

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות

בדיני תורה

חלק שביעי

מאת

יעקב אפשטיין

הספר מוקדש

לרפואת

אמי

יהודית בת ברני שתחי'

"אל נא רפא נא לה"

וזכות דברי התורה והלימוד בהם

תעמוד לה

לאורך ימים ושנים

בהוצאת המחבר

שומריה — 054-6672712, 077-3535047

דפוס חמד – ירושלים

לעילוי נשמת

מרן ראש ישיבת מרכז הרב

הרב הגאון,

הרב הראשי לישראל

אברהם אלקנה כהנא

שפירא זצ"ל

תנצב"ה

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

וזכות דברי התורה בספר זה והלימוד בהם

מוקדשים לעילוי נשמתם

תוכן העניינים

7	הקדמה	
11	הסכמות וברכות	
אורח חיים		
15	דברים שבקדושה במכון חליבה	סימן א
20	בניית משרדים מעל בנין המשמש לבית כנסת	סימן ב
27	העברת ספר תורה מבית כנסת אחד לשני	סימן ג
29	ספר שאינו מוגה	סימן ד
33	אמירה לישראל בשבת	סימן ה
	האם בעל אתר באינטרנט צריך להשביתו בשבת	סימן ו
40	השקאה ע"י נכרי בשבת	סימן ז
45	הריגת וצידת שקצים ורמשים ארסיים בשבת	סימן ח
49	חזרת היוצאים להציל	סימן ט
55	עמידה בקריאה בתורה את עשרת הדברות	סימן י
67	עירובי תחומין בין שומריה למחנה שפיפון ולהיפך	סימן יא
69	מצה שרויה בפסח	סימן יב
71	הקינואה בפסח	סימן יג
76	הלל בפסח	סימן יד
80	רחצה ביום טוב	סימן טו
86	חיוב נשים במצות שמחה ברגלים	סימן טז
89	תפילין בחול המועד	סימן יז
92	קדושה אחת של ראש השנה	סימן יח
95	מינקת ביום כיפור	סימן יט
104	שמיני רגל בפני עצמו	סימן כ
107	זמן הדלקת נר חנוכה	סימן כא
121	חובת אשה במשלוח מנות ומתנות לאביונים	סימן כב
126		
אבן העזר		
128	מצות פריה ורביה בגר	סימן כג
131	גר שהורתו שלא בקדושה	סימן כד
136	עיקור חיות מחמד	סימן כה
144	דיני יחוד בטרמפים	סימן כו

חבל נחלתו

האם יכול לקלקל את אשתו לאחר נתינת גט	סימן כז
146 מרצונו	
יורה דעה	
149 מעוברת שראתה דם במי רגלים	סימן כח
הדרכות לנשים הטובלות בר"ה או בשבת	סימן כט
151 לאחריו	
155 זחילה במקוה	סימן ל
163 ליל 'ניטל'	סימן לא
169 נדר או החלטה	סימן לב
171 כיבוד אם חורגת	סימן לג
175 תליית פסוקים על הקיר	סימן לד
186 מזוזה בשער חצר	סימן לה
190 מזוזה במכון חליבה ובחדרים הסמוכים לו	סימן לו
194 לבבות דקלים	סימן לז
198 שביעית במקדש	סימן לח
206 ביכורים בשביעית	סימן לט
211 שדה הקדש בשביעית	סימן מ
217 מאכל בהמה בשביעית	סימן מא
224 אמירה לנוכרי בשביעית	סימן מב
228 בכורות מסופקים	סימן מג
חושן משפט	
234 שינויים במסים ע"י מזכירות הישוב	סימן מד
240 הצהרה בעייתית	סימן מה
ירידה לאומנות חבירו — חובת היורד וחובת	סימן מו
241 הלקוחות	
246 גדרים במבריא ארי	סימן מז
256 מקבל למכור ואינו זוכר כלל	סימן מח
258 המבטל כיסו של חבירו	סימן מט
268 תביעה כנגד שליח-מתווך	סימן נ
270 רווח מן הצד לגבאי צדקה	סימן נא
273 רווח ע"י ממון של אדם אחר	סימן נב
275 חיוב הציבור להסרת מכשולים ותקלות	סימן נג
279 אחריות מתווך	סימן נד

חבל נחלתו

280 אונאה וביטול מקח	סימן נה
283 שוכר שהזיק לדירתו ולדירת אחרים	סימן נו
286 שומר שעבודתו נעשתה ע"י אחרים	סימן נז
290 כלב שנטל פיתות מרחבת החנות	סימן נח
292 שימוש בכלבי תקיפה לשמירה	סימן נט
306 תרומת אברים מחיים לצורך השתלה	סימן ס
311 הוצאה מכלל ישראל	סימן סא

בע"ה מוצאי שבת קדש פר' "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" תשס"ח

"יעקב חבל נחלתו" (דברים לב, ט)

"כחבל הזה שעשוי בשלשה גדילים והוא ובניו היו לו לנחלה" (רש"י)

הקדמה

אומר הנביא ירמיהו (יג, יז): "ואם לא תשמעוהו במסותרים תבכה נפשי מפני גוה...". ופרשו המפרשים, כגון הרד"ק: "מפני גאותכם שאין אתם רוצים להשפיל עצמכם לשמוע דבר ה' כמו שנאמר להם ואל תגבהו".

מתבאר כי הגאווה עליה בוכה הקב"ה כבי' היא הגאווה הפסולה של עם ישראל בדור החורבן של בית ראשון, אשר גרמה שלא לשמוע בקול ה', וממנה תוצאות ההתדרדרות עד חורבן הבית וגלות הארץ.

אמנם רש"י מפרש: "מפני גוה - מפני גדולה שלכם שתתבטל. ד"א מפני גאותה של מלכות שמים שתנתן לאלילים של כשדים".

ומקורו באמור במסכת חגיגה (ה ע"ב): "ואם לא תשמעוהו במסותרים תבכה נפשי מפני גוה (ירמיהו יג, יז) אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב: מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסותרים שמו. מאי מפני גוה? אמר רב שמואל בר יצחק: מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם ונתנה לנכרים. רבי שמואל בר נחמני אמר: מפני גאוותה של מלכות שמים".

היינו הגאווה כאן אינה במובן שלילי אלא במובן שרש"י מפרש גדולתן של ישראל וגדולת מלכות שמים בעולם. והצער האלוקי, סילוק השכינה, הוא על כך ששם ה' מזולזל בעולם שעם ישראל מופיע בקטנות ובזעירות ואינו מגלה את מהותו המיוחדת לגילוי שם ה' בעולם.

חבל נחלתו

המהרש"א (חידושי אגדות חגיגה ה' ע"ב) הביא את פירוש רש"י בירמיהו ומוסיף: "ומספר ישן שהכל אחד, שאין גאותן של ישראל אלא הקב"ה דכתיב ואשר חרב גאותך אלא שר"ש בר נחמני ביאר בפ' כביכול נתמעטה גאותו של מלכות שמים, כענין שאמרו שנתמוטטו כנפי החיות ושתמעטה פמליא של מעלה ומקום יש להקב"ה ששמו מסתרים הם בתי גוואי הסתרים הפנימיים שעליהם נאמר ושם חביון עזו כו', ובתי בראי הם עמודי התווך שעליהם העולם עומד וי"א בתי גוואי ה' הראשונה ובתי בראי ה' אחרונה והכל כוונה אחת ע"כ".

בפירוש זה עדיין לא מבואר מדוע הגדרת החוסר עליו הצער האלוקי הוא גאווה, לכאורה, מלמודנו עד עתה גאווה הוא דבר פסול.

הסבר לכך נותן הראי"ה קוק זצ"ל באורות (אורות ישראל פרק ו' פ"ס ח): "קטנות האמונה וריחוקו של אדם מן הקדושה העליונה בא מתוך שאין בידו לרומם את ערך עצמו, עד שיקבע בלבו הרעיון הגדול איך שגדולה אלהית ראויה לו. הגדולה העליונה, המסערת את כל רעיון מוגבל, אשר להמחשבה האלהית היא באיומה הנורא מגרשת את רוח האדם מגבולה. כל זמן שלא ירומם וינשא, במחשבות של קודש ובארחות חיים של טוהר, לחוש בעצמו את התאמתו אל גדולה זו".

האדם הפרטי חש עצמו שאינו מתאים להיות עבד ה' מפני שאין הוא נחשב בעיני עצמו כמתאים לקשר עם רבש"ע, הקב"ה כה שלם, כה עליון, כה טוב ואילו האדם כה חסר, כה תחתון, אפוף מחשבות רשע וכשלון – איך יתחבר האדם עם רבש"ע? לכך צריך האדם לגאווה. גאווה זו אינה מזויפת ואינה פסולה, בה ועל ידה האדם מגיע למהותו האמתית. גאווה זו אינה מפילה את האדם בדמיונות של גדלות, אלא גאווה במה שהוא שיש בו צלם-אלקים. ומתוך כך אמונה גדולה ועשיה גדולה.

כך באדם הכללי מכל עם ולשון וביותר בעם ישראל בכללו. ממשיך הרב זצ"ל שם: "וביחוד הדבר נוגע לישראל. קרבת-האלהים הלאומית צריכה אמונה גדולה של גאות עולמית במדה רוממה כ"כ, עד שיקבע בלב הרעיון העליון, שההתגלות האלהית ראויה לה". כביכול מרוב ענוה פסולה חלק מעם ישראל חושב או מרגיש שלא ראוי שהענין האלהי יחול דוקא על עם ישראל, ועל כן ראוי לעם ישראל שיהיה ככל העמים. ומכאן השקפת עולם זרה וריקנית ביחס לעם ישראל לתורתו ולארצו, וכל קנייני האומה. גאון האמונה מפחיד אותם.

אולם הרב זצ"ל מלמד: "אמנם גאות קודש זו כשם שהיא עדויה בגאון כך היא שבוצה בענוה גדולה, והענוה האלהית הבאה מתוך הגדולה, ומתחברת עמה, היא מופיעה על האופי הנשמתי של כנסת ישראל, ואמונתה בקרבתה אל אל-עולם קונה שמים וארץ, אשר אין חקר לגדולתו, משתרשת מתוך מעמקי נשמתה, והיא מתקדשת, מתעלה, ומתכינה עצמה לגאולה שלמה".

חבל נחלתו

דוקא מתוך גאות אמונה כזו מופיעה ענוה שלמה כלפי רבש"ע וכלפי העולם כולו. ומתוך גאון-ענות-אמונתה של האומה בעצמה מתוך כך האומה כולה מתעלה ומשתלמת ומתכוננת לגאולה שלמה, גאולת עולמים.

הצער האלוקי הוא על חוסר האמונה של עם ישראל בעצמו, ועל כן הגילוי האלוקי בעולם חסר וחלוש. ומתוך כך ערך הגויים שוכחי אלהים עולה, הגאולה האלוקית כבי' ניתנת להם. הם המושלים בכיפה, הם הקובעים דרכו של עולם וכל זאת בגלל ששכחנו מי אנו ומה יכולתנו.

כדברי הרב זצ"ל במקו"א באורות (אורות התחיה פ"ס ה'): "טעות יסודית היא החזרה מכל היתרון שלנו, החדלון מההכרה של "אתה בחרתנו". לא רק משונים אנחנו מכל העמים, משונים ונבדלים בחיים הסתוריים מצוינים שאין דוגמתם בכל עם ולשון, כ"א גם מעולים וגדולים מכל עם. אם נדע את גדולתנו אז יודעים אנו את עצמנו..."

כדברי ר' ישמעאל במשנה בנדרים (פ"ט מ"י): "באותה שעה בכה רבי ישמעאל ואמר בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן". העניות בגוף ולא פחות העניות ברוח, שכחה מגדלותנו. ומתוך שאנו עניים בידיעת עצמנו העניות מנוולת אותנו ואנו מכניסים עצמנו למצבים שכל עם בריא ועל אחת כמה וכמה זקן העמים לא היה צריך ליפול בהם.

באורות התשובה (פרק ו סעיף ג) מבאר הרב זצ"ל מה היסוד הנפשי לתשובת ישראל אל עצמו ואל תורתו. וז"ל: יראת חטא הטבעית היא הטבע האנושי הבריא ביחס למוסר הכללי, והיא הטבע הישראלי המיוחד ביחס לכל חטא ועון מצד התורה והמצוה מורשה קהלת יעקב. ואין טבע זה חוזר לישראל כי אם ע"י תלמוד תורה בהמון, תלמוד תורה לגדל תלמידי חכמים, וקביעת עתים לתורה להמון הרחב. ואי אפשר שיחזור ישראל לאיתנו לחיות חיים טבעיים כ"א כשישוב לו גם טבעו הרוחני בכל מילואיו, שאחד מהם, והיותר חזק שבהם, הוא זה הטבע של יראת החטא, הסילוד ממנו, ותביעת התשובה הקבועה אם נזדמן חלילה לידו איזה דבר עבירה ועון".

זה הוא טבענו האמתי והוא חותר למלאות את צביונו, ולפיכך אנו מובטחים שנגיע לכך. והמסייעים לשמיא מרבצים תורה בעם כל אחד לפי יכולתו אם בקביעות עתים לתורה לציבור הרחב, ואם לימוד תורה לעומקה, לחדש ולהרחיב יריעתה על כל חיי האומה המתחדשים בארצה, ואם בספרים ומאמרים.

מוסיף הרב זצ"ל: "ובהתגברות כח החיים שבאומה, בהקיפו את כל צדדיו, תיפסק התסיסה (=הכפירה) המעכירה את הדעת, והמכשירים הלאומיים ישובו כולם להתעסק ג"כ בדבר הקביעות של ההחזרה אל הטבעיות המוסרית העמוקה והמיוחדת לישראל, שהיא מדקדקת כחוט השערה בין אסור למותר, וכל דקדוקי תורה ודקדוקי

חבל נחלתו

סופרים יוכרו למהלכי חיים עצמיים, שאי אפשר כלל לחיים לאומיים רעננים מבלעדו, והמכשירים הלאומיים ישובו כולם להתעסק ג"כ בדבר הקביעות של ההחזרה אל הטבעיות המוסרית העמוקה והמיוחדת לישראל, שהיא מדקדקת כחוט השערה בין אסור למותר, וכל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים יוכרו למהלכי חיים עצמיים, שאי אפשר כלל לחיים לאומיים רעננים מבלעדו".

בינתיים, הכלים הלאומיים המדינה הצבא ושאר הכלים הבטחוניים, המשפט, החינוך, וכל שאר המפעלים הלאומיים אינם עסוקים כראוי בשיבה אל טבענו האמתי. תורה קיימת אבל היא כביכול שייכת לחלק מהעם. שאר העם עדיין אינו רואה עצמו ראוי לקבל עליו עול מלכות שמים. ובעז"ה בתשובה אל עצמנו, אל עצמאותנו האמתית, נשוב אל העוצמות העצומות הנובעות בנו, ועם ישראל יתנער כארי אל גאולתו השלמה.

בכך זה הרבה שאלות ותשובות שהובאו לפני תוך כדי הקמת ישוב חדש בארץ ישראל. מעט הם הזוכים להקמת ישוב, לבנותו ממסד עד טפחות. וכש"כ ישוב המתכונן על אדני התורה, שכל דבר גדול וקטון מוכרע ומונהג לפי דיני תורה. ומתוך כך רבות השאלות וההכרעות. הרבה שאלות לא הבאתי בכתובים חלקן משום שלא הספקתי, וחלקן משום חזרתן. חלקן הרחבתי ובארתי כמובא בספר.

בתקופת כתיבת הספר חלתה אמי במחלה קשה, ואנו מתפללים לרבש"ע להבראתה המלאה בקרוב.

מאז כתיבת ספרי הקודם נסתלק מעימנו מו"ר הרב הגאון אברהם אלקנה שפירא ראש ישיבת מרכז הרב שליווה אותי עוד מספרי הראשון בעצה ובחיוך, ובך אותי על כתיבתי. ראיתי חובה להקדיש ספר זה לעילוי נשמתו

ספר זה הוקדש לעי"נ אחינו ואחיותינו מבני עמנו, אנשים נשים וטף שנרצחו באכזריות בשואה ע"י מפלצות הצוררים ולא נודע שמם, ולא נודע מקום מיתתם ואם הובאו לקבר. משפחות שלמות שנהרגו ולא נותר מהן שריד ופליט שיזכיר שמם בדורות הבאים. ארץ אל תכסי דמם, והקב"ה ינקום דם עבדיו השפוך שנהרגו על היותם מעם ישראל ועל כן אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, ותהי נשמתם צרורה בצרור החיים.

תודות רבות לתלמידי החכמים עמם נועצתי חלקם הכניסו את הערותיהם והוספותיהם ויבורכו מן השמים בכל מילי דמיטב. תודות רבות לכל המסייעים והמעודדים להוצאת הספר בכתובים, ותודות לאשתי ולכל ב"ב על הסיוע והעידוד. ונזכה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל להיות כולם יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

יעקב

שומריה ת"ו

שבט תשס"ח

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

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

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

חבל נחלתו

מכתב ברכה מהרב הגאון יעקב אריאל רב העיר רמת-גן

כא טבת תשס"ח שנת השמיטה

לכבוד ידידי הרב יעקב אפשטין

עצמונה - שומריה

שלומך ישגא לעד

"ראיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב" מאן מלכים?
רבנן.

עוד לא גמרנו לעיין בספרך הקודם וכבר נתבשרנו על ספרך החדש,
העוסק בנושאים מגוונים בכל חלקי התורה, הלכה ברורה וסדורה,
כדרכך. זו הנימה השביעית בחבל נחלתך לכבוד השנה שנת השבע.
וכל השביעין חביבין. וקווי ה' יחליפו כוח להמשיך ולעסוק בתורה
ולאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

ועתה הערות מספר כדרכה של תורה*.

ושוב אני מברךך שגם חבל תורתך וגם חבל נחלתך בקרקע יצליחו
ויעשו פרי הארץ לגאון ולתפארת.

בברכת התורה והארץ
הרב יעקב אריאל

* ההערות שובצו במקומן בתשובות השונות.

חבל נחלתו

מכתב ברכה מהרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע - חברון ת"ו

בס"ד כ"ח טבת תשס"ח

הובא לפני הקונטרס חבל נחלתו ח"ז להרב הגאון הרב יעקב אפשטיין ומפני העומס הגדול המוטל עלי הספקתי לעבור רק על מקצת המאמרים וראיתי לפני עוד הפעם פה מפיק מרגליות, חקירות מעמיקות החל מהתלמוד ואסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא כמעט בכל תחומי התורה, קולע המחבר למטרה וישר כחו, שהשם יתן לו הכח והתבונה להמשיך ולהפיץ מעינותיו חוצה לזכות את הרבים ולהראות לקהל הרחב שתורת ישראל מקיפה את כל תחומי החיים ויש פתרון לכל בעיה.

בכבוד רב
החותם לכבוד התורה ולומדיה

הרב דוב ליאור

חבל נחלתו

מכתב ברכה מהרב הגאון אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים

בס"ד

לכל אחב"י שליט"א!

כבר נודע בשערים ספר "חבל נחלתו" להרה"ג ר' יעקב אפשטיין שליט"א, הבונה תשובותיו על אבנים יקרים, ראשונים ואחרונים, ומוסיף נופך משלו בטוב טעם ודעת, ואלה מוסיף על הראשונים עוד כרך של תשובות. יברכהו הבורא להמשיך ולהגדיל תורה ולהאדיר, ויפוצו מעינותיו חוצה עד מלאה הארץ דעה, ויזכה לנחלת שני עולמים.

כעתירת צעיר הלויים
אביגדר נבנצל

דברים שבקדושה במכון חליבה

שאלה

האם מותר לברך על אכילה ושתייה וכד' במכון לחליבת פרות או בחדרים הפתוחים אליו, האם מותר לומר שם דברי תורה, והאם מותר לשמוע שם שירי קודש?

תשובה

א. פסק הטור (או"ח סי' עט): "ריח רע שיש לו עיקר כגון צואת אדם מסרחת אם היא מלאחריו צריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח אפי' אם הוא תותרן שאינו מריח צריך להרחיק עד מקום שיכלה הריח למי שמריח ומלפניו צריך להרחיק מלא עיניו אפי' בלילה שאינו רואה אותה צריך להרחיק עד מקום שאינו יכול לראותה ביום. היתה במקום גבוה עשרה טפחים או עמוק עשרה או שהיתה בבית אחד והוא בבית אחר אפילו הפתח פתוח ויושב בצדה ורואה אותה אם אין לה ריח יכול לקרות דכיון שהיא ברשות אחרת קרינן ביה שפיר והיה מחניך קדוש אבל אם יש לה ריח לא מהניא הפסקה ולא שינוי רשות".

עוד פסק הטור: "צואת כלב וחזיר אם יש בהם עורות אז דינם כדין צואת אדם לענין הרחקה ואם אין בהם עורות **הוי כצואת שאר בהמה חיה ועוף שמותר לקרות אצלם מיד** בין אם היא לפניו או לאחריו אם אין בה ריח ואם יש בה ריח מרחיק עד מקום שיכלה הריח".

למדנו מדבריו שסיבת ההרחקה מצואה (של אדם) הוא משום "והיה מחניך קדוש" וצריך להרחיק ממקום שכלה הריח ארבע

אמות כשהצואה מאחוריו, ומלפניו כמלוא עיניו. או שיהיה ברשות אחרת. לגבי צואת בהמות כגון פרות משמע שאם אין לה ריח רע מותר לקרות אף אם עומד לידה. ואם ריחה רע ומגיע אליו צריך להרחיק עד מקום שכלה הריח. ונראה מהחילוק שבין צואת כלב וחזיר לבין שאר בהמות שריח שאר בהמות אינו נחשב כריח רע.

ב. הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"ג ה"ו) פסק: "צואת האדם וצואת כלבים וחזירין בזמן שיש בתוכן עורות וכל צואה שריחה רע כגון אלו אסור לקרות קריאת שמע כנגדן, וכן כנגד מי רגלים של אדם, אבל מי רגלים של בהמה קורין כנגדן". לא ברור מדבריו האם מותר לקרות כנגד צואת בהמה, או שכללה בכלל צואה שריחה רע. וניתן לדייק לכאן או לכאן.

הבית יוסף (או"ח סי' עט) הביא: "וכתב הרא"ש מתוך הירושלמי הזה משמע דאין צריך להרחיק מצואת בהמה אלא בחמור כשבא מן הדרך ודלא כרבינו משה (פ"ג ה"ו) שלא התיר אלא כנגד מי רגלים של בהמה... וגם ה"ד יונה (טז: ד"ה וצואת וד"ה ולמדנו) למד מירושלמי זה שאינו אסור לקרות כנגד שום [צואת] בהמה אלא בחמור הבא מן הדרך שיש לצואתו ריח רע הרבה אבל שאר בהמות אע"פ שיש להם ריח רע מיד אחר היציאה אין הריח רע כל כך ומותר לקרות ק"ש כנגד הצואה שלהן. וצואת חתול כיון שריחה רע מאד דינה כצואת הנמייה ורבינו משה לא התיר אלא כנגד מי רגלי בהמה. **ותימה הוא למה החמיר כל כך ולא התיר אפילו כנגד הצואה שלהם** שהרי בירושלמי

חבל נחלתו

התירו בפירוש גללי בהמה כדכתבין עכ"ל... וכתב הרשב"א (כה. ד"ה ירושלמי) בשם הראב"ד שלא נאמרו הפרשים הללו אלא ביבשים אבל ברכים כולם אסורים והוא ז"ל כתב שאינו מחזור בעיניו דהא גללי בהמה פירשו בהדיא **ברכים ובלבד בשל חמור ובבא מן הדרך ומינה דכולהו נמי ברכים ואפילו הכי שרי** עכ"ל... ולי נראה דהרמב"ם לא בכל צואה של בהמה אסר אלא באותם שיש להם ריח רע שהרי זה לשונו בפ"ג צואת האדם וכו'... ע"כ הרי מפורש **דלא אסר אלא בצואה שריחה רע** דוקא, ומה שדקדקו הרא"ש וה"ר יונה ממה שלא התיר אלא כנגד מי רגלי בהמה אינו דקדוק דלפי שכתב דכנגד מי רגלי אדם אסור כתב דכנגד מי רגלי בהמה מותר, אבל דין צואת בהמה כבר ביאר דבריו דלא אסר אלא בשריחה רע... מתבאר מהב"י שהרא"ש, רבינו יונה והרשב"א כולם סברו שצואת בהמה פרט למנויים אין ריחה רע ומותר לקרות כנגדה. והב"י סבר כן אף בדעת הרמב"ם. עפ"י דבריהם מותר בדברים שבקדושה אף בתוך רפת בקר או מכון חליבה. ג. בשו"ע (או"ח סי' עט ס"ד) פסק: "צואת כלב וחזיר, אם נתן בהם עורות, מרחיקים מהם כמו מצואת אדם. ואם לאו, דינם כדין צואת שאר בהמה חיה ועוף שאין צריך להרחיק מהם אם אין בהם ריח רע, ואם יש בהם ריח רע דינם כצואת אדם". בביאור הגר"א (או"ח סי' עט ס"ד) באר את המשפט האחרון בשו"ע אף לפי הרמב"ם שרק אם יש בה ריח רע צריך להרחיק: "ואם יש כו'. כן פי' דברי הרמב"ם שמצריך להרחיק מכל צואת בהמה וטעמיה דלא גרע מאשפה שריח רע וכן נבילה מסרחת וצואת חמור הרכה וכיוצא".

המשנה ברורה (סי' עט ס"ק כד) עפ"י סיום השו"ע נטה להחמיר שכל שריחה רע צריך להרחיק ממנה ארבע אמות ומביא שהמג"א היקל, וע"כ למסקנה בדיעבד כשהתפלל ליד צואת בהמה מסריחה רק בק"ש יש להחמיר ולחזור אבל בתפילה אין להחמיר. וכאמור אין הכרעה ברורה שצואת בהמה יש לה ריח רע. וז"ל המשנ"ב: "כצואת אדם – ר"ל ובעינין הרחקה ד"א ממקום שכלה הריח מלאחריו ומלפניו כמלא עיניו ואפשר אפילו אם פסק הריח אח"כ מ"מ כבר חלה עליהו שם צואה ואסור כמו בצואת אדם. והמ"א חולק על כל זה **ופסק דסתם צואת בהמה חיה ועוף** לבד מאלו הידועים שריחן רע מאוד וכדלקמן אפילו אם יש בהם ריח רע בעת היציאה אין הריח רע חזק כ"כ ודרכו לפסוק ע"כ אין דינם כצואה וא"צ להרחיק אלא עד מקום שיכלה הריח וכן פסק בספר מגן גבורים ובדה"ח סובר דהוא ספיקא דדינא ע"כ בק"ש אם קרא בתוך ד"א חזור וקורא, ובתפלה יחזור ויתפלל ויתנה אם יצא שתהא לנדבה עי"ש, ול"נ דאין להחמיר כלל לענין תפלה דהרבה אחרונים סוברים כהמ"א".

כאמור נראה שאף דעת המשנ"ב שצואת בהמה רגילה אין בה ריח רע, ולכן לכאורה מותר להתפלל ולקרוא ק"ש במכון חליבה. ד. אולם יש לחלק בין מכון החליבה לחדרים הסמוכים המשמשים לעובדים. במכון החליבה בזמן החליבה אפילו אם לא נגדיר את צואת הפרות כריח רע הרי מצטברת צואה בכמות גדולה ממה שהפרות מטילות. ואע"פ שהחולבים עפ"ר שוטפים את הצואה, אין זה נעשה מיידית אלא לפי הזמן הפנוי של החולב. ולכן כפי שנראה בהמשך יש לחלק בין המכון עצמו

לחדרים הסמוכים.

כתב החיי אדם (ח"א כלל ג ס"ו): "כתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש', וקבלו חז"ל שריא מצות עשה שאסור לדבר או להרהר בדברי תורה וקדושה במקום צואה או מבואות המטונפים או כל דבר המסריח כגון צואת חתולים ושאר בהמה ועוף שידוע שצואתן מסרחת, כגון צואת חמור הרכה לאחר שבא מן הדרך, או צואת כלב וחזיר אם נתן בהם עורות, ויש אומרים שאף צואת תרנגולים שקורין אינדיקנס או וועלישע הענר (תרנגולי הודו). **אבל סתם בהמה ועוף, אין צואתן מסרחת, ומכל מקום דיר בהמות ולול תרנגולין, דינן כצואה.**"

עולה מהכרעת החיי אדם שמחד פוסק שצואת סתם בהמה אינה מסרחת, ומאידך דיר בהמות ולול תרנגולין דינם כצואה ואסור לקרות ללא הרחקה או ברשות אחרת.

והמשנה ברורה (סי' עט ס"ק כח) הביא דברי החי"א: "הלול שלהם – הוא בנין קטן העשוי לאוויזין ותרנגולין ומפני שרבה בו צואה יש בו סירחון והוא מאוס ע"כ דינו כצואת אדם, וכתב הח"א דה"ה דיר של בהמה ג"כ אסור מטעם זה ועיין בביאור הלכה מה שכתבנו בזה".

בביאור הלכה (או"ח סי' עט ס"ד) פרש את דברי החי"א: "אבל הלול שלהם וכו' – עיין במ"ב מש"כ בשם הח"א לענין דיר של בהמה, ובספר קיצור שו"ע כתב דלא נהירין ליה דבריו וגם הפוסקים לא הזכירוהו ומלול של תרנגולין יש לחלק, ור"ל משום דמלבד הסרחון הוא מאוס ג"כ כמש"כ הרא"ש והטור ומי יאמר דגם בדיר של בהמה שייך סברא זו. ואין להביא ראיה להקש"ע ממה דקי"ל ביו"ד סי' רפ"ו דרפת בקר חייב במזוזה אף

דבית הכסא קי"ל שם דפטורה, אלמא דלא נחשבת כבית הכסא, דלולין יוכיחו דחייבים וע"כ הטעם דאף דלענין ברכה אסור לברך שם כמו בבה"כ מ"מ לענין מזוזה איננה בכלל שאין עשויה לדירת כבוד דיהיה פטור משום זה עי"ש ונעיין בח"א כלל ט"ו דין י"ב דנשאר בזה בצ"ע. אך ראיה אחרת יש להביא להקש"ע דלהח"א דלאו דוקא בצואת תרנגולים דה"ה בצואת בהמה מפני הריבוי שלהם נחשבת כצואת אדם א"כ ה"ה בצואת כלבים וחזירים יהיה ג"כ הדין כן בדיר שלהם ולא משמע שם כן בהגמרא לפי מה שפירש שם התוספות ד"ה ולית הלכתא דהברייתא דאוסרת בצואת תרנגולים איירי בלול שיש שם הרבה מצואתן כמש"כ הרא"ש א"כ נוכל לאמר דרישא דהברייתא דאוסרת בצואת כלבים וחזירים איירי ג"כ כי האי גווי ואמאי קאמר רבא שם לית הלכתא כו', לוקמי כה"ג, אלא ודאי דבכל גווי שרי בשאר דברים לבד בצואת תרנגולים והטעם כנ"ל. אך מ"מ נ"ל ברור להלכה דהדין עם הח"א ולא מטעמיה **דרפת בקר הוא בכלל אשפה וכבר אמרו דסתם אשפה אפילו אין ריחה רע אסורה** מחמת חזקת אשפה שיש בה צואה עד שיבדוק וכנ"ל בסימן ע"ו ס"ז וגם הקיצור שו"ע יודה לזה. וכשהרפת מסריח שדרך להצטער ממנה ב"א אין אנו צריכין לכל זה **דהיא בכלל אשפה שריחה רע.** ואם פינו הרפת מהדיר ונסתלק הריח רע מהדיר נראה דמותר אח"כ לקרות שם אך בתנאי שיהיה בדוק לו גם הכתלים מצואה כי ע"פ הרוב מצוי טנופת על הכתלים ע"כ שומר נפשו ירחק מזה, ואחז"ל בברכות כ"ד ע"ב שמי שנזהר לזכור דבר ה' בקדושה זוכה לאריכת ימים עי"ש בגמרא".

המשנ"ב מסיק שרפת בקר עצמה דינה

חבל נחלתו

כדין אשפה ואע"פ שודאי אין צואת אדם שם בכ"ז מסיק שיש לה כל דיני אשפה.

ונראה שדעת ערוך השולחן (או"ח סי' עט סי"ז) כמשנ"ב. וז"ל: "כתב רבינו הב"י בסעיף ז' צואת תרנגולים ההולכים בבית דינה כצואת בהמה חיה ועוף [ומותר] אבל הלול שלהם יש בו סרחון ודומה לצואת אדם עכ"ל וה"ה רפת בקר אסור לקרות בה כשיש בה הרבה צואת בהמה [ז"א] ויש שרוצים להקל בזה ואינו עיקר, והרי אפילו נגד אשפה אסור לקרות כשריחה רע כדאיתא בגמרא [כ"ה]. ובטור וש"ע סעיף ח' ובע"כ כשאין שם צואה דאלו יש שם צואה תיפוק ליה מחמת הצואה וא"כ לא גרע רפת בקר מאשפה [וכ"כ המ"ב]."

ה. נראה על כן שבמכון החליבה עצמו בו הבהמות מטילות גלליהן אסור לקרות ק"ש או לברך ברכות הנהנין או לדבר בדברי תורה ודין המקום כאמור בשולחן ערוך (או"ח סי' עט סי"ח): "אסור לקרות כנגד אשפה שריחה רע."

ובאר המשנה ברורה (ס"ק כט): "שריחה רע – ודינה לכל דבר כצואת אדם, וע"כ צריך להרחיק מלפניה כמלא עיניו ואפילו אם ידוע לו שאין בה צואה ומי רגלים והוא מן התורה. זה הכלל כל ריח רע הבא מדבר המסריח כיוצא באלו שנתפרשו שיש לו עיקר מרחיקין ממנה כדין צואת אדם דבכלל והיה מחניך קדוש הם כלומר שאם מגיע אליו הריח רע אין מחנהו קדוש ואסור לקרות [לבוש]."

ואע"פ שצואת סתם בהמה פרט לנזכרים במפורש אין ריחם רע כמו שכתב השו"ע ושאר הפוסקים, בכל זאת ברפת או בדיר שהוא מקום חיותם ומטנפים כל הזמן יש להחמיר כאשפה.

ו. אולם כל זאת דוקא לגבי מכון החליבה עצמו כאשר איננו שטוף ונקי, אבל בחדרים הסמוכים אפילו אין בינם לבין מכון החליבה דלת ואפילו קצת מהצואה שנדבקה לנעלים הוכנסה לשם, בכ"ז כיון שחדרים אלו אינם מקום הבהמות עצמן נראה שמותר לקרות ק"ש ולהתפלל שם ולדבר ד"ת. שכיון שרוב הראשונים סברו כך ואף דעת הרמב"ם נתפרשה כן ע"י הב"י, נראה שאי"צ לבדוק משאריות של גללי בהמה וכד'.

ז. נברר עתה האם מותר לשמוע שירי קודש ברמקול המשמיע שירים בתוך הרפת עצמה. ונראה לענ"ד שצריך לדון האם שמיעת שירים היא בכלל מהרהר בדברי תורה או בפסוקים או ששמיעה פסיבית אינה נחשבת הרהור אלא פחות ממנו.

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' פה סי"ב): "אפי' להרהר בד"ת, אסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת, והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים. הגה: ואפי' הלכות המרחץ אסור ללמוד במרחץ (ר"ן פ' כירה וב"י בשם א"ח). ולפי פסיקת השו"ע עולה שאסור להרהר בד"ת במרפת בקר או מכון חליבה כפי שהסקנו לעיל.

אבל נראה לומר שהרהור האסור הוא הרהור מתוך מחשבה וכוונה כדברי המשנה (ברכות פ"ג מ"ד): "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה". ופרש רע"ב: "מהרהר – ק"ש בלבו כשהגיע זמן המקרא. ואינו מברך לפניו ולאחריה – ואפילו בהרהור, כיון דברכות לאו דאורייתא לא אצרכוהו רבנן".

הא קמן שהרהור הוא התעסקות במחשבתו עד כדי כך שבעל קרי יוצא ידי חובתו בהרהור.

וכן ניתן ללמוד ממחלוקת השו"ע והגר"א האם צריך לברך ברכת התורה על הרהור בד"ת (או"ח סי' מז ס"ד וס"ק ז במשנ"ב).

וכן ניתן ללמוד מדברי המשנה ברורה (סי' פה ס"ק ה): "בד"ת – וכן אסור לעיין בבה"כ במשקלי השמות והפעלים של לשון הקודש שאין דרך להגיע לידיעה רק ע"פ הכתובים ויבוא להרהר במקרא". (ועי' נשמת אדם ח"א כלל ג אות ב).

העולה לדין שהרהור קרוב ללימוד ושמיעת שירים נלענ"ד שאינה בכלל זה, מכיון שהיא נעשית באוזן בלבד וללא מחשבה כש"כ שאין שרים את המילים. ותפקידה הוא יותר להנעים את הזמן ולא לשבח את הקב"ה.

ח. אלא שבשמיעת שירי קודש שחלקם פסוקים וחלקם שאר תשבחות בשעה שאינו מתכוין לשבח את ה' ולהודות על טובותיו ישנה בעיה נוספת.

פסקו השולחן ערוך והרמ"א (או"ח סי' תקס ס"א): "וכן גזור שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם; הגה: ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה (טור), ואסור לשומעם מפני החורבן; ואפילו שיר בפה על היין, אסורה שנאמר: בשיר לא ישתו יין (ישעיה כד, ט), וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי תשבחות או שיר של הודאות וזכרון חסדי הקדוש ברוך הוא, על היין. הגה: וכן לצורך מצוה, כגון, בבית חתן וכלה, הכל שרי (תוספות וסמ"ג והגהות מיימוני)".

שירים אלו שגזרו שלא לשומעם בכלי שיר אחר החורבן, נהגו בהם בימינו באירועים הנזכרים: לצורך מצוה או בשמחות וכד'.

אולם נאמר בסנהדרין (קא ע"א): "תנו רבנן: הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו – מביא רעה לעולם. מפני שהתורה חוגרת שק, ועומדת לפני הקדוש ברוך הוא, ואומרת לפניו: רבונו של עולם! עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים. אמר לה: בתי, בשעה שאוכלין ושותין במה יתעסקו? – אמרה לפניו: רבונו של עולם, אם בעלי מקרא הן – יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים, אם בעלי משנה הן – יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות, ואם בעלי תלמוד הן – יעסקו בהלכות פסח בפסח, בהלכות עצרת בעצרת, בהלכות חג באג". (וכן דברי ר"ע בתוספתא סנהדרין פ"ב ה"י).

ועשית התורה כמין זמר אינה מפני החורבן אלא מקורה ביחס הכללי לתורה נביאים וכתובים ואף שבחים לקב"ה או לפעולותיו בעולם אשר מושרים כדי "למלאות את הזמן" יש בהם משום כך.

וכן כתב המגן אברהם (סי' תקס ס"ק י): "כתוב בליקוטי מהרי"ל שלא כדין הוא שמשוררין במשתה אודך כי עניתני וכה"ג כמה פיוטים לשמחת הריעות כי אז התורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כמין זמר אך בב"ה לרגלים מצוה לזמר וכו' עכ"ל ונ"ל דלא שרי אלא אותם השירים שנתקנו על הסעודה כגון בשבת אבל פיוטים אחרים אסור ועיין בס"ח סימן קע"ו".

היינו על שמחת מרעים או סתם להרגשה טובה ראוי שלא לשיר או להשמיע פסוקי התורה ולא תשבחות ה' וכן לא פיוטים ותפילות. כל אלה ראוי שיושרו דוקא בכוונה מתוך התפעלות הנפש לשם שמים ולא ליצירת 'אווירה'. מאידך, ישנו הרצון שלא לשמוע שערי

חבל נחלתו

שעשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים.

מסקנות

- א. אין לומר דברי תורה וקדושה במכון חליבה בזמן החליבה כאשר לא נשטף מצואת הבהמות.
- ב. מותר לדבר ד"ת וקדושה בחדרים אשר על יד מכון החליבה אף שהם מלוכלכים מעט מצואת בהמות.
- ג. אין להשמיע במכון החליבה שירים שמלותיהם פסוקים או ד"ת, אבל מותר לשמוע דברי חול חיוביים או נעימות קודש המנוגנות בכלי נגינה וללא מילים.

עגבים ושטות כדי שהמחשבה לא תפנה לאותם עניינים, ועצם סילוק הקלקולים הוא חשוב בפני עצמו, וכיון שבזמן חליבה או עיסוקי חול אחרים של אדם אין כל תשומת הלב למלאכה, ובלא"ה מושמעים שירים חלקם מכוונים את האדם לדברים חיוביים וחלקם לדברים שליליים נראה שצריך לסייע לכוון את המחשבות לדברים חיוביים. ונראה לענ"ד שישנן שתי אפשרויות: או שיבחר שירי חול חיוביים המעוררים לבנין הארץ או לפעולות חיוביות כדברי הרמב"ם באבות (פ"א מ"ז) או שישמיע לאוזניו מנגינות ללא מילים אף של שירי קודש עליהם לא ניתן לומר

סימן ב

בנית משרדים מעל בנין המשמש לבית כנסת

לכל איסור.

שאלה

מגורים על גבי בית כנסת

א. הביא הבית יוסף (או"ח סי' קנא): "כתב המרדכי בפרק קמא דשבת (סי' רכח) בשם רבינו מאיר איני יודע איסור גמור להשתמש בעלייה שעל גבי בית הכנסת כמו שכתב ר"י דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו, מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם **תשמיש קבוע של גנאי** כגון לשכב שם, (מכאן המשך המרדכי שלא הובא בב"י) מדאמרינן כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת סופה ליחרב ה"מ בבתים אבל קשקושי ואברורי לית לן בה משום דלא משתמשי על גבן". והמרדכי (שבת שם) הוסיף: "זשמא דומה לעליות היכל שנתקדשו כדאמרינן בפרק כיצד צולין (פו.) דמקדש מעט שלנו יש לנהוג

במסגרת הרחבת בנין המשמש לבית כנסת (הבנין נבנה מלכתחילה למועדון) בכוונת המתכננים לפנות משרדים הנמצאים באותו בנין, ולצרפם ככניסה לבית הכנסת. את המשרדים, בגלל הצפיפות במקום מתכננים לבנות מעל המשרדים הישנים שיהיו הכניסה לבית הכנסת. האם מותר לבנות משרדים מעל בית כנסת?

תשובה

נראה ששתי בעיות קיימות בבניה על גבי בית כנסת: א) שימושים מותרים ואסורים על גג ב"כ"נ. ב) בנין בית הגבוה מבית כנסת. וצריך לברר את שני האיסורים והתנאים ההלכתיים השייכים

סימן ב — בניית משרדים מעל בנין המשמש לבית כנסת

ולא את בית הכנסת כולו.

ג. הבית יוסף כתב בסימן קנד (והביאו הד"מ ריש סי' קנ): "כתב מהר"י ך' חביב ז"ל... וכל דירתנו בבתיהם ובחצריהם ובטירותם הכל דרך עראי בשכירות חודש או שנה ואין בהם קדושה וכל שכן שאין בהם מה שאמרו (שבת יא.) עיר שגגותיה גבוהים (=מבית הכנסת) לסוף חרבה שהרי הרמב"ם כשהזכיר דין זה (תפלה פ"א ה"ב) אמר כשבנין בית הכנסת אין בנין אותה אלא בגבהה של עיר הרי שאמר כשבנין בית הכנסת שפירושו כאשר בונים אותה מתחלה בקבע ובזמנינו זה במלכות הנזכר אין לנו רשות להזמין בית קבוע לשם בית הכנסת, כל שכן שאין לנו רשות לבנותו ואנו צריכים להסמין עצמינו בבתי תחתית וקולה לא ישמע מפני הסכנה, אם כן אפילו שיהיה בית דירה למעלה על הבית שאנו מתפללים בו כמנהג אין למחות, **ובלבד שיהיה בנין בבית שלמעלה מבית תפלה עכ"ל**". ולא פרט מהי הנקיות עליה דיבר.

והרמ"א בד"מ (סי' קנא ס"ק ב) כתב בשם מהר"י וייל: "מי שייחד חדר לבית הכנסת אם מותר לישן ולשכב עליו, והשבתי דשרי דאפילו למאן דאסר אינו אוסר אלא דוקא בית כנסת הבנוי מתחילה לכך דומיא דהיכל דמייתי מיניה ראייה במדכא פרק קמא דשבת... עולה לפי דברי מהר"י וייל שאף חומרתו של המדכא שהובא במהר"ק הוא רק בבנין שנבנה מתחילה לשם בית כנסת, אבל אם לקחו בנין או חדר והפכו אותו לבית כנסת – מותר לישן ולשכב שם.

לגבי שאלה דידן יש לכך נ"מ גדולה משום שכל המדובר הוא בבית שיועד למועדון וכיון שלא היה בית גדול אחר

בו מקצת קדושה ומעין קדושת היכל". והובא במהר"ק סי' קסא.

מתבאר מדברי מהר"ם מרוטנברג שמצד הדין לא מצא סיבה לאסור להשתמש בעליה שעל גג בית הכנסת ובכ"ז כתב שלא להשתמש מעל בית כנסת תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם. (ואולי התשמיש של גנאי אותו אסר הוא לא עצם השינה אלא דוקא יחוד של איש ואשתו שם). וטעם האיסור מן הנאמר על עיר שגגותיה גבוהים מבית הכנסת ולומד שלא עצם הגג הגבוה הוא הבעיית, אלא שימוש של גנאי גבוה מבית הכנסת. ובסופו חשש שעלית בית כנסת היא כעליות ההיכל שנתקדשו ולכן משמע שחייב לנהוג בהם קדושה מעין קדושת היכל, ולכן חשש המהר"ק.

ב. שאלה מעין שאלתנו נשאל הרמב"ם (סי' קנז) וכך לשון השאלה והתשובה: "שאלה: ויורנו בדבר בית עלייה שעל בית הכנסת ובו חנות, וחלק של הבית מעל ההיכל, שבו ספרי התורות המקודשים. המותר לדור בזה הבית ובזאת החנות ולעשות בה מלאכה וזולתי זה מן העסקים, אם לא? יורנו הדרתו, מה חייבים (לעשות) בזה, ושכרו כפול.

"התשובה: חייב הדר בבית להשמר **במקום שמעל ההיכל**, לא יישן עליו ולא יעשה עליו מלאכה, אך מותר לו להתעסק בשאר הבית, כמו שירצה".

היינו הרמב"ם מחד מחמיר יותר ממהר"ם לגבי מקום ההיכל (=ארון הקודש), ומאידך מיקל מן המהר"ק. מעל גבי בית הכנסת הוא מתיר כל שימוש ואילו מעל גבי ארון הקודש הוא אוסר. ונראה שמקורו מההשוואה להיכל בבית המקדש, אלא שאינו משווה אלא את ארון הקודש להיכל

חבל נחלתו

נלקח לבית כנסת באופן זמני. וגם הרחבתו היא באופן זמני עד אשר יבנה בית כנסת קבוע במקום.

ד. השולחן ערוך (או"ח סי' קנא סי"ב) פסק: "יש ליזהר מלהשתמש בעליה שעל גבי ב"ה תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם; ושאר תשמישים, יש להסתפק אם מותר להשתמש שם".

והרמ"א כתב: "וכל זה דוקא בב"ה קבוע, שנבנה מתחלה לכך, אבל בית שיחדו לאחר שנבנה לבהכ"נ, מותר לשכב עליו (פסקי מהרי"א)".

נראה שהשו"ע פסק כמהר"ם מרוטנברג ובאשר לשאר תשמישים מסתפק כדברי המרדכי שמא בית כנסת נחשב כהיכל שעליותיו התקדשו. והרמ"א ע"פ מהר"י ח' חביב ומהר"י וייל מצמצם זאת רק לבית כנסת אשר נבנה מלכתחילה לשם כך.

ה. בכנה"ג (סי' קנא הגהות הב"י) הביא אף הוא כד"מ את מהר"י וייל שבית שיחדו לביכ"נ לאחר שנבנה מותר לשכב מעליו, ומוסיף: "וכן המנהג עכשיו, ומכל מקום שומר נפשו ירחק מדבר זה שכל מי שראיתי שנעשה מדרש בבית אחד בבתי התחתיים והוא משתמש בבית שעל גבי המדרש לא הצליחו, מהם ירדו מנכסיהם מהם מתו מהם לא זכו להיבנות". ולגבי מה שהעיר המרדכי לדמותו לקדושת היכל מעיר מתשובות מהרי"ט (ח"ב חלק י"ד סי' ד) שאין לראות קדושת עליית בית כנסת כקדושת היכל, אלא כקדושת עזרה. וכן הביא את תשובת המהרי"ט במקור חיים (לבעל חוות יאיר). וכן באשל אברהם (מבוצץ) כתב שלפי דברי הצ"ח בפסחים (פו ע"א) רק עליות עזרה הפתוחות להיכל נתקדשו בקדושת היכל. ועם זאת המלצת כנה"ג שלא לקבוע תשמיש חול

מעל בית מדרש אפילו לא נבנה מלכתחילה לבית כנסת – בגלל הסכנה.

הט"ז (סי' קנא ס"ק ד) אף הוא מתיר: "נראה דכ"ש אם בשענה שבנה בה"כ בנה בית דירה למעלה ממנה דשרי דהא לא הוקדש כלל למעלה, אבל תשמיש של בזיון מאוד נראה דבכל גווני אסור כגון עכו"ם או טינוף דהא בסי' נ"ה אמרין דאלו מפסיקין לענין צירוף לענות אמן אע"ג דאין מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, כ"ש כאן דדבר המאוס יפסיק את התפלה של ביה"כ לעלות למעלה לשמים ע"כ אין לעשות כלל בה"כ אם יש למעלה ממנו דבר מאוס, וכ"כ ב"י סימן קנ"ד בשם מהרי"ח במלכות תוגר יש להם בית דירה על בה"כ ובלבד שינהגו בנקיות בבתים של מעלה וער"ס קנ"ד: אני בילדותי הייתי דר בק"ק קראקא עם ב"ב בבית מדרשי שריה למעלה מבה"כ ונענשתי הרבה במיתת בני ותליתי בזה".

מחד הט"ז מיקל כשלא נבנה לשם כך ומאידך מחדש טעם חדש שהשימוש בתשמיש גנאי פוגע בתפילות אם יש דבר מאוס מעל בית כנסת. ומוסיף שהוא עצמו נפגע מכך שגר מעל גבי בית כנסת במיתת בנו.

וכן המג"א (ס"ק יז, יח) מעיר שכיון שבית הכנסת לא נבנה לשם כך מועיל בו תנאי, ואעפ"כ מעיר ששומר נפשו ירחק מלשכב שם.

כל הראשונים והאחרונים שהובאו לא הביאו ומשמע שלא הכירו – את תשובת הרמב"ם שהובאה לעיל. והביאו שיע"ת (ס"ק טז) וברכ"י.

ו. המשנה ברורה לא הוסיף על הנאמר והביא את תשובת הרמב"ם ומסקנתו שמעיקר הדין מותר בביכ"נ זמני לעשות

הרה"ג עובדיה יוסף בכך שגרו מעל ההיכל אשר בו פסק הרמב"ם שאסור. ועוד מה שחששו לקדושת היכל מראה הוא שאין שום סיבה למיחש לכך מפני שקדושתו לכל היותר כקדושת עזרה, ומסקנתו להלכה: "סוף דבר הכל נשמע שיש להתיר לדור בקומה שמעל לבית הכנסת, ולשכב ולישן שם, בכל השטח שמעל לבהכ"נ, ובלבד שלא ישתמשו בשטח אשר מעל להיכל שיש בו ס"ת, ויכולים להניח שם ארון בגדים וכדומה. ובקומות העליונות מותר להשתמש ללא כל הגבלה גם בשטח שמעל להיכל".

בנין גבוה מבית הכנסת

ח. ערוך השולחן מעלה את הנקודה הנוספת שהעלינו תשמיש במקומות גבוהים מבית כנסת שאסור. וז"ל בסעיף טז: "אמנם אתפלא להיפך דנרי דקדושה ליכא בגגין מ"מ הא בסי' ק"ן נתבאר דהאיסור שלא יהא כל הגגין גבוה מבהכ"נ הוא מטעם שהם השתמשו על הגגים ולכן פסקו דאצלינו שאין משתמשים על הגגים אין הקפידא אלא עד מקום הראוי לתשמישים כמ"ש שם בסעיף ד' וא"כ הרי אסור להשתמש בכל העיר במקום גבוה מבהכ"נ וא"כ פשיטא שעל גג בהכ"נ עצמו אסור להשתמש, וא"כ איזה ספק יש בזה, ונהי דלשיטת הרמב"ם שבארנו שם בסעיף ה' אין הטעם משום תשמיש אבל הא לא הביאו דעתו כלל ע"ש וצע"ג ובודוחק י"ל דדווקא כשישתמשו בכל העיר בקביעות יש בזיון ולא בבהכ"נ עצמה לפרקים כשישתמשו ומ"מ לא נראה כן ודו"ק".

יצוין שאף הגר"א בסי' קנא הוכיח את פסיקת השו"ע מהגמ' בשבת: "יש כו'. ממש"ש בפ"א דשבת אבל בקשקושי כו'.

תשמישי חול על גביו, אעפ"כ מסיק ברוח דברי כנה"ג והט"ז: "ומ"מ שומר נפשו ירחק מהם ובפרט במקום שהוא נגד ההיכל" (ס"ק מה).

בשו"ת יביע אומר (ח"ו, או"ח סי' כו) הגר"ע יוסף דוחה את דברי הט"ז מכל וכל. מה שכתב שניענש הוא על השכיבה מעל ההיכל ולא מעל בית הכנסת. ומה שכתב שעשיית דבר מאוס מעל בית הכנסת מפריעה לקבלת התפילות – הביא הגר"ע יוסף הרבה אחרונים שיצאו נגד דבריו וביטלם לגמרי.

ז. עסק בשאלה דומה הראשל"צ הגרב"צ עוזיאל (שו"ת משפטי עוזיאל כרך ג או"ח סי' יט) ומסקנותיו מחמירות מאד ביחס לשימוש בעליה על גבי בית כנסת כך:

"א. אין להשתמש בעליה שעל גבי ביהכ"נ לשמוע של גנאי כמו שכיבה של קבע, אפילו בבית שיחדוהו לבית כנסת אחרי בנינו, ואפילו בכל שטח החדר שתחתיו, וגם אם הוא בית שכור כל זמן שהוא משמש לבית תפלה. צריך לנהוג בו ועל גבו מנהג של כבוד הראוי לבית הכנסת ומספק יש להזהר אפי' בשמוע שאינו של גנאי בכל השטח של הגג שעל בית הכנסת וביחוד בשטח שעל ארון הקדש.

ב. המשתמש בעליה שע"ג ביהכ"נ שמוע של גנאי צפוי לעונש שמימי בנכסים או בנפשות".

בשו"ת יביע אומר (ח"ו, או"ח סי' כו) חלק על הגרב"צ עוזיאל בכל תוקף. ראשית, הוא טוען עם עוד סיעת אחרונים, שאילו הב"י היה מכיר את תשובת הרמב"ם לא היה פוסק כמהר"ם לאסור תשמיש מגונה בכל בית הכנסת. ומה שחששו הרב החב"ב (מהר"ח בנבנישתי בעל כנה"ג) והט"ז ששומר נפשו לא יגור מעל בית הכנסת מסביר זאת

חבל נחלתו

בנמוך אין לומר כן, ומכאן יש ללמוד שלא לעשות שום דירה על גג בית הכנסת¹.

למדנו מ"ר"ת שדוקא כאשר השימוש בגלוי מעל בית הכנסת אבל אם השימוש מוצנע בתוך בית אין העיר נחרבת. ועוד למדנו שדוקא כאשר העיר בנויה במישור אבל אם העיר בנויה הרים וגבעות אין לחוש לכך, וזו הסיבה להיתר מגדלים ולא משום שתשמיש לנוי. הריטב"א עצמו למד מכך שאין לגור על גג בית הכנסת.

הראשונים והאחרונים לא הביאו את העולה ממהר"ם שהובא במדרכי שהוכיח את איסורו למגורים מהגבהה על גבי בית הכנסת וז"ל מהר"ם: "מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם, מדאמרינן כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת סופה ליחרב ה"מ בבתיים אבל קשקושי ואברורי לית לן בה משום דלא משתמשי על גבן". מפורש בדבריו כ"ת שהסיבה לאיסור הגבהה גגות היא לא משום השימוש תחתיהן אלא משום השימוש בגלוי על גבן, וממילא בעיר שגגותיה משופעים ומשתמשים תחת הבנין אין לחוש. ורק מזה השליך המהר"ם למגורים מעל בית כנסת וכיון שאין הנושאים שוים כתב שאינו מוצא איסור ברור וחידש ששימוש של גנאי אסור.

י. הרי"ף (שבת ד ע"ב) והרמב"ם (הל' תפילה פי"א ה"ב) הביאו את החיוב להגביה את בתי העיר אבל השמיטו את דברי רב אשי. ובערוך השולחן (סי קנ סי"ז) כתב: "אבל הרמב"ם נ"ל שמפרש כפי' הערוך [ערך אברורין] דאברורי הוא חומת העיר ובלשון פרסי הוא קשקוש וא"כ אין זה מבניי העיר אלא היקף החומה שסביב לעיר ולכן השמיט זה משום דזה לא שייך אצלנו כמובן אבל

וכמ"ש בס' ק"ן בס"ב אלמא אין איסור אלא שלא יהא תשמיש גבוה מבה"כ כ"ש ע"ג בה"כ עצמו". וכן כתב בבגדי ישע (לבעל השל"ה על המדרכי בשבת והו"ד לעיל).

מבואר לפי הגר"א שמבין את האיסור לגור מעל גבי בית הכנסת כנובע מצד הגבהת הבנין מעליו ולא מצד שימוש גנאי. (ועי' בבי' הגר"א ובערוה"ש שכתבו שאין לדמות זאת להיכל שכן שם התכוונו מלכתחילה לכך). וכדי לבאר את האיסור נחזור על ראשי הפרקים מקורם.

ט. במסכת שבת (יא ע"א) נאמר: "ואמר רבא בר מחסיה אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר: לרומם את בית אלהינו ולהעמיד את חרבותיו. והני מילי — בבתיים אבל בקשקושי ואברורי — לית לן בה. אמר רב אשי: אנא עבדי למתא מחסיה דלא חרבה. — והא חרבה! — מאותו עון לא חרבה".

ופרש רש"י: "לרומם בית אלהינו — ועל ידי כן זכינן לתת לנו גדר ביהודה. "קשקושי ואברורי — בירניות ומגדלים, רב אשי ראש ישיבה היה במתא מחסיה, ומנעם מלהגביה בתיים יותר מבית הכנסת".

היינו לפי רש"י האיסור הוא להגביה בתיים יותר מבית הכנסת. מגדלים וכד' אינם בכלל האיסור מפני שהם לנוי ולא למגורים.

מוסיף הריטב"א (שם): "אומר ר"ת שזהו כמנהגם שהיו דרין ומשתמשין בגגותם, אבל לדידן גגות העיר קשקושי ואברורי הו, ומכל מקום צריך ליזהר לעשות בית הכנסת בגובהה של עיר, ו[וא]עפ"כ לא נאמר שהעיר חרבה אלא בבתיים השוים לבית הכנסת, כי אם הבתיים בגבהה של עיר ובית הכנסת

כל מין בניין אסור והטעם מפני הכבוד בלבד
שיהא גבוה יותר מכל הבניינים שבעיר ולכן
 כתב חצרות העיר ולא גגות שיהא הטעם
 מפני תשמיש ולפ"ז גם בגגין שלנו אסור
 ותמיהני על הפוסקים שלא הרגישו בזה.
 מבואר מדבריהם שהבינו זאת כאיסור
 לכתחילה מצד כבוד בית הכנסת ואם כבודו
 מושפל כל סולם ערכי הציבור פגום וגורם
 להחרבת העיר (פי' הרי"ף = בלשוני י"א). אבל
 מה תעשה עיר שלא היא בנתה את בית
 הכנסת אלא קבלה את המקום או קנתה
 אותו וייחדה אותו לבית כנסת, וכי יש
 מכאן להוכיח על מדרגת בית הכנסת בעיני
 הציבור?

יא. הרא"ש (שבת פ"א סי' כג) כתב: "ו"א
 בבתיים שלנו נמי לית לן בה לפי שהן משופעין
 ואין משתמשין על הגגות מיהו היכא דרוב
 הגג גבוה מבהכ"נ אסור כיון משתמשין
 בעלייה שתחת הגג. וי"א שאם הגביה אותו
 כופין להשפילו ומביאין ראיה מהא דאמר רב
 אשי אנא עבדי לה למתא מחסיא דלא חרבה
 דמשמע שכפאן להשפיל הבתים דאי ס"ד
 שנתן להם עצה שלא להגביה הבתים מאי
 רבותא משמיענו גם הם ידעו כן ור"ח פירש
 שצוה להגביה בית הכנסת. ונלענ"ד שדבריו
 הראשונים מבוססים על המהר"ם רבו,
 והוספתו 'מיהו' אינה לשיטת ר"ת ומהר"ם
 אלא תוספת של הרא"ש שאפילו השימוש
 מוצנע ובתוך הבנין כיון שהוא מוגבה מעל
 גובה בית הכנסת אסור. הטור (סי' קג) חזר
 על דברי אביו.

וכן כתב בהגהות מימוניות (הל' תפילה
 וי"כ פי"א אות ג): "פרק קמא דשבת אמר רבא
 בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב
 כל עיר שגגותיה גבוהים מבית הכנסת סופה
 חריבה, ופירש רבינו תם דוקא כעין גגותיהן

שהיו שוין ומשתמשין בהן ויש בזיון
 שמשמשין למעלה מבית הכנסת אבל
 גגותינו שאין עשויין להשתמש בהן דומין
 לקשקושי ואברורי שמתיר הספר. ואנפ"כ היה
 מעשה בטיירי"ש באחד מקרוביו שהגביה
 ביתו וצוה להגביה גם בית הכנסת ועשו בנין
 אחד מצד אחד לבד בקרן אחד גבוה ולא
 חש להחמיר עליו יותר וכן הורה מורה רבינו
 בנורנב"ערג".

מפורש בדבריו שדוקא השימוש על הגג
 הגבוה מבית הכנסת הוא המבזה לבית
 הכנסת, ובכ"ז ר"ת ציווה להגביה את בית
 הכנסת במקו"א יותר מהגג הגבוה.

הבית יוסף (סי' קג) הביא דברי הראשונים
 ולהלכה פסק בשו"ע (סעיפים ב ו-ג): "אין
 בונים בהכ"נ אלא בגבהה של עיר, ומגביהין
 אותו עד שיהיה גבוה מכל בתי העיר
 שמשתמשים בהם, לאפוקי בירניות (פירוש
 בנינים העשויים לנוי תרגום שכיות החמדה בירניות
 שפירן) ומגדלים שאין משתמשים בהם; וגג
 שהוא משופע ואינו ראוי לתשמיש, משערין
 עד המקום שהוא ראוי לתשמיש, דהיינו שאם
 יש עליה תחת הגג לא תהא גבוה יותר
 מבהכ"נ. הגה: ובשעת הדחק, או שיש מצות
 מלכות שאין רשאים לבנות בהכ"נ כדינו,
 מותר להתפלל בבית אע"פ שדרין בעליה על
 גביו, ובלבד שינהגו בעליה שעליו בנקיות,
 כמו שיתבאר ס"ס קנ"א. (ב"י סימן קנ"ד בשם
 מהר"י בן חביב).

"מי שהגביה ביתו יותר מבהכ"נ, י"א שכופין
 אותו להשפילו. (ואם עשה בנין גבוה יותר בקרן
 אחד מבהכ"נ, סגי בכך) (הגהות מיימון פרק י"א
 מהלכות תפלה, שכן היה מעשה)".

יב. משום מה השמיטו האחרונים
 העסוקים בשאלה את שני פירושי
 הראשונים שמקילים הרבה יותר. המרדכי

חבל נחלתו

מלכתחילה בנין ששימושו חול מעל גבי בית הכנסת. ויש בכך צד להקל וצד להחמיר, להקל כיון שאין כאן בנין בית הכנסת לכתחילה, ולהחמיר כיון שהבניה נעשית עתה אחר בניית הבית המיועד לבית כנסת.

מסקנה

נראה שכיון שהכוונה לבנות את המשרדים על גבי מבוא לבית הכנסת ולא על גבי אולם התפילה עצמו, וכיון שהמדובר בהרחבת מבנה בצורה זמנית אין זה נחשב כשימוש על גבי בית הכנסת עצמו, ובפרט שעומדת דעת הרמב"ם שרק השימוש מעל גבי ההיכל אסור, ובדעה זו צידד הגר"ע יוסף. ומצד שימוש במקום הגבוה מבית הכנסת עצמו, אע"פ שלרוב הראשונים אין בכך בעיה, בכ"ז אם אפשר להעביר אף את עזרת הנשים לקומה שניה היה בכך פתרון לכך שהמשרדים שיבנו אינם גבוהים יותר מבית כנסת. ואם זה לא ניתן, נראה עפ"י הסמ"ג והמאירי ומהר"י בן חביב שדין זה הוא לכתחילה, ובבית שנבנה מלכתחילה לשם בית כנסת, אבל בבית שמשנים ומשפצים לשם בית כנסת זמני אין דין זה לעיכובא¹.

שהובא לעיל כתב בשם הסמ"ג: "דוקא בימיהם שהיו משתמשין על הגגות". משמע שהבין שהאיסור הוא משום שימוש בגלוי כגון לשטוח עליו פירות ליבוש אבל בתים שמשתמשים בתוכם מותר להגביה מבית הכנסת, ורק השימוש בגלוי אסור. ונראה שהבין כן כשיטת ר"ת ומהר"ם ואין לאסור בנין סגור הגבוה מבית הכנסת.

ויותר מכן כתב המאירי (שבת יא ע"א): "וכן הדין בשטבת הגבהות אינה דרך שורה אלא להרבות בדיוורין ועליות. ובחבורי צרפת (=סמ"ג לענ"ד) ראיתי דוקא בגגות שלהם שהיו משתמשין בהם אבל בגגות שלנו אין לחוש". עולה מדברי המאירי שמלבד פירוש ר"ת והסמ"ג, חידש שהגבהה שבאה להוסיף דיורים לבית אין בה ביזוי לבית הכנסת ולכן מותרת.

עולה שרוב הראשונים לא חששו לשימוש בתוך בית המוגבה מעל בית הכנסת. ואע"פ שהרא"ש ובעקבותיו הטור והשו"ע נטו לפרש כן. כמעט כל הראשונים הבינו שדוקא שימוש על גג המבזה את בית הכנסת והוא בגלוי וגבוה מבית הכנסת נאסר, אבל שימוש במגורים ואפילו הגבהה לשם מגורים מותרת (מאירי).

במקרה דילן ההגבהה נעשית כדי להרחיב את בית הכנסת, אולם מוסיפים

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: אני מסופק בבניינים שאינם על בית הכנסת בירושלים אם צריך להשפילם, או שמא אין צריך משום שאנו מחכים בס"ד לרומם את בית אלקינו על הר המורי, והוא יגבה מכל בתי העיר. עוד יש לדון בעיר שיש בה כמה בתי כנסת, אם סגי בהכי שאחד מהם גבוה מכל הבתים?

