ח שהשיכר מלכתחילה לא היה בכלל גזירה, נראה לענ"ד שיש לפרש את גזירת חכמים כפשוטה ולאוסרם.

מסקנה

בימינו כל המוגש במסעדה מכובדת או בסעודות שמחה גדולות הרי הוא בבחינת 'עולה על שולחן מלכים'. ונראה על כן כי משקאות חריפים שיוצרו ע"י נכרים כגון אותם המוגשים בחתונות או סעודות שמחה או במזנונים וכד' **אסורים** משום בישולי נכרים, כיון שהם עוברים תהליך בישול והם חלק חשוב בסעודה, ואסור לשתותם אם נתבשלו ע"י נכרים ללא השגחת ישראל והשתתפותו בבישול. ואע"פ שמלכתחילה לא גזרו על שיכר כיון של נכרים, הרי בימינו המשקאות החריפים משמשים כיון בזמנם לשם קירוב הדעת, ועל כן מטעם בישולי נכרים ומצד חשש חתנות מן הראוי שלא לשתותם.

הרדב"ז (ח"ג סי' תרלוז), שאין לאסור שתיית קפה של גוים מטעם איסור בישולי גוים, שאף על פי שאין הקפה נאכל כמות שהוא חי, מכל מקום הרי אינו עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת. ומשיג שתנאי זה – שאינו עולה ללפת את הפת – חלקו עליו הפוסקים. ואח"כ הביא דברי בעל כנה"ג בשו"ת בעי חיי (יו"ד סי' קמה) שכתב: "בכל המקומות אשר שמענו שמעם נהגו היתר בשתיית הקפה של גוים, אין פוצה פה ומצפצף, ואולי סמכו העולם להתירו מפני שאינו עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, אף על פי שנולה על שולחן מלכים לשתותו בפני עצמו, אבל אין זה מספיק, **שכל שנולה על שולחן מלכים דרך אכילה או דרך שתיה אין צריך שיהיה עולה ללפת בו את הפת.** ועוד אני אומר שלא אמרו שצריך שיהיה עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת אלא בדבר מאכל, אבל לא במשקה אשר ישתה". ובעל כנה"ג הסיק: "סוף דבר לא מצאתי טעם מספיק להיתר הקפה של גוים, ואף על פי שימים רבים נהגתי בו היתר, כעת שחקרתי בדבר ולא מצאתי סמך להיתר, חדלתי מלשתותו, וכן מצאתי במנהגי הרב המקובל האר"י ז"ל, שאסר הקפה משום השכר בישולי גוים. ומכל מקום כיון שפשט היתרו בכל המקומות, אין כח בידי לאוסרו, ורק לעצמי אני נוהר מכאן ולהבא". וכן כתב בקצרה בכנסת הגדולה (יו"ד סי' קיג הגב"י אות יז). וסיכם הגר"ע יוסף: "מותר לשתות קפה של גוים, ואין לחוש בזה לאיסור בישולי גוים. וכתבו האחרונים שכן פשט המנהג בכל המקומות.

חבל נחלתו

סימן כח

בשולי נכרים באגוזי קשיו

שאלה

האם אגוז הקשיו¹ אשר קולים אותו בארץ מותר באכילה מצד בשולי נכרים?

תשובה

א. כדי להפריד את אגוז הקשיו מהחומרים הרעילים שבו מבשלים או מטגנים את האגוזים ואח"כ מקלפים את האגוז מקליפתו ומשווקים אותו לאכילה (מבואר בהערה). כל אגוזי הקשיו מיובאים לישראל וע"כ כל תהליך הבישול נעשה בארץ הגידול ע"י נכרים. עולה על כן השאלה האם הם אינם נאסרים לאכילה משום בשולי נכרים.

ב. בטעם איסור בשולי נכרים כתב תוספות בעבודה זרה (לח ע"א ד"ה אלא):

"פרש"י דרבנן גזור משום דחייש שמא יאכילנו דברים טמאים. ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות וכן פ"ה במתני'. אומר הר"ד אברהם ב"ר דוד דודאי שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשלים בביתו אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילנו דברים טמאים ולא הודה לו ר"ת דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל לא חלקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העובד כוכבים, כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים".

והתקבלה להלכה דעת ר"ת שהאיסור משום חתנות ושאיך אם הנכרי מבשל ברשות ישראל ולצורך ישראל התבטל

1. עץ הקשיו הוא עץ בגובה נמוך-בינוני (כ-12 מטרים) ירוק עד, בעל גזע מפותל. עליו בשרניים וגדולים (לעתים עד גודל של 22 על 14 ס"מ), צורתם אגסית והם מסודרים בספירלה סביב הענפים. הפרחים מסודרים בתפרחת מרובת פרחים מקובצים ובעלת צורה חרוטית, כאשר כל פרח בעל חמישה עלי כותרת קצרים (7 מ"מ). מתוך עלי הגביע של הפרח מתפתח פרי מדומה גדול ובעל צורת אגס, הקרוי לרוב "תפוח קשיו". הוא אכיל ובעל בשר רך ומתוק, המוקף קליפה עדינה, ואינו מכיל גרעינים. על אף שהוא נחשב כמעדן באזור ברזיל, הוא אינו מגודל לייצוא היות שאינו משתמר היטב במסע – כעבור 24 שעות מרגע הקטיף מתחיל תפוח הקשיו לתסוס. מיץ הקשיו נמכר לרוב בברזיל ופופולרי מאוד (כמו מיץ תפוזים בישראל למשל). מפימת הפרי, היכן שהיה הפרח, מתפתח הפרי האמיתי של העץ – בית גלעין דמוי אגוז. זהו אגוז הקשיו, שמבחינה בוטנית אינו נחשב כאגוז, אלא כפרי הדומה לשקד. ללא עיבוד, אגוז הקשיו אינו אכיל. אגוזי הקשיו הנמכרים בשווקים כלא מעובדים למעשה עברו תהליכי חימום וקילוף לפני ששווקו. אגוז הקשיו הטרי, כאשר נקטף מעל תפוח הקשיו, מכיל קליפה כפולה הרוויה שרף. שרף זה מכיל חומר רעיל בדומה לזה המצוי באוג רעיל. מגע שלו עם העור יכול להביא לגירוי, ובבליעה לתגובת הרעלה. כל אגוז קשיו צריך לעבור טיפול מדויק על מנת להסיר את קליפתו בלי להגיר מהשרף על האגוז. לרוב הקליפה מוסרת בחימום עז, כגון אידוי או טיגון, והזרע מחולץ ממנה ומנוקה, ונבדק פרטנית. טיפול זה יקר יחסית לטיפול באגוזים אחרים, ומתגלם במחיר אגוזי הקשיו (מתוך ויקיפדיה).

חבל נחלתו

אסור. (ו"מ באולמי חתונות או מסעדות כאשר מטפל בקשיש מבשל עבורו ואכ"מ).

ג. פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיג ס"א): "דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת, שבישלו עו"ג, אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בשולי עובדי כוכבים".

ולפי"ז לכאורה צריך לאסור אגוזי קשיו מאכילה, מפני שהם אינם נאכלים ללא בישול ובגלל טעמם נראה שהם עולים על שולחן מלכים כפרפרת.

לכאורה ניתן לטעון שבישול עם קליפה אינו בישול נכרים שנאסר. אולם המאירי (ע"ז לח ע"א) כתב: "וכן דבר שהאוכל נבלע בתוך קליפתו ומתבשל עם הקליפה אע"פ שאין הקליפה נאכלת יש בה מ"מ משום בשולי גוים שאם לא כן תהא ביצה מותרת מטעם זה".

ולפי"ז אף שהבישול הוא עם הקליפה בכ"ז יהא כאן משום בשולי נכרים.

ד. צריך לעיין האם אגוזי קשיו עולים על שולחן מלכים.

כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קיג): "ואמרינן בגמרא (לז): דחטים ועשאן גוי קליות שרו (בדק הבית) כתב רבינו ירוחם (שם) יש מפרשים אפילו אין נאכלין כמו שהם חיים, והרשב"א כתב בתורת הבית (הקצר ב"ג ש"ז צד.) דוקא נאכלין כשהן חיים כגון חטה שיש בני אדם שכוססין אותה חיה עכ"ל [עד כאן] וכתב הר"ן (יד: סוד"ה רבי) דטעמא מפני שלא נשתנו מברייתן² אבל הרמב"ם

כתב בפרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות (הי"ז) דטעמא דלא גזרו עליהן מפני שאין אדם מזמן את חבירו על הקליות וע"פ דברים אלו נהגו היתר באפוניס קלויים שקולים הגוים ולא פקפק אדם עליהם אם לא במקום שנוהגין למשוך המחבת בשמן בשעת קליה והוא מקום שיש לחוש שמא ישימו חלב במקום שמן".

למדנו מדברי הב"י כמה הלכות חשובות למקרה דנן.

מיני קליות כגון: חיטים, גרעיני חמניות, בוטנים וכד' כיון שנאכלים חיים ללא קליה או בישול מותר לאוכלם כשהם קלויים ע"י נכרי ובלבד שיהיה ברור שלא הניח שמן בקליה. הר"ן רצה להתיר מיני קליות מצד שקלייתן לא שינתה את מראיהן, אבל הרמב"ם נתן טעם משום שאין אדם מזמן את חבירו לסעודה של קליות, ולפי"ז נראה שהרמב"ם מבאר מהו נאכל על שולחן מלכים. וכן לפני כן בהלכה טו: "שעיקר הגזרה משום חתנות שלא יזמנו העכו"ם אצלו בסעודה, ודבר שאינו עולה על שולחן מלכים לאכול בו את הפת אין אדם מזמן את חבירו עליו".

וא"כ אולי אגוזי קשיו על אף שהוא מאכל חשוב ומוסיפים אותו לבישול וכד' בכ"ז אין אדם מזמן את חבירו לסעודה מעין זו ולכן אין בו משום בשולי נכרים.

אולם בהלכה הבאה כתב הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ז הי"ח): "פולין ואפונין ועדשים וכיוצא בהן ששולקין אותן העכו"ם ומוכרין אותן אסורין משום בשולי עכו"ם במקום

2. האחרונים דנו בדברי הר"ן עי' דרכי תשובה אולם למסקנה דבריו נדחו מהלכה ואפילו לא נשתנו מבריתן אסורים משום בשולי נכרים.

ששולקין אותו שבע פעמים ואוכלין אותו בקנוח סעודה לא עשאוני בני”.

ומפרש רש”י: “תורמוס – מין קטנית, עגול כמין עדשה ורחב כמענה קטנה, והוא מר מאוד, עד ששולקין אותו שבע פעמים ונעשה מתוק וטוב עד שיאכל למטעמים בקנוח סעודה”.

משמע מן הגמ’ בביצה שתורמוס ראוי להיאסר לאכילה בבשולי נכרים. אולם מצאנו שאין הדין כן. מסופר ביבמות (מו ע”א ובעבודה זרה נט ע”א בשינויים קלים):

”ר’ חייא בר אבא איקלע לגבלא... וחזא תורמוסין דשלקי עובדי כוכבים ואכלי ישראל, ולא אמר להו ולא מידי. אתא לקמיה דר’ יוחנן, א”ל: ...ועל תורמוסן משום בשולי עובדי כוכבים לפי שאינן בני תורה”... ומפרש רש”י (ע”ז נט ע”א): “לפי שאינן בני תורה – אתורמוסן קאי דאי הן בני תורה שרי כדמפרש לקמיה תורמוס אינו נאכל חי ואינו עולה על שלחן מלכים”.

והגמרא דנה באיסורו של ר’ יוחנן: “ועל תורמוסן משום בשולי עובדי כוכבים לפי שאינן בני תורה – הא בני תורה שרי, והאמר רב שמואל בר רב יצחק משמ’ דרב: כל הנאכל כמות שהוא חי – אין בו משום בשולי עובדי כוכבים, והא תורמוס אינו נאכל כמות שהוא חי³, ויש בו משום בשולי עובדי כוכבים! ר’ יוחנן כאידך לישנא סבירא ליה, דאמר רב שמואל בר רב יצחק משמ’ דרב: כל שאין עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת – אין בו משום בשולי עובדי כוכבים, וטעמא דאינן בני תורה, הא בני תורה שרי”.

שעולין על שלחן מלכים משום פרפרת, ומשום גיעולי עכו”ם בכל מקום שמא יבשלו אותן עם הבשר, או בקדרה שבישלו בה בשר וכן הסופגנין שקולין אותן העכו”ם בשמן אסורין אף משום גיעולי עכו”ם”.

נראה מן הדברים שהפרדה בין מיני הקטניות לא כה פשוטה, שכן הרמב”ם כותב שאף מה שמובא כפרפרת אסור, וא”כ קליות אינם מובאים לעצם הסעודה אבל מובאים כפרפרת וצ”ע.

והב”ח לאחר שהביא דברי הב”י כתב: “וכן ראיתי בהגה”ה וז”ל נשאל למהרא”י על פולין שקורין בל”א ערב”ש שקולין אותו הגויים במחבת שלהן העשויה לכך ובכף שלהן... נראה למהרא”י היתר גמור כי סתם כלי גויים אינן בני יומן וגם אינם עולים על שלחן מלכים ללפת בהן הפת. וקצת ראייה מסמ”ג לאוין מצוה יום טוב (כה ע”ג) שכתב האידנא תורמוסים דשלקי ליה גויים מותרים ואין חילוק נכון לחלק בין פולין לתורמוסים עכ”ל”.

אמנם בהגהות והערות (בטור שירת דבורה) כתבו שבמנחת יעקב (כלל עה אות לא) כתב עפ”י הרמב”ם לחלק ביניהם. וכן ב’בן איש חי’ (שנה ב פר’ חוקת סעיף יב) כתב שחומס עולה על שולחן מלכים וכש”כ אגוז קשיו.

ה. עוד ניתן לטעון שבישול שבא להסיר רעילות ולא להכשירו לאכילה ולהטעימו אינו בישול שנאסר.

וניתן ללמוד זאת מתורמוס. הגמ’ בביצה (כה ע”ב) אומרת: “אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: אפילו כתורמוס הזה,

3. עין תוס’ ביצה (ו ע”א ד”ה והאידינא) שגרסתו הפוכה שנאכל חי וצ”ב.

חבל נחלתו

ומשמע שהבישול אינו מתקנו ולכן יש להקל בו מצד בשולי נכרים. וניתן להביא מעין ראייה מדברי הבית יוסף (יג, ב): "וכן אם עושים דברים הראויים לאכילה ע"י עישון מותרים. בירושלמי דנדרים פרק הנודר מן המבושל (ה"א) אמרו שאין במעושן משום בשולי גוים וכתבוהו הרשב"א בתורת הבית (הקצר ב"ג ש"ז צד. ארוך צה סוע"ב) והר"ן פ"ב דע"ז (טו: ד"ה דג מליח) והרמב"ם פ"ז מהלכות מאכלות אסורות (ה"ז). ונראה על כן שניתן להתיר מטעם זה.

מסקנה

מותר לאכול אגוזי קשיו שקלפו אותם בחו"ל ע"י בישול או טיגון.

היינו ר' יוחנן סובר שתורמוס אינו נאכל על שולחן מלכים אע"פ שאינו נאכל חי כיון שאין בו את שני התנאים (אינו נאכל חי ועולה על שולחן מלכים) אינו אסור לכל אדם אלא לבני גבל שהיו כנראה ישוב ספר והשמירה על דיני תורה היתה צריכה חיזוק.

אולם אגוז קשיו שהוא מאכל מלכים היה ראוי להיאסר מטעם זה לכל אדם ולא רק לבני גבל. מתבאר איפוא, שמצד ענין הבישול אף בישול שעניינו הסרת מרירות ולא להכניס בו טעמים חדשים אסור בבשולי נכרים⁴.

אולם בכ"ז צד להקל יש באגוז קשיו שכן שם הגוף הנאכל אינו זקוק לבישול

סימן כט

יציאה ממקום הסכנה וכניסה אליו לשם פרנסה

ה"ד: "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמור ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנ' (דברים ד, ט) השמור לך ושמור נפשך"¹...
וכן האורחות חיים (הל' מעקה) כתב: "ואסור לעבור תחת קיר נטוי ולעמוד במקום סכנה כגון על גשר רעוע או להכנס לחורבה וכיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעבור במקומן".
ובאר את טעם האיסור בספר החינוך (מצ' תקמו): "משרשי המצוה, לפי שעם היות

שאלה

האם מי שגר מחוץ לאזור נפילות הקאסמים והגראדים מותר לבוא למקום עבודתו הנמצא בתוך אזור הקאסמים על אף הסיכון שבדבר?

א. איסור הכניסה למקום סכנה

ישנו איסור להיכנס למקום בו שרויה סכנה כאשר הכניסה היא ללא שום תכלית. כתב הרמב"ם (הל' רושה"נ פ"א

4. עי' פר"ח (קיג, ה) שכתב: "אגוזים שלמים שמבשלים גוים בכליהם מותרים דאינם עולים על שולחן מלכים, אבל אגוזים גדולים שמרקחים בקליפתם המרה אסורים דאינם נאכלים חייין". ומקורו מתורת חטאת כלל עה.

1. עי' במאמרי בחבל נחלתו ח"א סי' נ.

או זמנים בהם נוצרת סכנה, וממילא האדם שהוא בעל שכל צריך להיזהר מלהיכנס למצבי סכנה וצריך שלא לפשוע בכך, ואפילו אם ניצל מהסכנה ולא נפגע זהו בגדר נס.

ב. סמיכה על נס

נאמר במסכת שבת (לב ע"א): "דבי ינאי בדיק ועבר (=במעבורת את הנהר). רבי ינאי לטעמיה, דאמר: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושיין לו נס – שמא אין עושיין לו נס. ואם עושיין לו נס – מנכין לו מזכיותיו. אמר רבי חנין: מאי קראה (בראשית לב): 'קטנתי מכל החסדים ומכל האמת'. רבי זירא ביומא דשותא (=שיש בו רוח דרומית שיכולה לעקור עצים) לא נפיק לביני דיקלא".

ובאר המאירי: "לעולם יהא אדם נזהר שלא למסור עצמו לסכנות ואל יסמוך על הנס שאינו יודע להיכן המאזנים מכריעות, כלל גדול אמרו השטן מקטרג בשעת הסכנה לעולם יהא אדם מתמיד בתשובה ויתודה היום שמא ימות למחר ואל יטעהו בריאות ושלוה שכמה שערים פתוחים ליכנס בהם ענשו של הקב"ה, וכ"ש שצריך לו להתעורר בימי החולי והצרות..."

וכן באר המאירי בתענית (כ ע"ב): "קיר נטוי אסור לעבור תחתיו ואפילו עמד לו זמן רב בנטיה אין סומכים על זה וכל מקום סכנה אל יהא אדם עומד לשם וסומך שעושים לו נס שמא אין עושים לו נס ואם עושים לו נס מנכין לו מזכיותיו".

למדנו עד כמה צריך האדם להיזהר מכניסה למצבי סכנה בפשיעתו, ואע"פ שלא נפגע גופנית בכ"ז הוא נפגע רוחנית בכך שסומך עצמו על נסים ואינו מברר

השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו לפי זכותן או חייבן, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [חולין ז' ע"ב] אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם, כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע, וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכבין הלהבה, וכמו כן יחייב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתצפץ את מוחו, או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפח באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגם ויפעלו בס פעולות. ואחר שהאל שֶׁעבד גוף האדם לטבע, כי כן חייבה חכמתו, מצד שהוא בעל חומר, ציוהו לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו.

"...ועל כן תצוונו התורה לשמור משכנותינו ומקומותינו לבל יקרנו מות בפשיעותינו ולא נסכן נפשותינו על סמך הנס, ואמרו זכרונם לברכה [תורת כהנים אמור פרשתא ח'] שכל הסומך על הנס אין עושיין לו נס. ועל הדרך הזה תראה רוב עניני הכתובים בכל מקום, כי גם בהלחם ישראל מלחמת מצוה על פי ה' היו עורכין מלחמתן ומזיינין עצמן ועושיין כל עינים כאלו יסמכו בדרכי הטבע לגמרי, וכן ראוי לעשות לפי הענין שזכרנו, ואשר לא יחלוק על האמת מרוע לב יודה בזה".

אפשרות לסכנת נפשות היא חלק ממצויאות החיים של האדם, הקב"ה ברא את הכוחות המרכיבים את עולמו שלעיתים אחד פוגע בחבירו, ישנם מקומות

חבל נחלתו

לעצמו שצריך ללכת עפ"י חוקי הטבע.

ג. סכנה קרובה וסכנה רחוקה

השימוש בלשון סכנה אינו זהה בכל המקומות כדברי הרב זצ"ל בשו"ת משפט כהן (סי' קמג ד"ה גם בזכרוני): "ורגיל הוא גם בלשון חז"ל לקרוא לחשש רחוק של סכנה בשם סכנה, ולשון הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ה': לא ינעוץ סכין בתוך האתרוג וכו' וכן אסור לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או לכנס לחורבה, וכן כיוצא באלו משאר סכנות, שאלה הן ודאי רק חששות של סכנות, שמאות אנשים עוברים ע"ז ואינם ניזוקין, רק משום חמירא סכנתא החמירו, ובמקום חשש סכנה כה"ג כבר האריך בתפארת ישראל על משניות ברכות פ"א מ"ג, הובא בפ"ת סי' קנ"ז סק"ג, שמוותר להכניס עצמו לכל דבר מצוה, שודאי מדת חסידות איכא ואולי גם חיובא במקום הנוגע להצלת רבים. וכה"ג צריך לפרש מה דאיתא בספרי על פסוק לא תגורו מפני איש: ואפילו כשאמר מתירא אני מפני פלוני ופלוני שמא יהרוג את בני, שבודאי אי אפשר לומר בודאי סכנה, או אפילו לא בספק קרוב, שראוי לקרותו בשם ספק, דאטור הל"ת דלא תגורו מפני איש נפקא מכלל שאר מצוות התורה, שעל כולן נאמר וחי בהם, חוץ מהני תלתא, אלא ודאי מיירי בספק רחוק, חששא בעלמא, שדרך של בני אדם לכנס בכה"ג, אפילו בעסקי ממון, וכהא דב"מ קי"ב ע"א ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר א"ע למיתה – לא על שכרו, שאין הכונה במקום סכנה גמורה או ספק קרוב, שהוא איסור גדול שיכנס בזה בשביל פרנסה, ולא ברשיעי עסקינן, אלא חשש רחוק".

היינו, אנו נפגשים עם כניסה לסכנה בהרבה מצבים, ההסתכנות במצבים אלו רחוקה, ולכן אם אין לאדם צורך כלשהו ודאי אסור להיכנס למצב סכנה זה, אבל אם יש צורך בכך כגון לצרכי פרנסה או לצרכי מצוה הדבר מותר, ולעתים אף מצוה, אבל בסתמא אסור להסתכן.

ונראה שלגבי סכנות מעין אלה כתב המאירי (פסחים ח ע"ב): "אע"פ שאין סומכין על הנס במקום שההיזק מצוי מ"מ אף הוא אין ראוי להפקיע עצמו מן המצוה מתוך רכות הלב ומפחד הדברים שאין מצויים כל כך אלא יהא לבו בטוח בה' ית' אמרה תורה ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות את פני ה' אלהיך..." ונראה שבא לברר שמחשש רחוק אין לפחד, אלא לבטוח בה'. והקב"ה שומר עליהם מזקים בשכר זה.

למצבים רחוקים של סכנה שהאדם נאלץ בגלל אורחות חייו להיכנס אליהם חכמים הוסיפו תפילה. כאמור בברכות (נד ע"א) שהנכנס לכרך מתפלל בכניסתו וביציאתו.

וכן כתב האבודרהם (ברכת הראייה, השבח וההודאה): "כך הנכנס לכרך גדול של עכו"ם דשכיחי פריצי צריך לימלך בקונו תחלה קודם בואו וקודם צאתו שאפילו אם הוא מקום שהורגין בו לגזלנין ולהרגנין (=שדנים ומענישים) מכל מקום כיון שהוא נכרי ושכיחי פריצי שכיחי טרדות ואפשר שמעלילין עליו ולא יודמן לו שם אדם מלמד זכות והורגין אותו בדיניהם".

וכן לגבי הנכנס למרחץ כתב באבודרהם (שם): "הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום (שם). פי' שבית

"ועד כאן דברתי מצד יושר ההנהגה שראוי לאדם להרחיק מזה ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו', ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו', ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה אין יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות? ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'. וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה וי"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן".

מבאר הנו"ב שלצורך פרנסה הותרה כניסה למצבי סכנה, ונאסרה לצורך בילוי, והובאו לעיל דברי הראי"ה קוק שודאי אין הכוונה לסכנה קרובה אלא המדובר במצב סכנה רחוקה.

ונראה שמצבים אלו משתנים לפי מצבי החיים השונים.

לדוגמא, האבני נזר (יר"ד סי' שכא) התיר לשים גבס לרגל תינוק ולגרום לדחיית

המרחץ ג"כ הוא מקום סכנה לפי שהוא בנוי על כיפה נצבת על עמודים והאש דולקת תחתיו ולכן הוא מתפלל לשם...".

בסכנות האחרונות שנזכרו לא מוטל על האדם שלא להיכנס למצב זה, ואין הכניסה מחשיבה זאת כפשיעה, ואעפ"כ תקנו חכמים תפילה לפני או הודאה אחרי כן.

ד. הסתכנות לצורך רווח

נאמר במסכת בבא מציעא (ק"ב ע"א): "לכדתניא: ואליו הוא נושא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו?! ופרש רש"י: ואליו הוא נושא – כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו, לעלות בכבש גבוה וסיכן בעצמו ליפול, ולתלות באילן כשעלה עליו למסוק זיתים, ולגדוד תמרים ומסר נפשו עליו למיתה, שמא יפול מן הכבש או מן האילן".

היינו הותר להסתכן לפחות במידה מסוימת לצורך פרנסתו. וכך כתב הרשב"א (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' ט): "וכל שכן, אם השליח שכיר, שהרי הלך בשכרו. כדכתיב: ואליו הוא נושא את נפשו. ודרשין: שעל שכרו עלה בכותל ונתלה באילן. כלומר: ולפעמים שיפול ממנו וימות. ובכלל סכנת נפשו הכניס עצמו, מזמת שכרו". והובאה התשובה בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קפו), בשו"ת המב"ט (ח"ג סי' קנו), בשו"ת מהריט"ץ (החדשות, סי' סא), בשו"ת צמח צדק (קרוכמאל, סי' ו, ג), ב"י (ח"מ סי' קפח), שו"ת צדקה ומשפט (ח"מ סי' לב). אולם לא שמענו בשום מקום שחכמים מנעוהו מלהתפרנס בדרך זו.

וכן בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יר"ד סי' י) בתשובתו לגבי עיסוק בציד חיות כתב:

חבל נחלתו

בגדרי הסכנה והוא: שדשו בה רבים.

ה. סכנה שדשו בה רבים

הגמ' בשבת (קכט ע"ב) וביבמות (עב ע"א) מבארת שמסוכן להקיז דם ולמול ביומא דשותא (שרוח דרומית מנשבת והיא קשה שברוחות – רש"י) וביומא דעיבא (יום המעונן) ומסיימת: "והאידינא דדשו בה רבים, (תהלים קטז) שומר פתאים ה'". משמע שצד הסיכון ירד עד כדי כך שאין להתחשב בו.

וכן פסקו: הלכות גדולות (סי' נה), סדר רב עמרם גאון (ברכות ובקשות), ראב"ן (שבת סי' שעא), רבינו ירוחם (תוא"ח נ"א ח"ב), מאירי (יבמות ע"ב), כלבו (סי' נח), ב"י (יר"ד סי' רסב) ועוד ראשונים ופוסקים.

ומברית מילה והקזה למדו לגבי קטלנית, כדברי האו"ז שמביא הבי"ע (אה"ע סי' ט אות א: "אמנם בא"ז (סי' תשלח) כתב הא דקבעינן הלכתא כר' לשלישי לא תנשא לא לאוסרה ולא לודאי חששא אלא לספק חששא ע"כ ואיפשר דאהני מילי דא"ז סמכי עלמא ולא חיישי לספק חששא כמו שאין אנו נוהרין מכמה מילי דאזהירו רבנן עלייהו משום חשש סכנה, וגם מתוך שאנו מתי מעט וצריכין אנו לישא מאשר נמצא דשו בה רבים (עי' שבת קכט:) ושומר פתאים יי' (תהלים קטז, ו). ואע"פ שהוא מסתפק בטעם זה נראה שהוא מחזיק בדעתו.

ובא המהרש"ל והחזיק בדעת האו"ז, (יש"ש יבמות פ"ו סי' לד): "וא"כ על זה סמכי עלמא דלא חיישי לחששא, כמו שאין אנו נוהרים מכמה מילי דאזהירי רבנן עלייהו משום חשש סכנה, משום שומר פתאים ה', וגם אנו מתי מעט, וצריכין אנו לישא מאשר

המילה, ואע"כ כתב האבני נזר: "אך אם ה' זה ניתוח (אפערציע) לא הייתי מסכים כלל לעשות הניתוח, שכל ניתוח בחזקת סכנה, ואף שהרופאין מבטיחין, הנסיון יגיד שאין לסמוך עליהם בזה" (והשאלה שם, ליישר רגל עקומה של ילד ע"י ניתוח). וברור שהדבר נאמר בתקופה מסוימת עפ"י הידע והנסיון הרפואי של ימיו, אבל בימינו חלק מהניתוחים הם עניינים בשיגרה, ונערכים אף שלא לצורך פיקוח נפש אלא לתקן תיפקודים שאינם כראוי.

וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"מ סימן לא) לגבי כניסה למצבי סכנה רפואיים: "ועוד פוק חזי מאי עמא דבר, והכי סוגיין דעלמא, שאנשים, רח"ל, עושין בעצמן נתוח על אברים פנימיים בדקין וריאה, אף שלפי דיננו פשיטא דנקב טריפה, וסומכין על הא דתוס' ריש א"ט אדם אית לי' מזלא, ואנו רואין ב"ה דרוב גדול מתרפאין מזה, וכמה חולאים שאין בהם שום סכנה, רק אפשר סכנת אבר ואף פחות מזה, והולכים להרופאים לנתוח. ועוד, הרי מבואר בשבת ל"ב דיולדת בחזקת סכנה, נפל תורא חדד לסכינא, ועוד מאמרים כו"ב, עי' רש"י שם ד"ה אבב בזיוני, כך בשעת הסכנה הורע מזלה וכו', ועי' טו"ז אר"ח סימן ש"ל ס"ק ה' בשם הרשב"א דיולדת אנו מחשבין למסוכנת מפני שאברי' מתפרקין ומרוסקת וכו', הכי יעלה על הדעת לומר דאשה אינה רשא לישא ולהוליד בנים מפני שמכניסה עצמה לסכנה להיות יולדת, אלא מאי כך היא פתקה של חוה שנאמר לה בעצב תלדי בנים, וכך הוא מנהגו של עולם, וכיון דדשו בו רבים שומר פתאים ד'".

דברי הגר"י ברייש מעבירים לענין נוסף

נמצאו, דשו בה רבים, שומר פתאים ה'".
ועי' תרוה"ד (סי' ריא).

וכן הרמ"א מביא טעם זה לגבי קינוח בשו"ע (או"ח סי' ג סי"א) כתב הרמ"א: "ועכשיו, שבתתי כסאות שלנו אינן בשדה, נהגו לקנח (בחרס, וכן נהגו לקנח) בדבר שהאור שולט בו ואינו מזיק, ופוק חזי מאי עמא דבר (חידושי אגודה פרק המוצא)". והמג"א (ס"ק יא) הוסיף: "וכן נהגו – וטעמא ע"ז לא ידענא וכיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה' (ד"מ) ול"נ דטעמא משום שעושיין בו כישוף ששינוי נזירות. והאידנא לא חיישינן שיבא הדבר לידי המכשפים".

וכן בשו"ת חלקת יעקב (ח"מ סימן לא): "והרבה מצינו בש"ס לענין סכנה והשתא דדשו בו רבים שומר פתאים ד', בסוף פ' מפנין לענין הקזה, בע"ז ל' ב' אוכל אדם וכו', בנדה ל"א א' ביום צ' מנא ידע שומר... וביבמות ע"ב א' לענין מילה ביומא דעיבה, והכ"נ לענין זה כיון דכבר דשו בו רבים לילך להרופאים אף שנתוח בחזקת סכנה, שומר פתאים ד', ועינינו רואין ב"ה שרובא דרובא מהחולאים שעושיין להם נתוח (השם יצילנו) מתרפאים. ובמהרש"ם ח"א סימן י"ג כ"ד כ"ה האריך הרבה בנאמנות הרופאים, והעלה כפי מה שנתחדשו כעת כלי ההבטה לתוך הרחם, הרואים את כל הרחם כאלו הוא בחוץ, יש להאמינם במה שאומרים, והוי כמכה חיצונה, אגן נמי נאמר, מזמן המהרש"ם עד כעת שנתחדשו כלים מכלים שונים, ובפרט בעיירות הגדולות שטעכניק הנתוח לרפאות הולכת ומצעדת קדימה יום יום בצעדים הכי גדולים, שפיר יש לסמוך על אמירתם כשאומרים שע"י הנתוח יתרפא, ואין בזה חשש משום אל יעמוד אדם

במקום סכנה וכאמור, כיון שכבר דשו רבים, שומר פתאים... הגע בעצמך, הכי יעלה על הדעת לאסור על פי דין תורה לנסוע באויטא (=מכונית) או באוירון, אף שעניינו ראות ויודעים מכמה אסונות ומקרים רעים דמתרחשו כמה פעמים עם נוסעים הללו, ויתסרו מטעם אל יעמוד אדם במקום סכנה, רק כיון דכבר דשו בו רבים מותר, כמובן יש אנשים שמתיראים לנפשם, ומייעצים גם לאחרים שלא לנסוע מטעם סכנה, ותלוי בטבעו של האיש אם הוא פחדן, אבל כיון דכבר דשו בו, דשו בו (עי' פסחים ק"י לענין זוגות מאן דקפיד קפיד ודלא קפיד לא קפדינן בהדי'").

בכל המקרים נראה שהסכנה לא חלפה, ועדיין יש חשש מסויים. אולם הרגל הרבים שלא לחוש לכך מלמד שצד הסכנה אינו גדול ולכן אפילו לצורך קטן כגון הקזת דם מותר ביומא דשותא וכד'. ונסיעה במכוניות ומטוסים נראה שאף היא בכלל סכנה וכיון שהרבים הורגלו בכך מותר להמשיך ולהשתמש בהם.

ו. אלו פתאים נשמרים בידי שמים

ונראה לעיין קצת בגדר זה.
בתהלים (קטז, ו) נאמר: "שומר פתאים ה' דלותי ולי יהושיע".

ופרש הרד"ק: "אמר: הפתי שאין יודע תחבולות להנצל מצרתו, האל שומר, כשמשים עליו בטחוננו. וכן החכם לא יבטח בחכמתו ובתחבולותיו, כי לא יועילו לו אם לא ירצה האל".

וכן בפירושי סידור התפילה לרוקח (סי' קיג, עמ' תרטז): "שומר פתאים ה' פתאים

חבל נחלתו

וכן הרא"ש (עבודה זרה פ"ד סי' ז) כתב: "ולא דמי לגילוי שלא נאסר אלא מחמת סכנה ובמקום דליכא סכנה לא גזור. ובכמה דברים אין אנו נזהרין משום שנאמר שומר פתאים ה'". וכ"כ רבינו ירוחם (תוא"ח נט"ו ח"ה).

והראב"ן (שבת סי' שעא) כתב: "זיוס ו' אע"ג דקאי מאדים ביה בזווי כגון בשעה שישיית כיון דדשו בו רבים והורגלו להקיו מפני מנוחת שבת שאחריו שומר פתאים י"י ומקיוין".

ומה שסמכו הן בגילוי והן בהקזה היא מתוך הסמיכה על טבע המקום ובריאות האנשים כששניהם ביד ה' ומשום כך אין לחוש, ויכולים לתלות את בטחונם בקב"ה. וישנם כמה גדרים בענייני 'שומר פתאים' שכתבו האחרונים.

הרב קוק זצ"ל בשו"ת עזרת כהן (סי' לה) כתב: "אלא די"ל דכ"ז אינו אסור לד' חכמים כ"א במקום דשייך לומר שומר פתאים ד', שהוא באופן טבעי. כקטנה מעוברת ומניקה, שדרך העולם הי' לישא קטנות, וק"ו מעוברת ומניקה, אבל במקום שיש סכנה ממש, ואפילו ספק סכנה, ע"פ הרופאים י"ל דכו"ע מודים כיון דל"ש לומר

שאינם חכמים לעשות תחבולות?² כמוני, הקב"ה שומרם. דלותי שאנכי ענייה ודלה מכל טוב, אנפ"כ ולי יהושיע ששולח מלאכיו סביבי"...

לגבי ענייני סכנה אשר אנו אומרים שדשו בהם רבים ושומר פתאים ה'. נראה להסביר שהסכנה היא סכנה רחוקה שהרבים לא חששו לה, ואי חששם הוא משום שאינם יודעים דרך להינצל ממנה וצד המשכת החיים בסדרם הטבעי עולה על צד חשש הסכנה ויש בכך תליית בטחונם בקב"ה שימשיך את הטבע שהטביע לפעולתו וזה עצמו גורם לשמירה עליהם. ולפי"ז רק בדברים טבעיים שייך לומר שומר פתאים ה', אבל אדם החוצה כביש שנוסעות עליו מכוניות ואומר לא יקרה לי כלום הרי רבים עושים כן, אע"פ שדשו בו רבים – אין הקב"ה שומרם מפני שלא תלו בטחונם בקב"ה אלא בהתשועת אדם והיא שוא כידוע.

וכן נאמר בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג): "תני רבי ליעזר אומר אוכל אדם תאנים וענבים בלילה ואינו חושש שנאמר שומר פתאים ה'". והובא להלכה ברי"ף (עבודה זרה י ע"א).

2. תוספתא מסכת סנהדרין פי"ג ה"א): "קטנים בני רשעי ארץ אין להם חלק לעולם הבא שני' הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זידים וכל עושי רשעה קש דברי רבן גמליאל ר' יהושע אומר באין הן לעולם הבא להלן הוא אומ' שומר פתאים ה'". ובמשנת רבי אליעזר (פ"ה עמ' 99): "ר' עקיבה אומ', קטני בני רשעי ישראל, אע"פ שאבותיהן רשעים, הן באין לחיי העולם הבא, שנאמר שומר פתאים ה', ואלו פתאים הן". ובאוצר המדרשים (אייזנשטיין, הלל עמ' 133) נאמר: "שבלשון ערבית קוראין לנער פתי ולפתי נער". וכן בילקוט שמעוני (תורה, נצבים רמז תתקמ) נאמר: "שכן בכרכי הים קורין לינוקא פתיא". ולפני שנים קראתי בשם הגר"א (שכחתי היכן) שהיה אומר שככל שאדם תולה יותר בטחונו בקב"ה כן הקב"ה שומר עליו. ולפיכך על קטנים ישנה שמירה יותר גדולה מהקב"ה שהם יודעים שאינם יכולים לסמוך על עצמם והדברים מתאימים לנאמר בתוספתא.

מציאות בזמן מן הזמנים לבא לידי סכנה והוא בדרך רחוק ואינו יודע לכיון אותו זמן ואותו מקום ואפשר שאפילו יכיון הזמן והמקום נמי לא יסתכן כי אינו ודאי שיבא לידי סכנה והוא ספק סכנה רחוקה אשר אין העולם ועכ"פ רוב העולם אין מקפידין לדקדק ונכנסים בספק סכנה כזו וזו הוא מדרך העולם שלא להקפיד על כגון זה...

"ופשוט דכל הני מקומות בשומר פתאים אפילו ליכא מצוה כלל וכגון במשמש עם הקטנה או ביום תשעים אלא הטעם כיון שדשו בו רבים ולא איתזקו וגם זה מתנהג כפתי ואינו חושש לסכנה, ודוגמא לזה מצינו עוד בהנפנה דאסור לו לקנח בדבר שהאור שולט בו שהמקנח בדבר שהאור שולט בו שינוי התחתונות נושרות (שבת פ"ב) ועכשיו נהגו כל העולם לקנח בנייר שהאור שולט בו וכתב הד"מ א"ח סי' ג' וטעמא על זה לא ידענא וכיון שדשו בו רבים שומר פתאים ה' וכ"כ האגודה אלא שהמג"א פי' בו עוד משום כשפים ועכשיו ליכא בינינו כשפים. ועיין תה"ד סי' רי"א אי שייך למימר שומר פתאים לת"ח ומופלג בדורו.

"היכא דהסכנה הוא בדרך הטבע ותמידית כה"ג לכ"ע ולעולם אין סומכין על הנס ואדרבה העובר עליו הרי זה מתחייב בנפשו ולא אמרינן בזה שומר פתאים ולא שומר מצוה לא ידע דבר רע ואדרבה כל המצות נדחין מפני הסכנה לבד מג"ע ושפיכת דמים וע"ז זה פשוט וברור מאד."

לפי"ד נראה שמצב של ירי גראדים וקאסמים אי אפשר לומר בו – דשו בו רבים. מפני שאין כאן פעולה טבעית (שהן הרב זצ"ל והן המשנה הלכות ביססו עליו את

בזה שומר פתאים ד', דאטו בכל סכנה וספק סכנה נאמר כן, ולא שייך זה כ"א במה שהוא מנהג העולם בטבעו, או בענין דדשו בי רבים, כהא דיבמות ע"ב האי יומא דעיבא לא מהלינן ביה ולא מסוכרינן ביה, והאידינא דדשו בה רבים שומר פתאים ד'."

ונראה לענ"ד שדבריו מכוונים לדיוק שאמרנו לעיל.

ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' לא, ה) רצה לומר שאין לומר מעצמנו שומר פתאים ה' אלא רק בדבר שקבעו חכמים. וז"ל: "ומ"ש השד"ח משום כיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. הנה הך כללא צ"ב טובא ולא לכל נמסר, ובמקום שחכמי התלמוד לא גילו לנו דאזדא לה סכנתא אנו אין לנו. ועיין שו"ת חיים שאל ח"א סי' נ"ט, ביישוב דעת הב"י שיש לחלק בין מילה ביום המעונן לקטלנית, דבמילה הש"ס קאמר דדשו בה רבים ושומר פתאים ה' וסמכין אהימנותיהו דרבנן בעלי התלמוד, משא"כ בקטלנית דהא דדשו בה רבים הוא בזמן אחרונים וגם לא בכל המקומות וכו' עיי"ש... וא"כ בני"ד שארז"ל מתחייב בנפשו ודמו בראשו, והוה ברי היוקא דהא לא גרעה הסכמת חכמינו הקדושים מהסכמת הרופאים, בכה"ג ליכא למיסמך על שומר פתאים ה', אלא במקום שחכמי הש"ס או הראשונים גופיהו החליטו אומר דמחמת דדשו בה רבים עברה הסכנה, אבל בני"ד שרבותינו ואבותינו חשו לה ורק עכשיו נפרץ ע"י בעלי עסקים וכדו', פשיטא דל"ש בזה כיון דדשו בה רבים וכנ"ל משו"ת חיים שאל ודו"ק."

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' רלב, ב): "הגדר של שומר פתאים ה' הוא במקום שיש

חבל נחלתו

ההיתר של דשו בו רבים ואז שומר פתאים ה') וממילא אין שמירה של הקב"ה על הפתאים.

ז. שכיח היזק

נאמר במסכת פסחים (ח ע"ב): "דתניא: חור שבין יהודי לארמאי – בודק עד מקום שידו מגעת, והשאר מבטלו בלב. פלימו אמר: כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. מאי סכנה? אי נימא סכנת כשפים – כי אישתמיש היכי אישתמיש? התם כי אישתמיש – יממא, ונהורא, ולא מסיק אדעתיה. הכא – ליליא, ושרגא הוא, ומסיק אדעתיה. – והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! – היכא דשכיח היזיקא שאני, שנאמר (שמואל א, טז, ב) ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאלו והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך וגר". וכן ע"י יומא (יא ע"ב).

ומפרש הרד"ק (שמואל א' טז, ב): "מצאנו כי אף על פי שהיה מבטיח הקב"ה הנביא או הצדיק אע"פ כן הוא נשמר מלכת במקום סכנה כמו שראינו ביעקב אבינו שהבטיחו הקדוש ברוך הוא בעברו ארם נהרים ואמר לו: והשיבותיך אל האדמה הזאת, ושם גם כן נראה לו המלאך והבטיחו ואמר לו שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך וכאשר שמע כי עשו בא לקראתו וירא יעקב מאד וייצר לו, וכן דוד שהיה נמשח למלך על פי ה' היה בורח מפני שאול, וגם גד הנביא אמר לו לא תשב במצודה וכן בדברי המלחמות היו עושין תחבולות אחר הבטחת האל ית' כמו שנעשה גדעון בדבר הכדים והלפידים וגם פעמים היו עושין התחבולות במצות האל כמו שכתוב ביהושע בכבוש יריחו הקף את העיר, וכן צוה לשמואל הנביא תחבולה אף על פי שהיה הולך

במצותו והטעם כי אף על פי שהקדוש ברוך הוא עושה נסים ונפלאות עם יראיו ברוב הם על מנהג העולם, וכן על מנהג העולם היה לו ליעקב לירא מפני עשו ולדוד מפני שאול אם היה מושח מלך בחייו והיה לו לבקש תחבולה איך אלך וזו היתה שאלתו איך אלך ואמר לו הקב"ה עגלת בקר תקח בידך, כי בכל מקום היו רשאים להקריב באותו זמן כי זמן היתר הבמות היה כל זמן שהיה אהל מועד בנוב וגבעון ולמדו רז"ל מזה הפסוק שמצוה לשנות בדברי שלום שהרי הקב"ה אמר לשמואל עגלת בקר תקח בידך והראה לו שאין ראוי לאדם ללכת במקום סכנה ולסמוך על הנס משום שנאמר לא תנסון את ה' אלהיכם".

וכן המאירי (יומא יא ע"ב) כתב: "ואע"פ שאמרו שלוחי מצוה אין ניזוקין היכא דשכיח היזיקא שאני, שאין הקב"ה רוצה שיהא מוסר עצמו לסכנה ולסמוך על הנס בשביל קיום מצוה וכדכתיב ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאלו והרגני".

וכן מסכם זאת שולחן ערוך הרב (הגר"ז א"ח סי' תלג ס"ב): "והיכא דשכיחא היזיקא לא סמיכין אניסא אפילו כשעוסק במצות המקום".

עפ"י יסודות הלכה אלה מסיק הרשב"ש (שו"ת סי' א) שבדורו אין כופים איש את אשתו ולהיפך לעלות לא"י על אף המצוה הגדולה בשיבתה. וז"ל: "והליכת הימים בימות הגשמים אפילו למקום קרוב הוא סכנה, וכ"ש למקום רחוק כזה. ורבותינו אמרו במדרש חזית כל זמן שישראל שואלים גשם קטור אלפך, כלומר קשר ספינתך. וכבר ספרו לנו הראשונים בזמן קדום לא היו מפליגים אפילו הנוצרים הבקיאים בים בימות הגשמים, מאגושט"ו עד מרצ"ו (=בסתו

הצבור – דוקא דבר שיוכל באולי להועיל הן בתפלה הן בתענית הן בממון”.

וכדי לעיין היטב נביא את דברי המהרש"ל שהוא מקורו של המג"א.

כתב הים של שלמה (ב"ק פ"ו סי' כו):
 "מסקינן בסוגיא (ס' ע"ב). ת"ר דבר בעיר כנס רגליך. שנאמר (שמות י"ב, כ"ב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ולא דוקא בלילה, אלא אפי' ביממא. שנאמר (ישעיה כ"ו, כ"ז) לך עמי בא בחדריך וסגור דלתיך בעדך. ורבא נמי, בעידן ריתחא של מקום, והוא הדבר, היה סותם החלונות, כדי שלא יכנס בהן אויר המעופש. וסמוך אקרא שנאמר (ירמיה ט', כ') כי עלה מות בחלונינו. ותנו נמי רבנן, דבר בעיר, אל יהלך אדם באמצע הדרך. מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים. כיון דאיתיהב ליה רשותא הולך להדיא. שלום בעיר, אל יהלך בצידי דרכים, כיון דלית ליה רשותא, הוא מחבה עצמו. ונראה דסיפא דברייתא איירי דוקא בלילה. אבל ביממא לא שכיח מזיקים, כדאיתא לעיל בסוגיא. ואעפ"י דרישא איירי אפילו ביממא. היינו משום דלענין דבר אין חילוק בין יממא ללילה, כדאיתא לעיל. מה שאין כן בלא דבר, דליכא סכנה כלל ביממא.

"ועוד מסקינן, רעב בעיר פור רגליך. שנאמר (בראשית י"ב, י') ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה. מכאן יש רוצים לדקדק, דבדבר אין אומרים פור רגליך, ואסור לברוח. וגם כן אסור משום סכנה. דהא אמרינן כנס רגליך, ואל יהלך באמצע דרכים. וא"כ איך יברח. ועוד אמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין כ"ט ע"א) שב שנין הוה מותנא, ואינש בלא זימנא לא שכיב. אמנם מצאתי כתוב (תשובות מהר"ל סימן נ') בשם הגדולים בעלי

והורף), אלא עתה מקרוב דאיתמסר עלמא בידא דטפשאי שמסכנים בעצמם בימות הגשמים, וכבר ראינו כמה פגעים, הש"י ישמור עמו ישראל אמן. וגם בימות החמה יש לסטים מצויים בים, ואפילו יפליגו הנוצרים בספינות שמסוף העולם עד קצה המזרח, הולכים אניות הלסטים למהר שלל חש וכו', וסכנת שביה גדולה דשבי כלהו איתנהו ביה כדאיתא בפ"ק דבתרא...
 "וכל בעל שכל מכיר שבמקום סכנה מצויה אסור לסכן בעצמו, ולא דברו ז"ל אלא באפשר, אבל בשאי אפשר יש סכנה בדבר לא אמרוהו... "הי"ל בזמן הזה בארצות הללו, ר"ל כל שהוא מסוף המערב עד נא אמן, אין כופין לעלות, ומנא אמן ולמעלה כופין ביבשה, וגם דרך ים בימות החמה אם אין שם לסטים בים בארצות הללו. ואני מהוראי הוראה אני וכבר בא דין זה לפני ודנתי בו כמה פעמים שלא לכוף לעלות".

ת. הסתכנות עם הציבור

מה צריכה להיות ההתנהגות של אדם מישראל הקשור לציבור בעת סכנה לכלל הציבור, האם צריך להציל עצמו ומשפחתו ולברוח למקום שאין בו סכנה, או להישאר עם רוב הציבור שאינו יכול לברוח?

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקעד ס"ה):
 "כל הפורש מן הצבור אינו רואה בנחמתו; וכל המצטער עמהם, זוכה ורואה בנחמתו".

ובאר המגן אברהם (סי' תקעד ס"ק ו):
 "הפורש מן הציבור – היינו אם יש בידו להציל הצבור בין בגופו בין בממונו אבל אי ליכא נפקותא בו אל יעמוד במקום סכנה (יש"ש פ"ו דב"ק סכ"ז)".

וכן במשנה ברורה (ס"ק יג): "הפורש מן

חבל נחלתו

מעיהו, דדמי לאינשי. כל זה מורה אהא דאמרינן אינו מבחין בין טוב לרע. וכן מוכח בספר חסידים שיסד הרוק"ח, דטוב לברוח. ועוד טעמא איכא לדבר, משום חשש ביענותות. ומהאי טעמא נמצא בתשובה, שאין צריכים אבילים להתאבל ולישב על הארץ, בשינוי האויר. וכן נוהגין בארץ לומרדי"א, וכן שמעתי עדיין נוהגין במקומות ידועים. הילכך נראה, **אם בא דבר לעיר מחויב לברוח**, אם יש סיפוק בידו. אם לא מי שהוציא כבר דבר ונתרפא, שאומרים העולם שאין חשש לר"י. (ומקורו הוא בשו"ת מהר"ל סימן מא).

ונראה שהדברים נכונים בגלות במקום שאין עדיפות להשארות במקום פרט לעזרה מעשית ורוחנית, ואין חשיבות להישארות הקהילה במקום זה, ולכן מי שיכול לברוח ולהציל עצמו ואינו יכול להושיע את הציבור או לסייעו יכול לברוח. ואף אז אין זה מעשה חסידות. אבל בארץ ישראל ובמדינת ישראל יש לנו מצות ישוב הארץ, ואם כלם יברחו מי יישב?!

ט. יציאה מאזורי נפילות בארץ ישראל

המלחמה בימינו היא על ארץ ישראל. הערבים ובראשם ארגוני הטרור מנסים לדחוק את עם ישראל מארצו. המצוה אותה הם מנסים לבטל מאתנו היא מצות ישוב א"י.

טקטיקת מלחמת הטרור של הפצצה בשעות אקראיות ובמקומות מזדמנים מכוונת לפגוע באורח החיים הסדיר במקום. ישוב א"י בכל זמן ועוד יותר בזמן

הוראה דשרי. וזהו תוכן דבריהם. ומהא דפרק זה בורר אין ראיה. דאינו אלא משל בעלמא. דהא בפ"ק דחגיגה (ד' ע"ב) אמרינן יש נספה בלא משפט (משלי י"ד, כ"ג) כגון הא דא"ל [מלאך המות] לשלוחיה אייתי לי מרים דמגדלי נשיא, כדאיתא התם, אלמא דטעה שלוחיה. כ"ש היכא דאיתיהב ליה רשותא להדיא, ואינו מבחין בין טוב לרע. כדדרשינן מאל תצאו איש מפתח ביתו וגו', וטעמא רבה איכא לדבר **דראוי לברוח**, דפעם אחת נגזר על עיר אחת או מדינה אחת, וזכר לדבר כתיב (ירמיה כ"א, ט') היוצא מן העיר והיתה לו לנפשו לשלל. וכתוב (עמוס ד', ז') והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר. ואם כן ה"ה לכל שארי מיני פורענות המתרגשות ובאות לעולם. **ומ"מ אם יש בידו להציל בגופו ובממונו, חלילה שימנע עצמו, ויפרוש מצרת הציבור, ולא יראה בנחמת ציון.** ואם ח"ו ליכא נפקותא ביה. כל כה"ג אמרינן (שבת ל"ב ע"א) **אל יעמוד אדם במקום סכנה.** ואמרינן (ברכות נ"ה ע"א) ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם קיר נטוי כו', וכל סכנה כקיר נטוי דומה. וכן ראינו גדולים שהלכו וברחו למקום אחר.

"והא דאמרינן כנס רגליך כו'. היינו אחר שהתחיל הדבר, ונתחזק, ואיתיהב ליה רשותא להלוך בהדיא, יש לכנוס. ואמרינן נמי (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד) כל הדרכים בחזקת סכנה. א"כ אין טוב לברוח, בפרט אחר שנתחזק הדבר, יש סכנה לבורחים בין האומות יותר מן הדבר, כאשר בעו"ה ידוע. אבל מתחלה טוב לברוח. ורבה דלא ברח, צ"ל אפשר דלא מסתייע ליה מילתא. ואמרינן נמי במסכת תענית (כ"א ע"ב) איכא מותני בחזירי גזור תעניתא, משום בני

מלחמה מתבסס על שני צדדים: ראשית, אחיזת עם ישראל בארצו בצורה לאומית שנעשית ע"י המדינה והבטחת האחיזה היא ע"י כוחות הצבא, שהוא הכלי הלאומי להמשך הקיום הפיזי של עם ישראל בארצו כנגד כל המנסים לסלקו. ויחד עם זה היחידים היושבים בכל מקום בא"י, הן ביישובים עירוניים והן ביישובים קהילתיים, ועוסקים בשיגרת יומם של לימוד תורה, פרנסה, חינוך וכל סדרי חיייהם.

מוסדות השלטון המדיני והמקומי על כל זרועותיהם נועדו לסדירות החיים של היחידים. לדוגמא משטרה מכוונת תנועה בכבישים, אם אין תנועה בכבישים אין צורך במשטרת תנועה. לכן עומק האחיזה ביישוב או בעיר הוא עפ"י המשכיות סדירות החיים בו. ישוב שמשמש מלון לילה לתושביו אחיזתם בו קטנה, ועל כן החזקה של כל עם ישראל בו יותר קטנה. הטרוריסטים מנסים לשבש את חיי היישובים וכמה שהיישוב מצליח לשמור על סדירות החיים בו הוא מנצח במלחמה ומפר את עצת הטרוריסטים. על כן דרך הלחימה של הציבור כולו במלחמות שנכפו עליו הוא אחיזה במקומו בלא לעוזבו לא לנכרים ולא לשממה. ובמלחמה זו במיוחד המלחמה היא בהמשך סדר החיים הנורמאלי והרגיל.

כיון שהמדובר באוכלוסיה אזרחית שאינה לוחמת ישירות עם אויבינו אין המדובר בסיכון חיי היחידים והכנסתם למצב של פיקוח נפש, אלא בזהירות גדולה יותר, וכניסה למרחבים מוגנים עם הישמע אזעקות.

העולה מן הדברים הוא שאם אנשים המסוגלים לשמור מבחינת יכולתם הפיזית והרוחנית על שיגרת חיים עוזבים את מקומם הם מחלישים את האחיזה במקום. הישוב הופך להיות שממה ואי"צ אף במוסדות השלטוניים והמקומיים קהילתיים כאשר היחידים עוזבים את ביתם ומקומם. בניגוד למגיפה או רעידת אדמה ח"ו, שאין תועלת מעשית בהישארות במקום, ואף אין יכולת לשמור על סדירות החיים, הרי במלחמה יש חשיבות לאחיזה במקום מפני שהיציאה ממנו נותנת את הנצחון לאויב ברוקנו את הארץ מיושביה, ולעתים הוא אף ח"ו יתפסנה.

כאמור, זה נראה תפקיד האוכלוסיה הבלתי לוחמת באזור בו יש נפילות קאסמים וגראדים. אולם האחריות על הכלל מחייבת אף את מי שאינו גר באזורים בהן יש נפילות. אנשים הבאים מחוץ לאזור הנפילות ויש להם מרחב מוגן במפעל או במקום העבודה צריכים אף הם לבוא למקום עבודתם. השתתפותם במלחמה ובעמידה נגד אויבי ישראל היא בשמירה על סדר החיים הרגיל במקומות אלו אשר נמצאים תחת איום של פגיעות. כיון שאויבי ישראל מנסים לרוקן את יישובי ישראל ולשבש את סדר החיים הסביר. בהגעתם הסדירה לעבודתם, מלבד עצם השתתפותם במלחמה, ישנו צד של הפעלת הערבות של ישראל זה לזה, ונשיאה בעול עם אחרים.

לעומת זאת בנטישת המקום או באי-הגעת עובדים מבחוץ למקום בו יש נפילות יש צד של החלשה כלפי

חבל נחלתו

טילים ויכולים להמשיך בשגרת חייהם עפ"י הוראות פיקוד העורף חייבים להישאר במקומם. ונראה לי שאף העובדים במקומות כאלה אפילו מקומות מגוריהם מחוץ לאזור הנפילות צריכים להגיע למקומות עבודתם, אם יש שם מקומות ממוגנים, וטעם הדבר שהרי הם חלק מיישוב המקום ואם הם לא יגיעו יושבי העיר ירגישו עזובים. וכן המציאות מוכיחה. ולכן כל זמן שפיקוד העורף מתיר נסיעה לעיר וממנה ובמקום העבודה ישנו מקום ממוגן שאפשר להגיע אליו מיד לאחר ההתרעה על שיגור טילים – אף עובדים מבחוץ צריכים להגיע למקום עבודתם.

מסקנות

- א. לגבי סכנת גראדים וקאסמים נראה שגדר דשו רבים ושומר פתאים לא נאמר, אם מפני שהתחדש בימינו ואם מפני שהוא לא פעולה טבעית מכח ההטבעה האלוקית.
- ב. מצד שמירת המצוות ולימוד התורה הם אינם מצילים כאשר שכח היזקא, ולא ראוי לסמוך עליהם.
- ג. ראוי להתנהג לפי שגרת החיים הרגילה עם הקפדה על הוראות פיקוד העורף המצילות חיים.
- ד. ראוי למי שעובד במקום בו יש נפילות ובמקום עבודתו יש מקום ממוגן להגיע למקום העבודה כדי שהמקום ישאר במלוא ישובו ואחזתו בארץ ישראל.
- ה. ראוי למי שגר במקום בו יש נפילות ויכול לקיים שיגרת חיו שלא לצאת ממקומו.

הנשאים במקום. וכדוגמת האמור באליםלך איש נעמי (רות רבה פר' א אות ד): "למה נענש אלימלך ע"י שהפיל לבן של ישראל עליהם, לבוליטין (=עשיר) שהיה שריו במדינה והיו בני המדינה סבורין עליו ואומרים שאם יבואו שני בצורת והוא יכול לספק את המדינה עשר שנים מזון, כיון שבאת שנת בצורת יצתה לה שפחתו מעילת בסידקי וקופתה בידה, והיו בני המדינה אומרים זהו שהיינו בטוחים עליו שאם תבא בצורת הוא יכול לפרנס אותנו עשר שנים, והרי שפחתו עומדת בסידקי וקופתה בידה, כך אלימלך היה מגדולי המדינה ומפרנסי הדור, וכשבאו שני רעבון אמר עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי, זה בקופתו וזה בקופתו, עמד וברח לו מפניהם, הה"ד וילך איש מבית לחם יהודה".

בימי מלחמה כל אחד הוא בבחינת אלימלך. כל אחד ביציאתו מן העיר או באי-הגעתו למקום עבודתו הממוגן מפיל את ליבן של ישראל. ולכן האחריות על מעשיו צריכה להיות גדולה מאד. ראיה לכך מהאמור בתענית (יא ע"א): "אמר ריש לקיש: אסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון. שנאמר (בראשית מא) וליוסף ילד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב". ועי' שם בכל העמוד המבאר כיצד צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור. וכן מהאמור בעירובין (סג ע"ב): "וגמירי: דכל זמן שארון ושכינה שריין שלא במקומן – אסורין בתשמיש המטה". כיון שאדם מישראל צריך להשתתף עם הציבור בצערו ובשמחתו ועל כן מצבו צריך להיות מקביל למצב הציבור. וכאשר השראת השכינה הציבורית חסרה אף הוא ראוי שינהג בהתאם. ולכן אנשים המתגוררים באיזורי נפילות

שום, בצל וביצה קלופים ורוח רעה

שאלה

האם יש אפשרות להשהות שום קלוף, בצל קלוף או ביצה קלופה במקרה ליום או יותר?

תשובה

א. נאמר במסכת נדה (יז ע"א): "אמר ר"ש בן יוחאי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו: האוכל שום קלוף, ובצל קלוף, וביצה קלופה, והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה".

וממשיכה הגמרא: "האוכל שום קלוף כו': ואע"ג דמנחי בסילתא ומציירי וחתמימי – רוח רעה שורה עליהן. ולא אמרן אלא **דלא שייר בהן עיקרן או קליפתן**, אבל שייר בהן עיקרן או קליפתן – לית לן בה".

ומוסיף הערוך לנר: "בגמרא ומציירי וחתמימי. נקט זה לרבותא דאמרינן בחולין (קה, ב) דמציירי וחתמימי אין לשדים רשות עליו ולכן נקט דאעפ"כ רוח רעה שורה עליו".

"בגמרא או קליפתן. אע"ג דאיירי שהם קלופים צ"ל דקאמר אם נקלפו אבל הקליפה עדיין מעורה בהן אז ליכא סכנה".

ונראה שהדרך להשהותם לפני בישול היא ע"י השארת קליפתם או שרשיהם (=עיקרן). ובביצה הדבר מסובך יותר, שא"כ אסור להשאיר ביצה קלופה במקרה ללילה. ב. הרמב"ם לא הביא מימרא זאת להלכה, וכן השו"ע.

המאירי כתב זאת בכללות: "ולעולם יזהר אדם מן הסכנות הן בעניני מאכל

ומשתה הן בשאר ענינים". ולא פרט לא את הסכנות ולא את דרך השמירה מהן.

אמנם, בהגהות מרדכי (שבת פרק המוציא, רמז תסא) מובאת תשובת המהר"ם: "ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן לרוח רעה כדאיתא פרק כל היד [נדה דף יג ב] יפה כתבתם דדילמא לא שכיח בינינו אי נמי כתבי הקדש שעליהן מצילין ושלום העני מאיר". היינו היו נוהגים לכתוב על ביצים דברי קודש.

ובאורחות חיים (הל' מעקה) כתב: "ושום קלוף וביצה קלופה ובצל קלוף כשעבר עליהן הלילה אע"ג דמתנחי בסילתא וציירי וחתמימי רוח רעה שורה עליהם. ולא אמרן אלא דלא שיירי עיקרא או קלפתא אבל [אי שייר עיקרן או קליפתן] לית לן בה. ויש בני אדם שנמנעין מלאכול שומים שחוקים בשבת שחרית מפני זה. ויש שאין חוששין מאחר שלחם מעורב בו. וגם יש משימין קליפת השום בתוכו".

וכן בספר מצוות קטן (מצ' קעא) כתב: "וכן שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה שעבר עליהם הלילה ויש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה, ויש שאינם חוששין מאחר שלחם מעורב בתוכם, ויש שמשמין קליפת השומין לתוכם". והמימרא הובאה פעמיים במנורת המאור (פרק כ – דרך ארץ עמוד 425 וחופת אליהו עמ' 462)

וכן השל"ה בשער האותיות (אות ק"ף) - קדושת האכילה, א) הביא זאת.

ובשולחן ערוך הרב (ח"מ הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית) פסק: "ולא יאכל שום קלוף

חבל נחלתו

המלכיות, כמו שאין נזהרין על הגילוי ועל הווגות – **דייקו התוס' אותה ר"ר אינו שכיח**, אבל לא על דרך כלל על כל מה דאסור משום ר"ר. כמה מהרבנים שבכל דור טרחו להתיר אשה קטלנית, ורק כשיש טעמים ותנאים ונימוקים שונים, בעל זקן, או מת בדבר וכיו"ב, ולא סמכו עצמם לומר בדרך כלל שבזה"ז אין לחוש, אף על פי שבתשר' מהרלב"ח סי' ל"ו באמצע התשובה כתב וז"ל **כי בזמננו זה אין מי שיחוש לאיסור קטלנית וסמכו על שומר פתאים ד'**, ולשון זה גם בתשר' מזרחי סימן כ"ב, ועי' תשובת מהר"ם אלשקר סימן ע"ט מביא תשובת הרמב"ם נעתק מלשון ערבי מועתק בכ"מ סופכ"ב מאיסור"ב וכן בתה"ד סי' רי"א, ועם כל זה חרדו הרבנים שבכל דור שלא להתיר אשה קטלנית רק בתנאים יוצאים מן הכלל ורק לפעמים. אמת דמצינו כמה פעמים בש"ס, והשתא דדשו בו רבים שומר פתאים ד', בשבת קכ"ט לענין הקזה, וביבמות ע"ב א' לענין מילה ביומא דעיבא והאידינא דדשו בו רבים וכו', ובנדה ל"א א' המשמש ביום צ' מנא ידע שומר פתאים ד', ובע"ז דף ל' ע"ב אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואין חושש משום גילוי דשומר וכו' – ועי' בפלפולא חריפתא מתוס' יו"ט על הרא"ש שם בע"ז וז"ל בכל דבר השכיח ורגילין בה קאמרינן דסמכו אהאי קרא כי הא, דבכמה דוכתי בגמרא ומינייהו דפ"ק ביבמות לענין תשמיש קטנה ומעוברת ומניקה. **מכ"ז נראה דלא סמכינן להתיר דבר הנאסר משום סכנה, רק היכי דדשו בו רבים ונאמר בגמרא או בראשונים, והיכי דאתמר איתמר – ואנן ידענו דעד היום העולם נזהרין שלא לאכול שום ובצל קלוף שעבר עליהן לילה**." ה. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' עה) פסק:

או בצל קלוף או ביצה קלופה שעבר עליהם הלילה מפני שרוח רעה שורה עליהם אפילו הם צרורים בבגד וחתומים ואם שייר בהם עיקרם והוא השער שבראש השום והבצל או מעט קליפתם מותרים". **וכן הפר"ח (יו"ד סי' קטז סעי' ד), וערוך השולחן (יו"ד הל' תערובות סי' קטז) הביאו זאת.**

ג. **תוס' (יומא עז ע"ב ד"ה משום) כתבו:** "ומה שהעולם אין נזהרין עכשיו בזה לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכיות כמו שאין נזהרין על הגילוי ועל הווגות". **וכ"כ תוס' בחולין (קז ע"ב ד"ה התם), תוס' הרא"ש בחולין (שם), הריטב"א ביומא (עז ע"ב). הטור (או"ח סי' תריג) רבינו ירוחם (ני"ו ח"ו). וכן כתב היש"ש (חולין פ"ח סי' לא).**

והמגן אברהם (סי' קעג ס"ק א) כתב: "ואפשר דבזמן הזה אין סכנה כ"כ דחזינן כמה דברים המזכירים בגמ' שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים והאידינא אינו מזיק דנשתנו הטבעיות וגם הכל לפי טבע הארצות ועבי"ד סי' שט"ז ס"ג ובא"ע סימן קנ"ו וכ"כ הב"ח בשם הרמב"ם".

נראה שהראשונים לא חשו לפחות כאשר הבצלים או הביצים מעורבים בתבשיל.

ד. **אולם בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' לט אות ג) כתב:** "ולא אבין מה שכת"ה שקיל וטרי אי שייך בכלל בזה"ז דינים האסורין משום רוח רע, והביא מתוס' יומא ע"ז לענין ר"ר דשיבתא דאין נהג בזמן הזה וכן מתה"ד סי' רי"א לענין קטלנית דכמה ת"ח גדולים ואנשי מעשה דלא הוי קפדי לישא אותה – וזה אינו אטו כלהו בחדא מחתי מחזיניה, אדרבה מלשון התוספות יומא ע"ז ב' הנ"ל וז"ל ומה שהעולם אין נזהרין עכשיו בזה, לפי שאין אותה ר"ר שורה באלו

“ולהלכה בתערובת מלח או צוקקער בכמות גדול כנ”ל נראה לענ”ד דגם להמחמירים יש להתיר כנ”ל.”

“ושב ראיתי בליקוטים שבספר טעמי המנהגים (סי’ ט”ז), שאם נשאר שום קלוף או בצל קלופה בלילה, נותנין אותו למלח, כי המלח מבטל הרור (תוספת חיים) עיי”ש, – ועוד שם בגליון בשם ספר שבט מוסר (פ”מ) בשם הסמ”ק (סי’ תע”א), דיש בני אדם שאינם אוכלים שומין קלופים שחוקים בשבת שחרית, ויש שאינם חוששין מאחר שלחם מעורב בתוכן, ויש שמשמין קליפת השומין בתוכם עיי”ש.”

ובשו”ת מנחת יצחק (ח”ט סי’ כח) כתב לחוש לסכנה בהכנת בביצים ובצלים וכבד עם שומן, ובעשייתם מע”ש או מערב יו”ט. ו. אבל בשו”ת דברי יציב (י”ד סי’ לא) אסר:

“הנה כבר נתפשט המנהג אצל אבותינו ואמותינו לחוש מאד לזה שלא להשתמש כלל בביצים שנעבר עליהם הלילה בלי קליפתם, ובשומי אל לבי לברר הדברים ראיתי באחרונים שכתבו כמה קולות בזה, ואני על משמתי אנעמודה להעמיד מנהג אבותינו בידינו שלא הקילו בזה בשום אופן.” **והאריך לאסור. ומסיק (אות ט):** “כלל העולה מן האמור, שלא מצינו מי שמיקל בזה, ואדרבה מדברי הראשונים שדנו בזה נראה דחשו לה, וכן גדולי הפוסקים האחרונים הבית שלמה ומהרש”ם לא רצו להתיר, ומי יבא אחר דבריהם להקל ראשו בסכנתא שחז”ל הפליגו בחומר הדברים ואמרו מתחייב בנפשו ודמו בראשו, שלא נמצא לשון כזה בש”ס רק עוד פעם אחת, בפסחים דף קי”א ע”א בארבעה דברים

שיש בהם משום רוח רע עיי”ש.”
לעומתו בשו”ת שבט הלוי (ח”ו סי’ קיא) מסיק: “וע”כ בודאי הנהור אשרי לו ותבא עליו ברכה דהם חיישי לפשטות הש”ס ופשטות דהתוס’ והרא”ש הנ”ל, כאשר העתיק הדין גם בשו”ע דרב כנ”ל, אבל גם המקילים יש להם עמוד לסמוך, ואין בכחינו למחות עכ”פ כנ”ל.”

ז. ובשו”ת יביע אומר (ח”א יו”ד סי’ ט אות כו) העלה: “ולענין הלכה נלע”ד שאם אין הפסד מרובה יש להחמיר, לחוש לד’ הגר”א, והבנין עולם, והחיד”א, והרב זבחי צדק, והרב בן איש חי, והרב נהר מצרים, והרב לב ים, ושו”ת הד”ר, וקרן לדוד, שכולם חוששים בזה אף בדיעבד לרוח רעה. אולם בהפסד מרובה אפשר להורות להקל, וכמ”ש השב”ר, והגאון שם אריה, והגאון רי”צ אלחנן, והגאון בית שלמה, ושו”ת ויעתר יצחק, וחינא דחיי, וילקוט הגרשוני, ועולת יצחק. והרב בן המחבר שו”ת בנין עולם. והגאון מלבי”ם בארצה”ח, ועוד. וכדאי הוא הרמב”ם דס”ל שאין רור בזה”ז, לסמוך עליו במקום הפ”מ, בצירוף דעת האחרונים הנ”ל, שמקילים בזה בדיעבד. וע’ להלן (סי’ י אות ז). וביחוד אפשר להקל באוכלין חיים. ונהירנא שכן היה מורה ובא הגאון ר’ שמשון אהרן פולונסקי [נצל”ל] להקל בזה. וכן שמעתי מגדולי המורים שפוסקים להקל. ומ”מ כשאין הפסד מרובה נכון להחמיר, אם לא שיש עוד סניפין אחרים להקל. ונכון לרחוק ג”פ האוכלים שהיו תחת המטה. וע’ בארצה”ח שם. והדבר ברור שאם לא ישנו על המטה בעוד האוכלים תחתיה, אלא סילקו אותם לפני כן שיש להתיר האוכלים בדיעבד, אף כשאין הפסד מרובה.”

חבל נחלתו

מסקנה

מן הראוי לכתחילה שלא לשווק או להשהות בצל או שום קלוף מוכן לבישול או אכילה אא"כ השאירו את שורשו (וכן ראיתי שמשווקים), או חלקו בקליפותיו. מי שמשווק בצל חתוך מן הראוי להוסיף מלח המשנה את טעמו או שישהה אותו במים לפחות 20-30 דקות כדי שיהא כבוש. ומשמע שאם בישל וערב בתבשיל או מאפה מותר (אע"פ שיש מן הפוסקים שהחמירו אף בכך).

ח. וידידי הרב יהודה הלוי עמיחי (אמונת עתיד גליון 30) נתן כמה עצות המובאות בפוסקים כדי להשהות בצל קלוף. (א) להשאיר חתיכת קליפה או שורש ולא לחותכה (עפ"י הגמרא התם). (ב) להוסיף מלח בכמות המשנה את טעמו (שו"ת דברי יציב חיר"ד סי' לג). (ג) מכף החיים (סי' קטז אות צג) הביא שאם הבצל עבר תהליך בישול או כבישה – מותר ונראה שלגבי ביצים קשות אם רסקום וערבו אותם בתבשיל מותר לפי רוב הראשונים שהובאו לעיל.

סימן לא

יציאה מארץ ישראל לצורך טיול בחו"ל

מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ.

וכן מסופר בקידושין (לא ע"ב): "דב אסי¹ הוה ליה ההיא אמא זקינה, אמרה לי: בעינא תכשיטין, עבד לה. בעינא גברא, ניעין לך. בעינא גברא דשפיר כותך, שבקה ואזל לארעא דישראל. שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר לי: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א"ל: אסור. לקראת אמא, מהו? א"ל: איני יודע. [אתרח] פורתא הדר אתא, אמר ליה: אסי, נתרצית לצאת? המקום יחזירך לשלום. אתא לקמיה דרבי אלעזר, א"ל: חס ושלום, דלמא מירתח רתח! א"ל: מאי אמר לך? אמר ליה: המקום יחזירך לשלום, אמר ליה: ואם איתא דרתח

שאלה

האם מותר לצאת מארץ ישראל לחו"ל לטיול, או לחבילת נופש וכד'?

תשובה

א. אסור לצאת מארץ ישראל שלא לצורך חשוב.
זו מימרא מפורשת בגיטין (עו ע"ב): "למימרא, דעכו במדינת הים קיימא, והא אמר רב ספרא: כי הוּוּ מיפטרי רבנן מהדדי – בעכו הוּוּ מפטרי, משום דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ!"
והביאו זאת הרמב"ן והרשב"א (גיטין ב ע"א). וכן תוספות (גיטין ב ע"א) כתבו: "הוּוּ

1. עי' בנספח בסוף התשובה.

סימן לא — יציאה מארץ ישראל לצורך טיול בחו"ל

עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, ובפורעניות הוא אומר ואל אדמת ישראל לא יבאר"...

ועי' בנושאי כלי הרמב"ם את מקורותיו לשתי ההלכות.

ג. וכן באורחות חיים כתב 'טעם לחביבות האבות לקבורת ארץ ישראל' מתוך תשובת מהר"ם מרוטנברג שהובאה בקצרה אף בתשב"ץ קטן (סי' תקסא):

"תשובה שאלה לרמנ"ע וששאלת להודיעך עיקר המצוה ההולך לארץ ישראל אינו אלא כמו שמפרש במסכת כתובות [ק"א] ואם מוחלין לו על כל עונותיו, הכי מפורש במסכת כתובות [שם] ובלבד שיהא פרוש מכאן ומכאן ויזהר מכל מיני עון ויקיים כל המצוות הנוהגות בארץ שאם יחטא יענש יותר מאם יחטא בחוצה לארץ כי השם דורש אותה תמיד ועיני י"י בה והשגחתו תמיד ואינו דומה מורד במלכות בפלטרין למורד חוץ לפלטרין והיא ארץ אוכלת יושביה וכתוב ואל תקיא אתכם וגו' לפי (שאם) [שהיא] תקיא עוברי עברה והיינו דכתיב ושממו עליה אויביכם דאפילו אומות העולם שבה אינן מוצלחין מפני שהן עוברי עברה ועל כן עכשו היא שממה ואין בה עיר (אחרת) מוקפת חומה כמו בשאר ארצות. ואותן ההולכין שם ונהגין בה קלות ראש בפחזותם להתקוטט שמה³ קורא אני עליהן ותבאו ותטמאו את ארצי מי בקש זאת

לא הוה מברך לך. אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, אמר: אי ידעי לא נפקי".

ופרש רש"י שר' יוחנן חשב שרב אסי יצא על מנת להשתקע בחו"ל, בעוד שרב אסי שאל על לצאת ולחזור לצורך כיבוד אמו.

וכתב עפ"י מעשה רב זה המאירי (קידושין לא ע"ב): "אע"פ שהמצות לא ניתנה לדחות מפני כבוד אב ואם כמו שיתבאר מכל מקום מותר לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לצאת לקראת אביו או לקראת אמו וכן לשאר מיני כבוד".

ב. וכך פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ט): "אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה², אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטיף בשני דינרין, במה דברים אמורים כשהיו המעות מצויות והפירות ביוקר, אבל אם הפירות בזול ולא ימצא מעות ולא במה ישתכר ואבדה פרוטה מן הכיס, יצא לכל מקום שימצא בו ריוח, ואף על פי שמוותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום". היינו, האיסור לצאת הוא אפילו לשעה ולא על מנת להשתקע. ולכן פשוט שסתם לצאת מארץ ישראל ללא צורך אמיתי אסור.

וכן בהלכה יב כתב הרמב"ם: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה

2. עי' פאת השלחן (פ"א סי"א ובית ישראל אות כ) שנחלקו האחרונים האם דוקא למצוות אלו בגלל חומרתן או הן הקלות וכש"כ שאר מצוות.
3. נראה שכוונתו למסעי הצלב לארץ ישראל.

חבל נחלתו

ליוצא לצורך".

"ובתלמוד המערב אמרו מעתה כהן שיצא לחוצה לארץ הואיל ויצא שלא לרצון חכמים ר"ל שהרי ארץ העמים טמאה היא אסור פי' אפי' יצא לצורך ואם היא שנויה דרך נחותא יראה שאסור וכמו שאמרו כהדה חד כהן אתא לגביה דר' חנינא אמר ליה מה אני לילך לחלוץ או ליבם ואסר ליה".

ועפ"י החילוק שבין יציאה מא"י לטיול האסורה לבין יציאה לפרנסה שמוותרת פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקלא ס"ד): "ואלו מגלחין במועד; מי שיצא מבית השביה ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, ומי שיצא מבית האסורים ואפילו היה חבוש ביד ישראל שהיו מניחין לו לגלח, וכן המנודה שהתירו לו ברגל, וכן מי שנדר שלא לגלח ונשאל על נדרו ברגל, וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לטייל".

וכן הלבוש (או"ח סי' תקלא ס"ה) באר: "וכן הבא ממדינת הים בחול המועד או בערב המועד ולא היה לו שהות בו ביום לגלח, מותר לו לגלח במועד, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוץ לארץ ולטייל, אבל אם יצא לטייל מארץ ישראל לחוץ לארץ דאית כאן תרתי לריעותא, שלא הלך אלא לטייל וגם מארץ ישראל לחוץ לארץ, לפיכך לא התירו לו לגלח".

ובאר המגן אברהם (ס"ק ז): "לטייל – אבל יצא להרויח או לראות פני חבירו שרי דמקרי מצוה עססי' רמ"ח".

והמשנה ברורה פרש דבריו (ס"ק יד) באריכות: "והוא שלא יצא וכו' – פי' דמארץ ישראל לארץ ישראל או מחו"ל

מידכם רמוס חצרי. אבל מי שהולך להתנהג בה בקדושה ובטהרה אין קץ לשכרו ובלבד שיוכל להתפרנס בה כדאמרינן בפרק האישי מקדש (קידושין נ). ושאלת אם פטור שם מחבט הקבר לא ידעתי. ושאלת למה לא הלכו שם כל האמוראים אשיבך דלא הוה מותר להו דהו צריכי להתבטל מלמודם ולשוט אחרי מזונותם ואמרינן פרק מי שהוציא אהו (עירובין מ"ז) דמותר לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אחר רבו ללמוד תורה כ"ש שאין לילך מרבו מחוצה לארץ לארץ ישראל וכ"ש להתבטל מתלמודו ולשוט אחרי מזונותיו. ושאלת לפרש לך הדר בחוצה לארץ כמי שאין לו אלוה (מה) אשיבך היינו משום דעיקר שכינה בארץ היא וכבודו בארץ ישראל כסא מול כסא".

דבריו ברורים (אע"פ שלא עסק ביציאה מא"י).

ד. המאירי (מו"ק יד ע"א) בריש אלו מגלחין כתב: "מה שאמרו במשנה על הבא ממדינת הים שמוותר לגלח אין הדברים אמורים על דרך מוחלט אלא סוף הדברים בענין זה כך הוא כל שיצא ממקום שבארץ ישראל למקום אחר שבא דרך הים או מחוצה לארץ לארץ דרך הים וכל שכן מחוצה לארץ לארץ וחזר לו ולא הגיע למקום שאפשר לו להסתפר עד המועד הואיל ויצא ברשות מותר לספר אפי' היתה יציאתו מתחלה שלא לשום צורך אלא לשוט בעלמא, אבל אם יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ ובסרך איסור יצא שהרי אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אם יצא לסחורה או לאיזה צורך מותר וכל שכן אם יצא למזונות אבל אם יצא לשוט ושלא לשום צורך אסור ועשו דבר זה כניכר אנסו לכל שהכל יודעין להבחין בין היוצא לשוט

בשאלות (פר' אמור, סי' קג) שכתב להפך, דהא דאמרה הגמ' ג' מצוות אלו דהם קילי טפי, וכ"ש שלשאר מצוות שהן חשבות דמותר. ע"ש. וראה גם בתוס' בכורות (כט, ע"א) ד"ה היכי אזיל וכו', ע"ש. א"כ מבואר הדבר דלצורך טיול בעלמא פשוט הדבר לאיסורא, דאסור לצאת מאר"י לחו"ל. אמנם כאמור דבנידון שאלה דידן יש להתבונן כיון שבעיקר כוונתו לצאת מאר"י לחו"ל ע"מ להשתטח על קברות צדיקים, ורק אח"כ רוצה להמשיך ולעשות טיול".

ועי' בספר 'ארץ חמדה' לגר"ש ישראלי זצ"ל (ח"א סי' י) שאף מסקנתו שאין לצאת מא"י שלא לצורך כלל. וכן הסיק תלמידו הגר"י אריאל שליט"א בספרו שו"ת 'באהלה של תורה' (ה"ד סי' ט). ועי' שו"ת שבט הלוי (יו"ד סי' קעב) שאמנם טיול בחו"ל אינו יציאה לצורך אבל "אם הולכים לזמן מועט מאד לראות פלאי הטבע של יוצר בראשית ב"ה יש מקום להקל".

ו. בראשונים ובאחרונים לא בואר מה המקור לאיסור היציאה מארץ ישראל. הרי אין לאו מן התורה האוסר זאת. ואף על איסור דרבנן לא שמענו. ואם נעיינ מצד ביטול עשה של מצות ישיבת א"י, הרי אין המדובר ביציאה להשתקע ולשכון שם אלא ביציאה לזמן קצר ולחזור אח"כ לא"י, וא"כ אף הביטול אינו מוחלט אלא לזמן קצר. והרי מצוות אחרות, אף אם אנו יכולים לעשותם בכל שעה אנו מפסיקים מקיומן לזמן מה, וממשיכים בקיומן כגון תפילין או ציצית. מדוע א"כ נאסרה היציאה מא"י לצורכו הפרטי של האדם, כאשר אין יציאתו לצורך מצוה?

ונראה מהבאת האיסור יחד עם מימרות העוסקות בחיבת א"י ובישוב א"י כגון

לחו"ל אף ביצא לטייל שאינו דבר מצוה אפ"ה מותר לו לגלח כשלא היה פנאי לגלח מבעוד יום כיון שיציאתו ברשות היתה שלא עשה איסור בזה, אבל מא"י לחו"ל אינו מותר אלא ביצא להרויח או לראות פני חבירו דהוא חשיב דבר מצוה שמוותר לצאת מא"י בשביל זה משא"כ לטייל בעלמא דבכה"ג אסור לצאת מא"י לחו"ל לא התירו לו לגלח".

ובסוף ביאור הגר"א לסעיף זה בשו"ע כתב: "...גם משמע בירוש' דאין איסור לצאת לחו"ל אלא בכהן דוקא וכן שמעון בר בא כהן הוה כמ"ש בעובדא דבנתיא דמר שמואל פוק איטפיל כו' אבל בגמ' שלנו סוף כתובות לא מ' כן".

ועי' בתשובת משפט כהן (סי' קמז), שו"ת משנה הלכות (ח"א סי' תלא) ובשו"ת יחוה דעת (ח"ה סי' נז) וכן בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך א, אורח חיים סי' י ענף ג) שכ"א האריך בכח בקיאותו הטובה עליו ומנה ספרים רבים העוסקים בנושא ולדברי כולם אסור לצאת מא"י לצורך טיול בחו"ל.

ה. וכך מסקנת שו"ת עטרת פז (ח"א כרך א, אורח חיים סי' י): "ועכ"פ מכל הלין חזינן דאסור לצאת מאר"י לחו"ל כדי לטייל, וחשיב יוצא שלא ברשות אם יוצא למטרה זו. וכן העלו האחרונים בפשיטות עי' בשו"ת יחו"ד (ח"ה, סי' נז), ובשו"ת משפט כהן (סי' קמז), ועוד. ויתרא מזו איכא בתוס' עבודה זרה (יג, ע"א) ד"ה ללמוד, שכתבו שם, דהא דאמרינן התם בגמ' דשרי לצאת מאר"י לחו"ל ללמוד תורה, לישא אשה, או להציל מן העכו"ם דדוקא קתני להו משום דהנך מצוות חשבות. אבל לשאר מצוות לא, וגם למצוות אלו דשרינן דוקא כשדעתנו לחזור, ועמדו לחלוק שם על דברי רב אחאי גאון

חבל נחלתו

ז. ניתן לדמות זאת לאמור במס' ברכות (ו ע"ב): "אמר רב הונא: כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע, שנאמר (תהלים יב): סביב רשעים יתהלכון. אמר אביי: לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא, אבל מהדר אפיה לבי כנישתא – לית לן בה. הוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא. חלק אליהו, חזייה, אידמי ליה כטייעא. אמר ליה: כדו בר קיימת קמי מרדך? שלף ספסרא וקטליה".

המתפלל אחורי בית הכנסת ומתפלל לכיוון אחר מראה שהוא אינו שייך לציבור. וכך פרש זאת רבינו יונה (על הרי"ף ברכות ג ע"ב): "והא דאמרינן לעיל כדו בר קיימת קמי מרדך. רוצה לומר כשתי רשויות אתה קיים לפני בוראך שהקהל מתפלל לרוח אחת ואתה מתפלל לרוח אחרת ולדעת רבינו יצחק נפרש שעל שלא היה מתפלל בפנים עם הקהל היה אומר לו אע"פ שהיה מתפלל בפניו כלפי המזרח כמו הקהל ודו ר"ל שנים מלשון דו פרצופין (לקמן דף סא א) וטב למיתב טן דו (קדושין דף מא א) ובר ר"ל רשות".

אף היוצא מא"י מנתק עצמו ממקור חיותו הלאומי ומחשיב את חו"ל שפעולותיו במצוותיו ומעשיו הטובים בחו"ל שוים לא"י.

ואותם היוצאים לחו"ל לצורך הנאת עצמם שכחו מערכה של ארץ ישראל, והעלו את ערכה של חו"ל כא"י.

הרמב"ן (הוספות למ"ע מצ' ד) שמקור האיסור מצד מעלת ארץ ישראל.

כדברי הרמב"ן (ויקרא יח, כה):

"ומן הענין הזה אמרו בספרי (עקב מג), ואבדתם מהרה (דברים יא יז), אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצות שכשתחזור לא יהו עליכם חדשים, משל לאדון שכעס על אשתו ושלחה לבית אביה, אמר לה הוי מתקשטת תכשיטים שכשתחזור לא יהיו עליך חדשים, וכן אמר ירמיה (לא, ט) הציבי לך ציונים, אלו המצות שישראל מצוינין בהם".

"והנה הכתוב שאמר (דברים יז, יח) ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה וגו', אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'. ולפיכך אמרו בספרי (ראה פ, ו) וירשתם אותה וישבתם בה ושמתם לעשות (דברים יא לא לב), ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה, וכך הוא בתוספתא דע"ז (פ"ה ה"ב)".

א"י היא בית הקיום של עם ישראל, אדם מישראל היוצא מארץ ישראל הפך בכל מצוותיו ומעשיו בבחינת שאינו מצווה ועושה, ואע"פ שהוא חייב במצוות אף בחו"ל ובודאי במצוות התלויות בגופו, בכ"ז תוקף פעולתו בעולם היא בבחינת 'הציבי לך ציונים' כדברי הרמב"ן. לכן אסור לאדם מישראל לצאת את א"י.

נספח: רב אסי ורבי אסי שני אמוראים או אמורא אחד?

למד הרה"ג יעקב אריאל מתוך המעשה ברב אסי לגבי יציאה לחו"ל. ובהערתי שם כתבתי שנראה שר' אסי ורב אסי

לפני זמן מה העיר לי ת"ח אחד על כך שצרפתי הערתי לספר 'באהלה של תורה' חלק ד' (זרעים ח"ב) עמ' 82. בדיון שם

סימן לא – יציאה מארץ ישראל לצורך טיול בחו"ל

הם אותו אדם, ולגבי ר' אסי נאמר בגיטין נט ע"ב שהיה כהן. והרה"ג יעקב אריאל השיב שאין הדברים מוכרחים שהם אותו אדם, ועוד שהבין שהיציאה היא לתמיד וא"כ אין נ"מ אם הוא כהן או ישראל.

אותו ת"ח השיב על דברי מדברי הר"ן בנדרים (כא ע"ב ד"ה ושרייה) וכן כתב המאירי באותו מקום שהם שני אמוראים, וכן כתבו תוס' בשבת (מה ע"ב ד"ה לאו) ובחולין (ט ע"א ד"ה אמר). וכן עניתי לו במכתב:

לגבי רב ורבי אסי האם המדובר באותו ת"ח או בשנים. אין זה ראוי לחלוק על ראשונים, אבל אם יש ראיות לכך או מראשונים אחרים או מהש"ס, מותר להעיר שהדברים אינם מתיישבים עם הנאמר שם.

רב אסי ששאל את ר' יוחנן על יציאה לחו"ל לכבוד אמו, הוא המכונה בירושלמי בנזיר' ר' יסא. (בכל הירושלמי מופיע פעם אחת רב אסי – יבמות פ"א ה"ה). היינו ברור שרב אסי המכונה בירושלמי ר' יסא הוא רב אסי של הבבלי ששאל את ר' יוחנן. ולכן לגבי המקרה עליו דן הגר"י אריאל שם ודאי שהערתי נכונה. נשאלת השאלה האם בכל מקום זה המצב או שיש שניים: רב אסי ור' אסי. רב אסי מופיע בבבלי 172 פעמים, ורבי אסי 161 פעמים, ור' יסא מופיע

בירושלמי 231 פעמים. ר' יסא מופיע בצמידות אל ר' אמי שבע פעמים בירושלמי. בבבלי רב אמי ורב אסי מופיעים בצמידות 17 פעם, ורבי אמי ורבי אסי 53 פעם.

רב אסי ורבי אסי הן בבבלי והן בירושלמי מוזכרים ביחד עם אותם אמוראים (רבי יוחנן, ר' יהושע בן לוי, ר' אלעזר, ר' זירא-זעירא – כתלמיד ועוד מדורות ראשונים של אמוראים).

בירוש' שביעית פ"א ה"ה – ערבה הל"מ – "רבי יסא בשם ר' יוחנן" וכן בבבלי סוכה לד בשם רבי אסי. אין מכאן ראיות מכריחות, אולם בירושלמי לא מחלק ביניהם, ולחשוב שהיו שני אנשים באותו שם באותו דור והגמ' לא מזכירה שום אמצעי להבחין ביניהם, כאשר בירושלמי אין הבחנה זו – זה קשה ביותר.

תוסיף שהרמב"ם שמנה את שמות החכמים בריש הי"ד החזקה מנה ר' אסי אחד (אע"פ שלא מנה את כל שמות האמוראים אלא את הגדולים), וכן המאירי בפתיחה למס' אבות מנה רק את רבי אסי. כל המקורות הנ"ל מצביעים על כיוון אחד שזהו אותו ת"ח קודם שנשמך בא"י ואחריו. ומאד קשה לומר להיפך. אמנם באגרת רב שרירא גאון מצויין רב ור' אסי כשני אמוראים. בספר יוחסין מאחר

1. בתלמוד ירושלמי נזיר (פ"ז ה"א): "רבי יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה אתא ושאל לרבי יוחנן מהו לצאת אמר ליה מפני סכנת דרכים צא, ואם בשביל כבוד אמך איני יודע, אמר רב שמואל בר רב יצחק עוד היא צריכה לרבי יוחנן אטרח עלוי ואמר גמרת לצאת תבוא בשלום, שמע ר' לעזר ואמר אין רשות גדולה מזאת". הוא אותו מעשה המובא בבבלי קידושין לא ע"ב לעיל. ומתוך הירושלמי עולה שר' יסא היה כהן.

חבל נחלתו

את רב אסי לדור שלפני רב אשי?! ואת רבי אסי מקדים לתלמיד ר' יוחנן. ובסדר תנאים ואמוראים מופיעים שני רב אסי. וכן בשטמ"ק (ב"ב יא ע"ב) מתוס' הרא"ש, וכך כתבו רמב"ן ורשב"א – ב"ב קז ע"א. סקרתי בקצרה כמה מן המקורות והוכחתי שאין הדברים כה פשוטים, ועכ"פ רב אסי מוזהה עם רבי יסא בירושלמי. ואם זמנך בידך צריך להשוות בין כל בעלי המימרות ולנסות להסיק. כמו"כ צריך להתייחס לבעיית הגירסאות. וצריך עיון. עכ"ל במכתב לת"ח המעיר, והנני מוסיף על דברי מדברי ראשונים ואחרונים בנושא:

הרמב"ן והרשב"א (ב"ב קז ע"א) כתבו שהם שני אמוראים בחד תירוצא ובתירוץ נוסף הא דידיה הא דרביה וא"כ לא ברירא להו.

המהרש"א (שבת קכה ע"ב תוס' ד"ה אזדו) נקט כתוס' שהם שני אמוראים.

אבל הרשב"ץ במגן אבות (פ"ב מ"א) כתב:

"ודע, כי הקריאה הקדומה היא רבי, הרי"ש בחירק, כי הוא שם התואר והיו"ד אינה לכנוי אלא ליחס, כיו"ד אכזרי, ואילו היה רבי, הרי"ש בפתח, היה משמעו הרב שלי, כי היו"ד הוא לכנוי, והיה פגם במעלתו. וזה התואר היו מתארים בו לכל מי שנשמך מפי סמוך איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, כי כשהיו סומכין אותו היו קורין אותו רבי, כמו שנזכר בראשון מסנהדרין (יג ב) ובפרק השוכר את הפועלים (בבא מציעא פה ב) וכן היו קורין (רבי) לכל מי שנשמך בארץ ישראל, כי שם היתה סמיכה והיו יכולין לדון דיני קנסות כי היו מומחין ונקראים אלהים, שנאמר, 'אשר ירשיעון

אלהים ישלם' (שמות כב ח). וחכמי בבל לא היו נקראים אלא רב לפי שלא היו סמוכין והיו קורין עצמן הדיוטות, כמו שאמרו בפרק המגרש (גיטין פח ב), והא אגן הדיוטות אגן, ולא היו רשאים לדון דיני קנסות. ולזה אמרו (ב"ב פד ב) אין שור מועד בבבל, וכן מזה הטעם אמרו (בפסחים דף נד ב) אין תענית צבור בבבל, שבכל אלה (הדברים) צריך בית דין סמוכין, וכשהיו עולין לארץ ישראל היו סומכין אותם וקורין להם רבי. ולזה נמצא בתלמוד, רב זירא ורבי זירא, רב אמי ורב אסי, רבי אמי ורבי אסי, ורב ירמיה ורבי ירמיה, לפי שעלו מבבל ושם נסמכו".

וממילא היו מימרות מלפני הסמיכה ומימרות מאחר הסמיכה.

ובשו"ת שיח יצחק (סי' תצז, לרב יצחק וייס חבר לרב יששכר שלמה טייכטהל, בעל שו"ת 'משנה שכיר' ו'אם הבנים שמחה' הי"ד דתרוייהו) כתב: "והנה ר' אמי ור' אסי הוו גדולי העיר דהרי עירבו אכולי טבריא, עי' גמ' פ"ב דביצה (דף ט"ז ע"ב). ואם כי נאמר רב אמי ורב אסי בכ"ז בוודאי הנה הנם הכהנים הנקראים במ"א בשם רבי כי האחרים לא מצינו ביחד. ועי' שבת דף י' רב אמי ורב אסי הוו יתבי וגרסי ביני עמודי, והם רבי אמי ורבי אסי דבהם מצינו דיתבי ביני עמודי בכמה מקומות בש"ס. והם היו כהנים עי' גיטין נ"ט ע"ב ומגילה כ"ב ע"א וסוטה ל"ח ע"ב ובסי' קכ"ח, ומל"מ פ"ז מעבדים, ותשו' כ"ס, ותשו' אדמ"ו הגר"ש (בעל שבט סופר)".

ואחרון חביב כתב הרה"ג פנחס זביחי (שו"ת עטרת פז ח"א, כרך א, או"ח סי' ז):

"אמנם לפום קושטא יש להשיב גם על זה, כי הנה דברי הגמ' הללו דקידושין ברב אסי

יוחנן מהו לצאת וכו', היינו הך מעשה דהבבלי (דקידושין לא ע"ב) במעשה דרב אסי, כמבואר ביוחסין ערך רב אסי, דרבי אסי הכהן שמו בירושלמי רב ייסא, והוא חבירו של ר' אמי, תלמידי רבי יוחנן. וע"ז העיר סדר הדורות דהדברים מבולבלים, כי הרי רב אסי לא היה כהן רק רבי אסי, ורבי אסי הוא דקראו לו רב ייסא. אבל לרב אסי היו קוראים רב ייסי, יעו"ש בדבריו. [ובאמת לפ"ז תהיה ההערה הזאת ג"כ על היפה עינים בקידושין (שם) ועל מסורת הש"ס בירושלמי דברכות (שם) שהם קשרו את ב' המעשיות הללו דהבבלי והירושלמי, יעו"ש בדבריהם, ולפי המבואר בסדר הדורות שנים נפרדים הם. וק"ל].

ומכיון שכן, נפל פיתא בבירא, כי אין לדחות ולומר דהתם מספקא ליה לרב אסי אי שרי ליה לצאת לחו"ל, משום דכהן הוה, כי לפי המבואר בכלל לא היה רב אסי כהן. הן אמת כי אחר זמן שבתי וראיתי בס"ד בדברי המהרי"ט בחידושו לקידושין (לא, ע"ב), אשר עמד לעורר שם בהא דחזוין דרב אסי אתא לקמיה דרי"ו לשאול לקראת אמא מהו וכו', דהוא תימא דמה איסור יש לצאת לקראת אמו דהרי אפילו לקראת אחרים נמי שרי, כיון שאינו יורד להשתקע דאע"ג דאמרינן בשלהי כתובות (קיא, ע"א) דאסור לצאת מא"י אפילו לבבל, זהו לדור. אבל לסחורה או לעסק שיש שם פשיטא דשרי. וכתב לתוך, דיש לומר דרב אסי כהן הוה כדאמרינן בהנזיקין (גיטין נט, ע"ב) ר' אמי ור' אסי כהני חשיבי דארעא דישראל, ולא מצי למיפק לחו"ל דגזרו תומאה על ארץ העמים כדאמר בפרק כהן גדול וניזר (ניזיר נד, ע"ב. שבת יד, ע"ב), ומבעיא ליה אי משום כבוד אמא מותר, כיון דתומאה דרבנן

מיירי, ובגמ' דמגילה (כב, ע"א) אמרינן דרב אסי כהן הוה, דאמרינן התם רב אמי ורב אסי כהני חשיבי דארעא ישראל. וא"כ לפ"ז י"ל דהיינו טעמא דקפיד התם רי"ו על רב אסי שלא לצאת לחו"ל משום דכהן הוה שלא יטמא בטומאת ארץ העמים, וכהא דחזוין בגמ' דעבודה זרה הנ"ל (יג, ע"א) דאין לכהן לצאת מא"י לחו"ל משום טומאת ארץ העמים, ורק לג' מצוות הנזכרים שם שרי. אבל לעולם בישראל כל כה"ג שיוצא ע"מ לחזור, אה"נ דשרי אף לדבר הרשות. ובאמת כיוצ"ב ראיתי שכתב הגרא"י קוק בשו"ת משפ"ט כהן (סי' קמז) דאין להביא ראיה מהגמ' דקידושין (לא, ע"ב) בהא דשאל רב אסי מר' יוחנן אם מותר לו לצאת לחו"ל וכו', דהאי דשאל משום דכהן הוה כמבואר מהגמ' מגילה (כב, ע"ב). ע"ש. אמנם אחר ההתבוננות נראה, כי אין הדברים מכוונים לומר כן. כי הנה לפי המבואר בדברי הגאון רבי יחיאל הלפרין בס' סדר הדורות (בסדר תנאים ואמוראים, דף לז, ע"א) עולה, כי האי רב אסי דהוה כהן "רבי אסי" קרו ליה, דהוא ר' אסי המוזכר עם ר' אמי בגמ' דמגילה הנ"ל (כב, ע"ב), והאי רב אסי דהגמ' דקידושין הנ"ל הוא "רב אסי" ואחר הוה דבכלל לא היה כהן, (וע"ש עוד בדבריו דף לז, ע"ד). ולכן לפי דבריו של סה"ד צריך להגיה בגמ' דמגילה שלפנינו שכתוב רב אסי וצ"ל "רבי אסי", וכן נראה מדבריו. שכתב להדיא בגירסתו בגמ' דגיטין (נט ע"ב) ר' אמי ור' אסי, ששם ג"כ מובאת המימרא הזאת דהגמ' דמגילה, וראה בסדר הדורות שם שמזה עמד להעיר על ס' שדה יהושוע שכתב, דהאי מעשה דאיתא בירושלמי דברכות [פ"ג, הלכה א] דרב ייסא שמע דאתת אימיה לבוצרא, את שאיל לר'

חבל נחלתו

קידושין (לא, ע"ב) **הוא רב אסי דהגמי במגילה** (כב, ע"ב). **דכתן הוה**. ולא בחלקות ישית למו דרב אסי לחוד ורבי אסי לחוד, ולכן באמת מבאר דהבעיא בגמ' דקידושין הנ"ל היתה משום דרב אסי היה כהן. וצ"ע.¹ נראה שהדברים אינם מוכרעים אולם נוטים לכך שהוא אותו אדם בשתי תקופות בחייו – לפני שנסמך ולאחר שנסמך.

היא כדאשכחן בפרק מי שמתו (ברכות יט, ע"ב) דאמר ר' אלעזר בר צדוק, מדלגים היינו ע"ג ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל דאע"ג דרבנן גזרו על כל ארונות טומאה, משום כבוד מלכים לא גזרו וכו', ושוב מצאתי בירושלמי דמס' סנהדרין בפרק כהן גדול (ירושלמי נזיר פ"ז, ה"ח) ומייתי הך עובדא, דמשמע דמשום טומאה דארץ העמים נגעו בה, עכ"ל. ד"ע. הראת לדעת, כי באמת מהרי"ט ס"ל דהאי רב אסי דבגמי

סימן לב

גדולי הדור וסמכותם בהלכה

ברומו של עולם, כגון: המתת-חסד, אם פונדקאית ועוד, רופאים ואפילו רבנים מסתמכים, הלכה למעשה, על פסקי הלכה לקולא הנמצאים במאמרים שכתבו תלמידי חכמים, הגם שפסקים אלה מנוגדים לפסקים ידועים להחמיר של גדולי הדור שליט"א...¹ וכן בפסקי דין ירושלים (דיני ממונות ובירורי יחסין ז לפס"ד עמ' תלו) כתב הרב לוינ': "כבר הזכירו גדולי ישראל ביום ט"ו סיון תשד"מ את כל רושמי הנישואין, שההלכה מחייבת אותם לבדוק את כל המציג תעודת גיור הן מהארץ והן מחו"ל... ומכאן באים לבטל גיורים. ולטענתם גדולי הדור הם המכריעים ומחייבים בפסיקתם, אע"פ שלכאורה לא ברור כלל מה כוחם לקבוע לכל עם ישראל.

הקדמה

ראיתי בהקדמת ספר נשמת אברהם (כרך ד נדפס בתשנ"א) מכתב שכתב הרב ד"ר המחבר (אברהם-סופר אברהם) על סמכותם של גדולי הדור שאין להורות הלכה החולקת על דעתם ובתוך דבריו מביא: "ואמר לי הגר"ש אלישיב שליט"א שאין לחלוק הלכה למעשה על גדול הדור אלא אם כן יש לפוסק ראיה חותכת, כגון גמרא מפורשת, ורק אחרי שהביא את ראיתו לפני אותו גדול שהודה לו. ואם לא ניתן להביא את ראיתו לפני אותו גדול או אם זה אחרי פטירתו של אותו גדול, אז אם ראיתו מקובלת בין פוסקים גדולים אחרים, רק אז מותר לו לפסוק למעשה לפי הבנתו". וממשיך הרב המחבר: "וכמה כואב לי הדבר שבסוגיות רפואיות קשות העומדות

1. לענ"ד השימוש כאן בתואר 'גדולי ישראל' אינו ראוי ולו רק בגלל שהוציא מן הכלל את כל מי שאינו כלול בחותמים על מכתב זה ובהם גדולי גדולים כמו הגר"ע יוסף, הגר"מ אליהו, הגר"ד ליאור, הגר"ז גולדברג ועוד רבנים. ומשמעות הדבר שמפרסמי המכתב בררו להם 'גדולים' שהם

סימן לב – גדולי הדור וסמכותם בהלכה

של גדולי תורה ופסיקה שבדור". לאחר קביעה זו מנסה הרב שרמן להוכיח את קביעתו שאמנם אין לחלוק על פסיקתם של גדולי הדור, ומביא לכך ראיות שונות שידונו להלן.

כיון שטיעון זה התחיל בימינו להפוך לטיעון הלכתי הבא לבטל פסקי הלכה של תלמידי חכמים בכך שהם לא פסקו לפי 'גדולי הדור', ועל כן פסקיהם בטלים ומבוטלים נראה לי שצריך הדבר בירור משורשו.³

שאלה

במה כוחם ההלכתי של גדולי הדור עדיף על רבנים ופוסקים אחרים?

וכן בפסק הלכה של בית הדין הגדול מיום טז אייר תשס"ט מביא הרב אברהם שרמן גילוי דעת מ'מרנן ורבנן גדולי התורה' (לשון הרב שרמן) ומסיק: "הנובע מכך שבנשואי גיורים ומתגיירים הוראתם ופסיקתם של מרנן ורבנן גדולי התורה והפסיקה שבדור, היא המחייבת את בתי הדין², הדיינים והרבנים להורות ולפסוק כמותם, ואין כל תוקף להוראתם ופסיקתם של בתי דין או רבנים שהורו ופסקו בעניינים אלו כשלא בקשו וצרפו לפסיקתם חו"ד והסכמתם של גדולי התורה פוסקי הדור. הוראתם ופסיקתם של אותם בתי דין ורבנים אינה תקיפה גם כלפי קהילתם ומקומם שכן כל ישראל כפופים להוראתם

2. מקבלים את דעתם, וכל מי שאינו מסכים לדעתם לא נכלל בחותמים. ובכל החותמים, דומני שאין אף רב מכהן כרב עיר, ולא אב"ד אלא ראשי ישיבות ואדמו"רים בלבד.
3. ביחס לכוונת פסילת כל הגיורים שאינם כדעתם, יעויין בקונטרס שכתבתי בנידון בספרי חבל נחלתו חלק ח סימן כה, וביחס לפירוש קריאת הרבנים מתשד"מ (המאזכרת אף בפסקו הנוכחי של הרב שרמן) יעויין שם פרק ט. ולקמן אתייחס לשאלה: האם פסיקת ההלכה במכתב ההוא מחייבת את רושמי הנישואין.
- אדגיש שלעצם הקביעה שאין לגייר ללא קבלת עול תורה ומצוות ע"י המתגייר מסכימים כל הרבנים וכל בתי הדינים. ועצם הקביעה של בעלי ה'קול הקורא' שבתי דינים מקבלים גרים ללא שקבלו עליהם עול תורה ומצוות – היא הטעיה מכוונת... המחלוקת נסבה על גרים שהתקבלו כבר, והתברר לאחר גיורם שלא קבלו זאת בלב שלם, ולאחר מכן אינם מקיימים מצוות, האם גיורם בטל למפרע או לאו. ועיין בקונטרסי שם שלהלכה ולמעשה כל הגיורים תקפים אפילו התברר שהתגיירו ברמאות.
- אוסף את דבריו של המב"ט (סי' קטז) מדברי מהריב"ל וז"ל: "כל חכם הרוצה להשיג על פסק חכם חבירו שהאריך בכתב להטעים דבריו, אינו יכול להשיג על פסקו רק אם ג"כ מברר דבריו בטענות צודקות, אבל בפיטומי מילי בעלמא, לומר שאין הדין כפסקו, אין שומעין לו".
- ובעל אס הבנים שמחה (הקדמה שניה עמ' לז הוצ' מכוון 'פרי הארץ') הביאם וכתב: "על כן, דברי בספר הנוכחי המה מכוונים רק לאדם הרוצה לידע האמת כאשר הוא, והמה יתנו אוזן קשבת למילי האמורים פה. ואיני אומר קבלו דעתי, אלא רק במשא ומתן של הלכה באתי פה, ומי שירצה לסתור דברי יסתור, רק בראיות מוכחות מדברי חז"ל כאשר אני הבאתי, ואז אתוכח עמו בזה כאשר יד' טובה עלי לטובה, אבל אם יבואו אלי בדברים בדויים גרידא בלי ראיות מחז"ל – אין שומעין להם כמבואר במב"ט הנ"ל".

חבל נחלתו

א. מי הם גדולי הדור

עצם השימוש במונח זה אינו פשוט בימינו.

כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' לז):

"עוד נשאלתי לחוות דעתי על המקרה שאחד מגדולי הדור הגיע למקום מסוים וקם אחד ממקבלי פניו ובירך עליו בשם ומלכות ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, אי טב עביד.

"הנה אמנם ככה איתא בגמ' בברכות ד' נ"ח ע"א דהרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. וככה נפסק להלכה ברמב"ם פ"י מברכות הי"א, וכן בשו"ע או"ח סי' רכ"ד סעיף ו', ובמפורש לברך בשם ומלכות.

"אבל בכמה דורות שלפנינו היו כבר הרבה מגדולי הפוסקים שהססו מאד אם ישנה עוד באפשרות לברך ברכה זו בשם ומלכות ולא לחוש משום ברכה לבטלה. בספר יוסף אומן (יו"א) שמחברו חי לפני ארבע מאות שנה בסימן ת"נ כותב שהברכה לראיית חכמי ישראל ואו"ה לא כתב כי מעטים מאד בזמנינו מי שראוי לקרותו חכם. ומסיים דאכן מי שרוצה לאומרה בלא שם ומלכות לא הפסיד, וקורא קילוס לזה בספר טהרת המים מע' הב' אות כ"ו ע"ש. וכך כותב במקביל לזה בספר יד הקטנה בה' ברכות במנחת עני בס"ק כ"ה, שנראה פשוט ודאי שדוקא על חכם מופלג אשר הוא לפלא והפלא ללב הרואה (או יש לברך ברכה זו) לכן על גדולי החכמים בסתם יאמר ברוך שחלק כו' בלא שם ומלכות ע"ש.

