

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק עשרים

מאת

יעקב

בן לאבי-מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

בהוצאת המחבר

אייר תשע"ח

פרטי המחבר:

מספר פלפון: 054-6672712

דוא"ל: emuna54@017.net.il

שומריה ד.ג. הנגב 8533600

כל הכרכים במרשתת באתר ויקיטקסט, ובמאגרי ספרים תורניים ממוחשבים

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

נר זכרון לעילוי נשמות:

אבי מורי

חיים מנחם הלוי אפשטיין ז"ל

סבי וסבתי, מצד אמי, אהרן וברני שפייר שנספו בשואה
הי"ד

סבי וסבתי, מצד אבי, פרופ' יעקב נחום הלוי וצפורה
(נכדת הגרי"צ דינר) אפשטיין ז"ל

חמי, זאב וידנפלד ז"ל איש קיבוץ אילת השחר

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

דודי ודודתי, בן-ציון ויסכה לנדאו ז"ל

רחל בת מרדכי ושושנה גלמן ז"ל
אשת חיל מי ימצא

הרב אלישיב מרדכי קנול ז"ל
רב הקיבוץ כפר עציון

זכרון עולם בהיכל ה'

לכבוד ולעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם, תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' **יהושע השיל רייזמן** ז"ל

אוד מוצל מאש משרידי דור דעה ומחבר ספרים בהלכה במחשבה ובחסידות

אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ

ועשה מלאכתו ארעי ותורתו קבע בהתעמקות ובריתחא דאורייתא

נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

* * *

האשה החשובה עדינת הנפש ואצילת הרוח

מרת **הלינה שיינדל רייזמן** ע"ה

אשת חיל עטרת בעלה רודפת צדקה וחסד

נלב"ע ערב שבת ה' מנחם אב תשנ"ז

* * *

איש דגול מרובה ואציל נפש, אוהב ספר ויודע ספר,

ראש וראשון לכל דבר שבקדושה

הרה"ח ר' **אהרן יעקב קורנוסר** ז"ל

רב פעלים לתורה ולצדקה, אוהב חסד ומרבה להיטיב

נלב"ע ז' תמוז תשס"ב

אשר היו כולם הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי

צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ח' חלקים)

ובני משפחתו, לוס אנג'לס

תוכן העניינים

5 הקדמה	
11 הסכמות וברכות	
		כללי מצוות
15 מלקות על לאו הניתק לעשה	סימן א
		אורח חיים
20 מקהלה בבית הכנסת	סימן ב
23 תפילה עם תינוק במנשא על גופו	סימן ג
26 קריאה פחות מבן י"ג בתורה	סימן ד
31 הכנסת גויים עובדי ע"ז לבית כנסת	סימן ה
34 זימון של שלש נשים כשיש שני גברים בסעודה	סימן ו
39 ברכת הבנים	סימן ז
42 הנחת שקית ובה אורז בתוך תבשיל בשבת	סימן ח
46 תכשיטי אשה בשבת בימינו	סימן ט
52 משחקים בהם רווח והפסד בשבת	סימן י
55 עירוב חצרות בבית מלון	סימן יא
	מה מחשיב כמקומו לתחומין משם יוכל להניח עירובי	סימן יב
59 תחומין	
63 קבלת שבת מוקדמת בערב שבת כשחל ביום טוב	סימן יג
69 פריכיות אורז בפסח	סימן יד
72 הזמנת חמץ בפסח מגוי לשם מוצאי פסח	סימן טו
76 מצות סיפור יציאת מצרים ומצות והגדת לבגד	סימן טז
88 כוס חמישית בליל הסדר	סימן יז
94 כוס של אליהו	סימן יח
98 הלל בששת ימי הפסח	סימן יט
104 סחיטת פירות ביום טוב	סימן כ
110 ספרדי למפטיר בתענית	סימן כא
113 סימני ר"ה לשיטת הרמב"ם	סימן כב
115 י"ג מידות בשמיני עצרת	סימן כג
120 גילוח בחול המועד לאבי הבן בברית מילה	סימן כד
125 קידוש לחולה ביום הכיפורים	סימן כה

חבל נחלתו

129	קשירת סכך בחוט פשתן	סימן כו
133	התקנות והגזרות לגבי נטילת לולב	סימן כז
140	שמחת תורה וחתן תורה	סימן כח
146	מגילת בית חשמונאי – מגילת אנטיוכוס	סימן כט
155	מוקפות חומה וסמוך ונראה בהן	סימן ל
160	בר מצוה לפרוז בירושלים	סימן לא
יורה דעה		
163	נטילת שכר על מצוות לאחרים	סימן לב
187	שליל טריפה במעי אמו כשרה	סימן לג
191	ריח סתם יינם	סימן לד
195	קבלת מתנות מגוי ביום אידו	סימן לה
199	הלואה צמודה ל'אירו'	סימן לו
201	הקדמת מעות	סימן לז
207	הצעת שיתוף ברווחים – האם זו רבית	סימן לח
210	מתנה או רבית	סימן לט
211	כפיה על צדקה	סימן מ
229	צדקה בעיר אחרת	סימן מא
234	נדרי צדקה בלב	סימן מב
238	בלורית	סימן מג
244	אשה שניטל רחמה לספירת ז' נקיים	סימן מד
248	מי שאין מיסב בחבורה של מצוה	סימן מה
254	שאלה בפדיון הבן	סימן מו
260	בל תאחר במתנות עניים	סימן מז
266	פרי הדר אחר חנטה או אחר לקיטה במעשרות	סימן מח
271	עלי בצל שגדלו בסל הירקות בבית	סימן מט
274	הפריש מענבים על יין בשוגג האם צריך לחזור ולהפריש	סימן נ
277	הפרשת תרומות ומעשרות בעייתית	סימן נא
281	נשיקה למת	סימן נב
283	קבורה בזיווג שני	סימן נג
287	ניחום אבלים בשבת	סימן נד
290	בזיון המת – חניטה	סימן נה
298	כפרה למתים	סימן נו

חבל נחלתו

אבן העזר

305 משלח שבעת עשיית השליחות אינו יכול לעשותה

סימן נז

חושן משפט

315 רב בית כנסת של יחיד

סימן נח

חילוף כספים בין לקוחות בתוך חדר של חלפן

סימן נט

318 כספים

320 מטפלת שחזרה בה

סימן ס

323 החזרת דמי השתתפות בערב כיתה

סימן סא

325 אחריות על חבלה עם ציין לייזר

סימן סב

330 תשלום השתתפות עצמית של המזיק לרכב שכור

סימן סג

333 השאילני ואשאיל לך

סימן סד

337 אבק על צביעת בית חברו

סימן סה

338 דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין

סימן סו

נספח

352 אמצעים דידקטיים ששוקעו בליל הסדר

סימן סז

מפתחות לכרכים א-כ

373

חבל נחלתו

הקדמה

נאמר בפסחים (פז ע"א):

"אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: בניך חטאו. והיה לו לומר: בניך הם, בני חנוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמיך עליהן. לא דיו שלא אמר כך, אלא אמר לפניו: רבוננו של עולם, כל העולם שלך הוא - העבירים באומה אחרת. אמר הקדוש ברוך הוא: מה אעשה לזקן זה? אומר לו: לך וקח אשה זונה והוליד לך בנים זנונים, ואחר כך אומר לו שלחה מעל פניך. אם הוא יכול לשלוח - אף אני אשלח את ישראל. שנאמר ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים, וכתוב וילך ויקח את גמר בת דבלים. גמר, אמר רב: שהכל גומרים בה. בת [ע"ב] דבלים - דבה רעה בת דבה רעה. ושמואל אמר: שמתוקה בפי הכל כדבלה. ורבי יוחנן אמר: שהכל דשין בה כדבלה. דבר אחר: גמר - אמר רבי יהודה: שבקשו לגמר ממונן של ישראל בימיה. רבי יוחנן אמר: בזזו וגמרו, שנאמר כי אבדם מלך ארם וישמם כעפר לדש. - ותהר ותלד לו בן ויאמר ה' אליו קרא שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא והשבתי ממלכות בית ישראל, ותהר עוד ותלד בת ויאמר לו קרא שמה לא רחמה כי לא אוסיף עוד ארחם את בית ישראל כי נשא אשא להם, ותהר ותלד בן ויאמר (ה' אליו) קרא שמו לא עמי כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה לכם. לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: לא היה לך ללמוד ממשה רבך, שכיון שדברתי עמו - פירש מן האשה, אף אתה בדול עצמך ממנה. אמר לו: רבוננו של עולם, יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה! אמר ליה הקדוש ברוך הוא: ומה אתה, שאשתך זונה ובניך [בני] זנונים, ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן - כך. ישראל, שהן בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי. תורה קנין אחד, דכתיב ה' קנני ראשית דרכו. שמים וארץ קנין אחד, דכתיב קנה שמים וארץ. בית המקדש קנין אחד, דכתיב הר זה קנתה ימינו. ישראל קנין אחד, דכתיב עם זו קנית. ואתה אמרת העבירים באומה אחרת! כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך - בקש רחמים על ישראל, שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך. עמד ובקש רחמים ובטל גזירה, והתחיל לברכן, שנאמר והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו וגו' וזרעתי לי בארץ ורחמתי את לא רחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה".

ובאר המהר"ל בספר נצח ישראל (פרק יא):

"ביאור ענין זה, כי הושע, כאשר חטאו ישראל, אף על גב שידע הושע שאי אפשר

חבל נחלתו

שיהיה נפרד הדביקות מן ישראל, מכל מקום לפי שהיה שונא החטא, עד שהיה חפץ בפירוד ובסילוק הדביקות הזו, כל כך היה הושע הנביא שונא החטא, והיה משתוקק הושע אל הפירוד בשביל חטאם. ולכך אמר 'העבירים באומה אחרת', כלומר שראוי להעבירם אותם באומה אחרת - אם הוא אפשר. ולפיכך אמר (הושע א, ב) "קח לך אשת זנונים וילדי זנונים", והראה לו כי מצד שהם בנים למקום אין להעביר אותם, ואי אפשר להעביר ולהחליף ענין זה. כי אין דבר יותר מצטרף ומתקשר כמו צירוף וקישור האב אל הבן. וכאשר אמר הושע שלא ירצה לגרש את האשה בעבור הבן, אף כי אפשר שאינו בנו בודאי, כי זונה היא, ואם כן איך אפשר לסלק ישראל שהם בנים למקום מצד עצמם.

"ועוד, כי הם בני אברהם יצחק ויעקב שנבחנו למקום, שאילו לא נבחנו יש לו לומר אף על גב שנראה בהם הטוב, לא היה הטוב בהם באמת, ועל ידי נסיון והבחנה נגלה הדבר מה הוא. כי אפשר כי נראה דבר אחד טוב, ואינו טוב באמת. אבל האבות נבחנו, ומפני שנבחנו הם טוב באמת, ודבר שהוא טוב באמת אין בו שינוי כלל. ובשביל זה גלה השם יתברך להושע שאי אפשר להעביר אותם באומה אחרת, מצד שהם בנים אל השם יתברך".

"ואמר עוד כי ישראל הם אחד מארבעה קנינים שקנה הקדוש ברוך הוא בעולמו. ורצה בזה, כי כשם שישראל נקראו "בנים" מצד כי הם נמצאו מאתו יתברך, כמו שהתבאר למעלה (ראש הפרק), כך הם קנינו. רוצה לומר שהם שלו לגמרי, ודבר זה גם כן קשור וצירוף גמור. וזה כי יש דבר שהיה נמצא מאחד, ואינו קנינו להיות ברשותו. ויש דבר שהוא קנין של אדם, והוא ברשותו, אבל אינו נמצא מאתו. כי הבן הוא נמצא מן האב, ואינו קנינו. והעבד הוא קנין של האדון, והוא ברשותו לגמרי, ואינו נמצא מאתו. וכבר בארנו דבר זה למעלה (פ"ב ד"ה ולפיכך) שעל זה אמר הכתוב (דברים לב, ו) "הלא הוא אביך קניך וגו'".

כל ישראל הם קניינו של הקב"ה, גם החוטאים והמבולבלים, גם האובדים וגם הנדחים, כאמור (מיכה ד, ו): "ביום ההוא נאם ה' אספה הצלעה והנדחה אקבצה ואשר הרעתי" (ועי' שמות רבה פרשה מו). כל ישראל הם בנים למקום, וכולם הם חלקו של הקב"ה ואל לנו להתיאש מאף אחד עם כל קלקוליו וסיבוכיו.

כתב הרב זצ"ל (אורות ישראל, פרק ב סעיף א): "היחש שֶׁל כְּנָסֶת-יִשְׂרָאֵל לִיחִידָהּ הוא מְשֻׁנָּה מְכַל הַיְחֻשִׁים שֶׁל כָּל קְבוּץ לְאָמִי לִיחִידָיו. כָּל הַקְּבוּצִים הַלְאָמִיִּים נוֹתְנִים הֵם לִיחִידָהֶם רַק אֶת הַצַּד הַחִיצוֹנִי שֶׁל הַמְהוּת, אֲבָל עֲצָם הַמְהוּת זֶה שׁוֹאֵב כָּל אֶדָם מְנַשְׂמֵת הַכֹּל, מְנַשְׂמֵת אֱלֹהִים, שֶׁלֹּא בְּאִמְצָעוֹת הַקְּבוּץ, מִפְּנֵי שְׁאִין לְהַקְּבוּץ חֲטִיבָה

חבל נחלתו

אלהית, שְׁמַגְמָה אֱלֹהִית עֲצֻמִית שְׁרוּיָה בְּתוֹכּוֹ. לֹא כֵן בְּיִשְׂרָאֵל, הַנְּשָׁמָה שֶׁל הַיְחִידִים נִשְׁאַבֶּת מִמְקוֹר חַי הַעוֹלָמִים בְּאוֹצֵר הַכֶּלֶל, וְהַכֶּלֶל נוֹתֵן נְשָׁמָה לַיְחִידִים. אִם יַעֲלֶה עַל הַדַּעַת לְהַנְתִּיק מִהָאֵמָה, צָרִיךְ הוּא לְהַנְתִּיק אֶת נְשָׁמָתוֹ מִמְקוֹר חַיּוּתָהּ, וּגְדוּלָהּ הִיא מְשׁוּם כֶּף הַהִזְדַּקְקוּת, שֶׁכֵּל יְחִיד מִיִּשְׂרָאֵל נִזְקֵק לְהַכֶּלֶל, וְהוּא מוֹסֵר תְּמִיד אֶת נַפְשׁוֹ מִבְּלִי לְהִיּוֹת נִקְרָע מִהָאֵמָה, מִפְּנֵי שֶׁהַנְּשָׁמָה וְתִקּוּנָה הַעֲצֻמִי דוֹרֵשׁ כֵּן מִמֶּנּוּ. אֲמָנָם צְנוּרוֹת הַהִזְנָה הַנְּשָׁמִתִּית וְהַגְּנַת הַחַיִּים שֶׁלָּהּ הוֹלְכִים בְּכִנְסַת-יִשְׂרָאֵל עַל-יְדֵי הַמְצוּוֹת, דָּבָר ד', זֶהוּ הַפְּלֵג הַכֶּלְלִי הַמְתַּגַּלֵּם בְּאַרְחַח הַחַיִּים, הַרְשׁוּם בְּתִכְנִיתוֹ...

כל אחד מישראל ברצון או שלא ברצון הוא חלק מהאומה הישראלית, גם אם הוא חסר ואינו מזין את נשמתו במזון הרוחני המוכן לה – תורה ומצוות הוא עדיין חלק מעם ישראל, וגם אם אינו מגן על חיותו בחיסונים האלוקיים שניתנו לה – מצוות לא תעשה – שלא לינוק את הטומאות והקלקולים שמייבאים לארצנו – הוא עדיין חלק מישראל וסופו שהחנק הרוחני והצמאון הפנימי יגברו על כל המניעות והוא יבוא לשתות בצמא ממקורותיה האלוקיים של אומתו.

כך זה עשרים במספרו, ונאמר במיכה (ו, ו-ח): "במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה: הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי: הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך".

ובסנהדרין (צט ע"ב): "אמר רב יצחק בר אבודימי: מאי קרא – שנאמר נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו, הוא עמל במקום זה, ותורתו עומלת לו במקום אחר. אמר רבי אלעזר: כל אדם לעמל נברא, שנאמר כי אדם לעמל יולד, איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו – הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו – הוי אומר לעמל תורה נברא". והריני מנסה ללכת לפי דרכים אלו.

הריני מודה לרבש"ע שעזרני עד הנה, ולכל רבותי שעוברים על דברי, ולכל בני ביתי שמסייעים עימדי, ולכל שואלי. יהי רצון שיסייעני הקב"ה ואוכל להוסיף ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולכתוב עוד תשובות ומחקרים בדברי תורתנו הקדושה.

יעקב הלוי אפשטיין

שומריה ת"ו

אייר תשע"ח

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

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

בס"ד

ב' שבט תשס"ז

מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

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

לכב' הרב יעקב אפשטיין שליט"א

מחבר השנתון 'חבל נחלתו'

שלו' רב לאוהבי תורתך

ושוב אתה מזכה אותנו כמדי שנה בשנה ב'חבל נחלתו' חדש מפרי לימודך ושיעוריך. אשריך וטוב לך שהנך יושב על התורה ועל העבודה ומצליח לחדש חידושי תורה בעיקר בהלכה למעשה, בשאלות אקטואליות.

למותר לציין את החשיבות הרבה שיש בלימוד למעשה. בכך אנו מחברים את חיי המעשה לתורה ומעלים אותם. בחסידות נוהגים לפרש את הפסוק 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' ע"מ שבני האדם יעלו את הארץ לשמים. לא ניתנה תורה מהשמים אלא להעלות את הארץ לשמים. ודרך המלך לכך היא בירור הלכה למעשה. התורה מהשמים מתיישמת בחיי המעשה כאן עלי אדמות ובכך הארץ מתחברת לשמים ומתקדשת על ידם. עצם החיבור מפרה את לימוד התורה ומעלה את חיי המעשה.*

הנני מאחל לך שתזכה בעצמך ותזכה את כולנו עוד שנים רבות ונעימות ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתנו הקדושה.

בברכת התורה ולומדיה

הרב יעקב אריאל

* ההערות וההוספות של הרב פוזרו במקומן.

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון דוב ליאור
רב העיר קרית ארבע – חברון
(הברכה ניתנה לכרך טז)

הרב דוב ליאור

רב העיר

קרית ארבע – חברון ת"ו

ר"ח שבט תשע"ה

כתב הסכמה

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

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

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

החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

ברכת הרב הגאון הרב אביגדר נבנצל

רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד ה' פר' משפט בני ישראל תשע"ח ירושלים עה"ק
תובב"א

ברכה לראש משביר הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א

המוציא חלק עשרים מספרו הגדול "חבל נחלתו" לברר כל
מיני שאלות כדת של תורה, מפי ספרים ומחכמת לבו, וכביר
מצאה ידו.

יזכה להמשיך להשקותנו מפרי רוחו עד מלאה הארץ דעה
בב"א.

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

מלקות על לאו הניתק לעשה

שאלה

מתי לוקים על לאו הניתק לעשה?

תשובה

א. נאמר במכות (טו ע"ב): "דתני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה, קיים עשה שבה – פטור, ביטל עשה שבה – חייב; א"ל: מאי קא אמרת? קיים פטור, לא קיים חייב, ביטל חייב, לא ביטל פטור, תני: **ביטלו ולא ביטלו**. ורבי שמעון בן לקיש אומר: קיימו ולא קיימו. במאי קא מיפלגי? בהתראת ספק קא מיפלגי, מר סבר: התראת ספק שמה התראה, ומר סבר: התראת ספק לא שמה התראה".

מפרש רש"י:

"א"ל מאי קאמרת – אי בקיים תיתני פטור בלא קיים תיתני חייב ואף על פי שלא ביטל ואי בביטל תיתני חיובא על כרחך תיתני פטורא בלא ביטל ואף על פי שלא קיים".

"ה"ג תני בטלו ולא בטלו – בטל עשה שבה חייב לא בטל עשה שבה פטור".

"קיימו ולא קיימו – קיימו פטור לא קיימו כשאומרין לו קיים מלקין אותו ורבי יוחנן מוקים לה למתניתין בלאו הניתק לעשה דאילו בלאו שקדמו עשה סבירא ליה דלוקין ולריש לקיש בין ניתק בין קדמו עשה שוין".

"רבי יוחנן סבר התראת ספק שמה התראה – ואף על גב דכל לא תעשה שניתק לעשה לדבריו התראת ספק היא שהרי

כשעובר על הלאו צריך להתרות בו והוא אמר שגמר הלאו בביטול העשה תלוי וכשמותרין בו אל תגרש ספק הוא שמא לא יבטל את העשה להדירה בהנאה ולכשידירה ויבטלנו קאמר דלקי אלמא התראת ספק שמה התראה".

"וריש לקיש סבר התראת ספק לא שמה התראה – הלכך אם היה גמר הלאו תלוי בביטול העשה לא היה לוקה עליו אלא הלאו משגירש נגמר והוא לה התראת ודאי והעשה ניתן להיות תחת המלקות ולכשיבא לבית דין או יקיים או ילקה ואי קשיא לרבי יוחנן נמי איכא למימר בהתראת ודאי ויתרו בו כשבא לבטל את העשה שהוא עקירת הלאו לעולם התראה בשעה שעובר על אזהרתו בעינין ואפילו היא תלויה בדבר אחר כדאמרין בשבועות (דף כח:) שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו אכליה לתנאיה והדר אכליה לאיסוריה התראת ודאי היא אכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה הויא התראת ספק אלמא התראה בשעת איסור בעינין ואף על פי שאין הלאו נגמר עד שיאכל את של תנאי".

עפ"י רש"י, ישנן שתי מחלוקות בין ר' יוחנן לר"ל. מחלוקת אחת בהבנת מהות לאו הניתק לעשה וביחס בין העשה ללאו ומחלוקת שניה בהתראת ספק (ולא נעסוק בה). לפי ר' יוחנן עובר על הלאו רק אם לא קיים את העשה, והלאו עומד תלוי עד שיקיים את העשה. לפי ר"ל עובר על הלאו מתחילה, אלא שיכול שלא ללקות עליו אם קיים את העשה.

חבל נחלתו

ר' יוחנן טען כלפי התנא שהוא עירב בברייתא בין שתי השיטות, וצריך לשנות ברישא ובסיפא אותו מונח של ביטול או של קיום.

המונח קיום לפי רש"י מתפרש שנצטוו לקיים את העשה ולא עשאו לוקה. וביטול מתפרש לר' יוחנן שביטל את העשה בידים. לפי ר' יוחנן אם לא ביטל את העשה בידים פטור ממלקות. לפי ר"ל על הלאו כבר עבר וכל השאלה היא האם יקיים את העשה ובכך ימנע את המלקות או שלא יקיימו. ומביאים אותו לבי"ד כדי שילקה ואם לא קיימו על אתר לוקה.

לא מבואר ברש"י מה הדין במצב שאינו יכול לקיים את העשה אך לא כתוצאה ממעשה שלו האם חייב מלקות על הלאו או שפטור מפני שהוא אנוס מלקיים את העשה.

הלכה כר' יוחנן שרק אם ביטל בידים את העשה ואינו יכול לקיימו חייב מלקות – כך לפי רש"י.

ב. הר"ף (מכות ג ע"ב): גורס: "תאני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה, קיים עשה שבה פטור ביטל עשה שבה חייב. א"ל רבי יוחנן מאי קא אמרת פטור לא קיים חייב ביטל חייב לא ביטל פטור תני קיימו ולא קיימו. כלומר אף על פי שלא בטלו לעשה כיון שלא קיימו לוקה על לא תעשה".

ופרש הנימוקי יוסף: "תני קיימו ולא קיימו. פי' בהלכות כלומר אף על פי שלא בטלה לעשה כיון שלא קיים לוקה על לא תעשה ע"כ. כלומר תפוס רישא דוקא דאם לא קיימו חייב ורש"י גורס בדברי רבי יוחנן

תני בטלו ולא בטלו דכל זמן שלא בטל העשה אף על פי שהתרו בו ב"ד לקיימו ולא קיימו עדיין יש לו תקנה לתקן הלאו, אבל לגירסת הר"ף ז"ל מיד כשהתרו בו ב"ד לתקן הלאו ולא תיקן שוב אין לו תקנה לתקן אותו ולוקה". וכ"כ רבינו יהונתן על הר"ף.

עולה מדברי הנ"י שישנה מחלוקת בין רש"י לר"ף בגירסא. ועל כן תהא ביניהם מחלוקת בהלכה למעשה. לרש"י עד שלא ביטל בידים את האפשרות לקיים את העשה אינו לוקה על הלאו, ולר"ף אם התרו בו לקיים ולא קיים לוקה.

אף בר"ף לא מבואר מה הדין במצב הביניים שאינו יכול לקיים את העשה, אבל לא ביטל בידים, כגון שהאם מתה ואינו יכול לשלח, האם ילקה משום שעבר על לא תיקח או שלא ילקה כי הוא כביכול אנוס.

ג. הסבר מקיף לסוגיא נותן הריטב"א (מכות טו ע"א ע"ש) וז"ל בפסקה אחת מדבריו: "ולכלהו נוסחי ופירושי מאן דתני קיימו ולא קיימו ס"ל דלא פטר הכתוב לאו הניתק לעשה ממלקות אלא בשקיים העשה אבל אם לא קיים ואפילו מחמת שנאנס מלקיים לוקה, ולמאן דתני בטלו ולא בטלו לעולם אינה לוקה עד שיבטל בידים אותו עשה בענין שלא יכול שוב לקיימו, כגון בשלוח הקן ששובר כנפי האם או שהרגה, וכן בכל כיוצא בזה וכדמפרש גמרא לקמן בשמעתין דבתר הא".

היינו לשתי הגירסאות בגמרא קיימו ולא קיימו חייב מלקות אם לא קיים בידי או העשה, ואפילו נאנס והאם מתה

סימן א – מלקות על לאו הניתק לעשה

העשה שבו והתראת ספק הוי התראה ואף על גב דלא מלקינן בעלמא מן הספק שאני הכא שהרי בשעה שהוא עובר על הלאו מתרינן ביה והרי לגבי הלאו לא הוי התראת ספק אלא התראת ודאי הילכך אף על גב דעל העשה הוי ספק שפיר מלקינן ליה".

מתבאר מהסברת הרדב"ז שגירסת הרמב"ם היא **כרש"י** וא"כ מדוע נקט אם לא קיים חייב, והרי היה צריך להסביר שכל זמן שלא ביטל את העשה בידים אינו לוקה. ואמנם הכסף משנה (הל' סנהדרין פט"ז ה"ד) מביא את לשון רש"י בסוגיא ומוסיף: "וידוע דהלכתא כר' יוחנן לגבי ר"ל ואף על פי שתפס רבינו לשון קיום בלשונו ואליבא דר"י דפסק כוותיה הו"ל לתפוס לשון ביטול אין חשש מכיון שכתב ועבר ולא קיים דמשמע ממש שביטלו דהיינו עבר ולא קיימו היינו בטלו דאי לא ביטלו אי אתה יכול לקרות בו עבר ולא קיימו שהרי עדיין בידו לקיימו".

וא"כ הכס"מ דוחק בלשונו של הרמב"ם שכוונתו לבטלו ולא בטלו אליבא דר' יוחנן בגירסת רש"י וכפי שהסביר הרדב"ז. אלא שהכס"מ ממשיך: "אך ק"ל דבגמ' משמע דלמ"ד ביטלו ולא ביטלו אינו חייב עד שהוא בעצמו יבטל העשה כגון שלקח האם על הבנים והמיתה אבל אם מתה מעצמה פטור ואונס לא משכח התם גוונא דילקה כשיבטל העשה אליבא דר"י, ורבינו כתב פ"ה דהל' נערה בתולה שאונס שגירש כופין אותו להחזיר ואינו לוקה ואם מתה גרושתו קודם שיחזירנה או נתקדשה לאחר לוקה ומעתה משמע דלא סבירא ליה לרבינו כר"י אלא כר"ל והיינו לשון קיום וכמו שכתבתי והשתא קשה דכר"י הו"ל

מעצמה וכד'. ואילו בטלו ולא בטלו הוא דוקא אם ביטל בידים את העשה ואינו יכול לקיימו רק אז חייב מלקות.

יש בדבריו ביאור לגבי מה היחס בין העשה ללא תעשה בלאו הניתק לעשה. לפי מ"ד קיימו המונע את המלקות הוא **קיום העשה**, ועל כן אם נתבע לקיים את העשה ולא קיימו חייב מלקות וה"ה אם התברר ששוב לא יוכל לקיים את העשה או שהוא בידים מנע מעצמו לקיים את העשה בכל המקרים חייב מלקות. לעומת זאת למ"ד בטלו דוקא כאשר ביטל בידים את העשה חייב במלקות אבל קיום העשה אינו תנאי שלא ילקה.

ד. הרמב"ם (הל' סנהדרין פט"ז ה"ד) כתב: "...עבר על לאו שניתק לעשה והתרו בו ואמרו לו אל תעשה דבר זה שאם תעשנו ולא תקיים עשה שבו תלקה, ועבר ולא קיים העשה הרי זה לוקה, אף על פי שהתראה בספק היא שאם יקיים יפטר התראת ספק התראה היא".

מדברי הרמב"ם נראה שחייב כאשר לא קיים את העשה ולפי"ז הסברו כג' הר"ף. וכ"מ ברמב"ם בהל' סנהדרין (פ"ח ה"ב) שכתב: "...וכל לאו שניתק לעשה כגון לא תקח האם על הבנים לא תכלה פאת שדך אין לוקין עליו אלא אם לא קיים עשה שבהן...".

אולם הרדב"ז (פט"ז ה"ד) באר: "עבר על לאו שניתק לעשה וכו'. תנן בפרק שלוח הקן הנוטל אם על הבנים ר' יהודה אומר לוקה ואינו משלח וחכ"א משלח ואינו לוקה זה הכלל כל מצות ל"ת שיש בה קום עשה אין חייבין עליה א"ד יוחנן אין לנו אלא זאת ועוד אחרת ואית ליה לר' יוחנן ביטלו ולא ביטלו כלומר דלא לקי עד שיבטל

חבל נחלתו

פרק אלו הן הלוקין (דף ט"ז) וטעמא משום שאינו יכול עוד לקיים עשה שניתק לו ויתבאר פרק ט"ז מה' סנהדרין".

ו. אמנם הר"י קורקוס (הל' מתנות עניים פ"א ה"ג) לא פרש כן ברמב"ם וז"ל: "אבד כל הקציר וכו'. פרק אלו הן הלוקין תני תנא קמי דר' יוחנן כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה קיים עשה שבה פטור בטל עשה שבה חייב ומתריך לה רבי יוחנן בטל חייב לא בטל פטור פי' דאינו לוקה עד שיתבטל העשה שאי אפשר עוד לקיימו ור"ל תני קיימו ולא קיימו ופרש"י דכשיבא לב"ד או יקיים העשה מיד או מלקין אותו והלכה כרבי יוחנן לגבי ר"ל ומ"מ אינו צריך שיבטל הוא את העשה בידיים ולכך כתב אבד הקציר וכולי לפי שהחיוב משענה שעבר הלאו הוא אלא שיש לו תקנה שיקיים העשה ואז יפטר מן המלקות וכשאי אפשר עוד להתקיים העשה מלקין אותו על הלאו שעבר שהתראת ספק שמה התראה זה דעת רבינו".

לפי דבריו עולה שהרמב"ם סבר שגורסים 'בטלו ולא בטלו' כגירסת רש"י, אבל לוקה מחמת שאינו יכול לקיים את העשה (ולהיפך משיטת הריטב"א).

אולם המהר"י קורקוס דוחה הסבר זה, וז"ל: "והסוגיא שם קשה לזה דמשמע התם שאין חיוב לר' יוחנן אלא א"כ בטל העשה בידיים כגון שטחנו לרבנן. ואכל העיסה לרבי ישמעאל וזהו בטלו לוקה. ונראה שרבינו גורס כגירסת הר"י שגורס בדברי יוחנן תני קיימו ולא קיימו כלומר אעפ"י שלא בטלו כיון שלא קיימו לוקה על ל"ת ע"כ לשון הר"י. ופי' לדעת רבינו כיון שלא קיימו ופי' אין צורך שיבטל אותו

למיפסק אי משום דהלכתא כוותיה לגבי ר"ל אי משום דהא פסק כוותיה בהתראת ספק וממילא הלכתא כוותיה בהא נמי כיון דקא מפלגי בהתראת ספק ומשם נמשך מחלוקתם בלאו שניתק לעשה אי בעינן ביטלו או לא קיימו וי"ל דהיינו לפי גירסת רש"י אבל לפי גירסת הר"י שגורס תני קיימו ולא קיימו כר' יוחנן אתי שפיר מ"ש רבינו וכפירוש אחרים שכתב הר"ן בסוף חולין ולענין התראת ספק אמרינן בפרק הלוקין דפלוגתא דר"י ור"ל היא ור"י סבר שמה התראה וידוע דהלכתא כוותיה לגבי ר"ל וכן פסק רבינו פה ובפ"ה מהל' שבועות כתב שאין לוקין על התראת ספק אא"כ היה לאו שלו מפורש בתורה ואיני יודע מנין לו חלוק זה".

עולה מדברי הכס"מ שמסביר את הרמב"ם עפ"י גירסת הר"י, והרמב"ם סובר שאם התרו בו ולא קיים לוקה. וכן אם מתה מעצמה לוקה.

ה. חיזוק לדברי הכס"מ ניתן ללמוד מדברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"א ה"א): "אבד כל הקציר שקצר או נשרף קודם שנתן הפאה הרי זה לוקה, שהרי עבר על מצות לא תעשה ואינו יכול לקיים עשה שבה שניתק לו".

ואם שיטת הרמב"ם שקיימו ולא קיימו כר"י, לפי דברי הריטב"א (לעיל) בכל מקרה שאינו יכול לקיים את העשה לוקה אליבא דמ"ד קיימו ולא קיימו. אבל למ"ד בטלו אינו חייב מלקות אא"כ יבטל בידיים את העשה, ואפילו העשה אינו יכול להתקיים מחמת עצמו פטור ממלקות מפני שלא ביטל בידיים.

ונראה שכן באר הכסף משנה (הל' מתנות עניים פ"א ה"ג) שכתב: "אבד כל הקציר וכו'.

סימן א – מלקות על לאו הניתק לעשה

אלו הן הלוקין [ט"ו ע"א] שכל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה קיים עשה בה פטור, לא קיים עשה שבה **ואי אפשר לו לקיימו עוד חייב מלקות**, וכדאיתמר התם דאמר ליה רבי יוחנן לתנא תני קיימו ולא קיימו, וזו היא הגרסא הנכונה. ומן הדעת הזו למדנו שכל זמן שמתה האם או שלחה אדם אחר שחייב, ואף על פי שעכשיו לא ביטל הוא העשה בידי שהרי לא המיתה הוא אלא שמתה מאליה, ואין צריך לומר שאם המיתה הוא בידי שחייב לכולי עלמא. אבל כל זמן ששלחה קודם שתמות אף על פי שלא שלחה בשעה שלקחה מן הקן לא ביטל הלאו ולא העשה מכיון שהתורה נתקו לעשה והרי קיימו. ואף על פי כן אין ראוי לעשות כן, דשמא תמות האם או המשלח קודם שלוח ולא יוכל לתקון, ועוד שהזריזין מקדימין למצות, ודבר בעתו מה טוב".

עולה שהרמב"ם מסביר קיימו ולא קיימו, שלא כרש"י ולא כנ"י שמתרים בו ולוקה אם לא קיים, **אלא כל זמן שיש אפשרות לקיימו אינו לוקה**, ואם אין אפשרות לקיימו לוקה.

בידים אלא כיון שלא קיימו כיון שאי אפשר להתקיים עוד לוקה דלמאן דתנו בטלו ולא בטלו דהיינו ר"ל לגרס' זו בעינן שיבטל אותו בידיים ואנן כרבי יוחנן דתני קיימו ולא קיימו קי"ל, הילכך כל שאבד הקציר או נשרף לוקה אעפ"י שלא בטל בידיים והר"ן פי' פרק אלו הן הלוקין דלגרסת הר"ף כל שהתרו בו ב"ד לקיים העשה ולא קיים מיד לוקה ושוב אין לו תקנה **ואין זה פי' רבינו** בלא קיימו אלא כשאי אפשר לקיים עוד אז לוקה וגם דברי הר"ף אפשר לפרשם לדעת רבינו כנ"ל".

וא"כ חוזר לפרש כריטב"א אולם בפירוש קיימו ולא קיימו אינו כרש"י שאם לא קיים חייב מלקות, אלא שצריך לקיים ואם לא ניתן לקיים חייב מלקות. (דברי הרדב"ז בהלכות מתנות עניים קשים ולא אעסוק בהם.)

ז. מצאתי כי בספר החינוך (פרשת כי תצא מצוה תקמד) פרש כפירוש מהר"י קורקוס בקיימו. וז"ל:

"ושם דברנו גם כן על הלאו הזה שהוא ניתק לעשה דשלח תשלח את האם. וכבר למדנו זכרונם לברכה במסכת מכות פרק

חבל נחלתו

סימן ב

מקהלה בתפילה בבית הכנסת

שאלה

האם מותר לשלב מקהלה בתפילות הציבור, ואם כן באלו חלקים מן התפילה?

תשובה

א. בטרם נשיב לשאלה, נראה להתנות זאת בכמה תנאים.

1) כל שילוב מקהלה בתפילה צריך הסכמה ותמיכה של רב הישוב או רב בית הכנסת, כל דברינו להלן בטלים, אם הרב הממונה על בית הכנסת חושב שלא ראוי או לא מתאים, עפ"י טעמיו בהכרת הציבור אותו הוא מנהיג.

2) המקהלה בה תעסוק התשובה היא של גברים (או בנים קטנים) בלבד, אין שום היתר למקהלה מעורבת מגברים ונשים כאמור בסוטה (מח ע"א): "אמר רב יוסף: זמרי גברי ועני נשי – פריצותא, זמרי נשי ועני גברי – כאש בנעורת". וק"ו בתפילה שקול באשה ערוה כאמור בשו"ע (או"ח סי' עה ס"ג) ובאחרונים.

3) אין להוסיף שום ליווי של כלי נגינה למקהלה אפילו בימים שאין בהם שום איסור בנגינה (כיום העצמאות וחנוכה), וזאת משום הליכה בחוקות הגויים, ומפני חשש של התדרדרות למחולות וח"ו מחולות מעורבים. ועיין בחומר הענין בשו"ת זקן אהרן (וואלקין, ח"א סי' ו').

4) אין לכפול מילים אלא בשירה שלאחר התפילה ואינה מגוף התפילה כאמור בשו"ת יביע אומר (ח"ו, או"ח סי' ז) ועי' בתשובתי בחבל נחלתו (חי"ב סי' ג).

ב. מקהלה פעולתה היא הנעמת התפילה המושרת לאוזני הציבור, והשראת אורה, אולם אין שירת המקהלה יכולה להחליף את שליח הציבור, ועל כן כל חלקי התפילה שעניינם הוא תפילת יחיד או יציאה ידי חובה אינה יכולה להיעשות על ידי המקהלה. כל שותפות של מקהלה בתפילת הציבור אינה שייכת במקום שחובת התפילה על היחיד והוא מוציא עצמו ידי חובה בתפילתו הפרטית או שיוצא ידי חובה על ידי שליח הציבור. לדוגמא קריאת שמע וברכותיה או תפילת עמידה לא יכולים להיאמר על ידי מקהלה, מפני שהשומע צריך לצאת ידי חובה או בתפילתו הוא, או בשמיעה מאחר ויציאה ידי חובה משום שומע כעונה. מקהלה אינה מתכוונת להוציא אחרים י"ח, ואפילו המשררים במקהלה עצמם אינם יכולים לצאת ידי חובה בשירה שהיא קצובה וחתוכה וצריכה להיות מתואמת עם שאר המשררים ועם שליח הציבור, בקול ובקצב מסויים. ועל כן נראה שאם כבר מכניסים מקהלה לתוך התפילה בבית הכנסת היא יכולה לשיר בפיוטים או במזמורי תהלים כגון בקבלת שבת או בסיום התפילה: 'אדון עולם' או 'גדל א-להים חי' וכד'.

ג. בדומה למקהלה היתה שירת הלויים בבית המקדש, היינו אנשים מסוימים (=לויים) שקולם מתאים שוררו פרקים מסוימים כשעמדו על המעלות בין עזרת נשים לעזרת ישראל, הם לא הוציאו אף

סימן ב – מקהלה בתפילה בבית הכנסת

אשכנז נהגו לשורר את מזמורי קבלת שבת חזן ומקהלה. ומביא שהרב חיד"א בהיותו באמסטרדם כתב שנהגו לשורר בכמה קולות (מעגל טוב עמ' 142) את מזמורי קבלת שבת, והוא לא הכיר זאת וקרא שמה: 'תחת שלשה (=קולות) רגזה ארש'. ומביא עוד שאחד מרבני טבריה כתב שנהגו לשורר באירופה בשמונה או עשרה קולות.

ד. בציבור הדתי בימינו בתפילה של שבת או של רגלים לא נהגו במקהלה בתפילה (עד כמה שהצלחתי לברר, בחצרות החסידיות יש מקהלה אבל איני יודע מה חלקה בתפילה או שבאה להנעים את השולחן – 'טיש'). ולכן שילובה בבית כנסת בשבתות ומועדים צריך לענ"ד להיעשות בזהירות גדולה ובמחשבה של חישוב תועלת לעומת הפסד בכל בית כנסת.

בישובים שקיים רק בית כנסת אחד, צריך להיזהר כפליים כיון שתמיד יהיה חלק מהציבור שלא יזדהה עם הכנסת מקהלה לבית כנסת. ולכן מן הראוי שלא להעמיס עליו דברים שלא הורגל בהם. ולכן אם מאד חשקה נפשם במקהלה, טוב יעשו אם ישירו אותה לסיום התפילה ואז לא תהא תרעומת.

ה. כך כתב בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' ו) בתשובת הרב וואלקין לועד הרבנים בק"ק לונדון:

"בדבר שאלתכם על שלשה פשעים אשר אלו הם המורדים מחריבי קרתא רוצים לתקן (לסכן) ולהנהיג בעירכם, ה"ה: א) לעשות תפלתם קב"ע קול באשה ערוה

אחד ידי חובתו אלא היו חלק מעבודת המקדש.

בתקופת הראשונים לא ידוע לי על מקהלה המשוררת עם החזן.

בעדות ספרד לא התפללו עם מקהלה. הכנסת מקהלה לבית כנסת נראה שמקורה בחיקוי מסויים של חוקות הגויים שנהגו כן בבתי תפלתם בארצות אירופה. אעפ"כ בקהילות ישראל נהגו בדורות האחרונים במקהלה המסייעת לשליח הציבור להנעים את התפילה, ורבני ישראל לא יצאו כנגדה, אלא במקום שהיתה חריגה מן ההלכה.

מקהלה מובאת בפסקי תשובות (או"ח סי' תקפא אות ו הערה 3) בשם החתם סופר¹. וכן מובאת בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת – אה"עזר סי' קמג), וכ"כ בשו"ת משנה שכיר (חאו"ח סי' נא): "וידוע שהעמוד הוא מקום שמתקבצין אצלו להתפלל הש"ץ עם המקהלה או עשרה אנשים לכל תפלה ולכל תחינה". וכן מובא בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ת סי' קי), ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א או"ח סי' טז), וכן בשו"ת באר משה כבוד חכמים (סימן כב). וכן במאמרו של מאיר שמעון גשורי (ארשת ח"א עמ' תעב) כתב שהיו מקהלות בבתי כנסיות הראשיים של הערים תל אביב וחיפה בתקופה שלפני קום המדינה וגם לאחריה.

בכתב עת בית אהרן וישראל (ס"ד, תשנ"ו) מופיע מאמר ארוך מאד לר' יחיאל גולדהבר בשם 'לקראת שבת לכו ונלכה' העוסק בקבלת שבת, ומביא שבארצות

1. כתב שם בסימן רה ולא מצאתי את התשובה.

חבל נחלתו

כוונת המתקנים החדשים הוא רק להתדמות לעכו"ם ולפושעי ישראל, עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס, מביאים אש זרה לעבודת הקדש, לזנות את בית יעקב, ואומרים שהם באים לפאר ולרומם את בית אלוקינו במקלה נאה ובעבודת יפות, בודאי ששוב אסור לפנינו דבר זה מה"ת מלא תקים וגו' אשר שנא, וכל זה אפי' כשהיה עצם הדבר מצוה, אפי"ה לאחר שרשעים משתמשים בהם, נעשה שוב הדבר שנאו משוקן ומתועב, וכ"ש בדברים הללו שהדברים מצד עצמן יש בהן איסור גדול וכמו שנבאר..."

מסקנה

בימינו, שבאמצעי התקשורת יש מוסיקה עד בלי די, והופעות אומנים ומקהלות באירועים שונים, שרובם הגדול אינם לשם שמים, ובודאי שאין הקפדה הלכתית באירועים אלו, הכנסת מקלה לבית כנסת לא תסייע ליראת השמים של הציבור, אלא להיפך תגרום לירידה רוחנית שכביכול גם בית כנסת הפך למקום הופעת אומנים ונגנים. ועל כן מן הראוי להימנע מכך לענ"ד.

ולהעמיד נקבות לשורר עם החזן בבהכ"נ, (ב) לנגן בעוגב (ארגיל) בימי החול בשעת חופה, (ג) קאנפערמאציאן לנערות (חג הבגרות) בבהכ"נ, ועי"ז תערובות אנשים ונשים, זוגות זוגות בחור ובתולה גם יחד באים לחוג את חג זבח משפחה בהמון חוגג, מה אומר ומה אדבר, אין די מלים בפי לתאר את חומר האיסור וגודל המכשלה שיש בזה, כי אפי' אם היו הדברים הללו מצד עצמן דברים המותרים לגמרי, וגדולה מזו שאפי' היו דברים שיש בהן מצוה, אפי"ה עכשיו שעושים כזה שארי האומות שאינם מבנ"י, וגם רשעי ופושעי ישראל גופייהו, אלו הם הרעפארמער, שוב אסור זה לפנינו מדאורייתא וכמבואר בספרי (פ' שופטים) והובא שם ברש"י ז"ל עה"פ ולא תקים לך מצבה אשר שנא ד' אלהיך, אף שהיה המצבה חביבה בימי האבות, מ"מ עכשיו שנאו מפני שעשו אותם האומות ג"כ חק לעבודתם ע"כ, ובכן גם העבודה הזאת אף אם מצד עצמם היו חביבים לפני המקום כמו אשר סבורים הנהו בריוני הבאים לתקן, בכ"ז עכשיו שכבר עושים כן שארי האומות וגם הרעפארמער בבתי תפלתן, וכל

תפילה עם תינוק במנשא על גופו

שאלה

האם ראוי לעמוד בתפילה עם מנשא ובו תינוק על גופו או על גבו?

תשובה

א. נניח, שהתינוק ישן ואינו משמיע קול ולא הפריש הפרשות האוסרות תפילה על ידו, בכ"ז לגבי סביבתו הוא ודאי מהווה היסח הדעת.

ואמנם אין דינו של מתפלל ככהן העולה לשאת את כפיו שעליו כתב השו"ע (או"ח סי' קכח ס"ל):

"מי שיש לו מום בפניו או בידיו, כגון שהם בוהקניות או עקומות או עקושות (בוהקניות פי' מין נגע לבן, ורש"י פירש לינטל"ש בלעז; עקומות, כפופות; עקושות לצדדיהן, והר"ן פי' עקומות שנתעקמה ידו אחורנית; עקושות שאינו יכול לחלק אצבעותיו), לא ישא את כפיו, מפני שהעם מסתכלין בו".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק קט): "שהוא דבר המתמיה ובשביל זה יסחו דעתם מלכוין לשמוע הברכה".

לגבי תפילה, גם מי שידיו עקושות חייב בתפילה, והציבור צריך להסיח לבו מכל המסיחים. אבל לגבי תינוק קשור בו או במנשא אין הכרח להתפלל עמו באופן זה בבית הכנסת, ויכול להניחו בעגלה וכד', ולכן מן הראוי להימנע מפעולות ומצבים המונעים את הכוונה משאר המתפללים.

וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' צח ס"ד):

"לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כונתו ולא בשעה המבטלת כונתו וכך אמרו

בעירובין [ס"ה]. כל שאין דעתו מיושבת אל יתפלל. ר"ח ביום שהיה כועס לא היה מתפלל, והבא מן הדרך אל יתפלל ג' ימים. ר"א אומר אף המצר כלומר ששרוי בצער. שמואל לא הוה מצלי בביתא דאית ביה שיכרא מפני הריח שטורדו, ר"פ לא הוה מצלי בביתא דאית ביה הרסנא פי' דגים מטוגגין בקמח וציר ושומן שלהם מפני ריחו החזק. אמנם כתבו הטור והש"ע שאין אנו נזהרין עתה בכל זה מפני שאין אנו מכונין כל כך ורק יזהר להתפלל דרך תחנונים כעני המבקש בפתח ובנחת ושלא תראה עליו כמשא ומבקש ליפטר ממנה כלומר אף ע"פ שאומרה בלשון תחנונים אם אינו מחשב כמו שצריך דבר ובא לבקש מלפני המלך אלא שמתפלל רק מפני החיוב לצאת ידי חובתו וליפטר מעליו אינה תפלה מקובלת [עמג"א סק"ד]."

נראה לי שאע"פ שאיננו מכוונים בתפילתנו כראוי, אין זה מתיר לאבי התינוק ליצור טרדות לציבור, די במה שיש לכל אחד ולרמת ריכוזו בתפילה ואין סיבה ליצור עוד דברים המסיחים את הדעת מן התפילה שלו וק"ו של אחרים (וכן פלפון ראוי להעבירו למצב שקט).

ב. לגבי המתפלל עצמו, נאמר בסוכה (מא ע"ב):

"אמר ליה מר בר אממר לרב אשי: אבא צלויי קא מצלי ביה (רש"י: הוה מצלי ביה – כשהיה מתפלל היה לולבו בידו, מרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו). מתיבי: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל

חבל נחלתו

(רש"י: לא יאחז אדם כו' ויתפלל – מפני שטרוד הוא במחשבתו שלא יפלו מידו ויתבזו, ואין דעתו מיושבת עליו בתפלתו), ולא ישתין בהן מים, ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי. ואמר שמואל: סכין (רש"י: סכין – מתיירא שמא יפול, ויתקע לו ברגלו) וקערה (רש"י: וקערה – מליאה) ככר (רש"י: וככר – שאם יפול יהא נמאס) ומעות (רש"י: ומעות – שלא יתפזרו) – הרי אלו כיוצא בהן! – התם לאו מצוה ניהו וטריד בהו (רש"י: לאו מצוה ניהו – לאוחזן, והיין עליו למשא, לפיכך טרוד במשאם, וכבד עליו משאם ושמירתם), הכא – מצוה ניהו ולא טריד בהו (רש"י: הכא – נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד). וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' צו ס"א).

במקרה הנוכחי ודאי שאין מצוה להתפלל עם תינוק קשור אליו במנשא, אמנם הוא אינו טרוד במשא, מתוך שהתינוק דבוק במנשא לגופו של המתפלל. והשאלה אם לו עצמו יש בכך היסח הדעת, ונ"מ למתפלל ביחידות האם מותר וראוי לו להתפלל עם תינוק קשור לגופו.

ג. מצאתי שכתב בספר פניני הלכה (הלכות תפילה, לרב אליעזר מלמד הי"ו רב הישוב 'הר ברכה' ת"ז): "לכתחילה אין לעמוד בתפילת עמידה כשתרמיל על גבו, שאין דרך כבוד לעמוד כך בפני אנשים נכבדים וקל וחומר בתפילה. ואם הוא נמצא בדרכו והתרמיל על כתפיו ונוח לו להשאירו עליו אם הוא פחות מארבעה קבין (כ-5.5 ק"ג) יכול להתפלל כשהוא על כתפיו ואם הוא יותר מארבעה קבין לא יתפלל כשהוא על כתפיו מפני שמשא כזה עלול לפגוע בכוונתו (שו"ע צז, ה). ואמנם בשו"ע לא

בארו כיצד המשא על כתפיו האם מונח או קשור, האם המשקל הוא סיבת הטירדה או עצם הדבר שיושב על כתפו, גם מה שבאר שארבעה קבין הם 5.5 ק"ג לא לגמרי מדוייק כי קב היא מידת נפח. ובכ"ז ניתן להביא מכאן ראיה שאין להתפלל כך, לפחות מפני שאין עומדים כך לפני אנשים נכבדים וק"ו לפני רבש"ע. מצאנו לגבי תפילין שהן מונחות על גופו של המתפלל וקשורות בו. אולם התפילין כולם מצווים בהנחתן, וכולם רגילים בהן ולכן אין הן מהוות היסח הדעת לא למניחן ולא לסובבים את המניח.

ד. עוד מצאנו במלך שלכאורה הוא מתפלל בס"ת קשור לזרועו.

כך כתב הרדב"ז (הל' מלכים פ"ג ה"א): "וגרסינן עלה כותב לשמו שתי תורות אחת שהיתה יוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו אותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה אותה בזרועו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד. והשמיט רבינו זה לפי שדבר רחוק הוא לכתוב ס"ת שיהיה תולה אותה בזרועו ותו דלא מתקיים שפיר שויתי ה' לנגדי תמיד. ואפשר שדרך משל אמרו כמו הקמיע הזה שתלוי בזרועו ואינו מסיח דעתו ממנו כך יהיה ס"ת כנגדו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו".

ואמנם הכסף משנה (שם) נשאר בשאלה: "וצ"ע למה לא כתב רבינו שאותה שיוצאה ונכנסת עמו עושה כמין קמיע ותולה בזרוע כדאיתא בברייתא שכתבת".

וכן הלחם משנה (שם) השיב: "ומה שהקשה שם וכאן אמאי לא כתב רבינו דעושה כמין קמיע ותולה בזרועו דקאמר

סימן ג – תפילה עם תינוק במנשא על גופו

בנו באבנטו, הרי התינוק יחצוץ בין האבנט לכתונת של האב, וכמובן שלא ניתן להשתחוות בפישוט ידים ורגלים עם תינוק על גופו.

ו. הביא הפרישה (אה"ע סי' פ ס"ק כו) לגבי אשה שדחקה ועשתה כמה מלאכות יחדיו: "ב' וג' מלאכות. פירש רש"י כגון שהיתה שומרת קישואין וטווה פשתן ומלמדת שיר לנשים בשכר ומחממת ביצים בחיקה או ביצי תולעים שעושין משי והנשים מחממות אותן בחיקן והם נוצרים".

וכן כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' עד): "שאלת דרך האנשים והנשים לשאת תחת אצילהן הדבר שמתהווה ממנו המשי".

והרשב"א אוסר בשבת.

ונראה לי שאף להתפלל כשהדברים תחת אציליו אסור. אין זה נראה כהתיחסות נכונה לתפילה. אדם צריך להתרכז בתפילתו ולא להתעסק במלאכה או בדבר אחר לתועלתו הפרטית.

ז. נלענ"ד כי בעצם התפילה כשתינוק על גופו יש טעם לפגם.

כתב הרמ"א (או"ח סי' צח ס"א): "ויחשוב קודם התפלה מרוממות האל יתעלה ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי האדם מלבו (הר"י ריש פרק אין עומדין). ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבהכ"נ, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום (בנימין זאב סי' קס"ג ואגודה פ' כיצד מברכין).

והעיר המגן אברהם (סק"א): "בניו הקטנים. ע' בשל"ה שקורא תגר על המביאים ילדים לבה"כ כו' ע"ש שדבריו נכונים".

והפרי מגדים (אשל אברהם) באר: "עיין מ"א בשם של"ה כי מבלבלים התפלה, וגם הרגל נעשה טבע ומורגלים מקטנות

בברייתא שם (דף כ"א ב) לאו דוקא דאם כן איך אמרו במשנה יוצא למלחמה מוציאה עמה וכו' יושב בדין וכו' אלא לעולם היתה בזרועו זולת בבית המרחץ ובבית הכסא וכיון דהיא תלויה ודאי דלעולם היא עמו א"ו דמתני' הודיענו דלאו כמין קמיע ממש קאמר אלא כיון שבכל אלו המעשים היתה עמו הוה ליה כאילו תלוי בזרועו".

ועי' במשרת משה (עטייה, הל' מלכים פ"ג ה"א).

נמצא שאף במלך לא מצאנו שהיה מתפלל בספר תורה תלוי בזרועו. אמנם לא נאמר משום מה.

ה. אף לבית המקדש נראה שלא הביאו תינוקות כאלו.

נאמר בחגיגה (פ"א מ"א): "איזהו קטן (=שפטור ממצות ראייה) כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית שנאמר שלש רגלים".

וכן נאמר בסוגיא בחגיגה (ו ע"א): "עד הכא מאן אתייה? אמר ליה אביי: עד הכא, דמיחייבא אימיה בשמחה – אייתיתיה אימיה. מכאן ואילך, אם יכול לעלות ולאחוז בידו של אביו מירושלים להר הבית – חייב, ואי לא – פטור".

וא"כ נראה שאין שום זכות להורים ולא מצות חינוך בהבאתו לבית הכנסת כשהוא קשור לגוף אביו.

ועוד נראה, שגם לכהנים אסור לעבוד במקדש כשתינוקם קשור לגופם, אם משום היסח הדעת ואם משום המנשא שהוא בגד נוסף, ואף אם האב יקשור את

חבל נחלתו

מבינים אבל לא הגיעו לחינוך מתרגלים לשחק בבית הכנסת והם מתרגלים בכך ומבלבלים דעת המתפללים האחרים. ואמנם לא כל הצדדים ניתנים להיאמר אצל תינוקות הקשורים במנשא לגוף אביהם, ובכ"ז יש בכך צד לפגם. ח. נכתב בקהלת רבה (פרשה ג, ג): "ר' ברכיה ורבי אבהו בש"ר יונתן אמר גם את העולם נתן בלבם אהבת עולם נתן בלבם אהבת תינוקות נתן בלבם מלה"ד למלך שהיו לו ב' בנים אחד גדול ואחד קטן הגדול מכבד והקטן מטנף אעפ"כ הוא אוהב את הקטן יותר מן הגדול"...

מסקנה

נראה לענ"ד שאף שאהבת הקטנים נטועה בלבנו, ואנו רוצים לטפחם ולהכניס יר"ש בלבבם מן הראוי לא לשאת תינוקות במנשא על גוף המתפלל, מכל הטעמים שהעליתי.

להשתגע בבית הכנסת ובגדלם לא יסורו ממנו".

ועוד יותר הרחיב במחצית השקל: "המביאים ילדים לבית הכנסת. היינו קטנים שעדיין לא הגיע[ו] לחינוך. והטעם, כי הילדים משחקים ומרקדים בבית הכנסת ומחללים קדושת בית הכנסת, וגם מבלבלים דעת המתפללים. ועוד, גם כי יזקינו לא יסורו ממנהגם הרע אשר נתחנכו בילדותם להבזות קדושת בית הכנסת. אבל כשהגיעו לחינוך אדרבא יביאנו אתנו עמו לבית הכנסת, וילמדהו אורחות חיים לישב באימה וביראה, ולא יניחנו לזוז ממקומו, ויזרזהו לענות אמן וקדיש וקדושה, ע"ש סוף עניני תפלה וקריאה בספר תורה".

נראה ששני צדדים לפגם בהבאת קטנים שאינם מתפללים לבית הכנסת, ראשית החיבוק והנישוק של קטן אינו ראוי בבית הכנסת כי צריך לקבוע בלבו את אהבת המקום. ועוד ילדים שמעט

סימן ד

קריאת פחות מבן י"ג שנה בתורה

שאז יתברר שהוא סריס"ט... ורמ"א הגיה: "ומיהו אין מדקדקין בשערות אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזקין אותו כגדול ואומרים לענין זה מסתמא הביא שתי שערות (מהרי"ק שורש מ"ט)". וא"כ כדי שיהיה גדול צריך שני תנאים: הביא שתי שערות ובן י"ג שנה.

וכ"כ הטור (ח"מ הל' עדות סי' לה, א): "קטן פסול להעיד אפילו פקח וחכם עד שיביא שתי שערות אחר שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד".

שאלה

הורים ממשפחה הנוהגת לפי פסיקת ספרד רוצים לעשות עליה לתורה וקריאת התורה של בר המצוה כמה ימים לפני שהוא נכנס לשנת י"ד. האם הדבר מותר?

תשובה

א. פסק בשו"ע (א"ח סי' נה ס"ה): "אם לא הביא שתי שערות, אפ"ל הוא גדול בשנים, דינו כקטן עד שיצאו רוב שנותיו

סימן ד – קריאת פחות מבן י"ג שנה בתורה

דרבנן קמ"ל דמשום כבוד הצבור לא עבדינן גנאי הוא לצבור שהקטן מוציאם ע"כ"...

ג. פסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב הי"ז):

"אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור, קטן היודע לקרות ויודע למי מברכין עולה ממנין הקוראים, וכן מפטיר עולה מהמנין שהרי הוא קורא בתורה, ואם הפסיק שליח ציבור בקדיש בין משלים ובין המפטיר אינו עולה מן המנין, ציבור שלא היה בהם יודע לקרות אלא אחד עולה וקורא ויורד וחוזר וקורא שנייה ושלישית עד שיגמור מנין הקוראים של אותו היום".

וכן כתב בהגהות מיימוניות (הלכות תפילה ונשיאת כפים פ"ב הי"ז אות [ע]):

"בירושלמי דג' שאכלו תניא קטן וס"ת עושין אותן סניפין כו' עד א"ר יודן כיני מתניתא קטן לספר תורה פירוש לעלות למנין הקורין בשבת אימתי עושין אותו סניפין רבי אבינא אמר איתפלגון ר"ה ורב יהודה תרוייהו בשם שמואל חד אמר כדי שיהא יודע טיב ברכה וחרנא אמר שיהא יודע למי מברכין וכן פסק בס"ה וכתב לשון רבינו המחבר וכ"כ מורי רבינו בשם רבינו שמחה דלאו דוקא למנין ז' דה"ה לג' בס"ע:

וכן באר הכסף משנה: "וכתב רבינו שקטן צריך שידע לקרות דאם לא כן אין קורין אותו לקרות בתורה וכדברי הרא"ש ז"ל וכתב גם כן שצריך שידע למי מברכין וכתבו ההגהות דהכי איתא בירושלמי".

עולה מן הרמב"ם שקטן היודע לקרוא בתורה ויודע למי מברכין עולה לתורה.

ד. פסק השו"ע (או"ח סי' רפב ס"ג): "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן

ועל כן גם נער זה כל עוד שלא נכנס לשנת י"ד הוא קטן. ואין הולכים אחר השערות אלא לאחר שעברו י"ג שנים מלאות.

ב. נאמר במשנה במגילה (פ"ד מ"ו): "קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו".

פרש הרמב"ם:

"קטן קורא בתורה, אמר אחד מן הגאונים האחרונים שזה אחר השלישי".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"קטן קורא בתורה – ויש מן הגאונים שאמרו דוקא משלישי ואילך".

"אבל אינו פורס על שמע – לפי שהוא בא להוציא את הרבים ידי חובתן, וכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן".

"ואינו נושא את כפיו – אם הוא כהן, שאין כבוד לצבור שיהיו כפופין לברכתו".

היינו, יש לחלק בין קריאת התורה שאף קטן קורא בתורה, לבין הוצאה ידי חובה במצוות שקטן אינו יכול להוציא ידי חובה.

וכן באר המלאכת שלמה:

"קטן קורא וכו'. תוס' ס"פ לולב הגזול ודפ"ק דחולין דף כ"ד, בפ"י ר"ע ז"ל ויש מן הגאונים שאמרו דוקא משלישי ואילך היא דעת רבינו נתן בעל הערוך ז"ל בלבד".

"אבל אינו פורס על שמע ביד פ"ח דהלכות תפלה סי' י"א וכתוב בבית יוסף א"ח סי' נ"ג ומצאתי להרשב"א ז"ל שכתב בתשובה בשם הראב"ד ז"ל דטעמא דתנן דקטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה דכיון דברכות ותפלות דרבנן ניהו וקטן שהגיע לחנוך דרבנן ה"א אתי דרבנן ומפיק

חבל נחלתו

בספר גנת ורדים כלל ב' סימן כ"א ובשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' נ"ד. ולדעת רבינו האר"י זצ"ל (שה"כ דף עג ע"ד) אינו עולה הקטן או האשה כי אם לשביעי דוקא. ועמ"ש הרב גנת ורדים שם".

עולה מדברי הרב חיד"א שמחלוקת בין המקובלים לבין השו"ע האם קטן עולה רק למנין שבעה או אף לכל הקריאות בתורה אף של שני וחמישי וכד'.

המשנה ברורה פסק שקטן עולה למנין שבעה בלבד, ובשאר הימים אינו עולה לתורה וכבעל קורא בלבד פסק כמג"א שאינו קורא אלא בשעת הדחק.

ו. וכך כתב הילקוט יוסף (קריאת התורה ובית הכנסת סימן קלה – סדר העולים לספר תורה):

"לב. לכתחלה אין להעלות קטן פחות מ"ג שנה ויום אחד, למנין שלשה עולים בימי שני וחמישי, ומכל מקום אם עלה כבר ובירך ברכות התורה, הצבור יוצא ידי חובת ג' עולים בעליית הקטן".

"וכשיש צורך קצת להעלות קטן לספר תורה בימי שני וחמישי, כגון נער המניח תפילין ימים מספר לפני מלאות לו י"ג שנה ויום אחד, אפשר לסמוך על הפוסקים המקילים בזה, ולהעלותו לכתחלה לספר תורה, ועולה למנין שלשה. וכל שכן באופן שהנער הולך עם הוריו לבית הכנסת במעמד חגיגי, שמותר להעלותו לתורה, אף שחסרים לו מספר ימים להיות בר מצוה".

ובאר את שורשי השיטות בהערה לז: "במתני' מגילה (כד א) אמרו קטן קורא בתורה. ולא מבואר שם אם איירי בשני וחמישי או בשבתות וימים טובים. ובברייתא (שם כג א) אמרו, תנו רבנן, הכל עולים למנין שבעה, ואפילו אשה ואפילו

שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור". מדברי השו"ע עולה כרמב"ם שקטן עולה לתורה וקורא בה.

אמנם רמ"א הגיה: "ואלו דוקא מצטרפים למנין הקרואים, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים (ר"ן וריב"ש)". והעיר המגן אברהם בס"ק ה: "למנין ז'. אבל לא למנין שלשה [ע"ש]".

והוסיף בס"ק ו: "וקטן. אבל להיות הוא מקרא אינו יכול עד שיביא ב' שער' (ר"מ מלוונדרש בתשו' ב"י סימן מ"ג)..."

עולה מדברי המג"א שקטן אינו יכול להיות ממנין שלשה, היינו בקריאת שני וחמישי ומנחה בשבת. ומוסיף כי לפי מנהגנו שהעולים אינם הקוראים בתורה, שקטן אינו יכול להיות בעל קורא, אף שאינו עולה לתורה. וכן סתם שלא נהגו כלל להעלות קטן לתורה אלא למפטיר.

הפרי מגדים (אשל אברהם סי' רפב ס"ק ו) סובר שקטן יכול להיות בעל קורא ומביא שאף א"ר כתב כן בניגוד לדעת המג"א.

ה. הברכי יוסף (או"ח סי' רפב סעיף ה. דין ג.) כתב: "הכל עולין למנין שבעה וכו'. כתב בספר תקון יששכר משמע שעולין אפילו למנין העולין ב' וה' ושאר הימים שאינן ז', אמנם לדעת המקובלים דוקא למנין ז', ויש לחוש לדבריהם ובפרט שלא בשעת הדחק. מר זקני הרב מהר"א אזולאי בהגהותיו כ"י. והרב כנה"ג העלה להלכה דאינו עולה למנין שלשה. ע"ש באורך. אך הרב שבות יעקב ח"א סי' מ' מפקפק בדברי הרב כנה"ג, עש"ב".

"והרב המאירי בפסקי מגילה הנדפסים מחדש (כג א) כתב הכל עולין למנין ז' או לאיזה מנין של קריאת התורה, עכ"ל. ועיין

סימן ד – קריאת פחות מכן י"ג שנה בתורה

ברבינו ישעיה, הרשב"ן, מרן הבית יוסף, שו"ת שבות יעקב, שו"ת פנים מאירות, שו"ת גור אריה יהודה, שו"ת אור הנעלם, שו"ת בן אברהם, ערך השלחן, ועוד אחרונים".

"וכשיטה ב', (שרק בשבת קטן עולה לספר תורה), סוברים: הרוקח, הערוך, דעה הראשונה ברבינו ישעיה, הרמב"ם בפירוש המשניות (ראה להלן), תיקון יששכר, חסדי דוד על התוספתא, כנסת הגדולה, נהר מצרים, פתח הדביר, ועוד.

"וכשיטה ג', (שרק לעליית שביעי בשבת רשאי הקטן לעלות), סוברים: רבינו האר"י ז"ל, גינת ורדים, מרן החיד"א, ועוד.

"וכשיטה ד', (שאינ מעלין קטן אלא למפטיר), כן כתבו, המגן אברהם, האליה רבה, הגר"ז, שו"ת בנין שלמה, מטה יהודה, ועוד.

"ובאמת שבדעת הרמב"ם נחלקו הפוסקים בדעתו, שדעת המהרימ"ט שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפירוש המשניות, ומשום הכי לדעת הרמב"ם קטן עולה לספר תורה גם בשני וחמישי. ע"ש. ובכנסת הגדולה כתב, שלדעת הרמב"ם שרק בשבת הקטן עולה. אלא שמצינו להרמב"ם בתשובה (סימן לד) שכתב, שבעת הצורך קטן עולה לספר תורה גם בשני וחמישי. וראה בזה בשו"ת יחיה דעת חלק ב (סימן טו). ע"ש].

"ובאמת שמשמעות דברי מרן השלחן ערוך נראים כשיטה ראשונה. שקטן עולה לספר תורה גם בשני וחמישי וגם בשבת. ולכן לא חילק בהדיא בזה. ועיין בבית יוסף (סימן קלה), שהביא סברת הרוקח שדוקא בשבת הקטן עולה, וסיים, שרבינו ירוחם חולק בזה על הרוקח וכו'. ע"ש. ומה שכתב בשלחן ערוך (סימן רפב), הכל עולין למנין שבעה וכו', לאו דוקא למנין שבעה,

קטן, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור. ע"ש. ונחלקו הפוסקים הראשונים והאחרונים בדין זה, ויש בזה ד' שיטות כאשר יבואר:

"שיטה א' – שקטן עולה לתורה בין בשני וחמישי ובין בשבת ויום טוב, כי מה נשתנה שני וחמישי משבת, זה חובת היום בשבעה עולים וזה חובת היום בשלשה, ואם מצטרף בשבת, הוא הדין שיצטרף לג' עולים בשני וחמישי. ומה שכתבה הברייתא הכל עולין למנין "שבעה", לרבותא נקט הכי, דלא תימא דהואיל וכבוד שבת חמיר טפי, וגם יש קהל גדול, ואין כבוד הצבור להעלות קטן, קמ"ל שעם כל זאת קטן עולה לספר תורה, וכל שכן בשני וחמישי שאין קהל גדול בבית הכנסת, שטרודים במלאכתם".

"שיטה ב' – שדוקא בשבת קטן עולה למנין שבעה, שקטן בתוך שבעה עולים, אינו גורע מכבוד צבור, מה שאין כן בשני וחמישי שיש רק שלשה עולים. ומה שסתמה המשנה "קטן קורא בתורה", פירשה הברייתא שהוא דוקא למנין שבעה".

"שיטה ג' – גם בשבת רק לעליית שביעי עולה, שהיא העליה הפחות חשובה על פי הקבלה, ולכן אמרו בברייתא קטן עולה למנין "שבעה", דהיינו לשביעי".

"שיטה ד' – שכעת לא נהגו להעלות קטן כלל לספר תורה, הן בשבת והן בשני וחמישי, לבד מעליית מפטיר".

"והנה כשיטה א', (שקטן עולה גם בשני וחמישי וכל שכן בשבת), סוברים: הרמב"ם (ראה להלן), האור זרוע, מהר"ם מרוטנבורג בשם רבינו שמחה, הגהות מיימוניות, מרדכי, רבינו דוד אבודרהם, המאירי, י"א

חבל נחלתו

שקטן יוכל לקרוא את הפרשה כולה. וכיצא בזה כתב הרא"ש בשם רבינו תם. וכן פסקו הפרי מגדים, בספר תהלה לדוד, ובמטה יהודה, ובשבילי דוד, ובסמא דחיי, והגאון מליסא, והובא להלכה במשנה ברורה, ולכן בשעת הדחק יכולים לסמוך על הפוסקים המתירים. וראה כל זה בשו"ת יחוה דעת חלק ה סימן כה. ע"ש.

ובשו"ת יחוה דעת (ה"ה סי' כה) סיים: "ולענין הלכה נראה שלכתחלה אין להתיר לקטן להיות חזן הקורא בתורה קריאת הפרשה כולה. ומכל מקום בשעת הדחק שלא נמצא איש היודע לקרוא בתורה עם טעמי המקרא כדת, יכולים לסמוך על הפוסקים המתירים, וכמו שהעלה בשו"ת סמא דחיי (סימן טז). וכן פסק הגאון מליסא בדרך החיים (והובא להלכה במשנה ברורה סימן רפב ס"ק יג). וכן עיקר."

אמנם לענ"ד מכך שקטן עולה למנין ג', אנו שומעים שיכול אף לקרוא בתורה, שכן לשעבר היו העולים קוראים, כמו"כ אין המדובר בשאלה שלפנינו בקריאת כל פרשת השבוע אלא קריאת שני או חמישי, ועל כן לדעתי כשם שמותר לעלות לתורה בשני וחמישי קודם בר המצוה וכניסתו לשנת הי"ד – **יכול גם לקרוא בתורה.**

מסקנה

קטן הנוהג לפי מנהג ספרד יכול לעלות לתורה כמה ימים לפני שנכנס לשנת י"ד ואף להיות בעל קורא. וקטן מבני אשכנז יעלה ויקרא רק לאחר שנכנס למצוות בתום שנת הי"ג.

ונקט כדרכו לשון הברייתא. וכשם שבברייתא יש אומרים דלרבנא נקט, וכל שכן שעולה בשני וחמישי, כן יש לומר בדעת מרן. וכן כתב בדעת מרן השלחן ערוך בשו"ת פנים מאירות חלק ב (סימן נד), ודלא כמו שכתב בספר מטה יהודה (סימן רפב ס"ק ז), לדיוק ההיפך בדעת מרן ואין לזה הכרח. ואף שעל פי דעת המקובלים אין הקטן עולה אלא למפטיר, אין המנהג כן, ומעיקר הדין יש לתפוס כדברי הראשונים ומרן השלחן ערוך הנ"ל, וקטן עולה לספר תורה בשבת, ואף בשני וחמישי, כשיש צורך בדבר, כגון איזה זמן לפני מלאת לו י"ג שנה ויום אחד. וכמבואר כל זה באורך וברוחב בשו"ת יחוה דעת חלק ב (סימן טו), וחלק ד (סימן כג). ועש"ב. **עולה מאריכות באורו של הילקוט יוסף שניתן להקל ולהעלות לתורה קטן בשני או חמישי לפני היותו גדול ונכנס למצוות.** ז. עוד כתב הילקוט יוסף בסעיף לד (שם): "לכתחלה אין להתיר לקטן להיות שליח צבור הקורא בתורה את כל הפרשה כולה, ומכל מקום בשעת הדחק כשאין שם איש היודע לקרוא בתורה בטעמיה ובדקדוקיה כמו הקטן, יכולים לסמוך על הפוסקים המתירים שיקרא הקטן את כל הפרשה כולה, מאחר ואין שם מי שיקרא בתורה. שהעיקר מדינא כדבריהם."

והאריך הילקוט יוסף להוכיח שבשעת הדחק בלבד מותר, וסיים: "אמנם המאירי (כד א) כתב, זה ששנינו קטן קורא בתורה, היינו טעמא, שאין זו מצוה גמורה, אלא כדי להשמיע לעם וכו', ע"ש. ומשמע

הכנסת גויים עובדי ע"ז לבית כנסת

שאלה

יש טוענים שאסור שגוי עו"ז יכנס לבית כנסת לפחות בשעת התפילות. לאדם מישראל נכה ישנו מטפל עובד זר שהוא גם עכו"ם, האם מותר לו להיכנס לבית כנסת לסייע לזקן בו הוא מטפל?

תשובה

א. כתב הבית יוסף (או"ח סי' נה) לגבי הנמצאים מחוץ למקום עשרה ורוצים להצטרף ולענות:

"וכתב מהר"י אבוהב ז"ל שיש חולקים בזה שכתב רבינו שאפילו מי שאינו עמהם יכול לענות אחריהם וכו' ומכל מקום כתב שהסכמת רוב הפוסקים כדברי רבינו, מיהו כתב דאיתא בירושלמי שהשומע בביתו קדיש אין לו לענות אם יש באמצע מקום מטונף ובשם רב אחא כתב והוא דליכא טינוף מפסיק בהדיא והוא דליכא גוי מפסיק בהדייהו כך כתוב בא"ח עכ"ל".

היינו אם יש עשרה בבית כנסת ואדם נמצא מחוץ לבית כנסת או בביתו ורוצה לצאת י"ח קדושה או קדיש ומפסיק טינוף או עבודה זרה בין בית הכנסת לבין הרוצה לצאת ידי חובה, ישנה דעת הרוב שיצא וישנה דעה שאינו יוצא ידי חובה.

ופסק השו"ע (או"ח סי' נה ס"ב):

"היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודה זרה כוכבים".

נראה שההפסק אינו ממשי ואין ריח ומראה הגורמים להפסק, אלא הלכלוך (=טינוף) והעכו"ם יוצרים מעין הפסק רוחני שהרי בעכו"ם אין מדובר בלכלוך.

ובאר המשנה ברורה (ס"ק סב): "וי"א שצריך - מדכתב השו"ע דין זה בלשון וי"א משמע דדין זה לא פסיקא ליה וכן משמע מהרמ"א בסימן ע"ט ס"א בהג"ה דלא ס"ל כן וכמש"כ המ"א שם. ועיין בח"א שכתב דנ"ל דאיש"ר וקדושה יענה דהוי רק פסוקים אבל ברכו לא יענה ועיין בלבושי שרד".

ב. הרמ"א (שו"ע או"ח סי' עט ס"א) כתב: "ש"ץ המתפלל וצואה בבהכ"נ, או בבית שמתפלל שם, אפילו הוא לאחריו בכל הבית, צריך לשתוק עד שיוציאנה, מאחר שמוציא רבים ידי חובתן ואי אפשר שלא יהא מן הקהל בתוך ד' אמות של הצואה (הגהות מרדכי החדשים פרק תפלת השחר). ועיין לקמן סוף סי' צ' (ועיין לקמן סי' פ"ז בדין צואה בבית)".

והמגן אברהם (סי' עט ס"ק ג) העיר: "בתוך ד"א. משמע דאם שום אדם אינו יושב בתוך ד"א של הצואה מותר להתפלל אף על פי שהצואה מפסקת ביניהם ובין הש"ץ יכולים להחזיר פניהם, מיהו בס' נ"ה ס"ך י"א דלא יענה אמן כשיש צואה מפסקת ביניהם".

המגן אברהם הבין שכשם שצואה מפסקת לגבי אותו יחיד המצטרף ה"ה כאשר צואה בבית הכנסת, אין יוצאים י"ח עד שלא הוציאוה. המג"א לא הזכיר כלל לגבי עבודה זרה או עו"ז בבית כנסת.

חבל נחלתו

ואף מה שדייק לגבי טינוף הן השו"ע והן הרמ"א לגבי יחיד המצטרף לא קבלו זאת למעשה וק"ו בתוך חדר אחד.

ג. כך כתב הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויחי סעיף ז):

"צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד וש"ץ שהוא מכללם ג"כ הוא עמהם, אבל מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר זה אינם מצטרפים, אף על פי שפתח פתוח ביניהם, ותיבה או בימה שבבית הכנסת שעומד עליה הש"ץ אף על פי שהיא גבוהה עשרה טפחים ורחבה הרבה ויש לה מחיצות גבוהים עשרה, הש"ץ מצטרף עמהם ומוציאם י"ח, מפני כי התיבה הזאת בטלה לגבי בית הכנסת דעשויה לצורך בית הכנסת היא. והא דבעינן שיהיו כל העשרה במקום אחד כ"ז לענין צירוף אבל אם יש עשרה במקום אחד שאומרים קדיש או קדושה, כל השומע קולם אפילו עומד בבית אחר ואפילו יש בינו לבינם כמה בתים, ה"ז עונה עמהם קדיש, ורק שלא יהיה מפסיק בינו לבינם טינוף או עכו"ם. והא דאמרנו דטינוף או עכו"ם מפסיק ואינו עונה, היינו אם זה עומד בבית אחר שדינו הוא שאינו מצטרף עמהם, אבל אם עומד במקום אחד, אפילו שיש באותו מקום עכו"ם אחד עומד שם, ה"ז עונה עם הציבור קדיש וקדושה וכל דבר שבקדושה. וצריך להזהיר העם בזה הדבר, שתמיד ימצא עכו"ם עומדים בפתח בית הכנסת למכור שם איזה דבר, ובני אדם הולכים במבוי חוץ לפתח אחר העכו"ם ושומעין קדיש וכיוצא, דאין לענות. ורק אם נכנס העכו"ם בתוך בית הכנסת, לא אכפת לן בזה, וכל הציבור שהם בתוך ביהכ"ס עונין כל דבר שבקדושה, אפילו אותם העומדים

אחרי העכו"ם".

עולה מדברי הבן איש חי בבירור שבבית כנסת גוי אינו מבטל ואינו מפסיק בתפילה ורק אדם מחוץ לבית כנסת צריך לחוש להפסק של טינוף או עכו"ם. ונראה כי זאת היא דעת השו"ע והרמ"א שלא הביאו לגבי תפילה בתוך בית כנסת שטינוף או ע"ז מפסיקים. ובבית כנסת לגבי טינוף אם זה בריחוק ד' אמות ממקום שכלה הריח יוצאים ידי חובה. ד. בפסקי תשובות (או"ח סי' נה אות ל)

כתב:

"והנה, החיד"א (במחזיק ברכה סק"ד) סבירא ליה שאין דין זה אמור אלא כשהשומע מחוץ לחדר המתפללים, אבל כשנמצאים המברך והעונים ברשות אחד מצטרפין אף על פי שמפסיק ביניהם גוי או טינוף וכו', ומובאים דבריו בכמה אחרונים, אבל בדברי המג"א (סימן ע"ט סק"ג) מוכח להדיא שבכל ענין חל הפסק על ידי דברים אלו, אפילו בחדר אחד, ולפי דבריו עשרה אנשים המתחברים יחד להתפלל, אם יהיה ביניהם גוי או טינוף וצואה וכו' אין בהם משום צירוף למנין ואסור יהיה להם לומר קדיש קדושה וברכו, ולא יעמדו לתפילת שמו"ע עד שיסלקוהו מביניהם".

ודבריו לא מסתברים.

השו"ע והרמ"א לא הבינו כן וחילקו בין בתוך בית כנסת למפסיק חוצה לו למצטרף, גם הבן איש חי כתב במפורש שלא כדבריו. המג"א העיר ולא הורה הלכה, ואיך לבנות שיטה מחמירה להלכה מהערה שחלקו עליה כל גדולי האחרונים. ה. וראיתי בתשובות אביגדר הלוי (עמ' פח סעי' מו) שאף הוא הורה שעכו"ם בבית כנסת לא יחוצו בין המתפללים. ואף דבריו

סימן ה – הכנסת גויים עובדי ע"ז לבית כנסת

שבקדושה, ונמצא שגם זה הדבר מסייע לכך, ואפילו גוי שרואה בית הכנסת או ס"ת ישיג איזה התפעלות הנפש מידיעתו שזה דבר שבקדושה, אבל מה שאדם מישראל ישיג קדושת הנפש בשבת ויו"ט בלי שום הרגש חיצוני מה יום מיומים, הוא אות שהקב"ה בעצמו כביכול מסייע לקדש למי שבא להתקדש, ומש"ה קדושה זו יקרה בעיני ה' לדחות כל עשיית דברים שבקדושה. וזהו משמעות נוסח התפלה טועמיה חיים זכו, היינו חיים של הרגש רוחני, וכמש"כ בס' דברים ד' א' בפ' למען תחיו, ובמשמעות המשנה מרבה תורה מרבה חיים. ופירש הכתוב לדעת כי אני ה' מקדשכם, שמצוה לדעת זאת ולהכין עצמו לכך, דבלא זה לא ירגיש קדושה, ולפ"ז המכין עצמו לזה הוא מקיים מצות עשה, ומקבל שכר ע"ז העונג, והיינו דאיתא בביצה דט"ז מתן שכרה לא עבידא לאגלויי, שבאמת היא מתנה טובה שמשיג עונג שבת וקדושה, ומכ"מ הוא מקבל שכר ע"ז התענוג מדכתיב לדעת".

מסקנה

מותר לגוי עכו"ם המטפל בישראל להיכנס לבית כנסת וראוי שכל גופו יהיה מכוסה כמו ישראל.

צל"ע הרי לא נפסק כן ומדוע לחוש לדעתם?! ואולי כוונתו רק לכתחילה, אבל מה יעשה אותו נכה הזקוק לטיפול גם בתוך בית הכנסת!?

וראיתי במוסף ש"ק של עיתון יתד נאמן (תשס"ו 10 – ויצא) שהגר"י ליברמן (שו"ת משנת יוסף ה"ד סי' טז) הורה שנכרי המטפל בנכה בבית כנסת ילבש לבוש מלא ואף יכסה ראשו ואילו הגר"מ גרוס כתב שאי"צ לכסות את הראש ומשמע שאף לדבריו אין ראוי שייכנס בלבוש חלקי שכתפיו או פלג גופו העליון מגולה. אבל לתרוייהו מותר להכניסו לבית כנסת שיטפל בחולה.

ו. מצאתי בהעמק דבר (שמות לא, יג)

שכתב:

"אך את שבתותי תשמרו. לשון שבתותי מורה על כל יום שיש בו שביתה, אפי' יום טוב שנקרא שבתון, וכמבואר בת"כ פ' אמור פי"ב אם לענין יום טוב כבר יום טוב אמורים מלבד שבתות ה'. והכי מוכרח בפשטא דהאי קרא דמסיים כי אות היא וגו' לדעת כי אני ה' מקדשכם. ולא סיים האות שכתוב להלן כי ששת ימים וגו', אלא משום דהכא מדבר גם ביום טוב. ופירוש לדעת כי אני וגו', דכל דבר הגורם לישראל התעוררות קדושה כמו בה"מ וכדומה בא ע"י התפעלות מדבר

חבל נחלתו

סימן ו

זימון של שלש נשים כשיש שני גברים בסעודה

שאלה

סעודה שישבו לשולחן שני גברים ושלוש נשים (משתי משפחות), האם נשים חייבות או רשאיות לזמן לפני ברכת המזון?

תשובה

א. כתב הרא"ש (ברכות פ"ז סי' ד):
"ת"ר נשים מזמנות לעצמן [ועבדים מזמנין לעצמן] נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין משמע הכא דנשים חייבות בזימון ומזמנין לעצמן ותימה שלא נהגו כן, י"ל הא דקתני נשים מזמנות לעצמן היינו אם רצו לזמן וכן משמע לשון הברייתא מדקתני בסיפא נשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין משמע הא דקתני ברישא נשים מזמנין היינו אם רצו לזמן אבל חובה ליכא. וגם מדמייתי מינייה גמרא ראייה לשנים משמע דומיא דשנים אם רצו אבל חובה לא והא דאמר' בערכין (דף ג א) הכל חייבין בזימון כהנים לויים וישראלים וקאמר הכל לאתויי נשים לא לענין חובה קאמר אלא רצו לזמן מזמנין. ונ"ל ההיא דערכין ע"כ לחיובא הוא דמרבי להו מדקתני הכל חייבין ועוד דומיא דכהנים לויים וישראלים ועוד כיון דנשים חייבות בבהמ"ז או מדאורייתא או מדרבנן למה לא יתחייבו בזימון כמו אנשים ומה שהביא ראייה מסיפא דברייתא רצו לזמן אין מזמנין משמע דרישא נמי רשות קאמר לאו ראייה היא דלעולם רישא חובה קתני וסיפא אשמעינן דאפי' אם רצו מוחין בידם משום פריצותא והא דמדמי

להו לתרי בתר דמסיק דעות שאני ויצא מכלל שני אנשים חזרו נמי לענין חובה כשלשה".

ברא"ש שתי דעות, דעת הסוברים שנשים רשות בזימון הן בפני עצמן והן בהצטרפות לאנשים בזימון. ודעת הרא"ש שהן חייבות הן בפני עצמן והן בהצטרפות עם אנשים המזמנים, אבל אינן משלימות את המספר של האנשים הן בג' והן לזימון בעשרה (וכנראה שאף לדעה זו אין מוציאות אנשים בזימון).

בדברי חמודות על הרא"ש (ס"ק יא) כתב: "והסמ"ג תירץ בשם ר"י דלעולם לעצמן רשות אבל כשאכלו עם האנשים חייבות וכתב הר"ד יונה בשם רש"י דאינן מצטרפות לזימון אפילו עם בעליהן מפני שאין חברתן נאה וכתב הר"ן בפ"ב דמגילה דהיכא דאיכא תלתא בר מנשים מצטרפין אף הנשים עמהם משום דהשתא אין צירופם ניכר עמהם כלל ולכך ליכא למיחש לפריצותא כיון שאין צירופם ניכר כדאשכחן במגילה וכתב רבינו (=הרא"ש) בתשובה כלל ד' סי' י"ו דנשים יוצאות בזימון של אנשים כיון שמסובין יחד דנשים מזמנות לעצמן כ"ש דיוצאים בזימון של אנשים ע"כ ורמ"א ז"ל כתב דיוצאות בזימון שלנו אף על פי שאינן מבינות ועיין לקמן סעיף ט"ו".

לסמ"ג שיטה נוספת: לעצמן רשות, עם אנשים חובה כאשר יש שלשה או עשרה לזימון ללא הנשים.

ב. כתב הטור (או"ח סי' קצט): "נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. ת"ר

בשם אנדרווגינוס מזמן למינו ואינו מזמן לא לנשים ולא לאנשים וטומטום אינו מזמן כלל".

עולה כי חובת נשים לזמן לעצמן במחלוקת ראשונים האם חובה או רק רשות. כמו"כ מחלוקת ראשונים האם נשים מצטרפות להשלים לאנשים את המנין של שלשה לזימון. ומנהג אשכנז שנשים לא מזמנות לעצמן, ופסקו (מהר"ם ואגור ה"ד בב"י) שאינן משלימות.

ובדרכי משה (הקצר סי' קצט ס"ק ב) כתב: "והמרדכי כתב ריש פרק ג' שאכלו (סי' קנח) דבנות של ר' אברהם מאורלייני"ש זימנו לעצמן, ור' שמחה כתב שאשה מצטרפת לזימון". ושתי ההלכות שהביא הרמ"א הן חריגות, ולא נהגו כמותן. ובכה"ח (ס"ק יח) כתב שבזוהר כתוב שנשים מזמנות עם כוס, אולם לא נהגו כן.

ג. השו"ע (או"ח סי' קצט) פסק בסעיף ו: "נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם, אבל מזמנין לעצמן; ולא תהא חבורה של נשים ועבדים וקטנים מזמנין יחד, משום פריצותא דעבדים, אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמן; ובלבד שלא יזמנו בשם".

נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין משמע דנשים מזמנות לעצמן וחייבות לעשות כן. **ובאשכנז לא נהגו כן.** ויש מפרשים כדי לקיים המנהג הא דקאמר נשים מזמנות לעצמן פי' **אם רצו** אבל חובה ליכא וכן פירש"י וא"א הרא"ש ז"ל פי' דעל כרחק חייבות קאמר דתניא בערכין (ג א) הכל חייבין בזימון וקאמר הכל לאתווי מאי לאתווי נשים והיינו על כרחק לחיובא מדקאמר הכל חייבין".

"וה"ר יהודה הכהן היה מורה הלכה למעשה להצטרף אשה לזימון והיה מביא ראיה מדבעי תלמודא בפ' מי שמתו נשים בברה"מ דאורייתא או דרבנן וקאמר למאי נפקא מינה להוציא אחרים י"ח מכלל דפשיטא ליה דמצטרפות, דאי לא תימא הכי אדמיבעיא ליה אם יכולות להוציא תיבעי ליה אם מצטרפות והר"מ מרוטנבורק השיב על דבריו וכתב שאין מצטרפות¹. והרמב"ם ז"ל כתב נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם אבל מזמנין לעצמן ולא תהא חבורה של נשים עבדים וקטנים מזמנות יחד אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמן וקטנים לעצמן ובלבד שלא יזמנו

1. כתב בעטרת זקנים (סי' קצט ס"ק א): "נשים [כו'] אין כו'. ורבינו שמחה [מובא במרדכי ברכות רמז קנח]. היה עושה מעשה להצטרף אשה. וגם אם תמצא לומר דאשה לא מחייבה אלא מדרבנן, (א"מ) [הני מילין] לאפוקי את אחרים, אבל לצירוף בעלמא להזכרת אלהינו שפיר מצטרפת, כן כתב מהררש"ל [בהגהות הטור]. משמו. ולא שמעתי מעולם מקום שנהגו כן, האגור [סימן רמ]".
2. כנראה הוא ר' אברהם הנזכר בתוספות (ברכות מה ע"ב): "מכאן משמע דנשים יכולות לזמן לעצמן וכן עשו בנות רבינו אברהם חמיו של רבינו יהודה ע"פ אביהן ומיהו לא נהגו העולם כן".

חבל נחלתו

צריך כלל לצירופן לענין חיוב זימון ולכן אף שהנשים ועבדים מצטרפין לצאת ידי חובתן בשמייעה מהמברך ולענות אחריו ברכת הזימון אין בזה משום גנאי".

"(יח) ויוצאות וכו' – שכמו שהאנשים מוציאים לאנשים כן הם מוציאים לנשים ועיין בשו"ע הגר"ז שדעתו שאם רצו הנשים להתחלק מחבורת האנשים ולזמן בפ"ע הרשות בידן".

[וכתב בכה"ח שהמנהג הפשוט שאין מצרפים אשה לזימון].

ובביאור הלכה העיר עוד: "נשים מזמנות לעצמן רשות – ודעת הגר"א בביאורו שהעיקר כהרא"ש ותר"י שנשים מזמנות לעצמן חובה. אך העולם לא נהגו כן".

עולה שי"א שנשים חובה שתנהגנה זימון ואעפ"כ לא נהגו שנשים מזמנות לעצמן, אך הן מצטרפות לזימון של אנשים לא להשלים במספר אלא לצאת ידי חובת זימון.

ובכה"ח (ס"ק כד) כתב שנשים אינן מוציאות לגברים בברכת הזימון אף אם יש שלש נשים.

ה. הלבוש (או"ח סי' קצט ס"ז) כתב על חובת הנשים בזימון:

"וכשאוכלות עם האנשים חייבות בזימון, מגו דחל חובת הזימון על האנשים בסעודה זו חל גם כן עליהן, מיהו אף על פי שחייבות בברכת הזימון אין מזמנים עליהם לצרף אותם להיותם מן השלשה, כגון אם הם שנים אנשים ואשה אחת, שאסרוהו חכמים לזמן יחד, משום שנראה כפריצות לזמן אשה לצרף אותה עם אנשים, ואפילו עם בעלה אינו נאה לזמן, אבל כשיש שלשה אנשים בלא הן חייבות

והוסיף בסעיף ז: "נשים מזמנות לעצמן, רשות. אבל כשאוכלות עם האנשים, חייבות ויוצאות בזמון שלנו".

ורמ"א הגיה: "אף על פי שאינן מבינות (הרא"ש ומרדכי ריש פ' ג' שאכלו בשם רש"י)".

בביאור הגר"א (או"ח סי' קצט ס"ז) כתב: "נשים כו'. עתוס' שם ד"ה שאני כו' וכ"כ בערכין ג' א' ד"ה מזמנות כו' וצ"ל כו' והרא"ש הקשה עליהם הא בערכין שם אמרינן הכל חייבין כו' ודומיא דכהנים לויים וישראלים ות"י הסמ"ג דשם כשאוכלות עם האנשים וכמשושו וצ"ל דמש"ש דתניא נשים כו' וא"כ כשאוכלות עם האנשים חייבות ודוחק ודברי הרא"ש עיקר וכ"כ תר"י ע"ש".

"ויוצאות כו'. דלא מספקא בגמ' כ' ב' אלא אם הנשים מוציאות את האנשים".

עולה עפ"י דברי ביאור הגר"א שדעת השו"ע אשר סובר שחיובן של נשים נובע מחיוב הגברים הוא עפ"י דעת הסמ"ג שנשים רשות בזימון (ולא כדעת רש"י שרשות לגמרי), אולם למ"ד שנשים חובה וכמותם סבר הגר"א, הן חייבות בעצמן לא על ידי הגברים החייבים.

ד. באר המשנה ברורה לסעיף ז:

"(טז) רשות – י"ל הטעם דלא רצו חכמים להטיל עליהם חיוב ברכת הזימון כשהם בפ"ע משום שאינו מצוי כ"כ שיהיו בקיאות בברכת הזימון".

"(יז) חייבות וכו' – ואף על גב דנתבאר בסקי"ב דאין מזמנין אנשים ונשים ביחד ואפילו רצו משום שאין חבורתן נאה היינו דוקא התם שהאנשים הם רק שנים וחיוב זימון בא ע"י צירוף נשים להכי מנכר צירופן והתחברותן יחד וגנאי הדבר משא"כ הכא מיירי כשיש שלשה אנשים זולתן ואין

סימן ו – זימון של שלש נשים כשיש שני גברים בסעודה

אלא נהגו כסמ"ג וכפסיקת השו"ע, וע"כ בשאלה לעיל, כיון שאין חובת זימון על האנשים אין חובת זימון על הנשים. ואם נשים סועדות לבדן ללא גברים מותר וראוי להן לזמן.

ו. שאלה זו עולה באולפנות כאשר ראש האולפנא סועד עם בנות האולפנא, ואין שלשה אנשים שקבעו סעודתם יחד. אבל יש עשרות ומאות בנות.

ז. בשאלה דומה עסק בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' לח, ובש"כ בתשובתי לדבריו) וז"ל:

"ואשר שאלת, שאלת חכם, דכיון דקיי"ל בסי' קצ"ט דנשים עם האנשים חייבות בזימון ויוצאות ע"י האנשים, וא"כ היאך נתרץ מנהג חסידים ואנשי מעשה, שהולכים בסוף סעודת הבית אל שולחן רבם ומפקיעים בזה חיוב זימון הנשים שחל עליהם כבר, אלו דבריך. ואשיב הנלע"ד לפי מועט זמני, ואסדר קודם השיטות בקצור ונבא לדינא אי"ה".

"הנה דעת התוס' ברכות מ"ה ע"ב דנשים מזמנות רשות, ונראה מדבריהם בין לעצמם, בין עם אנשים, ואפילו עם בעליהם, וכן יראה דעת רש"י שם, אמנם הרא"ש חולק עליהם דמשמעות הסוגיא עירוכין ג' ע"א דחייבות ממש, ומשמע לדידך אין חילוק בין עם האנשים שנתחייבו ע"ג האנשים בין לעצמן כדמשמע בעירוכין שם מדהביא הגמ' הבריית' דנשים מזמנין לעצמן לרא"י על הא דמרבין מהכל חייבין בזימון ואפילו נשים, וזה כוונת הגר"א באו"ח שם, ודברי הב"ח בהשגתו על הרא"ש דחוקים בזה. אמנם להלכה פסק המחבר כדעה שלישית, דעת הסמ"ג עשין כ"ז, דנשים מזמנות לעצמן רשות, ואם אוכלות עם האנשים

גם הם בזימון ויוצאות בזימון האנשים, ואף על פי שאינם מבינים ברכת הזימון, וכבר כתבתי למעלה סימן קצ"ג סעיף א' שברכת המזון צריכות שיבינו או יברכו לעצמן בלחש".

וכך כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' קצט ס"ו):

"נשים האוכלות עם ג' אנשים שחייבים לזמן חייבות גם הם לזמן עמהם, ואם הם שלש ורצו ליחלק לזמן לעצמן הרשות בידם (אם האנשים הם פחות מ' שאינם מזמנים בשם ואם צריכות להבין לשון הקודש נתבאר בסי' קצ"ג)".

"אבל נשים האוכלות בפני עצמן פטורות לזמן ואם רצו לזמן הרשות בידם וה"ה לעבדים ולא תהא חבורה של נשים ועבדים מזמנים יחד משום פריצות העבדים אלא נשים לעצמן ועבדים לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם".

נראה כי הלבוש ושו"ע הרב מבארים שחובה לנשים לזמן היא כשיש זימון של אנשים (כשיטת הסמ"ג והשו"ע), ולשו"ע הרב כיון שיש עליהן חובת זימון יכולות להתפלג ולזמן לעצמן. אבל אם אין חובה מצד האנשים אין חובה ולא רשות לנשים. כמ"כ אם נשים סועדות לבדן יש להן רשות לזמן לבדן. וכה"ח (ס"ק כא) הביא מחסד לאברהם (אות יח) ובן איש חי (פר' קורח סעי' יג) כי ירא ה' ילמד בנות ביתו לזמן בג' אבל אינן מזמנות בשם ה' בין בעשר נשים ובין בעשר ריבוא.

נראה איפוא, בשאלה בה פתחנו של שני אנשים ושלש נשים הסועדים על שולחן אחד, שלדעת הסוברים נשים חובה בזימון, חייבות לזמן ללא האנשים. אולם זו שיטת הרא"ש ובי' הגר"א ולא נהגו כן,

חבל נחלתו

קביעות תחלת הסעודה אוסר הפקעת הזימון, מ"מ הכא לענין נשים דבלא"ה איכא דעות דגם עם האנשים אינן חייבות מן הדין כנזכר לעיל, בודאי כדאי הם גדולי הפוסקים הב"ח והמג"א לסמוך עליהם, בפרט שהב"ח מעיד דהכי נהיגי עלמא, ועיין במ"ב שכתב דלצורך גדול יש לסמוך על הב"ח, וכנראה דאנשי מעשה האלה, מחשבים זה לצורך גדול..."

ח. והראוני פסקו של הרב אליעזר מלמד שליט"א בספרו פניני הלכה (במרתחת: ברכות, ה זימון, ז נשים בזימון) שכתב: "ואף אם יש שם גבר או שניים, אינן צריכות להימנע מלזמן. והגברים שנמצאים שם, צריכים לענות אחר האשה המזמנת."

ובמקורות הביא מספר 'הליכות ביתה' שנשמך על דודו הגרשז"א. ולענ"ד לא דייקו בדברי הלבוש שכתב שכאשר אוכלות עם אנשים חלה חובת זימון אף עליהן ולשולחן ערוך הרב אף יכולות להתפלג ולזמן בפני עצמן, ומשמע שכאשר אין אנשים המתחייבים אין עליהן חובה, ולהיפך נראה שיש זילותא³ בכך שנשים תעשנה זימון ואנשים לא יזמנו, מפני שבמקום שיש אנשים גירי אחריהם בין לחובת זימון ובין לכך שלא יזמנו. ועל כן לפי הבנתי אין מזמנות כאשר אנשים אינם מזמנים. גם מה שכתב שאנשים יענו אחר הנשים חולק על כף החיים (ס"ק כד) שהבאנו דבריו לעיל.

חייבות ויוצאות בזימון האנשים, ובש"ע הרב בעל התניא הוסיף חדוש דבכה"ג דנתחייבו הנשים עם האנשים הרשות ביד הנשים להחלק לעצמן ולברך לעצמן, ור"ל דכיון דנתחייבו דינם כאנשים דששה נחלקים, ובזה שוב אינם בכלל הדין דנשים מזמנות לעצמן רק רשות, ועכשיו אין נוהגין כן, דזה דוקא כשכל הזימון שלהם רשות בזה לא נהגו נשים עכשיו, אבל כשנתחייבו עם האנשים כבר חל חיוב זימון, ומזמנות לעצמן מן הדין, (ולשון רשות בש"ע הרב בזה קאי על רשות לחלק לא רשות של בהמ"ז), ואם כן היה הדין נותן כשאוכלים ג' אנשים וג' נשים כולם גדולים בסעודה אחת והאנשים הולכים לשלחן רבם, שהנשים יזמנו לעצמן מן הדין, והגאון משנה ברורה בשער ציון הסכים לדעת הגר"ז ע"ש, איברא היות אין עושין כן, וגם כשלא נשארו ג' נשים, א"כ מפקע לגמרי הזימון מן הנשארות כשאלת כבודו נ"י."

"מזה נראה לי שסומכים עצמם על דעת הב"ח שבמג"א סימן ר' ס"ק ב', שכתב בשיטת רב האי גאון, דקודם גמר הסעודה אפילו היו יחד בתחלת הסעודה עדיין רשאי לצאת, והאי דס"י קצ"ג ס"ד מיירי שגמרו סעודתן כאן, ע"ש, וא"כ הכא בנ"ד, שיוצאים קודם גמר סעודה, דהא גומרים סעודתן על שלחן רבם, הרי יש לנו עמודי ברזל הב"ח והמג"א לסמוך עליהם. ונהי דלהלכה לענין אנשים, גדולי פוסקי האחרונים דחו דברי הב"ח מהלכה, וגם

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע לענ"ד. תשובת המחבר: נראה לענ"ד שיש זילותא בכך שגברים עונים לזימון נשים (ועי' בכה"ח שהבאנו לעיל אות ד).

חבל נחלתו

מסקנה

אם סועדות נשים בלבד רשאיות לזמן וראוי לחנכן לכך. אם סועדות עם אנשים, אם האנשים חייבים אף הן חייבות ומותרות אף להתחלק מן הגברים ולזמן לעצמן בלא כוס של ברכה⁴, אם האנשים לא התחייבו – אף הן פטורות ולא מזמנות.

סימן ז

ברכת הבנים

שאלה

ובמעבר יבק (חלק שפתי רננות פמ"ג) וביוסיף אומץ (מנהגי ק' פרנקפורט, סי' ע; בזמן הב"ח), ואח"כ הובא בסידור יעב"ץ והוזכר בשו"ת החת"ס (או"ח סי' כג¹).

מהו מקור המנהג לברך את בניו בבואו מבית הכנסת בליל שבת והאם הוא פשוט בישראל.

תשובה

עדות למנהג כתב בספר כתר שם טוב (לר"ט גאגין, שהיה ראב"ד קהילות ספרד בלונדון) וראש ישיבת משה ויהודית מונטיפיורי שם, ועל ספרו הסכמת חבירו הראשל"צ הרב יעקב מאיר) והובא בס' מנהגי ארץ ישראל (לר"י גליס, פ"כ הלכות שבת סל"ח): "בלונדון ואמסטרדם נוהגים האבות לברך את בניהם בליל שבת קודש אחר ערבית או בכניסתם לבית, אבל בא"י וסת"מ נוהגין לברך בניהם ובנותיהם אחר הקידוש בין בשבת בין ביו"ט. והבנים

א. מקור המנהג בעדות אשכנז המאוחרות.

כל שאר עדות ישראל הן דיירי א"י והן בבבל, צרפת ואשכנז, ספרד, צפון אפריקה ותימן לא הכירו ולא נהגו אותן, לפני שהמנהג הועבר משם.

המנהג לברך בערב שבת הובא בספר החיים (לאחי המהר"ל, חלק פרנסה וכלכלה פ"ו)

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע לענ"ד.

תשובת המחבר: כתב בשער הציון (סימן קצט ס"ק ו): "ואפשר עוד משום דלכתחלה מצוה מן המובחר בשלשה לברך על הכוס, וכדלעיל בסימן קפ"ב סעיף א בהג"ה, ובאשה גנאי הדבר, ולפי דברינו ניחא מה שחייבום בזימון כשהם עם האנשים. ובלבוש כתב הטעם, דלהכי חייבות עם האנשים, משום מגו דחל החיוב על האנשים חל גם כן עליהו". וכ"כ בחי' הרד"ל על ברכות (פ"ח מ"ח ד"ה אלא) אשה אינה מברכת על כוס בין ביחיד בין בזימון.

1. במנהגי החת"ס כתוב שנהג לברך את בניו בליל שבת. והוא חותם בתשובותיו משה מפפד"מ (=פרנקפורט דמיין) ועל כן בהמשך ליוסיף אומץ (שהוא אוסף מנהגי פרנקפורט) נהג במנהג זה. וכך כתב בשו"ת חתם סופר (ח"א, או"ח סי' כג): "והיות בעו"ה כל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה ורוב התפלות בלי כוונה וטרדה מרובה ותפלה בלא כוונה כקרבן שאינו רצוי ע"כ מברכים ב"ט שהעולם פנויים ומכוונים בתפלתם, וכה"ג כ' בפירוש המחזור על המנהג שנוהגים לברך הילדים בשבת וי"ט דוקא ע"ש".

חבל נחלתו

ימיהם, ויהי מקורך ברוך, ויזמין לך פרנסתך בהיתר ובנחת ובריוח מתחת ידו הרחבה ולא על ידי מתנות בשר ודם, פרנסה שתהיה פנוי לעבודת ה', ותכתב ותחתם לחיים טובים וארוכים בתוך כל צדיקי ישראל אמן".

במטה אפרים (סי' תריט ס"ב) הביא שהאב והאם מברכים את בניהם טרם לכתם לבית הכנסת בערב יו"כ ומביא את נוסח התפילה והברכה, וכן באוצר מנהגי חב"ד מביא מנהג זה, וכן בחכמת אדם.

בס' מנהגי א"י (פרק כט הלכות יוה"כ סעיף ה) כתב עפ"י ס' כתר שם טוב: "המנהג בין האשכנזים ובין אנשי בבל לברך את בניהם בערב יום הכפורים קודם ערבית, אבל הספרדים בארץ ישראל וסת"מ מברכים אותם בערב יום הכפורים קודם לכתם לבית הכנסת להתפלל ערבית, ובשבתות וימים טובים אחר הקידוש מנשקים ידיהם".

ויש להעיר שאף בפלא יועץ לא הביא מנהג ברכת ההורים לבנים אלא שהבנים מנשקים ידי ההורים וכן כתב מה היה עושה כשמברך (והביא גם דברי הרב חיד"א בס' דבש לפי).

ד. בשו"ת עשה לך רב (ח"ה, שאלות ותשובות בקיצור סי' כח) כתב:

"ולהערת כת"ר היכן המקור שהאב בליל שבת לפני קידוש מברך את הבנים וכו', מקור לברכה זו לא ידעתי, אף שנזכר בדברי כמה מחברים כמנהג שנהגו בישראל. אך הנראה לענ"ד הוא, שעיקר המנהג אינו בברכה, אלא המנהג הקדום לנשק ידי ההורים, וכדכתב רש"י ז"ל (במסכת ע"ז י"ז. ד"ה אבי חדיהו) דרך בני אדם כשיוצאים מבית – הכנסת מיד הוא נושק לאביו

הולכים ומנשקים ידי אביהם ואמם על גב ידיהם ואח"כ האב משים ידו על ראשיהם ומברך אותם נוביו או נוביא (ר"ל חתן או כלה) ויש שמברכים אותם ברכת כהנים". ועי' לקמן בדברי הגר"ד הלוי שמנהג ספרד יוצא מתוך נישוק ידי ההורים, וכנראה מנהג אשכנז הועבר ללונדון ואמסטרדם.

ב. מן הדרכי משה (הקצר או"ח סי' תקנט ס"ק ז) לומדים, שהיה מנהג לברך את הבנים במוצאי שבת, וכתב לגבי תשעה באב שחל במוצ"ש: "...כתב מהרי"ל (שם עמ' רנג) ואין מברכין הבנים באותו מוצאי שבת".

וכן הביא בעטרת זקנים (סי' תקנו ס"ק א): "ואין מברכין הבנים והילדים בתשעה באב שחל במוצאי שבת (מהרי"ל הלכות סדר תפילת ט' באב סוף עמוד רנב)".

ובערוך השולחן (יו"ד סי' ת ס"ה) מביא: "...ומהרי"ל לא היה מברך הילדים בשבת שבתוך אבלות כדרכו בכל השבתות דאין זה ממילי דפרהסיא" ... ומשמע שמדבר על ברכה בשבת עצמה.

ג. כתב החיי אדם (חלק ב-ג כלל קמד סי' ט): "המנהג לברך את הבנים קודם שנכנסין לבית הכנסת, שאז כבר חל קדושת היום ושערי רחמים נפתחים. והנוסח שאנו מברכים, ישימך וכו' ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שיתן בלבך אהבתו ויראתו ותהיה יראת ה' על פניך כל ימי חיך שלא תחטא, ותהי חשקך בתורה ובמצוות, עיניך לנוכח יביטו, פיך ידבר חכמות ולבך יהגה אימות, ידיך יהיו עוסקות במצוות, רגליך ירוצו לעשות רצון אביך שבשמים, ויתן לך בנים ובנות צדיקים וצדיקות עוסקים בתורה ובמצוות כל

ולאמו וגדול ממנו וכו'. וכבר ציינתי לדברי רש"י אלה בחלק החמישי של "עשה לך רב" (עמוד שצו). אלא שכאן מקום אתנו לבאר, שעיקר מנהג נשיקת היד על דרך האמת הוא לאם, וכמ"ש הרמג"א (באו"ח סי' רע"ד בתחלתו בשם הכוונות) טוב לנשק ידי אמו בליל שבת ע"כ. ולכן נראה לי שהברכה השתרבבה אגב הנשיקה שהיא עיקר, כי סברא היא כשאדם נושק ידי אמו מן הסתם היא מברכת אותו. וכיון שנושק ידי אמו ומקבל ברכתה, שהיא העיקר בליל שבת על דרך האמת, נושק באגב מפני הכבוד גם ידי אביו, וגם הוא מברכו. אמור מעתה, עיקר והמנהג הקדום שיש לו מקור הוא נשיקת הידים, והברכות באו אגב הנשיקה כיון שבאמת לא מצאנו להם מקור נאמן בליל שבת".

ויותר נראה שבין האשכנזים התפשט המנהג לברך את הבנים כתוצאה ממנהג פרנקפורט, וכמו שכתב החת"ס שאז פנויים יותר. ובין עדות ספרד נהגו לנשק ידי ההורים ומשם התערב עם מנהגי אשכנז והפך לברכה.

ה. וכן מזכיר את המנהג בתשובות והנהגות (כרך ה סימן עב) ודן אם מברכים בשתי ידים או רק באחת. ועיקרי הדברים הובאו בפסקי תשובות או"ח סי' רעא.

אף האדר"ת (שו"ת מענה אליהו סי' קכב) ציין שלא לברך בברכת כהנים אלא הברכה לבנים היא ישימך כאפרים ומנשה, ולבנות כאמהות שרה רבקה רחל ולאח?²

ובילקוט יוסף (קצוש"ע או"ח סי' רסב ס"ט) העיר: "מנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת, הן האבות והן הרבנים, שאז חל השפע וראוי להמשיכו על הילדים. וגם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם. אך יש לדקדק שהצבור לא יגש לנשק את ידי הרבנים בעוד שאומרים עלינו לשבח, דכיון שהרבנים עסוקים בתפלתם, מה בצע בנשיקה זו אם אינם מקבלים ברכה. ונשיקת יד הרבנים יש בה תועלת, לפי שהם מחדשים בכל יום הלכות וכותבים ביד ימין, ושמאל מסייע לימין, ויש באצבעותיהם קדושת התורה כתובה באצבע. [ילקוט יוסף שבת כרך א עמוד קלא בהערה]."

ועי' ילקוט יוסף דיני חינוך קטן – דיני קידוש בשבת ס"ו ובהערה.

נראה לענ"ד שנהרא נהרא ופשטיה ואין צורך להרחיב במנהג ולדחוף את התפשטותו על כל ישראל, כאשר יש משפחות שגם האם מברכת.

ו. ואגב, אזכיר מנהג עדות ספרד שבעת ברכת כהנים האב מכסה בטליתו את בניו, ויש שנוהגים להניח יד על ראש הבנים (כדרכו של יעקב אבינו בברכתו לאפרים ומנשה). ויש שחצי בית הכנסת מכוסה בטליתות ממשפחה גדולה שסב מכסה בניו והם לבניהם וכו'. ואף אשכנזים התחילו לנהוג כן (ולשאלתי מנין המנהג, השיבו שזה נראה להם יפה אז התחילו לנהוג...). והנה למנהג זה לא מצאתי, בעניותי, בינתיים שום מקור. ולא

2. לברכה זו אין מקור, אלא היא 'חודשה' כברכה לבנות, על אף שאינה נמצאת בתנ"ך.

חבל נחלתו

הזכירוהו כלל לא הראשונים ולא גדולי האחרונים ואף בספרי המנהגים לא הובא, ולא ידוע מאין מקורו. ויש שאמרו שהוא כדי שהילדים לא יסתובבו אנה ואנה בעת ברכת כהנים והדבר צל"ע.

סימן ח

הנחת שקית ובה אורז בתוך תבשיל בשבת

שאלה

גרופה וקטומה, דלא התירו אלא חזרה וכדרך שנתבאר..."

נמצא שהשו"ע והרמ"א אוסרים להניח דבר יבש על גבי כירה גרופה וקטומה בשבת לשם חימום והתירו רק על גבי כלי שבו תבשיל.

ובאר המשנה ברורה (ס"ק פז): "שאיין דרך בשול בכך – ר"ל דאף דקי"ל שאסור ליתן לכתחלה בשבת על הכירה אפילו נתבשל כ"צ והוא דבר חם וגם הכירה גרופה וקטומה התם הטעם משום **דנראה כמבשל בשבת דדרך בישול בכך**, אבל **הכא אין דרך בישול בכך ע"י הפסק קדירה ואין נראה כמבשל** ואם יש בה הרבה שומן שנקרש יש להחמיר משום נולד שנימוח השומן כמ"ש סימן שי"ח ס"טז בהג"ה ע"ש".

וכ"כ ערוך השולחן (או"ח סי' רנג סל"ב): "זוה שאמרנו ליתן אותו על פי קדירה חמה **לא התרנו אלא בכה"ג** אבל להעמידו על גבי כירה או בתוך הכירה אסור דאע"ג דאין בזה משום מבשל **מ"מ השהיה לכתחלה בשבת אסור** אפילו ברותח ומצטמק ורע לו [הגר"א]..."

ד. אמנם לעיל בדיני החזרה השו"ע (או"ח סי' רנג ס"ג) כתב: "המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו, וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה

אשה נוהגת להניח שקית ובה אורז מבושל קר שנשאר מסעודת ליל שבת בתוך הסיר של החמין המונח מערב שבת על ה'פלטה של שבת'. האם נוהגת כראוי?

תשובה

א. באורז יבש מבושל אפילו הוא קר אין שוב בישול, משום שאין בישול אחר בישול ביבש, ועל כן ודאי שאין כאן איסור תורה.

השאלה היא האם יש כאן איסור מדרבנן.

ב. יש שהעלו חשש הטמנה בדבר המוסיף הבל, אבל נראה שאין כאן הטמנה מפני שהחמין אינם נוזלים אלא עיסה קשה והשקית אינה שוקעת בהם אלא מונחת עליהן.

ג. נראה על כן שהבעיה העיקרית היא מחזי כמבשל.

פסק השו"ע (או"ח סי' רנג ס"ה): "מותר לתת על פי קדירת חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון פאנדי"ש וכיוצא בהן, לחממן, לפי שאין דרך בישול בכך; אבל להטמין תחת הבגדים הנתונים ע"ג המיחם, ודאי אסור. ורמ"א הגיה: "וה"ה שאסור להניחו ע"ג כירה, אפי"

רע"א שם וכ"ז כשהתבשיל עדיין חם שלא נצטנן דאל"ה אסור משום בישול אם יוכל להתחמם שיהיה היד סולדת בו".

ולכאורה סתירה בין פסיקת השו"ע בסעיף ג לסעיף ה. שבסעיף ה התיר להניח על גבי קדרה המתבשלת ולא דרש דיני החזרה ובסעיף ג התיר רק עפ"י תנאי החזרה.

ה. שאל זאת בביאור הלכה וכתב (ביאור הלכה סימן רנג סעיף ג ד"ה ויזהר שלא): "ויזהר שלא ישים וכו' – דאם הניחן ע"ג קרקע אין ע"ז שם חזרה כשרוצה להניחה אח"כ וכתחלת הנחה דמיא דאסור אפילו ע"פ כירה גרופה וקטומה ואפילו הרמ"א מודה דהנחה בשבת לכתחלה אסור. **ולכאורה סותר המחבר א"ע דלקמן בס"ה** העתיק לדינא את דברי הרשב"א שהובא בב"י בשם הר"ן פרק כירה שכתב בשמו שם דמותר ליתן לכתחלה בשבת דאף שהקדרה התחוננה עומדת על האש כיון שהיא מפסקת ומעמיד הקדרה עליה **אין דרך בשול בכך** ועדיפא מכירה גרו"ק והוי כמעמיד נגד המדורה דמותר אף בשבת אם היה מבושל כ"צ [ועיין לקמן בסימן שי"ח סט"ו ובהג"ה פרטי דין זה] ומצאתי בדגול מרבבה שנדחק בזה וכתב דאפשר דהמחבר סמך עצמו על סברת הר"ן דכיון שאין פאנדי"ש דרכו לאפותו ע"ג כירה יש להקל בזה עי"ש והוא דוחק גדול דהמחבר לא ס"ל כלל שיטת הר"ן לדינא וכמ"ש המ"א וכן מוכח מבאור הגר"א בס"ה דטעם הש"ע דס"ל כשיטת הרשב"א הנ"ל עי"ש אח"כ מצאתי בפמ"ג שיישב זו הקושיא בטוב טעם והוא דבסעיף ה' שאירי בעומדת ע"ג קדרת חמין או תבשיל לא נחשב כלל כעומד ע"ג כירה ולהכי מותר אף ליתן

ריקנית על פי הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית; **ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע, ושתיה רותחת.** (וכבר נתבאר שנוהגים להקל אף אם נתנה על גבי קרקע)."

ובאר המגן אברהם (סי' רנג ס"ק לא): "ע"פ הכירה. דה"ל כירה כגרופה וקטומה שהרי הקדירה סותמת את פי הכירה (הגמ"ר מ"מ פכ"ב) וכ"מ סי' שי"ח סי"ח וא"כ י"ל שע"ג תנורים שלנו שרי ליתן אפ"ל האש בתוך התנור כיון שיש מעזיבה המפסיק בין האש וכ"מ סי' שי"ח סט"ו. ובמהרי"ל כתוב וז"ל: **אם מונח עץ או דף על תנור מותר להניח עליה קדירה** עכ"ל וכ"כ האגודה וז"ל התשב"ץ אם יש דפין עשויים ע"ג תנור כמו שיש ברוטנבר"ק ובהרבה מקומות מותר להניח ע"ג הדפין משמע דס"ל דבעי' **שיניח שום דבר עמה להיכרא** וכ"מ ססי' זה בהג"ה וכ"ז כשהתבשיל חם."

ובאר המשנה ברורה (ס"ק פא): "ע"פ הכירה – דהו"ל כירה כגרופה וקטומה שהרי הקדרה סותמת את פי הכירה וממילא מותר אח"כ להשים עליה הקדרה שהתבשיל בתוכה וכדלעיל **דחזרה ע"ג גרופה וקטומה מותר** ולפ"ז ה"ה גם בתנורים שלנו כשהאש בתוכה ג"כ שרי ליתן למעלה ע"ג מעזיבה שעל התנור כיון שהמעזיבה מפסיק בין הקדרה ובין האש וה"ה כשנותן לתוך הקאכלין שבתנור אכן במהרי"ל איתא **דצריך להפסיק שם על המעזיבה באיזה עץ או דף להיכרא וישים הקדירה עליה** וכן משמע בסוף הסימן ברמ"א ועיין במ"א בסוף סימן רנ"ט בדיני שהיה והטמנה שהעתיק ג"כ כמהרי"ל ומשמע שם דע"י היכר דבר המפסיק מותר אפילו ליתן לכתחלה בשבת ועיין בחידושי

חבל נחלתו

לכתחלה בשבת משא"כ בענייניו שהקדרה ריקנית ועומדת רק לסתום את חום הכירה שלא יהיה כ"כ חום נעשית הכירה עי"ז רק כשאר כירה גרופה וקטומה דאסור ליתן עליה בשבת תבשיל לכתחלה ובאמת אם היה עומד שם מבעוד יום קדרה שיש בה תבשיל היה מותר ליתן עליה לכו"ע קדרה זו אף בשבת לכתחלה".

ו. כך נקטו הפוסקים אף לגבי הנחת יבש לחימום בשבת על גבי כירה גרופה וקטומה שאין להניחו ישירות אלא צריך להניח דף מתכת או צלחת להכירא שלא יהא מחזי כמבשל. (ואע"פ שביבש אין כלל בישול אחר בישול). כך כתב המגן אברהם (סי' רנג ס"ק לו): "ואפי' בדבר שאין בו מרק דלית ביה משום בישול אסור אם נצטנן דה"ל כמניח לכירה לכתחלה בשבת דאסור דלא התירו אלא חזרה". ועי' שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' כו ד"ה יב).

וכ"כ הגר"מ אליהו בשו"ת מאמר מרדכי (כרך ד הלכות שבת סימן ח): "ויש להקשות, שהרשב"א (מ' ע"ב ד"ה מביא, והביאו הרה"מ בפכ"ב ה"ד) כתב שכל מה שהותר בשבת לחמם כגון בדבר יבש משום שאין בישול אחר בישול ביבש, או לדעתו אפילו בלח אם כבר התבשל מערב שבת, זה דוקא אם מניח את אותו המאכל שלא כדרך בישול, כגון שמניח אותו כנגד המדורה אבל לא על המדורה. הרי לדבריו נמצא שיהא אסור להניח על גבי אש גרופה וקטומה שום תבשיל בשבת בין לח בין יבש כי

באופן זה מניח אותו כדרך בישול". (ומתיר בהמשך על ידי היכרא כדוגמת מש"כ המג"א).
ז. כתבו הרבה פוסקים כי 'פלטה של שבת' נחשבת לכירה גרופה וקטומה, ואין בה משום מחזי כמבשל, ומותר להניח עליה דבר יבש ומבוש כל צרכו ישירות בלי דבר נוסף להיכרא כדוגמת האמור במהרי"ל לעיל.

כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' כו):
"ה) ואבוא בזה לשאלתו השלישית, והוא על אודות הפלטות לשבת אי הוו כקטומות לענין חזרה בלא הנחת טס עליהם, דכך אופן עשייתם, הם טס של מתכת בעובי אגודל ובתוכו ישנם חוטי חשמל שבהם הזרם והם מתחממים, ואינם נראים לחוץ היות וטס המתכת מקיפם מכל צד, גם א"א להמעיט או להגדיל החום כי קבוע הדבר ביסודו, ועם הכנסת התקע פועל ובהוצאתו מפסיק ע"כ".

"והנה כבר דן בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה חאו"ח סי' ל"ד וח"ו חאו"ח סי' ט"ו והעלה דאין דינם כגרופה וקטומה עיין שם¹. אבל לעומת זה כבר הורה זקן, רבה של ירושלים הגאון הגרצ"פ פרנק ז"ל בתשובה שנדפסה בירחון קול תורה חו' אייר תשכ"ג² דיש לזה דין גרופה וקטומה וא"צ לפרוס על הפלטה כדי להפסיק בין הקדרה והפלטה בהיות דאין אפשרות להגדיל או להקטין את כח החום ולא שייך חיתוי כלל, ולא איכפת מה שאין בו מעשה להיכרא עיין שם".

1. ובח"ז סי' מד בתשובתו לשאלה טו חזר בו והסכים שנחשבת כגרופה וקטומה, ומותר להניח עליה ישירות מאכל יבש ומבושל כל צרכו אפילו הוא קר ללא שום הפסק.
2. וכנראה היא המופיעה בשו"ת הר צבי ח"א סי' קלו.

סימן ח – הנחת שקית ובה אורז בתוך תבשיל בשבת

"ויש להוסיף דלמעשה נקרא זה שיש גם פעולת היכר והיינו בזה שמשתמש בשבת בפלטה זאת אשר בימות החול איננו משתמש בה בהיות דעשוי רק להחזיק חום התבשילין, או אפילו לחממם אבל לא עד כדי לבשל ממש, דכך שמעתי מהרבה משתמשים בהם שמירת חומו אינו מגיע לגובה כזה של בישול, ויעוין גם מ"ש בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' א"ז אות ג' ומה שהבאתי בשם הגידולי ציון. וכמו"כ יעוין מ"ש בזה גם בספר שו"ת אגרות משה (פיינשטיין) חאו"ח סי' צ"ג עיין שם, ואקצר".

"ולכל היותר אפשר להדר לתלות על מקום התקע פתקה שכתוב עליה שבת – קודש, וזה ישמש לו כאות אזהרה שלא יבוא אי פעם לשכוח ולהוציא התקע ממקומו כדי לכבות הפלטה, או כדי לתתו ולהעמידו על מדת חום גבוה יותר [אם ישנו כזאת]".

וחזר ושנה בקצרה בחלק כב סי' כב. וא"כ עולה שלדברי הצי"א ולדברי הגרצ"פ פרנק וכן בשו"ת ישכיל עבדי, בפלטה של שבת אין אפילו חשש מחזי כמבשל ומותר להניח ללא כל חציצת צלחת או סימן אחר להיכרא. וכן נקט הגר"ע יוסף ביחווה דעת (ח"ב סי' מה).

ח. לגבי הנחה בתוך סיר העומד על פלטה מערב שבת לכאורה, ניתן לומר שאם אפילו על הפלטה עצמה מותר להניח מיני תבשילים שאין בהם בישול, כש"כ שמותר להניח אוכל שאין בו בישול בתוך סיר שנמצא על הפלטה. אולם נראה לענ"ד שהדבר אסור מפני שנראה כמבשל בסיר העומד על כירה גו"ק.

והראוני בספר הליכות שבת לרב אופיר יצחק מלכא (ח"א פי"ט סי' לה) שהביא מחלוקת בהנחת עוף קר בתוך סיר עם חמין העומד על פלטה של שבת, שהגרשז"א חשש לבישול עצמות והגרעי"י לא חשש, ומשמע דלתרווייהו באורז שאין בו בישול נוסף, שני גדולים אלו יתירו, ואעפ"כ נראה לענ"ד שראוי להימנע מכך, משום עצם ההנחה בסיר חם העומד על גבי פלטה של שבת. ולכל הדעות מותר להניח בסיר בפני עצמו ולהניח על הפלטה.

מסקנה

נלענ"ד שמלכתחילה ראוי להימנע מלשים את השקית עם האורז המבושל בתוך סיר עם חמין בשבת.

תכשיטי אשה בשבת בימינו

שאלה

האם מותר לאשה לצאת בתכשיטים כגון שרשרת סביב הצוואר, עגילים, צמידים וכד' בשבתות ברחובות ובבתים.

תשובה

א. כתב בס' ספר אהל מועד (שער השבת דרך יב): "יש תכשיטין שגזרו בהם שלא לצאת בשבת ודוקא לנשים אסרו מפני שהם (שחכניות) [שכחניות] ומראה לחבירתה והיא שוכחת ומהלכת בהם ד' אמות אבל האיש מותר. ויש דברים שאינם תכשיט אלא מלבוש הם לאשה ואסרו לצאת בהם שמא תטבול בשבת וצריכה שתתפרם ושמא תשכח ותביא ד"א ברה"ר בד"א במקום שטובלות בנהר אבל במקום שטובלות במקוה שבתוך הבית מותר". ובימינו נראה שלא קיים דין מלבושים אבל דין תכשיטים לכאורה חל אף בימינו.

ב. במשנה בשבת (פ"ו מ"א): "במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא ברצועות שבראשה ולא תטבול בהן עד שתתפרם ולא בטוטפת ולא בסנבוטין בזמן שאינן תפורין ולא בכבול לרשות הרבים ולא בעיר של זהב ולא בקטלא ולא בנזמים ולא בטבעת שאין עליה חותם ולא במחט שאינה נקובה ואם יצאת אינה חייבת חטאת".

לא נכנס לכל סוגי התכשיטים, אולם נביא דברי ר' עובדיה מברטנורא שכתב: "בכבול – חתיכה של בגד כמו מצנפת קטנה שקושרין אותה על המצח ונותנין

הציץ עליה כדי שלא יזיק הציץ במצח, ופעמים שהאשה מתקשטת בו בלא ציץ". "לרשות הרבים – אבל לחצר שרי. וכל הנזכר למעלה אסורים אף בחצר, דגזור בהו שלא תתקשט בשבת כלל לא בחצר ולא ברשות הרבים, ובכבול התיירו, שלא לאסור את כל תכשיטיה ותתגנה על בעלה. ורמב"ם פירש דלרשות הרבים קאי אכולהו תכשיטין האמורין במתניתין דכולהו לא אסירי אלא גזירה שמא תעבירם האשה ד' אמות ברשות הרבים".

ושם חוזרת המשנה (מ"ה): שיוצאת אשה "בכבול ובפאה נכרית לחצר". ובגמרא (סד ע"ב): "בכבול ובפאה נכרית לחצר. אמר רב: כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים – אסור לצאת בו לחצר, חוץ מכבול ופאה נכרית. רבי ענני בר ששון משמיה דרבי ישמעאל אמר: הכל ככבול. תנן: בכבול ובפאה נכרית לחצר. בשלמא לרב – ניחא, אלא לרבי ענני בר ששון קשיא! – רבי ענני בר ששון משמיה דמאן קאמר ליה – משמיה דרבי ישמעאל בר יוסי, רבי ישמעאל בר יוסי תנא הוא ופליג. ורב, מאי שנא הני? – אמר עולא: כדי שלא תתגנה על בעלה. כדתניא: והדוה בנדתה, זקנים הראשונים אמרו: שלא תכחול ולא תפקוס ולא תתקשט בבגדי צבעונין, עד שבא רבי עקיבא ולימד: אם כן אתה מגנה על בעלה, ונמצא בעלה מגרשה. אלא מה תלמוד לומר והדוה בנדתה – בנדתה תהא עד שתבא במים".

יוצא ששאר התכשיטים פרט לכבול ופאה נכרית שהתירו לחצר ואסרו לרשות

רבי ענני בר ששון משמיה דרבי ישמעאל אמר הכל ככבול".

"ופסק הרי"ף (כט.) כרב וכן דעת הרמב"ם בפרק י"ט (ה"ח) וכתב שם הרמב"ם דהא דאסרינן בחצר דווקא כשאינה מעורבת".

"וכתבו הרב המגיד והר"ן (כט. ד"ה אמר רב) שהרשב"א (עבוה"ק בית נתיבות ש"ג סי' ב) והרמב"ן (סד: ד"ה אמר רב) חלוקים בדבר דבחדר שאמרו לאו דוקא **דהוא הדין בבית** דכל שהוא דרך מלבוש או תכשיט אסור לפי שאין דרך לפשוט תכשיטין כשיצא חוץ לבית ובבית נמי איכא למיחש וכל שכן בחצר מעורבת.

"אבל התוספות (ד"ה רבי) כתבו דנראה דהלכה כרבי ענני בר ששון דמתיר בחצר אפילו אינה מעורבת וכתבו שעל פי זה מותרות נשים שלנו להתקשט בטבעות ותכשיטין שכל רשות הרבים שלנו כרמלית היא שהרי אין המבואות רחבים י"ו אמה ולא ס' ריבוא בוקעים בו".

"והקשה ר"י דבפרק כל כתבי (קכ.) משמע דטפי חמיר כרמלית מחצר שאינה מעורבת ואומר רבינו ברוך כיון דלדידהו הוו להו רשות הרבים גמורה לא מדמו כרמלית לחצר שאינה מעורבת ואסרינן כרמלית משום רשות הרבים אבל אנו שאין לנו רשות הרבים כלל אין להחמיר בכרמלית כל כך".

"וה"ר שמשון מצא כתוב בשם רבינו שר שלום דדבר שהוא רגילות להראות זו לזו אסור ובשאינן רגילות מותר ונשי דידן אינן מראות תכשיטיהן וטבעותיהם ומשום הכי מותרות לצאת בהם וסוף דבר אמרו הקדמונים דמותרות לצאת בהם דמוטב יהו שוגגות ואל יהו מזידות עכ"ל גם הרא"ש (סי' יג) והר"ן (כו. ד"ה אבל) העלו כן דמדינא

הרבים אסורים הן ברה"ר והן בחצר לדעת רב, ומותרים לפי ר' ענני בר ששון בחצר ואסורים ברה"ר.

ג. וכתב הטור (או"ח סי' שג):

"ויצאה בחצר בכבול ובפיאה נכרית פירוש קליעת שער שקולעת בתוך שערה אבל כל שאר הדברים שאסורה לצאת ברה"ר אסורה לצאת בהן גם בחצר. אבל ר"ת פי' דגם בשאר הדברים מותרת לצאת בחצר אפילו אינה מעורבת **אבל לא בכרמלית** אלא הנח להן לבנות ישראל מוטב שיהו שוגגות ואל יהו מזידות. ובעל התרומות חילק כל דבר שאסור משום דילמא שלפא ומחויא ליה ואסרוה אפי' בחצר אטו רשות הרבים לדין דלית לן רשות הרבים שרי, אבל דבר שהוא משוי ובר"ה אסור מן התורה אסור נמי לדין".

מובאות בטור שלש דעות:

1. כל שאר תכשיטין אסורים בחצר שאינה מעורבת.

2. שיטת ר"ת שפסק כרבי ענני בר ששון ומותרים כל התכשיטים בחצר שאינה מעורבת אבל לא בכרמלית, ומה שמוציאים אף לכרמלית הוא משום מוטב שיהיו שוגגים וכו'.

3. שיטת בעל התרומות שתכשיטים שאיסורם ברה"ר משום גדר דילמא שלפא ומחויא כיון שאין לנו רה"ר דאורייתא מותר לצאת בהם, ודבר שברה"ר היה אסור מן התורה בימינו אסור לצאת עמו אף לחצר שאינה מעורבת.

ד. באר הבית יוסף (או"ח סי' שג, יח [ב]): "ויצאה בחצר בכבול ובפיאה נכרית. שם במשנה (סד:). ובגמרא אמר רב כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים אסור לצאת בו לחצר חוץ מכבול ופאה נכרית.

חבל נחלתו

אסורות אלא שכיון שלא ישמעו מוטב יהו שוגגות ואל יהו מזידות".

"ובעל התרומות חילק וכו'. כן כתב גם כן סמ"ג (שם, יח ע"ב) וסמ"ק (שם) והגהות פרק י"ט (אות י קמא). וז"ל התרומה עתה התרנו תכשיטי אשה לדין דלית לן רק כרמלית דלדידהו אפילו ברשות הרבים אינם אסורים אלא דילמא שלפא ומחויא אבל טבעת שיש עליה חותם לאשה ושאיין עליה חותם לאיש שניהם אסורים אפילו לדין דהא תנן בהו חייב חטאת ואם כן בכרמלית אסור אפילו לדין עכ"ל: מיהו לפי הדעת שכתבתי בסימן ש"א (ג. ד"ה ומ"ש רבינו אבל) שבזמן הזה שנהגו האנשים לצאת בטבעת שאין עליה חותם הרי הוא להם כתכשיט ושרי אף אנו נאמר דכיון שנהגו עכשיו הנשים להביא טבעת שיש עליה חותם הרי הוא להם כתכשיט ושרי".

יוצא שאת השיטה הראשונה פיצל הב"י לכאלה שהתירו בבית ובחצר מעורבת (רי"ף ורמב"ם) וכאלה שאסרו אף בהן (רמב"ן ורשב"א).

לגבי שיטת ר"ת-תוספות הוא מוסיף שכיון שאין לנו רה"ר דאוריתא בימינו גם דין כרמלית ירד לדין חצר שאינה מעורבת. וכיון שהוא פסק כרבי ענני בר ששון כל התכשיטים מותר בכרמלית.

ומביא שיטת בעל התרומות ומעיר שלפחות לגבי טבעות אין בימינו איסור מן התורה לאנשים מפני שרגילים בטבעות ללא חותם, ולנשים משום שאף הן מביאות טבעות עם חותם והרי הן תכשיט ולא איסור מן התורה.

ה. השו"ע הביא בסי' שג את כל סוגי התכשיטים ודיני הוצאתם וכך כתב בסעיף יח:

"כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים, אסור לצאת בו לחצר שאינה מעורבת (משנה ברורה: היינו מבית לחצר וה"ה שלא להתקשט בהן בחצר גופא כשאינה מעורבת משום דדמיא לר"ה אבל להוציא לחצר המעורבת שרי וכ"ש בבית), חוץ מכבול ופאה נכרית דהיינו קליעת שער שקלעה בתוך שערה [=רמב"ם]."

"וי"א דכל שאסרו לצאת בו, אפילו להתקשט בו בבית אסור, וכ"ש לצאת בו לחצר המעורבת, חוץ מכבול ופאה נכרית [=רמב"ן ורשב"א]."

"וי"א שהכל מותר לצאת בו בחצר, אפילו אינה מעורבת [=תוספות]."

"והאידנא, נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטין. ויש שאמרו דמדינא אסורות, אלא שכיון שלא ישמעו, מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות [=רא"ש ור"ן]¹."

1. באר בביאור הלכה: "כל שאסרו וכו' – ביאור טעמי חלוקי הדעות בקצרה דהנה ממתניתין מוכח דכל התכשיטין אסורין אפילו בחצר חוץ מכבול ופאה נכרית דמותרת בחצר כדי שלא תתגנה על בעלה ור' ענני בר ששון משמיה דר' ישמעאל בר' יוסי פליג וס"ל דכולם מותרים בחצר ככבול ופסק הרמב"ם ועוד הרבה ראשונים כרב דס"ל כתנא דמתניתין אך בזה גופא יש חלוקי דעות דהרמב"ם וסייעתו ס"ל דדוקא בחצר שאינה מעורבת דדמיא לר"ה אבל בחצר מעורבת וכ"ש בבית לא אסרו כלל להתקשט וזהו דעה ראשונה הנזכר בשו"ע ודעת הרמב"ן וסייעתו דאפילו בחצר מעורבת אסור וה"ה בבית וזהו דעת הי"א הראשון ודעת התוספות דהלכה כר' ענני בר ששון דכל

(באר המשנה ברורה [ס"ק סב]: נהגו לצאת – היינו אפילו בר"ה שלנו ואח"כ חוזר המחבר לבאר אודות המנהג הזה דיש שאמרו דמדינא אסורות דאפילו אם נתיר בחצר שאינה מעורבת הלא ר"ה שלנו אפילו אם נאמר דאין עליו דין ר"ה מחמת שאין ששים רבוא בוקעין בו בכל יום כדגלי מדבר הלא לא גריעא עכ"פ מכרמלית שבזמן הש"ס ולא מצינו בגמרא שום דעה שמתיר בכרמלית ויש שלמדו זכות דכיון דהשתא לית לן ר"ה כלל לכמה פוסקים וליכא למגזר אטו ר"ה דמיא האי כרמלית שלנו לענין זה לחצר שאינה מעורבת ושריא זהו ביאור דברי השו"ע להמעין בב"י אף שהלשון דחוק קצת).

"ויש שלימדו עליהם זכות לומר שהן נוהגות כן ע"פ סברא אחרונה שכתבתי שלא אסרו לצאת בתכשיטין לחצר שאינה מעורבת, והשתא דלית לן רשות הרבים גמור הוה ליה כל רשות הרבים שלנו כרמלית ודינו כחצר שאינה מעורבת, ומותר [=רבינו ברון]."

"הגה: וי"א עוד טעם להתיר דעכשיו שכיחי תכשיטין ויוצאין בהם אף בחול וליכא למיחש דילמא שלפא ומחויא כמו בימיהם שלא היו רגילים לצאת בהן רק בשבת ולא הוי שכיחי (תוס' פרק במה אשה והגהות אלפסי פרק במה אשה)."

וממשיך השו"ע: "ומיהו טבעת שיש עליה חותם לאשה ושאין עליה חותם לאיש, דתנן בה חייב חטאת, אף בכרמלית אסור אפילו לדין. והוא הדין לכל מאי דאתמר ביה חיוב חטאת [בעל התרומה]."
 "ויש מי שאומר שבזמן הזה שנהגו

האנשים לצאת בטבעת שאין עליה חותם, ה"ז להם כתכשיט, ושרי. (ובמשנה ברורה [ס"ק סה]: ובחידושי רע"א כתב דאף שאין למחות בזה שיש לו על מי לסמוך מ"מ בעל נפש יחוש לעצמו שלא לצאת בטבעת כלל והיינו חוץ לעירוב.) ולפי זה אפשר דכיון שנהגו עכשיו הנשים לצאת בטבעת שיש עליה חותם הרי הוא להן כתכשיט, ושרי. ומ"מ צריך להזהיר לנשים שלא תצאנה אלא במחטים שהן צריכות להעמיד קישוריהן ולא יותר, כי בזה שאין להן תועלת בו ישמעו לנו".
 ומוסיף המשנה ברורה שהגר"א צידד כדעה הראשונה של הרמב"ם והרי"ף.

עם דברי השו"ע התחדשה דעת הרמ"א שעתה נשים רגילות בתכשיטים ואין לחוש לדלמא שלפא ומחויא.

ו. לכל השיטות קשה שנשים נהגו לצאת בתכשיטים גם כשאין עירוב ואפילו בערים הגדולות שלדעת המשנה ברורה יש בהן רה"ר מדאורייתא. וכך כתב בביאור הלכה:

"והשתא דלית לן ר"ה גמור – הנה המחבר בסימן שמ"ה ס"ז סתם שם כדעה הראשונה דגם בזה"ז איכא ר"ה וע"כ דהכא משמיה די"א הוא דכתב כן וליה לא ס"ל והמ"א בסימן י"ג וסימן שמ"ה כתב בשם המחבר שפסק כן דבזה"ז ליכא ר"ה וליתא [תוספות שבת]..."

השאלה שהעלינו אינה חדשה והתקשו בה ראשונים ואחרונים.

ז. כתב בערוך השולחן (או"ח סי' שג סכ"א):

התכשיטין שרי בחצר אף שאינה מעורבת וזהו דעת הי"א השני ויתר ביאור דברי המחבר ביארת במ"ב מס"ק ס"ב והלאה."

חבל נחלתו

"והנה כבר נתעוררו קדמוני קדמונים על מה ולמה נשי דידן יוצאות בכל תכשיטיהן לרה"ר ואין מוחה בידן ובאמת יש שכתבו שאסורין אך כיון שלא ישמעו לנו מוטב שיהיו שוגגות ואל יהיו מזידות **וחלילה לומר כן**. ולכן התחילו רבותינו לחפש עליהן זכות ויש שכתבו שתפסנו לעיקר שיטת ר"ת ז"ל שבסעיף הקודם דהכל ככבול ומותרות לצאת בכל התכשיטין לחצר שאינה מעורבת ואצלינו ליכא רה"ר ורחובות שלנו היוין כרמלית ואף על גב דמוכח בגמ' [ק"ב]. גבי דליקה דכרמלית חמיר מחצר שאינה מעורבת שהרי מצילין מדליקה לחצר שאינה מעורבת ולא לכרמלית זהו לדידהו שהיה להם רה"ר כרמלית דמי יותר לרה"ר מחצר שאינה מעורבת אבל האידינא שאין לנו רה"ר שוין הן [תוס' ס"ד: ד"ה ר' ענני]."

ומוסיף בסעיף כב:

"ועדיין אינו מספיק דזה בנוי על השיטה דעכשיו לית לנו רה"ר מפני דבעינן ששים ריבוא אבל רבים וגדולים לא ס"ל כן כמ"ש בס' שמ"ה ועוד הלא עתה יש עיירות גדולות בעולם שיש בהם ששים רבוא ולכן י"א טעם אחר משום דעכשיו שכיחי תכשיטין ויוצאין בהן אף בחול וליכא למיחש לשלפא ומחוי כמו בימיהם שלא היו רגילות לצאת בהן רק בשבת ולא הוי שכיחי ויש שכתבו דנשי דידן אינן מראות

תכשיטיהן וטבעותיהן ויש להסביר הדבר דהנה בסעיף ט' נתבאר דכלילא שרי מטעם דמאן דרכה למיפק בכלילא אשה חשובה ואשה חשובה לא שלפא ומחוי ונשי דידן כולן חשובות הן ועוד טעם יש בזה לענ"ד דהנה ידוע דבימיהם היו הנשים יושבות בביתן ולא היו יוצאות תדיר לרחוב וכשיוצאות לפרקים היו יוצאות עטופות בסדיניהן² וגם לא היה להם בתי כנסיות של נשים א"כ לא ראו זו את זו רק לפרקים ומעט שנכנסו אחת לבית חברתה והיה דחשש גדול שבפגען זו את זו בשבת בהלוכן ברחוב שלפי ומחוי, אבל עכשיו הנשים הולכות הרבה תדיר ברחובות ובשווקים ונכנסות זו לזו בבתיהן ורואות זו את זו בבית הכנסת של נשים א"כ ממילא שיכולה להראות לה תכשיטיה בבתיהן ובבתי כנסיות ובוודאי שאין מדרכן לפשוט ברחוב תכשיט ולהראות לחברותיהן והרי אנו רואין בחוש שגם בחול וביו"ט אין עושות כן ולמה נחוש בשבת וזהו היתר נכון וברור."

עולה מדבריו שאינו מסתמך על מוטב שיהיו שוגגין ולא על הרמ"א בלבד אלא על המציאות שהשתנתה.

ה. בפסקי תשובות (או"ח סי' שג) סיכם כך:

"סעי' י"ח, שו"ע: והאידינא נשי דידן נהגו לצאת בכל תכשיטים וכו' ויש שלימדו

2. כך כתב הרמב"ם (הל' אישות פי"ג הי"א): "לפי שכל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה ולקרובותיה כדי שיבואו הם לה, שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא. אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישיב בזוית ביתה שכך כתוב (תהלים מ"ה) כל כבודה בת מלך פנימה".

סימן ט – תכשיטי אשה בשבת בימינו

(סימן פ"ד סעי' ב') כתב שאשה יראת שמים יש לה להחמיר שלא לצאת בתכשיטים, וכן מובא בעוד אחרונים (בשו"ע הרב סעי' כ"ג כל אדם יש לו להחמיר על עצמו זולת בעת הצורך, מעשה רב להגר"א זי"ע אות קמ"א. ומיהו כאמור בערוה"ש (הנזכר) שבדורות האחרונים נשתנה דרך בני אדם בזה, ובס' חוט שני פרק פ"ח סק"ב כתב שבזמנינו התכשיטים שרגילין ללבוש רק בשבת וי"ט ובעת שמחה, שוב הדרך לשלף ולהראות לחברותיה גם ברשוה"ר, וביותר מהנכון להקפיד על כך בעיירות גדולות שיש בהם חשש לרשות הרבים מן התורה (שו"ת מנח"י שם. וע' שלחן שלמה סק"ג בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל).

וא"כ מאחר שהמציאות השתנתה הן לגבי זמן ההתקשטות שהוא בכל יום והן בזמני יציאת הנשים מביתן, אע"פ שגזירת חכמים לא בטלה בכ"ז לא נהגו על-פיה רוב הנשים ואף חכמים הסכימו עימן. ומקום הניחו למחמירות לנהוג כגזרת חכמים³.

עליהם זכות וכו'. ובביה"ל (ד"ה כי בזה) משמע שאין סומכים על התירים הללו כל כך, ורק שלא למחות בהן משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. ובערוך השלחן (סעי' כ"ב) כתב: 'ועכשיו שהנשים הולכות הרבה תדיר ברחובות ובשווקים ונכנסות זו לזו בבתיהן, ורואות זה את זה בבית הכנסת של נשים, ויכולה להראות תכשיטיה בבתיהן ובבתי כנסת, ובודאי אין דרכן לפשוט ברחוב תכשיט ולהראות לחברותיהן, והרי אנו רואים בחוש שגם בחול ויום טוב אין עושות כן, ולמה ניחוש בשבת, וזהו היתר נכון וברור', וכן מובא בשם החזון איש שהורה להקל לנשים לצאת בתכשיטים (סי' דינים והנהגות פרק י"ד אות ז', ארחות רבינו ח"א עמ' קל"ז כי הרמ"א שהוסיף עוד טעם להתיר מגלה לנו שכן ההלכה למעשה ושכן המנהג כדברי המקילין שבמחבר, וכן הורה להתיר בקצוה"ש סי' קט"ו הערה מ"ו ובשו"ת אור לציון ח"ב פכ"ג אות י"א)...

"אמנם יש לציין כי בקיצור שלחן ערוך

3. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: ובפרט בערים שיש ס' ריבוא.

חבל נחלתו

סימן י

משחקים בהם רווח והפסד בשבת

שאלה

יהיו מזדיין (תוס' וסמ"ג והגהות מיימוני פכ"א)...".

הכוונה ב'לשחוק להרויח' שיש היוצאים מהמשחק עם יותר ממה שהיה להם ויש עם פחות, ולא משחק שבו אחרי המשחק מחזירים את כל הכלים/כרטיסים לקופסא וכל ההנאה היא מהמשחק ולא מהרווחים הממשיים (אף שהם רק שוה כסף).

ג. הברכי יוסף (או"ח סי' שלח) כתב: "ומותר לשחוק בעצמות שקורין וכו' הרב מהר"א ששון בתשו' סי' ק"פ צידד לאסור איסר שחוק האישקאק"י (=שחמט) שקורין סאנטרא"ג בשבת. ולזה נוטה דעת הרב כנה"ג ח"מ סי' ש"ע. ואף בחול שומר נפשו ירחק ממנו. ומצאתי תשובה שלימה להרב כמהר"ר יהודה חאמי הובאה בשו"ת הר' מהר"ר מאיר גאויזון כ"י בסי' ס"ו (בנדפס סי' ס) שאסר לשחוק בשבת, והסכימו עמו הרב החסיד המפורסם מהר"ר חיים כפויסי והרב מהר"ם גאויזון ומפיהם לפידיים יהלכו לבזויי ולאטוויי הפלא ופלא. והגם שהרב כנה"ג בח"מ סי' ש"ע כתב דגדולי ישראל נטפלו בו. הנח לגדולי ישראל דודאי מעשיהם לשם שמים, דאפשר דהיו חולים בחולי השחורה, ומשום רפואה לאסוחי דעתיהו בבא דוא'ג ולמהדר אתלמודיהו וכיוצא קעבדי. ודי בזה".

והוסיף בסעיף ב: "אין למחות בנשים וקטנים דמוטב שיהיו שוגגין וכו'. ארחא דמילתא נקטי, והוא הדין גדולים שאינם שומעין. וכ"כ מהריק"ש בהגהותיו לקמן סי' של"ט. וכמבואר אצלנו לקמן סי' תר"ח (אות

ילדים משחקים בגולות או כרטיסים או בסוכריות, כל אחד משתתף בגולות או בכרטיסים או סוכריות, ומי שמנצח נוטל מחברו את הכרטיסים או הגולות או הסוכריות שהשתתפו בסבב המשחק הנוכחי.

האם מותר בשבת לשחק כך, או שראוי שכל אחד בתום המשחק יטול מה שהביא, או עדיף שלא לשחק כלל במשחק?

תשובה

א. המשחק עצמו הוא משחק שיש בו אסמכתא. שהרי כל אחד מקוה ומצפה שהוא ירויח ואין לו גמירות דעת להקנות לחברו אם יפסיד, אבל כיון שהמדובר בילדים לא נעסוק בכך אלא בשאלה לעיל. ב. כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ג הי"ז): "אסור להפיס ולשחק בקוביא בשבת מפני שהוא כמקח וממכר, ומפיס אדם עם בניו ועם בני ביתו על מנה גדולה כנגד מנה קטנה מפני שאין מקפידין".

וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' שלח ס"ה): "ומותר לשחוק בעצמות שקורין טשי"ך, אף על פי שמשמיעים קול, הואיל ואינן מכוונין לשיר (הגהות אלפסי סוף עירובין). וכל זה בשחוק דרך צחוק בעלמא (ב"י), אבל בשחוק כדי להרויח, אסור, אפי' שחוק בתם ובחסר (=זוג או פרט), דהוי כמקח וממכר (אגור ורמב"ם פכ"ג). ומ"מ אין למחות בנשים וקטנים, דמוטב שיהיו שוגגין ואל

א) בס"ד". ודבריו בסתם משחקים שיש בהם ביטול תורה ומושב לצים.

ובדומה לו כתב המור וקציעה (סי' שלח): "ולשחוק באיסקק"י (שאך שוועל בל"א) יש מתירין ע"י שינוי שעושים אותן של כסף וזהב, דלא לתחזי כעובדין דחול, ודווקא דרך צחוק בעלמא לתענוג ולהרחיב הלב, אבל להרויח מעות פשיטא דאסור, אף באופן המותר בחול, ואפילו רק בעד פירות ודבר מאכל, אפילו שחוק בתם וחסר (=זוג או פרט) אסור. מ"מ אין למחות בידי נשים וקטנים, כל מין שחוק שאין בו מלאכה גמורה, ויש אוסרין לגדולים כל שחוק שלא נתנה שבת אלא לעונג טוב או לדברי תורה, לא לדברים בטלים והבאי. וכן נראה שהרי כל דברי שחוק ובטלה גם בחול מי התירם, אף על פי שאינו נפסל בכך לעדות ולשבועה, אם עושה באקראי, ובלי ריוח ממון, מיהת לא גריעי מדברים בטלים, שעוברים עליהם בעשה ול"ת, כ"ש במיני צחוק שיש בהם איסור מוסיף אפילו בראיה בעלמא, משום מושב לצים, כמ"ש רז"ל (בפ"ב) [בפ"א] דע"ז [יח, א], אם לא שצריך להרויח לנפשו העצובה (ואינה מיושבת לעסוק בפקודי ה' ישרים משמחי לב, מתגבורת השחורה) לשמחה להניח לה מעצבה ומרגזה, בטיל ושחוק, כה"ג ודאי בשבת נמי משרי שרי".

בשחמט וכד' אין רווח והפסד אלא משחק בעלמא. וכאמור, דעת הפוסקים היתה שמן הראוי למעט בו בו כמה שניתן לפי בריאות האדם.

ד. וכך כתב בערוך השולחן (או"ח סי' שלח סי"ג) לגבי משחק בשבת שבו יש רווח והפסד: "ודע דמיני שחוק אין היתר רק כששוחקין לשחוק בעלמא אבל בצחוק כדי

להרויח אסור דזהו כמקח וממכר, ואפילו השוחקים בתם ובחסר שקורין או"ם גרא"ד אסור מטעם זה וכן המשחקין באגוזים להרויח אסור, ומה שהנשים והתינוקות משחקין כתב רבינו הרמ"א בסעיף ה' דאין למחות בהן דמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים עכ"ל כלומר דודאי לא ישמועו ובדרבנן אמרינן מוטב כדאיתא בביצה רפ"ד ע"ש, ואולי כפי הנהוג עתה שאין מתחייבין בהצחוק הזה בשום דבר אלא במה שצוחקין כמו מי שאגוז שלו ינקף את אגוזו של חברו יזכה באגוזו של חברו ובאם לא ינקוף יזכה חברו בשלו וכן בצחוק תם וחסר שנוטל כמה אגוזים בידו וסותם היד ושואל לחבירו תם או חסר ומשיב תם או משיב חסר ופותח את ידו ומונים אם הוא כפי מה שאמר השני זוכה השני בהם ואם ההיפך על השני ליתן לו כך אגוזים כפי מה שהיה בידו ואין בצחוק הזה רק אסמכתא בעלמא ולא כדרך מקח וממכר ולמי שסובר דאסמכתא לא קניא אינו מחויב לשלם ולכן מה שמשלם אינו אלא מתנה בעלמא ואין בזה גזירת מקח וממכר [כנלע"ד ללמד זכות] וצחוק בכדור נתבאר בס"י ש"ח".

כל זאת לגבי מבוגרים שבמשחקים יש איסור מצד עצמם. לגבי ילדים שעדיין אינם חייבים במצוות, צריך לחנכם לקיום ההלכה כמה שניתן לפי יכולתם וכוונתם. ונראה על כן שראוי למונעם ממשחקים אלו לפי יכולת הילדים להבין וליישם.

ה. כתב בשמירת שבת כהלכתה (פט"ז סל"ב) לגבי משחקי ילדים בשבת: "טוב להימנע ממשחקים שבהם משתמשים בכסף מדומה, כגון משחק הריכוז, והוא הדין לגבי כל משחק שעשוי להרויח או

חבל נחלתו

יש אוסרים משום גזירה שמא יבוא לכתוב אפילו אין המשחק למטרת ריווח כלל (חיי אדם כלל ל"ח סעי' י"א).

"ואלו אשר דרכם לשחק רק בשביל להעביר את הזמן גרידא בלא ריוח ובלא רישומים, אין בהם איסור מדינא (אלא יש לימנע מגיל בר מצוה, מחמת ביטול הזמן, וכדלעיל אות י"ג, וכמבואר ברמ"א הכא בשם בית יוסף).

"אמנם לדברי הב"ח הכא (ד"ה כתב בית יוסף) יש לאסור משחקי גורל (סוג א' הנ"ל) אפילו כשמשחקים בחינם, משום איסור הטלת גורלות בשבת ויו"ט, וכמה מהפוסקים הביאו דבריו (עולת שבת סק"ה, כה"ח סקמ"א), אמנם המשנ"ב לא הביאם (וע' לעיל סי' שכ"ב אות י' עפ"י הפוסקים דאיסור הטלת גורל היינו דווקא כשיש איזה ריווח ממנו).

"ובערוך השלחן (סעי' י"ג) מצינו שלימד זכות על אלו המשחקים גם עבור ריווח דבר מה, כי בדרך כלל כפי שהגילים עתה, משחקים אלו אינם בהתחייבות גמורה, אלא אסמכתא בעלמא, שהרי אם לא ירצה המפסיד לתת מה שהבטיח אין ביד המנצח לעשות לו כלום, ואין לו עליו אלא תרעומת, ואינו כדרך מקח וממכר".

ז. וכך כתב (שם סט"ו) לגבי משחקי מונופול, דמוי כסף ושטרות:

"שם: אבל בשוחק כדי להרויח אסור וכו' דהוי כמקח וממכר. ולא גזרו חכמים אלא במשחקים כשהמטרה לשם ריווח, אבל כשאין מטרת ריווח כלל (לא כסף ולא שווה כסף) אין איסור מדינא, ואפילו דומה מאד למקח וממכר, וכדלעיל (באות הקודם).

"ולכן משחקי ריכוז ומונופול, למרות שיש בהם דמוי שטרות, ודרך המשחק שעושים כעין עסקאות בקניה ומכירה, אין איסור

להפסיד, כגון משחק הסביבון או משחק זוג או פרט".

ובמקורות לפסקיו הביא את הרמ"א שהבאנו לעיל.

ו. כך כתב בפסקי תשובות (או"ח סי' שלח סע' יד):

"שם: אבל בשוחק כדי להרויח אסור, אפילו שוחק בתם ובחסר, דהוי כמקח וממכר. והוא משחק הנקרא היום 'זוג או פרט', שמנחש אם יש ביד הסתומה של חברו מספר זוגי (זוג) או אי זוגי (פרט), ואם מנחש כהוגן מקבל מה שביד חברו (ערוה"ש סעי' י"ג).

"ונקיט הרמ"א לשון 'אפילו', לומר דלא מיבעיא כשמשחקין עבור ריווח ממון ממש שאסור בהחלט (ואין הכוונה שבשעת המשחק מתעסקין בכסף, שזה לכשעצמו איסור גמור מחמת מוקצה, אלא הבטחה והתחייבות לקבל כסף לאחר השבת), אלא אפילו בעד קבלת חפצים ומיני מאכל ושאר שווי כסף שאין בו מוקצה (כמבואר בב"י ובב"ח וש"פ), גם כן בכלל האיסור, ויש אומרים שיש בכל סוגי משחקים אלו משום איסור שכר שבת, וגם בימות החול יש לדון מדין 'משחק בקוביא' (ס' תורת שבת סק"י).

"ודע, כי יש שני סוגי משחקים: א. משחקי גורל. שאינם תלויים בחכמה כלל (וכהא דלעיל זוג או פרט), וכן משחקי סביבון (דריידל), משחקי קלפים למיניהן (רמי, סקארבעל). ב. משחקי חכמה וכשרון. או אימון ידים וכיוצב"ז (וכגון כל סוגי משחקי קליעה למטרה, משחק 'דוק', חידונים למיניהן). "ובכל אלו וכיוצא בהם, אלו אשר דרכם לשחק בהם עבור ריווח כסף או שווה כסף, אסור בהחלט לשחק בהם בשבת ויו"ט, וכן אלו הרגילין לרשום את נקודות הזוכים,

חבל נחלתו

צד הרווח וההפסד הוא בשלהם, ולכן ניתן להקל להם ולאסור לילדים המבינים שיש בכך מעין מקח וממכר, אבל אם המדובר בממון של ההורים ויש בו רווח והפסד יש כאן עוד יותר צד להחמיר, שכאילו ההורים משחקים בהם בשבת, ועל כן זה אסור מצד פסקו של הרמ"א ולא רק מצד חינוך הילדים.

מסקנה

ילדים המשחקים בכרטיסים או בגולות או בסוכריות משחקי רווח והפסד, שהמנצח נוטל את של חבריו ונהנה יש לחנך את הילדים לא לשחק בהם בשבת משום מקח וממכר¹.

מדינא לשחק בהם, ובפרט לילדים קטנים (ע' בזה בס' תורת שבת סי' ש"ח סקס"א, שו"ת באר משה בח"ו סי' ק', שש"כ פט"ז סעי' ל"ג והערה צ"א בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שו"ת אור לציון ח"ב פמ"ב סק"ה).

"אמנם למעשה ראוי ונכון לימנע ולמנוע ילדים שהגיעו לחינוך מלשחק בזה, כי מכוער הדבר ויש בו משום זילותא דשבתא, כי מדברים כנוסח הסוחרים, ומזכירים שם וסכום מטבעות ושטרות אשר רגילין לסחור בהם בימות החול".

ח. תרצו לפני בטעם אחר להיתר – שאין החפצים דמויי הממון שהילדים משחקים בהם שלהם – אלא של ההורים. ונראה לי שטעם זה גורם להחמיר שאם המדובר בכרטיסים או סוכריות של ילדים

סימן יא

עירוב חצרות בבית מלון

שאלה

חדר בפני עצמו, וכן אורחים נכרים בחדרים ששכרו מכיון שהמצב אפשרי שיש עוד יהודים המתארחים במלון (וקשה לבדוק זאת).

עולות השאלות ההלכתיות הבאות:
(א) האם האורחים מישראל אוסרים זה על זה ולכן צריכים להניח עירוב חצרות כדי לטלטל בכל המלון.

(ב) האם הנכרים אוסרים על ישראל והאם צריך לשכור מהם, וכאן שלא ניתן לשכור מכל אחד ואחד האם ניתן לשכור מבעל בית המלון.

יהודי שוהה בשבת בחו"ל בעיר שרובה נכרים, ומתגורר בבית מלון שבעליו נכרי. הוא אוכל בחדרו מזון כשר שהביא מביתו. האם מותר לו לטלטל חפצים במסדרונות וב'לובי' או שאסור. אם אסור, האם ניתן להניח עירובי חצרות עבור כל המלון בחדרו?

תשובה

א. נדון על השאלה כאילו יש מספר אורחים מישראל במלון בשבת (ולכל אחד

1. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א – רב העיר העתיקה ירושלים: גם אדמו"ר הגרש"ז זללה"ה אסר על מבוגרים לשחק בשבת.

חבל נחלתו

שצריכין לערוב ולשכור. ומבואר בב"י דלא מהני במה ששוכרים מבעל הספינה אלא אם שוכרין ממנו קודם שחילק המקומות לכל אחד מן העכו"ם דעדיין רשות הספינה שייך לו לבד ויכולת בידו להשכיר, אבל לאחר שחילק המקומות לשאר שוכרים לא מהני במה שישכרו ממנו אלא צריכים לשכור מכל עכו"ם ועכו"ם, **אם לא שיש לו רשות לבעל הספינה להניח כליו בכל מקום דאז די במה ששוכרין ממנו בלבד**. במקרה הנוכחי, כיון שלבעל המלון זכות להעביר את האורחים מחדר לחדר וכליו מונחים בכל חדר וחדר והם לשימוש האורחים, אבל בבעלות בעל המלון, נראה שניתן לשכור ממנו את רשותו במלון בעת שכירת החדר לאותה שהייה. וכך נראה מדברי ערוך השולחן (או"ח סי' שפב סכ"ח): "כותי שהשכיר ביתו לחבירו כותי אם נשאר לו שום תפיסה בבית שיש לו רשות להניח שם כליו יכולים לשכור ממנו כיון שהבית שלו וגם עתה יש לו תפיסת יד בבית ואפילו אם לא נשאר לו שום תפיסה אך אם ביכולתו לסלק השוכר מהבית בכל עת שירצה ג"כ מקרי שעדיין הבית שלו ויכולים לשכור ממנו. אבל אם אין לו תפיסה וגם אין יכול לסלקו להשוכר עד זמנו אינו מועיל אא"כ שכרו מהשוכר וכן אם יש ישראל שיש לו תפיסה בבית הכותי יכולין לשכור ממנו דלא גרע משכירו ולקטו, כן פסק רבינו הרמ"א בסעיף י"ח ע"ש. וס"ל דלאו דוקא במשכיר הדין כן אלא כל שיש לו רשות להניח חפציו בביתו בכל מקום שירצה נחשב כשכירו ולקטו דכן כתב הריב"ש בתשו' [סי' תכ"ח]. ודוקא שיכול להניח בכל מקום שירצה אבל אם יש לו פינה מיוחדת לזה לא הוי

ב. כתב הרמ"א (או"ח סי' שפב ס"ז): "ספינה שיש בה ישראלים רבים ויש להם בתים מיוחדים, צריכים לערב ולשכור רשות מן העכו"ם בעל הספינה או להבליעו בשכר הספינה (ב"י בשם שבולי לקט). וע"ל סי' שס"ו ס"ב".

ובאר המשנה ברורה (שם ס"ק עה): "ויש להם בתים מיוחדים – ר"ל שיש ב' ישראלים או יותר שלכל אחד מהם חדר מיוחד לאכילה דאם היו אוכלין במקום אחד אפילו כמה וכמה כחד חשיב ואינו אסור".

ואם כן המציאות בספינה היא כמו במלון – חדרים פרטיים ומסדרונות וחדרים ציבוריים שבהם משתמשים כולם והם כחצר משותפת וכדי להוציא מן הבתים למסדרונות ולחדרים ציבוריים כגון חדרי אוכל, אולמי הרצאות, אולם כניסה (לובי) צריכים לערב ולשכור רשות מן הגויים.

אם זה היה מלון של יהודי ואוכלים בחדר אוכל משותף אין צריכים לערב, אבל כאן שהגויים אוכלים בחדריהם ובחדר אוכל ממאכליהם האסורים – הישראלים חייבים להביא אוכל שלהם ולאכול בחדריהם, ועל כן הישראלים צריכים לערב ביניהם, ולהלן נדון על אופן עירוב החצירות.

ג. לגבי העכו"ם צריך לשכור מכולם, וכיון שהדבר כמעט בלתי אפשרי צריך לשכור מבעל המלון או ממפעילו – המנהל בפועל את המלון. (ושכירות אינה מחייבת עירוב).

כתב המשנה ברורה (שם עו): "מן העכו"ם בעל הספינה – וכמו בכל מקום שיש בתים מיוחדים וחצר משותפת לכולם

סימן יא – עירוב חצרות בבית מלון

חצרות, וכיון שהוא ספק **יניח ללא ברכה** ויאמר: "בהדין עירובא יהא שרא לן לאפוקי ולעיולי מן הבתים לחצר, ומן החצר לבתים, ומבית לבית לכל הבתים שבחצר..." וסיים שם: "אין הברכה מעכבת ומותרים לטלטל" (שו"ע או"ח סי' שסו סט"ו).

נראה איפוא, שישראל המתאכסן בשבת בבית מלון של גויים צריך לקחת מזון בשיעור הראוי ולזכותו לכל הישראלים המתאכסנים במלון באותה שבת ואז יכולים להוציא מן החדרים למסדרון, ומשם לחדרים אחרים במלון.

לגבי שיעור המזון עליו צריכים לערב עירוב חצרות כתב השו"ע (או"ח סי' שסח ס"ג): "כמה הוא שיעור העירוב בתחלתו, בזמן שהם שמונה עשרה או פחות שיעורו כגרוגרות לכל א'; ואם הם יותר משמונה עשרה, אפילו הם אלף או יותר, שיעורו מזון שתי סעודות, שהם שמונה עשרה גרוגרות, שהם כששה ביצים, וי"א שהם כשמונה ביצים".

לפי הגר"ח נאה שיעור ביצה הוא כחמישים וארבע גרם (ללא קליפה¹). וע"כ חבילת עוגיות של חצי ק"ג (לפי 8 ביצים – 432 ג') או כיכר לחם בגודל זה יכולה לשמש לעירוב באותו מקום.

ה. את העירוב יש להקנות בהגבהה לכל הישראלים הנמצאים במלון. כאמור בשו"ע (או"ח סי' שסו ס"ט): "אם אחד מבני החצר רוצה ליתן פת בשביל כולם שפיר דמי, ובלבד שיזכנו להם על ידי אחר, וכשזוכה בו צריך להגביהו מן הקרקע טפח, וצריך

כשכירו ולקיטו כפי הפרטים שנתבארו בסעיף כ"ד [ולא ידעתי מה הוסיף רמ"א הא כבר נתבאר זה בסעיף י"ב ע"ש]."

נראה על כן שניתן לשכור מבעל המלון, אשר כליו (מיטות, כסאות, שולחנות וכל אביזרי החדרים) מונחים בחדרי המלון, והוא מחליפם ומנקה אותם.

ונראה שאין צריך שכל אחד מישראל ישכור מן הנכרי אלא די בכך שאחד שכר את הרשות מן הנכרי או מאחד מעובדיו עבור כל היהודים המתגוררים במלון באותה שבת.

וכך כתב המשנה ברורה (שם ס"ק עז): "או להבליעו – ר"ל דאפילו לא שכרו ממנו אח"כ **אלא בשעה ששכרו מקומם פירשו לו שבשכירות זה שוכרים ממנו גם כן רשותו** מהני ודמי שכירות המקום עולים גם לשכירות הרשות".

וכך כתב השו"ע (או"ח סי' שפב ס"ד): "השוכר מן העכו"ם סתם, מועיל וא"צ לפרש לו שהוא להתיר הטלטול, וא"צ לכתוב שום כתיבה על השכירות". ובאר המשנה ברורה (ס"ק כ): "וא"צ לכתוב וכו' – דדי בשכירות חלושה ולא בעינן שכירות בריאה".

ועל כן ישראל המתארח בשבת בבית מלון של נכרים, יתנה בעל-פה שבדמי שכירות החדר שוכר מהנכרי את המלון כולו (לצרכי טלטול), ואז מותר לטלטל בכל המלון מצד הנכרים המתאכסנים בו.

ד. לגבי העירוב, כיון שאולי יש עוד ישראלים במלון, צריך מספק להניח עירוב

1. ועי' בפוסקים ששיעור ביצה ששימש באירופה היה יותר קטן, בין 44 סמ"ק לחמישים סמ"ק. (עי' באתר ויקיפדיה במרשתת, בערך 'כביצה' בשיעורים השונים).

חבל נחלתו

לזכות לכל בני החצר או המבוי ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך; וי"א שאע"פ שלא יזכה בפירוש למתוספים עליהם, לב ב"ד מתנה עליהם. ואם נתוספו דיוורין לאחר שנתמעט העירוב מן השיעור, צריך להוסיף מחמתן".

לגבי הזיכוי במלון, אם ידוע לו על אדם נוסף מישראל יקרא לו שיגביה עבור כל היהודים השוהים במלון. אם אין לו יהודי שיגביה לפני שבת, נראה שהדרך הטובה ובטוחה ביותר היא לקנות במקום שיש יהודים את העוגיות האלה, ולאחר הקניה שהמוכר אם הוא מישראל, או אדם אחר מישראל יגביה עבור כל דיירי המלון היהודים באותה שבת.

ו. וכך סיכם בספר דף על הדף (עירובין סה ע"ב) את תשובת המנחת יצחק: "בתשו' מנחת יצחק (חלק ד' סי' נ"ה) פסק לגבי בית מלון שמתארחים שם יותר מל' יום ואין לבעל המלון תפיסת יד (ז"א זכות השתמשות בחדר להשאיר שם חפצים) ואין ברשותו להחליף החדרים כל משך השכירות".

א. אם בעל המלון הקבוע שם ישראל מודה בעירוב, צריך עירובי חצירות בברכה. ב. אם בעל המלון נכרי או ישראל שאינו מודה בעירוב, צריך שכירות רשות".

"ואם מתארחים פחות מל' יום: א. אם בעל המלון הקבוע שם ישראל מודה בעירוב, א"צ עירוב חצרות.

ב. אם בעל המלון הקבוע שם ישראל אינו מודה בעירוב, ומכ"ש אם הוא נכרי, צריכים עירובי חצירות לחומרא בלא ברכה ושכירות רשות".

"ואם אין באפשרותם לשכור הרשות, אפשר להקל בלא שכירות רשות לסמוך בשעת הדחק על הסוברים דהאורח בטל לגבי בעה"ב נכרי ומכ"ש לגבי בעה"ב ישראל שאינו מודה בעירוב, אבל יעשו עירובי חצרות בלי ברכה. ואם כולם אוכלים במקום אחד אז א"צ עירובי חצרות כמבואר בס' ש"ע ס"ד".

ז. כך כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קפו):

"נשאלתי בהיותי בפאריז מאנשים פליטים שדרין בבתי מלון כל אחד בחדרו ואופה ומבשל ואוכל בשם אם צריכין לעשות עירובי חצרות. דכמה פעמים אי"א לשכור הרשות מהעכו"ם הבעה"ב וכמה פעמים יש בשם גם שאינן מודים בעירוב, ושאלה זו מצוי' בכל יום ששני ישראלים חרדים דרים במלון כל אחד בחדרו ואוכל וישן בשם, מה לעשות בעירובי חצרות".

והסיק:

"בהא סליקנא דאם בעל המלון יכול לסלקו בכל פעם אי"צ לערב ואף בהאי דפליטים בפאריז כיון דיכול להחליף חדריהם מקרי לא ייחד מקום ואי"צ לערב, והיכי דאפשר לשכור הרשות ולערב עכ"פ בלא ברכה, ובלי שכירת רשות אין לערב לחומרא משום שלא יאמרו עירוב מועיל במקום נכרי וכנ"ל".

ועיין עוד: בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' כב), שו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' לד ו-לו). ועיין בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' רו) שדן אם האורחים במלון מקבלים אוכל מבית המלון לחדרם, וכן האם צריך עירוב חצרות לחולים בבית חולים.

מה מחשיב כמקומו לתחומין משם יוכל להניח עירובי תחומין

שאלה¹

חייל שובת כארבעת אלפים אמה מקצה ישוב, אם יניח עירובי תחומין ממקומו לא יוכל להגיע לבית כנסת בישוב כיון שארבעת אלפים אמה ייכלו בתוך היישוב די סמוך לקצהו.

הצעתו הוא שיחשיב את הישוב כמקומו ויניח ממנו עירוב תחומין לכיוון המחנה בו הוא שובת. ואז מותר ללכת את כל הישוב וממנו ארבעת אלפים אמה. מה יוכל להחשיב אותו כשובת בישוב, אליו הוא רוצה להגיע לבית כנסת?

תשובה

א. בשו"ע או"ח סי' תח מבואר שמי שהניח עירובי תחומין נחשב ששם מקום שבייתו ויכול להלך ממקום שבו נמצאים עירובי התחומין אלפים אמה לכל רוח. לכאורה הריבוע סביב מקום עירובו הוא זהה לכל הכיוונים ולא משנה היכן שבת או לן.

בכ"ז מצאנו בכך הלכה אחת שמסכימים עליה כל הראשונים והלכה שניה שנחלקו בה.

ב. לכו"ע אם כל מקום ישוב כלול בתוך הריבוע של אלפים אמה לכל רוח, הוא נחשב כארבע אמות ומותר ללכת ממנו את המותר על אלפים אמה. כגון שהניח

את עירוב התחומין 500 אמה ממקום פלוני וכולו כלול באלף חמש מאות ואמה הנותרים, מותר לו לצאת מהישוב לכיוון ההפוך מהעירוב עוד 1496 אמה.