העברת ספר תורה מבית כנסת אחד לשני

שאלה

והנמצאים בעזרה היו מביאים את ספריהם מבתיהם ביום הכיפורים כדי שיוכלו לקרוא בהם בבית המקדש. ב. וכן ניתן ללמוד מדברי הרא"ש שהובאו בטור (יו"ד סי' רע): "וכתב א"א הרא"ש ז"ל שזה לא נאמר (=מצות כתיבת ס"ת לעצמו) אלא לדורות הראשונים שהיו **כותבין ס"ת ולומדים בה** אבל האידנא שכותבין ס"ת ומניחים אותו בבית הכנסת **לקרות בהם ברבים**, מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא ובניו. **מצות כתיבת התורה היא כדי ללמוד בה** דכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ועל ידי הגמרא ופירושה ידע פירוש המצות והדין על בוריים לכן הן הספרים שאדם מצווה לכותבם וגם שלא למוכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה".

והבית יוסף (יו"ד סי' רע) העיר: "ידע לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן שהרי לא תלה טעם החילוק בין הדורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדין בהן **אלא מניחין אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים** וא"כ הוה ליה למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ס"ת וילמדו בהם כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים לא לפטרם ממצות כתיבת ס"ת? לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור מכירתן שגם זה בכלל מצות כתיבת ס"ת **ושזה יותר מצוה מלכתוב ס"ת ולהניחו בבית הכנסת**

אשה אשר בבעלותה ספר תורה, השאילה אותו לבית כנסת במקומה. אח"כ עברה דירה למקום אחר שם נמצאים בנותיה ונכדיה. ספר התורה הוא ספרדי. בית הכנסת הראשון הוא ספרדי ויחד עם ספר תורה זה יש כארבעה ספרים וע"כ קוראים בו לעתים מזומנות. בית הכנסת השני הוא תימני ויש בו עוד כשמונה ספרים, ויקראו בו לעתים רחוקות הן בגלל ריבוי הספרים והן בגלל שהוא אינו כתוב כמנהג התימנים (עי' שו"ת יחוה דעת ח"ו סי' נו). אמנם בבית הכנסת השני כשיקראו בסה"ת יזכו אף נכדיה לקרוא בו. מה עדיף, להשאירו בבית הכנסת הראשון או להעבירו לשני?

תשובה

א. מעלתו של ספר תורה היא הקריאה בו. כאמור בסוטה (מא ע"א) לגבי קריאת כהן גדול ביום הכיפורים: "כל אחד ואחד מביא ספר תורה מתוך ביתו **וקורא בו**, וכל כך למה? כדי להראות חזותו לרבים". וברש"י:

"מכאן ואילך — לאחר שגמר כהן גדול לקרוא פרשה בברכותיה כל אחד מן הצבור מביא ספר תורה מביתו לעזרה דקסבר אין עירוב והוצאה ליום הכפורים אי נמי ירושלים דלתותיה נעולות בלילה ומערבין את כולה". "להראות חזותו — של ס"ת וניו דאמר מר (נזיר דף ב:) זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות בס"ת נאה בציצית נאה".

חבל נחלתו

ולקנות שאר ספרים וללמוד בהם, ובס"ת מצוה לכתוב כדי שיקראו בו, אבל להניחו סתם שיקראו בו רק לעתים רחוקות אין בכך כבוד רב.

ג. אולם, אם בעל הספר או מי מיורשיו רוצה לקיים את מנהג האר"י כמובא בשו"ת תורה לשמה (סי' נח): "ורק הוא היה קורא בו כל ערב שבת קודש פרשת השבוע שנים מקרא כמנהג רבינו האר"י זלה"ה שהיה קורא שנים מקרא בס"ת שלו". אם אמנם רוצים מי מבעלי הספר להביא את הספר אליהם כדי שיוכלו לקיים זאת הם ובניהם, כאן עדיפות למקום החדש – מקום מגוריהם.

מסקנה

אם הספר עומד אך לשימוש הרבים ולקריאתם עדיף להשאירו במקום הקודם. אולם אם ברצון בעל הספר או יורשיו וכד' לקרוא בו שנים מקרא כל ערב שבת כמנהג האר"י יעבירוהו למקומם ויקראו בו.¹

לקרות ברבים אבל לכתוב ס"ת לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מצות עשה שהרי הוא נוהג בו כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים. וכתב רבינו ירוחם (נ"ב ח"ב יז): על דברי הרא"ש שכן כתבו הגאונים.

וא"כ אין המצוה בכך שספר התורה ישהה בבית כנסת, אלא שיקראו בו וילמדו בו, וא"כ אם במקום אחד קוראים בו יחסית הרבה ובמקום אחר רק לעתים רחוקות ובדיעבד – ודאי שאין להניחו במקום השני.

וכ"כ הט"ז על (סי' רע ס"ב) כב"י: "וכ"כ הטור בשם הרא"ש ופירש ב"י דלא בא לפטור אותנו מכתובת ס"ת דאדרבה יש גם לנו לכתוב וללמוד בה, אלא בא לומר שיש מצוה גם בכתובת ספרים אלו". וכ"כ הד"מ והגר"א ודלא כפרישה וכש"ך שעתה אין מצוה בכתובה לעצמו, אלא בכתובת שאר ספרים אע"פ שמשמע מלשון הרא"ש כן. מדבריהם למדנו שבימינו מצוה לכתוב

1. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:

אחת הסיבות שלפיה הפוסקים פסקו שאין הספר קנוי לביהכ"ס אלא נשאר בחזקתו של התורם, הוא משום שאל"כ לא יצא בעל הספר במצות כתיבת ס"ת. כי המצוה היא שהספר יהיה שלו וראיתם מהקונה ס"ת כחוטף מצוה מן השוק. אלא שכאן מדובר ביורשים. יורש לא מקיים מצוה, אא"כ הגיה את הספר. למרות שהספר שלו. אולם עליו לעשות מעשה עיין אב"נ או"ח סי' מ. אם היורש לא יעשה שום מעשה אינו מקיים מצוה ולכן עדיף שהספר ישאר בביהכ"ס לטובת הרבים מתוך הנחה שמתוך השימוש התדיר בספר יגיהו אותו בכל פעם שתימצא טעות. ועוד, מכיון שמדובר בנכדים משמע שיש כמה נכדים והדבר תלוי אם מקיימים מצוה בשותפות. אלא שא"כ גם בביהכ"ס לא יקיים מצוה ושניהם שקולים ומצוה דרבים עדיפה, מה גם שביהכ"ס מוחזק בספר.

אלא שנדון השאלה הוא באישה שתרמה ס"ת. אם כן כל הדיון לא מתחיל. אישה הרי פטורה ממצות כתיבת ס"ת כשם שהיא פטורה מלימוד תורה. וא"כ מסירת הספר על ידה לביהכ"ס אין לפרשה כהשאלה שלא כאיש המוסר ס"ת לציבור שלא התכוון להקנות, מסתבר יותר שהתכוונה לתת את הספר במתנה וא"כ אין לה עוד זכות בספר ואינה יכולה להעבירו לנכדיה, אא"כ זו היתה כוונתה והממע"ה.

חבל נחלתו

סימן ד

ספר שאינו מוגה

שאלה

מה צריך לעשות בספרי תורה פסולים שנמצאים בארון הקודש?

תשובה

א. במסכת כתובות (יט ע"ב) אגב האיזכור של שמירת שטרות פסולים נאמר כך: "אתמר: ספר שאינו מוגה — אמר רבי אמי: עד ל' יום מותר לשהותו, מכאן ואילך אסור לשהותו, משום שנאמר: אל תשכן באהלך עולה".

בגמרא לא מבואר טעם האיסור להשהותם. ניתן לומר שהאיסור הוא מן הצד הסגולי של הס"ת, אין זה כבודו של ספר תורה שיהא מונח כאבן שאין לה הופכין בארון. אלא שא"כ סיום המימרא לא מתאים שכן אין בספר פסול עולה, ובפשטות הוא עומד בקדושתו ואי"צ בקידוש מיוחד לאחר שיתקנוהו, ולכן נראים יותר טעמים אחרים.

ב. הרא"ש (כתובות פ"ב סי' יא) כתב לאחר הבאת המימרא: "פרש"י ס"ת נביאים וכתובים. ואפשר שפירש כך משום דבימי רב אמי לא היה להם כתובים ספרים אחרים ולא למעט ספרים המצויים לנו עתה, דאם נמצא טעות בגמ' או בספר מפוסקים יבא להתייר האסור ולאסור את המותר ולזכות את החייב ולחייב את הזכאי ואין עולה גדולה מזו". היינו הרא"ש סובר שהעולה בספר זה הוא מצד התקלה היוצאת ממנו לציבור. ולא רק בספר תורה אלא אף בגמרא ובפוסקים. ואע"פ שאיננו מורים הלכה מס"ת צריך

לבאר או מצד הקריאה כשהספר פסול, או מצד הכנסת שבושים בדעת הציבור או בשגור על פיהם.

וכן כתב תוס' על הנאמר בפסחים (קיב ע"א) ע"י ר"ע לרשב"י: "וכשאתה מלמד את בנך — למדהו בספר מוגה. מאי היא? אמר רבא ואיתימא רב משרשיא: בחזרתא, שבשאתא כיון דעל — על". שואל תוס': "תימה דרבא גופא אית ליה בלא יחפור (ב"ב דף כא.) שבשאתא ממילא נפקא, ויש לומר דהיינו כשלומד קמי דגריס ולא דייק שיכול להבין מעצמו כשיגדל, אבל כאן דאיירי בספר שאינו מוגה סומך על ספרו ואינו יוצא מידי טעותו".

היינו, החשש בספר תורה שאינו מוגה הוא של השגרת טעויות. ולפי"ז לא כל ספר שאינו מוגה הוא עולה, שכן אם האותיות כהו או אינן מחוברות וכד' אין בכך בעיה של טעויות שפשו בקוראים בספר.

ג. אמנם בבית הבחירה למאירי במסכת כתובות כתב: "ספר שאינו מוגה עד שלשים יום מותר לשהותו מכאן ואילך אסור ודבר זה עיקר פירושו בכל ספר אע"פ שאינו ספר תורה אלא הן חומש הן נביאים הן כתובים אע"פ שלא נעשה אלא לקרות בו בינו לבין עצמו וגאוני ספרד פירשוה בספר תורה ומחשש שמא יבוא לקרות בה בצבור, ויש מפרשין בה לשיטה זו שאף בנביאים כן שמא יבוא לקרות בהן בצבור בהפטרות ועיקר הדברים כדעת ראשון".

וכן בקרית ספר (מאמר שני ח"ג, לר"מ המאירי) כתב: "שנינו בשני של כתובות ספר שאינו מוגה עד ל' יום מותר להשהותו מכאן

חבל נחלתו

בהלכה ולא נעסוק בהן בעיונו.

ד. בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רכה) סיכם את דעות הראשונים: "והנה בהאי דכתובות י"ט דאסור לשכון ספר שאינו מוגה איכא כמה דעות, דדעת הרמב"ם ודעמ"י וכן י"א במאירי כתובות שם דדוקא בס"ת מחשש שמא יבא לקרות בה בציבור והוא דעת מהר"י מיגאש בשטמ"ק שם ורמב"ם פ"ז מס"ת ומשמעות שיטת הטור שם, ויש אומרים דגם נביאים בכלל האיסור מחשש קריאת ההפסדה בהם בציבור עיין מאירי שם, וי"א דגם כתובים בכלל דצריך לדקדק על כל אות, ועיין ברש"י כתובות שם, ולדעה זו כ' בהגמ"י פ"ז מס"ת ובב"י שם דהזכיר גם בתלמוד תבא עליו ברכה, משמע רק בדרך תע"ב לא מעיקר הדין, אלא דהב"י מביא מרבינו ירוחם נ"ח ח"ב דהה"ד לגמ' ופירושים ולשאר ספרים שצריכים לפרש דיני התורה ומצותיה שאסור להשהותן בלי הגהה שמא יטעה בגירסת הגמ' או בספר אחר ויאסור המותר או יתיר האסור ואין לך עולה גדולה מזו".

ה. הראי"ה קוק זצ"ל משנה את הבנתנו בדורנו לגבי ס"ת פסולים. כך הוא כותב בשו"ת דעת כהן (סימן קעד):

"עד"ת בס"ת פסולות, המונחות באה"ק עם הכשרות, ואין מקיימים בהם דין גניזה ע"י קבורה בכ"ח (=בכלי חרס) אצל ת"ח, המבואר בגמ' ופוסקים. לע"ד ללמד זכות על מנהג ישראל תורה, דיש לחקור מהו עיקר החשש של התקלה, שתוכל לבא ע"י הספר הפסול, אם לא יהיה נגזר וישהה בפיסולו. ופשוט שיש לדון בזה שני אופני תקלה: הא' שמא יביא לידי טעות ע"י הלימוד מתוכו, ויכשלו לפעמים עי"ז גם בהוראה, תו עכ"פ ישנו להם טעות בלימוד התורה, גם בעניינים

ואילך אסור שנאמר אל תשכן באהלך עולה עכ"ל הגמרא. ופירשה גאוני ספרד דוקא בס"ת ומחשש שמא יבא לקרות בה בציבור ויברך עליה, ולשטה זו פרשו קצת גאוני שאף בנביאים אסור שהרי אף בנביאים יש לחוש שלא יקרא בהם לקריאת האפסדה ויברך עליה. ומ"מ יש מפרשים אותה בכל ספר, אנפ"י שלא נעשה אלא לקרות בינו לבין עצמו ומפני שהטעות לפעמים מפסיד כנות הכתוב. ועל דרך האמת ראוי לדקדק את כלם מפני חששא זו, אלא שבס"ת הדבר מוכרח מפני שהיא פסולה מצד הטעות ויבא לקרות בו, ולדעת גדולי המחברים טעון גניזה ושאר ספרים מיהא אנפ"י שמצוה או חובה להגיהם ולדקדקם כל שלא עשה אינו טעון גניזה".

נראה שלפי המאירי החשש הוא של קריאה בס"ת פסול, ולא על הלימוד ממנו, ואף בספרים שלא נועדו לקריאה בציבור ישנו חשש של לימוד טעויות ולא חילקו חכמים בגדר ספר שאינו מוגה.

וכן בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורה תניינא סימן לו) כתב: "ולזה נראה די"ל דהא דאסור לשהות ספר שאינו מוגה בתוך ביתו, היינו היכי דיש חשש תקלה שיקרא התיבה שלא כהוגן, ויפרש פירוש זר או קלקול אחר, זהו עולה, אבל היכי דליכא חשש קלקול, כגון נפסל האות מצורתו, מה עולה יש בו, וליכא חשש רק בס"ת העשוי לקרות בציבור, יש חשש שיקרא ביריעה אחרת ולא ידע שנפסלה..."

עולה שלגבי ס"ת החשש העיקרי הוא של קריאה בספר פסול בציבור, ויחד עם זה יש חשש של הסקת טעויות ופירושים שאינם נכונים. בשאר ספרים אם מותר להגיהם החשש הוא של לימוד טעויות

שאינם נוגעים למעשה, ושבשנתא כיון דעל על, וכה"ג שחוששין במקרי דרדקי דגריס ולא דייק, בב"ת כ"א. והב' שמא יכשל לקרות בו בציבור להוציאם ידי חובתם. ונפ"מ יש בין שני הטעמים הללו לענין פסול הניכר, שכתב כת"ר, דאם נאמר שהחשש הוא רק מפני מכשול של טעות בלימוד, לא מהני פסול ניכר, דמ"מ י"ל שמי שילמוד מתוכו יקלוט את השיבוש ושבשנתא כיון דעל על, שאע"פ שניכר הוא שיש בו איזה פסול אין מוחזק בזה שאי אפשר לסמוך על מה שכתוב בו, אדרבא ע"פ רוב הלא רוב המקומות הם מתוקנים, והלומד יוכל לסמוך ע"ז, ומתוך כך יבא לידי טעות. אבל אם הטעם הוא מפני תקלה לצבור, שיצאו יד"ח בספר פסול, י"ל שפיר שבפסול הניכר אין חשש בשהי', וכה"ג דקיי"ל בסי' נ"ז, בד' הרמ"א בשם השערים, שבטריפות הידועה מותר למכור לנכרי ולא חיישינן לתקלה, וי"ל דמטעם זה מותר ג"כ להשהות ע"י הסימן הנהוג, שכורכין את המפה על המעיל בס"ת הפסולות".

והרב זצ"ל מסיק שבספק שהעלה חלקו הרמב"ם ורש"י. הרמב"ם שכתב את הדין רק לגבי ספר תורה סובר שטעם האיסור משום תקלת הציבור בקריאה מספר פסול אבל לקריאת הפטרה אי"צ בספר כשר, אבל רש"י והראב"ה שכתבו שגם נביאים וכתובים צריך להגיה ולתקן סוברים שהטעם משום טעות בלימוד התורה ושבשנתא כיון דעל על.

מוסיף הרב זצ"ל: "וי"ל שבין לדעת ראב"ה, דס"ל שבשאר ספרים, כמו ספרי התלמוד וההלכות, אינו כ"א דרך חומרא לחוש שלא להשהות אינו מוגה, ובין לדעת רבינו ירוחם, דס"ל שמצד הדין אסור להשהות ספר שאינו מוגה גם בשאר ספרי

קודש, חוץ מתנ"ך, תרויהו ס"ל דטעם האיסור הוא משום מכשול של טעות בלימוד. אלא דראב"ה ס"ל, שדוקא בתנ"ך, שהדין הוא לדקדק בו ע"פ המסורת, וכתובתו בדיוק היא מצוה, יש בו לחוש שיטעה הטועה ויחזיק בטעות ע"י נוסח משובש, משום שעיניו הלימוד הוא בהם מתוך הכתב, אבל ספרי תורה שבע"פ, שמצד הדין צריך להיות עיקר הלימוד בהם בע"פ, אין זה כ"כ מכשול אם יש בהם טעות, שע"פ רוב הקורא בתוך הנוסח המשובש יקבל את הנוסח המתוקן כשיבא לידו, מפני שלכתחלה אין הספרים של תורה שבע"פ מוחזקים כ"כ שאין בהם נוסחאות מוטעות במקצת מקומות, שהרי לא נמסרו כמו שנמסר התנ"ך. אבל כו"ע מודים, דעיקר טעמא דעולה, שיש בשהיית ספר שאינו מוגה, הוא מפני טעות היוצאת בלימוד. "והנה לטעם זה של טעות הבאה ע"י הלימוד בספר שאינו מוגה, לא מהני מה שעושין בו סימן, שהרי מ"מ הלומד אינו יודע מקום הטעות, ורוב המקומות הם בחזקת מתוקנים, ויסמוך עליהם".

מכאן מסיק הרב זצ"ל מסקנה המתבקשת מאד לגבי ימינו: "אמנם לפי זה צריכים אנו לומר, דעיקר דינא דספר שאינו מוגה הי' שייך בס"ת ובנו"כ רק בזמניהם, שהיו לומדים מהספרים הנכתבים בכשרות בקדושת ספרים, אבל בזמן הזה שהלימוד הוא בספרים הנדפסים, כמו שנשתנה חיוב מצות כתיבת ספר תורה לדעת הרא"ש בסי' ע"ר שעיניו החיוב בזמן הזה הוא לכתוב ספרי תושבע"פ, ה"נ אין שייך מכשול בזמן הזה, מטעם הלימוד של טעות בספרים הנכתבים בקדושה, כיון שאין למדים מהם". והוא נכנס לדיון אם יש חשש ברכה לבטלה בקריאה בספר פסול: "וממוצא

חבל נחלתו

הספרים הגנוזים, וכמש"כ הב"י בסי' רפ"ב שמה שהצריכו לתתו בכלי חרס הוא כדי שלא ירקב כ"כ במהרה, דכ"מ דאפשר לתקוני שיעמוד ימים רבים מתקנינו, אבל כשאין חשש תקלה, כמו בזמה"ז שאין לומדים בהם, ולענין קריאה בציבור הרי הם ניכרים ומסומנים, אין שום היתר לגנוז אותם ע"י קבורה, שמ"מ הוא ביזוי לגבי כתבי הקודש, שקדושת ס"ת גם לאחר פיסולה אינה יורדת ממדרגת חומשים, שהיא מדרגה עליונה ממדרגת הקדושה של יתר כה"ק, כמבואר במגילה כ"ז ע"א, וכמו שהעיר בזה במ"א סי' קנ"ג סק"ב.

וכך הוא מעלה להלכה: "עכ"פ בהא נחתין וסלקינן, דבין לטעמא דגניזה משום תקלת הקריאה בפסול, בין מטעם המכשול בלימוד, לא שייך האי דינא לדין בס"ת, כשמסמנים אותם. וכ"ז (=וכל זמן) **שלא בלו לגמרי ואוי להניחם באה"ק ולא להורידם בגניזת קבורה**, מיהו אם יש יכולת לתקנם בודאי עדיף טפי. ולע"ד בכה"ג אסור לדונם בגניזה, אבל כשא"א לתקנם, עדיף טפי להניחם שמורים באה"ק ע"י סימן מלקוברם, בזמן הזה דליכא חשש טעות של מכשול בלימוד על ידם.

"תבנא לדינא בנ"ד, שלע"ד מנהג ותיקין הוא להניח הס"ת הפסולות באה"ק, ע"י סי' המפה, ולא לקוברן כ"ז שלא בלו לגמרי, בזמן הזה, שאין לומדים בס"ת הכתובות ואין בקיאים בחו"י (=בחסרות ויתרות), ומכשירים בדיעבד גם אם קורין בס"ת פסולה. וראי' ברורה, שהי' המנהג כן בפני גדולי הקדמונים ז"ל, שלא לקבר את הס"ת הפסולות בזמן הזה, הוא מד' מהרי"ל, המובא בד"מ ביו"ד סי' רע"ט סק"ג: 'פ"א הוציאו ס"ת מוטענה הרבה והתחיל החזן הבו גודל וגו', וצוה מהרי"ל להחזיר אותו, וכן

הדברים נוטה לומר כשיטת הרשב"א בתשובה, המובאה בב"י או"ח סי' קמ"ב ויו"ד רע"ט, דדעת הרמב"ם היא בציבור, שבס"ת פסולה אין קורין בה בציבור, וגם בדיעבד לא יצאו יד"ח, כפשטם של דבריו בפ"י מס"ת ה"א, דלא כדבריו בתשובה שמתיר לקרא ולברך בס"ת פסולה בשעה"ד, וה"ה לבדיעבד, דאם נאמר שבדיעבד ש"ד אין ראוי לסמוך בזה טעם חיוב הגניזה ואיסור השהי' בספר שאינו מוגה, שהרי בכל מילי דתקלה קיי"ל דכ"מ דאין בזה איסור בדיעבד אין חוששין בו לתקלה, וכהא דיו"ד סי' א' דנותנין לו לכתחילה לשחוט על סמך שיבדקנו, דהואיל ובדיעבד אם לא בדקו סמכינן ארובא אין חוששין בזה לתקלה. ועפ"ז לדידן, דקיי"ל דעכ"פ בדיעבד סומכינן אדעת הרמב"ם בתשובה, אין שייך חשש תקלה משום קריאה אצלנו, **וצריך לומר דנקטינן כשיטת רש"י וראב"ה וסיעתם, דעיקר טעמא דחיוב גניזה בפסולי ס"ת, ואיסור השהי' בלא תיקון, הוא משום טעות הלימוד שיוציא מזה**, ולפ"ז בזמנינו, שס"ת הנכתבים ועומדים באה"ק אינם עשויין ללמוד, ואין בהם חשש מכשול של טעות בלימוד, אין שם חיוב גניזה, ולא איסור משום אל תשכן באהליך עולה. וק"ו דש"ד כשמסמנים אותם, לסמוך אסימנא.

ולכן הרב מסיק: "וי"ל **דאיסורא איתא לקבור אותם ולגרום בילויים**, שאע"פ שנותנם בכלי חרס, הלא אין זו שמירה בטוחה מרקבון, כיון שהם קבורים בקרקע, והטחב שולט בהם, ואינו כ"א עצה איך לבחור את הרע במיעוטו, דהיינו שאחר שמצד חשש תקלה הכרח הוא לגנוזם, אין דרך יותר בטוח מגניזה של קבורה, ועושים בזה כל מה שאפשר לעשות להאריך את זמן הקיום של

חבל נחלתו

בו טעות, דינו כחומשים (וע"ל סימן קמ"ג).
ולגבי מכירת ספרים כאלו פסק בסעיף שלפני כן: "מכרו מטפחת, לוקחין בדמיה ספרים, דהיינו שכתוב כל חומש לבדו, וכן נביאים וכתובים; מכרו ספרים, לוקחין בדמיהן ס"ת, אבל איפכא להורידן מקדושתן, אסור. ואפילו אם קנו בקצת המעות דבר שקדושתו חמורה, אין יכולין לשנות המותר לקדושה קלה".
ולכן כיון שספרים אלו אינם עומדים לתיקון ויש עליהם קופצים מותר למוכרם, ולהשתמש בדמיהם לקניית או כתיבת ספרי תורה.

הורתי הרבה פעמים בכיוצא בזה, הרי שהי' מנהג פשוט בישראל שיהי' מונחים באה"ק ס"ת פסולים ומוטעות הרבה, ולא צו לקבר אותם כ"א שלא לקרות בהן ולהחזירן במקומן באה"ק, ובדאי ע"י ההיכר של הסימן הנהוג וכמש"כ".

עולה למעשה, שכבר הורו גדולי ישראל וכן פסק הראי"ה קוק זצ"ל שאין לגנוז ספרים בימינו, אלא להניחם בארון מסומנים היטב שלא יבואו לקרוא בהם.
ו. לגבי ספרי תורה פסולים המונחים, אפילו ניתנים לתיקון (מג"א), פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קנ"ג): "ספר תורה שנמצא

סימן ה

אמירה לישראל בשבת

שאלה

יכול לילך שם, דכיון שהוא מותר לישראל חבירו לשמור אין באמירתו כלום, וכתבו בתוספות דמהא שמעינן דישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשיכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית הואיל והיא נעשית בהיתר לנושה אותה, ודוקא לישראל חבירו מותר ואע"פ שהוא אינו יכול לעשות אבל לגוי אסור לומר לו שמור לי פירותי שהוא חוץ לתחומי, דכל דבר שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה (מו"ק י"ב א'), ומסתברא באומר לו לגוי לך ושמור לי פירותי שבמקום פלוני, אבל אם הגוי כבר באותו תחום כל שכן שהוא מותר לומר לגוי, דלא אמרו כל שאינו עושה אינו אומר לגוי להחמיר עליו יותר מישראל חבירו".

דברי הרשב"א ברורים, ההיתר לומר לחבירו לשמור הוא מחמת שלחבירו אין

האם למי שקיבל שבת מותר לבקש מישראל שלא קיבל עליו עדיין את השבת שיעשה עבורו מלאכות, וכן ביציאת השבת אם לא הוציא שבת וחבירו כבר הוציא שבת. וכן בשבת עצמה לבקש ממי שאינו מחמיר כמותו בהלכה מסוימת שהוא מחזיק בה או מצד מנהג עדתו או מצד חומרא, שיעשה עבורו מלאכה מסוימת? כמו"כ השאלה נשאלת ביו"ט שש"ג האם בן א"י יכול לעשות מלאכה האסורה לבן חו"ל בעבור בן חו"ל – בא"י או בחו"ל.

תשובה

א. כתב בחידושי הרשב"א (שבת קנ"א ע"א): "אמר ר' יהודה אמר שמואל מותר אדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני פירות שבתחומי. כלומר אע"פ שאינו

חבל נחלתו

שום איסור בדבר וא"כ האמירה מותרת. ואין זה משנה שלאומר הפעולה אסורה. לעומת זאת לגוי אסור לו לומר כאשר לאומר הפעולה אסורה מצד אמירה לנכרי, ורק אם הגוי כבר נמצא בתחום שישראל אינו יכול להגיע אליו מותר לומר לו. וזו הסיבה שמותר למי שכבר קיבל עליו שבת לומר לחבירו שיעשה עבורו מלאכה שהרי לשני הפעולה מותרת ולכן אף האמירה מותרת.

ואף הריטב"א (שבת קנא ע"א) כתב: "כתבו בתוספות מדשמואל שמעין כי דבר האסור לאדם לעשותו בשבת והוא מותר לחבירו כי **זכאי הוא באמירתו לחבירו שיעשה אותו**, כגון שקיבל עליו שבת בזמן התוספת קודם בין השמשות והוא אסור במלאכה מותר לומר לחבירו שלא קבל עליו שבת עדיין שיעשה לו מלאכה, דהא הכא אע"פ שאסור לו לשמור פירות שבתחום חבירו מותר לומר לחבירו שישמרם דהיינו מאי דאתא שמואל לאשמעין, ועם כל זה אסור לו לומר לגוי לך ושמור לי פירות שבתחום פלוני שאין הגוי עומד בתוך אותו תחום דכל שאינו עושה אינו אומר לגוי ועושה, ואע"ג שמוותר לומר כן לישראל שבתחום הרי הגוי הזה אינו באותו התחום ודינו בזה כישראל דעלמא שהוא חוץ לתחום ההוא שאסור זה לומר לו שילך וישמרם".

האיסור המדובר הוא דיבור חול בשבת שאיסורו מדרבנן, ואומרים הרשב"א והריטב"א שכיון שחבירו יכול לשמור עבורו, יכול ישראל שתחומו אינו מגיע לשם **לומר לו** לשמור פירות שבתחומו. ומכאן לומדים תוס' שישראל שקיבל עליו תוספת שבת יכול לבקש מחבירו שיעשה לו מלאכה כיון שהוא לא קיבלה.

ב. הר"ן על הרי"ף (שבת סד ע"ב) מביא את הרשב"א ומגיב עליו: "ולי נראה אין הנדון דומה לראיה דשאני הכא שאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר". היינו אין הדימוי נכון כיון שלשמור פירות מחוץ לתחום יש אפשרות לישראל עצמו לשמור אילו היו לו בורגנין, ולכן יכול לבקש מחבירו, אבל ישראל שקיבל על עצמו שבת כבר אינו יכול לעשות ע"י עצמו. רואים שהר"ן סובר שהיתר האמירה נובע מיכולת האומר ולא ממי שנאמר אליו מישראל, ובעוד שתוס' ורשב"א וריטב"א סוברים שהכל תלוי במי שנאמר לו ואם לו זה מותר – ניתן לומר לו בשבת, הרי הר"ן תולה זאת בהיתר **לאומר**.

הב"י (או"ח סי' רסג, יז) מקשה על הר"ן: "ואיני מבין דבריו דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה".

הב"י מקבל בעקרון את דברי הר"ן אלא שמשלב שה'בכח' של האמירה מתיר אף למקבל עליו תוספת שבת היות ואם לא היה מקבל על עצמו היה מותר בעצמו. והשאלה שנחלקים עליה הר"ן והב"י היא מה מידת היכולת של המבקש לעשות את הפעולה המבוקשת בעצמו. לפי הר"ן צריך היכי תמצוי עתה, לפי הב"י כיון שתוספת שבת הוא זמן שקיבל על עצמו יכול היה שלא לקבל וא"כ הוא יכול לבקש מאחר שיעשה עבורו.

מעיר החתם סופר (שבת קנא ע"א): "עיי' ר"ן בשם רשב"א מי שלא קיבל שבת מותר לו לעשות מלאכה למי שכבר קבל שבת, ור"ן פליג ומ"מ טעמו של רשב"א שגם זה שכבר קיבל שבת יכול לחזור מקבלתו ע"י היתר נדר עיין בתשובה...".

לפי דברי החת"ס — הרשב"א סובר שאין הבדל בין האמירה לגבי מקום ולגבי זמן. בשניהם כטענת הר"ן הוא יכול בפועל לעשות עתה את פעולה. וקבלת תוספת שבת כוחה כנדר ויכול להישאל עליה.

ג. בשו"ע (או"ח סי' רסג סי"ז) פסק: "י"א שמי שקבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה". והרמ"א מוסיף: "ומותר ליהנות מאותה המלאכה בשבת, וכ"ש במו"ש. מי שמאחר להתפלל במו"ש או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחבירו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו, כן נ"ל".

היינו הב"י פוסק עפ"י הרשב"א והריטב"א, והרמ"א מוסיף שלא רק הדיבור אלא אף ההנאה מותרת מאותה מלאכה שנעשתה עבורו הן בשבת והן בתוספת שבת, וכן ממשיך באותו הקו לגבי מוצ"ש שמותר לבקש ממי שכבר הוציא שבת שיבשל עבורו.¹

ד. הרמ"א בדרכי משה האריך לברר שמותר ליהנות ממה שבשלו עבורו בתוספת שבת, והאריך לחלק בין מי שלא ערב עירובי תבשילין שצריך להקנות קמחו מצד קנס לבין הנאה ממלאכת אחר בתוספת שבת. וכתב הרמ"א שאף הר"ן מודה לרשב"א בזה. ז"ל (דרכי משה סי' רסג ס"ק ח): "וצ"ע מאי שנא ממי שקיבל עליו ב' ימים יום כפור שאחרים אסורין לעשות לו

מלאכה כמו שיתבאר לקמן סימן תרכ"ד. ואפשר לחלק דשאני התם דראוי לעשות ב' ימים יום כפור משום ספיקא דיומא משא"כ בתוספת שבת. ונראה לומר דאף לדברי הר"ן דאוסר היינו דוקא בתוספת של הכנסת שבת דאי אפשר לו לעשות בעצמו אבל בתוספת של מוצאי שבת דאפשר לו לעשות בעצמו שיתפלל ויבדיל שרי. ועיי"ש בהר"ן דכן נראה מדבריו, ולזה נראה ג"כ דמותר ליהנות באותה מלאכה שנעשו לו אחרים אנ"ג דהוא עצמו עדיין אסור במלאכה מידי דהוה אמי שלא הניח עירוב תבשילין דמותר ליהנות ולאכול ממה שאחרים אופין ומבשלין לו או לעצמן ואנ"ג דהתם צריך לאקנויי קמחו לאחרים... דשאני התם דאי אפשר לעשות לו בעצמו, אבל כאן דאפשר לו להתפלל נראה לי דשרי לעשות לו מלאכה וליהנות ממנה".

ה. הלבוש בסוף סי' רסג האריך להשיב על הרמ"א רבו שאין להשוות בין כניסת שבת למוצאי שבת. ותורף דבריו שתוספת שבת היא קבלה על עצמו אבל יציאת השבת אינה קבלה אלא המשך של שבת ולכן הוא לא יכול להישאל עליה אלא להבדיל ולהוציא שבת. ולכן אסור לו לאכול ב"שבת" שלו מאכלים שנתבשלו ע"י אחרים שאצלם כבר היה חול. והביא ראיה לדבריו מאותם העושים שני ימים ליום כיפור (טור סי' תרכד) שאסורים ליהנות ממלאכות של אחרים השומרים רק יום אחד ליו"כ. והלבוש מאריך בהגהה להשיב על הקושיות ולחזק דבריו שהמוסיף על

1. באליה זוטא כתב לפרש את הרמ"א שמותר לאכול במוצ"ש את אשר בושל לו ע"י אחר בערב שבת ואי"צ להמתין בכדי שיעשו. ולא פרש זאת על היתר אמירה במוצ"ש והנאה ממנו. אמנם הב"ח הבין כמו שכתבנו בפנים וכן מבואר בדרכי משה.

חבל נחלתו

השבת ביציאת השבת חמור מראשיתה. ובמלבושי יו"ט (על הלבוש, לבעל תויו"ט) כתב שנראה לו שאף בער"ש אסור לבקש מחבירו מפני שבורגנין יכול לעשות בעצמו ולעשות זאת בשבת עצמה, אבל בקשה מחבירו הרי אינו יכול לעשות זאת בשבת עצמה.

והביא ראיה להיפך מסי' רסא (ס"א) שאם קיבל שבת בעוד היום גדול יכול לומר לנכרי שיעשה עבורו מלאכות כבש"ת מהר"י וויל (סי' קטז): "וכשמוסיפין מחול על הקודש בעוד היום גדול כגון שעה או ב' קודם הערב שמש אני רגיל להתיר לומר לגוי להדליק הנר. וטעמא דידי כיון שעוד היום גדול בודאי כל ישראל לא קבלו כלם עליהם השבת דיש מקומות שעדיין לא קבלו עליהם. ודמיה להא דאמרינן באלו טריפות על חלב שעל הקיבה אינה אכלי אגן מיסתם נמי לא סתים" (היינו, בני א"י אוכלים חלב זה ואנו שלא אוכלים אותו לפחות יחשב לגבינו כחלב טהור שסתם נקב ואינה טריפה). ולכן הסיק מלבושי יו"ט שמצד זה מוצ"ש חמור מער"ש.

ו. הדרישה (סוף סי' רסג) הקשה על הב"י שהיתר האמירה בתחומין נובע מכך שרק אריא רביע על יכולתו לשמור מחוץ לתחום, בעוד שבתוספת שבת אינו יכול להתיר בעצמו את קבלתו ועתה הוא אסור. אולם הסכים להלכה עם הרמ"א עפ"י תשובת מהר"י וויל.

אף הב"ח הסכים עם הרמ"א להלכה וכתב שדברי הר"ן בדרך דיחוי בעלמא.

בש"ת הב"ח (ישנות, סי' קי) השיב בנושא זה: "...והנה נראה דמהרמ"א תופס עיקר סברת הרשב"א שהיא בשם התוס' לפיכך פסק דכי היכי דבאותו שקיבל עליו שבת בעוד היום גדול דמותר לומר לישראל חבירו

לעשות לו מלאכה פלונית כו' ה"ה במ"ש היכי דממשיך סעודתו בלילה כו' נמי מותר לומר לחבירו לעשות לו מלאכה פלונית וכו' דבין דבעילוי שבתא ובין דאפוקי שבתא אידי ואידי אינו אסור במלאכה אלא משום שמוסיף על השבת יותר מחבירו וכיון דלחבירו מותר אין באמירתו כלום...

"ומה שכתב מהרמ"א ומותר להנות ולאכול ממלאכתן אעפ"י שזה אינו מפורש בדברי הרשב"א מ"מ הדברי' מבוארים מעצמם דמאחר שלא נעשה איסור במלאכה למה לא יהנה ממנה, דע"כ לא פליג ר"מ ור"י הסנדלר אלא במבשל בשבת שאסור לכל ישראל, אבל בנדון דידן שמבשל בהיתר הכל מודים שיכול להנות ממנה ואפילו הר"ן לא נחלק אלא באמירה. אבל היכא שלא אמר לחבירו לעשות מלאכה אלא חבירו עשה מעצמו המלאכה ובישל והניח לפניו מותר לזה שהמשיך סעודתו ליהנות ממנה מאחר שלא נעשה שום איסור במלאכה, אלא חבירו עשה לא מקרי מעשה שבת דאסור זו היא סברת מהרמ"א, אבל סברת מהרש"ל נראה שתופס עיקר כדברי הר"ן שדוחה הראי"ה... אבל בשאר מלאכה דאין לה צד היתר לאותו שהמשיך סעודתו ומוסיף השבת א"כ לדידי' אסור לומר לחבירו לעשות לו מלאכה. ואם עבר וצוה לבשל אסור ליהנות ממנה. וכבר כתבתי דאף לסברה זו אם לא צוה לעשות מלאכה אלא שחבירו עשה מעצמו מותר לאותו שמשכה סעודתו ליהנות ממנו אליבא דכ"ע. ואומר אני בזה שאינו אלא איסור אמירה והמיקל בדברי מהר"ם איסורליש לא הפסיד כיון שיש לו על מי לסמוך הלא הוא הרשב"א בשם התוספת והמחמיר כדברי הר"ן קדוש יאמר לו ותע"ב".

ז. הט"ז (או"ח סק"ג) אף הוא דן בכך

ומדגיש נקודה חשובה: "ולפי"ז שפיר יליף הרשב"א כשם שכאן בפירות תחומך אין אנו צריכין להיתר בורגנין אלא מותר מכח דאין כאן איסור לגמרי כיון שלחבירו מותר ואין עליו איסור שבת ע"כ מותר לזה האמירה שישמור פירותיו ה"נ בזה שקיבל עליו שבת קודם חשיכה אין עליו איסור אמירה לחבירו שהוא מותר לגמרי **דלא נאסר אמירה אלא בדבר שהוא שוה לכל אדם מישראל** ועלו דברי הרשב"א כהוגן ולכך הביאו בש"ע דבריו להלכה, ותו דגם הר"ן לא נחלק פי' מצד הדין עליו אלא שכתב שאין הנדון דומ' לראייה... ונראה שלמד זאת מתש' מהר"י וי"ל שכדי שיהא מותר צריך מחד שיהא מותר לחבירו ומאידך דבר השוה לכל אדם מישראל.

ועפ"ז מובנת מאד דחייתו את דברי הלבוש: "ומ"ש רמ"י ראייה ממי שעושה ב' ימים יה"כ דאסור בשני אפי' מי שאינו עושה ב' ימים אסור לבשל לזה שאני התם דזה המזמיר הוא רוצה לצאת ידי ספק דשמא עיקר יום כיפור למחר **ונמצא דהשני הוא עושה באיסור לפי סברתו של זה** משא"כ כאן דהאחר עוש' בהיתר' גמור כיון דלילה הוא מותר אף לזה שלא הבדיל עדיין וזה הקשו כבר על רמ"י כמ"ש שם בתשובה שלו, אלא שתירץ דהתם לאו משום ספיקא דיומא מדיש לו היתר על נדרו בזה אלא ודאי משום גדר חסידות הוא דהא אגן בקיאיין בקביעא דירחא. ודבריו תמוהים מאוד דהא בכל ב' י"ט של גליות לא סמכינן אהך בקיאות משום שמא ישכח הבקיאות כמו שלחו מתם ריש

ביצה אלא שביום כיפור מכח שא"א לעמוד לרוב הצבור בכך סמכינן אעיקר הדין כמ"ש רמ"י גופי' בסי' תרכ"ד אלא שקצת חסידים מחמירים ועושים ב"כ כמו בשאר י"ט ונמצא לדידהו הוי ב' ימים של י"כ כמו בשאר י"ט ממש".

לפי דבריו ביו"ט שש"ג לא שייך כלל שבן א"י המותר יעשה לבן חו"ל² שכיון שלפי סברתו או דרכו ההלכתית נאסר איך יבקש שיעשה עבורו? וה"ה לפוסקים לפי שיטות שונות. אולם אם פלוני מחמיר על עצמו כשיטה מחמירה ומצד הידור מצוה נראה עפ"י דבריו שמותר לבקש וכן ליהנות ממי שאינו נוהג חומרא זו. כגון מי שחושש לעירובי חצרות מצד רבים בוקעים וכד' יכול לבקש ממי שאינו מחמיר כך לטלטל עבורו סידור וכד'.

ח. וכן המג"א (סי' רסג ס"ק לג) כתב: "ומותר ליהנות — ול"ד להעושים ב' ימים יה"כ שאסורים לאכול בלילה מה שבישל אחר ביום דהתם לפי דעתם שמסתפקין שמא היום יה"כ א"כ המלאכה הזאת נעשית באיסור דאסור לכל ישראל לעשות מלאכה אבל הכא הוא יודע שכבר עבר שבת רק שהוא לא הבדיל ול"ד למי שלא הניח ע"ת דצריך להקנות קמחו לאחרים אבל אחרים אסורי' לאפות קמחו דש"ה דקמחו נאסר דקנסוהו (ד"מ), וכ"כ בתשובה וכ"פ הב"ח דלא כלבוש דאוסר אא"כ בירך והסיח דעתו מהשבת, לא ידעתי מה מועיל ברכת המזון למלאכה וזה פשוט דאם אמר המבדיל וכו' הכל שרי כמ"ש ססי' רצ"ט, אך צ"ע אם יכול אחר' לו

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: גם בן חו"ל מודה שלבן א"י מותר לעבוד היום, ודמי לכהן האומר לישראל לילך לבית הקברות.

חבל נחלתו

רצה בברכת המזון די"ל דוקא כשהתפלל תפילת חול לא יאמר רצה אבל כשאמר המבדיל לחוד רשאי לומר רצה ועמ"ש סי' ער"א וס"ס קפ"ח. ואף הגר"א הסכים עם המג"א.

והעיר המשנה ברורה (ס"ק סד): "מותר לומר — דכיון שלחבירו מותר אין איסור אמירה שייך בזה. וסעיף זה איירי כשיש שהות הרבה עד בה"ש דאם הוא סמוך לבין השמשות בודאי קבלו רוב אנשי העיר שבת והמיעוט נגרר אחריהן בע"כ וכדלעיל בסי"ב ולא שייך דין זה".

ובס"ק סז כתב: "כתב הפמ"ג במו"ש אין היחיד נגרר אחר הרוב אע"פ שכולם לא התפללו ולא הבדילו יכול הוא להבדיל ולעשות מלאכה משיגיע הזמן".

ט. בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רנח) נשאל על עשיית מלאכות ביו"ט שש"ג ע"י משרת מא"י בבית יהודי במצרים.

וענה: "לא ידעתי מקום לשאלה זו שהדבר הוא פרהסיא ואסור לנער בעצמו לעשות מלאכה והמצוה עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול. ואפילו שיהיה הדבר בצנעא אסור לעשות מלאכה. וכן העלתי בתשובה אחרת שהמלאכה אסורה אפילו בצנעא... והוי יודע כי העלתי באותה תשובה דבענין אכילת דבר האסור לאלו ומותר לאלו וכגון תרבא (דאימרא) [דאייתרא] בזה יש חילוק בפרהסיא אסור בצנעא מותר אבל לענין עשיית מלאכה הכל אסור. ומ"מ לדעתך שאתה סובר שיש מלאכה מותרת לבני ארץ ישראל הבאים למצרים לא גרע אמירה לישראל מאמירה לעכו"ם שהטעם הוא משום גזרה שמא יבא לעשות הוא והכא נמי הרואה את זה מצוה לנער לעשות מלאכה ביו"ט שני אתי לזלוזלי ביה, וליכא למימר דמלתא דלא

שכיחא היא ולא גזרו בה רבנן דהא שכיח ושכיח דבכל זמן באים למצרים בני ארץ ישראל הילכך ודאי אסור לומר לו לעשות מלאכה".

ואוסר לגמרי ואינו מבחין בין אם המקום בא"י או בחו"ל.

י. הברכי יוסף (או"ח סי' תצו ס"ד) כתב: "בן ח"ל שעומד בארץ ישראל, כתב מהריק"ש בהגהותיו ובתשובותיו כ"י סי' צ' דמותר לומר לבן ארץ ישראל שיעשה לו מלאכה ביום טוב שני. אבל הרב מהר"ר יעקב פאראג"י מהמה בתשובותיו כ"י סי' ע"ו והרב מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סי' ס"ה דחו דבריו והסכימו לאסור. ועמ"ש מורינו הרב זרע אברהם א"ח סי' ט".

וכן בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ד סי' טז ו-יז), בסימן הראשון תלמידו, ובשניה הוא עצמו, שניהם מסיקים בניגוד למהריק"ש שאסור כיון שהמבקש בעצמו אסור לעשות אותה פעולה וכל שהותר לו הוא ליהנות אם בן א"י בישל מעצמו מיד אחר יו"ט שש"ג בלא להמתין בכדי שיעשו.

בפאת השלחן (פ"ב סט"ו) כתב: "בן חו"ל שעומד בא"י אסור לומר לבן א"י שיעשה לו מלאכה ביו"ט שני (מהרי"פ ומהרי"ם ובר"י)". והם אותם גאונים הרשומים בברכ"י.

יא. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' לד) באר שהאחרונים נחלקו בשאלת טעמו של הרשב"א, הב"י והמג"א סברו שמותר מטעם שאי בעי לא היה מקבל על עצמו שבת, ואילו הב"ח והט"ז סברו שכיון שחבירו אינו עושה איסור רשאי לבקש ממנו. ומביא:

"והנה במחצית השקל שם כתב דנפ"מ לדינא בין הטעמים, דלטעם הב"י והמג"א אם הוא שייך לביהכ"נ שהקהל או רובם קיבלו שבת אסור לומר לחבירו שהולך לביהכ"נ אחרים

ושם באותו ביהכ"נ לא קיבלו שבת עדיין, וגם הוא לא קיבל שבת, אפי"ה אותו אדם שמביהכ"נ אחרי ששקבלו שבת אסור לו לומר שיעשה מלאכה דל"ש לומר אי בעי לא קיבל שבת הא בע"כ נגרר אחר הרוב, משא"כ לב"ח וטו"ז גם כה"ג שרי דהא אין הטעם כלל משום שאפשר למצוא היתר גם להאומר, אלא כיון שחבירו אינו עושה איסור רשאי לצוות לו עכ"ד".

ולפי דברי מחה"ש מסיק שלפי הב"ח והט"ז כיון שלבני א"י מותר, יכולים בני חו"ל לבקש מהם, אבל לב"י והמג"א כיון שאינם יכולים עתה להיות כבני א"י ממילא אסור להם לומר לבני א"י לעשות להם מלאכות האסורות עליהם. ומסיק שזה דוקא בחו"ל אבל אם שניהם

בא"י כיון שאם גמר בדעתו להשאר בא"י דינו כבן א"י ממילא מותר לעשות את בן א"י שליח לעשות לו מלאכה. ומאריך עוד בדברי הכותבים השונים ונו"נ בדבריהם³.

מסקנות

- א. לגבי תוספת שבת בכניסתה וביציאתה נראה שמי שקיבל עליו מותר לבקש ומותר ליהנות כפסק הרמ"א.
- ב. לגבי חומרה הלכתית שקיבל על עצמו מותר לבקש ממי שאינו נוהג אותה לעשות עבורו את הדבר המותר מבחינה הלכתית והוא החמיר בו.
- ג. ביו"ט שש"ג נראה שצריך להחמיר הן בא"י והן בחו"ל, ואינו צריך להמתין בכדי שיעשה⁴.

3. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:

דנת כאן בנושאים שונים, כגון מי שקיבל שבת, מי שנוהג יומים יוכ"פ, בן חו"ל האומר לבן א"י לעשות לו מלאכה ביו"ט שני לענ"ד לא כל המקרים דומים. שני יוכ"פ שונים הנוהג כן סובר שכך עיקר הדין, לנהוג יומיים בחו"ל ככל יו"ט שני של גלויות, אלא שהעולם לא מסוגל לעמוד בכך משום שסכנתא חמירא מאיסורא, לכן אסור לו לומר למי שמקל בכך לעשות עבורו מלאכה. לעומת זאת מי שקיבל שבת רשאי לומר למי שעדיין לא קיבל שבת לעשות עבורו מלאכה כי גם לדעתו אין חובה לקבל שבת כ"כ מוקדם.

לפיז אפשר לקבוע כלל, שרק אם המחמיר סבור שהלכה כחומרתו, אלא שיש מקילים, אסור לו לומר למקל שיעשה עבורו דבר האסור לו. אך במקום שהוא עצמו מתיחס לחומרתו כהידור בלבד מותר לו לומר לאחר הנוהג לקולא לעשות עבורו דבר שהוא נוהג להחמיר בו.

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: כמדומני דעת אדמו"ר זללה"ה שאסור לו לומר מצד איסור דבור בדברי חול ביו"ט, אבל רשאי לרמוז.

האם בעל אתר באינטרנט צריך להשביתו בשבת

שאלה

האם אדם אשר ברשותו אתר באינטרנט צריך להשביתו בשבת?

תשובה

א. דרך הבעלות על אתרי אינטרנט היא כן: האדם פונה לחברת שרתים אשר ברשותה מחשבים גדולים עם קבולת גדולה מאד המחברים תמידית לרשת האינטרנט, הוא קונה ממנה או שוכר ממנה מקום, ובו בונה אתר למידע או למכירות וכד'. כאשר את האתר הוא מפעיל מהמחשבים שלו. הגולשים נכנסים לאתר, ואם האתר מיועד לקניה הם מבצעים פעולות קניה ומכירה תוך כדי הגלישה באתר.

השאלה היא: אם בעל האתר יהודי שומר שבת והאתר נועד בעיקרו ליהודים האם הוא צריך להסירו מן הרשת בשבת כדי שיהודים בכל מקום בעולם לא יגלשו בו?

ישנו פרסום של חברת תוכנה לבעלי אתרים באינטרנט בו היא מציעה תוכנה אשר אינה מאפשרת לגלוש לאתר בשבת, ומבחינה בין אזורים שונים בעולם וזמן כניסת השבת בכל מקום בעולם. היתרון שבה שהיא בודקת את הזמנים בכל מקום

ואינה מאפשרת כניסה לאתר רק ממקומות מסויימים בעוד שממקומות שעדיין לא נכנסה שבת או כבר יצאה שבת היא מאפשרת כניסה¹. כמו"כ כיון שהיא אינה מכבה את האתר, דירוגו בהערכת אתרים אינו יורד.

בפרסומיה של חברת התוכנה נאמר כי בעל אתר אשר אינו מתקין תוכנה זו עובר בארבעה איסורים: א) לפני עיוור ומסייע בידי עוברי עבירה. ב) הנאה ממלאכת שבת מכניסת גולשים לאתר. ג) מקח וממכר בשבת אם קנו מהאתר. ד) קריאה בשטרי הדיוטות בשבת.

נבדוק את הדברים.

ב. ראשית מן הראוי לבדוק מה אחריות בעל כלי על שביתת כליו בשבת.

הטור פסק (או"ח סי' רנב) עפ"י הסוגיא במס' שבת (יה ע"ב): "מותר להתחיל במלאכה בע"ש סמוך לחשיכה אע"פ שאינו יכול לגומרה מבע"י והיא נגמרת מאיליה בשבת כגון לשרות דיו וסמנין במים והן נשרים כל השבת, ולתת אונין של פשתן לתנור כדי שיתלבנו ולתת צמר לתוך היורה שאינה על גבי האש וטוחה בטיט אבל אם היתה על האש אסור שמא יחתה בגחלים, או אפי' אינה על האש אם היא פתוחה אסור שמא יגיס בה בכף והמגיס בקדרה אפי' אינה על

1. יש לשבח את מפתחי התוכנה שצדקו בכך שהבדיקה של זמן שבת היא של המחשב הנכנס ולא של בעל האתר מפני שכאמור לעיל המארח בעל האתר אינו מצווה על שביתת כליו, מה גם שהכלים – המחשבים של חברת השרתים – אינם שלו. אם כי בכך הם מונעים גם גלישת נוכרים שאינם מצוים בשמירת שבת.

או הורדת תוכנות או קבלת עידכונים ואין חשש להתערבותו בשבת בתהליכים אלו הדבר מותר. וה"ה לעצם החזקת אתר בבעלותו בכך שהאתר 'עובד' או פתוח בשבת אין שום איסור. מה גם שהאתר מוצב בתוך המחשב של חברת השרתים, ואינו ברשותו בשבת.

ג. נבדוק עתה את הטענות של בעלי חברת התוכנה כלפי משאירי האתר שברשותם כשהוא פתוח בשבת. לגבי לפני עיוור ומסייע לעוברי עבירה. לפני עיוור ודאי שאין עובר שהרי אין כאן תרי עברי דנהרא.

כדברי תוספות (שבת ג ע"א) לגבי משנה ראשונה בריש מס' שבת: "בבא דרישא פטור ומותר — וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודת כוכבים (דף ו:): דקאי בתרי עברי דנהרא, מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור, ואפילו אי מיירי בנכרי דלא שייך לפני עור מיהו איסור דרבנן מיהא איכא... וא"כ לכל היותר יש בכך חיוב להפריש מדרבנן ומסייע לעוברי עבירה.

והנה פסק הרמ"א (י"ד סי' קנא ס"א) בהל' עכ"ס: "י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. (מרדכי דפ"ק דע"ז). ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו. (ר"ן שם ובתוספות ואשיר"י והגמ"ר פ"ק דשבת לדעת הרב).

היינו, נחלקו הראשונים במקום שאינו

האש חייב משום מבשל ומותר לפרוס מצודות חיה ועוף ודגים והן ניצודים בשבת... ומותר לפתוח מים לגנה והם נמשכין והולכין בכל השבת ולהניח קילור עבה על העין אע"פ שאסור בשבת משום ממרח אבל קילור רך וצלול אפי' בשבת מותר להניחה ע"ג העין ומותר לתת מוגמר תחת הכלים והם מתגמרים מאליהן כל השבת, ולתת שיעורין בגיגית לשרותן ולתת גזלים בכלי והן דולקין והולכין כל השבת אע"פ שמשתמש בכלי דקי"ל שבייתת כלים לאו דאורייתא ואפי' אם הכלי עושה מעשה בשבת. וטוענין בקורות בית הבד ובית הגת מבע"י על זיתים וענבים שנתרסקו מבע"י וטוען עליהם להוציא מהן משקין והשמן והיין היוצא מהן מותר וכן בוסר ומלילות שנתרסקו מבע"י וטוען עליהם מבע"י להוציא מהם משקין מותרין המשקין היוצאים מהם ודוקא שנידוכו היטב מע"ש ואינן מחוסרים אלא שחיקה אבל לא נידוכו היטב אלא שנתרסקו מעט אסורין המשקין היוצאין מהם אבל אסור לתת חזיטין לתוך ריחיים אלא כדי שיטחנו מבעוד יום כיון דאושא מילתא טפי איכא זילותא דשבתא". והב"י הוסיף: "ומ"ש דקיימא לן שבייתת כלים לאו דאורייתא. אינו מדויק דאפילו איסורא דרבנן ליכא דהא לכתחלה שרי אלא דנקט סירכא דלישנא דגמרא למאי דהוה ס"ד דבית הלל אית להו שבייתת כלים דאורייתא".

עולה מדבריהם שאין איסור על האדם שכליו יעשו פעולות עבורו אפילו יש לו רווח ממוני בכך, ובתנאי שלא יימשך הוא עצמו לחילול שבת, וכן אסרו השמעת קול או פעולות ע"י נכרי שלא יהיו בביתו של הישראלי וכד'. וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' רנב). ולפי"ז אם המחשב עושה עבורו חישובים

חבל נחלתו

היינו, הש"ך סובר שאין כאן מחלוקת אלא תלוי במי המדובר. האם בישראל מומר או בנכרי אשר כלפיהם אין כלל איסור מסייע, או בישראל שחייבים להפרישו. ובפ"ת (ס"ק ד) הביא ראייה לדברי הש"ך ממשנת דמאי פ"ג שהובאה בסוגיא במס' ע"ז.

הדגמ"ר (על אתר) באר את הש"ך שכוונתו לומר העושה במזיד דוקא כלפיו אין חייבים בלפני עוור ואין צריך להפרישו מן העבירה, אבל מומר בשוגג חייבים להפרישו וכ"ש שלא למכור או לתת לו דבר עבירה (וע"ע בנחלת צבי בסי' קס).

כשנבדוק את השאלה שלפנינו נראה כי לפי הש"ך פטור לגמרי שכן ישראל הגולש בשבת באינטרנט הוא ודאי אינו שוגג², וא"כ בעל האתר אינו עובר אף בלפני"ע מדרבנן. ולכל היותר אם בעל נפש הוא כלומר חסיד, הוא צריך למנוע ישראל אחר מלגלוש באינטרנט בשבת.

ד. אולם לענ"ד אף בעלי נפש אינם צריכים להסיר את האתר בשבת. הרי בעלי האתר אינם עושים מאומה. האתר פתוח וכל הרוצה להיכנס יכול להיכנס, נכנסים אליו הן נוכרים והן ישראל, וכי הוא צריך לבדוק מי הנכנס ולמנוע מישראל כדי שלא יהיה בבחינת מסייע?

צריך לברר מה הגדרים לסיוע לעוברי עבירה. וכי אסור להכניס נזיר למקום שבו יש יין, וכי אדם מצווה לשבת עם מקל

תרי עברי דנהרא בדין מסייע לע"ע. יש הסוברים שאין איסור מסייע, ויש הסוברים שיש איסור מסייע. וא"כ ה"ה לגבי קביעת תוספות אף היא אינה מוסכמת, ולפי השו"ע דוקא בעל נפש יחמיר על עצמו. והגר"א (ס"ק ח) כתב שנראה לפסוק כדעה השניה.

והש"ך (ס"ק ו) כתב: "י"א כו' — דס"ל דכי היכי דאמרינן בש"ס גבי נזיר דאסור להושיט לו כוס יין דהיינו דוקא בדקאי בתרי עברי דנהרא ה"ה הכא, ויש מחמירין וסוברין דמ"מ איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עברי דנהרא, וכל זה לדעת הרב, אבל לפענ"ד דלא פליגי, דכ"ע מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דעבודת כוכבי' דבעובד כוכבי' או מומר שרי והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דעבודת כוכבים מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול משא"כ בעובד כוכבי' וישראל מומר שאינו חייב להפרישו תדע שהרי כתב הרב בד"מ דדעת התוס' רפ"ק דעבודת כוכבים כדעת המרדכי שם דשרי ול' הרא"ש רפ"ק דעבודת כוכבים הוא כלשון התוס' שם א"כ לפי דעת הרב יהיו דברי הרא"ש סותרים זה את זה וכן רבינו ירוחם נתיב י"ז ריש ח"ו כתב כדברי התוס' רפ"ק דעבודת כוכבים ובנתיב י"ב ח"ג כתב כדברי התוס' רפ"ק דשבת אלא ודאי כדפי'".

- הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: וכי אין תינוקות שנשבו? ואפילו דתיים, אולי לא כולם יודעים את האיסור.
- תשובת מחבר: יש תינוקות שנשבו, אמנם לגבי חשמל ושימוש בכלי חשמל בשבת, נלע"ד שפשט איסורם בישראל, ולכן מי שגולש בשבת יודע את האיסור, ואם בכ"ז הפעיל מחשבו ונכנס לאינטרנט הרי הוא בבחינת מומר.

ולגרש נזירים מכרמו משום 'לך לך אמרין לנזירא לכרמא לא תקרב' וכי קרובי המת צריכים להציב שמירה על כהנים כאשר הם באים להלוויה או לבית הקברות כדי שלא יטמאו? וכי אסור למכור מחשב לישראל מומר כדי שלא יגלוש עמו לאתרים אסורים או בזמנים האסורים, וכי אסור למכור מזגן למחלל שבת שמא יפעילו בשבת? את הגדרים ניתן ללמוד מהרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פרק ח, העוסק במכירה לחשוד על השביעית, והכלל הוא כדברי הרמב"ם (פ"ח ה"ב): "זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת למלאכה שאסורה בשביעית אסור למכרו לחשוד, ולמלאכה שאפשר שתהיה אסורה ותהיה מותרת מותר למכרו לחשוד". כלומר כל מכשיר המיועד לעבירה אסור למכור לו אבל מכשיר שאפשר להשתמש בו להיתר ולאסור מותר למכור לו. וק"ו כאשר בעל הדבר אינו עושה שום פעולה והעבריון מכניס עצמו למצב וגורם לעבירה אין בעל הכלי חייב מאומה. ולכן מי שיש לו נר דולק בשבת בפתח ביתו ובא עבריון והצית סיגריה אינו עובר במאומה ואינו חייב לנעול את הנר כדי שעבריון לא יעבור מחמתו. וה"ה לגבי אתר אינטרנט הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות, ולכן אם אחרים מכשילים את עצמם בעל האתר אינו מצווה בסגירתו. וה"ה להכשלה של הגולשים בקריאת שטרי הדיוטות, הוא אינו הגורם ומה שאחרים נכנסים ועוברים הוא אינו חייב בכך.

ה. לגבי הקריאה בשטרי הדיוטות כיון שאין הגלישה לשטרות שלו, אלא למידע

שהוא לא תלמוד תורה נכנסים למחלוקת האמורה בשו"ע (או"ח סי' שז סי"ז): "אסור ללמוד בשבת ויו"ט, זולת בד"ת; ואפילו בספרי חכמות אסור; ויש מי שמתיר, וע"פ סברתו מותר להביט באצטרלו"ב בשבת, (ולהפכה ולטלטלה כדלקמן סי' ש"ח)³. ובמשנה ברורה (ס"ק סה) כתב: "ויש מי שמתיר — וכן נוהגין להקל, וכתב בא"ד דירא שמים ראוי להחמיר בזה כי הרמב"ם והר"ן אוסרים".

וכאמור הרי אין מדובר שבעל האתר עושה זאת אלא הוא אך מאפשר לגולש להיכנס לאתר ואין כאן אף משום מסייע. ו. ומה שכתבה חברת התוכנה שעוברים בהנאה ממלאכת שבת בכך שגולשים לאתר שלו, נראה לענ"ד שאין זו הנאה, שהרי הוא אינו מעוניין שעבריינים ייכנסו ויקראו, כדברי הגמ' (הוריות י"ב): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: אפילו טובתם של רשעים רעה היא אצל צדיקים". וא"כ מה שאחרים נכנסים וקוראים בתוך האתר שלו בשבת דוקא, אין הוא נהנה מכך.

רוב האתרים אינם מסחריים אלא מביאים מידע בלבד ובהם לדעתי אי"צ כלל תוכנה זו. וסיבה נוספת להיתר היא שהאתר מכוון הן לישראל והן לנכרים, והרי נכרים אינם מצווים בשמירת שבת וכפי שהקדמנו איסור עצמי לסגירת האתר בגלל שבעליו שומר שבת אינו קיים, ולכן מדוע שיימנע מנכרים לקרוא את הדברים באתר. ז. השאלה שצריך לתת עליה את הדעת היא הנאה ממכירה בשבת באתרים המיועדים לכך, היינו שהאתר שלו מוכר

3. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: מידע מסחרי אינו ספרי חכמה, והוא אסור לכו"ע.

חבל נחלתו

עבורו בשבת וכאן לא ניתן להתנות תנאים כמו עם נכרי. והנאה ממלאכת שבת אסורה מדרבנן כאמור בשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' לד): "שאיסור הנאה ממלאכת שבת הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא ליכא איסורא, דק"ל (כתובות לד וחולין קטו) היא קדש ואין מעשיה קדש, (וכן דעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והמאירי, הובאו בשטה מקובצת (כתובות לד). וכן דעת הרי"ף פ' כירה (לח) והרא"ש (ב"ק ע"א). ודלא כהלבוש (ר"ס שי"ח) שכ' שמעשה שבת אסורים מן התורה, וכבר הושג במלבושי יו"ט (ר"ס שיח) ובאר (שם סק"ב). וע"ע בפתח הדביר (שם סק"א) ובשו"ת יהודה יעלה קובו (חאו"ח סי' ג). ע"ש".

וכאן הוא נהנה כספית מאיסור דרבנן שישאל אחר עובר בשבת. בכ"ז הגר"ע יוסף ביבי"א (שם) אוסר אף את זה וז"ל: "אפ"ה שפיר יש לאסור ליהנות ממלאכת שבת אף ע"י ראייה דהוי רק מדרבנן". אמנם יש לחלק בין ההנאה שבענייננו לבין הנאה מכוונת בשאלה עליה דן הגר"ע יוסף. השאלה שעסק בה היתה צפיה בתוכנית טלוויזיה בשבת כאשר המכשיר מופעל ע"י שעון שבת והיא מעשה הנעשה ע"י בעל המכשיר, בעוד שהשאלה שלפנינו היא הנאה בעל כרחו, וכתב הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ד הי"ב): "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק, אע"פ שלא נתכוון לגוף האכילה, הואיל ונהנה חייב כמי שמתכוון לעצמה של אכילה, והנייה

הבאה לו לאדם בעל כרחו באיסור מכל האיסורים אם נתכוון אסור ואם לא נתכוון מותר". במקרה שלפנינו אין המדובר בהנאה ישירה אלא ברווח ממוני הבא לו כנגד רצונו⁴, וא"כ דינו עוד יותר קל. ועם זאת יש בכך חילול השם של רווח ממוני מחילול שבת של אחר, אע"פ שהדבר נגד רצונו. ח. כיון שהחשש הוא של חילול השם, נראה שבעל אתר מסחרי יכול להוסיף כיתובית: 'אין לבצע פעולות קניה ומכירה בשבת ע"י יהודים' ובכך יסיר ממנו את חילול השם שנובע מפעולות שיעשו כנגד רצונו באתר. ועם זאת להסרת לזות שפתים ולשם קידוש השם ראוי שבעלי אתרים כאלה שאינם של מידע אלא של מכירות ופעולות ממוניות כגון של בנקים וכד' ישתמשו בתוכנה אשר תחסום שימוש באתר שלהם בשבת.