"ועל מדוכה זאת איזהו חכם שראוי לברך עליו יושב גם הגאון בעל תשובה מאהבה. ומסיים את דבריו בלשון: עכ"ז אני נבוך

מאד אם יש לברך בזה"ז על חכם בשם ומלכות ולא שמעתי מרבתי מימי שהיו מברכים ברכה זו אבל לא שמעתי אין ראוי וצל"ע עכ"ל. והנה ברור שגם אם נקבל את הנחתו בזה שמלא שמעתי אין ראוי אבל סו"ס הא נשאר בצ"ע בזה וא"כ בודאי אין לברך מספק. אבל חוץ מזה פוק חזי בספר פתח הדביר על או"ח סימן רכ"ד אות ו' שנו"נ באריכות גדולה בזה ובדברי התשובה מאהבה הנו', וגם מעיד ובא שמיום שעמד על דעתו לא ראה לחכמי גדולי הדור שהיו מברכין ברכה זו בראיית וקבלת פני חכמים גדולים ועצומים בתורה אפילו על אותם ששמש היה הולך מסוף העולם ועד סופו, וכי, דדבר כזה דהוי הוה ורגיל לא ראינו הוי ראוי. ולכן בסיכום ההלכה סובר דאין לברך ברכה זו בזה"ז, ומוכיח שכן נראה גם מדברי היעב"ץ ז"ל במו"ק וכן הוא גם משמעות ההלך"ט. ורק מהיות טוב נכון לברך בהקבלת פנים בלא הזכרת שם ומלכות עיי"ש.

"גם לרבות בספר חסד לאלפים (להגה"ה בעל פלא יועץ ז"ל) על או"ח סימן רכ"ד אות י"ב, כותב דאפשר דכי היכי דאמר ש אין דין ת"ח בזה"ז לענינים אחרים ה"נ לענין ברכה זו אלא אומר בלי הזכרת שם ומלכות. וכך פוסק בפשיטות גם בספר בן א"ח ש"א פ' עקב אות י"ג דהרואה חכמי ישראל מברך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו בלי שם ומלכות. וסתם לפסוק כמותם גם בס' כה"ח סי' רכ"ד ס"ק י"ט ע"ש.

"ובספר יפה ללב ח"א סי' רכ"ד אות ה' נר' דעתו שלא לברך ברכה זו כלל, שכותב בזה"ל: ומדכתב הרב הקדוש ר"ח בשער האהבה פ"ו דע"ח ע"ב וכבר ראינו פה צפת שבגליל העליון חכמים שהיה ראוי

ממנו משקל חמשה ושלושים דינר מן הזהב שהוא משקל תשעה סלעים פחות רביעי, וקבלה היא בידינו שגובין קנס זה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ.

וכן כתב המגיד משנה: "הביאו הרב ז"ל בהלכות ונהגו בו הגאונים ז"ל ולא חיילקו בין תלמיד חכם לחבירו".

אבל כתב בשו"ת מהר"י וייל (סי' קסג) ונדפס אף בשו"ת מהר"ק (סי' קסג):

"מקובלני ממורי מהר"ר מולין (=מהר"ל) ס"ל

ז"ל שבזמן הזה לא דיינין לקנוס ליטרא זהב

מי שמזלזל צורבא דרבנן והביא מספר אגודה שכתב בפרק קמא דחולין וז"ל האי טבחא דלא סר סכינא וכולי כתבו הגאונים דעתה אין תלמידי חכמים מקפידין אלא

מוחלין. ועוד נר' דבעונות אין עתה תלמיד

חכם שיודע אפילו מסכת כלה ואותן שתקן

ספר אגודה היה קודם הגזירה והיה למדן

מופלג ואפילו הכי כתב דבזמנו לא דיינין

דינא תלמיד חכם ומכל שכן בזמן הזה

שבעונותינו הרבים נתמעטו הלבבות והרבה

רבנים דאפילו צורתא דשמעתא לא ידעי

אין בידם לא לחם ושמלה ביתם ויקם מכל

טוב יש מהם המתיהירים להשתרר

ולהשתמש בכתר הרבנות וכוונתם בשביל

כבוד עצמם כדי שישבו בראש וילכו בראש.

יש מהם לרבות ממון וכל המדות שמנו

חכמים שצריך תלמיד חכם להתנהג בו הם

אינם נוהגים באותה מדה ולהנאת עצמם הם

מכוונים. יש מהם שאינם מדקדקים

במעשיהם ומסני שומעיהו ועל ידם מתחלל

שם שמים. ופשיטא דאין להם דין תלמידי

חכמים לא למעבד דינא לנפשיה ולא לקנס

ליטרא דהבא המזלזל בו ומטעם זה לא

נהגינן בשום למדן בזמן הזה דין תלמיד

לברך עליהם ברכה זו יע"ש נראה שאין מברכין ברכה זו עכשיו מכ"ש בזה הדור יתום שנתמעטו הלבבות עכ"ל ע"ש וכן באות ג' שם. ואם נכון דיוקו מהמהרח"ו ז"ל הרי היה זה כבר בקירוב לדורו של הב"י ז"ל.

"וכך פוסק גם הערוך השלחן בסימן רכ"ד סעיף ו' וז"ל: וכמה שיעור גדלו בתורה או בשאר חכמות לא נתבאר לכן נמנעים עתה מברכה זו עכ"ל...

"מכל הלין שנתבאר נראה דלא טב

למעבד הכי לברך בזמנינו ברכה זו, ולכל

היותר יכול לברכה בלי שם ומלכות, דלברך

בשו"מ = בשם ומלכות = יש לחוש לברכה

לבטלה".

עוד כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"א

סי' רי): "שאלה אם יש לברך חכם הרזים על

א':

"תשובה שם כתבתי דתרתני בעיני דאיכא

שינוי פרצופות ודעות והפלגת חכמה ויש

לצדד (עיי' ברכות נ"ח:) דהם לא היו יודעין

דבר זה שיש לברך חכם הרזים והוא גילה

להם ולפיכך הענישוהו משום מורה הלכה

בפני רבו, ולא דוקא רבו אלא גדול הדור,

ושם נאמר דאין בזמן הזה רזים ולא חלק לו

בינה דאנן הדיוטות אנן".

עולה שברכת 'חכם הרזים' אין מברכים

בימינו ואף לא על גדולי הדור.

וכן מסופר בירושלמי (ב"ק פ"ח ה"ו): "חד

בר נש איקפד לרבי יודה בר חנינה אתא

עובדא קומי ריש לקיש וקנסיה ליטרא

דדהב".

ופסק כן הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ג

ה"ה): "כבר נפסק הדין שכל המבייש תלמיד

חכמים אפילו בדברים קונסין אותו וגובין

חבל נחלתו

תורה היא בשלושה מצבים: א. שאלה למעשה על מקרה מסויים שהובא לפני הרב בשאלות איסור והיתר או לבי"ד בענייני ממונות או אישות. ב. שאלת פסיקה עקרונית כגון: איך נקבע רגע המוות לצורך הוצאת אברים להשתלה או דין מכשיר חשמלי מסויים בשבת וכד'. ג. הוראות, גזירות, או הנהגות ציבוריות למעשה בימינו כגון איסור ביגמיה, או מעמדם ההלכתי של עולי אתיופיה וכד'. במקרה השלישי אין כלל החלטה של ת"ח יחידי, וכל הוראה ציבורית ממין זה צריכה ישיבה של בית הדין הגדול של הרבנות הראשית או מועצת הרבנות הראשית. במקרה השני בדרך כלל קיימות מחלוקות ואף תלמיד חכם 'בינוני' אינו סומך על דעתו, אלא נסמך על דעת פוסקים אחרים השקולים לגדולי הדור או אף גדולים מהם ואף אם הוא מפרסם את הדברים בכתב אין בכך כל בעיה. נותר המקרה הראשון שהוא ברבנים היושבים על שאלות בבתי הוראה או רבני ישובים ושכונות או בתי דינים הדנים בבעיות הבאות לפניהם. והשאלה האם מותר להם להורות ולדון או שאין להם לזוז מהוראת גדולי הדור.

מסופר בברכות (לא ע"ב): "אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי? אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, לייתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהו מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מי כתיב ושחט

חכם. וכן היה דן מהר"ז כ"ץ ז"ל מנורנבער"ק וכן היינו דנין אני והוא הלכה למעשה".

וכך פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמג ס"ב): "ואע"ג דאין בדורינו עכשיו חכם לענין שיתנו לו ליטרא דדהבא אם מביישו, מ"מ לענין לפטרו ממש מקילין להם בזה, רק שיהא מוחזק לת"ח, כמו שנתבאר. (שם סימן שמ"א). ומ"מ יש מקומות שנהגו לפטור ת"ח ממש, ויש מקומות שנהגו שלא לפטור (שם שמ"ב)". וכן פסק הרמ"א בסימן רמג (ס"ז): "הנהגה: אבל אין דין ת"ח בזמן הזה לענין שיתן לו המבייש ליטרא דדהבא. (מהרי"ק שורש קס"ג ומהרי"ו סימן קס"ג)".

וא"כ אף בדברים שאינם שייכים בגדול הדור פסקו שאין דין תלמיד חכם, וא"כ ק"ו שכל הדין של גדול הדור מסופק. עולה איפוא, שאע"פ שיש דינים המיוחדים בגדול הדור ספק גדול אם יש בימינו מאותם גדולים עליהם נתקנו הלכות אלו.

שאלה נוספת עולה: מי הקובע מי הם גדולי הדור. שאלה זו אינה פשוטה, ובדרך כלל, רק כאשר העץ נכרת והוא מוטל על הארץ ניתן למדוד אם הצל היה גדול מהאילן או קטן ממנו. וכך גם בחייו של אותו גדול, ובמיוחד בדורנו שמערכות התקשורת להמונים גורמות לכך שרב פלוני פקע שמיה, ואין אדם יודע מי הוא גדול הדור ומי הוא מ'בינוני' הדור.

ואעפ"כ השאלה עצמה צריכה בירור: במה כוחם ההלכתי של גדולי הדור עולה על שאר תלמידי חכמים שבדור.

ב. הוראה בפני גדול הדור

פסיקת או הוראת תלמיד חכם בינוני

סימן לב – גדולי הדור וסמכותם בהלכה

הכהן? והקריבו הכהנים כתיבו! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, **מורה הלכה בפני רבך את – וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה**.⁴ ובתוספות (ברכות לא ע"ב): "מורה הלכה בפני רבך את – ואף ע"פ שלא למד עדיין בפניו מ"מ גדול הדור⁴ היה ובא ללמוד לפניו".

וכעין זה בתוספות (ב"ק מא ע"ב): "לרבות ת"ח – וא"ת מפני שיבה תקום למה לי תיפוק ליה מהכא וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן (אבות פ"ד משנה י"ב) מורא רבך כמורא שמים או ברב מופלג דהוי כעין רבו". ובתוספות הרא"ש (קידושין נו ע"א).

עפ"י תוס' זה פסק בתרומת הדשן (סי' קלח) שבעה"ב הסועד בלילי הפסח אצל ת"ח המופלג בדור אינו צריך הסיבה אע"פ שלא למד ממנו כלום. וז"ל: "וכ"ש אם הת"ח נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מילי כרבו אפי' לא למד כלום מלפניו, והכי אמרינן פ' אין עומדין במס' ברכות דהא קאמר עלי הכהן לשמואל הנביא אתה מורה הלכה בפני רבך, ומקשו שם התוס' והא לא למד כלום לפניו, ומתריצין דגדול הדור היה, וגם בא ללמוד לפניו. **נראה דתרי שינויי ניהו דלא שייכי אהדדי לצרף לחד שינויא**, הא קמן דחשיב כרבו מובהק⁵ מדקאמר דהיה חייב מיתה על הוראתו לפניו".

נראה מן הדברים שתרוה"ד מבין

4. צ"ע בדברי תוספות, שכן עלי היה כהן גדול, ולפי דברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "ושמואל קיבל מעלי ובית דינו" משמע שהיה ראש הסנהדרין בדורו, ולא רק גדול הדור. וכיון שהיה ראש הסנהדרין ממילא אתריה היתה כל א"י וכל המורה לפניו הוא בגדר מורה הלכה. וכן באגדת בראשית (פמ"א אות ג): "ד"א ועלי זקן מאוד. שלשה כתרים היו בידו, כהן גדול, מלך, ואב בית דין". ונראה שזו הסיבה שהרמב"ם לא הסיק מכאן כתוס' עפ"י תרומת הדשן שכל המורה הלכה בפני גדול הדור, הוא כמורה הלכה בפני רבו, מפני שעלי הכהן היה הנשיא ובלא"ה אסור לחלוק על דבריו. ועוד שאין למדין הלכה מדברי אגדה.
- אף על מסקנת הגמרא יש לתמוה, הרי שמואל לא הורה למעשה, רק אמר ששחיטה כשרה בזר מן התורה, ולמעשה יבואו לעלי הכהן וישאלו. וכפי שכתב הטור (יר"ד סי' רמב): "ולא מקרי הוראה אלא כשמורה על מעשה שבא לפניו אבל שאלו לתלמיד הלכה כדברי מי, יכול לומר מה שבדעתו כיון שאינו מורה על מעשה שבא לפניו ולא מקרי הוראה אלא בדבר שיש בו חדוש לשואל אבל בהוראה ידועה שהיא פשוטה לכל כגון נותן טעם לפגם או איסור שנתערב בהיתר לבטלו בס' וכיוצא באלו שכשמתירין לו אינו נראה לו דבר חידוש שכבר שמע הוראה זו ופשוטה לכל שרי".
- ואין משיבין על דבר אגדה (רמב"ן יבמות סא ע"ב, רשב"א מגילה טו ע"א ונדרים ד ע"ב). אבל המקור כולו צ"ע.
5. דעתו של הש"ך (יר"ד סי' רמב ס"ק יב) לגבי רבו מובהק שישנו רק רב אחד מובהק לאדם: "...דתדע שהרי הריב"ש ג"כ ס"ל דכל שאין רוב חכמתו ממנו [לא] מקרי רבו וכמ"ש והרי הריב"ש כתב שם דא"צ נטילת רשות רק מרבו הא' וכמ"ש וגם הרב בד"מ בשמו אלמא דיש לו הרבה רבותיו מובהקים אלא ודאי כדפירש' וכן נראה דעת המחבר דלקמן סעיף ל' כתב דכל שאין רבו מובהק דהיינו שאין רוב חכמתו ממנו אין חייבים באלו הדברים וכאן כתב אע"פ שנטל רשות מרב א' לא סגי עד שיטול רשות מכל רבותיו המובהקים אלא ודאי כדפי' ודו"ק".

חבל נחלתו

שתלמיד חכם המופלג בדורו הוא רבם של כל הציבור, ולכן כל המורה הלכה בפניו הרי הוא מורה הלכה בפני רבו. וקצת תמוה על תוס' שלמד הלכה מאגדה והרי אין למדים הלכות מאגדה. אולם ניתן להסביר שתוס' הבינו שהאגדה מציינת מצב ומחדדת אותו, אבל סו"ס הנחותיה ההלכתיות הן הלכה המקובלת בישראל ולכן עצם ההלכה לא נלמדה מן האגדה. הראשונים למדו מכאן בעיקר לענין כיבוד ת"ח מופלג בחכמה:

באורחות חיים (דין כיבוד אב ואם אות ג) כתב: "אבל ברבו מובהק כמלוא עיניו וכמה הוי ר"ס פי' רס"ו אמות ומשמע הא דבעינן שיהא רבו מובהק היינו בשאינו מופלג אבל מופלג בחכמה ובזקנה אין צריך שיהא רבו מובהק".

וכן בספר המנהגים (טירנא, הגהות המנהגים ליל הסדר) הביא את תרוה"ד: "תלמיד של תורה אין צריך הסיבה אפילו רבו שאינו מובהק, אא"כ יתן לו רשות, וכן לפני רב מופלג אפילו אינו רבו, וצ"ע אי שלחן אחר חשוב בפניו, תה"ד (סי' קל"ח)". משמע שהבינו שכל הטעם של מופלג בחכמה הוא מצד כבודו, וע"כ דנו האם שולחן אחר יחשב שלא בפניו לגבי הסבה בליל הסדר!

ובשו"ת בנימין זאב (סי' רמח) חלק על תרוה"ד: "ואולי ירצה להביא ראיה מעלי הכהן שרצה להעניש את שמואל על שהורה הלכה לפניו כדאיתא בברכות פרק אין עומדין היינו שהיה רבו ולמד ממנו והכא ליכא ואם תאמר דאיכא למימר דאפילו דלא למדתי ממנו מכל מקום היכא דהוא גדול הדור יוכל להעניש ממה שכתבו שם התוספות בדיבור המתחיל מורה הלכה לפני

רבך את ואף על פי דלא למד עדין בפניו מכל מקום גדול הדור היה ובא ללמוד בפניו יש לומר דהתם בעינן תרתי שיהיה גדול והכא אף דנאמר דגדול הדור הוא מכל מקום חסר לו מאידך גיסא דלא בא ללמוד לפניו...". (וכן המהרי"ק שורש קסט חלק על תרוה"ד וסבר שצריך את שני התנאים עי' לקמן). יש ללמוד מדברי תוס' שכל המדובר שגדול הדור נחשב כרבו מובהק ואסור להורות הוא דוקא לפניו, אבל אם הוא יושב במקו"א או שאין מדובר בשאלה של שיקול הדעת מותר לפרסם דעתו. ומכאן שכל ההשוואה בין ת"ח מופלג לרבו מובהק היא לגבי חלוקת כבוד בפניו. וכן יש ללמוד מדיני כבוד ת"ח.

כתב הטור (יו"ד סי' רמד): "הרואה חכם עובר ברשות הרבים אינו עומד מלפניו עד שיגיע לתוך ד' אמותיו וכיון שעובר מלפניו ישב ומיירי כשאינו רבו או רבו שאינו מובהק אבל ברבו מובהק עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שיתכסה מעיניו או עד שישב במקומו כדפרישי' לעיל ואפי' אם הוא עוסק בתורה צריך לעמוד דליתא לדר"א דאמר אין ת"ח רשאי לעמוד לפני רבו בשעה שעוסק בתורה, וה"ד פרץ כת' שאם הוא מופלג בחכמה אפי' אינו רבו דינו כרבו מובהק וכן רבו מובהק ואפי' אינו מופלג בחכמה ואם אינו רבו כלל וגם אינו מובהק ומופלג בחכמה פטור...".

ובאר הבית יוסף (אות י): "זה"ד פרץ כתב שאם הוא מופלג בחכמה אפילו אינו רבו וכו' עד נכון לעשות לו הידור. הכל בסמ"ק (סי' נב) אלא שבבבא ראשונה כתב דמיירי ברבו שאינו מובהק ומשמע דאם אינו רבו כלל לא ומדברי רבינו נראה

דליכא כאן סתירה אלא שתי דיעות הן הסמ"ק עצמו ודעת הר"פ בהגהה הוא חולק עליו.

דברי הסמ"ק ור"פ הם בחלוקת כבוד לזקן מופלג בתורה שאינו רבו מובהק, ולא דברו בהוראה בפניו.

ובשו"ת הב"ח (החדשות סי' מב) פסק: "ואסור לתלמיד להורות בפני רבו כמבואר בפ' הדר וכ"כ הר"פ בדין הידור וקימה כמלא עיניו ברבו מובהק **שאם הוא מופלג בחכמה אפילו אינו רבו דינו כרבו מובהק** כמ"ש הסמ"ק בהג"מ סי' נ"ב והביאו הטי"ד סי' רמ"ד ומקור דין זה מהתוס' דפרק אין עומדין עלה דאמר אמר ר"א שמואל מורה הלכה בפני רבו הי' שנ' וישחטו את הפר וכתבו התוס' ואע"פ שלא למד עדיין בפניו מ"מ גדול הדור הי' ובא ללמוד בפניו וכתב מהרא"י בהלכות פסח נראה דתרי שינויי הוא דלא שייכא אהדי ודלא כמ"ש מהרי"ק בשורש קס"ט לחלוק אמהר"י ברונא אלא כדברי מהרי"ב עיקר שהסכים עליהם מהרא"י".

ועי' בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג, חו"מ, הערות סי' טו הע' ג) שדן לגבי גדול הדור שלא למד ממנו כלום אם נחשב רבו, וחייב לקבל פניו.

וכן פסק הב"ח (יו"ד סי' רמב): "אסור להורות בפני גדול הדור אע"פ שלא למד ממנו שום דבר תוספות פרק אין עומדין (לא ב ד"ה מורה). וכ"כ ה"ד פרץ (הגהות סמ"ק סי' נב) דמופלג בחכמה אפילו אינו רבו דינו כרבו מובהק והביאו רבינו בסימן רמ"ד (עמ' מד)".

והוסיף (שם) הב"י מדברי המהר"ק (קסט): "וכתב עוד שם אשר רצית לדמות לזה כשבאין שני בעלי דינים לפני רב אחד

דאפילו אינו רבו כלל נמי. התוספות כתבו בפרק אין עומדין (לא: ד"ה מורה) אהא דאמרינן התם גבי ויביאו הנער אל עלי מורה הוראה בפני רבך את אע"פ שלא למד עדיין בפניו מכל מקום גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו. וכתב מהרי"ק בשורש (ק"ע) [קס"ט] דמשמע **דתרתי** בעינן שיהיה גדול הדור מפורסם בדורו וגם שיבא ללמוד לפניו. אבל בתרומת הדשן סימן קל"ח כתוב על לשון זה של התוספות נראה דתרי שינויי ניהו דלא שייכי אהדי".

והב"ח (יו"ד סי' רמד, ח) כתב: "ומ"ש וה"ר פרץ כתב וכו'. בסמ"ק סימן נ"ב כתב בפנים דברבו מובהק כמלא עיניו אפילו אינו מופלג לא בחכמה ולא בזקנה אבל כשהוא מופלג בחכמה או בזקנה שהוא בן ע' שנה אין צריך שיהא רבו מובהק עכ"ל. ומשמע דאם אינו רבו כלל לא. אבל בהגהה שם (=הגהות ר"פ על הסמ"ק) כתב לחלוק על מה שכתב בפנים ופוסק דג' דינים יש: דברבו מובהק כמלא עיניו אפילו אינו מופלג לא בחכמה ולא בזקנה **והוא הדין בחכם מופלג אפילו אינו רבו כלל דינו כרבו מובהק**, וברבו שאינו מובהק אף בלא שיבה וכן שיבה אפילו אינו רבו בד' אמות, אבל אם אינו רבו כלל וגם אינו מופלג לא בחכמה ולא בזקנה פטור, ומיהו אם חכם קצת נכון לעשות לו הידור עכ"ל. וזה שכתב רבינו בשם ה"ר פרץ שהוא בעל הגהות דסמ"ק. אלא שקיצר רבינו דה"ל לפרש דאינו פטור באינו רבו ואינו מופלג בחכמה אלא אם כן שאינו מופלג גם בזקנה דבמופלג בזקנה ודאי חייב דקיימא לן כאיסי דכל שיבה במשמע כדלעיל וכמפורש בהגהות סמ"ק. ודלא כב"י שהבין דמה שכתב רבינו בשם ה"ר פרץ הוא סותר למה שכתב בסמ"ק

חבל נחלתו

אכסנאי ויש רב אחר זקן ומופלג מיושב בעיר ורצית ללמוד מכאן דאין הרב האכסנאי יכול לדון ביניהם בלא רשות הרב היושב שם נלע"ד דיש לחלק בין הוראות איסור להוראות ממון דשמא אין הרב היושב שם ממוצע לשניהם ולמה ידחס הרב האכסנאי לפני הרב האחר מאחר שאינו רבו ויכוף אותו לדון לפני מי שאינו ממוצע להם, אבל בהוראות איסור והיתר לא שייך למימר הכי ומשום הכי אמר דלא אורח ארעא לאורויי באתרא דחבריה; וכתב עוד שם וגם לענין ברכת חתנים נלע"ד דאם אבי החתן והכלה חפצים שיברך האכסנאי שאין הרב שבעיר יכול למחות אבל אם המנהג שהרב שבעיר נוטל איזה דבר מהחתן והכלה ודאי לאו כל כמיניה לרב האכסנאי למיפסק חיותיה דאותו רב היושב שם בקביעות".

ומביא הב"י ענין ת"ח מופלג (ד, ג): "גרסינן בפרק הדר (עירובין סג.) רב אלעזר מהגרוניא ורב אחא בר תחליפא איקלעו לבי רב אחא בריה דרב איקא באתרא דרב אחא בר יעקב בעי רב אחא בריה דרב איקא למעבד להו ענגלא תילתא אייתי סכינא וקא מחוי להו אמר להו רב אחא בר תחליפא לא ליחוש ליה לסבא כלומר לרב אחא בר יעקב, אמר להו רב אלעזר מהגרוניא והא אמר רבא צורבא מרבנן חזי לנפשיה חזי ואיענש רב אלעזר מהגרוניא, והאמר רבא צורבא מרבנן חזי לנפשיה שאני התם דאתחילו בכבודו ואי בעית אימא שאני רב אחא בר יעקב דמופלג. ופירש רש"י דאתחילו בכבודו. מאחר שנאמר לו דליחוש לסבא והתחילו לדבר בכבודו לא היה לו לזלזל בדבר דמופלג הרבה מאד היה זקן וחכם ע"כ. ואנ"ג דהאידנא לא נהגינן למיסר סכינא קמי חכם ומשמע דלית ביה

שום מיחוש כלל ומטעם זה השמיטו הפוסקים מעשה זה מכל מקום כתבתיו כדי ללמוד ממנו בשאר דברים כגון תלמיד שאינו מובהק להרמב"ם דשרי להורות אפילו בפניו דהיכא דאתחילו בכבודו או היכא דמופלג חיישינן ליה: גרסינן בירושלמי פרק כל היד (נדה פ"ב ה"ז) ר' חנינא הוה שרי בצפרין והוון אתאי קמיה עובדין ומפק מן תרתין זימנין והוון רבי יוחנן וריש לקיש שריין תמן ולא הוה מצדף לון עמיה אמרין חכים הוא ההוא סבא דפרולוי חריפין. חד זמן צרפון עמיה אמרין מה חמא רבי משגח עלן יומא דין? אמר לון: ייתי עלי אם לא כל מעשה ומעשה שהייתי מוציא אם לא שמעתי אותו מר' להלכה כשערות ראשי ולמעשה שלש פעמים, והך עובדא לא אתא קומי רבי אלא תרין זימנין בגין כן צריפתון עמי. מכאן יש ללמוד כמה יש לזוהר מלהורות בדבר שאינו ברור לו מאד עד שיצדף עמו חכמי העיר".

נראה בבירור שהחשש לחלוק על מופלג בחכמה הוא דוקא במקומו של אותו מופלג ומפאת כבודו, אולם בימינו שבכל עיר ת"ח רבים אפילו בעיר שגר בה המופלג, נראה שאי"צ לשאול את דעתו ומותר להורות כל שאינו רבו מובהק. כמו"כ לא ניתן לומר שכל א"י הוא אתריה של אותו מופלג וק"ו כאשר בהרבה ערים תלמידי חכמים רבים, ואין כאן חד בדריה. ומכאן שאין שום מקום לאסור על ת"ח להורות או לפרסם דעתם במקרה שבא לפנייהם או בשאלה שנשאלו, ואין עליהם ליטול רשות להורות אפילו גדול הדור שרוי בעירם או בשכונתם כל שאינו רבם מובהק (דבר שבימינו מאד לא שכיח), ואף רבנים מובהקים נותנים לתלמידיהם רשות

הגדול ולעשות כל מה שיצו בו מאיסור והיתר. ואין הבדל בזה בין הדבר שישברוהו או הדבר שיוציאוהו בהקש מן ההקשים שהתורה נדרשת בהן או הדבר שיסכימו עליו שהוא סוד התורה או לפי ענין מן הענינים שיהיה דעתם שהוא ישר ושבו חזוק לתורה. הכל אנו חייבים לשמוע אותו ולעשותו ולעמוד על פיהם לא נעבור ממנו.

וכן **בריש הלכות ממרים** (פ"א ה"א, ב) **כתב הרמב"ם**: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר ירוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן".

ועל אותו ב"ד המשיך וכתב: "כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל... והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר ירוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש".

עולה מדברי הרמב"ם שהן העשה והן הלאו מקבילים זל"ז, ולכן חיוב העשייה והאיסור על מי שאינו שומע הוא רק בב"ד הגדול אשר מחדשים תקנות ומנהגים וגזירות לכל ישראל. אבל חכם שגזר או תיקן לעירו אין עליו מצות

לדון ולהורות בלא לשאלם בכל מקרה ומקרה.

ג. האם ישנו עשה ול"ת של לא תסור בכל ב"ד או רק בבית דין הגדול

נאמר בדברים (יז, יא-יד):

"כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר ירוך. על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

בפסוקים אלו שתי מצוות:

הרמב"ם בספר המצוות (מצות לא תעשה שיב) **כתב**: "המצוה השי"ב היא שהזהירנו **מחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום** ומצאת מצוותם במעשה התורה והוא אמרו (ר"פ שופטים) לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך. ולשון ספרי לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך זו מצות לא תעשה. והעובר על לאו זה הוא זקן ממרא וחייב חנק ובתנאים המקובלים המבוארים בסוף סנהדרין (פד ב, פו ב - פט א). ושם התבאר משפטי מצוה זו".

לכאורה משמע שעל כל תקנה או מנהג עוברים בלא תסור אפילו של ב"ד של עיר וכד', אמנם במצות עשה קעד שהיא המצוה המקבילה באותה פרשה כתב הרמב"ם: "היא שצונו לשמוע לבית דין

חבל נחלתו

השנים עשר) וז"ל: "התשובה בזה, שנצטוינו לשמוע לסנהדרין משני דברים, האחד במה שביארו בדיני התורה, והשני בכל גדר ותקנה שיעשו, ולחכמי הדורות הבאים אחריהם נצטוינו לשמוע במה שיבארו בדיני התורה, וזה נכלל באמרו אחרי רבים להטות. אך בהגדרים והתקנות שיעשו לא נצטוינו מהם מאחרי רבים להטות, שזה לא יכלול, רק שגלגל בביאור משפטי התורה אחר הרוב, ולא יכנסו בכלל הזה גדרים וסייגים כלל, אבל הסמיכות אל לא תסור, שכמו שנתן זה הכח לסנהדרין להיותם מורי התורה וגדוליה, כן ראוי שינתן לכל חכמי גדולי ישראל **בדרך האסמכתא**. ומן הטעם הזה ייחסו הגדרים והתקנות אל לא תסור, אך בביאור משפטי התורה יהיה החיוב לשמוע דבריהם מאחרי רבים להטות".

עולה מדברי הראשונים שהובאו לעיל שהלאו של 'לא תסור' שייך אך ורק **בהוראות בית הדין הגדול** וכאשר הוא יושב בלשכת הגזית חייבים על המראתו מיתה. אם בי"ד יצא מלשכת הגזית, אם בגלל חורבן הארץ ואם בגלל שהחליט לעשות כך אין חייבים על 'לא תסור' מיתה. ולא של 'לא תסור' הוא לאו של דיני נפשות. ונראה מדבריהם שאף העשה לשמוע בקול בית דין הוא רק לבי"ד הגדול ולא לכל בי"ד הממונה על חלק או על עיר.

וכן כתב הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה: "נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם. סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות **ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם**. ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו

'ועשית ככל אשר ירוך' ולא ל"ת של לא תסור.

והרדב"ז (הל' ממרים פ"א ה"א) באר: "ספרי פ' שופטים ואלו ואלו באין לב"ד הגדול שבלשכת הגזית שמשם תורה יוצאת לכל ישראל שנאמר כל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. עוד שם ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך על הוראת בית דין הגדול שבירושלים חייבים מיתה **ואין חייבים מיתה על הוראת ב"ד שביבנה**".

וכן הר"י אברבנאל בפירושו (שמות כ, יב) כתב: "ויוכללו בדבור הזה מצות לשמוע אל הנביא ומצות מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ומצות לשמוע אל ב"ד הגדול שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

וכן בספר יראים (סי' שצח [דפוס ישן - לא]) כתב: "לא תסור מכל הדברים. הזהיר הבורא יתברך **שלא לסור מדברי בית דין הגדול שבירושלים** דכתיב בפ' שופטים לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל ותניא אפילו נראה בעיניך מה שאומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם וכבר פירשנו למעלה במשפט זקן ממרא [סי' ר"מ] מנין לנו שבב"ד שבלשכת הגזית הכתוב מדבר ולא זה ניתן לאזהרת מיתת ב"ד זקן ממרא ונראה הדבר שאינו עומד כי אם [על] מופלא שבב"ד ומן הדין לא היה לנו למנותו בחייבי לאוין".

וכן הסמ"ג (לאוין סי' ריז): "כי יפלא ממך דבר למשפט וגומר וקמת ועלית אל המקום וגומר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל והאיש אשר יעשה בודון לבלתי שמוע וגומר ומת האיש ההוא (דברים ז, ח יא יב) בחנק והוא הנקרא זקן ממרא".

וכן כתב מפורש הר"ן בדרשותיו (הדרוש

בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום. וכל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא ובנו בו ויצא להם שם בחכמתם הם הנקראים גאונים..."

דבריו של הרמב"ם מסבירים מדוע דברי בי"ד בארץ אחת אינם מחייבים ארץ אחרת ולא בית דין אחר.

מי שחלק על שאר הראשונים הוא ספר החינוך שבמצוה תצה פתח: "מצוה לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להן לישראל בכל זמן". וסיים: "ונוהגת מצוה זו בזמן שבית דין הגדול בירושלם בזכרים ונקבות, שהכל מצווין לעשות כל אשר יורו. ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמנו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה [ראש השנה כ"ה ע"ב] ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה. וענשו גדול מאד שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת".

לדברי החינוך מצות העשה נוהגת אף כלפי כל בי"ד בכל דור.

וכן לגבי הלאו המקביל פתח ספר החינוך (מצ' תצו): "שלא להמרות על פי בית דין הגדול שיעמדו לישראל. שנמנענו מלחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום ומלשנות את דבריהם ולצאת ממצותם בכל עניני התורה, ועל זה נאמר [דברים י"ז, י"א], לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואמרו זכרונם לברכה בספרי [כאן], לא תסור וגו', זו מצוה לא תעשה".

בימי בנו נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבבות כמו שהיו מקודם אלא מתקבצים יחידים השרידים אשר ה' קורא בכל עיר ועיר ובכל מדינה ומדינה ועוסקין בתורה ומבינים בחיבורי החכמים כולם ויודעים מהם דרך המשפט היאך הוא. וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון.

"ודברים הללו בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה

חבל נחלתו

וסיים: "ונהגת מצוה זו לענין זקן ממרא בזמן הבית, ולענין החיוב **עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו** נהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות".

לענ"ד, נראה מדבריו שחילק בין העשה ל"ל", בעשה עובר אף אם אינו שומע לחכמי הדור כאמור 'פתיח בדורו כשמואל בדורו', וכאמור בדבריו בסוף שתי המצוות הנ"ל, **אולם ב"ל" אינו עובר רק לגבי ב"ד הגדול**⁶. שכן הפרשה עוסקת בזקן ממרא ואינה עוסקת כלל בעובר על תקנת ב"ד של מקום פלוני וכד'. ולכן הלאו כולו על כל דיניו עוסק לפי החינוך רק בב"ד הגדול, ועונשו הוא מיתה בזקן ממרא, והעשה הוא חיוב שמיעה לגזרות ותקנות ומנהגים שקבעו חכמי הדור בכל תקופה ותקופה.

אולם ראיתי מן האחרונים (וכך רצה לומר ולסמוך על דבריו הרב שרמן בפסקו הנ"ל) שרצו לומר שדעת החינוך היא שעובר ב'לא תסור' (בלא עונש מיתה) אף על פסקי ב"ד של עיר או ארץ. והדברים קשים לענ"ד, שכן הלאו ניתן לאזהרת מיתת בית דין וא"כ איך ניתן ללמוד ממנו על איסור מן התורה לכל ב"ד בכל מקום. אעפ"כ יש מן האחרונים שהבינו כך בדברי ספר החינוך. כך נראה מדברי התורה תמימה (הערות

דברים פי"ז הערה נט): "ואף כי עיקר מצות הפסוק לא תסור קאי על הב"ד הגדול בכ"ז יש גם מצוה וחיוב לשמוע לדברי חכמים שבכל דור כפי הדרשה דלעיל בפסוק ט". וכבר הראינו לעיל שרוב הראשונים חולקים על החינוך הן לגבי העשה והן לגבי הל"ת.

אולם האחרונים לא קבלו את דעת החינוך ש'לא תסור' מתייחס לכל בית דין. כך כתב בשו"ת יש מאין (סי' יג): "החזק"ל שם סימן רי"ח תמה על זה מהרמב"ם בהלכות ממרים [פרק א' הלכה ב'] דלא תסור לא שייך רק בבית דין הגדול. ואפילו להחנות וספר הזכרונות דקאי על כל בית דין אינו **רק בגזרות לחכמת התורה**⁷ לא בגזרה דתקון העיר"...

וכן המהר"ץ חיות בספרו תורת הנביאים (מאמר לא תסור) מבאר שחיוב לא תסור הוא אך ורק על הוראות בית הדין הגדול. ומביא ראיה ממורה נבוכים. וז"ל: "ראינו מדבריו ששינה ושימש דעשיית הסייגים והתקנות לא נמסרו רק לב"ד הגדול. אבל משחרב בית המקדש ובטלו הסנהדרין וב"ד הגדול מלשכת הגזית ורבו הגלויות ולא יכלו כל חכמי ישראל להתאסף במקום אחד ולקח בטובתן של ישראל והיה עם ה' מפורזים בקצוות הארץ וכל חכם שבזמנו ובמדינתו מורה לעדתו ע"פ התורה ולפי

6. ומכאן תשובה לדברי הרב שרמן שעשה את כל בתי הדין לטועים ולכן בטלים כל פסיקותיהם משום שאינם שומעים לקריאת 'גדולי הדור', אבל זה דבר שאפילו החינוך לא כתבו, והמחלוקת בדבריו אם אף עוברים על ל"ת אבל דבריהם ודאי שאינם בטלים.

7. אף מכאן קושיה לרוצים לתלות בדברי החינוך את דברי 'גדולי הדור' הלא הם באו להזהיר על קיום הלכה מסויימת ולא על תקנה או גזירה שגזרו. כמו"כ לגבי 'גדולי הדור' אין המדובר בב"ד, אלא בהחטמה ברנית של תלמידי חכמים על מכתב או 'קול קורא' ועל זה ודאי אין עוברים ב'לא תסור'.

מדבריו שכח ב"ד פסק מעת שיצאו מלשכת הגזית! ומכאן והלאה אין בחיוב השמיעה לדבריהם עשה מן התורה ולא לאו של לא תסור.

וכן הגרי"פ פערלא (הו"ד בערות לס' החינוך הוצ' מכון ירושלים) כתב שכל הראשונים לא הסכימו עם החינוך.

בספר 'קובץ שיעורים' (קונטרס דברי סופרים סימן ב אותיות ג, ד) כתב על דברי הרמב"ם בהקדמתו ל"ד החזקה שהובאו לעיל:

"ג) ונראה מדברי הרמב"ם שהסכמת כל חכמי ישראל או רובן יש להן הכח של ב"ד הגדול וזייבין כל ישראל לשמוע להן כמו לב"ד הגדול ואף דב"ד הגדול גופא קיי"ל שהמקום גורם ואם מצאן בבית פאגי והמרה עליהן פטור היינו דגזה"כ הוא דכשאינן במקומן אינן נחשבים לב"ד של כל ישראל שהרי אינן אלא שבעים ואחד והם מיעוטא דמיעוטא נגד כל חכמי ישראל ורק כשהם במקומם בלשכת הגזית אז הם ב"ד של כל ישראל, וכמו בב"ד של שבט צריך אותו השבט לשמוע לב"ד שלו כן הי"נ כשב"ד הגדול יושבין בלשכת הגזית הן ב"ד על כל ישראל וכל ישראל זייבין לשמוע להן אף ששאר חכמי ישראל גדולין מהן הרבה במנין או אפשר גם בחכמה מכל מקום גזה"כ הוא שאי אפשר לחלוק על ב"ד הגדול בשום אופן והחולק עליהם חייב מיתה אבל כשאינן במקומן אין להם אותו הכח אלא הרי הן בכלל כל חכמי ישראל ואם החולקין עליהן היו רוב בטלו במיעוטן.

"ד) וכל זה הוא רק בב"ד של שבעים ואחד דהם מיעוטן של חכמים, אבל קיבוץ כל חכמי ישראל או רובן בכל מקום שהם הם ב"ד של כל ישראל מאליהן וע"כ עליהן

סברתו בהוצאות המשפטים והדינים, ולא ידע כלל כי חכם אחר הוציא מסברתו ומן המדרשות היפך ממה שלמד הוא, לכן הדינים הללו אינם לחוב עלינו במצות לא תסור, כיון שהחכמים בעצמם חולקים זה עם זה ולא נדע בעצמינו למי משפט הבכורה שנאזין אליו כחוק התורה דלא תסור אולי דברי השני צדקו יותר".

וכן כתב בשו"ת דעת כהן (סי' קצז): "וידוע כמה גדול הוא כח המנהג עד שאמר חז"ל בירושלמי, בב"מ פ"ז ה"א, א"ר הושעיה זאת אומרת המנהג מבטל את ההלכה, ולדעת הרמב"ם בהלכות ממרים פ"א, שלא דלא תסור ועשה לשמע לדברי ב"ד הגדול הוא ממש איסור ועשה של תורה, אין אצלו חילוק בין גזירות ותקנות למנהגות והכל הוא מן התורה".

וכן בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' מג) בתשובת הרב משה טאראשטשאנקי הרב דקרעמענטשווג נכד הגר"ח כהן ראפאפארט. וז"ל: "מ"מ כאן יש להקל ולהתיר לה מטעמן דלעיל, דאף אם נחמיר בשאר איסור וגזרה דרבנן הוא דווקא בגזרה שנגזרה בב"ד הגדול במנין, ואסמכוהו אלא דלא תסור..."

ובמרנגינתא טבא (על סה"מ שורש א): "אבל מה שגזרו ב"ד הגדול דיבנה ואושא, והני מוסיף לדבריו דאפילו גזרו ב"ד הגדול שבירושלים חוץ ללשכת הגזית, אע"פ שפשטה גזירתם ותקנתם בכל ישראל אין בכל תקנתם ומנהגם לא עשה דעל פי התורה אשר ירווך ולא לאו דלא תסור מן התורה אלא אסמכתא בעלמא בעלמא היא... ופשיטא אם גזרו חכמי התלמוד אחר שבטל הב"ד הגדול לגמרי... שאינן בכלל לאו דלא תסור אלא אסמכתא בעלמא..." ועולה

חבל נחלתו

הנשיא שאלו בחכמי ישראל האם הם מסכימים לתקנות, אלא ב"ד הגדול גזר וכל ישראל היו צריכים לשמוע אליו. ולפי הגר"א וסרמן צריך לומר שהסכימו להם רוב חכמי ישראל ורק בגלל זה תקנתם עומדת, ולסנהדרין שגלתה ליבנה ולגליל לא היה להם כח עצמי בתור סנהדרין. והדברים מאד קשים לשמוע ולקבל.

והרי רבן גמליאל גזר על רבי יהושע לבוא אליו ביום הכיפורים שחל לפי חשבוננו, אע"פ ששמע שרוב חכמי הסנהדרין לא הסכימו עם דעת רבן גמליאל. והרי רבי דוסא בן הרכינס אף הוא הסכים עם רבי יהושע להלכה ולא למעשה. ולכן אף אם ניתן לומר שרוב חכמי ישראל שהתכנסו והסכימו על תקנה או גזירה יש להם כח לתקן לכלל עם ישראל, אבל בית הדין הגדול הוא אבי ההוראה בעם ישראל אפילו אינו במקומו בלשכת הגזית, וכל זמן שהיה קיים אסור היה לחלוק עליו. ולכן נידו את ר' אליעזר בתנורו של עכנאי (ב"מ נט ע"ב).

וז"ל המשך חכמה (דברים יז, ח): "...ולפי דברי הספרי (לפסוק ט), נראה דפסוק 'ובאת' – אף לבית דין הגדול שביבנה, שגלו ממקומם ואינם בירושלים. וכתב (שם) 'הכהנים הלויים' משמע (ספרי) שיהא בבית דין הגדול כהנים ולויים. ומקרא (פסוק י"ד) 'ועשית (...) מן המקום שהוא אשר יבחר ה'' הוא כשהבית דין בלשכת הגזית. (פסוק יא) 'על פי התורה אשר יורוך (ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה). לא תסור (מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל)' הוא גם על בית דין הגדול שביבנה. פירוש, שצריך לשמוע ועובר בלא תעשה. (פסוק יב) 'והאיש (אשר יעשה בזדון) לבלתי שמוע (אל הכהן... ומת האיש ההוא)',

אמרה תורה אל השופט אשר יהיה בימים ההם אין לך אלא שופט אשר בימך וצריך שגם החולקין יהיה להם הכח של ב"ד הגדול ואז הם רשאים לחלוק גם על ב"ד הגדול שקדמו להן אבל אם אין להחולקין כח של ב"ד הגדול אי אפשר להן לחלוק על ב"ד הגדול בשום אופן אפילו אם החולקין הם הרבה יותר במנין ואפשר גם בחכמה מב"ד הגדול וכ"ז מבואר ברמב"ם בריש הלכות ממרים".

בדברי הגר"א וסרמן הי"ד כמה נקודות חידוש:

א. שהסכמת כל או רוב חכמי ישראל כוחה ככח ב"ד הגדול ועדיף ממנו כאשר אינו בלשכת הגזית, ותקנתם או גזירתם מחייבת את כל ישראל.

ב. ב"ד הגדול שאינו בלשכת הגזית אינו נחשב לבי"ד הגדול.

ג. אם רוב חכמי ישראל חולקים על ב"ד הגדול שגלה מלשכת הגזית – כוחם יפה יותר כיון שבי"ד הגדול אינו במקומו. ואחר בקשת המחילה דבריו אינם מתיישבים על הדעת.

באשר לחידוש הראשון הדברים מובנים בהסכמת כל ישראל לקבל על עצמם את תקנת אותם חכמים. אולם לשם כך הם צריכים מינוי של כל ישראל והסכמתם לקבלם, ונראה שמכאן שואבת הרבנות הראשית את כוחה, בקבלת רוב הציבור עליו את פסקיה.

אבל באשר לחידוש השני הרי כל תקנות ריב"ז ביבנה (סוכה פ"ג מי"ב, ראש השנה פ"ד, מנחות פ"י מ"ה) ואושא (שבת טו ע"ב, מו"ק יז ע"א, כתובות מט ע"ב, נ ע"א, עה ע"ב) היו כאשר סנהדרין גלתה ממקומה, ולא שמענו שסנהדרין או רבי יהודה

הם היושבים בסנהדרין מי יכול לחלוק עליהם?! ונראה שאף שהדברים נאמרו על יושבי לשכת הגזית כל זמן שניתן ודאי חכמי בי"ד הגדול היו גדולי הגדולים שבדור.

והרי אנשי כנסת הגדולה שהם (הקדמה ליד החזקה לרמב"ם): "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל והרבה חכמים עמהם תשלום מאה ועשרים זקנים. האחרון מהם הוא שמעון הצדיק והוא היה מכלל המאה ועשרים. וקיבל תורה שבעל פה מכולם והוא היה כהן גדול אחר עזרא". לא ברור שישבו בתחילה בלשכת הגזית, ואף לא ברור שהיו בארץ ישראל. והרי פורים נקבע עוד טרם בנין הבית ע"י כנסת הגדולה (עי' פרק כט מסדר עולם רבה). ואעפ"כ אף אחד לא חלק על תקנותיהם⁸. יש שרצו לסמוך על דבריו של קובץ שיעורים ולהסמיכם על דברי החינוך לעיל שישנה מצות שמיעה ואיסור 'לא תסור' אף בכל תקנה ומנהג של חכמי מקום אפילו שאינם כל או רוב חכמי ישראל. ולענ"ד לא קרב זה אל זה. הגר"א וסרמן דיבר דוקא בכל או רוב חכמי ישראל ואילו החינוך דיבר בשמיעה לחכמי מדינה או עיר. והמשותף בין שניהם שמוכרחים

שחיוב מיתה, אינו רק בממרה על בית דין שבלישכת הגזית. לכן כתוב (שם) "העומד לשרת שם", שאם יש מזבח וכהן משרת, אז חייבים מיתה על המראתו. אבל על בית דין שביבנה, אם המרה אינו נהרג, ששם אין כהן משרת. ואף אם חזרו סנהדרין ללשכת הגזית, כיון שבשנת המראתו לא היו בית דין בלשכת הגזית רק חוץ לירושלים, אינו חייב הזקן הממרה מיתה. ומיושב כפלות הכתובים".

הא קמן שאת העשה ואת הלאו לומד לגבי בי"ד הגדול אף כאשר אינו בלשכת הגזית.

ועל דבריו בנקודה השלישית שכח רוב חכמי ישראל עולה ומכריע את כח בי"ד הגדול כאשר אינו בלשכת הגזית, יש להקשות, הרי שנינו בתוספתא שקלים (פ"ג הכ"ז): "זקן אין מושיבין אותו בלשכת הגזית אלא אם נעשה דיין בעירו, משנעשה דיין בעירו מעלין ומושיבין אותו בהר הבית משם מעלין ומושיבין אותו בחייל משם מעלין ומושיבין אותו בלשכת הגזית". נמצא שהגדולים מגדולי ישראל שבעיירות עלו וישבו בסנהדריות קטנות שבירושלים, והגדולים עוד יותר בלשכת הגזית וא"כ מי הם אותם חכמים אשר יכולים לחלוק עליהם?! והרי החולקים צריכים להיות גדולים בחכמה ובמנין. ואם גדולי הגדולים

8. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כבר היו זרובבל וחבריו בירושלים, ומי מונע מהם לישוב בלשכת הגזית?

תשובת המחבר: עד בנין הבית לא היתה לשכת הגזית. ומעלית זרובבל עד עלית עזרא כעשרים שנה, ורק בעלית עזרא נסתיים הבית כדברי סדר עולם רבה (פרק כט): "כל ארבע שנים היה הבית נבנה, שנאמר ושיציא ביתה דנה וגו' (עזרא ו טו), ובאותו הזמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלות אחרת עמו". וא"כ אף אם היו יכולים לשבת בצד במזבח, לשכת הגזית לא היתה בנויה, ופורים נקבע לדורות לפני עלית עזרא.

חבל נחלתו

אדם נשארים בבתיהם ולא עלתה בידו כי לא הסכימו לשנות מנהג. אבל להתיר ולהוסיף ימים על ימים המותרים נ"ל שאין בכח הקהל כ"ש ביד הרב ואף כי נהג כך שם ק"ק שלנו חדש מקרוב בא והוסיף כמה ימים מדעתו באמרו כי גם בק"ק פלוני נוהגים כן ולא ירד בני עמו כי לא נהגו כזה במקומינו והיכא דנהג נהג מעיקרא".

אבל בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' יז אות ב) יצא לבאר דברי החוות יאיר.

"ומה שהביא דברי השו"ע סימן רי"ד ס"ב דקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם וכו' ומביא בשם חות יאיר סי' קכ"ו הטעם שאחר שנתנה תורה ונכתב בה לא תסור ושאל אביך ויגדך ממילא כל תקנת חכמים וקבלת חכמי הדור הוי חובה לקיים והעובר עובר בבל תסור אפילו לא קבלו בפירוש וכו'.

"ומחול נא כ"מ שלא העתיק ולא עיין יפה בחות יאיר בשם – דאדרבה החות יאיר כתב בשם בתחילת התשובה בפירוש וז"ל דהוא דבני בישן מחויב לבנים להתנהג בכל דבר שקבלו עליהם אבותיהם ואפילו לא קבלו בפירוש רק נהגו שהמנהג נעשה נדר וכו' רק אחר כך באמצע התשובה מיירי **לענין חנוכה ופורים ונט"י דברים שמחוייבים ונתקבלו לכל עם ישראל** והסביר מה הכריח חובתם לכל דור ודור ואף לנשמות הדורות שלא היו בשם דזה משום בל תסור ושאל אביך והעובר עובר בכל תסור – אבל האי דבני בישן וכן הא דסי' רי"ד ס"ב, דקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, וכמבואר בריב"ש מובא בב"י שם דמקורו מהא דבני בישן, **האיסור רק משום לתא דנדר**, וכמבואר להדי' בחות יאיר

לומר שלאותם גוזרים או מתקנים יש מינוי מטעם הציבור, אבל בכינוס לצדיקים אע"פ שיפה להם ויפה לעולם, אם התכנסו בוועידה תורנית וגזרו גזירה אין לאותם תלמידי חכמים שום כח לגזור או לתקן לציבור כל עוד הגוזרים אינם רבני הקהילות ואבות בתי דין של הערים או הקהילות.

וכן ב'חרם דרבנו גרשום' – רבנו גרשום לא ישב בעירו וחייב את הציבור שלא לשאת שתי נשים, אלא הוא אסף את רבני כל הקהילות בצרפת בדורו שהם היו הממונים ע"י הציבור ועל הציבור בעריהם, והם ראשי הבתי דין בכל עיר ועיר והם ביחד תקנו כן, וארצות שלא השתתפו בכינוסו של רבינו גרשום לא התחייבו בחרמו. (ולכן כדי להתיר לשאת שתי נשים צריך היתר מאה רבנים כנגד מאת רבני הקהילות המתקנים תקנה זו).

ויש שרצו להוכיח מדברי שו"ת חוות יאיר (סי' ככו) שקיים איסור לא תסור בכל בי"ד. וז"ל: "די"ל אחר שנתנה תורה ונכתב בה לא תסור ושאל אביך **ממילא כל תקנת חכמים וקבלת חכמי דור ודור הוי חובה לקיים והעובר עובר בלא תסור** ואפילו לא קבלו בפירוש עליהם ועל זרעם כמ"ש במקרא מגילה מש"כ קבלת יחיד או משפחה דלא קביעו יחד ומה דהחמיר ר"י על בני בישן הוא מצד המקום. ונהירנא כד הוינא טליא נמנו ורבו בעלי תקנות ובראשם א"א הגאון מוהר"ר ש"צ"ל לשנות מנהג קדום הנהוג שלא לשחוק כל השנה רק בימי חנוכה והרע בעיני א"א החסיד שיהיו ימי נס הקבועים להודות ולהלל מיוחדים לשחוק וקלות וביקש לאסרם ולקבוע תחתיהם ח' ימי אידם שאין בהם ביטול משא ומתן שבני

בדורו, בן בדורו – כאהרן בדורו, יפתח בדורו – כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור – הרי הוא כאביר שבאבירים, ואומר (דברים יז) ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם. וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו? הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, ואומר (קהלת ז) אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה" (ר"ה כה ע"ב).

ברור שאין ללמוד מכאן לחובת השמיעה לגדולי ישראל שאינם ממונים על הציבור. כוחו של יפתח הוא אך ורק בגלל היותו ממונה על הציבור ולכן הוא יכול לכוף לקבל את דעתו, אבל תלמידי חכמים גדולים וראשי ישיבות שאין להם שום מינוי על הציבור והוא לא קיבלם עליו אין להם שום יכולת לגזור על הציבור.

וכך כתב הרמב"ן בפרשת זקן ממרא (דברים יז, יא): "ימין ושמאל – אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל או על שמאל שהוא ימין, לשון רש"י. וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימין לשמאלך, תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו, וזה כענין רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו (ר"ה כה א).

"והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתנו

בריש התשובה – וכן משמעות הפוסקים, דהאיסור בדברים האלו רק משום לתא דנדר ואף הבנים מחוייבים לקיים דהוי כקבלינהו מעצמם, וזה ברור. והגע בעצמך היעלה על הדעת דהמתנת שש שעות הוא משום איסור גמור וכר"ף ורמב"ם, אם כן מה יעשו החרדים ממינים שונים, האשכנזים וההולנדיים וכדומה, שנהגו רק בשלש שעות או רק שעה אחת, ובאמת גם אנו בני אשכנז, עי' רמ"א אר"ח ריש סי' תקפ"א – והאמת דהאיסור רק משום מנהג ודברים המתירין ואחרים וכו' ומשום לתא דנדר".

עולה למסקנה שאם תוקנה תקנה שלא ע"י ב"ד הגדול אין עליה מצות עשה של 'ועשית ככל אשר ירוך' ואין עליה ל"ת של 'לא תסור'.

ד. יפתח בדורו כשמואל בדורו

החינוך הביא ראייתו על מצות העשה לשמוע בקול חכמי כל דור ודור לתקנות גזירות ומנהגים מדברי חז"ל "יפתח בדורו כשמואל בדורו" (ר"ה כה ע"א) וצריך לבדוק לגבי אלו עניינים נאמרה מימרא זו וכיצד מפרשים אותה שאר הראשונים.

בחומש דברים (יט, יז) נאמר: "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשפטים אשר יהיו בימים ההם". ומפרש רש"י: "אשר יהיה בימים ההם – יפתח בדורו כשמואל בדורו, צריך אתה לנהוג בו כבוד". ומקורו מברייתא המובאת בר"ה (כז-כה) ביחס למחלוקת בין ר"ג לר"י. והמשפט משמש כראיה שהממונה על הציבור בדורו חייבים לשמוע אל דבריו אפילו אין הוא גדול בתורה. כאמור: "שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך: ירובעל בדורו – כמשה

חבל נחלתו

מה שהוא, אלא דקרא אתי לאשמעינן דאפילו אם הוא חולק על הראשון שהיה גדול ממנו, צריך לשמוע לו, לפי פשוטו כי ראוי לשמוע אל השופט כפי הזמן ולפי הדור כן מזמינים לו מן השמים השופט, ולפי שהדור אין ראוי להבין מעלות הדורות שלפניהם, כדכתיב (ישעיהו כט, יד) ואבדה חכמת חכמיו וכתיב (איוב יב, ב) עמכם תמות החכמה”...
וכך כתב הרא”ש (סנהדרין פ”ד סי’ ו):

”ואני אומר ודאי כל מי שטעה בפיסקי הגאונים ז”ל שלא שמע דבריהם וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו טועה בדבר משנה הוא. ולא מבעיא טועה בפיסקי הגאונים אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לאו קטלי קני באגמא הן ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה טועה בדבר משנה הוא וחזרו. אבל אם לא ישרו בעיניו דבריהם ומביא ראיות לדבריו המקובלים לאנשי דורו. יפתח בדורו כשמואל בדורו. אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם כי כל הדברים שאינם מבוארים בש”ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים והיינו דא”ל רב הונא לרב ששת אפילו בדידך ודידי וא”ל אטו קטלי קני באגמא אן כלומר אם חדשנו דבר מדעתנו שלא נמצא לא במשנה ולא בגמרא ודיין שלא ידע דברינו ופסק בענין אחר וכששמע הדברים ישרו בעיניו כטועה בדבר משנה הוי וחזרו. אבל הדין הוא פשיטא שיש לחלוק על דבריהם דאמוראים האחרונים פעמים חולקין על הראשונים ואדרבה אנו תופסין דברי האחרונים עיקר כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו

הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן (ס”א לנו) להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם”.

התורה נתנה כח לבית הדין הגדול שבכל דור לכפות את הציבור לדעתם, אבל אין כח זה מסור למי שאינו מבית הדין הגדול, ואפילו הוא ראוי להיות אבל לא נתמנה לכך אינו יכול לגזור גזירות או להנהיג מנהגים.

וכך כתב בעל ההפלאה בספר פנים יפות (דברים, יז): ”ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וגו’. פרש”י מדברי חז”ל [ספרי] ואפילו אינו כשאר שופטים שהיו לפניו אתה צריך לשמוע לו אין לך אלא שופט שבימך, והרמב”ם (ה’ ממרים פ”ב, ה”א) הוסיף אפילו השופט שהיה בדור הראשון פסק הדין כן ע”פ פירושו וסברתו, והשופט שבדור אחרון שאינו גדול כמותו חולק עליו צריך לשמוע לשופט שבימיו, נראה דרמזו כן מהא דאמר (ר”ה כה ב) יפתח בדורו כשמואל בדורו, ואמר עוד אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך כפרש”י, ואכתי לא מתרצי כיון דמפורש בתורה צריך לשמוע לו משמע כפי

בפרהסיא ואין מוחה בידם, אם אחד מן הקהל רוצה למחות בדבר אם רוצים אנשי הקהל לגזור עליו חרם אם רוב הקהל מסכימים עם ראשי הקהל חלה החרם ואם לא הסכימו רוב הקהל אך הראשים עשו יכולים למחות אבל אם רוב הסכימו ומיעוט מיחו חלה הגזירה בעל כרחם דאין גזורים גזירה על הצבור אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה שנאמר במארה אתם נארים הגוי כלו, אי איכא גוי כולו אין אי לא, ופ"ק דהוריות מסיק דרוב ככולו, ור"ת פליג כו".

עולה מדברי הראשונים והאחרונים שהובאו בשאלה זו שאמנם חלה בכל דור חובת שמיעה לבי"ד הממונה על המקום וצריכים לציית להוראותיו ותקנותיו אע"פ שאינו גדול כקודמיו ובלבד שנתמנה על אנשי המקום.

נראה ברור שמי שאינו רב עיר או רב מדינה אינו יכול לכפות את הרבים לקבל דעתו לפסק הלכה או לתקנה או לגזירה. הפונה בשאלה לרב, כיון שקבלו עליו צריך לעשות כדעתו, אולם אם רב אפילו הוא גדול הדור יצא לדון בדין חדש שלא דנו בו מעולם אינו יכול לומר 'קבלו דעתי ופסיקתי', והציבור אינו מחוייב בכך אע"פ שפסק ההלכה יצא מגדול הדור שאינו מרבתי, וכש"כ שאינו מחוייב לשמוע לגזרות חדשות או תקנות שרוצה רב מסוים להנהיג אפילו הוא גדול הדור אם אינו רב במדינה או נשיא הסנהדרין. אבל אם גדול הדור הוא 'בעל בית' הספון בביתו או בישיבתו אין פסקיו מחייבים את הרבים כל זמן שלא קבלוהו עליהם (ורק ישיבות או קהילות שקבלוהו עליהם צריכים לנהוג כדעתו) וק"ו שתקנות או גזירות אינו יכול לגזור על הרבים.

הסברות ועמדות על עיקרו של דבר וכיצא בזה מצינו אין למדין הלכה מפי הש"ס אלא מדברי האמוראים וכן למדין פסקי הלכות. אע"פ שהתנאים היו גדולים יותר מהאמוראים. והו"ד בטור (ח"מ סי' כה).

במסכת חולין (נט ע"ב) ביחס לגדרי חיה לענין חלבה שמותר לעומת בהמה שחלבה אסור מסופר: "ההיא עיזא כרכוז דהואי בי ריש גלותא, דעקור מלא צנא דתרבא מינה, רב אחאי אסר, רב שמואל בריה דרבי אבהו אכל מיניה... שלחו מתם: הלכתא כוותיה דשמואל בריה דרבי אבהו, והזהרו ברבינו אחאי, שמאיר עיני גולה הוא".

ומפרש רש"י: "והזהרו ברבינו אחאי – לנהוג בו כבוד ולדון לפניו כהלכה עד שיחזור בו ולא להתירה בפניו מה שהוא אסר שמאיר עיני גולה הוא".

וכתב על כך הים של שלמה (חולין פרק ג סי' קיב): "ומ"ש בסוגיא הזהרו ברבינו אחאי כו', פרש"י שלא יתירו הדבר בפניו, אלא ידונו עמו בהלכה עד שיחזור בו, כה ראוי לעשות אפי' עתה לכל גדול הדור שהוא מוחזק שאינו מורה ליוהרא או לנצח, להזהר בכבודו, שלא להתיר בפניו מה שהוא אסר, כי יפתח בדורו כשמואל בדורו..."

הנה כי כן רב אחאי היה מגדולי הדור ואעפ"כ לא נפסקה הלכה כמותו והגמרא מזהירה על פגיעה בכבודו, אבל אינה מחייבת לנהוג הלכה כמותו!

וכך כתב בנימוקי ר' מנחם מירזבורק: "דין אם הובררו טובי העיר מתחילה להנהיג קהלם בכל דבר ואפילו יחיד שביררו, מה שעשה עשוי בתקנת הקהל, ויפתח בדורו כשמואל בדורו, ואפילו בשל רבים הדין כן. ופירוש במעמד אנשי העיר שיכולים לעשות

חבל נחלתו

של אהרן ועל נשיאותו של אליצפן בן עזיאל.
"אמנם יותר נכון בעיני לפרש דברי רש"י, שרצה לומר כדפירש הרמב"ם בפ"ה מהלכות תלמוד תורה (הלכה ב') וז"ל איזהו חולק על רבו זהו שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים אע"פ שרבו במדינה אחרת כו' עכ"ל. אבל אין לפרש דברי רש"י שרצה לומר שחולק על רבו באיזה פסק או הוראה, כי כבר פסק מהרא"י [תרומת הדשן] בפסקיו סימן רל"ח שמתור לתלמיד לחלוק על רבו באיזה פסק או הוראה אם יש לו ראיות והוכחות לדבריו שהדין עמו, וכתב שכך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ורבו רשב"ג, באמוראים רבא חולק בכמה מקומות על רבה שהיה רבו מובהק, בגאונים אשיר"י חולק בכמה מקומות על מהר"ם שהיה רבו מובהק עכ"ל. ואין דבריו צריכין חזק, שהרי כל הגמרא מלאה על כל גדותיה מזה שהתלמיד חולק על רבו בכל האופנים בין בפניו ובין שלא בפניו, בין שהוא לבד חולק על רבו בין שאחרים חולקים עם רבו בין בזקנותו בין בילדותו, כמו שכתבו התוספות בהדיא בנדה בפרק כל היד (יד, ב ד"ה מאי לאו) גבי מאי לאו בזקנותו, וז"ל דמצינו הרבה תלמידים שחולקין על רבותיהן בילדותם עכ"ל. וכן אשכחן להרמב"ם שחלק על אביו ורבו בפ"א מהלכות שחיטה (ה"י) בדין סירכא, וכן הטור אבן העזר חלק על אביו ורבו הרא"ש בסימן קמ"א, וכן בטור חושן משפט בסימן ע"ז ובסימן ר"מ. אף על גב שכתב בסימן ק"ז על דברי הרא"ש אע"פ שנראה לחלק איני משיב על דבריו כו', וכן בסימן קע"ז כתב עליו ואלמלא שאין לי

אותם גדולים יכולים להיות כח מניע לתקנות לטובת הציבור ע"י תלמידיהם או לכנס רבני קהילות ולתקן, אבל על הקהילות והיחידים החיוב לקבל הוא דוקא את דעת רבני קהילותיהם.

ה. האם מותר לחלוק על רבו

הותר לתלמידי חכמים אף לחלוק על דעת רבותיהם המובהקים. (ובדורנו נדיר מאד שיהיה לת"ח רב מובהק אחד שרוב תורתו הימנו. וכבר כתב השבות יעקב ח"ב סי' סד שלגבינו הספרים הם רבותינו המובהקים ואין לפסוק ללא עיון בספרים).

כתב בתרומת הדשן (פסקים סי' רלח):
"אמנם מה שכתבת אם אין לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק והוראה, אם יש לו ראיות מן הספר ופסקי גאונים הפך מדעת הרב. נראה ודאי אם הוראות ברורות קצת וצורתא דשמעתא משמע כדברי התלמיד, למה לא יחלוק כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים. רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ועל רבו רשב"ג. באמוראים רבא היה חולק בכמה דוכתי על רבה שהיה רבו כדאיתא במרדכי פ' כיצד הרגל. בגאונים אשירי חולק בכמה דוכתי אמרה"ם שהיה רבו מובהק..."

וכן כתב הבאר שבע (סנהדרין קי ע"א):
"כל החולק על רבו כחולק על השכינה. פירש רש"י (ד"ה חולק) חולק על ישיבתו עכ"ל. דבריו סתומים וחתומים שלא פירש היאך חולק על ישיבתו. וכבר היה אפשר לפרש שרצה לומר אע"פ שאין עיקר מחלוקת שלו על רבו גופיה רק על ישיבתו כלומר תלמידיו, כעין מחלוקת קרח ועדתו, דמייתי ראיה מיניה שלא היו חולקים על נשיאותו של משה גופיה שנתמנה מלך, רק על הכהונה

דת"ח מופלג נחשב כרבו מובהק וכו'. ע"ע בדברי רבינו החיד"א במדבר קדמות (מער' מ אות ז) שכתב שם: 'זמה עמקו דברי הרב תרומת הדשן (סי' חלק) דפסק דת"ח מופלג בדורו יש לו דין רבו, ומלבד דהרב תרומת הדשן דינא קמשתעי לפי פשטי הסוגיות... ושם כתב על מ"ש אני הדל בספר ברכי יוסף דמאי מקשה הרב משנה למלך מהרמב"ן להרשב"א והוא תמה עלי דמקשה על הרשב"א איך אתי נגד רבו הרמב"ן ע"ש. ולישרי לן מר דכמה זמני הרשב"א חולק עם הרמב"ן. ורבינו יונה היה רבו מובהק של הרשב"א והרמב"ן היה גדול הדור ולמד קצת לפניו. והרשב"א כתב ילדות היתה בי והעזתי פני נגד הרמב"ן שנתוכח עמו. ואפילו בתנאים ואמוראים מצינו תלמידים חולקים על רבם ובנים על אבותם ומאי דקמן הלא ריצב"א אחיו של רבינו שמשון משאנן תלמיד ר"י בעל התוספות והכא חולק על ר"י. ע"ש. ומבואר מהכי נמי דשוין הם לפניו בזה גדול הדור ורבו מובהק. וכאמור לדינא הכי נקטינן דגדול הדור כרבו מובהק הוא."

ומדבריהם נלמד שאפילו ברבו מובהק כל שנאסר הוא לחלוק בפניו או במקומו, אבל במקום אחר או בשאלה עקרונית ולא בשאלה מעשית שבאה לפנייהם מותר ואף חובה להגיד דעתו ואם היא כנגד דעת רבו – כך דרכה של תורה. ומכיון שכל דין מופלג בחכמה בדורו נלמד מדין רבו מובהק ודאי שאף לגבי חכם מופלג בתורה ובחכמה בדור – מותר כל תלמיד חכם לחלוק עליו, כאשר זו מסקנתו להלכה.

וכך כתב ספר מצוות קטן (מצוה קיא): "להורות דכתיב (ויקרא י) ולהורות את בני ישראל מצוה לאדם להשיב לשואל דבר

להכריע כו'. כבר קרא עליו תגר הרב הגדול מהרש"ל ז"ל (בביאורו לטור סי' ק"ז ד"ה אינני, מובא בדרישה אות ה) וכתב עליו וז"ל תימה למה נושא לו פנים הלא רבינו הקדוש לא נושא פנים לעולם לאביו ורבו רשב"ג וכל מקום שידע לחלוק עליו חלק עליו וכו' עכ"ל, ואני בעניי נדיפא מיניה תמיה אני על הסור, הלא הרא"ש גופיה כתב בתשובותיו כלל וסימן נ"ה דין ט' וז"ל מי לנו גדול כרש"י ז"ל שהאיר עיני הגולה בפירושו ונחלקו עליו בהרבה מקומות יוצאי ירכו ר"ת ור"י ז"ל וסתרו דבריו כי תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם עכ"ל. וכן אשכחן לרבי אלעזר בר' שמעון (ספרי עקב ל"ח) שאמר רואה אני דברי ר' יוסי מדברי אבא שזה קדוש השם שכל זמן שהצדיקים בעולם ברכה בעולם כו'. וכבר מצינו (גיטין כט, ב) שאמר מר בר רב אשי על אביו ורבו הני מיילי דקטנותא ניהו כו', והרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות טוען ונטען (הלכה ב') חולק על רבותיו בשיעור כפירת הטענה וכתב עליהם שטעו, וכן בפ"ה מהלכות אישות (הלכה ט"ז) כתב וז"ל ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען כו'. וגדולה מזו מצינו ברבי יוחנן (כתובות נד, ב) דיהיב עיטא לקריביה וקאמר מילתא דלדעתיה הוי דינא דאורייתא, וריש לקיש עבד עובדא דלא כותיה ואמר לבעל הדין אי לא צייתת מפיקנא רבי יוחנן מאוניך, ורבי יוחנן לא איקפד כלל אדרבה קבל האמת ואמר לקריביה מה אעשה שכנגדי חלוק עלי. וכאלה רבים אין מספר."

ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג – ח"מ מילואים לסי' טו עמוד תקצח ד"ה וע"ע בשו"ת) הביא:

"מה שהבאנו אם נקטינן כדברי תרוה"ד

חבל נחלתו

בפי"א מסנהדרין ה"ו לא כתב בלשון שאסור משמע שסובר בחבורו כפי הנ"ל. **ולבד זה אין דין זה אלא בעמידה למנין ולא באמר הגדול הדין דרך למוד או אף דרך תשובה למעשה ולא היה בצרף למנין** וכדאשכחן כמה פעמים שהקשו התלמידים לרבם על פסק דינם והוראתם ואף שאפשר הוא מטעם התוס' משום שהוא דרך שאלה או משום שאינו בד"נ הי"ל לתוס' להביא ראיה מכאן אלא פשוט שהוא מטעם דלא נצטרפו למנין. וגם מסתבר שאין בזה"ז דין גדול ומופלא לגבי דין זה שלא לחלוק עליו. ואף שהרמ"א בחו"מ סי' י"ח כתב דטוב להתחיל מן הקטן הוא משום דלכתחלה יש עכ"פ להחמיר. ואף שזה שהוא רק לכתחלה הוא משום דאיירי בד"מ כדאיתא בסמ"ע מ"מ כיון שהוא רק דין דלכתחלה סובר דיש להחמיר גם בזה"ז שליכא דין גדול ומופלא. לכן אף אם יחשוב אותי כתר"ה לגדול רשאי לחלוק וממילא מחוייב לומר דעתו ואין מן הצורך להתנצל".

ועוד כתב בשו"ת אגרות משה (יר"ד ח"ב סי' מה): "הנה מה שמתנצל כתר"ה מה שהוא סובר דלא כדברי, איני יודע למה הוא צריך להתנצלות הא ודאי שכל אחד צריך לברר האמת לפי דעתו בין לקולא בין לחומרא **אף כשהוא תלמיד נגד סברת רבו** וכ"ש לאחרים שאינם תלמידיו. ועיין בספרי אגרות משה חאו"ח סימן ק"ט שהארכתי בזה קצת. ואם כונתו להתנצל במה שאולי בלשונו הטיח דברים כנגדי הנה ידוע לכל המכירים אותי שב"ה אני רחוק מקפידא ח"ו על שום אדם וכ"ש על ת"ח. ולכן אכתוב רק לעצם הענין...".

וכך כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קל"ז):

הוראה אם יודע אפילו לא הגיע להוראה אם אין גדול בעיר כמותו, אך אם יש גדול בעיר כמותו אל יורה עד שיהא בן ארבעים שנה, ואם הורה עבירה היא בידו, וכן אם הוא בן ארבעים שנה, ואינו מורה אם הוא מניח בשביל ענוה, זו היא ענוה שלא לשמה, ועון יש בדבר". וא"כ ודאי שכל תלמיד חכם שיודע להשיב מחוייב להשיב ולא לחוש, אא"כ יש גדול ממנו בעירו.

ו. האם החולק בהלכה על גדול הדור עובר ב"לא תענה על רב"

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קט) השיב לגר"מ קליין בעל שו"ת משנה הלכות: "הנה מה שמתנצל כתר"ה במה שחלוק עלי בדבר הלכה הוא למותר כי כן דרך התורה שצריך לברר האמת וח"ו מלשתוק מי שסובר שאינו כן בין לקולא בין לחומרא. ומצד לא תענה על רב עיין בני"ס סנהדרין דף ל"ו בשם המפרשים לאו למימרא דאסור לענות על רב דאדרבה אסור לו לשתוק אלא הכי אמר קרא שראוי לעשות בעיניו שלא יצטרכו לענות על רב, כלומר שידברו הם תחלה ולא מפני כבודו אלא שיש לחוש שמא לא ירצה התלמיד אח"כ לחלוק על הרב עיי"ש, וכן משמע מפרש"י במתני' (סנהדרין) דף ל"ב שכתב שמא יחייבנו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו משמע שודאי רשאי לחלוק וגם מחוייבין כדסובר הנ"י אך שחוששין שמא לא ירצו. ולתוס' (סנהדרין) דף ל"ו שסברי שאסור לחלוק עיין במהרש"א ומהר"מ הא סברי בלשון אחד שלא נאמר האיסור אלא בדיני נפשות ואף לפי הראשון יכולין דרך שאלה, והרמב"ם אף שבפירוש המשנה כתב אסור לנשארים לחלוק עליו מ"מ בהלכותיו

ורוצה ח"ו לבטל תורת משה רבינו ע"ה שיש לכל תלמיד ותיק חלק בתורתנו הקדושה **וחייב להגיד דעתו כפי מה שהראו לו מן השמים**, ואני דן אותם לכף זכות שמחמת שלא למדו הלכה ולכן טעו בטעות גמור כזה ולא די שהם טועים אלא שרוצים לכוף אחרים לילך אחר טעותם והרי הם ח"ו בכלל מחטיאי הרבים שמונעים רבים מללמוד תורה ולברר האמת וללבנו כאשר נצטוינו לצרף וללבן ולברר הדברים כנתינתם מסיני.

"וקרא דלא תענה על רב דוקא בב"ד ובשנת הדין נאמרה ובזמן הזה ליכא דין דלא תענה על רב לפי גדולי הפוסקים וכ"כ להדיא מרן הגאון ר' משה פיינשטיין שליט"א עיין בספרו א"ח סי' ק"ט וי"ד ח"ב סי' מ"ה שכתב להדיא **דליכא בזמן הזה דין גדול שאסור לחלוק עליו**. וחזן מזה אין הפי' דלא תענה על רב להזויר את הקטן שלא יחלוק על הגדול אלא שלא יאמר דעתו קודם שיאמר הקטן באופן שהקטן יירא מלחלוק על הגדול כמבואר כל זה בפוסקים ובקונטרס הראיות המצורף פה ע"ש...

"ועתה הגע עצמך עיקר אזהרת התורה שהזהירה שלא לענות על רב היתה כדי שלא יירא הקטן מלחוות דעתו ולא ימנע מלחלוק לפי שיחשוב מי הוא לחלוק על הגדול ולא יתברר האמת לאמתו של תורה ועל זה הזהירה התורה על הגדול שלא יאמר דעתו קודם כדי שיבררו האמת ויצרפו ויתלבנו הדברים על בורים ולאמתה של תורה וא"כ כ"ש המונעין ת"ח מלחוות דעתם ומאיימים עליהם בשטויות והבלים שזה בזיון גדול ועבירה גדולה והם הם המבזים התורה ולומדיה ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה

"א) בדין **אי מותר לחלוק על גדול הדור** או מי שהוא אחר שגמרו בדעתם שהוא מגדולי הדור או ראש ישיבה שלו או אדמו"ר מחסידיים, והרבה תולים עצמם בקרא דלא תענה על רב לנטת (משפטים כ"ג ב') ודייקן מינה שאסור לחלוק על גדול ולכן אם מי שהוא חולק בהלכה על גדול או למי שהוא נחשב בדעתם לגדול או ראש ישיבה או אדמו"ר הרי הוא עובר בלאו זה דלא תענה ורואים בזה גם בזיון התורה שמבזים גדול הדור או את רבם וממילא מותר לבנות אותו הת"ח החולק אפילו יהי' צודק במחלוקתו אבל הרי עבר על לא תענה וכ"ש שאין הלכה כאותו החולק שהרי אסור לחלוק על גדול הדור והלכה כמותו שמן השמים מסכימים כן.

"הנה פשוט דהאומר כן הרי הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה דהלכה פסוקה היא **דמותר לחלוק על רב וגדול** ואם הוא ענין של איסור **גם חובה איכא ומצוה לעולם איכא לחלוק ולברר האמת** ואפילו על אביו ורבו מותר וחובה איכא לחלוק ולברר האמת וכמ"ש רש"י חגיגה ג' ע"ב עשה אנך שומעת ולמוד ודע דברי כולן (המטמאים ומטהרים האוסרין ומתירין הפוסלין ומכשירין) וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו ע"כ. וכן מצינו ברבינו הקדוש שחלק על אביו בכמה מקומות ומר בר רב אשי כתב על אביו רב אשי הא דאבא דקטנותא הוא, כלומר שאמרה כשהי' קטן ולא הלכה היא (עיין גיטין כ"ט ע"ב) וכ"כ כל הפוסקים להדיא ומבואר בטוש"ע יו"ד סי' רמ"ב ס"ב ברמ"א בשם מהרא"י סי' רל"ח ועיין פת"ש שם בשם הריעב"ץ ח"א סי' ה' ועיין רדב"ז סי' תצ"ה ועוד שהוא מבואר בכל התורה כולה וכל החולק על זה כחולק על השכינה

חבל נחלתו

עלבערג בזה, ואני חושב שבזה יראו הדרך ילכו בה שאדרבה לא זה שמותר לחלוק על גדול הדור **ואדרבה איסור גמור ועבירה גדולה הוא שלא לחלוק אם יצא לו ע"פ הלכה לאחר שיקול דעתו ושכלו בתורתו הקדושה ע"פ יסודות נאמנים המקובלים עלינו מפי משה רבינו ע"ה וכל המונע אחרים מלחלוק על גדול מפני איזה טעם שהוא הרי הוא מכשיל את הרבים ומנחיל שקר בכרם ישראל**, ופשוט שכל ת"ח וכ"ש גדול הדור כשפוסק הלכה אינו פוסק שכן רצונו אלא שכן רצון הבורא וזוהו הוא כוונת התורה, ואם ח"ו טעה וודאי רצונו שלא יפסקו כוותיה ולא יסמכו דאטו אן חשדין שגדול הדור או סתם ת"ח רוצה ח"ו שבנ"י יחללו שבת או יעשו איזה עבירה אחרת על פי פסקו אם ח"ו טעה במה שפסק, וודאי ישמח הגדול הדור אם מי שהוא יחלוק עליו ויודה על האמת אם יראה לו להודות ואם לאו ממילא החולק לא יגרע מגדלותו וכן להיפוך החולק אם כוונתו לעמוד על האמת ח"ו בדעתו לסלף התורה ומי הוא שחושדין בו שכותב הלכות נגד התורה ברשעותו אוי לו ואוי לנפשו אם מי שהוא מפני הכבוד המדומה ירצה לחלוק על גדול הדור רק לשם כבוד שלו ולסלף דברי תורה וח"ו ישראל או רבים מבנ"י ח"ו יחללו שבת בשביל זה ומי שחושדין בו בדבר כזה הרי חושדין אותו שהוא רשע גמור ואין לצרפו למנין שהוא בכלל חטא והחטיא את הרבים ומי זה אשר לא חש לנפשו לחשוך בכשרים רבנים מפורסמים אבל האמת כי מצוה הוא לברר האמת ועל הב"ד הגדול שבירושלים אמרו ז"ל הורו ב"ד להתיר את החלב ואח"כ בא תלמיד וחלק עליהם והראה שטעו לא זה שחייבים לחזור

ועוברים על רצון הבורא שרצה **שהת"ח יאמרו כל אחד דעתו כפי מה שהורוהו מן השמים** כדי שיצא הדין לאמתו כי זה עיקר רצון הבורא ואפילו כביכול לגבי השכינה מצינו קודשא ב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא אמר טמא ואמרי מאן נוכח רבה בר נחמני דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים כו' כי הוה קא נח נפשי' אמר טהור ויצתה נפשיה בטרה (ב"מ פ"ז ע"א) ושם נ"ט נצחוני בני נצחוני בני ותורה לא בשמים היא ואפשר לחלוק ע"פ הכלל המקובל אצלנו מפי משה רבינו ע"ה אפילו על בת קול ואפילו אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו בסנדל (יבמות ק"ב ע"א) **והעוברים על זה ורוצים לסלף התורה עוברים על כל אלו ועל ידם בעוניה חרב בא לעולם שמורים בתורה שלא כהלכה שגורמים שלא להתברר ההלכה** (עיין אבות פ"ה) וה' הטוב יכפר בעדם **חוי' ממה שמבזים ת"ח העוסקים בתורה לשמה ומיגעים עליה והתורה תובעת את עלבונה**, הגם שהת"ח האמתים מוחלים על עלבונם ושמחים ביסורים אבל עלבון התורה אין בידם למחול והשם הטוב יכפר עליהם הגם שהם שוגגים ע"פ רוב מ"מ אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם ובזיון כל ת"ח או בן תורה הרי יש בו מחלול השם ר"ל. **דלענין בזיון אין נפ"מ אם הוא גדול הדור או מקטני בני ישיבה לעולם יש בזיון**.

והוסיף וכתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קלט):

"והנה בשבועה העברה כתבתי למענ"ת במה שבו דברנו **אי מותר לחלוק על גדול הדור** ובדין חכם שאסר אי חבירו רשאי להתיר וגם צרפתי לו שם מכתב שכתבתי להרב

מהוראתם אלא חייבים להביא קרבן וכבר אמר המלך שגיאות מי יבין⁹.

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קנז אות יח) כתב: "ומה שכתב ואין לך אלא נשיא שבימיך הדבר זה הוא טעות גמור דלאו על הלכה נאמרה ואדרבה הראיתי בס"ד לדעת דח"ו לסמוך על שום נשיא היכא דלהלכה נראה לו להיפוך **ועובר מי שסמך עצמו על נשיא או גדול הדור על לאו דלא תענה ועל לאו דמדבר שקר תרחק ועל לא תתן מכשול ועוד כמה איסורים**..."

וכן פתח הגר"ע יוסף את שו"ת יביע אומר (ה"א דברי פתיחה סי' יב):

"עוד רגע אחד אדבר על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים, ובראותם ספר חדש שבא להכריע נגד איזה אחרון צווחי ככרוכיא בדברים הדברים. וכל היודע ספר עיניו רואת נכוחה **שזהו דרך כל רבותינו מימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים**, וכמ"ש בקידושין (ל:): שאפילו הרב ותלמידו נעשים כאויבים זה לזה, ואת והב בסופה. וכן מבואר בפסקי מהרא"י (סימן רל"ח), שאם ההוראות ברורות קצת כדברי התלמיד, והכי אזלא צורתא דשמעתתא, למה לא יחלוק על רבו, והלא כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים, ורבינו הקדוש חלק על אביו ורבו רשב"ג, ורבא חולק על רבה רבו, והרא"ש חולק על מהר"ם שהיה רבו מובהק. ע"כ. וכן כתב בתשובת הרדב"ז (סימן תצ"ה). ע"ש. וע"ע בתשובת הרא"ש (כלל נה סימן ט, דנ"ג רע"א) שכ', ומה שכתבת שמהר"י בן שושן היה בעל סברה ישרה וכו' ומי יהרהר אחריו לבטל

פירושו, זו אינה ראייה, כי מי לנו גדול כרש"י ז"ל שהאיר עיני הגולה בפירושו, ונחלקו עליו יוצאי ירכו ר"ת ור"י וסתרו דבריו בהרבה מקומות, כי תורת אמת היא ואין מחניפים בה לשום אדם. ויפתח בדורו כשמואל בדורו. ע"ש. וע"ע בהרא"ש (סנהדרין לג) שכ', שבמקום שנחלקו גדולים לא יאמר הדיין אפסוק כמי שארצה שאם עשה כן הוי דין שקר וכו'. ע"ש. וכבר אמרו חז"ל (סנהדרין ז:): לא תגורו מפני איש לא תאגורו דבריך מפני איש. וכ"כ בשו"ת כפי אהרן ח"א (חאה"ע סימן יב, דף צא ע"ב). ע"ש. ולכן אין למחבר ספר או למורה ודיין להיות רק כחמור נושא ספרים, או כמליצת חז"ל (במגילה כח:): צנא מלא ספרא. ע"פ ברש"י שם. אלא עליו לעיין היטב ולהכריע בהלכה כאשר תשיג יד עיונו (אם הרשויה גדולי דורו לכך). והיה ה' עם השופט. ובלבד שיהיה מתון בדין, ולא ימהר לחרוץ משפט, פן יהיו דמיונותיו וסברותיו בכיוב, אלא ישקול בפלס סברותיו ואחר העיון כדת יוכל ג"כ לחלוק על ספרי אחרונים כשלבד לשמים. ומכ"ש כשמוצא סעד לדבריו באחרונים אחרים. וע' להר"ה בהקדמתו לספר המאור, שכ' ג"כ שכן מנהג כל החכמים, וכמו שאמר הפילוסוף ריב לאמת עם אפלטון, ושניהם אהובינו אך האמת אהוב מן הכל. ובהקדמת הרמב"ן שם כ', שחיוב מוטל עלינו לחפש ולעיין בדיני התורה והמצוה ולהוציא לאור תעלומותיה, ואין אנו רשאים לירוא מאדם בהוראותיה ומשפטיה, וכמ"ש לא תגורו מפני איש. ע"ש. וכ"כ הרשב"ץ בהקדמת ספרו זהר הרקיע, שזהו חובה לרב וגם לתלמיד. ע"ש.

9. ועי"ש בתיאור קול קורא מגדולי הדור וראשי ישיבות שהוא מלא זיופים.

חבל נחלתו

הוא בהקדמת השבולי הלקט. וכ"כ בענף יוסף על העין יעקב (בעירובין נג) בשם נזר הקדש. ובזה פירש מ"ש מזקנים אתבונן, שהוא כנס ע"ג ענק. ע"ש. ומרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' קנה) כ', ואע"פ שי"ל שהריטב"א והריב"ש בקיאי טפי מן בפירוש דברי הראשונים, הני מילי במילתא בלא טעמא, אבל במילתא דאיכא טעמא ואיכא למותיב מותבינן, דלאו קטלי קני באגמא אן. ע"ש. וע"ע בשו"ת מקום שמואל (סי' יא) שכ', מחשבותי לא כמחשבות קצת לומדים שראיתי, כי בהגיע המורה לדון דין שנדפס בספר, לא יזוז מדברי הספר הוא, וקיימו בעצמם דברי הרמב"ם במורה נבוכים שבראות אדם דבר מה חקוק על לוח ספר תגדל אמונתו בו. ואנכי לא כן אדמה ולבבי לא כן יחשוב, כי יש למורה לחפש ולעיין עד מקום שידו מגעת. ע"ש. והנדע ביהודה קמא (חאר"ח סי' לה) ד"ה ומה, כתב, שאף שבתשובת חות יאיר פסק להיפך, אטו כל מקום שמצאנו דבר בתשובת האחרונים נחליט כן להלכה, הלא חיך יטעם אוכל. ע"ש. והגאון ר' דוד פארדו בס' מזמור לדוד (דנ"ז ע"ב) האריך לומר שאין לנו להתעלם מקושיות והשגות שיש לנו על דברי המחברים. ע"ש. וכ"כ כיו"ב הגאון ר' חיים פלאגי בשו"ת חקקי לב (חיו"ד סי' מב) שאין לת"ח לכבש את נבואתו, וחייב לגלות דעתו, ונכתב בספר, שאין משוא פנים בדבר. וע"ע בספרו כל החיים (דף יח ע"ג). ע"ש. והגאון מהר"ח מוואלוז'ין ז"ל כ' בשו"ת חוט המשולש (סימן ט), ואע"פ שאנכי שמשתי את מו"ד הכהן הגדול, ומחוייב אני בכבודו ומוראו כמורא שמים, אני שומר מ"ש חז"ל (ב"ב קל): כי אתי פסקא דדינא קמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תגמרו מיניה, שאין

ורבינו ישעיה מטראני בשו"ת הרי"ד (סי' סב) כ', ומ"ש מר שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק זצ"ל, חלילה לי מעשות זאת כי מה אני נחשב כנגד תלמידו, אף כי אחרי המלך, אך זאת אתי, שכל דבר שאינו נראה בעיני אפילו אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע לומר מה שנ"ל לפי מיעוט שכלי, ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש. ואני דן בעצמי משל הפילוסופים, ששאלו פעם לגדול שבהם, כי הלא אנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, ואנו סותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו, ואיך יכון דבר זה. השיבם ואמר להם, מי צופה למרחוק יותר הננס או הענק, הוי אומר הענק שעניו צופה במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק, הוי אומר הננס, שעכשיו עיניו גבוהות יותר מן הענק. וכן אנחנו ננסיס הרוכבים על צוארי הענקים, מפני שאינו חכמתם ואנו מעניקים עליהם ומכח חכמתם חכמנו, ולא שאנו גדולים מהם. ואם זה באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים, א"כ במקום שאנו רואים שזה חולק על זה, זה אוסר זה מתיר, אנו על מי נסמוך, הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזה ונבטל דברי זה מפני זה, הא אין לנו אלא לחקור את דבריהם ולפלפל ולהעמיק בסברותיהם להיכן הדין נוטה, שאלו ואלו דברי אלהים חיים הם, וכמו שעשו חכמי המשנה והתלמוד, ולא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלסתור דבריהם, וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם. וגדולה החכמה מן החכם, שאין חכם שיהא נקי משגיאות, ואין החכמה תמימה בלתי לה' לבדו. עכ"ל. וכן

בשבח הרב כנ"ל, וכל כוונתם בכדי שאחר כך יוכלו לדבר גדולות על המחבר החדש שהשיג על הרב שקדמהו. וזה שאמר: לשון מדברת גדולות, וכן המליצו ע"ז מ"ש (בפסחים ק"ח): כל המספר לשון הרע ראוי להשליכו לכלבים, משום שבפרשת שירה אמרו, כלבים אומרים: בואו נשתחוו ונכרעה, וכן אלו דרכם מתחלה להשתחוות ולספר בשבח הרב המושג, בכדי שאחר כך יעיוז פניהם לדבר סרה על הרב המשיג. והם לא ידעו ולא יבינו כי זוהי דרכה של תורה, כי טח מראות עיניהם הצרות בכבודן של תלמידי חכמים. וכמו שאמרו (בבבא בתרא ע"ה): עשן בחופה למה, שכל מי שענינו צרות בתלמידי חכמים בעולם הזה ענינו מתמלאות עשן לעולם הבא. כי רק הקנאה והשנאה מדברת מתוך גרום, ולעפר בעפר כבוד נושאי דגל התורה, ואוי להם מעלבונה של תורה. אולם לא כאלה חלק יעקב המודים על האמת. וכמו שכתוב בירושלמי (סנהדרין פרק חלק סוף הלכה א'): אם שמעת דבר מפי קטן מישראל והנייך, לא יהא בעיניך כשומעו מפי קטן אלא וכו' כשומעו מפי נביא. ולא כשומעו מפי נביא אלא כשומעו מפי הגבורה".

על כן נראה הדבר בבירור שאם תלמידי חכמים הסיקו בלימודם שלא כדעת תלמידי חכמים אחרים אפילו הם גדולי הדור, מותר להם ואף חייבים הם לומר דעתם ואם צריכים לעשות מעשה מותרים לעשות כדעתם ולא כדעת אחרים.

ז. האם רבני קהילות וכד' יכולים לכפות קהילה אחרת לעשות כדעתם

מיום שגלו ישראל מארצם ובטל הסנהדרין אין רב או בי"ד של קהילה

לדיין אלא מה שענינו ראות. וכבר הוזהרתי מפי מורי קדוש ישראל הגר"א מווילנא ז"ל שלא לישא פנים בהוראה. עכת"ד. וגם הלום ראיתי להגר"ח מוולוז'ין בספר רוח חיים (פרק קמא דאבות משנה ד'), שכתב ח"ל: ואסור לו לתלמיד לקבל דברי רבו כשיש לו קושיות עליהם ולפענמים יהיה האמת עם התלמיד, וכמו שעץ קטן מדליק את הגדול. וזהו שענינו, יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם, מלשון ויאבק איש עמו, שהוא ענין התאבקות מלחמה, כי מלחמת מצוה היא, וכן אנו נגד רבותינו הקדושים אשר בארץ, ונשמתם בשמי מרומים, המחברים המפורסמים וספריהם אתנו, הנה על ידי הספרים אשר בביתנו ביתנו הוא בית ועד לחכמים, והוזהרנו וגם ניתן לנו הרשות להאבק וללחום בדברים, ולא לישא פני איש, רק לאהוב האמת. עש"ב. ועיין עוד בשו"ת ירך אברהם חלק א' (חלק יורה דעה סימן טו"ב), ובספר כסא שלמה חכים (דרוש י"ד להספר דקמ"ט ע"ג והלאה). עיין שם. וכמעט שלא יראה ולא ימצא ספר אחרון הנושא ונותן באמונה על דברי המחברים שקדמוהו, שלא יחלוק וישיג על מי שקדם לדון בענין ההוא, לרחק הסברא התמוהה, ולקרב השיטה הישרה, והחולקים על זה דבריהם מהבל ימעטו, ולחפש תואנות יבקשו ולשונם חרב חדה בלשון הרע ורכילות. ועל זה אמרו (בערכין טו:), סיפר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות. כי דרך מספרי לשון הרע בתחילה יפליגו בשבח הרב אשר הושג על דבריו, חלקו מחמאות פיהם בשפתי חנף, וזהו: יכרת ה' כל שפתי חלקות, שבחלקלקות לשונם ירחיבו פיהם

חבל נחלתו

שבישראל".

וכן בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' רנב): "ונראה דכולכם ג' המדינות הנ"ל אשר על החתום וכל הנלוים אליכם, אין עליכם חיוב והכרח כלום ליכנס בגזרות ותקנות הללו ולקבלם עליכם, ואין זה צריך ראייה כל כך כי איך יתכן להסיע קיצתכם שלא מדעתים, כ"ש כאשר כתבתי שאין רוב ציבורכם יכולים לעמוד באלו התקנות. וכן כתבתי כבר למהר"ר זעליקמן **שאינ נראה כלל שיש לו כח ויד להכריח אפילו הסמוכים אליו**, אלא בגליל העליון דבריינו"ס, והואיל ומהר"ר נתן ומהר"ר משה מינ"ץ ויתר לומדים ובעלי בתים ממאנים לקבל עליהם התקנות, ואחר שנעשו שלא מדעתם כתבתי לו ראיות מספיקות... ואומר אני שאם כדבריכם כאשר כתבתם כן הוא, לא חלו מעולם התקנות והגזירות עליכם כלום. ואם חס ושלום יבא מהר"ז ומהר"ס ומסכימיהם כולם או מקצתם להחזיקם עוד עליכם, ולהטיל עליכם עונשין וחרמות בשביל ככה על כולכם או על מקצתכם גם על אחד מכם, **יש כח ואומץ בידכם לעמוד כנגדם** ולומר אדרבה בפה מלא ויחול ויתקיים את שלכם, ואת שלהם הרוס ובטל, גם כח זה יהיה גם ליחיד מכם... וכה"ג איירי היא דשמאי והלל ותלמידים, והשתא הלל הוא נשיא ושמאי הוא אב ב"ד כדאיתא בחגיגה (דף טז ע"ב), ואפ"ה לא קבלו מנייהו משום דלא היו יכולים לעמוד בה בימיהם. כ"ש גזירת הרב לתלמיד בכה"ג דא"צ לקבל, דעדיף ואלים כח הנשיא על כל ישראל ליוהר בכבודו ומוראו, מכח הרב על התלמיד כדמוכח בחלוקי מצות דקימה והידור". ועי' **לקט יושר** (ח"ב עמ' עח ענין א) **שם חוזרת כל תשובת תרוה"ד**.

אחת יכול לכפות קהילה אחרת לדעתם, ואין להם יכולת לתקן או לגזור על קהילה אחרת גזירות. ולכן אפילו כל החותמים על קול קורא הם רבני קהילות וכד', הסכמתם חלה כלפי קהילותיהם אבל לא על קהילות אחרות. וכן עולה מדברי הרמב"ם בהקדמתו ל"ד החזקה שהובאו לעיל.

כך כתב בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' סג): "...והסכים ההוא זקן הנ"ל וכתב שכן שמע וקבל מן הקדמונים, שלא להכריח בני גליל התחתון אשר מעולם היו אנשי שם, מצוי בתוכם תמיד קבוצות תלמידי חכמים אנשי אמת שונאי בצע. מ"מ כיון שהיה גם שם בגליל התחתון בית דין, לא היה שום כח גם לקהילות שו"ס ובתי דינים שלהם, להכריחם לדון על פיהם ובבית דינם. משמע קצת מתוך דבר הזקן הנ"ל, **דאפי גערה ונויפה לא יטילו עליהם, כל שכן ק"ז עתה בזמן הזה**, שיש שם ב"ד מומחה לרבים וקבוצות ת"ח וכן ירבה, שאין להכריחם כלל וכלל. ואומר אני שהעובר על זה פורץ גדר והורס גבול שגבלו הראשונים, ואין לשמוע אליו כלל וכלל, הן אם יחיד הגוזר והמעניש, **הן אף אם רבים יסכימו על ככה, לא יחול שום עונש נחש ולא שום גזירה או חומרא, ובטלין ומבוטלין הן מעיקרן, הגוזר או המעניש הרי הוא בכלל המנדה את חבריו שלא כדין**, ואלמלא מצאתי יסוד מיסודי ארץ שהיו גאוני הדור, לא מלאני לבי לבנות ולסתור כל כך בענין זה. וכל שכן עתה אנכי נמנע לכתוב בדרך נדוי וגזירה אף בסמוך לי, כל שכן כ"כ למרחקים. אמנם מצד החיוב אשר נצטויתי לצאת בעקבי הצאן ולרעות על משכנות הרועים, אומר לי לבי ככל הכתוב למעלה, נאם הקטן והצעיר

להוראה, ומונע עצמו, ועוצם עיניו מלהורות, עליו הכתוב אומר: ועצומים כל הרוגיה. וכ"ש אם התלמיד נטל רשות מרבו מובהק, שרוב חכמתו ממנו, שאין לגזור עליו: שילך לארץ אחרת, ליטול רשות ממהר"ר ישעיה, ולהטריח עליו כל זה הטורח.

"...ואם לקימה, שאין בה כי אם טורח מעט, צותה תורה על הזקן: שלא יטריח. איך יטריח על ת"ח שהגיעו להוראה; שיש להם, וחוברה עליהם, להורות וללמד בני עירם; ללכת אל ארץ מרחקים, ליטול רשות שלא מן הדין, ושלא מן ההלכה? ונמצאת מכשילך: שלא ירצו לטרוח, וימנעו מתלמוד תורה. והרי זה כמאמר הנביא: ועל הנביאים, צויתם לאמר: לא תנבאו. ואף אם לא היתה גזרה זו, סבה למניעת התורה, אלא היתה למצוה ולגדר, והיה כח ויכולת ביד הגזר, לגזרה. עדיין לא היו חייבין לקיימה, כאשר אין רוב הצבור יכולין לעמוד בה..."

"...והוספתי להפליא, הפלא ופלא על הגזרה זו, שנאמר בה: שמי שלא יטול רשות ממהר"ר ישעיה, שהגיטין והחליצות שנעשין לפניו יהיו פסולין. ואם נעשו כהוגן וכתקון חז"ל, והם כשרים מן הדין, למה יהיו פסולין? ומה צריך נטילת רשות משום רב, בכתיבת הגט ונתינתו; וכן בחליצה? ואי משום מה שאמר ז"ל (קדושין ו'): כל שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין, לא יהא לו עסק בהן. סתם ספרי דדייני, מגמר גמירי.

"...ומכל מה שנאמר, יצא לנו: שהגזרה שגזר מהר"ם הלוי, היא שלא כדין וכהלכה. כבודו במקומו מונח, ואין לחוש לה אלא שתלמידיו ותלמידי מהר"ר ישעיה, אותם, שרוב חכמתם מהם, אין להם: להורות, ולקבוע מדרש, ולתפוש ישיבה; אא"כ נטלו רשות ממנו. כמו שהוא מן הדין. ואפשר:

וכן בשו"ת הריב"ש (סי' רעא) כתב: "אומר: כי ענין הגזרה אשר גזר מהר"ם הלוי נר"ו על קהלות צרפת וחכמיהם: אם היא כוללת על כל החכמים ותלמידים, שאינם תלמידיו, ולא תלמידי הרב רבי ישעיה, אין לחוש לה כללו לפי שאף אם גלוי ומפורסם, כי מהר"ם הלוי, מופלג בחכמה ומופלג בזקנה. מכ"מ איננו נשיא: שהוא הגדול שבסנהדרין גדולה, העומד על בני עמנו תחת מרע"ה (=משה רבינו עליו השלום), וגזר גזרות על ישראל, לאסור דברים המותרין. גם הנשיא לא היה גזר מדעתו, אלא בהסכמת הסנהדרין, כלם או רובם.

"...אבל חכם אחד לא היה אוסר וגזר גזרות על כל ישראל, כי אם לבני עירו ולגבולותיה. כי האחרים אין להם לקבל גזרותיו. ומהר"ם הלוי, שהוא דר באשכנז, אם יגזור במלכות צרפת, יגזור ג"כ בכל ישראל, כיון שהוא גזר חוץ לעירו. ואף חוץ למדינתו, ואף חוץ לגלילו. וכ"ש שיש חכמים אחרים בצרפת, וביחוד מהר"ר יוחנן נר"ו! והלא בימי חכמי המשנה, כשהיה מחלוקת בין החכמים בדבר הוראה, כל אחד מהם היה מנהיג בני מקומו כפי סברתו, ואף להקל..."

"...וכל שכן, שאין לרב אחד: לגזור ולאסור במלכות אחרת, חוץ לממשלתו, דברים המותרין מדין התלמוד. כמו מה שגזר מהר"ם הלוי: שלא יתפוש שום רב ישיבה בצרפת, אם לא ברשות מהר"ר ישעיה. ומדין התלמוד, לא נאסר אף לאחד גזרה, אלא בתלמיד בחיי רבו, אא"כ נטל רשות מרבו. אבל מי שאין רבו חי, ואינו תלמיד ממהר"ר ישעיה, למה יגזור עליו שיטול רשות ממנו? והא ברשות ב"ד קא עביד. דכיון דגמירי, רשותא למה ליה למשקל, כיון שאינו רבו? גם ברשות דמצוה, ואף חובה: דכיון שהגיע

חבל נחלתו

ומביאורה בגר"א: "ויוצא מהגר"א שהוא שאין לחכם להורות באתרא דחבריה הוא גם באותם דברים שבהם הוא חלוק עם החכם שבמקומו בדומה לאותן עובדי שמציין הגר"א. והיינו שבגונא שאין כאן טעות בדבר משנה, אלא הם חלוקים בשיקול הדעת, שהוראתו של הראשון הוראה היא, וכיון שזהו אתריה גם טרם שהורה אסור לו לאחר להורות כפי מה שנראית לו דעתו כי **באותו מקום מחוייבים ללכת אחר המרא דאתרא**". (ההדגשה במקור-י"א).

ועפ"ז פסק בעמוד הימיני (סימן ו אות יא): "והנה הרבנות הראשית קבלה עליהם **רוב** הציבור שבא"י בתור **רבותיהם**. וגם הרבנים המקומיים אינם מתקבלים אלא באישור של הרבנות הראשית. נמצא **שהרבנות הראשית יש לה בכל מקום שבא"י תוקף של מרא דאתרא**. (ההדגשות במקור-י"א) כי גם רבני המקום אינם פועלים אלא בשליחותם. ממילא קיימת כלפיהם ההלכה של הרמ"א הנ"ל, שאין להורות נגד פסק שלהם, ואין לפרסם להלכה למעשה דעה שהיא מנוגדת לפסק הלכה שלהם... ואם אמנם כלפי אותו חלק ציבור שמעיקרא לא קיבל עליו את הרבנות הראשית יש לדון שאין בזה משום 'לא תתגודדו' בשני בתי"ד בעיר אחת וכנ"ל. אבל אותו ציבור והוא רוב היישוב שבא"י, שבחרו ברבנות הראשית ורואים בהם את רבותיהם, כלפיהם וכן כלפי הרבנים המשמשים באותן קהילות מכוח מינוי והסכמת הרבנות הראשית, ודאי שהם בגדר המרא דאתרא שדינם דין ופסקם פסק, גם במה שנוגע לשאלות איסור תורה, כל עוד שלא יתגלה בפסק טעות חז"ל בדבר משנה".

וא"כ אותם הקמים לחלוק על הרבנות

שעל אלה לבד, נתכוין מהר"ם הלוי. שחזקה על אדם גדול כמוהו, שלא יצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. ואף אם הוסיף, וגזר בגזרת נח"ש (=נדוי, חרם, שמתא), סמך לו על מ"ש בירושלמי דמ"ק; הדא אמרה: העושה דבר שלא כשורה, צריך נדוי. אך הפריז מדותיו לומר: שגיטיו וחליצותיו פסולין, ובוה חתרנו למצוא לו פתח או טעם נכון; כי חפצנו צדקו; ולא מצאנו".

וכן בשו"ת ראנ"ח (סי' צה) כתב בתוך תשובתו:

"אך בקהלות מחולקות זו מזו אין להם ענין בזה ואדרבא בכל כי האי גונא כל בני קהל וקהל הם כבני עיר לעצמם ושמו להם ראש אחד כמנהג הקהלות..."

וכן בשו"ת מהריט"ץ (ישנות, סימן קס) כתב: "ואומר כי באמת לא יעלה על לב לומר שחכם אחד ספרדי יגזור גזרות על חכמי אשכנז הגם כי רב הוא החכם הגזר גזרה הלא הוא החכם השלם הדיין המצויין כמהר"ר בצלאל ז"ל בכל זאת חכמי אשכנז אשר נקבו בשמות בשאלה רבני אשכנז הם... אבל לא בנ"ד שהחכם הגזר הגם כי אדם גדול היה מכל מקום איננו גדול מחכמי האשכנזים ההם ואם הם בענותנותם נתנו לו את המלוכה היינו ללכת לפני האומות כי אינם מכירים לדבר יהודית מעם לועז עם הארץ ישמעאל ותוגרמה **אבל לא נתנו לו המלוכה לגזור עליהם ועל קהלם גזרות חדשות** וזה פשוט ומבואר".

וכן פסק בשולחן ערוך (י"ד סי' רמה סכ"ב): "אבל אין לו להורות איסור והיתר, או לדרוש לנהוג שררה, באתריה דחבריה. (מהרי"ק שורש ק"ע ומהר"ד בתשובה כ"ב)".

הגר"ש ישראלי זצ"ל בספרו עמוד הימיני (סי' ו אות י) הסיק מהלכה זו

"אהרבי ידידי בעונ"ה בזמן האחרון ח"ו הרשו לעצמן צעירי צאן לבזות ת"ח זקני הדור דע כי לחלוק בהלכה דרך כבוד מותר אפילו על גדולים ממנו ואדרבה הוא חיוב מפורש בתורה דלא תענה על רב כמבואר כ"ז בנמק"י סנהדרין ל"ו וביו"ד סי' רמ"ב ברמ"א אבל לבזות ת"ח אין לך עבירה גדולה מזה וכל בר דעת יבין את זאת ואם אחד אינו מסכים עם חבריו בהלכה יכתוב לו תשובה או קונטרס ויברר שלא כדבריו והלא התורה מונחת בקרן אורה וכל מי שיש בידו יכול לברר כפי דעתו אשר חננו השם ית"ש, ואין התורה קנינו של אדם אחד אלא של כל ישראל וכל תלמיד ותיק יש לו חלק בתורתנו הקדושה, אבל אינו לו ואינו לנפשו למי שח"ו מבזה ת"ח יהי' מי שיהי' ואפילו ת"ח קטן ממנו כ"ש זקן ונשוא פנים ראש ישיבה ומפורסם לכל בצדקתו ויראתו הקודמת לחכמתו, הגר"מ פיינשטיין שליט"א וזה ברור מאד.

"ולכן מה שכתב מעלתו שצריך לעכב אותו מלכתוב בזיונות ח"ו בשביל שעשויים דבריו אלו לערער את בני תורה הבלתי חסידיים ולחלוש אמונת חכמים בהם לענ"ד ח"ו אין זה הטעם למנעו ולעכבו בשביל שיעורר מדנים אם הי' האמת אתו אין לחוש שדברי תורה מעוררים מדנים ואנחנו מחויבים למסור נפשנו על דברי תורה ואין נפ"מ בין חסידים לליטאים ובין אשכנזים לספרדים, אבל בעוולה והחומר בזה שהוא איסור גמור ולא יעשה כן בישראל ויש בו גם חילול השם והשומע בבזיונו של ת"ח צריך לקרוע ע"פ הלכה ולכן דעו נא כי לא זו הדרך אשר קבלנו מאבותינו וגם מרבנותינו הקדושים אלא כל מי שאינו מסכים עם רב אחד בהוראה מצוה לחלוק עליו ומותר

הראשית ומוציאים מכתבים והוראות, כבודם במקומם מונח, אבל מה להם להורות הלכה כנגד הוראת הרבנות הראשית, וכי הם רבני הערים והרבנים הראשיים?! וכש"כ שהם קוראים לדגלם רק רבנים הסוברים כמותם בשיטתם הפוליטית, וממילא דבריהם אינם מחייבים כלל בתי דינים או פוסקים שלא קיבלום עליהם. כש"כ שמגמתם העיקרית היא לפגוע ברבנות הראשית למעט כוחה והשפעתה. ובודאי שאין בכח כל המכתבים והמנשרים שהם מפרסמים לבטל פוסקים והוראות של תלמידי חכמים בכל אתר ואתר.

ח. זהירות מביזוי תלמידי חכמים

בכל דברי אלו אין שום פתח ח"ו להפחית מכבודם תלמידי חכמים, ואין לבזות שום ת"ח העמל בתורה ומנסה לברר את האמת לאמיתה.

כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קמ): "אחדשה"ט. מכתבו כרגע קבלתי עש"ק אחזה"צ ונבהלתי משתומם ממה שכתב ששמע שהרב... ח"ו רוצה לבזות גאון וצדיק הדור מרן ר' משה פיינשטיין שליט"א וזה עלול לדעת מעלתו לחלוש אמונת חכמים ולעורר מדנים בין בני תורה הליטאים בלתי חסידיים. ואני משתאה ותוהה מי הוא זה אשר לא יחוש שיכוח בגחלתן של ת"ח שנושכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ואמרו ז"ל: המבזה ת"ח אין לו רפואה למכתו וודאי אם שמע ממקור מהימן ויש בזה שמץ אמת ח"ו נא להזהיר הרב הנ"ל בכל תוקף שלא לעשות דבר כזה וישפיע עליו כפי יכולתו שילך מדרך זה וגם אני מצידי אעשה בל"נ מה שבידי לעשות.

חבל נחלתו

מייחזה מה יאמר מי שח"ו מבזה בעצמו".
וכן הגר"ע יוסף שליט"א בפתיחה לשו"ת יביע אומר (ה"א אות יג) כתב:
"ובאמת שאף על פי שהורשינו לחלוק על דברי הפוסקים האחרונים, כשיש לנו ראיות נכונות, והכרעות מיוסדות על אדני פז, מכל מקום צריכים לשלוט ברוחנו לדבר בענוה טהורה, בחרדת קודש ובהכנעה יתירה. וכמ"ש בירוש' (פרק קמא דשבת הלכה ב'): כל האומר שמוענה מפי אומרה יהא רואה בעל השמועה כאילו עומד כנגדו. ע"ש. והגר"ח מוולוז'ין בספר רוח חיים (בפרק קמא דאבות משנה ד') כתב שאף על פי שניתן לנו רשות ללחום מלחמתה של תורה, עם כל זה יזהר בנפשו מלדבר בגאון וגודל לבב באשר מצא מקום לחלוק על רבו, וידמה בנפשו כי גדול הוא כרבו, או כמחבר הספר ההוא אשר השיג עליו, אך בענוה יתירה וכו'. עיין שם. וקל וחומר שלא יעיז לדבר גבוהה גבוהה נגד גדולי עולם אשר קטנם עבה ממתנינו, ואמרו רז"ל (יומא ט:) טובה צפרן של ראשונים מכרסם של אחרונים, וכמה התמרמר מרן החיד"א במחב"ר א"ח (סימן קנ"ג) ובשו"ת חיים שאל חלק ב' (סימן ל"ח אות ע"ד) נגד הגאון יעב"ץ על אשר הטיח דברים קשים נגד הרמב"ן ושאר ראשונים. עיין שם. ועיין עוד בספר רב פעלים חלק א' בפתיחה. (וכמו שכתבתי לעיל). וידועים דברי המפרשים על דברי רבותינו ז"ל (שבת קי"ב:) אם ראשונים כבני מלאכים אנו כבני אדם, ואם ראשונים בני אדם אנו כחמורים, ולא כחמורו של ר' חנינא בן דוסא ור' פנחס בן יאיר. שר"ל, אם אנו משערים גודל וערך הראשונים כמלאכים אז אנחנו באמת בני אדם, שסימן יפה הוא לנו שידענו להוקיר רב ערכם ותפארת גדולתם. אבל אם אנו

לפרסם דעתו דעת תורה ואם יראה שיש ממש בדבריו ודאי ת"ח אמתי יחזור בו ואם אין ממש בדבריו יודיעהו שטענה בהשגתו וכל זה שנצטוינו מפי משה רבינו ולא יותר כי אין אנחנו ב"ד הגדול וזה מוטל על הב"ד הגדול, ודברי חכמים בנחת נשמעים ואם קנאת ה' בוערת בו על דברי תורה אבל צריך לדעת אם הוא באמת צודק ושמעתי משם מרן הגאון בעל חפץ חיים שאמר ההורג את האדם עם ס"ת גם הוא רוצח.

"ומה שאמר שיש כמה הלכות שהוא אינו מסכים גם אנחנו אינם מסכימים כמה פעמים שלא עלתה בידי להבין דבריו הקדושים בדברי תורה וחלקתי עליו אבל בדרך כבוד ואהבה ובמוצש"ק העבר הלכתי להמלוה מלכה שעשעו לכבוד ישיבתו רק לכבוד הגאון שליט"א והלואי שיכבדו אותי החולקים עלי כמו שאני מכבד להגאון שליט"א ואנן מצלינן בכל יום ויום לבריות גופי' ולאריכות ימיו ושניו שיאריך ימים ושנים דשנים ורעננים, עכ"פ מי שמע כזאת חס מלהזכיר מלבוות או לכתוב דבר שנראה ח"ו כבזיון לאותו זקן וצדיק, ואני מזהיר בהתראה גדולה לכל השומע לדברי שלא לפגוע ח"ו באותו צדיק אלא אדרבה לרוממו ולגדלו ולנשאו ובה ממוני ילמדו שבעזה"י אני מקיים בעצמי דרשת ר"ע את ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח ובפרט האי צדיק ועניו ונזכה כלנו יחד לקבל פני משיח צדקינו.

"ידידו דושה"ט בלב ונפש, מנשה הקטן
"אם מע"כ חושב שמכתבי זה ישפיע על הרב הנ"ל יכול להראותו לו או למי שהוא אחר כדי שידעו כי בנפשם הוא ואם על ר"א בר"ש אמרו על ששמע בזילותא דצ"מ פעם אחת יצאה לו רימה מאזנו לפי שלא

סימן לב — גדולי הדור וסמכותם בהלכה

את הציבור לקבלת דעתם. ונראה שחובה על כל תלמיד חכם ואפילו רב ופוסק לעירו להיוועץ בשאלות חדשות ומתחדשות עם רבותיו וגדולי הדור כדי שפסיקתו תהא לאמיתה של תורה.

בשור"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אה"ע סי' קט) גוער הנו"ב בתלמידו שהוא מגדיר אותו כחריף וגדול ובכ"ז הוא פותח: "ובאמת חרה לי עליו וביותר על השואלים **כי דבר זה לגדולי הרבנים מגיע להשיב בדבר חמור** ולקצת פוסקים נחשב דבר שבערוה, ומה לצעירי השנים וזה זמן מועט שיצאו מבית רבם ואם כי הם חריפים גדולים להכניס ראש בזה וטוב להם לבלות זמן בלימוד ש"ס ופוסקים כי אחר מח"כ עדיין לא פסלת לך ארבעה טורים וטוב לך ליגע ביגיעה רבה לחזור על מה שלמדת וגם ללמוד אשר לא למדת בש"ס וטורים ואחרונים".

היינו, אל להחפז בפסיקת הלכה, ובמיוחד בשאלות קשות שראוי להיוועץ ורק אח"כ להחליט.

מסקנות עיוניות

א. השימוש בביטוי 'גדולי הדור' בעייתי בדורנו שאין מברכים 'חכם הרזים' ולא מוציאים ליטרא זהב למבזה ת"ח. (פרק א)

ב. השימוש במונח גדולי הדור בצורה מגמתית שמחברי הכרזים משתמשים רק בשמות תלמידי חכמים מסוימים יש בו משום פגיעה בכבוד ת"ח אחרים. (פרק א).
ג. אין להורות הלכה בפני גדול הדור או ת"ח מופלג ויש לחלוק לו כבוד בפניו כרבו מובהק. (פרק ב).

חושבים בדעתנו שהם גם כן כבני אדם, כבשר ודם הצפוי לשגיאות כמונו כמוהם, סימן שאנו כחמורים ונבערים משכל. (רב פעלים בפתחה שם. והגאון מהר"י עטיא בספר רוב דגן בחי' לעירובין (נ"ג) בשם רבני אשכנז. עיין שם). ועל כן אם המצא ימצא באחד מספרי אשר חיברתי עד הנה, ואשר אני עתיד לחבר בעזרת ה' יתברך, ביטויים קשים או סגנון חריף כלפי חד מרבוותא קמאי או בתראי, הוא פליטת הקולמוס שלא מדעת הבעלים, והריני מבטלו בזה ביטול גמור ושלם. והריני מגלה דעתי ומחשבתי שכל מחשבה ודיבור שאחשוב ואדבר ואכתוב, שהם נגד רצון השי"ת ורצון יראיו, הרי הם בטלים ומבוטלים כחרס הנשבר, באופן שכל כוונתינו ורצוננו בחיבורים שחיברתי ואחבר בעה"ת ובלמודיני בעל פה הכל הוא לעשות נחת רוח לפני השי"ת, בלי שום פניה זרה ומחשבה פסולה, (וכמ"ש בהקדמת רב פעלים ובן איש חי). ויהי רצון שהשי"ת יערה עלינו רוח קדושה ממרום וינחינו במעגלי צדק למען שמו, וירבה גבולינו בתלמידים וישכין בפוריינו אהבה ואחזה שלום וריעות, ויצליח סופינו אחרית ותקוה (ברכות ט"ז). ובכל אשר נפנה נשכיל ונצליח על דבר אמת וענה צדק ללמוד וללמד לשמור ולעשות. אמן".

ט. חיוב ההתייעצות עם גדולי הרבנים

חובת גדולי ישראל היא להדריך את דורם בשאלות לאומיות, ובשאלות הלכתיות להתוות דרך לפתרון השאלות הקשות העומדות על הפרק. ועם זאת אם אינם בעלי תפקיד ולא קבלום הדור או קהילה עליהם אינם יכולים להכריח

חבל נחלתו

התורה והפסיקה שבדור, היא המחייבת את בתי הדין, הדיינים והרבנים להורות ולפסוק כמותם, ואין כל תוקף להוראתם ופסיקתם של בתי דין או רבנים שהורו ופסקו בעניינים אלו כשלא בקשו וצרפו לפסיקתם חו"ד והסכמתם של גדולי התורה פוסקי הדור. הוראתם ופסיקתם של אותם בתי דין ורבנים אינה תקיפה גם כלפי קהילתם ומקומם שכן כל ישראל כפופים להוראתם של גדולי תורה ופסיקה שבדור.

דבריו אלה אין להם כל בסיס הלכתי.
א. גדולי התורה החתומים על המכתבים אינם גדולי התורה היחידים בדור, ויש גדולים שלא התחשבו בדעתם.
ב. כל החתומים על המכתבים הנ"ל אינם ממונים על הציבור, אלא הם בעלי בתים הלומדים בבתיים או ראשי ישיבות ואדמו"רים.

ג. רוב הציבור לא קיבלו עליהם את גדולי תלמידי החכמים החתומים על המכתבים הנ"ל.

ד. גדולי הדור החתומים על המכתבים לא מינו את בתי הדין ולא את רושמי הנישואין, וממילא אין בכוחם להורות מאומה לבתי דינים אחרים.

ה. בתי הדין והרבנים שלא הורו כדעת גדולי הדור אינם מורים בפניהם, ולכן אין בכך שום פגיעה בכבוד גדולי הדור.

ו. פסיקתם של כל בתי הדין והרבנים שחלקו ולא עשו כמכתבי גדולי הדור **תקיפה.**

ז. כל ביטולי הגיורים והפסקים שהכריז עליהם הרב שרמן אין להם שום תוקף.

ד. יש עשה ול"ת של תורה בשמיעה לפסקיו של בית הדין הגדול בין אם הוא יושב בלשכת הגזית ובין אם לאו, וחייבים עליו מיתה רק בהוראה בלשכת הגזית. (פרק ג).

ה. לא עוברים בעשה ול"ת אם אין שומעים לקול בית דין מקומי או פסקי ת"ח אפילו הוא גדול הדור. (פרק ג).

ו. "פתח בדורו כשמואל בדורו" והחויב לשמוע לבי"ד שבעירו או לרב הוא רק אם נתמנה על העיר אבל אין כח למי שאינו ממונה על הציבור ולא קבלוהו הציבור עליהם, להורות ולכפות את הציבור לדעתם. (פרק ד).

ז. מותר לתלמיד לחלוק על רבו אפילו הוא רבו מובהק בהלכה. (פרק ה).

ח. החולק בהלכה על גדול הדור אינו עובר ב'לא תענה על רב'. (פרק ו).

ט. כל רב או בי"ד יכול לתקן לבני מקומו אבל אינו יכול לכפות בני עיר אחרת לעשות כהוראתו. (פרק ז).

י. יש להיזהר מאד מביזוי תלמידי חכמים, והמבזה אין רפואה למכתו. (פרק ח).

יא. על תלמידי חכמים צעירים להיוועץ עם גדולי הרבנים כדי לפסוק בשאלות קשות ולא לרוץ ולפסוק אפילו המשרה מוטלת על שכמם. (פרק ט).

מסקנות למעשה

דבריו של הרב שרמן שצוטטו בראש דברינו:

"הנובע מכך שבנשואי גיורים ומתגיירים הוראתם ופסיקתם של מרן ורבנן גדולי

מכתב מחבר הספר לגר"א נבנצל ביחס לקונטרס הגיור בכרך הקודם ב"ה י"ג תשרי תשס"ט

לכבוד הרב הגאון אביגדר נבנצל שליט"א שלום וכל טוב!
כאבתי לקרוא בדברי הרב שהוא מכנה בתי דין לגיור 'חבר לצים'. חלקם אני מכיר אישית
והם רחוקים מזה מרחק רב מאד מאד.

על הרב דרוקמן הי"ו שמעתי מאדם שהגרש"ז אורבאך זצ"ל אמר לו שהוא מכיר את
הרב דרוקמן כבר ארבעים שנה והוא מוסר את הנפש על עם ישראל. ומפי אדם שהיה
מקורב לרב שך זצ"ל שמעתי שהוא סומך על פסקי ההלכות של הרב דרוקמן. וכן רבנים
אחרים שאני מכיר הם צדיקים ובודאי אינם לצים. אולי הרב חושב שמהתלים בהם או
משקרים להם, אבל להגיד את אמירת הרב חושבני שזה לא ראוי ולא נכון.

אני מקוה שהרב יסלח לי על עזות הפנים כלפיו, אבל זה אחד הדברים שהרצ"ה קוק
זצ"ל חינך אותנו למחות על ביזוי ת"ח, שלא יארע בנו מה שארע לירושלים (שבת קיט
ע"ב). וסיפר על אביו הראי"ה קוק זצ"ל שכולו היה שקט ונעימות וענוה אבל כאשר היו
מבזים תלמידי חכמים הוא היה כולו סוער ורוגש.

ושוב סליחה יעקב אפשטיין

תשובת הרב הגאון אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים

אף שכת"ר ידיו רב לו בראיות ומקורות, אבל מה לעשות שצריך לחזור על
הראשונות, שגיור צריך לבא מתוך אמונה בבורא ובי"ג עקרים, ומתוך רצון לקיים כל
מה שילמד מתורה שבכתב ובע"פ, ומתוך רצון ללמוד תורה, וגיורים שאינם כאלה אין
בהם כל ערך, הם מכניסים גוים לקהל ישראל, ומחריבים את כרמו ית', ואין כל נפ"מ
מי הרבנים שעושים זאת, ומי הקהל שקבלו אותם על עצמם ודברי הרב שרמן שליט"א
שרירים וקיימים. במו עיני נוכחתי בתוצאות אחד הגיורים. גם הלהיטות של ראש
הממשלה לאשר גיורים מוכיחה על ערכם של אלה, כי הרי אין רצונם של החילונים
לגרורם לרוב דתי בארץ.

תשובת מחבר הספר לגר"א נבנצל

ב"ה ער"ה תשס"ט שומריה ת"ו

לכבוד הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א שלום וכל טוב!

אף שהרב נחרץ מאד בהסתכלותו על הגיורים, לא אמנע מלהביע את דעתי ומחאתי.
לא אוכל להבין את דבריו שדברי נכונים אבל אף ביטולי הגיור של הרב שרמן
שרירים וקיימים.

פתחתי את קונטרסי השני על המשמעת לגדולי הדור בהערה אותה אני רואה
כיסודית לכל ויכוח בין תלמידי חכמים.

הבאתי שם את תשובת המבי"ט (סי' קטז) מדברי מהריב"ל וז"ל: "כל חכם הרדצה
להשיג על פסק חכם חבירו שהאריך בכתב להטעים דבריו, אינו יכול להשיג על פסקו רק אם
ג"כ מברר דבריו בטענות צודקות, אבל בפיטומי מילי בעלמא, לומר שאין הדין כפסקו, אין
שומעין לו".

חבל נחלתו

ובעל אם הבנים שמחה (הקדמה שניה עמ' לו הוצ' מכון 'פרי הארץ') הביאם וכתב: "על כן, דברי בספר הנוכחי המה מכוונים רק לאדם הרוצה לידע האמת כאשר הוא, והמה יתנו ארזן קשבת למילי האמורים פה. ואיני אומר קבלו דעתי, אלא רק במשא ומתן של הלכה באתי פה, ומי שירצה לשתור דברי יסתור, רק בראיות מוכחות מדברי חז"ל כאשר אני הבאתי, ואז אתוכח עמו בזה כאשר יד ה' טובה עלי לטובה, אבל אם יבואו אלי בדברים בדויים גרידא בלי ראיות מחז"ל – אין שומעין להם כמבואר במב"ט הנ"ל".

וכיון שאני רואה את דברי בשני הקונטרסים כמבוססים על דברי חז"ל, ראשונים ואחרונים, איני חושב שדרך הויכוח הנכונה היא לקרוא לרבנים המגיירים: 'שועלים מחבלים כרם בית ישראל' (=לעיל בברכת הרב לספר י.א.). לא מצד דרך הויכוח שהרי לא זה היה הנושא, אלא האם גיוריהם קיימים. ועל כך הראיתי בשני הקונטרסים שאי אפשר לעוקרם, והמתגיירים הללו יהודים כמו כל בית ישראל אפילו אם שינו דעתם ושבו מאחרי ה'. ולכן כל נסיונות הרב שרמן לבטל גיורים מצד טענות סרק של גודל הרבנים המורים שאסור לגיירם, לא יועילו. והריני קורא עליו את הנאמר בבבא בתרא (קלג ע"ב-קלד ע"א): "בא עליו שמאי במקלו ותרמילו. א"ל: שמאי, אם אתה יכול להוציא את מה שמכרתי ומה שהקדשתי – אתה יכול להוציא מה שהחזרתי, אם לא – אי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי. אמר: הטיח עלי בן עוזיאל! הטיח עלי בן עוזיאל!". ואף ששמאי היה גדול מר' יונתן בן עוזיאל (וקוראו בשם אביו) – הודה למעשהו של ר' יונתן בן עוזיאל.

ובאשר לכינויים שהרב מכנה אותם רבנים, אולי יצאה תקלה מתחת ידם ואולי הערימו עליהם, אבל לבטל אלפי גיורים בשל גר אחד שלא נהג כראוי שהרב פגש לכך לא הגעתי. וכי כל רב בטוח שלא יצאו תקלות מתחת ידיו אף פעם? וכי בגלל זה מותר לכנותם כן. וכי הם עושים זאת שלא לשם שמם אלא בעבור בצע כסף או כבוד? וכי איך ניתן לומר זאת אם הם בוחנים ובודקים וחלק מהרוצים להתגייר דוחים, וא"כ איך ניתן לומר זאת או לכתוב זאת עליהם.

ובאשר ללהיטות ראש הממשלה, איני מבין את כבודו, וכי ממנו מביאים ראיה?! השאלה העיקרית שצריכה לעמוד על הפרק היא: האם מן הראוי לקבל גרים, וכיון שאנו צריכים לאהב את הקב"ה על הבריות – אנו צריכים לקבל גרים. ואין זה משנה אם הדוחף לכך הוא רה"מ או אחרים.

אסיים בברכת שנה טובה וכתובה וחתימה טובה לרב וביתו ולכל בית ישראל, שתהא השנה הבאה שנת שלום, שנת תשובת כל בית ישראל לרבש"ע.

יעקב אפשטיין

תשובת הגר"א נבנצל שליט"א

איני דן מי גדול הדור, אלא מי גר. אולי כדאי שכת"ר יערוך מחקר בין הגרים האלה איזה אחוז מהם שומרים שבת, ושאר מצוות מפורסמות, אולי ישתכנע שהגיר הזה הוא מצד "דברים שבלבו ובלב כל אדם" ואינו מקבל עליו כלום.

ביקרא דאורייתא ובברכת גמח"ט

צעיר הלויים אביגדר נבנצל

חבל נחלתו

הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן

בתשובתך הארוכה על סמכותם של גדולי הדור בעקרון הצדק עמך. רק תלמיד אינו רשאי לחלוק על רבו (בפרט בימינו, בגלל אמצעי התקשורת החדשים רחוקים נעשו קרובים וייתכן שגם חוץ מג' פרסאות יהיה אסור). אך מי שאינו רבו בודאי שיכול לחלוק עליו. אלא שיכול הטוען לטעון איך ייתכן שאדם לא מקבל עליו גדולי תורה כרבותיו המובהקים. ולא היא. לא מכל אחד אדם זוכה ללמוד ואין חובה לקבל עליו את מי שאינו רבו כרבו. אמנם דעת תרוה"ד סי' קלח שת"ח מופלג ובפרט אם הוא גדול הדור נחשב כרבו מובהק לעניין הסבה. אך לא ברור אם גם לעניין קבלת מרותו. כי כבוד שאני ואין ספק שכולנו חייבים בכבודם של כל גדולי התורה, להתחשב בדעתם, ובודאי ובודאי שאין רשות לכל אדם ואפילו לא לצורבא מרבנן לחלוק על דעתם ללא ראיות מספיקות. אך תלמיד שהגיע להוראה רשאי לחלוק על רבו אם יש לו ראיות והוכחות לכך (י"ד רמב, ג בהגה). ולענייננו, מי קבע שיש להתחשב רק בגדולי תורה מסוימים דווקא? עם כל גדלותם, יש עוד גדולי תורה שלא הביעו דעה בנושא. על אחת כמה וכמה שאין לכנות מי שאינו תלמידם ולא קיבל את דעתם של גדולי תורה כ"רשע" כביכול ולפסול אותו לעדות ודין.

וכבר הערתי לכב' הגר"א שרמן אישית שעצם הטענה שבתי הדין לגיור עברו על דעתם של גדולי תורה אינה מדויקת. אותם גדולי תורה קראו לרבנים רושמי הנישואין לא להשיא גר אלא לאחר בדיקה. לכל היותר יש מקום לטעון שהרבנים רושמי הנישואין שלא עשו כן נחשבים אולי כעוברי עברה, למי שסובר כן. אך דיינים שקבלו גרים ולפי התרשמותם הגרים קבלו עליהם קיום תורה ומצוות לא עברו על הוראת הגדולים הנ"ל.

[בכמה מקומות אתה מעמיד את הרבנות הראשית כסמכות עליונה. אכן הרבנות הראשית היא סמכות-על ארגונית בכל הנוגע לכשרות, נישואין, גיור וכדו', דהיינו בכל הנושאים הציבוריים, כדי שהתורה לא תיעשה כשתי תורות. אולם באשר לסמכות הלכתית בכל השאלות הנוגעות לחיי הפרט מסופקני אם הרבנות הראשית עצמה רואה את עצמה כסמכות-על הלכתית].

סימן לג

מזרע ישראל

א. הרב (חבר הכנסת) חיים אמסלם פרסם קונטרס בשם 'וחיילים יגבר' המתייחס לספר אותו הוא אמר לפרסם העוסק בגיור. (כיון שעל הספר שמעתי רק מתוך דבריו לא אתייחס אליו אלא לקונטרס הנ"ל). בקונטרס מתייחס הרב אמסלם גם לנושא הגיור בכלל ולגיור בדורנו. בשני נושאים אלה לא אעסוק כאן. נסקור את עיקרי הנחותיו ומסקנותיו של הרב אמסלם בקונטרס: (א) הרב מניח כי סיבות הגיור (של חיילים בעיקר) הן מאהבת עם ישראל ורצון

חבל נחלתו

להשתייך אליו.

ב) הרב מחלק בין מי שהוא מזרע ישראל, היינו, שאבותיו או אבות אבותיו היו ישראל ונשאו נשים נכריות לבין שאר גרים.

ג) לגבי אלה שמזרע ישראל הוא מוסיף שאם ראינו במעשיהם שהם רוצים להשתייך לעם ישראל ומקבלים עליהם מרצונם מעשים שיש בהם מסירות נפש עבור עם ישראל כגון שירות בצה"ל וכד' – יש להקל את הקריטריונים לקבלת גירותם.

המסקנה הכללית שהרב אמסלם מסיק היא שחיילי צה"ל שהם במעמדם ההלכתי גויים אבל יצאו מזרע ישראל – שאחד מהוריהם היה בן ישראל ונשא נוכרית – יש להקל עליהם שאפילו באים בגלל סיבת אישות או ממון וכד' יש לקבלם ומשמע שאפילו ידוע שלא ישמרו את כל המצוות.

נראה מדבריו שבגלל שני הטעמים הללו: הראשון שהם מזרע ישראל והשני שהם מוסרים נפשם על עם ישראל ניתן לקבלם ללא בדיקת סיבת התגירותם וללא בדיקה או בירור האם ברצונם לקבל עליהם תורה ומצוות.

לדעתי יש להסתייג מן הדברים מכמה טעמים:

ב. קבלת גרים היא מלכתחילה קבלת יחידים ועל בסיס רצון עצמי, אין בעם ישראל קבלת משפחה או שבט או עם לתוך עם ישראל. כל יחיד הרוצה בכך הדלת פתוחה לפניו, אבל אין הגר יכול להתנות שהוא בא עם כל משפחתו המורחבת. גם גיור מלכות כוזר, עד כמה שאנו יודעים עליה נבע מרצון כל יחיד

ויחיד. לא נצטוינו לגרום לגויים להתגייר, וכש"כ שלא לעמים וקבוצות. המקרה היחידי שבו גויירה בעל כורחה קבוצה שלמה היה יוחנן הורקנוס שגייר את האדומים. וכתב על כך הרב ראובן מרגליות (דברים בעתם עמ' 14): "אמת כי יוחנן הורקנוס בנצחוננו על שבטי האדומים הכריחם על כרחם לימול בשר ערלתם, אבל כבר הכירו חוקרי דברי ימינו כי מעשיו אלה לא עשה מנקודה דתית כי אם מנקודת ראות מדינית, לא בהשפעת ההשקפה הישראלית כי אם ברוח ההשקפה ההלנית המתיונת להשוות כל בני המדינה בחצונותם (ראה דה"ר פ' הצדוקים)..." ומביא שחכמים לא מנו זאת בתוך תקנות יוחנן כה"ג המשובחות מפני שלא היתה דעתם נוחה ממעשה יוחנן אלה.

בדורות השונים לפי התמורות הרוחניות שחלו בעולם היו תנועות התגירות של קבוצות נוכרים, אבל גיורים אלו היו מרצון פרטי של כל או"א ועם ישראל לא התחייב לקבל את כולם כמקשה אחת, אולם אין זה מענייננו בבירור זה.

הכללה של כל המתגיירים מאזורים בו היו נישואי תערובת רבים לקבלם כולם לתוך עם ישראל ללא בירור רצונו האמיתי, יש בה סכנה של עירוב נכרים בישראל כאשר כל מטרתם אינה התגירות וקבלת תורה ומצוות אלא כניסה לעם ישראל ללא בדיקה תוך הכנסת כל הקלקולים הנוכריים לתוכנו, וספק גדול אם בעם ישראל קיים כיום כח עיכול של כל אותם קלקולים.

ובמילים אחרות, גיור של כל מאות אלפי הנכרים ללא בדיקה היא מסוכנת

הגירות והנשואין שכתבנו לעיל, שאם יזדמן הדבר שיש כאן תשובה, ומ"מ יש איזה עיכוב שלענת עתה אינם מלין אותו לשם גירות, באופן מצויין כזה כשיודעו הפרטים על נכון, נחכם בזה בע"ה..."

ולכן אם רצינו לפתור בכך בעית נשואי תערובת במדינה – כרינו למתגיירים בור, שכל זמן שהם גויים אינם עוברים בכלום ובגיוור אנו פועלים לרעתם.

לכן, לענ"ד קבלת הגר צריכה להיות על בסיס אישי – רצונו, ולא רצון הציבור או המדינה וראשיה. וכל גר צריך לידון לעצמו ולא על סמך נטיה ציבורית להכניסם לכלל ישראל.

ג. הטעם שמביא הרב אמסלם ממסירות הנפש של השירות בצה"ל לדעתי אינו עומד במבחן המציאות ואי אפשר לומר עליו שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו. אמנם בשנים האחרונות היו שתי מערכות מלחמה צבאיות ולכאורה כל שירות צבאי הוא בכלל סכנה. אבל הסדר הרגיל אינו כזה. חלק מהמשרתים עושים זאת כחוק מדינה, חלקם יודעים שבכך נפתחות להם שערי החברה הישראלית וחלקם עושים זאת לשם קבלת הטבות ממוניות (=סל קליטה) וכד'. ואם נשען על הגעתם לישראל ואי עזיבתם עדיין אין מכאן ראיה מוכחת של מס"נ, אלא מציאות של חיים נוחים כלכלית. ואף אם נאמר כן לגבי חיילים המתגייסים לחילות קרביים, מה נאמר לגבי בנות נכריות המתגייסות לצה"ל – מהי מסירות הנפש הנדרשת מהן?! סוף סוף הן אזרחיות המדינה וחלה עליהן חובת שירות חובה. ולכן אין לראות בזה סימן עיקרי למס"נ על עם ישראל.

ד. לגבי טעמו העיקרי שהם מזרע

לעם ישראל כאשר חלקו עדיין אינו יודע את מהותו ואינו שומר תורה ומצוות. כמו"כ אולי כלפי חוץ בגיוור כולל כזה יבטל החשש של נישואי תערובת בתוך מדינת ישראל, אבל מאידך כל אותם מגויירים שאינם יודעים מאומה על עם ישראל ותורתו חייבים עם גיורם בתרי"ג מצוות על המשתמע בכך, וא"כ על כל חילול שבת הם עוברים בחיוב סקילה וכו' וכו' ובגיוור אנו עוברים כלפיהם בלפני עיוור שכן הם אינם יודעים מאומה.

וכן כתב הראי"ה קוק בשו"ת עזרת כהן (סי' סח):

"וע"ד קבלת הגרות, של הנכרית שישבה עם בר ישראל באיסור, הלא ע"פ רוב אלה האנשים אינם שומרים כלל מצות התורה, ומזלזלין בטבילת נדה, וא"כ הרי מכשילין אותן יותר, ואיזה תועלת יש להזדקק להם לקבל גרים כיוצא בהם. ואיני נכנס לפרצה דחוקה זו רק כשרואין שהם באמת חוזרין בתשובה, אבל אז הלא ישמעו ג"כ לקול מורים לפרוש זמ"ז, רק באופן רחוק אם יזדמן שאינם יכולים להתפרד מסבות מכריחות ומ"מ הם נכנסין בעול מצות, באופן שקבלת היהדות לא תהי' אצלם ח"ו כדבר חוכא, כרגיל בעוה"ד, אם יזדמן אופן כזה אז יהי' כדאי לדון בזה.

"וה"ה לגבי מילת הילד הנוולד להם מהנכרית, שכ"ז שאין כאן תשובה וקבלת מצות באמת **מה נרויח מהגירות של הילד כשיגדל**, אפי' אם יתגייר אח"כ, אדרבא קשים גרים כאלה בודאי כספחות, רק בהזדמנות רחוקה של תשובה מצד האב או האם, אז יש לדון בזה, אבל הלא בתשובה הגונה הרי יסכימו שתהי' המילה לשם גירות, ואז אין כאן שום שאלה, וחוזרים אנו ג"כ לאותו הענין שדברנו ע"ד

חבל נחלתו

נתגיירו הם גרים גמורים והחולקים באלו בני האנוסים הראשונים ואומרים שהם בתורת חליצה ויבום מפני שאומרים שמתמא לא היו מתערבים אלא אלו עם אלו ואם היה שום א' מהם מתערב עם אשה נכרית היתה ידועה אצלם והיו מרחיקים עצמם מהם ולפי' מן הסתם נאמר שהם בחזקת שלא נדמעו אלא אלו עם אלו ומפני זה כתב שאינם צריכות טבילה אם באים להתגייר מפני שמתמא בעלי תשובה הם ואינם גרים שאם היה ערבובייה בהם היתה ידועה אצלם ובנ"ד בזאת האשה היא היתה גויה ובחזקת כך לקחה ואינם מצויים שם כי אם גויים גמורים וגויות גמורות". ומדגיש שדוקא בני אנוסים נחשבים לישראל גמורים מכח הוריהם אבל בני נכריות צריכים גיור מלא ואין להם כל קשר משפחתי עם אביהם מישראל. וכן בסיום התשובה: "כלל העולה כי הזרע שילדה אותה הנכרית אין לו שום קורבה לא עם ראובן ולא עם בניו והו' נגרר אחרי אמו הנכרית ואין לו קורבה ויחס עם שום אצד מהם לא עם ראובן ולא עם בניו והוא המובן מהתלמוד והפוסקים ואין בזה שום חולק כלל".

ואף תשובת הרדב"ז (ח"ג סי' טו) אינה עוסקת אלא בבני אנוסים שהם מישראל שנולדו במומרות האם צריכים טבילה. וש"ת הרא"ם (סי' נח) שעסק בקראים ובצדוקים אינו מדבר בנישואי תערובת

ישראל אף על זה נפלה מחלוקת בין חכמי ישראל.

הרב אמסלם מביא את שו"ת הרשב"ש (סי' סח) שהיקל בקבלת בני האנוסים אע"פ ששבים מאהבת אשה. אולם הרשב"ש עצמו חילק בין האנוסים לבין שאר גרים, שכן האנוסים הם מישראל ואינם בני תערובות ולכן אינם צריכים גיור, בעוד שנכרים אפילו הם מזרע ישראל צריכים גיור¹.

וכן בשו"ת יכין ובעז (ח"ב סי' לא) שעסק בבני משומדים חילק בין בניהם מישראל לבניהם מנכריות שצריכים גיור ועליהם לא כתב שעומדים בקדושתם ויש מצוה לגיירם ולקרנם. וז"ל בסוף תשובתו: "וכן בכאן נאמר כיון שאין נושאים גויות אלא מעט ואותן שאין נושאים גויות הם הרבה מאד עד שכמעט שאין יחס לאותו המעט בערך אל הרוב א"כ כל הפורש מהם אצלנו לעשות תשובה מרובה פריש ומזרע ישראל קאתו ואשתו זקוקה לאחיו המזמר". ואף הרי"ד (שו"ת סי' צח) עסק במשומדים אך לא בבני תערובות.

וכן בשו"ת מהר"י בי רב (סי' לט) עסק במשומדים ודיניהם אבל בני תערובות התרחקו מהם. וז"ל: "הכלל העולה שבנדון שלפנינו זאת האשה שלקח ראובן בפלנדיש שהיתה גויה גמורה אינה נכנסת תחת שום דבר מזה אלא ודאי שהבנים הנולדים ממנה אפי' מישראל הם כגויים גמורים ואם

1. ז"ל שו"ת הרשב"ש (סי' סח): "מיהו זהו (= שאין מקבלים לכתחילה מאהבת דבר) בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחין אותם מפני זה, אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה עליו נאמר אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה". ומביא מר' יוחנן שנתן אחותו לרשב"ל שחזר בתשובה. לענ"ד גם באנוסים או בזרעם מדבר בישראל עצמם ולא בזרעם מתערובות, אמנם הרב אמסלם הבין זאת בבני תערובות ועל כך בנה חילוקו.

ה. ומצאתי מחלוקת אחרונים בשאלה שהעלה.

בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א י"ד סי' רכט) התווכחו רצ"ה קלישר ובעל השו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר בענין מילת נכרים בני יהודים מנכרית. הרב קלישר מצדד לקרב בני נישואי תערובת בכל הניתן בעוד שהרע"ה חריף בהתנגדותו לכך.

ז"ל רצ"ה קלישר: "ועוד יש לעורר שטבילה כזו אשר אביו ישראל יותר מחזייבין להכין לו דרך הבחירה מאשר יעשה להנולד מנכרי כי הגם שמדינא הולד כמותה לענין יחוס, עכ"ז מצינו כי זרע הקודש יקרא שהרי כשעזרא הוכיח לישראל אשר נשאו נשים נכריות אחר אומרו כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם אמר: והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות (עזרא ט' ב') (יט) וגלגל זה אם יש באפשרות להוציא זרע נשחתה מהטומאה ולהוציא ממסגר אסיר ולהחזירה אל הקודש מה טוב ומה נעים חזקינו (ומה שהוציאו שם הנשים בימי עזרא ולא גיירו אותן, הוא מפני שהיו מן ' האומות כמפורש בעזרא עיי"ש או שלא אבו מלהניח עבודת כו"מ). וכן מצינו באברהם ע"ה שנשא שפחת שרה אשר לפי הדין הולד כמותה והוא עבד, ועכ"ז אמר ית' (כ) כי זרעך הוא (ואם הי' יכול לשחררו מבלי רשות שרה יש מקום עיון).

"ובנידון דידן לא בלבד שזכין להבן אשר בחירתו פתוח עי"ז להתקדש, גם לאב זכין מאוד, כי כאשר החוטא ישים אל לבו לשוב (כאשר הוקרה למרבה, בפרט אם אשתו הנכרית מתה) איך יקובל תשובתו אם הוליד בנים לע"ז הלא הוא מעוות לא יכול לתקון כדתן בחגיגה ט', אך אם עשינו בזה רצונו הטוב

אלא בדינם לענין מילה וכד'. ומצאנו דיון ברדב"ז (ח"ד סי' יב) בדבר מצבם של בני מומרים ומביא מחלוקת ראשונים בכך. וכן בשו"ת בנימין זאב (סי' עב) דיון במשומד החוזר בתשובה. אבל שוב אין להוכיח מכאן שכן המדובר בכאלה שלפי דינם הם יהודים והדיון על היחס המתאים לאור מעשיהם או מעשי אבותם.

וכן מתשובת תורת חיים (מהרח"ש, ח"ב סי' יג) אין ראיה לדעת הרב אמסלם שכן עוסק בירושת בני אנוסים מנכרית שהתגיירו כולם, ורק בגלל שכתב בצואתו לתת להם ולא לאחיו היורשו מד"ת והשטר נעשה ע"י שלוחי המלכות ודינא דמלכותא דינא – הם היורשים. אבל לא עסק בחיוב לקרבם וכד'.

וכן בשו"ת מהריט"ץ (החדשות סי' קז) עוסק באנוסים שחזרו בתשובה וא"כ דינם לגמרי כישראל ובודאי שכל המעשים המוטלים עליהם אינם מד"ת. וז"ל: "ולענין הנשים שלא טבלו (=האנוסות), נראה דגם אין טבילת הנשים מעכבת כיון שהם זרע ישראל. ולא דמי לגויה שלא טבלה, שעדיין בגיותה עומדת, אבל זאת כשרה היא ובכשרות עומדת, כיון שבאה לחסות תחת כנפי ה' כבר חזרה לכשרותה. ואפילו היתה האשה הזאת שנולדה באונס, כיון שאמה היתה מישראל ואינה בת גויה ודאי אינה צריכה טבילה". וכתב שנוזהרים מלשאת גויות וכן הנכרים נוזהרים מלהתחתן במ.

וכן שו"ת בעי חיי (ח"א סי' ב) עוסק בגר האם ניתן למנותו לשררה על ישראל, אבל אין בדבריו רמז למה שהציע הרב אמסלם. סוף דבר, לא מצאתי בראשונים ואחרונים שהביא הרב אמסלם בקונטרס,, תימוכין לדעתו.

חבל נחלתו

וכלל עכ"ז יש לו איזהו יחס עמו שיש לו זכות ואם לוט ניצל בשביל אברהם פשיטא דיש ג"כ זכות לישמעאל בשבילו, וכל זה כתבתי לאותן הסוברים דהאבות היו באמת בגדר ישראל כנודע הפלפולים בזה מפרשת דרכים [דרך האתרים דרוש א'] אבל להסוברים דרק לחומרא היו בכלל ישראל פשיטא דע"י החומרא שהחמירו לא פסק ישמעאל מלהיות בן לאברהם קודם מתן תורה.

"(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 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 מיוחד אחריו ופירש"י שהביא פסולים בישראל (דייקא) ויהא זכרון (משום שמיחוס אחריו) אבל בבעל נכרית אף דבודאי ליכא בגדר

למול זכריו אז בנקל ישוב הוא עם בניו ואנחנו פותחין יד לתשובה, ואף במי שלא ישוב ח"ו עכ"פ בזה לכו נכון עמו שרוצה להחזיק בניו בדת יהודית במולו אותם ובל"ס כאשר יגדלון יורם שיטבילו ע"ד ב"ד דהא ניחא לי' לבן במאי דעביד האב ויבחר בחיים, ובנים כאלו יש אפשרות לפעמים שגדולי ישראל יוצמחו מהם הלא השושנה מבין החוזים תצמיח (כא)."

עונה לו על כך רבי עזריאל הילדסהיימר: (יט) ומה שהביא מעורא ט' ב' והתערבו זרע הקודש וכו' לא נלע"ד כלל דלפי דבריו אמאי לא השיב ר' יעקב איש כפר נבורי' בירושלמי הנ"ל פ"ב דיבמות ה"ו רא' לסברתו מפסוק זה², ודילמא באמת יש סתירה בפסוקים הנ"ל ואף דכל מאי דאפשר לשינוי משנינו עכ"ז ליכא להלקות ע"ז. אכן באמת הך זרע קודש איננו הבנים הנולדים מנכריות רק זרע ישראל נתערב, דהיינו עצמם נתערבו בעמי הארצות, דהיינו בנשים נכריות ומהולדות ליכא שום רמז בקרא.

"(ס) והראי' מישמעאל שאמר הכתוב עליו כי זרעך הוא ג"כ ע"כ ליכא רא' מטעם הנ"ל, ועוד חזק יותר דאמאי לא מייתי ר' יעקב רא' חזקה מזה אע"כ כפירושי המפרשים (עיין בספורנו) דאף דבאמת אינו זרע כלל

2. ירושלמי יבמות (פ"ב ה"ו): "יעקב איש כפר נבוריה אזל לצור אתון שאלין ליה: מהו מיגזר בריה דארמייתא בשובתה, וסבר מישרי לון מן הדא ויתילדו על משפחותם לבית אבותם. שמע רבי חגי אמר: ייתי אייתוניה דילקי. אמר ליה: מאיכן אתה מלקיני? אמר ליה: מן הדא דכתיב ועתה נכרות ברית לאלהינו, אמר ליה: מן הקבלה את מלקיני? אמר ליה: וכתורה יעשה, אמר ליה: מן הדא אורייה? אמר ליה: מן ההיא דאמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי כתיב: לא תתחתן בם וכתוב: כי יסיר את בנך מאחרי, בנך מישראל קרוי בנך ואין בנך מגויה קרוי בנך אלא בנה, אמר ליה: חבוט חבוטך דהוא טבא בקלטא."

להם דין ישראל מ"מ מה שיצא מפי הקב"ה בעצמו ודאי ידע ית' כתורתו הקדומה. "ומה שכתב באות כ"א דמעוות לא יוכל לתקון, הוא רק במשנה [חגיגה ט' ע"א] בבא על הערוה, כן הוא האמת, אך אטו לא נכל לדין ק"ו, אם בהוליד ממזר אשר ממזר ת"ח קודם לכהן ע"ה [הוריות י"ג א'], המעוות גדול, כ"ש (יג) בהוליד בן לע"ז אשר מדינא אף להניק לנכרית אסור (ע"ז כ"ו א) מפני שמקיים בן לע"ז, כש"כ המעוות גדול שהוליד בעצמו בן לע"ז, ואיך יתקן המעוות אם לא כאשר ימול את בניו, ואין זה צריך לפנים".

והרב עזריאל הילדסהיימר ענה לתשובות רצ"ה קלישר:

"(יא) **זרע ישראל** במקום **ישראל** במקומות אין מספר ומה לי להעתיק דברים פשוטים כאלו ולדוגמא א' ישע' מ"ה כ"ה. "ומה שדקדק הא כבר אמר כי נשאו וכו' ולמה עוד והתערבו וכו', הנה מלשון כי נשאו וכו' לא נשמע עוד שלא התגירו הנשים האלו ונכנסו תחת כנפי השכינה ונתנה הוסיף דילמא באמת לא היו משבעה אומות ובאמת נתגירו אבל באמת לא הי' כן רק נשאו בגיותן ונוסף שהיהודים נכשלו בהם. "ומה שדקדק דלמה לו להוסיף הך זרע ישראל אם ידקדק דקדוקים כאלו גם אנכי לא נפל מזה ואדקדק לו מאות אחרות כמו בתהלים כ"ב כ"ד, ואשאל זרע ישראל אחרון ל"ל, מ"ש זרע יעקב או זרע ישראל וכהנה וכהנה אין מספר אלא שאין לדקדק דקדוקים כאלו על פסוקי התנ"ך דרצה השי"ב שיהי' מוטעם ומורגש ע"י כפילת הדיבור.

"ומה שחשב להטעים הדבר במש"כ והתערבו שהוא עתיד, לדעתי טעה בזה כי

החסידות כלל וכלל ועונו רב הוא מאד עכ"ז אינו בכלל מעוות לא יוכל לתקון דאינו מתיחס אחריו".

בסימן הבא מובאת תשובת הרצ"ה קלישר:

"ומה שכתב באות י"ט דהפי' בעזרא זרע קודש הישראלים בעצמם (יא), מלבד שלשון זרע משמע על זרעם ולא על עצמם, ועוד דעצמם כבר אמר כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם, מה ת"ל עוד זרע קודש אם לא כלשון זרע בכל מקום, ועוד שהי' די לומר והתערבו בעמי הארצות שהי' מוסב עליהם כמו ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם שם מוסב על עצמם, אבל באמרו זרע קודש הוא חוץ מעצמם ומלבד כל הנ"ל יש לדייק ע"פ דקדוק, כי ויתערבו הוא עבר ע"י וי"ו ההיפוך מעתיד לעבר, והתערבו הוא עתיד ע"י וי"ו ההיפוך מעבר לעתיד כמו והי', הי' עבר, והי' עתיד כן התערבו עבר והתערבו עתיד, ואם על עצמם כבר נתערבו אבל בורעם שייך עתידות יותר ויותר.

"ומ"ש באות כ' על ראי' מזרע אברהם (יב) דהו"ל לר' יעקב בירוש' להביא ראיה ממקרא זה, לא אדע מה ראיה הא ממקרא זה לא מוכח שהולד כמותו, רק שאע"פ שלענין יחוס הולד כמותו, מ"מ זרעו עדיין הוא ומצוה לחוס עליו כמו שזכותו הגין בעדו שנתגדל ישמעאל עד מאד, ובכל עת שאין ישראל באדמת קודש ישמעאל זכה בה כדאיתא בזה"ק וכנראה לעינינו. וא"כ אף לפי דרכו שיש לו רק יחוס עמו מ"מ כיון שראינו שזכותו גרם לו לחיי עוה"ז, כש"כ שזכותו יגן בעדו להביאו לחיי עולם אם אפשר, וכ"ז אפי' למ"ד דרך לחומרא האבות כישראל וכש"כ לדעת רמב"ן וסייעתו דאף לקולא הם כישראלים, ועוד אפי' למ"ד אין

חבל נחלתו

באמת והתערבו הוא עבר כשהיה רק הוי"ו הוא וי"ו החיבור ולא וי"ו ההיפוך ודבר שפתיים רק למוותר להאריך בזה. אכן על הכלל אומר לו יהיבנא לי' כל דבריו האם מדקדוקים ופירושים בתנ"ך אנו נסמוך בדין גדול מן הדינים אשר יוכל להיות תלוי מזה איסור אשת איש אתמהה.

"(יב) גם אני אמרתי כן שיש לו איזהו יחס והבאתי דברי הספורנו ואיני יודע מה השיב ידידי נ"י ומה שהביא בשם זוה"ק בזה אין לי שום ידיעה ולצעיר כמוני די בעיון בנגלה.

"(יג) אחר המחילה ק"ו פריכא הוא ומה שייכות יש זה לזה, בממזר הוא בנו והוא מעוות מעיד נגדו כי הוא אביו אבל בן הנכרית אינו מעוות כזה באשר אינו שייך לו כלל רק לה".

הנה, כי כן המחלוקת נטושה בין גדולי ישראל בדבר נכרים בני ישראלים להקל בגיורם, ואין לנו לבוא ולהכריע, מה גם שרוב הפוסקים לא נטו להקל בכך.

ו. רבים מן האחרונים נסמכו על תשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' קלב, בלאו סי' ריא) שהתיר לנטען על השפחה הנוכרית לגיירה ולשאת אותה. ועי' שו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' קט) שהביא תשובה זו ואחרונים הנסמכים עליה. וכן דן המהרש"ם בנושא הגיור שלכאורה אינו לשם שמים והביא תשובת מהר"ש קלוגר ז"ל בשו"ת טטו"ד (מה"ק סי' ר"ל) "דבכהאי גוונא שביד הבעל להשתמד ר"ל אם כן כשהאשה מתגיירת הוי לשם שמים ועיין שם עוד שאר טעמים ועי' תוס' יומא דף פ"ב ע"ב בעובדא לר"ת התיר לישראלית, שהמירה ונשאת לעכו"ם וחזרה בתשובה והעכו"ם נתגייר לקיימה ע"ש הרי שקבלו להעכו"ם להתגייר בכה"ג..."

וכן בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כח) מסתפק האם ראוי לגייר כן לכתחילה משום שאין קבלת מצוות וז"ל: "וע"ד הגירות בכלל שנהגו לגייר את הנשים הנכריות שנשארו לישראל, אשר באמת מצד הדין אין ראוי לגיירן, כיון שכונתן לשם אישות וגם אחרי הנשואין אסורה לו כמבואר בתשו' הרשב"א סי' אלף ר"ה, במקום אחר צדדתי להקל ומצאתי יסוד לזה בתשו' הרמב"ם פאר הדור סי' קל"ב, וכן פסק בתשו' טוב טעם ודעת מהגאון ר' שלמה קלוגר הלכה למעשה, אולם דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת, באסור נדה נבלות וטרפות, כמו שכתבתי במכתבי הקודם. וכבר התעורר בזה הגאון מוה"ר יצחק שמעלקיש בספרו בית יצחק חיו"ד והעלה להלכה שאין לבי"ד כשר להזדקק בזה".

ומש"כ בסוף תשובתו הנ"ל הוא שלא להרעיש בהתנגדות אבל לא קבלם לכתחילה.

ועי' עוד בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' סה) שכתב קונטרס בעניני גירות וסוגיו ובעיקר שם בפרק ג בסוגי הגירות שאף הוא נוטה להקל עפ"י הרמב"ם הנ"ל ועם זאת הכל על בסיס אישי ולא בחדא מחתא כל הגרים.

ז. עמדה לפני האחרונים השאלה מדוע עזרא הסופר לא גייר את הנשים הנכריות ובניהם אלא הפרישם, וכתב על כך בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' טו): "ועולה בדעתי כעת ליישב שהוא מפני שהדור היה פרוץ הרבה בכך ופשה הנגע בממדים גדולים וגם יד השרים והסגנים היה במעל זה ראשונה, ולכן חששו מאד לבל יאמרו התירו פרושים את הדבר, לתת יד בעקיפים לנשואי

תערובות שיוכשרו אח"כ ע"י גירות לפנים, ומצאו דאדרבה משום עת לעשות לד' יש להבדילם בכל מחיר ולמנעם מלבוא בקהל ד', ולכן נהגו אתם בכל חומר הדין ולא קבלו מהם שום גרים, בידעם שאיך שלא יהיה נובע עיקר סיבת רצון התגיירותם בגלל איזה דבר מהבלי העולם (כלשונו של הרמב"ם בפ"ג מאיסור"ב) ולא לשם שמים מתוך אהבה טהורה לעם ישראל ודתו.

"ושב מצאתי בספר קונטרס כתורה יעשה להרב שלום קוטנא ז"ל אב"ד דאייזענשטאדט ד' ב' ג' שכבר הקדימיני בזה לבאר דאילו א' או ב' או מעט יותר הי' עושין כן היו מקבלים אותם, אבל המניעה היתה בזה שהי' מרבים מהעם ויד השרים והסגנים במעל, ורובי הזרים הנספחים עד"ז הי' לפח ולמוקש לשארית העם, ועיי"ש שמעיר גם סברא חדשה לומר דמכיון דעיקר קבלת הגירות בזה"ז דליכא סמוכין הוא מטעם דאגן שליחותא דקמאי עבדינן, א"כ י"ל דכ"ז ניחא באלה דידיעין בודאי דבלב שלם ונפש חפצה ומשכלת באים להתגייר, אבל בכגון אלה שידעינן שיהו למורת רוח חכמי התורה ויפריעו את ילדי ישורון ממלאכת העבודה הקדושה כבנים לא אמון בודאי בדרך זה לא עבדינן שליחותייהו, עיי"ש, ואכמ"ל ביתר הדברים שכותב שם.

"אמנם לפי המשמעות הפשוטה מדברי הגמ' ביבמות ובעיקר מדברי התוספתא אין קושיא כלל על מה שלא גיירום בימי עזרא ונחמיה, כמובן, אבל הקושיא היא לכמה מספרי הפוסקים האחרונים שהתירו בכגון דא כמוזכר בספרי שם, אבל לפי הנ"ל יתיישב שפיר גם אליבא דידהו.
 (ג) ומתוך כל הנ"ל אמשיך לומר בזה,

דאע"פ שגם אנכי הראתי לדעת ולהוכיח בספרי הלכות מדינה שם על צדדי היתר שאנו מוצאים בדברי רבותינו הפוסקים ז"ל על כגון שנולדו להם בנים ועל כגון שהתחתנו כבר בנימוסיהם, וביארתי בע"ה באר היטב גם שיטת רש"י ויתר הראשונים ביבמות ד' כ"ד, וכן ראיתי בזה כעת בספר נהר מצרים ה' גרים שאחרי פרטו בסעיפים קודמים החקירות שצריכים לחקור את האיש או האשה הבאים להתגייר בכדי להוכיח אם כוונתם לשמים, מוסיף וכותב באות ה' מעשה רב וז"ל: החקירות האלה לדעת על איזה סיבה הוא בא להתגייר אנחנו עושים כן תמיד בבוא לפנינו נכרי או נכרית פנויים להתגייר אנחנו חוקרים אחרי סיבת התגיירותם, ואם נתברר לנו סיבתם שאין גירותם לש"ש (=לשם שמים) אין אנחנו מקבלים אותם כלל, אכן בנדון שאיש ישראל נלכד באהבת בת הנכר וישב עמה כמה זמן ואי אפשר שיתפרדו, ויש גם שהולידו בנים ובנות מן הנכרית, ואח"ז נוססה באיש רוח טהרה לגייר את אשתו הנכרית והיא גם היא תחפץ להתגייר שלא תחפץ להתפרד מבעלה או מבניה, כאשר בעוה"ר ענין כזה הוא חזון נפרץ בזמן הזה, אנחנו מקבלים לגייר את האשה והבנים, והגם שכל מבין יודע סיבת גירות האשה, וזה מכמה טעמים האחת להציל את האיש מאיסור נעג"ז (=נדה שפחה גויה זונה), וגם לטהרת זרעו מכאן ולהבא כי ולד שפחה כמוה כידוע, וגם לגייר את בניו אשר הוליד, שנית כי חוששים אנחנו שאם לא נקבל אותה להתגייר ילך החבל אחר הדלי וח"ו ישתמד וימיר דתו הבעל כי יהיה אח"ז אנוס בדבר למען ישא אותה בדת הגויים למען תכיר הממשלה את בניו ליורשי נכסיו אחריו, כי בלי נשואין אין

חבל נחלתו

העומד, שאז רק אז יש איזה מקום לדיונים ולתלייה לומר שסופן לעשות לשם שמים, וגם אז כפי שכותב הב"י תלוי הדבר לפי ראות עיני ב"ד ושיקול דעתו בדונו במיוחד על כל מקרה ומקרה שבא לפניו לפי המקום והזמן ואופן קבלת תנאי הגירות, והתאמתם עם מסגרת הלכה, אבל בכגון התיאור השחור משחור שמתאר כת"ד מהנעשה בשטח זה במחנהו שפשתה הספחת בממדים ענקיים, נראה לי שכל בכגון דא לא נאמרו וגם אין מקום לצדדי היתר שדנים בזה, ואדרבה על בכגון זה מצויים ועומדים רבני ישראל הקרובים אל החלל לעמוד בפרץ ולגדור מחיצת הכרס שנפרצה, ומהב"י הנ"ל גופא הוא שאנו למדים גם זאת שהדבר תלוי בראות עיני הדיין אם הוא עת לרזק. "וצדק כת"ד בכתבו שאין יסוד בהלכה לומר בכגון דא לב"ד חטוא כדי שיזכו העבריניים ונצילם מחטא יותר חמור, ודלא כדברי הנהר מצרים הנ"ל. וכאשר נביא בזה עוד להלן בדברנו, ובפרט שלפי המציאות העגומה בחיי הרוח של זוגות כאלה רחוקים הם ובניהם בתכלית ריחוק מהדת היהודית ומשמירת דיני מצותיה וחקיה, – ויודע אני ועד על מקרים בכאן שהנכריה ידעה כבר יותר מדיני יהדות מבעלה היהודי – ונקל בעיניהם לעבור על חמורות כקלות, אם כן במצב כזה מי לידינו יתקע ויערב לנו שזה בכלל זכיה אם ימשיכו להיות בוועלי נדות וכדומה בעבירה על איסורים הכי חמורים שניהם גם יחדיו, ומי הוא זה אשר יקבל על עצמו לקבוע לנו שלזה יקרא בכלל גירות?".

מסקנה

נראה לענ"ד שכיון שענין זרע ישראל לא נתקבל בפוסקים מן הראוי לא

הממשלה מכירתם לבנים יורשים כפי החק, ועוד כמה טעמים שאין פה מקום ביאורם, וע"כ אנחנו מעלימין עין ומקבלים אותם, ואחר שנתגייר משיאים אותם זה לזו בחופה וקידושין וכתובה כדמו"י ואת הבנים נגייר אותם כדינם, וכן עשו גם הדורות שקדמונו, וכאשר כתב כ"ז רב אח"ג בספרו נוה שלום הל' גרים סעי' ב' יעו"ש בדבריו המצודקים, וכ"כ בספרו הנד"מ תע"ל ח"ג סי' כ"ט ול' יעו"ש וכן עשינו פעמים רבות, כי לדאבון לבב אין ביכלתנו להעמיד דגל הדת על תלה, וזאת אנחנו עושים בנדון כזה שאנחנו מתנים ומבארים להאשה המתגיירת שאפי' אם הבעל אשר עמה לא יחפוץ לשאת אותה אחרי זאת ויעזבנה לנפשה, היא מקבלת הדת מרצונה, ואין סיבת גירותה תלוי בסיבת נישואיה עמו, והיא אומרת כן, ואע"פ שאנחנו יודעים דברים שבלב, אין אנחנו מדקדקים הרבה, ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב עכ"ל. וכן להלן בדבריו באות ל"ד מדי דברו בדיני הבחנה לגרים מזכיר בתוך דבריו וכותב הנה בענין היתר נישואיה עמו אחר שנתגיירה כבר כתבתי לעיל סי' ה' דאנן בדין מוכרחים לקבלם מפני תקנת השבים וסמוכין דידן על רבינו הרמב"ם בתשו' סי' קל"ב וכאשר הבאתיו לעיל בדברי ראח"ג הרה"ג המחבר נוה שלום יצ"ו ובתע"ל ח"ג יעו"ש ועיינתי על כך גם בגוף ספר תע"ל. ועיין בזה גם בספר בית נאמן קו' בנין ירושלים סי' א' ובמ"ש בשם הגאון ר"י ליפשיץ ז"ל אב"ד קאליש שהסכים על ידו להתיר לגיירה ולישאנה עי"ש.

"אבל לפענ"ד לכל זה יש מקום דוקא כאשר נקרה מקרה או כמה מקרים לא מתמידים כאלה, ועכ"פ כשאין הפרוץ מרובה על

להתחשב בכך בקבלתם לגיור, אא"כ הם מביעים רצונם להיכנס לעם ישראל ולקבל על עצמם את האמונה בקב"ה בישראל ותורתו ולקיים מצוותיו. לגבי ענין השיירות הצבאי הוא ניתן להילקח בחשבון אבל לא כגורם מכריע שבגללו יש להקל בקבלת הנכרי לעם ישראל.

תשובה לרב אמסלם

שלחתי לרב (חה"כ) חיים אמסלם הי"ו את תגובתי לקונטרס שפירסם (יחיילים יגבר) ולהלן עיקרי תשובתו אלי:
תחילת דבריו שתשובת הרשב"ש לא הובנה על ידי נכונה, והרשב"ש מתייחס לבני אנוסים מנכרים הבאים להתגייר ולא לבניהם מישראל שכלל אינם צריכים גיור, כפי שהביא מכמה וכמה תשובות. על מסקנתי כי רוב הפוסקים לא התייחסו למי שאביו מישראל ואמו נכריה כ'זרע ישראל' שראוי לקרבו ולגיירו ולא לדקדק אחריו, הקשה הרב אמסלם מכמה מתשובות של חכמי צפון אפריקה שהקילו בגיור והתייחסו למקרים אלו כהוצאת יקר מזולל. (מתשובות: שו"ת מים קדושים [סי' קח]; שו"ת איש מצליח [ח"ג סי' מא ומב]; שו"ת תועפות ראם [סי' נב]; משפטי עוזיאל [ח"ז סי' כ]. והעיר כי חכמי הספרדים ברובם לא סברו שקבלת מצוות מעכבת וע"כ אף אם אינו מקיים את כל דיני תורה יש לקבלו.
עוד העיר על דברי שהיו גיורים המוניים של שבטים ועמים בתקופות מסויימות³.

אענה בקצרה על תשובותיו. לגבי שיטת בית דוראן לגבי גיור אעסוק בכך להלן. לגבי תשובות שהביא לא ראיתים ובמאגרי התשובות הממוחשבים שבידי אינם בנמצא, ואיני נמצא בספריות ויכול לעיין בתשובותיהם. וע"כ התרשמתי היא שרוב הפוסקים אינם מתחשבים בטענת 'זרע ישראל'. ולעצם הענין, איני יודע אם בדורנו אנו נצרכים לטיעון זה. ואפרש דברי:
כאשר חכמי ישראל בדורות השונים נזקקו לטיעון של 'זרע ישראל' היה זה מצב של יחיד המצוי בקהילה יהודית והוא עפ"י יחסו נכרי אשר יצא מגזע ישראל ולכן רוצה לשוב לבית ישראל, כאן יש מקום לטעון שצריך לפתוח את הדלת יותר משאר גרים ולא לסגור בפניו מכיון שרוצה להתגייר ויש לו שורשים גנטיים יהודיים. כמו"כ היו מקרי 'בדיעבד' של נישואין אזרחיים עם נכריות, שרבני הקהילות, בהתבסס על תשובת הרמב"ם, התירו את הגיור לשם אישות כדי להציל את האיש מהתבוללות, וסופה של משפחה שנשתקעה בכשרות בישראל

3. על טענה זו לא אענה, ראשית איני בקי בהיסטוריה עד כדי כך, אולם לפי מיעוט ידיעתי לא מצינו גיור המוני ברצון חכמים.

חבל נחלתו

ועל כן כל אותם מאות אלפים המתגיירים ישפיעו על רוחניותו של העם להשפילה, יותר ממה שעם ישראל יוכל להעלותם ולחברם לעם.

לדעתי רק סנהדרין יכולה להחליט החלטה כזו, בדיני נפשות של כל העם. כי כדי להחליט החלטה כזו צריך מבט כללי על כל המציאות בדורנו ובדורות הבאים, מבט שמבין את עומק קדושת ישראל ואת הסיכוי והסיכון בהכנסת גרים מסוג זה. ההכרעה צריכה להתחשב בכך שכל אותם מאות אלפים יעברו על דיני תורה שחלקם חיובי מיתות בית דין, עד שישוּבו בתשובה. האם טובת עם ישראל מתירה הכנסת עבריינים בכמות כה גדולה לתוך עם ישראל. והאם אין בכך הכשלת מאות אלפי עוירים בדבר, בידיעה שלא יקיימו דיני תורה. לשם כך צריך מבט של בית הדין הגדול ולא מבט של רב אחד, גדול ככל שיהיה. ובע"ה כאשר יתחדש לנו בית הדין הגדול יהא לו כח לכוף לדיני תורה.

הבאתי בתשובתי הקודמת לרב אמסלם כמה מתשובות האחרונים לגבי עזרא הסופר שהיה במצב דומה לדורנו, ובכ"ז לא פנה למוצא של גיור כולל, אלא דוקא הבדלות מהנשים הנכריות. ומן הסתם אף הוא שקל זאת והחליט שלא זו הדרך הנכונה לדורו⁴. ומן הסתם אף בדורו של עזרא מי שרצה להתגייר בלב שלם – התקבל, ואלה שלא רצו הורחקו – הנשים ובניהם. לגבי האפשרות השלישית נראה לי

ובניה הלכו בדרך תו"מ בהשפעת הגיור והקהילה העוטפת את המשפחה.

לא זאת השאלה העומדת על הפרק בימינו. המדובר במאות אלפי נכרים (שרובם לפי עדות הרב אמסלם יצאו מ'זרע ישראל') שיושבים במדינת ישראל עפ"י חוק השבות (שחוקק שלא עפ"י ד"ת) וקבלו אזרחות ישראלית, כשהקהילות בהן רוב העולים הללו חיים הן קהילות חילוניות שאינם יודעים מיהדותם כמעט כלום, ובודאי שלא מקיימים מתוך הכרה תורה ומצוות. בפנינו עומדות שלש אפשרויות עיקריות ביחס למאות אלפי נכרים אלו: א. לדחות את כולם, ורק מי שבא בלב שלם ומקבל עליו את המצוות לקבלו, וללא התחשבות ב'זרע ישראל'.

ב. לקבל את כולם כגרים בלא שום דקדוק כיון שהם מ'זרע ישראל'.

ג. לקרב את כולם כיון שבאו מ'זרע ישראל' אבל לקבל רק מי שבא להתגייר בלב שלם.

לגבי האפשרות הראשונה דומני שבה דוגלים 'מבטלי הגיורים', והם בודקים את הגיור למפרע ומאשרים אותו רק לאחר זמן, ואיני חושב שהיא נכונה הלכתית, כפי שהסברתי בתשובתי בספרי (ח"ה סי' כה).

לגבי האפשרות השנייה, היא ניתנת מבחינה הלכתית אחרי החלטת סנהדרין ולא החלטה מקומית. עיקר תועלתה כדי שעם ישראל בא"י לא יתבולל בנכרים בארצו. והסיכון בה שכוחו של עם ישראל מבחינה רוחנית היום אינו גדול,

4. אמנם אצל עזרא בניגוד לדורנו היה כח לכוף ולהוציא את הנכריות דבר שבדורנו לא ניתן.

ואת המוסריות הלקויה של אלכהולזם, עריות ואלימות שיובאה לארץ – החברה בישראל נושאת בכאב ויסורים. ולכן מן הראוי לבדוק כל גר האם הוא באמת רוצה ליטול חלק בעם ישראל ובתרבותו האמיתית או שכל רצונו לקיים חובות אזרחיות בלבד.

יש להוסיף שדבריו של הרב אמסלם מאד תקפים לקרב ולא לרחק בערים בהן יש קהילות שלמות של גויים שעלו מתוקף חוק השבות, ואינם יודעים כלום מהי תורה ומהו עם ישראל. בניהם לומדים בבתי ספר ישראלים ואנו במדינתנו במסגרת חוק חינוך חובה של מדינת ישראל מגדלים דור של גויים. ואע"פ שלגבי ההורים כמעט ולא ניתן לעשות דבר, הרי לגבי בניהם כל זמן שהם מצויים בתוך מסגרות חינוכיות היה ראוי לקרב וללמד יהדות ולנסות לגיירם. אולם גם גיור זה צריך להיות מתוך רצון חופשי לשם הצטרפות לעם ישראל באמת ולא רק כמסגרת אזרחית חיצונית.

שהיא האפשרות הרצויה בדורנו (ונראה לענ"ד שאף הרב אמסלם מסכים עמי). הקירוב צריך להיות של כולם כיון שיצאו מזרע ישראל, הגיור צריך להיות על בסיס אישי ולא מצד הייחוס הגזעי של 'זרע ישראל'. והשאלה היא כמה להקל בגיורם, האם להסתפק בעצם חייהם במדינת ישראל ושמירת חוקיה (החילוניים!) כמודד לגיור⁵. לענ"ד אי אפשר להסתפק ברצון בלבד ללא כל הבנה וקבלה שיהדות מחייבת אמונה ומעשים. מתגייר צריך 'שינוי כיוון' בחייו, שינוי של מבט רוחני ומוסרי, שינוי של קיום הלכות כגון שמירת שבת כשרות וטהרת המשפחה, שינוי של חינוך לילדיו, ולעתים בגלל כל הדרישות הללו אף שינוי מקום מגורים וקשירת חייו לקהילה אחרת.

בלא זה אף שגירו אינו ניתן לביטול⁶ הוא קשה לישראל כספחת. הוא נכנס לתוך כלל ישראל, והעם ערב לו ולחטאיו. מלבד זה השפעתו הרוחנית לעתים רבות מקרינה על כל סביבתו,

נספח: אנוסים וגרים בתשובות התשב"ץ וצאצאיו

בדבריהם כטענתו. בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' מז) נשאל על דין אנוסים מבחינת ההלכה וענה: "אין בין ישראל למשומד בענין זה כלום דקי"ל

הרב אמסלם טען בתשובתו אלי שלבית דוראן (התשב"ץ וצאצאיו שהיו כולם גדולי אלג'ר) ישנה שיטה מיוחדת לקירוב 'זרע ישראל' חיפשי ולמדתי ולא מצאתי

5. הסברתי בתשובתי הקודמת שאיני חושב שניתן לראות את השירות בצה"ל כמסירות נפש כוללת על עם ישראל. בהחלט יש יחידים שמרגישים ומתכוונים לכך אבל הרוב אינם מתכוונים בכך לעמך עמי ואלוקיך אלוקי'. והם מבינים זאת כחובה אזרחית כמו בארצות מוצאם.
6. עי' בתשובתי בספרי (חלק ח סי' כה).

חבל נחלתו

אע"פ שחטא ישראל הוא... ואמרינן נמי בפ' עד כמה (ל' ע"ב) הגר שקיבל עליו דברי תורה ונחשד לדבר אחד ואפי' נחשד לכל התורה כולה הרי הוא כישאל משומד נ"מ דאי קדיש קדושיו קדושין ואע"ג דאמרינן בפ' השולח (מ"ה ע"ב) דגר שחזר לסורו מין הוא אפי"ה אטיקנא דקידושיו קדושין כ"ש **אלו האנוסים שהם תולעת יעקב ומתי יהודה** שאם קדש אחד מהן את האשה שקידושיו קדושין ואפי' הנולד מהן בשמדותן והוא ערל כך הוא דינו כל שאמו אנוסה אפי' היה האב עכו"ם דקי"ל בפ' כיצד ביבמות (כ"ג ע"א) בן בתן הבא מהעכו"ם קרוי בנך כ"ש אם היה אביו ואמו אנוסים... אבל בכל משומדים ובני משומדות הרי הם כישאלים גמורים לענין קדושין מק"ז בגר שחזר לסורו דהוי מין וכדכתיבנא ודבר זה ברור הוא שמשומד ואפי' בן משומדת שהוא ערל אם קדש ישראלית קדושיו קדושין גמורין כישאל גמור..."

כאמור התשב"ץ קבע זאת לגבי אנוסים ולא לגבי גרים ולא לגבי בני אנוסים מנכריות. ועוד אוכיח לקמן שלא חששו באנוסים כלל לבני תערובות, בעוד שבמציאות בימינו של עליה מתבוללת המספרים של גויים גדולים מאד.

בשו"ת הרשב"ש (סי' ססח) נשאל: "הבא להתגייר וידענו באמת שלא בא אלא לאהבת אשה בת ישראל שנתן עיניו בה, מהו מקבלין אותו או לא. ואני ראיתי בקצת ספרי המפרשים ז"ל שצריך לבדוק אחריו ואם ידוע שלא בא אלא לאהבת אשה או כיוצא בו שאין מקבלין אותו, **ואם אנוסי זמן בכלל זה** כיון שידוע שלא באו אלא לדרך זאת, עכ"ל".

והשיב: "אין מקבלין אותו לכתחילה,

דאמרינן בפ"ב דיבמות אחד איש שנתגייר לשם אשה ואחד אשה שנתגיירה לשם איש וכו' אינם גרים. ואעפ"י שנפסקה ההלכה שם דכל גרים, היינו בדיעבד, **אבל לכתחילה לא משום הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך**. וכן אמרו בפרק איזהו נשך כדי שלא יאמרו לא נתגייר זה אלא מפני מעותיו של זה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה כשיבא הגר והגירות להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת ואם איש הוא בודקין אותו שמא נתן עיניו באשה יהודית ואם אשה היא שמא נתנה עיניה בבחור מישאל וכו'".

עולה מדבריו במפורש שביחס לכל גר אינו מיקל כלל אלא רק בדיעבד כולם גרים הם, אבל לכתחילה אין מקבלים אותם משום לזות שפתים כל זמן שבאים בשביל דבר אחר ולא מרצון להידבק בעם ישראל.

ומוסיף בסוף תשובתו: "מיהו זהו בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחין אותם מפני זה, אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה עליו נאמר אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, ור' יוחנן אמר לריש לקיש אי הדרת בך יהיבנא לך אחתי דשפירא מנאי, שריש לקיש היה לסטים ור' יוחנן אמר לו אם תחזור בתשובה אתן לך אחותי, וחזר בתשובה ויצא ממנו חכם גדול כדאיתא בפרק הפועל".

משפטים אלו רצה הרב אמסלם לבארם **בבן אנוס מישאל מנכרית, ולדעתי אין המדובר בבן נכרית אלא בבן ממשומדת, וכך מלמדת ההשוואה לר"י ור"ל. וכי ר"ל היה נכרי ח"ו?! ובמיוחד לפי תוס' (ב"מ פד**

ע"א ד"ה אי) שר"ל היה אף קודם ליסטיותו ת"ח וז"ל: "מכאן אמר ר"ת דר"ל מתחלה ידע הרבה אלא שפרק עול תורה ונעשה עם הארץ ועסק בלסטיות, מדקאמר אי הדרת בך משמע להיות כבתחלה ולא תפרוק עול תורה מעליך, וקאמר נמי מאי אהנית לי התם קרו לי רבי כלומר מעיקרא נמי הוה קרו לי רבי אלא ששכחתי... ולכן אין מכאן שום ראיה על חובת הקירוב של 'זרע ישראל' וכל אמירתם היא דוקא בבני אנוסים מישראל.

וכן חזר וכתב בשו"ת הרשב"ש (סי' פט): "הילכך אלו בני המשומדים, כל שאמס מישראל אפילו מכמה דארי, ואפילו גוי הבא על המשומדת, זרע הבן ההוא עד סוף כל הדורות, ישראל הוא, דאי לאו דבנאתא דההוא דרא אצטרוי אצטרו, אי נמי גזרו עליהם להיות גרים גמורים גוי שקדש בזמן הזה אפילו לאחר כמה דרי חוששין לקדושי. אלמא לית להו [ל]בני אלו המשומדים דינא דגרים, והגע עצמך בן המשומדת שחזר בתשובה סלקא דעתך שיהא מותר בממזרת כדין גירי דלא אקרי קהל, כדאי' ביבמות ובקדושין, זה לא עלה על דעת, דאחינו הוא מכל מקום."

בשו"ת יכין ובוועז⁷ (ח"א סימן עה) נשאל לגבי ממזר מאנוסים (שאמו הנשואה לאחר הרתה לבן ישראל) וקובע שדינו כישראל לכל דבר והרי הוא ממזר ומותר לשאת גיורת אולם בניו יהיו ממזרים (שהולכים אחר הפגום), ויכול להכשיר את זרעו ע"י שיישא

שפחה. וז"ל: "ועמי הארצות קורים לאנוסים שחזרו בתשובה גרים ואינו כן שאין גר האמור בענין זה אלא מי שקבל עליו המצות וטבל ונתגייר אבל המשומדים הנקראים אנוסים אינם צריכים טבילה ואינם נקראים גרים אלא בעלי תשובה והאיש מהם אסור בממזרת והאשה אסורה בממזר לפי שדינם כדין ישראל ואם האנוסה הוה שנתגיירה אביה אנוס ואמה עכו"ם הולכת היא אחר האם כמ"ש למעלה ואעפ"י שנתגיירה אינה מקהל ישראל לענין ממזר שאמרה תורה עליו לא יבא ממזר בקהל ה' והממזר מותר הוא לישא אותה אלא שהבנים ממזרים שהולד הולך אחר הפסול... צמח בן הרב ר' שלמה בן הרב הגדול ר' שמעון בן החכם ר' צמח ז"להה".

עולה בבירור שמחלק בין גרים לאנוסים.

ומצינו בשו"ת יכין ובוועז (ח"ב סי' ג) בשאלה שנשאלה לאחיו ר' שמעון וז"ל: "ומאחר שנתבאר זה יש לעיין בבעלי תשובה אלו שאנוסי הזמן שבאין קצת מהם וטוענים שהם מאותם שהם מוחזקין בכהונה ורוצים לקרות בתורה ראשון אם יש לנו להעלותם לקרות בתורה ראשון או לא. "ראני אומר שאין למונעם לקרות בתורה ראשון ואפילו אנו חושבים אותם משומדים לא אנוסים אעפ"כ מכלל ישראל הם נחשבים, לפי שכל שנשתמד אפי' ברצונו מישראל הוא נחשב דהא קיימא לן במס' סנהדרין בפ' נגמר הדין ישראל אעפ"י

7. השושלת של משפחת דוראן היא התשב"ץ – ר' שמעון בן צמח דוראן. בנו שלמה הוא בעל שו"ת הרשב"ש. בני הרשב"ש הם צמח ושמעון בעלי שו"ת יכין ובוועז, ח"א לרב צמח וח"ב לרב שמעון.

חבל נחלתו

להם לנשים ומאחר שהדבר כן אין לחוש למי שבא מהם מהמוחזקים כהנים שמא אמו עכ"ם ואעפ"י שיש קצת מהם שמתערבים בעכ"ם ולוקחים מבנותיהם לנשים אינם כי אם מעט מהמעט אחד מעיר ושנים ממשפחה והעושה זה מהם הוא אצלם **מרוחק ומתועב ושוב אינם מתערבים בזרעו** כי אותו זרע הוא נחשב אצלם כעכ"ם כאשר הוא הדין כיון שאמו עכ"ם ואין אנו חוששין לאותו המעט משום דכל דפרי' מרובא פריש והוי כמו תשע חנייות מוכרות בשר שחוטתה ואחת מוכרת נבלה וכן תשע צבורין מזה וא' חמץ שבמקומן הוי קבוע וכמחצה על מחצה דמי ואם פירש הולכין אחר הרוב ומותר משום דכל דפריש מרובא פריש ומותר, **וגם בכאן נאמר כי זו שאין נושאים גיות כי אם מעט ואותן שאין נושאים עכ"ם הרבה הם מאד עד כמעט אין יחס לאותו המעט בערך אל הרוב אי"כ כל הפורש מהם ובא אצלינו לעשות תשובה מרובה פריש.** ואני מעיד במה שאני זוכר **שבימי אדוני אבי מורי הרב ר' שלמה⁸ ז"ל באה לכאן מארץ אדום א' מאנוסי הזמן** ועשה תשובה והיה שמו נסים בן אלבאלג והיה אומר שהוא ממשפחת כהנים ועל פי מי שהעיד שהיה מבני אותן שמוחזקין בכהנים הניח אותו א"א הרב ז"ל לעלות ולקרות ראשון בתורה ולא חש לשום דבר".
הא קמן שמביא ראייה מאביו הרשב"ש שלגבי בני האנוסים סמכו על חזקה ורוב שאינם מבני נכריות ואף חוזרים לכהונתם. וכן הוא מוסיף: "ואחר שנתבאר הדין אחזור ואשיב על דבריכם במה שכתבתם

שחטא ישראל הוא וכדאמרי אינשי אסא קאי ביחלף אסא שמיה ואסא קרו ליה...". מדבריו עולה שהם נחשבים לישראל וממילא נשארו בחזקת כהונתם. אולם מוסיף לגבי יחוסי האנוסים וחשש נישואי תערובת אצלם:

"וגם אין לחוש לכהן זה שמא אין אמו מישראל אם אין העד או העדים מעידים באמו שהיא מישראל ואומרים שאין מכירין אם היא מישראל או לא **לפי שחזקת כל האנוסי' אינם נושאים גיות ודבר זה מפורסם לנו שהם מתנהגים בכך...** גם אנו ג"כ נדון ע"פ חזקה זו המפורסמת לנו שאין האנוסים נושאים נשים נכריות אשר לא מזרע יש' המה כי אם מבנות האנוסי' כמותן. "ויש להביא ראייה שאנו סומכים על חזקה זו ממעשים בכל יום וכל מקום ובפני גדולים שכל הבאים מהאנוסים לשוב בתשובה אין אנו מצריכין אותו כי אם מילה בלבד לא טבילה מטעם שאין אנו חוששין שמא אמו גויה ואם היה מקום לחששה זו היינו מצריכין טבילה עם המילה לכל מי שבא מן האנוסים לעשות תשובה ולשוב לדת ישראל לפי שכיון שאמו גויה אעפ"י שאביו מן האנוסים שנחשבים כיש' לענין זה לא היה נחשב הבן אלא עכ"ם לפי שאין בן בנך הבא מן הגויה קרוי בנך כמו שכתבתי למעלה... וכיון שאלו האנוסים שבאים לשוב בתשובה אין אנו מצריכים אותם ולא הצריכו אותם הגדולים ז"ל שקדמונו כי אם מילה בלבד א"כ לא חששו לשמא אמם גויה וסמכו על החזקה הזו שאין האנוסים מתערבים עם העכו"ם לקחת מבנותיהם

8. הרשב"ש, עי' הערה 7 לעיל.

מעידים באמו שהיא מישראל, **לפי שחזקת כל האנוסים אין נושאים גיות ודבר זה מפורסם לנו שהם מתנהגים בכך** וכיון שנודע לנו חזקה זו והם מעידים זה לזה שבזה הם מתנהגים דור אחר דור מזמן הגזרה עד היום הזה היא חזקה זו חזקה לדון על פיה בכל אנוס הבא לעשות תשובה כשם שמחזיקין אותו שאביו מישראל כך מחזיקין אותו שאמו מישראל ואינה גויה.

”...וכן בכאן נאמר כיון שאין נושאים גיות אלא מעט ואותן שאין נושאים גיות הם הרבה מאד עד שכמעט שאין יחס לאותו המעט בערך אל הרוב א”כ כל הפורש מהם אצלנו לעשות תשובה מרובה פריש ומזרע ישראל קאתו ואשתו זקוקה לאחיו המומר.”

ומסכם: “נמצינו למדין מכל צדדין אלו שבני אלו האנוסים ישראל הם נקראים אפילו עד כמה דרי לענין קדושין וגטין ויבום וחליצה, ולא שמענו באחד מן הגדולים אשר קדמונו שהורה להקל בזה וכל המקל בדבר שבערוה צריך להתישב בדבר ולא יסמוך על סברתו שהרי הראשונים שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם לא מלאם לבם להורות להקל, כ”ש דורות אלו שאין להם יחס לראשונים כקוף בפני אדם כי דבר הערוה לא ניתן לתשלומין.”

עולה ברור מדברי חכמי בית דוראן שהבדילו היטב בין גרים לאנוסים, ומה שהזכירו זרע ישראל ותולעת יעקב המדובר באנוסים בני ישראל ולכן ודאי שהמשיבם בתשובה זכות גדולה מאד בידו, אבל לגבי גרים הבאים מנכרים הבאים להתגייר לשם אישות או ממון כתבו במפורש שאין מקבלים אותם לכתחילה. ולכן לא מצאתי בדבריהם בסיס לטענת הרב אמסלם שכבי’ קבעו שיש לקבל מי

לפסול מהכהונה אותם שבאין מהאנוסים ואומרים שהם מוחזקים בכהנים תחלה כתבתם זה לשונכם על ענין אלו הגרים שבאין ממלכו’ קטלאן וקשטייליא ופורטוגאל להתגייר ולהכנס תחת כנפי השכינה ואומר כל אחד מהם שאני כהן וכו’ וזה תורף לשונכם.

”המענין בדבריכם ימצא בהם שגגה גדולה שחס וחלילה להם לישראל בכל מקומות מושבותיהם להיות טפשים להעלות לקרות בס”ת ראשון בתורת כהן מי שהיה עכ”ם ונתגייר וכן לא יעשה בישראל וגם העכו”ם שנתגייר לעולם אינו יכול לטעון ולומר שהוא כהן ומדיכן באה לו הכהונה הזאת... א”כ שגיתם בזה שקראתם לבעלי תשובה מאנוסים בלשון גרים. ולענין עקר הדין בשאלתכם כבר כתבתי לכם למעלה מה ש”ל בזה.”

אם נסכם דעתו ודעת משפחת דוראן נראה שאין להשוות בין גרים לאנוסים. אנוסים עד שלא נודע לנו בפירוש שהמדובר בבני תערוכות הרי הם כישראל ואינם צריכים גיור, ואם לא נמולו צריכים מילה ככל אחד מישראל, וכן קידושיהם קידושין, ואם אביהם כהן חוזרים לחזקת כהונתם. וכן השיב בשו”ת יכין ובוועז (ח”ב סי’ יט).

וכן בשו”ת יכין ובוועז (ח”ב סי’ לא) חוזר על אותם יסודות ומסיק: “ואחר שנתישב זה שקדושי אלו בני האנוסים אפילו עד כמה דורות כשבאים מאנוסות קדושיהן קדושין לפי שבקדושתן קיימי ונקראים אחים אם כן ה”ה והוא הטעם לענין יבום וחליצה שתהא אשת אח המומר זקוקה לו.”

ומוסיף: “זאין לחוש לבעלי תשובה אלו ולומר שאין אמם מישראל אם אין עדים

חבל נחלתו

שאמו נכריה אפילו אביו מישראל ללא ביחס לנאמנות עדות אנוסים באיסור והיתר ולא
אבחנה. (בתשובות בית דוראן יש עוד תשובת הבאתים כיון שאינם קשורים לענייננו.)

סימן לד

צדקה שניתנה בתורה הלואה והוחזרה

שאלה

אדם לא יכל לעבוד בעבודתו הקבועה בגלל טיפולים רפואיים, והיה נצרך לעזרה כספית למחייתו. חבריו אספו סכום כסף גדול. כיון שהוא לא הסכים לקבל צדקה, חבריו נתנו לו זאת בתור 'הלואה'. לאחר שנה ויותר הוא ניגש ל'מלוה' והחזיר את הכסף שניתן לו.

השאלה היא מה צריכים לעשות בכסף, כיון שתורמי הכסף אינם זכורים לגבאי, ואף מי שידוע, לא זכור לגבאי כמה כסף הוא נתן.

תשובה

א. הגמרא במסכת כתובות (סז ע"ב) אומרת: "תנו רבנן: אין לו ואינו רוצה להתפרנס, נותנין לו לשום הלואה וחרוזין ונותנין לו לשום מתנה, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: נותנין לו לשום מתנה וחרוזין ונותנין לו לשום הלואה. לשום מתנה הא לא שקיל! אמר רבא: לפתוח לו לשום מתנה". ומקור הברייתא מתוספתא פאה (פ"ד הי"ב) ושם נוספה דעה נוספת: "ד' שמעון אומר אומרין לו הבא משכון כדי לגוס את דעתו".

היינו, לפי חכמים, מנסים לתת לו במתנה ואם אינו מוכן נותנים לו בהלואה. וכך באר זאת המאירי: "אם אין לו ואינו רוצה להתפרנס מרוב צניעותו פותחין לו

לשום מתנה ואם אינו רוצה נותנין לו לשום הלואה ואין גובין ממנו ואין פותחין לו לשום הלואה שאם כן יתיירא שמא יבקשו ממנו. ולא עוד אלא שאם ידענו בו שיש לו משכון ואינו רוצה לקבל אומרין ללוות על המשכון שמתוך כך אינו בוש ודעתו עומדת עליו בגבהותו וזחיחותו ר"ל שררתו וזהו שאמר כדי שתזוח דעתו עליו, ואחר כך מחזירין לו משכונו. אבל אם יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ט): "עני שאינו רוצה ליקח צדקה מערימין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה". וכן נפסק בשו"ע (יר"ד סי' רנג ס"ט): "עני שאינו רוצה ליקח צדקה, מערימים ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה".

ולכן יפה עשו חבריו שללא ידיעת הסוגיא, נתנו לו לשם הלואה כביכול בלי שכוונתם היתה לגבות את מתנת הצדקה. ולכן נראה שאף אם אחד התורמים יבקש את השבת כספו אין צריכים לתת לו מעיקר הדין את הממון שתרם בזמנו, שכן הוא נתן לשם צדקה ולא לשם הלואה.

ב. לכן נראה שאין צריך להתייחס לממון המושב ע"י המקבל כאל החזר הלואה, אלא כמתנה לצדקה. והשאלה היא מה צריך הגבאי לעשות עם הכסף שהביא מקבל הצדקה.

נראה לענ"ד שצריך להשתמש בכסף

חבל נחלתו

לאותה מטרה שניתן בתחילה, וכשם שהנותנים הראשונים ידעו שהם נותנים זאת לעזרה לחברם בפרנסתו, כך עתה הגבאי צריך להשתמש בכסף לאותה מטרה, כלומר סיוע בפרנסה למי שנצרך, אם מצד שאין לו עבודה או שנפל למשכב ואינו יכול לפרנס את משפחתו. ומותר

לתת את הכסף הן בהלוואה הן במתנה לפי ראות עיניו של גבאי הצדקה. כמו"כ מן הראוי שהכסף ישמש לאותה קהילה לה ניתן בתחילה¹. ולכן, אין לגבאי להוציא את הכסף לצדקה או לגמ"ח מחוץ לאותה קהילה. וכן לא לתיתה לצרכי בית כנסת או לימוד תורה, אלא לבעלי צרכים דומים.

סימן לה

שימוש בגליון של מגילת אסתר

שאלה

ואין העור שלה צריך עבדה לשמה...".

וכתב בהגהות מיימוניות (אות ל): "וכן פסק בעל ס"ה (=ספר המצוות, סמ"ג) משמו, וז"ל ונראה לי ראייתו מדקרינן במגילה הכתובה בין הכתובים ביחיד עכ"ל. אבל רבינו שמחה (=מיוטרי) ורא"מ (=בעל ספר יראים) כתבו שצריכה עיבוד לשמה מדאיתקש לאמתה של תורה לענין שרטוט והוא הדין לעיבוד זיוני האותיות והיקף גייל ושאר הדומה לאלו".

ובמגיד משנה כתב: "ואין העור שלה וכו'. זה פשוט שלא נזכר בה עבוד ואינה כס"ת אלא לדברים שהשוה לו".

וכן האור שמח (שם) כתב: "דלא עדיף ממזוזה לדעת רבינו. ויעוין סמ"ג עשין סימן כ"ב, ורק לענין שירטוט אמר (מגילה טז, ב) כאמיתה של תורה, דהלכה דס"ת צריכה שירטוט נסמכה על קרא דכתוב יושר דברי אמת, וזה שרטוט וסרגול, ולכן דריש כאמיתה על ואמת לענין שרטוט, שבוה שוה

הכותב מגילה וביריעה ארבע עמודות ובעמודה השניה נפסלה המגילה או שהחליט שלא להשתמש בה, האם רשאי לחתוך את היריעה ולהשתמש בַחֲלֵק הַחֵלֶק לתשיש חול?

הדיון יפתח בשאלה האם מגילת אסתר צריכה עיבוד העור עליו היא נכתבת לשמה, ולכן אסור להשתמש בעור לצרכי חולין לפחות לאחר כתיבה עליו. הדיון ימשיך בדיון האם עצם העיבוד אוסר את השימוש לצרכי חול, או דוקא הכתיבה עליו, ויסיים בשאלה האם כתיבה על חלק מהקלף אוסרת את שאר היריעה.

א. עיבוד לשמה במגילה

הרמב"ם פסק בהלכות מגילה וחנוכה (פ"ב ה"ט): "...וצריכה שרטוט כתורה עצמה,

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: למה לא ניתן גם לנזקק אחר? תשובת הכותב: נראה לענ"ד שהממון ניתן לגבאי על דעת לעזור למי מחברי הקהילה ולכן מן הראוי שיושב להם ואין הגבאי חופשי לגמרי לבחור את הנזקק לו.

חבל נחלתו

איגרת השתא ספר תורה נכתב על הקלף מגילה נקראת איגרת לא כל שכן וכן כתב בעל היראים זצ"ל **שצריכה מגילה שתעבד לשמה כמזוזה**.

ובלקט יושר לתלמיד תרוה"ד (חלק א [אורח חיים] עמוד קנה ענין ג) כתב: "מגילה הכתובה בין הכתובים ועשויה בגליונות, בעיני עבודה לשמה".

והר"ן (על הרי"ף מגילה ו ע"א) האריך **בביאור המחלוקת**: "וכן יש ללמוד שצריכה עבוד לשמה דדבר שבגופה הוא וק"ל בס"ת דבעי ביה עבוד לשמה כדאמרינן בפרק הניזקין [דף נד ב] הווא דאמר ס"ת שכתבתי לפלוני גילין שבו לא עבדתי לשמן ואמרינן עלה מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך אתה נאמן להפסיד ס"ת הלכך משמע דמגילה נמי בעי בה עבוד לשמה כל זה כתב הרמב"ן ז"ל ועוד הביא ראיה מדאמרינן בירושלמי מה בין ספרים למגילת אסתר שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילת אסתר אינה נכתבת אלא אשורית משמע הא לכל דבריהם זה וזה שוין אבל הרמב"ם ז"ל כתב שהמגילה אינה צריכה עבוד לשמה וכתב הרמב"ן ז"ל דשמא הוא סבור לומר דלשמה כיון שאינה דבר (מזכר) [ניכר] בה כלל אינו כדברים שמגופה ולא כדברים שהם בה ואינן מגופה כתפירה אלא כדברים שהם חוץ לגופה ולפיכך דינה בעבוד כדין אגרת אלא שמ"מ יקשה מן הירושלמי אא"כ יאמר דקולי ספרים קתני חומרי ספרים לא קתני ואינו מחזור כלל ע"כ. ולא ידעתי מה הוא דע"כ כי קתני אין בין היינו לענין דברים שבגופה דאילו לענין דברים שאינן מגופה הא איכא נמי בין ס"ת למגילה מאי דמקילינן בה משום דנקראת אגרת".

לס"ת, דכתיב בה וכתוב יושר דברי אמת, אבל לא למידי אחרונא, ולכן בעי קרא (שם יט, א) שתהא כתובה על העור ובדיו, ויעוין תוס' גיטין דף ר' ע"ב ד"ה ארי"צ ודר"ק".
והסכים עם הרמב"ם בקרית ספר (למאירי, מאמר א ח"ב).

אבל שאר הראשונים חלקו על הרמב"ם. כתב בספר יראים (סי' רסח): "ענין אחר כאמתה של תורה [מזוזה]. הלכך צריכה מגילה שתעבד לשמה כמזוזה".

והמרדכי (מגילה רמז תשצה) כתב: "וכן פי' ר"ת דמגילה צריכה עיבוד לשמה...".

וכן הרמב"ן (מגילה יז ע"א) כתב במפורש: "וכן נלמוד שצריכה עבוד לשמה דקיימא לן בספרים עבדן שלא לשמן פסולין".

ובספר אהל מועד (שער מועד קטן דרך ב ג"ד) כתב: "מגילה צריכה שרטוט וצריכה עיבוד לשמה והר"ם אומר שא"צ עיבוד לשמה".

והאור זרוע (ח"ב הל' מגילה סי' שעג) מספר: "אחי החבר ר' יום טוב. על יום טוב יבא. בדידי הוה עובדא שהיתה לי מגילה **שהיתה כתובה בכתב ידי ולא היו הקלפים מעובדין לשמה** וקניתי עורות ונתתי בסיד והוצאתים מן הסיד וכשנתנום במים על ידי אחד מן נערי נמרטו ע"י הנערים (ובכל) [ובכן] סיימתי וכתבתי אחרת ועדיין שתיהן בידי".

וכן בשבולי הלקט (ענין פורים סי' קצו) כתב: "וכן מצאתי תשובה לגאון זצ"ל ושאלתם מהו לכתוב מגילה על הקלף מעובד לשמה ובמקום הדוחק כך ראינו שיותר לקרות בה לכתחלה בלא מקום הדחק בזמן שמעובד לשמה דלא הוי קדושתה כספר תורה ולא עדיפא מס"ת דאמרינן במגילה מגילה נקראת ספר ונקראת

סימן לה – שימוש בגליון של מגילת אסתר

איתמר) הא דאמרינן הזמנה לאו מילתא היינו הזמנה דמשמשין, אבל הזמנה דגוף הדבר עצמו מהניא כגון עיבוד עור הקציצה של תפילין ועיבוד הקלף עצמו אי עבדינן לשמה אסור להשתמש בהן חול בהן הזמנה גרידתא עכ"ל. ומביאו בהגהת שלחן ערוך כאן (ס"ג) וצריך עיון לפי זה היאך נוהגים לכתוב גיטין על קלף מתוקן לס"ת תפילין ומזוזות כמו שכתב בהגהת שלחן ערוך דאבן העזר סימן קכ"ד (ס"ב) הלא כיון דהקלף מעובד לשם ס"ת ותפילין ומזוזות אסור לכתוב עליו גיטין שהוא דבר חול? וצריך לומר דאין כותבין גיטין באותו קלף אלא היכא דאתני מעיקרא בשעת העיבוד¹ לכתוב עליו גיטין גם כן כשיצטרך אבל כשלא התנה מעיקרא איסור גמור הוא לכתוב עליו גיטין והכי נקטינן.

למדנו מדבריו כמה נקודות: אע"פ שנפסק שהזמנה לאו מילתא, הזמנה בגוף הדבר עצמו היא מילתא ומשעת ההזמנה נאסר הדבר לשימוש אחר, כמו"כ תנאי מועיל אם התנה בשעת העיבוד שיוכל להשתמש בו אף לצרכי חול – תנאו תנאי. וכך פסק הרמ"א (או"ח הל' תפילין סי' מב ס"ג): "ואם התנה עליו מתחלה, בכל ענין שרי. (ב"י בשם רבי ירוחם ומהרי"א) וקלף המעובד לשם תפילין, אסור לכתוב עליו דברי חול, דהזמנה כי האי גוונא לגוף הקדושה, מילתא היא (ר"ן סוף פ' נגמר הדין)..."

אולם הט"ז (או"ח סי' מב ס"א) חולק על מורו וחמיו (=הב"ח) וסובר שאין צריך

וכן הבית יוסף (או"ח סי' תרצא) כתב: "והרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ט) כתב שאינה צריכה עיבוד לשמה. כלומר ודלא כרבינו תם, וכתב הרב המגיד זה פשוט שלא נזכר בה עיבוד ואינה כספר תורה אלא לדברים שהשווה לו וסמ"ג (הל' מגילה רנ ע"ד) כתב על דברי הרמב"ם נראה לי ראייתו מדקרינן במגילה הכתובה בין הכתובים (ביחד) [ביחיד] ובארחות חיים (אות יא) כתוב שהגאון רב אחא (שאלתות סוף פר' ויקהל) והרא"ה והר"י מקורבי"ל (סמ"ק סי' קמח) והר"פ כתבו שצריכה עיבוד לשמה."

וסיכם את ההלכה בערוך השולחן (או"ח הל' מגילה סי' תרצא ס"ב): "הרמב"ם פסק דא"צ עיבוד לשמה אבל ר"ת פסק דצריך עיבוד לשמה וכן פסקו הרא"ש והטור ורוב הפוסקים. וטעמו של הרמב"ם נראה שהולך לשיטתו שפסק בפ"א [הל' י"א] מס"ת דמזוזה א"צ עיבוד לשמה דרך ס"ת ותפילין צריכין עיבוד לשמן וממילא דמגילה לא עדיפא ממזוזה דפשיטא שאין קדושתה חמירא ממזוזה אע"פ שנקראת ספר וכל הפוסקים חולקים עליו במזוזה, ולכן גם במגילה צריך עיבוד לשמה וכן עיקר לדינא [הגר"א]."

נמצא שלפי רוב הפוסקים קלף של מגילת אסתר מצריך עיבוד לשם מגילה ולכן יש בו קדושה ואסור להשתמש בו לצרכי חול.

ב. הסייגים שמטיל עיבוד לשמה

הב"ח (או"ח סי' מב) באר: "כתב נמוקי יוסף בסוף פרק נגמר הדין (סנהדרין טו, א ד"ה

1. עי' שו"ת צמח צדק (הקדמון, סי' פא). ובסוף תשובתו כתב שהלבוש הסתפק בכך. וכ"כ שו"ת עבודת הגרשוני (סי' סה) שמתיר ע"י תנאי. וכן בשו"ת רעק"א (ח"א סי' ב ו-ג).

חבל נחלתו

לעניין תפילין ולפי שקדושת מזוזה קילא מתפילין וכ"ש מס"ת לפיכך אינו מועיל העיבוד לשם מזוזה לכתוב על זה תפילין וס"ת וממילא דה"ה בס"ת כשנתעבד לשם תפילין פסול לכתוב ס"ת וכ"כ רבינו הרמ"א בדרכי משה בס"י זה ע"ש [וש"ך סק"ד]. ואין לשאול דא"כ כי עיבדו לשם ס"ת איך מותר לכתוב עליו תפילין ומזוזות הא מורידו מקדושתו, דבזה אין חשש לפי שהוא רק הזמנה בעלמא ומותר לשנותו לקדושה קלה, אבל לדבר חול אסור לשנותו [לבוש שם ומג"א סק"י וע"ש בפרמ"ג דכל שלא נעשה מעשה בגוף הקלף לכתוב עליו מקרי הזמנה ורק דהוי הזמנה גדולה ובזה א"ש דברי התוס' בגיטין מ"ה ב ובסנהדרין מ"ח ב שלא יסתרו זא"ו וכן כוונתם במנחות מ"ב: ע"ש ודו"ק].

"ולפ"ז אסור לכתוב דברי חול או לעשות תשמיש הדיוט בעור שעיבדוהו לשם איזה קדושה והרבה מן הסופרים שאין נזהרים בזה ומוכרין חתיכות קלף לדברים של חול. ולכן הורה אחד מהגדולים שיעבדו כל העורות לשם ס"ת אך להתנות בשנת מעשה שיהא בידם לשנות לדברי חול דתנאי מהני בזה דזהו כמקדיש על תנאי ואין שייך זה לברירה [הגרע"א ועבוה"ג] ולכן צריכים הסופרים ליזהר בזה ולהתנות ואולי כיון שדרכם כן הוה כאלו התנו כדאמרינן בשבועות [י"א ב] דבמילתא דשכיחא לב"ד מתנין עליהן? ע"ש וצ"ע אם יש לסמוך על זה כשלא התנה בפירוש".

עולה מדברי ערוה"ש עפ"י דברי הפוסקים, שאם התנו על קלף בשעה

להתנות כל זמן שלא כתב אף על קלף שעובד לתפילין או לס"ת, ולכן מותר לכתוב עליו דברי חול כל זמן שלא התחיל להשתמש בו.

כט"ז כתב אף המגן אברהם (סי' מב ס"ק
ו): "ותורף דבריו (=של הרמב"ן בסוכה) דאע"ג דבעי עבוד לשמה מ"מ מותר לשנותן דהזמנה לאו מילתא היא, והתו' כתבו דגם בע"ע (=עגלה ערופה) קי"ל כרבי יוחנן דלא מתסיר (=עגלה ערופה) עד שתערף א"כ ק"ו בתפילין... ואפילו בדבר שבקדושה מועיל תנאי להשתמש בו חול דהא בלא"ה יש מתירין כמש"ל וכ"כ הלבוש וב"ח, וגט לא מקרי דבר שבקדושה [ב"ח דלא כע"ת] **מיהו אם התחיל לכתוב על הקלף או על הנייר אסור לכתוב אח"כ עליו דברי חול**, אבל לתשמישי קדושה מהני תנאי להשתמש בהן אפי' בעודן בקדושתן [כמ"ש סי' קנ"ד ס"ח] אבל לתשמיש מגונה לא מהני כמ"ש סי' קנ"א סי"א".

היינו, מותר לפי המג"א לשנות קלף אף אחר העיבוד לדברי חול, וכן אף לפי הב"ח מותר להתנות ואז מותר להשתמש בו לצרכי חול. כמו"כ התנאי מועיל שאף אם התחיל לכתוב עליהם יכול לכתוב עליו דברי קדושה (משמע אף ברמת קדושה פחותה יותר) אבל לא דברי חול.

וכן הסיק ערוך השולחן (יו"ד סי' רע"א סעי' טז ו-יז):

"כתב רבינו הב"י בא"ח סי' ל"ב סעי' ח' טוב להוציא בשפתיו בתחלת העיבוד שהוא מעבדו לשם תפילין או לשם ס"ת אבל אם עיבדו לשם מזוזה פסול עכ"ל ושם מיירי

2. סברא זו כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת, יו"ד סי' קעג).

גליונים. ר"ל שיחתוך הגליונים מספר תורה ויכתוב עליהם השתי פרשיות של מזוזה ולא תימא שדוקא מכתב של ס"ת אין עושין אבל אם יכתוב המזוזה על הגליונות של ספר תורה לית לן בה קמ"ל".

וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' לב): "עוד שאלת: אם הי' אפשר בתקון זה, אם הי' מותר ליקח מגליוני ס"ת שנקרע בגזרה, ולדבק בהם, או אם הוא ירידה".

"תשובה: נראה בודאי שאסור; שאפי' לכתוב עליו מזוזה אסור. שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. וכ"ש לדבק בו הקרע, שאינו משמש אלא מעשה דבק בעלמא, ומאחורי הספר".

עולה ברור מדבריו שאוסר להשתמש בגליונין אפילו לצרכי הדבקות הספר עצמו, וכש"כ לחותכם לצורך דברי חול שאסור.

בשו"ת מהר"ם פדובה (סי' פד) דן בחיתוך גליונין מס"ת והוספתם לאותו ס"ת כדי לתקנו. ובתוך דבריו כותב: "וקצת ראיה לאסור יש מפרק קמא דב"ב בהא דת"ד אין עושין ס"ת לא ארכו יותר על הקפ"ו ולא הקפ"ו יותר על ארכו כו' רב הונא כתב שבעין ס"ת ולא אתרמי אלא חד ופירש רש"י: ולא אתרמי ארכו כהקפ"ו. רב אחא בר יעקב כתב חד אמשיה דעגלא ואתרמי ליה. ואם היה מותר לחתוך גליונות העודפים בהן ולגנום אחר כך היה נקל הדבר מאד לעשות יריעות ארוכות מאד ולהעדיף במ הגליונות ולהגדיל הכתב ולחתוך אחר כך הגליונות עד ישרה האורך להקפ"ו כי לא היה לחוש שיהיה אורך יותר

שעבדו לדבר קדושה מסויים כגון ס"ת או תפילין שיהא מותר לשנותו לדבר חול, מותר לשנותו קודם שכתבו עליו, ואם לא התנו שיהא מותר לשנותו ועבדו לדבר קדושה מותר לשנותו לדבר קדושה יותר נמוך³, אבל לא לדברי חול. וכל זאת אם לא התחילו לכתוב עליו שאז אסור לשנותו אף לדבר חול נמוך יותר.

לפי דברי הפוסקים עולה שבשאלה דידן כיון שכבר כתבו שתי עמודות לשם מגילה אסור לשנות לדבר חולין את שאר הקלף. ועדיין צריך לדון האם כתיבת שתי העמודות גורמת לקידוש כל הקלף ואף אם יחתכו יהא אסור להשתמש בשאר הקלף לצרכי חול, או שכיון שהתנו עליו קודם כתיבה שמותר לשנותו לדברי חול, כתיבת העמודות אינה אוסרת את שאר היריעה.

ג. חיתוך הגליונים מיריעה כתובה האם מתיר להורידם לחולין

פסק הרמב"ם (הל' תפילין פ"ה ה"א): "...ספר תורה שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה, ולא מן הגליונים של ספר תורה אין כותבין עליו מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה".

והטור (יו"ד סי' רצ) כתב כרמב"ם: "ספר תורה או תפילין שבלו אין עושים מזוזה מהם ולא כותבין אותם על גליונים של ס"ת לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה".

ופרש הפרישה: "ולא כותבין אותה על

3. ועי' שו"ת דברי יציב (או"ח סי' מט) שזו מסקנתו שמותר אפילו לא התנה להשתמש ביריעה שכבר שורטטה לס"ת לשם מגילה.

חבל נחלתו

שרבי בנימין היה מתלמידי הרמ"א והמהרש"ל וחבר לסמ"ע ולבוש אין דבריו עומדים כנגד דברי הראשונים.

וכן בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת י"ד סי' קעג) נשאל האם על יריעת ס"ת שנמחק לגמרי, מותר לכתוב מגילת אסתר, ומסיק לאיסור. ומתוך דבריו עולה שעם הכתיבה התקדשה כל היריעה והיא בגדר גליון שהתקדשו וא"כ לא ניתן לחתוך את היריעה שלא נכתבה ולכתוב עליה דברי חול.

וכן כתב בשו"ת מראה יחזקאל (סי' קמו) לאסור קציצת גליון אם מורידים אותם מקדושתם, וז"ל: "נמצינו למידין מדברי מהר"ם פאדווה הנ"ל שאין שום היתר לחתוך גליונות אפילו לדבקן באותו ס"ת רק כשהקלף הנחתך יבוא אח"כ בפנים, וגם אין לומר דאינו אוסר רק מחמת שהקלף הנשאר יצטרך לגנוז שאינו צריך כ"כ לתקן וכיון שמוכרח לחתוך בשוה שלא תהיה אחת ארוכה מחברתה יצטרך המותר גניזה אבל כשעושה ממנו ג"כ דבר שבקדושה שרי אפילו לקלה, וכעין מ"ש הט"ז באו"ח סי' קנ"ד [סק"ז] דאם אינו ראוי עוד לקדושתו מותר לעשות ממנו קדושה קלה, זה אינו, דהא וודאי דגניזה עדיף מהורדה לקדושה קלה דהא ס"ת שבלה אסור לכתוב עליו מזוזה אעפ"י שיצטרך לגנוז, ועל כרחך צריך לומר דקדושת הגוף של ס"ת חמור יותר."

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' יח) בתשובה ארוכה בנושא בה הביא הרבה מקורות כתב:

"גם מדברי הר"ש שם משמע הכי שכתב: ...הגליונים וספרי צדוקים אינם מטמאין את הידים ספר בן סירא וכו' פירש הגליונים אגב ספרי תורה מטמאין את הידים כדקנתני

אף אחר הקציצה מאחר שמגדילים קצת בכתב אלא ודאי אסור לחתוך העודף ולהניחו בלי קדוש".

והו"ד הריב"ש ומהר"ם פדובה בדרכי משה ליו"ד (סי' רצ).

וכן הסמ"ג (לאוין סי' ג) כתב: "כתוב בהלכות גדולות (דף קמא, ב מערכין ו, א) כתב שם שלא במקומו, פירוש, במקום שאין ראוי לכתב, לא קדיש כוליה גיליון דידיה כדתניא היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה הרי זה יגוד ויגנוז, פירוש יחתוך מקומו ויגנוז. מכלל זה אתה למד שאם כתב שם על יריעה [אחת] בס"ת או תפילין ואפילו בטעות שכל היריעה קדושה, ובלבד שנתכוון לכתוב שם, דכונה בעיניו כדמוכח בפרק הבונה (שבת קד, ב). ומכאן נלמד שאף אם הסיר את החלק שכתובים עליו דברי קדושה כל היריעה כבר קדושה.

חלק על ראשונים אלו בשו"ת משאת בנימין (סי' ק) וכתב: "הרי לך בהדיא שאפי' בס"ת לא קדוש כל הגליון והוא חול ויכול לחתוך כל הגליון שבסופו כל זמן שלא יעשה עמוד ויגלל עליו. ואף ע"ג שהסמ"ג בלאוין סימן ג' כתב שאם כתב שם על היריעה בס"ת או בתפילין ואפילו בטעות שכל היריעה קדושה ודקדק כן מלשון ה"ג. מ"מ נראה דלא שבקינן כל הסוגיא דפרק כל כתבי והמשניות דמסכת ידים מקמי דברי הסמ"ג דיחידאי הוא וכל המחברים לא הביאו דברי הסמ"ג בחיבוריהם". וכך סיים: "ומ"מ אע"פ שלדברי הסמ"ג יש בהן קדושה חמורה אפי' הכי הגליון של שאר ספרים נראה דאין בו קדושה כלל ומותר לחתוך אותו מן הספר ולזרוקו לארץ ולאשפה או לעשות בו כל מאי דבעי משום דלא מצינו גליון רק בס"ת תפילין ומזוזות". ואע"פ

חבל נחלתו

במתכוון בוודאי שהגויילין יש להם דין ספר תורה ואסור לחתכם, ואף שהפרסקים לא הביאו דינו של הסמ"ג אפשר משרם דזה הוי כמו הקדש בטעות דקיי"ל דלא הוי הקדש בגמ' נזיר אבל היכא שהקדיש במתכוון בוודאי מודים לו דאפילו רק ע"י שם אחד נתקדשה כל היריעה..."

מבואר מדברי בעל שו"ת משנה הלכות שאין להוציא לחולין את הגליונים בין מלמעלה מלמטה בין מן הסוף, ואפילו להורידם ולהשתמש בהם לקדושה פחותה אסור. ויעוי' באור שמח (הל' תפילין פ"ה ה"א).

מסקנה

יריעה שהתחיל לכתוב עליה מגילת אסתר והחליט שלא לסיים, אין לקצוץ את שאר הקלף ולהשתמש בו לצרכי חול אלא היריעה צריכה גניזה.