לגבי ישוב הכלול בתוך אלפים האמה אין הבדל אם זה המקום בו שבת או מקום אחר, הוא יחשב כארבע אמות.

ג. הלכה שניה בה נחלקו, היא אם העיר שלן בה אינה כלולה כולה בתוך הריבוע של אלפים אמה לכל רוח, אלא רק חלקה. לפי דעת הרמב"ם כיון ששבייתו במקום עירובו, גם בעיר בה לן הולך רק עד מקום שכלו אלפים האמה. לעומת זאת לפי דעת הטור כיון ששבת בה, אע"פ שחלקה מחוץ לתחומו הרי הוא רשאי ללכת את כל העיר.

דעת השו"ע (או"ח סי' תח ס"א) כרמב"ם: "(מותר לערב עירובי תחומין ולקנות שבייתו סוף התחום, ולכן) מי שיצא מהעיר בע"ש והניח מזון שתי סעודות רחוק מהעיר בתוך התחום וקבע שבייתו שם, אף על פי שחזר לעיר ולן בביתו, נחשוב אותו כאילו שבת במקום שהניח בו השתי סעודות, וזהו הנקרא עירובי תחומין. ויש לו להלך ממקום עירובו למחר אלפים אמה לכל רוח. לפיכך, כשהוא מהלך ממקום עירובו למחר אלפים אמה כנגד העיר, אינו מהלך בעיר אלא עד סוף מדתו; ואם היתה העיר

1. שאלת הרב חנניה רכל הי"ו, ועי' בספרי חבל נחלתו ח"ז סי' יא.

חבל נחלתו

מובלעת בתוך מדתו, תחשב העיר כולה כד"א וישלים מדתו חוצה לה. כיצד, הרי שהניח את עירובו ברחוק אלף אמה מביתו שבעיר לרוח מזרח, נמצא מהלך למחר ממקום עירובו אלפים אמה למזרח, ומהלך ממקום עירובו אלפים אמה למערב, אלף שמן העירוב עד ביתו ואלף אמה מביתו בתוך העיר, ואינו מהלך בעיר אלא עד סוף האלף, ואם היה מביתו עד סוף העיר פחות מאלף אפילו אמה אחת, שנמצאת מדתו כלתה חוץ לעיר, תחשב המדינה כולה כארבע אמות ויהלך חוצה לה תתקצ"ו אמה תשלום האלפים. לפיכך, אם הניח עירובו בריחוק אלפים אמה מביתו שבעיר, הפסיד את כל העיר ונמצא מהלך מביתו עד עירובו אלפים אמה, ואינו מהלך מביתו בעיר לרוח מערב אפילו אמה אחת."

והרמ"א הגיה כשיטת הטור: "ויש אומרים דאפילו כלתה מדתו באמצע העיר, מהלך בכל העיר כולה אבל לא חוצה לה, ויש להקל. (טור הגהות מיימוני פ' כ"ז מה"ש בשם סמ"ק ורש"י). ואם כלתה מדתו בסוף העיר, ואף על גב דעדיין עיבור לפני העיר, כל העיר כד"א, דלא אמרינן עיבור של העיר כעיר להחמיר (המגיד פכ"ז מה' שבת). כל מקום שהניח עירוב תחומין ויש לו אלפים לכל רוח, אסור לו לילך לצפון ולדרום רק נגד רוחב מקום שקנה בו שבתה; ואם אינו רק ארבע אמות, כגון שאין העירוב ברשות היחיד, אסור לו לילך לכל רוח אלפים רק ברוחב ארבע אמותיו עם זיוותיהן, כדלעיל סימן שצ"ח סעיף ב'. ומ"מ אם כלתה המדה סוף העיר, וכולה כארבע אמותיו, מותר לילך כל רחבה ויש לו אלפים חוץ לעיר לצפון ולדרום אף על

פי שאין לו רוחב כל כך נגד המקום שקנה בו עירוב (הר"ר יהונתן)."

ד. וכך כתב ערוך השולחן (או"ח סי' תח ס"ג) בהסברת השיטות:

"כיצד הרי שהניח את עירובו ברחוק אלף אמה מביתו שבעיר לרוח מזרח נמצא מהלך ממקום עירובו למחר אלפים אמה במזרח ומהלך ממקום עירובו אלפים אמה למערב אלף שמן העירוב עד ביתו ואלף אמה מביתו בתוך העיר ואינו מהלך בעיר אלא עד סוף האלף ואם היה מביתו עד סוף העיר בפחות מאלף אפילו אמה אחת ואפילו פחות מזה שנמצאת מדתו כלתה חוץ לעיר תחשב העיר כולה כד' אמות ויהלך חוצה לה תתקצ"ו אמה תשלום האלפים לפיכך אם הניח עירובו ברחוק אלפים אמה מביתו שבעיר הפסיד את כל העיר ונמצא מהלך מביתו עד עירובו אלפים אמה ואינו מהלך בעיר לרוח מערב אפילו אמה אחת וכל זה הוא דעת הרמב"ם בפ"ו מעירובין וכן פסק רבינו הב"י בסעיף א'."

ומוסיף בסעיף ד:

"אבל דעת הטור אינו כן וס"ל דאפילו כלתה מדתו באמצע העיר ואין העיר נעשית לו כד' אמות זהו לענין שאין משלימין לו מחוץ לעיר את השאר אבל מ"מ לענין שיהלך את כולה נעשית לו כד' אמות כיון שלן בה ודוקא בעיר שרק מצד מדידת התחום נעשית כד' אמות והיינו העיר העומדת בתוך אלפים והוא לא לן בה דבה שפיר אמרינן דכשכלתה מדתו בחצי העיר אין לו אלא חצי העיר אבל לא בעיר שלן בה דאל"כ הרי יגרום לו העירוב חומרא גדולה דבלא העירוב היתה

סימן יב — מה מחשיב כמקומו לתחומין משם יוכל להניח עירובי תחומין

ה. עולה מן העיון לעיל שכל השאלה שבראש העמוד אינה אלא לפי שיטת הרמ"א.

לגבי הפוסקים כשו"ע הם בכל מקרה אינם יכולים לסמוך על שיטת הרמ"א, ועל כן לא משנה היכן שבת והיכן לן ואינם יכולים להגיע לבית כנסת.

ו. בשער הציון (סי' תח ס"ק יא) דן מה הדין אם היה במקום עירובו בבין השמשות, כשעירובו מרוחק מביתו יותר מאלפיים אמה אלא שלעיר הוא במרחק אלפיים אמה וכתב:

"ואם היה בבין השמשות לבד בביתו ואחר כך הלך למקום קנית עירובו, יש לעיין בדבר אם מותר לו לחזור למחר לביתו אף לדעה זו, דאף דבעלמא קיימא לן דהכל תלוי בזמן בין השמשות, זהו רק לענין קנית עירובו, אבל הכא דקנית עירובו היה חוץ לעיר אלא דאנן מקילינן לה לחזור לביתו משום דלן בביתו, מסתברא דלא סגי בזמן בין השמשות לבד. וקצת ראייה לדברי ממה שהקל בחיי אדם בכלל ע"ז אות ג' לחזור לביתו למחר ממקום עירובו אם לינתו בלילה היה בביתו, אף שבבין השמשות נתעכב במקום עירובו, הרי דאזלינן אחר הלינה להקל, אף דבעלמא עיקר קנית העירוב תלוי בבין השמשות לבד, והוא הדין בענינו לענין להחמיר, וכן נכון להלכה. אחר כך מצאתי בבית מאיר שמסתפק שם גם כן בדינו של חיי אדם והביא דתלוי זה בפלוגתא של ראשונים, ולדעת התוספות, היכא שתחלת הלילה עומד במקום שביתתו, שוב לא מהני הלינה בבית לחשוב כולה כד' אמות אלא בעינן

נחשבת כד' אמות והעירוב ניתנה להקל ולא להחמיר ורבינו הרמ"א הסכים לזה ודע דזה שאמרנו דכשכלתה מדתו בסוף העיר הוי כל העיר כד' אמות זהו אפילו כלתה קודם העיבור שהם ע' אמה דלא אמרינן עיבור של העיר כעין העיר להחמיר".

עולה מן הדברים כי לפי השו"ע כל ישוב שאינו כלול בתוך הריבוע של עירוב תחומין הולכים שם עד מקום שבו מסתיימים אלפיים האמה.

לעומת זאת הרמ"א מחלק בין עיר שלן בה והיא נחשבת לארבע אמות אע"פ שהיא אינה מוכלת בתוך הריבוע, אולם אסור לצאת ממנה שלא לכיוון העירוב. לבין עיר שלא לן בה ומותר ללכת בה עד שכלו אמותיו.

וכ"פ המשנה ברורה (סי' תח ס"ק יא): "מהלך בכל העיר – דסבירא להו דאף שהניח עירובו רחוק אלפים מביתו שבעיר הואיל ולן בתוך העיר נחשבת כל העיר כד"א לענין שיהיה מותר להלך בכולה וכ"ש לחזור לביתו אבל לענין מדת התחום גם לדעה זו חשבינן העיר במדת אלפים כיון שכלתה מדתו בחצי העיר ולכן אסור להלך חוצה לה כלום. וכל זה בעיר שלן בה אבל אם לן במקום שביתתו וכלה מדת אלפים שלו באמצע העיר או שלן בעיר זו והגיע מדתו בחצי עיר אחרת אין לו להלך אלא עד מקום שכלה מדתו לכו"ע. וע"י זריקה מותר לטלטל בכל העיר אם היתה רה"י וכמבואר לעיל סימן ת"ג ע"ש [אחרונים]."

ובס"ק יב כתב: "ויש להקל – וכ"כ הב"ח ושאר אחרונים".

חבל נחלתו

מיל הן מן התורה וכן פסקו הגאון ר"י והר"מ ואהר"א וכ"ן מהירושלמי [פ"ג ה"ד] אבל תחום אלפים אמה מדבריהם הוא ומיהו הרמב"ן ורשב"א הכריעו כדברי האומרים שאין תחומין כלל מה"ת וע"כ אנשי מחנה פטורין מלערב אפי' עירובי תחומין".

והובאה דעה זו אף במאירי (עירובין יז ע"ב), וכן האור זרוע (ח"ב, הלכות עירובין סימן קכח) כתב:

"ולדין דקיי"ל עירובי תחומין דרבנן אפי' עירובי תחומין פטורין מלערב במחנה היוצאת למלחמה".

והנה מלבד שדעה זו במחלוקת, יש לדון האם מחנה צבאי זמני שאינו לצרכי מלחמה אלא לצרכי אימונים, האם דינו כמחנה היוצא למלחמה. וראיתי בתשובת הרב גורן במחניים (גליונות פה-פז) שהתיר תחומין בכלל גם למחנה הנמצא בשדה לצורך אימונים אם יש בו יותר מעשרה חיילים.

אולם עי' בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' מז ו-מח) שכתב שלמשלט צבאי קבוע במקומו אין דין מחנה, ועי' גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' צד).

מסקנה

נראה שאפילו היה בעיר בשעת כניסת שבת כיון שעירובו מחוץ לעיר יכול ללכת רק אלפיים אמה מעירובו, אלא אם כן לן באותה עיר בליל שבת אז יכול ללכת את כולה.

שילין בה הלילה כלה, עיין שם. ועל כן נראה דלמעשה יש להחמיר גם בזה, **דבלאו הכי דינו של היש אומרים רפיא מאד, דרוב הפוסקים חולקין על זה**, כמו שכתב האליה רבה, וכן כתב הבית מאיר, וגם כתב דבהגהת מימוני שלפנינו לא נמצא מה שכתבו משמו, ונהי דאין לנו למחות ביד המקילין אחרי שכתב הרמ"א דיש להקל והעתיקו כמה אחרונים את דבריו, **מכל מקום בדבר שיש להסתפק, בדעת היש אומרים גופא בודאי אין להקל**".

נמצא שאין להקל להחשיב את העיר ששבת בה כד' אמות אלא אם לן בה לילה שלם ואף זאת דוקא לחיילים מבני אשכנז. (ויש לבדוק את הריבוע ביחס לריבוע העולם שאולי יכול להשתכר את האלכסון).

ז. וחשבתי לעיין מצד אחר מצד הלכות מחנה ככתוב במשנה בעירובין (פ"א מ"י): "ארבעה דברים פטרו במחנה מביאין עצים מכל מקום ופטורים מרחיצת ידים ומדמאי ומלערב".

וברע"ב: "ומלערב – עירובי חצרות, כגון מאהל לאהל במחנה מוקף מחיצות. אבל עירובי תחומין צריכין לערב".

אבל בעבודת הקודש (בית נתיבות שער ה, ב) כתב: "ויש מי שהורה שכל התחומין אינן תורה אלא מדברי סופרים, ולפיכך מחנה פטורין אפילו מלערב עירובי תחומין ואפילו של שלוש פרסאות, ולזה דעתי נוטה".

וכך כתב בספר אהל מועד (שער עירובין דרך ו): "תחומין של ג' פרסאות שהם י"ב

קבלת שבת מוקדמת בערב שבת שחל ביום טוב

שאלה

קהילה בה כל שבת בזמני שעון קיץ מקבלים את השבת בפלג המנחה, על מנת שהילדים יוכלו להשתתף בסעודת ליל שבת. האם מותרים לנהוג כך גם בשבת שלאחר יום טוב? השאלה נוגעת גם לחייל שצריך להקדים כניסת השבת ויוצא לפעילות לפי צאת הכוכבים. אם מותרים, באלו הלכות עליהם להקפיד.

תשובה

א. מקור ההלכה מן האמור בברכות (כז ע"ב): "אמר רבי חייא בר אבין: רב צלי של שבת בערב שבת, רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת. רב צלי של שבת בערב שבת. אמור קדושה על הכוס, או אינו אמור קדושה על הכוס? תא שמע: דאמר רב נחמן אמר שמואל: מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. והלכתא כוותיה."

ובאר הרשב"א (ברכות כז ע"ב): "הא דאמר שמואל מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס. מיד קאמר ואפילו קודם שתחשך וכן הא דאמר רב תחליפא אמר רב מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס מיד קאמר ולומר שבהבדלה זו מותר לו לעשות מלאכה בערב ומותר לו לאכול וכן בקדוש של כוס זה מותר לו לאכול בשבת וכן הסכים רב האי גאון ז"ל וכן הראב"ד ז"ל ואף על פי שיש מקצת מן הגאונים ז"ל

שאומרים שאינו אמור קדוש ולא הבדלה עד הערב ואין לו טעם והראשון עיקר".
ופסק הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ג ה"ז): "המתפלל תפלה קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל אותה בזמנה, ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא, 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 ק"ש בזמנה אחר צאת הכוכבים".

והראב"ד השיג: "אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה והלא צריך לסמוך גאולה לתפלה".

ופסק השו"ע בהלכות שבת (או"ח סי' רסז ס"ב): "מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד (וע"ל סי' רל"ג כיצד משערין שיעור פלג המנחה)".
ובאר המשנה ברורה (ס"ק ג): "ובפלג וכו' – משמע מדברי המ"א דאפילו הנוהגין להתפלל מעריב בזמנה מותרים להתפלל בליל שבת מבע"י ובלבד שיהיה מפלג המנחה ואילך דכיון דמצותה להוסיף מחול על הקודש וכבר קבל שבת עליו יכול לסמוך על דעת הסוברים דהוי כלילה לענין תפלה אך הנוהג כן יזהר עכ"פ בע"ש להתפלל מנחה קודם פלג המנחה כדי שלא יהיה תרתי דסתרי אהדדי [היינו דלדעת ר' יהודה בגמרא זמן מנחה נמשך רק עד פלג המנחה ומשם ואילך הוא זמן תפלת ערבית

חבל נחלתו

ב. אלו ההלכות בכל ערב שבת כשיום ששי הוא יום חול. אמנם צריך לעיין מה יהיה הדין ביום טוב שהוא ערב שבת, שכן לכאורה המקבל שבת מוקדם 'מוציא' את החג, ולא חלים עליו דיני יום טוב אלא רק דיני שבת. ולדוגמא מי שעדיין לא שמע את התקיעות של היום השני וקיבל שבת בפלג המנחה, האם חייב לתקוע או שאסור לו לתקוע כיון שאצלו כבר שבת וחז"ל גזרו על שופר בשבת!?

כמו"כ בקידוש, האם מזכיר גם יום טוב? הלא אלו תרתי דסתרי.

מקובל על כל הפוסקים שאם חלה עליו מצוה דאורייתא (מילה) או שהיא תוקנה על פי דאורייתא (תקיעת שופר) ולא קיימה עדיין, על אף שקיבל עליו תוספת שבת – יקיימה ולא יחוש לכך שקיבל עליו תוספת שבת.

השאלה עולה לגבי ברכות ותפילות מה דינן.

ג. העלה את השאלה בשו"ת מהרש"ל (סימן סח) וז"ל:

"שאלה אם יש מנהג שלא לאכול ולקדש בליל שמיני עצרת עד שיהא לילה ממש או אינו מנהג. תשובה מנהג זה לא שמעתי ואינני זוכר איך נהג אמ"ז החסיד ולא חשתי בדבר עד שהראו לי הג"ה שכתב בשם מהר"ד טעבילא שלא היה אוכל ביום דא"כ היה צריך לברך לישב בסוכה ולומר בקידוש יום חג הסוכות כי עדיין יום הוא. ואמרתי לא דבר רק הוא אף דליכא למיחש כלל בענין קידוש לומר יום חג הסוכות דהא מוסיפין מחול על הקודש וחג הסוכות הוא חול ויום שמיני הוא י"ט ובעבורו הוא בא הקידוש אכן הברכה של לישב בסוכה קשה לתקן, לא לאומרו אין ראוי דלמה

ולדעת רבנן זמן מנחה הוא עד סוף היום וזמן מעריב הוא בערב] וי"א דבצבור יש להקל להתפלל מעריב מבע"י אף אם התפלל מנחה אחר פלג המנחה ונ"ל שאין לסמוך על זה רק כשהוא מתפלל מעריב עכ"פ בבין השמשות ובשעת הדחק אבל לא כשהוא עדיין ודאי יום וק"ש יחזור ויקרא כשהוא ודאי לילה ועיין בבה"ל".

והוסיף בס"ק ד: "אבל קודם פלג המנחה אין יכול להדליק ולקבל שבת ואפילו אם בדיעבד התפלל תפלת שבת צריך לחזור ולהתפלל. ופלג המנחה י"א דהוא שעה ורביע קודם הלילה וי"א דהוא שעה ורביע קודם השקיעה ועיין לעיל בסימן רס"ג ס"ד ובמש"כ שם במ"ב".

והעיר עוד בס"ק ה: "ולאכול – הטעם דכיון דקבל עליו שבת והוסיף מחול על הקודש נחשב כשבת לענין זה דיכול לקדש ולאכול מיד ויוכל לגמור סעודתו מבע"י ויש חולקין וסוברין שיזהר למשוך סעודתו עד הלילה ויאכל כזית בלילה וטעמם דכיון דהג' סעודות ילפינן ממה דכתיב אכלוהו היום כי שבת היום לה' וגו' בעינן שיקיים אותם ביום שבת עצמו ולכתחלה נכון לחוש לדבריהם".

ועוד לימד בס"ק ו: "מיד – ואם לאחר שהתפלל מעריב אין עד הלילה חצי שעה יש לזהר שלא להתחיל לאכול אלא ימתין עד הערב ויחזור ויקרא ק"ש בלא הברכות ואח"כ יאכל הואיל ולהרבה פוסקים לא יצא ידי חובת ק"ש קודם הלילה מיהו הנוהג להקל בזה אין למחות בידו דיש לו על מי לסמוך. וכ"ז לענין היתר אכילה אבל לענין ק"ש גופא דהוא דאורייתא אין לסמוך ויזהר לקרותה בלילה לצאת ידי חובת ק"ש".

וזה ודאי הוא מן הנמנע". וראיתו הן בעיקר שחז"ל לא היו שותקים מחיוב כזה. והוסיף: "ותו לדבריו בכל י"ט בע"ש יהיה אסור באכילה עד הלילה דכיון דאותו יום חייב לברך על המזון שאוכל לקבוע בו יעלה ויבא מחמת שעדיין הוא יום וקדושת י"ט עליו והנה מחמת שקיבל עליו שבת נסתלק ממנו הי"ט והיאך יעשה ביעלה ויבוא והי' צריך שלא יאכל עד הלילה וא"ל שכנגד זה הוא אומר רצה ה"נ נגד לישיב בסוכה יאמר קידוש".

והמשיך: "ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי תורתנו **כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה** והוא כמו בלילה ומחר ממש ומ"ש הרב לסתור זה מההיא דרב צלי של שבת בע"ש והיה ממתין עם ק"ש עד הלילה וכן בעומר תמהתי על גברא רבא דעימיה שרי נהורא מה חשב בזה דלא קרב זא"ז דק"ש ועומר זמנם בלילה ולמה יקדים מבע"י ולעשות שלא כדינם בשביל מה שקיבל שבת עליו ומה יהיה חסר לו באם ימתין בדברים אלו ולא לסמוך על קבלתו שבת מבע"י וכי לא סגי בלא"ה משא"כ בחיוב סוכה שלפנינו הן מצד הכניסה הן מצד האכילה ע"כ היא נמנעת ממנו בשעה שקיבל קדושת י"ט של ש"ע שבו סותר מצות סוכה ויש לו יכולת לעשות כן פשיטא שתכף נכנס לגדר יתובי יתבי' ברוכי לא מברכי' והוא כמו בלילה דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצוה סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו ש"ע נמצא שכל מ"ש רש"ל מר"ף והר"ן לאו

יגרע ברכה מחוייבת נהי שברכות אינם מעכבות היינו בדיעבד אבל לחיובי עצמו בברכה דהיינו לאכול בסוכה בעוד יום ולא לאומרו א"כ עון גדול הוא וגזל ח"ו הברכה ומועל בהן. ואין שייך לומר כיון שמוסיפין מחול על הקודש א"כ עבר היום זה אינו נהי דמוסיפין בתפילה כדאשכחן רב דצלי של ערב שבת בשבת אבל מ"מ לא להשוות לילה שהרי קריאת שמע עם ערבית היה אומר בעונתה ומשום הכי ג"כ אין ראוי לספור ספירת עומר בליל שבת אחר קידוש עד לילה כאשר כתבתי כבר בתשובה סי' י"ג ולאמרו ג"כ אין ראוי א"כ סתרי אהדדי שאם אמר לישיב בסוכה א"כ חול הוא וקידוש למה בא ואם י"ט הוא קידוש בא בזמנו א"כ לישיב בסוכה למה בא כך עיינתי בדבר לקיים מנהג החסיד"... עולה מדבריו שאין לאכול בשבת שבמוצאי יום טוב ולקדש קודם צאת הכוכבים מפני שעדיין חובות יום טוב עליו. ואולי ניתן לחלק בין סוכות ושמ"ע לשאר יום טוב בערב שבת. בסוכות חייב בברכת 'לישיב בסוכה', אבל בשאר יום טוב רק אינו מזכיר את היום היוצא בתפילה ובקידוש ואין בכך שינוי משאר ימות החול.

ד. הט"ז (או"ח סי' תרסח ס"ק א) הביא את דברי רש"ל וחלק עליו וזו פתיחת דבריו: "אלו דברי הרב רש"ל ואף שאין משיבין הארי לאחר מותו וק"ו בשועל כמוני מ"מ אחוה דעתי שדברי הרב מאד תמוהין ואין הדעת של ע"ד סובלן. דלמה גזר תענית בחנם משעת כניסת ש"ע שהוא מבע"י והוא הכרח דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא וע"כ חייב להתענות עד הלילה

חבל נחלתו

שכתוב בסימן למ"ד דאין מניחים תפלין בלילה לכן יש אומרים אם התפלל ערבית מבעוד יום אין להניח שוב תפלין אף דעדיין יום הוא. אבל ט"ז [סוף הסימן] חולק וסבירא ליה אפילו לכתחלה ישב מבעוד יום בסכה ולא יברך על הסכה. ועיין בספר אליה רבה [ס"ק ג].

וכן כתב באליה רבה: "הט"ז [סק"א] האריך להשיג על רש"ל [תשו' סי' סח], וראייתו וסברותיו קלושין ויש לדחותן, וכבר נהגו כן על פי מ"ש כן בהגהות מנהגים [הל' שמ"ע אות ב] ומטה משה [סי' תתקע] ורש"ל וב"ח ומג"א [סק"ג]. מיהו אם עבר ואכל מבעוד יום כתב רש"ל **שא"צ לברך לישב בסוכה**."

היינו לפי רוב הפוסקים אין לאכול מבעוד יום במעבר מקדושה לקדושה, ולא להיכנס לבעיית הברכות הסותרות, ולגבי תפילה לא חיוו דעתם.

ו. המור וקציעה (סימן תרסח) הביא דברי הט"ז והקשה על דעתו ואח"כ הציע מעין פשרה:

"ולכאורה היה נ"ל פשר דבר, ולהכריע שיהו דברי שניהם (=רש"ל וט"ז) קיימים, דודאי כל זמן שהוא יום גמור, אף על פי שהוסיפו הצבור מחול על הקודש מפלג המנחה ולמעלה (שסומכים על דברי האומר שהרשות לעשותו כולו תוספת) מ"מ לא ניתן לעבור על ד"ת, ולעקור דבר מן התורה, מה שהוא חיוב גמור דבר תורה כחובת סוכה. וראיה ברורה לזה ממילה, דקיי"ל שאין משגיחין בקבלת שבת, שאם נולד קודם בה"ש, אף על פי שכבר התפללו הקהל וקבלו שבת, **נמול לשמונה**. ונ"ל ה"ה אם נשתהו במילתו ולא מלוהו בבוקר מחמת איזה מקרה, מלין אותו אפי' אחר שקבלו שבת

ראייה היא דאין חילוק כלל בין אחר קבלת ש"ע מבע"י ליום המחרת ומאן יהיב לן משופרי שופרי ואכלינן באותו שעה בסוכה רק שאין מברכים לישב בסוכה כנלע"ד ברור".

לפי דברי הט"ז עם תוספת שבת או יו"ט התחילה שבת או יו"ט (שמיני עצרת) ונפטר מכל חיובי היום הקודם. ולפי דעתו הן בשמיני עצרת והן בשאר ימים טובים כראש השנה שחל בחמישי ושישי מותר לקבל מוקדם ולסעוד מוקדם ורק צריך לזכור לקרוא קריאת שמע בזמנה.

ה. המגן אברהם (סי' תרסח ס"ק ג) פסק בקצרה: "ואין מברכין. ולכן אין לאכול בלילה עד שחשיכה [הגמ"נ ורש"ל בתשו' סי' ס"ח וא"ח ולבוש] ומ"מ נ"ל דאם אכל לאחר תפלת ערבית מבע"י לא יברך לישב בסוכ' כמ"ש ססי' ל' גבי תפלין ועוד דכבר קיבל ש"ע בתפלתו ובקידוש".

ובארו במחצית השקל:

"ואין מברכים. ולכן אין לאכול בלילה עד שחשיכה. דאם היה אוכל בסכה, אף שהתפלל ערבית, **כיון דעדיין יום הוא היה ראוי לברך על הסכה**. וכיון דכבר התפלל ערבית ועשאו בתפלה שמיני עצרת, אין לברך על ישיבתה, דהא בשמיני יושבים בסכה אבל אין מברכים על ישיבתה".

"ומכל מקום נראה לי דאם אכל. בדיעבד, ואין הכונה שכבר אכל, דא"כ על מאי יברך. ואם על מה שעדיין רוצה לאכול, זה לא מיקרי דיעבד. אלא ר"ל שנטל ידיו ובירך המוציא, שלא תהיה ברכתו לבטלה וצריך לאכול בציעת המוציא, אין לברך על ישיבת סכה. ואם רשאי לאכול יותר, אינו מבואר". כמו שכתוב סוף סימן ל' גבי תפלין. ראייה היא על גוף הדין שאין לברך בנדון הנ"ל,

בבית הכנסת, כל שעדיין יום הוא בבירור. ולא נדחה שום מצוה שזמנה בו ביום מפני כך (וכן קבעתי להלכה לענין שופר עיין במקומו [סי' ת"ר]) וק"ו לכאן, שמחמת קבלת י"ט בעוד יום, פשיטא לא נפטר מחיוב מצות סוכה באותה שעה, ולא נסתלקה חובת מצות סוכה ע"י כך כלל, ואין לי ספק בדבר זה. וכל דברי ט"ז כאן דומים למרובים והנם למשא להטריח עצמי בבטולם, שהם כלים מאליהם".

"ומ"ש מכל י"ט ע"ש שיהא אסור באכילה עד הלילה, כך היא דעתי באמת שהיא דעת רז"ל, שבודאי צריך שיאכל עכ"פ רובה של סעודת שבת בלילה, ואם גמר סעודתו בעוד יום גמור לא די שלא יצא ידי סעודת שבת, אלא שגם צריך לומר יעלה ויבא בבה"מ כאילו סעד ב"ט. ואף את"ל שיצא י"ח סעודת הלילה, מחמת שניתנה לו רשות להוסיף מחול אל הקודש, מ"מ אין כח תוספת זה מפקיע י"ט דאורייתא. והגע עצמך, שעושה מלאכה אותה שעה אם אתה אומר כבר נסתלקה קדושת י"ט עבר חלף הלך לו ע"י קבלת שבת, א"כ לא ילקה. כי מחמת תוספת זה שמקבלו מבע"י ודאי לא נתחייב מלקות, דלאו הבא מכח עשה עשה. וזה לא יעלה על הדעת כלל, בודאי העושה מלאכה ב"ט עד ספק חשכה לוקה. וכן לכל דבר קדושת היום בקדושתו עומד עד חשכה, א"כ בספק חשכה אפשר דמודה מהר"ט ורש"ל דאין קפידא. ומ"ש עד הלילה, ר"ל בה"ש". היינו, לגבי דאורייתא ומצוות דרבנן שתוקנו אטו דאורייתא בזה כו"ע מסכימים לרש"ל, ובתקנות מדרבנן יודו לט"ז שתוספת שבת מבטלתם ויחשב כתוספת שבת ולא כיום הקודם.

אולם הוא עצמו דוחה: "אמנם אחר העיין, גם סברא זו לא צדקה בעיני. ובאמת מ"ש הט"ז דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש כו' כבר חלף הלך ממנו חובת היום, והוי כמו בלילה, הוא טעות גמור כאמור. גם נתעלם מהרב ז"ל תלמוד ערוך דאמרינן סוכה בשמיני אסורה, משום דאתקצאי בה"ש דאי מתרמי ליה סעודתא ההיא שעתא בעי למיכל בגווה. הא קמן בהדיא, דלא חלף לו חובת היום אפי' בספק חשכה. ונ"ל דחייב נמי בברכה (וכדברי מהר"ט הנ"ל) דהו"ל ספק יום, וספק דאורייתא ודאי בעי ברוכי. ועוד תדע דע"כ חייב בברכה דאי בלא ברכה כל יום שמיני נמי יתבינן בסוכה (אף על פי שזה יש לדחות, מ"ש בתחלה הוא אמת מוכרח) ואין קבלת שבת רצונית עושה כלום לבטל ולסלק קדושת יום שלפניו שקבעתו תורה. תמהתי מאד על פה קדוש יאמר דבר זה, לא ראיתי דבר זר כזה מימי לשום מחבר מפוסקי הלכות (לפיכך קשה להאמין שיצא זה מפי אדם גדול כבט"ז ז"ל) ובל"י ספק שגם תוספת שבת שהוא דאורייתא להחמיר, אינו מפקיע חובת קדושת היום לגרוע ממנו ולהקל. וכן מסייע נמי לישנא דגמרא, דכי מתרמי ליה סעודה ההיא שעתא, תיפוק ליה דלא סגי דלא אכל ההיא שעתא, משום כניסת י"ט ותוספתו (שלא יתענה בו כדט"ז) אלא ודאי לא שפיר דמי למיכל ההיא שעתא שלא מדוחק (לאמנועי מברכה שאינה צריכה) עד שיהא ודאי לילה, מיהא כי מתרמי ליה סעודתא דלא מצי למדחיייה ודאי בעיא ברכה ותו לא מיד".

ולכן אף הוא מצטרף לפוסקים שאין להתחיל בסעודה של שמיני עצרת ביום שהוא שביעי של סוכות.

חבל נחלתו

הוא א"א לברוכי בסוכה דקשיין אהדדי אם יום סוכה הוא לאו שמ"ע הוא ואם שמ"ע הוא לאו יום סוכה הוא ומשו"ה עבדינן לחומרא. והסכימו האחרונים דאין לאכול בערב עד שחשיכה אכן בדיעבד אם נטל ידיו ובירך המוציא לא יברך לישב בסוכה דכבר קיבל שמ"ע בתפלתו ובקידוש".

ח. בארץ ישראל לגבי סוכות ושמיני עצרת, אין להתחיל אכול לפני לילה מפני שהיום עד צאת הכוכבים חייב בסוכה (בעוד שבח"ל בשני הימים יושבים בסוכה ובשמ"ע אין מברכים על ישיבתה). כלומר בארץ ישראל אי אפשר שתוספת יו"ט של שמ"ע תבטל מצוה מן התורה. ולכן מותר להתפלל תפילה של יו"ט בשביעי של סוכות ולהזכיר שמ"ע אבל אין מתחילים בסעודה כלל.

לגבי יו"ט שחל בערב שבת אפשר להתפלל בתוספת יו"ט תפילה של שבת לאחר שגמר מקודם את ההכנות לשבת והדליק נרות שבת, אבל מצד הסעודה צריך שתהיה רובה לאחר צאת הכוכבים הן מחמת חובת שלוש סעודות בשבת, והן מחמת שלא יתחייב ביעלה ויבוא בשבת. ועי"ע בשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן רכו).

ז. הברכי יוסף (או"ח סי' תרסח אות ה) כתב: "ואין מברכין על ישיבתה וכו'. מהאי טעמא כתב מהרש"ל בתשו' (סי' סח) שלא לאכול עד שתחשך, והאריך בזה, ונמשכו האחרונים אחריו. והרב טורי זהב (ס"ק א ד"ה כתב) היטב חרה לו, והאריך לתמוה על מהרש"ל. והמעין יראה שאין דבריו והשגותיו על מהרש"ל מכריעות. ושוב ראיתי שכ"כ הרב אליה רבה (אות ג). והעיקר כדעת מהרש"ל והאחרונים".

בחכמת שלמה (ר"ש קלוגר, או"ח סי' תרסח) פותח שדברי הט"ז סותרים לדבריו בהלכות שופר (תר, ב) שאף אם קבלו שבת ולא תקעו בשופר ועדיין הוא יום יתקעו. והביא ראיה כנגד דברי הט"ז.

וכן פסק בערוך השולחן (או"ח סי' תרסח ס"ו): "ואין לאכול בשמיני עצרת סעודת הערב עד הלילה דאם יאכלנה קודם הלילה ולאחר תפלת ערבית ואינו יכול לברך לישב בסוכה מפני שקבל עליו יום טוב של שמ"ע והרי עדיין יום הוא ומ"מ אם אירע כן לא יברך לישב בסוכה [מג"א סק"ג] ויש מי שאומר דגם לכתחלה יכול לעשות כן [ט"ז] ואין המנהג כן דבלא"ה בכל יום טוב אין אנו אוכלין קודם הלילה".

וכן המשנה ברורה (סי' תרסח ס"ק ז) כתב: "ואין מברכין וכו' – דכיון דיום שמ"ע

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

יש להבחין בין תפילה מוקדמת לפעולות אחרת, לדוגמא – קידוש. מי שקידש קידוש של שבת אחרי פלה"מ ביו"ט עשה מעשה מובהק של שבת. ומבחינתו נכנסה כבר השבת לכל דבר. וכן אישה המדליקה נרות, המברכת על נר שבת ומקבלת שבת מבעוד יום. אם לא התנתה שלא קבלה שבת, עבודה השבת כבר נכנסה.

חבל נחלתו

אך תפילה שאני. מתפלל אדם של שבת בערב שבת ושל מוצאי שבת בשבת. השמש טרם שקעה והוא כבר מתפלל תפילה של חול ואף מוסיף הבדלה בחונן הדעת. ואין בכך תרי דסתרי.

וכאן יש מקום לסנגר על רבים המתפללים מנחה בע"ש לאחר שהשבת כבר נכנסה ובדיעבד אפי' בין השמשות. כי מותר להתפלל של חול גם בשבת. זמן תפילה לחוד וזמן שבת לחוד ואין בכך תרתי דסתרי.

סימן יד

פריכיות אורז בפסח

שאלה

הראי"ה קוק התיר שמן שומשומין שיוצר ללא חשש ביאת מים, והתיר אח"כ לערבבו עם מים מפני שהחשש בקטניות הוא לבשלן כמות שהן ולא בשמן. 4. חיטה קלויה ללא מים מותרת, כאמור בש"ס שהיו מחלקים קליות לילדים בפסח שלא יישנו.

האם מותר לנוהגים שלא לאכול אורז בפסח לאכול פריכיות אורז המיוצרות ללא חשש חמץ?

הקדמה

5. בפריכיות (עליהן כתב) אין מגע לגרעיני האורז עם מים בכמות ניכרת (יש זילוף קל על גבי האורז). לאחר מכן האורז עובר לקו היצור ויוצא כפריכיות. בתהליך שעובר האורז אין חשש לכל טעמי הגזירה על קטניות: א. אין ביטול אלא קליה בלבד. ב. אין גם אפיה. ג. אף אם מעורבת חיטה היא היתה קלויה ומותרת לאכילה בפסח. ועל כן התיר את הפריכיות לאכילה בפסח אף לבני אשכנז.

באתר כושרות פירסם הרה"ג אליקים לבנון שליט"א רב הישוב אלון מורה, ראש הישיבה באלון מורה ורב המועצה האזורית שומרון, להתיר אכילת פריכיות אורז של מפעל B&D במעלה אדומים בפסח.

טעמיו הם:

1. אורז אינו מחמיץ ואינו כלול בחמשת מיני דגן.
2. הגזירה על אורז ושאר קטניות היתה משום:

א. מבשלים תבשילים מדגן ומקטניות, ויבואו לבשל דגן בפסח.
ב. עושים פת מקטנית ויבואו להכין מדגן בפסח.
ג. לעתים תבואה מעורבת בקטנית ולכן יש חשש שיבשל ויאכל חמץ בפסח.
3. החשש בקטניות הוא רק אם באו במגע עם מים.

דיון בדעת הרב לבנון:

כלל מנחה לדעתי הוא שכל מצב שהותר בחיטה יהא מותר אף באורז ובשאר קטניות שנאסרו, מה שנאסר בחיטה בגלל חששות שונים, נאסר אף בקטניות.

חבל נחלתו

[בחיטה, כדי להפריד את החלק הנאכל מהקליפה הפנימית מרטיבים בטחנות הקמח את התבואה, ואז טוחנים ומפרידים את הקליפה מהגרעין הנעשה קמח. עי' במאמרי חבל נחלתו ח"א סי' לב.].

נראה שראוי לברר האם באו מים על האורז לפני שנארז בשקים, ואע"פ שאורז אף פעם לא יחמיץ בכ"ז אם באנו להשוות הלכותיו לדגן מן הראוי לבדוק זאת.

ב. יש לחלק בין הקליה המובאת בש"ס לבין הקליה של פריכיות אורז.

פריכיות אורז הן גרעיני אורז שלמים **מותפחים** באמצעות חום שנדבקו לאחר החימום זל"ז ע"י דחיסה לתוך תבנית (עי' חבל נחלתו חלק טו סימן ח). ובלשון אחרת: **אורז תפוח** הוא מאכל העשוי מגרגירי אורז שחוממו עד להתפקעות מעטפת הגרגיר תחת לחץ הקיטור אשר נוצר בתוכו. התפקעותו של הגרגיר ושחרור לחץ הקיטור שבו מתפיחה את תוכן הגרגיר ויוצרת מרקם אוורירי בצורה אופיינית. חימום הגרגירים נעשה באמצעות חימום בסיר בישול או בתנור מיקרוגל. (ויקיפדיה-מרשתת).

וכן הקליה של גרעיני האורז המשמשים לפריכיות מתפיחה אותם! חיטה מותפחת היא ה'שלוה' הידועה (שמוסיפים לה חומרי טעם)¹. לעומת זאת קליות עליהן מדובר בש"ס אינן מותפחות אלא להיפך 'מצמקים' אותם בתהליך קליה שעוצר את

א. הרב לבנון במאמרו מזכיר כי ראה שהוציאו את גרעיני האורז מן השקים. היינו הוא לא ראה אותם לפני כן ואינו יודע אם לא באו במגע עם מים. ובמיני דגן, אם באו במגע עם מים כשהיו במצב של זרעים אחר קציר (ויש חוששים אף בתבואה גמורה במי גשמים) חוששים ולא אוכלים בפסח, וק"ו אם התבקעו הגרעינים ותפחו וכד'. אורז גדל במים רדודים ולכן סביר מאד שהשבולים היו רטובות בשעת קצירת האורז.

במיני דגן ישנן לזרעים הנקצרים שתי קליפות: קליפת מוץ וקליפה המכילה בתוכה את הגרעין עצמו. במוצרים 'מלאים' (לחם מלא, פריכיות אורז מלא שעליהן דן הרב לבנון), אין מסירים את הקליפה הפנימית אלא מכינים את המוצר עם הקליפה הפנימית. הקליפה החיצונית מוסרת בחיטה על ידי המכונה בדישה וזריה מיכניים בתוך מכונת הקציר ('קומביין') והעוקב אחר הקציר רואה שהשיבולים נקצרות על ידי הסכינים בצד החיצוני של השולחן של המכונה, הקש והמוץ מושלך לשדה מהחלק האחורי של המכונה, והגרעינים ללא הקליפה החיצונית מועברים למיכל בגוף המכונה, ומשם מועברים למשאיות ולאסמי החיטה. כל זאת בחיטה. לגבי אורז איני יודע ולא הובאה במאמר דרך הדישה וההפרדה של המוץ מהגרעין האם היא זוקקת הבאת מים על האורז.

1. יש מוסיפים מים או שמן כדי ליצור התפחה טובה, כגון ב'פופורן' (גרעיני תירס) שעושים בסיר או במיקרוגל.

סימן יד – פריכות אורז בפסח

לאסור קטניות שמנו הראשונים. ונראה שהאיסור הוא כולל על כל התוצרות למיניהן. ורק מאכל שבחיטה היה מותר התירו אף בקטניות. ומפאת חומרת איסור קטניות לא הסכימו להיתרו של הראי"ה קוק בשמן שומשומין בירושלים (עי' 'המועדים בהלכה' לרב זיון).

ד. אורז הן בצורתו והן בתהליכים העוברים עליו מאד דומה לחיטה, ועל כן גם עדות האוכלות קטניות בפסח החמירו על עצמן באורז כגון יושבי מרוקו, ותורכיה וארצות המגרב (תוניס ולוב), ואף גדולי הספרדים בא"י כגון הפרי חדש והרב חיד"א ועוד, החמירו על עצמם שלא לאכול אורז בפסח (עי' מנהגי א"י לרב גליס), בגלל דמיונו וקרבתו לחיטה. ועל כן נראה שבאורז יש להחמיר יותר מאשר כל הקטניות ולא לחלק באיסורו למצבי היתר ומצבי איסור.

מסקנה

מכל הסיבות הנ"ל נראה לי שאין להתיר אכילת פריכות אורז בפסח².

החיוניות של הזרע ומצמית אותו (כידוע: זרעים אחר קליה שוב אינם מגדלים צמחים). צורת ההתפחה דומה בעיקרה לאפיה ולא לקליה הרגילה שעליה כנראה דברו בש"ס.

נראה לי כי אין מי שמשתמשים בחיטה מותפחת בפסח, אע"פ שלפי שיטתו של הרב לבנון אין בה שום חשש חימוץ. ואם כן גם באורז אין להשתמש מאותה סיבה. מאותה סיבה לא שמעתי על מי מבני אשכנז שמכין 'פופקורן' בפסח אעפ"י שהוא קליית גרעיני תירס. אמנם לפי דבריו של הרב לבנון אין בו שום חשש חימוץ (עי' סידור פסח כהלכתו עמ' רסו הערה 21 שאסר).

ג. הרב לבנון תלה את היתרו, בטעמים בגללם החמירו בני אשכנז על עצמם בקטניות, אולם נראה מן הראשונים ומן האחרונים שחומרת קטניות אינה לפי הטעמים, אלא אסרו את כלל הקטניות שהיו בזמנם ודמו לחיטה, ואת הטעמים הביאו כטעמים לאיסור, אולם לא כסיבות להתיר במקום שהטעמים אינם שייכים, ולכן גם במקום שלא שייך הטעם יש

2. **הערות רה"ג יעקב אריאל שליט"א:** הבעיה היחידה לענ"ד היא הלחות וההקפדה שלא היו מים בכל התהליך. אך התפיחה אמנם לא מוזכרת בגמ' אך היא אינה אסורה, רק תפיחה בבצק אסורה אך לא בגרעינים, והרי קליות מותרים וייתכן שהם תפחו בזמן הקלייה.

תשובת המחבר:

א. איני מסכים לדעת הרב בנושא לחות. הרי אורז גדל במים וא"כ סביר מאד להניח שהשבולים היו רטובות הן מהגידול והן מהקצירה אח"כ הן עברו קציר ודיש בזמן שעדיין האורז לא יובש ורק אח"כ לדעתי הוא יובש. בחיטה היינו אוסרים מצב כזה, אבל כיון שהן אני והן הרב לבנון לא נכחנו בקציר האורז איני יודע בודאות מה היה שם.

ב. לגבי תפיחה איני מסכים, מפני שקליה בדר"כ היא צוממת את הגרעין כעין צליה. בתהליך תפיחה החימום נעשה באופן איטי יותר וע"כ כל גרעין תופח מתפוצץ ויוצר מרקם אורירי (כעין אפיה). נסיתי לברר ולא הצלחתי האם התהליך הוא מעין חימוץ. והרי חיטה שהתנפחה והתבקעה ממגע מים אסורה. ולמעשה לא שמעתי על מי שמתיר חיטה תפוחה בפסח ('שלוה').

חבל נחלתו

סימן טו

הזמנת חמץ בפסח מגוי לשם מוצאי פסח

שאלה¹

האם מותר להזמין מגוי בעל מאפיה בחו"ל בחוה"מ פסח, לחם לאחר הפסח (האפיה נעשית רק עפ"י הזמנה)?

תשובה

א. עפ"י הבנתי צריך לדון על שתי שאלות:

1) שלא ייכנס לישראל חמץ לרשותו או באחריותו בפסח.

2) אמירה לנכרי בענייני חמץ בפסח.

ב. כתב הראב"ן (שאלות ותשובות סי' ז): "חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. ומקשי בירושלמי [פ"ב ה"ב] הא באכילה אסור בתמיה, תפתר מתניתין במקום שלא נהגו לאכול פת גוים, אבל במקום שנהגו לאכול אפילו באכילה מותר. **מכאן סמכו לאכול חמץ של גוים שמשלחין במוצאי הפסח.**"

ומשמע אפילו הגויים נותנים מתנה או קונים מהם את החמץ, והכינו אותו בזמן שלנו היה אסור בכרת, בכ"ז נכרי שהביא חמץ לישראל מותר לאוכלו.

וברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ה ח"ה) כתב: "נכרי שהביא דורון לישראל חמץ במוצאי הפסח סמוך לערב ומניחו בביתו צריך שיאמר הישראל שלא יקנה לו רשותו שאינו רוצה כך כתבו התוספות". ומצב זה שגוי מביא חמץ במוצאי פסח אין בו בעיה באכילתו (חוץ מפת נכרי).

ג. ומצבים אלו כבר נשנו בתוספתא (פסחים פ"ב ה"ב): "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". ובהלכה יג: "רש"י (=רשאי) ישראל שיאמר לנכרי **עד שאתה לוקח במנה קח במאתים שמא אצטרך ואבוא ואקח ממך אחר הפסח.**"

אמנם לא נאמר בברייתא השניה האם אומר לנכרי בפסח שייקח חמץ והוא יקנה ממנו לאחר הפסח או לפני הפסח. וקצת משמע מן הלשון שהדיבור ביניהם לפני הפסח. וא"כ מותר לומר לנכרי לפני פסח: 'הבא לי לחם במוצאי פסח'. אמנם לגבי אמירה בפסח לא שמענו.

ד. בשאלה הנוכחית הוא מזמין חמץ בפסח לשם אכילה אחר הפסח, וכאן נכנסים לשאלת האחריות והאם החמץ ברשותו בפסח. וכן אם משלם עליו בפסח, אמנם החמץ ביד הגוי ושייך לו עד שיביאנו ליד ישראל, אך יכול להיות שעובר עליו בבל יראה, ולפחות רוצה בקיום החמץ.

מצאתי בתשובות והנהגות (כרך ב סי' רטז):

"שאלה: סוחר מזמין לפני פסח מנכרי חמץ לאחר הפסח אם יש בזה איזהו חשש?" "לכאורה אין כאן שום חשש, שאינו שלו כלל בפסח גופא, אבל השואל מביא שחכם

1. השואל ד"ר ליאון מוק – אמסטרדם.

ברם אף שהוא רק בגדר הזמנה לבד, ואין כאן זכות בחמץ מסוים כלל, רק התחייבות המוכר להמציא לו חמץ, **מ"מ יש לדון דאסור משום חומרא דפסח** וכעין דאשכחן במתנה ע"מ להחזיר, ואפשר שגם בזה יש לאסור גם כה"ג מחומרא דפסח, וכמ"ש".

"סוף דבר להזמין כשאינו קנין בהחמץ ויכול מדינא מדין תורה בדינינו לחזור בו נראה דמותו, אבל גם לקנות ממש כפי המקובל לאחר פסח חמץ בלתי מבורר רק סתם, צ"ב אם לאסור מדרבנן מפני חומרא דחמץ כמו במתנה ע"מ להחזיר כיון שיש זכות לחמץ אף שלא מיוחד ואין לו קנין ממש עכשיו בחפצא רק זכות, דכיון דעכ"פ לא דמי למתנה ע"מ להחזיר וכמו שביארנו אפשר שאין לנו לחדש חומרא מדעתינו, וכמדומני שהמנהג פשוט להקל בזה, וכן מבואר במ"ב סימן תמ"ח ס"ק י"ח בשם האחרונים 'שמותר לאדם לומר לנכרי הא לך חמץ זה ותתן לי לאחר הפסח חמץ אחר' הרי דעל התחייבות הנכרי בחמץ שאינו מבורר מותר והוא כמ"ש".

ואם כן התחייבות לספק חמץ, **כשהכל נעשה לפני הפסח**, הוא נוטה להקל.

ה. אולם בתשובות והנהגות (כרך ג סי' קלה) נשאל שאלה דומה על אישור הזמנה בתוך הפסח וז"ל:

"שאלה: האם מותר להזמין בפסח או לפני פסח קמח מלותת עבור אפייה דאחר הפסח?

"בעל מאפיה כאן המהדר לא לקנות אחרי פסח חמץ הנמכר, שהזמין לפני פסח שישלחו לו קמח מיד אחרי הפסח, ובחובה"מ פסח טילפן אליו המוכר הנכרי כדי שיאשר את ההזמנה ורצה לאשר, **נראה לע"ד שיש לאסור הדבר**".

אחד אסר, וטעמו שבשו"ת חתם סופר (קט"ז) שואל למה אסור לתת חמץ לנכרי במתנה ע"מ להחזיר אחר הפסח רק משום חומרא דפסח, וכמבואר במג"א סימן תמ"ח סק"ה, והלוא היהודי רוצה בקיומו וזה אסור מדינא בחמץ אפילו אצל נכרי וכמבואר בשו"ע א"ח סי' ת"נ (סעיף ז) ע"ש, ומתוך שאין איסור רוצה בקיומו כיון שאין רצונו להרויח רק לא להפסיד, ע"ש, ולפי"ז כאן שהזמין לאחר פסח להרויח ורוצה בקיומו אסור אף בפסח, וזהו סברת החכם שפסק להחמיר לא להזמין לפני פסח.

"ונראה דלא דמי, דבמתנה ע"מ להחזיר, יש לו כבר עכשיו הבעלות לאחר זמן, וכמבואר בקצוה"ח סימן רמ"א סק"ה בשם רבינו אביגדור ועוד ראשונים ע"ש, אלא שנדון להתיר משום שעכ"פ עכשיו אין לו בעלות, ועל זה דעתו דאם נחשב רוצה בקיומו לכאורא ראוי לאסור מדינא דכיון דבעיקר הדבר יש לו זכות לאחר זמן, וכעת ניחא לו ואסור, רק סברתו להתיר היא שבאמת בפסח אין לו כלום בזה, ולא מרויח מידי, רק שאם לא נגנב ונאבד החמץ לא יפסיד אחר הפסח וזה לא חשיב רוצה בקיומו **משא"כ כאן שאין לו עוד שום בעלות על החמץ גם לאחר זמן**, שהנכרי לא הקנה לו כעת שום חמץ רק **התחייב להמציא לו חמץ לאחר פסח**, וכעת אין לו קנין והנאה בשום חמץ מסוים וכי האי גוונא נראה להתיר".

"אמנם ביארנו עוד דאם בהזמנה לא היה בגדר התחייבות להמציא חמץ לאחר פסח, אלא דבהזמנה בגדר קנין ונעשה שלו מיד כמנהג הסוחרים, א"כ יש לומר דאסור משום דהוי עכשיו לאחר זמן כחמצו ממש.

חבל נחלתו

דהוה כעין רוצה בקיומו שגם כן אסור
וכמבואר בש"ע (ת"ז).

"ועיין מש"כ בתשובות והנהגות (ח"ב רט"ז)
בענין להזמין חמץ לאחר הפסח, אבל בנ"ד
אינה הזמנה גרידא אלא אישור לקניה, וכפי
שביררתי בדיניהם כאן, בדרום אפריקא,
מדינא דמלכותא מתחייב באישור זה,
והלוקח זכה בו מיד בדיניהם כשלו אף
שבאחריות המוכר עד המסירה, ע"כ נראה
להחמיר, ואפילו שלא יהיה לו קמח כיומיים
אחרי פסח שחל מיד יומא דפגרא, אין
ליכנס ח"ו ונדנדוד חשש איסור חמץ ח"ו
והנלע"ד כתבתי".

נראה מדבריו שהזמנה בלבד ללא
התחייבות לקנות, וללא קנס על ביטול
ההזמנה, אין בה בעיה ומותר להזמין חמץ
לפני פסח. אולם התחייבות לקנות אפילו
שעדיין לא סופקה הסחורה והיא ברשות
המוכר אסור, מפני שהתחייבות טלפונית
היא קניה כדין 'סיטומתא' ובכל מקרה
הוא רוצה בקיומו ועובר בבל יראה ובל
ימצא.

ו. טעם נוסף לאיסורא הוא מטעם
אמירה לנכרי, וכאן אנו נכנסים לשאלה
האם יש איסור אמירה לנכרי אף בחמץ.
כך כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך ב,
אמירה לנכרי שבות) לגבי אמירה לנכרי
באיסורים שאינם של שבת ויו"ט:

"נסתפקו בגמרא (ב"מ צ ע"א) אם אמירה
לנכרי שבות נאמר רק באיסורי שבת,
שאיסור סקילה הוא, אבל באיסורי תורה
שהם בלאו בלבד, אמירה לנכרי מותרת,
ולכן מותר לומר לנכרי חסום פרתי ודוש
בה, וכן מותר לומר לו לסרס בהמה,
להסוברים שבן נח בעצמו מותר בסירוס
בהמה, או שאין הבדל ביניהם ובכל מקום

"וטעמא דמילתא, דאף שכתבנו בח"ב סי'
רט"ז שמותר להזמין לפני פסח עבור אחרי
פסח, דהזמנה לאו מלתא היא, וגם אם
ירצה יוכל לבטל את ההזמנה ואין לו שום
זכות וקנין גם ע"פ דיניהם וכך המקובל
בהזמנה לבד. מ"מ בנידון דידן שהמוכר
דורש ממנו אישור והוא מאשר, הנה אם
לא יספקו לו את הסחורה בזמנה אחר
החג, כיון שע"פ מנהג הסוחרים יש לו כבר
היום זכות גבייה על חלק מהחמץ שביד
הנכרי אחר הפסח, וע"כ כמו דמצינו במתנה
ע"מ להחזיר שאסרו מפני חומרא דחמץ
וכמבואר בש"ע תמ"ח ובאחרונים שם, הכא
נמי כיון שנחשב שיש לו זכות לאחר
הפסח אסור, דע"פ חוקי המדינה כאן
האישור להזמנה אפילו בעל פה, קובע
כמו קנין גמור, ולהרבה פוסקים יש בזה
איסור בל יראה מדרבנן ונאסר גם לאחר
הפסח, וביד המלך הלכות חו"מ דעתו
שמתנה ע"מ להחזיר אינו רק חומרא דרבנן
אלא יש בזה גם איסור תורה דבל יראה,
וכיון שיש לו בעלות ממש בתוך החמץ
ראוי לאסור".

"וביותר אני חושש כאן שאסור גם כדין
רוצה בקיומו משום שנהנה מהחמץ, שחמץ
אסור בהנאה בפסח מה"ת אפילו של
עכו"ם, ואפילו להשכיר עצמו לפועל בחמץ
אסור כדין איסורי הנאה, ועכשיו שבאישור
שלו יש לו הנאה, שבפסח עצמו קשור בו
יותר והוא רוצה בקיומו, הרי הדין בפסח
שכל חמץ אף של הפקר ועכו"ם אסור
בהנאה, וצריך שתהא עליו כעפרא בעלמא,
ואף שנמצא ברשות נכרי ואין איסור, מ"מ
בחזוק בעלותו בפסח גופא אף אם אין
בזה איסור דבל יראה, **נהנה הוא מהחמץ**
שקשור עכשיו אליו יותר, וכה"ג נראה

דוקא אלא אורחא דמילתא נקט והוא הדין דאפילו אינו יום השוק כיון שהוא אומר לקנות לו בשבת אסור וזהו עיקר החילוק דבהנך אינו אומר לו שיעשה בשבת".

ח. לגבי דיבור בחמץ ללא אמירה לנכרי כתב בפסקי תשובות (סי' שז הערה ו): "ובש"ש"כ פכ"ט סעי' ס"א בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דווקא דברים האסורים לעשותם מחמת איסור שבת ויו"ט, אבל בכגון לדבר ביוה"כ על אוכל שיאכל במוצאי יוה"כ, או בפסח על חמץ שיאכל לאחר פסח, אין בו איסור מעיקר הדין".

והוסיף הרב רבינוביץ: "אבל חסידים ואנשי מעשה נוהגין להחמיר שלא לדבר מענייני מאכלי חמץ בפסח כמ"ש בספה"ק".

ט. והצעתי לשואל שיבקש מנכרי שיקנה לעצמו שתי ככרות ו'אם' יזדקק יקנה ממנו לאחר הפסח. ודרך זו אף לפי הב"י והתוספתא נראית הדרך היותר נכונה במקרה זה, מפני שאין כאן אפילו אמירה דאמירה וכל הקנין הוא של הנכרי לעצמו, וישראל יקנה ממנו את החמץ לאחר הפסח.

י. חזר השואל וטען שיש כאן רק הזמנה ואין עדיין חמץ בעולם שיעבור בו בבל יראה ובל ימצא, מפני שהאפיה היא במוצאי שבת לאחר החג (בשנה זו, תשע"ח, ששביעי ש"פ ביום ששי, ובשבת יו"ט שש"ג) וכאן השאלה האם מותר להורות לנכרי שיאפה לו חמץ במאפיתו אחר הפסח.

נראה שצדקו דברי השואל לגבי בל יראה מפני שאין כאן חמץ עדיין. אולם צריך לברר: א) האם אינו מחמץ שאור

אסורה אמירה לנכרי. ונחלקו ראשונים: יש סוברים שהספק לא נפשט, וממילא מעמידים על הכלל שספק דרבנן להקל, שהרי אפילו בשבת אין אמירה לנכרי אסורה אלא מדרבנן (רא"ש ב"מ פ"ז סי' ו בשם הראב"ד. ועי' בהשגות הראב"ד כלאים פ"א ה"ג שהוא מן האוסרים), ויש סוברים שהספק נפשט לחומרא (רמב"ם איסור"ב פט"ז הי"ג ושכירות פ"ג ה"ג ועי"ש במ"מ; הרא"ש שם; טוש"ע חו"מ שלח ו, ואהע"ז סו"ס ה").

וכיון שרוב הראשונים סוברים שאמירה לנכרי נוהגת בכל האיסורים גם במקרה שלפנינו אסור לומר בפסח לנכרי: קנה עבורי חמץ ואטלנו ממך במוצאי החג.

ז. נראה להוכיח שאמירה לנכרי אסורה בחמץ מן הבית יוסף (או"ח סי' שז, ג) שכתב:

"כתוב בפסקי הרא"ש בפרק השוכר את הפועלים (סי' ו) בשם רב סעדיה שאסור לומר לגוי מערב שבת הילך מעות וקנה לי כך וכך בשבת וכתבו רבינו ירוחם בחלק י"ב (נתיב י"ב, פג ע"ב). וז"ל הגהת מרדכי בפרק קמא דשבת (סי' תנב) מכאן אסור ר"ש ב"ר ברוך ליתן לגוי מעות מערב שבת לקנות לו בשבת אבל יכול לומר לו קנה לעצמך ואם אצטרך אקנה ממך לאחר שבת כדאשכחן גבי חמץ ישראל וגוי שהיו באים בספינה וכן כתוב בהגהות מיימון פרק ו' (אות ב) וכתבו הגהות מיימון (שם) ולא דמו לכל הנהו דשרו בית הלל עם השמש (ז:). דכולהו אי בעי עביד מחר אי בעי ימתין ונמצא דגוי אדעתא דנפשיה קא עביד אבל הכא אי אפשר כי אם למחר ביום השוק עכ"ל. ונ"ל דיום השוק לאו

חבל נחלתו

עוד בתוך החג². ב) האם אינו מפשר מהקפאה עיסה מוכנה (שהיא ודאי חמץ) ואופה אותה, כפי שראיתי שעושים במאפיות בתוך מרכולים. אלא אותו אופה לוקח קמח ומחמיץ אותו במוצאי שבת שאחר הפסח.

אם נניח ששתי הבעיות הנ"ל לא קיימות, צריך לדון לגבי אמירה לנכרי. ונראה שאין איסור אמירה לנכרי לומר לגוי: אפה לי במוצאי הפסח לחם, מפני שלישראל הדבר מותר ולכן גם האמירה מותרת, ואיסור 'ודבר דבר' אינו קיים בחול המועד, ורק יש את חומרת חסידים ואנשי מעשה הנהגים שלא לדבר במאכלי חמץ בפסח.

יא. יש להוסיף עוד כמה נקודות (שהודיע לי אחר כתיבת הדברים לעיל):

ההזמנה נעשית בטלפון לחנות כשרה המזמינה במחשב מן המאפיה – וצריך להבטיח שהחנות הכשרה אינה עוברת בבל יראה ובאמירה לנכרי. ההזמנה ע"י מחשב אינה גורעת מאמירה לנכרי כיון שהמחשב אינו ישות עצמאית ששייך

במצוות.

כיון שאין ידיעה ברורה על המאפיה הנכרית (ולהם לא מועילה הודעת בעליה שהוא מתחיל בקמח במוצאי שבת כיון שאין לו נאמנות) קשה לסמוך על כך, שהמאפיה לא מפשרה בצקות או משתמשת בשאור שהוחמץ כבר בחג.

אא"כ המאפיה מודיעה שהיא מתחילה הכל במוצ"ש **ויש על המאפיה פיקוח ממשלתי** והיא צפויה לעונש אם תעבור על כך.

ולכן נראה לי יותר שיבקש מידיד נכרי שיעשה הזמנה לעצמו, וישראל יקנה ממנו את הלחם ביום ראשון.

מסקנה

כיון שמזמין מן הנכרי לחם שיאפה במוצאי שבת שלאחר הפסח נראה שהדבר מותר, אולם צריך לברר שאין שתי הבעיות שהעלינו של שאור, ושל בצק מהקפאה. ועל כן עדיף שגוי יקנה לעצמו וישראל יקנה ממנו לאחר חג ושבת.

סימן טז

מצות סיפור יציאת מצרים ומצות והגדת לבן

ישאלך בנך מחר לאמר, יכול אם [י]שאלך אתה מגיד לו ואם לאו אי אתה מגיד לו ת"ל והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין ת"ל ויאמר

א. האם סיפור יציאת מצרים נמנה כמצוה?

נאמר במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פרק יג פסוק ג): "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה מכלל שנאמר והיה כי

2. ונראה שלא דמי למש"כ תרוה"ד (סי' קצ) לגבי היתר אכילה והפרשת חלה בשאור שגוי מחמיץ בפסח, שכן כאן כיון שמזמין ממנו הישראל רוצה בקיומו ועובר עליו בבל יראה מדרבנן.

משה אל העם זכור את היום הזה (אשר יצאתם ממצרים)."

וכך כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנז): "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויארץ הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב. כמו שאמרו (הגש"פ) כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

"והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו ית' (ס"פ בא) והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ובא הפירוש (שם ומכיל) והגדת לבנך יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום תלמוד לומר בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. כלומר מתחלת הלילה חייב אתה לספר".

"ולשון מכילתא [דרשב"י במדרש הגדול]: מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך אין לי אלא בזמן שיש לו בן בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מניין תלמוד לומר ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים. כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו (עשה"ד ע' קנה) זכור את יום השבת לקדשו. וכבר ידעת לשון אמרם (הגש"פ): ואפילו כולנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה כלה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח".

וכ"כ בספר החינוך (פרשת בא מצוה כא) – מצות סיפור יציאת מצרים:

"לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר [שמות י"ג, ח'] והגדת לבנך וגו'. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמשה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב לבנך, דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה.

"וענין המצוה, שיזכור הניסים והענינים שאירעו לאבותינו ביציאת מצרים, ואיך לקח האל יתברך נקמתנו מהן. ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר, כי בדבור יתעורר הלב".

עולה שמצות סיפור יצ"מ היא מצות עשה מיוחדת בליל חמישה עשר בניסן. וסביב לה ערוך כל ליל הסדר ובמיוחד בזמננו שאין לנו קרבן פסח.

אולם כך כתב בביאור על ספר המצוות לרס"ג (הרב פערלא, עשין עשה לג ד"ה אלא דמלבד): "...והרי הרמב"ן וכן הרשב"ץ ז"ל גופי' מנו ספור יצ"מ בליל פסח מצוה בפ"ע במנין העשין שלו ככל שאר מוני המצוות". "איברא דחזינא ליה לרבינו הגאון (=רס"ג) ז"ל שלא מנה מצות ספור יציאת מצרים במנין העשין. והוא דבר מתמיה טובא לכאורה דהא הו"ל עשה המפורשת בקרא דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא וגו'. ואמנם רבינו הגאון ז"ל איננו יחיד בדבר זה. שגם הבעל הלכות גדולות והר"א הזקן והר"ש בן גבירול ז"ל לא מנו עשה זו במנין העשין שלהם. ואף שהרשב"ץ ז"ל (בזה"ר עשין סי

חבל נחלתו

פי שאינו שואלך עיין שם. צ"ל להרא"ש ז"ל דגם זה אסמכתא בעלמא היא ומדרבנן. אבל מדאורייתא אין לנו אלא קרא כדכתיב כי ישאלך בנך וגו'. וגם עיקר הך ברייתא ליתא במכילתא שלפנינו".

"ובאמת שכדברי הרא"ש ז"ל נראה ממה שתיקנו כמה שינויים בליל פסח כדי שיכירו תינוקות וישאלו. וכן מאי דתנן וכן הן שואל אביו ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה וכו'. וכן מדתניא התם חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו. ואם לאו הוא שואל לעצמו. ואפילו שני ת"ח שיודעין הלכות הפסח שואלין זה לזה מה נשתנה וכו'. וכן אמרו שם פטרותן מלומר מה נשתנה עיין שם. ואם איתא דמצות ספור יצ"מ היא מדאורייתא גם בלא שום שאלה כלל. הדבר תמוה למה לי כל זה. ומנ"ל חיובא לשאלו מה נשתנה. ואמאי לא עסקו בספור יצ"מ בלא שאלה כלל כשלא שאל הבן. אלא ודאי עיקר המצוה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד. אלא דמדרבנן איכא חיובא לספור יצ"מ גם כדליכא שאלה. אבל מכל מקום כעין דאורייתא הוא דתיקנו שיהא הסיפור דוקא ע"י שאלה ותשובה. ולזה הוא שתיקנו כל השינויים כדי שיכירם הבן וישאל. דעל ידי זה תהיה המצוה מדאורייתא. וכן נראה מפירש"י (פ' ראה) על קרא דלמען תזכור וגו' דעיקר הזכירה אינה אלא בקיום המעשים דהיינו אכילת הפסח ומצה ומרורים. אלא שכשישאל הבן הוא שחייבתו תורה להגיד לו עיין שם. וכן נראה דעת המרדכי (פרק ערבי פסחים שם) בדיני הסדר שכתב ולפי שלפעמים אין תינוקות בשעת אכילת מצה ומרור שישאלו או שאין התינוקות פקחין לשאל לכן תקנו

ל"ב) רצה לפרש בכוונת הרשב"ג ז"ל שם דכוונתו למנות עשה זו עיין שם בדבריו. מכל מקום לא משמע הכי כלל מלשון הרשב"ג ז"ל שם עיין שם. וכבר דחה פירושו זה בנתיב מצותיך (דקי"ט ע"א) עיין שם. וגם להרא"ם ז"ל ביראים ראיתי שהשמיט מצות עשה זו ולא מנאה במנין המצות עיין שם. והיינו משום שנמשך אחר הבעל הלכות גדולות וכדרכו ז"ל".

"ומיהו בדעת רבינו הגאון ז"ל אפשר לומר דלשיטתו אזיל עפמש"כ בתשו' הרא"ש ז"ל (כלל כ"ד סי' ב') וז"ל וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליצ"מ ואין אנו מברכין עליהם וכו' אלא שצוה הכתוב לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יצ"מ. ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים עכ"ל עיין שם. ומבואר מדבריו ז"ל דליכא מצוה בספור יצ"מ אלא ע"פ שאלת הבן. וכדכתיב והי' כי ישאלך בנך וגו'. ומבואר דס"ל דמאי דאמרינן בפרק ע"פ חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו עיין שם. מדרבנן בעלמא הוא. אבל מדאורייתא ודאי ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן. וכן מאי דתנן התם (קט"ז ע"א) אם אין דעת בבן אביו מלמדו וכו' אין זה אלא מדרבנן. וכן מה שאמרו במכילתא (סוף פ' בא) ובירושלמי (פרק ע"פ) ובסדר הגדה ארבעה בנים דברה תורה וכו' שאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך וגו'. אין זה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן. וכן מה שהביא הרמב"ם (בסח"מ עשין קנ"ז) מהמכילתא דתניא מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו' ת"ל והגדת לבנך אף על

לעקור השולחן בעוד שבני הסעודה מסובין להתמיה התינוקות עכ"ל ע"ש וכבר תמה השל"ה בביאורו שם דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה באה אלא משום סיפור יציאת מצרים א"כ ודאי אין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילין לספר ביציאת מצרים ולא בשעת אכילת מצה ומרור אחר שכבר גמר סיפור יציאת מצרים ע"ש שנדחק מאוד בזה. אבל הדבר ברור דסבירא ליה להמרדכי כדעת רש"י והרא"ש ז"ל דכל סיפור יציאת מצרים שקודם אכילת מצה ומרור מדרבנן הוא ומדאורייתא ליכא מצוה אלא בשעת אכילת מצה ומרור כשישאל הבן טעם אכילתו יותר מבכל השנה וא"כ ודאי שפיר הוקשה לו דיותר הוה ליה לתקן עקירת השולחן בשעת אכילה דקיום מעשים אלו הוא עיקר הזכירה ואז הוא שראוי לתקן השינוי כדי שיכיר התינוק וישאל ויתחייב להשיב לו לקיים מצות והגדת לבנך וגו' ואין כאן מקום להאריך בזה יותר".

ודברי הגר"פ לא נראו לי. מה שמנה ראשונים שלא מנו סיפור יצ"מ כמצוה, חזקה עליו שבדק היטב בדבריהם.

אולם מה שלימד בהבנת הרא"ש שעיקר המצוה הן האכילות ומצות סיפור יצ"מ היא דוקא לשאלות הבנים אינו נראה. כי הרא"ש לא כתב שאין זו מצוה, אלא רק באר שזכירת יצ"מ שייכת בהרבה מאד מצוות ולא תקנו בכל הזכרת יצ"מ ברכה. ולענ"ד המצוה היא הזכירה של יצ"מ כאמור: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" ... ומהפסוק של והגדת לבנך

לומדים באיזה זמן ולומדים את חשיבות ההעברה לבנים כל ענין יצ"מ אבל לא נזכר ברא"ש שאין מצוה בסיפור יצ"מ, אלא שאין על כך ברכה. וכ"כ המנחת חינוך (פרשת בא מצוה כא אות א): "לספר וכו' וכו'. מצוה זו ער"מ פ"ז מהחומ"מ ומביא מפסוק זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וכו' ומנין שבלי ל"ט שנאמר והגדת לבנך בעבור זה וכו' ובאמת שני הפסוקים משלימים דין המצוה דאי מפסוק זכור ה"א כמו דכל יום מזכירין י"מ בפ"ע ואינו מודיע לבנו ה"נ בליל ט"ו ואי מפסוק והגדת ה"א דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר אבל אם הוא ביחידי אינו מצוה ע"כ הביא הפסוק דזכור דגם בפ"ע מצוה להזכיר והרהמ"ח כלל כל הדינים בפסוק זה והגדת לחוד ואין נ"מ כ"כ לא ראיתי להאריך בזה". ואינו רואה סיבה להסביר את הגדרת המצוה ברא"ש בשונה מהרמב"ם והחינוך.

ולפי הבנתי, כל הפעולות להשאלת הבנים נעשו מדרבנן על מנת שישאלו מתוך חשיבות העברת היציאה ממצרים לדורות הבאים, אבל אין הן כל המצוה. אף הראיה שהביא מרש"י אינה ברורה, הרי אין הפסוקים שם עוסקים בזכירת יצ"מ כמצות ליל הסדר. וכן ראייתו מהמרדכי אינה מוכיחה מאומה. סוף דבר, נראה שאף לפי רש"י והרא"ש המצוה לספר ביצ"מ היא העיקר, והסיפור לבנים הוא חלק מן המצוה אבל אינו היחידי ואף לא העיקרי. ויש גאונים, כמו שמנה הגר"פ פערלא, אשר לא מנו את סיפור

חבל נחלתו

יצ"מ כמצוה, ואולי לגביהם התשובה לשאלת הבנים היא מצוה¹.

ב. גדר המצוה ושיעורה

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א) בגדר המצוה: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת, ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

ניתן ללמוד מדברי הרמב"ם שהמצוה היא סיפור נסי יצ"מ והיא נובעת מן החיוב לזכור (להלן נדון אם יש חיוב זכירה בדיבור או אף במחשבה). העיתוי בליל חמישה עשר נלמד מ'והגדת לבנך' אבל אין הבן תנאי במצוה והזכירה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם בהלכה ב: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן".

והוסיף בהלכה ג: "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו, אין לו בן אשתו שואלתו, אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה".

נראה שכל העיסוק עם הבנים הוא דרך מסוימת לקיום המצוה, אבל אינו מגדיר שרק כך היא דרך קיום המצוה, ולכן אם היה לבדו עדיין חייב בסיפור יצ"מ, ומה שלא בטלו ממנו אמירת מה נשתנה כדי לא ליצור נוסחאות שונות בציבור בין מי שבניו לפניו לבין מי שאין לו בנים לפניו או שהוא אומר את ההגדה ביחידות.

ניתן ללמוד על דרך קיום המצוה מדברי הרמב"ם בהלכה ה: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן, פסח מצה ומרור, פסח על שם שפסח המקום ב"ה על בתי אבותינו במצרים שנאמר (שמות י"ב) ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', מרורים על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, מצה על שם שנגאלו, ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה".

בספר המצוות הרמב"ם לא הזכיר דברים אלו כחלק מן המצוה, ונראה שאלו

1. לא נעטק בבירור זה ביחס שבין מצות סיפור יצ"מ למצות הזכרת יצ"מ בכל יום. ועיי' מנחת חינוך מצ' כא שעסק בכך.

ז"ל על מצוה זו. ויצא להם מן התורה שהרי כתוב בה והי' כי ישאלך בנך מחר והיה כי יאמרו אליכם והגדת לבנך וגו' עד שדקדקו מכתובי התורה כי לפי זה כל אדם מבני עמנו צריך להודיע ענין זה כמו שאמרו כנגד ארבעה בנים דברה תורה וכו' לומר לחכם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ובזמן הזה אין מפטירין אחר מצה שלא יפרח טעם מצה או טעם הפסח לפי שהטעם ההוא מזכיר טעם המצוה וסבתה ומעיר האדם עליה והוא עיקר המצוה".

וכך כתב הפרי מגדים (או"ח פתיחות, פתיחה לקריאת שמע): "ושלושה דברים פסח מצה ומרור דצריך למימרנהו הכל מדרבנן, וכדבעינן למימר שם אי"ה".

הרמב"ם לא נתן שיעור מינימלי ולא שיעור מכסימלי לכמות מילים או זמן שצריך לספר ביצ"מ, ורק בספר המצוות כתב שכל המרבה הרי זה משובח.

וכך כתב הפרי חדש (או"ח סי' תעג) לגבי השיעור המינימלי: "ואם תאמר למה אין מברכין על ההגדה והא כתיב [שמות יג, ח] והגדת לבנך, וי"ל דביציאת מצרים שנזכיר בקידוש יצא ידי חובה מההגדה ומשום הכי לא מברך".

אמירות שחכמים הוסיפו בקיום המצוה, אבל גם מי שלא אמרן נראה שיצא י"ח. וכך כתב התפארת ישראל (יכין, פסחים פ"י מ"ה אות ג): "לא יצא ידי חובתו. ר"ל לא יצא ידי חובת הגדה, ולא קיים מצוה מהמובחר". ואע"פ שהרמב"ם כתב בפה"מ שהלכה כר"ג, הנה הטור והשו"ע לא הביאו זאת להלכה.

כך כתב בספר מלמד התלמידים² (פרשת צו ד"ה ומצוה זו): "ומצוה זו יצאה לנו מן הכתוב שאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה י"י לי בצאתי ממצרים. ודבר הכתוב בהווה באמרו לבנך אבל הקבלה האמתית הודיעה שאפילו כלנו חכמים שכבר ידענו דרכי השם וכלנו נבונים שמבינים אנחנו הכונה במצות כלנו זקנים וכבר שמענו והגדנו זה כמה שנים כולנו יודעים את התורה ומה שנוציא בפנינו ידענוהו אף על פי כן מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים בלילה הזה כמו שבא בכתוב והגדת. ובכלל חובת מצוה זו לומר טעמי פסח מצה ומרור וכל מי שלא אמר שלשה דברים אלו לא יצא ידי חובתו במצות הגדה. וזה מקום הערה טובה לדרוש ולחקור טעמי המצות כמו שהעירו

2. ביורפיה – מלמד התלמידים (מתוך פרויקט השו"ת).

רבי יעקב ב"ר אבא מרי אנטולי חי סביב שנת ד"א תתק"ס (1200) בפרובנס שבדרום צרפת, ובסוף ימיו באיטליה. רבו המובהק היה חותנו המתרגם הנודע ר' שמואל אבן תבון, וכמוהו עסק גם הוא בתרגום חיבורים בתורה וחכמה מערבית לעברית. הוא נהג לדרוש בציבור בענייני אמונה ומוסר ועבודת ה', ואת דרשותיו אלו אסף כסדר הפרשות לספר בשם 'מלמד התלמידים', בו הוא מביא מדברי חכמים ופילוסופים רבים, בהם גם נוצרים. ספרו נחשב מאוד בזמנו, והוא הובא בספרי הגות והלכה שנתחברו בדורות שאחריו, כמו ספרי אורחות חיים והכלבו, ספר מנורת המאור, ספר אבודרהם ועוד. ר' יעקב לחם במתנגדי הפילוסופיה, ולכן הוא וספרו הותקפו על ידם, בין השאר גם על ידי הרשב"א. בסוף ימיו עבר לנאפולי שבאיטליה, שם היה מקורב לקיסר רומא פרידריך השני.

חבל נחלתו

וכך כתב הפרי מגדים (אר"ח פתיחות, פתיחה לקריאת שמע) לגבי השיעור המינימלי: "ובפריי לאו"ח בהלכות פסח³ עמדתי על זה אם ספור יציאת מצרים מצות עשה תמיד בכל יום א' ביום וא' בלילה, למה מנאה הר"מ ז"ל בהלכות חמין ומצה בפתיחה [אות] ח' לספר ביציאת מצרים באותו הלילה... דוודאי נוסח הגדה הכל דברי חז"ל, ומן התורה כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא...".

וכך כתב המנחת חינוך (מצוה כא, א) לגבי שאר גדרי יציאה י"ח במצות סיפור יצ"מ: "והנה להר"מ דפוסק דאכילת מצה כל הלילה ודאי מצוה זו כל הלילה דקרינן בזמן שיש מצה ומרור מונחים היינו בזמן שמצוים על מצה ומרור דז"פ דמצה ומרור אינו מעכב הסיפור ולא מצינו זה דמצוה זו יהי' תלוי במצה ומרור אך דהתורה קבעה זמן ליל ט"ו דמצוים על מצה א"כ כל הלילה מחויב במצוה זו אבל לשיטת הפוסקים שפסקו כראב"ע וכרבא דאכל מצה אחר חצות לא י"ח א"כ מצוה (זו) ג"כ עד חצות דהוי בזמן שיש מצה אבל לאחר חצות הוי כמו כל השנה וכל הפסח דאין עליו חיוב מ"ע זו. וע' בראשונים החמירו לומר הלל קודם חצות ואפ"י להתוס' מגלה כ"א שכתבו דאין להחמיר בהלל כיון דהוא דרבנן היינו בסיפור יצ"מ רק ההלל בודאי הוא דרבנן אבל ז"פ לראב"י אחר חצות כיון דאין נוהג מצות מצה ה"נ א"ח במצוה זו רק אם לא הזכיר כלל חיוב עליו להזכיר כמו בשאר לילות אבל לא מחמת מ"ע זו וז"פ. וגם אם איחר

ל"ק המצוה לראב"י וז"פ. ולפמ"ש דתמיד חל שבועה על יצ"מ בלילה כיון דלא מפורש רק ממדרש ער"מ ויר"ד סי' רל"ו רל"ט ועל לילה זו לא חל השבועה אם נשבע שלא יספר ביצ"מ בלילה זו כמו נשבע שלא יאכל מצה. ולכאור' אפשר אם נשבע סתם שלא יזכור יצ"מ בלילה זו כיון דחל על החיוב שיש בזו הלילה כמו בכל הלילות א"כ חל גם כן על החיוב הפרטי מכח כולל אך דלא משכח רווחא כלל לחול כיון דאם יזכור קצת יוצא (וא"כ) [ואם] לא יזכור כלל ל"ש כולל עיו"ד ושבועות גבי תנא עיפא אך לראב"י חל בכולל לאחר חצות דחייל עליו דאז אינו מצוה רק ככל הלילות אך אם נשבע רק עד חצות לא חל ואם כלל עוד לילה אחת או כלל גם אחר חצות לכאורה חל דהוי כולל ואכ"מ להאריך ולעורר באתי ע' אהע"ז גבי נשבע שלא לחלוץ ושלא לייבם ויר"ד ור"מ".

"והנה ז"ב כמו בכל מצות התלויים בדיבור א' מוציא חבירו כמו בהמ"ז וכדומה חוץ ק"ש מטעם הירוש' ע' בראשונים ובאו"ח ה"ה כאן א' מוציא חבירו ואפ"י אם יצא מוציא כמו בכל מצות חיוביות רק צריך שיהי' מחויב בדבר דבלא"ה אינו פוטר חבירו עש"ס כ"פ ומפורש בפסחים קט"ז ר"י ור"ש אמרו ההגדה ואי סומא פטור לא היו מוציאין את ב"ב ומבואר להדי' דמחויב מוציא חבירו י"ח ועאו"ח סי' תפ"ד. ולענין אם צריך כוונה כמו בכל מצות התלויים בדיבור וענינים אלו א"צ להאריך כי ידועים לכל מבין עם תלמוד. וגם לענין מודר הנאה מחבירו אם מוציאו דמללה"נ ניתנו ואפשר

3. לא מצאתי היכן כתב זאת.

כיון דבהזכרה קצת סגי ושאר הסיפור אינו אלא דרבנן וגם לדעת רז"ה ר"ה דמצות דרבנן להנות ניתנו אסור לחבירו להוציאו ואם בדאורייתא אם יצא מוצי' עשאג"א וטו"א בשם הגאונים וכל הס' מלאי' מזה וא"צ להאריך. ואם הזכיר י"מ בה"ש לא יצא רק בס' דאפשר הוא יום ואף על גב דדעת תר"י ריש ברכות דמפלג המנחה י"ח י"מ בכל השנה עאו"ח סי' רל"ה מ"מ הא כתב שם טעמו של דבר כיון דלא מרבינן י"מ בלילה רק מריבוי דכל דינו כתפלה דבזמן שהוא לילה לענין תפלה ה"ל לילה לענין י"מ אבל כאן דהוא מ"ע מפורשת להזכיר בזמן שיש מצה א"כ בה"ש אם יום הוא אין חיוב מצה ול"י אם הוא יום וז"פ. שוב ראיתי בש"א סי' ח' הוכיח שם דאף

ג. אילם בסיפור יציאת מצרים

אילם אינו יכול לספר ביצ"מ בהוצאה בפיו, אולם כיון שאינו חרש אילם הנחשב כשוטה⁴ – הוא חייב במצוות כשאר גדולים. הוא יכול לשמוע מאחרים⁵ אך אינו יכול להוציא עצמו בדיבור⁶. ונדון מה דינו אם הוא עושה סדר לבדו.

4. עי' חבל נחלתו (ח"ח סי' ב): שעיניתי בכך.
5. כך כתב בשו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם, סימן מא): "ואין זה אלא משום דלא מצינן לברוכי אשר קדשנו במצותיו וצונו אלא בלשון התורה שכתוב ביה בראש השנה והעברת שופר תרועה שפירושו ותקעת שופר תרועה וכן כל המצות (הם) [יש למחוק את המלה: הם] הקוליות כתבו כל הגדולים עליהם מצות עשה לקרוא קריאת שמע מצות עשה לספר ביציאת מצרים ואף על פי שהשומעים קריאת שמע ולא קראו והשומעים ספור יציאת מצרים ולא ספרו אותם יוצאים בשמיעתן כאלו קראו וספרו".
6. אם שומע מאחרים, עולה שאלת כל הראוי לבלילה וכתב על כך בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' נט): "ועיין שם בשאג"א (סימן ו) שדן לענין אלם, אם יכול לצאת ידי חובתו במצות התלויות בדבור ע"י שמיעה מאחרים, ואם אמרינן ביה שומע כעונה, דאפשר שאפילו החולקים על ר"א ב"ר שלמה לא נחלקו אלא בעומד בתפילה, דאדם ראוי לענות אלא דאריה הוא דרביע עליה מחמת איסור הפסקה וחשיב לדידהו ראוי לבלילה, אבל באלם אפשר שגם הם ז"ל מודים דהוי אינו ראוי לבלילה, כיון שבמציות א"א לו לדבר ולהוציא את עצמו יד"ח, ה"ה דא"א לו לצאת ע"י שישמע מפי אחרים משום שומע כעונה, והביא שכן מצדד הג"א רפ"ק דחולין בשם או"ז. אבל לבסוף העלה שגם אלם יוצא יד"ח ע"י שמיעה מאחרים, ואין זה ענין לאינו ראוי לבלילה, דבשלמא התם, כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אף על גב דקיי"ל אם לא בלל כשר, מ"מ ראוי לבלילה בעינן, שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה וכל שא"א לקיים מצות בילה במנחה זו, מצות בילה מעכבת בה אפילו בדיעבד, אבל הכא לכתחילה שומע כעונה וא"צ לקרות בפיו ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה, א"כ אפילו אינו ראוי לקרות בעצמו מחמת שהוא אלם מ"מ לא גרע בזה. והביא ראיה דשומע כעונה לא שייך הא דר"ז דכל שאינו ראוי מעכב, מהא דאמרינן (ר"ה דף כט ע"א) דחצי עבד וחצי ב"ח אף לעצמו אינו יוצא, ומ"מ מחויב הוא בתק"ש והוא יוצא ע"י אחר,

חבל נחלתו

אלא עשה של זכירה בלבד, אין ריבוי מיוחד לכך שהזכירה בדיבור ולא בלב. וכן נראה משו"ת מהר"י מברונא (סי' סו ד"ה ולענין ברכת) שכתב: "וכל הזכרה בפה כמו זכור את יום השבת דהיינו קדוש. וכמו זכור דעמלק דע"כ לקריאה דאי לזכירה הא כתיב לא (תשלה) [תשכח]". וא"כ במצוות שאין ציווי נוסף כמו 'שמור' בשבת ו'לא תשכח' במחיית עמלק נראה שניתן לקיים את מצות הזכירה בלב ובמחשבה ולא בדיבור, ולכן גם אילם יכול לקיימה במחשבה ובקריאת ההגדה.

וכן נראה לדחות דברי המביאים ראייה לכך שבפה בלבד יוצא י"ח מספר החינוך (הובא לעיל): "ואפילו בינו לבין עצמו, אם אין שם אחרים, חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר". שאמנם מלכתחילה חייב להוציא בפיו אבל בדיעבד יכול להזכיר נסי יצ"מ בליל הסדר אף בלבו ובמחשבתו.

וכן כתב הפרי מגדים (אור"ח, פתיחות פתיחה לקריאת שמע): "ונאמר עוד דסובר הר"מ ז"ל כי למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך זכירה בלב סגי ודי בכך, ובליל פסח צריך שיגיד בפה כדכתיב והגדת לבנך כו', וסתם הגדה נמי בפה (עיין מאיר נתיב בשורש נגד, ומה שכתוב בשמואל ב' י"ט ז' הגדת היום כי מתוך דבריו כאלו הגיד. אבל אמירה מצינו בלב, עיין מאיר נתיב שורש

לגבי הזכירה במחיית עמלק כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ה): "...שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". וצריך לדון האם אילם יכול לקיים מצות סיפור יצ"מ במחשבה.

לכאורה אע"פ שזכירת עמלק צריכה להיות בפה, נראה ששם נתרבה מ'לא תשכח' שהוא במחשבה שהזכירה דוקא בפה.

לגבי שבת, כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"א): "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרה זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרה בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

אמנם ניתן לדחות שאין גדר הקידוש בדברים אלא די במחשבה באותם מקרים שאינו יכול לקדש בפה.

אבל התורה תמימה (שמות כ) מביא מתו"כ (ר"פ בחקתי, כ"ו ג'): "זכור את יום השבת – אי זכור יכול בלב, כשהוא אומר (פ' ואתחנן) שמור את יום השבת, הרי שמירה בלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור – שתהא שונה בפין". אמנם ניתן עדיין לדחות שזה דוקא בשבת שבה עשה ול"ת, אולם במצוות שאין בהן לא תעשה

ואמאי ה"נ נאמר דכל שאינו ראוי לביילה הביילה מעכבת בו והואיל ואינו יכול להוציא את עצמו בתקיעתו לא יצא נמי ע"י אחרים". ועי' חבל נחלתו (ח"א סי' סג) לגבי ברכת אחר להפרשת תרומה על ידי אילם. וכדי שלא להיכנס לבעיית 'ראוי לביילה' דנו בעיון זה כשהאילם עושה ליל הסדר יחידי.

אמר דברים ז' י"ז וח' י"ז כו', וגם בשורש דבר שייך בלב, ואין כאן מקומו), א"כ אתי שפיר שלא מנה הר"מ ז"ל לזה למצות עשה. וכל זה צ"ע הלא מצות עשה ולא תעשה בתחלת ספר המדע במחשבה הוא ומנאם, ואי"ה יבואר עוד, וכאן אין להאריך".

ועי' תורת המנחה (פרשת יתרו, דרשה כד עמוד 260), מהר"ל בגור אריה (דברים ה, יב) וכן בפני' פנים יפות (שמות כ, ח).

ועי' בחשוקי חמד (פסחים קטז ע"א) ששאל: "כיצד יקיים אילם מצות סיפור יציאת מצרים?"

והשיב: "נראה דעל ידי שיראה לילדיו בהגדה עבדים היינו וכו', או שייכן לעצמו מערב יום טוב כתב שיכתוב בו עבדים היינו לפרעה למצרים, ויראהו לבנים, יצא ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים, ויתכן שיכול למנות שליח מערב יום טוב, ע"י כתב שיכתוב לו שממנהו שליח לספר לבניו סיפור יציאת מצרים, ושלוחו של אדם כמותו, ואף דדברים שבגופו לא מהני שליח, כמבואר בקצוה"ח (סימן קפב סק"א) מ"מ מצות סיפור יציאת מצרים הוא כעין מצות תלמוד תורה, שמועיל בזה שליח".

וכל תשובתו אינה ברורה לי, וכי מה הקשר לילדיו, וכי מצותו תלויה בהם, ומה הדין אם אין לו בני משפחה?! אף מה שכתב שמצות סיפור יצ"מ ניתן לקיימה על ידי שליח תמוה ביותר.

ומצאתי שלא כדברי בשו"ת האלף לך שלמה (השמטות סימן מ) שכתב: "הנה הראשונים הקשו דלמה אין מברכין ברכה על סיפור יציאת מצרים ועיין בספר מעשה נסים להגאון מליסא מ"ש בזה ואני בחבורי מעשי ידי יוצר כתבנו בזה. אך ראיתי בפמ"ג שכתב כיון דהרהור כדבור דמי לכך

אין מברכין עליו כמו בק"ש וכו' ודבריו תמוהין בזה דודאי בסיפור יצ"מ לא מהני בהרהור דאינו דומה לשאר מצות התלויין בדיבור דדוקא היכא דכתיב דיבור לבד בזה אמרינן דהרהור כדיבור דמי אבל ביצ"מ כתיב והגדת לבנך הרי בעינן שתהי' הגדה הראוי' לאחרים ובהרהור אינו נשמע לאחרים כלל ואינו יוצא בהרהור בזה וז"פ ונכון".

ועי' בדברי המהר"ל בגבורות ה' שיובאו להלן.

ד. ברכה על סיפור יציאת מצרים בליל הסדר

שאלת הברכה על סיפור יצ"מ הועלתה על ידי ראשונים ואחרונים ויותר ממה שהם באים לענות על השאלה, הם מלמדים על מהות המצוה עצמה.

כתב המאירי (ברכות יב ע"ב): "והזכרת יציאת מצרים בלילי הפסח בהגדה יש מי שמזהיר שלא לברך עליה לפניה ואף על פי שיש ברכה לאחריה שהרי אפשר לו לסמוך על אמת ואמונה שכבר ברך וחתם בה גאל ישראל ואף על פי שאין הטעם ברור מ"מ המנהג כך הוא, אלא שיש חולקים ומברכים". ובמגילה (כא ע"ב) כתב: "וכן אצלי טעם אחר שלא לברך על ענין שאינו מוגבל אלא לכל אחד כרצונו ומפני זה אין מברכין על ההגדה בלילי פסחים שהספור ביציאת מצרים אינו מוגבל אלא כל אחד מאריך כרצונו וכן הרבה מצות בדין זה".

עולה מדבריו שיש שפוסקים לברך לפניה, ויש שפוסקים שאין לברך אם משום סמיכה על ברכת ק"ש של ערבית, ואם משום שאין שיעור למצוה זו ואין

חבל נחלתו

אופן אחד בו יוצא ידי חובה, אלא כל אחד עושה את המצוה כרצונו.

וכך כתב רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ה ח"ד): "אין מברכין על קריאת ההגדה כמו במגלה אף על פי שהיא מצוה שנא' למען תזכור וגומר, וכתב רבי' פרץ לפי שכבר אמרו בקדוש זכר ליציאת מצרים". וכדוגמת מה שכתב הפר"ח לשיעור המצוה כתב הוא שיצא י"ח המצוה.

והשיב על דברי הפר"ח בשו"ת טוב עין (סימן יח ד"ה פ"ו): "א"ח סימן תע"ג דין ו'. ויאמר הא לחמא עניא וכו'. כתב הרב פרי חדש וא"ת למה אין מברכין על ההגדה והכתיב והגדת לבנך וי"ל דביציאת מצרים שמזכירים בקדוש יצא י"ח מההגדה ומשום הכי לא מברך עכ"ל. ותירוצו זה חלוש. וראיתי בשו"ת הרא"ש כלל כ"ד שכתב וז"ל ושאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים ציוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן כגון הפרשת בכורות וכל המועדים שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושים אותו זכר ליציאת מצרים אלא שציוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים ולא דוקא הגדה בפה אלא אם 'ישראל' מפרשין לו וזהו ההגדה לבד שזכרין יציאת מצרים עכ"ל. ונראה פשוט דט"ס נפל וצ"ל ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו כצ"ל ולפום ריהטא דבריו קשים חדא דקאמר ולא דוקא הגדה בפה והלא סתם הגדה היא בפה. ותו מי דחקו לומר דההגדה אינה בפה הלא גם

לפי דבריו הוא זוכר יציאת מצרים ואם ישאל משיב לו והרי איכא הגדה בפה אם לא ישאל זוכר יציאת מצרים ואם ישאל כענין משיב לו וא"כ הרי הגדה בפה. ותו דת"ר דף קי"ו ואם לאו הוא שואל את עצמו והביאו הרא"ש עצמו בפסקיו וא"כ מאי קאמר הרא"ש דאם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לבד הלא מפורש בברייתא דאם לאו הוא שואל את עצמו ואולי סובר דזה שהוא שואל עצמו הוא חיוב מצוה ואינה אפילו מצוה דרבנן ועדיין צריך ישוב. שוב ראיתי בספר שבח פסח להרב המופלא אישי כהן גדול נר"ו שנדפס מחדש דשקיל וטרי בתשובת הרא"ש הלזו ועיין מה שכתב הרב נר"ו.

וצ"ע על הרב חיד"א בעל תשובות טוב עין שנעלמו ממנו דברי רבינו ירוחם שהם ממש כדברי הפר"ח.

וכך כתב האורחות חיים (ה"א סדר ליל הפסח אות יח): "ואינו מברך על ההגדה לפי שאינה אלא סיפור דברים ויש נותנין טעם אחר לפי שזו היא מצוה שאין לה קצבה שאפי' בדיבור בעלמא בסיפור יציאת מצרים יוצאין אלא שכל המרבה הרי זה משובח".

וכך כתב האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה) "ומתחיל ההגדה. והקשה הריא"ף⁷ למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכין על קריאת מגילה והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ותירץ כי במה שאומר בתחלה בקדוש זכר ליציאת מצרים יצא. והרשב"א כתב טעם אחר שאין לברך על קריאתה מפני שהיא

7. לא מצאתי היכן כתב זאת הרי"ף.

החת"ס בספר תורת משה (ויקרא, הגדה של פסח) חידש טעם נוסף: "עבדים היינו לפרעה במצרים. מה שמקשין הראשונים למה לא תיקנו ברכה שציונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצין שנכלל בברכת דאשר גאלנו, ואינו מובן לכאורה דלמה לא מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה. וי"ל דאיתא בפרק ערבי פסחים (קט"ז ע"א) מתחיל בגנות ומסיים בשבח עבדים היינו מתחלה וע"ז היו אבותינו וכו'. והנה כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאלו הוא הי' ע"ז, ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, והיום בלילה הזה שיצאנו ממצרים התחיל לעבוד את השם בתחלה בהמצות הנוהגות אותנו לילה. והנה מצינו בטבילת גרים שמברכין לאחר טבילה מפני שקודם טבילה אינו יכול לומר וצונו (פסחים ז' ע"ב), הכא נמי קודם ספור יציאת מצרים אינו יכול לומר וציונו מפני שעדיין אנו בבחינה כאלו הי' מעובדי ע"ז, ולאחר הספור שיוכל לומר וציונו אז הוא נכלל בברכת אשר גאלנו ודו"ק".

ובשו"ת משנה שכיר (חלק או"ח סי' קעו ד"ה [ובזה] תתורין) כתב: "[ובזה] תתורין קושית המפורשים מדוע לא תיקנו ברכה אמצות עשה דסיפור יציאת מצרים, דכבר אמרו (מנחות מב, ב) דמצוה דלית בעשיתה גמר אין מברכין, וגם הכא לא נגמרה המצוה בליל פסח והיא נמשכת והולכת כל השנה, על כן אין מברכין, ודו"ק".

הביא בס' דף על הדף (ערכין כט ע"א): "ולהלן כותב עוד הגאון האדר"ת זצ"ל (חשובות של מצוה סי' יח): יש לעיין, כיון שהיא מצוה מן התורה לומר "הרי זה

מצוה שאין לה קצבה ידועה ואפילו בדבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא אלא כל המרבה הרי זה משובח...". ואף מדברי האבודרהם קשה על דברי הרב חיד"א שהרי אף הוא הביא כתירוצו של הפר"ח.

והו"ד הרשב"א בשו"ת לבושי מרדכי (ליקוטי תשובות סימן ז ד"ה ובעיני יפלא): "ובעיני יפלא דברי הפרי מגדים שנראה שלא עיין באבודרהם עצמו, ובאמת המג"א לא שמר המלה והחליף מלת קצב"ה בקב"ע, ולשון אבודרהם הוא דלכן לא מברכין על התפלה שאין לה קצבה, ופירש דברי עצמו כלומר דיכול להתפלל בין רב בין מעט, דמהאי טעמא כתב הרשב"א [הובא באבודרהם עמוד רכ] דאין מברכים על הגדה בליל פסח, דספור יציאת מצרים אין לו קצבה בין רב למעט, א"כ לפי מ"ש במס' מנחות דצ"ט [ע"ב] דאם קרא ק"ש ערבית ושחרית יצא ידי מה שנאמר [יהושע א, ח] ובתורתו יהגה יומם ולילה, א"כ עכ"פ יש לתלמוד תורה שיעור למטה, משא"כ תפלה אפילו למטה אין לו שיעור, ועי' ברמב"ם ריש ה' תפלה".

והמהר"ל (גבורות ה' פרק סב ד"ה והלל זה) כתב: "ואם תאמר למה אין מברכין על הגדה שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים והיה לנו לברך על המצוה זאת, ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו כי המעשה הוא עיקר ולפיכך אין מברכין על הגדה". והו"ד בחשוקי חמד (פסחים קטז ע"ב).

חבל נחלתו

קיים מצות ההקדש, ואין צריך לומר עוד יותר, דבודאי אם יברך הוא צריך לעמוד אצל הבכור ולומר כן, וא"כ ממילא כבר קיימו".

וכן כתב הפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סי' תעד): "הא דאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על ד' כוסות ועל הגדה, עיין בפוסקים תירוצים על זה, עיין אליה רבה [סימן] תע"ג [ס"ק] ל"ד. ובמקום אחר [סימן תלב משבצות זהב אות א] כתבנו למאן דאמר [ברכות כ, ב] הרהור כדיבור דמי הוה כביטול חמין וקריאת שמע ג"כ אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו, דברכות לא שייכים לקריאת שמע. ומגילה פרסום, וודאי ע"י הרהור לא יצא, ואי"ה יבואר בהלכות מגילה. והלל נתקן ברבים". וקצת משמע מדבריו שבמצות הגדה די בהרהור, ועי' לעיל.

קודש" אם צריך לברך ע"ז קודם הקדושו ולומר "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להקדיש קדושת בכור", ואח"כ יאמר "הרי זה השור או השה קדוש לבכור". או י"ל כמו שכתבתי במק"א בס"ד בביאור דברי הראשונים שכתבו דאין צריך לברך על מצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח, משום דבמעט הוא יוצא ידי חובת המצוה. ותמה בהגדת גאולת ישראל (כמדומני) דהא גם בתרומה מצינו חטה אחת פוטרת את הכרי, ומ"מ מברכין".

"אבל ביאור הדבר הוא, דהכא כיון שיוצא גם במעט, א"כ בברכתו שמברך "וציוונו לספר ביציאת מצרים" הרי כבר יצא ידי חובת מצותו, וא"כ על מה יברך כיון שאינו חייב להגיד יותר, שכבר יצא ידי חובת עיקר המצוה, וע"כ לא תקנו בה ברכה, ולא דמי כלל לתרומה. וא"כ גם בכאן כשיאמר "וציוונו לקדש קדושת בכור" – הרי כבר

סימן יז

כוס חמישית בליל הסדר

תשובה

א. בהגש"פ של הרב כשר, צרף, להוצאותיה השונות קונטרס ארוך שבו אסף את כל הידוע לנו מן הש"ס והראשונים בנושא כוס חמישית. וז"ל בסיום הקונטרס:

שאלה

האם מן הראוי לשתות כוס חמישית בליל הסדר? (הדברים נכתבו בעקבות פסיקת רב ישוב שראוי וכדאי ומצוה לשתות כוס חמישית).

סכום הדברים

גמ' פסחים קיח. תנו רבנן: כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול – דברי ר' טרפון. והראב"ד ז"ל כתב: גרסינן בירושלמי ד' כוסות הללו כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי ור' טרפון היה מביא כוס חמישי כנגד והבאתי מובא בארחות חיים ליל פסח דף עט.

סימן יז – כוס חמישית בליל הסדר

ורבינו שרירא גאון מובא במעשה רוקח (סאניק דף יז): ואיכא דאמרי ד' כוסות כנגד ד' גליות וחמישי כנגד ישועה. ובכתב יד רמזי ר' יואל: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, והבאתי – חמש גאולות כתובות כאן, כנגד חמש מלכיות המשעבדות את ישראל: בבל ומדי ויון וגוג ומגוג. ובדרשת אבן שועיב פ' וארא: כנגד ה' גליות: מצרים ובבל ופרס ויון ואדום. ובלבוש או"ח ס' תפ"א שכוס חמישי כנגד כוס של רוייה של גאולה העתידה. הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"י: ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול מהודו לה' כי טוב. וכוס זה אינו חובה כמו ארבע כוסות.

הרי"ף פ"ט דפסחים: ומנהגא דעלמא כרב יהודה כו' ובהלל הגדול (שאומר על כוס חמישי). ובהשגות הראב"ד על בעל המאור: בודאי יש סמך למנהג הזה מדברי ר' טרפון שאמר חמישי אומר עליו הלל הגדול ומצוה לעשות כדבריו, כו'. ות"ק נמי לא יפחתו לו מד' כוסות קאמר, אבל המוסיף עליהם חמישי הרי זה משובח. ובר"ן על הרי"ף שם: אי נמי דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול. וכן נהגו השואלים בתשובת רב האי גאון. ובס' האגור מביא שמנהג יפה לעשות כוס חמישי. ובספר הפרדס לרש"י ס' קנ"ז ובספר האורה: כוס חמישי מתקנת רבנן הוא מיהו לא חובה אלא רשות. וכן מביא הרוקח: וי"א כו' ומוזגין כוס חמישי. והרשב"ץ כותב שמצוה מן המובחר לעשותו. וכן הנהיג המהר"ל מפראג ז"ל ואחריו נהגו כן כמה גדולים וצדיקים.

ששנינו במשנה חיצונה זו כוס חמישית מתקנת רבנן היא מיהו לא חובה אלא רשות וכו'. וכ"ה ברמב"ם פ"ח מהלכות חו"מ ה"י. וביאור הדברים עפ"י שהבאתי בסוכה פ"ב ה"ז שו"ת גאוני מזרח ומערב סימן קמ"א וז"ל מצוות תרין אנפין היואן מנהון חובה דמאן דלא עביד קאי בעוון, ומנהון רשות דמאן דעביד להו אית ליה שכר עכ"ל. וכ"ה ברש"י יתרו פ"כ י"ג, לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאן אדם מקבל שכר ואם לאו אינו מקבל פורעניות וכו' עיין שם. ואף כוס חמישי כך הנהגים בה תבא עליהם ברכה ומקבלין שכר ומי שאינו נוהג בה אין לו השכר אבל אין לו כל עוון. אכן זהו דעת ר"ס גאון ור"ע גאון ושאר גאוני סורא. אבל ר"ה גאון מפומבדיתא כותב, אבל אנו לא נהגנו בכוס חמישי כל עיקר וכו' ובתלמוד לא מפרש וכו', כמ"ש באוצה"ג עמוד קכ"ז בסופו.

דברי הרב כשר נראה לי שלא התקבלו להלכה. הרמ"מ כשר לא היה פוסק הלכה, וספריו עסקו בליקוט מקורות מדרשיים (תורה שלמה) והבנתם, או ליקוט ראשונים (הגש"פ). ונעיין בדברי פוסקי ההלכה.

כך כתב בעלי תמר (פסחים פרק י):

"מניין לד' כוסות וכו'. בבבלי קי"ח, ת"ר, רביעי גומר עליו את ההלל וכו'. אבל גירסת גמרות כת"י כמ"ש בד"ס, ת"ר חמישי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול. וכ"ה גירסת הגאונים וגירסת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ובסידור ר"ע גאון, חמישי אומר עליו הלל הגדול מכאן למדנו שארבע כוסות חובה חמישית רשות. אם רוצה שותה ואומר עליו הלל הגדול ואם לא פטור. וכ"ה בספר האורה סימן פ"ט, ת"ר חמישית גומרין עליו את ההלל דברי ר"ט וכו'. ואף על גב שבכל דוכתא לא אשכחינן אלא ארבעה כוסות, מכל מקום כיון

חבל נחלתו

ועיין בעמוד קכ"ו הערה ב הערת הרב אסף ז"ל, שהוא מחלוקת בין גאוני פומבדיתא וגאוני סורא עיין שם, ובוודאי שמחלוקת זו מקורה מזמן התלמוד. ועל פיהן החילופי נוסחאות שבגמרא שלפנינו גורס כוס רביעי והוא נוסח פומבדיתא, וגירסת גמרות כת"י, וגירסת הגאונים חמישי וכו'. ומ"ש רש"י והרשב"ם, ה"ג כוס רביעי הגיהו, אלא שהכריעו לפי קבלתם מחכמי אשכנז הקדמונים שגירסת נוסחת פומבדיתא עיקר. ועיין בזה בטור ובב"י סימן ת"ע.

"והנה מבואר שלדעת הרי"ף והרמב"ם וגאוני סורא כל אחד ואחד מבני הבית הר"ז מצוה שישתה כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול. עיין בי"כ ובתו"ש וארא במלואים ס"א באריכות. אולם במחכ"ת נעלם מהם שיטה שלישית בזה, והוא שיטת מהר"ל מפראג בהגדה שלו שיצאה לאור בווארשא תרס"ה מכת"י ישן ע"י הרב רבי יהודה יודל רוזנברג ז"ל. וז"ל בדברי נגידים עמוד ס"ו, ותקנו כוס ה לדעת רבי טרפון וכו'. ולפיכך נ"ל שכוס חמישי די שישתה אותו רק ראש הבית בלבד וכו' ויפחתו לו מד' כוסות דכיון שדי לצאת בכוס אחת לכל המסובים יוכל להשאיר מעט מן הארבע כוסות לעשות כוס חמישי וכו'. ואף שלכאורה היה אפשר לדייק מלשונו בדברי נגידים, ולפיכך נ"ל שכוס חמישי די שישתה אותו רק ראש הבית בלבד, שהמהר"ל חידש הלכה זו מדעתו. ברם זה אינו, שהרי כותב הלאה שנוהגים לעשות כוס חמישי מן הכוס שהכינו מקודם לכבודו של אליהו הנביא וכו'. הרי שכבר פשט בעירו המנהג כן עוד לפני המהר"ל. וכן בעמוד ס"ז הוא כותב הסדר סתם וז"ל, ראש הבית בלבד יקח הכוס של

אליהו הנביא וישתה בהסיבה בלי ברכה. הרי שכבר פשט כן המנהג לפניו, והא מבסס המנהג בדברי נגידים ובלשון למודים עיין שם. ונ"ל ששיטה זו שמביא המהר"ל מקורה במנהג א"י קדום, שכן יש להוכיח ממה שכתב בארחות חיים. ליל פסח סימן י"ג, כוסות הללו כנגד ד גאולות שנאמרו במצרים והוצאתי וכו', ורבי טרפון היה מביא (כוס) חמישי כנגד והבאתי עכ"ל. הלשון ור"ט היה מביא כוס חמישי ואינו אומר ר"ט מוסיף כוס חמישי וכו' מלשון זה משמע שרק ר"ט בתור ראש הבית היה מביא כוס חמישי, אבל ב"ב כולם לא שתו רק הד' כוסות כמ"ש ובכ"מ בגמרא. ואכן בירושלמי שלפנינו מאמר זה ליתא אבל היה כתוב בירושלמי שלפני הראב"ד, וא"ח כהוספה לירושלמי, והרי זו הלכה ומנהג א"י קדום. (אולם אין זה מוכרח כאשר יבואר).

"והנה נוסחאות הבבלי שהובאו באוצה"ג משיבות הגאונים בארצות הגולה השונות היו חלוקים בדברים אחדים, כפי שהיתה המחלוקת בישיבות הגאונים. וטופס או טופסי בבלי הראשונים שבאו לארץ גולה ידועה התאזרח שם כנוסח בבלי קבוע, ואם היו מובאים עוד נוסחאות אחרות שאינן כפי נוסח התלמוד המקובל בארץ זו, נוסח הראשון לא אז ממקומו, וכך יצא תלמוד בבלי נוסח ספרד ותלמוד בבלי נוסח אשכנז וצרפת. והבקי בד"ס יראה שהיו טופסי תלמוד בבלי נוסח ספרד וטופסי תלמוד בבלי נוסח אשכנז. והרמב"ן כותב בכמה מקומות שכ"ה הנוסח בנוסחי גמרות ספרדיות מדוייקות וכזה גם שאר ראשונים. ועיין במעריך, ערך חזק, שבנוגע לקביעת הנוסח בירושלמי כתב הרשב"א בתשובה

כת"י וז"ל, תשובה, מחמת ירושלמי זה בדקתי אחר הנוסחאות ושלחתי חוץ למדינה כי הייתי סבור שהיתה הנוסחא בהיפוך וכו' עיין שם. והיה זה כי כמו בתלמוד בבלי כן בתלמוד ירושלמי, התאזרח נוסח הראשון במדינה ידועה כנוסח קבוע, והנוסח השני היה בערך כנוסחא אחרת. ולפיכך בספרד התאזרח נוסח התלמוד שהיה כתוב בו, ת"ר חמישי אומר עליו הגדול וכמ"ש גירסת הרי"ף והרמב"ם ושאר חכמי ספרד, והוא כנוסח רוב גאוני בבל. ברם באשכנז מעיד הרא"ש שברוב הספרים הגירסא ת"ר רביעי אומר עליו וכו'. ושאר הספרים הובאו לאשכנז אחר זה או מבבל או מספרד ולפיכך כותבים רבותינו בעלי התוס' הכי גרסינן, רביעי אומר עליו וכו' כלומר כך היא גירסא שלנו. ולפיכך היו בבבל גאונים שהיו נוהגים בכוס חמישי בתור רשות כדעת ר"ט וכמוהם ספרד וחכמיה. וכמו שכתבו אם רוצה לשתות כוס חמישי שכן אינו אלא רשות. ברם באשכנז לא היו נוהגים בכוס חמישי בכלל ולא היתה נוחה דעת חכמים מאלו שרוצים להוסיף כוס חמישי, אם לא כשיש דוחק בדבר כשהוא זקן וחולה והרגיש צורך לשתות כוס חמישי לשם עידוד כחות הגוף ובריאותו, אז אמרו שלא ישתה סתם שאסור לשתות אחר כוס רביעי, אבל יש לו עצה לשתות כוס חמישי באמידת הלל וכדעת ר"ט. עיין כזה במקורות באוצ'ה פסחים קי"ח ועוד, וקצתי מפאת האריכות".

"ונ"ל טעמם בזה שאחרי שאף לדעת ר"ט אין שום חטא למי שמונע עצמו מכוס חמישי אלא שיש לו שכר אם כן שותה, ואחרי שחכמים חולקים עליו ולא עוד אלא

שבירושלמי לא נזכרת דעת ר"ט בכלל. וידוע כי אבותינו ורבותינו חכמי אשכנז הקדמונים טרם שנתפשט הבבלי תפסו מנהגי א"י ואכמ"ל בזה. אבל ראה בזה לדוגמא בירושלמי עם פרוש רש"ס במאיר נתיב ברכות פ"ב דף י"א עיין שם. ולפיכך קבעו רבותינו שבאשכנז לא להנהיג כוס חמישי והקפידו על מי שירצה לשתות כוס חמישי אם לא כשיש צורך מיוחד בדבר שהוא חולה או זקן. ונ"ל להוסיף עפ"י הירושלמי ברכות סוף פ"ב שמי שרוצה בדבר להחמיר על עצמו יהיה זהיר בתנאי עיקרי דלא יבזה אחרון שאינו חסיד כמוהו עיין שם. ואחרי שאף לדעת ר"ט כוס חמישי אינו חובה אלא שמקבל שכר הרי יש שכר גדול למי שמונע עצמו ומקבל שכר על מצוות חכמים והיה כבוד חבריך חביב עליך כשלך. ויתכן שאף יש בו חטא של יוהרא, ולפיכך לא התירו הדבר אלא בדוחק בחולה ובזקן שאז אין חשש בזה. ולפיכך אמרו יותר טוב שיאמר עליו הלל וכדעת ר"ט".

"ולפי המתברר שכ"מ שהנוסחאות חלוקות בין בנוגע לגירסא או באיזה הלכה, מקורה במחלוקת הישיבות או מחלוקת חכמים אף בישיבה אחת, בגירסת התלמוד או בהלכה ידועה ולפי דעתם שנו בעיקר, ובהתאם לזה נכתבו נוסחאות התלמוד לפי דעת החכמים החולקים וע"כ הנוסחאות חלוקות. ולפיכך בנוגע לכוס חמישי שהנוסחאות חלוקות בזה ברור שמקורן במחלוקות החכמים או מנהגם בהלכה זו, היו כאלו שנהגו בכוס חמישי וגרסו בברייתא דר"ט כוס חמישי, ואלו שחלקו ע"ז גרסו בברייתא כוס רביעי. וראיתי בקונטרס כוס חמישי שהביא דברי ר"א ביכלר שהיתה

חבל נחלתו

קיימת בזה מחלוקת בין סורא ופומבדיתא, והוא חולק עליו, ועיי"ש. ברם איך שיהיה זה ברור כמ"ש, שהיתה קיימת בזה מחלוקת בגירסת החכמים וכתוצאה מזה הנוסחאות חלוקות. וכ"ז בנוגע לבבלי אבל **בירושלמי כאמור לא נזכר כוס חמישי כלל**. אולם בספר האורה לרש"י כתב, ירושלמי, ת"ר חמישי גומרין עליו את ההלל (הגדול) דברי ר"ט, משמע לכאורה שגירסתו היתה כן בירושלמי. ברם ברור שכוונתו במלת ירושלמי לתלמוד בבלי הבאה מארץ ישראל, וכמ"ש ברש"י תמורה הרבה פעמים ירושלמי, וכוונתו לתלמוד בבלי הבאה מא"י, והוצרך להביא מירושלמי מפני שהנוסחאות היו חלוקות בזה. ועיין בדוה"ר. וראיתי בקונטרס כוס חמישי להרה"ג ר"מ כשר שליט"א שכתב, ורש"ב בהערות כתב שבכת"י אחד חסרה המלה ירושלמי וכתב ע"ז וז"ל כי הרי הדבר מבואר לפנינו בבבלי וליתא בירושלמי, ועיין מה שנדחק רש"ב בהערותו בזה, ובמחכת"ר כל הנוסחאות שבספר האורה לדבר אחד נתכוונו להבבלי, ומילת ירושלמי הכוונה לתלמוד בבלי א"י וכמ"ש. ועיין עוד בשו"ת מהרי"ל סי' ע', מצא מורי הרב בספר באר שבע בהקדמה שכתב, ומצאתי און לי עזר וסיוע בהרבה מקומות בגמרות ישנות של קלף דווקא הנמצאות בארץ ישראל מימות עולם שהיו חכמים בזמן חכמי המשנה והגמרא וכו'. נראה שהיתה קיימת מסורה בזה שישנם בא"י גמרות מדוייקות מימות עולם, ולפיכך הביאו הראשונים ראייה מגמרא בבליית ירושלמית".

"ובקונטרס כוס חמישי ובירושלמי כפשוטו הביאו דברי הארחות חיים ז"ל והראב"ד ז"ל כתב, גרסינן בירושלמי ד' כוסות הללו כנגד

ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי וכו', ור"ט היה מביא כוס חמישי כנגד והבאתי, עכ"ל. והוציאו מדבריו שהיה לפני הראב"ד הוספה בירושלמי ור"ט היה מביא חמישי כנגד והבאתי, והביאו ראייה מזה שנהגו בא"י בכוס חמישי. אולם נ"ל שאין זה מוכרח, והילך לשון השגות הראב"ד על הבעה"מ בסוף פסחים, והד' כוסות סמכום בהגדה כנגד ד' גאולות, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחת, והכוס חמישי כבר סמכוהו בהגדה כנגד והבאתי, עכ"ל, משמע מלשונו שהוא משתמש בשני מקורות אגדה, והגדה המדברת מד' כוסות לא מדברת מכוס חמישי, א"כ נראה שגם הא"ח מדבר משני מקורות, א' ד' כוסות, והוא הירושלמי, ואח"כ מביא ור"ט היה מביא כוס חמישי כנגד והבאתי והוא מקור שני".

"ויתכן שטעמו של ר"ט שמוסיף עוד כוס חמישי, שהוא כנגד תוספת גאולה על הארבע גאולות, שתמיד יש לה להקדושה תוספת כמו תוספת שבת וי"ט מפני שאור הקדושה והגאולה מוסיף להאיר אף לאחר זמנו העיקרי, וכמו אסרו חג שהארה של החג מוסיפה להתקיים עוד ביום שלאחריו, ונקרא בירושלמי ע"ז פ"א ה"א, בריה דמועדא, ופירושו בנו של המועד. כמ"ש בב"י או"ח סימן תצ"ד בשם הרי"ד ובפירוש ר"ח בע"ז שם עיין שם. ומפאת הארה המוסיפה לפעול לאחרי הגאולה העיקרית, מוסיפים כוס ישועות חמישי, ואנן קי"ל שכוס חמישי רשות מהאי טעמא שהוא רק כנגד תוספת הגאולה ותוספת הארה".

ב. ערוך השולחן (או"ח סי' תפא) שהיה פוסק מובהק סיכם בקצרה את ענין כוס חמישית (סעי' א-ב):
"קבלה היתה ביד הגאונים שאם רוצה

המצה מפיו. ואילו הרמ"א הביא לפי דעת הר"י טוב עלם (ולא לפי הגאונים שסברו שהוא רשות שיש בה מצוה) שמי שתאב לשתות עוד יין מותר לו לשתות כוס רביעי.

וכן בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תפא ס"א) לאחר שהביא את שיטת השו"ע שאין לשתות שום משקה משכר כדי שיוכל להרבות בסיפור יצ"מ וכן משקים אחרים שיעבירו את טעם האפיקומן, כתב: "ויש לחוש לדבריהם, אם לא לצורך הרבה כגון שהוא איסטניס או שתאב הרבה לשתות יש לסמוך על סברא הראשונה להתיר לו לשתות שאר המשקין שאינן משכרין, ואם אין לו שאר משקין רק יין יש להתיר לו לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול ונשמת וישתבח עד החתימה והוא שלא יאמרם על כוס רביעי".

ד. מכל קהילות ישראל הקהילה היחידה שנהגו בה לשתות כוס חמישית היא חלק מעדת תימן. בהגדה ש"פ עם פירוש הרב קאפח כתב: "הרוצה לשתות כוס חמישי יעשה כסדר הזה:..."

וכתב בהערה (אות פה): "וכן שמענו שכך נהגו זקני הדורות הקודמים לשתות כוס חמישי..."

ובפירוש מהרי"ץ (עץ חיים) להגש"פ כתב ש"רוב העולם ראו כיון שאין חיוב בדברי הרמב"ם לשתות כוס ה' שב ואל תעשה עדיף כיון שלדעת אחרים אסור לשתות כוס ה'. ע"כ נהגו לסמוך הלל הגדול להלל המצרי". עולה שאף רוב יהדות תימן לא נהגה כן ורק הזקנים וגדולי הדורות הדבקים בשיטת הרמב"ם נהגו כך.

וכן בספר ילקוט מנהגים (וסרטייל, מנהגי תימן עמוד 347) כתב: "כוס חמישי הוא רשות והרוצה בו אומר עליו את ההלל

לשתות כוס חמישי שותה. וכ"כ הרמב"ם בפ"ח [הל' י'] וז"ל ואח"כ מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר והוא יהללך ד' כל מעשיך וכו' ומברך בורא פרי הגפן ואינו טועם אח"כ כלום כל אותו הלילה חוץ מן המים ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול מהודו לד' כי טוב עד על נהרות בבל וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות עכ"ל. וכך היתה גירסתם בגמ' [קי"ח]. 'חמישי אומר הלל הגדול' ולפנינו הוגה ע"פ פירש"י ורשב"ם 'רביעי' ע"ש, והטור האריך בזה. ויש שאמרו שבכוס ד' מסיים בברכת יהללך ובברכת הלל הגדול מסיים בברכת ישתבח, ויש שאמרו ששותה הרביעי בלא חתימה ע"ש ובהגהת מיימוני, מיהו אנן לא ידעין מזה ולא ידעין רק מד' כוסות".

"ויש מן הגאונים שאמרו דדווקא כגון שהוא מוכרח לכוס חמישי כגון שתאב לשתות כמו שיסד רבינו יוסף טוב עלם בפיוט אלקי הרוחות לשתת הגדול ע"ש וזהו שכתב רבינו הרמ"א דמי שהוא אסטניס או תאב הרבה לשתות יכול לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול עכ"ל אך מימינו לא שמענו ולא ראינו נוהגין כן".

ג. השו"ע (או"ח סי' תפא ס"א) פסק: "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין, אלא מים". ורמ"א הגיה: "וכל המשקין דינן כיון (בית יוסף). ומי שהוא איסטניס או תאב הרבה לשתות, יכול לשתות כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול. (מרדכי)".

עולה שהשו"ע התעלם לגמרי מכוס חמישי ופסק שאין לשתות ולומר עמו הלל הגדול ולאחר כוס רביעית אין לשתות שום משקה שיעביר את טעם

חבל נחלתו

עלם למי שתאב מאד. ובימינו לא שמעתי על מי שתאב מאד לשתיית יין כה רב. רובא דעלמא אינם מסוגלים לשתות את כל הכוסות יין ושותים מיץ ענבים, וגם המתאמצים ושותים יין קשה להם מאד בשתיית יין כה מרובה, ורק מי שנוהג לשתות לשכרה אולי תאב לעוד כוס, וברור שלא דברו בו בהלכה זו. ורק גדולים כמהר"ל יכולים לחזור לדינא דגאונים ולשתות כוס חמישית לשם מצוה.

מסקנה

כל עם ישראל קיבל עליו ארבע כוסות בלבד, עפ"י פסק השו"ע והרמ"א. ועל כן אין להנהיג את הציבור בימינו לכוס חמישית.

הגדול". ובשאר העדות לא הזכיר כלל בילקוט המנהגים שיש מנהג שתיית כוס חמישית.

ה. יש להעיר עוד, הרב כשר אינו מתייחס בקונטרסו לכך שבירושלמי לא מובא כלל כל עניין כוס חמישי. הוא מביא מהראב"ד המובא באורחות חיים בשם הירושלמי אבל כל מה שמביא אינו לפנינו בירושלמי. ומשמע שבארץ ישראל לא נהגו כלל לא בתקופת הש"ס ולא בתקופת הגאונים בכוס חמישית.

וכן הגר"א הן לפי ביאורו (או"ח סי' תפא) והן לפי כותבי תולדותיו ב'מעשה רב' לא נהג בכוס חמישית אלא נהג בארבע כוסות בלבד, ולא סבר שיש לאפשר שתיית כוס חמישית.

ו. כאמור גם הרמ"א שהתיר שתיית כוס חמישית היינו עפ"י דעתו של ר"י טוב

סימן יח

כוס של אליהו

וכן כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תפ): "ונוהגין במדינות אלו למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא".

וכ"כ המשנה ברורה סי' תפ ס"ק י': "ונוהגין באלו מדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא (לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לברנו)".

הבאתי דוקא מאחרונים מפני שהראשונים וכש"כ לפני כן לא הזכירו מאומה על 'כוס של אליהו' בליל הסדר.

שאלה

מה מקורו של כוס של אליהו, אשר ממלאים אותה בין כוס שלישית לרביעית ואין שותים אותה?

תשובה

א. כתב בקיצור שולחן ערוך (סי' קיט): "ונוהגין למזוג כוס אחת יותר מן המסובין, וקורין אותה כוס של אליהו הנביא".

וכ"כ בבגדי ישע (או"ח סי' תפ): "ונוהגין באלו מדינות למזוג כוס א' יותר מן המסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא".

ב. וכך כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סי' כח אות ב):
 "ע"ד אם יש לשתות בליל הסדר מכוס אליהו".

"הנה ממנהג מזיגת כוס אליהו לא נזכר בשו"ע, ונזכר רק בחק יעקב בסימן ת"פ סק"ו והובא גם בבאה"ט, וכותב בזה"ל: נוהגין באלו המדינות למזוג כוס אחד יותר מהמסובין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא. והמשנ"ב בסק"י מוסיף להסביר, שהוא זה, לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו הש"י ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו לבשרנו, אבל לא נזכר כלל ממנהג טעימה ממנו לאחר מיכן."
 "ומצאתי שנשאל על כך בספר ליקוטי חבר בן חיים (תלמידו המובהק של הח"ס ז"ל) חלק ה' בחלק התשו' שבסוף הספר, ובהיות שהספר איננו מצוי אצתיק בזה את דברי תשובתו. וז"ל: בענין שאלתו אם לשתות מכוס של אלי' חפשי בפוסקים ולא מצאתי מבואר מנהג זה של כוס אלי', אלא שבס' יעב"ץ כ' מכינין כוס גדול וקורין אותו כוס של אלי'. אבל לשתות ממנו מאן דכר שמייה, וכמה פעמים הייתי אצל מרן הגאון חת"ס זצוקלה"ה והכוס של אלי' היה גבוה משאר כוסות לכבוד ולתפארת, ומעולם לא שתה אדם ממנו. ומנהגו להניחו כל הלילה על השלחן, אבל מכוסה, ובשחרית אני לוקח אותו לקידוש היום ע"ד שארז"ל הואיל ואיתעביד ב' חדא מצוה לתעביד ב' מצוה אחרת, ובבא אלי' זכור לטוב בב"א יעלה לנו טעם זה ומה דינו כיה"ר א"ס עכ"ל הספר ליקוטי חבר בן חיים".

"למדנו מזה שהגאון החתם סופר ז"ל לא טעם מכוס אליהו כלל לא בליל הסדר ולא למחרתו, וכדמדגיש לכתוב "כי מעולם לא שתה אדם ממנו", וגם לרבות הבעל ליקוטי חבר לא שתה ממנו בליל הסדר, ורק למחרתו בשחרית היה הבעל ליקוטי חבר לוקח אותו לקידוש היום. ומטעמיה אחרים, והוא, הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה לתעביד ביה מצוה אחרת".

ג. יש מן האחרונים שקשרו אותו לכוס חמישית (עי' בסימן לעיל).

כתב במרומי שדה (פסחים קיח ע"א):
 "ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל. ונוס' הגאונים כוס חמישי. עי' בהרא"ש ובהר"ח ז"ל. ואינו חובה אלא מצוה, והוא משום דיש לשון חמישי, וידעתם כי אני ה', וזהו השגת רה"ק ודיעת ה' שאינו לכל ישראל, משו"ה אינו חובה. והשתא אין זה הכוס, כי אין לנו רה"ק עד שיבא אליהו, ונקרא כוס של אליהו".

ודבריו מעט קשים הרי מזיגתו בין כוס שלישי לרביעי וא"כ מה הוא קשור לכוס חמישית.

כדבריו כתב בשו"ת מאמר מרדכי (לה"ר הראש"צ מרדכי אליהו כרך ב או"ח סי' לז):
 "קבלתי את מכתבך אלי ובו שאלותיך בענין מזיגת כוס של אליהו בליל הסדר, והנני להשיבך:"

"הרמב"ם (פ"ח מהלכות חו"מ ה"י) כתב: "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול וכו' וכוס זה אינו חובה כמו ארבע כוסות" וכו'. ואמנם יש מחלוקת בדברי הרמב"ם אם הכוונה ששותים כוס חמישי, או מוזגים ואומרים הלל הגדול ולא שותים.

חבל נחלתו

הניתנים בתוך הכוס הזה אני שותה בתוך הסעודה".

החולשה בהסבר זה לכוס של אליהו הוא שקשה להבין מה הקשר שלו לאליהו הנביא.

ומצאתי בשו"ת שתי הלחם (למהר"ם חאגיז סי' מו) שהעיר על כך:

"אחר החיפוש ראיתי לה"ה בעל כנה"ג בס' פסח מעובי' אשר לו שהביא בס"ק קפ"ב שראה מנהג בקצת אשכנזים להניח בשולחן כוס א' ריקן חוץ מן הכוסות הצריכין למסובין בשולחן כדי להריק בו כל שיורי כוסות המסובים. ושקורין לכוס זה כוס של אליהו ז"ל ושהיה לו לנחת מנהג זה ונהג בו ומאותן השיריים היה נוהג לשתות בתוך הסעוד' המנהג שהוא היה נוהג עליו אין להשיב כי מנהג יפה הוא. אמנם מנהג אותן האשכנזים שעל כוס ריקן ושיורי כוסותיהן ששופכין לתוכו ליחסו לאליהו ז"ל נ"ל פשוט שטעות הוא בידם וחוששני להם מחטאת כי זה הוא זלזול כבוד למכובד מאליו והמנהג הנכון שראיתי הוא עיקר הואיל וארבעה כסי דהאי לילא ארבעה גאולות קרינן להו וארבע' גאולות ניהו ראוי ונכון להכין כוס זה בשם אליהו כי הוא המבשר את הגאולה אחרונה. ולתכלית מ"ש ה"ה בעל כנה"ג ז"ל נוהג אני בשנים אך לא ליחס על כוס הריקם מלא שיריים שמו של אליהו ז"ל וזה פשוט".

ה. סיכום בפסקי תשובות (אורח חיים סימן תפ):

ומאחר ויש מחלוקת אם שותים כוס חמישי, כתוב בשם הגר"א¹ שימזגו ולא ישתו עד שיבוא אליהו הנביא ויפסוק את כל הספקות. וי"א מאחר וכוס חמישי כנגד לשון חמישית של הגאולה "והבאתי אתכם אל הארץ", שאנו מצפים לאליהו שיבשר הגאולה, לכן קוראים לזה כוס אליהו, ויש עוד טעמים רבים לכך".

"ומה ששאלת שהספרדים לא נהגו. יש כיום עדות רבות שסמכו על מנהג אבותם ונהגו בכוס אליהו, אבל לא היו שותים אותו. חלק מהם לאחר סיום ההגדה היו מחזירים לבקבוק, וחלק מהם כיסו אותו עד למחרת בבוקר וקידשו עליו קידוש היום".

וכעין דבריהם כתב בתשובות והנהגות (כרך ב סימן רמד).

ד. מצאתי בפירוש פסח מעובין להגש"פ (לבעל כנה"ג, דיני ארבע כוסות):

"קפב. לא יהיה הכוס פגום. ואם ישאר איזה דבר משתייתו, יזהר מלהריק אותו הנשאר אל הקנקן דמוזג ממנו, ואחר כך יחזור וימלא הכוס, למען שלא יהיה הכוס פגום. ויעשה כן בכל ד' כוסות בכל פעם כשימזגם. ויש סומכין על התוספת לבדה מה שמוסיפים למזוג בו בכל פעם, דרשות מהרי"ל ז"ל [שם]. ויראה שזהו המנהג שראיתי לקצת אשכנזים, להניח בשולחן כוס אחד ריקן, חוץ מן הכוסות הצריכים למסובים בשולחן, להריק כל הנשאר מכוסות המסובים שם, וקורין אותו כוס של אליהו הנביא זכור לטוב, והנאני המנהג הזה וכן אני נוהג, ומשיורי הכוסות הללו

1. לא מצאתי היכן כתב כן.

במנהגי כוס של אליהו הנביא ז"ל

"סעי' א', רמ"א: וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שמורים ובזכות אמונה זו יבא משיח וכו'. ובמ"ב (סק"י) ונוהגין למזוג כוס יין וקורין אותו כוס של אליהו הנביא וכו', ונוהגין שכוס זה הוא גדול ומכובד ביותר (סידור יעב"ץ, מנהגי חת"ס ועוד) שהוא כוס ישועה של הגאולה העתידה (לשון המהר"ל מפראג בהש"פ דברי נגידים, והוא נגד לשון חמישי של גאולה "והבאתי" כדאי' בדעת זקנים מבעלי תוס' פ' בא (י"ב ח'), וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב סי' רמ"ד וביג"מ סי' ל' אות א' בשם הגר"א דכוס זה הוא עפ"י הגמ' פסחים קי"ח ע"א לגירסת הר"ח והר"ף "בכוס חמישי אומר הלל הגדול". ושאר ראשונים חולקים על כוס זה (י עיין סי' תפ"א ובמ"ב וביה"ל שם), ולכן מוזגין כוס חמישי וקורין את כוס אליהו דתשבי יתרין קושיות ובעיות ויפשוט ההלכה אי צריך כוס חמישי או לא), ובעה"ב עצמו מוזג כוס זה (ויג"מ פ"ל אות ד' בשם שיח אבות, ובהגש"פ טעמים ומנהגים שכ"ה מנהג אדמור"י ליובאוויטש, הגש"פ חקל יצחק).

"ומוזגין כוס זה לפני אמירת שפוך חמתך, ונחלקו המנהגים מה עושין בכוס זה, ומצינו ג' מנהגים: א) מוזגין כוס רביעי של המסובים לאחר אמירת שפוך חמתך ומחלקים לכל אחד מהמסובים קצת מכוסו של אליהו ומוסיפים מין אחר (הגש"פ חקל יצחק, ויג"מ שם אות ה' שכן המנהג אצל הרבה צדיקים, ועיי"ש שלפי"ז צ"ל שס"ל שאין טעם כוס אליהו לרמז הגאולה העתידה, דלטעם זה נכון יותר להשאיר לעצמה ולא לערבה לכוסות

שמרמזים על גאולת מצרים, ויש נוהגין שמוזגין כוסות המסובים ג"כ לפני אמירת שפוך חמתך אבל אין ממלאים על גדותיו ואחר שפוך חמתך ממלאים הכוס מכוסו של אליהו – שם בשם באר יהודא, וכן הוא בחי"א כלל ק"ל סעי' י"ט וכ"ה בכלבו וסדר היום ועוד שמוזגין כוס המסובים לפני אמירת שפוך חמתך, וכן נהג אא"ז זצ"ל). ב) משאירים כוס של אליהו עד לשתיית כוס הרביעי, ואז, באמצע השתיה, מוסיפים מכוס של אליהו לכוסות המסובים (שם שכ"ה בילקוט דברי אהרן – קרלין, וכ"ה בס' מנהגי קומרנא. ויש להקפיד בדווקא להוסיף באמצע השתיה כי אח"כ אסור לשתות יין כמבואר בס' תפ"א ובאמצע השתיה היינו לאחר ששתו רוב רביעית, עיין בס' תע"ט מ"ב סק"ו, ומיהו צ"ע דמפורש שם בשם ד"מ דהא דמותר להפסיק תוך כדי השתיה משום שאינו אלא כוס אחד, משמע שלהוסיף מכוס אחר אסור אף באמצע השתיה). ג) ורבים נוהגים שמניחים הכוס של אליהו עם יינו עד הבוקר על השלחן, מכוסה, ובבוקר מחזירים אותו לבקבוק, ולוקחים היין לקידוש היום (ויג"מ שם אות ה' שכן נוהגים רבים וכ"ה במנהגי החת"ס סי' י' אות ז', ובהגש"פ טעמים ומנהגים שמנהג ליובאוויטש להחזירו לבקבוק אחר גמר הסדר).

ו. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סי' כז) כתב: "ומענין הדבר שהחתם סופר בפירושו להגדה מבאר ענין הכוס של אליהו שמוזגין בליל הסדר מפני שהד' כוסות מבארים חז"ל שהוא כנגד ד' לשונות של גאולה שהמה: והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי, והרי יש עוד לשון של גאולה שהוא והבאתי. [שדברנו על זה לעיל בדברינו ה"למען הביא אותנו"] לכן מוזגין

חבל נחלתו

מסקנה

מקור המנהג 'כוס של אליהו' אינו ברור, הוא התחיל רק בתקופת האחרונים ובמיוחד נפוץ בכל קהילות החסידים (ילקוט מנהגים לר' אשר וסרטייל), וכל אחד ימשיך במנהג אבותיו.

עוד כוס גם כנגד לשון זה, ונקרא על שם אליהו הנביא שהוא יהיה הגואל האחרון [כנ"ל בהפטרות מחר].

ועי' בשו"ת משנה הלכות (חלק ז סימן סז) שהביא טעמים עפ"י הדרוש לכוס של אליהו.

סימן יט

הלל בששת ימי הפסח

שאלה

מדוע קוראים הלל בדילוג בששת ימי פסח, האם מברכים עליו, והאם יחיד ג"כ ואומר בברכה?

תשובה

א. כתב הלבוש (או"ח סי' תצ ס"ד):
"כל הימים של חול המועד וב' ימים האחרונים של יום טוב אין גומרין את ההלל, אלא קורין אותו בדילוג כמו בראש חודש, דכיון שאין פסח חלוק בקרבנותיו מיום ראשון ואילך כמו סוכות, אין קדושתו דשאר הימים כמו קדושת סוכות בשאר ימים, שכל יום יש בו קדושה בפני עצמו כיון שיש לו קרבן בפני עצמו, משא"כ בפסח, לפיכך אין גומרין בו את הלל כל שבעה לומר שאין קדושתו כקדושת יום ראשון. ויש עוד טעם במדרש [ילקוט שמעוני אמור רמז תרנד] מה שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא, לפי שנטבעו המצרים בשביעי של פסח, וכתב [משלי כד, יז] בנפול אויביך אל תשמח וגו', אמר הקדוש ברוך הוא מעשה ידי טבעו בים ואתם אומרים שירה, וכיון שביום שביעי

שהוא יום טוב לא יגמרו ההלל, לכך אין גומרין אותו כל ימי חול המועד, שלא יאמרו ימי חול של מועד עדיפי מיום השביעי שהוא יום טוב מקרא קודש ויבואו לזלזל בו". ואת הטעם האחרון הביאו גם ה"ט"ז (ס"ק ג) והחק יעקב (ס"ק ו).

והאליה רבה (סי' תצ ס"ק ו) הביא טעם נוסף: "ויש עוד וכו'. בכלבו [סי' נז] עוד טעם כיון דאין חיוב מצה אלא בלילות ראשונות, משא"כ סוכות כל ז' ימים".
ובשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תצ ס"ו) כתב: "לא תקנו חכמים לקרות ההלל אלא בשני ימים טובים הראשונים של פסח אבל לא בחולו של מועד וימים טובים האחרונים שאינן דומים לחולו של מועד של סוכות שתקנו לקרות בו בכל יום לפי שכל יום הוא חלוק בקרבנותיו מיום חבירו ומיום טוב הראשון והרי כל יום הוא כמועד בפני עצמו מה שאין כן בפסח שקרבנות כל הימים הן שוין לקרבנות יום טוב הראשון לפיכך כולן טפלים ליום טוב הראשון ואין שום אחד מהן כמועד בפני עצמו ולא תקנו לקרות ההלל אלא בפרקים דהיינו במועדים שהן באין מזמן לזמן ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו".

הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי".
 "ובגולה – שעושין שני ימים טובים משום ספיקא".
 "דמדלגי דלוגי – כגון אנו, דמדלגין לא לנו ה' לא לנו ונתחיל מן ה' זכרנו יברך".
 "לא יתחיל – אינו צריך להתחיל בראש חדש".

וכתבו תוספות (תענית כח ע"ב) אליבא דר"ת שמברכים על מנהג פרט למנהג קל כגון ערבה בהושענא רבה, ואף על ימים שאמירת הלל היא רק מנהג מברכים לפני ואחרי.

ג. הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג הל' ה) כתב בכללי ברכות על מצוה מדרבנן: "בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל ומברך לפניו בא"י אל' מ"ה אקבו" לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור, אף על פי שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו, ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו".
 והוסיף בהלכה ו: "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל... והוסיף בהלכה ז: "אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג ויחיד לא יקרא כלל, ואם התחיל

והוסיף בסעיף ז: "אבל נהגו כל ישראל לקרות ההלל בדילוג בחולו של מועד וימים טובים האחרונים כמו שנהגו בראש חודש ולכן דין ההלל בימים האלו הוא כדינו בראש חודש לכל דבר עיין סי' תכ"ב".
 נעיינ בחיוב ההלל ובמנהגים השונים הקשורים בו.

ב. נאמר בערכין (י ע"א) שבשמונה עשר יום אף יחיד גומר בהם את ההלל: "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת".

ובהמשך בערכין (י ע"א): "מאי שנא בחג דאמר' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן [י ע"ב] כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. ופרש רש"י: "ימי החג חלוקין בקרבנותיהם – דפרי החג מתמעטין והולכין".

משמע ששאר ימי הפסח אין קוראים בהם את ההלל.

וכן נאמר בתענית (כח ע"ב) לגבי אמירת הלל בראש חודש: "רב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא. סבר לאפסוקינהו. כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי, אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם. תנא: יחיד לא יתחיל, ואם התחיל – גומר".
 ופרש רש"י: "יחיד – כלומר, אפילו יחיד גומר בהן את ההלל, שכל אחד ואחד חייב לגמור בו את ההלל, במסכת ערכין מפורש מאי שנא דגומר כל ימי החג, ובפסח לא גומר אלא יום ראשון – משום דחג

חבל נחלתו

ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הצבור, וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חדשים".

עולה מדברי הרמב"ם שהלל של ששת ימי הפסח פרט ליום הראשון הוא ממנהג ואין מברכים עליו וקוראים אותו בדילוג כראש חודש. ומשמע שלשיטת ר"ת הלל של ששת ימי הפסח דינו כראש חודש שאף יחיד מברך עליו וקורא אותו בדילוג. ד. כתב המגיד משנה (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ז): "וכן בשאר ימי הפסח וכו'. דעת רבינו להשוות חולו של פסח לראשי חדשים וזה נראה כדעת כל המפרשים חוץ מהרמב"ן ז"ל שחלק ביניהם ואמר דבחולו של פסח אפילו יחיד מחוייב לקרותו בדילוג שעיקר תקנה כך היתה לאומרו בחול הפסח בדילוג ולברך עליו". ושיטת הרמב"ן לא נכנסה לספרי הפוסקים למעשה, ולא הבדילו בין ר"ח לחוה"מ פסח. כתב הר"ן (על הר"ף שבת יא ע"ב):

"ובשאר יומי בר מהני דהיינו ששה של פסח בגולה וראש חדש אין היחיד גומר בהן את ההלל ועליהו אמרינן בפ' היה קורא (דף יד א) ימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפילו באמצע הפרק פוסק... אבל הלל דראש חדש אינו בכלל זה אלא בין צבור בין יחיד אינו גומרין ולא קורין מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה וכתבי השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאין מקודש לחג אין טעון שירה כדאיתא בערכין (דף י ב) הילכך בששה ימים של פסח קורין בדילוג ומברכין והיינו דרב בר שבא לא פסק ליה רבינא ואם איתא דלא מברכין אמאי לא פסק ליה. אבל בראש חדש קורין ממנהגא ואין

מברכין שאין מברכין על המנהג וכן כתבו בשם רש"י ז"ל דכיון דבמנהגא בלחוד תליא מילתא אין מברכין עליו כדאמרינן [סוכה דף מד ב] בערבה חביט ולא בריך אלמא קסבר מנהג נביאים הוא אבל אחרים אומרים דדוקא על חביטת ערבה דאינה אלא חבטה בעלמא הוא שאין מברכין אבל בהלל דראש חדש מברכין ובכיוצא בזה כלל גדול אמרו בירושלמי אם הלכה רופפת בידך ראה היאך צבור נוהגין ונהוג כן ומנהג הוא שמברכין על ההלל".

ה. עולה לפי הדעות שהובאו עד עתה: לשיטת הרמב"ם – פסח ור"ח אין מברכים וקורים בדילוג ויחיד אינו קורא כלל בשניהם.

לשיטת ר"ת – פסח ור"ח קורים בדילוג יחיד וציבור ומברכים עליהם.

לשיטת הרמב"ן והר"ן – בר"ח אין יחיד קורא וציבור קורא בדילוג, בפסח קורין יחיד ורבים בדילוג ומברכים.

ו. כתב הטור (או"ח סי' תצ): "כל הימים של ח"ה וב' ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל ואין גומרין אותו אלא כאשר כתבת בהלכות ר"ח".

ובסי' תכב הביא את שיטת הרמב"ם ואת שיטת ר"ת ולא הכריע ביניהם, אמנם כתב ששיטת הרא"ש כר"ת.

הב"י הביא בסי' תצ את שיטת הרמב"ן והר"ן לגבי פסח.

וכך כתב הבית יוסף בסימן תכב (ב) לגבי הלל בראש חודש: "ורבו בו הדעות י"א שיחיד אין אומר אותו כלל בראש חדש וכו'. סברות אלו וטעם כל אחד מהם כתבו התוס' (יד ע"א ד"ה ימים) והרב רבינו יונה (ז: ת. ד"ה ונראה וד"ה ורבינו יעקב) והרא"ש (סי' ה) בפרק היה קורא והר"ן

דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין ואגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא".

עולה ששיטת השו"ע שיחיד אינו מברך בכל מקרה, ובתחילה הביא שיטת הרי"ף שציבור מברך בר"ח, ואח"כ הביא שיטת הרמב"ם שיחיד וציבור אינם מברכים בר"ח, וכתב שכן מנהג א"י. והרמ"א פסק כר"ת והרא"ש שיחיד וציבור מברכים בר"ח. ונראה שה"ה בפסח בשאר הימים. וראיתי שמנהג עדות ספרד מצפון אפריקה לברך בר"ח לקרוא את ההלל ובימים שגומרים בהם את ההלל מברכים לגמור, ולא קבלו את פסקו של השו"ע כשיטת הרמב"ם.

ח. הילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן תכב – קריאת ההלל בראש חודש ס"ב) כתב: "מנהג האשכנזים לברך על הלל בראש חודש "לקרוא את ההלל", אך הספרדים אין מברכים על ההלל בר"ח. ואין לספרדי לשנות ממנהגינו המיוסד על פי דעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו, ויעשו כולם אגודה אחת לנהוג כאן בארץ ישראל כפסקי מרן זיע"א. וגם יוצאי מרוקו צריכים לנהוג כאן בארץ ישראל כפי המנהג בארץ ישראל, שלא לברך על ההלל בראש חודש, וכמו שהעיד על המנהג מרן בש"ע. [ילקוט יוסף שבת כרך ה' עמוד רפו, ועמוד תח. וראה עוד בזה ביביע אומר חלק ב' סימן לב אות ז'. וראה עוד בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר מהדורת תשס"ד במבוא, ובירחון קול תורה אב תשס"ג, עמוד יד]."

בפרק במה מדליקין (יא ע"ב ד"ה תנא) ודעת הרי"ף בפרק במה מדליקין (שם) **דיחיד לא יברך** משמע **אבל ציבור מברכין וכן נראה שהוא דעת הרב רבינו יונה**. ודעת רש"י (מחזור ויטרי עמ' 193, סדור רש"י עמ' 160) דציבור נמי אין מברכין עליו וכן דעת הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ז) וכתב עוד שיחיד לא יקרא כלל ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג וכתב הרא"ש והר"ן שבכיוצא בזה אמרו אם הלכה רופפת בידך ראה היאך הציבור נוהגים ונהוג כן **והמנהג הוא שמברכים על ההלל** והרב המגיד כתב ומנהגינו **שציבור מברכין עליו ויחיד אומרו בלא ברכה**".

נראה ששיטת הרי"ף היא שיטה רביעית שיחיד אינו מברך וציבור מברכים ואע"פ שכתבו לגבי ר"ח הוא הדין בחוה"מ פסח. ז. פסק השו"ע (או"ח סי' תצ ס"ד): "כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יום טוב, קורים ההלל בדילוג כמו בראש חודש".

ובהלכות ראש חודש (או"ח סי' תכב ס"ב) כתב: "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, (ואם בידך לגמור א"צ לחזור) (מרדכי פרק במה מדליקין ושבולי לקט); ולבסוף, יהללך. והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה".

ורמ"א הגיה: "ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו (טור בשם הרא"ש ור"ת). וכן נוהגין במדינות אלו. ומ"מ יזהר אדם לקרות בצבור כדי לברך עליו עם הצבור. וי"א

חבל נחלתו

והשמיט את מנהג הרי"ף ולישנא קמא בשו"ע, ולהיפך, רצה להעביר את כל מנהגי ספרד לשיטת הרמב"ם בא"י.

אולם הרב טולדנו בספר דברי שלום ואמת השיג עליו וכתב: "והנה נעלם מעיני רוח קודשו כי הספרדים שנהגו שלא לברך אינם אלא מיעוט מתוך הספרדים בעולם. והמנהג העתיק בכל רחבי צפון אפריקה ואצל הספרדים שהיו באמסטרדם והספרדים בלונדון מצאצאי המגורשים ועוד רבים אחרים, הוא לברך על ההלל בראש חודש ובשישה ימים אחרונים של פסח... (עמ' 92). ובהערה (67) הביא: ר' יעקב סופר מעיר בספרו כף החיים (סי' תרע"א אות ע) כי בתחילת המאה שלנו, היו מברכים על ההלל בראש חודש בירושלים..."

וראיתי בסידור עפ"י פסקי הבן איש חי שאף בבגדד היו נוהגים לברך בציבור בר"ח וששת ימי הפסח.

וכן סיפרו לי כמה חברים שהוריהם עלו מאפגניסטן, ומפרס שהוריהם סיפרו שבר"ח שליח הציבור היה מברך בקול והציבור היה יוצא י"ח בברכת שליח הציבור. וראיתי בסידור מנהג ליבורנו והספרדים שכן היו נוהגים בכל גלויות צפון אפריקה ששליח הציבור מברך באמירת הלל בראש חודש ובששת ימי הפסח וכל הקהל עונים אחריו אמנ¹ ואומרים את ההלל. (פרט ללוב בה לא היו מברכים כלל בראש חודש על הלל ואולי מהשפעת מצרים בה פשט פסקו של הרמב"ם).

ובשו"ע הרב אין סימן תכ"ב, אבל בהערות שבסוף הספר כתבו שבציבור מברכים לקרוא ויחיד ינהג איך שרוצה.

ט. בשו"ת שואל ונשאל (ח"ב או"ח סי' כט) נשאל: "על מה סמכו פה אי ג'ר בא יע"א לברך בר"ח על ההלל בצבור נגד הנראה בדעת מרן ז"ל א"ח סי' תכ"ב דכתב זה לדעת י"א קמא אך לי"א בתרא אין לברך וכללא הוא די"א בתרא עיקר".

והשיב:

"תשובה ג' דיעות הם. הרי"ף ז"ל בפ' במה מדליקין כ' הלכך אי בעי יחיד למקרי הלל בר"ח קרי ליה בלא ברכה ומדלג דלוגי ע"ש ומשמע מזה דהצבור מברכין אי מדנקט יחיד אי מדכתב לעיל מזה הא דרב איקלע וגו' דמשמע דבצבור שפי"ד גם לברך. וכן דייק מרן ז"ל בב"י דדעת הרי"ף לברך בצבור ע"ש וכן הבין הרא"ש בדעת הרי"ף ע' על דבריו בפ' היה קורא. והרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' מגילה וחנוכה כ' לפיכך קוראין (בציבור) בדילוג ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג ויחיד לא יקרא כלל ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הצבור ע"ש ומבואר מזה דצבור נמי אין מברכין. והרא"ש ז"ל בפ' היה קורא אחרי שהביא דעת ר"ת כ' וכבר אמרו בירושלמי אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר ומשמע דדעת ר"ת לברך בין יחיד בין צבור וכן מסכים עמו הרא"ש בזה ובזה וכ"כ הטור להדיא דכן דעת ר"ת ושכן הסכמת אביו הרא"ש ע"ש. ומזה מבואר

1. כ"כ בשו"ת מבי"ט (ח"א סי' קפ): "כי בכל הברכות הנאמרו ברבי' א' הוא המברך וכול' יוצאים בעניי' אמנ כמו בברכת הלל וברכת שמיעת שופר ונטילת לולב וכן נוהגים ג"כ בישיבת סוכה וקידוש והמוציא שאח' מברך לכולם.

דבציבור מוסכמים הרי"ף והרא"ש בדיעה אחת לברך ולא פליגי אלא ביחיד וא"כ למאי דכיל לן מרן ז"ל בהקדמתו בב"י ללכת תמיד אחרי רוב עמודי ההוראה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם הדין נותן לברך עליו בצבור בעיר חדשה שאין בה מנהג שכן פסק ההלכה מחייב לפי הכלל הגדול הזה וכמ"ש החיד"א בשם הגדולים דכלל זה הסכימו עליו קרוב למאתים רבנים וזה ברור. ומעתה מנהגינו פה אי ג'רבא יע"א מיוסד על הדין ועל האמת. ומה גם דדעת הרי"ף כעין הכרעה וראוי לפסוק כן ותו דרבים הם העומדים בדיעה זו כמו שביארנו".

וממשיך ומברר כללי השו"ע והב"י עי"ש.

י. נראה לענ"ד שכל קהילה שהגיעה לארץ ישראל עליה לנהוג כמנהג אבותיה. כתב הפרי חדש (או"ח סי' תצו סע' יט): "ומהריב"ל בתשו' ח"ג סימן י' נשאל על בני ספרד הנוהגים איסור על הקרום החזק ובאו לקושטנטינא המקילין בדבר אם חייבים לקיים המנהג שנהגו להחמיר בספק חלב דאוריית' והשיב דל"ד לההיא דפרק קמא דחולין דהתם מיירי ביחיד או ביחידים שעקרו דירתם מאותו המקום שהיו נוהגים בו חומרא וקבעו דירתם במ"ש בו קולא, אבל בנ"ד שבאנו גרושים מארצות אדום עם רב קהילות קהילות בכגון האי לא אמרינן קמא קמא בטיל דמרובים ומרובים היו הבאים בכל פעם ופעם וידוע הי' שבכל יום ויום היו עתידין לבא ואם כן הם חייבים לקיים מה שנהגו אבותיהם לחומרא עכ"ל וזה דעת מהרשד"ם בחלק י"ד סימן מ' ולדידי אין דבריהם קיימים

אלא כשבאו ונעשו קהל אחרת בקושט' דהשתא אכתי הם חייבים בתקנותיהם הקדומות דכל קהל יש לו דין עיר וכמו שכתב הרא"ש ח"א סימן י"ג ומוהרד"ך ויש לו דין חדשה דפר"ך בגמרא ונחזי מהיכא קאתו כל' וינהגו כמנהג אותו מקום שבאו משם הא לאו הכי נראין הדברים כמ"ש דאף אם באו מרובים ובני העיר שבאו לשם הם מועטין דהני בתראי גירי בתר קמאי במנהגותם בין לקולא בין לחומרא וזה ברור בעיני ואם באולי יד הבאים היתה תקיפה לנהוג שם חומרותיהם גם בני אותה העיר מקודם בע"כ נמשכו אחר חומרות הבאים כשירצו לחזור בהם אפילו התרה אינם צריכים שהרי לא קבלו עליהם אותם חומרות וכמו שכ' הרשד"ם בתשו' הנז' יעוין שם".

וכיון שהגיעו לא"י קהילות קהילות, על כל קהילה לשמור על מנהג אבותיה ואין לשום רב להעביר שום קהילה למנהג אחר.

סיכום

שלשה מנהגים לגבי הלל בששת ימי הפסח ובר"ח:

מנהג ספרד המקורי כרי"ף שיחיד אינו מברך וציבור מברך ומברכים לקרוא ולא לגמור ויוצאים י"ח בברכת שליח הציבור בפסח ור"ח.

מנהג א"י עפ"י הרמב"ם שיחיד וציבור אין מברכים.

מנהג אשכנז עפ"י ר"ת והרא"ש שיחיד וציבור מברכים, ונוהגים לברך תמיד לקרוא את ההלל.

סחיטת פירות ביום טוב

שאלה

האם מותר לסחוט לימון לתה ביום טוב?

תשובה

א. לא מצאתי בראשונים ובשו"ע דיון ברור על סחיטה ביום טוב. לכאורה סחיטה היא מלאכת אוכל נפש ועל כן מן הראוי היה שתהא מותרת לגמרי כשחיטה ובישול ביו"ט. ובכ"ז מצאנו בראשונים שלא התירו הרבה יותר משבת שבה סחיטה היא מלאכה דאורייתא.

כתב בשיטה מקובצת (ביצה נג ע"ב):

"מתני' אין צדין דגים מן הביברים כו'. והא דאסרי צידה ושרינן אפיה ובשול אף על פי שהם אבות מלאכות נמי. כבר אמרו בירושלמי דנפקא לן מקרא. דגרסינן התם ר' יוסי בשם ריש לקיש אך אשר יאכל לכל נפש וגו' וסמיך ליה ושמרתם את המצות מן ושמרתם את המצות כלום לא התרתי לך אלא מלישה ואילך שהוא זמן שמור מצה. והוא הדין לכל מלאכה שהוא כעין לישה שהיא מלאכה קרובה לאוכל נפש כגון שחיטה והפשט וכיוצא בהן לאפוקי צידה וטחינה וקצירה והרקדה. ועוד דצידה היא כעין קצירה וכן לקיטת פירות אף על גב שהיא מלאכה קרובה לאוכל נפש אסורה לפי שהיא בכלל קצירה. ועוד סחיטת בוסר ביום טוב אסור גזרה שמא יסחוט ענבים כדאיתא בשבת כן נראה לי. ועוד דהא קאי בוסר לסחיטה והרי הוא כתותים ורמונים. והתם הביא שקלא וטריא בהא מילתא. ועוד גרסינן בירושלמי ר'

חזקיא פליג אך הוא לבדו שלשה מיעוטינן מכאן שלא יקצור ולא יטחון ולא ירקד ביום טוב. ואמרינן התם דלתנא קמא דלא שרי אלא מלישה ואילך אסור לברור ולחזקיה שרי. ואיכא למידק כיון דאסור לברור לתנא קמא למה הותר לברור קטנית לבית הלל ולדברי הכל הותר כתישת תבלין והיא תולדה דטוחן וכל שנאסר האב נאסרו תולדותיו וכל שכן הני דאבות נינהו".

נראה מדברי השטמ"ק שסחיטה מעיקר הדין היה צריך שתהא מותרת, לולא גזירות חכמים בה משום שבת.

ב. כתב בספר מצוות גדול (לאוין סימן סה): "ראיתי כתוב בהלכות גדולות קדמוניות דרב יהודאי גאון שרי למיעבד ביומא טובא מידי דמישתי ביומי כי מיפא ובשולי וליכא למיחש משום סחיטה ושרייה רבנן במתיבתא עכ"ל, ואיני רואה היתר סחיטה ביום טוב אלא כעין שביארנו, וכך כתב מורי רבינו יהודה בשם ר' יצחק כי הר"ר יוסף התיר לדוך שומין ב"ט ולקחת הבוסר ולדוך ולסחוט משקין של הבוסר על השומין הנדוכין משום דהוי משקין הבא לאוכל כסחיטת אשכול בקדירה, ולא הודה לו רבי יעקב דדווקא נקט אשכול של ענבים שענבים ראויין לאכילה אבל בוסר אינו ראוי לאכילה כי אותן שאוכלין בטלה דעתן אצל כל אדם והוי כבורר אוכל מתוך פסולת עד כאן לשון מורי".

עולה שדעת רב יהודאי גאון היתה להתיר סחיטה אמנם הראשונים בצרפת אסרו וסברו שדין יו"ט כדין שבת. והו"ד

שיש בה אוכלין ובכל מקום שיש בהן אוכלין, ואינו נמנע ואפילו בשבת, שכבר ביארנו שכל משקה הבא לאוכל הרי הוא כאוכל ואינו אלא כמפריד אוכל לתוך אוכל. וכן הסכימו מרבתי הגדולים מורי הוראה, אלא שיש מן הגדולים שאסרו לעשות כן בשבת. ונראין דברי הראשונים והמחמיר תבוא עליו ברכה.

נראה מדברי הרשב"א שכל חומרי סחיטה בשבת חלים אף ביום טוב.

ד. וכך פסק המגן אברהם (סי' תק"ס"ג): "כתב הד"מ ודין סחיטת בוסר עסי' ש"כ וכ"כ הב"י בשם סמ"ג וסמ"ק דאסור לסוחטו בי"ט אפי' לאוכלין דה"ל בורר אוכל מתוך הפסולת כ"כ הג"מ ואף על גב דמותר לברור בי"ט כמ"ש סי' תק"י מ"מ לסחוט אוכל מפסולת אסור: ומ"ש ביש"ש דבה"ג התיר סחיטה לצורך אוכל נפש צ"ע דהא בריש ביצה אסרינן משקין שזבו בי"ט גזירה שמא יסחוט ע"ש ודוחק לומר דגזירנן שמא יסחוט שלא לצורך".

וכ"פ החיי אדם (חלק ב-ג, הלכות שבת ומועדים כלל פ"א ס"ז): "לענין לסחוט לימעניס וציטרין (לימונים) וכן דין סחיטת בגד, כל מה שאסור בשבת אסור ביום טוב, ונתבאר בהלכות שבת במלאכת דש [כלל י"ד] (סי' תק"ה במג"א)".

ה. הבן איש חי (שנה שניה פרשת יתרו סעיף ו) חיפש דרך להקל מעט את העול בדיני סחיטה וז"ל:

"כשם שהסחיטה אסורה בשבת, כך אסורה ביום טוב, ואף על פי שהיא לצורך אוכל נפש, אלא שבשבת אסורה מן התורה, וביו"ט אסורה מדברי סופרים שגזרו בזה שמא יטרח ביום טוב לעשות הרבה גם לצורך חול, דדרך העולם לעשות זה לצורך

ביש"ש (ביצה פ"א סוף סי' לט) ואח"כ בדברי המג"א להלן.

ג. כתב הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער א סימן ז):

"טו) פירות העשוין להוציא מהן משקין כזיתים וענבים אין סוחטין אותן ביום טוב ואין צריך לומר בשבת, ולא עוד אלא אפילו הכניסן לאוכלין ויצאו מהן משקין אסורין, חוששין שמא יתן דעתו להוציא מהן משקין ויסחוט".

"טז) תותים ורימונים רובן לאכילה ומיעוטן למשקין, ולפיכך אין סוחטין אותן שהרי יש שסוחטין אותן למימיהן. הכניסן לאוכלין ויצאו מהן משקין מותרין, שכל שרובן לאכילה והכניס אלו לאכילה אף על פי שאתה מתיר היוצא מהן אין חוששין שמא ימלך ויסחוט".

"יז) שאר מיני פירות כעוזרדין וחבושין ופרישין כולן לאכילה הן עומדין ואין עשוין למשקין, ולפיכך סוחטין אותן לכתחילה שאינו אלא כמפריד אוכל מתוך אוכל".

"יח) השום והבוסר והשלקות הרי הן כתותין ורימונים ואין סוחטין אותן לכתחילה, וכל שכן הבוסר שרובו למשקין ולפיכך אפילו לשחקו בקערה אסור, דשחיקתו זו היא סחיטתו. אבל השום והשחלים והחרדל נדוכין כדרכן ואינו חושש, אבל לא יסחוט, ודג להוציא ממנו צירו הרי זה אסור".

"יט) וכולן שריסקן מערב שבת והטעינן קורה מבעוד יום ויצאו מעצמן מותרין ואין צריך לומר ביום טוב ואפילו זיתים וענבים, אבל לא יגמור בידיים".

"כ) פעמים שאפילו לסחוט בידיים מותר ואפילו זיתים וענבים. כיצד, סוחט אדם אפילו אשכול של ענבים לתוך הקדירה

חבל נחלתו

ימים רבים, וכנז' בס' תצ"ה יע"ש, והנה פה עירנו בגדאד נוהגים לסחוט רמונים חמוצים וגם את הבוסר ביום טוב לתוך קערה ריקנית, ואח"כ נותנים את המים הנז' לתבשיל לבשלו בהם כדי שיהיה חמוץ, אך קודם שסוחטין את הבוסר ואת הרמונים, דרכם לשלקם תחלה במים על האש ואח"כ סוחטים אותם, כדי שיהיו נוחין להסחט יפה ובנקל, ונראה לי לישב המנהג שנהגו לסחוט לקערה ריקנית ולא להאוכל, מפני כי ביום טוב הסחיטה מותרת מן התורה משום אוכל נפש, וחכמים גזרו לאסור שמא יעשה הרבה לצורך חול, ואלו כיון דשולקים אותם תחלה א"א לסחוט מהם הרבה לצורך חול, כי יתקלקל המשקה הנסחט מהם ולא יתקיים אלא לצורך בו ביום דוקא, ועל כן בזה לא שייכה גזירת חז"ל, ואף על גב דעושים כן גם בבוסר וכתבתי לעיל דיש אוסרין לסחוט הבוסר גם לצורך האוכל, אפשר לומר דמודו בבוסר שלוק מפני כי בשליקה נחלש קושי חמיצותו ויהיה ראוי קצת לאכילה, ואין לו דין בוסר הנז"ל, כן נ"ל לישב המנהג.

ו. עיין בשאלה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' ריב) ונביא מעט מתוך אריכות דבריו.

ג) זה בנוגע לשבת – ולענין יום טוב, ידוע מחלוקת הראשונים הא דקצירה סחיטה ודישה אסור ביום טוב אי מן התורה או רק דרבנן – עי' תוספות ביצה ג' א' ד"ה גזירה, ור"ן ריש אין צדין בארוכה, וכן ברא"ש שם – ולהלכה נפסק בסימן תצ"ה, דאסרום חכמים ולא מן התורה..."

"איך שיהיה, בשו"ע נפסק דביו"ט כל אוכל

נפש הותר מה"ת ואף קצירה וטחינה ודישה, ואסור רק מדרבנן – באופן דבשאלה דידן, הדבר נוגע לתרי דרבנן דהוי כמו אין עיקרו דאורייתא, עי' בית שמואל אע"ז סוף סי' כ"ח – אם כן ממילא אם הי' השאלה לענין סחיטת לימינוס ביום טוב, ודאי יכולין להתיר, כיון דאף לענין שבת יש הרבה מתירין וכנ"ל..."

"אכן קשה לי מאד – דהרי מבואר בטו"ז סי' תק"ד בשם מהרי"ל, וכן במג"א תצ"ה ס"ק ג' דאסור לדוך ביום טוב שקדים לעשות מהם חלב, כי אפשר לעשות בעיו"ט ואף שמפיג קצת טעם..."

"ובמשנה ברורה תצ"ה ס"ק ט' וז"ל ונראה דעל ידי שינוי יש להתיר..."

"ד) ונבא לשאלתנו לסחוט תפוזים ואשכוליות – זה ודאי סתימת רוב הפוסקים לאסור סחיטה ביום טוב..."

ה) והנה בני"ד למצא איזה היתר לסחוט התפוזים או אשכוליות, לסחוט ע"י כלי העשוי לכך כמו מכבש ונותן הפרי תוך המכבש וכך נסחט המשקה מהפרי, ודאי דאסור אף ביום טוב וכדביארנו. אכן יש עוד אופן סחיטה בפירות אלו – יש כלי כזה, חתיכת זכוכית עשוי כתואר מגדל קטנטן או ככובע חד קצת למעלה, וחותרין הפרי לשנים ואח"כ נותנים חצי הפרי החתוך על הכובע ומסבב כך חצי הפרי על כובע הלזה שעשוי בשם חריצים ונעיצים, ומחמת דחק ידו שהוא דוחק הפרי על החריצין הללו יוצא כמעט כל מה שבקליפה ואף האוכל נתמעך כך ויוצא יחד עם המשקה, וכמה פעמים לא נשאר רק הקליפה וכמה פעמים נשאר מעט מהאוכל דבוק בהקליפה, אבל הרבה מהאוכל יוצא עם המשקה, ובהמשקה היוצא יש

תערובות חתיכת אוכל – ובאופן כזה, כשאדם צמא ורוצה לסחוט לעצמו פרי או שנים בכדי לשתות לאלתר, יש מקום להתיר וכדנבאר...”

”...ואם יעשה הסחיטה בכלי זה על ידי שינוי קצת, כמו הצלאה לענין דיכת מלח, יש לנו ההיתר מהפוסקים המובא באות ג' דעת הסמ"ג ור"ן וטור דכל מלאכת אוכל נפש מותר ע"י שינוי אפילו בדבר שאינו מפיג טעמו, ואפשר לעשותו מעיו"ט – וגם המשנ"ב דמתיר סחיטת שקדים על ידי שינוי. ועוד ההיתר דאות א' דזה מקרי צער צמא דהוי כמו צער דרעבון דמתיר בתוס' יבמות ק"ד ביום טוב לענין איסור דרבנן דמפרק כלאחר יד, או אפילו שלא כלאח"י לרבנן דר"י משום דאין דישה אלא בגידולי קרקע (ועי' סמ"ג ל"ת ס"ה מלאכת דש שם הלשון ובמקום צערא צמא לא גזרו רבנן) וגם סניף שלא למנוע משמחת יום טוב, וכאמור שבפסח אין מצוי לשתות מה שנעשה בהכשר, וכמובא בשערי תשובה סי' ת"ס משאלת יעב"ץ ח"ב סי' ס"ה שכתב על דבר אחד שהחמיר שלא לשתות וגער בו שמפני חשש רחוק כי האי למנוע משמחת יום טוב ומביא ראיה מאביו החכ"צ ע"ד מצה שרויה שהמחמירים פורשים והוא ז"ל סתר דבריהם וכו' עי"ש – ואם כן מכל הנהו טעמים מי שירצה לסמוך על היתר זה אין מזניחין אותו – והמחמיר תע"ב, כנלפע"ד.”

”אכן באשכוליות (גרעפפרוכט) יש להחמיר יותר, דאפשר שזה מקרי יותר עומד למשקה, וממילא אף משקה הזב מאליו אסור – אכן בתפוזים שעומדים לאכילה יש להתיר – ובפרט לענין יום טוב שני עי' ביצה כ"ב אמימר שרא למכחל עינא

וכו' ובשו"ע סי' תצ"ו.”

וא"כ התיר סחיטה בפירות העומדים לאכילה בכלי שאינו כובש מלמעלה אלא רק במסחטה ידנית ובשינוי. אמנם לימונים שאינם עומדים לאכילה משמע מדבריו שלתוך תה יהא אסור ביום טוב. וע"ע בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' ריג).

ז. בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן תקה – סחיטה וחליבה ביום טוב) פסק:

”א. אסור לסחוט זיתים וענבים ביום טוב, שהוא כמפרק תולדה של מלאכת דש, ואפילו לצורך אוכל נפש אסור. וכן אסור לסחוט תותים ורמונים, תפוחי זהב, ואשכוליות, וכל שאר פירות העומדים למשקים, גזירה שמא יסחט מהם הרבה לצורך חול. [סי' תצה ס"ב. חזו"ע על יום טוב עמ' עג]. ואף פירות כגון תפוזים שאם נסחטים מערב יום טוב מפיגים טעמם קצת, אסור לסחוטם ביום טוב. אבל מותר לסחוט תפוז על אוכל, באופן שרוב המיץ נבלע באוכל, שמשקה הבא אל האוכל נחשב כאוכל. ולימונים מותר לסחוט ביום טוב. ויש נוהגים ביום טוב לסחוט רמונים חמוצים, או בוסר, לתוך קערה ריקנית, ונותנים אותם לתוך התבשיל להחמיצו, אלא שנוהגים לשלוק הרמונים או הבוסר תחלה, כדי שיהיו נוחים להסחט יפה בנקל. ובספר בן איש חי (פרשת יתרו אות ו) לימד עליהם זכות לקיים מנהגם. [ילקוט יוסף על המועדים עמוד תעב. חזון עובדיה על יום טוב עמ' עג].”

ובילקוט יוסף מועדים (הערות לדיני סחיטה וחליבה ביום טוב אות יז) כתב: ”סי' תצה ס"ב. וסחיטת לימון אפילו בשבת מותרת, ואפילו בקערה ריקה, וכמ"ש מרן בש"ע סי' שכ. וכן הסכימו הרבה מגדולי

חבל נחלתו

וצידה אעפ"י שהם מלאכת או"נ אסרום חכמים. ובמ"ב סק"ג הטעם משום שהדרך לעשותם לזמן מרובה ויש בהם עבודה רבה ויטרד כל היום וימנע משמחת יום טוב. וקשה (שש"כ פ"ה הערה א), מדוע בטחינה התירו חז"ל (עיין שו"ע לקמן סי' תק"ד) לטחון ע"י שינוי ולנצרך לו לצורך יום טוב, באותם מאכלים שאם טוחנם מלפני יום טוב מפיגים טעמם, ובסחיטה אסרו אפילו בדברים שמפיגים טעם אם יסחטם מאתמול, ואפילו לסחטם ע"י שינוי לא התירו (מג"א סק"ג ה"ד במ"ב סק"ט בשם מהר"ל שאסר לסחוט שקדים, אפילו שמפיגין טעם קצת אם סוחטן מאתמול, ואף שהמ"ב התיר סחיטתן ע"י שינוי, היינו משום שסחיטת שקדים הוא חומרא בעלמא דלא שייך בהם סחיטה, כמו שביאר דבריו בשעה"צ סק"י).

"ואכן יש שכתבו שכשם שהתירו טחינה

האחרונים. וכמ"כ במקום אחר. ומכל שכן **ביום טוב שיש להקל בפשיטות**, שהרי אפי' הגאון יעב"ץ שהאריך לחלוק על מרן ולאסור לסחוט לימון בשבת¹, כתב בספר מור וקציעה סי' תצה דביו"ט ודאי משרא שרי, מה פשוט. וע' בעקרי הד"ט סי' יד אות צב שכל שהעיקר כד' מרן להתיר סחיטת לימון בשבת אפי' שלא בשעה"ד ושלא כד' היעב"ץ. וכ"פ הפתח הדביר סי' שכ. וכן העלה בשו"ת תועפות ראם הנקאווא סי' עט. ואכמ"ל".

וא"כ התיר סחיטת לימונים ביו"ט בהתבסס על דעת השו"ע לגבי שבת² ועל דעת הריעב"ץ שהיא דעת יחיד עד כמה שמצאתי מפוסקי אשכנז.

ח. כך סיכם הפסקי תשובות (או"ח סי' תצה ס"ז – סחיטת פירות הדר):

"שו"ע: קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה

1. זאת לשון המור וקציעה (סימן תצה): "כתב מג"א [ס"ק ג] בשם מהר"ל. אסור לדוך שקדים ביום טוב להוציא מהם חלב, אף על פי שמפיג טעם, ודומה לסחיטת פרי להוציא משקה ואסור. באמת לדעתי הפריז על המדה בכך, כי לא ידעתי מקום לחומרא זו לגמרי, אפילו בשבת מי אסרה, אטו חמירא סחיטת שקדים משאר פירות כתפוחים ודדמו להו דשרו לכתחלה גם בשבת, כמ"ש בסימן ש"ך (ואפי' לימונים מתירים כמה פוסקים [אף על גב דמשקין מפקד פקיד בהו] אף בשבת, עם שאין זו דעתנו, כמ"ש שם בס"ד, אבל ב"ט ודאי משרא שריא ודאי) אצ"ל מי שקדים ובי"ט, דלא אזלינן בתר שמא, גם אינו עשוי למשקה כלל שאינו נשתה כך, ואין עושין אותו אלא למאכל, שמבשלים בו אורז".
2. השו"ע (או"ח סי' שכ ס"ו) פסק: "מותר לסחוט לימוני"ש". אמנם העיר על דבריו המשנה ברורה (ס"ק כב): "לסחוט לימוני"ש - ובלשוננו ציטרי"ן והיינו אפילו למשקין ואף שדרך לסחטן בחול כיון שאין דרך כלל לסחטן לצורך משקה אלא לטבל בו אוכל הוי כשאר פירות וכנ"ל בס"א. ואפילו אם הדרך לסחטן בחול לתוך מים שנתנו בהם צוקע"ר לשתות לתענוג מ"מ נוהגין העולם להקל לעשות זה בשבת ואפשר משום דלא מיתסר אלא כשדרך לשתות מי סחיטת הפרי גם בלא תערובות משקה אחר א"נ דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואח"כ מערבין אותם אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר ליתן בו טעם שרי [ב"י וט"ז]. ולפ"ז בזמן הזה שידוע שממלאין חבית למאות לשתות עם פאנ"ש באיזה מקומות צ"ע גדול אם מותר לסחטן בשבת לתוך משקה דאפשר דדמי לתותים ורמונים כיון דדרך לסחטן בכלים בפני עצמם וע"כ צריך ליזהר שיסחוט מקודם על הצוקער בפ"ע דהוי כמשקה הבא לאוכל. וכן לסחוט לתבשיל ועל גבי האוכל פשיטא דשרי וכנ"ל בס"ד".