ט. אולם בעלי אתרים כאלה המחוייבים כלפי נוכרים להשאיר את האתר פתוח לגלישה כל הזמן נראה שיצטרכו להסתפק בכיתובית כמו שהוזכר לעיל וכמובן להסיר פעולות מכירה יזומות כגון מכירות פומביות.

מסקנה

אתרים מסחריים של יהודים, אשר אינם מחוייבים כלפי נוכרים להשאיר את האתר שבידם פתוח כל הזמן, ראוי ממידת

4. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: אין זה כנגד רצונו. תשובת המחבר: איני חושב שראוי לחשוש בו שניחא ליה בכך שאחרים יקנו בחנותו בשבת, אף שהוא נהנה ממונית מכך, ועכ"פ אסור לו ליהנות מחילול שבת של אחרים.

חבל נחלתו

חסידות שיחסמו את הגישה אליהם, בשבתות וימים טובים ע"י תוכנה זו⁵.

סימן ז

השקאה ע"י נכרי בשבת

שאלה

הכי אמר ליה: מאי בעית לאותביה למר? אמר [ליה: דתניא], הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות, מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת, אף אמירה לנכרי — שבות, ואינה דוחה את השבת! אמר ליה: ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה? דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים". אב"י הקשה מהזאה שכל איסורה הוא שבות מדרבנן, ואעפ"כ אינה דוחה את השבת, והישוה אמירה לנכרי להזאה. ורב יוסף השיב שיש לחלק בין הזאה שיש בה מעשה לבין שבות שאין בה מעשה.

ומפרש רש"י: "מה הזאה שבות ואינה דוחה שבת — ואפילו במקום מצוה, כגון לשחוט פסחו, כדתנן בפסחים בפרק אלו דברים (סה, ב)".

ב. ממקרה זה למדו הפוסקים שתי שיטות הלכתיות עקריות, השיטה הראשונה היא שיטת הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש ומרבית הפוסקים. כך מנסח אותה הרמב"ם (הל' שבת פ"ו הל' ח-י):

"(ח) ישראל שאמר לגוי לעשות לו מלאכה זו בשבת אע"פ שעבר ומכין אותו מכת מרדות

בערב שבת כמה שעות לפני שבת נשאלתי על מטע צעיר בן כמה ימים שנתגלה שמערכת ההשקיה לחלק מהשטח אינה משקה כראוי וישנה בעיה של התיבשות השתילים הצעירים. בשטח מתגורר בדואי, והשאלה היא האם מותר להורות לו, או לשכור אותו לשבת זו, כדי שיפתח מים בשבת בחלקות הבעיתיות.

תשובה

א. מסופר במסכת עירובין (סז ע"ב): "ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה: נייתו ליה חמימי מגו ביתאי. אמר ליה אב"י: והא לא ערבינו? — אמר ליה: נסמוך אשיתוף. — אמר ליה: הא לא שתפינו? — נימרו ליה לנכרי ליחי ליה. אמר אב"י בעי לאותביה למר ולא שבקן רב יוסף, דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא: כי הוינן בי רב יהודה, הוה אמר לן: בדאורייתא — מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן — עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא. לבתר

5. הערת הרה"ג יעקב אריאל — רב העיר רמת-גן: השארת אינטרנט (מתוך הנחה שהוא חסום כהלכה!) פתוח בשבת.

אומנם אין כאן הכשלה אך אם המדובר במסחר לפחות שכר שבת יש כאן ולכן אסור לכאורה לאפשר התקשרות בשבת. אך המכשיר מיועד לסחר בינלאומי ואם לא יוכלו קליינטים להתקשר בשבת יאבדו הבעלים את פרנסתו כי לא יתקשרו אותו בכלל, הוא רשאי להשאיר את האינטרנט פתוח ולאפשר התקשרות בשבת, אולם את הרווחים (נטו) עליו לתת לצדקה. הוספת המחבר: דוקא בקניית ישראל אבל מותר ליהנות משכר שבת כתוצאה מקניית נכרי (ע"י שו"ע סי' רמו ס"א).

חבל נחלתו

מבואר מדבריו שאמירה לנכרי הותרה
באיסור דרבנן ולצורך מצוה וכד'.

וכתב הכסף משנה (הל' מילה שם): "שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת וכו'. עירובין פרק הדר (דף ס"ז ס"ח) ההוא ינוקא דאשתפוך חמימיה אמר ליה רבא נייתי חמימי מגו ביתאי על ידי עכו"ם ואותיב אביי הזאה שבות ואמירה לעכו"ם שבות מה הזאה אינה דוחה שבת אף אמירה לעכו"ם שבות אינה דוחה את השבת ואמר ליה ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה דהא מר לא אמר זיל אחים לי אלא זיל אייתי לי. וכתב הר"ף בס"פ רבי אליעזר דמילה דה"פ הא דאמרת אמירה לעכו"ם שבות וקא מדמית לה לשבות דהואה דאסירא לא שני לך בשבות דאמירה בין שבות דאית ביה מלאכה לשבות דלית ביה מלאכה דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי דאית ביה מלאכה אלא אייתי לי מגו ביתאי קאמר ליה דטלטול בעלמא הוא דלית ביה מלאכה שמע מינה דכי אמרינן אמירה לעכו"ם שבות בדבר שהוא מלאכה אבל בדבר שאינו מלאכה כגון האי לא אמרינן ביה אמירה לעכו"ם שבות. והאי דאמרי שבות דלית ביה מעשה ולא אמרי שבות דלית ביה מלאכה מעשה ומלאכה בהאי עניינא חדא מילתא היא דקארו אינשי למלאכה מעשה כדאמרינן ובין יום השביעי לששת ימי המעשה דהיינו מלאכה עד כאן לשונות הר"ף והרא"ש והוא דעת רבינו".

שיטה זו שהיא הנוהגת להלכה מתירה אמירה לנכרי רק במקרי הפסד או מצוה או צער הגוף ורק באיסורים דרבנן. באיסורים האסורים לישראל מדאורייתא אמירה לנכרי אסורה.

ד. הר"ף (שבת נו ע"א) מביא את השיטה

מותר לו ליהנות באותה מלאכה לערב אחר שימתין בכדי שתעשה, ולא אסרו בכל מקום עד שימתין בכדי שיעשו אלא מפני דבר זה, שאם תאמר יהא מותר מיד שמא יאמר לגוי לעשות לו וימצא הדבר מוכן מיד, וכיון שאסרו עד שימתין בכדי שיעשו לא יאמר לגוי לעשות לו שהרי אינו משתכר כלום מפני שהוא מתעכב לערב בכדי שיעשה דבר זה שנעשה בשבת".

"ט) דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה".

"י) כיצד אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר, או סכין למילה, או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהן מים חמין להרחיץ בהם קטן ומצטער וכן כל כיוצא בזה".

ומבאר המגיד משנה (הל' שבת שם):

"זה מוסכם מן הגאונים ז"ל שדוחין שבות דשבות לגבי אמירה לנכרי במכשירי מילה אף ע"פ שאין דוחין את השבת. ולמדו כן ממ"ש פ' הדר (עירובין דף ס"ז) שמוותר לומר לנכרי להביא חמין לתינוק דרך מבוי שאינו מעורב וזה בהסכמה מהם ז"ל. ומכאן למד רבינו לכל המצות כולן".

ג. וכן כתב הרמב"ם בהלכות מילה (פ"ב ה"ט): "שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת אומר לעכו"ם להביא סכין בשבת, ובלבד שלא יביא אותו דרך רשות הרבים, כללו של דבר כל דבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום שבות מותר לנו לומר לעכו"ם לעשות אותו כדי לעשות מצות בזמנה, ודבר שעשייתו אסורה עלינו משום מלאכה אסור לנו לומר לעכו"ם לעשותו בשבת".

השניה – שיטת בעל הלכות גדולות שהוא אינו מסכים לה וכותב שהיא טעות. וז"ל: "וכמה מרבוואתא טעו בהאי פירושא דהאי מימרא דקסברי דהאי דא"ל ולא שני ליה למד בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה אשבות דהזאה קאמר ליה דשבות דהזאה שבות דאית ביה מעשה ושבות דאמירה לית ביה מעשה בידי דדיבורא בעלמא הוא ואקשו בה הכי ואמרי הואיל ואמירה לנכרי שבות דלית ביה מעשה הוא מה לי א"ל אייתי לי מגו ביתאי ומה לי א"ל זיל אחזים לי תרווייהו שבות דלית בהו מעשה נינהו דדיבורא בעלמא הוא ושרי, ואטעו לכולהו נוסחאי דגמרא דקסברי דליכא בגמרא דהא מר לא א"ל זיל אחזים לי' אלא טעותא דנוסחי הוא..."

היינו לפי בה"ג כל אמירה לנכרי כיון שאסורה מדברנן אפילו במצוה דאורייתא – מותרת. ולמסקנה זו הוא מגיע מתוך שלא היה לפנינו הנוסח: "דהא מר וכו'". הרי"ף יוצא בתקיפות גדולה כנגד שיטה זו ועומד על כך שמנוסח הסוגיה ועפ"י הבנתה הנכונה מותרת אמירה לנכרי רק באיסור דרבנן.

ה. אבל שיטת בה"ג בניגוד לרוב הפוסקים שלצורך מצוה או צער או הפסד מותרת אמירה לנכרי גם באיסורי דאורייתא. ובה"ג אינו יחיד בשיטתו.

כתב בשאלתות דרב אחאי גאון (פרשת וירא שאילתא י, וכן בסוף שאילתא לז): "א"ל ומי לא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה ובין שבות דלית ביה מעשה הכא דבור בעלמא הוא דכתיב ודבר דבר דבור אסור הרהור מותר ומשרא". ודבריו מתאימים לשיטה שדוחה הרי"ף.

וכשיטה זו כתב בספר העיטור (ש"ג הל'

מילה, דף מט ע"א): "ה"ה כל מידי דמצוה עבדינן ע"י א"י דמשום דלא ידחו מצוה וקרוב אני לומר דהדלקת נר בשבת מצוה בשעת אכילה מדליקין ע"י א"י בשבת ולא צרכי חולה שאין בו סכנה מקיים מצוה דהא קי"ל כ"ד שאין בו סכנה אומר לא"י ועושהו וא"ר המנונא כ"צ חולה נעשין בשבת ע"י א"י ואפי' אבות מלאכות ולא עדיף ישוב א"י מקיום מצוה בזמנה דאמרי' כותבין עליו אנו ואפי' בשבת ואסיקנא אומר לא"י ועושה ואנע"ג דאמירה לא"י שבות משום דאמרי' משום ישוב א"י לא גזרו רבנן ה"נ ל"ש". לאחר פירוש זה הוא מביא את דברי הרי"ף ודוחה אותם: "אבל לא אשכחן לה ול"ג בספרים, הלכך מפרשין לה בפירושא דשמעתא ובפירושא דקמאי כגון ר' אחא ובעל הלכות ובתשובת הגאון דקאמר בתשובה הכי מעשה חול להעלות מטומאה לטהרה והכי אמירה לא"י היא וא"י קא עביד מעשה".

וכן המאירי בשבת (קל ע"א) כתב: "אלא שמפרשים בין שבות שיש בו מעשה כלומר שהישראל בעצמו עושה בו מעשה לשבות שאין בה מעשה אצל ישראל כגון אמירה לגוי אף למלאכה גמורה שאנ"פ שיש מעשה גמור אצל הגוי מ"מ אין מעשה אצל ישראל ומעתה שבות של מעשה לישראל אסור אף במקום מצוה, שבות של אמירה לגוי אף במלאכה גמורה מותר במקום מצוה, ומטעם זה התירו חכמי פורובינצא בחבוריהם לומר לגוי להדליק לו את הנר לסעודת שבת וכן כל כיוצא בזה מהבאה דרך רה"ר או שאר מלאכות כל שהוא לצרך מצוה".

ו. ודעת העיטור הובאה להלכה שמותר לנהוג בה בשעת הדחק. כך פסק הרמ"א (או"ח חיים ס' רעו): "י"א דמותר לומר לא"י

חבל נחלתו

"והקונה שדה בסוריא — כקונה בפרוארי ירושלים; למאי הילכתא? אמר רב ששת: לומר, שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת. בשבת ס"ד? כדאמר רבא: אומר לעובד כוכבים ועושה, ה"נ אומר לעובד כוכבים ועושה; ואע"ג דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב א"י לא גזור רבנן". והלכה זו מקובלת על כל הפוסקים כולל הרי"ף וסיעתו לגבי אמירה לנכרי במקום אחר.

ואכן הרמב"ם פסק כן להלכה (הל' שבת פ"ו הל' יא): "הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לגוי בשבת אסורה מדבריהם ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזור בדבר זה, וכן הלוקח בית מהם בסוריא וסוריא כארץ ישראל לדבר זה".

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' שו ס"א)¹.

למסקנה, יש שני צדדים להתיר זאת בשבת בשעת הדחק, הן מצד שיטת הגאונים והן מצד ישוב א"י. ועי' בסוף תשובת הגר"י אריאל (באהלה של תורה ח"ב סי' ל) שהגר"ש ישראלי זצ"ל התיר בעת מיוחדת לבנות בתים בא"י בשבת לשם חיזוק אחיזתנו בארץ מבחינה מדינית. ואמנם הגר"י אריאל חלק עליו ובתשובה הבאה אסר השקאה באמירה לנכרי בשבת אלא ע"י שותפות נכרי, אולם במקרה דילן שהוא כמה דקות לפני שבת נראה לי שדרך זו מותרת לכו"ע².

להדליק לו נר לסעודת שבת משום דסבירא ליה דמותר אמירה לא"י אפי' במלאכה גמורה במקום מצוה (ר"ן ס"פ ר"א דמילה בשם העיטור), שעל פי זה נהגו רבים להקל בדבר לצוות לא"י להדליק נרות לצורך סעודה, בפרט בסעודת חתונה או מילה, ואין מוחה בידם. ויש להחמיר במקום שאין צורך גדול, דהא רוב הפוסקים חולקים על סברא זו וע"ל סי' ש"ו.

ובאר המשנה ברורה (סי' רעו ס"ק כה): "דהא רוב וכו' — ומ"מ מותר לומר לא"י לתקן את העירוב שנתקלקל בשבת כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול וכדאי הוא בעל העיטור לסמוך עליו להתיר שבות דאמירה אפילו במלאכה דאורייתא במקום מצוה דרבים [ח"א בשם המ"מ] וכעין זה דעת הפמ"ג לעיל בסוף ס"ק כ"ב". ועי' בהגהות מרדכי (שבת פרק טז רמז תסט).

נראה ע"כ שבמקום הפסד גדול כמטע שזה עתה ניטע, ואין דרך אחרת להצילו בשבת מיובש, מותר לומר לנכרי שיפתח מים או ישקה בהתבססות על דעת הגאונים והרמ"א בשו"ע.

ז. במקרה הנוכחי יש צד נוסף להיתר. בנטיעה בא"י יש מצות ישוב ארץ ישראל, וביותר באיזור המדובר שישנה חשיבות להציל כל פיסת אדמה מיד הישמעאלים המתרחבים ונוטלים אדמות לא להם. לגבי מצות ישוב א"י נאמר בגיטין (ח ע"ב):

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: והרמ"א לא התיר אלא בדרבנן.

2. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד יש לומר לו לעשות בשנוי ואז אם הוא מצדו עושה בלא שנוי לית לן בה. אם זה בלתי אפשרי יש לומר לספרדי שאינו נוהג ע"פ הרמ"א, לומר לנכרי, כך עשינו פעם בעיר העתיקה שהיתה סכנה ששופט יוציא אותנו מאחד הבתים, שספרדי יאמר לעכו"ם לטפל במסמכים הדרושים בשבת.

חבל נחלתו

הוספה

שגר בסמוך כדי שערבי העובד ברפת בשומריה בשבת יתקשר אליו ויאמר לו לסגור את המים. וכיון שלא היתה כאן בעית מלאכה בשבת, התרתי בדרך זו, שהיא אמירה לנכרי בדרבנן³.

לאחר כמה חודשים שכחו לסגור את המים, וכמות מים גדולה מאד תלך לאיבוד וגם יכולה לגרום נזק לצמחים. ונשאלתי האם מותר לתת מספר טלפון של ערבי

סימן ח

הריגת וצידת שקצים ורמשים ארסיים בשבת

שאלה

נתכוון להתעסק בו כדי שלא ישכנו הרי זה מותר לכתחלה, ואם צדו כדי להתרפות בבשרו או בו עצמו הרי זה חייב סקילה⁴.
ור' עובדיה מברטנורא פרש: "אם מתעסק שלא ישכנו פטור — דאינו צריך לגופו של דבר הניצוד, ואם היה יודע שיעמוד ולא ישכנו לא היה צד. ובהאי נמי לא גזרו רבנן, והוי פטור ומותר".

המדובר בצידה שהיא אחת מל"ט מלאכות האסורות בשבת שחיובן במזיד סקילה ובשוגג חטאת, והמשנה מלמדת על שתי אפשרויות: צד כדי שלא יישוך — מותר, וצד לרפואה חייב. הרע"ב וכן ראשונים נוספים מסבירים שההיתר הוא

מי שרואה בביתו או בקרבתו שקצים ורמשים שיכולים להכיש ולעקוץ האם מותר לו להורגם או לצודם בשבת?

תשובה

א. המשנה בעדויות (פ"ב מ"ה) מלמדת: "שלשה דברים אמרו לפני רבי ישמעאל ולא אמר בהם לא איסור והיתר, ופירשן רבי יהושע בן מתיא... ועל הצד נחש בשבת אם מתעסק שלא ישכנו פטור ואם לרפואה חייב". ופרש הרמב"ם: "הרי זה מותר לכתחלה וזהו ענין אמרו כאן פטור. וכן הצד נחש אם

הערת המחבר: יש חידוש שלשינוי יש משמעות אצל נכרי שהרי שינוי תוקפו מצד שאינו מלאכת מחשבת שהוא שייך בישראל ולא מובן מה תוקפו אצל נכרי, ועי' בחיי אדם כלל פג סעיף ב שהורה כך, אולם לענ"ד צריך לעיין מה מועיל שינוי אצל נכרי.

3. **הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:**

השקאה היא מלאכה דאורייתא ואסור לומר לגוי לעשותה בשבת, גם במקום הפסד. אומנם יש סומכים על בעל העיטור אולם רק במקום מצוה וכמש"כ המשנ"ב והשקאה אינה מצוה ומשום ישוב א"י התירו רק קניית קרקע בשבת כי היא צורך כלל ישראלי לדורות. ועיין אג"ט טוחן שהשוה קניית קרקע למלחמת כיבוש המותרת בשבת וא"כ אין להתיר מלאכה דאורייתא אחרת ע"י גוי. והדרך היחידה להתיר זאת בשעת הדחק היא ע"י אמירה דאמירה דהיינו לומר לגוי שיאמר לגוי אחר, או ע"י הקנאת חלק מהיבול (הקנאה גמורה בדרכי הקניינים שלפיה הגוי אכן יוכל להרויח ריוח ממשי לעצמו מחלקו ביבול שהגוי אדעתא דנפשיה קעביד. אך אין להקנות לו את הקרקע עצמה משום ל"ת).

חבל נחלתו

משום מלאכה שאי"צ לגופה, שאיסורה מדרבנן וכאן מחמת הסכנה והצער התירו לכתחילה. לפי הרמב"ם צריך להסביר שההיתר הוא משום פיקוח נפש, שכן הרמב"ם פסק שמלאכה שאי"צ ל חייב עליה (הל' שבת פ"א ה"ז), וא"כ טעם זה אינו מתיר במזיקים שאין בהם ספק פיקו"נ.

וכך פסק שמואל (שבת קז ע"א): "אמר שמואל: כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת דפטור ומותר... ואידך: הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו — פטור, אם לרפואה — חייב. וממאי דפטור ומותר — דתנן: כופין קערה על הנר בשביל שלא תאחז בקורה, ועל צואה של קטן, ועל עקרב שלא תישך". וכן רש"י (סנהדרין קא ע"א) פרש: "ולוחשין על נחשים ועל עקרבים בשבת — בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה".

ב. הרמב"ם (הל' שבת פ"י הכ"ה) פסק: "רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן אע"פ שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתו, כיצד הוא עושה כופה כלי עליהן או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו".

הרמ"ך השיג על הרמב"ם: "תמה גדול דבכאן פסק כר' שמעון ובפ"ק פסק כר' יהודה שמלאכה שאי"צ ל חייב עליה והא מתניתין דאם מתעסק שלא ישכנו מותר מוקים בגמ' כר' שמעון". והשגתו תתפרש על הדגשת הרמב"ם: "אע"פ שאינן ממיתין הואיל ונושכין מותר..." והרי אין כאן פיקו"נ, ומדוע

מותר לשיטת הרמב"ם לצודם בשבת? וצריך לתרץ לפי דברי הרמב"ם שם בהלכה יט שרק דבר שבמינו ניצוד חייב עליו מן התורה. אבל דבר שאין במינו ניצוד — איסור צידתו מדרבנן בלבד, ולכן אם מתעסק שלא ישכנו מותר. ולפי כו"ע אם צד לצורך, דבר שאין במינו ניצוד, הרי זו צידה וחייב ומפני כך לרפואה חייב¹.

ג. הטור (או"ח סי' שטז) פסק: "הצד נחש לרפואה חייב ואם בשביל שלא ישכנו מותר לכתחלה..."

ובאר הב"י: "והר"ן (לח: ד"ה הצדן) כתב דשמנה שרצים אין דרכן להזיק וכל צידתן לצורך היא אבל שאר שקצים ורמשים שדרכן להזיק פעמים אדם צדן שלא לצורך והיינו כדי שלא יזיקו. והא דתנן בשאר שקצים ורמשים שלא לצורך פטור אוקימנא לה בגמרא (שם: כרבי שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. והרמב"ם פסק בפרק א' (ה"ז) דלא כרבי שמעון ולפיכך כתב בפרק י' (הכ"א) דבצדן שלא לצורך נמי חייב".

וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שטז ס"ז): "הצד נחשים בשבת, או שאר רמשים המזיקים, אם לרפואה, חייב; ואם בשביל שלא ישכנו, מותר".

ובאר המגן אברהם (ס"ק יב): "שלא ישכנו מותר — משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה ובמקום הזיקא לא גזרו. ולהרמב"ם הטעם משום דאינו צד כדרכו אלא מתעסק בו ואפילו אין ממיתין שרי דהא אין במינו ניצוד כמ"ש ס"ג וע' ססי' של"ד". המג"א מוסיף

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: רק בדבר שבמינו ניצוד לרפואה, או למטרה אחרת.

מצרים, וצירעה שבנינוה, ועקרב שבחדייב, ונחש שבארץ ישראל, וכלב שוטה בכל מקום. מני? אילמא רבי יהודה — הא אמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה! אלא לאו — רבי שמעון, והני הוא דשרי, אחריני — לא! — אמר רבי ירמיה: ומאן נימא לן דהא מתרצתא היא, דילמא משבשתא היא? — אמר רב יוסף: אנא מתנינא לה ואותיבנא לה, ואנא מתריצנא לה — ברצו אחריי ודברי הכל. תני תנא קמיה דרבא בר רב הונא: ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו. אמר לו: ואותן חסידים — אין רוח חכמים נוחה מהם. ופליגא דרב הונא, דרב הונא חזייה להווא גברא דקא קטיל זיבורא, אמר ליה: שלימתינהו לכולהו? תנו רבנן: נזדמנו לו נחשים ועקרבים, הרגן — בידוע שנזדמנו לו להורגן, לא הרגן — בידוע שנזדמנו להורגו, ונעשה לו נס מן השמים. אמר עולא ואיתימא רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בנישופין בו. אמר רבי אבא בר כהנא: פעם אחת נפל אחד בבית המדרש, ועמד נוחי אחד והרגו. אמר רבי: פגע בו כיוצא בו. איבעיא להו: פגע בו כיוצא בו — דשפיר עביד, או לא? תא שמע: דרבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא ורבי זירא הוו יתבי אקילעא דבי רבי ינאי, נפק מילתא מבינייהו, בעו מיניה מרבי ינאי: מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת? אמר להו: צירעה אני הורג, נחש ועקרב לא כל שכן? — דילמא לפי תומו. דאמר רב יהודה: רוק — דורסו לפי תומו. ואמר רב ששת: נחש דורסו לפי תומו.

בדעת הרמב"ם שכיון שאין במינו ניצוד וכיון שאינו צד כדרכו מותר אף מין שאינו הורג.

וכן המשנה ברורה (ס"ק כז) כתב: "היינו אפילו במקום שאין רגילין הנחשים להמית ואין רצין אחריי אלא עומדין במקומן דבזה אסור לילך להרגן וכדלקמן בסעיף י, אפי"ה לצודן שרי דהיינו שכופה עליהם כלי או שקושר אותן והטעם דהא הוי מלאכה שאין צריך לגופה דהא אינו צריך לצוד אלא שלא ישכנו ואם היה יודע שיעמוד ולא יזיקנו לא היה צד וק"ל דמלאכה שאינו צריך לגופה פטור אבל אסור מדרבנן והכא משום הזיקא אפילו אסור דרבנן ליכא. ואפי' להרמב"ם דמחייב בעלמא במלאכה שא"צ לגופה מודה בזה. וכתבו דטעמא משום דס"ל דזה לא מיקרי מלאכה כלל והוי כמתעסק² בעלמא כיון שאין רצונו בעצם הצידה כלל ואדרבה כונתו להבריח אותו מעליו".

המשנ"ב נתן טעם נוסף ברמב"ם שאין זה נחשב כלל כצידה אלא כמתעסק מפני שעושה זאת להבריחו מעליו ואין רצונו בעצם הצידה כלל.

לדידן, שפוסקים כר"ש, ממילא מותר לגמרי משום מלאכה שאי"ל שאיסורה מדרבנן, וכיון שהוא מקום היזק התירו חכמים לגמרי.

ד. לגבי הריגת בעלי חיים מזיקים נאמר במסכת שבת (קכא ע"ב): "אמר רבי יהושע בן לוי: כל המזיקין נהרגין בשבת. מתיב רב יוסף: חמשה נהרגין בשבת, ואלו הן: זבוב שבארץ

2. לענ"ד, "מתעסק" של המג"א אינו מתעסק של המשנ"ב. המג"א הסביר שאינו צד כדרכו אלא מתעסק שלא ישכנו, והביטוי "מתעסק" לקוח מהמשנה בעדויות. המשנ"ב פרש זאת על מתעסק בהל' שבת שכיון שאינו עושה זאת לשם צידה זה שניצוד הוא תוצאה בלבד.

חבל נחלתו

ואמר רב קטינא: עקרב — דורסו לפי תומו.

ומפרש רש"י (בדילוג):

"כל המזיקין — ההורגין."

"נהרגין בשבת — וקא סלקא דעתך אפילו אין רצין אחריו, ומשום דסבירא ליה כר' שמעון דמלאכה שאינה צריכה לגופה מדרבנן היא דאסירא, והכא לא גזור.

"(נהרגין בשבת — אפילו אין רצין אחריו) משום דסבירא ליה דסתמן הורגין הן.

"האמר חייב עליה — והיכי שרי במלאכה גמורה כשאין רצין אחריו, דליכא פקוח נפש? ואנא מתרצנא לה — דלא תיקשי, כי אמר ר' יהושע בן לוי כל המזיקין נהרגין — ברצין אחריו קאמר, דפקוח נפש הוא.

"ודברי הכל — ואפילו לר' יהודה, והא דחמשה נהרגין — כשאין רצין אחריו, ור' שמעון.

"צרעה אני הורג — בשבת, לכלות מזיקין, ואף על פי שאינה מועדת כאלו.

"לא כל שכן — אלמא: שפיר עביד.

"דילמא לפי תומו — לא שיעמוד עליו ויהרגנו להדיא, אלא כשהוא הולך לתומו, ונחש או עקרב בפניו — אין צריך לישמט ממנו, אלא דורכו והולך, ואם מת בדריכתו — ימות, הואיל ולא נתכוין. דדבר שאין מתכוין לר' יהודה מדרבנן הוא, ולענין מזיקין לא גזור."

עולה מדברי רש"י שלר"ש בבע"ח הורגים מותר להורגם בשבת בין רצים אחריו בין אין רצים. וכל הדריסה לתומו היא דוקא אליבא דר' יהודה, אבל לר"ש מותר. ולא נתבאר מה דינו של מזיק שאינו הורג אמנם מלשון רש"י "וקא סלקא דעתך" משמע שאינו נהרג אם אינו רודף אחריו. אולם לפי פשט הסוגיה שאינו מבחין בין בע"ח הורגים לשאינם הורגים לפי ר"ש מותר

להורגם כשם שהותר לצודם, וכל ההריגה רק כשאנו מתכוין כשאנחנו רצים אחריו היא אליבא דר' יהודה. ואף הר"ף (מה ע"ב) השמיט את מימרת ריב"ל שכל המזיקים נהרגים בשבת.

ה. הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"ד) נאמן לשיטתו פסק: "חיה ורמש שהן נושכין וממיתין ודאי כגון זבוב שבמצרים וצרעה שבניווה ועקרב שבהדיב ונחש שבא"י וכלב שוטה בכל מקום מותר להרגן בשבת כשיראו, ושאר כל המזיקין אם היו רצין אחריו מותר להרגן ואם היו יושבין במקומן או בורחין מלפניו אסור להרגן, ואם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן מותר."

ובאר המגיד משנה: "חיה ורמש שנושכין וממיתין וכו'. דברי רבינו בכאן עד אסור להרגן הם כדברי ההלכות ממש בפרק כל כתבי וזה דעת הרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל בעיקרי הדין אבל כתבו שהיתר אלו המנויין בשאין רצין דוקא הוא כר"ש שפטר מלאכה שאצ"ל, אבל לר"י אסור הוא שאין זה פקוח נפש גמור כיון שאין רצין אחריו, וזה שלא כדברי רבינו שפסק כר"י ופסק כאן כן. ונראה שדעתו ז"ל שפקוח נפש הוא בהראותן בלבד. "ואם דרסן לפי תומו וכו'. שם (שבת קכ"א:) נחש דורסו לפי תומו עקרב דורסו לפי תומו, ופירשו הרמב"ן והרשב"א ז"ל דורסו ואפי' במתכוין אלא שהוא עושה לפי תומו שמראה עצמו כאילו אינו מתכוין וכל זה משום דקי"ל כר"ש במלאכה שאצ"ל ואע"פ שרבינו פסק כר"י, כפירוש הזה נראה מלשונו, ושלא כדברי רש"י ז"ל שכתב שא"צ ליזהר ממנו שלא ידרסנו אלא דורסו לפי תומו, ונראה מדבריו שלא התיירו אלא משום דבר שאין מתכוין וכו"ש ואין זה עיקר."

היינו, לרמב"ם החידוש הוא שאע"פ

שפסק כר' יהודה התיר להורגם ברצין אחריו. ולפי תומו מתבאר שלא כרש"י שאינו מתכוין אלא מותר לכיון להורגו אלא "שמראה עצמו כאילו אינו מתכוין". וקצת תמוה שלפי"ד המ"מ התחלפו הראשונים בחומרת דבריהם, רש"י אליבא דר"י אינו מתיר להרוג לפי תומו אלא כשאינו מתכוין. ואילו הרמב"ם לפי ר' יהודה מתיר להרוג לפי תומו בהערמה.

ו. כתב שלטי הגבורים (שבת מה ע"ב אות ב): "רבינו (=הרי"ף) ומיימוני פי"א מהל' שבת וסמ"ג לאוין ס"ה והרא"ש והמרדכי והר"ן והטוא"ח סי' שט"ז שוין דחמישה מזיקין מותר להורגן בכל ענין אפילו אין רצין אחריו, ושאר מזיקין אם רצין אחריו מותר להורגן **ואם לאו אסור**. ומתוך כך התיר ר"ת להרוג פרעוש שעוקץ הבשר בשבת, דס"ל דשאר המזיקין שמותר להורגן אם רצין אחריו מיירי אפילו דליכא בהו סכנה ופרעוש נמי הוי בכללן. ומיהו מיי' לא ס"ל כוותיה בהא דאי תימא דלמיי' אפי' ליכא סכנה שרי להורגן כשרץ אחריו הא לדידיה מלאכה שאצ"ל חייב עליה והיאך יתיר איסור דאורייתא במקום צער. אלא ודאי הכרח לומר דלדידיה כל המזיקין שהותר הריגתן מיירי שיש בהן סכנה והלכך לדידיה בכל ענין יהיה אסור להרוג פרעוש כיון דלית ביה סכנה. והמרדכי כתב בשם גאון דלא חזינן לרבנן קשישי שיהרגו אותן ואפי' לצוד אותן. מיהו הצידה חומרא בעלמא הוא כדלעיל. והתוס' כ' בשם ר"י ור"ח דאפילו החמישה מזיקין אין הורגין אותם אא"כ רצין אחריו ושאר כל המזיקין אין הורגין אותם אפי' רצין אחריו אלא דורסן לפי תומן ובודאי נמי אסור להרוג פרעוש בשבת אפילו עוקצו".

מתבאר מהריגת פרעוש לר"ת שלפי

סיעת ראשונים גדולה מותר להרוג חרקים מעופפים ועוקצים כיון שנחשבים רץ אחריו, ובפרעוש שיטת ר"ת להתיר ושאר הפוסקים להחמיר, ואילו לרמב"ם איסור הריגת פרעוש מן התורה. ולפי המרדכי לא נהגו להורגן ולצודן, ולפי תוס' כיון שאין הורגין מותר רק לדורסם לפי תומן, ואסור להרוג פרעוש אפילו עוקצו.

ז. הטור (או"ח סי' שטז) פסק: "ה' נהרגין בכל ענין שמועדין להזיק; זורב שבארץ מצרים וצרעה שבבנה, עקרב שבדיב ונחש שבא"י וכלב שוטה בכ"מ. **ושאר מזיקין אם רצין אחריו מותר להורגן ואם לאו אסור להורגן**. נחש ועקרב דורסן לפי תומו הואיל והן מזיקין מותר..." ובניגוד לרש"י שכתב שדוקא בע"ח הורגים נהרגים בשבת, הרי הטור כתב מזיקין.

והבית יוסף אגב הדיון בפרעוש שההורגו חייב כתב: "ואף על פי דבסוף פרק כל כתבי (קכא:) שרינן להרוג שאר כל המזיקין אם היו רצין אחריו וכמו שכתב רבינו בסמוך **איכא למימר דהנך מזיקין דרכן לנשוך נשיכה עוקצת** מה שאין כן בפרעושים. אבל במרדכי פרק כל כתבי (שם) כתוב **ושאר כל המזיקין כלומר שאין בהם סכנה אם היו רצין אחריו מותר להורגן**, וכתב רבינו תם דהוא הדין פרעוש וכיצא בהם וטעמא משום דסבר כרבי שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה ומשום צערא שרי לכתחלה, מידי דהוה אמפס מורסא (קז). וכיבוי גזלת שלא יזקו בה (מב.) עכ"ל ונקיטין לחומרא".

ונראה שנחלקו דוקא בפרעוש ובו פסק לחומרא, אבל בע"ח שעקיצתם ארסית מפרעוש מותר להורגם אליבא דר"ש אפילו שאינם הורגים. וחלקו את רמות העקיצה

חבל נחלתו

לשלש: הורגים, עקיפה כואבת ועקיפת יתוש ופרעוש.

וכן כתב הב"י בהמשך: "ונראה מדברי הרמב"ם בפרק י"א דהני חמשה לאו דוקא דהוא הדין לכל חיה ורמש שהם נושכים וממיתים ודאי. ולפי זה כי אמרין דשאר מזיקין אם רצין אחריו נהרגין בשאינם ממיתין בודאי אלא ספק ממיתין ספק אין ממיתין וכיון שהם ספק ממיתין ברצין אחריו הוי ספק פיקוח נפש דאם לא כן לא הוה שרי לרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה. ומיהו למאן דסבירא ליה כרבי שמעון אפשר דאף על גב דלית בהו ספק פיקוח נפש שרי משום צערא וכן כתב המרדכי (סי' תב) וזה לשונו ושאר כל המזיקין. כלומר שאין בהם סכנה. אם היו רצין אחריו מותר להרגן וטעמא משום דסבר כרבי שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה ומשום צערא פטור עליה ושרי לכתחלה מידי דהוה אמפיס מורסא (קז). וכיבוי גחלת שלא יזיקו (מב)."

וכך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שטז ס"י): "כל חיה ורמש שהם נושכים וממיתים ודאי, נהרגים בשבת אפילו אין רצין אחריו; ושאר מזיקין, כגון: נחש ועקרב מקום שאינם ממיתין, אם רצין אחריו, מותר להרגם; ואם לאו, אסור. אבל מותר לדורסם לפי תומו, ואפילו במתכין אלא שמראה עצמו כאילו אינו מכין".

ונראה שהשו"ע פסק כמרדכי שמותר להרוג את כל המזיקים המכאיבים יותר מפרעוש אם רצים אחריו, ואם אינם רצים אחריו, מותר להורגם לפי תומו.

וכן כתב במשנה ברורה (סי' שטז ס"ק מו): "לדעת הרמב"ם דמחייב במלאכה שאין צריך לגופה צ"ל דהכי קאמר שאין ממיתין

ודאי אלא הוא ספק פיקוח נפש ולכן ברצין אחריו איכא חשש סכנתא ושרי, מיהו לדידן דסבירא לן מלאכה שאין צריכה לגופה מדרבנן הוא דאסירא אף שאין ספק פיקוח נפש כלל שרי משום צערא בעלמא כדי שלא יחזק. ודוקא אלו וכל כי האי גוונא שמזיקין הן בטבען ונשיכתן נשיכה עוקצת אלא שאין דרכן להמית בזה המקום, משא"כ פרעוש דלעיל וכל רמשים קטנים כהאי גוונא דאף ע"י עקיפתן ליכא צער כולי האי בהני אסור להורגן אף כשהם עוקצין אותו אלא יבירחם מעליו [ב"י]. ונראה כמו שהגדרנו לעיל שיש שלש מדרגות בבעלי חיים עוקצים ולכן צרעות ודבורים אם נכנסו לבית ואין דרך להוציאן מותר אף להורגן וביותר במקום שיש ילדים קטנים.

ובס"ק מח כתב לגבי הריגה לפי תומו: "ואפילו במתכין — דמלאכה שאין צריכה לגופה היא והכא כשהן מזיקין אפילו מדרבנן לא גזרו כשאין הורגן להדיא אלא שיראה לפני הרואה כאלו אינו מתכין שלא יאמר זה נוטל נשמה בשבת במתכין ולא ידעו לחלק. אמנם נמלים ושאר שקצים ורמשים אפילו דרך הילוכו אסור לדרסן. אסור להרוג בשבת שממית שקורין שפי"ן (=עכביש עי' משנ"ב סי' רנ ס"ק ג) ואף שאומרים העולם שהוא סכנה כשנופל במאכל מ"מ לא ברי הזיקא, וגם יכול לכסות המאכלים לכן יש למחות בידם וכ"ש דיש ליזהר מלהרוג שאר רמשים ותולעים הנמצאים בפירות [אחרונים]."

מסקנה

כל בעלי החיים העוקצים מותר לצוד בשבת. לגבי הריגתם, אם הם ממיתים או מעופפים ועקיפתם חמורה יותר מפרעוש

חבל נחלתו

או יתוש מותר להורגם. אם הם אינם מעופפים ואינם רצים אחריו מותר להורגם בדרך הליכתו כאילו בלא כוונה. ואם הם רק עוקצים כיתוש ופרעוש אסור להורגם אלא מותר לגרשם בלבד. וסתם חרקים אסור להרוג אפילו בדרך הילוכו.

סימן ט

חזרת היוצאים להציל

שאלה

מגיש עזרה ראשונה שהוא כונן של מד"א מוזעק לכל אירוע הצורך עזרה רפואית באזור. תפקידו להגיש עזרה במהירות האפשרית ולדווח למוקד מד"א האם לשלוח אמבולנסים לאירוע. למד"א כוננים רבים שכ"א שיכול לצאת לסייע – יוצא. באירועים בשבת בפשטות הוא מותר לצאת ע"מ להגיש עזרה מחשש של ספק פיקו"נ לישראל.

השאלה היא האם מותר לו לחזור לביתו בשבת, או שהוא מחוייב לשבות במקום בו קרה האירוע?

תשובה

א. במס' עירובין (מה ע"א): "וכל היוצאין להציל חוזרין למקומן. ואפילו טובא? והא אמרת רישא אלפים אמה ותו לא? — אמר רב יהודה אמר רב: שחוזרין בכלי זיין למקומן. ומאי קשיא? דילמא להציל שאני! — אלא, אי קשיא הא קשיא: דתנן, בראשונה לא היו זיין משם כל היום כולו, התקין רבן גמליאל הזקן שיש להן אלפים אמה לכל רוח. ולא אלו (=עדי המולד) בלבד אמרו, אלא אפילו חכמה הבאה לילד, והבא להציל מן הגייס ומן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה — הרי הן כאנשי העיר, ויש להן אלפים אמה לכל רוח. ותו לא? והא אמרת: כל היוצאין

להציל חוזרין למקומן, אפילו טובא! — אמר

רב [יהודה אמר רב]: שחוזרין בכלי זיין למקומן. כדתניא: בראשונה היו מניחין כלי זיין בבית הסמוך לחומה, פעם אחת הכירו בהן אייבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיין, ונכנסו אייבים אחריהן. דחקו זה את זה, והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אייבים. באותה שעה התקינו שיהיו חוזרין למקומן בכלי זיין. רב נחמן בר יצחק אמר: לא קשיא; כאן — שנצחו ישראל את אומות העולם, כאן — שנצחו אומות העולם את עצמן".

היינו לפי רב יהודה העדיפות של היוצאים להציל היא בחזרתם עם כלי זיין למקומם בתוך אלפים אמה, ואילו שאר הבאים להציל מותרים בתוך אלפים אמה בלבד וללא כליהם. לפי רב נחמן בר יצחק אם נצחו גויים את ישראל ח"ו חוזרים למקומם מיוחד הנכרים, ואילו אם ניצחו ישראל את הנכרים הרי אלו שובתים במקומם ויש להם אלפים אמה.

כתב הרא"ש (עירובין פ"ד סי' ה): "וכתב ר"מ ז"ל (=רבינו מאיר – מהר"ם מרוטנברג – ב"י סי' תז) דהלכתא כהנך תרי אוקימתא כרב נחמן בר יצחק דבתראה הוא וכרב יהודה דתניא כוותיה".

היינו תירוציהם של שני האמוראים התקבלו. המודד העיקרי הוא: האם יש סכנה בשהייתם במקום ההצלה. ואם

חבל נחלתו

ארבעה דברים שפטרו במחנה: "וכשם שפטורין מכל אלו בהליכתן כך פטורין בחזרתן".

וכתב על כך הרדב"ז: "וכשם שפטורין וכו' טעמא שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא".

ומופיע טעם זה בעוד הלכות:

הטור (או"ח סי' תקכו) **באר:** "כתב בה"ג מותר ללוות המת בי"ט הראשון בתוך התחום ובי"ט שני אפילו חוץ לתחום והרמב"ן היה מסופק אם מותר לחזור למקומו או אם נאמר שאין לו אלא אלפים ממקומו ואם אותם אלפים נבלעים בתוך תחומו יחזור למקומו". **והב"י כתב:** "זה לשון הרמב"ן בספר תורת האדם (שם עמ' קיד) בהלכות מותר ללוות את המת ביום טוב ראשון בתוך התחום וביום טוב שני אפילו חוץ לתחום וכ"כ הרי"ף גיאת ז"ל (שערי שמחה ח"ב עמ' נו סי' תנח), אלא שאני חוכך בחזרה לאחר קבורת המת שיש לומר שאין להם אלא אלפים. ואין לנו בכל היוצאין חוץ לתחום אפילו ברשות בית דין לדבר מצוה אלא שיש להם אלפים אמה להתיר להם חזרה בהבלעת תחומין, אבל לחזור יותר מד' אלפים לא, אבל כיון דיום טוב של דבריהם מצינו בשל דבריהם שהתירו חזרה משום שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא כדאיתמר ביום הכיפורים (יומא עז:) וצריך תלמוד עכ"ל".

בשו"ע (או"ח סי' תצז ס"ז) **פסק:** "השו"ח בהמה בי"ט, טוב לו שלא יבדוק עד שיפשיט, שאם תמצא טריפה לא יהא רשאי להפשיטה".

וכתב המג"א (ס"ק יח): "להפשיטה — **דלא שרי סופן משום תחלתן אלא במלאכה דרבנן אבל הפשט הוא דאורייתא** (ב"ח), וכ"מ בגמ' גבי מליחת חלבים ע"ש, ועיין בשבת דף קי"ז דשקיל ליה בברזי".

הותרו לחזור חוזרים עם כלי זינם. ועם זאת כשלא הוצרכו לחזור בתוך אלפים מותרים לחזור עם כלי זינם. וכ"כ המשנ"ב (סי' תז ס"ק י): "ובכלי זיינם — וזה מותר אף כשיד ישראל תקיפה דאם היה מקומם בתוך אלפים מותר לחזור בכלי זיינם דאם יסלקו הכלי זיין מהם יש לירא שמא ירדפו האויבים אחריהם כמבואר בש"ס [ב"ח וא"ד]".

וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פכ"ז הי"ז): "וכל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד גוים או מן הנהר, או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד הגוים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זינן".

וכן פסקו הטור והשו"ע באו"ח סי' שכט וסי' תז.

ב. המשנה ברורה (סי' שכט ס"ב) הוסיף: "חוזרים וכו' — **כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא שלא ירצו להציל עוד**". ובשער הציון ציין לרמב"ם, וכוונתו לאמור בהל' שבת (פ"ב הל' ב): "ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא".

הטעם להכשיל לעת"ל אינו מופיע בעירובין ומופיע במס' ר"ה לגבי עדות החודש. במשנה (כא ע"ב) מסופר: "מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד, שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים — נמצאת מכשילן לעתיד לבא".

וכן מופיע בפסק הרמב"ם (פ"ו הי"ג) לגבי

דאורייתא. ולדעתי אין להתיר בזה משום התירו סופו משום תחילתו (ומטעם כדי שלא להכשיל לעתיד לבוא שלא ירצה לבוא להצלת החולה), וכמו שיתבאר להלן.

ומביא דברי המג"א שהובאו לעיל ומוסיף: "ויעויין בשיטה מקובצת ביצה (דף יא ע"ב ד"ה גמרא) לענין תריסי חנויות שב"ה מתירים אף להחזיר שהתירו סופן משום תחילתן, שאמרו שם בגמרא מהו דתימא טעמייהו דב"ה משום דאין בנין בכלים וכו' קמ"ל, וכתב שם השטמק"ו וז"ל: אין לפרש קמ"ל דיש בנין בכלים דלא הוי שרי איסורא דאורייתא משום שמחת יו"ט אלא הכי קאמר אע"ג דאין בנין בכלים מ"מ איסורא דרבנן מיהא איכא גזירה שמא יתקע וכו' ועיין להלן שכן משמע גם בריטב"א ר"ה (דף כג ע"ב) ויעויין בנשמת אדם כלל צא".

ומוסיף טעם נוסף: "גם באיסור דרבנן **אנו לא אומרים מעצמינו התירו סופם משום תחילתן** אלא במקום שמצינו במשנה ובגמרא, ואם אמנם מצינו במשנה (ר"ה דף כג ע"ב) שהקילו חז"ל לחכמה הבאה לילד ולהבא להציל מפני הדליקה, אבל הקולא שם היא רק לענין שיש להם דין כאנשי העיר להיות להם אלפים אמה לכל רוח אבל לא להתירו להם לחזור לבתיהם (וראה שו"ע ס' תז), וגם בזה מבואר בריטב"א (ר"ה ריש פ"ב סד"ה אם) שהוא משום שהתירו בזה **משום תחומים דרבנן**, שכתב שם וז"ל: והתקין ר"ג וכו' פי' כיון שבאו ברשות עשאוהו כאילו קנה שביתה ומשלך נתנו לך דאיסור תחומין דרבנן, עכ"ל. [ויעויין בשטמק"ו ביצה שם (ד"ה הקשה הרשב"א) בשם מורו, שלפיכך לא מנו דין זה בין אלה שהתירו סופם משום תחילתן משום שלא התירו להם לחזור לבתיהם]."

ג. בשו"ת **חתם סופר** (ח"ה השמטות, סי' קצד) **נשאל בדבר:** "רופא יהודי הקבוע לרפאות בשכר ונוסע על העגלה ביום ש"ק לפקח על נפשות חולי יהודים ועובדי כוכבים אם צריך למחות בידו כמו דאחז"ל ביולדות דלא שייך בזה איבה דנימא להו אגן דמנטרי שבתא מחללי' עלי' שבתא אתון דלא מנטרי שבתא לא מחללי' עליכו שבתא".

ולאחר מו"מ בצדדי **מחמר וציאה מחוץ לתחום ועוד, מסיק:** "ונ"ל דעכ"פ **אסור לחזור למקומו אחר שעסק ברפואות של אותו הגוי** דלא דמי להחלכים להציל מן הגייס דחוזרים למקומם דהתירו סופם משום תחלתם שמא לא ילכו ויהי' סכנה לישראלים, אבל הכא אף ע"ג דאם לא ילך לעסוק ברפואות אפשר שהי' סכנה מ"מ אין להתיר לחזור משום תחלתם דהכא שגם הוא בסכנה אדרבא עיקור הסכנה הוא על עצמו ליכא למיחש שאם לא יתירו לו לחזור לא ילך פעם אחרת ו"א דהוא יחוש לעצמו משא"כ בהולכי' להציל מן הגייס וכו' שהחלכים להצלת אחרים בהא איכא למיחש וק"ל".

משמע מדבריו שלא הותר לחזור בשבת כיון שאין חשש רשלנות לעתיד ואין הוא מסוכן במקומו.

ד. בשו"ת **הר צבי** (או"ח ח"ב סי' י) דן: "ע"ד השאלה ברופא שדירתו בפרדס חנה ובשבת קדש נקרא בדחיפות לחולה בחדרה ונסע לשם במכונית שלו ואח"כ חזר עמה לביתו בפרדס חנה, וכבה שם את המכונית, כי חושש שמא יקראוהו לחולה אחר, ע"כ אינו מניחו שיהא דלוק.

"הנה לא ידעתי מדוע כת"ד שם את הדגש על מה שכבה את המכונית בהגיעו לביתו, שכבי הוא מדרבנן ולא מסתפק על עצם החזרה לביתו שיש בזה משום הבערה

חבל נחלתו

ו"אף שלענין היוצאים להציל מן הגויים אמרו בעירובין (דף מה) שכל היוצאים להציל חוזרים בכלי זיננס למקומם (ראה שו"ע סי' תז, ש"ט), כבר כתב בש"מק"ו (ביצה דף י"ב ד"ה הקשה הרשב"א) דהתם לא משום התירו סופן משום תחילתן הוא אלא משום סכנה הן שחוזרים ונושאים כלי זיננס אפילו בשבת..."

ומביא מעירובין מתוס' ורשב"א (בביצה יא ע"ב) שביצאים להציל מן העכו"ם התירו סופן משום תחילתם שכיון שהם הכניסו עצמם לסכנה ואינם יכולים להישאר שם התירו להם לחזור בכלי זיננס.

ומסיק: "המורס מכל הנ"ל שאפילו כבוי דרבנן אין להתיר בנ"ד סופו משום תחילתו מטעם דאם לא נתיר לו לא ילך אצל החולה... ולכן אין היתר להרופא הזה אלא לצמצם בהדלק כשיעור שיהא בו רק בכדי ללכת ולנסוע להחולה ולשבות שמה עד מוצש"ק ורק אם יודע שבמקום דירתו יש לפניו חולה שיש בו סכנה, הרי בודאי שריא לו לחזור לביתו בשביל החולה שצריך לבקרו, אבל כבוי בשביל הפסד הדלק זה אין להתירו וגם הנסיעה בחזרה לביתו אין להתיר לו".

למדנו מדברי הגרצ"פ פרנק שאינו משתמש בטעם שלא 'התירו סופן משום תחילתן' אלא במקרים מצומצמים ואפילו באיסור דרבנן אינו מיקל בדינים שלא נזכרו בש"ס.

ה. בשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' לב) עוסק בדרכי שמירת הבטחון הפנימי (המשטרה) במדינה, בשבת ויר"ט. ודן לגבי חזרת משטרה לבסיסה לאחר שהוזעקה לאירוע שיש בו ספק פ"נ. ונסמך על דעת הרמב"ם המתיר חזרה למקומם בכלי זיננס כדי שלא להכשילן לעת"ל, ומוסיף: "והיינו ע"כ שהוא מפרש שתירוצו של רב הוא שבכלי זיננס

חוזרים למקומם ואפילו טובא. ואין חילוק בין נצחו ישראל את העכו"ם לנצחו את עצמם, אלא שבכל אופן הם חוזרים בכלי זיננס למקומם. ולא הונח לו דבר זה עד שנתן טעם מעצמו, שאם כן אתה מכשילן לעתיד לבוא. והיינו שאם יוכרחו להניח נשקם מידם במקום הקרוב יפחדו בפעם הבאה שמא ינוצחו ח"ו וינסו וישיגו האויבים ללא נשק בידם".

ולאחר דיון במקור הרמב"ם מסיק: "עפ"י נמצא, שפסק הדין במקרה שגודע על ריב ומצה בין אנשים העלולים להרוג אחד את השני, שמותר אמנם לצאת למקום הריב במכונית בכדי למהר את הגשת העזרה ולהפריד ביניהם, אבל לאחר שהשקיט את הריב, ומנעו שפ"ד, אסור יהיה להם להשתמש במכונית, ותשאר שם עד מוצאי שבת. אלא שאם יצטרכו שוב לנסוע משם במסבות דומות יסעו. אבל סוף דבר, שיצטרכו להשאר לאחר ההצלה במקום, ואין להם היתר לחזור במכונית למקומם".

ו. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' פ) יצא להתיר ליוצאים להציל לחזור ממקומם מחשש התרשלות לעת"ל. ושני יסודות בדבריו שחידש בפלפולו וברוחב דעתו: ראשית שלכל הבאים להציל התירו סופן משום תחילתם ולא רק לבאים להציל מפק"נ של אויבים. ושנית, חילק בין אם הבאים להציל באים אדעתא להשאר זמן רב כגון חכמה הבאה לילד שאינה יודעת כמה זמן תימשך הלידה ולה לא התירו לחזור למקומה אלא יש לה אלפים אמה לכל רוח או כאנשי העיר, לבין הבאים להציל לזמן קצר שמותרים לחזור למקומם שמה יתרשלו לעת"ל. ואלו דבריו הנוגעים ביותר לענייננו:

"הנה מפורש בתוס' עירובין דף מ"ד ד"ה כל

שכתבו הא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה (יא ע"ב) גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחלתן דזה אינו חדוש וכל הנהו צריכי, ופשוט שכוונת התוס' בזה שפשיטא להו דהוא משום דהתירו סופן משום תחלתן אף דבגמ' אמר דלמא להציל שאני דהוא דוקא להציל מאויבים עכו"ם שנפלו על ישראל שיש לחוש שמא ירדפו אחריהם וכעובדא דמייתי שבאותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיין וכדפרש"י דרישא מי שיצא ברשות איירי בעדות החדש ובחכמה הבא ליילד, **והוא משום דלתוס' דגם סיפא דכל היוצאין להציל איירי גם בחכמה הבאה ליילד והתירו אפילו לחזור למקומה אף שליכא חשש סכנה כשתשאר שם שהוא רק משום דהתירו סופן משום תחלתן**, וכן מפורש בחדושי הרשב"א בביצה דף י"א ע"ב ד"ה בפלוגתא... היינו שפשיטא להו דכל היוצאין להציל שהוא סתם הצלות אינו דוקא בלהציל מן הגייס שבאים להלחם על איזה עיר שהוא הצלת רבים ולא מצוי כל כך שאינו ברוב הצלות שהוא גם בהצלת יחיד והם מצוין ביותר כחכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה וגם מן הגייס... **והוא גם בהצלת יחיד שנמי חוזרין למקומן שהוא רק מטעם התירו סופן משום תחלתן...**

"אבל אמר בגמ' בעירובין שהקושיא היתה מהצלה על הצלה דר"ג הא הוכיח מחכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הגייס שג"כ לא התירו להם איסור דחוי' לאלפים אחר שהצילו אלא רק שלא תיקנו לאסור עלייהו האיסור דיוצא חוץ לאלפים אין לו אלא ד' אמות, והכא תנן **דיוצאין להציל דהוא חכמה הבאה ליילד אף לחזור למקומן** אף שהוא טובא יותר מב' אלפים, ואף שבעצם לא קשה דהא ודאי איכא חלוק ביוצאין להציל

דבאלו הצלות שלא ידוע כמה זמן שייך שימשך כגון חכמה הבאה ליילד שלא ידוע כמה זמן הוא דלפעמים נמשך משעה שהתחילו חבלי לידה גם יותר ממעת לעת והחכמה יודעת זה, הרי באה מתחלה אף לישב שם יותר מיום השבת, וכן הבא להציל מן הגייס ומן הנהר נמי לא שייך שידעו כמה זמן ימשך זה, ואף מן המפולת ומן הדליקה הרבה פעמים אין ידועין דאם נפלו עליו גל גדול הרי אפשר לימשך ג"כ יותר מיום השבת, ואף בדליקה אפשר שתעשה דליקה גדולה שימשך יותר מיום השבת שאלו כיון שידעו מזה ומ"מ באו כחיוב התורה להצלת נפשות ולא נתרשלו, **לא שייך לחוש לשמא יתרשלו** כשיעזור להם השי"ת ונגמרה מלאכת ההצלה בזמן קצר אם יהיו נאסרין לחזור למקומם דהרשלינין הרי גם כשנתירם לחזור יתרשלו ולא יצאו כלל מחמת דידעו שאפשר שתמשך זמן גדול, ויראי ה' שבאו אף שידעו דהוא מלאכה קשה ואפשר שתמשך זמן גדול הרי לא יתרשלו גם כשהיו אסורין מלחזור כשנגמרה מלאכת ההצלה בזמן קצר דהוא עוד נקל מלעשות מלאכה, שלכן רק מה שיש להקל עלייהו בלא איסור שיוכלו לצאת מהד' אמות שהוא ג"כ צער בלא צורך דהוא בזה שלא תיקנו מתחלה עלייהו דיצאו ברשות האיסור יציאה מד' אמותם הקלו לעושי מצוה, אבל לא שייך להתיר להם לעבור איסור יציאה חוץ לאלפים שזה הא נאסר בכל אופן ורק שנדחה בשביל פ"נ שלחזור שאינו שוב פ"נ לא שייך שידחה. וגם אפשר שלצאת חוץ מד' אמות אף כשיצטרכו להיות שם כל יום השבת איכא זמנים קטנים שלא יצטרכו לעבוד במעשה הצלתם וכשהיו אסורין לצאת מד' אמותם הוא הוספת צער על עבודתם שבאו, לזה איכא אולי גם חשש

חבל נחלתו

קטן דהתרשלות לא אסרו מתחלה עליהו יציאה מד' אמות אלא נתנו להם אלפים כאנשי העיר ואם הוא בדרך שיהיה להם אלפים לכל רוח במקום שנמצאין. **ואם הוא הצלה כזו שידוע היה שהוא רק לזמן קצר** כגון רפא שבא לראות את החולה ולעשות סמי רפואה שידוע שכל צורך ביאתו להפ"נ הוא זמן קצר, וכן לפייס איזה ממונה מהשלטון שכעס על איזה ישראל ורוצה לדונו בהריגה שדרך הפיוס הוא במתנה חשובה שיביא לו או ע"י מכירו שיועילו בקשותיו שהוא רק לזמן קצר, וכדומה **הרבה אופני הצלות שידוע שהוא רק זמן קצר אם נאסור לחזור למקומו יש לחוש להתרשלות שבזה התירו סופן משום תחלתו**. וצריך לומר דהוא משום דסתמא תנן במתני' דכל היוצאין להציל דמשמע דאיכא דבר שכולן שוין מטעם לא פלוג ולא יהיה דבר זה תלוי באומדנא דאינשי... כן נראה מוכרח הפירוש אליבא דתוס' עירובין והרשב"א..."

וכן יצא להסביר את שתי ההלכות ברמב"ם שלכאורה סתירה ביניהן.

"והנכון בשיטת הרמב"ם דבעכו"ם שצרו על איזה עיר הרי אלו שבאין להציל צריכין לגרש את העכו"ם שהם מחוץ לעיר וכשבאו לשם אנשים בכלי זיין שבכחם בעזר השי"ת להרגם ולגרשם הוא זמן קצר ברוב הפעמים, וכשיראו שבאין לעזרה לא יבואו שוב שלכן יש יותר לתלות שידעו שעל זמן קצר הלכו לשם דלכן רשאין לחזור לבתיהם אפילו יותר מאלפים ויותר מ"ב מיל מטעם כדי שלא להכשילן לעתיד לבא ואף אם נימא שהיה להן ספק שמא יצטרכו לשהות סובר נמי דישי לחוש להתרשלות כדלעיל, ובכלי זיין שמותר הוא מצד התקנה, ובפכ"ז לא הזכיר עכו"ם שצרו אלא כל היוצאין להציל נפשות ישראל

מיד עכו"ם שלשון זה משמע שכבר נלחמים בעיר שאיכא שם כמה מקומות דכל בית ובית הוא מקום בפני עצמו ויכולין להתחבא והמצילין צריכים לחפש בכל הבתים והחצרות ובכל המחבואות שאפשר ואי אפשר להם לידע איך שניצולו עד זמן גדול, שלכן אף שאירע שנודעו שכל העכו"ם כבר הלכו מהעיר בזמן קצר לא התירו להם לחזור לבתיהם **שליכא חשש התרשלות מאחר שבתחלה הלכו על דעת כך** כדלעיל".

הגר"מ פיינשטיין זצ"ל התיר לבאים להציל מחמת פיקו"נ לחזור למקומם, אף שאינם בחשש סכנה במקום ההצלה, ואף לעבור באיסורי תורה כגון נהיגה ברכב.

והנה אף שקוטנו עבה ממותני, הנה בשולחן ערוך הרב (הגר"ז, אר"ח סי' תז ס"א) כתב במפורש שלא כן, ופרש שחשש התרשלות לעתיד התיר להם רק אלפים אמה לכל רוח, אך לא יותר. וז"ל: "מי שיצא חוץ לתחום משום פיקוח נפש כגון חכמה הבאה לילד וכיוצא בזה יש לו אלפים אמה לכל רוח ממקום שהגיע לו כדי שלא תהא מכשילו לעתיד לבא שימנע מלילך אם לא יהיה לו שם אלא ד' אמות ואם הגיע לעיר הרי הוא כאנשי העיר ויש לו אלפים לכל רוח חוץ לעיר". ורק אותם החוששים לנפשם במקום ההצלה הותרו לחזור למקומם כמבואר באותו הסימן בס"ג: "כל היוצאים להציל נפשות מישראל מיד נכרים או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו ואם היתה יד נכרים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זינים".

ז. כנגד דברי האג"מ יצא הגרשז"א, בתחילה בדבריו אגב תשובה אחרת,

וכנראה לפני פרסום פסקו של האג"מ, ובתשובה אחרת לאחר שנתפרסמו דבריו ולאחר בקשת רשות.

בשור"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז) כתב:
 "ורבות נהייתי לראות כע"ז בחת"ס או"ח סי' רג ובחזו"מ סי' קצד שכתב בהאי לישנא "אבל האמת יורה דרכו — כשם שגוף עדות החודש דוחה שבת — ה"נ חששא דמכשילן לעתיד לבוא דוחה שבת קל וחומר מהולכים להציל לפקו"נ שהוא רק דחוויה בשבת כמ"ש רמב"ם רפ"ב משבת אפי"ה התירו לחזור למקומן סופן משום תחלתן".
וסובר דמה שהתירו לחזור למקומן היינו אפי' בחילול שבת דאורייתא.

"אולם לענ"ד קשה מאד להבין דבריו הקדושים: א) בחלק חז"מ שם משמע מדבריו שסובר ברופא הנוסע על עגלה של נכרי בשב"ק לרפא חולה ישראל שיש בו סכנה שמותר גם לחזור לביתו בעגלה כמו ששנינו שהולכים להציל מן הגייס חוזרים למקומם דהתירו סופם משום תחלתם מפני שאם לא יתירו לו לחזור לא ילך פעם אחרת¹. ולענ"ד צ"ע **דלא מצינן שהתירו לחכמה הבאה לילד או לשאר ענין של פקו"נ אלא לענין זה שהשוו אותם חכמים לאנשי העיר** כמבואר במס' ר"ה דף כ"ג ע"ב ובאו"ח סי' תז מפני שאם לא יהי' רשאי לזוז ממקומו יש לחוש שבפעם אחרת ימנע עצמו מלצאת, אבל לא מצינו שהעדיפו אותו על אנשי העיר ולהתיר אותו לחזור לביתו בעגלה של נכרי, **וגם נראה שרק ביוצאים למלחמה עם העכו"ם התירו לחזור בכלי זינים למקומם אבל לא בשאר ענין של פקו"נ**, ועיין גם בשטמ"ק למס' ביצה

י"א ע"ב שהביא מהרשב"א דכיל חכמה הבאה לילד בחזא מחתא עם היוצאים להציל שחוזרין למקומן מפני שהתירו סופן משום תחלתן, וכתב שם על זה "ומה שאמר ז"ל וכן חכמה הבאה לילד אינה בעירובין אלא בראש השנה איתא ואינה חוזרת למקומה כאלו שיוצאין להציל אלא שיש לה אלפים אמה וכדתנן התם", וגם כתב שם בפירוש "שלא התירו להם לחזור לבתיהם שיצאו מהם אם הן חוץ מב' אלפים ממקום לכתן", ואף שמהרמב"ם בפ"ב משבת הכ"ג שכתב "דמותר להן לחזור בכלי זיין שלהם למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא" משמע דשפיר מתירין איסור דרבנן גם כשאין שום סכנה דהא מיירי התם כשיד ישראל תקיפה (ולא כדבריו בסוף פכ"ז משבת דמיירי ביד עכו"ם תקיפה) וכמו"ש בפ"ו ממלכים הי"ג דארבעה דברים שפטר חכמים במחנה כשם שפטורין בהליכתן כך פטורין בחזרתן והאחרונים כתבו דמקורו טהור ומפורש כן בירושלמי סוף"ק דעירובין [צ"ע דמה טעם לא מנו אותם בהדי הנך תלתא שבמס' ביצה י"א ע"ב], אבל מ"מ לא מצינן שהתירו לחזור או פטרו מד' דברים אלא ביוצאין למלחמה עם עכו"ם אבל לא ברופא וחכמה הבאה לילד, ומפני גודל התמיהה חושבני דזה ודאי לא עלה על דעת החת"ס להתיר לחזור בעגלה לחכמה הבאה לילד או למי שיצא להציל מן הנהר ומן המפולת, ורק בעובדא דמיירי התם בנוסע להתעסק ברפואת נכרים אשר כתב שם **שההיתר הוא רק משום איבה** והוא כעין סכנת הכלל בכגון דא יש מקום לומר דחשיב כיוצא להציל מן

1. כתבתי לעיל שמסקנת החת"ס שאסור לחזור לביתו.