מתניתין והכא כשנחתכו מן הספר וכו' ע"ש. ומדכתב כשנחתכו ולא כתב והכא כשיחתוך מן הספר משמע נמי דאסור לחתוך לכתחילה, ועיין תוי"ט שם, ובת"י שכתב דאז כבר נכלל הגליון ההוא בקדושת הספר אבל מקודם לכן עדיין חול הוא ע"כ וראיתי בסמ"ג לאוין ג' וז"ל כתב בה"ג כתב שם שלא במקומו פירוש במקום שאין ראוי לכתוב לא קדוש כלו גליון דידיה כדתניא שבת (ד) וערכין (ו) ה' כתוב על ידות הכלים ועל כרי המטה הרי זה יגוד ויגנו פירוש יחתך מקומו ויגנו מכלל זה אתה לומד שאם כתב שם על יריעת ספר תורה או תפילין ואפילו בטעות שכל היריעה קדושה ובלבד שנתכוין לכתב שם דכוונה בעינן וכו' ע"ש ועיין בב"מ שם מש"כ בשם מהרש"ל.

"והרי לך אף שכתב רק שם אחד על היריעה ואפילו רק בשוגג נתקדשה כל היריעה כ"ש בספר תורה נכתב בקדושה

סימן לו

כניסה לבית דרך חדר הפטור ממזוזה

בית הכסא, ובית הבורסקי, ובית המרחץ, ובית הטבילה, ושהנשים נאותות בהן – פטורין מן המזוזה. ובעמוד הבא הלימוד מן התורה: "יכול שאני מרבה אף בית הכסא, ובית הבורסקי, ובית המרחץ, ובית הטבילה – תלמוד לומר, בית, מה בית העשוי לכבוד – אף כל העשוי לכבוד, יצאו אלו שאין עשויין לכבוד."

ואין זה שייך למחלוקת רב יהודה ורב כהנא שם לגבי בתים שאינם משמשים לדירה אלא הנשים לעתים מתקשטת בו. וכך כתב הריטב"א (יומא יא ע"ב): "יצאו

שאלה

בית אשר אחת הכניסות אליו היא דרך חדר המשמש לחדר כביסה לשרותים ולמקלחת. האם הפתח חייב במזוזה? האם הפתח בין השרותים לבית חייבים במזוזה?

תשובה

א. צריך לדון על החדר מבחינת שימושיו עצמו ומבחינת היותו מבוא לתוך חדרי המגורים. במסכת יומא (יא ע"א): "באמת אמרו:

חבל נחלתו

שמים להיות שם מזוזה. הגה: ודוקא אלו, אבל חדר ממש, אפי' מקום שאיש ואשה ישנים ומשמישים שם, חייב במזוזה (בתשובת מהר"ל ו"כ הבי"ט). ויש מקילין ואומרים דבכל מקום שנשים שוכבות פטור ממזוזה (ב"י בשם סמ"ק וכל בו ומרדכי סוף הלכות מזוזה). ונראה לי דבמקום שהדלת מבפנים וכששוכבים שם סוגרים הדלת ונמצא המזוזה מבחוץ חייב לכולי עלמא (ד"ע בד"מ ו"כ בתשובת מהר"ל סי' צ"ד).

שם המדובר בדירה של כבוד שלעתים יש בהם תשמיש שאינו צנוע ולכן אם המזוזה מבחוץ חייב לכו"ע, ואם המזוזה מבפנים מכסים אותה בשני כסויים. אבל אין זה שייך לחדרים שאין בהם תשמיש של כבוד שפטורים לגמרי.

וכיון שאותו חדר פטור לגמרי מן המזוזה, אף בתור בית שער אין קובעים בו מזוזה ובשני פתחיו לא הנכנס אליו מבחוץ ולא המוביל לבית.

וכן כתב בספר חובת הדר לרב יעקב ישעי' בלויא שליט"א (פ"ה ס"א): "מקומות הפטורים מפני שמשמישים לתשמיש אינו של כבוד אינו נידון כבית שער". וזאת בניגוד לאמור שם בסעיף הקודם שמקום פטור שנכנסים דרכו למקום חיוב נידון כבית שער וחייב במזוזה. ובטעמי הדין כתב שהדבר פשוט ואינו צריך ראיה.

מסקנה

בית שאחת הכניסות אליו היא דרך חדר המשמש כשירותים ומקלחת פטור ממזוזה בשני הפתחים הן בכניסתו מבחוץ והן בכניסה לבית.

אלו שאין עשויין לכבוד. פירש מורי ז"ל דכיון שאינן עשויין לכבוד פטורין מן המזוזה **ואפילו בחדשים שלא נשתמש בהן מעולם**, דאי לא, פשיטא, ואע"ג דהזמינו לבית הכסא לענין קריאת שמע בעיא ולא איפשיטא (ברכות כ"ו א'), הכא לגבי מזוזה אימעיטא כיון שאינה עשויה לכבוד".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מזוזה פ"ו ה"ט): "בית הכסא ובית המרחץ ובית הטבילה ובית הבורסקי וכיוצא בהם פטורין מן המזוזה לפי שאינן עשויין לדירת כבוד". וכן בהלכה א באותו פרק הזכיר את התנאי דירה של כבוד כאחד מעשרה תנאים המחייבים במזוזה.

ובאר הכס"מ: "ברייטא פ"ק דיומא (דף י"א) ומסיים בה התם אף על פי שהנשים מתקשטות בהם פטורים משום דנפיש זוהמיה ולכן סתם רבינו ולא חילק ונתן טעם לפי שעיקרו אינו עשוי לדירה כבית והיינו דנפיש זוהמיה".

וכן פסק הטור (יו"ד סי' רפז): "אבל בית הכסא ובית המרחץ ובית הבורסקי ובית הטבילה ובית הכנסת שאין בה בית דירה לחזן פטורין".

וכן באר המאירי (יומא יא ע"א): "כל בית שהוא עשוי לדברים שאינן של כבוד כגון בית הכסא ובית הטבילה ובית המרחץ אף של יחיד ובית הבורסקי ובית עיבוד העורות ובית האשפה וכיוצא באלו אפילו היתה שם דירת אדם פטורה שאין זה דירת כבוד".

וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רפו ס"ד). ואין לכך כל קשר למה שפסקו השו"ע והרמ"א (שם ס"ב): "בית התבן, בית העצים ובית הבקר חייבים. ואם הנשים רוחצות בהם, כיון שעומדות שם ערומות, אין כבוד

חבל נחלתו

סימן לז

האבקה שני מיני אילני סרק

שאלה	ב. מותר להרכיב עץ סרק על עץ סרק ⁴ ויש מחמירים.
האם מותר להאביק שני סוגי דקלים לנוי כאשר פירותיו של אחד מהם נאכלים בחו"ל ע"י הדחק ¹ ?	ג. במקרה הנוכחי קיים ספק אם אחד האילנות הוא עץ פרי מחמת שפריו אינו נאכל בארצנו.
תשובה	ד. ספק נוסף הוא האם האילנות הם מאותו מין (תמר) או שאינם מאותו מין.
א. בדקלים יש עץ נקבי ועץ זכרי. האבקה מפרחי העץ הזכרי מפרה את פרחי העץ הנקבי ומהם נוצרים הפירות ² על העץ הנקבי, ובתוכם גרעיני הדקל אותם ניתן לזרוע ולגדל לעצים ³ .	ה. נכרי מותר להרכיב סרק על מאכל ולהיפך ⁵ .
	ה. הגדרת המינים האסורים בהרכבה שונה בין ישראל ובין נכרי ⁶ . ולכן נראה

1. לא ראיתי את הדקלים והשאלה נבדקת עקרונית עפ"י המידע שמסר המגדל.
2. רש"י (פסחים נו ע"א) ורע"ב (פסחים פ"ד מ"ח) כתבו שהזכרי נותן את הפירות. במונחים של ימינו הזכרי הוא בעל האבקה – הזרעים, והוא מפרה את הפרח הנקבי ממנו גדל הפרי. בימינו ההאבקה נעשית בצורה מלאכותית, בימי חז"ל היו נוטעים את הדקלים הזכרים במרכז ומסביבו עצי נקביים וההפריה היתה ע"י הרוח.
3. ע"י במדבר רבה (פר' ג).
4. נאמר בספרא קדושים (פר' ב, יז): "מנין שאין מרכיבים עץ סרק על גבי עץ מאכל ולא עץ מאכל על גבי עץ סרק ולא עץ מאכל על גבי עץ מאכל תלמוד לומר את חוקתי תשמורו". וכן בירו' כלאים (פ"א ה"ז). ובתשובות הגאונים (תשובות רב נטרונאי גאון (ברודי [אופק] י"ד ס' רעב וכן בתשובות הגאונים החדשות – עמנואל [אופק] ס' קפד) אסרו עץ סרק בעץ פרי ולהיפך וכן בסה"י (חידושים ס' תקכ).
5. והר"ש (כלאים פ"א מ"ז) כתב: "משמע דעץ סרק אעץ סרק לא אסיר מדלא תני ליה ושמה ה"ט כיון דעץ סרק ניהו אפי' מין בשאינו מינו כחד מינא חשיב, ואית ספרים דגרסי שאין מרכיבין אילן סרק על עץ סרק ועל עץ מאכל". וכ"כ הרא"ש (כלאים פ"א מ"ז) וסיים: "ומסתבר כגירסא ראשונה דעץ סרק כיון שאינו פרי כחד מינא חשיב".
6. אולם הבית יוסף (יר"ד סי' רצה) לאחר שהביא דברי הר"ש והרא"ש כתב: "ומדברי רבינו (=הטור) כאן נראה כן שלא כתב דסרק על גבי סרק אסור אבל ממה שכתב לקמן סרק על גבי סרק והוא מינו מותר משמע דבשאינו מינו אסור". וא"כ אף סרק בסרק בשאינו מינו אסור. וכן כתב להחמיר לדינא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' טז) עפ"י חכמ"א ושו"ת חת"ס (יר"ד סי' רפז) ותפא"י (עה"מ). ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' יג) כתב שאף המחמיר בהרכבת סרק בסרק מותר לקיימו אפילו אם הרכיב ישראל.
5. שו"ת משפט כהן (סי' כד, ה) עץ הדר (פ' לז), שו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' יג).
6. שו"ת משפט כהן (סי' כד, ה) עץ הדר פ' לו, לז).

חבל נחלתו

שלנכרי הם נחשבים כמין אחד. וכיון

שנכרים מבצעים את ההכלאה ושני

האילנות שייכים למיני הדקלים ניתן

להקל בהכלאה על ידי נכרים.

ו. נחלקו האחרונים האם הכלאה

נכללת בהרכבה⁷, ולכן ניתן להקל

בהכלאה ע"י נכרים.

מסקנה

מותר להכליא (האבקה מעץ זכרי לעץ

נקבי) דקלים לנוי אפילו הם מזנים שונים

ע"י נכרי.

סימן לח

חמשת מיני דגן בכלאי הכרם

שדוקא זוגות אלו אינם כלאים זה בזה.

אבל חיטים עם כוסמין הם כלאים וכן

שעורין עם כוסמין ושיפון וכד'.

ב. הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה ה"ב) פסק

שעוברים על כלאי הכרם מן התורה בכל

מיני ירקות, ולפי שיטתו אין משמעות לכל

הבירור. כיון שבין אם חמשת מיני דגן

באים כדגן או כירק אסורים בכרם.

ג. אמנם בספר יראים (סי' עו) כתב:

"ומתסרי באכילה, דכתיב לא תזרע כרמך

כלאים פן תקדש וגו' ודרשינן פן תוקד [אש]

ותניא נאמר כאן קדש ונאמר להלן קדש מה

להלן איסור הנאה אף כאן איסור הנאה

ובכלל הנאה ישנו לאיסור אכילה. ואמרינן

במנחות פ"ב [ט"ו ב'] קנבוס ולוף אסרה

תורה שאר זרעים דרבנן. פי' קנבוס ולוף

לבד ה' המינים. וטעמא דכתיב לא תזרע

כרמך כלאים, פי' לא תזרע זרעים הדומים

שאלה

האם איסור זריעת שאר מיני דגן

(כוסמין שבולת שועל ושיפון) בכרם הוא

כחיטים ושעורים או שדינם כירקות?

תשובה

א. נאמר במסכת פסחים (לה ע"א וכן

במנחות ע ע"א): "תנא: כוסמין מין חיטין,

שיבולת שועל ושיפון – מין שעורין".

ובארו בירושלמי ובעקבותיו בראשונים

שהמדובר לגבי הצטרפות עיסות של אדם

אחד להפרשת חלה אם נגעו העיסות זו

בזו.

לעומת זאת לגבי כלאי זרעים נאמר

במסכת כלאים (פ"א מ"א): "החטים והזונין

אינן כלאים זה בזה, השעורים ושבולת שועל

הכוסמין והשיפון".

ובארו בירושלמי שהמדובר בזוגות

7. בפסחים (פ"ד מ"ט) נאמר בדקלים הרכבה וכתבו המפרשים שהיא האבקה בידיים ע"י תחיבת

הפרח הזכרי ליד הפרחים הנקביים (עי' פה"מ לרמב"ם שם, פר"ח פסחים נו ע"א, ערוך ערך נסן).

אמנם האחרונים חלקו האם הפריה במין על שאינו מינו כלולה בהרכבה שאסרה תורה. הגר"ש

ישראלי (התורה והארץ ג עמ' 121) ןהגרש"ז אוירבאך (הו"ד בספר ארבעת המינים עמ' קפב)

סברו שאין זו הרכבה של תורה. והחזו"א (כלאים סי' ב, טז) כתב שאסור באילן. ועי' שו"ת מנחת

שלמה (תנינא סי' ק ד"ה בענין שאלתו) שמשמע לאיסור.

וזרע אחד תבואה עם החרצן במפולת יד הרי זה לוקה מן התורה, ודוקא בקנבוס ולוף וכיוצא בהם שנגמרים עם תבואת הכרם, אבל שאר זרעים אסורין מדרבנן, וזה כדברי הר"ם (פ"ה ה"ג). וא"ד שאר זרעים דרבנן דוקא שאינן מחמשת המינים אבל חמשת המינים דאורייתא ניהו מדקאמר עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן. והראב"ד פירש דהאי דאמור רבנן קנבוס ולוף אסרה תורה דוקא לאסרינהו בהנאה אבל בוריעה שאר זרעים נמי אסורין מן התורה."

ובשלטי גבורים (סוף פרק קמא דקדושין) כתב בשם הרי"א וז"ל: "ויש מגדולי החכמים שאומרים שחמשת מיני תבואה אינן אסורים בחרצן משום כלאי כרם אלא מדברי סופרים ואפילו בארץ, וקנבוס ולוף אסורים מן התורה עם החרצן כמו מחמשת מיני תבואה עכ"ל."

ה. ראייה נוספת לכך שכל חמשת מיני דגן אוסרים בכרם ממסכת כלאים (פ"א מ"ט): "הזורע חטה ושעורה כאחת ה"ז כלאים רבי יהודה אומר אינו כלאים עד שיהו שני חטים ושעורה או חטה ושתי שעורים או חטה ושעורה וכוסמת."

מפרש רבי עובדיה מברטנורא: "עד שיהיו שני חטים ושעורה – טעמא דר"י משום דכתיב (ויקרא יט) שדך לא תזרע כלאים וסבר דקרקע בלא זרע לא אקרי שדה ומשמע לא תזרע כלאים בהדי שדך שנזרע כבר, וכן (דברים כב) לא תזרע כרמך כלאים לא תזרע כלאים דהיינו שני מיני זרעים בהדי כרמך ולא מחייב בכלאי הכרם עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד. ואין הלכה כרבי יהודה. דקרקע אף על פי שאינה זרועה קרוי שדה אבל אינו קרוי כרם בלא חרצן, הלכך הזורע חטה ושעורה

לכרמך והיינו ה' מינים וקנבוס ולוף שהאוכל תלוי בראשם כאשכול בכרם, משא"כ בשאר זרעים. וקנבוס ולוף לא בא להוציא ה' מינים דהא אשכחן בכמה מקומות בתלמוד אסור ה' מינים בחולין באותו ואת בנו ובפ' ראשית הגז ובקדושין פ"א בכולהו תניא ר' יאשיה אומר אינו חייב עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד."

עולה מדברי היראים שנאסרו בכלאי הכרם מן התורה רק חמשת מיני דגן וקנבוס ולוף, ושאיר זרעים אסורים מדרבנן. עוד עולה מדבריו שכל חמשת מיני דגן אסורים בכרם באותה מידה אף שכוסמין ש"ש ושיפון לא נאמרו במפורש.

וכן כתב בספר הישר לר"ת (חידושים, סי' תקיט): "ונר' למורי לפרש קנבוס ולוף אסרה תורה. זה שזרע כרמו של חבירו סמדר משאר זרעים היו. כי ה' מינין אסורין מן התורה. כל שאר זרעים אינן אסורין אלא מדרבנן. ובא התלמוד ללמדנו כי קנבוס ולוף אוסרה הכרם כחמשת המינין. או בשביל שהן נקראין שדה או מטעם אחר. ושמא יש דרשה שהיא מרבתן לכלאי הכרם כחמשת המינין. כי המליאה (מאי) משמע כמו מלאתך ודמעך לא תאחר שאינו אלא בה' מינין. ואין לנו לדקדק אלא שזה כלל דבר כי שאר הזרעים אינן בכלל המליאה בכלאי הכרם חוץ מהקנבוס ולוף. אלא עד שיזרע קנבוס ולוף וחרצן כחיטה ושעורה וחרצן. ולא דוקא נקט חטין ושעורין. מעתה צא ודקדק כל ענייני כלאי הכרם וכלאי הזרעים. כל הזרעים אסורין בכרם מדרבנן."

ד. הכפתור ופרח (פרק נו – כלאי הכרם) הביא את מחלוקת הראשונים וכתב: "מה שאנו אומרים מחטה ושעורה וחרצן הוא הדין שני מיני ירק וחרצן או זרע אחד ירק

חבל נחלתו

קטניות ובין ירקות ובין זרעים אינן מה"ת, למאי שצדדנו לפרש, אבל למאי דפירש מרן ז"ל כל ירק הוי מה"ת, ויש מקום לומר דגם כל קטניות הוי מה"ת כיון דמידגן ופול המצרי דוקא אימעט וצ"ע. ולענין איסור דרבנן נראה דראוי להחמיר כדעת הראב"ד הר"ש והר"ן דכולהו אסירי ולא הותר רק דבר שאין כיו"ב מקיימין. ומיהו כיון דדעת התו' דלמאי דקיי"ל כר' יאשיה בלא מפולת יד לעולם מותר ובמין אחד גם דעת הר"ן כן, ונהי דבתבואה מחמירין אבל באלו שחן דרבנן יש מקום להקל כדעת התוס' דבמין אחד או בלא מפולת יד מותר לזרען ואין מקדשין אבל אחר דסתם בשו"ע כדעת הר"מ כבר קבלנו עלינו להחמיר ומיהו בזרעים יש מקום להקל ממ"נ דלדעת הר"מ אין בהן איסור כלל ולדעת התו' מותר במין אחד, ולפ"ז מותר לזרוע קטניות בכרם וצ"ע."

עולה מדבריו שעכ"פ חמשת מיני דגן אוסרים בכרם ומקדשים.

כאחד חייב משום כלאי זרעים, ואינו חייב משום כלאי הכרם עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד."

המדובר בכלאי זרעים ור' יהודה מפרש את איסור כלאי זרעים כר' יאשיה בכלאי הכרם שהן הכרם והן השדה צריכים להיות קרויים כרם ושדה כדי שיעבור עליו בזריעת שני מינים שהם כלאים ביניהם וכלאים עם הגדל בשדה. ולכן אם זרע שני חיטין ושעורה אחת או חיטה ושעורה וכוסמת יחדיו עובר בכלאי זרעים. משמע שהכוסמת היא כלאים עם חיטה ושעורה והיא נותנת לזריעה זו דין כלאים. ונראה שה"ה לכלאי הכרם שלפי ר' יאשיה ולר' יהודה צריך שיהיה כלאי זרעים וכלאי הכרם במפולת יד ולכן אף כוסמת עם חיטה או עם שעורה וחרצן אסורים בזריעה ומקדשים בכרם.

וכך כתב החזו"א (כלאים סי' א אות יג):
"נקטינן לדינא דחמשת מיני דגן וקנבוס ולוף הוי כלאים בכרם מה"ת לכו"ע, והשאר בין

סימן לט

ספיחים היוצרים כלאי זרעים

לעישוב, הוא הורה להשאיר את הדגניים (דגני הבר, חיטה ושעורה) ולעקור את שאר העשבים. האם הוא עובר בכך בכלאי זרעים?

תשובה

א. זריעת תבואה שאינה כלאים בין הזיתים מותרת, וראיה ברורה מהמשנה בפאה (פ"ג מ"א): "מלבנות התבואה שבין הזיתים בש"א פאה מכל אחת ואחת בית

שאלה

בכרם זיתים גדלו עשבים, חלקם דגני בר וחיטה ושעורה (תרבותיים) בין העצים, החיטה והשעורה הם ספיחים כתוצאה מזריעות לפני נטיעת הזיתים. יחד עם הספיחים הללו גדלו עוד עשבים שוטים. למגדל הזיתים התברר שדוקא בדגניים גדלות חיפושיות המסייעות לגידול הזיתים ע"י אכילת זחלי עש-יסמין המזיק לזיתים ואכילת כנימות. בהוראות שלו

הכלאים לצורך אדם אלא לצורך החיפושיות הגדלות בהם. אולם נראה שכיון שהתבואה מתאימה למאכל אדם אע"פ שבפועל במקרה זה אינו מקיים לצורך אדם הדבר אסור. כן ניתן ללמוד מדברי הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ד): "אין אסור משום כלאי זרעים אלא הזרעים הראויין למאכל אדם, אבל עשבים המרים וכיוצא בהן מן העיקרין שאינן ראויין אלא לרפואה וכיוצא בהן אין בהן משום כלאי זרעים".

אמנם הראי"ה קוק זצ"ל בחידושו (על הלכה זו, נדפסו בספר חוקות הארץ) דן האם מאכל אדם שהתקלקל הרבה אם הולכים בו אחר המין ואסור, או אחר הפרט וכיון שהוא אינו ראוי לאכילת אדם מותר לזרעו, אולם נשאר בצ"ע, ולכן נראה שלמעשה אסור לקיים את הכלאים.

ד. ועדיין צריך לדון, הלא הוא אינו מקיים זאת לשם כלאים, ולשם צרכו בגידול החיפושיות הוא אינו נזקק דוקא לשני המינים שהם כלאים זב"ז, אלא די בחיטים או בשעורים וממילא הניכוש לא היה לשם קיום הכלאים אלא לשם קיום כל מין בפ"ע. נמצא שהוא אינו רוצה בכלאים ודי לו באחד מהם, אבל לא בתערובת עצמה. נמצא שהוא אינו צריך את הכלאים ומקיים מצד צורך אחד.

וסברא דומה כתב הפנ"י לגבי מצוה הבאה בעבירה (סוכה ל ע"א) וז"ל: "ולולי דברי התוספות היה נראה לי לפרש בענין אחר דודאי שפיר מצי סבר שמואל מצוה הבאה בעבירה אפילו בדרבנן אלא שסובר דלא שייך מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דאי אפשר לעשות המצוה אם לא ע"י העבירה דכה"ג כתבו התוס' לעיל בשמעתין

הלל אומרים מאחד על הכל ומודים שאם היו ראשי שורות מעורבין שהוא נותן פאה מאחד על הכל". הא קמן שאין בכך בעיה של כלאים עם האילן. וכל השאלה היא לגבי כלאי זרעים.

ב. חיטים ושעורים הם כלאים זה בזה (כלאים פ"א מ"א) וא"כ לכאורה הוא מקיים כלאים. ואמנם הוא לא זרעם אלא הם עלו מאליהם, אולם ניחא ליה בכלאים. כמו"כ בהוראות לפועלים לגבי העישוב בין הזיתים הוא הורה לפועלים שלא יעקרו את החיטים והשעורים ובכך יש מקיים בידיים.

כך כתב הרמב"ם (כלאים פ"א ה"ב): "ואחד הזורע או המנכש או המזפחה... הרי זה לוקה". ולפי הרמב"ם חייב משום זרע. ויש ראשונים (תוס' תלמידי ר"פ במכות כא ע"ב ד"ה אי; ראב"ד ע"ז סד ע"א - ה"ד בחוקות הארץ ח"א עמ' 35 הערה 6) שחלקו וסברו שעל ניכוש כלאים אינו עובר משום זרע ואינו חייב מלקות אבל עובר באיסור דרבנן.

ובטורי אבן (מגילה יג ע"ב) כתב: "ולמאי דפי' מקיים לרבנן אפילו ע"י מעשה ליכא איסורא כלל ודלא כהאי ירושלמי ולר"ע מקיים ע"י מעשה אסור ולוקין עליו ושלא ע"י מעשה נהי דאין לוקין עליו איסור תורה מיהא איכא ודלא כפי' התוס', וכן הני מתני' דאוסר במקיים בכלאים ר"ע היא ואפי' בשלא ע"י מעשה מה"ת אסור מיהת לקיים".

אולם נראה שדעתו לא התקבלה להלכה. נראה על כן שבין לרמב"ם ובין לראשונים החולקים אסור לקיים את הכלאים לפחות מדרבנן, וצריך לעקור אחד מהם או את שניהם. ג. וניתן לטעון שהוא אינו מקיים את

חבל נחלתו

והתבואה של אחד וכסבור שעל שניהם לגדור, אם לא אמרו לו לגדור ונתיאש לא קדש ואע"פ שהוסיף במאתים".

וכאן אלו כלאי זרעים הקלים יותר מכלאי הכרם. וא"כ כיון שאינו רוצה בקיום הכלאים יש מקום לומר שפטור מלמעט עד פחות מאחד מעשרים וארבעה. וכן בקרית ספר (הל' כלאים פ"ב) כתב לגבי כלאי זרעים שרק אם רוצה בקיומם נחשב למקיים כלאים כשעלו מאליהם: "ואם לא זרע כלאים אלא שעלה מאיליו אפי' אחד מכ"ד לא מיחייב מן התורה לעקור כיון דלא זרע אלא מין אחד אלא אם כן רצה בקיומן דהא ילפינן לה למקיים כלאים כדכתיב כלאים שדך לא כדלעיל פרק א'". ובמקרה דנן לא זרע אף אחד מהמינים האסורים אלא שניהם ספיחים, אולם אפשר שעובר מדרבנן עפ"י המב"ט. וכך כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' צט סמ"ד): "ועוד נראה לענ"ד דבכלאי זרעים לאו מטעם ביטול אתינן עלה שהרי מוכח במס' כלאים [פ"ח] דאיסור כלאי זרעים אינו אלא בדניחא ליה שהרי שנינו שם הרואה ירק בתוך כרמו ואמר כשאגיע שם אלקטנו מותר לכשאחזור שם אלקטנו אסור הרי מפורש דכשהוא אינו רוצה בקיומו אין כאן איסור כלאים [תוס' ב"ק ק' ב ד"ה נתייאש] והטעם הוא משום דכתיב לא תזרע כרמך כלאים משמע זריעה דניחא ליה [שם] אבל בכלאי בגדים כתיב לא תלבש שעטנו ולא כתיב לא תעשה שעטנו משמע להדיא דאין חילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה".

ה. ואחר בירור נוסף עם מגדל הזיתים התברר הדבר הבא: רוב הדגנים שגדלו הם דגני בר שאינם חיטה או שעורה. החיטה

אלא דשמואל מיקל יותר דבגזלן גופא נמי לא שייך מצוה הבאה בעבירה אלא היכא שצריך לכיין לקנות הלולב והיינו ביו"ט ראשון כיון דשאל פסול א"כ על כרחך אי אפשר לו לצאת בשל חבירו אם לא שנתכין לקנותו מש"ה הרי מצוה הבאה בעבירה, משא"כ ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאלו וא"כ הרי אין צריך לכיין לשם קנייה דאפילו אם היה נוטלה על מנת להחזיר לאלתר יוצא וא"כ אין המצוה באה ע"י עבירה שמתכין לקנותה מש"ה קאמר דיוצא נמי בגזול".

וא"כ ה"ה כאן הוא אינו מכיין לקיום הכלאים, אלא לקיום הצמחים גופם ולגביו אין זה משנה אם היה רק אחד מהמינים לבדו.

ובכלאים עובר רק אם רוצה בקיום הכלאים, כאמור בדברי הרמב"ן (חי' ב"ב ב ע"א): "אומר לו גדר. פירשו רבותינו הצרפתיים ז"ל שאומרים לו גדר ואם לא אמרו לו גדר לא קדש אע"פ שלא היה בדעתו לגדרה, וכן פירשו נתיאש הימנה ולא גדרה שאם אמרו לו לגדר ולא שמע להם ונתיאש הימנה הרי זה קדש, אבל אם לא נתיאש הימנה אלא היה בדעתו לגדרה ולא הספיק עד שהוסיף במאתים לא קדש, שאין זרע מאליו נאסר בתוספת אלא ברוצה בקיומו, דתנן במסכת כלאים (פ"ה מ"ז) הרואה ירק בכרם ואמר כשאגיע לו אלקטנו מותר, כשאחזור אלקטנו אם הוסיף במאתים אסור, ושנינו עוד (פ"ז מ"ז) הרוח שעלעלה את הגפנים על גבי התבואה יגדור מיד אם אירעו אונס מותר, הא למדת שאין זרע מאיליו ובא נאסר בתוספת אלא ברוצה בקיומו או במתיאש, וזה שאין הגפנים

הן משום שאינו מתכוין לגידול כלאים והן משום שרובא דרובא הם דגני בר, ואך מיעוט הוא ספחים.

וכן נראה מדברי ערוך השולחן (יו"ד סי' רצ"ד סי"ח): "בד"א בזמן שיש מקום לחשד אבל בזמן שהדברים מראים שאין זה מדעתו של בעל השדה אלא מאליהם עלו אין מחייבין אותו למעט והיינו דברים שמקלקלים את התבואה כיצד: ...וכן מקום הגרנות שעלו בה מינין הרבה מפני שבשם נשארו גרעינים מכל המינים, אין מחייבין אותו לעקור ואין כאן משום מקיים כלאים שהדבר ידוע שאינו רוצה שיצמח צמח במקום הגרנות שזהו הפסד להגורן, אמנם אם הסיר מקצתן אומרים לו עקור הכל ותניח רק מין אחד דאל"כ נראה כמגלה דעתו שרוצה בקיום השאר והוי כמקיים כלאים".

וכאן, אע"פ שגילה דעתו ברצונו לקיים את הדגניים, הרי רובם המוחלט הם דגני בר, ואף שנשארו בתוכם חיטה ושעורה כספחים משנים עברו, הרי בעקירת שאר העשבים לא גילה דעתו שצריך את הכלאים בדוקא אלא שצריך את כלל העשבים שהשאר, ובעיקר את דגני הבר.

מסקנה

יכול להניח את העשבים שהם דגני בר ובתוכם חיטה ושעורה ואי"צ לעקור אותם.

היא מיעוט והשעורה מיעוט שבמיעוט. והוא הורה לפועלים לתלוש עשבים שאינם דגניים.

ונראה שמצב זה מיקל ופוטרו מעקירת השעורה או החיטה. וזאת משום שהדגנים שגדלו מתאימים רק לבהמה. ועל כן הם מצטרפים עם השעורה לבטל את החיטה, ומצטרפים עם החיטה לבטל את השעורה, שהרי הם בעצמם אינם כלאים לא בזה ולא בזה. ובצירוף מה שאמרנו שהוא בעצם אינו צריך בקיום הכלאים אלא די לו במין החיטה בפנ"ע או בשעורה בפני עצמה נמצא שאינו עובר אף באיסור דרבנן של קיום כלאים.

ו. ולכאורה ניתן להקשות מדברי הרמב"ם (הל' כלאים פ"ב ה"י) הכותב: "...וכן מקום הגרנות שעלו בה מינין הרבה אין מחייבין אותו לעקור, שהרי הדבר ידוע שאינו רוצה שיצמח צמח במקום הגרנות, ואם הסיר מקצתן אומרים לו עקור הכל חוץ ממין אחד שהרי גילה דעתו שרוצה בקיום השאר".

ואף במקרה שלפנינו הוא עקר ע"י פועליו עשבים אחרים, והשאר את הדגניים וביניהם את החיטה והשעורה היוצרים כלאים על ידם. ובכך הראה לכאורה שחשובים לו הכלאים וא"כ לכאורה אף כאן צריך לחייבו לעקור את החיטה או את השעורה. ונראה שבצירוף שני הטעמים לעיל פטור מעקירת הכלאים.

חבל נחלתו

סימן מ

חיוב שנות ערלה באילן שנעקר בגוש

שאלה

או שזעזענו ונעשאו כעפר אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב.

ומפרש הריב"מ"ץ: "פירוש אילן ישן שכבר עברו עליו שני ערלה שנעקר עם כל הגוש שלו. אם יכול לחיות בלא כלום חידוש, אלא יניק מגושיה ולא צריך לינק מעפר אחר, הרי היא כאשר היה, אבל אם צריך הוא לעפר, דבגושו בלבד היה מתייבש, אע"פ שהוא ישן חייב בערלה, דהוה ליה עולה מאליה וחייב".

וכן הרמב"ם פרש בהרחבה: "העפר המהודק סביב שרשי האילן נקרא סלע, וקראוהו כן לפי שהאדמה הקשה שמגיעים אליה אחרי שחופרים הרבה נקראת כלשונם סלע, ודרך האילנות שמתפשטים מאד שרשיהם בארץ ומתהדק עליהם אותו העפר עד שיעשה סביב האילן ואפילו אחר עקירתו כאבן. אם היה באותו עפר שאפשר שתתקיים לחות אותו האילן בהיות בתוך אותו עפר בלבד ואח"כ ניטע עם עפרו במקום אחר אינו חייב בערלה, מפני שאינה נחשבת נטיעה שניה, אלא הרי הוא כאלו לא נעקר. זעזענו המחרשה, נענענו המחרשה. זעזענו ונעשאו בעפר, ר"ל שזעזע את האילן עצמו והרימו ממקומו ולא הבדילו מן הארץ ואח"כ מילא סביבו עפר לפי שמתרחב

כהכנה למגרש משחקים הובאו עצי זית מבוגרים עם גושם והועמדו בהמתנה ליד הגן לקראת נטיעה, הגושים כוסו באדמה והושקו. האם לאחר שיטעו אותם מותר יהיה לקטוף את הפירות מיד, או שצריך להמתין שנות ערלה?

הקדמה

כל אילן בין אם הועתק בגוש וכש"כ כאשר ניטע מחדש לאחר שנעקר ממקום קודם, בין בשנות הערלה ובין לאחריה עובר מעין 'טראומה'. עליו נובלים והעץ אוסף את כוחותיו כדי להשתרש שוב באדמה. אילן שנעקר ללא אדמה ודאי חייב בערלה, אילן שנעקר בגוש פטור בתנאים מסויימים. אולם השאלה העיקרית היא האומדן למה צריך 'להספיק' הגוש וכפי שיבואר להלן.

א. ההלכה באילן שהועתק בגוש

המשנה במסכת ערלה (פ"א מ"ג) כותבת: "אילן שנעקר¹ והסלע עמו, שטפו נהר והסלע עמו, אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. נעקר הסלע מצדו או שזעזענו המחרשה

1. יש מן האחרונים הרוצים לומר שלשון ההלכה בדיעבד (=שנעקר) היא מכוונת, ולכן אין להעתיק לכתחילה עצים ממקומם ורק בדיעבד מתירים זאת, עי' לבושי שרד סי' קה (הו"ד בפ"ת סי' רצד ס"ק יג). ועי' שאילת יעבץ (ח"א סי' עו) שמתיר לכתחילה להעתיק עצים אף עצי פרי. ועי' פ"ת (יו"ד סי' קטז ס"ק ו) שמביא דבריו ומביא דברי החת"ס שחולק עליו ומתיר לצורך גופו או מקומו לעוקרו בגוש.

סימן מ – חיוב שנות ערלה באילן שנעקר בגושו

נקוב ה"ה כארץ היינו דוקא לחומרא לומר דחייב בערלה אבל לקולא אימא דלא נחשבנהו כארץ קמ"ל דאפילו לקולא אמרינן הכי... אומדים אם היה יכול לחיות באותו עפר שנטל עמו מהעציץ הראשון, אע"ג דהשתא הוסיף בו עפר הרבה ונטעו בעציץ נקוב, פטור מהערלה דכמאן דקאי במקומו הראשון דמי, ולא נימא השתא מיהא פנים חדשות באו לכאן דהשתא מיהא פנים חדשות באו לכאן... קמ"ל דלא אמרינן הכי אלא אם היה יכול לחיות פטור, אבל אם לא היה יכול לחיות בודאי דהו"ל השתא כנטוע מחדש וחייב".

במנחת ביכורים מוסיף למשפט 'וחזר ונטען'³ בעציץ נקוב – חייב, ופירושו שכיון שעבר משא"נ לנקוב חייב, את המשפט אם יכול לחיות גורס כחסדי דוד ומפרשו על הנאמר במשנה – שנעקר והסלע עמו.

כ"פ הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"א): "אחד הנוטע גרעינה או ייחור מן האילן או שנעקר את כל האילן ממקומו ונטעו במקום אחר הרי זה חייב בערלה, ומונה משנת נטיעתו, זעזעו ולא עקרו ואח"כ מלא סביבותיו בעפר, אם יכול לחיות אילו לא מלא סביבותיו ה"ז פטור, ואם לאו הרי זה כמו שנעקר ונטע וחייב".

ובהלכה יב הביא הרמב"ם את תחילת המשנה בערלה:

"וכן אילן שנעקר ונשאר ממנו שורש אחד, אפילו כמחצת שמלפפין עליו הרוקמין את השני והחזירו למקומו ונטע פטור, מפני

מקומו כשמתנדנד, אם היה אפשר שיתקיים ולא יפסד אלו לא נתן עליו עפר, אינו חייב בערלה".

וכן על המשנה בבבא מציעא (פ"ח מ"ה): "שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה יחלוקר". **פרש הרמב"ם:** "ואמרו שטף נהר את זיתיו בתנאי שיעקרו עם גוש אדמה שאפשר שיתקיימו בו ושרשי אותו האילן הדוקין באותו הגוש הרי כל מה שיניבו יהיה ביניהם במשך שלש שנים, ואחר שלש שנים הכל לבעל הקרקע".

מקור נוסף הוא התוספתא (ערלה פ"א ה"ג) בה נאמר כך: "הנוטע בספינה ובעציץ ובראש הגג חייב בערלה] נטעו בעציץ שאינו נקוב נשבר וחזר ונטעו בעציץ נקוב **אם יכול לחיות חייב ואם לאו פטור** (הא) כיצד יודע אם יכול לחיות אם לאו חופר לו גומא בארץ ונטעו בה אם יכול לחיות חייב² ואם לאו פטור".

התוספתא של הברייתא היא בדרך הבדיקה אם יכול לחיות. אולם הדברים צריכים ביאור.

בחסדי דוד מבאר את תחילת הברייתא שעציץ שא"נ לגבי שורשי אילן הרי הוא כארץ, ולכן לא חילקה הברייתא בין סוגי עציצים. אבל לגבי סופה כתב: "אלא סיפא דמתניתא לא ידענא מאי קאמר ולא מצאתיה בשום מקום". **ולכן הופך את הגירסא: אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. ומבאר:** "דאתא לאשמועינן דלא תימא דכי אמרינן דלענין ערלה אפילו אינו

2. וכן גירסת התוספתא הנדפסת בסוף ש"ס וילנא (לאחר הרי"ף).

3. כך הוא גורס עפ"י הגר"א.

חבל נחלתו

הראשון שבא עמו בלא תוספת עפר אחר⁴, הרי זה כנטוע במקומו ופטור מהערלה. ואם לאו, חייב⁵.

ב. כמות הזמן שצריך האילן לחיות מהגוש

המשנה והגמרא לא התייחסו ישירות לשאלה, ורק בתוספתא הוזכרה בדיקה מסוימת.

הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רכה) נשאל על כך וז"ל:

"שאלת: אילן שנעקר עם שרשיו ובעפר שבסביביו, ונטעה במקום אחר; מה הוא בחוצה לארץ כערלה? שיש לומר: שאינו חייב בערלה, לפי ששנינו במסכת ערלה: אילן שנעקר והסלע עמו, אם יכול לחיות, פטור, ואם לאו, חייב; ואע"פ שאין אנו יודעין, יכול לחיות עד איזה זמן, קאמר, מ"מ הוה ליה ספיקא דרבנן, בספק ערלה בחוצה לארץ, מותר; או נאמר: שאין זה ספק לפי שבא מחמת מיעוט ידיעת [אולי צ"ל: ידיעה].

"תשובה: על דבר זה נתחבטתי כמה ימים זמן שיכול לחיות כמה הוא, יגעתי ולא מצאתי. ומסתברא לי, דאפי' יכול לחיות ממנו קצת ימים, פטורו, ואפי' אינו יכול לחיות שלש שנים כשני ימי ערלה. ומנא אמינא לה; מדתנן בפרק השואל: שטף נהר

שיכול לחיות, נעקר כולו ונעקרה הסלע ששרשיו בה עמו וחזר ונטעו כמה שהוא בכל האדמה שסביבות שרשיו, אם היה יכול לחיות מאותה אדמה אילו לא נטע הרי הוא כמי שלא נעקר, ואם לאו חייב⁶.

בהלכות קטנות לרא"ש (הל' ערלה סי' ד) פסק הרא"ש כך:

"גמ' פי' אילן זקן שעקרו הרוח או שטפו נהר והוליכו למקום אחר מן הנערש שסביב השרשים עמו והוסיף עליו עפר שם ונשרש בארץ אומדין אותו עובדי אדמה אם היה יכול לחיות מן הנערש שבא עמו בלא תוספת עפר אחר הרי הוא כנטוע במקומו ופטור מן הערלה. ולא מיבעיא זה שנעקר ממקומו ונתקיים במקום אחר דה"ל כנטיעה חדשה אלא אפי' במקומו ונתגלו שרשיו בענין שאין יכול להתקיים מסלעו וממקורו אם לא שיוסיפו עליו עפר חייב בערלה⁷.

וכן הטור (יו"ד הל' ערלה סי' רצד) כתב בדברי אביו הרא"ש. וכן בספר האשכול (אלבק, הל' ערלה ופדיון כרם רבעי דף קיג ע"א), אר"ז (הל' ערלה סי' שטו), יראים (סי' עה), רבנו ירוחם (תוא"ח נכ"א ח"ב), כפ"פ (פנ"ד). וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רצד סי"ט):

"אילן שנעקרו רוח או שטפו נהר והוליכו למקום אחר, ומהנערש שסביב שרשיו עמו, והוסיף עליו עפר ונשרש שם בארץ, אומדים אותו אם היה יכול לחיות בעפר

4. הברכ"י (יו"ד סי' רצד ס"ק יב) כתב: "בידוע שיכול לחיות בלא תוספת עפר פטור וכו'. כן הוא לשון הטור. וכ"כ הרמב"ם פרק י' דמעשר שני (ה"ב) פטור מפני שיכול לחיות. וכ"כ רבינו ירוחם נתיב כ"א ח"ב. אמנם הרשב"א בתשובה כ"י (ח"ג סי' רכה) שהבאתי לעיל בסמוך אות י"א, כתב דכי לא נעקר ממקומו לגמרי אלא שעדיין מחובר כל דהו, אותו המועט פטורו אף שאינו יכול לחיות כלל, וכדתנן (ערלה פ"א מ"ד) אילן שנעקר וכו' וכמה יהא בשרש רשב"ג אומר במחט של מיתון וכו'. ע"ש".

כיצד יודע אם יכול לחיות, אם לא, חופר גומא בארץ ונוטעו בה, אם יכול לחיות, פטור, ואם לא, חייב; ע"כ".

מתבאר מדברי הרשב"א שהוא נוטה לומר שא"צ שיוכל לחיות ג' שנים מהגוש שנעקר עמו אלא די בחיות מועטה וראייתו מאילן שעדיין מחובר לקרקע אבל בשורש דק אע"פ שברור שאינו יכול לחיות ממנו זמן רב, בכ"ז שם הנטיעה הראשונה עליו. וכך הוא נוקט למעשה בחו"ל. ובארץ לא פירש. כמו"כ לא באר מה קשה לו בתוספתא (שהיא עפ"י הגירסא המתוקנת בחסדי דוד).

הבית יוסף (יו"ד סי' רצד, יט) הביא את תשובת הרשב"א בקצרה ולא בארה.

ג. ג' שנים

הפתחי תשובה (יו"ד הל' ערלה סי' רצד ס"ק יג) כתב: "יכול לחיות – עיין בתשו' פרח מטה אהרן ח"ב סי' ע"ה שהעלה **דבעינן שיכול לחיות שלש שנים כשני ערלה** ע"ש. [ועיין בס' לבושי שרד סי' ק"ה שכתב שנשאל מאיש אחד שנטע לו פרדס אם מותר להביא ממקום אחר אילן זקן עם גוש העפר שסביבותיו באופן שיכול לחיות מהגוש ולנוטעו בפרדס שלו כדי לפטור מערלה והורה לאיסור דבמשנה וש"ע לא אמרו אלא דיעבד כו' וגם בלא"ה לדידן יש לאסור לכתחלה כי אין אתנו יודע עד מה ובפרט לפמ"ש בפרח מטה אהרן דבעינן שיכול לחיות ג' שנים ודאי דא"א עתה

זיתיו ונתנן לתוך שדה חבירו, זה אומר: זתי גדלו, וזה אומר: ארצי גדלה, יחלוקו; ואוקימנא בגמרא: שנעקרו בגושיהן, וכן כי אתא רבין, אמר: והוא שנעקרו בגושיהן ובתוך שלש שנים, אבל לאחר שלש, הכל לבעל הקרקע. והנה נראה, דאינו יכול לחיות באותן גושים לעולם, דאם כן זיתיו ועפריו גדלו, ואפילו כל שלש אינו יכול לחיות; דאם איתא תוך שלש, מיהא ליהוי כלהו לבעל הזיתים, דמאי אהני ליה בעל הקרקע. ואעפ"י שאין זו ראייה גמורה, שיש לדחות קצת, כיון דיכול לחיות, סתם קתני, ולא פירש; משמע לכאורה, כל שיכול לחיות קצת ימים, קאמר. וכי תימא: דהויא שמעתתא כך דייקא לי, כמו שכתבתי, וטעמא נראה לי, דכיון שכבר היה נטוע ועברו עליו שלש שנים, ממקום פטור בא, ואע"פ שנעקרו לגמרי ונטעו במקום אחר, אכתי אהני ליה נטיעתו ראשונה ופטורו, כל שיכול לחיות קצת. והיינו טעמא נמי, דכי לא נעקרו ממקומו לגמרי, אלא שעדיין מחובר כל דהו במקום נטיעתו, ואפילו כחוט הסרבל, אותו המועט פוטרו ומעמידו על היתר הראשון, **אעפ"י שאינו יכול לחיות ממנו כלל**. וכמו ששנינו שם: אילן שנעקרו ונשתייר בו שרש, פטור; וכמה יהא השרש, רשב"ג אומר משום ר' אלעזר ׀ יהודה איש ברתותא: כמחט של מיתין (צ"ל: מיתון). ומשום כך נראה לי להלכה: דבחוצה לארץ, אם נעקרו גושיהן ויכולין לחיות קצת ממנו, פטורין; אלא שבתוספתא דערלה שנינו דבר שמספק לי, דתניא: סתם

חבל נחלתו

לעמוד על הביורור⁵. ומ"מ בדין המבואר בש"ע אילן שעקרו רוח או שטפו נהר עם העפר שסביבות שרשיו אין למחות ביד המתיר ובלבד שיעשה ע"פ בקי בטבעי האילנות ויעשה הבחינה המבואר בתוספתא הובא בב"י לחפור גומא ולהשים האילן בתוכו ע"ש. אכן בתשובת שיבת ציון סימן מ"ט האריך בזה והעלה **דדוקא בא"י בעינן שיכול לחיות ג' שנים** אבל בח"ל די אם יכול לחיות קצת ימים. וכתב עוד דמ"ש בטור וש"ע אומדים אותו אם יכול לחיות כו' דמשמע דצריך אומד הדעת מבקיאים להתברר אם היה בו עפר כדי להחיות כתבו כן בשביל ארץ ישראל דספיקו אסור אבל בח"ל דספיקו מותר ואפילו בספק שיותר נוטה לאיסור ואתחזק איסורא קיי"ל דמותר בח"ל כמו שבארתי לעיל מכ"ש בספק זה שהוא ספק שקול ואפילו בספק שהוא חסרון ידיעה דקיי"ל בעלמא דלא הוי ספק נראה דמותר בח"ל ע"ש שהאריך הרבה בזה.

כדרכו של השיבת ציון נקטו כמה וכמה אחרונים שבא"י צריך שיכול לחיות מהגוש ג' שנים. ונראה שדין זה אמור הן לגבי אילן אחר שנות ערלה והן בתוך שנות ערלה. בשני המקרים רק אם יכול לחיות ג' שנים (עם השקאה) אי"צ למנות לו מחדש שנות ערלה.

הברכ"י (יו"ד סי' רצד ס"ק יא) מזכיר בתחילה שדן על כך עם רבו (רבי יונה נבון) ודבריו הובאו בתש' נחפה בכסף. וכך

תימצת המהדיר את תשובתו שם (הערה כד): "רבינו הקשה, שדברי הרשב"א בתשובה סותרים למ"ש בחידושיו [ב"מ קא, א], שאילן שנעקר בגושיו יכול לחיות ג' שנים, אלא שאין בו כוח לעשות פירות. ואילו בתשובתו הוכיח מהך סוגיא דב"מ דאין האילן יכול לחיות בגוש ג' שנים. ונקט שם רבינו שדעת הרשב"א בתשובתו דלדינא אין צריך שיוכל לחיות ג' שנים. ותמה על שמהריק"ש [בערך לחס] בחו"מ סי' קס"ח, שכתב בפשיטות שצריך שיהיו ראויים להתקיים ג' שנים, שדבריו הם הפך דברי הרשב"א. ורבו רבי יונה נבון (שם סי' ה), דחה דבריו, דאין סתירה בדברי הרשב"א, ובמסקנתו מביא הרשב"א את התוספתא, וכונתו לומר שמהתוספתא נראה שלא מספיק בקצת ימים, דאם כן מה זו שאלה "כיצד הוא יודע וכו' חופר גומא" וכו', הרי אם יניח את האילן עם הסלע שנים ושלשה ימים יודע הדבר אם יכול לחיות או לא, אלא ודאי נראה שצריך זמן רב, דהיינו ג' שנים, וכיון שאין זה רוצה להפסיד פירות ג' שנים ורוצה לנטוע את האילן מיד, לכן שאלו כיצד יודע אם יכול לחיות. ואפילו בתחילת דבריו לא כתב הרשב"א שבקצת ימים נפטר אלא בחו"ל, משום דספק ערלה בחו"ל מותר, אבל בארץ ישראל שספק ערלה אסור לא מלאו ליבו להתיר, משום שהראיה מהגמ' בב"מ אינה ראייה מכרעת. ושפיר כתב מהריק"ש שצריך שיחיה ג' שנים.

5. בערוך השולחן (יו"ד הל' ערלה סי' רצד סל"ה) כתב: "יש מי שרוצה לאסור לכתחלה להביא אילן זקן עם העפר שסביבה שיכולה לחיות ממנה וליטע אותה במקום אחר [פ"ת סק"ג בשם לב"ש] ואין בזה שום טעם לעשות גזירות חדשות והדקדוק מגמ' אין שום דקדוק. וכן יש מי שאומר דבעינן עפר שיכול לחיות ג' שנים ואיני יודע הגדר בזה דוודאי דאם לפי ראות עיני הבקיאים ביכולתה לחיות מעפר זה די ובפרט בח"ל ואין עיקר לדברים הללו".

שבגוש יהיה כדי לחיות ג' שנים אחר
חבורו לארץ מחדש. וז"ל:

"והנכון לע"ד לחלק שאם מה שלא יוכל
לחיות מהגושין ג' שנים הוא מחמת שכח
היניקה שבהגושין הוא מועט שלא יספיק לו
לכל השלש שנים אלא לפחות ודאי חייב
בערלה כשיגמור זמן היניקה אף שבתוך
הזמן יושרש בקרקע כדין התא"ש (ערלה פ"א
מ"ג) בנעקרו הגושין אבל אם מצד כמות
היניקה שיש בהגושין היה מספיק לכל השלש
שנים רק שאם לא היה ניטע בהקרקע היו
מתייבשין הגושין ולכן לא היה יכול לחיות
מהן רק קצת זמן עד שיתייבשו הגושין
ונמצא במה שניטע בהקרקע שנעשה גם
שלא יתייבש הלחלוזחית שבהגושין סגי
לחיותו גם מהגושין לבד לכל השלש שנים
ואין צריך להיניקה החדשה שיש לו ע"י
הנטיעה רק למה שגרמה שתתקיים היניקה
הישנה לכן פטור מערלה. ול"ד לנעקרו
הגושין ממנו דאז יניקת חיותו הוא רק
ממקום החדש.

"וזהו כוונת התוספתא שהביא הרשב"א
שבב"י שאיתא שם כיצד יודע אם יכול
לחיות ואם לאו חופר גומא בארץ ונוטעו
בה אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב,
דלכאורה אין לזה באור איזה נסיון הוא
כשנוטעו בארץ. ומה שפי' במנחת בכורים
אומדין עובדי אדמה אם יחפרו גומא בעפר
שהביא ויטעו שם אילן אם יכול להשרש שם
ולהגדיל מן העפר זה פטור, אינו מובן דהא
לפירושו אין יכולין לנסות זה בפועל דהא
אם יטעו בהעפר יתחייב בערלה אלא
לאמוד, וא"כ למה לן לאמוד באופן זה הא
יכולין לאמוד כפשוטו גם כשהעפר מדובק
בו. ולנסות בפועל בעפר אחר כסך זה ליטע
שם אילן אחר לא משמע בתוספתא שאמרה

משום דמיירי התם בארץ ישראל".

בברכ"י הוא מספר שכתב תשובה לדברי
הנחפה בכסף אך לא אסתייע מילתא
להראות תשובתו לרבו. ולכן הוא מביא
עיקריה בברכ"י. ובתשובתו הוא מודה
שצדקו דברי מהריק"ש וצריך שבגוש יהיה
כדי לחיות ג' שנים. והקשה על השדה
יהושע (אחיו של בעל כנה"ג) שבפירוש
הירושלמי הביא רק את תחילת תשובת
הרשב"א. ולא הביא את הכרעתו רק לגבי
חול"ל ואת הסתפקותו בתוספתא.

בתוספתא גורס הברכ"י שלא כחסדי
דוד ומסביר שאם יכול לחיות מהגוש
פטור משום שהוא המשך של עציץ שא"נ
שפטור, מערלה ורק אם אינו יכול לחיות
זו נטיעה חדשה וחייב בערלה. אח"כ חוזר
ודן מנין לרשב"א מן התוספתא שצריך
שיוכל לחיות ג' שנים מהגוש. ומבאר
תשובת הרשב"א כך: "ומה שנסתפק מכח
התוספתא אפשר לומר דבשלמא אי בעינן
שיוכל לחיות זמן רב אמטו להכי שאלו
לחכמה כיצד יודע אם יוכל לחיות וקאמר
חופר גומא וכו', אלא אי אמרת דבקצת
ימים סגי, אין כאן שאלה, דבעידנא דמעקד
אילן זה אי אינו יכול לחיות אפילו פורתא
ניכר לעין תכף ומיד – הלא כמורש והעלה
נבל יבש חסיר, וסימנא למה לי". ומכאן
שהרשב"א סבר שבא"י צריך שיוכל לחיות
בגוש ג' שנים.

עיקר תימוכיה של שיטה זו היא
הרשב"א שהתיר רק בחול"ל בגוש יכול
לחיות ממנו מספר ימים.

ויש מן האחרונים שכתבו כך בפירוש
ויוזכרו להלן.

אולם בין אחרוני זמננו בשו"ת אגרות
משה (יו"ד ח"א סי' קפה) מסיק שצריך

חבל נחלתו

מתייבשין היה חי אף שהקרקע תעשה זה ולכן צריך לאמוד באופן שהיה מניח את האילן עם הגושים בגומא וזה פי' נכון בהתוספתא".

וכן מסיק האג"מ: "ונמצא לדינא שאם אמדו שאין יכול לחיות שלש שנים אף רק לקיום האילן לבד אף אם יחפרו גומא בקרקע ויכסוהו סביב ככסוי בור כדי שישמר לחלוחית הגושין חייב בערלה מזמן שלא היה יכול לחיות אף שכבר הושרש בהקרקע בעוד שהיה יכול לחיות גם מהגושין וזה אסור אף בחז"ל מפני שהוא ודאי ערלה ולא ספק, ואם אמדו שהיה יכול לחיות לקיים האילן באופן כזה אף שלא יוכל לגדל פירות פטור אף בא"י אף שהיה מתייבש כשלא היה מונח בגומא שבקרקע אחר איזה ימים שזה ודאי פטור. ואם אין בקיאות לאמוד בזה או לא הספיקו לאמוד או בא"י אסור דספקו לחומרם ובחז"ל מותר דספקו לקולא. ולכן כיון שהאומדנא בזה קשה ואין אנו בקיאות מותר בחז"ל אם היה שם מעט עפר סביב השרשים דודאי יש לכה"פ ספק שהיה מתקיים האילן אם היו בלחלוחיתן כגון בגומא בקרקע אף שלא היה גדל פירות מהגושין לבד"...

האג"מ לא הגיע להבנה זו רק בגלל הרשב"א אלא לפי הבנת הסוגיא בב"מ ולפי הסברו בתוספתא.

ד. לפי גודל האילן והגוש ושהייתו מחוץ לקרקע

אחרונים אחרים חלקו על הביאור בתוספתא ועל הקביעה של ג' שנים. לדעתם הגוש נאמד ביכולתו לתת חיות לצמח למשך הזמן שעבר מעקירתו עד נטיעתו מחדש, וזה נאמד בגודל האילן,

ונוטע בה משמע דנוטע אילן זה. וגם הא נצטרך למדור שיניח העפר בעציץ דאל"כ ישררש גם בהקרקע ולא יוכלו לנסות וא"כ מ"ט לא הזכיר זה וגם לשון חופר לו גומא בארץ לא משמע עפר זה ובעציץ רק ממש גומא בארץ. וגם למה לן נסיונות אחרים ינסה האילן כמו שהוא שיעמידהו על הקרקע אם יחיה פטור. אבל לפ"מ שבארתי א"ש, דאף דכמות שהוא ודאי לא יחיה אף שיש בו כח יניקה לשלש שנים משום שיתייבשו הגושין ומוכרחין לנטענו, וא"כ לא ידוע אם יש בהו כדי יניקה לשלש שנים והנטיעה בקרקע צריך רק כדי שלא יתייבשו ופטור או שאין בהו כח יניקה לשלש השנים והוצרך גם ליניקתו שמהקרקע וחייב. וע"ז אמר שלא יטע אותו ככל הנוטעים שמטמינים הנטיעה בעפר כל סביביו דבוק ולא נשאר גומא אלא שחופר גומא בארץ שישאר גומא גם אחר הנטיעה ונוטעו בה פי' שמניח האילן עם הגושים שם ואף שמסתבר שיכסנו מלמעלה שלא יהיה בור שלא יוזקו ב"ב יהיה זה רק ככסוי בור שהוא באופן שנשאר גומא שבאופן כזה יועיל רק שלא יתייבשו הגושין ולא לגדל האילן דהוא רק כעומד על הקרקע ואם יחיה מזה פטור. ומה שיהיה לו ריח מהקרקע שג"כ מועיל ליניקה כדאשכחן בעציץ נקוב שיש לו דין יונק מהקרקע, זה הא היה לו גם כשנעקרו ואינו דבר חדש. וגם אולי אף שיש לו יניקה קצת מזה להחשיבו מחובר לא סגי יניקה כזו שתחיה האילן ע"י יניקה כזו דריח הקרקע, ומסתבר שאין צריך נסיון ממש בזה דהא בכל דבר נאמנים בקיאים רק שמלמדנו שיאמדו באופן כזה ולא כשהוא עומד על הקרקע שאף אם ודאי יתייבשו הגושין ולא יחיה האילן מחמת זה פטור אם כשלא היו

לזה, ע"כ צריכה המשנה להפטר בלשון עבר, שזהו דרך הירושלמי לומר ע"ז כיני מתני' אם הי' יכול לחיות פטור. וזו היא ג"כ בחינת התוספתא, המובאה בדברי הרשב"א בתשובה, אלא שהיא צריכה ביאור ובידור ביסוד הגירסא והפירוש שלה. והנה החלק מן התוספתא, שהביא הרשב"א שם, הוא: כיצד יודע אם יכול לחיות או לא, חופר גומא בארץ ונטע בה, אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. ולפי המשך לשון הרשב"א נראה, שהבחינה הזאת היא שייכת למה שאמור במשנה: אילן שנעקר והסלע עמו, אם יכול לחיות פטור – כיצד יודע אם יכול לחיות⁶. והיינו כמו שכתבנו, מאחר שהשיעור הוא אם יכול לחיות מזמן העקירה עד אחר זמן הנטיעה החדשה, שאז נחשב הכל נטיעה אחת ארוכה, וכיצד יודע לו זה. ע"כ אומרת התוספתא, שהוא חופר גומא בארץ. כלומר חופר בארץ גומא, ומוציא ממנה גוש עפר בשיעור זה הגוש שהיה בהאילן שנעקר, ונטע אילן כגדלו של זה האילן שנעקר, ורואה אם האילן הזה יכול לחיות בהגוש החדש **בשיעור הזמן שעבר על האילן שנעקר מעת עקירתו עד נטיעתו, ואולי עד השרשתו מחדש.** (רק זה צ"ע אם צריכין ג"כ לשער עד הזמן של השרשתו החדשה, שהוא לדין שני שבועות), אז אנו יודעים ע"י בדיקה זו, שגם האילן שנעקר הי' יכול לחיות כל הזמן הזה, ונמצא שנכנסה נטיעתו הראשונה בתוך הנטיעה החדשה עד שנעשו נטיעה אחת".

היינו שיעור הזמן לפי הרב זצ"ל משוער בגוש ובגודל האילן והאומדן צריך להיות בזמן שחלף מעקירה להשתרשות, אם

בגודל הגוש ובמשך הזמן מעקירה לנטיעה מחדש.

הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת משפט כהן (סי' ח) מסביר את הירושלמי ואגב כן את שיעור הזמן שיכול לחיות בגוש וז"ל: "ונראין הדברים, שזהו הפירוש של דברי הירושלמי, בערלה שם, דאמר על משנה זו, דאילן שנעקר והסלע עמו: כיני מתניתין אם היה יכול לחיות פטור ואם לאו חייב, שהדברים צריכין פירוש מה הוסיף לנו הירושלמי. ולפ"ד הדבר מבואר, שמפרש לנו בזה כמה הוא השיעור של אם יכול לחיות, שהוא דבר שאין לו קצבה, ע"כ אמר **שהשיעור בא לאחר הנטיעה השני' אם היה יכול לחיות אם לא נטעו אותו מחדש, עד הזמן של אחר הנטיעה השני', אז נחשב כנטיעה אריכתא,** ומאחר שכן הרי כל השיעור הזה הוא רק ביחש לדבר עבר, שהרי אם היינו דנין על הזמן שהוא תלוש, להתיר ולאסור את פירותיו, אז יתכן לשער גם בהווה, אבל מאחר שפירוש המשנה הוא, אם יכול לחיות עד אחר הזמן שכבר ניטע מחדש, א"כ הוא בהכרח דבר עבר, ואין אנו יכולים לדעת זה ע"פ החושים, מה שהיינו יכולים לשער אם היינו דנים על פירות האילן בעודו תלוש, שאז אני רואים אם יכול לחיות או לא, כלומר אם הוא חי או מצטמק ונובל, אבל מאחר שחיותו צריכה לחיות עד אחר נטיעתו החדשה, ואז כבר נתוספה בו היניקה של הקרקע במקום החדש, ע"כ בחושים אין אנו יכולים להשיג זה, אלא באומדן או בנסיון של דוגמא באיזה דמיון לפעולה אחרת באילן דומה

6. ופירושו כמנחת ביכורים.

חבל נחלתו

אמוראי לא פליגי כלל בשיעור של יכול לחיות האמור באילן שנעקר, וכיון דלדידיה סגי בזה שיכול האילן לחיות עד השרשה שניה הכ"נ לדידן, וכדאמרן **דכל שלא היה בין עקירה לנטיעה שניה שום זמן שלא היה האילן יכול לחיות אין הנטיעה השניה שבמקום השני חשובה כנטיעה חדשה אלא הו"ל רק כהמשך לנטיעה הראשונה**."

ה. גוש שיכול לחיות ממנו זמן קצר עד כשבועיים

בשור"ת משפטי עוזיאל (כך א יו"ד סי' כ-כג) מספר תשובות העוסקות בנושא הנ"ל. ובתשובתו ל'רה"ג סוע"ה כמוה"ר יוסף דוד בר' משולם הכהן רב ואב"ד במושבה חדרה'. הסיק להלכה: "שבאילן שעברו עליו שנות ערלה מספיק בזה שיכולים לחיות מגושיהם ימים אחדים כדי שלא לחייבם בערלה בנטיעתם השניה, אבל שתילים שלא עברו עליהם שנות ערלה מונים להם שנות ערלה משעת נטיעתם האחרונה כל זמן שלא התברר לן שיכולים לחיות ג' שנים בגושיהם".

הראשל"צ בצמ"ח עוזיאל ענה בתשובה ארוכה. בתשובתו הוא דוחה את דברי הלב"ש (הו"ד בפ"ת לעיל) לחלק בין עקירה בידיים לבין נעקר ע"י רוח וכד'.

ומסיק בסוף הפרק הראשון: "מהאמור למדנו שדינא דמתני' והתוספתא דתנו עקרו הרוח או שטפו הנהר או נשבר העציץ לא באו למעוטי עוקר בידיים ובכונה של נטיעה במקום אחר, אלא אשמעינן שגם בעקרו

האילן יכול היה לחיות בגוש שלו הרי זה המשך הנטיעה הקודמת ואם לאו ה"ז נטיעה חדשה, וכך מסביר אף את הבדיקה שבתוספתא שהיא לאילן שנעקר והסלע עמו.

ועם זאת בשאלה אחרת (שם סי' כז אות ג) מחמיר בספק וז"ל:

"וע"ד האילנות שעקרו עם גושיהן, כיון שלא נתברר לנו אם יכולים לחיות, הרי הרשב"א בתשובה, הובא בב"י, שמיקל ביכול לחיות קצת ימים, לא הקל כ"א בחו"ל, ועם זה דוקא כשבא מחזקת פטור, דהיינו כשעברו כבר שני ערלה על האילן, אבל בנ"ד **שהוא בתוך שני ערלה ובחזקת אסור עומד** איך אפשר להתיר בלא בירור, וכיון שלא היתה שום בדיקה בזמן העקירה אין מקום להקל ומונים שני ערלה מהנטיעה השניה".

כמשפט כהן סבר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשור"ת מנחת שלמה (ח"א סי' סט). בקונטרס ארוך בענין שתילים המועברים בגושיהם ממקום למקום מאימתי מונים להם שנות ערלה.⁷

ומסיק (שם פרק ד) שהזמן שצריך השתיל לחיות מהעפר הקודם הוא עד שישריש במקום השני שנוטעים אותו. וז"ל שם: "אבל מ"מ נשמע דלדעת ר' יונה אין צריכים שיכול האילן לחיות כל הג' שנה, אלא כיון שבתחילת נטיעתו דהיינו בשעת השרשה שבמקום השני היה יכול לחיות מהעפר הקודם ולא חל עליו חיוב ערלה מיד בתחילת נטיעתו תו אינו חייב כלל, וא"כ מר' יונה נשמע לכו"ע דהא הני

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אדמו"ר זללה"ה אינו מחלק בין תוך ג' לאחר ג'.

לחיות זמן ארוך ובכל זה פוטר מערלה הואיל ולא נתק ממקום חיותו, ומזה נלמד שלענין ערלה כל שלא פסק כח חיותו מונים לו משנת נטיעתו הראשונה, ובספר פרח מטה אהרן (ח"ב סי' ע"ה) הביא קצור תשובת הרשב"א זו וסיים עלה וכיון שהרשב"א גדול הדור מספקא ליה ולא הכריע מאן ספין ומאן רקיע לפשוט ספק זה. וכן כתב מרן חיד"א ז"ל (בברכי יוסף יו"ד סי' רצ"ד ס"ק י"א ד"ה אמנס) שהרשב"א חזר בו מכח התוספתא, ובאר ספקו של הרשב"א שאם נאמר דבעינן שיוכל לחיות זמן רב אמטו להכי שאלו כיצד הוא יודע וכו' אלא אי אמרת דבקצת ימים סגי אין כאן שאלה, דבעידנא דמעקר אילן זה אם אינו יכול לחיות אפילו פורתא ניכר לעין תכף ומיד וכו'.

והוא דוחה דברי שו"ת פרח מטה אהרן והרב חיד"א בברכ"י ומוסיף: "ואפילו אם נניח שהרשב"א מספקא ליה האי דינא, מרן ז"ל ודאי הכריע שא"צ שיחיה שלש שנים שאל"כ היה מפרש ואומר אם היה יכול לחיות שלש בעפר הראשון שבא עמו בלא תוספת עפר אחר. ומדסתם דבריו ולא פירש אחר שראה דברי הרשב"א מוכח בברור דסבירא ליה בפשטות דיכול לחיות ימים אחדים סגי וכדמשמע סתמא דמתניתין. "ולבד זה המציאות מוכיחה דלא בעינן שיכול לחיות ג' שנים שהרי דינא דמתניתין בערלה ובב"מ איירי באילן זקן שכבר עברו עליו שנות ערלה ובאילן זקן או אפילו באילן שלא עברו עליו שנות ערלה ונשאר בו רק הסלע שהוא העפר המתעבה על יד השרשים אינו חי שלש שנים והילכך הדבר ברור שמ"ש במשנה אם יכול לחיות היינו אם יכול לחיות ימים אחדים. באופן זה

הרוח וכדומה שלא נעקרו בגושיהם נשאר הסלע שעמו אם יכול לחיות מונים לו משנת נטיעתו הראשונה, אבל אילן שנעקר בגושיו ז"א בכל העפר שבסביבות שרשיו ונטעו במקום אחר מונים לו משנת נטיעתו הראשונה, ואין צריך לבדיקה או אומדנא אם יכול לחיות שודאי הוא שיכול לחיות. ברם אעפ"י שהוכחנו כן בראיות ברורות אין אני סומך על דעתי בזה".

בפרק השני עוסק המשפטי עוזיאל בשיעור יכול לחיות וכותב: "וביאור התוספתא לע"ד כך הוא שבדאי כל אילן שנעקר ממקומו אפילו אם נעקר עמו הסלע המעורה בשרשיו אינו יכול לחיות, משום שחסר לו הבסיס הקרקעי שיעמוד עליו והילכך אם ימות אילן זה אין זה מוכיח שאינו יכול לחיות מצד חסרון אדמה שבשרשיו. אלא משום שחסר הבסיס הקרקעי שמעמידו ושומר את קיומו. ולעומת זאת אם נורע אותו באדמה וחי, שמא הוא חי מסיבת העפר החדש שהוא נטוע בו, הילכך חופר גומא ונטעו בו שלא בדרך זריעה אלא בדרך הנחה, ואם ראינו שהוא מתקיים זו היא הוכחה שאילן זה חי מסיבת האדמה המעורה בשרשיו ומזה נלמוד שאין צורך לדעת שיתקיים אילן זה כל שנות ערלה שלא יעלה על הדעת להניח אילן בגומת עפר ג' שנות ערלה אלא כל שחי אילן זה בגומא שמונח בה ימים אחדים קיומו מוכיח שיש באדמה שסביבות שרשיו לקיימו וכל שמתקיים ימים אחדים סגי לפוטרו מערלה". ומוכיח את דבריו מתשובת הרשב"א ומוסיף: "אבל הראיה שהביא מדין אילן שנעקר ונשאר בו שרש פטור (שם מ"ד ושו"ע יו"ד שם סעיף ב') היא ראייה חותכת שאין עליה תשובה, שהרי אילן זה ודאי אינו יכול

חבל נחלתו

שאינן זה ראייה דשאני אילן שנעקר הואיל ולא נעקר ממקומו לגמרי אין זו נטיעה חדשה דנתבטל להקרקע שבמקום אבל בעקרו למקום אחר הוי נטיעה חדשה והרה"ג מהרצ"פ הוסיף וכתב דאילן שנשארו ממנו שרש דומה לאילן ששרשיו מתחדשים מזמן לזמן הללו נוצצים והללו נובלין עכת"ד.⁸

המשפטי עוזיאל דוחה את דבריהם ומסיק: "מהאמור מתברר שיש צד מכריע להתיר אפילו בנעקר עם הסלע שעמו אם יכול לחיות ימים אחדים אלא שבכל זאת בתשובתי הקודמת לא הכרעתי הלכה זו בנעקרה וסלע עמו, אבל בנעקרו בגושיהם אפילו אם תאמר שגם בזה צריך תנאי של אם יוכל לחיות, בזה כדאי לסמוך אסברתו של הרשב"א ועוד שגם התוספתא לא איירי אלא בנעקרה עם הסלע אבל בנעקרה בגושי אין צורך לתנאי זה וכדמוכח מירושלמי והרמב"ם וכמ"ש בסעיף א' ובה לא נסתפק הרשב"א כמו שמוכח מדבריו שבשיטה מקובצת".

ושוב מוסיף הראשל"צ הרה"ג בצמ"ח עוזיאל: "בסיומא דהלכה הנני מוצא חובה לעצמי להודיע שמאחר שהלכה זו אינה ברורה למדי ולכל הדעות צריך שנדע למפרע בשעת עקירת השתילים אלה שהם במדרגה זו שיכולים להתקיים זמן ידוע מהעפר שעליהם, לכן לכתחלה דרושה הערכת מומחה חקלאי המעיד שגושי העפר

באילן זקן פוטר מערלה לגמרי והוא הדין באילן שלא עברו עליו שנות ערלה מונים לו משעת נטיעתו הראשונה דחד דינא וחד טעמא הוא".

ודוחה דברי הרב אב"ד דחדרה שבאילן צעיר צריך שיוכל לחיות ג' שנים ומסיק: "מכל האמור נלמד להלכה שאילן שעברו עליו שנות ערלה או אפילו אילן צעיר שנעקר ממקומו בתוך שנות ערלה ונעקרו גם הגושים עמו, ולפי אומדנת מומחים יכול הוא לחיות ימים אחדים בלא תוספות עפר אחר נוסף על גושי פטור מדין ערלה אם עברו עליו קודם עקירתו שלש שנים. ואם לא עברו עליו כל שנות ערלה מונים לו משעת נטיעתו הראשונה".

ובפרקים הבאים עוסק בענייני ערלה אחרים.

בתשובה הבאה כותב הראשל"צ הגאון הבצמ"ח עוזיאל מביא: "בקול תורה (שנה ב' חובת ז' ח') ראיתי דבריהם של מרנן הגאונים הרב הראשי במושבת פ"ת כמוהר"ר ראובן כץ יצ"ו והראב"ד בעיקר"ת ירושת"ו מוהר"ר צבי פסח פרנק שהשיגו על תשובתי בהלכות ערלה בדין אילן שנעקר עם הסלע שעמו ואילנות שנעקרו בגושיהם. וכל עיקר השגתם היא שהואיל והרשב"א נסתפק בדבר אין לנו רשות להתיר ספקו⁸. ומתוך הנחה זו דחו ראיות הרשב"א עצמו ממתניתין דאילן שנעקר ונשארו בו ושרש, בסברא קלושה מאד שאין לה על מה לסמוך לע"ד, וכתבו

8. יש להעיר שאף הגרש"ז א בפתיחת הקונטרס שלו (מנחת שלמה ח"א סי' סט) מעיר: "ואף שגדולי האחרונים כתבו דכיון שהרשב"א מספקא ליה ולא הכריע – מאן ספין ומאן רקיע לפשוט ספק זה, מ"מ כוונתם רק לענין זה שלא נסמוך על ראיות שלנו מן הש"ס שבדאי לא נעלמו גם מהרשב"א, אבל אפשר שפיר לפשוט ספק זה מדברי שאר גדולי הפוסקים, ולא שבקינן פשיטותא דשאר פוסקים מפני ספיקו של הרשב"א". וכן דרכו של החזו"א שיובא להלן.

לא מקרי בשביל זה כאינו יכול לחיות דהוי כהשקוהו מים, ועיקר הצמיחה מתיחסת לסלע שעם השרשים שהשרשים יונקים ממנו] אבל אם ימות האילן קדם הקליטה החדשה הוי נטיעה חדשה, וזה דתניא כיצד יודע חופר גומא בארץ ונטעו ורואה אם אין החיים פוסקים ובכל יום האילן חי וגדל [וזה ניכר למומחה המעיין] הרי דחי עד החיים החדשים, והיינו אם יכול לחיות דתוס' ולא ימות באמצע, ולמדנו לפ"ז להלכה דכל שלא מת באמצע סגי ולא בעינן ג' שנה, ואף אם באנו לחזו דאולי נסתפק הרשב"א ע"פ התוס' דבעינן ג' שנה והיינו דהסלע צריך שיהי' בו שיעור שאפשר ליטע אילן ויצא מערלה, וסלע שאינו ראוי לזה לא מקרי יכול לחיות, וכן בנודעו ואחיותו רופפת נמי בהאי שיעורא משתער, אכתי נראה להקל לדינא, דמלתא דמספקא לי' להרשב"א פשיטא לי' להרא"ש.

"דהנה הרא"ש ז"ל עמד בהא דתנן אילן שנעקר ונשתייר בו שרש פטור מ"ט תנן הכא דסגי בשרש ולעיל תנן דבעינן דיכול לחיות, וכ' וז"ל אז ידוע שיכול לחיות במקומו ופטור אף אם הוסיף בו עפר, וכ"ה בטוש"ע סי' רצ"ד ס"ך, והנה דברי הרא"ש היפוך דברי הרשב"א שכתב דבשורש קטן ודאי אינו יכול לחיות, והרא"ש כתב דזהו בטחון שיכול לחיות, אמנם דברי הרשב"א הם לצד דבעינן חי לעולם או ג' שנה, אבל הרא"ש פשיטא לי' כדברי הרשב"א דסגי במקצת ימים ושרש אחד מבטיח זה. **ואחרי דהרשב"א מספקא לי' והרא"ש פשיטא לי' אין ספק מוציא מידי ודאי, ובפרט שגם דברי הרשב"א מטין כן להלכה.**

החזו"א מוכיח מדברי הרא"ש שבשורש קטן שברור שאינו יכול לחיות את האילן

שעם השתילים יועילו להתקיים עד שלש שנים בהשקאה וטיפול מיוחד, בכדי לצאת מידי ספק הרשב"א וחומרות הפוסקים גדולי וגאוני האחרונים ז"ל. ודברינו בזה היו לצדד לקולא רק בדיעבד ובמקום הפסד מרובה".

בתשובתו השלישית (סי' כג) הוא דן בדברי הרה"ג אלכסנדר טכורש מבני ברק. ואח"כ מביא תשובת 'הרב הגאון המפורסם כמוהר"ר יצחק יעקב וכטפויגל שליט"א. רב במאה שערים שבעיקר"ת ירושת"ו. והר"י וכטפויגל מסייע לבצמ"ח עוזיאל שדי שיוכל לחיות מהגוש זמן מועט ואי"צ שיוכל לחיות ג' שנים ומסתייע למעשה בספיקות ולכן מסיק למעשה: "א"כ הוי כאן ג' ספיקות: א. ספיקו של הרשב"א, ב. הספק אם ערלה בזה"ז הוי רק דרבנן כסברת התוס' יבמות, ג. אפילו את"ל דקדושת הארץ לא בטלה הוי עוד מחלוקת הראשונים אם כו"ע סברי דבטלה קדושת הארץ רק קדושת מחיצה. א"כ לפי"ז יכולים שפיר להתיר בלי שום חשש מכל הנ"ל".

כאמור זו דרכו של הראש"ל צ"ה הרה"ג הבצמ"ח עוזיאל והיא קרובה לדעת הרב זצ"ל והגרשז"א. אולם אף החזו"א סבר כן. בהל' ערלה (סי' ב אות יא, יב) הוא כותב: "ולכן נראה דשיעור דיכול לחיות היינו שיעור קליטה דסתמא י"ד ימים ואין כל המקומות שוות, והנה הנפר החדש שהוא נותן אינו מתאחה עם השרשים אלא אחר שיעור קליטה, והלכך אם השרשים הישנים יכולין לקיימו בחיים עד שיקלוט כחות החדשים מקרי נטיעה אחת, שכל הכחות החדשים הבאים על שרשים חיים ואילן חי ממשיכים החיים הראשונים [ואע"ג דהסלע מריח מעפר שסביביו ושואף רוח חיים, מ"מ

חבל נחלתו

הן מדברי תשובת הרשב"א גופא, הן מהרמב"ם הטור ושו"ע. שלא הזכירו כלל דין התוספתא של חפירת גומא שמשם נולד כל הספק. וכותבים בסתם אם יכול לחיות פטור, ומשמע שמוסב על כל מקום בין בארץ בין בחו"ל וחד דינא וחד שיעור לשניהם. וכדעת השדה יהושע והמהר"צ חיות, ושאפשר ליישב כן גם בדברי תשובת הרשב"א וגם בדברי השיבת ציון.

"(ט) שאם יש בו שיעור של יכול לחיות אין קפידא אם מעבירין אותו בעציץ שאינו נקוב מב' טעמים (א) מכיון שמיהת יניקתו ועצם גידולו היה בארץ ולא נפסק כח החיות שקיבל (ב) מפני שההלכה היא שגם הזורע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה".

וא"כ דבריו מצטרפים לדברי הרבנים הגאונים שהתירו בגוש שיכול לחיות ממנו זמן קצר כשבועיים.

מסקנות

נראה שרוב האחרונים בימינו הקלו שאי"צ שיוכל לחיות מהגוש ג' שנים. ועל כן די בגוש שיכולים לחיות ממנו שבועיים. אולם אם שהו אותם זמן רב מחוץ לאדמה צריך לאמוד האם בגושים היה שיעור חיות של זמן ארוך עד קליטה מחדש⁹.

ג' שנים די, וא"כ מכאן שדי בגוש שמספיק למעט זמן, כדי קליטה – ארבעה עשר יום. בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קנו) מקשה על הבנת החזו"א ברא"ש ואעפ"כ הוא מסיק:

"מכ"מ להלכה מאן דנקט כהחזון איש יש לו עמוד ברזל לסמוך עליו אע"פ שבפ"ת ביר"ד שם מחמיר בזה, מכ"מ כל זה באילן שכבר עברו עליו שנות הערלה, אבל נטיעה שהיא עדין באמצע שנות ערלה, ולא שייך בה מש"כ הרשב"א בתשובה בצד שדי במקצת ימים חו"ל דכיון שכבר הי' נטוע ועברו עליו ג' שנים ממקום פטור וכו' אכתי אהני לי' נטיעתו ראשונה ופטורו, וע"ז אין להחזון איש שום הוכחה שיחלוק הרא"ש דהא הרשב"א כ' כן בצד שהוא מקיל, וא"כ פשיטא דעלינו לחשוש כן בנטיעה חדשה דעדין לא בא ממקום פטור ולא עברו ג' שנים דצריך כדי לחיות ג' שנים משעה שנעקר ממקומו".

וכן בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' יט) האריך בקונטרס ארוך בבירור השאלה ומסקנותיו לבסוף הן:
"(ח) שאעפ"י שהברכ"י והפרח מטה אהרן מסתפקים מלהתיר באם יכול לחיות קצת ולא ג' שנים. אפי' בחו"ל, ומהשיבת ציון נראה לכאורה שדעתו להתיר רק בחו"ל, מ"מ יש שפיר יסוד לדון להתיר גם בא"י.

9. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: לכאורה די בזה שנדע שבשעת השתילה השניה יכול לחיות שבועיים, וא"כ ממילא בגושים שיעור מספיק, דהא לא נוסף כלום באמצע.

חבל נחלתו

סימן מא

הבאת ביכורים עם עיר של מעמד

שהתכנסות לעיר של מעמד לשם הבאת ביכורים לא היתה בשבוע של מעמד שכן ניתן להביא ולקרות על הביכורים רק בין שבועות לסוכות כלומר ארבעה וחצי חודשים. ובמשך זמן זה יש כתשע עשרה שבועות, וכל המעמדות הן עשרים וארבע ומתי יביאו החמש הנוספות. מה גם שאם באזור אחד יש שלש משמרות שביכוריהם מבשילים באותו זמן וכי ימתינו עד שתבוא עונתם לעלות ולעמוד על קרבנות עם ישראל. כמו"כ אף במעמד חלק מהמעמד לא היה עולה כלל לירושלים (עי' מגילה כו ע"א ורש"י ד"ה הואיל והעם) ולכן הדבר ברור שעלו בזמן שרוב פירות האזור נתבכרו, וציון עיר של מעמד הוא לשם התכנסות לעיר המחוז, ומשם היו עולים ברוב עם כמבואר במשנה.

שנינו במשנה במסכת ביכורים (פ"ג מ"ב): "כיצד מעלין את הבכורים כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנין ברחובה של עיר ולא היו נכנסין לבתים ולמשכים היה הממונה אומר קומו ונעלה ציון אל בית ה' אלהינו".

נשאלת השאלה: האם העליה להבאת הביכורים היתה לקראת השבוע שהמעמד היה עולה לעמוד על קרבנותיהם של ישראל בירושלים יחד עם המשמר של כהונה ולויה, או שהתכנסות בעיר של מעמד היתה מינהלית כיון שזו היתה עיר המחוז, וכיון שהעליה להבאת ביכורים היתה צריכה להיות ציבורית ההתארגנות היתה מסביב לעיר המחוז – עיר של מעמד, אבל העליה עצמה היתה בזמן שרוב פירות האזור נתבכרו? לא מצאתי שעסקו בכך. ונראה לענ"ד

סימן מב

הבאת ביכורים מזמורה גזולה

ההברכה בקרקע של אחרים אינו יכול להביא מהאילן ביכורים. ומוסיפה המשנה אף את הגזלנים שאף אצלם אין כל הביכורים מאדמתם.

ומבאר הירושלמי בהלכה ב:

"עד כדון בשגזל קרקע, גזל זמורה ונטעה ולא דמים הוא חייב לז"ל היינו, ברור שהגזל קרקע אינו יכול להביא ממנה ביכורים משום שאינה אדמתו, ודינו שווה לאריסים. השאלה היא לגבי גזל זמורה

א. נאמר במסכת ביכורים (פ"ב מ"ב): "מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר (שמות כג, יט) ראשית בכורי אדמתך עד שיהיו כל הגדולין מאדמתך, האריסין והחכורות והסקריקון והגזלן אין מביאין מאותו הטעם משום שנאמר ראשית בכורי אדמתך".

המשנה מבארת את קודמתה מדוע המברין בקרקע שאינה שלו שלא ברשות אפילו שרשי האילנות בקרקעו ורק

חבל נחלתו

(=יחור) מעץ ושתלו באדמתו, כאן היה שינוי בגזילה ומן הסתם כבר היה יאוש בעלים והשאלה היא האם יכול להביא ממנו ביכורים.

והגמרא מבררת: "אלא צריכא לרבין מצוות כגבוה הן או אינן כגבוה, הין (=נצל אין) תימר כגבוה הן אינו מביא ואין תימר אינו כגבוה מביא. הכל מודין באשריה שביטלה שאינו מביא ממנה גזירין למערכה. רבי שמעון בן לקיש בעי: מהו שיביא ממנה לולב – מצוות כגבוה הן או אינן כגבוה. אין תימר כגבוה הן אינו מביא אין תימר אינו כגבוה מביא, פשיטא שהוא מביא ממנה לולב שאין מצות כגבוה. מהו שיביא ביכורים כרבי יודה דו אמר הוקשו לקדשי הגבול מביא, כרבין דאינון מרין הוקשו לקדשי מקדש אינו מביא. עד כדון בגזילה שלא נתייאשו הבעלים ממנה אפילו בגזילה שנתייאשו הבעלים ממנה... אבל בגזילה שנתייאשו הבעלים ממנה עד כדון צריכה".

השאלה העקרונית היא: האם פסול מכשירים למצוות הוא כפסולם לעבודה בבית המקדש, כאשר אם דינו כגבוה אסור ואם דינו כהדיוט מותר. ומביא הירושלמי את בעית ר"ל ואת פשיטתה שלולב הנלקח מאשרה שבטלה מותר לקיים בו מצות ארבעת המינים. והשאלה לגבי ביכורים האם דינם כגבוה או כהדיוט. והירושלמי מבאר שהשאלה היתה אף על ביכורים מזמורה שנגזלה ונתייאשו הבעלים ממנה.

ב. יש להעיר כמה הערות על הדיון בירושלמי:

לגבי גזל זמורה שנינו בבבא קמא (פא ע"א) בין התנאים שהתנה יהושע בכניסתם לארץ: "וקוטמים נטיעות בכל מקום חוץ מגרופיות של זית"¹. וא"כ, אף אם גזל זמורה מותר היה לו ליטלה אף ללא גזל, וכמוכן מותר לנוטעה ויכול להביא ממנה ביכורים. וצריך לבאר שהמדובר בגזול גרופיות של זית, או בגזול ענף משאר אילנות ממי שמקפיד וע"כ זו גזלה על אף תנאי יהושע (אם אמנם חכמים לא הפקירו את היחורים העולים לכל מלקט).

ג. לגבי בעיית ר"ל השאלה מופיעה אף בבבלי, עבודה זרה (מז ע"א): "בעי ר"ל: המשתחוה לדקל לולבו, מהו למצוה? באילן שנטעו מתחלה לכך לא תיבעי לך, דאפילו להדיוט נמי אסור, כי תיבעי לך – באילן שנטעו ולבסוף עבדו; ואליבא דרבי יוסי בר יהודה לא תיבעי לך, דאפי' להדיוט נמי אסור, כי תיבעי לך – אליבא דרבנן, לענין מצוה מאי? מי מאיס כלפי גבוה או לא?".

וכן כתב הריטב"א בעבודה זרה (מז ע"א): "המשתחוה לדקל כו' עד לענין מצוה מי מאיס כלגבוה או לא. פירש הראב"ד ז"ל דלכתחילה הוא דמבעיא לן דאילו בדיעבד פשיטא דשרי דאפילו במידי דאסיר להדיוט קיימא לן שאם היא עבודה זרה של גוי שיש לה בטלה קיימא לן דיצא בדיעבד, דאמר רבא (סוכה ל"א ב') לולב של עבודה זרה לא יטול ואם נטל יצא מצות לאו ליהנות ניתנו, וההיא אפילו קודם בטול הוא כדמוכח לישנא וכדאיתא התם בהדיא, וכל שכן דלרב דימי דבעי לה באשרה שבטלה דלא מבעיא ליה אלא לכתחילה, ואין זה נכון

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: יש שם כמה הגבלות.

נטל יצא ומיהו הני מילי ביום טוב שני דלא בעינן לכם אבל ביום טוב ראשון ודאי לא יצא דלולב זה אי של עבודת כוכבים הוא בשעה שהוא יוצא בו בעינן לכם וליכא ואי שלו הוא הויה לה עבודת כוכבים דישאל ומסקינן בפרק לולב הגזול ובפרק כסוי הדם דבעבודת כוכבים דישאל אם נטל לא יצא דכתותי מיכתת שיעורא ורב אלפסי ז"ל [לא] כתב להא דר"ל ולא לההיא [דרבא] דלולב של עבודת כוכבים דאפשר שסמך על מה שכתב הויה דרב יהודה בפרק ראווה ב"ד דשופר של עבודת כוכבים לא יתקע בו ואם תקע יצא ומשמע דסבירא ליה דהוא הדין ללולב וליכא למימר קל הוא שהקלו בשופר משום דבקולו הוא יוצא מה שאין כן בלולב דבגופו הוא יוצא דהא [אי] אמרינן לענין מצוה כלגבוה דמי אפילו שופר היה פסול דהא לגבוה בכי האי גוונא פסול... אלמא לענין מצוה לאו כלגבוה דמי הלכך ה"ה ודאי ללולב".

עולה שלמסקנה בלולב של ע"ז שאינה של ישראל יוצא בדיעבד משום מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ה. ונראה שיש לחלק בין סך ע"ז לבין גזל. מצאנו שעבודה זרה מאוסה יותר מאשר גזל, ולכן בגזל קניינים יתקנו את הפסול לגבי קיום מצוות או הקרבה לגבוה, בעוד שבע"ז עדיין יש רושם של פסול.

כך דברי הריטב"א בראש השנה (כח ע"א): "ואע"ג דע"ז קודם ביטול מאוסה לגבוה והתם במסכת ע"ז (מ"ז א) מיבעי ליה לר"ל אפילו לולב דמחובר דלא מיתסר להדיוט ומיתסר לגבוה דמאיס אי מאיס למצוה אי לא ולא איפשיט ליה, הכא איפשיט לרב יהודה **וסבר דבדיעבד לא**

חדא דלישנא דאמרינן מי מאיס כלגבוה משמע אפילו בדיעבד דומיא דגבוה, ועוד כיון דבדיעבד יצא בו היכי חשיב ליה רב דימי דחוי, **אבל הנכון דהכא אפילו בדיעבד איבעיא להו** ופליגא אההיא דרבא וסוגיא דהתם. **ומיהו אנו כרבא קיימא לן** ואפילו בלולב נעבד האסור להדיוט אם אשרה דגוי הוא דלא מכתת שעוריה לכתחילה לא יטול קודם ביטול ואם נטל יצא מצות לאו להנות ניתנו, ואם לאחר ביטול יטול אפילו לכתחילה ולא חשיב דחוי כיון דקודם ביטול יוצא בו בדיעבד, ומיהו אם הוא מאשרה דישאל או מתקרבת עבודה זרה של גוי כיון דלשריפה קאי כתותי מכתת שעורה ואף בדיעבד לא יצא, וכן אמרו לגבי שופר גם כן (ר"ה כ"ח א) אמר רב יהודה שופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא מצות לאו ליהנות ניתנו, ופליגא נמי אהאי, וליכא למימר דשאני התם דבקולו הוא יוצא דהא לקמן גבי קרניה מה הן לצוצרות לא אמרינן האי טעמא כלל, וזהו שיטת הגאונים ז"ל ושיטת התוספות ואדונינו הרמב"ן ז"ל".

מתבאר כי לגבי לולב מדקל של ע"ז מחלוקת ראשונים היא האם שאלתו של ר"ל היא לכתחילה או אף בדיעבד. כמו"כ שיטת הריטב"א שדעת ר"ל היא אף בדיעבד, אולם למסקנה הוא סובר שרבא בסוכה המתיר לולב של ע"ז בדיעבד חולק על ר"ל וזו ההלכה בע"ז שיש לה ביטול.

ד. הר"ן (על הרי"ף, עבודה זרה כ ע"א) אף הוא הביא באריכות את מחלוקת הראשונים שהביא הריטב"א וסיכס: "ולענין הלכה קיימא לן כרבא וכרב יהודה דבתראי נינהו ועוד דה"ל ריש לקיש יחיד לגבייהו הלכך בין במחובר בין בתלוש אם

חבל נחלתו

"אין תאמר כגבוה הוא אינו מביא לכאורה משמע דס"ל למזבח אסור גזל גם אחר שנשתנה אינו ראוי, ובבבלי ב"ק לא אמר כן".

ז. נראה כי לפי פסיקת הרמב"ם לגבי קרבנות גזולים ניתן ללמוד את דעתו לגבי ביכורים מן הגזל.

הרמב"ם פסק בהלכות איסורי מזבח (פ"ה ה"ז): "הגונב או הגזול והקריב הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנאמר שונא גזל בעולה ואין צ"ל שאינו מתקבל, ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר, ואפילו היה חטאת שהכהנים אוכלין את בשרה, ומפני תקנת מזבח אמרו שהחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מכפרת אע"פ שנתייאשו הבעלים כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות וכן העולה".

ובהלכות מעשה הקרבנות (פ"ח ה"ד) פסק הרמב"ם: "גנב והקדיש ואחר כך שחט בחוץ חייב, ומאימתי העמידוהו ברשותו כדי לחייבו עליה כרת, משענה שהקדישה, והוא ששחטה אחר יאוש אבל לפני יאוש אינה קדושה".

באר הכסף משנה (בהל' אסו"מ) שהרמב"ם הכריע אליבא דרב יהודה בגיטין (נה) שלגבי קרבן יאוש כדי קני משום שחכמים העמידו את הקרבן ברשותו ועל כן הקרבן כשר. ואע"פ שהרמב"ם פסק בהל' גניבה פ"ה שיאוש כדי לא קני. כך מסיים הכס"מ: "וי"ל דאע"ג דבעלמא יאוש כדי לא קני הכא קני משום דאמרינן בגמרא מתיב רבא גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ד' וה' ותני עלה בחוץ כה"ג ענוש כרת ואי אמרת יאוש כדי לא קני מאי עבידתיה ואסיקנא אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי

אמרינן דמימאיס, וכרבא דפשיטא ליה (סוכה ל"א ב') קיימא לן [כדמפרש' לה התם בדוכתה (ע"ז שם), מפי מורי נר"ו]. וממשיך ודן בשופר למצוה ומדין מצוה הבאה בעבירה ומסיק: "שופר הגזול פסול והשאול כשר, וגזול שקנאו ביאוש ושינוי כראוי קודם מצותו ליכא משום מצוה הבאה בעבירה". הירושלמי נשאר בשאלה לגבי זמורה שנתייאשו הבעלים ממנה להביא מאילן שגדל ממנה ביכורים. וקשה והרי כיון שהגזול קנה אין בכך כל איסור, וכן עולה מדברי הריטב"א בר"ה.

ו. הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב ה"ב) פסק: "האריסין והחכירין ובעלי זרוע שאונסין את הבעלים ולוקחין מהן ארצותם בפחות והגזלין אינן מביאין בכורים, ואפילו נתייאשו הבעלים שנאמר בכורי אדמתך". ולכאורה דברי הרמב"ם דוקא בקרקע שנגזלה אבל בגזול זמורה לא שמענו.

ונושאי כליו לא פרשו מהי דעתו בענין זמורה שנגזלה והתייאש ממנה ונטעה הגזול ועתה מביא ביכורים ממנה.

הרי"ש נתנזון (בעל שו"ת שואל ומשיב) העיר בגליון הש"ס על הירושלמי, שלפי הרמב"ם אף אחר יאוש אינו מביא ביכורים והוקשה לו שהגמ' נשארה בשאלה ואיך פשטה הרמב"ם. ואף על הכס"מ שהראה מקור דברי הרמב"ם מן הירושלמי הקשה השו"מ והרי הירושלמי נשאר בשאלה. ותרץ שאולי הרמב"ם הבין כן בירושלמי.

ובעל ספר תבונה על ירושלמי זרעים הסיק שהרמב"ם דיבר בקרקע גזולה, אבל בירושלמי התקשו לגבי זמורה גזולה אחר יאוש ונשארו בה בצ"ע.

ומצאתי בספר ניר על הירושלמי כתב:

"חוטי הציצית... ואין עושין אותן מצמר הגזול ולא משל עיר הנדחת ולא משל קדשים ואם עשה פסול, המשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, אבל המשתחוה לפשתן הנטוע הרי זה כשר שהרי נשתנה".

ובאר הכסף משנה (הל' ציצית פ"א ה"א): "ואין עושין אותה מצמר הגזול. בפ"ק דסוכה (דף ט') ממעט גזול מדכתיב ועשו להם משלהם וכתב נמוקי יוסף דלא מיפסיל אלא בשגזל חוטי ממש אבל אם גזל צמר ועשאה חוטי כשרה דקנייה ביאוש ושינוי הגוף אבל לכתחלה אסור משום שונא גזל בעולה. ורבינו שכתב מצמר הגזול פסול **נראה דמיירי קודם יאוש א"ו אפילו אחר יאוש לא קני משום דהוי שינוי החוזר לברייתו**".

עולה מדבריו שאם היה יאוש ושינוי שאינו חוזר לברייתו קנאו הגזלן ויוצא בו "ח המצוה.

וכן בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ז) כתב: "אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו".

ובאר המגיד משנה: "אבל מ"ש או שגזלה הוא בירושלמי (חלה פ"א ה"ה) תני מצה גזולה אסור לברך עליה א"ר אושעיא על שם ובוצע ברך נאץ ה' הדא דתימר בתחלה אבל בסוף דמים הוא חייב לו. ר"י אמר אין עבירה מצוה ר' יוסי אמר אין מצוה עבירה א"ר אילא אלה המצות אם עשיתן כמצותן הרי הן מצות ואם לאו אינן מצות ע"כ. אבל ראיתי מי שכתב ממה שאמרו אבל בסוף דמים הוא חייב לו ש"מ

דליחייב עלה ומשמע דהכי הלכתא מדחזינן דבתר הכי שקיל וטרי רבא אליבא דהאי אוקימתא".

אולם הלח"מ (בהל' מעה"ק) חלק על הכס"מ, וז"ל: "ומה שהקשה הוא ז"ל שם דרבינו ז"ל פסק בהלכות גניבה דיאוש לחוד לא קני לאו קושיא היא דמ"ש כאן רב יהודה יאוש כדי קני היינו **יאוש ושנוי השם** כדכתבו שם התוס' ז"ל דאיכא כאן שינוי השם מעיקרא חולין והשתא הקדש ולא קאמר כאן יאוש כדי אלא משום דליכא שינוי רשות וכמו שהאריכו שם התוס' ז"ל וא"כ אין קושיא דשאני הכא דאיכא שינוי השם אבל יאוש לחוד ודאי לא קני".

ח. ונראה שרק בקרבן הקנו חכמים את הקרבן לגזולן (ביאוש בלבד לשיטת הכס"מ) אבל בשאר מצוות לא נקנו לגזולן ביאוש בלבד.

ובכן מבוארים דברי הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח ה"א): "ארבעת מינין האלו שהן לולב והדס וערבה ואתרוג שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב **אפילו לאחר יאוש**... הרי זה פסול".

וכתב הכסף משנה (הל' לולב פ"ח ה"א) שעולה מפסיקת הרמב"ם שסבר שאין לפסול לולב הגזול משום מצוה הבאה בעבירה וא"כ מדוע אינו יוצא י"ח בלולב לאחר יאוש? וז"ל: "אבל כיון שפוסק כר' יצחק דטעמא משום לכם כיון שקנהו אפילו שהמצוה מסייעת בקנין יצא דכיון שקנינו ומצותו באים כאחד שפיר קרינן ביה לכם. אלא כך י"ל דרבינו סובר כמ"ד דיאוש כדי לא קני כמבואר בפ"ב מהל' גזילה וכיון דפסולא דגזול ביום ראשון משום לכם ודאי דאפילו לאחר יאוש פסול".

וכן בהלכות ציצית (פ"א ה"א) פסק:

חבל נחלתו

היה יאוש ושינוי קנה הגזלן את הגזילה ויוצא בה י"ח. ולכן אף מי שגזל זמורה ונטעה חייב רק בדמי הזמורה לבעליה, אבל ביכורים ודאי יכול להביא מהנטיעה וההלכה היא כדעה בירושלמי בביכורים שהגזלן חייב דמים לנגזל אבל מביא ממנה ביכורים. (ועיי' בספרי ח"ה סי' א).

מצה גזולה יוצא בה בדיעבד דהא לא כתיב מצתכם ע"כ. וסוף הירושלמי אינו נראה כן אלא לא יצא והוא שגזל מצה אבל גזל חטים או קמח ועשאו פת ודאי יוצא שקנאן בשינוי ודמים לבד הוא חייב לו כן נ"ל.

ט. עולה מן הדברים שלגבי קיום מצוה במכשיר מצוה שנגזל דעת הרמב"ם שאם

סימן מג

יצוא טבלים לחוץ לארץ

במפורש שפירות א"י שיצאו לחו"ל פטורים מתרו"מ.

בספרי (במדבר פ"ט קי): נאמר: "אשר אני מביא אתכם שמה, מיכן אתה אומר פירות ח"ל שנכנסו בארץ חייבים בחלה (ובמעשר) יצאו מיכן לשם ר' אליעזר מחייב ור' עקיבא פוטר".

הגר"א בהגהותיו מוחק את המילה במעשר. ולדבריו אין מכאן מקור מפורש ביחס ליצוא טבל אולם בערוה"ש (הל' תרומות פ"ז ס"ב) מקבל זאת כגירסת הספרי. במסכת חלה (פ"ב מ"א) נכתב במשנה: "פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה יצאו מכאן לשם ר' אליעזר מחייב ור' עקיבא פוטר". יש גירסאות בהם היה כתוב אחרי 'בחלה' 'ובמעשר', אמנם בפירוש מלאכת שלמה כתב שהיא טעות¹. בין אם גורסים בשני המקורות הללו מעשר או לאו, מקורות אלו מלמדים אף על תרו"מ. ונפלה בהם מחלוקת תנאים.

שאלה

חקלאי מייצא פירות לחו"ל האם מותר לייצא לחו"ל ולמוכרם שם בטבלם, בלא הפרשת תרו"מ?

תשובה

א. מצד עיקר דיני מצוות התלויות בארץ הגדל בא"י חייב בתרו"מ והגדל בחו"ל פטור, ולכאורה לא משנה אם הפירות הועברו מא"י לחו"ל או להיפך – דין הפירות לפי מקום גידולם. אולם לגבי תרו"מ קיימים שלבים המחילים את החיוב ועל כן צריך לדון האם הם משנים ביחס לחיוב הפרשת תרו"מ. הפירות חייבים בתרו"מ רק לאחר שהגיעו לעונת המעשרות או הביאו שליש גידולם, והופכים לטבל עם המירוח או גמר הטיפול בפירות. ב. במשנה ובתלמודים לא נזכר

1. בבאור הלכה שבדרך אמונה כתב הגר"ח קנייבסקי שזו היתה הגירסא שלפני הרמב"ם וזה המקור לדעת הרמב"ם.

א"י שיצאו לחו"ל פטורים אפילו נקבעו למעשרות (מירוח) בא"י קודם שיצאו. ואילו לגבי פירות חו"ל שנקבעו למעשר בא"י קבע שחייבים בתרו"מ מדבריהם.

וכן באר הבית יוסף: "ומ"ש פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ פטורים וכו'. בפרק ב' דחלה (מ"א) פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה יצאו מכאן לשם רבי אליעזר מחייב ורבי עקיבא פטר וידוע (עירובין מו:) דהלכה כרבי עקיבא מחבירו ומשמע להרמב"ם (פ"א הכ"ב) דדין תרומות ומעשרות שוה לדין חלה".

ה. הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ב) פסק: "פירות א"י שיצאו חוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבין בח"ל פטורין, ואם יצאו לסוריא חייבין מדבריהם, וכן פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבין בחלה שנאמר שמה, שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות חוצה לארץ, ואם נקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם".

ולכאורה הטור (שה"ד לעיל) העתיק כמעט מילה במילה את דברי הרמב"ם, וכפי שהובנו דברי הטור כן צריך לבאר את הרמב"ם.

אבל הרדב"ז באר את הרמב"ם: "ומדתניא לענין חלה ה"ה לענין תרומות ומעשרות דחד טעמא הוא. וע"כ איירי מתני' כגון שמירחן בח"ל אבל אם מירחן בא"י ונתחייבו בתרומות ומעשרות לא נפטרו מפני שיצאו ח"ל וכן לענין חלה אם גלגל את העיסה בא"י והוציאה לא נפטרה וזה ברור".

ובהמשך אותה הלכה כתב: "וכן פירות

ג. בירושלמי (חלה פ"ב ה"א) נאמר: "יצאו מיכן ושם ר' אליעזר מחייב ור' עקיבא פטר א"ר ליעזר מן אתריה ור' עקיבא מן אתריה ר' ליעזר מן אתריה מ"ט דר' ליעזר לחם הארץ בכל מקום שהוא ר' עקיבא מן אתריה מה טעמא דר' עקיבא אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה שמה אתם חייבין ואין אתם חייבין חוץ לארץ".

מחלוקת ר"א ור"ע היא מהו הגורם המחייב או הפוטר בתרו"מ. לר"א מקום הגידול הוא הקובע ולכן פירות חו"ל שנכנסו לא"י פטורים (כשיטת ר' יהודה במחלוקתם ולא כמשנה שהיא משנת ר"מ – עי' בירושלמי), וכן פירות שגדלו בא"י ויצאו לחו"ל פטורים. ומשמע מדברי ר' אליעזר ומפירושי הראשונים בדבריו שפירות חו"ל שנכנסו לא"י אפילו נתמרחו ע"י ישראל בא"י פטורים.

לעומתו, ר"ע שהלכה כדבריו, סובר שמקום האכילה קובע, ולכן פירות חו"ל שנכנסו לא"י חייבים מן התורה ופירות א"י שיצאו לחו"ל פטורים מתרו"מ מן התורה. ר"ע לא הזכיר כלל היכן היה המירוח ולכאורה אין לכך משמעות. ומשמע שאף פירות חו"ל שנתמרחו בחו"ל ע"י ישראל חייבים אם נכנסו לא"י, וכן להיפך פירות א"י שנתמרחו ע"י ישראל בא"י ויצאו לחו"ל פטורים מתרו"מ.

ד. וכך כתב הטור (יו"ד סי' שלא): "פירות ארץ ישראל שיצאו לח"ל פטורין מן החלה ומן המעשרות ואם יצאו לסוריא חייבין מדבריהם. ופירות של ח"ל שנכנסו לארץ חייבין בחלה ואם נקבעו למעשר ביד ישראל לאחר שנכנסו לארץ חייבין במעשרות מדבריהם".

משמע מדברי הטור ומשתיקתו, שפירות

חבל נחלתו

אלא בחיוב תורה ובפטור תורה, דר"א אזיל **בתו גמר פרי** ורבי עקיבא אזיל **בתו [מקום] קביעות למעשר דהיינו מירוח**.

הכסף משנה אינו מתייחס לפירות א"י שיצאו לחו"ל ונתמרחו בא"י. אולם תמה על הרמב"ם איך בחלה מחייב מן התורה ואילו במעשרות מחייב מדרבנן בפירות חו"ל שהוקבעו ע"י ישראל הרי שני המקרים נלמדו מפסוק אחד ואין בפסוק חילוק בין חלה למעשרות. ומתרץ תירוצו אחד שאה"נ בפירות חו"ל שהעיסה נתגלגלה בא"י גם בחלה חייב רק מדרבנן, ותירוצו שני שפירות חו"ל שהוקבעו למעשרות ולחלה (גלגול) בא"י חייבים מן התורה אבל פירות חו"ל שנתחייבו במעשרות ובחלה בחו"ל פטורים מן התורה וחייבים מדרבנן, כיון שנכנסו לא"י. משמע מדבריו שמירוח ישראל בפירות שיצאו לחו"ל מחייב אף לאחר יציאתם.

וכן כתב בשו"ת המב"ט (ח"ב סי' קצו): "פירות ארץ ישראל שיצאו חוצה לארץ פטורין וכו' דכתיב שמה שמה אתם חייבים בחוצה לארץ פטורין. נראה דהיינו כשיצאו קודם מירוח דאם נתמרחו על ידי ישראל בארץ ישראל הוי טבל ולא פקע טבל איסוריה וחייביה דמיתה בהוצאתו חוצה לארץ ואפילו קודם מירוח חייבין בחוצה לארץ מדרבנן מיהא כפירות חוצה לארץ וכן נראה ממה שכתב בפרק י"ג ונראה דאפילו בזמן הזה דלא הוה אלא מדרבנן רביע עלייהו איסורא דטבל דרבנן ולא פקע איסורא אלא כשהוציאן קודם מירוח".

ו. אולם הב"ח (יו"ד סי' שלא) כתב על דברי הטור (שכאמור הם אף דברי הרמב"ם): "ומ"ש ואם נקבעו למעשר וכו'. נראה דברישא ביצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ

ח"ל וכו'. רישא דמתניתין אליבא דכ"ע ולא קי"ל כרבי יהודה דאמר דהוי פלוגתא כדאיתא בירושלמי והאי חייבות מן התורה הוא כדמשמע קרא שמה אתם חייבין בין בפירות הארץ בין בפירות ח"ל ואע"ג שהוקבעו למעשר בח"ל חייבות בחלה שחיוב החלה בשעת גלגול העיסה הוא אבל פטורה מתרומה ומעשר ואם הוקבעו למעשר אחר שנכנסו לארץ חייבות במעשרות מדבריהם וה"ה לתרומות דחדא מינייהו נקט ורישא דמתניתין איירי לענין חלה דוקא וסיפא איירי לחלה ולתרומה ולמעשר ומ"ש רבינו וכן פירות ח"ל וכו' לא להשוות הדין כתב כן אלא משום דילפינן לתרווייהו מחד קרא".

עולה מדברי הרדב"ז שמקום הקביעה למעשרות הוא הקובע את החיוב בתרו"מ. ולכן אם נקבע בא"י לתרו"מ שוב לא פקע חיובו ממנו בכל מקום. ורק פירות שיוצאו קודם שנתמרחו פטורים אף בחו"ל מתרו"מ. ופירות חו"ל שנכנסו לארץ אם נתמרחו בחו"ל פטורים, אולם אם נתמרחו בא"י חייבים מדרבנן.