סימן כ – סחיטת פירות ביום טוב

סי' ש"כ אות ב' בשם ברית עולם שזוה שסוחטם ביד ולא בכלי אין די בזה כי רבים עושים כן תמיד).

"ויש שכתבו שאין לסטות מסתימת הפוסקים, ואין להתיר סחיטת פירות ביום טוב (הגרש"ז אויערבך שליט"א בשש"כ פ"ה הערה א', הל' המועדים פ"ב סעי' א', ועיי"ש הערה 3 דמה שהחמירו בסוחט יותר מטוחן משום דעיקר הסחיטה בזמנם היה לימים הרבה כמו סחיטת זיתים וענבים, והיה הרגילות בכל בית לסוחט להרבה זמן, ולכן לא התירו שום סחיטה כי הלכו אחר עיקר הסחיטה שהוא זיתים וענבים, משא"כ בטחינה שגם בזמניהם היה הדרך לטחון מעט, והדבר נמסר ביד חז"ל מה להתיר ומה לאסור) ואפילו בשינוי (ודינו כמו בשבת, שיותר רק באופן שסוחטם ע"ג אוכל, או לצורך תינוק וחולה וע"י שינוי [והיינו שנבלע כולו לתוך האוכל וכמו שבארנו בסי' ש"כ אות ג']), ובפרט בימינו שמיצי פירות נשמרים היטב בטריותם כשמאוחסנים במקרר (שו"ת באר משה שם, שאף שדעתו להתיר הסחיטה בשינוי, מ"מ בימינו שיש מקררים נכון להחמיר אם לא ליחידים שקשה להם לשתות אם לא שנסחט עתה").

מסקנה

בני ספרד הסומכים על השו"ע ועל הגרע"י יוסף יכולים לסחוט לימון לתה ביו"ט אעפ"י שהיא סחיטת משקה לתוך משקה. ולבני אשכנז אין לסחוט לימון לתה ביו"ט, אלא בשעת הדחק ניתן לסחוט לימון ביום טוב שלא על גבי אוכל ובשינוי, אולם מעבר לכך אין להתיר ביום טוב.

בשינוי כמו"כ מותר לסחוט בשינוי פירות המפיגין טעמם אם סוחטין אותם מעיו"ט, ולשיטתם מותר לסחוט פירות הדר כתפוזים אשכוליות ולימונים וכיו"ב שטעמם מעודן יותר כששותים את המיץ סמוך לסחיטתן מאשר אם סחטו מהם המיץ מלפני יום טוב (שו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' פ"ה, שערים המצוינים בהלכה סי' צ"ח סק"ז, שו"ת באר משה ח"ח סי' רכ"ד (וע"ע בשמו להלן הע' 38) כי לדעת הפר"ח ומו"ק מותר דיכת שקדים בלא שינוי, ובמור וקציעה כתב להדיא להתיר סחיטת לימונים, וכ"כ בנן איש חי פ' יתרו סעי' ו' שכן המנהג בעירו לסחוט רימונים ובוסר אחר בישולם, והטעים דבריו כיון שאי אפשר לסחוט להרבה זמן משום שיתקלקלו (אמנם במ"ב סו"ס תק"ה בשם מג"א דסחיטת בוסר דינו כמו בשבת), ובצירוף דברי הפמ"ג סי' תק"ה א"א סק"ג שנוטה להתיר לסחוט הפירות ולאכול מיד, ובצירוף שיטת מרן המחבר בסי' ש"כ שיותר לסחוט לימון דאין עשוי למשקה. אמנם אף כי בזמננו רובם של פירות אלו עומדים לסחיטה ולעשיית מיץ (כמו שכתבנו שם אות ב'), מ"מ לצורך שמחת יום טוב ע"י שינוי יש כמה צרופים להקל (ועיין בחלק"י שם שעקב כך שבזמננו הפירות עומדים לסחיטה נוטה להחמיר באשכוליות (וכ"ש בלימונים) שרובם עומדים למשקה ומתיר בתפוזים ותפוחים שרובם עומדים לאכילה, אמנם בימינו ידוע שגם תפוזים רובם עומדים לעשיית מיץ וצ"ע), אמנם זאת בתנאי שיסחוט ע"י שינוי, דהיינו שלא ילחצם על מסחטה, אלא ביד ובידו השמאלית אם הוא ימני (ואם הוא איטר יד יסחוט ביד ימין), או שילחוץ על בשר הפרי עם כפית (כמו שכתבנו בפסק"ת

חבל נחלתו

סימן כא

ספרדי למפטיר בתענית

שאלה¹

ב. בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רמח) בתחילה הביא מקור המנהגים וחילוקי הגירסאות ממס' סופרים (פי"ז).

וכתב: "אבל שם במס' סופרים לא הוזכר כלל מנחה, אדרבא נראה דעל שחרית קאי כמו בחנוכה ובפורים. ובב"י או"ח בס"י תקע"ה הביא הרא"ש הנ"ל, והביא גם מרבינו ירוחם בנתיב י"ח ח"א [דף קס"ג טור ד'] שכתב פשוט במ"ס וכו', וסיים הר"י הכל לפי המנהג עיין שם, נראה שפירש בהמס' סופרים כנ"ל מהמעון אריות. ומהרמב"ם פי"ג הי"ח מתפילה הביא הב"י שם, שנראה שאין מפטירין בשום תענית לא בשחרית ולא במנחה, ושכן מנהג ספרד, אבל מהטור נראה שמפטירין בכל התעניות, ושברוקח סימן רי"ב כתב דדוקא במנחה מפטירין ולא בשחרית עיין שם". ונו"נ בדברים אחרים ואח"כ מסיק:

"ד) והנה לני"ד בהך ספרדי שהפטיר ובירך בביהכ"נ אשכנזי, לפענ"ד מקור הדבר במ"ש החיד"א בחיים שאל ח"א סי' צ"ט לגבי ברכת הלל, דלכאורה לאו שפיר עבד הך בן אר"י דאין אומרים ברכת הלל בר"ח להיות ש"ץ בחו"ל ולברך להוציא הציבור שהם חייבים בברכה זו לפי מנהגם, וצידד שם מהר"ן ריש פ"ק דמגילה דבן עיר אינו מוציא בן כפר דאינו מחויב בדבר קרינן ליה, וממ"ש הפר"ח בס"י תפ"ט סעיף ה' לגבי ספה"ע, ושוב מסיק דלא היה ברכתו לבטלה ומצי לאפוקי רבים י"ח, מהא

האם מותר וראוי להעלות לתורה ספרדי להפטרה בתענית כאשר למנהגי בני ספרד אין הפטרה בתענית ציבור וממילא אין ברכות, הן מצד המניין והן מבחינתו האישית?

תשובה

א. כתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סי' ט) כי בני ספרד נהגו עפ"י הב"י (סי' תקעה) שכתב שלפי הרמב"ם והר"ד אבודרהם לא נהגו כלל הפטרה בתענית ציבור לא בשחרית ולא במנחה, פרט לתשעה באב בשחרית (לפי הרמב"ם) ובמנחה (לפי הרד"א), ולכן בשאר תעניות ציבור אין לספרדי לעלות למפטיר. אמנם אם קראו לו יכול לברך ולהפטיר משום שכל הקביעה שלא תקנו הפטרה הוא משום טירחא דציבורא, ואם בני אשכנז לא חשו לטירחא דציבורא ומפטירים, אף בן ספרד שמצטרף עימם מברך ומפטיר.

ודחה הגר"ע הדאיה את ההשוואה בין ברכות ההפטרה לבן ספרד לברכת שהחיינו ביום השני של ראש השנה על תקיעת שופר שספרדי לא יברך, מפני שלדעה זו אין לברך כלל שהחיינו ביום השני של ר"ה וספק ברכות להקל, אבל בתענית ציבור שכל הסיבה היא מצד טירחא יכול לברך.

1. שאלת הרב אליעזר פוזן נ"י.

דפסחים דף ק"ו ע"א ברב אשי, עיין שם ברשב"ם בד"ה ואגיד ובר"ן, למדנו דאע"ג דרב אשי במקומו ביום השבת לא היו נוהגין לומר קידוש גדול של לילה אפ"ה אם במחוזא היו אומרים היה אומר להם כמנהגם והיה מוציאן י"ח ברכת קידוש גדול של יום, וכיון שלפי דעתם של חכמי מחוזא גם ר"א מחויב דלסברתם כו"ע יש להם לעשות כן, מקרי מחויב בדבר ושייך ערבות, וה"נ לגבי הלל עיין שם".

"וא"כ ה"ה בני"ד בברכת ההפטרה, שלדעת הנך חכמים כו"ע צריכין להפטיר ומקרי מחויב בדבר, ויכול לברך ולהוציא י"ח. ובארחות חיים (=למהרש"ם) או"ח סי' תכ"ב אות י' הביא מפתחי תשובה שהניח בצ"ע על החיים שאל לדין שכל אחד מברך לעצמו עיין שם, ואין הפתחי תשובה תח"י. אבל בני"ד בברכות הפטרה שרק המפטיר אומרם להוציא הציבור המחויב בדבר, לכו"ע כן הוא".

"ואינו דומה למה שהאריכו לגבי בן אר"י ביום טוב שני לגבי עליה לתורה, עיין בשע"ת או"ח סימן תצ"ו סק"ה, ועיין בשבות יעקב ח"א סי' מ' מ"ש מהלק"ט ח"א סו"ס ד', ושם בהלק"ט הביא מהר"ן הנ"ל בפ"ק דמגילה ושכ"ש לקרות בתורה ביום טוב שני שעבר זמן היו"ט לגבי בן אר"י עיין שם, והשב"י דחה דבריו וס"ל דיכול לעלות לתורה עיין שם ובשאלת יעב"ץ ח"א סי' קס"ח, וע"ע בשו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב סי' שכ"ד מ"ש להב"ח או"ח סוף סי' תקס"ו לגבי ת"צ שיש מי שאומר שמי שאינו מתענה אינו עולה לתורה, ומ"מ אם אירע שקראוהו יעלה ויברך ויקרא בפרשת ויחל וכן ביום טוב ב' דעצרת ושמח"ת שחייבים לעלות

ולברך ולקרות עיין שם".
 "אך בחיים שאל גופא בח"א סי"ג, לגבי חתן תורה בשמח"ת דחול"ל שכיבדו לאחד מבני אר"י, כתב דאין לו להיות חתן תורה עיין שם. אמנם התם שאני דהקריאה נתקנה משום היו"ט, וכשאצלו יום חול הוא איך יברך, ובפרט להפטיר מקדש ישראל והזמנים איך יכול לומר זה כשאצלו חול הוא, ולזה בשערי אפרים שער ח' סי' צ"ז דביעבד אם קראוהו למפטיר יברך ברכות התורה ואחד מבני חול"ל יאמר ההפטרה וברכותיה עיין שם, ואף שמוציא הציבור המחויבים בדבר, מ"מ איך יכול לומר שקר בנפשו מקדש ישראל והזמנים, או את יום חג המצות הזה וכדומה, משא"כ בני"ד דתענית הוה לכו"ע אלא שאצלו לא נהגי להפטיר, מ"מ מחויב בדבר מקרי כיון שלדעתם גם הוא צריך להפטיר, ועכ"פ אלו ואלו דא"ח צריכין לראות שאלו המתנהגים אחרת עפ"י חכמיהם יקיימו מנהגם ושייך בזה ערבות ומחויב בדבר מקרי, ואינו דומה להא דבן כרך דהתם יומא קגרים הקריאה ואצלו לאו פורים הוה ועושה שקר בנפשו ודו"ק".

"וביותר י"ל דהנוהגים שלא להפטיר נהגו רק לעצמם, ומעיקרא לא הוקבע מנהגם על כה"ג כשיבואו למקום שנהגו אחרת, וזה שייך רק במנהגים לא בדבר הנוגע לדינא. ואדרבא בני"ד נראה שאותו ספרדי היה מחויב לקרות ההפטרה ולברך אחר שקראוהו לתורה, וכמנהג ביהכ"נ, דאי לא יקרא הוה בגדר לא תתגודדו, והוה פרהסיא יותר ממה שכתבו לגבי תפילין בחוה"מ בביהכ"נ אחת [עיין להגה"ק מבוטשאטש באשל אברהם או"ח סי' ל"א, ובמאסף לכל המחנות שם ס"ק ז'], דהכא אוושא מילתא

חבל נחלתו

כך כמנהג הגון, גם בן ספרד יכול להצטרף ולאומרה. ואין בכך משום 'אל תיטוש' כיון שלא מחליף מנהגו אלא עושה רק בדרך ארעי. ולגבי הברכות כיון שתוקנו ע"י אנכה"ג הוא מחוייב בהן אגב ההפטרה עצמה והן אינן לבטלה כשם שההפטרה אינה לבטלה. כמו"כ אין בהפטרה דין שומע כעונה ולא חיוב פרטי על כל משתתף בתפילה, אלא חובה על קריאת הפטרה. ולכן אם נקרא להפטרה עולה ומפטיר בברכותיה.

ולא דמי לבן כרך בעיר בפורים ולבן א"י בחו"ל לתפילה – שלהם יש דין שונה באותו יום ולא מוציאים את הרבים ידי חובה. (ולקה"ת לבן א"י בחו"ל ביו"ט ש"ג פסקו שבדיעבד עולה ומברך). וכן לא דומה להוספת ברכה כגון שהחיינו לשופר ביום השני או לשהחיינו בראש חודש שכיון שעדתו פסקו שלא לברך – צריך לעשות כעדתו. אך לגבי הפטרה בתענית ציבור בני ספרד לא נהגו, אבל יכול להעמיס על עצמו ולנהוג כן.

מסקנה

ספרדי שהעלוהו למפטיר בתענית ציבור כשמתפללים בנוסח אשכנז יברך ויקרא הפטרה וכן יברך ברכות שלפניה ושל אחריה.

טפי לשנות המנהג שהעולה שלישי בת"צ במנחה מפטיר בברכותיה ודו"ק. ושפיר עביד שאמר ההפטרה עם ברכותיה להוציא את ציבור האשכנזים למנהגם".

ודעתו שעולה ומפטיר ומברך.

ג. וכן בס' ירושלים במועדיה (חלק בין המצרים, לגר"א נבנצל, עמ' קפד סעיף מא) כתב שאם עלה יברך ויפטיר. ובהערה (76) ציין לתשובת החיים שאל ולאג"מ (או"ח ח"ב סי' קעט), וכן למועדים זמנים (ח"ז סוף סי' קעט).

ובאג"מ כתב שמי שנמצא בבית כנסת שנוהגים להגיד הלל בברכה בית הכנסת והוא אינו נוהג בכך, צריך לומר הלל ואף ברכה אם ירגישו שאינו מברך מפני המחלוקת, והסתמך על מעשה רב אשי בפסחים קו ע"א ובמועדים זמנים חלק עליו שאין לברך כאשר לפי מנהגו אין מברכים.

וכן כתב שיעלה ויברך ויפטיר בספר ילקוט שבע – לך שלמה (לרב שמואל בן עמרם עמ' 21 סעיף לו).

ד. ונראה לענ"ד שצריך לדון בחיוב הברכה רק אגב חיוב הקריאה.

בהפטרה בתענית ציבור נחלקו מנהגי ספרד ואשכנז. לבני אשכנז מנהג הציבור לקרוא הפטרה, בני ספרד לא נהגו אבל אין בכך איסור, אלא לא נהגו משום טירחא דציבורא. וכיון שבני אשכנז נהגו

חבל נחלתו

סימן כב

סימני ר"ה לשיטת הרמב"ם

שאלה

מה שיטת הרמב"ם בסימנים (סימנא מילתא)?¹

תשובה

א. נאמר בהוריות (יב ע"א וכן בכריתות ה ע"ב): "ת"ר: אין מושחים את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותם, שנא': ויאמר המלך להם קחו עמכם את עבדי אדוניכם [וגו'] והורדתם אותנו אל גיחון. אמר רבי אמי: האי מאן דבעי לידע אי מסיק שתיה אי לא, ניתלי שרגא בעשרה יומי דבין ראש השנה ליום הכפורים בביתא דלא נשיב זיקא, אי משיך נהוריה נידע דמסיק שתיה. ומאן דבעי למיעבד בעיסקא, ובעי למידע אי מצלח אי לא מצלח, לירבי תרנגולא, אי שמין ושפר מצלח. האי מאן דבעי למידע אי [לאורחא], ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא אי לא, ניקום בביתא דחברא, אי חזי בבואה דבבואה לידע דהדר ואתי לביתא. ולא מלתא היא, דלמא חלשא דעתיה ומיתרע מזליה. אמר אביי, השתא דאמרת: סימנא מילתא היא, [לעולם] יהא רגיל למיחזי בריש שתא קרא ורוביא, כרתי וסילקא ותמרי. אמר להו רב משרשיא לבריה: כי בעיתו מיעל ומיגמרי קמי רבייכו, גרסו מתניתא ועלו לקמי רבייכו, וכי יתביתו קמיה חזו לפומיה, דכתביב: והיו עיניך רואות את מוריך, וכי

גרסיתו – גרסו על נהרא דמיא, דכי היכי דמשכן מיא משכן שמעתתייכו".
בפיסקא הזו מופיעים סימנים במקרים הבאים:

- (1) משיחת מלך על מעין
- (2) מסיק שתא
- (3) מיעבד בעיסקא
- (4) למיפק באורחא
- (5) סימני ראש השנה
- (6) חזו לפומיה דרבכם
- (7) גרסו על נהרא דמיא

מתוכם מביא הרמב"ם את חלקם בלבד. משיחת מלך על המעיין מביא הרמב"ם

פעמים:

בהלכות כלי המקדש (פ"א הי"א) ביחס לשמן המשחה כתב: "אין מושחין את המלך אלא על גבי המעיין", ובהלכות מלכים (פ"א הי"א): "כשמושחין מלכי בית דוד אין מושחין אותן אלא על המעיין".
וכן ביחס ל'חזו לפומיה דרבכם' כתב הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"ב): "כיצד מלמדים, הרב יושב בראש והתלמידים מוקפים לפניו כעטרה כדי שיהו כלם רואים הרב ושומעים דבריו, ולא ישב הרב על הכסא ותלמידיו על הקרקע אלא או הכל על הארץ או הכל על הכסאות, ובראשונה היה הרב יושב והתלמידים עומדים ומקודם חורבן בית שני נהגו הכל ללמד לתלמידים והם יושבים". ואינו מביא את הפסוק ואת הטעם המובא בש"ס.

1. שאלת הרב ישעיהו דורון שליט"א.

חבל נחלתו

זו שקראה כמו תרנגול, וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך **אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם**, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה".

היינו ניחוש לפי הרמב"ם הוא **בעושה עפ"י סימן בעלמא** שאין לו קשר ענייני למעשה, ואינו קובע כלל, ולקוח משטח אחר לגמרי. והסימן, או **שארע לו כבר בעבר** ועל פיהם מחליט את העתיד, או **שהוא משים את הסימן לעצמו** ועל פיהם מחליט בעתיד האם לעשות או לאו.

וכ"כ בהגהות מיימוניות (הל' ע"ז פ"א ה"ה אות ז) לחזק את דברי הרמב"ם: "וכן פסקו כל רבותינו שאין נקרא מנחש אלא בסומך על דבריו ומעשיו בעבור ניחושין". הרמב"ם הוסיף בהלכה ה: "מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי, אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה מעת שקניתי עשרתי, וכן השואל לתינוק אי זה פסוק אתה לומד אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב כל אלו וכיוצא בהן מותר **הואיל ולא כיון מעשיו ולא נמנע מלעשות** אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה הרי זה מותר".

ההבדל בין ניחוש האסור שהרמב"ם מלמד בהלכה ז, לבין סימן טוב המותר שהרמב"ם מלמד בהלכה ה הוא שבהלכה ה (בחלק הראשון) אין סימן על העתיד, הכל כבר היה **בעבר**, גם הסימן וגם המעשה,

ותמוה מה המדד על פיו הרמב"ם הביא מן התלמוד את דבריו בסימנים למעשיו, ומה השמיט.

ב. יש הבדל בין סוגי הסימנים שהובאו בש"ס. משיחת מלך על מעיין וכן לימוד לפני רבו וגירסא על הנהר הן בתור אות-ברכה על העתיד וה"ה סימני ראש השנה. אין בין המעיין למלך, והנהר ללימוד תורה קשר ישיר נראה לעין. וכן לגבי סימני ר"ה אם מצד מתיקותם או מפני שהם ממהרים להביא פריים (רש"י) אין להם קשר נראה לעין עם העתיד להתרחש במשך השנה. ואילו ראיית פני רבו בעת לימודו לפי הרמב"ם עניינה הקלה על השמיעה.

לעומת זאת: מסיק שעתא, מיעבד עיסקא, ומיפק באורחא בכוונתו ללמוד מן הסימן שעושה עתה את עתידו. ונראה להלן כיצד מתיישבים חילוקים אלו עם פסיקת הרמב"ם.

ג. כתב הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"א ה"ד): "אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו², כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום שאם אצא יפגעני אדם רמאי, וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני, וכן אלו שאומרים שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת

2. עי' חבל נחלתו ח"ח סי' כה – איזהו נחש.

חבל נחלתו

ה. ראיתי שכיוונתי בדברי לדעתו הרמה של המהרש"ם (ליקטי תשובות, ח"ט סי' לד*) אשר נכתב בשמו: "דאם עושה סימן לעצמו על העבר הרי זה מותר (=משום ניחוש), אבל אם עושה סימן לעצמו על העתיד, הרי זה אסור משום ניחוש". (ולא חילק בין משיחת מלך לסימני ר"ה אמנם כיון שאלה דברים שהובאו משמו לא ניתן ללמוד מכאן את דעתו במלואה).

סיכום

סימן שאין לו קשר ענייני עם מה שתולים בו. אם הסימן והמעשה כבר נעשו בעבר מותר ואינם בגדר ניחוש. אם הסימן כבר נעשה אבל המעשה עוד לא נעשה נראה שהרמב"ם מצדד לאוסרו משום 'אביזרייהו' דניחוש. וכש"כ אם עושה מעשה לשם התברכות העתיד או לידיעת העתיד נאסר משום 'אביזרייהו' דניחוש' ורק בציבור כמו במשיחת מלך הותר. עשית סימן וקביעת מעשה על פיו אסורה משום ניחוש ומי שעשה בהתראה לוקה עליו.

והוא מציין שדבר פלוני היה סימן טוב עבורו. וכן לגבי 'פסוק לי פסוקך' הוא מייחס את הפסוק למה שכבר עבר.

ד. כאשר נבחן את שבעת המקרים שמביאה הגמרא נראה כך:

נראה לענ"ד שהרמב"ם לא הזכיר כל לימוד **מסימן על העתיד**, הוא ראה כל סימן אפילו הוא כללי כ'אביזרייהו' דניחוש ועל כן העדיף שלא להזכירם בספרו, אף שאין הם ניחוש אולם מחשש שיביאו אדם לעשות סימנים לעצמו העדיף הרמב"ם שלא לתת פתח כדי שהאדם ידע את גבולותיו.

המקרה היחיד שהתיר הוא **בציבור** – במשיחת מלך שהמעשה נעשה עפ"י בית דין, בהם המעשה קצוב וברור ולא יביא למעידה של ניחוש.

ולכן לא הזכיר בספרו את סימני ראש השנה שהם בכל אדם ואדם ויכול לבוא בעניינים אחרים לידי ניחוש, ועל כן בכל מקום שהאדם עושה מעשה לשם העתיד אסרו מחשש שיגרר לניחוש (פרט לכלל ישראל) או למעונן.

סימן כג

י"ג מידות בשמיני עצרת

את משה רבינו בהר סיני נהגו לומר כבקשת תחנונים בשעת הדין על עם ישראל. כדברי רבינו בחיי (שמות לד, ו): "והנה בזמן הזה שאנחנו שרויים בגלות ואין לנו כהן גדול לכפר על חטאתינו, ולא מזבחה להקריב עליו קרבנות, ולא בית

שאלה¹

האם אומרים י"ג מידות לפני הוצאת ספר תורה בשמיני עצרת?

תשובה

א. י"ג מידות הרחמים שלימד הקב"ה

1. שאלת אחי אהרן הלוי אפשטיין ה"ו.

חבל נחלתו

אומ' י"ג מדות ותכף סיומו ונקה. או וסלחת. קודם שמתחיל החזן כלל בפסוקי דרחמי".

וכ"כ בספר מנהגים דבי מהר"ם (סדר פורים): "אבל אותו פסוק של י"ג מדות שנהגו לומר בתענית ציבור הוא מנהג כשר שהם דברי תחנוני שאינ' חוז[ר]ת ריקם". והביא דבריו באורחות חיים (ח"א הלכות קריאת ס"ת): "ובמחזור ויטרי כתוב מה שנהגו הקהל לומר י"ג מדות בשעת קריאת התורה בתענית צבור מנהג כשר הוא לפי שהם דברי תחנונים והן הם י"ג מדות שאינן חוזרו ריקם דרך הוא שש"צ מתחיל ראש הפסוק ופוסק עד שיפסוק המקרא מפי הציבור ואח"כ חוזר לגומרו ואינו אלא רמז לצבור לאומרו ולא מפני שחובה הוא להתחיל ולשתוק וכן נהגו בפסוק וסלחת לעוננו ולחטאתנו וכו' ע"כ"

במחזור ויטרי לא כתב מה מקורו אלא כתב שהוא מנהג, ואף הוא לא הזכיר אמירתם ברגלים אלא בתענית ציבור. בשאר ספרי מנהגי אשכנז לא מצאתי על כך מאומה.

ג. כתב בספר מנהגי החגים (לרב יהודה חיון) לגבי י"ג מידות: "בשלושת הרגלים נהוג לומר י"ג מידות לפני קריאת התורה, עם פתיחת ארון הקודש (סידור עבודת ישראל עמוד 223; שערי ציון לר' נתן נטע הנובר שער ג'). והוסיף: "הטעם: שכן בשלושת הרגלים העולם נידון: בפסח על התבואה, בשבועות על פירות האילן, ובסוכות על המים (מטעמים חדש דף כ בשם ילקוט דוד)". ובסידור עבודת ישראל כתב: "שלוש עשרה מדות ורבון העולם לי"ט ור"ה וי"כ

המקדש להתפלל בתוכו, לא נשאר לנו לפני ה' בלתי אם תפלתנו וי"ג מדותיו, ומתוך י"ג מדות אלה למדנו סדרי תפלה ובקשת רחמים מאת אדון הכל יתעלה".

וכ"כ הר"י ג'קטיליא בספר כללי המצוות (כפרה ד"ה י"ג מדות): "י"ג מדות של רחמים מכפרות, דגרסינן בראש השנה פ"ק (ר"ה יז ב) ויעבור ה' על פניו ויקרא וכו', אמר רב יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראהו למשה בסיני וא"ל כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם, אמר רב יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאין חוזרין ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית".

ועל כן יש (עדות המזרח ונוסח ספרד של אשכנזים) הנהגים לאומרן בתחנונים בבוקר לאחר תפילת עמידה. לעומת זאת בהוצאת ספר תורה לא נזכר בש"ס אמירת י"ג מידות אלא בראשונים בודדים.

ב. מצאתי במחזור ויטרי (סימן רמה) שכתב: "אבל מקרא של י"ג מדות שנהגו העם לאומרו בשעת קריית ספר תורה. בתענית ציבור. מנהג כשר הוא. לפי שהן דברי (חיצונים) [חינונים] וסליחות. והן הן י"ג מדות שאינן חוזרות ריקם: ודרך הוא ששליח ציבור מתחיל בפסוק ושותק כדי לרמז לציבור לאומרו. ולא מפני שיהא חובה כן. וכן נהגו העם לומר וסלחת לעונינו ולחטאתינו ונחלתנו: ת'. כלומר וסלחת על ידי הי"ג מדות שאמרנו. לפי שאינן חוזרות ריקם. ומטעם זה נהג ר"ת כשעונין בעשרת ימי תשובה הקהל פסוקי דרחמי וקודם אומ' החזן. ויעבר. בקול רם וערב: והציבור

לומר תפלת י"ט בשחרית כשחל י"ח בשבת. ובא"י שאין שם אלא י"ט אחד ובמנחה אין ס"ת, אין משלשים בתפלה הנז'. עכ"ד הרמ"ז זלה"ה בכ"י.

ומן הברכ"י הביא בשערי תשובה (סי' תפח ס"ק ב*): "ובענין אמירת הי"ג מדות בהרבש"ע בשעת הוצאת הס"ת כתב בפע"ח וז"ל מצאתי במחזור של מורי ז"ל כתב מבחוץ מכת"י מורי ז"ל ביום א' דשבועות יקרא י"ג מדות ג"פ ואח"כ יאמר רבש"ע מלא כל משאלות כו' וכן יה"ר ויחזור התפלה ג"פ ואח"כ יאמר ג"פ ואני תפלתי וכן יעשה במוסף וביום ב' ביוצר וכן דפסח וכן דסוכות כו' ע"ש ולא ראיתי נוהגין לו' התפלה ג"פ רק פעם אחת לבד ומ"ש וכן יעשה במוסף כו' פי' הרמ"ז באגרותיו סי' י"ד דהיינו כשאומר החזן כבודו מלא עולם וביום ב' ביוצר בהוצאת ס"ת וביוה"כ במנחה גם הוא בשעת הוצאת ס"ת ומזה יבין שבא"י אין משלשים הטעם כי אין להם אלא י"ט אחד ובמנחה אין ס"ת כו' ע"ש".

ה. עפ"י שני מקורות אלו נהגו באשכנז לאומרם. כתב באליה רבה (סי' תקפא ס"ק א): "ראש חדש אלול וכו'. משנכנס אלול כשכותב אדם איגרת לחבירו צריך לרמוז בהתחלתו שמבקש עליו לשנה טובה, מהרי"ל [ה' ימים נוראים אות ג]. כשמתענה מראש חודש אלול ואילך, ישאל מהש"י שיתן לו שררה וחיים ובנים לעבודתו. בהוצאת ספר תורה יאמר י"ג

אינם בשום סדור כ"י ולא בדפוסים ישנים אבל הם נעתקות אל הסדורים החדשים מס' שערי ציון שער ג'".

למדנו שמתקופת תלמידי רש"י הופיע מנהג אמירת י"ג מידות בקריאת התורה בתענית, וכנראה יותר מאוחר הונהג גם ברגלים, וכן נהגו בכל קהילות אשכנז.

ד. מקור נוסף עפ"י המקובלים כתב הברכי יוסף (או"ח סי' תפח ס"ה): "בעת הוצאת ס"ת נמצא כתוב מהאר"י זצ"ל סדר תפלה כנודע וכתוב שם שיאמר י"ג מדות, וכן יעשה במוסף, וביום שני. וכתב המופלא מהר"ם זכותו באגרותיו כ"י, כי מקום השנות זו התפלה במוסף הוא כשאומר בש"ץ כבודו מלא עולם, וביום ב' בהוצאת ס"ת, וביוה"ך במנחה בעת הוצאת ס"ת. והי"ג מדות יקראם כקריאת התורה, משני טעמים: אחד כולל, דהכי יליפנא משמיה דמרן האר"י זצ"ל שאין היחיד אומר כלל הי"ג מדות אלא בחילופיהן באתב"ש. והשני הפרטי, כי אין כונת אמירת י"ג מדות בי"ט כאמירתן בחול, וע"כ אין אומרים פסוק ויעבור בתפלת י"ט כלל, כי אז הכונה בבחינות עליונות, והוא סוד אמירתן ג' פעמים, ואין בנו כח אפ"י ברבים לאומרם דרך תחינה, אלא דרך שבת, על דרך שאומרים י"ג מדות של מי כמוך, ומינה דעיקר אמירתן הוא כקורא בתורה, ודוקא בי"ט הראשונים שאז מאיר עצמות בחינת המועד. ולהיות כי תפלת בריך שמייה, אין עיקרה אלא בתפלת מנחת שבת, א"כ נכון

חבל נחלתו

מדות ג' פעמים, גם ואני תפלתי לך ה' עת רצון ג' פעמים (מהר"י [צמח] מרי"א ש"ע האריז"ל אלול ס"ב).

וכן כתב החיי אדם (ח"א כלל כד סי"ד): "ובשבת וראש חודש ויום טוב מזכירין י"ג מדות ואומרים מזמורי תהלים של מטר כדאיתא בסדורים (א"ר)".

ו. בעדות ספרד התעוררו שלא לומר י"ג מידות ברגלים.

כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ט, א"ח הערות לסיומן קח): "ואני הנהגתי בבית מדרשי בשעת פתיחת ההיכל ביום טוב, **שלא לומר י"ג מדות כלל**, ואף על פי שבשער הכוונות (דף פט סע"ב ודף ק ע"ב) העתיק מהרח"ו מגליון מחזור אשכנז של רבינו האר"י, מכתב יד קדשו, שבשעת הוצאת ס"ת ברגלים ובימים נוראים יאמרו ג' פעמים י"ג מדות, (וכ"כ בכף החיים סופר סי' קלד ס"ק יא). אולם כבר תמחו על זה ממ"ש האר"י בשער הכוונות (דף קג ע"ד) שבבילל הושענא רבה אף שאומרים סליחות אסור לומר ויעבור וי"ג מדות. (והובא בכף החיים סי' תרסד אות ג). ע"ש. וכן ראיתי להגאון החסיד ר' אליהו מני בספר שיח יצחק (דף קסה ע"ב), וז"ל: בק"ק בית אל אומרים י"ג מדות בשעת הוצאת ספר תורה, ואני לא נהגתי לומר י"ג מדות, ואף על פי שהוזכרה בשער הכוונות, משום דאיתא זכירה שבחמדת ישראל של מהר"ש ויטל פקפק בזה, ואמר **שכמדומה שהאר"י ז"ל כתב כן בתחלת למודו, ולכן לא הנהגתי לאומרו**. ע"ש. (וכן הובא כל זה בשו"ת תנא דבי אליהו עמוד תיא אות עא). וכ"כ הרה"ג נסים כצ'ורי בספר מעשה נסים (עמוד קלג - קלד). ע"ש.

והאריך בזה הרה"ג ר' יעקב הלל בקובץ מקבציאל (גליון כא עמוד צה והלאה). ושם (עמוד צח) הביא בשם מהרח"ו שכתב על זה, ולא ידעתי אם מורי ז"ל [האר"י ז"ל] כתבו בתחלת ימיו שעדיין לא נכנס בפרדס החכמה, והעתיק זה מספרים אחרים. ולזה דעתי נוטה. ע"כ".

ובילקוט יוסף נסמך על כתפי אביו וכתב (קצוש"ע אורח חיים הלכות יום טוב של חג הפסח) **בסעיף יא**: "בהוצאת ספר תורה, יש נוהגים שהשליח צבור פותח באמירת י"ג מדות, בטעמי המקרא כאדם הקורא בתורה, והצבור עונים אחריו. ויש מפקפקים על זה, שעל כל פנים אין לומר י"ג מדות ביום טוב. ולכן שב ואל תעשה עדיף. וכן אנו נוהגים שלא לומר י"ג מדות כלל, לא ברגלים ולא בימים הנוראים, מלבד ביום הכפורים. [חזון עובדיה, פסח, מהדורת תשס"ג עמוד רמה]".

וכן בילקוט יוסף (קצוש"ע אורח חיים סימן תרסה-תרסט - סדר תפלות שמחת תורה) **בסעיף יב כתב**: "בשעת פתיחת ההיכל ביום שמיני עצרת צריך להמנע מאמירת י"ג מדות, ומנהגינו שלא לומר י"ג מדות בכל יום טוב בשעת פתיחת ההיכל, וכל שכן בשמיני עצרת שנוהגים בו שמחה יתירה. [הגרש"ז אויערבאך בספר הליכות שלמה (מועדים, עמוד רמו) כתב, שאף הנוהגים לומר ביום טוב י"ג מדות ג' פעמים בשעת פתיחת ההיכל, מכל מקום בשמיני עצרת שיש בו שמחה יתירה, אין ראוי לומר בו י"ג מדות. ע"ש. ואנו נוהגים שלא לאומרו כלל בשום יום טוב, כמ"ש בשעה"כ (דף קג ע"ד), שאפי' בליל הושענא

על דעת הפוסקים ועל דעת מקובלי האמת, שאין לומר י"ג מדות בשעת פתיחת ההיכל בימים טובים ונוראים, ולא ביום הושענא רבה, וגם לא בשעת הברית בשבתות וימים טובים וכו' אפילו בעתות הצרה. אבל הבקשה והתפלה שתיקן אותה האר"י ז"ל, אותה לבדה יאמר אם ירצה בעת פתיחת ההיכל בימים טובים ונוראים. ויהי רצון שקדושת הימים טובים יגינו עלינו מכל צרה שלא תבוא, ונזכה בהם להארת פנים העליונים מאירים ומזהירים, ולכל השפעות הטובות ישועות ונחמות אכ"ר".

י. אמנם בקונטרס 'האמת תורה דרכה' (למחבר מקובל ועלום שם) בנספח, חלק עפ"י הקבלה על כל מסקנות 'וישב היס' וכתב שכל ישראל ספרדים ואשכנזים נהגו לומר י"ג מידות בהוצאת ס"ת בר"ה ויו"כ ורגלים, ואת הערות הרב יעקב הלל עפ"י הקבלה ועפ"י דעת חלק מהמקובלים שהאר"י חזר בו, דחה לגמרי. וע"כ נלענ"ד שבכל מקום שנהגו לומר י"ג מידות ברגלים יש להמשיך ולאומרן לפני הוצאת ס"ת, והמקובלים והרב עובדיה שלא נהגו לאומרן הן מיעוט הבטל לכלל שאינו מהמקובלים. ואולי בחו"ל בשמחת תורה שהוא יום אחר משמ"ע אפשר לא לאומרו ולקבל את הערת הגרשז"א.

מסקנה

יש לומר י"ג מידות בכל הרגלים ואף בשמיני עצרת.

רבה אסור לומר י"ג מדות, מפני קדושת המועד, וכל שכן ביום טוב. וכמו שנתבאר בחזון עובדיה פסח עמוד רמה].

ז. מה שהביא הילקו"י משם הגרשז"א יש להשיב עליו. שכן קרבנות המוספים של שמיני עצרת אינם כקרבנות הרגלים (שני פרים, איל אחד, שבעה כבשים) אלא כקרבנות המוסף של ר"ה ויו"כ (פר אחד איל אחד שבעה כבשים), וא"כ דוקא שמיני עצרת הוא יום דין ביום טוב, כעין ראש השנה ולא כעין הרגלים, ועל כן ראוי לומר בו י"ג מידות.

ח. עוד מצאתי בשו"ת להורות נתן (ח"ז סי' ו) שכתב שיש לומר י"ג מידות בימי השמחה. וז"ל: "וכמו כן לענין י"ג מדות, הרי חזינן שאומרים י"ג מדות בימים טובים בשעת הוצאת ספר תורה, וכמש"כ בשערי תשובה (או"ח סי' תפ"ח), אלא שהביא שם בשם הרמ"ז שלא לומר ויעבור עיין שם. ובס' דעת תורה (או"ח סי' תפ"ח ס"ג) הביא משו"ת בש"ר (סי' ע"א) שכתב בשם רב האי גאון שלא לומר י"ג מדות בשבת, והדעות תמה דא"כ גם ביום טוב לא יאמרו עיין שם, ועיין דעת תורה (או"ח סי' תקס"ה) בזה. ועכ"פ לפי מנהגו שאומרים י"ג מדות ביום טוב, מוכח שאין איסור לומר י"ג מדות בימי שמחה".

ט. האריך מאד עפ"י הקבלה בשו"ת וישב היס (ח"ב סי' יא, והיא התשובה שהזכיר הגרע"י זצ"ל לעיל) בענין אמירת י"ג מדות בפתיחת ההיכל בימים טובים וימים נוראים. ולאחר אריכות גדולה חתם:

"העולה לדינא"

"יב. ותצא דינה, להורות להלכה ולמעשה

חבל נחלתו

סימן כד

גילוח בחול המועד לאבי הבן בברית מילה

שאלה

קודם המועד ועוד מי יודע אם גלח קודם המועד דכה"ג קאמר בגמ' על הא דבעי מי שאבדה לו אבידה בערב המועד אם מותר לגלח במועד מפני שהיה אנוס שלא היה לו פנאי לגלח קודם המועד וקאמר מי יודע שהיה אנוס הלכך נראה שאין להתיר אלא לאותם שמפרש בהדיא".

ולא חלקו בין גילוח הראש לגילוח הזקן ודחו שיטת ר"ת להתיר למי שגילח בערב הרגל.

ג. וכ"פ השולחן ערוך:

"סעיף א

"מצוה לגלח בערב יום טוב.

"סעיף ב

"אין מגלחין במועד, אפילו אם גילח קודם מועד.

"סעיף ג

"אפילו אם היה אנוס ומפני כך לא גילח בעי"ט, אינו מגלח במועד; והוא הדין למי שהיה חולה ונתרפא במועד".

ועי' ב'המעין' כ"ב ג חילופי תשובות מזמן החתם סופר בין רבני גרמני' בנושא.

ד. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסג) התיר עפ"י כמה צדדים.

ראשית עפ"י שיטת ר"ת שהובאה בטור, שהראשונים שחלקו עליה אסרו משום שלא ידוע אונסו, וכאן כולם רואים שהתגלח. ומאריך להראות שאין בכך צד איסור, ודן בשיטות השונות באיסור גילוח במועד ומסיים:

"ולכן ברור לע"ד דבזמננו במדינתנו שנוהגין אלו הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ואף אם ביום אחר יום או אחת

האם מותר למי שמגלח זקנו מידי יום ביומו, והתגלח לפני חול המועד, לגלח זקנו בחול המועד. אף אם נאמר שאסור לו, אם הוא מל את בנו בחול המועד האם מותר לו וראוי שיתגלח?

תשובה

א. מלפני כמאתיים וחמישים שנה, כחיקוי לנכרים באירופה התחיל גילוח הזקן גם בקרב ישראל, בהתחלה בחוגי המתבוללים ובהמשך אף לרבים ושלמים באמונה ובקיום מצוות. וכיון שרבים רבים מישראל מגלחים זקנם מידי יום ביומו, וזו הופעתם המכובדת נשאלת השאלה האם לא ראוי שיעשו כן אף בחול המועד.

ב. פסק הטור (או"ח סי' תקלא): "אין מגלחין במועד והטעם שלא יכנס למועד כשהוא מנוול פי' שאם היה יכול לגלח במועד לא היה חושש לגלח ערב המועד ונמצא נכנס למועד מנוול ומצוה על כל אדם לגלח קודם המועד לכבוד המועד וכיון שהוא אסור לגלח במועד יהא זהיר לגלח קודם המועד ור"ת פי' כיון שזהו הטעם אם כבר גלח קודם המועד מותר לגלח במועד. וקשה מאד להתיר וגם אינו נראה כן מתוך הגמ' דאם איתא הו"ל לפרוטה בהדי הנך דתנן ואלו מגלחין כי היכי דקאמר גבי כיבוס כל מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד משום דאפילו אם כבסו קודם המועד הוא חוזר ומתלכלך ה"נ הו"ל לפרושי היתר דאם גלח

סימן כד – גילוח בחול המועד לאבי הבן בברית מילה

גלוח הזקן בחוה"מ גם לאלה שמגלחים זקנם יום יום".

ו. וכך כתב הגר"ד הלוי בשו"ת עשה לך רב (ח"א סי' לט):

"שאלה:

"הלכה פסוקה היא שאסור להתגלח במועד. והטעם נזכר במשנה, כדי שלא יכנס לחג כשהוא מנוול. ולפי זה בזמנינו שכל העולם מתגלחים כמעט יום יום, הרי שהנימוק שהביא את האיסור הנ"ל הופך אותנו למנוולים בחג. ואין ספק שבזמן רבותינו לפי תנאי חייהם היה טעם לאיסור הנ"ל. שאלתי היא, האם לא הגיע הזמן להתיר הגילוח במועד".

"תשובה:

"שאלה זאת קדומה היא ביותר. האיסור להתגלח במועד מבואר במשנה (התחלת פרק ג' מסכת מועד-קטן). והטעם מבואר שם שלא יכנסו לחג כשהם מנוולים, כלומר אם היה הגילוח מותר במועד היו דוחים הגילוח למועד מתוך טרדתם בערב החג, ונמצאים בכניסת הרגל מנוולים. ואף שבלאו – הכי הרי מלאכה גמורה הוא הגילוח, ויש מקום לאסרה משום מלאכה במועד, תירצו התוס' שהיה ראוי להתירה לכבוד המועד שאין היא אלא לנוי ויופי".

"ודעת רבינו תם מבעלי התוס' היא, שכיון שכל טעם האיסור הוא כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, לפי זה אם התגלח בערב הרגל מותר לו לגלח במועד. ובאמת שהוא יחידי מכל גדולי הראשונים שהתיר בכגון זה, וכל הפוסקים דחו דבריו, שא"כ מדוע לא נזכר במשנה שמי שגילח ערב הרגל מותר לו להתגלח במועד כפי שנזכרו אחרים שהתירו להם הגילוח".

לשלשה ימים, ליכא שום איסור. ואולי גם הנו"ב יודה בכזה דמשמע שם בסוף התשובה שרק יחידים היו רגילין להסתפר בכל עת בזמנו ובמקומו".

"אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לע"ד".

ועי"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' קיא).

ה. אמנם האחרונים בדורנו ובעיקר בארץ ישראל לא נטו להקל בגילוח במועד, אע"פ שהוא מנוול ברגל בגלל זיפי הזקן.

כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג, או"ח סי' סט): "אבל הדבר ברור ומחוויר שאסור לגלח הזקן בחול המועד, אף למי שגלח בערב מועד וכדפסקו מרן ז"ל, בדין גלוח הראש, ואין צריך לומר למי שלא גלח בערב מועד שאסור בהחלט לגלח בחול המועד אפילו על ידי סרק וסם, וזהו כבודנו ותפארתנו לכבד את המועדות שהם אות כבוד וקדושה לישראל".

וכן בתשובה הבאה (סימן ע) כתב: "מתשובתי הקודמת מתברר הדין כשמלה שאין לחלק בין אדם שמתגלח פעם לחודש או אפילו פעמים לשבוע, וכל עיקר דין זה שאסור לגלח בחוה"מ הוא כדי שלא יכנס מנוול לרגל, ומשום נוי יום טוב. וכל גלוח בחוה"מ מבטל תקנת חכמים זאת. ולכן לא הוצרכתי להזכיר דברי ה"עולת שמואל" בפירוש כדי לסתור דבריו, הואיל ומכלל דברי מוכח בפירוש שאין דבריו נהירין לי להלכה. ועדין אני עומד על דעתי לאסור

חבל נחלתו

ובאגב גם פנו אז אלי כמה צעירים דתיים ובקשו היתר על יסוד דעה זאת".
"למעשה לא הזכרנו אף אחד מגדולי הרבנים שאסרו הגילוח במועד, כי הרשימה תארך ביותר. אציין נימוק אחד (של מרן הראש"ל צ הרב הראשי לישראל הגר"צ עזיאל זצ"ל) לאסור, "שזה כבודנו ותפארתנו לכבד את המועדות שהם אות כבוד וקדושה לישראל". בכל האמור לא הזכרנו אלא אפס קצהו של נושא גדול זה, ולסכום אומר לך:

"להתיר לך בפשיטות גילוח הזקן במועד לא אוכל אחרי שדעת רוב גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים היא ברורה לאסור. אך גם לאסור לך בפשיטות גמורה אינני יכול, בהרגישי היטב כמה קשה הדבר לסבול בלי גילוח הזקן למי שרגיל בכך יום יום. ומי שמגדל זקנו אינו יכול לחוש בצער זה, ואולי שגם על כגון זה נאמר, אל תדון את חבירך עד שתגיע למקומו. ולכן, אף כי מחובתי כרב למחות ולהוכיח בנועם על כל עבירה ואיסור נגד ההלכה, מעולם לא מחיתי ולא העירותי על כך לאיש, ויתר על כך איני נוהג להזכיר הלכה זאת ברבים. ולכן, אם סבלך אינו גדול ביותר, כדאי לכבד ולפאר את המועד כדרישת ההלכה במקוריותה. אבל אם חש ומרגיש אתה ביטול מצות החג שהיא "ושמחת בחגך והיית אך שמח", שהיא מצוה מן התורה, ומצוה גדולה וחשובה ביותר, אל תצפה איפוא להתיר משום רב מישראל, ותסמוך בכח שיפוטך על המקילים שהזכרנו, אף כי מעטים הם, ויהיו כל מעשיך לשם שמים".
ז. ומצאתי תשובת הרב יצחק פחה ז"ל (שנה בשנה תשמ"ב) שהאריך ביסודיות בביאור כל הצדדים, ועמד על הסברא

"רבות נכתב בדברי גדולי הפוסקים בנושא זה, וכולם הסכימו לאסור. אחד מגדולי האחרונים (בעל ה"נודע ביהודה") נטה להתיר גילוח הזקן שאינה מלאכה גמורה, כדעת רבינו – תם, ובלבד שיגלחנו פועל עני שאין לו מה לאכול (שמותר לו לעשות מלאכה במועד). אך כשם שכל גדולי הראשונים חלקו על רבינו תם, כך חלקו כל גדולי האחרונים עליו (על ה"נודע ביהודה") ולא הסכימו להתירו".

"רבי דורנו והדור הקודם חזרו לדון בשאלה זאת והוסיפו נקודת ראות נוספת לבעיא. והיא שבזמנינו הנהוג ידוע ומפורסם שתספורת הזקן היא דבר הנהוג יום יום, ואין לך אדם שאינו מתגלח לפחות כמה פעמים בשבוע, ומצב כזה לא היה קיים בימי חכמי התלמוד שגזרו גזירה זאת. אמנם יש מקום לדון בשאלה זאת אם מותר לבית – דין של דורנו להתיר דברים שאסרו בימי התלמוד, אף אם אנו בטוחים שהם עצמם היו מתירים אילו היו תנאי חיים כאלה בזמנם".

"על – כל – פנים גם בדורנו, המתירים מספרם זעום, שנים או שלשה מגדולי הרבנים, וגם הם הגבילו זאת ביותר. דרך משל יש מי שהסכים להתיר (הרב פיינשטיין מארה"ב) רק למי שמצטער ביותר, או שיש לו צורך גדול. אבל גם מסכים שהעושה זאת לצורך יפוי בלבד, כלומר ללא צורך מיוחד, אין למחות בידו. כמו"כ מהלכת שמועה שלא נתאשרה, שאחד מגדולי הרבנים בארה"ב (הרב סולובייצק) התיר לתלמידי הישיבה בלבד גילוח הזקן במועד. ובהיותי בארה"ב שמעתי שם דעה נפוצה שאין לסמוך על היתרו באופן כולל, אלא יש לפנות במיוחד ולקבל היתר בכל מקרה.

סימן כד – גילוח בחול המועד לאבי הבן בברית מילה

שכיון שידוע לכל שכולם מתגלחים כל יום בדבר המפורסם לכל אין מראית עין. והביא משו"ת מקוה המים או"ח ח"ב ומספר נהר שלום או"ח סי' תקלא, ומשו"ת אג"מ שהובא לעיל. והביא מבעל 'אור גדול' עה"מ במו"ק שכיון שהגילוח הוא משום יפוי הרי הוא כאוכל נפש והתירו בו (וכן הביאו באג"מ). והאריך בדחית כל טיעוני הפוסקים והביא שכן התירו האג"מ, והרב סולובייצ'יק באמריקה, ואף הגר"ע יוסף פסק שאין למחות ביד המקילין. וכן החתם סופר (י"ד סי' שמח) כתב שכל האוסרים דברו רק על תספורת הראש ולא על הזקן. ונשאר בדעתו שאין למחות ביד המקילים. בארץ ישראל, הגר"י אריאל שליט"א הורה שלא נהגו להתגלח במועד, אף שצדקו דברי המתירים. על כן נראה לענ"ד, וכך הוריתי, למי שמל בנו ברגל, והשואל אבי הבן נוהג להתגלח מידי יום ביומו, וברגל נהג שלא להתגלח. והוריתי לו שיתגלח בבוקר לפני המילה שכך ראוי שלא יהיה מנוול כאשר הוא מקיים מצוה כה גדולה ברגל¹.

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

אתם הגדרתם זיפי זקן של אדם, הנוהג להתגלח כל יום, שאינו מתגלח בחוה"מ, כ'ניוול'. הגר"א נבנצל העיר לכם שצורך מצוה אינו ניוול. ואכן זו דעת פוסקי ארץ ישראל שאינם מתירים גילוח במועד. לעומתם, פוסקים חשובים באמריקה רואים בכך בכ"ז ניוול.

אומנם איני מגיע לקרסוליו של הגאון ר"א אולם תורה היא ולימוד היא צריכה. לענ"ד 'ניוול' הוא מושג מציאותי ולא דיני. גם אם אדם מתנוול למטרת מצוה, מכיון שבעיני הבריות הוא נראה מנוול, במציאות בה אנו חיים הוא באמת מנוול. וראיה מדיני אבלות. אבל לא מתגלח כדי שייראה מנוול, למרות שהוא עושה זאת לשם מצוה.

וכן הרוגי ב"ד. במס' חולין (יא, ב): "רב כהנא אמר: אתיא מהורג את הנפש, דאמר רחמנא: קטליה, וליחוש דלמא טרפה הוה! אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא; וכי תימא דבדקינן

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: המקיים מצות חז"ל אינו מנוול, וזהו כבודה של מצות מילה. אפילו בימי הספירה שמותר מדינא לאבי הבן להסתפר, אחד המוהלים המפורסמים כאן יעץ לאבי הבן שלא להסתפר, מפני שבעיר גדולה כירושלים אין הכל יודעים שיש לו ברית.

תשובת המחבר: הביטוי מנוול הוא אינו ממני אלא מלשון הראשונים באלו מגלחין, וכיון שאדם זה נוהג להתגלח מידי יום ביומו, דוקא הופעה עם זיפי זקן כשהוא מכניס את בנו לברית היא ודאי ניוול, ולא כפי שכתב הרב שזהו פארה של מצוה לבוא אליה מנוול (וכן הכניסה לרגל מנוול). וספירת העומר היא מצד אבלות, אבל כאן זהו הידורה של מצות מילה לבוא ולקיימה לא כאשר הוא נראה באבלות ח"ו, ועיי' מרדכי (מועד קטן הלכות אבלות רמז תתע).

חבל נחלתו

ליה, הא קא מינוול; וכי תימא משום איבוד נשמה דהאי ניווליה, וניחוש שמא במקום סייף נקב הוה".

הרי שם אנו מנוולים את הנרצח כדי לבדוק אם טרפה היה, כלומר לצורך מצוה, בין אם המטרה להציל את הרוצח שלא נהרגנו בחינם ובין אם הכוונה לחייב את הרוצח ע"מ שיבוא על עונשו דבר שהוא לטובת הנרצח וכבודו. בין כך ובין כך הניתוח שלאחר מוות נחשב לניוול.

וראיה חותכת יותר מהרא"ש במועד קטן (פ"ג ס' צו):

"כתב ר' מאיר ז"ל מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותה שעה וקודם שעברו ל' יום נעשה בן י"ג ויום אחד נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל ז' ול' ואינו מונה מיום קבורה אלא משנעשה גדול והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה ז' ושלישים ואף על גב דהתם ימי הרגל נהי דאינם עולין למנין ז' עולים למנין ל' הכא ימים שעברו בקטנותו אין עולין אף למנין ל' דגבי רגל היינו טעמא דגזירת שלישים דהיינו גיהוץ ותספורת שייכא נמי ברגל דאסור לספר ולכבס ברגל אבל בקטנותו לא שייכא אבילות כלל".

מבואר בדבריו שקטן שהתנוול בקטנותו, מכיון שלא היה חייב באבלות אין ניוולו עולה לו, משא"כ מי שהתנוול בחג בגלל מצות שמחת יו"ט עולה לו ניוולו גם לדין אבלות. מבואר אפוא שגם ניוול לצורך מצות שמחת יו"ט נחשב ניוול. כי ההגדרת ניוול היא כיצד אדם נראה בעיני הבריות.

לענ"ד המושג 'ניוול' הוא יחסי.

באמריקה רוב רובה של האוכלוסייה מתגלחת יום יום. מעטים הם מגדלי הזקן. הם נחשבים כחריגים. עבורם זיפי זקן נחשבים ניוול. גם רוב הרבנים הרמ"ם וראשי הישיבות נהגו להתגלח (לאחרונה מתחולל שינוי בנושא זה). לעומת זה בא"י מרובים מגדלי הזקן, בפרט בישובים תורניים וחסידיים. לכן זיפי זקן בארץ ישראל אינם נחשבים כל כך כניוול.

דוק ותשכח שתלמידי ישיבות שרבותיהם עלו ארצה מאירופה ואמריקה הולכים בעקבות רבותיהם ומגלחים את זקנם במועד. בעוד שרוב בני הישיבות, שרבותיהם הם גידולי הארץ, אינם מתגלחים במועד.

שמעתי שיש המתירים להתגלח בסוף המועד לכבוד היו"ט השני, שביעי של פסח ושמ"ע. אך באמת גם את חוה"מ עצמו צריך לכבד ולא רק את היו"ט השני. ואם זיפי זקן אינם כבוד יו"ט הם גם אינם כבוד המועד. וכנראה שהם סומכים על מה שכתב המשנ"ב בסי' תקל בשעה"צ אות ד, שיש מקום להבחין בין חוה"מ ליו"ט.

בין הפוסקים שעלו מאמריקה יש נוהגים להתגלח לכבוד שבת בימי הספירה ובין המצרים בהסתמך על הגרעק"א שהובא בבה"ל סי' תקנא ס"ג ד"ה ואנו נוהגין.

גם כאן כל אחד לשיטתו, באמריקה מתיחסים לזיפי זקן כאל ניוול לכן לא רק מתירים להתגלח לכבוד שבת, אלא אדרבה הם רואים בכך חובה כי אבלות בפרהסיא אסורה בשבת. פוסקי א"י לא התירו את הגילוח לכבוד שבת, לשיטתם שזקן אינו ניוול.

חבל נחלתו

לאחרונה מתפשטת אופנה לפיה זיפי זקן נחשבים דווקא יפים יותר. לא אחת ראיתי חתן נכנס לחופה כשיזיפי זקן מעטרים את פניו, ביום חתונתו וביום שמחת לבו (וכנראה גם בהסכמת כלתו למרות שהוא חייב לשמחה). אי לכך צ"ע אם זיפי זקן נחשבים כניוול.

תשובת הכותב

הרב הגדיר ניוול כיצד הוא נראה בעיני הבריות, כל מקום עפ"י הרגלו ומנהגי גילוח הזקן (ישראל וח"ל). ולפי ענ"ד לא 'מוֹדָה' של השארת זיפי זקן שחדרה מחו"ל צריכה להכתיב לנו את גדר ניוול. השארת זיפים אינה גידול זקן והדרת פנים, ולא גילוח זקן אלא איזו הכלאה שיצר עולם האופנה הנכרית וחדר לישראל, ולכן לתלות בו את איסור הגילוח במועד לא ראוי ולא נכון.

אני מסכים עם הרב שניוול אינו גדר הלכתי אלא כיצד הדבר נראה בעיני הבריות וכך עולה מבבא בתרא (קנד ע"א): "מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת, ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתה, ובאו ושאלו את רבי עקיבא: מהו לבודקו? אמר להם: אי אתם רשאים לנוולו". משמע אע"פ שתביעתם לברר אם למת היו שתי שערות היא תביעה צודקת – אעפ"כ זה נחשב לניוול. ולא כפי שטען הגר"א נבנצל שההלכה כשאוסרת להתגלח אינו ניוול.

אולם דוקא בגלל הגדרה זו חושבני שקיום המצוה בהידור, ראוי שלא יהא בניוולו של אב, ולכן כיון שהוא כמקריב קרבן ביום מילת בנו אינו ראוי שיבוא לקיימה כאשר הוא מנוול. כפי שהכהנים היו מתכוננים קודם עבודתם שלא יהיו מנוולים בעת עבודתם במקדש. (ונלענ"ד שאף מוהל אשר נוהג להתגלח יום יום, יהא מותר להתגלח לצורך מילה במועד ככהנים שהם שלוחי דשמיא ושלוחי דידן).

סימן כה

קידוש לחולה ביום הכיפורים

תשובה

א. כתב הטור (או"ח סי' תריח) "חולה שאכל בי"ה ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך היה אומר אדוני אבי הרא"ש ז"ל שצריך להזכיר של י"ה בברכת המזון שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים". ובאר הבית יוסף (או"ח סי' תריח): "חולה שאכל ביום הכפורים וכו' היה אומר אדוני אבי הרא"ש שצריך להזכיר של יום

שאלה

חולה מסוכן או יולדת ביום הכיפורים האם עושים קידוש של יוה"כ ואומרים יעלה ויבוא בסעודתם? מה דינם ביוה"כ שחל בשבת?
ויש להעיר שבימינו שאלה זו נפוצה הרבה יותר, מפני שבגלל ניתוחי השתלת כליה רבים החולים לשעבר שאסור להם לצום כלל מהערב!

חבל נחלתו

שא"צ דלא תקנו כן ביה"כ ומכ"ש לחולה המסוכן שאין דעתו מיושבת וגם א"צ לקדש ובש"ל כ' בשם הר"א כ"ץ כיון שהיום גרם לו איסור רק שפקוח נפש גורם לו היתר והוה לדידי' כחול אין בו לא קידוש ולא על הכוס ולא הזכרה בב"ה (=בברכת המזון) ואפ"ל רצה להזכיר אינו מזכיר דלא אשכחן הזכרה בב"ה אלא במקום שיש מצוה באכילתו עכ"ל, וכנ"ל דהא אפילו בחנוכ' ופורים אמר' בגמרא דאינו מחויב להזכיר **מיהו אין להקל כיון שהטור מחמיר** ועססי' ק"ח ועכ"פ א"צ לקדש דיש לחוש לברכה לבטלה".

והוסיף המג"א בס"ק יא: "יעלה ויבא. ואם חל בשבת אומר רצה [כ"ה]".

היינו, אין קידוש ביה"כ שלא תקנו זאת אבל לגבי הזכרת מעין המאורע דעתו לפסוק כטור שחייב בהזכרת מעין המאורע.

ד. ובארו במחצית השקל (או"ח סי' תריח ס"ק ז'): "חולה כו'. דלא תקנו כן ביום הכיפורים. כיון דאינו אלא תקנות חכמים, ואינה חובה כל כך, וכמו שכתב מ"א סימן רנ"ד ס"ק כ"ג (דלא כט"ז סוף סימן (תרע"ז) [תרעה] דמשמע דסבירא ליה דהוי מן התורה) דאינה חובה כל כך, וא"כ **ביום הכיפורים יש לומר דלא תקנו**. ויש טעם לדבר, דהא טעם לחם משנה זכר למן, כדאיתא בשבת דף קי"ז ע"ב דכתיב [שמות טז, כג] לקטו לחם משנה. וביום הכיפורים, נהי דלא ירד בו מן, כמו שכתבו התוספות ריש ביצה ג, ב ד"ה והיה, מכל מקום מסברא מערב יום הכיפורים לא ירד פי שנים כמו בערב שבת, כיון דלא הוצרכו מן ליום הכיפורים, דהא צריכים להתענות. ואפשר משום תינוקות וחולים נפל גם בערב יום הכיפורים

הכפורים בברכת המזון וכו'. כן כתבו הגהות מיימון בפרק ב' מהלכות ברכות (אות ג) וכן מצאתי בתשובת הר"מ וז"ל חולה שיש בו סכנה ואוכל ביום הכפורים **אומר מעין המאורע בברכת המזון** ודבר פשוט הוא דבהיתר אכיל, ואדרבה מצוה קא עביד הוי לדידיה יום הכפורים כמו לדין שאר ימים טובים. ואף על פי שמדברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תשצד) נראה דמדמי ליה לאוכל טבל דלדעת הרמב"ם (ברכות פ"א הי"ט) אין מברכין עליו כבר נחלק הוא ז"ל עליו והסכים לדעת האומרים דאוכל טבל נמי מברכין עליו. ועי' בכנה"ג בהערותיו לב"י שדחה את ההשוואה שבין אוכל מחמת הסכנה ביה"כ לבין אוכל טבל.

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תריח ס"י): "חולה שאכל ביה"כ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון, שאומר: יעלה ויבא, בבונה ירושלים".

ב. הוסיף בכנסת הגדולה (הגהות טור אורח חיים סימן תריח):

"היה אומר א"א הרא"ש ז"ל שצריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון שאומרים יעלה ויבא בבונה ירושלים וכו'. נ"ב: אמר המאסף: נ"ל שאם חל בשבת אומר **רצה והחליצנו**, ויש מקום לומר שכולל שבת ביעלה ויבא, שאומר את יום המנוח הזה את יום הכפורים הזה".

"עוד נראה לי שבין חל בחול בין חל בשבת, **בוצע על שתי ככרות, כיון שלא היה המן יורד בו**, כדתניא: ששת ימים תלקטוהו... ומאריך שגם ביו"ט היה יורד לחם משנה.

ג. כך כתב המגן אברהם (ס"ק ז'): "חולה שאכל. ובוצע על ב' ככרות [כ"ה] ול"ג

סימן כה — קידוש לחולה ביום הכיפורים

שייך גם לקידוש שמה שכתב שמקדש על שתי חלות היינו דוקא בשבת.
אמנם בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תריח ס"ח) חלק וכתב: "חולה שאכל ביום הכיפורים ונתיישבה דעתו בענין שיכול לברך ברכת המזון צריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון שיאמר יעלה ויבא בבונה ירושלים ואם חל בשבת יאמר ג"כ רצה אבל אינו צריך לבצוע על שתי ככרות וגם אינו צריך לקדש על היין ולא על הפת משום שלא תקנו חכמים דברים אלו ביום הכיפורים".

ו. רבי עקיבא איגר העיר בתקיפות בהגהותיו על המג"א (ס"ק י' וז"ל: "וגם א"צ לקדש. אפשר דזהו רק ביוה"כ דעלמא כיון דקידוש י"ט דרבנן לא תקנו כלל קידוש ביוה"כ. אבל ביוה"כ שחל בשבת דחייב עליו מדאורייתא לקדש. ולהסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא דרבנן. י"ל דיצא ידי חיוב דאורייתא בהזכרת שבת בתפלה אם מכוין לצאת ולגבי דרבנן הוא כמו יוה"כ דעלמא. וגם בזה יש לחלק דדוקא מצד יוה"כ לא תקנו קידוש כלל. כיון דע"פ הרוב א"י לאכול לא תקנו משום חולה לחוד. וגם שייך סברת הר"א כ"ץ דלדידהוה"כ בחל בשבת דתקחז"ל היה בכל שבת דיהיה קידוש במקום סעודה. ממילא גם שבת זה בכלל. וזה החולה חל עליו החיוב דשבת עכ"פ להסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מה"ת י"ל דצריך לקדש כנ"ל בעזה"י".

ולכאורה חולה שאינו נמצא בבית כנסת ומקדש בתפילה, ואינו מתפלל ביחידות ומקדש מדוע שלא יקדש לפני סעודתו.

לחם משנה, מכל מקום חכמים לא תקנו לחם משנה ליום הכיפורים, כיון דהאכילה ביום הכיפורים אינו אלא דרך מקרה".
"מיהו אין להקל כו' ועיין סוף סימן ק"ח. ר"ל, דלא תימא דהאי חומרא קולא היא למאן דאמר דאין צריך להזכיר, והוי ההזכרה ההפסקה. לכן כתב לעיין סוף סימן ק"ח, דאם אירע שהזכיר מאורע שאר הימים תוך תפלת שמונה עשרה, לא הוי הפסקה, והוא הדין הכא. ועיין שם בט"ז [ס"ק יב]. וגם כאן הט"ז [ס"ק י'] סבירא ליה דאין להזכיר".

ויש להעיר כי מש"כ שלא ירד בו פי שנים נראה מעט תמוה, הלא לא החסירו בגלל יום הכיפורים אלא סעודה אחת, שכן היה יורד ביום הששי כדי ארבע סעודות לששי שתיים (שאחת נאכלת בליל שבת) ולשבת שתיים, וביוה"כ סועדים סעודה מפסקת במקום סעודת הלילה וסעודה בסוף הצום.

וכ"כ במור וקציעה (סימן תריח): "עמג"א [ס"ק י'] שהסכים שלא לבצוע על שתי ככרות, החולה האוכל ב"ה. אמנם העיקר כדעת הסובר שצריך לבצוע על שתיים כמו בשו"ט, שהרי גם בו לא ירד המן, ובודאי ירד בעי"כ לחם משנה".

ה. באליה רבה (סי' תריח ס"ק יב) כתב: "יעלה ויבא. ובוצע על ב' ככרות ומקדש, גם אומר רצה אם הוא שבת. ודעת מג"א [ס"ק י'] להקל בכל זה ואפילו ביעלה ויבא מדינא א"צ. והט"ז [ס"ק י'] מיקל ביותר עי"ש".

ומכל חיפושי, אליה רבה הוא הראשון המזכיר קידוש ביום כיפור. ואולי מש"כ בהמשך 'גם אומר רצה אם הוא בשבת'

חבל נחלתו

א"כ, על אף שקושייתו של רעק"א חזקה, בכ"ז הפוסקים סברו שלא כמוהו, ולכן כתבו שלא יקדש.

וז"ל המטה אפרים, באלף המגן (ס"ק יח):
"ואפשר דזהו רק ביוהכ"פ דעלמא כיון דקידוש יו"ט דרבנן לא תיקנו כלל ביוהכ"פ, אבל ביוהכ"פ שחל בשבת יש מי שאומר דצריך לקדש. כ"כ הגרע"א. ולי נראה דשוא"ת עדיף דהיאך יברך נוסח ברכת הקידוש אשר יבדה מלבו נוסח חדש אשר לא שערום רז"ל, וקורא אני עליו 'אל תצדק הרבה' ואם ירצה יהרהר בלבו איזהו נוסח קידוש אבל לא יוצא בשפתיו".

ודבריו מעט תמוהים שכן רעק"א שאל על קידוש של שבת ואין כאן שום נוסח מיוחד, ורק לגבי קידוש של יוה"כ ניתן לתמוה כן.

ז. בערוך השולחן (או"ח סי' תריח סי"ז) סיכמ כך:

"חולה שאכל ביוה"כ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יוה"כ בברכת המזון והיינו שיאמר יעלה ויבא כמו בתפלה ויאמרנה בבונה ירושלים כמו בכל יום טוב ואם חל בשבת אומר רצה והחליצנו וגדולי האחרונים מפקפקים הרבה בדין זה שהרי לא היום גורם האכילה אלא מחלתו גרמה לו ולמה יזכור יוה"כ בברהמ"ז [ט"ז ומג"א סק"י] ולא ידעתי איך החולים נוהגים בזה מיהו קידוש וודאי א"צ [שם]."

וכן המשנה ברורה באר:

"(כח) חולה שאכל ביוה"כ – וכן יש לנהוג לנערים שאוכלים ביוה"כ וכן היולדת שאינה מתענה [מט"א]:"

"(כט) שאומר יעלה ויבוא – הטעם כיון דבהתירא אכל הו"ל יוה"כ כמו לדין שאר יום טוב ואם חל בשבת אומר רצה

והחליצנו ויש שמקילין בזה שאפילו יעלה ויבוא א"צ לומר שלא תקנו אלא במקום שמצוה באכילתו וה"ה שאין לומר רצה והחליצנו כשחל בשבת ועכ"פ קידוש בודאי אין לו לעשות דיש חשש ברכה לבטלה, וכן אם שכח לומר יעלה ויבוא או רצה כשחל בשבת ונזכר אחר שסיים ברכת בונה ירושלים לא יחזור".

ח. ובפסקי תשובות (או"ח סי' תריח סעיף טו) כתב: "וכן ההוראה למעשה שגם כשחל בשבת אין מקדשים ביוה"כ לפני האכילה לא חולים ולא קטנים". ומקורו: "ש"ת הר צבי ח"א סי' קנ"ה ומקראי קודש סי' נ"ד, אלף המגן סק"ח... וע"ע פסקי תשובה סי' שנ"ג, ש"ת אג"מ חו"מ ח"א סוס"י ל"ט (שתמה על הגרע"א דב' טעמי קידוש במקום סעודה לא שייכי ביוה"כ אף כשחל בשבת, עיי"ש)".

כמו"כ כתב: "שלשה חולים הנמצאים במקום אחד ואוכלים כהרגלם, יזהרו לכתחילה שיאכלו כל אחד בזמן אחר או בחדר אחר כדי שלא יתחייבו בחובת זימון". (שש"כ פל"ט סעי' ל"א עפ"י הכה"ח סי' קצ"ו סק"ט, ואם אכלו כאחד דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל (שם בהערה ק"ה) נוטה לפוטרום מזימון דהואיל ואמרה התורה ועיניתם, אלא מפני ההכרח צריכים לאכול, ולכן אף אם קבעו אולי אין זה חשיב קביעות. ובילקוט יוסף עמ' צ"ט העלה שיש להם לזמן, דהש"ע וכה"ח שם מיידי במאכל איסור ולא במאכל היתר בזמן האסור).

ט. אמנם הרב הרשלר בקובץ הלכה ורפואה (ג, רנג-רסד) פסק שבשבת כשלא קידש בדרך אחרת, יקדש על שתי חלות. וז"ל: "מיהו האחרונים העלו דלא כהגרע"א (עי' ש"ע הגר"ז וחי"א) ואפילו ביוה"כ שחל להיות בשבת אין צריך לקדש. מיהו אם

חבל נחלתו

ולשתות יחדיו.

מסקנה

מרבית הפוסקים סברו שלא יקדש אף ביוה"כ שחל בשבת, אבל יבצע על לחם משנה, ויאמר רצה ויעלה ויבוא לאחר הסעודה בברכת המזון¹.

לא התפלל אפשר דאם יכול ישתדל לקדש. ויכול לקדש על הפת כיון דאומר כל הנוסח של ליל שבת וי"ט".

ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"ד סי' עה) ג"כ החזיק בכך שחולה יקדש ורק הסתפק בענין שתית מלוא לוגמיו, ובסופו כתב שאם יש כמה חולים יכולים לקדש

סימן כו

קשירת סכך בחוט פשתן

שאלה

נמכר בימינו חוט פשתן לקשירת הסכך. החוט עשוי פשתן שזור, הוא אינו חזק (בניגוד לחוט 'שפגט' שעשוי מאותו חומר ונמשח בשמן או דבק והוא חזק מאד). האם מותר לקשור עמו את הסכך?

תשובה

א. נאמר בסוכה (יב ע"ב): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סככה באניצי פשתן – פסולה, בהוצני פשתן – כשרה והושני פשתן – איני יודע מהו...".
ופרש רש"י:

"סככה באניצי פשתן פסולה – שכן ראויה ליטמא בנגעים, כדאמר בבמה מדליקין (שבת כז, ב): האונן של פשתן משיתלבנו, (פירוש אניצי) לאחר שתיקנו במסרק שקורין צרב"ש [צ"ל: בדומה לתוספות צרניש) מסרק לסריקת פשתן], ועשאן אונן שקורין רישט"א [חבילת פשתן סרוק]".

"בהוצני פשתן – שמעתי מר' יוחנן כשרה, דהיינו כשהוא בהוצין שלו כמו שגדל, ולא נשרה במי המשרה, ולא נופץ במכתשת". משמע מרש"י שאניצי פשתן פסולים מן התורה לסכך בהם.

ב. אולם כך סיכם הריטב"א (סוכה יב ע"ב) לאחר שהביא דעת רש"י ודן האם פשתן פסול מן התורה או מדרבנן: "לכך נראה לפרש דאניצי פשתן לא מקבלי טומאה כלל ומדאורייתא כשרין לסכך, אלא דרבנן פסליהו או משום שיצאו קצת מכלל פסולת גורן ויקב כיון שנגמרה מלאכתן או מפני שהם קרובים לבא לכלל טומאה, ורבנן דפליגי התם עלייהו דסומכוס ורשב"א לא אזלי לקולא וכדפרש"י ז"ל אלא לחומרא אזלי דאע"ג דלא מקבלי טומאת נגעים כיון דהוו אניצי פשתן אין מסככין בהם מטעמא דפרישנא, והיינו דשקיל וטרי תלמודא בהושני והוצני אי חשיב פסולת גורן ויקב ולא גזור בהו או לאו, והשתא דפרישנא דפסולא דרבנן הוא

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כמדומני גם האור שמח בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ כתב דלא יקדש.

חבל נחלתו

עומדת **ואין החבלים כלים**. והביא את הרמב"ם – רבינו ירוחם (תואו"ח נ"ח ח"א), וכן הביאו באורחות חיים (ח"א הלכות סוכה אות יז).

ובאר המגיד משנה (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה ה"ד):

"ומסככין בחבלים של וכו'. בירושלמי סככה בחבלים אית תנא תני כשרה ואית תנא תני פסולה מ"ד פסולה בחבלים של פשתן ומ"ד כשרה בחבלים של סיב ע"כ. ופירוש חבלים אינן מקבלין טומאה לפי שאינן כלים וכמ"ש רבינו ושל פשתן מפני שאינן צורתן עומדת פסולה. וגם זה סעד לטעם שכתב רבינו למעלה".

ולפי"ד חבלים של פשתן מפני שדומים לכלים גזרו עליהם אבל כשרים לסיכוך מן התורה.

וכן באר רבינו מנוח (ספר המנוחה, הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה ה"ד):

"ומ"ד פסולה בחבלים של פשתן ומסתברא דהא דחבלים של פשתן דקא פסיל בירושלמי דוקא בכיתנא דדייק ונפיץ כגון עניצי ולא משום דמקבל טומאה שהרי חבלים אפילו של פשתן ושל צמר אינם מקבלין טומאה בפני עצמן אם לא ע"י חיבור סירוג המטמא כדמייתי התם פ"ק דמ"ק וכדאיתא במסכת כלים אלא מש"ה פסלינן חבלים של פשתן לסיכוך מההיא טעמא דפסלינן פשתן מפני שאין צורתו עומדת אבל בחבלים של הוצני פשתן כשרה וההיא דחבלים של פשתן לא הוצרך הרב לכתוב שהרי כתב הא דעניצי פשתן דפסולה וכ"ש כשעשה ממנו חבלים. ומ"ש הרב שהרי צורתו עומדת ר"ל שאע"פ שעשה מהסיב והחלף חבלים צורתן עומדת וניכר לכל שגידולי קרקע הן".

אזלינן לקולא ושרינן בהושני גופייהו דספיקא דרב ספיקא דרבנן הוא לקולא ולא אסרינן אלא באניצי פשתן דדייק ונפיץ אבל הושני דדייק ולא נפיץ שרי...".

וכך פסק הר"ף (סוכה ו ע"ב – ז ע"א): "אמר רבה בר רב הונא אמר רב סככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשרה פי' הוצני, כיתנא דלא דייק ולא נפיץ דעדיין עץ הוא".

ג. וכך נאמר בתלמוד ירושלמי (סוכה פ"א ה"ה):

"סיככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשירה. סיככה בחבלים אית תני תני כשירה ואית תני תני פסולה. מאן דמר כשירה בחבלים של סיב ומאן דמר פסולה בחבלים של פשתן".

הירושלמי מוסיף על הבבלי את הדין שחבלים של פשתן פסולים לסיכוך.

וכך באר הרא"ש (סוכה פ"א סי' כד): "אמר רבה בר רב הונא אמר רב סיככה באניצי פשתן פסולה בהוצני פשתן כשירה פירוש בהוצני פשתן כיתנא דלא דייק ולא נפיץ דעדיין הוא עץ. ירושלמי (הל' ד) סיככה בחבלים אית תנא תנויי כשירה ואית תנא תני פסולה. מ"ד פסולה בחבלים של פשתן ומ"ד כשירה בחבלים של סיב (והרמב"ן) [והרמב"ם] ז"ל כתב מסככין בחבלים של סיב ושל חלף וכיוצא בהן שהרי צורתן עומדת ואינן (כליז) [כלים]".

ד. הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ה ה"ד) פסק:

"סיככה בפשתי העץ שלא דק אותן ולא נפצן כשרה שעדיין עץ הוא, ואם דק ונפיץ אותן אין מסככין בו מפני שנשתנית צורתו וכאלו אינן מגדולי קרקע, מסככין בחבלים של סיב ושל חלף וכיוצא בהן שהרי צורתן

בחבל כו' כפתוה בחבל המגג כו'. פירש המורה לפי שאינה מקבלת טומאת שכל מעשה פרה בטהרה משמע מדבריו שחבל פשתן מקבל טומאה ומפני זה לא היו קושרין אותה בחבל פשתן ואינו נראה לי שאינו מקבל טומאה אלא טוי וארוג ולא החבלים והמשיחות והכי תניא בסיפרא בפרשת ביום השמיני יכול יטמא חבלים ומשיחות ת"ל שק מה שק מיוחד טווי ואריג אף אין לי אלא טווי ואריג".

וכן בתפארת ישראל (הלכתא גבירתא פרה פרק ג אות ט) כתב: "כפתו הפרה בחבל של מין גמי קשה. שא"א להעשות ממנו כלי המקבל טומאה [אע"ג דכל חבל אף של צמר ופשתן אמקט"ו. כספרא שהביא רתוי"ט [רפכ"ז דכלים]. אפ"ה בחרו בשל מגג שא"א במינו קט"ו כלל. מיהו אפשר לענ"ד דבחרו במגג מדהוא מין שמתבער מהר לאפר".

וכ"כ בספרא (שמיני פרשה ו תחילת פרק ח אות א): "שק אין לי אלא שק מנין לראות את הקלקלים ואת החבק ת"ל או שק, יכול יטמא חבלים ומשיחות, ת"ל שק, מה שק מיוחד טווי וארוג אף אין לי אלא טווי וארוג".

וכן שם באות ב: "והלא הוא אומר במת וכל מעשה עזים יכול יטמא חבלים ומשיחות ודין הוא טימא את המת וטימא השרץ מה השרץ לא טימא בו אלא טווי וארוג אף המת לא יטמא בו אלא טווי וארוג".

והביאו לימודים אלו בפירוש המשנה לרמב"ם, תויו"ט (כלים פכ"ז מ"א), סמ"ג (עשין סימן רמד-רמו ד"ה שק אין).

ה. וכ"כ הטור (או"ח סי' תרכט): "בפשתן שלא נידק ולא נופץ כשירה דעץ בעלמא הוא נידק ונופץ פסולה בחבלים של פשתן פסולה בשל גמי ושל סיב כשירה".

וכ"פ שו"ע (או"ח סי' תרכט ס"ד): "סיככה בפשתן שלא נידק ולא ניפץ, כשרה, דעץ בעלמא הוא; אבל אם נידק וניפץ, פסולה". ובאר המשנה ברורה:

"(יא) כשלא נידק ולא ניפץ – ר"ל אף דמתחלה נשרו הגבעולין במים מ"מ כיון דעדיין לא נידק בכלל עץ הוא. ומשמע מלשון זה דאם היה נידק אף שלא ניפץ פסול ומסוף דבריו משמע דנידק וניפץ בעינין אבל נידק לחוד לא ועיין בפרישה וביאור הגר"א ומשמע שמצדדים להקל ומ"מ אין להקל אף בנשרו לחוד רק במקום הדחק".

"(יב) פסולה – מדרבנן מפני שאין צורתו עומדת עליו ומחזי כאילו אינו מגידולי קרקע ועוד כיון דראוי לתתם לתוך כרים וכסתות ואז יקבלו טומאה וע"כ גם בנעורת שברי גבעולין הננער מן הפשתן אין מסככין בו דגם ממנו ראוי למלא כרים וכסתות. והנה לפי הטעמים האלו אפילו בצמר גפן וקנבוס שאין מטמאין בנגעים אם נידק וניפץ אין מסככין בהם ועוד כתבו טעם מפני דכיון דכבר נידק וניפץ קרוב הוא לטווחו ויקבל טומאה ע"כ גזרו שלא לסכך בו ולפ"ז בצמר גפן וקנבוס דאין מקבל טומאה כלל לא שייך האי גזירה ויש להחמיר".

ו. בדין שאין חבל מקבל טומאה מן התורה כתב בתוספות רי"ד (עירובין נז ע"ב ד"ה פסקא אין): "פסקא אין מודדין אלא

חבל נחלתו

מקבלים טומאה אא"כ הם לאחר תשיש (כגון תלאי נפה – שבת פ"ח מ"ב) שאגבו קבלו טומאה כגון שהיו תליה לכלי שקיבל טומאה, אבל סתם חבלים אינם מקבלים טומאה כפי שהוכחנו לעיל וא"כ מדוע לאסור הרי זה מעמיד שמן התורה אינו מקבל טומאה ורק חכמים גזרו שלא יסככו בו אבל לא גזרו שהוא מקבל טומאה, וא"כ מדוע ייפסל למעמיד דמעמיד.

ח. מצאתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' מג) שכתב:

"ב) איתא בגמ' (סוכה כ"א ב') בסומך סוכתו בכרעי המטה דס"ל לר"י במתני' שם, שאם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה ומפרש בגמ' טעמא לחד מ"ד, מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה ע"ש. ועיי' מג"א (סי' תרכ"ט סק"ט) דלכתחילה אסור להעמיד הסכך בדבר המקב"ט ובדיעבד שרי ע"ש. וכנראה מדברי הראשונים, בדבר המקב"ט דקאמר לאו דוקא, אלא ה"ה בכל דבר שאסור לסכך בו אסור להעמיד הסכך על ידו, ועכ"פ כשאפשר לטעות לסכך בו בעצמו. עיי' רא"ש (פ"ב דסוכה סי' א') במסכך על מחיצות של אבנים. וכ"ה גם בהשגות הראב"ד על בעה"מ ובמלחמות ה' ובר"ן ובריטב"א בסוגיא שם. ובמאירי (סוכה כ"ב: ד"ה זו היא) נסתפק בזה. והבעל העיטור (ה' סוכה שער הרביעי) שכ' דדוקא בדבר המקב"ט אין מעמידין אבל בשאר פסולי סכך כגון דופני הבית שפיר מסככין, יחיד הוא בדבר. וע"ש בפ"י פתח הדביר (אות פ"ה). נמצא בנד"ד בחבלים של פשתן שאסור לסכך בהם, ה"ה שאסור עכ"פ לכתחילה להעמיד בהם הסכך. ברם לפי"מ שמסיק במג"א (סי' תרכ"ט סק"ט) הנ"ל דמעמיד דמעמיד מותר גם בדבר המקב"ט

עולה שאין לסכך בחבלים מדרבנן אע"פ שחבלים אינם מקבלים טומאה כיון שאין להם צורת צמח אלא נראים ככלים.

ז. אולם כל זאת לגבי סכך עצמו, אבל לגבי מעמיד שפסולו רק מדרבנן לא נראה להחמיר.

וכך כתב החזו"א (או"ח קמג אות א):
"ודעת רמב"ן ור"ן דאיסור מעמיד אינו אלא מדרבנן, ויש מקום לומר להקל בדרבנן מספק אחרי שבירושלמי מסקו דאין חוששין למעמיד, וכן פסקו בטוש"ע סוף סי' תר"ל, וכן פסק בתה"ד סי' צ"א".
וא"כ דעת החזו"א שכיון שאיסור מעמיד אינו אלא מדרבנן יש להקל במעמיד בדבר המקבל טומאה כפי דעת המקילים ואם כן ק"ו להעמיד בדבר שפסולו רק מדרבנן ולא משום שמקבל טומאה, שודאי אין שום טעם לאסור.

והשו"ע (או"ח סי' תרכט ס"ח) כתב לגבי מעמיד דמעמיד: "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות (פירוש חתיכות של בגדים בלויים) שהם מקבלים טומאה, אין קפידא".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק נו): "לחבר וכו' במסמרות של ברזל – זה מותר לכו"ע אפילו למאן דאוסר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה כיון שאין סומך הסכך על המסמורים אלא שמחזיק בהם הכלונסות המעמידים להסכך ומטעם זה ג"כ מותר לקשרם להכלונסאות בבלאות או בחבלים של פשתן ואה"נ דלקשור הסכך עצמו בכלונסאות בחבלים ראוי ליזהר לכתחילה כיון שקושור הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה [אחרונים]".

ודבריו לגבי מעמיד שאין להעמיד בדבר המקבל טומאה צל"ע – הרי חבלים אינם

חבל נחלתו

כ"א: ד"ה וחד אמר), א"נ דכל שאין איסורא לסכך אלא מגזירה דרבנן כגון חבילין, לא גזרו בו סמיכה וגזירה לגזירה היא עכ"ל. וא"כ גם בחבלים של פשתן לא גזרו סמיכה ומכש"כ בנד"ד דסמיכה דסמיכה היא".

ונראה כדברי הרשב"א שהביא, שמותר לכו"ע להעמיד בדבר הפסול מדרבנן לסיכוך.

ועי' עוד בספרי חלק ה סימן יז.

מסקנה

מותר לקשור את הסכך בחוטי פשתן.

ואפי' לכתחילה, א"כ ה"ה בנד"ד שהרי החבלים אינם מעמידים את הסכך אלא את הכלונסאות, והכלונסאות הם שמעמידים את הסכך המונח עליהם, והו"ל החבלים מעמיד דמעמיד לגבי הסכך ושרי אפי' לכתחילה".

ג) גם להחולקים וס"ל דגם מעמיד דמעמיד אסור עכ"פ לכתחילה בדבר המקב"ט, ועיי' חזון איש (חאו"ח סי' קמ"ג אות ב'), מ"מ חבלים של פשתן אינם פסולים אפי' לסכך בהם בעצמם אלא מדרבנן כמבואר במג"א (סי' תרכ"ט סק"ד) ומשום שנשתנו צורתן. ועיי' בב"ח (שם ד"ה בפשתן). וכבר מבואר בחי' הרשב"א (סוכה

סימן כז

התקנות והגזרות לגבי נטילת לולב

א. מצות נטילת לולב בשבת

כתב הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז הל' יג): "מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר (ויקרא כ"א) ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים"... מבואר כי מן התורה מצות נטילת לולב רק ביום הראשון, פרט למקדש שמצות הנטילה בו שבעה ימים, וחייב הנטילה הוא אף בשבת.

וכן נאמר במשנה בסוכה (פ"ד מ"ד): "מצות לולב כיצד יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית (תפארת ישראל: "וני"ל דהאתרוג מכורך בענפי הערבות והדס היה"), והחזנין

מקבלין מהן וסודרין אותן על גב איצטבא והזקנים מניחין את שלהן בלשכה ומלמדים אותם לומר כל מי שמגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה למחר משכימין ובאין והחזנין זורקין אותם לפניהם והן מחטפין ומכין איש את חברו וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו". למדנו שאם חל יום טוב ראשון בשבת לא היו מביאים את ארבעת המינים למקדש בשבת, אלא מביאים מערב שבת.

וכן נאמר בסוכה (פ"ג מ"ג):

"יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת למחרת משכימין ובאין כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב

חבל נחלתו

בשבת. אלא בירושלים וכן בכל מקום – היו מביאים את ארבעת המינים מערב שבת למקום נטילתם, (פרט אולי לשוב שכולו רשות היחיד). הגזרה לא היתה על הנטילה אלא על ההוצאה, והלולב ומיניו לא היו מוקצה.

במשנה לא פורט מה נהגו לגבי החזרת הלולב לאחר שנטלוהו בשבת. במדינה נראה שהניחוהו בבית כנסת ונטלוהו למחרת. אבל בירושלים, קודם התקנה שלא יביאו למקדש אלא יטלו בבתיהם, היה צריך לבאר זאת. וניחא לגבי הזקנים והכהנים יכלו להניח במקדש, אבל ישראל שיבאו למקדש ונטלו לולב לכאורה היו צריכים להניחו במקדש שוב ולמחרת לבוא ולזכות מחדש. (ובמקדש לא ברור אם היה צריך להיות לולבו גם ביום השני).

ונראה ללמוד את התשובה מן הירושלמי (סוכה פ"ג ה"א): "כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו. נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו. לשאת את כפיו ולקרוא בתורה נותנו לחבירו. הניחו בארץ אסור לטלטלו. א"ר אבון זאת אומרת שהוא אסור בהנייה". נראה שאנשי ירושלים היו מחזירים בשבת את הלולב לבתיהם, ויכלו לעשות כן כי אין בה רה"ר, אבל כיון שנעשתה המצוה בו בבית המקדש, הלולב לאחר שהניחוהו מידם היה מוקצה! ועל כן מעת שיצאו מהמקדש עד שהניחוהו בארץ לא הניחוהו מידם.

ומצאתי שכיוונתי בדברי לדברי הנצי"ב במרומי שדה (סוכה מא ע"ב) וז"ל: "הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו כו'. ובירושלמי סוכה פרק ג' תניא הניחו בארץ אסור לטלטלו. וכבר הקשו הד"מ והמג"א

הראשון של חג בלולבו של חבירו ושאר ימות החג אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא:

"יום טוב ראשון וכו' – דאמרינן לקמן דמצות לולב דוחה את השבת ביום טוב ראשון לבדו, לפיכך היו מוליכין שם לולביהן מערב בשבת".

נשאלת השאלה אם המדובר ביום טוב ראשון מדוע לא יביאו את הלולב בשבת הרי ישנה מצוה מן התורה לנטלו ביום הראשון ואפילו בשבת.

משיב על כך תוספות יום טוב: "מוליכין את לולביהם לבית הכנסת – פ' הר"ב דמצות לולב דוחה כו' לפיכך היו מוליכין כו'. דלענין נטילתו בלבד דוחה שבת. הר"ן. כלומר אבל לא לענין הוצאה...".

עולה שהיו מביאים את ארבעת המינים לבית המקדש בערב שבת, מפני שדין התורה שנטילתו בלבד דוחה את השבת ולא הוצאתו, וממילא היו חייבים להביאו לבית המקדש ולבית הכנסת מערב שבת. לכאורה במקום שאין חשש הוצאה בשבת, כגון בישוב שאין רה"ר, מותר להביא את הלולב לבית הכנסת בשבת, אמנם מקביעת המשנה שהן בירושלים והן בשאר מקומות, היו מביאים את הלולב כבר מערב שבת, בלי להבחין האם מותר להוציא את הלולב, נראה ללמוד שחכמים גזרו כבר בזמן המקדש שאין להוציא לולב בשבת, ועל כן בכל מקומות ישוב ישראל בא"י במקדש ובחו"ל לא היו מוציאים את הלולב בשבת אע"פ שנטלו אותו. ולכן אף בירושלים שדלתותיה ננעלות בלילה (עירובין ו ע"א) ועל כן היא כרמלית – אין להביא לולב ומיניו למקדש

סימן כז – התקנות והגזרות לגבי נטילת לולב

היה ניטל בשבת, אבל לא היו מוציאים אותו לרה"ר ולכרמלית.

ב. שבת בשאר ימות הרגל במקדש

צריך לעיין, מה דין שאר ימות הרגל במקדש כשחלה שבת באחד מהם.

כתב הרמב"ם (הל' שופר וסוכה ולולב פ"ז הל' יג): "מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר (ויקרא כ"א) ולקחתם לכם ביום הראשון, ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

"חל יום השבת להיות בתוך ימי החג אינו ניטל בשבת גזרה שמא יולחנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים כמו שגזרו בשופר".

והמשיך בהלכה יד: "ולמה לא גזרו גזרה זו ביום טוב הראשון מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין, נמצא שאין דינו ודין שאר הימים שזה שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש".

המשפט: "חל יום השבת" וכו' מתייחס למקדש בלבד ולא לשאר מקומות בהם אין כלל מצות לולב.

ולוא דברי הרמב"ם, היינו חושבים שמצות לולב במקדש תתנהל בשאר

בס' תרנ"א ס"ק כ"ח. ולי נראה ברור, דהתם מיירי בשבת ביום ראשון, דבאמת מוקצה הוא ולא שרי אלא מטעם דיחוי כמבואר רפ"ד, משו"ה כל זמן שאוחזו הרי היא מצוה, אף על גב שכבר יצא יד"ח הכל מצוה אחת היא. משא"כ אחר שהניח כלה המצוה, שוב אינה אלא זריזות, ואינה דוחה איסור מצוה. והר"ז דומה להא דאי' בירושלמי חגיגה והובא בתוס' שם דף ט', דכ"ז שהוא מקריב כמה בהמות ביום טוב דוחה יום טוב, עד שיאמר שוב איני מקריב כלה המצוה, ושוב כשרוצה להקריב אינו אלא נו"נ ואינו דוחה יום טוב. אבל כ"ז הוא בשבת, משא"כ ביום טוב שמצותו היא, אין על הלולב שם מוקצה כלל".

בבית המקדש לאחר שראו שבאים לידי סכנה בחטיפתם למדו שכל אחד יטול בביתו ולא יביאו לבית המקדש. ואולי הזקנים היו ממשיכים להניח את לולביהם בערב שבת בלשכה, כדי שיתקיים נענוע הלולב במקדש. ואולי רק הכהנים היו נוטלים את לולביהם במקדש, וכיון שכל המשמרות היו עובדות ברגל היו גם כך הרבה לולבים בבית המקדש.

מה שאמרנו עד עתה, מתייחס ליום הראשון של סוכות כשחל בשבת. לולב

1. נראה מן הרמב"ם שהיא מצוה אקרקפתא דגברא והמקום גורם. ואולי לפי הרמב"ם ישנו חיוב מיוחד על אנשי ירושלים ועולי הרגל לבוא למקדש וזה כוונת פירושו למשנה (סוכה פ"ג מ"ב): "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד". והרמב"ם פרש: "מדינה, היא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלים". וכבר העירו על דבריו הרי חובת שבעה היא במקדש לפני ה' ולא בכל ירושלים. אבל נראה שהיא מוטלת על אנשי ירושלים לבוא וליטול לולב במקדש. ועי' עלי תמר ר"ה פ"ד ה"ב שלפי הירושלמי כל ירושלים בכלל מקדש לנטילת לולב, אולם מפסק הרמב"ם לא נראה כך.

חבל נחלתו

"ללמוד – נענועו או ברכתו".
וכן מבאר בהרחבה הריטב"א (סוכה מב ע"ב):
"ושאר כל הימים אמאי לא דחי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת. פי' מסתברא דשפיר ידע תלמודא דלולב ליתיה מן התורה בגבולין אלא ביום ראשון כדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון, [וכי] כתיב ושמחתם שבעת ימים, לפני ה' הוא דכתיב דהיינו בבית המקדש הלכך אי איתיה לולב בגבולין כל שבעה מדרבנן בעלמא הוא וכדתנן בפרקין דלעיל בהדיא, וכיון שכן בגבולין כיון דמדרבנן הוא היינו דלא דחי שבת דלא תקון רבנן במקום דאיכא איסור טלטול דידהו, **אלא הכא אמתניתין קיימינן דמיירי בבית המקדש** דהתם איתא להלל ולשמחה ולערבה ששה ושבעה, ומשום דלולב במקדש מדאורייתא כל שבעה להכי מבעיא לן השתא אמאי לא דחי ליה לשבת דליתי עשה דלולב ולידחי שבת, ואף על גב דאיכא איסור טלטול לידחי, דהא ודאי אף על פי שאסרו חכמים טלטול במקום מצוה שאין מטלטלין מוקצה כדתנן (שבת קכ"ו ב') אבל לא את האוצרות שלא יתחיל באוצר תחלה לרבי יהודה ולא יגמור לרבי שמעון ותנן אבל לא את הטבל כו' שאע"פ שבטול בית המדרש והכנסת אורחים מצות גדולות לא התירו מפני מצות אלו אלא טלטול היתר בדבר שאין בו אלא משום עובדין דחול, כדתנן מפנין אפילו ארבעה וחמשה קופות מפני האורחים וביטול בית המדרש, ותנן (שבת קנ"ז א') מדבריהם למדנו שמודדין ופוקקין בשבת, הא ודאי לא אסרו חכמים כלל טלטול בדבר של מצוה קבועה של תורה כיוצא בזה כדי שתאמר שחכמים (ש)התירו בזה לעקור דבר מן

הימים כמו ביום הראשון, שהרי החובה היא לכל הימים במידה שוה ומדוע שינהג ביום הראשון דין אחד ובשאר ימים דין שונה, ולכן מסברא אם חלה שבת בימות חול המועד, דינה במקדש כמו שבת ביום הראשון בכל מקום ויביאו את לולביהם לביהמ"ק מערב שבת. **אולם הרמב"ם מלמד שחכמים ביטלו את נטילת הלולב בשבת במקדש פרט ליום הראשון, מחשש של שמא יוליכנו ד' אמות ברה"ר.**

הלכה זו מסברא אינה הכרחית, והיתה הו"א שחכמים יתייחסו לשבת במקדש כמו שבת ביום הראשון – וכך עולה אף מן המשנה בסוכה. במשנה א (פ"ד) נאמר: "לולב וערבה ששה ושבעה, ההלל והשמחה שמונה, סוכה וניסוך המים שבעה והחליל חמשה ושישה". כמעט כל המצוות המנויות במשנה הן מצוות הנוהגות במקדש, ולכן שבעה ושישה ימים לגבי לולב הן במקדש.

ומבאר הריטב"א (סוכה מב ע"ב):

"לולב וערבה ששה ושבעה. פי' כדמפרש בסיפא דלא דחו שבת אלא לולב שחל יום ראשון בשבת או ערבה שחל שביעי שלה בשבת והשתא הוי להו שבעה וכי מקלע שבתא בשאר יומי לא דחו שבתא והו"ל ששה".

וכך מפורש בבבלי (סוכה מב ע"ב):
"אמאי? טלטול בעלמא הוא, ולידחי שבת!
– אמר רבה: גזרה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד".

וכך מפרש רש"י:

"טלטול בעלמא – אין בו צד איסור, אלא כמטלטל עצים, וכיון דמן התורה הוא במקדש כל שבעה – למה אסרוהו, מה שייג לתורה מצאו בו?"

סימן כז – התקנות והגזרות לגבי נטילת לולב

הגזרה הזו חלה גם על הכהנים והזקנים שארבע המינים שלהם היו בתוך בית המקדש, והיא הרבה יותר כוללת מהגזרה הראשונה להביא מערב שבת.

בזמן שנגזרה היא היתה רלוונטית רק במקדש ומשליכה על ירושלים², אבל בשאר מקומות לא היתה לה משמעות כיון שלא היה חיוב נטילה פרט ליום הראשון.

ושתי הגזירות נהגו במקביל. אם חל יום ראשון בשבת אסור היה להוציא אף לכרמלית את הלולב אבל חיוב הנטילה נהג ביום זה בכל מקום. ועל כן במקדש נטלו הכהנים והזקנים ושאר אנשי ירושלים נטלו בבתיהם, ובשאר ארץ ישראל במקומות הנצרכים הביאו לבית כנסת בערב שבת ונטלו בשבת, או אם כל הישוב רשות היחיד הביאו ונטלו בשבת. אם חלה שבת בשאר ימות הרגל, בכל שאר א"י כלל לא נטלו וממילא הלולב ומיניו היו מוקצה. ואף בבית המקדש חלה גזרת חכמים שלא יטלו בשבת ולכן גם אצלם הלולב ומיניו היו מוקצה.

ג. לאחר חורבן בית המקדש

נאמר במשנה בסוכה (פ"ג מ"ב): "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש...".

התורה בשב ואל תעשה, שלא אסרו לטלטל דבר הצריך והראוי לו לשבת כלל ואין לולב שהוא ראוי מן התורה ומצותו קבועה ליום זה בכלל איסור זה כלל. ופרקינן אמר רבה גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, או שיוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים אלא דתלמודא נקט חדא מינייהו דאיתיה אפילו הוה לולב ברשות הרבים, והא (קמ"ל) [קיימא לן] דבית דין מתניין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כדאיתא ביבמות (צ' ב')."

יש בגזרת חכמים זו חידוש גדול. כאמור, הגזרה לא נצרכה אלא בירושלים מפני שרק במקדש היה חיוב לנטילה שבעה ימים, והיתה אפשרות להמשיך את הדין של שבת ביום הראשון – חיוב נטילה בשבת וחיוב הבאה מערב שבת, ובכ"ז באו חכמים ובטלו את הנטילה בשבת שבתוך הרגל במקדש.

ואולי גזרה זו על הנטילה במקדש, נגזרה עם המסקנה שההנחה באיצטבא מערב שבת מביאה לידי סכנה בשבת, וכאן בניגוד לשבת שחלה ביום הראשון לא יכלו לומר לציבור תטלו בביתכם שהרי רק במקדש מצות נטילה היא שבעה ימים, ועל כן עם הציווי על הפסקת הבאה למקדש ביום הראשון שחל בשבת קבעו שבשאר ימות החג אם חלו בשבת אין חיוב נטילה במקדש וממילא הלולב מוקצה.

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לדעת הרמב"ם יכלו לומר תטלו בבתיכם בירושלים שהרי כולה קרויה מקדש. תשובת המחבר: נלענ"ד שלא יתירו נטילה במקדש במלואה עם כל סדרי הנענוע והקפת המזבח, ובבתיים נטילה בלבד, והלל בבית כנסת ללא לולב. וע"כ בטלו לכולם וקבעו שהוא מוקצה.

חבל נחלתו

הלכה יז:

"ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפילו בני ארץ ישראל שקדשו את החדש, מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החדש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין, הואיל וחייב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו".

הלכה יח:

"ובזמן הזה שהכל עושין על החשבון נשאר הדבר כמות שהיה שלא ינטל לולב בשבת כלל לא בגבולין ולא בארץ ישראל ואפילו ביום ראשון, ואף על פי שהכל יודעים בקביעת החדש, וכבר בארנו שעיקר האיסור בנטילת הלולב בשבת גזרה שמא יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים".

עולה מדברי הרמב"ם שאע"פ שריב"ז חייב נטילת לולב שבעה ימים זכר למקדש, והיה מן הראוי לשמר את זכר המקדש ביום ראשון שחל בשבת ולהביא את ארבעת המינים לבית כנסת מערב שבת, בכ"ז נתבטלה הנטילה ביום הראשון שחל בשבת משום מקומות שלא ידעו מתי נתקדש החודש ולהשוות את כל ישראל להלכה אחת, ולא במקום אחד ליטול לולב ובמקום שאין יודעים לא ליטול לולב.

ד. שיטת הירושלמי וארץ ישראל

לשון הרמב"ם: "ומשחרב בית המקדש אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון", מלמדת שעם החורבן ושקילת תוצאותיו אסרו על נטילה ביום הראשון כיון שרוב עם ישראל היה מחוץ לארץ ישראל וכיון שלא היה מקדש להתלות

לכאורה רבן יוחנן בן זכאי רק הוסיף ששה ימים מדרבנן, אבל לא ביטל את חיוב היום הראשון.

כך גם עולה מן המשנה הבאה (שכבר הובאה לעיל): "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת למחרת משכימין ובאין כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו ושאר ימות החג אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו".

סידורה של המשנה מלמד שהיא מדברת אף לאחר החורבן ובכל מקום ביום הראשון אפילו חל בשבת נטלו לולב. אמנם הרמב"ם דוחה הבנה זו:

הרמב"ם הביא בהלכה טו את תקנת רבן יוחנן בן זכאי:

"משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב מפני שהיא מצוה מדברי סופרים, ותקנה זו עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן".

ומקדיש את שלושת ההלכות הבאות לדיני נטילת לולב לאחר תקנת רבן יוחנן בן זכאי:

הלכה טז:

"בזמן שבית המקדש קיים היה לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת, וכן בשאר המקומות שידעו בודאי שיום זה הוא יום החג בארץ ישראל, אבל המקומות הרחוקים שלא היו יודעים בקביעת ראש חודש לא היו נוטלין הלולב מספק".

"אף על פי שכתבו לכם. חכמים שבא"י.
 "סדרי מועדות. אימתי איקבע ר"ה."
 "אל תשנו ממנהג אבותיכם. לעשות שני
 י"ט בכל פעם כי יש לחוש שמא יחזיר
 הדבר לקלקולו ל"א ה"פ אף על פי שכתבו
 לכם סדר תפלת המועדים אל תשנו ממנהג
 התפלות שהנהיגו אבותיכם".

ומעיר בעלי תמר (עירובין פרק ג) על
 הגירסא:

"שמע רבי אמי מר מן מיבול להון רבי
 אבהו בכל שתא. כצ"ל כמ"ש בשר"י. ראה
 בי"כ".

"וביאור הדברים הנה בא"י היו נוטלין הלולב
 ביום הראשון של חג כשחל בשבת כמ"ש
 בסוכה פ"ג הי"א. אלא שבחול לא היו
 נוטלין משום ספיקא דיומא. ועיין ברמב"ם
 הלכות קדה"ח פ"ה הי"א **שלמצרים היו
 שלוחי תשרי יכולין להגיע לשם** ומבואר
 בכתובות כ"ה ששלוחי החודש היו מגיעין
 לאלכסנדריא עיין שם. ברם ראה שלפעמים
 היו עיכובים שלא היו שלוחי תשרי יכולים
 להגיע לשם. ומפני כן נהגו לא ליטול הלולב
 ביום טוב הראשון שחל להיות בשבת
 כשאר חול"ל. אולם ר' אבהו כשהיה
 באלכסנדריא הורה להם ליטול הלולב
 בשבת מאחר שברוב הפעמים שלוחין
 מגיעין לשם. ובאם שיהיה איזה עיכוב
 שלא יגיעו לא יטלו. ועכשיו נולד הספק
 אם מפני כבודו של ר' אבהו יטלו הלולב
 אף בעתיד כ"ז שלא יהיה להם ספיקא

בו'. ואם כן מכאן והלאה הגזרה של שמא
 יוציא ארבע אמות ברה"ר, נשארה כגזרה
 היחידה, ונאסרו ארבעת המינים כמוקצה
 בשבת שבסוכות בין ביום הראשון ובין
 בשאר הימים.

בירושלמי לא נזכרה כלל הגזרה שמא
 יעבירו ארבע אמות ברשות הרבים³. את
 החילוק בין היום הראשון שנוהג בגבולין
 אפילו בשבת לבין המקדש שנוהג שבעה
 ימים לומדים מגזרת הכתוב. ונראה מכמה
 שמועות שבארץ ישראל המשיכו ליטול
 בראשון שחל בשבת, גם לאחר החורבן.

בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) מוצאים הד
 לכך שבארץ ישראל המשיכו ליטול לולב
 ביום הראשון כשחל בשבת. נאמר שם: "ר'
 אבהו אזל לאלכסנדריא ואטעינון לולבין
 בשבתא שמע ר' מימר מן מי יכול להון
 רבי אבהו בכל שתא. ר' יוסי מישלח כתיב
 להון אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות
 אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש".

מפרש קרבן העדה:

"ואטעינון לולבא בשבתא. והיו נוטלים
 הלולב בשבת דהיינו שהודיע להן שי"ט
 ראשון של חג בשבת הוא וכיון
 דמדאורייתא הוא לא חיישינן לגזרה שמא
 יעבירו ד"א ברה"ר".

"שמע ר' ואמר. מי ילך אצלם ויודיעם
 בתמיה וכיון דלאו בכל שנה יכולים לידע
 מתי איקבע ר"ה הלכך אף כשיוודעים
 בקביעא דירחא לא יטלו לולב בשבת".

3. הראב"ה (חלק ב – הלכות לולב סי' תרפח) כתב: "ובירושלמי בסוף פירקין גרסינן אסרוהו במדינה,
 שמא ילך אצל בקי ללמוד ברכה ויוציאו לרשות הרבים ואף בשופר כן ואף במגילה כן. ובגמרא
 דידן גרסינן שמא יעבירו[נו] ארבע אמות ברשות הרבים". ואף גירסא שהזכיר בירושלמי לא נמצאת
 לפנינו.

חבל נחלתו

דיומא...".

וכן בספר המנהיג (הלכות סוכה עמוד שצד) מביא:

"מצאתי, אנשי מזרח אין טעונין לולב בשבת, אנשי מערב טעוני' לולב בשבת, שנ' ולקחתם לכם ביום הראש' כתי', ואף בשבת. אב"ן".

מקורו של הראב"ן בעל המנהיג בספר החילוקים בין בני מזרח ומערב (סימן נא) שם נאמר:

"א"מ אין טעונין לולב בשבת, אבל נוטלין הדס, ובני א": ולקחתם, אפילו בשבת".

נראה שנטילת ההדס אינה משום ארבעת המינים אלא לציין שאע"פ שלבני מזרח – בבל – ארבעת המינים היו מוקצה משום הגזרה הקרויה על שם רבה (שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים), בכ"ז לא נמנעו מליטול הדס להריח בו בשבת שבסוכות. אבל בני מערב – אנשי ארץ

ישראל – המשיכו אף אחר החורבן להבדיל בין היום הראשון לשאר הימים וביום הראשון היו נוטלים אפילו חל בשבת ולא קבלו את הגזרה שהזכיר רבה. ספר החילוקים נתחבר, עפ"י החוקרים, בתחילת תקופת הגאונים כחמש מאות שנה או שש מאות שנה אחר החורבן, ואנו שומעים בו שבגולה כגון בבל, לא נהגו ליטול לולב ביום הראשון שחל בשבת מפני שלא חילקו בין גלות שיודעת אימתי התקדש החודש לגלויות אחרות ובכולן לא נטלו. אמנם בארץ ישראל המשיכו ליטול בראשון של סוכות אפילו חל בשבת, בהמשכת מסורת הירושלמי. ועם התפשטות השפעת גאוני בבל ודלדול ארץ ישראל נדחתה שיטת ארץ ישראל ונקבעה שיטת הבבלי כמבואר ברמב"ם.

סימן כח

שמחת תורה וחתן תורה

א. שמחת תורה וחתן תורה

כתוב בספר החילוקים בין בני מזרח ומערב (סימן מח):

"א"מ (=אנשי מזרח – בני בבל) עושין שמחת תורה בכל שנה, ובני א"י לג' שנים ומחצה"¹.

וא"כ המנהג של שמחת תורה מקורו בסדר סיום התורה בכל שנה, וקבעו את

יום טוב שני של שמיני עצרת להיות יום הסיום של פרשיות התורה.

וכך כתב בהלכות הרי"ץ גיאת (הל' לולב עמוד קנח):

"ואמר רב עמרם (=גאון) קורין עשרה בזאת הברכה והגומר נוטל שכר כנגד הכל שכך אמרו חכמים עשרה שקראו בתורה גדול שבכולן גולל ספר תורה. ומפטיר קורא

1. עי' בספרי ח"ח סי' יט.

שאמרו חכמים שהוא חלוק מן החג שזקוק לברכה בפני עצמה".

וכן כתב בסימן תיח: "שמונה פסוקים אחרונים שבתורה יחיד קורא אותם שלא להפסיק בפטירתו של יסוד עולם. והוא נקרא החתן הגומר את המצוה. כאילו עשאה כולה. ונקראת על שמו. והוא נוטל ספר תורה בזרועו וגוללו. דין גדול שבכולן: ומביאין ספר תורה שני וחוזר חלילה. חינוך לתורה בהדרן עלך. וקורא בראשית עם כל ימי היצירה והמנוחה. גם הוא חתן נעלה. כמחנך ונכנס לחופה. ונוטל תורתו וגוללה. ומביאין ספר תורה שלישי וקורא בפנחס".
וכך מעיד בספר המנהיג (הלכות סוכה עמוד תיד-טו):

"ומנהג צרפ' לקרות בזמירות חתן התורה המשלימה וחתן בראשית המתחילה ונודרים נדרים הרבה וכל הקהל כאחד מקטנם ועד גדולם קורים התורה וידרו נדרים לפי השגת ידם ועושים שמחות גדולות כל הקהל בבתי החתנים ולפי שהוא תכלית הכפרה ושמחת התורה. אב"ן".
"ועל זה נר' שאמ' רב עמרם ז"ל, שבזאת הברכה קורי' עשרה והגומר נוטל שכר כנגד כולם הקוראים, ומביא ראיה ששנו חכמים עשרה שקראו בתורה גדול שבכולן גולל ס"ת. ולא יתכן פתרוננו כי מה נשתנית [קריאת] היום משאר ימי טוב' שאמ' חכמים בי"ט חמשה, והראיה שהוא מביא בכל שבתות וימי טובים מי תנייא דהא תנן אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן, ואם קראו בתורה עשרה או מאה הגולל הוא המשלים הסדר נוטל שכר כנגד כולם, שיש לו שכר הקריאה והגלילה ונתרבה שכרו. וגולל אינו ר"ל גומ' התורה כמו

וביום השמיני... [עמוד קנט] וגאונים האחרונים אמרו שאין חובה לקרות ביום זה עשרה ולא נשתנה משאר ימים שאם רצה להוסיף מוסיף וזה שאמרו חכמים עשרה שקראו בתורה האחרון נוטל שכר כנגד כולם לא על יום זה אמרוהו בלבד אלא על כל יום שקורין בתורה ולאו דוקא אלא גוזמא קאמר כלומר אפילו יקראו עשרה או יותר האחרון מקבל שכר כנגד כולם, אבל רגילין ביום זה הואיל ובו מסיימין את התורה לעשות כמה קלוסין והדורין לספר תורה ואומרים כמה דברי שבח והודאות לכבוד ספר תורה וכמה מיני שבחות ושמחות רגילין לעשות בו ונתכנה יום שמחת תורה".

נראה שרב עמרם גאון מסמן את יסוד המנהג של שמחת תורה. היינו מחד סיימו את קריאת התורה בשבתות, ומאיזך יו"ט שני של שמיני עצרת התאים מצד תוכנו הפנימי ומצד מקומו בשנה לסיום התורה וכך הגאונים חיברו ובנו תוכן מיוחד ליום זה. מן הגאונים התפשט לכל הגולה אשר נהגה יו"ט שני של גלויות לשמיני עצרת. בארץ ישראל נראה ששמחת תורה חדר בעקבות הגלויות והשפעתם על ארץ ישראל.

בין ראשוני צרפת בולט מחזור ויטרי בהבאת פיוטים וסדרי העלאה לתורה של החתנים. וכך כתב בסימן שפה: "יום תשיעי ספק שמיני קורין וזאת הברכה. כדי לסמוך שמחת התורה. שזכו לסיימה לשמחת החג. שכן נכפלה שמחה במקרא בשמיני עצרת. לפי ששמחת החג מרובה. ועוד כדי לסמוך ברכת המלך לברכת משה. שביום טוב האחרון היתה ברכת המלך כמו

חבל נחלתו

לשלום ועונין אחריו ג' פעמים. ואח"כ קורין **על פה** בראשית ברא אלהים עד ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וחותרם ומברך לאחריה ומה שקורין על פה לפי שאין מוציאים שתי תורות לקורא אחד משום פגמו של ראשון ודוגמת זה אמרין ביומא ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה. ומה שקורא בבראשית מפני חובת התורה שמיד שהשלימו אותה מתחילין בה מחמת חובתה ודוגמת זה הבאנו אגדה בערוגת ראש השנה הלכה ש"א. **ומתנדב חתן התורה לכבוד התורה** ומפטיר קורא בפסוקים של מוסף כיום אתמול ומפטיר בתחילת יהושע ויהי אחרי מות משה עד רק חזק ואמץ. ומנהג חתן תורה **לעשות סעודה ושמחה ולחלק לצבור מגדים ומיני מתיקה** שכך מצינו באגדה חזית ויבא שלמה ויעמד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו אמר ר' אלעזר מיכן שעושין סעודה לגומרה של תורה. ליהודים יהיה שמחה ואורה".

וכן בספר אהל מועד (שער סוכה ולולב דרך ג).

האור זרוע (ח"ב הל' סוכה ס' שכ) מלמד שהסעודה שעושים היא כדוגמת סעודת שלמה לעבדיו לאחר שקיבל את החכמה: "ובתשיעי ספק שמיני אנו עושין שמחת תורה ומסיימין התורה ומתחילין בראשית וחתני תורה עושין סעודה לכבוד גמר תורה. ובמלכותנו בשושני"א עושים חתני תורה סעודה גמורה ומזמנין מבני הקהל ונותנים להם מאכלים טובים אווזות ותרנגולין ומצאתי עיקרו של מנהג אני המחבר יצחק בר' משה נב"ה בתחילת מדרש שה"ש ויבוא ירושלים ויעמוד לפני

שהוא סובר אלא גומ' הסדר בכל יום שבת וי"ט ועשרה לאו דוקא. אב"ן".

ובאר בספר האשכול (אלבק, הלכות סוכה דף קעג ע"ב): "ואמור בהגדה ויקץ שלמה והנה חלום ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו, אמר ר' אלעזר מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה. שהרי שלמה כשאמר לו הקדוש ברוך הוא הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה [לפניך] ואחר כך לא יקום כמוך, וכתוב ויקץ שלמה והנה חלום, שמיד היה שומע העופות מצפצפים והיה מבין לשונם, ומיד עשה משתה לכל עבדיו, הא למדת שעושין סעודה לגמרה של תורה, **לכך עושין סעודות גדולות ותענוגים [גדולים] ביום שמחת תורה לכבוד סיום התורה**".

וכן בספר הרוקח (הל' סוכות ס' רכב) ומוסיף בסימן שעא שחתן תורה מברך שהחיינו: "הרי לפי הנאת האדם צריך לברך והנאת סיום התורה והתחלת התורה בשמחת תורה לחתן **מברך שהחיינו וקיימנו והגיענו**".

בספר שבלי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שעב) מביא מנהגי שמחת תורה שלא נוהגים בדורנו, ובהם איחוד קריאת חתן תורה וחתן בראשית:

"וביום שני קורין וזאת הברכה ומנהג לומר פזמונים ורהיטין כשהעולה הקורא האחרון לקרות בתורה כמו שעושין לחתנים **ונקרא חתן תורה** והיום נקרא **יום שמחת התורה**. ואחר שהשלים קריאתו עד לעיני כל ישראל אינו חותרם מיד אלא עומדין כל הצבור על רגליהן והחזן אווז ספר תורה בזרועו ואומר [שלשה פעמים] **זכינו להשלים לשלום ונזכה להתחיל ולהשלים**

תאיר פניו כלפיד אש בוערת ומספק כף אל כף ומפזז ומכרכר בכל עז לפני הס"ת ואחר סיום המשוררים החרוז אמר הוא אחריהם וכשהוחזר הס"ת לאה"ק שוב לא היה שמח כ"כ רק כמו שאר יום טוב".

ב. מי עולה לחתן תורה ובראשית

בספר מנהגים דבי מהר"ם (שמחת תורה): "בליל (שמח) שמח' תור' בין מנח' למעריב נעצרין כל הקהל בבית הכנסת ונהגו לקנות על כל השנה והשמש יכריז כך וכך יתנו בעד מצוה זו והמרבבה זכה בה והגדול שבתוכם יברך הק[ו]נה בעבו' שיתן כך וכך בעד מצוה זו להקדש בשכר זה כו'".

"ונהגו לעשות שני חתני' אחד חתן תור' ואחד חתן בראשית וקונין ג"כ החתנות מן הקדש כשאר מצות, ואומ' אתה הוראת' הפסוקים בקול נעים ומוציאין כל ס"ת שבארון. והילך סדר הקריאה:"

"מתחיל וזאת הברכ' עד מעונה אלהי קדם קורין כל הקהל מגדולי' עד קטנים לכל אחד פרשה קטנ' ואם לא תכיל הפרש' חוזר לראש ואותם שאין יכולין לקרותן יחד כגון שני כהנים שני לויים אב ובנו או שני אחים קורין האחד ויברכוהו ויברכו גם השני בלא קריאה אחריהם וכשמסיים לקרא לכל הקהל מתחילין רשות לחתן תורה וקורין לו אח"כ מן מעונה אלהי קדם עד סוף סדרא ושמונ' הפסוקי' שב(ה)סוף הספר מן וימת משה עד לעיני כל ישראל יח[י]ד קורא אותו באימה וביראה ומסלקי' הס"ת וגוללין אותו ומביאין אחרת ואומ' רשות לחתן בראשית וקורין לו מן בראשית עד לעשות ואומ' קדיש עד דאמירן ומסלקין הס"ת זו ומביאין לו אחרת ומפטיר קורא בו כדאתמול ומפטירין מתחילת יהושוע עד

ארון ברית ה' א"ר יצחק מיכן שעושין סעודה לגמרה של תורה גבי שלמה המלך כתיב הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחרך לא יקום כמוך וכתוב ויקץ שלמה והנה חלום ויבוא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו הנה כשנתן לו הקדוש ברוך הוא חכמה לכבוד החכמה עשה משתה ומיכן למד ר' יצחק שהגומר תורה שכולה חכמה שצריך לעשות סעודה ומשתה".

וכן באורחות חיים (ח"א הלכות קריאת ס"ת) ובספר כלבו (סימן כ).

ויש להעיר שאף בזהר (רעיא מהימנא כרך ג במדבר) פרשת פנחס דף רנו ע"ב מוזכר שמחת תורה: "ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה ואתקריאת שמחת תורה ומעטרין לס"ת בכתר דיליה רמז ס"ת לתפארת שכינתא עטרת תפארת".

וכן נזכר שמחת תורה בתיקוני זוהר (תקונא עשרין וחד ועשרין דף נו ע"א וע"ב) ובשער הכוונות.

וכתב במעשה רב (הלכות סוכה, רלג): "הגאון ז"ל היה שמח מאד בחג הסוכות וביותר בשמיני עצרת כי הוא יותר יום שמחה מכל ימי החג ע"פ הסוד ואומרים פיוטים ברנה וקול זמרה האדרת והאמונה ויאתיו תתברך ותשתבח שבמעמדות אחר אני מאמין וכיוצא בזה מפיוטים. ושמחים שמחה גדולה. ובש"ת היו מקיפים הבימה עם הס"ת שבעה פעמים אין פוחתין מהם אבל מוסיפין עליהם. ומנגנים התשבחות הנ"ל וגם הברוך שמך שבשערי ציון שחיבר האר"י ז"ל והוא ז"ל היה הולך לפני הס"ת שמח מאד ברוב עוז וחדוה וחכמת אדם

חבל נחלתו

שלא להכביד על הצבור שאין ידם משגת ליתן שכר החזנים בבת אחת כי לולא החוקים האלה לא היה משעבד עצמו לכל צרכי צבור אם לא בשכר מרובה".

וכן כתב הטור (או"ח סי' תרסט): "נוהגין באשכנז שהמסיים והמתחיל נודרין נדבות וקוראין לכל מרעיהן ועושיין משתה ושמחה וי"ט לסיימה של תורה ולהתחלתה".

ברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ב ח"ג) דן האם כהנים ולויים יכולים לעלות לחתן תורה ובראשית: "וביום שמחת תורה שקורין בחתן תורה כהנים או לויים מותר שכבר קראו משפט היום ה' ועוד שדבר זה ניכר".

וכך כתב בדרכי משה הקצר (או"ח סי' תרסט, ב): "ובמנהגים (שם) וחוזר למעלה ומרבה בפרשיות כדי לקרות הרבה לכבוד התורה וקורין כל הנערים ביחד וקורין להן נדר המלאך הגואל וגו' (בראשית מח טז) וקורין חתן תורה וכו' ואחר כך חתן בראשית וכו' **וכהן או לוי יכול לקנותו** ועיין לעיל סימן קל"ה (אות ז) ומה שכתב וחוזרין למעלה ומרבין בפרשיות כן הוא המנהג. וכן כתב הריב"ש בתשובה סימן פ"ד ואין איסור בזה משום ברכה לבטלה דלא כרבינו אפרים שכתב המרדכי בפרק בני העיר (ע"ב) בשמו דאסור ועיין לעיל דינים אלו בהלכות קריאת ספר תורה. כתב המרדכי הלכות קטנות (דף צ"ב ע"א) (סי' תתקנה) דשמנה פסוקים אחרונים שבתורה **תלמיד חכם צריך לקרותו, ואין נוהגין כן** אלא נוהגין שאף נערים עולים לסיום התורה וקורין אותו העולה חתן תורה ואפשר דבזמן הזה דהחזן קורא הכל אין לחוש מי העולה

אין יוצא ואין בא ומברך לאחרי' כתקנו ואח"כ אומ' אשרי ואחר אשרי עומדים ואומ' אשר בגלל ומכניסי' הס"ת ומתפללין והולכין לבנותיהן שמחים וטובי לב".

"ביש מקומות נהגו שני חתנים לפזר פירות בבית הכנסת כגון אג[ו]זים ותפוחים והעם שטו ולקטו לשמחת תורה וביש מקומות עושיין כן לאחר שאכלו כשנאספי' העם לחצר בית הכנסת".

ועי"ע בספר המנהגים (טירנא) שמיני עצרת.

וכך כתוב בספר מהרי"ל (מנהגים, הלכות חג הסוכות):

"[י] נשאל למהר"י סג"ל אמאי קונין מצות בשמחת תורה והלא יום טוב הוא, והשיב מצוה מותר לקנות ביום טוב. וכ"ת מ"ש מס"ת ותפילין דאין קונין ביום טוב, שאני התם דעדיין הם לפניו כל שעה לקנותם והמצות האידנא הן שעתן, ועוד צורכי רבים הם שקונין המצות ומתירין ביום טוב. [מנהג - היה - במגנצא שכל נכרי שאינו מיושבי - מבני - העיר לא היה רשאי לקנות שום מצוה של בית הכנסת, - אפילו להיות חתן תורה ובראשית]."

עולה שבחירת חתני תורה ובראשית נעשתה עפ"י התשלום לכל המרבה בנדבות לצרכי הציבור, והד לכך מתשובת ר' אליעזר מביהם (באו"ז ח"א סי' קיג) שתקף את עמדת רבי יהודה החסיד ששליחי ציבור צריכים לעשות פעולתם בחינם. וז"ל: "ותקנו להם (=לשליח ציבור) שמחת תורה ומגבת פורים לעטרת מקדש מעט כנגד מחצית השקל לעבודת בית יוצרנו כדי

תורה או פסול לכך, ודעתו שאין בכך כל פסול.

והוסיף המשנה ברורה (סי' תרסט):

"(א) עד סוף – ומי שקורא פרשה זו נקרא חתן תורה ונהגו למכור פרשה זו ופרשה בראשית וקונים בדמים מרובים וראוי להדר אם באפשר שיהיו הקונים מוכתרים בתורה או עכ"פ מגדולי הקהל".

"(ב) ובשני בראשית – מי שקורא פרשה זו נקרא חתן בראשית ואף מי שעלה כבר בפרשה וזאת הברכה יכול לעלות לחתן תורה או לחתן בראשית אבל חתן תורה לא יקרא פרשת חתן בראשית והטעם כיון דליכא הפסק ביניהם שייך פגם לס"ת הראשונה שיאמרו פסולה היתה ולכן קורא מיד בשניה וכ"ז באותה בהכ"נ אבל מי שקרא חתן תורה בבהכ"נ זו ודאי שמותר לקרות חתן בראשית בבהכ"נ אחרת. וכתב במהרי"ל שכהן או לוי יכול להיות חתן תורה או חתן בראשית".

בכנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' תרסט) מספר הערות לגבי חתני תורה ובראשית:

"ו. יש מקומות נוהגין למכור החתנות כל מי שמעלה בדמים אותו לוקח החתנות, וכן היה מנהג תיר"א מקדמת דנא, ושוב ביטלו המנהג הזה. ומצאתי למהר"ר אליהו קאפסלי בתשובה כתיבת יד כתב, שמנהג קנדי"א היה למכור החתנות, ושהוא ז"ל התקין שלא למכרו אלא לעשות חתנים מגדולי הקהל, שאין ראוי שיהיו חתני תורה אלא מי שהוא מוכתר ומעוטר בתורה ולפחות שיהיו מגדולי הקהל".

"ז. כתב בתשובה הנזכר: נשאל למהרי"ל ז"ל אם כהן או לוי יכולין להיות חתני התורה, והשיב כל הפוסקים התירו, לבד

מאחר שאינו קורא רק החזן וכל שכן דשאר הפוסקים לית להו כדברי המרדכי כמו שנתבאר לעיל סימן תכ"ח".

הרמ"א (או"ח סי' תרסט ס"א) מפרט בהגהותיו על השו"ע, את המנהגים כפי שנוהגים בימינו:

"וקורין יום טוב האחרון שמחת תורה, לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה; ונוהגין שהמסיים התורה והמתחיל בראשית נודרים נדבות וקוראים לאחרים לעשות משתה (טור). ועוד נהגו במדינות אלו להוציא בשמחת תורה ערבית ושחרית כל ספרי תורה שבהיכל ואומרים זמירות ותשבחות, וכל מקום לפי מנהגו. ועוד נהגו להקיף עם ספרי התורה הבימה שבבית הכנסת, כמו שמקיפים עם הלולב, והכל משום שמחה. ונהגו עוד להרבות הקרואים לספר תורה, וקורים פרשה אחת הרבה פעמים ואין איסור בדבר (מנהגים ורי"ב סימן פ"ד). עוד נהגו לקרות כל הנערים לספר תורה, וקורים להם פרשת המלאך הגואל וגו'; ובלילה קורים בספר תורה הנדרים שבתורה, וכל מקום לפי מנהגו. עוד נהגו לסיים התורה אף על קטן העולה, אף על גב די"א דדוקא תלמיד חכם צריך לסיים (מרדכי הגהות קטנות), בזמן הזה שהחזן קורא אין לחוש (ד"ע). במקום שאין להם רק שני ספרי תורה, קורין בראשונה: וזאת הברכה, ובשנייה: בראשית, וחוזרים ולוקחים הראשונה לענייניו של יום; וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ספרי תורה ואין להם רק שתיים, (מצא כתוב)".

ובמור וקציעה השיג על הרמ"א וכתב שאין ראוי לתת לקטן להיות חתן תורה. והפנה לתשובת אביו (שו"ת חכם צבי סי' יג) שדן האם בעל תשובה ראוי להיות חתן

חבל נחלתו

רבינו פרץ בהגהה דסמ"ק. והעיד מהרי"ל שאביו מהר"י מולין סג"ל היה נוהג להיות חתן התורה וחתן בראשית. ע"כ. וכ"כ המרדכי משם מהר"ם ז"ל. וכן פשט המנהג".

ובאות ח דן שאם יש חתן שנשא אשה בשבעת ימי משתה יכול לשמש חתן תורה אם יודע לקרות. ודן בהיכי תמצוי שיהיה חתן בימי המשתה שלו. וכן בשכנה"ג (אות א) דן בכך.

סימן כט

מגילת בית חשמונאי – מגילת אנטיוכוס

חובה בגולה כ"א יום והוסיפו לנהוג גם בראשי חדשים מברכין על אותו המנהג, אבל ערבה שאינה חובה כלל בגבולין אף על גב דנהגו יום שביעי בגבולין אין מברכין על אותו המנהג, וכן נמי מקום שנהגו לקרוא מגילת אנטיוכוס בחנוכה אין ראוי לברך עליו מפני שאין לה שורש חובה כלל".

עולה מדברי הרי"ד שהיו מקומות שקראו מגילת אנטיוכוס בחנוכה בברכה כדוגמת מגילת אסתר בפורים. והרי"ד שולל דרכם ומבאר שאין לברך עליה ברכת המצוות משום שאינה חובה.

נאמר בסדר עולם רבה (ליינר, פרק ל): "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך, הט אזנך ושמע דברי חכמים (משלי כב יז), שנאמר כי נעים כי תשמרם בבטןך וגו'...". היינו פסקה הנבואה ורוה"ק לכתובת הספרים שנכללו בתנ"ך, ומתחילה תקופת תורה שבעל פה, שנמסרה בעיקרה בעל פה, ולאחר מכן נכתבה מהמשנה והלאה.

לפי דברי תוס' רי"ד אנו למדים כי לעתים אצל ההמון היו דברי רוה"ק של כ"ד ספרים לא מוגדרים, ומה שנכתב כמעין תורה שבע"פ, כדוגמת מגילת

א. כתב בפסקי הרי"ד (סוכה מד ע"ב) בדין לגבי ברכה על מנהגים:

"אמר איבו הוה קאימנא קמיה דר' אלעזר בר צדוק אייתי לקמיה ערבה חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא. אביי וחזקיה בני ברתיא דרב הוו יתבי קמיה דרב, אייתי לקמיה ערבה חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא. מיכן מוכיח שאין מברכין על המנהג. ואי קשיא, והא מאי דמפטירין במנחתא דשבתא מנהגא הוא ולא חובה כדפרישית בערך ט"ו בספר הלקט, ומברכין עליה כדאמ' בפרק במה מדליקין אמ' רב אחדבוי אמ' רב מתנה אמ' רב יום טוב שחל להיות בשבת המפטיר במנחה בנביא אינו צריך להזכיר של יום טוב, שאלמלי שבת אין נביא ביום טוב במנחה, אלמא מברכי' על המנהג, ובפרק בתרא דתענית אמר' רב איקלע לבבל חזנהו דקא קרו הלילא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו, כיון דחזי דקא מדלגי דלוגי ואזלי ש"מ מנהג אבותיהן בידיהן, ונוהגין כל העולם לברך לקרוא את ההלל. ויש לומר, כל דבר שהוא חובה ונהגו להוסיף עליו על אותו המנהג מברכין, כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שהוא נוהג

סימן כט – מגילת בית חשמונאי – מגילת אנטיוכוס

ובהק' הרב קאפח לדניאל מובא כודאי) והוא הנוסח שפשט בתימן.

ד. כנראה מגילה זו פשטה בישראל יותר מספרי המכבים² ושמשה כמקור היסטורי ורוחני מלבד מגילת תענית ומסכת ספרים והנזכר בש"ס על חנוכה. הרמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"א-ג) פותח את הלכות חנוכה כך:

"בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני".

"וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור".

"ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל

תענית (שאף היא נכתבה קודם המשנה) הפך ל'מגילה'. ואולי כשם שמגילת אסתר היא תיאור ההתרחשות ההיסטורית ולא דברי הלכה (כמגילת תענית או משנה), קראו לה כך, עד כדי החשבה שנכתבה ברוח הקודש הנבואית, ועל כן ברכו עליה על מקרא מגילה. אמנם ברור שהיא כתיבה דרשנית בשכלו של המחבר ולא נכתבה ברוח"ק כדוגמת ספרי הכתובים.

ב. כתוב בספר הלכות גדולות (סימן עה – הלכות סופרים): "זקני בית שמאי וזקני בית הלל הם כתבו **מגלת בית חשמונאי** [ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים¹], והם כתבו מגלת תענית (שבת יג ב) בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון כשעלו לבקר... וכן בפי רס"ג וראשונים אחרים נקראת מגילת בית חשמונאי.

לפי החוקרים מגילה זו בערך בזמן מגילת תענית, היינו עוד קודם המשנה בסוף ימי בית שני. היא חוברה בארמית ותורגמה לעברית ולערבית.

ג. הרמב"ם פרסם בספרו 'זכרון לראשונים' דברים של רס"ג בהם הוא מזכיר כמה פעמים את 'ספר בית חשמונאי' המזוהה לפי הסימנים שמונה רס"ג עם מגילת אנטיוכוס שלפנינו. יש אומרים שרס"ג תרגמה מארמית לערבית (כן מובא בהק' ורטהיימר בבתי מדרשות בספק,

1. המשפט בסוגריים אינו ברור, אולם כך נמצא בה"ג, עי' בהערה 3 (עמ' שיב) בס' בתי מדרשות ח"א, וכן עי' עלי תמר סוכה (פ"ה ה"א).
2. ספרי המכבים ובמיוחד המכבים א' נראה שנכתבו סמוך לזמן האירועים של מרד החשמונאים. האירועים מאד מפורטים ומלמדים שהכותב היה חי בזמן המאורעות אמנם סגנון כתיבתו היסטורי. ואילו 'המגילה' נותנת מימד רוחני לכל המרד בסגנון דרשני ומחקה את כתבי הקודש.

חבל נחלתו

חמישה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה".

וכן באירת השמד כתב הרמב"ם:
"וידוע הוא כמו כן מה שקרה לישראל במלכות יון הרשעה מגזרת קשות ורעות, ומכללן היה שלא יסגור אדם את פתח ביתו, כדי שלא יתיחד להתעסק בשום מצוה, ועם כל זה לא קראום חכמינו זכרונם לברכה לא גוים ולא רשעים אלא צדיקים גמורים, והתחננו בעדם, והוסיפו בימי חנוכה 'על הנסים' עד 'ורשעים ביד צדיקים'".

נראה מן העובדות שמזכיר הרמב"ם שהוא שאב את דבריו מתוך מגילת בני חשמונאי ולא ממקורות אחרים (וכך כתבו החוקרים).

ה. מגילת אנטיוכוס פשטה בישראל כך כתב הרב יששכר תמר בספרו עלי תמר (סוכה פרק ז):

"ומ"ש שהיו קהלות שקורין מגילת אנטיוכוס, **הכוונה לערי רומניה, מלכות ביצאנץ לפנים**, ראה בסידור אוצר התפלות, בסדור כמנהג כפא וק"ק קראסוב כתוב, נוהגין לקרות מגילת אנטיוכוס בשבת במנחה אחר קדיש תתקבל משום פרסומא ניסא וכו', וידוע שמנהגי קרים הוא לפני מחזור רומניה הקדום. ראה במשא קרים, מעמוד קי"ז והלאה, ועיין בסידור עבודת

ישראל".

"ויש להעיר שמגלת אנטיוכוס נקראת בסדור תימנים כת"י מגילת בני חשמונאי, ובספר נר מצוה להרב ר' יוסף משאש מצפון אפריקה (=מרוקו) דף א' ע"ב כתוב: שיש שקוראים למגלת אנטיוכוס 'מגילת חשמונאים'... ובסדורי תימן כת"י העתיקים מגילת בני חשמונאי. ואומר הבה"ג שלא עלתה לדורות³ לקרותה בצבור ואלו שנוהגין לקרותה אין בה שורש חובה. ודע שמנהגי רומניה לפנים, לפני שבאו בה גולי ספרד, הוא תורכיה של עכשיו, **מנהגם היה בהרבה דברים כמנהגי א"י הקדומים**, כידוע ואכמ"ל".

וברור שהמגילה נכתבה בארץ ישראל והופצה בקהילות שהיו תחת השפעת הקהילה בארץ ישראל.

וכך כתב בעלי תמר (תענית פרק ב): "ודרך אגב ראיתי להעיר שמגילת אנטיוכוס בנוסחה הארמית נמצאת **ברוב סידורי התימנים כת"י**. אך לא בשם "מגילת אנטיוכוס", אלא בשם "מגילת בני חשמונאי". ועל הנוסח העברי נרשם הערה, 'בדפוסים כתוב מקרא לזאת המגילה'. מזה נראה שהנוסח המקורי של המגילה הזאת הוא הנוסח הארמי ואולם אח"ז נעשה התרגום העברי, ראה במבוא למגילה הזאת באוצר המדרשים".

ו. **כך מביא פרופ' זהר עמר ב'ספר החילוקים' שהוא מנהג תימן הבלאדי** (התימני המקורי, עמ' 76 סי' שכז): "בתימן נהגו מקצת לשמר מסורת קדומה של קריאת מגילת אנטיוכוס (בלשון תימן אנטיוכוס)

3. נראה שזהו פירושו למשפט חסר הפשר בהלכות גדולות.

סימן כט – מגילת בית חשמונאי – מגילת אנטיוכוס

בחנוכה וללמדה את הילדים". חלק היו מלמדים בארמית וחלק בערבית. והביא בהערה (324) מפירוש עץ חיים לתכלאל התימני: "ויש שקורין מגילת אנטיוכוס בשבת (=חנוכה) אחר ההפטרה ואין חיוב רק למצוה בעלמא לפרסם הנס ב"שאל".	חנוכה.
וכן המגילה נמצאת בסידור עבודת ישראל ובסידור אוצר התפילות.	סיכום
ז. הקורא את המגילה (מובאת בנספח לבירור זה), יראה שיש בה הרבה חיקוי למגילת אסתר אפילו במספרים, וחיקוי להריגת אהוד בן גרא את עגלון מלך מואב, ובכ"ז גרעינה הוא אמת ועל כן היו קוראים אותה בציבור לפרסם את נס	א. המגילה או ספר בית חשמונאי/אנטיוכוס היא יותר קדומה מרוב הנכתב בענייני החשמונאים.
	ב. היא היתה נפוצה בימי הגאונים ובמלכות ביצאנץ עד כדי כך שהיו נוהגים לקוראה בבתי הכנסיות וללמוד אותה. אולם אין לברך עליה.
	ג. גדולי הראשונים כמו רס"ג ובה"ג והרמב"ם למדוה ולמדו ממנה.
	ד. ראוי גם לנו להכירה וללומדה עם משפחותינו.

נספח – מגילת אנטיוכוס / בית חשמונאי

זו המגילה בארמית (אוצר מדרשים (אייזנשטיין) חנוכה, מופיעה גם בספר בתי מדרשות ובסידורים)⁴:

(א) והוה בימי אנטיוכוס מלכא דיון מלך רב ותקיף הוה וחסין בשלטניה וכל מלכיא שתמעון ליה: (ב) הוא כבש מדינן סגיאין ומלכין תקיפין ואצדי בירניותיהן והיכליהון אוקיד בנורא וגובריהון באסר אסר: (ג) מיומי אלכסנדרוס מלכא לא קם מלך כותיה בכל עבר נהרא: (ד) הוא בנה מדינתא רבתא על ספר ימא למיהוי ליה לבית מלכו וקרא לה מדינת אנטיוכוס על שמיה: (ה) ואף בגריס תניניה בנה מדינתא אוחרנתא לקיבלת וקרא לה בגריס על שמיה וכן שמהתהון עד יומא דנא: (ו) בשנת עשרין ותלת שנין למלכותיה היא שנת מאתן ותלת עשר שנין לבנין בית אלהא דך שוי אפוהי למיסק לירושלם: (ז) ענא ואמר להדברוהי הלא ידעתון די איתאי עמא יהודאי די ביהוד ביננא:

4. זה תרגום המגילה מתוך אוצר מדרשים (אייזנשטיין, חנוכה):
(א) ויהי בימי אנטיוכוס מלך יון מלך גדול וחזק היה ותקיף בממשלתו וכל המלכים ישמעו לו:
(ב) הוא כבש מדינות רבות ומלכים חזקים והחריב טירותם והיכליהם שרף באש ואנשיהם בבית האסורים אסר: (ג) מימי אלכסנדרוס המלך לא קם מלך כמוהו בכל עבר הנהר: (ד) הוא בנה מדינה גדולה על חוף הים להיות לו לבית מלכות ויקרא לה מדינת אנטיוכיא על שמו: (ה) וגם בגריס משנהו בנה מדינה אחרת כנגדה ויקרא לה בגריס על שמו וכן שמותן עד היום הזה: (ו) בשנת עשרים ושלוש שנים למלכו היא שנת מאתים ושלוש עשרה לבנין בית אלהים שם פניו לעלות לירושלים: (ז) ויען ויאמר לשריו הלא ידעתם כי יש עם היהודים אשר בירושלם בינינו:

חבל נחלתו

(ח') לדחלתנא לית אינון מתקרבין ובנימוסנא לא עבדין ודתי מלכא שבקיין למיעבד דתיהון: (ט') ואף אינון מסבריין ליום תבר מלכיא ושולטניא דאמריין אימתי ימלוך עלינא מלכא ונשלוט בימא וביבשתא וכל עלמא בידנא יתמסר: (י') לית רבות מלכותא למישבק אילין על אפי ארעא: (יא') כען איתו וניסק ונגזר עליהון ונבטל מנהון קימא דאתגזר בהון שבתא ירחא ומהילותא. ושפר פתגמא בעיני רברבנוהי ובעיני גברוהי: (יב') בה שעתא קם אנטיוכס ושלח נקנור תניניה בחיל ובעם שגיא ואתא לקרתא דיהוד לירושלם: (יג') קטל בה קטלא שגיא ובנא פרכא בבית מקדשא באתרא די אמר אלהא דישראל לעבדוהי נבייא תמן אשרי שכינתאי לעלמא. ביה באתרא נכסו בי חזירא ואעילו מן דמיה לעזרתא דקודשא: (יד') כל קבל דנא כדי שמע יוחנן בר מתתיה כהנא רבא דנא עבדא אתמלי רגז וחמא וצלם אנפוהי אשתני ואתמליך בלביה מה די יכיל למיעבד על דנא: (טו') באדין יוחנן בר מתתיה עבד ליה חרבא זרתין תרתין אורכא פתיה זרתא חדא תחות לבושהי עטפה: (טז') ולירושלם אתא וקם בתרע קרתא וקרא לתרעיא ואמר להון אנא יוחנן בר מתתיה אתיתי למיעל קדם נקנור: (יז') באדין עלין תרעיא ונטריא ואמריין ליה כהנא רבא די יהוד קאים בתרעא. ענה נקנור ואמר להון עול יעול. (יח') אדין יוחנן הועל קדם נקנור ענה נקנור ואמר ליוחנן אנת הוא חד מן מרודיא די מרדו במלכא ולא בעיין שלם מלכותיה: (יט') ענה יוחנן קדם נקנור ואמר כען אתיתי קדמך די אנת צבי אנא עביד. (כ') ענה נקנור ואמר ליוחנן הן כצבינאי את עביד סב חזירא ונכוס על פרכא ולבוש לבושא דמלכא ורכוב על סוסיא דמלכא וכאחד מן חברי מלכא תהוי: (כא') וכנמא פתגמא התיביה יוחנן מרי אנא דחיל מן בני ישראל דילמא די ישמעון דעבדי

(ח') לאלהינו אינם מקריבים ודתנו אינם עושים ודתי המלך עוזבים לעשות דתם: (ט') וגם הם מיחלים ליום שברון המלכים והשלטונים אומרים מתי ימלוך עלינו מלכנו ונשלוט בים וביבשה וכל העולם ינתן בידנו: (י') אין כבוד למלכות להניח אלה על פני האדמה: (יא') עתה באו ונעלה עליהם ונבטל מהם את הברית אשר כרת להם אלהיהם שבת ראש חדש ומילה. ויטב הדבר בעיני שריו ובעיני כל חילו: (יב') באותה שעה קם אנטיוכס וישלח את נקנור משנהו בחיל גדול ועם רב ויבא לעיר יהודה לירושלם: (יג') ויהרג בה הרג רב ויבן במה בבית המקדש במקום אשר אמר אלהי ישראל לעבדיו הנביאים שם אשכין שכינתי לעולם. במקום ההוא שחטו החזיר ויביאו את דמו לעזרת הקדש. (יד') ובהיות זה כאשר שמע יוחנן בן מתתיה כהן גדול כי נעשה זה המעשה, וימלא קצף וחמה וזיו פניו נשתנה ויועץ בלבו מה שיכול לעשות על זה: (טו') אז יוחנן בן מתתיה עשה לו חרב שתי זרתות ארכה וזרת רחבה תחת בגדיו עטופה: (טז') ויבא לירושלים ויעמד בשער המלך ויקרא לשוערים ויאמר להם אני יוחנן בן מתתיה באתי לבוא לפני נקנור: (יז') ואז באו השוערים והשומרים ויאמרו לו הכהן הגדול מהיהודים עומד בפתח ויען נקנור ויאמר להם בא יבא: (יח') אז הובא יוחנן לפני נקנור ויען נקנור ויאמר ליוחנן אתה הוא אחד מן המורדים אשר מרדו במלך ואינם רוצים בשלום מלכותו: (יט') ויען יוחנן לפני נקנור ויאמר אדני עתה הנני באתי לפניך אשר תרצה אעשה: (כ') ויען נקנור ויאמר ליוחנן אם כרצוני אתה עושה קח חזיר ושחטהו על הבמה ותלבש בגדי מלכות ותרכב על סוס המלך וכאחד מאוהבי המלך תהיה: (כא') וכאשר שמע יוחנן השיבו דבר אדני אני ירא מבני ישראל פן ישמעו כי עשיתי כן ויסקלוני באבנים: (כב')

סימן כט – מגילת בית השמונאי – מגילת אנטיוכוס

כן וירגמוני באבנא. (כ"ב) יפקון כל אינש מן קודמך דילמא יהודעון. אדין נקנור הנפק כל אינש מן קדמוהי: (כ"ג) כל קבל דנא ביה זמנא זקף יוחנן בר מתתיה עינוהי לאלהא שמיא וסדר צלותיה קדם רבון עלמא י": ענא ואמר אלהי ואלהא אבהתי אברהם יצחק ויעקב לא תמסרנני ביד ערלא הדין די הן יקטלינני יהך וישתבח בבית דגון טעותיה ויימר טעותי מסרתיה בידי: (כ"ד) בה שעתא פסע עלוהי פסעין תלת וקבע חרבא בלביה ורמא קטילא בעזרתא דקודשא קדם אלה שמיא: (כ"ה) ענה ואמר יוחנן לא תשוי עלי חובא דקטלתיה בקודשא כען כן תמסור כל עממיא די אתו עמיה לאעקא ליהוד ולירושלם: (כ"ו) אדין נפק יוחנן בר מתתיה ביומא דנא ואגח קרבא בעממיא וקטל בהון קטליא סגיא: (כ"ז) מנין קטליא דקטל בהון ביומא דנן שבעה (מאתן אלפין ושבעין ותרון) אלפין דהון קטלין אליון לאלין: (כ"ח) במתיבותיה בנה עמודא על שמייה וקרא ליה קטיל תקיפין: (כ"ט) וכדי שמע אנטיוכוס מלכא דאיתקטיל ניקנור תניניה עקת ליה לחדא ושלא להייתי ליה בגריס חייבא מטעי עמיה: (ל) ענה אנטיוכוס ואמר לבגריס הלא ידעת הלא שמעת בני ישראל מה עבדו לי קטלו חילי ובזו משרייתי ורברבני: (ל"א) כען על נסכון אנתון רחיצין אף בתיכון דילכון אינון. איתי וניסק עליהון ונבטל מנהון קיימא די גזר להון אלהא דשמיא שבתא ירחא ומהילותא: (ל"ב) אדין בגריס חייבא וכל משרייתיה אתא עליהון לירושלם וקטל בה קטלא סגיא וגזר בה גזירתא גמירא על שבתא ועל ירחא ועל מהילותא: (ל"ג) כל קבל דנא מן די מלת מלכא מהחצפא [אשכחון] גבר די גזר בריה. אייתון גברא ואף אנתתיה וצליביון לקבל ינקא: (ל"ד) ואף אנתתא די ילידת בר בתר דמית בעלה וגזרתיה לתמניא יומין. וסליקת על שורא די ירושלם וברה גזירה בידה: (ל"ה) ענת ואמרת לך אמרין בגריס חייבא אנתון מסברין לבטלא מיננא

עתה יצא כל איש מלפניך פן יודיעום. אז הוציא נקנור מלפניו כל איש: (כ"ג) בעת ההיא נשא יוחנן בן מתתיה עינוו לאלהי שמים ותקן תפלתו לפני אלהיו. ויאמר אלהי ואלהי אבותי אברהם יצחק ויעקב אל נא תתנני ביד הערל הזה כי אם יהרגני ילך וישתבח בבית דגון אלהיו ויאמר אלהי נתנו בידי: (כ"ד) באותה שעה פסע עליו שלש פסיעות ויתקע החרב בלבו וישלך אותו חלל בעזרת הקדש לפני אלהי השמים: (כ"ה) ענה יוחנן ויאמר אלהי לא תשים עלי חטא כי הרגתיו עתה בקודש כן תתן את כל העמים אשר באו עמו להצר ליהודה ולירושלם: (כ"ו) אז יצא יוחנן בן מתתיה ביום ההוא וילחם בעמים ויהרג בהם הרג רב: (כ"ז) מספר ההרוגים אשר הרג ביום ההוא שבע מאות אלף ושנים ושבעים אלף אשר היו הורגים אלה לאלה: (כ"ח) בשובו בנה עמוד ויקרא על שמו ממית החזקים: (כ"ט) ויהי כאשר שמע אנטיוכוס המלך כי נהרג משנהו נקנור ויצר לו למאד וישלח להביא לו את בגריס הרשע המטעה את עמו: (ל) ויען אנטיוכוס ויאמר לבגריס הלא ידעת אם לא שמעת אשר עשו לי בני ישראל הרגו חילי ויבזו מחנותי ושרי: (ל"א) עתה על ממונכם אתם חוסים גם בתיכם לכם הם. באו ונעלה עליהם ונבטל מהם הברית אשר כרת להם אלהי השמים שבת ר"ח ומילה: (ל"ב) אז בגריס הרשע וכל מחנותיו בא לירושלים ויהרג בהם הרג רב ויגזור בה גזרה גמורה על שבת ראש חדש ומילה: (ל"ג) בהיות זה כאשר היה דבר המלך נחפז מצאו איש אשר מל בנו ויביאו האיש ואשתו ויתלו אותם כנגד הילד: (ל"ד) וגם אשה אשר ילדה בן אחרי מות בעלה ותמל אותו לשמנה ימים. ותעל על חומת ירושלים ובנה המהול בידה: (ל"ה) ותען ותאמר לך אומרים בגריס הרשע אתם חושבים לבטל מאתנו הברית אשר כרת עמנו. ברית

חבל נחלתו

קימא די גזיר עמנא קימא דאבהתנא לא פסיק מיננא ושבתא ירחא ומהילותא מבני בניהון לא יעידון. (ל"ו) ואפלת ברה לארעא ונפלת בתריה ומיתו תרויהון כחדא וסגיאין מן בני ישראל די הוו עבדין כן ביומיא האינון ולא משניין קיים אבהתהון: (ל"ז) ביה זמנא אמרין בני ישראל אלין לאלין איתו ונהך ונשבות במערתא. ולמה נחלל יומא דשבתא. ואכלי קורציהון קדם בגריס: (ל"ח) באדין בגריס חייבא שלח גוברין די זיינא ויתיבו על פום מערתא ואמרין להון יהודאי פוקו לוותנא אכלו מן לחמנא ושתו מן חמרנא ועובדנא תהוון עבדין: (ל"ט) ענין בני ישראל ואמרין אלין לאלין דכירין אנחנא מה דאתפקדנא על טורא דסיני שיתא יומין תעבדון עבדתיכון וביומא שביעאה תניחון. כען טב לנא דנמות במערתא מן דנחלל יומא דשבתא: (מ) כל קבל דנא כדי לא נפקו לוותהון איתואו אעין ואוקידו על פום מערתא ואתקטילו כאלף גברי גבר ואנתתיה: (מ"א) בתר דנא נפקו חמשא בני מתתיה יוחנן וארבע אחוהי ואגיוחו קרבא בעממיא קטלא סגיא קטילו בהון ותרכינן להיפרכי ימא דאתרחיצו לאלה שמיא: (מ"ב) באדין בגריס חייבא יתיב בספינתא וערק לוות מלכא אנטיוכס ועמיה גוברין משזבי חרבא: (מ"ג) ענה בגריס ואמר לאנטיוכס מלכא אנת מלכא שמת טעים לבטלא מן יהוד שבתא ירחא ומהילותא ואשתדור רב ומרדי בגוה: (מ"ד) די אן עללין כל עממיא אומיא ולישניא לא כהלין לחמשא בני מתתיה מן אריון אינון תקיפין מן נשריין אינון קלילין ומן דובבן אינון חציפין: (מ"ה) כען מלכא ישפר עלך מלכי טבא ולא תגיח בהון במשרייתא אלין די הן תגיח בהון בגוברין זעירן תתבהית באנפי כל מלכיא: (מ"ו) להן כתוב ושלח אגרין בכל מדינת מלכותך דיתון רברבני חילא ולא ישתאר מנהון עד חד. ואף פיליאי מלובשי שירייתא יהון עמהון: (מ"ז) ושפר פתגמא הדין בעיני אנטיוכס מלכא ושלח אגרין לכל

אבותינו לא נבטל ממנו ושבת ראש חדש ומילה מבני בנינו לא יוסרו: (ל"ו) ותפיל בנה לארץ ותפול אחריו וימותו שניהם כאחד ורבים מבני ישראל היו אשר עושים כן בימים ההם ולא שנו ברית אבותם: (ל"ז) בזמן ההוא אמרו בני ישראל אלה לאלה באו ונלך ונשבות במערה פן נחלל את יום השבת. וילשינו אותם לפני בגריס: (ל"ח) אז בגריס הרשע שלח אנשים חלוצים ויבאו וישבו על פי המערה ויאמרו אליהם יהודים צאו אלינו אכלו מלחמנו ושתו מייננו ומעשינו תהיו עושים: (ל"ט) ויענו בני ישראל ויאמרו אלה לאלה זוכרים אנחנו אשר צונו ה' על הר סיני ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות. עתה טוב לנו אשר נמות במערה מאשר נחלל את יום השבת: (מ) בהיות זה כאשר לא יצאו אליהם היהודים ויביאו עצים וישרפו על פי המערה וימותו כאלף איש ואשה: (מ"א) אחרי כן יצאו חמשה בני מתתיה יוחנן וארבעה אחיו וילחמו בעמים ויהרגו בהם הרג רב ויגרשום לאיי הים כי בטחו בד' אלהי השמים: (מ"ב) אז בגריס הרשע נכנס בספינה אחת וינס אל אנטיוכיא אל המלך ועמו אנשים פליטי חרב: (מ"ג) ויען בגריס ויאמר לאנטיוכס המלך אתה המלך שמת צווי לבטל מן היהודים שבת ראש חדש ומילה מרמה גדולה ומרד בזה: (מ"ד) אשר אם ילכו כל העמים והאומות וכל הלשוונות לא יוכלו לחמשת בני מתתיהו אשר מאריות הם חזקים ומנשרים הם קלים ומדובים הם ממהרים: (מ"ה) עתה המלך עצתי תיטב עליך ולא תלחם באנשים מעט כי אם תלחם בהם ותבוש בעיני כל המלכים: (מ"ו) לכן כתוב ושלח ספרים בכל מדינות מלכותך ויבאו שרי החילים ולא ישאר מהם אחד וגם פילים מלובשים שריונים יהיו בהם: (מ"ז) וייטב הדבר בעיני אנטיוכס המלך וישלח ספרים בכל מדינות מלכותו

סימן כט – מגילת בית חשמונאי – מגילת אנטיוכוס

מדינות מלכותיה ואתו רברבני כל עממיא ומלכותא. ואף פיליאי לובשי שירייתא עמהון אתו: (מ"ח) תנינית קם בגריס חייבא ואתא לירושלם ופגר שורא ונתק אבולא ותרע במוקדשא תלת עשר תרעתיא ואף מן אבנוהי פגר עד דהוו כעפרא. חשב בלביה ואמר זמנא הדא לא יכלין לי די רב חילי ותקיפת ידאי. ואלהא שמיא לא חשיב כך: (מ"ט) וכדי שמעו חמשא בני מתתיה קמו ואתו למצפיא דגלעד די הוות תמן שיזבא לישראל בימי שמואל נביא: (נ) צומא גזרו ויתיבו על קיטמא למיבעי רחמין מן קדם אלהא שמיא: (נ"א) באדין נפל בלבהון מלתא טבא יהודה בוכרא שמעון תנינא יוחנן תליתאה יונתן רביעאה אלעזר חמשה: (נ"ב) בריך יתהון אבוהון וכדין אמר להון. יהודה ברי אודמינך כיהודה בר יעקב דהוה אמתיל לאריא: (נ"ג) שמעון ברי אודמינך כשמעון בר יעקב דקטיל כל יתבי שכס: (נ"ד) יוחנן ברי אודמינך כאבנר בן נר רב חילא דישראל. יונתן ברי אודמינך כיונתן בר שאול דקטיל פלשתאי: (נ"ה) אלעזר ברי אודמינך כפנחס בר אלעזר די קנאי קנאה ושזיב לישראל: (נ"ו) על דנא נפקו חמשא בני מתתיה ביומא דנא ואגיחו קרבא בעממיא וקטלו מנהון קטלא סגיא ואיתקטיל מנהון יהודה: (נ"ז) בה שעתא כדי חזו בני מתתיה דאתקטיל יהודה תבו ואתו לוות אבוהון: (נ"ח) ואמר להון למה תבתון עני ואמרי דאתקטיל יהודה אחינא דהוה חשיב כוות כלנא: (נ"ט) ענה מתתיה ואמר להון אנא איפק עמכון ואגיח קרבא בעממיא דילמא יובדון בית ישראל ואתון אתבריתון על אחיכון: (ס) ונפק מתתיה ביומא דנא עם בנוהי ואגח קרבא בעממיא: (ס"א) ואלה די שמיא מסר כל גיברי עממיא בידיהון וקטלו בהון קטלא סגיא כל אחודי סייפא וכל נגודי קשתא ורברבני חילא וסגניא לא אישתאר בהון כשזיב וערקו שאר עמא להיפרכי ימא: (ס"ב) ואלעזר הוה מתעסק לקטלא פיליאי וטמע בפרתא דפילין. וכדי

ויבאו שרי עם ועם ומלכות ממלכות ופילים מלובשים שריונים עמהם באו: (מ"ח) שנית קם בגריס הרשע ויבא לירושלים בקע החומה וינתק המבוא וישבר במקדש שלש עשרה פרצות וגם מן האבנים שבר עד אשר היו כעפר. ויחשב בלבו ויאמר הפעם הזאת לא יוכלו לי כי רב חילי ועוז ידי ואלהי השמים לא חשב כן: (מ"ט) וכשמוע חמשה בני מתתיה קמו ויבאו למצפה גלעד אשר היה שם פליטה לבית ישראל בימי שמואל הנביא: (נ) צום גזרו וישבו על האפר לבקש רחמים מלפני אלהי השמים: (נ"א) אז נפל בלבם עצה טובה יהודה הבכור השני שמעון השלישי יוחנן הרביעי יונתן החמישי אלעזר: (נ"ב) ויברך אותם אביהם וכן אמר יהודה בני אודה ממך כיהודה בן יעקב אשר היה נמשל כאריה: (נ"ג) שמעון בני אודה ממך כשמעון בן יעקב אשר הרג יושבי שכס: (נ"ד) יוחנן בני אודה ממך כאבנר בן נר שר צבא ישראל. יונתן בני אודה ממך כיונתן בן שאול אשר הרג עם פלשתים: (נ"ה) אלעזר בני אודה ממך כפנחס בן אלעזר אשר קנא לאלהיו והציל את בני ישראל: (נ"ו) על זה יצאו חמשה בני מתתיה ביום הזה וילחמו בעמים ויהרגו בהם הרג רב ויהרג מהם יהודה: (נ"ז) באותה שעה כאשר ראו בני מתתיה כי נהרג יהודה שבו ויבאו אל אביהם: (נ"ח) ויאמר להם למה שבתם ויענו ויאמרו על אשר נהרג אחינו אשר היה חשוב ככלנו: (נ"ט) ויען מתתיה אביהם ויאמר אני אצא עמכם ואלחם בעמים פן יאבדו בית ישראל ואתם נבהלתם על אחיכם: (ס) ויצא מתתיה ביום ההוא עם בניו וילחמו בעמים: (ס"א) ואלהי השמים נתן כל גבורי העמים בידם ויהרגו בהם הרג רב כל אחזי חרב וכל משכי קשת שרי החיל והסגנים לא נותר בהם שריד וינוסו שאר העמים למדינות הים: (ס"ב) ואלעזר היה מתעסק להמית

חבל נחלתו

תבו בעוהי בין חייא ובין מיתיא ולא אשכחוהי. בתר כן אשכחוהי בפרת פיליא. (ס"ג)
וחדו בני ישראל דאיתמסרו בידיהון שנאיהון. מנהון קלו בנורא ומנהון דקרו בחרבא
ומנהון צליבו על צליבא: (ס"ד) ובגריס חייבא מטעי עמיה קלוהי עמא בית ישראל בנורא:
(ס"ה) באדין אנטיוכס מלכא כדי שמע דאתקטיל בגריס חייבא וכל רברבי חילא דעמיה
יתיב בספינתא וערק להיפרכי ימא. והוה כל אתר דהוה עלי מרדין ביה וקרין ליה
ערוקא: (ס"ו) בתר דנא עלין בית חשמונאי לבית מקדשא ובנו תרעין מפגרין וסגרו
תרעתא ודכיאו מקדשא ועזרתא מן קטיליא ומן סאבותא: (ס"ז) ובעו משחתא דכא
לאדלקות אנהריתא ולא אשכחו אילהין צלוחית חדא די הוות חתימא בעזקת כהנא
רבא וידעו די הוה דכי כאדלקות יומא חד הוה ביה: (ס"ח) ואלהא די שכינ שמיה תמן
יהב ביה ברכתא ואדליקו מיניה יומין תמניא: (ס"ט) על כן קימו בידהם חשמונאי קימא
ותקיפו אסרא ורשמו ובני ישראל כחדא עמהון למיעבד תמניא יומין אלין יומי חדותא
כיומי חדות מועדיא דכתיבין בספר אורייתא: (ע') ולאדלקא בהון אנהרותא להודעא די
עביד אלהא שמיא נצחנין בהון לא למספד ולא למגזר צום ותעניתי, להן כל אינש די
איתי עלוהי מן קדמת דנא ויצלי קדם אלהיה: (ע"א) ברם חשמונאי ובנוהי ואחיהון לא
גזרו בהון למשבק עבידת פולחנא די מקדשא. מן עדנא דנא לא הוה שם למלכות יון:
(ע"ב) וקבלו מלכותא בני חשמונאי ובני בניהון מן עידנא דנא ועד חרבן בית אלהא דך
מתן ושית שנין: (ע"ג) עד יומיא האלין בני ישראל בכל גלותהון נטרין יומיא אלין וקרי

את הפילים ויטבע בפרש הפילים וכאשר שבו בקשוהו ולא מצאוהו, ואח"כ מצאוהו אשר טבע
בפרש הפילים: (ס"ג) וישמחו בני ישראל כי נתנו בידיהם שונאיהם. מהם שרפו באש ומהם דקרו
בחרב ומהם תלו על העץ: (ס"ד) ובגריס הרשע המטעה את עמו שרפו אותו בית ישראל באש:
(ס"ה) ואז המלך אנטיוכוס כאשר שמע אשר נהרגו בגריס הרשע וכל שרי החיל אשר עמו נכנס
בספינה וינס למדינת הים. ויהי כל מקום אשר היה בא שמה מורדים בו וקורין אותו הבורח:
(ס"ו) אחרי כן באו בני חשמונאי לבית המקדש ויבנו את השערים הנשברים ויסגרו הפרצות
ויטהרו את העזרה מן ההרוגים ומן הטומאות: (ס"ז) ויבקשו שמן זית זך להדליק המנורה ולא
מצאו כי אם צלוחית אחת אשר היתה חתומה בטבעת כהן גדול וידעו כי היתה טהורה. והיה בה
כשיעור הדלקת יום אחד: (ס"ח) ואלהי השמים אשר שכן שמו שם נתן ברכה והדליקו ממנה
שמונה ימים: (ס"ט) על כן קימו בני חשמונאי קיום וחזקו איסור ובני ישראל עמם כאחד לעשות
שמונה ימים האלה ימי משתה ושמחה כימי מועדים הכתובים בתורה: (ע') ולהדליק בהם נרות
להודיע אשר עשה להם אלהי השמים נצוחים. ולכן אסור לספוד בהם ולא לגזור (בהם) צום
ותענית זולתי אשר מקובל עליו לפני זה ויתפלל לפני אלהיו: (ע"א) אך חשמונאי ובניו ואחיהם
לא גזרו בהם לבטל עבודת מלאכה במקדש. ומן העת ההיא לא היה שם למלכות יון: (ע"ב) ויקבלו
המלכות בני חשמונאי ובני בניהם מהעת הזאת עד חרבן בית האלהים מאתים ושש שנים: (ע"ג)

חבל נחלתו

להון ימי חדו מעשרים וחמשה יומין לירחא דכסלו תמניא יומין: (ע"ד) מן עידנא ההוא ועד עלמא לא עדון מנהון בבית מקדשיהון. כהניא ולויא וחכימהון קימו עליהון ועל בני בניהון עד עלמא. כבודך י"י.

סימן ל

מוקפות חומה וסמוך ונראה בהן

שאלות¹

הכפרים הסמוכים כמו כמו ביריה) ועין זיתון". (והביא כן בס' מנהגי א"י – גליס, סי' לה ס"ב).
"ויום י"ד קורין את המגילה בברכותיה וקורין בס"ת ויבוא עמלק ואומרים על נסים [בתפילה], וביום ט"ו קורין בלא ברכה ואין אומרים על הנסים בתפילה. וכן אין מוציאין ס"ת לקרוא ויבוא עמלק, אע"פ שהיה מנהג עה"ק צפת בבהכ"נ מערבים להוציא ס"ת גם ביום ב' ולקרוא בברכה ויבוא עמלק אין נוהגים עכשיו כן".

וכן כתב בארץ חיים (סתהון, אר"ח סי' תרפח ס"ד) שצפת נחשבת כעיר מסופקת. חברון, שכם, וקדש נפתלי שהיו ערי מקלט וכן ארבעים ושתיים ערי הלויים קורים בי"ד בלבד, מפני שלא היו מוקפות חומה (עפ"י רדב"ז ח"ב סי' תרפא). ומביא מהחיד"א שכל ערי א"י המסופקות קורים בי"ד ובט"ו. (וכן הביא שבצפת וכפריה: ביריה) ועין זיתון קורים יומיים מפני הספק.

א. אלו מקומות נחשבים מוקפים חומה בימינו (גזר, לכיש, דור, מגידו, חצור וכד') לענין קריאת מגילה בפורים?
ב. האם נחשב כמוקף חומה לקריאת מגילה רק המקום המקורי או אף הרחבה של אותו מקום ואינו מוקף חומה?
ג. מה צריך לראות בעיר מוק"ח כדי שיחשב נראה, והאם צריך לראות את המקום המקורי או אף הרחבה של אותו מקום ואינו מוקף חומה?

א. ערים הודאיות והמסופקות

כתב בפאת השולחן (סי' ג סט"ו):
"בירושלים קורין המגילה רק ביום ט"ו. וי"א דגם בקצרה הישנה של צפורה וחקרה של גוש חלב ויודפת הישנה וגמלא וגדוד וחדיד וגיא חרשים ואונו ולוד וכן סלכה ואדרעי (כפ"פ פ"ח). ובצפת קורין י"ד וט"ו וכן

על כן בני ישראל מהיום ההוא בכל גלותם שומרים הימים האלה. ויקראו להם ימי משתה ושמחה מחמשה ועשרים לחדש כסלו שמנה ימים: (ע"ד) מן העת ההיא ועד העולם לא יסורו מהם אשר היו עושין בבית מקדשם הכהנים והלויים וחכמיהם אשר קימו עליהם ועל בני בניהם עד עולם. האל אשר עשה עמהם נס ופלא הוא יעשה עמנו נסים ונפלאות ויקים בנו מקרא שכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, אמן

1. שאלת ר' אשר אפרתי, נתיבות.

חבל נחלתו

קריאת מגילה בבית אל הסמוכה לבית אל הקדומה וכן דנו שם לגבי שילה, מבוא חורון, גבעון, שומרון וקרית יערים ודעת הגר"מ אליהו לנהוג בהם כעייירות מסופקות. ודעת הגר"ש ישראלי והגר"ר שריה דבליצקי שכל שאר הערים פרט לירושלים אין לקרוא בהם בט"ו, אפילו הם בתוך ישוב קיים באותו שם או בשם אחר. ונראה שפרט לערים שמנאן הרב טוקצ'נסקי שמוחזקות מסופקות צריך הכרעה של גדולי הדור ולא כל תלמיד חכם יחליט במקומו.

ב. סמוך לכך שחרב האם קורים בי"ד או בט"ו

סמוך לכך שחרב ויושבים בכך עצמו נכרים, או שהוא תל עתיק שנחפר או לא נחפר (על ידי ארכיאולוגים) ישנו דיון עקרוני על עצם המנהג בכך ובסביבתו, ונחלקו בכך האחרונים.

הגרצ"פ פרנק (מקראי קודש פורים סימן כה) סובר שאם בכך עצמו נכרים, ועל ידו ישוב של ישראל קורים בט"ו (עפ"י ריטב"א ראש מגילה ד"ה כרכים וביאור הגר"א או"ח סי' תרפח בפירוש הראשון) **וכך נהגו בירושלים ממלחמת השחרור עד מלחמת ששת הימים**.² ואת דברי הביאור הלכה (סי' תרפח ד"ה או שסמוכין להם) הסובר שהסמוך לכך שחרב קורין בי"ד, הסביר בכך **שחרב לגמרי והוא תל עולם** ובו קורין רק בי"ד וכן בסמוך ונראה אליו.

בספר ארץ ישראל (לרב טוקצ'נסקי, עמ' מד ואילך) מחלק את חלוקי הדינים בפורים לערים המקובלות למסופקות, ערים שהתחדש בהן ספק לאחר שנתייטבו ישראל מחדש (ומחשיב את הזיהוי כאמיתי), וערים שנתחדש בהן ספק כיון שנזכרו שמותם אבל זיהויים מסופק, וירושלים. בערים הידועות כמסופקות מונה את: חברון, שכם, עזה, עכו, לוד, טבריה, יפו, צפת, וחיפה. בסוג השני מונה: באר שבע, בית שאן, אשקלון, אשדוד, רמלה, גוש חלב.

בסוג השלישי של מקומות שמפורשים במקרא אבל זיהויים מסופק מונה: צרעה, אשתאול, אילון, אכזיב, בית דגון (בשבט יהודה), בית דגן (מנחלת אשר), גבע וגבעון (מנחלת בנימין), גזר, דברת, חולון, חצור, יבנאל, יבנה, מגדל גד (נחלת יהודה), מצפה, נהלל ועוד.

בסוג האחרון אינו מחייב שום קריאה בט"ו כיון שזיהויין לא מסופק מספיק. ומביא ראיה שגם עקרון ויהודיה (יהוד) וגדרה ידועים כמקומות עתיקים ואעפ"כ קוראים בי"ד.

ולענ"ד החלוקה בין המקומות טעונה בדיקה בימינו, ומקומות שארכיאולוגים גילו חומות שסגנון בנינם מתקופת יהושע או לפניו ראוי שיעיינו מה דינם בימינו, כל מקום לפי עניינו אם הוא בתוך ישוב או סמוך ונראה וכד'.

בתחומין (ח"א עמ' 109 ואילך) דנו הרב יואל אליצור וגדולי רבני ישראל לגבי

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: היו שהתבססו על הנמצאים על הר ציון. היו גם שקראו אז יומיים.

ניסח את השיטות השונות בהבנת מימרות אלה הרב י"מ טוקצינסקי בספרו עיר הקדש והמקדש (ח"ג פכ"ז סי' ז):
 "ויש בזה ג' פרושים:

"וי"א שהאי 'עד כמה אר"י עד מיל' קאי על סמוך. ונראה אעפ"י שאינו סמוך היינו אף רחוק יותר, כנראה מפשטות הלשון 'נראה אעפ"י שאינו סמוך'.

"וי"א שהאי עד כמה קאי על שניהם על סמוך ועל נראה, שאף בנראה דוקא אם אינו רחוק יותר ממיל, וההפרש מן סמוך לנראה הוא שבסמוך חושבים את המיל בשיעור מהלך בני אדם היינו שמצרפין את השפוע והסבוב (של הר או נהר), ו'נראה' אעפ"י שאינו סמוך' ר"ל שיעור מיל במדה אוירית, עי' ב"מ וב"י ודרכי משה וט"ז (תרפ"ח) וטו"א ועוד.

"וי"א שהאי 'עד כמה' קאי רק על 'נראה' דרך בנראה בעי' שיעור מיל, אבל סמוך הבאור סמוך ממש והוא עיבורה של עיר עי' ב"י ועוד.

"והנה רש"י ור"ח וריטב"א ועוד – דעתם כדעה הראשונה ש'נראה' הוא אף רחוק יותר ממיל, והוא גם הי"מ בהר"ן (ונתקשה הר"ן א"כ נראה אפי' רחוק כמה פרסאות וזה ודאי לא מסתבר, ולפיכך הוסיף הר"ן עפ"י שיטה זו שנראה עמו היינו שמתחשב להכרך בעניני העיר, וכ"ד הריטב"א והמאירי).