חבל נחלתו

הגייס, ואפי"ה כתב שם דאסור דכיון שגם הוא בסכנה יחוש לעצמו ואין לחוש דשמא ימנע בפעם אחרת עיי"ש [ונמצא לפי"ז דרופא שנסע בשבת לרפא חולה שיב"ס אינו רשאי לחזור בשבת לביתו במכונית של נכר], אך גם זה צ"ע דאיך אפשר להעלות על הדעת שנוסע לפקו"נ של ישראל יהא אסור לחזור בעגלה ואילו לצורך עכו"ם יהא שרי, וגם עיקר דבריו צ"ע וכי הדין של כל היוצאין שהתירו אותם לחזור מיירי דוקא כשרק אחרים הם בסכנה ולא כשהוא עצמו ג"כ בסכנה וצ"ע.

"עוד מבואר שם בחזת"ס בחלק אר"ח דסובר שההולכים להציל משום פקו"נ התירו אותם לחזור למקומם סופן משום תחלתן אפי' אם צריכים לעשות מלאכות דאורייתא, והוא פלא, דלא מצינן בשום מקום שהתירו איסור תורה בסופן משום תחלתן, והתוס' בעירובין מ"ד ע"ב וכן הרשב"א בביצה י"א ע"ב כתבו אהא דתנן התם שכל היוצאין להציל חוזרין למקומם וז"ל: "הא דלא חשיב לי' בפ"ק דביצה גבי הנך ג' שהתירו סופן משום תחלתן דזה אינו חידוש", וכיון שכתבו דאין זה חידוש והשוו אותם להנך ג' דמס' ביצה **וואיס ברור שסוברים דלא התירו אלא מלאכות דרבנן דומיא דהתם ולא דאורייתא**, ותו דאם מותר גם מלאכות דאורייתא ע"כ דהיתר גמור הוא משום פקו"נ וא"כ איך אפשר למנותם בהדי הנך דפ"ק דביצה שהתירו חכמים. וכן כתב גם הריטב"א בריש פ"ב דמס' ר"ה אהא דהתקין ר"ג שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח "כיון שבאו ברשות עשאוהו כאילו קנה שביתה ומשלך נתנו לך דאיסור תחומין דרבנן" עכ"ל, ומפורש יותר כתב שם הרמב"ן במס' עירובין להוכיח דביציאת ד' אמות חוץ לתחום ליכא איסור תורה אא"כ הולך

מיל או ג' פרסאות לכל חד כדאית ליה, מהא דהתקין ר"ג הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח, וז"ל: "הרי העדים הללו הלכו ג' פרסאות עד מקום הועד — ואם היוצא חוץ למקום שביתתו ג' פרסאות על כל פסיעה ופסיעה הוא עובר מה"ת — איך ר"ג מתיר להם אלפים אמה והלא עוברין הם מה"ת בכל יותר מד' אמות — וכי בי"ד מתנין לעקור דבר מה"ת אלא בשב ואל תעשה — וש"מ — שאם הלך בהיתר כל היום אע"פ שיצא לו לכמה תחומין אינו חייב עד שילך מאותו מקום כשיעור תחומי שבת " עכ"ל, הרי מפורש כתב דלא שרי אלא מלאכות דרבנן. ואף שמלשון הרמב"ם בהל' שבת סוף פרק כז שכתב: "ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זיין", משמע דשרי גם ברה"ר וכמו"ש שם בפירוש רבנו יהונתן "ולא חיישינן להעברת ד' אמות ברה"ר ולא להכנסה", נראה דהיינו דוקא בכה"ג שיש חשש סכנה וכמו"ש שם ר' יהונתן "לפי שסכנת נפשות היה בדבר " וכו', וגם השטמ"ק כתב שם במס' ביצה דלפיכך לא קא חשיב היוצאין להציל שחוזרין למקומן בהדי הנך ג' שהתירו סופן משום תחלתן "דשאני התם משום סכנה הן שחוזרין ונושאים כלי זיין אפי' בשבת ולא התירו משום תחלתן", ואף שלא מצינן בגמ' שחילקו בהא דחוזרין למקומן בכלי זיין אלא לענין זה דבנצחו ישראל מותר רק עד אלפים אמה ותו לא ובנצחו עכו"ם שרי אפי' טובא, וכיון דבנצחו עכו"ם שרי אפי' ברה"ר דאיכא איסור תורה א"כ ה"ה נמי בנצחו ישראל דשרי גם ברה"ר, דפשוט הדבר דבהא גופא דמחלקינן בין אלפים אמה ויותר כלול גם חילוק זה שבין דאורייתא ודרבנן... וכיון

שכן לא ידעתי איך כתב רבנו משה (=החת"ס) בפשיטות גמורה להשוות היוצאין לפקו"נ לכל האמור שם לענין קדוש החודש".

ח. כאמור, אלו דבריו קודם שהתפרסמו דברי האג"מ, ובתשובה הבאה חוזר על עיקרי הדברים ומוסיף. בשו"ת מנחת שלמה (ה"א סי' ה) לאחר דיון בעניין הבאים להציל מסיק הגרשז"א: "עכ"פ פשוט הדבר שלא התירו מלאכה דאורייתא אלא לענין כלי זיין, אבל ברופא שנקרא בשבת לחולה וכן חכמה הבאה לילד והבא להציל מן הדליקה אע"ג שיש להם אלפים אמה לכל רוח, מ"מ גם למקומם אינם מותרים לחזור אם זה יותר מתחום שבת וכ"ש שלא לחלל שבת באיסורי תורה, שהרי גם ביוצאים להציל מאוייב ויד עכו"ם תקיפה ג"כ לא שרי אלא א"כ הם מפחדים לשבות במקום שהצילו, וזה ודאי פשוט דמכשירי רפואה שהם כלי אומנות של הרופא והמילדת לא שייכי כלל לסוג ההיתר של כלי זיין דהוא רק משום מעשה שהיה שרדפום אויבים ונכנסו ליטול כלי זינם".

בהמשך מביא את דברי האג"מ ומקשה עליהם רבות הן מסברא והן מדברי האחרונים. ומוסיף:

"גם נראה דלכאורה לא מצינן בש"ס שהתירו חכמים מלאכה דאורייתא מפני חשש שאם לא נקל עליהם ולהתיר יתרשלו מהצלת נפשות, ורק איפכא הוא דמצינן דאין עושין מלאכות של הצלת נפשות ע"י קטנים ונכרים משום זימנין דליתנייהו ואתי ג"כ לאהדורי בתרייהו מפני הפחד מחילול שבת ויבוא מתוך כך לידי סכנה, וגם נלענ"ד דמשום הך טעמא התירו חכמים ליולדת איסורי תורה של שבת ויוהכ"פ בג' ימים הראשונים מפני שחששו שיהיו כאלה שבגלל הפחד מאיסור תורה יחמירו על עצמן לחשוש דשמא אינן

צריכות לכך וירצו להמנע מחילול שבת או מלאכול ביוהכ"פ ולכן התירו לכל היולדות אפי' אם הרופא אומר שאינה צריכה ואף גם היא לא אמרה צריכה אני, אבל כמדומה שלא נזכר בש"ס החשש שיעבור אדם על לא תעמוד על דם רעך ויתרשל מהצלת נפשות, והא דמצינו בקדוש החודש דחששו לכך היינו שמפני הצער יבואו גם לחשוב דמסתמא יש גם עדים אחרים שיעידו ואתי לאימנועי אבל לא מצינן דחיישינן לרשלנות גם בידוע שצריכים לעדותו, גם נראה דאם נחשוש לרשלנות היינו צריכים להתיר לרופא גם להדליק נר בשבת כדי למצוא את בגדיו המיוחדים לו בגלל החשש שמא יתרשל בפעם אחרת מלבוא מפני שיתבייש לצאת בלי בגדיו המגוהצים, וכמו כן צריכים גם להתיר לרופא הנקרא לחולה ביוהכ"פ לאכול וגם לנסוע גם כשאין שום צורך לכך כיון שבגלל הצום ודאי קשה לו קצת ואם לא נתיר יחפש אח"כ אמתלא מליך לחולה, ומסתבר שההיתר צריך להיות באופן כללי לכלם כי אם רק למי שידרוש הרי יראה בעיני הבריות כקל דעת ומשום כסופא יבוא להתרשל בפעם אחרת, וכמו שהתירו באופן כללי אלפים אמה לכל רוח ללא שום סייג כך גם זה וכמו שכתבנו קודם מהמהרי"ל דיסקין בקו"א או ה' סוף סעיף ל"ד דמשום כיסופא דעניי התירו איסור תורה גם לעשירים משום דחשיב כפקו"נ עיי"ש. עכ"פ נראה דמלבד מה שמבואר בש"ס מפורש גם בשו"ע סי' ת"ז דהא דחוזרים בשבת למקומם גם אם רחוק יותר מאלפים אמה הוא רק כשמפחדים לשבות במקום שהצילו ולא בבא להציל מן הנחר או מן המפולת וה"ה נמי ברופא דאין לו שום פחד להשאר כל השבת במקום שהציל".

חבל נחלתו

ומביא את דברי החת"ס בהם עסק בתשובתו הקודמת ודן בהם, ומסיק בסיום תשובתו: "ואף שלצערנו יש הרבה רופאים קלי דעת אשר לגבי דידהו החשש הוא אמת שהם חשודים להמנע מלכת להציל את החולה אם לא יוכלו אח"כ לחזור ברכב לביתם, מ"מ אנו אין בכוחנו להתיר משום כך איסורי תורה, ורק מצינו בחת"ס הנ"ל בחו"מ סי' קצ"ד שמתיר משום כך לרופא לחזור לביתו ברכב של נכרי משום האי טעמא שאם לא נתיר ימנע מלבוא בפעם אחרת, ואף שלענ"ד גם זה צ"ע קצת שהרי לא מצינו שהתירו לחכמה הבאה לילד או בשאר ענין של פקו"נ כי אם לענין זה שהשוו אותם שיהיו גם הם כאנשי העיר שיש להם אלפים אמה לכל רוח מפני שאם לא יהיו רשאים לזוז ממקומם ולהיות שוה לבני העיר יש לחוש שבפעם אחרת ימנעו עצמם מלבוא, אבל לא מצינו שהענין יותר מאנשי העיר ולהתיר אותם לשוב לביתם בשבת בעגלה של נכרי, מ"מ כבר הורה זקן ואפשר שזה ג"כ נכלל בזה שהם רוצים להיות כבני העיר שכל אחד נמצא בביתו ולא במקום אחר, והבו דלא להוסיף עלה להתיר גם מלאכות דאורייתא, וגם בעובדא דהחת"ס אפשר שהי' צריך הרופא להטריח ולחפש מקום שיוכל לשהות שם כראוי עד מוצ"ש, משא"כ ברופא שיכול להשאר בכבוד בבית החולים וכדומה אלא שרוצה יותר טוב להיות בביתו אפשר דאסור גם להחת"ס אפי' ע"י נכרי, אך אעפ"כ נראה בזה להקל וכמו שכתבו האחרונים להתיר משום כך ליתן לרופא שכר שבת משום האי טעמא דשמא יצא מזה מכשול שימנעו עצמם בפעם אחרת אם לא יוכל לקבל שכרו, וכן מצינו לענין ד' דברים הפטורין במחנה דפטורין גם בחזרתן עיי"ש

בכס"מ פ"ו ממלכים הי"ג, אבל עכ"פ לא איסורי תורה".

ט. וכן דברי הגאון בעל שו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סי' נט) לגבי חזרת רופא שהובהל בשבת לבית חולים.

ומביא את דברי האג"מ וחולק על דבריו, ומצטט מתוך תשובתו בחלק ח (סימן טו פרק ז אות יב): "וכתבתי בזה"ל: ולכאורה יש להתיר החזרה של הרופא לביתו מנימוק מפני דאל"כ נמצא אתה מכשילו לעתיד לבוא שלא ידעה שוב לנסוע לביקור כזה, וכדאיתא בדומה לזה בעירובין ד' מ"ד ע"ב במתניתין דכל היוצאין להציל חוזרין למקומן, ובגמ' שם בד' מ"ה ע"א, ונפסק כן להלכה ברמב"ם בפ"ב מהלכות שבת הלכה כ"ג ובשו"ע באו"ח סי' שכ"ט סעי' ט' דכל היוצאין להציל חוזרין בכלי זינים למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא.

"אבל זה אינו כי משום טעמא דשלא להכשילן לעתיד לבוא לא התירו כי אם איסורים מדרבנן כטלטול הכלי זיין והליכה חוץ לתחום אלפים, אבל לא איסור דאורייתא, כדמתבאר מדברי הרמב"ם ושו"ע שם, וכן מדברי הרמב"ם בפרק כ"ז מה' שבת הלכה י"ז, ואו"ח סי' ת"ז סעי' ג'. ויענין מ"ש ביתר הרחבה בבירור הסוגיא בעירובין שם והפוסקים בספרי שו"ת ציץ אליעזר חלק ג' סימן ט' עיי"ש].

"ומצאתי שכבר נשאל בדומה לזה הגאון הגר"ש קלוגר ז"ל בספרו שו"ת ובחזרת בחיים סימן צ"ט, על אודות אחד שהי' לו חולה שיש בו סכנה בתוך ביתו אשר היה מוכרח לדרוש ברופאים אשר המה רחוקים יותר מ"ב מיל, ושלח ישראל אחד אחריהם, ובא השליח לשאול אם מותר לו לחזור לביתו בש"ק, ויש חשש בדבר דאם לא נתיר לו

לחזור לביתו לא יאבה גם הלוח, והשיב שח"ו להתיר לו לשוב למקומו ולחלל שבת, וראשית כותב סברא לומר דהיכא דהוי פ"נ דהוי מצוה גדולה מאד אין לחוש שימנע עבור כן לעתיד לבוא, ושנית מבאר הגרש"ק ז"ל כנ"ל, דשם בעירובין משום הטעם של שלא להכשילן לע"ל לא התירו לחלל על יותר מאלפים, ואך לסלטל הכלי זיין התירו, ולהתיר לילך חוץ לתחום לא התירו רק אם יש לו סכנה. ומאריך בבירור שיטת הרמב"ם בזה, ומסיים בלשון: וחם מלהזכיר בה להתיר לחזור פן ח"ו נהיה לבו להתיר חילול שבת עיי"ש.

"ועוד יענין במנחת חנוך מצוה כ"ד ד"ה והנה מבואר, שמבאר נמי בכזאת בפשיטות, דמשום נמצא אתה מכשילן התירו רק תחום דרבנן, אבל אם יצא חוץ לג' פרסאות ודאי אינו רשאי לילך דחז"ל אינם יכולים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה עיי"ש".

ומוסיף: "ברם. למרות כל האמור, אם ירצה מי שהוא להסתמך על הוראת הגאון הגר"מ פיינשטיין ז"ל יש לו עמוד — הוראה גדול בזה להשען עליו, ואין מזיחין אותו (עיי' חולין ד' ז' ע"א וברש"י), וק"ו שאין מקום למחזות בידו על כך".

וכך כתב הגרא"י ולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' טו — קונ' משיבת נפש פ"ז אות יא):

"וכמו"כ כשרופא קרוא מבית פרטי או מביה"ח אל חולה שיש בו סכנה ועליו למהר אליו בנסיעה במונית, אסור לו בגמר הטיפול לחזור לביתו עם מכונית מהחשש פן מחכה לו גם בבית חולה שיב"ס, דכאמור חשיב"ס לא שכיח ואזלינן בתר רוב ברוב ומיעוט דליתא קמן. [ואין חולה לפנינו, כדברי הגו"ב והח"ס הנ"ל]. ואותו הדבר גם כאשר מכונית

של מד"א מובילה בשבת חשיב"ס אסור לה לחזור למקומה כשהנהג הוא יהודי מחשש פן קרוי הוא ממקום תחנתו אל חשיב"ס ומהטעם האמור, אם לא בהיכא שלפי הרישום אצלם מימות החול הם נקראים עפ"י רוב כמה פעמים בכל יום ויום לחשיב"ס דאזי יש כבר מקום לתלות שעפ"י רוב הוא קרוי כבר לחשיב"ס והקוראים לא יודעים לאן לפנות, אם לא במקום התחנה, וזה יתכן בערים הגדולות". והמשיך כמצוטט בתשובתו המאוחרת.

י. בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' צד) אינו יורד לדון בענין איסור דאורייתא או דרבנן אלא דן מחמת המעשה עצמו, וכותב שלענין התירו סופן משום תחילתן לא התירו יותר מאלפים אמה, אולם אם הוא חושש וצריך להתרחק יותר התירו לו. אלו דבריו השייכים לענייננו:

"ואשר יש לדון בזה בנוגע לשבת ויו"ט ראשון אמרתי להעיר מהא דאיתא במתני' (יומא ס"ז) בא וישב לו תחת סוכה אחרונה עד שתחשך וכו', ופרש"י (ד"ה בא וישב) אעפ"י שהיוצא חוץ לתחום אפי' ברשות אין לו אלא אלפים אמה ממקומו שיצא לשם ברשות, לזה התירו לפי שהוא מעונה וחלש ועוד שירא לעמוד יחידי במדבר עד שתחשך עכ"ל. מבואר דרק אם באנו להתיר לחזור מטעמא דהתירו סופו משום תחילתו דהיינו בשביל פעם אחרת שלא ימנע עצמו מן המצוה, אז אין נותנין לו יותר מאלפים אמה ממקום שיצא לשם, אבל כשיש איזו סיבה מיוחדת להתיר לו לחזור למקומו בשביל אותה עובדה עצמה אעפ"י שאין בדבר משום סכנת נפשות כהך דמס' יומא (ס"ז א) שהזכרתי (עיי' ס' גבורת ארי, מלואים על מס' יומא ס"ז א ד"ה בא), מותר לו לחזור אפי'

חבל נחלתו

בכלי זיינם למקומם דכל ספק חשש "פקוח נפש" דוחה את השבת וכו' עכ"ל, אורחא דמילתא נקט וכמש"כ.
"לכן בנד"ד אם כי בודאי שאין כל חשש סכנה עבור המציל ועוזרו להשאיר במקום שהובילו את החולה לשם, מ"מ אם יש סיבה מספיקה, דומיא דמעונה וחלוש או כהאי גוונא ה' מקום להחזיר להם לחזור. אבל למעשה בודאי שקשה שיהי' משהו כזה במציאות, ועכ"ז הכל כפי ראות עיני המורה".

מסקנה למעשה

רופאים ומגישי עזרה ראשונה למיניהם לא הותר להם לחזור בעשיית איסורי תורה, אלא לכל היותר הותר באיסורי דרבנן. ומותר לחזור ע"י נהג נכרי ובהסתמך על שיטת הרמב"ם שאין איסור תחומין אלא ברה"ר, וכיון שבין ערים לא מצינו כמעט שעוברים ששים ריבוא מותר לחזור ע"י נהג נכרי (הוראת הגר"א נבנצל שליט"א). וכן חייל שנקרא לפעולה בשבת וסיימה יכול לחזור למקומו שמערב שבת ע"י נהג נכרי או רכב בטחוני הנוסע בלאו הכי לאותו מקום (הוראת הגר"ד ליאור שליט"א).

יותר מאלפים אמה. והא דקאמר רנב"י (עירובין מ"ה א) דהא דקתני מתני' (שם מ"ד ב) כל היוצאים להציל חוזרין למקומן ומשמע אפי' טובא היינו כשנצחו אומות העולם את עצמן וע"ש בחי' המאירי (דף מ"ד: בביאור המשנה השנית) שכ' שאם יצא ברשות אין לו אלא אלפים אמה אלא וכו' אם יש שם סכנה כגון יוצאין להציל במקום שיש בחזרתן חשש אויבים וכו' עכ"ל, אורחא דמילתא נקט דבמש"ש אויבים דמירא מתני' מיני' יש סכנה, אבל אה"נ גם כשאין סכנה רק שהוא חלש ומעונה או שירא לעמוד במדבר יחידי עד שתחשך כהך דמס' יומא שהזכרתי וכיוצ"ב חוזר למקומו. ובאמת הרמב"ם (פכ"ז מה' שבת ה"ז) והשר"ע אר"ח (סי' ת"ז סעי' ג') שמעתיק לשונו כתבו, ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו "מפחדים" לשבות במקום שהצילו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זיינם עכ"ל. **לא נקטו סכנה אלא שהיו מפחדים כי די בזה להחזיר לחזור למקומם.** וכפרש"י (יומא ה"ל) שהותר לו לחזור לסוכה האחרונה, לפי "שירא" לעמוד יחידי במדבר. — ובערוך השלחן (סי' ת"ז סעי' ג') שכ' ואם היתה יד הלסטים תקיפה והיו מפחדים להיות כל יום השבת במקום שהצילו יכולים לחזור אפי'

עמידה בקריאה בתורה את עשרת הדברות

שאלה

האם צריך ומותר לעמוד בקריאת עשרת הדברות?

תשובה

א. נהגו ברוב עדות ישראל לעמוד בקריאת עשרת הדברות. וסיבת העמידה כיון שקבלנו אותם בעמידה כאמור ברש"י (שמות פכ"ד פס' טז): "ויקרא אל משה ביום השביעי — לומר עשרת הדברות, ומשה וכל בני ישראל עומדים, אלא שחלק הכתוב כבוד למשה, ויש אומרים ויכסו הענן למשה עשה ימים לאחר עשרת הדברות... וכן ראינו מהשם עצמו: 'מעמד הר סיני'.

ב. אלא שקשה מהגמרא בברכות (יא ע"ב): המביאה משנה במס' תמיד: "תנן התם, אמר להם הממונה: ברכו ברכה אחת! והם ברכו, וקראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר, וברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים, ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא". וא"כ במקדש היו קוראים עשרת הדברות לפני ק"ש ובעמוד הבא בברכות: "אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלו מפני תרעומת המינין".

ותרעומת המינים היא שלא יאמרו שזה בלבד מהקב"ה והשאר הוספות של משה רבנו, ויטעו בטענתם את עמי הארצות. וא"כ בעמידה דוקא בעשרת הדברות יש חשש של תרעומת המינים וטעות עמי הארצות.

ג. וכבר נשאל הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סי'

רסג) לגבי עיר שנהגו לעמוד ובא רב ת"ח גדול ובטלם משום תרעומת המינים ובאו אחריו ורצו להחזיר את הדבר ליושנו. וענה הרמב"ם: "התשובה, זה אשר הנהיג הרב הנפטר נ"ע לישב, הוא הראוי, וראיותיו ראיות נכונות לפי דיני אנשי העיון, ואין להוסיף עליהן. וכך היה ראוי לעשות, (ר"ל) בכל מקום, שמנהגם לעמוד, צריך למנעם, בגלל מה שמגיע בזה מן ההפסד באמונה (ומה שמדמים), שיש בתורה מדרגות ומקצתה מעולה ממקצתה, וזה רע עד מאד. ומן הראוי לסתום כל הפתחים, שמביאים לזאת האמונה הרעה. ומה שטען החכם האחר, שבגדאד ומקצת הערים עושות זאת, אין זה ראייה בשום פנים, לפי שאם נמצא אנשים חולים, לא נחליא הבריא מאנשיהם, כדי שיהיו שווים, אלא נשתדל לנתח כל חולה שנוכל... וכבר ביאר, שאין הפרש בין המכחיש התורה כולה או מכחיש פסוק אחד ואומר משה מפי עצמו אמרו. והיה מן המינים מי שהאמין, שאין מן השמים אלא י' הדברות ושאר התורה משה מפי עצמו אמרו, ולכן ביטלו קריאתן בכל יום. ואסור בשום פנים לעשות בתורה מקצתה מעולה ממקצתה, ועיינו בדברינו בזה בפירושו המשנה בפרק חלק. וכתב משה".

וכאמור זו שיטת הרמב"ם וכך לפי ידיעתי נהגו התימנים הפוסקים כמותו.

ד. אולם עדות ישראל נהגו לעמוד, וכך העלו הרב עובדיה הדאיה ואביו הרב שלום הדאיה (שו"ת ישכיל עבדי ח"ב או"ח סי' א): "הרי זה דומה למ"ש הגאון חיד"א ז"ל בס' טוב עין שם ז"ל דבמקום נהגו לקום כולם ביו"ד הדברות. נראה שחייבים הכל לעמוד

חבל נחלתו

ואין לשום א' לישאר יושב. דגם שאינו מן הדין לקום. עתה שנהגו כל הקהל בזה נעשה חיוב על הכל. ואם לאו ח"ו בעיני ההמון נראה כמזלזל עכ"ל. והוא הדבר עצמו בנ"ד דודאי דאין ראוי לבטל המנהג שלא יבוא הדבר לידי זלזול ח"ו בכבוד התורה בעיני ההמון. ומכ"ש דכבר כתבנו והוכחנו דאף למי שרוצה לנהוג מחדש. אין בידינו כח למונען לא עפ"י הפשט ולא עפ"י הקבלה וכאמור ומדובר בדברינו. באופן ותצא דינא בנ"ד דאין להם לזוז ממנהגם והנח להם לישראל קדושים במנהגם הקדוש שכוונתם רצויה לשמים. וה' לא ימנע טוב להולכים בתמים באמת ובתמים".

אלא שנסתרה מעיניהם תשובת הרמב"ם וכתבו שהרמב"ם לא דיבר בכך, ורק בחלק ג בהערות העיר שהרמב"ם אסר.

וכן בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' כב) הסיק שיש לעמוד ולא לחוש לתרעומת המינים. ואף הוא, כן עולה משתיקתו, לא ראה את תשובת הרמב"ם.

ה. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' כו) הביא שכבר בתשב"ץ מופיע המנהג לעמוד ולעומת זאת תשובת הרמב"ם לא היתה מפורסמת ולא הביאה האחרונים ונראה שלא קבלוה להלכה. ולכן מסיק: "מכל הדין נראה ברור להלכה שאין לשנות מנהג בני ישראל, וממנהג האבות, ולא ממנהג המקום

בזה. ומעידני כי זה עשרות בשנים שהתפללתי בבתי כנסיות וישיבות ובאהלי תורה כאן באה"ק עם גאוני צדיקים קדושי עליון זיע"א, וכולם המשיכו ברתת להחזיק ולחזק מנהג זה לעמוד בשעת קריאת י' הדברות ובהשגחה שיחידים לא יפרשו מזה. ולפי הנשמע נהגו ונוהגים כן גם אצל אחינו עדות הספרדים בהרבה בתי כנסיות.

"לכן לית דין צריך בושש, דבמקומות שנהגו לעמוד בשעת קריאת י' הדברות, אין לשנות להם ממנהגם וממנהג אבותיהם שבידם, וגם יחידים ממקו"א המתפללים אצלם אינם רשאים לנהוג אחרת, כאשר העלה החיד"א ז"ל בספר טוב עין שם, וכן בספר אגרות משה שם, וכדי שלא יהא נראה הדבר כמזלזלים ח"ו. וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות".

ו. ואחר בקשת המחילה כתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע נראה לענ"ד שאין להזניח את דברי הרמב"ם. ועל כן מי שנוהג בקביעות לשבת בכל קה"ת, כמבואר בשו"ע (או"ח סו"ס קמו), בפרשה זו יעמוד במקומו לפני קריאת עשרת הדברות עצמם אם מתחילת הפרשה או לפחות כמה פסוקים לפני עשרת הדברות כדי להדגיש שאין הבדל בין קדושת הפסוקים שלפני הדברות לפסוקי הדברות עצמם ובכך לא ייתן פתחון פה למינים לרדות.

עירובי תחומין בין שומריה למחנה שפיפון ולהיפך

שאלה

למקום ממנו נמדד העירוב. וכך פסק השו"ע (או"ח סי' תח ס"א). כך כתב המגן אברהם (סי' תח סק"א): "ומה שהרמב"ם מצריך ליתנו בתוך אלפים של ביתו דאם נתנו חוץ לאלפים של ביתו אסור לשוב לביתו רק צריך ללון בשאר בתי העיר תוך תחום עירובו".

האם ניתן להניח עירובי תחומין בין שומריה לשפיפון (בא"ח חט' 35) וכן להיפך משפיפון לשומריה?

תשובה

לעומת זאת דעת הטור (או"ח סי' תח) היא שהעיר בה לן נחשבת לו כארבע אמות ולכן מותר בחזרתו לשוב לביתו. וכשיטה זו פסק הרמ"א באותה הלכה. וכן באר הב"י: "והא דאמרינן כלתה מדתו בחצי העיר אין לו אלא חצי העיר אפילו לן בה היינו לענין שלא יוכל ללכת כלל מחוץ לעיר אבל בכל העיר יכול לילך כיון שלן בה, וסמ"ג (שם) כתב דברי רבי יהושע בן לוי סתם משמע דכהרמב"ם ס"ל".

לשתי הדעות בעיר אליה הוא הולך ע"י העירוב אינו יכול ללכת את כולה אלא רק עד מקום בו כלים ארבעת אלפים אמה. ג. העולה משתי הדעות לגבי השאלה הנוכחית הוא שלפי דעת הרמב"ם והשו"ע ברוב המקרים במצב הנוכחי אין תועלת בהנחת עירובי תחומין, מפני שהמניח לא יוכל לשוב לביתו לאחר שהלך למקום השני, (פרט לבתים הקיצוניים בשומריה). אא"כ לא ישוב לביתו בשבת.

לפי דעת הטור והרמ"א יוכל לשוב לביתו. לצורך כך אנשי שומריה צריכים להניח עירוב כמה שיותר רחוק מהגדר הפונה לכיוון שפיפון וכך יוכלו ללכת את כל מחנה שפיפון. ולדעת הטור והרמ"א יוכלו לשוב לביתם בשומריה אבל לא

א. מטרת עירובי התחומין של אנשי שומריה היא שיוכל להגיע מביתו לבית כנסת בשפיפון לשם מתן שיעור ולשוב לביתו. מטרת החיילים בשפיפון היא להגיע לתפילות או לאירוח בשוב ולשוב לבסיסם, מצד שני הצדדים יש בכך דבר מצוה ולשם כך מניחים עירובי תחומין (שו"ע או"ח סי' תטו ס"א).

מחנה שפיפון שוכן מערבית לשומריה (משומריה בזוית של 285 מעלות). המרחק בין גדר שומריה לכיוון שפיפון לבין שער הכניסה לשפיפון שהוא הקרוב ביותר לשומריה הוא כ-1757 מטר בקו אוירי. בשומריה המרחק לגדר הרחוקה ביותר הוא כשבע מאות מטר, ובשפיפון כ-450 מטר.

ב. בראשונים שתי דעות באשר למניח עירובי תחומין ובגלל המרחק הרב של יעד הליכתו נאלץ להניח את העירוב במרחק אלפים אמה מהעיר (ולא מביתו בעיר אשר מרוחק יותר מאלפים אמה מהעירוב). דעת הרמב"ם (הל' שבת פכ"ז, הל' עירובין פ"ו) שמותר לצאת ע"י העירוב עד לאלפים אמה מהעירוב אבל בחזרתו אין לו יותר מאלפים אמה מהעירוב ואינו יכול לחזור לביתו אלא צריך לשהות בבית הקרוב

חבל נחלתו

לצאת מזרחה משומריה.

כמו"כ יש להעיר שחלק מהכביש המחבר בין שומריה ושפיפון נמצא לאנשי שומריה מחוץ לתחום העירוב, וע"כ הדרך צריכה לעבור בשדות ולא על הכביש הראשי.

אנשי שפיפון לא יוכלו להסתמך על עירובי התחומין של שומריה כיון שעירוב זה קרוב למחנה ובכך הם מפסידים את היכולת להיכנס לשומריה, ולכן עליהם להניח עירוב המרוחק משער המחנה שלהם כתשע מאות וששים מ', ועל ידו יוכלו להגיע בשומריה עד לבית הכנסת ולחלק מבתי הישוב אבל לא לכולם.

למעשה, לגבי שפיפון הנחנו שני עירובי תחומין לבאים דרך השער הראשי אשר יכולים ללכת רק עד בית הכנסת בשומריה (ועתה לאחר שהועבר בית הכנסת אסורים לבוא לבית הכנסת). ליוצאים דרך שער הבונקר יכולים ללכת כמעט את כל שומריה עד חלק מן הרפת.

ד. נותר להכריע האם פוסקים כרמ"א או כשו"ע.

באליה רבא (סי' תח אות ג על דברי הלבוש "ויש להקל") כתב: "הנה הלבוש כתב זה מנפשיה, וכן פסק הב"ח (ס"א), והיינו כיון דהטור והגהות מימוניות וסמ"ק (סי' רפב) ורש"י (ס' ע"א ד"ה חוץ) סבירא להו כן כמו שכתב ב"י, א"כ הוי הרמב"ם יחידאי לגבייהו, כן נראה לי טעמייהו. אבל אני ראיתי דמוכח להדיא דהרא"ש סבירא ליה כרמב"ם... וכן בספר עבודת הקודש לרשב"א דף ל"ב (שער ה סימן טו) ורבינו יהונתן (סח ע"א ד"ה הנותן) וברטנורה (פ"ה מ"ז) ורבינו ירוחם דף צ"ט (ע"ד) פסקו כרמב"ם, וכן נראה לי בתוספתא פרק ה' (ה"א) הנותן עירובו בסוף אלפים של תחום אם היה ביתו סמוך לחומה

יכנס ואם לאו לא יכנס ע"כ, הביאו הרוקח סי' קצ"א, משמע דחומה וסמוך לחומה הוא תוך אלפים, ואם כן נכנס לעיר, ואפילו הכי אסור ליכנס לביתו שבעיר רחוק מחומה. לכן נראה לי להלכה למעשה להחמיר. ולפי"ד הלכה כשו"ע ואינו יכול לשוב לביתו.

במשנה ברורה (ס"ק יב) כתב: "ויש להקל — וכ"כ הב"ח ושאר אחרונים". ובדעת תורה למהרש"ם הביא שבשו"ת תשובה מאהבה (סי' פח) היקל, וכן בכף החיים (אות יד) כתב שבשעת הדחק וצורך גדול יש להקל. ולכן נראה שניתן לסמוך למעשה על דברי הרמ"א ולהניח עירובי תחומין, אף ע"מ לשוב לביתו.

ה. לכן, למעשה הנחנו שלשה עירובי תחומין אחד לאנשי שומריה כדי שיוכלו ללכת לשפיפון, בעירוב זה הכיוון של שפיפון הוא באלכסון (צפון-מערב) וע"כ נשכרים את האלכסון שהוא 2800 אמה ובכך כל מחנה שפיפון בתוך התחום להולך לשם. החסרון הוא שאי אפשר לצאת בשער הישוב וללכת על הכביש הראשי מפני שחלקו מחוץ לעירוב אלא צריכים לצאת דרך פירצה מערבה ושם לעלות על הכביש. לחיילי שפיפון המעוניינים להגיע לשומריה הנחנו שני עירובי תחומין. לאלה המעוניינים לצאת משער הבסיס וללכת על הכביש הראשי הם היו יכולים להגיע עד בית הכנסת בשומריה בלבד ולא ממנו ומזרחה ועתה לאחר העברת בית הכנסת אסורים להגיע לבית הכנסת הנוכחי, ולא ממנו ומזרחה. ויש שער נוסף מזרחית לשער הראשי, שער הפונה לשטחי האש ומשם לשומריה המרחק כ-1450 מטר. מי שיוצא דרך שער זה ו'חותך' לכיוון שומריה יכול ללכת כמעט את כל שומריה פרט

חבל נחלתו

לחלק מהרפת המרוחק. ובע"ה נקוה שהעירובין ישארו במקומם ולא ינטלו ע"י רועים וכד', ואנשי המחנה ושומריה יוכלו לעבור למקום השכן בשבת.

סימן יב

מצה שרויה בפסח

שאלה

מהי חומרת דין מצה 'שרויה', והאם ניתן להתיר את המנהג כדין התרת נדרים?

תשובה

א. החשש העולה מדברי הפוסקים לחומרת 'שרויה' הוא מחמת שיש קמח שלא נאפה, בתוך מעין 'כיסים' במצה, ובמגע עם מים הקמח יחמיץ. חשש נוסף הוא שאם מקום הכנת הבצק הוא מקום האפיה מתפזר קמח דק על המצות המוכנות והוא יחמיץ במגע עם מים. חשש נוסף, בדומה למנהג איסור קטניות, שיטעו בין קמח מצה לקמח רגיל וישתמשו בו. לשני החששות הראשונים לא חששו הראשונים כלל, ורק בדברי האחרונים מדובר על 'אנשי מעשה' שנוהרים מ'שרויה'. מדוע הפך מנהג זה דוקא לאיסור חמור שחצרות חסידות רבות נהגו בהן – לא מצאתי מקור לכך. לעומת זאת מצאתי במפורש בראשונים שלא חששו לאיסור זה.

ב. בפסחים (מ ע"ב) מבואר: "רב פפי שרי ליה לבורדיקי דבי ריש גלותא לממחה קדירה בחסיסי. אמר רבא: איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי? איכא דאמרי: רבא גופא מחי לה קידרא בחסיסי". היינו, רבא הקשה מדוע מותר לממחה קדירה בחסיסי במקום עבדים, ולא"ד הוא

עצמו התיר. מהו חסיסי, בראשונים שלשה פירושים: רש"י פרש קמחא דאבישונא (חיטה שנקלתה כשהיא ירוקה עדיין וטחונה לקמח והחשש הוא שהקליה לא תמנע ממנו את החימוץ). תוס' (ד"ה רבא) הקשה על רש"י שקמחא דאבישונא נאסר בפסח, ומפרש שהמדובר בקמח עדשים שאינו מחמיץ (ע"י מהרש"א פסחים שם). הרי"ף, הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ה) ועוד ראשונים פרשו שחסיסי הוא קמח מצה, ומפורש עולה מדבריהם שקמח מצה אינו מחמיץ ולא חששו לקמח על המצות או בתוכן, והגמרא דנה האם במקום עבדים יחשוש לכך שיטלו קמח רגיל במקום קמח מצה. כך כתב הרי"ף (פסחים יב ע"ב): "אבל בחסיסי שרי דהא רבא גופיה מחו ליה בחסיסי פירוש חסיסי מצה אפיה שטוחנין אותה ומבשלין אותה במים ומוללין בה את הקדרות".

והרי"ף גיאת (הל' פסחים, עמ' ש) כתב: "למימח בחסיסי שרי, פי' למלול את הקדרה בפת מפרכין אותה עד שנעשית קמח ומוללין בה דרבא מחיין לה בחסיסי. ובמקום דחיישנא דילמא אתי למיסרך עבדין כי הא דרב פפא שדא לבור דקאי דבי ריש גלותא פי' מבשלין, למימחי בחסיסי. אמר רבא איכא דשרי כי הא מלתא בדוכתא דשכיחי עבדי, טעמא דאיכא עבדי דלא מעלי ועבדי איסורא הא לאו הכי לא". וכן כתב הריטב"א (פסחים מ ע"ב): "רבא מחו ליה קידרא

חבל נחלתו

בכנסת הגדולה (ב"י סי' תסא) שהאריך". היינו כנה"ג אסר להשתמש בקמח מצה משום חשש החלפה בקמח רגיל מחמת מקרה שהיה במקומו.

ובברכי יוסף (סי' תסג ס"ק ב) העיר: "הרב פר"ח התיר לעשות פאנאדי"ס וכיצא מקמח מצה אפויה ולא חיישינן למראית העין, ודלא כהרב כנה"ג, דאין לנו לגזור גזרות מדעתינו, ונהגין בכמה מקומות לעשות ממצה אפויה סופגנין, וגם הכנה"ג כתב שאין לגזור בסופגנין אלא בדברים הנהוגים לעשותם בימי שנה. ע"ש באורך סי' תס"א. ומצאתי לראב"ן דף ע"ג עמוד ב' (פסחים סי' תלד, ווארשא, דף לד ע"ד) שכתב וז"ל: ומצה אפויה שבישלה כמו שעושין מאכל שלקות וגם לתינוקות מאכל פרפל וכי, ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל שלא יעשו גם מקמח, וטוב הוא לאסור זה מפני זה, עכ"ל. וזה סמך גדול לדברי החכמים שהביא גזרתם הרב כנה"ג. ומיהו גם ראב"ן בדרך טוב קאמר".

ולמעשה, לא חששו האחרונים לדברי כנה"ג. ובימינו ברור לכל שאין משתמשים כלל בקמח תבואה רגיל בפסח, ואין טעם להימנע משימוש בקמח מצה מחמת זה. אולם לגבי החברות האופות עוגות כל השנה מקמח, ובפסח בקמחים המותרים, יש חשש החלפה ומן הראוי לעשות סימן ברור שהמוצרים נאפו מקמח מצה או קמח תפוז"א ולא מקמח רגיל.

ד. האריך מאד בנושא ה'שרויה' בשערי תשובה (סי' תס ס"ק י) ונביא חלק מדבריו. לאחר שהוא מביא דברי כנה"ג והפר"ח החולק עליו הוא מוסיף: "וכן במדינתנו אין חוששין לזה שכל אשה יודעת שהקמח שמשותמין בו בפסח היא ממצה אפויה וכתושה או טחינה, רק שיש אנשי מעשה

בחסיסי. עיקר הפירוש שהוא קמח הנטחן ממצה אפויה, וקמ"ל דאפוי שבשלו מותר ואפילו לכתחילה ולא גזרינן ביה מידי אלא היכי דשכיחו עבדי דגזרינן דילמא אתי למיעבד בקמחא דעלמא". וכן כתבו: ספר האורה (ח"א נפון דין לישה), העיטור (הל' מצה ומרור, קכט ע"א, בשם רבינו חננאל), ראב"ה (ח"ב פסחים סימן תפב), רא"ש (פסחים פ"ב סי' כח), מאירי (מ ע"ב), רבינו ירוחם (תואר"ח נ"ה ח"ה).

והטור (או"ח סי' תסג) כתב: "אין מוללין הקדירות פירוש שנותנין קמח בתוך המאכל להקפותו בין אם יתן הקמח תחלה בין אם יתן החומץ תחלה ואפי' בקמחא דאבישונא שהוא קמח העשוי מקליות שנתייבשו בתנור ואין מחמיצין אפי"ה אסור דחיישינן שמא לא נתייבשו כל צרכן ומחמיצין, אבל במצה אפויה וטחונה מותר ולא חיישינן דילמא אתי לאחלופי בקמח, וכן בקמח עדשים ושאר קטניות שרי שאינו מחמיץ. ורי"ף וכן א"א ז"ל כתבו סתמא להיתרא במצה אפויה, ובגמרא קאמר דאפי' במצה אפויה אסור היכא דאיכא עבדי שמזלזלין במצות או כיוצא בזה דאיכא למיחש דאתי לשרויי אף בקמחא".

וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תסג ס"ג): "כרמל שמהבהבין אותו באור וטוחנין אותו, אין מבשלים הקמח שלו במים שמא לא נקלה באור יפה ונמצא מחמיץ כשמבשלים אותו, וכן כשמוללין הקדירות החדשות (פירוש שנותנים קמח לתוך המאכל להקפות), אין מבשלים בהם אלא מצה אפויה שחזר וטחנו אותה".

ג. והמגן אברהם (סי' תסג ס"ק ה) העיר: "ובקושטנטי"נא נהגין איסור לעשות פאטשי"לש או לטגן דגים במצה אפויה משום דאתי לאיחלופי, אבל בסופגנין מותר, ע"ש

שמחמירין על עצמם ואין אוכלים שום מצה שרויה או מבושלת במים שחוששין שמא נשאר בה מעט קמח שלא נילוש ויתחמץ עכשיו ע"י השרי' או הבישול"...

ומוסיף: "ועכ"פ נראה דאף המחמיר מהאי טעמא א"צ להחמיר שלא לטבל מצה אפריה במים או במשקה אם נותן מיד לתוך פיו דפשיטא דאין בזה שיעור להחמץ כלל וכן מובאר מדברי מג"א לקמן סי' תס"ו ע"ש ומכ"ש לטבל בתוך יין שהוא מי פירות"...

וממשיך: "והרבה מקילין בכל ענין וס"ל שאין לחוש לזה רק בתוספות קמח באמצע הלישה הא לא"ה לא חיישין כלל שמא נשאר קמח שלא נילוש דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, וגם נראה שהתחלת חומר זה יצא ממה שהיו נוהגין מקדם לעשות על פסח מצות עבות הרבה אף שלא היה כשיעור טפח מכל מקום היו עבות הרבה ומהם היו עושים הקמח לפסח ע"י גרידה ברי"ב אייז"ן: והוא מלתא דשכיחא טובא שימצאו מהם מה שלא נאפה יפה באמצע כפי הצורך וגם ע"י שהעוזרים בעריכה אין הידים עסקניות כ"כ בעיסה שבקל גומרים מלאכת' שורה' לפעמים כמה מצות על השלחן בלא עסק טרם נתינה לתנור כידוע ולכן החלו אנשים יראי ה' לפרוש מלאכול מה שנעשו מקמח מצה אפרי' ובאמת שראוי לכל מורה בעירו להשגיח ע"ז על מעשה אפרי' כשאופים המצות העבות להזהירם מאד על ככה שאפשר שיבואו לידי חשש חימוץ גמור, אבל האידנא איתכשר דרא ורובא דאינשי אין אופין מצות עבות כלל רק וקיקים דקים והקמח נעשה על ידי שמייבשים אותם בתנור ואחר כך טחנו ברחיים או דכו במדוכה ואזדו להו החששות הללו אם לא ניחוש להו שמא נשאר קמח בשעת לישה בתוך העיסה לזה לא חשו

מטעמא דכתיבנא"...

ומוסיף בשע"ת להוכיח כן ומחלק בין קמח מצה שאף אם יש בו גרגרי קמח שלא נאפו אין בהם כדי חימוץ לבין מצה שרויה או מבושלת במים שיש להחמיר בה יותר.

"אך רבים ושלמים שאוכלים ממצה שרויה ומבושלת אנ"פ שאינה כתושה וטחונה, וע"כ דטעמייהו כמש"ל דלא מחזקינן איסורא שמא יש קמח בעין שנשאר בשעת לישה רק היכא שהוסיף מיא והוסיף קמחא באמצע הלישה אבל בסתמא לא חיישין ויש להם שיסמוכו על עמוד העולם הגאון חכם צבי ז"ל כאשר העיד עליו בנו הגאון ז"ל בשאילת יעב"ץ ח"ב סי' ס"ה שכתב על דבר אחד שהחמיר שלא לשתות אפי' עם קוסטין צוקיר וגער בר שמפני חשש רחוק כי האי אין למנוע משמחת יו"ט והביא לו ראיה מדברי אביו ז"ל ע"ד מצה שרויה שהמחמירים פורשים מהם והוא ז"ל סתר כל דבריהם וסוף דבריו עול' כה"ג כו' (ר"ל שג"כ אמר שאין למנוע משום שמחת יו"ט) עכ"ל וכן כתב הגאון ז"ל בספר מור וקציעה סי' זה דפאנדי"ש היינו מוליית"א כפשטידא שעושין מקמח ואפילו לשה במי פירות אבל העשויה ממצה טחונה ודאי שריא אפילו נילוש במים אנ"ג דיש מחמירין לית דחש להא וראינו מחסידי עולם שאכלוהו עכ"ל ומ"מ הרוצה לקדש עצמו במותר לו שלא לאכול מצה שרוי' או מבושלת אפילו טחונה וכתושה אין מזניחין אותו כמש"ל סי' תנ"ג משו"ת דברי יוסף שאותם שנהגו לאכול מצה של כל הפסח מחטים שמורים משעת קצירה אין בזה לא משום יוהר"א ולא משום מחלוקת ולא משום לא תתגודדו".

ובסוף דבריו עוסק בחיוב התרה למי שנהג כן, והאם יכול לנהוג היתר אף ללא התרת נדרים כיון שלא קבלו בפירוש

חבל נחלתו

בשפתיו אלא שנמנע מאכילתו.

ה. וכך כתב המשנה ברורה (סי' תנח ס"ק ד): "ודע דמצד הדין מותר לאפות מצה בפסח אך המדקדקים נוהגים לאפות הכל קודם פסח שאם יתערב משהו חמץ בתוכם יתבטל משא"כ בפסח איסורו במשהו. ופשוט דכשנאפה קודם פסח אפילו היה בו משהו חמץ בהקמח כבר נתערב ונתבטל ומותר אח"כ לבשל המצות בפסח דאין חימוץ אחר אפיה ויש אנשי מעשה שמחמירין על עצמן ואין שורין ואין מבשלין מצות בפסח מחשש שמא נשאר מעט קמח בתוך המצות מבפנים שלא נילוש יפה וע"י השריה יתחמץ. ועיין בשע"ת סימן ת"ס דמצד הדין אין לחוש לזה דאחזקי איסורא לא מחזקינן ובפרט בימינו שנוהגין לעשות דקיקין דקים. ומ"מ מי שנוהג בחומרא זו אין מזניחין אותו וע"ש שהאריך בזה".

ו. הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' כא) עסק בשאלה זו בקיצור וז"ל: "תשובה: רבינו אליעזר בר נתן, הראב"ן, בפסחים (דף לט ע"א) כתב, שמצה אפיה מותר לבשלה ולשרותה, שאינה באה לידי חימוץ לאחר שנאפית, ויש שאינם רוצים לשרות המצה במרק בליל הסדר, כי ראו את אבותיהם שעשו כן, וכסבורים שהוא משום שלא תחמץ, ואינו כן, שלא נהגו להמנע מלשרות המצה במרק אלא כדי שיהיה טעם מצה בפיהם כל לילה הראשון של פסח, (כמ"ש בברכות לח ע"ב) עד כאן. אולם הגאון רבי שניאור זלמן מלאדי בתשובה שבסוף חלק ה' מהשלחן ערוך שלו, (סי' ו'), הזכיר חומרא זו, שנוהגים שלא לשרות המצה בפסח, ונתן טעם, שהוא מפני פיזור קמח על גבי המצה, במקום שהקמח והמצה סמוכים זה לזה, וכן יש לחוש למצה שלא נאפית יפה מחמת רוב המהירות,

ונשאר באמצעיתה קמח, וכששורים אותה במים באה לידי חימוץ עד כאן. אולם הגאון יעב"ץ בתשובה (חלק ב' סי' ס"ה), הביא בשם מר אביו הגאון החכם צבי שסתר כל נימוקי המחמירים בזה, והעלה שמוותר לשרות המצה בפסח. וכן הגאון רבי אליהו מוילנא הורה הלכה למעשה לבשל מצה בפסח, ולעשות ממנה כופתאות, כי אפילו אם נחוש שמא נשאר קמח בתוך המצה, כל שהיה בתוך תנור חם אינו מחמץ, וכן מבואר במעשה רב (אות קפ"ג). וכן נהג להקל גם הגאון בעל חתם סופר, וכמו שהעיד בשו"ת הגאון רבי שמעון גרינפלד (חלק א סי' נ"ו). וכן עיקר להלכה ולמעשה להתיר בזה".

ובסיים דבריו כתב שהרוצה להתיר צריך התרת נדרים בחרטה.

ז. וכך כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' סד) לגבי התרת איסור 'שרויה': "ובדבר אם יש עצה להתיר משום שיש לו צורך בזה, הנה אם בא להשתקע במקום שנוהגין היתר ואין דעתו לחזור הותר דיש לו דין המקום שנקבע ישיבתו אף לקולא, ואם לא שינה מקומו צריך להתנהג במנהג אביו ומקומו, ואם מנהג מקומו היה ג"כ להקל ורק אביו נהג להחמיר אין הבן מחוייב להתנהג אלא אם כבר התנהג גם הבן בעצמו בגדלותו אף שהיה זה ממה שהרגילו אביו ולא מצד בחירת עצמו להחמיר. אך א"כ מסתבר דיכול להתיר בשאלה אצל חכם כדין התרת נדרים מכיון שהוא מצד שנהג בעצמו. ועיין בחו"י סימן קכ"ו ובפ"ת שם סק"ה".

סיכום

נראה על כן שבדורנו בקמח מצה ממצת מכונה ניתן להשתמש לאפיה או למלול את התבשיל שכן המצות שלנו

דקות מאד יותר מכל המצות עליהן דברו האחרונים, ואין בהן כיסים שלא נאפו. ומקום הלישה רחוק ממקום אריזתם, ולכן קמח ממקום הלישה רחוק מאד שיגיע וינוח על גבי המצות. קמח מצה נעשה ממצות שבורות אשר נלקחות לטחינה ולהפיכתן לקמח, והיום הדבר ידוע לכל שאין משתמשים בקמח רגיל בפסח, ולכן נראה שכל החששות שהוזכרו ב'שרויה' אינם קיימים כיום. ויש להוסיף שאף בעל

שו"ע הרב בתשובתו שנזכרה לעיל בדברי היחווה דעת כותב שבמי פירות אין כלל לחוש. ולכן קמח מצה שמערבים אותו עם יין או דבש וכד' אין בו כלל בית מיחוש אף לדבריו. ולכן כל מי שנהג מבית אביו שלא לאכול 'שרויה' ורוצה להתיר, רשאי להתיר זאת בהתרת נדרים לפני שלשה ויאמר שמתחרט על כך והם יתירו לו את המנהג¹.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: כששאלתי את אדמו"ר זללה"ה אם להחמיר בשרוי' אמר לי שלא, וספר לי שני דברים: (א) אביו זצ"ל היה נוהג שלא לאכול שרוי', ובשנות מלחמת העולם הראשונה, כששרר רעב גדול בירושלים הוא אכל שרוי', וכשנגמרה המלחמה המשיך לאכול. (ב) הדברי חיים שלח פעם תלמיד שלו לראות איך מתנהל הסדר אצל החתם סופר. התלמיד חזר, וספר שאצל החת"ס אכלו שרוי', אך התלמיד לא אכל. עוד ספר שהחת"ס באמצע הסדר שוחח עם איש אחד. אמר לו הדברי חיים: אני שלחתי אותך לראות איך החת"ס מדבר עם אלי' הנביא, ואתה בא ומספר לי שבבית אדם כזה נהגת חומרה!

חבל נחלתו

סימן יג

הקינואה בפסח

שאלה

האם מותר לאכול תבשילים ומיני מאפה מקינואה בפסח?

רקע כללי

מקור צמח הקינואה בארצות דרום אמריקה. בארצות אלו גודל לשם אכילה כבר אלפי שנים. הצמח חד-שנתי (משפחת הסלקיים) ומגיע לגובה ארבעה מטרים, וגדל בעיקר בהרי האנדים. בארצות גידולו הוא נאכל גם כירק לסלט ירקות. מחוץ לארצות גידולו הוא מוכר בעיקר בזכות זרעיו, שההרכב התזונתי שבהם נחשב למזין ביותר. הזרעים קטנים מזרע השומשום וגדולים מדוחן, וצבעם מחום עד לבן בהתאם לזן. הזרע ניתן להיאכל בבישול או בטחינה לקמח או בהפקה לשמן.

דיון הלכתי

א. הצמח אינו דגן (על אף הדמיון) וכש"כ שאינו מחמשת מיני דגן אשר על חמצם עוברים בפסח. אלא דינו ככל ירק שזרעו נאכל ולכן הוא קטנית.

כמבואר ברמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ח): "הזרעונים נחלקין לשלשה חלקים, האחד מהם הוא הנקרא **תבואה** והיא חמשה מינין החטים והכוסמין והשעורין ושבולת שועל והשיפון, והשני מהן הוא הנקרא **קטנית**, והן כל זרעים הנאכל לאדם חוץ מן התבואה, כגון הפול והאפונים והעדשים והדוחן והאורז והשומשום והפרגין והספיר וכיוצא בהן,

והשלישי מהן הוא הנקרא **זרעוני גינה**, והן שאר זרעונים שאינן ראויין למאכל אדם, והפרי של אותו הזרע מאכל אדם, כגון זרע הבצלים והשומין וזרע החציר והקצח וזרע לפת וכיוצא בהן, וזרע פשתן הרי הוא בכלל זרעוני גינה, כשיזרעו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו נקרא הצמח כולו כל זמן שלא ניכר הזרע דשא ונקרא ירק".

וכיון שהירק וזרעו נאכלים הרי הוא עפ"י הגדרת חז"ל – קטנית.

ב. שאלת איסורו בפסח תלויה בטעמי איסור קטניות.

כתב הטור (או"ח סי' תנג): "יש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות בתבשיל לפי שמיני חטין מתערבין בהן וחומרא יתירא היא זו ולא נהגו כן".

הבית יוסף (או"ח ריש סי' תנג) הסיק עפ"י הסוגיא בפרק ערבי פסחים (קיד): "לית דחייש להא דרבי יוחנן בן נורי דאמר (ברכות לז.) אורז מין דגן הוא וחייבין על חימוצו כרת ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח, ופירש רש"י: שמע מינה. מדקאמר רב הונא דמבשלין אורז בפסח ולא חייש לחימוץ לית דחש להא דרבי יוחנן בן נורי". היינו אף אורז שהוא קרוב מאד למיני דגן, אינו חמץ ומותר לאוכלו בפסח.

ממשיך הב"י: "יש אוסרין לאכול אורז וכל מיני קטניות וכ' וחומרא יתירה היא זו. גם רבינו ירוחם (נ"ה ח"ג מא.) כתב אותם שנהגו שלא לאכול אורז ומיני קטניות מבושלים בפסח מנהג שטות הוא זולתו אם הם עושים להחמיר על עצמם ולא ידעתי למה עכ"ל: ובהגהות מיימוניות פרק ה' (ה"א דפו' קושטא)

בחטים... אבל לא באורז ושאר מיני קטניות, וגם אינם באים לידי חימוץ ומותר לעשות מהם תבשיל¹.

והרמ"א הוסיף: "ויש אוסרים (טור והגהות מיימוני פ"ה ומרדכי פ' כל שעה). והמנהג באשכנז להחמיר, ואין לשנות. מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל. וכן מותר להדליק בשמנים הנעשים מהם, ואין אוסרים אם נפלו לתוך התבשיל. וכן מותר להשהות מיני קטניות בבית (ת"ה סי' קי"ג). וזרע אקליז"א (מהרי"ל) ואני"ס אליינד"ר אין מיני קטניות, ומותר לאכלן בפסח, כן נ"ל".

השאלה העולה היא מה דינן של קטניות שלא היו ידועות כלל בצרפת ואשכנז, האם גם אותן יש לאסור כקטניות שהיו מוכרות, או שאין לאוסרן.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' סג) דן בענין הבוטנים² האם יש בהם איסור מנהג קטניות בפסח.

ראשית הוא מעלה את חששות השואל ודוחה אותן: "משום ששמע שעושים ממנו באיזה מקום גם קמח וגם שמע שנזרעין בשדות כשאר קטניות, אבל ידע כתר"ה שאין זה ענין כלל, שכל הדברים העושים מהם קמח נאסרו ממנהג זה, דאין לך דבר העושים ממנו קמח כתפוחי אדמה לא רק במדינה זו אלא גם ביוראפ (=אירופה) במקומותינו וגם בדורות הקודמים ומעולם לא חשו לאסור זה. וכן הטעם שמניי חטים מתערבין בהם שכתב הטור, נמי אינו כלל שכל המינים שיש לחוש

כתב בשם סמ"ק (סי' רכב עמ' רלא הגהות הר"ף אות יב) על הקטניות כגון פולים ועדשים יש נוהגים איסור לאכלם בפסח, וכן ה"ר שמואל מאוירא, אבל ה"ר יחיאל ושאר גדולים היו נוהגין בהם היתר וקשה מאד הדבר להתיר כיון שאחרים נהגו בהם איסור (עי' פסחים ג:). ונראה שלא נהגו בו איסור משום חימוץ דלא טעו אינשי בזה דתינוקות של בית רבן יודעין אותו דבפירוש אמרינן בגמרא (לה) דאינו בא לידי חימוץ אלא חמשה מינים בלבד". **היינו הראשונים בצרפת ואשכנז נחלקו בדבר המנהג שלא לאכול קטניות מבושלות בפסח. ואע"פ שברור לגמרי שאין בהן משום חמץ.**

ומביא הב"י שלשה טעמים לאיסור קטניות בפסח:

(א) "משום דדגן מעשה קדרה וקטנית מעשה קדרה גזירה הא אטו הא".

(ב) "יש מקומות שעושים פת מקטנית ואתי לאיחלופי בדייסא שהוא מעשה קדרה".

(ג) "פעמים תבואה מעורבת בהם ואי אפשר לבררו יפה".

היינו, ג' החששות הם משום טעות במצבים שונים שבין החיטה לקטנית. ראשית משום הדמיון כמעשה קדרה היינו תבשיל, שנית משום הנעשה מקמח מדגנים ומקטנית והבלבול ביניהם. ושלישית בגלל תערובת במצב של זרעים.

וכן פסק רבי יוסף קארו בשו"ע: "אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה,

2. הבוטנים המוזכרים בספר בראשית (מג, יא) אינם הפרי המכונה בוטנים בימינו. אונקלוס מתרגם: בוטמין, ורש"י וראב"ע לא הכירו כלל פרי זה. הבוטנים או אגוזי האדמה של ימינו מוצאם מדרום אמריקה והגיעו לארצות אירופה רק לפני כמאתים שנה, הרבה לאחר שהתחילו באיסור קטניות. ולכן השאלה על הבוטנים של ימינו זהה לשאלת הקינואה.

חבל נחלתו

ביחוד שלא לאכול פינאט (=בוטנים) אסור גם בפינאט אבל מספק אין לאסור. ולכן שייך שיתן הכשר שלא נתערב שם חמץ, ויאכלו אלו שלא נהגו בזה איסור". ומאותו טעם מתיר שמן בוטנים.

וכן במסיבת שירת הים בשביעי של פסח היה הגר"ש ישראלי זצ"ל מגיש בוטנים לתלמידי ישיבת מרכז הרב בירושלים, ולא חשש בהם למנהג איסור קטניות.

ולכן לפי האגרות משה יש להתיר את כל שימושי הקינואה בין למאפה ותבשיל ובין לשמן ובין לסלט ירקות שהרי הוא נפוץ רק בשנים האחרונות, ואף אחרוני האחרונים כמעט ולא הכירוהו, ובודאי שאין לאף עדה מנהג קדום לאוסרו.

אולם יש אחרונים שנהגו לאסור כל מין קטנית אף שהתגלה רק בימינו ולא היה כלול בתוך מנהג קטניות אשר נזכר בראשונים, כגון האבני נזר (או"ח סי' שעג) שסבר שכל דבר שגדל בשרביטין אסור לאוכלו ואפילו שמנו אסור. וכן בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' פח) מעיד שמנהג ירושלים היה לאסור בבוטנים על אף ששונים לגמרי משאר קטניות. וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קלח) סיים לאסור כל מיני זרעים מפני שקשה לבוררם מחיטים ועפי"ז אסר שמן כותנה (ובמקראי קודש לגרצ"פ פרנק ח"ב סי' ס אות ב כתב שהגר"ח מברסק התיר שמן כותנה וכן ביה"ד בירושלים בראשות הגרצ"פ פרנק).

וזכורני, לפני כשלשים שנה שאלתי את הגר"ב ז'ולטי רב העיר ירושלים על שמן

למיני חטים ושעורים שיתערבו נהגו לאסור, דהא עניס וקימעל שמתערבין בהן מיני חטים ושעורים כמפורש בט"ז סק"א ובמג"א סק"ג וגם איתא שם דקשה לבודקם ובח"י סק"ט כתב שלא יסמוך על בדיקת נשים וקטנים מצד קושי הבדיקה, ומ"מ לא אסרום כמפורש ברמ"א, וחדל כתב הרמ"א בסימן תס"ד שנהגין לאסור דהוי כמיני קטניות אף שאין בו הטעמים".

לאחר שהוא מראה את החששות, הוא קובע להלכה: **"ולכן אין לנו בדבר אלא מה שמפורש שנהגו לאסור וכן מה שידוע ומפורסם."** וגם יש ליתן טעם דדין מה שנאסר במנהג הא אין זה דבר הנאסר בקבוץ חכמים, אלא שהנהיגו את העם להחמיר שלא לאכול מינים אלו שהיה מצוי לאוכלם מפני הטעמים דחשש מיני דגן שנתערבו שקשה לבדוק ומפני שעושיין קמחים, אבל כיון שלא תיקנו בקבוץ חכמים לאכול דברים שיש חשש שיתערבו בהן מיני דגן ודברים שעושיין מהם קמח, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים **לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו** מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפוחי אדמה **שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו** ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור דאלו מינים שנהגו לאסור אף שיש אותו הטעם ממש דאין למילף ממנהג לאסור גם דבר שלא נהגו לאסור, וכשנתרבו תפוחי אדמה במדינותינו לא רצו חכמי הדור להנהיג לאסור, אולי מפני הצורך, ואולי מפני שהטעמים קלושים... ומביא את קלישות הטעמים. ומסיק: "ולאלו שיש להם מנהג

סימן יג — הקינואה בפסח

מסקנה

חריע³ ואף שהזרע כלל לא נאכל, וגידולו ליד תבואה מזיק לתבואה (כלאים פ"ב מ"ח), ורק השמן נאכל, בכ"ז הגר"ב ז'ולטי אסרו לאוכלי קטניות⁴.
מעיקר הדין מותר לאכול קינואה בפסח לאחר שבררם היטב מחיטים ושאר מיני דגן. ויש המחמירים בכל מיני זרעים.

3. החריע היה מוכר לחז"ל (כלאים פ"ב מ"ח) אולם זרעו לא משמש לאכילה (עי' פה"מ לרמב"ם פ"א מ"ד, מעשרות פ"א מ"א) אלא להפקת שמן מזרעיו ולהפקת צבע מפרחיו.

4. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:
גם תירס הוא לחם אמריקאי ולא היה ידוע לחז"ל ולפוסקים איסור קטניות לפני גילוי אמריקה ובכ"ז נהגו בו איסור קטניות, כי הוא מזונם העיקרי של האינדיאנים ונחשב כלחם עבורם. ולכן גזרו בו. ולכאורה גם לקינואה יש מעמד דומה. היא נקראת אצל האינדיאנים בדרום אמריקה "לחם". אם כי יש לחלק. התירס הוא מין דגן ולכן נאסר בעוד שהקינואה אינה מין דגן. אולם הבחנה בוטאנית זו לא היתה ידועה לאוסרים את התירס וא"כ לכאורה ה"ה הקינואה. וצ"ע.

חבל נחלתו

סימן יד

הלל בפסח

פתיחה

מכל החגים מצטיין חג הפסח בריבוי אמירת ההלל – כחמישה סוגים (כעשר פעמים): בעת הקרבת קרבן הפסח היו אומרים את ההלל, אנו נוהגים בליל הסדר לומר את ההלל פעמיים, פעם אחת בהמשך לתפילת ערבית בבית הכנסת ופעם שניה בעת אמירת ההגדה, חלקו בסוף "מגיד" וחלקו לאחר ברכת המזון. פעם נוספת הוא נאמר ביום הראשון לאחר שחרית במלואו, ובשאר הימים הוא נאמר לאחר שחרית בדילוגים. ננסה לעמוד על מקור וסיבת האמירה בכל עת.