וכדברי הרדב"ז כתב המשנה למלך: "פירות א"י שיצאו ח"ל כו'... ומחלוקת זה הוא דוקא כשהחייב היה בח"ל כגון שגלגל העיסה ומירוח הכרי בח"ל בזה הוא דפטר ר"ע משום דאזיל בתו קביעות למעשר אבל אם גלגל העיסה ומירוח הכרי בא"י בזה פשיטא דאליבא דר"ע אף שיצאו ח"ל חייבין בחלה ובמעשר מן התורה דהחייב שנתחייבו בהיותם בארץ לא פקע מינייהו". מסייע להבנתם בדברי הרמב"ם הראב"ד בהשגתו להלכה זו (דבריו יבוארו להלן) שכתב בהסבר המחלוקת בין ר"א לר"ע: "ולי נראה שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא בזה

סבירא ליה להרמב"ם שאין לחלק בין נקבעו למעשר בארץ ישראל בין לא נקבעו **לעולם פטורין מדרשה דקרא** שנאמר אני מביא אתכם שמה שמה אתם חייבין בחוץ לארץ פטורין אבל פירות חוץ לארץ שנכנסו לארץ דחייבין דין הוא שאינן חייבין אלא בנקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו לארץ כיון שאף חיוב זה אינו אלא מדבריהם דמדאורייתא בכל ענין פטור כיון שגדלו בחוץ לארץ אלא דמדבריהם חייבין דכיון שנקבעו למעשר בארץ ישראל מיחלפו בפירות שגדלו בארץ ישראל אבל אם נקבעו כבר למעשר בחוץ לארץ ואחר כך נכנסו לארץ ישראל לא מיחלפי בפירות ארץ ישראל וכן בחלה אינו חייב בנכנס לארץ ישראל אלא מדבריהם ובנכנסו לארץ בעודן פירות דהיינו קודם גלגול והא דלא כתב הרמב"ם כך גבי חלה היינו לפי שאין דרך להכניס לאחר גלגול העיסה אבל תבואה אדרבה אין דרך להכניסה בשבלין קודם מירוח אלא לאחר מירוח ולהכי צריך לפרש דאינה חייבת בתרומה ומעשרות אלא בנכנסו קודם מירוח ונקבעו למעשר ביד ישראל אחר שנכנסו כן נראה לעניות דעתי פירוש דברי הרמב"ם בזה אבל בספר כסף משנה כתב לפרש על שני דרכים ואינם מתיישבים כלל לפי עניות דעתי עיי"ש".

עולה מדברי הב"ח שמן התורה אין חשיבות למירוח בפירות א"י שיצאו לחו"ל כלל, ואף מדרבנן פטורים. לעומת זאת, פירות חו"ל שנכנסו לא"י פטורים לגמרי מן התורה ואם נתמרחו בחו"ל אף בא"י פטורים, אולם אם נתמרחו בא"י חייבים מדרבנן כדי שלא יטעו בינם לפירות א"י. וכן בחלה חייבים מדרבנן אם נתגלגלו בא"י ופטורים לגמרי אם נתגלגלו בחו"ל

(אע"פ שאין רגילים בכך).

ז. הרמב"ם (הל' מעשר פי"ג ה"ד) פסק: "פירות שידוע שהן מפירות הארץ שהחזיקו בה עולי בבל אע"פ שהן נמצאות בסוריא ואין צריך לומר בארץ שהחזיקו בה עולי מצרים בלבד הרי אלו חייבין בדמאי, ומפרישין מהן תרומת מעשר ומעשר שני".

ושאל המנחת חינוך (מצ' רפד אות יח) על שיטת האחרונים המסבירים את הרמב"ם שהכל הולך אחר המירוח מדוע רק בסוריא או בעו"מ חייבים בדמאי הלא בכל מקום חייבים אם נקבעו בעו"ב ואף בחו"ל (לשיטת הרדב"ז וסיעתו) חייבים וז"ל: "ואם דעת הר"מ כהראב"ד והמשנה למלך א"כ למה לא כתב בהלכות מעשר כפשוטו דמתעשרין דמאי בכל מקום דנגמרו בארץ ישראל וחייבים, ומי דחקו להוציא לשון המשנה מפשוטו ולפרש בכל מקום היינו בארץ ישראל ובסוריא דוקא. אלא ודאי נראה דעת הר"מ דפירות ארץ ישראל שיצאו בכל ענין פטורים, והמשנה למלך בעצמו מביא דברי הר"מ הנ"ל, ואיני יודע כי באמת הוא סתירה לדבריו כמבואר בכסף משנה שם".

ותמך בדיוקו של המנ"ח בהלכות מעשר מהר"י קורקוס (פי"ג ה"ד) וז"ל: "וכתב רבינו מתעשרים דמאי בכל א"י ובסוריא, פי' אבל בח"ל לא כאשר כתב בפ"ק דתרומות (הכ"ב) דפירות שיצאו ח"ל פטורים שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה..."

ומוסיף המנ"ח: "ואל יפלא בעיניך כיון שנתחייבו הפירות שנגמרו בארץ ישראל איך יפטרו אח"כ, זה לא קשה, חדא אם הוא גזירת הכתוב שמה אתה חייב, א"כ כך גזרה התורה. אבל באמת מצינו כיוצא בו, דשיטת הר"מ עצמו פ"ב ממעשר ה"ב והיא

חבל נחלתו

מדרבנן משום דלא גריעי [מפירות] שנער ומצרים ועמון ומואב ועוד שלא יאמרו ראינו פירות הארץ שנאכלין בטבלם ומי שאינו מודה בזה טועה".

הרדב"ז סובר שהרמב"ם אינו מודה לראב"ד בהשגתו וסובר שאף מדרבנן פירות א"י שיצאו לחו"ל ונתמרחו שם פטורים. ומסייעים לו דברי הרמב"ם בתשובתו (שו"ת סי' קכט): "וממה שראוי לדעת ג"כ, שחזיב המעשרות אינו נחשב לפי חישוב מקומות גידול הפירות, אלא לפי חישוב מקומות מציאותם, ולכן פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ פטורין מכלום לאומרו (במדבר טו, יח) יתעלה אשר אני מביא אתכם שמה, שמה אתם חייבים ובחוק לארץ פטורין". **וכן הכס"מ מסכים עם הרדב"ז וסובר שלא גזרו מעשרות מדרבנן אם נתמרח בחו"ל.**

ט. בשולחן ערוך (יו"ד סי' שלא סי"ב) פסק: "פירות א"י שיצאו חוצה לארץ, פטורים מתרומות ומעשרות, ואם יצאו לטוריא, חייבים. ופירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ, חייבים, אם נקבעו למעשר (ביד ישראל) אחר שנכנסו לארץ". (ודבריו הם העתקת דברי הרמב"ם).

הש"ך (ס"ק כ) כתב על פירות א"י שיצאו: "פטורים – שנאמר אשר אני מביא אתכם שמה שמה אתם חייבים אבל בח"ל פטורים אפילו מפירות של א"י דאי מפירות של ח"ל פשיטא דהא חובת קרקע היא". ובהמשך (ס"ק כב) לגבי פירות חו"ל שנכנסו לא"י כתב: "חייבים אם נקבעו כו' – שנאמר שמה אתם חייבים מ"מ בין בפירות הארץ בין בפירות ח"ל, וכתוב בכ"מ דבפירות ח"ל כשנכנסו לארץ קודם שנקבעו למעשר חייבים בתרומות ומעשרות מן התורה אבל

שיטת ר"ת בתוס' ג"כ בכמה מקומות גבי (חניות אושא) [חניות בית הינו ב"מ פ"ח ע"א ד"ה תבואת] ובכורות נ"א ע"ב ד"ה טבלים] הא דלקוח פטור מן המעשרות, דוקא אם לקחן אחר המירוח שנגמרו מלאכתן ביד המוכר נפטרו אח"כ, אבל קודם שנגמרו חייבים. ובאמת דעת הריב"ם שם בתוס' להיפוך, דאם לקחן אחר המירוח כיון שנתחייבו לא פקע חיובו, אבל לדעת הר"מ ודעת ר"ת דנפקע חיובו, וכן דעת הראב"ד בהשגות שם כפי מה שפירש הכסף משנה, א"כ חזינן דאע"פ דנתחייבו מ"מ יכולין לבוא לידי פטור, א"כ הכא נמי אע"פ שנתחייבו בארץ ישראל מ"מ כיון שיצאו יהיו פטורין. ועיין בר"ש פ"א דפאה מ"ו לענין הפקר אחר המירוח, ועיין בשער המלך פ"ח מלולב ה"ב שפלפל דאף לאחר המירוח אם הפקיר פטור מן המעשרות, עי"ש שמביא קצת ראיות להיפך. אבל עכ"פ מצינו דאף לאחר החיוב נפטרו, א"כ מנליה להמשנה למלך להעמיס בדברי הר"מ כיון דסתם, ובפרט בפ"ג ממעשר ה"ד גבי דמאי נראה מדבריו דאף בנגמרו בארץ ישראל פטורין, א"כ הכי נמי הפירוש בדברי הר"מ בפ"א מתרומות הכ"ב דאף אם לאחר שנגמרו יצאו מ"מ פטורים, אף דהוא מלחם הארץ מכל מקום ממעטינן מן שמה, ועיין בכסף משנה".

ח. הראב"ד השיג (על הרמב"ם בהל' תרומות לעיל): "פירות ארץ ישראל שיצאו לחוצה לארץ וכו'. א"א ולי נראה שלא נחלקו ר"א ור' עקיבא בזה אלא בחיוב תורה ובפטור תורה דר"א אזיל בתר גמר פרי ורבי עקיבא אזיל בתר [מקום] קביעות למעשר דהיינו מירוח, אבל מדרבנן מיהא אע"פ שיצאו ח"ל ונמרחו שם חייבין

והחזיקו על ידו בט"ג לגיטין פ' הניזקין ע"ש.

היינו המהרש"ם מחדש שאף לשיטת המחייבים הפרשת תרו"מ בפירות שנתמרחו בא"י ונשלחו לחו"ל, אם הפירות נתמרחו על דעת להוציאם לחו"ל פטורים מתרו"מ.

וכדבריו צידד הראי"ה קוק במשפט כהן (סוף סי' מו): "כידוע, מה שיצא לחו"ל יש מקום להקל בעיקרי חיוב תרו"מ שלו, כי י"ל דבדהוי גמר מלאכתו על דעת חו"ל, גם בנגמר מלאכתו בארץ ג"כ פטור".

יא. על שיטת המהרש"ם חלק החזו"א.

בחזו"א (דמאי סי' ה אות ג) סבר כרדב"ז וסיעתו ז"ל: "אבל אם יצאו מארץ לאחד גמר מלאכה אף בחו"ל ממש חייבין וכמש"כ המל"מ פ"א מה"ת [ובר"ש מ"ש פ"ג מ"ו מבורר דלאחר גמ"מ אין תקנה להוציאן מידי חיוב תרומות ומעשרות ואמאי יוציאן לחו"ל] ואף הגומר בארץ להעלותן לחו"ל לא מקרי חסר גמר מלאכה". וכ"כ באות ד שם.

ובחזו"א (דמאי סי' טו אות ד) כתב: "ושמעתי מצדדין למפטר משום פירות שיצאו לחו"ל פטורין וזה אינו כלום שהרי אנו נוהגין היתר בפירות חו"ל שנכנסו לארץ אחר גמ"מ, והרי אנו מכריעים בזה שלא נאמר דין פירות חו"ל שנכנסו לארץ אלא בנתמרח בארץ וה"ה אפכא, והלא הדבר פשוט בפי תלתא חמורי עולם הראב"ד והכ"מ [דנקט בפשיטות דלענין חלה אזלינן בתר גלגול ולענין מעשר בתר מירוח ובתירוץ קמא סבר דנכנס אינו חייב אלא מדרבנן אף שנתגלגל ונתמרח בארץ ובתירוץ בתרא סבר דחייב מה"ת ואם נתמרח בחו"ל ונכנס לארץ חייב מדרבנן]

אם נקבעו למעשרות בח"ל ואח"כ נכנסו לארץ מאחר שבשעת קביעתם למעשרות היו בח"ל פרוח מהן חיוב תרומות ומעשרות **ופטורים מן התורה ואינן חייבים אלא מדבריהם** וכ"כ העט"ז".

עולה מן הדברים עד עתה שמחלוקת אחרונים כיצד להסביר את הפטור מתרו"מ בפירות שיצאו לחו"ל, האם הפטור הוא אפילו שנתמרחו בא"י כיון שיצאו לחו"ל נפטרו וכן משמע מדברי הרמב"ם בתשובתו וכן כתבו מהר"י קורקוס, הב"ח והמנ"ח, או שכיון שנתחייבו כבר בא"י הרי הם טבל וחייבים בתרו"מ אף אם יצאו לחו"ל. ורק אם יצאו קודם מירוח לחו"ל פטורים שם לגמרי מתרו"מ. וכן סברו הרדב"ז, הכס"מ, המל"מ, המבי"ט, הש"ך. ולראב"ד חייבים בתרו"מ מדרבנן אף שיצאו לחו"ל קודם מירוח.

י. בשו"ת מהרש"ם (ה"א סי' עב) נשאל על אתרוג שהגיע מא"י ללא אישור של תרו"מ, ובין שאר טיעוניו כותב: "אף גם י"ל דדוקא היכא דנתמרח בא"י אדעתא שיהי' בא"י, בזה אף שיצאו אח"כ לחו"ל חייבים, אבל אם מתחלה נתמרחו אדעתא להוציאם לחו"ל י"ל דלכ"ע פטורים".

ומביא ראיות לדעתו: "והרי גם בחלה קיי"ל דאם דעתו לחלק פטור מחלה, וה"נ בדעתו להוציא לחו"ל. ועתוס' פסחים (י"ב ע"ב) ד"ה רב ספרא, דלסחורה מוציאין מא"י לחו"ל. וגם לפי תי' ב' י"ל, דבנטעו מתחלה אדעתא להוציא לחו"ל לסחורה מותר. וע' בתשובת ח"ס חלק ו' סי' ס"ג שהעלה כעין זה לחלק בדין לקוח, דאם מתחלה מרחן בע"ב למכור פטור. ואם מתחלה הי' דעתו לעצמו אפי' מרחן אח"כ חייב. ובאמת שכבר קדמו בזה במרכבת המשנה פ"ב ממעשר,

חבל נחלתו

התרומות) שאין לקבל את חידושו של המהרש"ם, אולם דעתו נוטה לפרש ברמב"ם כשיטת הב"ח, וכן הגרשז"א במעדני ארץ (תרומות פ"א הכ"ב אות א) מצדד כשיטת המהרש"ם והב"ח.

הגר"ש ישראלי (בס' התורה והארץ ח"ב עמ' 131-140) חולק ומוכיח מהירושלמי שלא כחזו"א ויש מקום לדברי הראי"ה (לא הזכיר את המהרש"ם). אולם אף הוא סובר שצריך להפריש לפחות מדרבנן עפ"י שיטת הראב"ד שלא תהא חו"ל שונה משנער. את עיקרי הדברים מביא בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' פד) שדן בתפוזים המגיעים מא"י לאנגליה ומסיק להפריש מהם תרו"מ בלא ברכה.

מסקנה

נראה שהולכים לחומרא להפריש תרו"מ מדרבנן אף בפירות המיוצאים לחו"ל, וכיון שהיא מחלוקת הפוסקים נראה שעל פרי המיוצא לחו"ל יש להפריש ללא ברכה.

והמל"מ, ומהא דפי"ג ה"ד ל"ק כמוש"כ לעיל סי' ה' סק"ג, והמל"מ עצמו ציין לדברי הר"מ אלו, ויש בודים שהמרח ע"מ להוציא לחו"ל פטור, ויתחייב לפ"ז שהמגלגל להוציא לחו"ל פטור והגלגול בחו"ל ע"מ להכניס לארץ חייב וכ"ז תורה חדשה, ופטור חו"ל שאמרו חכמים היינו משום דמענשה החיוב הנעשה בחו"ל אינה מחייבת לא מירוח ולא גלגול ולא משום שאוכלין בחו"ל אבל לקוח הפטור משום דבעינן ואכלת ואין לנו אלא מה שנאמר בגמ' ופוסקים. אח"כ ראיתי שהדבר מפורש בירו' מעשרות פ"ה ה"א דהנוקף לפת וצנונות לנטען בחו"ל חייב לעשר והלא טעם האיסור תנן במתנ' פ"ה מ"ב שזהו גרן והר"ל כוורע אחר מירוח, ואם איתא דהמרח להוציא לחו"ל פטור למה חייב לעשר".

יב. הגרא"ז מלצר וחתנו הגר"א קוטלר דנים אף הם בשאלה שלפנינו. דעת הגר"א קוטלר (נדפסה בס' הזכרון לבנו הגר"ש קוטלר) כדעת החזו"א שמקום המירוח קובע. דעתו של הגרא"ז מלצר (כרם ציון אוצר

סימן מד

זריעת גרעיני שביעית

אשר אינו אסור בספיחין?

תשובה

א. השאלה העיקרית העומדת לבירור היא כאשר הפרי נאכל בקדושת שביעית,

שאלה

גרעין שנשאר מפרי הקדוש בקדושת שביעית (כגון אפרסק או אתרוג) האם מותר לזרוע אותו אחר השביעית? כמו"כ מה דין זרעי ירק הקדוש בק"ש (כגון זלעת)

”קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלעינין יש להם שביעית ולדמיהן שביעית“.

השאלה היא באלו גלעינין (=גרעינים) מדובר. הריבמ”ץ פרש: ”קליפי אגוזים והגלעינים. פי’ מן האגוז: הקליפין, ומשאר פירות, כגון תמרים וזיתין: הגרעינין, יש להן שביעית, שיש מקום שמוציאין מגרעיני זתים שמן, ועוד אוכלין אותן בני אדם, ומוכרין אותן להסקה⁴, וזהו פי’ לדמיהן שביעית“.

היינו, ההתייחסות ההלכתית היא לגרעינים בפני עצמם, בלי קשר לפרי בו הם גדלו. ורק אם מנהג בני אדם להשתמש בהם, הם קדושים בקדושת שביעית. ולפי”ז גרעין של אפרסק או אתרוג אינו קדוש בקדושת שביעית. וכן פרשו הר”ש, הרא”ש, הרש”ס, והרע”ב.

ג. אבל הרמב”ם פרש את המשנה כך: ”קליפי רמון, הקליפות של רמונים. והנץ שלו, ר”ל פטמתו. והגלעינין, גרעיני כל מה שיש לו

האם הגרעינים קדושים בקדושת שביעית וממילא יהיו חייבים בביעור, ושאר חיובי קדושת שביעית עליהם, או שכיון שהגרעינים גופם אינם נאכלים¹ – הם אינם קדושים בקדושת שביעית.

נראה שאם הגרעינים או הזרעים קדושים בקדושת שביעית הם אסורים בזריעה שכן ”פירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתיה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה...“ (רמב”ם הל’ שמר”י פ”ה ה”א). וא”כ לזריעה הם נאסרו. ואף לאחר הביעור אפילו לסוברים שהוא הפקר הם עדיין בקדו”ש ואסורים בזריעה.

בצמחים חד-שנתיים השאלה קיימת רק לסוברים שישנם צמחים הקדושים בקדושת שביעית ואינם אסורים כספיחים². לפי השיטות שכל הקדוש בק”ש יש עליו איסור ספיחין ממילא אסור ליהנות מזרעי הירקות³.

ב. המשנה בשביעית (פ”ז מ”ג) אומרת:

1. דוגמא לגרעין הנאכל הוא השקד שהוא גרעין הפרי, אולם ברוב הפירות הגרעין אינו נאכל ואף אינו משמש לצרכים אחרים.
2. עי’ שבת הארץ פ”ד ה”ג בשיטות השונות בהתאמה בין ק”ש בירקות וקטניות לאיסור ספיחין.
3. לפי הגדרת הרמב”ם בהלכות כלאים (פ”א ה”ח): ”והשני מהן הוא הנקרא קטנית, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשמן והפרגין והספיר וכיוצא בהן, והשלישי מהן הוא הנקרא זרעוני גינה, והן שאר זרעונין שאינן ראויין למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים והשומין וזרע החציר והקצח וזרע לפת וכיוצא בהן...“ לפי דבריו עולה שבקטנית – שהזרע נאכל – ודאי שהוא קדוש בקדושת שביעית, והשאלה היא בירקות כגון דלעת ואבטיח שהזרע ראוי לזריעה לאחר אכילת הפרי. אולם במלפפון הזרע נאכל בתוכו, ובירקות שאוכלים את השורש (גזר, תפוחי אדמה, בטטה) – הזרע אינו ראוי לזריעה אלא לאחר סיום מחזור הגידול.
4. נראה שאם ראוי להיסק אבל בפועל למנהג העולם אינו משמש להיסק – אינו קדוש בקדושת שביעית. וכ”נ מדברי החזו”א (יג, יא): ”ונראה דאף דבר שהיה קדוש בשביעית מדין מאכל אדם ומאכל בהמה ונפסל ואינו ראוי עכשו אלא להסקה פקע ממנו קדושת שביעית וכדאמר בתבן וקש שנתנו לתוך הטיט או לתוך הכר...“

חבל נחלתו

גרעינין. ולכאורה דעתו היא שכל גרעיני הפירות הנאכלים קדושים בקדושת שביעית.

בהלכותיו הזכיר הרמב"ם פעמיים, דין גרעיני פירות שביעית. בפרק ה מהלכות שמיטה ויובל (הל' כא) פסק: "הקליפין והגרעינין שמותרין בתרומה לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה...".

ובפרק ז (הל' טו) פסק: "קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינין יש להם שביעית ולדמיהם שביעית אבל אין להם ביעור ולא לדמיהם".

נראה איפוא שבהלכותיו חזר לפרש כשיטת הריב"ם שגרעינים קדושים במידה ומשתמשים בהם לצביעה. (הרמב"ם לא הזכיר הסקה בניגוד לריב"ם וסיעתו ונראה שלשיטתו הראוי להסקה בלבד אין בו ק"ש, ולעניינו, אין במחלוקת זו נ"מ לגבי שאלתנו).

ד. וכך כתב הרדב"ז (הל' שמו"י פ"ז הט"ו): "קליפי רמון והנץ שלו וכו'. שם במשנה והטעם שהם ראויים לצביעה והם מתקיימין בארץ וקליפי אגוזים היינו הקליפה החיצונה שראויה לצביעה אבל הקליפה הפנימית הקשה הרי הוא כעצים". ואף שלא דיבר בגרעינים ישירות אפשר להקיש מכאן לגרעינים. וכן בפ"ה הכ"א פרש: "הקליפין והגרעינין וכו'. כבר ביאר זה בהלכות תרומות והדברים ק"ו אם תרומה שהיא במיתה לזרים הותרו הקליפות והגרעינים כ"ש לענין שביעית שאין בו מיתה". וכן כתב בערוה"ש (הל' שמו"י סימן כד ס"ב). ועי' שו"ת מנחת שלמה (תניינא ב - ג) סי' קיט אות טו) הקובע שבגרעיני כותנה כיון שעומדים להפיק מהם שמן קדושים הם והשמן המופק מהם בקדושת שביעית.

ולפי"ד גרעיני דלעת ואבטיח קדושים בקדושת שביעית כיון שאוכלים אותם וממילא יאסרו בזריעה.

ה. אולם הכסף משנה (פ"ז שם) נתן טעם אחר וז"ל: "...גרעינים לא אאגוזים קאי דאגוזים אין להם גרעינים אלא גרעיני שאר פירות קאמר וראויים להסקה ויש להם שביעית כיון שניקר הפרי ראוי למאכל אדם חלה קדושת שביעית עליהן אבל אין להם ביעור כיון שאינם עיקר הפרי".

לפי דברי הכס"מ כל גרעיני הפירות קדושים בקדושת שביעית ומוסיף שאף ראויים להיסק (ונראה שזהו טעם נוסף ולא עיקרי). וקשה על דבריו מדברי הרמב"ם בפ"ה שגרעינים שאינם ראויים לצביעה אין קדושת שביעית חלה עליהם.

ו. ביחס לגרעיני תרומה כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"א): "גרעיני אתרוג מותרים, גרעיני זיתים ותמרים וחרובין אע"פ שלא כנסן הכהן הרי אלו אסורין לזרים, ושאר הגרעינין בזמן שכנסן ויש בהן לחלוחית למצוץ אותן אסורין לזר ואם השליכן מותרות".

ובאר הרדב"ז:

"גרעיני אתרוג. מרים הם ואינם ראויים למאכל אדם ואינם אלא לזריעה או לתרופה.

"גרעיני זיתים ותמרים וכו'. שם במשנה (תרומות יא, ה) גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות ואמרינן עלה בירושלמי בגלעיני אגסין וקרטטומלין היא מתני' א"ר אלעזר ואפילו תימא מגלעיני הרוטב במחוסרות למצמצן. וז"ל רבינו בפירוש משנה זו ואלו הגרעינין שאמר שהן אסורים עד שישליכם הכהן הוא על שני דרכים הא' שתהיה הגרעינה ראויה לאכילה

קדושת שביעית. ונראה על-כן שיהיה מותר לזרעם. ואף שהפרי עצמו חייב בביעור, הגרעין היוצא ממנו אין בו קדושה ומותר לזרעו.

ז. שיטת הכס"מ (אפשר שמתבססת על הרמב"ם בפה"מ) תמוהה. אף החזו"א (שביעית סי' יג אות יא) תמה על הכס"מ: "פ"ז מ"ג קליפי רמון והנץ שלו קליפי אגוזים והגלעינין, בר"ש מבואר דאין הקליפין והגלעינין קדשי אלא א"כ עומדין למוץ או שעומדין למאכל בהמה או לצביעה, וכ"ה בהדיא בר"מ פ"ה הכ"א דקליפין וגרעינין שמתירין בתרומה לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהן אלא א"כ ראיון לצביעה, ונראה דה"ה בראיון למאכל בהמה, אלא שאותן הקשין שאינן ראיון למוצץ אפשר שאינן עומדין לבהמה, וגרעיני זיתים תמרים וחרובין כ' הר"מ פ"א מה"ת הי"א דאסורין אף בלא כנסן וא"כ נראה דיש בהן דין מאכל אדם, ושאר גרעינין דבעו כינוס למיסרן לזר צ"ע לענין שביעית, והר"מ פ"ז הט"ו העתיק משנתנו וסמך על מש"כ פ"ה הכ"א, והכ"מ ז"ל כתב דגם קליפין וגרעינין שאינן ראיון רק להסקה נמי קדשי בקדושת שביעית משום שהן טפל לפירי ותמוה מאד".

ח. בשבת הארץ (על הרמב"ם בפ"ז) הביא הראי"ה קוק זצ"ל את שיטת הר"ש שהובאה לעיל שגרעינים הראויים להסקה או לצביעה קדושים בקדושת שביעית. ובשבת הארץ השלם הביאו את דעת הר"ח ברלין שגרעינים הזקוקים לשבירה לשם

כגון גרעיני החבושין והפרישין או שתהיה הגרעינה שישאר בה לחלוחית שתהיה ראויה למציצה כגון גרעינת התמרה כשהיא לחה אבל הגרעינים האחרים מותרים [לכתחילה לזרים באכילה] כגון גרעיני החרובין אע"פ שלא השליכן הכהן עכ"ל. והשתא קשיא תמרים אתמרים וחרובין אחרובין וכ"ת דהכא איירי בגרעיני תמרה לחין היה לו לכלול גרעיני תמרים בכלל שאר הגרעינים דבומן שכנסן ויש בהן לחלוחית למצוץ אותם אסורים לזרים. ותו קשה דגרעיני חרובין אינם ראויים לאכילה כלל ולא למציצה לא לחין ולא יבשין. ואם גירסת הספרים שלנו היא גירסת רבינו לא ידעתי לתרץ דבריו. ונ"ל שנפל טעות בספרים וכן צריך לתקן גרעיני זיתים ותמרים והחרובין⁵ ואע"פ שכנסן הכהן הרי אלו מותרים לזרים ואיירי בגרעיני זיתים ותמרים יבשים ואע"פ שכנסם הכהן בטלה דעתו שאין בהם מאכל אדם".

וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קד), שנשאר בצ"ע על ההשוואה בין שביעית לתרומה שבשביעית קדושים הפירות אם מיועדים לאכילת בהמה וצביעה, אבל בתרומה רק אכילתו לאדם מקדשתו ולא אכילת בהמה וצביעה. ועי' שבת הארץ השלם (פ"ה הכ"א) בבירור הסתייגויות האחרונים מהשוואת הרמב"ם בין תרומה לשביעית.

מתבאר, כי בגרעיני פירות שאינם משמשים לצביעה (=בשביעית) והסקה אין

5. וכן אמנם פרש הרמב"ם עה"מ (תרומות פ"א מ"ה): "וגרעינין אלו שאמר שאינן מותרות לזרים עד שישליכם הכהן, הוא על שני פנים. או שהן גרעינין הראויות לאכילה כגון גרעיני הפרישין והקרוסטמלין, או גרעינין שנשאר בהן לחלוחית הראויה למצצה כגון גרעיני התמרים הלחים. אבל שאר גרעינים כגון גרעיני החרוב מותר לזרים לאכלן ואפילו לא השליכן הכהן".

חבל נחלתו

אכילת בהמה אין בהם קדו"ש. וכן הובא בשבת הארץ בפ"ה.

הקדושים בקדושת שביעית וחייבים בביעור – גרעיניהם אינם קדושים בקדו"ש, וממילא לאחר אכילת הפרי ושירור גרעיניו מותר לזורעם, אולם אם הגרעינים נאכלים הרי הם קדושים בקדושת שביעית ואסורים בזריעה.

מסקנה

נראה איפוא שסתם פירות וירקות

סימן מה

חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין

והר"ש (שביעית פ"ט) כתבו שהוא הפקר ולא שריפה¹.

במשנה שביעית (פ"ט מ"ח) נאמר: "מי שהיו לו פירות שביעית והגיע שנת הביעור מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד ועניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור".

ופרש הרע"ב:

"מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד – מאנשי ביתו, ואח"כ מחלק לשכניו ולקרוביו ומיודעיו, ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל מי שצריך ליטול יטול".

והלכה כר' יוסי שאף עשירים אוכלים אחר הביעור.

בימינו הן מחמת שביעית מדרבנן והן מכיון שרבים הפוסקים הסוברים שביעור הוא הפקר – בשעת הביעור אנו מפקירים את הפירות ולא שורפים. השאלה היא איך משתלב אוצר בית דין בתוך סדר לקיטת

שאלה

אדם שקנה פירות מאוצר בית דין, בימינו, כאשר פירות שביעית משווקים דרך אוצר בית דין ומחירם נקבע לפי הוצאות המגדל והוצאות ההובלה והאריזה, האם מחוייב בהגיע זמן הביעור להפקיר את הפירות, ואח"כ לזכות בהם?

תשובה

א. חיוב ביעור נלמד מפסוק בספר ויקרא (כה, ז) מהפסוק: "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל". ולמדו בפסחים (נב ע"ב, וכן בתענית ו ע"ב, נדה נא ע"ב, ובירושלמי שביעית פ"ט ה"ב וספרא בהר א, א): "כל זמן שחיה אוכלת מן השדה – האכל לבהמה שבבית. כלה לחיה אשר בשדה – כלה לבהמתך מן הבית".

במהות הביעור נחלקו הראשונים: הרמב"ם (הל' שמיט'י פ"ז ה"ג) פסק שהוא שריפה ואילו הראב"ד (על אתר) פסק שהוא מורכב בהתחלה מהפקר ולבסוף משריפה. והרמב"ן (ויקרא כה, ז; דבריו יובאו להלן)

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: ורש"י כתב להניחו למרמס לבהמות.

הביעור אין שום פעולה נוספת ורק נחלקו התנאים מי יכול ליטול מהאוצר לאחר שעת הביעור. בברייתא השניה המדובר במי שיש לו פירות שלא הגיעו אליו דרך האוצר והגיע שעת הביעור, והוא מחלקם לשכניו קרוביו ומיודעיו ומפקירם וזוכה בהם בעצמו.

לא צויין בברייתא מהו הביעור בפועל. אולם עולה במפורש שאין הנוטלים מן האוצר צריכים להפקיר את הפרי שקבלו באוצר.

ג. פרש הרמב"ן (ויקרא כה, ז): "...והכילוי הזה לא פירש הרב מהו. וענינו, שיכלה הפירות אחר זמן מביתו להפקירן, והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום. "ואין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה (סוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם, כענין בערתי הקדש מן הבית (דברים כו יג). וכן שנינו (שביעית פ"ט מ"ח) העניים אוכלין אחר הביעור אבל לא העשירים דברי ר' יהודה, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. ופירוש עניים כל שלקטו הפירות משדות של אחרים מן ההפקר, ועשירים בעלי השדות עצמן שלקטו אותן מן השדות שלהם בהפקרם, ורבי יהודה אסרן להם מדבריהם מפני חשד, ורבי יוסי מתיר והלכה כדבריו".

בתחילת פירושו מבאר הרמב"ן שהביעור הוא הפקר ולא כילוי מן העולם. ומבאר את המשנה בשביעית שלר' יוסי העשירים הם בעלי השדות שלקטו

פירות שביעית וסדר הביעור.

ב. בתוספתא שביעית (פ"ח הל' א ו-ב)

מבאר לגבי אוצר בית דין:

(א): "בראשונה היו שלוחי בית דין יושבין על פתחי עיירות כל מי שמביא פירות בתוך ידו נוטלין אותן ממנו ונותן לו מהן מזון שלש סעודות והשאר מכניסין אותו לאוצר שבעיר הגיע זמן תאנים שלוחי בית דין שוכרין פועלין עודרין אותן ועושין אותן דבילה וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר. הגיע זמן ענבים שלוחי בית דין שוכרין פועלין בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר הגיע זמן זתים שלוחי בית דין שוכרין פועלין ומוסקין אותן ועוטין אותן בית הבד וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו הגיע שעת הביעור עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר: אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, ר' שמעון אומר: עשירים אוכלין מן האוצר אחר הביעור.

(ב): "מי שיש לו פירות לחלק מחלקן לעניים, מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו ומוציא ומניח על ביתו ואומר: אחינו בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבא ויטול חוזר ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו".

התוספתא מצירת שני מצבים של לקיטת פירות שביעית, הראשון של לקיטה ע"י שלוחי אוצר בית דין וחלוקה לכל משפחה כדי צורכה לשבוע, ובהגיע זמן

חבל נחלתו

משדותיהם המופקרות בשביעית מותרים לאכול מפירותיהם לאחר הביעור ולא אסרום מדרבנן.

ממשיך הרמב"ן ומביא את שתי הברייתות מהתוספתא ומסכם: "ולמדנו מפורש שאין ביעור אלא לבער הפירות מרשותו ולהפקירם". **ומוסיף בהסבר הברייתות:**

"ועשו להם תקנות מדבריהם, בראשונה היו בית דין עושין אוצר בכל עיר ועיר, מתחילת יציאת הפירות היו נוטלין אותם מיד מביאיהן ומכניסין אותן לאוצר, וכשיבא זמן לקיטת כל אותו המין כגון שבא זמן של קיץ ועת הבציר הגיע, ב"ד שוכרים פועלים ובוצרין ומוסקין ולוקטים כל אותו המין ודורכים ומוסקין בגת ובבית הבד כדרך שאר השנים, ונותנים לאוצר שלהן, **ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבערין הם מן הבית,** ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחר הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן. וכל זו התקנה והטורח של ב"ד, מפני חשד שלא יבאו לעכבם או לעשות מהם סחורה". נראה מן הרמב"ן שהבין את הקטיף והעיבוד ע"י בית דין כקיום מצות: "והשביעית תשמטנה ונטשתה". שכן אף לסוברים שביעור מן התורה אין הוא איסור, אלא כלול במצות עשה של הפקר פירות שביעית. וכאשר כלה לחיה מן השדה צריך לבערו מן הבית. ועל בית דין בלקיטתו בשביעית אין את ההגבלות של היחיד בכמות הנטילה מההפקר ובדרך עיבודם מפני שהוא יד כל הציבור ואין לך הפקר גדול מזה. ולכן אף שחילק את הפירות ליד הציבור הפירות נשארו פטורים מביעור.

וממשיך הרמב"ן: "וכשאין אוצר בעיר ולא בית דין, והפירות ביד המלקט אותם מן ההפקר, הוא צריך לבערם מן הבית בשעת הביעור, ומפקירם על פתח ביתו ואוכלין והולכין לעולם. וזו היא שביעית שאוסרת במינה במשהו לביעור כמו שמוזכר במסכת נדרים (נה א), מפני שיש לה היתר בביעור מביתו".

הרמב"ן מבאר שבניגוד להכנסה לאוצר אשר מבערת את פירות השביעית מן הבית, ולכן אין צורך בביעור נוסף – הביעור הוא במקום שאין אוצר, ולכן בהגיע זמן הביעור עליו לחלקם למיודעיו ולהפקירם.

ומוסיף הרמב"ן: "אבל אם עכבם בביתו אחר הביעור כדי לאכלן, אטורין הם באכילה לגמרי, וזו היא שביעית שאוסרת בנותן טעם לאחר הביעור שאין לה מתירין. ואפשר שהאיסור הזה מדבריהם הוא. ואולי אפילו הביעור כולו חומר מדברי סופרים, והברייתות השניות בתורת כהנים בענין הביעור אסמכתא מדרבנן". עולה מן הרמב"ן ששני 'מסלולים' לאכילת פירות שביעית בהיתר: האחת ע"י אוצר בית דין שאין בה ביעור והאחת הלקיטה הפרטית המצריכה ביעור והפקר. ודברי הרמב"ן הובאו בקצרה בכס"מ (הל' שמו"י פ"ז ה"א).

נ"ל בביאור הבנת הרמב"ן בענין ביעור שהרמב"ן מבין את הביעור כלוז הפנימי של המצוה של הפקר פירות שביעית. ההפקר עניינו השוואת נגישות הפירות לכל. אוצר בית דין יוצר מצב זה לא בדרך פרטנית אלא בדרך ציבורית, ומבער את הנטילה הפרטית. (ולכן אוצר בית דין נטל אף מן המקדימים להביא קודם ההבשלה הכללית). בתקנה זו בית דין הקדימו את הביעור

ועיקרו שלא יבוא לידי שימור ואין האזהרה אלא על הבעלים או מי שזכה מן ההפקר. אבל שלוחי ב"ד שעושים בשל הפקר לטובת הצבור שרי". וסיים: "זאנו אין לנו אלא דברי הראשונים ז"ל דאיירי בשל שביעית וכשהן ביד ב"ד מותר לדרך בגת **ופטורין מן הביעור**". מבואר מהחזו"א שהבין שבפירות הנקטפים ע"י בית דין לא חלים חיובי הפקר הרגילים של קטיף ממועט ועיבוד בשינוי ופטורים לגמרי מביעור².

וכן נראה מדברי הר"ש משאנץ בפירושו לשביעית (פ"ט מ"ח): "דתני בתוספתא (שם) בראשונה היו שלוחי בית דין חוזרים על פתחי עיירות... ומכניסים אותן לאוצר שבעיר ומחלקן מהן בערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו, הגיע **שנת** הביעור עניים אוכלין אחר הביעור אבל לא עשירים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור ר"ש אומר עשירים אוכלים מן האוצר אחר הביעור".

מבואר מדבריו שמפרש את מחלוקת התנאים לאחר זמן הביעור ומחלוקתם למי בית דין מחלקים לאחר הביעור. אבל בית דין אין מבערים ואין מפקירים את הפירות שתחת ידם אף בהגיע זמן הביעור. ה. וכך נראה משו"ת הרשב"ש (סי' רנח) שנשאל לגבי ארץ ישראל שהגויים יכולים להיכנס וליטול פירות שביעית כיון שהם הפקר וא"א לשמור עליהם, והשיב: "ולענין שאלתכם, נראה שיש תקנה בדבר **שב"ד יעמידו שומרים בגנות ופרדסים** שלא יכנסו

והכניסו את הביעור כחלק מתוך ההפקר של פירות שמיטה לכל ע"י אוצר בית דין. וא"כ אוצר בית דין אינו אמצעי טכני להשוואת הכמויות הנאכלות בין העניים לעשירים, אלא שמירה על ההפקר והקדמת הביעור. ולכן הביעור אינו נצרך כפעולה מאוחרת המשלימה את ההפקר הראשוני של 'ונטשתה'. ביעור פירות שביעית אינו סיום ההפקר והפסקתו, אלא הוא עצם ההפקר, ואם לפניו ההשוואה של עשיר ועני היתה חלקית וכל אחד יכל לקחת כמות גדולה, הרי לאחר הביעור כ"א מקבל מזון ג' סעודות וכו'. בשינוי המצב מנטילה פרטית לחלוקה דרך האוצר בית דין קרבו את הביעור ויצרו מיד מצב של אחר הביעור. ולכן פירות שעברו מהאוצר ליד מקבליהן אינם צריכים ביעור נוסף.

ומצאתי סיוע להסתכלות זו בדברי העיטור (הל' ביעור חמץ) שכתב: "ומסתברא ביעור לשון ביערתי הקודש מן הבית, ומלשון ביעור שביעית שמבערו לאוצר". ופירושו בביעור הוא שכנסו לאוצר ולא שרפו או הפקירו. משמע שהביעור שבביעית הוא מטרת ההפקר ולא סיומו.

ד. הרש"ס (יר' שביעית פ"ט) השיג על הרמב"ן שפירות שביעית אסור ללקט ולהפיק מהם שמן ויין כדרך הקוצרים והבוצרים. והחזו"א (שביעית יא, ז) דחה את דבריו וכתב: "ולאו קושיא היא כלל שכבר פי' הרמב"ן דהוא מדרבנן וקרא אסמכתא,

2. ונלענ"ד שלא ניתן לפרש בחזו"א שרק כשהם ביד בית דין פטורים מביעור ולאחר שחולקו לאנשים והגיע הביעור חייבים בביעור, ראשית זה לא עולה מדבריו וגם יש בכך היפוך הבנת הרמב"ן שהבין שקטיף ביד בית דין הוא כהפקר והשוואת העני והעשיר ולכן אי"צ לביעור ומותר שימור ובוצר כדרך הבוצרים.

חבל נחלתו

אדם קפדני, דמתוך קפדנותם אין להם אוהב ולא שואל בשלומם, והורה להם ר' אמי כשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואח"כ יזכו, ע"כ פירוש. ואבקרא כמו ואפקרא. והא דבעינן שלשה משום דהפקר בשלשה, כדאיתא במסכת נדרים פרק אין בין ובפ"ק דסנהדרין כדי שיהיה אחד זוכה ושנים עדים".

עולה מן הדברים שפרי שבא ליד אוצר בית דין בין אם הוא ביד האוצר או שיצא ממנו ליד המקבלים אין לבער אותו ולהפקירו. פרי זה בעצם כניסתו ליד בית דין הם זכו עבור הכלל מפני שהם כיד עניים. פרי זה מותר לאוספו כדרך הבודרים, וכן לגבי עיבודו יכול לעשות בכמויות גדולות (חזו"א עפ"י הרמב"ן), וכן מותר לבית דין לשומרו (רשב"ש).

לעומת זאת פרי שלקטוהו אסור ללקוט כדרך המלקטים ואף לעבדו בכמויות גדולות ואף אסור לשומרו ובהגיע זמן הביעור צריך להפקירו, ואם הוא צריך אותו לאכילתו יכול לזכות בו או ע"י הפקרה לפני אוהביו או ע"י הפקרה בזמן שאין אנשים בשוק.

ו. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' צב, ח): "אבל מצא (=הכותב אליו) ברמב"ן, דחילק בין מי שליקט מן ההפקר, דלא פטור מביעור, ובין אוצר ב"ד, דפטור מביעור לכ"ע, אף דהר"ש סירלאיין חולק על הרמב"ן אף בזה, אבל בירושלמי (בסופ"ט דשביעית) משמע דפטור, ועיי"ש בפני משה".

הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' נא, יז) הסתפק בשאלת מה שהיה ביד האוצר וחולק לאנשים האם חייב בביעור וכתב: "אך אנפ"כ מסופקני דאולי יש מקום לומר דמה שבית דין מחלק לכל

גוים והם ילקטו הפירות, ובעל הבית ג"כ ילקט מכללם אם רצה, או הב"ד יתנו לו מזון ג' סעודות בכל יום, והשאר יחלקוהו לעניים, וכדתניא בתוספתא הביאה רבינו שמשון ז"ל בפירושו לסדר זרעים בפ"ט דמסכת שביעית, והתוספות בפרק מקום שנהגו, וא"ז הרמב"ן ז"ל בחדושי התורה שלו, בראשונה היו שלוחי ב"ד... כל זה שני בתוספתא. נראה ממנה ששלוחי ב"ד יכולין ללקוט בשביל עניים, והוא הדין לשמור לפי שב"ד הם יד עניים כדאיתא בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה". מבואר מדבריו שאין איסור שימור על פירות העתידיים לבוא לאוצר בית דין.

ומוסיף הרשב"ש דברים על דרך ההפקר במקום שאין בית דין:

"וגם במה שהכניס בעל הבית בתוך ביתו צריך לבערו בשעת הביעור כל מין ומין כפי זמנו הראוי לו, כמו שזכרו בפרק מקום שנהגו, המתיראים שמא יגזלוהו העניים כשמפקירים יכולים להפקירו בשעה שלא יהיו שם גוים או בלילה בעת שלא יראו גוים, כדאיתא בירושלמי דשביעית (ט, ד) דאמרינן התם ר' יצחק בר רדיפא אתא שאיל לבי ר' יאשיה ואמר ליה חמי לך תלתא רחמין ואבקרא קומיהון קפודקאי דצפורין שאלין לר' אמי בגין דלית לאלין עמא רחיים ולא שאיל שלם איך צורבאי איעבד אמר ליה כד תחמון רגליא צללא תהון מפקי לה לשוקא ומבקרין ליה וחזרין וזכין ביה. ופירש רבינו שמשון ז"ל, שיש בני אדם כשמפקירין בפניהם פירות שביעית קופצין וחוכין בכל ואין בעלים יכולים לכנוס לביתם, ולכך הורה ר' יאשיה לר' יצחק שיראה ג' מאוהביו ויפקיר בפניהם ולא בפני כל אדם, פירוש קפודקאי דצפורי הם בני

ולפי הסברנו לעיל (אות ג) במהות אוצר בית דין לפי הרמב"ן נראה שאין הדברים נכונים.

בדברי לעיל זכיתי לכוון לדברי הראשל"צ, הרה"ר לישראל הרב שלמה עמאר הי"ו בספרו כרם שלמה (דיני שביעית סי' ו' אות' ה, ו). והביא ראיה מדברי המשנת יוסף על שביעית (פ"ט מ"ח ד"ה גם המנהג, עמ' פז) שכתב: "וכהיום לא מזדמן לכל אחד לקיים מצות ביעור, לפי שכמעט כל הפירות הן ברשות אוצר בית דין ומה שבאוצר בית דין הרי הוא כמבוער כהרמב"ן ז"ל הנ"ל".

ח. ויש להוסיף כי בהכרעה זו שפירות אוצר בית דין אינם צריכים הפקר יש תיקון לכמה בעיות הנוצרות מהפקר זה. ראשית, חנויות גדולות שברשותם כמויות גדולות מאד של יין ומיץ ענבים של אוצר בית דין מה יעשו בערב פסח, וכי יוציאו משטחי ארגזים לרחובות ויפקירום, וכי אף אחד לא יטלם? וכן לגבי יקבים וכד', הרי הם רק מוכרים כשלוחי בית דין וא"כ מדוע תהא עליהם חובת הפקר?

ועוד, רוב הציבור אינו מבין שההפקר של הקונים מאוצר בית דין הוא לצאת י"ח המצוה אבל בכוונתם לזכות בהם שוב, ורבים מאלה שאינם מבינים נוטלים לעצמם כמויות גדולות. והרי המפקיר שילם עבורם, ואם היה יודע שהוא קונה עבור פלוני שנטל ארגז לא היה קונה³, ובכך מחריבים פרנסתם של המגדלים שלא

אחד ואחד כפי צרכו דאפי' מה שמחזלקים הרבה זמן לפני הביעור מ"מ אפשר דהרי זה חשיב כמזון של ג' סעודות שמחזלקים סמוך לזמן הביעור לשכניו וקרוביו ולעניים, דאף שהם זוכים בזה לעצמם ואין זה הפקר, אפי"ה הם פטורים מביעור, וה"נ גם בחלוקת בית דין כיון שזה ניתן ע"י בית דין למאכל ולא לעכב לזמן מרובה אפשר דפטור".

ונלענ"ד שסבר שאוצר בית דין הוא כבעלות פרטית ולכן פירות שהיו ביד בית דין צריך לבערם. אולם מדברי הרמב"ן לא משמע הכי. שכתב: "ואלו הפירות המכונסים לאוצר בית דין אינן צריכין ביעור אחר שכבר מבערין הם מן הבית, ואחד עניים ואחד עשירים מותרין לאחד הביעור לקבל מהם מיד ב"ד ולאכלן". הרמב"ן מבין את המצאותם ביד בית דין כביעור מן הבית ולכן עניים ועשירים מותרים לאוכלם לאחר זמן הביעור. ועי' בשו"ת מנחת שלמה (תניינא, סי' קכג ד"ה וגם נלענ"ד) שחזר בו מחלק מהבנותיו באוצר בית דין.

ז. בספר 'התורה והארץ' (ח"ה) כתב הרב יואל פרידמן (עמ' 148-138) מאמר להוכיח שפירות שיצאו מיד האוצר וחולקו לאנשים והגיע זמן הביעור חייב כל אחד לבער ולהפקיר, ורק אם שהו באוצר בזמן הביעור נפטרו מהביעור. אין לסברתו ראיה ברורה מדברי התוספתא, והרמב"ן כתב להיפך שכיון ששלוחי בית דין הם המטפלים בפירות הם פטורים לגמרי מביעור מכיון שהושוו בהם עשיר ועני.

3. ועי' במאמרו של הרב מאיר בראלי ב'המעין' (ניסן תשס"ט) שהביא מקורות הלכתיים שיש בזכיה בהפקר מעין זה – מעין גזל. והביא מספר 'אורחות רבינו' (על הגר"י קנייבסקי זצ"ל 'הסטייפלו') שכעס מאד על הזוכים מהפקר של ביעור שביעית. וכן עי' מחנה אפרים הל' זכיה מהפקר (סוף סימן ב).

חבל נחלתו

ימצאו קונים ליין שביעית. והמגדלים שעמלו והוציאו מכספם עבור הציבור כשלוחי ציבור לא יקבלו את השקעתם.

מסקנה

ועוד אף אם הקונה הפקיר יין של אוצר בית דין הרי את הבקבוקים והאריזה הוא קנה בכסף מלא ואינו צריך להפקיר, וכי כיצד הזוכים זוכים בכליו של מפקיר, ואם נאמר שחייב להפקיר אף את הבקבוקים - זו מניין? מאידך הפקרה בכליו של מפקיר

נלענ"ד שבימינו שאנו סומכים על שיטת הרמב"ן, הר"ש והרשב"ש, והאחרונים: החזו"א, המנח"י, משנת יוסף וכרם שלמה אין צריכים להפקיר מה שבאוצר בית דין או שנקנה מיד אוצר בית דין⁴.

סימן מו

תגובה למאמר: 'העקרונות בנתינת מעשר עני'

בגליון 80 של אמונת עתיך פרסם הרב ד"ר דרור פיקסלר מאמר בענין מעשר עני ובו הוא מברר ש"לא מצאנו באף מקום את השיעור שבעל השדה צריך לתת מעשר עני", ועל כן הוא מסיק: "חז"ל לא קבעו שיעור הפרשה למתנה הניתנת לעני בשדה מצד בעל השדה אלא רק שיעור לקיחה עבור כל עני". ולכן אם מגיעים עניים לשדה הם נוטלים מן הפירות (וזה קרוי 'מעשר עני') בשכר סיועם לבעל הבית ואם אין עניים בעל הבית מביא את המעשר ומחלקו בביתו.

נראה לענ"ד שהרב פיקסלר טעה בהבנת המציאות הגורמת לחלות חיוב מעשר עני, וכפי שנבאר להלן שגה אף בדבר הלכה. א. מספר מתנות העניים אינו שווה ממין למין. פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ז):

"נמצאת למד שארבע מתנות לעניים בכרם, הפרט והעוללות והפאה והשכחה, ושלוש מתנות בתבואה הלקט והשכחה והפאה, ושתיים באילנות השכחה והפאה".

4. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: אתה פוטר מי שקיבל פירות מאוצר בי"ד מביעור כי אוצר בי"ד הוא עצמו הביעור. מדברך משמע שגם אם בזמן הביעור הפירות היו כבר ברשות הפרטית אינו חייב בביעור כי קיבל בזמנו את הפירות מאוצר בי"ד. אמנם בעקרון הצדק עמך בסברה שעצם העובדה שהפירות נמצאים בידי בי"ד דינם כמופקרים ואין צורך להפקירם, אולם בז"א כשהפירות היו ביד בי"ד בזמן הביעור, אך אם בזמן הביעור הפירות היו כבר ברשות פרטית יש צורך לבערם, שהרי עתה כלה לחיה מן השדה וחובתו לבער מן הבית, וכיצד יפטר בגלל שהם היו פעם ברשות בי"ד? סו"ס בזמן החיוב הם לא היו ברשות בי"ד אלא ברשותו הפרטית.

תשובת המחבר: לענ"ד, וכן נראה בשיטת הרמב"ן, עצם ההכנסה לאוצר היא הביעור, ועל כן אי"צ לביעור נוסף בין אם היה ביד בי"ד בזמן הביעור ובין אם לאו. ועי' לעיל הערה 2 שהעליתי הו"א לפרש כדברי הגר"י אריאל בחזו"א ודחיתי זאת.

בכל מתנה המגדיר אותה כמתנה הוא דבר אחר. בפאה הקובע הוא הנחת בעל הבית. בשכחה שכחתו של בעל הבית או של פועליו. בלקט ובפרט המגדיר הוא הנופל בשעת קציר ובציר, ובעוללות צורת גידול האשכולות. כאשר העני מגיע לשדה הוא אינו קובע מה ינתן לו, המתנה מוגדרת לפניו, ולכן העני נוטלן בעל כרחו של בעל הבית. וכפסיקת הרמב"ם בהלכה הבאה (עפ"י תוספתא פאה פ"ב ה"ג):

"כל מתנות עניים אלו אין בהן טובת הנייה לבעלים, אלא העניים באין ונוטלין אותן על כרחן של בעלים, ואפילו עני שבשראל מוציאין אותן מידו".

הבעלים אינו מחליט איזה עני יקח ואינו קובע לעני כמה יקח וזה נתון לרצונו של העני.

שונה הדבר לגבי מעשר עני שכל זמן שלא הוברר אלו פירות הם מעשר עני, והמגדיר אותם הוא רק בעל הבית – המפריש ולא העני, וא"כ מה יקח העני? וכמה יקח? הרי לא נקבע מקומם ולא הוגדר אלו מהפירות הם מעשר עני.

ב. לרוב הראשונים מן התורה חייבים בתרו"מ רק דגן תירוש ויצהר¹. דגן אין מפרישים אפילו תרומה גדולה שהיא הראשונה בסדר הפרשה ממנו אלא לאחר הבאה לגורן, ולאחר קצירה ועימור, דישה זריה וברירה והעמדת כרי. ורק אח"כ מפרישים ממנו תרומה גדולה. וה"ה לגבי יין ושמן (=תירוש ויצהר) התרומה ניתנת

לאחר שהיין יינתן בגת והשמן יסחט מן הזיתים, ולא בפירות הגולמיים – ענבים וזיתים. וא"כ לפי הנחתו של הרב פיקסלר ייקח מעשר עני בשיבולים ובענבים וזיתים שנקטפו?! והרי הפרשת מעשר עני היא הרבה יותר מאוחרת, וכי אלו תרומות ומעשרות מצינו שניתנים בשדה?! ומצינו מעשר ראשון שהקדימו בשבילים שפטור מתרומה גדולה וחייב בשאר מתנות (ירושלמי תרומות פ"ב ה"א), אבל מה הקשר בין זה למעשר עני. והרי זה מקרה יוצא מן הכלל לגמרי, ואיך ניתן ללמוד ממנו לגבי מעשר עני. ומעשר ראשון הנלקח בשבילים חייב בתרומת מעשר – וכי גם מעשר עני, שעפ"י הדין פטור מתרומות ומעשרות יתחייב, לשיטת הרב פיקסלר, בתרומת מעשר ובמעשר ראשון?! וכי היכן שמענו על כך?

ולכן באופן מעשי, לפני העיבוד הראשוני עוד לא התחילה כל מערכת הפרשת ונתינת המתנות ואין העני יכול ליטול בשדה כלום בתורת מעשר עני.

ג. הרב פיקסלר הביא את תוס' בחולין (קלא ע"א ד"ה מעשר עני) וכדי להבהיר את הדברים נביאו בשנית:

"מעשר עני המתחלק בתוך הבית – דוקא נקט המתחלק בתוך הבית, דשני דיני מעשר הם אחד מתחלק תוך הבית ואחד מתחלק בתוך הגרנות כדמשמע בפ"ב דנדרים (דף פד:). ואותו המתחלק תוך הגרנות אין לבעלים בו טובת הנאה אלא באותו

1. הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א) כתב שמן התורה אוכל ונשמר וגדולו מן הארץ חייב בתרו"מ מן התורה, אבל רוב הראשונים לא הסכימו עמו. עי' רמב"ן (דברים יד, ב). ועי' בכס"מ שכרמב"ן סברו רש"י וראב"ד. וכ"כ תוס' (ר"ה יב ע"א ד"ה תנא) ועוד ראשונים. ובכל הש"ס מעשר ירק מדרבנן. וישנה דעת היראים והסמ"ג שבמעשר שני חייבים כל הפירות מן התורה.

חבל נחלתו

לוי³. הרשב"א והר"ן הביאו את אף את דברי התוס' שאצלו מסלול התבואה הפוך וקודם ניתן בבית ורק אח"כ מוצא בשנית לגרנות.

ד. בראש הדברים הבאנו דברי הרב פיקסלר: "לא מצאנו באף מקום את השיעור שבעל השדה צריך לתת מעשר עני". וכבר השיב על דבריו הרב יואל פרידמן ש"מעשר" כשמו, ולא יעלה על הדעת שחז"ל קראו זאת מעשר והכוונה לכמות שאינה מוגבלת לא למעלה ולא למטה. והרי לא הובא מעשר עני בין דברים שאין להם שיעור בראש מסכת פאה, ואף בסוגיה בירושלמי לא הוזכר שהמשה השמיטתו. אבל הדברים מפורשים ברמב"ם (הל מתנות עניים פ"ו ה"ד): "אבל בשלישית ובששית מן השבוע אחר שמפרישים מעשר ראשון **מפריש מן השאר מעשר אחר** ונתנו לעניים והוא הנקרא מעשר עני". והרמב"ם בתוך דבריו הקיש מעשר עני למעשר שני הניתן בשאר השנים שאין נותנים מעשר עני, וכי אף מעשר שני אינו בגודל עשירית!?

וכן בכפתור ופרח (פרק מג) כתב:

"מעשר עני בשנתו והוא ודאי טבל צריך לקרוא לו שם ולהפרישו... הרי שלמעשר עני של ודאי צריך לקרוא לו שם וצריך להפרישו".

וא"כ איך ניתן לומר ששיעורו לא כתוב ושאינן צריכים להפרישו אלא העני נוטלו בעל כרחם של בעלים ובכל שיעור?!

המתחלק בתוך הבית ובספרי מפרש להו מקראי כתוב אחד אומר מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך והנחת אלמא צריך להניחו בגורן ובאין עניים ונטלין אותו וכתוב אחד אומר כי תכלה לעשר וגו' ונתת ללוי וגו' אלמא בתוך הבית מחלקו מדכתיב והנחת, הא כיצד עד הפסח שהוא זמן גשמים ואם מניחו בחוץ נפסד מחלקו בתוך ביתו וזה מעשר עני המתחלק בתוך הבית מכאן ואילך שהוא ימי הקיץ מניחו בחוץ בגרנות ועניים באים ונטלין אותו".

פירוש דברי תוס' הוא שהתבואה עוברת מסלול כפול: מהשדות לגורן, מן הגורן – בימות הגשמים לבית ושם בעה"ב מחלקם. ומהבית – בימות החמה לגורן ושם העניים נוטלים בעל כרחו של בעה"ב. וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א, והריטב"א בחולין².

מכאן קושיה נוספת לדברי הרב פיקסלר שכן לפי תוס', מעשר עני מתחלק בבית לפני שהוא נלקח ע"י עניים בגרנות, וודאי שאינו נלקח בשדות.

הרשב"א, התוס' רי"ד, המאירי והר"ן (כולם בנדרים פד ע"ב) פרשו הפוך מהתוס' (ופירושם מתאים לאקלים בא"י) שעד ימות החורף משאירים את המעשר עני בגרנות ובאים העניים ונטלים, היינו כל הקיץ מאחר הקציר ועד לחג הסוכות שמתחילה עונת הגשמים. ובעונת הגשמים מביא את הנשאר לביתו ומחלקו לעני שרוצה ליתן לו ונמנע מלתת למי שאינו רוצה ליתן

2. צ"ע כיצד פירושם יתקיים מבחינה מעשית בא"י שכן קצירת תבואה אסורה לפני העומר ובפסח מתחילים ימות החמה. ולגבי הראשונים שלא הזכירו גורן ניתן לפרש שהמדובר ביין ושמן וצ"ע.
3. ואם נטל העני ללא דעת בעלים או נגד רצונם – מוציאין מידו – תוס' (חולין קלא ע"א ד"ה יש בו).

לגורן נותנו בביתו לכל מי שהוא רוצה עד ערב הפסח וביו"ט הראשון של פסח היא היודי ביערתי הקודש מן הבית וגו' וכיון שהכניס מעשרותיו לביתו הוא רשאי ליתן לכל מי שהוא רוצה ועל אותו יש לו בהן טובת הנאה".

נמצא שהתורה החלישה את כוחו של המפריש מעשר עני – בגורן, והשאירה אותו כבשאר תרומות והמעשרות בבית. אבל לא נתנה כח לעני לקבוע מהו המעשר משאר הפירות ומה כמותו.

על הגורן נאמר את שפוסק הרמב"ם בהלכה ט:

"היה לו דבר מועט והעניים מרובין ואין בו כדי ליתן לכל אחד ואחד כשיעור נותן לפניהם והן מחלקין ביניהם".

היינו למנוע מהעניים ליטול אינו יכול, אבל אינו צריך לתת יותר משיעור המעשר שהפריש ואם אין לו שיעור שביעה לכל אחד ביחס לכמות הבאים ליטול – מניח בפני העניים והם חולקים.

ו. כוונת הרמב"ם במילה 'שדה' בהלכה יב (שהובאה לעיל) היא לגורן. הגרנות היו בשדות לשם הקלת הטיפול בתבואה. וכמה ראיות לכך:

(1) על הפסוק (ויקרא כה, כב): "וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה תאכלו ישן". מפרש רש"י: "עד השנה התשיעית – עד חג הסוכות של תשיעית, שהיא עת בוא תבואתה של שמינית לתוך הבית, שכל ימות הקיץ היו בשדה בגרנות, ובתשרי הוא עת האסיף לבית".

(2) הרמב"ן ורבינו בחיי (במדבר כ, יט) כתבו: "במסלה נעלה – הנה מתחלה היו אומרים

אלא ודאי כלל חובות הנתינה של מעשר עני הוא בשיעור עשירית מהיבול לאחר תרומות ומעשר שכבר הפריש.

ה. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"ז) כתב: "בעל השדה שעברו עליו עניים והיה לו שם מעשר עני, נותן לכל עני שיעבור עליו מן המעשר כדי שבענו שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו".

ובהלכה יב כתב הרמב"ם:

"במה דברים אמורים שאינו נותן לעני אלא כדי שבעו בשדה, אבל אם היה המעשר בבית מחלקו לכל העניים אפילו כזית כזית, שאינו מצווה ליתן כדי שבעו אלא בשדה, שהרי אינו מוצא שם ליקח שנאמר ואכלו בשעריך ושבעו".

עולה מן הרמב"ם שבנתינה בשדה צריך לתת כדי שובעו ובנתינה בבית אפילו כזית. השדה היא הגורן שכן לפני כן אינו יכול לתת. ושם אינו יכול לבחור מי המקבל, ואינו יכול להחליט כמה יקבל אלא צריך לתת לכל הפחות כדי שובעו, אמנם הרמב"ם מדגיש שאם בעה"ב נמצא שם הוא הנותן ולא הם באים ונוטלים. בבית – בעל השדה מחליט מי המקבל ואינו חייב לתת לו כמות מסוימת אלא אפילו כזית.

והדברים מפורשים בתוספות רי"ד (נדרים פד ע"ב):

"וכך הי' עושה כשהי' עסוק בגורן כל הקיץ של שנה שלישית ומירח תבואתו בשדה ובאים העניים שם מחלק להם כדתנן בשלהי מס' פאה אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטים כ' ושם אין טובת הנאה שלכל העני שהי' בא שם הי' נותן וכשכלתה שנת השלישית ונכנסה הרביעית ואסף תבואתו לביתו אם נשארו לו מעשרות שלא נתן

חבל נחלתו

שנאמר מלאתך ודמעך לא תאחר, לא תאחר דבר שראוי להקדימו ואין לוקין על לאו זה". וכ"פ הש"ך (י"ד סי' שלא ס"ק נג).

ובגבורת ארי (יומא ט ע"א) כתב: "זהכא נמי האי מעשר עני הואיל ומדינא מעשר ראשון קדמו כמו התם דתרומה גדולה קודמת למעשר ראשון **אם הקדים מעשר עני למעשר ראשון בכרי חייב במעשר ראשון** דכל זמן שלא הפרישו **עדיין עומד בטיבלו** כמו התם ולא הועיל כלום בהפרשת מעשר עני אם אינו מוציא מעשר ראשון המחוייב למעשר עני זה".

ועי' במנחת שלמה (מהדו"ת סי' קד) שדן האם מעשר עני שהקדימו בשיבולין חייב בתרומה גדולה.

היינו אסור ליטול מעשר עני ללא הוצאת כל המתנות הקודמות לו. ועני שנטל אוכל טבל, פרט לכך שעובר בלאו. ח. מצאתי דעה שקרובה במקצת לדברים שהציג הרב ד"ר דרור פיקסלר (לא בשם מעשר עני).

פועל הותר באכילת פירות בשעת לקיטת פירותיו של בעה"ב, ללא הפרשת תרו"מ – כחלק מזכויותיו ממצות התורה. חכמים במשנה בבבא מציעא (צב ע"א) מתירים לפועלים העובדים בקטיף פירות אצל בעה"ב, לאכול קישות אפילו בדינר, כותבת אפילו בדינר – "אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו". איסי בן יהודה באר זאת בביאת כל אדם. היינו שכל אחד יכול להיכנס וליטול מפירותיו של בעה"ב. רב הקשה על כך: "לא שבק איסי חיי לכל בריה".

על כך מבארת הגמרא: "אמר רב אשי: אמריתה לשמענתא קמיה דרב כהנא **דלמא**

לבא בערים, רק ישתמרו שלא יכנסו בשדה ובכרם כדרך מחנות עם רב ששוללים את הגרנות ונכנסים בכרמים".

(3) **בספרי** (דברים פסקא קה): "מנין שאדם מעשר את שאוכל תלמוד לומר עשר תעשר יכול אפנלפי שלא נגמרה מלאכתו בשדה תלמוד לומר (במדבר יח, כז) **כדגן מן הגרן והרי הוא בשדה**".

(4) **ברש"י** (ר"ה ח ע"א): "מעשר דגן סמוך לגמרו עישרורו – ראש השנה למעשרות תשרי, דהכי תני ליה לקמן (ר"ה יב, א) בברייתא, ותשרי סמוך לגמרו הוא, דכל ימות החמה **מניחם ליבש בגרנות שבשדות**".

(5) **בחינושי הרמב"ן** (ב"מ פח ע"ב): "אבל דגן בגורן תלייה רחמנא **ואין גורן אלא בשדות ולא בבית** הילכך אין תלויים בבית כלל דהא כתיב מגרנך ומיקבך אלמא משעת גורן חייבין במעשר וזהו בשדה". וכן מתפרש הרמב"ם, ואין לחלק בדבריו בין שדה לגורן.

ז. המשנה במסכת מעשר שני (פ"ה מ"א) אומרת: "ככל מצותך אשר צויתני הא אם הקדים מעשר שני לראשון אינו יכול להתודות". וכן הדין אף לגבי מקדים מעשר עני למעשר ראשון שאינו יכול להתודות. (כנלענ"ד ולא מצאתי מפורש).

וכן הדין שאם הקדים מעשר עני לתרומות ומעשרות עובר בלאו.

כך **פסק הרמב"ם** (הל' תרומות פ"ג הכ"ג): "כשמפרישין תרומה ומעשר מפרישין אותן על הסדר, כיצד מפריש בכורים תחילה לכל, ואח"כ תרומה גדולה, ואח"כ מעשר ראשון, ואח"כ מעשר שני או מעשר עני, והמקדים שני לראשון, או מעשר לתרומה, או תרומה לבכורים, **אע"פ שעבר על לא תעשה מה שעשה עשוי**, ומניין שהוא בלא תעשה

כהנא אפי' הכי ניחא ליה לאיניש וכו'".
 עולה מדבריו שחכמים במשנה אינם מקבלים את דעת איסי ולשיטתם לא הותר לסתם אדם לבוא ולאכול בשכר שמסייע לבעל השדה.

וכ"פ הטור (ח"מ סי' שלז): "איסי בן יהודה אומר הרוצה לעשות מלאכה בשדה ובכרם חבירו כדי שיאכל יכול לעשות ואוכל ואין הלכה כמותו". וכן בשו"ע השמיט את דעת איסי. וא"כ אסור מדין תורה לאדם לבוא מעצמו ולקטוף פירות בעה"ב ולאכול פירות בשעת מלאכה בשכרו (ואם עשה כן הרי הוא גזלן).

אולם נראה שלכו"ע אם שכרו בעה"ב על דעת ששכרו היא אכילתו בלבד – מותר, ואוכל ללא הפרשת תרו"מ (שלא גרע משאר פועלים האוכלים בשעת גמר מלאכה).

ובכך יתפרשו דברי הר"ף (ברכות ט ע"ב) עפ"י הבבלי (ברכות טז ע"א) וירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה): "ת"ר הפועלין שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן ומברכין לפניו ולאחריה שתי ברכות כיצד ברכה ראשונה כתקנה שניה פותח ברכת הארץ וכולל לבונה ירושלים בברכת הארץ וחזרתם בברכת הארץ בד"א כשעושין בשכרן, אבל בעושיין בסעודתן או שהיה בעל הבית מסב עמהם מברכין כתקן ארבע". ואע"פ שהמדובר לאו דוקא בשעת קטיף או גמר מלאכה, בכ"ז המושג של פועלים העושים בסעודתם קיים להלכה ולמעשה.

וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח סי' קי ס"ב): "הפועלים שעושין מלאכה אצל בעה"ב, אם אינו נותן להם שכר חוץ מסעודתן, מתפללין י"ח, אבל אין יורדין לפני התיבה ואין נושאים כפיהם; ואם נותן להם שכר, מתפללין

בעושיין בסעודתם, דעבדו ואכלו? – אמר לי: אפילו הכי, ניחא ליה לאיניש לאוגר אגורי וניקטפיה לפרדיסיה, ולא ניתו כולי עלמא ואכלו ליה".

היינו רב כהנא הסביר את איסי שהוא מסביר את מצות התורה לא כהיתר כללי, אלא שמותר להיכנס לשדהו של בעה"ב ולקטוף מפירותיו כסיוע לקטיף ובשכר זאת לאכול פירות בשעת קטיף, ודעת חכמים במשנה כאיסי ומדברים בעושים באכילתם, הבאים אף כנגד רצונו של בעה"ב (תוס' ד"ה איבעית) מכח מצות התורה, ויכולים לאכול הרבה ולעשות מעט. ורב כהנא הסביר לרב אשי את תמיהת רב, שאפילו כך נוח לבעה"ב לשכור פועלים שיאכלו בזמן עבודתם, מאשר שכל מי שרוצה לאכול פירות יבוא ויסייע במעט בקטיף.

ופרש המאירי: "כבר ביארנו שלא הותרה אכילה אלא לשכיר, אבל שאר בני אדם הבאים במקרה אסור להם, ואפילו היו מסייעים במלאכה מאליהם. ומ"מ אם שאלם הוא לכך כל שכן שהם מותרים".

והרא"ש (ב"מ פ"ז סי' יב) הסיק: "ולמאי דפרישית דהלכה כחכמים א"כ הלכה נמי כהך דאיסי. ונראה לפרש דתנא קמא אית ליה הך דאיסי דכי היכי דשרי לאכול יותר על שכרו הכי נמי מיקל ומתיר לאכול לעושיין בסעודתן. ופועל משמע כל מי שרוצה לפעול אפילו בסעודתו. ור' אלעזר אומר: לא יאכל פועל יותר על שכרו, וכ"ש אם אין נותנין לו שכר דלא יאכל כלום. וחכמים מתירין שיאכל פועל יותר על שכרו אבל אם אינו נוטל שכר לא יאכל דלית לן דאיסי. ורב אשי נמי לא קאמר אלא ודלמא בעושיין בסעודתן וקבל מה שאמר ליה רב

חבל נחלתו

שאינם ראויים לייך ובשכר עבודתו גם לוקח את המעשר עני המגיע לו".

דבריו אלה שהם העולים כמסקנה למעשה ממאמרו – אינם נכונים⁴.

מעשר עני אינו ניתן בשדה אלא לאחר גמר מלאכה (כר) ואינו ניתן בשעת איסוף הפירות. אין הוא ניתן בשכר עבודה אלא בזכות שהתורה זיכתה לו. אם הוא היה ניתן, כפשוט דברי הרב פיקסלר – כשכר עבודה - הוא היה חייב בתרומות ומעשרות ככל שכר שכיר, ואם היה נאכל בטרם נתינת תרו"מ הרי הוא אוכל טבל! ולכן צריך להדגיש בצורה ברורה שאסור לפועל המלקט מתנות עניים בשדה בעה"ב ליטול פירות יותר מאותן מתנות עניים שהתורה זיכתה לו, ואפילו הוא עני ומסייע לבעל הבית. ואם נטל פירות לביתו שאינם כלולים במתנות עניים ואינם מדין אכילתו בשעת מלאכה כשכירו של בעה"ב ולא הותנה עליהם בשכרו - פירות אלו הם טבלים והם גזל בידו וחייבים בתרומות ומעשרות⁵.

הבינו. והאידנא, אין דרך להקפיד בכך, ומסתמא אדעתא דהכי משכירין אותם שיתפללו י"ח".

מצאנו מושג של פועלים אשר שכרם הוא סעודתם, ומושג זה קיים אף בשעת קטיף פירות, אולם בניגוד לדעת איסי בן יהודה – פועלים אלו יורדים רק אם בעה"ב שכרם לכך ולא מרצונם ובניגוד לדעתו.

באשר לסברא שחשב הרב פיקסלר לחדש, פשוט שאם היה מושג הלכתי של לקיטת עניים ואכילה בשכרם בגדר מעשר עני, או בגדר צדקה כלשהיא – הגמרא והראשונים היו מזכירים זאת. ומשתיקתם הברורה, ומכך שאף דעת איסי שהיא הקרובה לדעה זאת לא נפסקה להלכה – ניתן ללמוד שאין שום הלכה המתירה זאת.

ט. הרב פיקסלר כתב:

"נראה כי הרעיון בבסיס מתנה זו, כמו בשאר המתנות הניתנות בשדה, שהעני יוצא מביתו ומגיע לשדה. הוא עוזר לבעל השדה בניקוי השדה (לקט ושכחה), לוקח את הענבים

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: והוא חלול המעשר והשחתת ברית!
 5. הערת הגר"י אריאל רב העיר רמת גן: אין ספק שא"א לקיים את מצות הנתנה של המ"ע בשכר עבודתו של העני המלקט את השכחה והפאה בגלל הנימוקים שהבאת. אך באשר לנימוקו של הגר"א נבנצל שיש כאן השחתת ברית כוונתו לפסוק "שיחתם ברית הלוי" אלא שפסוק זה עוסק בשבט לוי ולא עניים. כב' הרב מסתמך כנראה על הגמ' בבכורות כו ע"ב שלפי גירסתנו כללה גם עניים באיסור זה. אך הרמב"ם בהל' תרומות פ"ב ה"ח הזכיר רק כהנים ולויים ולא עניים. ושם בהל' יט נימק את האיסור בכך שהם זוכים משולחנו של מקום. נימוק זה אינו תופס לגבי עניים. בגירסתו של הרמב"ם במס' בכורות לא היו כנראה עניים (ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ד סי' נו).
- אך לגופו של עניין בודאי שעני המסיע בבית הגרנות ע"מ ליטול מ"ע פוגע בערכה של הנתנה שצריכה להיות נתינה גמורה ללא סיוע מצד המקבל.

חבל נחלתו

סימן מז

הבאת מנחות וביכורים מכל חמשת מיני דגן

ואתא תוספתא לפרושה".

כלומר, רש"י מבאר שהמיון של הבריתא שכוסמין מין חיטין, ושיפון ושבולת שועל מין שעורין, הוא דוקא לגבי הצטרפות להפרשת חלה. כאמור בריש פרק ד בחלה: "שתי נשים שנעשו שני קבין ונגעו זה בזה אפילו הם ממין אחד פטורים ובזמן שהם של אשה אחת מין במינו חייב ושלא במינו פטור. איזה הוא מין במינו **החטים אינן מצטרפות עם הכל אלא עם הכוסמין** והשעורים מצטרפות עם הכל חוץ מן החטים, רבי יוחנן בן נורי אומר שאר המינים מצטרפין זה עם זה".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"החטים אינן מצטרפות עם הכל – אם היו שתי עיסות אחת של חטים ואחת של מין אחר מחמשת המינים, ואין באחת מהן שיעור חלה **ונושכות זו בזו**".

"השעורים מצטרפות עם הכל – אף עם הכוסמין, ואע"ג דמין חטים הן, לאו דוקא מין חטים אלא מין שעורים ואף מין חטים, והכי פרישנא לה בריש פ"ק".

"שאר המינים מצטרפין זה עם זה – כגון כוסמין ושבולת שועל ושיפון. והלכה כר' יוחנן בן נורי".

עולה שבנגיעת עיסה בעיסה עיסת חיטין מצטרפת לעיסת כוסמין בלבד, ועיסת כוסמין, עיסת שבולת שועל ועיסת

שאלה

האם מותר להביא מנחות ציבור ויחיד, לחם הפנים וביכורים מכל חמשת מיני דגן, או רק מחיטין, ועומר ומנחת סוטה משעורין?

השאלה היא לגבי כוסמין, שבולת שועל ושיפון, האם הם מין חיטה ושעורה וכאשר לא ניתן להביא מה'אב'1 ניתן להביא מ'תולדתו' או שהם מינים שונים לגמרי ואין להביא מהם כלל.

א. הצטרפות חמשת מיני דגן

במשנה במנחות (ע"א) נאמר: "החיטין, והשעורין, והכוסמין, והשיבולת שועל, והשיפון – הרי אלו חייבין בחלה, ומצטרפין זה עם זה, ואסורים בחדש מלפני הפסח, ומלקצור מלפני העומר. אם השרישו קודם לעומר – העומר מתירן, ואם לאו – אסורין עד שיבא העומר הבא".

ובגמרא נאמר על המשנה: "תנא: כוסמין מין חיטים, שיבולת שועל ושיפון מין שעורין".

מפרש רש"י: "כוסמין מין חיטין – **לענין חלה** איצטריך כדאמרינן במסכת חלה החיטין אין מצטרפין עם הכל חוץ מן הכוסמין השעורים מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין, והאי דתנא ליה הכא משום דמתני' איירי בחלה וקתני ומצטרפין זה עם זה

1. כך לשון הרש"י – חלה פ"א ה"א.

חבל נחלתו

אומר ר"י דמשני בירושלמי כאן בנשך וכאן בבלול פ"י בנשך שכל אחת ואחת נעשה עיטה בפני עצמה ואחר כן נשכו ונתחברו יחד התם ודאי אין מצטרפין כולם אלא כמו שמפורשין בבלול שכל הקמחים נילושים יחד ועשו מהן עיטה בהויא כולם מצטרפים דחשבינן כולם כאחד".

מן התוס' כמה נקודות הקשורות לשאלה בה אנו עוסקים. ראשית התוס' (וכן ראשונים אחרים²) הקשו על רש"י שפרש בפסחים (בניגוד לפירושו במנחות) את היות הכוסמין מין חיטין לענין הפרשת תרו"מ, והקשה מהמשנה בראש כלאים בה נאמר שהחיטין והזונין, השעורים ושבלות שועל, הכוסמין והשיפון אינם כלאים זב"ז, ובירושלמי נאמר שכל זוג אינו כלאים זב"ז בלבד, אבל עם חבריו הוי כלאים. ובמסכת תרומות נאמר שכל שהם כלאי זרעים אין מפרישים מזע"ז וא"כ משמע שאין מפרישים תרו"מ מכוסמין על חיטין. ומתוך עפ"י הירושלמי שהמדובר על הצטרפות לענין הפרשת חלה, כאשר העיסות נוגעות זו בזו (נשך). ואז כאמור בפ"ד בחלה וכפי שהובא לעיל ההצטרפות היא לפי דמיון העיסות. אבל אם בללו את קמחן כל חמשת המינים (בלול) מצטרפים לחיוב הפרשת חלה.

ב. הבאת מנחות מכל חמשת מיני דגן

הר"ן על הרי"ף (פסחים ט ע"ב - י ע"א)

שיפון מצטרפות עם עיסת שעורין, וכן כוסמין שבלות שועל ושיפון מצטרפים לעניין חלה בנגיעת עיסות. כמו"כ נאמר במשנה במנחות שכולם אסורים בחדש קודם העומר ומותרים לאחר הבאת העומר.

לא מבואר מה דינו של קמח מג' מיני דגן אלו למנחות.

נאמר במשנה בפסחים (לה ע"א): "אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח: בחטים, בשעורים, בכוסמין, ובשיפון, ובשיבולת שועל..."

ובגמרא מובאת אותה ברייתא: "תנא: כוסמין מין חיטין, שיבולת שועל ושיפון - מין שעורין".

ומסביר תוספות (פסחים לה ע"א): "כוסמין מין חיטין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין - רש"י פירש לענין דאין תורמין ממין על שאין מינו ור"י אומר דבמנחות בפרק ר' ישמעאל (דף ע. ע) מוכח בהדיא דברייתא לענין חלה מיתניא. יש מקשין דתנן במסכת חלה (פ"ד מ"ב) החיטה אינה מצטרפת עם הכל חוץ מן הכוסמין והשעורין מצטרפין עם הכל חוץ מן החיטין אלמא כוסמין בהדי שעורין שפיר דמי ואומר ר"י דכוסמין מין חיטין כלומר אף מין חיטין וכל שכן מין שעורין שיבולת שועל ושיפון מין שעורין ולא מין חיטין. והא דתניא התם בריש המסכת חמשה דברים חייבין בחלה החיטין והשעורין והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה

2. דברי תוס' ביחס להצטרפות מיני דגן נאמרו ע"י רבים מן הראשונים (תוספות מנחות ע ע"א ד"ה תנא, סה"י לר"ת (חידושים סי' שלד וסי' תקיב), ר"ש ורא"ש ריש חלה, פסקי חלה לרשב"א שער א ד"ה טו, אור זרוע ח"א הל' חלה סימן ריד, רבינו ירוחם - תולדות אדם וחווה נכ"א ח"ג, ריטב"א פסחים לה ע"א, מאירי פסחים לה ע"א).

אבל בבלול כלומר שכל הקמחים נלושו יחד ועשו מהן עיסה מצטרפין דתנן התם בריש מסכת חלה ה' דברים חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה ורמיא לה בירושלמי אהא דתנן חטים אין מצטרפין עם הכל אלא עם הכוסמין ומשני כאן בנשוך כאן בבלול וכדפרישית".

כאמור, הר"ן מסכים עם תוס', ובתוך דבריו כתב: "ועל כרחין מכולן אכולהו חמשת המינין קאמר, וליכא למימר אמנחות קאמר דהא כל המנחות באות מצה ושמע מינה דכולהו חמשת המינין מצטרפין למצה הילכך ודאי לא לענין מצה קאמר...". היינו, הר"ן אגב שלילת האפשרות שכוסמין מין חטיף לענין מנחות, משמיע שכל חמישה מינין מצטרפים למצה למנחות. ומכך שלא דחה אפשרות פחורש כזו משמע מדבריו שהיתה לו ה"א שהמדובר בהבאת מצה מחמישה מיני דגן למנחות.

וכן משמע בתוספות (מנחות ע"ב ד"ה ליקט) שכתב: "ליקט מכולן – אחמשת המינים קאי ובפסח, והא ליכא למימר דאמנחות קאי דקתני אם חמץ הוא וכל המנחות באות מצה כך פירש בקונטרס". ועי' במנחת חינוך (מצוה י) שהבין כן ברש"י (בברכות לו ע"ב) שכל חמישה מיני דגן מצטרפים למנחות, וכ"כ הרשב"א בשם רב האי גאון (ברכות שס).

וכן המאירי (פסחים לה ע"א) כתב: "ואף שם בסוף פרק ואלו מנחות ע"ה ב' אמרו לקט מכלן כזית ואכלן בחמץ ענוש כרת ובמצה יוצא ידי חובתו ופירושה על חמשת המינין, שאם על חמש מנחות כמו שפירשו רבים, חמץ מאי בעי גביהו והרי כל המנחות באות מצה, ואם על עשר שבתודה הבאים חמץ הרי לחמי תודה אינם בכלל

כתב: "כוסמין מין חטים. ליכא למימר דלענין מצה וחמץ מיתניא ולומר שהללו מצטרפין אבל לא חטים ושעורים, דהא תניא בכריתות ובמנחות (דף עה, ב) לקט מכולן כזית ואכלו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא יוצא ידי חובתו בפסח ועל כרחין מכולן אכולהו חמשת המינין קאמר, וליכא למימר אמנחות קאמר דהא כל המנחות באות מצה ושמע מינה דכולהו חמשת המינין מצטרפין למצה, הילכך ודאי לא לענין מצה קאמר ופירש"י ז"ל דלענין תרומה קאמר דכל שהן ממין אחד תורמין מזה על זה ולא נהירא דהא תנן במסכת תרומה דכל שהוא כלאים זה עם זה אין תורמין מזה על זה ובריש מסכת כלאים מוכח דחטין וכוסמין כלאים זה בזה דתנן התם החטין והזונין אינם כלאים זה בזה השעורים ושכולת שועל והכוסמין והשיפון אינן כלאים זה בזה אלא ודאי לענין חלה מיירי הכא. דאע"ג דלענין תרומה אין הכוסמין ממין חטין לענין חלה כיון שעיסותיהן דומות כדאמרינן בירושלמי מצטרפות כל שהעיסות נושכות זו את זו כי היכי דמהניא בלילה לצרף אפי' חטין עם השעורין אע"פ שאין עיסותיהן דומות כמו שאכתוב בסמוך בס"ד ודאמרינן הכא כוסמין מין חטים לאו למימרא דלא הוי מין שעורים אלא אף מין חטין קאמר מדתנן במסכת חלה החטים אין מצטרפין עם הכל חוץ מן הכוסמין והשעורים מצטרפין עם הכל חוץ מן החטים אלמא כוסמין מצטרפין עם השעורים אלא ודאי ה"ק כוסמין אף מין חטיף אבל שכולת שועל ושיפון מין שעורים ולא מין חטים ומיהו ה"מ בנשוך בעלמא כלומר שכל אחת ואחת נעשית עיסה בפני עצמה ואחר כך נשוכו ונתחברו

חבל נחלתו

החזיטים שכשרו לשאר כל המנחות לא כשרו למנחת העומר **כוסמין ושיבולת שועל והשיפון שלא כשרו לשאר כל המנחות** אינו דין שלא יכשרו למנחת העומר השעורין יוכיחו שלא כשרו לשאר כל המנחות וכשרו למנחת העומר לא אם אמרת בשעורין שמנחת סוטה באה מהן תאמר בכוסמין ושיבולת שועל ושיפון שאין מנחת סוטה באה מהן יצאו החזיטין מן הכתוב, וכוסמין ושיבולת שועל ושיפון מקל וחומר³.

הלימוד של ר"י בנו של ריב"ב מובא אף בספרא (ויקרא דבורא דנדבה פרשה יג ד"ה פרשתא יג אות ה), והוא מלמד שפרט לשעורה כל שאר מיני דגן פסולים לקרבן העומר. ר' יהודה בן פזי מביא ברייתא זו כדי להוכיח שמשנת ריש חלה היא בשיטת ר"י בן ריב"ב המחשיבה כל מין מחמשת מיני דגן כמין בפנ"ע ולכן צריך לימוד מיוחד שמנחת העומר אינה באה משאר מיניו. בירושלמי דוחים שא"צ ללמוד מן הכתוב ומק"ו את פסולן של שאר המינים לעומר שכן: "הכא שעורה אביב אמר שיבולת שועל אביב לא אמר". בתוך הברייתא של ר"י בן ריב"ב מובא בסתמא שכוסמין שבולת שועל ושיפון פסולים לשאר מנחות ולומדים ק"ו למנחת העומר. ומשמע שהדבר ברור ומקובל, וכל ההו"א היתה אך לגבי מנחת העומר.

והגמרא ממשיכה: "ברם כרבנין שלשה מינין הן השיפון מין כוסמין, שיבולת שועל מין שעורים". היינו, לפי ר"י בן ריב"ב כל הארבעה מינים האחרים פסולים למנחת העומר, אולם לפי חכמים חמשת המינים

פתיתה ועוד היאך יוצא בהם ידי מצה והרי מצה המשתמרת לשם מצה בעינין ולא לשם קרבן אלא בחמשת המינין נאמרה ומעתה עיקר הפירוש כוסמין מין חטים להצטרף עמהם לשיעור חלה מדמיון עיסותיהם...".

לכאורה, כל הראשונים שדבריהם הובאו כאן, היו צריכים לומר שאין מביאים מנחות מכל חמשת מיני דגן, אלא אך מחיטה (=כמעט כל המנחות, שתי הלחם ולחם הפנים) ושעורה (עומר וסוטה). מכך שהראשונים לא דחו אפשרות כזאת על הסף, משמע שניתן להביא מנחות מכל חמשת מיני דגן.

במשנה בריש חלה (פ"א משניות א ו-ב) נאמר: "חמשה דברים חייבים בחלה החטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל ושיפון הרי אלו חייבין בחלה ומצטרפין זה עם זה ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור מלפני העומר ואם השרישו קודם לעומר העומר מתירן ואם לאו אסורין עד שיבא העומר הבא³. האוכל מהם כזית מצה בפסח יצא ידי חובתו כזית חמץ חייב בהכרת נתערב אחד מהם בכל המינים הרי זה עובר בפסח. הנודד מן הפת ומן התבואה אסור בהם דברי רבי מאיר וחכמים אומרים הנודד מן הדגן אינו אסור אלא מהן וחייבין בחלה ובמעשרות".

בתלמוד ירושלמי (חלה פ"א ה"א) נאמר: "רבי יודה בר פזי בשם רבי יונתן דרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא, דתני רבי יוחנן ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר יכול תביא מן הכוסמין ושיבולת שועל ושיפון ודין הוא ומה אם

3. ע"כ כמשנת מנחות.

מספיק האם בשאר מיני דגן אין הקמח הנקי נחשב לסולת, או שהתורה הגדירה דוקא סולת חיטין ולא מינים אחרים.

והלימוד רמוז ברש"י (פסחים לה ע"א ד"ה אוסר): "...דאין מנחה באה אלא חטים דכתיב (שמות כט) סולת חטים תעשה אותם, חוץ ממנחת העומר, שאינה באה אלא שעורין [וכן] מנחת סוטה".

וכ"פ הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ב ה"ב): "וכל המנחות סולת חיטין חוץ ממנחת סוטה ועומר התנופה שהם מן השעורים".

נמצא אפוא, שאע"פ שמינים אלו הם מיני חיטין ושעורין בכ"ז אין מביאים מהם מנחות (וכן לחם הפנים) משום שהתורה ציוותה דוקא על סולת חיטים. ועדיין צל"ע אם הביא מנחה מסולת כוסמין האם יצא י"ח רק שלא קיים פרט במצוה אבל אינו מעכב את המצוה, או שכיון שלא נעשית כמצותה לא יצא י"ח וצל"ע.

ג. הבאת כוסמין שבולת שועל ושיפון בשבעת המינים

בתוספתא (ברכות פ"ד ה"ו) נאמר: "פת שעורין ופת כוסמין מברך על של שעורין והלא כוסמין יפין מן השעורין אלא שהשעורין ממין שבעה וכוסמין אינו ממין שבעה".

נימוק זה יש בו דבר תמוה שכן אם משייכים את ג' המינים שלא נמנו בשבעת המינים (כוסמין, שבולת שועל, שיפון) כמין חיטין או מין שעורין הרי הם כלולים בתוך שבעת המינים. וכך כתב הטור (או"ח

נחלקים לזוגות לפי חלוקתם בכלאים: חיטין (וזונין), שעורים ושבולת שועל, כוסמין ושיפון. ולפי חכמים רק שלשה מיני דגן הם: חיטין, שעורין שכלולים בהם שבולת שועל והמין השלישי הוא כוסמין שכלול בו שיפון. ולפי דברי מפרשי הירושלמי (רש"ס, פני משה ותולדות יצחק) עולה ששבולת שועל מותרת למנחת העומר כדין שעורה! ולשיטתם אין גורסים במשנה חמישה דברים, והם נחלקים לשלשה כחלוקתם לכלאי זרעים (ועי' פירוש הרידב"ז שפרש בדרך אחרת לפי גירסת הגר"א). וא"כ דמיונם החיצוני הוא הקובע אף לגבי מיונם להבאת מנחות. ולכן חיטין שבן זוגם הוא הזונין נותרו יחידים להבאת מנחות מהם, אולם שבולת שועל הכלולה בשעורים מותר להביא ממנה את מנחות השעורים – עומר וסוטה. בשדה יהושע משמע ששבולת שועל פסולה לעומר.

לגבי שאר מנחות מצאתי בספרי (פר' פינחס פ"ס קמב⁴) לימוד מפורש: "סולת מן החיטים, אתה אומר סולת מן החיטים או אינו אלא מן השעורים וכוסמים ושבולת שועל ושיפון תלמוד לומר סולת חטים תעשה אותם (שמות כט, ב⁵). הראיל ונאמר סלתות בתורה סתם ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא מן החיטים אף פורטני בכל סלתות שבתורה שלא יהו אלא מן החיטים". ולפי"ז כל מנחה שצריכה להיות מן הסולת היא דוקא מסולת חיטים ולא סולת כוסמין או סולת שבולת שועל ושיפון וכן לא מן השעורים. לא מבואר

4. הפסוק נאמר בציווי על קרבן התמיד.

5. הפסוק נאמר בציווי על כניסת אהרן ובניו לכהונה.

חבל נחלתו

חטה? ונ"ל דאיתא בריש כלאים החטים והזונין כו' וכתב שם הר"ש תימא דמשמע הכא דכוסמין עם החטים כלאים זה בזה. ובמנחות אמרינן כוסמין מין חטים כו' וי"ל דהיא לענין לצאת ידי מצה כו' ש"מ דיש חילוקים בזה ע"כ קאמר כאן שפיר **דכוסמין אינו בכלל שבעה לכל מילי כמו שעורין** אבל כיון דמ"מ בקצת דברים הוה בכלל חטים כתב בס"י רי"ח דחשיב הוא לענין המוציא. וע' עוד ס"י רי"א בסופר. היינו, יש דינים בכוסמין שהוא מין בפנ"ע ואינו כלול בחיטין ויש שהוא כלול בחיטין, ויש לו מעמד ביניים הלכתי.

אולם המגן אברהם (ס"י ריא ס"ק יב) כתב בקצרה: "ואיהו לאו ממין ז' – פ"י שאין נזכרים בהדיא בקרא עמ"ש ס"י קס"ה ס"ד". וכ"כ שו"ע הגר"ז (ס"י קסח ס"ה) והמשנה ברורה (ס"י ריא ס"ק לד).

היינו האחרונים דחו את הגדר שלאו ממין שבעת המינים כפשוטו ובארו או כט"ז שהם מיני חטים או שעורים בצורה חלקית, או כמג"א שאינם נזכרים בפירוש בשבעת המינים, אבל הם ממש ממניי החיטין והשעורין רק יש להם שם שונה.

וכן באר בערוך השולחן (או"ח ס"י קסח ס"ד): "כתב רבינו הב"י בסעיף ד' פת שעורים ופת כוסמים מברך על של שעורים כיון שהוא ממין ז' אע"פ שהכוסמין יפין עכ"ל וכ"כ הטור והוא מירושלמי פ"ו [הל' א'] דברכות והכונה דאע"ג דכוסמין מין חטין מ"מ כיון דשעורין הוזכר בפירוש בתורה יש לו מעלה נגד כוסמין אף שהוא מין חטין כמו שיש מעלה לחטין על שעורין מפני דאקדמיה בתורה ולכן זהו דווקא בפת שעורין עצמו אבל על מין שעורים כמו פת שיפון שלנו וודאי דכוסמין קודם כיון שהוא

ס"י רח): "וה' מיני דגן שהן חטים ושעורין וכוסמין ושבלת שועל ושיפון שהן גם כן חשובין שנשתבחה בהן ארץ ישראל **שכוסמין הן מין חטים ושבלת שועל ושיפון הן מיני שעורים**".

ברייתא זו מובאת בלשון זו בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א), ברמב"ן (ברכות לט ע"ב), רשב"א (ברכות מא ע"א), רא"ש (ברכות פ"ו ס"י כא), ראב"ה (ח"א ס"י קיא, שו"ת ס"י קנא), אבודרהם (ברכת הלחם, זימון, ברכת המזון). וכן הטור (או"ח ס"י קסח) פסק: "פת שעורין ופת כוסמין מברך על השעורין כיון שהוא מין ז' אע"פ שהכוסמין יפין יותר". וכ"פ השו"ע (שם ס"ד).

כמו"כ מביא הבית יוסף (או"ח ס"י ריא אות ו) הלכה נוספת: "כתבו הגהות מיימון בפרק ז' (אות ש) שאם היה לפניו תבשיל שיש בו קמח כוסמין או שיפון ושבלת שועל וגפן ותאנה ורמון נראה לי דכיון דמברך על התבשיל בורא מיני מזונות דברכתו קודמת אף על גב דהני ממין שבעה ואיהו לאו ממין שבעה מכל מקום כיון דחשיבי דעבדי מינייהו פת ומברכי עלייהו המוציא וברכת המזון נראה דברכתו קודמת. אף על גב דלא עבדינהו פת. וכבר נתבאר בסמוך כן בדברי הרמב"ם".

היינו הגה"מ מדגיש אגב בירוירו שכוסמין שבלת שועל ושיפון אינם ממין שבעה ואעפ"כ הם קודמים לברכה במקרה זה כיון שעושים מהם פת. וכ"כ בתשב"ץ קטן (ס"י שכב), וכ"פ בשולחן ערוך (או"ח ס"י ריא ס"ו).

את השאלה שהעלנו שאל הט"ז (או"ח ס"י קסח ס"ק ד) וענה עליה: "משמע לכאורה דכוסמין אינו ממין שבעה וקשה דבס"י ר"ח כתב הטור בהדיא שכוסמין נכלל

מין חטים ולנו לא נודע כלל מין כוסמין (נזרה גם כונת המג"א סק"ז והט"ז סק"ד נדחק בזה והדבר פשוט כמ"ש).

וכן העיר על הקושיה ותרוציה בשו"ת הר צבי (או"ח א סי' קח): "אולם בעיקר הנחה זו, שכוסמין, שבולת-שועל ושיפון אינם בכלל ז' מינים שנשתבחה בהם א"י, אם כי משמע כן מדברי הגהות מיימוניות בפ"ח שהובא בב"י (סימן ריא) ובשו"ע שם (סעיף ו) שכתב: היו לפניו תבשיל מקמח כוסמין ושבולת שועל ושיפון, וגפן ותאנה ורימון, כיון דמברך על התבשיל בורא מיני מזונות, ברכתו קודמת אע"ג דהנך ממין ז' ואיהו לאו ממין שבעה. אולם בט"ז שם (ס"ק ו) כתב וז"ל: קשה דהא כתב בסימן רח דכוסמין ושבולת שועל היין בכלל הדברים שנשתבחה א"י וכו' יעו"ש ובמג"א (ס"ק יג) ובבאור הגר"א (אות טז) ובשו"ע (סימן קסח סעיף ד)".

משמע שמסתפק אם ניתן להביא ביכורים (שהם דוקא משבעת המינים) מכוסמין, שבולת שועל ושיפון. ומהאחרונים לעיל משמע שיכול להביא כי הם ממש ממין שבעה.

הפני יהושע (פסחים לו ע"ב) כתב בהסבר תוס' שם: "אלא דלמאי דפשיטא ליה למהרש"א דכוסמין ושיבולת שועל ושיפון מיני ביכורים ניהו נראה שאינו כן דלענ"ד לא אשכחן לה בשום דוכתא בש"ס, וגם בלשון הרמב"ם בהלכות ביכורים, וא"כ הדעת מכרעת דנהי דכוסמין מין חטין ושבולת שועל ושיפון מין שעורין היינו לענין חלה ותרומה וכלאים כפרש"י והתוספות לעיל [ל"ה ע"א] וכ"ש לענין דמקריין לחם דילפינן לה מחלה מריבויא דעריסותיכם כמו שכתבתי לעיל בשמעתין בשם הירושלמי או

משום דהוי בכלל לחם לענין חמץ ומצה כיון שבא לכלל חימוץ ומהיקישא דלעיל, משא"כ לענין ביכורים **לא מהני מה שהן ממני חטין ושעורין אלא חטין ושעורין ממש בעינן** וילפינן לה במנחות מגזירה שוה דארץ ארץ מקרא דארץ חטה ושעורה. ועוד דהא לענין ביכורים אפילו בהנך ז' מינים עצמן אין מביאין אלא ממני המובחר שבהם כדתנן (ביכורים פ"א מ"ג) ואין מביאין מתמרה שבעמקים ומזיתי שמן מעבר הירדן מהאי טעמא גופא כ"ש לענין כוסמין ואינך דגריעי טובא מחטין ושעורין גופיהו וא"כ **מסתמא אינן בכלל הנך ז' מינים דשבח ארץ ישראל**, ולפי"ז עולין דברי התוס' כאן יפה שלזה הענין עצמו נתכונו דאין לומר הא דקאמר אוציא חטין ושעורין היינו למעוטי נמי הנך מיני דכוסמין ושבולת שועל ושיפון כיון שיש במינן ביכורים והיינו חטין ושעורין ממש שהן מינים הא ליתא דהא אגן לחם בעינן, אלא דקושטא דמילתא דקאמר אוציא חטין ושעורין היינו חטין ושעורין ממש ומצות מצה מתקיים בהנך ג' מינים אחרים דוקא, כן נראה לי בכונת התוספות". עולה מדבריהם שזו מחלוקת אחרונים לגבי הבאת כוסמין וכו' בשבעת המינים. והעיר על הפנ"י בתוס' רעק"א לביכורים (פ"א מ"ג).

וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' ל אות ב) הביא את מחלוקת המהרש"א והפנ"י. ומנה אחרונים שכתבו כפנ"י: "וכ"כ הצ"ח שם. וכן בחי' המהר"ם שיק על המצות (מציה צא). ע"ש. אבל הרש"ש בחי' לפסחים (לו, ב) כתב להוכיח שכל חמשת מיני דגן חייבים בבכורים, וכדברי המהרש"א. ע"ש".

חבל נחלתו

אבל לענין בכורים רק חטים ושעורים ממש נחשבים לז' מינים דאינם שבח ארץ ממש ע"כ חטים קודם להם, אבל לענין לחם חשובים".

מסקנות

א. אע"פ שיש מקום לומר שכל חמשת מיני דגן שייכים במצוות המקדש מפני שהם מעין תולדות לחיטין ושעורין, בכ"ז רוב המנחות מובאות רק מסולת חיטין, ומנחת העומר ומנחת סוטה רק משעורין (אם כי יש ממפרשי הירושלמי שהעלו ניתן להביא מנחות שעורים משבולת שועל).
ב. לגבי שבעת המינין נחלקו האחרונים האם מותר ואולי אף חייבים להביא מכוסמין שבולת שועל ושיפון, מפני שהם כלולים בתוך חיטה ושעורה.

וכך כתב לגבי שאלה זו בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' מג אות ב):

"ט"ז ס"ק ב', חמשת מיני דגן כולל גם כוסמין שבולת שועל ושיפון, דגם הם חשובים, ועוד משום עיקר חיות האדם בזה, עיין בלבוש בהגה מה שהעירו מסי' קס"ח דחטים קודמין לכוסמין, ולכאורה הטעם דאינם ממין שנשתבח א"י וכ' הלבוש דאינו, רק הטעם משום דאינם מוזכרים בפירוש בפסוק, כחטים ושעורים, ואע"פ דא"כ יוקדם לה חמשת מיני פירות שהם הזכור בפירוש בפסוק, לזה כ' דאהני הך טעמא דעיקר חיות האדם, משא"כ הפירות, ובאמת בטעם קדימת חטים לכוסמין בסי' קס"ח אפשר עוד להבין לנכון למש"כ הפ"י פסחים ל"ז ע"ב והגרעק"א פ"ק דבכורים דאעפ"י שכוסמין וכ' ממין שבעה לענין שאר דברים,

סימן מח

לא תהיה לו כנושה

תהי דומה עליו כאלו הלוייתו, אלא כאילו לא הלוייתו, כלומר לא תכלימהו". היינו מותרת ההתעניינות והשאלה אך אסורה הדחיקה בחזקה.

והרשב"ם באר: "כשיגיע זמן הלואה לגבות אל תדחק אותו לקחת משכון, כדכתיב: והנושה בא לקחת וגו', או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו. כל נושה כשמגיע הזמן בא לקחת משכון". ולפי הרשב"ם האיסור הוא אך על לקיחת משכון, אבל אפשר לדחוקו לשלם את החוב. פירוש של הרשב"ם אינו להלכה ועוברים בלאו אף אם אין לוקחים משכון אלא דוחקים את הלווה לתשלום ואין לו. אמנם יעויין

שאלה

מתי אדם עובר על "לא תהיה לו כנושה"? ואיך הוא יכול לגבות חוב בלא לעבור על הלאו, אם המלוה ידרוש את התשלום הרי יעבור ב"לא תהיה לו כנושה", וכי אין דרך לכפות על לווה שאינו משלם בהגיע זמן תשלום בלא לעבור על הלאו?

תשובה

א. נאמר בפרשת משפטים (שמות כב, כד): "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך". מפרש רש"י: "לא תהיה לו כנושה – לא תתבענו בחזקה, אם אתה יודע שאין לו, אל

רב דימי אמר: מנין לנושה בחבירו מנה, ויודע שאין לו, שאסור לעבור לפניו – תלמוד לומר לא תהיה לו כנושה. רבי אמי ורבי אסי דאמרי תרוייהו: כאילו דנו בשני דינין, שנאמר (תהלים ס"ו) הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים."

ומפרש הרב יצחק קארו (דודו של מרן בעל השו"ע) **בספר תולדות יצחק** (בראשית ד): "ולזה אמר ויחזר לקין מאד, ופניו אדומים, ויפלו פניו, פי' פניו לבנים או ירוקים, ואמר לו הקב"ה לשני דברים, למה חרה לך להנקם ופניך אדומים, ולמה נפלו פניך מצד כלימה ופניך לבנים, וזה הוא מה שאמרו רבותינו ז"ל פרק איזהו נשך [שם עה ב], מנין לנושה בחבירו מנה ויודע שאין לו שאסור לעבור לפניו, שנאמר לא תהיה לו כנושה; רב ביבי אמר כאלו דנו בשני דינין, שנאמר הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים, פירוש שהלואה כשעובר המלוה לפניו ואין לו, יש לו כלימה וגם הכעסה, לפי שעבר לפניו להכלימו, מצד הכעסה פניו אדומות, וזהו דין אש שיוצא הדם לחוץ ופניו אשיות, ומצד הכלימה פניו לבנות, וזהו דין מים, שמי שנכנס במים קרים כלו הפך לבן, שקרירות המים סבה שבורח הדם מצד חוץ לצד פנים, זה דעתי בזה המאמר ובוה הפסוק, והוא פי' נאה."

ובספר הבתים (לרב זוד כוכבי מתקופת הרשב"א) **לאחר שהביא את דברי הרמב"ם בספר המצוות כתב:** "כונת אזהרה זו מבוארת בעצמה ומה שבאר רבותינו בתכלית ההרחקה שאסור לפניו לצער, כי צער גדול הוא לבעל נפש טובה כשלוה ואין לו לשלם כי אם יעבור תמיד לפניו יתבייש ויעמוד בצער או יברח מפניו, וכשם שאסור למלוה לתבוע כך אסור ללווה לכבוש ממון

בהמשך שיש מן האחרונים שסבר שמן התורה עובר רק בנטילת עבוט.

וכתב ספר החינוך (מצ סז): "משרשי המצוה, לקנות לנו מדת החסד והחנינה והחמלה, וכשיהיו קבועות לנו אז נהיה ראויין לקבלת הטובה ויושלם חפץ השם יתברך בנו שחפץ השם יתברך להטיב בעולם הזה ובעולם הבא."

ב. נאמר במשנה בבבא מציעא (פ"ה מ"א): "ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלוה והערב והעדים וחקמים אומרים אף הסופר עוברים משום (ויקרא כ"ה) לא תתן ומשום (שם) בל תקח מאתו ומשום (שמות כ"ב) **לא תהיה לו כנושה** ומשום (שם) ולא תשימון עליו נשך ומשום (ויקרא יט) ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני ה'". **השאלה המתעוררת היא מה הקשר בין הלאו שאנו עוסקים בו לרבית.**

בתורת חיים (ב"מ עה ע"ב) **עונה:** "לכאורה תימה דלא תהיה לו כנושה לאו במלוה ברבית תליא דכל המלוה את חבירו אפילו בחנם כשהוא דוחקו לשלם ואין לו עובר בלא תהיה לו כנושה, וי"ל דהמלוה את חבירו בחנם אע"פ שקובע לו זמן לפרעון אפילו הכי כשמגיע הזמן ואין לו לשלם אין המלוה דוחקו לשלם כי אינו חושש אם ימתין לו עוד זמן מה לכך מסתמא אינו עובר בלא תהיה לו כנושה, אבל המלוה את חבירו בריבית וקובע לו זמן מיד כשמגיע זמנו הוא דוחקו לשלם כי חושש הוא שלא יהיו מעותיו בטלות אצל הלוה אפילו שעה אחת כיון דמעיקרא לא הלוה לו אלא אדעתא דאגר נטר".

היינו בהלואה ברבית כוונת הרווח גורמת יותר לעבור על הלאו הזה.

ג. ובגמרא (ב"מ עה ע"ב) **נאמר:** "כי אתא

חבל נחלתו

דוקא.

נלענ"ד שהתורה החמירה דוקא בהלואה שהיא גמילות חסדים על כך שהמלוה לא יבייש את הלווה. אלו דברי הרמב"ם בספר המצוות: "והמצוה הרל"ד היא שהזוהירנו שלא לבקש המלוה מן הלווה כשנדע שאינו יכול לפרעו". גמילות החסד צריכה להיות שלמה ואם אין אין לדרוש ממנו. ומכאן שדוקא בהלואה חיבים בגמילות חסדים מעין זו, אבל אם שוכר פועל ואין לו מה לשלם לפועל או מזיק לניזק או קונה למוכר – אפילו זקף את החוב במלוה לא מוטל על הניזק או המוכר או הפועל לאו של 'לא תהיה לו כנושה'.

הגר"ח קנייבסקי (דרך שיחה פר' משפטים) השיב שאף בשכירות עוברים בלאו זה אם השכיר פונה לשוכר שישלם את שכרו מפני שמצער. ולענ"ד יש להעיר שאם מבינים את המצוה כהמשך של חיוב גמ"ח של הלווה ולא כחיוב עצמאי לצער את החייב מובן מאד מדוע איסור זה קיים רק בהלואה. ולכאורה לפי דברי הגר"ח קנייבסקי אף המזיק שחייב בתשלומים למזיק אסור לדחוקו אם זקפו וזה לא שמענו ואף לא מסתבר, וכי מוטל על הניזק לרחם על המזיק ולא לדחוקו לתשלום נזקו ובמיוחד אם הזיק בכוונה?!¹ וכן השוכר שכיר הרי 'אליו הוא נושא את נפשו' ואף השוכר חייב להשכיר עצמו כדי לשלם לשכירו וא"כ מדוע שיהיה אסור לדחוקו.

חברו שמאמר אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתן. וכן אסור ללזות ולהוציא שלא לצורך ולאבד עד שלא ימצא בעל חוב מאין יגבה. אעפ"י שהמלוה עשיר גדול והעושה זה רשע שנאמר לווה רשע ולא ישלם. וצו חכמים יהיה ממון חברך חביב עליך כשלך".

וכך כתב הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה (פ"א ה"ב): "כל הנוגש העני והוא יודע שאין לו מה יחזיר לו עובר בלא תעשה שנאמר לא תהיה לו כנושה". ובהלכה הבאה הביא את דברי הגמרא באיסור להיראות לפניו. והעיר הלח"מ שעל התביעה עובר בלאו ועל ההתראות לפניו עובר באיסור דרבנן.

ומצאתי בשו"ת באר משה (ח"ח סי' כו) שכתב: "נשאלתי איך ינהג המלוה לבקש מעותיו מהלוה שאומר שאין לו ממה לשלם, והמלוה ירא לנפשו מלעבור על לאו דלא תהיה לו כנושה... השבתי בודאי כשהגיע זמן הפרעון מותר לו להמלוה לילך אל הלווה ולבקשו שיפרע לו חובו. אולם אד"כ לא יבקש ממנו כשנדע בעיר ובין חבריו שאין לו לפרוע. ובכח"ג כשידוע שאין לו אז אפילו להראות עצמו לו יותר מדי איסור גמור הוא אפילו איננו מבקש ממנו בעל פה".

ד. אם נסכם את גדר הלאו יצא שהוא על דחיקת וביוש הלווה לתשלום כאשר אין לו מה לשלם. נשאלת השאלה הרי יש לנו לאו של אונאת דברים והרבו חז"ל בחומרת איסור הלבנת פנים, ומדוע הוסיפה התורה לאו מיוחד במקרה זה

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: הלא יודע שאין לו ולמה ידחוקנו? תשובת המחבר: אולי זה נכון שאין תועלת בדחיקה, אבל לענ"ד אינו עובר בדחיקה בלאו של: "לא תהיה... כנושה".

יתבענו, על כן אין איסור כלל רק ביודע שאין לו. וכן כתב בספר פלא יועץ (ערך חוב). דבריו בעניין הספק צ"ע לענ"ד. וטעם הדבר שכל מלוה מסופק ביכולתו של הלווה להשיב וא"כ הלאו ממעט את יכולתו לתבוע את חובו.