"ודעת הרמב"ם היא שגם נראה הוא רק עד מיל לפי הגירסא שלנו ברמב"ם וכך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו אם אין ביניהם יותר מאלפים אמה הר"ז ככרך וכן פרשו דעתו הב"י והב"ח והא"ח ומהר"מ אלשקר (ק"י), וכ"נ גם מהרי"ף וכ"ה גם דעת הרא"ש וכן משמע גם דעת הרשב"א וכ"כ גם הרוקח וכ"פ הטור והלבבוב.

החזו"א (או"ח סי' קנד אות ב) סובר שכך שחרב, בו ובסמוך לו (שהם יחידה אחת) ואפילו יש בו גויים קורין בט"ו. ונסמך על הריטב"א ועל בי' הגר"א וכתב שדברי הבה"ל אינם מכריעים. אולם הגר"ש ישראלי (בתחומין שם) סובר לפחות לגבי כרך ששם קורין בי"ד כדברי פשט הבה"ל, ונראה שקיבל את דעתו של החזו"א.

צריך להוסיף שלגבי רוב המקומות בין אם יושבים בהם נכרים ובין אם תילים עתיקים אין זיהויים ודאיים ונשענים על ממצאים ארכיאולוגיים ושיבושי שמות של הערבים, ולכן המחלוקת היא עקרונית, וצריך לדון האם לאחר הספק עדיין מחלוקת האחרונים עומדת או שלמעשה בגלל הספק כולם יקראו בי"ד (ולכן נטה הרב טוקצינסקי בס' ארץ ישראל).

ג. דין סמוך ונראה

נאמר במגילה (ב ע"ב): "דאמר רבי יהושע בן לוי: כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך. עד כמה? – אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: כמחמתן לטבריא, מיל. ולימא מיל! – הא קא משמע לן: דשיעורא דמיל כמה הוי – כמחמתן לטבריא".

ובמגילה ג ע"ב: "גופא, אמר רבי יהושע בן לוי: כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון ככרך. תנא: סמוך – אף על פי שאינו נראה, נראה – אף על פי שאינו סמוך. בשלמא נראה אף על פי שאינו סמוך – משכחת לה כגון דיתבה בראש ההר. אלא סמוך אף על פי שאינו נראה, היכי משכחת לה? אמר רבי ירמיה: שיושבת בנחל".

חבל נחלתו

יהיו רחוקים יותר ממיל. ומצינו בגדולי הפוסקים האחרונים ג' שיטות בהבנת הלכה זו:

"שיטה א': אפילו כשיש רצף של בתים ושכונות סביב סביב לחומת העיר, אין הם נגררים ומצטרפים לקריאת המגילה בט"ו אלא עד שיעור מיל (שיעורו במטרים וכיצד מודדין – להלן אות ג'), אבל כל הבתים והשכונות שהם להלן משיעור מיל מחומות העיר ואינם נראים משטח העיר, אף שהם סמוכים ומחוברים ברצף אחד לבתים שהם בתוך שיעור מיל, אעפ"כ קורין בהם המגילה ב"ד (היא שיטת הגר"מ טיקוצינסקי זצ"ל כמובא בארוכה בספרו עיר הקודש והמקדש ח"ג פרק כ"ז ועיי"ש שהסכימו עמו הגר"ש סלנט והרב האדר"ת זצ"ל, ועיקר נימוקו דמש"כ בגמ' שיעור מיל סמוך לעיר המוקפת חומה הכוונה לקו החומה ולא לוקחים בחשבון את עיבורי העיר, שאין דין מגילה כדן שבת, דלענין תחום שבת תלוי בישוב העיר וכל כמה שמתפשט העיר מהלכין את כולו ונותנים תחום שבת לעיבור אחרון, משא"כ בדין קריאת המגילה אין הדבר תלוי בישוב, דכל ישוב חדש דינו כפרוזות, אלא בהיקף החומה מימות יב"נ, ומה לנו אם נתפשט הישוב, הרי הגורם היא מקום החומה העתיקה, ועיי"ש שמביא הוכחות מראשונים לצדקת שיטתו, ומביא מדידות מדויקות על השכונות החדשות שנבנו סביב לירושלים העתיקה, עד היכן יש לקרוא בט"ו ומהיכן ב"ד, ומסיים דהרוצה להחמיר לשיטות האחרות יקרא המגילה שוב בט"ו ובלא ברכה [ואכן כן נוהגים עד השתא בבית מדרשו שבשכונת 'עץ חיים' לקרוא ב"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה]]."

"ואף כי לפי"ז יהיה מציאות שבעיר אחת ובשכונה אחת חלק מהתושבים יקראו המגילה ב"ד וחלקם בט"ו מ"מ אין לחשוש

"ולהלכה נתפלגו גם רבותינו האחרונים דעת המג"א ועוד היא כדעת רש"י וסיעתו, מפני שלדעתו כ"ה דעת רבנו המחבר בשו"ע, מדהפך לשון הרמב"ם והטור (וכ"נ ממה שתמה ב"י על הרמב"ם), אולם הפר"ח כתב שגם המחבר דעתו כהרמב"ם והטור, וכ"פ הפר"ח גם להלכה כהרמב"ם והטור. גם הגר"א אף שפירש דעת המחבר כפירש"י מוכיח מגמ' כדעת הרמב"ם והטור וכן פסק להלכה גם הא"ר. גם מרא דאתרא הגאון הברכ"י כתב להלכה שגם 'נראה' הוא דוקא עד מיל. ורבנו הגר"א הביא רא"י עצומה לשיטת הרמב"ם וסיעתו...".

כאמור, הדיון הוא תאורטי מפני שכל הערים שהיו מוק"ח, פרט לירושלים עליה יש מסורת, הן מסופקות בימינו, ועל כן מוכפל הספק כמי הלכה בענין סמוך ונראה, והספק האם העיר מוק"ח מימות יב"נ.

ד. ירושלים

בירושלים השאלה כמי פוסקים היא שאלה למעשה. ראשית עם התפשטות ירושלים עלתה שאלת 'הסמוך ונראה' בכל עוזה. ממלחמת השחרור עד מלחמת ששת הימים, כתשע עשרה שנה, החלק המוקף חומה היה בידי נכרים ועלתה שאלת 'סמוך ונראה' לעיר מוק"ח בידי נכרים ולאחר מלחמת ששת הימים עלתה שאלת התפשטות ירושלים לכל מרחביה.

כך סיכם בפסקי תשובות (או"ח סי' תרפח):

"ישוב הסמוך לעיר המוקפת חומה מתי מצטרף לעיר לקרות המגילה בט"ו שם: או שסמוכים להם אף על פי שאינם נראים עמהם כגון שהם בעמק ובלבד שלא

סימן ל – מוקפות חומה וסמוך ונראה בהן

ל'לא תתגודדו' – לשיטה זו (ס' עיר הקודש והמקדש שם סעי' ו').

"שיטה ב' (והיא קיצונית בהיפוך משיטה הקודמת): כל שיש רצף של בתים ושכונות סביב חומות העיר, אף שהם נמשכים למרחקים גדולים, הכל נחשב כד' אמות, וקורין בט"ו ואף במקומות שאין רואים את חומות העיר, ורק אם יש הפסק שטח ריק בשיעור של מיל ויותר, הרי זה מפסיק, ומשם ולהלן קורין המגילה ב"ד (כה"ח סק"י דדינו כדן עירובי תחומין המבואר בס' ש"ח סעי' ה' וסעי' ו' ושכ"ה בב"ח, ובתשובות והנהגות ח"ב סי' שמ"ז דבשיטה זו החזיקו ג"כ הגאון בעל תורת חסד מלובלין הגר"ז מינצברג והגר"ש רוזנטל, ובס' כרכין המוקפים חומה להר"א בריזל דכן פסק הגר"ח זוננפלד והגר"ל דיסקין זצ"ל).

"שיטה ג' (והיא כעין ממוצעת בין ב' השיטות הקודמים, והיא דעת רוב גדולי פוסקי הדור האחרון), כי אף שכל שיש רצף של בתים ושכונות נחשב כד' אמות וקורין בט"ו אף שנמשך למרחקים ואין רואים את החומות, מכל מקום, אם יש הפסק ברצף הבתים בשיעור של 141 אמה ושליש (שיעורו במטרים: לחזו"א – 81.4 מטר, ולהגר"ח נאה 67.8 מטר) נחשב הדבר להפסק ומשם ולהלן קורין המגילה ב"ד (ה"ה החזו"א סוס"י קנ"א וסי' קנ"ג סק"ב, הגרצ"מ שפירא זצ"ל בציץ הקודש ח"א סי' צ"ב, הגרצ"פ פראנק זצ"ל בס' מקראי קודש סי' כ"ג, הגר"ד שפירא זצ"ל בשו"ת בני ציון ח"ב סי' י"א, שו"ת מנח"י ח"ח סי' ס"ב, שו"ת שבט הלוי ח"ו סי' צ"ג, שו"ת יבי"א ח"ז סי' נ"ח, שו"ת אור לציון להגר"ב צ"א ש' שליט"א ח"א סי' מ"ה, שו"ת קנין תורה ח"ד סי' פ"ז, שו"ת אז נדברו ח"ה סי' מ"א [ובתשובות והנהגות ח"ב סי' שמ"ז רוצה לחלק, שאם השכונות החדשות משתתפות בעניני העיר במסים וארנוניות וכיו"ב

אז שיעור מיל מהבית האחרון של השכונות, ואם הם עיר נפרדת ורוצים לצרפה לעיר מדין סמוך אז אמר' אין סמוך לסמוך ומשערים מיל מחומות העיר ומסוף הבתים רק קמ"א אמה, ובזה מיישב מה ששמע בשמו של החזו"א לפסוק לענין שכונות החדשות דירוש"ת כשיטת הנה"ח הנ"ל אחרת ממש"כ בספרו, דשכונות החדשות שסביבות ירושלים הרי הם מסונפות לירושלים כעיר אחת, ולמעשה כיון לאמת, וכמש"כ בס' מקור בהלכה להגר"א בריזל שהגר"ש אונגר שליט"א שאל את החזו"א בענין גבעת שאול ב', והתעניין החזו"א בענין סדרי הקשר בין השכונה וירושלים והמרחק ביניהם, ופסק לו לקרוא שם אך ורק בט"ו שכיון שהשכונה מקושרת בכל עניניה לירושלים לכן עד הפסק של מיל מצטרפת לירושלים), וכשיטה זו הכריעו גדולי הפוסקים להלכה וכן המנהג (לשון הגר"י וייס זצ"ל בשו"ת מנח"י ח"ט סי' ע', ועיי"ש שמ"מ קורין גם בט"ו בלי ברכה לחשוש לשיטות האחרות).

לפי הבנתי בניגוד לפסקו של הפסקי תשובות כדעה האחרונה, הציבור – פסק כדעה השניה ועוד הוסיף עליה שכל מקום שכונה אף אם יש מרחק מיל מהשכונה הקיצונית, כל מקום שראה עצמו כחלק מירושלים אף אם לא היה נראה קראו בו רק בט"ו ולא קראו ב"ד.

בפתיחת פרק כז (ח"ג של עיה"ק והמקדש) כתב הרב טוקצ'ינסקי: "יפה אמר הרב הגאון ר' חיים זוננפלד זצ"ל כאשר נשאל מבית היתומים דיסקין כיצד ינהגו שם בקריאת המגילה? השיב ואמר להם: 'מבלי אומר דעתי בהחלט ומבלי גם אומר שדעתי נוטה כי קריאת המגילה אין לה ענין לנתינת עיבורים לעיבורים יודע אני שאין יושבי השכונות חפצים להיבדל מאנשי

חבל נחלתו

ירושלם, נפשם שוקקה להיקרא בני ירושלם לכל עניני העיר, **כי על כן משער אני שלמעשה תקראו גם אתם בט"ו**. בדברים האלה קלע אמנם הגר"ח זוננפלד זצ"ל לנפשם ורצונם של התושבים שאין לבם להנתק מירושלם הקדושה גם בנוגע לפורים. אבל אין אמרה זו קולעת גם להלכה שאיפה לחוד והלכה לחוד".

ונראה שאמנם נהגו לא מצד תפיסה הלכתית ונימוקים הלכתיים (שנותנים סמוך לסמוך ועיבורה של עיר וכד'), אלא משום: 'קול המון כקול שדי' וברור להם שהם מתגוררים בירושלים על כל דיניה. ונראה שכן ראוי לנהוג בדורנו עם כל השאלות של הפוסקים.³

סימן לא

בר מצוה לפרוז בירושלים

שאלה

ילד בר מצוה בפורים. הוריו החליטו לעשות זאת בכותל המערבי בירושלים. הילד התכונן לקריאת התורה של פורים, הוריו לא לקחו בחשבון שבכותל בפורים של פרזים יקראו באותו יום (אם יקראו) קריאה של שני וחמישי בפרשת השבוע. מה תעשה המשפחה?

תשובה

נשאלתי על כך בסעודת שבירת הצום של תענית אסתר לאחר קריאת המגילה בליל פורים, והשבתי כך (במסרו): "שיביא מנין של פרוזים שהיו בלילה בני פרזים, ויקראו בירושלים בכותל קריאה של פורים ומגילה וישלחו מנות ביניהם לפרוזים, ומתנות לאביונים מותר לתת גם לירושלמים אם כי עדיף לתת לעניים פרוזים".

ואסביר תשובתי:

א. פסק השו"ע (או"ח סי' תרפח ס"ה): "בן עיר שהלך לכרך, או בן כרך שהלך לעיר, אם היה דעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ונתעכב ולא חזר, קורא כמקומו; ואם לא היה בדעתו לחזור אלא לאחר זמן הקריאה, קורא עם אנשי המקום שהוא שם". וסעיף זה כידוע רבו הדיונים בו מאד.

ב. באר המשנה ברורה (ס"ק יב): "בן עיר שהלך לכרך וכו' – סעיף זה הוא לשון הרמב"ם ומפני שרבים מתקשים בסעיף הזה מוכרח אני להרחיב הדבור קצת ונבארו כפי מה שפירשוהו המגיד והכסף משנה וכן משמע מהגר"א. וצריכין אנו לידע שלשה דברים:

"א) דאם הוא שייך לערי הפרוזות אפילו יום אחד קרוי פרוז וקורא בי"ד וכן אם הוא שייך למוקפין אפילו יום אחד קרוי מוקף וקורא בט"ו.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: גם דעת אדמו"ר זללה"ה (=הגרש"ז אויערבאך) היתה שכל הכפוף לעירית ירושלים דינו כירושלים. ומ"מ כששכב בבית חולים הדסה בעין כרם היה מחמיר על עצמו לקרוא גם בי"ד.

סימן לא — בר מצוה לפרוז בירושלים

מה שחשב מתחלה להיות בעיר בעת קריאת העיר.

ג. עפ"י המשנה ברורה ברור שמי שהיה בלילה ובעלות השחר בפרזים חייב לקרוא מגילה כפרזים אפילו בא לכרך. ועל כן הוריתי למשפחה שהפרזים שיבואו לבר המצוה בכותל ישהו כל הלילה בביתם מחוץ לירושלים, ויקראו מגילה בלילה בביתם, ורק בבוקר יבואו לירושלים.

ד. לגבי שאר מצוות היום כיון שהם פרזים וחוזרים לביתם לאחר בר המצוה חייבים במצוות היום כפרזים.

ועל כן חייבים בקריאת התורה של פורים. י"ד אדר יכול לחול בימינו רק בימים: א, ג, ה, ו. (עפ"י 'לא בד"ו פסח' והיום המקביל לפורים באותה שנה הוא היום הששי של פסח לפי סימני אתב"ש כמובא בטור [או"ח סי' תכח: א"ת ב"ש ג"ר ד"ק ה"ץ ו"פ פי' ביום א' של פסח יהיה לעולם ט' באב וסימן על מצות ומרורים יאכלוהו ביום ב' שבועות ביום ג' בו ר"ה ביום ד' בו קריאת התורה פי' שמחת תורה ביום ה' בו צום כפור ביום ו' פורים שעבר.)

וכיון שכך אם חלה בר המצוה בימים א, ג, ו אין בכותל קריאת התורה של בני מוקפים, ורק אם חל ביום ה' הפרזים צריכים לקרוא 'ויבוא עמלק', והמוקפים קוראים פרשת השבוע.

ונלענ"ד שאף בני כרכים מצטרפים להשלים מנין לבני פרזים, ובלבד שרוב מנין יהיה מפרזים החייבים בקריאת 'ויבוא עמלק'.

ה. נראה שאם חל פורים ביום ה' שבו בכותל יקראו שאר המנינים בפרשת השבוע, וחלק ממשפחת הבר מצוה הם בני כרכים, ושמעו קריאת 'ויבוא עמלק' עם הפרזים, אינם צריכים לחזור ולקרוא

"ב) זמן קריאה הוא העיקר ביום וכיון שהיה בעיר הפרזות בהתחלת היום י"ד קורא בי"ד וכן כה"ג לענין מוקפין ביום ט"ו. ג) זמן קריאה שכותב המחבר היינו זמן קריאת המקום שהוא בו עתה לא זמן שיצא משם."

"ועתה נבאר את הסעיף כסדר בכל פרט בפני עצמו. בן עיר שהלך לכרך אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ר"ל בזמן קריאה של ט"ו דהיינו משהאיר היום לא יהיה שם כי יחזור משם קודם אור היום אף שלבסוף רואה שהוא מוכרח להתעכב שם גם על יום ט"ו מ"מ אינו נקרא בשם מוקף וקורא ביום י"ד בהיותו בכרך אבל אם בעת נסיעתו לא היה בדעתו לחזור מן הכרך אלא לאחר זמן הקריאה דהיינו בבקר של ט"ו שאז כבר הוא זמן הקריאה אז חל עליו שם מוקף וקורא עמהן ביום ט"ו ואפילו אם אח"כ חזר לעירו ביום ט"ו קורא שם אם לא קרא מתחלה בכרך. ועתה נבאר הסעיף לענין אופן השני דהיינו בן כרך שהלך לעיר אם היה דעתו בעת נסיעתו לחזור למקומו בזמן קריאה דהיינו שיחזור משם בליל י"ד קודם שיאיר היום דהוא זמן קריאה ואף שלבסוף היה שנתעכב ולא חזר קוראו כמקומו דהיינו ביום ט"ו אבל אם לא היה בדעתו בעת נסיעתו לחזור משם רק לאחר זמן קריאה דהוא ביום י"ד בבוקר חל עליו חובת הקריאה של העיר וזה שאמר המחבר קורא עם אנשי המקום אשר הוא שם [וע"כ אף שחזר באותו יום ובא לכרך צריך לקרוא באותו יום י"ד דהוא נקרא פרוז בן יומו] וכתב הט"ז דכ"ז דוקא אם היה שם בעיר בתחלת היום אבל אם חזר למקומו שהוא כרך קודם היום לא מועיל

חבל נחלתו

באחד וקריאה של פרשת השבוע (כי תשא) בשנים, ואז יוכלו לצאת ידי חובת שתי הקריאות. וכיון שהמרחק בס"ת הוא כשתי פרשות (תרומה-תצוה) ניתן לגלול ולעבור מקריאה לקריאה תוך כדי המעבר מקורא ראשון לשני.

י. ולא נראתה לי תשובתו.

לא מצאנו ביום שקוראים שלשה קוראים שקוראים בשני מקומות. אף אם חלה תענית ציבור בשני וחמישי (כגון תענית אסתר או תענית גשמים או שאר צרות ח"ו) לא מצאנו שיקראו בשחרית בפרשת השבוע אלא קוראים 'ויחל' (ש"ע או"ח סי' תקסו ס"א). ולא קוראים גם פרשת שבוע אפילו ניתן לדלג מפרשה לפרשה במהירות. ואפילו אם אין מתענים בבית כנסת קורין 'ויחל' ולא פרשת שבוע אפילו אם חל בשני וחמישי. ואם כן מדוע שכאן נוסף קריאה של פורים (אם נוהג כמוקף) או קריאה של פרשת שבוע (אם נוהג כפרוה)?! וכי בגלל שבעל הקורא התכוון לפרשה אחרת קורין פרשה אחרת מחובת היום?!

לא שמענו, שבגלל בעל קורא ואפילו בר מצוה ביום שמחתו משנים את הקריאה או מוסיפים קריאה נוספת. (ומה שנהגו להוסיף לחתן בשבת אחר חתונתו קריאת 'אברהם זקן' וכו' אינו שייך ליום שמעלים לתורה שלשה בלבד ואין מוסיפים קוראים). ועל כן נראה לי שאין לנהוג כהצעת אותו תלמיד חכם ולשמור על סדרי ההלכה הרגילים, וכפי שהצעתי לנהוג.

פרשת השבוע שכן אין חובה לקריאה אישית עליהם, כבפרשת זכור, ובמנינים בירושלים קראו את פרשת שבוע, ואף הם בני הכרכים שמעו קריאת התורה ודי בכך. ו. לגבי מתנות לאביונים כתב בביה"ל (ד"ה לשני עניים): "ולא יתן להם קודם פורים דילמא אכלי להו קודם פורים (מ"א בשם המאור)". נראה על כן שלכתחילה לא ייתן לעניי הכותל הקבועים שמן הסתם עושים פורים בט"ו והם בני כרך אלא לבני פריזים. ועי' בפסקי תשובות (או"ח סי' תרצד ס"ח).

ז. וכן לגבי משלוח מנות ישלחו אף בירושלים לבני פריזים ולא לבני מוקפים, שהרי חיובו לתת עתה, ולפי הטעם של מנות לשם סעודת פורים – ספק אם בני הכרכים שקבלו ב"ד ישמרו את המנות לסעודתם. ועי' פסקי תשובות סימן תרצה סעיף כא.

ח. השואל שלח אלי, שהשאלה היתה הפוכה: הילד התכוון לקריאה של פרשת השבוע ולא של פורים ואם יעשה פורים דפרזים הוא חייב בקריאת התורה של פורים אליה לא התכוון.

והשבתי שלדעתי יכול לבוא מ"ד בערב, לישון בירושלים ואז לא יתחייב בפורים של פריזים, ויקרא בחמישי בפרשת השבוע, אולם אז יצטרך להיות בששי בירושלים ולקיים בו את כל מצוות הפורים. (לא אכנס לשלל השיטות של מוקף בן יומו והדרך שכתבתי מוציאה מכל ספק).

ט. השואל השיב לי ששאל ת"ח אחר וענה לו שניתן לקרוא קריאה של פורים

נטילת שכר על מצוות לאחרים

שאלה

אדם המסייע במצוות לאחרים או מקיים עבורם את מצוותם האם רשאי ליטול שכר, ואם כן באלו מצוות?¹

א. שכר לדון

נאמר בבכורות (פ"ד מ"ז):

"הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים..."

ובגמרא בבכורות (כט ע"א) מקור האיסור: "מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגו' – מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי: כאשר צוני ה' אלהי – מה אני בחנם, אף אתם בחנם ומנין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר – תלמוד לומר: אמת קנה, ומנין שלא יאמר, כשם שלמדתי בשכר – כך אלמדנה בשכר – תלמוד לומר: אמת קנה ואל תמכור."

ופרש רש"י:

"מנא ה"מ – דאין נוטלין שכר על הוראה ותלמוד תורה שילמד."

וכך כתב בתפארת ישראל (יכין):

"כז) הנוטל שכרו לדון. היינו רק שכר הוראתו ששניהן נותנין לו, כדי שיזדקק אליהן, אבל כשנותן לו רק א' שכר שישתדל לדונו יפה, אפילו לזכות את הזכאי היינו שוחד גמור."

"כח) דיניו בטלים. שנאמר ראה למדתי אתכם כאשר צוני ה' אלהי, מה אני בחנם אף אתם בחנם, ר"ל כמו שצוני אלהי ללמד

אתכם בחנם, כך למדתי אתכם שתלמדו לאחרים בחנם [ר"ן נדרים דל"ז א'], וי"א דהכי פירוש, מה אני נצטוויתי מה' בחנם, שלא נתתי שכר בעד הלימוד, כך אתם למדתם ממני בחנם, ומדהזכיר זה לפניכם, ש"מ שכך ראוי גם לדורות [הרא"ש במכילתא, וסמ"ע בח"מ סי' ל"ד סקמ"ה]".
עולה שכלולים באיסור לימוד התורה בשכר הן הלימוד והן ההוראה והדין.

וכך נאמר בכתובות (קה ע"א):

"אמר רב יהודה אמר רב אסי: גוזרי גזירות שבירושלים, היו נוטלין שכרן (רש"י: נוטלין שכרן – ומתפרנסין הימנו לפי שלא היו עסוקין במלאכתן) תשעים ותשע מנה מתרומת הלשכה, לא רצו – מוסיפין להם. לא רצו, אטו ברשיעי עסקינן? (רש"י: ברשיעי עסקינן – שנוטלין שכר לדון יותר מכדי חייהן) אלא לא ספקו (רש"י: לא ספקו – למזונות), אף על פי שלא רצו – מוסיפין עליהן (רש"י: אף על פי שלא רצו – ליטול). קרנא הוה שקיל איסתירא מזכאי ואיסתירא מחייב (רש"י: איסתירא – סלע), ודאין להו דינא. והיכי עביד הכי? והכתי': ושוחד לא תקח! וכ"ת, ה"מ היכא דלא שקיל מתרוייהו, דלמא אתי לאצלווי דינא, קרנא כיון דשקיל מתרוייהו לא אתי לאצלווי דינא, וכי לא אתי לאצלווי דינא מי שרי? והתניא: ושוחד לא תקח מה ת"ל? אם ללמד שלא לזכות את החייב ושלא לחייב את הזכאי, הרי כבר נאמר: לא תטה משפט! אלא אפי' לזכות את

1. עי' בספרי חבל נחלתו ח"ב סי' נד.

חבל נחלתו

לו אם הוא בטילה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו מסתברא דחשיב מוכח יותר מקרנא דתהי באמברא ושקיל זוזא. ובקטנים שרי משום שכר שימור או פיסוק טעמים כדאיתא פרק אין בין המודר (דף לו א) ירושלמי בנדריים (שם) וכן חמי מתניין נסבין אגריהון. א"ר יודן ברבי ישמעאל שכר בטילה הן נוטלין. עוד בירושלמי (סנהדרין פ"א) תמן תנינא הנוטל שכר לודן דיניו בטלין. כך היא מתניתין החשוד ליטול שכר לודן דיניו בטלין. חד בר נש אתא למידן קמיה דרב הונא אמר ליה אייתי לי חד בר נש דיסוק לדיקלא תחותאי. רב הונא הוה רעי תורין והוה ידע סהדו לחד בר נש אמר ליה איתא מסהיד לי. אמר ליה הב לי אגרי. ותניא כן נותנין לדיין שכר בטלותו ולעד שכר עדותו.

למדנו שמותר ליטול שכר בטלה כשיש לו מלאכה אחרת והוא מתבטל ממנה כדי לודן או להעיד, או אדם שכל עתותיו מופנים ללמד תורה או לודן ולהורות. והמלמד קטנים מותר לו ליטול משום שכר שימור הילדים או משום שכר פיסוק טעמים. ותוס' (בכורות כט ע"א ד"ה מה אני בחנם) מוסיפים לחלק בין שכר לשוחד שבשוחד נוטל שכר לודן יפה ולהפך בזכותו, אבל בשכר הוא לוקח עבור טרחתו.

וכך כתב בשו"ת יכין ובוועז (ח"א סי' נח): "זאת היא השמועה שבפ' ב' דיני גזירות ונ"ל שאנו למידין ממנה ז' דברים לענין אגר הדיינין:

"הא' שאם לוקחין משל כל ישראל שנותנין להם כדי סיפוקן".

"הב' שאם הדיין אינו לוקח משל צבור אלא מבעלי דינין צריך שיקח מב' בעלי

הזכאי ולחייב את החייב, אמרה תורה: ושוחד לא תקח! הני מילי היכא דשקיל בתורת שוחד (רש"י: בתורת שוחדא – שלא תחייבני אם זכאי אני), קרנא בתורת אגרא (רש"י: בתורת אגרא – שכר טורח) הוה שקיל. ובתורת אגרא מי שרי? והתנן: הנוטל שכר לודן (רש"י: הנוטל שכר לודן – משנה היא במס' בכורות דף כט) – דיניו בטלין! הנ"מ אגר דינא (רש"י: אגר דינא – לא אומר לכם הדין כי אם בשכר כך וכך), קרנא אגר בטילא הוה שקיל (רש"י: אגר בטילא – שהיה בטל ממלאכתו). ואגר בטילא מי שרי? והתניא: מכווער הדיין שנוטל שכר לודן, אלא שדינו דין; ה"ד? אילימא אגר דינא, דינו דין? והתניא: הנוטל שכר לודן – דיניו בטילין! אלא אגר בטילא, וקתני: מכווער הדיין! הני מילי בטילא דלא מוכחא, קרנא בטילא דמוכחא הוה שקיל, דהוה תהי באמברא דחמרא ויהבי ליה זוזא (רש"י: דהוה תהי באמברי דחמרא – מריח באוצרות יין אי זה ראוי להתקיים והקרוב להתקלקל ימכרוהו מיד ושכר זה היה מצוי לו בכל יום). כי הא (רש"י: כי הא – דבטילא דמוכח שרי) דרב הונא, כי הוה אתי דינא לקמיה, אמר להו: הבו לי גברא דדלי לי (רש"י: הבו לי גברא דדלי – מיא משקה שדותי) בחריקאי (רש"י: בחריקאי – במקומי חריקאי אומר אני שהוא לשון פגום כמו קרנים חרוקות דשחיתת חולין (נט:): כל' שאני מסתלק ונפגם מקומי), ואידון לכו דינא".

עולה שאף הדיינים שהיו גוזרים את הגזירות היו נוטלים את שכרם מתרומת הלשכה.

וכתב הרא"ש (בכורות פ"ד סי' ה) מספר חילוקים בהיתר נטילת ממון על לימוד תורה: "ומה שנהגו האידנא ללמוד בשכר. אם אין לו במה להתפרנס שרי. ואפי' יש

סימן לב – נטילת שכר על מצוות לאחרים

וכרב הונא שהיה דולה מים מן הבור ולא היה מבקש מהבעלי דינין אלא שיתנו לו אדם אחר שידלה לו מים תחתיו...".

והעיר ר' עובדיה מברטנורא:

"וברבני אשכנז ראיתי שערוריה בדבר זה, שלא יבוש הרב הנסמך ראש ישיבה ליטול עשרה זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד, והעדים החותמים על הגט שני זהובים או זהוב לכל הפחות לכל אחד, ואין זה הרב בעיני אלא גזלן ואנס, לפי שהוא יודע שאין נותנים בעירו גט שלא ברשותו, ונותן הגט בעל כרחו צריך שיתן לו כל חפצו. וחושש אני לגט זה שהוא פסול, דהא תנן במתניתין הנוטל שכר לדון, דיניו בטלין. להעיד, עדותו בטלה".²

השיב על דבריו התוספות יום טוב:

דינין שוין שאם יקח מא' לבד אתי לאצלווי דינא".

"הג' שלא יקח בתורת שוחד אלא בתורת אגרא".

"הד' שאגר זה שנוטל לא יהיה אגר דינא שאם לקחו בתורת אגר דינא אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב דיניו בטלים".

"הה' שאם הוא אגר בטלה דלא מוכח מכוער הדין שנוטלו אלא שדינו דין".

"הו' אם הוא אגר בטלה דמוכח מותר ליטול אותו כקרנא דאגר בטלה דמוכח הוה שקיל".

"הז' שלא יקח יותר מאגר בטלה דמוכח כי אם דבר מועט שהיה מרויח באותו יום לא שהיה נוטל מהם יותר אלא כקרנא שלא היה נוטל מהב' בעלי דינין כי אם זוז א' בלבד כדי שכר ביטולו ממלאכתו

2. וכך כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תרכב):

"שאלת על מה שנהגו במצרים שלוקחין הסופרין על הכתובה לפעמים פרח זהב ויותר ועל כתיבת הגט י"ב מאידי אם יש בזה חשש מהא דתנן הנוטל שכר לדון דיניו בטלים והנוטל שכר להעיד עדותו בטלה אם יש בזה יותר משכר בטלה שהתירו או לא".

"תשובה דע כי מנהג זה נשאר מזמן הנגידים שזה היה אחד מחוקי הנגידות שהיו נותנין לו הצבור לצורך פרנסתו שהוא יושב ובטל לדון דיניהם ולעמוד לפני המלך והשרים והיה מכה ומייסר וחובש בהורמנותא דמלכא כעין ריש גלותא והוא היה מצוה לסופר ולעדים לכתוב הכתובות והגטין ונותן להם שכר טרחם כפי שיראה לו ואף על פי שהיה יותר מכדי שכר בטלה אין לחוש כיון שהיו פנויים תמיד לזה וכיוצא בו ועל מנת כן קבלו אותם הצבור עליהם כההיא דנאמן עלי אבא נאמן עלי אביך והשאר היה נוטל אותו הנגיד עם שאר חוקי המזונות ואין בזה שום חשש. וכיוצא בזה ראיתי כתוב שעשו לרב רבינו יהוסף הלוי כשמנוהו לדיין בגדנאטה. ואחר שנתמנה על הצבור מי שלא היה רוצה ליהנות מחוקי הנגידות נשאר עדיין המנהג הראשון אבל לא כאשר היה בתחלה ואף על פי כן ראיתי שהיה יותר מכדי בטלה וסמכתי על שני טעמים: כי כתיבת הכתובה והגט צריך אומנות והסופר נוטל חלק גדול והשאר לעדים והוא קרוב לשכר בטלה ותו דעל מנת כן קבלום עליהם הצבור כיון שהם פנויים תמיד ומוכנים לזה ואם לא יהיה על דרך זה אסור לקחת יותר מכדי שכר בטלה לא דיין ולא רב ולא עדים ואם עברו ולקחו אין דיניהם דין ולא עדותם עדות וז"ל רבינו עובדיה בפירוש המשניות שלו עלה דמתניתין פרק ד' דבכורות וברבני אשכנז ראיתי שערוריה בדבר זה שלא יבוש הרב הנסמך ראש ישיבה ליטול עשרה זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד והעדים החתומים על הגט שני זהובים או זהוב לכל הפחות לכל אחד ואין זה הרב בעיני אלא גזלן ואנס לפי שהוא יודע שאין נותנין בעירו גט

חבל נחלתו

כדברי רבינו בפירוש המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך. שאילו לא היתה פרנסת הלומדים ומלמדים מצוייה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והיתה התורה משתכחת ח"ו ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר ע"כ".

וכך כתב הרש"ש (בכורות כט ע"א): "במשנה הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים. עיין בהרע"ב מה שקרא תגר על הרבנים מסדרי גיטין. והרמ"א בס' קנ"ד בסדר הגט סעיף ד' כ"ע דסדור הגט אינו דין אלא לימוד בעלמא. לכאורה זה אינו מספיק אלא שלא יהא הגט בטל. אבל עדיין עוברים על מה אני בחנם כו' וכדמוכח ג"כ בתוספות כתובות (קה סע"א) ממש"כ ומה"ט א"ש כו' מלמדי הלכות שחיטה והלכות קמיצה כו'. ועיין בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו סעיף ה' וסעיף כ"א בהגהת רמ"א".

ב. דיניו בטלים

כתב הרא"ש (בכורות פ"ד סי' ה): "כתב הרמב"ן ז"ל מה שכתוב בברייתא החשוד ליטול שכר לדון דיניו בטלין אם נתברר לנו שלא נטל שכר בדין שדן אין הדין בטל. ומסתברא טעמיה. אבל לא ידענא היאך יתברר הדבר בעדים שלא נטל כיון שהוא חשוד".

אמנם מהר"ן משמע שרק אם ודאי שלא לקח שכר – אין דיניו בטלים. כמו"כ הוסיף שהפסול הוא למפרע על כל דיניו. כך כתב תוספות יום טוב (בכורות פ"ד מ"ו)

"ומ"ש הר"ב. וברבני אשכנז ראיתי שערויה בדבר זה שלא יבוש הרב הנסמך ר"י ליטול י' זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד כו' ומהר"ר משה איסרלש ז"ל בהגהותיו לש"ע א"ה סי' קנ"ד (=סדר הגט סעיף ז) כתב עליו שאינו כלום. כי הוא מדמה דבר זה למה שאמרו הנוטל שכר לדון דיניו בטלים. ואינו ראיה כי סדור הגט אינו דין אלא לימוד בעלמא. וכן העדים הואיל ומתנין עמהם שאם יקלקלו הגט שישלמו אותו, מכח זה מותר להם לקבל שכר הרבה או מטעם הדעדים אסורים לישא הגרושה. ע"כ".

והוסיף התויו"ט: "והשתא דאיתת להכי אף בדיין יש לומר כן שלא אמרו אלא בבאו לפניו לדין. אבל כשקובעין אותו להיות קבוע לדון. זה אינו בכלל המצוה. שכשאינו קבוע. היום יבואו לפניו ולמחר לפני אחר. ולפיכך כשקבע רשאי להתנות בתחלת קביעתו ליטול שכר על כך ועל כך. ובזה יוכל להתנות גם כן על החליצה שאף מהרמא"י הנ"ל החמיר לאסור בחליצה. כמ"ש בר"ס קס"ט. והתוס' כתבו דאפילו מי שיש לו אם מניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו מסתברא דחשיב בטלה דמוכח. וכך העלה הכ"מ בפ"ג מהל' תלמוד תורה. ומסיק עוד דקיי"ל כל מקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו [ר"ל הרמב"ם] שכתב בפירוש המשנה פ"ד ממסכת אבות שלא ליטול שום דבר כלל] ואחריו נוהגים ליטול שכר מן הצבור. וגם כי נודה שהלכה

שלא ברשות ונותן הגט בעל כרחו צריך לתת לו כל חפצו וחושש אני לגט שהוא פסול דהא תנן במתניתין הנוטל שכר לדון דיניו בטלים להעיד עדותו בטלה עכ"ל ומה נעמו דבריו".

[ש"ך]."

ג. הפסיקה להלכה בנטילת שכר לדון

פסק הטור (חושן משפט סי' ט):
 "ח) כתב הרמב"ם כל דיין שיושב ומגדל שכר לחזנים ולסופרים הרי זה בכלל הנוטים אחר הבצע וכך עשו בני שמואל ונאמר בהם ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד."
 "ט) הנוטל שכר לדון דיניו בטלים."
 "י) ואם אינו נוטל אלא שכר בטלתו מותר בד"א שניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר בטלתו כגון שיש לו מלאכה ידועה לעשותה בשעה שיש לו לדון ואמר לבעלי הדין תנו לי מי שיעשה מלאכתי במקומי או תנו לי שכר פעולה של אותה מלאכה שאתבטל ממנה אז הוא מותר וכגון שיקבל משניהם בשוה אבל אם אינו ניכר כגון שאין לו מלאכה ידועה אלא שאמר שמא יזדמן לו שכר בקניית סחורה ובסדרות ובשביל זה מבקש שכר אסור."

וכך פסק השו"ע (ח"מ סי' ט ס"ג):

"נהגו לעשות לבית דין קופה, שפוסקין ממון לפרנסת ב"ד, ומגבין אותה בתחלת השנה או בסופה, ואין בו משום תורת שוחד ותורת אגרא, כי חובה על ישראל לפרנס דייניהם וחכמיהם; וגם אם יש נדבות או הקדישות, סתם, לוקחים מהם."
 ורמ"א הגיה:

"ויותר טוב לגבות מתחלת השנה, שיהא מוכן להם כדי שלא יצטרכו להחניף או להחזיק טובה לשום אדם (טור)". ובהלכות הבאות הביא דברי הטור.

משם הר"ן: "דיניו בטלים כו' – ולא תנן דינו בטל ועדותו בטל משמע דלא אותו עדות בלבד שידוע שנטל בו שכר הוא שבטל אלא כל עדיות שהעיד וכל דינין שדן אלא א"כ ידוע שלא נטל בהן שכר והכי איתא בתוספתא דבכורות החשוד להיות נוטל שכרו ודן [נוטל] שכרו ומעיד כל הדינין שדן וכל העדיות שהעיד הרי הן בטלין. וגרסינן בירושלמי בפ"ק דסנהדרין כך היא מתני' החשוד להיות נוטל שכר לדון דיניו בטלין. הר"ן ספ"ב דקדושין".

והרחיב בערוך השולחן (ח"מ סי' ט ס"ו):
 "נוטל שכר לדון לא בתורת שוחד אלא בתורת שכירות כשאר מלאכות אפילו כן כל דיניו שדן בטלים הם אא"כ אותם הדינים הידועים שלא נטל בהם שכר הם מקויימים וכשרים דזהו לא הוה כרשע שיפסולו כל דיניו כמו קבלת שוחד, דמדן תורה אין בזה איסור כל כך **אלא שחכמים קנסוהו שיהא דיניו בטילים** [סמ"ע] שאין זה כבודו של דין ליטול בעדו שכירות כשאר מלאכות, וכן אין פוסלים למפרע כל הדינים שדן ונחשוש שמא נטל אז ג"כ שכירות בעדם דאמרינן השתא הוא דאיתרע [נה"מ]. ומה שנתפשט ששני הצדדים נותנים דבר מועט לדיינים קודם שאומרים להם הדין או הפשרה נראה דמזמן הקדמון היה תקנת הציבור כן והם יכולים לתקן שלא ידונו עד שיתנו שני הצדדים דזהו פרנסתם וכשמקבלים רב או דיין הוה כאלו התנו כן עם הציבור כיון שהמנהג כן [נה"מ] ושכר פשרה פשיטא דמותר תמיד ליקח משני הצדדים בשוה

חבל נחלתו

וכך כתב השו"ע (יר"ד סי' רמו ס"ה) בהלכות תלמוד תורה:

"מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר, מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבע"פ אסור ללמד בשכר. לא מצא מי שילמדנו בחנם, ילמוד בשכר. ואף על פי שהוצרך ללמוד בשכר, לא יאמר: כשם שלמדתי בשכר כך אלמד בשכר, אלא ילמד לאחרים בחנם. ומה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר, אם אין לו במה להתפרנס, שרי, ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה דמוכח, שמיניח כל עסקיו ומשאו ומתנו, שרי".
ורמ"א הגיה: "וכל חידושי סופרים, דהיינו מה שנתקן מדרבנן, מותר ליטול שכר ללמדו. (הגהות מיימוני פ"א)".

והוסיף הרמ"א בסעיף כא: "לא יחשוב האדם לעסוק בתורה ולקנות עושר וכבוד עם הלמוד, כי מי שמעלה מחשבה זו בלבו אינו זוכה לכתרה של תורה, אלא יעשה אותו קבע ומלאכתו עראי, וימעט בעסק ויעסוק בתורה. ויסיר תענוגי הזמן מלבו ויעשה מלאכה כל יום כדי חייו, אם אין לו מה יאכל, ושאר היום והלילה יעסוק בתורה. ומעלה גדולה למי שמתפרנס ממעשה ידיו, שנאמר: יגיע כפיך כי תאכל וגו' (תהילים קכח, ב). וכל המשים על לבו לעסוק בתורה ולא לעשות מלאכה להתפרנס מן הצדקה, הרי זה מחלל השם ומבזה התורה, שאסור ליהנות מדברי תורה. וכל תורה שאין עמה מלאכה, גוררת עון וסופו ללסטם הבריות. (לשון הטור). וכל זה בבריא ויכול לעסוק במלאכתו או בדרך ארץ קצת ולהחיות עצמו, (רבינו ירוחם ורבינו יונה נתיב ב' וכ"כ הרמ"ה), אבל זקן או חולה, מותר ליהנות מתורתו ושיספקו לו (לכ"ע). ויש אומרים דאפילו בבריא מותר (בית יוסף

בשם תשובת רשב"ץ [ח"א, קמ"ז, קמ"ח]). ולכן נהגו בכל מקומות ישראל שהרב של עיר יש לו הכנסה וספוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות ויתבזה התורה בפני ההמון. (אברבנאל בפירוש מסכת אבות). ודוקא חכם הצריך לזה, אבל עשיר, אסור. ויש מקילין עוד לומר דמותר לחכם ולתלמידיו לקבל הספקות מן הנותנים כדי להחזיק ידי לומדי תורה, שעל ידי זה יכולין לעסוק בתורה בריחוק. ומ"מ מי שאפשר לו להתפרנס היטב ממעשה ידיו ולעסוק בתורה, מדת חסידות הוא ומתת אלהים היא, אך אין זה מדת כל אדם, שא"א לכל אדם לעסוק בתורה ולהחכים בה ולהתפרנס בעצמו. (גם זה בתשובה הנזכרת). וכל זה דשרי היינו שנוטל פרס מן הצבור או הספקה קבועה, אבל אין לו לקבל דורות מן הבריות. והא דאמרינן: כל המביא דורון לחכם כאלו מקריב בכורים, היינו בדורות קטנים שכן דרך בני אדם להביא דורון קטן לאדם חשוב, אפילו הוא עם הארץ. (רבינו ירוחם בשם רבינו יונה). ושרי לתלמיד חכם למטעם מידי מהוראתו, כדי לברר הוראתו, אבל ליקח מתנה דבר חשוב ממה שהתיר, אסור. (הגהות אשיר"י פ"ק דע"א). ודאשתמש בתגא חלף (הג"מ וסמ"ג). וי"א דזהו המשתמש בשמות. (שם בשם אבות דר' נתן) ומותר לצורבא מרבנן לאודועי נפשיה באתרא דלא ידעי ליה (בנדרים דף ס"ב וסמ"ג והג"מ שם ות' רשב"א סי' פ"ד), אם צריך הוא לכך".

וכך סיכם בערוך השולחן (ח"מ סי' ט) בסעיף ז:
"אם הדין אינו נוטל אלא שכר בטלה מותר והוא שיהא ניכר לכל שאינו נוטל

ד. הנוטל שכר להעיד

נאמר במשנה בבכורות (פ"ד מ"ו):
 "הנוטל שכרו... להעיד עדותיו בטלין".
 והעיר התפארת ישראל (בכורות פ"ד מ"ו,
 בועז אות א):

"ובכאן נטה הר"ב בכידון על הרבנים
 והעדים שלוקחין שכר הרבה יותר מדאי
 בעבור סידור הגט ובעבור חתימתן. וקראן
 גזלנין. ושיש חשש פיסול בגט זה... וכ"ש
 שהעדים מותרים ליטל שכר. דהרי אסורים
 א"ע לישא הגרושה. ואפילו הם כהנים.
 עכ"פ מדמתנין עמהם שכשיקלקלו הגט
 בחתימתן ישלמוהו בעבור זה מותרים ליטל
 שכר [כאה"ע ק"ל]..."

וכתב התויו"ט (בכורות פ"ד מ"ו) בתשובתו
 על דברי רע"ב:

"ואני אומר עוד דעל העדים מעיקרא לאו
 קושיא. כי הא דכתב ב"י ח"מ ס"ס כ"ח
 בשם תשובה להרשב"א שלא אמרו הנוטל
 שכר להעיד עדותו בטלה אלא **בעדים
 שנעשו עדים כבר** שהם מצווים להעיד.
 ולא רצו להעיד עד שנטלו שכר. ודומיא
 דנוטל שכרו לדון שמצוה על ב"ד לדון בין
 איש לרעהו. אבל מי שאינו מחויב להעיד
 ונוטל שכר לילך ולהיות עד אינו בדין זה
 לפי דעתו. ע"כ."

עולה מן הרשב"א שעדים שנדברו עימם
 לבוא ולהעיד על מתן גט או על חליצה
 רשאים ליטול שכר על עצם הביאה
 להעיד. ואע"פ שאם העדות כלימוד תורה
 אסור ליטול עליה ממון גם בבא להעיד,
 בכ"ז נראה שדנו על הביאה להעיד לא
 כלימוד תורה אלא כמצוה בלבד.

וכן כתב בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ד סי'
 ב):
 "עיקרא דהאי מילתא איתא בבכורות (דף

אלא שכר בטלתו כגון שיש לו מלאכה
 ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון אומר
 לשני הבע"ד תנו לי שכר פעולה של אותה
 מלאכה שאתבטל ממנה והוא שיקבל
 משניהם בשוה ודווקא כשהתנה עמהם
 מקודם אבל אם לא התנה מקודם ואח"כ
 מבקש מהם שכר בטלתו אינם צריכים
 ליתן דיכולים לומר לו אלו אמרת לנו
 מקודם היינו הולכים לדיין אחר [ט"ז]. ואם
 אינו ניכר שכר בטלתו כגון שאין לו מלאכה
 ידועה אלא שאומר שמא יזדמן לי איזה
 קניית סחורה או סרסרות וכיוצא בזה
 ובשביל זה מבקש שכר אסור אבל
 כשמבקשים אותו ליסע לאיזה מקום לדון
 יכול ליטול שכר נסיעתו כמה שירצה דאין
 זה שכר הדין וכן הוא לענין עדות כמ"ש
 בס' ל"ד סעי' כ"ו ולפמ"ש שם אפילו
 כשמבקשים את הדיין לילך לבית אחר לדון
 שם יכול ליטול שכר טרחתו בעד הלוחו
 לשם. ולפי מה שנתבאר יש שלשה
 חילוקים בדין זה: דאם הוא עוסק באיזה
 עסק בשעה שבאו לפניו לדין מותר לו
 לכתחלה ליטול שכר בטלתו, ואם אינו
 עוסק אז רק שאומר שרצונו כעת לעסוק
 בהעסק שיש לו ולכן יתנו לו שכר בטלתו
 מכוער הדבר אם אין שעה זו ידועה שנצרך
 לעסוק בעסקו אבל עכ"ז מותר לו להתנות
 עמהם, ואם אין לו עסק כלל אלא שאומר
 שמא יזדמן לי עסק אסור [סמ"ע]."

וחתם בסעיף ח:

"כלל זה שאמרנו הוא בדיינים שאינם
 קבועים בעיר אבל בדיינים קבועים שנתמנו
 לכך וזהו פרנסתם מותרים לכתחלה ליטול
 משני הצדדים בשוה וכן הוא המנהג [או"ת
 ונה"מ] כמ"ש בסעי' ו' דהוה כאלו התנו
 בכך עם הציבור."

חבל נחלתו

מתני' החשוד להיות נוטל שכר לדון דיניו בטלין. הר"ן ספ"ב דקדושין".

רמ"א (ח"מ סי' לד סי"ח) הגיה:

"כל מי שנוטל שכר להעיד, עדותו בטלה, כמו הנוטל שכר לדון, כמו שנתבאר לעיל סימן ט' סעיף ה', ואינן צריכים הכרזה, אלא הדין והעדויות בטל מעצמו. **ואם החזיר הממון, דינו ועדותיו קיימים, שאין זה כשאר פסולים שצריכין הכרזה ותשובה, אלא קנס קנסוהו חכמים שיתבטלו מעשיו כל זמן שנוטל שכר** (ר"ן ס"פ האיש מקדש). וכל זה בעדים שכבר ראו המעשה ומחוייבים להעיד, כמו שאדם מחוייב לדון בין אדם לחבירו. אבל מי שאינו מחוייב להעיד, ונוטל שכר לילך ולראות הענין שיהיה עד, מותר (ב"י סימן כ"ח בשם רשב"א). דיין שדן כבר, ובא הבעל דין ליתן לו מתנה על שהפך בזכותו, אסור לו לקבל. (כן משמע מאשירי ס"פ זה בורר) כל מה שאדם מעיד לסביבת יסורין ויראה, אין בו ממש (מהר"ק שורש ס"ח)".

וכך השיב בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש,

אבן העזר סימן קסא):

"איש שהיה יושב עם המגרש משעת מסירתו הגט לשליח הולכה עד שיוגמר נתינתו להאשה שהיתה ערך מהלך פרסה ממקום האיש והיה משגיח עליו כדי שלא יבטל את הגט והיה מושכר ע"ז מהמתגרשת. ואח"כ יצא ערעור על הגט לומר שהמגרש לא היה שפוי בדעתו בשעת כתיב"ו הגט וזה העד מעיד שלא כן הוא אלא שהיה שפוי בדעתו כשאר כל האנשים פקחים אם מצטרף הוא לעוד עד שני שמעיד כן ולא לחוש משום שקבל שכר מהאשה אם אין זה כדין הנוטל שכר להעיד דעותו בטלה".

כ"ט ע"א) דהנוטל שכר לדון דיניו בטלין ולהעיד עדותיו בטלין והר"ן ז"ל בסו' האיש מקדש כתב שכתב הרמב"ן שנראה שאינו בכלל הפסולי מדבריה' שיהא צריך הכרזה, והרשב"א כתב שלא אמרו אלא בעדים שנעשו עדים כבר שהם מצויים להעיד ולא רצו להעיד עד שנטלו שכר ע"כ נראה מדבריהם דהנוטל שכר להעיד עדותיו **דאינו פסול אלא מדרבנן** והוא בשכבר נעשו עדים בדבר".

וכן כתב הנו"ב (אהע"ז מהדו"ק סי' כט) שאף שמבואר בבכורות שעדותו בטלה, מ"מ כיון שאין זה רק קנס דרבנן, והרי פסולי דרבנן כשרים הם לעדות אשה, ולכן מי שנוטל שכר להעיד עדותו כשרה לעדות אשה, וכן כתב הבית מאיר (אהע"ז סי' יז סעיף ג).

וכך כתב בספר דף על הדף (בכורות כט ע"א):

"בפוסקים דנו הרבה בעגונה דאיתתא שנוטל שכר להעיד מה דינו, והיינו דוקא בנוטל שכר להעיד בין יתיר את האשה, בין לא יתיר, שהשכר הוא על עצם העדות, אבל אם נוטל שכר רק אם יתיר את האשה בעדותו, פשיטא דעדותו בטלה, דהרי הוא נוגע וחשש משקר".

ובאר התויו"ט בכורות (פ"ד מ"ו):

"דיניו בטלים כו' – ולא תנן דינו בטל ועדותו בטל משמע דלא אותו עדות בלבד שידוע שנוטל בו שכר הוא שבטל אלא **כל עדיות שהעיד וכל דינין שדן** אלא א"כ ידוע שלא נטל בהן שכר והכי איתא בתוספתא דבכורות החשוד להיות נוטל שכרו ודן [נוטל] שכרו ומעיד כל הדינין שדן וכל העדיות שהעיד הרי הן בטלין. וגרסינן בירושלמי בפ"ק דסנהדרין כך היא

ואפילו החזיר הממון אחר שהעיד פסול [נה"מ] כיון שהיה נוגע בדבר בשעת הגדת העדות ושיגיד פעם שני אחר חזרתו אינו מועיל דא"א לו לחזור בו אחר שהגיד פעם אחת.

"וכל איסור זה אינו אלא בעד שראה המעשה ומחוייב להעיד דאז אסור לו ליטול שכר בעד הגדתו בב"ד אבל כשנוטל שכר לילך ולראות הענין מותר דהא אינו מחוייב לראות הענין ונוטל שכר טרחתו שילך לראות המעשה ולהיות עד אח"כ כמו עידי הגט שנוטלין שכרן שיעמדו בכתיבת הגט ושיהיו עדים וגם זה אינו מותר רק כשנוטל משני הצדדים בשוה או שהבע"ד השוו ביניהם מי יתן שכר טרחתם כמו בגט שהאיש ואשתו עושים ביניהם מי יתן שכר הגט דבזה הוי כנוטל משניהם אבל מצד אחד גם זה אסור לו להיות עד אם לא שנוטל שכר בטילה דמוכח כגון שמתבטל ממלאכתו ומפרנסתו [שם]..."

כתב בקרן אורה (נדריים לז ע"ב): "פיסוק טעמים דאורייתא היא, ור"י סבירא ליה דלאו דאורייתא היא. וכתב הרמ"א ז"ל ביו"ד סי' רמ"ו (סע"ה) דכל מילי דרבנן שרי ללמדן בשכר. ולענ"ד צ"ע, דכיון דכל מילי דרבנן הוי בכלל לא תסור, אם כן בכלל חוקים ומשפטים הם. ודוקא פיסוק טעמים דאין זה אלא הבנת המקרא הוא דסבירא ליה לר"י דאין זה בכלל חוקים ומשפטים, אבל לא שאר דברי סופרים, ורוב תורה שבעל פה הם חידושי סופרים. וקצת ראיה לזה מהא דפריך בקדושין (נ"ח ע"ב) המקדש באפר פרה מקודשת מהא דנוטל שכר להזות הזייתו פסולה. ולפי הנ"ל הא יכול ליטול שכר להזות בטומאה דרבנן דהאיסור שכר הזאה הוא גם כן מקרא דאבותי צוה,

וכך כתב בקיצור הפרקים של תשובתו: **בסימן א כתב:**

"קיצור מ"ש מהריב"ל שיש הפרש בפ"י מנא הני מילי בין רש"י ובין הר"ן ונפ"מ דלרש"י הנוטל שכר להעיד **מיפסל מדאורייתא משום נוגע בעדות** והרשב"א והריטב"א כתבו כהר"ן ופ"י המ"ב דמיירי בנוטל שכר בין יועיל עדותו ובין לא יועיל עדותו דאז אינו נוגע בעדות והבית מאיר החמיר דדווקא ג"כ שנוטל משני הבעלי דינים וזה אינו מוכרח."

וכך כתב בסימן ב:

"קיצור מ"ש בעה"ת בענין עדות מורשה כשנוטל שכר ידוע יוכלו קרוביו להעיד. ואם הוא עצמו כשר להעיד שבטוש"ע פסקו דיכול להעיד. והמ"ב סי' צ"ח ביאר טעמים ואין כן דעת תשו' הרשב"א ולזה נוטה הכנה"ג. ובנד"ז זה האיש יכול להעיד יותר ממורשה ואין מכוער עדותו אף לדעת הרשב"א."

וכן הוסיף בסימן ג:

"קיצור עוד צד להקל עפמ"ש הב"י סס"י ק"ח מחודש כ"א בשם הרשב"א ועוד צד עפמ"ש הטוש"ע סי' ק"מ ססע"י ח".
סיכום זאת בערוך השולחן (ח"מ סי' לד סכ"ו):

"אסור ליטול שכר בעד הגדת עדות **דכל המצוות צריכים לעשות בחנם** והנוטל שכר להעיד עדותו בטלה ואם החזיר הממון עדותו קיימת, שאין זה כשאר פסולים שצריכין הכרזה ותשובה **אלא קנסא בעלמא הוא שקנסוהו חכמים שיתבטל עדותו כשנוטל שכר** ולכן כשהחזיר נתכשרה עדותו."

"וכל זה הוא דווקא כשנוטל משני הצדדים **אבל כשנוטל מצד אחד פסול מטעם נוגע**

חבל נחלתו

ברור וידוע כגון שהיה עושה מלאכת יד, עובד כל יומו בשתי מעין כסף, ובטל בגללם רביעית היום, ולקח מהם חצי מעה, רבע מזה ורבע מעה מזה, דבר זה מותר ורשאי הוא בכך, וכבר עשו כן חשובי החכמים. ואמרו אם היה כהן, רוצה לומר אם היה זה שרצה שיוורה לו או יזה או יקדש לו איש כהן, ותגרום לו פעולה זו שיתטמא וימנע מאכילת התרומה, כגון שילך עמו למקומות שמתטמא בשביליהן באחת ממיני הטומאות כדי לראות לו שם דבר מסויים ולהורות לו בהתר או באסור, הרי זה מותר לו להאכילו ולהשקותו משלו בכל הדרך וירכיבהו אם הוזקק לכך, לפי שזה במקום התרומה שמנע ממנו אכילתה. ואמרו כפועל, אמרו כפועל בטל של אותה מלאכה. ואני אבאר לשון זה וענינו, כי אני הרבה שמעתי בו דברים בלתי מספיקים ואף אינם מביאים אל המטרה כלל, והוא, כגון שהיה האדם בעל יכולת באומנותו ומומחה בה מכניס ביומו סכום מרובה, הרי לא נאמר יתן לו שעור מה שבטל אדם זה, אלא רואים מלאכה זו על הרוב, ונאמר כמה עשוי אדם להכניס במלאכה זו ביום אחד, וזהו ענין אמרם באותה מלאכה. אבל ענין בטל של אותה מלאכה, הרי הוא תלוי ביגיעה שיש באותה המלאכה או המנוחה, לפי שיש מלאכות שיש בהן יגיעה רבה כעבודת הברזל וכריית המחצבות, ואם תנתן הברירה לאדם בין שיעשה אותה העבודה המיגיעת או ינוח כל היום, בודאי שיעדיף את המנוחה ואף על פי שיהא לו סכום קטן על היגיעה ויקבל הסכום הידוע, אבל המלאכות הקלות אשר עושהן כבטל כגון השלחני שהוא פורט ומקבל שכר וכיוצא בו לא יהא בין הבטל והמתעסק בה

כדאייתא בבכורות (כ"ט ע"א) ואם כן אין זה אלא בטומאה [דאורייתא]. ואף דיש לדחות, מכל מקום דין זה צ"ע."

ה. להזות ולקדש – שכר מילוי והזאה במי חטאת

נאמר במשנה בבכורות (פ"ד מ"ו):
"הנוטל שכרו... להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה, אם היה כהן וטמאהו מתרומתו מאכילו ומשקו וסכו ואם היה זקן מרכיבו על החמור ונותן לו שכרו כפועל".

ובגמרא בכורות (כט ע"א): "להזות ולקדש מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה. ורמינהו: המקדש במי חטאת, באפר חטאת – הרי זו מקודשת, אף על פי שהוא ישראל! אמר אביי: לא קשיא, כאן – בשכר הבאה ומלוי, כאן – בשכר הזאה וקידוש; דיקא נמי, דקתני הכא להזות ולקדש, והתם קתני, המקדש במי חטאת ובאפר חטאת, שמע מינה".

משמע מן הגמרא שרק על הזאה וקידוש נאסר ליטול שכר, אבל על הבאה ומילוי מותר ליטול שכר. וגם לגבי הזאה וקידוש מותר ליטול שכר אם בטלו ממלאכתו או על שאר הפסדים שיש לו. פרש הרמב"ם: "מי מערה, אינו מותר לקדש ממנו אלא ממים חיים, אמר שאותו המים כאלו הוא מי מערה, ואותו האפר כאלו הוא אפר מקלה, כלומר אפר הפורני לא אפר הפרה. וענין הקדוש נתינת אפר הפרה על המים, וזהו שאין מותר לעשותו בשכר, ואם עשה נפסל. ולהזות הוא שיזה עליו מי חטאת. ואם קבל הדיין השכר משני בעלי הדין יחד בגלוי ויקבל כדי מה שבטלוהו מעבודתו לא יותר, והיה הדבר

סימן לב – נטילת שכר על מצוות לאחרים

הבדל גדול, שאם היה מגיע לנפח דרך משל שתי מעין ליום ולשלחני שתי מעין והיה החכם הזה נפח ובטלו ממלאכתו יום בהוראותיו ודיניו הרי זה משלם לו חצי מעה, כי אף על פי שבטלו הרי נח מעמל רב, ואם היה שלחני הרי זה משלם לו מעה ומחצה דרך משל, לפי שהוא בטלו מדבר שלא היה לו בו טורח. והבן ענין זה כי נפלא הוא ונכון.

וכך פסק הרמב"ם הל' פרה אדומה (פ"ז ה"ב): "השכר פסול בקידוש ובהזייה ואינו פוסל במילוי, כיצד הנוטל שכרו לקדש מי חטאת או להזות מהן הרי אותן המים כמי המערה והאפר כאפר מקלה שאינו כלום, אבל נוטל הוא שכר למלאות המים או להוליכן, ומקדשין אותן בחנם ומזה מהן המזה בחנם, היה המקדש או המזה זקן שאינו יכול להלך על רגליו ובא הטמא וביקש ממנו להלוך עמו במקום רחוק לקדש או להזות ה"ז מרכיבו על החמור ונותן שכרו כפועל בטל שבטל מאותה מלאכה שביטלו ממנה, וכן אם היה כהן והיה טמא בטומאה המונעתו מלאכול תרומתו בעת שילך עמו להזות או לקדש ה"ז מאכילו ומשקהו וסכו ואם **ביטלו ממלאכה נותן לו שכרו כפועל בטל של אותה מלאכה, שכל אלו הדברים אינן שכר שנשתכר בקידוש או בהזאה שהרי לא הרויח כלום ולא נטל אלא כנגד מה שהפסיד**".

מקור הדין על איסור נטילת שכר בהזאה וקידוש אינו ברור. ברמב"ם בהלכה הקודמת העוסקת בפסול מלאכה במי חטאת, כתב: "ודברים אלו הן דברי קבלה". הרמב"ן (הלכות בכורות פ"ד דף לז ע"א) כתב:

"ירושלמי שם וכן חמי מתניין נסבין אגריהון, א"ר יודן ברבי ישמעאל **שכר בטלה הן נוטלין**. להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה, אוקימנא בשכר הזאה וקידוש, אבל שכר הבאה ומילוי שרי למשקל **דאגר טירחא הוא ולא שכר מצוה**, וכן לענין עדות ודין כה"ג שרי". נראה מהרמב"ן שהלימוד של "מה אני בחינם" הוא אסמכתא ועיקר הסיבה בקיום מצוה לאחרים הוא משום טירחא, ואם יש לעושה טירחא מותר ליטול שכר על כך. וכן כתב רבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף

קידושין כג ע"א):

"ומפורש בגמרא שמקדשה **בשכר טרחו** בהבאת המים ממקום המעיין ובהבאת האפר ממקום שהוא מוצנע שם. וקסבר דהמקדש במלוה מקודשת [מ"ז ע"ז]. אי נמי קודם הבאה קאמר לה וקסבר דאינה לשכירות אלא בסוף. אבל אם היה מקדשה בשכר שהוא מזה עליה לא מקדשה, דהתנן הנוטל שכר לדון דיניו בטילות, להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה, **דכין דלית ליה טירחא אסור ליטול שכר מצוה**, שהרי אמרה תורה ראה לימדתי וגו', כאשר צוני וגו', מה אני בחנם אף אתה בחנם".

ועולה מרבינו יהונתן שאף שכר הזאה וקידוש אינו משום שצריך לעשות בחינם, אלא משום שאין בהם טירחא.

וכך כתב בקרית ספר (הל' פרה אדומה פרק ז): "ובגמרא דלאו מידי קא מרוח אלא כנגד מה שמפסיד דמילתא דטירחא הוא ורחמנא לא רמיא עליה ושרי למשקל, אבל **שכר הזאה וקידוש דליכא טירחא שכר מצוה הוא נוטל** והתורה אמרה ראה למדתי אתכם וגו' כאשר צוני וגו' מה אני בחנם

חבל נחלתו

אתה בחנם וגם דאפס כי וכו' ואינו מובן אמאי צירפם יחד".

ו. לראות בכורות, לשחוט

נאמר במשנה בבכורות (פ"ד מ"ה):
"הנוטל שכרו להיות רואה בכורות אין שוחטין על פיו אלא אם כן היה מומחה כאילא ביבנה שהתירו לו חכמים להיות נוטל ארבעה איסרות בבהמה דקה וששה בגסה בין תמים בין בעל מום".

פרש הרמב"ם: "תקנו לו שיקבל שכר בתמים ובעל מום כדי שלא יחשדוהו ויאמרו בכור זה תמים הוא ולא אמר שזה מום אלא בכלל השכר שיקבל. וכן גם הרשו לו לקבל שכר אלא פעם אחת על אותו בכור, כדי שלא יאמרו שזה מום ואמר בו שהוא תמים כדי שישאר אצלו עד שיפול בו מום אחר וישלם לו עליו שכר שנית, ולפיכך לא יטול עליו שכר שנית כלל".

"ומן ההלכה הזו יתבאר לך שזה **שהשוחטים ושוחטים בשכר ידוע אם היה הנשחט טהור**, ואם היה טרפה אין מקבלין שכר, אינו נכון, ולא יניח דבר זה להיעשות ברשותו אלא מי שאין לו ידיעה, אבל לפי הדין שישחט בלי שכר, או שיקבל שכר על כל מה שישחט בין שהיה נבלה או טרפה או כשר כדי שלא יבוא לידי חשד כמו שתקנו חכמים בבכור".

יש לדייק ברמב"ם שלא טען כלפי רואי בכורות ושוחטים בשכר על כך **שצריכים לעשות זאת בחינם**, אלא על חשש וחשד שהשכר יטה את ליבם להתיר את האסור, אם זה בכור שהמום לא התירו או שחיטה שאינה ראויה והבהמה נתנבלה (תפארת ישראל: "דדלמא משום אגרא משקר").

אף אתה בחנם כך כתב רש"י ז"ל סוף פרק האיש מקדש. וכתבו בתוספות דלא שמעינן מהאי קרא היכא דעבד בשכר דלא מהני אלא אסמכה בעלמא הוא דלא מהני אפילו בדיעבד".

משמע שהאיסור ליטול ממון על מצוה שאין בה טירחא נלמד או הוסמך על הלימוד ממשה רבינו מה אני בחינם וכו'. ולרמב"ם בהזאה וקידוש הוא מדברי קבלה. אבל במצוות הנעשות לאחרים שיש בהן טירחא מותר ליטול שכר.

ועי' ים של שלמה (קידושין פ"ב ס' כח).
וכך כתב בשיעורי ר' שמואל (בבא מציעא לא ע"ב):

"איתא דאין נוטלין שכר להזות ולקדש וכו' ופירש"י דכתיב מה אני בחנם וכו' ומוכח בהדיא ברש"י דבשאר מצוות נמי איכא דינא דמה אני בחנם. (ומש"כ רש"י שם "שכר לימוד מצוה" אין כוונתו למה שלמד איך להזות אלא כוונתו לשכר על עצם ההזאה דהיא מצוה וקרי לה לימוד מצוה משום דילפינן מקרא דראה לימדתי וכו'). וע"ק ממתני' דבכורות כ"ט. הנ"ל דהנוטל שכר לדון דאיתא נמי דהנוטל שכר להזות אפרו אפר מקלה וכו' ונוטל כפועל בטל ומוכח דהזאה נמי דמי לדין ונוטל להתוס' והרא"ש כפועל בטל בלא שכר טירחה ואי נימא כהתר"פ נמצא דבהזאה נמי איכא טעמא דמה אני בחנם, אלמא דגם בשאר מצוות איכא מה אני בחנם. וגם בגמ' שם מזכיר סברא זו דמה אני בחנם, וחזינן דגם בהזאה קידוש ועדות איכא האי דינא אלמא דזהו דין בכל המצוות, וא"כ גם בהשבת אבידה צריך להיות האי דינא ודלא כתר"פ. אלא דכבר כתבנו דדברי התר"פ אינם ברורים דהזכיר שני החילוקים דמה

עדות דכל המצות צריכים לעשות בחנם'. ולמדוהו מן הלימוד 'מה אני בחינם' וכו'. אולם בחידושי הגר"ז (בכורות כט ע"א) הסתפק: "שם, במתניתין הנוטל שכרו לדון וכו' להעיד עדותיו בטילין להזות ולקדש וכו', והנה לדון וכמו"כ להורות בבכור חשיב ד"ת דילפינן מקרא דמה אני בחינם אבל להעיד ולהזות ולקדש ע"ש, הלא אין שייך דמה אני בחינם, אם לא דנאמר דלכל מצוה ג"כ שייכא מה אני בחינם, והנה רש"י בקדושין (דף נ"ח ע"ב בד"ה בשכר) כתב דהלימוד של מעשה הזאה ע"ז קאי מה אני בחינם ע"ש, אבל לפי"ז עכ"פ יקשה מלהעיד, וצ"ע".

אולם נראה שהן הראשונים והן האחרונים הכריעו שמעשי מצוות הנעשים עבור אחרים צריכים להיעשות בחינם, פרט לכאלה שיש בהן טירחא או בטלה ממלאכתו כמו הבאה ומילוי, או שהתורה התירה כטעינה.

כך דברי הרמב"ן בתורת האדם (יובאו באריכות להלן): "ואמרינן לענין מצוות (בכורות כ"ט א) מה אני בחנם אף אתה בחנם".

וכן בחידושי הריטב"א (נבא מציעא לא ע"ב): "מתני' היה בטל מן הסלע נותן לו שכרו כפועל. ודוקא שהיה בטל ממלאכתו הא לאו הכי יש לו להחזיר (=אבידה) בחנם דסתם מצוה המוטלת עליו לעשות בחנם היא עד דגלי קרא בהדיא כדגלי בטעינה... וכן בר"ן (נדרים לט ע"ב): "והיכא דנכסי מבקר אסורין על החולה נכנס לבקרו עומד משום דמחויב לעשות בחנם ומצוה דיליה קעביד ואידך ממילא קא מתהני..."

וכן לשון בי' הגר"א (יו"ד סי' שלו ס"ב): "וכל שמצווה אסור ליטול שכר ע"ז". וכן באורים (סי' לד ס"ק לט): "כי כלל כל המצוות

והביא דבריו ר' עובדיה מברטנורא (עה"מ): "בין תמים בין בעל מום – ואף על גב דכי אמר ליה תם הוא לא אהני ליה ולא מידי, נוטל שכרו, דאי לא שקיל אגרא אתו למחשדיה כי אמר בעל מום הוא. ומכאן דן הרמב"ם על השוחטים לרבים, שראוי להם או שלא יטלו שכר כלל או שיטלו שכר על הנמצאות נבלה או טריפה כמו על הנמצאות כשרה, דומיא דרואי מומי הבכור".

ובתוספות יום טוב (שם) הביא: "וכתבו התוס' וא"ת אכתי אמרי האי תם הוא והאי דשרי ליה. לפי שאינו רוצה [לטרוח] פעם אחרת [וי"ל שלא חייבוהו חכמים לראות פעם אחרת]. אלא דאם ראוהו דאין יכול ליטול עליו שכר. ועוד דבזה לא יחשדוהו לעולם שיתיר את האסור כדי להנצל מטורח של פעם שנייה ע"כ".

והוסיף התפארת ישראל: "ומה שנוהגין שהשוחט לוקח כרכשאות מבהמות שהכשיר, י"ל דמחשב דבר מועט וליכא חשדא [הט"ז י"ח סק"ד], [ונ"ל ראה לדברי רבינו דבדבר מועט לא חיישינן לחשדא, דהרי קיי"ל [י"ד שי"ד ס"ב] דללגימא לא חיישינן, [ועי' לקמן פ"ה מ"ד], או דוקא במומי בכור דהרבה פעמים תלוי בשקול דעת של המכשיר לדון אם המום קבוע או עובר וכדומה, להכי חיישינן לחשדא, אבל בשוחט, לא נחשידהו שיתיר דבר המפורש לאיסור [שפתי דעת י"ח ל"א]."

ז. שכר מקיימי מצוות אחרות

הובאו לעיל דברי ערוך השולחן (ח"מ סי' לד סכ"ו): 'אסור ליטול שכר בעד הגדת

חבל נחלתו

צריכין להיות בחנם דכתיב (דברים ד ה) ראה למדתי אתכם וכו' מה אני בחנם אף אתם בחנם (בכורות כט א)."

עולה שכל מצוות שאדם עושה אפילו עבור אחרים צריך לעשות בחנם, ועולה שאלה לגבי ימינו.

הרבה מן העוסקים במצוות נוטלים שכר, או מפני שזהו מקצועם שהשקיעו בלימודו שנים רבות (רופאים, פסיכולוגים, תיראפיסטים בין על ידי דיבור, או בנגינה או באומנות או בהתעמלות על הקרקע או בבריכה, או בבישול), או מפני שנשכרו לכך על ידי הציבור (בלניות, רבנים עורכי נישואין, עובדים סוציאליים, 'חברה קדישא' של קבורה) ועוד.

נטילת השכר אינה משום יציאה כנגד דברי תורה במזיד, אלא משום שכך בנויה המדינה. המבנה הכלכלי-חברתי של הציבור במדינה בנוי על כך שקיימים בעלי מקצועות אלו, אשר נותנים שירותים נצרכים בשכר לציבור. חלק מבעלי מקצועות אלה המדינה מממנת ומשלמת את משכורתם ומקימה מוסדות בהם עובדים אותם בעלי מקצועות, כמו בתי חולים לגוף ולנפש, לשכות בריאות, מועצות דתיות ועוד, וחלק הם עובדים בשוק החופשי בגלל הצורך הצבורי בהם.

נראה ברור **שכל השכירים, המקבלים משכורתם ע"י המדינה או המוסד בו הם עובדים, לא קיימת לגביהם שאלת 'מה אני בחנם' וכו' הם כגוזרי גזרות בירושלים שהיו נוטלים שכרם מתרומת הלשכה וכדברי רש"י: 'ומתפרנסין הימנו לפי שלא היו עסוקין במלאכתן'.** וא"כ כל השכירים אשר נשכרו על ידי המדינה או מוסדות אחרים לעסוק במלאכת מצוה,

וכיון שאין להם פרנסה אחרת מותר להם להתפרנס ממלאכת מצוה ואין הם חייבים לעבוד בחנם.

שאלת המצוה בחינם מתרכזת בעובדים בשוק החופשי כגון רופאים הנותנים שר"פ, או שאר העוסקים במקצועות רפואיים שמקבלים את שכרם מן המתרפא עצמו. ובדר"כ השכר הפרטי עולה בהרבה על השכר המשתלם בבתי החולים.

ח. שכר רופאים

כתב הרמב"ן (תורת האדם שער המיחוש – ענין הסכנה): "ולענין שכר רפואה נראה לי דמותר ליטול מהן שכר בטלה וטרחא, אבל **שכר הלימוד אסור**, דאבדת גופו הוא ורחמנא אמר והשבותו לו. **ואמרי לענין מצות** (בכורות כ"ט א') מה אני בחנם אף אתה בחנם".

וכ"פ השו"ע (יר"ד סי' שלו ס"ב): "הרופא, אסור ליטול שכר החכמה והלימוד, אבל שכר הטורח והבטלה, מותר".

דברי הרמב"ן צריכים ביאור: מהו שכר הלימוד האסור.

שכר הלימוד בפשטות הוא שכר על כל שנות הלימוד של הרופא, שהרי אינו דומה רופא אומן לרופא הדיוט. ולדברי הרמב"ן נאסר עליו ליטול שכר על כך.

אמנם הרמב"ם פסק (הל' חובל ומזיק פ"ב הי"ח): "אמר לו המזיק אני ארפא אותך או יש לי רופא שמרפא בחנם אין שומעין לו אלא מביא רופא אומן ומרפאהו בשכר". וכ"פ השו"ע (ח"מ סי' תכ סכ"א).

וא"כ קשיא איך מותר הרופא ליטול שכר והחובל צריך לשלם לרופא אומן, הרי הרופא אסור ליטול שכר, והמבדיל בין

סימן לב – נטילת שכר על מצוות לאחריים

אומן להדיוט הוא הלימוד³.

אמנם הט"ז והש"ך מסבירים ששכר הלימוד הוא שעת הביקור אצל הרופא והבדיקות שעושה לחולה, עליהן אסור ליטול שכר כדברי הש"ך (ס"ק ה): "כלומר שלומד הרופא לחולה או להמתעסק עמו שיעשה לרפואתו כך וכך". וא"כ אין המדובר בשנות הלימוד לפני הפגישה עם הרופא, אלא על הלימוד בשעת הביקור אצל הרופא, שבה הוא מסביר לחולה מהי מחלתו ואיך ירפא ממנה.

אולם בכך אין תרופה לשאלתנו גם העקרונית של נטילת שכר על ריפוי וגם איך בחובל משלם על רופא אומן. הרי שעת רופא אומן שלמד את מקצועו מתבטאת במחיר שעת הביקור, ואם הרופא אסור לקחת שכר על שעת ביקור אלא צריך לעשות בחינם הא חזינן שלא נהגו כן, והתשלום לרופא פרטי הוא עיקר הקשר שבין החולה לרופא (וכן אצל רופאי שיניים).

המשיך שם בתורת האדם (שער המיחוש – ענין הסנה):

"...הלכך שכר החכמה והלימוד אסור דהו"ל כשכר הזאה וקידוש, אבל שכר הטרחה מותר דהו"ל כשכר הבאה ומילוי דמות. וכן שכר בטלה מותר כדתנן (שם ב') אם היה זקן מרכיבו על החמור ונותן לו שכרו כפועל בטל של אותה מלאכה דבטיל

מינה".

"וכן מי שיש לו סממנין וחברו חולה צריך להן, אסור לו לעלות בדמיהן יותר מן הראוי. ולא עוד אלא אפילו פסקו לו בדמיהן הרבה מפני דוחק השעה שלא מצאו סממנין אלא בידו... ושמעין מינה דכל דמתני בשכירות יותר מכדי דמים מפני האונס ודוחק השעה שלו, יכול לומר משטה אני בך. והוא הדין ללוקח סממנין ביותר מכדי דמיהן מפני דוחק החולי דלא מחייב אלא בדמיהן, אחד השוכר ואחד הלוקח שוין הם בדין זה. אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה חייב ליתן לו, שחכמתו מכר לו ואין לה דמים".

"ויש מי שסבור דטעמא דבורה משום דחייב להצילו משום השבת אבדה, ולפיכך אין לו שכרו אלא כפועל בטל. ולדבריהם אין לרופא אלא שכר בטלה שלו, שאם היה בטל מן הסלע והתנה עמו נותן לו את הסלע. ולא מסתברא דכיון דמדמינן לה לחליצה, דע"מ שתתן לך מאתים זוז דלא רמיא עליה חיובא ממש למיחלץ, ואי כניס לה לאו איסורא עביד, ש"מ דלאו משום חיובא דמצוה הוא אלא דינא הוא דלא מחייב אינש בתנאין בשעת הדחק ביותר מכדי דמים, הא בשכר רופא ששוה כל כסף הוא חייב ליתן כל מה שהתנה לו, ואף על פי שמצוה עליו לרפאות אף בורה נמי מצוה עליו להציל, אלא כל מצות עשה

3. וכן בסנהדרין (צא ע"א) ובמגילת תענית ועוד מקומות שרופא אומן נוטל הרבה שכר: "אמר ליה ההוא מינא לגביהא בן פסיסא: ווי לכוון חייביא דאמריתון מיתי חייין, דחייין מיתי – דמיתי חייין? אמר ליה: ווי לכוון חייביא דאמריתון מיתי לא חייין, דלא הוו – חיי, דהוי חיי, לא כל שכר? אמר ליה: חייביא קרית לי? אי קאימנא – בעיטנא בך ופשיטנא לעקמותך (=לגיבנת) מינך. – אמר ליה: אם אתה עושה כן – רופא אומן תקרא, ושכר הרבה תטול". ועי' אמרי בינה (דיני דינינים סימן יח ד"ה והנה אף).

חבל נחלתו

ולהזות על טמא מסויים, ומדוע אם נטל עליה שכר נחשב אפרו כאפר מקלה ומימיו מי מערה?! אא"כ נסביר לגבי קידוש והזאה מצד דברי קבלה וכפי שכתב הרמב"ם בפה"מ.

הטור (יר"ד סי' שלו) הביא את תמצית דברי הרמב"ן ולא הקשה עליו.

אמנם מהריטב"א (יבמות קו ע"א) משמע שחלק על כללו של הרמב"ן, וז"ל: "אבל רבינו הגדול ז"ל כתב כי הפוסק עם הרופא הרבה חייב ליתן לו כי חכמתו מכר לו שהיא שוה כמה, ואינו מחוויר שהרי חייב הוא לטרוח בחכמתו לרפאותו מדין אבידת גופו ודיו בשכר טרוחו כפועל בטל או כפי הראוי לו".

עולה מן הריטב"א כי אינו מקבל את כללו של הרמב"ן וסובר שאפילו מצוה המוטלת על הכל, ודרשו אותה דוקא מפלוני – חייב לקיימה בחינם ונוטל כפועל בטל.

וכן כתב המאירי (יבמות קו ע"א): "אף לענין דיני ממונות כל שחייב לעשות לחברו אי זה דבר בחנם כגון טעינה ופריקה והשבת אבדה ומבקש עליו שכר והתנה זה על עצמו ליתן לו שכר אינו חייב ליתן לו כלום וכן דבר שעליו לעשותו לחברו בשכר פלוני כגון השבת אבדה למי שצריך להתבטל עליה ממלאכתו והתנה על עצמו ביתר מן הראוי אין לו אלא שכרו ועל זו אמרו הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעבורת לפניו ואמר לו טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו כראוי שכל קציצה שמחמת הדחק אינה קציצה ואם היה שולה דגים מן הים או מלאכה אחרת שבטולה פסידא מרובה והתנה לו כפי בטולו חייב והוא שאמרו ואם אמר לו טול

דרמיא אכולי עלמא אם נזדמנה לזה ולא רצה לקיימה אלא בממון, אין מוציאין ממון מידו ולא מפקיעין ממנו חיוב שלו, שאין זה כדין ריבית שיוצאה בדדינן (ב"מ ס"ב א') דרחמנא אמר וחי אחיך עמך אהדר ליה דליחי עמך".

עולה מדברי הרמב"ן שאמנם מוטלת על הרופא המצוה לרפא בחינם, אולם אם אינו מוכן לעשות כן, ודורש תשלום והתנו עמו חייבים לשלם לו מה שהתנו עמו. ונותן כלל מנחה לגבי נטילת שכר: 'כל מצות עשה דרמיא אכולי עלמא אם נזדמנה לזה ולא רצה לקיימה אלא בממון, אין מוציאין ממון מידו ולא מפקיעין ממנו חיוב שלו'.

הלבוש (יר"ד סי' שלו ס"ג) הסביר את כללו של הרמב"ן: "ואף על פי שמצוה עליו לרפאותו משום השבת אבידת גופו ועשיית המצוה היא בחנם כדלעיל, השבה זו אינה דומה לשאר השבת אבידה, דשאר השבת אבידה היא מוטלת על המוצאה לבדו, והכא מצות השבה זו מוטלת אכולי עלמא כל מי שהוא יודע רפואות, וכל מצות עשה דרמיא אכולי עלמא אם נזדמנה לאחר ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין ממון מידו ולא מפקיעין מידו חיוב שלה, ואין זה כדין רבית דאף על פי שנוטלו יוצא בדדינן, דשאני התם דרחמנא אמרה [ויקרא כח, לו] וחי אחיך עמך, אהדר ליה כי היכי דלחיייה בהדך". וא"כ ברבית יש דין מיוחד של החזרת הרבית, אבל בשאר מצוות אין חיוב כזה.

ועדיין יש להקשות, כללו של הרמב"ן שייך אצל דיין ועד הרואה, אבל אינו עונה לגבי הזאה וקידוש, הרי ג"כ אין זו מצותו הפרטית להניח את האפר על המים

סימן לב — נטילת שכר על מצוות לאחרים

במציאות בפועל. ואם המצוה מוטלת אכ"ע ודרש עליה שכר חייבים לתת לו מה התנו עמו, על אף שלא יקיים מה אני בחינם.

דברי הרמב"ן התקבלו להלכה לגבי נוטלי שכר על מצוות שאינן מוטלות דוקא עליהם.

כך כתב הים של שלמה (בבא קמא פ"י סי' לח). בכותרת כתב: "דין כל היכא דאיכא הפסד למציל בהצלתו. ומתנה שישלמו לו הפסדו... ושאר ענינים, שדכנות, ורפואות, וסרסרות, ושאר סגולות, שאין להם קצבה. משלם כפי אשר הותנה, בפרט בדברים שרגילין ליתן הרבה". וסיים: "אבל רופא יש לו שכרו משלם, שהרי חכמתו מכר לו. והוא שוה דמים הרבה, בלי קצבה. וכן דעת רוב הגאונים, ועיקר. וכן בכל שארי מלאכות, חייב לתת לו ככל אשר התנה, כן פסק מהרי"ח בהג"ה מיימוני פ"ט דשכירות (אות ל') וכן המרדכי (סימן קע"ד) בשמו, ובעל הוראה הוא, וראוי לסמוך עליו, וצורתה דשמעתא מסייע לן, דאמר הבורח מבית האסורים כו'".

באחרונים טעם נוסף לכך שמותר לרופאים ולשאר מקצועות המקיימים מצוה מן התורה בעבודתם עם הבריות.

כתב בפתחי תשובה (ח"מ סי' ט ס"ק יב): "עיין באו"ת [אורים סק"ט] שכתב היתר על הדיינים הקבועים ומחמת זה אין עוסקים במו"מ, וידוע דאם לא הוקבעו ודאי דהיו עוסקים באיזה מלאכה, הוי כמלאכה ניכרת דידוע לכל שבשביל זה הן נרפים ממלאכה. ועוד, כיון שנהגו כך הוי כאילו התנו, ע"ש, והעתיקו ג"כ בספר נה"מ [משה"כ סק"ט]. ועיין בזה בתשובת הב"ח סי' נ"א והיא נדפסת ג"כ בתשובת גאוני

דינר בשכרך נותן לו שכרו משלם וכמו שביארנוה בבבא קמא קט"ז א".

וכן בדרכי משה (הקצר יו"ד סי' שלו) כתב: "אמנם נמוקי יוסף פרק מצות חליצה (ע"ב דף ת"ח) (לד: ד"ה תנו) כתב בשם הריטב"א (קו. ד"ה א"ל) שדברי הרמב"ן אינם מחוורים ואין לו אלא שכר טירחא כפועל בטל או כפי הראוי לו עכ"ל ובנימין זאב סימן ר"פ כתב דצריך ליתן לו כל מה שנדר לו כי כן דרך שלפעמים נותנים לרופא הרבה וכן כתב הסמ"ג (עשין סי' עד דף קנג ע"א) עכ"ל". אמנם הרמ"א בשו"ע (סי' שלו ס"ג) הביא את דברי הרמב"ן, וכן בחכמת אדם (כלל קנא ס"ד).

וכך הסיק בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תקנו [תתקפח]): "ומ"מ בנ"ד שאין שם רופא מובהק כמותו נ"ל שאפי' הרמב"ן ז"ל מודה שאין לו אלא שכרו בלבד שהרי הוא ז"ל כתב לתרץ דכל מצות עשה דרמיא אכ"ע אם נזדמנה ליה ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין מידו ואין מפקיעין ממנו חיוב שלו שאין זה כדין רבית שיוצאה בדיינים ע"כ. הרי לך בהדיא דתלי טעמא משום דהוי מצוה דרמיא אכ"ע ובנ"ד כיון שאין מומחה כמוהו עליו לחודיה רמיא לרפאות ולהציל ואם לא הציל עבר על מצות עשה. הילכך אין לו אלא שכרו ואם נתן לו דבר אם גמר ונתן לשם מתנה גמורה אין מוציאין מידו ואם נתן מפני שחשב שמחוייב מן הדין ליתן הויא מתנה בטעות ומוציאין ממנו ואם יש שם מומחין אחרים דעתי נוטה לפסוק כדעת שאר המפרשים דאין לו אלא שכרו ואם נתן כבר אין בידינו כח להוציא ממנו שכר הורה הרב ז"ל". ואין דבריו מתאימים לדברי הרמב"ן שכתב שמתחשבים במצוה ולא

חבל נחלתו

לגעור במוהל זה, כי אין זה דרכן של זרע אברהם, ואדרבה מוהלים מהדרין שיתנו להם למול. ואם עומד במרדו, ואין יד האיש משגת לתת לו שכרו, הוי כמי שאין לו אב שב"ד חייבים למולו, ולכן ב"ד היו כופין אותו, מאחר שאין אחר שימול (רשב"א סי' תע"ב).

מצות מילה אינה מוטלת על כל היודע למול. היא מצות האב וכשהאב לא יכול למול היא מוטלת על כל ישראל אבל לא על מוהל זה דוקא. וא"כ לפי הכלל של הרמב"ן לעיל צריך לתת לו את השכר אותו הוא דורש. ולא לכוף אותו למול בחינם.

מקורו של הרמ"א משו"ת הרשב"א (ח"א סי' תעב): "שאלת מוהל שהיה מוהל כל ימיו בחנם. ועכשו חזר ואמר שלא ימול עד שיתן לו אבי הבן ופסק שכר לעצמו מה שיטול בשכירותו. אם אין כח באבי הבן ליתן לו מה שבקש ממנו מקום שאין שם מוהל אלא זה. מי אמרין שישאל האב על הפתחים ויתן לו מה שבקש ממנו או בית דין כופין המוהל למול?"

"תשובה מוהל זה כמה נשתנה באומנותו מזרעו של אברהם אבינו. ובכל גלילותינו מוהל העני מחזר אחר אבי הבן להתחסד עמו שיתן לו בנו למולו בחנם ומרבה עליו רעים כדי להשתכר במצוה. וזה שאין אומן אחר בעיר אלא הוא מסרב למול עד שיחזור האב על הפתחים ויתן לו כמעט שמראה עצמו שאינו מזרעו של אברהם אבינו. וצריך לגעור בו הרבה שאינו חפץ במצות. ועוד שהאיש הזה רוצה בדינר אחד ומניח עשרה זהובים על כל ברכה וברכה ששכר ברכה אחת עשרה זהובים. והיינו דאמרין בחולין פרק כסוי הדם (דף פ"ז) וכן

בתראי סי' מ"ח על שם מהר"ר יהושע. ושם [בשו"ת הב"ח] כתב עוד היתר בדיין שהלך בדרך לדין ביניהם דיכול ליטול שכר, וכמ"ש הב"י סימן כ"ח [בסופו] בשם הרשב"א [ובשו"ע סימן ל"ד סעיף י"ח בהגה] ע"ש"...

וכן סיכום זאת בחשוקי חמד (ב"ק פט ע"א, סנהדרין ח ע"א): "ונראה שהוא הדין ברופא שהלך ללמוד רפואה, במטרה להיות קבוע ופנוי לכולם, ולרפא את כל הבאים לפניו. שמאחר ולא חייב ללמוד רפואה ולהתפנות לכולם, מותר לו ליטול שכר. [ובדומה לאדם המתפנה מעיסוקיו כדי לחפש מציאות להשיבו לבעליהם שמותר לו ליטול שכר], וכעין זה כתב הפתחי תשובה (ח"מ סימן ט). ודווקא בימים הקדמונים שהרופאים לא התפרנסו מהרפואה ועיסוקם היה מדברים אחרים, אסור היה לרופא ליטול כי אם שכר טירחא ושכר בטלה, אבל בימינו כאשר מתפנה מכל עיסוק אחר ולומד רפואה על מנת שיוכל גם להתפרנס מכך, דומה הוא לאדם שהולך לראות מאורע מסויים כדי שיוכל להעיד.

וכבר כתבנו לעיל שדרכים אלו נצרכות למי שהוא עצמאי ואינו שכיר, אבל שכירים המקבלים שכרם מן הציבור על שלוחותיו השונות אינם צריכים להיכנס לדחקים אלו.

ועי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"ה – רמת רחל סימן כה).

ט. שכר מוהל

פסק הרמ"א (יו"ד סי' רסא ס"א): "האב שאינו יודע למול, ויש כאן מוהל שאינו רוצה למול בחנם, רק בשכר, יש לב"ד

סימן לב – נטילת שכר על מצוות לאחרים

"כיצד נשבע ותלה שבועתו בדעת רבים שלא יהנה בפלוני לעולם והוצרכו בני אותה העיר ללמוד תורה או למי שימול את בניהם או שיזבח להם ולא נמצא אלא זה בלבד הרי זה נשאל לחכם או לשלשה הדיוטות ומתירין לו שבועתו ועושה להם מצות אלו ונוטל שכרו מאותן האנשים שנשבע שלא יהנה מהם". ומתירים לו אפילו שבועה על דעת רבים.

הרדב"ז (הל' שבועות פ"ו ה"ט) הביא השגת **הראב"ד**: "כתב הראב"ד ז"ל יש כאן דברים של תימה שאם נשבע המוהל או השוחט שלא יהנה מבני העיר על דעת רבים **ימול להם וישחוט להם בחנם** ולא יהנה מהם ומאי מצוה איכא בהתר נדרו עכ"ל".

והשיב על דבריו הרדב"ז: "ואני שמעתי ולא אבין וכי עבדם הוא שיכולין לכופו שיעשה להם מצות אלו בחנם והכא במאי עסקינן שאינו רוצה לעשות בחנם. ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא דאפילו אם רוצה לעשות בחנם מתירין לו דאסיא במגן מגן שויה וכיון שאינו נוטל שכר לא יעשה המצוה כתקנה הילכך נתנית שכרו הוי בכלל המצוה שמתירין לו בשבילה, והכי משמע לי מהך עובדא דהווא מקרי דרדקי דהוה פשע בינוקי ואהדריה רב נחמן משום דלא אשכח דדייק כותיה ולא ראינו שאמר לו רב נחמן אם רוצה לעשות בחנם אלא התירו סתם כשאר נדרים דעלמא דלדבר מצוה שוה הוא נדר שהודר על דעת רבים לשאר נדרים וסתם מקרי דרדקי לא עביד בחנם ולא שאלו רב נחמן אם רוצה לעשות בחנם לפי שאפילו היה רוצה לעשות בחנם היה מתיר לו כדי שיטול שכר ויעשה המצוה על מתכונתה".

בפרק החובל (דף צ"א ב') שכר מצוה עשרה זהובים. ומכל מקום הרי הכתוב אומר (ויקרא י"ב) ימול בשר ערלתו. ולמאן קא מזהר רחמנא למולו בן שמנת ימים? אלו יש לו אב האב קודם. והיינו דאמרינן בפרק קמא דפסחים (דף ז' ב') דכל היכא דאב מל מברך למול משום דלא סגי' דלאו איהו מהיל. ומכל מקום אם אין אב מוזהר לבית דין ובית דין חייבין למולו. ולפיכך הם מברכין להכניסו בבריתו של אברהם אבינו וכמש"כ הרמב"ם ז"ל. ומצוין למי שיודע למול למולו דלדידהו מזהר רחמנא. וזה שיש לו אב ואין ידו משגת ליתן שכרו הרי הוא כמי שאין לו אב ובית דין מחויבין למולו. וזה שהוא יודע למול ואין אחר שיודע עליו חל החיוב יותר. ואם אינו רוצה בית דין כופין אותו".

דבריו של הרשב"א חולקים על דברי הרמב"ן לעיל, ונראים מתאימים לדברי הרדב"ז שהובאו לעיל, בהבנת הרמב"ן, שאם אין אחר היודע לקיים אותה מצוה עליו לקיימה בחינם מעיקר הדין. וכמו שכתבנו לעיל נלענ"ד שלפי הרמב"ן אין יכולים לכופו אחר שאין זו מצותו אלא מצות כל היודעים למול. ואם אין לאב ממון לשלם למוהל, נלענ"ד שמצות הקהל לא לכופו אלא לשלם לו שכרו. ואף שמילה אצל המומחים אינה מלאכה קשה ואין בה טירחא, בכ"ז לפי הרמב"ן שכרו אתו. ונותרו דברי התוכחה החריפים של הרשב"א, אבל אין בהם לכופו את המוהל לעשות בחינם.

ועי' בס' דף על הדף (בכורות כט ע"א).

ויש להביא ראיה לכך.

הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו ה"ט) כתב:

חבל נחלתו

"(אסור ליטול שכר לתקוע שופר בראש השנה אפילו שכרוהו מערב יום טוב לפי שהוא נוטל שכר יום טוב ואסור מטעם שנתבאר בסי' ש"ו ע"ש ואם נטל אינו רואה סימן ברכה מאותו שכר לעולם)". אמנם המגן אברהם (ס"ק יב) העיר: "סי' ברכ'. אבל איסורא ליכא כיון דצורך מצוה הוא". ועי' באחרונים ובשו"ע סי' שו בענין שכר שבת.

אבל תמוה מדוע לא הזכירו דין 'מה אני בחינם', והרי החזנים מקיימים מצוה עבור הרבים.

וכבר תמה בס' דבר המשפט (לרח"ד הלוי, הל' סנהדרין פכ"א): "ולפי"ז מה שפירש האורים (סי' ל"ד ס"ק ל"ט⁵) על דברי רמ"א בדין ועדות שבטלו בקבלת שכר וז"ל דכל המצות צריכות להיות בחנם דכתיב ראה למדתי אתכם ע"כ. צריך ביאור, דמה קשר יש בין קיום מצות לראה למדתי אתכם שהוא בלמוד תורה, ועוד מי שאינו יודע לתקוע בשופר יהא חייב חבירו לתקוע לו חנם משום דכל המצות בחנם, ועוד דאם תקע לו בשכר יהיו תקיעותיו בטלות כדין ועדות, ולא יצא זה ידי חובתו. ועיין בטור או"ח סי' תקפ"ה שתמה על ששוכרים תקוע להוציא הרבים יד"ח משום דמיחזי כשכר שבת, ולא משום שהיא מצוה וחובה לעשותה בחנם. ועיי"ע בב"י שם שהביא דברי הר' שמואל שהובאו במרדכי על חזנים ששוכרים אותם להתפלל בשבת, דאין איסור דהא נותנים שכר לקיים המצוה

הא קמן שאף לפי הרדב"ז לא כופים במילה למול בחינם אלא יטול שכרו⁴. ועי' שו"ת שואל ומשיב (מהדורה שתיארה סימן לג ד"ה אשר שאל).

י. שכר חזנים ותוקעים

כתב הטור (או"ח סי' תקפה): "וכן עוד מנהג באשכנז שגדולי העיר מקדימין לתקוע כל מי שזריז בו יותר מה שאין כן בספרד שבורחים מן המצוה עד שצריכים לשכור אחד מן השוק לתקוע להם ולא ידעתי מאין מצאו היתר זה כי נ"ל שאסור כדתניא (ב"מ נח ב) השוכר את הפועל לשמור הפרה והתינוק אין נותנין לו שכר שבת אלמא בהדיא קתני שאסור ליטול שכר שבת אלא ע"י הבלעה כדמפרש בסיפא דברייתא ששכרו לשמור חדש משם יראה שיצא שכרו בהפסדו וע"ז נאמר עבירה גוררת עבירה ע"כ".

הטור תוקף את מנהג ספרד על כך שבעל התקוע נוטל שכר שבת ולא על כך שאינו עושה בחינם. והביא הפרישה (או"ח סי' תקפה): "ולא ידעתי מאין מצאו היתר. ז"ל ב"י ומחלוקת היא במרדכי פרק אף על פי לענין שכר חזנות דיש מתירין משום דבמקום מצוה לא גדו".

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תקפה ס"ה): "הנוטל שכר לתקוע שופר בר"ה, או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וי"ט, אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה". וכך כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקפה ס"א):

4. הערת הר"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: הפוסקים דברו במקום שהיו מילות מועטות, אבל במקום כמו ירושלים ת"ו שיש מילות מרובות ואין למוהל פנאי לעסוק במלאכה אחרתהי כאילו הוא שכיר הקהל ואינו חייב למול בחינם.
5. הו"ד לעיל.

להתפלל ע"כ. ואף שאין מכאן ראייה לדבר ממש, זכר לדבר מיהא איכא, דגם היא מצוה להוציא הרבים יד"ח וביחוד בקריאת שמע שהיא דאורייתא וש"צ מוציא את מי שאינו יודע ובכך מי הרשהו לקבל שכר, והרי כל המצוות צריכות להיות בחנם לדעת האורים, ושמא לא יצאו הצבור ידי חובתם, הוא תימה, ואדרבא משום ששכר זה הוא כדי לקיים מצוה התירו בו מה שנראה כשכר שבת".

ותמימהו על עצם זה שלא הזכירו דין 'מה אני בחינם' בתק"ש קושיה נכונה, אבל להרחיק לומר שלא יצא משום שהמצוה שנעשתה עבורו אינה בחינם, כבר הבאנו לעיל שהוא קנס ולא מעיקר הדין.

באור זרוע (ח"א, הלכות שליח ציבור סי' קיג) הביא: "תשובה מהרב רבי אליעזר מביה"ם להרב רבי יהודה חסיד זצ"ל בדבר שכירות החזנים ונתינת חוקים".

החוקים, אותם הוא מזכיר, הם מס, שהטילו על עורכי אירועים בציבור, שיפרישו לטובת החזנים שהקהל אינו יכול לפרנסם מצד עוניו. וז"ל התשובה:

"לשועה אל עושהו. ועיניו אל קדוש ישראל לעשות מעשהו. וכי תשעינה עיני רואים לחשוב עבודה נכרי' עבודתו. אל ישים אשם נפשי כי חלילה להרהר אחר מדותיו. וכי ידעתי מחשבותיו. כולם לכבוד יוצרו וכל כוונתו לכבוד שמים. פליאה דעת ממנה נשגבה לא אוכל לה. ולא לסתור דבריך באתי לבטל רצונך מפני רצוני. אכן משפטים אדבר אותך ונדעה מה בינינו מה טוב. והנה מציון קבע יוצרנו שכר למשרתי מקדשו. ואף כי עבודת בית ה' חמודה בעיני כל וכל א' מתאוה להקדים חבירו עד

שבאו לידי שפיכת דמים בכל זאת לא צוה לעבוד חנם לבלתי ימשכו ידיהם ונמצאת העבודה בטלה וקבע שכר לכהניו חלף עבודתם והכתיב בתורתו כי שכר הוא לכם. וכאשר נתרשלו בימי עזרא ביטל יוצרנו מצות שפתיו לא תנסו צוה על ידי מלאכי לבוחנו בזאת להיות טרף בביתו מצוי למשרתי מקדשו. ומעת הוסר התמיד אין לו ליוצרנו אלא ארבע אמות של תפלה. ותפלות כנגד תמידין תיקנום ואם אין שליח צבור אין קדושה החמודה בעיני יוצרנו ועליו מנשק דיוקנו של זקן כמפורש לנו ע"י ר' עקיבא וחבריו בבריית' דר' ישמעאל. ובסדר קדושה שצריכה עשרה וצריכה שליח צבור אנו מובטחים להיות נושעים מדינה של גיהנם. ואיך קראת לכוס ישועות כוס התרעלה. ולצדקה הנה צעקה. עובר על פשע יעביר חטאתך לאורך ימים. וחיית ורבית. וטובה צפורן של ראשונים אך כי לא ממך ומכיוצא בך מ"מ נתנו לב לדוחק צבור שאין סיפוק ביד כל צבור וצבור ליתן שכר שליח צבור מכיסם ותקנו להם חוקות לגבות מאוכלי שלחן חתנים שלא ירע לבבם בתתם מפני הנאת שמחה ואכילה ושתיה ונמצאת מצוה גוררת מצוה ואתה קראת לו חמס. ותקנו להם שמחת תורה ומגבת פורים לעטרת מקדש מעט כנגד מחצית השקל לעבודת בית יוצרנו כדי שלא להכביד על הצבור שאין ידם משגת ליתן שכר החזנים בבת אחת כי לולא החוקים האלה לא היה משעבד עצמו לכל צרכי צבור אם לא בשכר מרובה. ולמדו מדרכי יוצרנו שתיקן לעובדי ביתו כ"ד מתנות ולא הכביד לתת הכל בבת אחת מן הגורן ומן היקב. וקדמונים היו חכמים לראות את הנולד ואם אתה תבטל להם

חבל נחלתו

החכם, ויראה החכם שיוכל לאמן ידיו כראוי, ויודע היטב הלכות שחיטה כפי הצורך, כאשר נפרש לקמן, והמנהג באשכנז שמתחילין לשחוט בתרנגולים, שקשה בהן השחיטה, מפני חשש שמוטה, וצריך אומנות ביותר, וגם הן במצוי טפי משאר עופות, ובתוך הג' רגילים ליקח תרנגול אחד, והמנהג נתפשט שאותן הג' תרנגולים ששוחט לפני החכם לוקח החכם בשכרו. וגם יש קצבה ושכר אל הרב במה שנותן לו אח"כ רשות לשחוט, מנהג רע הוא בעיני, כי נראה כאילו נוטל שכר על עדותו שמעיד עליו, וא"כ עדותו בטלה, ומחמת זה באו כמה קלקולים, שנותנים רשות והסכמה לשחוט מחמת שכר פרנסתם וקצבתם, אפי' אינו ראוי לכך, לכן כל ירא שמים יתרחק מן הכיעור והדומה לו, ולא יהנה מהן, לא מן המעות ולא מן התרנגולים, אלא יהנה לעניים ולהקדש". והר"ד בש"ד (יר"ד סי' א ס"ק ו). היינו הרבנים נותנים רשות לשוחטים לשחוט ונוטלים כשכר נתינת 'היתר שחיטה' את התרנגולים הנשחטים. השכר גורם שמקבלים היתר שחיטה אף כאלה שאינם ראויים.

הפרי מגדים (יר"ד שפתי דעת סי' א ס"ק ו) הוסיף: "ובתבואות שור אות י"ג הלין בעד הרבנים יע"ש והנה מה שהלין דשכר בטילה דמוכח שרי ואין להם שום מחיה כי אם זה הנה ראיתי בקהלות קטנות שהם סוחרים גמורים ויש להם כמה פרנסות גם נוטלין ממון הרבה אדום זהב או יותר והא ודאי אית ביה חשדא וגזל כמ"ש התבואות שור גופא אות הנ"ל ס"ב ואי משום דלאו עדות הוא כי אם להסיר מכשול שלא יהא כל א' שוחט אני אומר דמ"מ עדותו לאו

מגבת פורים ונדבת שמחת תורה ונדבת החתנים הנה ברוב מקומות שבפולין ורוסיא ואונגריין שאין שם לומדי תורה מתוך דוחקם. ושוכרים להם אדם מבין מאשר ימצאו והוא להם שליח צבור ומורה צדק ומלמד ביניהם ומבטיחים אותו על כל אלה ומשתבטלם לא יספיק שכרם למחייתם וירדו מחומתם וישארו בלי תורה ובלא תפלה ובלא מורה צדק ואף אם תשוב כך דואג אני פן נשמעו שם דבריך הראשונים ויבוא לידי קלקול":

טענת ר"א מביהם שאע"פ שראוי שיעשו במשכורת קבועה מהציבור כעין גוזרי גזרות, אבל כיון שהציבור עניים, תקנו להם מסים אלו במקום משכורת קבועה מהציבור. ואף ר"א מביהם לא העלה את הטענה שראוי שיעשו בחינם.

עד אחד בשכר – נספח

אף עד אחד על מה שכשר להעיד אסור ליטול שכר.

ויש לעיין בדינו של משגיח כשרות במפעלים ובמסעדות הנוטל שכר מן המפעל. לכאורה, הוא עד אחד על כשרות המוצרים והמזון. ונראה שנטילת שכר ודאי מותרת, הלא אין לו פרנסה אחרת וזמנו אותו לשם כדי להעיד, אולם יש כאן בעיה חמורה של נגיעה בעדותו, שהרי אם פרנסתו ניתנת על ידי בעלי המפעל בצורה ישירה הוא מרגיש מחוייב להם להכשיר את תוצרתם, ולא זאת אלא שהם יכולים ללחוץ עליו במניעת משכורתו, וממילא הוא נוגע ונוגע בעדותו.

כתב הים של שלמה (חולין פ"א סי' ה): "והשתא נהיגי בישראל שלא ישחוט אלא כשיודע הלכות שחיטה, וישחוט ג"פ לפני

סימן לב – נטילת שכר על מצוות לאחרים

כלום כי ודאי נוגע הוא שנוטל ממון הרבה, ואם כן במי שבדקוהו ואינו יודע הלכות שחיטה אף להמכשירים בנטל קבלה יש לאסור בדורותינו זה דשמא לא למד ולא ידע דעדותו בטילה והרבה היה ראוי לדבר בענין זה ואשים מחסום לפי".

וא"כ סובר שהיתר השחיטה הוא ממש נגיעה בעדות של הרב המתיר שלוקח הרבה כסף והשוחטים אינם יודעים לשחוט ואף העדות בטלה.

וכך כתב באותו ענין בשולחן ערוך הרב

(יר"ד קונטרס אחרון סימן א ס"ק ז):

"ומכל מקום בדיעבד אין לפסול הקבלות שנתנו בשכר כדין נוטל שכר להעיד שעדותו בטילה, שזהו כנוטל שכר לילך לראות איזה ענין שיהיה אחר כך עד בדבר שאינו חייב לילך לראות בחנם אלא אם כבר ראה חייב להגיד, ואפילו לא נטל השכר לפני הליכתו מותר לטול אחר כך שכר הליכתו, כן כתב התבואות שו"ר".

"אבל באמת אין הנדון דומה לראיה, דשאני התם שהוא דבר הרשות, אבל זה שבא לשחוט כמצות התורה ואנו אוסרים לו השחיטה עד שיבדקוהו אנו מחוייבים לבדקו בחנם, כמו שאנו חייבים לראות טרפות ובכורות ולבדקן ולדון בין איש לרעהו הכל בחנם אף על פי שיש בהם טורח רב (בכורות כ"ט וברא"ש שם), וילפינן בגמרא מקרא דכתיב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', מה אני בחנם אף אתם בחנם, והרי מצות השחיטה בכלל החוקים והמשפטים. ולא אמרינן לא לשחוט ולא ליכול, כמו ראיית טריפות דלא אמרינן דלא ליכול. ואפילו נתינת הקבלה שאינו אלא תקנה או מנהג בעלמא, מכל מקום כיון שאין מניחים לשום שוחט

לשחוט בלעדה אנו חייבים ליתנה בחנם לראויים לה שיוכלו לקיים מצות התורה. ולא דמי לעידי הגט שמוותרים לטול שכר הליכה לראות אף שאי אפשר לו לגרש בלעדה, לפי שגם בגט חכם המסדר חייב הוא לסדר, שהסדר הוא למוד הוראה אין לגרש, והוא בכלל למדתי אתכם כו' כאשר צוני כו', אבל העדים אינם מלמדים ומורים כלום. אבל בנתינת קבלה אין צריך לומר שאסור לטול שכר בעד טורח הבדיקה אם הוא מומחה וראוי לשחוט שזהו בכלל למדתי אתכם כראיית בכור וכיוצא בהן, אלא אפילו העדות שמעיד עליו אינו דומה לעדות הגט אלא הוראה הוא שמורה לעם שמותר לאכול משחיטתו לפי שבדקו ומצאו מומחה, והרי זה כהתרת בכורות ממש וכשאר הוראה שמורה לעם האסור והמותר לעשות ולאכול".

"וגם שכר החתימה אינו היתר כלל, שאף שאמרו רז"ל שהדיין יכול לטול שכר בעד חתימה על הפסק, היינו אם נוטל הפסק להיות בידו למשמרת לפי שאינו רוצה לכופו עכשיו לקיים הפסק שכך יפה לו, אבל אם נוטל לראיה לפני המנהיגים שיכופו לקיים הפסק חייבים הדיינים לחתום בחנם אם אינו שכר בטלה דמוכח כדלקמן, כמו שחייבים לטרוח ולכוף בעצמם לקיים הפסק אם יש לאל ידם בחרמות ונדוים ולצוות לשוטרים, שזהו עיקר מצות הדיינים כמו שכתוב שופטים ושוטרים כו'. וגם כל המצוות חייב אדם לעשות בחנם כמו הזאה וקדוש בפרק ד' דבכורות והשבת אבידה ולהציל עשוק מיד עושקו אין לך מצוה רבה כזו שזהו עיקר מצות הדיין לכוף לקיימו כמ"ש בטור חו"מ סי' א', וכל טצדקי דמצוי למיעבד מיחייבי

חבל נחלתו

בחנם. ולא דמי לשוטרים שלא צוהו הכתוב להיות שוטר אלא שוטרים תתן, אבל צוה להיות שופט שנאמר בצדק תשפוט, לכן צריך להיות בחנם, אם כן כל מה ששייך לשופט ולא לשוטר כגון לצוותם צריך להיות בחנם אפילו על ידי טורח. וחתמתו שעל הקבלה היא גם כן הוראה שמורה לעם שבעיר אחרת שאינם יודעים ואינם שומעים ממנו בעל פה אם מותר לאכול משחיטתו של זה, ואם היו שואלין ממנו איזה הוראה חייב להשיב להם במכתב בחנם והם ישלמו שכר הסופר והוא יחתום בחנם, שטורח החתימה אינו רב מטורח הלמוד בעל פה. ואם כן זה השוחט שבא להיות שוחט בעיר אחרת נעשה שלוחם וישאל בעדם אם מותר לאכול משחיטתו וחייב לחתום להם בחנם".

"ואם עבר ונטל דינו כנוטל שכר לדון שדיניו בטלים אף אם דן דין אמת לאמתו, שקנסוהו לבטל מעשיו הואיל ועבר על מה אני בחנם אף אתם בחנם כמו שכתב הר"ן בסוף פרק ב' דקדושין, ולא משום חשדא. וכן בהתרת בכורות אין שוחטין על פיו עד שיתיר חכם אחר כדלקמן סי' שי"ב, והוא הדין הכא אין לאכול משחיטתו עד שיבדוק חכם אחר אם הוא מומחה, דלכולי עלמא לא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן היכא דאיתא קמן כדלעיל. אם לא שהוא שכר בטלה דמוכח, כגון שמניח כל עסקיו ואין לו עסק אחר רק לדון ולהורות, ונוטל שכר מבעלי דינין, הרי שכר הקבלות הוא כשכר הוראות, ואין בהם איסור דאורייתא משום מה אני בחנם כ' אלא מדרבנן משום חשדא. הילכך אין לפסול שחיטתו בדיעבד אם אין כאן חכם שיבדוק שנית בחנם, דהא בדיקה זו אינה

מדאורייתא אלא מדרבנן לכתחלה, דהא רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, וכיון שנבדק כבר אלא דחשדינן ליה לבודק שמא לא בדקו יפה הוי ליה ספיקא דרבנן ולקולא. אבל לכתחלה אין ליתן לו לשחוט, שאין עושין ספק דברי סופרים לכתחלה וכמ"ש באו"ח סי' י' עיין שם במגן אברהם ס"ק י"א. וכן אם נבדק אחר זמן ונמצא שאינו יודע אין לאסור שחיטתו למפרע כדין מי שלא נטל קבלה כדלקמן בהג"ה, משום דחשדא זו שחשדינן ליה שנוטל שכר הוא מדרבנן, דמדאורייתא אוקי גברא אחזקתיה דכל ישראל בחזקת כשרות הם ואינם חשודים להעיד שקר ולהכשיל רבים בתורה ובנטילת שכר לא הורע חזקתו אלא מדרבנן כמ"ש סי' י"ח בשם הרמב"ם, ואם כן מדאורייתא כשרה שחיטתו למפרע, ומדרבנן אין לאסור משום דהוי ספיקא דרבנן דשמא לא אירע לו כמו שיתבאר לקמן, וכהאי גוונא אשכחן בכללי ספק ספיקא דלקמן סי' ק"י".

עולה מדבר שו"ע הרב שהוא רואה ב'היתר שחיטה' לימוד תורה ודין והוראה ועל כן סובר שכל דיני נטילת שכר עליו עד כדי כך שדיניו בטלים והיתרו וחתמתו לשוחט אינם מתירים לו לשחוט, אא"כ זה כל עיסוקו ואז מותר בדיעבד משום שכר בטלה.

ונראה שחששו של שו"ע הרב אינו קיים במשגיחי כשרות, שהם ודאי צריכים לקבל שכר מפני שנשכרו אדעתא דהכי, ואף אין בדבריהם הוראה, אלא הם נשכרו כדי לודאות שלא נעשו פעולות אסורות ולא הוכנסו מרכיבים אסורים לחומרים עליהם הם מעידים או כדי להפריש חלה ותר"מ. אבל צריך ששכרם לא ישולם על

חבל נחלתו

ידי המפעל, כדי שעדותם לא תהא מושפעת מלחצי בעלי המפעל.

סימן לג

שליל טריפה במעי אמו כשרה

תיאור

האם שליל שהוא טריפה כשר במעי אמו שנשחטה ונמצאה כשרה?

תשובה

א. נאמר בדברים (יד, ז):

"אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה את הגמל ואת הארנבת ואת השפן כי מעלה גרה המה ופרסה לא הפריסו טמאים הם לכם".

וכתב בתרגום יונתן:

"ברם ית דין לא תיכלון ממסקי פישרא ומסדיקי פרסתא שלילא דליה תרין רישין ותרתין שדראין הואיל ולית בזיניה חזי למתקיימא. ית גמלא וית ארנבא וית טפזא ארום מסקי פישרא הינון ופרסתהון לא סדיקן מסאבין הינון לכוון".

ותרגם לעברית בכתר יונתן:

"אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה ומסדוקי הפרסה, שליל שלו שני ראשים, ושתי שדרות הואיל ואין במינו ראוי להתקיים..."

ב. דבריו צריכים עיון והלא למדנו בחולין סט ע"א):

"זה הכלל: דבר שגופה – אסור, ושאינה גופה – מותר. שאין גופה לאתווי מאי, לאו לאתווי כה"ג? לא, לאתווי קלוט במעי פרה, ואלבא דרבי שמעון, דאע"ג דאמר רבי שמעון קלוט בן פרה – אסור, הני מילי – היכא דיצא לאויר העולם, אבל במעי אמו

– שרי".

ופרש רש"י:

"בהמה בבהמה – שדיא בהמה דרישא אבהמה דסיפא ודרוש הכי בהמה הנמצאת בבהמה תאכלו".

וכן בחולין (ק ע"ב):

"ומי מצית אמרת (=גיד הנשה) נוהג בשליל, והתנן: נוהג בשליל, ר' יהודה אומר: אינו נוהג בשליל, וחלבו מותר! הני מילי – גבי טהורה, דרחמנא אמר: כל בבהמה... תאכלו, אבל בטמאה נוהג".

מפרש רש"י:

"כל בבהמה – ואפילו חלבו וגידו דמהאי קרא נפקא לן היתר שליל בשחיטת האם בפרק בהמה המקשה (חולין סט)".
ואם כן מה אכפת לי שזו בהמה שהיא טריפה כיון שהיא עדיין שליל הותרה באכילה בשחיטת האם הכשרה.

ג. וכך כתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ז ה"ג):

"השוחט בהמה ומצא בה שליל כל חלבו מותר ואפילו מצאו חי מפני שהוא כאבר ממנה, ואם שלמו לו חדשיו ומצאו חי אף על פי שלא הפריס על הקרקע ואינו צריך שחיטה חלבו אסור וחייבין עליו כרת, ומוציאין ממנו כל החוטין והקרומות האסורין כשאר הבהמות".

וכתב המגיד משנה בפתיחתו: "השוחט בהמה ומצא בה שליל וכו'. זה מוסכם דכל היכא [דלא] כלו לו חדשיו לאו כלום הוא".

חבל נחלתו

ואח"כ הביא מחלוקת ראשונים בבן פקועה שכלו לו חודשיו והסיק: "ודע שלדברי הכל בן תשע מת הנמצא במעי בהמה חלבו מותר שאין חדשים גורמין בלא חיות".

וא"כ אף לפי דעת הרמב"ם נראה ששליל אפילו שהוא טריפה מותר כמו שגידו לר' יהודה מותר (ולחלק מהפוסקים מותר ולחלק אסור, עי' רמב"ם פ"ח ה"א ממאכ"א ואורחות חיים הל' איסורי מאכלות סי' פג) וה"ה לחלבו, אף שליל עם שני ראשים ששחט את אמו יהא מותר.

וכן בהגהות אשרי (חולין פ"ד סי' ה): "מצא בה בן תשעה מת או בן שמנה חי או מת אף על פי שהשליל טריפה מותר מצא בן תשעה חי והפריס על גבי קרקע ונמצא טריפה אסור דהא טעון שחיטה משום דלא אתו לאיחלופי בבהמה מעליא הכי נמי טריפות דידיה".

וכן באו"ז ח"א סימן תמ, ובאחרונים: בשו"ת הרי בשמים (ח"ב [מהדורא תניינא] סי' מח), וכן בשו"ת להורות נתן ח"ו סי' סד. ד. אמנם הטור (יו"ד סי' יג) כתב: "המפלת בריה שיש לה ב' גבין וב' שדראות אסור".

ובאר הבית יוסף:

"המפלת בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות. בפרק המפלת (נדה כד.) איתמר בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות רב אמר באשה אינו ולד בבהמה אסור באכילה ושמואל אמר בבהמה מותרת באכילה ובאשה ולד במאי קא מיפלגי בדרב חנן בר רבא דאמר השסועה היינו בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות וקסבר רב בריה בעלמא ליכא ומחיה לא חיה מכי נפק לאויר העולם וכי אגמריה רחמנא למשה

במעי אמו אגמריה דאסור ואינה בכלל מה שהתירה תורה עובר הנמצא במעי בהמה מדרשות בבהמה תאכלו ואסיקנא התם דהלכתא כרב: ודע דהמפלת לאו דוקא דאם כן מאי איריא שיש לה שני גבין וכו' אפילו היא כשאר בהמות אסורה דהא נפל שהפילה בהמה מת הוא והוה ליה נבלה ואסור אלא בששחט בהמה ומצא בה בריה זו קאמר דאסור מדכתיב (דברים יד ז) השסועה וכדקאמר כי אגמריה רחמנא למשה במעי אמו אגמריה והא דנקט מפלת משום דאיפליגו בה נמי לענין טומאת אשה [בדק הבית] ובספר מוגה מצאתי מצא בה במקום המפלת הכתוב בספרינו [עד כאן]."

וכן בפרישה (יו"ד סי' יג אות יז):

"ושני שדראות אסור. דהיינו שסועה הנאמרת בתורה ומחיא לא חיי משנפק לאויר העולם וכי אגמריה רחמנא למשה במעי אמו הוא דאגמריה דאסור ואינו בכלל מה שהתירה התורה עובר הנמצא במעי אמו גמרא המפלת ועיין דרישה".

וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' יג ס"ו): "השוחט את הבהמה ומצא בה בריה שיש לה ב' גבין ושני שדראות, אסור".

ה. באר בערוך השולחן (יורה דעה סי' יג

סכ"ג):

"כתב רבינו הב"י השוחט את הבהמה ומצא בה בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות אסור עכ"ל והטעם ביאר הרמב"ם שם דאף שהתורה התירה כל מין בהמה הנמצא בה מ"מ דבר זה מיעטנו התורה בפירוש דכתיב את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה וזהו בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות ושסועה פירושו בריה שנולדה שסועה לשתי בהמות ע"ש

ואת הגמל דהיה משמע דהם שני בריות מ"מ מצינו כזה טובא חסירי ו' ויתירי ו', ואולי גם התרגום בא לפרש שסועה דאותה בריה נקראת על שם שיש לה טלפים גדולים דאינם סדוקים, כפ"ר.

וכן כתב מפורש המאירי (חולין ס ע"ב): "השסועה האמורה בתורה היא שנולדה מן הבהמה הכשרה בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות והיא אסורה באכילה אף על פי שיצתה מן הכשרה וקורא אותה שסועה מפני שנולדה שסועה לשתי בהמות ואין צריך לומר בהמה שנמצאת בעלמא על תכונה זו אלא שאנו פוסקים כדברי האומר שאי אפשר שתמצא כמו שיתבאר במסכת נדה ומ"מ סוגיא זו מוכחת שהוא מין בפני עצמו וכן פסקו במסכת נדה על אשה שהפילה על תכונה זו שאינו ולד ואינה טמאה לידה".

ז. דוגמא לכך משליל אחר שנאסר. כתב המאירי (חולין ס ע"א): "כבר ביארנו למעלה שכל הנמצא במעי השחוטה ממינים שהם בעלי פרסה או פרסות מותר ומ"מ מצא בה דמות יונה או שאר עופות אף על פי שלא יצאו בנוצה אלא בעור אסור שהרי התורה כך אמרה. וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות בבהמה אותה תאכלו כלומר כל שהוא ממין פרסה אפי' אין לו אלא פרסה לבד ואפי' הוא בצורת גמל או חמור הואיל והוא בתוך הבהמה מותר הא דמות עופות לא התירה ובתלמוד המערב אמרו בפ"י בהמה בבהמה תאכלו הא שקץ בבהמה ועוף בבהמה לא תאכלו ושאלה בה מה בינה לבין זיזים שבעדשים ויתושים שבכליטין ותולעים שבתמרים תמן בגופיה הוון ברם הכא לאו בגופיה".

ומ"מ פרשו הגאונים שאם היתה גופה

וביארנו בגמ' [נדה כ"ד א] דא"א לומר דכוונת התורה הוא כשנולדה כך דזהו דבר שא"א שאינה יכולה לחיות וממילא אסורה משום נבילה אלא הכוונה הוא אם נמצא בתוכה בריה כזו אינה מותרת כבן פקועה דעלמא [ולשון הרמב"ם שם שכתב שילדה או שנמצא וכו' צע"ג דזהו דבר שא"א וכבר תמה עליו הכ"מ ע"ש ואולי טעמו הוא דס"ל דבמציאות לא יחלקו רב ושמואל אלא שיש מיעוטא דמיעוטא שחיים ג"כ ורב סובר שדיברה תורה על הרוב ושמואל סובר שדיברה תורה על המיעוט ופסק כרב ולפ"ז דבריו נכונים ודו"ק].

ו. נראה כי מפני שהסועה היא מין בפני עצמו לא הותרה אם נמצאת במעי בהמה ולא הותרה בשחיטת האם, ולא מפני שאינה חיה.

כך מביא הרשב"א (חולין ס ע"א): "ירושלמי בהמה בבהמה תאכלו ולא שקץ בבהמה תאכלו ולא עוף, רבי אושעיא בעי מה בינה לבין זיזין שבעדשין ליתושין שבאכלוסין לתולעים שבתמרה תמן בגופיהון הן הכא אינו בגופו".

וכן מביא רש"י (בכורות ו ע"ב): "מפני השסועה – בריה שיש לה שני גבין ושני שדראות ולא נאמר בתורת כהנים".

וכן כתב ר' חיים פלטיאל (דברים יד, ז): "וממפריסי הפרסה השסועה. ק' למהר"ח על תרגום שתרגם ומסדיקי סדיקי טילפתא, א"כ מפרש שסועה לשון טלפין, במה דברים אמורים שוסעת שסע פרסה ואנא אמינא שסועה בריה שיש לה שני גבין ושתי שדראות, וע"כ שסועה בריה היא מדאמ' כי מעלה גרה המה ופרסה לא הפריסו, לשון רבים א"כ קאי אשסועה וגמל אף על גב דלא כתיב את השסועה

חבל נחלתו

קאמר והיינו דמות בהמה. ובשלישי של נדה שאלו אדם במעי בהמה מאי וכשבאו לאסרה מזו של יונה השיבו התם ליכא לא פרסה ולא פרסות הכא פרסה מיהא איכא אלמא פרסה דוקא דהתם לאו דמות בהמה הוא אין זה קושיא דההיא היינו בעייה אי מיסתיין בפרסה והוא הדין למין פרסה או דוקא מין פרסה שבבהמה ולא איפשיטא ומתוך כך הדבר ספק אצל גדולי הדור ומ"מ אנו מפרשים שלא נשאלה אלא לר' מאיר שאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא הוא אבל לרבנן פשיטא דלאו ולד הוא וכן עקר".

עולה למסקנה כי שליל שהוא ממין השסועה אף שהוא במעי בהמה ונוצר ממנה, בכ"ז נחשב למין אחר, ועל כן אסור באכילה אף שאמו נשחטה כראוי והיא מותרת באכילה¹.

בהמה ורגליה כרגלי העוף או שאין לה רגלים כלל הואיל והגוף ממין בעלי פרסה מותר וכן כתבו חכמי הצרפתים בפ"י ולא תפש לדעתם דמות יונה אלא מפני שאף כשיצא לאויר העולם אסורה אבל זו שאם יצאה לאויר העולם מותרת כל שכן שאם נמצאת שם מותרת ומה שאמר פרסות בעינן או פרסה בעינן לאו דוקא אלא מין פרסה או פרסות קאמר ושמא תאמר אם כן היאך שאלו כשאמרו בעינן פרסות אי הכי קלוט במעי פרה ליתסר כלומר דהא ליכא פרסות עד שהביאוה מפרסה בבהמה תאכלו והא מ"מ אין פרסה הוא הם פירשוה שלא נשאלה אלא לר' שמעון שהיה אוסר קלוט בן פרה אחר שייצא לאויר העולם אבל אליבא דרבנן דשרו כשיצא לעולם לא נשאלה כלל ואף על גב דלפום הא לא הוה ליה למימר בעינא פרסות אלא בעינן דמות בהמה מין פרסות

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: "א דשסועה היינו בראש א' ושני גבים, אבל שני ראשים ושני גבים הן תאומים.

חבל נחלתו

סימן לד

ריח סתם יינם

שאלה

אביי אמר אסור. ורבא אמר מותר. אביי אמר אסור. ריחא מילתא הוא. ורבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא". נחלקו אביי ורבא בהרחת יין נסך, לאביי אסור משום שריחא מילתא ולרבא מותר כיון שסובר שריחא לאו מילתא. ממשיך הרא"ש:

"בפסחים (דף עו א) פליגי רב ולוי בבשר נבילה שצלאה בתנור אצל בשר שחווטה רב אסר דריחא מילתא היא. לוי שרי דריחא לאו מילתא היא. ופסק רשב"ם בשם רש"י דהלכה כלוי דאמר ריחא לאו מילתא היא דקם ליה בשיטתיה דרבא הכא דהלכתא כוותיה לגבי אביי לבר מי"ע"ל קג"ס. וכן פסק ה"ג ור"ת פסק הלכה כרב דבפרק כיצד צולין תניא רב כהנא כוותיה דרב ועוד דאיכא התם עובדא כוותיה דרב ומר בר רב אשי ס"ל כרב וקי"ל הלכתא כוותיה בכליה תלמודא בר ממיפך שבועה דאורייתא. ורבא דהכא ס"ל דריחא מילתא היא בריח פטם נבילה. וגוויי טובא איכא בריח מעלות זו למעלה מזו. פת חמה וחבית פתוחה אסור לכ"ע כריש לקיש. למטה ממנו ריח פטום נבילה שנחלקו בו רב ולוי. למטה ממנו בת תיאה. והמותר לכ"ע פת צוננת וחבית מגופה. ולהכי לא

מחביות עץ אלון ישנות שבהן הוכנו ונתיישנו ויסקי ויין מכינים שבבי עץ. בשבבים משתמשים בגרילי גז, פחמים או מעשנה. העשן העולה משבבי העץ מעניק טעם מיוחד לבשר, דגים וירקות המתבשלים ונצלים מעל שבבי העץ. הטעם נוצר מן הנוזלים שאוחסנו בחביות (יין וויסקי).

האם מותר להשתמש בשבבי חביות שיובאו מחו"ל?

תשובה

א. נראה שהיין בחביות הוא סתם יינם ולא יין נסך. בסתם יינם של נוצרים הספרדים פסקו שאסור בהנאה והאשכנזים הקלו.

אם נדמה את העשן משבבי העץ לריח ניכנס לסוגיית ריחא.

ב. בריחא של איסור ישנן כמה מדרגות עי' בשו"ע (יו"ד סי' קח).

כתב הרא"ש (עבודה זרה פ"ה סי' ח): "ההוא בת תיאה (רש"י [ע"ז סו ע"ב]: בת תיאה – נקב נוקבים במגופת חבית להריח את היין לבודקו אם יכול להתקיים). עובד כוכבים בדישראל שפיר דמי. ישראל בעובד כוכבים

1. אחרי שכתבתי תשובתי הראו לי שענה על כך הרב יצחק דביר ממכון כושרות כך: "בשבבי עץ הספוגים בטעם יין ישנן שתי בעיות: האחד – הנאה מיין נסך (ברמ"א קכג א כתב שגם בזמן הזה טוב להחמיר). השני – ריח ('ריחא') היין הנבלע בבבשר. (עיין שו"ע יו"ד קח שם מבואר שבמצבים בהם הריח נקלט הוא אסור, על אחת כמה וכמה כאשר לכך מיועדים שביבי העץ)" והתווכחנו.

חבל נחלתו

מיייתי תלמודא ההיא דריח כמון משום דלא דמי לריח פטום. ודוקא בתנורים קטנים שלהם שהיו מכסים פיהם כדמוכה פ"ק דשבת (דף יח ב) ולכך נכנס ריח של זה בזה. אבל בתנורים שלנו ופיהם פתוח אין לחוש. והלכתא בכל הני כרבא. דקיימא לן כל היכא דפליגי אביי ורבא הלכתא כרבא בר מיע"ל קג"ם.

וכתב בהגהות אשרי (ע"ז פ"ה סי' ח הגהה א): "מיהו לזלף על גבי אישים ולהריח היה אסור **דחשיבא הנאה** אבל לא חשיב כשותה. אם כן משמע **דיין של עובד כוכבים השתא דנהגינן ביה היתר הנאה** הוא שרי לזלף. מהרי"ח."

היינו, זילוף שהוא הנחת הנוזל האסור על גבי האש ובשריפתו יוצר ריח, בין נסך אסור משום אסורי הנאה, אע"פ שלהריחו מן החבית מותר. ובסתם יינם שמותר בהנאה הן זילוף והן בת תיהא מותרים. וכ"כ בספר ל"ו שערים (שער טו, לבעל תרוה"ד): "וכתב בהגהה באשיר"י [ע"ז פרק ה סי' ח] בשם מהרי"ח פרק ב' דברי הכל דזילוף מים על גבי אישים כדי להריח חשיב הנאה ואסור במידי דאסור בהנאה אבל סתם יינם האידנא דנהגו ביה היתר הנאה שרי לזלף."

ג. **כתב השו"ע (יו"ד סי' קח ס"ד):** "פת חמה שמונח על גבי חבית פתוחה של יין נסך, אסורה. (ודוקא אם מונחת נגד המגופה). (ארוך כלל ל"ט). אבל אם הפת צוננת, אפילו אם החבית פתוחה, או פת חמה וחבית מגופה (פי' סתומה), מותר. ואם היה פת שעורים, אסור אם הפת חמה, אפילו חבית מגופה."

והעיר הש"ך (ס"ק כב): "של יין נסך. פירוש אפילו סתם יינם או שאר יין נסך

שמותר בהנאה משום דריח כי האי חשיב כאוכל כמ"ש בפרק בתרא דעבודת כוכבים **דריח זה חשיב כאוכל** והכי מוכח בש"ס דאיתא התם דין זה גבי יין של תרומה **דמותר בהנאה**."

וכן הפר"ח (ס"ק יט) העיר: "פירוש אפילו סתם יינם או שאר יין נסך שמותר בהנאה לכולי עלמא, משום דריח כי האי חשיב כשותה וכמו שכתבו התוספות בפרק בתרא דעכו"ם [עבודה זרה שם; וד"ה אביי אמר] והר"ן בפרק גיד הנשה [חולין לב, א סוף דבור ראשון]."

וכ"כ הלבוש (יו"ד סי' קח ס"ד) ובחגורת שמואל (ס"ק כב, על הלבוש). ונראה שדוקא בפת חמה המונחת על סתם יינם יחשב ריחא כשתיה אבל במקרה כשלנו, שהוא עוד פחות מזילוף, נחשב לריחא ומותר.

ד. וכן החכמת אדם (שער איסור והיתר כלל סב סעיף ט) כתב: "פת חמה המונח על גבי חבית פתוחה של יין נסך אפילו סתם יינם אם מונח על המגופה אסורה מפני ששואב הריח של יין וחמיר טפי מריח ובמקום הפסד יש להתיר בסתם יינם (כרתי ופלת) אבל אם הפת צוננת אפילו חבית פתוחה או פת חמה וחבית סתומה מותר. במה דברים אמורים בפת חיטים אבל בפת שעורים בין כך ובין כך אסור שהשעורים שואבות (סעיף ד)."

ונראה כי אף לפי השו"ע ונו"כ והחכמת אדם – עפ"י המדרגות שכתב הרא"ש – זילוף סתם יינם מותר, וה"ה לריח משבבי עץ שבלוע בהם סתם יינם.

ה. וכך כתב בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף יורה דעה סימן קח אות ט):

"כתבו התוס' בע"ז פרק השוכר את הפועל דף ס"ו ע"ב ד"ה אמר אביי כו' אבל זילוף

ריחא בעלמא מותר ואפילו ע"ז כתב הרב ויש מקילים גם בזה ואף על פי שסיים וטוב להחמיר מסתם יין שנאמר שנחמיר דלא לעשות מעשה לכתחילה לקנותו ולהשתכר בו אבל לא לענין זילוף. וראיתי בש"ע שנדפס עם ט"ז וש"ך שעל מ"ש מור"ם ואסור לזלף יין נסך שאסור בהנאה נרשם הג"א שבסוף ע"ז אבל על מ"ש ומותר לזלף סתם יינם נרשם או"ה ואינו הולמו דאדרבא היתר הנאה לזלף בסתם יינם בהג"א הוא מבואר ואולי רצו לרמוז דאף האו"ה בשם המרדכי כתב כן".

וכן בערוך השולחן (יו"ד סי' קח סוף סעיף נד) כתב: "...וכן אסור לזלף יין נסך מפני שאסור בהנאה **אבל מותר לזלף סתם יינם שהרי מותר בהנאה**".

נראה להסיק מסוגיית ריחא שמותר לזלף סתם יינם ולהריח בו משום שמותר בהנאה, וא"כ ק"ו שמותר לשרוף עצים שבלוע בהם סתם יינם כדי שיתנו ריח וטעם במיני מאכל.

ובמיוחד עפ"י הערת הש"ך (יו"ד סי' קח ס"ק יב): "אבל בזה אחר זה אין לחוש. כי לא נמצא ריחא ופיטום לכלי שיחזור ויפלוט לאוכל ואפילו כלי בן יומו רק שלא יגע ממש עכ"ל תשובת מיימוני. **ונראה דאפילו דבר שנעשה להריח ועדיין ריחו בתנור אין לחוש לבזה אחר זה** והכי מוכח בש"ס פרק בתרא דעבודת כוכבים (דף ס"ו ע"ב) במאי דקאמר התם **גבי ריחא דכמון שאני התם דמקלי קלי איסורא** ע"ש ודו"ק". וא"כ כאן שהוא איסור דרבנן ודאי ניתן לומר שמקלא קלי איסורא ואינו ריחא האוסר.

ו. אמנם עדיין יש להקשות הרי בני ספרד אוסרים סתם יינם בהנאה וא"כ הרי

של יין נסך ודאי אסור דהויא הנאה גמורה ובהגהות אשירי בפרק השוכר את הפועל כתוב ומיהו לזלף על גבי אישים ולהריח היה אסור דחשיבא הנאה אבל לא חשיב כשותה **אם כן משמע דיין של גוים השתא דנהיגי ביה היתר הנאה הויא שרי לזלף**, ע"כ. והאו"ה כלל ל"ט אות ל"א כתב במרדכי פרק בתרא דע"ז שיין נסך בזמן הזה מותר לזלף ואפילו לאדם בריא ואין חילוק בין שהוא של גוי או של ישראל ונגע בו הגוי וחולה מותר לרחוץ בו ידיו ורגליו אבל לא אדם בריא, ע"כ. והיינו ואפילו חולה שאין בו סכנה ומכל מקום בריא אסור לסוך משום דסיכה בכלל שתיה וחמיר מריח בעלמא, ע"כ. ודברי המרדכי הם דברי ההגהות ובת"ח סוף כלל ל"ו כתב וכתב מהרא"י בשעריו בשם הג"א דאסור לזלף יין שאסור בהנאה דריחא כה"ג מילתא היא, ע"כ. ואף על פי שההגהות לא כתבו אלא שיין של גוים של השתא נהגינן היתר הנאה ומותר לזלף כתב הרב בשם ההגהות דבין שאסור בהנאה אסור לזלף דכן משמע מדברי ההגהות דלא התירו אלא מפני דנהגינן היתר הנאה הא אם היה אסור הנאה אסור. אבל מ"ש בספר המפה ואסור לזלף יין נסך שאסור בהנאה אבל מותר לזלף סתם יינם דמותר בהנאה קשה דהא איהו ז"ל בסימן קכ"ג **אוסר סתם יינם בהנאה לכתחילה** וכמו שהקשה עליו ש"ך ובס"ס קנ"ה כתב הרב בעל המפה וכל שכן דמותר לזלף יין על גבי אש דאפילו לבריא מותר דריחא לאו מילתא היא, ע"כ. ומשמע אף בסתם יינם. ויראה שהרב בראש סימן קכ"ג לא כתב לכתחילה אסור **אלא לקנותו ולמכרו כדי להשתכר בו** אבל לזלף דאין כאן **אלא**

חבל נחלתו

מסכימים – אף הסוברים שריחא מילתא במצבים מסוימים – בכמון מודים. וכמון גם שבבי עץ הבלועים מסתם יינם.

ז. נמצא כי לפי הספרדים המחמירים בסתם יינם – אמנם הם פוסקים שריחא לאו מילתא. ועל כן לדידם ודאי לא יהא חמור ריחא של שבבי עץ מכמון.

ולפי האשכנזים המחמירים בריחא, כיון שאין בשבבי עץ ריח פיטום ושמונית גם הם יקלו שריחא כזה הוא לאו מילתא ועל כן אין לאסור זאת.

ח. בשולי הדברים, גם אצל הספרדים נוטים להקל בריחא של סתם יינם.

הביא בדר"ת (סי' קכג ס"ק ד) משער המלך (הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ג) שהתיר עישון טבק שזולף בסתם יינם.

וז"ל בן איש חי (שנה שניה פרשת בלק אות ה):

"ודע דאע"ג דימצא בערי אירופא בתי חרושת שעושים מזה השכר של היין בכשרות ע"י ישראל מתחלה וע"ס בהשגחת הרב של אותו מקום, ועוד ג"כ ידענו כי נתחדש בזה"ז בעה"ק יפו תוב"ב שעושים מזה השכר של היין על ידי ישראל בשביל סחורה ושולחים ממנו קנקנים הרבה למכור בערי אירופא, עכ"ז שכר זה שמביאים סוחרים גוים למקומותינו למכור אסור בשתיה דקי"ל כל דפריש מרובא פריש, והרוב הוא יין האסור מיהו נראה דיש להתירו בהנאה גם לדין וגם יש להתיר להביאו הישראל מערי אירופא להסתחר בו במקומות אלו, דאיכא בזה תלת ספיקי, והוא, ספק שמא זה השכר שבא לו מהתם הוא נעשה ע"י ישראל בכשרות, הן באותם מקומות הן מאותו של עה"ק יפו תוב"ב ששולחים לשם, ואת"ל

כל הטעם שמותר בהנאה נפל. ועוד יש להקשות הרי בני אשכנז מחמירים בריחא בתנור קטן (וכך הן המעשנות הביתיות) וא"כ גם לבני אשכנז לכאורה יש לאסור לכתחילה לצלות ולעשן בשבבי עץ מסתם יינם.

ונראה להוכיח מהמשנה בתרומות (פ"י מ"ד): "תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו הפת מותרת שאין טעם כמון אלא ריח כמון".

ופרש הרא"ש (וכן רע"ב): "שאינו טעם כמון – דדוקא ריח של פיטום שמונית נכנס ומתחלחל לתוך ההיתר ונותן בו טעם אבל היוצא מן הכמון אינו אלא ריח ואינו מתחלחל לתוך הפת ואי משום דהוסק בתרומה אין איסורה איסור הנאה".

ואף במקרה שלפנינו אין זה אלא ריח ולא לחות הנספגת במיני המאכלים, ואף הוכחנו לעיל שהרטיבות עצמה מותרת בסתם יינם כאמור בהגהות אשרי ממנה"ח.

וריאח כדוגמת ריח כמון נחשב פחות משמונית. והבאנו לעיל דברי הרא"ש: "והמותר (=בריחא) לכ"ע פת צוננת וחבית מגופה. ולהכי לא מייתי תלמודא היא דריח כמון משום דלא דמי לריח פיטום".

וכך כתב שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן עה): "דתנן התם, תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת מותרת. לפי שאין בה טעם כמון אלא ריח כמון. ואפילו ר"ת זצ"ל אינו חולק לומר דריחא מילתא אלא בריחא דפוטמא כגון בשר נבילה שצלאה עם בשר שחוטה".

למדנו שריח כמון שהוא כולו תרומה והוא ודאי נותן טעם מסויים בפת שנאפית על עצי הכמון נחשב לריח שכלם

חבל נחלתו

אולם בפסח שחמץ אסור בהנאה ואוסר במשהו, נראה שאסור לעשן אוכל בשבבי עץ שבלעו חמץ ולכן אם הם שבבים הבלועים מויסקי (שנעשה משעורה) או מבירה – אסור להשתמש בהם בפסח. ואין עוברים עליהם באיסור חמץ בפסח, אלא צריכים להצניע את השבבים כדין כלים שבלעו חמץ שאסורים בשימוש בפסח, ואחרי הפסח מותרים בשימוש אף ללא מכירה לנכרי.

מסקנה

שבבי עץ שעשויים מחביות שיישנו בהם יין או ויסקי או בירה ומעשנים בהם את מיני המאכל מותרים בשימוש ואינם אוסרים את האוכל מחמת טעם יינם הבלוע בעצים מכיון שהבלוע אינו אסור בהנאה. אולם בפסח אסורים בשימוש וצריכים להצניעם עד לאחר הפסח.

זה נעשה בבית חרושת של גוים, שמא הפועלים שעסקו בזה הם היו כולם מאותם שאינם מודים בדת אחר ואין להם שתי וערב ואין מודים בו, דאלו מן הדין אין אוסרים היין בהנאה אלא רק בשתיה כדין הישמעאלים, ואת"ל דאלו הפועלים שעסקו בזה השכר הם עכו"ם, שמא הלכה כמאן דסבר בזה"ז אין העכו"ם אוסרים סתם יינם בהנאה, ואף על גב דספק זה הוא נגד סברת מרן ז"ל, כבר העלינו במ"א דנוכל לעשות ס"ס שיש בו צד אחד שהוא נגד מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו, לכן גם לדין נוכל להתיר לעשות בשכר זה סחורה ורק בשתיה אסור".

וכיון שבימינו גם בארצות שהיתה נצרות יש אתאיסטים רבים נראה שאף מסיבה זו ניתן להקל בסתם יינם. ט. כל האמור לעיל הוא בסתם יינם וק"ו בשבבי עץ שבלעו בשולי נכרים כגון ויסקי או בירה.

סימן לה

קבלת מתנות מגוי ביום אידו

יהודה נשיאה ביום אידו, הוה יתיב ריש לקיש קמיה, אמר: היכי אעביד? אשקליה, אזיל ומודה! לא אשקליה, הויא ליה איבה! א"ל ריש לקיש: טול וזרוק אותנו לבור בפניו. אמר: כל שכן דהויא ליה איבה! כלאחר יד הוא דקאמינא".

פרש רש"י: "כלאחר יד – שלא יבין שמדעת השלכתו וכיון שרואה שאבד ממך לא ישמח".

ופסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ט ה"ב): "ואסור לשלוח דורון לכותי ביום אידו אלא

שאלה

איש עסקים יהודי בלונדון קיבל מעורך דין גוי מתנה זר פרחים לכבוד 'חג המולד', האם מותר להשתמש בפרחים אלו ולהניחם על שולחן שבת או שאין ראוי לעשות כן?

תשובה

א. מסופר בעבודה זרה (ו ע"ב): "ההוא מינאה דשדר ליה דינרא קיסרנאה לרבי

חבל נחלתו

ג. השיב הדרישה (י"ד סי' קמח ס"ק ה: "ויש ליישב דמה שכתב רבינו ואם אי אפשר לו שלא יקבלנו רצה לומר שגם להשמט ממנו להשליכו אי אפשר לו אלא הגוי עומד עליו עד שיקבלנו ויהנה ממנו וק"ל". ואם כן במצב שאינו יכול שלא לקבל וקיבל – לא יהנה ממנו.

אף הב"ח (ס"ק ח) השיב לשאלת הב"י בדרך אגב:

"וכתב הרא"ש שם (סי' א) וז"ל אלמא אי לא מצוי לאשתמוטי דלא להוי ליה איבה הוה שקיל אף על גב דאזיל ומודה וכן בפרק אין מעמידין (כו א) שרי לבת ישראל לאולודי לארמאית בשכר משום איבה וכו' וכ"כ בהגהת מיימוני רפ"ט (אות ב) על שם ספר התרומה (סי' קלד) וכ"כ הסמ"ג (לאוין מה י ב) וכ"כ רבינו ואם אי אפשר לו שלא יקבלנו משום איבה יקבלנו ממנו".

"אלא דמ"ש (=הטור) ולא יהנה בו וכ"כ הרמב"ם רפ"ט דמשמע דכיון שקבלו ממנו משום איבה והגוי קאזיל ומודה היילכך לא יהנה בו קשה דזו מנין להם דדילמא דוקא דכדי דלא להוי אזיל ומודה יהיב לו ריש לקיש עצה שישליכו לבור בפניו כלאחר יד דכיון שרואה שאבד ממנו לא ישמה ולא אזיל ומודה וגם לא יהיה לו איבה כסבור דבאונס נפל מידו אבל היכא דאי אפשר לו לעשות כן וצריך לקבלו משום איבה דהשתא אזיל ומודה מנ"ל שלא יהנה בו וצריך לומר דסבירא ליה דכיון דעל ידי שקבלו לדורון זה ביום אידו מהגוי קאזיל ומודה חשיב כאילו נהנה מעבודה זרה היילכך לא יהנה בו".

היינו, הראשונים למדו שמשום איבה, כאשר אינו יכול להישמט ממנו, מותר

אם כן נודע לו שאינו מודה בעבודת כוכבים ואינו עובדה, וכן כותי ששלח דורון לישראל ביום חגו לא יקבלנו ממנו, ואם חשש לאיבה נוטלו בפניו ואינו נהנה בו עד שיודע לו שזה הכותי אינו עובד כוכבים ואינו מודה בה".

ב. הטור (י"ד סי' קמח) כתב: "ואסור לשלוח לו דורון ולקבלו ממנו ואם אי אפשר לו שלא יקבלנו משום איבה יקבלו ממנו ולא יהנה בו ובמי שמכירין בו שאינו עובד אליל הכל מותר".

והעיר הבית יוסף לאחר שהביא את המקרה בגמרא: "ופירש רש"י כלאחר יד שלא יבין שמדעת השלכתו וכיון שרואה שאבד ממך לא ישמח. ומשמע ודאי דהאי זדיקה כלאחר יד דקאמר בפניו צריך לזרוק דהא פירושא דמאי דאמר ליה טול וזרוק לבור בפניו הוא, ועוד דאי שלא בפניו למה לו לזרוק כלאחר יד יזרקנו להדיא, ועוד דאי שלא בפניו מה הועיל בזדיקה זו דכיון דגוי לא ידע בה אזיל ומודה דאין לומר שאח"כ יודיענו דאם כן הוה ליה לפרושי אלא ודאי כדאמרן. וכך הם דברי רש"י, ולפיכך יש לתמוה על הרמב"ם (ה"ב) ורבינו (=טור) שסתמו וכתבו שלא יהנה בו ולא פירשו שצריך לאבדו בפניו".

ומקשה הב"י מדוע הרמב"ם והטור הסתפקו בכך שלא יהנה בו והשמיטו שצריך לאבדו בפניו. שהרי אם לא יהנה בלבד עדיין הנכרי שמח שישראל קיבל ממנו מתנה ביום אידו והולך ומודה לאליל שלו. והטעם שלא לקבל ממנו, או אם צריך לקבל (משום איבה) לאבדו בפניו, היא כדי שלא יודה לאלילו ולא שישראל לא יהנה ממנו.

שיזרקנו לבור כלאחר יד כאילו נפל ממנו שלא מדעת כדאיתא בש"ס וק"ל".
וירד הש"ך לשיטת הדרישה והב"ח אף שלא הזכירם.

ה. סיים הטור (שם סי' קמח): "והאידנא כתב הרשב"ם בשם רש"י שהכל מותר דלאו עובדי אליל הם ולא אזלי ומודי. ואף על גב דמתנדבין ונותנין המעות לכהניהם מותר לו להלוותן שאין כהניהם קונין מהם לא תקרובות אלו ולא נזיה אלא אוכלים ושותין אותם. ועוד כיון שעיקר פרנסתינו מהם ואנו נושאין ונותנין עמהם כל ימות השנה ואם היינו פורשים מהם ביום אידם היה לנו איבה לכך שרי והכי תניא בתוס' בד"א בעכו"ם שאינו מכירו אבל אם מכירו מותר מפני שהוא כמחניף לו ותניא נכנס לעיר ומצאם שמחים שמח עמהם מפני שהיא כמחניף להם".

וכך פסק השו"ע (יו"ד סי' קמח סי"ב): "יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם בקיאים בטיב אלילים לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם ולהלוותם וכל שאר דברים".

ורמ"א הגיה: "ואפילו נותנים המעות לכהנים, אין עושין מהם תקרובת או נזי עבודת כוכבים, אלא הכהנים אוכלים ושותים בו; ועוד דאית בזה משום איבה אם נפרוש עצמנו מהם ביום חגם, ואנו שרויים ביניהם וצריכים לשאת ולתת עמהם כל השנה. ולכן אם נכנס לעיר ומצאם שמחים ביום חגם, ישמח עמהם משום איבה דהוי כמחניף להם (הכל בטור). ומ"מ בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם אם יוכל לעשות שלא יהיה לו איבה בדבר. (ב"י בשם הר"ן) וכן אם שולח דורון לעובד

לקבל ממנו, אמנם מקשה הב"ח מנלן לרמב"ם ולרא"ש שלא יהנה ממנו, אחר שנטל ברשות? ותרץ שכיון שהגוי הולך ומודה נחשב הוא כאילו נהנה מעבודה זרה, וע"כ פסקו הרמב"ם והטור שלא יהנה ממנו.

ד. השו"ע (יו"ד סי' קמח ס"ה) פסק עפ"י שאלתו בבית יוסף: "אסור לשלוח דורון לעובד כוכבים ביום חגם, אלא אם כן נודע שאינו מודה בעבודת כוכבים ואינו עובדם. וכן עובד כוכבים ששלח ביום חגו דורון לישראל, לא יקבלנו ממנו. ואם חושש לאיבה, מקבלו, ויזרקנו בפניו לבור או למקום האבד, כלאחר יד".

וא"כ סבר כרש"י שלא רק שאין ליהנות ממנו גם צריך לגרום לגוי שלא יהנה בו. הט"ז הסביר בטור שמוותר ליהנות ממתנת הנכרי אם אינו יכול לאבדו בפניו, אע"פ שמודה לאליל על קבלתו. וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור יורה דעה סימן קמח, ח) בשם הט"ז.

הש"ך בנקודות הכסף העיר על הט"ז: "דבריו דחוקים בישוב דברי הטור והרמב"ם, והנכון כמו שכתבתי בש"ך ס"ק ה', ע"ש".
וכך כתב הש"ך סק"ה: "ויזרקנו בפניו כו'. ז"ל הטור ואם א"א שלא יקבלנו משום איבה יקבלנו ולא יהנה בו עכ"ל וכ"כ הרמב"ם. והמחבר (=שו"ע) אזיל לטעמיה שכתב בב"י שיש לתמוה עליהם למה לא פיר' שצריך לאבדו בפניו (כלאחר יד שלא יבין העובד כוכבים) כדאית' בש"ס. אבל לא עמדתי על סוף דעתו שהרי כתב הרא"ש והר"ן והסמ"ג והגה"מ בשם סה"ת אש"ס הנ"ל דהיכא דלא מצי לאשתמוטי דלא להוי ליה איבה שקיל ליה ובש"ס מיירי היכא דאפשר לאבדו בפניו וליכא איבה כגון

חבל נחלתו

הט"ז. ולענין ספסלים מבתי אלילים שהם עשויין רק לישיבה בעלמא ולא לנוי לעכו"ם פסק הפמ"ג דמותרים לביהכ"נ אף בלי בטול".

נלענ"ד שלגבי שבת יש בכך צד גנאי, אמנם להניח במשרדו נלענ"ד שמותר.

ולכן, אם האורח הגוי מתארח אצלו, ומצפה לראות את הפרחים על השולחן, אפשר להניחם בזמן ביקורו. אבל בלי שבת הגוי לא מתארח בדרך כלל אצל ישראל, ועל כן מן הראוי שלא להשתמש בפרחים לנוי ולריח בשבת. ובמיוחד בחו"ל שהוא צריך להבליט את המפריד בין ישראל לעמים. ולכן אף שניתן למצוא לכך היתר שהם לא עו"ז ולא יודו לאלהיהם על קבלת המתנה ע"י ישראל, וכל המתנה לשמר קשרי עבודה וביום אידם הם נותנים לכל העובדים מתנה וכו', בכ"ז לדעתי ראוי לנהוג כפי שכתבתי.

ומצאתי שכתב בחשוקי חמד (עבודה זרה ו ע"ב) לגבי רופא שקיבל מתנה מחולה נכרי ביום אידם:

"שאלה. חולה נוצרי שנתן לרופא יהודי מתנה ביום אידם, האם יקבל ממנו, מדובר באופן שאם לא יקבל יהיה איבה?" "תשובה. נציג בזה שאלה נוספת: מעשה בבן תורה ירא ושלם, שאמו ישראלית, ואביו נכרי, ששלח לו מתנה ביום אידם. האם מותר לו לקבלו? שהרי נאמר במסכת ע"ז דף ו ע"ב ההוא מינאה דשדר ליה דינרא קיסרנאה לר' יהודה נשיאה ביום אידו, הוי יתיב ריש לקיש קמיה, אמר היכי אעביד, אשקליה אזיל ומודה, לא אשקליה הויא ליה איבה, אמר ר"ל טול וזרוק אותו בבור בפניו. אמר ליה כל שכן דהויא ליה איבה? כלאחר יד קאימנא! עכ"ל הגמ'. וכך

כוכבים בזמן הזה ביום שמיני שאחר ניט"ל שקורין ניי"א יא"ר שיש להם סימן אם יגיע להם דורון בחג ההוא, אם אפשר לו ישלח לו מבערב; ואם לא, ישלח לו בחג עצמו (ת"ה סימן קצ"ה)". ועיין בב"י במקורות ההיתר.

ו. ונלענ"ד בימינו, שאין אימת עכו"ם עלינו, אפילו אם אינם אדוקים לע"ז ונוהגים לתת מתנות מזה לזה בימי אידיהם, לא משום הודאה לעכו"ם, אלא סתם כדרכי שלום ומנהג אבותיהם בידיהם, בכ"ז מן הראוי שלא להזדקק למתנתם הזאת, ולא להניחה על שולחן שבת.

נלענ"ד, שאם היתה מתנת מעות כיון שיחליפם ויקנה בהם משהו שצריך לעצמו, בימינו, שרובם אינם עו"ז, ורובם עושים זאת רק לשם רבוי רעות ושמחה יש להתיר זאת. אולם לקבל פרחים ולהניחם על שולחנו בשבת יש בכך מעין אתנן זונה ואיך נקשט את שולחן שבתנו בשארית של עבודה זרה?!

ודומה לאמור בשו"ע (או"ח סי' קנד סי"א): "נרות שעוה שנותנם כותי לעובדי אלילים, וכיבן שמשן ונתנם או מכרן לישראל, אסור להדליקם בבהכ"נ".

ובאר המשנה ברורה (ס"ק מו): "אף על פי שמותרים להדיוט – ר"ל מטעם ביטול וכנ"ל אפ"ה לגבוה אסור משום דמאיס. וה"ה מנורות שקורין לייכטע"ר שהיו בבית אלילים שלקחן ישראל אחר שביטלן העו"ג שמותרין להדיוט אפ"ה לביהכ"נ אסור משום דמאיס וה"ה להדליק בהן בביתו לצורך מצוה כמו לנר שבת וכדומה [פמ"ג בפירוש דברי הט"ז] ואף דא"ר צידד להקל הפמ"ג והגרע"א מצדדים להורות כדברי

חבל נחלתו

ה"נקודות הכסף" חולק, אך בכל זאת חזי לאצרופי להיתר הנ"ל. וצ"ע.
"עוד אפשר לצרף את דברי השו"ע (שם סעיף יב) שכתב: "א שאין כל הדברים האלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה, אינם בקיאים בטיב אלילים. לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם, ולהלוותם, וכל שאר דברים. והוסיף הרמ"א: ומכל מקום בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם. אם יוכל לעשות שלא יהיה לו איבה בדבר, וכן אם שולח דורון לעכו"ם, בזמן הזה... ישלח מבערב. עכ"ל. גם בענייננו אם יכול הרופא להשתמט מבלי איבה עדיף. אך אם אי אפשר, אולי מותר ליהנות ממנו. וצ"ע".

נפסק בשו"ע (יו"ד סימן קמ"ח ס"ה) עובד כוכבים ששלח ביום חגו דורון לישראל, לא יקבלנו ממנו. ואם חושש לאיבה, מקבלו ויזרקנו בפניו לבור או למקום אבד כלאחר יד.

"והשיב מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, שיקבל ממנו, כי האב לא נותן מתנתו בגלל יום אידם, כי אם מתוך רחמי אב על בנו, אלא שמחפש תאריך מתאים, אך לא יום אידם קא גרים ליה. ונראה דהוא הדין כאן בשאלתנו, שהחולה נותן לו זאת כהכרת הטוב, אלא שמחפש הזדמנות מתי לתת לו זאת, ובפרט דמבואר בט"ז (שם סק"ה) שאם אי אפשר לו להשתמט ממנו, יקבל ממנו ומותר ליהנות בו. אמנם

סימן לו

הלואה צמודה ל'אירו'

שאלה

במדינה נחשב לפרי. ואסור מדרבנן ללוות ולהלוות סאה פירות בסאה פירות שמא יעלה מחיר הפירות, ונמצא שהלווה מחזיר פירות בשווי גבוה ממה שהלווה, אם מחיר סאת הפירות ירד אין זו רבית ומותר להשיב בפירות.

ב. כתב בספר התרומות (שער מו חלק ה אות ו): "וכן כל הלואת זהב או כסף בכסף שאינו מטבע העובר באותו מקום, או זקוק כסף שאין עדין בו מטבע אלא שהן חתיכות גדולות של כסף הנמכרים במשקל כל אלו דינן כמו סאה בסאה דפירא מקרו, וכדאיתא בפרק הזהב".

וכך כתב בהקדמת בעל הגידולי תרומה (סימני פרטי הדינים): "כל שאינו מטבע עובר באותו מקום הוי כפירא לענין סאה בסאה".

ראובן הלואה לשמעון במדינת ישראל הלואה צמודה ל'אירו'. כשהגיע מועד הפרעון לאחר מספר שנים, התברר שהאירו ירד בצורה ניכרת (כ-10%). אם עתה ישלם בשקלים ישלם פחות כעשרה אחוז משווי ההלואה בשקלים.

המלווה אומר: אם תשלם לי לפי הסכום בשקלים בשעת ההלואה בתוך התשלום זו תהיה רבית, ואיני מוכן לקבל רבית. הלווה טוען איני מוכן שתפסיד בגללי. מה עליהם לעשות?

תשובה

א. ההלואה שביניהם היתה הלואת סאה בסאה, מפני שמטבע שאינו הנהוג

חבל נחלתו

וכן כתב הטור (יורה דעה סי' קסב):

"ודינר זהב יש לו דין פירות שאסור ללוות דינר זהב בדינר זהב שמא אותו ששוה בשעת הלואה כ"ד דינרי כסף יהיה שוה בשעת פרעון כ"ה".

ג. וכך כתב החכמת אדם (שער משפטי צדק כלל קלד ס"א):

"כשם שאסור מן התורה ללוות כסף בריבית כן אסור מן התורה ללוות דבר מאכל בריבית כדכתיב (דברים כ"ג, כ) נשך אוכל ואמנם אינו אסור מן התורה אלא בענין שמתרבה אצל המלוה כגון שלווה לו סאה תבואה או שאר פירות ליתן לו לזמן פלוני יותר מסאה וחכמים אסרו כל דבר שלפעמים יתיקר השער ולכן אסור ללוות סאה על מנת שיחזיר לו לזמן פלוני סאה אף על פי שאינו נותן לו יותר ממה שלווה דשמא יתיקר ונמצא על כל פנים מתרבה אצל המלוה וכן כל דבר שדרכו בכך חוץ מן המטבע כסף שלעולם הוא במקח אחד ולא מבעיא אם קובע לו זמן אלא אפילו אינו קובע לו זמן ורשות ביד הלווה להחזיר כל זמן שירצה ויוכל להמתין עד שיהיה כשער של עכשיו אפילו הכי אסור **אלא צריך שיעשנו שומא כמה היא שוה עכשיו סאה זו שאם יתיקרו לא יצטרך ליתן לו סאה שלווה אלא יסלק לו בדמים ואם עבר ולא עשהו דמים ונתיקר נותן לו הדמים שהיו שוים בשעת הלואה ואם הוזלו נותן לו הסאה שהלוהו ואם שינה עבר באבק ריבית (סימן קס"ב סעיף א') (ודין אם מותר**

ללוות דינר זהב בדינר זהב ושאר מטבעות נתבאר לעיל כלל קל"ב סימן ט").

ד. במקרה הנוכחי הם לא הלוו זה לזה את עצם המטבע הנוהג בחו"ל (איירו) אלא שמו אותו בדמים, ונראה לומר, שכיון שכך בעצם ההלואה היתה בשקלים, אלא שיש בה תנאי של הצמדה לשווי המטבע בחו"ל. וכיון שתנאי זה אסור משום סאה בסאה, יש להתייחס להלואה כהלואת ממון רגילה והלווה ישלם את הסכום שלווה בשקלים – בשקלים, ובכך אין זו רבית והמלוה לא יפסיד.

ומצאתי שכתב בס' תורת רבית (פרק ז ס"ב): "אסור למלוה חפץ להתנות שתהיה בידו הברירה לתבוע בשעת הפרעון חפץ או שוויו בשעת ההלואה בכסף. דהיינו שאם יתייקר החפץ – יקבל חפץ, ואם יוזל – יקבל בכסף את שוויו של שעת ההלואה, שנמצא שלעולם אינו מפסיד והוא קרוב להרויח. התנה כן והוזל החפץ, וקיבל מהלווה כסף בשוויו בשעת ההלואה יש בזה משום רבית. אולם מותר למלוה להתנות באופן שלא ירויח מהתיקרות ולא יפסיד מהוזלה, דהיינו לומר שאם לא ישתנה מחיר החפץ יקבל בפרעון חפץ, אך אם יחול שינוי הן ליוקר והן לזול, יקבל כסף כשווי הדבר בעת ההלואה".

בשאלה שלפנינו בגלל חוסר הבנתם בהלכות רבית לא התנו כן, וחשבו שהצמדה מותרת, אבל באמת זו היתה הלואת מעות רגילה, ועל כן נראה לי שמן

חבל נחלתו

לפרוע במזומנים (=הצמודים לדולר) שיש לו דין הלואת דולרים... וע"ש בדבריו.

הראוי ללווה להשיב את הסכום אותו לוה, בלי להיצמד למה שחשבו בשעת ההלואה.

מסקנה

נראה להתייחס להלואה זו כהלואה בשקלים, והלווה ישיב למלוה את סכום השקלים שלוה, ולא להתייחס הצמדה לאירו.

ה. וכן כתב בברית יהודה (פ"כ ס"ג): "הלואת מטבע חוץ ע"מ לפרוע במטבע חוץ כבר נתבאר בפרק יח שיש לדון בה כהלואת פירות בפירות...". והוסיף בהערה (כה): "פשוט שאם מלוה לו דולרים במזומנים (=שקלים) על מנת

סימן לו

הקדמת מעות

שדהו, ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי – הרי היא שלך באלף זוז, אם לגורן בשנים עשר מנה – אסור".

פרש בתפארת ישראל (י"ז):

"יד) שדהו. ה"ה מטלטלין רק נקט קרקע אף דאין אונאה לקרקעות [והא דנקט לעיל חצר, והכא נקט שדה, נ"ל משום דרגיל יותר להשכיר בית מלהשכיר שדה, דבשדה יוכל בעצמו ליקח הרווחתו, משא"כ גבי מכירה, רגיל טפי למכור שדהו שא"צ כל כך כבית [כערכין ד"ל ע"ב]".

"טו) לגורן. נקט לגורן מדאורחא דמילתא הכי שיתנה כך דאז יהיה להקונה מעות מהתבואה שיגדל מהשדה שקנה, ואעפ"כ אסור".

"זז) אסור. דתיכף כשמשך המקח או החזיק בקרקע נתחייב לשלם, ומה שנותן

שאלה

רפתות חלב קשורות בהסכמים ארוכי טווח לספק חלב ליצרני מוצרי החלב כגון 'תנובה'. הם נהנים ממחיר קבוע לליטר שמועבר לבעלי הרפתות מדי חודש בחודשו לפי כמות החלב שספקו. האם מותר ללא 'היתר עיסקה' לקבל תשלום מוקדם עבור החלב שיסופק בעוד מספר חודשים?

תשובה

א. בבבא מציעא (סה ע"א) במשנה: "מרבין על השכר ואין מרבין על המכר. כיצד? השכיר לו את חצרו, ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי – הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה, ואם של חודש בחודש – סלע לחודש, מותר. מכר לו את

1. טען מאן דהוא, שמי שנוטל רבית ע"י היתר עיסקה לא ניצל מעונשה של רבית. ושתי תשובות בדבר: היתר עיסקה נועד לעיסקה ממונית שיש בה רווח והפסד, והלווה והמלוה שותפים בכך, ולא נועד לשם קניית מזונות. ולשם כך גדולי הדורות יצרו אותו. ותשובה שניה: היתר עיסקה ברבית דרבנן ודאי אין בו שום עונש הרי מהתורה רבית זו מותרת!

חבל נחלתו

עליה זמן אלא אפילו אוזולי במכר משום הרוחת זמן אסיר, והיינו דנקט כל".

ממשיכה הגמרא (שם):

"ואמר רב נחמן: האי מאן דיהיב זוזי לקיראה (רש"י: לקיראה - מוכר שעה) וקא אזלי ארבע ארבע (רש"י: ארבע ארבע - חלות שעה בזוזא), ואמר ליה יהיבנא לך חמש חמש (רש"י: חמש חמש - לזמן פלוני, והקדים לו המעות עכשיו) איתנהו גביה - שרי (רש"י: איתנהו - אם בידו, אבל אינם בעיר, או אבד המפתח והוא דחוק למעות - שרי, דהוי ליה הלוני עד שיבא בני דתנן במתניתין [בבא מציעא עה, א] דמותר), ליתנהו גביה - אסור. - פשיטא! - לא צריכא דאית ליה אשראי במתא (רש"י: דאית ליה אשראי במתא - המוכר הזה אף הוא נתן מעות, ופסק עם אחרים על שעה). מהו דתימא: כיון דאית ליה אשראי במתא - כעד שיבא בני או עד שאמצא מפתח דמי, קא משמע לן: כיון דמחסרי גוביינא כמאן דליתנהו דמי".

בהקדמת המעות בשעה, הקונה קיבל **יותר חלות מן השער**, לעומת זאת בחלב בימינו המוכר מקבל **ענת פחות מהשער**, כיון שהוא נצרך למעות.

אולם נראה שאין זה משנה, כי עצם הקדמת המעות בתשלום מופחת אסורה.

ד. כך נאמר בבבא מציעא (סד ע"א):

"דתניא: ההולך לחלוב את עזיו ולגוזז את רחליו ולרדות את כוורתו, מצאו חבירו ואמר לו: מה שעזי חולבות מכור לך, (רש"י: מה שעזי חולבות מכור לך - בכך וכך זוז, אם מעט אם רב יגיעך) מה שרחלי גוזזות מכור לך, מה שכורתני רודה מכור לך - מותר. (רש"י: מותר - שהרי קיבל עליו הפסד ושכר, הלכך, אפילו ימצא יותר משוה הדמים - אין כאן אגר נטר ליה, דאי הוה בציר מדמים נמי הוה

לבסוף יותר מהשתא, אגר נטר הוא, מיהו בלא פירש אם מעכשיו בכך וכך, שרי להעדיף בדמי קרקעות בהמתנה, דמדאין אונאה לקרקעות אמרינן כך הן דמיה, ולא אגר נטר, ובמטלטלין, אם שומתן ידוע, אפילו בלא פירש אם מעכשיו בזול, אסור, ובאין שומתן ידוע, שרי בלא פי' [י"ד קע"ג]."

ב. הדיון במשנה הוא באיחור תשלום מעות והוספה על המחיר. וכיון שהוא מקח ולא הלואה, הרבית אך מדרבנן. המעות **שנשארו** ביד הלוקח הן כהלואה, והוא מוסיף על מחיר החפץ שקנה לשעבר.

בשאלה לפנינו המקרה הפוך, אין איחור תשלום אלא **הקדמת תשלום**. הקונה מקבל את החפץ לאחר זמן, ומשלם עליו כבר עתה, וכיון שהוא משלם עתה המוכר מוזיל לו את המקח. לכאורה, אין כאן שכר המתנת מעות כיון שהמעות ביד המוכר. ניתן לטעון כי המעות הן כהלואה למוכר עד שימסור את החפץ לקונה ואז הוא משלם במסירת החלב לקונה "יותר" מגובה ההלואה. אבל אין זו רבית שהרי שטר חוב מותר למכור יותר בזול, כגון מוכר הנצרך למעות יכול למכור שטר חוב על מאה לאחר זמן, בשמונים עתה.

ג. נאמר בבבא מציעא (סג ע"ב): "אמר רב נחמן, כללא דריביתא: כל אגר נטר ליה - אסור".

פרש רש"י: "אגר נטר ליה - שכר המתנה, אי מוזיל גבי משום המתנה, שמקדים לו המעות, והמקח אין לו למוכר עכשיו".

והריטב"א באר: "כל אגר נטר לי. פי' לא מיבעיא אגר נטר הלואה שהרויח לו

ולרדות את כוורתו ומצאו חבירו ואמר לו מה שעזי חולבות מכור לך מה שרחלי גוזזות מכור לך מה שכורת רודה מכור לך הרי זה מותר, אבל אמר לו מה שעזי חולבות כך וכך מכור לך בכך וכך, מה שרחלי גוזזות כך וכך מכור לך בכך וכך, מה שכורת רודה כך וכך מכור לך בכך וכך אסור א"כ פסק עמו כשער שבשוק וכן כל כיוצא בזה".

וכך פסק גם השר"ע (י"ד סי' קעג ס"ט): "ההולך לחלוב עיזו, לגזוז רחליו, לרדות כוורתו ואמר לחבירו: מה שעזי חולבות, מה שרחלי גוזזות, מה שכורת רודה מכור לך המדה בכך וכך, ומוזיל גביה בשביל הקדמת המעות, אסור. אבל אם אמר לו: כל מה שעזי חולבות ורחלותי גוזזות וכורת רודה, הן רב הן מעט, מכור לך בכך וכך, מותר, שהוא קרוב להפסד כמו לשכר".

ובאר הלבוש (י"ד סי' קעג ס"ט): "אבל ההולך לגזוז צאניו ולחלוב רחליו ולרדות כוורתו, ואומר לחבירו מה שעזי חולבות וגוזזות ומה שכורת רודה אני מוכר לך **המדה בכך ומוזיל גביה בשביל הקדמת המעות אסור**, דלא דמי לדילועין ולחוב בין בשטר בין בעל פה אף על גב דלא מטא זמניה, דהתם גבי חוב ודילועין **כל מה שניתוסף מכח הקטנות בא** דהא אי שקלת להאי בוצינא זוטרא לא אתי אחרינא בדוכתיה, וא"כ כיון שהקטנות היו בעין בשעת המכר מדידה משבח ואזיל, וכן שיעבוד החוב קאי ועמד כוליה עד הזמן, אבל גיזה וחלב הגדלים אח"כ אינו גדל מכח מה שהיה בבהמה בשעת המקח, דהא כי שקלת להאי כוליה לגמרי אתי אחרינא ואין זה תלוי בזה, הילכך מה שניתוסף לאו

שקיל). אבל אם אמר לו: מה שעזי חולבות **כך וכך** מכור לך (רש"י: אבל אמר לו כך וכך סאין – **ואוזיל גביה בשכר הקדמת המעות – אסור**), מה שרחלי גוזזות כך וכך מכור לך, מה שכורת רודה כך וכך מכור לך – אסור. ואף על גב דממילא קא רבו, כיון דליתנהו בהיא שעתא – אסור...".

ובאר המאירי:

"ההולך לחלוב את עזיו ולגזוז את רחליו ולרדות את כוורתו מצאו חבירו ואמר לו מה שעזי חולבות מכור לך מה שרחלי גוזזות מכור לך מה שכורת רודה מכור לך בכך וכך מעות אף על פי שלפי מה שהוא סבור בחליבה זו או בגזיזה זו או ברדיה זו נמצא שמוזיל מקחו בשכר הקדמת המעות מותר שאפשר שהוא במחשבתו והוזיל לפי מה שהוא חושב בחליבתו וגזיזתו ורדייתו ואפשר גם כן שתהא רדייתו וחליבתו וגזיזתו פחות מכדי מה שחשב ונמצא מייקר ואף על פי שלענין הדין בחליבה רשאין לחזור שהרי דבר שלא בא לעולם הוא, מכל מקום כל שלא חזרו מותר ואף לענין הדין אפשר להעמידה במוכר עז לחלבה. אבל אם אמר לו מה שעזי **חולבת כך וכך** מה שרחלי גוזזת כך וכך מכור לך בכך וכך ומה שכורת רודה כך וכך מכור לך בכך וכך אם יצא השער ופסק כשער שבשוק מותר ואם לא יצא השער או שיצא ולא פסק כשער שבשוק **אלא שמוזיל בשכר המתנת מעותיו אסור הואיל ואין לו בחלב עזיו כמה שהוא מתנה** וכן באחרות ואף על פי שבה רבוי מאליו עד שמגיע לשיעור זה".