הלל בהקרבת הפסח

אמירת הלל בשחיטת והקרבת הפסח היא חלק מהקרבת קרבנות הציבור¹ כאמור ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ב): "עבודה שלחן (=של הלויים) היא שיהיו שומרים את המקדש, ויהיו מהן שוערים לפתוח שערי המקדש ולהגיק דלתותיו, ויהיו מהן משוררים לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים, אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה, ומתי אומר שירה על כל עולות הציבור החובה ועל שלמי עצרת בעת ניסוך היין, אבל עולות נדבה שמקריבין הציבור לקיץ למזבח, וכן

הנסכים הבאים בפני עצמן אין אומרים עליהן שירה".

ועל קרבן פסח, אף שהוא קרבן יחיד, יש בו צדדים של קרבן ציבור ואחד מהם הוא ההלל בעשייתו. כמבואר במשנת פסחים (פ"ה מ"ז). וכ"פ הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א הי"א): "וכל זמן שהן שוחטין ומקריבין קוראים הלויים את ההלל, אם גמרו ההלל ועדיין לא שלמה הכת מלהקריב, שונים, ואם שנו ולא שלמו להקריב משלשין, ומעולם לא שלשו". וכך שנינו (פסחים פ"ט מ"ג): "זה וזה (פסח ראשון ופסח שני) טעון הלל בעשייתו".

ואומרת על כך הגמרא בעמ' הבא: "זה וזה טעונין הלל בעשייתו כו'. מאי טעמא? – איבעית אימא: לילה קא ממעט, יום לא קא ממעט. ואיבעית אימא: אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?"

ומפרש רש"י: "לילה – דפסח שני מייעט, אבל יום שהוא זמן עשייתו – לא מייעט, והרי הוא כפסח ראשון שטעון הלל בשעת שחיטתו, כדאמרן בתמיד נשחט (פסחים סד, א). ולקמן (קז, א) אמרין: נביאים שביניהן תקנו להם שיהיו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש". לא ברור מרש"י האם הזכרת תקנת הנביאים היא לגבי הלל של הלילה, או שמתייחסת להלל בשעת שחיטת הפסח.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: "א דהלל זה אין אומרים אותו הלויים אלא בעלי הקרבן. ובפסח אין יין וי"א דמתחילין בשעת ניסוך יין תמיד של בין הערביים. אבל להסוברים דהבעלים אומרים אי"צ יין. וכמדומני דן בזה הגרי"ז.

ומהאור שמח לקמן משמע שדברי רש"י על תקנת הנביאים היא על השחיטה ולא על ההלל של לילה וצ"ב.

על דברי הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"א ה"ב):
 "הואיל ואין לו נסכים לתקוע בשעת נסוך
 תוקעין בשעת שחיטה". מוסיף האור שמח:
 "הוא בירושלמי (פסחים פ"ה ה"ה), וכן הא
 דאין אומרין שירה אלא על היין (ברכות ל"ה
 ע"א) הוא במקום שיש נסכים, **הא בפסח היו
 אומרים בעת שחיטתו**, ועיין בתוס' (שם ס"ד
 ע"א ד"ה קראו) בשם ר"י יעו"ש, **ובאמת דכל
 עיקר שירה דאינה אלא קרבנות צבור יליף
 מקרא דותקענתם בחצוצרות** כו' על
 עולותיכם בפ"ב דערכין (יא, ב), יעו"ש, ובזה
 א"ש מה דאמר ר' מאיר שם (יא, א) דהשיר
 מעכב הקרבן אף דנסכים גופיהו לא מעכבי,
 דזה אינו [עיי' תוספות שם ד"ה השור] אם
 לא נסכו בעת הבאת הקרבן היו יכולים לאמר
 בשעת הקרבה, וכמו בפסח יעו"ש, ורש"י
 פירש בפרק מי שיהיה טמא (פסחים צה, ב ד"ה
 לילה) כפסח ראשון שטעון הלל בשעת
 שחיטתו, ולקמן (ק"ז, א) אמרין נביאים
 שביניהם תקנו להם שיהיו אומרים על כל פרק
 ופרק כו', ובאמת הוא קרא מפורש גבי פסח
 דיאשירו (דה"ב לה, טו) והמשוררים בני אסף
 על מעמדם, דמורה דהיה בעת שחיטתו
 והקרבתו, כמפורש כל הפרשה שמה יעו"ש,
 אלמא דהיה שיר בעת הקרבת הפסח.
 לא מבואר האם הלויים ברכו 'לגמור את
 ההלל' על שירתם בביהמ"ק.

הלל בתפילת ערבית בליל הסדר

במסכת סופרים (פ"כ ה"ז) נאמר: "דתניא
 ר' שמעון בן יהוצדק אומר, ימים שמונה עשר
 ולילה אחד, יחיד גומר בהן את ההלל, ואילו
 הן, שמונת ימי חנוכה, ושמונת ימי החג, ויום

טוב של עצרת, ויום טוב הראשון של פסח
 ולילו, ובגולה אחד ועשרים יום ושני לילות.
**ומצוה הן המובחר לקרות את ההלל בשני
 לילות של גליות, ולברך עליהן, ולאומרן
 בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו
 יחדיו**, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך
 לברך, שכבר בירך ברבים".

הוספת 'לילה אחד' והנאמר על הקריאה
 בבית הכנסת סותרת לכאורה לנאמר
 בערכין (י ע"א): "שנים עשר יום בשנה מכה
 בחליל וכו'. מאי שנא הני? הואיל ויחיד גומר
 בהן את ההלל, דאמר רבי יוחנן משום רבי
 שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד
 גומר בהן את ההלל..." ומונה את אותם
 ימים של מסכת סופרים ללא איזכור
 הלילה.

עונה על הסתירה הרמב"ן (פסחים ק"ה
 ע"א): "מכאן נראה שכשהוא קורא אותו
 בביתו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד
 גומר בהן את ההלל, אלא שאם קדם וקרא
 בבית הכנסת אינו צריך שכבר בירך ברבים.
 וא"ת והא בגמ' דילן בפרק אין נערכין (י' א')
 תני להא דר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר
 יום יחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה
 של פסח, זו אינה תורה, **דהתם הלל דעל
 עשיית מצות** לא קתני, תדע דהא לא מני נמי
 שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם,
 ועוד דהתם ימים קתני לפרש משנתנינו
 דהחליל מכה לפני המזבח כו'..." מתבאר
 מדברי הרמב"ן שהלל הנאמר בבית כנסת
 בליל החג הראשון הונהג בגלל הלל הנאמר
 בהגדה של פסח, ולכן אם ברכו בתחילה
 בבית הכנסת אין מברכים על הלל
 שבקריאת ההגדה. עוד עולה מהרמב"ן
 שהלל של ליל הפסח הוא על עשיית
 המצוה של אכילת קרבן הפסח בדומה

חבל נחלתו

להלל הנאמר בעת הקרבת קרבן הפסח שהוא על עשיית המצוה, בניגוד להלל הנאמר בתפילת היום שאינו על עשיית מצוה, אלא אמירות ההלל הנמנות בערכין הן אמירות הלל על החג באותו יום, ולכן החליל היה מכה לפני המזבח.

הר"ן (על הר"ף כו ע"ב) מביא את דברי הרשב"א על התקנה לקרותו בבית הכנסת: "וזה מה שאמרו בירושלמי שניא היא שאם שמעו בבהכ"נ יצא, תירץ הרשב"א ז"ל לפי שיטה זו דה"ק שעיקר תקנת קריאת ההלל בלילי פסחים בבהכ"נ היתה ולא בביתו, ולפיכך בין שמעו בבהכ"נ בין לא שמעו אינו מברך בביתו שהשוו חכמים מדותיהם כדי שלא יהא מי שלא שמעו מברך ומי ששמעו אינו מברך"².

הטור (או"ח סי' תעג) כתב: "ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בב"ה בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים הריא מנהגא ויש לו סמך במסכת סופרים... ובבית יוסף (או"ח סי' תעג) באר: "ואין להאריך מפני שמנהג כל העולם שלא לברך על הלל שאומר על שולחנו, ומנהג בני ספרד לקרותו בציבור ולברך עליו (=בבית הכנסת) כדברי מסכת סופרים (פ"כ ה"ט)".

וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תפז ס"ד): "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות". והרמ"א הגיה: "וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל".

וכתב הבאר היטב (סי' תפז ס"ק ט) שמנהג הקריאה בבית הכנסת הוא עפ"י קבלת האר"י. אמנם הגר"א (ס"ס תפז) כתב על דברי הרמ"א: "וכ"ז כו'. כי לא נתקן לבקיאים כמ"ש בתוספתא פ' בתרא דפסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבה"כ וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרים את כולו, ואם א"א להם כן גומרין את כולו. וכן משמע בירושלמי הנ"ל שם ושם אם שמעה בבה"כ יצא כו".

מתבאר למסקנה שהלל שאומרים בבית הכנסת בלילה ראשון של פסח מקורו בחוסר הבקיאות לקרוא הלל, ולכתחילה נקבע כתחליף לקריאה בהגדה והיו מתחילים בו וחוזרים אחר ההגדה להשלימו, ולכן בעדות אשכנז לא נהגו בו כלל, ובעדות ספרד ניתנה לו משנה חשיבות בגלל קבלת האר"י ולכן חזרו וקבעוהו בתפילתם.

הלל בהגדה של פסח

נאמר במשנת פסחים (פט מ"ג): "הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו". ובגמ' (צה ע"ב): "הראשון טעון הלל באכילתו וכו'. מנא הני מילי? — אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: אמר קרא (ישעיהו ל) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג — טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג — אין טעון הלל". ופרש רש"י: "השיר יהיה לכם — ביום שתגאלו מן הגלות. כליל התקדש חג — כמו שאתם נוהגים

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: וי"א שההלל שבבהכ"נ הוא במקום ההלל שבשחיטה, והלל שבבית הוא באכילה, עי' פסחים צ"ה.

לשורר בליל התקדש חג, ואין לך לילי חג להטעין שירה **חוץ מלילי פסחים על אכילתו**. "לילה המקודש לחג — כגון פסח ראשון. "שאין מקודש לחג — כגון ליל אכילת פסח שני, שאינו יום טוב".

וכתב הרמב"ן (פסחים קיח ע"א): "קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל שקבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל שהלל בלילי פסחים טעון ברכה אשר קדשנו לגמור את ההלל, והביא ראיה מן הירושלמי כמו שאני עתיד לכתוב כאן, אבל הגאונים ז"ל הזכירו בשם רב צמח ז"ל שאין מברכין עליו מפני שחולקין אותו... **ומפרט הרמב"ן הוכחותיו כפי שהוא לעיל ממסכת סופרים ומסיים:** "עכשיו למדנו מכלל הדברים שהלל זה בלילי פסחים טעון הוא ברכה לגמור את הלל, שאין דרך בפירוש הירושלמי אלא כמו שפירשנו, ובירנו אותו עם שאר הדברים המתבררים עמו ממסכת סופרים. ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה **שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שנת גאולה**, וכן שנינו (צ"ה א') הראשון טעון הלל באכילתו, וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ולמה לא יברכו". לפי הרמב"ן לעיל, מתבאר כי הלל זה על עשיית המצוה של אכילת הפסח שהוא על גאולת ישראל. דעה חולקת לגמרי הן לגבי תוקף ההלל עצמו והן לגבי הברכה היא של רב האי גאון (מובא בר"ן כו ע"ב מדפי הרי"ף). ז"ל הר"ן: "אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילי פסחים לגמור את ההלל שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין **אלא בתורת אומר שירה** שכך שנינו ר"ג אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל

וכו' לפיכך אם בא אדם לברך משתקין אותו אלו דברי הגאון ז"ל. וכן הסכימו הגאונים רב צמח ורב יוסף ורב יצחק בן גיאות ז"ל. **מבואר מדברי הגאונים שקריאת ההלל של ההגדה היא לשירה והודאה על ניסי יצ"מ ולא כשירה על מצות אכילת הפסח.**

כאמור המחלוקת התבלטה לגבי הברכה בעת אמירת ההלל בהגדה אבל מקורה הוא סיבת ההלל.

וכן מביא זאת ר"ד אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה): "ויש מגדולי המפרשים שחורו לברך על ההלל שתי פעמים אחד לפני הסעודה לקרא את ההלל וא' לאחר הסעודה לגמור את ההלל... אבל רב עמרם ובה"ג ורב צמח ורבינו האי כתבו שאין מברכין עליו כלל שאין אומרים אותו על השלחן בתורת קריאת הלל אלא בתורת שיר והודאה בלבד, ואיך יברך לגמור והוא פוסק באמצע ומברך ברכות הרבה ומרבה בשיחת דברים בסעודה ואוכל ושותה אלא ודאי אין מברכין עליו... וכבר פשט המנהג בכל העולם שלא לברך עליו. וכל הלכה שהיא רופפת בידך הלך אחר המנהג (ירי' מע"ש פ"ה)..."

ויש דעה נוספת לגבי הלל שבקריאת ההגדה בספר המנהגות (לר' אשר מלוניל, דף כו ע"ב א, ב): "והיינו טעמא דלא מברכין על הלל שבילי הפסח, שבראשו מפני שאין קורוהו כלו ובסופו לפי שאין מתחיל בו, גם נאמ' שאין צריך לקרותו בתורת קרית שיר **אלא בתורת הגדה**, ועוד טעם אחר שהרי אומרים: לפיכך אנו חייבין להודות ולהלל ולברך, וכן תירצו הגאונים למה לא יברך על שעשה ניסים לאבותינו כחנוכה ופורים משום דהא מדכרינן למי שעשה לאבותינו ולנו את

חבל נחלתו

גם בברכ"י סי' תפז ס"ק ז). מכלל דבריו לגבי הלל של הלילה, שהם מתאימים לדברי רה"ג וסיעתו, למדנו שקריאת הלל של יום היא בדומה לקריאת ההלל בעת הקרבנות במקדש.

הלל לאחר שחרית בששת הימים האחרונים של פסח

לגבי הלל זה שאלה הגמרא בערכין (י עמ' א-ב): "מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא? דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן". ופרש רש"י: "ימי החג חלוקין בקרבנותיהם — דפרי החג מתמעטין והולכין".

הרמב"ם כתב (הל' ברכות פ"א הט"ז): "כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו".

והראב"ד השיג: "נ"ל שלא אמרו אלא על חולו של פסח בלבד, אבל על של ר"ח בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח, ואנו מנהגנו לברך בכולן ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה ומה צורך בברכה, אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבן מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו וצריך ברכה".

והכס"מ באר: "וכתב הראב"ד ז"ל שלא אמר אלא על חולו של פסח בלבד וכי' וצריך ברכה עכ"ל. דעתו ז"ל בראש חדש כר"ת ולכן מברכין עליו לפרסם שהוא ר"ח, אבל בחולו של פסח דלא שייך האי טעמא אין

כל הנסים האלו, ונ"ב שהרי אנו מזכירין הנס בקדוש ובהגדה וברכת אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים".

היינו, דעת ר' אשר מלוניל לפחות לפי הסברו הראשון הוא שההלל בליל הפסח בעת קריאת ההגדה אינו על קיום המצוה ולא כשירה אלא כסיפור יציאת מצרים.

הלל לאחר שחרית ביום הראשון

הלל זה מצויין בגמרא במפורש כאמור בערכין (י ע"א): "דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב (הראשון) של עצרת..."

הגמ' בערכין (י ע"ב) אומרת: "ראש חודש דאיכרי מועד לימא לא איקדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: (ישעיהו ל) השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושארין מקודש לחג אין טעון שירה". מהסיום לגבי ר"ח ניתן ללמוד שחייב ההלל ביום הראשון של פסח הוא בגלל שהוא מקודש לביטול ממלאכה, ולא בגלל שהוא מיוחד לעשיית מצוה כאמור לעיל בדברי הרמב"ן.

וכן כתב הר"י מיגאש (שו"ת, סי' מד): "ושאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל. דבר זה אין לו טעם אלא שכך תקנו חז"ל. ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום משום דמצוה היא לקרא ביום כמו שהיו עושים במקדש שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהן, אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא, שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה, אלא כעין שמחת בעלים היא ונתינת שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה" (ה"ד

דאין הפרש בין ליחיד בין לצבור לברך על ההלל תחלה וסוף כך פי' רי"ף בסוכה פ' לולב הגזול³.

בשולחן ערוך (או"ח סי' תצ ס"ד) **פסק**: "כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יום טוב, קורים ההלל בדילוג כמו בראש חודש".

ובסימן תכב (ס"ב) **לגבי ראש חודש פסק השו"ע**: "וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. וי"א שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל, (ואם בירך לגמור א"צ לחזור) (מרדכי פרק במה מדליקין ושבולי לקט); ולבסוף, יהללון. 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".

והרמ"א כתב: "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 דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין אגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא". ולפי המחלוקת בין השו"ע והרמ"א חלוקים הספרדים והאשכנזים במנהגם לגבי הברכות לפני ואחרי הלל בחוה"מ. כאשר בין הספרדים יש המברכים לקרוא את ההלל ויש שאינם מברכים כלל⁴.

מברכין עליו כיון שאינו מועד גמור. וכאמור **הראב"ד כותב שמברך אף על הלל של חוה"מ פסח**.

ובספר הכלבו (סי' נז) **כתב**: "ובחולו של מועד מסוכות גומרין ההלל ומברכין לפני ולאחריו אבל לא בחולו של מועד של פסח כמו שבארנו במקומו".

וכתב הב"י (או"ח סי' תצ): "כל הימים של חול המועד ושני ימים אחרונים של י"ט קורין ההלל ואין גומרין אותו. כך מפורש בערכין פרק ב' (י.) והתם יהיבין טעמא מאי שנא בחג דאמרין כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרין כל יומא. ושבלי הלקט (סי' קעד סט:) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים וכתוב (משלי כד יז) בנפול איובך אל תשמח... וכתב הרב המגיד בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ז) דעת רבינו (=הרמב"ם) להשוות חולו של פסח לראש חודש, וזה נראה כדעת כל המפרשים חוץ מהרמב"ן ז"ל שחילק ביניהם ואמר דבחולו של פסח **אפילו יחיד מחוייב לקרותו בדילוג** שעיקר תקנה כך היתה **לאמרו בחולו של פסח בדילוג ולברך עליו** עכ"ל, ודברים אלו כתב הר"ן בפרק במה מדליקין (שבת יא: ד"ה ובשאר)".

וכשיטת הרמב"ן כתב רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ד ח"ה): "חול המועד מברך על ההלל יחיד תחלה וסוף כמו צבור אפילו בחול המועד דפסח שאין גומרין בו ההלל

3. לא מצאתי לאלו דברים התכוין רבינו ירוחם.

4. **הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים**: ודברי הגמ' ודברי השבלי הלקט נ' דשני ענינים הם, דהטעם שבגמ' הוא על קריאת הלל מדין מועד, אבל נס טעון הלל גם בלא מועד, כדמוכח מחנוכה והיינו קריעת ים סוף, ועל זה מהני הטעם שבשה"ל. ונלענ"ד דמי שלא קרא ביום א' דפסח ביום, יקרא הלל שלם בא' משאר הימים כשיוכל לקרא מדין הלל על המועד.

חבל נחלתו

סימן טו

רחצה ביום טוב

שאלה

האם מותר לרחוץ ביום טוב את כל גופו במים חמים שהוחמו מערב יום טוב או שהתחממו ע"י דוד שמש?

תשובה

א. פסק הטור (או"ח סי' תקיא): "מותר לעשות מדורה להתחמם כנגדה, ולחמם מים לרחוץ רגליו אבל לא כל גופו. לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מע"ט כתב רי"ף שמותר ור"י אסר ולזה הסכים א"א ז"ל".

ביאור דבריו: הותר להדליק מדורה ולהתחמם כנגדה ביו"ט, מפני שזה שווה לכל נפש. וכן מותר לחמם מים ביו"ט ולרחוץ בהם רגליו (ונראה שאף פניו וידיה). ולגבי רחצה במים שהוחמו בעיו"ט נחלקו הרי"ף לעומת ר"י ורא"ש. הרי"ף התיר ואילו הרי"י והרא"ש אסרו, והתירו רק פניו וידי ורגליו.

ב. מקור המחלוקת במס' שבת (לט ע"ב): "והתניא: חמין שהוחמו מערב שבת, למחר רוחץ בהן פניו ורגליו, אבל לא כל גופו? אלא — פניו ורגליו. אימא סיפא: ביום טוב — כחמין שהוחמו ביום טוב, ואסורין ברחיצה ומותרין בשתייה".

ובעמוד הבא (מ ע"א): "אתמר: חמין שהוחמו מערב שבת; רב אמר: למחר רוחץ בהן כל גופו אבר אבר, ושמואל אמר: לא התירו לרחוץ אלא פניו ורגליו..."

ומסקנת הגמרא: "תניא כוותיה דשמואל: חמין שהוחמו מערב שבת, למחר רוחץ בהן פניו ורגליו, אבל לא כל גופו אבר אבר,

ואין צריך לומר חמין שהוחמו ביום טוב".

ואף רבה נהג כשמואל ולא כרב.

ג. ובאר הבית יוסף: "ומ"ש ולרחוץ כל גופו במים שהוחמו מערב יום טוב כתב רי"ף שמותר. זה לשונו בפרק הנזכר (שם) חזינן לגאון שכתב דהויא דאמרינן (שם לט): לא ירחוץ אדם כל גופו בשבת בחמין שהוחמו מערב שבת דוקא בשבת אבל ביום טוב שרי לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מערב יום טוב דלאו דבר שחייבין עליו משום שבות ולא משום רשות ולא משום מצוה אלא גזירה היא, וכי גזרי בשבת אבל ביום טוב לא. וכתב הר"ן (שם) מיהו דוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור... ובפרק כירה (שם) אהא דאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת התחילו הבלנין לחמם חמין בשבת אסרו להם החמין והתירו להם את הזיעה ועדיין היו רוחצין בחמין ואומרים מזיעין אנחנו אסרו להם הזיעה והתירו להם חמי

טבריא, כתב הרא"ש (שבת פ"ג סי' ז) אלו הגזירות היו אף ביום טוב דהא ברייתא ביום טוב מיירי דקתני (שם) מעשה במרחץ של בני ברק שפקקו נקביו מערב יום טוב ועלה קא מסיק משרבו עוברי עבירה ומייתי מהא דרבי יהושע בן לוי בתחלה היו רוחצין בחמין שהוחמו מערב שבת אלמא דעל שבת ויום טוב גזרו כאחד וכבר כתב כן רבינו בסימן שכ"ו ושם נתבאר אם יש חילוק בין אמבטיא גדולה לקטנה. והר"ן כתב בפרק ב' דביצה (שם) וז"ל: כבר כתבתי בפרק כירה (שבת יח: ד"ה איתמר) מה שנראה לי שלדברי רבותינו בעלי התוספות (שבת לט: ד"ה וב"ה) שאומרים

משווה בין מים שהוחמו ביו"ט למים שהוחמו בערב שבת, ומדגיש שמחלוקתם ברחיצה במים שהוחמו ביו"ט היא משום דבר השווה לכל נפש. ואינו מזכיר בהשוואה להם מים שהוחמו בעי"ט. משמע מהירושלמי כדברי שיטת הגאונים והר"ף שלא גזרו במים שהוחמו מערב יו"ט כמים שהוחמו מערב שבת. ועולה מן הירושלמי שמים שהוחמו מערב יו"ט מותרת רחצת כל גופו כאחת בהם. ויש בדברים ראייה כנגד שיטת התוס' והרא"ש. ה. כמו"כ רוב הראשונים פסקו כר"ף. הרמב"ם כפי שהזכיר הב"י, וכן הרמב"ן (שבת מ ע"א) כתב: "ואצ"ל חמין שהוחמו ביו"ט. פי' אבל הוחמו מעי"ט רוחץ בהן כל גופו אבר אבר, דאי לא ליתני: והוא הדין לחמין שהוחמו מערב יו"ט ולא הי' צריך שוב לומר הוחמו ביו"ט. ורבינו הגדול ז"ל התיר בשם גאון ז"ל אפי' לרוחץ בהן כל גופו וכן האמת".

והרשב"א (שבת מ ע"א) כתב בחידושים שלא כאגור (ה"ד לעיל בב"י) אלא התיר. וז"ל: "ואין צריך לומר חמין שהוחמו ביום טוב. מדתני ואין צריך לומר חמין שהוחמו ביום טוב ולא תני והוא הדין לחמין שהוחמו מערב יום טוב, שמעינן מינה דדוקא הוחמו ביום טוב אבל הוחמו מערב יום טוב רוחץ בהם כל גופו אבר אבר, והרב אלפסי ז"ל התיר בשם גאון לרוחץ בהן כל גופו וכמו שכתב במסכת ביצה גבי מתניתין דלא יחס אדם חמין לרגליו (ביצה כ"א ב') ואף הרמב"ן ז"ל נראה שהסכים לדבריו, ונראה לפי דבריהם כי מה שפסק רבי יוחנן הלכה כרבי יהודה דבריייתא בשבת בלבד היא, דבריייתא לאו איום טוב היא שנויה אלא בשבת דוקא". וכן הריטב"א (שבת מ ע"א) סיכם: "נמצא

דלהחם חמין ביום טוב לרחיצת כל הגוף מדאורייתא אסור, בחמין שהוחמו מערב יום טוב נמי אסור לרוחץ בהם כל גופו גזירה ערב יום טוב אטו יום טוב כי היכי דגזרינן התם ערב שבת אטו שבת, אלא מיהו כיון דמדרבנן בעלמא היא על דברי הגאונים ז"ל ראוי לסמוך עכ"ל. והאגור (סי' תרטז) כתב בשם תשובת הרשב"א (ח"ד סי' י) לאסור, אבל סמ"ג (לאוין עה כה ע"ד) פסק כדברי הגאון וכן פסק הרמב"ם בפרק א' (הט"ז) וכתב הרב המגיד כן הסכמה מן הגאונים ואפילו לרוחץ כל גופו כאחד וכן עיקר עכ"ל והכי נקטינן". עולה מדברי הב"י שנחלקו הגאונים והר"ף עם תוס' והרא"ש, האם גזרו רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו מערב יו"ט כשם שגזרו בשבת רחיצה בחמין שהוחמו מערב שבת שמא יחמם בשבת. ואע"פ שבשבת איסור חימום המים הוא מוחלט, וביו"ט אף לאוסרים הותר לחמם מים לרוחץ בהם פניו ידיו ורגליו או לשתייה וא"כ הגזירה מחמתם חלשה יותר בכ"ז – לתוס' ורא"ש גזרו כן.

ד. אבל בתלמוד ירושלמי ביצה (פ"ב ה"ד) נאמר כך: "חמין שהוחמו ביום טוב וכן המים שהוחמו מערב שבת לשבת רב ושמואל חד אמר מרחיץ בהן פניו ידיו ורגליו וחורנה אמר מרחיץ בהן גופו איברים איברי' ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא, מן מה דתני שמואל מרחיץ בהם פניו ידיו ורגליו הוי רב דו אמר מרחיץ בהן גופו איברים איברים... אמ' להן והלא כבר נאמר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". וכן בירו' שבת (פ"ג ה"ג).

לכאורה אין בדברי הירושלמי שינוי גדול מדברי הבבלי, אולם נראה שההדגשות שונות ועימן הפסיקה להלכה. הירושלמי

חבל נחלתו

בעי"ט או מים שהוחמו בדוד שמש וכד'. ועי' בשש"כ (פי"ד הע' כב) שנשאר בצ"ע מדוע אסור כל גופו כאחד מאחר שבימינו הוא דבר השווה לכל נפש.

ז. בשו"ע (או"ח סי' תקיא ס"ב) פסק: "מותר להחם ב"ט מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו, אפילו אינו רוחצו בבת אחת... אבל במים שהוחמו מעי"ט, מותר לרחוץ כל גופו אפילו כאחד; מיהו דוקא חוץ למרחץ, אבל במרחץ אסור".

והרמ"א הגיה: "ויש אוסרים בכל ענין, וכן נוהגין. (טור והרא"ש)".

ועי' בערוה"ש (סי' תקיא ס"ג) שהרי"ף והרמב"ם לא סברו כלל טעם שווה לכל נפש ולכן הותרה להם רחיצה ביו"ט, וק"ו לגבי מים שהוחמו מעי"ט.

ובמשנה ברורה (או"ח סי' תקיא ס"ק יח) כתב על דברי הרמ"א: "דס"ל דאין חילוק בין שבת ליו"ט ואסור רחיצה ביו"ט כמו בשבת. [ודוקא כל גופו כאחד אבל אבר אבר לכו"ע מותר לרחוץ] ואפילו להשתטף באותן חמין אסור לדעה זו". נראה שהוסיף יותר משבת בה נאסר כל גופו אפילו אבר אבר. והוסיף בסיום הסעיף: "ועיין בא"ד שכתב דרוב הפוסקים ס"ל כדעה ראשונה אלא שנוהגין לאסור ואין לשנות המנהג".

ועי' בשש"כ (פי"ד סעיף ז) שהתיר רחיצת אבר אבר בחמין שהוחמו מעי"ט ולא כל גופו כאחת.

מתבאר כי אף הפוסקים המחמירים עפ"י הרמ"א התירו רחיצת כל גופו אמנם לא בבת אחת אלא אבר אבר במים שהוחמו מעי"ט, ואע"פ שבשבת התירו ברחיצת אבר אבר רק חלק מגופו כאן אסרו כל גופו כאחד והתירו אבר אבר. וכך שמעתי בשם הגר"מ אליהו לגבי

פסקם של דברים, דחמין שהוחמו בשבת אסורים לרחוץ בהם כלום ואפי' באצבע קטנה ולמוצאי שבת נמי אסורים בכדי שיעשו, וחמין שהוחמו מערב שבת למחר רוחץ בהם פניו ורגליו אבל לא כל גופו ואפי' להשתטף, דהא פסקינן הילכתא כרבי יהודה דאמר בחמין אסור. וחמין שהוחמו ביום טוב רוחץ בהם פניו ורגליו אבל לא כל גופו ואפי' אבר אבר. וחמין שהוחמו בערב יום טוב למחר רוחץ בהם כל גופו אבר אבר, ובלבד שלא במרחץ דבמרחץ אפי' זיעה אסורה כדלקמן".

ובבית הבחירה (שבת לט ע"ב): "חמין שהוחמו בשבת אסור לרחוץ בהם אפי' פניו ידיו ורגליו, ואם הוחמו מערב שבת מותר לרחוץ בהם פניו ורגליו אבל לא כל גופו אפי' אבר אבר וכן אפי' אבר אחד חוץ מפניו ידיו ורגליו. הוחמו ב"ט מותר לרחוץ בהן פניו ורגליו אבל לא כל גופו אפי' אבר אבר וכן היא בתלמוד המערב כמו שכתבנוהו בשני של יום טוב, ואם הוחמו מערב יום טוב רוחץ בה כל גופו ב"ט אפי' בבת אחת וכן פסקוה גדולי הפוסקים ויש חולקין לאסור אלא באבר אבר ולא יראה כן". והתיר רחצת כל גופו בחמין שהוחמו מעי"ט.

ו. יש טעם נוסף להתיר: בזמנם רחיצת כל גופו כל יום היתה למעונגים בלבד. ולכן התירו לחמם מים ביו"ט רק לרחיצת פניו ידיו ורגליו. בימינו המציאות השתנתה, והרגלי הרחיצה הם רחיצת כל גופו במים חמים מידי יום. נראה שמציאות זו נובעת מעליית רמת החיים, מזמינות המים בבתים בכלל והמים החמים בפרט. עכ"פ כיון שהמודד של התורה לחימום מים הוא "דבר השווה לכל נפש" רחצה בחמין היא דבר השווה לכל נפש. וק"ו לגבי מים שהוחמו

חבל נחלתו

נשים שטובלות ביו"ט שני של ר"ה, כאחד ביו"ט בחמין שהוחמו מעיו"ט, שמותרות לרחוץ בחמין שהוחמו מעיו"ט והיוצאים ביד רמ"א התירו רחיצת כל גופו אולם רק אבר אבר ולא כל הגוף כאחד כל גופן, בדרך של אבר אבר. בחמין שהוחמו בעיו"ט¹.

מסקנה

הנוהגים כב"י מותרים רחיצת כל הגוף

סימן טז

חיוב נשים במצות שמחה ברגלים

בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל **ושמחה** שהנשים חייבות².

ב. והראב"ד השיג (הל' חגיגה): "ונשים חייבות במצוה זו. א"א לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה".

משמע מדברי הראב"ד שאין האשה חייבת אלא היא טפלה לבעלה, ואשה שאין בעלה משמחה או מפני שהיא אלמנה או גרושה או שבעלה במדינת הים וכד' אינה חייבת במצוה זו.

ובספר המצוות (מ"ע נד) כתב הרמב"ם: "ומהקרבן שלמים אלו אמרו (חגיגה י, ב; קדושין לד, א) נשים חייבות בשמחה. וכבר בא הכתוב (תבוא כז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך. וכבר התבאר משפטי מצוה זו ג"כ בחגיגה (י ב, יז א)..." ונראה מדבריו בהמשך (שם ולא צוטט) ששמחה

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

לשון הרמב"ם מלמדת שסובר שנשים חייבות במצוה זו כאנשים בהבאת קרבן לביהמ"ק ולא בשמחה פרטית בבגדים וכד'. וכ"נ מדבריו בפ"ב ה"ד. וכן בהל' עבודת כוכבים (פ"ב ה"ג) כתב: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: אדמו"ר זללה"ה נטה לומר דבימינו רחיצת כל גופו שוה לכל נפש, ומותר לחמם חמין עבורה.

2. ועי' או"ש בריש הלכות חגיגה שאלקנה היה מעלה את נשותיו רק בפסח ולא בשאר רגלים שכיון שהבמות היו מותרות היו יכולות להעלות שלמי שמחה בבמה קטנה ולא הוכרחו לעלות לשילה אלא בפסח שאינו קרב בבמה קטנה.

חבל נחלתו

בשאר דברים לא באה במקום קרבן שלמים אלא בזמן שאין קרבנות. והוא אינו מזכירה כלל בהלכות חגיגה. ובהל' סוכה (סופ"ח) בהן הוא מזכיר חובת השמחה בסוכות ושמחת בית השואבה אינו מזכיר כלל נשים².

דברי הרמב"ם קשים לביאור. ראשית משום שאם בכוונתו היה לומר כראב"ד הרי לא גילה על כך מאומה. ואף מדבריו בפ"ב לא הזכיר על כך מאומה. ועוד קשה, הרי אשה אינה מצווה בראיה ולא בחגיגה וא"כ וכי חובתה עוד גדולה משל האיש שהיא מצווה ברגל לעלות לירושלים רק כדי לשמוח בשלמי שמחה?

ג. הכסף משנה (הל' חגיגה פ"א ה"א) דן בהשגת הראב"ד ומבאר שאף הרמב"ם התכוין לכך. וכתב: "וכתבו התוס': מפר"ת אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה ובאלמנה על ששרויה אצלו אבל היא גופא לא מיחייבא לאיתווי שלמי שמחה עכ"ל. ואין תפיסה על רבינו למה לא האריך לבאר זה".

וכן הלחם משנה כתב: "רבינו ז"ל מפרש מ"ש בפ"ק דקידושין אשה בעלה משמחה לא כפירש"י ז"ל שפירש שם אלא כפירוש התוס' ז"ל שפירשו אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה כלומר דמחוייב בעלה לשמחה בקרבן הוא שתאכל עמו באותו הקרבן והכי דייק לישנא דברייתא דפ"ק דחגיגה שהשמחה הזו היא נוהגת באיש ובאשה אלמא בגוף הקרבן קאמר כדכתבו שם התוס'. והר"א שהשיג על

רבינו ז"ל טעמו דכיון דאין החיוב על האשה אלא על הבעל לא היה לו לומר ונשים חייבות במצוה זו. כך נראים דבריו לכאורה אבל ממ"ש בלשונו אמר אברהם לא בקרבן משמע דאינו מפרש כפירוש התוס' ז"ל אלא שהוא מפרש שהבעל חייב להעלותה ולשמחה אבל לא להאכילה ולהקריב עליה שלמי שמחה, ולפ"ז השגתו על רבינו ז"ל היא יותר חזקה דאין כאן חיוב לאשה בקרבן כלל ואפי' בעלה אינו חייב קרבן בעדה וא"כ אין כתב נשים חייבות במצוה זו. אבל דעת רבינו ז"ל כמ"ש".

היינו לדעת הלח"מ דעת הרמב"ם שבעלה חייב להביא קרבן שלמי שמחה שאף היא תאכל ממנו, ודעת הראב"ד שבעלה חייב להעלותה ולשמחה אבל לאו דוקא בקרבן. אולם הקושיות שהקשינו קשות לשני התירוצים שכן פשט לשון הרמב"ם אינה כתירוציהם.

ד. אולם גם מספר החינוך משמע שיש מצוה על האשה גופה. כך כתב בספר החינוך (מצ' תפח): "לשמוח ברגלים, שנאמר [דברים טז יד], ושמחת בחגך. והענין הראשון הרמז בשמחה זו הוא שנקריב שלמים על כל פנים בבית הבחירה וכענין שכתוב וחבת שלמים, והדר ושמחת בחגך, ובשביל הקרבת השלמים אמרו זכרונם לברכה [חגיגה ו ע"ב] נשים חייבות בשמחה, לומר שאף הן חייבות להביא שלמי שמחה. ועוד אמרו זכרונם לברכה [שם ח ע"א] שמח בכל מיני שמחה. ובכלל זה הוא אכילת הבשר ושתיית היין וללבוש בגדים חדשים וחילוק פירות ומיני

2. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: עי' רמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הל' י"ז וכידוע רגל מבטל את האבלות גם מאשה.

קשה: הלא סו"ס אינה חייבת לעלות לרגל ולא להראות בעזרה? ואולי כוונתו שנשים יכולות לשלוח קרבנן לירושלים. ואע"פ שהקרבנות שמביא טעונים סמיכה כאמור בהלכות חגיגה (פ"א ה"ט): "כשמקריב המקריב עולת ראייתו ושלמי חגיגתו ושמחתו ביום טוב, סומך עליהן בכל כחו כדרך שעושה בשאר הימים אע"פ שסמיכה אינה מעכבת כמו שביארנו במעשה הקרבנות לא גזרו עליה משום שבות". לגבי קרבן נשים פוסק הרמב"ם שאין בו סמיכה, כדבריו בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ו ה"ד): "...במה דברים אמורים בקרבנות נשים שאין בהם סמיכה אבל קרבנות אנשים הואיל וכל אחד צריך לסמוך על ראש קרבנו" וכן בהלכות מעשה הקרבנות (פ"ג ה"ח). וא"כ אולי זו כוונת הרמב"ם. ועם זאת קיום המצוה בדרך זו הפוך למגמת המצוה שכן אם עניינה הוא שמחה, הרי חובת הבאתה לירושלים והחיוב בבל תאחר מטיל עליה עול ולא שמחה, וצ"ע³.

מתיקה לנערים ולנשים, ולשחוק בכלי שיר במקדש לבד, וזו היא שמחת בית השואבה הנזכרת בגמרא [סוכה נ' ע"א]. כל זה שזכרתי בכלל ושמחת בחגך"....

לשון ספר החינוך מורה שחובתן היא חובה ישירה ומוטלת עליהן כחובת הגוף ולא כנלוית לבעל.

ה. בספר שאגת אריה (סי' סו) דן בשאלת חיוב נשים במצות שמחה. והביא מחלוקת האמוראים (ר"ה ו' ע"ב) בחיוב נשים בבל תאחר. ר' זירא סבר שנשים חייבות משום שחייבות בשלמי שמחה ואביי סבר שאינן עוברות על בל תאחר משום שבעלה חייב במצות שמחה ולא היא. והביא שהרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ד) פסק: "ואחד האיש ואחד האשה עובר בבל תאחר", ולפי"ז הרמב"ם פסק כר' זירא. וכך מסקנתו שאמנם חייבת במצות שלמי שמחה, ורק אם היא נשואה ועולה עם בעלה או אלמנה השרויה אצלו (קידושין לד ע"ב) יוצאת בקרבן האיש.

ו. אלא שעדיין השאלה השניה שהעלינו

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: אם חייבת בשלמי שמחה הרי צריכה לבוא ולאכול מהם בירושלים. ועי' עוד שו"ת רעק"א סי' א. תשובת המחבר: אבל אכילתה אינה מעכבת.

חבל נחלתו

סימן יז

תפילין בחול המועד

שאלה

האם חייבים להניח תפילין בחול המועד?

תשובה

טובים, ומסיק: "ויש שמניחין תפילין בחוה"מ בלא ברכה והמברך לא הפסיד". ובספר המנהגים (טירנא, הגהות המנהגים, חג הפסח אות כה) כתב רמז שמניחים תפילין בחול המועד.

עולה מן הראשונים שעסקו בדבר שהסתפקו האם בחול המועד יש אות ואין מניחים בו תפילין או שחוה"מ צריך לאות של תפילין, ולכן חייבים בו בתפילין. ב. הטור (א"ח סי' לא) פסק: "שבת ויו"ט לאו זמן תפילין הן, וחולו של מועד יש מסתפקין בו אם הוא זמן תפילין ומניחין אותן בלא ברכה, וא"א (=ואדוני אבי) ז"ל היה מניחן ומברך עליהם".

הבית יוסף (א"ח סי' לא) לאחר שהביא דברי התוס' והרא"ש כתב: "והמרדכי (הל' תפילין יג.) כתב בשם ר"י דנראה ראייה גמורה מן הירושלמי דחול המועד חייב בתפילין, וכתב עוד: ובסמ"ק (סי' קג יד.) וכן בספר התרומה פירשו דיש להניח בלא ברכה, ומיהו מהר"ם היה מברך עליהם מההיא דירושלמי שהבאתי עכ"ל. והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' תרצ, ובמיוחסות סי' רלז) שאין מניחין תפילין בחול המועד וכן דעת התוספות והראב"ד ז"ל וכן אנו נוהגים".

ומוסיף הב"י: "ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש ואח"כ מצאו שכתב רבי שמעון בר יוחי במאמר אחד שאסור להניחם בחול המועד ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד". ומביא את המאמר מהזוהר בו רשב"י אוסר בצורה חריפה את הנחתם, וכותב

א. נאמר במסכת מנחות (לו ע"ב ד"ה יצאו): "דתניא, ר' עקיבא אומר: יכול יניח אדם תפילין בשבתות ובימים טובים? ת"ל: (שמות י"ג) והיה לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך, מי שצריך אות, יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות".

וברש"י: "שהן עצמן אות — בין הקב"ה לישראל דכתיב (שמות לא) כי אות היא וגו'". וכתב תוספות (מנחות לו ע"ב ד"ה יצאו) משמע שחייבים בחול המועד בהנחת תפילין, ואע"פ שמותרים בהם בעשית מלאכה בכ"ז פסח אסור בחמץ ובסוכות חייב בסוכה. וכ"כ בהגהות אשרי (ביצה פ"א סי' כה). לעומת זאת תוס' בעירובין (צו ע"א ד"ה ימים) כתבו שאי"צ להניח משום שאף חוה"מ בכלל אות שאסור במלאכה בדבר שאינו אבד וחייב בסוכה בסוכות ובאיסור חמץ בפסח. ומביא שכן פסק בהלכות גדולות. אך בירושלמי משמע שצריך להניח במועד.

הרא"ש (הלכות קטנות, הל' תפילין סי' טז) מביא אף הוא את המקורות הסותרים מהבבלי והירושלמי ומביא שבספר העתים לר"י ברצלוני מובאת תשובה מגאון שאסור להניח במועד, והרא"ש חולק על כך וכותב שלר' עקיבא שהלכה כמותו, אין חול המועד כלול באות של שבתות וימים

שנענשים על הנחתם במועד בעונשים גדולים.

ג. השו"ע (או"ח סי' לא ס"ב) פסק: "בחזרה"מ גם כן אסור להניח תפילין מהטעם הזה בעצמו, שימי חול המועד גם הם אות".

והרמ"א הוסיף: "וי"א שח"ה חייב בתפילין (ב"י בשם הרא"ש). וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם בבהכ"ס כמו שאר ימות השנה". הגר"א בביאורו לסי' לא כתב שאין ראיות משני התלמודים שצריך להניח תפילין בחול המועד, ובכך הצטרף לדעת הב"י.

והמגן אברהם (סי' לא ס"ק ב) כתב: "והמניח בחול המועד אינו עובר משום בל תוסיף כיון שאינו מכין להוסיף (סמ"ק). פי' שעושה משום ספיקא שמא ח"ה חייב בתפילין ע"ש בעירובין". וזאת לעומת שבת וי"ט שכתב שעובר בהנחת תפילין בהם בבל תוסיף. ובס"ק ד הוסיף: "ונ"ל שלא ילך בהם ברשות הרבים רק יניחם בבית הכנסת", ונראה שמשום הספק.

והמשנה ברורה (סי' לא ס"ק ח) הסביר מדוע אין לברך בקול רם: "פי' משום דיש מניחים ויש שאינם מניחים או אין מברכים יש לברך בחשאי כדי שלא לבוא לידי מחלוקת, וכן לא ילך בהם ברשות הרבים לבהכ"ס, והאחרונים הסכימו לדעת הט"ז דיותר טוב להניח בלי ברכה כי הברכות אינן מעכבות וספק ברכות להקל, ובפרט שהגר"א ז"ל כתב שאין לדעת הי"א עיקר בש"ס ועכ"פ לענין ברכה בודאי יש להחמיר. גם קודם ההנחה יחשוב בדעתו אם אני מחוייב אני מניח לשם מצוה ואם לאו אין אני מניח לשם מצוה ובה יצא ידי כו"ע, דאף להסוברים דחזו"מ אינו זמן תפילין אינו

עובר על בל תוסיף כיון שאינו מכין בהנחתם לשם מצוה ודאי, וכ"ש שאין לחוש בזה לאיסור זלזול של אות חזו"מ דזה ג"כ אינו אלא במתכין לשם מצוה כנ"ל. ותפילין דר"ת אין להניחם בחזו"מ (פמ"ג). עוד כתבו האחרונים (והרבאו בארה"ח ע"ש) דאין נכון שבהכ"ס אחת, קצתם יניחו תפילין וקצתם לא יניחו משום לא תתגודדו. ומי שאין מניח תפילין בחזו"מ שמתפלל בבה"מ שמניחין תפילין יש לו ג"כ להניחן ובלי ברכה, וצבור שנהגו להניח תפילין אין להם לשנות מנהגם". עוד כתב במשנה ברורה (סי' לא ס"ק ז): "וחליצת התפילין צ"ל בחזו"מ קודם הלל. ועכשיו נהגו איזה אנשים לסלקן אחר קדושה של תפילת י"ח ומ"מ צריכין ליזהר לכיון לשמוע חזרת התפלה".

ד. סיכם את המחלוקות בערוך השולחן (או"ח סי' לא ס"ד): "ובדין תפילין בחזו"מ בש"ס ורי"ף ורמב"ם לא הוזכר להדיא אם חייב בתפילין אם לאו, והרא"ש פסק דחייב בתפילין משום דהאות הוא איסור מלאכה וחזו"מ מותר מן התורה, וכן פסק המרדכי וכתב שגם מהר"ם מרוטנבורג פסק כן. וכן ר"י בעל התוס' וסמ"ק וספר התרומה פסקו להניח בלא ברכה, ובתוס' בכ"מ כמסתפקים בזה ובעירובין [צ"ו]. כתבו דחייב ע"פ הירושלמי דפ"ג דמ"ק וכתבו שכן נהגו ע"ש. והרשב"א בתשו' [חלק א' סי' תר"צ] פסק דפטור משום דמלאכת חזו"מ אסור מן התורה וכתב שגם הראב"ד סובר כן, וכן נמצא באמת להראב"ד בס' תמים דעים (סי' מ') וכ"כ בשם התוס' ע"ש. אבל בתוס' שלפנינו לא נמצא כן. וכן התוס' כתבו דבה"ג אסור להניחם בחזו"מ ע"ש ובבה"ג שלפנינו לא נמצא זה, וע"פ הזהור כתבו הפוסקים דאסור להניחם. ורבינו הב"י פסק שאין להניחם ורבינו הרמ"א פסק

חבל נחלתו

שיש להניחם ויעשה הברכה בלחש **וכל הספרדים אין מניחין. וכל האשכנזים מניחים.** אך עתה מניחים בלא ברכה וכן ראוי לעשות. וכבר האריכו בזה כמה מגדולי אחרונים זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולכן כל אחד יחזיק במנהגו, ועכשיו רבו גם בין האשכנזים שלא להניחם ואין להאריך בזה, מיהו עכ"פ בבהמ"ד אחד לא יעשה זה בכה וזה בכה משום לא תתגודדו".

ה. בארץ ישראל לא ראיתי אף אשכנזים המניחים תפילין במועד, ואולי זה נובע מהשפעת תלמידי הגר"א שפסקו כרבם והנהיגו זאת בארץ ישראל עם עלייתם, ומהשפעת החסידים שנהגו עפ"י הזוהר ולא הניחו תפילין במועד.

וכן מצאתי שכתב הגר"מ פינשטיין (שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' קה): "ובדבר להניח תפילין בחוה"מ שבא"י שניקרא הישוב מתחלה היה מהספרדים וממדינות הערבים שעושין ברוב דברים כהרמב"ם ובעיקר כהב"י לא הניחו תפילין בחוה"מ, ואלו שבאו מיוראפ (=אירופה) לא"י היו הראשונים לתלמידי הגר"א ותלמידי הבעש"ט ואנשי חב"ד שג"כ לא מניחין תפילין בחוה"מ ממילא נעשה מנהג דא"י שלא להניח תפילין בחוה"מ, שא"כ מכיון שכבר אתה תושב א"י

אתה רשאי לנהוג מהיום כמנהג א"י אף שהוא מדיני דאורייתא, דהא גם על חלב דאייתרא כשאין דעתו לחזור עושה כמנהג המקום שנתיישב בו אדעתא שלא לחזור בין לקולא בין לחומרא דבפסחים דף נ"א ע"א הוא לחומרא ובחולין דף י"ח ע"ב במוגרמת דנמי איסור מדאורייתא הוא לקולא. אבל מ"מ אם אתה רוצה להניח תפילין מספק ג"כ אתה רשאי כי אפשר שעתה שכבר באו הרבה מיוראפ יש גם שמניחין תפילין ואין מקום קבוע כעת, ויש הרבה מרבתינו הראשונים דליכא איסור להניח תפילין אף לאלו שאין מניחין, אבל אם אתה רוצה להניח תפילין הוא דוקא בצנעא בבית ובלא ברכה כי גם במקומנו רוב ת"ח אף שהניחו תפילין הניחו בלא ברכה מאחר דמחלוקת הגאונים היא ספק ברכות להקל".

וכן כתב בשו"ת דברי יציב או"ח סי' יד שבא"י נהגו כולם שלא להניח תפילין. למסקנה, נראה שבארץ ישראל לא נהגו להניח תפילין בחול המועד, ומי שעקר מחו"ל ועלה לא"י רשאי לבטל את מנהגו, ואם חוזר לחו"ל ורוצה להמשיך ולהניח יניח בביתו בלא ברכה ועל צד הספק כפי שכתב המשנ"ב¹.

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: וגדול אחד שאל את הגר"ז זצ"ל שבחו"ל היה מניח בחוה"מ ועתה עלה ארצה, איך ינהג. וענה לו הגר"ז: כמה היית מניח בחו"ל במשך חוה"מ? נניח כל יום כשעה, א"כ תניח בא"י ביום אחר חמש שעות, ויצא שלא הפסדת כלום.
תוספת המחבר: בתשובה זו יש תשובה לכמות זמן ההנחה אך לא לעצם חיוב ההנחה בחוה"מ שהוא ספק, ואם חייב ביטל את חיובו.

קדושה אחת של ראש השנה

שאלה

מה ההשלכות לכך שראש השנה נחשב לקדושה אחת, ולאילו דינים?

הקדמה

בפשטות מדיניו הרגילים יש ללמוד שאינו נחשב כיום אחד ארוך בן שני ימים, שכן אם אמנם זה היה דינו היה צריך קידוש רק פעם אחת וכן שאר מצוות היום כתקיעת שופר היתה נוהגת בשני הימים פעם אחת, אלא שפשוט שלפנינו שני ימים. ולגבי דינים מסוימים דיניהם כיום אחד.

את הצדדים השונים ניתן ללמוד מדברי תשובת ר"י דטראני (בעל תוס' ר"ד) שהובאה באור זרוע (ח"א, שו"ת סי' תשנ) שדנה אם סוברים שר"ה שתי קדושות או קדושה אחת ביחס לעירובי תחומין וביצה שנולדה בראשון. וז"ל:

"ונ"ל לתרץ שאין טעם שתי קדושות דר"ה דומה לטעם שתי קדושות דשבת (ויו"ט דב' ימים טובים של ר"ה הן שתי קדושות סבר) דמספקא עבדי תרי יומי וחד מנייהו חול הלכך אין קדושתו שוה שהאחד קודש והאחד חול כשני י"ט של גליות וביצה שנולדה בזה מותרת בזה ומ"ד קדושה אחת הן סבר לאו משום ספיקא עבדי להו שהרי אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש אנ"פ שידוע בבירור שהוא חול ולמחר קודש, א"כ חומרא דרבנן היא לעשות שני ימים. ונולדה בזה אסורה בזה **דכיומא אריכתא דמי**, אבל שבת ויו"ט אין

לומר אחד מהן חול ששניהם קודש אלא בהא קמפלגי רבנן ור"א (=בעירובין) דרבנן סברי **כיון דאין חול מפריד ביניהן קדושה אחת הן** וכיומא אריכא דמי אינו יכול להניח שני עירובין כ"א עירוב אחד לשני הימים, ור"א אנ"פ דשניהם קדושה ואין חול מפריד ביניהם מ"מ זה קודש לעצמו וזה קודש לעצמו, שזה יקרא שבת וזה יקרא י"ט ושתי קדושות הן לא כאריכא דמי. ויכול לערב שני עירובין לשני הימים שכל יום עומד בפני עצמו ובוה פסק רב הלכה כר"א דשתי קדושות הן ויכול לערב שני עירובין וגם הביצה שנולדה בזה מותרת בזה אי לא משום הכן דרבה, אבל גבי ר"ה דסבר ר"א דשתי קדושות הן אנ"פ שזכמים מודים לו, לא ס"ל לרב כותייהו דטעמא דידהו משום דקסברי שהאחד מהן חול ומשום הכי יכול לערב שני עירובין ורב ס"ל בהא כר' יוסי דאמר **קדושה אחת הן וכיומא אריכתא דמו**, ואם נולדה בזה אסורה בזה **[ולא] בעבור ספק ניתקנו מתחילה** ואם נפשך לומר נהי דאחמור רבנן [ועשו] שניהן קודש [מי] אלימא קדושתו משבת ויו"ט הסמוכים זה לזה ולמה שם היה סובר רב נולדה בזה מותרת בזה [אי לאו] משום הכנה דרבה [והכא] הוא אומר נולדה בזה אסורה בזה. תשובה: שבת ויו"ט הם שתי קדושות שזה קודש לעצמו וזה קודש לעצמו וס"ל כר"א שאין זה נמשך ונגרר אחר זה אלא כל אחד לעצמו עומד שזה יו"ט וזה שבת, אבל שני ימים טובים של ר"ה, כלום אתה יכול לומר שיהא זה קודש לעצמו וזה לעצמו יום אחד הוא ר"ה ולא שני ימים, הלכך

חבל נחלתו

כשהחמירו חכמים ואמרו ששניהם קודש לא שיהיו חלוקים זה מזה אלא כיומא אריכא (ממ"נ) [דמי] שיום השני נמשך ונגרר אחר יום ראשון ומש"ה אמר רב נולדה בזה אסורה בזה".

היינו, שבת ויו"ט הן ודאי שתי קדושות וכל יום קדוש מחמת עצמו ולכן לולא הכנה דרבה אין לחבר בין שני הימים, לעומת זאת לגבי ר"ה לחלק מהדעות חכמים נתנו להם דין יום אחד מפני שסו"ס הם נגרמים ע"י יום אחד קדוש, ועל כן נחשבים כקדושה אחת ארוכה.

א. קדושה אחת לחומרא

נאמר בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קפד): "וששאלתם כי ניתצד בי"ט ראשון ואשתחזיט בי"ט שני מי שרי למשחזיטה, וכן דגים שצדום גוים בי"ט א' מותר לאכלן בי"ט שני וכן פירות שתלשום גוים בי"ט ראשון מותר לאכלן בי"ט שני או לא.

"כך ראינו שכלן בין בר טביא ובין דגים שצדום בי"ט ראשון ובין פירות שתלשום גוים בי"ט ראשון וכן ביצה שנולדה בי"ט ראשון כלן מותרין לי"ט שני כיון ששקעה חמה של י"ט ראשון ונכנס י"ט ב' שוהה בכדי עשייתן ומיד מותרין ודוקא בשאר ימים טובים, אבל בר"ה אסורין מפני שקדושה אחת הן. ומפני מה נשתנה ר"ה מכל ימים טובים? מפני שהדבר תלוי בקידוש החדש ובראשונה היו מקדשין על הראייה ושנו חכמים פעם אחת נשתנה העדים לבוא להעיד על הירח ונתקלקלו הלויים בשיר שלא ידעו אם שיר של חול יאמרו או שיר של ר"ח, התקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה מאי ולמעלה עד ערב השמש נוהגין אותו קדש ולמחר קדש שכבר

באו ואמרו ראינוהו מבערב וכיון שעבר זמן מוסף ולא הקריבו בו ביום מוסף נוהגין אף למחר קדש ומקריבין בו מוסף, לפיכך שני ימים טובים של ר"ה קדושה אחת הן ואפילו בזמן המקדש נוהגין שני ימים של ר"ה, לפיכך אין קורים אותם שני ימים טובים של גליות ומזה הטעם הוי חמורה ומשונה ר"ה מכל ימים טובים... לבד מן מת שהקלו בו חכמים דאמר רבא מת בי"ט ראשון יתעסקו בו עממין בי"ט שני ישראלים יתעסקו בו, ואפילו בשני ימים של ר"ה ואע"ג דקדושה אחת הן מה שא"כ בביצה וכן הלכה ואין לזוז ממנה". וכדברי הגאונים כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (ביצה פ"ג מ"ב): "ודבר שנצוד או נלקט ביום טוב ראשון מותר לאכלו בשני, זולתי בשני ימים טובים של ראש השנה שהן קדושה אחת".

וכן בספר האורה (ח"א הלכות ראש השנה): "שני ימים טובים של ראש השנה קדושה אחת הן לכל דבר, זולתי למת בלבד". ול"כ הראב"ה (ח"ג הל' יום טוב סי' תשמח).

כך כתב בשו"ת הריב"ש (סי' טז): "שאלת: אם מותר לאפות ולבשל ביו"ט ראשון לצורך יום טוב שני, בשני ימים טובים של גליות, אם לא?

"תשובה: דבר ברור שהוא אסור. דתניא בברייתא (בפ"ב דביצה), והביאה הרי"ף ז"ל בהלכות: תנו רבנן: אין אופין מיו"ט לשבת, וק"ו מיו"ט לחול. וכן בפ' זה, בראשון, בטעם אסור בשול מיו"ט לשבת בלא ערוב: אמר רב אשי: כדי שיאמרו מיו"ט לשבת אין אופין, ק"ו מיו"ט לחול; כמ"ש זה בהלכות. וכן הר"ם ז"ל (בפ"ו מה' שביתת יו"ט). ואע"ג דאפליגו רב חסדא ורבה בפסחים (בפ' אלו עוברין מו:), באופה מיו"ט לחול; דר"ח אמר: לוקה, לא אמרין הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי,

השתא נמי חזי ליה. ורבה אמר: אינו לוקה, אמרין הואיל. והלכתא כרבה, כמ"ש זה הרי"ף ז"ל; היינו, לומר דאינו לוקה, אבל איסורא מיהא איכא, כמו שמבאר בברייתא שהבאתי בסמוך וכמ"ש זה לר"ס ז"ל (בפ"א מה' שביתת יו"ט). **ואחר שאסור לאפות ולבשל מיו"ט לחול, ג"כ אסור לבשל מיו"ט ראשון ליו"ט שני. שהרי יו"ט ראשון הוא קדש לבדו, ויו"ט שני הוא חול גמור מן התורה, לדידן ידיעין בקביעא דירחא; ולזה, לבני א"י הוא חול גמור.** אלא שבני הגולה נוהגין גם השני קדש, מפני מנהג לבד; דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, ומדברי סופרים. לפי שבעת שהיו מקדשין החדש ע"פ הראיה, במקומות הרחוקים שלא היו שלוחי ב"ד מגיעין, היו עושין מן הספק שני ימים טובים. לפי שלא היו יודעין אם נתקדש החדש ביום שלשים, או ביום אחד ושלשים. ולכן, היה מתקנת חכמים, שגם עתה יהיו עושין בני הגולה שני ימים טובים כמנהגם, אנ"פ שענתה אנו סומכין על החשבון. והראשון הוא ודאי קדש, והב' ודאי חול, מדין תורה. ולזה בני א"י, שמתחלה לא היו עושין כי אם יום אחד, כי השלוחים היו מגיעין ומודיעין להם יום קביעות החדש, גם עתה נשאר על מנהגם. **כי אין בתורה שום מועד שיהיה מקרא קדש שני ימים רצופים, רק יום אחד. ולזה, לגבי מת, שויה רבנן כחול.** לעשות מלאכה גמורה לצורך המת. ואף דבר שאינו הכרח לו, אלא שנהגו לעשותה לו בחול, כגון למיגז ליה גלימא, ולמיגז ליה אסא. ואפי' בשני ימים טובים של ר"ה, יו"ט שני לגבי מת, כחול שויה רבנן; כמש"כ הרב אלפסי (פ"א דביצה). לפי שגם יו"ט שני של ר"ה, גם הוא אינו קדש, אלא מפני המנהג, אפילו בארץ ישראל; כמש"כ כל זה מבאר לר"ס ז"ל (פ"ה מה'

קדה"ח). **ואנ"פ ששני ימים טובים של ר"ה הם קדושה אחת, זהו לחומרא, כגון לביצה שנולדה בזה אסורה בזה** משום דלפעמים בזמן ביהמ"ק, היו נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש. דהיינו, כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה, שלא היו מקבלין אותו מן התקנה; מפני מה שאירע פעם אחת, שנשתהו העדים לבא, ונתקלקלו הלויים בשיר. ואף לאחר תקנת ר"י בן זכאי, שהחזיר הדבר ליושנו אחר החרבן, לקבל עדים כל היום, אפי"ה ביצה אסורה. וכמו שפסק הרי"ף ז"ל. **אבל לומר שיהיו קדושה אחת לקולא, כדי להתיר לאפות ולבשל מיום הא' לצורך יום שני, הא לא אפשר.** דהא מדאורייתא אין יו"ט אלא יום א', ומפני הספק עושין ב' ימים. אף בימים טובים של ר"ה, איך יאפה ויבשל מיו"ט לחול? שהרי אפשר שהראשון קדש והשני חול. כ"ש לדידן, דבקיאינן בקביעא דירחא, שהראשון ודאי קדש והשני ודאי חול. אלא שאנו נוהגין אותו קדש, וכחומרת קדושה אחת, משום דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם. ולכן הדבר ברור, שאסור לאפות ולבשל מיו"ט ראשון ליו"ט שני, ואפי' בשני יו"ט של ר"ה. וק"י הדבר: **מיו"ט לשבת, אין אופין ומבשלין, לא ביו"ט ראשון, ולא ביו"ט שני, אלא ע"י ערוב. כ"ש שאין אופין ומבשלין מיו"ט ראשון ליו"ט שני; ובזה אין ערוב מועיל, שלא תקנו ערוב אלא לשבת, לפי שאסור לבשל בשבת. אבל מיו"ט לחבירו, שיוכל להמתין ולבשל ביו"ט שני, לא. שהרי, אף לצורך שבת לא התירו ע"י ערוב, אלא ביום ו'. אבל אם חל יו"ט ראשון ביום ה', אין לו להקדים ולבשל ביו"ט ראשון לצורך השבת; דאיך יבשל מיו"ט לשבת שלא לצורך, שהרי יכול לבשל למחר, שאפשר שהוא חול. וכ"ש לדידן, ידיעין בקביעא**

חבל נחלתו

דירחא, שהוא ודאי חול. וכן אמרו בירושלמי: דשבת קרובה התיירו ע"י ערוב, שבת רחוקה לא התיירו.

למדנו מדברי הריב"ש כמה כללים חשובים:

ראשית, שבכל שלשת המצבים: שני ימים טובים של ר"ה, יו"ט ושבת ושני ימים טובים בחו"ל אסור להכין מיום לחבירו. פרט להכנה מיו"ט לשבת שמותר ע"י עירוב תבשילין. וטעם הדבר, שאע"פ שר"ה קדושה אחת בכ"ז הוא מדברי חכמים, ולכן הביטול אסור. ורק לגבי מת הקלו לגמרי ביו"ט שני של ר"ה, לקוברו ע"י ישראל, ולגבי אבלות עי' להלן. אבל לגבי ביצה משום הכנה דרבה ביצה שנולדה בראשון אסורה ליום השני. ואפילו ע"י עירוב תבשילין לא התיירו להכין מיו"ט ראשון של ר"ה לשבת הסמוכה לר"ה.

וכך פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקג ס"א): "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחזר, אפילו הוא שבת או יום טוב ואפילו בשני ימים של ר"ה..."

ב. קדושה אחת אף לקולא

ובכ"ז מצאנו בכמה דברים כמה מקרים יוצאי דופן בעניין קדושה אחת.

הרי"ף בעירובין (י ע"א) הביא את המשנה: "ר' יהודה אומר ראש השנה שהיה ירא שמא תתעבר מערב אדם שני עירובין ואומר אם עירובי בראשון למזרח בשני למערב בראשון למערב בשני למזרח ואם עירובי בראשון, בשני הריני כבני עירי ואם עירובי בשני בראשון הריני כבני עירי ולא הודו לו חכמים".

ומביא את מסקנת הגמרא: "מאן חכמים רבי יוסי דסבר דשני ימים של ר"ה קדושה

אחת הן שהרי אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קדש ולמחר קדש וכן הלכה, אבל בשני ימים טובים של גליות מודה ר' יוסי לחכמים שהן שתי קדושות כדבעינן למימר קמן". וכן כתב הרמב"ם בפה"מ (עירובין פ"ג מ"ז ו-ח).

וכ"פ הטור (או"ח סי' תטז): "...וכן הדין בכל ב' ימים טובים חוץ משני ימים טובים של ר"ה שהם קדושה אחת ואין מערבין עליהם ב' עירובין".

עולה שלכו"ע אין יכול לעשות שני עירובי תחומין בר"ה אלא אחד בלבד כיון שהוא קדושה אחת, והעירוב תקף לשני הימים. נשאלת השאלה האם העירוב של יום ראשון יועיל אף ליום השני, או שצריך להניח עירוב נוסף ליום השני שהרי סוף סוף אין זה יום אחד.

הרמב"ם (הל' עירובין פ"ח ה"ח) פסק: "המערב לשני ימים טובים של גליות או לשבת ויום טוב אע"פ שהוא עירוב אחד לרוח אחת לשני הימים צריך שיהיה העירוב במקומו מצוי בליל ראשון ובליל שני כל בין השמשות, כיצד הוא עושה מוליכו בערב יום טוב או בערב שבת ומחשיך עליו ונוטלו בידו ובא לו אם היה ליל יום טוב, ולמחר מוליכו לאותו מקום ומניחו שם עד שתחשך ואוכלו אם היה ליל שבת או מביאו אם היה ליל יום טוב, מפני שהן שתי קדושות ואין כיום אחד כדי שנאמר מליל ראשון קנה העירוב לשני ימים".