ומדברי המנ"ח משמע שאם תובעו בבית דין ואין לו עובר בלאו. אולם מהמשך הרמב"ם לא משמע כך. בהמשך פרק א מבאר הרמב"ם את דרך הסידור של בעל חוב היינו הנכסים שמשירים לו.

וכך הוא פותח את הפרק הבא:

"דין תורה שבזמן שיתבע המלוה את חובו. אם נמצאו ללוה נכסים מסדרין לו ונתנין לבעל חובו את השאר כמו שביארנו, ואם לא נמצא ללוה כלום או נמצאו לו דברים שמסדרין לו בלבד ילך הלוה לדרכו ואין אוסרין אותו ואין אומרים לו הבא ראייה שאתה עני ולא משביעין אותו כדרך שדנין העכר"ם **שנאמר לא תהיה לו כנושה**, אלא אומרים למלוה אם אתה יודע נכסים לזה המחוייב לך לך ותפוס אותן". היינו, ההבאה לדין אין בה משום לא תהיה כנושה, אלא רק דחיקתו ע"י שבועה.

ז. ממשיך הרמב"ם בהלכה הבאה: "טען שיש לו והחביא אותן והרי הן בתוך ביתו אין מן הדין שיכנס לביתו לא הוא ולא שליח ב"ד שהתורה הקפידה על זה שנאמר בחוק תעמוד, אבל מחרימין על מי שיש לו ולא יתן לבעל חובו, כשראו הגאונים הראשונים שעמדו אחר חבור הגמרא שרבו הרמאים וננעלה דלת בפני לוי **התקינו שמשביעין את הלוה שבועה חמורה כעין של תורה בנקיטת חפץ שאין לו כלום יתר על דברים שמסדרין לו**, ושלא החביאן ביד אחרים ושלא נתן מתנה ע"מ להחזיר וכולל

ה. נשאלת השאלה האם המלוה שלא קיבל את הלוואתו רשאי לתבוע את הלווה בבית דין או שאסור לו מצד הלאו של 'לא תהיה לו כנושה'. מסדר דברי הרמב"ם ומשתיקתו משאלה זו נראה שאין עובר בכך. בהלכה הבאה (הלכה ד) הרמב"ם עובר לדרך הגביה בבי"ד מן הלווה: "כשיתבע המלוה הלוואתו אנ"פ שהוא עשיר והלוה דחוק וטרוד במזונות **אין מרחמין בדין** אלא גובין לו חובו עד פרוטה אחרונה מכל מטלטלין שימצאו לו, ואם לא הספיקו המטלטלין גובין לו מן הקרקע אחר שמחרימין על מי שיש לו מטלטלין או מי שידע לו מטלטלין ולא יביאם לב"ד, וגובין מכל קרקע שיש לו אנ"פ שהיא משועבדת לכתובת אשתו או לבעל חובו שקדם גובין לזה ואם יבא הראשון ויטרוף יטרוף, טען הלוה שמטלטלין אלו שבידי אינן שלי אלא פקדון הם בידי או שכורין או שאולין אין שומעין לו או יביא ראייה או יגבה מהן בעל חובו".

ונראה מדרך הרמב"ם שדוקא הדחיקה מחוץ לבית דין אסורה, אבל התביעה בבית דין מותרת, ובי"ד יבררו האם באמת אין ללווה במה לשלם.

ו. המנחת חינוך (מצוה סז) כתב: "והנה הר"מ והרב המחבר כתבו דאם יודע שאין לו עובר, וכן הוא בשו"ע חו"מ סי' צ"ז ס"ב. ונראה פשוט דהלאו הוא אם אין לו, ואם המלוה מסופק אם יש לו, ג"כ איסור לתבוע מספק, ככל ספיקא דאורייתא דלחומרא או מן התורה או מדרבנן. וקצת צ"ע על השו"ע שכתב דוקא אם יודע, דלענין איסור באינו יודע נמי אסור, ואפשר דהתורה לא אסרה כלל באינו יודע, כי אין אדם יודע מטמונתו של חברו, וא"כ ברוב פעמים לא

חבל נחלתו

בשבועה זו שכל שירויח וכל שיבא לידו או לרשותו מאשר תשיג ידו לא יאכיל ממנו כלום לא לאשתו ולא לבניו ולא ילביש אותן ולא יטפל בהן ולא יתן מתנה לאדם בעולם, אלא יוציא מכל אשר תשיג ידו מזון ל' יום וכסות י"ב חדש מזון הראוי לו וכסות הראוי לו, לא אכילת הזוללים והסובאין או בני מלכים ולא מלבושי הפחות והסגנים אלא כדרכו, וכל היתר על צרכו יתן לבעל חובו ראשון ראשון עד שיגבנו כל חובו, ומחרימין תחלה על מי שידע לפלוני נכסים גלויין או טמונין ולא יודיע לב"ד, גם אחר התקנה הזאת אין בעל חוב יכול להכנס לתוך ביתו של לזה לא הוא ולא שליח ב"ד שלא תקנו לעקור גוף התורה אלא הלזה עצמו יוציא כליו או יאמר כך וכך הוא שיש לי מניחין הראוי לו ויוציא השאר וישבע בתקנה זו וכזה דנין ישראל בכל מקומות, נראה לו ממון אחר שנשבע שבועה זו ואמר של אחרים הוא או עסק הוא בידי אין שומעין לו עד שיביא ראיה וכן הורו רבותי".

נראה מדברי הרמב"ם שאע"פ שהשבועה היא בגדר דחיקת הלווה לתשלום, ראו הגאונים צורך לתקן שבועה חמורה כדי להביא את הלווה לידי תשלום חובו ולא לגרום לנעילת דלת בפני הלווים.

בהלכה הבאה מבאר הרמב"ם ששבועת הלווה היא לכל בעלי חובותיו.

ח. בהלכה ד (פ"ב) מבאר הרמב"ם שיש אפשרות לחזור ולעבור בלא תהיה לו כנושה' אף בבית דין. וז"ל: "מי שהוחזק שהוא עני וכשר והולך בתום והדבר גלוי וידוע לדיין ולרוב העם ובא בעל חובו להשביעו בתקנה זו והוחזק התובע שאינו

מסתפק בעניות זה אלא רוצה לצערו בשבועה זו להצר לו ולביישו ברבים כדי להנקם ממנו או כדי שילך וילוה מן העכו"ם או יקח נכסי אשתו ויתן לזה עד שינצל משבועה זו, יראה לי שאסור לדיין ירא שמים להשביעו שבועה זו **ואם השביעו ביטל לא תעשה של תורה לא תהיה לו כנושה**, ולא עוד אלא ראוי לדיין לגעור בתובע ולטרדו מפני שהוא נוטר והולך בשרירות לבו, שלא תקנו הגאונים תקנה זו אלא מפני הרמאין והרי נאמר עד דרוש אחיך אותו דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי ומאחר שהוחזק זה שהוא עני ושאינו רמאי אסור להשביעו, וכן אני אומר שמי שהוחזק רמאי ודרכיו מקולקלין במשאור ומתנו והרי הוא אמוד שיש לו ממון וטען שאין לו כלום והרי הוא רץ להשבע בתקנה זו שאין ראוי להשביעו אלא אם יש כח בדיין לעשותו עד שיפרע בעל חובו או לנדותו עד שיתן יעשה מאחר שהוא אמוד שפריעת בעל חוב מצוה, כללו של דבר כל שיעשה הדיין מדברים אלו וכוונתו לרדוף הצדק בלבד שנצטוינו לרדפו ולא לעבור הדין על אחד מבעלי דינין ה"ז מורשה לעשות ומקבל שכר, והוא שיהיו מעשיו לשם שמים".

נראה שלאחר תקנת הגאונים על שבועה עדיין ישנו חיוב שלא להשביע כאשר המלוה יודע שאין ללווה מה לשלם ואז המלוה עובר בלא תהיה וכו'.

ט. כתב בכסף הקדשים (ח"מ סי' צז): "ועצמיות האיסור הוא רק אמה דמפורש בסיפא דקרא שם שלא יבא אל ביתו לעבט עבטו. אך חז"ל הזהירו בזה גם מלתבוע

סימן מח – לא תהיה לו כנושה

לתובעו. וכשתובעו והוא נשבע שאין לו וכבש"ע. אז מגלגל עליו שבועה אעתיד לשלם כשיהיה לו ואין זה בכלל נושה כיון שאינו לוחצו בזמן שאין לו כדי לשלם אז על ידי שיעבוד עבודה קשה, או שהתביעה היא רק קנטור בעלמא מה שאין כן בזה שתובעו כשיהיה לו ישלם לו שאין זה גדר נושה כלל. וכן בחובות שאינם על ידי מלוה רק על ידי שכירות וכדומה לא שייך איסור זה, ואולי מכל מקום נכון להיזהר".

מדבריו עולה שלא כגר"ח קנייבסקי וכפי שכתבנו לעיל שבעצם התביעה בבי"ד אין משום לא תהיה לו כנושה².

כשיודע שאין לו לשלם... וכן הוא בזה שכיון שהשמיענו השי"ת שנכון שלא להתאכזר על הלווה לכנוס לביתו לעבוט עבוטו ממילא נכון לעשות משמרת מדרבנן שלא לתובעו ביותר בזמן שהוא יודע ודאי שאין לחברו לשלם". בדבריו חידוש שעובר רק בלקיחת עבוט ולא בדחיקתו לתשלום. וממשיך:

"ואיסור זה לא שייך כי אם כשתובע גם כשיודע שאין לו מאומה לא שום מקרקעי ולא שום מטלטלין בשום מקום והיינו כפי החלכות דסדר בעל חוב. שכל שלפי סדר זה אין בידו לפרוע כלל אז אסור לתובעו מה שאין כן לעשות סדר בעל חוב יש לו

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אא"כ יודע שאין לו. תשובת המחבר: אבל דברי הגאון מבוצץ ברור מללו שאינו עובר בתביעה שאינה מחמת הלוואה.

חבל נחלתו

סימן מט

טענת מום במקח כנגד טענת איסור פתיחה וטענת החלפה*

ראשי פרקים	ב. טענת החלפה במקח
שאלה	1. על מי הראיה
א. טענת תנאי במקח	2. טענת מקח טעות כנגד טענת החלפה
1. זמן ההתנאה	3. שבועה על טענת ספק
2. השפעת תנאי מוקדם לגבי מומים	4. טענת שמא אתה רמאי
3. ביטול אפשרות לטענת מקח טעות	מסקנה
4. אחריות יצרן	

* * * * *

שאלה

אדם קנה תפילין, בחשבונית הקניה היה רשום שאם יפתחו התפילין ע"י מי שאינו מורשה ע"י החברה המייצרת את התפילין – החברה פטורה אוטומאטית מכל טענה, כיון שהם נפתחו ע"י מי שאינו מורשה על ידה. הקונה לא שם לב לתנאי הממוני הרשום על גבי החשבונית. לאחר שנתיים הוא נתנם לסופר מומחה ידוע, הלה בדקם וגילה שבגלל אותיות מחוברות והפסקים בתוך מילים גדולים מאות – התפילין, במצבם עתה ומעת הקניה – אינם כשרים.

החברה אינה מוכנה לתקן את התפילין וטוענת שני טיעונים: (א) עברת על התנאי שהיה רשום בחשבונית. (ב) החברה חוששת שהקונה החליף את הפרשיות וטופל עליה את תיקונם.

הקונה טוען: (א) לא שמתי לב לתנאי. (ב) לא החלפתי ולא שניתי מאומה מאז הקניה. עם מי הצדק?

א. טענת תנאי במקח

1. זמן ההתנאה

נדון בתחילה בטענת התנאי במקח. נראה ברור שאין מוכר יכול להתנות לאחר סיום המקח. היינו אם נסתיים המקח והממון אצל המוכר והחפץ הנקנה אצל הקונה, אין המוכר או הקונה יכולים להטיל בו תנאי שיחול למפרע. תנאי שהוזכר קודם הקניה ועל דעת זה המכר חל, אם ימולא התנאי יחול המכר; אבל תנאי לאחר מעשה אינו חל. כדברי הרמב"ם (הל' אישות פ"ו הל' א-ב): "וכל תנאי שבעולם בין בקידושין בין בגירושין

* בספרי הקודם עסקתי בנושא זה. כיון שדברי לא התקבלו ובתי דין שהוגשו לפניהם אף לא קראום. חדדתי ובררתי את התשובה היטב.

בין במקח וממכר בין בשאר דיני ממוין¹ צריך להיות בתנאי ארבעה דברים. ואלו הן הארבעה דברים של כל תנאי: ...ושיהיה התנאי קודם למעשה...".

ומבאר הרמב"ם בהלכה ד את סוג התנאי הזה: "אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה ונתן הדינר בידה והשלים התנאי ואמר אם תתני לי מאתיים וזו תהי מקודשת ואם לא תתני לי לא תהי מקודשת הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואחר כך התנה, ואע"פ שהכל בתוך כדי דיבור, והרי זו מקודשת מיד ואינה צריכה ליתן לו כלום".

פירוש דברי הרמב"ם – התנאי יצא מפיו לאחר שהמעשה נשלם וא"כ חלות המעשה אינה תלויה בתנאי. בטעם הדבר נראה שאין להטיל תנאי לאחר שהמעשה נגמר. לא בדבר שעניינו חלות ולא פעולה ממשית (כמו מעשה קידושין וכד') וכש"כ שלא בפעולה ממשית (כמו נתינת עבה"י לבני גד ובני ראובן). המעשה יחול ללא התנאי משום שהוא נגמר כבר, ואין לתלות תנאים למפרע, כמו"כ התניה למפרע מונעת מהצד השני לחזור מכל המעשה שאולי לא היה רוצה בו אם היה מותנה.

הראב"ד השיג על הגדרת תנאי זו ברמב"ם: "א"א לא זו הדרך, אלא אפילו אמר הכל קודם המעשה ואחר כך נתן הדינר הרי התנאי בטל משום דלא דמי לתנאי בני גד שאמרו אם יעברו דהיינו תנאי והדר ונתתם דהיינו מעשה וזה לא אמר כן אלא

אמר הרי את מקודשת דהיינו מעשה והדר התנאי". הראב"ד מסכים לדעת הרמב"ם שתנאי למפרע לא יחול, ומוסיף שבגלל הלימוד מתנאי בני גד ובני ראובן אף לשון ההתנאה צריכה סדר אחר של תנאי ואח"כ מעשה. ועיין בחי' ר"ח הלוי על הלכה זו האם הרמב"ם מסכים להגדרת 'תנאי קודם למעשה' של הראב"ד. ועי' בנוה"כ שהטור הרמב"ן והרשב"א הסכימו עם הראב"ד. עכ"פ מלשון הראב"ד עולה שודאי מסכים להגדרת הרמב"ם.

במקרה שלפנינו, אם התנאי הועלה רק עם מסירת החשבונות לידי הקונה נראה שהוא לא יחול על העבר. אולם יחול על תקופת האחריות הבאה.

2. השפעת תנאי מוקדם לגבי מומים

לעיל הסקנו שתנאי לשעבר לא מועיל. ומבואר בשאלה שהמוכר הוסיף תנאי בחשבונית המחייב את הקונה שלא יפתח ויבדוק את התפילין אלא אצל המוכר או מי שמורשה מטעמו. אולם נראה שאף אם התנאי נאמר והותנה קודם הקניה הוא אינו חל כלל. תנאי בקניין משמעותו שאם מי שצריך לקיים את התנאי לא קיימו, הקניין לא חל – במקרה הנוכחי אם נאמר כך, יצטרך המוכר להחזיר את המעות והקונה את התפילין, וכי זו היא כוונת המוכר בתנאו, ודאי שלא! וא"כ אם נמשיך לפי תנאו של המוכר –

1. בשאלה האם צריכים את כל ארבעת התנאים אף בדיני ממוין נפלה מחלוקת בין הראשונים. בשאלה שאנו עוסקים בה נלענ"ד שאין לכך משמעות, כיון שהבנת התנאי עפ"י הרמב"ם היא יסודית לכל מעשה המותנה בתנאי.

חבל נחלתו

הקניה בטלה. וברור שלא זו כוונת המוכר.

התנאי שהתנה המוכר אינו על הקניה עצמה, אלא על התחייבות המוכר לתקן את התפילין מכאן ולהבא. היינו, הקניה שרירה וקיימת ואין המוכר מבטלה, אלא אחריות של המוכר על הבתים ועל דהיית הכתב וכד' בטלה במידה והקונה פתח את התפילין שלא לפני מי שמוסמך על ידה.

א"כ המעשה שלפנינו אינו שייך כלל לתנאי. שכן התנאי על העתיד וטענת הקונה על העבר. טענת הקונה אינה על בעיה שהתחדשה כגון התעקמות הבתים או דהיית הכתב. טענת הקונה היא על מום במקח. וכיון שהקונה לא נתן את הסכמתו לקנות את התפילין עם המום הזה – הפוסל את הנחתם – אין לתנאי שהתנה המוכר כל משמעות לגבי טענת הקונה שזהו מום במכר.

מוכר יכול להתנות שהקונה יקבל עליו את המקח עם כל המומים שבו ואז המקח נקנה על אף שנמצא בו מום כמבואר בשו"ע (ח"מ סי' רלב ס"ז): "כל הלוקח סתם, אינו לוקח אלא הדבר שלם מכל מום. ואם פירש המוכר ואמר: על מנת שאין אתה חוזר עלי במום, הרי זה חוזר, עד שיפרש המום שיש בממכרו וימחול הלוקח, או עד שיאמר לו: (כל מום) שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו, שהמוחל צריך לידע הדבר שמוחל לו בו ויפרש אותו, כמו המפרש האונאה". בדרך כלל הקונה אינו מוכן לקנות מקח שיש בו מומים, ובסתמא הוא ודאי קונה ללא כל מום. וכש"כ לגבי מקרה זה שאין אדם קונה תפילין פסולות שא"א להניחן.

המום שנמצא בתפילין במקרה זה ברור שהיה בשעת קניה, אין מום של התדבקות אותיות קורה מאליו, וכן מום של הפסק בתוך מילים אינו נופל מאליו, (כמו"כ מום כזה אם מישהו מחק בסכין ניתן לגלות מיד והוא מילתא דעבידא לאגלויי). ולכן מום זה מבטל את המקח. שהרי המקח כפי שנקנה אינו ממלא את יעודו – קיום מצות תפילין. והקונה רשאי לתבוע את מעותיו.

כך נאמר בשו"ע (ח"מ סי' רלב ס"ד): "אין מחשבין פחת המום, אפילו מכר לו כלי שוה עשרה דינרים ונמצא בו מום המפחיתו מדמיו איסר, מחזיר את הכלי ואינו יכול לומר לו: הילך איסר פחת המום, שהלוקח אומר: בחפץ שלם אני רוצה. וכן אם רוצה הלוקח ליקח פחת המום, הרשות ביד המוכר לומר: או קח אותו כמו שהוא או תקח מעותיך והחזיר לי מקחי".

נמצא איפוא שבמקרה זה אם נפרש את התנאי על העתיד – התנאי שהטיל המוכר לא שייך כלל לטענת הלוקח, והוא בפני עצמו אינו יכול לדחות את המוכר. ואם נפרש את התנאי על העבר על עצם הקניה – היא בטלה למפרע כיון שהקונה לא עמד בתנאי.

ומצאתי שכתבו כדברי לעיל בפסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין (ח פס"ד עמוד רח) בהערה: "אמנם נכון שלפי כללי האחריות של הספקים פקעה האחריות ברגע שטכנאי זר טיפל בו, ואין בזה נפ"מ מה היה הטיפול של אותו טכנאי ואם בכלל טיפל בחלקי המחשב או שרק בדיק אותם, ונכון שמי שגרם לזה הוא הקונה שבקש מהטכנאי הזר לפתוח את המחשב ולבדוק אותו, מ"מ אין זה מענינו של הקונה שבא להחזיר את המקח למוכר בגלל מקח טעות

בשני עדים שפרשיות התפילין נקנו אצלם.

נראה שטענת מקח טעות היא טענה בסיסית של הקונה, והמוכר אינו יכול לשלול אותה מהקונה לא בטענה ישירה ולא בטענה עקיפה.

פסק הרמב"ם (הל' מכירה פט"ו ה"ג): "וכן המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או שאר מטלטלין ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח, מחזירו אפילו לאחר כמה שנים שזה מקח טעות הוא, והוא שלא ישתמש במקח אחר שידע במום, אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום הרי זה מחזל ואינו יכול להחזיר".

ובהמשך (הלכה ו): "כל הלוקח סתם אינו לוקח אלא הדבר השלם מכל מום, ואם **פירש המוכר ואמר על מנת שאין אתה חוזר עלי במום**, הרי זה חוזר עד שיפרש המום שיש בממכרו וימחזול הלוקח, או עד שיאמר לו כל מום שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו, שהמחזל צריך לידע הדבר שימחזול לו בו ויפרש אותו כמו המפרש בהוניה".

בתפילין הקניות למצוה ודאי הקונה אינו מוחל על פסול הפרשיות. ונראה פשוט שכשם שאין המוכר יכול להתנות: 'שאינן אתה חוזר עלי במום', ה"ה אינו יכול לטעון תוכיח שחפץ פגום זה מכרתי ואם לא לא תיטול משום שהמוציא מחברו עליו הראיה².

4. אחריות יצרן

על המסקנות בפרקים הקודמים יש

אם התברר לו בבדיקה של הטכנאי שהדיסק היה משוחזר ומקולקל ולא דיסק מקורי, שהרי מי שאחראי למקח כלפי הקונה הוא המוכר ולא הספק שמכר למוכר, והמוכר חייב להחזיר את המקח במקח טעות בין אם יש לו למי לפנות ובין אם אין לו למי לפנות, אלא א"כ מדובר בסרטור, וכמו שנתבאר באות ד לדעת הרמב"ם. ובש"כ.

3. ביטול אפשרות לטענת מקח טעות

יש לדחות את טענת המוכר מסיבה נוספת. טענת המפעל-המוכר מפקיעה מן הקונה את היכולת לטעון **מקח טעות**, שהרי אם התפילין פסולות והן תפתחנה ע"י אחר ויתגלו הפגמים במכר הקונה אינו נאמן לטעון על כך. ואם ישלח את התפילין לבדיקה במפעל – לא ידע אם התפילין כשרות, מכיון שהבודק הוא המוכר, ואם הוא מכר לו אותם פסולות, מדוע עתה יהא נאמן שלא ישקר ויכניס אותן פרשיות פסולות, ובמיוחד כשהוא טוען שהפרשיות הוגהו שלש פעמים! נמצא שהטענה של המוציא מחברו וחשש החלפה גורם שהקונה לא יודע אף פעם שהתפילין שבידו אינן כשרות. הטענה שהמפעל טוען היא בעצם טענת מלכוד: אם תפתח בעצמך תסיר ממני המפעל את האחריות לתיקון, ואם תתן לי לפתוח ג"כ לא תדע שהתפילין כשרות. בטענה מחוכמת זו רוצה המפעל למנוע ממנו כל טענת **מקח טעות**, אף לגבי אותם פסולים שאפשר לברר לאחר הקניה, כיון שאף קונה לא יוכל להוכיח

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: הקונה הוא המוציא מחברו.

חבל נחלתו

לתקופה מסויימת שלאחר המכירה (בתנאי שעבדו בו בצורה נכונה המתאימה למכשיר וליכולותיו) **כתוספת למכירה**, מתוך הנחה שהקונה התכוין למכשיר שישרת אותו לתקופת זמן. והיה אם התקלקל המכשיר בתקופת שלאחר הקניה, הדבר מוכיח על אחת משתי אפשרויות: או שהדבר מוכיח שפגמים בו נעלמו מעיני המוכר והקונה והם גרמו לקלקולו לאחר הקניה, או שעל אף שהמכשיר היה תקין והתקלקל בכ"ז המוכר מוכן כתוספת לקניה לקבל עליו את התיקון ללא תשלום נוסף של המוכר.

לפי דברינו שהמוכר מתחייב לתקן בתקופת האחריות בשני מצבים: או כתוצאה מפגם סמוי, או כתוספת למכירה, צריך לדון האם תנאי המוכר שיטפלו במכשיר הנקנה רק אצלו או אצל בא כוחו לתקופת האחריות – תקף בשני המצבים.

לגבי הצד השני – קלקול שנוצר לאחר הקניה כתוצאה מחלק פגום, כאן ודאי כל תנאיו של המוכר קיימים – כיון שהוא שיעבד עצמו לתקן, ומעיקר הדין אין חובת התיקון מוטלת עליו. ולכן אם הוא תלה את האחריות בכך שכל הטיפולים התקופתיים יהיו אצל המוכר או בא כוחו והקונה הפר תנאי זה – אף המוכר ששיעבד עצמו לקונה פטור מהתחייבותו.

להקשות מכל תנאי של אחריות יצרן. נהוג בימינו שעל מקח ניתנת אחריות יצרן לפעילותו התקינה למשך תקופה של שנה או יותר לאחר הקניה. במידה והחפץ התקלקל הרי המוכר מתחייב לתקנו ללא תשלום נוסף של הקונה. אחריות זו מותנית ע"י המוכר בכך שלא יעשה שום שינוי או נסיון תיקון – ע"י הקונה אלא אצל המוכר או בא כוחו. יתירה מזו, יש מוכרים המתנים שבמשך כל תקופת האחריות כל הטיפולים השיגרתיים יתבצעו ע"י המוכר או בא כוחו ולא ע"י אחרים, ותולים בכך אף את האחריות על קלקולים שנוצרו בתקופת האחריות³.

בדרך כלל, כתב האחריות ניתן לאחר הקניה, לעתים הוא ידוע מראש לקונה ולעתים הוא לומד עליו רק לאחר שניתן בידיו. לכאורה, לפי מה שנכתב בפרקים הקודמים כל האחריות היא תנאי שלאחר מעשה⁴ וא"כ המוכר לא אחראי ואין הקונה יכול לדרוש ממנו מאומה.

אולם, נראה שאין טענה זו נכונה. האחריות היא לפני מעשה והיא על התקופה שלאחר הקניה. היינו, מעיקר הדין אין המוכר צריך להיות אחראי על תקינות העבודה של החפץ הנקנה, וברגע שעבר לרשות הקונה – הקונה אחראי עליו בכל על עבודתו, על שמירתו וכד'. אחריות מוכר היא לתיקון המכשיר

3. התליה הנ"ל היא חלק מרווחי המוכר, ואינה בהכרח חלק מתנאי האחריות. אבל לאחר שהותנתה הרי היא חלק ממונו, ואין הקונה יכול לטעון אם תיקן או טיפל במקום אחר. ועי' להלן שאף תנאי זה אינו עומד בכל מצב.
4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אם היא מנהג המדינה היא תנאי שקודם המעשה.

יצירת עבודה לבאי כוחה, בידיעה שיש בכך סיכון כלכלי.]

נמצא שבעצם התחייבות לעמידה בתנאי בתקופת אחריות אינה נצרכת מצד הקונה בכל מקרה, ואף ללא התחייבות זו המוכר מחוייב לתקן ללא תשלום את המכשיר או להחליפו במכשיר תקין.

ניתן דוגמא מעשית להבדל שבין קלקול לאחר הקניה לבין קלקול קודם לו. אדם קנה מכונת חדשה והנה כמה חודשים לאחר הקניה נשברה לו אחת הידיות. הידיות משמשות כל הזמן במכונת והיו תקינות עד לקלקול. לולא שהמוכר התחייב לתקופת אחריות הוא היה פטור על הקלקול. והוא רשאי להטיל תנאי על התחייבותו כגון שאם ירדו גשמים הוא יהיה פטור מתקון. וכן רשאי להטיל תנאי שהטיפול יהיו רק במוסכים מורשים של החברה. אין קשר בין התנאי או אי עמידה בו לבין חובת התיקון. כך רצה המוכר – והיה אם התנאי לא התקיים – המוכר פטור מתחייבותו. אולם אם חסר חלק אורגאני ברכב, כגון שהקונה קנה מכונת עם מזגן, והמזגן חסר או שאין גז קירור לאחר שלשה חודשים מהקניה כאן התנאי על תקופת האחריות אינו תקף כלל – חובת התיקון או ההחלפה מוטלת על המוכר לא מחמת השתעבדותו לתקופת אחריות אלא מחמת מום במקח, ולכן אף אם הקונה טיפל במכונתו שלא במוסכים מורשים הוא זכאי למלוא

אבל במקרה הראשון שהמוכר מכר חפץ שיש בו פגם סמוי, חובת התיקון מוטלת עליו אף ללא קבלת האחריות שהרי זה מום במקח. וא"כ התנאי שהטיל על חובת אחריותו הוא תנאי לאחר מעשה ואינו תקף⁵.

נשאלת השאלה מדוע הקונה מתרצה בתנאו של המוכר על פגם במקח, ומדוע אינו יכול לומר שאינו מוכן לקבל את תנאו? נראה שנוחות הקונה היא הקובעת את התנהגותו. היינו, כיון שקשה לו להוכיח שהמום היה כבר בשעת הקניה ורק זמן מה לאחר הוא חש בה, נוח לו לקבל את התנאים המגבילים של המוכר של טיפול רק אצל המוכר או בא כוחו. אולם אם הוא היה יכול להוכיח שאמנם המום היה בשעת הקניה ורק הקונה ואולי אף המוכר לא חשו בכך, במקרה זה יוכל לדרוש את התיקון או החלפת כל המקח.

[לחברה המייצרת ומוכרת ההתחייבות לתקופת אחריות נוחה בכך שהיא מצילה אותה מבירורים משפטיים ומהוצאת שם רע על מוצריה, שהרי אם יצא עליה שם שמוצריה מתקלקלים, או יש בהם הרבה פגמים, והיא מקשה על הקונים לקבל את המוצרים שנקנו מתוקנים על ידה ללא תשלום, הרי לטווח ארוך היא תפסיד הרבה קונים, ולכן נוח לה בהתחייבות לתקופת אחריות וביצירת מקומות עבודה מטעמה שנותנים שירות בתקופת האחריות. חלק מהחברות אף מוכרות תקופת אחריות נוספת לשם

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אא"כ התנאי הוא מנהג המדינה.

חבל נחלתו

הקונה הלך אצל סופר אחר והלה שם פרשיות פסולות בתוך התפילין. ורק אם הקונה צילם את הפרשיות לפני הכנסתם לבתים והחתים את המוכר על כך שאלו הפרשיות שנקנו ממנו והונחו בבתים ולאחר מכן הוציא את הצילום והשווה בין הפרשיות לצילום הקונה יכול להוכיח שאלו פרשיותיו.

אולם כאמור, במקרה הנוכחי המוכר טוען: 'שמא החלפת את הפרשיות ועל כן אין זה מקח טעות ואין עלי חובת החלפה או תיקון', ואילו הקונה טוען: 'לא החלפתי', והוא טוען זאת בטענת ברי. הקונה הוא המוציא מחבירו. ולכאורה ברי ושמא לאו ברי עדיף אם הטוען שמא הוא המוחזק, (וכאן הוא המוחזק בדמי התפילין). כאמור בשו"ע (ח"מ סי' שצט ס"ג, סי' ת ס"א). ואם אמנם כך הדין כאן שוב חובת ההוכחה מוטלת על הקונה וכבר כתבנו שאינו יכול להוכיחה.

אולם נראה שאין זה ברי ושמא. בברי ושמא אפשרות השמא אינה נוצרת מטענת ספק שאינה סבירה כלל, וכש"כ שאינה טענת שמא ע"י הפלת אחריות כלשהיא על הצד השני. כגון (ח"מ סי' שצט ס"ג): "וכן שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה מת בצדה, ואין ידוע אם מחמת נגיחה הפילה או אם הפילה קודם". וכן במקרה בסימן ת' שהניזק טוען שורך נגח והמזיק טוען שמא בסלע לקה. שתי האפשרויות הן סבירות ויכולות להיות באותה מידה אלא שהניזק טוען בברי אפשרות אחת והמזיק טוען בשמא אפשרות שניה וכיון שהמצב מסופק לן ורק אחד מוחזק, מכריעים – המוציא מחברו עליו הראיה. אולם אם במקרה

התיקון או החלפת החלק ע"י המוכר. אם נמשיך בדוגמא, נראה שאף הסכמת הקונה לתנאי במצב הראשון – קלוקל אחר הקניה, אינו מחייב אותו לגבי המצב השני – מום שהתגלה לאחר הקניה – ולכן התנאי שהותנה לתקופת האחריות 'לא תופס' כלל לגבי מומים שנתגלו שהיו קיימים בשעת המכירה.

עולה מפרקים אלו שטענת המוכר שכיון שהתפילין נפתחו ללא רשותו אין הוא אחראי על הפגמים שנתגלו בהם – אינה תקיפה במקרה זה שהמדובר במומים במקח, ולא בפגמים שנוצרו עתה. ואנו נזקקים לבדוק את טענתו השניה של המוכר: שמא החלפתם את הפרשיות וע"כ איני חייב בתיקונם.

ב. טענת החלפה במקח

1. על מי הראיה

אם המוכר טוען טענת ברי: 'הפרשיות הפסולות אינן שלי!' דבר זה אפשרי רק אם המוכר ראה את הפרשיות הפגומות וטוען שאינן שלו בוודאות. בסופר הכותב ומכיר את כתב ידו הדבר ניתן. במוכר המוכר פרשיות של אחרים הדבר אינו ניתן אא"כ יש לו צילומי הפרשיות שהוכנסו לתפילין בשעת הקניה. עפ"י הידוע לי למפעל אין צילומים (דבר שהיה מיקל את הבירור ומייתר את הדיון והבירורים). אם המוכר טוען ברי והוא מוחזק במקח נראה שהמוציא מחברו עליו הראיה והקונה יצטרך להוכיח שאלה הפרשיות שנקנו על ידו מהמפעל – דבר שכמעט לא ניתן להוכחה מפני שמנלן שהסופר שפתח ומצא הוא הראשון שפתחם, אולי

בראשונים ובאחרונים שבגלל חשש החלפה ע"י הקונה אין המוכר יכול לדחות את הקונה מטענת מקח טעות. ומספיק בטענת ברי של הקונה כדי לקבל את טענת הקונה ולחייב את המוכר, ואין בי"ד טוען למוכר טענת החלפה. (ואם המוכר טוען להחלפה נדון להלן).

כך ענה הרא"ש (שו"ת כלל קב סי' ט, הובא בטור סי' רלב): "ששאלת: ראובן שמכר לשמעון גבינות, ואחר ג' ימים פתחן ומצאן מרוקבין רקבון גדול ועיפוש הרבה, יש לשאול: עיפוש הגבינות, בכמה זמן ראוי רקבון ועיפוש כזה לבא בגבינה, אם יאמרו שהיה בבית המוכר, נמצא שהיה מקחו בטעות, ואם הדבר ספק, המוציא מחברו עליו הראיה".

ולכאורה למה לא חוששים להחלפה, ויאמר בי"ד לקונה: 'תוכיח שגבינות אלו של המוכר ונתייחס לטענותיך'. אלא הדבר פשוט שאין הקונה נחשב במקרה זה מוציא מחברו ועל כן אין מוטלת עליו שום ראיה נוספת לטענת מקח טעות. ועי' שו"ת בנימין זאב (סי' שצז) שמביא בפשטות שהמוכר חייב להשיב ממונו של קונה במקרה כזה.

וכך באר ערוך השולחן (ח"מ סי' רלב סכ"ד): "ראובן שמכר לשמעון גבינות ולאחר ג' ימים פתחם ומצאן מרוקבות ישאלו לעושי גבינות בכמה זמן ראוי לבא רקבון כזה ואם יאמרו שעדיין נעשה אצל המוכר הוי מקח טעות ומחזיר לו הדמים, ואם הדבר ספק המוציא מחברו עליו הראיה. ואם הלוקח לא נתן מעות עדיין א"צ ליתן ואם נתן אינו יכול להוציא ואע"ג שכתבנו בסעיף י"ז ובסי' רכ"ד דכל שברשותו נולד הספק עליו הראיה אף כשאינו בא להוציא,

הנזכר בסימן ת' המזיק היה טוען שמא שורך מת מברק שפגע בו או מת משבץ אין זו טענת ספק ולכל היותר יטילו על הניזק להישבע שלא מת כתוצאה מכך. וכש"כ אם המזיק טוען שמא לא היו דברים מעולם או שמא החלפת והנחת נבלה של שור אחר ואתה תובע אותי בחינם. וראיה לסברה זו שאף אם המזיק טוען איני יודע והוא המוחזק עדיין טענתו עדיפה מטענת הניזק בברי. כדברי הגמרא בבבא מציעא (קטז ע"ב): "לימא תהוי תיובתא דרב נחמן, דאיתמר: מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב הונא ורב יהודה אמרי: חייב, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי: פטור". וכאמור בפירוש המשנה לרמב"ם (ב"ק פ"ה מ"א): "ואפילו אמר הניזק ברי לי והמזיק אומר איני יודע אין מוציאין ממנו כלום אלא בראיה".

וה"ה כאן טענת המוכר אינה מצב שבדרך הטבע או ברצף האירועים טבעי שיקרה. אלא, המוכר טוען שמא אין אלה הפרשיות שהכנסתי לתפילין שמכרתי לך. והרי אין זו טענה סבירה ואם היה טוען: 'איני יודע' טענתו לא היתה מתקבלת כיון שאם לא היתה התערבות חיצונית הרי אלו הפרשיות שהכניס לתפילין.

טענה זו אינה טענת שמא כבכל הש"ס ולכן אין לפסוק כאן המוציא חברו עליו הראיה.

צריך איפוא לדון, מה כוחה של טענת המוכר, האם הוא יכול בכך שלא להיענות לתביעת הקונה.

2. טענת מקח טעות כנגד טענת החלפה

נראה להוכיח מתוך שאלות שנדונו

חבל נחלתו

להחזיר לו מותר השמן; אם הדין עמו, או נאמר: מאחר שהוא הדליק הנרות וראהו, סבר וקביל.

”תשובה: אין שמעון נאמן בשבועתו להוציא מראובן, אלא **ישבע** ראובן שנתן לו השמן טוב, כאשר התנה לתת לו, ואם לא ירצה ראובן לישבע, ישבע שמעון שהתנה לתת לו שמן טוב וצלול, **וזהו השמן שנתן לו**, ויחזיר לו השמן; או ישומו כמה דמיו פחותים משמן טוב ויחזיר לו הפחת. ואפילו אם שמעון יכול למכור בלא הפסד, זבין וזבין תגרא איקרי, אם היה טוב, היה מרויח בו, ועתה שאינו מרויח בו, זהו הפסד התגר; וגם, למה יעכבנו לרמות בו העולם, כיון שהתנה ליתן לו שמן טוב, צריך לקיים לו תנאו! וכן השמן ששלח לשמש, יחזיר לו המותר להחזירו לראובן; והשמש יכול להחזירו, שלא דקדק לראות אם הוא טוב, כי לא נתנו בעששית”.

הרא"ש דורש שהמוכר ישבע שנתן שמן טוב. במקרה הנוכחי המוכר אינו יכול להישבע. והוא דורש שאם המוכר מסרב להישבע, ישבע הקונה שסיכמו על שמן טוב וצלול וכולל בשבועת הקונה טענת החלפה. אבל המוכר אינו יכול לטעון שמא היתה החלפה ולהיפטר.

כך פסק השו"ע שולחן ערוך (חי"מ סי' רלב סי"ז) עפ"י תשובה זו: "ראובן שמכר לשמעון נאד שמן, ולא פתחו אלא סמך על המוכר שא"ל שהוא טוב, וכשפתחו מצאו עכור, ישבע המוכר שנתן לו שמן טוב כמו שהתנה עמו, ואם לא ירצה לישבע ישבע הלוקח שהתנה עמו לתת לו שמן טוב וצלול **ושזה הוא השמן שנתן לו**, ויחזיר לו השמן; או ישומו כמה דמיו פחותים משמן טוב, ואם ירצה הלוקח לקחתו יחזיר לו הפחת”.

במקרה שלפנינו הדברים ברורים

שאני התם שיש להמוכר חזקה והיינו חזקה מכח רובא דרוב בהמות כשרות הן וכן בשארי חפצים ועניינים שנוכל להעמידם על חזקתם הקודמת **אבל גבינות אין להם חזקה מפני שדרךן להתליע** ומשום סברא זו לחוד **שברשותו נולד הספק אין עליו חובה להביא ראיה** אלא כשבא להוציא ולא כשבא להחזיק [שם] ולפ"ז כשנתגלה מום במקח ולא נתן מעות עדיין יש ספק מתי נתורה המום צריך הדיין לחקור אם יש בזה איזה חזקה או רובא המסייע להמוכר אם לא, וי"א דתמיד על הלוקח להביא ראיה כבשם, אבל גדולי אחרונים הסכימו לדעה ראשונה”.

לתפילין אלו אין חזקה שהן כשרות, אמנם עברו עליהם (לטענת המפעל) שלשה מגיהים, אבל חזקת הגוף שהיא החזקה המסייעת למוכר אין להם. ובמקרה שלנו ברור שהמום נוצר קודם הקניה, שכן דיבוקים או רווחים אינם נוצרים מעצמם כאשר הפרשיות בבתים. ולכן פשוט שהוא מקח טעות.

וכן ניתן ללמוד מתשובה נוספת של הרא"ש (מובאת אף היא בטור סי' רלב, כלל קב סי' ז): "שאלה: ראובן שמכר לשמעון ב' נודות של שמן, ולא פתח שמעון הנודות, אלא סמך על ראובן ועל הסרסור, שאמר לו שהוא טוב, וכאשר פתח נוד אחד למכור, מצאו עכור ועב עד שלא היה יכול למכור אלא בדוחק; ועתה טוען שמקח טעות היה ורוצה להחזיר לו השמן; אם הדין עמו, **בשבועה שלא החליף השמן**. ושמעון זה רגיל לשלוח שמן בכל יום ששי לחזן בית הכנסת על ידי נערו, לצורך בית הכנסת, ועתה שלח לו מזה השמן והנער נתנו בעששית, אמנם השמש בעצמו הדליק הנרות, ויש מהם שכבר יש מהם שכהו אורם; ועתה רוצה השמש

שהמוכר אינו יכול להישבע שמכר תפילין כשרות, ולכן לכל היותר ניתן להשביע את הקונה שלא החליף את הפרשיות.

וכך באר הסמ"ע (ס"ק לז): "ישבע הלוקח כ' עיין פרישה [סעיף י"ד] שם כתבתי דמעשה היה שלא בירר המוכר טענתו, אם טען שלא הבטיחו מעולם להיותו צלול אלא כאשר הוא כן מכרו לו, ואף שאמר ליה שהוא טוב גם זה נקרא טוב לקצת אנשים שקונין אותו להיותו בזול יותר וכמו שכתוב בתשובה, או אם טוען: אמת שהבטחתיהו בצלול ונתתי לו צלול והוא החליפו בשמן עכור זה. משו"ה השיב הרא"ש, שאם המוכר נשבע לפטור נפשו, אזי אין צריך לפרוט בשבועתו אלא שנתן לו שמן כמו שהתנה עמו, ובזה נפטר הן שהיה בטענתו שלא הבטיחו בצלול הן שהיה טענתו שהחליפו. מה שאין כן כשבא הלוקח לישבע על טענתו ולהוציא, אז אם ראובן סתם טענתו צריך הוא לישבע לו על שני הפרטים, שהבטיחו בצלול ושהוא לא החליף שמן שנתן לו בשמן זה הנכור לפנינו, וכן הוא דברי המחבר אלא שקיצר. וזהו דלא כעיר שושן שכתב שהמוכר היה טוען שהחליף השמן, דאם כן לא היה צריך הלוקח לישבע שהתנה עמו לתת לו שמן צלול, שהרי המוכר מודה לו בזה".

מתברר כדברינו שכיון שאין המוכר יכול לברר שהקונה לא החליף הקונה יכול להישבע וליטול.

והלבוש (הו"מ סי' רלב סי"ז, שהזכירו הסמ"ע) כתב: "ראובן שמכר לשמעון נוד שמן, ולא פתחו שמעון אלא סמך לו על המוכר שאמר לו שהוא טוב, וכאשר פתחו אחר כך מצאו עכור שלא היה יכול להשתמש בו או למוכרו אלא בדוחק, ובא

וטען שמקח טענות הוא ורוצה להחזיר לו השמן, וראובן המוכר טוען ששמעון החליפו ואין זה שמכר לו, אין שמעון נאמן בשבועתו שהוא זה כדי להוציא ממון, אלא ראובן המוכר ישבע שנתן לו שמן טוב כאשר התנה עמו לתת לו, ואם לא ירצה ראובן לישבע, ישבע שמעון שהתנה עמו לתת לו שמן טוב וצלול ושהוא הוא השמן שנתן לו ויחזיר לו השמן, ואם ירצה הלוקח ישומו כמה דמיו פחותין משמן טוב ויחזיר לו הפחת, ואפילו אם הלוקח יכול למוכרו ע"י הדחק בלא שום הפסד או לערבו עם שאר שמניו ולמוכרו אינו צריך, דכיון שהתנה עמו ליתן לו שמן טוב צריך לקיים תנאו".

נראה שאף לפי הלבוש שאומר שמאמינים לטענת החלפה של המוכר והוא נאמן, אבל רק בשבועה ובמקרה הנוכחי המפעל אינו יכול להישבע כיון שהוא בספק אם אמנם אלו פרשיותיו. ואילו הקונה יכול להישבע וליטול.

וכן כתב בערך לחם על סי"ז: "פירוש הכא מסתמא היה יודע שמן שלו אם טוב אם רע, וכיון שאינו רוצה לישבע, ישבע הלה ויטול. ובדין הקודם (סעיף טז) הוא ספק אם נעשה בבית הלוקח. ועי' בכנה"ג (סי' רלב הגה"ט סי' טו).

נראה פשוט מהראשונים ומפסקי האחרונים שבית דין אינם טוענים למוכר שמא היתה החלפה. ואם הוא טוען כן בברי צריך להישבע על כך. אם אינו מוכן או אינו יכול להישבע הקונה נשבע ונוטל. ומצאנו שאף ללא הטלת שבועה על המוציא הוא מוציא את ממונו בתביעה בלבד. כך כתב בשו"ת מהרשד"ם (הו"מ סי' פ) בענין מי ששילם חוב לחברו ונמצא שהמעות שקיבל חלקן מזויפות, וז"ל:

חבל נחלתו

וכך כתב בכסף הקדשים (לרא"ד מבוצ'ץ, סי' רלב סי"א): "תפילין שנבדקו ונמצא בהם פסול והקונה תובע מהסופר או ממי שמכר לו כל שניכר שהפסול הוא מתחלת כתיבה הרי פשיטא שצריך להחזיר לו המעות..." במקרה הנוכחי שהמוכר טוען: שמא הוחלפו הפרשיות, והקונה טוען ברי לי שלא הוחלפו, הקונה רשאי להחזיר את המקח למוכר והרי זה מקח טעות.

3. שבועה על טענת ספק

לכאורה, לפי מה שהעלה בטור וש"ע הקונה חייב להישבע כדי ליטול כיון שהמוכר טוען: שמא החלפת את הפרשיות. אולם נראה שבמקרה שלנו אינו צריך להישבע אלא לכל היותר מחרימים עליו שאינו מוציא כספו בחינם מהמוכר. שכן בניגוד למקרה בש"ע והלבוש שהמוכר טוען בברי שהיתה החלפה, ולכן אם ירצה ישבע ויחזיק בשלו. הרי עפ"י דברי מהרשד"ם ומהרש"ך אין הטוען מקח טעות צריך להישבע כאשר הלה אינו טוען בברי החלפת.

ועוד במקרה זה אף ספק טענת החלפה היא טענה חלשה. שכן בשמן (ש"ע ח"מ סי' רלב סי"ז) יכול המוכר לטעון התחלף לו כד אחד בכד אחר ממוכר אחר, והקונה טוען ביושר ורק טועה בשני דברים דומים. אבל בתפילין זו טענת רמאות, וכי כמה זוגות יש לאדם וכמה פרשיות יש לו?! אלא המוכר טוען: 'שמא אתה רמאי, ושמא הוצאת את שמכרתי לך ושמת פרשיות אחרות ובאת לתובעני בידיעה שאינן אלו שמכרתי לך'. והרי רובא דאינשי אינם רמאים ומדוע

"אבל בנ"ד על הסתם חייב ליתן לו מעות יפות, ואם ישבע המקבל שהמעות שקבל הם אלו חייב הנותן להחליפם. וכפי שרשי הדין אף בלא שבועת מקבל חייב הנותן או להחליפם או לישבע שידע שפרע במעות יפים וזה בשיקבל עליו המקבל חרם סתם שמעותיו הם אלו".

הא קמין שטענת ספק החלפה אינה עומדת למוכר בעצמה ואו שישבע ויפטר או שישלם. וכאן הוא חייב לתקן את התפילין או לתת לו תפילין חדשות או להחזיר לקונה את כספו ללא שום טענה.

וכן בשו"ת מהרש"ך (ח"ב סי' קסז): "אומר לכ"ת כי מלתא דפשיטא היא דהנותן לחבירו גרושו בחזקת שהוא של כסף או זהב בחזקת שהוא של זהב ולא הכיר בו המקבל ולאחר זמן כשבא להוציאו נתגלה זיפו שהיה פסול לעולם חוזר, ולא דמי להנהו אונאות מטבע שכתבו הפוסקים דזמן החזרה הוא בכרכים כדיניה ובכפרים כדיניה כמו שכתב כ"ת. דהך מלתא דאונאת מטבע פסול הוי מקח טעות והלכה רווחת דמקח טעות לעולם חוזר ודבר זה הוא פשוט מאוד ולא היה צורך להסתפק בו... דדווקא היכא שנותן הגרושו או הזהוב טוען ברי שאותו המטבע פסול שחוזר לו המקבל אינו שלו שהגרושו שהוא נתן היה טוב נקי מכל סג וזלאה ישבע הסת ויפטר, אבל כל שאינו מכירו חייב להחליפו ואין שכנגדו צריך לישבע, אבל אם ירצה יחרים סתם על מי שנטל ממונו שלא כדין וכל זה פשוט וברור".

רואים בבירור שטענת מקח טעות עומדת לקונה, ולכל היותר המוכר יכול להחרים על מי שהחליף פרשיות אבל ודאי שאינו יכול להיפטר בטענת שמא החליפו.

סימן מט — טענת מום במקח כנגד טענת איסור פתיחה וטענת החלפה

נראה שאין לחייב בשבועה אם שכנגדו טוען טענת ספק גרועה.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תצב) כתב: "ותו דכתב רבינו ברוך ז"ל בתשובה שכל דבר הראוי להסתפק בו ועביד למיהוי משביעין אותו על טענת שמא". והוכיח שם את דעתו. אמנם במקרה הנוכחי נראה שנוטל ללא שבועה מפני שאין זה דבר הראוי להסתפק בו. וכי רוב העולם רמאים ויבואו בטענת מקח טעות על פרשיות שלא היו בתפילין שקנו?! ולכן נראה שאף לשיטת רבינו ברוך במקרה זה אין משביעים על טענת ספק.

4. טענת שמא אתה רמאי

כפי שבארנו, טענת שמא החלפת, במקרה הנוכחי, היא בעצם טענת שמא אתה רמאי והחלפת פרשיות התפילין כדי לרמותני ולהטיל עלי את מקח הטעות. נראה שטענת שמא אתה רמאי אינה טענה. ולכן אם הקונה טוען זה המקח שקניתי ממך ויש בו פגמים שהיו בשעת קניה וה"ז מקח טעות, והמוכר טוען תוכיח שאינך רמאי ולא החלפת את המקח, ואינך בא עלי ברמאות בטענת מקח טעות, נראה שאין הלוקח צריך לענות על טענה זו ואינו חייב להוכיח כלום. אם המוכר היה טוען בודאי ונשבע על טענתו הוא היה נאמן להחזיק כבשמן עכור לפי פסיקת הרא"ש, ואם אינו רוצה להישבע והקונה נשבע הוא נוטל כמוש"כ שם. וכן אם טוען שמא החלפת בטעות

נאמין למוכר שטוען שמא הוא מרמה⁶. ישנו הגיון להטיל על הקונה שבועה כאשר טענת החלפה היא 'בדדמי' שנתחלפו לו שתי סחורות דומות בטעות, אבל אין מקום להטיל שבועה כאשר הטענה היא: שמא אתה רמאי.

ולכן טענת החלפה היא טענה חלשה. ולא מצאנו שבועות על טענת שמא אלא כאשר הנשבע מורה היתרא לעצמו כדברי המשנה בשבועות (פ"ז מ"ח): "ואלו נשבעים שלא בטענה השותפין והאריסין והאפוטרופין והאשה הנושאת והנותנת בתוך הבית ובן הבית אמר לו מה את טועניני רצוני שתשבע לי חייב". ובגמרא (מח ע"ב): "ואלו נשבעין. אטו בשופטני עסקינן? הכי קאמר, ואלו נשבעין שלא בטענת ברי אלא בטענת שמא: השותפין והאריסין... ומאי שנא הני? משום דמורו בה התיירא".

ובפה"מ לרמב"ם פרש: "אמרו שלא בטענה, כלומר שלא בטענת ברי אלא בטענת שמא שלא רימהו במה שהיה ביניהם".

ורש"י פרש: "משום דמורו בה התיירא – לעצמם לפי שטרחו בנכסים".

עולה מן הדברים שבסתם, אין אדם יכול להשביע על טענת שמא אלא במקרים שהמשנה מביאה כשהצד השני הנשבע מורה היתר לעצמו. וטעם זה לא קיים לגבי המקרה בתפילין שלפנינו ולכן הוא פטור משבועה.

ואף שהנשבעים שלא בטענה נשבעים להחזיק וכאן הם נשבעים להוציא בכ"ז

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: לעומת זאת, לטענת המוכר רוב הפרשיות אצלו כשרות.

חבל נחלתו

א"כ יודעים מה טיבו וכתב א"א הרא"ש ראיתי מפרשים שאפי' שניהם רוצים לא יוציאם מתחת ידו אלא קרוע דחיי' לקנוניא ולא מסתבר דלא חיישינן לקנוניא ולשמוא כתב ללוות בניסן ולא לזה עד תשרי אלא בשטר שנפל ואיתרע כו' עד אבל שטר המופקד לא איתיליד ביה רעותא ע"כ הרי בפי' דאין לחוש לקנוני' אלא איכא רגלים מוכיחות... אבל מ"מ דכ"ע ריעותא בעינן למחזי כדי לחוש לקנוני' ואי לא חזינן ריעותא לא חיישינן".

בהמשך, דן המהרשד"ם האם להטיל שבועה על מי שטענו עליו קנוניא: "ומעתה נשאר לנו לבאר אם מחייבינן ליה שבועה לזה הקונה דנ"ד אי עשה קנוניא אי לאו ודעתי הוא דפשיטא ופשיטא שכל ישראל בחזקת כשרים הם ושבועה אין לחייב לקונה הזה". ומסיק עפ"י תשובות הגאונים: "וא"כ בנ"ד נמי נר' בעיני שיש להחרים סתם על כל מי שעשה קנוניא לאבד זכות המחזיק".

עולה מפורש שאין להפיל על הקונה שבועה בטענת שמא אתה רמאי ולכל היותר בית דין יטיל חרם על הקונה במידה שהוא נחשד בנטילת ממונות של המוכר שלא כדין.

מסקנה

נראה על כן שהמפעל חייב לתקן לקונה את הפרשיות ללא תנאים וללא תשלום, וזאת כדי לעמוד במכירה. ואם אינו רוצה לתקן רשאי לתת לו פרשיות אחרות באותה רמת הידורים שהתנו עליה לפני שנתיים. ואם רוצה להשיב את כספו של הקונה, צריך להשיב לפי שווי תפילין ברמה שהתנו עליה עתה ולא לפי הדמים

(בדדמי) ועל כן תישבע ותיטול יש מקום לטענה זו ולטלת שבועה על הקונה, אבל אם הוא טוען: איני יודע אם אתה רמאי, אבל מוטל עליך להוכיח שאינך כזה, כדי שתיתול, או שתישבע ותיטול נראה שאין לטענה זו שום יסוד, והקונה יטול את שלו.

ואין הבריות חשודים לרמות ולטעון שקר. ובפרט שהם האמינו למוכר כי התפילין כשרות, משמע שרוצים לקיים את המצוה כראוי ואיך הם ירמו ויעשו מעשה כדי לצאת ידי חובה ברמאות.

אמנם מצאנו לגבי אבדה שנאמר (ב"מ כח ע"ב): "תנו רבנן: בראשונה כל מי שאבדה לו אבידה – היה נותן סימנין ונטילה. משרבו הרמאין, התקינו שיהו אומרים לו: צא והבא עדים דלאו רמאי את, וטול". ולכאורה עפ"י בכל מקום שחוששים לרמאות צריך להביא עדים שאינו רמאי, וא"כ דבר זה ניתן לעשות אף במקרה דנן, אבל נראה שדוקא כאשר אין ידוע כלל מי התובע (וגם במקרה זה י"א שמוציא בסימנים מובהקים עי' רא"ש). אבל במקרה שלפנינו הרי אין המדובר בסתם אדם שאין מכירים אותו אלא בקונה, ששילם את מיטב כספו כדי לקנות תפילין ממפעל זה, וא"כ אף המפעל אינו יכול לטעון: תוכיח שאינך רמאי.

המהרשד"ם (ח"מ סי' רכה) דן מה הדין כאשר צד אחד טוען לקנוניא (רמאות בין הצד השני לאחרים כדי להוציא כספו של הצד הראשון) וז"ל: "לחקיר' השנית אי חיישינן לקנוניא אי לאו. האמת דהיכא דליכא רגלים וטעם לדבר לחוש לא חיישינן שהרי כתב הריב"ה ח"מ סי' ס"ה המוצא שטר אצל ואינו יודע מה טיבו כו' וכן יורשי הנפקד לא יחזירו שום שטר שנמצא ברשו' אביהם

סימן מט — טענת מום במקח כנגד טענת איסור פתיחה וטענת החלפה

שהקונה שילם. ואין זו רבית, עי' שו"ע רבית (פ"י סעיף מט) ובהערות עליו.
יר"ד סי' קעה ס"ו ובנו"כ. ועי' ס' תורת

תשובת הרה"ג זלמן נחמי' גולדברג שליט"א

ב"ה, יום כ"ח אייר תשס"ט

כבוד הרה"ג ר' יעקב אפשטיין שליט"א

ראשית דבר אני מתנצל על שלא עניתי מיד ואחרתי קרוב לחודש שלם וזה מרוב טרדות.

ובגופו של דבר בודאי צודק כת"ר שכל שנתגלה טעות המקח בטל, וכמו שהאריך כת"ר. אכן נקודה אחת והוא זה שהמפעל התנה שרק אם יפתחו התפילין בפניהם, נראה שאם המפעל טוען שאולי אין הפרשיות שהביא זה שקנה מהם תפילין, אולי אינם מהתפילין שמכר אלא פרשיות אחרות בזה יש לדון. שזה נראה פשוט שאם המפעל יטען ברי שאינם הפרשיות שלהם על הלוקח להביא ראיה מאחר שהמעות דמי התפילין בידם הם מוחזקים. אבל גם אם יטענו שמא ג"כ על הלוקח להביא ראיה וכמו הדין במכר שור לחבירו ונמצא נגחן וטוען הלוקח שקנאו לחרישה, והמוכר שמא קנית לשחיטה שקיימא לן שהמוכר פטור מלהחזיר המקח שאין הולכין אחר רוב, ובנידון דידן לכו"ע על הלוקח להביא ראיה אף שהמוכר שמא.

אכן אם עדיין לא שילם יש לעיין. והנה אם ראיה שקנה התפילין נאמן הלוקח במיגו שהיה טוען לא נתחייבתי או שכבר פרעתי, אבל במקום שאינו נאמן לומר שפרע כגון שנתן צ"ק למוכר וטוען ברי שהיה טעות צ"ע. שהנה ברמב"ן שהביא הר"ן ריש כתובות ג, ב בדפי הר"ן ד"ה נאמן שאם הלוקח טוען שהיה מום במקח על המוכר להוכיח שלא היה מום ולכן נתקשה למה צריך טעם בגמ' למה נאמן הבעל שלא מצאה בתולה מטעם הם אמרו תיפוק ליה שעל המוכר להוכיח, ועיין שם מה שתירץ. [עכ"פ למדנו שכל שהלוקח טוען שהיה מקח טעות נאמן]. אכן לפי דברי הרמב"ן כל מוכר בהקפה יש לו לחוש שמא יעשה הלוקח מום בחפץ ויטען שהיה מום וצ"ע.

ואחתום בברכה

זלמן נחמיה גולדברג

חבל נחלתו

תשובת המחבר

ב"ה ג' סיון תשס"ט שומריה ת"ו

לכבוד מו"ר הרה"ג זלמן נחמי' גולדברג שליט"א, שלום וכ"ט וחג שמח!
קבלתי בשמחה את תשובתו לגבי תנאי וטענת החלפה בפרשיות תפילין, אולם נראה לענ"ד שבמקרה הנוכחי אין המפעל יכול לטעון: שמא החלפת את הפרשיות ולזכות כנגד טענת ברי של הקונה.

בלוק שור ונמצא נגחן שהלוקח טוען לחרישה והמוכר טוען לשחיטה, ואפילו בטענת שמא אין הלוקח נאמן ואין הרוב מסייע לו, נראה שאין זה דומה. שם אולי באמת קנה לצורך זה וכיון שהוא מוחזק בכסף – המע"ה, אבל כאן ישנה רק אפשרות אחת: שקנה את התפילין להניח ולקיים מצוה ונמצא שלא קיימה. וטענת השמא במקרה שלפנינו היא טענה קלושה, שנראה שבאה להתחמקות מתשלום.

לכאורה, לפי דברי הרב, אם הנתבע בעל השור הנוגח (ב"ק לה ע"א) לא יטען בסלע לקה, אלא יטען הבאת את שורך שמת מעצמו לכאן והעללת עלי עלילות – וכי טענתו תחשב לטענת שמא?! טענת שמא כפי שכתבתי במאמרי שם צריכה להיות טענת היכי תמצי סבירה, אבל אם הנתבע מטיל ספק בגלל סיבה שאין לה שום אחיזה במציאות לא נראה שהיא טענת שמא קבילה. ואף שהוא מוחזק בממון היא לא תסייע לו. וק"ו לגבי טענה המשמשת כדי לדחות את התובע מעליו.

ויותר נראה לדמות זאת למי שמודה שלוה, ולא יודע אם השיב שחייב לשלם אף בלי שבועת היסת של התובע – שו"ע (ח"מ עה, ט). ונוסף כאן שהשמא שלו חלש יותר שהרי המפעל יודע שהוא סיפק לו את התפילין.

וכן אם היה טוען שאינו יודע אם אלו הפרשיות שלו, היה מקום לדון אם זו טענת שמא שכן עליו לדעת זאת והוא כאיני יודע אם פרעתך. (הגיעו אלי כמה מקרים על סופרים שלאחר עשר שנים ויותר הודו שאלו הפרשיות שלהם, ותיקנו או החליפו פרשיות).

אבל במקרה שלפנינו הרי טוען: איני יודע אם לא החלפת – ולא נראה שזו טענת שמא. וכי כל נתבע יטען איני יודע אם אינך רמאי?!

ומצאתי כעין ראייה לדברי מדברי הרא"ש (ב"ק פ"י סי' א) שכתב:

"מכאן אמרו הגוזל ומאכיל את בניו פטורין מלשלם. הניחה לפניהם בין גדולים בין קטנים חייבין משום סומכוס אמרו גדולים חייבין קטנים פטורין ואם אמרו גדולים יודעין אנו חשבונות שחשב אבינו עמך ולא פש לך גביה ולא מידי פטורין ומיירי בדלא ידעינן שבאתה הגזילה לידי אביהן אלא על פיהם דאילו הוה ידעינן בעדים שבאתה הגזילה ליד אביהם לא היו נאמנים לומר שאביהם שלם את הגזילה כיון שידוע שבתורת גזילה באת לידו ועודה בידו דאב גופיה לא הוה מהימן למימר חזרתיה לך ולקחתיה ממך. וכן בפקדון אם יש עדים שהופקד לידו וראו עדיין בידו לא מהימן למימר לקחתי ממך. אלא באין עדים אלא על פיהם מיירי. הלכך אי טענו טענת ברי שידוע להם שאביהם שילם את הגזילה מהימני. אבל בטענת שמא לא. ואי תקשה לך בטענת שמא נמי נטעון ליתמי כל מה דמצי למיטען אבהון

סימן מט — טענת מום במקח כנגד טענת איסור פתיחה וטענת החלפה

שחזר ולקחה הימנו כי היכי דאמרינן גבי שטר כיס היוצא על היתומין בפ' המוכר את הבית (ע, ב) דטענינן ליתמי שמא אביהן החזיר הפקדון אנ"פ שהשטר ביד המפקיד משום דאביהם היה נאמן לומר החזירתי במיגו דנאנסו. ויש לומר דלא דמי דפקדון עומד לחזרה. אבל גזלן אינו מצוי שיקנה הגזילה מן הנגזל. ונהי דאבהן היה נאמן לומר לקחתי ממך במיגו דלא גזלתיך מ"מ **מילתא דלא שכיחא לא טענינן להו ליתמי**."

ואמנם אין כאן דין ברי ושמא אלא טענת שמא ליתמי אבל ניתן ללמוד מכאן שטענת שמא שאינה מצויה לא טענינן ליתמי, וה"ה לענ"ד בשמא שלא שכיח כש"כ כשהוא טענת רמאות לא מקבלים מהנתבע אע"פ שמוחזק בממון. וכן בנו"ב (ח"מ מהדו"ק סי' ה) נוטה לכך שטענת ברי תועיל להוציא כנגד טענת שמא של היתומה עי"ש.

וכן לגבי השבעת שבועת היסת על טענת שמא כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' סח):

"דע: שיש טענת שמא גמור. כגון: היא דראה סלע שנפלה משלשה, דאינו בריא ולא קרוב לבריא. שאינו יכול לטעון על א' מהן: אתה לקחתו. והיא היא יסוד למה שהסכימו הראשונים: שאין נשבעין היסת על שמא. ולא מצינו מקום בכל הגמרא ליסמך בדין זה, אלא על אותה בלבד. דמאותה ששינו (שבועות מ"ה): אלו נשבעין שלא בטענה, אין ראיה. דאע"ג דמשמע: אלו, ולא אחרים, התם (שבועות מ"ה) בנשבעין בשבועת המשנה בנקיטת חפץ, כעין שבועת התורה אבל היסת דתקין רב נחמן, לא שמענו משם. אבל בשאינם אלא שנים, אנ"פ שהוא אינו יכול לומר בבריא ממש לחברו שהוא לקחה, מ"מ קרוב הוא לודאי. כיון שנפלה שם, ואין אחר אלא שניהם. ויכול לומר: מי לקחה זו, אני או אתה. **ושמא כזה אין קרוי שמא**, אלא משביעו עליו היסת. וכן היא דפרק האיש מקדש: דהן הן שלוחיו הן הן עדיו. דאסיקנא התם (פרק האיש מקדש): דהשתא דתקון רבנן שבועת היסת, משתבע שליח ומשתבע מלוה. ואף על גב דלוה אינו יכול לטעון על המלוה בריא. ואפילו הכי, כיון שטוען בבריא: שמסרם לשליח ליתנם למלוה, ושליח נמי טוען בריא: שנתן לו, מתוך כך חשבינן ליה כטוען טענת בריא, להשביעו שבועת היסת. לפי שאין טענת הלוה שמא גמור, כמו שאמרנו. וכן כל כיוצא בזה. אבל בשמא גמור, אין משביעין שבועת היסת. וכן ההסכמה חלוטה לכל הראשונים, ואין מפקפק."

ואף במקרה שלנו יש לחלק בין סוגי טענות שמא.

וכן מצאתי בשו"ת הרמ"א (סי' מב) שכתב שטענת שמא שאינה סבירה אינה מסייעת למוחזק כנגד הבא בהרשאה, וז"ל: "זא"ת א"כ אין מוציאין ממון מיד המחזיק בהם בהרשאה, שלעולם ידחה המחזיק בממון את המורשה בטענת שמא זמן שטר הרשאה מוקדם או מאוחר בטענת ועדי השטר העידו בב"ד שבזמנו כתבוהו, ונמצא שיכולין להיות נעשים

חבל נחלתו

זוממים. יש לי לומר דודאי מספק לא אמרינן הקדימו או איחרו זמן השטר בטעות, רק אם הקדימו או איחרו עשו בכונה".

ונראה שאף שאין בכל הראיות דברים ברורים מהראשונים האומרים לחלק בין טענות שמא חזק ושמא חלש בכ"ז יש בהם כדי לסייע ולהוכיח לגבי שאלה דילן.

בתודה ובכבוד

יעקב אפשטיין

מכתב הרה"ג דוב ליאור – רב ואב"ד קרית ארבע חברון

לכבוד

הרב יעקב אפשטיין

שומריה

השלום והברכה וכט"ס!

קבלתי לפני זמן לא רב את המאמר שלך, טענת מקח טעות כנגד טענת איסור פתיחה,

לא יכולתי לענות קודם בגלל העומס הרב המוטל עלי ואתך הסליחה.

קראתי בעיון את דבריך והם נראים צודקים ונכונים, בייחוד מה שהבאת בשם הרמב"ם

שאפילו אם המוכר מתנה על מומים כל זמן שאין הקונה יודע על מה הוא מוחל אין

מחילתו מחילה, וכאן ודאי שלא ידע הקונה שהפרשיות פסולות.

וכן התנאי של המפעל שאם פתחו את התפילין שלא בנוכחות נציג המפעל – אין

עליהם אחריות, זה יכול לחול (אם זה תופש אחרי שנגמר המקח) על ההתחייבות לפגמים

שיתגלו במשך הזמן, אולם אם ברור שהריעותא היתה מראש אין בזה ספק, זה מקח

טעות ולא שייך לתנאי במצב שכזה.

מה שכתבת שהתנאי היה אחרי שנגמר המקח, צריך לברר שמה שחותם הקונה על

חשבונית הקניה האם זה אחרי שכבר נתן את הכסף או שזה לפני זה ואזי זה לא מיקרי

אחרי שנגמר חלות הקנין. אבל זה לא משנה לנידון שגם אם היה קודם לא מהני מחילת

הקונה, היות ואינו יודע על איזה מום מדובר כנזכר לעיל.

מה שכתבת שאין המפעל יכול לטעון טענת שמא אתה רמאי, כל זה מדובר שהמפעל

מודה שהקונה קנה אצלו, אז נראה בפשטות שהמפעל יוכל לטעון: מי אומר שקנית

אצלי? אבל אם זו הנחה שהוא קנה והשאלה היא אם הוא מרמה אזי אין לקבל את

הטעון הזה, בגלל הנימוקים שכתבת.

לסיכום נראה נכון מה שכתבת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

בכבוד רב

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

סימן נ

עני המהפך בחררה

שאלה

אדם פירסם שהוא מעוניין למכור את רכבו במחיר 'מחירון'. ניגש אליו קונה א' והציע לקנות את הרכב במחיר נמוך מהמחירון בכחמש מאות שקל, ורק אחרי בדיקה במכון לבדיקות לפני קניה. יום אחרי כן פנה אליו קונה ב', שלא ידע כלל מקונה א' והציע לקנות את הרכב מיד ללא בדיקה ובמחיר מחירון. האם כיון שנוצר מ"מ עם קונה בכוח, המוכר מחויב להמשיך את מסלול הקניה עם הקונה הראשון או שיכול למכור את הרכב לקונה השני?

תשובה

א. פסק הטור (ח"מ סי' רלז): "המחזור אחר דבר לקנותו בין קרקע בין מטלטלי ובא אחר וקנאו נקרא רשע וכתב ר"ת ז"ל דהוא הדין נמי בשכירות אם רצה לשכור קרקע או מטלטלין או להשכיר עצמו ובא אחר וקדמו נקרא רשע אבל אם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחד ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע שאינו דבר המצוי לו במקום אחר".

ובאר הבית יוסף:

"המחזור אחר דבר לקנותו בין קרקע בין מטלטלי ובא אחר וקנאו נקרא רשע וכתב רבינו תם דהוא הדין נמי בשכירות וכו'. ריש פרק שלישי דקדושין (נט.) אמרינן עני המהפך בחררה ובא חבירו ונטלה ממנו נקרא רשע ופירש רש"י עני המהפך בחררה מחזור אחריה לזכות בה מן ההפקר או

שיתננה לו בעל הבית. וכתבו התוספות (ד"ה עני) והרא"ש (סי' ב) וקשה לרבינו תם מהא דתנן במסכת פאה (פ"ד מ"ג) ומייתי [לה] בפרק קמא דבבא מציעא (י.) גבי פאה נפל לו עליה פירש טליתו עליה מעבירין אותו ממנו משמע דאותו שנטלה לא מיקרי רשע ונראה לרבינו תם ז"ל דבהפקר ומציאה לא נקרא רשע לפי שאינם מצויים בכל מקום וכל הזריו לקדום ולזכות בה מותר ודוקא במכר או שכירות שיכול למצוא לקנות או להשתכר במקום אחר כי הך עובדא דרב גידל והיינו נמי עני המהפך בחררה שממציא עצמו אצל בעל הבית לעובדו כדי שיתן לו לפעמים חררה כי זה יכול למצוא גם הוא. והר"ן (כד. ד"ה רב גידל) כתב שהרמב"ן (ב"ב נד: ד"ה נכסי) סובר כדברי רש"י שאפילו במציאה נקרא רשע וזו ששינו לענין פאה מעבירין אותה ממנו היינו טעמא שלא הוא בלבד מחזור אחריה שהרי כל העניים מהפכים כמותו אחר הפאות. ומכל מקום עשיר המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו אינו נקרא רשע לפי שהעשיר מצוי לו לחם בביתו [או] ליקח משכניו ואף על גב דהאי עובדא דרב גידל מוכח דבעשיר הבא ליקח שייך נמי [דין] עני המהפך בחררה הני מילי במקח קרקעות לפי שאין הקרקעות מצויים ליקח עכ"ל. ורבינו סתם דבריו כדעת רבינו תם ז"ל".

עולה משיטת ר"ת והטור שדין עני המהפך בחררה הוא דוקא במקום שניתן למצוא מקח אחר כמו המקח שהראשון מנסה לקנותו, אבל במקום שאין לו אפשרות לקנות אותו מקח במקו"א אין

חבל נחלתו

שפסקו. ולכן אין הוא נחשב כעני המהפך
בחררה.

ג. וכך פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' רלז
סי"א): "המחזיר אחר דבר לקנותו או לשכרו,
בין קרקע בין מטלטלים, ובא אחר וקנאו,
נקרא רשע. והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו
אצל אחר. וי"א שאם בא לזכות בהפקר או
לקבל מתנה מאחר, ובא אחר וקדמו, אינו
נקרא רשע, כיון שאינו דבר המצוי לו
במקום אחר..."

והרמ"א הגיה: "וסברא הראשונה נראה
עיקר. ואפילו לסברא זו דוקא בעני, אבל
בעשיר לא, אם לא (בדבר) שאינו מצוי דאז
אפילו בעשיר מקרי רשע (ר"ן שם בשם
הרמב"ן פ' האומר בקידושין). ועיין לעיל סימן
קנ"ו סעיף ה'. **וכל זה לא מיירי אלא כשכבר
פסקו הדמים שביניהם, ואין מחוסרין אלא
הקנין. אבל אם מחוסרין עדיין הפסיקה,
שהמוכר רוצה בכך והקונה רוצה יותר בזול,
מותר לאחר לקנותו, בין אם המוכר עובד
כוכבים או ישראל (ב"י בשם מרדכי פ'
חזקת)..."**

ד. וצריך לעיין מה ההבדל בין אם פסקו
דמים עם הראשון או לאו, הרי לגבי השני
הוא רואה שהראשון מהפך בקניה ומה זה
משנה אם הראשון כבר פסק דמים?
ובביאור הגר"א (ח"מ סי' רלז אות ט)
העיר: "וכ"ז לא מיירי כו'. דלעולם חשו רבנן
יותר **לפסידא דמוכר** כמ"ש בפ' המקבל
בדינא דבר מצרא דכל שהוא פסידא דמוכר
אין בו משום ועשית כו' וע"כ לאו בכה"ג
מיירי וא"כ ה"ה במוכר עכו"ם."

היינו, שני הקונים אינם היחידים
באותה עיסקה אלא צריך לבדוק האם
המוכר נהנה מהקונה השני יותר
מהראשון, ואם המוכר מפסיד מהקונה

אחר המנסה לקנותו רשע – משום עני
המהפך בחררה. וא"כ לכאורה במקרה דנן
שבא אחר ומציע מחיר שווה ואף יותר,
הקונה השני נקרא רשע שהרי עד שהוא
בא ומנסה לקנות אותה מכונית שאחר
מהפך בקנייתה, ילך ויקנה מכונית כזו
במקו"א והרבה מכוניות ישנן בשוק.

ב. אולם בהמשך כתב הב"י: "כתב
המרדכי פרק חזקת (ב"ב סי' תקנא) בשם
הר"מ (ד"ק סי' רעז) שאם ישראל מחזור לקנות
וקדם ישראל אחר וקנה אינו נקרא רשע ולא
שייך עני המהפך בחררה **אלא אם כן
שהישראל ראשון גמר פיסוק הדמים עם
הגוי ולא היו חסרים רק כתיבת השטר**
ולהעלות בערכאות שלהם ולברר המקח וכי
האי גונא אם קדם שמעון והלך לקנותו
נקרא רשע אבל אם לא גמר ראובן עם הגוי
ודוחק אותו שמא יוזיל לו הגוי, וקדם
שמעון וקנאו לא מיקרי עני המהפך בחררה
ובלוקח מישראל נמי לא מיקרי מהפך
בחררה אלא היכא דגמרו הפיסוק כבר
הלוקח והמוכר ונתרצו זה לזה ולא היו
חסרים רק הקנין והלך זה וקנאה או באותם
דמים או הוסיף דמים אז נקרא רשע אבל
אם המוכר אינו רוצה למכרה בכך והלך
אחר וקנאה לאו רשע הוא: כתב המרדכי
פרק קמא דמציעא (סי' רלה) על דברי רבינו
תם וכן כתב רבינו מאיר (ד"ק סי' רעז) ראובן
שהיה מהפך בקרקע של גוי על המצר של
שמעון וקדם שמעון וקנה דלא מיקרי רשע
דהוי כמו מציאה דלאו כל שעתא איתרמי
ליה לקנות קרקע על המצר שלו."

וכאן במקרה דנן הראשון לא פסק דמים
ולא גמר עם המוכר, להיפך הוא רוצה
ליטול את המכונית לבדיקה ועפ"ז יחליט
האם אמנם יקנה את המכונית במחיר

סימן נ – עני המהפך בחררה

מן הראשון את המקח נקרא רשע. ורק אם הראשון נטל כבי' פסק זמן והשני נכנס אינו נחשב כנוטל מעני המהפך בחררה. ונראה לגבי השאלה שלפנינו שהדחיה של הראשון לבדוק את הרכב במכון לבדיקות לפני קניה היא כמו הראשון שהסתלק ואמר שזה מחירו האחרון וא"כ השני יכול להיכנס וליטול ואינו נקרא רשע.

ו. ומצאתי בפתחי חושן (כרך ד פ"ט הערה לא) שכתב: "ובמהפך לקנות ובא אחר לקנות, לא נתבאר בדברי הפוסקים אם יש על המוכר שום איסור², וכן לא מצאתי אם מוטל עליו להודיע לקונה השני שיש מי שמהפך כבר לקנות, ולכאורה מוטל גם על המוכר צד חיוב להודיעו, ואפשר גם משום מסייע לידי עובר עבירה (ובפרט לאחר פיסוק דמים אפשר שיש גם משום מחוסר אמנה), ואפשר שאם השני רוצה להוסיף על המחזיר אין על המוכר איסור". ומראה שכן בדיני שכירות אם השני רוצה להוסיף על דמי השכירות אין בכך משום השגת גבול וה"ה במקרה דנן. ועי"ש בהמשך דבריו שמביא ראיות ומעשה מדברי החזו"א.

מסקנה

נראה שבמקרה זה כמה סיבות שלא לראות בשני רשע:
א. הראשון לא פסק לגמרי דמים והתנה את קניינו בבדיקת המכונה.

הראשון מותר לו לקבל את הצעת הקניה של השני – קודם פיסוק הדמים עם הראשון. ובכך גם השני מותר לו לנסות ולקנות את הקניין.

ונראה שקצבו את פיסוק הדמים כסיום המכירה, אע"פ שאין זה סיום פורמלי. ולכן הגדר 'מהפך בחררה' אינו לגמרי מדוייק אלא דוקא כשפסק לקנותה, אבל אם למוכר נוח בקונה אחר והמדובר קודם פיסוק הדמים הוא המחליט וממילא קונה אחר אינו נקרא רשע. וכאן במקרה הנוכחי השני (שאינו יודע מהראשון כלל) מציע תשלום יותר גבוה מהראשון, וודאי למוכר ניחא בו יותר מהראשון.

ה. אולם הפרישה הזכיר גדר אחר. ז"ל הפתחי תשובה (ה"מ סי' רלז ס"ק ג): "אבל אם מחוסרין כו' מותר לאחר לקנותו – עיין בפרישה שכתב וז"ל, ועתה נוהגין לפסוק על כיוצא בזה שהיא הסגת גבול. ולכאורה נראה לחלק, דכשבא אחד לקנות דבר מהשני ומחולקים בפיסוק הדמים, זה אומר קחור בששה וזה אומר תנהו דרך משל בארבעה, ומתענגים בפיסוקן זה להוסיף וזה לגרוע, ולולא שבא השלישי היו משוים נפשם, זה מיקרי ג"כ הסגת גבול, והא דאמרו שאינו נקרא הסגת גבול עד שיהיו מושוים בפיסוק, היינו כשהלוקח הלך מהמוכר ואמר לא אתן יותר מזה, עכ"ל. ואיני יודע למה לא הזכיר מזה בסמ"ע¹."

ונראה שהוא סובר שאין עדיפות למוכר ודעתו, אלא אם השני מכניס עצמו ו'נוטל'

1. הערת הפ"ת, הסמ"ע על השו"ע הוא בעל הפרישה בטור.
2. קצת צ"ע שלא הביא את דברי הפרישה והגר"א שהו"ד לעיל.

חבל נחלתו

- ב. הראשון לקח פסק זמן מהקנייה עד שמציע הראשון. ולאחר הבדיקה במכון לבדיקות רכב. ולכן מותר למוכר למכור את הרכב לשני.
ג. המחיר שהשני מציע גבוה מהמחיר

סימן נא

זקן ואינה לפי כבודו

של כבוד הבריות לגבי מצוות עשה ומצוות ל"ת?

א. מקור הדין

במסכת בבא מציעא (ל ע"א) נאמר: "מצא שק או קופה (וכל דבר) שאין דרכו ליטול – הרי זה לא יטול. מנהני מילי? – דתנו רבנן: והתעלמת (דברים כב, א, ד) – פעמים שאתה מתעלם, ופעמים שאי אתה מתעלם... אלא לזקן ואינו לפי כבודו... אמר רבא: כל שבשלו מחזיר – בשל חבירו נמי מחזיר, וכל שבשלו פורק וטוען – בשל חבירו נמי פורק וטוען". ולפי"ז מצאנו את ההיתר בזקן ואינו לפי כבודו – במציאה ובפריקה וטעינה.

ומבאר המאירי (ב"מ ל ע"א): "אמר המאירי שאם מצא שק או קופה שהם דברים שיש גנאי בהבאתם עד שאף אם היו שלו לא היה מוליכן בידו, הרי זה לא יטול ר"ל מתורת חובה שכל שאינו עושה כן לעצמו אין מטריחין אותו בשל אחרים, הא כל שאומדן הדעת בו שהוא מוחל כבודו לעצמו אף הוא מוחלו בשל אחרים".

מוסיף המאירי בעמוד הבא: "כשם שבארנו במשנה שכל שבשלו מחזיר בשל

הקדמה

מובא בספר חיי אדם בהקדמה: "המתגאה כשרוצה לעשות דבר משגיח תיכף אם הוא לכבודו, נודמן לו לבקר חולה או לנחם אבלים, שוקל בעצמו אם זה אינו נגד כבודו שילך לבית פלוני, וכך כל דבר מביא לו היצר הרע ראייה, והתעלמת פעמים שמותר להתעלם, זקן ואינו לפי כבודו, וטח מראות לכותם, כי זה דוקא בדבר של גנאי שהוא בזיון לו, מה שאין כן דבר שאין לו לבזיון. וגורם להיות תמיד מתכבד בקלון חבור, ואינו מודה על האמת, וממעט התחברות חברים שהיא מן המידות שהתורה נקנית בהם, ומתבייש ללמוד מכל אדם, וכמה בני אדם הולכים ומתדלדלים מפני שאינם רוצים לזלזל בכבודם ואומר הלא בן גדולים אני, ולא שמו על לבם דברי רב (פסחים ק"ג, א) אל תאמר כהנא אנא גברא רבא אנא כו".

וא"כ צריך ללמוד באיזה מצוות מותר להתעלם.

שאלה

באלו מצוות פוטר הגדר של 'זקן ואינו³ לפי כבודו', ובכלל מה ההשפעה

1. מלבד בציטוטים נקטנו 'אינו' ולעתים בש"ס וראשונים מופיע 'אינה לפי כבודו'.

ואינו לפי כבודו.

נראה שפטור זקן ואינו לפי כבודו אינו נוהג במצות לימוד תורה כאמור במכילתא דרשב"י (פרק יט): "מה אש קטן מדליק אנת הגדול וגדול מדליק מן הקטן כך דברי תורה קטן למד מן הגדול וגדול למד מן הקטן". וכן שנינו באבות (פ"ד מ"א): "בן זומא אומר איזהו חכם הלומד מכל אדם שנאמר (תהלים קיט) מכל מלמדי השכלתי". ונראה שאין זו רק מידת חסידות אלא חיוב של לימוד תורה ממי שיועד ויכול ללמדה לאחרים.

במצוות המוטלות על האדם מחמת עצמו כגון סוכה או לולב וכד', וכש"כ במצוות ל"ת המוטלות על גופו, הפטור הזה מיושם במצוות של אדם כלפי אחרים, בגופם או בממונם – מצוות גמילות חסדים.

השאלה היא האם בכל מצוות גמילות חסדים ישנו הפטור של 'זקן ואינו לפי כבודו' כלומר פטור אישי לאדם זה כיון שמפאת חכמתו בתורה או גילו או מפאת הרגליו או כבודו אינו רגיל לעשות כן בשלו. או שדוקא במצוות מסוימות.

כתב הרמב"ם בהלכות אבל (פ"ד ה"א): "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות".

חברו מחזיר כך הדין לענין פריקה וטעינה שכל שבשלו פורק וטוען כך בשל חברו פורק וטוען זקן ואינה לפי כבודו פטור בה".

היינו המאירי מלמדנו שפטור זקן ואינה לפי כבודו הוא בהשבת אבידה בהזדקקות להשבתה ובפריקה ובטעינה.

יש להעיר כי המילה 'התעלמת' מופיעה פעמיים בתורה בעניינים סמוכים, פעם אחת במצוות השבת אבידה ופעם שניה במצוות טעינה. כאמור בפרשת כי תצא (דברים כב, א): "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך". ושוב בפסוק ד: "לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלים בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו". ומפרש רש"י שהמדובר בטעינה. וכן בספרי (דברים פ"ס' רכב) מופיע הלימוד לגבי זקן ואינו לפי כבודו בשני הפסוקים. ופשוט בגמרא בב"מ שפריקה וטעינה הוקשו ז"ז. ולכן מובן שאך לגבי מצוות אלו מצאנו התייחסות ישירה של התעלמות.

ב. באלו מצוות נוהג דין זקן ואינו לפי כבודו

פטור 'זקן ואינו לפי כבודו' הוא היתר מהתורה 'לעבור' בלא תעשה של 'לא תוכל להתעלם' והיתר שלא לקיים מצות עשה של השבת אבידה, כמבואר בדף כו ע"ב ששתי המצוות הללו שייכות בהשבת אבידה. וכן לגבי פריקה וטעינה ישנו איסור התעלמות ונוסף לאו כדברי הרמב"ם בריש הל' רושה"נ במניין המצוות: (טו) לפרוק עם מי שנכשל בדרך. (טז) לטעון עמו. (יז) שלא יניחנו בדרך נבהל במשאו וילך לו. והשאלה היא באלו מצוות עשה ול"ת נוהג גדר זה של זקן

חבל נחלתו

נראה ללמוד מהתנהגותו של רבן גמליאל שאפילו נשיא ישראל מותר, ואולי אף חייב, להכניס אורחים, אפילו גדול לקטן. וכן ניתן ללמוד מאברהם אבינו אף שעדיין לא נצטוינו.

וכן ניתן ללמוד מהרמב"ם לגבי מצות לוייה ומצות ביקור חולים שפטור זקן ואינו לפי כבודו אינו נוהג בהם שכתב (הל' אבל פי"ד ה"ג) לגבי מצות לוייה:

"כופין ללוייה כדרך שכופין לצדקה, ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום, ואם נתעצלו בדבר זה מעלה עליהם כאילו שפכו דמים... וכמה שיעור לוייה שחייב אדם בה, **הרב לתלמיד** עד עבודה של עיר". מבואר שהרב חייב בכך כלפי תלמידו וע"פ שאין זה חיוב למודי וכד'.

ובהלכה ד לגבי ביקור חולים כתב: "בבב"א חולין מצוה על הכל, **אפילו גדול מבקר את הקטן**, ומבב"א הרבה פעמים ביום, וכל המוסיף משובח ובלבד שלא יטריח, וכל המבקר את החולה כאילו נטל חלק מחליו והקל מעליו, וכל שאינו מבקר כאילו שופך דמים". **ובהמשך לגבי ניחום אבלים כתב** שהיא חסד עם החיים והמתים וע"כ קודמת לביקור חולים. וא"כ אף בה נראה שלא קיים הפטור של זקן ואינו לפי כבודו.

ניתן ללמוד מן הדברים שבגמילות חסדים שבגופו לאחרים חייב אף גדול לקטן ואין פטור זקן ואינו לפי כבודו, ונשאלת השאלה היכן החילוק בין מצוות שנוהג בהן פטור זה למצוות שאינו נוהג פטור זה.

ג. חסד בגופו לממונו של אחר

ונראה שהחילוק הוא בין גמילות

הרמב"ם מונה מספר חיובים של מצות גמילות והשאלה היא האם קיים בהם הפטור של זקן ואינו לפי כבודו.

מצינו בגמרא לגבי קבורת המת חיוב אפילו אין זה לפי כבודו (ב"מ ל ע"ב): "דתני רב יוסף: (שמות יח, ט) והודעת להם – זה בית חייהם, את הדרך – זו גמילות חסדים, (אשר) ילכו – זה ביקור חולים, בה – זו קבורה. היינו גמילות חסדים! – לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו". היינו אף זקן ואין זה לפי כבודו חייב בקבורה, וכ"כ רש"י (ב"ק ק ע"א ד"ה וביקור חולים). לא הובהר בגמרא מה בין קבורה לפריקה, טענינה והשבת אבידה. הר"ן בתשובה (סי' עה) מוכיח מכאן שמצות קבורה חשובה יותר משאר גמילות חסדים אבל אינו מברר במה.

וכן מובא בקידושין (לב ע"ב): "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לר' אליעזר ולא נטלו, נתנו לר' יהושע וקיבלו; אמר לו רבי אליעזר: מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל [ברבי] עומד ומשקה עלינו? אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש, אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו: (בראשית יח) והוא עומד עליהם! ושמה תאמר, כמלאכי השרת נדמו לו? לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו? אמר להם רבי צדוק: עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות? הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה, ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?"

הכתוב ולאחותו, מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, אבל דבר שאיסורו מדבריהם הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום, ואע"פ שכתוב בתורה לא תסור מן הדבר הרי לא זו נדחה מפני כבוד הבריות, לפיכך אם היה עליו שעטננו של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו ואם היה של תורה פושטו מיד".

וכך כתב המאירי (מגילה ג ע"א): "זמה שתירצו שם בזקן ואינה לפי כבודו איסורא מממונא לא ילפינן יכול היה לתרץ שב ואל תעשה שאני, אלא דנדיפא מינה משני שאם מחלה לנו תורה שלא לזלזל עצמנו לממונא אחרים באיסור מיהא לא נאמרה".

ד. מיהו זקן שמתחשבים בכבודו

מדברי הרמב"ם בהלכות כלאים שהובאו לעיל נראה שבזקן ואינו לפי כבודו כלולים כל המקרים של כבוד הבריות ולא רק תלמיד חכם, דבריו אלו חולקים על האמור בריטב"א (שבועות ל ע"ב): "ושמעיתן מהכא דזקן ואינו לפי כבודו האמור גבי השבת אבידה היינו צורבא מרבנן ומשום כבוד תורתו, ולא באיניש דעלמא משום כבוד עושרו, דעשה של מצוה עדיף, או שיתן מי שיעשה במקומו, דהכא לגבי סהדותא לא אמרו לא ליזיל אלא לצורבא מרבנן". ודברי הריטב"א נראים מוקשים מכך שהראשונים לא דייקו כמותו וצ"ע.

ואף בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תקכד) כתב: "דהא בזקן ובנשים נוהג שכל דבר שבשל דרכו ליטול בשל חבירו חייב להחזיר". ולא הגביל זאת רק לת"ח. ודברי הריטב"א אולי מתבססים על דברי הרמב"ן (ב"מ לג ע"א):

חסדים בגופו לגופו של חבירו שלכך אין שיעור, לבין גמילות חסד בגופו לממונו של חבירו וכאן קיים הפטור של זקן ואינו לפי כבודו. ואם לגבי ממונו היה מפסיד ממון ולא גומל חסד עם ממונו אף בשל חבירו כן. ואפילו אם בשלו היה מוציא ממון כדי לשמור על שלו או לפרוק ולטעון וכד', בכ"ז לגבי ממונו של אדם אחר אינו מצווה להוציא ממון כדי להשיב את של חבירו.

וניתן ללמוד זאת מהשוואת הגמרא לעוד שני מקרים שפטור מהשבת אבידה – כהן והיא בבית הקברות או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו. במקרה הראשון הוא עובר על איסור אבל במקרה השני זוהי מגבלה ממונית ששכר ההשבה יצא בהפסד ממון גדול. וא"כ רואים שההתחשבות היא ממונית.

וכן ניתן להוכיח מדברי הפני יהושע (ברכות יט ע"ב): "דלענין כבוד הבריות לא שייך למילף איסורא מממונא דהשבת אבידה דכתיב והתעלמת דכיון דקיי"ל אבידתו קודמת לאבידת אביו ורבו ושל כל אדם, א"כ מהאי טעמא גופא בזקן ואינו לפי כבודו שאין דרכו לטפל להחזיר אפילו אבידת עצמו ונוח לו יותר להפסיד ממונו א"כ מכל שכן שאין מחוייב לטפל באבידת כל אדם, כן נראה לי".

וכן נראה להוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות כלאים (פ"י הכ"ט): "הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קורפץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה, ולמה נדחה בהשב אבדה מפני שהוא לאו של ממונא, ולמה נדחה בטומאת מת הואיל ופרט

חבל נחלתו

מקור המחלוקת שמביא הטור היא בסוגיית הגמרא. הגמ' בב"מ (ל ע"ב) התקשתה במי שדרכו להחזיר בשדה ולא בעיר האם חייב בהשבה שלמה ולכן פטור לגמרי מהשבה כיון שאין זה כבודו, או שכיון שבשדה צריך להשיב אף בעיר חייב והגמ' נשארה בתיקו.

הרא"ש כתב בפסקיו (סי' כא): "ראיתי גדולים שפסקו כיון דלא איפשיטא אזלין לחומרא ומיחייב להחזיר בשדה וכיון דאיחייב איחייב אף בעיר. ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו **איסור הוא לגבי דידיה שמזלזל בכבוד התורה במקום שאין חייב ומשום ספק ממון חבירו אם הוא חייב בו לא יזלזל בספק איסור**".

ונראה שכוונת הרא"ש (גדולים שפסקו) כלפי דברי הרמב"ם.

והביא הב"י מדברי הרא"ש: "ורב אלפס כתב (טז): דרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר בעיא ולא איפשיטא הילכך לא יחזיר בעיר. נראה דבספרו היה כתוב מי אמרינן בשדה מיהא דרכו לאהדורי או דילמא השבה מעלייתא בעינן וכיון דלא מיחייב בעיר לא מיחייב אפילו בשדה ופסק לחומרא **דבשדה מיחייב לחומרא ואינו מזלזל שם בכבודו** ולא דמי להכישה נתחייב בה דלא אנקטיה נגרי ברייתא דאדרבה הוליקה למקום המשתמר יותר מבשדה עכ"ל".

היינו, יש לפנינו שלש שיטות ראשונים בהכרעת הספק, שיטת הרמב"ם שחייב בהשבה אף בעיר. שיטת הר"ף שחייב להשיבה לעיר ובעיר פטור (וכ"כ הטור בדעת הרא"ש והב"י העיר שאין זו שיטת הרא"ש). ושיטת הרא"ש שפטור לגמרי. ושיטת

"וקשה לי כיון דצנור ב"ח דאוריתא זקן ואינה לפי כבודו אמאי אינו פורק, ואיכא למימר עשה דכבוד תורה עדיף". ואמנם הר"ן דחה טעמו של הרמב"ן וכתב שכל צעב"ח הותר לצרכי האדם, ולא בגלל כבוד תורה.

ומצאתי שתלמידי הריטב"א כתבו בשמו (חי' הריטב"א ב"מ ל ע"א): "זקן ואינה לפי כבודו. פירש רבינו זקן בחכמתו ואינה לפי כבודו מפני חכמתו ומשום כבוד תורתו דחי לה, אבל זקן או נכבד דעלמא לא חשיב אינה לפי כבודו, אלא או יטפל בה או יתן דמיה".

מכאן מוכח החילוק שאמרנו לעיל שהמדובר דוקא בחסד בגופו לממונו של חבירו ובו הרמב"ם סובר שכל בעלי כבוד כלולים בהיתר, בעוד שהריטב"א סבר שהפטור בכללותו הוא רק לתלמיד חכם, ואילו שאר בעלי כבוד מצווים או לעשות בגופם ולמחול על כבודם או לשכור מישהו שיעשה את החסד במקומם.

כתב הטור (ח"מ סי' רסג): "ואם אין דרכו ליטפל בה בעיר מפני שהוא מתבייש מבני העיר ודרכו ליטפל בה בשדה שלא מתבייש ומצאה בשדה מיבעיא ולא איפשיטא, והרמב"ם ז"ל כתב אם מצאה בעיר אינו חייב ליטפל בה, מצא בשדה חייב להחזירה אע"פ שנכנס לעיר ואין דרכו בכך עד כאן. וא"א הרא"ש ז"ל כתב: ראיתי מפרשים כיון דלא איפשיטא אזלינן לחומרא וחייב להחזיר בשדה וכיון דאיחייב איחייב אף בעיר, ואדרבה נ"ל כיון שפטרה תורה הזקן שלא לזלזל בכבוד תורתו איסורא הוא גבי דידיה **אם יזלזל בכבוד תורתו במקום שאינו חייב** אלא יחזירנה מן השדה עד שיביאנה לעיר ואז יניחנה".

זקנה ותורה וכל הנוהג קלות בעצמו לצורך גבוה ומצות ה' אף שאינה מצות עשה ממש רק גמילות חסד שילפינן מזהלכת בדרכיו הרי זה משובח ותבא עליו ברכה".

ויש להביא ראיה לדבריו מדוד המלך ברקדו לפני ארון ה' ובתשובתו למיכל בת שאול (שמו"ב פ"ו כא, כב): "ויאמר דוד אל מיכל לפני ה'... ושחקתי לפני ה'. ונקלתי עוד מזאת והייתי שפל בעיני ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה".

וכן בספר באר יעקב (ח"מ סי' ח) העיר שלכאורה מה שנאמר שכיון שנתמנה לפרנס אסור לעשות מלאכה בפני שלשה אינו אמור אלא בדבר חול ורשות, אבל בדבר מצוה רשאי לעשות אף לפני שלשה ומביא ראיה מרב נחמן שבנה בעצמו מעקה (קידושין ע"ב). ומביא ראיה שרבן גמליאל בעצמו הלך לשוק באמאוס לקנות בהמה למשתה בנו (חולין לא ע"ב).

ה. כבוד הבריות בלאוין

נאמר בברכות (יט ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק, מאי טעמא (משלי כ"א) – אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' – כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". ומשמע אפילו בבגד שאחרים לבושים צריך להפשיטם על אף חוסר הכבוד שבכך כיון שעובר באיסור כלאים. וכן כתב הרמב"ם שהבאנו לעיל.

עוד נאמר שם בברכות: "תא שמע: (דברים כב) והתעלמת מהם – פעמים שאתה מתעלם מהם ופעמים שאין אתה מתעלם מהם; הא כיצד? אם היה כהן והיא בבית הקברות, או היה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו, לכך

הרא"ש היא משום שמזלזל בתורתו, ונראה לפי"ז שעפ"י הרא"ש (בניגוד לרמב"ם) הפטור הוא דוקא לגבי תלמיד חכם. אבל בעשירי זקן מודה לרמב"ם או לרי"ף שחייב להשיב בשדה.

באבן האזל (הל' גזילה ואבידה פי"א הי"ג) כתב שלכאורה ישנה מחלוקת בין הטור שכתב שמתבייש להחזירו לבין הרא"ש שהזכיר דוקא ת"ח. ומסיק שאף הרא"ש מסכים שבזקן שאינו חכם בתורה או מחמת עשרו אף הוא מסכים לרמב"ם שמחוייב להחזיר אף בעיר.

ונותר עפ"י הריטב"א יחיד בשיטתו שהפטור המלא הוא רק לת"ח ולא עשיר או זקן וכד'.

בפתחי תשובה (יו"ד סי' רמד ס"ק ד) כתב: "ועיין בתשובת חות יאיר סימן ר"ה שנשאל בת"ח היודע נגן בכמה מיני כלי זמר אם הרשות בידו לנגן בכנור לפני חתן וכלה או אסור לבזות עצמו מפני כבוד תורתו ואין יכול למחול על ביומו וכתב דלכאורה זה תלוי בפלוגתא שבין הרמב"ם והרא"ש גבי זקן ואינו לפי כבודו הובא בח"מ סימן רס"ג ס"ג דלדברי הרא"ש שם דאף אם רוצה להחמיר אינו רשאי ה"ה כאן ושבו כתב **דבזה לכ"ע שרי ומצוה עביד** אחרי שהכל יודעים שאין לו שכר בעמלו ושהוא עושה לש"ש דדברי הרא"ש אינם רק בדבר מצוה שהיא בין אדם לחבירו דפטרה תורה לזקן ואינו לפי כבודו, ככלל שאמרו כל שהיה מטפל באבידה שלו וטוען ה"נ בשל חבירו דלא צותה תורה רק ואהבת לרעך כמוך ואם ירצה להחמיר נעשה כמבזה תורתו ליטפל בממון עצמו שאין ראוי לבזות עליה. משא"כ במצוות שבין ישראל למקום כ"ש מצוה שהזמן גרמא אין בו משום ביזוי כבוד

חבל נחלתו

נאמר: והתעלמת. אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'! שאני התם, דכתיב: והתעלמת מהם. וליגמר מינה: – איסורא מממונא לא ילפינן".

ופרש רש"י:

"ואינה לפי כבודו – אין האבדה חשובה לפי כבודו להשיבה".

"ונגמר מינה – לגבי כלאים, דאמרן: פושטן אפילו בשוק".

"ממונא – קל מאיסורא".

אולם בתלמוד ירושלמי (כלאים פ"ט ה"א) כתוב: "הרי שריה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים, תרין אמוראין חד אמר אסור וחרנה אמר מותר. מאן דאמר אסור **דבר תורה**, מאן דאמר מותר כהדיא דאמר רבי זעירא גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שענה אחת. תני אין מדקדקין במת ולא בכלאים בבית המדרש. רבי יוסי הוה יתיב מתני והוה תמן מתה מן דנפק ליה לא אמר כלום. מן דיתב ליה לא אמר ליה כלום רבי אימי הוה יתיב מתני אמר חד לחבריה את לבוש כלאים אמר ליה רבי אימי שלח מאנך ויהב ליה".

נראה מן הירושלמי שבכלאים מן התורה אין מפשיטין אותו ואין מודיעין לו. וכן נראה ממעשה של ר' אמי וכן לגבי כהן ומת בבית המדרש.

ופרש הרא"ש (כלאים פ"ט מ"ד): "ד' יוסי הוה יתיב ומתני אמר חד לחבריה את לבוש כלאים א"ל שלח מינך והב ליה, הקפיד על שאמר לו וצוהו להפשיט בגדיו ולהלבישו, ובפ' מי שמת המוצא כלאים בבגדו פושטו ואפי' בשוק, ושמא התם בכלאים דאורייתא והכא בכלאים דרבנן, ולי נראה כשהוא עצמו מוצא כלאים בבגדו אין חכמה ואין תבונה נגד השם וצריך לפושו ואפי' בשוק

אבל אדם שראה כלאים בבגדי חבריו, והלבוש כלאים אינו יודע אין לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות אין להפרישו משוגג".

וכן כתב בקצרה בברכות (פ"ג ס' יב) וכן פרש הר"ש (כלאים פ"ט מ"ד). ותירוצו הראשון של הרא"ש נראה קשה מדברי הירושלמי. וכן בעל המאור (ברכות יא ע"ב) מביא רק את החילוק הראשון בין כלאים דאורייתא וכלאים דרבנן. וכן ברבינו יונה (על הרי"ף ברכות יא ע"ב). והרא"ש בפסקיו למסכת נדה (הל' כלאי בגדים ס"ו ו) הביא את שני התירוצים.

הטור (יו"ד ס' שג) הביא את המחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש:

"המוצא כלאים בבגדו אם הם דאורייתא פושטו אפילו בשוק ואם הוא כלאים דרבנן והוא בשוק א"צ לפושו וכן אם הוא בבית המדרש א"צ למהר בשבילו לצאת משם. כתב הרמב"ם הרואה כלאים של תורה על חבריו אפילו הוא בשוק קורעו מעליו אפילו הוא רבו שלמדו חכמה, וא"א הרא"ש ז"ל כתב אע"פ שהמוצא כלאים דאורייתא פושטו אפילו אם הוא בשוק **דוקא שהלבוש מוצאו בעצמו שהוא מזיד**, אבל הרואה כלאים על חבריו והלבוש אינו יודע א"צ לומר לו בשוק עד שיגיע לביתו דמשום כבוד הבריות ישתוק ואל יפרשנו משוגג". וכן בשו"ע, הב"י פסק כרמב"ם, והרמ"א הביא את דעת הרא"ש בחילוק בין הלובש לחיוב אמירה ע"י אחר.

נמצא שבאיסורי תורה נחלקו האם מותר משום כבוד הבריות שלא לומר לו ולגרום לו לעבור בשוגג על לאו שבתורה.

וכן בתרומת הדשן (סי' רפה) שאל:

"שאלה: כהן שוכב על מטתו ופשט כל בגדיו

והר"י ג'יקטיליא בספר כללי המצוות (כבוד ס"ג) כתב: "יש מצות לא תעשה שהן בממון שנדחות מפני כבוד הבריות, ויש מצוות וסייגים מדרבנן שנדחות מפני כבוד הבריות..."

"אבל כל מצות לא תעשה שבתורה של איסורין אינן נדחות מפני כבוד הבריות בחייהם, דגרסינן התם אמר רב יהודה אמר רב: המוציא כלאים בבגדו פושטו ואפילו בשוק שנאמר אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב."

למדנו מדברי הר"י ג'יקטיליא עפ"י הש"ס שרק בלאוין שבממון שייך להתחשב בכבוד הבריות בעיקר מדרבנן וקצת בלאוין מהתורה.

ו. כבוד הבריות בעשין

במסכת שבועות (ל ע"ב): "ואמר רבה בר רב הונא: האי צורבא מרבנן דידע בטהדותא, ויילא ביה מילתא למיזל לבי דינא דזוטר מיניה לאסהודי קמיה, לא ליזיל. אמר רב שישא בריה דרב אידי, אף אגן נמי תנינא: מצא שק או קופה ואין דרכו ליטול – הרי זה לא יטול. הני מילי בממונא, אבל באיסורא – (משלי כ"א) אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חלול ה' – אין חולקין כבוד לרב."

ופרש רש"י בשבועות שם: "אבל באיסורא – כגון אשה הבאה לפני חכם להתירה לינשא ותלמיד זה יודע שבעלה חי אין חכמה חשוב לנגד ה'."

ובתוספות בשבועות (שם ד"ה אבל) הקשה שהרי כבוד הבריות גורם שאינו מקיים את מצות העדות וא"כ מדוע בעדות באיסורים לא נאמר שיפטר משום

כדרך העולם, ופתאום קראו לו ואמרו אחד מת באהל צריך הוא לקפוץ ערום ממש ולרוץ חוץ לאהל כדי שלא ישהה בטומאה, או שרי משום כבוד הבריות לשהות באהל עד אשר ילבוש מקצת בגדים?

"תשובה: יראה דמשום כבוד הבריות לא נעשה שום איסור דאורייתא, כדאיתא בהדיא בגמרא פ' מי שמתו (ברכות יט ע"ב) ושיהוי בטומאת אהל המת לכהן איסור דאורייתא, כדאיתא בהדיא בסמ"ג וכדמוכח נמי באשירי פ"ב דכתובות. אמנם אותם שקוראים לכהן לקום ולצאת יזהרו בתחילה שלא יגידו לו מיד שיש מת באהל, אלא יקראו לו בסתם לקום ולצאת אליהם וכשילבוש יגידו לו, ובדרך זה שרי משום כבוד הבריות. ואע"פ שמניחים אותו שוהה בטומאה הואיל והוא לא ידע ושוגג הוא שרי. וכה"ג כתב ביוה דעה בשם אשירי, וכן כתב אשירי גופיה בהלכות כלאים אע"ג דהמוציא כלאים דאורייתא בלבוש חבירו פושטו ממנו אפילו בשוק דכבוד הבריות לא דחי איסור דאורייתא, מ"מ היינו דווקא אם הלבוש יודע שהוא כלאים ואינו חושש בעבירה, אבל אם הוא שוגג א"צ לפושטו ממנו משום כבוד הבריות, והיינו ממש כנדון דידן, הנראה לע"ד כתבתי."

וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' שעב): "כהן ששוכב ערום, והוא באהל עם המת ולא ידע, אין להגיד לו, אלא יקראו לו סתם, שיצא כדי שילביש עצמו תחלה. אבל אם כבר הגידו לו, אסור להמתין עד שילביש עצמו. ודוקא אם הוא באהל המת, שהוא טומאה דאורייתא, אבל אם הוא בבית הפרס או ארץ העמים, שהוא טומאה דרבנן, ילביש עצמו תחלה, דגדול כבוד הבריות (ת"ה סימן רפ"ה)."

חבל נחלתו

וכך כתב המאירי (שבועות ל ע"ב):
"תלמיד חכם היודע לחברו בעדות והוא
מזדקק בכך לילך אצל פחות ממנו אם לא
רצה למחול על כבודו ולילך אין הכרח בכך
לחלל כבודו בשביל אחרים וכענין מה
שאמרו באבדה מצא שק או קפה אם אין
דרכו ליטול אם היה שלו לא יטול ודוקא
בדברים שבממון, אבל בדברים של איסור
אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' כל מקום
שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב, ודיני
נפשות ומכות בכלל איסורין הם ומזיקין
אותו כמו שביארנו בסנהדרין". ועיין
סנהדרין (יח ע"ב).

וכך כתב המאירי במגילה (ג ע"א): "ממה
שכתבנו אתה למד שאף מצוה מן התורה
נדחית מפני כבוד הבריות שהרי עבודה
והקרבת הפסח מצוה מן התורה היא".

כתב בס' חכמת שלמה (ח"מ סי' תכו,
למהר"ש קלוגר): "נראה לפענ"ד לכאורה דין
חדש דהיינו דוקא אם אינו דרך בזיון
להמציא להצילו בגופו אבל אם היו הצלה
דרך בזיון להמציא אם אינו יכול לשכור
אחרים להצילו אז אינו מחוייב להצילו
בגופו אם הוא לו בזיון או טרחא יתרה
דהוא זקן או כדומה. והטעם כיון דילפינן
הצלת גופו מוהשבותו לו וכו' כמ"ש בש"ס
ובסמ"ע ג"כ, א"כ כיון דמטעם השבת אבדה
הוא כמו באבדה קיי"ל והתעלמת פעמים
שאתה מתעלם כמו שדרשו חז"ל כגון זקן
ואינו לפי כבודו א"כ ה"נ מהשבת גופו פטור
כה"ג וא"ל נהי דמהשבת אבדה פטור מ"מ
גופו שאני מכח הפסוק דלא תעמוד על דם
רעך מחוייב להצילו דא"כ מנ"ל להש"ס
דחייב להצילו בשכר מכח דפריך דאי בגופו
מוהשבותו נפקא דילמא לכך נצרך לא
תעמוד אף על אינו לפי כבודו א"ו אף

שב וא"ת. והרי כך ענו בברכות לגבי מת
מצוה שחייבים לקברו משום כבודו אפילו
מי שהולך למול את בנו או לשחוט קרבן
פסח ותרצו משום שב וא"ת.

ותרץ תוספות: "וי"ל דהתם גנאי גדול
הוא למת מצוה שאין לו קוברים לכך שב
ואל תעשה שרי תדע דבקורבים לא דחי
כבוד דידהו פסח ומילה, וכן לפשוט כלאים
בשוק גנאי גדול כגנאי מת מצוה להכי פריך
מינה אבל הכא גבי עדות ליכא גנאי כל כך
ולא שרי באיסורא אפי' בשב ואל תעשה
ודמי ליה גנאי דמצא שק או קופה והתם
נמי דפריך ממצא שק וקופה מכ"ש פריך
וה"מ לשנויי שב ואל תעשה כדמשני בתר
הכי אלא דשפיר משני שאני ממון דאיתיהב
למחילה או שמא אכתי לא אסיק אדעתיה
האי שנויא ועי"ל דכשנושין איסור על ידו
לא מיקרי שב ואל תעשה והכא כדפירש
בקונטרס כגון שבאה אשה לפני חכם
להתירה לינשא ותלמיד זה יודע שבעלה חי
ובממונא שרי אפי' מוציאין ממון על ידו
מבעליו שלא כדין ומצא שק או קופה
דמייתי ראיה מיניה כגון שרוצה אחר ליטלו
והשתא נמי ניחא הא דאיצטריך לשנויי
התם שאני ממונא דאתיהב למחילה".