ה. **וכן פסק הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ט ה"א):

"ההולך לחלוב את עזיו ולגזוז את רחליו

חבל נחלתו

שמי שקונה את הספר על העתיד, טרם שהודפס, ישלם מחיר פחות, ומי שרוצה לקנות אח"כ, ישלם מחיר יותר נעלה, והוא קובע מתחילה את שני המחירים, וקובע ג"כ זמן, שעד אותו תאריך, הוא מוכר בזול, ולכאורה זהו ממש, נידון הש"ס, – נסיתי להשיב להשוואל, כי כמ"פ קורה, שאותו המוציא לאור, אינו גומר ההוצאה, דהיינו אם מבטיח להדפיס ש"ס של כ' כרכים, הוא מדפיס רק י"ח או י"ט, אז מי שקנה בהקדם מפסיד, שעל ש"ס בלתי שלם, לא ה' רוצה ליתן מעות מעולם, אלא שאינני יודע, אם דרכן של המדפיסים בכה"ג, להחזיר מעות אותם הכרכים החסרים, כמדומני שהמה מחזירים, אבל עוד אני מסופק, אם זה נקרא קרוב להפסד כמו לשכר, וצריך אני לעשות לי רב בזה עכ"ל".

ז. ומשיב המנחת יצחק בביור לגבי מוכרי ספרים שאין ההדפסה בטוחה ונקיה מטעויות, ואח"כ נותן הדרכה כוללת:

"(א) הנה יפה שאלו תלמידיו, ואמרו לי בשם ת"ח א' מוכר ספרים, שחשש הרבה בזה, ונתיעץ עם רב גדול, למצוא לו איזה דרך היתר, והסכימו, לעשות באופן שלא יתן מעות, עד שיצא כרך א' עכ"פ, ואז יוכל לשלם לו בעד הכרך הזה יותר, וכן בעוד איזה כרכים, ואח"כ יקנה השאר בפחות, וכיוב"ז, – אמנם גם סברת כ"ת נכונה, דהיכא דאם לא הדפיס כל הש"ס, אם לא שוה המעות שנתן, ואינו מקבל בחזרה הפחת, אז דומה למה דאיתא שם בש"ע יו"ד (סי' קע"ג סעי' ט'), כל מה שעזי חולבות, הן רב הן מעט מכור לך בכך וכך מותר, שהוא קרוב להפסיד כמו לשכר עיין שם, ותלוי במציאות הענינים, – וע"ע במחנה אפרים שם (דיני רבית סו"ס"י ל'),

בידו חשבינן ליה, אבל אם אמר לו כל מה שעזי גוזזות וחולבות וכוורת רודה הן רב הן מעט מכור לך בכך וכך, מותר, שהוא קרוב להפסד כמו לשכר".

עולה שאיסור דרבנן הוא הוזלה בשביל תשלום מיידי כשאספקת המקח רק בעוד זמן.

ו. אולם כתב הרא"ש (ב"מ פ"ה סי' כא): "ירושלמי תני יש דברים שהן כמו רבית ומותרין. כיצד לוקח אדם שטרו של חברו ומלוה חברו בפחות ואינו חושש משום רבית". (והביא את הירושלמי הרי"ף לו ע"א, וכן הרמב"ם ה' מלוה ולוה פ"ה הי"ד).

ובאר את הירושלמי בהגהות אשרי: "כגון ראובן שחייב לשמעון מנה ליתן בתשרי מותר ללוי שיתן לשמעון חמישים בניסן ויקבל מנה בתשרי שאין כאן הלואה אלא מכר גמור שהרי שמעון נסתלק לגמרי מן החוב ויזכה בו לוי בחוב במעמד שלשתן דוקא ואם יש לשמעון שטר על ראובן ימסרנו ללוי ויכתוב לו קני לך איהו וכל שיעבודיה". ובעל ההסבר הוא ר"י בעל התוספות.

ואם כן צ"ע מה נשתנה קניית חוב בתשלום מופחת מהקדמת מעות, ואולי כיון שהמוכר הסתלק מכל התחייבות מרגע המכירה. עכ"פ נפסק להלכה שהדבר מותר וכן יבואר להלן.

ז. בשאלה כגון שאלתנו עסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' צט) והוא מביא שאלת רב בישיבה אליו: "על מעשה דקיראי, שאסור להקדים מעות, ולקנות בזול, מי שאין לו הסחורה עכשיו, הקשו לי תלמידיי, א"כ מה ההיתר, לקנות ספרים בהקדמת המעות בזול, היינו שמדפיס אחד, שרוצה להוציא ספר חדש לאור, קובע,

– ואם כנים דברינו הנ"ל (באות א), אז נד"ד דומה ג"כ לזה, דדומה לאין שומתן ידוע הנ"ל, היינו דיצא השער על דבר זה, אם יעלה יפה, מ"מ כיון שהוא מקבל עליו, לקבל הדבר באיזה אופן שיהי, אין בזה משום רבית, – ואם הי' כן, אפשר ללמד זכות על מנהג העולם, אבל למעשה נכון לדקדק, שיעשו בדרך שלא יהי' שום חשש כלל.

"ג) והנה שאלה כיוצא בזה, מובא בספר רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' י"ד), ע"ד דרך הסוחרים לתת מעות של צמר בתורת מוקדם, דהיינו שיתן ראובן מעות לשמעון, בעבור הצמר, שמתחייב שמעון לתת לו כו"כ סאין, אחר ג' חדשים, והערך כפי מה שיעלה השער, בפחות חמשה או ששה למאה, וזה שמעון המקבל המעות עדיין אין לו צמר וכו', – וכתב ע"ז, דדבר זה אסור בודאי, מאחר כי שמעון עדיין לא הי' לו צמר כלל, בעת שקבל המעות מראובן, וכאשר מנכה לו חמישה למאה בשביל קדימת המעות, הרי זה רבית, – אמנם נתן עצה לזה, כי שמעון המוכר הצמר, יכתוב לו שטר חיוב, לתת לראובן מאה סאין של צמר אחר ג' חדשים, והערך כפי מה שיהי' השער, בעת שמוסר הצמר, וראובן יכתוב לו שטר חוב לשמעון בסך כו"כ דנרין, וכל אחד יקח שטרו בידו, ואח"כ ימכור שמעון לראובן עצמו, את שטר המעות שנתחייב לו ראובן, בפחות חמישה למאה וכיב"ז, ויקבל ממנו מעות מזומנים, ואין בזה ערמה, כיון דראובן נתחייב בסך זה, עפ"י שטר שכתב וחתם על עצמו, הנה קי"ל שהאדם יכול למכור חובו להמתחייב עצמו בפחות, ושמעון אינו נותן אח"כ לראובן מעות, (דאם הי' נותן אח"כ מעות, יש בזה,

דהביא מדברי הגהת אשרי בשם מהרי"ח, וכן מוכח מתוספתא, וכ"כ בחי' הרשב"א, דיותר שרי כשעדיין לא באו הפירות לעולם, מלאחר שבאו, ועדיין לא נגמרו, דכל שלא יצאו כלל, הוי כאומר מה שתעלה מצודתי מכור לך עיין שם, – והה"ד הכא, דעדיין לא נדפס, ואולי לא יהי' נדפס הכל, ואף אם יהי' נדפס, דלמא לא יעשה ההדפסה כהוגן, ונקי משגיאות – דהנה אף שקובע מתחילה ב' המחירים, מ"מ ברור שהמחיר שאחר הדפסה, הוא אם יצא הספר כלול בהדרו, דאל"כ בודאי לא יוכל לקבל המחיר שקבע, משא"כ המחיר שקודם הדפסה, אם אינו מקבל אחריות, שאם לא יהי' נדפס כהוגן, יחזור המעות, י"ל דהוי בכל מה שתעלה מצודתי כנ"ל.

"ב) ואם כן הוא, י"ל בזה עוד, עפי"מ דאיתא בחו"ד שם (חידושים ס"ק י"ז), באין שומתו ידוע, דהביא בשם הש"ך, דמיירי ביצא השער, רק שהם דברים שאין שומתן ידוע לשומע, רק צריכין לראות הדבר, מותר עיין שם, וכוונתו בזה ליישב, מה דהעירו בספר תפלה למשה וחי' רעק"א שם על הש"ך, דאם יצא השער, הוי ג"כ כמו אם מעכשיו וכו' כדלעיל (סעי' י"א) עיין שם, ובזה הוסיף החו"ד התיבות וצריכין לראות הדבר, היינו, אף שיצא השער, מ"מ כיון שקנה דבר ידוע, ואולי ימצא איזה פגם ומום בדבר, וזה להיפוך, ממה שפי' הבאר הגולה שם, את דברי הרמ"א, – ובדרכי תשובה שם משובה דבריהם עיין שם, – ויש מקום לדבריו עפי"ד החו"ד (בביאורים ס"ק י"א) עיין שם, ומ"מ י"ל, דלמעשה שניהם אמתיים, – והחו"ד בעצמו, יש לו שיטה אחרת בזה עיין שם,

חבל נחלתו

משום הערמת רבית, זולת אם עשה זאת ע"י שלישי עיין (ס), אלא נותן לו צמור, בערך כפי שנמכר בשוק עכ"ד, - ועי' בענין ההיתר של החלפת שטרות, בתשו' מהרש"ג (חיד"ד סי' ו), - וכנראה דבכה"ג, אף המחמירים דשם יודו עייש"ה, - וא"כ גם בנד"ד אפשר לעשות כה"ג.

עולה שניתן לעשות את הקדמת המעות ללא היתר עיסקה, כגון בשאלה דנן לכתוב שטר ש'תנובה' חייבת לבעל הרפת סכום מסויים על מאה אלף ליטר שיסופקו עוד שלשה חודשים. ואח"כ ימכור בעל הרפת את השטר ל'תנובה' על סמך שתשלם לו עתה % 90 (אחוז) מן הסכום הכתוב בשטר.

ח. וכן מצאתי שכתב הבן איש חי (בעל הרב פעלים, שנה שניה פרשת ואתחנן סעיף טז): "כל סחורה ששומתה ידועה שהיא נמכרת בעשרה במעות מדודים, אסור למכרה בסך יותר בהקפה, מיהו בזה"ז נוהגים העולם למכור כל מין סחורה בהקפה בסך יותר, יען כי אף על פי שיש לה שער ידוע בשוק באותה העיר שהיא נמכרת בעשר במעות מדודים וזה מוכרה ב"ב בהקפה, אין זה נקרא שער ידוע, יען כי אפשר שבזו השעה שהוא מוכר שוה עשר ב"ב בהקפה, יבא ידיעה מערי אירופא שנתחדש איזה דבר הנוגע לאותו המין ועלה השער, שאז גם בעיר זו יעלה השער ותהיה שוה י"ב במעות מדודים, וכ"ש אחר שנתחדש התילגרא"ף בעולם, ולכן נהגו היתר בכל מיני סחורות למכור דבר ששוה עשר במדודים ב"ב בהקפה, והסיבות אשר יסבבו עליית השער במיני הסחורות הם מצויים בזה"ז, וקרובים להיות יותר מאותו הטעם שכתב ראבי"ה ז"ל שהוא משום

דלפעמים באים שרים ויחמדו המעילים לקנותם ביותר משוויים, וכמ"ש בשלטי הגבורים בפרק איזהו נשך ע"ש, וכן סמך על זה הרב מהר"י הלוי ז"ל כלל וא"ו סי' נ"א דף ק"ג ע"א, ועיין מ"ש הרב הכנה"ג ז"ל סי' קע"ג הגה"ט אות ז' יע"ש".

והוסיף בסעיף יז: "אם מכר סחורה ב"ב בהקפה לזמן י"ב חדשים, ונגמר המקח בזה וקנאו הלוקח ונעשה שלו, אז מותר למוכר לומר ללוקח אם רצונך תן לי עתה מעות מדודים ואנכה לך עשרה למאה, או י"ב למאה מן המקח, ואם הלוקח לא רצה בכך אלא אמר אני אשלם י"ב בזמן הפרעון כאשר קניתי, אין בכך כלום, ומותר למוכר לקבל ממנו י"ב בזמן הפרעון אף על פי שאמר לו שהוא מרוצה לקבל פחות מ"ב אם יתן לו מעות מדודים, מפני שאלו הדברים אמר המוכר אחר שנגמר המקח ונעשו הי"ב חוב על הלוקח".

וכשם שניתן למכור שטר חוב לתשלום עוד זמן מה, במחיר נמוך עתה, כגון שמעון שמוכר ללוי את שטרו של ראובן שבו הוא מתחייב לשלם מאה ועשרים בעוד שלשה חודשים לשמעון, ושמעון מוכרו ללוי במאה עתה ושמעון נסתלק ועתה החוב של ראובן הוא ללוי במקום לשמעון. וכמו שהוא מוכרו ללוי הוא יכול למוכרו לראובן בעל החוב שישלם עתה מאה וייפטר מחובו.

מסקנה

הדרך הפשוטה בהקדמת מעות על מכר עתידי הוא לכתוב היתר עיסקה בין המוכר לקונה ובכך יוכל הקונה לשלם מעות מופחתים קודם קבלת הסחורה. אולם ישנה דרך ללא היתר עיסקה כפי שבאר

חבל נחלתו

הבן איש חי (ר' יוסף חיים) בתשובתו ברב פעלים ובספרו שיעשו מכירה במחיר האמיתי לעוד זמן ויכתוב הקונה שטר התחייבות לתשלום מלא וייתן למוכר, ולאחר מכן המוכר ימכור את השטר לקונה במחיר מופחת על תשלום מיידי.

סימן לח

הצעת שיתוף ברווחים – האם זו רבית

שאלה

מותנה במציאות האמיתית ואילו כאן יש לו רווח בטוח.

ב. עוד כתב הרמב"ם (שם) בהלכה י: "המשתתף עם חבירו במעות או בקרקע או הנותן לו עסק לא יצרך השכר עם הקרן שמה לא יהיה שם שכר ונמצאו באין לידי רבית, וכן לא יתן לו מעות בתורת עסק או שותפות ויכתוב אותן מלוה שמה ימות ונמצא השטר ביד היורש וגובה בו את הרבית".

מסביר המגיד משנה (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"י):

"המשתתף עם חבירו במעות וכו'. שם לית הלכתא וכו' כשטרי מחוזנאי דזקפי ליה לרווחא אקרנא וכתבי ליה בשטרא פירוש היו התגרין קונים פרקמטיא למחצית שכר והיה שמין כמה יעלה מחצית שכר והיו כותבין הכל עם הקרן ואומרין פלוני חייב לפלוני כך וכך לזמן פלוני".

"וכן לא יתן לו מעות וכו'. גם זה פשוט ומשם נלמד".

כלומר אם אדם רושם בשטר ואולי אף מסכם בעל פה שעל מעות שנתן יקבל את התוספת ורושם את התוספת בסכום אחד עם ההלוואה יש בכך מעין רבית. מפני שאם השטר ייפול לפני בנו הוא יגבה את הרבית.

ראובן חייב לשמעון סכום כסף גדול. לראובן אין כרגע כסף להחזיר. הצעתו לשמעון: אשתף אותך בעסקי בשביל הכסף שאני חייב לך, ואחזיר לך את החוב בעוד חצי שנה בצירוף 10 אחוזי רווח על החוב, האם יש בכך רבית?

תשובה

א. נדון כאילו הכסף ניתן מלכתחילה כהלוואה לעסק.

כתב הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ח): "אסור לאדם שיתן מעותיו קרוב לשכר ורחוק להפסד שזה אבק רבית הוא והעושה כן נקרא רשע, ואם נתן חולקין בשכר ובהפסד כדין העסק, והנותן מעותיו קרוב להפסד ורחוק לשכר הרי זה נקרא חסיד".

היינו רווח מובטח או קרוב לו, ללא נשיאה בהפסדים הוא בכל מקרה אבק רבית. במקרה הנוכחי למי שחייבים לו אין שום חשש הפסד, ואין לו שום אחריות על המעות בגניבה ואבידה וכו' ועל כן אע"פ שמשיב החוב קורא לזה 'שותפות' עם רווח, אין זו שותפות אלא הלוואה. מה גם שבשותפות הרווח אינו בטוח אלא

חבל נחלתו

ג. במקרה שלפנינו מי שחייבים לו את המעות כלל אינו מתעסק בהן, ולכן אם נחשיב זאת כהלואה לצורך עסק, מעמדה יהיה 'עיסקא'.

כתב הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"ו ה"א): "שנים שהן נושאים ונותנים בממון השותפות אף על פי שהממון של אחד מהן הרי זה נקראת שותפות ואם פחתו או הותירו הרי הוא לאמצע, ויש להם להתנות בשכר ובהפסד כל מה שירצו כמו שביארנו, אבל אם היה האחד בלבד הוא שנושא ונותן בממון השותף אף על פי שהממון משל שניהם הרי זו השותפות נקראת עסק וזה הנושא ונותן נקרא מתעסק שהרי הוא לבדו מתעסק במשא ומתן ושותפו שאינו נושא ונותן נקרא בעל המעות".

והוסיף בהלכה ב: "תקנו חכמים שכל הנותן מעות לחבירו להתעסק בהן יהיה חצי הממון בתורת הלואה והרי המתעסק חייב באחריותו אף על פי שאבד באונס והחצי האחר בתורת פקדון והרי הוא באחריות בעל המעות, ואם נגנב או אבד החצי של פקדון אין המתעסק חייב לשלם ולפיכך יהיה שכר זו החצי אם הרויח של בעל המעות ולפי תקנה זו אי אפשר שיהיה השכר או ההפסד של כל הממון לאמצע בשוה שאם אתה אומר כן נמצא בעל הממון נוטל שכר חצי מעותיו שהן פקדון ואינו עושה כלום אלא זה המתעסק טורח לו בחצי של פקדון מפני מעותיו שהלוהו ונמצא באין לידי אבק רבית, והיאך יעשו אם רוצה להיות השכר או ההפסד לאמצע בשוה יתן למתעסק שכרו שבכל יום ויום מימי השותפות כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל ממנה, ואם

היה לו עסק אחר כל שהוא להתעסק בו עם מעותיו של זה אינו צריך להעלות לו שכר של כל יום ויום אלא אפילו העלה לו דינר בכל ימי השותפות דיו, ואם פחתו או הותירו יהיה לאמצע בשוה, וכן אם אמר לו כל הרויח יהיה לך שלישי או עשיריתו בשכר הואיל ויש לו עסק אחר הרי זה מותר, ואם הפסידו יפסיד מחצה, ואם היה זה המתעסק אריסו והיה לו עסק אחר אינו צריך להעלות לו שכר אחר כלל שהאריס משועבד הוא לבעל השדה".

עולה מדברי הרמב"ם שהלואה לעסק משותף חציה מלוה ובאחריות המתעסק וחציה פקדון ובאחריות בעל המעות. ונותנים למתעסק דמי התעסקות.

במקרה שלפנינו אין כאן שותפות שאחד נותן ממון והשני מתעסק. אלא החייב את הממון חייב מצד שכירות או תשלום על מכירה או הלואה שניתנה לו. והממון שצריך להשיב אינו בעין שניתן לומר שיש כאן עיסקא. ועל כן הקביעה של הוספת 10% כחלק ברווח אינה כתוצאה מן העיסקא, אלא פיקציה ורבית שאינה קשורה כלל לעיסקא.

ד. אף אם היתה כאן הלואה לחצי שנה וכותבים עליה שטר עיסקא, צריך לעיין האם יכול לקבוע סכום מסויים כרווח על ההלואה בעסק כמו במקרה הנוכחי שקובעים מראש שהמתעסק ייתן 10% רבית.

כתב החכמת אדם (שער משפטי צדק כלל קמב סעיף ה): "ואם הנותן העיסקא מתירא ורוצה להיות בטוח על הקרן יכול להתנות עם המקבל כל תנאי שירצה כגון להתנות עמו שלא ישמור הכספים אלא תחת הקרקע ושלא יעסוק בהם אלא בעסק

סימן לח – הצעת שיתוף ברווחים – האם זו רבית

כל ההפסד עליו והריוח יחולקו לא מהני עוד שיאמר לעצמי שנתי כיון שהתנה עמו (סעיף ה') ועיין בנוסח השטרות".

ה. והוסיף החכמת אדם (שם) בסעיף ז: "יכולין להתנות שאם ירצה המקבל ליתן לו סך קצוב למאה כפי שיתפשרו יהיה המקבל פטור משבועה ואף אם ירויח יותר יהיה הכל להמקבל אך כשיטעון זה שאינו מגיע לחלקו כפי מה שנתפשר עמו או שאינו מגיע לו ריוח אזי יהיה נאמן בשבועה ומכל מקום צריך ליתן לו שכר טרחו כמו שכתבתי בסימן ב' ואין לחשוב זה לשכר טרחו דמאן יימר שיגיע על חלקו יותר ריוח ממה שנתפשר עמו (קונטרס סמ"ע וט"ז ס"ק ד)".

היינו להבטחת הקרן ואפילו לרווח מסויים יכולים להתנות ביניהם, שאם המקבל ייתן רווח מסויים ייפטר משבועה. ועל כך בנוי היתר עיסקא, שהמקבל נפטר משבועה תמורת אחוז רווח.

נראה על כן שאם הממון היה מגיע אליו כעיסקא, והיה נחתם ביניהם שטר ובו חיוב שבועה ופטור משבועה תמורת רווח של 10% הדבר מותר. אולם במקרה הנוכחי היה כאן חוב שהמחוייב בתשלום, הפך זאת לעיסקא בפיו, בלי שום התנאה ולכן יש כאן הערמת רבית.

מסקנה

במקרה הנוכחי זוהי הערמת רבית ואסורה מדין אבק רבית.

פלוני ואפילו מה שאינו כלל מנהג של המקבל להתעסק בו כגון אם דרכו לסחור בסחורה יכול להתנות עמו שיעסוק דוקא במעות שלו בהלוואה על משכונות כסף וזהב ואם הוא חלפן בחילוף מטבעות יכול להתנות עמו שדוקא יהיה קונה סחורה ולמכור במעותיו או שיחליף דוקא בביתו ולא על ידי אנשים אחרים כן נראה לי, ובכל לילה יטמנם תחת הקרקע וכל כיוצא בזה מן התנאים שאפשר להתקיים אף על גב דהכל יודעים שאין כלל בדעת הנותן והמקבל להתקיים התנאי מכל מקום מותר (סעיף ה') עוד יכול להתנות שלא יהיה נאמן לטעון שהיה לו הפסד מן הקרן כי אם על פי עדים כשרים המוחזקים לכל אדם לאנשים כשרים ושלא יהיו מקרוביו אפילו קרוב רחוק או ממחותניו שכל זה דבר שאפשר שיתקיים התנאי (עיין בש"ך ס"ק כ') ושם יעבור אחד מן התנאים אזי כל האחריות על המקבל ושם ירויח מכל מקום צריך ליתן לו חלקו בריוח ואינו קרוב לשכר ורחוק להפסד דהא אם לא ישנה קרוב לזה כמו לזה ומכל מקום מותר למקבל לשנות לכתחילה ולא הוי כגזלן שהרי אין כוונתו לגזול אלא לטובת חבירו שירוויח הרבה. ואם מתירא שמא לא ירויח באמת והוא רוצה להרויח דוקא יכול להתנות עמו שלא יהיה נאמן לומר שלא הרויח כי אם בשבועה בנקיטת חפץ וקרוב הדבר שלא ישבע שמא לא ילוו לו עוד ואם מתנה עמו מתחילה שאם ישנה יהיה

חבל נחלתו

סימן לט

מתנה או רבית

שאלה

אדם מילא דלק למכוניתו והבחין באישה מישובו שמתעכבת בתדלוק בגלל שכרטיס האשראי שלה לא תקין. הוא הלוחה לה כסף והיא הודתה לו ואמרה שתשיב לו בערב בישוב. הוא חזר לביתו מאוחר בערב, וחיכה לו בביתו – הכסף עם צלחת עוגיות מאותה אשה.

המלוה שואל: האם העוגיות אינן רבית?

תשובה

א. ברור שאין במקרה שלפנינו רבית מן התורה שהרי היא כלל לא נקצבה לא על ידי המלוה ולא על ידי הלווה. גם עדים לא היו להלוואה... ולכל היותר יש כאן רבית דרבנן.

ב. מצינו שמתנה נחשבת רבית. כתב הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"א): "אסור להקדים הרבית או לאחר אותה, כיצד נתן עיניו ללוות ממנו והיה משלח לו סבלונות בשביל שילוהו זו היא רבית מוקדמת, לזה ממנו והחזיר לו מעותיו והיה משלח לו סבלונות בשביל מעותיו שהיו בטלין אצלו זו היא רבית מאוחרת ואם עבר ועושה כן הרי זה אבק רבית".

במקרה הנוכחי היתה הלואה ממון ונשלחו סבלונות (=עוגיות), אמנם המעות היו בטלות זמן קצר מאד מן הבוקר ועד הערב ולא חסרו כלל למלוה, ולכן צד ההלוואה במקרה חסר ומועט. ואם אין זו הלואה אין זו רבית.

ג. כתב בהגהות מיימוניות (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"א אות ט): "ואין רבית מוקדמת ומאוחרת אלא במפרש מפני הלואה אבל בסתם מותר ודוקא מתנה מועטת שאין שם פרסום אבל מתנה מרובה אפילו בסתם אסור לשון ס"ה". וכן כתב גם המ"מ בשם רש"י (בהלכה זו).

במקרה שלפנינו לא נאמר כלום, ומתנת העוגיות היא מועטת, אמנם אין זו רבית מאוחרת שהרי העוגיות ניתנו עם תשלום ממון ההלוואה, ועל כן אולי אף ללא מפרש יש כאן איסור מעצם ההוספה בזמן התשלום.

אמנם ניתן לומר להיפך, מכך שבשעת החזרת ההלוואה הרבית היתה שלא בממון **כעין ההלוואה** אלא בדבר אחר (=עוגיות), משמע שלא ניתנו כהחזר להלוואה ורבית, אלא כמתנה מועטת

ד. מצד אחר, הלווה לא עשתה זאת לשם רבית, ולא בגלל המעות של המלוה שהיו בטלות אצלה אלא משום הכרת טובה על שסייע לה להיחלץ מן המיצר ואיפשר לה למלא דלק ברכבה לנסיעותיה. היא כלל לא חשבה על רבית ואולי אינה יודעת כלל מאיסור רבית (במקרה זה) אלא נתנה לשם מתנה כהכרת טובה, ולכן אין זו רבית.

יתר על כן, אם המלוה ישיב לה את העוגיות בטענת רבית היא תיפגע, והלבנת פנים היא איסור תורה בעוד שהרבית שלפנינו היא לכל היותר איסור דרבנן, וודאי איסור דרבנן נדחה מפני איסור תורה של הלבנת פנים.

חבל נחלתו

ולכן חושב איך לפרוע את חובו. ואפילו הכסף לתדלוק היה ניתן לה בחינם כמתנה – העוגיות היו ניתנות מאותה סיבה, או אף מתנה גדולה יותר.

עד כמה חוב מוסרי קשה לנושאו ניתן ללמוד מאחי יוסף כאמור (בראשית ג, טו, טז): "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אתו. ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר: וברש": "אביך צוה – שינו בדבר מפני השלום, כי לא צוה יעקב כן שלא נחשד יוסף בעיניו".

מסקנה

העוגיות אינן רבית ומותר לקבלן.

ה. וכיון דאתינן להכי נראה לי לומר **שגמילות חסד אינה הלואה**. כל המעשה שלפנינו אינו הלואה אלא גמילות חסד שנעשתה על ידי ממון, הנותן לא התכוין להלואה, והמקבל אינו מסתכל על ההלואה שבדבר אלא על הצרה שנחלץ ממנה. אמנם נכון שהלווה קיבל מעות על מנת להשיב אבל כל המעשה הוא גמילות חסדים ולא הלואה. ועל כן גם העוגיות שהתווספו לתשלום החוב אינם רבית, אלא מעין אמירת תודה לנותן המעות שעמד לה בשעת דוחקה.

נתינת העוגיות נעשתה לא כתוספת לתשלום, אלא מפני שמי שנעשתה עמו גמילות חסדים אינו רוצה להרגיש 'חייב'. לאדם קשה לשאת חוב מוסרי לאדם אחר,

סימן מ

כפיה על צדקה

יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא: נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ידך: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר **פתח תפתח את ידך** לאחיק לעניך ולאבינך בארצך".

צדקה ניתנת מרצון – 'פתוח תפתח את ידך', ואילו כפיה היא כנגד רצונו או מגלה את רצונו אבל אינה מרצון חופשי. צריך להבחין בין שני סוגי צדקה: צדקה כתוצאה מנדרי צדקה שהיא צדקה פרטית, וצדקה עפ"י פסיקת הציבור.

הקדמה

נדון על מה חל החיוב בצדקה, מדוע מותר לכופ על צדקה הלא היא מצוה ששכרה בצידה, על הכפיה על צדקה, ודרכי הכפיה.

פתיחה

ישנה סתירה פנימית בין מצות צדקה הניתנת בנדבת הלב לבין כפיה עליה. נאמר בתורה (דברים טו, ז-יא): "כי יהיה בך אביון מאחד אחיק באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיק האביון: כי **פתח תפתח את ידך** לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו: השמר לך פן

חבל נחלתו

והתמחויו נגבה בשלשה שאינו דבר קצוב, ומתחלק בשלשה".

נראה כי שני סוגי צדקה לפנינו: צדקה שפסקו הציבור וצדקה שנדר מנדבת לבו. בשני הסוגים צריך להבחין האם מותרת כפיה ובאיזו דרך.

א. החיובים לאחר שנקבעה הצדקה

כאמור ישנן שתי אפשרויות להתחייב בצדקה: צדקה בנדר פרטי וצדקה שפסקו הציבור (על כל הציבור או על יחידים). יש לדון בכל סוג צדקה, האם ישנו רק חיוב אישי ומצוותי או גם שעבוד על נכסיו.

הקצות (סי' רצ"ג ס"ק ג) האריך מאד בדיון על שעבוד נכסים וירידה לנכסיו בפסיקת צדקה ובנדרי צדקה. ובאר שבצדקה שפסקו הציבור נחלקו הרמב"ם והר"ן (ועי' ראיותיו בדבריו).

לפי הרמב"ם (עפ"י הכס"מ פ"א מנחלות הי"א) יש שעבוד נכסים **כשנפסקה צדקה על הציבור**, ועל כן אף מי שנשתטה ב"ד יורדים וגובים ממנו צדקה¹. לפי הר"ן אין שעבוד נכסים בפסיקת צדקה. ולכן סיבת הירידה לנכסיו היא משום כפיה לצדקה, או בגופו כמצות עשה, או בממונו משום עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו (לפי דברי הרמב"ן בסוף ב"ב), ולדברי הר"ן נראה שאין ירידה לנכסיו שוטה.

ברמב"ם בולט ההבדל בין שני סוגי הצדקה.

כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"א): "הצדקה הרי היא בכלל הנדרים, לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה, או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד ואם אחר עבר בבל תאחר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הן, אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים, ואם התנה שלא יתן עד שימצא עני אינו צריך להפריש, וכן אם התנה בשעה שנדר בצדקה או התנדב אותו שיהיו הגבאין רשאים לשנותה ולצורפה בזהב הרי אלו מותרין".

לעומת זאת בהלכות אחרות כתב (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א): "כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו, והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה".

וכן שם בהלכה ה: "הקופה אינה נגבית אלא בשנים שאין עושים שררה על הצבור בממון פחות משנים, ומותר להאמין לאחד המעות של קופה, ואינה נחלקת אלא בשלשה מפני שהיא כדיני ממונות, שנותנים לכל אחד די מחסורו לשבת,

1. במאמר 'צדקה כחיוב משפטי' של הרב שלמה דיכובסקי, דיון בית הדין הגדול לשעבר (תורה שבעל פה לא, תש"נ, ואח"כ בהרבה כתבי עת) כתב שישנה דעת יחיד של הגהות מימוניות (הל' תלמוד תורה פ"א) שיורדים לנכסיו בצדקה אף שלא בפניו. אמנם דעה זו סותרת סוגיא מפורשת בכתובות מח ע"א כי "מי שהלך למדינת הים... ולא דבר אחר". אלא שהגהות מימוניות דיבר בירידה לנכסיו שלא בפניו **כדי ללמד את בניו תורה** ולא משום צדקה, אלא משום חיוב אב ללמד את בניו תורה.

וז"ל שם: "ומדברי כסף משנה שכתב דממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה נראה דס"ל דשייך בצדקה דין שעבוד כמו בשאר חובות, אבל דעת הר"ן דבצדקה לית ביה משום שעבוד נכסי, ע"ש פרק נערה (יח, א בדפי הרי"ף) כתב בשם הרשב"א (שם מט, ב ד"ה כי הוה) דגבי צדקה לא נחתין לנכסים מהא דאמרינן גבי הלך לדעת דאין הב"ד נותנין צדקה מנכסיו, ואי הוי נחתין לנכסים אפילו שלא בפניו נמי עכ"ל. ומבואר דס"ל דליכא שעבוד גבי צדקה..."

"ואיכא למידק ממה נפשך אם צדקה הוא בתורת חוב [ו] שייך ביה שעבוד נכסי א"כ שלא בפניו נמי, ואם אינו אלא למצוה בפניו אמאי יורדין לנכסיו. ועיין מ"ש בזה בסימן ל"ט סק"א דאפילו היכא דליכא שעבוד נכסי כיון דמצוה הוא וכופין אותו בשוטים לקיים המצוה, גם זה הוא כפייתו להוריד לנכסיו, וכמ"ש הרמב"ן בחידושו סוף פרק בתרא דב"ב (קעה, ב ד"ה הא דאמר) דאפילו למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא ופריעת בע"ח מצוה נמי נחתין לנכסיה מדין כפיה ומקיימין מצות עשה שלו בעל כרחו ע"ש. ומש"ה שלא בפניו דליתיה בדין כפיה כיון דליתיה קמן לית לן למיחת לנכסיה היכא דלא אשתעבד נכסי וע"ש..."

"ובעיקר דברי הכסף משנה שכתב דממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה, ונראה מיניה דס"ל שעבוד נכסי בצדקה כמו בשאר חוב, לענ"ד כן הדברים נכונים, דכיון דקי"ל שעבודא דאורייתא במלוה על פה ומכל שכן במלוה הכתובה בתורה (עיין ש"ך סימן ל"ט סק"ב), א"כ לא גרע מצות צדקה ממצות פדיון הבן דשעבודא

דאורייתא כמו שמבואר בפרק יש בכור (בכורות מה, א), וכן גבי עולת יולדת דמביאין יורשין עולתה למאן דאמר שעבודא דאורייתא פ"ק דקידושין (יג, ב). וכן נראה מהא דכתב הרמב"ם בנשתטה דב"ד יורדין לנכסיו לצדקה, ואם אין בו משום שעבוד נכסי אלא מצוה הוא דרמיא עליה א"כ היכי מעשינן את השוטה למצוה כיון דפטור הוא מסוכה ולולב אמאי יתחייב יותר בצדקה, אלא נראה מזה דשעבוד נכסי אית ביה דממונו משועבד כמו בשאר חובות."

ויש להעיר שאם יש שעבוד נכסים ישנו סדר של גביה מנכסים כמו בכל חייבי ממון אשר נכסיהם משועבדים לחובם.

מכאן עובר הקצות לנודר לצדקה, וטוען שלשיטת הב"י אף בנודר לצדקה כיון שיש שעבוד נכסים אף אם מת הנודר השעבוד המוטל על נכסיו לא פקע, ויורדים וגובים את נדרו לצדקה. לעומת זאת דעת הרמ"א שהנדר לצדקה הוא חיוב על גופו בלבד, ועל כן במיתתו פקע חיובו.

וכן כתב שם הקצות: "ובזה ניחא לענ"ד פסק הב"י הובא בשאלות ותשובות רמ"א (סי' מ"ז) בנודר ומת דמחויבין היורשין לקיים נדרו, וע"ש שהשיג הרמ"א בתשובה שם סי' מ"ח. אמנם נראה ליישב דברי הב"י דכיון דמצות צדקה יש בו משום שעבוד נכסיו א"כ ה"ה בנודר כיון דכתיב (דברים כג, כד) בפ"ך זו צדקה אית ביה נמי שעבוד, ולא גרע משאר חוב דאפילו מלוה על פה דעת הרמב"ם (פי"א ממלוה ה"ד) וכמה פוסקים דשעבודא דאורייתא, וכיון דשעבודא רמי אנכסי כמו בפדיון הבן ובעולת יולדת דהתורה צוה ליתנו נשתעבדו נכסים ה"ה בנודר דכתיב בפ"ך ודריש מינה פ"ק דר"ה (ו, א) זו צדקה, שעבודא אנכסי

חבל נחלתו

שיוציא אילן זה לעניים, או: כל שכר בית זה לעניים, זכו בהם העניים".

והרמ"א בסוף הגהתו כתב: **"ודוקא אם הנודר קיים; אבל אם כבר מת, אינו כלום, שהרי אינו כאן שיקיים נדרו.** (מרדכי פ' מי שמת) וסברא האחרונה היא עיקר, וכן ראוי להורות. ועיין לקמן סי' רנ"ב סעיף ב'. ואם נשבע לקיים המקח, עיין לעיל סימן ר"ט סעיף ד'".

וכך כתב הפתחי תשובה (חו"מ סי' ריב ס"ק ט): "שהרי אינו כאן. עיין באר היטב [סקי"ט], עד והוא כבר מת קודם שבא לעולם. ומשמע דאם מת אחר שבא לעולם מחויבים היורשים לקיים. עיין בתשובת רמ"א סי' מ"ח שאלה ג', מבואר דכן היא דעת מרן הב"י בתשובה הנדפסת שם [ובשו"ת אבקת רוכל סי' פ"ג], דנודר לעניים ומת מחויבים היורשים לקיים נדרו, והרמ"א ז"ל השיג עליו והאריך בראיות **דאין היורשין מחויבין לקיים נדרו כל זמן שלא זכו העניים מכח קנין,** וכמו שפסק הריב"ש סי' שכ"ח ושל"ה [הובא לעיל סימן ר"ט סעיף ד' בהגה] גבי שבועה בדבר שלא בא לעולם, דאע"ג שהוא חייב לקיומיה מצד שבועתו, מ"מ אם מת אין היורשין צריכין לקיומיה, וה"ה בנידון דידן מאחר שהוא אינו חייב לקיומיה אלא מכח נדר אין לכוף ליורשים לקיים נדרו. והביא שם דברי מהר"ם במרדכי פרק מי שמת [המובא בציונים אות י"ד] מקור דברי הגה זו, שכתב, אבל גבי שכיב מרע בעידנא דהוי לנדריה למיחל ולקיים אותו כבר מת כו', דמשמע קצת דאי הוה ליה לנדרא למיחל מחיים חייבים לקיומיה. וכתב דמהר"ם מילתא דפשיטא נקט כמעשה

ומחויבין היורשין לשלם מנכסי אביהן. ורמ"א שם האריך בראיות דנודר ומת אין היורשין צריכין לקיים נדרו, וע"ש ראיה מתשובת הריב"ש סי' (שכ"ה) [שכ"ח] ושל"ה דנשבע לקיים קנין בדבר שלא בא לעולם אף על גב דמחויב לקיים שבועתו, אם מת אין היורשין צריכין לקיים, וה"ה בנידון דידן דאינו אלא משום נדר וע"ש". "אמנם לפי מ"ש דנודר נשתעבדו נכסי כיון דהתורה צוה אותו בכך כדכתיב בפ"ך זו צדקה, א"כ שבועה שאני דשבועה אינו אלא משום בל יחל דברו (במדבר ל, ג) ואינו מדבר במצות שבממון אלא להרע או להטיב שאוכל ושלם אוכל, וא"כ ודאי לא שייך ביה אלא איסור בל יחל ונכסוהי לא אשתעבד לקיים השבועה ומש"ה יורשין פטירי, אבל בפ"ך זו צדקה דבמצוה שבממון הכתוב מדבר הו"ל כמו שארי מצות שבממון שבתורה דנכסוהי אשתעבד".

וא"כ שיטת הקצות שבשני אופני צדקה בנדר ובפסיקת הציבור מוטל שעבוד נכסים על נותן הצדקה. אמנם לגבי נודר שיטת הרמ"א בבירור שאין עליו שעבוד נכסים.

בשו"ע (חו"מ סי' ריב ס"ז) הביא לשון הרמב"ם: "דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיט בקנייתו, שאילו אמר אדם: כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית, או: יהיה אסור עלי, או: אתננו לצדקה, אף על פי שאינו מתקדש, לפי שאינו בעולם, ה"ז חייב לקיים דברו, שנאמר: ככל היוצא מפיו יעשה, (במדבר ל, ב); והואיל והדבר כן, אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר: כל מה

משמעות (דברינו) [דבריו] דאין שום חולק בזה, ותימה שלא הזכיר דברי גדולי האחרונים הנ"ל.

והאריך הפ"ת בהבאת דברי שו"ת חת"ס (חו"מ סי' קיד, קטו).

עולה כי לפי הסוברים שנדר לא יוצר שעבוד נכסים אין צריך לקיימו אחר מיתת הנודר אא"כ נדר דבר מסויים ועליו חל השעבוד וצריכים ליתנו לאחר מיתה.

וכן חילק במפורש המחנה אפרים (הלכות צדקה סימן ב ד"ה ומעתה אתי):

"ומה שהקשה הרמב"ן ז"ל מההיא דפרק הזרוע דגבי מתנות כהונה אפי' עני שבישראל מוציאין מידו ומוציאין מדינא הוא, לע"ד אינה קושיא דמתנות כהונה ומעשר עני ממונא דכהני ועניי ניהו דרחמנא זיכה להם ומשום הכי כופין אותו ב"ד ליתנם, אבל גבי נודר לצדקה לית' גבי' ממונא דעניי **אלא חיובא דנדרא לחוד הוא דרמי עליה** ומשום הכי אי בעי למהדר מצי הדר אלא שעובר על נדרו. ומה שהביא מההיא דאמרינן בקרבנות ועשיתה אזהרה לב"ד שיעשוך אינה ראי' דההיא בקרבנות מיירי ואף על פי שאיתקש צדקות לקרבנות איכא למימר דהיינו דוקא לענין בל תאחר כדאמרינן בפ"ק דנדריים ומשום הכי איצטריך רב יוסף לומר אנן יד עניי כדי דלא מצי למיהדר. אבל הרי"ף ז"ל סובר דאפילו באומר סלע זו לצדקה אף על פי שלא זיכה אותה לעניי ידועים ואין שום עני יכול לתובעה ממנו דלכל א' מצי לומר ליה לא לדידך יהיבנא אלא לחברך מכל מקום לא יכול למהדר ואי בעי מהדר מוציאין מידו כדין מתנות כהונה שמוציאין מידו משום דממונא דכהני ניהו. הכא נמי **כי אמר סלע זו לעניי באמירה**

שהיה שם, אבל אה"נ דבלא"ה נמי אין כופין היורשים לקיים נדר אבוהון כו', עש"ב. וכן מבואר מדברי הרמ"א בהגהת שו"ע לקמן סימן רנ"ב סעיף ב' שכתב, מי שנשבע או נדר ליתן לפלוני כך וכך ומת, יורשיו פטורין כו'. דבפשוט משמע דהיינו נדר לעני ואפ"ה יורשיו פטורין. וכ"כ בתשובת אא"ז פנים מאירות ח"ב סי' קל"ד [יובא קצת לקמן סימן רמ"ג סעיף ב' סק"א], משום דלא אמרו אמירתו לגבוה כמסירה להדיוט אלא גבי הקדש, אבל בעניי אינו אלא משום נדר, ע"ש. גם בתשובת מהרי"ט חלק חו"מ סימן (ג) [נ'] האריך והוכיח כן **דנודר ומת אין יורשין מחויבים בנדרו** ע"ש. וכ"כ בפשיטות בספר קצוה"ח לקמן סימן רנ"ב סק"ה. אך בסימן ר"צ [סק"ג] כתב לישב דעת הב"י בתשובה הנ"ל שדעתו בנודר ומת מחויבין היורשין לקיים, והיינו משום דס"ל דנודר לעניי כיון דכתיב [דברים כ"ג כ"ד] בפ"ך זו צדקה [ר"ה ו' ע"א], אית ביה שעבוד נכסיו ולא גרע משאר חוב, והאריך בזה, **ומ"מ כתב בסוף דבריו שם שנראה מדברי הפוסקים כדעת הרמ"א בתשובה הנ"ל דנודר לעניי לית ביה משום שעבוד נכסים** ע"ש. ועיין עוד בזה בתשובת רע"ק איגר סימן קמ"ו וסוף סימן ק"ג, ויובא קצת לקמן סימן רנ"ב סעיף ב' סק"ב ע"ש. [ועיין בתשובת מים חיים חלק חו"מ סי' י"ד מזה]. אמנם בתשובת חתם סופר חלק חו"מ ראיתי בדבריו בכמה תשובות תופס בפשיטות לפסק הלכה **דנודר לעניי נשתעבדו נכסיו ומחויבים היורשים לשלם**, ומפרש דברי הרמ"א דסימן רנ"ב הנ"ל מי שנשבע או נדר כו', דהיינו בנדר ליתן לעשיר דלא אשתעבדו נכסיו לזה [אולם

חבל נחלתו

דאז נתחייבו נכסיו ולכן כשאמר אתן מנה מנכסיי או חפץ פלוני או קרקע פלונית חל הנדר מיד כיון שהם בעולם וכ"ש כשאמר מנה מנכסיי יהיה לפלוני או חפץ פלוני או קרקע פלונית יהיה לפלוני דזכה אותו פלוני מיד כיון שהדבר בעין ואם נשבע לקיים המקח או המתנה נתבאר בס' ר"ט ע"ש"...

מסקנות

א. בצדקה שפסקו הציבור ישנו חוץ מהחובה האישית אף שעבוד נכסים לדעת הרמב"ם, ולדעת הר"ן אין שעבוד נכסים אלא רק שעבוד אישי וחיוב לקיים מצות צדקה.

ב. בצדקה שפסק על עצמו ונדר, לרוב הפוסקים, אם חייב עצמו בדבר מסויים ישנו שעבוד נכסים שחל אף לאחר מיתה, אם מוטל עליו רק נדר, ישנה מצות עשה אבל אין שעבוד נכסים לרוב הפוסקים, ועל כן אם מת הנודר בטל חיוב הצדקה ממנו.

ב. מצות צדקה – מצוה שמתן שכרה בצידה

הקשו הראשונים הרי מצות צדקה היא מצות עשה ששכרה בצידה, ומצוה ששכרה בצידה אין בי"ד מוזהרין עליה, וא"כ גם אין כופין על מצות צדקה.

כתבו תוספות (חולין קי ע"ב): "כל מצות עשה שמתן שכרה כו' – וא"ת והרי צדקה דכתיב פתוח תפתח את ירך וגו' כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו' (דברים טו) ואמרינן בפ"ק דב"ב (דף ה:) דרבא אכפייה לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ארבע מאות זוז לצדקה ואומר ר"ת דאכפייה היינו בדברים כדאשכחן פ' נערה בכתובות (דף נג.) אכפייה

בעלמא זכו בה עניים ונעשה ממונא דעניים כמו פיאה שאם אמר ערוגה זו נמי יהא פיאה נעשה אותה ערוגה נמי פיאה. הכא נמי כי אמר סלע זו לצדקה נעשה אותה סלע של צדקה ונהי דהוי ממון שאין לו תובעים ואין עניים יכולים לתובעו מכל מקום כל היכא דאינו רוצה ליתנם כל עיקר ב"ד כופין אותו ומוציאין מידו כדין שאר מתנות עניים. ולפי זה אם מת זה הנותן מוציאין מירושיו. וזה מדוקדק בלשון הרי"ף שכתב כל האומר סלע זו לעניים זכו בו עניים ולא מצי למיהדר. ולפי זה נראה דהיינו דוקא באומר סלע זו לעניים שבאמירתו זכו בה עניים ונעשה אותו סלע נכסי עניים הוא דמוציאין מידו. אבל בנודר ואמר הרי עלי ליתן אפילו הרי"ף ז"ל יודה דעדין לא זכו בו עניים וליכא גבי נותן אלא חיובא דנדרא לחוד".

וכ"כ ערוך השולחן (ח"מ סי' ריב ס"ט): "והשנית אפילו כשאמר אתננו דהוה נדר אין זה רק כשהנודר קיים אבל אם מת אינו כלום שהרי אין כאן בן שהנדר מוטל עליו ואין נכסיו משתעבדים לנדרו אלא כשקיום הנדר היה בחייו כגון שבחייו הוציא האילן את הפירות או שכבר היתה שכירות הבית שהשוכר חייב ליתן דמי דירה אבל כשמת קודם שבאו לעולם אין על מי לחול הנדר [שם] ורבינו הרמ"א כתב שסברא זו עיקר וכן ראוי להורות ולפ"ז שכיב מרע המצוה צוואתו ורוצה להניח לצדקה הריוח מבתים וחנויות ומעות יאמר הנני מקדיש לעניים או לצדקה פלונית את הבית או החנות או המעות לפירותיהם דהוי קנין גם בבריא וקנו העניים או ההקדש ומפני נדר אין מקום לחול לפי דיעה זו כשחלות הנדר היתה לאחר מותו אא"כ חל בחייו

שאינן חובה לכפות אבל רשאים. ומביא תירוץ נוסף המיוחד לצדקה שיש חיוב תורה לכפות כאשר חייב עצמו בנדר לתת לעניים.

וכך הביא המרדכי (ב"ב, הגהות מרדכי פרק ראשון רמז תרנט): "שאל ה"ר יוסף את ריב"א על הצדקה שפוסקין בני העיר ויש יחידים שמסרבים ולא אבו שמוע לרבים, ואני מצאתי שכתב רבינו שמעיה בשם ר' יוסף טוב עלם דאין מעשים על הצדקה אפילו למצוה רבה דכתיב כי בגלגל הדבר הזה יברכך ה' וגו' ושנינו כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה ואין הדבר תלוי אלא בנדיבת הלב ובהרצאת רעים ותלמידך חוכך להחמיר מדתניא ל' יום לקופה ג' חדשים לתמחוי ו' לכסות י"ב לפסי העיר ומדכיל כל הני בהדי משמע כי היכי דכייפינן לפסי העיר כייפינן נמי לכולהו ועוד מדגרסינן פרק נערה בכתובות כייפינן ליה כי הא דרבא אכפייה לרב נתן ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה ופרש"י ז"ל בדברים ולא משמע כן כמו ההוא דהכותב ודפרק הגוזל כפייה רפרם לרב אשי ואגבו מיניה ועוד בפ"ק דבבא בתרא מייתי לה וה"ג התם ממשכנין על הצדקה ואפילו בע"ש והא כתיב ופקדתי על כל לוחציו ומשני הא דאמיד הא דלא אמיד כי הא דרבא אכפייה לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה ובתרווייהו גרס רב נתן בר אמי ולא תרי עובדאי נינהו והתם לאו בדברים קאמר ודוחק לומר דהתם מיירי דכבר נדר מעיקרא ולהכי אכפייה מדלא מדכר ליה תלמודא ומדגרסינן עושו אהדי אין לי ראייה כדאמר מעלנא דידי עישוי נינהו ומלהסיע על קיצתן אין ראייה דהתם מדעת

ועל ועוד דבצדקה נמי איכא לאו לא תקפוין ולא תאמין (דברים טו)."

לתוספות שני תירוצים לגבי כפיה על צדקה: כפיה בדברים ולא כפיית גוף או כפיה ממונית. ותשובה שניה שבצדקה יש לאוין של לא תקפוין ולא תאמין ולכן ניתן לכפות עליה. ויש להעיר כי בנדרי צדקה אין את הלאוין של לא תקפוין ולא תאמין גם לאחר שנדר, ורק בצדקה שפסקו על הציבור ישנם לאוין אלה.

וכך כתב הריטב"א (ראש השנה ו ע"א): "ותימא האיך ממשכנין על הצדקה דהא מצות עשה שמתן שכרה בצידה ואין מוזהרין ב"ד עליה, ותירץ בירושלמי (ב"ב פ"ה ה"ה) אין ב"ד נענשין עליה כלומר מוזהרין הן לכוף אבל [אם] העלימו עיניהם ולא כפאוהו אין נענשין כמו שנענשין על שאר מ"ע אם לא כפאוהו, ואומר רבינו נר"ו דלגמרא דילן לית ליה האי סברא אלא כל מ"ע שמתן שכרה כתוב בצדה אין ב"ד מוזהרין כלל כדאמרין במסכת חולין (ק"י ב) הווא גברא דלא מוקר אבוה ואמיה א"ל לרב נחמן כפתיה וא"ל דלא בעי למכפייה דכל מ"ע שמתן שכרה בצידה אין מוזהרין עליה, וא"כ האיך ממשכנין על הצדקה, ותירץ רבינו דשאני הכא דגלי ביה קרא דכתיב ועשית אזהרה לב"ד שיעשון, ולא גמרינן מינה לעלמא משום דהכא לאו משום מצוה דרמיא עליה בלחוד כייפינן אלא מפני שחייב עצמו ונכסיו לגבוה או לעניים, וכשם שכופין אותו לפרוע מה שחייב להדיוט, שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש...

עולה מהריטב"א שישנה מחלוקת בין הבבלי שסובר שאין לכוף כלל במצוה ששכרה בצידה לבין הירושלמי שסובר

חבל נחלתו

כולם היה כדפריש ר"ת והכי מוכח ברייתא דתני רישא כופין וסיפא רשאין".

"והשיב ריב"א וז"ל על הצדקה שפוסקין בני העיר ויש יחידים המסרבין וכתב ר"י ט"ע דאין מעשין עליה משום דמתן שכרה בצדה יפה כתב ואני לא ידעתי ושמחתי בדברים כי עכשיו יש לי גאון שאומר כדברי ולא כפירוש רבינו יצחק שפירש אכפייה לרב נתן בר אמי² משום דכתיב באותה מצוה לא תאמץ ולא תקפוץ את ירך כי נראה בעיני דהא אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה כשאר מ"ע לכפותו עד שיעשה דהיו מכין אותו כו' כדאיתא בכתובות והיינו אין מעשין שכתב רבינו יוסף ט"ע אבל מ"מ מוזהרין וראיה לדברי מירושלמי דפ"ק דב"ב".

עולה כי ריב"א סובר שאין מעשין וכופין על צדקה שפסקה הציבור על עצמם. ולא כפירוש תוס' שכופין בגלל הלאוין.

המאירי (חולין קי ע"ב) הביא תירוץ נוסף: "וכן יש שפירשו שם שלא אמרו כופין אלא במקום שקבעו עליהם כן כגון מקומות שקובעין ליתן כך וכך בחדש וכיוצא בזה".

וכן כתב המאירי (כתובות מט ע"ב): "זה שביארנו שכופין על הצדקה יש שואלין בה ממה שאמרו במסכת חולין בפרק כל הבשר ק"י ב' כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין מוזהרין עליה, והרי זו מתן שכרה בצדה דכתוב למען יברכך וכו' עד שפירשו

בה רבים שלא אמרו כופין אלא כפייה בדברים אבל לא שיהיו בית דין יורדין לנכסיו שאף נודר שאמרו עליו שלשה רגלים עובר הוא בבל תאחר אבל אין כופין אותו. ומה שאמרו ב"ב ח' ב' ממשכנין על הצדקה, פירושו כשפסקה על עצמם".

"ויש מפרשין כופין לגמרי בהכאה או בירידה לנכסיו ולא אמרו כל מצוה שמתן שכרה וכו' אלא במצות עשה אבל זו מצות לא תעשה היא דכתיב לא תקפוץ את ירך ולא תאמץ וכו' וכן יש מפרשין אין בית דין מוזהרין עליה שאין נענשין אבל מוזהרין הם לכופם. וכן נראה בתלמוד המערב...".

ונראה מהמאירי שתירוציו עוסקים בצדקה שקצבוה הציבור עליהם, אבל לא לגבי צדקה בנדר, בצדקה שקצבוה הציבור כופים וממשכנים. בצדקה בנדר אין לאוין של לא תקפוץ ולא תאמץ ולכן אין לכפות במעשים (אמנם יש לאו של בל תאחר ועי' להלן בדברי תומים שס"ל שכופים כדי שלא יעבור בב"ת).

ועי' באור זרוע (ח"א הלכות צדקה סימן ד) שאף הוא עסק בכפיה לצדקה דוקא בחיוב הציבור ולא בנדרי צדקה.

זה סיכום התירוצים לשאלת מתן שכרה בצידה בצדקה ומביאי התירוצים:

יש שתרצו שבצדקה ישנו לאו של לא תקפוץ ולא תאמץ, ועליו כופים שלא יעבור – תוספות (חולין קי ע"ב ד"ה כל), ריטב"א (ב"ב ח ע"ב), מאירי (כתובות מט ע"ב,

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: לא מסתבר דרב נתן בר אמי הי' נודר ולא היה מקיים.

תשובת המחבר: משמע שמדובר על פסיקה על בני העיר ולא על נדרים.

סימן מ – כפיה על צדקה

ואפילו בערבי שבתות".

בפשטות, כל ההלכה עוסקת רק במי **שהציבור** קצב עליו צדקה כאמור בבבא בתרא (ח ע"ב): "כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה", או **כפסיקה ומס על כל הציבור**. כך עולה מהדגשות הרמב"ם: 'שראו לוי, 'מה שאמדוהו ליתן, 'מה שראוי לו ליתן'. וכן מישכון על צדקה אף בערב שבת לא נראה שקשור למי שנדר, שהרי אין העניים מצפים לצדקה שלו דוקא בערב שבת.

רבינו זרחיה הביא במאור הגדול (נבא קמא יח ע"א) תשובת רב האי גאון ביחס לנדרי צדקה וז"ל: "וכלהו נדרי בדבור פה בלחוד אינון אבל האי נודר אי אתי למיהדר ביה בעון קאי וב"ד לא מצו למעבד ליה מדעם ולא עניים אית להון בהדיה עסק דברים... אלו דברי רבינו האי גאון ז"ל ור"ח ז"ל".

"ושמעין מדברי רבינו האי גאון ז"ל דמאי דאמרי' התם שממשכנין על הקופה אפ"י בע"ש לא אמרו אלא בדבר שהוא תנאי בני העיר ותקנתם כדקתני התם רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה וכו' עד ולהסיע על קצתן וכן מאי דאמרי' אכפיה רבא לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה עשוי הוא שעשהו וכפאו עד שאמר רוצה אני אבל ליטול ממנו בעל כרחו בדלא אמר רוצה אני אין לו לב"ד לעשות כן דאפ"י אם נודר כדאתי למיהדר ביה מיקם הוא דקאי בעון אבל לב"ד לית ליה למיעבד ביה ולא מדעם כדברי רבינו האי גאון ז"ל".

עולה מדבריו שעל נדרי צדקה אין גביה בעל כרחו ולא עישוי כלשהו. על פסיקות בני העיר ישנו עישוי ומישכון. ועל הטלת

חולין קי ע"ב), אור זרוע (ח"א הלכות צדקה סימן ד בשם ריצב"א), רדב"ז (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י), לבוש (יו"ד סי' רמח ס"א), חכמת אדם (שער משפטי צדק כלל קמד ס"ב).

ויש תרצו שכפיה בצדקה היא בדברים ולא בשוטים – ר"ת (בתוספות חולין קי ע"ב ד"ה כל), מאירי (חולין קי ע"ב), אור זרוע (ח"א הלכות צדקה סימן ד בשם ר"ת), מרדכי (ראש השנה פ"א רמז תשב).

ויש שתוצו שכפיה בצדקה היא רק אם בית דין או הציבור פסקו וקבעו על כל הציבור או על יחיד – מאירי (כתובות מט ע"ב, חולין קי ע"ב), אור זרוע (ח"א הלכות צדקה סימן ד בשם ר"ת).

ויש שתוצו שכאן ציווי מפורש – ועשית מצוה לבי"ד שיעשוך – ריטב"א (חולין קי ע"ב), נמוקי יוסף (בשיטת הקדמונים קידושין עו ע"ב ד"ה ממשכנין).

ויש תרצו שבי"ד אין נענשים עליה אם לא כפאוהו אבל מצווים לכופו – מאירי (כתובות מט ע"ב, חולין קי ע"ב עפ"י הירושלמי), אור זרוע (ח"א הלכות צדקה סימן ד בשם ר"ש משאנץ).

וקצת תמוה שהראשונים שדנו על כפיה בצדקה משום מתן שכרה בצידה לא העלו את השאלה של שעבוד גוף ונכסים ליתנה.

ג. בין כפיה על הצדקה בנדרים לבין פסיקת הציבור

כתב הרמב"ם (מתנו"ע פ"ז ה"י):

"מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה

חבל נחלתו

צדקה על אדם עשיר ישנו עישוי בדברים עד שיאמר רוצה אני.

הראב"ד חולק (כתוב שם לראב"ד, בבא קמא יח ע"א) וכתב כך: "שהרי הוקשה צדקה לנדר ולנדבה, ואמרינן [ערכין דף כא א] בנדר ונדבה חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, וכן אמרו [ב"ב דף ח ב] ממשכנין על הקופה, והקופה אינה אלא נדבת כל אחד ואחד כמה יתן בשבוע וכיון שנדר ממשכנין אותה".

עולה לדעתו שאין הבדל בין נדרי צדקה לבין מה שהציבור קבעו לכל אדם או לאדם מסויים בכולם כופים וממשכנים. וכן הרמב"ן במלחמת ה' (ב"ק יח ע"א) סבר שעל כל מיני צדקה ממשכנים וכופים לקיים נדרו, וז"ל:

"הלכך בנדרים נמי כל דבר המסוים בודאי מוציאין מידו דמאי שנא ומעתה בכל הנדרים נמי למה לא יהיו ב"ד נזקקין להוציא מידי חיובו והרי התשובה לא דקדקה בכל זה אלא אפי' בית זה וחפץ זה לעניים קאמר דליכא עליה דינא ולא כלום ונראית כמשובשת. ואם תמצא לומר אותה אין לדקדק ממנה מה שדקדק בעל המאור ז"ל, שאם אמר הגאון ז"ל דב"ד דלית להו למעבד מידעם, רצונו לומר שאין יורדין לנכסיו למוכרן כמו שעושין בבע"ח ולא משמתין אותו דהא לית להו לעניים עסק דין בהדיא כלל, אבל מ"מ גבאי צדקה ממשכנין אותו משכונו בעלמא עד שיפרע משום דדלמא פשע ובעי משכונו ולכשיתן יחזירו לו משכונו ואין זה כפיה וגביה כדן ב"ד בבע"ח אלא משכונו בעלמא הוא שגבאי צדקה ממשכנין אותו ולא ב"ד. כי לא חלק הגאון ז"ל מעולם בזה דהא צדקה איתקש לנדר וחייבי

עולות ושלמים ממשכנין אותן ומאי שנא וכן נמי חייבי ערכין. ותו דאמר' ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך פי' שממשכנין אותו והכי פירושו בירושלמי בפ"ק דר"ה רבנן דקיסרין בשם ר' אבינא מיכן למשכון, ואי אמרת הא חייבי חטאות ואשמות כתיבי התם ואין ממשכנין אותם התם היינו טעמא משום דכפרה דידיה הוא ולא בעי עשוי דמעושה ועומד הוא כי היכי דתיהוי ליה כפרה, אבל צדקה מצוה גרידתא היא כנדרים ונדבות וממשכנין אותם ועוד דצדקה דבר הנדור הוא דומיא דעולות ושלמים וקרינא בהו אשר דברת בפין משא"כ בחטאות ואשמות שאין נדרין ונדבין אלא חיובי דרמי עליה הוא וליכא לדמויי להו צדקה ועוד דהא [ע"ב] איכא חייבי חטאות שממשכנים אותם כדאיתא בערכין וק"ו הדברים דכיון דלחבריה בעי למיתביה ולא לגבוה בעי משכוניה משום דפשע ולא יהיב. ויש מפרשים שלא חלקו בין חייבי חטאות ואשמות לחייבי עולות ושלמים אלא קודם זמנן דבהכי ממשכנין כי היכי דלא ליפשע ובהנך לא פשע אבל לאחר שעברו עליו שלש רגלים בכולן ממשכנין וכופין נמי במילי ושוטי דבכולהו כתיב ועשית וכענין שאמרו בשאר מצות מכין אותו עד שתצא נפשו ודבר נכון הוא. ומעשה דרב נתן בר אמי אינו ענין לכאן דהתם לא נדר הוא ולא קופת אנשי העיר הוה אלא עשוי עשיה דכיון דאמיד ולא יהיב צדקה, ב"ד מוציאין ממנו בעל כרחו וכן לפרנסת בניו הקטנים אי אמיד כייפינן ליה ולא בעי שיאמר רוצה אני כדאיתא בפ' נערה שנתפתתה אלא על כרחך קא אמר' כפי צורך השעה לפי מראות עיניהם של דיינים אלא שלמדו ממנו דממשכנין

על הצדקה כשאמיד כדמפרש בפ' השותפין אבל אין לזה עסק בדברי הגאון ז"ל כלל".
 עולה מדברי הרמב"ן לגבי צדקה שבין בקצבת הציבור ובין בנדר כופין אותו לתת ובכל הדרכים משכון וכפיה במילים ובדיבור וכפיה בשוטים.

בספר התרומות (שער סב אות ד) הביא תשובת הרי"ף בענין מי שהתחייב למעשה האסור לדון בב"ד של נכרים ואם לא ידון לפניו הרי הוא מחייב עצמו לצדקה. וז"ל: "ויש לברר למי שקבל על עצמו לדון עם המלוה בפני גוים אם מועיל לו תנאו. וכן נמי אם חייב עצמו בממון אם לא ילך עמו לפניו מה דינו. על זה השיב הרי"ף ז"ל כך זה טופסו, מה ששאלתם המקבל על עצמו בקנין לילך ולדון עם בעל דינו לשופט של ישמעאל יכול לחזור בו או לא. ועוד אם קבל על עצמו בקנין בעדים שאם לא ילך לפניו לדין עם בעל דינו שיהא עליו לעניים או לבית הכנסת כך וכך [וחזר בו ואמר לא] אלך לדיני גוים יש לו רשות להוציא ממנו מה שפסק על עצמו. כך ראינו כי זה יכול לחזור ואינו חייב ואינו רשאי לילך עם בעל דינו אל הגוים, ולא מבעיא כה"ג דקא עקר מצוה, וכדאמר רבי טרפון, אלא אפילו לדבר הרשות מאי דקנו מאיניש במילתא דעבוד קנין דברים הוא ואית ליה למיהדר. אבל ודאי אי מקבל עלויה סהדותא דגוים וקנו מיניה לאו דברים בעלמא הוא, כדאמרינן נאמן עלי אבא נאמן עלי אבין אינו יכול לחזור, שאין לאחר קנין כלום".

"ולענין ששאלתם שאם לא ילך שיהיה עליו להקדש כך וכך ראינו מן הדין שיש לו לומר כן ויש על ב"ד ולזקני המקום למנוע בעלי דינין מלתובעו [בכך, שדבר

אסור הוא, ואם נמנע כבר בטל הנדר שדבר מוכיח שלא קיבל על עצמו לילך לפני הגוים] אלא עם התובע, ואם לא נמנע התובע והנתבע לא הלך עמו לגוים אין ב"ד מוציאין ממנו לא לעניים ולא להקדש, אלא מודיעין אותו כי חל הנדר עליו ואומרים לו שעליך לתת מדעתך מה שפסקת על עצמך, כי זה נדר הוא, ונמצא כנודר [שאם לא יחלל שבת] שיתן מנה לעניים שהוא חייב לשמרו ולקיים נדרו. ודבר זה שנוי במשנתנו חומר בנדרים מבשבועות אמר סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל בנדרים אסור בשבועות מותר מפני שאין נשבעים לעבור על מצות. וזה ששנינו כאן בנדרים אסור זה ר"ל כמו זה שאמרנו שאם נדר לצדקה בקיום מצות חייב באותה צדקה [אבל ב"ד אין] מוציאין מידו, ע"כ".

עולה מדברי הרי"ף שרואה את דבריו כנודרי צדקה ובכל זאת אין בית דין כופים אותו לקיים אלא מודיעים לו שהם נודרי צדקה.

דברי ספר התרומות הובאו בקצרה בטור (חו"מ סי' נו, ה): "ואין מוציאין ממנו בב"ד אלא שאם התנה על עצמו להתחייב כך וכך לעניים או לב"ה מודיעין אותו שחל הנדר עליו ואומרים לו עליך ליתן מדעתך מה שפסקת על עצמך כי זה הוא כמו נדר שאם לא יחלל שבת יתן מנה לעניים שהוא חייב לשמור את השבת וליתן מנה לעניים בקיום מצוה חייב באותו מנה אבל אין בית דין מחייבין אותו ע"כ".

הב"י הביא את מקור הטור בספר התרומות והעיר בבדק הבית: "ומכל מקום מה שכתב שאין בית דין מוציאין ממנו מה שקבל עליו לתת לצדקה אם לא ילך לדון

חבל נחלתו

אם לא אעשה לך כך וכך אתן לעניים כך וכך אין מוציאים ממנו בבית דין דמצי אמר אתן לעניים שאני חפץ חוץ לעירי ומהר"ם נמי מודה בכך כיון שלא היה הנדר בתוך הקהל ומה שכתב הרב כאן ויש מי שאומר וכו' אינו בא לומר דאיכא כאן שתי סברות אלא דלפי מה שכתב תחילה המקבל עליו בקנין וכו' עד חייב ליתן מה שקיבל עליו לעניים הוא דבר פשוט לא יעלה על הדעת שיחלוק אדם על זה כתבו בסתם, אבל מה שכתב אח"כ שאין בית דין מוציאים ממנו וכו' הוא חידוש בדין אפשר שיש מי שחולק על זה כתבו בלשון ויש מי שאומר, להודיע שדברי יחיד הם ודרך הרב בזה בשלחן ערוך הוא ידוע בהרבה מקומות בספרו.

לפי הב"ח בדרך כלל אין כופים על נדרי צדקה, אא"כ התחייב לפני הציבור במקום מסויים שאינו יכול להשתמט שייתן לעניי עיר אחרת. נושאי הכלים על השו"ע עסקו בפסקו של השו"ע.

הסמ"ע הסכים עם הב"ח עפ"י דברי הר"ף שאין כופים על נדרי צדקה: "...ולא מצאתי מי שחולק ע"ז שישבור שהב"ד מוציאים ממנו, וגם בד"מ לא הביא כאן שום דעה שחולקת ע"ז. ואפשר לומר שזה תלוי במה שאמרו [חולין ק"י ע"ב] שכל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד מוזהרין עליה, שפירשו הרמב"ן [שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' פ"ח] שאין ב"ד עונשין עליה, אבל אם ירצה הב"ד יכולין להוציא מידו בע"כ, וכמ"ש לקמן בסימן (צ"ו) [צ"ז סעיף ט"ז] וק"ז [סעיף א'] וביו"ד ריש סימן ר"מ ע"ש, וכ"ש בזה שקיבל עליו בתורת נדר. והיותר נראה

עמו לפני גוים גם מה שפירש במתניתין דחומר בנדרים לא משמע לי האי פירושא בפשטא דמתניתין.

וכך פסק השו"ע (חו"מ סי' נו ס"ג): "המקבל עליו בקנין לידון עם חבירו לפני עובדי כוכבים, אינו כלום, ואסור לידון בפניהם. ואם קבל עליו שאם לא ילך בפניהם יהיה עליו כך וכך לעניים, אסור לילך לדון עמו לפני עובדי כוכבים וחייב ליתן מה שקיבל עליו לעניים. ויש מי שאומר שאין בית דין מוציאים ממנו, אלא מודיעין אותו שחל הנדר עליו".

משמע מן השו"ע שקיבל את תשובת הר"ף שאין כפיה בנדרי צדקה אלא רק מודיעים לו שהוא חייב, כמו"כ השו"ע לא נקט בפירוש דעה אחרת כנגד דעת יש מי שאומר. (על אף שבבדק הבית תמה על הדעה הזו).

הב"ח (חו"מ סי' נו) העיר מדוע השו"ע נקט לשון יש מי שאומר כשלא הביא דעה חולקת, ומנ"ל שיש חולק בכך.

ומשיב הב"ח: "ואולי לפי שהמרדכי בפרק בני העיר (סי' תתכה) כתב על שם מהר"ם בתשובה (ד"פ סי' תק) באחד שאמר בתוך קהל ועדה אם אשחוק עוד בקוביא אתן חמשה זקוקים לצדקה והוא אומר שיתן למקום שהוא חפץ והשיב שכופין אותו שיתנם בעירו עיין שם משמע ליה להרב ב"י דחולק הוא אבעל התרומות שפסק כאן שאין בית דין מוציאים ממנו. ועוד אפשר לומר דבעל התרומות מודה למהר"ם דבאומר בתוך הקהל אם אשחוק עוד אתן לצדקה כך וכך דמסתמא היתה דעתו לצדקה דקהל שהוא נודר בפניהם ולא מצי אמר שיתן חוץ לעיר מקום שהוא חפץ, אבל במקבל עליו סתם כנגד חבירו

[ו' ע"א] מוצא שפתיך [זו מצות עשה] תשמור זו [מצות] ל"ת, ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך, פירוש שיכפו אותך ליתן כפי שנדרת, [כאשר נדרת] זה נדר, בפ"ך זו צדקה. הרי מבואר דב"ד כופין לקיים הנדר בזה. ומ"ש בעה"ת שאין ב"ד מוציאין, הוא בדרך אחר, די"ל דאין כאן נדר גמור, דיכול לילך לדיני עובדי כוכבים...

עולה מדברי הט"ז שהופך את ההבנה, דוקא בנדר לצדקה כופים, ובפסיקת הציבור כמס לצדקה אין כופים.

וכך כתב התומים (סי' כו ס"ק ה):

"וי"א שאין בית דין מוציאין וכו'. כבר כתב הב"י בספר בדק הבית (ב"י סעיף ז) דלא אתפרש למה לא יוציאו בדיינים. והסמ"ע (סק"ג) כתב משום דהוי מצות עשה שמתן שכרו בצידו ואין ב"ד של ישראל כופין עליה (חולין קי ב). ואין דבריו נראים, דחדא בצדקה כופין כדאמרינן (ב"ב ח ב) ממשכנים על הצדקה, ועיין בתוס' דב"ב (שם ד"ה אכפיה) דצדקה שאני, אף גם זהו הכל בצדקה דלא נדר, אבל אם נדר ליתן לצדקה דקי"ל (ר"ה ו א) בפ"ך זו צדקה, הרי עליו חיוב, ואי קיימי עניים (ואינם נותנים) [ואינו נותן], כל שעה ושעה עובר בבל תאחר כמבואר בגמרא דר"ה ובשו"ע י"ד סי' רנ"ז (סעי' ג), הרי חיוב על בית דין לכופו לבל יעבור לאו כל רגע, וכן מבואר שם בגמרא דר"ה אזהרה לב"ד שיעשוך וחשבינן בפ"ך זו צדקה בכלל, הרי מבואר דכופין להפריש צדקה לעניים במה שנדר, ומכל שכן בזה דאין כל כך מתן שכר כי לא נדר לצדקה בתורת חמלה וחנינה לדלים, רק בתורת קנס אם לא ילך לערכאות. ודברי הסמ"ע תמוהים".

לומר דדרך המחבר לכתוב כן אף שאין בו פלוגתא, וכמו שכתבתי לעיל בסימן ט"ז סעיף ב' [סק"ח] ע"ש".

אמנם הש"ך (חו"מ סי' כו ס"ק ו) השיג: "ויש מי שאומר שאין בית דין מוציאין מידו. כתב הסמ"ע [סק"ג] ולא מצאתי מי שחולק ע"ז. ועיין בבדק הבית [סעיף ד'] שחולק ע"ז וכתב על הטור [סעיף ה'], מה שכתב שאין ב"ד מוציאין ממנו מה שקיבלו עליו לתת לצדקה אם לא ילך לדין עמו לפני גויים, גם מה שפירש במתניתין דחומר בנדרים, לא משמע לי האי פירושא, עכ"ל, ועיין ב"ח [סעיף ז]".

וכן בביאור הגר"א (ס"ק י) חולק וסובר כי לפי השו"ע עצמו כופים על נדרי צדקה. וז"ל: "וי"א דאין. כ"נ שם מדקא' אסור ול"ק חייב. והב"י בד"ה חולק עליו ועל פירושו וז"ש בתחלה סברא הראשונה וחייב ליתן כו". וחולק על הב"ח והסמ"ע בהבנת דברי השו"ע.

הט"ז חולק וסובר שבצדקה של פסיקת הקהל אין כופים משום מצוה שמתן שכרה בצידה אבל בנדר לצדקה בית דין כופים ומוציאים מן הנודר, ורק במקרה של בעל התרומות אין יכולים לכפות משום שאינו נדר גמור. וכך כתב הט"ז: "ואני תמה, דודאי לענין נתינה שיתן אדם לצדקה, בזה אין כופין לקצת דעות משום דהוה מתן שכרה בצדה דכתיב למען יברכך, וכמ"ש התוס' בפרק נערה שנתפתתה [כתובות מ"ט ע"ב ד"ה אכפייה] דהא דרבא אכפיה לרב נתן היינו בדברים, אבל מה שאדם אומר אתן צדקה ודאי כייפין ליה בכל הכפיות דהוה כמו נדר, ובנדר פשיטא דכייפין בכל מילי, ואיך נעלם מעיניהם ברייתא ערוכה פ"ק דר"ה

חבל נחלתו

"וכן מה שכתב הב"ח (סעי' ו) דמצי אמר אתן לעניים בעיר אחרת ומתי שארצה, גם זה לא נהירא, דהא כיון דלא פירט איזה עניים, עניים הראשונים הבאים ליטול צדקה חייב ליתן להם, ואם מסרב עובר בבל תאחר כמבואר בגמרא דר"ה פ"ק (שם) ובשו"ע יור"ד סי' רנ"ז (שם), ע"ש, ופשיטא דכופין אותו מבלי לעבור על לאו דלא תאחר, ולכן יפה תמה הבדק הבית".

"ואמת מתחילה חשבתי מה שכתב הרי"ף אין בית דין מוציאין ממנו, הרצון דלא נחתין לנכסים, **דבנדר לכו"ע שעבודא לאו דאורייתא**, ותקון עולם לא שייך כאן, וכיון דלא נשתעבדו הנכסים אין יורדים לנכסיו ולא כתבינן אדרכתא כלל, ולכן כתב אין ב"ד מוציאין, ולא כתב אין ב"ד כופין, [ד]ודאי כופין לבל יעבור אבל אין מוציאין בירידת נכסיו. אבל הדרינא בי, חדא דהא מן הך קרא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך נלמד (שם) כפיה לענין קרבנות וכן לצדקה דכתיב בפ"ך זו צדקה, ואילו נודרי קרבנות ומאחרין להביאו קי"ל ממשכנים אותן כמבואר במשנה (שקלים) [ערכין] (כא א) וכן הרמב"ם פ"ד מהלכות מעשה קרבנות (הי"ז), ע"ש. ועוד הא דסיים הרי"ף אלא מודיעין אותו, הוה ליה למימר דמנדין אותו לקיים נדרו".

"ולכן התירוץ היותר נכון הוא כך, דסבירא ליה להרי"ף כהך רבנותא דסבירא להו דאף בצדקה שייך אסמכתא ודלא כמש"כ ב"ד סי' רנ"ח (סעי' י) ולקמן חו"מ סימן ר"ז (סי"ט). ואם כן לכאורה זו אסמכתא דתלה הדבר שאם ימנע לילך בערכאות שיפריש

לצדקה והוה ליה אסמכתא, דדעתו היה לילך ומבלי ליתן ולא עלה ברוחו שבית דין ימנעהו, ואין כאן חיוב, אך דבר זה בדעתו אם דעתו היה אז באמת לילך שובב בערכאות, וקבע נתינת הצדקה רק בדרך קנס להחזיק ענין ההליכה, אם כן הרי זה אסמכתא, ועיין לקמן סי' ר"ז, אבל אם באמת מתחילה לא היה ברוחו רמיה לייקר שם ע"ז, והיה באמת דעתו לצדקה ליתנו ועשה כן לפייס דעת התובע שביקש ממנו התחייבות הלזה, אבל באמת מאז היה דעתו ליתן לצדקה טרם ילך לפני עכו"ם, אם כן הרי זה הבית דין מודיעין אותו שחל הנדר עליו, אם כוונתו היה לשם נדר מוחלט ולא בתורת אסמכתא, ואם כן הוא יבחין בלבו כיצד היה דעתו ואן היה לבו נוטה אז, ודברים המסורים ללב וא"ש, וזה שדייק שמודיעין אותו ואומרים לו שעליך לתת מדעתך מה שפסקת על עצמך, הך מילת מדעתך לכאורה אין מובן, אמנם כיון למה שכתבנו, כפי דעתך שהיה אז דעתך נוטה עליך מוטל לקיים הנדר וא"ש. ואם כן יפה עשה הרב המחבר שכתבו בלשון וי"א, כי הא קי"ל לקמן בסימן ר"ז דאין בצדקה משום אסמכתא. ואפשר דכאן שאני כי אנוס הוא ומ"מ הוא בלשון י"א וא"ש"...

עולה מדברי התומים שבכל צדקה, ומשמע אף צבורית שפסקו עליה הציבור, כופים עליה ורק במקרה שעליו נשאל הרי"ף סבר כיון שהיא אסמכתא אין כופים עליה, אף שדעה זו לא התקבלה להלכה ואסמכתא קונה בנדר³.

3. האגודה (בבא קמא פ"ד סי' נא) כתב כי נדר באסמכתא חייבים בו. וז"ל: "נשאל להר"מ ז"ל אם

סימן מ – כפיה על צדקה

לאו דנדר דלא כתיב גבי צדקה בודאי לא כתיב עליה מתן שכרה ולכן כופין". ועי' בברכי יוסף (ח"מ סי' נו ס"ק ט). וכך סיכם את ההלכה הזאת בערוך השולחן (ח"מ סי' נו ס"ד):

"המקבל עליו בקניין לדון בפני דיינים גויים אינו כלום ואפלו נשבע דהוה כנשבע שבועת שוא ואפילו אם יש לאחד מבע"ד ויתור זכות בדינם מבדיני ישראל אין זכותו כלום [תשו' הרא"ש ואו"ת דלא כסמ"ע] ואסור אף לב"ד שידונו לפי דינם של הגויים ואם קיבל עליו שאם לא ילך לפניו לדון יתן כך וכך לעניים אסור לו לילך והצדקה מחוייב ליתן דזהו נדר והוה כנודר שאם לא יחלל את השבת שיתן מנה לעניים שהוא חייב לשמור את השבת ולקיים נדרו [רי"ף בתשו'] דנדר חל באופן כזה וי"א שאין ב"ד מוציאים ממנו בע"כ אלא שמודיעין אותו שחל עליו הנדר ומחוייב לקיימו".

מסקנות

- א. בפסיקת הציבור לרוב הראשונים והפוסקים צריך בית דין לכוף את מי שנפסק עליו בכל דרכי הכפיה.
- ב. בנדרי צדקה נחלקו הראשונים אם אפשר לכוף עליהם מצד שהם מצוה ככל המצוות או שהחובה מונחת על הנודר

בקצות החושן (סי' נו, א) לאחר שהביא את דעות האחרונים, הקשה: "אלא דהיא גופיה קשיא לי מאי שנא נודר מצדקה, דהא טעמא דאין כופין על הצדקה היינו משום דמצות עשה שמתן שכרה בצדה דכתיב (דברים טו, י) (למען) [כי בגלל הדבר הזה] יברכך (תוס' ב"ב ח, ב ד"ה אכפיה), וא"כ בנודר מי לית ליה האי ברכה ברכת ד', וכי משום דנודר מעיקרא לצדקה יפסיד ברכת ד', וא"כ הוי נמי מצות עשה שמתן שכרה בצדה. ואי משום דבנודר איכא נמי לאו דלא יחל (במדבר ל, ג) וכופין על הלאו, הא בצדקה גופיה נמי אית ביה לאוי טובא לא תקפוין ולא תאמין (דברים טו, ז) ואפילו הכי אמרו דאין כופין על הצדקה. ואי נימא דגם באמירה לעני שייך ביה אמירה לעני כמסירה להדיוט וא"כ קני להו ממש באמירה א"כ ודאי כופין ואפילו לנכסיו אנו יורדין, אבל למאן דאמר דלא אמרינן אמירה לעני כמסירה להדיוט ואין בו אלא משום נדר א"כ אכתי הו"ל מצות עשה שמתן שכרה בצדה ואין כופין, ועיין מ"ש בסימן ר"צ (סק"ג)".

ובשיעורי ר' דוד (פוברסקי, בבא בתרא ח ע"ב) הקשה על הקצות: "ואכן דבריו צ"ב מה מדמה לאו דנדר ללאו דצדקה, דהא אפשר דדוקא בלאו דצדקה, דכתיב במצות צדקה, קאי המתן שכרה אף על הלאו, אבל

אמירה דאסמכתא מועלת בהקדש דהא אפילו מסירה דאסמכתא לא מהני בהדיוט, והשיב מהר"ם ז"ל דאמירתו לגבוה להקדש כמסירתו המועלת בהדיוט כמו בקנין בבית דין חשוב מעכשיו, כדפירש ר"י הכא אם אמר כשיבא חוב זה לידי אתננו לצדקה או להקדש חייב והכא איכא אסמכתא ודבר שלא בא לעולם ואפילו הכי חייב. וכן פסק במיימוני בפרק כ"ב דהלכות מכירה. וכן פסק הר"ם ז"ל **דנדר ושבועה ותקיעת כף מהניא אפילו באסמכתא** וכן כל דברי שכיב מרע דכתובין וכמסורין אפילו באסמכתא, ומצוה מחמת מיתה אפילו באסמכתא".

חבל נחלתו

מכאן למשכון כלומר שאם אינו רוצה ליתן ממשכנין אותו, וכן אמרו בערכין (כ"א א') חייבי ערכין ממשכנין אותו, **וגבי צדקה אמרינן** (ב"ב ח' ב') **ממשכנין על הצדקה אפ"י בע"ש**, ומשכון משמע אפ"י בתוך ביתו ולא נתוחי בלבד (עי' ב"מ ק"ג א') וחמיר מחוב דעלמא בהא, כי היכי דחמיר מיניה לאפוקי בע"ש⁴ ובחוב דעלמא לא קבעינן זמן במעלי שבתא (עי' ב"ק ק"ג א'). **ויש לתמוה, אם המדובר בנדרי צדקה מדוע ממשכנים אותו, וכי מי שאינו נוטל לולב ממשכנים אותו, והרי זו כפיה בממונו, וסתם מקיימי מצוות אין כופים אותו במישכון ממונם כדי שיקיימו את המצוה.**

והרמב"ם (מתנו"ע פ"ז ה"י) כתב (וה"ד לעיל): "מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין **כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות** עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות". והזכיר בתוך דבריו שלשה אמצעי כפיה: **מכת מרדות, גביה מנכסיו, נטילת משכון עד שייתן את מה שראוי לו, ולעיל הוזכרה גם כפיה בדברים.** לגבי נטילת משכון המוזכרת בבבלי ובירושלמי הערנו לעיל שלכאורה בנדרי צדקה שהם חיוב עצמי לא מובן מה עניינה, שכן לא מצינו מישכון במצוות אחרות.

אבל בית דין אין כופים אותו אם מצד שזו מצוה שמתן שכרה בצידה או מצד שטוען או יכול לטעון שייתן לעניים אחרים.

ד. באלו אמצעים כופים על צדקה

נאמר בראש השנה (ו ע"א):

"תנו רבנן: מוצא שפתיך – זו מצות עשה, תשמר – זו מצות לא תעשה, ועשית – אזהרה לבית דין שיעשוק, כאשר נדרת – זה נדר, לה' אלהיך – אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים, נדבה – כמשמעו, אשר דברת – אלו קדשי בדק הבית, בפ"ך – זו צדקה".

מפרש רש"י: "ועשית – על כרחך, מכאן אזהרה לבית דין לכופ".

והעירו **תוספות** (ר"ה ו ע"א):

"יקריב אותו מלמד שכופין אותו – כל מצות עשה נמי כופין כדאמר בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף מט: ושם) **מכין אותו עד שתצא נפשו** והא דאיצטריך קרא הכא משום דסלקא דעתא דאין כופין כאן **לפי שכתוב לרצונו**".

משמע שדין צדקה כדון כל מצות עשה שמכים אותו (מכת מרדות) עד שיתרצה לקיים המצוה אפילו עד שתצא נפשו, וזו היא הכפיה של בית דין.

וכך כתב בחידושי הריטב"א (ראש השנה ו ע"א):

"ועשית אזהרה לב"ד. דרשו בירושלמי

4. צ"ע מדוע, לפי הריטב"א, ממשכנים נודרי צדקה בערב שבת, שהרי העניים אינם מצפים דוקא לצדקה של ה**נודרים** אלא לצדקה שנפסקה על כל הציבור וממנה נגבית קופת צדקה ומתחלקת לעניים כל ערב שבת, וצ"ע.

סימן מ – כפיה על צדקה

למימרא דבעי מיניה אם כופין אותו בכך אם לאו דהא משנה שלימה שנינו המלוה את חברו בשטר גובה מנכסים משועבדין ע"י עדים גובה מנכסים בני חורין וגובה בב"ד משמע ועל כרחו של לוח אלא טעמא הוא דבעי אי אמר לא ניחא לי מאי אמרינן ליה ומה טעם אמרו חכמים לכוף אותו. אמר ליה תנינא בד"א שלוקה ארבעים במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאמרו לו עשה סוכה ואינו רוצה מכין אותו עד שתצא נפשו **כלומר ובמצות פרעון חובו עד שאתה כופהו בגופו כופהו בממונו**. כן פירש רבינו בשם רבינו הגדול הרמב"ן (וכן כתב הרמב"א בשמו בסוף ב"ב).

ונראה שלא רק הרמב"ן יסבור כך אלא לכר"ע עדיף כפיה והוצאת ממון מאשר כפיה בהכאה עד שיאמר 'רוצה אני', ואז ייתן ממון.

וכך כתב התורה תמימה (הערות ויקרא פרק כה הערה קצב) ביחס לכפיה ברבית: "כתב בנמוק"י דכיון דמ"ע היא וחי אחיך עמך, לכן ב"ד כופין אותו להחזיר רבית קצוצה כדין כל מ"ע שמכין אותו עד שתצא נפשו לקיימה אבל אין ב"ד יורדין לנכסיו משום דאין לו עליו שעבוד נכסים, וכ"פ ביו"ד סי' קס"א ס"ה, ולי קשה הדבר לומר דנכוף אותו בגופו עד שתצא נפשו ולא נכוף אותו בממונו, והלא בתורה כתיב דרכיה דרכי נועם, לזה הלא לא יקרא נועם היכי שאפשר לקיים גופו בחליפי ממון ונעשה להיפך, וברמב"ם לא מצאתי דין זה, ודברי הר"ן בענין זה מוקשים לי מאוד,

לגבי הכפיה במכת מרדות כדין כל מצות עשה הביאווה: הרמב"ם ותוספות שהובאו לעיל, הריטב"א (ב"ב ח ע"ב), המאירי (חולין קי ע"ב), טור (יו"ד סי' רמח), ספר התרומות (שער א חלק ג אות ב), מהרי"ק בסי' קמח.

לגבי הכפיה בדברים הביאווה: ר"ת (תוספות חולין קי ע"ב ד"ה כל), מאירי (חולין קי ע"ב), הגהות אשרי (כתובות פ"ד סי' יד), מרדכי (כתובות סי' קנט וב"ב סי' תפט). יש שכתבו שהכפיה בדברים שמקללים אותו או מנדים⁵, כך כתב הברכי יוסף (יו"ד סי' רמח ס"א) בשם מהראנ"ח, ודחה דבריו. המאירי (כתובות מט ע"ב) כתב שאין מכים וגם יורדים לנכסיו באותו אדם, אלא כופים אותו או בהכאה או בירידה לנכסיו.

וכתב בעל התורה תמימה (הערות ויקרא פרק כה הערה קצב, הו"ד אף בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ד עניינים שונים סימן שמג) שבתחילה כופים אותו בממונו ורק אח"כ בגופו.

לגבי תפיסת עניים, כתב המחנה אפרים (הל' זכיה ומתנה סי' ח והו"ד בדרך אמונה סע' סט צה"ל קנח) שאם עני תפס ממי שחייב צדקה ולא נותנה, אם החייב רוצה לתת לעני אחר מוציאים מיד התופס, ואם כלל אינו רוצה לתת אין מוציאים מיד התופס. ויש להוסיף כי בצדקה שרוצים שיתן את ממונו, לכאורה הכפיה צריכה להיות בהוצאת ממונו ולא בגופו.

כבר הובא בשם הרמב"ן (שיטה מקובצת כתובות פו ע"א): "והריטב"א כתב וז"ל אמר לא ניחא לי למעבד מצוה מאי לאו

5. אף התומים לעיל העלה אפשרות של נידוי בדעת הר"ף.

חבל נחלתו

מרתא משמיה דרב אלו גבאי צדקה. לא קשיא **הא דאמיד הא דלא אמיד**. כי קאמר רב נחמן ממשכנין על הצדקה היכא דאמיד דאית ליה ממונא ולא קא יהיב מאי דחזי ליה, וכי כתיב ופקדתי על כל לוחציו היכא דלא אמיד. כי הא דרבא כפיייה לרבי נתן בר אמי ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה וכן כל היכא דאמיד מפקינן מיניה לפום אומדניה.

וכ"כ **האור זרוע** (ח"א הלכות צדקה סימן ד): "היכי דלא אמיד אין ממשכנין אותו אבל היכי דאמיד ולא דוקא עשיר אלא אפי' שיש ספק בידו ליתן ממשכנין אותו". וכן כתבו שאין ממשכנים את מי שאינו אמיד: **ספר מצוות גדול** (עשין סימן קסב ד"ה עשיר שאינו), רא"ש (ב"ב פ"א ס' ל), מאירי (ב"ב ח ע"ב), אורחות חיים (דין צדקה אות א), רבינו ירוחם (תואר"ח נ"ט ח"א), **מנורת המאור** (פרק א צדקה עמוד 75).

וכך כתב הריטב"א (בבא בתרא ח ע"ב): "הא דאמיד הא דלא אמיד. פי' כל היכא דאמיד ממשכנין ואפילו לא נדר בפיו אם ראו שיכול לתת כעובדא דרב נתן, ובדלא אמיד אסור למשכן ואפי' נדר בפיו דאנוס הוא כיון דלא אפשר ליה, והיינו דלא אפליג הכא היכא דלא אמיד בין שנדר בפיו או שפסקו עליו, **ויש אומרים דהכא חדא מינייהו נקט דכי הוציא בפיו חייב הוא משום נדר ולעולם ממשכנין אותו אם יש לו שום דבר ואח"כ אם הוא צריך יתנו לו מן הקופה, ומפרכינן אפוכי מטרותא למה לי, כדי שיקיים נדרו**".

היינו, מי שנדר, מעלה הריטב"א אפשרות שכופים וממשכנים אותו אפילו אינו אמיד כדי שיקיים נדרו ואח"כ נותנים לו מן הצדקה.

דכאן כתב הנמוק"י בשמו דכופין אותו עד שתצא נפשו ואין יורדין לנכסיו, ובריש פ"י דכתובות כתב הר"ן מפורש דכמו שכופין לקיים מ"ע בגופו כך כופין בממונו עיין שם, וגם בצדקה קיי"ל דב"ד יורדין לנכסיו כשאינו רוצה לקיים מ"ע דצדקה, ולכן לדעתי דין זה צריך תלמוד".

ה. ממשכנין על הצדקה

הובאו לעיל המקורות שממשכנים על הצדקה, וכדברי הרמב"ן במלחמת ה' שנטולים ממנו משכון עד שייתן מה שחייב לצדקה.

וכתב הטור (חו"מ סי' צז, כז): "וכ"כ רב אלפס בתשובה שאם הלואה אלם ורוע מעללים ומעיז פניו מלפרוע חובו מותר ליכנס לביתו לדעת מצפוניו אפי' ע"י שליח עכו"ם **כדאמרינן ממשכנין על הצדקה** וכן עושין בצרכי קהל ע"כ ובעה"ת כתב דאין אנו עושין כן אלא בדוחק גדול **דצדקה ומס שאני שלא באו עליו דרך הלואה** אבל מלוה שהתורה הזהירנו עליו אין כח בנו לעקור מצוה זו אלא בקושי גדול ושיהא כוונת ב"ד לשמים כדאמרינן ב"ד מכין ועונשין שלא כדין ולא לעקור דבר מן התורה אלא לעשות סייג לתורה ע"כ".

מתבאר, (וכ"כ הרמב"ן שהו"ד לעיל במלחמת ה') שבצדקה דרך המשכון עדיפה מבחוב ובעוד שבחוב ממוני רגיל אין ממשכנים אלא בדרכים מאד מיוחדות, על צדקה ממשכנים.

כתב היד רמ"ה (בבא בתרא ח ע"ב סי' צג): "מאי שררותא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב ממשכנין על הצדקה אפילו בערב שבת. איני והא כתיב ופקדתי על כל לוחציו ואמר רב יצחק בר שמואל בר

חבל נחלתו

וכו' פירש ר"ת כפיי' בדברים דקיי"ל כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה ומפרשי' בירוש' דמוזהרין ר"ל נענשין והאי דאמר ממשכנין על הצדקה שאני שבני העיר קבעו בינייהו כך ואפילו נידוי ליכא".

אמנם הראשונים האחרים שם כגון הראב"ד והרמב"ן למדו שאף בנדרי צדקה ממשכנים.

כאמור לעיל, שיטת בעל המאור עפ"י תשובת הגאון שבנדר לצדקה אין כופים כלל ואף אין ממשכנים. וכ"כ הריקאנטי (סי' תקלא): "אין אדם מקנה מה שלא בא לעולם בין למי שראוי ליורשו בין למי שאינו ראוי ליורשו אמנם אם הקנהו לצדקה אומר הר"מ במז"ל שחייב לקיים דבריו וכן הורו הגאונים אך אמרו שאין כח בידם למשכנו על זה אלא לחרפו לגדפו דהא דאמרו כפיי' רבא לר' נתן בר אמר

סימן מא

צדקה בעיר אחרת

שנתנו ולוקחים אותה לעירם, ומדוע יחיד שנתן צדקה אינו משיבה לעירו? כמו"כ יש להקשות מה סמכותו של חבר עיר לקחת צדקה ולא להשיבה לאורחים שנתנוה?

ב. יש לדון במה מדובר, האם בצדקה שהאורחים פסקו על עצמם בעת שהותם בעיר, או בצדקה שבני העיר פסקו על האורחים.

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ב) כתב: "מי שישב במדינה שלשים יום כופין אותו ליתן צדקה לקופה עם בני המדינה, ישב שם שלשה חדשים כופין אותו ליתן התמחוי, ישב שם ששה חדשים כופין אותו ליתן צדקה בכסות שמכסים בה עניי העיר, ישב שם תשעה חדשים כופין אותו ליתן צדקה לקבורה שקוברין בה את העניים ועושין להם כל צרכי קבורה". (וכ"פ השו"ע יו"ד סי' רנו ס"ה).

אבל בהלכה זו לא התנה כמה זמן נמצא האורח בעיר כדי לתת צדקה אלא כתב (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ד): "מי שהלך

א. נאמר במגילה (כז ע"א): "אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר: בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה – נותנין, וכשהן באין מביאין אותה עמהן, ומפרנסין בה עניי עירן, תניא נמי הכי: בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה – נותנין, וכשהן באין מביאין אותה עמהן. ויחיד שהלך לעיר אחרת ופסקו עליו צדקה – תנתן לעניי אותה העיר. רב הונא גזר תעניתא, על לגביה רב חנה בר חנילאי וכל בני מתיה, רמו עליהו צדקה ויהבו. כי בעו למיתי, אמרו ליה: נותבה לן מר, וניזול ונפרנס בה עניי מאתינן! – אמר להו: תנינא, במה דברים אמורים – בשאין שם [ע"ב] חבר עיר אבל יש שם חבר עיר – תניתן לחבר עיר. וכל שכן דעניי דידי ודידכו עלי סמיכי".

יש לשאול על הסוגיא: מה הסמכות לפסוק צדקה על אורחים, הרי יש להם עניים בעירם? ואם האורחים נתנו כבר צדקה מדוע הם מוציאים את הצדקה

חבל נחלתו

העיר בכל זאת כשיוצאים מן העיר נוטלים מה שנתנו כדי לפרנס את עניי עירם.³ אמנם רבי אברהם מן ההר (מהד' בלוי, מגילה זו ע"א) כתב: "בני העיר. כלומר רוב בני העיר: שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם. בני העיר שהלכו שם: לתת צדקה. לקופה: נותנין. אותה צדקה לגבאים: וכשהם באין. לחזור למקומן תובעין אותה מן הגבאים ומביאים אותה צדקה עמהם ומפרנסין בה עניי עירם. הואיל והם רבים ועניי עירם תלויים עליהם. ואם היה יחיד אין עניי עירו תלויים עליו שהרי הוא יחיד, אותה צדקה שפסקו עליו נותנין לעניי אותה העיר".

"ולשון הר"ם במתנות עניים סוף פרק ז', מי שהלך לסחורה ופסקו עליו אנשי העיר שהלך לשם צדקה הרי זה נותן לעניי אותה העיר. ואם היו רבים ופסקו עליהם צדקה נותנים, וכשהם באים מביאים אותה עמהם ומפרנסים בה עניי עירם. ואם [יש] שם חבר עיר יתנו אותה לחבר עיר והוא מחלקה כמו שיראה לו ע"כ. ומסתבר שכל זה דוקא כשפסקו עליו אנשי העיר לתת, אבל מי שפוסק צדקה מעצמו הולכין אחר דעתו, אם דעתו היתה בשעה שפסק לעניי העיר שהוא שם יתן לעניי העיר, ואם

בסחורה ופסקו עליו אנשי העיר שהלך שם צדקה הרי זה נותן לעניי אותה העיר, ואם היו רבים¹ ופסקו עליהן צדקה נותנין וכשבאין מביאין אותה עמהן ומפרנסין בה עניי עירם, ואם יש שם חבר עיר יתנוה לחבר עיר והוא מחלקה כמו שיראה לו". היינו, לפי הרמב"ם, המדובר במי שנפסקה עליו צדקה באותה עיר, ואם המדובר ברבים, נוטלים את הצדקה שפסקו עליהם כשיוצאים מן העיר.² ונראה שרבים נוטלים מה שנתנו מפני שהפסיקה עליהם אינה ראויה, שהרי הם אורחים ואין עניי העיר מוטלים עליהם, וכנראה שאף הפסיקה היתה על כל הקבוצה יחדיו ולכן הם נוטלים את שלהם ונותנים בעירם. לעומת זאת ביחיד שפסקו עליו הוא כנספח לעירם וצריך לתת.

ג. רש"י (מגילה זו ע"א) פירש:

"נותנין – אותה לגבאי אותה העיר, כדי שלא יחשדום בפוסקים ואינן נותנין".

"וכשהן באים – וחוזרים למקומן, תובעים אותן מן הגבאים, ומפרנסין בה עניי עירן".

ניתן ללמוד ממנו שבעצם אין 'סמכות' לכוף אורחים בצדקה, ולכן נתינתם היא מפני החשד, ועל כן אף שהצדקה באה ליד גבאי צדקה ולכאורה 'הוחלטה' לעניי

1. כמה הם רבים לא בורר. המאירי כתב: "ורבים שאמרו יש שפרשו עד עשרה". ואילו ר"א מן ההר כתב: "כלומר: רוב בני העיר" וכ"כ רדב"ז על הרמב"ם וחוכך אולי אפילו שלשה יחשבו כרבים.
2. בראשונים לא מבורר מה הדין אם לא באו כקבוצה אחת אלא סוחרים מכמה ערים וכל אחד חוזר לעירו, האם כיון שהם רבים נוטלים מה שנתנו, או שהצדקה אינה חוזרת מפני שהם יחידים. ואולי תלוי בטעמי ההלכה.
3. הביא הבית יוסף (יו"ד סי רנו, ו): "וכתב (=מרדכי מגילה סי' תתכה) עוד בשם רבינו מאיר (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' תק) דמדלא קתני מביאין אותה עמהם ומפרנסין בה עניי עירם וכל מי שירצו משמע דאין מפרנסין בה אלא עניי עירם דוקא".

שיש להקשות: אם פסקו על עצמם לתת לעניי העיר שמתארחים בה, מה זכותם ליטלה כשיוצאים? ואם פסקו לעניי עירם אינם צריכים לתת, אלא כשיבואו לעירם (והוא עצמו כתב כן לעיל, וצ"ע).

ד. האגודה (מגילה פרק ד – בני העיר סימן מ) הביא גירסא המסבירה שהם פסקו על עצמם, כדברי ר"א מן ההר, וז"ל: "[מגילה כז ע"א] בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה נותנים וכשהן באים נוטלים עמה' ומפרנסין עניי עירם ונתנו גרסי' ופסקו מעצמם צדקה כן הדין. בד"א שאין שם חבר עיר פי' כים של צדקה אבל יש שם אין נוטלין עמהם. ויחיד הבא לעיר אחרת ונודר שם, לעולם צריך להניחו שם, וכל שכן אדם הדר שם ונודר בסתם אינו יכול לומר אתננו במקום אחר".

וברבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף מגילה ח ע"ב) משמע כהבנת ר"א מן ההר ברש"י: "כלומר שפסקו עליהם צדקה כן וכך על עצמן, ונתנו אותו לגבאי העיר כדי שלא יחשדו אותן".

אמנם חברו של ר"א מן ההר – המאירי, כתב במפורש שהחשד והנתינה היא מחמת שפסקו עליהם ולא מחמת פסיקתם וז"ל (מגילה שם): "בני העיר שהם רבים שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותנין אותה ליד גבאי העיר שלא יחשדו בנודרין ואינן נותנין ואח"כ חוזרין ונוטלין אותן מהם לצורך עניי עירם ושוב אין בהם חשד אחר שהפרישוהו, אבל יחיד שהלך לעיר אחרת ופסקו עליו צדקה בטל הוא אצל המקום וצדקתו עומדת לשם כשאר צדקות של בני אותה העיר".

ברבינו יהונתן מלוניל (על ר"ף מגילה ח ע"ב) מבואר מה עניינו של חבר עיר וז"ל:

דעתו לעניי עירו יתן לעניי עירו. והא דאמרינן האומר תנו מאתים דינר לעניי ינתנו לעניי אותה העיר, התם מיירי בשכיב מרע שמת, ואמרינן דסתמא דמילתא דהאי דמית היתה דעתו לעניי אותה העיר. והביאה הר"ם סוף זה הפרק".

עולה מדבריו שדוקא בצדקה שפסקו עליה בני העיר יכולים לכופ לתת, אבל בצדקה שפסקו על עצמם, אין נותנים לגבאי העיר אלא למי שהתכוונו לתת לו, וה"ה ביחיד אין נותן לגבאי אנשי אותה העיר. ואף לחבר עיר אין נותנים כשפסקו על עצמם שכן לא התכוונו שהצדקה תעבור דרכו.

ממשיך ר"א מן ההר:

"ולשון רבנו שלמה נותנין אל גבאי העיר כדי שלא יחשדום בפוסקין ולא נותנין ע"כ. זה הלשון משמע שהבין זה רבינו שלמה בפסקו הם על עצמם, דקאמר בפוסקין. והעיקר מה שפירשנו. והכי משמע עובדא דרב הונא, דקאמר רמו עליהו צדקה, דמשמע שבני העיר פסקו עליהם צדקה. ומסתברא דהא דאמרינן בני העיר שהלכו וכו', רוב בני העיר קאמר. והטעם שעניי עירם נשענים עליהם מפני שהם רוב העיר. ולזה כיון הר"ם באם היו רבים שכתב. ואף על גב דבעובדא דרב הונא אמרינן וכל בני מאתיה, לרוב העיר קרינן וכל בני מאתיה דרובו ככולו, דאי אפשר שכולם הלכו שם. ואפילו תימא שכולם הלכו שם, עובדא הכי הוה והוא הדין אפילו לרובה".

עולה מדברי ר' אברהם מן ההר, שמדייק ברש"י שהצדקה היא שהאורחים קצבו ופסקו על עצמם. וכיון שיחשדו בהם שפסקו ולא נתנו, לכן צריכים לתת ונוטלים אותה כשיוצאים מן העיר. אלא

חבל נחלתו

ופסיקה על עצמם והן בכך שאינם חייבים ליתן לגבאי צדקה אלא במי שבחרו כאדם נאמן⁴.

ה. האור זרוע (ח"א הלכות צדקה סי' י) מבאר מדוע ניתן לפסוק על אורחים צדקה ולאחר שמביא את הסוגיא (ומבארה עפ"י רש"י ובפסיקת אחרים עליהם ולא שהם פסקו על עצמם) כתב כך: "נראה בעיני דוקא שגזרו עליהם צדקה מחמת שגזרו תענית מפני הבצורת או מפני משלחת חיות רעות או מפני השמד וגזרו על עצמן צדקה וגזרו נמי על בני העיר דאתו לגבייהו ליתן צדקה כדי לבטל רוע הגזירה בתשובה ותפלה וצדקה אז צריכין ליתן לגבאי העיר כדי שלא יחשדום וצריכים נמי ליתן לחבר העיר היכא דאיכא חבר עיר ולא לחזור וליקחנה מן הגבאי להוליכה לעירן. אבל צדקה שרגילין כל שעה והוא חק קבוע בכל המקומות שאפי' היו אותן בני העיר שבאו הנה בעירם לא היו נמנעים מלתת אותה אף על פי שעתה באו לכאן אינם צריכין ליתן לא לגבאין כדי שלא יחשדום אותם ולא לחבר עיר לגמרי, אלא מוליכים אותם לביתם. הלכך אותם בני הישובים שבאים לקהלה בר"ה ויוה"כ ומזכירין נשמות ונודדים צדקה הואיל וחק קבוע הוא בכל המקומות שמזכירים נשמות ונודדים צדקה אין כאן חשדא כלל כי בודאי יתנוה וגם אין נותנין לחבר עיר כי אין זאת הצדקה באה מכח גזירת זאת העיר אלא מכח חק ומנהג שבכל המקומות הילכך מוליכין צדקה שלהם לישוביהם

"שאיין שם חבר עיר, חכם המתעסק בצרכי צבור כגון כפר שאין שם חילוק צדקה כל השנה משום הכי לא יניחה שמה ביד בני הכפר לעשות ממנה לעניים כשיזדמן להם. אבל יש שם חבר עיר, המתעסק בצרכי צבור כל השנה נמצא שמקום הוא שעוברין ושבין תדירין עליהם אין להביא צדקה שפסקו עליהן אלא מפרנסין בהן עניי העיר ועניי עולם שעל מנת כן הקדישום אותם שפסקו עליהם צדקה ועוד שכבר זכו בהן גבאי הצדקה שהם נודעים בכך וידם כיד עניים המוטלין עליהם מה שאין כן כשאין שם חכם המתעסק בצרכי צבור שאף על פי שבא אחד מן הכפר וזכה בצדקה אין זכייתו זכיה שהרי לא אמר בפרוש וגם הוא אינו נודע בגבאות ואינו כיד עניים".

מן המרדכי (מגילה פרק בני העיר, רמז תתכה) עולה כי הסוגיא במגילה עוסקת בשני המצבים הן שפסקו עליהם והן שפסקו על עצמם. וכך כתב: "בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהן צדקה כו' בתוספתא ובירושלמי גרסינן הכי בן עיר שפסק בעיר אחרת נותן עמהם בני העיר שפסקו [בעיר אחרת] [*לעניים] נותנין במקומם הלכך לא שנא פסקו עליהם לא שנא פסקו מעצמן נותנין משום חשד וחוזרין ונוטלין ונותנין לבני עירם וה"פ בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותנין ביד נאמן שבירו כד שלא יחשדום כפוסקין ואינם נותנין".

וישנו חידוש בדבריו הן בכך שבברייתא מדובר בשני המצבים פסיקת אחרים

4. אולי יש בכך תשובה לשאלה הרי בין אם מדובר ביחיד ובין אם מדובר ברבים – שנתנו לצדקה – הרי הממון כבר בא ליד גבאי וא"כ מדוע יכולים ליטלו לעירם!?

שנא פסקו עליהם לא שנא פסקו מעצמם נותנים משום חשד וחוזרים ונוטלים ונותנים לבני עירם והכי פירושו בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותנים ביד נאמן שביירו כדי שלא יחשדום בפוסקים ואינם נותנים ע"כ". והביא תמצית המרדכי לעיל. והוסיף הבית יוסף: "וכתב עוד בשם רבינו מאיר (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' תק) דמדלא קתני מביאין אותה עמהם ומפרנסין בה עניי עירם וכל מי שירצו משמע דאין מפרנסין בה אלא עניי עירם דוקא".

ז. כך פסק השו"ע (יר"ד סי' רנו ס"ו): "מי שהלך בסחורה ופסקו עליו אנשי העיר שהלך שם, צדקה, הרי זה נותן לעניי אותה העיר. ואם היו רבים ופסקו עליהם צדקה, נותנים, וכשבאים מביאים אותה עמהם ומפרנסים בה עניי עירם".

ורמ"א הגיה: "והא דצריכין ליתן, מפני החשד. לכן חוזרים ולוקחים מהם ומביאים לעירן (מרדכי פ' בני העיר). ודוקא בצדקה שלא היו נותנין אלו נשארין בעירן, ולכן איכא חשדא, אבל צדקה שאף בעירן היו נותנין, אין צריכין ליתן כלל, דודאי יתנו בעירן. (מרדכי פ"ק דב"ב). מי שיש לו מעות אחרים למחצית שכר או בדרך אחר, ונותנין מעשר מן הריוח, צריך ליתן הריוח לבעליו והוא יתנו למי שירצה, אם לא שיש תקנה בעיר ליתן מכל מה שמרויח, אפילו עם מעות אחרים. (מרדכי פ' הגזול בתרא תשו"ה"ר טוביה ובהגהת מרדכי פ"ק דב"ב)".

וסיים השו"ע: "ואם יש שם חבר עיר, יתנו לחבר עיר והוא מחלקה כפי שיראה לו".

עולה כי השו"ע פסק כרמב"ם ואילו הרמ"א פסק כאור זרוע.

ועושים בה כרצונם וכש"כ עיר שאין בה חבר עיר חכם המתעסק בצרכי צבור אלא הגבאים שאינם עוסקים בתורה תדיר. שיוליך צדקה שלו עמו לביתו כך נראה בעינינו. דברי האו"ז הובאו במלואם במרדכי (ב"ב רמז תצה).

נראה מן האו"ז הסבר חדש לסוגיא במגילה. המדובר בפסיקה של תענית ציבור מיוחדת ורק אז צריכים לתת עם הציבור מפני החשד, ואף אותה הם נוטלים אם אין חבר עיר. אבל סתם פסיקת צדקה לעניי העיר הם אינם שותפים בה כלל, ואפילו נתנו ויש חבר עיר לוקחים את שלהם לעירם. בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סימן קנב) הביא דברי האו"ז מהמרדכי, והסיק מדבריו: "ומסתבר דהרב אור זרוע סבירא ליה דבצדקות שרגילין ליתן כל שעה וחק קבוע כו' דיחיד נמי מוליך הצדקה עמו כשבא לעירו לפרנס עניי עירו דמאי שנא יחיד מרבים היכא דאיכא חבר עיר דכיון דהם שוים היחיד והרבים בצדקות של תעניות היכא דאיכא חבר עיר ואפ"י הכי בצדקות שרגילים ליתן כל שעה וחק קבוע כתב הרב אור זרוע דאפ"י היכא דאיכא חבר עיר אינם צריכים ליתן לחבר עיר אלא מוליכין אותם לביתם לפרנס עניי עירם הוא הדין נמי ביחיד בצדקות שרגילין ליתן כל שעה וחק קבוע יוליך אותו למקומו לפרנס עניי עירו דאדעתא דהכי נדר מה שנדר".

ו. הטור מביא לשון הרמב"ם. והבית יוסף (יר"ד סי' רנו, ו) העיר: "וכתב המרדכי (מגילה סי' תתכה) בתוספתא (שם פ"ב ה"ט) ובירושלמי (שם פ"ג ה"ב) גרסינן הכי בן עיר שפסק בעיר אחרת נותן עמהם בני העיר שפסקו לעירם נותנים במקומם הילכך לא

חבל נחלתו

נושא צדקה שלו לעירו מ"מ בטל במיעוטו ושייך להעיר שהוא בה עתה אבל כשרבים נתאספו שם מעיר אחרת שייך הצדקה לעירם אך מפני החשד שלא יחשדו אותם שלא יתנו הצדקה הזו כלל לכן מוסרין להעיר שהם עתה בה ולכשילכו משם נוטלין מהם ומחלקים בעירם אך כשיש חבר עיר כלומר גדול הדור שהוא מעיין לכל צרכי הערים מניחים אצלו ומה ששייך לעירם הוא בעצמו ישלח להם ואין זה כבוד התורה שיטלו מידו [וזהו כוונת הרמ"א שם וכוונת הש"ך סק"ב וגם מ"ש שישוברים הקונים גלילה או שאר מצוה בבהכ"נ הצדקה שייך לאותו בהכ"נ פשוט הוא והמנהג מנרות יוה"כ שכתב אין מקפידין אצלינו וכל אחד יעשה כמנהג העיר ופשוט הוא]."

ונראה כי למעשה ראוי לנהוג כדברי ערוה"ש ועל כן מי שקנה פתיחת היכל וכד' נותן לאותו בית כנסת בו פתח דלתות ההיכל, וכן העולה לתורה ונודר צדקה צריך לתת לגבאי הצדקה של הקהילה המתפללת בבית הכנסת הזה.

ח. ערוך השולחן (יו"ד סי' רנו סי"ז) מחבר בין דעת השו"ע והרמ"א, ופסק כך: "כתבו הטור והש"ע סעי' ו' מי שהולך ממקומו לעיר אחרת לסחורה ופסקו עליו אנשי העיר שהולך שם צדקה ה"ז נותן לעניי אותה העיר ואם היו רבים שהלכו שם ופסקו עליהם צדקה נותנין וכשהן באין הן מביאין אותה עמהן ומפרנסין בה עניי עירם ואם יש חבר עיר במקום שפסקו עליהם נותנין אותה לחבר עיר והוא מחלקה כפי מה שיראה לו עכ"ל וכ"כ הרמב"ם ספ"ז וזהו במגילה [כ"ז ב] וביאור הדברים כן הוא דלא מיירי בצדקות הקבועות שבכל עיר ועיר דא"כ מה לעיר אחת לגזור על האחרת ואם מבקשים צדקה מאורחים שבאו לכאן כנהוג הלא ידוע שהצדקה היא בעד עניי העיר הזאת אלא דכאן מיירי כגון שנתחדש איזה עניין בעולם כמו דבר ומגפה או שארי גזירות ונשאר בהסכם בעיר הגדולה שבמדינה לגזור תענית וצדקות על כל ערי המדינה וקצבו סכומים לצדקה ולכן יחיד שמעיר אחרת הגם שאפשר שמעיקר הדין היה

סימן מב

נדרי צדקה בלב

תשובה

א. מצאנו מחלוקת בין הראשונים האם יש תוקף לנדרי צדקה בלב. הרא"ש (תענית פ"א סי' יג) כתב: "אמר שמואל כל תענית שלא קבלו עליו מבעוד

שאלה

האם מי שאמר בלבו שייטן לצדקה סכום מסויים חייב לקיים מחשבתו מדין נדר או לא? ואם כן האם מותר להתיר לו את נדרו?

ולא הוציא מפיו כלום הוי דברים שבלב, ואמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו אף על גב דכתיב כל נדיב לב עולות הא אמרינן חולין מקדשים לא ילפינן.

ועי' קרבן נתנאל (תענית פ"א אות ח) שעסק בנדרי תענית.

ג. וכך כתב המרדכי (בבא בתרא פרק השותפין רמז תצא):

"ובפ' שלישי דשבועות אמרינן מוצא שפתיך תשמור אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בלבו מנין ת"ל כל נדיב לב פרש"י גבי נודב להביא קרבן כתיב דילפינן מכל נדיב לב דהיכא דגמר בלבו נדר או נדבה לקרבן שחייב להביא אף על פי שלא הוציא בפיו. ור"פ האיש מקדש פריך סתמא דתלמודא אקדשים ותרומה מה להנך שכן ישנן במחשבה הלכך **מכאן פסק בתשובת הגאון שהגומר בלבו ליתן צדקה חייב כאלו הוציא בפיו** ואף על גב דבפ"ג דשבועות קאמר דהוי תרומה וקדשים שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין **פרש"י בתשובה דצדקה כנדדים ונדבות דמיא** הלכך גמר בלבו ליתן צדקה חייב כאלו הוציא בפיו".

עולה כי הגאון ורש"י שניהם סברו שנדרי צדקה בלב תקפים.

וכן בהגהות מרדכי (בבא בתרא פרק ראשון רמז תרנט) כתב בשם גאון ובשם רש"י:

"מצאתי וז"ל בתשובת הגאון פסק שאם גמר בלבו ליתן צדקה אף על פי שלא הוציא בפיו חייב וראיה מפ"ג דשבועות מוצא שפתיך תשמור אין לי אלא שהוציא בשפתיו מנין אפילו גמר בלבו תלמוד לומר כל נדיב לב ופרש"י ז"ל לגבי נדר להביא קרבן כתיב דילפינן מנדיב לב דהיכא דגמר

יום לא שמיה תענית. בתום עבודה זרה (דף לד א) כתב ה"ר יהודה בשם ר"ת ז"ל אם בדעתו להתענות מאתמול ולא קבל עליו במנחה אף בלבו היה להתענות מאתמול אלא שלא הוציאו מפיו מיקרי שפיר תענית דהוי בכלל נדיב לב כדאמר בפ' ג' דשבועות (דף כו ב) **דאם גמר בלבו אף על פי שלא הוציאו בשפתיו מועיל**. ואף ע"ג דקאמר התם דלענין שבועה לא מהני גמר עד שמוציא בשפתיו דכתיב לבטא בשפתים מסתברא דכל עניני נדר ילפינן מהדדי **דהא גבי צדקה דרשינן מוצא שפתיך תשמור ומועיל גמר בלבו**, וה"ה גבי תענית והא דבעיא קבלה בתפלת המנחה לכתחלה הוא דבעיא הכי ולישנא דהגמרא לא משמע הכי מדקאמר כל תענית שלא קבלו עליו מבעוד יום לא שמיה תענית משמע שאין שם תענית עליו כלל להתפלל ענינו ולצאת ידי נדרו". "ונ"ל דראיית ר"ת לא היתה אלא למי שהרהר קבלת תענית בלבו בתפלת מנחה ולא הוציאו. מדהביא ראייה מנדיב לב ומצדקה דמחשבת הלב הוי כאילו הוציאו בפיו אבל לא עדיף הרהור שיוצא כל היום יותר מהוצאת פיו ואם הרהר בשעת תפלה לענין זה ראייתו טובה ונכוחה וקרינא ביה שפיר קבלה עליו".

נראה שלפי ר"ת נדרי צדקה בלב תקפים **מן התורה**.

ב. אמנם הטור (ח"מ סי' ריב, יב) הביא **מן הרא"ש**:

"שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ששאלת אדם שקנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ואחר שקנאו נמלך ולא רצה להקדישו, אי אמרינן בזה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. תשובה אם קנה אדעתא שיעשנו הקדש

חבל נחלתו

וא"כ שיטת ר"ת וכן רש"י והגאון שנדרי צדקה אף בלב מן התורה. וכן הים של שלמה (גיטין פ"ד סוף סי' עב) הביא מדעת ראשון נוסף: "ואפילו גמר בלבו ליתן צדקה ולא הוציא בשפתיו חייב, עד כאן תשובת מהר"ר מנחם מין ס"ט".

ד. אמנם המאירי (שבועות כז ע"א) כתב: "אף על פי שלענין שבועות אין מה שגמר בלבו כלום כל שגמר בלבו דרך הסכמה נגמרת להיות איזה דבר שלו מוקדש אם למזבח אם לבדק הבית אף על פי שאינו קדוש לענין מעילה מ"מ מצות עשה עליו לקיימו שהרי מצינו בעזרא בקדשים כל נדיב לב וכן בתרומת המשכן כל נדיב לב הביאו וי"מ בתרומה תרומת דגן לומר שהיא ניטלת במחשבה מונחשב לכם תרומתכם ומ"מ אין הלכה כן. אבל לענין תרומת משכן והקדש מיהא כך הוא והוא שאמרו מוצא שפתך וכו' אין לי אלא הוציא בשפתיו גמר בלבו מנין תלמוד לומ' כל נדיב לב. וכן אם גמר בלבו להביא קרבן אף על פי שלא הפרישו בלבו או שנדר בלבו ליתן לעני פלני כך וכך או ליתן צדקה כך וכך לעניים סתם מצוה עליו לקיים וכל זה מדברי סופרים. ויש חולקין בצדקה שאין בה חיוב כלל אא"כ הוציא בפה שהרי כתו' אשר דברת בפך ודרשו בו בפך זו צדקה".

וא"כ מביא את שתי הדעות, זו המחייבת נדרי צדקה בלב ומבין שהיא מדרבנן, וזו הפוטרת לגמרי.

וכך כתב בפסקי ריא"ז (שבועות פרק ג – שבועות שתיים סי' כב): "ונראה בעיניי שהנודר לצדקה, אם גמר בלבו ולא הוציא בפיו, אינו חייב, כנדרים ושבועות, ולא כתרומה

בלבו נדבה שחייב אפילו לא הזכיר בפיו ובר"פ האיש מקדש קאמר סתמא דתלמודא אקדשים ותרומה מה להנך שכן ישנן במחשבה הא למדת דאמחשבה מיחייב כאלו הוציא בפיו וצדקה נמי התם כתיבא ואף על גב דבפ"ג דשבועות אמרי' דהוי תרומה וקדשים ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין הא פ' בתשובות דצדקה כנדרים ונדבות דמי הלכך גמר בלבו ליתן צדקה חייב אף על פי שלא הוציא בפה עכ"ל. ומה שפירש דצדקה כנדרים ונדבות דמי יש ראייה דבפ"ק דר"ה ת"ר הדמים והערכים והחרמים וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור ומעשר ופסח ולקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהם שלש רגלים עובר בבל תאחר ות"ר מוצא שפתך זו מ"ע תשמור ל"ת ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך כאשר נדרת זה נדר אלהיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים נדבה כמשמעה אשר דברת אלו קדשי בדק הבית בפך זו צדקה [*אמר רבא וצדקה] מיחייב עליה לאלתר עפ"ק דר"ה באלפס".

וכן כתב בתוספות הר"ש (בשיטת הקדמונים עבודה זרה לד ע"א): "ומיהו ר"ת לא מטעם זה אמר אלא משום דגמר בלבו להתענות אף על פי שלא הוציא בשפתיו, כדכתיב נדיב לב, כדדרשי' בפ"ג דשבועות. דהא דקאמר התם דהוו תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד היינו דוקא למעוטי שבועה דכתיב לבטא בשפתים ולא גמרי' מקדשים דכתיב מוצא שפתך אף על גב דלאו דוקא, אבל בכל עניין נדר כגון צדקה ותענית בכלל נדיב לב, והא דבעי קבלה בתפלת מנחה היינו לכתחילה".

לתת לצדקה **חייב ליתן** ויש מי שאומר דאף על גב דכתיב כל נדיב לב עולות (דברי הימים – ב כט, לא) חולין מקדשים לא ילפינן והאידינא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה **הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום**.”

ורמ"א הגיה: "ויש להחמיר כסברא הראשונה ועיין בי"ד סוף סימן רנ"ח".
וקצת תימה שלא הביאו שיטת המאירי שאף המחייבים לקיים נדרים בלב חומרם מדרבנן ולא מן התורה.

בשו"ע (י"ד סי' רנח) הרמ"א הביא את שתי הדעות ושוב כתב שהעיקר כסברא הראשונה שחייב לקיים מה שגמר בלבו. וז"ל: "הגה: אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר מחייבין אותו לקיים. (מרדכי פ"ק דקידושין ובפ"ק דב"ב ובהגהות ובמהר"ק שורש קפ"ה /קס"א/ ומהר"ר פרץ ובהגהות סמ"ק ורא"ש פ"ק דתענית). וי"א דאם לא הוציא בפיו, אינו כלום. (הרא"ש כלל י"ג). והעיקר כסברא הראשונה, ועיין בחושן המשפט סימן רי"ב)".

ו. **סיכם בכנסת הגדולה** (הגהות טור חושן משפט סי' ריב אות מב): "ע"ג שטה י"א: הוי דברים שבלב וכו'. נ"ב: כתב מהר"ק בשרש קס"א דבפרק קמא דתעניות פסק הרא"ש דבענין צדקה מועיל גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו ולכן תפס הרב ז"ל בדבריו שבפסקיו מפני שדבריו שבפסקיו עיקר כדברי רבינו בעל הטורים בטור זה סימן ע"ב ואחיו הר"י בן הרא"ש ז"ל הובאו דבריו בטור סימן ק"י בב"י. אבל בספר ברכת אברהם כתב דהרא"ש ז"ל בפסקיו כתב בפירוש מה שנראה מן התלמוד אבל

וקדשים שהן קודש, ולא רצו חכמים ללמוד חולין מקדשים, כמבואר בקונטרס הראייתו בראי' ח".

וכך כתב בקונטרס הראיות לרי"ז (שבועות כו ע"ב):

"משום דהווי תרומה וקדשים ב' כתובים הבאים כא'. פי' בתרומת גורן כתיב ונחשב לכם תרומתכם, וגמרי' מינה בפ' כל הגט (לא, א) מה תרומה גדולה נטלת באומד ובמחשבה, אף תרומת מעשר נטלת באומד ובמחשבה, וכל נדיב לב (שמות לה, ה) כתיב גבי תרומת משכן, שהיא קדשי בדק הבית, ואפי' למ"ד שני כתובים הבאים כא' מלמדין, חולין מקדשי' לא ילפי', ולא גמרי' מנייהו שאר נדרים, וכך י"ל נמי גבי צדקה, דומיא לשאר נדרים, **ואם גמר בלבו לתת כך וכך לצדקה ולא הוציא מפיו, אינו חייב**."

ה. הטור (חו"מ סי' ריב, יב) כתב: "שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ששאלת אדם שקנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ואחר שקנאו נמלך ולא רצה להקדישו אי אמרינן בזה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט תשובה אם קנה אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום הוי דברים שבלב ואמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו אף על גב דכתיב כל נדיב לב עולות הא אמרינן חולין מקדשים לא ילפינן".

והוסיף בסימן יג: "והאידינא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה הילכך צריך להוציא בשפתיו".

אמנם השו"ע (חו"מ סי' ריב ס"ח) פסק: "קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום י"א דכיון שגמר בלבו

חבל נחלתו

וכן הים של שלמה (מסכת קידושין פ"א) הביא את שתי הדעות לגבי גמר בלבו בנדרי צדקה וסיים: "ומכל מקום יכול לשאול על נדרו, אפילו בלא פתח, אלא בחרטה לחוד סגי".

ונלענ"ד שכיון שהרמ"א החמיר להחשיבו ככל נדר. אע"פ שדעת הגר"א שרוב הראשונים מקילים בכ"ז יש להישאל עליו ועפ"י קולת היש"ש שדי בחרטה בלבד ואי"צ פתח.

עוד נראה לי בבירור שצריך גמר דעת בבירור ולא רק משאלת לב ומחשבה בלבד, ולכן מי שכבר בא לשאול צריך לברר זאת היטב עמו בטרם יחליטו להתיר בחרטה¹.

בתשובה זו דלענין מעשה קא עסיק פסק בהפך דכיון דיש פנים לכאן ולכאן לא מפקינן הקרקע מיניה דהמע"ה".

"ולענין הלכה: רבינו בית יוסף הביא בספר הקצר שתי הסברות ולא הכריע. ובספר המפה כתוב דהעיקר כסברא א' דגמר בלבו מהני אף על פי שלא הוציא בשפתיו. ועיין מ"ש בטור יורה דעה סימן רנ"ח בהגהת בית יוסף. עיין בספר פני משה חלק ב' סימן י"ח".

בביאור הגר"א על שולחן ערוך (ח"מ שם ס"ק כא-כב) הביא את המקורות לשתי השיטות והרחיב בשיטה הסוברת שכל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום וכתב שכן סברו רוב הפוסקים.

סימן מג

בלורית

כיון שברצוננו לעסוק בענין השלישי נעסוק בקצרה בראשון בשני וברביעי ואח"כ בהרחבה בענין השלישי.
ב. במשנה (עבודה זרה פ"א מ"ג):
"ואלו אידיהן של עכו"ם: ...יום תגלחת זקנו ובלוריתו..."

ר' עובדיה מברטנורא פרש:
"אבל יום תגלחת זקנו – שאינו זמן הקבוע לרבים אלא כל אחד כשמגלח עושה יום איד".
"ובלוריתו – שמניח בלורית מאחריו כל השנה כולה ואינו מגלחה אלא משנה לשנה, ויום שמגלחה עושה יום איד".

שאלה

מהו איסור בלורית מה מקורו ומה גדריו.

תשובה

א. בענין בלורית נדונים בש"ס ופוסקים ארבעה עניינים: האחד שלא לשאת ולתת עם גוי ביום תגלחת בלוריתו. השני שלא לספר את הגוי שתישאר לו בלורית, השלישי האיסור לישראל להסתפר בהשארת בלורית, והרביעי שהתירו למקורבים למלכות תספורת עם בלורית.

1. הוספת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: כן נלענ"ד.

סימן מג – בלורית

ונראה שהאיסור הוא משום מסייע לעבודה זרה אע"פ שישראל הוא רק המספר.

ד. כתב הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"א ה"ג):

"ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להן הרי זה מותר ללבוש במלבושיהן ולגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין".

וכך כתב הב"י (יו"ד סי' קעח, ב):

"מי שקרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם מותר בכל. בסוף פרק מרובה (פג.) ובסוף סוטה (מט:) תניא אבטולס בר ראובן התירו לספר קומי מפני שקרוב למלכות היה ומזה יש ללמוד לכל שאר דברים והכי נמי קתני התם של בית רבן גמליאל התירו להם ללמוד חכמת יונית מפני שקרובים למלכות היו. וזה לשון הרמב"ם (פי"א מהע"ז ה"ג) ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להם הרי זה מותר ללבוש במלבושם ולגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין".

"ואם תאמר כיון דמדאורייתא אסירי הנך מילי ומילקי נמי לקי עלייהו היאך היה כח ביד חכמים להתיר איסור תורה לקרובי המלכות ויש לומר דמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל הגזירות וכדאשכחן ברבי ראובן בן אצטרובלי במסכת מעילה (זז.) וכהוא גברא

בתוספות יום טוב (ע"ז פ"א מ"ג) הביא: "ובלוריתו – פי' ציצית של שער. ערוך".

וכן פסק הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ט ה"ה). והאיסור הוא לשאת ולתת עם אותו גוי ביום אידו.

וכך פסק השו"ע (יו"ד סי' קמח ס"ז):

"עובד כוכבים שעושה הוא חג לעצמו ומודה לעבודת כוכבים ומקלסה, כיום שנולד בו ויום תגלחת זקנו ובלוריתו ויום שעלה בו מן הים ויום שיצא בו מבית האסורים ויום שעשה בו משתה לבנו וכיצא באלו, אינו אסור אלא אותו יום ואותו האיש בלבד".

ג. נאמר בעבודה זרה (נט ע"א): "ועובד כוכבים המסתפר מישראל, כיון שהגיע לבלוריתו שומט את ידו. וכמה? אמר רב מלכיה אמר רב אדא בר אהבה: שלשה אצבעות לכל רוח ורוח". (ומקורו בתוספתא עבודה זרה פ"ג ה"ו).

ופרש רש"י:

"לבלוריתו – שהוא מגדל לעבודת כוכבים שומט את ידו מקודם לכן שלשה אצבעות לכל רוח כדלקמן כדי שלא יהא מתקנה".

וכן כתב הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"א ה"ב).

ופסק השו"ע (יו"ד סי' קנו ס"ג):

"ישראל המספר את העובד כוכבים, כיון שהגיע סמוך לבלוריתו ג' אצבעות מכל רוח, שומט ידו. וכן הקרחה שעושים כהני עבודת כוכבים, אסור לישראל לעשות להם".

1. לפני חמישים שנה כשטיילתי בחצי האי סיני הבחנתי שכל הילדים הבדואים היו מגולחי ראש חוץ ממרכז הראש וקדימה שהניחו משולש שיער שאינו מגולח אלא גדל פרע, וכנראה אף זה משיריים של בלורית.

חבל נחלתו

דאיתא בפירקא דחסידי (תענית כב.) והנהו ת' ילדים שהיו לדוד שהיו מספרי קומי ומגדלי בלורית הנך נמי משום הצלת ישראל שרו להו דהוו אזלו בראשי גייסות לבעותי האויבים".

"ועוד יש לומר שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות וקרא דובחוקותיהם לא תלכו יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות".

ה. על הליכה בחוקות הגויים מתחייבים מלקות.

כתב הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"א ה"א): "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן שנאמר ולא תלכו בחקות הגוים, ונאמר ובחוקותיהם לא תלכו, ונאמר השמר לך פן תנקש אחריהם, הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר ואבדיל אתכם מן העמים, לא ילבש במלבוש, המיוחד להן, **ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית, ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שעושין הן, ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של עכו"ם כדי שיכנסו בהן רבים כמו שהן עושין, וכל העושה אחת מאלו וכיוצא בהן לוקה".**

וכן הטור (יו"ד סי' קעח) הביא את הרמב"ם בלשונו.

הרמב"ם שהובא לעיל אסר שלושה מיני תספורות: (1) ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, (2) ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית, (3) ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שעושין הן. וכולן כלולות בהליכה בחוקות הגויים. גידול שיער כמותם (ציצית ראשו), בלורית, גילוח מלפניו וגידול מאחוריו.

יש להדגיש כי בניגוד למשא ומתן עם גוי ביום תספורת בלורית או למספר את הגוי ששם האיסור מצד אביזרייהו דע"ז, הרי האיסור משום חוקות הגויים אינו מותנה ולא שייך דוקא לעבודה זרה.

ו. בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' לט עמ' תמט) כתב בנושא איסור 'בחוקותיהם לא תלכו':

"והנה מדברי היראים יוצא מפורש, שהאיסור משום בחוקותיהם אינו אלא בדברים שיש בהם משום תורה שלהם, כלומר, שיש בהם רמז לעבודה זרה. ובחינוך כתב על טטראות וקרקסאות שנמנו בספרא: וכל אלה הם מיני שחוק שעושים בקיבוציהם כשמתקבצים לעשות שגעונות וזנות ועבודת אלילים. וזהו כדעת המהרי"ק שיובא להלן. ואילו מהרמב"ם הנ"ל משמע שכל דימוי לעכו"ם אסור, שהרי כתב: "יהי הישראל מובדל מהם וידוע במלבושו ובשאר מעשיו, כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו".

"ומדברי הראב"ד משמע שסובר כדעת היראים והחינוך. שכן בפירושו לספרא פ' אחרי, למה שאמר ריב"ב: שלא תנחור ושלא תגדל ציצית ושלא תספור קומי, הוא כותב: "שהוא דרך הגויים שמקשטין את עצמם לזנות כדי שיתנו הנשים עיניהם

הולך בחוקות הגוים ואף על פי שבפירוש המשנה כתב בפרק קמא דע"ז (שם) על הבלורית תספורת כזה אסור לנו מן התורה כדי שלא נדמה כהם אבל אין חייב עליו מלקות אא"כ שחת הפאות עכ"ל ונראה שטעמו משום דחשיב ליה לאו שבכללות מכל מקום על דבריו בחיבורו יש לסמוך יותר מעל דבריו בפירוש המשנה". וכיון שמלבוש ותספורת ובניינים כולם נאסרים מאותו טעם של חוקות הגוים אין כאן לאו שבכללות, ולמסקנת הב"י לוקים על הנחת בלורית.

ח. לגבי מקום הבלורית כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קעח):

"ומ"ש לא (יגלח) [יגדל] ציצת ראשו כמו ציצת ראשם ולא יגלח מן הצדדין וכו'. נראה דברישא תני לא (יגלח) [יגדל] ציצת ראשו כמו ציצת ראשם והדר מפרש דגידול ציצת ראשם הוא באחד משני פנים האחד שמגלח מן הצדדים ומניח השער באמצע. השני שמגלח השער מכנגד פניו מאוזן לאוזן ומניח הפרע. וטעמו מדתניא בפרק אין מעמידין (ע"ז כט). גוי שהיה מסתפר מישראל כיון שהגיע לבלוריתו שלש אצבעות לכל רוח שומט ידו וטעמא משום דלשם ע"ז הוא מגלח וכיון שכן אסור לישראל להדמות להם בה וסובר הרמב"ם דבלורית היינו שמגלח מן הצדדים ומניח שער באמצע וכן כתב בפירוש המשנה פ"ק דע"ז (מ"ג) וכתב שתספורת כזה אסור לנו מן התורה כדי שלא נדמה כהם".

"אבל רש"י פירש שם (ח. ד"ה בלוריתו) דבלורית היינו שמספר ומניח שער מאחורי העורף ולפי דבריו היינו מספר קומי דבסמוך וכן נראה מדאמרינן בפרק עשרה יוחסין ת' מאות ילדים היו לו לדוד וכולם

בהם". ולאיסור גידול בלורית, כתב הראב"ד: "וכמדומה לי שהן מגדלין אותן לעבודה זרה שנה או שנתים ולבסוף מגלחין אותן ומחרימין [עמ' תנ] אותו לנוי עבודה זרה", עיין שם".

וכך כתב הב"י (יו"ד סי' קעח, ב):
 "כתבו הגהות מיימוניות בפרק י"א מהלכות ע"ז (הל' א) בשם רא"מ (יראים השלם סי' שיג) דמסברא אין להוסיף על מה שמנו חכמים שהיתה קבלה בידם שהוא מחוקות הגוים וכתב סמ"ג (שם) בתוספתא דשבת (שם) מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים מחוקותיהם ודרכי האמורי עכ"ל ובאמת שהרבה דברים שנויים באותה תוספתא שיש בהם משום דרכי האמורי והרבה בני אדם נכשלים בהם ואין איש שם על לב ושמא משמע להו שאין לחוש משום דרכי האמורי אלא לדברים שהוזכרו בגמרא בלבד וכל שאר דברים השנויים בתוספתא הוו דלא כהלכתא דאם לא כן לא הוה שתיק תלמודא מינייהו".

ונמשיך לדון עפ"י שיטת הרמב"ם לגבי בלורית ואיסורה.

ז. בגדר בלורית, פרש הרמב"ם (ע"ז פ"א מ"ג) בפירוש המשנה:

"בלורית – הוא השיער אשר מניחים באמצע הראש ומגלחים מה שסביבותיו מכל הצדדים. וזה האופן מן הגילוח אסור בתורתנו גם כן, כדי שלא נידמה להם, אבל אין חייבים עליו מלקות, אלא אם כן גילח הפאות, כמו שביארנו במכות".

וכך כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קעח):
 "ומ"ש וכל העושה אחד מאלו וכיוצא בו לוקה. אף על גב דבלאו אחד נאסרו כל הדברים אלו לא חשיבי לאו שבכללות משום דכולהו משם אחד מיתסרי דהיינו

חבל נחלתו

ט. **כתב הפרישה** (יו"ד סי' קעח ס"ק ג):
"ולא יגלח מן הצדדים. זהו פירוש מ"ש
שלא יגדל ציצית ראשו וכו' ופירש רש"י
דהיינו או שיגלח מן הצדדין וכו' או מכנגד
פניו וכו'. ב"י. פירוש זה אינו מוכרע כי
נראה לע"ד דתרתני קאמר דאסור לגדל
ציצית כמו ציצית שלהן אף שאינו מגלח
כמו שמגלחין הן. ואח"כ אמר דלא יגלח
כמו שמגלחין הן אף שאינו מגדל ציצית
ראשו כמו הן וק"ל".

וא"כ חולק על הב"י שאין כאן כלל
ופרט בדברי הרמב"ם, אלא גידול ציצת
ראשו וגילוח גם הם אסורים כדרך חוקות
הגויים.

ומוסיף בס"ק ה לבאר שיטת רש"י:
"ולא יגלח השער מכנגד פניו מאוזן לאוזן
ויניח הפרע. ז"ל הערוך כגון מלכות יון
שקוצצין שער ראשיהן מלפניהן עד האוזן
ומניחין השער שכנגד העורף נוטף ומתפזר
לאחוריהם ע"כ (ופרע משון גידול. עד כאן
המגיה). פירוש שמגלחין חצי הראש עד
כנגד האזנים וזהו הנקרא בגמרא מספר
קומי פירש רש"י שמספרים שערות
שלקמי פניו שמכנגד האזנים והלאה אין
שייך לחצי שלפניו אלא לאחוריו לצד
העורף ולפירוש רש"י זה ג"כ בלורית
הנקרא בגמרא רצה לומר השערות
הנשארים מכנגד האזנים ולמעלה והלאה
לצד העורף נקרא בלורית ומה שסיפר לפניו
נקרא מספר קומי אלא שהרמב"ם מפרש
ששני ענייני תספורות הן. ב"י עיין שם כמו
שמפרש כאן הטור".

י. בשו"ע (יו"ד סי' קעח ס"א) כתב את
לשון הרמב"ם. ונראה שצריך לפרוש
מתספורות הנכרים בכל אופן, לפחות עפ"י
דעת הפרישה בהבנת הרמב"ם. וכיון

בני יפת תואר היו וכולם מספרים קומי
ומגדלים בלורית היו משמע דחדא מילתא
קאמר שהיו מספרים קומי דהיינו שהיו
מספרים מלפניהם ומגדלים בלורית מאחורי
ערפם דאילו לדברי הרמב"ם אם היו
מספרים קומי דמשמע דהיינו שהיו מניחין
שער מאחורי ערפם היכי קאמר בתר הכי
שהיו מגדלים בלורית דהיינו שהיו מגלחין
כל סביבות הראש ואין מניחין שער אלא
באמצע לפי פירוש של הרמב"ם ודוחק
לפרש שקצתם היו מספרי קומי וקצתם
היו מגדלי בלורית, ונראה שעל זה סמכו
בני ספרד לגלח סביבות כל הראש ולהניח
שער באמצע שהיו סוברים דאיסור בלורית
היינו סיפור קומי אבל בענין זה אין בו
איסור כלל ומכל מקום כיון דנפק מפומיה
דהרמב"ם לאיסור אין להקל בדבר ועוד
דבתוספתא דשבת פרק ז' (ה"א) תניא אלו
דברים מדרכי האמורי המספר קומי
והעושה בלורית משמע דתרי מילי ניהו
וכדברי הרמב"ם ז"ל".

"ומ"ש ולא יגלח השער מכנגד פניו מאוזן
לאוזן ויניח הפרע. בסוף פרק מרובה (ב"ק
פג.) ובסוף סוטה (מט:) תניא המספר קומי
הרי זה מדרכי האמורי ופירש רש"י מספר
קומי. קמי שער שער שלפניו ומניח
בלורית מאחוריו: מדרכי האמורי. שהם
מניחין בלורית לשם ע"ז: ובסוף מרובה
כתב (רש"י ד"ה מדרכי) לישנא אחרינא דרך
רומיים לגלח שער למעלה מן האוזן
בתשובת הגאונים עד כאן ודברי הרמב"ם
כלישנא קמא וכן פירש הערוך (ערך קמי)
וז"ל כגון מלכות יון שקוצצין שער ראשיהם
מלפניהם עד האוזן כלפי מצח כולו ומניחין
השער שכנגד העורף נוטף ומתפזר
לאחוריהם".

באורך ושיש שערות ברוחב שהם שיעור ג' עדשות באורך ושיעור ג' עדשות ברוחב כי זהו שיעור גריס כמו שנאמר במס' נגעים (פ"ו מ"א) ובתוספתא ובספרא וא"כ המניח מלא החוט בלבד עובר ואפ"ל הקיף את הראש במספרים כעין תער הוא עובר בלאו שלא נזכר לשון השחת' שהוא גלוח כעין תער אלא בפאות הזקן, אבל בפאו' הראש לא נזכר אלא לשון הקפה ואפ"ל במספרים אם הוא כעין תער קרוי הקפה וכן נרא' ממס' נזיר (מ"א ע"ב) וכן כתב רבינו ז"ל וכן כתוב בספר יורה דעה (סי' קפ"א) ואף על פי שיש שמתירין במספרים למה יכניס אדם ראשו בין המחלוק' להכנס בספק לאוין. על כן כל המעביר פאות הראש עובר על לא תקיף ויהי' בנדוי וכן היה נהוג בימי חכמי ישראל שהעכו"ם היו מגלחים פני ראשיהם ומניחים מחלפ' שערותיהם לאחור וקרויה בלורי' והיו אוסרים אותו כדי שלא ילכו כדניי העכו"ם וזהו המספר קומי שאמרו שהוא מדרכי האמורי בפ' אחרון מסוט' (מ"ט ע"ב) ובפ' מרובה (פ"ג ע"א) וכן בפ' בתרא דקדושין (ע"ו ע"ב) בארבע מאו' ילדים שהיו לדוד וכלן בני יפת תואר היו ומגדלי בלורית ופ"ל רש"י ז"ל שהיו מספרים קומי כעכו"ם והיו מתירין זה לקרובי המלכו' מפני כבוד המלכו' כמו שהוא מוזכר באחרון מסוטה (מ"ט ע"ב) ובמס' מעילה (י"ז ע"א) ופ' מרוב' (שם פ"ג ע"א) ואף על פי שלא היו עושין זה אלא לשם ע"ז כמו שפ"ל רש"י ז"ל בסוט' ואומה זו אינה עובדת ע"ז מ"מ ראויים ישראל הכשרים להתרחק מהם ויהיו נכרין בתגלחותיהם וכל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה'. ובמדרש חזית על צאינה וראינה בנות ציון וכן במדרש קינות על בני

שהגויים מחדשים כל מספר שנים כל מיני תספורות של גידול ציצת הראש הכא והתם, אף שאינם לעבודה זרה, הרי הם מחוקותיהם ונאסרו עלינו.

יש להוסיף שמצות גידול בלורית **נוהגת אף בנשים**. כתב בספר החינוך (פרשת קדושים מצוה רסב): "ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ועובר על זה ועשה דבר מאלו הדברים שזכרנו להדמות אליהם, חייב מלקות". ונראה שאף בנשים נשואות שכל שערן מכוסה, חל האיסור וצריך ללמדן שאף הן מצוות שלא ללכת בחוקות הגויים.

יא. בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' צג) מחבר בין הקפת הראש (=גילוח פאות הראש) לגידול בלורית. וז"ל:

"ומה ששאלת בענין הקפת הראש שנוהגין בזה קולא פרוצי ישראל. אמת הוא שזה מכת מדינה היא ואני כבר הזהרתי את העם וחזרו למוטב במקום זה. ודבר פשוט הוא שהמקיף את הראש להשוות צדעיו לאחורי אזניו ופדחתו הוא עובר בלאו על כל פאה ופאה כמו שהוא מוזכר במס' מכות (כ' ע"א) ואפ"ל גלח כל ראשו עם הפאו' לוקה שתי מלקי' דהקפת כל הראש שמה הקפה כי כן העלו בגמרא ריש מסכת יבמו' (ה' ע"א) ומה שנוהגין להניח מלא חוט קטן ארוך כבר כתבו האחרונים ז"ל שאין זה מספיק לפי שאין יודעים מקום הפאה ושמא (אותו) [אותו] החוט אינו בפאה גם יש מפרשים כי מה שאמרו בגמרא כי בכל לחי יש שתי פאות שהם למעל' במקום חבור הלחיים עם הצדעים ברוחב הלחי ואני כתבתי אל החכם ר' משה גבאי ז"ל כי מה שאמר הרמב"ם ז"ל שצריך שיניחו ארבעים שערו' שצריך שיהיו מרובעו' שש שערו'

חבל נחלתו

מסקנה

מן הראוי לא לגדל שער הראש ולגלח במקומות אחרים לפי המתחדש אצל אומות העולם. בחלק מן התספורות עוברים על גידול בלורית וחייבים מלקות, ובחלקן אף שלא חייבים מלקות יש בהן משום הליכה בדרכי הגויים.

ציון היקרים אמרו בנים המצויינים במילה וציצ' ותגלחת ומי שמספר פני ראשו ומניח ציצית שערותיו לאחוריו והוא בלורית ראוי הוא לקללה. ואמרו במס' סו"ט (מ"ו ע"ב) על אלישע ויראם ויקללם מה ראה ראה שהיו מגדלי בלורית כעכו"ם. ומי שאינו מגדל בלורית יתברך ותהי' לו תקוה ואחר' טוב טוב ה' לטובים ושלוים לכם".

סימן מד

אשה שניטל רחמה לספירת ז' נקיים

שאלה

אשה שנותחה והוציאו לה את הרחם עם כל המערכת הנשית (שחלות, חצוצרות). א. אם הניתוח היה בעת שהיתה טהורה – האם גם לאחר הניתוח היא טהורה? ב. אם הניתוח היתה בעת שהיתה טמאה לבעלה מה צריכה לעשות כדי להיטהר?

תשובה

א. אם האשה היתה טהורה לבעלה נראה לומר שאחרי הניתוח היא טמאה משום הדם שיצא דרך הרחם במהלך הניתוח, ואע"פ שלאשה זו היתה וסת קבועה והניתוח לא היה בשעת וסתה, בכל אופן נראה לחוש שיצא ממנה דם טמא של ראיותיה במחזור או דם זיבה. מכאן ואילך כשהמקור אינו בגופה, נראה שכל דם שיוצא הוא דם מכה ולא דם שנטמאת בו. ולכן אשה זו צריכה למנות אחר הניתוח שבעה ימים ואע"פ שאותם ימים אינם נקיים ויוצא ממנה דם,

כל הדם היוצא הוא דם מכה ולא דם המטמאה.

ב. כתב בשו"ת הר צבי (י"ד סי' קמז): "זה כמה שנים שנשאלתי בעובדא דהוה, באשה שמחמת חולי הוכרחו הרופאים לעשות לה ניתוח באופן שחתכו כל המקור והוציאו את האם שלה, ועי"ז נשתנו בה סדרי בראשית שאין לה עוד וסת קבוע וא"א לה לספור ז' נקיים והשאלה באה מה דינה אם יש מקום לטהרה ע"י טבילה במקוה טהרה".

"עיין בטור י"ד (סימן קפח): וכן עשה רבינו שמשון מעשה באשה שנעקר מקור שלה וכמין חתיכות בשר היה נופל לה בבית החיצון ולא היתה פוסקת לראות כל זמן שאותן החתיכות היו בבית החיצון, וטירה אותה לבעלה כיון שאין דרך אשה להיות רואה כך וכו'. ובט"ז י"ד שם (סוף ס"ק ה) כתב וז"ל: דלא אסרה תורה אלא כשהמקור נשאר במקומו והדם יוצא ממנו משא"כ כאן שהמקור עצמו מוליך הדם עמו ואין זה ראייה שאסרה תורה. ואף על גב שכמה פוסקים חולקים על הט"ז, מ"מ בכה"ג

לראות כך וכבר ידוע דאיכא כמה פוסקים בסימן קפ"ח שמפרשים דבריו אפילו רואה דם מן המקור ממש, אעפ"כ טהורה דכיון דאין המקור במקומו אין זה דרך ראייה, וק"ו בדין דאין כאן מקור כלל, ופשוט דגם החולקין שם מודים כאן, ועיין נדה מ"א ע"ב אר"ל משום ר"ג מקור שנעקר ונפל לארץ טמאה וכו' למאי אילימא לטומאת שבעה דם אמר רחמנא ולא חתיכה אלא לטומאת ערב, ופי' רש"י שנעקר חתיכת בשר, ולמדתי פירושו ממש"כ מאירי שם וז"ל מקור האשה ר"ל חתיכת הבשר שהדם מתהווה בתוכה שנעקר ונפל לארץ האשה טמאה בו טומאת ערב מצד שנגעה במקור, ופי' אף על גב דיש דם בתוכה רצוני דם הנדה מ"מ כיון שנפל כל המקור אין זה דרך ראייה דדם אמר רחמנא שיצא וכאן יצא הבשר ועיין בזה גם בב"ח סימן קפ"ח, ומדמקשה הש"ס בפשיטות אילימא לטומאת ז' דם אמר רחמנא וכו' ואכתי מ"ט לא נימא דר"ל קמ"ל דמקור שנפל לארץ האשה טמאה שבעה ר"ל שכל ראייה שתראה מכאן ואילך מטמאה שבעה כרגיל וכנ"ד ממש, אלא פשוט דכיון דנפל עיקר המקור שוב אין לדון על מכאן ואילך דהכל טהור, ואין לדון אלא על עצם נפילת המקור, ואף על פי שיש לדחות ראייה זו דלשון ריש לקיש דוחק לפרש על הראיות שאח"כ מכ"מ גם בלי זה הדברים פשוטים דאין לה עוד טומאת נדה..."

"ודברינו בזה אם עכ"פ זה ברור עפ"י הרופאים מומחים שנטל ממנה כל האם ואין דם יוצא כלל עוד ממקום הנקרא מקור ובעצם אמירת הרופאים אין עסקינו כעת בזה, ושוב הראו לי בתשובת מהר"ש

שהמקור ניטל לגמרי ממנה אין זה דם מקור אלא של שאר אברים ולכו"ע אין בכה"ג טומאת נדה, ויש לה טהרה על הטומאה שחלה עליה קודם שניטל המקור אבל בראיה שאח"כ אין לה טומאת נדה. כן נראה לי להלכה. וזה מקרוב נדפס תשו' מהר"ש אנגל (חלק שביעי סימן יב) ומצאתי שם שאלה זו ממש ושמחתי לראות מסקנתו הלכה למעשה שכתב: לכן הדבר פשוט להיות כן נראה לע"ד לדינא בס"ד, עכ"ל. ולכן לא אאריך יותר."

ג. וכעין דברי הגרצ"פ פרנק כתב בשו"ת

שבט הלוי (ח"ב סי' צ):

"ואשר שאל כ"ת באשה שהוציאו מקורה לגמרי ע"י ניתוח, ופשוט ששוב לא שייך אצלה כלל שום טומאת נדה וזיבה, אמנם היא צריכה עדיין לספור ז' נקיים על העבר, והיא אינה יכולה לטהר את עצמה כי מוצאת תמיד הבדיקות מלוכלכין בדם והרופאים אומרים שזה מחולשת הצדדים, אם יש להתיר לה לספור ז' נקיים בלי שתצטרך לבדוק עצמה בדיקת הפס"ט וז' נקיים, כי מה שייכות בדיקה אצלה כיון שכבר אין לה מקור הדם ואין לה שום דם טמא, ממילא לא צריכה רק שתתן דעתה על ז' ימים מיוחדים שימים הללו היא סופרת לז' ימי נקיים לפי מה שהעלו האחרונים דאנן קי"ל כמ"ד דבעינן ז' ימים ספורים לפנינו – ע"כ תו"ד שאלתו וכ"ת מצדד בה להקל – ויפה הורה בזה."

"והנה בעצם הדין שאם חתכו ממנה האם שלא תטמא עוד לעולם אף שהוא פשוט, אבל יש להביא ראייה ממה שכתב רבינו שמשון ברא"ש נדה פ"ג סי' ב' באשה שנעקר מקור שלה וכמין בשר נופל לה בבית החיצון שטהורה דאין דרך אשה

חבל נחלתו

דאשה זו טמאה נדה מכבר, וכמו שכתב כת"ה **דע"י ההכנות לנתוח ראתה קצת דם, א"כ לחומרת ר' זירא דצריכה ז' נקיים**, אם כן יהי' הדין שלה כמבואר ברש"י נדה ל"ו א' ריש העמוד וז"ל אלא ללוי (דשני מעינות הן) במשהו סגי, ותפסוק משהו לאחר שבועיים דנסתם הטמא ותמתין שבעה ותטבול, ואפי' תראה כל שבעה יעלו לה בנקיים דהא לאו דם טמא הוא עכ"ל רש"י. מבואר להדי' ביולדת בזוב דצריכה ז' נקיים, כיון דנפסק הטמא, ללוי הוי הדם שלאח"כ כדם מגפתה, ואפי' תראה כל שבעה יעלו לה בנקיים דהא לאו דם טמא הוא, אבל שבעה ימים בכל אופן צריכה להמתין, אם כן בני"ד נמי, בדיקות לא שייך אצלה כיון דאפי' תראה כל שבעה דם מגפתה הוא, רק צריכה להמתין ז' ימים (שיעלה לה לז' נקיים) ואח"כ תטבול, ופשיטא דכל דם שתראה אח"כ לא תטמא כלל וכלל, כיון שזה דם רק כדם מגפתה, וכדם מחוטמה (לשון רש"י שם)...

"ד) אכן כ"ז רק במונח, שבאשה זו ניטל כל הרחם, דאז כל דם שתראה הוי רק כדם מגפתה. אבל לעיקרא דמילתא צריכין להתבונן אם העובדה דמילתא באמת כן היא, כי כפי שנודע לי מרופא חרדי, שיכולין לסמוך עליו, ואמר לי שכמה פעמים ואפשר אף רוב פעמים, כשעושים נתוח בהרחם שלא תלד או לאיזו סיבה אחרת, משיירים עוד מעט מהרחם כל מה שאפשר, וזה לשביעת רצון האשה, שלא תרגיש בעצמה שהיא כבר זקנה ואינה רואה דם נדה, כי זה למגינת לב ועצב רוח לאשה ילדה, אחרת כשמשיירין לה עוד קצת מהרחם, ומתקבצין לשם עוד קצת דם נדה, ורואית מזמן לזמן כמובן רק מעט

ענגיל ח"ז סי' י"ב נשאל כזה ואסיק בה נמי להיתר וכן בתשובת יגל יעקב יו"ד הנדפס מחדש".

וכעין דבריהם בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' צא) שכתב:

"לקחתי לי מעט פנאי מהמון טרדותי לעיין בשאלתו, וז"ל: באשה שניטל ע"י נתוח המקור שלה (זה הרחם) איך שתתנהג מכאן והלאה בדיני נדה אם תראה דם, וגם מה שתעשה כהיום, שבועיים אחר הנתוח, בנוגע להפסק טהרה, ז' נקיים. והוסיף עוד לומר, דהאשה היתה טמאה נדה עוד מקודם הנתוח וספרה ז' נקיים קודם הנתוח, אך לא עלתה בידה ללכת למקוה. ואולי ע"י ההכנות השונות בימים לפני הנתוח, ראתה קצת דם ע"י שפופרת שהכניס הרופא באו"מ, ואפשר שהגיע גם להמקור גופא, וגם בעת הנתוח הסברא נותנת כי ודאי ה' דם בא מן המקור, אך לא הלך חוצה כרגיל רק דרך דופן, ומסיים בשאלתו וז"ל:

א. אם האשה מוכרחת לספור עוד הפעם.

ב. מהו ענין ספירת ז' נקיים במצב שלה, שאין לה מקור (הרופא לא ניחא לי בדיקות פנים, מפני צורך סטעריליטעט, זמן מה לאחר כל נתוח).

ג. מהו דינה מכאן ולהבא, עכ"ל שאלתו.

והשיב:

"א) הנה אם נניח שאשה זו ניטל ממנה כל הרחם (ונדבר עוד מזה לקמן) א"כ פשיטא דכל דם שתראה אח"כ הוי כמו דם מגפתה, כמבואר בסוגית הגמ' נדה י"ז א' דם החדר (מקור) טמא דם על' טהור, ועי"ש תוס' ד"ה ודם העלי' - רק כיון

חת"ס יו"ד סימן קס"ט וקע"ה, ועוד כמה אחרונים, ודעת מהרש"ם בס' כ"ד ח"א, ועוד כמה תשובות, דבמה שאומרים הרופאים שרואים בכלי הבטה, הוי בכלל מלתא דעבידא לאיגלויי, ולכ"ע נאמנים, ופסק כן להלכה בכמה תשובות, אף ברופאים עכו"ם, בשנים שאמרו זה שלא בפני זה. אם כן בני"ד, כששני רופאים יאמרו על בטח, שראו בכלי הבטה שניטל כל הרחם מכל וכל, הדין כנ"ל, דצריכה להמתין ז' ימים מחמת נידתה שמקודם ואח"כ תטבול ואין צריך להפסק טהרה, וגם לא לז' נקיים כיון דדם שלה דם מגפתה כנדה ל"ו הנ"ל וכפירש"י, וכשיאמרו דנשתייר עוד קצת מהרחם, אז דינה כשארי נשים לענין הפס"ט, וז' נקיים." "זה שחזיתי להשיב לו בחפזי – ומפני שזה דבר חדש, שלא ראיתי עוד מי שידבר בענין זה, ודבר שנוגע לאיסור כרת, ישאול עוד לרב אחד ירא שמים ומובהק בהוראה. ועי' בחו"ד ריש סי' קצ"ו, לענין אשה שידוע שמכתה מוציאה דם, האיך לינהג לענין הפסק טהרה ושבעה נקיים, כשראתה דם נדה – אבל נ"ד אינו דומה לשאלתו, רק כאמור, או שדינה כשארי נשים, כשנשתייר מקצת הרחם, **וכשלא נשתייר, לא שייך אצלה עוד שום חשש של נדה, כיון דכל דמה דם מגפתה,** וכאמור".

מסקנה

אשה זו היא בחזקת טמאה, אינה צריכה לספור חמישה ימי טומאה כנידה, אלא סופרת שבעה ימים נקיים מדם מהמקור, אשר בהם כל דם שרואה בהם הוא דם מגפתה משאריות הניתוח, ולא

מן המעט, בכ"ז הוא רגש פסיכולוגי עבודה שהיא עוד אשה ילדה. רק כמובן במקום שאי"א, כגון במחלת הסרטן על הרחם, רח"ל, או כדומה, אז צריכין לחתוך הרחם מכל וכל. ועי' תבו"ש סי' מ"ה, בשם תשובת הב"ה סי' קנ"ו, שמפרש להא דסנהדרין ל"ג א' שאמר תודוס הרופא אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדרא של מצרים אלא א"כ חותכין האם שלה כדי שלא תלד, דמיירי שהיו חותכין רק מקצת האם שלה ושוב לא תלד ע"ש. א"כ ממילא בני"ד צריכין לברר, אם באמת נחתך כל הרחם ולא נשתייר ממנו כלום – דבנשתייר רק קצת מהרחם, פשיטא דאשה זו דינה כשארי נשים, ולא עדיפא מאשה זקנה שפסק ממנה וסתה דמטמאה אף בכתם, והכ"נ באשה זו כשיש לה עוד מקצת רחם אף שדם נדה שלה מסתמא רק מעט מהמעט, מכ"מ כיון שיוצא ממקצת הרחם שלה, ודאי טמאה ככל הנשים נדות. ועי' תשו' פנים מאירות ח"א סוס"י י"ב וז"ל ואף כשיש מכה בשאר אברים הפנימיים, ואי"א לזוב דרך המקור אם לא שיבלע תחילה בשאר אברים, זה דם נדה גמור הוא, ועי' בחתם סופר סי' קנ"ד, ונובי"ת סימן קי"ד בסוף מבהמ"ח, דכל דם הגוף שמתקבץ להמקור דרך הוורידין והעורקין שבמקור זה דם נדה ממש, ובודאי אין חילוק אם המקור שלם או רק מקצת, ביצא הדם דרך מקום המקור, זה דם נדה – וא"כ בני"ד צריכין אנו לשאלת הרופאים אם ניטל ממנה הרחם מכל וכל, או אפשר נשתייר קצת מהרחם".

"ה) ובענין נאמנות הרופאים בענינים כאלו, כבר דשו בו רבים, בשתי המעשיות מובא בנדה כ"ב, אי סמכין על הרופאים, עי'

חבל נחלתו

דם הבא מן המקור, ואח"כ טובלת וטהורה לבעלה עולמית.

סימן מה

מי שאין מיסב בחבורה של מצוה

שאלה

מדוע נוהגים שלא להזמין אלא רק להודיע על ברית מילה?

תשובה

א. המנהג לפי מה שבדקתי הוא רק בחלק מקהילות אשכנז. (אמנם דנו בו גם פוסקים ספרדים בימינו אולם לא מצאתי שנהגו כן קהילות אחרות).

כתב בפתחי תשובה (י"ד סי' רסה ס"ב ס"ק יח): "...ובתשובת מקום שמואל סי' פ' כתב בשם ספר שרביט הזהב¹ דטוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה כי אולי לא ילכו מטעמים המתהוים ויהיה ח"ו בכלל נידוי ע"ש". ודבריו כנראה משקפים את מנהג חלק מקהילות אשכנז. ותמוה שמנהג משונה זה הפך למידת הדין שחייבים לנהוג על פיו.

ב. מקור המנהג בפסחים (ק"ג ע"ב): "שבעה מנודין לשמים, אלו הן: יהודי שאין לו אשה, ושיש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו

וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו. ויש אומרים: אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה".

ובאר רשב"ם: "בחבורת מצוה. כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן". גירסת הרשב"ם היא 'בחבורת מצוה' וכיון שהסבה היא בזמן אכילה, על כן מסביר שהמדובר בסעודת מצוה כגון של ברית מילה או סעודת נישואין של בת כהן לכהן.

ותוספות (פסחים קיד ע"א) כתבו: "ואין מיסב בסעודת מצוה – היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן ודוקא שיש שם בני אדם מהוגנין כדאמרין בזה בורר (סנהדרין דף כג.) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא כן יודעין מי מיסב עמהם²".

ותוספות גרסו במפורש: **סעודת מצוה**, והוסיפו לגבי סעודת מילה מפני שכתוב עליה שניצול מדינה של גיהנום. והוסיפו שצריך להסב עימם דוקא אם יש שם רק בני אדם מהוגנין, כמנהג אנשי ירושלים.

1. על שו"ת מקום שמואל כתב בשם הגדולים (מערכת ספרים אות מ [רה]): "מקום שמואל – שו"ת וחידושי דינים ועל הש"ס נקרא שער התירוצים להרב מהר"ש מילידי אלטונא". (איני יודע מי הוא בעל שרביט הזהב ומצאתי מקהילות ספרד – ר' רפאל בירדוגו – ואיני יודע אם אותו הביא בפתחי תשובה.)

2. ניצול מדינה של גיהנום משמע אפילו יש שם אינם מהוגנים. ועי' בערוה"ש לקמן.

ורבינו חננאל (פסחים שם) גורס ומפרש: "ויש אומרים אף מי שאינו יושב בחבורת מצוה כגון קידוש וכיוצא בו".

ג. עפ"י הנאמר בגמרא כתב הרמ"א (על שו"ע יו"ד סי' רסה סי"ב): "ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה (פרי"א דמילה וב"א"ז). וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים (תוספות פ' ע"פ). ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים, א"צ לאכול שם (ג"ז שם). עוד נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת לאחר שגולד זכר נכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא ג"כ סעודת מצוה. (בת"ה סימן רס"ט מתוס' פרק מרובה)".

ועפ"י הנזכר כתב קיצור שולחן ערוך (סי' קסג ס"ח): "נוהגין לעשות סעודה ביום המילה, שכל מצוה שקבלו ישראל בשמחה (כמו מצות מילה) עדיין עושין בשמחה, וכתוב שש אנכי על אמרתך וגו' ודרשינן זו מילה. ומי שאפשר לו לעשות סעודה הגונה ומקמץ ואינו עושה, אלא בקפה ומיני מתיקה וכדומה לא יפה עושה. מי שמזמין אותו לסעודת ברית מילה ויודע שיש שם אנשים מהוגנים מחוייב גם הוא ללכת. עוד נוהגין לעשות סעודה במיני פירות ומשקין בליל שבת שקודם המילה, וגם זהו סעודת מצוה. עוד נוהגין שבלילה שלפני המילה מתקבצין בבית התינוק ועוסקין בתורה, ועושין קצת סעודה וזו אין לה דין סעודת מצוה שאינה אלא מנהג בעלמא".

וכ"כ בערוך השולחן (יו"ד סי' רסה סל"ז): "וכתב רבינו הרמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים ודווקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים אבל אם

נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים א"צ לאכול שם עכ"ל ולכן יש נוהגים לצוות להשמש שלא יקרא אותו לסעודת ברית מילה אך עתה בעוה"ר אין חשש דע"פ רוב ימצאו גם שאינם מהוגנים אך מ"מ נכון לילך דאיתא במדרש דהאוכל בסעודת מילה נצול מדינה של גהינם [תוס' פסחים קי"ד ד"ה ואין ע"ש]".

ועפ"י פסיקת הרמ"א לפי הסברת הרשב"ם ותוס' בפסחים נהגו באשכנז שלא להזמין לסעודת מילה (על אף שלחחונה מוציאים הזמנות רבות).

ד. לכאורה ניתן להביא ראיה שאין להזמין לסעודת מילה מן האמור בסנהדרין (לב ע"ב): "תנא: קול ריחים בבורני – שבוע הבן שבוע הבן. אור הנר בבורני חיל – משתה שם משתה שם". ומשמע שלא היו מזמינים, אלא היו סימנים לסעודות מצוה ואנשים היו באים לפי הסימנים.

אמנם רש"י על אתר פרש שהיה זה מחמת גזירה ולא כדי שהקוראים לא יהיו מנודים לשמים. וז"ל:

"קול ריחים – שגשמעין".

"בבורני – מקום".

"שבוע הבן שבוע הבן – סימן הוא שיש שם ברית מילה, כמכריז ואומר שבוע הבן כאן, והריחים סימן לשחיקת סממנין למכת התינוק, ושעת שמד היה שגזרו שלא למול והיו ידאים להוציא קול – וקבעו סימן זה".

"אור הנר בבורני חיל – ביום, או נרות נראים הרבה בלילה, סימן הוא כמו שצועק משתה שם משתה שם, ברית מילה קרי שבוע הבן על שם שהוא לסוף שבוע".

ואף מתוס' משמע שהיינו משום גזירה ולא משום חשש מנודים לשמים שכתב:

חבל נחלתו

יקנו שנאה ממנו אם ישארו בחוץ, ואם ירצה להראות שחפץ בביאתם בלב שלם יוסיף להם סעודה יותר על הרגיל ויכירו וידעו הכל שבהרחבת לבו האכילם ובאהבת אותם. וכיצא בזה המשילו שמיני עצרת שהוסיף הקדוש ברוך הוא סעודה לישראל להראות שחפץ בהם. ודי למשכיל".

וא"כ המנהג באזור מגוריו היה להזמין את כל הקהל ולא העלו שום חשש שחלקם לא יבואו והיו כמנודים לשמים. ה. הלכה זו תמוהה מאד בעיני.

א) כאשר עוברים על הרשימה של העבירות עליהן הוא נחשב 'כמנודה לשמים' ניכר שהעבירות האחרות הן חמורות הרבה יותר: אינו עוסק בפריה ורביה, אין לו אשה או אין לו ילדים. אינו מחנך את בניו לתלמוד תורה, אינו מניח תפילין ולא מקיים מזוזה ולא מטיל ציצית בבגדו, והן תלויות במצוות מן התורה. נשארו קשים בהקשרם לאותה רשימה: מנעלים לרגליו, ומיסב בחבורה של מצוה. שהראשון בכלל אין בו שום מצוה, והאחרון ג"כ לא ברור מה חטאו החמור עד שנחשב כמנודה לשמים.

"קול רחיים בבורני - פ"ה שעת גזירת המלכות היה שגזרו שלא למול והיו יראים להוציא קול וקבעו סימן זה וכן משמע בירושלמי דכתובות (פ"א) גבי הגזירה שגזרו ביהודה דקאמר מה סימן היה קול מגרוס בבורני משתה שם אור נר בברור חיל שבוע הבן פירוש קול מגרוס רחיים של גרוסות והא דכתיב בירמיה (כ"ה) והאבדתי מהם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול רחיים ואור נר איכא למימר שגם בראשונה היו עושין סימנין אלו לשם שמחה".

"אור הנר בברור חיל - מכאן נהגו להדליק נר במילה ומה שנהגו לפרוש המפה על הפתח משום דאמר בריש המוכר פירות (ב"ב דף צג:) מנהג גדול היה בירושלים כל זמן שהמפה פרוסה על הפתח אורחין נכנסין".

עוד מצאתי במשיבת נפש³ (בראשית כד, ב) שהוא אחד מן הראשונים: "וזה דרשתי לברית מילה ולנישואין **בנוהג לקרא ולהזמין כל הקהל, וע"פ מנהג שלא יצא עליו שם רע שהוא עצרן**⁴. וכשהוא מזמין הקרואים אך באולי רצונו שלא יבואו ולא

3. משיבת נפש נכתב על ידי רבי יוחנן ב"ר אהרן לוריא נולד למשפחת רבנים ידועה סביב שנת ר' (1440) באלזס שבגבול צרפת - גרמניה. למד בישיבות גרמניה, ואח"כ היה רב ופוסק ודרשן בכמה קהילות באלזס, ונחשב אחד מגדולי הרבנים בדורו. נפטר סביב שנת רע"ד (1514). ספרו 'משיבת נפש' הוא פירוש שכתב על פסוקים מהתורה ועל פירושים של רש"י, ונמצאות בו גם דרשות שדרש ותמצית של ויכוחיו עם נוצרים. הספר נתגלה ע"י ח"ה בן ששון, ויצא לאור מכת"י ע"י הרב יעקב הופמן במסגרת מפעלי 'מכון ירושלים'. (הביוגרפיה מתוך פרויקט השו"ת).

4. והאחרונים כתבו על דורם שנהגו בטעימה בעלמא בסעודת מילה מצד עניות. כך כתב שו"ת חתם סופר (ח"א, אר"ח סי' ט): "והנה אף על גב דבעלמא קורין לסעודת ברית מילה סעודה גדולה היינו בזמנם ומקומם אבל עכשיו שאינם סועדים אלא סעודת שחרית מאכלי חלב" (והר"ד בחתם סופר על אר"ח סי' רפו ס"ג).
וכן בערוך השולחן (יו"ד סי' רסה סל"ז): "ובמדינתנו מעטים הם שעושים סעודה ורק אוכלים קצת מיני מתיקה כלעקא"ך וכיצא בזה ומפני העניות וכובד הפרנסה נהגו כן..."

המציין את הנמנים כאן שמדובר במידות והתנהגות נכונה או פסולה ולא בקיום מצוות. וסדר מניית הדברים בסדר עולה (3, 5, 6, 7).

ונראה לי שראוי להדגיש את הלשון 'כמנודה לשמים' והכ"ף היא כ"ף הדמיון. ובעל המימרא רוצה להדגיש מהו אדם 'שלא מן הישוב' בעם ישראל ועל כן מונה דוקא עניינים אלו. מי שאין לו אשה או מי שיש לו ואינו מוליד או מי שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה, כל המנויים כאן הם מרוחקים מן הציבור, כיון שעוסק בדברים אחרים. וכן תפילין ציצית ומזוזה הם דברים יסודיים לאדם מישראל כפי שנאמר מנחות מג ע"ב: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר: והחוט המשולש לא במהרה ינתק, ואומר: חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם". (וכן הובא גם בפסיקתא זוטרתא, לקח טוב, במדבר, שלח לך קיג ע"ב).

נותר לנו לבאר נעלים לרגליו ומיסב בחבורת מצוה, ונראה לענ"ד שאלו שייכים לצדדים החברתיים והשתתפות עם הציבור באדם מישראל. ומי שאינו יוצא מביתו כי אינו נועל נעליים מסיבות שונות, או מי שאינו משתתף בשמחת מצוה של אנשים מישראל הוא מבודד חברתית וכמנודה.

ומצאתי באוצר מדרשים (אייזנשטיין, חופת אליהו, יח) מאמר מקביל בשינויים המלמדים על כיוון הסברה זו: "ז' מנודין לשמים, מי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו ומנעל ברגליו, ומי שאין לו אשה, ומי שיש לו אשה ואין

(ב) מה ההעדפה של סעודת מצוה של ברית מילה, ומדוע דוקא לה נחשב כמנודה לשמים, והרי יש עוד הרבה סוגי סעודות מצוה. והרי הרמ"א עצמו מזכיר סעודות 'שלוש זכר' היא סעודת מצוה ומדוע עליה לא כתב עליה שהוא כמנודה לשמים.