היינו, לפי הרמב"ם ביו"ט ושבת או שני ימים טובים צריך להניח עירוב תחומין לאותו מקום פעמיים לשני הימים, ובין השמשות של יום אחד אינו מועיל ליום השני (אא"כ העירוב היה שם אף בבין השמשות, השני כפי שאנו מניחים בימינו).

קדושה אחת הן ושניהם כיום אחד ארוך, ולפיכך אין מערבין בהן שני עירובין, ואם נאכל עירובו בראשון עירובו עירוב אף לשני. ויש מי שהורה שאם נאכל בראשון שאינו עירוב לשני, שלא אמרו שהן קדושה אחת אלא להחמיר שלא לערב שני תחומין אבל להקל לא אמרו, **והראשון נראה לי עיקר**.

וכתב המגן אברהם (סי' תקג ס"ק א): "דלהחמיר אמרי' קדושה א' הם ולא להקל וק' דבסי' תי"ז ס"ב כתב המעריב לב' י"ט של גלויות וכתב המ"מ והרשב"א והרמב"ם אבל בר"ה אפי' נאכל בראשון יוצא בשני דקדושה א' הן אפי' לקולא ע"ש וי"ל דהא באמת ראשון עיקר וא"כ אסור לבשל בו ליום שני דמכין מ"ט לחול אבל התם ממ"ז אי אמרי' יום שני חול הוא א"צ עירוב".

בעל המשנ"ב הבין את הגהתו של הגר"א (שם בסי' תקג) כמלמדת לא על מקומה בלבד אלא אף לגבי מלאכות מן התורה מיום ראשון לשני וז"ל בביאור הלכה (סי' תקג ד"ה ואפילו בב"י): "ואפילו בב"י של ר"ה — עיין מ"ב ועיין מ"א שכתב דדינא דשו"ע אתיא אף אליבא דרמב"ם וסייעתו [המובא לעיל בסימן תט"ז] **דס"ל דשני ימים של ר"ה קדושה אחת הן אפי' לקולא** ע"ש טעמו. ודעת הגר"א בביאורו דלהרמב"ם וסייעתו **ישתנה זה הדין** ע"ש. ולכאורה הלא יום ראשון של ר"ה ודאי קודש מן התורה ואין יהיה מותר לבשל בו לצורך יו"ט שני ואפשר דס"ל לדעה זו דאף מיו"ט לחול נמי כיון דלית ביה איסור דאורייתא מטעם הואיל ולהכי בר"ה דקדושה אחת היא לשניהם מותר מיו"ט לחבירו דהם אמרו והם אמרו

הראב"ד השיג: "א"א טעה בזה שאפילו בשני ימים טובים של ר"ה אע"פ שהן קדושה אחת צריך שיהא העירוב קיים בליל שני ובמקומו דלחומרא אמרינן שהן קדושה אחת אבל לקולא לא אמרינן".

היינו, **הראב"ד הבין ששיטת הרמב"ם** שאילו שבת ויו"ט או שני ימים טובים היו קדושה אחת או בר"ה א"צ להניח לכל יום בנפרד אלא דין בין השמשות הראשון הוא לשני הימים. **והראב"ד שחולק סובר שכיון** שאמרינן קדושה אחת רק לחומרא יצטרך להניח פעם נוספת גם ליום השני.

ובאר המגיד משנה: "וממ"ש רבינו מפני שהן שתי קדושות ואינן כיום אחד **נראה שדעתו שבשני יו"ט של ר"ה שהן כיום אחד נאכל בראשון יוצא עליו בשני**. ועל זה כתוב בהשגות... ואני אומר לא טעה רבינו דאם איתא דאמרינן קדושה אחת לחומרא ולא לקולא מאי קא מקשה ר"א לרבנן מנאכל עירובו בראשון שאין יוצא בשני ולימרו ליה אינהו וליטעמין שני יו"ט של ר"ה מאי איכא למימר ולמאי איצטריכו למימר דספוקי מספקא להו וכמ"ש למעלה, אלא ודאי כל שהן בקדושה אחת לכל דבריהם הוא ואפילו לרבנן, דעד כאן לא מספקא להו לרבנן ונקיטי הכא לחומרא והכא לחומרא אלא ביו"ט ושבת, אבל בשני יו"ט של ר"ה פשיטא להו דקדושה אחת הן ואפילו לקולא ולזה הסכים הרשב"א ז"ל בספר קצר שלו, וכ"כ ר' פנחס הלוי באזהרות שלו ועיקר".

וכן **אמנם מצאנו לרשב"א בעבודת הקודש** (בית נתיבות ש"ה סי' יח אות קלו) **שכתב:** "שני ימים טובים של ראש השנה

1. נראה שכונתו שלפי המתירים מותר אף לבשל מיום ראשון של ר"ה לחבירו.

חבל נחלתו

המשנ"ב צ"ע.

ג. שהחיינו על היום השני

הדיון על קדושה אחת או שתי קדושות עלה אף בברכת שהחיינו על היום ועל תק"ש בשני הימים. בספר תשב"ץ קטן (סי קכ) המביא את פסקי מהר"ם מרוטנברג כתב: "מברך שהחיינו בשני הימים קודם התקיעה ובשתי הלילות בקידוש. אמנם הוא רגיל להמתין מלשנות יין חדש עד ליל שני של ר"ה ומברך שהחיינו לאפוקי נפשיה מפלוגתא כי יש גדולים שאמרו שאין לברך זמן ביום שני אמנם אפילו לא היה לו יין חדש מברך זמן [לאפוקי מאותן שאין אומרים זמן כלל בליל שני של ר"ה ונותנים טעם לדבריהם משום דקדושה אחת היא והוא להו השני ימים כיום ארוך ולא דמי לשני ימים טובים של גליות דב' קדושות הן. ומיהו רש"י מצא במחזור ויטרי² שיש לומר זמן ביו"ט שני של ר"ה...". עולה שהראשונים נחלקו האם יש לברך פעמיים זמן בשני הימים או שדין קדושה אחת מבטל את הצורך בשהחיינו על היום השני.

וכך כתב הריטב"א (ראש השנה לד ע"א): "...ונהגו במקצת המקומות לאומרו גם על השופר ביום שני כשם שכופלין אותו בליל שני לקדושת היום, ואינו נכון, שהרי לענין זמן של מצוה כל שאמרו פעם אחת יצא כשם שאמרו בעשה סוכה ולולב שאומר זמן בשעת עשייה עליהם ושוב אינו אומר עליהם בשעת

ולפ"ז אף לדעה זו לא יהיה מותר רק אם יהיה ראוי להנות ממנו עוד באותו יום (דע"ז) שייך הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה וכו') ולאפוקי אם לא יגמר עד שקיעת החמה דיש בזה ספק דאורייתא גם לדעה זו אסור".

נושא אחר הנגזר מהשאלה האם ר"ה הוא קדושה אחת הוא: הפסקה בין היום הראשון לשני. כתב המהרי"ל (מנהגים, סדר התפילות של פסח): "בשלש רגלים מנהג שמפסיקין בין מנחה למעריב לפי ששתי קדושות הן, ואין יום טוב מכין לחבירו, וחיישין אם יתפללו ערבית מבעוד יום ישגו נשים ויכינו לצורך הלילה מבעוד יום. וכתב עוד: ביו"ט ראשון של ראש השנה במנחה קודם ערבית א"צ להפסיק עד חשיכה אך מתפלל ערבית מיד משום דקדושה אחת הן, משא"כ בשלשה רגלים דהן שתי קדושות. ומהר"ט אמר דגם בר"ה צריך להפסיק דלחומר אמרינן שתי קדושות ולא לקולא. הג"ה: צריך ג"כ להפסיק ר"ה דנהגין בהן שתי קדושות מספק, דהא מברכין זמן גם בשני משום ספיקא, עכ"ל. אמנם ראיתי מהר"י סג"ל נוהג במגנצא גם בג' רגלים שלא להפסיק בין יום טוב ראשון לשני. אך במוצאי יו"ט לח"ה או לחול מפסיקין, כמו בכל מ"ש". היינו המהרי"ל היקל ולא חשש לנשים שתחלנה לבשל בזמן תפילת ערבית מבעוד יום ולפני צה"כ בין שני ימי ר"ה, ואע"פ שכאן ודאי שייך חששו של המשנ"ב למקילים כרמב"ם בכ"ז, לא חש לכך ולשי'

2. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: כמדומני רש"י הי' רבו של המחזור ויטרי. הוספת המחבר: הרב צודק, אבל כך נאמר שם בתשב"ץ קטן, ואולי צריך להגיה את לשונו וצ"ל: אבל מרש"י, נמצא במחזור ויטרי.

מצותן כדאיתא פ' לולב, וכדאי הוא זמן שאמר ביום ראשון על השופר שיפטרנו כזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשיה, כנ"ל, ואנפ"כ אין מבטלין מנהג בדבר. ולענין קדוש היום בהא מודינא שאומר זמן גם בליל שני על קדושת היום, **שלא אמרו על שני ימים טובים של ר"ה שהן קדושה אחת וכיומא אריכתא אלא להחמיר בקדושת השני לענין ביצה וכיוצא בו**, לפי שפעמים שיום שני היה עיקר אף בירושלים אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, וכיון שכן אף עכשיו דידעינן בקביעא דירחא יש להחמיר בשני כמו בראשון ולדון אותו כאילו אינו ספק ולומר בו זמן, וכן דעת רבותי נר"ו, וכן כתב הרב בעל העיטור (נר"ו) ושלא כדעת רז"ל (עי' רא"ש). היינו, יש לחלק בין זמן על שופר לזמן על קדושת היום, ובגלל שנתנו דין קדושה ליום אין צריך לברך בשנית על השופר שהוא מעין תוצאה של קדושת יום נוסף³.

והרא"ש (ראש השנה פ"ד סי' יד) כתב: "ולענין זמן בליל שני כתב רש"י בתשובה: רבותינו אמרו שאין אומרים אלא ביום ראשון לפי שהן קדושה אחת וכיומא אריכתא דמי מה שאין כן בשני ימים טובים של גליות שהן משום ספק ושתי קדושות הם ואומר זמן בשניהם. אבל אני אומר שצ"ל בו זמן וכן נוהגין במקומינו ובכל המקומות שעברתי ואין חילוק בין י"ט של ר"ה לשאר ימים טובים של גליות אלא לענין ביצה ומחזיר אסור את של זה בזה וטעמא משום דאף בזמן ב"ד פעמים שהיו עושין שניהם יום טוב אנפ"פ שלא היה שם ספק דיום שני היה עיקר יום טוב והיו

גומרים יום ראשון בקדושה כדי שלא יזלזלו לשנה הבאה אבל לענין זמן ממה נפשך אי ספיקא הוא אומר ואי אמנהגא דב"ד סמכינן שהיום נוהגים קודש ולמחר קודש אומר זמן, דהא מיום שני היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ר"ה וצ"ל בו זמן וכן הלכה ע"כ. וכן כתב רשב"ם בשם רש"י זקנו וכן מסתבר טעמא הלכך י"ל זמן גם ביום שני. **והגאונים כתבו שאין לומר זמן בשני לא בקידוש ולא בשופר**. וכן כתב רבינו יצחק בר יהודה. ובעל העיטור כתב כרש"י. וכן השיב רבינו משולם בר קלונימוס ז"ל. וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי ויצא ידי ספק וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל. ועי' בכלבו (סי' סד).

וכן פסקו השו"ע והרמ"א (או"ח סי' תר סעי' ב, ג):

"בקידוש ליל שני (ילבש בגד חדש) (הגהות מיימוני פ' כ"ט מהלכות שבת) או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו; ואם אין מצוי (בגד חדש או) פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו."

"אם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו, בשופר ביום שני. הגה: ויש אומרים לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו (הגהות מיימוני הלכות שופר)."

רואים מהאחרונים שבעוד שלגבי זמן על קדושת היום הסכימו שיש לברך, בכ"ז לגבי זמן על שופר נשארו במחלוקת.

ד. הכנה מיום ראשון של ר"ה לשבת

ראש השנה יכול לצאת לפי הלוח ביום חמישי אך לא ביום ששי, והשאלה היא האם דברים שנאסרו ביום משום מוקצה

3. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: מפני שברך על החפצא של השופר בראשון.

חבל נחלתו

או גזירות חכמים יהיו מותרים בשבת.

הבית יוסף (סי' תקטו) הביא: "כתב הכל בו (סי' נח) שנוהגין היתר חכמי לוניל וגם הראב"ד ז"ל (עי' תמים רעים סי' קכז) בפירות או בביצה שנולדה ביום טוב הראשון של ראש השנה והוא ביום חמישי בשבת **לפי ששני ימים של ראש השנה אינן משום קדושה אחת אלא משום גזירה דהא אגן בקיאינן בקביעא דירחא הילכך די לנו שנאסור אותו הדבר לעצמו של יום טוב שני ששני הימים הם כיומא אריכתא ולא נאסור אותו ליום השבת משום גזירה אחרת דהכנה שאין לנו לגזור שתי גזירות זו אחר זו**. אמנם יש מן החכמים חולקין על זה בשני ימים טובים של ראש השנה ע"כ, ודעת הרוקח (סי' ש) נראה שריא כדעת האוסרים".

היינו המתירים שבת אחר ר"ה סוברים שדין יו"ט שני כשאר דיני ימים טובים ולכן אינו אסור בשבת שאחריו. והאוסרים סוברים שכיון שהוא קדושה אחת אף שבת נאסרה משום הכנת יום שלפניה.

וממשיך הב"י: "וכתוב בתשובת הרשב"א (ח"ה סי' רי) מה שאמרת בגוי שהביא דורון לישראל בדברים שיש במינן במחזור לקרקע ביום טוב ראשון של ראש השנה שחל להיות בחמישי בשבת וה"ד שלמה בן אברהם דמונטפלי"ר **התיר לאכלן בשבת** משום דלא אמרינן הכנה משני ימים כי אם מיום אחד. תשובה: מי הוא שיבוא אחרי הרב ז"ל את אשר כבר עשה, וכבר הורה זקן בהכנה דרבנן. אבל לדין יש תשובה: דשני ימים טובים של ראש השנה **כיומא אריכתא שוו להו רבנן** לכולהו מילי בר מלגבי מת ואנו לא ראינו מי שנהג בו היתר בכל מקומותינו עכ"ל".

ופסק השו"ע (או"ח סי' תקטו ס"א): "אינו יהודי שהביא דורון לישראל בי"ט, אם יש

ממינו במחזור או שמחוסר צידה, אסור אף למי שלא הובא בשבילו לאכלו בו ביום, (ואפי' עבר ונתן לפיו ולעסו אסור לבלעו), (ר"ש בפירוש המשנה פ"ח מ"ב דתרומות); ואפילו לטלטל, אסור. ולערב, מותרים בכדי שיעשו. ובשני ימים טובים של גליות, אם הובא ביום ראשון מותר מותר מיד בליל י"ט שני בכדי שיעשו. הגה: ויש מחמירין לאסור עד מוצאי י"ט שני, (טור בשם ר"ח ורש"י וסמ"ג), ונוהגין להחמיר אם אינו צורך י"ט לצורך אורחים ובכ"ה, דאז נוהגין להקל לאחרים שלא הובא בשבילו, (תה"ד סימן ע"ח). וכן אם הובא ביום טוב שני, צריך להמתין במוצאי יום טוב בכדי שיעשו; אבל בשני ימים של ר"ה או בי"ט הסמוך לשבת, בין מלפניו בין מלאחריו, אם הובא בראשון צריך להמתין עד מוצאי י"ט ושבת בכדי שיעשו, ושיעור כדי שיעשו... ובאר המשנה ברורה (ס"ק טו): "אבל בשני י"ט של ר"ה — דלא שייך בהו ממ"נ דקדושה אחת היא וכיומא אריכתא דמי".

ה. אבלות ביו"ט שני של ר"ה

כתב הטור (יו"ד סי' שצט): "ומאן דשכיב ליה שכבא ביום שני שהוא י"ט האחרון או ביום שני דעצרת נהיג ביה אבילות דהוא יום מיתה וקבורה דהכי אסכימו רבנן דאבילות יום ראשון דאורייתא דדחי עשה דרבנן וכן כתבו כל הגאונים וכ"כ הרמב"ן. וכתב: וכבר פירשנו שאינו קורע בי"ט שני ופירשנו לדעת הגאונים שאין דינן אלא בשבעה מתים המפורשים בתורה אבל באותן שהוסיפו עליהן מדברי סופרים אין מתאבלים עליהם בי"ט. וי"א **דביום טוב שני של ר"ה אין מתאבלין כלל דקדושה אחת להו** אע"פ שעולה אינו נוהג בו אבילות וזו היא דעת הרמב"ם. ולפי דעתו ודעת הגאונים כיון

שהוא דרבנן אתי אבילות יום ראשון שהוא דאורייתא ודחי ליה, הלכך נוהג בו כבשאר י"ט שני של גליות ע"כ. וא"א הרא"ש ז"ל כתב אלו דברי הראשונים אבל חכמים האחרונים כתבו שאין שום אבילות דאורייתא אף ביום הראשון כי אם אנינות וראיותיהן ברורות וחזקות ולא תוּזו מינה ע"כ ומ"מ לא היה מוחה במי שנוהג כדברי הגאונים".

ומבאר הבית יוסף:

"ומ"ש בדברי הרמב"ן ולפי דעתי ודעת הגאונים כיון שהיא דרבנן וכו'. היינו לומר דהרמב"ן הוא סבור כדעת הגאונים דאבילות יום ראשון דאורייתא וקאמר דלפי דעת זו יום שני של ראש השנה **אף על גב דכיומא אריכתא הוא כיון דקדושה ידיה דרבנן היא** אתיא אבילות יום ראשון דאורייתא ודחי לה, ואף על גב דגם הרמב"ם סבר (ריש פ"א וריש פ"ב) דאבילות יום ראשון דאורייתא סובר (סוף פ"א) **דכיון דשני ימים של ראש השנה קדושה אחת הן הוי כאילו הן דאורייתא**. ובנוסחת תורת האדם שבידינו כתוב ולפי דעתם ודבריהם של הגאונים כיון שהוא מדרבנן וכו'.

"ומ"ש בשם הרא"ש אלה דברי הראשונים אבל החכמים האחרונים כתבו שאין שום אבילות דאורייתא אף ביום ראשון וכו'. בפרק אלו מגלחין (ס' כז). וחכמים האחרונים הללו שכתבו מבואר בדבריו שם (ס' ג) שהם רבינו תם והרב ר' יהודה; והגהות מיימוניות כתבו בפרק י' (אות י) שכדאי הגאונים שדבריהם דברי קבלה לסמוך עליהם. ולענין הלכה כיון שהגאונים והרי"ף והרמב"ם והראב"ד והרמב"ן סוברים דאבילות יום ראשון דאורייתא כמו שנתבאר בסימן שצ"ח הכי

נקטינן".

היינו מחלוקתם היא לגבי מת שנקבר ביו"ט שני שהרי יו"ט שני כחול שווהו רבנן כאמור בדבר הריב"ש לעיל, והשאלה כיון שהמת נקבר האם ימי האבילות מתחילים מיום שני של ר"ה. וכיון שאבילות יום ראשון מן התורה, יש סוברים שמתאבלים ביום שני של ר"ה והוא נספר לשבעת ימי אבילות. ויש סוברים שקדושה אריכתא של ר"ה דוחה את האבילות.

ובאור זרוע (ח"ב, הלכות אבילות ס' תלב) כתב: "וכבר היה מעשה במורי הרב ר' יהודה החסיד שהיה יום מיתה ויום קבורה ביום אחרון ולא נוהג אבילות ולא הביא ראיה לדבריו רק שהיה אומר חלילה לי לחלל יו"ט. ורבתי שבבהם מורים הלכה למעשה כדברי הגאונים **לישב באבילות כשחל יום מיתה ויום קבורה ביו"ט אחרון** או ביו"ט שני של עצרת. וכבר היה מעשה באחד שמת ביום שני של ר"ה והצריכו את קרוביו לישב באבילות ע"פ הגאונים, **ויש שרצו לפטור משום דשני ימים טובים של ר"ה קדושה אחת היא**, ולשון הגאונים לכאורה משמע כן ששניהם כתבו או ביו"ט שני של עצרת מה הוצרכו להזכיר של עצרת אם אין בדעתם למעוטי יו"ט של ר"ה, וכבר היה מעשה שחל יו"ט ראשון של ימים אחרונים בשבת ובו ביום מתה אשה אחת ונקברה באחד בשבת שהוא יו"ט האחרון והצריך מורי בן ה"ר יעקב בן ה"ר יצחק הלבן זצ"ל לישב קרוביה באבילות כדברי הגאונים. מיהו ליתא דעד כאן לא פסקו פר"ח ורבי' יצחק אלפס זצ"ל אלא דוקא שהיה יום קבורה ויום מיתה ביו"ט אחרון אבל כה"ג לא". וכאמור לגבי ימינו כיון שאין קוברים ביום טוב אין

חבל נחלתו

השאלה כ"כ רלוונטית⁴.

ברכת שהחיינו לזמנים שהם מדרבנן.

ב. יש מקום לומר שבדינים דרבנן חכמים הקלו.

מסקנות

א. כיון שיום שני של ר"ה הוא מדרבנן לכו"ע ורק ניתנו לו דיני ר"ה ודין קדושה אחת, נסתפקו הראשונים האם זה אך לחומרא, ואסורה הכנה מיום ראשון לשני או שהקלו בענייני עירובין, או אף להוסיף

ג. במקום שדין קדושה אחת מתנגש עם דין תורה לכאורה דין תורה עדיף וא"כ אבלות יום ראשון היתה צריכה לדחות את יום שני של ר"ה, ובכ"ז יש דעות שדין קדושה אחת עדיף⁵.

סימן יט

מינקת ביום כיפור

שאלה

את תשובת דבר שמואל (אבוהב, סי' קז) שכתב: "המינקת מן העבריות שיש לה ולד חולה ומסוכן אם מותר שתאכל בת"ב וביה"כ כדי שיהיה לה חלב הצריך להניקו. הגם שהמציאות היא זר עד מאד שיצטמקו דדיה כ"כ בתענית יום א' מבלי שישאר בהן חלב כדי גמיעה הצריכה לולד ולא תמצא מינקת אחרת או די חלב עזים ומאכל אחר להשלים חסרונו. מכל מקום אם חלשת המינקת היא רבה כ"כ והולד אינו רוצה לאכול ולינק כי אם ממנה וסכנה היא לו כההוא דפ' אעפ"י בכתובות, הא קי"ל דכל ספק נפשות דוחה שבת ויה"כ כ"ש ט"ב שהוא מדרבנן".

וכן הזכירו בשו"ת חתם סופר (ח"ו ליקוטים סימן כג): "בתשו' דבר שמואל סי' ק"ז התיר בפשיטות לאשה בריאה מינקת אך בנה הי' מסוכן לחלב אמו ואם תתענה תחלש ולא

יש שאצל נשים המניקות, נוצר מצב של תלות מוחלטת של התינוק בחלב אמו, והוא אינו מוכן לקבל תחליפים. השאלה היא האם מותר לאם בגלל החשש לתינוק לאכול ולשתות ביום הכיפורים, שהרי מבלעדי חלב אמו הוא מסוכן, או שיאסר עליה והיא צריכה למצוא דרכים אחרות כדי לספק צרכיו, ועליה לצום.

תשובה

א. התענית ביום הכיפורים מהתורה. האם עצמה יכולה וצריכה להתענות אלא שהצורך להאכיל את בנה שהוא חשש פיקו"נ גורם לביטול תעניתה. לגבי שאלה זו הביאו הפוסקים השונים

4. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: אפשר לקבור ביר"ט, ואמר אדמו"ר זללה"ה דכן ראוי ח"ו לעשות.

תשובת המחבר: אעפ"כ בא"י המציאות בימינו שלא נהגו כך, ואף בירושלים שאין מלינין את המת, לא שמעתי שנהגו לקבור ביר"ט.

5. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: וגם לא קי"ל דאבלות יום ראשון דאוריתא.

יהי' לה להניק ויסתכן הולד התיר לה שלא להתענות אעפ"י שהיא עצמה בבריאותה כדי להציל מספק פ"נ של הולד ולא הבי' ראי', והוא פשוט! דהרי אדם בריא אולם — מחלל שבת עבור ספק חולי אעפ"י שהוא בריא, ה"נ יאכל הבריא ביה"כ להציל הולד מספק פ"נ"...

היינו, אין הבדל אם מבשל עבור חולה ביו"כ בגלל פ"נ או המניקה אוכלת ביוה"כ עבור חולה בפיקוק נפש, ולכן המינקת חייבת לאכול כדי להציל את בנה. וכן הביאו המהרש"ם בס' דעת תורה, בבאר היטב (סי' תריח), ובביאור הלכה בס' תריז, ובשערי תשובה (או"ח סי' תקנ"ד).

ב. אמנם בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' רא) כתב: "ומה שהביא כבו' לזה דברי הביאור הלכה בהלכות יוה"כ (סימן תריז) בהא דעוברות ומניקות מתענות ומשלימות. שכתב שם בביאור הלכה: ואם יש להמניקה ילד חולה ומסוכן ואינו רוצה לינוק כ"א ממנה ואם תתענה סכנה היא לילד אינה מתענה אפילו ביוה"כ... לענ"ד אין שום ראייה מדבריו לנ"ד, (ואדרבה משם לכאורה ראייה להיפך), שהרי הביאור הלכה הדגיש שם וכתב **ילד חולה מסוכן** — היינו שהוא חולה מסוכן בלאו הכי. ובזה שייכים דברי המ"מ שהזכיר כבודו לענין חולה מסוכן שעושין לו כל שרגילים לעשות בחול אף על פי שאין בו סכנה במניעת הדבר הורא כיון שהוא חולה בחולי שיש בו סכנה (ואפילו להחולקים על המ"מ בזה היינו דוקא בדבר שברור שלא יכבד עליו חליו ע"י מניעת דבר זה, אבל בדבר שיש חשש שע"י מניעת דבר זה יחלש וכבד חליו מחללין לד"ה, עיין ביאור הלכה סימן

שכח). משא"כ בתינוק בריא שאין בו שום סכנה אחרת אלא רק זה שאצל חלב הוא מסוכן אם לא ינוק ולא יהא לו חלב. אבל אם יש לו יניקת חלב ואפילו לכדי חיותו בלבד (אעפ"י שהוא רגיל ליותר) הרי לא קיימת שם סכנה בכלל ואינו בכלל מסוכן, ולא שייכים בזה דברי המ"מ הנ"ל.

"וע"כ צ"ל כן בדברי הביאור הלכה דהגע בעצמך אשה מינקת לילד בריא, וע"י התענית יתמעט חלבה ויצומצם לפחות מהכמות שהוא רגיל בה, אבל ישאר לשיעור כדי חיותו של התינוק וכי יעלה על הדעת לומר שהיא לא תתענה ביוה"כ, וע"כ שכל דבריו הם משום שהתינוק הוא חולה מסוכן בלא"ה וכנ"ל".

עולה מדברי הגרצ"פ פרנק שאשה שביכולתה להתענות ולספק צרכי בנה בדוחק חייבת בעינוי ובצום, ורק אם אין ביכולתה גם להתענות וגם לספק את צרכי התינוק מותרת שלא להתענות. ועי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' מג) שאשה לא תצום ביום הכיפורים אם ח"ו תפיל עוברת, ואפילו העובר בן פחות מארבעים יום.

ג. ונסתפקתי האם מוטל על האשה לשאוב חלב העודף שבדדיה במשך השבוע שלפני כן על מנת שתוכל לתת לתינוק ביו"כ וע"י כך תוכל להתענות, או שאינה צריכה לכך ותאכל בשיעורים ביו"כ כדי שהתינוק לא יסתכן.

דעת הגרש"ז אוירבעך זצ"ל שאין אדם צריך לטרוח כדי שלא יכנס למצב של פיקול"נ בו יהא מותר לו חילול שבת. עי' שש"כ (פרק לב סל"ד הערה קד וסעי' עד הערה

1. במידה והתינוק ימשיך לינוק מאמו ולא ידחה את היניקה מאמו ויצמד לבקבוק.

חבל נחלתו

תחליפי חלב תשאב במשך השבוע לפני יו"כ את עודפי החלב שבדדיה לבקבוקים ותקרר אותם. וביו"כ תפשיר אותם ותשתמש בהם להאכלת התינוק כאשר חלבה מדלדל בגלל התענית. ורק אם אין לה חלב ביום כיפור בגלל הצום, וחלב שהכינה נגמר, ואין אפשרות שהילד יינק מאשה אחרת – אז תפסיק את הצום ותשתה לשיעורים כפי הנצרך, ואם אין זה מספיק והחלב נצרך לתינוק, תשתה ותאכל לפי צורכה כדי שלא יסתכן.

קפט). ומנח"ש (ח"א סי' ז), ועי' בתשובת הרב מ' הלפרין באסיא (כרך שביעי תשנ"ד לגבי נסיעת רופא בשבת) המתבססת על דברי הגרשז"א. וכן במשנ"ב עם הערות הגר"א נבנצל (כרך ו) שאף הוא מזכיר זאת². לעומת זאת הגר"פ אפשטיין זצ"ל (סידור מנחת ירושלים רפואה בשבת הערה 11) והאג"מ (או"ח ח"א סי' קלא) פסקו שאדם צריך להתאמץ ולטרוח לפני שבת כדי שלא יצטרך לחלל שבת בעבור פיקו"נ, ואע"פ שבשבת יהא מותר לו לחלל שבת משום דחוויה או הותרה.

מסקנה

אשה מניקה שבנה אינו מוכן לקבל

הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים

לענ"ד אשה שאינה בטוחה שלא יחסר לה חלב, תשתה לשיעורים ביום הכפורים מתחילת הצום, אין תחליף לחלב אם. שמעתי בשם כמה גדולים שהורו מעין זה. וכבר אמר מרן הגר"ז זצ"ל שהוא אינו מיקל ח"ו ביוה"כ, אלא מחמיר בפקו"נ.

ביקרא דאורייתא

צעיר הלוי

אביגדר נבנצל

2. ונראה היה לי לחלק לשיטת הגרשז"א בין אדם היודע שהוא עצמו יכנס לפיק"נ שאז מצווה להכין ככל שניתן ע"מ שלא יתיר בשבת מחמת פיק"נ, לבין אם אחרים ימצאו בפיק"נ שאין הוא מצווה לטרוח כדי שבשבת לא יכנס למצב שמותר משום פיק"נ. כמו"כ נראה להוכיח שיש בכך מחלוקת ראשונים, עפ"י דברי התשב"ץ שהובאו בב"י (יו"ד סי' רסב) שמילה שלא בזמנה אין מלים ברביעי ובחמישי כיון שביום השלישי התינוק יהא מסוכן ויצטרכו לחלל עליו שבת. והספרדים חשו לכך ונהגו כן עי' באוצה"ב ח"ב פ"ט סכ"ו וכ"ז ובהערות. וצ"ע.

חבל נחלתו

סימן כ

שמיני רגל בפני עצמו

"ועל דרך האמת, כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ (שמות כ, י), ויום השביעי הוא שבת ואין לו בן זוג, וכנסת ישראל היא בת זוגו שנאמר ואת הארץ, והנה היא שמינית. "עצרת היא" כי שם נעצר הכל... וזהו מאמרם (חגיגה יז א) שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב. ותשלומין דראשון הוא, כי הוא אצילות הראשונים ואינו כאחדות שלהם..." רמב"ן (ויקרא כג, לו)

א. נקוט בידינו מלימוד הש"ס (יומא ב ע"ב, סוכה מז-מח, חגיגה יז ע"א) ששמיני עצרת רגל בפני עצמו, אבל הן משמו הן מהלכותיו נראה שאין הדבר לגמרי כן, לענין פז"ר קש"ב¹ (שאף בפירושם ישנה מחלוקת) הוא רגל בפני עצמו, ויש בו הלכות ודינים שלגביהם הוא המסיים את חג הסוכות². הדברים מפורשים בראש השנה (ד ע"ב): "דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה — תלמוד לומר בחג המצות ובחג השבועות

ובחג הסוכות, מקיש חג השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה — אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה. — וליקש לחג הסוכות: מה להלן שמונה — אף כאן שמונה: — שמיני — רגל בפני עצמו הוא. — אימור דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו — לענין פז"ר קש"ב, אבל לענין תשלומין — דברי הכל תשלומין דראשון הוא. דתנן: מי שלא חג יום טוב הראשון של חג — חוגג את כל הרגל, ויום טוב האחרון של חג". היינו, מי שלא הביא קרבן חגיגה בחג הסוכות מביא בשמיני

1. בירושלמי (סוכה פ"ה ה"ז, חגיגה פ"א ה"ו) סימן זה אינו מופיע, אלא נאמר: "שמיני רגל בפני עצמו, פייס בפני עצמו, ברכה בפני עצמה, קרבן בפני עצמו". ותו לא.
 2. במהרי"ל (מנהגים, הלכות חג הסוכות, ה) מסופר כך: "נשאל למהר"י סג"ל מפני מה אומר בשמיני עצרת ביום שמיני חג העצרת הזה יאמר חג שמיני ודיו. והשיב דבכל המצות מברכין על המצוה כגון חג המצות חג השבועות חג הסוכות, ואי אמר הכי שמיני לחוד לא נדע מאיזה שמיני היא, לכן אומר נמי העצרת. ואי אומר העצרת לחוד ה"א שבועות הוא דנמי מתקרי עצרת דשבועותיכם מתרגמינן בעצרותיכון לכך אומר שמיני. ושוב מצאתי וז"ל: אם בא לומר חג יאמר את יום שמיני חג העצרת הזה דאז משמע שהוא טפל לחג ולא חג בפני עצמו, כדאמרינן בריש יומא מי איכא מידי דעיקר רגל לא בעי פרישה טפל ידידיה בעי פרישה ואפילו למ"ד שמיני רגל בפני עצמו הוא ה"מ לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין תשלומי ראשון הוא. הילכך האומר את יום שמיני עצרת הזה טעות הוא בידו שמשמע שהוא חג בפני עצמו כשאר חגים, עכ"ל".
- ורואים שמהרי"ל הבין שהוא חלק מסוכות עם כמה הלכות מיוחדות אבל בעיקרו הוא טפל לחג הסוכות.

חבל נחלתו

עצרת, אף שהוא השמיני מיום הראשון של סוכות. וכפי שנראה להלן אף לעניין דברים נוספים הוא סיומו של חג הסוכות ואינו רגל בפני עצמו.

ב. ניתן ללמוד את המשמעות הכפולה בשמיני עצרת משמו שכינהו חז"ל יו"ט האחרון. לדוגמא במס' סוכה (פ"ב מ"ו): "ועוד אמר רבי אליעזר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים בלילי יום טוב האחרון. וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין על זה נאמר (קהלת א') מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות". הוא אחרון ביחס לראשון.

ועוד שם (פ"ד מ"ח): "סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג".

וכן במס' תענית (פ"א מ"א) לעניין הזכרת גבורות גשמים בברכת מחיה המתים: "מאימתי מזכירין גבורות גשמים? רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג, רבי יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג". ובמשנה שלאחריה: "רבי יהודה אומר העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג האחרון מזכיר, הראשון אינו מזכיר".

ובתוספתא ביצה (פ"ג ה"ט) לעניין שימוש בעצי הסוכה בשמיני עצרת: "אין נוטלין עצים מן הסכה אפילו ביום טוב האחרון של חג, אם אמר לכשארצה אטול הרי זה מותר". ובתוספתא סוכה (פ"א ה"ז) לעניין הנאה מנוי סוכה: "תלה בה אגוזין הפרסקאות ורמונים וגלוסקאות פרכילי ענבים ועטרות של שובלין כשירה לא יאכל מהן אפילו ביום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן שיאכל מהן בחג מותר".

ואף כשהבריתא מזכירה פז"ר קש"ב הרי

היא מכנה אותו כסיומו של סוכות, כאמור בתוספתא סוכה (פ"ד ה"ז): "יום טוב האחרון של חג: פייס לעצמו, זמן לעצמו, רגל לעצמו, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמה, שנאמר: ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך".

ולענין מקח וממכר במועד בתוספתא מו"ק (פ"ב ה"ג): "חניות פתוחות לסטיו פותח ונועל כדרכו, לרשות הרבים פותח אחת ונועל אחת, ערב יום טוב האחרון של חג יוציא ומעט את השוק בשביל כבוד יום טוב האחרון של חג".

ובתוספתא נדרים (פ"ד ה"ז) לענין לשון נדרים: "ענד שיעקרו סוכות – אסור עד לילי יום טוב האחרון של חג".

וכן ביומא (כא ע"ב) למדו מעשן המערכה בשמיני עצרת היאך עלה דינם לגבי גשמי השנה הקרובה: "והאמר רבי יצחק בר אבדימי: במוצאי יום טוב האחרון של חג הכל צופין לעשן המערכה, נוטה כלפי צפון – עניים שמחין ובעלי בתים עצבין, מפני שגשמי שנה מרובין ופירותיהן מרקיבין. נוטה כלפי דרום – עניים עצבין ובעלי בתים שמחין, מפני שגשמי שנה מועטין ופירותיהן משתמרים. נוטה כלפי מזרח – הכל שמחין, כלפי מערב – הכל עצבין".

ובגירסת המשנה בתלמוד הירושלמי סוטה (פ"ז מ"ז) גורס: "פרשת המלך כיצד מוצאי יום טוב האחרון של חג בשמיני מוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה שנ' מקץ שבע שני' במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישר' לרא' וגו'". (אמנם במשנה שבידנו ובבבלי גורס: "מוצאי יו"ט הראשון").

ובמדרש שמואל (פרשה כח אות ו) כותב: "ויקח המלך את שני בני רצפה וגו', ויתנם

ביד הגבעונים ויוקיעום וגו' (שמואל ב' כא ח ט), מלמד שהיו תלויים שבעה חדשים ממוצאי יום טוב הראשון של פסח עד יום טוב האחרון של חג...

עולה כי חז"ל קראו לשמיני עצרת יו"ט האחרון של חג, ונראה שאין זה רק מינוח שונה, ולשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד (עי' ע"ז נח ע"ב), אלא חז"ל תפסו שמצד אחד הוא שמיני המסיים את החג מצד ערכיו ותכניו, ומצד שני הוא עצרת – רגל בפני עצמו נפרד מהחג.

ג. ואף לשמחה מלמדת המשנה שדינו יוצא מתוך המשכיותו לסוכות (סוכה פ"ד מ"ח): "ההלל והשמחה שמונה כיצד? מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג, סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג".

ובגמ' פסחים (עא ע"א): "והיית אך שמח — לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה". וכתב תוס' (פסחים עא ע"א ד"ה לילי יו"ט): "פי' בקונטרס דוקא לילה אבל יום שמיני לא, וקשה לריב"א דהתנן ההלל והשמחה שמונה וליכא למימר משום ליל שמיני קתני שמונה דליכא שמונה לילות דליל יום טוב ראשון לא קחשיב, ועוד דומיא דהלל דעיקרו ביום, ועוד דכי פריך לקמן ואם איתא זימנין דלא משכחת לה שמונה כגון שחל להיות יום טוב הראשון בשבת, ואי כפירוש הקונס' תיקשי נמי לכולי עלמא דכשחל יום שמיני באחד בשבת אז ליכא אלא שבעה דמתי יוכל לשחוט לליל שמיני שהוא מוצאי שבת דאי שחיט בערב שבת איפסלא לה, הלכך נראה לפרש **דלילי יום טוב האחרון** לאו דווקא דה"ה ביום". וכך כתב בפשטות הרמב"ם בפירוש המשנה

(סוכה פ"ד מ"ז): "אמר ה' והיית אך שמח, ואמרו לרבות יום טוב האחרון לשמחה". וכן במסכת חולין (פ"ה מ"ג): "בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט, בתה מכרתי לשחוט, ואלו הן: **ערב יום טוב האחרון של חג**".

ומבאר זאת בתוספות רי"ד (ע"ז ה ע"ב): "בארבעה פרקים בשנה כו' פי' המורה (=רש"י) עיו"ט האחרון של חג מפני שהוא יום השלמת קרבנות החג דתנן מי שלא חג וכו' וי"ד בניטן משום פסחים ערב עצרת משום שלמי חגיגה ועולת ראייה, ואינו נראה לי... ונ"ל שכל טעם בארבעה פרקים **אינו אלא משום שמחה** שדרך כל ישראל לקנות בשר ולשמוח ביו"ט ומש"ה בערב ר"ה וערב עצרת ועיו"ט הראשון של פסח כולם קונים לשחוט ועיו"ט הראשון של חג ה"ט דלא תניי' בהדיהו **משום דכיון דאיכא שמיני עצרת קמיייהו כל עיקר שמחתן התם משוה לה** כדאמרין משל למלך שזימן את בניו וביום שמיני עושה משתה גדול כשרוצים להפרד ממנו **והילכך כל עיקר השמחה בשמיני עצרת עבדי לה**, אבל ביו"ט הראשון של פסח אין משהין שמחתן ליום השביעי מפני שאינו רגל בפ"ע וכל עיקר השמחה ביו"ט ראשון קא עבדי לה..." עולה מדברי הר"י דטראני ששמחת סוכות מתנקזת לשמיני עצרת ובזה שהוא מחד חלק מהחג ומאידך רגל בפני עצמו בכך שמחתו כפולה ומכופלת.

וכן בלשונו של בעל שו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב סי' כג): "והיינו טעמא דיום שמחת תורה שעולין כולם וקורין בענין אחד **דידוע הוא שאין לנו בכל השנה כולה יום שמחה כיום שמיני חג עצרת שהוא יום המיוחד למלך ואוהבו** שיהיו שמחים יחד

חבל נחלתו

ולא יעבור זר בתוכן".

ואף קרבנות היחיד של שמיני עצרת באים כהשלמה לקרבנות החג כאמור במסכת חגיגה (פ"א מ"ו): "מי שלא חג (=הביא קרבן חגיגה) ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג, עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, על זה נאמר (קהלת א) מענות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות". וכן בתוספתא (חגיגה פ"ב ה"י). וברש"י (יומא ג ע"א): "תשלומין דראשון הוא — אלמא טפל ידידיה הוא".

אמנם, לעומת מצות שמחה וקרבנות היחיד בולטת הפסקת מצוות חג הסוכות: סוכה, לולב, ניסוך המים, הקפת המזבח בערבה שאינן נוהגות בשמיני עצרת.

ולענין נדרים כן כתב הרמב"ן (סוכה מח ע"א): "והוי יודע דאנ"ג דאמרינן בשמיני שהוא רגל בפ"ע, לענין נדרי ביטוי בכלל החג הוא, שכך מצינו בירושלמי בפרק הנודר מן המבושל קונס יין שאני טועם בחג אסור אף ביו"ט האחרון, ומפרש התם משום דהלכו בנדרים אחר לשון בני אדם אבל בלשון תורה יום טוב האחרון אינו בכלל החג". ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רכ ס"ז): "קונס יין שאני טועם בחג, אסור ביו"ט האחרון".

ובאר הש"ך (ס"ק לד): "אסור ביום טוב וכו' — אף על גב דהוא חג בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב מ"מ בלשון בני אדם הוא בכלל החג".

עולה מן הדברים לעיל ששמיני עצרת אינו רגל בפני עצמו לכל דבר, אלא יש בו צדדים שהוא בפני עצמו — פז"ר קש"ב שנבארים להלן, ויש בו צדדים שהוא יום אחרון של סוכות.

ד. כאמור "רגל בפני עצמו" הוא אחד מהדינים של פז"ר קש"ב, אולם בבבלי

ובירושלמי בשניהם הוא קודם מוגדר כ'רגל בפני עצמו' ואח"כ מובאים פרטי ההלכות (פז"ר קש"ב — בבלי; פייס, ברכה, קרבן — ירושלמי) ומבאר על כך הרמב"ן (סוכה מח ע"א): "ואני אומר כיון שלא מצאו המפרשים ז"ל ענין בפ"ע לרגל יותר הוא נכון להם לפרש **דרגל בפ"ע הוא** לומר שהם שני רגלים, חג הסוכות שבעה רגל אחד, ושמיני רגל אחד, ונפקא מינה לענין פז"ר קש"ב, **רגל בפ"ע אב ואלו תולדות כדפרישית**, וכדאמר ר"י רגל בפ"ע הוא שכשם ששבעת ימי החג טענין כו', למדו כל זה ממה שהוא רגל בפ"ע, ולמדו שהוא רגל בפני עצמו מביום כמו שפירשו בירושלמי, וממה שמצאו בו עוד חילוקים הכא כתיב והכא כתיב כדאמרו לעיל בגמרא, ואין דבר שמתקשה בזה כלל אלא שהיה להם לומר פז"ר קש"ב".

היינו, בהסברו הראשון לענין שמיני רגל בפ"ע מבאר הרמב"ן שרגל הוא אב לכל ההלכות, והיה צריך לומר פז"ר קש"ב ולא פז"ר קש"ב. אמנם ישנם דינים שהוא עצמו מצביע עליהם כדוגמת שהוזכרו לעיל שמלמדים על קשרו לסוכות ועל כן אף הוא מסכים לכך שאינו רגל מוחלט, אלא רק לדברים מסויימים (פז"ר קש"ב) דינו כרגל.

הסבר דומה להסברו של הרמב"ן כתב אף הריטב"א (ראש השנה ד ע"ב): "אימור דאמרינן רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב. פי' בסוכה (מ"ז א'), ושמיני מהכא דרגל בפני עצמו לשון כללי לכולם וגם לשון פרטי מדלא קאמר לענין פז"ר קש"ב".

ובחידושי לסוכה (מז ע"ב) באר יותר וכתב: "רגל בפני עצמו. לעיל פירוש רגל בפני עצמו דרך כלל לכולהו פרטי דאית ביה לומר שהוא רגל בפני עצמו לענין שטעון קש"ב ולינה בפני עצמו, אבל הכא אמרינן

ליה דרך פרט שרגל בפני עצמו הוא ענין פרטי לעצמו וכזמן ושיר וברכה וחבריו, מדקאמר פז"ר קש"ב ולא קאמר פ"ז קש"ב או רפ"ז קש"ב שיהא כלל ופרט. ובפ"ק דר"ה (ד' ב') נמי אמרין אימר דאמרין שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין [תשלומין] דראשון הוא, אלמא רגל בפני עצמו דמני בפז"ר קש"ב פרטא היא דאי לאו הכי הוה ליה למימר אימור דאמרין רגל בפני עצמו הוא לענין פ"ז קש"ב אלא ודאי פרטי הוא לאיזה ענין שיהיה, וא"א **לומר שיהיה רגל בפני עצמו לעיקר הרגל** שיהא חייב בראיה וחגיגה לעצמו דאם כן הוה להו ד' רגלים שאם חגג ביום ראשון וחזר לביתו שיהא זקוק לחזור לשמיני כרגל אחר, והתורה לא אמרה אלא ג' רגלים, והכי מוכח מדתנן (חגיגה ט' א') שאם לא חגג ביום טוב ראשון שחוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון הא אלו חגג ביום טוב ראשון או בשאר ימים אינו חייב לחגוג בשמיני לעצמו ופשוט הוא".

מתבאר, ששמיני רגל בפני עצמו לפרטים הכלולים בפז"ר קש"ב אך לא לעניינים אחרים המצויים לגבי רגלים.

הרמב"ן (סוכה שם) נותן הסבר נוסף ובו הוא מוסיף עוד יותר להפוך את שמ"ע לרגל ומתגבר על הקושיה שהציב הריטב"א בסוף ביאורו לעיל, וז"ל: "ולי נראה שהלשון שאמרו בשמיני שהוא רגל בפ"ע הוא כמאמרם בפסחים (צ"ג א') שני רגל בפ"ע כו', ואיכא דאמר התם שני תשלומין דראשון הוא ולא רגל הוא, ועיקר מחלוקתם לומר שאם שגג בראשון והזיד בשני למאן דאמר רגל בפ"ע חייב כרת ולמ"ד תשלומין פטור, וכן גר שנתגייר בין שני פסחים וקטן שנתגדל בינתיים, למ"ד רגל בפ"ע חייב לעשות פסח שני, למ"ד תשלומין כל שאינו זקוק לראשון

אינו זקוק לשני, וכן רגל בפני עצמו דשמיני לענין זה הוזכר, לפי שעיקר חובת הרגלים ראייה וחגיגה ולזה הוזכרו רגלים בגמרא בכל מקום, לפיכך אמרו רגל בפני עצמו לומר שטעון מה שטעונים הרגלים ראייה וחגיגה ושמחה, והענין לפי ששנינו (חגיגה ב' א') הכל חייבין בראיה חוץ מחדש שוטה וקטן ועבדים שאינם משוחררים החגר והסומא והחולה, ואתמר התם (ט' א') מאי תשלומין ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון ואם היה חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, וזה נוהג בכל שבעת ימי החג, אבל שמיני רגל בפ"ע הוא ואע"ג דלא חזי בכל הנך חזי בשמיני, ומיהו **אינו רגל מיוחד לעצמו לגמרי** שאם חוגג בראשון אינו חוגג בשמיני אלא כענין [שאמרו] בפסחים לרבי דאמר שני רגל בפני עצמו הוא, והיינו דאמרין בפ"ק דראש השנה (ד' ב') אימר דאמרין שמיני רגל בפני עצמו הני מילי לענין פז"ר קש"ב, אבל לענין תשלומין – תשלומין דראשון הוא, לומר שאם חגג בראשון פטור בשמיני, ואפילו לר' הושעיא דאמר בכל ימי החג דאע"פ דלא חזי בראשון חזי בשני, משום דלדידיה חייב דראיה בכל יום ויום משבעת ימי החג הוא דכתיב שבעת ימים תחוג לה' אלהיך וכתיב ולא יראה את פני ה' ריקם, אבל שמיני לא כתיב התם כלל, ובפרשת רגלים שבתורת כהנים דכתיב שמיני לא כתיב ביה ראייה, אלא שדרשו ממאי דכתיב בחדש השביעי תחוגו אותו שחוגג אף בשמיני ומשום תשלומין דשבעה הוי, דכתיב וחגותם חג לה' שבעת ימים בשנה בחדש השביעי תחוגו אותו לרבות אף השמיני לתשלומין דהנך שבעה, הלכך כיון דאיהו ראייה וחגיגה לא כתיב ביה, משום תשלומין דהנך אי לא חזי בראשון [לא]

חבל נחלתו

חזי בשמיני לדברי הכל, אלא מפני שהוא רגל בפ"ע הוא מתחייב בראייה וחגיגה, והוא דלא עבד בראשון כדפי"ו.

לפי הסברו השני של הרמב"ן שמ"ע הוא רגל בפני עצמו ביחס לשאר ימות החול ולא ביחס ליום הראשון של סוכות. הוא יוצר חיוב מחדש למי שלא חג ביום הראשון או בתשלומיו. ויש בו שני צדדי תשלומין, מחד אם הביא את קרבנות היחיד של החג ביום הראשון של סוכות או בשאר ימי החג שוב אינו צריך להביאם ביום השמיני ובכך הוא מעין תשלומין של ראשון. ומאידך למי שלא היה ראוי ביום הראשון להביאם ויכול מכאן ואילך, בשאר ימי החג שהם תשלומין אינו חייב להביא אבל בשמיני מחמת שהוא רגל בפני עצמו חייב להביא. ובכך הוא דומה לפסח שני למ"ד בפני עצמו ולא תשלומין של ראשון. לפי הסבר זה שמיני הוא רגל בפני עצמו כמעט לכל דבר ואינו השלמה לסוכות, אלא שאם כבר הביא קרבנות היחיד בחג הסוכות נפטר מהם ביום השמיני. ומוסיף הרמב"ן:

"ולמדו כל זה הענין שהוא רגל בפ"ע אע"פ שהוא תשלומין מִקְרָא הכתוב שלא ערבו עם הראשונים בפרשת קרבנות, הכא כתיב וביום הכא כתיב ביום הכא כתיב כמשפטם כו', והיינו דא"ר יהודה שמיני רגל בפ"ע הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן לעצמן שוה בהם, כך שמיני טעון קרבן לעצמו שני מהם פר אחד ואיל אחד, וטעון שיר שתקנו לו שיר מעניינו של יום שלא כענין השיר של שאר הימים והוא למנצח על השמינית כדמפורש במס' סופרים (פרק י"ט), וטעון ברכה דהיינו זמן או שמזכירין שמו בברכת המזון ותפלה ביום השמיני חג עצרת הזה ואינו

מזכיר כשאר ימים חג הסוכות הזה, וטעון לינה כעיקר הרגל, אלמא רגל בפני עצמו עשאוהו לכל דבר, והילכך חובת הרגלים עליו וחייב בו ראייה וחגיגה לעצמו ואע"ג דליכא תשלומין לראשון כגון דלא הוה חזי בהו כדפרישית". (ועי' לעיל שאף הריטב"א פרש כן 'רגל בפני עצמו').

ה. הרב חיד"א דן בברכי יוסף (או"ח סי' תרסח ס"ק ב) מה דינו של הטועה בהזכרה ואמר חג הסוכות במקום להזכיר שמיני עצרת. וז"ל:

"ואכתי פש גבן חקור דבר, אם המצא ימצא דשמיני עצרת נכלל בכלל חג הסוכות אי לא. והנה רש"י ביומא דף ג' פירש גבי פז"ר קש"ב, רגל שאין שם סוכות עליו. וכ"כ הריטב"א בחידושי סוכה דף מ"ו, דאינו בכלל חג סוכות, והוא חלוק בסוכה ולולב. וכן הוא מפורש בירושלמי ריש פרק הנודר מן המבועל, דהאומר קונם שאני שותה יין בחג, בלשון תורה אין שמיני עצרת בכלל, אלא דבלשון בני אדם שמיני עצרת בכלל חג. והביאו הירושלמי הזה הרשב"א (נדרים סא ב ד"ה ירושלמי בפרק) והר"ן (נדרים מט א ד"ה תניא). וכ"כ מרן בב"י י"ד סי' ר"ך, מדנפשיה. וכבר כתבנו בעניותנו שם בי"ד סימן ר"ך בזה. וכפ"ז נראה דכל שכן בנדון דידן, **שאם אמרו דאין שמיני עצרת נכלל בחג, מכל שכן שאינו נכלל בחג הסוכות.**

"האמנם אנן מה נענה ביום שידובר בנו תלמוד ערוך בבלי בסוטה דף מ"א, דאתמר התם דאי כתב רחמנא בחג הסוכות הוה אמינא אפילו יום טוב האחרון. וכל ישר הולך עיניו יחזו דסוגיא זו מוכחא **דבלשון תורה שמיני עצרת בכלל חג הסוכות**, וכמו שכתבנו בעניותינו בי"ד סי' ר"ך הנז'. ומאחר דעין רואה סתמא דתלמודין קרי בחיל דבחג

מקדש השבת בי"ט דיצא, כבר כתבנו בעניותנו שם סי' תפ"ז (אות ב) דלמסקנא הדר מר משמעתי, שלא כמו שעלתה על דעת מי שהביא דבריו ודו"ק". ומסקנתו שלא יצא אם טעה והזכיר סוכות במקום שמ"ע.

ו. מכאן נעבור לסימני ההלכות ולמחלוקות שנפלו בהן.

נאמר בברייתא (סוכה מח ע"ב): "ויום טוב האחרון של חג: פייס לעצמו, זמן לעצמו, רגל לעצמו, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמה".

[א] פייס (פז"ר קט"ב)

רש"י ביומא (ג ע"א) כתב: "פייס לעצמו — שאין פייס בפרי החג אצל המשמרות, שכל המשמרות שונות ומשלשות בהן לפי חשבון סדרן, כמו ששנינו במסכת סוכה (נה), ב. אבל פר של שמיני — בתחילה מפייסין עליו". וכעין זה במילים שונות כתב בסוכה (מח ע"א) ובחגיגה (יז ע"א).

הרמב"ן (סוכה מח ע"א) מקשה על רש"י, ומפרש בצורה שונה. וז"ל: "פרש"י ז"ל פייס בפני עצמו דבשאר ימי החג לא היו מפייסין אלא כל עשרים וארבע משמרות מקריבות על סידור שהן סדורות ככתוב בדברי הימים יהויריב ידעיה כו', זו היא ששנינו (נ"ה ב') יום טוב הראשון של חג היו שם י"ג פרים ואילים שנים ושעיר אחד נשתיירו שם י"ד כבשים לשמונה משמרות כו', לומר שמקריבין ט"ז משמרות על סידורן י"ג פרים ואילים שנים ושעיר אחד, ושמונה הנשארות מקריבות על סידורן נמי י"ד כבשים כדמסדר להו מתני' ביום הראשון ששה מקריבין שנים (פרים) [שנים] והשאר אחד אחד, וקצרו של דבר שלא היה פייס למשמרות בשבעה ימי החג כלל. ומה ששנינו בשמיני חזרו לפייס

הסוכות דכתיב באוריתא, אי לאו דכתיב בבא כל ישראל, הוה אמינא אף י"ט אחרון, היה נראה לכאורה דהא דקאמר בתפלתו את חג הסוכות במקום שמיני עצרת יצא, דבכלל חג הסוכות הוא. והן אמת דתקון רבנן לקרוא שם חדש שמיני עצרת בתפלה, כמ"ש רש"י ושאר מפרשים בפירושו פז"ר קט"ב, אלא דחלוקים היכא רמיזה. עש"ב. אבל בדיעבד כיון דשמיני עצרת בכלל חג הסוכות, אימור דיצא.

"אלא דנראה דבכל זאת האי גברא דאמר חג הסוכות במקום שמיני עצרת לא יצא, משום דסירכא דסוכות רגל על לשונו, ועד השתא חג הסוכות דקאמר בתפלותיו על סוכות ממש איכוון. וא"כ גם עתה האומר בפיו חג הסוכות על סוכות נמי קאמר. ולא דמי למאי דאמרינן בשמעתא הנז', דהתם חג הסוכות דכתב רחמנא אמרינן דעל שמיני עצרת נמי איכוון, ובכהאי גוונא הוא דאיכא למיגמר מהתם, דקורא לשמיני עצרת בכלל חג הסוכות מימר שפיר קאמר. אבל האומר חג הסוכות, וכונתו על סוכות ממש, ואעיקרא הוא לא ידע אי שמיני עצרת בכלל חג סוכות, מהיכא תיתי דאמירתו לגבוה חג הסוכות היא העולה במקום שמיני עצרת, הא ודאי טעות הוא בידו וחוזר. ויש להביא קצת ראיה לזה ממ"ש הרב חק יעקב ושאר אחרונים סי' תפ"ז, דהחזתם מקדש השבת בתפלת יום טוב, אף דזכר י"ט באמצע, ושבת נקרא י"ט, לא יצא, דלא כיון על י"ט שנקרא שבת אלא על שבת ממש. ומכל שכן הכא, דזה ודאי לא ידע דשמיני עצרת נכלל בחג הסוכות, והוא לא כיוון אלא סוכות ממש, ולשונו תהליך בארש הרג'ל מועדת, ודאי לא יצא, ומחזירין אותו. והגם דהרב מגן אברהם שם סי' תפ"ז (ס"ק ב) כתב ברישא בחותם

חבל נחלתו

כברגלים, פי' הרב ז"ל שמפייסין בו כשאר הרגלים כפסח ועצרת, והטעם דמפני שהיו בחג קרבנות מרובין לא היו משמרות צריכין לפייס אבל בשאר רגלים שקרבנותיהם מועטין מפייסין להם. זהו דרך המפרשים ז"ל. "וקשיא לי שאפילו בחג משמע דמשמרות הקודמות משתכרות יותר מן האחרות, שהם זוכות בפרים תחלה, ושם מהן על פי סידורן זוכות להקריב בכבשים שנים שנים, נמצאו ראשונות משובחות ומשתכרות בקרבנות יותר מן האחרות, ולא תקבל אחת מהם ברצונה להתעכב עד למחר ועד שביעי, וכ"ש שתי משמרות האחרונות שלא היו משלשות בפרים שאינן מקבלות עליהן להתאחר, וכל עיקר הפייס לא נתקן אלא בדבר קל מזה כדתנן (יומא כ"ב א') מעשה שהיו שניהן רצין ועולין בכבש דחף את חבירו כו', השתא בתרומת הדשן שאין בה שום הנאה לכהן אלא זכות מצוה בלבד היו מקפידין עד שתקנו להם פייס, בקרבנות פרים ואילים לא כש"כ, ועוד חזרו לפייס כברגלים לא משמע כשאר הרגלים דהוה ליה למיתני בשמיני מפייסין כשאר הרגלים, ועוד דהוה ליה לתנא דמתני' למיתני לא היה פייס בחג, מדקתני סתם ביום הראשון היו י"ג פרים כו' משמע דמקריבין כדרך כל רגל, ועוד פייס בפני עצמו משמע דבשאר הימים היה שם פייס בפני עצמן".

הרמב"ן מקשה שלפי רש"י כל המובן של פייס בפני עצמו אינו מתבאר היטב שכן היה צריך להיות פייס בין המשמרות בסוכות בתחילת החג, ולא נהגו אך בתור וחלוקה בעלמא. וכן לגבי שמ"ע הלשון אינה מדויקת. ומתקן:

"אבל הענין כך הוא **שהיו כל המשמרות מתכנסות בחג כדרך כל הרגלים**, ולוקחין מכל משמר ומשמר גדול שבו ומפייסין, וזה שזוכה

בפייס משמרתו מתחלת ביום הראשון, וזה שעל ימינו משמרתו מקריבין אחריו וכן כולם כדרך שעושין בני משמר בארבעה פייסות בכל יום, ובפייס הזה של יום ראשון נתפייסו משמרות כל ימי החג, נמצאו כולם מקריבות בפייס זה על סדר המשנה, ביום טוב ראשון של חג היו שם י"ג פרים ומי שהיה מקריב פרים היום לא היה מקריב למחר כו'.

"וכן מצאתיה בתוספתא דתנא אבא יוסי בן חנין אומר לא היה פייס אלא לראשי משמרות בלבד ושאר כל המשמרות חוזרות חלילה, ור' חנינא בן אנטיגנוס אומר לא היה פייס אלא ליום טוב הראשון של חג בלבד ושאר כל ימי החג חוזרות חלילה, פי' סובר אבא חנין שהיו מפייסין ראשי המשמרות ומשמרה הזוכה בפייס קודמת ועל ידה מקריבות כל המשמרות כסידורן במקרא, ורבנן פליגי בהא וסברי דשאר משמרות מקריבות כדרך שעומדות בכוליאר (יומא כ"ה א') כדפרישית. ואיפשר דליכא הכא פלוגתא ואנ"פ שבלשון יחיד הם שונים אותה, וכן סיפא (סוגיא) דר' חנינא בן אנטיגנוס הכל מודים בה, וכן כיוצא בהן בתלמוד רבות, וכדרך שמסודרות בכוליאר הם זוכות בפייס כמו שזכרין היחידים בפייס התמיד כדפרישית".

הרמב"ן מסביר שהיה פייס אחד בין ראשי המשמרות בתחילת הרגל ועל פיו היו קובעים את חלוקת קרבנות הציבור בחג הסוכות, והפייס היה ככל הפייסות, והמשמר הבא היה הבא אחריו בסדר המשמרות. ומשמע שבשמ"ע חזרו לסדרי הפייסות הרגילים היינו כל הכהנים היו מפייסים ביניהם. ולא היה משמר הזוכה בקרבן.

וכן כתב הריטב"א (סוכה מז ע"ב): "פרש"י

כאמור לעיל, ישנה חזרה וסתירה מסויימת בין הגדרת שמיני כולו כרגל לבין הזכרת הדין בתוך ששת הדינים של פז"ר קש"ב. ולכן הראשונים הסבירו זאת על פרטי הלכות על אף הקושי שבדבר.

בסדר רב עמרם גאון (סדר חג הסוכות) נאמר: "והכי אמר שר שלום גאון, בשמיני של חג אומר במוסף מלך רחמן ושלש פעמים בשנה, מפני שרגל בפני עצמו הוא לענין שלש רגלים, דקאמר אימר דאמרו רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב, אבל לענין קרבן, תשלומין דראשון הוא. דתנן מי שלא חג יום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג וכך הלכה. וכך מנהג בשתי ישיבות ובכל מקומות".

עולה, שנחשב לרגל בפני עצמו דוקא לענין הזכרה בתפילות, אבל לענין קרבנות יחיד הוא תשלומין של סוכות.

ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' שכג) מפרש זאת לענין דיני אבלות וז"ל: "דהא רבינא דהוא בתרא אמר הלכתא אפי' יום אחד לפני החג והחג שבעה, ושמיני שלו שהוא רגל בפני עצמו הרי כאן עשרים ואחד, וזהו שאמרו רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב פי' רגל בפני עצמו זהו כדי לחשב יום שמיני של חג הסוכות שבעת ימים לאבל למנין

כי בשמיני היה בו פייס כמו בשאר הימים אבל בחג לא היה בו פייס כלל מפני שהיו שם פרים מרובים ולא היו צריכין פייס, וליתא דהא ודאי צריכין היו לפייס איזו לפרים ואיזו לאלים ואיזו לכבשים ומפורש הוא בתוספתא שהיה פייס ביום טוב ראשון של חג, וכן נ"ל לפי שאמרו לק' בפרק החליל שכל המשמרות היו שונות ומשלשות חוץ משתיים שלא היו משלשות ומפני זה היה צריך להקפיד בפייס, אבל עיקר הפירוש כי ביום הראשון היו מפייסין לראשי משמרות ומתוך אותו פייס זוכין בכל הימים בסדר שלהם בזו אחר זו כדאיתא בפרק החליל, ובשמיני מפני שאינו מכלל החג והוא קרבן בפני עצמו היו מפייסין פעם אחרת, וזהו ששנינו בשמיני חזרו לפייס כרגלים כלומר שחזורים לפייס בשמיני אחר שפייס הרגל פייס אחר³, והשתא אתי שפיר לישנא דפייס בפני עצמו וכאידך דאמרינן זמן בפני עצמו וחבריו".

[ב] זמן (פז"ר קש"ב)

רש"י במסכת יומא (ג ע"א) פרש: "זמן לעצמו — לברך שהחיינו". וכן בסוכה (מח ע"א) וחגיגה (יז ע"א). וכן בירושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) פרשו את דין ברכה על שהחיינו — "ברכה א"ר לא: זמן".

[ג] רגל (פז"ר קש"ב)

3. הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ב) כתב: "וכלן עובדין בשוה ברגלים". וכוונתו שכל המשמרות עובדות יחדיו. לא התברר האם כולם מצטרפים כפרטים לפייסות או שהמשמרות מפייסות. ומצאתי שהמאירי (ראש השנה ד ע"ב) כתב: "והענין שכל עשרים וארבעה משמרות עובדים כאחד ברגלים בקרבנות החג שאע"פ שבתמידים ונדבים ונדבות שבמועד אינן עובדות בשוה אלא משמרה הראויה לאותו השבוע בקרבנות החג מיהא עובדות בשוה וכן כל כהן הבא לעבוד חולק בלחם הפנים ובשתי הלחם ובכל קרבנות הרגלים ומפייסים בהם וכל שזוכה לעבוד עובד". משמע מדבריו שהפייסות לקרבנות הציבור היו אישיות ולא היו תלויות במשמרות. ובקרבנות היום ונדבים שלא מחמת החג היו מפייסים רק כהני המשמר העובד באותו שבוע.