עולה מדברי התוס' שיש חילוק מדרגות
בכבוד הבריות בין מת מצוה או עדות על
דבר איסור שחייב לעשות משום כבוד
הבריות, לבין עדות בענייני ממונות או
קבורת קרובים כשיש עליו מצות מילה או
קרבן פסח שיותר שלא להחמיר בכבוד
ולעשות מצוות אחרות המוטלות עליו או
שלא להעיד בעדות ממון. ועי' בתוס' ב"מ
(ל ע"ב ד"ה אלא) שהביא תירוץ זה וכתב
שבכלאים עובר באיסור בכל רגע ואם היה
רק שוא"ת היה מותר משום כבוד הבריות.

חבל נחלתו

ונראה שכיון שאין המדובר בפעולת גמילות חסדים מותר להשתמש לשם כבוד תורה בשוא"ת.

סיכום

- א. היתר זקן ואינו לפי כבודו נאמר רק בגמילות חסד בגופו לממונו של חברו. ובדבר שאדם היה נמנע לעשות לממונו פטור אף בשל חברו.
- ב. יש אומרים שכל הפטור הוא רק לתלמיד חכם אבל לגבי השאר שאינו לפי כבודם חייבים לשלם ממון כדי לגמול חסד עם ממונו של חברו. וי"א שהפטור אמור בכל מי שאינו לפי כבודו.
- ג. במצוות ל"ת אסור לעבור עליהן משום כבוד הבריות, ובאיסורי דרבנן הותר לעתים.
- ד. יש אומרים שאיסור תורה לא הותר כלל משום כבוד הבריות אפילו לשעה, וי"א שהותר לשעה.
- ה. לגבי ביטול מצות עשה משום כבוד הבריות ישנן מצוות חמורות שלא הותר ויש מצוות קלות יותר שהותר בשב ואל תעשה.
- ו. במעשי מצוה שאינם מצד גמילות חסדים הותר משום כבוד תורה בשוא"ת להימנע מהם.

מלאו דלא תעמוד פטור.

ודבריו מרפסין איגרי. וחתן הרה"ג זאב נחום מביאלא בעל שו"ת אגודת אזוב (אבי האב"ג, והמעיר הוא גיסו של האב"ג בהערות לשו"ת אגודת אזוב) הרבה להשיב על דבריו שהרי כל שבשלו עושה חייב אף בשל חברו ואין אדם מוסר את גופו ולכן מצווה ודאי להציל את חברו. ואשתמיט ליה ראייה מפורשת מסוטה (כא ע"ב): "הוא היה אומר: חסיד שוטה כו'. היכי דמי חסיד שוטה? כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר: לא אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה". הא קמן שלא יועיל כבוד הבריות שלא להציל נפשות.

בשו"ת משפטי עוזיאל (כך ג או"ח סי ח) דן האם רשאי תלמיד חכם שהוא מזרע הלויים להשתמש מיציקת מים על ידי הכהנים לנשיאת כפים.

מסיק הראשל"צ הגאון הרב בצמ"ח עוזיאל: "אולם להלכה נלע"ד שזו היא מן הדברים שאמרו עליהם: דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד, וכל המשתמש מפעולת יציקה זאת משום כבוד תורה, לפי שרואה צורך בכך, לפי השקפת הצבור והשעה הוא עושה, ויש לו על מה לסמוך, וכל העושה זאת משום כבוד שמים וכבוד אהבת המצווה והברכה תבוא עליו ברכת חכמים".

סימן נב

שומר אבידה

כשומר חנם, רב יוסף אמר: כשומר שכר. ופרש רש"י: "כשומר חנם – ואינו חייב אלא בפשיעה. כשומר שכר – וחייב בגניבה ואבידה,

הצגת השאלות

מחלוקת ידועה בש"ס לגבי שומר אבידה (ב"ק נו ע"ב, בבא מציעא כט ע"א, שבועות מד ע"א): "שומר אבידה. רבה אמר:

חבל נחלתו

דשומר שכר מצוה הוא, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה". ומתוך פירוש זה נתפרסם המושג: 'פרוטה דרב יוסף', היינו הפרוטה שחשך בכך שעסק במצות השבת אבידה, וזהו שכרו כשומר אבידה ועל כן חייב כשומר שכר. ודינו כש"ש אפילו אם לא נפטר בפועל מפרוטה לענין, שכיון שיש היכי תמצוי לכך שיהנה ממון משמירת האבידה נחשב כשומר שכר.

רבה אינו סובר כרב יוסף משום שלא שכח שיעסוק בשמירת האבידה ויפטר מלתת פרוטה לענין (תוספות סוכה כה ע"א ד"ה שלוחי) וכתב תוס' בשבועות (מד ע"א ד"ה שומר): "דרבה נמי מודה דאי אתי עניא דלא בעני למיתב ליה דאטו מי לית ליה העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא דס"ל דמשום הנאה פורתא כזאת דלא שכיחא לא חשיב שומר שכר".

כמה שאלות עולות מן הדברים:

[א] כמי הלכה כרבה או כרב יוסף.

[ב] האם שמירת אבידה פוטרתו מכל מצוה.

[ג] מה סובר רב יוסף לגבי אבידה שאי"צ לטפל בה, האם הוא שומר חנם או שומר שכר.

[ד] חז"ל תקנו שמשיב אבידה אינו נשבע שמא ימנע מנטילתה והשבתה. למה לא חששו כך גם לגבי חובת השמירה?

א. כמי הלכה

כתב הרא"ש (ב"ק פ"ו סי' ד): "איתמר שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם דלא מטיא ליה שום הנאה בשמירה זו. ורב יוסף אמר כשומר שכר. וזהו שכרו דאי מיתרמי ליה עניא בשעה שהוא מכניסה לביתו או בשעה שהוא עוסק בצרכי אבידה כגון אם

היא בהמה ומאכילה או משקה ואם היא טלית ושוחחה או מנערה פטור מליתן לו פת. דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ורבה סבר דבשביל דבר מועט כזה לא חשיב שומר שכר דלא שכיח שיזדמן לו עני בשעה שהוא עוסק באבידה. והלכות גדולות ורבינו חננאל ורב אלפס פסקו הלכה כרב יוסף. והתוספות פסקו כרבה וכל ראיותיהם כתבו בפרישתם כאן ובבבא מציעא פרק [אלו מציאות] ובשבועות פרק שבועת הדיינין. ובבעלי חיים מודה רבה אם נאבדה דחייב כיון דנקטה לה ניגרי ברייתא בעו נטירותא יתירתא".

למדנו מדבריו שמחלוקת ראשונים גדולה האם הלכה כרבה או כרב יוסף.

הרמב"ם בהל' גזילה (פי"ג ה"י) פסק אף הוא כרב יוסף. והזכיר זאת אף בהלכות גניבה (פ"ד ה"ד). ונוה"כ ציינו שיש חולקים.

הטור (ח"מ סי' רסז) לא הכריע, וכתב: "וכל זמן שהיא אצלו כתב הרמב"ם ז"ל שהוא שומר שכר עליה מפני שצריך ליטפל בה וכל זמן שמטפל בה הוא עוסק במצוה ופטור מן המצוה וזהו שכרו ור"י ז"ל כתב שאינו אלא שומר חנם עליה ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל". והב"י העיר שמכלל דברי הרא"ש בפסקים ובתשובות נראה שנוטה לפסוק דוקא כרב יוסף.

בשולחן ערוך (ח"מ סי' רסז סט"ז) פסק: "כל זמן שהאבידה אצלו, אם נגנבה או אבדה חייב באחריותה כדין שומר שכר".

והרמ"א הוסיף: "וי"א דשומר אבידה אינו אלא שומר חנם (טור בשם ר"י והרא"ש). ועיין לעיל סימן ע"ב סעיף ב' כיצד נקטינן לענין משכון, והוא הדין כאן".

מכח דברי הרמ"א הכריע הש"ך (ס"ק יד): "והוא הדין כאן – כלומר כמו דנקטינן התם

דינו כש"ש אלא עצם השמירה עליה, אם מצד שמירתה מגנבים ואם מצד שמירת תקינותה מחייבים את השומר וע"כ חייב באחריותה אף בגניבה ואבידה.

וכן הטור (ח"מ סי' רסז) כתב: "כל זמן שהאבידה אצלו צריך ליטפל בה שלא תפסד ולהשביחה כגון לגזוז הצאן, ואפילו גיות זנב השור שהוא דבר מועט צריך ליטפל בו".

וכן משמע מהסבר הסמ"ע (ח"מ סי' רסז סט"ז): "פלוגתא בזה בגמרא [ב"ק נ"ו ע"ב, ב"מ כ"ט ע"א], איכא למאן דאמר דהוה עליה שומר שכר, משום דחייב ליטפל באבידה בניעור ושיטוח הכסות שלא תתקלקל, ובשאר אבידה ג"כ כל אחד כפי צרכו וכמ"ש הטור והמחבר בסעיפים שאחר זה, ובזמן שעוסק בתיקון האבידה אם בא עני ומבקש ממנו דבר צדקה או פת לחם, הוא פטור מליתן לו, דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וזהו שכרו, משו"ה הו"ל עליה בחיוב גניבה ואבידה כשאר שומר שכר. ואיכא מאן דאמר דחולק ע"ז וס"ל כיון דלא שכיח הוא דיבוא עני באותה עת דעוסק בצרכי האבידה, ואז לית שכר כלל על שמירת האבידה, משו"ה לא הוה דינו על שמירתו אלא כשומר חנינם". נראה שלפי רב יוסף אין מצב ששומר אבידה יהיה שומר חנינם. ורק לפי רבה הוא שומר חנם.

וכנגד זאת נתיבות המשפט (סי' רסז ביאורים ס"ק ג) באר כי לפי רבה אפילו אם בפועל נפטר מלתת פרוטה לעני בכ"ז אינו נחשב לשומר שכר על אף שהיתה לו הנאה בזמן שמירת האבידה: "ונראה, דאף אם באמת כבר נפטר פעם אחת מפרוטה דרב יוסף, דלא נעשה שומר שכר, מדלא חילקו הש"ס והפוסקים. והטעם, כיון

דהוי ספיקא דדינא ה"ה כאן וכ"כ הסמ"ע, וא"כ השומר אבידה פטור ואם תפס בעל האבידה לא מפקינן מיניה".

ולפי דבריו לא הוכרעה ההלכה ולכן שומר אבידה פטור בגניבה ואבידה, ואם תפס המאבד אין מוציאים ממנו. ויוצא כנגד דברי המהרש"ל (ב"ק פרק ו' סי' ט) שפסק כרבה.

ב. מתי פטור מקיום מצוה מדין עוסק במצוה?

כתבו תוספות (סוכה כה ע"א ד"ה שלוחי מצוה): "ובפ' אין בין המודר (נדרים ד' לג): גבי המודר הנאה דמחזיר לו אבידתו אע"פ דמהני ליה פרוטה דרב יוסף משום דלא שכיחא ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפתא לעני אם כן שכיחא היא". ומבואר מדבריהם שרק כאשר מתעסק בפועל באבידה כגון כסות לשוטחה וכד' פטור מלתת פרוטה לעני.

וכן ברא"ש שהובא לעיל (פ"א) כתב שדוקא כאשר עוסק במצוה פטור ממצוות אחרות.

ג. אבידה שאינה צריכה טיפול — דין המוצא

כתב הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פי"ג ה"י): "הכריז או הודיע ולא באו הבעלים תהיה המציאה מונחת אצלו עד שיבא אליהו, וכל זמן שהאבדה אצלו אם נגנבה או אבדה חייב באחריותה ואם נאנסה פטור ששומר אבדה כשומר שכר הוא מפני שהוא עוסק במצוה ונפטר מכמה מצות עשה כל זמן שהוא עוסק בשמירתה".

מלשונו משמע שלא רק המטפל באבידה

חבל נחלתו

דילמא מימנע, איכא למימר משום הא לא מימנע דלא מסיק אדעתיה שתאבד ברשותו יותר משאר ממונו, ועוד שהוא סבור להחזירה מיד". וכן כתב הריטב"א בגיטין (שם).

היינו, בניגוד לשבועה שאם היינו מחייבים את המוצא אבידה להישבע כאשר מאבד היה טוענו: ברי לי שמצאת, וא"כ להבא לא יגביה מציאה כדי להשיבה, הרי הטלת החיוב עליו כשומר שכר לא תפחיד ולא תגרום שימנע לגמרי מהגבהת אבידה מפני שאינו חושש לה יותר משאר רכושו ועוד שהוא סבור להחזירה מיד ולא חושש שמה תאבד או תיגנב.

ומוסיף הרמב"ן ומשליך משומר אבידה על אפטרופוס (גיטין נב ע"ב) וז"ל: **"אפטרופוס שמינוהו ב"ד הרי הוא כשומר שכר וחייב בגניבה ואבידה**, וראיתי מדקיי"ל כרב יוסף בשומר אבידה והאי נמי מצוה קא עביד ומשתכר בפרוטה דרב יוסף, וכיון דליכא למיחש משום דילמא מימנע ולא עביד ודאי משלם ונשבע, ... אבל לעולם אפטרופוס שמינוהו אבי יתומים פטור אפי' מפשיעה משום דמימנע ולא עביד כיון דליכא הנאה דמהימן וכדר' יוחנן, ושמינוהו ב"ד משלם כש"ש דהואיל ומשום שבועה לא מימנע כ"ש משום תשלומין". וכ"כ הריטב"א (שם).

דתחילת קבלה לעצמו לא היה בשכרו כדי שיהיה שומר שכר, כיון דלא שכיח, אף שהגיע לידו הנאה שוה פרוטה ממילא לא הוי שומר שכר. ואף שמבואר בסימן קפ"ה סעיף א' דאם בתוך כך שלח לו דורון דהוי שומר שכר, שאני התם ששלח לו וידוע שלא שלח לו רק מחמת זה, והוי כאילו קיבלו אדעתא דהכי שכר לשמירתן, משא"כ הכא שהנאה באה לו ממילא, וכשפוטר עצמו מפרוטה דעני לאו משום דעתא דשמירה פטר עצמו".

ד. מדוע לא חששו להימנעות מהגבהת מציאה

שאלה זו שאל הרמב"ן ומבאר (גיטין נא ע"א): "ואקשינן עליה דר' יצחק ממתניתין דתנן המוצא מציאה לא ישבע ומדקתני מפני תקון העולם ש"מ בטוענו טענת ברי היא כגון בכיסין וכיוצא בו ואנפ"כ פטורה מפני תיקון העולם, כלומר שאם אי אתה אומר כן אין לך מגביה מציאה לחבירו שהוא מתירא שמא ישביעוהו דכולהו אינשי לאו דינא גמירי ואם אתה משביעו בטענת ברי אף הוא סבור שבכל מקום נשבע, ועוד שהוא סבור מה לי בצער הזה שמא יהא טוען אותי בברי ויביא אותי לבית השבועה ומימנע ולא עביד, **וקשה לי למה חייבו אותו כשומר שכר משום פרוטה דרב יוסף**

סיוע לתשלום טיפול רפואי מכמה מקורות

שאלה

אדם נצרך לתת טיפול רפואי משלים לבנו. חלק מהטיפול משולם ע"י הביטוח הרפואי המשלים שהוא מבוטח בו. ניתן לקבל סיוע חלקי במימון הטיפול ממחלקת הרווחה במועצה המקומית, האם מותר לבקש ולקבל זאת על אף כפל הסיוע?

תשובה

א. בפשטות אם היה מדובר בשני תורמים לאותה מטרה של צדקה או גמילות חסד אי"צ להודיע לכל אחד שישנו תורם אחר. ראשית משום שהוא ודאי משער שהוא אינו תורם יחיד, ועוד שתרומה של אחד אינה אוסרת תרומה של אחר. ורק צריך לזכור את הנאמר במשנה במסכת פאה (פ"ח מ"ט): "וכל מי שאינו צריך ליתול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות, וכל מי שצריך ליתול ואינו נוטל אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו ועליו הכתוב אומר (ירמיהו יז) ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו וכן דיין שדן דין אמת לאמתו. וכל מי שאינו לא חגר ולא סומא ולא פסח ועושה עצמו כאחד מהם אינו מת מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם שנא' (דברים טז) צדק צדק תרדוף".

כלומר כל הפונה לרבים בבקשת צדקה צריך לדון עצמו האם הוא באמת נצרך לכך. וה"ה כאן אם מתרים לצרכי בנו יותר מן הנצרך באמת – נענש משמים על

שעשה כן ואינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לכך.

ולכן מותר ליטול משני תורמים או יותר ובלבד שהתרומות לא תעלינה על הנצרך שהוא ההוצאה הישירה על הטיפול, וההוצאות מסביב כגון הוצאות הנסיעה, ולעתים ביטול העבודה של ההורים. וודאי שאסור שאדם יהפוך מקרה רפואי למכרה זהב ומקור מחיה לו ולמשפחתו.

ב. ישנו מצב של ביטוח כפול לאותו מצב נזק. היינו המבוטח פנה לשתי חברות ביטוח וביטח עבור סוג נזק בשני ביטוחים. הדבר תלוי בתנאי הביטוח. לחלק מהנזקים לא ניתן לעשות ביטוח חופף, והחברות מתנות את הכיסוי הממוני שלהם בתנאי שהנזק אינו מכוסה ע"י חברה אחרת. לדוגמא בתאונת דרכים לא ניתן לקבל את התשלום עבור מכונית שניזקה משתי חברות. אולם בחלק מסוגי הביטוח ניתן לקבל כמה כיסויים לאותו נזק והרי זה כמוצר שהאדם קונה בחנות ויכול לקנות כמה מוצרים מאותו סוג. לדוגמא ביטוח סיעודי אדם יכול לרכוש מכמה חברות ובמידה והוא יהיה סיעודי (ל"ע) הוא יקבל קיצבה חודשית מכמה חברות על סמך תשלומיו הקודמים. ואע"פ שהגורם לתשלום הוא אחד – המצב הסיעודי של המבוטח, כיון שהוא קנה שני כיסויים ביטוחיים הרי הוא זכאי לשניהם.

ג. ישנו מצב שאדם נוטל משני צינורות של מוסדות ממשלתיים. כגון שהוא מקבל כיסוי רפואי מביטוח לאומי ומבקש לאותה בעיה רפואית כיסוי רפואי ממחלקת

חבל נחלתו

שהיא השוכרת והיא תשלם השתתפות בשכירות מטעם משרד החינוך – בכ"ז יש בכך רמאות לענ"ד.

ד. השאלה מתעוררת בתמיכה כעין זו של מועצה מקומית או אזורית. כספי המועצה במקור אינם שלה, אלא הם הקצבה שהם מקבלים ממשרד הרווחה עבור מקרים כעין אלו. המדינה באופן עקרוני אינה נותנת הקצבות כפולות לאותה הוצאה רפואית. ולכן לכאורה אין לדרוש כיסוי רפואי ממחלקת הרווחה עבור טיפול שניתן לו כיסוי מקופת חולים.

אולם נראה שבמקרה הנוכחי בנטילה מקופת חולים אין המדובר בחברה ממשלתית. הכיסויים הרפואיים המשלימים של קופות החולים הם פרטיים לגמרי. וכל חברה נותנת את הטיפולים המשלימים על בסיס כלכלי לגמרי. ועל כן אף אם האב מקבל כיסוי חלקי לטיפול הרפואי של בנו מקופת החולים נראה שמותר לו לקבל את הסיוע הכספי ממחלקת הרווחה במועצה המקומית שעליה הוא נמנה, ובלבד שסך כל התשלומים שהוא נוטל לא יעלו על ההוצאות האמיתיות שהיו לו במקרה זה.

מסקנה

אם סיוע מחלקת הרווחה אינו מותנה בכך שאין סיוע ממקורות אחרים, מותר ליטול סיוע כספי ממחלקת הרווחה אע"פ שכבר קיבל על כך מקופת החולים ובלבד שסך התשלומים לא יעלה על הוצאותיו.

הרווחה בישובו או מהמועצה אליה הוא שייך. נראה שחוקי המדינה אוסרים זאת. ובדרך כלל עליו להצהיר שלבעיה הרפואית הזו הוא אינו מקבל סיוע או תשלום כספי ממישהו אחר, כאשר הכוונה לא לתורם אלא לקיצבה או תשלום מצינור ממשלתי אחר. במקרה כזה אם הוא נוטל משני מקורות הוא רמאי ועובר על דעת הנותן. ואפילו יש לו בעיה אחרת, אשר הצינור הראשון אינו מוכן להכיר בה ולא נותן עבורה קיצבה או תשלום, אסור לו ליטול בשל הבעיה הרפואית שהוא כבר מקבל עליה תשלום מצינור ממשלתי אחר. ואע"פ שלכאורה 'מגיע' לו עבור הבעיה הרפואית שאין מכירים בה. בכ"ז הוא בגדר רמאי ומתאים לנאמר בברכות (ה ע"ב): "בתר גנבא גנוב, וטעמא טעים". ופרש"י: "הגנוב מן הגנב – אף הוא טועם טעם גנבה".

שאלה דומה נשאלתי בענין מורים מגורשים מגוש קטיף שגרים במגורים זמניים והמדינה משלמת את שכירות הדירות. ונשאלתי האם הם יכולים לתבוע ממשרד החינוך את ההשתתפות שהוא נותן למורה הדר בשכירות. וענית שלדעתי זו רמאות. שכן המורים הללו גרים בשכירות שהמדינה משלמת עבורה וא"כ כיצד יתבעו מהמדינה 'השתתפות' בשכירות שהוא מקבל את כולה מהמדינה. ואע"פ שיש כאן שני צינורות של המדינה: מנהלת הגירוש, ומשרד החינוך. ואע"פ שבהחלט אפשרי שהמדינה לא תבחין

חבל נחלתו

סימן נד

דבר דואר שאבד בישוב

שאלה

בישובנו, המזכירה שעוסקת בצרכי הקהילה היא גם פקידת הדואר. היא מקבלת מאנשי הישוב דברי דואר למשלוח ומעבירה אותו למכונית הדואר, ומקבלת מהמוביל של דואר ישראל דברי דואר ומחלקת אותו לתאי החברים בישוב. בדברי דואר רגילים אין מסירה מיד ליד לא מהחברים לפקידה ולא מהפקידה לחברים, אלא הדואר הנשלח והמתקבל מוכנס לתיבות נעולות. לעתים במסירת דואר רשום או חבילה ההעברה ישירה מיד ליד, הן במשלוח והן בקבלה. חבר ישוב נתן שטר בן חמישים שקל ליד המזכירה לשם קניית בולים עבורו. המזכירה לא הספיקה לעשות זאת. מכיון שכך הניחה את השטר במעטפה וחילקה אותו עם שאר הדואר לתא הדואר של נותן הכסף. החבר טוען שהכסף לא הגיע לידו.

האם המוסר הפסיד את כספו, או שהמזכירה חייבת בתשלומים. אם היא חייבת האם כאדם פרטי או כעובדת המשרד (ואז הישוב בפועל חייב בתשלומים)?

תשובה

א. הכסף בא ליד הפקידה בתורת פקדון לשם קניית בולים. וכיון שזהו חלק מעבודתה אין להתייחס לכך בתורת טובה אישית לקונה הבולים ופקדון ביד שומר חינוך, אלא כחלק מעבודתה. וכשם שמביאים לה חבילות למשלוח או

מכתבים והיא אחראית עליהם לשולחם ליעודם, ה"ה לגבי קניית בולים. וא"כ הרי היא שומרת שכר על הכסף עד שתקנה בו בולים.

ב. כל עובד במשרד הוא כשומר שכר על תחומי עבודתו, כיון שהוא עובד בשכר הוא מחוייב בהם על גניבה ואבידה וכמובן על פשיעה. ואין זה משנה שהוא נשכר ע"י מזכירות הישוב ולא ע"י החבר שמסר את הכסף. ותחומי שמירתה הם על הציווד במשרדה ועל החומרים הבאים לידה במסגרת עבודתה. ואף אם את משכורתה היא מקבלת ממזכירות הישוב, היא חייבת בשמירה כלפי חברי הישוב על דואר שמתקבל עבורם ועל דואר שהם שולחים.

ג. במקרה הנוכחי היא לא הצליחה לקנות בולים למפקיד ולכן היתה צריכה להשיב את הפקדון – הממון ליד בעליו. השבת הפקדון צריכה להיות השבה גמורה ליד המפקיד, כן נראה מדברי הבית יוסף (ח"מ סי' פג אות ג ד"ה ואם יש): "וכתב עוד (בשו"ת הריטב"א סי' קפה) והיכא שהשאייל ראובן כליו לשמעון וחזר שמעון והשאיילן ללוי ובא לוי לתפוס בהן בשביל ראובן ויש לו מגו מהו יכול שמעון לתבען מלוי או לא מי אמרינן דהוי כההיא דאבימי (שם) או לא. והשיב נראה דלא דמיא דהכא כיון שבתורת שאלה קבלו משמעון נתחייב להשיב לו השבה גמורה ולא דמי לעובדא דאבימי דהתם ברשות בעל דבר הגיעו לידו ומיהו אם לא הפקידו שמעון ללוי אלא שתפס בו מרשות שמעון או מידו שלא

חבל נחלתו

נאמר: "דהנהו גינאי דכל יומא הוה מפקדי מרייהו גבה דההיא סבתא. יומא חד אפקדינהו לגבי חד מינייהו, שמע קלא בי הלולא, נפק אזל, אפקדינהו לגבה דההיא סבתא. אדאזל ואתא אגנוב מרייהו. אתא לקמיה דרב ופטריה. מאן דחזא סבר משום שומר שמסר לשומר – פטור, ולא היא. שאני התם, **דכל יומא נמי אינהו גופייהו גבה דההיא סבתא הוה מפקדי להו**". וא"כ כיון שהמפקיד הסכים לדרך השבת פקדון זו, הפקידה לא התרשלה. ואף אם הכסף המושב נגנב מהתיבה או שהוכנס לתיבה אחרת בטעות, והמקבלו בשוגג או במזיד לא השיבו, סו"ס על דרך זו הסכימו תושבי המקום, ולכן אין בהשבה זו שום התרשלות. ורק אם המפקיד התנה בפירוש שישבו את הבולים או את הכסף לידי ולא לתיבת הדואר – יכול הוא לטעון שאין זו השבה ראויה.

ה. לכאורה המפקיד יכול לדרוש: השבעי לי שהשבת את המעטפה ובה הממון לתיבת הדואר שלי. מפני שהוא טוען ברי שהפקדתי אצלך ממון והפקידה אינה טוענת בברי שהשיבה את הכסף לתיבת הדואר שלו. אולם היא אינה צריכה להישבע לו על כך. כל שהיא צריכה להישבע שלא התרשלה ונהגה בכסף כבכל דואר בישוב וזה היא יכולה להישבע. והשבועה היא שבועת היסת, כאמור במשנה במסכת שבועות (פ"ז מ"ו): "נתן לו את הדינר אמר לו תן לי את הפירות אמר לו נתתים לך והולכתן לתוך ביתך ישבע חנוני רבי יהודה אומר כל שהפירות בידו ידו על העליונה".

ופרש הרמב"ם: "אבל אם היו הפירות בחנותו של מוכר אינו חייב אלא שבועת

מדעתו נראה שתפיסתו תפיסה ואידך חייב לשלם לפי שפשע בשמירתו עכ"ל".

וכן הזכירו זאת האחרונים הרמ"א (חו"מ סי' נח ס"א) ובנו"כ שם: ש"ך (שם ס"ק ט) וביאור הגר"א (שם ס"ק ח).

ועי' קצות החושן (חו"מ סי' ז) שאין לנפקד לתפוס בחובו את הפקדון המופקד בידו: "ויש לזה פנים על פי נגלה והוא שיטת הריטב"א פרק הכותב (כתובות פד, ב ד"ה שהוא בקרא) דהיכא שבא ליד הנפקד בתורת פקדון **צריך למיעבד השבה מעליא**, ועיין ש"ך סימן נ"ח סק"ט, ולכן בעל נפש ירחיק מזה". וכ"כ הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תפה) והביאם בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' פו).

וכן דנו האחרונים האם חל על פקדון שיעבודא דר"נ (קצות החושן סי' פו ס"ק ד, נתיבות המשפט סי' פו ס"ק א). ודעת הי"ש"ש (ב"ק פ"ט סי' לט) שאע"פ שכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד ולכן הנפקד יודע שהפקדון יכול להיות ביד אשתו ובניו של נפקד, אבל הנפקד אינו יכול להחזיר את הפקדון ליד אשתו ובניו של מפקיד והוא יכול לטעון אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר.

וא"כ במקרה שלפנינו הרי הפקידה טוענת שהכניסה את הכסף למעטפה ושמה אותו בתיבת הדואר של המפקיד, ולכאורה אין זו החזרה לידי, ועליה לשלם.

ד. אולם נראה שכיון שזו דרך ההתנהלות הרגילה בישוב ואם היתה קונה לו בולים ג"כ היתה מחזירה לו ע"י הנחה בתיבת הדואר של המפקיד, וא"כ מה לי הן מה לי דמיהן, כך דרך העברת דברי דואר בישוב.

וילמד הדבר מבבא מציעא (לו ע"א) שם

חבל נחלתו

בפת"ש שם ס"ק לח שהבי"ד יראו לפשר ביניהם כדי שלא יבואו לידי שבועה, ועי' פת"ש סי' יב ס"ק ג ששיעור הפשרה הוא כפי ראות עיני הבי"ד, ועי' פד"ר כרך ז עמ' 350, ועי' שבות יעקב ח"ג סי' רפב במחוייב שבועת הנוטלים שהפשרה היא שיטול שלישי בעד השבועה, ועי' תרשיש שהם חו"מ סי' עא שבמחוייב שבועת הנפטרים אם זו שבועה דאורייתא נוהגים לפשר לחצאין, ובמחוייב שבועה דרבנן נותן שלישי. עולה שצריך לפשר למנוע עונש שבועה מן הפקידה. ונראה שכיון שהיא פקידה של הישוב הישוב צריך לשלם את הפשרה ולא הפקידה.

מסקנה

על הישוב שהפקידה עובדת מטעמו לשלם למפקיד סך 16.66 שקל.

היסת לפי הכלל המוציא מחברו עליו הראיה, ואם אין שם ראיה הרי זה פטור וישבע היסת". וכן פסק בהלכות מכירה (פ"כ ה"ז).

וכן נראה מדברי הרמ"א (חו"מ סי' צחר ס"ב): "מפקיד שאמר: נגנב לי מן הפקדון, והשומר אומר: איני יודע, נשבע שאינו יודע, ופטור. (תשובת רשב"א סימן אלף קל"ד)". והמדובר שם בשומר שכו.

ו. אולם בימינו כדי להינצל מעונש שבועה אנו מטילים פשרה ביניהם. והמחוייב שבועה צריך לשלם שלישי מהנתבע ממנו כדי להיפטר מהשבוע כן העלו ב'פסקי דין – ירושלים' (דיני ממונות ובירורי יהדות ג, עמ' סח): "ופסק השו"ע חו"מ סי' יב סעי' ב שאם חייבו בי"ד שבועה לאחד מבעלי הדין רשאי הבי"ד לעשות פשרה ביניהם כדי להיפטר מעונש שבועה, וכתב בשער המשפט סי' פז ס"ק כז והובא

סימן נה

קבוע ופירש בדיני ממונות

ומיעוט אינו נידון כרוב אלא דינו מסופק. עולה ששני כללים אלו נוגדים את הכלל של המוציא מחברו וכו', ולכן בדיני ממונות אין נוהגים על פיהם. ומצאתי בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"א סי' רנד) שיוצא לומר שלא שייך כלל דין קבוע בדיני ממונות, ואלו דבריו: "והנה ענין קבוע בד"מ לפע"ד אין לו ענין דדוקא היכא דשייך ללכת בתר רוב בזה גלתה התורה דאם ה' קבוע נעשה ספק אבל בממון דלא אזלינן בתר רובא א"כ העיקר דלא אפשר להוציא מספק וא"כ מה נ"מ אי

א. המושגים: "כל קבוע כמחצה על מחצה דמ"י" (יומא פז ע"ב וכתובות טו ע"א ובמקומות נוספים) וכן "כל דפריש מדובא פריש" (שם) מוכרים ככללים להכרעה בדיני איסור והיתר, ולא ככללים להכרעה בדיני ממונות. בדרך כלל בדיני ממונות אין הולכים אחר הרוב, אלא המוציא מחברו עליו הראיה, והמוחזקות בממון היא הקובעת ומשליכה על הצד הרוצה להוציא את חובת הראיה על מנת להוציא מהמוחזק את הממון. המושג 'קבוע' יחודו בכך שפרט שהוצא מתוך כלל שיש בו רוב

חבל נחלתו

אינהו לגבה כל דפריש מרובא פריש, הב"ע דאזלה איהי לגבייהו והוה ליה קבוע. ולא דמי להיכא דהיו בנות נשואות והיו באין גם בעליהם כל אחד אומר אשתו מתה אחרונה דאז ודאי כל אחד נוטל חלק ששי דיש כח לזה כמו לזה, אבל השתא דליכא אלא שני בעלי דינין ואע"ג דזה בא מכח הבעל וארבע בנותיו וזה בא מכח אחותו גרידא **כיון דאמרינן כל קבוע שקולין הן ויחלוקו.** ואין לומר שמא לא נהרגו במקום קביעותם אלא כשיצאו חוץ לבית דכה"ג פריך בניזר ודלמא בשוקא אשכח וקדיש, דהא לא קשיא דאפילו אם נהרגו חוץ לבית אמרינן ראשון ראשון שיצא נהרג וכל דפריש מרובא פריש, דאיכא למימר דתחלה נהרגו ארבע האב ושלוש בנותיו עד שלא נשאר אלא אחד מהם והאשה היא אחת מהנך שנשארו, ואיכא חדא ספיקא איזה מהם נהרג תחלה ויחלוקו. **ואין לומר דלא אשכחן כל קבוע אלא בדיני נפשות ואיסורא ולא בדיני ממונות** זו מניין אי משום דקרא דוארב לו דילפינן מיניה קבוע בדיני נפשות כתיב א"כ באיסורא מנין אלא ודאי אין לחלק. וקצת יש להביא ראיה מדאמרין פרק מי שמת נפל הבית עליו ועל מורישיו אע"ג דיש לפרשו על אחד ממורישיו משמע נמי אם היו מורישין שנים כן הדין דיחלוקו לב"ש בעל חוב ויורשי מורישיו אע"ג דיורשי מורישיו באים מכח שני כחות ובעל חוב מכח אחד. ועד כאן לא פליגי ב"ה ואומרים נכסים בחזקתן אלא משום דיורשי האב ויורשי מורישיו [ודאי] ובעל חוב ספק ואין ספק מוציא מדי ודאי דאפילו מתו מורישיו תחלה וירשם ראובן אין לו לבעל חוב עד שיגבורה בית דין דשטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי כדאמרינן פרק החולץ אבל בנדון

הוה קבוע או לא סוף סוף מידי ספיקא לא יצא.

אמנם מצינו בכמה מקומות שימוש בגדרים אלו בדיני ממונות, וצריך לדון באלו מצבים משתמשים בכללים אלו בדיני ממונות.

ב. כתב המרדכי (בבא בתרא רמז תרלח): "כתב רבינו מאיר וז"ל ראיתי מכתב רבותינו בדין נפל עליו הבית ועל ארבע בנותיו ועל אשתו לאה, יורשי הבעל אומרים אשתו מתה ראשונה ואח"כ מת הבעל וארבע בנותיו והננו יורשין אותו ואחיה של לאה אומרים לאה מתה אחרונה והננו יורשין כתובתה ויש מרז"ל שאומרים שלא יטול אחי לאה אלא חלק שנים עשר מן הנכסים ויש שכתבו שלא ליטול אלא חלק ל"ב מן הנכסים וחשבי ליה כספיקות וספיקי ספיקות דלמא הבעל מת אחרון, ואם תימצי לומר לא מת אחרון שמא בת אחת מתה אחרונה ושמא השניה ושמא השלישית ושמא הרביעית. ואני בעניתי נראה בעיני אע"ג דהוא בא מחמשה כחות מכח ראובן וארבע בנותיו **מימי אין זה אלא כח אחד דכיון דכולהו הוו קבועין** הא אמרינן קבוע כמחצה על מחצה דמי ולא שקולה כנגד כולן וא"כ לא שייך למימר ספק ספיקא ולא דמיה כלל האי מלתא לספק ספיקא דעלמא כדפרישית מטעם כל קבוע. והא דאמרין בפרק שני דנזיר האומר לשלוחו צא וקדש לי אשה כו' עד אמינא לך איסורא דלא נייד פירוש האשה שקבועה בבית משום דכל כבודה בת מלך פנימה ואיכא למימר דאסור בכל הנשים אע"פ שלא קדש אלא אחת מטעם כל קבוע כו' וכן פרי"ו ולר"ת דפירש שם בע"א אין ראיה משם אבל יש ראיה מסוף פ"ק דכתובות דגרסינן התם אי דאזלי

זאת ניתן לומר שמהרוב פרשו תחילה ומתו ונותרה בת שלא מתה והאם והרי זה ספק השקול וחולקים. לעומת זאת, אם הבנות היו נשואות, כל אחד מבעליהם טוען בעצמו ולכן מחלקים את הכתובה לששה חלקים. במקרה זה לא היתה מוחזקות בממון ולכן השאלה היתה האם להכריע עפ"י רוב או עפ"י כללים אחרים.

ג. ופסק הרמ"א בשולחן ערוך (ח"מ סי' רפ ס"ב) כמהר"ם: "הגה: ראובן ואשתו עס ארבע בנותיהן שהיו בבית, ונפל עליהם הבית ומתו, יורשי ראובן ואומרים שמא ראובן או אחד מבנותיו מתו באחרונה, והם יורשין הכל, אפילו הכי חולקין עם יורשי האשה, **דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי**. אבל אם הבנות נשואות ובא בעל של כל אחד ומבקש חלקו, חולקין הממון על ששה חלקים, ארבע חלקים לבעלי הבנות, וחלק אחד ליורשי ראובן, וחלק אחד ליורשי האשה (מרדכי פרק מי שמת)."

וכן באר זאת בערוך השולחן (ח"מ סי' רפ ס"ז): "מעשה בראובן ואשתו וארבע בנותיהן שהיו בבית ונפל הבית על כולם ומתו וטענו יורשי האשה כיון שיש ספק שמא מתה האשה באחרונה ויורשים כתובתה יחלוקו בהכתובה כדין ספק וספק יורשי ראובן טוענים כיון דאם רק אחד מהחמשה נפשות מת אחר האשה אין ליורשי האשה כלום דבנותיה יורשין אותה והם יורשים מהבנות וא"כ נלך אחר הרוב דמסתמא נשאר אחד מהחמשה אחרי מות האשה ופסקו דחולקין **ואין הולכין אחר הרוב** דכיון דכולם היו קבועים בהבית כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואפי' בממון יש דין קבוע כמ"ש בסימן רצ"ב גבי פקדון. ואפילו לא היו קבועות בעת מיתתן אלא

זה אידי ואידי ספיקא נינהו הללו באין לירש והללו באין לירש דברי הכל יחלוקו ואפילו אם הלכה כשמואל דאמר אין אדם מוריש שבועה לבניו שהרי אם הבעל מת ראשון היא ראויה ליטול כתובתה [בלא] שבועה [רמז תרלט] דכל כה"ג דמת פתאום לא חיישין לצררי. וכן פי' רבינו שמשון ממנביל"א על קושיא דמקשיטין גבי נפל הבית עליו ועל אשתו ואפי' למ"ד נכסים בחזקתן [הוי וכו'] ויחלוקו והא אין אדם מוריש שבועה לבניו ופירש הכא דמת פתאום לא אסיק אדעתיה לאתפשי צררי אלא כשמת על מטתו כדרך כל הארץ ביישוב הדעת וכל כה"ג הבו דלא לוסיף עלה על מילתא דרב ושמואל ואפילו אם תימצי לומר דרב ושמואל איירי בכל ענין מדלא משני התם פ' כל הנשבעין הכי על כמה פירכות דפריך להו מיהו אגן לא קי"ל בהא כוותיה דהא אפילו הוא דשכיב ושבק אחין הוה ס"ד למימר הבו דלא לוסיף [עלה] ונהי דמסקינן מה לי שלא פקדני אבא מה לי שלא פקדני אחי ה"מ התם דאין טעם לחלק אבל הכא שיש טעם לחלק כדפרישית (נמי) נימרו הבו דלא לוסיף עלה ושלום מאיר ב"ב. תשובה זו הובאה בתשובות מיימוניות (משפטים סי' ה) וכן בשו"ת מהר"ם (ד"ק קעב וד"ל שעח). והזכיר זאת הב"י בחו"מ (סוף סי' שפ).

היינו, המהר"ם מכריע על פי דין 'קבוע', וכיון שקבוע כמחצה על מחצה דמי, אע"פ שיורשי האשה באים רק מכוחה ויורשי הבעל באים מכח האב והבנות והיה מקום לומר שנלך אחר הרוב, בכ"ז נחשב הדבר למחצה על מחצה, ויורשי הבעל ויורשי האשה חולקים. ואף אם תאמר שכלם פרשו ממקום קביעותם ומתו שם, בכל

חבל נחלתו

ח"א סי' תתסג, ואולי זו אותה תשובה). היינו, ישנן שלש אפשרויות לפסוק בדין זה: א) שכל בעלי הממון יחלקו לפי הממון שהיה לכל אחד. ב) הנפקד אינו מפסיד כלום משום המע"ה, וההפסד כולו על המפקידים בשתי אפשרויות אם נלקח ממקום הקביעות כל קבוע כמחצה על מחצה וחולקים בשווה, ג) אם הוא פרש למקום אחר כל ההפסד על בעל הרוב ובעל המועט מרוויח. הריב"א פסק כאפשרות השניה שהמוציא מחברו עליו הראיה והמפקיד את הרוב הפסיד חלק מממונו.

ה. מקרה נוסף מובא בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' לו) שם הוא מכריע עפ"י כל דפריש מרובא פריש, וז"ל: "הביא אתרוגים בסל אחד ד' שותפין. לאחד היו כ' ולאחד ח' ולאחד ג' ולאחד ב' וסימנו בקשרים של כל אחד. ובא האנס והוריק כולם מן הסל והתיר הקשרים ולקח עשרה מהם והשאר החזיר להם, ועתה אבדו הסימנים ואין ידוע שלמי נלקחו. ושמא היה שייך לומר כל דפריש מרובא פריש וכשלקח הגוי לקח מן הרוב דהיינו משל אותו שהיו כ' שלו, כהויא דתערובות ונכבשינהו דניידי ונימא דכל דפריש מרובא פריש. ואע"ג דקיימא לן כשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב. היכא שאין אחד מהם מוחזק אפילו שמואל מודה דהולכין אחר הרוב. כך פירשו התוס' פ"ק דיבמות בשמעתתא דתני רב ביבי בר אביי. וכאן אפילו אחד מהם

מתו ביציאתן חוץ אמרינן כל דפריש מרובא פריש ונהרגו תחלה ארבע נפשות מראובן ובנותיו ונשאר אחד מהחמשה והאשה שהם מחצה למחצה והוה ספק וספק ויחלוקו ואם הבנות נשואות והיה להן ממון שלא מחמת אביהן ובאו בעלי הבנות ומבקשים חלקם שיורשים נשותיהם חולקין ממון הספק על ששה חלקים ארבעה חלקים לבעלי הבנות וחלק אחד ליורשי האשה וחלק אחד ליורשי ראובן [ומתורץ קושית הנה"מ] ואע"פ שלא נשבעה אשת ראובן על כתובתה מ"מ הכתובה בחזקתה דטעמא דשבועה הוא משום צררי ובמיתה פתאומית לא חיישינן לזה [סמ"ע]."

ד. בתשובות מיימוניות (משפטים סי' כח, להלכות שאלה ופקדון פ"ה) מובאת שאלה אחרת שהמשיב (הריצב"א) מקבל את העקרון עליו סמך המהר"ם: "אשר שאלת על ד' וה' כיסים אשר בתיבתך משלך ושל אחרים, ולקחה בתך ב' דינרים ואינה יודעת מאיזה. כך נראה בעיני כיון שלקחה מן הקבוע כמחצה על מחצה דמי ולא אזלינן בתר רובא. ואין לחלק בין נפקד לאחד ולדמותו לנמצא ביד גוי (חולין צה, א). כיון שהישראל לקח מן הקבוע וכל שכן כאן שבתך לקחה הב' דינרים שהיא כמו נפקד דכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד (ב"מ לו, א) וכיון דהוי פלגא ופלגא דמי לאחד שהפקיד טלה אצל בעל הבית דאמרינן המע"ה¹ (בכורות יח, ב) ושלוש יצחק ב"ר אברהם תנב"ה". (ובדומה בשו"ת הרשב"א

1. רש"י (בכורות יח ע"ב): "ומשל דרבי עקיבא לאחד שהפקיד אצל בעל הבית – והניחה בעדרו ומתה בהמה אחת בעדרו ואומר שלך מתה והלה אומר אחת מאותן שלך מתה המוציא מחבירו עליו הראיה ומתני' נמי דמרע ליה ר' עקיבא לכחו של כהן כשישנן ברשות בעל הבית דהוי כהן מוציא מחבירו".

לכיס הביא שאם נגנב להם, השאר מביאין וחולקין לאמצע משום דנשתתפו בתחלה. **משמע לכאורה דאי לאו האי טעמא יפסיד כל אחד לפי חלקו ולא שיפסיד המרובה הכל.**

היינו תרוה"ד מציב מקרה דומה לכאורה, וממנו מקשה על פסקו של המהר"ח.

המהר"ל ענה לרבי ישראל בעל תרומת הדשן:

"מה שכתבת תשובת מהר"ח וקא מדמית לה לראשים [שנמצאת] טרפות באחד מהן דנימא אותו ראש טרפה הוי מן הרוב, **אי לא פריש אלא חד ראש הוי מצית לדמות לפי סברתך**, אבל כיון **דפירשו כולו** כמו שכתבת, מאי שנא דהטריפה מרובה פריש, ולא נימא אכל כשר וכשר מרובה פריש, דהתם באתרוגים אכל הני דפרשי אמרינן מרובה פריש [וממיעוטא] לא פריש כלל, מה שאין כן בנדון דידן דע"כ **ממיעוטא נמי פריש**. ולענ"ד אפילו בלא הך טעמא לא דמי כלל [דכל] היכא דאמרינן **מרובה פריש, היינו דפריש מהרוב והנך דנשארים פרושים גם כן מהא דפריש ונשארו כמעיקרא**, אבל הכא בטריפות ע"כ כבש הטריפה עודנה עם התערובת ומה שייך כל דפריש כו', לא נודע לנו ע"י הראש אלא דטריפה חדא בנייהו². ואם נפשך לומר איסורא ברוב איתיה, להא

תפסה אין זה כלום. דתפיסה ספק אחר שנולד הספק וגם לא טעין ברי לא מהני כמו תקפו כהן. כ"ש תפיסת שלוחו אפילו שווייה שליח דלא מהני דהוי תופס לב"ח דלא קנה אפילו שווייה שליח כדפי' בתוס' פ' הכותב".

הכרעת המהר"ח או"ז שונה מהכרעת המהר"ם שכן לפי המהר"ם כיון שכל האתרוגים היו קבועים במקומם וידועים במקומם, היה מן הראוי לדון כאן דין קבוע ולומר שנטל מן הקבוע וכולם בספק אחד ולא להפיל על המרובה את כל ההפסד, ואילו המהר"ח מטיל זאת על בעל האתרוגים המרובים.

1. בשו"ת מהר"ל (סי' קסט) שאל בעל תרוה"ד את המהר"ל על פסקו של מהר"ח או"ז, וז"ל:

"ראם כן לפי דבריו דחשיב כה"ג רובה אם נשחטו צאן הרבה, לאחד כ', לאחד י' ולאחד ה'. וסימן כל אחד לפניו שלו, ואחר כך הותזו ראשיהן ולקח כל אחד שלו ולא ידעינן הי מינייהו קדים, ואז נמצא טרפות בראש אחד כמו שרגיל להיות, אם יש לדמות לזה ולומר באותן של כ' היו הטרפות דלדידיה אית לי' רובה, כי לענ"ד סברא מופלאה היא, דאם כן בכור ופשוט שנגנב להם טלה מן העדר יפסיד הבכור הכל משום כל דפריש, ולא לישתמיט בשום מקום לאשמעינן כה"ג, וכן גבי שלשה שהטילו

2. "וכוונתו דבשלמא אם היה נפרש כבש אחד הו' אמרינן עליו כל דפריש כיון דהוא פריש מהנשארים, משא"כ כאן שכל הכבשים עדיין בקביעותן רק הראש נפרש, ואין זה אלא שנתגלה ע"י שיש טריפה אחד בין הכבשים ואין כאן פירש כלל". (לשון בינת אדם בחכמת אדם שער הקבוע סי' יד).

חבל נחלתו

לא הוצרכת תשובת מהר"ח³. אבל מכל מקום נראה דלא דמי⁴, דודאי אי הוה כולוה מעורבות ופירש המיעוט למקום אחר מן הרוב הוה שייך למימר הכי, אבל כיון דכל חד וחד היו שלו מבוררות מנין ליה למיעבד הני רובא והני מיעוט, הני קביעי כמו הני וכמחצה על מחצה דמי⁵. אי איכא לדמוי ולמצוא צד היתר, יש לדון על תחילת המעשה כשהיו הצאן בחיים קודם השחיטה ואיגלאי מילתא למפרע דחד טרפה הוה בנייהו ונימא כל הני דשחטי המיעוט מרוב פרשי, דהרוב כשרות היו, הואיל ופירשו קודם שנולד ספק לא גזיין שמא יקח מן הקבוע כדפי' הרא"ש בתשובה בטור ומכל מקום גם על זה יש לגמגם דמאן קדיים. ועל

עיקר הדין דמהר"ח תמיה לי **כיון דהספק נולד במקום הקביעות דליהוי חשיב כמחצה על מחצה** כמו שכתב מהר"ם בתשובה על שלקח בתו מכיס אחד שהיו כמה כיסים בתיבה⁶, וכן בתשובה דנפל הבית על שנהרגו האב והאם, דכל הני חשיב קבוע. ולא דמי לנמצא ביד גוי דלא חזיין כי פריש".

המהר"ל מסדר את הסוגיא ומברר שאם לא פירש והספק הוא בכל התערובת לא ניתן להחיל את כללי קבוע ופירש. ונשאר בשאלה על המהר"ח או"ז מדוע באתרוגים לא ידון עפ"י דין קבוע וא"כ כולם צריכים לחלוק בהפסד ולא רק בעל רוב האתרוגים שהרי הגוי לקח ממקום הקביעות⁷, ואנו דנים למי שייכים

3. "כוונתו דאם דעתך משום די"ל איסורא ברובא איתא וא"כ ממילא המיעוט מותר, א"כ הוא גמרא בהדיא בפ' התערובות (זבחים עד, א) בטבעות של עכו"ם דפרשו מ' למקום א' וס' למק"א דאמרינן איסורא ברובא איתא לדעת קצת פוסקים", (שם בבית אדם).
4. "כוונתו לטבעות על עכו"ם" (בית אדם שם).
5. "כוונתו דכל א' וא' לא מקרי כלל פירש רק קבוע בפ"ע = בפני עצמו = דכיון דלא היו מעורבים מתחלה אפי' אם ידעינן שזה שהי' לו הי' פירש מתחלה עם צאן שלו מבית השחיטה לביתו לא הי' פירש דכ"א וא' קבוע בשלו", (בית אדם שם).
6. תשובת הריצב"א שהובאה לעיל.
7. הש"ך (סי' רצב ס"י ס"ק כט) תרץ: "אך מה שהקש' שם מהר"ל אמאי לא נימא דהוי קבוע נ"ל לתרץ דמיירי שלקח העכו"ם העשרה שלא בפנינו ועיין בי"ד סימן ק"י ודוק". ולכן נחשב כפירש ולא כקבוע (כיון דעכו"ם ליתא בהשבה – ערוה"ש). אמנם בקצות החושן (סי' רצב ס"ק ב) כתב: "אמנם לולי דמסתפינא הייתי אומר במה שכתבו הפוסקים דאם נכרי לקח אמרינן כל דפריש מרובא פריש, וכמ"ש בתשובת מהר"ל (סי' קס"ט) בשם תשובת מוהר"ח בעובדא דאתרוגים דעכו"ם מן הרוב לקח והובא בש"ך ס"ק כ"ט ע"ש. ולענ"ד נראה דע"כ לא אמרו לחלק בין לקח עכו"ם ללקח ישראל אלא בלקח מתשע חנויות מוכרות בשר שחוטא ואחת בשר נבילה, דכיון דאיסור נבילה ליכא בנכרי ומש"ה לא הוי ביה דין קבוע כיון דאין הספק נוגע אליו כלל, אבל באיסור גזל דנכרי מצווה כמו ישראל וחמיר ביה איסור גזל דאזהרתן היא מיתתן (סנהדרין נז, א), א"כ מה לי לקח ישראל ומה לי לקח נכרי, וא"כ אפילו לקח נכרי שלא בפניו אמרינן ביה דין קבוע כמחצה על מחצה. וא"כ ניחא דברי הירושלמי באלין אבנים שנגנבו כיון דלעולם הגניבה הו"ל דין קבוע ואפילו נגנבו ע"י עכו"ם ודו"ק". ובכנה"ג (סי' קעו הגב' סי' סט) כתב שאף מהר"ח או"ז כתב זאת בלשון ספק ולא שבקינן ספקותו של מהר"ח מפני פשיטותו של מהר"ל, ודנים זאת כקבוע.

הנותרים,

ז. בתרומת הדשן (סי' שיד^ה) כתב שאלה: "ראובן מסר לשמעון עשרה זהובים ולוי מסר לו ששה, ובקשוהו שיוליכם ממקום למקום, והיו גם לשמעון עצמו עשרים זהובים בכיסו ואמר להם הריני מניח זהובים שלכם עם זהובים שלי בכיסי ועל אחריות שלכם אוליכם, ויצא לדרכו ובלכתו בדרך ע"י טלטולו נתקרע הכיס קצת ונאבדו לו ד' זהובים, ואין לידע מאיזה זהובים נאבדו, והשלשה אלו באין לדין לאיזה מהן יגיע ההפסד, או אם לכולן לפי חשבון, היכא דיינין להא דינא?"

ובתחילה עונה בעל תרוה"ד שהנפקד שלא קיבל עליו אחריות אינו נפסד מפני שהמוציא מחברו עליו הראיה. והוא ממשיך מדוע לא נאמר שרוב יגבר על המוחזקות הממונית, וכיון שרוב המעות היו של הנפקד – מפסיד את המעות. ומוסיף תרומת הדשן שחזקת ממון מועילה כנגד רוב אפילו ברובא דאיתא קמו, כמו במקרה זה שהממון לפנינו ואין דנים לאיזו מטרה נלקח השור, והשאלה היא איך יתחלק ההפסד בין המפקידים. ולכן מסיק: "ולפי זה ההפסד אין מגרע כלום לשמעון, ואע"ג דרוב הזהובים שלו היו, אבל לראובן דלדידיה הוי ליה רוב נגד לוי, לכך ההפסד מן הד' זהובים מגיע לו הכל, דכיון דראובן אינו מוחזק כמו לוי ודאי אזלינן בתר רוב, ואמרינן כל דפריש מרובה קא פריש והיינו הזהובים של ראובן⁹."

אולם תרוה"ד אינו נשאר בהכרעה זו. בסוף התשובה הוא חוזר בחלק ממסקנותיו, וז"ל: "אכן כי דייקנין שפיר בנ"ד לפי טעם וסברת הלב והעמיד דבר על בריו, ימצא לנו דלא שייך הכא למימר המע"ה ושלכם יפסדו או כל דפריש מרובא קפריש, לפי דברי אשרי דלעיל שחילק בראיות ריצב"א, משום דגבי חמרא לא הוברר חלקו לא שייך לומר שלך לומר שלך החמיצו, משום דשם כולם על כל חבית וחבית. ה"נ בנ"ד אע"ג דהיה לכל אחד כבר מבוררים הזהובים שלו, מ"מ לאחר שעירבו מדעתו שם טיבעא חד הוא, ואם לא היה נפסד כלום מהם ודאי היו נטילים בלא קפידיא מן הכיס והיה מחזיר לכל אחד לפי המנין שנתן לו. ולא דמי למפקיד טלה דיש קפידיא בין טלה לחבירו וכל אחד מקפיד שיבא לידו את שלו. משא"כ בזהובים שהן כולם טבי ותקולי לא קפדי אינשי כלל שיבא לידם את שלהם, וא"כ שם כולם על כל זהוב וזהוב ולא שייך לומר בהן שלך נפסד וכל דפריש מרובא קפריש. ולד' וה' כיסים שבתובה שבתשובת ריצב"א דלעיל, דפשיטא דלא דמי דהתם היו כיסים חלוקים וידועים לכל אחד את שלו. ומ"מ כל משא ומתן דלעיל יש בו צורך, אם היה כה"ג טבעות של זהב או מרגליות שדומים זו לזו, שאין ניכר איזה מהן של מי הן דהוי כמו טלה וכיוצא בו".

היינו הוא מסיק שאם הפקידו דברים שאינם מסוימים כדוגמת מעות חולקים

8. החלק הראשון של תרומת הדשן הן שאלות שהוא הציג וענה עליהם, ולא תשובות לשאלות שנשאל ע"י אחרים.
9. אף שתרוה"ד חזר מהכרעה זו במקור ברוך (קלעי, סי' נב) פסק שאין להוציא מהמוחזק בממון בכל מקרה, והמפקידים יחלקו בהפסד.

חבל נחלתו

ט. נתיבות המשפט (ביאורים ס"ק טז) מחדש שכאשר דנים על מה שנשאר בתערובת ולא על מה שפירש (וכך המצב בבממונות ברוב המקרים) שאנו מעוניינים לדעת מה שנשאר איך לחלקו בין המפקידים. במקרה כזה תמיד המצב הוא קבוע ולא פירש ולכן חולקים בהפסד. ז"ל: "דלא מצינו הא דאמרינן כל דפריש רק כשדנין על זה שפירש שלא איקבע איסור עליו במקום זה ולכך אמרינן ביה כל דפריש, אבל כשבאנו לדון על הנשאר בקבוע, לעולם אמרינן על הקבוע הנשאר במקומו כל הקבוע כמחצה על מחצה דמיר". ולגבי תשובת ריצב"א ומהר"ח או"ז הוא נדחק לפרש שהיה כאן פירש, במטבעות שלקחה הבת הן נמצאו וצריך לדון למי להשיבן (וכנראה שנמצאו רק חלקן).

י. ערוך השולחן (ח"מ סי' רצב סכ"ח) מבאר את דעת הנתיבות והחולקים עליו, ומביא מן הירושלמי דעה נוספת: "ויש מי שחולק על עיקר הדין שכתבנו דמורבא פריש דזהו אם היינו באין לדון על הנפרשים כמו באיסור אבל הכא הרי אנו דנין על

בהפסד לפי חשבון ואין יכול לטעון המוציא מחברו עליו הראיה, אולם אם הפקידו דבר מסוים ואין יודעים משל מי היה ההפסד, כאן הנפקד יכול לטעון המוציא מחברו עליו הראיה, והמפקידים נפסדים וחלוקת ההפסד ביניהם היא עפ"י הרוב וכל ההפסד הוא על מי שהפקיד את הרוב.

ח. כדברי תורה"ד פסק הרמ"א (שו"ע ח"מ סי' רצב ס"ז): "הגה: וכן נתן לו מעות להוליכו על אחריותו (=סמ"ע: של המפקיד), ונתן עם מעותיו, ונאבדו מקצת המעות, ההפסד לפי ערך המעות¹⁰. ודוקא מעות וכיוצא בו שאינו דבר מסויים, אבל אם נתן לו להוליך טבעיות של זהב וכיוצא בו, וערבן עם שלו ונאבד אחד מהן, יכול המוחזק לומר לשאינו מוחזק: דלמא שלך נאבד. ואם שנים הפקידו אצל אחד, ונאבד או נגב אחד מהן, אזלינן בתר רובא וכל דפריש מרובא קא פריש¹¹ (ת"ה סימן ש"ד ותשובת מיימוני סימן ס"ח), ואם הוא קבוע, כמחצה על מחצה דמי (שם ותשובת רשב"א סימן תתס"ג)".

10. סמ"ע (סי' רצב ס"ק ל): "ההפסד לפי ערך כו'. קמ"ל בזה, דלא תימא דהוא דומה למפקיד טלה אצל חבירו והניחו בין טלאים שלו דיכול לומר שלך מת, וכן במפקיד טבעיות כמ"ש מור"ם אחר זה, דשאני התם דיש קפידא דכל אחד חפץ בשלו והיה מתחילה ברור וידוע למי הוא זה, וכיון דהנפקד הוא מוחזק יכול לומר להמפקיד שלך מת או נגב, והמוציא מחברו עליו הראיה, משא"כ בפירות ומטבע דשם חד עליהן ואילו לא נגבנו היה מחזיר לבעלים בלי קפידא, במדה או במנין, את פקדונו לידו, משר"ה ה"ל כאילו היה חתיכה אחת והחסרון הוא לפי ערך לכולם, וע"ש בתרומת הדשן סי' ש"ד שהאריך בחילוקים הללו". וכן הש"ך (ס"ק כד) כתב: "לפי ערך המעות כו' – ואף שאחד מוחזק א"י לומר דילמא שלך נאבד וכן נמי לא אזלינן בתר רובא לומר כל דפריש מרובא פריש אלא חושבים לפי ערך כגון ששלו היו ' ושל חבירו כ' ונאבדו או נגבנו ג' הוא מפסיד א' וחבירו מפסיד ב' וכן אם הי' להיפך שלו כ' ושל חבירו י' הוא מפסיד ב' וחבירו א'". וכתבנו לעיל שאין הלכה כתרומת הדשן, ואין מוציאין ממון מהמוחזק.

11. סמ"ע (שם ס"ק לא): "ואם שנים הפקידו כו'. זה קאי דוקא במה שסיים דהיינו שהפקידו טבעיות, דאילו הפקידו מעות ג"כ החסרון לכולם לפי ערך, וע"ש בתרומת הדשן".

חבל נחלתו

דהירושלמי מיירי שהיו בכיס אחד דהא אמר שם דכל אחד נוטל לפי כיסו".

מסקנה

אף שהרמ"א פסק כתרוה"ד (סי' שיד) האחרונים עפ"י שיטות ראשונים אחרות לא קבלו את כל דבריו להלכה, ונחלקו האם אומרים קבוע בדיני ממונות במקרים מסוימים או שחולקים בהפסד לפי חשבון.

הנשואים במקומן והם הרי קבועים וכמחצה על מחצה דמי. ודעה ראשונה ס"ל דכיון דהנשואים תלויים בטעם הנפרשים של מי נאבדו הוה עיקר הדין על הנפרשים אמנם בירושלמי דב"ק פ"ד איתא דההפסד לפי חשבון ונ"ל דהטעם הוא משום דא"א לילך בתר קביעות הנשואים כיון דהטעם תלוי בהאבודים וא"א לילך אחר האבודים ולילך אחר הרוב דהא אנו באים לדון על הנשואים ולפיכך הוי לפי חשבון ואין לומר

סימן נו

חיוב תשלום על פקדון מתשלומי ביטוח

לאחסן, הוא מקבל תשלומים אף על הפקדון, וא"כ למי שייך התשלום. ג. המשנה בב"מ (פ"ג מ"ב) כותבת: "השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר, א"ד יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו אלא תחזור פרה לבעלים".

הביטוי: "כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו", יכול להתפרש בכמה דרכים שיש בהם נ"מ למקרה לעיל.

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "השוכר פרה מחבירו – ועמד שוכר והשאילה לאחר ברשות המשכיר. שאם לא נתן לו המשכיר רשות, הא קיימא לן, שומר שמסר לשומר חייב".

"ישבע השוכר – למשכיר".

"שמתה כדרכה – ופטור. שהשוכר פטור מן האונסין".

"והשואל – שהוא חייב באונסין, משלם לשוכר, בשבועה שהוא נשבע למשכיר".

שאלה

אדם הניח חפצים אצל חברו במחסן, חברו קיבלם למחסנו בתור שומר חינם. המחסן ותכולתו נשרפו. כיון שהמחסן היה מבוטח מפני שריפות, בעל המחסן קיבל תשלום לפיצוי נזקיו מהביטוח. האם השומר צריך לשלם למפקיד על חפציו חברו שנשרפו מתשלומי הביטוח?

תשובה

א. נראה ברור שאם תשלומי הביטוח הם גלובליים, ללא בדיקה מה היה במחסן, הנפקד פטור מתשלומים. כיון ששריפה היא אונס ששומר חינם פטור ממנה, ואף אם חפצי חברו לא היו במחסן היה מקבל את אותם תשלומים בדיוק. ולכן הפקדון לעניין תשלומי הביטוח אינו מעלה ואינו מוריד, ולעניין תשלומי שומר חינם פטור. השאלה עולה כאשר התשלומים הם לפי התכולה שנשרפה, וכיון שלנפקד היתה זכות

חבל נחלתו

”אמר רבי יוסי כיצד הלה עושה סחורה וכו’ – והלכה כרבי יוסי”.

המדובר באדם ששכר פרה והשאילה לאחר ברשות והפרה מתה כדרכה. השוכר פטור מתשלום על הבהמה למשכירה כיון ששוכר פטור על אונסים. לעומת זאת השואל חייב באונסים והשאלה היא למי ישיב את התשלום. ת”ק אומר שישב לשוכר (המשאיל) שכן השוכר עצמו פטור מתשלומים למשכיר והוא עצמו זכה בתשלום כמשאיל, ור’ יוסי אומר שישב למשכיר. ר’ יוסי משתמש בטיעון: ”כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו”, היינו הפרה לא היתה שייכת למשאיל אלא לזמן ולפירותיה, אבל קניין הגוף נשאר ביד בעליה, וכיון שהתשלום הוא עבור כל הפרה ולא רק עבור הפירות, מן הראוי שגוף הפרה ישתלם לבעליה.

אם נשליך מדברי ר’ יוסי למקרה שלפנינו לכאורה אף שהנפקד פטור על תשלום הפקדון, כיון שהוא מקבל את שוויו מן הביטוח, מן הראוי שישב את תשלומי הביטוח לבעל הפקדון.

ג. נראה שכדרך זו באר הרמ”ך. בשיטה מקובצת (ב”מ לה ע”ב) הביא: ”ולענין פסק הלכה. כתב הרמ”ך וזה לשונו: השוכר פרה והשאילה השוכר ומתה כדרכה משלם השואל לבעל הפרה ולא לשוכר שאינו בדין שיהא זה עושה סחורה בפרתו של חברו ויהא זה נשכר בשל משכיר והמשכיר מפסיד. מיהו אי ליכא לאשתלומי מיניה דשואל שהוא עני השוכר נמי פטור. והוא דאיכא סהדי דכדרכה מתה בלא פשיעה ואי פשע בה השוכר חייב אף על גב דלא מצי אשתלומי מיניה דשואל שהוא עני”.

הטיעון המרכזי הוא שאינו ראוי

שהשוכר יהנה מהממון שלא טרח עליו בעוד חברו הפסיד אותו ממון.

ועפ”י דרך זו דן המחנה אפרים (הל’ שכירות סי’ יט) בשאלה: ”מי ששכר בהמה מחברו ב’ והשכירה לאחר בט”ו אם הריוח לשני או לבעלים?”

”תשובה: כתב הרב בעל נימוקי יוסף בפ’ כיצד הרגל ז”ל: היכא דהמשכיר שכרה בזול והוא שכרה לאחר ביוקר אם לא היה רשאי לשכרה לאחר כגון שהיו מרובים בני ביתו של זה האחר הדין נתן שיהא מותר השכירות לבעלים דאיך יעשה זה סחורה בביתו של חברו כדאמרינן בפרק המפקיד אליבא דר”י והוא הדין הכא, אבל אם היה רשאי לשכרה כגון שהתנה עמו או שלא היו בני ביתו של זה השוכר השני מרובים מן הראשון נראה שהריוח למשכיר דזה נהנה וזה אינו חסר, ול”ד לפרה דר”י שאין השוכר רשאי להשאיל ולהשכיר עכ”ל. ולפ”ז בנ”ד דהוי מטלטלין דאינו רשאי להשכיר או להשאיל כדאמרינן משום דמצי א”ל אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר הריוח לבעלים”.

”...ועוד טעם אחר יש בנ”ד שיהא הריוח לשוכר ולא שייך הכא לומר אין אדם עושה סחורה בפרתו של חברו דע”כ לא אמרינן הכי אלא לזכות בדמי גוף הפרה שאין לשוכר כלום בגוף הפרה כדי שיזכה בדמיה, אבל בדמי השכירות שהריוח השוכר לא שייך להאי טעמא דהאי ודאי קנין פירות יש לו לשוכר לאישתמושי בה כל ימי שכירותה, ומה לי שישתמש בה איהו ומה לי שישכירנה לאחרים וירויח בה אין זה אלא משתכר בדידיה דשכירות ליומיה ממכר הוי, ולא מיבעיא כי נ”ד שיש לו רשות להשכירה לאחרים דודאי הריוח לשוכר, אלא אפילו

כתב תוס': "אין לפרש משום דא"ל משכיר לשוכר 'פרתי גבך' דהשואל שילם דמיה, דבפ' השואל (לקמן דף צו: ושם) בעי רמי בר חמא בעל בנכסי אשתו שוכר הוא או שואל הוא היכא דאגרה פרה מעלמא ואינסיבא אליבא דרבנן ודאי בעלה פטור משום דאשתו עמו במלאכתו והיא שאלה בבעלים (ואשה חייבת כדין שוכר) כי תבעי לך אליבא דר' יוסי שואל הוא להתחייב לבעלים הראשונים במתה כדרכה או שוכר הוא ופטור והשתא התם כיון דלרבנן הבעל פטור מן האשה משום דהוי שאלה בבעלים לא יתחייב נמי לר' יוסי לבעלים הראשונים¹. אלא טעמא דרבי יוסי הוא משום דסבר דשוכר לא קני אלא בשבועה ומשכיר יאמר לו דל אנת ודל שבועתך ומשתעניא דינא בהדי שואל ואפילו אם יש עדים שמתה כדרכה דאין השוכר צריך לישבע מ"מ לא קני לה אלא בהבאת עדים ויאמר לו אני פוטרך מהבאת עדים ורבנן סברי דשוכר קני לה במיתה ופליגי בדברי המקשה והמתרץ שבגמ', ונראה אם המשכיר עצמו היה שם בשעת שמתה ביד שואל שר' יוסי יודה לדברי רבנן דהתם ודאי קני לה במיתה גרידא דהשתא אין השוכר צריך לעשות כלום".

תוספות העמיד שתי אפשרויות להסברת ר' יוסי, הסבר ראשון שהמשכיר טוען כלפי השוכר 'פרתי גבך' היינו, אתה קבלת את תשלומי הפרה שלי, ושלך היא היתה לזמן בלבד, וא"כ השיבה את

אם לא היה לו רשות להשכירה לאחרים ועבר זה והשכירה לאחרים כיון דהשכירות קיים וכמש"ל לדעת מקצת מרבוותא נראה לע"ד דאין אנו יכולים להוציא מידו של שוכר אם כבר בא השכירות לידו. ול"ד למה שכתב הנ"י ז"ל דאם לא היה לו לשוכר רשות להשכירה דהריוח לבעל הבית, דהתם שאני משום דבע"ה נחסר בהנאתו של זה **שהשכירה לאנשים מרובים ובהא ודאי שייך לומר כיצד יעשה סחורה בפרתו של חברו**, אבל בנדון דידן מיקרי זה נהנה וזה אינו חסר. ונראה לע"ד דמה שדימה הנ"י דין זה לההיא דאין אדם עושה סחורה בפרתו של חברו אינו אלא כששכרה הראשון בזול ור"ל בפחות משווייה דהשתא דומה לההיא דר"י דכי היכי דהתם אין אדם עושה סחורה בפרתו של חברו משום דגוף הפרה אינו שלו הכי נמי הכא נמצא זה עושה סחורה בפרתו של חברו דמה שהשכירה ביותר היינו משום דהבית שוה כ"כ, ולהכי כתב הנ"י דכל היכא דאין לו רשות להשכיר לאחרים הוא רוחא דבעלים. אבל היכא דשכרה הראשון בשווייה כיון דשכירות ליומיה ממכר הוא תו ליכא לבעלים שום טענה דה"ז נהנה וזה אינו חסר".

נראה מדבריו שהבין שעשיית הסחורה היא בדמי גוף הפרה שאינו שייך לשוכר אלא לבעליה, ולכן הוא נוטל את את דמיה מיד השואל ולא השוכר. ד. תוספות על בבא מציעא מסביר את המחלוקת בצורה זו ודוחה הסבר זה.

1. מסקנת המאירי (ב"מ צו) שאע"פ שלמסקנה בעל לוקח הוא ולא שוכר או שואל: "מ"מ שהשוכר ששכר את הפרה והשאילו לאחר ונישאל הוא עמה הואיל ותשלומין חוזרין לבעלים הראשונים, אין שוכר זה המשאיל נקרא בעלים לפטור את השואל". כלומר שוכר שהשאיל אינו נחשב כבעלים לפטור משום בעליו עמו!

חבל נחלתו

ישירות מהשואל הרי לאו בעל דברים דידיה הוא, ועל כך ענו שהוא יכול לסלקו ולהיכנס במקומו.

עפ"י הסבר זה נראה שאין שום זכות למפקיד בתשלומי הביטוח, הלוא הוא לא שילם פרמיה לביטוח, ומדוע שיקבל את התשלום. ועוד, הוא לא יכול לסלק את הנפקד ולקבל ישירות מהביטוח שהרי הוא תובע רק מחמת העסק של הנפקד עם הביטוח.

וכהסבר זה כתבו בהגהות אשרי (ב"מ פ"ג סי' ה הגהה א): "דאין השוכר קונה אלא בשבועה או בהבאת עדים ומשכיר א"ל: דל אנת ודל שבועתך ודל עדים דידך, ואם המשכיר עצמו היה בשעת מיתת הפרה שאין צריך לו לא עדים ולא שבועה אפשר דמודה רבי יוסי דהשוכר פטור והשואל משלם לשוכר פ"י מהרי"ח".

ו. תוספות הרא"ש (ב"מ לה ע"ב) מביא שלשה הסברים לשיטת ר' יוסי: "לכאורה משמע טעמא דר' יוסי משום דהשואל משלם לשוכר ולמה ירויח השוכר במזון של אחרים, ולקמן בפ' השואל לא משמע הכי דקא בני בעל בנכסי אשתו שואל הוא או שוכר הוא ומפרש כגון דאגרה פרה מעלמא ונשאת ואליבא דר' יוסי דאמר תחזור פרה לבעלים הראשונים ואי משום דהשואל משלם לשוכר קאמר ר' יוסי א"כ השתא מיפטר בעל דבין אי שואל הוא ובין אי שוכר הוא האשה היא עמו במלאכתו ופטור משלם לה, ויש לפרש טעמא דר' יוסי כקושין דפריך בגמ' לרבנן מכדי שוכר במאי קני לה להאי פרה בשבועה לימא ליה דל אנת דל שבועתך מהכא ואנא משתעינא דינא בהדיה שואל, ורבנן סברי דמשנת מיתה קני לה, ור' יוסי סבר אפילו איכא

התשלום לי שאני בעליה. הסבר זה הוא כפי שבארנו לעיל.

הסבר זה דוחים התוס' משום הסוגיא של בעל בנכסי אשתו (ב"מ צו ע"ב) שלפי שאלת רמי בר חמא היתה הו"א שיתחייב בתשלומים על פרה ששכרה אשתו לפני נישואיה ואח"כ נאנסה בידי. שם אין המשכיר יכול לטעון כלפי האשה 'מווני גבך' שהרי בעלה פטור כלפיה מתשלומים משום 'בעליו עמו'. אלא אם בכ"ז יש הו"א לחייב את הבעל מוכח שיש חיוב ישיר בין השואל לבין בעל הפרה – המשכיר, ולגביו אין דין 'בעליו עמו'. ולכן תוס' דוחים הסבר זה.

ה. תוס' סוברים שהפטור מתשלומי הפרה של השוכר למשכיר וע"י כך זכיה בתשלומי השואל מותנים בשבועה או בעדות שהפרה נאנסה, ועל פטור זה המשכיר מוותר ומעוניין לדון ישירות עם השואל ולכן הוא הזכאי לתשלומיה ולא השוכר, אולם אם השוכר זוכה בה אוטומטית – כגון שהמשכיר היה במקום האונס ואינו צריך לפטור את השוכר, ממילא השוכר זוכה בתשלומים אף לדעת ר' יוסי. נמצא שטענת ר' יוסי: 'כיצד הלה עושה וגו' מתפרשת: מדוע שהשוכר יזכה בתשלומי הבהמה בשבועתו או בעדיו, אולם מעיקר הדין אף ר' יוסי מודה שהוא הראשון לקבלם אלא שכיון שהוא מרויח על חשבון הפסד חברו את פרתו, יכול הלה להתחכם ולסלק את השוכר. ונראה שאי"צ שהמשכיר יאמר זאת בפירוש לשוכר, אלא זכותו לומר זאת מגדירה את זכותו כתובע מיד השואל וזוכה בתשלומים. ונראה שהבעיה שעמדה לפני תוס' היתה איך המשכיר יכול לתבוע זאת

השואל ולא אתה. לעומת זאת לפי ת"ק, השוכר יאמר למשכיר כיון שאני שכרתי – שלמתי לך על הזמן שהפרה לא היתה אצלך, וא"כ אין ההשאלה בשליחותך, שא"כ מחול לי את תשלומי השכירות.

את ההבדל בין שיטה זו לקודמתה (שיטת תוס') באר הבית יוסף (ח"מ סי' שז אות ה) לאחר שהביא את ביאור התוס' לשיטת ר' יוסי:

"ורבינו (=הטור) שכתב שאפילו אם המשכיר יודע שמתה כדרכה אפילו הכי חייב לשלם למשכיר, נראה שלמדו ממה שכתב הרא"ש (סי' ה) טעמא דרבי יוסי משום דחשיב שוכר כאלו השאילו בשליחות המשכיר הילכך דין המשכיר עם השואל עכ"ל דכיון דחשיב שוכר כאלו השאילו בשליחות המשכיר אם כן אפילו המשכיר יודע שמתה כדרכה לא הפסיד".

לפי ביאור זה בשיטת ר' יוסי, במקרה שלפנינו, אין תשלומי הביטוח מגיעים למפקיד. אמנם התשלום שהנפקד מקבל מהביטוח הוא בגלל חפצי המפקיד שנשרפו, אבל הוא לא שילם לביטוח על תוכנית הביטוח והתשלום הוא כזכיה בהגרלה לגבי הנפקד. ואין הוא יכול לטעון אתה שלוחי לשלם פרמיה לביטוח, וממילא אינו זכאי לתשלום מבעל המחסן.

ז. האור שמח (הל' שכירות פ"ה ה"ו) מביא

מקרה דומה ואת המו"מ עליו:

"נשאלתי, מי ששכר בית מחבירו, והוא דר בה, והבטיח את הבית בחברת אחריות משריפה אם ישרף, ונשרף הבית, מי יקח השאר אגף (=דמי הביטוח), אחרי כי החזק אשר לא יוכל אדם להבטיח בית של אחר ולקח אצ"כ השאר אגף, בלתי שיהיה שלו, או שידור בתוכה, וזה טוען ואומר אני

עדים שמתה כדרכה מ"מ צריך להביא עדין לפני ב"ד שיעידו שמתה כדרכה ויאמר לו דל אנת דל עדים דילך ואנא משתעניא דינא בהדי שואל, ולהאי טעמא אם היה המשכיר שם וראה שמתה כדרכה דעכשיו אין צריך השוכר לא שבועה ולא עדים היה מודה ר' יוסי דשואל משלם לשוכר, ועוד נוכל לומר דטעמא דר' יוסי דחשיב שוכר שלוחו של משכיר".

הסבר הראשון כפי שבארנו לעיל משום 'ממוני גבך', השני כתוס', בהסבר השלישי הוא מחדש שניתן לומר שהשוכר הוא שלוחו של משכיר להשאלת הפרה ולכן הוא אינו זוכה כלל בתשלומי הפרה. וכ"כ הרא"ש בפסקיו (ב"מ פ"ג סי' ה).

וכן סובר הרשב"א (ב"מ לה ע"ב): "וטעמיה דר"י משום דשואל שומר דבעל הפרה חשבינן ליה לגמרי ולא מצי א"ל לאו בעל דברים זידי את, וכדאמרין בגמרא ולימא ליה דל אנת ודל שבועתך ואנא משתעניא דינא בהדי שואל, ואמרין נמי לקמן בפ' השואל בעל בנכסי אשתו שואל הוי או שוכר הוי והיכי דמי כגון ששכרה איהי פרה ואינסיבא אליבא דמאן אי אליבא דרבנן דאמרי שואל משלם לשוכר מאי נפקא מינה שאלה בבעלים היא אלא אליבא דר' יוסי דאמר תחזור פרה לבעלים הראשונים, כלומר דהשתא ליכא שאלה ולא שכירות בבעלים דלא חשבינן לה כפרה ידידה אלא כפרת המשכיר, ובעל השואל או השוכר דבעל הפרה".

עולה שהתביעה כלפי השואל היא מצד המשכיר אשר אומר לשוכר המשאיל: אמנם השאלת את הפרה ברשותי אבל ההשאלה היתה כבי' בשליחות שלי, ולכן התשלום מגיע לי. אני בעל דינו של

חבל נחלתו

שלמתי התשלומין להחברה בכל שנה כפי החוק, ולכן הדמים שלי, וזה טוען דמי ביתי אני נוטל, מה יעשו ב"ד בזה. ונראה להעיר בזה, כי לכאורה משנתנו הוא זה בפרק המפקיד (ב"מ ל"ה ע"ב) השוכר פרה מחבירו והשאילה לאזור ומתה כו' א"ר יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו, אלא תחזור פרה לבעלים, נמצא דכי יצאת מרשותו של המשכיר, הלא אם מתה ברשות השוכר יצא נקי מפרתו, ולא היה לו אלא לבקש לבעל הרחמים שימלא חסרונו, ורק השוכר השאילה, ומאי קא עביד, שנמצא שאך זכותו מדמי השכירות ששילם להמשכיר זה נותן לשואל, כי נתן הדמים רק כדי לעשות בה מלאכתו, והוא נותנה להשואל, וכי מתה, שעכשיו השיג הוא אחר שיקבל אחריות אונסין, מכל מקום השואל צריך לשלם לבעל הפרה, שגוף הפרה שלו, כן הכא, אף ע"פ שהשוכר השיג מי שקיבל אחריות שריפת הבית, והוא נותן דמים להחברה, בכ"ז שייך התשלומין לבעלים, ואין לדחות דתמן שאני, שאין השוכר רשאי להשאיל, רק משום שנתנו הבעלים רשות להשאיל כדמוקי בהמפקיד, לכן שייך התשלומין לבעלים, דז"א, דאם לא היה רוצה השוכר ליתן הדמים כפי מה שנתן אם לא שיהיה בידו להשאיל אטו בכה"ג לא אמרינן שתחזור פרה לבעלים, זה ודאי אינו, דמשנתנו סתמא תני אפילו שכר מאתו במפורש שיהיה בידו להשאיל למי שירצה, ועל מנת כן נותן לו דמי שכירותו, דנמצא דמדידה קא משאיל, ואפ"ה הדמים להבעלים".

"ואולם יש לחלק, דהתם כי קא משאיל הרי אינו משאיל בשביל שיתן לו הדמים בשתמות הפרה, רק רצונו שיהיה שואל

ותחזור הפרה בעינא, ודמי השכירות שנתן שיהיו לו מה שהוא נותן חנם להשואל לעשות מלאכתו, או דמשלם לו עבור דטבא עביד ליה, או דניחא ליה שיחזיק לו טובה, והאונס דאירע הוא על צד הבלתי מכוון, **משא"כ כאן הדמים שנותן לחברת האחריות הוא רק כדי שישלמו אם ישרף הבית, ועל זה יהיב הדמים להם**, אין מן הסברא לומר שלבעל הבית יהיה שייך הדמים, זה יהיב דמי וזה שקיל, אטו ע"ז קא יהיב דמי הבטחון, כן נראה".

"ומצאתי בשו"ת שואל ומשיב מהד"ת חלק ג' סימן קכ"ח הביא שדין תורה כזה היה לפני חכמי ב"ד דבראדי, והורו ששני שלישים יהיה שייך לבעל הבית ושליש להשוכר, ועי"ש שחקר טעמם, ופשיט דהוי מדמי להך דהשוכר פרה מחבירו והשאילה לאזור ומתה כו', רק משום דיש לחלק כמו שחלקנו לכן עשו פשרה, וכמו שדוגמתו מפורש בסוף המפקיד (ב"מ מ"ב ע"ב) גבי ההוא תורה דלא הוי ליה ככי ושיני דמית בי בקרא, דקא מסתפקי אם דומה זה לשואל פרה מחבירו השכורה לו, אמרינן שם דמשלם בקרא דמי בשר בזול לספסירא, וכדפי' רש"י (שם ד"ה ומשלם) משום דלא דמי לגמרי להך דר' יוסי, הטילו פשרה ששני חלקים ישלם הבקרא, כן הכא ישלם שני שלישים לבעל הבית ושליש יקח השוכר, ועיין במחנה אפרים הלכות שכירות סימן י"ט במשכיר בהמה בי' והשכירה לאחר בט"ו, אם המותר מהשכירות שייך להשני, יעו"ש שלא העיר במה שכתבנו כלל, דגם התם עיקר מה שמשכיר לאחר הוא משום מותר השכירות שנוטל, ושם בל"ז ברור דקנין פירות שיש לו הוא כמכור לו, ונוטל עבור זה כפי מה שירצה, דעבור גוף הפרה אינו נוטל

חבל נחלתו

היו בעלי החפץ. ובכ"ז נראה שהטענה המכריעה לגבי חכמי ברודי היתה ש'ממוני גבך' וכיצד אתה תקבל את התשלום עבור ממוני שנחסר כאשר היה בידך. וע"כ פסקו ששני שליש מהתשלום יחזור לבעל הבית.

מסקנה

נראה שכיון שהמפקיד יכול לטעון 'ממוני גבך', אע"פ שאינו יכול להוציא בדיינים מן הראוי שמקבל התשלום ישלמו לבעליו.

כלום, ואיך יהיה שייך לבעה"ב, וכן מסיק שם הרב, יעו"ש ודוק".

ח. ונראה שניתן לדמות את המקרה דנן למקרה של האו"ש. בשניהם מקבל תשלום הביטוח מקבל עבור דברים שאינם שלו, אצל האו"ש עבור קנין הגוף אשר שייך למשכיר ואצלנו עבור הפקדון, בשני המקרים שתי הדרכים האחרונות של תוס' ורא"ש אינן יכולות לחייבו בהעברת התשלום לבעל החפץ המקורי. כיון שהביטוח טוען ובצדק 'לאו בעל דברים דידי את', מה גם שמשלמי הפרמיה לא

סימן נז

שכיר שהטעה שכירים על שכרם

לשכר מינימום לפי גיל העובד בתוספת שקל וחצי.
מי משני הצדדים צודק בטענתו?

תשובה

א. לכאורה, על מקרה זה בדיוק דברה המשנה והגמרא בב"מ.
נאמר במשנה בבא מציעא (עה ע"ב):
"השוכר את האומנין והטעו זה את זה – אין להם זה על זה אלא תרעומת". היינו יש להם כעס פנימי על המטעה אבל אין להם עליו ולא על אחרים תביעת ממון.
והגמרא (עו ע"א) דנה על משנה כך:
"חזרו זה בזה לא קתני, אלא הטעו זה את זה דאטעו פועלים אהדדי. (רש"י: "דאטעו פועלים אהדדי – אחד מן הפועלים הטעה את חברו"). היכי דמי? דאמר ליה בעל הבית: זיל אוגר לי פועלים, ואזל איהו ואטעינהו. היכי דמי? אי דאמר ליה בעל הבית בארבעה

שאלה

מנהל עבודה שהוא עצמו שכיר, תאם עם נערים עבודה בנטיעת כרם. השכר שנאמר להם הוא 20 שקל לשעה, על אף ששכר המינימום הוא 18.5 שקל לשעה.
שכר המינימום במדינה מתפלג לפי הגיל מתחת לגיל שמונה עשרה שנים (בן 18 מקבל כמבוגר). השכר של 18.5 שקל לשעה הוא לבני שבע עשרה עד שמונה עשרה, ויורד לפי גיל הנערים בשקל וחצי בערך לכל שנה.
לאחר העבודה בעל הכרם שילם לכל נער את שכר המינימום כפי גילו בתוספת שקל וחצי לשעה.
הנערים הצעירים משבע עשרה שעבדו בנטיעה תובעים את ההפרש בין מה ששולם להם לעשרים שקל כפי שנאמר להם. לעומת זאת בעל הכרם ששלח את מנהל העבודה לשוכרם טוען: התחייבתי

חבל נחלתו

מכ"סו. (וי"א אם כל הפועלים אינן נשכרים רק בארבע, הבעל הבית נותן לשליח כפי מה שההנהו) (טור ס"א ועיין בב"י). **ואם אמר להם: שכרכם על בעל הבית, נותן להם בע"ה כמנהג המדינה. היה במדינה מי שנשכר בשלשה ומי שנשכר בארבעה, אינו נותן להם אלא שלשה, ויש להם תרעומת על השליח.** במה דברים אמורים, כשאין מלאכתן ניכרת; אבל אם היתה מלאכתן ניכרת והרי שוה ארבעה, נותן להם בעל הבית ארבעה, שאילו לא אמר להם שלוחו ארבעה לא טרחו ועשו שוה ארבעה".

ואף כאן מנהג המדינה הוא לפי שכר מינימום על פי גיל העובד, וא"כ לכאורה יש להם רק תרעומת על מנהל העבודה שהטעה אותם על שכרם. (למשמעות תרעומת עי' בספרי חבל נחלתו ח"ח עמ' 378).

ג. אולם נלענ"ד שכאן הדין שונה.

השכר על עבודת פועל נקבע בדר"כ עם שוכר הפועלים, והוא נקבע לפי מנהג המדינה באותה עבודה. וא"כ צריך להבין מדוע המדינה קבעה שכר מדורג לפי גיל הפועל. נראה שהעומד מאחרי ההגיון של שכר מינימום לפי הגיל הוא שקטן כושר עבודתו נמוך יותר, ולכן ההספק בעבודה או טיב העבודה נמוך יותר.

כמו"כ ברור שאם התנו מלכתחילה על שכר שונה לפי גיל העובד, כל אחד שהסכים לתנאים הללו קיבל עליו, ואינו יכול לטעון עבדתי כמו חברי, ומדוע אקבל פחות משום שסבר וקיבל. השאלה עולה במקום שלא התנו ולא נאמר שהשכר יהיה לפי גיל הפועלים. שם צריך לבדוק האם לגיל יש משמעות או לאו.

ביחס לשכירות הנוכחית – נטיעת כרם, נשכרו לה נערים גדולים וקטנים, וצריך

(רש"י: "בארבעה זוהי – ליומא"). ואזיל איהו אמר להו בתלתא – תרעומת מאי עבידתיה? סבור וקביל! אי דאמר ליה בעל הבית בתלתא, ואזיל איהו אמר להו בארבעה, (רש"י: "ואמר להו בארבעה - ולערב לא נתן בעל הבית אלא שלשה"). היכי דמי? (רש"י: "היכי דמי – דתרעומת יהיה להן ולא יותר"). אי דאמר להו שכרכם עלי – נתיב להו מדידה! דתניא: השוכר את הפועל לעשות בשלו, והראהו בשל חבירו – נותן לו שכרו משלם, וחוזר ונוטל מבעל הבית מה שההנהו. – לא צריכא, דאמר להו שכרכם על בעל הבית. ולחזי פועלים היכי מיתגרי? (רש"י: "ולחזי פועלים היכי מתגרי – אי מתגרי בארבעה - על כרחיה דבעל הבית נתיב ארבעה, דהא קתני נוטל מבעל הבית מה שההנה אותו, ואף על פי שלא צוהו, והרי ההנה אותו בכך, ואי מתגרי בשלשה – מאי תרעומת איכא?") – לא צריכא, דאיכא דמתגר בארבעה ואיכא דמתגר בתלתא. דאמרו ליה: אי לאו דאמרת לן בארבעה – טרחינן ומתגרינן בארבעה".

המקרה הדומה למקרה שלנו הוא שבעה"ב שלח פועל לשכור לו פועלים והוא אמר לו בשלשה והפועל אמר להם ארבעה וכולם ידעו שהמשלם הוא בעה"ב, ובמקרה זה אין להם על הפועל ששכרם אלא תרעומת מפני שידעו שאמירתו אינה קובעת, וציפו לקבל ארבעה ויש המשתכרים אך שלשה. אף כאן נאמר להם שיקבלו עשרים שקל לשעה אבל בפועל קבלו פחות – לפי גילם.

ב. וכך פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' שלב ס"א): "אמר לשלוחו: צא ושכור לי פועלים בשלשה, והלך ושכרן בארבעה, אם אמר להם השליח: שכרכם עלי, נותן להם ארבעה, ונוטל מבעל הבית שלשה, ומפסיד אחד

שזה ארבעה". ובמקרה הנוכחי מלאכתם ניכרת, וכיון שנאמר להם שיקבלו כגדולים ועשו כמו הנערים הגדולים אין זה ראוי שיתנו להם לפי גילם.

ה. ולכאורה בעה"ב יכול לבוא בטענה על מנהל העבודה ששכרם – מדוע חייבתי יותר ממה שהייתי מתחייב מעצמי. ונראה שלכך מתייחס ערוך השולחן (ח"מ סי' שלב ס"ג): "וזה שאמרו דכשיש נשכרים בג' אין נוטלין אלא ג' זהו כשאין מלאכתן ניכרת לאחר המלאכה כגון ששכרן לחפור ונתמלא מים דאין יכולין לעמוד עתה על המלאכה, אבל אם המלאכה ניכרת ורואין ששורה ד' נגד שארי פועלים שעושים מלאכות כאלו נותן להם ד' אף כשכולם נשכרים בג' [שם] כיון שבאמת שורה יותר ואנע"ג דאם הבעה"ב בעצמו היה שוכרן בג' לא היו נוטלים יותר אף בכה"ג מ"מ בזה שהשליח אינם יכולים לומר שאלו לא הם לא היו טורחים לעשות כן והיו עושים ככל הפועלים, ואף שאין לבעה"ב לסבול מה שהשליח עשה שקר מ"מ הא עכ"פ השליחות נתבטלה וכעושים מעצמם דמי והרי עשו לו מלאכה ששורה ד'..."

היינו, כיון שהשליח טעה והטעה את הפועלים עקר שליחותו, והפועלים נחשבים כיורדים שלא ברשות, ולכן נוטלים לפי טיב העבודה שעשו ולא לפי מה שנקבע עימם.

ו. אולם כאן בעל הכרם הוסיף משלו תוספת לגדולים שקל וחצי לשעה (משמונה עשרה וחצי לעשרים), ולכן הגדולים (מעל גיל שמונה עשרה) יכולים לטעון: כך נקבע עמנו, ולכן מן הראוי שיקבלו כפי שנקבע עימם. אולם הקטנים שלגביהם נעקרה שליחותו של בעל הכרם, צריך לדון על

לבדוק האם ההספק וטיב העבודה של הקטנים בגיל באמת נמוך מהגדולים, או שבעבודה זו אין הבדל ביניהם. אם אמנם יש הבדל בהספק ובטיב העבודה בין גדולים לקטנים, הבדל השכר בין גדולים לקטנים צודק. אולם אם אין הבדל בין גדולים לקטנים אין סיבה לשלם להם שכר פחות מהגדולים, שהרי הם עבדו כמו הגדולים, התנו עימם כמו הגדולים, ומדוע אלו יקבלו יותר ואלו פחות!?

ד. נראה שניתן להוכיח קביעה זו מלשון הגמרא: "ולחזי פועלים היכי מיתגרי?" עליה פרש רש"י: "ולחזי פועלים היכי מתגרי – אי מתגרי בארבעה – על כרחיה דבעל הבית ניתיב ארבעה, דהא קתני נוטל מבעל הבית מה שהנהנה אותו, ואף על פי שלא צוהו, והרי הנהנה אותו בכך, ואי מתגרי בשלשה – מאי תרעומת איכא?"

היינו הגמרא מקשה מה זה משנה מה נאמר, נדון לפי הנהוג במדינה בשכר הפועלים, ואין זה משנה אם בעה"ב ביקש לשכרם בפחות, הלא סו"ס כך נשכרים כל הפועלים, ואם כן לא היה מוצא בפחות. הטעם שהשכר של הפועל נקבע לפי הנהוג במדינה ולא לפי מה שהטעו אותו, הוא מצד שהשליח שהטעה אותם עקר את שליחותו שהרי נאמר לו לשכור בפחות והוא שכרם ביותר. וא"כ תביעתם מבעה"ב היא משום שהינו אותו, וכיון שכך נשכרים פועלים הרי בעה"ב נהנה מהם בארבעה ועל כן צריכים לתת לו ארבעה.

וכן נראה להוכיח מלשון השו"ע: "במה דברים אמורים, כשאין מלאכתן ניכרת; אבל אם היתה מלאכתן ניכרת והרי שורה ארבעה, נותן להם בעל הבית ארבעה, שאילו לא אמר להם שלוחו ארבעה לא טרחו ועשו

חבל נחלתו

ביניהם, ועוד משום כדי להפיג את תרעומתם שסו"ס היא מוצדקת, שכן נאמר להם שיקבלו עשרים שקל.

מסקנה

אם טיב העבודה של הקטנים הוא כמו של הגדולים, כיון שהותנה עימם שכר של גדולים, הם זכאים לשכר מינימום של גדולים, ולגבי התוספת של בעל הכרם צריך לבדוק מצד מה היא ניתנה, מנדבת לב או מצד קושי העבודה. אעפ"כ לפנינו משהו"ד מן הראוי שתשולם לקטנים התוספת כמו של הגדולים ויקבלו שכר שווה לגדולים במלואו.¹

טיב מלאכתם. אם עשו מלאכה כמו הגדולים בהספק ובטיב, עדיין צריך לדון מצד מה התוספת שהוסיף בעל הכרם לפועלים. אם התוספת היא מצד קושי המלאכה, זכאים הקטנים לתוספת כמו הגדולים שהרי דנים עפ"י העבודה שעשו. אולם אם התוספת היא מנדבת לבו של בעל הכרם, הקטנים אינם יכולים לתבוע את התוספת ומגיע להם שכר המינימום של גדולים.

ז. ואעפ"כ אם באמת ההספק והטיב של העבודה שוים בין גדולים לקטנים, נראה לענ"ד שיעשה טוב בעל הכרם אם ישלם לגדולים ולקטנים בשווה ויעשה לפניו משורת הדין, ראשית כדי לא להטיל קנאה

סימן נח

חיוב נהג שנשפך לו שמן על הכביש

לפי שמואל, אב נזיקין בור. את השמן הוא לא שפך בכוונה אלא באונס, וכמובן הוא מפקיר אותו ואינו מתכוין לזכות בו. ולכן צריך לדון מה דין מפקיר בורו מחמת אונס.

פסק הטור חו"מ (סי' תיב): "מי שהיה טעון כד ונתקל ונשבר הכד והזיק לאחרים בשעת נפילה פטור דנתקל לאו פושע הוא. לפיכך אם לאחר שנחזו שברי הכד בארץ הוזק בהם אדם או שהוחלק במים שנשפכו מן הכד **פטור מדיני אדם דהוה ליה מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס** וחייב דיני שמים

שאלה

לנהג מישראל נשפך שמן על הכביש כתוצאה מקלקול במכוניתו. נהג אחר החליק במכוניתו בשמן ונתקע במכוניתו במעקה בטיחות. הנהג ונוסעיו נפצעו והמכונית נזקה. האם הנהג ממנו נשפך השמן חייב בנזקי המכונית שהחליקה?

תשובה

א. שמן שנשפך על כביש ציבורי הוא

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע לענ"ד האם יש מקום לחלק בין אם היה בעה"ב יכול להשיג פועלים זולים או לא. כי אם הי' יכול להשיג פועלים זולים אולי יכול לטעון לשלוחו: לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי.

ליה בור ופטור בהם על הכלים. ואם פשע בפילתו ונשבר הכד, חייב על מה שיזיק, בין בשעת נפילה בין על אחר שנחו השברים, אפילו דאפקרינהו.

עולה מדברי הטור והשו"ע שאדם שהפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס פטור מדיני אדם. ה"ה לנהג שנשפך לו שמן על הכביש. וכיון שאינו מתכוין לזכות בשמן ממילא אין זה בורו. ורק אם היה לו זמן לשפוך חול על השמן וניזק אחר חייב בדיני שמים.

ויש בכך חידוש גדול של הגמרא שאע"פ שאדם גרם לנזק הוא לא חייב ממון אם הפקירו באונס, אלא חייב בדיני שמים. וצ"ע אם מותר לניזק לתפוס במקרה כזה (עי' חבל נחלתו ח"ה סי' מג).

ב. אולם צריך לדון איך נשפך השמן שכן לא כל שפיכת שמן היא בלתי צפויה, ובהרבה מקרים ישנם סימנים ברורים היוצאים ממנו המכונית, וא"כ בעל המכונית שלא תיקן את מכוניתו ונסע בה כאשר יש סימנים ברורים שמנועו עומד לשפוך שמנו, הוא פושע במידה מרובה.

נאמר במשנה בבבא מציעא (פ"י מ"ד): "הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם נתנו לו זמן לקרץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן פטור לאחר הזמן חייב".

ופסק הטור (ח"מ סי' תטז): "ואם לא התרו בו או שהתרו בו ונפלו בתוך הזמן והזיקו לא שנא לאחר נפילה לא שנא בשעת נפילה כל זמן שלא נודע לבעלים שנפלו פטורים, וכן אפי' אם נודע להן שנפלו אם לא היה להם פנאי לסלקם או שהפקירו פטורים, אבל אם יש להם פנאי לסלקם ולא הפקירו חייבים דהוה ליה ממונו שהזיק

אם היה לו פנאי לסלקם דמ"מ היה לו לסלקם, ואם מתכוין לזכות בשברי החרס חייב בנזקין שיזיקו אצ"כ דהשתא דהוה ליה בור ופטור בהם על הכלים, ואם פשע בפילתו ונשבר הכד חייב בין על מה שיזיק בשעת נפילה בין על אחר שנחו השברים אפילו דאפקרינהו".

ובאר הבית יוסף (ח"מ סי' תיב, ד): "משנה שם (כח.) נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה חייב רבי יהודה אומר במתכוין חייב ושאינו מתכוין פטור ומפרש בגמרא (כח.; כט.) מתניתין רבי מאיר היא דסבר נתקל פושע הוא אבל חכמים אומרים נתקל אנוס הוא ולפיכך פטור דתניא נשברה כדו ולא טילקה נפלה גמלו ולא העמידה רבי מאיר מחייב בהזקן וחכמים אומרים פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים וקאמר אביי בתרתי פליגי פליגי בשעת נפילה דרבי מאיר סבר נתקל פושע הוא ורבנן סברי לאו פושע הוא ופליגי באחר נפילה במפקיר נזקיו דרבי מאיר סבר מפקיר נזקיו חייב ורבנן סברי מפקיר נזקיו פטור ואם נתכוון לזכות בחרסיה חייב והיינו דקאמר רבי יהודה במתכוין חייב ובשאינו מתכוין פטור ופטור הפוסקים כרבי יהודה דהיינו חכמים דברייתא".

וכן פסק השו"ע (ח"מ סי' תיב ס"ד): "מי שהיה טעון כד, ונתקל ונשבר הכד והזיק לאחרים בשעת נפילה, פטור, דנתקל לאו פושע הוא. (ע"ל טור סימן ש"ד). לפיכך אם לאחר שנחו שברי הכד בארץ הזק בהם אדם או שהוחלק במים שנשפכו מהכד, פטור מדיני אדם, דה"ל מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס, וחייב בדיני שמים אם היה לו פנאי לסלקם. ואם נתכוון לזכות בשברי החרס, חייב בנזקין שיזיקו אחר כך, דהשתא הוה

חבל נחלתו

שלו ולא היה לשמעון חלק בו היה פטור לפי שבשעה שבנה הכותל כדין בנה ואין תחלת עשייתו לנזק אינו כפושע אלא אם כן נתנו לו זמן לקוף ומה שטען שמעון שפשע בחפירתו זו ודאי טענה היא ודבר זה תלוי בראיית בית דין על פי בקיאים אם יודעים הבית דין ונתברר להם שמחמת חפירתו נפל הרי זה כחֲצִיֹּו וחייב לשלם הנזק עכ"ל: כתב הריטב"א בתשובה (סי' מב) מה שאמרו בפרק הבית והעלייה (ק"ה). על משנת הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים וכו' וכמה זמן בית דין א"ר יוחנן שלשים יום לא אמרו כן אלא בדבר שיש לו מיתון עד שלשים יום ואין הלה יכול לעשותו בהרוחה קודם לכן, אבל בדבר שאין לו מיתון ואיפשר שיבא החזק לאחרים בנתיים כגון שהיה הכותל והאילן גוחה ועומד ליפול או כהיה דכדו וגמלו שנפלו לרשות הרבים דפרק המניח (כה:). אין קובעין זמן שלשים יום אלא כפיין אותו לסלק מיד בענין שלא יזיקו, וכן פירשו שם התוספות (ב"מ שם ד"ה זמן) עכ"ל".

מתבאר מדברי הרשב"א ששמעון אשר חלקו גובל בכותל אינו יכול לטעון שיש על ראובן לפנות את כותלו כיון שבנה בריא, אא"כ יש לו ראיות ברורות שהכותל רעוע. ורק אם לשמעון טענה שבעל הכותל הזיק ע"י כותלו בצורה ישירה חייב. כמו"כ מדברי הריטב"א מתבאר שהזמן של שלושים יום לסילוק המפגע אינו קבוע ולעתים הוא מחוייב לסלקו מיד.

ואמנם הרמ"א מוסיף על השו"ע, ופוסק לפי דרכו של רבינו ירוחם (סי' תטז ס"א): "הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים, פטור מלשלם, ואף על פי שהפקירם; לפי שאינם דומים לבור, שהרי אין תחלתו להזיק. (ויש

שאפילו אם אחר מניח את כליו ברה"ר במקום שיכולים להזיק חייב בעל הכלי לסלקו".

ולכאורה אם לא התרו בו ולא נתנו לו זמן להסיר את המכשול הוא פטור אם נפל באמצע הזמן.

אבל הבית יוסף הביא: "כתוב במישרים נתיב ל"א חלק א' (צ ע"א) אם נפלו מחמת זועות ורוחות וגשמים אם בנאו כראוי פטור, ואם לאו חייב, פירוש **ואפילו לא נתנו לו בית דין זמן** עכ"ל והוא תוספתא (שם) כתבה נמוקי יוסף פרק הנזכר (ב"מ עב. ד"ה פטור מלשלם)".

וכ"כ תוספות יום טוב (ב"מ פ"י): "ומסיים נ"י וא"כ מיירי דוקא שבנאו כראוי. אבל שלא כראוי חייב דתניא בתוספתא נפל הכותל מחמת [הזועות]. מחמת הרוח. מחמת הגשמים. אם בנאו כדרכו פטור. ואם לאו חייב".

היינו לפי התוספתא שמביאים רבינו ירוחם והנ"י אם הכותל רעוע ונפל חייב. ובמקרה זה אינו מפקיר נזקיו אחר נפילת אונס אלא אחר נפילת פשיעה שכן ידע שבנאו רעוע. וה"ה לכאן.

ג. עוד מביא הב"י: "כתב הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' קסד) כותל שהיה חוצץ בין ראובן ושמעון והיה הכותל רעוע והזהירו שמעון בינו לבינו לתקנו והיה דוחה אותנו בדברים ולבסוף חפר עוד ראובן בכותל חורים לנעוץ בו כשורי ולימים מועטים נפל הכותל ממקום החורים שחפר ולמעלה נפל על [גג] של שמעון והפיל את [הגג] ושיבר את הכלים ועכשיו תבע שמעון מראובן לשלם לו הנזק. תשובה שנינו הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים וכו' ולפיכך כל שלא נתנו בית דין זמן לראובן לסתרו אפילו היה הכותל כולו

אומרים דאם היה לו פנאי לסלקן ולא הפקירן, חייב) (טור ס"א)... הגה: וכל זה כשבנאה מתחלה כראוי, אבל אם לא בנאה כראוי ומחמת זה נפל הכותל, חייב בנוקו (תוס' המגיד פ"ג דנזקי ממון ובית יוסף בשם רבינו ירוחם נל"א ח"א)".

ונראה שבמקרה שלפנינו אם ידוע לבעל המכוננית מצבה הרעוע, דינו כאמור ברבינו ירוחם ובנ"י שחייב בנזקים של השמן שנשפך על הכביש. וכיון שכן הרי הוא מפקיר נזקיו אחר נפילת פשיעה וחייב בנזקי הבור שכרה ברה"ר.

ד. לגבי תשלום על נזקים הנה על נזקי כלים פטור לגמרי כאמור 'חמור ולא כלים', וחייב על נזקי האדם בגופו (הנהג ונוסעיו). כאמור בטור (ה"מ סי' תי): "כתיב ונפל שמה שור או חמור ותנן אחד השור ואחד כל הבהמה שוין לחייב על נפילתו בבור כשור אבל על אדם וכלים פטור דדרשינן שור ולא אדם חמור ולא כלים אפי' שנפל בו השור עם כלים ומת השור ונשתברו הכלים חייב על השור ופטור על הכלים ולא נתמעט אדם אלא ממיתה אבל אם הוזק בו אדם חייב אבל על הכלים פטור בין אם נשברו לגמרי בין אם הוזקו".

ה. אלא שיש להעיר על הכרעה זו מהנאמר בתוספות (ב"ק כח ע"ב ד"ה ונשוף): "ונשוף באבן – דוקא נקיט דנשוף באבן אבל נתקל באבן ונשוף בקרקע פטור דקרקע עולם הזיקתו ואפילו שמואל מודה הכא דפטור כדפטר לקמן בהפרה (דף נג. ושם) נתקל בבור ונפל לאחורי הבור".

וכן הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' ד) כתב: "אמר רבי אלעזר לא תימא נתקל באבן ונישוף באבן הוא דחייב אבל נתקל בקרקע ונישוף באבן פטור אלא אפילו נתקל בקרקע ונישוף

באבן חייב. כמאן כר' נתן דאמר כל היכא דליכא לאישתלומי מהאי משתלם מהאי. וכן הלכתא. אבל נתקל באבן ונשוף בקרקע פטור אפילו לשמואל. דעד כאן לא מחייב שמואל אלא כשנחבט בקרקע כריית בור כדאמרינן לקמן (דף נג א) דמודה שמואל אם נתקל בבור ונפל לאחור הבור דפטור. ומתני' איירי שהוזק במקום שפיכת המים". וכ"כ רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"א).

ולפי דברי התוס' והרא"ש עולה שבמקרה שלפנינו מי שנשפך לו שמן בפשיעתו על הכביש פטור אף מנזקי הגוף של הנוסעים ברכב, שכן הרכב החליק ופגע במעקה הבטיחות מעקה זה אינו חלק מהבור שכרה שופך השמן, וא"כ הוא רק בחזקת גרמא לנזקי המחליק.

אולם הרשב"א (ב"ק כח ע"ב) חולק על תוס' ורא"ש, וז"ל: "ואם נתקל באבן ונישוף בקרקע איכא למימר דלכו"ע פטור, דלרב דאמר בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו הכא פטור דקרקע עולם הזיקתו, ואפילו לשמואל דאמר בין להבלו בין לחבטו הכא פטור דהוה ליה כנתקל בבור ונפל לאחורי הבור דפטור לקמן בפרק שור שנגח את הפרה, דמודה שמואל בכל כי הא דאמרינן קרקע עולם הזיקתו כל שאינו ניזוק בתוך תקלתו, וליתא, דלשמואל כל שנתקל בבורו אע"פ שנישוף בקרקע חייב שהדוחה והמכשיל חייב כדמוכח בפרק הפרה דמחייב אגובה ומשמע אפילו נישוף בקרקע עולם, ונתקל בבור ונפל לאחורי הבור דפטור טעמא אחרינא הוא שאז הבור אינו מכשיל אלא הכורה וכמו שכתבתי בס"ד".

מתבאר שמחלוקת ראשונים היא אם הניזק נתקל בבור והבור גרם לו שינזק מדבר אחר.

חבל נחלתו

והוזק בקרקע, פטור¹.

והגר"א העיר שהרשב"א והנ"י חלקו על תוס' ופסקו שחייב. ונראה שלמעשה השופך בפשיעה יהיה פטור לגמרי, ורק אם הניזק תפס או כבר תפוס מנכסי המזיק יכול להחזיק בהם ולטעון קים לי כסיעת ראשונים זו שחולקת על השו"ע מחמת נזקי הגוף שלי.

מסקנה

אם השמן נשפך במפתיע בעל הרכב פטור לגמרי.

אם תקלת השמן היתה צפויה בעליה חייב על השמן שנשפך מדין בור ועל כלים פטור ועל נזקי גוף של המחליקים פטור. ואם תפשו על נזקי הגוף מותרים להחזיק מדין 'קים לי'.

הערה

נוצר מצב מאד משונה, שהמזיק פטור לגמרי אף שהזיק בפשיעה, וכמובן שדבר כזה הדעת אינה סובלתו. ונראה לענ"ד שבנושא זה יכולים בית דין לקבוע הלכות מחמירות יותר מדין תורה כאמור שבב"ב (ח ע"ב) שיכולים ב"ד או בני העיר להסיע על קיצתן.