(ג) מדוע דוקא לסעודת ברית מילה נהגו שאין מזמינים כדי שהמוזמנים לא יהיו מנודים לשמים ואילו שאר סעודות מצוה כגון: פדיון הבן, שלום זכר, בר מצוה, נישואין וכד' לא הונהג שום מנהג כזה לגבי הזמנה.

ו. ובתחילה רציתי לומר שהמדובר דוקא בסעודת מצוה של בנו, כלומר מי שמבטל סעודות מצוה שהוא חייב בהן, כגון: אב המל את בנו או מי שנושא אשה ועושה סעודת נישואין. ואע"פ שהסעודות הנ"ל אינן חלק מהמצוה, בכ"ז אלו מצוות שקבלו עליהם ועושים אותן בשמחה. ועל כן מובן צירופן לשאר המנודים לשמים. אולם המפרשים לא הזכירו שהמדובר דוקא בבעלי השמחה, ולהיפך לשון הש"ס ש'מיסב' אינו כל כך מתאים לבעלי השמחה עצמה.

ז. ונראה לענ"ד להסביר זאת כך. המימרות באותו עמוד בגמרא עוסקות בדרך ארץ, בין בישראל, בין באומות העולם, ובין בבעלי חיים:

"שלשה הקדוש ברוך הוא אוהב... שלשה הקדוש ברוך הוא שונא... תנו רבנן: שלשה חייהן אינם חיים... תנו רבנן: שלשה שונאין זה את זה... תנו רבנן: שלשה אוהבין זה את זה... חמשה דברים צוה כנען את בניו... ששה דברים נאמרים בסוס... שבעה מנודין לשמים..."

חבל נחלתו

איך צריך וראוי להתנהג אדם מישראל. ולפי המימרא באוצר המדרשים אין הקביעה לפי פעם אחת אלא מי שאינו רץ לדברי מצוה או מי שאינו רגיל לבוא לבית הכנסת כסדר הנהגה קבוע ולא משום פעם אחת.

ואולי אף תוס' שהוסיפו את הסייג שאין שם בני אדם שאינם מהוגנים, אינם סוברים שאם כך אינה חבורת מצוה, אלא משום שלא ראוי לאדם 'מן הישוב' בישראל שיצטרף אפילו בסעודת מצוה לאנשים שאינם מהוגנים.

ח. וראיתי בילקוט יוסף (שובע שמחות ב פרק יא – מנהגי הסעודה סעיף ז) שכתב: "כל מי שהזמינוהו לסעודת מילה, ולא בא הרי זה בכלל המנודים לשמים. ולכן כשאדם מזמין את קרוביו וידידיו לברית מילה של בנו, אין זה ראוי שיזמין לסעודה, אלא יודיעם על מועד המילה, ולא יזמין בפירוש לסעודה. ומכל מקום נכון ללכת לסעודה זו, שכל האוכל בסעודת מילה ניצל מדינה של גיהנם. [ראה להלן לענין הלומד תורה]".

ולא נראו לי דבריו. מדוע שלא ינהג כמנהג אבותיו שלא נקטו כלל כל הטעם הזה.

ואף בדרשותיו (ילקוט יוסף שובע שמחות ב דרשות לברית מילה) כתב: "ואפשר להוסיף, כי הנה ידוע מה שהגמ' בפסחים (ק"ג ב) אומרת, שבעה מנודין לשמים, ואלו הן וכו', ויש אומרים אף מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה. ובתוס' (שם ק"ד א) כתבו וז"ל: ואין מיסב בסעודת מצוה, היינו סעודת מילה, דאמרינן במדרש שהמשתתף בסעודת מילה ניצל מדינה של גיהנם. ומטעם זה כתב בפתחי תשובה,

לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין לומדין דברי תורה, ומי שאינו רץ לדבר מצוה, ומי שאינו רגיל בבית הכנסת, ומי שאוכל בלא נטילת ידים".

יש מספר הבדלים הן בסדר הדברים שהוא מהאשתי הפרטי לחברתי (בניגוד לתלמוד בפסחים), בתוך המימרא והן בתוכנם, בעיקר בפרטים האחרונים בפסחים: המונע מנעלים מרגליו, ומיסב לסעודת מצוה, ובאוצר מדרשים – רץ לדבר מצוה, שאינו רגיל בבית הכנסת ואוכל בלא נט"י.

ואולי מונע נעלים אינו רץ לדבר מצוה ולא רגיל בבית הכנסת, ואולי רץ לדבר מצוה מקביל למיסב בחבורת מצוה, ומונע נעלים מקביל לרגילות בבית הכנסת ששם צריך לנעול מנעלים משום 'הכון לקראת א-לקיך ישראל'.

ועכ"פ המימרא מאוצר המדרשים מלמדת שאדם כזה אינו אדם מן הישוב והרי הוא מנודה (לאוצר המדרשים) או כמנודה (לפי המימרא בפסחים). וכוונתם שהוא מרוחק מדרכי אדם מישראל.

לפי המימרא באוצר המדרשים נראה שכל המנהג 'שלא להזמין' או לא לקרוא לברית אינו כל כך מתאים, כי גם לשיטת הרמ"א היינו דוקא שלא משתתף בסעודה ולא בברית, ובדאי שמי שיש לו עיסוקים אחרים חשובים אינו מנודה לשמים שהרי גם השתתפות במצוה יש לה גדרים אם אינה יכולה להיעשות ע"י אחרים וכד'. ובמצוה שיש לה – ראוי לרוץ לדבר מצוה אבל אם יש לו סיבות המונעות אותו אינו מנודה לשמים, וגם אין צריך להגיע לאבחנה של תוספות אם יש שם אנשים שאינם מהוגנים. וכל המימרא באה ללמד

הוא בנידוי וכו', האם יש דרך להנצל מחיוב סעודה זאת וכו'. כונתך בודאי למ"ש הרמ"א (ביו"ד סימן רס"ה ס"ב), וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים, אלא שיש כמה סבות לפטור עצמך. הראשונה היא זו שהרמ"א עצמו כתב שם, "ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים אין צריך לאכול שם". וגם אם תוזמן לסעודת ברית – מילה שכולם מהוגנים ולא תרצה לאכול בסעודה יש עוד דרך היתר, בספר ארחות – יושר (הבי"ד הרב כף – החיים באו"ח סימן תר"מ ס"ק נ"ו) ששם כתב בין היתר, שכל זה הוא דוקא כשאין שם מנין, אבל אם יש מנין אין להקפיד, והביא ראייה ממוהר"מ מלובלין שהיה סנדק ולא רצה לילך לסעוד בע"ש מאחר שהיה שם מנין בלעדו עכ"ל. ועל זה תוכל בודאי לסמוך ולא להתבטל מלימודך, שכן מה שנמנע מהר"מ מלובלין וצייין שהיה ערב שבת, הוא סבה למה נמנע, אבל טעם ההיתר הוא רק משום שהיה מנין בלעדיו, וטעם זה יפה לתמיד".

ונראים דברי הרב חיים דוד הלוי שאין זה חובה כה גדולה ללכת לסעודת מילה אם יש בה עשרה ובפרט לעדות ספרד שלא קבלו עליהם פסקו של הרמ"א.

ועי' שו"ת שלמת חיים (או"ח סי' ריג ד"ה נסתפקתי). וכן בהנהגות ופסקים (הגרי"ח זוננפלד, תפילת מנחה).

י. וכך הביא בחשוקי חמד (סנהדרין כג ע"א):

"והנה תלמיד חכם אחד סיפר לי, שבצעירותו בלמדו בישיבה בב"ב תלה אחד האברכים פתק לפני הכניסה לבית המדרש ובו הזמין את כל הלומדים להגיע לברית

שאסור להזמין לסעודת הברית, אלא רק להודיע, והעתיקהו האחרונים. [מלבד תלמיד חכם שפטור מלהשתתף בסעודת מילה, משום דהעסק בתורה הוא למעלה מכל המצוות, וכאשר האריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד' חלק יורה דעה סימן יט]. ונראה, דמה שהחמירו בזה כל כך, הוא מהטעם הנז', שאם הוא מוזמן לסעודת מילה, שהיא בלחם כידוע, אזי ייראה ככופר באותו יסוד של טירחת האדם, יסוד הנלמד מהמילה. ולכן אין לו לאדם לסרב להזמנה לסעודה".

ולא זכיתי להבין דבריו, על הגנאי הגדול במי שאינו מיסב וכו'.

ח. אביו של הרה"ג יצחק יוסף הסיק בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' יט אות ח): "מסקנא דדינא שתלמיד חכם השקוד על לימודו יכול להמנע מללכת לסעודת ברית מילה וסעודת נישואין על מנת שישב ויעסוק בתורה. ומכל שכן אם כבר עוסק בתורה שאינו צריך להפסיק מלימודו בגלל סעודת מצוה. ומכל מקום הכל לפי הענין, ואם רואה שבהליכתו לשם יוכל לזכותם ע"י אמירת דברי תורה, וגם ע"י נוכחותו ימנעו מהוללות וליצנות, כדאי הדבר לבטל מלימודו. וזכות הרבים תלוי בו. והשי"ת לא ימנע טוב להולכים בתמים".

ולענ"ד גם מסקנתו מחמירה יתר על המידה. ועי' ס' כורת הברית (נחל כרית סי' סז) שחלק על כל הדין שלא להזמין.

ט. כך השיב בשו"ת עשה לך רב (ח"ז, שאלות ותשובות בקיצור סימן נא):

"ומה ששאלת עוד שלאחרונה רבו הנוהגים להזמין לסעודת ברית – מילה ויש בזה משום ביטול תורה וכו' וחושש הנך למה שאומרים שהמסרב לסעודת ברית – מילה

חבל נחלתו

ונראה סיום דבריו:
"אך אין למדין הלכה מפי מעשה. כמבואר
בבבא בתרא (דף קל ע"ב) תנו רבנן אין
למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה,
עד שיאמרו לו הלכה למעשה".

מסקנה

נראה, שהמנהג שלא להזמין לברית
מילה אין לו בסיס חזק, ואף הרמ"א לא
התכוין לכך, ובפרט שהראשונים מעידים
שהיו מזמינים לסעודת ברית מילה (גם
ש"ת מקום שמואל וס' שרביט הזהב עליו הוא
נסמך אינם נחשבים לספרים הקובעים את מנהגי
ישראל על אף שהביאם בס' פתחי תשובה). ולכן
הנח להם לישראל ומי שמזמין יעמוד על
הזמנתו, ומי שחשש יישאר בחששו
והאמת והשלום אהבו.

מילה שעורך לבנו וגם לסעודה שלאחריה,
וסיפר לי הת"ח אני לא יכולתי להרשות
לעצמי לבטל תורה, והסתפקתי האם הזמנה
בכתב, נחשבת כהזמנה בעל פה, ולכן
ניגשתי אל החזו"א והצעתי לפניו את
שאלתי אם אני חייב ללכת לברית, כי יתכן
שכתובה לאו כדיבור. חייך החזו"א והשיב
גם אם היה האברך ניגש אליך באופן אישי
ומזמין בפה לא היית מחוייב ללכת לברית,
שהרי ת"ח אינם יושבים בסעודה עם
אנשים שאינם מהוגנים, נדהמתי מהתשובה
ושאלתיו הרי כל הנוכחים שם יהיו בני
תורה הגונים, והשיב החזו"א הרי ברור
שחלק מן המסובים שם לא יקפידו על
נטילת ידים בדקדוק כל פרטי ההלכה, וכיון
שכן הם קרויים כבר בלתי מהוגנים ואסור
לישב עמם בסעודה".

סימן מו

שאלה בפדיון הבן

יכול ליתנו במתנה על מנת להחזיר בלא
שיישאר ביד הכהן כלום לאחר הפדיון?

תשובה

א. מצות הפדיון בכסף צרוף (מתכת)
שמשקלו חמישה סלעים¹, או שהוא
במטבעות או בכלי כסף שבהם משקל
הכסף במשקל חמישה סלעים. אין פודים
במטבעות או בשטרות כסף שאין בגופן
משקל חמישה סלעים כסף ורק מצד דינא
דמלכותא נותנים למטבע ערך כזה. ניתן

שאלה

שעה לפני פדיון הבן התקשר אדם
ושאל במה יפדה. אין לו מטבעות
מיוחדות של חברת המטבעות
הממשלתית, ולא מטבעות כסף אחרות.
יש לו גביע כסף ששויו כאלף שקל אבל
אינו רוצה ליתנו לכהן. האם יכול לפדות
בו ולהתנות עם הכהן שלאחר הפדיון
יקנה את הגביע מן הכהן במאתים שקל
(שהם שווי חמישה סלעים בערך), או שבכלל

1. סלע הוא משקל 17 גרם כסף צרוף, וחמישה סלעים הם שווי 85 גרם כסף צרוף (מידות ושיעורי
תורה עמ' תיח). והוא משתנה לפי ערך הכסף בשוק.

סימן מו – שאלה בפדיון הבן

הכהן מחזיר מעצמו, אבל לא ניתן להתנות עמו שיחזיר או לכפות אותו להחזיר, הכהן מעצמו רשאי להחזיר.

ג. לעומת הנאמר בבכורות נאמר בקידושין (ו ע"ב):

"אמר רבא: הילך מנה על מנת שתחזירהו לי, במכר – לא קנה, באשה – אינה מקודשת, בפדיון הבן – אין בנו פדוי, בתרומה – יצא ידי נתינה, ואסור לעשות כן, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא? אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, אפילו כולהו נמי! ואי קסבר לא שמה מתנה, אפילו תרומה נמי לא! ועוד, הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, דאמר רבא: הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו והחזירו – יצא, ואם לאו – לא יצא! אלא אמר רב אשי: **בכולהו קני**, לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי: הכי אמרינן משמיה דרבא כוותיקן."

היינו, גם רבא מסכים שניתן לפדות את הבן במתנה על מנת להחזיר מפני שבזמן שהיא ביד הכהן היא מתנה חלוטה לו ורק כדי לקיים את התנאי הוא חייב להשיב (ולקנות לבעל המתנה – ריטב"א קידושין שם ועי' קצוה"ח סי' רמ"א ס"ק ד). ואם כן גם בעל הגביע יכול להקנותו במתנה על מנת להחזיר לכהן הפודה ולקבלו ממנו לאחר הפדיון.

ובאר זאת המאירי (קידושין ו ע"ב) כך: "ומכל מקום כתבו קצת מפרשים דדוקא

לפדות במטלטלין ששוים כשווי חמישה סלעים כגון חליפת בגדים או אופניים או כל מטלטלין שכך שווים.

לאיש הפודה יש גביע ששויו חמישה סלעים אלא שהוא אינו מתכוין שהוא יהיה מתנה חלוטה לכהן כיון שהוא מעוניין שיישאר ברשותו.

ב. הנתנה צריכה להיות מוחלטת כאמור בבכורות (נא ע"ב) "לפיכך אם רצה הכהן ליתן לו במתנה רשאי. תנינא להא, דת"ר: ...נטלו והחזירו לו – יצא, וכך היה מנהגו של רבי טרפון שהיה נוטל ומחזיר, וכששמעו חכמים בדבר אמרו: קיים זה הלכה זו. הלכה זו ותו לא? אלא: קיים זה אף הלכה זו. רבי חנינא הוה רגיל ושקיל ומהדר, חזייה לההוא גברא דהוה קא אזיל ואתי קמיה, אמר ליה: לא גמרת ויהיבת מידעם, ביש, הילכך אין בנו פדוי."

מפרש רש"י:

"נטלן – הכהן והחזירן לו יצא."

"ר' טרפון – כהן היה."

"ר' חנינא – כהן היה."

"אזיל ויתניב קמיה – כדי שיראנו מהלך ובא לפניו ויחזיר לו חמש סלעים שנתן בנו."

"א"ל לא גמרת ונתת – נתינה גמורה אלא כדי שאחזירם לך."

"מידעם ביש עבדת – דבר רע עשית הלכך אין בנך פדוי אם אחזירם², לשון אחר אפילו לא אחזירם אין בנך פדוי³."

עולה כי אין לתת נתינה על מנת שיחזר לו החפץ בו הוא פודה אלא א"כ

2. וכ"כ רבינו גרשום.

3. וכ"כ הרמב"ן בהל' בכורות.

חבל נחלתו

ד. שאלו תוספות (בכורות נא ע"ב): "הלכך אין בנו פדוי – תימה מ"ש ממתנה על מנת להחזיר דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ו:) דבנו פדוי דמסיק **בכולהו קני** וי"ל דהכא רבי חנינא לא היה רוצה לזכות אלא במתנה גמורה דאסרינן התם לעשות מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות כדנפקא לן לעיל בפ' עד כמה (דף כו:) משום שנאמר שחתם (את) ברית הלוי ואף על פי שאותו סתם נתן לו כפירש על מנת שיחזירו לו [כיון] דאיכא היכירא למילתא, ואין זה דברים שבלב כמו זבין ולא איצטריכא ליה לזוזי בפ' אלמנה (בכתובות דף צז.). ומיהו קצת תימה דכיון שהיו ר' טרפון ור' חנינא מחזירין כל שעה נמצאו משחיתים ברית הלוי שיפסידו שאר כהנים שלא יתנו אלא להם מפני שהם רגילים להחזיר וי"ל שאין הנותן יודע בשעה שנותן אם יחזירו לו ולא קרינא ביה שחתם ברית הלוי דמה לנו במה שיחזיר לו אח"כ, וגם שמא לא היו מחזירין אלא לעניים ולא לאותם שהיו דומים להם לעשירים". וכ"כ הרא"ש (בכורות פ"ח סי' י).

עולה שנתנית פדיון במחשבה שהכהן יחזיר את חמשת הסלעים אינה פודה! נתינה במתנה גמורה והתניה על מנת להחזיר מועילה ופודה, אבל יש בה חסרון משום כהן המסייע בבית הגרנות, ור' טרפון ור' חנינא שנהגו להחזיר את הפדיון לא תמיד היו מחזירים לבעלים אלא לעתים מחלקים אותו לעניים, ועל כן אין בכך כהן המסייע ושחתם ברית הלוי.

ה. תוס' וכן הרא"ש סברו שבמתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן יש משום כהן המסייע בבית הגרנות, אף למסקנת

שפירש ואמר על מנת להחזיר והלה מקבלו על דעת כן, אבל אם לא פירש לו כן בהדיא אלא שגלה הנותן דעתו שהוא מכוין שיחזירה לו או שהמקבל גלה דעתו בכך קודם נתינה, או שהוא רגיל עמו בכך והלה נותן לו על אותו סמך **בכלם לא קנה**, שמאחר שהנותן לא פירש לו בהדיא על מנת להחזיר אף המקבל סבור שלא להחזיר ולא קבלה על דעת חזרה ואף הנותן לא גמר להקנות אלא בחזרה והוא שאמרו בבכורות פרק בכור לנחלה נ"א ב' לענין פדיון הבן בענין רצה הכהן ליתנו במתנה רשאי רב חנניה הוה רגיל דהוה שקיל ומהדר אתא הוה גברא קמיה חזייה דהוה חליף ותני קמיה אמר ליה לא אמרת דיהבת הי לך ואין בנך פדוי ונמצא בענין זה שכח מתנה על מנת להחזיר יפה ממתנת סתם".

בטעמה של מתנה על מנת להחזיר ומדוע היא מועילה כתב בביאור הגר"א (על שו"ע י"ד סי' שה ס"ח ס"ק יד): "ודוקא כו'. דטעם מתנה ע"מ להחזיר דהוי מתנה משום דתנאה הוי כמי"ש ס' א' והוא יתן תנאה הוי כו' וכמי"ש ב' דכל האומר ע"מ כו' וכן במתנה ע"מ להחזיר הוא נתן לו במתנה גמורה לעולם אלא שמתנה עמו תנאי והוי כמתנה על ד"א שיאכל או יעשה דבר או יתן לו דבר אחר אבל אם אינו נותן בתחלה מתנה גמורה רק שיחזיר לו לאו כלום וכ"כ הרא"ש בפ"ד דסוכה דאמרינן שם לא ליקני לוליבא לינוקא כו' ואם איתא ליקני ליה עד שיצא בו לבד ועבא"ח סי' תרנ"ח ס"ה בהג"ה ובזה מתורץ קושית תוס' דבכורות הנ"ל ד"ה הלכך תימא כו'. שם".

סימן מו – שאלה בפדיון הבן

זה, לא יזכה ממנו לעוד פדיון נוסף. וגם לא נראה שהחשש הוא שבגלל שקיבל חזרה את הפדיון, ייתן לו האב תרומות משדותיו, ולא שמענו סייג של כהן המסייע אלא באותה מתנה עצמה. גם צד חילול הקודש אין כאן מפני שאין בפדיון הבן שום קדושה לא לפני פדיון ולא לאחר פדיון⁴.

יותר משמע טעמו של תוס' שכיון שכהן זה יחזיר לאבי הבן, יפדו אך אצלו ולא יתנו לכהנים אחרים. אולם גם טעם זה צריך הסבר – הרי מסופר בבכורות שר' טרפון ור' חנינא היו רגילים להחזיר, והסברם של תוס' שהחזרה היתה תלויה בהם ולעתים היו מעבירים לעניים היא דחוקה, סו"ס זה היה מנהגם, ועוד שהגמרא קלסה את ר' טרפון על כך שהיה מחזיר וא"כ קשה לקבל את תירוצם.

ו. הרמב"ם (הל' ביכורים פ"א ה"ח) לא הזכיר סיבה לכך שלא לפדות במתנה על מנת להחזיר והסיבה היחידה הנראית שכתב בלשון של בדיעבד (וכן לשון הש"ס), הוא משום שביד הכהן לא נשאר מאומה, ויש בכך מתנה פיקטיבית במתנות כהונה. וז"ל: "רצה הכהן להחזיר לו הפדיון מחזיר, ולא יתן לו הוא ודעתו שיחזיר, ואם עשה כן והחזיר לו אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו ליתן לו מתנה גמורה, ואם רצה הכהן אח"כ להחזיר יחזיר, וכן אם פירש ונתן לו על מנת להחזיר הרי בנו פדוי". וכן בשאר הראשונים פרט לתוס' (והר"ד אף במדכי קידושין רמז תפא) ורא"ש שכתב כן אף

הסוגיא שאם נפדה במתנה על מנת להחזיר בנו פדוי. ויש לעיין בדעתם. לא מצאתי במפורש בש"ס חשש זה של 'כהן המסייע בבית הגרנות' ביחס לפדיון הבן, ואף בקידושין זה נאמר לגבי תרומה ולא לגבי פדיון הבן.

בהסבר כהן המסייע בבית הגרנות פרש רש"י: "ואסור לעשות כן – לפי שבשכר זה יתן לו שאר תרומותיו והוי האי כהן **קונה תרומה בשכרו ומסייע בבית הגרנות שיתנו לו התרומה** ותנן בבכורות (דף כו:–) כהנים המסייעים בבית הגרנות אין נותנין להם תרומה ומעשרות בשכרן ואם עשו כן חללו ועליהם הכתוב אומר (מלאכי ב) שחתם ברית הלוי". היינו נאסר לכהן לקנות את המתנות מנותניהן. רש"י כתב שיש בכך אף חילול קדושת התרומה, ותוס' (לעיל) כתבו משום שהנותנים יתנו אך לו ולא לשאר כהנים.

הטעם של כהן המסייע בבית הגרנות – לגבי פדיון הבן – תמוה, הסיכוי שאב זה יצטרך עוד פעם לפדות בחייו הוא מיעוט מן המיעוט. בתרו"מ הדבר מובן, שעל סמך החזרה עתה הוא יקבל את כל התרומות מאותו נותן. אבל בפדיון הבן **רוב האבות אינם צריכים לפדות את בניהם**, שכן כמחצית הנולדים בכורות הן בנות שאינן זקוקות לפדיון, כמו"כ ישנם כהנים ולויים הפטורים מפדיון ונשארו מחוייבי הפדיון מיעוט. אבות שיהיה להם בן ראשון נוסף שהוא פטר רחם מאשה אחרת וחייב בפדיון הם ספורים. וא"כ אם יחזיר לאב

4. בניגוד, לדוגמא, לפטר חמור שאסור במלאכה לפני פדיונו בשה, וגם בפטר חמור לשה אין שום קדושה.

חבל נחלתו

דמש"ש בקדושין ואסור לעשות כן מפני כו' לא קאי אלא אתרומה בלבד (ע"כ). ובש"כ לדעתו הגדולה.

נמצא שבשעת הדחק כמו במקרה שלפנינו יכול לסמוך על הראשונים החולקים על השו"ע (והם רובא דראשונים) ולתת במתנה גמורה על מנת להחזיר. ח. וחשבתי מדוע לא יוכל להתנות

במתנה על מנת להחזיר כאשר ישלם לכהן את שווי חמשת הסלעים. היינו שיאמר לכהן: 'הנני נותן לך את הגביע במתנה גמורה על מנת שתחזיר לי את הגביע כשאתן לך שווי חמישה סלעים'. האם הגביע יחשב במקרה זה למשכון ופדיון על משכון אינו פודה כאמור בברכי יוסף (יו"ד סי' שה אות ד): "פדה את בנו ונתחייב לתת לכהן ה' סלעים ונותן משכון עליהם אין בנו פדוי. הרב בני יעקב סוף דף ק"ג. וע"ש בשם רבו מהר"י אלפנדארי".

ועוד כתב הברכי יוסף באות טו"ב:

"אם יום ל"א היה שבת, ואבי הבן והכהן בני כפר שאינן בני תורה, ופדה בשבת על ידי משכון כלי כסף שנתן לכהן, על דבר זה נשאל הרב שבות יעקב ח"ב סימן ק"ז, והשיב דאין צריך לפדותו שנית, דהא דאסור לפדות בשבת על ידי משכון הוא חששא וחומרא, דדמי למקח וממכר, כמבואר בתרומת הדשן סימן רס"ט, ונפדה נשבת בדיעבד הוא פדוי, ומ"מ כיון שאינן בני תורה יתענו אביו והכהן שלא יבואו לזלזל באיסור שבת. זהו תורף דברי הרב. ע"ש באורך. ועין רואה דכתוב בשאלה ובתשובת הרב דהנדון היה דנפדה על ידי

בתשובותיו (כלל מט סי' א). בשאר הראשונים לא מצאתי שהביאו טעם, מדוע לא לפדות במתנה על מנת להחזיר. ורק הטור הביא טעמו של אביו (יו"ד סי' שה): "ומיהו לא יהא רגיל להחזירם לכל שלא להפסיד לשאר הכהנים שמתוך כך יתנו הכל פדיוני בכוריהם לו ולא לכהנים אחרים אבל לעניים יכול להחזיר".

ז. בשו"ע (יו"ד סי' שה ס"ח) פסק: "אם רצה הכהן להחזיר לו הפדיון, רשאי (ל' רמב"ם שם ד"ח); אבל לא יתן הוא לכהן ע"מ שיחזיר לו, ואם עשה כן והחזיר לו (ודעת הכהן היתה מתחלה שלא לקבלה על מנת להחזיר⁵) (כך משמע בב"י), אין בנו פדוי עד שיגמור בלבו ליתן לו מתנה גמורה, ואם רצה הכהן אח"כ להחזיר יחזיר. **ולא יהא הכהן רגיל להחזיר לכל, שלא להפסיד לשאר כהנים, שמתוך כך לא יתנו הכל פדיוני בכוריהם אלא לו.** אבל לעניים רשאי להחזיר בכל פעם. וכל שכן שמזה הטעם לא יקבלם על מנת להחזיר; ומ"מ אם עבר וקבלם, ופירש שנותן לו על מנת להחזיר, הבן פדוי, דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה. (ודוקא שאמר: ע"מ להחזיר, אבל אי אמר: הא לך ה' סלעים ותחזירם לי, לא הוי מתנה ואין בנו פדוי) (רשב"א סי' קצ"ח, ותשנ"ט/תשנ"ח)".

עולה כי השו"ע הביא טעמים של תוס' ורא"ש על אף שרוב הראשונים לא קבלו טעמים.

ומצאתי שבביאור הגר"א על השו"ע (במילים המודגשות לעיל) כתב: "(ליקוט) ולא יהא הכהן כו'. אבל שיטת רש"י ורמב"ם

5. הסוגריים מתוספות הרמ"א.

ועי' בשער המלך (הל' שבת פכ"ג הי"ד) שמשמע מדבריו שניתן לפדות במשכון ורק בשבת משמע שנראה כמקח וממכר. וראיתי בקובץ שעורים (קידושין אות לז) שכתב: "[דף ו ע"ב] שם. ואסור שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות ונאמר שחתם ברית הלוי. ולכאורה א"צ לטעם זה אלא כיון דהתנה ע"מ להחזיר הוי כמוכרו לו בדמים, ובמת"כ נתינה כתיב ולא מכירה, ב"מ י"א, וי"ל דשאני מכירה שעל ידי הפסיקה הוא מתחייב לשלם, אבל בתנאי אין עליו חיוב לקיים התנאי אלא שאם לא יקיים התנאי תבטל המתנה, וכיון דתנאי מילתא אחריתי הוא הוי מתנה ולא מכר".

ט. נראה לענ"ד שגם במקרה זה אם יתנה שהגביע מתנה על מנת להחזיר כשיתן לכהן שווי חמישה שקלים – הפדיון חל ואף לתוס' שכתבו שיש בכך כהן המחזר בבית הגרנות, כאן שהכהן מקבל את שווי החמישה סלעים אין בכך שום פגם.

ודמיון לדבר כהנים שמחזיקים מטבעות של חמישה סלעים (של חברת המטבעות הממשלתית) והם מקנים אותם לאב במתנה גמורה, והאב פודה אצל כהן אחר ואח"כ קונה ממנו את המטבעות ומחזירם לבעליהם.

מסקנה

ניתן לפדות עם הגביע במתנה על מנת להחזיר כשיביא מעות בשווי חמישה סלעים וזו האפשרות הטובה ביותר⁶.

משכון, ופשטן של דברים מוכח ככל משכון דעלמא דהוי להבטחה, ואחר זמן יצא ידי חובתו האב ויתן חמישה סלעים לכהן ויקח המשכון. וק"ק דמוכח דפשיטא ליה להרב דבמשכון בעלמא בנו פדוי, וכבר כתבנו לעיל בריש הסימן (אות ד) משם הרב מהר"י אלפאנדארי והרב בני יעקב שכתבו דאינו נפדה ע"י משכון, והכי מוכח ממ"ש בב"י וש"ך ח"מ סימן ע"ג (סעי' ז) וסימן פ"ד (סעי' א), בדין הגיע זמן הפרעון בשבת ודין הילך, ומתשובת מהראנ"ח ח"ב סימן פ"א, דמשכון אינו פרעון אלא הבטחה בעלמא. וכבר הוכיח הרב בני יעקב דף ק"ד דבפדיון נתינה אלימתא בעינן. והרואה יראה דבתרומת הדשן סימן רס"ט, לא הזכיר משכון, אלא לפדות בכלי כסף. ודוחק לומר דנדון הרב שבות יעקב נמי הוי כי האי גוונא, דנתן לכהן כלי כסף שוה ה' סלעים לפדיון שיקח הכלי עצמו, או שעשה שומא לכלי ואמר לו שיפרע ממנו, דבכה"ג בנו פדוי, וכמ"ש הרב בני יעקב, דכל כי האי הו"ל לאודועי להרב הנז', ולא למנקט גם בתשובתו משכון סתם. הן אמת דאם הוא כפשט הלשון לא אתי שפיר מה זו שאלה אם צריך לפדותו שנית, הרי צריך לשלם לו ה' סלעים, ובעת שיפרע יאמר לו אלו לפדיון בני, ומאי ספיקא איכא. אלא דלזה אפשר לומר דהשואל נסתפק על הברכות. ומ"מ דברי הרב סתומים, וקיצר את הרחב. ועמ"ש הרב מגן אברהם א"ח סימן ש"ו ס"ק ט"ו וס"ק ט"ז. והרב אליה רבה שם ס"ק כ"י.

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אלא שאז אם יקרה אונס ולא יוכל להחזיר הבן אינו פדוי והברכות היו לבטלה. יכול לפדות במטלטלין אחרים השוים חמישה סלעים. תשובת המחבר: אף אני הצעתי שייתן לכהן מעיל שלו וכד' ויפדה אחר כך, אבל לא התקבל על דעת האב.

בל תאחר במתנות עניים

ופאה, דמה שחייב הוא עצמו בו ובידו לקיים דאית ביה הני תרתני כגון צדקה מחויב עלה בבל תאחר מיד, אבל בלקט שכחה ופאה לא חייב הוא עצמו בהן".

ב. כתבו תוספות (ראש השנה ד ע"ב):

"לקט שכחה ופאה – חייב להניח בשדה דאי שקיל להו עבר בלא תעשה דכתיב לא תלקט (ויקרא יט) ולא תשוב (דברים כד) ולא תכלה (ויקרא שם) וכתוב (שם) לעני ולגר תעזוב והיכא דעבר ונטלם חייב להחזיר וליתן דאי עביד לא מהני כדאיתא פ"ק דתמורה (דף ו.) ואם לא הפריש פאה מן הקמה מפריש מן העמרים או מן הכרי ואיכא בבל תאחר. ועוד יש לפרש דשקל בהיתר כגון דליכא עניים ואז איכא בבל תאחר והא דאמרינן בסוף הזרוע (חולין ד' קלד:) לוי זרע בכישור לא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמי' דרב ששת אמר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים לא קאמר דלישקול לנפשיה אלא דלא עבר אם כונס בתוך ביתו ומיהו מדפריך התם מתרומה דאם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה ופריך נמי ממתני' דאם אין שם כהן מעלין אותם בדמים ומשני שאני התם דנתינה כתיב בהו, משמע דבלקט שכחה ופאה שקיל לנפשיה. ולפי' קמא קשיא דאי בדאיכא עניים ועבר ונטלם הרי עובר לאלתר בבל תאחר דדוקא היכא דליכא עניים אין עובר בבל תאחר אלא ברגלים אבל היכא דקיימי עניים קא עבר לאלתר כמו צדקה ויש לפרש כגון במלקט לצורך עניים כי ההיא דתנן בפ"ד דפאה (משנה ט) מי שמלקט ואמר הרי זה

שאלה

האם חייבים במתנות עניים שבשדה (לקט שכחה ופאה פרט ועוללות) על בל תאחר?

תשובה

א. נאמר בראש השנה (ד ע"א): "תנו רבנן: חייבי הדמין, והערכין, החרמין, וההקדשות, חטאות, ואשמות, עולות, ושלמים, צדקות ומעשרות, בכור ומעשר ופסח, [ד ע"ב] לקט שכחה ופאה, כיון שעברו עליהן שלשה רגלים – עובר בבל תאחר. רבי שמעון אומר: שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות תחלה. רבי מאיר אומר: כיון שעבר עליהן רגל אחד עובר בבל תאחר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיון שעברו עליהן שני רגלים עובר בבל תאחר. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בבל תאחר." לא נעסוק כעת מה הזמן בו עובר בבל תאחר, אלא על עצם הלאו במתנות עניים.

מתנות עניים אינן חובה עתידית לתת או להביא למקדש, הן נעזבות בשדה והעניים באים ולוקטים. נשאלת השאלה מה א"כ שייך כאן בל תאחר, או שהניח בשדה או שאסף את הכל, כמו"כ מה שייכות הרגלים לזמן בו הוא עובר בבל תאחר?

וכן כתב בספר החינוך (פרשת כי תצא מצוה תקעה): "ואמרו שחילוק יש בין מה שאדם מחייב עצמו בו כגון צדקה, למה שאין אדם מחייב עצמו כלקט שכחה

כדאקשינן בסמוך לאוקימתא דרב ששת דאוקי ולא חילופיו בשהומם לאחר שני רגלים וחללו על אחר הניחא לרבנן אלא לר' מאיר מאי איכא למימר. ועוד דמנא לן דפוסק עליו צדקה לעניים ולא אתנו הכא עניים תוך ג' רגלים שיהא צריך לחזר ולהוליך אחריהם למדי. ומי שלקט את הפאה לפלוני עני שיהא צריך להוליך אחריו באי זה מקום שיהיה דאלו לדבריהם ודאי צריך הוא לחזר אחריו תוך ג' רגלים דאלו איתיה הכא מיד קא עבר דהא קאי עני, והא לא אשכחן.

"אלא מסתברא לי דלעולם ג' רגלים לבל תאחר גזירת הכתוב היא ועד שיעברו עליו אינו עובר ואפי' קיימי עניים וקאי מקדש וקיימי כהנים, והיינו ברייתא, ודרבא לחייבו בעשה דמוצא שפתיך וכדררשינן מוצא שפתיך זו מצות עשה, והיינו נמי דרבא לא אמרה אהאי פלוגתא דהני תנאי ולא אברייתא דכי תדור נדר אלא אאיך ברייתא דמוצא שפתיך. והיינו נמי דלא קאמר וצדקה קא עבר עלה לאלתר וקאמר מחייב עלה לאלתר, והא דלקט שכחה ופאה נמי ניחא בכל ענין ואתיא ככלהו תנאי"...

נראה כי לפירושו של הרשב"א כיוון הריטב"א (ראש השנה ד ע"ב): "לקט שכחה ופאה. וא"ת ומאי בל תאחר שייך בהן דהא לא כתיבא בהן נתינה אלא עזיבה, וי"ל שאני הכא שריבה הכתוב עזיבות הרבה מפני גזילן של עניים, וכדתנן (ב"ק צ"ד א') לא הפריש פיאה מן הקמה מפריש מן העומרים לא הפריש מן העומרים מפריש מן הכרי".

וכ"כ בשו"ת דברי חיים (ליקוטים והשמטות סימן ל): "ועל פי זה לא קשה

לפלוני עני ר"א אומר זכה לו וחכ"א יתננה לעני הנמצא ראשון והא דלא חשיב הכא פרט ועוללות כיון דתני הני לא חש להני".
בתוס' שלשה תירוצים למצב בו עובר בבל תאחר והקושי בכל תירוץ. תירוץ אחד שלא הניח מתנות עניים בשדה אלא נטלם לעצמו ואז חייב ליתנם לעניים. ועל כך מקשה הרי עובר מיד בבל תאחר ולא לאחר רגלים. ותירוץ שני שלא היו עניים ונטל. על כך מקשה שמן הגמ' משמע שכאשר אין עניים המתנות שלו. ותירוץ שנטלן על מנת ליתנן לעניים ומותר לעשות לפי ר' אליעזר, אמנם אם התעכב עובר בבל תאחר.

ג. הרשב"א (ראש השנה ד ע"א) הקשה על הסברי תוספות: "וגדולה מזו דקתני הכא לקט שכחה ופאה, והני היכי דמי אי דאיכא עניים לאלתר הוא עובר כצדקה ואי ליכא עניים אינו חייב בהן כלל אלא לוקט ולוקח לעצמו וכדאמר בפרק הזרוע לוי זרע בכישור לא הוה תמן עניים אתא לקמיה דרב פפא א"ל לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולעטלפים ומוכח התם בהדיא דאינו חייב ליתנם לאחר מיכן לעניים ואפילו אתו תמן בתר הכין. ובתוספות הוצרכו לדחוק ולהעמידה בפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן דתנן בפ"ד דפאה ומייתי' לה בגמ' בריש פ"ק דבבא מציעא מי שלקט את הפיאה ואמר הרי זו לפלוני עני ר' אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים יתננה לעני הנמצא ראשון. ולדבריהם אתיא הא כר' אליעזר דאלו לרבנן כיון דקיימי עניים אחריני מחייב בה לאלתר ומי נימא דהך דרשא לא סבירא להו לרבנן. ועוד דא"כ הוה להו לאקשוויי עלה הניחא לר' אליעזר אבל לרבנן מאי איכא למימר

חבל נחלתו

ולפי דעתם התורה קצבה ג' רגלים להגעת מתנות עניים ליד העניים אם לא עזב מתנות בשדה.

ד. אמנם בחידושי הר"ן (ראש השנה ד ע"ב) כתב: "לקט שכחה ופאה. הקשו בתוספות היכי שייך בהו בל תאחר. תעזוב אותם אמר רחמנא וליתו עניים ולשקלו לנפשייהו. י"ל משכחת לה כגון שעבר ולקטה דאפילו לאביי דאמר בפ"ק דתמורה דכל מאי דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד מהני בהא מודה משום דכתיב ביה תעזוב יתירה כדאיתא התם. וכדתני' התם לא הפריש פאה מן הקמה מפריש מן העמרים לא הפריש מן העמרים מפריש מן הכרי. והקשו עוד אכתי היכי דמי אי דאיכא עניים בההיא שעתא לאלתר קא עבר בבל תאחר כדאמרינן לקמן בצדקה ואי דליכא עניים מצי זכי לנפשי' כדאמרי' בפ' הזרוע (חולין קלד ב) לוי זרע בכישור לא הוה עניים למשקל לקט אתא לקמיה דרב ששת אמר ליה לעני ולגר תעזוב אותם אמר רחמנא ולא לעורבים ולעטלפים והתם משמע שהיא שלו. והם נדחקו בתירוץ קושיא זו. ולדידי לא קשיא מידי שכבר פירשתי למעלה דמידי דלא תלי במקדש לא תלי ברגלים ורבא קאמר וצדקה מחייב עלי' לאלתר הוא הדין ללקט שכחה ופאה אלא משום דבל תאחר דלקט שכחה ופאה לא משכחת להו אלא בשעבר ולקטם דתעזוב אמר רחמנא נקט רבא בצדקה ולא נקט בלקט שכחה ופאה דבאיסורא לא קמיירי הלכך משכחת לה בדאיכא עניים ואין ה"נ דאלתר קא עבר עליה בבל תאחר."

קושיית התוס' בראש השנה [דף ד' ריש ע"ב ד"ה לקט] שהקשו דאמר שם בגמרא מעמך זה לקט שכחה ופאה דחייב בבל תאחר והקשו בתוס' הא קיימו עניים ועובר על בל תאחר (ברגל אחד) [לאלתר] והאיך מרבה הגמרא לג' רגלים לבל תאחר והאריכו בקושיא זו."

"ולפי מה שכתבנו לא קשה מידי (דהא באמת לכאורה קשה) מה שרצו התוס' לומר דעובר (ברגל א') [לאלתר] משום דקיימו עניים מה לנו לעניים דקיימו בשלמא גבי צדקה [שם ו' ע"א] דחייב (ברגל א') [לאלתר] משום דקיימו עניים שהוא חייב לעניים מטעם נדר ועובר (ברגל א') [לאלתר] אבל גבי לקט לא מתחייב כלל לעולם רק לעזוב כמבואר בחולין [קל"א ע"ב] וברמב"ם הל' זרעים [שם ה"ח] אבל אינו מחויב לתת להם דבר ולא מחייב בעבר ולקט מכל השדה רק שעבר על לאו דלא תלקט וצריך לקיים העשה של תעזוב לנתק הלאו דלא תלקט אבל אין עליו חיוב רק מה שעבר על לאו חיוב מלקות או לקיים העשה ומה לנו לחייבו בבל תאחר משום דקיימו עניים הא אין לעניים עליו חיוב כלל ובשלמא לג' רגלים עובר בבל תאחר מגזירת הכתוב דמעמך לרבות לקט שכחה פאה [עי' ר"ה ה' ע"ב] אבל לחייבו משום דקיימו עניים לא שייך חיוב כלל ומה לו לעניים ומתורץ קושיית התוס' שפיר. אבל יצא לנו מכל זה (דברגל א') [דלאלתר] אינו עובר על בל תאחר אפילו דקיימו עניים דאין לעניים חיוב עליו כלל אבל אם עבר ג' רגלים עובר בבל תאחר משום גזירת הכתוב."

ו. בחידושי בית המלך (בוים, הל' תלמוד תורה פ"א ה"א) הביא דברי מהר"י קורקוס על הלכות מעשה הקרבנות וז"ל מהר"י קורקוס: "ומ"מ עדיין יש לדקדק שכלל רבינו כאן מתנות עניים בכלל השאר לרגל אחד ולמה לא יהי' לאלתר כיון דקיימי עניים ואפשר שיש חילוק בין צדקה לשאר מתנות עניים דרבא צדקה לחוד קאמר ושאיני צדקה שע"י נדרו נתחייב בה ולכך צריך לתתה מיד, אבל מעשר עני ולקט שכחה ופאה הרי הם ככל שאר חיובים וברגל אחד יש עשה ובג' לא תעשה וכן בפסוק אומר והבאתי כו' ואת מעשרותיכם וכו' וכל מעשר בכלל א"כ רבא בצדקה לחוד מיירי דהיינו מעות שאדם נודר לצדקה. ואפשר עוד דהכא כשאין עניים מיירי וחייב להפריש מיד כאשר כתב שם וכאן ביאר שחייב להעלותם בידו ברגל ראשון ובודאי שם ימצאו עניים ובג' רגלים עובר. וכתב זה כאן דשייך לדין קרבנות ולפ"ז מתנות עניים וצדקה הכל דין אחד להם אלא שמת"ע אם אין עניים מותר ליקח אותם לעצמו דלא אמרה תורה הנח לעורבים ואפשר דמלקט לצורך עני מיירי אלא שאני רואה שגם כאן גבי בל תאחר לא הזכיר מתנות עניים ואפשר היה לומר דלאו כי רוכלא ליזל וליחשב. אלא שגם מה שפרט לא הי' צריך לפרט כי די הי' שיכתוב עברו ג' רגלים ולא הביא ה"ז עובר מדפרט הני משמע דלאפוקי מת"ע כתב כן ואפשר דכיון שביעור המעשרות מקין ג' שנים אין בל תאחר בג' רגלים. וכן הרגישו בתוס' ותירצו שם אלא שאין נראה כן בגמ' אלא כל אלו בכלל בל תאחר הם וכן דרשו מעמך להביא לקט שכחה ופאה ואם לשון

וא"כ לפי הר"ן אם לקט מתנות עניים מחוייב ליתנן מיד לעניים ועובר מיד בבל תאחר. וכ"כ מאירי (ראש השנה ו ע"ב): "ומ"מ לקט שכחה ופאה וצדקה הואיל ואינן תלויין בעליית הרגל עוברים בבל תאחר הן נשים הן זקנים הן כל שאר הנזכרים".

נראה ששתיים-שלוש שיטות לפנינו: שיטת הרשב"א שמי שלא העביר מתנות עניים לנוטליהן עובר בבל תאחר אחר ג' רגלים. שיטת הר"ן שעובר מיד ושיטת תוס' שכתב עוד שתי דרכים בהן עובר בבל תאחר.

ה. הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) כתב: "אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהן מערכין ודמים ומעשרות ומתנות עניים מצות עשה מן התורה שביא הכל ברגל שפגע בו תחלה שנאמר ובאת שמה והבאתם שמה וגו' כלומר בעת שתבא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו ותתן כל חוב שעליך לשם, הגיע הרגל ולא הביא הרי זה ביטל מצות עשה, עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו אינו עובר בלא תעשה עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה, ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה".

פשט דברי הרמב"ם כרשב"א והריטב"א שעובר בבל תאחר במתנות עניים לאחר שלשה רגלים וכנראה הבין זאת כגזרת הכתוב.

האחרונים ניסו להסביר את הרמב"ם בדרכים שונות:

חבל נחלתו

רבינו מדויק צ"ע ע"כ לשונו".

מהר"י קורקוס שאל מדוע על מתנות עניים עובר ברגל ראשון ולא מיד, ותרץ שצדקה חייב את עצמו לעומת מת"ע שנתחייב כמצוה. ועוד הבחין שאם עברו ג' רגלים ועובר בלא תעשה שם לא הזכיר הרמב"ם מתנות עניים במפורש ותרץ שעובר בב"ת רק בביעור מעשרות. אלא שמקשה שמלשון הגמרא משמע שעובר מיד ולא רק אחר ג' רגלים ונשאר בצ"ע. ז. בערוך לנר (ר"ה ד ע"ב) הביא את שיטות הרמב"ם ותוס' והרשב"א ואחרי שנו"נ תרץ: "אבל באמת י"ל דהי"מ שהביאו התוס' כאן ס"ל כשיטת הרמ"ה והריטב"א ומיירי בשדה של אחרים ובעני שזכה לצורך עני דלפ"ז גם לרבנן משכחת כן ולפ"ז י"ל דגם הרמב"ם סובר כשיטה זו ולכן שפיר הביא דלקט שכחה ופאה עובר בב"ת דמפרש כ"מ דאיירי בעני שזכה לעני בשדה של אחרים שזה שייך גם לרבנן דפסק כוותיהו".

אלא שלפ"ד העיקר חסר מן הספר, וכי יעלה על הדעת שהרמב"ם דיבר במציאות כה רחוקה ולא פרטה והסבירה כלל?! בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קיז, ו) הביא בקצרה את הסתפקותיו של הערוך לנר ותרץ כך: "ולדידי הדברים פשוטים בשיטת הרמב"ם חדא דכבר הוכיח הגאון פאת השלחן בהל' פאה פ"ד אות כ"א דדעת הרמב"ם דדוקא בהפריש כבר ופסקו העניים מלבקש הרי הנשאר מותר – אבל אין חסרון עניים פוטר אותו מלהפריש לגמרי וחייב להפריש אפילו במקום דודאי ליכא עניים, דלא כדעת השאלות קדושים סי' צ"ח וטור יו"ד סי' של"ב יע"ש בפאה"ש, א"כ לרמב"ם משכחת לה ב"ת

דג' רגלים ברווחה בכה"ג דליכא עניים ואגב ראיתי בחי' ח"ס חולין קל"ד ע"ב כתב דבר חדש דהא דלוי זרע בכישור ולא הוי עניים למשקל לקט שכחה ופאה ופטר ר"ש כנ"ל, זה דוקא בחו"ל דלדעת הח"ס דרשה זו דלעני ולגר תעזוב ולא לעורבים ולעטלפים שנוי במחלוקת התנאים דאיכא דלא דריש האי דרשה וממילא בא"י חייב גם בליכא עניים ולוי זרע בחו"ל ופסקו לו להקל דהמקיל בארץ הלכה כמותו בחו"ל, ולדברי ח"ס הרי אפשר בפשיטות לומר דב"ת דלקט וכו' בליכא עניים ולית לי' להאי תנא כלל פטור דליכא עניים כמש"כ הח"ס דמחלוקת התנאים הוא אלא דדברי הח"ס מרפסין איגרא לחלוק על כל הראשונים דמפורש בדבריהם להיפך ומה שמביאו לזה אין מוכרח כ"כ להמעייין יע"ש".

ח. באבן האזל (הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"ג) באר שדברי הרמב"ם נחלקים לשנים. בחלק הראשון דיבר באלו מתנות חייב בעשה ובהם כלולים מתנות עניים ובחלק השני באלו מצוות עובר בבל תאחר וכאן השמיט מתנות עניים. ולפ"ד במתנות עניים לפי הרמב"ם, לא עובר בב"ת. וכ"כ בחי' הר המוריה (הל' מעשה הקרבנות פ"ד הי"ג) שאינו עובר בבל תאחר במתנות עניים: "והנה כאן סתם רבינו ודימה מתנות עניים לקרבנות בכל מילי לענין עשה ולענין לעבור בבל תאחר ועיין לעיל פ"ח מהל' מתנות עניים ה"א שכתב לענין צדקה דחייב ליתנה מיד ואם עבר ה"ז עבר בבל תאחר יעו"ש ולכאורה הייתי אומר דהכא מיירי בדלא קיימי עניים ולכן עד שלש רגלים לא מחוייב לאהדורי עליהו משא"כ לאחר שלש רגלים כמש"כ התוס'

ולגר תעזוב אותם דולא לעורבים ועטלפים' הוא דוקא בפאה שהניח בסוף, ועל כן אם הניח בתחילה ולא באו עניים אסור ליטלם לעצמו ואסור להשאירם בשדה ומחוייב להעבירם לעניים ועובר בבל תאחר.

וכך מסיים: "וא"כ בכה"ג דשייר פאה בתחילה ולא באו עניים, להשאירם שם אין יכול, שאם ישאירם לא ישאר מהם כלום, ולקחתם לעצמו אין יכול, דכיון דעדיין לא כילה, לא נתחדש בזה הדין, דולא לעורבים, ולכך צריך לקחתם לביתו לצורך העניים. וא"כ כשלקחם לביתו ובביתו לא קיימי עניים קעבר על לא תאחר לאחר ג' רגלים, וא"כ משכחת לה גוונא דבל תאחר בלקט שכחה ופאה, אלא שהראשונים לא ביארו כן. ועי' שפ"א."

י. המנחת חינוך (פרשת קדושים מצוה רטז אות ד ופרשת כי תצא מצוה תקעה אות יג) חידש שאם נטל באיסור מתנות עניים עובר בבל תאחר לר"ן מיד ולרשב"א אחר ג' רגלים וכיון שלקט במעשה חייב מלקות.

ודבריו צריכים עיון שהרי כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ג): "אבד כל הקציר שקצר או נשרף קודם שנתן הפאה הרי זה לוקה, שהרי עבר על מצות לא תעשה ואינו יכול לקיים עשה שבה שניתק לו". וא"כ הלאוין שבמתנות עניים ניתקים לעשה ורק אם אבד או נשרף חייב מלקות. ולא יהא לאו של בל תאחר עדיף מיתר הלאוין במתנות עניים: לא יכלה את הפאה. שלא ילקט הלקט, שלא יעולל הכרם, שלא ילקט פרט הכרם, שלא ישוב לקחת השכחה.

שם בד"ה צדקות וכו' וס"ל להתוס' דלקט שכחה ופאה דמי לצדקה וכמש"כ התוס' שם ע"ב ד"ה לקט וכו' יעו"ש אבל יותר נראה לומר דרבינו מחלק בין צדקה דאי קיימי עניים תיכף עובר עליהו בבל תאחר ובין לקט שכחה ופאה אף דקיימי עניים מ"מ אין עובר עליהו בבל תאחר רק דינם כשאר קרבנות וכמש"כ הריטב"א בטעמא דמילתא דיש חילוק בין צדקה דעל פי דבורו נתחייב בה ובין מתנות עניים דממילא נתחייב בזה יעו"ש היטיב. כתב עוד המל"מ וז"ל דע דעובר נמי משום לא יחל דברו עי' לעיל פ"א מהל' ערכין עכ"ל ולענ"ד הך לא יחל אינו עובר כי אם כשעובר ואינו מקיימו כלל ומזה לא מיירי רבינו כאן רק שם בערכין כ' דלא נפיק מכלל נדרים ואם עבר ולא שילם ה"ז עובר בבל יחל. ולענ"ד זה פשוט. (ועיין לאוין סי' קנ"ז מבואר כדעת המל"מ ועי' עשין סי' צ"ה ברמב"ן ובמגילת אסתר יעו"ש היטיב). וכ"נ משערי ישר (שער ה פרק יט אות שצו).

וכך כתב בשו"ת ישועות מלכו (חי"ד סי' לט ד"ה מכתבו הנעים): "ולפע"ד הא דחשיב בפ"ק דר"ה בכור לקט שכחה ופאה בבל תאחר היינו באומר שיהא זה לקט וכן בבכור כשהקדישו דקיי"ל דמצוה להקדישו אבל בלא הקדישו אף על גב דמאליו הוא קדוש וכן בלקט ושכחה אף על גב דמאליו הוא של עניים מ"מ אינו בכלל בל תאחר כיון דהוא לא נדר מידי".

ט. בהערות הגר"ש אלישיב (ר"ה ד ע"ב) כתב שכיון שחייב פאה בסוף שדהו אבל אם נתן בהתחלה נחשב לפאה, על כן נתחייב בפאה כבר מתחילה אבל דין לעני

חבל נחלתו

סימן מח

פרי הדר אחר חנטה או אחר לקיטה במעשרות

שאלה

האם בפרי הדר הולכים אחר חנטה או אחר לקיטה?

א. ראש השנה לאילן

בראש מסכת ראש השנה במשנה (פ"א מ"א): "...באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי בית הלל אומרים בחמשה עשר בו".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "ראש השנה לאילן – לענין מעשר פירות שאין מעשרין פירות אילן שחנטו קודם שבט על שחנטו לאחר שבט, דבאילן אזלינן בתר חנטה. אי נמי נפקא מיניה לענין שנה שלישית של שמיטה שנוהג בה מעשר עני, שאותן פירות שחנטו מר"ה של שנה שלישית עד שבט דנין אותן כפירות של שנה שניה שעברה ונוהג בהן מעשר ראשון ומעשר שני, ומשבט ואילך נוהג בהן מעשר ראשון ומעשר עני".

עולה מן המשנה שא' בשבט לבית שמאי או ט"ו בשבט לבית הלל הוא ראש השנה לדיני מעשרות¹.

עוד נאמר ברע"ב ששלב הגידול הקובע באילנות לגבי שנת המעשר הוא החנטה². מדוע נקבע תאריך זה מוסבר בסוגיא (ראש השנה יד ע"א): "באחד בשבט ראש השנה לאילן. מאי טעמא? אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: הואיל ויצאו רוב גשמי שנה, ועדיין רוב תקופה מבחוץ. – מאי קאמר? – הכי קאמר: אף על פי שרוב תקופה מבחוץ, הואיל ויצאו רוב גשמי שנה³".

מבאר רבינו יהונתן מלוניל (על הר"ף ראש השנה משניות א ע"ב): "באחד בשבט ראש השנה לאילן. לענין מעשר, שאין מעשרין מפירות אילן שחנטו קודם שבט על אותן פירות שחנטו לאחר שבט, שהאילן [הולך] אחר החנטה וזמן החנטה הוא באחד בשבט, שכבר עבר רוב הגשמים, שהיא מזמן הרביעה, ועלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה. ובית הלל אומ' בט"ו בו, כדי שתצא רוב מתקופות טבת, שהיא ג' חדשים, וכיון שיצא החצי, עבר רוב הקור ומתחילין הימים להאריך, ומתיבשת קצת מלחות הארץ, כי מרוב הלחות אין האילנות

1. הרע"ב לא פרש לענין נטע רבעי וצ"ב מדוע.

2. עי' בספרי ח"א סי' ח עמ' 142 שמחלוקת ראשונים היא מהו מקור הסמכות לקביעת החנטה כאירוע על פיו נקבעת שנת המעשר, אך לכו"ע חכמים הם הקובעים. ועי' ח"ב סי' מד.

3. כתב בתוספות הרא"ש (ראש השנה יד ע"א): "בא' בשבט מאי טעמא. הא טעמא נמי לב"ה אלא קמא נקט ולמר זמן חנטת גשמי שנה זו בא' בשבט ולמר ט"ו בשבט אבל אותן החונטין קודם הזמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי, והא דלא אזול באילנות בתר תשרי כמו בשליש דתבואה משום דדרשינן לעיל פעמים שברביעית ועדיין אסורין משום ערלה".

כלומר ירק מושקה לשם גידול גבעולים ועלים. וראש השנה הוא א' בתשרי, כי אין לט"ו בשבט שום משמעות במחזור חיי הירק.

ג. המיוחד באתרוג

נאמר בסוכה (לה ע"א): "בן עזאי אומר: אל תקרי הדר אלא (איזור), [מסורת הש"ס: הדור] שכן בלשון יוני קורין למים (איזור) [מסורת הש"ס: הדור] ואיזו היא שגדל על כל מים – הוי אומר זה אתרוג".

וכן נאמר בקידושין (ג ע"א): "התם הא קמשמע לן, דדרכיה דאתרוג כירק, מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו".

מפרש רש"י (קידושין ג ע"א):

"התם הא קמ"ל – דטעם דאזלינן ביה אחר לקיטה משום אורחא דמילתא הוא".

"מפני שדרכו ליגדל על כל המים – שמשקין אותו במים שאובין כירק דהיינו טעמא דירק כדאמר בר"ה (דף יד) גורן ויקב כתיב גבי מעשר כדגן מן הגורן כו' מה גורן ויקב מיוחדין שגדלין על רוב מים דהיינו גשמים ומתעשרין אחרי השנה שעברה כדאמרין בר"ה (דף יב:) דאזלינן בתר שנה שהביאו שלישי בה ולא אחר לקיטתו וילפינן לה מקראי, אף כל שגדלין על רוב מים דהיינו אילנות מתעשרין לשעבר. ואף על גב דמעשר דידהו דרבנן הוא אסמכינהו אקראי. יצאו ירקות שגדלין על כל מים מתעשר לשנה הבאה".

אתרוג צריך השקאה כל השנה כירק ולכן הלכו אחר לקיטה כירק ולא אחר חנטה. אולם ראש השנה למעשר באתרוג הוא ט"ו בשבט ואם כן הוא במצב בנייים:

חונטין עד שיהא הזמן מזוג מלחות ויובש מחום השמש".

היינו, העצים חונטים כתוצאה של תנאי אקלים מתאימים דוקא לאחר ט"ו בשבט ועל כן יתחייבו לפי שנת המעשר בה חנטו.

ב. ירק בתר לקיטה

במשנה בראש השנה (פ"א מ"א): "באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות..."

מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "ולירקות – למעשר ירק. שאין תורמין מן הירק שנלקט לפני ר"ה על הירק הנלקט לאחר ר"ה".

למדנו שבירקות ראש השנה הוא א' בתשרי והשלב הקובע את שנת המעשר הוא הלקיטה.

לכאורה היו חכמים צריכים לחלק בין ירקות השדה שבהם הפרי (אבטיח, מלפפון) או השורש (גזר, תפוז"א) נאכל לבין ירק שגבעוליו ועליו נאכלים. ברוב ירקות השדה ישנו זמן בשלות הפרי לפי זמן זריעתו והשקאתו (יש ירק המגדל פירות כל זמן גידולו כגון עגבני), ואילו בירק כאשר הגבעולים והעלים גדלים ונקטפים ונאכלים וירק ממשיך לגדול מן הגבעולים שנקצרו.

אעפ"כ חז"ל לא חילקו בין החלקים הנאכלים בירק וקבעו שכולו הולך אחר לקיטה מפני שהוא גדל על כל מים. כדברי רש"י (ראש השנה יד ע"א): "יצאו ירקות שגדלין על מי שנה הבאה – והיינו שנת לקיטתן, שהרי גוזזין אותה והיא חוזרת וגדילה". וכן באותו עמוד ברש"י: "אבל ירק שדרכו ליגזז – צריך להשקותו תמיד".

חבל נחלתו

הפרי הם לכל היותר מסייעים לגודל הפרי.

מסביר זאת היטב בפסקי הרי"ד (ראש השנה יד ע"א): "תניא ר' יוסי הגלילי או' כתבואת גרן וכתבואת יקב מה גורן ויקב שמייוחדין שגדילין על מי שנה שעברה ומתעשרין לשנה שעברה, אף כל גדילין על מי שנה שעברה מתעשרין לשנה שעברה, יצאו ירקות שגדילין על מי שנה הבאה ומתעשרין לשנה הבאה. פי', מעשר דגן ויקב הוא מן התורה, ומעשר דאוריית' למדו חכמי' למעשר פירות האילן וירק שהוא מדרבנן, **שהתורה קבעה לגרן [ויקב] שנלך בהן אחר הבאת שלישי, שאם הביאו שלישי לפני ראש השנה** אף על פי שנגמרו אחר ראש השנ' הם מתעשרים לשעבר, ואם היתה שנייה שנכנסת לשלישית נוהג בהן מעשר שיני ולא מעשר עני, מפני שהדבר ידוע שכל גידולו לא היה אלא ממי שנה שעברה, שמכוחן הביאו שלישי, שאילו היה גוזזן לאחר שהתחילו להביא שלישי שוב אינן חוזרין וצומחין במי שנה [הבאה], כמו שעושה הירק, א"כ הדבר מוכיח שכל גידולן הוא על מי שנה [שעברה, ומפני זה מתעשרין לשנה שעברה אף אני אביא פירות האילן הדומין (בהן) [להן] ונלך בהן אחר חנטה, שעיקר גידול הפירות תלוי בחנטה, ואין החנטה הויא באילנות אלא ברוב מי גשמים שעברו, והילכך אם חנטו בשנייה ונגמרו בשלישית אזלינן בתר שנה שנייה, שכל הגמר שעשה בשלישית לא עשה אלא מכח החנטה שהייתה בשנייה, שהרי בזמן החנטה כבר יצאו רוב גשמי שנה כדבענן למימר לקמן. **ואם אותה החנטה תפל מן האילן, שוב אינו חוזר וחונט, אם כן כל עיקר גידול הפרי [אינו]**

מחד כיון שאינו מושקה רק על מי גשמים דינו כירק והולכים בו אחר לקיטה, ומאיך הולכים בו אחר ט"ו בשבט ככל אילן.

וכ"כ המאירי (קידושין ג ע"א): "ולענין ביאור גם כן שאמרו דארחיה דאתרוג כירק מה ירק דרכו ליגדל על כל מים **פירושו שצריכה כל מיני מים ר"ל בין מי גשמים בין השקאה ברגל** ואחר שאף אתרוג כן הוקש בזה עם הירק להיות אחר לקיטתו עשורו ולא לדון בענין זה כדין האילנות **שדרכן ליגדל על רוב מים ר"ל על מין המים** שהוא רוב ההשקאה והוא מי **הגשמים שהם מספיקין לאילנות** שכך למדו במסכת ראש שנה מגרן ויקב דכתוב כדגן מן הגרן וכמלאה מן היקב מה גרן ויקב **דרכן ליגדל על רוב מים ר"ל מי גשמים ומתעשרין לשנה שעברה ר"ל** אותה שבאו בה שלישי ולא אחר לקיטתן כך אילנות שגדילין על רוב מים ר"ל מי גשמים מתעשרין לשנה שעברה ר"ל אחר חנטה ולא אחר לקיטה ואף על פי שלדעתנו מעשר פירות מדרבנן קרא מיהא אסמכתא הוא יצאו ירקות שגדילתן על כל מים ומתעשרין אחר לקיטתן וכן באתרוג".
עולה כי רוב מים הם מי גשמים, וכל מים הם אף מים שאובים. (ובלשון החקלאים בימינו: 'בעל' – מי גשמים בלבד, ו'שלחין' – השקאת עזר). בימינו כמעט כל הגידולים מקבלים השקאת עזר וק"ו אילנות פרי. ואם כן אם נבאר זאת כסימן המבדיל – רוב האילנות צריכים ללכת בהם אחר לקיטה, אף נשירים, ופירות שבעת המינים.

אלא שההבדל בין ירק לאילן שונה. המים לירק הם כל צימוחו, באילן לגבי

בשלישית אחר ט"ו בשבט מפרישין ממנו מעשר עני אף על פי שנגמרה בשנייה וכן אם נלקט ברביעית קודם ט"ו בשבט מפרישין ממנו מעשר עני, נלקט ברביעית אחר ט"ו בשבט מפרישין ממנו מע"ש".

ד. פרי הדר האם דינו כאתרוג

כתב החזו"א (שביעית סימן ז, טז): "תפוז ולימון וחברותיהן שמשקין אותן כמו אתרוג וגם הן משתוין בבנין הפרי בקליפתן ובחילוק חלקיהן וקרומיהן ופרין משקה נוזל פקיד בקרום המקיפו, יש להסתפק בהן דמינא דאתרוג ניהו, וצריך לעשר ב' מעשרות בין שני הנכנסת לשלישית ובין שלישית הנכנסת לרביעית, שהוא ספק אם אזלינן בו בתר חנטה או בתר לקיטה, וצריך להתנות ולפדות וליתן לעניים, ור"ה שלהן ושל אתרוג ט"ו בשבט. [א"ה, ע"י כלאים סי ג']".

יש שהסיקו מדברי החזו"א שכיון שיש ספק בין המעשרות בפרי הדר פטורים מנתינת מעשר עני. אולם מדיוק דבריו עולה שהבין את הלקיטה בפרי הדר **כחומרא** ועל כן חייב אף במעשר עני בשנות המעבר משני לעני או מעני לשני ולא פטר ממעשר עני.

לעצם חומרו, עפ"י מה שהסברנו לעיל, אתרוג פורח כל השנה והוא נצרך למים לחנטות ועל כן גדל על כל מים הוא שונה בכך מכל עצי הפרי ואם כן דבריו של החזו"א מוקשים. מתוך כארבעים זני פרי הדר היחידי שחונט כל השנה הוא אתרוג (פרט לחלק מזני הלימון) ומעיד בעצם טבעו על מה שחז"ל קבעו.

כך מביא בחשוקי חמד (נדדים מב ע"א): "וכתב הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל

אלא החנטה, משום הכי אזלינן בתר חנטה ולא בתר גמר פרי, כמו שהולכים בתבואה בתר הבאת שליש ולא בתר גמר בישולה, וכך היא חנטה לפירות האילן כמו הבאת שליש לתבואה. יצאו ירקות שגדלין על מי שנה הבאה, שאפי' אם הם גדולים הרבה, ותגזוז אותם **שוב חוזרין וצומחין**, אם כן אין תלוי גידולן במי שנה שעברה אלא במי שנה הבאה, וכיון שכן לא הילכו [בהם] חכמ' אלא בתר לקיטה, שאם גדל בשנייה (ונלקט) [ונלקט] בשלישית, בתר לקיטה אזלינן, כיון שאינן דומין לגורן ויקב. ואף על פי שגדלו במי שנה שעברה, כיון שעוד חוזרין וגדלין במי שנה הבאה, בתר לקיטה אזלינן בהו, ולא בתר עיקר גידולן. הילכך אם נלקט אחר ראש השנה מיד, אף על פי שכל גידולו היה בשנה שעברה, בתר לקיטה אזלינן, ומתעשר לשנה הבאה".

מתבאר כי 'רוב מים' ו'כל מים' הם סימן לפרי הנאכל. בירק – המים גורמים לגידול הירק כל השנה, ואילו באילן המים יוצרים את החנט ממנו מתפתח הפרי, ואתרוג דומה בכך לירק שיש עליו פרחים כל השנה מהם מתפתחים החנטים והפירות. ובכ"ז חכמים קבעו שראש השנה של האתרוג הוא ט"ו בשבט ולא א' תשרי. וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע

רבעי פ"א הל' ד-ו):

"הירק בשעת לקיטתו עישורו, כיצד אם נלקט ביום ראש השנה של שלישיית אף ע"פ שבא לעונת המעשרות ונגמר בשנייה מפרישין ממנו מעשר עני, ואם נלקט ברביעית מעשר שני".

"וכן האתרוג בלבד משאר פירות האילן הרי הוא כירק והולכין אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית, כיצד אם נלקט

חבל נחלתו

מצטמק ומתקשה [הדר, שנשאר בהידורו אפילו כשהוא יבש]⁴.

"גם בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן נא אות כב) הביא שהר"ש סיריליאו (שביעית פ"ט ה"ד) כתב שלימון דינו כאתרוג והולכים בו בתר לקיטה. אך נלענ"ד דכיון שהפרי הזה כבר היה ידוע ונפוץ בזמן הרמב"ם שהרי באגרת הרפואה אשר לו הזכירו פעמים רבות, וגם בהקדמת הרמב"ם לס' טהרות (ד"ה ובטומאת משקין), ואעפ"כ כתב (מעשר שני פ"א ה"ה) דבפירות האילן הולכין אחר הלקיטה רק באתרוג בלבד, ומזה ששינה מלשון הגמ' והוסיף תיבת "בלבד" משמע שבלימון הולכין אחר חנטה ולא אחר לקיטה כאתרוג".

"ולמעשה לענין מעשר כתב החזו"א (שביעית סימן ז אות טז) שתפוז ולימון וחברותיהן [אשכוליות] שמשקין אותן כמו אתרוג וגם הן משתוין בבנין הפרי בקליפתן ובחילוק חלקיהן וקרומיהן, והמשקה הנוזל פקוד בקרום המקיפו, יש להסתפק שאולי דינם כאתרוג, ויש להפריש ב' מעשרות בין שניה הנכנסת לשלישית, ובין שלישית הנכנסת לרביעית, שהוא ספק אם אזלינן בו בתר חנטה או בתר לקיטה, וצריך להתנות ולפדות וליתן לעניים..."

"אמנם בשיעורי שבט הלוי (פ"ד עמוד קעח) כתב שבלימון יש להחמיר לילך גם בתר לקיטה, ובשאר פירות הדר אפשר להקל, לילך רק בתר חנטה".

למעשה נראה יותר כמו הגרשז"א, שכיון שהרמב"ם הכיר את הלימון והזכירו בספרי הרפואה שלו והוא מפרי הדר

(הדרת הארץ עמוד קלט) ששמע בשם ר' זרח ברורמן בשם הגאון מבריסק המהרי"ל דיסקין זיע"א להסתפק על תפוחי זהב [תפוזים] אם דינם כאתרוג או כאילן, משום שמשתפק שמה פירושו של גדל על כל מים הוא שבכל זמן שמשקין אותו הוא גדל, כמו אתרוג שהוא גדל הרבה פעמים בשנה, משא"כ תפוז יש לו זמן קבוע של פעם אחת בשנה שגדלים בו, אבל אתרוג גדל הרבה פעמים בשנה, כמו ירקות שגדל כמה פעמים בשנה. והוסיף ההר צבי, שבלימון יש מין שגדל שני פעמים בשנה, ויש ארבע פעמים ונקרא יוריק"א".

"גם הגרימ"ט בספרו הלכות שביעית (פ"א הערה ה) הביא להסתפק בשם הגאון מוהר"ש סלאנט זצ"ל בתפוז ולימון אם לא יהיה בהם חומרת אתרוג לילך בהם גם בתר לקיטה, לפי שגם הם גדלים על כל מים".

"והביא שלאחר ההשוואה ביניהם לבין האתרוג, מצא כי אף על פי שגם הם צריכים להשקאה כמו האתרוג, בכל זאת נמצא שיש ג' חילוקים ביניהם:

"א) האתרוג ממשיך לגדול ולהתווסף בכל משך ימי גידולו על האילן, משא"כ פירות הדר, שמיד שנגמרו כדי שיעורם שוב אינם גדלים".

"ב) באתרוג, האילן חונט פירות כמעט בכל השנה, וגם בעת שיש לו כבר פירות גדולים, וגם לאחר קצירת הפירות, משא"כ פירות הדר".

"ג) האתרוג בקליפתו ופריו איננו מתעפש ונרקב כשאר הפירות, וכשמתייבש הוא

4. לענ"ד, הבחנה זו אינה רק באתרוג אלא גם ברימון ואגוז אין הפרי נרקב.

חבל נחלתו

נראה על כן שלא הדמיון החיצוני הוא העיקר אלא אופי האילן הנותן פרי כל השנה כירק ולכן אף שמיני פרי הדר דומים ב'בנין הפרי בקליפתו ובחילוק חלקיהן וקרומיהן ופרין משקה נוזל פקיד בקרום המקיפו' (לשון החזו"א), חז"ל לא נתנו לכך כל משמעות אלא לחנטה בכל ימות השנה ולצורך להשקאה ליצירת החנטים.

מסקנה

רק באתרוג הולכים במעשרות אחר לקיטה אבל בשאר פירות הדר הולכים אחר חנטה, ובכל האילנות ט"ו שבט הוא הקובע את שנת המעשר. (וניתן להחמיר גם בלימון וליץ מספק אחר חנטה ואחר לקיטה אבל רק בו בלבד).

הדומה ביותר לאתרוג, לפחות לגבי מעשר אין מקום לומר שפרי הדר דינו כאתרוג לחומרא.

כאמור, ישנם עשרות מינים של הדרים. מכל המינים היחידי הנוהג כאתרוג הוא הלימון ברוב הזנים, ואף בלימון יתר הזנים נותנים פרי בעונה מסוימת בשנה בלבד. ואם כן אין הם גדלים על כל מים כירק. רק האתרוג וזנים מסוימים בלימון נותנים פרי כל השנה ועל כן הם מתפתחים מ'כל מים', שאר ההשקאות נצרכות בשאר העצים לשם השקיית עזר, אבל לא יוצרים פרי ועל כן הקובע בהם הוא חנטה ולא לקיטה. וכיון שהרמב"ם הכיר את הלימון ולא הבדילו מיתר האילנות לגבי מעשרות, לא ניתן לחייב אף לחומרא בתר לקיטה.

סימן מט

עלי בצל שגדלו בסל הירקות בבית

כלאים, ולא משום שביעית, ולא משום מעשר, וניטלין בשבת!"
מפרש הרא"ש (כלאים פ"א מ"ט): "ולא משום מעשרות – אם היו משנה שנייה שדינה מעשר שני ונכנסו לשלישית והוציאו ספיחים אין צריך ליתן מהם מעשר עני".

עולה מפי' הרא"ש שעלים שגדלו אחר הטמנה אינם צריכים הפרשת תרו"מ נוספת. ובמקרה שלפנינו שאפילו לא טמנם קל וחומר שאין חייב במעשר.
ב. העיר הגרי"ש אלישיב (שבת נא ע"א): "ולא משום מעשר. וצ"ב, דהרי בהכרח איירי שכבר עשרוהו, דאל"כ הרי פשיטא

שאלה

מי שקנה בצל והניח בארון ירקות בבית, ולאחר זמן מה ראה שעלו עלים מן הבצל והוא רוצה לאוכלם ללא הבצל עצמו, האם צריך להפריש עליהם תרומות ומעשרות (ובשבת אם הם טבל הם מוקצים), ומה ההבדל בינם לבין נבטים שהנביט בבית כדי לאוכלם?

תשובה

א. נאמר בכלאים (פ"א מ"ט וכן בשבת נ ע"ב, עירובין עז ע"א ועוד): "הטומן לפת וצנונות תחת הגפן, אם היה מקצת עליו מגולים – אינו חושש [נא ע"א] לא משום

חבל נחלתו

דחייב במעשר, [דפשוט דלא נפקע החיוב מעשר משום ההטמנה], וא"כ מאי רבותא דאינו חייב במעשר, ואיזה צד יש דמשום דהטמינו בקרקע יתחייב במעשר מחדש". "והביאור י"ל, דיש לחשוש שמא ניתוסף בפרי חלק נוסף, וד"ז הרי לא נתעשר מעולם, והלכך ס"ד דיתחייב לעשר משו"כ, וע"ז קמ"ל מתני' דאין חושש לעשר אפי' חלק זה, והטעם דבאמת אינו צריך לעשרו משום דחשיב כאילו ניתוסף שלא ע"י זריעה, וכהניחו ע"ג החלון והוסיף מהלחלוחית, דאי"צ לעשר התוספת, משום דאין כוונתו לזריעה. וה"נ כיון דכוונתו להטמנה ולא לזריעה אי"צ לעשרו, אמנם בנתכוין לזריעה אפי' במים והוסיף, חייב במעשר, [והא דקאמר דבמים חייב במעשר היינו כשכוונתו לזריעה (וגם אין עליו מבחוק)]."

עולה מהערת הגרי"ש אלישיב שהכוונה היא הקובעת ולא המציאות של פעולת הזריעה, ועל כן גם אם הוסיף ללא זריעה במים בכוונת הוספת הירק של עלי הבצל חייב כזורע.

ג. וכך פרש את המשנה בכלאים ר' עובדיה מברטנורא: "לא משום כלאים ולא משום שביעית – לא משום זורע כלאים ולא משום זורע בשביעית. אי נמי אפילו הוסיף מאתים משום כלאים שרי דלאו דרך זריעה [הוא] ואם היה מששית ונכנסו לשביעית והוציאו ספיחים כדרך שמוסיפים הבצלים בתלוש, אין בהם משום ספיחי שביעית". "ולא משום מעשרות – אינו חייב לעשר

כשיתלוש אותם ממקום שהטמינם דכתיב (ויקרא כז) וכל מעשר הארץ מזרע הארץ, והאי לאו זריעה היא".

משמע ממנו מפני שאין זו דרך זריעה ולא התייחס לכוונתו כלל.

ד. והעיר התוספות יום טוב:

"לא משום כלאים – כתב הר"ב כדרך שמוסיפין הבצלים בתלוש. וז"ל התוס' בשבת דף נ אומר ר"י דרגילות הוא שמתוספים מחמת לחלוחית הקרקע כמו שאנו רואים שומין ובצלים שמתוספים אפילו כשמונחים בחלון. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם במ"ט פ"ב דשביעית¹".

ואם כן תוספות עצמם מזכירים שבצל מוסיף עלים ופוטרים ממעשר.

ה. פרש רש"י (שבת נא ע"א): "ולא משום מעשר – דנימא בטלה לה אגב קרקע, והרי הוא כלוקטה מתחלה, ויהא צריך לעשר על הנוסף, שמא ניתוסף".

והוסיף רש"י בעירובין (עז ע"ב): "ולא משום מעשר – לשמא נשרש וניתוסף, ואם היה חושש למעשר – צריך לעשר את תוספתו ליכא למיחש להכי דלא נשרש".

משמע מרש"י טעם אחר שירק שנטמן פטור מתרו"מ, לא משום שאין כוונת השרשה, אלא משום שלא היתה השרשה על אף שיצאו עלים חדשים.

ו. וכן כתבו תוספות (ג ע"ב):

"הטומן לפת וצנונות כו' – ע"כ בשלא השרישו מיירי דבהשרישו לא היו ניטלין בשבת ואם תאמר בשלמא כלאים ושביעית איצטרך לאשמעינן דלא גזרינן כשמתכוין

1. הרמב"ם כתב שדרכם להוציא עלים ירוקים אולם לא כתב מה דינם.

ובאר הרדב"ז: "בצלים שהשרישו זה בצד זה כו'. פרק בתרא דמעשר בצלים שהשרישו בעלייה טהרו מלטמא נפלה עליה מפולת והרי הן מגולין הרי אלו כנטועים בשדה ואמרינן עלה בירושלמי ר' יוחנן בשם ר' ינאי ערימה של בצלים שהשרישה שתולש מהן בשבת ואינו רוצה בהשרשתן א"ל ר' שמעון בן לקיש מאי איכפלה שבת לגבי מעשרות לא תנן אלא אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשרות וניטלין בשבת ע"כ".

משמע מהרדב"ז שהכוונה היא הקובעת. והר"י קורקוס הביא מן הירושלמי שאעפ"י שהם בחזקתם למעשרות וכו' אמנם לגבי טהרת זרעים התורה ריבתה שטהור אם השריש אף ללא קרקע.

ח. בשו"ת מאמר מרדכי (כרך ג או"ח סי' יב) דן בנבטים לדיני ברכה ותרומות ומעשרות והביא את הסוגיא בשבת ורש"י ותוס' ואח"כ הוכיח שאם מתכוין שיתרשו, או שיצמחו גידולים – חייב בשבת ובמעשרות וכו'.

וז"ל הגר"מ אליהו: "ועיין בשו"ע (או"ח סי' ש"א סעי' ח') שפסק: '...הלכך צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולין ולא השריש וגם לא נתכוון לזריעה נוטלו אעפ"י שבנטילתו מזיז עפר ממקומו ואעפ"י שהוסיף מחמת לחות הקרקע – מותר'".

"נמצאנו למדים שגם מן חושש אם האדם התכוון לזריעה, ולדעתו אם התכוון לזריעה אפי' אם לא השריש – אסור. ולאפוקי מה שכתב המג"א שם (ס"ק כ"ב) שלדעתו אפי' התכוון לזריעה אם לא השריש – מותר". "וכן פסק בשו"ע (סי' של"ז סעי' ו'): 'עשבים שתחבן בעפר מבעוד יום כדי שיהיו לחים

להטמין אטו דילמא אתי לנוטעה, אבל מעשר אמאי נקטיה דאפי' השרישו לא שייך מעשר כיון דליכא תוספת ואי נקטיה דשרי לעשר מן התלוש ממקום אחר עליו או לעשותו מעשר על התלוש ולא חיישי' דילמא אתי לעשר מן התלוש על המחובר או להפך א"כ הוה ליה למינקט תרומה דבכל דוכתא רגיל להזכיר תרומה על זה כדאמר (תרומות פ"א מ"ה) אין תורמין מן התלוש על המחובר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברין, ואומר ר"י דרגילות הוא שמתוספין מחמת ליחלוחית הקרקע כמו שאנו רואין שומין ובצלים שמתוספין אפי' כשמונחין בחלון ועל אותו תוספת קאמר דלא בעי לעשוירי ודוקא נקט הטומן אבל במתכוין לנטיעה חושש משום כול'".

ומשמע מדבריו כהסבר הגרי"ש אלישיב, שהכוונה היא הקובעת ולא ההשתרשות בפועל לא לחיוב ולא לפטור.

ז. הרמב"ם (הל' מעשר פ"א הי"א) כתב: "בצלים שהשרישו זה בצד זה אפילו השרישו בקרקע עלייה פטורין מן המעשרות, נפלה עליהן מפולת והרי הן מגולין הרי אלו כנטועין בשדה וחייבין במעשרות".

מהרישא של דבריו ניתן להוכיח שכונה קובעת לפטור ממעשרות. ומסיום דבריו משמע שאם לא טמנם אלא נפלה עליהן מפולת והשרישו חייבים במעשר, ולכאורה דבריו סותרים מן הרישא לסיפא. ונראה שכאשר יש אדמה על הבצלים, לא מספיקה כוונה שלא ישתרשו אלא צריך מעשה, ולכן רק אם טמנם בכוונה שלא ישתרשו מועילה כוונתו שלא יתחייבו במעשרות.

חבל נחלתו

הבצלים לשם גידול ומתכוון לכך – אסור לתולשו בשבת וחייב בתרו"מ, אפילו שאינם בקרקע. ולפיכך חיטה שמנביטים אותה במיוחד כדי שתהיה ראויה לאכילה, ומכיוון שרבים הם המשתמשים בכך, הגם שאוכלים אותה כמות שהיא – אין לו דין כוסס אלא דין שאוכל דבר העשוי מחיטה, ונאכל כמות שהוא חי – ע"כ ברכתה מזונות וחייב בתרו"מ, ואם אדם מנביט חיטה בביתו או שאר נבטים – אסור לתלוש מהם בשבת".

ועי' דרך אמונה (ביאור ההלכה הלכות תרומות פרק ב ד"ה אוכל).

מסקנה

אף שמרש"י משמע שההשרשה בפועל היא הקובעת, האחרונים בעקבות הראשונים פסקו שהכוונה היא הקובעת, ועל כן עלים שבצלים הוסיפו פטורים ממעשרות.

– מותר לאחוז בעלים ולהוציאן, והוא שלא השרישו וגם צריך שאינו רוצה בהשרשתן, אבל אם נתכוון לזריעה – אסור".

"גם מכאן מבואר שיש נפק"מ גדולה אם התכוון לזריעה. ונראה בנדו"ד של הנבטים, אעפ"י שעושים זאת לא בקרקע אלא במים, כיון שבשבת אין דין קרקע דווקא (כמו בשביעית) ומשרישים אותם ומתכוונים להשרשתן – אסור".

ומסיק: "נמצא שלפי דברי הירושלמי והתוס', העיקר הוא אם מתכוון שיושרשו ואכן השרישו, וכן אם מתכוון לזריעה כמו שכתוב בשו"ע. וכן מבואר בתוס' (שם) ובב"י (סי' ש"א וסי' של"ו) שאם נתכוון לזריעה אסור. ואינו דומה למה שהבצלים גדלים בחלון, כמו שאומרים התוספות, ששם איירי שלא מתכוון לזריעה ולא להשרשה".

ומוסיף בהמשך: "וכבר נתבאר בדברים דלעיל שאם נוטע לשם נטיעה ומשאיר את

סימן נ

הפריש מענבים על יין בשוגג האם צריך לחזור ולהפריש

שאלה

אדם בצר ענבים על מנת לעשות מהם יין. כיון שלא היה בקי בהלכה הפריש תרומות ומעשרות מהענבים מיד לאחר הבציר וקודם דריכתם ליין. האם צריך להפריש שוב לאחר הדריכה?

תשובה

א. נאמר בתרומות (פ"א מ"ד): "אין תורמין זיתים על השמן ולא ענבים

על היין ואם תרמו בש"א תרומת עצמן בהם ובה"א אין תרומתן תרומה". וכן בעדויות (פ"ה מ"ב): "תורמין זיתים על שמן וענבים על יין כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים אין תורמין".

ב. מפרש הרמב"ם בתרומות: "מפרישין תרומה מן הפירות וכן מן היין ומן השמן. ואם היה לו ענבים ויין והפריש מן הענבים שיעור התרומה הראויה לאותן הענבים

סימן נ — הפריש מענבים על יין בשוגג האם צריך לחזור ולהפריש

הנכתשים או שבלים על חטים ואפילו מדעת כהן, שזה נגמרה מלאכתו וזה לא נגמרה מלאכתו ולא מתהני ביה דעת כהן".

ד. **כתב בדרך אמונה** (הל' תרומות פ"ה הי"ח ס"ק קפד): "ואם תרם. ואפי' בשוגג כגון אומר מותר י"ל דקנסו, ואפי' אם דרך מיד הענבים ועשה מהן יין והזיתים ועשה מהן שמן לא מהני כיון שקרא שם תרומה בעודן ענבים וזיתים אא"כ יקרא להן עוד הפעם שם עתה". ומקורו מן החזו"א.

וכך כתב החזו"א (דמאי סי' יא ס"ק כז): "ויש לעי' בזיתים על שמן בשוגג אי תרומתו קיימת, ומיהו י"ל דלא מש"ל שוגג אלא סבור מותר והוי קרוב למזיד כדאמר יבמות פ"ט א', וגם בטמא על הטהור פסק הר"מ פ"ה כר"י דאם ידע בו בתחלה חשיב מזיד".

ויש לעיין בדבריו לעניות דעתי, מדוע לפי דעתו קנסו אף בשוגג.

ה. לא ברור לי מנ"ל מיבמות שהמדובר באומר מותר, ביבמות נאמר "התורם קישות ונמצאת מרה, אבטיח ונמצאת סרוח – תרומה, ויחזור ויתרום". ובגמרא אמרו שכיון שיכול לבדוק ולטעום קודם ההפרשה הרי זה שוגג הקרוב למזיד ולכן אף בשוגג יחזור ויתרום. וא"כ לא נזכר כלל: 'סבור מותר' ואין זה דומה למפריש מענבים על יין. שכיון שלא ידע את ההלכה חשב שכך מן הראוי לעשות.

'אומר מותר' מופיע פעמיים במכות ז ע"ב ובדף ט ע"א. ועליו מחלוקת אמוראים האם אומר מותר קרוב לאונס או למזיד. אבל המדובר באומר מותר להרוג ישראל, שאינו גולה! (רש"י, ז ע"ב: "באומר מותר – סבור שמותר להרוג את ישראל וזהו מזיד שלו"), וכן פוסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת

ואותו היין, ודעתו בזה שהפריש מן הענבים שיהיה תרומה על הכל, בית שמאי אומרים שיש בזה שהפריש מן הענבים תרומת הענבים בלבד, וחייב להפריש תרומה גם מן היין, וזה הוא ענין אמרם תרומת עצמן בהן. ובית הלל אומרים אינה תרומה כלל, אלא אם כן היתה דעתו שיהיו ענבים אלו תרומה על הענבים בלבד לא עליהן ועל היין. ולשון ספרי, שומע אני יתרום שבלים על חטים וענבים על היין וזתים על השמן תלמוד לומר כדגן מן הגרן מן הגמור".

ג. **ופסק הרמב"ם** (הל' תרומות פ"ה הי"ח) **כבית הלל:**

"אין תורמין שבלים על החטים, וזיתים על שמן, וענבים על יין, ואם תרם אינה תרומה גזירה שמא יטריח הכהן לדרוך ולכתוש... מן הרמב"ם עולה שמן התורה תרומתו תרומה. ורק מדרבנן גזרו בגלל טירחת הכהן. כמו"כ הרמב"ם לא פרט האם במקרה כפי השאלה לעיל שחשב שכך ראוי להפריש והוא שוגג לגמרי בדיעבד תרומתו תרומה או שצריך להפריש בשנית.

וכ"פ בספר כפתור ופרח (פרק ט): "אין תורמין זתים על שמן ולא ענבים על יין, כלומר שאין לתרום מן הזתים שעור התרומה הראויה לזתים ולשמן, וכן בענבים. והטעם בזה גזרה שמא יטריח הכהן לסייעו ולכתוש ולדרוך, שאם היה תורם זתים על שמן היה אומר ישראל לכהן בא וסייע או טול לך זתים כמות שהן. ואי לאו משום האי גזרה מן הדין היו תורמין זתים על שמן דתרויהו נגמרה מלאכתן נינהו, דהאי לאו שבלים על חטים נינהו. ותדע לך דאלו תרם זתים על שמן מדעת כהן דוקא רשאי, מה שאין כן שמן על זתים

חבל נחלתו

קנסינן, וכדמוכח סוגיא דהניזקין דאיכא לפלוגי בין דאורייתא לדרבנן.

וכ"כ נשמת אדם (חלק ב-ג) [הלכות שבת ומועדים] כלל ט):

"ט נ"ל דכל המלאכות דרבנן שנעשית על ידי ישראל בשוגג או ששכח מותר אפילו לו כמו שפסק הרמב"ם, המטביל כלים בשבת בשוגג ישתמש בהם, במזיד לא ישתמש בהן עד מוצאי שבת, וכ"כ שם עוד המגביה תרומות ומעשרות בין בשבת בין ביום טוב בשוגג יאכל, במזיד אסור עד מוצאי שבת. וכן פסק בש"ע סי' של"ט ובסי' תקל"ז בעבר ואפה ביום טוב פסק דמותר. ובאמת דברי הרמב"ם צ"ע כיון שפסק דבין בשבת ובין ביום טוב שוין, ואם כן ע"כ צ"ל הא דמשני בגמרא ביצה איסורא דשבת שאני, היינו כפירש"י כיון שהוא איסור תורה, ואם כן ע"כ (ז"ל) [צ"ל] מה שכתב דעבר ואפה מותר אפי' במזיד, ובמטביל ומגביה תרומות במזיד אסור, צ"ל דמיירי דאית ליה פירא אחרנא כדמשני התם, והרמב"ם לא חילק בכך. ומצאתי קושיא זו בלחם משנה שם ומה שתירץ הוא דוחק גדול. ואפשר י"ל דהרמב"ם מפרש איסורא דשבת שאני לא כפרש"י, אלא דכוונת הגמ' דבין מטביל וכן המעשר והמבשל שכל זה הוא מלאכה שאסור בשבת ולכן אסור במזיד, מה שאין כן לבשל בי"ט אין איסור כלל אלא שאיסורו אם הוא לשבת, אבל המלאכה גופא אין בו איסור כלל, ולכן אפילו עבר ואפה מותר. ואף על גב דבגיטין מחלק הש"ס דדוקא במטביל ובמעשר דגברא לתקוני מכוין, ולכן לא קנסו שוגג אטו מזיד, וא"כ י"ל דבשאר איסורין אפילו מדרבנן קנסו, זה אינו דהא דמחלק שם היינו לר"מ דסבירא ליה קנסו

הנפש פ"ו ה"ט): "השונא שהרג בשגגה אינו נקלט שני' (במדבר ל"ה כ"ג) והוא לא אויב לו, חזקתו שהוא קרוב למזיד.. או שעלה על דעתו שמוותר להרוג".

אבל לא מצאנו בשאר עבירות שיאמרו שאומר מותר קרוב למזיד, להיפך הוא נחשב שוגג כבכריתות (ג ע"ב) שכתב רש"י: "אלא באומר מותר – לעבוד עבודת כוכבים דהיינו שגגת עבודת כוכבים ושגגת עבודות". וכן בשבת (עב ע"ב) מפרש רש"י: "אלא באומר מותר – כגון גר שנתגייר בין הנכרים, כסבור שאין עבודה זרה בתורה, וקרי ליה שגג בלא מתכוין". וכ"כ מסנהדרין ס"ב ע"א. וכ"כ רש"י (סנהדרין סא ע"ב) לגבי עבודה זרה: "ובשוגג דכסבור מותר לעשות כן – חייב בחטאת".

ועל כן גם מי שלא יודע מתי לתרום נחשב לשוגג ואינו קרוב למזיד. וצריך לדון מתי קנסו חכמים שוגג אטו מזיד.

ו. כתב בארעא דרבנן (מהדו"ק מערכת אות ק סי' תקנ):

"אי קנסינן שוגג אטו מזיד, הרמב"ם פרק (ו') [ז'] דהלכות חובל ומזיק [הלכה ג'] פסק כרבי יהודה דהמטמא בשוגג פטור, במזיד חייב, דס"ל בפרק הניזקין [גיטין נג ע"ב] לא קנסינן שוגג אטו מזיד והיינו בדרבנן, אבל בדאורייתא קניס. והיינו שבהלכות שבת פרק ו' [הלכה כ"ג] פסק הרמב"ם דהמבשל בשבת אפילו בשוגג אינו אוכל אלא למוצאי שבת. ובפרק כ"ג מהלכות שבת [הלכה ט"ו] פסק, דהמעשר בשבת בשוגג יאכל בו ביום, במזיד לא יאכל עד מוצאי שבת, וטעמא דמלתא דבהמבשל דאיכא איסורא דאורייתא קנסינן שוגג אטו מזיד, אבל במעשר דאינו אלא משום שבות הוי מידי דרבנן וברבנן לא

חבל נחלתו

בתרומה כזו, ואף במזיד יחשב כאילו בקשו הכהן וכש"כ בשוגג. וראיתי בספר 'עשר תעשר' לרי"צ הלוי (הלכה קכז) שכתב לגבי מקרה דנן: "והאידינא דתרומה לאיבוד אזלא אין להקפיד בכך, ושאר דברים כיוצא בהם, אלא במעשר הניתן ללוי ולעני שלעולם צריכין במדה יש להקפיד גם האידינא ומעשר שני כתרומה דמיא". ובכרם ציון (הלכות פסוקות פכ"ב ס"ז) הביא גם בשם הר"ש סיריליאו תרומות ספ"א א' ע"ש עשר להקל בתרומה בזמן הזה.

מסקנה

נראה לענ"ד בזה"ז, שמי ששגג והפריש מענבים כשהתכוין לעשות מהם יין פטור מלהפריש בשנית לאחר שעשה יין.

שוגג אטו מזיד אפילו בדרבנן, אבל אנן קיי"ל כר' יהודה, דבדרבנן לא קנסו שוגג אטו מזיד, אם כן אין לחלק (ועיינן בסי' ת"ה במ"א).

וכ"כ בנחל איתן (הל' שבת פכ"ג הט"ו). וכיון שכאן מדובר בגזירה מדרבנן לא נראה שקנסו שוגג אטו מזיד. וא"כ יוצא י"ח בתרו"מ בשוגג ואין צריך לתרום שוב. ז. וכך כתב בשערי צדק (שער מצות הארץ חכמת אדם פרק ט סכ"א):

"אבל אם תרם זיתים על השמן וענבים על יין ושיבלים על חיטים אינו תרומה כלל, גזרה שמא יטריח הכהן לדוך ולכתוש. (ועיינן בר"ש שם [מ"ד] דאם עשה מדעת כהן, בדיעבד תרומתו תרומה)".

והנה בימינו אין לכהן מה לעשות ביין תרומה שהרי אינו יכול לשתותו ולא להדליק בו, וא"כ בזמן הזה אין לכהן נ"מ

סימן נא

הפרשת תרומות ומעשרות בעייתית

שאלה

ומעשרות כפי הכתוב בנוסח' – האם הפרשה כזו תועיל?
ג. האם הפרשה כזו תועיל אף לחילול מעשר שני?
ד. במידה וטענתה ולא עשתה כראוי מה צריך לעשות קרוב משפחה האוכל בביתה?

תשובה

א. פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד הט"ז): "המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה, לא אמר כלום, עד שיהיה פיו ולבו שוין, הפריש תרומה במחשבתו

אשה מבוגרת מפרישה תרו"מ בעצמה לצרכי ביתה מפירות וירקות של גידוליה. דרך הפרשתה נטילת קצת מהפירות וזריקתם לפח ואמירה או מחשבה 'זה לתרומות ומעשרות'. השאלות לבירור:

א. האם יש היכי תמצוי שהפרשה זו מועילה?
ב. אם יתנו לה נוסח הפרשת תרומות ומעשרות, והיא תיטול כהרגלה מן הפירות והירקות יותר מאחד ממאית, ותאמר או תחשוב: 'הרי זו הפרשת תרומות

חבל נחלתו

(פוברסקי, גיטין לא ע"א) כתב "וע"ש עוד בדבר אברהם (סי' טז סק"ח) שהוכיח דבכל המעשרות איכא דין 'ונחשב' דמהני מחשבה".

אולם נראה כי אע"פ שמחשבה מועילה במעשרות במקרה הנוכחי היא לא תועיל מפני שלא קבעה מקום ולא חשבה שיהיו מעשרות, וכל שעשתה היא הפרשת תרומה ותרומת מעשר.

ג. לכן, כיון שזו שעת הדחק, ההצעה היא להסתמך על נוסח הפרשה שיינתן לה ותניח בביתה, וכל פעם שצריכה להפריש תניח כהרגלה ובשיעור הראוי יותר ממאית בשקית נילון באשפה, ותאמר שהפרשת תרומות ומעשרות מפירות אלו תחול עפ"י הנוסח הנמצא בביתה.

כך כתב החזו"א דמאי (סי' טו ס"ק ו):

"מי שיש לו נוסח כתוב להפרשת תרומ"ע ע"פ חכם, והוא בדרך ואין בידו הנוסח ואינו בקי להפריש יקח יותר מאחד ממאה ויאמר שיחול הכל כמו שכתוב בנוסחו כדת, וזה מועיל כמו שמצינו באה"ע סי' ל"ח ס"א שאם אמר כתנאי ב"ג וב"ר מהני, וכדאמר סנהדרין ס' א' אף אני כמוהו כשר, ואף אם אין בידו נוסח ולקח יותר מאחד ממאה ואמר שתהא חלה ההפרשה הכל כמו

ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה שנאמר ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגרן **במחשבה בלבד תהיה תרומה**".

לכן בדיעבד ההפרשה של אותה זקנה לתרומה ותרומת מעשר מועילה. אם זרקה כמות מספיקה של קצת יותר מאחד ממאה – הופרשו תרומה ותרומ"ע כדין. אם לא הפרישה כשיעור הרי תרומה גדולה הפרישה כראוי ואילו תרומ"ע פחות מכשיעור ולכן הפירות מדומעים וצריך להפריש מהם שוב (ונדון בכך להלן).

בשאלה שלפנינו שזרקה מעט אין זו מחשבה אלא מעשה, ומחשבתה ניכרת אף מתוך המעשה ולכן פעולה זו ודאי מועילה להפרשה לכתחילה¹.

ב. הבעיה היא לגבי הפרשת המעשרות האם היא מועילה **במחשבה**. מחשבה מועילה לא רק בתרומות אלא גם במעשרות. כך עולה מתוס' (גיטין לא ע"א ד"ה במחשבה), וכן סבר החזו"א (דמאי סי' טו ס"ק ה) בדעת הרמב"ם: "וזה נראה דעת הר"מ דלא הביא דין מחשבה רק בתרומה וסתמו בשאר מעשרות, ובפ"א ה"ז רמז שדין מעשר ותרומה ילפי מהדדי, ואילו היה דין המעשר חלוק לענין מחשבה היה מן החיוב לפרשו". וכן בשעורי ר' דוד

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע אם מועילה הפרשת תרומת מעשר לפני שהפרישה מע"ר. ואפילו את"ל דמועיל עדיין הפירות טבל למע"ר ולמע"ש או למעשר עני.

תשובת המחבר: משנה מפורשת בדמאי (פ"ה מ"ב): "הרוצה להפריש תרומה ותרומת מעשר כאחת נוטל אחד משלשים ושלש ושליש ואומר א' ממאה ממה שיש כאן ה"ז בצד זה חולין והשאר תרומה על הכל ומאה חולין שיש כאן הרי זה בצד זה מעשר ושאר מעשר סמוך לו זה שעשיתי מעשר עשוי תרומת מעשר עליו והשאר חלה ומעשר שני בצפוננו או בדרומו ומחולל על המעות". ונפסקה להלכה בשו"ע יו"ד סי' שלא סכ"ח. ובאשר לטבל למע"ר וכו' הצעתי להסתמך על נוסח שיש לה בבית.

בשפתיו שאין מברכין על מחשבה לחוד, וגם עיקר דין מעשר במחשבה לא מצינו בהדיא וראוי להחמיר וכיון דראוי להחמיר ראוי להפסיק".

וכאמור לעיל, זקנה זו אינה יודעת לחלל מעשר שני לא במחשבה ולא באמירה.

ונראה שהפרשה לפי האמור בנוסח שברשותה, וכלול בו גם חילול מעשר שני, מתקנת אף את חילול המעשר שני, ולכן מותר לאכול את הפירות והירקות. וצריך להתקין לה מטבע לחילול מעשר שני, ובנוסח יאמר במפורש שהמעשר שני הוא וחומשו מחוללים עליו. ועדיף עוד יותר לקנות עבודה מנוי בקרן מעשרות, ואז מלבד החילול על מטבע הנמצאת אצלם (וכדאי להוסיף זאת בנוסח), מעשר ראשון ומעשר עני ניתנים לבעלי המעשרות הלויים והעניים.

ה. כאמור לעיל, הכל תלוי בנתינת תרומה ותרומת מעשר כשיעור. נדון עתה מה דין הפירות והירקות אם הפרישה כשיעור או יותר, או אם הפרישה פחות מאחד ממאית. אם הפרישה יותר מכשיעור, לכאורה אין בעיה, מכיון שאנו בימינו מפרשים לתרומה גדולה כלשהו כיון שהולכת לאיבוד, כל היתר על מאית יהיה תרומה גדולה והמאית תישאר לתרומת מעשר.

אמנם אם הפרישה פחות מכשיעור נראה שיש בעיה. כיון שעפ"י הנוסח שברשותה נקבעה תרומת במעשר בפירות, וכיון שהופרש בפועל רק חלק מהמאית שהיא תרומת מעשר, מעורב ביתר הפירות הנאכלים חלק מתרומת המעשר שלא נתנה והתערובת מדומעת.

שצריך מן הדין מהני, ונראה דסתמא חלים זא"ז כיון שאמר שיהא כמו שצריך ואסור לעשות שני וראשון כאחת כמש"כ לעיל סי' י"א, ודאי הוא מסור למצות התורה שיחולו זא"ז ואע"ג שעושה בב"א מסתבר שאין איסור אלא כשחלים בב"א אבל באמירתו לית לן בה, וכמש"כ לעיל שם ס"ק י"ז".

הסתמכות על אופן הפרשה זה עפ"י חלק מהפוסקים הוא אף לכתחילה (חזו"א, שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' פה) ולחלק רק בדיעבד (שו"ת הר צבי זרעים ח"א סי' מח, הגר"מ אליהו בקו"ה הל' מצוות התלויות בארץ נדפס בס' התורה והארץ ח"ה, הל' תרומות ומעשרות פ"א סעיף יב). אמנם המקרה הנוכחי ברור שהוא נחשב כדיעבד, ועל כן ודאי שדרך זו עם הפרשת התרומה ותרומת מעשר בשיעור הראוי, על ידי הזקנה, תוציא מכל בעיה.

וברכות על הפרשת תרו"מ ועל פדיון מעשר שני אינן מעכבות ולכן אף שהזקנה לא תברך הפירות והירקות תוקנו.

ד. צריך לדון בדרך תיקון זו בענין פדיון מעשר שני. לגבי הפדיון כתב החזו"א (דמאי סי' טו ס"ק ה):

"ואם ברך המוציא ונזכר שלא הפריש מעשר יכול להפריש במחשבה ת"ג ומע"ר ותרומ"ע ומ"ש, מיהו חילול מ"ש לא סגי במחשבה כדתנן מ"ש פ"ד מ"ז דצריך עסוקים באותו ענין וכמש"כ הר"א פ"ד מה' מ"ש ה"א, מיהו אם עושה מ"ש בתחתון של הככר יבצע מעליונו ואחר המוציא יחלל, וכ"ז בדמאי, ובודאי דצריך לברך על הפרשה, נראה דמותר להפסיק (=בסעודה) ולברך כדן הפסק לצורך הסעודה באו"ח סי' קס"ז ס"ו, ואפשר דצריך להלחיש

חבל נחלתו

הוא פחות מכשיעור ויחזור ויעשר כשיעור".

הפרשת התרומת מעשר במקרה זה לא היתה בכוונת השלמה תרומת מעשר, אלא המפרישה מדמה שנתנה כשיעור וכראוי, לכן דינה דומה לדין מעשר שהזכיר בדרך אמונה, ולכן היא חלה, והחלק שהופרש לתרומת מעשר ונזרק **קדוש בקדושת תרומה**, אולם החלק של השלמתו למעשר מן המעשר נמצא בתוך שאר הכמות של הפירות. היינו לפנינו פירות שתוקנו מהם כל תרומותיהם ומעשרותיהם, אלא שחלק מתרומת המעשר מעורב בפירות.

ונלענ"ד שנמצאת תקלתם – תקנתם. היינו אותו חלק של תרומת מעשר שלא הופרש בפועל ואסור באכילה בטל באחד ומאה כדין תרומה, וכיון ששיעורו פחות מאחד ממאה הוא בטל. ורק צריך להרים כנגד החלק שבטל ולהניחו באשפה, משום גזל כהנים.

ונלענ"ד שיש לעגן זאת בנוסח שייכתב עבודה, היינו: 'האחד ממאה שיש במה שהניחה באשפה יהיה תרומת מעשר, ואם חסר מאחד ממאה השלמת האחד ממאה הרי היא מעורבת בכלל הפירות ובטלה בהן'.

ז. כיון שבהפרשה זו הפירות מתוקנים, נראה לי שגם אחרים יכולים לאכול מהפרשתה.

מסקנה

נראה לענ"ד שהדרך הטובה ביותר היא שתמשיך להפריש תרומות ולברר לה שראוי לתת יותר מאחד ממאה, ולהכין לה סדר הפרשה ייעודי עם מנוי בקרן

כך פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ז): "המפריש מקצת התרומה אותו המקצת אינו תרומה והרי הוא כחלק הכרי, ואעפ"כ צריך להפריש תרומת אותו מקצת ממנו, ולא יפריש עליו מפירות אחרות". והראב"ד השיג שהיא תרומה מן התורה.

ולכאורה הוא הדין לגבי מקרה דידן אם נתנה פחות מכשיעור, כאילו לא הפרישה וצריך להפריש תרומת מעשר כשיעור מכלל התערובת.

ו. אמנם בדרך אמונה בביאור ההלכה (הל' תרומות פ"ג ה"ז) כתב: "על בד"א שביארנו דבין לדעת רבנו ובין לדעת הר"ש דין זה דוקא בדעתו להשלים כדאי' בירו', אבל באין דעתו להשלים בתרומה אם נתן חטה א' פטר דיעבד, ואם טעה אם כיון ליתן שיעור מסוים ונתן יותר ממה שה' בדעתו אינה תרומה ואם נתן פחות ממה שה' בדעתו תרו"ת וא"צ להוסיף אא"כ פחת מא' מס' ואם תרם סתמא בין שפחת בין שהוסיף תרו"ת אא"כ פחת מא' מס' צריך להוסיף ואם כיון לפטור בזה חצי כרי ולא רצה להוסיף בין לפ"ד רבנו בין לפ"ד הר"ש תיקן חצי כרי וטבל וחולין מעורבין זב"ז, וכ"ז בתרומה אבל במעשר תמיד אם פחת מהשיעור בין בכונה בין בטעות כ"ז שלא ה' דעתו להוסיף הוי טבל וחולין מעורבין זב"ז, ולפ"ז בזמנינו אם א' טעה ונתן פחות משיעור תרו"מ מאחר שאמר יותר מא' ממאה שיש כאן היא תרומה ולא ה' כאן יותר מא' ממאה נמצא שלא חל תרומה כלל ומוכרח לישאל על המעשרות שעשה כדי שלא יהא מקדים מעשר לתרומה כמש"כ בחזו"א דמאי סי' ד' סקכ"א ואם הוא ספק לו אם פחת מהשיעור יכול לישאל על תנאי אם

חבל נחלתו

מעשרות ולאחר הוצאת התרומות תאמר: כפי הנוסח שנמסר לי, ומצוי במגירה כל הפרשת תרומות ומעשרות אלו תחול במטבח או בכל מקום אחר.

סימן נב

נשיקה למת

שאלה

האם מותר לנשק אדם שמת?

תשובה

א. רגעי הפטירה, מלאי התרגשות למשפחתו הקרובה, ויש שרוצים לנשק את המת כמעשה פרידה ממנו. ועולה השאלה האם כך ראוי ומותר או שעדיף שלא לעשות כן.

ב. מצינו אצל יוסף (בראשית נ, א): "ויפל יוסף על פני אביו ויבך עליו וישק לו". ומבאר בפסיקתא זוטריתא (לקח טוב): "ויפל יוסף על פני אביו. שזו הבטחה. דכתיב ויוסף ישית ידו על עניןך (בראשית מו ד): וישק לו. נשיקה של פרידה".

וכן במדרש שכל טוב (בובר): "ויבך עליו וישק לו. מלמד שמותר לאדם לנשק את המת עד שלא נקבר, וזו היא נשיקה של פירוד גמור".

אמנם בצרור המור (בראשית ריש ח"י שרה) כתב: "להודיענו מה שאמרו רז"ל ביוסף ויבך עליו וישק לו זו נשיקת פרישה. מכאן שחייב אדם לנשק מתו. ולכן אמר בכאן מעל פני מתו".

עולה מן המדרשים שראוי ואולי אף חייב בנשיקה למתו.

ג. הרש"ר הירש יורד לעומק רגשות יוסף: "פשוטו כמשמעו – הוא נפל; הרי זה מציין את ההתעוררות החזקה של

הרגש: האדם נופל – כביכול שלא מרצונו. הוא נפל על פני אביו, ובכה; וכאשר שבע בכי, נתן לו את נשיקת הפרידה".

אבל באור החיים מבאר כי אין ראוי לעשות כן לכל מת אלא רק ליעקב אבינו: "וישק לו. פירוש לו נשק אבל אין נכון לעשות כן למת אחר כי המת גדוש בטומאה וטומאתו בוקעת ועולה עד לרקיע ותפגם הנפש הנושקת אלא לו ליעקב כי חי הוא אלא דורמיטא קראתו כישן ונרדם". וכן המלבי"ם מסביר: "וישק לו, כי גופו קדוש ולא נטמא ע"י המות".

ד. אמנם בהעמק דבר יצא לבאר שהנשיקה היתה ברגעיו האחרונים של יעקב אבינו בעודו חי ועל כן אי אפשר ללמוד מכאן למת אחר. וז"ל: "ונפל עליו ונשק לו נשיקה של פרישות בבכי. והיינו דכתיב וישק לו, ולא כתיב וישקהו, וכבר בארנו לעיל כ"ז כ"ו וכ"ט י"ג דמשמעו של וישק לו שנשקו זה את זה, ופי' דיעקב בעת הפרדו נשק ליוסף. ואף על גב דכתיב תחלה ויגוע ויאסף אל עמיו, מכ"מ הפירוש בשעת גייעה, וכמו דכתיב ברחל לעיל ל"ה י"ח בצאת נפשה כי מתה ותקרא את שמו, ה"נ בשעת גייעה נשקו זה את זה".

ה. כתב הרב חיד"א בספרו דבש לפי (אות נ סי' כד נשיקה): "קבלה מפי רבינו אלעזר בן רבינו יהודה זצוק"ל דסכנה הוא לישק המת לפי שכשהוא מנשקו המת

חבל נחלתו

אסורים אבל בן לאביו שפיר דמי שכן מצינו שנשק יוסף ליעקב וכו' וכו"ה באוה"ח שם. ובדבש לפי מהחיד"א מערכת נו"ן אות כ"ד".

"ברם יש להעיר וכן העיר הרב רבי ראובן ז"ל דהרי מבואר כאן דרבי יהושע היה מגפף ומנשק את ר"א אחרי הסתלקותו. אולם נראה לי שעל קושיא זו התשובה בצד, דהרי כתוב והיה מגפפו ומנשקו ובוכה ואמר רבי רבי רכב ישראל ופרשיו כמו שאמר אלישע על אליהו אבי רבי רכב ישראל ופרשיו, ותרגומו רבי רבי, וכן בסנהדרין אמר בלשון זה ר"ע על ר"א, אבי רכב ישראל ופרשיו, אלא דר"י שהיה גדול בשנים כר"א ואולי עוד יותר ממנו היה קשה לו לומר אבי רכב ואמר כפי הכוונה וכמ"ש בתרגום רבי רכב ישראל ופרשיו שהרבי לתלמידיו הוא כמו אב כמו שהתלמידים נקראים בנים, וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מהלכות ת"ת, ואת האב הרי מותר לנשק לאחר הסתלקותו וכמו שנשק יוסף ליעקב. ובפ"ת יו"ד סימן שצ"ד, כתב נ"ל דדוקא לבנו ולבתו אסור אבל לשאר מתים מותר כמו שנשק יוסף ליעקב, ואיני יודע מניין לו שמפסוק זה אין ראייה רק להורים אבל לא לשאר בנ"א אכמ"ש הגדולים הנ"ל".

"עיינן במקור החסד שם ועיינן בתורה שלמה חיי שרה כ"ג אות כ"ו ועיי"ש שהביא בשם ספר שבעים תמרים פירוש לצואת ר"י החסיד שהיום יש בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו דהיום זה מנהג עכו"ם. וראיתי בתולדות הגר"ח מולואזין זצ"ל דהעיריה ולואזין היתה אחוזתו של נסיך פולני והוא העריך מאד את הגר"ח והתיעץ עמו בכמה בעיות קשות שעמדו

מחבבו ומוליכו לבית עולמו חוץ מאב ואם. וכל אדם שנושק בנו אחרי מותו בידוע שכל בניו ימותו לו בחייו. רבינו אפרים ז"ל בפ' על התורה כ"י פ' ויחי". ומשמע **שכל המתים אסור לנשק**.

אולם כך נאמר בספר חסידים (מרגליות, סימן רלו): "ולאדם שמת לו בנו או בתו לא ינשק אותם ולא יניח אשתו לנשק אותם כי מקצרים ימי בניהם ובנותיהם". וכן בספר חסידים בצוואת ר' יהודה החסיד (סי' ד): "לא ינשק [ס"א לא יאחוז] אחד מבניו כשהוא מת, כי לא ישאר לו אפילו אחד". וכן מביא רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נכ"ח ח"א) משם ר' יהודה החסיד: "ואם אדם נושק א' מבניו המתים לא ישאר א'".

ובפתחי תשובה (יו"ד סי' שצד ס"ק א) כתב: "עבה"ט של הרב מהרי"ט ז"ל מ"ש בשם ס"ח אדם שמת בנו או בתו אל ינשק אותם. ונ"ל דדוקא לבנו ולבתו אסור אבל לשאר מתים מותר כדכתיב גבי יעקב ויבך עליו וישק לו".

ו. כך מביא בעלי תמר (שבת פ"ב ה"ז): "נכנס ר"י וחליץ את תפלו, והיה מגפפו ומנשקו ובוכה ואומר רבי רבי הותר הנדר (=ר' יהושע בפטירת ר' אליעזר). רבי (רבי) רכב ישראל ופרשיו. ונהג בו כמו יוסף עם יעקב אביו כמ"ש בפרשת ויחי, ויפול יוסף על פני אביו ויבך עליו וישק לו, ועיינן באדר"נ נו"ב עמוד נ"ח דר"י היה מגפף ומנשק ראשו של רשב"ג (=לאחר שנהרג בעשרת הרוגי מלכות), אלא די"ל הרוגי מלכות שאני. ובצוואת ר"י החסיד אות ד' לא ינשק אחד מבניו כשמת. והרב רבי ראובן מרגליות בפירושו מקור חסד העיר מדברי המעבר יבוק שפת אמת ר"פ מ"א, דדוקא לילדיהם

חבל נחלתו

לו, אמר, תלתין ותלת שנין ומית ולא נשקתיה לפומיה דאבא והשתא קברנא ליה ולא נשיקנא ליה, הנה שיוסף נשק לו רק מפני שהיה פרוש ממנו ל"ג שנים ולא נשקו. וראיה לזה שאלו היה חובה למה נשקו רק יוסף ולא שאר שבטים וראה בתיב"ע שם, **וכן נראה שמעולם לא שמענו שינשק אדם את מתו**. וכן ר"י שנשק את ר"א הגדול נראה ג"כ מפני שהיו חברים בדלים ממנו כל הזמן שהרי לא מצינו דבר זה בשאר תנאים".

ומצאתי בספר כלבו (סימן קיד ד"ה אין משהין) שכתב: "ואחרי קברם נופלין כל הקהל על קברו ונושקין עפר קברו ואחרי צאתם מבית הקברות אומרים קדיש".

מסקנה

נראה שמן הראוי להימנע מלנשק את המת, אלא במקרים מיוחדים מאד כגון תלמיד על רבו, ובן שקשור היה לאביו מאד כיוסף ליעקב אבינו.

אצלו, וכשהסתלק הגר"ח בקש הנסיך רשות מחכמי ופונסי וולוז'ין שישק את רגלו של הגאון הנפטר וקבל רשות מהם, ויש להניח שהתירו לו זה משום איבה וגם אפילו חשש סכנת גירוש, שהרי וולוז'ין היתה אחוזתו, והרי אפילו לישראל אסור משום ובחוקותיהם לא תלכו וכ"ש הגוי עצמו, ועוד שרק להורים מותר או מי שרואה בחכם רבו שהוא כמו אביו כמו שהיה בר"י".

"ובבראשית רבתי לרבי משה הדרשן וישק לו מלמד שצריך אדם לנשק את מתו על פרישתו, ובהערות שם שכן כתב גם בספר צרור המור, ובפרשת חיי שרה בפסוק מעל פני מתו כתב, מכאן שחייב אדם לנשק מתו וכו', אולם במדרש שכל טוב נאמר, וישק לו מלמד שמותר אדם לנשק את המת עד שלא נקבר, וזו היא נשיקה של פירוד גמור ע"כ. הנה דעתו שאינו חובה אלא מותר. וכן נראה ממסכת כלה רבתי פ"ג, כי נח נפשיה כתיב ויבך עליו וישק

סימן נג

קבורה בזיווג שני

גברים לבד ונשים לבד, ואז אין כ"כ משמעות למקום הקבורה.

אולם יש הקונים חלקת קבר לו ולאשתו אחד ליד השני ואז השאלה ניכרת יותר וכש"כ לרוכשים חלקה משפחתית.

ב. ישנו הבדל עקרוני בין איש ואשה, לאיש יכולות להיות בו זמנית שתי נשים, לאשה אין שני בעלים בו זמנית. ולכן מצד זה אין בעית מראית עין ששתי נשים

שאלה

איש ואשה בזיווג שני של שניהם, כאשר זיווגם הראשון נפטר (ולא מחמת גירושין), האם ראוי לקבורם ליד זיווגם מזיווג ראשון, או ליד זיווגם מזיווג שני?

תשובה

א. ככלל השאלה תלויה באיזה בתי קברות קוברים. כי יש הקוברים בשורות

חבל נחלתו

מסתבר אדרבה שזה שהי' לה בנים ממנו דעתה נוחה יותר להקבר אצלו].
"ואפילו הי' לה בנים משניהם או שלא הי' לה בנים משניהם כל בסתם כשאין יודעים לשער רצונה נקברת אצל הראשון כמ"ש בעיקרי הד"ט (קבורה כ"ט) בשם מעבר יבק ובאה"ט. ואף שיש אחרים שכתבו שכל בסתם קוברין אותה אצל הב' [ויש להוסיף גם בסברא דלא מיבעי כשהבעל חי, שהוא חייב בקבורתה, שנקברת אצל משפחתו (ראה טוש"ע שס"ו) אלא אפי' כשהוא כבר מת הלא חלה קבורתה על נכסיו ויורשיו] – מ"מ יש לנקוט להלכה כמ"ש במעב"י ושגם דברי הזוה"ק (בראשית כ"א) מסייעים לדבריו, שהרי אמרו שם בזוהר: "נוקבא דמתנסבא לתרין, בהאי עלמא מהדרת לקדמאה", ומדאמרו שבתחה"מ תחזור לבעלה הראשון משמע שתקבר ג"כ אצל הראשון. אלא שכ"ז כשהי' לה בנים משניהם או שלא הי' לה משניהם".
עולה מדבריו שכל שיקול הדעת וההחלטה היא במקום שאין סיכומים בכתב או בע"פ בין בני הזוג ואז מנסים להכריע לפי המקורות ולפי הערכת דעת הנפטרים.

ה. וכך כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד

סי' עב):

"ע"ד שאיזה אנשים בעירו רוצים להנהיג שיקברו איש אצל אשתו. וחפץ כבודו לדעת דעתי בזה. ומטרדתי אשיבו בקוצר. הנה מנהג ישראל במדינותינו לעשות שורות מיוחדות לאנשים ושורות לנשים. ולכאורה קשה למה לא נהגו לקבור אשה אצל בעלה. דהא בזמן הש"ס היה המנהג לקבור כל בני המשפחה במקום אחד כדאייתא בבכורות (דף נ"ב) וכתובות (דף פ"ד)

תיקברנה ע"י איש אחד (וכש"כ אם בזיווג השני נשא בתולה שזה זיווגה הראשון). אולם לא נראה ראוי שאשה תיקבר בין שני אנשים זה מזו"ר וזה מזו"ש.

ג. נראה שצריך ללכת אחר רצון הנפטרים, ומה שסיכמו בחייהם. אם האשה אינה מעונינת במקום שנקנה עבורה בזו"ר, אלא דוקא במקום שנקנה עבורה בזו"ש ואף הצד השני הסכים לכך יכולה להיקבר כרצונה. ונראה שהכל לפי הסיכומים ביניהם ורק במקום ספק יש לדון עפ"י רצונם שהביעו בחייהם או בקשתם קודם מותם, או הערכה כללית שתובא להלן.

ד. כתב בגשר החיים (פכ"ז סי' ז ס"ב):

"אשה קוברין אצל בעלה (בכל סתם כשלא גלו דעתם אחרת). וגרושה שנתגרשה מבעלה נקברת אצל אבותי' ומשפחתה היא".

"אשה שהי' לה שני בעלים אם ידוע שהיתה דעתה נוחה יותר מהשני קוברים אותה אצל הב' ואם הי' לה בנים מהשני ולא מהראשון אף כל בסתמא קוברין אותה אצל הב'".

"ואם הי' לה בנים מהראשון ולא מהשני ודאי מסתבר שנקברת אצל בעלה הראשון".

"[והנה הגאון בעל שד"ח (אבלות ק"ע) הביא שקוברין אותה אצל הב' עפמ"ש החת"ס (שנ"ה) שהקדושין השניים הפקיעו קורבת הבעל הראשון, אולם עד כאן ל"א החת"ס אלא רק בחי"י שהיא ברשות הבעל הב' שאז אם לוקטו עצמות בעלה הראשון אינה מתאבלת עם אבלי, ואפי' כשכבר מת גם הבעל הב' אין לה להתאבל על הראשון שכבר נפקעה קורבת הראשון בחי"י אבל כשמתה היא אחר מיתת שניהם

על פסוק וספדה הארץ משפחות משפחות
משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. שאף
בשעת הספד צריכים להיות אנשים לבד
ונשים לבד שלא יבואו לידי קלות ראש
ע"ש בפירש"י. והנה בקבורת איש עוסקים
אנשים. ובאשה עוסקות נשים כדקיי"ל
בסי' שנ"ב ס"ג. ולזה יש לחוש שיזדמן
שהיה בעיר שני מתים איש ואשה. ובעוד
שהנשים יעסקו בביה"ק בקבורת אשה
יביאו אנשים את האיש לקברו. ואם יקברו
אנשים ונשים בשורה אחת. יזדמן לפעמים
שיעמדו סמוכים האנשים והנשים באשר
קבר האיש יהי' אצל קבר אשה שנקברה
כבר או להיפוך. ויבואו לידי קלות ראש.
ועוד דהא בזוהר ויקהל החמיר מאוד שלא
יפגשו אנשים בנשים בעת קבורת מת
וביותר בביה"ק ע"ש והובא להלכה בשו"ע
סי' שנ"ג וע' מעבר יבוק מאמר שפתי
רננות פ"י. ואם יקברו אנשים ונשים בשורה
אחת יוכל להזדמן שיפגעו אלו באלו בעודם
בביה"ק וכנ"ל. ולזה הנהיגו שיעשו שורות
מיוחדות לנשים. וא"כ אף אם יזדמן
שימותו איש ואשה ביום אחד. מ"מ יהיו
הנשים העוסקות בקבורה בביה"ק במקום
המיוחד לנשים. והאנשים יהיו במקום
המיוחד לאנשים. אבל כשהיו קוברים
בביה"ק רק משפחה אחת אין לחוש לזה.
כי לא שכיח שבמשפחה אחת ימותו איש
ואשה בעת אחת. וע' פ"ק דיומא וביבמות
(דף כ"ו ע"ב) בתוס' דלא חיישינן למיתה

דתרי בבית אחד בזמן מועט".
"ועי"ל בטעם הדבר דהנה בזוהר פ'
משפטים נתבאר שלפעמים יזדמן שאדם
נושא אשה שאינה זיווג ממש שהוכרז
עליו בת פלוני לפלוני ומכ"ש בזיווג שני
יעו"ש באורך. והמעבר יבוק פ"ט מאמר

וכדקיי"ל בפ"ד דמסכת שמחות ובטוש"ע
ס"ס שס"ו שאשה תקבר אצל בעלה ולא
אצל אביה. אבל ז"א דשם הכוונה כי בזמן
הש"ס נהגו שהיה לכל משפחה מקום
מיוחד לקבורה כדאיתא בכתובות (דף פ"ד)
ובכורות (דף נ"ב). להכי קאמר שיקברו את
האשה בקבר משפחת בעלה ולא של
אביה. והא דאיתא בבכורות שם שקברו
את האשה בקבר משפחת אביה. צ"ל
דאיירי שעדיין לא היה לבעלה קבר
משפחה מיוחד במקום ההוא. ולזה כשירש
מאשתו קבר משפחתה רצה לקבוע שם
מקום לקבורת משפחתו ג"כ ולזה קבר שם
אשתו. וקאמר שם דמ"מ חוזר הביה"ק
ההוא למשפחת אשתו משום פגם משפחה
עי"ש וע' חיבורי ח"א סי' צ"ו. אבל אצלינו
שקוברים כל המתים בביה"ק אחד ואין
קובעים מקום לכל משפחה לבדה. לזה
עושים שורות לאנשים לבד ולנשים לבד.
ובזה נדחה ג"כ מה שיש להעיר בזה מהא
שנקברו אדה"ר והאבות הקדושים איש
אצל אשתו כדאיתא בעירובין (דף נ"ג) וב"ב
(דף נ"ח) ע"ש. אבל הענין כמש"ל כי היה
המקום מיוחד להם לבדם. משא"כ אצלינו
כנ"ל. וע' זוהר ח"ג קס"ד ע"א סדר קבורת
האבות ע"ה".

"אכן הנה כתב המעבר יבוק במאמר שפת
אמת פ"ט שיש נ"ר לאשה אם יקבורה
אצל בעלה ע"ש בהסבר הענין. וא"כ יקשה
למה אין נוהגין כן אצלינו. וגם דהכי
מסתבר דהא קיי"ל בסי' שס"ב שראוי
לקבור כל אדם אצל אוהבו. ומי יותר קרוב
לו מהאשה אשר היתה קשורה עמו רוב
ימי חייו. וזהו מעין מ"ש (בשמואל ב' א')
הנאהבים והנעמיים בחייהם ובמותם לא
נפרדו. ונראה דהנה איתא בסוכה (דף נ"ב)

חבל נחלתו

שהזכרנו. ואין לחוש שביום שתמות אשה זו ימות איש אחר ויפגשו האנשים והנשים בביה"ק. דזה הוי דבר רחוק. ואף דמצוי שימותו בעיר איש ואשה ביום אחד. מ"מ רחוק לחוש שיארע זה ביום שתמות אשה זו. ודמי להא דאיתא בב"ב (דף קע"ג) דחיישינן לנפילה דרבים ולא לנפילה דיחיד וע' יבמות (דף קט"ז) ובתוס' שם. ועוד דאף אם יארע שימות ביום זה אשה אחרת. בכ"ז הרי העוסקים בקבורת איש זה יהיו בתוך המחיצה שסביב קברו. ויוכלו לשהות שם עד שיצאו הנשים מביה"ק לגמרי. ואין לחוש שמא ימותו האיש הזה ואשתו ביום אחד. דזה ודאי לא שכיח. וגם כי אז ודאי לא יקברו ביחד בשעה אחת. ובאמת בכל מתים מבואר בס' שני"ד שמוציאים אחד ואח"כ השני. ורק יש לחוש שיתחילו לעסוק בקבורת השני כשידעו שכבר הגיע הראשון לביה"ק. ועי"ז יפגשו העוסקים בשני עם העוסקים בראשון בעת יציאתם מביה"ק. וגם דהא אם כבודם שוה מוציאים שני מתים כאחד יעו"ש בטור ס' שני"ד. ועכ"פ בעשיית מחיצה סביב מקום שני הקברים ש"ד. ורק שיעשו הפסק בין שני הקברים כנהוג. ויעשו זה לש"ש ולא בשביל כבוד וכדומה. ועכ"פ בשעה שעוסקים בצרכי מתים ראוי שיעזבו הבלי עוה"ז. דזכירת יום המיתה הוא הבחינה האחרונה בברכות (דף ה') לבטל היצה"ר. ושמעתי שיש מקומות שאין מקפידים בסדר הקברים וקוברים בשורה אחת אנשים ונשים. ונהרא נהרא ופשטיה".

נראה לענ"ד שמן הראוי שלא לשנות ממנהג המקום, ואיש ואשה הבאים בזיווג שני ראוי שיכתבו הסכמה ביניהם, היכן כל אחד ייקבר, ואם הם מרגישים צורך

שפ"א כתב שאין לקבור אשה אצל בעלה רק כשהיא זיווג ראשון שע"פ רוב היא זיווגו האמיתי. ולזה באשר הרבה אנשים יש להם זיווג שני. ואם יקברו אצל זיווגם הראשון יהי צער לאלמנתו זיווג השני. וגם דהא זיווג ראשון אפשר שאינה זיווגו האמיתי. ובפרט בעתים הללו אשר רבו הנושאים אשה שלא לשם שמים רק לשם נוי או לשם ממון וכדומה ע"י סיבות שונות אשר יסודם ביצה"ר. ודאי שיש לשפוט שאינם מכוונים לזיווג האמיתי. ולזה הפליגו חז"ל בקדושין (דף ע') שהנושא אשה לשם ממון מוליד בנים שאינם מהוגנים. והיינו לפי שודאי אינה זיווגו האמיתי. ובאשר שנפשותם אין מתאימים בעיקר יצירתם. לזה מולידים בנים שאינם מהוגנים. ובדרושי הארכתי לבאר בזה פ' אהובה ושנואה. ועכ"פ י"ל שזהו הטעם שנמנעו מלקבור איש אצל אשתו. וע' רמב"ן פ' ויחי מ"ש על שלא קבר יעקב את רחל במערת המכפלה ואכמ"ל בזה. ובזמן שנהגו לקבור כל משפחה בביה"ק שלה. ודאי שקברו אף זיווג שני באותו ביה"ק כדקיי"ל שקוברין אשה אצל בעלה. וצ"ל שלא קברוה ממש סמוך לבעלה רק בזויות אחר. ועכ"פ היה קבר אחד מפסיק ביניהם. ועוד נראה דרק כשקוברים אותה אצלו בשביל שהיא אשתו. יש קפידא שלא לקבור אצלו זיווג שני. אבל כשקוברים אותה אצלו בשביל שהמקום ההוא מיוחד לביה"ק למשפחתו. אין קפידא בזה. דהא עכ"פ היא עתה ממשפחתו".

"ונראה שאם יקנה איש בביה"ק מקום מיוחד עבורו ועבור אשתו ויקיף את המקום ההוא במחיצה קבועה. אזי הרשות בידו לעשות כן. דבזה ליכא כל הני חששי

חבל נחלתו

בכך יכולים לקבוע הסכמה ביניהם, ולהחליט שלאחר כמה שנים מאושרות של הזיווג השני, יעיינו בכך מחדש ויקבעו

סימן נד

ניחום אבלים בשבת

שאלה

האם מותר וראוי לנחם אבלים בשבת?

תשובה

א. נאמר בשבת (יב ע"א): "ואין מנחמין אבלים, ואין מבקרין חולין בשבת, דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין". ובעמוד ב: "ואמר רבי חנינא: בקושי התירו לנחם אבלים (רש"י: בקושי התירו – מפני שמצטער) ולבקר חולים בשבת". היינו משום הזכרת צערו בקושי התירו ניחום אבלים בשבת. וכ"פ הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד ה"ה) שמנחמים אבלים בשבת.

והטור (או"ח סי' רפז) כתב: "ואם יש אבל יכול לילך לנחמו ולהולה לבקרו ולא יאמר לו כדרך שאומר בחול אלא יאמר לו שבת היא מלזעוק רפואה קרובה לבא ורחמיו מרובים ושבתו בשלום".

ובאר הפרישה (או"ח סי' רפז ס"ק א): "יכול לילך ולנחמו. לאפוקי מבית שמאי דאוסר דמצטער עם המצטערים".

וכ"פ השו"ע (או"ח סי' רפז ס"א): "יכולים לנחם אבלים בשבת..."

ב. העיר המגן אברהם (סי' רפז): "אמר' בגמ' בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר

חולים בשבת פי' שחששו שמא יבא לזעוק. ודלא כאותן שכל ימות השבוע אין הולכין רק בשבת. וגם אבל יאמר שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבא (ב"ח רש"ל), אבל בטי"ד סי' שצ"ג איתא דרשאי לומר המקום ינחמך ועי' שם בדריש' שנתן טעם לדבר".

והוסיף המג"א שניחום אבלים בשבת הותר בקושי שמא יבואו לזעוק, וכן שמן הראוי לא ליחד את שבת לניחום אבלים אלא בחול ואף בשבת.

והעיר הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם סי' רפז): "ומה שקורין צאו נגד האבל, הוא קודם מזמור שיר ליום השבת, שעדיין חול הוא¹, אומרים המקום ינחמך כו'. ועיין סימן רס"א [סעיף ד], ועיין ט"ז [ריש סימן] תקכ"ו וסימן תרצ"ו [ס"ק ב] ואליה רבה שם [ס"ק ד]".

עולה שניחום אבלים בשבת הוא רשות, ובקושי התירוהו.

ג. כתב הטור (יו"ד סי' שצג): "וכ' א"א הרא"ש ז"ל ונוהגין באשכנז שהאבל הולך לבית הכנסת בשבת, ואחר התפלה יוצא האבל תחילה ויושב לפני בית הכנסת וכל הקהל הולכין אחריו ויושבין אצלו ועומד

1. יש להעיר שברוב בתי הכנסיות בארץ ישראל אומרים את מזמור שיר ליום השבת בלילה או בין השמשות וא"כ בכניסת אבלים קודם מזמור שיר יש ניחום אבלים בשבת.

חבל נחלתו

בגמילות חסדים ועליהם הוא אומר ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסדים". וכן במסכת סופרים (פ"ט ה"ט)⁴. ובשני המקורות מודגש ששלמה תיקן גמילות חסדים זו לשבת.

משמע שנהגו באשכנז לנחם אבלים בשבת. וכן בספר צרור החיים כתב בשם הגר"מ אליהו זצ"ל שבירושלים נהגו לנחם אבלים בשבת (בסדר דומה לכתוב בטור). אמנם בערוך השולחן (או"ח סי' רפז ס"ג) כתב: "וע' ביו"ד סי' שצ"ג ואצלינו לא נהגו בניחום אבלים בשבת".

ד. בש"ס, ברמב"ם, בטור ובשו"ע לא נאמר אלו דברים אומרים לנחם בשבת ומסתימתם משמע שמנחמים בשבת כדרך שמנחמים בחול.

וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' רפז): "מתוך דבריו מוכח, דבאבל אין צריך לשנות משבת לחול. וכן נראה ברור מדברי רבינו בית יוסף בספר הקצ"ר."

האבל והולך לביתו וכל הקהל הולכין אחריו ויושבין שם שעה אחת, וסומכין על דבר הגדה בפרקי רבי אליעזר (פרק יז): ראה שלמה המלך שמדת גמילות חסדים גדולה לפני הקדוש ברוך הוא לפיכך כשבנה ב"ה בנה שני שערים אחד לחתנים ואחד לאבילים ולמנודים והיו ישראל הולכים בשבתות בין השערים הללו, הנכנס בשער חתנים יודעין שהוא חתן ואמרו לו השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות. הנכנס בשער האבילים ושפמו מכוסה² היו יודעין שהוא אבל³ ואומרים לו השוכן בבית זה ינחמך. והנכנס בשער האבילים ואין שפמו מכוסה היו יודעין שהוא מנודה ואומרים לו השוכן בבית זה יתן בלבך לשמוע דברי חבירך ויקרבוך משחרב ב"ה התקינו חכמים שיהיו חתנים ואבילים הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ואנשי המקום רואין את החתן ושמהים עמו ואת האבל ויושבין עמו לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן

2. וכתב הפרישה (יו"ד סי' שצג): "זה לשון הרמב"ן בתורת האדם אף על פי שאין אבלות בשבת כיון שיש לו מנעלים ברגליו מותר ועושין כן כדי להכיר בינו ובין המנודה עכ"ל וכתב ב"י אבל בזמן הזה שאנו מתי מעט והכל יודעין שהוא אבל אסורים לצאת מעוטף".
3. תמוה, הרי אבל בשבעה שלו הוא בדרך כלל טמא מת לאחר שנטמא בהלויה, ואם כן מה לו לבוא לבית המקדש. ועוד שלמה תיקן לכתחילה לנחם בשבת! ולא כר' חנינא שבקושי התירו לנחם אבלים בשבת. את הקושיא הראשונה נראה לתרץ שהמדובר באותם אבלים שלא נטמאו, או שהשערים לא היו לשם כניסה לבית המקדש ועל כן אבלים טמאי מת יכלו להיכנס ולצאת בהם. ואת השאלה השניה נראה לתרץ שכיון שמדובר בתקנת שלמה המנחמים לא הכירו את האבילים, אלא היו צריכים לסימן של השער בו הם נכנסו ושפמו מכוסה לכך שהוא אבל, וממילא החשש להגעה לצער ולהספד בשבת היה מצומצם.
4. במידות (פ"ב מ"ב): "כל הנכנסין להר הבית נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל חוץ ממי שאירעו דבר שהוא מקיף לשמאל מה לך מקיף לשמאל שאני אבל השוכן בבית הזה ינחמך שאני מנודה השוכן בבית הזה יתן בלבם ויקרבוך דברי רבי מאיר אמר לו רבי יוסי עשיתן כאילו עברו עליו את הדין אלא השוכן בבית הזה יתן בלבך ותשמע לדברי חבירך ויקרבוך". וכנראה מדובר בבית שני שלא נהגו השערים של שלמה. (ואף כאן תמוה מה לאבילים בבית המקדש הרי הם טמאי מתים).

(זה) [זר] הוא לומר, דהני תנאי ס"ל דגם במנחם אבלים הדין כן, והכחידו הדבר תחת לשונם. גם מדברי הרמב"ם בפכ"ד מהלכות שבת [ה"ה] ברור מללו שלא כדבריו, שכתב: ומבקרין חולים ומנחמין אבלים, והנכנס לבקר את החולה אומר: שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא. ע"כ. והמנהג עכשיו לומר בבקור חולים כדברי הרמב"ם ולא יותר, אבל בניחום אבלים אנו אומרים שבתו בשלום ולא יותר. ואיני יודע למנהג הזה עיקר".

הפרישה (י"ד סי' שצג ס"ק ג) העיר: "ויושבין שם שעה אחת וכו'. מדלא כתב שיושבין ומדברים דברי תנחומין אלא שלבסוף כתב שמדברים השוכן בבית זה ינחמך מכאן יש קצת סמך לניחום אבלים שלנו שעל הרוב אין האבל מתחיל לדבר כלום רק נכנסין אצלו ויושבין מעט ואומרים ה' ינחמך עם שאר אבלי ציון דיש לתמוה וכי זה נקרא תנחומי אבלים ומזה יש קצת ראייה דהכניסה והישיבה לכבוד מיקרי ניחום אבלים".

ונלענ"ד שמשערי שלמה שהביא הטור וממה שניחמו את האבלים: 'השוכן בבית זה ינחמך', מוכח שזהו ניחום אבלים, וניתן לנחם כדרך שמנחמים בחול.

ובאליה זוטא (סי' רפז ס"ק א) הוסיף: "הב"ח וש"ך ביו"ד סימן של"ה הסכימו לומר ורחמיו מרובין, וכן בניחום אבלים יאמר שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבא ורחמיו מרובין ושבתו בשלום".

ובערוך השולחן (או"ח סי' רפז ס"ג) סיכום: "ולא הזכיר הש"ס איזה לשון לומר בניחום אבלים ונראה דיכול לומר כמו בחול המקום ינחמך בתוך וכו' אבל י"א ש"ל כמו בחולה

אמנם כתב הב"ח (או"ח סי' רפז ס"ק א): "אלמא משמע דלאבל יכול לנחמו כמו שהוא מנחם בחול אלא דבחולה דוקא כיון דבחול צריך המבקר לזעוק ולהתפלל עליו קאמרינן דבשבת אסור לצעוק אלא אומר שבת היא מלזעוק וכו', אבל ראיתי למהרש"ל (בהגהותיו לטור) שכתב דכשמנחם אבלים אומרים) ביציאתו: שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבוא ורחמיו מרובין ושבתו בשלום עכ"ל נראה דסבירא ליה דכי היכי דפליגי תנאי בביקור חולים הכי נמי פליגי בתנחומי אבלים וכיון דקיימא לן כשבנא צריך שיאמר שבת היא מלנחם וכו' כלשון שאמר שבנא בביקור חולים והכי מסתברא". והו"ד בעטרת צבי.

וכן בעולת שבת (סי' רפז ס"ק א) כתב: "מה שכתב ולא יאמר לו כדרך שאומר בחול וכו'. וב"ח [ס"א] כתב בשם מהרש"ל [בביאורו לטור] דאף בנחמת אבלים לא יאמר כדרך שאומר בחול, אלא יאמר שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבוא ורחמיו מרובים ושבתו בשלום. ומה שכתב דאין צריך לומר ורחמיו וכו'. משום דהוא לשון תחנה ואין אומרים לשון תחנה בשבת, והוא הדין בניחום אבלים אין לומר ורחמיו מרובים רק יאמר נחמה קרובה לבא ושבתו בשלום. ויש במקצת מקומות שאין אומרים רק שבתו בשלום. ועיין כנסת הגדולה מהדורא בתרא [הגהות טור אות ב]".

ה. אולם כך כתב בשירי כנסת הגדולה (הגהות טור או"ח סי' רפז ס"ק ב): "כתב הב"ח, דרש"ל כתב, דאף בנחמת אבלים לא יאמר לו כדרך שאומר בחול, אלא יאמר לו שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבא ורחמיו מרובין ושבתו בשלום. ע"כ. ובאמת שדבר

חבל נחלתו

שבת היא מלנחם ונחמה קרובה לבא ורחמיו מרובין ושבתו בשלום [רש"ל וב"ח] וע' ביו"ד סי' שצ"ג ואצלינו לא נהגו בניחום אבלים בשבת".

סימן נה

בזיון המת – חניטה

שאלה

האם בחנטת מתים כפי שנעשתה במצרים אין בזיון המת, ואם אדם מצוה לעשות לו כן בימינו, האם הדבר מותר? כמו"כ האם אדם יכול לצוות על שריפת גופו אחר מותו?

חניטה בימינו

במדרש (בראשית רבה פר' ק סי' א) ישנה בקורת על יוסף על שחנט את אביו: "למה מת יוסף בפני אחיו, רבי ורבנן, רבי אמר על שחנט את אביו, אמר ליה הקדוש ברוך הוא לא הייתי יכול לשמור את צדיקי לא כך אמרתי לו (ישעיה מא) אל תיראי תולעת יעקב, אל תיראי תולעת את יעקב..."

יש גם לתמוה על אופן חנטת יוסף, שכן ספר בראשית מסתיים (בראשית נ, כו): "וימת יוסף בן מאה ועשר שנים ויחנטו אתו ויישם בארון במצרים". לעומת זאת בחומש שמות בראש פר' בשלח (שמות יג, יט) נאמר: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו...". והרי אם נחנט לפי מנהג מצרים לא היה רק עצמות אלא כל גופו, וכפי שאנו מוצאים בימינו, וצ"ב.

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שסט): "שאלת ראובן צוה בשעת פטירתו שישאו אותו לקבור אותו אל מקום קברות אבותיו. וביום שמת נאנסו ולא יכלו לישא אותו מיד. והכניסוהו לשעה בקבר מקום פטירתו.

ועכשו רצו בניו להוליכו אצל קברות אבותיו. ומפני שאי אפשר לישא אותו מחמת הפסד הבשר וריחו נודף עד שיתעכל הבשר אם מותר ליתן על כל גופו סיד למהר העכול אי איכא בזיון [המת] בכך או לא? אי נמי משום צער? וכענין שאמרו קשה רמה למת כמחט בבשר חי. ואי נמי אם מותר לטלטלו ממקומו אפילו לישא אותו אצל אבותיו כמו שצוה או לא?"

"תשובה כל כי האי שעושין לעכל בשרו מהרה כדי לישא אותו למקום שצוה מותר. שאין כאן משום בזיון [המת]. ואין כאן משום צער שאין בשר המת מרגיש באזמל כל שכן בסיד. והחנטין קורעין אותו ומוציאין מעיהן ואין כאן לא משום צער ולא משום בזיון. ולפנותו ממקומו כדי לקברו במקום שצוה ומקום קברות אבותיו מותר. שלא אמרו שאין מפנין מקבר לקבר ואפילו מבזוי למכובד אלא שלא לצורך לכבוד בעלמא ואף על פי שמפנין אותו מקבר בזוי לקברו במכובד. אבל כענין זה לקברו אצל אבותיו מותר. שערב לו לאדם להיות נקבר אצל אבותיו וכתוב (ברא' מ"ט) קברו אותי אל אבותי. ובירושלמי אין מפנין את המת ואת העצמות לא מקבר מכובד לקבר מכובד ולא מקבר בזוי לבזוי ולא מבזוי למכובד ואין צריך לומר מן המכובד לבזוי. ובתוך שלו אפילו מן המכובד לבזוי

ערב לאדם בשעה שהוא נינוח אצל אבותיו. וכן בשנתנו מתחלה דעתם לפנותו מותר. ומעשה היה בעירנו באחד שנקבר תוך השכונ' ביום הידוע לנוצרים. שלא יכלו לקבור אותו ליומו בבית הקברות. ואח"כ פנוהו משם לבית הקברות. וכש"כ בנדון שלפנינו שצוה לפני מותו ושנקבר על דעת לפנותו שהוא מותר ומצוה על בניו לקיים דבריו".

עולה מדברי הרשב"א שמותר לחנוט או לשים בסיד כדי שיתאכל בשרו במהרה לכבוד הנפטר, כגון כדי להעבירו ממקום למקום או שנעשה לכבודו כמו אצל יעקב אבינו.

דן על דבריו בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' תפד): "שאלת ממני ידיד נפשי אודיעך דעתי במה שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה סי' שס"ט על ששאלו ממנו אם מותר לתת על גופו של מת סיד למהר העכול אי איכא בזיון בכך או לא. והשיב ז"ל כל כי האי שעושין כדי לעכל בשרו מהרה כדי לישא אותו למקום אחר מותר שאין כאן משום בזיון ואין כאן משום צער שאין בשר המת מרגיש באיזמל כ"ש בסיד והחנוטים קורעים אותם ומוציאין מעיהם ואין כאן לא משום צער ולא משום בזיון עכ"ל. וקשיא לך דאיפכא אמרינן בשבת פ"ק דגרסינן התם ד"א אין בשר המת מרגיש באיזמל איני והא א"ר יצחק קשה רמה למת כמחט בבשר החי שנאמר אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל אימא אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל משמע בהדיא שהמת מרגיש באיזמל ואיכא צערא".

"תשובה: הרב ז"ל קשיא ליה דאם איתא

דאיכא צער המת היאך חנטו את יעקב אע"ה ואת יוסף הצדיק אלא ודאי מדנהגו היתר בדבר משמע דלית להו צער וכ"ש בזמן שעושין כן לכבוד המת ולתועלתו כענין החנוטים וכהך עובדא דשאלו קמיה וס"ל כפי הקס"ד דאין בשר המת מרגיש באיזמל ושאיני רמה דקשה למת יותר מאיזמל והוי מצי לתרוצי הכי אלא משום דברייתא אתיא שפיר טפי בהא דמשני אימא אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל דתניא מי כתב מגלת תענית אמרו חנניא וסייעתו שהיו מחבבין את הצרות אמר רשב"ג אף אנו מחבבין את הצרות אבל מה נעשה שאם באנו לכתוב אין מספיקין ד"א אין שוטה נפגע ד"א אין בשר המת מרגיש באיזמל ואי מת ממש קאמר אין המשל נופל יפה על הנמשל דהא חיים הוי אלא לפי מאי דמשני אתי שפיר דהוי חיין ולא היו מרגישים כאלו בשרם מת אבל לעולם אימא לך שאין המת ממש מרגיש באיזמל. וא"ת כיון דמותים לאו בני הרגשה ניהו אפילו רמה נמי אינם מרגישים והיכי קאמר רבי יצחק קשה רמה למת כמחט בבשר החי. י"ל דרמה כיון דהוי מיניה וביה כדי להעניש אותו על מעשיו מרגיש בו אבל שאר דברים אינו מרגיש וזו מפליאות השגחתו ית'".

"כללא דמלתא דכל דבר שעושין למת לכבודו או לתועלתו אין בו משום בזיון ולא משום צער ומזה הטעם ראיתי מי שצוה בשעת מותו שיתנו סיד בתוך קברו כדי שיתעכל הבשר מהרה לפי שאמרו במדרש שאין מכניסין את הנשמה למחיצתה עד שיתעכל הבשר ובזה נשתבחה ארץ ישראל שנאמר ארץ אוכלת יושביה היא ואמרו

חבל נחלתו

מתוך גנותה למדנו שבחה שממהרת לאכול את יושביה אשר בתוכה¹ כדי שהנשמה תמצא מנוחה נכונה בישיבה עליונה אם היא ראויה לכך. ואף על פי שדבר זה מותר הוא וכדכתיבנא וכ"ש כשהוא בעצמו מצווה על זה. מ"מ הוא התחכמות על מה שסדר הקדוש ברוך הוא בטבעו של עולם כיון שהדבר על צד העונש מה הועיל. הקצור קצרה ידו ית' להתפרע ממנו בעונש שהוא קשה ומר מזה. ואם צדיק הוא הלא יצוה את הטבע להשיב כל יסוד ליעודו בזולת זמן או בזמן קצר כדי שתעלה נשמתו למקומה בלא מונע הילכך על זה וכיוצא בו אני קורא תמים תהיה וגו'".

בש"ת חתם סופר (ח"ב, י"ד סי' שלו) בתשובתו על ניתוחי מתים מתייחס לנושא החנטה ומביא דעה שחנטת יעקב ויוסף לא נעשתה בחיתוך והוצאת אברים, אך דוחה הסבר זה.

וז"ל: "ותימא שלא הביא מיוסף שהחניט [שחנט] אביו יעקב ובחי' תורה שלי פרש' ויחי כתבתי על פי מה שכ' לקט הקמח על משניות סוף פרק ה' דפסחים על פי דרך הזוהר שחלילה לא פתחו בטן יעקב ולא הוציאו בני מעיו אלא דרך טבורו הכניסו האפרסמון דרך פיו של מת א"א דמשמת נסתם הפה ונפתח הטבור כמו שהיה במעי אמו (נקב קטן כחוט השערה) ושם הכניסו הרופאים האפרסמון ע"ש שסיים דבר זה נודע לבני יעקב לא לזולתם לכן אין רופאי או"ה יודעים לעשות כן למלכיהם".

"ועל זה כתבתי אני שזה דוחק כיון שנודע

לרופאי יוסף ועשה כן ליעקב מסתמא הי' עושין לפרעה במיתתו ולא היה הדבר נשכח כי הי' עושין כן לכל מלכי ארץ. אבל נ"ל מה בצע לשפוך שמן אפרסמון לתוך גוף מלא קיא צואה ע"כ א"א בלי הוצאת בני מעים הפנימים אך ביעקב כתיב ויגוע וכו' וכ' רמב"ן סוף פ' חיי שרה שנתמקמק בחולי מעיים כמו עשרה ימים ויותר עד שהמק בשרו והוא על רגליו והי' נקי מכל רפש וצואה לו היה יכולים להכניס אפרסמון דרך טבורו וגם ליוסף שלא נאמרה בו גויעה לא הי' יכולים לעשות כנ"ל אלא חנטוהו כדרך כל החונטים ע"כ נקרא עצמות יוסף ולא נאמר כן ביעקב מטעם הנ"ל שנשאר יעקב שלם [ועפ"ז י"ל לשון שאמר יעקב לבניו אני נאסף אל עמי קברו אותי אל אבותי ופי' רמב"ן אל אבותי שאוני אל אבותי וק' מ"ט לא אמר ג"כ אל תקברוני במצרים כמ"ש ליוסף ואם סמך עצמו במה שכבר השביע ליוסף א"כ ג"ז לא הי' צריך אלא י"ל שעיקור חששא הי' שיקברוהו במצרים לעכל הבשר ושוב ישאוהו דא"א לחנוט דרך טבורו ויחשו לרמה ותולעה וע"כ אולי יקברוהו תחלה במצרים ע"כ צוה שעכ"פ בשום אופן אל יקברוהו במצרים אך סמוך למיתה שראה עצמו נקי מכל לכלוך אמר אני נאסף דייקא בגויעה ואסיפה ואפשר בחניטה דרך טבורו פשיטא שלא תקברוני תחלה במצרים ולא אמר רק שאוני אל אבותי] אלו דברי בחי' תורה".

עולה לפי דרשת החת"ס שהיו שני סוגי חנטה האחת הידועה למצרים ובה נחנט

1. הביא את תשובת הרדב"ז בשער החצר סי' עא.

"אמנם מטעמא אחרינא דברי הרדב"ז תמוהים, דאיך אפשר ללמוד מיעקב ויוסף לענין חניטה, הרי בקרא לא כתיב רק ויחנטו אבל באיזו אופן היתה החניטה אינו מבואר, ואולי היתה החניטה שלא בדרך צער ולא בדרך בזיון כלל".

"ובאמת כי הדברים מבוארים ומזהירים בזהר הקדוש, דחניטת יעקב ויוסף לא היתה ח"ו בדרך בזיון בקריעה והוצאת המעים, רק שמשחו שמן אפרסמון על טבורו וגופו והשמן נכנס מאיליו בתוך הגוף, וא"כ אין כאן לא צער ולא בזיון. וזה לשון הזוה"ק פרשת ויחי עה"פ ויחנטו אותו, אמר ר' אבא חניטא דיעקב מאי איהו א"ל זיל שאול לאסיא, תא חזי כתיב ויצו יוסף וכו' ויחנטו הרופאים את ישראל, ס"ד כשאר בני נשא הוי חניטא דא, אי תימא בגין אורחא הוא דעבידי הא כתיב וימת יוסף וכו' ויישם בארון במצרים הא לא אזלי עמיה באורחא דהא תמן איקבור וכתוב ויחנטו אותו, אלא ארחא דמלכין אינון בגין לקיימא גופייהו חנטי לון במשח רבות וכו', ובגין לקיימא גופא עבדי דא ועבדי חניטא דא מגו ומברא מגו דשוין האי משחא על טבורא והוא עאל בטבורא לגו ואשתאיב במעוי וקאים ליה לגופא מגו ומברא לזמנין סגיאין ויעקב הכי הוי בקיימא דגופא וכו' כגונא דא ליוסף דאיהו דוגמא דגופא עכ"ל הזוה"ק, הרי לפנינו דחניטה דיעקב ויוסף לא היתה בדרך בזיון כלל. ועיין בנובי"ת סימן קס"א, שהגאון מהר"י ז"ל רצה ללמוד מדברי התוס' ע"ז ל"ג דהיכא דאין האגדה סותרת לדברי הש"ס ילפינן להלכה אף ממדרשות ואגדה, והנוב"י ז"ל דחה ראיתו מדברי התוס' הנ"ל, דרק שם שהמדרש מודיענו המנהג בזה

יוסף וע"כ נקרא בהמשך עצמות יוסף, וחנטה שונה של החדרת שמן אפרסמון דרך הטבור אצל מתים שנתנקו מכל רפש וצואה. וזו היתה ידועה אך לבני יעקב ואך יעקב אבינו זכה לה (והחת"ס מפקפק אם היתה ידועה רק לבני יעקב).

כתב בשו"ת עמק הלכה (בוימל, ח"א סי' מח): "על דבר החדשות שנתעורר פה בענין חניטת מתים שהתחילו לחנוט המתים, ואף הכשרים שבישראל התחילו לעשות החניטה למתיהם באמרם שאין זה נגד הדין כיון שעושין זאת לכבודו ולכבוד החיים, והחניטה היא באופן זה שתוחבין שפופרת בבטן המת להוציא הרוח ומים עכורים וסרוחים שבגוף המת גם מוציאין דמו דרך זרועותיו ואח"כ מכניסין אפרסמון בלבו דרך שפופרת כדי שיתקשה בשרו ולא יתעכל, וחניטה זו נקראת אצלם "עמבאלמונג", ואמנם יש מין חניטה הנקראת "פריזונג" שאין עושין שום דבר בגוף המת רק מכניסין סמים שונים דרך חוטמו כדי שלא יבאש מהרה והפעולה הוא רק לזמן קצר. ובהיותינו יחד באסיפת הרבנים דפה נשאלה שאלה זו לפנינו אי אריך למעבד הכי, ואמרתי לברר הדברים". מסקנתו היא שיש איסור ניוול המת בחדירה לגופו או בהוצאת חלקים מן המת, ואפילו הוא מצוה על כך קודם מותו. ונביא משפטים קצרים מתשובתו הארוכה:

"ולפי"ז ממילא לענין החניטה שאנו דנין עלה דהוא ניוול גמור שחותכין בגופו, אף שהוא לכבודו או לכבוד קרוביו מ"מ אסור, כמו דאסור לפנות המת אף שהוא לכבודו". ומביא דברי הרשב"א ודברי הרדב"ז שהובאו לעיל וכותב:

חבל נחלתו

ודאי דלמדין דאין המדרש משקר ח"ו עיין שם, וא"כ בכאן דהזוה"ק משמיענו איך המנהג שהיה אז בחניטת מלכים בזה דברי הזוה"ק קיימין אף להלכה, ואם כן ממילא דאין ללמוד שום היתר מחניטת יעקב ויוסף, ודברי הרדב"ז צע"ג.

"ועיין בתשו' חתם סופר יו"ד סימן של"ו שהביא בשם לקט הקמח על מס' פסחים, שכתב על פי דרך הזוהר שדרך טבורו הכניסו האפרסמון שמישמת נסתם הפה ונפתח הטבור, והח"ס כתב ע"ז דרק ביעקב עשו כן ולא ביוסף עיין שם, ולפי"ז אפשר לומר דראית הרדב"ז הוא מיוסף, אך באמת מיוסף בלא"ה אין ראיה כלל, דאפשר דהרופאים עשו כן מדעתן ומהם אין ללמוד, ועיין באבן עזרא עה"פ ויחנטו, ומלבד זה דברי החת"ס תמוהין מאד דהרי מפורש בזוה"ק הנ"ל דגם ליוסף עשו כן, עיין בלשונו הקדוש "כגונא דא ליוסף דאיהו דוגמא דגופא".

"ומדברי הזוהר משמע דלאו דוקא יעקב ויוסף חנטו בדרך זה רק חניטת כל המלכים היתה כן עייש"ה, ובזה נסתרו ג"כ דברי הגאון השואל בתשו' נובי"ת יו"ד סימן ר"י, שהביא ראיה להתיר לחתוך מת לצורך לימוד רפואה מחניטה שחנטו ליעקב ויוסף ומלכי ישראל, ועפ"ד הזוה"ק אין שום ראיה מחניטת יעקב ויוסף ומלכי ישראל, כיון דחניטה לא היתה בדרך חתיכה ובזיון

כלל. ובלא"ה מה שהביא ראיה מחניטת מלכי ישראל תמוה, כי לפי מיעוט ידיעתי לא נמצא בשום מקום בתנ"ך חניטה במלכי ישראל, ובדברי הימים ב' ט"ז גבי אסא דכתיב וישכיבהו במשכב אשר מלא בשמים וכו', היינו שהי' נותנין הבשמים בארון כמפורש ברש"י נזיר ס"ה ע"ש, ואין זה ענין חניטה וצ"ע. העולה מזה דמחניטת יעקב ויוסף אין ללמוד שום היתר לחניטה בזה"ז, כיון דחניטתם לא היתה בדרך ניוול כלל".

"אולם לדעתי אף אם נניח כפשטות דברי הרדב"ז והנוב"י הנ"ל, דחניטת יעקב ויוסף היתה בדרך חתיכה כעין זו שעושין עכשיו, מ"מ החניטה אסורה מטעמא אחרינא, דהנה בש"ס סנהדרין מ"ז ע"ב אמרינן כפרה מאימת הוי מכי חזי צערא דקיברא, ומבואר שם דעיכול בשר נמי בעינן והיינו דמכי חזי צערא דקיברא מתחיל הכפרה ולא נגמרה עד שיתעכל הבשר, ולעיל דף מ"ו אמרינן דכל חיוב קבורה הוא משום כפרה דלהכי צוותה התורה כי קבור תקברנו כדי שיהיה לו כפרה, ואף למ"ד דחיוב קבורה משום בזיונא מודה דאיכא כפרה ג"כ עיין שם בתוס' ד"ה קבורה, וא"כ ממילא דאסור לחנט המת דהא לפי המבואר לעיל פעולת החניטה הוא שיתקשה בשר המת ולא יתעכל², א"כ בזה שחונטין אותו מעכבין כפרתו והוי כאלו לא

2. אפשר להתאים זאת לנאמר (בבא בתרא ג ע"ב): "הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה, נתן עיניו באותה תינוקת. יומא חד שמע ההוא גברא בת קלא דאמר: כל עבדא דמריד השתא מצלח, קם קטלינהו לכולהו מרותיה ושיירה לההיא ינוקתא. כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה, סליקא לאיגרא ורמא קלא, אמרה: כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא – עבדא הוא, דלא אישתיירא מינייהו אלא ההיא ינוקתא, וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעא. **טמנה שבע שנין בדובשא**".

אינו מעכב את עיכול הבשר, הוי כחניטת יעקב ויוסף.

שריפת גופת המת

כתב בגשר החיים (ח"א פט"ז סי' ט):
 (א) איסור חמור הוא לשרוף את המת והשורפו מבטל מ"ע דקבורה בידים וגורם תקלה גדולה למת (עפמ"ש בזה"ק, מתועלת הקבורה, וכדברינו בח"ב פי"ג) ול"ד למ"ש הרשב"א (תשו' שס"ט) שמוותר לתת סיד על המת למהר עכול בשרו, (והוא גם בבי" וברמ"א שס"ג). דעכול מהיר ע"י חמרי אדמה אין זה מגדרי שרפה, כלל דומה זה למי שקוברין באדמה המכילה עפרות סיד, שיש אדרבה מוהדרין לקבור באדמה שכזו ובס' חיי עולם הנז"ל, יש רבנים מתקשים בדברי הרשב"א ולק"מ).

"וגדול פשע שריפת המת כנאמר: על שלשה פשעי מואב על שרפו עצמות מלך אדום (עמוס ב') וראה ב"ב (כ"ב), ובמעשה דגלגלת יהויקים שנשרף (סנהדרין פ"ב). ויש בזה גם מבזיון כשורף גיילי ס"ת (עפמ"ש"ל בשם הרמב"ן והחת"ס) וכל שרפת אדם **לקללה תחשב**, כמבואר בכמה כתובים כגון

קברו כלל, א"כ ברור דאסור לחנוט. ועיין בזה"ק פרשת תרומה דף קנ"א, שכתב וז"ל ועל דא כמה טב לון בין לצדיקי בין לחייבי למהוי גופא דלהון דבוק בארעא ולא תאכלא לזמן קריב וכו' וכו', בר מאינון חסידי קיימין וזעירין אינון בעלמא עכ"ל, ומבואר מדבריו הקדושים דאפילו לצדיקי צריך עיכול בשר כדי שתגמר כפרתו³ כדברי הש"ס, ורק חסידי קיימין בעלמא מבני העלי' שהם מועטים דלא צריכי לזה עייש"ה, ובזה שוב אין להביא ראיה מיעקב ויוסף, דבדאי הם חסידי קיימי דעלמא, אבל בשאר אדם פשוט דהחניטה אסורה מהאי טעמא, ועיין עוד בתשובות הרדב"ז שהביא בשם המדרש שאין מכניסין המת למחיצתו עד שיתעכל הבשר.

"מכל הלין טעמי נראה דיש למחות ביד הקוברי מתים שלא יעשו החניטה לשום בר ישראל".

"תבנא לדינא בנידון דידן שהחניטה הנקראת "עמבאלמונג" בודאי אסורה, ואף אם צוה לחנוטו אין שומעין לו, אמנם החניטה ממין השני הנקראת "פריזונג" אין שום חשש בזה, כיון שאינה דרך ניוול וגם

3. בשבת (קנב ע"ב): "הנהו קפולאי (רש"י: חופרים) דהוו קפלי בארעא דרב נחמן, נחר בהו (רש"י: שהיה נקבר שם) רב אחאי בר יאשיה. אתו ואמרו ליה לרב נחמן: נחר בן גברא. אתא ואמר ליה: מאן ניהו מר? אמר ליה: אנא אחאי בר יאשיה. אמר ליה: ולא אמר רב מרי: עתידי צדיקי דהוו עפרא? אמר ליה: ומני מרי, דלא ידענא ליה! (רש"י: ואיני חש לדבריו) – אמר ליה: והא קרא כתיב וישב העפר על הארץ כשהיה? אמר ליה: דאקרייך קהלת לא אקרייך משלי, דכתיב ורקב עצמות קנאה כל מי שיש לו קנאה (רש"י: ותחרות על חברו) בלבו – עצמותיו מוקיבים (רש"י: ועליו נאמר וישב אל העפר), כל שאין לו קנאה בלבו – אין עצמותיו מוקיבים. גששיה, חזייה דאית ביה מששא. אמר ליה: ליקום מר לגווייה דביתא! (רש"י: יבא אדוני לבית) – אמר ליה: גלית אדעתך דאפילו נביאי לא קרית דכתיב וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם (רש"י: בהעלותי, עד שיעלנו הקדוש ברוך הוא מקברותינו, אין לנו רשות לעלות). – אמר ליה: והכתיב כי עפר אתה ואל עפר תשוב! (רש"י: והאי ליכא למימר ברשעים לחודייהו, דכל קללותיו של אדם הראשון כל דורותיו שוין בהן) – אמר ליה: ההוא – שעה אחת קודם תחיית המתים".

חבל נחלתו

במלבושיהם ק"ו מחטה, ומה חטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין, צדיקים שנקברים במלבושין עאכו"כ (סנהדרין צ': וכתובות ק"א:). ותועלת הקבורה באדמה לתח' העתידה מבוארה בזוה"ק בכ"ד כגון בפ' וירא (קט"ז). ובפ' קרח (קע"ז). ועוד".

"וכדי לקבל מושג כל שהוא מטעם מצות הקבורה באדמה ומההשוואה שהשוו קבורה זו לקבורת וצמיחת הצמח של החטה (אם כי כל מצות התורה הם, כנודע, למעלה מכל הטעמים שדרשו לקרא ושנתנו לכמה מצות, ולמעלה מכל הישגי בנ"א) – עלינו להתבונן להבדל שיש בין רקבון לשריפה כל רקבון של צמח או של בעל חי, עושה דומן, זבל, ואילו שריפה משאירה רק דשן, ההפרש בין דומן לדשן הוא גדול מאד: הרקבון העושה דומן לא כלה ולא הפך כל חמרי היסודות של הצמח (או של בע"ח), כלם נשארו בלי שינוי יסודי. והם רק נתפרדו, וכאו"א מהם שואף וחוזר למקומו מקורו. כי על כן הם מצמיחים ומחיים שוב גם את עצמם, ובזמן שהרקבון עושה את הדומן בתוך האדמה (כשניתן החטה באדמה) לא רק שחוזר כל יסוד לתח' אלא גם מצמיח ומח' את עצמו בהרבה יותר משהי' בתחלה (ודוקא הרקבון הוא המצמיחו מגדלו ומרבהו, בלא הרקבון אינו יכול להצמיח)".

"אבל השריפה העושה דשן היא מכלה (אם כי לא כליון אפסי, כמדובר להלן בח"ג פ"ה סעי' ח') ומשנה החמרים שינויים יסודיים רובם ככלם נתהפכו לאדים אויריים וכאילו עלו השמימה ואינם עוד על הארץ. כל יסודותיו החמצן, המים, החנקן, הפחמן, לא נשאר מהם שריד ופליט אצלנו על הארץ, התנדפו ועלו אל האויר, ומכל חמריו נשארו רק החלקים העפרוריים, והם אחוז קטן, רק

הא דכתיב (בירמ"י) "לא יאסף ולא יקבר" ועוד מקראות כאלה".

"ב) והאפר של המתים הנשרפין בחברת 'פיירגעזלנשפט' (משרפת הקרימיטוריום) על פי צואת המת בחייו – הסכימו רבני וגדולי הזמן מדור החולף שלא לקבור דשנו בקברות ישראל (מובא דבריהם והסכמותיהם בס' חיי עולם להרה"ג ר"י לרנר אב"ד אלטונא).

אדם שבחייו לא רצה במצות וסגולת הקבורה, וכפר ביעוד התח' – סר מעליו צלם הקדושה ואין באפרו מהקדושה, ואין בקבורתו ההכשר ליעוד התח'. גם טעם הקבורה משום בזיון משפחתו (שאמרו בסנהדרין מ"ו וראה תוס' שם ד"ה קבורה) אין כאן דענין הבזיון כ' רש"י "שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת **ונרקב** ונבקע וזה ל"ש באפר..."

"והנה כשצוה לשרפו אינם רשאים לציית לצויו וכדאמרו שם סנהדרין באומר שלא לקברו "אין שומעין לו", ובירושלמי כתובות (פ"א א') אמר שרפוני כו' ותנו כו' אם אין שורפין אין נותנין. וכשלא שמעו לו ולא שרפוהו ודאי קוברין אותו (כדמוכח גם מהא דאמרו אין שומעין לו) דהא קוברין גם עברין ומאבד עצמו לדעת (וכמס"ל) אבל אם צייתו לו ושרפוהו ואין עוד גוף המת אין לחייב קבורת אפרו".

וכך כתב בגשר החיים (ח"ב פ"ג) בהסברו שהקבורה היא מעין זריעה בקרקע, והחיות הנקברת היא המצמיחה את המת מקברו בבוא התחיה. וז"ל:

"חכז"ל שידעו את סוד החיים וסוד מעבר החיים אמרו ש'קבורת האדם' היא מין 'זריעה' והשוו 'דחיי שכבי' (שהמתים קמים לתחי') להא דכתיב 'ויצצו מעיר כעשב הארץ', ואמרו שיחיו המתים ויעמדו

קרוב לשני אחוזים מכל החמרים שהכיל הצמח (או הבע"ח) והאחוז הנשאר הזה הוא המהווה את ה'דשן'..."

ומוסיף בסימן ב באותו פרק: "ולפיכך אין באפר הנשרפים מ"ע דקבורה, דאין באפר המגמה של הקבורה לעכול הבשר וכו'. ולא מבעי לדעת המל"מ (סוף הל' אבל) שכל שאין בו ראשו ורובו אין בו מצות קבורה, אלא אפי' להתו"ט שיש מצות קבורה גם לכזית בשר של מת – אין באפר ממצוה זו. דהרי על פחות מכזית בשר אומר גם התו"ט: 'אפשר שאין מצוה לקברו'. ואפי' אם נאמר גם רקב המת צריך קבורה, ה"מ רקב שהוא תוצאה מקבורת המת, וכדכתב הזה"ק בפ' וירא (דף קט"ז) מעייל האי גופה תחוח ארעא עד דמתרקב כולי' ונפיק מיני' כל זוהמא בישא, ואתא ההוא תרווד רקב ואתבנא גופה מיני' כו' עכ"ל, דהרקב הבא מהקבורה גורם גם הוא להתחיה".

"ומכיון שאין חיוב לקבור אפרם עשו גדולי ישראל תקנה למגדר מילתא שלא להרשות קבורת אפרם בבי"ק של ישראל, כדי שלא יחקו אחרי מעשה כופרים אלה. והרב הג"ר מאיר לרנר אב"ד אלטונא עשה וקבץ כל הסכמית של רבני הדור, (תריס"ד-ס"ה) והדפיסם שם בספרו חיי עולם".

ויש להעיר על דבריו שאמנם טעמו יפה, אך מה יעשו הנשרפים בעל כרחם ח"ו, כגון במחנות ההשמדה או במגדל התאומים? ומה יעשו מי שאכלוהו הדגים ח"ו? והלא אפילו בפיגועים או בפעולות טרור לעתים לא נותר מה לקבור. והרי

לא הם הגורמים למיתתם המשונה. וכך דברי ספר הברית (קרוב לסוף הפתיחה):

"כי העדר הצורה מן החומר הוא הגורם היות כל דבר, והוא הוא הגורם הפסד כל דבר בהיות טבעי להיות פושט צורה ולובש צורה אחרת תמיד בזה אחר זה, כמו היסודות פושטים צורתן ולובשים צורת הדומם. והדומם פושט צורתו ולובש צורת הצומח. ובהיותו נאכל מן החי פושט צורתו ולובש צורת הדם והבשר של החי, ובהיות החי נאכל מן המדבר פושט צורתו ולובש צורת הבשר והדם באדם. ואחר כך פושט צורתו ולובש צורת הזרע בעת אשר שלט האדם באדם, ואח"כ פושט צורתו זאת ונעשה אדם, ואח"כ ביום המות ופריחת הנפש פושט הגוף צורתו ושב לדברים והדברים לדברים פושט צורה ולובש צורה, עד שובו אל הד' יסודות, והרוח תשוב אל האלהים, ובעת התחיה **ישרוק ה' לכל חלקי הגוף ההוא מן היסודות ויקבץ נדחיו מכל מקום שהם ויבן לו גופו ממש כאשר היה**, ורוחו ונשמתו אליו יאסף ויחי ויקום על רגליו ויחי עוד לנצח..."

הקב"ה יודע כל אדם ואדם מאלו אטומים היה בנוי גופו והוא יידאג לבנותו איך שהיה ומאותם חומרים ממש – מהם היה בנוי..."

ולכן אף שהטעם ניתן ונדרש, יש בכך דברים שלמעלה מהשגתנו, ועם זאת המוטל עלינו נעשה אף שאין זה מתאים לטעם.

סימן נו כפרה למתים

וכו'. שאין המתים צריכים כפרה, שמיתתם תהא כפרתם".

ב. וכן לגבי אשם שמתו בעליו ולא הספיקו להקריבו, אין היורשים מביאים את האשם ככפרה על הנפטר. כך נאמר בבבא קמא (קד ע"ב): "הגוזל את חברו, ונשבע לו ומת – יורשין משלמים קרן וחומש ופטורין מן האשם".

מפרש רש"י: "ופטורין מן האשם – דהא מתו בעליו דאם הפרישו בחייו היה טעון [רעיה] וכי לא הפרישו פטורין דאשם כפרה הוא ולא ממונא ואין כפרה למתים". וכן בספרי (במדבר נשא פ"א ד) לגבי אשם בגזל הגר: "את שצריך כפרה יצא מת שכיפרה לו נפשו".

וכ"כ בפסקי הרי"ד (בבא קמא שם): "ואם מת משנשבע והודה היורשין משלמין קרן וחומש, ותניא נמי הכי הגוזל את חברו ונשבע לו יורשין משלמין קרן וחומש ופטורים מן האשם. פ"א דאשם שבא לכפרה אין כפרה למתים, ואילו היה החומש כפרה היו פטורין גם מן החומש אלא ממונא הוא וכמו שמשלמין הקרן משלמין גם החומש, ופטורין מן האשם שאינו בא אלא לכפרה ואין כפרה למתים, ואוקימנא לברייתא כגון שנשבע אביו והודה שכבר נתחייב ליתן קרן וחומש ומשלמי ליה יורשין, וכגון שהניח אחריות נכסים.

וכך כתב בשאלות דרב אחאי (פרשת נשא שאילתא ק"ט): "שאילתא דאסיר להון לדבית ישראל למיגזל חד מן חבריה והיכא דגזליה לחבריה ואישתבע ליה דלא גזלתך מיחייב לשלומי קרן וחומש ומייתי קרבן

שאלה

מדוע אנו עושים ומתנדבים לעילוי נשמת נפטר, הלא אין כפרה למתים?