חבל נחלתו

שלשים". וכן כתבו הרי"ף (סוכה כג ע"א) והרא"ש (סוכה פ"ד סי' ה).

הרמב"ן (סוכה מח ע"א) השיב על פירוש זה: "ור"ח ורבינו בעל הלכות ז"ל פי' רגל בפני עצמו לענין אבילות שנמנה שבעה כדאמרינן בפרק בתרא דמשקין אמר רבינא אף אנו נאמר יום אחד לפני החג והחג ושמיני שלו הרי כאן עשרים ואחד יום, **וזה דוחק מאד** ואינו מתקבל עלי כלל שיהא אותו מנין שחידש רבינא ואמר אף אנו נאמר נשנה לראשונים בברייתא, דתניא לעיל רבי יהודה אומר שמיני רגל בפני עצמו הוא, ותניא בהדיא שמיני פז"ר קש"ב כו', ועוד דתלו תניא בדלא תניא שמפני שהוא רגל בפני עצמו הוא נמנה שבעה, במה מצינו שהוא חלוק לענין פז"ר קש"ב הוציא רבינא מנינו ועשאו שבעה רגל בפני עצמו, אבל כל תולדות הללו ממנו הן לְמַדּוּת".

וכן הריטב"א (סוכה מז ע"ב) הקשה: "אבל אין זה פירוש רגל בפני עצמו האמור כאן, שאם כן מה חדש לנו רבינא דהא מתניתא היא, והוה ליה למימר התם תניא כותיה דרבינא שמיני פז"ר קש"ב, אלא שענין רגל בפני עצמו האמור כאן ענין אחר, והאמוראים ממה שלמדו ששמיני רגל בפני עצמו דרך כלל לכל אלו הפרטים של פז"ר קש"ב חדשו הם שהוא נמנה שבעת ימים לענין אבילות". היינו אין לתלות שהברייתא חידשה דין שרבינא אמרו והרי הוא מאוחר כמה דורות לאחריהם. ועוד שדינו של רבינא נובע מכך ששמיני רגל בפ"ע וא"כ איך אפשר ליחס את הדין בפז"ר כדין של רבינא.

ואילו רש"י (יומא ג ע"א) פרש: "רגל לעצמו — שאין שם חג הסוכות עליו". ואולי כוונתו כדברי רב עמרם גאון. וכ"נ מדבריו

בחגיגה (יז ע"א): "רגל — שיש לו שם רגל בפני עצמו, ואינו קרוי סוכות".

ובסוכה (מח ע"א) כתב רש"י: "רגל בפני עצמו — שאין יושבין בסוכה".

הרמב"ן (סוכה מח ע"א) השיב על פירוש רש"י: "ואם אין רגל בפני עצמו אלא לומר שאינו בסוכה ולולב לא הוצרכו ללמוד כן מן הו"ו, ועוד שאינו נקרא רגל בפני עצמו בשביל שאינו בכל מצות הרגל שלו, שהרי לולב נוהג בראשון ואינו בשאר הימים בגבולין, (ורגל) ופסח נמי חלוק במצה ומרור כדאיתמר לעיל".

ובתוספות (ראש השנה ד ע"ב ד"ה פז"ר קש"ב) כתב: "פירש הקונטרס רגל בפני עצמו שאין שם חג הסוכות עליו ורוצה לומר דבברכת המזון ותפלה מזכירין שמיני עצרת ולא סוכות... ודומה להווא דמפרש ר"ת הווא דהכא ורגל לעצמו **שטעונה לינה**. ורבינו חננאל פירש לענין אבילות משום דאמרי' במועד קטן בפרק בתרא (ד' יט.) הקובר מתו שבעה ימים קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שלשים וזימנין דליכא שבעה קודם הרגל ואפי' הכי בטלה ממנו גזירת שלשים משום שמיני עצרת, ור"ת עצמו יסד במעריב שלו 'קודש ללינה ושלשים ידחם כאשר אבליס ינחם'. ומיהו אי אפשר לומר שידחה לגמרי דהא אמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (ד' כד: ושם) יום אחד לפני החג והחג ושמיני שלו הרי כאן אחד ועשרים יום..."

עולה מדברי תוס' שאת רש"י פרש לגבי אזכרה בתפילה וברכת המזון. ואילו ר"ת פרש זאת לגבי לינה בירושלים בזמן שביהמ"ק קיים. ועי' תוספות (יומא ג ע"א ד"ה פז"ר קש"ב) שהאריך בענין לינה ברגלים. ורבינו חננאל פרש כתשובת הגאונים לענין אבילות ותוס' מבאר שאינו מבטל לגמרי

אלא נחשב לשבעה ימים.

הריטב"א (ר"ה ד ע"ב) משנה במעט את פירוש ר"ת: "ור"ת פירש לענין לינה שטעון לינה לעצמו, ונראה יותר למי שלא נראה בתוך החג ונראה עכשיו, כגון שנתגייר או שהגדיל שהוא חייב בלינה".

הרמב"ן (סוכה מח ע"א) משיב על פירושו של ר"ת שהסביר זאת על לינה: "ור"ת פי' בספר הישר רגל בפני עצמו לומר שטעון לינה תדע מדלא מניין לינה, ואינו במשמע דהא אמר להו רבי יהודה לרבנן רגל בפ"ע שכשם שהשבעה ימי החג טעונין ברכה ולינה כך שמיני כו' דכל אלו מלמדות למה שהוא רגל בפני עצמו, ואלו תולדות, ורגל בפני עצמו אב לכולן, והוה ליה למימר פז"ל קש"ב, ותולדות דנפקי מרגל בפני עצמו קא חשיב,

ועוד מאי משמע ברגל בפ"ע לינה טפי מהנך, שאילו לפירוש הראשונים ז"ל משום לולב וסוכה נראה כרגל בפ"ע ממש, וכן אם הוא נמנה שבעה עשיתו רגל שלם, אבל בלשון רגל בפ"ע אין משמעות לינה יותר משאר דינין, [ולמה] סתמו לינה בלשון רגל ופירשו דינין אחרים שבו, ואדרבה אפי' יהא רגל בפ"ע מפורש מן התורה אין לינה במשמע דאפשר דכיון דליכא שבעה ליכא לינה, ועוד ראיתי בירושלמי שלא הוזכרה לינה בתלמודם כלל ואמרו שהוא רגל בפ"ע, ומה שהביא ראיה מדלא מניין לינה י"ל האי תנא ס"ל שאינו טעון לינה שבעה אינו טעון לינה למעוטי שמיני ופסח שני⁴.

הרמב"ן מעלה אפשרות נוספת לרגל בפני עצמו: "ואפשר עוד שיהא רגל בפ"ע

4. **הרמב"ן** (סוכה מח ע"א) דן בענין חיוב לינה: "וענין הלינה פירשו רבותינו הצרפתים ז"ל לומר שאם שחט חגיגתו בשביעי ובא שמיני ונתראה פנים בעזרה ואכלה שהרי נאכלת היא לשני ימים, צריך הוא לינה משום חובת הרגל דשמיני, אבל בא בשמיני והביא קרבנו פשיטא דצריך לינה ואפילו לא היה לשמיני דין רגל, דכל המביא קרבן טעון לינה דתניא בספרי ופנית בבקר מלמד שטעון לינה אין לי אלא אלו בלבד מנין לרבות עופות ומנחות יין ולבונה ועצים ת"ל ופנית כל פינות שאתה פונה מן הבקר ואילך, רבי יהודה אומר יכול יהא פסח קטן כו' שאינו טעון אלא יום אחד וחכ"א הרי הם כעצים ולבונה שטעונין לינה. ועוד הביאו מן הירושלמי שאמרו במסכת בכורים דתנן בבכורים וטעונין לינה אמר ר' יוחנן הדא דתימא כשאין עמהן קרבן אבל יש עמהם קרבן בלא כך טעונין לינה מחמת הקרבן. אלו דבריהם ז"ל, ולדידי קשיא לי שהרי זה שלא בא לעזרה עד שמיני צריך הוא להביא עמו עולת ראייה בשמיני ותיפוק ליה משום עולת ראייה, ואי אפשר ששלח נמי עולתו בשביעי קודם שנתראה פנים בעזרה שאין חובתה אלא בשעת ראייה דכתיב ולא יראו פני ריקם, ומפורש אמרו בירושלמי במסכת חגיגה שאינו משלח חגיגתו ביד אחר ולמדו מן הטמא דפטור מן הראיה.

"אלא כך אני אומר, דלר' יהודה דממעט פסח קטן לית ליה כל פינות ואין שום קרבן טעון לינה אלא של רגלים בלבד, וכל שכן עצים ולבונה, ולית ליה הא דתנן בכורים טעונים לינה דאינהו נמי מכל פינות שאתה פונה נפקי, והכי איתא בירושלמי, הילכך לינה דשמיני לר' יהודה משום רגל בפני עצמו הוא, וטעון שבעה קרינן ביה כיון דהוא תשלומין דכולי חג, ואלו לא היה רגל אינו צריך לינה משום קרבן כלל, והיינו דקתני ברייתא פז"ר קש"ב ולא קתני לינה דההיא דרבנן היא דאית להו לינה לכל מביא קרבן, [ו]לינה לדידהו (דלאו) [בלאו] חובת רגל היא ולא מיתניא ליה גבי הנך".

הרמב"ן מחדש שחיוב לינה על הבאת קרבנות הוא במחלוקת תנאים, ולחכמים חייבים בלינה על

חבל נחלתו

אף לענין בל תאחר, וכיון שעברו עליו לר' שמעון (ר"ה ד' ב') שני רגלים ושבעת ימי החג ולר"מ שבעת ימי החג בלבד עובר בבל תאחר, ואע"ג דשמיני תשלומין להם, מידי דהוה אעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה ואפ"ה כל שלא הקריב בעיקר הרגל עובר בעשה ולר"מ עובר בבל תאחר, וגם זה נכון דרגל בפני עצמו לכל ענין קרבנות התלוי ברגלים קאמרינן, לראיה חגיגה ושמיחה ולהבאת קרבנות המוטלין עליו להביא ברגל, וקראי הכי כתיבי בחג השבועות ובחג הסוכות ולא כתיב התם שמיני ומיניה דרשינן בל תאחר בפ"ק דר"ה.

הריטב"א (סוכה מז ע"ב) מעלה את האפשרות של 'בל תאחר', וחולק עליו, וז"ל: "יש שפירשו שהוא רגל בפני עצמו לענין בל תאחר, ולא שיהיה נמנה רגל שלישי לעבור עליו עם שני רגלים שהרי אמרו (ר"ה ד' א') בפירוש נדר לפני עצרת הרי כאן חמשה

לפני החג הרי כאן ארבעה ואלו היה שמיני עצרת רגל בפני עצמו לענין רגלים אתה מוצא הנודר לפני עצרת שהם ששה והנודר לפני החג חמשה, אלא לומר שאם עברו שני רגלים קודם החג הוא ראוי לעבור בבל תאחר אע"פ שלא עבר השמיני, ואע"פ דשמיני תשלומין דראשון הוא הא אשכחן בעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה ואעפ"כ הוא עובר על עיקר הרגל, **ולא נהירא דהתם מוכח במה שאמרו שנה בלא רגלים** היכי משכחת לה? גמר מדרבי מאיר לכולהו רבנן, מכיון שהגיע הרגל השלישי ואין קרבנו בידו הוא עובר בבל תאחר ואפילו ביום הראשון, ועוד שמפני כן לא היה להם לומר שהוא רגל בפני עצמו.

ממשיך הריטב"א ומסביר כרמב"ן לעיל את ההלכה הזו בפז"ר קש"ב: "ונראה לפרש כהרי"א דאמרינן התם (פסחים צ"ג א') פסח שני רגל בפני עצמו הוא או תשלומין דראשון

כל קרבן, ואילו לר' יהודה רק קרבנות הרגלים מחייבים בלינה, וכיון שהסימן פז"ר קש"ב הוא לפי דעת חכמים אינו תלוי בכך ששמיני רגל בפ"ע.

והשפת אמת (סוכה מז ע"א) פרש כרמב"ן מדעת עצמו: "ולכאורה הי' נ"ל דר"י דס"ל דפסח שני לא בעי לינה חולק באמת אדרשא דכל פינות שאתה פונה כו' וס"ל דדוקא ברגלים גז"ה"כ היא דצריך לינה ומרבה גם שמיני אבל לדידן אה"נ דליכא נ"מ כלל בדין לינה כיון דמביא קרבן בחג ממילא מחויב מצד ופנית ואי לא מיייתי קרבן באמת פטור ולכן לא הביא הרמב"ם כלל מזה וסמך עמ"ש בה' ביכורים דרשא דופנית כל פינות שאתה פונה כו' ע"ש דמשמע קצת מלשונו דאינו משום הקרבן רק בכל ביאת מקדש לאיזה צורך שמחויב מה"ת אסור לפנות עד הבוקר, וכ"מ באמת לשון הבריייתא, ובהכי מיושב הא דבמסקנא דאמרי' דשמיני רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב לא חשיב לינה לרש"י ופ"פ [דרגל בפ"ע לאו לענין לינה אתמר] ואמאי, ולמ"ש א"ש דלדידן אין נ"מ בלינה, ובזה מיושב נמי מה שהקשתי לעיל אהא דאמרי' תניא כוותי' דר"נ דילמא אתי' כר"י, ולמ"ש א"ש דע"כ לא אתי' כוותי' דלר"י הי' לו לחשוב נמי לינה.

"אך בלשון הספרי משמע דדרשא דכל פינות כו' גם ר"י מודה רק בפסח שני דלחכמים חשוב כמו עצים כו' ר"י ממעט לה מדרשא דששת ימים, וצ"ע לברר הדין וגם דעת הרמב"ם נעלמה ממני בזה".

ובערול"נ (סוכה מח ע"א) סיים דבריו לגבי לינה: "דהוא בכלל ברכת המלך כנראה מדברי התוספתא".

הוא למאי נפקא מינה כגון ששגג בראשון והזיד בשני אי אמרת רגל בפני עצמו הוא חייב כרת אבל אי אמרת תשלומין דראשון הוא פטור, אי נמי גר שנתגייר בנתיים וקטן שהגדיל בנתיים אי אמרת רגל בפני עצמו הוא חייב לעשות פסח שני ואי אמרת תשלומין דראשון הוא פטור, וכן יש לנו לומר לענין שמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמו שאם היה קטן או חגר או עכו"ם או כיוצא בהם שפטורין מן הראיה בראשון והגדיל ונתגייר ונתפשט בנתיים שהוא חייב בשמיני בראיה וחגיגה ושמחה מה שאין כן בשאר ימי החג דלרבי יוחנן דאמר התם כלן תשלומין דראשון אי נפטר ביום הראשון אע"פ שנראה בשאר ימים הרי הוא נדחה ופטור כדאיתא בפ"ק דחגיגה (ט' א'), **אבל שמיני** אע"פ שהוא תשלומין דראשון למי שנראה בראשון ולא חגג שחוגג בו ואי חגג אינו חוגג בו, **הרי הוא רגל בפני עצמו לחייב מי שלא היה ראוי לחוג בראשון ונראה בשמיני**, ואפי' לרבי הושעיא דקאמר התם ששבעת ימי הפסח כלן תשלומין זה לזה ואי לא חזי בראשון וחזי בשאר ימים חייב בחגיגה וראיה ואע"פ שאינם רגל בפני עצמו, שאני התם דרבינו קרא נמי מדכתיב שבעת ימים תחוג לה' אלקיך וכתיב ולא יראה את פני ה' ריקם שכל יום ויום משבעת ימים נתחייב לעצמו, אבל שמיני לא נכתב שם אלא שנתרבה לתשלומין בלבד כדאיתא התם אבל לא מצינו בו חיוב לעצמו עד שרמז לנו הכתוב שהוא רגל בפני עצמו כדנפקא לן מקראי דלעיל ולמדנו שיש

לו חיוב לעצמו וזה נראה נכון".
וכך הוא מסכם אף לעניין דין לינה שהוא כלול בכך שהוא רגל בפ"ע. ז"ל בסוכה (מז ע"ב): "אבל עיקרן של דברים מתבררין ממה שכתבנו **שהשמיני רגל בפני עצמו לחייב בראיה וחגיגה למי שלא נראה בראשון ונראה בשמיני**, ובכלל חיוב זה גם כן שהוא חייב בלינה כשנראה בשמיני ואע"פ שלא הביא קרבנו מפני כבוד יום טוב כשאר רגלים, וזהו שלא פרט כאן לינה **מפני שנכלל בכלל מה שאמר רגל בפני עצמו** וליכא למינדא מינה".

[ד] קרבן (פז"ר קש"ב)

רש"י **ביומא** (ג ע"א) כתב: "קרבן לעצמו — שאין קרבנו שוה לכל שאר ימות החג, שכולם פרים מרובים ואילים שנים וארבעה עשר כבשים, וכאן פר אחד איל אחד ושבעה כבשים". וכ"כ בסוכה (מח ע"א) ובחגיגה (יז ע"א).

וכן הריטב"א (ר"ה ד ע"ב): "קרבן בפני עצמו. שאין בו אלא פר אחד ושבעת כבשים ואילו ה' מכלל החג עדיין מתמעטין והולכין [ו]היו קרבין בו ו' פרים וי"ד כבשים וכפרש"י⁵.

[ה] שיר (פז"ר קש"ב)

רש"י **ביומא** (ג ע"א) כתב: "שיר לעצמו — שאין שירו שוה לכל שאר שירות ימי החג, כל שיר ימי החג מדבר מעין גזל מתנות עניים, ואותן של חול המועד מפורש (שם, א) במסכת סוכה הומ"ברי, ושל שמיני עצרת אינו מעין אסיף, ולא פירשו לנו איזהו שירו". וכן פרש בחגיגה (יז ע"א).

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים: ועי' רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ד וה' שפירט הקרבנות ושוב כתב "וזה מוסף בפני עצמו", ואי' כוונתו כרש"י הרי מלים אלו מיותרות. ולענ"ד כוונתו למה שנתבאר בפ"ט ה"ז שבחג העולה קודמת לחטאת, בשמיני עצרת אינו כן.

חבל נחלתו

ותוס' (ר"ה ד ע"ב) **כתבו:** "שיר אומר ר"ת שהיו אומרים בבית הכנסת מזמור שלם מה שאין כן בכל שאר ימי החג שלא היו אומרים מזמור שלם אלא חציו ביום אחד וחציו ביום אחר כדאיתא פרק החליל (סוכה ד' נה. ושם) וסימניך הומבה"י ובמסכת סופרים משמע שהיו אומרים בבית הכנסת למנצח על השמינית ושמא כמו כן היו הלויים אומרים בבית המקדש". **וכ"כ ביומא** (ג ע"א ד"ה שיר). **וכתוס' כתב הר"ן** (סוכה מז ע"א). **הריטב"א** (ר"ה ד ע"ב) **השיב על פירושי רש"י ותוס' והסביר מעט אחרת:** "ושיר בפני עצמו. פרש"י אין שירו שורה לשל סוכות ולא פירש לנו מה שירו, ולא נהירא שאפי' ימי החג נמי אין שיר זה כשיר זה כדאיתא בסוכה (נ"ה א), ותוס' פירשו שאומר בו מזמור שיר שלם משא"כ בשאר ימות החג כדאיתא בסוכה, ולישנא דשיר בפני עצמו לא משמע הכי כלל, ונראה לפרש שאם חל שבת בתוך החג שנדחה שירו של יום מפני שירו של שבת וביום שלאחריו אומר השיר שנדחה מיום שבת וכן דוחין מיום ליום ונמצא אחרון נדחה כדאמר התם, ואילו שמיני מכלל החג היו אומרים בשביעי שירו של ששי ובשמיני שירו של שביעי והיה שירו של שמיני נדחה,

אבל עתה [ש]השמיני בפני עצמו שיר [של] שביעי הוא נדחה ושל שמיני עומד במקומו"⁶. **ו] ברכה** (פז"ר קש"ב) **הרי"ף** (סוכה כג ע"א) **כתב:** "ברכה בפני עצמה פירוש ברכה בפני עצמה שאומר בתפלה ובבהמ"ז את יום שמיני חג העצרת הזה". **וכ"כ הרא"ש** (סוכה פ"ד סי' ה). **ואילו רש"י** (יומא ג ע"א) **פרש:** "ברכה לעצמו — ברכה שהיו מברכין לתפלת חיי המלך, כדמפורש בתוספתא [פרק רביעי] דסוכה על שם, ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך (מלכים א, ח)". **וכ"כ בסוכה** (מח ע"א) **ובחגיגה** (יז ע"א). **ותוספות** (ראש השנה ד ע"ב ד"ה פז"ר קש"ב) **כתבו:** "וברכה לעצמה פי' בקונטרס שמברכין היו המלך זכר לחנוכת הבית דכתי' בספר מלכים (א' ח') ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך כדתיניא בתוספתא דסוכה [פ"ד]. ובפרק לולב וערבה (סוכה ד' מז. ושם) אין משמע כך דתיניא התם כשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה ולינה כך שמיני טעון כו' ורוצה לומר מאי ברכה זמן ופריך זמן כל שבעה מי איכא ומסיק מאי ברכה ברכת המזון ותפלה..."

6. וכן נוהגים המתפללים בנוסח הגר"א. אלא דנוהגין כן אף בשביעי של פסח, אף דאינו רגל בפ"ע.

חבל נחלתו

סימן כא

זמן הדלקת נר חנוכה

שאלה

בהדלקה?

אימתי זמן הדלקת נרות חנוכה ועד מתי מותר להדליקם?

תשובה

3. אם מקיים מצוה גם קודם וגם לאחר זמנים אלו מהי העדיפות של זמנים אלו שמציינת הגמרא?

4. אימתי ביום זמנים אלו?

ברור שאם זמנים אלו לאו בדוקא החשיבות של הדיוק בזמן פחותה.

ב. הרי"ף (ט ע"א) כתב: "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק לאו דאי כביא הדר מדליק לה אלא דאי לא אדליק מדליק א"נ לשיעורא. היתה דולקת והולכת עד השיעור הזה ורצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו, עד כמה א"ר יוחנן עד דכליא רגלא דתרמודאי פי' עצים ידועים אצלם ונקראים תרמודא ובני אדם המביאין אותם נקראין תרמודאי ומתעכבין עד אחר שקיעת החמה".

עולה מדבריו שצריך להדליק דוקא בזמן הכתוב בגמרא לא לפניו ולא לאחריו. ומהתירוצי השני מתבאר שאם כלה הזמן יכול לכבות את הנר או להשתמש בו.

והר"ן על הרי"ף כתב: "משתשקע החמה — לאו למימרא שלא יהא רשאי להדליק קודם זמן זה דשבת יוכיח שצריך להדליק קודם שקיעת החמה לרבה דאמר בשלהי פרקין דמשתשקע החמה הוי בין השמשות אלא עיקר מצותה קאמר ואם רצה להקדים מקדים. אבל מדברי בעל הלכות ז"ל נראה דדוקא נקט משתשקע החמה. ובערב שבת

א. בגמרא (שבת כא ע"ב) נאמר: מצותה "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה? לא דאי לא אדליק מדליק וא"נ לשיעורא. ובהמשך: "עד שתכלה רגל מן השוק ועד כמה אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן: עד דכליא ריגלא דתרמודאי".

היינו הגמ' נותנת שני תרוצים, תירוצ אחד שחייב להדליק אף אם איחר את השקיעה במשך הזמן שעד שתכלה רגל מן השוק, ותירוצ שני ששיעור זמן הבערה צריך להיות כשיעור הזה.

מפרש רש"י: "לשיעורה — שיהא בה שמן כשיעור הזה ומיהו אם כבתה אין זקוק לה". "רגלא דתרמודאי שם אומה מלקטי עצים דקים ומתעכבין בשוק עד שהולכין בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור וכשצריכין לעצים יוצאים וקונים מהם".

היינו, מן הסוגיה עולה שזמן ההדלקה הוא משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק. והשאלות העולות הן:

1. למה הכוונה בזמן "משתשקע החמה"?
2. האם לפני ואחרי זמנים אלו אין מצוה

1. בפסיקתא רבתי (איש שלום, פיסקא ב - מזמור שיר חנוכה) הנוסח: "עד שתסלק רוב הרגל מן השוק".

חבל נחלתו

נמי מדליק אחר שקיעה וכרב יוסף דאמר דמשתשקע החמה עד שהכסיף העליון והשוה לתחתון יום".

מתבאר שלפוסקים כרבה לגבי זמן בין השמשות בערב שבת נאלצים להדליק אף קודם שקיעה ומכאן שכל ימי החג מותרים בכך, ומשמע שלאחר הזמן אסור בכל אופן. ולפי בה"ג אף בשבת אין להקדים וכן משמע מהרי"ף. וכר"ן כתב הרשב"א בחידושו.

ג. וכך דברי בה"ג (סי' ט – הל' חנוכה): "והיכא דאדליק לה קודם שקיעת החמה וכתבה קודם שקיעת החמה, הדר מדליק לה משתשקע החמה משום דאדלקה בלא זמנה". היינו מכיון שזמנה משקיעה דוקא, אם הנר כבה קודם לא קיים את המצוה. וכן בסדר רב עמרם גאון (סדר חנוכה): "מצות נר חנוכה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ומאי נפקא מינה, מי שלא הדליק משתשקע החמה מדליק עד שתכלה רגל מן השוק".

ויותר מפורש ברמב"ם (הל' מגילה וחנוכה פ"ד ה"ה) וז"ל: "אין מדליקין נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק, וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק, הדליקה וכתבה אינו זקוק להדליקה פעם אחרת, נשארה דולקת אחר שכלתה רגל מן השוק אם רצה לכבותה או לסלקה עושה".

וכתב בהסבר דבריו המגיד משנה: "וכתב רבינו עבר זמן זה אינו מדליק וכן לשון הגמרא מוכיח דקאמר אי לא אדליק מדליק

אלמא אחר זמן זה אינו מדליק דאי לא שיעור זה מה הועיל לנו. ויש מן המפרשים נדחקין ואומרים דודאי אם לא הדליק בתוך שיעור זה מדליק כל הלילה דהא תנן (מגילה כ') כל שמצותו בלילה כשר כל הלילה אלא שלא עשה מצוה כתקנה אבל תוך זמן זה עשה מצוה כתקנה אלו דבריהם ז"ל. ולשון דאי לא אדליק קשה לפירוש זה דמצוה כתקנה אינו כל הזמן הזה דא"כ הוה להו למימר לאדלוקי. ומ"ש רבינו ולא מקדימין ולא מאחרין יצא לו ממה שאמרו שם (שבת כ"ג:) תנא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר והוא מפרשה בנר חנוכה".

מתבאר מהרמב"ם שהבין כשני התירוצים בגמרא: הזמן היחידי הראוי להדלקה הוא בין שקיעה לבין כילוי רגל מן השוק. ולכתחילה צריך להדליק בשקיעה, ואם שכח או שהזיד מדליק אחרי שקיעה קודם כילוי רגל. ומשך ההדלקה צריך להיות לכל הזמן ולאחריו כתב כר"ף שיכול לכבות או לסלק.

ד. תוספות בסוגיה כתבו: "דאי לא אדליק מדליק – אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש לזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי. ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים".

עולה מדבריהם שלשיטה הראשונה בתוס' (ר"י פורת) צריך להדליק דוקא בשקיעה, ויש להקפיד דוקא בשקיעה ולא אחרי כן ותום הזמן משתכלה רגל מן השוק. ושיטה זו מבינה את התירוצ השני בגמ' כשיעור זמן של משך ההדלקה ולא כקביעה מתי להדליק ולכן מספק אם לא

הדליק בשקיעה ידליק בדיעבד כל הלילה. השיטה השניה (שיטת ר"י) מתייחסת לתירוצו הראשון "דאי לא אדליק מדליק" ומסבירה שכל מטרת ההדלקה לפרסומי ניסא, ולכן בימינו כשמדליקים בפנים מותר להדליק כל זמן שיש פ"נ לבני הבית.

וכ"כ הרא"ש (שבת פ"ב סי' ג): "והא דתניא מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק לאו דאי כביא הדר מדליק לה אלא דאי לא אדליק מצי מדליק אבל מכאן ואילך עבר הזמן. הלכך אע"פ שמתיר תירוצו אחר ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחלת הלילה, ונראה דלדידן שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים ואין היכרא אלא לבני בית אין להקפיד על זה. אי נמי לשיעורא שיש ליתן שמן בנר שיהא דולק כשיעור הזה. א"נ אם אחר שדלקה כשיעור הזה רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו." וכ"כ המאירי (שבת כא ע"ב).

ה. בשו"ע (סי' תערב) פסק בסעיף א: "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה, אלא עם סוף שקיעתה, לא מאחרים ולא מקדימים. ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להקדים מפלג המנחה ולמעלה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק." בסעיף א כתב את לשון הרמב"ם וכשיטת הגאונים, וכדעה נוספת הביא דעת הרשב"א והר"ן.

בסעיף ב כתב: "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא; הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה

יותר יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן... ומיהו ה"מ לכתחלה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה".

בסעיף זה הביא השו"ע בתחילה את שיטת הר"ף והרמב"ם. ובהמשך את דעת הר"י פורת (והב"י דייק זאת אף ברא"ש) שהיינו לכתחילה אבל בדיעבד יכול להדליק כל הלילה.

והרמ"א הגיה: "ו"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק (ד"ע וטור בשם תוספות), ומ"מ טוב ליזהר גם בזמן הזה". היינו הרמ"א מביא את דעת ר"י שבימינו שמדליק בתוך ביתו אי"צ כלל להקפיד על זמני ההדלקה ובלבד שיהא בהם פרסומי ניסא.

ו. נעבור לביאור הזמנים המצויינים². כתב הטור (או"ח סי' תערב): "מצותה מסוף שקיעת החמה עד חצי שעה מן הלילה שאז העם עוברים ושבים ורואין בביתם ואיכא פירסומי ניסא".

הטור מדגיש ששקיעת החמה האמורה בנר חנוכה היא דוקא סוף השקיעה ולא תחילתה. ודבריו מתבארים עפ"י האמור בתוספות מנחות (כ ע"ב): "נפסל בשקיעת החמה כמותה — בריש מי שהיה טמא (פסחים ד' צד). דאמרין דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין לר' יהודה הקשה ר"ת דבסוף כמה מדליקין (שבת דף לה). משמע דלרבי יהודה משתשקע החמה עד הלילה שני חלקי מיל ותירץ ר"ת דמשתשקע החמה משמע סוף שקיעת החמה שכבר שקעה החמה, אבל משקיעת החמה משמע מתחילת

2. בעניין זה כתבתי בחלק ד סי' כ ואמרתי לשנות פרק זה.

חבל נחלתו

שקיעה, תדע מדאמר³ (שבת דף כא:) גבי נר חנוכה מצוותה משתשקע החמה ואי בתחילת שקיעה עדיין הוא יום גדול והוא שרגא בטיהרא⁴.

היינו ר"ת מחלק בין המונחים של 'משתשקע' לבין 'שקיעה', ולפי דבריו סוף שקיעה היא סוף השקיעה המכונה שקיעה שניה וכן כונת הטור.

כדי לבאר ענין שתי שקיעות נביא בקצרה דברי המשנה ברורה בסי' רסא.

"דעת ר"ת וסיעתו דס"ל דשתי שקיעות הן מתחלה נכסית החמה מעינינו ושוקעת והוא הנקרא תחלת השקיעה ושוהה כדי ג' מילין ורביע מיל ועדיין יום הוא ומאז והלאה מתחיל השקיעה שניה שאז מתחיל להשקע האור לגמרי והוא נקרא סוף השקיעה ונמשך זמנה כדי שיעור מהלך ג' רבעי מיל⁵ שהוא אלף ות"ק אמות והוא בה"ש ואח"כ יוצאין ג' כוכבים בינונים שהם סימן ללילה ונמצא שלדעתו **מתחלת השקיעה עד צאת הכוכבים היא ארבעת מילין**".

ובהמשך כתב: "אבל הרבה מהראשונים ס"ל וגם הגר"א הסכים לשיטתם דבה"ש מתחיל תיכף אחר תחלת השקיעה היינו משענה שהחמה נתכסה מעינינו ונמשך זמנו כדי ג' רבעי מיל ואח"כ בסמוך לו יוצאין הג' כוכבים בינונים והוא לילה מה"ת לכל דבר". ולאחר הילוך ג' מילין ורבע יוצאים הכוכבים הקטנים ואז **מסתיימת יציאת הכוכבים**.

עולה שלשיטת ר"ת וסיעתו ישנן שתי שקיעות וצאת הכוכבים אחד. לשיטת הגאונים והגר"א ישנה שקיעה אחת ושתי יציאות כוכבים בינוניים וקטנים.

ולפי דבריהם הפרשי הזמנים בהדלקת נ"ח גדולים מאד. לגר"א וסיעתו ההדלקה היא בשקיעת החמה הראשונה לר"ת שהיא שקיעה לכו"ע. לר"ת וסיעתו ההדלקה היא כחמישים ושבע דקות אחר שקיעה ראשונה⁶ אם ההדלקה בשקיעה ואם ההדלקה בצה"כ כפי שכתב הטור הרי היא שבעים ושתיים דקות אחר הדלקה של הגר"א וסיעתו.

וכן כתב הב"ח (סי' תרע"ב): "ופירש רבינו דמסוף שקיעה קאמר וכן כתב במרדכי הארוך פירוש סוף שקיעה היינו צאת הכוכבים דשרגא בטיהרא מאי אהני. וכן הא דקאמר כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית היינו צאת הכוכבים ומתחילת שקיעה עד צאת הכוכבים ארבע מילין כך פרי"ו וכ"כ בהגהות מרדכי שלנו (סי' תלה). ונראה דפירוש זה הוא לשיטת ר"ת דשקיעת החמה היא קודמת למשתשקע כמ"ש לעיל סי' רסא". ולפי דבריו הדלקת נר חנוכה היא שבעים ושתיים דקות אחר השקיעה הראשונה⁵. וכ"כ המג"א (סי' תרעב ס"ק א) ששקיעה זו היא צאת הכוכבים.

והגר"א כתב (שם ס"ק א): "סוף שקיעה. כ"כ הטור וכ"כ הרא"ש בפ"א דתענית על מש"ש כל תענית שלא שקעה כו' וכמ"ש

3. וזמן זה משתנה לפי המקום שמצפון לא"י בין השמשות ארוך הרבה יותר. וכן לשיטת הגר"א השיעורים הללו נאמרו דוקא בא"י ובבל.
4. החשבון הוא סוף שקיעה שניה שהיא הילוך שלשת רבעי המיל (כחמש עשרה דקות) קודם יציאת הכוכבים הבינוניים שיוצאים שבעים ושתיים דקות אחר שקיעה ראשונה.
5. ישנה עוד שיטת היראים (סוף סי' רעד) הכתובה שם בב"ח, שלא נתייחס אליה בדברים אלו.

עשרה דקות אחר השקיעה אין לו מקור!
לעומת זאת ראיתי ב"ילקוט יוסף"
שמתייחס לצה"כ של הגר"א כאילו הוא
העיקרי ולזמן זה אין מקור כלל. והביא
בילקוט יוסף כראיה את שיירי כנה"ג, ואין
מדבריו כל ראייה לענייננו שהרי מדבר
במפורש ביחס לזמן ערבית של ר"ת. וילקוט
יוסף הרכיב שיטה משתי שיטות ללא מקור
לכך.

ח. בחו"ל נהגו בארצות אירופה כר"ת
לקולא ולחומרא, כאמור בשו"ת חתם סופר
(ח"א סי' פ): "כי ההלכה רווחת בזה בלי שום
פקפוק כדעת המג"א רס"י של"א, וכל
האחרונים כבר הסכימו כן יע"ש באל"י רבה
[סק"ב] ותוס' שבת [סק"י] שתפסו במוחלט
שיעור בין השמשות אינו כ"א ג' רביעי מיל
קודם צאת הכוכבים והוא מסוף שקיעת
החמה לתחת האופק.

"והנה לדעת החולקים הם הרוקח בסי' נ"א,
יע"ש שלשונו מגומגם קצת וצריך תיקון,
והרא"ם במדרכי ס"פ במה מדליקין [סי' תנ"ו],
והם ס"ל מתחילת השקיעה הוה לילה גמורה
מדאוריית' וג' רביעי מילין קודם לזה הוא בין
השמשות, א"כ ע"כ צריכים להקדים בע"ש
בהדלקת הנרות ג"כ. והנה אנחנו כולנו
**במדינות אלו עושים במלאכה עש"ק עד
קרוב לשעה או ג' רביע שעה קודם צאת
הכוכבים**, נמצא אנו תופסים במוחלט כשיטת
ר"ת... שוב מצאתי כעין זה בשו"ת ב"ח סי'
קצ"ד".

וא"כ בארץ ישראל שהלכו אחר תלמידי
הגר"א בענין כניסת שבת ויציאתה הנוהגים
להדליק נרות בצה"כ צריכים לעשות זאת
שעה ויותר אחר המדליקים בשקיעה, ועי'
בח"ד סי' כ מה שנסייתי לתרץ וצ"ע.

בברכות ואגב אורחא קמ"ל כהנים אימת כו'
כדתניא ובא השמש וטהר ביאת שמשו כו'.
אבל ברשב"א ור"ן משמע בהדיא שהוא
תחילת השקיעה אלא דמשמע שם בשקיעה
שניה עש"י. וע' במדרכי ספ"ב דשבת שכ'
דלשון משתשקע מוכח שהוא תחלת השקיעה
כמ"ש בפ' הפועלים משיפקסו עד שיפקסו כו'
וכן עיקר ועמש"ל בסי' רס"א ס"ב בארוכה.
היינו הגר"א מבחין בין שיטת הטור
שהיא צאה"כ של רבינו תם לבין שקיעה
שניה שהיא רבע שעה לפני הרשב"א
והר"ן.

וכן בביאור הלכה (סי' תרע"ב) כתב: "עם
סוף שקיעתה — כ"כ הטור וכ"כ הרא"ש
בפ"א דתענית, אבל ברשב"א ור"ן משמע
בהדיא שהוא תחלת השקיעה אלא דמשמע
שם בשקיעה שניה [הגר"א] וכ"כ במאירי
כרשב"א ור"ן וכתב עוד ועיין במדרכי ספ"ב
דשבת שכתב דלשון משתשקע מוכח שהוא
תחלת השקיעה וכו' וכן עיקר עכ"ל וכ"כ
הפר"ח".

ז. ביאור השיטות הללו מעלה שאלה
שלא מצאתי לה ישוב המניח את הדעת:
מדוע אלה הנוהגים כמג"א מדליקים בצאת
הכוכבים של שיטת הגר"א, הרי אין אף
אחד שסובר שצריך להדליק דוקא בצאה"כ
הזו?!

והטעם פשוט. הגר"א וסיעתו אין
מחלקים בין משתשקע החמה לשקיעת
החמה ולהם בכל מקרה רק שקיעה אחת
שהיא התכסות גלגל החמה מעינינו, וא"כ
לזמן "משתשקע החמה" יש רק פירוש אחד.
לר"ת וסיעתו שיש שני פירושים הזמן
מאוחר כשעה או שבעים ושתיים דקות
לאחר השקיעה וא"כ הזמן של שמונה

חבל נחלתו

סימן כב

חובת אשה במשלוח מנות ומתנות לאביונים

שאלה

האם אשה חייבת במשלוח מנות ומתנות לאביונים?

תשובה

א. כתבו תוס' (מגילה כד ע"א): "דלא דמי (=סומא) לנשים דפטורים ממצות עשה שהזמן גרמא אפילו מאותן שאינן אלא מדרבנן שהרי בנר חנוכה ובארבע כוסות ובמקרא מגילה דלא הוה אלא מדרבנן לא מחייבי אלא לפי שהן היו באותו הנס, התם היינו טעמא שאפילו נפטור אותן מכל מצות עשה שהזמן גרמא מ"מ עדיין יש להן מצות רבות". היינו ההו"א היתה לפוטורן משום מ"ע מדרבנן שהזמן גרמא, אלא בגלל הטעם שאף הן היו באותו הנס אנו מחייבים אף אותן. וכן כתב תוספות בפסחים (קח ע"ב): "שאף הן היו באותו הנס — ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא אף ע"ג דארבעה כוסות דרבנן כעין דאורייתא תיקון".

וכן בהגהות אשרי (ב"ק פ"ח סי' ז): "ואשה במצות עשה שהזמן גרמא מדרבנן לא מחייבא כלל אלא בחנוכה ופורים שאף הן היו באותו הנס". וכן במאמר חמץ לרשב"ץ (סי' קיז).

ב. בגמרא נזכר שנשים חייבות בקריאת מגילה (ד ע"א), אבל לגבי שאר מצוות היום לא נזכר בפירוש.

כתב הרמ"א בסי' תרצה (ס"ד): "ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות, כאיש; ואשה תשלח לאשה, ואיש לאיש; אבל

לא בהפך, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה ויבוא לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש". ומקורו ממהר"י ברין כפי שמביא בד"מ.

ובאר המשנה ברורה (ס"ק כה): "שכולן היו באותו הנס וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים וכתוב קימו וקיבלו היהודים וגו' וגם נשים בכלל. וכתב המ"א לא ראיתי נוהגין בזה, ואפשר דוקא באלמנה אבל אשה שיש לה בעל — בעלה משלח בשבילה לכמה אנשים, ומ"מ יש להחמיר".

וכן הלבוש הביא את פסיקת הרמ"א ובאליה רבא הביא את המג"א. ומהר"א אזולאי כתב בשם מהריק"ש שלא נראה כן מדברי הגמרא, וכן הפוסקים המפורסמים לא נהגו כן.

ג. בשערי תשובה (סי' תרצה ס"ק ט) הביא דעות האחרונים: הפר"ח שאשה פטורה וכנגדו השב"י והשאלת יעב"ץ שדעתם שחייבת. וכן הברכ"י (ס"ק ח) האריך בדעות השונות.

כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תרצד ס"ב) לגבי מתנות לאביונים: "ויראה לי דאיש ואשתו שניהם יוצאים בשני מתנות דכגוף אחד הם, אבל בנו ובתו הסמוכים על שולחנו חייבים ליתן בפני עצמם..."

היינו, לדעת ערוה"ש במתנות לאביונים, לגבי הנתינה איש ואשתו אינם צריכים לתת פעמיים, אבל בנו ובתו הגדולים הסמוכים לשולחנו צריכים לתת מתנות לאביונים כ"א בפני עצמו.

והדברים לענ"ד מתמיהים. שכיון שמצות מתנות לאביונים היא כעין צדקה מדוע אלו

שסמוכים על שולחנו יחשבו כחייבים בפני עצמם, והרי אין להם ממון שלהם ועיקר ממונם ברשות אביהם, וא"כ מדוע שיהיו חייבים כל אחד בפני עצמו. והרי אף במחצית השקל האב נותן עבור בניו הגדולים ולא הם עצמם וא"כ מדוע לחייבם.

ד. בסימן תרצה (סי"ח) כתב ערוך השולחן: "נשים חייבות בשלוח מנות ואע"ג דכתיב איש לרעהו דכל מצות שבפורים נשים חייבות כאנשים ולשון איש אינו למעוטי אשה כמו דכתיב במשפטים וכי יפתח איש בור (שמות כא, לג) וכי יגוף שור איש (שם לה) דכל התורה בלשון זכר נאמרה ואשה תשלח לאשה ואיש לאיש דלא נאה להיות קירוב דעת בין איש לאשה ולפעמים יוכל להיות בזה גם חשש קדושין כשהיא פנויה, אבל במתנות לאביונים אין לחוש כיון שזהו דרך צדקה אין בזה קירוב דעת ולא חשש קדושין וכל הנשים חייבות בשלוח מנות ובמתנות לאביונים ואפילו יש לה בעל אינה נפטרת בשל בעל דזהו מצוה דרמי עליה [עמג"א סק"ד ונשי דידן נזהרות ושולחין מנות] ויש להסתפק אם שלח לקטן אם יצא ונלע"ד שיצא דהא לרעהו כתיב וגם קטן בכלל כדמוכח מקרא דכי יגוף שור איש את שור רעהו והנוגח שור של קטן חייב".

עולה מדבריו, עפ"י דברי המג"א, שלא רק שנשים חייבות במשלוח מנות אלא שחייבות אפילו הן ברשות בעליהן ולא רק אלמנה. ולא כן כתב במקו"ח (לבעל חוות יאיר) שכתב שדברי המהר"י ברין מכוונים לגבי אלמנה וגרושה אך לא לאשה ברשות בעלה.

ה. ומצאתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קמז) שכתב: "יקרתו קבלתי ואשר שאל

במש"כ מג"א או"ח סי' תרצ"ה דקצת נשים סומכות על בעליהן למשלוח מנות ומתנות לאביונים שהם שולחים גם בשבילן ואינו נכון אלא יש להחמיר וכמש"כ ג"כ בקצשו"ע סי' קמ"ב, וכ' מעלתו דלא ראה אצל אבותיו שנהגו כן, וכ' כב' שכן שמע גם ממני מאז.

"הנה אכתוב בקיצור, דעת הרמ"א שם דאשה חייבת במשלוח מנות, והפר"ח חולק וכ' איש כתיב במגילה איש ולא אשה, ובתשובת יעב"ץ ח"א סי' ק"כ מדחה קושית הפר"ח ומסכים עם הרמ"א, איברא בפר"ח שם כ' בשם הריק"ש דאין שום פוסק מסכים עם הרמ"א, ובביאור הגר"א כ' בקיצור על הרמ"א כמש"כ שם ד' ע"א דהיינו שאף הם היו באותו נס, ומסיים ועפר"ח משמע דלא מדחה לגמרי השגת הפר"ח, וא"כ הי' מקום לספק בעיקר החיוב (מלבד הדיון של שליחות הבעל) אלא דכל הפוסקים אחרונים העתיקו דעת הרמ"א לדינא.

"ובמג"א שם העיד שלא ראה נוהגין בזה, אלא שכ' דהא דמשלחין הרבה משלוחים הוא כדי להוציא גם האשה איברא דמג"א מסיים דיש להחמיר, וראיתי בפמ"ג שם, דרמז בתחלה לדברי פר"ח שהקשה דאיש כתיב וכ' הפמ"ג וז"ל וי"ל בכה"ת איש וה"ה אשה וגם היו באותו נס כמגילה, וכשיש לה בעל רשות בעלה עליה, ואלמנה ובתולה חייבין, ויראה דקטנים מחנכין אותם ככל חינוך בדברנן ע"כ. הנה קבע הפמ"ג להלכה **דמכח רשות בעלה עליה לא חייבו חיוב עצמאי לאשת איש, ולא הזכיר כלל דיש להחמיר** כדרכו לחזק מסקנת המג"א, ואולי רצה בזה לישב קושית הפר"ח דאיש כ' וכ' רשות בעלה עליה כארז"ל לענין איש אמו ואביו תראו דאע"ג דאשה נמי חייבת מכ"מ כ' איש דרשות בעלה עליה, וזה כעין פשרה בין דעת הרמ"א

חבל נחלתו

ומג"א לבין דעת הפר"ח, ועכ"פ אינו פשוט כ"כ דצריכים להחמיר באמת דאשה צריכה לשלוח באופן עצמאי.

"ויראה יותר דהמנהג כהיום דהאשה מכינה המנות השונות ששולחים מהבית מיני אוכלים וכו' ואם אח"כ לוקח השליח מהבית מה שהיא הזמינה לשלוח יוצאים בזה גם החומרא דאדעת כל הבית שולחים, ואם היא גם מכוונת לכך מה טוב".

ונלענ"ד שכן ראוי לנהוג שנשים ברשות בעליהן תשלחנה ע"י בעליהן ולא בעצמן.

מסקנה

על אשה לשלוח מנות ולחלק מתנות לאביונים אולם אשה ברשות בעלה וכן ילדים הסמוכים על שולחן הוריהם ישלחו במשלוח של כל הבית ולא בנפרד¹.

סימן כג

מצות פריה ורביה בגר

לנחלה.

ב. והעיר תוס' ביבמות (ד"ה ר' יוחנן): "אע"ג דלענין כמה דברים אמרין (לעיל כב.) גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מפטר נמי כשנתגייר". היינו תוס' מבין שכיון שבניו של גוי מיוחסים אחריו בגיותו גם כשהתגייר הוא נחשב לבנו ואין הגר נחשב כקטן שנולד. תוס' מסתמך בדבריו על המשך הסוגיא ביבמות שבה הגמרא מוכיחה שזרעו של נכרי מיוחס אחריו בעוד זרעו של עבד כנעני אינו מיוחס אחריו. הרא"ש (בכורות פ"ח סי' א) מסכים עם תוספות. וכן רבינו ירוחם (תואו"ח נכ"ג ח"ד). וכן בשו"ת מהרי"ל (סי' קצו). ג. הראב"ן (שאלות ותשובות, בתחילת הספר,

א. ביבמות (סב ע"א): "איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר — כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונן; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר — כקטן שנולד דמי". וכן בבכורות (מז ע"א) מובאת סוגיא זו בשינויים מסויימים.

ננסה להבין את דעת ר' יוחנן. לפי דבריו בנים שנולדו לו בגיותו נחשבים לו ביהדותו לדין מצוה פריה ורביה וכן מונעים מבן ראשון שנולד לו בגירותו להיות בכור

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: למה לא תשלח אשה לרעותה, ובפרט אם היא אלמנה וגרושה, והרי מצוה גדולה להרנין את לבה? תשובת המחבר: לגבי מצב כזה ברור שראוי שאשה תשלח, ואני עסקתי רק כאשר משפחה שולחת למשפחה.

סי' נח) מבאר את דעות האמוראים: "בבכורות [מ"ז א] איתמר היו לו בנים בגיותו וכו' ופליגי ר' יוחנן וריש לקיש בין לענין בכור לנחלה בין לעניין פרייה ורבייה, ובתרויהו אמר ריש לקיש גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ור' יוחנן לית ליה. והקשה לי חתני ר' שמואל איפשר דר' יוחנן לית ליה גר שנתגייר וכו'. ותו כי היכי דמקשה לר' יוחנן ממתניתין דמי שלא היו לו בנים ונשא וכו' דגירות שילדה מגר שהיו לו בנים בגיותו דיש לו בכור לנחלה, הכי נמי הוה מצי לאקשויי לריש לקיש מדקתני ואינו בכור לכהן ואי גר שנתגייר כקטן שנולד אמאי אינו בכור לכהן. ונראה לי דר' יוחנן אית ליה גר שנתגייר וכו' כדריש לקיש, ולא אמר ר' יוחנן דלאו כקטן [שנולד] דמי אלא לעניין נחלה ופרייה ורבייה דפליגי בהו, אבל לכל שאר מילי הוי כקטן שנולד, ותרויהו ס"ל כתנא קמא דר' יוסי הגלילי דאמר גירות שילדה בכור לנחלה ואינו בכור לכהן ור' יוחנן דייק טעמא וריש לקיש דייק טעמא מבכור לנחלה, מיהו ר' יוחנן מפרש לה הכי: מי שלא היו לו בנים ונשא אשה שכבר ילדה או שפחה שילדה ואח"כ נשתחררה או נכרית שילדה ואח"כ נתגיירה ומשבאת לישראל אז ילדה בכור לנחלה הוא דראשית אונו דישראל הוא, אבל אם ילדה מגר שהיו לו בנים בגיותו אינו בכור לנחלה ואינו בכור לכהן דפטר רחם בישראל הוא כתיב דפתיחת רחם כשהוא בישראל בדת ישראל הוי בכור לכהן אבל אם פתחה רחם בגיותה הבא אחריו בישראל אינו בכור לכהן, דתרתני בעינן פטר רחם ובישראל, ויליף ר' יוחנן גר מגירות דכי היכי דבגירות פטר רחם דגיותה הוי פטר רחם ולא אמרינן בה כקטן שנולד להיות ולד של גירות פטר רחם, הכי נמי בגר דבנים שהיו לו בגיותו הוו בנים לענין ראשית אונו לפרייה

ורבייה ולא אמרינן ביה כקטן שנולד הוי דגלי רחמנא בדידה והוא הדין לבדידה. וריש לקיש מוקי למתניתין בגר שהיו לו בנים בגיותו ונשא גירות זו שילדה בגיותה ומשנתגיירה ילדה מן הגר וקתני דהוי בכור לנחלה, ולא יליף תנא דמתניתין בכור לנחלה מבכור לכהן דאע"ג דבבכור לכהן גלי ביה קרא דפטר רחם דגיות הוי פטר רחם ולא אמרינן כקטן שנולד דמי, גבי בכור לנחלה לא אמרינן הכי אלא אמרינן ביה דכקטן שנולד דמי והוי בכור לנחלה והוא הדין לפרייה ורבייה דהיכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי, והילכך [גבי] בכור לנחלה ופרייה ורבייה אמרינן כקטן שנולד דמי, ולהכי לא הקשה לריש לקיש מואינו בכור לכהן, דאפילו ריש לקיש סבירא ליה דלגבי בכור לכהן לא אמרינן גר שנתגייר וכו' דמעטיה קרא כדפרישית, אבל מבכור לנחלה אקשי לר"י דקס"ד דמגר שהיו לו בנים ילדה ליה, ותריץ ר' יוחנן דמישראל שלא היו לו בנים ילדה לו. והא דאמרינן [יבמות ס"א א] הגירות אסורה לכהן ולא אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, היינו משום דמיעטה קרא דכתיב אשה זונה לא יקחו ואמרינן [שם] אין זונה אלא גירות ומשחררת, אי נמי בגירות לית להו לכולי עלמא כקטן שנולד דמי דמיעטה רחמנא מפטר רחם בישראל כדפרישית".

היינו הראב"ן דן בארבע אפשרויות בהן ניתן לומר שגר שנתגייר כקטן שנולד ומסיק שלגבי גירות אע"פ שנתגיירה אסורה לכהן או משום זונה או משום שנלמד מפטר רחם בישראל. לגבי בכור לפדיון ר"י ור"ל סברו כת"ק דריה"ג בבכורות שם שאם ילדה אמו בגיותה והתגיירה בנה אינו פטר רחם משום שצריך בו שני דברים: פטר רחם ובישראל ורק אז הוא בכור לכהן. ר"ל למד

חבל נחלתו

שאך בגיורת הדין כן, אבל בגר אפילו הוליד בגיותו בנו בישראליות הרי הוא בכור לנחלה. אבל ר' יוחנן למד גר מגיורת ואם הוליד בגיותו שוב אין בנו בגירותו בכור לנחלה. וכדין בכור לנחלה דין פריה ורביה לשניהם.

ונראה שזהו טעמם של תוס' וסיעתו.

ג. הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"ו) חלק על תוספות וכתב: "היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם הרי זה קיים מצוה זו, היו לו בנים והוא עבד ונשתחרר הוא והם לא קיים מצות פריה ורביה עד שיוליד אחר שנשתחרר, שהעבד אין לו יחוס".

וכן המאירי ביבמות סבר כרמב"ם, וז"ל: "היו לו בנים בגיותו ונתגיירו בניו עמו הרי זה פטור מפריה ורביה, אע"פ שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי מכל מקום לענין פריה ורביה מהנה ליה אחר שנתגיירו עמו, וכן אם הוליד בנים משנתגייר אין אחד מהם בכור לנחלה". היינו, לפי המאירי רק אם בניו נתגיירו עמו הוא קיים מצות פריה ורביה. ולגבי בכור לנחלה אף אם התגייר עמו אינו בכור ואינו יורש כלל את אביו.

וכ"פ בשולחן ערוך (אה"ע סי' א ס"ז) עפ"י הטור (אה"ע סי' א): "היו לו בנים כשהיה עובד כוכבים, ונתגייר הוא והם, ה"ז קיים מצוה זו. אבל אם היו לו בנים כשהוא עבד, ונשתחרר הוא והם, לא קיים מצוה זו עד שיוליד אחר שנשתחרר".

ד. המגיד משנה פרש את הרמב"ם: "ופירש רבינו שהבנים נתגיירו ג"כ ונכון הוא, שאל"כ היה מחוייב לישא כדי להיות לו בנים ישראלים ולא יאמר ר"י דבבנים עכו"ם די לו".

דבריו אינם מתאימים לדברי הראב"ן. לפי הראב"ן נראה שר' יוחנן למד זאת

מפטר רחם בגיורת. ולכן לגבי זה אינו כקטן שנולד. לפי הרמב"ם וסיעתו לא ברור מה עניין הבנים שהתגיירו עמו כדי שיפטר מפריה ורביה וכי מה הם מוסיפים לקיום המצוה, אם בגיותו כבר קיים מה מוסיף שהתגיירו בניו עמו, הרי אין הם קרובים שלו. ואמנם בבכורות (מז ע"א) מופיע טעם לר' יוחנן שאינו מופיע ביבמות, שם נאמר: "ר' יוחנן אמר: קיים – לא תוהו בראה לשבת יצרה". היינו אף שאינו מצווה בגיותו בפריה ורביה בכ"ז הרי עשה משהו לשם בנינו של עולם ובכך נפטר.

ואולי הרמב"ם למד זאת מפטר רחם בישראל, שמצרפים את עברו כנכרי להיותו עתה ישראל ואם הם עתה חלק מישראל אע"פ שאינם מיוחסים אחריו, בנים של גיותו יחשבו לו שקיים פ"ו.

ה. בערוך לנר (יבמות סב ע"א) הסבר לשיטת הרמב"ם: "ויש להקשות באמת הרמב"ם מנ"ל כן הא הש"ס לא חילק בכך, ונ"ל דהרמב"ם הוכיח כן מדאמר רב הונא לקמן דהיו לו בנים ומתו קיים פו"ד כיון דהוציא נשמות מגוף ואפילו ר"י לא פליג אלא דלשבת יצרה ג"כ בעינן אבל לעולם הרי מבואר דיש טעם לפו"ד לכלות נשמות שבגוף ולפי מה שהוכיח התוס' בע"ז (ה א ד"ה אין) הא דרב אסי בנשמות דישאל איירי ע"ש והשתא איך אפשר דקיים פו"ד בבניו שהם א"י הא לא כלי מגוף נשמות ישראל ועיין בנדה (יג ב) דהנושא קטנה מעכב את המשיח כיון דלא כלו נשמות שבגוף הרי דגם לדידן קפדינן על זה אע"כ הוכיח הרמב"ם דגם ר"י לא קאמר אלא בבניו שנתגיירו ג"כ דנתנו להם נשמות ישראל". אלא שיש להקשות על דברי הערוך: הרי אין הלכה כרב הונא ומי שמתו בניו לא קיים מצות

חבל נחלתו

פריה ורביה. עמו כדי לפוטרו מחיוב פ"ו¹.
ו. בחלקת מחוקק (ס"ק ט) ובבית שמואל
(ס"ק יב) העירו שמהראשונים לא משמע
כשו"ע ולר' יוחנן אין צורך שיתגיירו בניו
וכן בביאור הגר"א (אה"ע סי' א ס"ק יז) אף
שהראה פנים לשיטת הרמב"ם למעשה
הסיק: "וכן דעת כל הפוסקים דלא כרמב"ם".

סימן כד

גר שהורתו שלא בקדושה

שאלה

שהיתנה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה
יכול יהא חייב על מכת אמו ת"ל ומכה אביו
ואמו, את שחייב על מכת אביו חייב על מכת
אמו, את שאינו חייב על מכת אביו אינו
חייב על מכת אמו.

וכן לגבי קללה (שם פס יז): "ומה ת"ל
ומקלל אביו ואמו יכול הגר שהיתנה הורתו
שלא בקדושה ולידתו בקדושה יהא חייב על
קללת אמו ת"ל מקלל אביו ואמו, את שהוא
חייב על קללת אביו חייב על קללת אמו
ואת שאינו חייב על קללת אביו אינו חייב
על קללת אמו".

וכן פסק הרמב"ם (הל' ממרים פ"ה הל' ט"ז).
ניתן לטעון שהלכות הכאה וקללה שייכות
דוקא למשפחה שבה שני הצדדים שלמים,
ולכן במקרה דילן פטור, אולם יש לשים לב
ששתוקי יהיה חייב כלפי אמו על אף שאינו

גר שהורתו שלא בקדושה שנשא את
אחותו שהורתה בקדושה האם קידושין
תופסים בה והאם זרעו ממנה ממזר מן
התורה?

תשובה

א. נעסוק בצד האימהות בגר זה ולא
בצד האבהות שהיא של גר ולכן אין לבן
יחוס לאביו כמבואר בב"ב קמט ע"א.
גר שאביו נכרי ואמו התגיירה בעת
הריונו, לכאורה הפגם הוא רק מצד אביו
ואמהותו הישראלית היא אימהות שלמה,
אבל מכמה הלכות עולה שלא כן. כך נאמר
במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פכ"א פס'
טו): "מה ת"ל ומכה אביו ואמו יכול הגר

1. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:
התקשית בפסיקת הרמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ו היו לו בנים בגיותו ונתגייר הוא והם הר"ז קיים
מצוה זו.
הרי גר שנתגייר כקטן שנולד ואם יצא י"ח בבנים שהוליד בגיותו לשם מה יש צורך בגיור הבנים,
גירות הבנים אח"כ לא מעלה ולא מורידה?
ונלענ"ד עפ"י המנ"ח מצוה א שהוכיח מכאן שהמצוה אינה הביאה אלא הווית הבנים. העובדה
שיש לו בנים ביולוגיים פוטרת אותו מקיום המצוה אלא שאם הבנים נשארו גויים למרות שהם
בניו הוא לא יכול לצאת י"ח בבנים גויים. כי המצוה היא שיהיו לו בנים ישראלים דוקא וכמש"כ
המ"מ.

חבל נחלתו

יודע מי אביו¹.

ב. בדיני עדות פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' לג סי"א): "הגרים, מעכו"ם אין להם קורבה. אפילו שני אחים תאומים שנתיגירו מעידיים זה לזה, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ולא פירש באילו גרים דיבר.

ובבית יוסף (ח"מ סי' לג) כתב: "ונראה לי דהיינו דוקא כשהיתה הורתם ולידתם שלא בקדושה או לפחות לידת אחד מהם והורתו שלא בקדושה ולישנא הכי דייק דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי אלמא הורתו ולידתו שלא בקדושה אבל אם לידת שניהם בקדושה אף על פי שהורתם שלא בקדושה הרי הן אחים מן האם ופסולים מדרבנן ואפשר דכיון דעדות לבית דין מסורה, כל שאין הורת שניהם ולידתם בקדושה כשרים הם ולישנא דנתגייר שייך אפילו נתגיירה אמו כשהיתה מעוברת וצ"ע". היינו הב"י מעלה אפשרות שאפילו תאומים שהורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה יכולים להעיד זל"ז משום שקרבתם היא רק מצד אימם.

הש"ך (ח"מ סי' לג ס"ק ז) העיר על השו"ע: "כתב הסמ"ע [סקי"ט], בב"י נסתפק כשהורתן שלא בקדושה וכו', עד, ובד"מ הביאו וכתב עליו, דבעינן ג"כ שתהיה לידתו שלא בקדושה, עכ"ל סמ"ע. וז"ל ד"מ [סעיף ל"ד], ובפירוש ר"ש סוף מסכת שביעית מוכח בהדיא דלשון נתגיירו לא משמע אלא בגר שהיתה לידתו שלא בקדושה עכ"ל ומביאו הב"ח [שם]. ולדידי בלא"ה ליכא ספיקא כלל, דכיון דאמרינן [ביבמות] בפרק נושאין על

האנוסה [סוף דף צ"ז] וברי"ף [ל"ב ע"א מדפי הרי"ף] והרא"ש שם [פי"א סי' ב'], היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה חייבין כרת משום אשת אח, וכ"כ הרמב"ם פי"ד מהל' איסורי ביאה [ה"ד], והוא פשוט ומוסכם מכל הפוסקים וכמו שנתבאר ביורה דעה סימן רס"ט סעיף ד', א"כ פשיטא דפסולים להעיד כיון דפסולים מדאורייתא². ומאי דאמרינן (בפ"ד) [בפ"ב] דיבמות [כ"ב ע"א] עדות לבית דין מסורה, היינו בפסולי דרבנן, וזה ברור". ופליג על הב"י וברירא ליה שהם פסולים מן התורה להעיד זל"ז.

ג. ז"ל הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"ח): "נתעברה (=יפ"ת) מביאה ראשונה הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם, אלא בית דין מטבילין אותו על דעתם, ותמר מביאה ראשונה של יפת תואר היתה, אבל אבשלום נולד מאחר הנישואין, נמצאת תמר אחות אבשלום מאמו ומותרת להנשא לאמנון, וכן הוא אומר דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך".

כך כתב האור שמח (הל' מלכים פ"ח ה"ח) בפירוש הרמב"ם: "קצור מופלג הוא בכאן, דאם נתגיירה ובעודה מעוברת טבלה לשם גירות, תו אין בנה צריך טבילה (יבמות ע"ח ע"א), לכן מייירי כאן שלא טבלה לשם גירות בעודה מעוברת, ותמר טבלה אמה בעודה מעוברת, לכן הוית אחות אבשלום מאמו, דלידתה היה בקדושה, וראיתי אח"ז שכן הגיה הגרי"ח ז"ל בדפוס ברעסלא (סנהדרין כ"א ע"א), אבל נראה דמשום זה קיצר רבינו

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: מפני שאם יבוא אליה ויאמר לו מי אביו יתחייב גם על אביו.
2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע דאחים מן האב פסולים רק מדרבנן.

היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה — לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח".

מפרש רש"י: "שני אחים תאומים — דהני ודאי אחים ניהו מן האב דק"ל (לקמן צח) טיפה אחת היא ומתחלקת לשתיים אפילו הכי לא חולצין ולא מייבמין.

"ואין חייבין משום אשת אח — אפי' קידשו לאחר שנתגיירו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי הלכך אין לו אחזה ואפילו מן האם.

"לא חולצין ולא מייבמין — דצד ייבום מן האב הוא והני אין להם אב דזרע מצרי כבהמה.

"אבל חייבין — כרת משום אשת אח מן האם שהרי היא ישראלית שילדה בנים".

היינו, לפי רש"י אם התגיירו לאחר שנולדו אין להם אחזה מן האם ויכול לשאת אחותו מאמו (לפחות מן התורה), אם הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה אין להם יחוס מצד אביהם ולכן אינם יכולים ליבם, אולם מצד אימם הם אחים ולכן אסורים בנשות אחיהם ככל עריות וחייבים עליהן כרת. ולפי"ז חייב כרת על אחותו מאמו שנולדה בקדושה ואין קידושין תופסים בה וזרעה ממנו ממזרים.