וכך כתב המאירי (שם): "ולא עוד אלא שרשאין להסיע על קיצתן ר"ל להסיע עצמן מדין תורה ולהתנות על עצמם שכל שיעבור על תנאי מתנאיהם שיתחייב בקנס כך וכך ומוציאין אותו הקנס ממנו בבית דין על

אמנם הנחלת דוד (ב"ק כח ע"ב ד"ה שם תוס') העיר שהן תוס' והן הרא"ש סותרים את דבריהם בפרק המניח. וז"ל הנחלת דוד: "ולקמן בפרק הפרה (ג, ב) בתוס' ד"ה לשמואל אגובה נמי מחייב כתבו התוס' תירוצים אחרים להך קושיא, ולדבריהם דהתם חייב בנתקל באבן ונישוף בקרקע כיון שעשה כל התקלה וההיא דנתקל בבור שאני שלא עשה כל התקלה משום דקול הכורה נמי קגרים עיי"ש בדבריהם. ודברי הרא"ש דשמעתין ובפרק הפרה סותרים זה את זה, דבשמעתין (סי' ד ה) כתב לדינא כדברי התוס' דכאן לפטור בנתקל באבן ונישוף בקרקע, ובפרק הפרה (סי' ז) כתב לדברי התוס' דהתם לחייב בעשה כל התקלה אף שאין החבטה ידיה כלל, ונמצא דלדבריו דשם הוה ליה לחיובי בנתקל באבן ונישוף בקרקע וא"כ דבריו סתרי אהדדי. גם דברי הטור סותרים זה את זה, וכבר הרגיש בזה בספר (מעדני מלך) [פלפולא חריפתא] עיי"ש בדבריו, ומהתימא על הרב ביס של שלמה איך נמשך אחר דברי הרא"ש האלו באלה שני המקומות מבלי משים לב כי המה הדברים הסותרים זה את זה וצע"ג".

וכן הפני יהושע (ב"ק כח ע"ב) העיר על תוס': "אבל הרמב"ן בספר מלחמות בפרק הפרה [בסופו ד"ה עוד אמר רבא] כתב בשם הירושלמי להדיא דאפילו נתקל באבן ונישוף בקרקע חייב ועיין במה שכתבתי שם".

השולחן ערוך (ח"מ סי' תיא ס"א) פסק: "בין נתקל באבן והוזק באבן בין נתקל בקרקע והוזק באבן. אבל אם נתקל באבן

1. ומה שהמשיך בשו"ע: "ופטור בו ממיתת אדם ונזקי כלים" כן היא לשון הטור, ועולה על דינים דלקמיה באבנו סכיננו ומשאו.

חבל נחלתו

כמנהג מדינה.
ועל' בדרשות הר"ן (דרשה יא) שישנם משפטי המלך אשר באים להעמיד את חיי הציבור שלא עפ"י ד"ת.

וכן הרמב"ן (שמות טו, כה) כתב: "וכן ביהושע נאמר ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם (יהושע כד כה). אינם חקי התורה והמשפטים, אבל הנהגות ויישוב המדינות". ומשמע שחובה על מנהיגי החברה לדאוג להעמדתה בחוקים ותקנות מעבר לד"ת לפי צורך השעה והדור.

ועל' הלכות מדינה (לגרא"י ולדנברג זצ"ל, ח"א ש"ח). ו'עמוד הימיני' לגר"ש ישראלי (ש"א סי' ח), ועל' בס' בצומת התורה והמדינה (ח"א) כמה מאמרים העוסקים בכך.

נראה עכ"פ שודאי ישנה יכולת לכופף כל מזיק לתשלום מעבר לד"ת אם חוקקו זאת בחוק החל על כל הציבור².

דרך מה שאמרו הפקר בית דין הפקר וכמו שנאמר וכל אשר לא יבא בעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה או שיתחייב מלקות או נדוי הכל לפי תנאם".

וכן בשו"ת הרא"ש (כלל ז סי' א) פסק: "ורשאיין הציבור להתנות ולהסיע על קיצותן, ליתן לזה ממון חברו על פי קיצותן, ואין בו משום גזל; וכן לאסור המותר, משום מגדר מילתא, ומה שאוסרין, אסור לכל בני העיר". ובשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' רסח) כתב בתוך דבריו: "והמנהג בעניני דיני הממונות: כל מנהג שהנהיגו ביניהם בני המדינה בהסכמת גדוליהם, היא הסכמה, ודנין עליה כשל תורה. וכדגרסינן: רשאיין בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה, ולהסיע על קיצותן".

וא"כ ודאי שיכולים בי"ד לגזור שבמקרה כזה יתחייב השופך בפשיעה הן בנוזקי גוף של המחליק והן בנוזקי ממון. ונראה שאף חוקי המדינה לענין זה יחשבו

סימן נט

השוכר אחרים להזיק או לחבול

הוא חייב?

שאלה

פתיחה

לא מצאתי דיון ישיר בש"ס ובראשונים בנושא. הדיון הוא בעיקרו מדימוי מילתא

מה דינו של השוכר אנשים אחרים להזיק או לחבול, האם כיון שרק שְכָרם אבל לא הזיק או חבל בידיים פטור, או מכיון ששכרם ושלחם חייב, וא"כ בכמה

2. ויש להעיר, שלכאורה ד"ת בענייני ד' אבות נזיקין וכו' היא רק על ישראל ולגבי נוכרים הדבר צ"ע, ויתחייבו יותר מישראל.

חבל נחלתו

עמון; מאי טעמיה דשמאי הזקן? קסבר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדו, והוא הוא לא דריש. ואיבעית אימא: לעולם דריש, ומאי חייב? חייב בדיני שמים. מכלל דת"ק סבר: אפילו מדיני שמים נמי פטור? אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו. ואיבעית אימא: שאני התם, דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון".

עולה שהן לת"ק והן לשמאי הזקן עפ"י האיבעית אימא המשלח פטור ממיתה אבל חייב בענישה ונחלקו איזה עונש יוטל על המשלח¹, כדברי רש"י: "דינא רבה ודינא

למילתא ורק באחרונים ישנו דיון ישיר בכך. צריך לדון מצד כמה צדדים: מצד דיני שליחות ומצד דיני אדם המזיק.

א. האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש

מצאנו לגבי איסור רציחה בקידושין (מג ע"א): "דתני: האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש – הוא חייב, ושולחיו פטור; שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא: שולחיו חייב, שנאמר (שמואל ב' יב): אותו הרגת בחרב בני

1. לא מצאנו עונש מוגדר על המשלח, וכך כתב הרמב"ם בהל רוצח ושמירת הנפש (פ"ב הל' ב-ה): (ב) "אבל השוכר הורג להרוג את חברו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפת חברו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין". (ג) "ומנין שכן הוא הדין, שהרי הוא אומר שופך דם האדם באדם דמו ישפך זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח, את דמכם לנפשותיכם אדרוש זה ההורג עצמו, מיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חברו לפני חיה לטרפנו, מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם זה השוכר אחרים להרוג את חברו, ובפירוש נאמר בשלשטן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים". (ד) "וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינם מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך הרי יש להם רשות כפי מה שיראו". (ה) "הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לחזק הדבר הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה ולאסור אותן במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה להם הדבר לפוקה ולמכשול לבב ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר". וכ"כ בקצרה בהל' מלכים (פ"ג ה"י). ועי' בתשובות מימוניות (נוזיקין סי' יד) תשובת מהר"ם מרוטנברג: "ומה אשיב לכם רבותי על המקרה ועל המאורע הרע הזה אין דינו מסור בידינו בלתי לה' לבדו ומאן סליק לעילא לדעת במה יתכפר לו לאלכסנדרי העון הזה. קרובני בעיני שיש להחמיר עליו יותר מישראל האומר לשלוחו ישראל צא והרוג את הנפש דאע"ג דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין מחייב מיתה בדיני שמים בדינא רבה למר ובדינא זוטא למר (קידושין מג א) וה"מ התם משום דקרוב לודאי שלא יעשה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין אבל על ידי גוים נ"ל דברי היזקא וה"ל כשולח את הבעירה ביד חש"ו ומסר להו גוואז וסילתא דחייב אפילו בדיני אדם (ב"ק נט ב) כאילו עבד איהו גופיה בידים כי הערלים שמחים לאיד כאשר יגילו בחלקם שלל כשיש להם לילך על יהודי...". התשובה הובאה בכמה ראשונים ואחרונים, בעיקר ביחס להגדרות המודגשות שברי היזקא וכאילו עשה בידים, וראה להלן. ונראה שה"ה לגבי ממון אף אם אין לחייבו מצד שוכר חברו יש לחייבו מצד הוראת שעה.

הריטב"א ז"ל (א"ה בפרק האיש מקדש) כתב דדוקא שוכר דעביד מעשה חייב בדיני שמים אבל בדיבורא לא מיחייב. ואפשר שלזה כיוון רבינו במ"ש או ששלח עבדיו והרגוהו דדוקא עבדיו שהם שכורים לו...".

נראה שלכו"ע (פרט לשמאי הזקן אליבא דלישנא קמא) בד"נ אין המשלח חייב כשליח, ויש עליו עונש גדול או קטן (כאשר ישית עליו המלך או בית דין). ובאשר לנזקים צ"ע האם ניתן ללמוד מנפשות לנזיקין, או שמשום החומרא בנפשות לא ניתן ללמוד מהם לממונות.

ב. חיוב משלח מדין שליחות

שליחות יוצרת ששליח עושה פעולות בשם המשלח, ואע"פ שהעושה הוא שליח, הפעולה ותוצאותיה נזקפת למשלח. במצוות נחשב כאילו המשלח עשה את המצוה, ובפעולות קנייניות הנכסים הועברו או יצאו מבעלות המשלח. שליחות להזיק שונה משליחות במצוות וקניינים בכך שאף לשליח יש נגיעה מסויימת בשליחות ואף לו אסור להזיק כמו המשלח. ולכן אפילו נאמר שיש שליחות להזיק, והמשלח חייב בתשלומים על נזק שליחו, אין זה מנקה את השליח ואולי אף הוא יתחייב. בהסתכלות זו יש חידוש מפני שבדר"כ מצינו בשליחות שהיא מחייבת רק אחד או את המשלח בשליחות כתיקונה או אם השליח שינה מדעת המשלח ועיוות דרכו הרי הוא מתחייב והמשלח פטור.

במסכת ב"מ (י ע"ב) נקבע הכלל: אין שליח לדבר עבירה, וכן בקידושין (מב ע"ב): "השולח את הבעירה ביד חרש שוטה, וקטן – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים,

זוטא איכא בינייהו – לשמאי מיחייב בדינא רבה בעונש גדול ולת"ק לא מיענש כולי האי כהורג עצמו אלא כגורם".

ביום של שלמה (קידושין פ"ב ס' א) **הסתפק כמי הלכה כת"ק או כשמאי הזקן, וז"ל:** "ולכאורה הלכה כת"ק, ופטור אפילו בדיני שמים מעונש רוצח, שיהיה חייב מיתה, כאלו הרג, אלא עונש אחר, שהתקלה באה בגרמתו, והכי איכא לחד אוקימתא בסוגיא. אך הרמב"ם (הל' רוצח פ"ב ה"ב) פסק להדיא, המשלחו **חייב מיתה בידי שמים**". עולה שהמשלח אינו חייב באחריות כשליח משום שלא עשה בידיים אולם גם אינו פטור. ומחלוקת האם חייב בדינא רבה או דינא זוטא.

וכך כתב שם המאירי: "אע"פ שאין שליח בדבר עבירה מכל מקום ראוי להזהר שלא לגרום תקלה שכל הגורם תקלה נקראת היא על שמו, הרי הוא אומר לדוד על מעשה אוריה ואותו הרגת בחרב בני עמון ואע"פ שנאמרה בו בגמרא דעת אחרת והוא שברשות הרגו ומה חרב בני עמון לא נענש עליו אף אוריה לא נענש עליו מפני שמורד במלכות היה מפני שהשוה כבוד אחרים לכבוד מלכות שנאמר ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חונים מכל מקום המקראות מוכיחים כדעת ראשון וכדכתוב רק בדבר אוריה וכו', **ואפילו בדבר שהשליח נהנה כגון צא ובעול את הערוה או צא ואכול את החלב מכל מקום ראוי לו שלא לגרום תקלה להיות חטא אחרים תלוי בו**". משמע מדברי המאירי שהמשלח פטור מעיקר הדין אע"פ שהתקלה קרויה על שמו.

והמשנה למלך (הל' רושה"נ פ"ב ה"ב) כתב: "אבל השוכר הורג להרוג את חבירו כו'.

חבל נחלתו

קנה. והטעם הוא **דכל כח של ענין שליחות אינו רק בענינים הנוגעים בין השליח והמשלח, אבל בשום אופן אין כחו של השליחות במה שנוגע לחוב להשלישי שלא ראה ולא ידע ולא הסכים בשליחותם.** ואם אנו רואין דבתופס לבע"ח דיש עכ"פ להבע"ח לתא דזכיה בדבר הנתפס ואם תפס הבע"ח בעצמו היה קונה, ומ"מ אין ביד הבע"ח למסור כח זכיה זו לשליח מפני שחב בזה לבעלי חובות אחרים, ומכ"ש דאין שום כח ביד שום אדם לעשות שליח לשרוף גדישו של חבירו או בהמתו אשר לא עמל בו ולא גדלו. ואם היה שורף גדישו של חבירו מדעת עצמו היה מחויב לשלם במיטב, וכי עשאו מדעת המשלח יהיה פטור! ומה לו לבעל הגדיש אם נעשה זה השרוף שליח מאחר לשרוף או ששרפו מדעת עצמו, עכ"פ אם מצא הניזק לשלם נוקו בנקל מהשרוף המזיק ולא ירצה להיות לו עסק עם המשלח, או שהמשלח הוא עני ואין לו מה לשלם, ואם הניזק יבוא לידי איזה הפסד ע"י כך בודאי אין לך חב לאחרים גדול מזה, ולמה יפסיד בעל הגדיש מעותיו או שיבוא לו איזה חוב ע"י כך מפני שהמשלח העני עשאו להעשיר המזיק לשליח.

היינו, מדין שליחות אי אפשר להבין שהמשלח יתחייב ולא השליח הרי זו פעולה הפוגעת בצד שלישי ואין זה מעניין את הנפגע מי המשלח ומה סיבותיו, הוא מכיר את מי שהזיק לו (ואין יד המלך דן אם יתחייבו שניהם). וכיון שלשליח הפעולה אסורה כמו למשלח אין שום סיבה שייפטר.

ומוסיף יד המלך:

"וגדולה מזו מצינו [ב"ק קיא, ב] בגזל את

שילח ביד פיקח – פיקח חייב; ואמאי? נימא: שלוחו של אדם כמותו! שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן: דברי הרב ודברי תלמיד – דברי מי שומעים!?" יש לדון האם טענת דברי הרב ודברי התלמיד היא טענה של המשלח אשר טוען כי השליח לא היה צריך לשמוע למשלחו, אבל השוכר שכיר על מנת להזיק – חייב, משום שהמשלח אינו יכול לטעון שחשב שלא ישמעו לו – הרי שכרו להזיק, ומה שהוא לא עשה מעשה בידיים אינו מסיר ממנו את האחריות לנזק. או שטענת דברי הרב וכו' היא כעין גזירה, ולכן אף אם ברור דברי המשלח יבוצעו בכ"ז המשלח פטור משום שאין שליח לדבר עבירה.

נכדו של הנו"ב – בספר יד המלך (הל' נזקי ממון פי"ד ה"ו) דן בנושא שליח לד"ע, וכך הוא פותח:

"שלח את הבעירה ביד פקח זה הפקח שהבעיר חייב לשלם, והשולח פטור."

"גם דין זה הוא ממתניתין פרק הכונס (ב"ק דף נ"ט ע"ב) ובפרק האישי מקדש (דף מ"ב ע"ב) פריך הגמרא אהא דשלחו ביד פקח הפקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו, ומשני אין שליח לדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. והנה רש"י ז"ל פירש אהא דנימא שלוחו של אדם כמותו **וליתחייב המשלח ולא השליח.** ואנכי יגעת הרבה ולא זכיתי להבין דברי רש"י אלה, דאיך יעלה על הדעת כלל בשליחות הנוגע בממון בין אדם לחבירו לפטור את זה שהזיק בידיים מפני שהזיק בשליחות של חבירו, ומה לו להניזק בכך, והלא עינינו הרואות [גיטין יא, ב] דהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, ולדעת התוס' (שם בד"ה התופס) אף בעשאו שליח לא

חבירו ובא אחר ואכלו לפני יאוש דרצה הנגזל גובה מהגזלן רצה גובה מהאוכלו. ולא דוקא אכלו רק אם נטלו או הפסידו באופן שהוא חייב לשלם, והתם אין להנגזל שום עסק כלל עם האוכל וכל ענינו של האוכל הוא רק עם הגזלן, ולא זו בלבד, אלא דהתם אף אם הגזלן נתנו לזה האוכל מדעתו, ואף אם מחל לו הגזלן להאוכל, בכל זאת ביד הנגזל לגבות הזיקו מיד זה המפסידו, ומשום דמה לו להנגזל במה שהגזלן נתן חפצו לאחר והרשהו לאכלו עכ"פ הוא תובע דמיו מהאיש אשר חפצו נפסד על ידו, ומכ"ש הכא דכל גוף ההיזוק היה רק מיד זה השליח, ואין להניזק שום עסק כלל עם המשלח, דאין שום מקום להעלות על הדעת דיהיה מהני רשות של המשלח ששלחו והרשהו להזיק בשל אחרים ולא יהיה ביד הניזק לבקש הזיקו מיד זה השליח"...

"וסברת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין דקאמר הש"ס לאו אשליח קאי וכמו שהסביר הר"ן, דהלא לדעת רש"י גם בשליח שוגג² אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, ובשליח שוגג ודאי לא שייך סברא זו שהסביר הר"ן שהשליח לא היה לו לשמוע רק לדברי הרב, דהא השליח לא ידע כלל אם הוא עובר בזה על דברי הרב. רק דהכוונה הוא דכיון דעפ"י מאמר וגזרת השם עצם הנעשה אשר נעשה עליה לשליח הוא איסור, הרי ממילא עפ"י גזרת התורה אין מקום לשליחות כלל, והוי כאלו המשלח רוצה לקיים השליחות והתורה רוצה לבטלו

ודבר מי יקום, בודאי גזרת התורה, דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, בודאי עלינו לשמוע לדברי הרב, ועפ"י דברי הרב השליחות בטלה, דגזירת התורה לא הסכימה בשליחות זה, וכיון דהשליחות בטלה ממילא אין לענוש את המשלח על עשית השליח דכמו זר נחשב בעשיה זו, והאשמת העשיה בין מחמת שוגג בין מחמת מזיד כל אשר נגזר עליה הכל חל על השליח. והלכך בשולח [את] הבערה ביד פקח חייב הפקח, דכיון דגוף העשיה להבעיר גדישו של חבירו הוא איסור ועבירה גמורה הוא לכן ממילא עפ"י גזרת התורה אין מקום בזה לשליחות כלל. ואף דהשליח נאנס בזה ע"י שליחות של המשלח, בכל זאת כיון דאין מקום לגוף השליחות הוי כמו אם היה נאנס ע"י עצה רעה שהטעהו או שהסיתוהו אחרים על כך דחייב התשלומין חל על זה שהזיק, ולפיכך גם כאן אף שהמשלח הזה היה עיקר הגורם שהטעה את השליח בשרפת הגדיש, בכל זאת כיון דאין כאן דין שליחות הרי באמת המשלח הזה לא טוב עשה בעמיו אבל התשלומין חלין על השליח דהוא היה גוף המזיק".

קיצרנו מאד בהבאת דבריו, וטענתו היסודית שאין שליחות בד"ע מפני ששליחות היא העברת כח מהמשלח לשליח שמעשה השליח יהיה כאילו המשלח עשה בידים, אבל בכל מקום שפעולת השליח מתייחסת לאדם שלישי ואינה באה מיחוס המשלח (שלא כדוגמת קידושין וגיטין וכד') אין שום חשיבות לכך

2. עיין ש"ך (חו"מ סי' שמח ס"ק ו) באריכות גדולה שאף אם המשלח פטור בשוגג (כרב סמא) משום אשלד"ע אף השליח פטור כאשר היה שוגג.

חבל נחלתו

שהוא שליח, שהרי לשליח הדבר אסור כמו למשלח. עוד הסביר שדברי הרב ודברי התלמיד אין זה מצד השליח שאסור היה לו להקשיב לדברי התלמיד (=משלחו) שא"כ בכ"מ ששליח אינו בר הבחנה או שוגג היה צריך להיות שהמשלח חייב, אלא פירוש הכלל הוא שהתורה גזרה והפקיעה את כח השליח לעשות את שליחותו עבור המשלח בדבר עברה, וא"כ אף במקום ששליח אינו בר חיובא בכ"ז אין מעשיו מחייבים את המשלח בעונש ותשלומים.

אולם בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פ"ה) מפרש יד המלך להיפך ממה שכתב לעיל ומבאר שדברי הרב נאמרו כלפי המשלח, ולכן בשוכר שליח להזיק המשלח אף הוא חייב מצד דיני שמים.

"והפירוש הנכון בדברי הגמרא זו הוא דהמסקנא והסלקא אדעתא מפרשים ענינו של ענין זה של דברי הרב ודברי התלמיד, דסלקא אדעתא דקאי על השליח דלא היה לו לשמוע לדברי המשלח, וכמו כן לא היה להם לעדים השכירים לשמוע לקול שוכרם ולהשכיר את עצמם לכך, והוי אמינא דהשוכר פטור אף מדיני שמים. קמ"ל דהא דדברי הרב ודברי התלמיד אף דקאי על השליח, בכל זאת אין הכוונה דהשליח לא היה לו לשמוע להמשלח, דאם היה הכוונה כך איך היה בידינו לפטור את המשלח עי"ז שלא היה לשליח לשמוע לו, רק דכוונת הדברים סובבים על המשלח, דהמשלח יכול לומר דלא נתכוונתי לעשית המעשה ע"י השליח דקסבור הייתי שלא ישמע לי השליח, ולפיכך כי עשאו השליח לדבר עבירה לא לדעתי עשה זאת כי אם לדעת עצמו".

"והנה סברא זו לא שייך רק בשלח שליח בחנם, משא"כ בשוכרו לכך והשליח השכיר את עצמו לעשות דבר זה אין מקום לסברא זו דקסבור הייתי שלא ישמע לי דהרי השליח בא בשוכרו והתחייב עצמו בעשיה זו, לכן בשוכר עידי שקר חייב בדיני שמים, ולא דוקא בשוכר עידי שקר לבד רק בכל שליח לדבר עבירה אשר השכיר את עצמו לכך בשוכר אזי המשלח השוכרו חייב בדיני שמים, וכן חילקו שם בהדיא בתוס' [ב"ק נו, א] ד"ה אלא דדוקא שוכר חייב בדיני שמים אבל אמר להם להעיד שקר ולא שכרם על כך פטור אף מדיני שמים דסבר שלא ישמענו לו. גם הר"ן הביאו הסמ"ע בח"מ סימן קפ"ב [ס"ק ב] כתב ג"כ דמש"ה אין שליח לדבר עבירה דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ויכול המשלח לומר קסבור הייתי שלא יתקיים שליחותי".

"...אלא ודאי דכל סברת אין שליח לדבר עבירה הוא משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, והמשלח יכול להתנצל דעשית העבירה לא נעשתה מדעתו, דהוא היה סבור דהשליח ישמע לדברי הרב יותר מלדבריו ולא יתקיים שליחותו. ובוה פליגי רבינא ור' סמא, דרבינא סבר דדוקא היכי דהשליח הוא בר חיובא יש מקום להתנצלות הזה, אבל אם השליח אינו בר חיובא אין המשלח יכול להתנצל בזה, דכיון דהשליח אינו בר חיובא מהיכי תיתי לא ישמע לו, ור' סמא סבר דאף דהשליח אינו בר חיובא רק שעשית השליח תלוי ברצונו והוא בעל בחירה דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד מסתמא לא ירצה להביא גם אחר לידי עבירה על ידו, וגם בזה שייך הסברא דקסבור הייתי שלא ישמע לי. וע"ז הביא הגמרא דאיכא בינייהו בין ר'

סמא ורבינא איש דאמר לאשה צאי ואקפי לי קטן דלרבינא חייב שולחה ולר' סמא פטור".

מדברי יד המלך האחרונים מתבאר שהשוכר שליח להזיק חייב גם השוכר מדיני שמים, אע"פ שהשליח אף הוא חייב. נראה מדברי יד המלך האחרונים שחייב השוכר מצד דיני שליחות. וכיון שחייבו רק מדיני שמים ולא מצד דיני אדם נראה שאין השכיר פטור מתשלום על מעשי הזיקו. אולם אם היה המשכיר חייב מדיני שליחות אף בדיני אדם, היה השליח פטור ככלל דיני שליחות, שהשליח הוא רק עושה את הפעולה אבל בתוצאותיה נושא המשלח. ונראה שבתשלומי הנזק יחלקו זה עם זה.

ובשול"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' פג) אף הוא סבר שאף אם יש שליח לדבר עברה יתחייב השליח לפחות כמו המשלח. וז"ל: "ומה שהביא כתר"ה ראייה מתוס' רי"ד שהקשה על קושית הגמ' בקידושין דף מ"ב משלח ביד פקח נימא שלוחו של אדם כמותו הא גם הפקח עשה ויהא חייב והוצרך לתרץ דנ"מ היכא דליכא לאישתלומי מהאי אלמא דס"ל דגם מעשה השליח נחשב, אינו כלום דהא ודאי אף אם נחשב המעשה למשלח לא היה ניזוק עכ"פ בלא מעשה השליח וא"כ לא גרע מגרמי שחייב. ועוד עדיף דהא עשה בגופו. וא"כ יש לחייבו על מה שנעשה שליח להזיק לחברו שע"י זה ניזוק חברו. וזה פשוט וברור בעיני עד שקשה לי טובא על רש"י שפי' (קידושין דף מ"ב) בד"ה נימא שיתחייב שולחו ולא השליח דהא את השליח ודאי יש לחייב. וקושית הגמ' הוא שיתחייב גם שולחו על עצם המעשה שנחשב עבורו אבל

לא שיפטר השליח. וצריך לדחוק בכונת רש"י דכיון שחייב השליח הוא מצד גרמי ואף שעדיף מגרמי מ"מ הוי החיוב מגדר גרמי יש לחייב המשלח קודם השליח דאף אם יש לאישתלומי גם משליח יתחייב המשלח מאחר דהמעשה שלו ועדיף משל השליח. אבל ודאי יודה גם רש"י שאף הגמ' בקושיתו סבר שאם ליכא לאישתלומי ממשלח יתחייב השליח. והתוס' רי"ד סובר דכיון שהשליח ג"כ חייב ועשה גופו עדיף מחיוב המשלח וקודם למשלח אף לקושית הגמ' והקשה רק דעכ"פ היכא שליכא לאישתלומי משליח יתחייב המשלח. כן נראה לע"ד בכונת התוס' רי"ד לכאורה. ול"ד לטביחה דפטור השליח משום דלא שייך החיוב אלא בגנב. אבל גוף המעשה לא שייך שיתחשב לשניהם כדהוכחתי ממעילה".

ונראה שניתן ללמוד מדבריו (אף שנכתבו להסביר הר"א) שאם נסבור כי יש שליח לד"ע בשוכר להזיק הרי הסברה היא ששניהם יתחייבו בנזק.

ג. שליחות לדבר עבירה

את סימן קפב סעיף א פותח הרמ"א כך: "בכל דבר שלוחו של אדם כמותו, חוץ מלדבר עבירה דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה (טור). **ודוקא שהשליח בר חיובא**, אבל אם אינו בר חיובא הוי שליח אפילו לדבר עבירה (הגהות מיימוני פרק ה' דשלוחין)". היינו אם השליח פטור על המעשה כגון חרש שוטה וקטן חייב משלחו כאילו הוא עשה בידיו.

ובאר הסמ"ע (סי' קפב ס"ק ב): "חזן מלדבר עבירה. דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין [קדושין מ"ב ע"ב], ויכול

חבל נחלתו

פטור. ועיין ביאורים [סק"א] דהוא מחלוקת הראשונים, ודעת הריטב"א דדוקא לענין קיום המעשה אין שליחות לקטן, אבל בדבר שהמעשה כבר נעשה, רק לחייב המשלח בעונש, כגון דאמר לקטן אקפי לי גדול, חייב המשלח אפילו ע"י קטן. ובמקום שצריכים לקיום המעשה בעינין גדול דוקא, ואפילו לדבר עבירה המעשה קיים. אבל בגניבה, אף המעשה של קנין הגניבה לא נתקיים מצד המשלח, דגוף קנין הגניבה הוא רק לענין לחייב המשלח באונסים, וזהו מכלל העונש, ואין שליח לדבר עבירה כשהשליח הוא אי בעי עביד אי בעי לא עביד. ובשולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן ג"כ חייב להריטב"א כשאמר להם בפירוש להזיק, ודעת התוס' בב"מ דף י' כהש"ך דאין שליחות לקטן בכל גוונא".

מבואר מדברי הנתיבות שחולק על הש"ך עפ"י דברי הריטב"א ותלמידו הנ"י ומסביר שהמשלח קטן לדבר עבירה חייב במקום שאין זה מעשה של 'חלות' אלא מעשה נזק עצמו, ולכן השולח קטן להזיק חייב המשלח בעונש. ויש בכך פתח מסויים ללמוד ששליח שיעשה שליחות משלחו להזיק ולחבול כגון ששכרו – חייב המשלח כמו השליח עצמו, אמנם כיון שבפועל שוכר בר חיובא אין לכך נ"מ. אולם אם השכיר להזיק הוא נכרי תהיה לכך נ"מ שהמשלח חייב.

וכתב על כך בערוך השולחן (ח"מ הל' שלוחין סי' קפב סי"א): "ו"א דהשולח לעשות דבר עבירה ע"י קטן כיון דאינו בר דעת ולא שייך אי בעי עביד אי בעי לא עביד

המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו, לכך אין המשלח חייב. אבל אם אין השליח בר חיובא, לא שייך האי טעמא". ונסמך על דעת רבינא בב"מ.

הש"ך (שם, ס"ק א) חלק והוכיח שאין הלכה כרבינא (ב"מ י ע"ב) שאמר שכאשר השליח אינו בר חיובא חייב משלחו, אלא הלכה כרב סמא שרק כאשר השליח עושה את השליחות בעל כרחו חייב משלחו³. והנ"מ כלשון הגמרא: "איכא בינייהו: כהן דאמר ליה לישראל צא וקדש לי אשה גרושה. אי נמי, איש דאמר לה לאשה: אקפי לי קטן. להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד, אי בעי לא עביד – לא מיחייב שולחו, הכא נמי אי בעי עביד אי בעי לא עביד – לא מיחייב שולחו. להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא – מיחייב שולחו, הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו – מיחייב שולחו". ולשיטת רב סמא רק בחצר לענין גניבה מתחייב שולחו.

כתב על כך נתיבות המשפט (חידושים סי' קפב ס"ק א): "והש"ך [סק"א] חולק, ומסיק דהלכה כרב סמא [ב"מ י' ע"ב] דדוקא דומיא דחצר דבעל כרחיה מותיב בה הוי שליח לדבר עבירה, כגון שלא ידע השליח שהוא גנוב או חייב המשלח, אבל בלא"ה פטור המשלח אף שהשליח אינו בר חיובא. עוד הביא בשם הנמוקי יוסף [שם ה' ע"ב מדפי הרי"ף] דע"י קטן שאין לו יד חייב המשלח, דדמי לחצר דבעל כרחיה מותיב בה. ותמה עליו, דהא אין שליחות לקטן, דמתניתין מפורשת היא [ב"ק נ"ט ע"ב] השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן

3. וכרב סמא פסקו הרא"ש בפסקיו והנ"י.

אין אפשרות להשתלם מהשליח או שזהו מקום שיש שליח לד"ע, ומשמע שאפילו בשכירות אם השכיר יודע שנשלח להזיק השוכר פטור. אולם נראה שהפטור הוא מחמת שהנזק משולם ע"י השליח, אבל בעצם חל על המשלח חיוב מצד דיני שליחות אלא שלא ניתן לשלמו שכן השליח משלם את הנזק.

ד. חיוב מדין גרמי

נאמר בבבא קמא (נו ע"א): "אמר מר: השוכר עדי שקר (=פטור מדיני אדם וחיוב דיני שמים). ה"ד? אילימא לנפשיה, ממונא בעי שלומי, ובדיני אדם נמי ניחייב! אלא לחבריה".

המדובר באדם ששילם לעדים שיעידו שקר לטובתו או לטובת אחרים בדין. ופרש רש"י:

"לנפשיה – להוציא ממון מחבירו לעצמו".
 "ממונא בעי לשלומי – אותו ממון שהוציא חייב להחזיר".

"לחבריה – שכר עדי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון".

משמע שאם הוציא ממון בעדות שקר חייב השוכר את עדי השקר לשלם משום גזל כיון שהוציא ממון מחברו שלא כדון, אולם מצד דיני שליחות פטור מדיני אדם וחייב מדיני שמים. וכ"כ בתורת חיים על הסוגיא.

ותוספות בארו: "אלא לחבריה – כגון שאין לחבריה מה לשלם או שהלך למדינת הים או כגון שאין אנו יודעים שהם עדי שקר. ודוקא שוכר אבל אמר פטור מדיני שמים דסבור שלא ישמעו לו דאין נראה לומר דנקט שוכר לאשמועינן דאפי' שוכר פטור מדיני אדם שאין זה שום חידוש,

הוא כחצר דלכ"ע יש שליח לדבר עבירה וחייב שולחו [נמק"י שם] ויש חולקין בזה דנהי דאינו בר דעת הא אין שליחות לקטן ולא דמי לחצר שהוא רשותו והוי שלוחו משא"כ בקטן [ש"ך]. ויש שמכריע בזה דדוקא לקיום המעשה אין שליחות לקטן ולכן כשביכולת להחזיר המעשה כגון בגניבה ובקניינים אין מעשיו כלום דאין לו שליחות, אבל לעניין עונש העבירה כשהמעשה א"א להחזירה כגון ששלחו לשרוף תבואתו של חבירו ושרפה וודאי חייב המשלח וזה שיתבאר בסי' תי"ח דהשולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם זהו כשלא שלחו להזיק אבל שלחו להזיק חייב [נה"מ] וכן נראה עיקר וכן כששלח ע"י כותי [שבו"י] וכן כששלח ע"י חרש ושוטה ועי' מ"ש בסי' ת"י סעי' ח". משמע שקיבל את דעת הנתיבות להלכה לגבי שליחים שפטורים (חש"ו) או שלא ניתן להשתלם מהם (נכרי) שהמשלח חייב בתשלומים.

וכן בסימן תי סעיף ח כתב ערוה"ש: "כבר נתבאר בסי' קפ"ב דאין שליח לדבר עבירה לפיכך האומר לחבירו לחפור בור ברה"ד וחרפו החופר חייב והמשלח פטור בדיני אדם אא"כ לא ידע השליח שהמקום הוא רה"ד דסבור הוא ששלו הוא או שהשליח חרש שוטה וקטן חייב שולחו כמ"ש שם סעיף י"א, וכן כשעשה ע"י גוי אע"ג דאין לו שליחות מ"מ כיון שעושה על פיו ומחגי א"א לגבות נקרא הוא בעל הבור כלומר בעל הנזק והוא כאלו עשאה הוא, ועוד דלא גרע מגרמי דחייב [בבא קמא נ"א. דלא מוקי בור של שותפים בכה"ג דשם שותפות לא שייך בזה]".

משמע מדבריו שעצם שליחת השליח אינה מחייבת את המשלח אלא רק אם

חבל נחלתו

ששולם ע"י השכיר או השליח שהזיקו – המשכיר/משלח פטור אף מדיני שמים. אולם הפני יהושע (ב"ק שם) חלק וסבר שאף אם השליח או השכיר שילמו מוטל חוב על המשלח וז"ל: "ומיהו נראה דכל מה שכתבו התוס' כאן היינו כדי ליישב הא דנקט פטור מדיני אדם אבל בדיני שמים ודאי חייב השוכר אע"ג שהלוח מוציא את ממונו מן הבעל דין או מן העדים דמ"מ איטורא דעבד עבד וזה מוכרח מדהביא ראייה בסמוך משילח את הבערה ביד פיקח והתם על כרחך הניזק גובה דמי ניזוק מן הפיקח אפ"ה משמע מדבריהם שהיה לחייבו בדיני שמים אי לא שיש לחלק בין שוכר לאומר, אבל הש"ך בחו"מ (סי' ל"ב סק"ג) בשם הריטב"א לא כ"כ ע"ש וצ"ע".

עולה מדברי הפנ"י שעל המשלח או המשכיר חוב לצי"ש אפילו אם השליח שילם את הנזק.

ה. ברי היזקא

בכנה"ג הביא תשובות ראשונים המלמדות שאם הוחזק שליח למסור ממון ישראל ליד נכרים, המשלחו או שוכרו למסור חייב המשלח, ומביא מתשובת מהר"ם די בוטון (סי' ה) שלמד זאת מתשובת מהר"ם שהובאה בתשובות מימוניות שבספר נזיקין (סי' יד הובאה לעיל בסוף הערה 1). וכתב כנה"ג: "דמשמע דאם הוחזק השליח לעשות הוי בריא היזקא וחייב אף בדיני אדם כאילו עביד איהו גופיה". אלא שמהר"ם די בוטון כתב זאת כשהשליח נכרי שברי היזקא אבל בשליח מישראל אולי יעשה תשובה ודברי הרב ודברי התלמיד וכו'. אבל כנה"ג חולק עליו ומזכיר את תשובת הרשב"ץ הכתובה בב"י

ולקמן לא עביד צריכותא אלא מדיני שמים ועוד דבפירקין תנן (דף נט): השולח את הבערה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שלח ביד פקח הפקח חייב משמע דשולח פטור אף מדיני שמים".

עולה מדברי התוס' שמבחין בין אמירה לבין שכירות, באמירה המשלח יכול לטעון: דברי הרב וכו', ובזה אין שליח לדבר עבירה, אבל בשוכר אינו יכול לטעון כן, ולכן בשוכר חייב בדיני שמים. וחייבו נראה מצד דינא דגרמי (שבכך עוסקת הסוגיא בב"ק שם) אבל לא מצד דיני שליחות.

וכן פסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' לב ס"ב): "השוכר עידי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים".

והש"ך (חו"מ סי' לב ס"ק ג) כתב: "...אבל מ"מ נראה לי עיקר דלעולם חייב בדיני שמים הינא דגורם היזק לחבירו אפילו לא שכרן. והא דקתני השולח את הבערה ביד הפקח פקח חייב, ולא קתני דהשולח חייב בדיני שמים, היינו כיון דפקח משלם תו לא שייך חיובא דדיני שמים על המשלח. וכ"כ הריטב"א פרק האיש מקדש [קידושין מ"ב ע"ב] וז"ל: שלח ביד פקח פקח חייב, פירוש והשולח פטור לגמרי ואפילו מדיני שמים כיון שכבר נשתלם הניזק מן הפקח, משא"כ בשוכר עדי שקר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים דלא אשתלים ניזק מניזקיה, וכן אתה אומר בכל אותם שבריש פרק הכונס, עכ"ל. והא דקתני השוכר, אורחא דמילתא נקט, דאם אינו שוכר מסתמא אינן שומעין לו דתרי לא עבידי דחוטאים אם אין להם הנאה".

נראה מדבריו שהשולח או השוכר עדי שקר חייב מדיני שמים, אולם בנזק

איירי בדלא א"ל להזיק אבל אי א"ל להזיק הרי זה חייב עכ"ל. אלמא דאנ"פ שחש"ד לאו בני שליחות ניהו אפילו הכי כיון דבריא היוזקא חייב המשלח. וכמו כן כתב מהר"ש בר צמח ז"ל הביאו הב"י סוף סי' שפ"ח דאי א"ל ראובן לשמעון שהוא מוחזק במסור שימסור את לוי כיון דשמעון מוחזק בכך אנ"פ שאין שלד"ע דל מהכא דין שליחות מ"מ ראובן חייב משום דבריא היוזקא כיון דשמעון מוחזק הוא לעשות. וכמו"כ בנדון דידן דלוי חייב כשא"ל לשברם מכיון דשמעון הוא סבור שהם משל לוי שאמר לו לשברם מפני שהיה צריך השברים לדבר אחר ודאי שמעון קא עביד והוי בריא היוזקא... איברא דעדיין יש לפקפק על מה שחילקנו מדברי הנ"י ז"ל עצמו שהביא ראיה לומר דאפילו כי לא ידע השליח פטור המשלח מעובדא דאוריה, והתם כי נמי ליכא משום שליחות הרי זה בריא היוזקא, וכמ"ש מהר"ם⁴ ז"ל בתשו' סי' רי"ד וז"ל קרוב בעיני שיש להחמיר עליו יותר משל ישראל האומר לשלוחו צא והרוג את הנפש דהתם קרוב לודאי שלא יעשה דברי הרב וכו' אבל ע"י גוי נראה לי דבריא היוזקא וחייב אפילו בדיני אדם עכ"ל. וכ"ש בעובדא דאוריה דהוה בריא היוזקא דמחוייב היה יואב לקיים מאמר דוד ואפ"ה כתב הנ"י ז"ל דדוד הוה פטור משום דאין שליח לדבר עבירה. אבל עס כל זה נראה לקיים מ"ש דבנ"ד חייב לוי משום דגרם להפסיד ממון חברו והוי בריא היוזקא, ובעובדא דאוריה ליכא לחייבו מהאי טעמא דגרמא, דגרמא בנזקין לחייבו ממון מצינו

סי' תפח, שאף ישראל אם הורגל למסור חייב המשלחו משום שברי היוזקא. ונראה שהרשב"ץ וכנה"ג מחייבים את המשלח מדין אדם המזיק, לעומת מהר"ם די בוטון שמחייבו מדין שליח לד"ע כיון שמוסר ע"י נכרי.

אף המחנה אפרים (נזקי ממון סי' ז) נראה שדן מצד אדם המזיק: "ומי שאמר לחברו לשבור כלים של ראובן ושברם מחמת שהיה סבור שהם משל לוי (=המשלח) שאמר לו לשברם מי משניהם חייב לשלם. נר' דשמעון (=השליח) ודאי פטור כיון שלא היה יודע שהיו של ראובן, וכמש"ל משם התוס' דהיינו טעמא דאם הניח להם פרה שאולה וטבחוה ואכלוה דאינם משלמין אלא כפי מה שנהנו ולא מה שהזיקו דאנוסין הם".

"אבל לוי שאמ"ל לשברם אי חייב נראה לכאורה דבמחלוקת שנוי דלפי מ"ש התוס' בפ' מרובה דף ע"ט ע"א ד"ה נתנו לבכורות בנו או לב"ח דכל היכא דהשליח לא ידע דאיסורא קא עביד יש שליח לדבר עבירה ה"ה בנ"ד דלוי חייב. אבל לפי סברת האחרונים שהביא הנ"י שם דאפילו היכא דלא ידע שליח אין שליח לדבר עבירה. אם כן בנ"ד לוי המשלח נמי שא"ל לשברם פטור מהאי טעמא. אבל כד דייקין בה אפשר דהכא כ"ע מודו שלוי חייב ולא משום שליחות ולומר דשמעון ששברם שלוחו הוי, אלא טעמא הוי משום דחשיב לוי כאלו שברם הוא שכיון דשמעון לא הוה ידע כי אמר לו לוי לשברם הרי זה בריא היוזקא וכמ"ש הריטב"א בחי' פ"ק דמציעא דהויא דהשלח את הבעירה ביד חש"ו דפטור

4. אותה תשובת מהר"ם שצוטטה בהערה לעיל.

חבל נחלתו

כיד השוכר עצמו".

לעומתו הפתחי תשובה (ח"מ סי' קפב ס"ק ב) **כתב:** "כתב בספר שער משפט [סק"א], ונראה דאף אם שכר להשליח לעשות העבירה, מ"מ אמרינן אין שליח לדבר עבירה, אף דלענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים דלא מהני אף בעשאו שליח, ואעפ"כ אם שכרו מהני משום דיד פועל כיד בעה"ב דמי כמ"ש הש"ך בריש סימן ק"ה, מ"מ לענין אין שליח לדבר עבירה לא אמרינן כן כו', וה"ה בכל הני דלאו בני שליחות נינהו כגון גוי וחרש שוטה וקטן אף בשכר לא מהני, ולא אמרינן יד פועל כיד בעה"ב כו', ע"ש".

ובס"ק הבא (ג) **כתב בפתחי תשובה:** "ושם [בתשובת שבות יעקב] בח"ב סי' קס"ה, אודות ישראל שהוחזק לרמאי שהיה לו סחורה שיש בה חסרון גדול ואינו ניכר לכל, והיה מתיירא למכור ע"י עצמו ומסר הסחורה לגוי חבירו מכירו, וקנאו ישראל אחד לפי תומו מן הגוי, ואח"כ הרגיש הקונה בהחסרון ואינו יכול להוציא מעותיו מהגוי, ואחר החקירה נודע לו שישראל זה החשוד מסר הסחורה לגוי בשליחותו למכור לישראל, אי צריך לשלם המעות לזה הקונה והשיב... ועוד, דאפילו להחולקין, **מ"מ אם השליח מוחזק בכך לעשות, לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה** כמבואר בסימן שפ"ח סעיף ט"ו בהגה [ענין מה שכתבתי שם [סק"ז]".

מסקנות

נראה שלמעשה, כל הפוסקים יודו שהשוכר להזיק או לחבול חייב בתשלומים, אם מצד דיני שליחות, ואף אם אין שלד"ע במקרה כזה הרי יודו

אבל לא לחייבו מיתה עד שיהרוג הוא או שלוחו דשלוחו של אדם כמותו וכיון דאין שליח לדבר עבירה אי אתה יכול לחייבו. והריני חוזר על דברי הריטב"א ז"ל שכתב דהיא דהשלוח את הבערה ביד חש"ו דפטור **איירי בשלא אמר לו להזיק**, וקשה לזה דבפרק האיש מקדש דף מ"ב ע"ב דפריך שם אמתני' דשלח ביד פקח פקח חייב ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו, ואי מתני' לא איירי בדאמר ליה להזיק אלא שמסר בידו מאי שליחות שייך כדי לחייבו למשלח וכי מי צוה לו להזיק, אלא על כרחין צריך לומר דמתני' איירי בשאמר לו להזיק ואפילו הכי פטור כי שלח ביד חש"ו משום דלאו בני שליחות נינהו, וכמ"ש התוס' שם בפ"ק דמציעא בד"ה אשה ועבד בני חיובא נינהו יע"ש".

היינו המחנ"א טוען שאין להוכיח מדיני נפשות על אחריות משלח, ומסיק שבמקום שברי הזקא חייב המשלח מדינא דגרמי. ונראה מדבריו שה"ה לשוכר להזיק שכיון שידוע לו שנוטל ממון כדי להזיק או לחבול בחבירו חייב המשלח, וא"כ שניהם חייבים בתשלומים המשלח והשליח. וכן השוכר נכרי להזיק ואין להשתלם ממנו המשכיר חייב בכל הנזק.

ו. דעות האחרונים

בספר ארעא דרבנן לרבי ישראל יעקב בן המהרי"ט אלגאזי (מערכת אות א סוף סי' ה) **כתב:** "וראיתי להריטב"א בפ' האיש מקדש אהא דאשלד"ע ואמר' דמשלח חייב בדיני שמים כתב שם דדוקא שוכר דעביד מעשה חייב בדיני שמים אבל בדיבורא לא מחייב. ואני תמיה דבשוכר הוי כאילו איהו גופיה עביד וחייב אף בדיני אדם די שוכר

חבל נחלתו

שחייב מצד דיני שמים בתשלומים או שיתחייב כגרמי או כאדם המזיק. ואע"פ שאף השליח חייב ישתתפו ויחלקו בתשלומים, אבל אין לפטור את המשלח. ונראה שבמקום שלא ניתן לקבל תשלום הנזק מהשכיר יהא השוכר חייב בכל.

סימן ס

מזיק באונס

שאלה

אשה יצאה מהמכולת עם עגלה ובה מצרכים שקנתה. המכולת בנויה בראש גבעה ומסביבה ותחתיה מגרש חניה. באותו יום נשבו רוחות חזקות מאד. העגלה נשמטה מיד האשה, התגלגלה על גלגליה בירידה ושברה חלון מכונית. האם האשה חייבת בתשלום החלון?

תשובה

א. כיון שהעגלה היתה בידיה של האשה אין לראות בה ממונה שהזיק כדיני בור¹ ואש שאף בהם אין רוח חיים ולעתים כח אחר מעורב בהם, אלא לראות זאת כאדם המזיק באונס, ואת העגלה כחץ העף ופוגע מכוחו של היורה. המשנה במסכת בבא קמא (כו ע"א סוף פ"ב) אומרת: "אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן. סימא את עין

חבירו, ושיבר את הכלים – משלם נזק שלם". ונחלקו הראשונים באלו סוגי נזקים מאונס חייב אדם המזיק ובאלו פטור². (א) הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' א) כתב שאדם המזיק פטור מאונס כעין גניבה ואבידה. (ב) תוס' (ב"ק כז ע"ב ד"ה ושמאל) כתבו שחייב באונס כעין אבידה ופטור באונס כעין גניבה, וכ"כ האו"ז (ב"ק סי' רי). (ג) תוס' ב"מ (פב ע"ב ד"ה וסבר) כתבו שחייב באונס כעין גניבה וכש"כ כעין אבידה ופטור מאונס גמור.

(ד) הרמב"ן (ב"מ פב ע"ב ד"ה ומצאתי) כתב שאדם המזיק חייב אף באונס גמור³. בשו"ע (ח"מ סי' תכא ס"ד) פסק שאדם המזיק פטור באונס גמור: "בד"א שישן חייב, בשישנו שניהם כאחד ונתהפך אחד מהם על חבירו והזיקו או קרע בגדיו. אבל אם היה אחד ישן, ובא חבירו ושכב בצדו, זה שבא באחרונה חייב אם הזיק לראשון.

1. נלע"ד לסייע להבחנה זו מדברי הראב"ד (בבא קמא, יג ע"א מדפי הרי"ף): "אמר אברהם: גם זה תמה. דבשעת נפילה הוא מזיק כחו הוא ואין כאן בור, שאין תורת בור אלא היכא דאתזק ביה מידי בתר דניח, ואי בתר דניח אתזק בהו או בחרסיה לאו בשעת נפילה הוא..."
2. עי' בספרי ח"ז סי' נו.
3. וכ"כ בשו"ת זית רענן (כרך ב סי' נג): "איברא הרמב"ן לטעמיה דסבירא ליה בפרק המניח [ב"ק יג, א בדפי הרי"ף], וכן בשיטה מקובצת מביא בשמו בסוף פרק האומנין [ב"מ פב, ב], דאדם המזיק חייב אפילו באונס גמור, אפילו היכא דלא ידע ולא נתכוין כלל".

חבל נחלתו

גמור, ולכן לשיטתם חייבת המזיקה בתשלום חלון המכוננית.

ג. סיבה נוספת להחמיר היא מדברי הראב"ן (בבא קמא) שכתב: "ואמר רבא [כ"ז] א] **נפל מן הגג ברוח שאינה מצויה רוח** חזק, וכשעלה לא היה רוח [חזק] והיזיק ובייש חייב, ואמר' נמי [כ"ו] אמר חזקיה פצע תחת פצע לחייב על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון, אלמא **אונס חייב בנזק שלם**. וקשיא ליה לחתני ר' שמואל שיחיה נשברה כדו ברה"ר וכו' בהמניח את הכד [כ"ח] ב] ואמר' בגמ' מחייב היה ר' מאיר אפי' אונסה בידו ופרכינן אמאי אונס הוא ואונס רחמנא פטריה ומסקנא אפי' ממון, ואמר' נמי [נ"ה] ב] נפרצה בלילה או שפרצה ליסטין ויצתה והיזיקה פטור אלמא אונס פטור, וכן הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והיזיקו [ו'] ב] פטור דאונס הוא. ונראה לי דלא דמי, **דניזקי אונס דחייב היינו ניזקי גופו דעביד ליה בגופיה דומיא דנפל מן הגג והיזיק, אבל נפרצה בלילה וכן נשברה כדו דלא עביד בגופו אלא בממונו התם ניזקי אונס פטור**, וכן פר"ח תירץ".

חלוקת הראב"ן היא בין נזק של אדם המזיק לבין ממונו שהזיק, וא"כ אף אם נדון את האשה כאנוסה כיון שאת עגלת הקניות יש לראות כפעולה או חוסר פעולה בכוחה ולא כממונה שהזיק יש לחייבה בתשלומים.

ד. נאמר בבבא קמא (כז ע"א): "ואמר רבה: נפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והיזיק ובייש – חייב על הנזק ופטור בד' דברים".

ואם הראשון הזיקו, פטור. ⁴(והוא הדין בכל אונס גדול כזה, פטור המזיק) (ר"י נל"א ח"ב). וכן אם הניח כליו בצד הישן, ונתהפך עליהם ושברם, פטור, שזה שהניחם בצדו פושע הוא במה שהניחם בצדו".

ב. ערוך השולחן (ח"מ סי' שעה ס"ג) הביא שכמה ראשונים ואחרונים סוברים שאף שיטת הרמב"ם כרמב"ן. וז"ל: "אבל הרמב"ם ז"ל לא חילק בין אונס לאונס וכתב סתם בפ"ו מחובל בין שהיה שוגג בין שהיה אונס. ואע"ג דמדברי רבותינו בעלי הש"ע משמע דגם הרמב"ם מחלק בזה וכ"כ רבינו הב"י בכסף משנה שם, **מ"מ לא משמע כן מלשון הרמב"ם** וכ"כ הרב המגיד והש"ך דלהרמב"ם אין חילוק. ונ"ל דהרמב"ם ס"ל דכיון דבגמ' מחייב מזיק באונס אין סברא לחלק בין אונס לאונס אלא דס"ל דבמקום שיש אחר שגרם לנזק זה והוא פושע יותר מזה האונס אין לנו לחייב את זה שנאנס אלא זה שפשע ולכן כשבא אחר וישן אצלו או הניח כלים אצלו פטור הראשון וכן משמע לשון הירושלמי שאומר מפני שהשני הוא מועד וכן במניח את הכד ברה"ר שפשע זה המניח במקום הילוך רבים אין לחייב זה שנתקל בה ושברה ולפיכך אם הניח את הכד במקום שיש לו רשות להניח ונתקל זה ושברה חייב וכן **אם היתה סיבה ניכרת שמתן השמים היה הנזק פטור** כמו שיתבאר..."

וא"כ אף לפני שנדון מהי רוח שאינה מצויה האם קרובה לאבידה או אונס גמור, עולה ששיטת חלק מהראשונים והאחרונים שאדם חייב אפילו באונס

4. בסוגריים דברי הרמ"א.

אנוס כגון אם נפל מן הגג ברוח שאינה מצויה והזיק אבל אם נפל ברוח מצויה והזיק חייב דלאו אנוס הוא. ומשמע שפטור על היזק בנפילה מן הגג ברוח שאינה מצויה.

אבל בסימן תכא כתב: "נפל מן הגג ברוח מצויה חייב בד' דברים דשוגג קרוב למזיד הוא דלא היה לו לעלות לגג שאין לו מעקה כיון שיכול ליפול ברוח מצויה ופטור מבושת כיון שלא כיון ואם נתהפך דרך נפילתו כדי שיפול על האדם להנאתו כדי שלא יחבט בקרקע חייב גם על הבושת ואם נפל ברוח שאינה מצויה אינו חייב אלא בנזק". וא"כ חייב אם נפל והזיק.

הבית יוסף (סי' שעח) כתב: "ומכל מקום יש לתמוה שכתב בנפל ברוח שאינה מצויה והזיק פטור ומשמע פטור מנזק והא אמר רבה דחייב על הנזק ולדברי הפוסקים באונס גמור צ"ל דרוח שאינה מצויה לאו אנוס גמור הוא וכ"כ הרשב"א ז"ל (כו. ד"ה נפל ברוח⁵)".

וכן בשו"ת צמח צדק (קרוכמאל, סי' צג) שהיה תלמיד הב"ח, תרץ כב": "אלא על כרחך דתרי מיני אונס הם בנפל מן הגג ברוח שאינו מצויה והיינו בסימן שע"ה מיירי ברוח חזק שאינו מצוי אלא לעיתים רחוקות התם הוא דפטור אדם המזיק דמיקרי אונס גדול דלא מסיק אינש אדעתיה שיהא רוח חזק כל כך ובסימן תכ"א מיירי בנפל מן הגג ברוח שאינו מצויה ואינו חזק כל כך דלא מיקרי אונס גמור והוי

והראשונים היו צריכים לברר מדוע חייב ברוח שאינה מצויה הרי זה אונס.

וכתב באור זרוע (ח"ג ב"ק סי' רט): "שמעתינן משמעתין דאדם שהזיק באונס שהוא כעין גניבה ואבידה שחייב דהא מדפטרינן בשמעתתין לש"ח בדלת שאינה יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה ומחייבין לש"ש ש"מ דרוח שאינה מצויה הוי כעין גניבה ואבידה שפטור בהן ש"ח וחייב ש"ש. ולעיל בפ"ב אמר רבה נפל מן הגג ברוח שאינה מצויה והזיק חייב הא למדת דאדם המזיק באונס שהוא כעין גניבה ואבידה דחייב לשלם. וקשה מפ' השוכר את האומנין דת"ר המעביר חבית ממקום למקום ושברה בין ש"ח בין ש"ש ישבע שלא פשע דברי ר"מ ר"י אומר ש"ח ישבע ש"ש ישלם. והשתא מדמחייב ש"ש ופטור ש"ח ולא מחייב ליה מטעם אדם המזיק ש"מ האונס כעין גניבה ואבידה מפטור אדם המזיק ומדמי ליה ר"י לנתקל לגניבה ואבידה. וכן פי' רש"י ז"ל התם שאין זה אונס אלא בגניבה ואבידה שהן קרובין לאונס ולפשיעה. שמעינן מהתם דאדם המזיק באונס שהוא כעין גניבה ואבידה שהוא פטור. ופירש רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל דרוח שאינה מצויה דמחייבין בה בפ' כיצד הוי כעין אבידה"... ה. בטור ישנה סתירה. בחושן משפט (סי' שעח) כתב: "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם, ובלבד שלא יהא

5. חידושי הרשב"א (ב"ק כז ע"א): "נפל ברוח שאינה מצויה חייב על הנזק ופטור מארבעה דברים. תימה היאך חייב אפילו על הנזק והא אנוס גמור הוא ואנוס רחמנא פטרי, וכן נמי שנינו לקמן בפרק המניח את הכד נתקל בה ושברה פטור ואוקימנא כשהלך באפלה או בקרן זוית דאנוס הוא, וי"ל דרוח שאינה מצויה אינו אנוס גמור וההיא דפרק המניח חשיב אונס גמור".

חבל נחלתו

ע"ש ודוק".

אולם ערוה"ש תרץ בדרך אחרת עפ"י הבדל נוסף שכתב הסמ"ע (סי' תכא סק"ח) וז"ל: "חייב בד' דברים. ז"ל הטור [סעיף י"ג], דשוגג קרוב למזיד הוא דלא היה לו לעלות לגג שאין לו מעקה כיון שיכול ליפול ברוח מצויה".

ותרץ ערוה"ש (סי' שעה ס"ח): "כתב רבינו הב"י בסעיף ב' נפל מן הגג והזיק חייב לשלם נזק שלם בין שנפל ברוח מצויה בין שנפל ברוח שאינה מצויה וכתב רבינו הרמ"א הטעם משום דלא מקרי אונס גמור אבל הטור כתב דברוח שאינה מצויה פטור דאונס הוא והנה לפמ"ש בדעת הרמב"ם חייב אפילו באונס גמור ורבינו הרמ"א שהוצרך לומר דלא הוי אונס גמור זהו לרוב הפוסקים דפטרי באונס גמור ואפשר דס"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן כדעת רבינו הב"י, אבל הטור סותר את עצמו למ"ש בסי' תכ"א דבנזק חייב אף ברוח שאינה מצויה. ויש מי שכתב דטעות סופר הוא בטור ויש שחילקו בין אדם לכלים ואינו עולה יפה לדינא [ב"ח וט"ז], ויש מי שאומר דכאן מיירי שנפל באונס גמור ובשם לא מיירי באונס גמור [ב"ח] ולפ"ו צריך לדעת באיזה אופן הוי אונס גמור ובאיזה אופן לא הוי אונס גמור. והאמת הוא **דבשם מיירי בגג שאין לו מעקה כמ"ש שם הטור מפורש** ולכן אע"פ שבהנפילה היה אונס מ"מ לא היה לו לעלות על גג שאין לו מעקה, אבל בכאן מיירי בסתם גג שיש לו מעקה ולכן כשהרוח שאינה מצויה עקר המעקה או עקרו מע"ג המעקה והפילו הוי אונס גמור [ט"ז]. ולדינא ודאי דבכה"ג גם רבותינו בעלי הש"ע יודו לזה ואפשר דגם הרמב"ם יסבור כן דהוה כמכה בידי שמים".

ליה לאסוקי אדעתיה וכן פירש מ"ו בב"ח יעויין שם ונראה לי דהכי דייק לי שנא דהטור דהרי בסימן שע"ה נקיט בהדיא לי שנא דאונס וכתב וזה לשונו ובלבד שלא יהא אונס כגון אם נפל ברוח שאינו מצויה וכו' עכ"ל. ובסימן תכ"א לא הזכיר לשון אונס כלל אלא נקט סתם נפל ברוח שאינה מצויה אלא ודאי משום דלא מיירי התם ברוח שאינו מצויה בגונא דהוי אונס גדול דהיינו רוח חזק מאד אלא סתם רוח שאינו מצויה דלא מיקרי אונס גדול למיפטר אדם המזיק".

נראה מן הדברים לגבי מקרה דידן שאע"פ שנשבה באותו יום רוח חזקה בכ"ז אין היא אונס גמור וכש"כ שהיא נשבה במשך כל היום ולכן מי שחושב שהרוח תביא עליו תוצאות לא טובות יכול להימנע מלצאת לחוץ או ליטול דברים שקשה לו לשמור עליהם.

ו. **הסמ"ע (סי' תכא ס"ק ה) כתב בתירוץ הסתירה חילוק שונה:** "דין זה כתבו הטור [סעיף ד'] וגם שאר פוסקים בפשיטות בלי פלוגתא, ומה שסיים וכתב ז"ל, אבל בנזק חייב אפילו אונס כו', בסמוך כתבו הטור [בסעיף י"ג] והמחבר בסעיף י"א דאפילו נפל מהגג ברוח שאינה מצויה חייב בנזק. ועיין לעיל ריש סימן שע"ח מ"ש המחבר בשני סעיפים תכופים זה לזה סעיף א' ב', ושם כתבתי בסמ"ע [סק"ב], מוכח מדעת הטור [כאן, ושם סעיף א'] והמחבר **שמחלקים בין נפל ע"ג אדם והזיקו דחייב בנזק אפילו בנפל ברוח שאינה מצויה, ובין נפל על הכלים דאינו חייב בנזק** כי אם ברוח מצויה, ובסימן זה מנפל ע"ג אדם איירי, משו"ה סתמו הטור [בסעיף י"ג] והמחבר בסעיף י"א וכתבו דאפילו ברוח שאינה מצויה חייב,

אחר יש בו משום חיוב ממונו. במקום שאין לחייבו משום חציו, אף ר' יוחנן מודה שחייב על כל פנים משום ממונו, כגון שכלו לו חציו..."

וכן פסקו הראשונים. כדברי תוספות (ב"ק כב ע"א): "אשו משום חציו – לא שיבעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו נינהו".

וכ"כ הרא"ש (ב"ק פ"ב סי' ח): "ואפילו הדליק האש בתוך שלו ופשע בשמירתו והלך ודלק בתוך של חברו **חשבי ליה כאילו ירה חץ בידיים והיזק. ואם נשרפה יד חברו חייב ד' דברים.** ואם נשרף אדם חייב עליו כאילו הרגו בידיים". עולה מדבריו כי לפי ר' יוחנן המזיק ע"י אש לעתים נחשב כמזיק בכוחו ולעתים כמזיק בממונו מדין אב נזיקין אש.

וכן כתב בערוך השולחן (ח"מ סי' תיח ס"א): "וכיון דנוק דאש הוא מזיק מעצמו ואינו דומה לכל הנזקים אמרו חז"ל דאשו אין דינו כממונו המזיק **אלא כאדם המזיק וזהו כזרק כחץ למרחוק ומזיק** והאש ג"כ מזיק למרחוק ואע"ג דהחץ הולך מכחו והאש הולך ע"י כח אחר מ"מ מדטבע האש כן הוא שילך למרחוק הוה כזרק חץ ואפילו לא הדליק בעצמו אלא שלא שימר גחלתו הוה כהדליק בעצמו (תוס') וכך דרשו חז"ל (שם ס' ב) כי תצא אש תצא מעצמה שלם ישלם המבעיר את הבערה פתח הכתוב בנזקי ממונו, ש"כי תצא אש" משמע מעצמה, וסיים בנזקי גופו, שהתורה קראה אותו בשם מבעיר, כאילו הבעיר בידיים, לומר לך: אשו משום חציו. וריש לקיש סובר "אשו משום ממונו", שהתורה חייבה את המדליק לפי שהאש שהדליק נעשה כממונו, ואינו דומה לזרק חץ, שהחץ הולך מכחו של האדם, והאש הולכת לא מכחו. ונחלקו ראשונים לריש לקיש כשהדליק באש שאינה שלו: יש אומרים שפטור, שהרי אש זו אינה ממונו, ויש אומרים שאפילו הדליק באש של

יש בדברים אלו לבאר אף לגבי מקרה דילן שכן הרוח שאינה מצויה לא היתה במשב פתאומי ואדם שהחליט בכ"ז ללכת ולקנות עם עגלה ביום כזה היה צריך להישמר כפליים והרי הוא כעולה לגג שאין בו מעקה ולכן חייב בנזקים שיצאו מתח"י.

ז. על חלוקתי לעיל (אות א) בין אדם המזיק מכוחו לבין היזק של ממונו, השיגו ת"ח, ולדעתם כל מזיק בריחוק מקום, ממקום בו עומד האדם האחראי עליו, וכש"כ כאשר כח אחר מעורב בו, אין לראותו ככחו אלא כאב או תולדה של אב נזיקין אש. וכן השיגו עלי שמי שבפשיעתו הדררה עגלה והזיקה לממונו של אחר הוא רק גרמא בנזיקין.

השגה זו מכניסה אותנו לדיון על שאלת הגמרא האם אשו משום חציו או משום ממונו. וכך סכמו זאת באנ"ת (כרך ב, ערך אש [מזיק]): "נחלקו אמוראים במהות חיובה של אש: ר' יוחנן סובר "אשו משום חציו", שהתורה החשיבה את המדליק כאילו הוא עצמו עשה את הנזק בידיים, ודומה לזרק חץ ומזיק לחברו, שנאמר: כי תצא אש וגו' שלם ישלם המבעיר את הבערה, פתח הכתוב בנזקי ממונו, ש"כי תצא אש" משמע מעצמה, וסיים בנזקי גופו, שהתורה קראה אותו בשם מבעיר, כאילו הבעיר בידיים, לומר לך: אשו משום חציו. וריש לקיש סובר "אשו משום ממונו", שהתורה חייבה את המדליק לפי שהאש שהדליק נעשה כממונו, ואינו דומה לזרק חץ, שהחץ הולך מכחו של האדם, והאש הולכת לא מכחו. ונחלקו ראשונים לריש לקיש כשהדליק באש שאינה שלו: יש אומרים שפטור, שהרי אש זו אינה ממונו, ויש אומרים שאפילו הדליק באש של

חבל נחלתו

הלכות י, יא):

"אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו, או שפטר מים על חברו או על הכלים והזיק, או שרק או נע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכחו, הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם, אבל אם נח הרוק והכיח על הארץ ואחר כך נתקל בהן אדם הרי זה חייב משום בור, שכל תקלה תולדת בור היא כמו שביארנו. "לוטש שהיה מכה בפטיש ויצא גץ מתחת הפטיש והזיק הרי זה חייב כמי שזרק חץ או זרק אבן, וכן הבנאי שקבל עליו את הכותל לסתרו ושבר את האבנים או הזיק חייב, היה סותר מצד זה ונפל מצד אחר פטור, ואם מחמת המכה חייב, שזה כזורק חץ והזיק בו הוא".

הלכות אלו נפסקו ע"י השולחן ערוך (ח"מ ס' שפד ס"א ו-ב) בלשון הרמב"ם.

ופרטי המקרים ברמב"ם אינם דוקא שכח האדם הוא הדוחף את החץ, אלא אף אם האדם הסיר מונע (או שפטר מים) בכ"ז הוא חייב עליו כמזיק בגופו, שאנו רואים את הכח כאצור כבר במים ובפתיחתם משחרר את כוחם ליציאה ופעולת המים מתייחסת אליו. וה"ה כאן שהמקום הוא מדרון ורוח עזה מנשבת וידוע שעזיבת העגלה תגרום שהיא תדרדר.

ט. ובבבא קמא (ו ע"א): "הצד השוה שבהן (=בד' אבות נזיקין). לאתויי מאי? ...רבא אמר: לאתויי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה".

וכתב תוספות (שם ד"ה לאתויי): "בכל הספרים כתוב אי בהדי דקא אזלי קמזקי כחו הוא ופירש הקונטרס דלא גרס ליה וטעמא משום דאמרינן לקמן בהמניח (דף כז:): אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים

"ולפיכך אין לחייב לר' יוחנן באש אלא מטעם חציו מאחר שתחילת עשייתו, הדלקת האש, לנזק. אנו רואים באשה שהזיקה כאילו הלך מדליקה והבעירה בידיו ממש. וריש לקיש סובר שיסוד החיוב בנזקי ממונו הוא בחובת השמירה המוטלת על האדם. הוא מעמיד את הפשיעה כיסוד החיוב לתשלומי נזיקין. חסרון שמירה מצד אותו שמחוייב בה הוא פשיעה. חובת השמירה אינו תלוי ביחס הבעלות במובנה המשפטי. וגם השומר, לא מצד בעלות משפטית נגעו בו אלא מצד חובת השמירה המוטלת עליו. חובת השמירה מוטלת על כל מי שהדבר המזיק עומד ברשותו. כגון בעלים ושומרים. הבעלים – מצד שהדבר הקנוי לו עומד ברשותו. והשומרים – מצד שהדבר נמסר לרשותם ברצונם... לא הבעלות כשהיא לעצמה גורמת חיובים אלא העמידה ברשותו וחובת השמירה, או הזנחתה של חובה זו גורמת חיובים. מנקודת השקפה זו אין הבדל בין אש ובין שור. בשניהם חלה חובת השמירה. וכשם שהוא חייב בנזקי שור, כך חייב באש. שהרי גם האש הוא ברשותו, שהרי הוא הביאו לעולם. מה שנעשה בידיו הוא ברשותו.

"...וצ"ל שר' יוחנן וריש לקיש פליגי ביסוד החיוב שבאש, אי מה שהביא את האש לעולם עושה אותו לאדם המזיק או רק למחוייב בשמירתו. לר' יוחנן אש הוא היזק הבא בידיים. ולריש לקיש הוא היזק הבא ע"י פשיעה".

ולכן המזיק ע"י אש לעתים מתחייב כעושה בגופו ולעתים כממונו שהזיק. ובכל מקום שכלתה פעילות גופו או כוחו של המזיק ה"ז ממון שהזיק. ולכן פסק הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ו

חבל נחלתו

דלענין זה חייב להתבונן שלא ילכו כל כך במרוצה שיתזו ויזיקו, והכא הכי פריך כחו הוא של מגלגל ויתחייב המגלגל מחצה ובעל התקלה מחצה ולא יתחייב בעל התקלה הכל". ועי' מאירי שאף הוא באר כן.

עולה בבירור מן הסוגיא שלולא מחלוקתם של רש"י ותוס' האם דרכם של בנ"א להתבונן בדרכים עד כדי שלא יתזו ויזיק, הנה לכו"ע אדם שהעיף מכוחו או פתח מחסום והשתחרר מזיק ועף והזיק הרי זה חייב מדין כוחו ולא מדין אש.

מסקנה

נראה שעל אף שהנזק ארע באונס, כיון שהעגלה שנשמטה היא כחץ השלוח מיד האדם, ואע"פ שהרוח מסייעת בהישמטות מידה והמדרון מסייע להתדרדרות העגלה, על אף כל הצדדים המקילים הנ"ל נחשב כאילו ההיזק בא מכחה, ועל כן היא חייבת כאדם המזיק.

ובעל התקלה נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק אלא משום דחשיב כרוח מצויה והוי אשו ואין למוחקו בשביל כך"...

ולדין (בהשמטת היכוח בין רש"י לתוס') עולה, שדבר שאדם זורק או מגלגל והזיק חייב עליו משום כוחו.

וכן הרשב"א כתב באותה סוגיא: "לא תווי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, גרסת הספרים היכי דמי אי בהדי דקא אזלי מזקי כחו הוא, ורש"י כתב דלא גרסינן ליה ולא פירש הטעם, וכתבו בתוס' דאפשר משום דכל כי האי גונא לא מיקרי כחו אלא כעין אשו שכח רגלי אדם ורגלי בהמה מתערב בהן, לפי שאין דרכן של בני אדם עשוין להתבונן בדרכים וכדאמרינן בריש פרק המניח גבי מתני' דואם הוזק בעל החבית חייב א"ל רבה לרב אשי הכי אמרי במערבא משמיה דר' אלעאי לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים כלומר ובעל התקלה חייב משום דהוי כרוח מצויה דהיינו אשו ולא כחו של מזיק, והם קיימו הגירסא

סימן סא

גנב ואינו יכול להשיב למי שגנב ממנו

א. השבת גזילה לחנות שנסגרה ולחנות שנמכרה

לגבי הגניבה הראשונה נראה שאינו יכול להשיב כרגע את הגניבה לבעליה משום שהם אינם ידועים לו וקשה לברר, (ולהלן תבאר דרך תשובתו). אשר למקרה השני שרשת אחרת קנתה

שאלה

אדם עשה בנערותו מעשי נערות וגנב מכמה חנויות גדולות. בינתיים אחת החנויות נסגרה ואחרת קנתה אותה רשת גדולה וקראה אותה בשם אחר. לבו נוקפו והוא רוצה להשיב את הגניבות מה עליו לעשות?

חבל נחלתו

מיוחדת בקניה. ואף במקרה כזה זהו דבר שלא בא לעולם וספק אם זה יועיל (עי' ב"מ ריש פרק המפקיד). במקרה הנוכחי אף אם נאמר שקניית דבר שלא בא לעולם מועילה, הרי על השבות הגזילה והגניבה שלא ידע שנגנבו מבעל החנות הוא ודאי לא התנה.

עוד טעם שהשבה לקונה החדש לא תועיל היא מפני שלכאורה השבה באה לתקן אף את הצד האיסורי במעשה הגניבה שאינו נתקן כתוצאה מהשבה לקונה החנות. וכשם שחובל צריך לפייס

את החנות. לכאורה ניתן לומר שיחזיר לבעלות החדשה, אבל הדבר צ"ע. אם אדם נטל ממון שלא כדין מאחר וצריך להשיב ומת בעל הממון – ישיב ליורשיו. כאמור בב"ק (קג ע"א) במשנה: "הגזול את חברו שוה פרוטה ונשבע לו, יוליכנו אחריו למדי. לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו, אבל נותן לשליח בית דין. ואם מת – יחזיר ליורשיו". וכן בתוספתא (ב"ק פ"י ה"א)¹.

במקרה הנוכחי החנות נקנתה ע"י חנות אחרת ואדם אינו יכול לקנות את חיובי הממון שחייבים לחבירו ללא התנאה

1. כך כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרד [אלף כט]): "שאלת ממני על כל הלאוין שנתן להשבה כגון גנבה וגזלה ורביית ומת הנגזל אי מתקן הלאו כשיחזיר ליורשיו או לא: "תשובה לא ידעתי מה מקום לשאלה זו דמשנה שלימה שנינו בפ' הגזול עצים הגזול את חברו שוה פרוטה ונשבע לו יוליכנו אחריו למדי ולא יתן לא לבנו ולא לשלוחו אבל נותן הוא לשליח ב"ד ואם מת יחזיר ליורשיו ואם נפשך לומר חייב להחזיר אבל לא נתקן הלאו כיון שלא החזיר לנגזל בעצמו. כמה תשובות בדבר חזא דהא תליא אם מתקן הלאו חייב להחזיר ואם לא נתקן הלאו למה יחזיר. ותו דירש כרעא דאבוה וכיון שהחזיר ליורש הוי כאלו החזיר לנגזל. ותו דאם לא הספיק להחזיר עד שמת נגזל מאי ה"ל למעבד. ותו דא"כ מצינו מלקות על לאו דלא תגזול וכגון שמת הנגזל דומיא דהא דאמרין גבי לאו הניתק לעשה שאם לקח אם על הבנים ושבר את אגפיה חייב דשוב אין יכול לקיים העשה שבה והא ודאי ליתא דלא אמר אדם מעולם שלקה על לאו דלא תגזול לפי שבכל שעה ניתן להשבון אפילו ימות הנגזל יחזיר ליורשיו דאין לך אדם מישראל שאין לו יורש ואפילו שלא נמצא לו יורש ונשארה הגזלה בידו אין לוקה שהרי הלאו בעצמו יש לו תקנה ע"י חזרה אפילו שלא החזיר דכל שעתא בעמוד וחזור קאי ואם ימצאו לו יורשים יחזיר ולא יעשה בו צרכי רבים כדאמרין גבי גזל ולא ידע את מי גזל אבל הכא שיודע את מי גזל שחייב לחפש אחר יורשיו לתקן את אשר עותו והתוס' הקשו במשנה זו פשיטא ותירצו דאפילו אחר היורשים יוליך למדי. אי נמי אתו למידק דאין חילוק בין הנגזל קיים בין שהוא מת לענין קרן וחומש ואשם כי היכי דיש חילוק בגזול בין הוא לבניו דבניו אין משלמין חומש על גזל אביהם. ואם שאלתך היא אם החזיר לאחד מן היורשים אם נתקן הלאו גם זו אינה שאלה שאלה שאלה שאלה עדיין הוא גזל בידו אלא או יחזיר לתפיסת הבית או יחזיר לכל אחד חלקו ואם הם קטנים יחזיר לב"ד או לאפטרופוס ואם יש גדול האחין שנושא ונותן בתפוסת הבית כגון שעדיין לא חלקו יחזיר לו דהוי כאפטרופוס. ואם שאלתך לומר כיון שמת נגזל הולך וקובל לפני הקב"ה פ' גזלני ולא השיב לי אם מענישין אותו על זה יותר מהיות הנגזל בחיים ואעפ"י שאין לנו לחקור על משפטי אלהינו נראה לי שאם נתרשל מלהשיב ענשין אפילו שלא בעידן ריתחא ואם לא נתרשל מלהשיב עד שמת נגזל לא ענשין שלא בעידן ריתחא אבל בעידן ריתחא אפשר דענשין דלא גרע מעשה דעלמא והכי מסתברא לן וברוך יודע האמת. והנראה לע"ד כתבת".

המעשה ולהשיב את הגניבה לחברה החדשה.

ועוד, אפילו אם גנב מחברה בע"מ והשיב לה צריך לברר מי היו כל בעלי המניות בחברה בעת הגניבה וכמה מכרו את המניות מיום הגניבה והם זכאים לחלקם בגזילה, וכמה קנו לאחר יום הגניבה ואינם זכאים לקבל חלק בהשבת הגניבה – דבר זה באופן מעשי אינו ניתן, ולכן נראה שלא ניתן כלל להשיב את הגניבה בחברה בע"מ אלא סמוך מאד לגניבה עצמה, ולאותו סניף.

ועוד, בחברה בע"מ בעלי המניות רבים מאד ולחלק מהם שווי ההשבה פחותה מפרוטה, ואינו יוצא י"ח השבת גזילה אם משיב פחות משוה פרוטה כאמור ברמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ח ה"ז): "כל גזל הגר שאין בו שוה פרוטה לכל כהן וכהן מאנשי משמר לא יצא המחזירו ידי השבה שנ' (במדבר ה, ח): המושב לה' לכהן עד שתהיה השבה לכל כהן... וא"כ אין ביכולתו להשיב לכ"א שו"פ.

ועוד, אם המדובר בחברה גדולה וחלק מבעלי המניות הם גויים, מחלוקת הפוסקים היא האם ישנה בכלל מצות השבת גזל נכרי, עיי' אנ"ת ערך גזל הגוי (הערות 66-76).

את הנחבל (עיי' ב"ק סוף פרק החובל) ואם יקנה אחר את התשלומים מהנחבל עדיין הפיוס צריך להיות כלפי הנחבל, או לגבי עבד כנעני שתשלומי החבלה לרבו הרי את הפיוס הוא צריך לעשות כלפי העבד². ה"ה אף בגזילה את הצד האיסורי לא ניתן להקנות לחבירו ולכן אף ההשבה נראה לענ"ד שלא תהיה לקונה אלא לנגזל עצמו. וטעם נוסף שלא תועיל השבה לבעלות החדשה, שכן המדובר בגניבה מבעלות בע"מ (=בערבון מוגבל) של החנות אשר נמכרה אף היא לבעלות בע"מ. היינו, כאשר גנב את הגניבה היא היתה תחת בעלות של ישות מלאכותית, שכן החנות לא היתה שייכת לאדם פרטי אלא לחברה בע"מ. בחברה בע"מ נהוג בפוסקים להפריד בין הצד הממוני לצד האיסורי. בצד הממוני היא נחשבת כישות עצמאית אבל בצד האיסורי כגון לגבי חמץ בפסח או עבודה בשבת היא נחשבת לשותפות של בעלי המניות (לא העובדים). בחברה בע"מ נראה שניתן להעביר התחייבויות ממוניות מחברה לחברה והרי כוחן כאדם פרטי מול אדם פרטי. אבל העברת חיוב איסורי ודאי שלא נעשית ולכן אם גנב מחברה בע"מ שבטלה מן העולם ונמכרה לחברה אחרת אין אפשרות לתקן את

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: הוא צריך לפייס גם את בעל העבד שהרי הפסיד את מלאכת העבד וגם נתחייב בריפוי.

חבל נחלתו

ב. עשיית צרכי רבים בהשבת גזל

מסופר במסכת ביצה (כט ע"א): "תנו רבנן: הוא (=אבא שאול בן בטנית) כנס שלש מאות גרבי יין מברודי המדות, וחבריו כנסו שלש מאות גרבי שמן ממצוי המדות, והביאום לפני הגזברים לירושלים. אמרו להם: אי אתם זקוקים לכך. – אמרו להם: אף אנו אין רצוננו בכך. – אמרו להם: הואיל והחזרתם על עצמכם – עשו מהם צרכי רבים. דתניא: גזל ואינו יודע למי גזל – יעשה בהם צרכי רבים. מאי נינהו? – אמר רב חסדא: בורות שיחין ומערות"³.

ונאמר ביבמות (כא ע"א) ובב"ב (פח ע"ב): "דא"ר לוי: קשה עונשין של מדות יותר מעונשין של עריות, שזה נאמר בהן אל, וזה נאמר בהן אלה! אל קשה ואלה קשה מאל. גבי עריות נמי הא כתיב אלה! ההוא, למעוטי מדות מכרת. אלא מאי חומרייהו? **הני אפשר בתשובה, הני לא אפשר בתשובה**."

ופרש רש"י (יבמות כא ע"א): "עריות אפשר בתקנה – כל זמן שלא הוליד ממזר

יפרוש הימנה ויתחרט, אבל מדות גזל את הרבים הוא ואינו יודע למי יחזיר ואע"ג דקיימא לן יתקן בהם צרכי רבים לאו תשובה מעלייתא הוא". וכ"כ תוספות (ב"ב פח ע"ב ד"ה התם אפשר). וכ"כ הסמ"ג (לאיון סי' קנב).

היינו, חכמים נתנו דרך תיקון לגזל שאינו יודע את מי גזל והוא תיקון צרכי רבים, אבל הגמרא מוסיפה שצד התשובה כאן אינו שלם. והקושי במידות הוא שהמוכרים במידה שאינה בגודל המתאים וגוזלים בכך את הבריות התיקון קשה מפני שהמוכר משתמש בכך רבות ואינו יודע מי הלקוחות מהם גזל, בניגוד לגזילה של דבר מסויים מאדם. (ולגבי המקרה במס' ביצה לא היה כאן גזל ורק הם החמירו על עצמם).

ונראה שאין בתיקון צרכי רבים קיום מצוה של השבת גזילה אלא בעיקר תיקון של תשובה עבור הגזלן. ובכך מתבאר מדוע ס' החינוך לא הביא זאת במצות

3. מפרש המאירי (ביצה כט ע"א): "בירורי המדות שביין או מצוי המדות שבשמן ודבש שהכיר המוכר שנשאר לו מהם כמה שיהיה אינו גזל מפני שלא לכונת גזל נעשה ודרכן של לקוחות למחול על כך ומי שרצה להחמיר על עצמו ולהשיב אי אפשר לו לילך אחר כל הלקוחין שהרי הלקוחין מרבין ואינו מכירם, ולהקדיש אינן יכולים הואיל והם מחזיקים אותו בגזל אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו אלא מתפייסין עם אותן שמכירין והשאר עושין בו צרכי רבים כדין מי שגזל ואינו יודע למי גזל ועל זו אמרו באבא שאול שכנס שלש מאות גרבי יין מברודי המדות והענין שהיה הוא מוכר יין כל השנה והיה יודע בכל חבית כמה היא מחזקת וכשהיה מוציא ממנה עד כדי חשבונו היה מכיר שהנשאר היה מצד אותן הבירורין והיה מניחו שלא היה רוצה ליהנות הימנו עד שפעם אחת כינס מדבר זה שלש מאות גרבי יין וכן זכרו במצוי שמן ודבש והביאם לפני הגזברים ליטול עצה אם יקדישם או מה יעשה בהם ואמרו לו שאינו זקוק בהשבה זו שאינו גזל ודרך לקוחות למחול בכך ואף הוא השיב שאין רצונו לזכות בשום פנים ושהוא מחזיק אותו בגזל או טעות ואין רוצה במחילה ואמרו לו שאם כן אף להקדיש אינו רשאי שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו והשבון אין כאן שאינו יודע בלקוחות ואין לו מחילה אלא בצרכי צבור כגון בורות שיחין ומערות שהדבר מצוי ליהנות בהם הנגזלים או יורשיהם".

משום שיש סיכוי שהנגזלים יהנו מצרכי הרבים. ולכן דרך זו עדיפה.

וכן עונה המאירי בביצה (הובא לעיל בהערה): "ואין לו מחילה אלא בצרכי צבור כגון בורות שיחין ומערות **שהדבר מצוי ליהנות בהם הנגזלים או יורשיהם**". היינו ההשבה אינה שלמה אבל ישנו סיכוי שיהנו בהם הנגזלים או יורשיהם.

וכן בספר אורחות צדיקים (שער התשובה ד"ה בכל אלה) כתב: "ואם לא ידע חשבון הממון ואינו מכיר האנשים אשר גזל, יתן לו הקדוש ברוך הוא שיעשה צרכי רבים, כגון לבנות גשר, או לתקן בארות, או לבנות בתי כנסיות, או שאר צרכי רבים, ותהיה הנאה ממנו לכל העולם, למי שגזל ממנו וגם לאחרים". וכעין דבריו כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תרו ס"א).

הרא"ה קוק זצ"ל בשו"ת אורח משפט (ח"מ סי' יח) מעיר עפ"י שיטת רש"י: "ולכאורה נראה שצריך שיהיו צרכי רבים הללו במקום שהגזל או יורשיו עלולים להיות נהנים מזה".

אולם במנורת המאור (פ"ג, תשובה עמ' 50) הבלית יותר את צד התשובה שבדבר: "כל אלו הדברים הרעים וכיוצא בהן, אע"פ שהן עונות חמורות ומעכבין את התשובה, אם עשה אדם תשובה שלימה מהן, ויחפש במעשיו, וישתדל להשיב גזל שגזל לרבים, כגון שיעשה בו צרכי רבים, אין דבר שעומד בפני התשובה, ובעל תשובה הוא וענותו נמחלין ומתכפרין, ויש לו חלק לעולם הבא". ומשמע מדבריו שהוצאת הממון מתח"י היא העיקר. ונ"מ בין ההסברים לתקנת חכמים להשבת גזל שאינו ידוע בעשיית צרכי רבים היא לגבי צדקה. למ"ד שמן הסתם ישתמשו בהם הנגזלים אין ליתנם

השבת גזילה (מצ' קל), ועי' ערוה"ש (סי' רלא סי"ט).

וכן הרשב"ם בבבא בתרא כתב: "אפשר ליה בתשובה – עריות מועלת תשובה אי עביד ליה תשובה מעלייתא כדכתיב (ירמיה ג) שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם ואמרי' נמי (מכות דף כג) כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן אבל מדות שגזל את הרבים א"א לו בתשובה שהרי תשובתו תלויה בהשבת גזילה דכתיב והשיב את הגזלה (ויקרא ה) והוא אינו יודע למי יחזיר ואע"ג דאמרינן יעשה בהן צרכי רבים אין זו תשובה מעליא מאחר שאינו משיב לבעלים אלא שביררו לו המוטב".

והריטב"א (ב"ב פח ע"ב) באר: "התם אפשר בתשובה. פי' שכל עבירה שהוא בינו לבין המקום אפשר בתשובה כדכתיב שובו בנים שובבים, ואוקימנא בחגיגה (ט' א') כשלא הוליד בן שאם הוליד בן עליו הכתוב נאמר מעוות לא יוכל לתקון".

ג. השבת הגזילה בצרכי הרבים

נשאלת השאלה מדוע חכמים תקנו שישב דוקא לצרכי רבים ולא לגמ"ח או לצדקה?

שינוי בבבא קמא (צד ע"ב): "הרועים, והגבאין, והמוכסין – תשובתן קשה... ושאין מכירין – יעשה בהן צרכי ציבור, ואמר רב חסדא: בורות, שיחין ומערות!" ופרש רש"י:

"תשובתם קשה – שגזלו הרבים ואין יודעים למי להחזיר".

"בורות שיחין ומערות – להכניס בהן מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל ויהנו מהן הנגזלים אלמא אהדורי בעי".

מתבאר שחכמים קבעו דרך תשובה זו

חבל נחלתו

לצדקה שהיא לאדם מסויים והסיכוי שזה יגיע לנגזל נמוך מאד, אולם למ"ד משום תשובה נראה שמותר לתת לצדקה לרבים. נראה על כן שבשני המקרים שהוזכרו לעיל (חנות שנסגרה וחנות שנמכרה) מוטל על הנגזל לעשות בהם צרכי רבים כגון מה שהזכירו הראשונים לעיל. ולדעת מנורת המאור יכול ליתן את הכסף לצדקה⁴.

ד. מעלת השבה בעשיית צרכי רבים

פסק הטור (ח"מ סי' שסו): "הרועים והגבאים והמוכסים תשובתן קשה מפני שגוזלין הרבים ואין יודעין למי יחזירו לפיכך יעשו בו צרכי רבים כגון בורות שיחין ומערות".

ובאר הבית יוסף: "הרועים והגבאים והמוכסין תשובתן קשה וכו' לפיכך יעשו בהם צרכי רבים וכו'. ברייתא בפרק הגזול עצים (שם) ופירש רש"י בורות שיחין ומערות להכניס בהם מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל ויהנו מהם הנגזלים".

וכ"פ בשולחן ערוך (ח"מ סי' שסו ס"ב): "הרועים והגבאים והמוכסים, תשובתן קשה מפני שגזלו את הרבים ואין יודעים למי יחזרו, לפיכך יעשו בו צרכי רבים, כגון בורות שיחין ומערות".

משמע שתשובתם בעשיית צרכי רבים נחשבת תשובה שלמה, ואינם צריכים

לעוד פעולות לתיקון. וכן בשולחן ערוך (ח"מ סי' לד סכ"ט) לגבי פסולי עדות כתב: "מאימתי חזרת מלוה ברבית, משיקעו שטרותיהם מעצמם ויחזרו בהם חזרה גמורה שלא ילוו ברבית אפילו לעובד כוכבים. וצריך להחזיר כל מה שלקח ברבית, לבעליהם; ואם אינו יודע ממי לקח, צריך לעשות בו צרכי רבים". ומבואר מדבריו שחזרו לכשרותם אע"פ שההשבה לא היתה שלמה בנתינה לצרכי רבים.

ה. מה כלול בצרכי רבים

כפי שהקדמנו צריך לדון מה ניתן לכלול בצרכי רבים שכן חפירת בורות שיחין ומערות אינה נפוצה בימינו.

כתב בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' פח) בתשובה לבעל תשובה הרוצה לשוב מגניבותיו: "ומה ששאלת באות ב' מה לעשות אם אין מכיר את בעל הגנבה. הנה זה מפורש בב"ק דף צ"ד שצריך לעשות צרכי צבור ואיפסק כן בש"ע ח"מ סי' שס"ו סעי' ב' **והו דוקא לצרכי רבים ולא לצדקה** ולבנין ותקון מקואות הוא כלצרכי רבים **ולכן טוב שיתן למקואות...** ומה ששאלת באות י' בחפצים שבאו לידך ברמאות פשוט שהוא כמו בגנבה וצריך להחזירם אם הם בעין ואם אינם בעין חייב בתשלומין.

4. יש להעיר שאף לטעם רש"י והמאירי הגזול או גונב מחברה בע"מ נראה שיכול ליתן את כסף ההשבה לצדקה, שכן גנב מבעלי המניות והם רבים ביותר ומפוזרים בארץ ובעולם, ולכן אף אם יתקן תיקון מסויים במקום פלוני כגון גשר או ספסל ישיבה או מכון שפכים וכד', הסיכוי שישתמשו הנגזלים במה שעשה הוא קטן מאד ולכן נותר עצם מעשה התשובה של הוצאת הגזילה מתחת ידו, ולכן מותר ליתנה לצדקה. כמו כן צ"ע האם גם בגזל נכרי תקנו עשית צרכי רבים שהרי הסיכוי לשימוש נכרי באותו מתקן שעשה הגזולן קטן מאד.

וראו להחמיר אף לעכו"ס⁵ כדלעיל.

בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד חו"מ סי' שטז) דן בגנב מרבים וא"י למי להחזיר, האם יצא י"ח בקניית אתרוג לקהל. וסיים דבריו שאתרוג לקהל אינו ראוי כצרכי רבים. וז"ל:

"אמנם בגוף הדבר נראה דאינו מקיים תקנת חז"ל בקניית אתרוג להקהל, דהרי הכי איתא בב"ק דף צ"ד סע"ב ושאיין מכירין יעשה בהן צרכי צבור, ואמר ר' חסדא בורות שיחין ומערות. ופרש"י: להכניס בהן מים לשתות, דהוי דבר הצריך לכל, ויהנו מהן הנגזלים ע"כ. הרי דבעינן דוקא דבר הצריך לכל דודאי יהנו מהן הנגזלים, ור"ח אפי' לשון "כגון" לא קאמר, וכ"ה ברא"ש. משמע דדוקא בורות שיחין ומערות, דודאי הוא כך שיהנו מהן הנגזלים...

"השתא הכי, הרי ידוע דבכל ישוב ישראל ישנם יחידים שיש להם אתרוג לעצמם, ולא יהנו מאתרוג זה, ואיך יצא ידי חובת התקנה, ולא משכחת לה רק בידע הגנב בבירור שאותם היחידים לא נכנסו אצלו בספק דמהם ודאי לא גזל. וכן שמא גנב מיתומים קטנים או מנשים שא"צ לאתרוג.

"ומלבד זה אני מסתפק מאד, אם זה שייך בתקנה זו. דבשלמא בורות שיחין ומערות, הרי כשיהנה מהם הנגזל, יהנה כל מה שצריך לו, משא"כ באתרוג שנותן לקהל, יש לכאו"א חלק בו, וכשיברך עליו הנגזל אין לו בו רק חלק קטן, אלא שכאו"א צריך לתת לו חלקו במתנה על מנת להחזיר. א"כ עיקר ההנאה שנהנה בו הנגזל הוא מיד הקהל במתנה ולא מיד הגזלן, דפנים חדשות בא לכאן, ולא

החזיר הוא כ"א מקצת הגזל, והרי קיימא לן (ש"ע חו"מ שס"ז ס"ב) אפי' החזיר הגזילה כולה חוץ משהו פרוטה חייב הגזלן להוליכה אחר הנגזל. ואם כן לא הוי דומיא דבורות שיחין ומערות, וכיון דכל תקנה זו לאו השבה מעלייתא היא כמש"ל, מסתבר דבעינן דומה עכ"פ לבורות שיחין ומערות. **מתבאר מדבריו שראוי למעוניין לשוב על גזל שאינו יודע את מי גזל לברר היטב עם תלמיד חכם מה ראוי לעשות לצרכי רבים ויש מקום לטעות בכך.**

וכן בשו"ת ישמח לבב (או"ח סי' ג) כתב: "ועל מה שנסתפק עוד מעכ"ת במי שיש בידו גזל ואינו יכול להשיב דקי"ל שיעשה בו צרכי רבים, כמ"ש מרן בחו"מ סי' שס"ד ס"ב, אי נפיק בהדלקת נרות חנוכה בבהכ"נ דאית ביה פרסומי ניסא. נלע"ד שאין להסתפק בזה כלל **דודאי לא נפיק ידי השבה** בזה מכמה טעמי. חדא דבעינן שיהנה הנגזל הנאת הגוף, דלא לחנם כתבו הפרוסקים כגון בורות שיחין ומערות דבעינן שיהנה הנגזל מהגזילה, אבל הנאת מצות לא חשיב הנאה דמצות לאו ליהנות ניתנו, בפרט מצוה זו דהדלקת נר בית הכנסת אינה מעצם המצוה להיות פטורים מלהדליק בביתם ורק משום פרסומי ניסא מדליקין שם. וגם אין מוכרח שיתפלל שם הנגזל בביהכ"נ הזאת שהדליקו בה והרי לא נהנה גם בהנאת מצוה. **ועוד נ"ל לע"ד דלא חשיב השבה אלא בדבר המתקיים כמו בורות שיחין ומערות, דעל כל פנים קרוב להנאת הנגזל עצמו ואם לא בא הוא באו או בן בנו ברבות הימים, מה שאין כן במצוה עוברת**

5. לגבי נכרי צ"ב מה יועילו לו מקוואות.

חבל נחלתו

דאפשר וקרוב להיות שלא יהנה הנגזל מהגזילה ולא חשיב השבה, דלא אמרו יעשה בהם צורכי רבים אלה מהאי טעמא כמ"ש הסמ"ע והבאה"ט שם סק"ה, שעל מה שכתב שם מרן יעשה בהם צורכי רבים כ' וז"ל, כדי שיהנה הנגזל מהדברים הנעשים מדמי הגזילה, עכ"ל".

ובשו"ת שמחת כהן (ח"מ סי' ז) מצייע שישאיל כלים רפואיים בחינם: "אודות מי שהיה גונב וגוזל במשאו ומתנו ורוצה לשוב בתשובה... ואם אי אפשר לו לעשות זה עכ"פ אם יש לו בור או באר בחצירו יתן ממנו חנם לכל שואל וגם יצוה ליורשיו אחריו שיעשו כן וכן אם אפשר יקנה איזה כלים שמשתמשים בהם לרפואה כגון מד-חום שמודדין בו החום וחקנ"ה ומגאי"ט [חוקן וכוסות רוח] וכדומה לזה שמשתמשים בהם לרפואה וישאילם חנם לכל מבקש דגם זה צרכי רבים הוא וה' לא ימנע להולכים בתמים". **ועי"ע בשו"ת חלקת יעקב (ח"מ סי' טז).**

אוסף מעשה ברה"ג האדר"ת שמביא בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' סד, ובקצרה בח"ח סי' קמו ד"ה ובהיתוי בבני): "והנני כאן להעתיק סיפור אחד מה ששמעתי מפי קדשו של מרן הגרש"ז זצלה"ה בהיותי אצלו להבחל"ח לביקור בירושלים עיה"ק שלאחר פטירת הגאון האדר"ת זצלה"ה בירושלים עיה"ק בא הרב ר' בן-ציון ידלר לפני הגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל ואמר לו היות כי מיום באו של האדר"ת לירושלים קרא אותו ואמר לו היות כי הייתי רב בחו"ל ואולי נהנתי

ומעלתי ח"ו בממון צבור שלא כהוגן ומעלתי בשליחות ונתחייבתי להשיב והו"ל ח"ו בכלל גזל הרבים שאין לו תקנה אלא לעשות צרכי רבים וזיכוי לרבים ולכן הציע לי לעשות עירוב בירושלים עיה"ק והוא מקבל עליו כל ההוצאות העירוב כל ימי חייו והתנה עמי שלא לגלות הדבר לשום אדם בעודו הוא חי וכן עשה כל הד' שנים שהי' חי בירושלים עיה"ק עכשיו שנפטר הרב עליו להודיע את הרב הרש"ס ואם ירצה ימשיך בעירוב ואם לא אז יבטל כי אין לו יכולת להמשיך העירוב משלו.

"הגר"ש סלנט זצ"ל הופתע ושאל היאך לא סיפר לו מזה כלום עד עכשיו והשיב רב"צ ידלר שזה הי' תנאי ביניהו תיקף החליט הגר"ש להמשיך בהעירוב והיות כי הי' הסכם בין שני הקהילות בירושלים האשכנזים והספרדים שכל ההוצאות בצרכי הקהילה ישתתפו חצי וחצי הלך הגרש"ס להראש"ל שהי' אז הגאון ר' יעקב שאול אלישר וסיפר לו כל הענין ובקש ממנו להשתתף בחצי הוצאות, מתחילה הסכים הראש"ל והלך לו הגרש"ס כנגמר הענין, האמנם בצאתם מביתו שלח הראש"ל והודיע את הגרש"ס היות הספרדים נוהגים ע"פ הב"י ולדעתו אין לעשות עירוב וממילא לא ישתמשו הספרדים בעירוב ולכן אינו רוצה להשתתף בעירוב וחוזר מהבטחתו לתמוך בלית ברירה החליט הגרש"ס להחזיק העירוב מקהילת האשכנזים לבד.

"וסיים הגרש"ז זצוקלה"ה בזה"ל שמאותם שמיאנו אז וסירבו בעירוב כמעט רובם

חבל נחלתו

מסקנה

נלענ"ד שאותו הרוצה לשוב על גניבות בנערותו מחנויות שלא קיימות כבר, ישום את ערך גנבותיו בימינו ויעשה בהן צרכי רבים כגון גמ"ח כלים לשמחות או כלים רפואיים להשאלה בחינם, או מעקה במקום הנצרך או ספסל למנוחה במקום צבורי⁷.

ככולם בניהם נעשו מחללי שבת וחשב שמותיהם אחד אל אחד שהיו מנהיגי הציונים⁶ שם בלי שמירת הדת כלל ר"ל ומקהילות האשכנזיות נשאר גדולי ישראל וגדולי עולם כל זה שמעתי מפיו קדשו זצוק"ל ובני הרה"ג מרא דאתרא דקרית אונגוואר ירושלים הי' שם באותה פגישה והקליט כל הדיבורים והסיפור על הטעיף אשר עודנו מחזיק אותו".

סימן סב

גניבה או תפיסה

כדין או גניבה?

ב. בהנחה שזו גניבה מי עובר על האיסור?

תשובה

א. נראה שהמדובר באיסור גניבה. פסק הרמב"ם (הל' גניבה פ"א ה"ב ו-ג): "אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך. איזה הוא גנב, זה הלוקח ממון אדם בסתר ואין הבעלים יודעין, כגון הפרשט ידו לתוך כיס חבירו ולקח מעותיו ואין הבעלים רואין וכן כל כיוצא בזה".

במקרה הנוכחי הכסף נלקח מחשבונו של בעל החשבון ללא ידיעתו, וללא

שאלה

אדם שילם למוסד על לימודי בתו בהוראת קבע חודשית. בתו קבלה בהשאלה ספרים מהמוסד. בתו הפסיקה ללמוד במוסד. האדם הודיע למוסד כאשר בתו הפסיקה ללמוד. הספרים שהושאלו לבתו נשארו במוסד אך לא הוחזרו לאחראי במוסד (האב חשב שהוחזרו). המוסד לא דרש מהאב את החזרת הספרים, לעומת זאת המוסד החליט לנצל את הוראת הקבע, וגבה על-ידה את שווי הספרים. לאב לא הודיעו על הוצאת הכסף מחשבונו עבור ספרים.

א. האם המשיכה מחשבון האב אשר המוסד לא היה מורשה לה, היא תפיסה

6. במחכ"ת, לא מצאתי הרבה מבני הספרדים שבירושלים העתיקה שהלכו אחר הציונות החילונית באותו דור, וכש"כ שלא נעשו מנהיגים, ולצערנו אף רבים מבני האשכנזים נטשו דרך אבותיהם. וד"ל.

7. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: ומ"מ לכשיוודע לו על א' או יותר מבעלי המניות שבאותו זמן ישלם להם כפי חלקם.

חבל נחלתו

הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין, והוא שיוכל לברר ששלו הוא נוטל בדין; מ"מ אין לו רשות למשכנו בחובו (הג"ה: מטעם שיתבאר לקמן סימן צ"ז סעיף ו'). ולפי דברי השו"ע המוסד יכול לתפוס את הספרים שהושאלו לבת מיד האב או הבת (ומותר לו אף להכות על מנת שהם יניחו את הספרים ולא יטלו) אבל אסור לו לתפוס שום דבר אחר.

והוסיף הרמ"א: "וי"א דווקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלוואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר, מותר לתפוס (ריב"ש סי' שצו). וי"א דלא אמרינן עביד אינש דינא לנפשיה רק בחפץ המבורר לו שהוא שלו, כגון שגזלו או רוצה לגזלו או רוצה להזיקו, יכול להציל שלו. אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר, לא (מרדכי ונ"י פרק המניח)."

וכן בהמשך כתב הרמ"א: "וי"א דלא מיקרי עביד דינא לנפשיה אלא כשמוזיק לחבירו, כגון שמכרו ולכן לא יוכל לעשות אלא אם כן יוכל לברר שהוא שלו, אבל תפיסה בעלמא שתפסו למשכון, יכול לעשות בכל ענין, ויורד אח"כ עמו לדין (מהרי"ק שורש סי' קס"א)."

לכאורה, דברי הריב"ש והמהרי"ק הולמים את המצב בו אדם קיבל פקדון ולא השיבו ובא המוסד ו'תפס' ממנו ממון. אולם נראה שאין כלל דמיון בין המצבים. במקרה הנוכחי האב כלל לא ידע לגבי הספרים שהושאלו לבתו, הוא גם אינו חפץ בהם, ולתומו סבר שכאשר הגיע למוסד לקחת בחזרה את הציוד של בתו היא השיבה את הטעון בכך, וכל קשריו עם המוסד הסתיימו, הוא לא ידע כלל

סמכות שהרי ההרשאה היתה עבור שכר לימוד. ולכן לא משנה מטרת הוצאת הממון מחשבוננו האם לשם לחץ להחזרת הפקדון, או לשם גביית נזק המוסד כתוצאה מאי החזרת הספרים, שתי המטרות אינן מתירות את הגניבה.

וצריך לדון מי העובר בגניבה מעין זו. לכאורה, המנהלים הכספיים והמזכירות שבצעו את הוראת הקבע אינם נהנים מהגניבה, אלא הם רק שליחים של המוסד. אולם מדברי הרמב"ם לעיל עולה מפורש שאף הגונב ע"מ להשיב עובר וא"כ אין ההנאה מהגניבה תנאי לעבור בלאו זה.

ונראה שהגונב בפועל הוא העבריין. וא"כ מי שהעביר לבנק את הוראת החיוב הוא הגנב, ואפילו זו מזכירה שקבלה הוראה לכך מאחד המנהלים, הם מכשילים אותה בגניבה והם מסייעים לדבר עבירה. ואם המזכירה יודעת שזו גניבה היא צריכה שלא לעשות את ההוראה ולהסביר לנותן ההוראה שהוא מכשיל אותה, ואם הוא רוצה לחטוא שיעשה זאת בעצמו.

ב. ונראה שאין לראות זאת כתפיסה לצורך חובו, ראשית משום שהאב לא ידע כלל שהספרים לא הוחזרו, וכן המוסד לא ביקש את החזרתם אלא נטל את הממון ללא כל הודעה לאב. כמו"כ המוסד השתמש בהרשאה שפג תוקפה כדי להוציא ממון מיד האב, ואף המוסד הודה בכך.

פסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' ד ס"א): "יכול אדם לעשות דין לעצמו; אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו; ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שניחחנו, (אם לא יוכל להציל בענין אחר) (טור). אפילו

כל אשר לו ולא ימצא ממה לגבות כשיזכה בדין או שמא לא יציית דינא אם לא יהיה מוחזק אזי רשאי לתפוס ממנו בתורת משכון עד שיעמוד עמו בדין, וכן במקום שא"צ לתפוס מידו כגון שמצא מעותיו או כליו או סחורתו של זה הנתבע ביד אחרים או שאצלו גופה מונח בפקדון איזה דבר מהנתבע יכול לעכב בכל עניין עד שיעמוד עמו בדין אף אם אין חשש שיבריח. והזוהר מחמיר בפקדון שלא לעכב בעצמו ובעל נפש יחוש לזה, ולכן ילך תיכף לב"ד ויתבענו לדין ואם לא יציית דינא יצו הב"ד שיעכבו או שאחרים יעכבו בעדו".

וכאמור, במקרה שלפנינו האב שנטלו ממנו ממון, לא ידע כלל שעליו להשיב את הפקדון ואינו כופר כלל שהוא חייב בכך. וא"כ אסור למוסד להחזיק בממון האב שלא כדין.

נראה שהמקרה שלפנינו דומה לאדם אשר מחזיק שטר חתום של חברו שכבר נפרע, ובגלל חשש לתביעה אחרת שלא יצליח לפדותה הוא פודה את ההמחאה הפרועה. ויעויין בספרי חבל נחלתו (ח"א סי' פה) בענין החזקת שטר בטחון.

ד. בשולי הדברים, יש להעיר שהספרים היו כל הזמן במוסד, חלקם בכיתת הלימוד של הבת וחלקם בחדרה. ואם נניח שהאב לא היה מתעורר ושם לבו שגבו ממנו מעות שלא כדין, המוסד היה נוטל את הספרים בסוף השנה, ומשאלם לתלמידה אחרת בשנה לאחריה והיה מרויח בכפליים גם הספרים שלא הוחזרו ליד האחראי חזרו לידו, וגם הוא גבה ממון מיד האב שלא כדין. מצב זה ממחיש שהמוסד כלל לא התכוון להודיע לאב שהספרים לא חזרו ליד האחראי, ולכן הוא מחזיק

שהוא עדיין חייב להשיב ספרים למוסד. וא"כ אין כל סיבה המתירה תפיסה.

ועוד שגם התפיסה היתה מפקדון אישי בבנק שברמאות הוא משך ממנו כסף, שהרי לא קיבל רשות להוציא מחשבון האב לצרכים אלו. ומשול המוסד למי שזייף חתימה על שטר וגבה בו כסף שלא כדין. פעולה זו אינה תפיסה והיא אסורה, נמצא שאין זו תפיסה אלא נטילת ממון שלא כדין ובלא ידיעה – היינו גניבה.

וראיה לכך שתפיסה באמצעי רמאות ושקר אסורה מדברי ספר 'תקפו כהן' לש"ך (סי' קיז) שכתב: "אלא משמע דמי שחייב לחברו יכול לתפוס אפילו לכתחלה אם הוא בענין שמוותר למשכנו וכמ"ש, אלא דבפרק שבועת העדות אסור מטעם דמדבר שקר תרחק, שהרי אינם יכולים להוציא המעות אלא שיאמרו שקר שהאחד הוא המלוה והם העדים וזהו אסור משום מדבר שקר תרחק, אבל בלאו הכי שרי כדאמרן".

משמע, שתפיסה באמצעי שקר או רמאות אסורה. וכאן אף המוסד הודה ששלא כדין הוא משך את הממון מיד האב, לא עבור שכר לימוד אלא עבור הספרים שהושאלו לבתו.

ג. וכן נראה מדברי ערוך השולחן (ח"מ סי' ד ס"ב): "וכל זה הוא דווקא בהחפץ המבורר שהוא שלו כמ"ש אבל אם כבר נתחייב לו ממון ממקום אחר מפני איזה גזילה וגניבה או פקדון או חוב או שכירות וכיוצא בזה אין לו רשות לעשות דין לעצמו ולחטוף ממנו ממון או חפצים בעד המניעו רק יתבענו בב"ד ובחוב יש עוד איסור אחר כשלוקח בעצמו כמו שיתבאר בסי' צ"ז ואם התובע מתיירא שמא עד שיתבענו לב"ד ילך הנתבע מכאן ולא ימצאנו או שיטמין

חבל נחלתו

בממונו עד שהספרים יחזרו, אלא זייף
הרשאה ונטל ממון מחשבון האב והתכונן
להרויח בכפליים.
יש בדברים חומרה מיוחדת כאשר
המוסד הוא מוסד תורני, אשר אמור
להדריך את הבנות בנתיבות התורה
והמוסר, והוא נוהג ברמאות ובגניבה.
ולענ"ד צריך ראש המוסד לברר את
הסוגיה לכל עובדיו ולהזהירם מנטילת
ממון שלא כדין.
ה. תארתי את עיקרי המקרה לפני
הגר"ש דיכובסקי שליט"א ושאלתי האם זו
תפיסה או גניבה והוא ענה לי שזה קרוב
לגניבה כיון שאסור מצד עביד איניש דינא
לנפשיה אלא לתפוס מהחייב עצמו ואת
מה שחייבים לו, ובש"כ.