תשובה

א. כפרה אינה תשלום לניזק אלא כשמה באה לנקות את החוטא מחטאו. הלכה ידועה כי חמש חטאות מתות. נאמר במשנה במעילה (י ע"ב): "מתני'. ולד חטאת, ותמורת חטאת, וחטאת שמתו בעליה – ימותו".

מפרש רש"י: "וחטאת שמתו בעליה נמי להכי מתה דאין כפרה למתים דמיתתן כיפרה עליהם".

וכן לגבי אשה שנדרה בנזיר והפרישה קרבנות והפר לה בעלה – חטאתה מתה. נאמר בנזיר (כא ע"ב): "לעולם אימא לך: בעל מיעקר עקר, והיינו טעמא, כיון דלא צריכה כפרה הות כחטאת שמתו בעליה, וגמירי, דחטאת שמתו בעליה – תמות".

מפרש רש"י (נזיר כא ע"ב): "והיינו טעמא – דתמות דכיון שהפרישה לשם חטאת מעיקרא והשתא לא מצטרחה לכפרה דהא היפר לה בעלה ועקר את הנדר מעיקרו הויה לה כחטאת שמתו בעליה דגמירי דלמיתה אזלא לפי שאין כפרה למתים".

וכך כתב הקרית ספר (הלכות פסולי המוקדשין פרק ז): "ושמתו בעליה דאין כפרה למתים דמיתתן כיפרה עליהם ונמצאת אחר שכיפרו בעלים ואפילו היא תמימה הואיל וכבר כיפרו בעלים מתה".

וכן כתב בקרבן אהרן (ויקרא – דבורא דחובה פרשה ו סוף פרק ז): "ושמתו בעליה

את האדם וקודם שעמד בדין מתו הבעלים, נ"ל דהיורשים אין משלמין את הכופר, דכופרא כפרה וכיון שמת אין כפרה למתים, או אפשר דכיון שמת אין צריך לכפרה דמיתתו כפרה והיורשים אין צריכים לכפרה דבשעה שנגח לא היה השור ברשותם, וצ"ע."

ה. וכן מי שאכל תרומה בשוגג ומת יורשיו פטורים מתשלום חומש כיון שהוא כפרה (לשיטת תוס'). כך כתב המנחת חינוך (פרשת אמור מצוה רפא): "עוד נלע"ד לפי שיטת התוס' דחומש הוא כפרה ע"כ א"י למחול בודאי אם מת האוכל בשוגג אין היורשים צריכין לשלם החומש כי אין **כפרה למתים** וד"ז מבואר בהד"ל בב"ק דק"ד גבי גזל ונשבע אמרינן אלמא חומש ממונא וכי מיית משלמי יורשים כו' ופטורים מן האשם כו' ופירש"י דאשם כפרה היא ואין כפרה למתים וכ"ה שם בש"מ דאי חומש כפרה אין היורשים צריכין לשלם דא"צ כפרה ושם גבי שבועה מסקינן דחומש ממונא וחייבין היורשים וכ"פ הר"מ פ"ז מה' גזלה ע"ש. אבל כאן לשיטת התוספות דכפרה היא א"כ אין היורשים צריכים לשלם וכעת לא ראיתי להר"מ ולא לא' מהראשונים שיביאו דין זה דאם מת אין היורשים מחויבים לשלם קו"ח וא"כ אף אכל משל אחר מ"מ כיון דלא משום כפר' הוא רק מחמת גזל עכ"פ אין נעשה הקרן תרומה וא"צ לשלם פירות מתוקנים וצ"ע שלא ראיתי גילוי לד"ז. גם **בכופר דפוסק הר"מ דכופרא כפרה אם מת אין היורשים צריכין לשלם** ובש"מ הביא כמה נ"מ אם כופרא כפרה או ממונא ולא הביא נ"מ זו אם היורשים מחויבים לשלם ותני ושייר ובר"מ ג"כ לא הביא בה' נזקי

אשם ומיכפר ליה דכתיב נפש כי תחטא ומעלה מעל ביי' וגו' או מצא אבדה וגו' והיה כי יחטא ואשם וגו' או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אותו וגו' ואת אשמו יביא ליי' וגומ' והיכא דמית נגזל משלם קרן וחומש ליורשיו והיכא דגזליה לגר ומית הגר ולית ליה יורשי' משלם קרן וחומש לכהנים ואשם למזבח שנאמר ואם אין לאיש גואל להשיב וגומ' **והיכא דאודי גזלן ומית יורשין משלמין קרן וחומש לכהנים ופטורין מן האשם** מ"ט אשם לכפרה אתי **ואין כפרה למתים** קרן וחומש ממונא הוא וכיון דאודי אבוהון מיחייבי לשלומי והוא דשבק אחריות נכסים."

וכ"כ בקרית ספר (הלכות גזלה ואבדה פרק ז'): "ובין כך ובין כך היורש פטור מן האשם כדתניא התם דפטורין מן האשם דהא מתו בעליו ואם הפרישו בחייו היה טעון רעייה וכי לא הפרישו פטורין דאשם כפרה הוא **ואין כפרה למתים**."

ג. וכן אין מביאים אשם מעילות לאחר שמת המועל. כך כתב המנחת חינוך (פרשת ויקרא מצוה קכז): "ואם מת המועל אם היורשים צריכים לשלם קרן וחומש באשם ודאי פטורין דאפ' הפריש אשם אם מתו בעליו רועה אך הקרן והחומש תלוי גם כן בקדשי בדק הבית להתוס' דהוי ממון מחויבים היורשים לשלם כדין כל ממון אם הניח אחריות נכסים אך בקדשי מזבח דליכא משום גזל הקדש רק משום כפרה **ואין כפרה למתים א"צ היורשים לשלם** עב"ק דק"ד ע"ב גבי חומש דאשם גזילות ויבואר לקמן אי"ה."

ד. כמו"כ יורשים אינם משלמים כופר על שור אביהם שהמית. כתב בדרך פקודין (מצות עשה נא חלק הדיבור, ד): "שור שהמית

חבל נחלתו

הוא ברא מזכי אבא כגון שהאב חוטא ונותן את בנו ללמוד תורה ומעשים טובים הואיל וע"י האב זכה הבן ברא מזכה אבא **ואם האבות צוו לבנים לעשות דברים לאחר מותן הרי כשעשו הבנים כאלו יעשו האבות**".

"ומכאן תקנו שנוודין צדקה שייטב לאותן שכבר מתו ומצינו שהמתים מתפללין על הבנים שנאמר (שמות ט"ז י"ד) ותעל שכבת הטל פילול שכיבת שוכבי קבר. וכן מועיל למתים שהחיים מתפללים עליהם או צדקה שנותנים עליהם. וצדקה תציל ממות (משלי י"א ד) ממות שבזה העולם וממות שלעתיד שהרי שמואל ביקש על לוי בברכות (יה ע"ב) וכ"ש אם נותנים צדקה בשבילו כי מה לי תפלה מה לי צדקה. ודוקא בעוה"ז יכול להטיב לנפש המת ואם שתק בעוה"ז ולא ביקש גם לא יבקש לעתיד ואם ביקש בעוה"ז מטיבין למת. ור' מאיר אמר כשאמות אעלה עשן מקברו דאחר ור' יוחנן אמר אקחנו מגיהנם (חגיגה טו ע"א) ולמה לא יכלו לעשות כן בחייהם כי רבו פשעיו של אחר אם לא שר' מאיר בכח עשה וכן ר' יוחנן לאחר מותם שהשוער נדחה מפניהם ולא היו יכולים לעשות בחייהם בבקשה. והמתים מתווכחין בבית דין של מעלה והצדיקים עושים ביניהם שלום ופעמים שלא ימחול עד שמקבל עליו להעשות שום דבר צער לזרעו".

עולה מספר חסידים שיש השפעה מן החיים על המתים ומן המתים על החיים,

ממון אם היורשים צריכין לשלם את הכופר וצ"ע כעת".

ו. מאידך מצאנו אף בדרשות חכמים שהחיים מכפרים על המתים.

נאמר בספרי (דברים שופטים פסקא רי, ח) על פרשת עגלה ערופה:

"הכהנים אומרים כפר לעמך ישראל. כשהוא אומר אשר פדית ה', מלמד **שכפרה זו מכפרת על יוצאי מצרים**. כפר לעמך, אלו החיים, אשר פדית, אלו המתים, מגיד **שהמתים צריכים כפרה**. נמצינו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים...". וכן מצינו אף בהוריות (ו ע"א) שהזכירו דרשה זו.

עולה סתירה לכאורה בין ההלכות של חטאת ואשם וכופר בהן עולה שהמתים אינם צריכים כפרה, לבין הדרשה בעגלה ערופה והנדבות שאנו נודבים עבור נפטרים, מהם עולה שיש תועלת לנפטרים בכפרה על ידי החיים.

ז. מצאתי בספר חסידים (מרגליות סימן אלף קעא) שכתב על הדרשה לעיל מעגלה ערופה:

"כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' (דברים כ"א ח) אמרו ראוייה כפרה זו שתכפר אף על יוצאי מצרים כלומר על כל המתים שיצאו ממצרים. ואיך יכול המעשה לכפר על מי שלא עשאה בחייו והלא חטאת שמתו בעלי למיתה אזלא **שאין כפרה לאחר מיתה** כי בחבלי מות האדם נתכפרו לו עונותיו? אלא כך אמר הקדוש ברוך

1. ונראה לפי"ד שאע"פ שבעל שור שהמית ומת בעל השור **פטור מכופר**, בכ"ז ראוי לירשיו לשלם את הכופר לירשי מי שנגחווהו (כאמור ברמב"ם שירשיו מקבלים את הכופר – נז"מ פ"א ה"ב), כדי לסייע בהעלאת ובתיקון נשמת אביהם.

ולכן נודרים צדקות על המתים. אולם אין זו כפרה ככפרת קרבן.

ח. וכך כתב הבית יוסף (או"ח סי' רפד, ז):

"כתוב עוד בשבלי הלקט (סי' פא) אחר קריאת התורה נהגו להזכיר נשמות ולברך העוסקים בצרכי ציבור וכתב ה"ר בנימין לפי ששבת הוא יום מנוחה דוגמא לעתיד לבא ויום שגם המתים נוחים בו ואינם נדונים ראוי להזכירם למנוחה ולברכה ולהתפלל עליהם וכן מברכים על העוסקים בצרכי ציבור וצדקה וגמילות חסדים והמתקנין נר למאור ומעילים או כל דבר לכבוד התורה והעוסקים בתורה והחי יתן אל לבו כמה גדול שכר העוסקים בתורה ובמצות".

"ומה שנהגו להזכיר נשמות ולפסוק צדקה בעד המתים שיועיל להם מצאתי בשם ה"ר שניאור שמעתי שיש בדרש (ספרי סוף פ' שופטים) כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מגיד שהמתים צריכין כפרה נמצינו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים ונראה דעל זה סמכו העולם בהא דאמרינן פ"ק דקידושין (לא:): אומר הרי אני כפרת משכבו (ו)תוך י"ב חודש שמע מינה דמתכפרים המתים בחיים [ב]גופם והוא הדין בממונם. ומה שדורש בספרי ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים נראה דהכי פירושו שההורג הזה מגלגל בעונו חטא ועון ואפילו על אותם שמתו מאותו היום עד שיצאו ישראל ממצרים דהכי פירושו דדריש בתר הכי אשר פדית ה' על כן פדיתנו שלא יהיה בינינו שופכי דמים כדמפרשינן טעמא משום דכל ישראל ערבים זה לזה הוא ועל מנת כן נפדו שלא יהא בהם ובזרעם שופכי

דמים וזה עבר על כן נעשים גם המתים ערבים עליו ובשילהי כריתות (כו.) יש להוכיח כן. וה"ר אביגדור אומר שאין טעם על מה סמכו, ומה שאומר בדרש כפר לעמך ישראל שהמתים צריכין כפרה עד יוצאי מצרים דוקא ברוצה אבל לענין צדקה לא אשמועינן מידי עכ"ל".

עולה מדברי הראשונים שהביא הב"י שנחלקו האם יש ראייה מעגלה ערופה לדיני צדקה עבור המתים אולם לכו"ע כך נהגו.

והעיר המור וקציעה (סי' רפד): "שם. מגיד שהמתים צריכין כפרה. והא דאמרינן בפ"ק דזבחים (ט, ב) אין כפרה למתים, מילתא אחריתא היא, דלא מקרי מחויב כפרה כמותו". ונראה שכוונתו לחלק בין חיוב כפרה שפקע מן המתים, לתועלת הכפרה שמועילה למתים ללא חובה מוגדרת.

ט. וכך כתב הבית יוסף (או"ח סי' תרכא, ו) בהלכות יום הכיפורים: "כתב המרדכי (יומא סי' תשנז) מה שהורגלו לידור צדקה ביום הכפורים עבור המתים יש להביא ראייה מספרי (שופטים פסקא רי) דתניא בפרשת עגלה ערופה (דברים כא ח) כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכין כפרה: וכתב הרוקח (סי' ריז ד"ה ומה) מה שפוסקין צדקה עבור המתים ביום הכפורים יש להם אסמכתא שכתוב בסוף פרשת תצוה (שמות ל ז) הכפורים אחת בשנה יכפר וסמוך ליה ונתנו איש כופר נפשו ליי' ומה מועיל למת שהחי נותן צדקה בעבורו אלא יי' בוחן לבות החיים והמתים אם אותו המת בחיים היה נותן צדקה ואם היה עני אותו המת אך לבו בטוב והיה נותן אם היה לו אז

חבל נחלתו

וכן הרמ"א (שו"ע או"ח סי' רפד ס"ז) כתב: "ונהגו להזכיר אחר קריאת התורה נשמת המתים ולברך העוסקים בצרכי צבור, כ"מ לפי מנהגו. (שבולי הלקט והגהות מרדכי פ"ק דשבת)...".

וכ"כ בעטרת צבי על שולחן ערוך (או"ח סי' רפד ס"ז):

"נשמת המתים. לפי ששבת הוא יום מנוחה וגם המתים נחים בו ואינם נידונים, ראוי להזכירם למנוחה ולברכה. ומה שנודרים לפסוק צדקה בעד המתים, לפי שיש במדרש [ספרי סוף שופטים] כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית אלו המתים, מגיד שהמתים צריכין כפרה".

וכ"כ בביאור הגר"א (או"ח סי' רפד ס"ז): "ונהגו להזכיר. בספרי כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מכאן שהמתים צריכין כפרה וקבעו בשבת שהכל בבה"כ והחי יתן אל לבו".

יא. נראה לענ"ד לומר שתירוש הסתירה בענין כפרה למתים הוא בהבדל בין שני העולמות עולם הזה ועולם שלאחר המות. 'כפרה למתים' בעולם החיים נדונית האם ישנו חיוב, ועל כך הפסיקה שאין כפרה למתים: או מפני שמיתתם כיפרה להם, או מפני שעל עבירות של עולם הזה אין הקרבן מועיל למת והוא לא יכול לתקן. לעומת זאת התקדמות והתעלות למתים לשינוי דיניהם לאחר המוות, מעשים של קרובים בעולם הזה יכולים לתקן, וזו היא פסיקת הצדקה שדברו הפוסקים.

כך כתב הרמח"ל בספר דרך ה' (חלק א פרק ג - במין האנושי):

"יא. ואמנם בהיות שנגזרה המיתה על האדם וכמ"ש, ונמצא שהמורכב הזה צריך

תועיל לו קצת כי החי יכול לבקש להקל דין המת כדוד על אבשלום (סוטה י: ו) וכרבי יוחנן על אחר אבל אם נתן בעבור רשע אין מועיל ונותנים לכבוד המתים שהצדיקים מליצים על צאצאיהם ע"כ".

עולה מדברי הרוקח שהחי יכול לבקש ולעזור בהקלת דין המת וכשם שהמתים מבקשים על החיים כן החיים מבקשים על המתים ומצילים אותם מדינים.

י. ואף הלבוש (או"ח סי' רפד ס"ז) כתב: "ומה שנהגו לפסוק צדקה בעד המתים שכבר מתו מזמן רב כשמזכירין נשמות, אף על פי שאפשר שכבר קבלו דינם, מצאו להם סמך מן המדרש [ספרי סוף פ' שופטים] שדרשו בפסוק דעגלה ערופה כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית וגו' אלו המתים, מגיד שהמתים צריכין כפרה, וסיים המדרש נמצינו למדים שהשופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים, והכי פירושו שההורג הזה מגלגל בעונו חטא ועון למפרע אפילו על אותם שמתו מאותו היום שהרג עד שיצאו ישראל ממצרים, דהכי פירושו מה דדריש בתר הכי אשר פדית ה' כלומר על כן פדיתנו שלא יהיה בינינו שופכי דמים, וכדאמרינן [סוטה לז ע"ב] דכל ישראל נעשו ערבים זה לזה: ועל מנת כן נפדו שלא יהא בהם ובזרעם שופכי דמים, וזה עבר על כן נעשו גם המתים ערבים עליו וצריכים כפרה: ומכאן יצא המנהג שנודרין צדקה בעד המתים לכפר בעדם".

ובאליה זוטא (סי' רפד ס"ק ג) הוסיף: "עוד טעם מפני שמהפכין אש של גיהנם לפניהם ולאחריהם אותן שלא שמרו שבת ויום טוב, שנאמר והיה מידי חודש בחדשו וכו', לכך צריכין להתפלל עליהם".

שיפרד לזמן מה, ואחר ישוב להתחבר. הנה גם בזמן הפירוד הזה, ראוי שיהיה מקום לשני החלקים המתפרדים, נאות למה שנרצה לפירוד ההוא. והנה הגוף צריך שיחזור ליסודו ותפרד הרכבתו ותפסד צורתו, והואיל והיה מן העפר, אליו ישוב. והוא מה שאמר ית"ש לאדם, כי עפר אתה ואל עפר תשוב. אך הנשמה [הזוכה במעשיה] הנה אין לה אלא לצפות עד שיעשה בגוף מה שצריך ליעשות, דהיינו ההתכה וההפסד בראשונה, וההשאר בעפר כל הזמן שצריך, וההבנות מחדש אחר כך לשתשוב ליכנס בו. ואמנם צריך שיהיה לה מקום בין כך ובין כך, ואולם לצורך זה הוכן עולם הנשמות, שבו תכנסנה הנשמות הזכות אחרי צאתן מהגוף, ותשבנה שם במקום מנוחה, כל זמן התגלגל על הגוף הענינים הראוים להתגלגל עליו. והנה כל הזמן ההוא תשכנה הנשמות ההן במעלה ובתענוג, מעין מה שינתן להן אחר כך בזמן הגמול האמיתי שזכרנו למעלה. כי גם מעלתו בעולם הנשמות ודאי שימדד לפי המעשים שעשו, שלפיהן ימדד גם הגמול אחרי כן בזמנו. אך השלימות האמיתי המעותד לזוכים לו, לא ישיגוהו לא הגוף ולא הנשמה, אלא בהתחברן שנית אחר התחיה".

"ב. ואולם מלבד היות עולם הנשמות מקום לנשמות לשבת בו כל זמן היותן מצפות לגוף כמ"ש, הנה עוד תועלת גדול נמצא בו לנשמות עצמן ואחריהן לגוף, למה שיצטרך אחר כך בזמן התחיה. וזה, כי אחר שהיתה הגזירה על האדם שלא יגיע לשלימות אלא אחרי המות, אע"פ שכבר נראה לו מצד מעשיו עודנו חי [כי זולת

זה לא היה מגיע לו מעולם שהרי אין זמן קנית השלימות אלא בעוה"ז טרם המות וכמ"ש] עוד נמשך מן הגזירה הזאת, שהנשמה כל זמן היותה בגוף בעוה"ז שהרע דבוק בו שאי אפשר שיפרד ממנו לגמרי, תהיה גם היא חשוכה ועמומה. ואע"פ שעל ידי המעשים הטובים שהאדם עושה קונה היא בעצמה שלימות יקר, לא יוכל הדבר להגלות, ולא תוכל להזדהר בזהוהר שהיה ראוי לה להזדהר, כפי היקר ההוא שהיא משגת באמת, אלא הכל נשאר כבוש בעצמותה עד הזמן שינתן להגלות. ואולם אין העכבה מצדה כלל, כי אם מצד הגוף כמ"ש, והוא עצמו מפסיד בזה, שלא יקבל כל אותו הזמן הזיכוך שהיה ראוי שיקבל כמ"ש. אמנם גם היא מפסדת, שהיא כבושה בעצמה ואינה יכולה לפשט זהריה. ועוד, שאינה פועלת הפעולה הראויה לה, שהיא זיכוך הגוף. ואלו היתה פועלת אותה, היתה משתלמת בזה שלימות גדול, מצד מהות הפעולה עצמה, שהרי פעולת שלימות היא היות מטיב ומשלים זולתו. ועוד שזאת היא הפעולה הנאותה לה לפי מבעה וחוקה, שלכך נוצרה, וכל נברא משתלם כשפועל מה שחקק לו בוראו ית' שיפעל, וחסר משלימות כל זמן שלא יפעלה. ואמנם בצאת הנשמה מהגוף ולכתה אל עולם הנשמות, הנה שם מתפשטת ומזדהרת בזהריה, כפי מה שראוי לה על פי מעשיה. ובמה שהיא משגת שם כל זמן היותה שם, מתחזקת ממה שנתחלשה בגוף, ומזדמנת יותר למה שראוי שתעשה בזמן התחיה. עד שכשתשוב בגוף בזמן הראוי, תוכל לפעול בו הפעולה הנאותה לה, דהיינו

חבל נחלתו

הזיכוך שזכרנו".

בתקופה זו שנשמת האדם בעולם הנשמות מועילה התפילה והצדקה, לא כחובה על המתפלל והנודר אלא כסיוע לדיניו בעולם ההוא.

יב. עוד נראה לענ"ד שענין הכפרה על המתים המופיעה בעגלה ערופה עניינה שונה. כדברי המלבי"ם (דברים כא, ח): "כפר לעמך אשר פדית. מה שהוסיף אשר פדית משמע שיכפר לעם יוצאי מצרים שהם היו הנפדים לא עם החיים עתה שהם לא נפדו. וז"ש כפר לעמך אלו החיים [ר"ל אם היה כתוב כפר לעמך פי' לעמך החיים עתה] אשר פדית אלו המתים שמזה משמע שיכפר ליוצאי מצרים שפדה אותם והם מתו כבר. ופי' חז"ל שמלמד שעל מנת כן פדה אותנו שלא ימצא בשום דור מן הדורות שופכי דמים, ועתה שנמצא שופכי דמים התגלה למפרע שיוצאי מצרים לא היו ראויים אל הפדיון, וכל הנסים שעשה להם היו ללא צורך והרי על ידי חטא זה חזר האשמה על יוצאי מצרים שנודע שלא היו ראויים שאם היו ראויים היה זכותם מציל את בניהם מחטא שפיכת דמים והם צריכים כפרה, וזה שאמר שהמתים צריכים כפרה, ומבאר כי השופך דמים חוטא עד יציאת מצרים וכפרה זו שמנקה אותם מעון שפיכת דמים מכפרת על יוצאי מצרים, [וכבר אמרו שהעושים לו נס מנכים לו מזכותיו, ואחר שנודע שלא היו ראויים לנסים האלה ונעשו לבטלה ממילא ינוכה להם מזכותיהם וצריכים כפרה], ובד"א מפרש מה שכתב אשר פדית ה', ר"ל הלא על מנת כן פדית אותם שאם יחטאו תכפר עונותיהם שאם לא כן לא היה ראוי שיגאלם אחר שידע שאי אפשר שלא

יחטאו בעתיד והיה כלל הפדות לבטלה כי כשיחטאו ולא ימצאו כופר ישוב להגלותם ולמה פדם בחנם".

הכפרה של עגלה ערופה אינה על אדם מסויים אלא על עצם בחירתו של עם ישראל, כי הכפרה הוא סילוק הכתם הרובץ על כל העם כחטיבה אחת המתים והחיים, ואינה רק עילוי של אדם פלוני. יג. יש לעיין האם כופים על צדקה לעילוי נשמת המתים. בעולם החיים אין כופים על כפרה לא של חטאת ולא של אשם מפני שהגברא הצריך כפרה הוא עצמו יחוש לעצמו, ולכן אין ממשכנים אותו.

כדברי המאירי (בבא קמא מ ע"א): "כל דבר שהוא צריך כפרה הוחזקו הבעלים בעינינו שלא להתרשל בענין ואין ממשכנים אותם על זה כגון חטאות ואשמות אבל דבר שאינו בא אלא מצד נדבה כגון ערכים ועולות ושלמים ממשכנין אותם שמהא היא קל בעינינו להתרשל עליהם ואף על פי שאין כפרה אלא לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וחטאת נזיר מ"מ הואיל ואינה מעכבת לשתות יין שמהא יאחרנה וממשכנין אותו עליה מי שנתחייב בכופר אף על פי שהוא בא לכפרה הואיל ואין זה הולך למזבח ולא לבדק הבית אלא שהוא ממון חברו קל הדבר בעיניו וממשכנין אותם ומ"מ יראה לי שאין ממשכנין בו אלא בית דין שבירושלים שאין בתי דינין שבשאר עיירות נזקקים לכפרה".

וכדברי התורה תמימה (הערות ויקרא פרק א הערה כה): "למי שחייב עולה או שלמים כופין אותו ע"י משכון שממשכנים אותו, אבל החייב חטאת ואשם אין כופין משום

חבל נחלתו

כחטאות ואשמות ואפשר דדוקא אם עבר בשוגג דבדאי ניחא לי' בכפרה אבל אם עבר במזיד וחייבוהו בתורת קנס אפשר דלא ניחא לי' ולא יביא וצריך למשכנו אך מדסתם בגמ' חייבי אשמות משמע אפי' המביאין על הזדון וצ"ע". וזה בכפרה לחיים, אמנם בכפרה למתים שהוא נדר, נלענ"ד שכיון שנדר אף שהוא לכפרת אחרים שמתו, עליו זה חל בתור נדר ולא בתור כפרה וכופין עליה.

דכיון דלכפרה באים לא משהי הבעלים עצמם להביא". והנה על צדקה ממשכנים כדברי הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"ז ה"י). במקרה שלפנינו אם פלוני נדר לצדקה לעי"נ אביו מחד זו צדקה ומאידך לכפרה. ומצאתי בדרך אמונה (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י) שכתב: "וי"א שאם עבר עברה וחייבוהו ליתן צדקה לכפרת עונו אין ממשכנין אותו ע"ד". והעיר בצה"ל: "קעא) כנה"ג סי' רמ"ח ומהרש"ם בשם שה"ג פ"ק דב"ב דהוי

סימן נז

משלח שבעת עשיית שליחותו אינו יכול לעשותה

המועבר לשליח ועתה הוא בעל הבית עליה, או ששליחות תלויה במצבו של המשלח בעת עשיית השליחות, ואם השליח אינו יכול לעשותה גם שליחות השליח בטלה.

אין סוגיה ישירה בש"ס העוסקת בשאלה זו, ומסתייעים בסוגיית קורדייקוס (גיטין סז ע"ב).

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

מפרש הרמב"ם: "קורדייקוס, חולי המתוהה ממלוי תאי המוח והדעת מתבלבלת מחמתו והוא מין ממיני העלפון. ואמרו אין דבריו האחרונים כלום, כלומר שאין אנו צריכין לשאול אותו פעם שניה אחרי שנתפקח האם הוא עומד על דבורו

שאלה

הראוני שטר שליחות של בעל לבי"ד הרבני שיצא על ידי תנועות הנשים בארץ, ותורף השטר שאע"פ שעתה הם חיים בשלום ואהבה, אם חס ושלום יקרה אסון לבעל, והוא יהיה 'צמח' ח"ו, הרי הוא ממנה את בית הדין הרבני להיות שלוחו לגרש את אשתו, ואע"פ שהוא בשעת הגירושין אינו יכול לגרש הרי בית הדין יפעל מכח שליחותו הקודמת לגרש את אשתו.

האם שטר כזה מועיל?

תשובה

א. השאלה העיקרית היא: האם השליח יכול לעשות שליחות שנתמנה לה בעת בריאות המשלח, כאשר עתה המשלח אינו כשיר לעשותה. האם שליחות הוא כוח

חבל נחלתו

או לאו, אבל אין כותבין את הגט עד שיתאושש מחוליו".

ור' עובדיה מברטנורא פרש:

"מי שאחזו קורדייקוס – שנתבלבלה דעתו מחמת שד השולט על השותה יין חדש". "אין בדבריו האחרונים כלום – וא"צ לחזור ולשאלו אחר שנתישבה דעתו, אלא כותבין הגט וסומכים על דבריו הראשונים. ומיהו כל זמן שדעתו מבולבלת אין כותבין הגט".

ובתפארת ישראל (י"ק) הוסיף:

"(א) קורדייקוס. חולי המבלבל שכל האדם וה"ה מי שהוא שכור כלוט...".

"(ב) אין דבריו האחרונים כלום. ולהכי, אחר שנתיישב דעתו כותבין ונותנין ואין צריך לחזור ולשאלו, אבל כל זמן שדעתו מבולבלת, אם כתבו ונתנו, לטור בטל מדאורייתא [אה"ע קכ"א ב'] ולרמב"ם פסול רק מדרבנן, ולהכי יש חלוק אם רפואתו היא בידינו הר"ז פסול, ואם לאו אינו גט [שם]" (ומחלוקת זו תבורר להלן).

אם נסכם את העולה ממפרשי המשנה, המדובר במי שזמנית אין דעתו צלולה (דוגמת שיכור כלוט), ובזמן שדעתו אינה צלולה אין מקבלים ממנו הוראות לגבי גט, ואין כותבים בשמו גט, אולם רציפות הוראותיו קיימת מלפני איבוד צלילות דעתו לחזרת צלילות דעתו, ועל כן לאחר שתצטלל דעתו כותבים את הגט בשמו.

ב. בסוגיא בגיטין (ע"ב) נאמר: "אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס, וחזר ואמר אל תכתבו – אין דבריו האחרונים כלום. אר"ש בן לקיש: כותבין ונותנין גט לאלתר, ור' יוחנן אמר: אין כותבין אלא לכשישתפה. מ"ט דר"ל? דקתני: אין בדבריו

האחרונים כלום. ור' יוחנן? אמר לך: אין בדבריו האחרונים כלום, דלכי מתציל לא צריך למיהדר אימלוכי ביה, ולעולם אין כותבין אלא לכשישתפה. במאי קמיפלגי? ר"ל מדמי ליה לישן, ור' יוחנן מדמי ליה לשוטה. ור' יוחנן נמי לידמיה לישן! ישן לא מחוסר מעשה, האי מחוסר מעשה. ור"ל נמי נידמיה לשוטה! שוטה לא סמיה בידן, האי סמיה בידן, בישראל סומקא אגומרי וחמרא מרקא".

עולה כי לפי ר"ל מקילים שאף בזמן שאין דעתו צלולה ניתן על ידי שליח לכתוב לו גט ולתת לאשתו, ולפי ר' יוחנן ממתניינים עד שתצטלל דעתו (כפי פרשני המשנה לעיל). לשניהם מתחשבים בכך שחוסר צלילות הדעת הוא זמני, ואעפ"כ לר' יוחנן בזמן שדעתו מעורבת אין כותבים גט בשליחותו כיון שהוא דומה לשוטה. הפסול, לפי ר' יוחנן, נראה שהוא מדרבנן כיון שאין דעתו צלולה. ונראה שאין להוכיח מסוגיין לגבי מי שנשתטה לגמרי, ובו לכאורה השליחות בטלה שהרי אין המדובר בחוסר צלילות זמני אלא במצב קבוע, שמבטל כל שליחות.

ג. פסק הרא"ש (גיטין פ"ו סי' א): "גמ' אמר ריש לקיש כותבין ונותנין לאלתר ורבי יוחנן אמר אין כותבין אלא לכשישתפה מאי טעמא דריש לקיש דקתני אין דבריו האחרונים כלום, ורבי יוחנן אמר אין דבריו האחרונים כלום דלכי מתציל לא צריך למיהדר ואימלוכי ביה. ולעולם אין כותבין אלא לכשישתפה במאי קא מיפלגי דריש לקיש מדמי ליה לישן ורבי יוחנן מדמי ליה לשוטה, והלכתא כרבי יוחנן".

צלולה, ולכן השווה זאת לשכרותו של לוט, וכתב שאין צריכים להימלך בו, לאחר שנשתפה, ואם כתבו ונתנו בזמן ביעותו הגט פסול.

הקשה הכסף משנה: "יש לתמוה דבגמרא (דף ע"ג) משמע דבטל הוא דאמרינן דר"י מדמי ליה לשוטה וכל עניני שוטה לית בהו מששא, ואפשר דכיון דר"ל אמר כותבין ונותנין משום דמדמי ליה לישן לית לן לפלוגי בינייהו כולי האי דלר"י אם כתבו אינו כלום ולר"ל כותבין לכתחלה (מסתיין דנימא דלר"י אם כתבו ונתנו אינו כלום) ואכתי קשה דבגמ' אמרינן דטעמא דר"ל באחזו קורדיקוס משום דסמיה בידן כלומר שרפואתו בידינו כדאיתא בגמרא ומשום הכי מדמה ליה לישן ולא לשוטה משמע דהיכא דלאו סמיה בידן כגון שאר אחוזי רוח רעה זולת קורדיקוס מודה ר"ל דלשוטה מדמינן ליה וכיון שכן אפילו לר"ל אם כתבו ונתנו קודם שיבריא אינו כלום וא"כ ה"ל לרבינו לפרש דבסמיה בידן הוא אבל היכא דלאו סמיה בידן בטל נמי הוא ועוד דלא הזכיר רבינו קורדיקוס אלא מי שהיה רוח רעה מבעתת אותו ורוב המבועתים מרוח רעה לאו סמיהו בידן וצ"ע".

הכס"מ מקשה כי לר' יוחנן לפי הסוגיא אם כתבו בזמן שהוא שוטה השליחות בטלה, מפני שהוא כשוטה, ומדוע הרמב"ם כתב שהוא פסול היינו מדרבנן ולא מן התורה. ומתרץ שכדי לא לעשות מחלוקת

"ואומר ר"י דצריך לזהר בשכיב מרע שצוה ליתן גט¹ שתהא דעתו מיושבת עליו ואף בשעת כתיבה משום דחולה פעמים שדעתו מטורפת עליו ועתים חלים עתים שוטה ואפי' ריש לקיש דמדמי קורדיקוס לישן היינו משום דסמיה בידן או שמא אפי' לרבי יוחנן כישן דמי משום דלא מחוסר מעשה דרגיל שתתישב דעתו ממילא וטוב לזהר".

היינו, שכיב מרע שצוה לכתוב ולתת גט לאשתו מסתפק בו ר"י האם הוא יחשב כמי שאחזו קורדיקוס או לא. ניתן לומר שאף לריש לקיש כיון שאין רפואתו בידינו אין כותבים בזמן שדעתו מטורפת, וניתן לומר שאף ר' יוחנן יודה שכותבים כי דרכם שצלילות דעתם חוזרת אף ללא סמי רפואה.

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

והוסיף בהלכה טו:

"אמר כשהוא בריא כתבו גט ותנו לאשתי ואחר כך נבעת ממתינין עד שיבריא וכותבין ונותנין לה, ואין צריך לחזור ולהמלך בו אחר שהבריא, ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול²".

הרמב"ם לא דיבר במי שנשתטה עולמית אלא במי שזמנית אין דעתו

1. עי' קרבן נתנאל שתיקן את גירסת הרא"ש.

2. להבנת המונחים שלו, כתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"ז): "ומה בין פסול לבטל, שכל מקום שנ' בחיבור זה בגט שהוא בטל הוא בטל מן התורה וכל מקום שנ' פסול הוא פסול מדברי סופרים".

חבל נחלתו

עולה לפי השו"ע שמחלק במצבו של המשלח, אם השליח כתבו בשעת שטותו בין אם רפואתו בידינו לבין אין רפואתו בידינו. שבאין רפואתו בידינו בטל ואם רפואתו בידינו פסול. וקשה בדבריו שכן הכניס נימוק שרפואתו בידינו אע"פ שהוא לקוח משיטת ריש לקיש.

ונראה לומר שהשו"ע פסק **כרמב"ם** ובא לצרף את שתי השיטות של הטור ושל הרמב"ם, ולחלק בין שני מצבים: שטות זמנית שניתנת לריפוי ושטות קבועה. אם השטות היא זמנית וניתנת לריפוי – הגט הנכתב בזמן שטותו הוא פסול רק מדרבנן. לעומת זאת אם הוא שטות שאין לו רפואה – הגט הנכתב בזמן שטותו, בטל לגמרי. ואף הרמב"ם מודה לשיטת הטור, שאם השטות היא קבועה ואינה ניתנת לריפוי בידינו, מינוי שליח לפני שעת שטותו אינו מועיל לשעת שטותו.

ואף הלבוש פסק כשו"ע וסיכס: "...ואם אין רפואתו בידינו, אינו כלום ובטל לגמרי כאילו לא נכתב ואפילו ריח הגט אין בו, לא שנא מת מתוך החולי לא שנא נתרפא".

ז. המחלוקת שבין הטור והרמב"ם מעלה שאלה עקרונית בענייני שליחות האם שליח יכול לעשות שליחות בשם אחר בשעה שהמשלח אינו יכול לעשותה על סמך מינוי מוקדם.

בהגהות רבי עקיבא איגר (אבן העזר סימן קכא) כתב: "נ"ב לענ"ד אין בזה ספק **דכי היכי דאם אינו שפוי בשעת הנתנה דבטל מדאורייתא** דבעינן שיהא המשלח בכחו לעשות הדבר בעצמו בשעת מעשה השליחות, ה"נ לענין שליחות הנתנה. ובטור כ' ואם כתבו ונתנו בחלי אינו כלום.

מקצה לקצה בין ר"י לר"ל העמיד הרמב"ם שלר' יוחנן פסול מדרבנן. עוד הוא מקשה שהרמב"ם לא הזכיר קורדיקוס אלא ביעתתו רוח רעה ובהם אין רפואתו בידינו; וא"כ בהם, אף ר' יוחנן שהקל בקורדיקוס שהוא פסול דרבנן, סובר שהם כשוטים לגמרי, ועל כן הגט בטל לגמרי אם נכתב בזמן שהוא שוטה.

ועי' ב"ח (אה"ע סי' קכא, ג) שניסה לדייק בגמ' בגיטין כרמב"ם.

ה. הטור (אבן העזר סי' קכא) פסק: "היה בריא בשעה שצוה לכותבו ואח"כ אחזו החולי אין כותבין אותו בעודו בחליו ואם כתבו ונתנהו בחליו אינו כלום לא שנא מת מתוך החולי לא שנא נתרפא".

וא"כ שיטת הטור שהגט בטל לגמרי אם נכתב בזמן השטות ולא רק פסול מדרבנן כפי שיטת הרמב"ם. ונראה שהטור פסק כר' יוחנן והבין שבזמן שטותו נחשב כשוטה גמור, ועל כן הגט שנכתב וניתן פסול. אולם גם לטור אם נשתפה אין צריך ליטול רשות אלא ממשיכה רציפות השליחות.

ו. השו"ע (אה"ע סי' קכא ס"א) פסק: "צריך שיהיה בדעתו בשעה שמצוה לכתבו. לפיכך אם אחזו רוח רעה בשעה שמצוה לכתבו, אין כותבין אותו אפילו לכשיבריא".

והמשיך בסעיף ב: "היה בריא בשעה שצוה לכותבו, ואח"כ אחזו החולי, אין כותבין אותו בעודו בחליו. ואם כתבוהו ונתנהו קודם שיבריא, אם הוא חולי דסמיה בידן, הרי זה פסול; ואם לאו, אינו גט".

ורמ"א הגיה: "אבל לאחר שנתרפא, כותבין ונותנין, אפילו מיחה בחליו שלא ליתנו (טור)".

ובפרישה כתב דהיינו 'או שנתנו' א"כ **מבואר דאם לא ה' שפוי בשעת נתינה** **דהגט בטל דאורייתא**."

בקצות החושן (סי' קפח, ב) העלה את השאלה ששאלנו לעיל: "וראוי לספק היכא דהיה פקח בשעה שעשאו שליח וקודם שגמר השליח שליחותו נשתטה המשלח, מי אזלינן בתר מעיקרא ובשעה שעשאו שליח פקח היה **ועומד במקום המשלח**, או אזלינן בתר בסוף והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה שליחותו."

"אמנם מצאנו שנחלקו בזה קמאי, דלדעת הרמב"ם פ"ב (מגירושין ה"ו) אם היה בריא בשעת מינוי שליחות ואח"כ אחזו חולי שטות דאם נתנו השליח הו"ל גט מן התורה ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין, ולדעת הטור באה"ע סימן קכ"א כה"ג הגט פסול מן התורה. ועיין פר"ח הלכות גיטין (סימן קכ"א סעיף ב') שהעלה כדעת הרמב"ם, וכתב דאפילו גוסס דאינו בר גירושין אם עשאו שליח קודם ואח"כ נעשה גוסס נמי מהני שליחותיה וע"ש."

"ולדעת הרמב"ם דמן התורה הוי גט ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין, א"כ הכא גבי ממון כה"ג לא גמרינן, אבל לדעת הטור דהוי מן התורה ביטול השליחות כל שנשתטה בשעת גמר השליחות, א"כ בממון נמי ליכא שליחותו." "אמנם אכתי צריך להתבונן לפי דעת הרמב"ם דלא מיבטל שליחותיה אפילו נשתטה בשעת גמר השליחות ומשום דכבר עמד השליח במקום המשלח בשעה שעשאו, א"כ הא דתנן פ"ק דגיטין (יג, א) האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה

לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, ואמאי נימא כבר עמד השליח במקום המשלח, דהא גוסס או נשתטה נמי אין במעשיהם כלום ואמרינן כבר נעשה כמותו. ובתוס' שם פ"ק דגיטין דף י"ג (ע"א ד"ה לא יתנו) ז"ל, וקמ"ל דאין גט לאחר מיתה, אף על גב דבהדיא תנן פרק מי שאחזו (שם עב, א) דאין גט לאחר מיתה, הכא אצטריך לאשמעינן דאע"ג שמינה המגרש השליח בחייו לא חשיב להיות כמותו לאחר מיתה כאילו הוא עצמו קיים אלא חשיב גט לאחר מיתה עכ"ל, וכ"כ תוס' פרק מי שמת (ב"ב) דף קנ"א (ע"ב ד"ה תנו גט) ע"ש. והיא גופה קשיא דלמה לא יהיה השליח כמותו לאחר מיתה כיון דכבר נעשה שליח בחייו, וגוסס נמי הרי הוא כמת לדעת כמה פוסקים ואפ"ה כל שמינה אותו לשליח קודם שהיה גוסס, דהשליח במקומו אפילו אחר שנעשה גוסס, וע"ש פר"ח."

"ונראה לי בזה דנהי דשלוחו כמותו אפילו אחר מותו, כיון דאיהו גופיה אילו בעי לשחרר את עבדו אחר שמכרו אותו לאחרים אפילו כבר עשה שליח לשחרר עבדו וקודם שנתן השליח שחרורו חזר ומכרו לאחר תו לא מצי שליח לשחררו כיון דאיהו גופיה אין לו רשות בו וכאחר הוא, וכן באשה כיון דמיתת הבעל מתיר ותו לא אגידא ביה כלל, ומש"ה לא אמרינן ביה שלוחו כמותו **כיון דאיהו גופיה אחר שמת לית ליה רשות כלל לא בעבד ולא באשה** וכמ"ש, אבל בנשתטה או בגוסס כיון דאכתי זה עבדו וזו אשתו אלא שמחוסר דעת ויד לגרש, ולכן השליח שכבר נעשה במקומו והשליח בר דעת ושלוחו כמותו. וכן נראה מדברי רש"י פ"ק דגיטין שם דף י"ג במשנה שם לא יתנו

חבל נחלתו

לאחר מיתה ז"ל, דגיטא לא הוי עד דמטי לידיה וכי מטא לידיה הא מית משחרר ופקעה ליה רשותיה עכ"ל. וכ"כ רש"י פ"ק דגיטין דף ט' (ע"ב) ז"ל, לא יתנו לאחר מיתה וכו' וכיון דמית קודם תו לא הוי שחרור דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליו רשות יורשין עכ"ל. והיינו כמ"ש כיון דכבר יצא העבד מרשותיה ונכנס לרשות יורשין, וכה"ג בעושה שליח לשחרר ומכרו לאחר דתו לא מהני שלוחו לשחרר כיון דכבר יצא מרשותו, והיינו נמי טעמא דאשה דכבר יצאה מרשותו במיתת הבעל וכמ"ש, ומדכתב רש"י טעמא משום דפקע רשותיה ונכנס לרשות יורשין, ותיפוק ליה דלאחר מיתה ליכא משלח, משמע דס"ל לרש"י נמי כשיטת הרמב"ם בנשתטה קודם נתינה הוי שליחות ומתניתין דלא יתנו לאחר מיתה משמע דאפילו מן התורה פסול"...

ויש להעיר על הקצות. הרמב"ם והטור חלקו בשטות זמנית שרפואתו בדינו, ואף הרמב"ם לא הקל אלא בשטות כזו, אבל בשטות עולמית מנלן שהמשלח יכול להעביר כל כוחו לשליח, והרי הדגיש הרמ"א שבזמן השטות – השליחות לא בטלה ולכן לאחר שנשתפה כותבין ונותנין מכח השליחות קודם שחלה. ורק נחלקו הרמב"ם והטור בחולה כזה אם בזמן שטותו מועיל המינוי המוקדם, אבל מנלן שהשליחות תועיל בשוטה גמור?! ולכן המסקנה הכוללת של הקצות תמוהה לענ"ד.

ח. במחלוקת שבין הרמב"ם לטור עסק גם בחידושי ר' שמעון שקופ (גיטין סימן יא) ואף דרכו כקצות:
"ב] הנה בדין מי שעשה שליח בהיותו

בריא ואח"כ נשתטה המשלח, כתבו האחרונים דפליגי בזה הרמב"ם והטור, דלדעת הרמב"ם [פ"ב מגירושין הט"ו] לא בטלה השליחות ומהני מעשה השליח, רק הגט פסול כה"ג מדרבנן, ולהטור הוא בטל מה"ת, עיין באה"ע סי' קכ"א סעיף י"ב בח"מ ובב"ש ובביאור הגר"א דלא כהמחבר. ומקור מחלוקתם הוא בדברי הש"ס בפ' מי שאחזו [ע, ב] בהא דאיתא במשנה אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס וחזר ואמר אל תכתבו אין דבריו האחרונים כלום, אמר ר"ל כותבין ונותנין גט לאלתר, ורבי יוחנן אמר אין כותבין אלא לכשישתפה, במאי קמפלגי ר"ל מדמה ליה לישן ור"י מדמה ליה לשוטה, דישן לאו מחוסר מעשה והאי מחוסר מעשה, עי"ש. והנה **פשטות דברי הש"ס מוכח דלא מהני כתיבה ונתינה מה"ת**, וכן היא דעת הטור שכתב דלא מהני כלום אם כתבו ונתנו בשעה שהוא שוטה. וכן נ"ל בדעת התוס' [קדושין עח, ב ד"ה לא צריכא] שכתבו להוכיח דגוסס חשיב בר קנין מהא דאמרין [לקמן כח, א] המביא גט והניחו זקן או חולה נותנו בחזקת שהוא חי, ואמרין בגמ' לא שנו אלא שהניחו בחזקת שהוא חולה, אבל הניחו בחזקת שהוא גוסס לא יתנו דרוב גוססים למיתה וחיישינן שמא מת, אבל אם ידעינן שעדיין הוא גוסס נותנו והוי גט, אלמא דגוסס כל דבריו קיימים, יעו"ש. ולשיטת הסוברים דאם עשה שליח בעודו בריא מהני אם נשתטה המשלח אח"כ, ליכא ראייה משם, דאף אם גוסס חשוב שוטה, היה מהני משום דעשאו שליח בהיותו בריא. ודוחק לומר דכוונתם לענין חיש מדרבנן כמו שסובר הרמב"ם".
"וביאור שיטה זו הוא פשוט, **דכיון דענין**

הוא דהמשלח מוסר כוחו ורשותו להשליח שיעשה כאדם העושה בתוך שלו כענין אפטרופוס, היה מקום לומר דתלוי רק בתחילת התמנות ועשיית השליח, דכיון דבתחילה היה המשלח פיקח ומסר לו כוחו ממילא יכול לעשות המעשה אח"כ, אף דבשעת העשייה בטל דין שליחות מן המשלח. ונראה דכן היא דעת הקצה"ח [סי' קפ"ח סק"ב] שדחק למצוא טעם לשיטת הרמב"ם בהא דאמרינן במתני' [יג, א] דלא יתנו לאחר מיתה, ולשיטת הרמב"ם למה לא נימא דכבר עמד השליח במקום המשלח, ופירש דהטעם משום דליכא אישות לאחר מיתה. חזינן דסובר דמדין שליחות היה מהני גם אם מת, משום דכבר מסר כחו מחיים, יעו"ש. וכ"כ בס' עונג יום טוב סי' קי"ג דלשיטת הרמב"ם מהני אף שבטל כל כח גירושין מן המשלח, משום דענין שליחות הוא שמוסר לו המשלח הכח, ולהכי אף שאינו יכול היום לגרש, מ"מ מהני מעשה השליח.

"אולם לענ"ד נראה דגדר שליחות הוא כמשמעות לשון הגמ' שלוחו של אדם כמותו, והיינו דכל מה שהשליח עושה חשיב כאילו עשאו המשלח, וכנראה ממה שמדמה הש"ס ענין שליחות על איזה פעולה כהשולח את הבעירה לדין שליחות של גירושין ותרומה כמבואר בגמ' ריש פ' האיש מקדש [קידושין מא, ב] יעו"ש. ולפי"ז הא דמהני בגירושין שליחות הוא משום דכל מה שעושה השליח חשוב כאילו עשאו המשלח, וא"כ בשוטה דליכא דין שליחות לכאורה מוכרחין דברי הסוברין דלא מהני אפילו אם היה פקח בשעת מינוי השליחות, כיון דעכשיו אי אפשר להתחשב המעשה כאילו עשאו המשלח,

שליחות הוא דכל מה שעושה השליח חשיבין כאילו עשה המשלח, וכיון דבשעת מעשיו של השליח נעשה המשלח שוטה שהתורה מיעטה אותו מדין שליחות, ממילא אינם נחשבים מעשיו של שליח כאילו עשה המשלח. דבפשטות צ"ל דהא דמיעטה תורה חשו"ק מדין עשיית שליח, לא משום דאין דיבורם מהני למנות שליח, אלא שאין להם דין שליחות אף שא"צ לעשות ולמנות. וראיה לזה מהא דלא מהני חצר בחשו"ק אף דאין צורך למנות את החצר, ובע"כ שלא ריבתה תורה אצלם דין שליחות שיחשב מה שעושה כאילו עשה הוא בעצמו. וממילא י"ל דאף אם נעשה השליח בעוד שהיה המשלח בריא ופקח, מ"מ לא מהני, דכיון דבשעת העשייה של מעשה הגירושין בטל מן המשלח דין שליחות, אין המעשה מתחשב על המשלח"...

"ד] ועתה עלינו לבאר שיטת הרמב"ם ז"ל, וכן ראיתי שיטת תוס' ר"י הזקן בקדושין עה, ב שכתב דהא דאין כותבין ונותנין כשהוא שוטה הוא מדרבנן, דאי שרית למיהב כשהוא שוטה הואיל ואמר כתבו ותנו כשהוא פקח, אתא למישרא למיתן גיטא כי אמר כתבו ותנו כשהוא שוטה דלא הוי גט כלל. וכתב דמהאי טעמא נותנים גט כשהוא גוסס, ומשום דבכה"ג לא שייך למגזר, דאם הוא מדבר הרי יכול לעשות שליח עתה וגיטו גט, ואם אינו מדבר הרי עשאים שלוחים כשהוא מדבר והרי הוא עתה חי, יעו"ש. ומוכח דסבר דכיון דבשעה שעשה ומינה השליח היה פיקח, ליכא חסרון מה שנעשה אח"כ שוטה".

"והנה אם נאמר דענין שליחות בקניינים

חבל נחלתו

כיון דלית לי דין שליחות, וכמו שהוכחנו לעיל מחצר דלא מהני בקטן אף דלא צריך מינוי...

ולענ"ד, מה שכתב בשם הרמב"ם, מועיל רק במקרה של קורדייקוס שהשליחות אף לפי ר' יוחנן לא נתבטלה, אלא שכרגע המשלח אינו יכול לעשותה, וכאן המינוי המוקדם מועיל מפני שהשטות היא זמנית. אבל בשטות מוחלטת היא כמיתה וכיון שמשלח אינו יכול לעשות אף השליח שהתמנה קודם אינו יכול וכל השליחות בטלה.

י. ובאותו כיוון להבנת הרמב"ם כתב האור שמח (הל' גירושין פ"ב הט"ו):

"עין כסף משנה. והנה הפרי חדש תירץ, דכיון דעשה שליח כשהוא בריא, תו אף דהמשלח בעת עשיית השליח שליחותו אינו בר קנין מועיל מן התורה, ודוקא כי מת, דפקע אישותו, והיא של יתומים או של יבם, לכן לא מהני. וכן משמע לשון רש"י בפ"ק (גיטין דף ט, ב) לא יתנו לאחר מיתה, דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר, וכיון דמית קדים תו לא הוי שיחרוריה שיחרור, דנפקא ליה רשותה מיניה וחייל עליה רשות יורשין, הרי פירש משום דהוא ברשות אחר, וכאילו צוהו לשחרר עבדו של יתומים. ובדף ס"ו ע"א פרש"י לאחר מיתה מי איכא, לאחר שמת מי מגרשה, הוא טעם שאין המגרש בחיים, ולא בר גירושין הוא. אולם אם נאמר כן, דכיון דעשאו שליח לא איכפת לן במשלח, רק שיהיה ברשותו עדיין, לכאורה תלוי בזה, אם נאמר דרק הפעולה של השליח הוי כאילו פעל המשלח, אז שפיר צריך המשלח [להיות] בר קנין ובר דעת באותה שעה שעושה השליח, אז נעשה כאילו

פעל המשלח. אבל אם נאמר שהמשלח הוא עושה השליח כגופו, וידו של השליח חשוב כידו של המשלח. תו איכא למימר, דכיון דכבר נעשה השליח, לא איכפת לן במשלח אם בר דעת ובר קנין הוא. וכן משמע הך דבפ"ק דתמורה (דף י, א), א"כ מצינו כו', ושותפין עושין תמורה, כגון דשוו שליח לאקדושי, ועיין רש"י (שם ד"ה א"כ) דהוי מקדש יחיד, ואם נאמר דהוי כמו דאקדשי אינהו ע"י פי השליח, אם עשו פעולת הקדשו ההקדש שלהן, והלא על שמם נקרא, והוי מקדישין רבים, וע"כ דמתייחס אל השליח טפי, והוא הבע"ד, וזה סעד נכון..."

ואף לאור שמח נראה לומר זאת בתור סברא לרמב"ם במקרה זה של שטות זמנית אבל לא במקרה של שטות קבועה. יא. הט"ז (אה"ע סי' קכ"ג) חלק על השו"ע ולדעתו לר' יוחנן שהלכה כמותו הגט שנכתב בזמן השטות בטל. ולרמב"ם כיון שהוא קודדייקוס ספק אם בטל ולכן כתב פסול.

והחלקת מחוקק (ס"ק ב) כתב שמן הסוגיא עולה כדברי הרמב"ם. הבית שמואל (ס"ק ג) באר שפשרת הב"י אינה נראית נכונה אלא לטור בטל מדאורייתא אפילו רפואתו בידינו, ולרמב"ם פסול מדרבנן אפילו אין רפואתו בידינו. וקשיא על דבריו א"כ מדוע הרמב"ם דימה את המקרה לשיכור כלוט, שאינו מצב קבוע, היה לו לדמות זאת למי שנשתטה.

אף הפרי חדש (אה"ע סי' קכ"ג) כתב כבית שמואל. ובסוף דבריו היה בהו"א לפסוק כרמב"ם אולם הביא מריא"ז ורא"ש שפסקו כטור. וסיים: "ולכן המחזור שבזה דבין דהוי סמיה בידן ובין דלא הוי סמיה

ל' יום, ונשתטה בתוך ל' יום, פליגי התם. ומוכח בגמ', דאפילו למ"ד דאין השליח יכול לגרש, מ"מ לא פקעה השליחות, דלכי מיתציל לא בעי למיהדר ואימלוכי ביה, אלא אף על גב שהוה עדיין שלוחו, מ"מ אינו יכול לגרש בשעה שהמשלח הוא שוטה. וכן במגרש לאחר ל' יום ונשתטה בתוך ל', אין הגט חל למ"ד דאין השליח יכול לגרש כשנשתטה המשלח. ובגמ' [גיטין ע' ע"ב] מבואר דלא כהירושלמי, דבנשתטה המשלח, לכו"ע אין השליח יכול לגרש, ולא פליגי אלא באחזו קורדייקוס, אי לשוטה מדמינן ליה או לישן. ולפי"ז, במגרש לאחר ל' ונשתטה בתוך ל', לכו"ע אינו גט. ולכאורה הוא מילתא בלא טעמא, דהא דשוטה אינו יכול לגרש, הטעם הוא משום שעושה המעשה בלא דעת, ובגירושין צריך דעת המגרש, אבל כשהשליח מגרש, הרי אינו צריך כלל דעת המשלח בשעת הגירושין, דאפילו המשלח במדינת הים יכול שלוחו לגרש, וא"כ מאי איכפת לן בשטותו של המשלח כיון שלא נתבטלה השליחות. וכן במגרש לאחר ל' יום, דאפילו המגרש ישן בשעה שהגיע הזמן היא מגורשת, ולמה לא תתגרש כשנשתטה בתוך ל'. ומוכרח מזה, דאין כח לשוטה שיחולו הגירושין בשבילו, אפילו היכא דליכא גריעותא בהמעשה. וקשה לכאורה מהא דחרש [נ] שוטה קונין ביבמה [רמב"ם יב"ח פ"ו ה"ג] משום דיבום אין צריך דעת, דמ"מ איך יחול הקנין בשביל השוטה. וצ"ל דשאני יבום, דהיבמה נקנית לו ממילא, דאשה הקנו לו מן השמים [ל"ט ע"א], אבל בקידושין וגירושין, דהחלות הוא מכח האדם, אין כח לשוטה וקטן שיחול הקנין ע"י מעשיהן אפילו היכא שאין חסרון

בידן אם הכתיבה או הנתינה היה בשעת שעמומו הו"ל ספק מגורשת להחמיר והכי נקטינן ועי' לקמן בס"ק י"ז וכן נראה מלשון הרא"ש בשלהי קידושין שכתב גבי גוסס וז"ל דכיון דלאו בר נתינה הוה משום דחשוב כמות אפילו שלוחו נמי לא מצי יהיב ליה ע"כ וה"נ כיון דאיהו לא מצי יהיב שלוחיה נמי לא מצי יהיב".

יב. ואף בביאור הגר"א (ס"ק ד) ביאר ברמב"ם ובטור כפי שהבינו הב"ש והפר"ח שהמחלוקת היא כוללת בכל שוטה בין רפואתו בידינו ובין אין רפואתו בידינו, לרמב"ם המינוי מקודם גורם שפסול מדרבנן וכשר מן התורה ולטור בטל מן התורה. וסיים: "ודבריו אינן נראין כלל דהא הרמב"ם והטור מסתם סתומי אלמא דס"ל דר' יוחנן לא מפליג כלל בזה אלא דהרמב"ם ס"ל דאינו אלא מדרבנן כיון שבשעת אמירה היה שפוי וכ"כ האחרונים." ואף לביאור הגר"א קשיא מה מה ששאלנו לעיל. הלא הרמב"ם מדמה לשיכור כלוט שהיא זמנית ואף לר' יוחנן אם נשתפה כותבים ונותנים על סמך המינוי הקודם וא"כ מנלן לדמות זאת לשטות שאין רפואתו בידינו. ולפי"ז רק בחולי זמני המונעו מעשייה, יכול השליח לפעול בשם המשלח, אבל בחולי גמור המינוי בטל מן התורה. ובדברים אלו נדחו אף דברי ערוה"ש (סי' קכא סעי' ב ו-ג).

יג. ומצאתי שאף בקובץ הערות (סימן כט, ב) למד כן וז"ל: "ובירושלמי פרק מי שאחזו [גיטין פ"ז ה"א] איפליגו ר' יוחנן ור"ל בעושה שליח לגרש ונשתטה המשלח, אם יכול השליח לגרש. וכן בנותן לה גט שתתגרש לאחר

חבל נחלתו

טו. ומצאתי כדברי בשו"ת אמרי אש (אה"ע סי' נו): "ומכל מקום נראה לענ"ד דהרמב"ם (פ"ב מגירושין הי"ד) שכתב והיתה רוח רעה מבעתתו, נוטה לזה דקורדייקוס דתנן עתים חלים ועתים שוטה. וכן הוא לשון דרוח רעה מבעתתו, וכמו שאמרו לשאול המלך ע"ה (שמ"א טז, טו) רוח אלדים רעה מבעתך, והרי הוא היה חכם ודעתו עליו ברוב ימים. וידוע שהרמב"ם ז"ל דרכו לנטות ביותר אחרי הירושלמי, וכמו שכתב מהרי"ק ז"ל בשורש ק' דאפילו במקום שאין תלמוד בבלי מוכיח כדברי הירושלמי, אם לפי הבבלי פירוש המשנה או הברייתא בשינויא דחיקא, ולפי הירושלמי אתי כפשוטו, תופס לו שיטת הירושלמי. וכל שכן לזה דאפשר גם לפי הבבלי קורדייקוס עתים שוטה. ור"ל מדמי ליה לישן, ואף על גב דישן אפשר להקיצו, האי נמי סמיה בידן, (ובזה חלוק מן הירושלמי). ור' יוחנן מדמה ליה לשוטה כיון דמחוסר מעשה, [ו]אף על גב שהוא עתים חלים, מכל מקום אינו דומה לישן שאפשר להקיצו בכל עת מבלי מעשה, והאי מחוסר מעשה, דאם אין מאכילין אותו בשרא אגומרא וחמרא מרקא אי אפשר להשיבו לדעתו בכל עת".

"ולפי זה גם להרמב"ם מי שהיה שפוי ואמר כתבו גט ותנו לאשתי, ואחר כך נשתטה, מדאורייתא אינו גט. ולא אמר הרמב"ם שהוא מדרבנן פסול בלבד, רק ברוח רעה מבעתו שדרכו להיות עתים חלים עתים שוטה. ולפי זה אפשר דהריא"ז דאמר דאפילו ריח הגט אין בו, ואינו פוסל מן הכהונה, רק באחזו קורדייקוס, לפי שהוא ז"ל סובר שאין לו עתים חלים, אבל בעתים חלים אפשר דמודה להרמב"ם, דאם

דעת בהמעשה, והוא דין תורה שאין כח במעשה חש"ו לפעול חלות קנין אפילו אם המעשה נעשית כהוגן".

מפורש בדבריו לחלק בין קורדייקוס לשוטה מוחלט וכמו שכתבתי לעיל.

יד. אמנם בשו"ת חתם סופר (ח"ד [אבן העזר ב] סימן קג) סבר ששיטת הרמב"ם על כל שטות, ורק לפי הירושלמי שטות מוחלטת נחשב כמת וז"ל: "אשר ע"כ נראה דאין לדחות דעת הרמב"ם בגילא דחיתא, אמנם בירושלמי ודאי פליגי דר"פ מי שאחזו תלי' ג' פלוגתות אלו אי יכול לגרש בשעת קורדייקוסו ושטותו ואי הפריש קרבן ונשתטה אי נדחה ואינו חוזר ונראה (דבקדשים מה שנדחה שעה א' אינו חוזר ונראה) ומי שזרקו דם חטאתו בשטותו ע"ש ומשמע בודאי דג' דינים אלו שוים וכשם שקרבנות בשעת שטותו פסול דאורי' ה"ה גירושין ע"י שליח פסול דאורי' ונרא' משו"ה פשיטא לה להירושלמי במי שנתן גט לאשתו שתתגרש בו למחר ונשתטה בשעת חלות הגט שאינה מגורשת ובש"ס דילן לא נזכר מזה כלום וגם שום פוסק לא הביא דין ונתעורר עליו בית מאיר ולהנ"ל ירושלמי לטעמי' דמשוי שוטה כמת וזה מבואר במשנה בנותן גט לאחר ל' יום ומת בתוך שלשי' שאינה מגורשת, אבל ש"ס דילן ס"ל לחלק בין שוט' למת ע"כ אם נשתטה בשעת חלות הגט הוה כמו שליח שגירש בשעת שטיותו דמגורשת מן התורה להרמב"ם ורק משום גזירה ואפשר בהא אפי' גזירה ליכא".

ועי' בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סימן קיא) שאף הוא עסק בשאלה זו וכתב שאם המשלח שוטה בשעת כתיבה אין בו דין 'לשמה' לגבי גט.

חבל נחלתו

מסקנה

לענ"ד הדברים מוכיחים שפסיקת השו"ע והרמ"א היא כרמב"ם, אמנם מפרשים את הרמב"ם שדיבר בקורדייקוס ודומיו בלבד, אבל אם נשתטה לגמרי אף לרמב"ם הגט פסול מן התורה מכאן ולהבא.

אמר כשהוא חלים וכתבו כשהוא שוטה, דפסול רק מדרבנן".
ועי' בשו"ת עזרת כהן (סי' קב) שכתב אף לגבי שטות שהיא מחלוקת הרמב"ם והטור.

סימן נח

רב בבית כנסת של יחיד

שאלה¹

פרשת נח לפני כשנה הוכרז על ידי אותו רב ובאישורם של הגבאים כי הרב הבא של בית הכנסת הוא אותו אדם. לאחר קרוב לשנה הגיע לגבאי הראשי אדם אחר, שהציע לתת שיעורים ולדאוג לתפילות במשך השבוע (מאחר והתפילות והשיעורים היו לפני כן רק בימי שבתות וחגים). כמו כן הוא דואג לתיקצוב בית הכנסת, וטען שהוא רוצה להיות רב בית הכנסת. הגבאי השיב לו שהוא יכול להיות רב בית הכנסת. הרב שהתמנה ראשון טען לחזקתו. הגבאי לא הכחיש שמינו את הרב הראשון, אלא שהוא טוען שלא מינו אותו עם סמכויות של רב בית הכנסת. הרב שדאג ושיכנע למנות את הרב טוען שזה לא נכון, אלא מינו אותו לרב בית הכנסת על כל המשתמע מכך. מה הדין?

בית כנסת שאדם יחיד יזם את הקמתו (והוא בעל המקום, אם כי לא ידוע אם בית הכנסת רשום על שמו בטאבו) והיה הממונה עליו. בית הכנסת הזה משרת את הציבור בערך כ-30 שנה. לאחר שנפטר מי שיזם את בניית בית הכנסת ושימש כגבאי, ולאחר שנפטרה אשתו, בית הכנסת עבר לרשות הבן והוא הגבאי. בבית כנסת זה ישנם שני גבאים הראשון הוא הבן של מייסד בית הכנסת, והשני תושב האזור. כאשר הראשון הוא המחליט הראשי, ואם הוא מעוניין לשנות כך יהיה. רב מסויים שהתפלל בבית הכנסת והיה צריך לעזוב את האזור, שכנע את הגבאים שצריך למנות רב לבית הכנסת, והוא הציע להם אדם מסויים, שמתפלל בבית הכנסת. הם הסכימו לדבר. בליל שבת

1. שאלה שהגיעה אלי במרשתת. סגנתי את לשונה.

חבל נחלתו

תשובה

א. בית הכנסת שייך ליורש ולא לרב המייצע ולא לרב שמינו אותו. וכיון שכך הוא יכול לעשות בבית הכנסת כרצונו. הוא יכול לומר למישהו שנוכחותו לא רצויה בבית הכנסת, והוא יכול להביא רב לתת שיעורים וכד'. הוא יכול לסגור את שערי בית הכנסת ויכול להחליט על סדרי התפילה וכד'. זה ביתו והוא עושה בו כרצונו. המתפללים נהנים מבית בעל המקום, ויכולים להשתתף בנדירים ונדבות והקדשות אולם כל זאת בידיעה שהגבאי – בעל המקום הוא המחליט. וההקדשות הם בבעלות בעל המקום. אין הם מקבלים זכויות או רוכשים זכויות בכך שהם משתתפים באחזקה או שמנדבים לבית הכנסת אלא הכל בבעלות בעל המקום. המתפללים יכולים שלא להסכים למדיניות והתנהגות בעל המקום, והם יכולים לעזוב ולהתפלל בבית כנסת אחר, אבל אין הם יכולים להכתיב תנאים.

כך כתב הרמ"א (או"ח סי' קנג ס"ז): "יחיד שבנה בהכ"נ ונתנה לקהל, דינה כבהכ"נ של קהל; אבל אם שייר לעצמו בה שום כח, אין לה מכר כי אם על פי הקהל ועל פיו או יורשיו (א"ז והגהות אשר"י פרק בני העיר)". וקל וחומר כשלא נתן לקהל כלום אלא השאיר את כל הבעלות והסמכות בידיו. ובית כנסת זה אם לא ציוה המוריש אחרת – שייך ליורשיו. כך כתב בשו"ת תורת יקותיאל (סי' יב):

"בענין מקדיש נכסיו שלא נתקיים תנאו." "לדעתי שההקדש שהקדיש החכם השלם הותיק כהה"ר שלמה טאפירו ז"ל פקע, שהחכם הנז' לא הקדישו בפנינו כי אם אדעתא שיהיו קובעים קצת תלמידי

חכמים ישיבה ללמוד תורה בספריו בבית הכנסת שלו בכל יום ויום, ויתחלק פירות ההקדש הנז' לאותם שלומדים שם בבית הכנסת שלו למנוחת נפשו מדי שבת בשבתו, וכיון שלא נתקיים תנאו כלל, ולא קבעו עצמם שום תלמידי חכמים ללמוד תורה בבית הכנסת שלו למנוחת נפשו, פקע ההקדש ויחזרו הדמים ליורשים, ומה שנאכל כבר כיון שניתן לתלמידי חכמים ולעניים אין ליורשים לחזור, ויהיו אותם שנאכלו למנוחת נפש החכם הנז', וגם היורשת נתרצית בכך ומחלה בפירות שעברו."

"ולראיה חתמתי פה, וקיים, וחתום הרב הגדול כמוהר"ר יקותיאל בירדוגו זלה"ה."

ועי"ע בשו"ת צ"א (ח"ד סי' כג).

ב. אף טענת הרב שמינוהו ראשונה ואח"כ בטלו את מינוי טעונה בדיקה.

כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סי' לד אות ג):

"והנה מה שכתבתי לעיל דזה מה שהבן יורש שררות אביו הוא היכא דדין ממון פתיך ב' ולא שררות שאין בו דין ממון מוכח ג"כ ממה שמבואר בח"מ סי' רע"ו דאין היורשים יורשים דברים שאין בהם ממש או טובת הנאה שאינו ממון..."

היינו, מינוי שיש בו חזקה הוא דוקא מינוי שיש בו ממון, משכורת וכד'. מינוי רק לשם כבוד ושיעורים אינו מינוי שניתן לומר שהוא מוחזק בו.

וכ"נ מתשובת חשוקי חמד (בכורות כט ע"א) שדן אם סיכמו עם חזן רווק שיתפלל בימים הנוראים, ומצאו חזן נשוי, האם יכולים לבטלו. ומסקנתו: "ולכן נראה שלגבי עצם החזנות יכולים לחזור בהם, כיון שהציבור יכולים לומר, אנו חפצים

החזקה, מאחר שנוהגים למכור את המצוה, ומכיון ששייך בה מכירה שייך בה נמי חזקה, כמו גלילה או הדלקת נרות, שאפשר למכור מצוות אלו, וממילא אפשר לזכות בהן גם ע"י חזקה. אבל במצוות שאין המנהג למכור אותן, כגון מי שהחזיק מנין בביתו, דמה שייך בזה חזקה, וכי מוכרים או נותנים מצוה מעין זו שיוכל הלה להחזיק בה? ובוודאי דלא שייך לומר שזכה בשיעבוד האנשים שהם משועבדים לבוא ולהתפלל בביתו, שהרי אפילו אם שיעבדו עצמם לכך יכולים לחזור בהם, דלא עדיף מפועל שיכול לחזור בו. ולהכי הוכרח המהרי"ק לכתוב הטעם משום חשדא או טירחא. ומיושבת קושיא א'."

"וגם קושיא ב' מיושבת, שגם גבי עירוב לא שייך שזכה במצוה, שאין זו מצוה שנוהגים למוכרה, ול"ש בה מכירה כלל וממילא לא שייך בה חזקה. וכך מיושבת גם קושיא ג', שגם גבי שיפורא לא שייך לא מכירה ולא חזקה. **וגם בכבוד שייך חזקה. אבל זה דווקא במינוי ושררה שיש בה כבוד**, אז אפשר לומר שזכה במינוי, אבל בכבוד סתם לא שייך זכ"י וממילא לא שייך בו חזקה, כגון אם נהגו הציבור לעמוד מפני איש אחד, וכי שייך לומר שקנה בחזקה, שהציבור מחויב תמיד לעמוד מפניו? אתמהה. **אלא וודאי זה דווקא במינוי או שררה שזכה בהם ועי"ז זכה גם בכבוד המקושר במינוי או שררה זו**".

ולגבי דעת השרידי אש צריך להוסיף שכיון שאין לציבור שום אמירה במינוי הרב – אלא הגבאי – בעל המקום הוא הקובע, ועל כן אם החליט לבטל מינוי של

בחזן ההגון יותר, ובנוגע לתשלום מסתבר שצריכים לשלם לראשון את הסכום שסיכמו עמו".

ובמקרה דילן אין שום תשלום אלא הכל רק כבוד ותו לא. ואמנם אפשר לטעון על הגבאי שהוא ממחוסרי אמנה שאתמול מינה לזה ועתה מינה לחברו, אבל משום מחוסר אמנה אין כופים אותו להחזיר לתפקידו את מי שסיכם עמו בתחילה.

אמנם משו"ת שרידי אש (ח"א סי' כא עמוד נו) נראה שגם מינוי לשררה של כבוד שאין בו משכורת וממון יש עליו טענת חזקה. וז"ל:

"וליישב כל הנ"ל עלינו להקדים ביאור מושג החזקה, גדריו ותנאיו. הנה כבר כתב בד"מ בחו"מ סי' קמ"ט, שחזקה במצוות שייך דווקא אם יש לו חזקה שיש עמה טענה. ובתומים שם ביאר דבריו, שהטענה היא שיש הוכחה שמחלו הציבור או מכרו או נתנו את זכותם להמחזיק, שזה נלמד מהא דמערבין בבית ישן, ומה טענה יש שם? אלא עיקר הפירוש שהי' בהסכמת ציבור ולא נעשה באקראי מבלי שים לב בשל מי קורים, עכ"ל בקיצור".

"וזהו ביאור גדר החזקה, שצריכה להיות באופן כזה שע"ז יתברר שבאמת הקנו או מחלו לו בכוונה, אבל לא שהניחו לו באקראי בעלמא. ומהות החזקה היא, שיחזיק בדבר ששייך בו מושג החזקה, היינו בדבר שיש בו ממש, אבל בדבר שהוא רק בדברים בעלמא לא שייך מושג החזקה".

"והנה זה ודאי, שגם במצוה שייך מושג

חבל נחלתו

אחד ולהכניס אחר ואין שום חוזה כתוב ביניהם אין תוקף למינויו².

סימן נט

חילוף כספים בין לקוחות בתוך חדר חלפן הכספים

שאלה

שראובן רוצה לקנות ושמעון למכור ונזדווגו ז"ל^ז

באולם ההמתנה של המתוך.)

ב. נלענ"ד פשוט שאם המתינו שני האנשים לפני מקומו של חלפן הכספים, ודברו ביניהם אין בכך 'מהפך בחררה' כיון שלא נכנסו למקום עבודתו, ודומים הם קודם כניסתם למי שרואה מוצר בחלון ראוה שאין הוא מחוייב לקנותו וגם בעל החנות 'לא זכה בו' עדיין.

ג. כמו"כ דבר ברור, שאם יבוא חלפן אחר ויכנס לאולם של חלפן אחר כדי 'לגנוב' לקוחות הממתינים לתורם הוא יורד לאומנות חברו. ואפילו יעמוד לפני פתחו של חלפן הכספים או לפני חנות ראוה 'ויגנוב' לקוחות בהצעות ללקוחות הפוטנציאליים יש בכך ירידה מסוימת לאומנות חברו, והשאלה היא היכן עובר הגבול.

ד. כתב הטור (ח"מ סי' רלז): "המחזר אחר דבר לקנותו בין קרקע בין מטלטלי ובא אחר וקנאו נקרא רשע וכתב ר"ת ז"ל שהוא הדין נמי בשכירות אם רצה לשכור קרקע או מטלטלין או להשכיר עצמו ובא אחר וקדמו נקרא רשע אבל אם בא לזכות

אדם בא למקום בו מחליפים כספים (CHANGE) עפ"י החוק, ורצה להחליף את ה-1500 שקלים שלו לדולרים. ובעומדו ממתין בתור, הגיע אדם אחר שבא להחליף את הכסף שלו של הדולרים לשקלים. והתלבט אותו אדם, האם מותר להם להחליף כעת זה עם זה (ובכך לא יהא מוטל עליהם תשלום עמלה). או כיון שהם נמצאים בכניסה לחנות שבה מחליפים את הכספים יהא אסור.

תשובה

א. השאלה היא האם כל אחד מהמחליפים נחשב כבר 'לקוח-בטוח' של חלפן הכספים ואם כן אסור לאדם אחר ללכת ולהציע לו אותו עסק משום 'עני המהפך בחררה' (עי' ספרי ח"ב סי' עא וח"ט סי' נ) או שכל אחד מהלקוחות עוד אין לו גמירות דעת שיחליף דוקא דרך החלפן הזה. והוא אינו נחשב כדג ליד המצודה שבא אחר ומניח מצודתו בקרבת המצודה השניה. (השאלה עולה גם אצל מתוכי דירות,

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: בכל זאת כואב הלב על רב שמסלקים אותו ללא עול בכפיו.

תשובת המחבר: אבל לא ניתן בגלל זה לשנות את דעת בעל המקום.

סימן נט – חילוף כספים בין לקוחות בתוך חדר חלפן הכספים

והמתינו שוחחו ביניהם והתברר להם שיכולים לקיים את העסקה ללא החלפן בצורה המשתלמת להם יותר.

וכי אם היה פוגש את אביו או אחיו או חבר טוב אצל החלפן, ג"כ נאמר שחייבים להחליף דרך החלפן ואסור להם לנצל את היכרותם המוקדמת כדי להחליף ללא עמלות.

וזכורני מקרה שמתווך דירות תבע אדם שניגש אליו לקנות דירה ולא קנה דרכו, ואח"כ התברר שהוא קנה דירה שהיתה במלאי של המתווך (וכנראה לא הוצעה לו). ולבקשת המתווך עמלתו, השיב: 'לא קניתי אותה דרךך אלא ראיתי מודעה של המוכרים וקניתי ישירות מהם'.

יש להוסיף טעם נוסף לבעיה שלפנינו, כל אחד מהצדדים הוא גם כבי' יורד, אך גם אדם המחפש להחליף בחינם. וכמו שכתבתי, אם חבר היה מטלפן אליו לאולם ההמתנה ואומר לו אעשה לך בחינם הוא ודאי היה יכול לצאת ולהחליף, ועל כן גם כשהם נזדווגו בבית החלפן עדיין מותר לכל אחד מן הצד שהיה לקוח שלא להשתמש בשירותי החלפן.

מסקנה

נראה לענ"ד שבמקרה הנוכחי מותרים להחליף בחינם זה עם זה ואינם יורדים לאומנות החלפן.

בהפקר או לקבל מתנה מאחד ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע שאינו דבר המצוי לו במקום אחר."

ונראה לומר שהמקרה דילן דומה למקרה שהתיר ר"ת. שהרי החלפה בחינם אינה דבר שכיח. ועל כן יש מקום לומר ששניהם אינם כיורדים לאומנות החלפן. ה. אלא שהשו"ע הביא את דעת רש"י

בסתמא ואת דעת ר"ת בשם יש אומרים. ורמ"א העיר: "וסברא הראשונה נראה עיקר". וכן הביא בערוה"ש. וא"כ לכאורה אסור להם להחליף ביניהם וצריכים להחליף דרך החלפן והם כיורדים לאומנותו.

ו. אולם נלענ"ד לפסוק כאן כר"ת, שאינם מהפכים בחררת החלפן.

ראשית, באומנות כזו, כולם יודעים שהלקוחות הממתינים יכולים לגמור עסקים ביניהם בלא הצטרפות לדמי התיווך של בעל העסק, ועל כן הלקוחות העתידיים אינם כדגים הנמשכים לפתיון במצודה, מפני שבני אדם יש להם דעת ולפי שְׁכָלָם הם עושים את עסקיהם. והמקום אינו גורם את עצם העיסקה אלא הפגיש ביניהם. ואם החלפן היה רוצה שלא יוצרו עסקים בין הלקוחות הממתינים היה מוצא איזו דרך שלא לאפשר להם.

כמו"כ הם אינם יורדים לאומנות חברם, שהרי אינם חלפנים, אלא כיון שנזדווגו

מטפלת שחזרה בה

שאלה

משפחה אשר שני ההורים עובדים, מצאה אשה המוכנה לטפל בבנם הקטן בביתה בשעות עבודתם, כדי להבטיח את סדירות העבודה הפקידו בידה המחאות למשך כל השנה עבור השמירה והטיפול. לאחר כחודש מתחילת העבודה, הודיעה המטפלת שהגיעה למסקנה שאינה מתאימה לטיפול בילד, וממחר היא מפסיקה בעבודתה.

האם מותר למטפלת להתפטר מיום המחרת, והאם המשפחה יכולה לתבוע ממנה שתמשיך עוד שבועיים או חודש, עד שימצאו מטפלת אחרת? האם המשפחה יכולה לתבוע נזקיה בימי עבודה שלא עבדו ושמרו על תינוקם מהמטפלת?

תשובה

א. פסק השו"ע (ח"מ סי' שלג ס"ג): "התחיל הפועל במלאכה, וחזר בו בחצי היום, חוזר, ואפילו קבל כבר דמי שכירותו ואין בידו לשלם לבעל הבית, יכול לחזור בו והמעות חוב עליו, שנאמר: כי לי בני ישראל עבדים (ויקרא כה, נה), ולא עבדים לעבדים".

היינו פועל שעובד לפי ימים או שעות יכול לחזור בו מתי שהוא רוצה ואין המעביד יכול לתובעו, ומקבל שכר עפ"י מה שעשה (עי"ש ס"ד).

ב. והתנה זאת השו"ע בסעיף ה בתנאי שאינו דבר האבד, וז"ל: "בד"א, בדבר שאינו אבוד; אבל בדבר האבוד, כגון פשתן

להעלות מהמשרה, או ששכר חמור להביא חליץ למת או לכלה וכיוצא בהם, אחד פועל ואחד קבלן, אינו יכול לחזור בו. אא"כ נאנס, כגון שחלה (הוא או אשתו ובניו) ת"ה סי' שכ"ט) או ששמע שמת לו מת (ל"ה טור).

עולה שפועל רשאי לחזור בו בדבר שאינו אבוד, אבל בדבר האבד אסור לחזור בו, אא"כ נאנס.

ג. מהו דבר האבד. אנו מכירים את המושג בחול המועד, שם המדובר בנזק בעין כגון קצירה או מלאכה אחרת שתסבול נזק שלא ניתן לתקנו כאמור בשו"ע (או"ח סי' תקלז ס"א):

"דבר האבד, מותר לעשותו בחול המועד בלא שינוי; (מיהו בכל מה דאפשר להקל בטרחה יעשה) (כל בו). לפיכך בית השלחין (פי' הארץ הצמאה) שהתחיל להשקותה קודם המועד, מותר להשקותה, שכיון שהתחיל להשקותה קודם לכן אם לא ישקנה עכשיו תפסד; אבל שדה הבעל שאין משקין אותה אלא להשביחה יותר, אסור להשקותה". וכן שם בכל הסימן.

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק א) בגדר דבר האבד: "דבר האבד – ר"ל שאם לא יעשהו עכשיו יבא לידי הפסד". וההפסד ייגרם להפסד ממוני. אבל דבר האבד שהחסרון הוא בדבר אחר או שהדבר עליו דנים לא ייפגע אלא שיימנע רווח, או שיפור ותיקון – לא נחשב לגבי חול המועד כדבר האבד.

מצד גדר זה מטפלת אינו דבר האבד, שהרי הנפסדים כאן הם ההורים שיצטרכו

וכ"פ הרמ"א (שם ס"ה): "משרתת או עבד של בעל הבית, מקרי דבר האבוד, דבע"ה לא יכול לעשות מלאכה בעצמו, וע"י זה נאבד שלו (ת"ה סי' שכ"ט)".

ולכן נראה שאף כאן שהילד הקטן חייב בשימור ואי אפשר להשאירו ללא שמירה – ביטול הטיפול בו הוא דבר האבד.

ה. אמנם למעשה שום דבר אינו מונע את הפועל לחזור בו אף בדבר האבד, וצריך לדון מה יכול המעסיק לעשות. המשיך השו"ע (שם): "ואם לא נאנס, וחזר בו, אם היה מוצא פועלים אחרים לשכור כששכר את אלו, ועכשיו אינו מוצא, שוכר עליהם או מטען".

"כיצד מטען, אומר להם: סלע קצצתי לכם בואו וטלו שתיים, עד שיגמרו מלאכתן, ולא יתן להם אלא מה שפסק תחלה; ואפילו נתן להם השתים, מחזיר מהם התוספת".

היינו, למעשה, מה שיכול בעה"ב לעשות זה להטעותם או לשכור עליהם, ופרש מה היא ההטעה. ובסעיף ו פרש מה ענין שוכר עליהם, וז"ל:

"כיצד, שוכר עליהם פועלים וגומרין מלאכתן שלא תאבד, וכל שיוסיף לאלו הפועלים האחרים על מה שפסק לראשונים נוטל מהראשונים עד כמה עד כדי שכרן של ראשונים. ואם היה להם ממון תחת ידו, שוכר להשלים המלאכה עד ארבעים או חמישים זוז בכל יום לכל פועל, אף על פי ששכר הפועל בשלשה או ארבעה".

שכירות, על חשבון הפועלים שחזרו בהם, אינה יוצאת מכיסם של הפועלים, אלא 'אם היה ממון שלהם תחת ידו' (באה חבילה תחת ידו).

במקרה הנוכחי, אין אפשרות לשכור על חשבון המטפלת או להטעותה, שכן ממנום

להישאר בבית ולשמור על בנם ויפסידו ימי עבודה.

אמנם מן הדוגמאות שהביא השו"ע לעיל בדין פועל: פשתן לעלות מן המשרה, והבאת חלילין למת או לכלה נראה גדר דבר האבד לגבי פועל שונה מחול המועד. ד. וכן בהגהות אשרי (בבא מציעא פרק ו) הביא מאו"ז: "וגם על בגד לארוג את שכרוהו בשעה שרגילין לקנותו ביוקר ויהיה הפסד לבעלים אם לא יארגוהו מעכשיו כי אחר זמן הוא בזול הרבה יותר מעכשיו הוי נמי דבר האבד, וכן מלמד שנשכר בעת שהיו מלמדים מצויין יותר מעכשיו מ"מ [אם] לא יצטרך התינוק להתבטל בכך רק דבר מועט כגון שידוע שימצא מלמד בקרוב לא הוי דבר אבד כי אם לפי אותו זמן, ואם התינוק יכול לקרות בתורה בנביאים ובכתובים בלא מלמד באותו זמן מועט וגם בלא לימוד פעמים שהוא בריאות לתינוק שנותנין לו מעט ריוח מן הלמוד ואין כופין אותו אלא לרצונו. ואם אין האב רגיל לדחוק עצמו על שכירות מלמד בזמן מועט כזה עד שיזמין לו לא הוי דבר האבד אבל אם דרך האב לדחוק עצמו על שכירות בנו מחמת פסידא דלא הדר הוי דבר האבד". וא"כ עפ"י דברי האו"ז גם שמירה על תינוק היא דבר האבד.

וכ"מ מדרכי משה הקצר (ח"מ סי' שלג ס"ק ג*): "כתב המרדכי ריש האומנין (ע"ב וע"ג) (סי' שמג) דמלמד החוזר בו מקרי דבר האבד וכן היה דן מוהר"ם (עי' תשו' מהר"ם בר"ב ד"פ סי' שפז) הלכה למעשה דלא כרבינו יואל דפסק דיכול לחזור בו, וכתב דהוא הדין סופר החוזר בו הוי דבר האבד דמזיק לספר שיהיה מב' סופרים".

חבל נחלתו

נזקו מדינא דגרמי. וכ"כ הדרכי משה (הקצו חו"מ סי' שלג ס"ק ה): "אבל בתרומת הדשן סימן שכ"ט פסק כדברי מוהר"ם מיהו פסק ודוקא בדבר האבוד שאינו ממון כגון מלמד החוזר בו אבל אם הוא דבר האבוד שבממון צריך לשלם לו כל ההפסד מדינא דגרמי".

בביאור הגר"א (ס"ק מ) כתב שלדעת הנ"י אף בדבר האבוד שבממון הפועלים פטורים, אבל הרמ"א חולק בדבר האבוד של ממון חייבים מדינא דגרמי. וכן בנתיבות המשפט (ס"ק יד) כתב שלדעת הנ"י מה שהפועל משלם הוא אם באה חבילה תחת ידו וזה אף בדבר האבוד של ממון.

וכך סיכם בערוך השולחן (חו"מ סי' שלג ס"ב): "ואם לא שכר עליהם פועלים אחרים והפסיד המלאכה עי"ז אין הפועלים חייבים לשלם לו הזיקו דהא לא נעשו שומרים וכל שאינו שומר אינו חייב בפשיעה רק במזיק בידים ואין זה גרמי דהיה לו לשכור אחרים על חשבונם ואם לא היה יכול להשיג אחרים לגמון אם הדבר הפסד ממון כמו הפשתן וכיוצא בזה חייבים לשלם כל ההזק דהם כמזיקים וחייבים מדינא דגרמי דאיך משליכין באמצע המלאכה מה שיתקלקל ואין להשיג פועלים אחרים. ואם אין בזה הפסד ממון כמו השוכר להביא חליין למת ולכלה או עניני מלמדות וסופרות וכה"ג דהענין נאבד ולא ממון אף על גב דדינם כדבר האבוד מ"מ אם לא שכר עליהם ולא הטען פטורים מלשלם [עי' ש"ך סקל"ט]."

ועי' פתחי חושן (ח"ד, שכירות, פ"א ס"ד והערה לז) שהביא דברי החזו"א שלעולם פועל לא משלם על נזקי בעה"ב אפילו

(ההמחאות שנתנו לכל השנה) בידה, ואף להטעותה קשה שכן היא אינה רוצה כלל להמשיך בשמירה על הילד, ולא תסכים אף בתוספת תשלום.

והשאלה היא, האם יש אפשרות שהיא תשלם את נזק ההורים על כך שלא עבדו, עד שימצאו מטפלת חדשה.

ו. כתב הרמ"א בסוף סעיף ו: "ואם לא שכר עליהם אחרים, אין הפועלים חייבים לשלם לו הזיקו (נ"י פרק האומנין). ויש אומרים הא דשוכר עליהן עד ארבעים או חמשים זוז היינו דווקא שתפס כלי אומנותם, אבל שאר דברים, לא (מרדכי פרק ה"ל). ודוקא בדבר האבוד שאינו ממון, כגון מלמד או כדומה לזה, אבל בדבר האבוד של ממון, צריך לשלם לו כל הזיקו (תרומת הדשן סימן שכ"ט הגהת אשר"י)".

נראה ש'דבר האבוד של ממון' הוא שגוף השכירות ניזקת ונפסדת, ובה לפי תרוה"ד צריך הפועל לשלם לבעל הבית את כל הזקו.

ז. הש"ך (ס"ק לט) מבאר: "ודוק' בדבר האבוד שאינו ממון כו'. נראה שהר"ב מחלק שהנ"י מיירי בדבר האבוד שאינו ממון וכן משמע בדרכי משה אבל באמת בנ"י משמע דאפי' הפסיד לו ממון אינו חייב לשלם לו הזיקו וכן משמע בהרמב"ן שהבי' ב"י ומ"מ נראה דלא פליגי דהרמב"ן ונ"י מיירי שהי' מוצא לשכו' אלא שהמתין ולכן לא ישלמו מה שהפסיד בהמתנתו והג"א ות"ה מיירי שלא היה מוצא לשכור או שנפסד מיד ודו"ק".

עולה מדברי הש"ך שלכו"ע אם בעה"ב התרשל ולא מצא פועלים אחרים – הפועלים פטורים מתשלום, ואם השכירות נפסדת אליבא דכו"ע חייבים לשלם לו את

חבל נחלתו

בדבר האבד שיש בו איבוד ממון ואיבוד קרן. בתשלומים. ולכן גם אם המטפלת נהגה שלא כדין וחזרה בה בדבר האבוד, כיון שאין בכך דינא דגרמי פטורה מלשלם להורים את נזקייהם בימי עבודה שהיו נצרכים לשמור על בנם עד שימצאו מטפלת אחרת¹.

מסקנה

לגבי שאלה דידן אין היא דבר האבוד של ממון, ועל כן אין הפועל חייב

סימן סא

החזרת דמי השתתפות בערב כיתה

אוכל כמו לשאר המשתתפים בערב כיתה. כמו כן, מצופה מאדם ששילם לערב כיתה שבמידה והוא לא מתכוון להגיע שיעדכן את ועד הכיתה שמולם הוא עמד בתשלום.

א. ביטול השתתפות

על מבטל ההשתתפות היה להודיע על ביטול השתתפותו בערב הכיתה לועד הכיתה. מכיון שלא הודיע הם לא יכלו לדעת שהוא מבטל השתתפות וע"כ לא לקנות עבורו את הכיבוד.

ועד הכיתה הם שליחים של תלמידי הכיתה לקנות עבורם כיבוד לערב כיתה. נראה שעד שקנו את הכיבוד, יכול כל תלמיד להודיע להם 'אל תקנו עבורי' כמו בכל שליחות, אבל מרגע שקנה עבורם ולא הודיעוהו שלא יקנה המקח קנוי להם. כך פתח הרמב"ם את הלכות שלוחין ושותפין (פ"א ה"א): "האומר לשלוחו צא

שאלה

התלמיד ראובן תובע את ועד הכיתה על כסף ששילם עבור ערב כיתה (15 שקל). טענתו היא שהוא שילם לכיתה את התשלום, אולם לצערו הוא היה חולה בימים שלישי ורביעי ולכן לא הגיע לערב כיתה שהתקיים ביום רביעי בערב ועל כן הוא לא נהנה מהתשלום ששילם (עבור פיצה ושתייה).

לטענת ועד הכיתה, הם קנו את האוכל לערב כיתה ע"פ התלמידים ששילמו, לטענתם מי ששילם פירושו שהוא מגיע לערב כיתה. מבירור הסתבר שראובן שלח הודעה ביום רביעי בבוקר לרבו "אני חולה ולכן לא אגיע היום", אך הרב לא עדכן את ועד הכיתה מכיון שלא נכתב בפירוש 'לא אגיע היום לערב כיתה' וכדו' (ולכן הרב לא חשב על כך שראובן יעדר מערב הכיתה).

ועד הכיתה הוסיף, כי אם היה מגיע ברביעי בערב הוא היה מצפה שיהיה לו

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים שליט"א: לא נתבאר מה הטעם שהמטפלת אמרה שאינה מתאימה לתפקיד, אולי זה מעין אונס? תשובת המחבר: גם אם הסיבה היא אונס כיון שיכולה לדחות מעט את עזיבתה אין זה ראוי שתכפה על ההורים את רצונה מהיום למחר.

חבל נחלתו

וכן הם יכולים לטעון: בגללך הזמנו כמות גדולה יותר, כי אתה היתרה מעל ארבע ואת זה איננו תובעים ממך. אולם נראה שטענה זו אינה עומדת לזכותם, כי מלכתחילה גבו מעט יותר מעות ליתרה של כל הכיתה מעל הכמות המדויקת.

ונראה שצריכים לשלם על ההנאה מחלקו כשני שלישי משווי המנה כדין נהנה ע"י כתובות (לד ע"ב דמי בשר בזול) כדברי רש"י: "כל זוזא חשבינן בארבעה דנקי", ורשב"א "דהיינו פחות שלישי". ואם גבו עוד מספר שקלים לרזרבה, יחזירו לו שני שלישי משווי המנה בפועל, ולא מכל דמי הגביה 15 שקל.

ויש להעיר שתביעה זו משתנה בהתאם לנסיבות, אם היו גובים בשביל שיחה או שיעור והוא לא הודיע שביטל, אינו יכול לטעון שיחזירו לו מה שנהנו, שהרי לא נהנו משלו.

ג. וקנה לך חבר

מעבר לכל החשבונות הממוניים שחשובים לבירור האמת האלוקית במצב שנוצר, עומד ערך החברות. התלמיד מאד רצה להשתתף ולא זכה לכך, ואף הם מן הסתם היו מעוניינים בהשתתפותו כחלק מן החבורה, והלא רבי יהושע בן פרחיה שהיה נשיא אמר (אבות פ"א מ"ו) "וקנה לך חבר".

ומפרש ר' עובדיה מברטנורא: "וקנה לך חבר – ואפילו אתה צריך לקנותו בדמים יקרים ולפזר עליו ממון כדי שתקנה אהבתו".

וכדברי המהר"ל בדרך חיים: "אבל החבר לפעמים עושה צרכו כמו דרך החברים

ומכור לי קרקע או מטלטלין או קנה לי הרי זה מוכר ולוקח ועושה שליחותו וכל מעשיו קיימין, ואין העושה שליח צריך קניין ולא עדים אלא באמירה בלבד בינו לבין חברו, ואין צריכין עדים אלא לגלות הדבר אם כפר אחד מהם כשאר כל הטענות".

וממילא אם השליח עשה שליחותו נקנה למשלח. ואם הודיע אחרי שהשליח כבר עשה שליחותו, המשלח צריך להיפטר ממה שנקנה עבורו, ואינו יכול לומר למשלח טול לעצמך ותחזיר לי את המעות.

ולכן כאן שלא ביטל בפירוש את השתתפותו, ונתן מעות לועד הכיתה לקנות לו כיבוד, אינו יכול לתבוע את ועד הכיתה.

ב. תביעה מדין נהנה

אלא שלתלמיד החולה ישנה תביעה כלפי ועד הכיתה: 'הלוא אכלתם ושתייתם (עם כל הכיתה...) את המנה שלי'. כלומר נהניתם משלי, ואני לא הפקרתי את חלקי (ולא היה על כך תנאי בינינו) ואם כן מגיע לי תשלום על כך שנהניתם מחלקי.

תשלום על הנאה מבואר בשו"ע חו"מ רסד ס"ד וס"י שסג ס"ו עפ"י ב"ק יט ע"ב ועוד סוגיות.

ואמנם לועד הכיתה יכולה להיות הטענה: כיון שהכיבוד אינו מוזמן במדויק עבור כל אחד אלא כל בקבוק וכל מגש פיצה מתחלקים לארבעה והזמנו יותר (מפני שמספר התלמידים אינו מתחלק בארבע) נמצא שהחלק שלך צורף לרזרבה הכללית ונמצא שלא היתה כאן תוספת משמעותית. ולכן לא נהנינו ממנה כל כך.

חבל נחלתו

שראוי שיהיה לו חבר, מ"מ טובים השנים מן האחד ויקח לו חבר". ולכן ראוי להפיס דעתו של התלמיד שנעדר ולקנות את חברותו אפילו בממון בשי קטן וכד'.

לעשות זה לזה וכל א' הוא קנינו של חברו, ולפיכך אמר קנה לך חבר. ובשניהם אף על גב שאין הרב הוא לגמרי במדרגת שראוי שיהיה לו לרב ואין החבר במדרגה

סימן סב

אחריות על חבלה עם ציין לייזר

שאלה

בלבוש מרדכי (ב"ק סי' נו) מחלק בין חבלת קטן לבין נזק של קטן: "ובזה נראה לי לבאר הא דאיתא (בדף פז א) חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורים, ובאמת לפי מה שפירשו הראשונים גבי כפייה רפרם לרב אשי ואגבי כי כשורא לצלמי (ב"ק צח ב) ופרש"י ששרף שטר חברו בילדותו ואגביה מיניה בגדלותיה גוביינא מעליא, הרי דאף שהזיק בעת שהיה קטן מחויב לשלם, ומשו"ה כתב בהגהת אשר"י (ב"ק פ"ח סי' ט) דקטן חייב לשלם כשיגדל, וכן משמע בפרק שור שנגח דו"ה דקאמר רבי יוסי בר חנינא מעליית אפוטרופוס וחוזרין ונפרעין מן היתומים לכי גדלי וכל שכן היכא דאזקו בנפשיהו, עכ"ל הגהת אשר"י. ויש להקשות דהא ממתניתין (פז א) לכאורה מוכח דחרש שוטה וקטן אף לאחר שהגדילו ונתפקחו אין משלמין, שהרי ז"ל המשנה חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהן חייב והן שחבלו באחרים פטורין, העבד והאשה פגיעתן רעה החובל בהן חייב והן שחבלו באחרים פטורים, נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם".

עולה מן המשנה שקטן שחבל פטור לגמרי, בניגוד לאשה ועבד שמשלמים לאחר זמן. קטן פטור מפני שהוא אינו בן דעת ואילו אשה ועבד חייבים, אלא שעתה אין להם ממה לשלם.

אב נתן לבנו הקטן ציין לייזר במתנה. הציין נראה כפנס כיס קטן ומשמש בהרצאות להדגיש פרטים מסוימים במצגות וכד'. האב הוזהר שציין לייזר יכול לפגוע בעיניו, במידה והציין כוון אליהם פגיעה קשה (הן בעיני בנו והן בעיני אחרים). (מידי שבוע מובאים לבית חולים סורוקה בבאר שבע כמה מקרים של פגיעות בעין על ידי צייני לייזר).

במידה והבן חבל על ידי ציין הלייזר בעין של אדם אחר, מי חייב בתשלום הפגיעה?

תשובה

א. נאמר במשנה בבבא קמא (פ"ח מ"ד): "חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין העבד והאשה פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין אבל משלמין לאחר זמן נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם".

עולה מן המשנה שקטן שחבל פטור לגמרי, בניגוד לאשה ועבד שמשלמים לאחר זמן. קטן פטור מפני שהוא אינו בן דעת ואילו אשה ועבד חייבים, אלא שעתה אין להם ממה לשלם.

חבל נחלתו

לשלם אבל לא בחרש שוטה וקטן, וכן כתב הרמב"ם (פ"ד חובל ומזיק ה"ט) וז"ל: חש"ו פגיעתן רעה החובל בהן חייב והן שחבלו באחרים פטורים, אף על פי שנתפתח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהן לא היו בני דעת עכ"ל¹.

"אכן לפי הנ"ל יתיישב, דהנה כמה פעמים בארנו לעיל בסוגיא דכופר ודמים דבן חורין, דלדין הא דמשלמין נזק בחבלת אדם אין הטעם כנזקי ממון, היינו מפני שהזיק ממון של חבירו מחויב לשלם, שהרי כיון דאין דמים לבן חורין ואין יכול למכור אותו נמצא דלא הזיק ממון של חבירו, רק שאמרה התורה לא תקחו כופר לנפש רוצח אבל אתה לוקח כופר לראשי איברים שאינם חוזרין (ב"ק פג ב), מהו הכופר, שישלם לו ממון כשיעור שאילו היה עבד והיה נפחת מחמת החבלה ישלם לו שיעור כזה. ומשו"ה כתב הרמב"ם שם (פ"ה מחובל ומזיק ה"ז) שאם הודה מעצמו פטור מן הנזק דנזק קנס הוא, ומשו"ה הרמב"ם (פ"א מחובל ומזיק ה"א, ועי' מ"מ שם ה"ב) כתב אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד ולא כתב בין אנוס, דגבי חבלת אדם כיון דהוי בגדר עונש משו"ה אם היה אנוס פטור, ודווקא שוגג רבתה התורה מפצע תחת פצע אבל אנוס פטור. מה שאין כן לגבי מזיק ממון חבירו, (בפ"ז מחובל ומזיק ה"א, ומ"מ שם) הבאנו שכתב "בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס הרי הוא כמזיד", הרי דעל אנוס ג"כ חייב דמזיק ממון לא הוי בגדר עונש".

"נמצא דהא דאמרינן דחש"ו פגיעתן רעה דהן שחבלו באחרים פטורין, היינו דוקא בחבלה, דכיון דחבלה הוא רק בגדר עונש על הנזק, א"כ קטנים דלאו בני כפרה ועונשין ניהו, משו"ה פטורין לשלם אף שהגדילו, משום שבשעה שחבלו לא חל עליהם העונש. אבל בהזיק הקטן ממון חבירו, דהתם אין החיוב בגדר עונש, אף קטן מחויב לשלם, דכיון דנטל דבר של חבירו מחויב גם קטן לשלם, [ושבת וריפוי הא בעינן דוקא כוונה כמו דאמרינן (לעיל כו ב) היתה לו אבן מונחת בחיקו דפטור מד' דברים, וכן בישן ג"כ פטור מד' דברים]".

"וכן גבי נזקי בהמתו בארנו בארוכה (לעיל סי' מ' אות א) דעת הרמב"ם דאין החיוב מפני שלא שמר את ממונו דאף אם עשה ברשות ג"כ מחויב, אלא דרבתה התורה שמחויב על שממונו הזיק כאילו הזיק בעצמו, ורק מדכתבה התורה ולא ישמרנו מיצטה התורה היכא דשמרו פטור, אבל היכא שלא היתה שמירה אין החיוב בגדר עונש על שלא שמר, [וכן כתב הנמוקי יוסף בשם הרא"ה בשם הרמב"ן פרק הכונס, (כד: מדפי ה"ף)]. וכיון דנזקי בהמתו ג"כ אינו בגדר עונש, משו"ה אם הזיק שור של היתומין משלמין, משא"כ בחבלה דהוי בגדר עונש וכפרה ויתמי לאו בני עונש וכפרה ניהו".

עולה שסובר שקטן כאשה ועבד על נזקי שחייב לשלם מה שהזיק אלא שאין לו ממון¹, ורק על חבלה פטורים משום שהם לאו בני כפרה בקטנותו. ונלמד

1. וצ"ע במקרה של יתום שירש ממון לכאורה צריך לגבות ממנו על נזקיו.

דחזקיה משום דהלכה כוותיה ובתנן הכי מפרש לה אליבא דרבי יוחנן.

וכך באר המאירי (ב"ק ט ע"ב):

"מי שמסר שורו או שמירת בורו למי שאינו בן שמירה כגון חרש שוטה וקטן והוזק אדם בהם אם היה השור מותר והבור מגולה חייב והוא הדין בקשור ומכוסה אם לא היה השור קשור כראוי והבור מכוסה כראוי שמאחר שכן שור דרכו לנתק ובור דרכו להגלות הא בקשר וכסוי הראויים פטור שהרי אמרו כסהו כראוי ונפל בתוכו שור או חמור פטור ומכל מקום אם מסר אשו לאחד מאלו ויצא והדליק פטור אם מסרו לו בגחלת אבל אם מסר לו בשלהבת יש פוטרים וכדעת ר' יוחנן שאמרה כן ומה שאמרו צבתא דחרש קא גרים ר"ל שאחזתו של חרש והליכתו הם הם שהזיקו".

"וגדולי המחברים פסקו שבמסירת שלהבת חייב שמעשיו גרמו וכן פסקו בבור אף על פי שהוא מכוסה שהוא חייב הואיל ועשוי להגלות וכן בשור אף על פי שקשור חייב הואיל ודרכו לנתק ומ"מ יראה לפרש דבריהם דוקא בקשור ומכוסה שלא כראוי והוא כדמיון גחלת אצל האש שאין ההיזק מזומן כל כך ואף על פי שבענין שלהבת פסקו כר' שמעון בן לקיש וכנגד ר' יוחנן סומכים על מה שאמרו בשם חזקיה שהוא רבו של ר' יוחנן ומכל מקום אף לדעתנו אם מסר לו העצים והשלהבת ויצא והדליק חייב כגון זה ודאי מעשיו גרמו ויש מחייבין אף בקשור ומכוסה כראוי ואף על פי שאמרו כסהו כראוי פטור בזו על ידי מסירתו להם הם מתוך שטותם מתנענעים בהם ומסייעין בנתוק הקשר וגילוי הכסוי

מדבריו ומדברי הראשונים שהביא שקטן פטור מתשלומים על חבלה שחבל אף אם הגדיל.

ב. צריך לדון בחיוב האב שקנה לבנו את ציין הלייזר.

נאמר בבבא קמא (ט ע"ב): "ת"ר: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, כיצד? שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו – חייב לשלם, מה שאין כן באש. במאי עסקינן? אילימא בשור קשור ובור מכוסה, דכוותה גבי אש – גחלת, מאי שנא הכא ומאי שנא הכא? אלא בשור מותר ובור מגולה, דכוותה גבי אש – שלהבת, מה שאין כן באש דפטור? והא אמר ריש לקיש משמיה דחזקיה: לא שנו אלא שמסר לו גחלת וליבה, אבל שלהבת – חייב, מ"ט? דהא ברי הזיקא! לעולם בשור קשור ובור מכוסה, ודכוותה גבי אש – גחלת, ודקא אמרת: מאי שנא הכא ומ"ש הכא? שור דרכיה לנתוקי, בור דרכיה לנתורי, גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא. ולר' יוחנן דאמר: אפילו מסר לו שלהבת נמי פטור, דכוותה הכא בשור מותר ובור מגולה, מ"ש הכא ומ"ש הכא? התם צבתא דחרש קא גרים, הכא לא צבתא דחרש קא גרים".

וכתב הרא"ש (ב"ק פ"א סי' ח): "והר"מ הלוי ז"ל כתב דסוגיא דשמעתין מוכחא דהלכה כר"ל דקאמר סתמא דגמרא דכוותיה גבי אש שלהבת משא"כ באש דפטור והאמר ר"ל משמיה דחזקיה וכו' ולא קאמר הניחא לרבי יוחנן דאמר אפילו מסר לו שלהבת פטור אלא לר"ל מאי איכא למימר אלא דסתמא דגמרא מהדר לפרושי מעיקרא הברייתא אליבא דר"ל משמיה

חבל נחלתו

וכן נראה דעת גדולי המחברים ודבר זה יתבאר במקומות מסכנתא זו".

המחלוקת בין ר"י לר"ל מובאת גם בבבא קמא (כב ע"ב) בסוגיית אשו משום חציו או משום ממונו: "ת"ש: השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים; בשלמא למ"ד אשו משום חציו, חציו דחרש הוא, אלא למאן דאמר אשו משום ממונו, אילו מסר שורו לחרש שוטה וקטן, הכי נמי דלא מיחייב? הא אתמר עלה, אמר ריש לקיש משמיה דחזקיה: לא שנו אלא כשמסר לו גחלת וליבה, אבל מסר לו שלהבת – חייב, מאי טעמא? ברי היזקא. ורבי יוחנן אמר: אפילו שלהבת – פטור, קסבר: צבתא דחרש קא גרים, לא מיחייב עד דמסר ליה גוואז סילתא ושרגא (רש"י: גוואז – עצים יבשים. וסילתא – עצים קטנים דקים דהאי ודאי פושע הוא)". וכן הובא בב"ק נט ע"ב.

ופסק הרמב"ם (הל' נזקי ממון פי"ד ה"ה): "השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, במה דברים אמורים שמסר להן גחלת וליבוה שדרך הגחלת להכבות מאיליה קודם שתעבור ותדליק, אבל אם מסר להן שלהבת חייב שהרי מעשיו גרמו".

[והקשו על הרמב"ם מדוע לא פסק כר"י שדוקא אם מסר לו שלהבת וסילתא וגוואז. עי' לעיל ברא"ש ובמאירי].

וכן פסק השו"ע (ח"מ סי' תיח ס"ז): "השולח את הבעירה ביד חרש, שוטה וקטן, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. במה דברים אמורים, כשמסר להם גחלת וליבוה (פי' מענין לבת אש) (שמות ג, ב), שדרך הגחלת להכבות מאיליה קודם שתעבור

ותדליק, אבל אם מסר להם שלהבת, חייב, שהרי מעשיו גרמו".

במקרה שלפנינו הציין אינו צריך שום הכנה, די בלחיצה על מתג ההפעלה והוא פועל, ומבחינה זו דומה למי שמסר נר ועצים דקים ויבשים לקטן שמתחייב על מה שהקטן שרף.

וניתן לטעון: סו"ס הציין עצמו הוא כלי מועיל בהרצאות וכד', ורק הקטן שכוונו לעין הנחבל עשה את מעשה החבלה. וא"כ אין זה דומה לגמרי לאש. אולם נראה שהגדול שמסר לקטן מתחייב משום פשיעה ולא משום פעולת הקטן בדבר, ועל כן אף שהקטן עשה בידיו את פעולת ההיזק וכיוון לעין הנחבל הרי הגדול שמסר לו את הציין, ויודע שהוא עלול להזיק עמו מתחייב על המסירה ועל החבלה של הקטן.

יתרה מזאת, הרי קטן אינו נזקק לציין להרצאות, אלא משתמש בציין למשחק, וכיון שהוא רוצה להראות לאחרים את שבח הציין הוא משתמש בו כפנס הנראה אף ביום, ועל כן נזקו הרבה יותר קרוב שהרי אין הוא משתמש בו לתכליתו אלא כמשחק בלבד.

ג. מסירת ציין לייזר לילד הוא כמסירת קופסת גפרורים או מצית, ברור שהילד יבדוק מה ניתן לעשות עם הגפרורים ועם המצית, ועל כן אף לר' יוחנן המחמיר שחייב רק במסירת 'גוואז סילתא ושרגא' נראה שמוסר ציין לייזר מתחייב על כך.

כתב בחשוקי חמד (בבא קמא ט ע"ב) בדיון מי שהשאיר את בנו הקטן עם פקדון ושרפו.

"שאלה. ראובן הפקיד חפץ בביתו של

גפרורים יש בזה פשיעה בשמירה... נראה על כן שהמוסר ציין לייזר לקטן ודאי נחשב כמוסר לשמירת קטן אש שיכולה להזיק וחייב משום פשיעה בנתינתו. ד. נשאלת השאלה: האם מבוגר שעבר ליד הקטן (ומכיר אותו ואת אביו) וראה אותו משליך את קרן הלייזר על עצים ואבנים ועל חבריו וכד' ומודע לסכנה, חייב ליטול את המכשיר מיד הילד ולהעבירו לאביו? נראה לענ"ד שהוא חייב משום מניעת נזק. והוא ודאי אינו פחות ממשיב אבידה או משיב גופו. וכשם שאדם הרואה תינוק מסתובב ליד הכביש צריך לדאוג להשיבו להוריו כן אדם זה. ויילמד הדבר מדין רודף שמתור להצילו באחד מאבריו ק"ו כאן שהוא רק נוטל את הכלי מיד המזיק, ומציל הן מחבלה, והן את אבי הילד מתשלומים. כמו"כ נראה שבבתי ספר המורים חייבים להקפיד שכלי משחית כזה לא ייכנס, ואם נכנס ליטלו מהילד ולהעבירו להוריו.²

שמעון, ויום אחד יצא שמעון מביתו, והשאיר שם את בנו הקטן לבדו. הילד טיפס על השייש ולקח קופסא של גפרורים, שיחק עמהם, וגרם לדלקה, ונשרף הפקדון. ונשאלה השאלה האם שמעון חייב על הפקדון, או שמא נחשב דבר זה לאונס? "תשובה. נאמר במסכת בבא קמא דף ט ע"ב שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו – חייב לשלם, מה שאין כן באש, יעו"ש ההמשך הסוגיא. ולמעשה נפסק בשו"ע (סימן תיח ס"ז) השולח את הבעירה ביד חרש, שוטה וקטן, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. במה דברים אמורים, כשמסר להם גחלת וליבוה, שדרך הגחלת להכבות מאליה קודם שתעבור ותדליק, אבל אם מסר להם שלהבת, חייב, שהרי מעשיו גרמו, עכ"ל. ולפי זה מי שמוסר ליד קטן גפרורים, ברור שפטור מדיני אדם, שהרי בלי מעשה הקטן, לא יקרה כלום, ואולי אף מדיני שמים, שהרי אין כאן גחלת, וצ"ב. אכן כל זה לגבי דיני מזיק, אם מסר לו גפרורים וכדומה, אבל לגבי שמירה, הדבר ברור ששומר שימסור לקטן

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: זה נכון, אבל לחייב הקטן לשלם אינו נלענ"ד, כפשט המשנה שהן שחבלו באחרים פטורים היינו אף מנזק. תשובת המחבר: נכון שאין מוציאים ממון מקטן, אבל מוסדות חינוך יכולים לתקן שהם נוטלים מיד ילדים ציינים כאלו ומחזירים להורים וכד'. כמו"כ הם יכולים לתקן בידיעת ההורים שילד שיחבול עם ציין הלייזר הוריו ישלמו את החבלה (ואפילו הילד קנה זאת בעצמו).

תשלום השתתפות עצמית של המזיק לרכב שכור

שאלה

אדם פגע ברכבו ברכב שכור. הפוגע משלם את הנזק על ידי חברת הביטוח שרכבו מבוטח בה (ביטוח צד ג' וביטוח מקיף). השוכר שרכבו ניזק תובע מהמזיק את דמי ההשתתפות העצמית שהוא חייב לחברה ממנה שכר את הרכב. הפוגע טוען הרי כל הנזק משולם לחברה המשכירה בעלת הרכב על ידי חברת הביטוח שלי, וא"כ מדוע שאשלם לך תוספת על מה שהיזקתי?!

תשובה

א. ניתן לומר שאחריות הפוגע על ההשתתפות העצמית היא רק כגרמא. כלומר ההשתתפות העצמית בשכירות רכב היא הסכם עצמאי בין השוכר לחברת ההשכרה ואינה נזק ישיר. ועל כן גם אם הפוגע גרם שהשוכר משלם השתתפות עצמית, הפוגע הוא רק גרמא לתשלומי השוכר לחברת ההשכרה. בתוך הטענה הקודמת מונחת ההנחה שאין אפשרות לתשלומים שונים כאשר הנזק אותו נזק. היינו שני נזקים משתלמים באותו סכום ורק לפי הדבר הניזק.

ב. בחבלות, מצינו שאין הנחה זאת נכונה. לדוגמא בדמי בושת (ב"ק פ"ח מ"ז) שנינו: "צ"רם באזנו תלש בשערו רקק

והגיע בו רוקו העביר טליתו ממנו פרע ראש האשה בשוק נותן ארבע מאות זוז זה הכלל הכל לפי כבודו". וכן בתחילת הפרק (ב"ק פ"ח מ"א): "בשת הכל לפי המבייש והמתבייש".¹

היינו על אותה חבלה משלם בצורה שונה משום כבוד המבייש ומשום כבוד המתבייש. היינו, מתחשבים מי המזיק ומי הניזק ועפ"י זה אומדן התשלומים.

וכן מצאנו בתשלום שבת לנחבל שומא שונה לפי מקצועו של הנחבל. נאמר בשו"ע (ח"מ ס' תכ ס"ז): "כיצד משערין השבת, אם לא חסרו אבר אלא חלה ונפל למשכב, או צבתה ידו וסופה לחזור, נותן לו שבתו של כל יום ויום כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל ממנה. ואם חסרו אבר, כגון שקטע ידו, נותן לו דמי ידו שהוא הנזק, ושבת רואין אותו כאילו הוא שומר קשואין, ורואין כמה הוא שכר שומר קשואים בכל יום, ועושין חשבון כל ימי חוליו של זה ונותן לו. וכן אם קטע רגלו, רואין אותו כאלו הוא שומר על הפתח. סימא את עינו, רואין אותו כאלו הוא טוחן בריחים; וכן כל כיוצא בזה".

אולם רמ"א הגיה: "ודוקא בסתם בני אדם שאינן בני אומנות, אבל אם הוא בן אומנות ויכול לעסוק במלאכתו אחר חליו, משערין השבת כפי המלאכה דבטל מיניה (טור ס"ט בשם הרא"ש)".

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: אלו נזקים שונים: יש פגיעה בגוף ויש פגיעה בכבוד ויש פגיעה בתחבולה.

לאיחלופי שעורים דישראל בעדשים דפלשתים כדי להאכיל את בהמתו, ומפרש התם באשירי דעדשים עדיפי משעורים טפי, ומסיק התם דאסור משום חובל רשע גזילה ישלם אף על פי שישלם גזילה היא. וה"ה נ"ד נמי דמ"ל אם נטל ממון חבירו שלא מדעתו ע"מ לשלם, ומ"ל אם מקלקל ע"מ לשלם שהרי עסק של ראובן בודאי היה מקולקל ונפסד אם לא ירכב היום. אמנם כי דייקנין מצינו למימר דלא מיקרי גזלן כה"ג בלקיחת הסוס, ואדרבה ברשות ב"ד נטלה, דתנינן פרק מרובה ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אמר תנאי ב"ד הוא שאם נסדקה לאחד חבית של דבש שופך את יינו של חבירו כדי להציל דובשו ונותן לו דמי יינו, ומפרשים התוס' התם בשם ר"י וכן באשירי בפ' הגוזל בתרא (דכופיהו) [דכופהו] לשפוך את יינו כדי להציל את הדבש, וכיון דמצי למכפייה כל שכן דמצי למיטליה שלא מדעת. וא"כ נ"ד נמי הואיל ואינו מקלקל את של חבירו אלא בשביל להציל את שלו שהוא מרובה טפי, מסתמא דעל כה"ג נמי התנו ב"ד. וה"ה והיא הסברה דחובל רשע איירי שאינו עושה בשביל להציל את שלו, דאכה"ג לא התנו ב"ד. ואף על גב דרב אלפס וסמ"ג פסקו דלא כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן ב"ב, באשירי דחי ראיות של רב אלפס, ובטור חושן כתב בהדיא דאשירי פסק כר"י וכן כתב בא"ז דר"ח פסק כר"י, וגם ראבי"ה דחה ראיות דרב אלפס. אמנם בתוס' פ' מרובה (ב"ק פא ע"ב תד"ה ונוטל) כתבו דרבנן דמתני' דפ' הגוזל בתרא (ב"ק קי"ד ע"א) דפליגי בקוצץ את סוכו, פליגי נמי בשופך את יינו דחד טעמא הוא. משמע מדבריהם דפליגי נמי אתנאי ב"ד, ולא מדינא משום

וא"כ לפי המקצוע ממנו הושבת – מקבל תשלומי שבת. אמנם החסרון בראיות אלו שהן דוקא בתשלומי חובל, ולכאורה, לא מצאנו בפגיעה שלא בגופו של ניזק תשלומים שונים על פגיעה זהה. ג. בתרומת הדשן (סי' שטז) מצינו תשובה העוסקת בשאלה האם אדם הנוטל סוס של חברו במצב מסויים הוא גזלן או שוכר. וז"ל: "שאלה: ראובן היה לו סוס בביתו ויצא לשוק, ובא שמעון לביתו של ראובן ולקח הסוס לרכוב עליו מהר עבור חוב אחד שאם לא ירכוב עתה עבורו יהא בודאי נפסד, והחוב הוא בערך מאה לטרין ושום סוס אחר לא נמצא לו, אמרה אשת ראובן לשמעון אל תקח הסוס כלל כי בעלי ג"כ צריך לרכוב עליו מיד עבור עסק א' שיש לו עם נכרי א' ואם לא ילך היום יהא הכל נפסד בודאי. אמר שמעון כמה הוא העסק ל' לטרין אני צריך לסוס הזה עבור ק' לטרין אפרע מיד לראובן עשרה לטרין העסק שלו אם יהא נפסד ואקח הסוס, וכן לקח אותו ע"מ לפרוע ג"כ שכרו כי הסוס עומד להשכיר לכל ונאנס בדרך, חייב לשלם שמעון דמי הסוס לראובן או לאו?" "תשובה: יראה לפום ריהטא פשיטא הוא דחייב, דכיון דאמרה לו אשת ראובן דבעלה צריך לו לעצמו ואין דעתו כלל להשכירו עכשיו, א"כ הוי שמעון שכיר שלא מדעת ונקרא גזלן, כמו שואל שלא מדעת דמ"ש, כיון דהשתא ודאי לא ניחא ליה לראובן בשכירות. וכ"ת טעמא מאי דלא ניחא ליה משום הפסד עסק שלו, הא הבטיחו שמעון וקבל עליו לפרוע לו, נראה דמ"מ נקרא גזלן כדגרסינן פ' הכונס (ב"ק ס ע"ב) מהו

חבל נחלתו

שאר בשר, נראה דלדעת רמ"א לעיל בסימן כ"ה סעיף א' שפסק כדעת התוס' [סנהדרין ל"ג ע"א, ב"ק ק' ע"א] והרא"ש [סנהדרין פ"ד סי' ה'] שפסקו כר"מ, ובתוס' בב"ק דף ק' [ע"א] בד"ה טיהר את הטמא, כתבו דלר"מ חייב בטיהר את הטמא אפילו כשעירבו בעה"ב עם פירותיו, א"כ ה"נ כאן דחייב, דהרי בכאן עשה במזיד, אלא אפילו הנך דפטרי התם, מ"מ הא כתב הש"ך שם בס"ק [ה' אות] ב' לחלק בין מראה דינר לשולחני דכיון שהראהו לשולחני שוב לא היה לו להראותו לאחר, אבל הנשאל לחכם לא היה לו לבעה"ב למהר".

ואם כן מי שמכר את הבשר בחזקת כשר חייב אף בנזק עקיף על עירוב הבשר הטרף בכשר וכן על כל מה שהלקוח בישל עם הבשר הטרף כגון תבלינים וירקות.

אלא שבמקרה של הנתיבות הנזק נגרם כתוצאה ישירה של המזיק, בעוד שבמקרה שלפנינו לכאורה זהו נזק נוסף שלא מחמת המזיק.

ה. אמנם לאחר התייעצות עם סוכני ביטוח ואנשי עסקים, נראה לענ"ד שהמזיק חייב אף על השתתפות העצמית של השוכר. קיימים שני סוגי רכב ניזוקים: רכב פרטי בו אין השתתפות עצמית, ועל כן התשלום הוא על הנזק לרכב בלבד, ורכב שכור בו יש השתתפות עצמית. ההשתתפות העצמית של השוכר בכל הרכבים השכורים היא אוטומאטית, ועל כן היא כביכול חלק מהרכב עצמו, ולכן

דזה נהנה לחוד כמו שרצה האשירי לומר פ' הגזל בתרא ע"ש, ולפ"ז מסתמא הלכה כרבנן. ומהשתא נ"ד לפי דברי הפוסקים כר"י, א"כ ברשות לקח שמעון בשכר והו"ל שוכר שפטור באונסין, אבל לרב אלפס חשיב שוכר שלא מדעת והוי גזלן וחייב".

ונראה כי לפי שיטת הרב אלפס שהוא גזלן, חייב לשלם גם עשרה ליטרין מפני שקצב על עצמו קודם שנטל את הסוס, וגם את הסוס שמת. וניתן אולי לדמות את ההפסד של ההשתתפות העצמית למה שקצב בשאלת תרוה"ד. אם כי יש לחלק שבשאלה לעיל אין למזיק שום קשר עם ההתחייבות לדמי השתתפות, ואילו בתרוה"ד, המזיק עצמו התחייב לתשלום ללא תלות בתוצאת מעשהו.

ניתן לחקור בשאלת תרומת הדשן: מה הדין אם בא יהודי אחר והרג את הסוס שהלה גזל או שכר. האם הורג הסוס יכול לטעון: סוס הרגתי – סוס אשלם. או שמי שנטל את הסוס (ללא רשות בעליו) יכול לתובעו ולהשתלם ממנו דמי עשרה ליטרים שהתחייב לבעל הסוס ומאה ליטרים שהפסיד את כל עסקו בכך שהסוס מת.

ולכאורה, התשובה לחקירה זו זהה לשאלה בראש הבירור, ולא ניתן להכריע לפי האמור.²

ד. כתב בנתיבות המשפט (ביאורים סי' רלד ס"ק א): "ונודע שהוא טריפה. ואם הלוקח עירבו עם כשירות ונטרף מחמת זה

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: פשיטא שאינו משלם אלא סוס.

חבל נחלתו

ללא השתתפות עצמית ועל כן היא חלק מהפגיעה ברכב.

מסקנה

על המזיק לרכב שכור לשלם גם את דמי ההשתתפות העצמית שנאלץ השוכר לשלם כתוצאה מהפגיעה בו.³

היא חלק מהנזק שהזיק לרכב השכור. ואין לדמות זאת להזיק נוסף אלא לנזק אחד עם שני חלקים.

ובניגוד למה ששאלנו עפ"י תשובת תרומת הדשן האם הורג הסוס יתחייב גם בעשרה ליטרין או במאה ליטרין שהם הפסד נוסף שאינו חלק מהסוס שניטל, במקרה של מכונית שכורה, אין מכונית

סימן סד

השאיילני ואשאייל לך

אם כן כבר בתחילה אינם שואלים אלא שומרי שכר זה על מכוניתו של זה וכן להיפך, ואפילו התמורה לשמירה אינה באותו זמן הם שומרי שכר זה לזה ולא שואלים כי אין ההנאה רק של צד אחד אלא של שניהם.

ב. ממשיך הטור: "והרמ"ה כתב בהשאיילני ואשאיילך ושמור לי ואשאיילך או השאיילני ואשמור לך דהוי שמירה ושאלה בבעלים אא"כ אמר השאיילני היום ואשאיילך למחר".

"אבל רש"י פירש באלו שאינו שמירה בבעלים שאין כאן בעלים של כלים במלאכתו של שומר. ואפשר שדעת הרמ"ה כשמשאיל וגם שאל ממנו כליו הרי הוא עמו במלאכתו לשמור לו כליו השאול בידו וזה ניחא בהשאיילני ואשאיילך אבל שמור

שאלה

נהוג, בעיקר בישובים קטנים, שבעל רכב גדול משאיל את רכבו לבעל משפחה גדולה ורכב קטן לשבתות וכד', ומקבל לשמושו את רכבו הקטן של חברו עד שרכבו יוחזר לו.

מה הדין אם קרתה תאונה לרכב הגדול, ומה הדין אם קרתה תאונה לרכב הקטן?

תשובה

א. נאמר בטור (ח"מ סי' שה, ז): "אמר השאיילני כלך ואשאיילך גם את שלי או שמור לי ואשאיילך או השאיילני ואשמור לך כולם נעשו שומרי שכר זה לזה, שהרי אין כל הנאה שלו שהרי הוא משאיל לחבירו כליו או שומר לו תחת מה שמשאיל לו".

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל – רב העיר העתיקה ירושלים: השוכר יכול לטעון לחברה: את דמי ההשתתפות העצמית שילם המזיק עבורי, למה תקבל החברה שני תשלומים עבור אותו נזק? **תשובת המחבר:** חברת השכרה מקבלת את דמי ההשתתפות העצמית מן השוכר. המזיק צריך לשלם לשוכר את נזקו ועוד מה ששילם כהשתתפות עצמית לחברת השכרה, כיון שהזיק רכב של חברת השכרה.

חבל נחלתו

לי ואשאיך אין המפקיד שהוא המשאיל עם הנפקד שהוא השואל, אלא כליו שאול לו ואין זה נקרא בעליו עמו. והשאיילני ואשמור לך אין המשאיל עם השואל כלל לא הוא ולא כליו".

הטור מביא מחלוקת ראשונים האם השאיילני ואשאיך לך הם שומרי שכר זה לזה (רמ"ה) או שהמצב מוגדר כשמירה בבעלים, ושניהם פטורים מדיני שומרים (רמ"ה). ונשאר הטור בצ"ע לגבי שמור לי ואשאיך שהמפקיד שהוא גם המשאיל אינו במלאכתו של שואל.

ג. הב"י הביא את הסוגיא בב"מ (פ ע"ב פא ע"א). והביא דברי רש"י על השאיילני ואשאיך: "אין זה שואל להתחייב באונסין שאין כל הנאה שלו שאף הוא משאילו". ובניגוד לסתם שואל החייב בכל האונסים מפני שכל הנאה שלו במקרה זה של השאיילני ואשאיך שניהם שומרי שכר בלבד. ומסביר הב"י בסוגיא ששאלת הגמרא שהיא שמירה בבעלים, היא רק על שמור לי ואשמור לך שכל אחד שומר בגופו על ממון חברו. "אבל השאיילני כליך ואני אשאיך לך כליי שמור לי ואשאיך או השאיילני ואשמור לך אין כאן בעלים של הפין במלאכתו של שומר". מפני ששאלה אינה שמירה לצורך המשאיל, אלא שאילת חפץ לצורך השואל.

וכך באר את שיטת רש"י בערוה"ש (סי' שה ס"ו):

"ויש חולקין על כל זה וס"ל דהשאיילני ואשאיך וכ"ש שמור לי ואשאיך או השאיילני ואשמור לך אפילו בזמן אחד אין זה שאילה בבעלים ולא שמירה בבעלים דאין זה מלאכה מה שכלי השואל אצלו בשאלה ושאם תאנס יתחייב לשלם

דמלאכה לא מקרי אלא בשמור לי ואשמור לך דעושה מעשה השמירה בפועל ולא במה שהכלי אצלו בשאלה ולכן לא מקרי זה בבעלים כלל אלא דבכל אלו אין דינם כשואל אלא כשומר שכר דשואל לא הוי אלא כשכל הנאה שלו אבל הכא הלא בעד ששאל ממנו משאילו גם הוא וכן בשמור לי ואשאיך או השאיילני ואשמור לך הרי שומר לו בעד שאילתו...".

ד. מוסיף הבית יוסף: "אבל מדברי הרמב"ם ז"ל נראה שהוא מפרש קשיית ואמאי שמירה בבעלים היא ואוקימתא דרב פפא על כל הברייתא שכתב בפרק י' מהלכות שכירות (ה"ב) כל האומר לחברו שמור לי ואשמור לך הרי זה שמירה בבעלים אמר לו שמור לי היום ואשמור לך למחר השאיילני היום ואני אשאיך למחר שמור לי היום ואשאיך למחר השאיילני היום ואשמור לך למחר כולם נעשו שומרי שכר זה לזה עכ"ל. וזה כדברי הרמ"ה ז"ל".

על שיטת הרמ"ה נשאר הב"י בצ"ע מהו בעליו עמו בהשאיילני ואשמור לך: "דאין המשאיל עם השואל כלל לא הוא ולא כליו". מחלוקתם בפירוש הסוגיא, האם קושי' הגמרא על שמירה בבעלים עולה על כל הברייתא, או רק על שמור לי ואשמור לך. ומבחינה עקרונית חלוקים האם שאלה היא שמירה לבעלים או שמירה עבור עצמו בלבד.

ה. וכך באר המאירי (ב"מ פא ע"א): "כבר ביארנו בשמור לי ואשמור לך ששניהם נעשו שומרי שכר זה לזה וכן הדין בהשאיילני ואשאיך הואיל ואין כל הנאה שלו אינו נעשה שואל אלא שומר שכר וכן שמור לי ואשאיך השאיילני ואשמור

המקרים בסיפא של ההלכה אם היו באותו זמן לא עולה בוודאות מהרמב"ם, וניתן לומר שאף לפי הרמב"ם אין שאלה נחשבת כמלאכתו של חברו, ולא ניתן לחבר את הרישא שהיא שמירה בבעלים לסיפא שהם שומרי שכר זל"ז.

ז. פסק השו"ע (חו"מ סי' שה ס"ו): "האומר לחבירו: שמור לי ואשמור לך, (י"א דהוא הדין השאילני ואשילך) (טור ס"ז בשם הרמ"ה ומהרי"ק שורש ע"ז), הרי זה שמירה בבעלים. אמר ליה: שמור לי היום ואשמור לך למחר, השאילני היום ואני אשילך למחר, שמור לי היום ואשילך למחר, השאילני היום ואשמור לך למחר, כולם נעשו שומרי שכר זה לזה."

ורמ"א הגיה: "וי"א (דהשאילני ואשילך) ושמור לי ואשילך או השאילני ואשמור לך, אפילו בחד יומא, הוי שומר שכר ולא מקרי שמירה בבעלים (טור ס"ז בשם רש"י ונ"י פרק האומנין ומרדכי פ' המפקיד)."

השו"ע הביא את ההלכה בלשונה מהרמב"ם עפ"י הבנתו שהוא סובר שהשאילני ואשילך היא שמירה בבעלים. הרמ"א כדי לחדד את הדעה הוסיף את הי"א בסוגריים, ואף הבי"ה הסכים לה בביאורו. והרמ"א הוסיף את דעת רש"י בשם י"א. עולה שהשו"ע והרמ"א פסקו כרמ"ה וכרא"ש (יובאו דבריו להלן) שבכל המקרים הוי שמירה בבעלים ורק הרמ"א הביא בשם י"א את דעת רש"י. ונ"מ לשאלה דידן ששני השואלים פטורים על כל דיני שומרים לגבי המכונת ששאלו זה מזה. ואף על פשיעה בבעלים יהיו פטורים (רמב"ם הל' שכירות פ"א ה"ד).

ח. הטור הביא בסיום הסימן (סי' שה) כך: "שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ששאלת

לך. ומ"מ בשמור לי ואשמור לך אתה צריך לפרשה בשמור לי היום ואשמור לך למחר שאם לא כן שמירה בבעלים הוא כמו שביארנו, אבל שאר הלשונות יש אומרים שאין צריך לפרשה כן שאין בהם שמירה בבעלים שבהשאילני ואשילך אין אחד מהם עושה במלאכתו של חברו אלא במלאכת עצמו והשאילני ואשמור לך בעל הכלי אינו עושה מלאכה לשומר וכן שמור לי ואשילך ומ"מ גדולי המחברים (=רמב"ם) פרשו בכלן כן, והוא שכתבו שמור לי היום ואשמור לך למחר השאילני היום ואשילך למחר שמור לי היום ואשילך למחר השאילני היום ואשמור לך למחר כלם נעשים שומרי שכר זה לזה, ויש מתמהים בדבריהם מה הוצרכו לפרש כך, ומ"מ לדעתי הדברים נראין כן שהרי מ"מ כל אחד נעשה שומר לחברו במה שהשאלו אלא שגדולי הדורות שלפנינו (=רש"י?) כתבו כדעת ראשון."

ו. המאירי והב"ב הביאו אותה הלכה ברמב"ם (הל' שכירות פ"י ה"ב) כמקור לכך שהוא סובר שהשאילני ואשילך היא שמירה בבעלים: "כל האומר לחבירו שמור לי ואשמור לך הרי זה שמירה בבעלים, אמר לו שמור לי היום ואשמור לך למחר, השאילני היום ואני אשילך למחר, שמור לי היום ואשילך למחר, השאילני היום ואשמור לך למחר כולן נעשו שומרי שכר זה לזה."

החלק הראשון של ההלכה ברמב"ם עוסק בשמירה בבעלים. החלק השני שנעשים שומרי שכר זה לזה גם בשאלה, אם השמירות בזו אחר זו. ההנחה שלפי הרמב"ם בכל המקרים של שאלה היא תחשב כשמירה בבעלים מפני שכל

חבל נחלתו

[שנים שהיו מהלכין בדרך אחד] אמר לחבירו השאילני גלימא שלך שהיא קלה וטול אתה שלי שהיא כבדה שאתה חזק ממני ובאו לסטין ונטלו האחת מה יהיה הדין בנשארת. תשובה היינו עובדא דחד אריך וחד גוץ וחד רכיב גמלא כו' ושאלה בבעלים הוא כדתניא שמור לי ואשמור לך השאילני ואשאילך כולן נעשו שומרי שכר זה לזה ופרך ואמאי שמירה בבעלים הוא א"ר פפא דאמר ליה שמור לי היום ואשמור לך למחר והא עובדא הוי השאילני ואשאילך בבת אחת הילכך הנשארת היא של בעלים הראשונים עד כאן וזהו כדברי הרמ"ה זכרוננו לברכה".

מקרה זה ממש זהה לשאלה שלפנינו. (ורק צריך להחליף את המעילים במכוניות).

וכן פסק השו"ע בסעיף ז: "אמר לו: השאילני גלימא שלך שהיא קלה וטול שלי שהיא כבדה, ובאו לסטים ונטלו האחת, הנשארת היא של בעל ראשון".

ורמ"א הגיה: "דהוי ליה השאילני ואשאילך דהוי שאילה בבעלים. מיהו אם אין הדברים השאולים ביד השואלים, אלא ביד אחרים, כגון שראובן הניח המשכון ביד לוי בעד שמעון ושמעון השאיל דבר לראובן, לא מקרי שאלה בבעלים, דהא אין שמעון שומר לראובן, והווי שומרי שכר זה לזה (מהרי"ק שורש קכ"ה)".

הסביר את פסיקתם בערוך השולחן (סי' שה ס"ז): "לדעה ראשונה דבהשאילני ואשאילך הוי שאילה בבעלים אם א"ל ראובן לשמעון השאילני בגד שלך שהוא קל ללבוש וטול בגד שלי שהוא כבד ותלבישהו אתה ונאבד האחת אין השני יכול לעכב בגד של הראשון והיא תשוב

להראשון דהו"ל שאילה בבעלים ופטור אפילו כשנאבד בפשיעה ולהיש חולקין (=רש"י) חייב גם בגניבה ואבידה, אבל אם נאנסה ממנו פטור דדינו כשומר שכר ולא כשואל כמ"ש. מיהו אם השני עסק עם בגד הראשון באיזו מלאכה כגון שהניחו בעגלה שלו או על חמורו להעביר את הנהר או להוליכו כמשא ולא לבשו על גופו פטור הראשון אף להיש חולקין מפני שהשני עמו במלאכתו להעביר הבגד שלו דרך הנהר או להוליכו כמשא ולא לבשו על גופו פטור הראשון אך להיש חולקין מפני שהשני עמו במלאכתו להעביר הבגד שלו דרך הנהר או להוליכו [ב"י] ואתי שפיר לדעה זו עובדא דב"מ פ"א: בארוך וגוין ע"ש ודוק".

ט. לגבי המקרה בשאלתנו, לפי ההלכה כדעת הרמ"ה יש כאן פטור של שמירה בבעלים למי שהרכב נפגע תחת ידו, ואפילו הרכב הגדול ניזק לבלי תקנה, הרי בעליו חייב להחזיר את הרכב הקטן שתחת ידו ואינו יכול להחזיק בו עד שישלם לו נזקו.

ויש להוסיף שאם לרכב הגדול אין ביטוח מקיף אלא רק צד ג', ופגעו ברכב הגדול כאלה שאי אפשר להשתלם מהם, בעל הרכב הקטן מקבל את רכבו בחזרה ובעל הרכב הגדול נפסד, וה"ה אפילו יש ביטוחים מקיפים לשני הרכבים – השואל שהרכב שברשותו נפגע פטור מלשלם את ההשתתפות העצמית לחברו.

וכיון שלפי שתי הדעות התוצאה אינה כפי שתכננו, מן הראוי במקרי שאלה מסוג זה להתנות לפי כן על החיובים השונים שכל צד מתחייב לגבי הרכב שברשותו.

חבל נחלתו

סימן סה

אבק על צביעת בית חבירו

שאלה

ללוקח לומר ראשון עשאו ברשות, לא שנה נגד יחיד לא שנה נגד רבים".

המרחק של חמישים אמה אינו קצוב למעלה כאמור באותו סימן בסעיף לד: "מי שעשה גורן בתוך שלו, או קבע בית הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהם, צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או ריח בית הכסא או האבק לחבירו, כדי שלא יזיקו; אפילו היתה הרוח הוא שמסייע אותו בעת שעושה מלאכתו ומוליכה את העפר או נעורת הפשתן והמוץ וכיוצא בהן ומגיעתן לחבירו, הרי זה חייב להרחיק, כדי שלא יגיעו ולא יזיקו, ואפילו ע"י רוח מצוייה, שכל אלו כמי שהזיקו בחיצו הן; ואף על פי שהוא חייב להרחיק כל כך, אם הולכה הרוח המצויה המוץ והעפר והזיקה בהן, פטור מלשלם, שהרוח הוא שסייע אותו".

ב. אלא שהמקרה הנוכחי אינו קשור להלכות הרחקה אלו.

הרי חברת הבניה לא קבעה את נתיב הכניסה והיציאה לשכונה בבניה, את זאת קבעה העיריה המקומית. היא מופקדת על הבניה החדשה, והיא מופקדת על המתגוררים בעיר. מתפקידה למעט בנזקים ובטרדות לבני העיר. ואם כן על הניזק המתלונן לפנות אליה.

והעיריה מן הסתם תענה לו שבסמכותה לבנות שכונות נוספות לעיר, ולגרום לטרדות לבני העיר אפילו במחיר של אבק. והרי גם למתגורר המתלונן בנו את ביתו, ומן הסתם גם בבניה של ביתו

חברת בניה בונה שכונת מגורים להרחבת עיר. פלוני המתגורר בעיר בסביבת אותה שכונה בהקמה החליט לצבוע את ביתו מבחוץ. הוא צבעו לבן, אבל אבק המשאיות שעברו בסביבת ביתו גרם לכך שכל הצבע התמלא אבק, ועל כן הבית קיבל גוון חום. הוא תובע את חברת הבניה שאבק המשאיות שלה הנכנסות ויוצאות מאתר הבניה גרם לקלוקל הצבע. האם יש מקום לתביעתו?

תשובה

א. אדם מצווה על הרחקת נזקיו. כן נפסק בשו"ע (ח"מ סי' קנה סעי' כב): "מרחיקין את גורן קבוע מהעיר חמישים אמה, כדי שלא יולין הרוח התבן בעת שזורה, ויזיק לבני העיר... וכן לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו, אלא אם כן היה לו חמישים אמה לכל רוח, כדי שלא יזיק התבן לנטיעת חבירו או לניירו". וא"כ לכאורה המשאיות שנעו בסביבת ביתו חייבות לפצות אותו על קלוקל הצבע לביתו.

עוד כתב השו"ע בסעיף כד: "מרחיקין השובך מהעיר חמישים אמה, ולא יעשנו בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמישים אמה לכל רוח. ואם לקחו כמו שהוא, אפילו הוא בתוך (בית) רובע, הרי הוא בחזקתו. ואף אם יפול, יכול לחזור לבנותו, שטוענים

חבל נחלתו

היה אבק שהפריע לדיירים אחרים בעיר. וכך הוא דרכו של עולם. כמובן שאין לעיריה לתכנן נתיב קרוב לאחד ורחוק מחברו בכוונת היזק לקרוב ולא לרחוק, אלא עליה לתכנן את נתיב הגישה בדרך היותר מתאימה והפחות מטרידה לכלל הדיירים בעיר, אף שיהיו כאלו שהטירדה תהיה להם קשה יותר מחמת הקירבה ומחמת רגישות פרטית.

ג. ניתן לחשוב על טעם אחר והוא האם יש שליח לדבר עבירה בנזקי שכנים מסוג זה.

היינו, האם ניתן לטעון כנגד הזורה בגורן וכד' כאשר הוא רק פועל של בעל הגורן – יש לך להרחיק! או מכיון

מסקנה

בעל הבית שצביעתו התלכלכה באבק המשאיות הנכנסות ויוצאות אינו יכול לדרוש הוצאותיו מהחברה הבונה שמשאיותיה עוברות בסביבות ביתו.

סימן סו

דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין

בא איש חלום אמ' לו כך וכך הן במקום פלוני הן, זה היה מעשה ומצאו שם מעות ובאו ושאלו את חכמים ואמרו הרי אילו חולין שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

וכן נאמר בסנהדרין (ל ע"א): "הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו: כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן – זה היה מעשה, ואמרו: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ו ה"ו): "אמרו לו בחלום מעשר שני

שאלה

באלו הלכות דינים ומעשים מכריעים עפ"י חלומות¹.

תשובה

א. הברור להלן לא יעסוק במהות החלומות, אלא בהכרעה מעשית או בפסיקת הלכה עפ"י חלום. ואע"פ שיש שדנו בכך לפי מקור החלום נראה שהדין העקרוני לא צריך להיות מושפע מכך.

נאמר בתוספתא מעשר שני (פ"ה ה"ט): "היה מצטער איכן מעשר שיני של אבה,

1. האריך בכך הג"ר ראובן מרגליות בהקדמתו לשו"ת מן השמים ביחס לחלומות בקביעת הלכה עי"ש.

”אמנם המקומות אשר ראינום שהם חוששין לחלומו’ הוא זה המקום אשר עליו ה’ זה המשא והמתן **והוא שנדהו בחלום המוזכר בראשון (מנדוים) [מנדרים] (ח’ ע”א)** וכן במקומות אחר’ מפורשי’ באחרון מברכות וביבמו’ בפ’ האש’ רבה (צ”ג ע”ב) (אחזיקו) [אקריין] קנה רצון מאי לאו הכי קאמרי הנה בטחת לך על משענת קנה הרצון לא הכי קאמרי ליה קנה רצון לא ישבר וכו’ עד לאמ’ יוציא משפט”.

”אמנם במקומות שאין חוששין להם כלל הוא מה שהוזכר בפ’ זה בורר (ל’ ע”א) שאמרו שם הרי שהי’ מצטער על מעות מעשר שני שהניח לו אביו בא בעל החלום ואמר לו כך וכך הם במקו’ פלוני הם זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין והרי כאן סתיר’ מפורשת! ואפשר היה לפרש שאין בה סתירה ובכל מקום ראוי לנו לסמוך על החלום בין לענין נדר בין לענין מעשר שני ועניינים אחרים אם הוא עצמו חלם החלום. אבל אם אחר חלם לו אין לו לסמוך על חלומו בשום מקום זהו שאמרו בא בעל החלום כלומר האיש החולם חלום אמר לו כן ולפי פי’ זה יש לסמוך על החלומות אם הם חלמו אותם אבל אם אחרים חלמו להם אין לסמוך עליהם כלל והתבאר טעות המתענין לפי זה אחר שאחר חלם להם והם לא חלמו אבל מכיון שאמרו זה ה’ מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין והוא מאמר כללי לכל חלומות אי אפשר לפרש כן”.

הרשב”ץ מעלה את הסתירה שלגבי נידוהו בחלום נקט רב יוסף שצריך עשרה להתיר נידויו (וכ”פ הרמב”ם הל’ ת”ת פ”ז ה”ב וש”ע יו”ד ס”י שלד ס”ה) ולגבי בעל החלום

של אביך שאתה מבקש הרי הוא במקום פלוני, אף ע”פ שמצא שם מה שנאמר לו אינו מעשר, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין”.

וכן כתב הרמב”ם (הל’ זכיה ומתנה פ”י ה”ז): ”הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ולא ידע היכן החביאם ואמרו לו בחלום כך וכך הם במקום פלוני הן ושל פלוני הן ושל מעשר שני הן, ומצאו במקום פלוני שנאמר לו ובמנין שנאמר לו, זה היה מעשה ואמרו חכמים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין”.

עולה שאע”פ שלכאורה רגליים לדבר שדברי החלום אמתיים, אין צריך לשמוע לחלום ולנהוג על פיו הן בדיני ממונות והן באיסורים.

ב. כתב בשו”ת תשב”ץ (ח”ב ס” קכח) בענין אחד שחלם שאם לא יקבעו תענית ציבור הם יהיו מנוודים לשמים. והרב פסק ש”חייבים להתענות תענית צבור וקבעו ברכה בתפלת מנחה והתיר’ מהנדוי בעשרה”. והרשב”ץ מרחיב את השאלה ומנסה לתת כלל מתי סומכים על דברי חלומות ומתי אין סומכים.

וכתב התשב”ץ: ”ומה שראוי לדקדק בזה הוא בענין החלומות דרך כלל במאמרי התלמוד כי הידיעה בכללים קודמת בטבע ובסדר לידיעה בפרטים וראינו כי יש מקומות שחכמינו ז”ל חוששין להם ויש מקומות שאין חוששין להם כלל וראוי לנו לחזר אחר טעמי הענין כי ידיעת הדבר בסבותיו היא ידיעה שלימה. ובלא ידיעת הסבות אינה ידיעה רק מחשבה וכשיעלו בידינו הטעמים יתבררו ויתלבנו ויצרפו הדברים במה היתה החטאת הזאת בענין דרושנו אשר אנחנו הולכים סביבו”.

חבל נחלתו

החלומות מהם צודקים ומהם בלתי צודקים והצודק מהם הוא בהיות הכח המדמה אשר באמצעותיו הם החלומ' בריא ביצירתו בהרכבתו ובמזגו ולא יעיקהו מזג רע ממזונו' מולידים לחה עבה ושחורה ואידים עבים מערבבים אותו וכשהוא על אופן זה ילוה אליו הכח השכלי ובאמצעו' כח עליוני מהשכל הפועל רואה חלומ' צודקים וכבר אמרו כי אחד ממופתיה ההשגחה הוא ענין הודעת העתיד לבא כדי שישמור ממנו האדם וזהו אומרם ז"ל כאן על ידי מלאך ולפי זה אמרו (ברכו' נ"ז ע"ב) חלום אחד משישים בנבואה ואמרו נובלות נבואה חלום ובמדרש קהלת אמרו בשעה שאדם ישן נפשו אומרת למלאך ומלאך אומר לכרוב ופי' הרמב"ם ז"ל הנפש במקום הזה הוא השלמו' הראשון אשר למין האנושי' המוכן לקבל המושכלות והמלאך הוא הכח המדומה כי כל כח הוא מלאך כמו שהשריש הרב ז"ל בספר המורה והכרוב הוא הכח השכלי. או יהי' פי' נפשו הכח המדמ' והמלאך הכח השכלי והכרוב הוא השכל הפועל. או יהיה פי' נפשו החוש המשותף והמלאך הכח המדמה והכרוב הוא השכל הפועל וע"ז אמרו (שבת י"א ע"א) יפה תענית לחלום כאש בנעורת ובאותו יום ואפילו בשבת כי המושל באותו יום והוא בעל החלום הראה לו העתיד לבא עליו, ואם התענה באותו יום יש בכח ממשלתו לבטל גזירתו וכשעבר אותו יום המושל ביום אחר אין בו כח לבטל מה שנגזר ע"י מושל זולתו והתור' השרישה לנו זה באמר' ולמשול ביום ובלילה והזכירהו רז"ל בפי' כמו שנמצא בספר הזהר לרשב"י ז"ל בפ' אמור בענין אותו ואת בנו וכן כ' הרמב"ן ז"ל בפ' התור' בפסוק ולמשול ביום ובלילה

פסקו שדברי חלומות אין מעלין ולא מורדין. ודוחה את החילוק בשאלה מי החולם, והמשיך והשיב:

"ויש לנו לפרש כי בעל החלום המוזכר כאן הוא המחלים לבני אדם שבא אל האיש בעצמו המצטער דומה לההיא דאמר' בפ"ק דברכות (י' ע"ב) אפי' בעל החלום אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים ואעפ"כ אמרו לו שאין לסמוך על חלומותיו ועל דבריו וה"נ מוכח ההיא דפ' הנזקין (נ"ב ע"א) בההוא אפטרופוס דהוי בשבבויה דר' מאיר דהוה קא מזבין ארעא וזבין עבדי לא שבקיה רבי מאיר אחוה ליה בחלמיה אני להרוס ואתה לבנות ואפי' הכי לא אשגח אמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה חששו לענין נדוי וסומכין עליהם בהרבה מקומות על פי פותרים".

"ואני אומר כי מה שמרפא שבר קושיא זאת הוא מאמר אחד הנזכר באחרון מברכות (נ"ה ע"ב) והוא שאמרו שם רבא רמי כתיב החלומות שוא ידברו וכתוב בחלום אדבר בו. לא קשיא כאן על ידי מלאך כאן על ידי שדים הרי שהם ז"ל נתעוררו וראו כי יש חלומות שראוי לסמוך עליהם ולחוש להם ויש מהם שאין ראוי לסמוך ולחוש להם כי יש מהם ע"י מלאך והמלאך לא יכזב ויש מהם על ידי שד והם דברים כענן בקר אשר אין להם שחר והמאמר הזה אמתו אותו החוקרים במקום הזה, ואף על פי שדבריהם ז"ל הם כדברי תורה ואינם צריכים חזוק טוב הוא לסמוך אותם בדברים שכליים כדי להטעימם ולהבין יופי חכמתם כי כל רז לא אניס להו.

"וידוע הוא משרשי החכמה החיצונית כי

וכן הרמב"ם ז"ל בפ"ה מחלק ב' מהמורה".
 "והחלום הבלתי צודק הוא בהיות הכח המדמה בלתי בריא או מפני שרש יצירתו ברוע הרכבתו וברוע מזגו או מפני מזונות עב' רעי הכמות המולידים אידים עבים שחורים יטרידוהו ומפני זה מורכב מחושים אין להם מציאות כלל. ועל זה אמרו ביומא (פ"ג ע"ב) חלמא דבי שמשא בטלין אינון וזהו אומרם כאן על ידי שד כי השד השאלוהו במקום הזה אל רוח רעה מזקת ושוודת את האדם והם כלם מאין ופעלם מאפע אין ידים להם ואין לחוש להם כלל".
 "מעתה אחר שנתישב לנו מדברי חכמינו ז"ל והשכל מעיד עליו כי יש חלומות צודקים ראוי לחוש להם. ויש חלומות בלתי צודקים אין לחוש להם אנחנו מסופקים בזה החלום אם הוא צודק או הוא בלתי צודק אם יש לנו לחוש בדבר הראוי לחוש ושלא לחוש בדבר שאין ראוי לחוש כפי שרשי התלמוד. וידוע הוא כי בכל דבר שבממון יש לנו להעמיד הממון שנפל בו הספק בחזקתו ועל זה אמרו באותו שהיה מצטער על מעות מעשר שני שהניח אביו שאין לו לסמוך על החלום ויונה הממון ההוא בחזקתו כאשר הי' קודם החלום דברי חלומות בכענין זה לא מעלין ולא מורידין להוציא הממון מחזקתו וכן כתוב זה בשאלתא דויהי מקץ וכן בהוא אפטרופא דהוי מזבין ארעא מספקא לא יהבי ליה רשותא למזבן בלאו דינא. אבל במי שנדוהו בחלום אם על ידי מלאך הוא הרי הוא מנודה ואם ע"י שד הוא אינו מנודה וא"כ זה ספק מנודה ספק אינו מנודה והרי זה כספק איסורא אם אסור לספר ולכבס ולהתרחק מבני אדם ד' אמות אם לא ומן הספק צריך היתר ככל

ספק איסורא שאפשר לצאת מידי ספק
 על ידי תקנה ויתירוהו עשרה שזה הוא מנודה לשמים. ומנודה לשמים נסתפק לבעלי התלמוד אם הוא חמור ממנוד' לבני אדם או יותר כמו שהוזכר במס' משקין (ט"ו ע"ב) ומ"מ צריך שלוחי המקום להתירו ובעשרה יש שכינה זה הוא מה שעלה בידינו בענין זה".

"ובסוף הוריות (י"ג ע"ב) איכא מאן דחש לדברי חלומות ואיכא מאן דלא חש להו גבי עובדא דר' מאיר ור' נתן דאמרו להו בחלמייהו דליזלו לפיוסי לרשב"ג דר' נתן אזל ור' מאיר לא אזל משום דדברי חלומי' לא מעלין ולא מורידין ומסתברא דר' נתן מדמי ליה לנדוהו בחלום משום כבודו דרשב"ג ור' מאיר מדמי ליה לשאר מילי כיון דלא אדכרו ליה שמתא".

"ונשוב אל הנדון הזה אם הי' ראוי להם להתענות על פי החלום ההוא ולקבוע ברכה לעצמן אם לאו. והי' נראה בדבריך שאין ראוי לצבור לקבוע תענית מפני חלום שחלמו להם אחרים שאפילו חלמו הם בעצמם כלם היה ראוי להם להתענות כל יחיד לעצמו ולכלול עננו בשומע תפלה כדין יחידים. אבל להתפלל בצבור תפלת תענית ולקבוע ברכה לעצמן בין גואל לרופא היה נראה איסור בדבר אפי' חלמו הם בעצמן כל שכן כשחלם להם אחד מהם. אבל מה אעשה והרי מצינו מפורש בתלמוד שמפני חלומי של יחיד התפללו הצבור תפלת תענית ונענו והוא מה שאמרו בפרקא דחסידי (כ"ד ע"ב) רב איקלע להגרוניא גזר תעניתא בעא רחמי ולא אתא מטרא אמר להו ביתו כולי עלמא בתעניתא אתו למחר אמר להו מי איכא איניש דחזא בחלמא כלום אמר ליה רבי אלעזר מהגרוניא לדידי

חבל נחלתו

על זה בראותו כי בא החלום ברוב ענין. זהו מה שראיתי לשאת ולתת בלימוד זכות על תוספת ברכה ונשאר לנו לדקדק אחר המורה הזו בענין התרת הנדוי אם מוטעה בו כנראה לפי פשטי הדברים או לא היה מוטעה".

עולה מדברי הרשב"ץ שאע"פ שהחזיק בכלל, שיש חלומות שצריך לשמוע להם, ויש חלומות שאין צריך לנהוג על פיהם, והכללים הם קרובים לדיני הכרעה בספקות בפועל, בכ"ז כאשר הגיעו חלומות כאלה להכרעה, לא ידע להכריע. ג. וכך כתב היד מלאכי (כללי הדינים כלל קסז):

"דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, לא אמרו רק **דלא עדיפי לאפוקי ממונא** דאלימא חזקת המחזיק כדאיתא בדוכתי טובא, הקדמות ספר מעבר יבק דף ה' ב' (נראה דרצונו לומר דדוקא לענין ממון אתמר ולא לענין איסורא וכמו שנראה שם ולי הדיוט צ"ע דהא בסנהדרין [דף] ל' א' קאמר דאם בא בעל החלום ואמר לו שמעות שהניח לו אביו של מעשר שני הם דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ומעשר מילתא דאיסורא הוא ואם תדחה ותאמר דכיון שהוא מוחזק בממון אלימא חזקת המחזיק אף לגבי מילתא דאיסורא אכתי צ"ע דבהוריות [דף] י"ג ב' בהוא עובדא דאסיקו ליה לר"מ אחרים ולר' נתן י"א על שהיו רוצים לבייש את רשב"ג ור' נתן אזל ור"מ לא אזל אמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין הא קמן דאף דהוה מילתא דאיסורא דלא פתיך בהדיה דררא דממונא אפילו הכי לא אשגח ביה ר"מ) ועיין ענין נחמד בזה בתשב"ץ ח"ב סי' קכ"ז וקכ"ט ובשו"ת זקן אהרן סי' כ"א וע"ע ברכות [דף] כ"ח א' ולא היא ליתובי

אקריין בחלמא שלם טב לרב טב מרבונא טבא דמטוביה מטיב לעמיה אמר שמע מינה עת רצון הוא בעא רחמי ואתא מטרא. והנראה מזה המעשה הוא שאלמלא חלום זה לא היה מתפלל ומצער הצבור בתענית אחר תענית שלא תקנו תעניות גשמים רצופים אלא שני וחמישי ושני וכבר אמרו בירוש' בפ' בג' פרקים (תענית פ"ד ה"ג) וכי סנהדרין יכול' להתענות בכל יום ותיצאו מחלקים היו עצמן לבתי אבות וכן הוא במדרש קינות בפסוק על אלה אני וכו' לפי שנתבשר בחלום בשלום התפללו הצבור תפלת תענית ואפשר בעשרים וארבע ברכות ומזה המעשה היה אפשר למורה ההוא למצוא סמך להוראתו הלכה למעשה".

"ודע כי זה קרוב לעשרים שנה חלם חלום חקון בן עבו אשר היום יצא לתרבות רעה שהצבור חייבים להתענו' ג' תעניו' שני וחמישי שני והרב ר' יצחק בר ששת זלה"ה חשש לו וגזר ג' תעניו' ואתה רואה שאותה איש אשר סופו הוכיח על תחלתו כי גם באותו פרק לא היה פרקו נאה ומפני חלומו לא הי' לו לרב ז"ל לגזור תעניו' והצבור היו מלעיבים ומלעיגי' עליהם וקורין אותן תעני' חלום ובתפלת מנחה לא היינו מוצא' מנין כי אם בקושי, ונתחרט הרב ז"ל על זה ואני הייתי מתענה והייתי אומר יודע אני בעצמי שאיני כהן ואם יאמרו לי חבירי עלה לדוכן הייתי עולה (שבת קי"ח ע"ב) ומה שהזקיק הרב ז"ל לזה הוא מה שאמר לנו כי בכלינסיה עיר מולדתו בא לו קודם הגזרה שלמה מטיש ואמר לו לגזור תענית לפי שהי' רואה שריפה גדולה בבית הרב ז"ל. ולא חשש לדבריו כלל ונתחרט

דעתיה הוא דאחזו ליה".

נראה שבאיסורים דעת ספר מעבר יבק ששומעים לדברי חלומות וכן לגבי הרחקה מאיסור ג"כ שומעים לדברי חלומות.

ד. כתב בשם הגדולים (מערכת גדולים אות

א [קצט] רבינו אליעזר בר נתן):

"רבינו אליעזר בר נתן הוא ראב"ן... וכתוב בתחלת הספר סי' כ"ו דף י"ד שהתיר כלי יין וכו' כי סמך שאמרו שה' נגוב ואקריון בחלמי' השותים במזוקי יין ואסר היין שבחבית והתענה הוא והשותים עש"ב. וכיצא בזה ראיתי להרדב"ז בתשובה כ"י שכתב בסי' ב' אלפים רפ"ו שהורה דתפילין של ר"ת יכול לעשותם דרש"י ובלילה הראוהו בחלומו שלא הורה יפה וחזר בו. ובא וראה גדולתן של רבותינו בדבר שהיו נוטים מהאמת בחלום ידבר בם על דרך שהיה נעשה לתנאי ואמוראי כמבואר בתלמוד ובמדרשים כמה זימנין ומהם פרק הזרוע דאקריוה לרב ספרא מעדה בגד כלפי רבא דאמר לשמעיה זכה לי מתנתא ולא אקריוה לרבא משום דנזוף הוה. ופירש"י דנזוף הוה משום האי מעשה ולא הונח לו במה ששמע דהיה נזוף משום דהטיח כלפי מעלה וכו'. וכן הכריע הרא"ש בפסקיו שם ופ' אלו מגלחין דנזוף היה מהאי מעשה שלא דקדק בדבר ואמטו להכי לא אקריוהו בחלמיה".

"וק"ק על רש"י דבתענית דף כ"ד ע"ב כתב בסכינו שרצו להורגו וחתכו את מטתו והיינו דאמרי' פ' הזרוע רבא נזוף הוה ולא מצינו לו נזיפה בכל הש"ס אלא בזה המעשה עכ"ל. הרי דמסכים הולך דמאי דאמרו פ' הזרוע נזוף הוה היינו מההוא עובדא דבקש מטר בתמוז שלא לצורך. ואלו פ' הזרוע הביא פ' זה מפי השמועה

ולהורות נתן שאינו רוצה בקיומו ופירש דנזוף מההיא גופיה דאמר לשמעיה זכי ליה מתנתא. ויש סמך קצת לפירושו דרש"י פ' הזרוע והרא"ש ודעמייהו דאהיא הוראה גופיה הוה נזיף מירושלמי דתרומות דעל דריב"ל מסר לעולא בר קושב לא אתחזי ליה אליהו משום דלא עבד משנת חסידים. וה"נ אשכחן בתלמודין פ' שני דייני בההיא דרב ענן דאסתלק מיניה אליהו זכור לטוב על שהיה גורם דגורם דאסתום טענתיה דההוא גברא קמיה בי דינא דרב נחמן ואף כי אותיב בתענית' והדר אתי מבעית ליה בעותיה. ויש לחלק".

"ואל תתמה דהרי ראב"ן הורה הוראה ואקריוהו בחלמיה ואלו לרבא כפי רש"י והרא"ש לא אקריוהו בחלמיה. דכמה תשובות בדבר דראב"ן עצמו לא שתה ולא עביד עובדא בנפשיה. ועוד דשאני התם דרב ספרא לא אכיל. אי נמי דלא שאל רבא את פי רב יוסף כמ"ש מהרש"ל בים של שלמה שם סימן י"ג. ועוד יש להשיב ופשוט. אמנם בדברי מהרש"ל הנה מקום אתי לדקדק על דבריו בזה וכמ"ש במ"א ועיין יבמות צ"ג ע"ב דאמרו שם והא אקריון בחלמא קנה רצון וכו' ע"ש.

"ומן האמור מפורש דהו רבוותא קמאי ובתראי זהירי וחיישי בחלומות ולא עוד אלא אפילו לחלום עובד כוכבים כמבואר במדרשים וכמ"ש מהרח"ו זצ"ל במגילת סתריו כ"י. ומתענין ת"ח אף בשבת וזו הלכה רווחת. ואשכחן איפכא כל קבל דנא דאמרו פ' זה בורר דף ל' אם אמרו לו בחלום כך מעות במקום פלוני ושל מעשר שני הם ומצאם באותו מקום ובמנינם הרי הם שלו ודברי חלומות לא מעלין ולא מורדין, והוא הלכה כמבואר בהרי"ף

חבל נחלתו

אמנם בנדרים (ח' ע"א) איתא, אמר רב יוסף נידוהו בחלום צריך ל' בני אדם להתיר לו, אלמא חזינן דחוששים לחלומות".

"ורצה לחלק בין היכא שהוא בעצמו חלם שאז ראוי לסמוך על החלום וכהיכא דנידוהו בחלום, ובין היכא שאחר חלם בשבילו שאז אין לו לסמוך על החלום, וכך רצה ליישב ההיא דסנהדרין, דשם איתא שבא "בעל החלום" ואמר לו, ורצה התשב"ץ לפרש ש"בעל החלום" היינו האיש החולם את החלום, ולכן ל"צ לסמוך עליו, אבל דחה דבריו דבברכות (י' ע"ב) משמע שבעל החלום היינו זה שמחלים לבני אדם ולא החולם, (וכ"ה ברש"י סנהדרין שם, שר המראה חלומות בלילה, ועי' רש"י (מגילת אסתר ד' א') ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, בעל החלום אמר לו), דאיתא התם, אמר רב חנן אפי' בעל החלום אומר לו לאדם, למחר הוא מת, אל ימנע עצמו מן הרחמים עיין שם, (וכן משמע שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין היינו כלל), וכן בסוגיין הא ר"מ בעצמו חלם ואעפ"כ אמר דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

"ולכן מסיק ע"פ מה דאיתא בברכות (ג"ה ע"ב) רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו, וכתביב והחלומות שוא ידברו, לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד, וכיון שכל חלום וחלום אין אנו יודעים אם הוא ע"י מלאך או לא, ממילא הוה ספק ותלוי לגבי מה היה החלום, ולכן לגבי איסור והיתר כגון בנידוהו בחלום, מספק צריך להחמיר ולכן צריך התרה, משא"כ גבי ממונות, מספק א"א להוציא מחזקתו, ולכן בסוגיין לא שבק ר"מ מספק למיזבן ארעתא שלא כדין, וכן בההיא דסנהדרין שהראוהו בחלום דזהו מעשר שני, לא צריך מספק לחשוש כיון

והרמב"ם ובטור ח"מ סימן רצ"ה ונסתייע מזה הרב ש"ך ח"מ סי' של"ג ס"ק פ"ה וע' בתשובת מהריט"ץ סי' רע"א ע"ש. וזה כסברת ר"מ בגיטין דף נ"ב ושילהי הוריות. ועי' בתשב"ץ ח"ב סי' קכ"ח ואכמ"ל".

נראה מהרב חיד"א שיש לשמוע ולחוש לדברי חלומות, לפחות להפרשה מאיסור.

ה. נאמר בגיטין (נב ע"א): "ההוא אפטרופוס דהוה בשבבותיה דר' מאיר, דהוה קא מזבין ארעתא וזבין עבדי, ולא שבקיה ר' מאיר; אחוה ליה בחלמיה אני להרוס ואתה לבנות, אפילו הכי לא אשגח, אמר: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

ובאר בחידושי אגדות למהר"ל: "אנו להרוס ואתה לבנות וכו'. פי' כי אנו גוזרין מן השמים שיהיה הממון אבוד ואתה רוצה להפוך גזירתינו ולשמור העושר שלא יהיה אבוד, ואמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כך יראה".

בהערות הגר"ש אלישיב (גיטין נב ע"א) הביא חלום זה וניסה לתת כללים בהלכות עפ"י חלומות:

"ההוא אפטרופוס דהוה בשבבותיה דר' מאיר. ולא שבקיה ר' מאיר, אחוה ליה בחלמיה אני להרוס (מסתמא הוה אינשי דלא מעלי, עי' מהרש"ל ויעב"ץ) ואתה לבנות, אפילו הכי לא אשגח, אמר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

"והנה בתשב"ץ (ח"ב סי' קכ"ח) דן דלכאורה יש בזה סתירות בש"ס, דהכא בסוגיין חזינן דאין חוששין לחלומות, וכן איתא בסנהדרין (ל' ע"א) הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו (דלא ידע היכן הם) ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן, זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין,

שזוהי נפק"מ בממונות (שמע"ש ממון גבוה וכך שצריך לאוכלו בירושלים וכ"כ דינים שיש בו) עיין שם".

"ולכא' דבריו צ"ב דגבי מע"ש הא ג"כ יש חשש איסור ולמה ל"צ לחשוש מספק, ואף אם נאמר שיש כאן נידון על ממונות וממילא אין נאמנות, לכא' בשלמא במקום שזהו חסרון בכח הנאמנות, כגון ע"א שיש לו כח רק על איסורים ולא על ממונות איכא למימר דאם יש גם נידון על ממונות ממילא אינו נאמן, אבל הא גבי חלום אי"ז כח נאמנות רק על איסורים ולא על ממונות, אלא זהו ספק אם יש בכלל בירור או לא, ועל הצד שזהו מלאך ממילא יש כאן בירור גמור שמהני גם על ממונות וא"כ למה שלא נחשוש שיש כאן בירור ויועיל גם לגבי הממונות וצ"ב".

ואף הגר"ש אלישיב לא מצא כלל ברור לנהוג על פיו.

ו. כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' צט [אלף קע]): "שאלה שאלת ממני ראובן היה חייב לשמעון מנה ונשבע בחלום לפרוע לו יום פלוני אם יש לו לחוש או דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין".

"תשובה דבר זה מחלוקת כי הרא"ש ז"ל כתב בתשובה כי אין צריך כלום דאפילו הנשבע בהק"ץ בעיניו פיו ולבו שוין כל שכן בחלום שאין כאן לא פה ולא לב והרשב"א ז"ל כתב בתשובה שמצא בתשובת הגאונים שצריך חרטה והתרה כדין נדרים ושבועה של הק"ץ וכתב שראוי לנהוג כדבריהם וכן הורה הוא ז"ל הלכה למעשה. ומיהו בנדון דידן אני אומר שאפי' הרא"ש מודה דכיון דפריעת ב"ח מצוה מן השמים מזרזין אותו לקיים המצוה ויש לו לחוש ולקיים שבועתו או שיאמר לו חברו התקבלתי לצאת ידי

שמים והנראה לע"ד כתבתי". החיוב לתשלום ודאי קיים, השאלה היא לגבי השבועה בחלום ובכך יש מחלוקת ראשונים.

ז. לעומת חלומות על חיובים שונים שנחלקו בכך, הרי לגבי נידוי בחלום החמירו כבר בש"ס וכן בפסיקת הראשונים והאחרונים.

נאמר בנדרים (ח ע"א): "אמר רב יוסף: נידוהו בחלום – צריך ל' בני אדם להתיר לו; והוא דתנו הלכתא, אבל מתנו ולא תנו – ואי ליכא דתנו הלכתא, אפילו מתנו ולא תנו; ואי ליכא, ליזיל וליתב אפרשת דרכים ויהיב שלמא לבי ל', עד דמקלעי ליה עשרה דגמרי הלכתא. א"ל רבינא לרב אשי: ידע מאן שמתיה, מהו דלישרי ליה? אמר ליה: לשמותיה שויה שליח, למישרי ליה לא שויה שליח. אמר ליה רב אחא לרב אשי: שמתיה ושרו ליה בחלמיה, מאי? א"ל: כשם שאי אפשר לבר בלא תבן, [ח ע"ב] כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים".

ופרש הר"ן (נדרים ח ע"א):

"נדהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו – לפי שאפשר שבשליחות המקום נתנדה ולפיכך צריך עשרה להתירו ששכינה עמהם".

"והוא דמתנו הלכתא – כלומר דמתנו לאחרים אבל תנו בלחוד לא דלא חשיבי כולי האי ואיכא דגרסי דתנו הלכתא כלומר גמרא, אבל מתנו כלומר משנה בלחוד לא". "ויהיב שלמא לבי עשרה – ומתוך ששייבו לו שלום יגיננו עליו מן היסורין, עד דמקלעין ליה עשרה וכו'".

"ידע מאן שמתיה מהו דלישרי ליה – שהרי כל מי שמנדה בידו להתיר כדאמרין

חבל נחלתו

בפרק ואלו מגלחין (מ"ק דף יז) זיל לגביה דלישרי לך".

"לשמותיה שויה שליח – מן השמים".

וא"כ מתייחסים לנידוי כאילו הוא ודאי וחיוב להתירו. ולכאורה, יש לדייק שדוקא אם החולם הוא גם מי שנתנדה, אבל אם אחרים באים ומספרים שחלמו עליו שנתנדה לא דברו בש"ס וכנראה אינו חייב להתייחס לכך. כמו"כ צ"ע שבש"ס לא צוין על מה נידוהו, ואולי מי שנידה אותו שונאו ואין לו שום הצדקה לנדוהו! ונראה שיש כאן חשש שמא משמים מקפידים עליו ועל כן נידוהו, והמנדה הוא רק שליח של שמים לכך.

וכן כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ק [אלף קעא]):

"שאלה: מי שחלמו לו אחרים שהיו מנדין אותו אם צריך התרה או לא ודקדקת דאין צריך מפני שכתב הר"ן ז"ל מי שנדוהו בחלומו וכן נמצא בקצת נוסחאות הרי"ף ז"ל מי שנדוהו בחלומו בפרק אלו מגלחין ומשמע דוקא בחלומו אבל בחלומו של אחר לא צריך מידי".

"מסתברא לי דצריך עשרה והתרה כדין מי שנדוהו בחלומו ומנא אמינא לה דכיון דטעמא משום דהרחיקוהו מן השמים כדכתבו כל הפוסקים. מה לי שהרחיקוהו ע"י עצמו מה לי הרחיקוהו על ידי שליח וכן עמא דבר. ואיתא בירושלמי כל זמן שהלכה רופפת בידך פוק חזי מה הצבור נוהגין שאם הם אינם נביאים הם בני נביאים ומה שאמרו נדוהו בחלומו נראה לי לרבותא דאפי' נדוהו בחלומו והתירוהו בחלומו אפילו הכי צריך עשרה כההיא דאמרינן בגמרא דאפי' ידע מי נדוהו צריך עשרה דדילמא לנדוהו שוייא שליח ולא

להתירו הכא נמי הפה שאסר הוא הפה שהתיר קא משמע לן דאפילו כהאי גוונא צריך עשרה, וכל שכן לדברי הגאונים שסוברים דמי שנשבע או נדר בחלום צריך התרה. משמע דסבירא ליה דדברי חלומות מעלין ומורידין הילכך יש לחוש להם אעפ"י שחלמו לו אחרים ודבר זה קרוב לשכר ורחוק להפסד הוא. ואי לאו דמסתפינא ה"א דעדיף מי שחלמו לו אחרים ממי שחלם לעצמו שהרי מי שחלם לעצמו שמנדה את עצמו אינו מתיר לעצמו אפילו שיהיה תלמיד חכם מה שאין כן בהקיץ שת"ח מתיר לעצמו ואלו בחלמו לו אחרים ראוי שיהיה חמור שהרי אין יכול להתיר לעצמו אפי' בהקיץ הילכך שניהם צריכין התרה בעשרה דמתנו הלכתא וכן נראה לע"ד".

"שוב מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל בשם רב אחאי גאון ז"ל נידוהו בחלום אפי' חזיא ליה אשה או עבד או קטן בחלמיה ולהתיר שמתא דחלום אפי' במקום רבו מותר וה"ה אם נדוהו בליל שבת מתירין לו דאין לך צורך שבת גדול מזה דלא לשתהא בשמתיה ע"כ. שוב מצאתי הלשון הזה בשאלות בפרשת ויהי מקץ והכי גרסינן אפילו חזיא ליה אשה או עבד או קטן בחלמיהו וכו' והרי זה ממש כמו שכתבתי ולא כדעת המוציאין לשונות מפשטן ואומרים דכוונת הלשון הוא אפי' ראה בחלומו שאשה או עבד או קטן מנדין אותו אבל אם אחרים חלמו לו אין צריך התרה וזה אינו נכון לא בעינן ולא בלשון וקל להבין אלא בכל גוונא צריך התרה וכדכתבנא והנראה לע"ד כתבתי".

מתבאר שעל כל נידוי בחלום ראוי להתיר בין בחלום שלו ובין בחלום של

קללה הוא בעלמא שהרחיקוהו מן השמים וצריך קירוב".

ובשו"ת רדב"ז שהובא לעיל נכתב שהגאונים החמירו גם בנדר ובשבועה בחלום.

ופסק השו"ע (י"ד סי' רי ס"ב): "הנודר בחלום, אינו כלום ואינו צריך שאלה; ויש אומרים שיתירו לו עשרה דידיע למקרי (ותירו לו בחרטה כאלו נדר בהקיץ) (תשובת הגאונים), ויש לחוש לדבריהם. (מיהו אי לית ליה בקלות עשרה דידיע למקרי, יתרנו בשלשה כשאר נדר) (רשב"א סימן תרס"ח)".

וכתב הט"ז (י"ד סי' רי ס"ק ד): "ואינו צריך שאלה. כ"כ הרא"ש דדוקא בנידוהו בחלום אמרו בגמרא דצריך התרה בעשרה בני אדם כיון שהרחיקוהו מן השמים צריך קירוב אבל בנשבע אפילו בהקיץ בעינן פיו ולבו שוין כ"ש בחלום שאין כאן לא פה ולא לב והיש אומרים הוא הרשב"א כתב דלחשש בעלמא יש להחמיר אפי' בשבועה בחלום, ונראה לע"ד דאם אשה נשבעת בעיניו נפש שבעלה מפיר לה ביום שמעו תוך מעת לעת דלא תהא שבועה זו דהיא חומרא בעלמא עדיפא משבועה בהקיץ ואף על גב דלענין דצריך עשרה לכתחלה החמירו יותר מבהקיץ דסגי בשלשה מ"מ אין ללמוד מחומרא אלא שמו"ח ז"ל (=הב"ח) כתב דאין הבעל יכול להפך כיון דמן השמים השביעוה ומצאתי למהר"ל מפראג שהשיב בתשוב' הלכה למעשה כהרא"ש דאין צריך התרה כלל".

ט. וכך כתב בשו"ת חתם סופר (ח"ב, י"ד סי' רכב, ג) על "מי שחלם לו שנדר שלא לאכול מצה מבושלת בפסח הזה עד"ר (=על דעת רבים) אם יש לו היתר ע"ד

אחרים ואפילו קטן שחלם על אחר שנתנדה מתירים לו ע"י עשרה.

וכן פסק הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ז ה"ב) לגבי נידוי בחלום: "מי שנידוהו בחלום אפילו ידע מי נידוהו צריך עשרה בני אדם ששוין הלכות להתירו מנידויו, ואם לא מצא טורח אחריהם עד פרסא לא מצא מתירים לו אפילו עשרה ששונים משנה, לא מצא מתירין לו עשרה שיודעים לקרות בתורה, לא מצא מתירין לו אפילו עשרה שאינן יודעין לקרות, לא מצא במקומו עשרה מתירין לו אפילו שלשה".

וכך פסק השו"ע (י"ד סי' שלד סל"ה): "נידוהו בחלום, הוי נידוי וצריך התרה, ואפי' התירו לו בחלום אינו כלום. ואפילו יודע מי נידוהו, אינו יכול להתירו וצריך עשרה בני אדם ששונים הלכות להתירו. לא מצא, טורח אחריהם עד פרסה; לא מצא, מתירין לו אפי' עשרה ששונים משנה; לא מצא, מתירין לו אפילו עשרה שיודעים לקרות בתורה; לא מצא, מתירין לו אפי' עשרה שאינם יודעים לקרות; לא מצא במקומו עשרה, מתירין לו אפילו שלשה".

ורמ"א הגיה: "וי"א דאין לו התרה רק ע"י עשרה ששנו הלכות או משניות (תוספות), ומיהו סגי אם יתירו לו בזה אחר זה) (טור בשם הרא"ש)".

ועי' קרן אורה (נדריים ח ע"ב).

ה. לגבי מי שנשבע או נדר בחלום, כתב בשו"ת הרא"ש (כלל ח סי' יא): "הנודר או נשבע בחלום ששאלת אם צריך התרה כמו נדוהו בחלום. דע כי אין צריך כלום, דאפילו הנשבע בהקיץ בעי פיו ולבו שוים כל שכן בחלום, שאין כאן לא פה ולא לב. ולא דמי לנדוהו בחלום (נדריים ח) דסימן

חבל נחלתו

לא מהני התירא".
"אבל לכאורה צל"ע דהרי דברי הגאונים שחשו לנדר בחלום א"א לומר שהוא כחק בלי טעם דהרי קי"ל במס' סנהדרין לענין מעשר שני דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים ועוד דאין כאן הוצאה וביטוי שפתים ומ"ט חששו לו, וצ"ל משום דאין מראי' לו לאדם אלא מהרהורי יומא ורעיני על משכבי' סליקו וחששו שמא קיבל בלב בהקיץ דבר זה ואנו מחמירים להתיר הסכמה בלב כמבואר בנוסח היתר נדרים בערב ראש השנה, ע"כ חששו הגאונים להתיר נדרי חלום כנלע"ד. וא"כ ע"כ הגאונים מיירי מנדר שיש בו נדנד מצוה דבהא מחמירין בהסכמה בלבד דבקדשים כתיב כל נדיב לב עולות כמבואר פ"ג דשבועות וכיון דהגאונים לא מיירי אלא בנדרי מצוה ואפ"ה כ' הרשב"א מדינא לא בעי היתר אלא דיש לחוש לדברי הגאונים ש"מ הרשב"א והרא"ש מתירים אפי' בנדרי מצוה בלא היתר ולהגאונים עכ"פ בהיתרא סגי ואיך כ' רדב"ז בנדר מצוה מודה הרא"ש, וע"כ נ"ל דהרדב"ז לא אמרו אלא במצוה גמורה כגון פריעת בע"ח דכל אדם חייב במצוה זו ולא הוסיפו לו בחלומו אלא לזרוזי ולא יחמיץ המצוה, בזה כ' רדב"ז מ"ש והגאונים מיירי בנדרים שהן כעין חסידות ופרישות כעין נידון שלפנינו שהמקבל עליו לעשות כן איננו רק מפני נדרו ואין לומר משמים הטילו עליו אלא שיש לחוש שהרהר ביום והסכים בלב ומהני התרה ואפי' בנדר על ד"ר כמ"ש לעיל ע"כ אם אין מעלתו חפץ בקיומו יתיר לו בפני עשרה אנשים ויעורב ויבושם לו".
החת"ס מבדיל בין מצוות שהוא כבר מצווה בהן וע"כ החלום בא לזרוז וצריך

נודר בחלום בסי' ר"י בי"ד או כיון שהוא עד"ר אין להתיר".

וכתב החת"ס: "אי יש לו התרה כגון שחלם לו נדר עד"ר (=על דעת רבים) הנה בתשו' הרא"ש כלל ח' כ' שאין לחוש כלל לנדרי חלומות דלא דמי למי שנדוהו בחלום שמשמים נדוהו אבל נדר שמקבל על עצמו אפי' בהקיץ בעי' שיוציא בשפתיו וכ"ש הכא דליכא אלא דברי חלומות דלא מעלין ולא מורידין והרשב"א בתשו' דמייתי ב"י סי' ר"י נשאל על מי שנדר עד"ר בחלום וכ' שלכאורה אין לחוש אלא שהגאונים הצריכוהו היתר בעשרה או לכה"פ בג' ויש לחוש לדבריהם ומשמע להתיר אפי' עד"ר שהרי ע"ז נשאל ונ"ל טעמו כי י"ל האי עד"ר דברים בטלים הוא אף על גב דבש"ס לא מצינו ס' זו אלא לחוש להחמיר כשהתירוהו לו נידוי בחלום חיישי' שמא ההיתר דברים בטלים אבל הכא לתלות להקל לא מצינו מ"מ כיון דנראה להרשב"א עיקור דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין רק לחוש לחומרא לדברי הגאונים א"כ הבו דלא לוסף ונימא דהאי עד"ר דברים בטלים הם ובהיתרא מיהא סגי וא"כ בנידון שלפנינו סגי בהיתרא לכאורה".
"אלא שעומד נגדי תשו' הרדב"ז ח"א סי' צ"ט בא' שנשבע לפרוע חובו ביום פלוני והשיב הכא אפי' הרא"ש מודה כיון דפריעת בעל חוב מצוה א"כ משמים הראו לו לזרוזי נפשי' למצוה וע"כ או יפרע חובו באותו היום או ישתדל שהמלוה יאמר לו הריני כאלו התקבלתי ע"ש ומשמע מדבריו דלזה לא מהני היתר נדרים דלאו מטעם נדר אתאינן עלה אלא משמים הטיל עליו לזרוזי נפשי' וא"כ ה"נ דמצוה הוא ופרישות שלא לאכול מצה שרוי' בפסח י"ל

שיש בזה בכמ"ק בתלמוד משמע שיש לחוש לחלום כמו תענית חלום ונדוי בחלום ועוד בכמ"ק שחשו האמוראים לחלום ואלו כאן אמרי דברי חלומות וכו', ואחרי שהאריך בזה בביאור כמ"ק בגמרא הוא אומר הנה מדברי חז"ל נראה שיש חלומות צודקים ויש בלתי צודקים ואנחנו מסופקים בחלום זה אם הוא צודק או לא ובכל ספק איסור אזלינן לחומרא ובספק ממון לקולא ואין מוציאין מיד המוחזק, ולפיכך במע"ש אין לסמוך על בעל החלום להוציא הממון מחזקתו אלא ישאר בחזקתו שהיה קודם החלום עיין שם. ולכאורה אינו מובן הרי מע"ש יש בו גם איסורא וספק איסורא לחומרא. ונראה שדעת התשב"ץ כדעת הרמב"ן המובא בר"ן קידושין ס"ה, וכו"ה בחידושי הר"ן סנהדרין ל, שלפיכך אין עד אחד נאמן לומר מע"ש הן משום שהוא אפוקי ממונא שהוא מוציא ממון מרשות הדיוט לרשות גבוה שמע"ש הוא ממון גבוה ודבר שבממון אינו פחות משנים ואעפ"י שיש במע"ש גם איסורא, ע"א נאמן רק כשהוא איסור לבד עיין שם, ומעתה אף כשאומרים ספק איסור לחומרא זהו דוקא באיסור גרידא אבל במע"ש הוא גדר ממון ואין מוציאין ממון מחזקתו אף שכרוך עמו גם איסור, ונראה הטעם בזה שהרי חזקת ממון יותר אלים מאיסורא שאין הולכים בממון אחר הרוב וכמ"ש התוספות בב"מ כ ע"ב, ולפיכך כשמזדמנים ממון ואיסור יחד צד הממון קובע משפטו, ואף כוונת הרמב"ן משמע כן שצד הממון קובע ודוחה נאמנות העד באיסורין".

יב. בשו"ת חלקת יעקב (י"ד סי' רז) דן "באיש אחד שנפטר וקברוהו בביה"ח של העיר, לאחר כמה ימים בא בחלום לאחד

לקיים את החלום ואת המצוה שחלם עליה, לבין חשש לקבלות בלב שבהן התירו להתירן בפני עשרה אפילו נדרים על דעת רבים. וכנראה בנידוי חשש שמשמים הטילו עליו נידוי ועל כן צריך היתר.

י. וכך כתב בשיעורי ר' דוד (פוברסקי, נדרים ח ע"א) בסימן תקט: "אי צריך לחוש לחלום לענין ממון ואיסור".

"ובמהר"ץ – חיות הביא קושית הר"ן בסנהדרין (דף ל א) דאיתא שם דאם א"ל בעל החלומות מעות אלו מעשר שני הם, א"צ לחוש, דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, וא"כ מ"ט הכא בנדוהו בחלום צריך היתר".

"ותירץ דהכא הנידוי צריך לחוש יותר, משום דבכל זאת ראינו דמן השמים הרחיקוהו, משא"כ באיסורים, אמרינן דברי חלומות אין מעלין ואין מורידין".

"אכן כתב דא"כ זהו דוקא בנידוהו בחלום, אבל בנדר בחלום דהוי איסורא, הוי כשאר איסורים דאמרינן דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין לאיסור את המותר, ואין צריך היתר, ודלא כהרשב"א שהצריך היתר, ע"ש".

"אכן באמת זה תלוי בהא דנחלקו אי דוקא בממונות אמרינן דברי חלומות אין מעלין וכו', דיתכן דדוקא שם שמפסידו הממון, לא אזלינן בתר החלום, משא"כ הכא דהוי איסור שאין תלוי בממון, אזלינן לחומרא".
ודברי הגרי"ד פוברסקי מחמירים יותר ממסקנת החת"ס.

יא. אמנם לגבי מקום שמעורב איסור וממון כתב בעלי תמר (מעשר שני פרק ז): "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. בשו"ת תשב"ץ ח"ב קכ"ח העיר על סתירה

חבל נחלתו

מקוביו **לפנות את קברו לא"י**, ולא שם לב לדברים האלו דחלומות שוא ידברו, לאחר כמה ימים בא עוד הפעם ושוב לא שם לבו, ולאחר כמה ימים בא פעם שלישית ואמר אליו בלשון אזהרה כנ"ל, האיש הנ"ל הקיץ משנתו ותפעם רוחו ולבו חרד בקרבו ואינו יודע מה לעשות, והשאלה אם באופן זה מותר לעשות כרצונו או לאו".

ומסיק (שם אות ה): "ומצאתי בספר חסידים סי' תשכ"ז, מעשה שעשו ארון למת ונשאר מן העץ, אמר יהודי אחד אקה אותה חתיכה ואתקן כינור, אמר לו לא תקח ולא חשש, וראה בחלום אותו המת שתיקנו לו הארון ואמר לו קודם שתיקן משיור הארון כלי שיר, אם יתקן ינקום הימנו ולא חשש ותיקן, עוד אמר לי אם לא ישבור הכנור יהיה מסוכן ולא חשש וחלה, וכשחלה מאד לקח בנו אותו כלי שיר ושיבר על קבר של אותו שנראה לאביו, והניח השברים על הקבר ונתרפא אביו וכו' ואם בא המת בחלום על ענין המצות (ובהגה שם, נראה שצ"ל המעות) כמו שאמר מעות של מע"ש הם דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין עכ"ל ספר חסידים, העתקתי מפני שיש ללמוד מזה דאף על פי שעפי"ד בדבר הנוגע לממון לא אמרינן לחוש לדברי חלומות, מכ"מ אין לבטל דברי חלומות מכל וכל. ואם הקרוב יודע בעצמו דכמה פעמים ה' לו מינ' הנאה, עי' גיטין נ' ב' דמתנה נמי אי לאו דאית לי' הנאה מינ' לא הוי יהיב לי' והוי כמכר, וכן בגיטין נ"ב ב' אי לאו דאית לי' הנאה מינ' לא הוי לי' אפטרופא, והכ"נ באופן כשקיבל כבר הנאה מינ' בחייו, לא שייך האי פשיטותא, דבנוגע לממון של אחרים לא

שייך הא דמצוה לקיים דברי המת. ואף שעדיין נשאר לן ההיתר, דבדיני ממונות אמרינן דדברי חלומות לא מעלין, מ"מ כשלבנו נוקפו אפשר דיש לו לחוש להחלום, ובפרט כשיבא לו החלום עוד פעם. אבל עפ"ד אין מחויב כלל להוליכו לא"י מממון שלו, רק כשירצה ודאי מותר..."

יג. בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' קכא) דן: "בדבר מי שנדר בחלמו לצדקה, מתוך שראה דבר המשמחו".

לאחר סקירה כוללת בענייני חלומות הסיק: "ובנדון שאלתינו מלבד שיש כמה ספקות כנ"ל, הרי הנדר לא היה אלא משום שראה שאירע לו דבר המשמחו, וזה לא היה במציאות, וי"ל דהוה כנדר על תנאי ולא נתקיים תנאו, שאף בהקיץ בכה"ג לאו כלום הוא וא"צ אפילו התרה ודו"ק".

ויעוי"ע בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' קכב). וכן בתחומין ה' מאמר הרב יצחק פחה ז"ל בענייני חלומות.

יד. בחשוקי חמד (פסחים קיז ע"א) דן לגבי מי שבא בחלום לאמו שתקברנו ליד זקנו ואם לא, יחנוק אותה. וז"ל:

"שאלה. הוי עובדא באחד שקברוהו בעיר ששם נפטר בבית חולים, ולאחר ששהה שם זמן ממושך, בא בחלום לאמו שתוציאנו משם ותקברנו ליד זקנו, ואם לא תעשה כך יחנוק אותה, והיא מבוהלת. מה עליה לעשות?"

"תשובה. דן בכעין שאלה זו בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב יו"ד סימן קמז) וז"ל: בדבר העובדא דהוי בעיר וורשא, בילד בן ז' שנה מעיר לאדז שנפטר בוורשא זה מספר ירחים ונקבר שם כראוי. וכעת באה אם הילד וספרה, שזה איזה זמן שבא הילד בחלום ומבקש לפנותו משם ולהוליכו

ללאדז לקברו אצל זקנו, והוא מאיים עליה שאם לא תעשה כן יחנוק אותה. והשיב: האחרונים כתבו שאין לפנותו וזאת על סמך הנאמר בסנהדרין (דף ל ע"א והובא להלכה בשו"ע חו"מ סימן רנה ס"ט, וברמ"א יו"ד סימן רנט ס"ו) דא"ל בחלום כך וכך הם ובמקום פלוני ושל פלוני הם או של מעשר שני הם, ומצאם כך במקום ובענין שנאמר לו, אפ"ה אמרין דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, והם שלו. ויעוין בשו"ת שיבת ציון (סימן נב). ומביא בשו"ת אפרקסתא דעניא דברי ספר חסידים שהובאו לעיל.

וממשיך החשוקי חמד:

"ומסיק האפרקסתא דעניא דניחא ליה לאיניש להיות קבור במקום אבותיו או בני משפחתו, ואם מחמת דרוב חלומות הבל המה, והו"ל למיזל בתר רוב, הרי אם נחוש להני איומים שבהחלום, יש כאן חשש פיקוח נפש ואין הולכים בו אחר רוב, [וכמ"ש במהר"ם שיק (סימן שמז) להתיר ניוול במקום פיקוח נפש]. ואפילו תימא דאין אמת בפי החלום, מ"מ הפחד שבלב האשה הא גופא הוי פיקוח נפש מכ"ש באשה חלושת המזג וכאבל אם קודר תתהלך... לכן כשאני לעצמי הייתי אומר, דישלחו עשרה אנשים כשרים על קבר המת (דכל בי עשרה שכינתא שריא) בתורת שלוחי בי"ד, ויבקשו ממנו מחילה וכמ"ש כ"ת. וגם יבטיחו לו שם שיעשו דבר טוב

לטובת נשמתו, ויבקשו, או בדרך גזרת ב"ד, שלא יבא עוד בחלום לאמו... עכ"ל." "ויש להוסיף את הנאמר בשדי חמד (ח"ב כללים מערכת הדל"ת עמוד 32 ד"ה וכתב) וז"ל: בספר יד נאמן מצא בכתיבת יד מהרב חמיו של הפר"ח ברופא שהיה מוכן לעשות תרופה לחולה ואמרו לו בחלום שלא יעשה לו אותה תרופה, כי החולה עתיד למות, והשיב אם מסופק באותה תרופה יש לחוש לדברי החלום בשב ואל תעשה, ואם ברור לו שלא יזיק לו, לא ישגיח בדברי החלום, ואם הוא מסופק ורופא אחר אינו מסופק, לא ישגיח זה שאינו מסופק לדברי חלום חבירו, עכ"ל. וכך כתוב בדרך שיחה (עמוד קעז) שבנו של ר' מנשה מאיליא זצ"ל חלם חלום שיסע בים ויטבע בו, וסיפר זאת לרבי יצחק מוולוז'ין זצ"ל ואמר לו רבו: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, והטיב לו החלום, סוף דבר היה שנסע לים ונטבע... וכשסיפרו זאת לרבו אמר, כנראה יש פעמים שצריך לחשוש לחלום עכ"ל." טו. נראה כי למעשה כל חלום צריך דיון לעצמו ואם החולם או מי שחלמו עליו מרגיש גרעין אמת או חושש מן החלום יש לו להתייחס אליו בהתאם ולעשות את הראוי אם בהטבת חלום ואם בדברים אחרים כגון בקשת התרה בנידוי וכד'.

חבל נחלתו

סימן סז

אמצעים דידיקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר (נספח)

ונקראה הגדה על שם והגדת לבנך
ביום ההוא וגו' (אבודרהם)

הקדמה

מצות סיפור יציאת מצרים היא המצוה המרכזית אשר סביבה ערוך כל ליל הסדר. המצוה, כפי שנראה, אחוזה במצות "והגדת לבנך". נדון בה ובהשלכותיה הן בזמן שבית המקדש קיים והן בזמן שאין מקדש וקרבת פסח. מאמרנו יכלול את הנושאים הבאים:

- המצוה כפי שנתבארה להלכה.
- השתלבות המצוה בליל הסדר בזמן שבהמ"ק היה קיים ולאחריו.
- מנהגי עדות שונות.

כל נושא נציג בשלושה חלקים: ההלכה או המנהג, ההיבט הדידיקטי שלו והיישום במערכת מחנכת (דוגמת גן, ביה"ס או ישיבה). בהיבט הדידיקטי נדגיש שני צדדים: הפעולה החינוכית ומטרתה¹. ביישום במערכת מחנכת נבאר כיצד להשתמש בפעולה הדידיקטית בתוך מערכת חינוכית הגדולה מן המשפחה.

א. המצוה

כתב הרמב"ם (ספר המצוות מ"ע קנז – תרגום אבן תיבון):

היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מי שיוסיף המאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו לנו המצרים מעוול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם, ולהודות לו יתעלה על כל טוב שגמלנו – יהיה יותר טוב כמו שאמרו: וכל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אמרו: והגדת לבנך ביום ההוא. ובא הפירוש: והגדת לבנך יכול מראש חודש! תלמוד לומר: ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד

1. עי' בדבריו היפים של הרש"ר הירש (בתרגום הרב מ' ברויאר) על ערך הבית והלימוד לבנים ברמזים שהוא מוצא בקרבן פסח בהגדה של פסח המלוקטת מכתביו.

סימן סז – אמצעים דידקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

יום ת"ל. 'בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. כלומר מתחילת הלילה אתה מספר.

ולשון מכילתא:

מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו וכו' ת"ל והגדת לבנך אע"פ שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין! ת"ל: ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה, ר"ל שהוא ציוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת. וכבר ידעת לשון אמרם: ואפילו כלנו חכמים כלנו נבונים כלנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים...

בהלכות חמץ ומצה בראש פ"ז פותח הרמב"ם:

מצות עשה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים – בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה... ומנין שבליל חמשה עשר ת"ל והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה מצה ומרור מונחים לפניך.

המשווה את המקורות של המצוה בין ספר המצוות לבין היד החזקה יבחין שהרמב"ם החליף בין המקורות, והמקור שהיה עיקרי בשה"מ הוא דווקא המשני בספר היד החזקה. נראית ברמב"ם מעין התלבטות מה העיקרי ומה המשני. הפסוק הראשון אינו מזכיר כלל את מצות ההגדה לבנים, ואף אינו מחייב את הסיפור ואריכותו. אבל הפסוק השני הקושר זאת דווקא לבנים אינו אפשרי לקיום בכל מצב. וע"כ הוא מדגיש בהלכה ב: "אע"פ שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים, חייבין לספר ביציאת מצרים". אמנם הרמב"ם אינו מסתפק בכך ובהלכה ג כתב: "מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר 'הגדת לבנך'".

היינו, הרמב"ם קובע שיסוד המצוה הוא סיפור יציאת מצרים אף לעצמו, אבל אע"כ מצוה להודיע לבנים. ואמנם מייחדים לילה זה הן לחקיקת יציאת מצרים ברוחו של העם ע"י כל סדריו, והן בהעברת מורשה זו לבנים.

כתב החסיד בספר "יסוד ושורש העבודה" (שער ט' פ"ו) על דרך קיום המצוה:

הנה אחי ורעי מצות עשה של סיפור יציאת מצרים בלילה הזה הוא על כל איש מאישי ישראל עם קדוש. אף אם הוא ביחידי על שולחנו ואין זולתו עמו, כפי שמבואר בזוה"ק. אך אם אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך ובניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך, עיקר מצות הסיפור הוא לבניו ולבני ביתו להודיע להם גבורותיו ית"ש, ואת ישועת אלוהינו ית"ש ויתעלה, שעשה עמנו עם קדוש בהוציאנו ממצרים ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו.

ועיקר כוונתו יהיה להכניס בלבם האמנה שלמה באלוקותו ית"ש ויתעלה ובגודל גבורותיו ונפלאותיו. לכן ראוי להבינם כל סיפור ההגדה על לשון לע"ז לפרסם להם גודל הניסים וגבורות ונפלאות של בוראנו ית"ש ויתעלה. ולא די לפרש להם כלליות הניסים מה שכתוב בהגדה, רק לפרט ולבאר באר היטב כל נס ונס ע"פ מה שנמצא כתוב בגמרא ובמדרשים ובשאר ספרים. וראוי לכל יודע ספר מקודם פסח לחפש בכל הספרים בדוקין שבעין. דוכתא דלדידהו הוי מאומה, איזה עניינים קדושים בפרטי הניסים והנפלאות של יציאת מצרים הכתוב בתורה בכללות, ולספר פרטיהם לבני

חבל נחלתו

ולבני ביתו בליל שימור פסח, כדי להגדיל בעיניהם הנס, ויתנו בלבם יותר שבח והודיה להבורא ית"ש ויתעלה.

ב. המדרגה ההלכתית של האמצעים הדיקטיים בליל הסדר

בדרך כלל אמצעים דיקטיים אינם במדרגת התוכן, הם בגדר "מכשירי מצוה" והתוכן – קיום המצוה עצמה, חשוב מהם. אמנם לגבי מצות סיפור יציאת מצרים וההגדה לבנים ניתן לומר שלא רק עצם הסיפור כלול במצוה, אלא כל האמצעים הדיקטיים הגורמים להחדרת סיפור יצ"מ והעברתו לבנים, אף הם מסעיפי המצוה. וע"כ חז"ל שלבו בה הרבה צדדים דיקטיים למצוה הכוללת, לא כאמצעים על ידם יהיו הילדים תלמידים יותר טובים, אלא כדרכים הנכונות לקיום המצוה. בכך העלו והרימו את הפעולות הדיקטיות של ליל הסדר מאמצעים והכשרי מצוה לסעיפים מגוף המצוה עצמה.

ג. התכנים הנבחרים ודרכי הנחלתם

התוכן העיקרי אשר צריך לעבור לבן בליל הסדר הוא היותו בן לעם ישראל, העם אשר לקח לו ה' לנחלה. ובלילה הזה יצא ישראל לחירות גוף ונפש משעבודם של מצרים. וכולו הפך להיות עבד ה' אשר חירותו חרותה על הלוחות. כל דור בונה שלב אחד בבניין החירות הישראלית. ובערב זה מכניסים הדורות הקודמים את הדור הבא לעול חביב זה.

דרכי ההנחלה מדור לדור הן כל מצוות הלילה וכל ההגדה על הסבריה ופירושיה. אלה צינורות העברה מדור לדור. וכל סדרי ומנהגי הלילה מותאמים למטרה זו. ההתכוננות לכך לפני החג, בלימוד הלכות הלילה, ובלמוד פרושי ההגדה והרחבת תכניה יביאו את הלילה זה למלא את מטרתו ולתת את מלוא תנובתו.

ד. מצות קרבן פסח והבנים

כמה אחיזות בין מצות קרבן פסח לבניו של אדם אפילו הקטנים, דבר המוכיח שפרט לצדדים החינוכיים, התורה מכניסה את הקשר שבין הפסח לבנים בתוך הלכות המעכבות את המצווה².

א. הקטן כמנוי על הקרבן – (רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ב, ה"ג-ד, ה"ח-ט).

2. אפשר אולי להטעים את החשיבות הגדולה שהתורה רואה בחיבור הבנים למצוות הפסח, בכך שהגזירה היתה על הבנים: "כל הבן היילוד..." וא"כ, כנגד כוונתו של השעבוד לעקור את ההמשכיות בעם ישראל הן מבחינה פיזית (כאמור) והן מבחינה רוחנית בשעבוד גוף ונפש המטביע את מהותו של העבד בתוך תרבותו הזרה של המשעבד, ובמניעת עיסוקו במהותו עצמו – באה התורה והקדישה חג שלם לעצמאות הפנימית והנאמנה לרבש"ע, ולילה מיוחד להעברת המורשת הרוחנית-לאומית לדור הבא. ועיין בס' טעמי דינים ומנהגים בקונטרס אחרון אות תקכ"ט שרומז לכך.

סימן סז – אמצעים דידיקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

- ב. מילת בניו מעכבתו מלהקריב את הפסח³ – (שם, פ"ה ה"ה).
- ג. חיוב קטן שהגדיל בין פסח לראשון לשני – (שם, ה"ז).
- ד. מילת בניו מעכבתו מלאכול בקרבן פסח – (שם, פ"ט ה"ט).

שיקוע התכנים במעשים (המחשה)

מבחינה דידיקטית התורה 'עשתה לנו חצי עבודה' בכך שקשרה בעבותות הלכתיות את הבנים למצוה וכך הכשירה את הדרך להעברת ענייני האומה לדורות הבאים.

יישום במערכת מחנכת

המחשה ותרגול הן חלק מכל לימוד. עשייה חוזרת מסייעת לחדירת התוכן הלימודי כדברי ס' החינוך⁴: "דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו". ע"כ, גם בלימוד טהור חשובים החזרה והשינון לצורך הפנמה, והן בלימוד שצריך לצאת באפיקים המעשיים חשובה בזמן הלימוד והמחשה. ולאחר מכן התרגול, התרגול החיוני רצוי שיהא מגוון כגון ע"י שאלות ותשובות, חזרה ושינון עצמי, משחקי חזרה ועוד.

כל מחנך חייב להקצות לכך את הזמן בתוך מערכי השיעור שהוא בונה. בעת הלימוד – המחשה, כשמעשה אחד מבהיר לעיתים יותר מכמה שיעורים, מפני שלא כל אחד הוא כבצלאל שחזי אומנא וגמיר (כלומר, שהיה חכם ביותר ובעצמו למד להיות אומן לעשות מלאכת המשכן). ולאחר מכן התלמיד חייב לתרגל ולעשות בעצמו כדי שירכוש את כל המיומנויות וכדי שיתאים את הנלמד לאישיותו הפרטית.

בקיום ממצוות המעשיות החזרה קיימת עפ"י תדירותן, ועם החזרה התדירית חשובה ההכנה לקיום אם בפרטים המעשיים ואם בהכנה הרוחנית, וא"כ אין הלימוד המברר על כל חלקיו מיותר אף בקיום המצוות, כשמטרת הלימוד והקיום להעלות את המקיימן לדרגה של חיים.

3. כמה קישורים בין מילה לפסח (בנוסף למוזכר): א. שתיהן מצוות העשה היחידות שחייבים על ביטולן כרת. ב. אף מילת עבדיו מעכבתו מלעשות הפסח. ג. שתיהן בקיומן אף דוחות את השבת. ד. על שתיהן צוו קודם מתן תורה (בסיני). ה. המדרש מצרפן: "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואומר לך בדמיך חיי ואמר לך בדמיך חיי זה דם פסח ודם המילה". ו. כשם שהן באות בצוותא ביציאת מצרים הן צמודות גם בכניסה לארץ ישראל.

4. וכן מסביר החינוך: "ואל תחשוב בני תפוש על דברי ולומר: למה יצוה אותנו השם יתברך לעשות כל אלה לזיכרון אותו הנס, והלא בזיכרון אחד יעלה הדבר במחשבתנו ולא ישכח מפי זרענו! דע כי לא מחכמה תתפשני על זה, ומחשבת הנער ישיאך לדבר כן... דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע. ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה... כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד".

חבל נחלתו

מצאנו בחז"ל עדות על שימוש מעשי בהלכות אלו, כמסופר במשנה (פסחים פט ע"א):
"האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיוון שהכניס
הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו".

בגמרא מוסבר שהיה זה "תרגיל חינוכי" של האב כדי לזרז במצוות, וכולם נמנו עליו.
ממשיכה הגמרא ומביאה ברייתא: "מעשה וקדמו בנות לבנים ונמצא בנות זריזות ובנים
שפלים". למדנו שלא רק כללי הלכה לפנינו אלא אמצעי זירוז מעשי להשתתפות בקרבן פסח.

הפעלה

חז"ל הפכו הלכות אלו להפעלות, ובכך העבירו זאת משדה התאוריה לפעולות
מחנכות, שעם עשייתן התלמיד הופך בעצמו להיות חלק ממקיימי המצווה, ואינו רק
נטפל לעושי מצווה.

ה. העמדת בית המדרש

בגמרא (פסחים קט ע"א) מסופר: "אמרו עליו על ר' עקיבא, מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד
בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יום הכיפורים. בערב פסח בשביל תינוקות כדי שלא
ישנו...". ומפרש רש"י: "כדי שישנו תינוקות ביום ולא בלילה בשעת הגדה". הרשב"ם, נכדו,
מוסיף פירוש נוסף: "א"נ כשמעכבין עד הלילה לאחר שהחשיך ישנים תינוקות" (=הקדים לסיים
את הלימוד). תוס' דוחה את שני הפירושים וגורס במקום "ערבי פסחים" "ליל פסחים", היינו
שהיו נוהגים ללמוד בבית המדרש בלילי שבתות וימים טובים, ור"ע ביטל זאת בליל הסדר
כדי שהתינוקות יהיו ערים בליל הסדר⁵.

הכנה גופנית

כל האמצעים הדידקטיים, על אף היותם טובים ומועילים לא יועילו כשהתלמיד עייף
ויגע, וע"כ יש חשיבות גדולה להכנה הגופנית לקראת ליל הסדר. הכנה הזו חשובה
לתלמידים, אך חשוב שתהיה אף בתודעת ההורים והמחנכים, ואולי בגלל זה ר' עקיבא
העמיד את בית המדרש עוד ביום, כדי להדגיש לאבות הן את אחריותם על חינוך הבנים
והן את חובתם לשינת הבנים לפני הלילה, כדי שבלילה יהיו עירניים. והיה בזה חינוך
להכנה לקיום מצווה.

יישום במערכת מחנכת

המחנך ראוי שישים לבו לעייפות הכוללת הנגרמת כתוצאה מעומס יתר על התלמידים.
לשם כך צריך לדאוג שהעומס הגופני, הנפשי והלימודי יהיה מותאם לגיל הילד, יכולתו
הלימודית ועוצמת ההזדהות הנפשית שלו עם הלימוד.

5. ובכנה"ג (ס' תעב) הביא מהרא"ש בתשובות שיהיה שולחנו ערוך מבעוד יום.

סימן סז – אמצעים דידיקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

יחד עם העומס הכללי ראוי לשים לב לחלוקת העומס הפרטית שבכל שיעור. יש לחלק את השיעור בין החלקים הדורשים מאמץ ובין חלקים שאינם דורשים מאמץ לפי יכולת התלמיד. כמו כן את מערכת השעות היומית יש לתכנן בהתאם ליכולתו של התלמיד כאשר השעות הקשות מוקצות ללימודים אהובים יותר ופחות קשים.

ו. חלוקת קליות ואגוזים

בגמרא פסחים (סוף קח ע"ב): "א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין (של ארבע כוסות)? אלא מחלקים להן קליות ואגוזים בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו. אמרו עליו על ר' עקיבא (ס"א ר' טרפון) שהיה מחלק קליות ואגוזים לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו". מהמילים "ערב פסח" משמע שיעור לפני ליל הסדר היה מחלק להם (כמבואר לעיל סעיף ג'). אמנם רבנו חננאל משמיט את המילים "ערב פסח" וכותב: "מחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שישאלו", היינו שהיה מעודד את שאלת השאלות עצמן ע"י קליות ואגוזים. וכן פירש בשו"ע (ס' תעב ס"ז) את מצות חלוקת קליות ואגוזים.⁶

פרסים מוקדמים ומאוחרים

לפי פשט הגמרא הקליות והאגוזים היו מוקדמים לליל הסדר ושימשו לעידוד הילדים להישאר ערניים ולשאל וללמוד. לפי פירוש הר"ח הקליות והאגוזים שימשו פרס ותמריץ למי ששאל כדי לעודד ולהגביר את מעורבותו. מניעת הפרס היא ה"ענישה" לבטלנים שאינם מעורבים, וממילא אף היא משמשת כתמריץ.⁷

יישום במערכת מחנכת

הפרס מסייע למחנך להניע את התלמיד, ועוזר לתלמיד להוציא את כוחותיו. גודל הפרס כמותו ותדירות נתינתו ראוי שיותאמו לגודל ההשקעה ולמידת ההצלחה. לעיתים ההמרצה היא לעצם המאמץ ולהשקעה, ולעיתים ההצלחה היא המטרה. הפרס צריך שיותאם לגיל התלמיד ולתחומי התעניינותו.

6. לפי"ז בדורנו ראוי לתת דברים אהובים על הקטנים כל אחד לפי מדרגתו.
7. משלימים את עניין הפרס דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק "חלק" במסכת סנהדרין, וז"ל: "נניח שנער צעיר הוכנס אצל מחנך ללמדו תורה, וזה טובה גדולה לו בגלל מה שיגיע אליו מן השלמות, והנה ההכרח מביא את המלמד שהוא מושלם ממנו לזרזו על הלימוד בדבר החביב עליו מחמת גילו הצעיר, ויאמר לו למד ואתן לך אגוזים או תאנים, או אתן לך חתיכת סוכר, ואז ילמד וישתדל לא לעצם הלימוד לפי שאינו יודע לזה ערך. אלא כדי להשיג אותו האוכל, ואכילת אותו המאכל אצלו יותר חשוב מן הלימוד ויותר טוב בלי ספק, ולפיכך חושב את הלימוד עמל ויגיעה שהוא עמל בו כדי שישג באותו העמל אותה המטרה החביבה עליו והיא אגוז אחד או חתיכת סוכר, וכאשר גדל ונתחזק שכלו ונעשה קל העניין אותו הדבר שהיה מחשיבו מקודם, וחזר להעריך דברים אחרים, משדלים אותו באותו הדבר היותר חשוב בעיניו, ויאמר לו מלמדו: למד ואקנה לך נעלים נאים או בגד שתארו כך..."

חבל נחלתו

הפרס הוא אמצעי וצריך להישאר כך. הוא חשוב ע"מ "להטביע" בלב הילד את נעימות הלימוד וע"כ יש חשיבות לפרס מוקדם. לצבירת כוכבים/נקודות וכד'. ועם זאת לעיתים הוא הופך להיות מטרה עצמאית ומכך ראוי להימנע ככל שהתלמיד מבוגר יותר, חשיבות הפרס, שהוא אמצעי צדדי, פוחתת (ע"י הערה 7) וחשיבות הלימוד 'לשמה' עולה. לתלמיד המבוגר ממלאת ההערכה את מקום הפרס, אם בציון, אבל יותר בדיבור ובהערכת לימודו והישגיו בכתב ובע"פ בלימוד ובמעשה.

ז. סימני ליל הסדר

הכל מכירים את הסימן: "קדש ורחץ...". וכו', סימן זה כסימנים אחרים משמש לשמור על סדר מצוות ומנהגי הלילה. בספרי הראשונים מנויים לפחות ארבעה עשר "סדרי" סימנים שונים (עיין הגדה שלמה לרב כשר, פט"ו). לחלק מסדרי הסימנים קיצורים בראשי תיבות כמו: "קנ"ך יהנ"ה ממ"ך (שמ"ה)" – המופיע באבודרהם, או "קר"י חכמ"ה ב"ן המל"ך אמ"ן", וחלקם בחרוזים כמו הסימן הנהוג בימינו, וכן בסימנים אחרים (ע' הגדה שלמה שם). הכרעה על סדר מסוים, והסתייעות בנוטריקון או ראשי תיבות מצויה בש"ס (כגון סדר הברכות על היין ביו"ט שחל במוצ"ש – פסחים קב ע"ב), אולם בליל הסדר את הסימנים כתבו הראשונים, ומלבד הזכרת הסדר נראה שנעשה הדבר ליצירת עניין בבנים.

העמדת אתגר מושך

הפתיחה בכל לימוד חשובה ליצירת הקשר עם התלמיד, ולמשיכתו בעבותות אהבה לנלמד. מסדרי הסדר סייעו למלמד בהעמדת האתגר לפני התלמיד, כשהסדר הופך להיות חידה בחרוזים או בראשי תיבות, וכך, בלי משים התלמיד "נשאב" לתוך הלימוד עצמו.

יישום במערכת מחנכת

שיעור או הפעלה חינוכית ישפיעו כשהיו מעניינים. העניין נובע מהיחס הראשוני של התלמיד. ומן העניין שיתעורר בו אגב הלימוד. את העניין ניתן לעורר באמצעים שונים כשהקו המנחה הוא הפיכת הנושא מנושא חיצוני-אובייקטיבי, לפנימי-סובייקטיבי, הנוגע לתלמיד עצמו ואין ההתעניינות לשם נימוס גרידא. שאלות מגרות, חידות, הצגה בדרך מושכת, הפעלות בציוני דרך וכד', כל אלו חשובים לחיבור שבין התלמיד לנלמד.

ח. הסיבה

כתב השו"ע (סי' תע"ב ס"ה): "בן אצל אביו צריך הסיבה אפילו הוא רבו מובהק ותלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה אפילו אינו רבו מובהק, אא"כ יתן לו רבו רשות". וכתבו רוב האחרונים שבן אצל אביו מן הסתם אביו מוחל לו. טעם ההסבה "כדרך בני חורין" (רש"י פסחים צט ע"ב) וכל מצוות הלילה (פרט למרור) צריכות להיות בהסבה. הקטן לפי הכרעת חז"ל אף הוא חייב בהסבה.

סימן סז – אמצעים דידקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

שותפות ואמון

השותפות המסתייעת בפעולות מעשיות, נותנת למתחנך את ההרגשה כי הינו כאחד מהנושאים בעול, וע"כ עליו לתת כתף וללמוד את קיום המצוה היטב. פעולת ההסבה מלמדת על גדלות ועצמאיות – "כבני הורין", ובכך נותנת לקטן את הרגשת החשיבות והכבוד הראוי, וממילא ערכו העצמי גדל בעיניו והוא לוקח על עצמו אחריות נוספת. מפעולת ההסבה נלמד על האמון שראוי לתת בתלמיד. על אף שההסבה לכאורה היא פעולה של גדולים לא חששו חז"ל לחייב את הקטנים. מתוך הבנה שאמון והטלת אחריות יוצרים אצל התלמיד נשיאה בעול והזדהות.

יישום במערכת מחנכת

חלוקת תפקידים, פיזור משימות, עשייה משותפת, מינוי חניכים/תלמידים לפעולות מסויימות, כל אלו יוצרים את השותפות. אין שני צדדים שהאחד אדון והשני עבד, אלא שני חברים הנושאים בעול יחדיו. השותפות מוכרחה להיות מלווה בהשתתפות נפשית והבנה חברית, אם היא תהא מנותקת מן השיתוף הנפשי, התפקיד או העול המוטל על החניך יפך להיות עבדות. השותפות מוכיחה על אמון, ונותנת למחנך יכולת לדרוש יותר מן התלמיד.

ט. ארבע כוסות

כתב בשו"ע (סי' תעב ס"ו): "תינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו". וכ"כ בסדר היום: "וכבר נהגו העם לתת לפני כל אחד כוסו ואפילו לפני הקטנים כדי שישאלו ומנהג יפה הוא".

שותפות

השתייה המשותפת כהסבה, תורמת ליצירת ההשתתפות והאכפתיות של הילדים לכל מצוות ותכני ליל הסדר.

יישום במערכת מחנכת

מעורבות ע"י פעולה משותפת כגון: עבודות לצורך המערכת או יצירת פרויקט משותף, שבו כל אחד נותן את חלקו, מרימה את התלמיד ומחברת אותו למשימה המשותפת.

י. שני טיבולין ועקירת השולחן

בגמרא (פסחים קטו ע"ב): "ודקאמרת תרי טיבולי למה לי כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות". ובדף הבא (קטז ע"ב) "למה עוקרין את השולחן? אמרי דבי ר' ינאי, כדי שיכירו תינוקות וישאלו". שני הטיבולים ועקירת השולחן אין בהם צורך הלכתי עצמי, חז"ל הנהיגו אותם כדי לעורר את שאלת התינוקות. חז"ל לא הודיעו על כך לתינוקות, הם טמנו את ה"מלכודות" בתוך סדרי הלילה, ופתחו את הדלת להכנסת הבן לתוך בית המדרש. וכ"פ בשו"ע בדין עקירת הקערה (תעג ס"ו).

חבל נחלתו

עדות לתועלת שבהערת התינוקות מביאה הגמרא שם: "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיי (=עקרו את השולחן מלפניו), אמר להן: עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תכא מיקמן? (=עדיין לא אכלנו וכבר עוקרים את השולחן כבסיום הסעודה?) אמר ליה רבה: "פטריתן מלומר מה נשתנה". תוס' במקום (ד"ה כדי) מעירים שאין השאלה של העקירה פוטרת מ"מה נשתנה" אלא שאלת התינוק והערתו היא ההתחלה, וממנה יבוא לשאול בשאר הדברים.

שינוי נוסף שאף הוא לעורר את הילדים כתב בסדר היום: "ומה שראוי לחלק את ההלל, חלק ממנו עם ההגדה קודם סעודה, וחלק אחר הסעודה בכוס ד', אפשר לתת טעם לדבר, שהוא מפני שישאלו התינוקות, כי כמה שינויים נעשים הלילה הזה מפני כך וזה גם כן הם".

עירור התמיהה בדרכים עקיפות

עוד לפני הלימוד הישיר, לשם יצירת הקשר עם התלמיד, ולשם עירור הרצון, הכינו חכמים את הדרך ללימוד הישיר בדרך של "מלכודות", התלמיד "נתקל" ובכך מתעוררת התעניינותו. עם זאת, חז"ל לא טמנו כאן את המלכודות בתכנים עיוניים, אלא בדבר הקרוב לילד – בסעודת הלילה.

יישום במערכת מחנכת

ניתן לגרום לתלמיד לשאול ע"י טעויות מכוונות, ניתן להטמין את המלכודת בטעויות מכוונות בקטעי טקסט, במעשים תמוהים, בהצגות וכד'. עם זאת מן הראוי לשים לב שלא לפגוע בתלמיד, ולא לערער את אמונו בעצמו ולא לאבד את כלי העבודה אשר דרכו התלמיד מתפתח.

יא. יחץ

בהגדה של פסח לפי מנהג ג'רבה מצאתי כתוב: "בשעת הבציעה נוהגין לומר: כך קרע ה' את הים לשנים עשר גזרים ויצאו ממנו בני ישראל ביבשה".

הצגה והמחשה

לילד לא קל לקלוט את כל התכנים הנעלים של הלילה. המעשים הסמליים המלווים את הערב, "מורידים" את התוכן לתפישתו ולהשגתו, ויוצרים את הקישור הנפשי לתוכן.

יישום במערכת מחנכת

ההצגה שייכת אצל המחנך בעיקר בתכנים גבוהים שלא קל להעבירם לתלמידים (כעין שימוש תלמידי חכמים, ע"י מאמרי על הילדות וחינוכה עפ"י משנת הראי"ה בהוצאת ישיבת ימית – נוה דקלים. חוברת מס' 3) כאן המעשה אוצר בתוכו את המחשבות וההרגשות ולעיתים אף בלא אומר ודברים.

אצל התלמידים ההצגה משמשת להעמיק תכנים ובכך גורמת להזדהות עם הלימוד. כתב בלבוש (תעג ו, ז) שהטעם שמטמינים את האפיקומן כדי שיראו התינוקות וישאלו: "מפני מה מטמינים ועדיין לא אכלנו?" ומתוך התשובה יבוא לספר ביציאת מצרים. ומזגים

סימן סז – אמצעים דידקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

מיד כוס שנייה כדי שישאלו התינוקות: "למה שותים כוס שנייה לפני הסעודה?" וכ"כ בשו"ע (תעג, ז).

השאלה ודרך הערתה

כאשר תלמיד שואל שאלה נוצר בדרך כלל חלל מסוים המגרה אותו למלא את חסרונו. חז"ל הקפידו שהתשובות לא תבואנה רק על ידי גירוי חיצוני, אלא דווקא כתוצאה משאלת התלמיד. (כמובן שיש בכך גם משום מימוש פסוקים בתורה כמו: "כי ישאלך בנך" וכד').

יישום במערכת מחנכת

שאלות מקדימות אשר יוצרות התעניינות וגירוי, או פתיחת נושא בהצגתו בדרך מושכת (סרט או מערכון וכד') – יוצרים את התמיהה והשאלה אצל התלמיד.

יב. הא לחמא עניא

כתב בכלבו (סי' נא): "הא לחמא עניא פירוש: זו הודעה לתינוקות למה אנו מחלקים את המצה לשתיים כדרכו של עני, דלחם עוני אכלו אבותינו במצרים דרך חיפזון והיו אומרים זה אל זה כל דכפין. והתקינו מסדרי ההגדה ז"ל המאמר הזה בלשון ארמי כדי שיבינו הנשים והטף שהיו מספרים בלשון ארמי".

לימוד מובן

כדי שהלימוד יובן צריך שהשפה ומונחיה יהיו מובנים לתלמיד, וע"כ חלק מן הדברים הנאמרים בליל הסדר הוא בארמית.

יישום במערכות מחנכת

ההבנה היא מטרת כל לימוד. על המלמד לבדוק את עצמו שאמנם כלי ההעברה של התוכן הם כלים אשר נמצאים כבר ביד התלמיד, וכך הבנה של אתמול תהיה כלי למחר עם העברת החומר בצורה מובנת. אם באופן של שאלות ותשובות או בתרגילים המבררים שהתכנים נקלטו אצל התלמיד. בהקצאת הזמן להעברת חומר לימודי צריך לתת את המקום לשני הדברים: לימוד המובן ותרגול ווידאוי ההבנה. ממשיך הכלבו:

ונהגו לומר "הא לחמא עניא" כולו ו"מה נשתנה" בלעז כדי להבין לנשים ולטף. ויש נהגו להוסיף ללעוז ג"כ הפיסקא של "עבדים היינו" כולה. והטעם כדי שידעו התשובה אחר ששמעו השאלה, וכן ראוי לעשות.

יג. מה נשתנה

מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן, אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה – הלילה הזה כולו מצה. שבכל הלילות אנו אוכלין שאר הירקות – הלילה הזה מרור.

חבל נחלתו

שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי, שלוק ומבושל – הלילה הזה כולו צלי⁸.
שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת – הלילה הזה שתי פעמים" (פסחים קט"ז,
ע"א).

נחלקו רש"י ורשב"ם האם "מה נשתנה" הוא שאלת הבן (רש"י) או שזהו מעין תחליף לבן שאינו יודע לשאול. וכן כתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ד): "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו: "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", עד שישבי להם ויאמר להם כך וכך ארע כך וכך היה. וכיצד משנה? מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרין השולחן מלפניהן קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו".
הברייתא מוסיפה: "ת"ר חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו. ואפילו שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח שואלין זה לזה⁹."

מעורבות אישית על ידי שאלה

חז"ל מדגישים במצוות לילה זה את השאלה. היינו לא רק העברת המידע, מעניין עד כמה שיהיה, אלא המידע מועבר כתשובה. ולא רק לקטנים אלא אף לתלמידי חכמים גדולים. השאלה יוצרת חלל שדורש התמלאות ובכך מגביר את הדרישה של התשובה ואת המעורבות הפנימית של הלומד. לא רק רצון של המלמד להעניק, אלא הערת הרצון של התלמיד.

יישום במערכת מחנכת

דובר במאמר זה על הצורך ליצירת הזיקה היותר פנימית בין הלומד לנלמד. יצירת הזדהות נעשית על ידי הכרה פנימית יותר של הנושא הנלמד. אם זהו נושא פיזי או חברתי, רצוי להיפגש עמו, ואף אם הנושא רוחני צריך לרדת לנבכי ולחקור אותו מכל צדדיו, ואז הקשר יהיה קשר חי, אוהב, אשר סתירות בו מפריעות ללומד והוא דורש את יישובן. קשר זה יתחזק על ידי שאלות הבוקעות מלב התלמיד. דבר המהווה סימן למחנך שהנושא נבט בליבו של התלמיד.

8. לאחר החורבן שינו את הקושיה לשאלה על ההסבה.

9. אצל יהודי לוב נהוג כשמגיעים ל"מה נשתנה" אם המשפחה מרימה את הקערה ומקיפה באוויר על ראשי המסובים כדי לעורר את הקטנים לשאול (קובץ מאמרים בהוצ' ישיבת ניר – קריית ארבע, אדר תשנ"ד).

ואצל יהודי מרוקו נהגו שאחד מהבנים ירים את הקערה ויעמוד ויסובב אותה על ראש כל המסובין פעמיים לצד ימין ופעם לצד שמאל ויתחיל בגדול הבית ויאמר עם כל המסובין בשירה וזמרה "בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא" וכו' (הגש"פ כה לחי לרב יצחק חזן. תשמ"ו). וכן נהגו בג'רבה לסבב מעל ראש כל המסובין.

סימן סז – אמצעים דידקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

ירידה לרמת התלמיד לשם העלאתו

יש לשים לב לתוכן השאלות של "מה נשתנה". כולן סובבות מסביב לאוכל הנאכל בליל הסדר. אם השאלות הן שאלות הבן (רש"י), הרי מובן שלפחות בקטנותו אין עיניו נשואות מעבר לכך. אם השאלות הן שאלות שהאב שואל את בנו (רשב"ם), ג"כ מובן שלא ניתן לעניין את הקטנים בתכנים מופשטים אלא יש לפתוח להם בדברים הקרובים להם ומשם להרימם מעבר לכך.

יישום במערכת מחנכת

כל חינוך מתחיל מן הכלים אשר יש לתלמיד ומהיכולת לפתחם. שום לימוד אינו יצירת יש מאין אלא גידול מזרע לעץ נותן פירות. וע"כ חשובה בלימוד השיטתיות, הבניה של שלב אחר שלב בלא דילוגים. לכן יש לרדת לרמתו של התלמיד ומשם להרימו לפי יכולתו וכישרונו.

יד. מעשה רב נחמן ודרו עבדיה

הגמרא בפרק העשירי במסכת פסחים מספרת: "אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודווי ולשבוחי: א"ל: פטרנן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו". רב נחמן היה יכול לכאורה להגיד לעבדו לשאול "מה נשתנה", אבל רב נחמן הבין שאת העבד "מה נשתנה" אינו מעניין ואינו שייך לעולמו, ומה שמקשר אותו לתכני היום הוא עולמו של עבד ויציאתו לחירות, וע"כ השתמש בעולמו של העבד כדי להביאו להכרה בערך יציאת מצרים לעם ישראל.

אילתור והתאמת תכנים

במעשה רב נחמן מוצאים יכולת אילתור של המחנך בהתאמת התוכן לרמתו ולעולמו של המתחנך. א"א לחנך רק בדברים שמחוץ לעולמו של התלמיד יש לרדת לעולמו ומשם להרימו להבנה יותר שלמה.

יישום במערכת מחנכת

יחד עם הכנה מדוקדקת של השיעור, חלוקת הזמן בו ליצירת קשר עם התלמיד ועם הנלמד בעבר, ובניית החומר החדש והחזרה עליו ובדיקת קנייתו. צריך המחנך לשים לב לתגובות התלמיד: היכן ללחוץ, והיכן לרומם, אלו תכנים כבר ידועים יותר ואלו ידועים פחות, ואלו עניינים מקושרים יותר עם עולמו ולפי"ז לשנות את מבנה שיעורו.

טו. לפי דעתו של בן אביו מלמדו

המשנה (קטז ע"א) ממשיכה: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו". לחלק זה שייכת הפיסקא: "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה" וכו', פיסקא זו מדגימה את דעתו של הבן, הן מבחינת הידיעות המוקדמות (חכם), הן מבחינת הכיוון הרוחני שראוי לדבר

חבל נחלתו

אליו (רשע), הן מבחינת מידת ההתעניינות שהוא מגלה (שאינו יודע לשאול), והן הכשרון להתעמק (תם). המדרש, ובעקבותיו האב, נדרש להתאים תשובה לפי דעתו של בן, ונראה שהתשובות אינן אלא דוגמאות לתשובות המתאימות.

התאמת התוכן

היכולת להתאים את התוכן ואת דרך הגשתו לנטיות ליבו של התלמיד הן מיסודות ההוראה. הן היכולת להעמיק (חכם) הן היכולת לגעור (רשע) הן היכולת לכלול ולהסביר (תם) והן היכולת לפתוח פה לאילם (שאינו יודע לשאול). חז"ל, בתחילת "מגיד" ראו ערך להזכיר ולרמוז להורים ולבנים על המתחנכים השונים והדרכים השונות ללמדם.

יישום במערכת מחנכת

המורה צריך להיות ערוך להפעיל כל תלמיד בהתאם ליכולתו ובהתאם למדרגתו. כל תלמיד צריך לשמוע את המתאים לו ואת התכנים שיגבשו את אישיותו בדרך הנכונה ביותר. בשיעור פרונטאלי כיתתי קשה לעורר כל אחד לפי דרכו, אמנם לאחר מכן בעבודה אישית בשיחות, בעידוד בהמרצה ולעיתים בגערה, יבוא זמן ההעלאה האישית. בתקופתנו, במערכות למידה ע"י מחשב: מערכות אלו אינן כה מעודדות כחיבוק והטפיחה על בשכם, אולם מאידך ניתן על ידן לארגן מסלולי למידה אישיים לכל תלמיד לפי יכולתו והתקדמותו האישית.

פעם שנייה נפגשים במספר ארבע (ארבע קושיות) במשך ליל הסדר ולא בפעם אחרונה (ארבע כוסות, ארבעה חלקים לליל הסדר ועוד), אין סיבה מכריחה מצד מצוות הלילה לסדר את ההגדה מסביב למספר זה, הסיבה העיקרית הנראית היא לשם יצירת עניין לבנים.

מסגרת לימודית מושכת

אחת מן הדרכים ליצירת משיכה לתוכן הנלמד היא ע"י אמצעים טכניים, שמסדרים את הלימוד ומושכים את לב התלמיד. דרך זו מתבלטת בליל הסדר במספר ארבע שמצוי בו רבות.

יישום במערכת המחנכת

כלים טכניים ובמיוחד בתקופתנו בעידן המחשב וה"וידאו" ניתן ליצור אמצעי למידה מושכים ביותר, רק צריכים לתת את הדעת שמרוב אמצעים הטפלים ללימוד לא ייבלע העיקר.

טז. מתחיל בגנות ומסיים בשבח

המשנה במסכת פסחים (קטז, ע"א) מוסיפה: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מ"ארמי אבד אבי" עד שיגמור כל הפרשה כולה". ובגמרא: "מאי בגנות? רב אמר: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. ושמואל אמר: עבדים היינו". פשט הדברים שהתחלה בגנות היא המשך ל"לפי דעתו של בן", ודברי רב ושמואל אף הם

סימן סז – אמצעים דידיקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

המשך לאותו עניין וכל אחד נותן דוגמא אך לא מכריח דווקא בדרך זו¹⁰. בהתאמה לגנות בא השבח הן הפיזי כבני חורין והן הרוחני שקרבנו המקום לעבודתו.

דעת המתחנך והבלטה ע"י ניגודים

למדנו שני צדדים: ראשית, המפתח ללימוד והתקדמות היא לפי דעתו של הבן-התלמיד, ולא לפי דעתו של המלמד שהיא מבחוס, ואפילו אם יש בכך הפסד מעמקות התוכן. ועם זאת, צריכה להיות חתירה מתמדת להמשיך ולקדם את המתחנך, וע"כ אף אם דעתו של בן קטנה יש אפשרות לקדמו בפסח זה ובפסחים אחרים. ההתחלה בגנות והסיום בשבח מלבד עצם הצד התוכני, אף ההבנה מתעמקת ומתבהרת ע"י יצירת השוואה והנגדה, וע"כ מאיסת הגנות מתחזקת עם ההשוואה לשבח, ואף השבח גדל עם הקדמת הגנות.

יישום במערכת מחנכת

בכיתה ומסגרות לימוד דומות, המבדקים והמבחינים בבדיקה תקופתית, והבדיקה היומיומית תוך כדי שיחה ולימוד, מראים למורה עד היכן נקלט הלימוד אצל התלמידים, ומלמדים אותו היכן היו שגיאותיו בהעברת החומר והיכן צריך לתקן במה שלימד. וכן כתב בכלבו: "עבדים היינו. פי' עתה משיב לתינוקות ששאלו מה נשתנה – כי עבדים היינו ועל כן אנו אוכלים מצה ומרור כאשר אכלו אבותינו, וחייבין אנו לעמוד בהסבה ודרך חירות כדרך שעמדו אבותינו כשהוציאים הקב"ה משם... ואפילו כולנו חכמים מצוה עלינו לספר, וכש"כ שיש לנו להודיע על שאינן יודעים, שנאמר "ואמרתם זבח פסח" וכו'. ועוד, "והגדת לבנך" ונאמר "כי ישאלך בנך" ויש לנו לספר כל העניין כמו שכתוב: "למען תזכור..."

יז. חוטפין מצה לתינוקות

בתוספתא (פ"י ה"ו ובגמרא קט ע"א): "חוטפין מצה לתינוקות בשביל שלא ישנו" ומפרש רש"י: "מגביהין את הקערה בשביל תינוקות שישאלו, ואיה דמפרש חוטפין מצה: אוכלין מהר, וזה הלשון עיקר מדמייתי הא דר"ע בהדה". היינו לפי הפירוש הראשון זוהי עקירת הקערה שהוזכרה לעיל. לפי הפירוש השני צריך להגיע לאכילת מצה לפני שהתינוקות ירדמו. הרשב"ם מוסיף על שני פירושי רש"י: "ולי נראה, חוטפין – מסלקים את הלחם מיד התינוקות, שלא יהיו ישנים מתוך מאכל הרבה, כדרך התינוק אכל אכילתו, ושוב לא ישאלו, אבל עכשיו כשחוטפים מהן לא ישנו וישאלו, כלומר לא ישנו לפי שלא אכלו כדי שבען, וישאלו כשיראו השינויים שאנו עושין היכירא לתינוקות..." (וכ"פ המנחת ביכורים על התוספתא). פירוש של

10. ניתן לומר שזו הסיבה לשינוי הרמב"ם (פ"ז, ה"ח): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" ושינה מלשון המשנה "לראות" ואף מלשון עצמו בפה"מ (לראות). מפני שהחובה להראות את עצמו לפני בני הבית.

חבל נחלתו

הרשב"ם הפוך מרש"י, והוא שם דגש לאי-שינת התינוקות דווקא מתוך ריבוי מאכל ומשתה.

קלות הלימוד

לפי הפירוש השני ברש"י, פרט לאמצעי הדידקטי הישיר יש כאן הדרכה חינוכית שדווקא בערב כזה המרובה במצוות ובלמוד, יש לשים לב שעיקרו מופנה להגדה לבנים, וכוחם חלש (לעיתים) משל הוריהם, ועד שההורים יעסקו בלימודם ויגיעו למצוות הלילה הבנים כבר ירדמו, וכל האמצעים להחזיקם בעירנות לא יועילו, וע"כ ניתנה העצה לקיום מצוות לילה זה בזריזות.

פירוש הרשב"ם מופנה לאותו עניין, הכבדות שתיווצר כתוצאה מהאכילה גורמת שהבנים ירדמו בטרם עת, ואף על כך צריך המחנך לתת את לבו. העצה ע"כ היא שימת לב שלא יאכלו יתר על המידה.

יישום במערכת מחנכת

במשך היום ובמשך השיעורים יש רגעים בהם הקליטה מרובה ויש שבהם הקליטה מועטת החכם עיניו בראשו לדעת להשתמש בזמנים השונים הן הקבועים שבהם ראוי לרכז שיעורים יותר קשים והן אותם שנוצרו בצורה מזדמנת אצל התלמידים ולהשתמש בהם לעיקרי הלמוד.

יח. גניבת האפיקומן

מנהג בישראל שהבנים הקטנים "גונבים" את האפיקומן לעורך הסדר. לכאורה, אין טעם למנהג זה והוא אך לשעשוע, וכתב ב"חק יעקב" (תע"ב ב') שטעם המנהג שהתינוקות חוטפין האפיקומן בליל פסח שע"י זה לא יישנו ויתעוררו לשאול. ואולי טעמו כדי להשאיר את הקטנים ערים כדי שיוכלו ל"השיב את הגניבה" ולבוא על שכרם¹¹.

שמירת מתח

להורים, "גניבת" האפיקומן היא בדרך כלל, כדי שלא ישנו התינוקות, לבנים – היא אמצעי לשמירת המתח עד לסיום מצוות האכילה בלילה, קרוב לחצות. מנהג זה משרת איפה את מימוש מצוות הלילה, "והגדת לבנך".

11. אצל יהודי לוב נהגו כשמגיעים ליחץ אחד המסובים חוטף את המצה של האפיקומן ובורח עמה החוצה ואחרי כן שב. וראש המסובים שואל אותו: מאין באת? והוא עונה: ממצרים, ושוב שאלו: לאן אתה הולך? והוא עונה לירושלים, וכל המסובים אומרים "לשנה הבאה בירושלים הבנויה" ופותחים באמירת ההגדה (מאמר ר' זבולון בראדון בקובץ מאמרים הוצ' ישיבת ניר – קריית ארבע, אדר תשנ"ד).

סימן סז – אמצעים דידקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

יישום במערכת מחנכת

שמירת מתח מתוך שיעור הכרחית לקליטה טובה לשם כך יש לתכנן את זמני עלויות המתח וזמני ההרפיה. את עליית המתח יש לתכנן עם הגברת ההקשבה וההתרכזות מסביב לנלמד. ואילו את ההרפיה יש לעשות ע"י משחק או הפסקה לגיל הרך או שינון בדרך נעימה לגילים יותר מבוגרים. בתקופות לימוד מאומצות יש לזכור שחשוב לאחר זמן המאמץ להקדיש זמן להרפות ע"י טיול, מנוחה וכד'.

יט. סימני רבי יהודה

מפרשי ההגדה בדורות השונים הסבירו כמה וכמה הסברים לסימני המכות שנתן ר' יהודה – מה חידש ר' יהודה בסימניו שלא היה ידוע ונראה שאף בכך, בנוסף לצדדים התוכניים ישנה מטרה חינוכית לשנן בדרך קצרה לילדים ולהרבות את העניין ע"י הקיצורים ולכן ניתן להוסיף את הדרשות על ריבוי המכות במצרים ועל הים.

שינון בדרך קצרה ומשיכת הלב

הסימנים כראשי תיבות עוזרים לתלמיד לזכור את לימודו והקיצור מכניס במעט מילים עניינים שלמים, בנוסף לכך הקיצורים למיניהם מושכים את לב הלומד¹².

יישום במערכת מחנכת

אף בימינו שמאגרי למידה נמצאים בהישג יד של כל תלמיד, חשוב להרגיל את התלמיד להשתמש בכוח הזכרון שניחן בו. קיצורים נוטריקונים. ראשי תיבות וכד' כולם מסייעים לתלמיד לזכור. מורים המבינים את הצורך משתמשים בכך ומסייעים לתלמיד לזכור את הנלמד.

כ. משארותם צורות בשמלותם

כתב ב'חוק יעקב' (ס' תעז ס"א): "וכתב מהרש"ל בתשובה סימן פ"ו ויוציא האפיקומן כמו שהוא כרוך במפה וישלשל לאחוריו וילך בבית כמו ד' אמות ויאמר וכך היו אבותינו הולכים במשארותם, עכ"ל ובפ"מ (פסח מעובין לבעל "כנסת הגדולה") ס' שטו כתב וז"ל: ומנהגי ליקח מקל בידי ומנעלי ברגלי ולומר: וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים ונעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'. ולכן אני נוהג שלא להפשיט האזור בליל פסח עד אחר אפיקומן עכ"ל ובמדינות אלו אין נוהגין כל זה". ה'מגן אברהם' (ס' תע"ג ס"ק כ"ב) הביא את המנהג הראשון. וכן מנהג ג'רבה מיד לאחר "יחץ" לכרוך את האפיקומן במפה והניחו על כתפו וללכת

12. במיוחד קיצור כזה שטעמים נוספים צורניים ותוכניים בו כגון:

ח ש כ
ש ח נ
כ נ מ

חבל נחלתו

בו ארבע אמות ולומר: "זכר לאבותינו שיצאו ממצרים ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם"¹³.

המחשה והצגה

מלבד הצד המנהגי-הלכתי של דרך אכילת האפיקומן, הרי יש במנהג מעיין הצגה והמחשה לתלמידים – כך עשינו ביציאתנו ממצרים. המקיים את המצוה ע"י פעולות אלו חווה על עצמו את היציאה ממצרים. ובפרט שאין כאן מחזה שמתכוננים אליו ועושים לקראתו חזרות אלא הצגה ספונטנית חיה.

יישום במערכת מחנכת

בהמחשת תכנים בהצגת דמויות של אבות האומה או מצבים שעברו על חלקי העם השונים בצורה ספונטאנית (ולא לאחר חזרות אין ספור וכד'). עוזרים לתלמיד לחדש ולזהות, הרגשה שאינה נקנית בדרכים אחרות.

כא. דיינו

דרך אמירת "דיינו" בהזכרת המעלות הטובות היא מיוחדת במינה, כשעל כל מעלה אנו מציינים "דיינו" דרך מיוחדת זו, באה להדגיש כל מעלה ומעלה. היא אף נותנת את האפשרות לכל אחד להשתתף במענה המשותף "דיינו".

הגשה משמחת

ניתן היה לומר את כל חמש עשרה המעלות בדרך יותר קצרה ומשעממת. אולם הפייטן סידר זאת דוקא בדרך זו. כדי ליצור עניין ושמחה אצל התלמידים, ע"י כך מתמקד הלימוד בכל מעלה ומעלה. כמובן, הענייה עם כולם מחזקת את השותפות ואת החדירה הפנימית של המעלות הטובות.

יישום במערכת מחנכת

על-כרחך (בדרך כלל) אתה תלמיד, אבל אין הכרח שהלימוד יהי כעין גריסת חצץ. ניתן לעשותו נעים ושמח ובכך לא רק להמתיק את מרות ההכרח אלא אף להפוך אותו ללימוד מתוך רצון. דרך זו נקנית ע"י השמחה המקרינה של המורה וע"י הגשת החומר הלימודי בצורה שמחה ומשעשעת.

13. הערת מערכת "שמעתיך" (שם נדפס המאמר בראשונה): הד ורמז למנהג זה מובא בסוף פרק תמיד נשחט (פסחים סה, ע"ב) "תנא כל אחד ואחד נותן פסחו בעורו ומפשיל לאחוריו, אמר רב עיליש: טייעוה", וברש"י: "דרך סוחרים ישמעאלים הוא זה".

כב. קריאת ההלל

שנינו בתוספתא (פ"י, ה"ד): "המקרא את בניו ובנותיו קטנים צריך להיות עונה עמהן במקום שעונים. באיזה מקום הוא עונה? הגיע ל"ברוך הבא" – אומר עמהן "בשם ה'" הגיע ל"ברכנוכם" – אומר עמהן "מבית ה'". מסביר ב"מנחת ביכורים": "המקרא בהלל למי שאינם בקיין עונה עמהם סוף פסוקים כשהן אומרין אחריו כל דבר חוזר וכופל כדמפרש", ברייתא זו אינה נזכרת במס' סוכה (דף לח) ואף לא בפסחים (ק"ט, ע"ב) שם עסקה הגמרא בהקראת ההלל. ונראה שנזכרת דווקא כאן ובדרך שהאב מקריא לבנים מפני שכך היה הנהוג להרגילם במצוות. וכיון שהגדול המקריא צריך אף הוא לצאת ידי חובת קריאת ההלל ע"כ אף הוא צריך לענות עמהם. את חווית אמירת ההלל מתארת הגמרא (שם פה, ע"ב): "כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא" מסביר רש"י: "לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגיין מתבקעים...". אמנם לא מודגשת פעולת הילדים באמירת ההלל, אבל ברור שאף הילדים היו שותפים באמירת ההלל.

שינון וחוויה

ההלל נאמר לא רק בליל הסדר, ומן הסתם הקטנים מכירים אותו, ואעפ"כ חלק משיתופם בחווית הלילה וחינוכם לאמירת ההלל נעשה ע"י העשייה "ביחד" כשווים לכולם, וזה טעם להכנסת הברייתא דווקא בפסחים.

יישום במערכת מחנכת

הלימוד שנקנה אגב חוויה מרשים ונזכר לשנים ארוכות. יש לתכנן מערכות למידה עם חוויות העוסקות בחומר הנלמד, ובכך להעמיק את חדירת התוכן לאישיות התלמיד.

כג. נישוק המצה והמרור

כתב המשנה ברורה (סי' תע"ז ס"ק ג'): "כתב הש"ח: ראיית מבני עליה שהיו מנשקין המצות והמרור... והכל לחיבוב המצוה ואשרי מי שעובד ה' בשמחה".

חינוך עקיף חויתי

ביטוי החיבה למצוות ליל הסדר נקלטים אצל הילד, ופועלים עליו ללא אומר ודברים בהשפעה עקיפה המכינה את לבו להתקשרות נפשית לכל תכני הלילה.

יישום במערכת מחנכת

תלמידים ובעיקר ילדים רגישים מאוד. מבע פנים, תנועת יד, מילים בודדות או קריאות לא רצוניות מעבירות להן את יחס המורה לדברים אליהם הוא מתייחס. אותות אלה הם כלים לחינוך ולהעברת יחס ראוי. התלמיד שמזדהה עם המובע קונה לעצמו את היחס הראוי.

חבל נחלתו

כד. פיוטים

פיוטי ליל הסדר, אשר שרים אותם בכל קהילות ישראל (בכמה שינויים בין העדות השונות), מושכים את הלב. חלקם ברמזים הכלולים בהם כגון בפיוט: "ויהי בחצי הלילה" חלקם באלגוריא כגון "חד גדיא", וחלקם מצד השעשוע שבהם כגון: "אחד מי יודע", על אף צד המשחק והשעשוע הרי התוכן המונחל בהם הוא יסודי וחשוב כמבואר במפרשי ההגדות.

שעשוע ומשחק

המשחק והשעשוע הם דרך חשובה להעביר לילדים את התוכן בצורה חווייתית ומשמחת. מחמת המשיכה שבהם היא אינה מכבידה, ולהיפך מעוררת אותם ומושכת את ליבם. חשוב הדבר בעיקר בשל העובדה שניצני עייפות עשויים להופיע אחרי לילה מבורך בהרבה מצוות ועניינים חשובים ונעלים ולאחר אכילה ושתייה מרובים. וע"כ יש חשיבות גם למקום קביעת הפיוטים, למנגינתם ולהשתתפות הילדים בהם.

יישום במערכת מחנכת

המורה המתכנן את שיעוריו צריך לקבוע זמן לשעשועים והרפיות. אולם אם ישכיל ידע לבנות שעשועים מלמדים ומחנכים, ובכך ימשיך את השיעור ותכניות השעשוע וההרפיה. תועלת נוספת העולה מעת המשחק היא היצירה מתוך הנלמד בה התלמיד מכניס ומשתף את אשר קלט אל תוך משחקו ויוצר ומרחיב את עולמו.

כה. עיצוב ההגדות

אין ספר בעם ישראל שעוצב וקושט כה רבות כהגדה של פסח. ברור שחלק מתופעה זו נובע מהצורך לעורר ולעניין את הילדים והמבוגרים הלילה ארוך ועירני זה.

הגשה מושכת ומאירה

את לב התינוקות, שחלקם אינם יודעים לקרוא מושכת מאוד הגשה בהירה מקושטת ומעוצבת, ואף זה חלק מאמצעי החינוך. גם בבהירות ההגשה וגם במשיכת לב התלמיד בהסברה מאירה ומשמחת.

יישום במערכת מחנכת

חומר כתוב ומאיר המוגש לתלמיד ראוי שיהא מושך את העין ואת הלב. ניתן לחבב את ההגדה על הילדים אם נציע להם שיקשטו ויעטרו את קטעי ההגדה לפי ראות עינם, הבנתם וכוח יצירתם. בכך נקרב אותם יותר אל החומר הנלמד הכתוב בה.

סיכום ומסקנות

כשבנו חז"ל את ליל הסדר, הן בזמן המקדש והן לאחר חורבנו, הם שזרו בתוכו הרבה פרקים דידקטיים אשר נעשים בתוך הלילה עם עשיית מצוותיו וקריאת ההגדה.

סימן סז — אמצעים דידיקטיים ששוקעו בהלכות ומנהגי ליל הסדר

וכמה שההורים ועורך הסדר יבינו וישלבו את הצדדים הללו באורח נכון והולם יקלטו הבנים והבנות לרוחם פנימה את מהותו ועצמותו של עם ישראל, ואת כל תכני הלילה, ויתעצם הדבר בהם.

הלימוד, כדי שימלא את ייעודו¹⁴, צריך שיהא: נעים, מושך ומשמח ולא מכביד, משעמם וכפוי. בסדרי לילה זה רואים עד כמה חז"ל שמו על כך דגש. חז"ל המעיטו בחלק הפרונטאלי הישיר ודאגו שחלק ממצוות הלילה יועברו בצורה עקיפה אשר תכנס בלב הבנים מעצם אוירת הסדר, ה"חיים" הזורמים בו, השמחה השירה וההלל. צד חשוב שהודגש בלילה זה הוא נתינת ההרגשה של ההשתתפות כולם בשווה במצוות הלילה. חז"ל לקחו בחשבון שבקטנים עסקינן, הצריכים לאמצעי דרבון, משיכה והמחשה ביחד עם הלימוד עצמו.

החיבור המלא שבין התכנים העליונים של הלילה והתאמת האמצעים הדידיקטיים השונים, שחז"ל ובעקבותיהם גדולי הדורות הדריכונו בהם, עשוי לתרום רבות בהעמקת האמונה שבלבות ילדינו ובחיבוב המצוות על ידם בדרך של עשייה חווייתית שלא תשכח.

14. אף בדורנו חלק ממחברי פירושים להגדות שאף לחדש ולהביא עוד דרכים דידיקטיות לשם חינוך ולימוד הבנים בליל הסדר. עיין הגדת הרב ע' שטיינזלץ (בהקדמתו) ועוד.

מפתח העניינים לעשרים חלקי ספר חבל נחלתו

אורח חיים

הלכות נטילת ידיים

13	א	סימן א	נטילת ידיים עם כפפות חלק י
13	א	סימן א	ברכה או מצוה עוברת לאחר נגיעה במקומות המכוסים חלק יז
20	ב	סימן ב	שירותים כימיים חלק יז

הלכות ציצית

11	א	סימן א	טלית קטן ודרך מצותה חלק ד
1	א	סימן א	לזיהוי התכלת בציצית חלק א
24	ב	סימן ב	טלית שנקרעה חלק טו

הלכות תפילין

32	ג	סימן ג	חריץ במקצוע התפילין חלק טו
11	א	סימן א	מקום הנחת תפילין של ראש חלק ט
30	ג	סימן ג	מקום תפילין של ראש חלק טז
90	ג	סימן ג	תפילין של יד על גבי גבס חלק ה
5	ב	סימן ב	הנחת תפילין קודם עלות השחר חלק ג
16	ב	סימן ב	אבל בתפילין ביום קבורה שאינו יום מיתה חלק י
18	ב	סימן ב	ברכת שהחיינו בהנחת תפילין חלק ט
30	ג	סימן ג	תפילין דרבינו תם חלק ט

הלכות ברכות השחר

1	א	סימן א	ברכת שעשני ישראל בברכות השחר חלק ג
---	---	--------	--

הלכות קריאת שמע

15	א	סימן א	דברים שבקדושה במכון חליבה חלק ז
17	ב	סימן ב	חרש שלמדוהו לדבר חלק ח
31	ד	סימן ד	קדיש יתום חלק יד
95	ד	סימן ד	ג' פסיעות בסוף קדיש חלק ה
28	ד	סימן ד	קדושת יוצר וקדושה דסידרא חלק יג
36	ה	סימן ה	א-ל מלך נאמן חלק יג
15	א	סימן א	ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בלחש חלק יח
28	ב	סימן ב	קיום מצוה עוברת במחיצת המת חלק יח

חבל נחלתו

הלכות תפילה

11	א	סימן א	ח	חלק ח	ברוב עם הדרת מלך
11	א	סימן א	יב	חלק יב	הפרדות לשני בתי כנסת בישוב אחד
15	ד	סימן ד	ג	חלק ג	ביטול תפילת הציבור בבית הכנסת
1	א	סימן א	ב	חלק ב	לא תתגודדו בריבוי מניינים
27	ב	סימן ב	יט	חלק יט	מנהגים חלוקים בבית הכנסת
20	ב	סימן ב	כ	חלק כ	מקהלה בבית הכנסת
43	ו	סימן ו	יג	חלק יג	תפילה בהרהור
30	ד	סימן ד	יז	חלק יז	תפילה לפני הנץ
36	ה	סימן ה	יז	חלק יז	חזרת הש"ץ במנין מצומצם
131	יט	סימן יט	יח	חלק יח	קדושה וקדושה רבה
25	ב	סימן ב	יב	חלק יב	חזקת חזנות
34	ה	סימן ה	ו	חלק ו	זמני זריחה שקיעה וצאת הכוכבים
26	ג	סימן ג	יז	חלק יז	שתיה בתוך התפילה
46	ד	סימן ד	יא	חלק יא	הכנסת כלי זיין לבית הכנסת או לבית המדרש
23	ג	סימן ג	כ	חלק כ	תפילה עם תינוק במנשא על גופו
15	א	סימן א	ו	חלק ו	הפסקה בתפילת הציבור לענות קדיש וקדושה
179	יג	סימן יג	א	חלק א	מוריד הגשם
13	ג	סימן ג	ג	חלק ג	סדרי קדימויות לגבי אבלים כבעלי תפילה
35	ג	סימן ג	יח	חלק יח	ותערב לפניך עתירתנו
83	יח	סימן יח	ד	חלק ד	טעות בתפילת מוסף
37	ה	סימן ה	ט	חלק ט	מנגינות פסולות
					חזרה על מילים ומשפטים בגלל ניגונים בפיוטים ותפילות
27	ג	סימן ג	יב	חלק יב	
48	ו	סימן ו	יט	חלק יט	מי שהתפלל האם יכול להיות שליח ציבור
35	ד	סימן ד	טז	חלק טז	חזן שטעה בחזרת הש"ץ
54	ה	סימן ה	יב	חלק יב	תפילה על גשמים בכרם

הלכות נשיאת כפים

25	ד	סימן ד	י	חלק י	הלכות נשיאות כפים
31	ה	סימן ה	י	חלק י	עלית כהן לדוכן באמצע תפילת לחש
29	ג	סימן ג	ח	חלק ח	ברכת כהנים בארץ ישראל ובחול
26	ג	סימן ג	יד	חלק יד	ברכת כהנים בכהן אחד
99	ה	סימן ה	ה	חלק ה	נשיאות כפים וברכת כהנים שלא בתפילות
39	ד	סימן ד	ח	חלק ח	כהן שהרג את הנפש
34	ד	סימן ד	ט	חלק ט	כהן פרמדיק

אורח חיים — הלכות קריאת ספר תורה

43	כתובת קעקע על זרוע כהן	חלק יח	סימן ד
51	קריאת 'כהנים' לשני כהנים שאחד מהם קטן	חלק יא	סימן ה

הלכות קריאת ספר תורה

37	העלאת כהן לתורה כאחד משבעה קרואים	חלק טו	סימן ד
56	ספר תורה כשר	חלק טו	סימן ז
44	קריאה בתורה על ידי בעל קורא	חלק י	סימן ט
181	קריאת קטן בתורה	חלק א	סימן יד
46	קריאה בתורה ע"י נכה	חלק ט	סימן ו
56	קריאת אשה בתורה	חלק יא	סימן ו
26	קריאה פחות מבן י"ג בתורה	חלק כ	סימן ד
125	מנהג קריאת התורה בארץ ישראל	חלק ח	סימן יט
38	עמידה ב'ברכו' של קריאת התורה	חלק טז	סימן ה
67	עמידה בקריאה בתורה את עשרת הדברות	חלק ז	סימן י
115	הפטרות פר' אחרי וקדושים	חלק ה	סימן ח
29	שיהוי ספר שאינו מוגה	חלק ז	סימן ד
50	ברכת ברוך שפטרני מעונשו של זה	חלק ט	סימן ז
56	שנויי המסורה בספרי תורה	חלק יג	סימן ז
43	ועוזבי ה' יכלו – זה המניח ספר תורה ויוצא	חלק טו	סימן ה
49	עלינו לשבח בסיום התפילה	חלק טו	סימן ו
40	לעולם ישליש אדם מעותיו	חלק יז	סימן ו

הלכות בית הכנסת

48	חזקה במתפללים בבית כנסת	חלק ח	סימן ו
21	כיוון בית הכנסת	חלק ו	סימן ב
22	גובה המחיצה בבית כנסת	חלק י	סימן ג
185	קשוטי בית הכנסת ותשמישי קדושה	חלק א	סימן טז
7	תרומת ספרים לבית כנסת	חלק ב	סימן ג
27	העברת ספר תורה מבית כנסת אחד לשני	חלק ז	סימן ג
21	מכירת מגילה ע"י גבאי בית כנסת	חלק ד	סימן ג
28	חזקה על פרוכת לארון קודש	חלק ו	סימן ג
106	שימוש חולין בכלי בתי כנסיות של גוש קטיף	חלק ה	סימן ו
181	התכת בתי מזוזה מכסף	חלק יט	סימן כט
20	בנית משרדים מעל בנין המשמש לבית כנסת	חלק ז	סימן ב
3	הסבת בית מדרש לעזרת נשים	חלק ב	סימן ב
10	אנטנה על גג בית כנסת	חלק ב	סימן ד
184	עציץ בבית הכנסת	חלק א	סימן טו

חבל נחלתו

51	תרומות מגויים לבנין בית כנסת חלק ח סימן ז
31	הכנסת גויים עובדי ע"ז לבית כנסת חלק כ סימן ה

הלכות נטילת ידים לסעודה

187	נטילת ידים ללא כלי מברז הקבוע בקיר חלק א סימן יז
188	שימוש במים מטוהרים לנטילת ידים ולשתיה חלק א סימן יח
16	נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה חלק ג סימן ה
42	נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה חלק יז סימן ז

הלכות ברכות

61	כיבוד קל – ברכתיו חלק יב סימן ו
46	קביעות סעודה על פחות מכזית פת חלק יח סימן ה
41	ברכה על מאכלים מגרעיני חיטה שאינם טחונים חלק יד סימן ה
67	ברכה לפני אכילת פריכות אורז של בסעודה חלק טו סימן ח
61	אכל והקיא לברכה אחרונה חלק יא סימן ז
34	זימון של שלש נשים כשיש שני גברים בסעודה חלק כ סימן ו
192	גלידה דינה לברכה אחרונה חלק א סימן יט
44	האם הפסק בין ברכה להנאה מחייב ברכה מחדש חלק טז סימן ו
50	ברכה על קשת בראיה במראה חלק טז סימן ז
44	ברכות הריח בצמחים ופירות חלק יד סימן ו
38	מוסק, מושק חלק יט סימן ד
54	בין ברכת הגומל וקרבן תודה חלק ט סימן ח
31	ברכת הגומל על שני נסים חלק ו סימן ד
47	ברכת הגומל על תאוונה בשבת חלק יז סימן ח
65	ברכה על נס למי שעבר את השואה חלק יג סימן ח
11	שהחיינו בקביעת מזוזה חלק ב סימן ה
194	ברכה על ראש הממשלה חלק א סימן כ
48	שהחיינו במצוות של אחרים חלק יד סימן ז
53	ברכה והודאה על נסים לציבור וליחיד חלק יד סימן ח
59	אלו ברכות מותר לאונן לברך? חלק יד סימן ט
61	חנוכת בית חלק יד סימן י
45	כיווני התפנות ושינה בזמן הזה חלק יט סימן ה

הלכות שבת

53	הוצאת ממון כדי שלא יחלל שבת במצב של פיקוח נפש חלק יז סימן ט
57	שהיה בבין השמשות חלק יז סימן י
39	ברכת הבנים חלק כ סימן ז

אורח חיים — הלכות שבת

198	ריבוי בשיעורים	חלק א	סימן כא
53	מעשה שבת במקום מצוה	חלק יח	סימן ו
65	מוקצה דנולד בימינו	חלק יח	סימן ח
69	נתינת בצק בחמין בכניסת שבת	חלק יב	סימן ז
53	בשלה בשוגג לאחר שקבלה שבת	חלק טז	סימן ח
63	קבלת שבת מוקדמת בערב שבת כשחל ביום טוב	חלק כ	סימן יג
61	טחינה על חציל חם בשבת	חלק יח	סימן ז
200	שותפות עם נכרי לשם עבודה בשבתות	חלק א	סימן כב
207	מלאכת נכרי עבור ישראל בשבת	חלק א	סימן כג
45	השקאה ע"י נכרי בשבת	חלק ז	סימן ז
73	אמירה לנכרי בשבת	חלק יב	סימן ח
79	אמירה לנכרי בשבת בדאורייתא	חלק טו	סימן י
70	קריאת פרשת במדבר קודם שבועות	חלק טו	סימן ט
63	טעם עליון וטעם תחתון	חלק יז	סימן יא
76	ספר הפטרות	חלק יז	סימן יב
67	קידוש במקום סעודה בליל שמחת תורה	חלק ט	סימן י
67	אכילת מזונות קודם הבדלה	חלק יא	סימן ח
76	תמצית תה בשבת	חלק יב	סימן ט
82	דין מיחם-שבת בשבת	חלק טו	סימן יא
84	הכנת משקה נענע בשבת	חלק טו	סימן יב
88	בישול במדיח כלים בשבת	חלק טו	סימן יג
27	דין תבשילים לאחר הפסקת חשמל בשבת	חלק ב	סימן ז
42	הנחת שקית ובה אורז בתוך תבשיל בשבת	חלק כ	סימן ח
92	שתה מיין הבדלה לאחר ברכת הגפן ולפני הבדלה	חלק טו	סימן יד
98	הכנת טחינה בשבת	חלק טו	סימן טו
80	נבטים בשבת	חלק יב	סימן י
39	חליבה בשבת	חלק ו	סימן ו
36	השריית חסה בשבת במי מלח	חלק י	סימן ו
38	מלאכת בורר בהסרת חרקים מעלי ירקות	חלק י	סימן ז
51	הוצאת מים מכלי מנוקב בו אוכל לבהמות	חלק י	סימן י
19	שימוש במסנן מים ביתי בשבת	חלק ג	סימן ו
47	שימוש בכיור שמימיו משקים צמחים בשבת	חלק ו	סימן ז
32	עשיית כדורי שוקולד בשבת מעיסה מוכנה	חלק ד	סימן ה
28	חומר חיטוי מדיף ריח וצובע בשבת	חלק ג	סימן ח
49	הריגת וצידת שקצים ורמשים ארסיים בשבת	חלק ז	סימן ח
61	הריגת תולעי מעיים בשבת	חלק ח	סימן ח

חבל נחלתו

23	ז סימן ג חלק ג	מריחת משחה על פצע בשבת
39	י סימן ח חלק י	השתלת אברים לדיני שבת ויום טוב
74	ט סימן ט חלק יא	האכלת נבלה לחולה בשבת
83	יא סימן י חלק יא	רפואה מונעת בשבת
82	יא סימן יא חלק יב	מציאת סכום כסף גדול בשבת
26	ד סימן ד חלק ד	ניגוב במגבונים לחים בשבת
33	ו סימן ו חלק ד	פתיחת פחיות ואריזות חד-פעמיות בשבת
42	ז סימן ז חלק ד	שימוש באילן בשבת
15	ו סימן ו חלק ב	שביתת רכב בשבת
46	ט סימן ט חלק כ	תכשיטי אשה בשבת בימינו
56	ז סימן ז חלק יט	איסור מחמר
31	ג סימן ט חלק ג	השבת אבידה בשבת
121	ה סימן ט חלק ה	טלטול חיות מחמד בשבת
57	טז סימן ט חלק טז	עפיפון בשבת
71	יא סימן יא חלק ט	משחק בכדור בשבת ויום טוב
33	ה סימן ה חלק ז	אמירה לישראל בשבת
58	ו סימן ט חלק ו	אמירה לקטן לעשות איסור
123	ה סימן י חלק ה	אמירה לבעל חיים בשבת
63	ח סימן ח חלק יט	אמירה לשוטה בשבת
127	ה סימן יא חלק ה	הקלטה מתוכנית טלוויזיה בשבת
52	י סימן י חלק כ	משחקים בהם רווח והפסד בשבת
40	ז סימן ו חלק ז	האם בעל אתר באינטרנט צריך להשביתו בשבת
55	ט סימן ט חלק ז	חזרת היוצאים להציל בשבת
59	י סימן י חלק טז	תפילה על צרה בשבת
73	ט סימן ט חלק יג	דליקה בשבת
76	י סימן י חלק יג	הצתות לאומניות בשבת
87	יא סימן יא חלק יג	נסיעה בשבת בחו"ל
68	יא סימן יא חלק יד	לאחר יד בנכרי
71	יב סימן יב חלק יד	כריתת עצים בכרם זיתים של יהודי בשבת

הלכות עירובין

210	א סימן כד חלק א	גדרים במחיצות ליצירת רה"י
215	א סימן כו חלק א	בעיות בהוצאת חבל בשבת
217	א סימן כז חלק א	ביטול מחיצות בהילוך רבים
31	ב סימן ח חלק ב	מחנות שרה"ר בוקעת בהם
38	ב סימן ט חלק ב	גוש קטיף, דינו לדיני רשויות

אורח חיים — הלכות ראש חודש ועיבור השנה

71	הקפת מחנה ע"י אוהלים חלק יט סימן ט
43	שכירת עירובין מנכרים חלק ד סימן ח
70	שכירת רשות מן המשטרה לצורך ערובי חצרות חלק יח סימן ט
55	עירוב חצרות בבית מלון חלק כ סימן יא
53	שטח קוצים הפתוח ליישוב לעניין עירוב חצרות חלק י סימן יא יצאה עם עגלת תינוקות וכסא גלגלים של נכים מחוץ לעירוב
129	הבאת אוכל חם למגדלי שמירה בשבת חלק ה סימן יב
51	עירובי תחומין לכרם עצמונה חלק ד סימן ט
57	עירובי תחומין בין שומריה למחנה שפיפון ולהיפך חלק ז סימן יא
69	נטילת מזונות בשבת מחוץ לתחום חלק ו סימן ח
51	שימוש בשבת במים שהוזרמו מחוץ לתחום חלק א סימן כה
213	מה מחשיב כמקומו לתחומין משם יוכל להניח עירובי תחומין חלק כ סימן יב

הלכות ראש חודש ועיבור השנה

78	תוקף המועדים בימינו לפי שיטת הרמב"ם בספר המצוות חלק ט סימן יב
121	ראוהו בית דין וכל ישראל חלק יא סימן יז
67	זמן קידוש לבנה חלק ד סימן יג
123	המולד וקידוש הלבנה חלק יא סימן יח
75	ראש חודש בתקופת המקרא חלק יח סימן י

הלכות פסח

220	בל יראה ובל ימצא חלק א סימן כח
88	זמן בדיקת חמץ ותפילת ערבית חלק יב סימן יב
67	ביטול חמץ ע"י שליח חלק ח סימן ט
74	חיובי ביעור חמץ של בן הסמוך על שולחן אביו חלק יט סימן י
72	סעודת מצוה בסיום ספר חלק טז סימן יב
81	חייל בכור שהגיע ל'סיום' בקדיש חלק יח סימן יא
76	תספורת אחר חצות בערב פסח חלק טז סימן יג
223	הנחת אשפה בישוב בערב פסח חלק א סימן כט
67	חיוב ברירה קודם הפסח מספק שיחמיץ בפסח חלק י סימן יב
92	הכנסת לחם למכשיר לעשיית קומפוסט לפני פסח חלק יא סימן יב
88	חמץ שאבד האם צריך ביטול חלק יא סימן יא
61	חיוב בדיקה, ביטול ומכירת חמץ ידוע במכולות חלק ו סימן י
225	אכסנאי בבדיקת חמץ חלק א סימן ל
60	מכירת חמץ בימינו חלק ד סימן יא
102	מכירה, ביעור וביטול חמץ חלק טו סימן טז

חבל נחלתו

93	חבילת חמץ בדואר חלק יב סימן יג
92	ביעור חמץ הקדוש בקדושת שביעית חלק יג סימן יב
95	נותן טעם לפגם בפסח חלק יג סימן יג
40	אזהרת המהרש"ל חלק ב סימן י
72	שימור לשם מצה ומצת מכונה חלק י סימן יג
81	מיעוץ חלל ואויר באכילת מצה ומרור חלק י סימן יד
77	אכילת בשר בליל הסדר חלק יט סימן יא
81	תפוחי אדמה לכרפס חלק יט סימן יב
101	טפיוקה בפסח חלק יא סימן יג
76	הקינואה בפסח חלק ז סימן יג
81	כורכום וכרכום בפסח חלק טז סימן יד
67	מצקת חמץ במרק בפסח חלק ו סימן יא
138	ריח חמץ חלק ה סימן יג
145	שבולים שנפלו עליהם מים חלק ה סימן יד
75	האכלת חמץ לכלב של הפקר חלק ח סימן י
62	לחמניות מקמח מצה בפסח חלק ד סימן יב
71	מצה שרויה בפסח חלק ז סימן יב
35	אכילת זרעי פשתן טחונים בפסח לרפואה חלק ג סימן י
232	קמח שנטחן לפני פסח דינו לאחר הפסח חלק א סימן לב
110	חומצת לימון בפסח חלק טו סימן יז
69	פריכיות אורז בפסח חלק כ סימן יד
72	הזמנת חמץ בפסח מגוי לשם מוצאי פסח חלק כ סימן טו
47	משחת שיניים לאחר הפסח חלק ב סימן יב
44	חמץ שעבר עליו הפסח חלק ב סימן יא
83	הקדמת ערבית וקידוש בליל הסדר חלק ט סימן יג
232	חיוב מצוות ליל הסדר בברכת שהחיינו חלק א סימן לא
98	עקירה ממקומו בין כוס שלישי לרביעי חלק יב סימן יד
113	תירוץ הר"ן לגבי הסבה בארבע כוסות חלק טו סימן יח
88	נאמר או נאמר חלק טז סימן טו
76	מצות סיפור יציאת מצרים ומצות והגדת לבנך חלק כ סימן טז
88	כוס חמישית בליל הסדר חלק כ סימן יז
94	כוס של אליהו חלק כ סימן יח
80	הלל בפסח חלק ז סימן יד
100	קריאת הלל בימי פסח חלק יב סימן טו
98	הלל בששת ימי הפסח חלק כ סימן יט
107	שביעי של פסח הסמוך לשבת חלק יב סימן טז

אורח חיים — הלכות שבועות

102	סימן יד	חלק יא	שיטת ר' עקיבא בקציר העומר
114	סימן טו	חלק יא	ספירת העומר בבין השמשות
114	סימן יז	חלק יב	ספירת העומר פעמיים מספק
			ספירת העומר בין השמשות וספירה בברכה בימים שלאחריה
88	סימן יב	חלק ח
73	סימן יב	חלק ו	ספירת קטן שהגדיל בימי ספירת העומר בברכה
235	סימן לג	חלק א	ספירת העומר וקו התאריך
84	סימן יג	חלק יט	ספירת העומר על תנאי
36	סימן יא	חלק ג	פסח שני ומקומו
75	סימן יג	חלק יד	מכירת חמץ לנכרי
87	סימן יד	חלק יד	הובלת חמץ בפסח
92	סימן טו	חלק יד	תערובת חמץ אחר הפסח
100	סימן טז	חלק יד	הסבה ע"י איטר וקיטע
104	סימן יז	חלק יד	הספד בפסח שני

הלכות שבועות

39	סימן יב	חלק ג	קריאת מגילת רות בברכה
94	סימן יג	חלק ח	הזכרת שתי הלחם בשבועות
91	סימן יד	חלק יט	אזכרת שתי הלחם בשבועות
82	סימן יב	חלק יח	תיקון ליל שבועות
40	סימן יג	חלק ג	יום טבוח בימינו

הלכות יום טוב

94	סימן יד	חלק ט	מצות שמחה ברגלים
89	סימן טז	חלק ז	חיוב נשים במצות שמחה ברגלים
95	סימן טז	חלק י	הדלקת נר של יום טוב
86	סימן טו	חלק ז	רחצה ביום טוב
101	סימן יז	חלק י	הסעה ע"י נכרי ביום טוב
93	סימן טז	חלק טז	כיבוי כיריים גז ביום טוב
81	סימן יג	חלק יז	גרמא בכיבוי כיריים גז ביום טוב
104	סימן כ	חלק כ	סחיטת פירות ביום טוב
118	סימן יח	חלק יב	הדלקת חשמל ביום טוב
123	סימן יט	חלק יב	מילת יוצא דופן ביום טוב
85	סימן טו	חלק י	קריאת מגילות בשלושה רגלים
97	סימן טו	חלק ט	אלו הכנות לשבת מתיר עירוב תבשילין
108	סימן יד	חלק יג	יום טוב שחל במוצאי שבת
94	סימן יג	חלק יח	יום טוב שני של גלויות לבן א"י בחו"ל

חבל נחלתו

92 מקומו של אדם לגבי יו"ט שני של גלויות חלק יט סימן טו

הלכות חול המועד

238 דבר האבד חלק א סימן לד
130 פועל שאין לו מה יאכל בחוה"מ חלק יג סימן יח
103 חליבת פרות בשכר בחול המועד חלק יח סימן יד
48 השקאה בחול המועד ע"י מחשב חלק ב סימן יג
84 תיקון מכונית בחול המועד חלק יז סימן יד
45 מכירה בחול המועד חלק ג סימן יד
49 עבודה בשכר בחול המועד לצורך החזר הלואה חלק ג סימן טו
92 תפילין בחול המועד חלק ז סימן יז
125 כביסה במועד לבעלי חלוק אחד חלק יא סימן יט
91 כביסה בחול המועד חלק יז סימן טו
120 גילוח בחול המועד לאבי הבן בברית מילה חלק כ סימן כד

הלכות תענית

75 תעניות גשמים בארץ ישראל בימינו חלק ו סימן יג
107 אימתי תחילת התענית חלק י סימן יח
241 חיוב תעניות החורבן בימינו חלק א סימן לה
110 ספרדי למפסיר בתענית חלק כ סימן כא
140 עשרה בטבת ביום ששי חלק יא סימן כ
דין ליל שבעה עשר בתמוז לגבי דברים שנהגו שלא לעשותם בשלושת השבועות .
150 חלק ה סימן טו
110 לבישת בגדים מכובסים ונקיים בתשעת הימים חלק י סימן יט
92 ברכת הטוב והמטיב בבין המצרים חלק יז סימן טז
107 חמר מדינה בתשעת הימים חלק יח סימן טו
95 תפילין בתשעה באב חלק יט סימן טז
100 הבדלה בתשעה באב שחל ביום ראשון חלק יז סימן יז
107 נטילת ציפורניים במוצאי תשעה באב חלק יד סימן יח
59 צום בעשירי באב שחל ביום ראשון חלק ב סימן טו
97 מנהגי אבלות בעשירי באב חלק טז סימן יז
63 תעניות בה"ב ושובבי"ם חלק טז סימן יא
275 מגילת תענית וההלכות הנובעות ממנה חלק א סימן מד

הלכות ראש השנה

97 התרת נדרים בער"ה וכל נדרי ביו"כ חלק ח סימן יד
112 סימני ראש השנה חלק יח סימן טז

אורח חיים — הלכות יום הכפורים

113	סימן כב	חלק כ לשיטת הרמב"ם
117	סימן יז	חלק יח חיוב קידוש בשותה קפה אחרי שחרית ולפני התקיעות
132	סימן כ	חלק יב מין חיה ובהמה בשופר של ראש השנה
140	סימן כא	חלק יב שופר גזול
245	סימן לו	חלק א בדין תקיעת שופר וברכתה
55	סימן טז	חלק ג טעות בתקיעות בשופר בראש השנה
106	סימן יח	חלק יז הערות לדיני שופר בראש השנה
60	סימן טז	חלק ב גדר חיוב נשים בתקיעת שופר
95	סימן יח	חלק ז קדושה אחת של ראש השנה
111	סימן טו	חלק יג ברכות ראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות
108	סימן יט	חלק יד תקיעה ותרועה של ראש השנה
103	סימן יח	חלק טז תפילת לחש במוסף של ראש השנה
113	סימן יט	חלק טז עם שבשדות

הלכות יום הכפורים

112	סימן יט	חלק יז צום יום הכיפורים יומיים
106	סימן טז	חלק ט מעוברת ביום הכיפורים
104	סימן יט	חלק ז מינקת ביום כיפור
125	סימן כה	חלק כ קידוש לחולה ביום הכיפורים
121	סימן כ	חלק י ברכה על אכילה ביום הכיפורים
128	סימן כא	חלק י תוכן הוידוי על חטא וביום הכיפורים
124	סימן יח	חלק יח וידוי יום הכיפורים
109	סימן יז	חלק ט השתחוויה בראש השנה ויום כיפור
115	סימן כ	חלק יד שאיבת חלב ביום כיפור שחל בשבת

הלכות סוכה

108	סימן טו	חלק ח מצות בניית סוכה
250	סימן לז	חלק א מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה
150	סימן כא	חלק יא השואל מן השואל עצי סוכה
90	סימן יד	חלק ו תקנת השבין בגזל עצי סוכה
152	סימן טז	חלק ה עיון בשיטת האור זרוע בסוכה גזולה
71	סימן יד	חלק ד דופן שתי או ערב בסוכה
62	סימן יז	חלק ב סוכה בעלת פתחים מרובים
144	סימן כב	חלק יב פרצות וצורת הפתח בסוכה
113	סימן טז	חלק ח הכשר סוכה
77	סימן כא	חלק ב סוכה שדפנותיה נמוכות
64	סימן יז	חלק ג סכך הגדל בעציץ שאינו נקוב

חבל נחלתו

95	סימן טו	חלק ו	הצטרפות סכך פסול לסכך כשר
117	סימן יז	חלק ח	מניח סכך על סוכתו במועד
255	סימן לח	חלק א	סכך צבוע
82	סימן כב	חלק ב	קשירת סכך בחוט נילון
155	סימן יז	חלק ה	קשירת סכך בחוטי נילון
69	סימן יט	חלק ג	סכך שנשמט ממקומו בשבת ויום טוב
75	סימן כ	חלק ב	גג משופע בולט מעל סוכה
75	סימן טו	חלק ד	סוכה ישנה האם צריך לחדש בה דבר
126	סימן יח	חלק ט	מצטער פטור מן הסוכה
66	סימן יח	חלק ג	שיטת היראים לגבי סוכה שחושש לישון בה
79	סימן טז	חלק ד	בניית סוכה בחול המועד ע"מ לפרקה במועד
162	סימן יח	חלק ה	שימוש בסוכת החג בשמיני עצרת בארץ ישראל
134	סימן כב	חלק י	שיטת שמאי הזקן במצות חינוך קטן
137	סימן כג	חלק י	ברית מילה בשבת חול המועד בסוכות
120	סימן כא	חלק יד	תעשה ולא מן העשוי בסוכה
131	סימן כב	חלק יד	פסילת סוכה ע"י כלי בישול
144	סימן כד	חלק יד	סכך קבוע בכל השנה
119	סימן כ	חלק יז	בעיות בסוכה ישנה
118	סימן כ	חלק טז	שיעור מינימלי של אכילה בסוכה בלילה ראשון
129	סימן כו	חלק כ	קשירת סכך בחוט פשתן

הלכות ארבעת המינים

133	סימן כז	חלק כ	התקנות והגזרות לגבי נטילת לולב
259	סימן לט	חלק א	נקב באתרוג שנוצר ע"י קוצים
82	סימן יז	חלק ד	בעיות באתרוגים
145	סימן מ	חלק ב	הרכבה והכלאה באתרוג
121	סימן יח	חלק ח	האם יש יתרון לאתרוג תימני
154	סימן כג	חלק יב	ארבעה מינים שבלולב מעכבים זה את זה
119	סימן טז	חלק יג	פסולי הימנך ונחלקה התיומת
141	סימן כ	חלק יח	נטילת לולב ע"י כלי
125	סימן יז	חלק יג	שאלות שעלו בחג הסוכות תשע"ג
262	סימן מ	חלק א	קנייני בן הסמוך לשולחן אביו בד' מינים
141	סימן כד	חלק י	יציאה ידי חובת ארבעת המינים מנטיעה ברשות הרבים
143	סימן כה	חלק י	אתרוג הקהל
66	סימן יח	חלק ב	אתרוג של שותפים
71	סימן יט	חלק ב	מתנת לולב מנכרי

אורח חיים — הלכות שמיני עצרת ושמחת תורה

83	סימן כג	לקיטת ארבעה מינים וסכך בשדה נכרי שנתפס בטחוניית חלק ב
124	סימן כא	מזיק אתרוג מהודר מה דינו לענין תשלומין חלק טז
135	סימן כג	נענועי הלולב חלק יד

הלכות שמיני עצרת ושמחת תורה

107	סימן כ	שמיני רגל בפני עצמו חלק ז
167	סימן יט	שמיני עצרת מבטל 'שלישים'? חלק ה
128	סימן כב	ישיבה בהקפות בשמחת תורה חלק טז
144	סימן כא	שמונה פסוקים אחרונים בתורה יחיד קורא אותם חלק יח
140	סימן כח	שמחת תורה וחתן תורה חלק כ
115	סימן כג	"ג מידות בשמיני עצרת חלק כ

הלכות חנוכה

155	סימן כו	הדלקה עושה מצוה חלק י
163	סימן כז	מקום וזמן הדלקת נרות חנוכה בימינו חלק י
106	סימן יח	הדלקת נרות בפנים בזמננו חלק יט
113	סימן יט	נר חנוכה בעששית חלק יט
100	סימן יז	הדלקת נר חנוכה בחלון שירותים חלק יט
93	סימן כ	זמן הדלקת נרות חנוכה חלק ד
121	סימן כא	זמן הדלקת נר חנוכה חלק ז
86	סימן יט	הדלקת נרות חנוכה קודם שקיעה חלק ד
129	סימן כ	מילא קערה שמן והקיפה פתילות חלק טו
135	סימן כא	הדליק פחות מן הראוי ונזדמנו לו נרות נוספים חלק טו
140	סימן כב	הדלקת נר חנוכה בשמן תרומה שנטמאת חלק טו
155	סימן כב	הדלקת נר חנוכה בשמן ערלה חלק יא
100	סימן טז	הדלקת נר חנוכה בשמן אסור באכילה או בהנאה חלק ו
103	סימן יז	גינה בפתח הבית לגבי נר חנוכה חלק ו
106	סימן יח	השמש בנר חנוכה חלק ו
270	סימן מא	הידור מצוה בנר חנוכה חלק א
121	סימן יט	מהדרין מן המהדרין בנר חנוכה – גלגולו של מנהג חלק טו
123	סימן כא	פניה לימין בנרות חנוכה חלק יז
137	סימן כב	הדלקת נרות חנוכה כשאין חייבים משום נר איש וביתו חלק יז
138	סימן יט	ראית נר חנוכה וגדרה חלק יג
166	סימן כד	המהדרין מן המהדרין בנר חנוכה חלק יב
77	סימן כ	שליחות במצות נר חנוכה חלק ג
136	סימן יט	חיוב אשה רווקה בנר חנוכה חלק ט
146	סימן כט	מגילת בית חשמונאי – מגילת אנטיוכוס חלק כ

חבל נחלתו

147 משחקי הקוביה בחנוכה חלק יג סימן כ

הלכות מגילה ופורים

272	סימן מב	חלק א	קריאת פרשת זכור
113	סימן יט	חלק ו	קריאת פרשת זכור בספר תורה ספרדי לאשכנזים
146	סימן כג	חלק טו	גדרי מצות זכור
131	סימן כג	חלק טז	לימוד תורה וקריאת מגילה
150	סימן כד	חלק טו	קלף שיועד למגילה ונשתייר
273	סימן מג	חלק א	תענית אסתר
129	סימן כ	חלק ח	אכילה בסיום תענית אסתר קודם תפילת ערבית
171	סימן כח	חלק י	טלטול מגילה בשבת שלפני פורים
176	סימן כט	חלק י	כונה שלא לצאת בקריאת מגילה
174	סימן כה	חלק יב	קרייתא זו הלילא
118	סימן כ	חלק יט	קריאת מגילה ע"י רופא בליל פורים שחל במוצ"ש
95	סימן כא	חלק ד	זמן הבדלה בליל פורים שחל במוצאי שבת
177	סימן ל	חלק י	זמן הבדלה בפורים שחל במוצאי שבת
98	סימן כב	חלק ד	אשה בקריאת מגילה לנשים
95	סימן כד	חלק ב	פורים משולש
171	סימן כ	חלק ה	דין חברון לענין פורים
153	סימן כב	חלק יח	פורים בטבריה ובשאר מקומות מסופקים
155	סימן ל	חלק כ	מוקפות חומה וסמוך ונראה בהן
160	סימן לא	חלק כ	בר מצוה לפרוז בירושלים
126	סימן כב	חלק ז	חובת אשה במשלוח מנות ומתנות לאביונים
131	סימן כב	חלק יט	משלוח מנות איש לאשתו
150	סימן כה	חלק יד	מתנות לאביונים בכרטיס אשראי
138	סימן כד	חלק טז	מתנות לאביונים למפרע
126	סימן כא	חלק יט	מעות פורים
143	סימן כג	חלק יז	בין צדקה למתנות לאביונים
181	סימן לא	חלק י	עשיית פורים יומיים
184	סימן לב	חלק י	מזיק בפורים
92	סימן כב	חלק ג	"סעודת יתרו" וחיובה בימינו

יורה דעה

הלכות שחיטה

162 ברכה על שחיטת טריפה חלק יח סימן כג

הלכות מתנות כהונה

153 עדר פרות לחלב ובו בהמת טריפה שאינה ידועה חלק טו סימן כה
 170 הבעלות על מתנות כהונה לפני נתינתן חלק ב סימן מו
 134 נתינת זרוע לחיים וקיבה בימינו חלק ד סימן כה
 181 ברכה על מתנות כהונה – זרוע לחיים וקיבה חלק יב סימן כו
 238 הגוזל או שנהנה ממתנות כהונה חלק ו סימן מא
 213 מתנות כהונה לכהנת הנשואה ישראל חלק ח סימן כו
 152 חיוב הפרשת ראשית הגז בימינו חלק יג סימן כא
 149 מצות גיד הנשה והבאתה בתורה חלק יז סימן כד

הלכות דם

201 צלית כבד בתנור חשמלי חלק יא סימן כט

הלכות דברים היוצאים מן החי

279 נתנבלה ואח"כ נסרחה – מהי דרגת סרחונה המתירתה חלק א סימן מה
 283 תהליכי עיכול בגוף בע"ח האם מתירים אוכל אסור חלק א סימן מו
 187 שליל טריפה במעי אמו כשרה חלק כ סימן לג
 194 אבקת פרחים ושאר מוצרי הכוורת חלק יא סימן כח
 164 ריסק בריה בפיו האם נחשב כאוכל בריה חלק יג סימן כג
 97 אכילת רגלי דבורים שבדבש חלק ג סימן כג
 101 ביטול חרקים שעברו טיפול כימי חלק ג סימן כד
 156 גידול ושיווק ירק עם חרקים חלק יג סימן כב
 185 בדיקת ביצים ובישולן חלק יב סימן כז
 105 נתינת "כשרות" לירק עלים המוחזק כנגוע בשרצים חלק ב סימן כו
 190 מיעוט מצוי ובדיקה מדגמית חלק יב סימן כח
 154 תרנגול המשי – האם זקוק למסורת חלק יד סימן כו
 164 אכילת חגב חי חלק יד סימן כז
 175 אכילת חומרים שנלקחו מאיסור חלק יד סימן כח
 165 הסתכנות שלא לצורך חלק יח סימן כד
 181 אוכלין ומשקין תחת המיטה חלק יד סימן כט

חבל נחלתו

הלכות גידול בעלי חיים

177	צער בעלי חיים	חלק ט	סימן כו
217	צער בעלי חיים בדגים וחרקים	חלק י	סימן לז
125	גידול מסחרי של בעלי חיים טמאים	חלק ד	סימן כד
301	נתינת נבילות לעובדים זרים	חלק א	סימן נג

הלכות הכשר וטבילת כלים

163	מכירה לנכרים בע"ח טהורים שחוטים ולא מוכשרים לאכילה	חלק יז	סימן כו
156	בישול בשר בחלב לצרכים מדעיים	חלק טו	סימן כו
163	הכשרת כלי בישול נכרים	חלק ח	סימן כד
287	נאמנות קטן בטבילת כלים	חלק א	סימן מז

הלכות יין נסך, מאכלות עובדי כוכבים

205	דין יין מפוסטר במגע נכרי	חלק יא	סימן ל
210	שתית יין שנגע בו יהודי מחלל שבת	חלק יא	סימן לא
185	משקאות חריפים שהוכנו ע"י נכרים	חלק ט	סימן כז
191	ריח סתם יינם	חלק כ	סימן לד
223	אבקת חלב העשויה מחלב נכרי	חלק ח	סימן כז
193	בשולי נכרים באגוזי קשיו	חלק ט	סימן כח
209	שום, בצל וביצה קלופים ורוח רעה	חלק ט	סימן ל
144	שימוש באבקת שום	חלק טז	סימן כה
161	את שדרכו להימנות שנתפצעו	חלק טו	סימן כז
165	מסייע לדבר עבירה	חלק טו	סימן כח

הלכות עבודת כוכבים

147	צורת כוכב ואיסור ציורה	חלק ד	סימן כו
297	מתנה מסחרית לבניית מסגד	חלק א	סימן נא
299	מלוי דלק בתחנה השייכת למנזר	חלק א	סימן נב
109	דירת עכו"ם בבית ישראל	חלק ב	סימן כז
165	אכסון עובד כוכבים בביתו	חלק יז	סימן כז
289	תכנית מולטימדיה בעניינים אלקיים	חלק א	סימן מח
291	הלכות ציור ופיסול	חלק א	סימן מט
195	קבלת מתנות מגוי ביום אידו	חלק כ	סימן לה
163	ליל 'ניטל'	חלק ז	סימן לא
153	איסור שתיית מים בתקופה	חלק יז	סימן כה

הלכות רבית

114	כח	סימן ב	חלק ב	ייסוף ופיחות מטבע בהלוואות
119	כט	סימן ב	חלק ב	מכירת המחאות במחיר נמוך
121	ל	סימן ב	חלק ב	רבית מוסוית
215	לב	סימן יא	חלק יא	היתר עיסקא כולל או לכל הלואה
168	כט	סימן טו	חלק טו	סאה בסאה בדבר מועט
170	כח	סימן יז	חלק יז	הלואה דולרית במדינת ישראל
199	לו	סימן כ	חלק כ	הלואה צמודה ל'אירו'
201	לז	סימן כ	חלק כ	הקדמת מעות
207	לח	סימן כ	חלק כ	הצעת שיתוף ברווחים – האם זו רבית
210	לט	סימן כ	חלק כ	מתנה או רבית

הלכות מכשף ולא ילבש

107	כה	סימן ג	חלק ג	מאחז את העינים
171	כה	סימן יח	חלק יח	איזהו נחש
217	לג	סימן יא	חלק יא	פאות הראש
180	כג	סימן ה	חלק ה	טפולי יופי לגברים
174	כט	סימן יז	חלק יז	הליכה בחוקות הגויים במאכל ובמשתה
238	מג	סימן כ	חלק כ	בלורית

הלכות נדה

196	כט	סימן יב	חלק יב	טבילה דאורייתא מחמת אונס
189	ל	סימן יד	חלק יד	בדקה פעם אחת בכל שבעה נקיים
179	ל	סימן יז	חלק יז	איחור טבילה לליל שבת בתחבולה
149	כח	סימן ז	חלק ז	מעוברת שראתה דם במי רגלים
154	כח	סימן ד	חלק ד	ישיבה על דם חימוד
302	נד	סימן א	חלק א	אהל משפחתי לאיסור נדה
224	לד	סימן יא	חלק יא	כתם עבה
225	לה	סימן יא	חלק יא	פרישה סמוך לוסת בליל טבילה
168	כד	סימן יג	חלק יג	מוך דחוק שאבד
186	כד	סימן ה	חלק ה	צפרנים מלאכותיות – האם חוצצות הטבילה?
111	כו	סימן ג	חלק ג	מנהג בחציצה לטבילה
151	כט	סימן ז	חלק ז	הדרכות לנשים הטובלות בר"ה או בשבת לאחריו
130	כב	סימן ו	חלק ו	טבילת נדה ביום השביעי
244	מד	סימן כ	חלק כ	אשה שניטל רחמה לספירת ז' נקיים
142	כג	סימן ו	חלק ו	סדרי זמנים בארצות הצפוניות

חבל נחלתו

הלכות מקואות

148	מקוה על גבי מקוה	חלק ו	סימן כד
154	עשיית מקוה מקרח מלאכותי	חלק ו	סימן כה
155	זחילה במקוה	חלק ז	סימן ל
172	זחילה לתוך מקוה	חלק יג	סימן כה

הלכות נדרים

169	נדר או החלטה	חלק ז	סימן לב
303	טעות גזבר-הקדש בקיבוץ ופקיעת נדר	חלק א	סימן נה
126	מודר מפי אחרים בנדרי צדקה	חלק ב	סימן לב
234	נדרי צדקה בלב	חלק כ	סימן מב
243	איזה מנהג מצריך התרה	חלק ח	סימן כח
210	נדר או אמירה בטלה	חלק יב	סימן לב
139	שימוש במילה נדר והתרה במכתב	חלק יט	סימן כד
192	מנהגי היחיד המחייבים התרת נדרים	חלק יד	סימן לא

הלכות כבוד אב ואם

113	מניעה מכיבוד אב לפי רצונו	חלק ג	סימן כז
121	בנו והוא רבו בכיבוד אב ורב	חלק ב	סימן לא
201	גדרים בכיבוד אב ואם	חלק יב	סימן ל
171	כיבוד אם חורגת	חלק ז	סימן לג
209	גר בן ישראל האם חייב בכבוד אביו	חלק יב	סימן לא
205	כבוד זקנו	חלק יד	סימן לג

הלכות כבוד רבו ותלמיד חכמים

220	גדולי הדור וסמכותם בהלכה	חלק ט	סימן לב
189	תחומי פסיקתו של רב מקומי	חלק ה	סימן כה
197	תפקידיה וסמכותה של הרבנות הצבאית	חלק ה	סימן כו
161	התפטרות רב מרבנותו	חלק ו	סימן כו

הלכות תלמוד תורה

203	סעודת מצוה בסיום לימוד ספר	חלק ה	סימן כז
168	לימוד תורה לנכרי	חלק ו	סימן כז
156	הסכם יששכר וזבולון	חלק ד	סימן כט

הלכות צדקה

144	צדקה ומעשר כספים	חלק יט	סימן כה
-----	------------------	--------	---------

יורה דעה – הלכות מילה

166	על מי חלה חובת די מחסורו	חלק יט	סימן כו
211	כפיה על צדקה	חלק כ	סימן מ
229	צדקה בעיר אחרת	חלק כ	סימן מא
170	חיובי צדקה	חלק ד	סימן לב
212	צדקה שתשמש לדבר עבירה	חלק ה	סימן ל
178	הנאה מצדקה	חלק ו	סימן כח
180	שינוי צדקה	חלק ו	סימן כט
134	צדקה שנאספה עבור ניתוח לחולה שמת קודם הניתוח	חלק ב	סימן לז
132	נתינת מעשר כספים ע"י עבודה	חלק ב	סימן לו
185	חיוב מעשר כספים מכספי פיצויי מגורשי גוש קטיף	חלק ו	סימן ל
	חישוב מעשר כספים מתרומות הניתנות למוסדות המוכרים לצרכי מס		
254	מעשר כספים ממלגה	חלק ח	סימן כט
211	צדקה שניתנה בתורת הלואה והוחזרה	חלק יד	סימן לה
274	קיבל צדקה ואינו רוצה ליטלה	חלק ט	סימן לד
232	ביטול הוראת קבע לצדקה ושאלה עליה	חלק יא	סימן לו
248	נדר צדקה או התחייבות מותנית	חלק י	סימן לט
252	רישום תרומות שלא על שם התורם עצמו	חלק י	סימן מ
202	קדימויות בגמילות חסד	חלק יד	סימן לב
216	אמו קודמת לכולם בפדיון שבויים	חלק יב	סימן לג
265		חלק י	סימן מב

הלכות מילה

183	חיובי האב לבנו זמנם, חומר חיובם והאם רשאי ליתנם מכספי מעשר	חלק טו	סימן לא
150	חיובי האב כלפי בנו שוטה	חלק טז	סימן כו
188	מילה שלא בזמנה	חלק טו	סימן לב
192	מילת וטבילת גרים קטנים	חלק טו	סימן לג
174	מילת תינוק שנולד בחודש השמיני	חלק יג	סימן כו
319	שליחות במילה בשיטת הרא"ש	חלק א	סימן ס
128	חיוב מוהל לעקירת מקומו בשבת	חלק ב	סימן לג
128	הטפת דם ברית	חלק ב	סימן לד
218	הורתו שלא בקדושה לענין מילתו בשבת	חלק יד	סימן לו

הלכות גרים

167	כולם גרים הם – לפולמוס הגיור בימינו	חלק ח	סימן כה
257	מזרע ישראל	חלק ט	סימן לג
171	גר שאביו מישראל	חלק יט	סימן כז

חבל נחלתו

242	בענייני גיור	חלק יא	סימן לז
187	קרבת הגר	חלק ו	סימן לא

הלכות עבדים

130	הסגרת עבד	חלק ב	סימן לה
-----	-----------	-------	---------

הלכות ספר תורה

194	ווי העמודים	חלק ו	סימן לב
312	בירורים בענין אותיות הטפלות לשם	חלק א	סימן נו
184	דרך כתיבת בית אל	חלק יז	סימן לא
175	תליית פסוקים על הקיר	חלק ז	סימן לד
275	שימוש בגליון של מגילת אסתר	חלק ט	סימן לה
266	השלמת ספר תורה ע"י אשה	חלק יא	סימן לח
227	שריפת ומיחזור עלוני פרשת שבוע וספרי קודש	חלק י	סימן לח
183	בריתי שלום – וא"ו קטיעא	חלק יח	סימן כו
191	כ"ד כתבי הקודש	חלק יח	סימן כז
199	כל הקורא לאברהם אברם	חלק יח	סימן כח
208	החזרת עזרא ונחמיה לשני ספרים	חלק יח	סימן כט

הלכות מזוזה

281	כניסה לבית דרך חדר הפטור ממזוזה	חלק ט	סימן לו
314	מזוזה בחדר מדרגות	חלק א	סימן נז
206	מזוזה באוהלים	חלק ה	סימן כח
207	מזוזה בסככות	חלק ה	סימן כט
190	מזוזה במכון חליבה ובחדרים הסמוכים לו	חלק ז	סימן לו
175	מזוזה במחסנים	חלק יט	סימן כח
168	מזוזה בחלל הפתח	חלק ד	סימן לא
318	מזוזה שלא בחלל הפתח	חלק א	סימן נט
186	מזוזה בשער חצר	חלק ז	סימן לה
315	על מי חיוב קביעת המזוזה ואלו ברכות מוטלות עליו	חלק א	סימן נח
165	נטילת מזוזה בשיפוץ בית	חלק ד	סימן ל
256	נטילת מזוזות ע"י שוכר מדירתו הישנה לדירתו החדשה	חלק ח	סימן ל
218	היכר ציר	חלק יב	סימן לד
228	תשובה לרב פבזנר בענין היכר ציר	חלק יב	סימן לה
210	מזוזה בתוך מעין שער	חלק יד	סימן לד
174	מזוזה בחדר של קטנים וקטן שקבע מזוזה	חלק טו	סימן ל

הלכות שילוח הקן

181	שילוח הקן	חלק ד	סימן לג
196	שילוח הקן בחצר חברו	חלק ו	סימן לג
176	שיטת הרמב"ם בשילוח הקן בחצרו	חלק יג	סימן כז
156	ברכה על שילוח הקן	חלק טז	סימן כז

הלכות חדש

183	תלות מצוות התלויות בארץ בקדושת הארץ	חלק יג	סימן כח
230	איסור קצירה קודם העומר	חלק ו	סימן לט
223	איסור "חדש" בימינו	חלק ו	סימן לז
226	איסור "חדש" בחוצה לארץ	חלק ו	סימן לח
194	הלכות איסור 'חדש'	חלק יג	סימן ל
139	איסור 'חדש' בארצנו בזה"ז (סקירה)	חלק ב	סימן לח
338	היתר חדש מ"ין ושמן במקדש	חלק א	סימן סה
142	הכנת תרופה מגבעולי חיטה ואכילתה קודם העומר	חלק ב	סימן לט
224	איסור חדש בהפקר	חלק יז	סימן לח

הלכות ערלה

155	ט"ו בשבט בדיני ערלה	חלק ב	סימן מג
139	פירות ערלה בשווקים	חלק ג	סימן לא
322	איסור עלי דפנה בערלה	חלק א	סימן סא
198	האם הפקר פטור מערלה	חלק יג	סימן לא
129	דיני אילן זכרי	חלק ג	סימן ל
152	ערלה במאגרים גנטיים	חלק ב	סימן מב
277	ענף העולה מאילן שמת	חלק ח	סימן לג
275	ערלה במורינגה	חלק יא	סימן מ
278	זמירת כרם פחות מטפח	חלק יא	סימן מא
285	עשיית קומפוסט מערלה	חלק יא	סימן מב
289	חיוב שנות ערלה באילן שנעקר בגושו	חלק ט	סימן מ
200	עצים בחביות נקובות שעמדו על רצפה	חלק טו	סימן לד
281	הנאת גוי מערלה	חלק י	סימן מד
211	ענף שהשתרש	חלק יח	סימן ל
287	חילול נטע רבעי לכשילקט	חלק י	סימן מה
238	חילול כרם רבעי	חלק יב	סימן לז
219	נוסח חילול נטע רבעי לבדיקות לפני הבציר ובבציר	חלק יג	סימן לה
192	קנה סוכר לענין ערלה ותרומות ומעשרות	חלק יט	סימן לא

חבל נחלתו

הלכות כלאים

124	כנה אחת לכמה מינים	חלק ג	סימן כט
268	הרכבה בירקות	חלק יא	סימן לט
283	האבקת שני מיני אילני סרק	חלק ט	סימן לז
284	חמשת מיני דגן בכלאי הכרם	חלק ט	סימן לח
270	איסור כלאי הכרם בארץ ובחוץ לארץ	חלק י	סימן מג
286	ספיחים היוצרים כלאי זרעים	חלק ט	סימן לט
150	כלאי זרעים לאחר זריעה	חלק ב	סימן מא
198	הלכות גפן מודלית	חלק יז	סימן לג

הלכות בכורות

222	פדיון הבן	חלק יג	סימן לז
186	פדיון הבן בבן גיורת	חלק ד	סימן לד
205	שפיר מרוקם לפדיון הבן	חלק טו	סימן לה
161	פדיון הבן ע"י מי שאינו אביו	חלק טז	סימן כח
248	מי שאין מיסב בחבורה של מצוה	חלק כ	סימן מה
254	שאלה בפדיון הבן	חלק כ	סימן מו

הלכות בכור טהורה וטמאה

341	הרבעה בבכור ובכלאיים	חלק א	סימן סו
343	בכור בהמה טהורה בזמן הזה	חלק א	סימן סז
192	מכירת בכורות וספקות נוספים	חלק יז	סימן לב
247	מכירת בכור חי בהבלעה	חלק יח	סימן לח
210	הברכות בבכור בהמה טהורה שהומם	חלק טו	סימן לו
228	בכורות מסופקים	חלק ז	סימן מג
234	פדיון פטר חמור ע"י אחרים	חלק ו	סימן מ

הלכות ביכורים

189	תוספת ועיטור ביכורים	חלק יט	סימן ל
226	המונח כרם – בהלכה	חלק יד	סימן לז
234	סימון ביכורים בימינו	חלק יד	סימן לח
236	ביכורים אחר החנוכה	חלק יד	סימן לט
190	האם ביכורים מצוה התלויה בארץ	חלק יג	סימן כט
429	היחס בין הבאת ביכורים למקרא ביכורים	חלק ב	סימן קיב
340	הבאת ביכורים של המוכר שדהו לפירות	חלק ח	סימן מה
303	הבאת ביכורים עם עיר של מעמד	חלק ט	סימן מא
303	הבאת ביכורים מזמורה גזולה	חלק ט	סימן מב

יורה דעה — הלכות חלה

331	הבאת מנחות וביכורים מכל חמשת מיני דגן	חלק ט	סימן מז
166	הערות בענייני ביכורים	חלק ב	סימן מה
117	ביכורי היחיד וגדרם	חלק ג	סימן כח

הלכות חלה

297	צירוף ומוקף בהפרשת חלה	חלק י	סימן מז
186	הסל מצרפן	חלק ב	סימן נא
199	ברכה על כל הפרשת חלה	חלק יט	סימן לב
352	מופלא סמוך לאיש בהפרשת חלה	חלק א	סימן סט
182	לחם מחטה נבוטה	חלק ב	סימן נ
301	תלות מצות חלה בארץ ישראל	חלק ח	סימן לח
307	אכילת חלה ע"י כהן בפסח ובשאר ימות השנה	חלק י	סימן מח
227	אופה לחם לדין הפרשת חלה	חלק יג	סימן לח
239	איזו עוגה חייבת בהפרשת חלה	חלק יג	סימן לט
243	הפרשת חלה מעוגיות	חלק יג	סימן מ
231	עיסה לחלק	חלק טו	סימן מא

הלכות טבל

224	אכילת בהמה בטבלים	חלק ה	סימן לב
170	טבל הבלוע בכלים	חלק ג	סימן לד
308	יצוא טבלים לחוץ לארץ	חלק ט	סימן מג
208	הפרשה בתערובת חיוב ופטור	חלק יג	סימן לג
207	רחיצה בירק טבל	חלק יז	סימן לה

הלכות תרומות ומעשרות

163	ראש השנה למעשר בשסק	חלק ב	סימן מד
266	פרי הדר אחר חנטה או אחר לקיטה במעשרות	חלק כ	סימן מ
164	תמד או יין	חלק ג	סימן לג
194	לבבות דקלים	חלק ז	סימן לז
280	שתיית מי עלי זית	חלק ח	סימן לד
291	תרומות ומעשרות ממיצים ומשקאות	חלק י	סימן מו
173	הפקר קודם מירוח	חלק ג	סימן לה
326	מירוח נכרי	חלק א	סימן סב
330	ברכת אחר להפרשת תרומה באילם	חלק א	סימן סג
242	הפרשת שותף על שלו	חלק ו	סימן מב
155	הסכמת בעלים למפרע בתרומות ומעשרות	חלק ג	סימן לב
182	הסתמכות על נאמנות נכרי בהפרשת תרו"מ	חלק ג	סימן לו

חבל נחלתו

245	תרומות ומעשרות מפרי הפקר	חלק ו	סימן מג
199	הפרשת תרומות ומעשרות באיסוף תפ"א	חלק ד	סימן לו
212	חיוב תרו"מ בלימון שניטע סמוך לשביעית	חלק ד	סימן לח
214	הפקר ביחס לתרו"מ וביחס למתנות עניים	חלק ד	סימן לט
235	פטור ממעשרות באכילת עראי	חלק יב	סימן לו
248	חיוב בוצר בתרומות ומעשרות לאחר בציר הבעלים	חלק יב	סימן לט
252	זיתי מאכל שנמכרו לנכרי בסוף גידולם	חלק יב	סימן מ
238	פרי שנקטף לשם מלאכה ולא לאכילה – דינו לתרו"מ	חלק יח	סימן לה
208	אגוזים ריקים בהפרשת תרומות ומעשרות	חלק יט	סימן לג
210	האם ניתן להפקיר פירות במחנה צה"ל	חלק יט	סימן לד
214	מצא פירות או ירקות שנפלו ממשאית	חלק יט	סימן לה
271	עלי בצל שגדלו בסל הירקות בבית	חלק כ	סימן מט
274	הפריש מענבים על יין בשוגג האם צריך לחזור ולהפריש	חלק כ	סימן נ
277	הפרשת תרומות ומעשרות בעייתית	חלק כ	סימן נא

הלכות תרומות

195	הפרשת תרומת מעשר	חלק ד	סימן לה
174	מכירי כהונה	חלק ב	סימן מז
207	קבורת תרומות	חלק ד	סימן לז
218	האכלת בהמה משותפת לכהן וישראל בתרומה	חלק ה	סימן לא
363	עשיית קומפוסט [זבל אורגני] מתרומה	חלק א	סימן עג
259	תרומת מעשר באומד	חלק יב	סימן מא
262	שאלה על תרומה	חלק יב	סימן מב
211	שימוש בתרומה לרפואה ולאכילת בהמה	חלק יג	סימן לד
223	ביטול תרומה בחולין	חלק טו	סימן לט
228	שאלה על תרו"מ מחמת תקלה	חלק טו	סימן מ

הלכות מעשר שני

297	שמושי מעשר שני	חלק יא	סימן מד
250	הערות בענייני מעשר שני	חלק ו	סימן מד
252	חילול מעשר שני	חלק ו	סימן מה
355	יין חמישית	חלק א	סימן עא
176	דיני מעשר שאין בו שו"פ	חלק ב	סימן מח
359	פדיון מעשר שני על מטבע	חלק א	סימן עב
290	חילול מעשר שני על סוכר בימינו	חלק יא	סימן מג
242	חילול מעשר שני על מטבע	חלק יב	סימן לח
208	שווי הפרוטה ושאר מטבעות בימינו	חלק טז	סימן לו

יורה דעה — הלכות וידוי מעשר

212	ז	חלק טז	סימן לז	מטבע מעשר שני שנתערב ואבד
240	ח	חלק יח	סימן לו	חילול מעשר שני באקראי על סוכר

הלכות וידוי מעשר

218	ד	חלק ד	סימן מ	חיוב וידוי מעשר בימינו
222	ד	חלק ד	סימן מא	המעכבים והמנועים מוידוי מעשר
290	ח	חלק ח	סימן לה	האם קרקע בארץ ישראל היא תנאי לוידוי מעשרות
294	ח	חלק ח	סימן לו	האם יש חובת וידוי מעשרות על כל אחד
298	ח	חלק ח	סימן לז	בירורים בביעור מעשרות

הלכות מתנות עניים ומעשר עני

260	כ	חלק כ	סימן מז	בל תאחר במתנות עניים
370	א	חלק א	סימן עה	לקיטת מתנות עניים ע"י גבאי צדקה
354	א	חלק א	סימן ע	מתנות עניים מעץ אחד
215	יח	חלק יח	סימן לא	קטיף פאה בכלי
217	יח	חלק יח	סימן לב	פאה בדלית ובדקל
221	יח	חלק יח	סימן לג	קטנים בפאה ובשאר מתנות עניים
226	יח	חלק יח	סימן לד	כפיה על מצות פאה
258	ו	חלק ו	סימן מו	הצעה לנתינת מעשר עני ע"י הצרכנים
179	ב	חלק ב	סימן מט	נתינת מעשר עני במתנה ע"מ להחזיר
333	א	חלק א	סימן סד	פריעת חובות ממעשר עני
324	ט	חלק ט	סימן מו	תגובה למאמר 'העקרונות בנתינת מעשר עני'
202	ז	חלק ז	סימן לד	העומר שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה
204	יג	חלק יג	סימן לב	מתנת עניים – עוללות
238	יד	חלק יד	סימן מ	אכילת לקט הנופל ממכונת איסוף
211	טו	חלק טו	סימן לז	נטילת מתנות עניים ע"י בעל השדה
217	טו	חלק טו	סימן לח	כרם ליין האם חייב במתנות עניים
240	יד	חלק יד	סימן מא	מעשר עני בגורן ומעשר עני בבית
246	יד	חלק יד	סימן מב	נתינת מעשר עני, צדקה ומעשר כספים לאביו
250	יד	חלק יד	סימן מג	תקנת שני אריסים במעשר עני

הלכות שביעית

243	טו	חלק טו	סימן מב	עשר נטיעות לבית סאה בימינו
308	ח	חלק ח	סימן לט	ראש השנה לאילן בשביעית
189	ב	חלק ב	סימן נב	חממה בשביעית
190	ב	חלק ב	סימן נג	דבש דבורים האם קדוש בקדושת שביעית
100	ב	חלק ב	סימן כה	עיבור השנה והשמיטה

חבל נחלתו

206	ביכורים בשביעית	חלק ז	סימן לט
198	שביעית במקדש	חלק ז	סימן לח
211	שדה הקדש בשביעית	חלק ז	סימן מ
217	מאכל בהמה בשביעית	חלק ז	סימן מא
224	אמירה לנוכרי בשביעית	חלק ז	סימן מב
185	ביעור פירות אוצר בית דין	חלק ג	סימן לז
242	ביעור בשביעית ע"י הפקר	חלק יח	סימן לז
313	יצוא פירות שביעית	חלק ח	סימן מ
317	יצוא אתרוגים בשנת השמיטה	חלק ח	סימן מא
314	זריעת גרעיני שביעית	חלק ט	סימן מד
318	חיוב הפקר בפירות אוצר בית דין	חלק ט	סימן מה
220	מסחר ביין של אוצר בית דין	חלק יג	סימן לו
253	חוחובה בשביעית	חלק יד	סימן מד
245	קומפוסט משאריות מזון בשביעית	חלק טו	סימן מג
167	קדושת שביעית בפירות נכרים – הלכה ומנהג בארץ ישראל	חלק טז	סימן כט
177	נאכל ולא נעבד	חלק טז	סימן ל
182	תרופות מצמחי בר בשביעית	חלק טז	סימן לא
189	הנאה ממלאכת שותף בשביעית	חלק טז	סימן לב
193	לא תחנם	חלק טז	סימן לג
201	מסקנות מדברי הר"ש סיריליאו במסכת שביעית	חלק טז	סימן לד
212	אכילת אבטיחי גידולי תרומה בשביעית	חלק יז	סימן לו
217	האם בפירות שנקטפים כל השנה יש ביעור בשביעית	חלק יז	סימן לז

הלכות ביקור הולים ואבילות

309	מסירת עצמו להצלת חברו	חלק יא	סימן מה
320	תפילה על חולה שימות	חלק יא	סימן מו
	מחויבות הרופא לריפוי והאחריות על מעשיו בהיבט הממוני		
226	תרומת איברים של היוצא ליהרג	חלק ה	סימן לג
263	חיוב קבורת שליה	חלק יב	סימן מג
251	קריעה בפינוי ישובים	חלק ה	סימן לד
319	חיוב קריעה בשעת יציאת נשמה	חלק י	סימן מט
187	קבורת איש מעל אשתו	חלק ג	סימן לח
242	קבר ביסודות בניין	חלק ד	סימן מב
200	טיסת כהנים מעל בית קברות	חלק ב	סימן נה
382	כניסת כהן למוזיאון	חלק א	סימן עו

אבן העזר — הלכות פריה ורביה

387	דיני סככות לטומאת כהנים חלק א סימן עט
383	עצמות רגל אדם בשיעור טבע חלק א סימן עז
385	אבלות לאחר חמישה חודשים חלק א סימן עז
215	אבלות למשפחת הבעל לפני היתר העגונה חלק ב סימן נו
249	הלכות אבלות על מאבד עצמו לדעת חלק טו סימן מד
217	דיני אבלות בחלל שמקום קבורתו לא נודע חלק טז סימן לח
258	יציאה מבית האבלים לביתו כדי שינחמוהו אנשי מקומו חלק טו סימן מה
259	תספורת במועד לאבל על אב או אם חלק ה סימן לה
322	מתנות לראש השנה לאבל חלק י סימן נ
250	תאומים שמת אחד מהם תוך שלשים יום חלק ד סימן מד
190	לחיצת יד בניחום אבלים חלק ג סימן לט
229	אמן לאחר ניחום אבלים חלק יז סימן לט
287	ניחום אבלים בשבת חלק כ סימן נד
219	פטירה בין השמשות לענין יארצייט חלק ב סימן נז
220	כניסת נשים לבית קברות חלק ב סימן נח
276	ליקוט עצמות ופינוי מקבר לקבר חלק ה סימן לז
246	פינוי בית קברות חלק ד סימן מג
192	השארות הנפש בנכרים חלק ג סימן מ
252	אבל בערב פסח לאחר שבעה וקודם שלשים חלק יח סימן לט
281	נשיקה למת חלק כ סימן נב
283	קבורה בזיווג שני חלק כ סימן נג
290	בזיון המת – חניטה חלק כ סימן נה
255	שימוש במנעל המת חלק יח סימן מ
258	מחיקת כתב שעל גבי מצבה חלק יח סימן מא
298	כפרה למתים חלק כ סימן נו

אבן העזר

הלכות פריה ורביה

244	מתי ידוע בוודאות שקיים מצות פריה ורביה חלק יג סימן מא
347	כתב יוחסין ומעלתו בימינו חלק א סימן סח
227	דיני אישות בעבד עברי חלק טז סימן לט
128	מצות פריה ורביה בגר חלק ז סימן כג
134	מצות פריה ורביה בממזר חלק ח סימן כא
276	מי האב בהשתלת רקמת אשך חלק יב סימן מד
131	גר שהורתו שלא בקדושה חלק ז סימן כד

חבל נחלתו

264	אשת כהן שהתייחדה עם נכרי	חלק טו	סימן מו
270	סדרי יחוס הלויים וזכותם במתנות	חלק טו	סימן מז
105	היתר סריס מהקרנות לבוא בקהל	חלק ד	סימן כח
136	עיקור חיות מחמד	חלק ז	סימן כה
204	מעמדם של בן ובת רווקה לעניין חיתון ויוחסין	חלק ג	סימן מג
165	שלוש נשים משמשות במוך	חלק יא	סימן כד
119	כהן פצוע זכא או כרות שפכה	חלק ו	סימן כ
173	איסור כהן בעל מום בגרושה	חלק ה	סימן כא
234	יחוס גר בן ישראל	חלק יז	סימן מ
216	חיבוק ונישוק של גר להוריו נכרים	חלק יט	סימן לו
190	גירות לכהן ודין ילדיה	חלק י	סימן לג
280	אבלות ואסורי אישות של עבד כנעני	חלק יב	סימן מה
268	רוב בעילות אחר הבעל בפרשת המקלל	חלק יח	סימן מד

הלכות אישות

144	דיני יחוד בטרמפים	חלק ז	סימן כו
388	זמר בזמן הזה	חלק א	סימן פ
266	קול באשה ערוה	חלק יח	סימן מג
391	רחצת נשים בפיקוח מציל	חלק א	סימן פא
139	רחצה בבריכה מעורבת לילדים	חלק ט	סימן כ
393	רכיבה על סוס לנשים	חלק א	סימן פב

הלכות קידושין

160	גילוי מום בשידוכים	חלק יא	סימן כג
246	מינקת חבירו	חלק יג	סימן מב
198	תענית חתן וכלה בר"ח ניסן	חלק ג	סימן מב
197	כפיה לקידושין	חלק ג	סימן מא
139	קנין חליפין בקידושי אשה	חלק ח	סימן כב
287	פסול קורבה בעדי קידושין	חלק יב	סימן מו
296	פסול לעדות עפ"י עצמו	חלק יב	סימן מז
264	ברכת האירוסין	חלק יד	סימן מח
259	טעתה בשווי טבעת הקידושין	חלק יג	סימן מג
265	האם מותר לחתן לברך ברכה משבע הברכות	חלק יג	סימן מד
278	הפסק בין ברכת האירוסין לקידושין	חלק טו	סימן מח
262	שבע ברכות תחת החופה ברמקול	חלק יח	סימן מב
305	שני אנשים לפני חדשות	חלק יב	סימן מח
110	שבע ברכות בסוף סעודה שלישית	חלק ה	סימן ז

חושן משפט – הלכות דיינים

148	שבע ברכות לשני חתנים	חלק ט	סימן כב
194	שבע ברכות בליל יום השמיני לחופה	חלק י	סימן לד
173	יציאה ללימודים בשבעת ימי משתה	חלק יא	סימן כה
281	שימור על חתן וכלה	חלק טו	סימן מט
274	נשואי גרוש עם בעלת תשובה	חלק יד	סימן מט
280	ימי נישואין לאם חד הורית מהזרעה מלאכותית	חלק יד	סימן נ

הלכות כתובות

237	כתיבת כתובה בין השמשות	חלק ב	סימן סג
144	כתובה מוקדמת	חלק ט	סימן כא
222	חתימת העדים והקנין בכתובה	חלק יט	סימן לז
283	תקיעת כף על שבועה חמורה בכתובה	חלק טו	סימן נ
288	שאלות בענייני כתובה	חלק טו	סימן נא
124	חשש מזויף מתוכו בכותב בידיעה לבעולה מאתים	חלק ו	סימן כא
208	המשרה את אשתו ע"י שלישי	חלק י	סימן לה
183	האם חובת הבעל לאכול עם אשתו כל יום	חלק יא	סימן כו
154	נקי יהיה לביתו	חלק ט	סימן כג
282	אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות	חלק יד	סימן נא
294	אשה המורדת מפריה ורביה	חלק יד	סימן נב
227	נכסי מלוג ונכסי צאן ברזל בימינו	חלק יט	סימן לח

הלכות גיטין ויבום

305	משלח שבעת עשיית השליחות אינו יכול לעשותה	חלק כ	סימן נז
211	מיאון בימינו	חלק י	סימן לו
146	האם יכול לקלקל את אשתו לאחר נתינת גט מרצונו	חלק ז	סימן כז
144	וכאשר אבדתי – אבדתי	חלק ח	סימן כג
188	אשת איש שזינתה בשוגג	חלק יא	סימן כז
160	גיטי מלחמה	חלק ט	סימן כד
165	מים שאין להם סוף	חלק ט	סימן כה

חושן משפט

הלכות דיינים

324	דין שלא בפני בעל דין	חלק יא	סימן מז
301	בית דין חשוב	חלק יד	סימן נג
270	הוצאת ממון בימינו על הוצאת שם רע	חלק יג	סימן מה

חבל נחלתו

273	אפרושי מאיסורא ע"י הכאה חלק יג	סימן מו
345	לשון הרע על נבחרי ציבור חלק יד	סימן סב
353	אסור להציל עצמו בממון חברו חלק יז	סימן סג
280	דרך ההחלטה על קבלת רב בישוב קטן חלק יג	סימן מז
285	בחירות חשאיות במינוי רב חלק יג	סימן מח
275	ייצוג ע"י טוען רבני חלק ב	סימן ע
255	טענת הטעיה בהודאה בבית דין חלק ב	סימן סו
258	העברת חוות דעת מדין לדין חלק ד	סימן מו
393	חיוב שמירת סוד חלק א	סימן פג
395	חרם דרבנו גרשום על מסמכי פקסמיליה חלק א	סימן פד
294	תפיסה בבא לצאת ידי שמים חלק ה	סימן מג
321	לדון לכף זכות חלק ח	סימן מב
372	הטלת גורלות בהכרעות הלכתיות חלק י	סימן ס
381	קבוע ופירש בדיני ממונות חלק ט	סימן נה
233	שוחד במכרזים חלק טז	סימן מ

הלכות עדות

325	חיוב לבוא ולהעיד ויכולת כפיה על כך חלק י	סימן נא
226	אין עד נעשה דיין חלק ב	סימן ס
231	עדות לטובת נכרי וכנגד ישראל בבי"ד שדן שלא לפי ד"ת חלק ב	סימן סא
286	משחק בקוביא חלק ד	סימן נג
234	עד מדינה חלק ב	סימן סב
214	הסתרת עדים חלק ג	סימן מד

הלכות מסים ופיצויים

271	פיצויי המגורשים – דינא דמלכותא או חמסנותא דמלכותא חלק ו	סימן מט
280	פיצויי המגורשים עבור ילדיהם, למי? חלק ו	סימן נ
234	שינויים במסים ע"י מזכירות הישוב חלק ז	סימן מד
240	הצהרה בעייתית חלק ז	סימן מה
238	שקר מוסכם חלק טז	סימן מא
245	הצהרה על מתנות לשם קבלת הנחה בארנונה חלק טז	סימן מב

הלכות הלואה

338	לא תהיה לו כנושה חלק ט	סימן מח
307	לא תהיה לו כנושה חלק יב	סימן מט
327	שמיטת כספים בזמן הזה חלק ח	סימן מג
400	שמיטת כספים בעסקאות ממוניות חלק א	סימן פו

חושן משפט — הלכות הרשאה

408	הלואה שעברה עליה שמיטה	חלק א	סימן פז
249	שמיטת קנסות בשמיטת כספים	חלק טז	סימן מג
257	שביעית משמטת את השבועה	חלק טז	סימן מד
239	חשבון עובר ושב בבנקים לדין פרוזבול	חלק יז	סימן מא
272	סדר תשלום חובות למלווים	חלק יח	סימן מה
398	החזקת המחאת בטחון	חלק א	סימן פה
267	איסור נגישה בפקיד בנק	חלק ד	סימן מח
282	טענת פרעון ללא שובר	חלק ה	סימן לט
226	האם רישום בפנקס מחייב בעיסקאות	חלק ג	סימן מז
246	מהי קבילה	חלק ב	סימן סד
249	מכת מרדות ככפיה על תשלום חובות	חלק ב	סימן סה
267	הברחת נכסים מבעלי חובות	חלק ב	סימן סח
279	מחילה כוללת	חלק ה	סימן לח
361	המחאה שלא נפרעה בזמנה	חלק י	סימן נו

הלכות הרשאה

272	הרשאה לנוכרי	חלק ב	סימן סט
318	תופס מקום בתור עבור אחרים	חלק יב	סימן נ

הלכות נזקי שכנים

345	מכירת חזקת תשמישים	חלק י	סימן נד
241	תליית מזגן מעל גג חברו	חלק ג	סימן מט
245	גדר חיה בין חצרות	חלק ג	סימן נ
279	ירידה לאומנות חברו	חלק ב	סימן עא
241	ירידה לאומנות חבירו — חובת היורד וחובת הלקוחות	חלק ז	סימן מו
318	חילוף כספים בין לקוחות בתוך חדר של חלפן כספים	חלק כ	סימן נט
276	גדר חיה שהתפשטה לחצר חברו	חלק יח	סימן מו
279	עלי שלכת הנופלים לחצר חברו	חלק יח	סימן מז
233	היזק ראיה על ידי רחפנים	חלק יט	סימן לט
239	החזרת מס שגבו לבניית בית כנסת	חלק יט	סימן מ
243	חימום או קירור	חלק יט	סימן מא

הלכות שותפים

294	יצירת שותפות	חלק ב	סימן עה
297	יצירת שותפות בין אומנים	חלק ב	סימן עו
264	חיוב שמירה בישובים	חלק ג	סימן נד
314	תביעת שותף	חלק ד	סימן סא

חבל נחלתו

283	שותפות ללא התנאה מוקדמת	חלק ה	סימן מ
285	הסכם שהופר	חלק ה	סימן מא
288	חלוקת שותפות בזכיון	חלק ה	סימן מב
334	שותפות בשתי שותפויות	חלק ח	סימן מד
351	העברת ידע על סמך הבטחת שותפות	חלק י	סימן נה

הלכות שלוחים

300	שליח ששינה מדעת משלחו	חלק ב	סימן עז
308	פועל-שליח שלא עשה שליחותו	חלק ב	סימן עט
271	משלח נכרי לדבר עבירה	חלק ד	סימן נ
262	שליח שקיבל הנחה על קניה	חלק ו	סימן נא
310	תביעת דמי תיווך	חלק ה	סימן מו
379	דבר דואר שאבד בישוב	חלק ט	סימן נד

הלכות מקח וממכר

284	מסחר ביושר	חלק ב	סימן עב
340	התניה על מקח טעות	חלק ח	סימן מו
291	סיטומתא בדרכי הקניינים	חלק ב	סימן עד
316	מכירת הבכורה וסיטומתא	חלק ב	סימן פא
311	בעלות על ביציות מופרות	חלק ג	סימן סה
313	אדמות הקיבוצים	חלק ג	סימן סו
302	הצורך בדיעת מוכר עבור מי המכר	חלק ב	סימן עח
320	שכר גבוה עבור תיווך	חלק ב	סימן פב
273	מי זוכה בהנחה בעסקה?	חלק ג	סימן נו
281	השתמטות מתשלום על נסיעה ברכבת בחו"ל	חלק ג	סימן נח
284	קניה במכולת ע"י ילד	חלק ג	סימן נט
287	שבירה בעגלת קניות בתוך מרכול	חלק ג	סימן ס
284	תביעת פיצוי על מקח טעות שהסתבך	חלק ד	סימן נב
302	קדימה בין מזמינים	חלק ד	סימן נח
339	מקח טעות בספק איסור	חלק י	סימן נג
338	ביטול מקח ע"י המוכר	חלק יא	סימן נ
342	מכירה ע"י פועל וביטול מקח	חלק יא	סימן נא
332	התערבות	חלק יא	סימן מח
344	טענת מום במקח כנגד טענת איסור פתיחה וטענת החלפה	חלק ט	סימן מט
361	עני המהפך בחררה	חלק ט	סימן נ
377	תרעומת או חיוב ממון	חלק ח	סימן מט
288	דינא דבר מצרא בחנויות	חלק ב	סימן עג

חושן משפט — הלכות אונאה

270	האם שוכר הוא "בר מצרא"? חלק ג סימן נה
306	תרומת אברים מחיים לצורך השתלה חלק ז סימן ס
288	התחייבות לאספקת תוצרת חלק יג סימן מט
292	שימוש בחניה עירונית ללא תשלום חלק יג סימן נ
294	העלאת שכר אומנות וביטול עיסקה חלק יג סימן נא
307	קנס פיגורים באספקה חלק יד סימן נד
324	שינוי תנאי חוזה מחמת אומדנות שהשתנו חלק יד סימן נז
241	קנה חפץ לאחר ונגנב לו חלק יז סימן מב

הלכות אונאה

313	אונאת דברים במסחר חלק ב סימן פ
280	אונאה וביטול מקח חלק ז סימן נה
277	חשש גניבת דעת חלק ג סימן נז
276	רמאות בקניה חלק ד סימן נא
377	סיוע לתשלום רפואי מכמה מקורות חלק ט סימן נג
330	עני המהפך בחררה חלק י סימן נב
322	תשלום על הנאה הבאה לאדם בעל כרחו חלק יב סימן נא

הלכות מתנה

431	מתנות לסוכני מכירות חלק א סימן צ
435	תביעה לשיתוף ברווחים ללא התנאה מוקדמת חלק א סימן צא
316	תביעה להשתתפות בקיר תמך חלק יד סימן נה
248	שינוי במתנה חלק יט סימן מב

הלכות אבידה ומציאה

364	זקן ואינה לפי כבודו חלק ט סימן נא
373	שומר אבידה חלק ט סימן נב
293	מציאה בכינוס גדול של אנשים חלק ו סימן נג
342	מציאת שטרות כסף בכספומט חלק ב סימן פז
303	יאוש מחפץ שלו שאבד בתוך רשותו חלק ה סימן מד
256	יאוש בטעות מחפץ שלו שנמצא סמוך לרשותו חלק ג סימן נא
340	אבידת קטן חלק ב סימן פו
309	שימוש בכלים שהוחלפו חלק ד סימן ס
307	גמילות חסדים בשכר חלק ה סימן מה
363	שומר אבידה שפשע חלק ח סימן מז
369	חפצי קטנים אבידה מדעת או שמירה חלקית חלק ח סימן מח
247	גדר מצות ואיסור צער בעלי חיים חלק יז סימן מג

חבל נחלתו

345 לא תעמוד על דם רעך בממון חלק יא סימן נב

הלכות הפקר

338 הפקר בתוך רשותו של אדם חלק ב סימן פה
334 תנאי יהושע בן נון בימינו חלק ב סימן פד
305 שימוש ללא אישור באתר אינטרנט חלק ד סימן נט
320 קניית דגים במים בהגבהה חלק יד סימן נו
252 זכות לחניה חלק יט סימן מג

הלכות שומרים

286 שומר שעבודתו נעשתה ע"י אחרים חלק ז סימן נז
291 שמירת שוכר על חפצי המשכיר חלק ג סימן סא
422 שמירה על רכב של המעביד הנמצא ברשות עובד חלק א סימן פט
475 שמירת המחאות חלק א סימן קג
294 אחריות שכיר כלפי משכירו בפשיעתו ללקוחות חלק ד סימן נה
478 בעליו עמו בשכיר חלק א סימן קד
326 בעליו עמו באגודה שתופית חלק יב סימן נב
220 אכילת פועל נכרי בעת עשייתו במלאכת ישראל חלק ג סימן מה
279 אחריות מתווך חלק ז סימן נד
298 אימתי כלתה שמירתו של שומר אבידה חלק יג סימן נב
301 גבאי בית כנסת שאיבד מפתחות חלק יג סימן נג
305 מציאה בדירה שכורה חלק יג סימן נד
309 תשלום על מים בפיצוץ דוד מים חמים חלק יג סימן נה
310 עובד שהתבטל ממלאכתו בגלל הפסקת חשמל חלק יג סימן נו
313 ביטול שכירות חלק יג סימן נז
334 שוכר שנטע עצים חלק יד סימן נט
336 השאלה או השכרה מגמ"ח או מוסד חלק יד סימן ס
340 שימוש שואל מול חיובי שמירה חלק יד סימן סא
282 בין פשיעה בשומרים למזיק חלק טז סימן מט
288 בעליו עמו בשואל חלק טז סימן נ
264 שואל בית למגורים האם שואל את תכולתו חלק יז סימן מז

הלכות שכירות

363 תשלום שכיר לשוכר על נזק ברכב השוכר חלק י סימן נז
336 אומן בחנם שקלקל חלק יא סימן מט
260 פיטורי שכיר מישראל לשם שכירת שכיר נכרי חלק ב סימן סז
438 שכר אומן שלא הצליח באומנותו חלק א סימן צב

חושן משפט — הלכות שכירות

356	אומן קונה בשבח כלי	חלק ב	סימן פט
359	אומן שקלקל	חלק ב	סימן צ
223	תפיסת שכיר להתחייבויות שלא בוצעו	חלק ב	סימן נט
361	שכר פועל שנאנס	חלק ב	סימן צא
320	מטפלת שחזרה בה	חלק כ	סימן ס
365	הלנת שכר	חלק ב	סימן צב
367	הלנת שכר במילגה	חלק ב	סימן צג
370	הלנת שכר בעובדים נכרים	חלק ב	סימן צד
372	הלנת שכר בחברה בע"מ	חלק ב	סימן צה
223	פיצויי פיטורין לפועל נכרי	חלק ג	סימן מו
258	המבטל כיסו של חבירו	חלק ז	סימן מט
246	גדרים במבריה ארי	חלק ז	סימן מז
413	הפרת חוזה בין מעסיק לקבלן	חלק ב	סימן קז
287	תשלום על שרותי הסעדה שבוטלו	חלק ו	סימן נא
291	תשלום על תיווך ללא שכירת המתווך	חלק ו	סימן נב
260	תשלום הוצאות ייעוץ	חלק ד	סימן מז
298	תשלום לקבלן שפרטי קבלנותו לא סוכמו	חלק ד	סימן נו
268	תביעה כנגד שליח-מתווך	חלק ז	סימן נ
383	המקבל למכור ונגנב ממנו	חלק ב	סימן צט
270	רווח מן הצד לגבאי צדקה	חלק ז	סימן נא
273	רווח ע"י ממון של אדם אחר	חלק ז	סימן נב
389	חיוב תשלום על פקדון מתשלומי ביטוח	חלק ט	סימן נו
395	שכיר שהטעה שכירים על שכרם	חלק ט	סימן נז
308	בית שכור שארעה בו שריפה	חלק ג	סימן סד
418	דליפת דוד מים	חלק א	סימן פח
443	ביטול שכירות	חלק א	סימן צג
379	נזילת מים אצל שוכר דירה	חלק ח	סימן נ
380	חיוב תשלומים לבעל חברת הסעות	חלק ח	סימן נא
383	תשלום מאוחר על ימי מילואים	חלק ח	סימן נב
385	שואל שהשליך כליו של משאיל	חלק ח	סימן נג
298	אימתי כלתה שמירתו של שומר אבידה	חלק יג	סימן נב
301	גבאי בית כנסת שאיבד מפתחות	חלק יג	סימן נג
305	מציאה בדירה שכורה	חלק יג	סימן נד
309	תשלום על מים בפיצוץ דוד מים חמים	חלק יג	סימן נה
310	עובד שהתבטל ממלאכתו בגלל הפסקת חשמל	חלק יג	סימן נו
313	ביטול שכירות	חלק יג	סימן נז

חבל נחלתו

279	חפץ שהושכר ולאחר סיום השכירות נגנבו ממנו חלקים	חלק טז	סימן מח
263	בוררות בהשכרת רכב	חלק יז	סימן מו
333	השאלני ואשאל לך	חלק כ	סימן סד
315	רב בית כנסת של יחיד	חלק כ	סימן נח

הלכות גניבה

421	גנב ואינו יכול להשיב למי שגנב ממנו	חלק ט	סימן סא
429	גניבה או תפיסה	חלק ט	סימן סב
315	הגונב את שלו מבית הגנב	חלק ה	סימן מז
325	סוחר גרוטאות שנמכרה לו סחורה גנובה	חלק ה	סימן מט
468	החזרת רכב גנוב	חלק א	סימן קא
305	השבת גניבה מקופת צדקה	חלק ו	סימן נו

הלכות גזילה

302	השבת גזל עצים לאחר נטיעתם	חלק ו	סימן נה
465	גזלן שהשכיר – תשלומי שכירות – למי	חלק א	סימן ק
447	שימוש במספרי בזקרט ע"מ לגזול	חלק א	סימן צד
381	החזרת גזל אסימונים	חלק ב	סימן צח
376	השבת מעילה	חלק ב	סימן צו
231	עצי פרי ברשות הרבים לעניין גזל ותרו"מ	חלק ג	סימן מח
256	מקבל למכור ואינו זוכר כלל	חלק ז	סימן מא
291	יבולי שדה גזולה	חלק טז	סימן נא
330	חלוקת טומטום ובנות בנכסי האב	חלק יד	סימן נח

הלכות נזיקין

403	השוכר אחרים להזיק או לחבול	חלק ט	סימן נט
415	מזיק באונס	חלק ט	סימן ס
398	חיוב נהג שנשפך לו שמן על הכביש	חלק ט	סימן נח
449	אחריות מקום העבודה על נזק מצד שלישי	חלק א	סימן צה
283	שוכר שהזיק לדירתו ולדירת אחרים	חלק ז	סימן נו
451	חבות מזיק וביטוח על אותו נזק	חלק א	סימן צו
454	אומנת שהתרשלה	חלק א	סימן צז
457	מבטל כיסו של חברו	חלק א	סימן צח
461	הצלת ממונו בממון חברו	חלק א	סימן צט
473	מעורבות ביטוח בתשלומי מכונית גנובה	חלק א	סימן קב
351	ציוד של חניך שנקרע בפעולה חינוכית	חלק ב	סימן פח
379	איזהו עושק	חלק ב	סימן צז

חושן משפט — הלכות נזיקין

385	שליח שניזק	חלק ב	סימן ק
388	תשלומי עוברים	חלק ב	סימן קא
391	הרעלת חתולים שהזיקו	חלק ב	סימן קב
398	שומר שהזיק	חלק ב	סימן קג
297	חיובי גרמא בועד ממונה על נכס	חלק ו	סימן נד
323	החזרת דמי השתתפות בערב כיתה	חלק כ	סימן סא
401	רופא שטעה	חלק ב	סימן קד
406	נטילת ממון חבירו ע"מ להשיב	חלק ב	סימן קה
409	שוכר שלא מדעת ע"מ לשלם שכר שימוש	חלק ב	סימן קו
259	נזקים בגידול עופות	חלק ג	סימן נב
261	תביעת נזיקין בתחרות עסקית	חלק ג	סימן נג
295	למי רווח השבתת חממות ע"י הצבא?	חלק ג	סימן סב
299	רכב שנגנב לרשות הפלסטינאית והוחזר במבצע חומת מגן	חלק ג	סימן סג
318	נזק לאופניים מבלי משים	חלק ג	סימן סז
322	דין מזיק בפאת עניים	חלק ה	סימן מח
337	אבק על צביעת בית חבירו	חלק כ	סימן סה
329	קטן שהזיק או גנב	חלק ה	סימן נ
269	קניה מהוצאה לפועל	חלק ד	סימן מט
292	תביעת החזר נזקים בקניה	חלק ד	סימן נד
300	אפרושי מאיסורא בגרימת נזק למופרש	חלק ד	סימן נז
290	כלב שנטל פיתות מרחבת החנות	חלק ז	סימן נח
365	גניבת מיכלי גז-בישול משוכר	חלק י	סימן נח
368	חובל או מזיק לנכרי	חלק י	סימן נט
315	השתתפות בהגרלה צבורית	חלק יג	סימן נח
266	ארנק צדקה שנגנב	חלק טז	סימן מה
272	תביעות הדדיות של נזיקין	חלק טז	סימן מו
277	בעל מפעל שהתרשל	חלק טז	סימן מז
260	נהג שהזיק אופניים	חלק יז	סימן מד
262	טרמפיסט שהתיישב על טאבלט	חלק יז	סימן מה
281	שכיר שהזיק	חלק יח	סימן מח
286	דרך התשלום בתאונה	חלק יח	סימן מט
255	תשלום עבור קורס שהתלמיד הפסיק ללומדו	חלק יט	סימן מד
289	באיזה עבד שמים חבלות של אדם באדם	חלק יח	סימן נ
295	שלוליתו של נהר בידי אדם	חלק יח	סימן נא
258	נחבל שמת – דין התשלומים	חלק יט	סימן מה
325	אחריות על חבלה עם ציין לייזר	חלק כ	סימן סב

חבל נחלתו

330 תשלום השתתפות עצמית של המזיק לרכב שכור חלק כ סימן סג

הלכות שמירת הנפש

329 חובות מסייע עוברי דרכים (טרמפיסטים) חלק ב סימן פג
275 חיוב הציבור להסרת מכשולים ותקלות חלק ז סימן נג
387 תקלה ברשות הרבים חלק ח סימן נד
321 מעקה לגינה חלק ג סימן סח
292 שימוש בכלבי תקיפה לשמירה חלק ז סימן נט
379 בא במחתרת חלק י סימן סא
398 עד שיתכוין לו חלק י סימן סב
297 תשלום על פגיעה מינית חלק טז סימן נב
333 גילוי סוד ממקום עבודה מול הצלת לקוחות חלק יב סימן נג
322 שימוש בכלבי תקיפה מדין עביד דינא לנפשיה חלק יג סימן נט

שונות

הלכות ארץ ישראל

199 בירורים בחיוב מצוות התלויות בארץ לפי דעת הרמב"ם חלק ו סימן לד
263 הגולן ועבר הירדן חלק מארץ ישראל חלק ח סימן לא
272 שיטת הרמב"ם בגבולות עולי מצרים חלק ח סימן לב
213 גדר כיבוש יחיד חלק ו סימן לה
219 ארץ הקיני הקניזי והקדמוני חלק ו סימן לו
346 מוקפות חומה בימינו חלק יב סימן נה
61 יציאת כהן לחוץ לארץ בימינו חלק א סימן ג
134 יציאת כהן לחו"ל לשם כיבוד הורים חלק יט סימן כג
196 יציאה ממקום הסכנה וכניסה אליו לשם פרנסה חלק ט סימן כט
212 יציאה מארץ ישראל לצורך טיול בחו"ל חלק ט סימן לא

הלכות עם ישראל

311 הוצאה מכלל ישראל חלק ז סימן סא
148 מסירות נפש המונית חלק ד סימן כז

הלכות מלכות

402 משפטי המלך חלק י סימן סג
69 מורד במלכות חלק א סימן ד
175 פקודת מלך בלתי חוקית חלק ה סימן כב

שונות — הלכות נבואה

122	ציבור גויים בארץ-ישראל תחת שלטון ישראל חלק א סימן ז
425	חובות המלך בהקהל חלק ב סימן קי
417	פגיעה באוכלוסיה אזרחית במלחמה חלק ב סימן קח
419	יציאת לויים למלחמה חלק ב סימן קט
323	הריגת בנים בחטאי אבות חלק ג סימן סט
171	יצוא נשק חלק א סימן יב
421	קנאים פוגעים בו חלק ב סימן קי
278	הבועל ארמית קנאים פוגעים בו חלק יז סימן מט
	מעמדם ההלכתי של שוטרים וחילים שהשתתפו בפינוי עמונה
265	חלק ו סימן מח	
	סמכות מלכות גויים לדון ולהעניש את ישראל והסגרת עבריינים למלכות	
327	זרה חלק ג סימן ע
308	דינא דמלכותא דינא בחו"ל בין שני יהודים חלק ו סימן נז
290	קללות, עונשין, וקללת המת חלק טו סימן נב
294	רווח ממס ערך מוסף חלק טו סימן נג
	קיר למניעת היזק ראייה בין שתי חצרות שאינן שוות בגובהן
296	חלק טו סימן נד	
301	'גניבת לקוחות' חלק טו סימן נה
305	מהפך בחררה במתנה חלק טו סימן נו
310	ביטול תשלום על אי עמידה בתנאים במקח חלק טו סימן נז
314	מציאת כסף ברכב שכור חלק טו סימן נח
317	חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו חלק טו סימן נט
319	הפקר לעניים חלק טו סימן ס
325	אונס בשכירות חלק טו סימן סא
330	חובל בחבירו בגרמא חלק טו סימן סב
333	ענייני נפשות בשוגג בזמן הזה חלק טו סימן סג
339	רוצח בשוגג במדבר ובארץ ישראל חלק טו סימן סד
303	פסיקת הרמב"ם באשה שהיא מקשה ללדת חלק טז סימן נג
322	דיני אונס אשה פנויה חלק טז סימן נה

הלכות נבואה

101	חנניה בן עזור – המתנבא מה שלא נאמר לו חלק א סימן ו
46	סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות חלק א סימן ב

הלכות מקדש וקדשיו

264	מורא מקדש חלק יט סימן מו
274	בקדושתו של אהרן חלק יט סימן מז

חבל נחלתו

256	סימן מא	חלק י	מקדיש לבית המקדש בזמן הזה
358	סימן נג	חלק יא	במה גדולה
378	סימן נד	חלק יא	האם נתחלקה ירושלים לשבטים
361	סימן סד	חלק יד	האם כהני חזקה יכולים לשמש בבית המקדש
381	סימן סו	חלק יד	האם בבית ראשון היתה פרוכת לקודש הקודשים
386	סימן נה	חלק יא	הקרבת קרבן פסח בזמן הזה
364	סימן נו	חלק יב	הקרבת קרבן פסח בזמן הזה
149	סימן ט	חלק א	מוסיפין על העיר ועל העזרות
88	סימן כא	חלק ג	שותפות ישראל בקרבנות הציבור
79	סימן יא	חלק ח	חיוב בקרבן פסח למי שאין לו קרקע בארץ ישראל
53	סימן יד	חלק ב	דין לינה ברגלים
157	סימן י	חלק א	עשיית מנורה לנוי ולסמל
340	סימן נד	חלק יב	סדר עבודת המנורה
164	סימן יא	חלק א	חנוכת המקדש בימי החשמונאים
254	סימן מה	חלק ד	האם מצוה לבנות את ארון הברית
367	סימן עד	חלק א	מעמד אשה נשואה לדין עניות ועשירות
44	סימן ה	חלק ח	האם כהן מרכיב משקפים מותר בעבודה במקדש
384	סימן סז	חלק יד	אבלות במקדש
370	סימן סה	חלק יד	קדושת עפר וממצאים ארכיאולוגיים מהר הבית
342	סימן סה	חלק טו	ערלות בנים בקרבן פסח
350	סימן סו	חלק טו	פסח חזקיהו
355	סימן סז	חלק טו	העלאת הארון לירושלים
368	סימן סח	חלק טו	כיסוי הארון ואיסור ראייתו
329	סימן נז	חלק טז	שעיר שדמו מוקרב בפנים ביום הכיפורים
332	סימן נח	חלק טז	האם אכילת קדשי קדשים בעזרה רק בעמידה
282	סימן נ	חלק יז	ברכה על עבודת כהנים במקדש
289	סימן נא	חלק יז	הכבשים של המזבח לפי רש"י
291	סימן נב	חלק יז	שמן המשחה
298	סימן נג	חלק יז	שחיטה עבודה הכשרה בזרים
299	סימן נב	חלק יח	מעקה בבית המקדש ובמזבח
305	סימן נג	חלק יח	אימון ותרגול קרבן פסח ע"י שחיטת טריפה
309	סימן נד	חלק יח	פסח מצרים
319	סימן נה	חלק יח	פסח שני קרבן יחיד או קרבן ציבור
323	סימן נו	חלק יח	קרבנות שקרבו במדבר
336	סימן נז	חלק יח	האם סבור שמותר חייב בקרבן חטאת
339	סימן נח	חלק יח	כיפה בראש כהן גדול

שונות — דיני מלחמה

281	כהן גדול מחוסר בגדים	חלק יט	סימן מח
287	מינוי כהן גדול ביום הכיפורים	חלק יט	סימן מט

דיני מלחמה

268	הריגת גוי שרודף אחר ישראל להורגו	חלק יז	סימן מח
374	כהן משוח מלחמה	חלק טו	סימן סט
380	אכילת איסורים וגיעולי נכרים במלחמות ישראל	חלק טו	סימן ע
309	נוהל חניבעל	חלק טז	סימן נד
325	מפקד נכרי בצה"ל	חלק טז	סימן נו

כללי מצוות

13	רדיפה אחר מצוות	חלק יא	סימן א
59	חביבה מצוה בשעתה	חלק ט	סימן ט
193	נטילת שכר על קיום מצוות	חלק ב	סימן נד
117	קיום מצוות על תנאי	חלק יא	סימן טז
26	תנאי במצוה שאפשר לקיימה ע"י שליח	חלק יא	סימן ב
35	עבירה שנעשתה לצורך מצוה האם צריכה כפרה	חלק יא	סימן ג
13	מצוה הבאה בעבירה	חלק ה	סימן א
15	עוסק במצוה ומקבל שכר ממוני – האם פטור מן המצוה	חלק יג	סימן ב
84	עוסק במצוה פטור מן המצוה	חלק ה	סימן ב
17	אכילה קודם קיום מצוה שמבטלה באונס	חלק ד	סימן ב
13	עוסק במצוות ישוב א"י האם פטור מן המצוה	חלק יג	סימן א
19	כוונה במצוות שבין אדם לחבירו	חלק יג	סימן ג
13	גזל מצוה	חלק יד	סימן א
20	ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה	חלק יד	סימן ב
	עיסוק בדבר הרשות לפני זמן המצוה אשר מפקיע את קיום המצוה		
15	עמידה במצוות וברכות	חלק טו	סימן א
23	משקל התמהנת בני אדם	חלק יט	סימן א
17	הרהור בברכות ותפילות	חלק יט	סימן ג
31	מלקות על לאו הניתק לעשה	חלק כ	סימן א

עניינים כלליים

202	ערל במצוות התורה	חלק טז	סימן לה
293	כניסה למצבי סכנה – מצבים והעדפות	חלק א	סימן נ
91	גדרים במצוות תוכחה	חלק א	סימן ה
135	מסרן הכתוב לחכמים	חלק א	סימן ח

חבל נחלתו

163	נטילת שכר על מצוות לאחרים	חלק כ	סימן לב
338	דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין	חלק כ	סימן סו
47	אל יפתח אדם פיו לשטן	חלק יב	סימן ד
15	ברכה ללא שם ומלכות	חלק טז	סימן א
291	ימי המילואים, היום השמיני והקרבת הנשיאים	חלק יט	סימן נ
306	ברכות על המן שירד במדבר	חלק יט	סימן נא
311	ספר הברית כמקור להלכה	חלק יט	סימן נב
352	אמצעים דידיקטיים ששוקעו בליל הסדר	חלק כ	סימן סז