ולכאורה הלשון: 'אבל חייבין' אינה מכריחה שיש ביניהם איסור תורה, והיה ניתן לומר שכיון שנזרעו שלא בקדושה יש בהם צד גירות, ולכן כשם שגר קטן אסור לשאת אחותו שנולדה בקדושה מאמו הגיורת רק מדרבנן, שכן הוא כקטן שנולד ורק משום ששאר-אם יש אף לנכרים, וכדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה אסרו עליו לשאת אותה, אבל בניה אינם ממזרים, וכן היא צריכה גט לצאת ממנו אם קידשה. ולפי"ז היה ניתן לומר

דסברתו כך, **דמעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, אבל מכל מקום מילה לשם גירות בעי, דכיון דאינו גר עד שימול ויטבול בעי ג"כ מילה, ולא סבר כיון דאי אפשר למולו הוי כאשה דסגי בטבילה לחוד, רק מילה ג"כ בעי, וסבר דלא מעכב הסדר, ויכול להיות טבילה קודם מילה, כמו שהוכיח רמב"ן מזה (ביבמות מ"ז ע"ב ד"ה נתרפא), או סבר דעל הסדר לחוד לא קפיד, כיון דלאו בר מהילא הוי, אבל בלא מילה אינו כגר, ונמצא דאם היפת תואר הולידה בן אז אף שטבלה לגירות בעודה מעוברת ג"כ הרי הוא כגר, שכשנמול לכשנולד אז נעשה גר, אבל אם הולידה בת אז היא לידתה בקדושה, דסגי בטבילת אמה, ולכן תמר אחות אבשלום מאמו, ולכן בהולידה בן קיצר דמטבילין אותו ב"ד ע"ד, והוא הדין בנתגיירה אמו, ואינו צריך רק מילה מלין אותו ב"ד על דעתם, כן היה נראה, ובגוף דברי רמב"ן יש להאריך, ויעוין ש"ך (יו"ד) סימן רס"ט סק"ו, ובדגול מרבבה שם, ואכמ"ל".**

מתבאר מדברי האו"ש כי מי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה צריך גיור של מילה ורק אז הוא גר שלם. ונלמד מכאן שאע"פ שהטבילה עולה לו אגב אמו אבל מילה — כיון שאין לו אב מישראל — בי"ד מלים אותו אף לשם גיור (ואינו יכול למחות כשיגדיל בניגוד לגר קטן). ולמדנו שאע"פ שנולד כשאמו היתה ישראלית בכ"ז כיון שהתגיירה בעת הריונה, הישראליות שלו אינה שלמה וצריך גיור. ומילה אינה עפ"י הלידה אלא עפ"י היסוד הרוחני גזעי שבו ולכן הוא צריך מילה לשם גיור.

ד. ביבמות (צז ע"ב): "ת"ש: שני אחים תאומים גרים, וכן משוחררים — לא חולצין ולא מייבמין, ואין חייבין משום אשת אח;

חבל נחלתו

שגר שהורתו שלא בקדושה מן התורה דינו כגר, ורק מדרבנן החמירו עליו. אולם רש"י כתב שחייב כרת משום אשת אח מן האם. וכן שנינו בהמשך (צח ע"א): "ת"ש: גר שהיה לידתו בקדושה והורתו שלא בקדושה — יש לו שאר האם ואין לו שאר האב; כיצד? נשא אחותו מן האם — יוציא, מן האב — יקיים..."

ופרש רש"י: "נשא אחותו מן האם — שנולדה בהיותה עובדת כוכבים יוציא, ואע"ג דלאו אחותו היא דנקטן שנולד דמי, גזירה דלמא אתי למנסב אחותו שנולדה אחריו דבהיה איכא כרת דלידת שניהם בקדושה ואחותו גמורה מן האם הויה כישראלית שילדה בן ובת.

"מן האב יקיים — שהכל יודעין דאין אב לעובד כוכבים וא"נ אתי למנסב בת אביו שיוליד מאשה אחרת משנתגייר לא איכפת לן דהא לאו בנו הוא."

ורואים ברש"י שהוא עקבי בדרכו, ולשון 'יוציא' הוא מדרבנן ודוקא באחותו שהתגיירה, אבל על אחותו מאמו בקדושה חייב כרת.

וכן כתב הרמב"ן שם: "והורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אסירי מדאורייתא כדקתני לקמן וחיובין נמי כרת, אנפ"כ קתני אפילו לאיסורא משום דכשתני אמהות דמו והיה במשמע שיהו מותרין לגמרי."

ה. הרמב"ם (הל' יבום וחליצה פ"א ה"ח) כתב: "גרים שנתגיירו ועבדים שנשתחררו אין להן אחוה כלל והרי הן כזרים זה לזה, ואפילו אחד מהן הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה הרי הן כזרים, ואפילו תאומים ונולדו בקדושה אין ביניהן אחוה עד שתהא הורתן ולידתן בקדושה."

לכאורה, ניתן לפרש את דברי הרמב"ם כרש"י. כוונתו שהם כזרים היא לגבי יבום שהיא עפ"י האב וכיון שאין להם אב אחד אינם כאחים. אלא שקשה מדבריו בהל' אסורי ביאה שכתב שחייבין משום אשת אח. ז"ל שם (פי"ד הי"ד): "שני אחים תאומים שהיתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה חייבין משום אשת אח."

וצריך להסביר בדעת הרמב"ם שדוקא לתאומים שנולדו בקדושה יש להם אחוה, ולכן אסורים באשת אחיהם, אבל אם רק אחד הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה סובר הרמב"ם שמהתורה אינם אחים, והורתו שלא בקדושה נחשב לגר, ולכן אין לו אחוה עם אחיו בין אלה שנולדו בטומאה והתגיירו ובין אלה שנולדו בקדושה.

והב"י (יו"ד סי' רסט) כתב: "ומ"ש אבל חייבים משום אשת אח. היינו דוקא כשלידתן בקדושה וכך מפורש שם בברייתא ומדברי נימוקי יוסף בסוף פ"ק דיבמות (ג: ד"ה ת"ר) נראה דהיינו דוקא כשהן תאומים ואינו נראה בעיני."

ו. השו"ע (יו"ד סי' רסט ס"ד) הביא את לשון הרמב"ם בהל' אסו"ב. והש"ך (יו"ד סי' רסט ס"ק ו) כתב: "חייבים משום אשת אח — דעת הב"י דאפי' אינן תאומים כיון שלידתן בקדושה חייבים משום אשת אח, וכן דעת הב"ח, וצ"ע דמדברי המחבר משמע להדיא דדוקא תאומים וכן משמע בעט"ז וכן משמע להדיא ברמב"ם והרב המגיד ס"פ ד' מהל' איסורי ביאה ע"ש."

הדגמ"ר העיר שתי הערות על דברי הש"ך, ראשית שרש"י ביבמות חולק שלא דוקא תאומים אסורים אלא אף אם לידתו בקדושה ואחיו הורתו בקדושה אסורים,

ושנית שאף דעת הרמב"ם כן והביא ראיה מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שהובא לעיל. וכך כתב על מחלוקת זו הערוך לנר (יבמות מב ע"א): "אבל באמת ראיתי בזה פלוגתא בין הראשונים דלפי מה שכתב הבית יוסף י"ד (סי' רס"ט ס"ד) בשם הנימוקי יוסף דוקא בתאומים הדיון כן אבל בלא תאומים אינם כאשת אח מן האם, רק שהוא חולק עליו, והש"ך (שם סק"ו) הניח בצ"ע שמרמב"ם וה"ה והעט"ז נראה בפי' דוקא בתאומים ע"ש, ואף שהב"ח תמה על שיטה זו נ"ל דהטעם מדאמרינן בגמרא דאע"ג דכשתי אמהות דמי אפילו הכי אסורי ס"ל דלא קאמר רק אסורי משום גזירה דאתי לאחלופי, אבל לענין שלא לחשבם כאחים מן האם מן התורה אמרינן דכשתי אמהות דמי, זה נ"ל טעם הרמב"ם וסיעתו, אבל לא כן דעת הרשב"א והריטב"א שהם כתבו בפי' דאפילו בהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הו"ל בקדושה הם בכרת משום אחים מן האם ודלא כהש"ך, אבל ק"ל דלשיטת הרמב"ם היאך משכחת הכא גזירה לגבי גר וגירות דגזירה שכתב רש"י לא שייך.

וצ"ל דהגזירה היא שמא תלד תאומים ויסברו שה' הורתם לאחר גירות וכשימות האחד בלא בנים ישא האחר את אשתו ונמצא נושא א"א מן האם, אכן עכ"פ מדברי רש"י שלא כתב כן נראה ג"כ שדעתו כדעת הרשב"א והריטב"א והב"י והב"ח ודלא כהש"ך.

ונראה שהסברא בדבר מצד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה יש בו צד של גירות ולכן כלפי אחיו שנולד לגמרי בקדושה יחשב כגר וכקטן שנולד, ורק כלפי אחיו התאום שהוא באותו "מעמד" כמותו יהיה לו שאר אם.

מסקנה

נראה איפוא שיש מחלוקת ראשונים לגבי גר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, האם יש לו שאר אם מן התורה או רק בתאומים שהורתם שניהם שלא בקדושה ולידתם בקדושה יש שאר אם, אבל כלפי שאר אחיהם בין הנולדים בגיות ובין הנולדים בקדושה הרי הם גרים.

עיקור חיות מחמד

שאלה

האם מותר לסרס ולעקר חיות מחמד?
באמצעי התקשורת מופצות פרסומות שהדבר חשוב לכל בעלי חיות המחמד כדי למנוע מהם מחלות, ולמנוע מהם ריבוי גדול ובכך הרבה מהם יהיו מוזנחים מחוסר בעלים.

א. איסור סירוס

בפרשת מומי הקרבנות בפרשת אמור (ויקרא כב, כד) נאמר: "ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו לה' ובארצכם לא תעשו". וברש"י: "ובארצכם לא תעשו — דבר זה, לסרס שום בהמה וחיה ואפילו טמאה, לכך נאמר בארצכם, לרבות כל אשר בארצכם, שאי אפשר לומר לא נצטוו על הסירוס אלא בארץ, שהרי סירוס חובת הגוף הוא, וכל חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". והלאו מקובל על כל הפוסקים.

וכן בספרא (אמור פרשה ז אות יא): "לא תקריבו אין לי אלא שלא יקריבו מנין שלא יעשו תלמוד לומר לא תעשו, אין לי אלא תמימים בעלי מומים מנין תלמוד לומר לא תעשו, אין לי אלא בהמה, חיה ועוף מנין תלמוד לומר בארצכם, אין לי אלא בארץ בחוצה לארץ מנין תלמוד לומר לא תעשו בכל מקום שאתם, מנין אף באדם תלמוד לומר ובכם כדברי בן חנינאי".

ובשאלתות דרב אחאי גאון (פר' אמור שאילתא קה): "ברם צריך לומר מהו לסרוסי דבר טמא כמו כלב וחתול מי אמרינן לא תקריבו ולא תעשו אמר רחמנא בהמה טהורה

דבת הקרבה היא קאי עלה בלא תעשו, אבל טמאה לא, או דילמא לענין עשייה לא שנא? ת"ש דתניא (חגיגה יד ע"ב) שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להם ובארצכם לא תעשו — כל שבארצכם לא תעשו מ"ט מכדי חובת הגוף היא מה לי בארץ מה לי בחוצה לארץ אלא האי בארץ כל שבארץ והאי בכס כדאמרינן בכס לא תעשו דברי בן חנינאי וכן הלכתא".

והרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"י) פסק: "אסור להפסיד איברי זרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ אע"פ שנאמר ובארצכם לא תעשו, מפי השמועה למדו שדבר זה נוהג בכל מקום, וענין הכתוב לא יעשה זאת בישראל בין בגופן בין בגוף אחרים, וכל המסרס לוקה מן התורה בכל מקום ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה". וכן פסק השו"ע (אבן העזר סי' ה סי"א). משמע שהאיסור הוא בבהמות חיות ועופות, ולא דוקא בבני אדם.

ב. דין עיקור נקבות באדם ובבהמה

בהלכה יא (הל' איסורי ביאה פט"ז) פסק הרמב"ם: "כיצד הרי שבא אחד וכרת את הגיד ובא אחד וכרת את הביצים או נתקן ובא אחד וכרת חוטי ביצים, או שבא אחד ומעך את הגיד ובא אחד ונתקן ובא אחד וכתרו כולן לוקין, ואע"פ שלא סרס האחרון אלא מסורס בין באדם בין בבהמה חיה ועוף, והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור". וכן השו"ע (שם) סיים לגבי נקבה: "פטור אבל אסור".

לעומת זאת מהשאלות שהובא לעיל משמע שבבהמות חיות ועופות לא חלקו בין זכר לנקבה.

מקור מחלוקתם הוא האמור בתוספתא (מכות פ"ה ה"ו): "והמסרס את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העופות בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקיבות הרי זה חייב, ר' יהודה אומר מסרס זכרים חייב מסרס נקיבות פטור". וכן בספרא (אמור פרשה ז אות יב): "מנין שהנקיבות בסירוס תלמוד לומר כי משחתם בהם מום בס, רבי יהודה אומר בהם אין נקיבות בסירוס".

וכן באר המגיד משנה (שם ה"א) את דברי הרמב"ם: "בת"כ רבי יהודה אומר אין הנקבות בסרוס וכן מבואר בפרק שמנה שרצים ופירש רבינו חייבא הוא דליכא אבל איסורא איכא מדלא תני מותר לסרס הנקבות ולזה כתב רבינו פטור".

ונראה שלגבי נשים לכו"ע אינן בסירוס, ולעתים אף מותרות מפני שאינן מצוות בפריה ורביה (עי' שבת קי ע"ב, רמב"ם הל' אסו"ב פט"ז ה"ב, שו"ע אה"ע סי' ה ס"ב). אולם השאלה היא מה הטעם לר' יהודה שהותר בנקבת בהמה וכי מה ההבדל בינה לבין זכר.

כך שאל החלקת מחוקק (סי' ה ס"ק ו): "יש לדקדק למה תהיה בהמה חמורה מאשה ודוחק לחלק דוקא היא מותרת לשתות (עי' עצמה) אבל אין משקין אותה (עי' אחרים) וגם דוחק לר' דאשה ג"כ אסורה לשתות אם לא מפני צער לידה כמו שחילק בב"ח דהא בטור לא הזכיר צער לידה כלל. וראיתי בסמ"ג ל"ת ק"ך המשקה כוס של עיקרים לאדם כדי לסרסו בנקיבה מותר בזכר אסור וה"ה לשאר מינים וכתוב בביאורי מהר"ר אייזיק שטיין על הסמ"ג בזכר אסור וה"ה לשאר מינים

משום דגזרינן זכר בהמה אטו זכר דאדם או שמא איסור דאורייתא הוא כמו באדם עכ"ל נמצא מ"ש או לשאר בע"ח היינו הזכרים מן הבע"ח".

ונראה לי שיסוד המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים הוא: האם עיקר הלימוד מ'נתוק ו'כרות' וכד' שהם כולם באברי הזרע של הזכר, או שכיון שבא הכתוב וכללן "ובארצכם לא תעשו" וכן "כי משחתם בהם" למדנו שלגבי בהמה שאין בה מצות פו"ר והציווי על בעליה אין לחלק בין זכרים לנקבות.

בספר יראים (סי' שמב) כתב בטעם המחלוקת: "ובהמות וחיות אע"ג דלאו בני מצוות פריה ורביה נינהו כיון דזכרים נינהו דומיא דאנשים שנצטוו יש לומר שגם עליהן הקפידה תורה. ע"א הכתוב לא דבר כלל אלא בזכרים דכתיב ונתוק ו'כרות' ונקיבות לאו בני הכי נינהו". ופירושו השני כהסבר לעיל.

ובסמ"ג כתב שהנאמר בספרא לאסור סירוס בנשים הוא דוקא לקרבן ולא לעצם העשיה. אולם האמור בתוספתא קשה לדבריו.

הגר"א בביאורו (שם ס"ק כה) כתב שאף לרמב"ם ושו"ע איסור סירוס נקבה בבע"ח הוא מן התורה אלא שהוא איסור עשה, וז"ל: "והמסרס את הנקבה — ת"כ שם מנין שאף הנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם, רי"א בהם ואין הנקבות בסירוס ופ' כת"ק אלא דאין בהם מלקות כיון דלא נכללו בל"ת דלא תעשו".

עולות שלש שיטות בהסברת המחלוקת: שיטה אחת שנקבות בעלי חיים אסור מדרבנן, שיטה שניה שאסור מן התורה כאיסור עשה ושיטה שלישית שאיסורן

חבל נחלתו

בל"ת זכרים.

בזקנה או בעקרה שאינן יכולות להוליד.

ופרש רש"י: "ומי שרי — לשתות כוס עיקרין.

"לא תעשו — קרי ביה לא תיעשו". היינו אף ע"י גרמא אסור לגרום לעיקור.

השאלות (אמור שם) רצה לומר שהאיסור הוא דוקא לפי ר' יהודה שאינו מתכוין אסור, ורק בהל' שבת הלכה כר' שמעון שאינו מתכוין מותר. תוס' (ק"ע"ב ד"ה תלמוד) דחו זאת שבכה"ל הלכה כר' שמעון שאינו מתכוין מותר, והעמידו את השאלה (שנפסקה להלכה) בפסיק רישיה ולכן אסור. והסכימו עם תוס' — הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א והרא"ש (שבת פ"ד סי' ט).

הרמב"ם (הל' אסור"ב פט"ז) פסק בהלכה יב: "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד... אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות".

משמע מדבריו שהאיסור בעיקור הוא מדאורייתא ואשה פטורה משום שאינה מצווה על פו"ר¹. ומי שעיקר שלא ע"י מעשה ישיר באברי הגוף פטור ממלקות ואסור מן התורה. וכן כתב המגיד משנה על

כרמב"ם פסקו: ס' החינוך (מצ' רצא), סמ"ג (סי' קכ), ס' יראים (סי' שמב), אורחות חיים (דין מסרס אות א).

כשאלות פסקו: ס' האשכול (הל' סירוס דף ק"ט ע"ב-ק ע"א), ראב"ה (שבת סי' רמב), רא"ש (שבת פ"ד סי' ט), טור (אה"ע סי' ה), רבינו ירוחם (תוא"ח נ"כ ח"א), סמ"ק (מצ' קסו), ספר הפרנס (סי' שה).

וא"כ אע"פ שהשו"ע פסק כרמב"ם שאיסור עיקור נקבות של בע"ח אינו מהתורה, רבים הם הגאונים והראשונים האוסרים אף בנקבות של בע"ח מן התורה. והמעשה אסור לפחות כספק של תורה.

ג. השקאת כוס של עיקרין

נדון עתה מה הדין במשקה חומר מעקר האם חיובו מן התורה או מדרבנן.

לאחר שהמשנה בשבת (קט ע"ב) פוסקת שמותר לשתות כוס של עיקרין, שואלת הגמרא (ק"ע"ב): "ומי שרי? והתניא: מניין לסירוס באדם שהוא אסור — תלמוד לומר: ובארצכם לא תעשו — בכס לא תעשו, דברי רבי חנינא!". והגמ' מסיקה שהמדובר בשתייה לאשה — לפי מ"ד שאינה מצווה בפו"ר, ולמ"ד שמצווה בפו"ר המדובר

1. ונראה שלרמב"ם המשקה נקבת בעלי חיים פטור מן התורה ואסור מדרבנן, כן משמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה שסא): "היא שהזהירונו מהפסיד כלי התשמיש מן הזכרים מאי זה מין שיהיה מבעלי חיים, שזה האדם זולתו". וכ"נ מהריטב"א (שבת ק"א ע"א): "הלכך המסרס את הנקבה במין האדם פטור הוא, אבל במין חיה ובהמה אפשר שהוא אסור, דהתם לא שייך לומר טעמא דאיתתא לא מיפקדא אנן לא מפקדינן עלה, ובתורת כהנים (פ' אמור) יש סיוע לדבריו דתניא מנין שאף הנקבות בסירוס שנאמר כי משחתם בם, אבל רבותינו הצרפתים ז"ל [כתבו] שהמסרס את הנקבה אפילו בבהמה חיה ועוף פטור, וההיא דתורת כהנים לאסור הקרבה על גבי המזבח הוא דמרבי להו דכתיב בסופיה דקרא לא תקריבו". ורבותינו הצרפתים שהזכיר הוא בעל ס' יראים.

ההלכה. וכ"נ מס' החינוך (מצ' רצא).

אבל בספר יראים (סי' שמב) כתב: "ונראה הדבר שעיקור סם מדרבנן [מדשרין] בזקנה ועקרה אפי' למ"ד נשים נצטוו על פריה ורביה, ובתורת כהנים תניא מניין שאף הנקבות בסירוס ת"ל כי משחתם בהם מום בס, פי' שאף הנקבות פסולות במשמע לקרבן בסירוס שלא נאמר בזכרים משתעי קרא דכתיב ומעוך וכתות ת"ל כי משחתם בהם מום בס והאי קרא אאיסור הקרבה מיירי ואם נפרש לאיסור סירוס למ"ד נשים נצטוו מיירי ובסירוס ביד דלא הוה ממילא כגון סם שפירשנו מדרבנן".

ונראה שדין עיקור נקבת בהמה במחלוקת בין הרמב"ם וסיעתו (מדרבנן) לשאילתות וסיעתו (מדאורייתא).

וכן נראה מדברי הרשב"א (שבת קי"ב) שאין הבדל בין עושה בידים לבין משקה: "ומכל מקום אכתי קשיא לי מאי קא מייתי הכא מדברי יוחנן דאמר הרוצה שיסרס תרנגול דהתם הא קא מכיין הכא לא מכיין, וי"ל דלרבנותא נקטיה דאיהו סבירא ליה **דלא אסרה תורה אלא בנוגע ממש במקום סירוס וכדכתיב ומעוך וכתות ונתוק וכרות אבל בשאינו נוגע באבר עצמו מותר וכדבר דאיתי ממילא הוא**, והיינו דקאמר הני מילי היכא דקא מכיין ליגע באבר אבל היכא דלא מכיין ליגע באבר עצמו לא כדברי יוחנן ואע"ג דמכיון לסירוס וכל שכן הכא דלא מכיין, וכאמור זאת ה"א ולמסקנה הגמ' הסיקה שדין השקאת כוס של עיקרין כדין פעולה ביד.

וכן ענה בשו"ת הר צבי (י"ד סימן כג): "על דבר הזריקות, שמזריקים בגופם של התרנגולים סם המסרס אותם ומתוך כך נעשים שמנים ביותר, אי אריך למיעבד כן".

וענה הגרצ"פ פרנק: "...ולענ"ד נראה דבנ"ד לאו גרמא הוא, אלא דתליא אם סם זה דרכו להחליש ולבטל לחלוטין כח ההולדה, דאברי ההולדה נפסדים מכח הסם, **י"ל דלאו גרמא הוא**, ומלבד מה שאסור כמשקה כוס עיקרין, דמבואר בטור ובשו"ע אהע"ז (סימן ה סעיף יב) דאסור בכל בע"ח, נראה שהזריקה גרע טפי, דכוס עיקרין אינו פועל אלא לאחר העיכול, ולפני זה עוד אפשר להחזירו ע"י הקאה, דהא גם בסם הממית דחריף טובא מצילים את השותה ע"י הקאה. אבל זריקה זו מתערבת בדם מיד עם זריקתה ומתחילה תיכף לפעול, ואפשר דככרות ונותק ממש בידים הוא, דמסתבר דקפידא דהאי קרא על בטול כל ההולדה הוא, ואם היה עושה הזריקה באברי ההולדה הדין נותן שהוא מסרס ממש, וממילא דבזורק בשאר חלקי הגוף נמי מסרס בידים הוא, דכל אברי האדם גוף אחד הם. ומאי נ"מ באיזה מקום נעשה הזריקה סוף סוף עושה מעשה בידים בגופו ונטל ממנו כח ההולדה, ומאי סברא היא לומר דבאבר אחר גרמא הוא. "ולכן אי איכא לברורי שהסם הזה דרכו וטיבו לבטל כחן של אברי ההולדה, הרי זה מסרס גמור הוא וחייב מלקות משום מסרס. אך אם יתברר שהסם הזה אינו נטל כח ההולדה, אלא מסבב סיבות צדדיות שלא ירצה להזדקק כמו נטילת הכרבלתא, ובאמת האיברים אינם נפסדים בעצמם, וגם אפשר דהדרי בריא, ודאי שהזריקה הזאת שריא היא דאין זה סירוס, אבל בלי ברור, מספק חסרון ידיעה, יש לדון דהוי ספק דאורייתא ואסור. "...אבל במסקנא קאמר שם רב אשי דנטילת הכרבלת לאו סירוס הוא כלל אלא רמות רוחא וכו' וכמ"ש הב"ש שם. א"כ אין להוציא מזה דאינו עובר אא"כ נוגע באברי הזרע,

חבל נחלתו

אלא כל שעושה מעשה בגוף זה ומסרסו, זה חשיב בידים ממש, וגם רמ"א לא נתכוין לומר דהיכא דלא נוגע באברי הזרע לאו מסרס הוא, אלא ר"ל דלא עביד בהם שום שינוי, ולא שום קלקול, אלא מסיבה צדדית כמו בנטילת הכרבלתא וכיו"ב, אבל אין למילף מזה כה"ג דנעשה שינוי באברי הזרע דשוב אין נפ"מ אם נוגע באברי הזרע או לא נוגע, דבקלקול אברי הזרע תליא מילתא.

ו"אף שיש מגדולי הפוסקים דנראה דשיטתם היא דתליא אם נוגע באברי הזרע דוקא, כמו הלבוש באה"ע"ז (סימן ה) שכתב: מדכתיב לא תעשו משמע עשיה בידים שנוגע באבר ההולדה ומסרסו, אבל המשקה כוס עיקרין כו' כדי לסרסו אינו לוקה עליו שהרי אינו נוגע באברי הזרע, אבל איסור מיהא איכא אפילו שותה רק לרפואה. וכן המבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם (פ"ז מה' איסור"ב ה"ב) כתב, דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב משום ובארצכם לא תעשו, דהאי אמעוץ וכתות קאי דהוי סירוס איברים, ומש"ה לא לקו עכ"ל. וכן המ"מ כתב על הרמב"ם שם: דבסוגיא דבשבת (דף קי ע"ב) מתבאר דכל היכא דלא נגע באיברים ממש לא מיחייב ע"כ. והנה לשיטתם דבמעשה סירוס יש נפ"מ בין נוגע באברי הזרע ובין לא נוגע, א"כ קשה שם בגמרא, דפריך ומי שרי כוס עיקרין והתניא וכו', ומאי קושיא הא דרשה דקרא ובארצכם לא תעשו — בכס לא תעשו, זה קאי על הפסוק הקודם ומעוץ וכתות וכמו שאומר הלבוש דהוי סירוס איברים, משא"כ בכוס עיקרין שאינו עושה מעשה בידים באברי הזרע, ולמ"ל לחלק חילוק חדש, ה"מ דקא מכוין הכא מעצמו הוא, ומדלא נזכר חילוק הלבוש והמ"מ הנ"ל היה מקום לומר דאין נ"מ כלל בין נוגע באברי הזרע ובין לא

נוגע, ובכל מקום שהוא עושה מעשה בגוף שע"ז יסתדר חשוב מסרס ועובר"...

ועי"ע שו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' כו אות יב) שדן בענין סירוס בגרמא בבהמה. ועל כן מעשה של זריקה מעקרת או השקיה בנוזל דינו כסירוס וחומרתו לזכרים ולנקבות כפי שבארנו לעיל. ולגבי נתינת הורמונים אם הם מעקרים את בעל החיים אסור משום סירוס. ואם דוחה את מחזור הביוץ וממילא אין החיה יכולה להתעבר, כאן יש מקום להתיר אם אין בכך פעולה שמונעת התעברות לעולם.

ד. אמירה לנכרי

בסנהדרין (נו ע"א) שנינו: "תנו רבנן: שבע מצות נצטוו בני נח: דין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי. רבי חנניה בן גמליאל אומר: אף על הדם מן החי. רבי חידקא אומר: אף על הסירוס. רבי שמעון אומר: אף על הכישוף. רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת כישוף — בן נח מזהר עליו... רבי אלעזר אומר: אף על הכלאים. מותרין בני נח ללבוש כלאים, ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן".

ההלכה היא שאין בני נח מצווים על הסירוס (עי' רמב"ם הל' מלכים פ"ט ו-י), ואעפ"כ זאת סוגיית הש"ס בבבא מציעא (ע"ב): "ת"ש דשלחו ליה לאבוה דשמואל: הלין תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון, מהו? — שלח להו: הערמה אתעביד בהו, אנרימו עלייהו ויזדבנון. אמר רב פפא: בני מערבא סברי לה כרבי חידקא, דאמר: בני נח מצווין על הסירוס, וקא עברי משום ולפני עור לא תתן מכשל. סבר רבא למימר: ימכרו לשחיטה. אמר לו אביי: דין שקנסת עליהם מכירה.

פשיטא, בנו גדול — כי אחר דמי, בנו קטן מאי? רב אחי אסר, ורב אחי שרי. מרימר ומר זוטרא, ואמרי לה הנהו תרי חסידי מחלפי אהדי.

ועפ"ז פסק הרמב"ם (הל' אסורי ביאה פט"ז הי"ג): "אסור לומר לעכו"ם לסרס בהמה שלנו ואם לקחה הוא מעצמו וסרסה מותר, ואם הערים ישראל בדבר זה קונסין אותו ומוכרה לישראל אחר ואפילו לבנו הגדול מותר למוכרה, אבל לבנו הקטן אינו מוכרה לו ולא נותנה לו". ובאר המגיד משנה: "ורבינו פסק דאע"ג דלא קי"ל כמ"ד בן נח מצווה על הסירוס אסור לומר לעכו"ם לסרס דבכל המצות איכא שבות דאמירה לעכו"ם וכמו שכתבתי פי"ג מהלכות שכירות...".

ובשו"ע (אה"ע סי' ה סי"ד) פסק כרמב"ם, והרמ"א הגיה: "ומותר לתת בהמה לעובד כוכבים למחצית שכו, אע"פ שהעובד כוכבים בודאי יסרסנו (הגהות מיימוני פי"ז מהלכות א"ב), דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד (בית יוסף). ומותר למכור לעובדי כוכבים בהמות ותרגולים, אע"ג דבודאי העובד כוכבים קונה אותם לסרס. ויש אוסרים (תמצא מבואר בת"ס סי' רנ"ד [רצ"ט]). ומיהו אם אין העובד כוכבים הקונה מסרס בעצמו, רק נותנו לעובד כוכבים אחר לסרס, לכולי עלמא שרי (ג"ז שם)".

היינו אף הרמ"א שמתיר בתנאים מסויימים אינו מתיר אלא במוכר לנכרי כשאין התניה מפורשת לסירוס אבל אם מתנה לסרס יש בכך אמירה לנכרי האסורה, ואפילו כך יש אוסרים אלא רק כשהנכרי מצוה לנכרי אחר לסרס.

ה. צער בעלי חיים אמתי ומזויף

התובעים עיקור בעלי חיים (הן זכרים והן

נקבות) דורשים זאת משתי סיבות: ראשית פחות מחלות לבע"ח, ושנית כדי למעט במספר הכלבים והחתולים שאין להם בעלים. ושני החשבונות אינם נוגעים כלל לצער בעלי חיים. צער בעלי חיים הוא צער לבע"ח בגופו, והוא הותר לצורך אדם כאשר אין ברירה ויבואר להלן, אבל חששות של בעלי חיות המחמד אינם מחמת רחמנות על החיות. ולעקר חיה ובהמה מחמת שהאדם מצטער בראית בעל החיים, אין זה רחמנות וצער בעלי חיים, אלא סוג של רחמנות הומאנית שיצאה מתרבות המערב, אשר באה להלביש על בעלי החיים את המושגים המזוייפים של בעליהם, ואינה רחמים אלא אכזריות. כמובן שחיסונים מותרים ואף נחוצים, אך מדוע לעקר בעלי חיים. ואפילו להשקות כוס עיקרין לבהמה חולה הסתפקו הפוסקים (עי' פתחי תשובה סי' ה ס"ק י).

כך כתב בתרומת הדשן (ח"ב סי' קה): "אם למרוס נוצות לאוזות חיים, אי דומה לגיזת כבשים או אי הוו צער בעלי חיים, גם לחתוך לשון העוף כדי שידבר, ואזנים וזנב מכלב כדי ליפותו. **נראין הדברים דאין אסור משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצורכו ולתשמישו**, דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם, כדאיתא פרק בתרא דקידושין (פב ע"א). ותדע דבפ' ב' דב"מ (לו ע"א) חשיב פריקה צער בעלי חיים, וא"כ היאך מותר משא כבד על בהמתו להוליכו ממקום למקום הא איכא צער בעלי חיים? וכ"ת אין הכי נמי, הא אמרינן התם דרבנן דר"י הגלילי סברו דאפילו תחת משאו שאין יכול לעמוד בו חייב לפרוק וכי ברשיעי עסקינן? וכ"פ בשו"ע (אה"ע סי' ה סי"ד).

חבל נחלתו

טבעת לבהמה, כדי שלא יעלה עלי' זכר, ולא מקרי טרוס. דהא אמרו (שבת ק"י ע"ב), דמותר לטול כרבלתו של תרנגול, אע"ג דמיסתרס ע"י כך, וכן אמרו (שבת נ"ב), האילים יוצאין לבבות, דהיינו שקושרין עור על זכרותם, שלא יעלו על הנקיבות, ש"מ דכל שאינו עושה מעשה באיברי הזרע שרי".

ואע"פ שלכאורה אין הבדל בין נתינת משקה המעקר לבין טבעת הגורמת שלא תתעבר, נראה הבדל ברור מפני שטבעת היא רק דבר חיצוני המשפיע שזרע הזכר לא ייקלט אבל אינו פגיעה באברי הגוף. (ואין זה דומה לנטילת כרבלת שהיא משפיעה מבחינה מנטאלית על התרנגול שיסתרס. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' יב ו-יג).

מסקנה

אין לעקר בעלי חיים לא בפעולות באברי הזרע ולא בשתית כוס עיקרין או זריקות. ואם צריך למעט את ולדותיו ניתן לעשות זאת בצורה מכנית כמבואר לעיל².

במקרה שלפנינו אין בכך שום צורך תכליתי לאדם אלא כבי' להגן ולשמור על החיות, ולהן יש בכך גם צער בעלי חיים וגם איסור סירוס, ומן הראוי להימנע מכך.

1. פעולות מותרות

יש פעולות המותרות כאשר בעל חית המחמד אינו רוצה שהיא תתעבר שמותר לעשותן. במשנה במסכת שבת (פ"ה מ"ב) שנינו: "...זכרים יוצאין לבובין רחלות יוצאות שחזוות כבולות וכבונות העזים יוצאות צרורות...".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"לבובין — בעור שקושרים להם כנגד זכרות שלא יעלו על הנקבות.

"כבולות — שכובלים אליה שלהן וקושרים אותה ברגליהן כדי שלא יעלו עליהן זכרים".

רואים שפעולות אלה הותרו אף שמן הסתם הבהמה תובעת את שלה.

וכן כתב בדרכי משה (א"ע סי' ה אות ה):

"בהגהת אלפסי (פרק במה בהמה) דמותר לתת

2. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:

במסקנת דבריך אתה אוסר לסרס גם ע"י הזרקת זריקות. בעוד שבתוך הדיון עצמו הוזכר עיקור הורמונאלי שהוא מותר. היה צורך להדגיש זאת גם בסיכום, כי זו השיטה זו המומלצת עפ"י ההלכה. וגם מבחינה עובדתית שיטת הזריקות היא בדרך כלל הורמונאלית. הזריקות ההורמונאליות משפיעות רק על הביוץ ואינן מעקרות ממש את החיה. עובדה היא שיש צורך לחזור עליהן לעתים מזומנות. אין דינן ככוס של עיקרין אלא כדין נטילת הכרבלת. רק בגלל העדפת נוחות הוטרינרים ממליצים על השיטה הכירורגית, שהיא גם סירוס ממש האסור עפ"י ההלכה וגם יש בה צעב"ח. כי גם כאשר מנתחים בהרדמה כשהחיה מתעוררת היא סובלת. יפה הערת שריבוי בעה"ח אינו נחשב מצד עצמו כצעב"ח. אולם יש להוסיף שכל הטיעון של צעב"ח הוא מזויף מתוכו. תופעת ריבוי בעה"ח החלה להתעורר רק כתוצאה מהאופנה של גידול חיות מחמד. מגדלים ומשווקים כמות אדירה של חיות כאלה ואח"כ מתלוננים שהן מתרבות וגוריהן ננטשים וגוועים ברעב. אם המחיר של גידול חיות מחמד הוא האילוף לסרסם אח"כ למה בכלל לגדלם? אם ימעטו המגדלים יימנע גם הצורך בסירוסם. לא מעוקצך ולא מדובשך! אופנה זו של גידול חיות המחמד לא נעשית כלל לשם רחמנות על בעה"ח. חיות אלו לא היו נטושות וריחמו עליהן, ייצרו אותן לכתחילה רק כדי לשעשע בהם את בני האדם.

בשולי הדברים

נראה שהכיוון לעקר ולסרס בע"ח הוא פרי רוח המינות (=נצרות) שהתפשטה בציבור. אותה הנצרות שקידשה את אי-הבאת ילדים לעולם מפני שסברה שהוא עולם מלא רשע, וא"כ כמה שימעטו היצורים בו יהיה פחות סבל, היא שחשבה עצמה שכל הבריות נועדו רק לשרתה והיא לא נועדה לשרת את רבש"ע אלא

את עצמה, אותה המינות, היא הסוברת שמוטב לבוא באכזריות ולעקר בע"ח, כדי שהאדם לא יראה בסיבלן. אותה המינות היא שהובילה לכך שסבל בעלי חיים עדיף מסבלו של אדם ועם רחמנותה הפכה אכזרית לבנ"א ולרחמנים. ועי' במאמר 'חזון הצמחונות והשלום' לרב דוד כהן, 'הנזיר' זצ"ל.

יתרה מזאת, גידולן של חיות אלו גורם פעמים רבות צער בני אדם, שהוא חמור יותר מצער בע"ח. הגללים שחיות אלו מטילות ברחובות הערים מזהמים ומזיקים. יש אנשים המחליקים על גללים אלו. הכלבים מבהילים את הילדים. ובמו עיני ראיתי כלב שנבח על ילד קטן שנבהל וברח ממנו לכביש, מכונית שנהגה הופתע מקפיצתו הפתאומית של הילד לכביש, לא הספיקה לעצור ורק בנס הילד לא נדרס למוות. ראיתי גם כלב שקרע את טליתו של אדם שיצא מביכנ"ס בשבת עטוף בטליתו.

מי שדואג באמת למנוע צער בע"ח שיימנע או לפחות יצמצם את גידול הכלבים והחתולים מעיקרא ולא יצטרך לעקרו אח"כ.

חבל נחלתו

סימן כו

דיני יחוד בטרמפים

שאלה

מה הם דיני היחוד בטרמפים?

תשובה

א. איסור יחוד הוא איסור מהתורה ואינו סייג לקריבה לעריות וכד'. כתב הטור (אה"ע סי' כב): "אסור מן התורה לאיש שיתייחד עם הערוה בין ילדה בין זקנה, וחכמים גזרו על כל יחוד אפילו של פנויה וכותית ובלבד שתהא מבת ג' שנים ומעלה חוץ מן האב שמוותר להתייחד עם בתו והאם עם בנה והבעל עם אשתו נדה"..." כאמור המקור לאיסור מן התורה וחכמים בארו מהו גדר יחוד ומתי אין זה יחוד, לפי המתייחדים ולפי המקום ולפי הזמן. והאריך ובאר את הנושא וגדריו בקונטרס ארוך בשו"ת ציצן אליעזר (ח"ו סי' מ).

ב. פסק השו"ע (אה"ע סי' כב ס"ה): "לא תתייחד אשה אחת, אפילו עם אנשים הרבה, עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם. וכן לא יתייחד איש אחד, אפילו עם נשים הרבה". והרמ"א השיג: "וי"א דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים כשרים, אם הוא בעיר (טור בשם הרא"ש). וסתם אנשים, כשרים הם (ר"ן פ"י יוחסין). אבל אם הם פרוצים, אפילו עם עשרה אסור. וכל זה בעיר, אבל בשדה, או בלילה אפילו בעיר, בעינן שלשה (ב"י בשם הראב"ד), אפילו בכשרים (גם זה טור בשם הרא"ש). ויש מתירין איש אחד עם נשים הרבה, אם אין עסקן עם הנשים (טור בשם רש"י)".

למדנו שלפסיקת השו"ע אם אשה אחת

מתייחדת עם כמה גברים עוברים באיסור יחוד. והרמ"א התיר בשני גברים כשרים בעיר, ובשדה או בעיר בלילה התיר לאשה אחת להתייחד רק עם שלשה שהם כשרים. וכן נחלקו האם לאיש אחד מותר להתייחד עם כמה נשים לשו"ע אסור ולרמ"א אם אין עסקן עם הנשים מותר.

בחלקת מחוקק (ס"ק ז) הסתפק האם כוונת השו"ע כשכתב שלאחת אסור הוא שבשתיים מותר, ולכן שתי נשים עם שני אנשים מותר, או שדוקא שלש עם שלשה. ג. עפ"י האמור אם נחשיב מכונית כמצב של יחוד כמעט בכל מצב תאסר העלאת טרמפיסטים שאינם ממין הנהג.

היינו, אם הנהג איש והוא היחיד ברכב, אסור ליטול ברכבו אשה אחת ולגבי שתי נשים מותר אך עפ"י הרמ"א. ואם ברכב שני אנשים אם הם מוכרים לטרמפיסטית ככשרים מותרת לעלות ואם הם אינם מוכרים אסורה וה"ה בלילה אסורה, אלא אם כן שלשה המוכרים לה מותרת.

וכן אם ברכב נהגת בלבד, אינה יכולה ליטול טרמפיסטים, אא"כ הם מוכרים לה ככשרים, מותרת ליטול ביום שנים בב"א או בלילה שלשה.

ד. הפוסקים נטו להקל ולא להגדיר את הנסיעה בטרמפים כמצב יחוד עפ"י האמור בשו"ע בסעיף ט: "בית שפתחו פתוח לרשות הרבים, אין חשש להתייחד שם עם ערוה". היינו לרוב המכוניות חלונות, וכן דלתות המכונית אינן נעולות וע"כ במקום שעוברות מכוניות ויש עוברים ושבים על פני מכונית זו אין זה נחשב כמקום יחוד

אלא כבית הפתוח לרה"ר.

כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא אות כא): "אך יש לדון דאפשר שגם בכה"ג דאין בעלה בעיר מ"מ אפשר דיש לסמוך בכגון דא על החלונות שיש במכונת דחשוב כפתוח לרה"ר ואפילו בלילה ובמקום דלא שכיחי אינשי מ"מ אין לחשוש שיעצור את המכונת לעשות איסור דמסתמא הוא חושש ודאי ממכונות אחרות אשר כרגיל הן מצויות בכל הכבישים והם הרי יכולים לראותם. ואם משום החושש דשמא יפתנה ויעביר את המכונת למקום אחר הרי בכגון דא ליכא כלל איסור יחוד וכמו שמעיקר הדין מותרים איש ואשה לעמוד זמן רב על יד חלון הפתוח לרה"ר אע"ג שהבית לגמרי סגור ויכול לדבר עם האשה כל מה שירצה וגם יכול לפתוחה לעבור למקום סתר שהוא ממש באותו בית, והיינו משום דאזלינן בתר השתא דליכא חששא וה"נ גם כאן וצ"ע, ונא לעיין בזה".

עולה מדברי הגרשז"א שהחשש העיקרי הוא פיתוי ודוקא במקום זה ולכן כיון שלרכב חלונות הרי הוא נחשב כפתוח לרה"ר אף בלילה.

ה. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ פט"ו אות ז-ח): "ועפ"ז נלפענ"ד להלכה דבנסיעה של כגון מירושלים לת"א או לחיפה וכדומה שמצויים עוברים ושבים עם כלי הרכב כמעט בכל כמה רגעים, שמותרת הנסיעה בפשיטות גם ב' אנשים עם אשה אחת, דדין דרך כזאת כדין עיר, והפחד מביאה פתאומית של כלי רכב אשר יסב תשומת לבם על עמידה מוזרה וכדומה הוא עוד יותר גדול מפחד של ביאת עובר ושב רגלי, דעובר ושב רגלי יכול להבחין מביאתו מרחוק ולהיזהר אבל כלי הרכב באים במהירות ובחזקת. (וראיתי מ"ש להסתפק בזה

בעזר מקודש לכאן ולכאן עיין בדבריו. אבל מהיוצא מהשב יעקב נלפענ"ד בפשיטות כנ"ל). "ונלפענ"ד ביותר דאפשר להקל בכנ"ל אפילו בנסיעה בלילה כל עוד שהתנועה גדולה כנ"ל, דזה שבליילה כשלעצמה בעיני ג' הרי הוא מחושש שמא ישן א' מהם... ושנית בנסיעה בדרך עדיפא עוד יותר מהיכא שאין קובעים עצמם לשניה, דמי המה השנים הרי הנהג נוסע נוסף, וא"כ על הנהג הרי בודאי אין החושש לשמא ישן דחיי נפשות תלויים בזה וגם חיי עצמו בודאי יזהר מלישן ועד כדי כך בודאי אין לחוש דיעמיד באמצע הנסיעה את הגה ההנהגה וישן כמובן דהרי יפסיד עי"ז פרנסתו, וגם י"ל דחושש של שניה הוא רק ליושב בטל, ולא במי שעוסק באמצע עבודה פיזית, וא"כ יוצא דכל החושש של שניה שיכול להיות הוא רק על השני דהיינו הנוסע עם האשה, ובכגון זה אפילו אם ישן אין חושש שהנהג יעבור אתה עבירה דמלבד מה ש"ל דיחוש שיפסיד עי"ז פרנסתו בהיות אתו עוד אחד ויחוש לכל רגע לשמא יתעורר וירגיש במעשיו, מלבד זה ברור דשניה כזאת של הנוסע בודאי עפ"י רוב עראית היא ויכולה להמשך כל זמן שהכלי רכב במהלכו אבל באותו רגע שהנהג יעצור הכלי רכב ממהלכו יתעורר עפ"י רוב הנוסע מיד משנתו ולא יספיק הנהג לבצע העבירה".

ו. יש פוסקים בדורנו שחלקו. בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' רב) כתב שבדורנו יש הרבה פרוצים שאפילו עם עשרה אשה אחת אסורה להתייחד. ואינו מקבל שמכונת תחשב כמקום שאינו ראוי ליחוד כאשר עוברים ושבים נוסעים באותו כביש. ומוסיף לגבי דרכים בימינו:

"ובגדר דרך נכון מש"כ האחרונים דלאו כל הדרכים שוין, דיש דרכים מעיר לעיר אע"פ

חבל נחלתו

הראוי לחוש הן למצב בימינו והן לדעת הגר"ש ואזנר. ואם המדובר בנערה או אשה רצוי מאד שלא תסע עם נהג יחיד ביום וכ"ש בלילה, אלא תסענה לפחות שתי נשים יחדיו. וכן מן הראוי שאם המדובר בנהג יחיד תשבנה הבנות מאחור ולא על ידו. כמו"כ עפ"י המצב במדינת ישראל בימינו לפני שעולים על טרמפ מן הראוי לבדוק מי הנהג ומי הנוסעים האחרים ולעתים לא לעלות לרכב מחשש לתוצאות לא טובות.

וכמובן כל זה בכבישים שרכבים עוברים בהם כל הזמן אבל בכבישים שאין בהם כמעט תנועה, מן הראוי לשמור על כל דיני יחוד ולכן אשה אחת לא תיסע אלא עם גברים המוכרים לה ואף אז שנים. וכן מן הראוי שתסענה שתי בנות יחדיו בטרמפים.

שהם חוץ לעיר מכ"מ בזמנינו יש תנועה תמידית ביום (לפי המציאות) ובעניות בעירות הגדולות מאד שישנם לפעמים שטחים עצומים שכלה דרך בני אדם אע"פ שעדיין שייך לגבולי העיר מכ"מ אינו מקום ישוב דירות אלא גנות נרחבות וכיו"ב בודאי גם בעיר אסור כמו בדרך, אם לא שהוא בשעה שרגילים אנשים לבא לשם. וע"כ מצריך בדרך או בלילה שלשה ושאינם פרוצים.

ונראה שלגבי נסיעות במקום שאין תנועת רכבים אף הגרש"א והציץ אליעזר יודו שחוזרים איסורי יחוד רגילים. ז. לפי המחלוקת שלפנינו, נראה שאע"פ שלכאורה לפנינו היתר לנסוע בטרמפים עפ"י דעת הגרש"א והגרא"י ולדנברג זצ"ל, ואפילו נהג ונוסעת אחת מותר, בכ"ז מן

סימן כז

האם יכול לקלקל את אשתו לאחר נתינת גט מרצונו

תשובה

שאלה

א. במסכת יבמות (סה ע"א): "איבעיא לה: נישאת לרביעי והיו לה בנים, מהו דתיתבעיה לשלישי? אמרין לה: שתיקותיך יפה מדיבוריך, דמצי אמר לה: אנא אדענא דהכי לא גרשתיך. מתקיף לה רב פפא: אי איהי שתקא, אגן מי שתקינן? נמצא גט בטל ובניה ממזרין! אלא, אמרין: השתא הוא דברייתא."

כלומר, אשה ששהתה עם שני בעלים ולא ילדה ולכן יצאה מהשלישי ללא כתובה.

מצאנו שחכמים חששו לטענה של בעל שנתן גט לאשתו, שאם היה יודע בזמן נתינת הגט דברים מסוימים לא היה נותן את הגט, ובמקרים מסוימים נעלו בפניו את דלת החזרה. האם החשש הזה הוא חשש אמתי, היינו: מדין תורה הגט אמנם בטל או שחכמים חששו ללעז שיצא על הגט ועל הנישואים אחריו ועל ילדים שיולדו כממזרים, אבל מדין תורה אין לטענתו שום תוקף?

סיבת אילונית לא יחזיר, ואילו לר"מ מותר להחזיר משום שלא התנה כראוי, ולכן בכל מקרה הגט תקף ואינו יכול לקלקלה. ואם היא דורשת כתובה הוא יכול לדחותה בטענת שתיקות יפה לך מדבוריך.

ובמשנה שלפני כן מבוארים כמה מצבים בהם חכמים קבעו שלא יחזיר עולמית כדי שלא תהא לו אפשרות לקלקלה. כגון משום שם רע של זנות או של נדרים. הגמרא (גיטין מה ע"ב) מביאה את דברי רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: "והוא שאמר לה משום שם רע אני מוציאך". היינו הוא צריך להודיע בשעת מתן הגט את סיבת נתינתו ואז מודיעים לו שאם הוא מוציא אותה מטעם זה לא יוכל להחזירה אפילו ימצא שהטעם אינו אמתי.

ג. אומרים תוס' בגיטין (מו ע"א): "אי אמר לה הכי מצי מקלקל לה — נראה דחששא זו אינה כי אם **לענו בעלמא ולא שיהיה ממש גט בטל ובניה ממזרים** דהא לא אמר ע"מ דאע"ג דבכמה דוכתי מהני גילוי דעת כמו שטר מברחת דהאשה שנפלו (כתובות דף עט.) ובין ולא איצטריכו ליה זווי דפרק אלמנה ניזונת (שם דף צז.) הכא ליכא למימר הכי מדבעי לר"מ תנאי כפול. לכך נראה **דלא אתי אלא ללענו בעלמא** שיוציא עליה לענו כדי להחזירה אע"ג דכבר נישאת לאחר שריא ליה דנות דשוגג הוא לכך אמרו חכמים דלא יחזיר דהשתא שוב לא יוציא לענו. ורש"י פי' דאפילו יאמר אילו הייתי יודע כ' אינו נאמן דכיון דיודע שאסור להחזירה ולא חש להמתין ולבדוק אחר הדברים גילה בדעתו שלא היתה חביבה עליו. ולר"מ דבעי תנאי כפול כי לא כפליה למילתיה אפילו לענו ליכא...".

ובדף מו (ע"ב) אומרים תוס': "אומר לה

ולאחר מכן נישאה לרביעי וילדה. והיא תובעת כתובתה משלישי, השלישי יכול לדחותה שאילו היה יודע לא היה מוציאה, והגמרא מוסיפה שאם הוא היה יכול לטעון את הטענה שלו היה אמנם הגט בטל. ואע"פ שלא התנו שום תנאי מפורש. משמע שבטענה המסתברת מתוך המצב יכול לקלקלה.

נעין במקרים נוספים.

ב. המשנה במסכת גיטין (פ"ד מ"ח) מביאה מצב בו חכמים חששו לקלקול ומנעו את אפשרות החזרת גרושתו:

"המוציא את אשתו משום אילונית רבי יהודה אומר לא יחזיר וחכמים אומרים יחזיר. נישאת לאחר והיו לה בנים הימנו והיא תובעת כתובתה, אמר רבי יהודה אומר לה: שתיקותיך יפה לך מדבוריך".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא:

"רבי יהודה אומר לא יחזיר — שמא תנשא ותלד ויאמר אילו הייתי יודע שכן, אפילו היו נותנים לי מאה מנה לא הייתי מגרשך.

"וחכ"א יחזיר — שלא חיישינן לקלקולא. ובגמרא מפרש מאן חכמים, ר"מ, דאמר בעינן תנאי כפול. והכא במאי עסקינן דלא כפליה לתנאיה, שלא אמר לה הוי יודעת שמשום אילונית אני מוציאך, ואם אין את אילונית לא יהא גט, דהשתא הוי גט אפילו אינה אילונית.

"והיא תובעת כתובתה — שהאילונית אין לה כתובה. ועכשיו שנמצא שאינה אילונית, תובעת כתובתה.

"שתיקותיך יפה לך מדבוריך — שיאמר **אילו ידעתי שסופי ליתן לך כתובה לא גרשתיך, נמצא גט בטל ובניה ממזרים**".

עולה מהמשנה בגיטין כי לפי ר' יהודה חכמים קבעו שבכל מקרה שגרש בגלל

חבל נחלתו

שתיקותיך יפה מדבוריך — ואם תאמר ואם היא שתקה אגן מי שתקינן דהכי פריך רב פפא בס"פ הבא על יבמתו (יבמות דף סה.) גבי נשאת לרביעי והיו לה בנים ויש לומר **דהתם נמי לא הוי אלא לעו דהא סתם גירשה ולא התנה** כדפרישית הכא"...

עולים מדברי התוס' כמה הלכות, ראשית קלקול יכול להיווצר רק כשהתנה במפורש אבל ללא התנאה מפורשת שמוציאה בגלל טעם מסויים אינו יכול לקלקלה. ולכן לגבי נישאת לרביעי הה"א שיכול לקלקלה הוא רק לעז ולא קלקול למעשה. ומשמע שאם התנה במפורש היה יכול לקלקלה כגון בנישאה לרביעי (וכ"כ הרשב"א גיטין מו ע"ב), אלא שחכמים סגרו לפניו את הדלת לכך, או שאומרים שהבריאה. וכן כתב המאירי בסוגיה בגיטין.

ד. הרמב"ן (גיטין מה ע"ב) חולק על תוס', ואלו דבריו: "והוא שאמר לה משום ש"ד אני מוציאך. פי' ולר' מאיר בדכפליה לתנאיה כדאמרינן לקמן. ולאו תנאה ממש, אלא דאמר: ואי לאו משום שם רע לא הייתי מוציאך שאם לא אמר כן לא מצי לקלקולה שאין לומר מכלל הן אתה שומע לא, ומיהו אע"פ שכפל ואמר כן, כשמודיעין אותו שלא יחזיר ואינו משהא, אינו יכול לקלקלה, שעילה מצא שהיה רוצה לגרשה כמו שמפורש בירושלמי, **אבל ודאי אי אתני תנאה ממש ואמר ואם נמצאו דברים בדאין לא יהא גט אינה מגורשת לעולם ויחזיר אם לא נתקיים התנאי**, ואני תמה לדברי ר"מ היאך יפסל משום כפל זה שפירשתי והלא לא אמר תנאי כלל ואגן בעינן תנאי ממש כתנאי בני גד ובני ראובן דגמרינן מינייהו לכל דבר, ונראה שאין **דין התנאין אלא בדבר שאפשר לקיימו או לבטלו אבל מגרש על דעת מה שעבר אינו**

בדין התנאין אלא בגלויי דעתא בלחוד מיפסל אלא דלר"מ בעי כפילא משום דלית ליה מכלל הן אתה שומע לאו בשום מקום. ובתוספות מפרשים שאין קלקול זה מן הדין אלא **חשש לעו** שיוציא הבעל ויערער על הגט, ונמצא גט בטל ובניה ממזרים לדבריו דבעל קאמר, וקשיא לי זו שאמרו בפ' הבא על יבמתו (ס"ה א') נשאת לרביעי והיו לה בנים מהו דתיתבעיה לשלישי מצי אמר לה שתיקותיך יפה לך מדיבורך דאדעתא דהכי לא גרשתיך ומתקיף לה רב פפא אי איהי שתקה אגן מי שתקינן וכו' **אלמא כל מאן דמגרש בעקרות מצי פסיל גיטא עד שיודיעוהו שלא יחזיר** ובחד גזונא תני מתני' שלא יחזיר דשם רע ואילונית, אלא ש"ל התם שיוצאה מן הדין יש קלקול גמור ואפילו אמרו לו שלא יחזיר, ושוב מצאתי בתוספות שמפרשים שם נמי אגן מי שתקינן דלא ניחוש ללעז היה לנו לומר שלא יחזיר, ואין זה מחזור כלל".

עולה מדברי הרמב"ן שבתנאי מפורש לכו"ע יכול לקלקלה, אלא שבדור"כ לא יתנו לה להינשא אם גיטה על תנאי. וחכמים ור"מ חלקו מהו סוג גילוי הדעת הנצרך האם כפילת הדברים בהן ולא או אמירת משום בלבד. ואז מעיקר הדין היה יכול לקלקלה, וחכמים סגרו בפניו, ולדעתו הקלקול הוא אמתי והגט בטל ובניה ממזרים. וכ"נ ברמב"ם (הל' גירושין פ"י).

המצבים שהגמ' והראשונים עסקו בהם הם מסויימים מאד, השאלות נוצרו במצבים חדשים.

ה. כתב בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סי' צא): "נדרשתי לאשר שאלוני בראובן שנתן גט לאשתו ואמר לה בשעת הגט משום שתתן לי שטר מתנה מהבית שירשת מאביך אני

חבל נחלתו

מגרשך, ואם לא תתן לי שטר מתנה מהבית שירשת מאביך איני מגרשך. ונסתפק אי הנך מילי דקאמר זה המגרש בשעת נתינת הגט היא תנאה דמשום הוי כמו אם או דילמא דלא תנאה הוא כיון דלא קאמר לא על מנת ולא אם.

"תשובה: עיקרא דהאי מילתא איתא בפר' השולח דתנן המוצי' את אשתו משום שם רע משום נדר לא יחזיר, ואיתמר בגמרא אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן והוא שאמר לה משום שם רע אני מוציאך משום נדר אני מוציאך, קסבר טעמא משום קלקולא אי אמר לה הכי מצי מקלקלה ואי לא אמר לה הכי לא מצי מקלקלה, ומי שיעיין בדברי התוספות ובחדושי הרשב"א ובמה שכתב רש"י ז"ל ימצא שיש שני פ' בהך שמענתא הא' פירוש רש"י ולסברתו **אף על גב דלא קאמר על מנת ולא אם אלא משום הוי תנאה גמור**, ופירוש התוספות והרשב"א כיון דלא קאמר על מנת ולא אם אלא משום לא הוי תנאה ולא משום גלוי דעת מהני וכמו שכתבו התוספות והרשב"א ומשום הכי כתבו דמאי דקאמר אי אמר הכי מצי מקלקלה אינו כי אם לעז בעלמא ולא שיהא ממש גט בטל ובניה

ממזרים... וכיון דכן הוא נמצינו למדין דבנדון דידן הויא פלוגתא דרבוותא, דלדעת רש"י ז"ל הויא תנאה ואינה יכולה להנשא עד שתתן לו שטר המתנה מהבית... ועוד אפשר לומר דבנדון דידן אפילו לפי סברת התוספות והרשב"א הויא תנאה מתרי טעמי חדא משום דהרי כפל התנאי באם דקאמר ואם לא תתני לי שטר המתנה מהבית איני מגרשך וסופו הוכיח על תחלתו דלתנאי גמור נתכוון ועוד דשאני להבא מלשעבר והרי בפירוש תבע שטר המתנה מהבית ואף על פי שיש לחלק בהנך תרי טעמא מכל מקום כיון דכתבין דרש"י ז"ל פליג עליהו דהתוספות והרשב"א אי משום דס"ל דאין לחלק בין אם למשום ומשום נמי הוי לישנא דתנאה ואי משום דס"ל דלא גרע מגלוי דעת דמהני כמו תנאי וכדאשכחן בכמה דוכתי יש לנו לחוש לדבריו ז"ל ואוליין לחומרא ותו לא מידיו".

עולה מדבריו שחשש לקלקול מחמת תנאי כשלפי רש"י יש טעם נוסף ש'אם' ו'משום' הם גלוי דעת מספיק כמו תנאי. ועי' שו"ת מהר"ם אלשיך (סי' עח), שו"ת עונג יום טוב (סי' קנד) ושו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' ס).

סימן כח

מעוברת שראתה דם במי רגלים

נשאלתי לגבי מעוברת (בחודש שביעי) שראתה דם במי רגלים בלא כאב. לאחר מכן עשתה בדיקת שתן אם יש לה דלקת בדרכי השתן שעליה קבלה תשובה שלילית. לאחר מכן ראתה כנראה כתם על מגן תחתונים העשוי מנייר סופג ואחרי כן עברה בדיקת רופא נשים עם מכשיר שקבע

לאחר בדיקה שלא יצא דם מהרחם ואין לה פצע בדפנות הנרתיק וכד'. כמו"כ הרופא טען שיש לה דלקת בדרכי השתן שלא נתגלתה בבדיקות ועל כן נתן לה תרופה לריפוי הדלקת.

והשאלה האם היא מותרת לבעלה. בשו"ע (יו"ד סי' קצ"א) ישנן שלש דעות

חבל נחלתו

עיקריות לגבי מציאת דם במי רגלים. שיטת השו"ע עפ"י הרמב"ם וראשונים נוספים שהאשה מותרת לבעלה. והרמ"א מביא את שיטת הטור בשם הרא"ש שמותרת רק אם מצאה את הדם בישיבה, ושיטת המרדכי שאף בישיבה אם נמצא הדם על דופן הספל אסורה, וכך פסק הרמ"א, וכן נוהגים בני אשכנז.

ונראה לי שאשה זו מותרת.

לגבי הדם הנמצא במי רגלים לשתי השיטות הראשונות בשו"ע וברמ"א (שיטה ראשונה) מותרת מחמת שהוא יצא בישיבה. לגבי השיטה השלישית היא עדיין אסורה. וסיבה נוספת שהלא הרופא קבע שלא יצא דם מן הנרתיק וטען שהוא יצא מדרכי השתן מחמת דלקת. וסיבה שלישית שהרי דעת כמה וכמה פוסקים שמסולקות דמים

שראו דם במי רגלים מותרות, עי' בפ"ת (ס"ק ב) שהביא שיטת הפנים מאירות (ח"א סי' יב). ובשו"ת חשב האפוד (סי' קכז) הביא דברי שו"ת מהרי"א הלוי לבאר את דברי הפנים מאירות והתיר ג"כ וכן הגאון מטעשבין, בעל שו"ת דובב מישרים אף הוא סבר כן להלכה. משלש הסיבות הנ"ל נראה לי שכוחה של בדיקת הרופא אינו פחות מבדיקת מהרי"ו הנזכרת בסימן, וכיון שכן האשה מותרת.

לגבי הכתם שנמצא על נייר סופג, נראה לענ"ד שכיון שידוע לנו שיש לה דלקת בדרכי השתן, ועוד שהכתם נמצא על נייר סופג ששיטת חלק מהפוסקים להתירו כיון שהוא אינו מקבל טומאה, עי' שו"ת באהלה של תורה (סי' כה). מכל הסיבות הנ"ל נראה לי שאשה זו מותרת.

חבל נחלתו

סימן כט

הדרכות לנשים הטובלות בר"ה או בשבת לאחריו¹

הכנות בערב חג (יום רביעי) – לכל הטובלות בחג ובשבת

חפיפה².

סריקת שיער, לאחר הסריקה קשירת השיער שלא יוצרו שוב קשרים.

קציצת צפרנים.

רחצה באמבטיה, הדחת בית הסתרים, והסרת חציצות (עור יבש וכד'),

1. נכתב לשנת תשס"ז בה חל ר"ה בימים חמישי וששי.

2. ז"ל ערוך השולחן יורה דעה סימן קצט

סעיף א

"שלשה דברים מחוייבת האשה לעשות קודם הטבילה האחת והא מדין תורה לעיין ולמשמש בכל חלקי הגוף ובהראש שלא יהא עליה שום דבר שחוצץ ואם אין קשרים בהשערות [ב"ק פ"ב א] או איזה לכלוך שהרי כתיב ורחץ את בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים ואת בשרו את הטפל לבשרו ומאי ניהו שיער [שם] הרי בהכרח לעיין על זה. ועזרא תיקן שתהא אשה חופפת את ראשה וכל מקום השערות שבגופה..."

סעיף ב

"ונ"ל דלשון חפיפה כולל כל הדברים דעיקר פירושו דחפיפה הוא לשון חיכוך כמו שפירש"י בברכות [ו' א ד"ה מחופיא] ע"ש וזה יכול להעשות ע"י כמה דברים או בשפשוף ידיים או בנתר וחול וכדומה או במסרק ובכאן הוכרח לפרש במסרק דלשון הגמ' בב"ק שם כן הוא מדאורייתא לעיוני דילמא מיקטר אי נמי מאוס מידי משום חציצה ואתא עזרא תיקן חפיפה ע"ש ומדלא קאמר תיקן נמי חפיפה משמע להדיא דכי תיקן חפיפה תו לא צריך עיונא בראש ואם נאמר דיחוף בידיו נהי דטינוף ירגיש בידיו אבל קשירת איזה שערות וודאי דלא ירגיש כמובן ולכן פ' במסרק דהמסרק בודק הכל:

סעיף ג

"אבל בירושלמי ספ"ב דפסחים שהביאו התוס' בנדה [ס"ו ב ד"ה אם סמוך] אומר נדה חופפת וסורקת וטובלת ע"ש מבואר דחפיפה לחוד וסריקה לחוד וצריכה לעשות שני הדברים וזהו דקדוק לשון הטור שכתב ושתהא חופפת שיער ראשה ושתהא סורקת יפה במסרק שלא יהא נדבקין זה בזה שזו היא מתקנת עזרא שתהא חופפת בשעת טבילה עכ"ל הרי שהצריך שני הדברים ונראה מלשונו דתקנת עזרא כולל הכל החפיפה והסריקה וזהו כמ"ש דבאמת בחפיפה הכל כלול וזהו גם כוונת רבינו הב"י בסעי' א' שהתחיל זה לשונו צריכה וכו' ולסרוק שיער ראשה יפה במסרק וכו' עכ"ל ואחר כך כתב ותחוף כל גופה וכו' עכ"ל וראשה נמי בכלל ונמצא שהצריך ג"כ חפיפה וסריקה וכן עיקר לדינא ומנהג של בנות ישראל:

סעיף ד

"והדבר השלישית תקנו חכמים שהאשה תדיח מקומות הסתרים שבה והקמטים שבה כמו בית השחי ובית הערוה ונקבי החוטם והפה והאזנים וכיוצא בהם במים וכך אמרו חז"ל [שם] לעולם ילמד אדם בתוך ביתו שתהא אשה מדיחה בית קמטיה במים..."

חבל נחלתו

עיון שאין חציצות³.

זמן טבילה: ליל יום ראשון של ר"ה

הכנות קודם יו"ט כמו בערב שבת.

טבילה בליל יו"ט כמו בליל שבת.

זהירות בניגוב מסחיתת שיער.

זמן טבילה: ליל יום שני של ר"ה

הכנות בערב חג (יום רביעי):

כמפורט לעיל.

הכנות בליל יו"ט שני קודם הטבילה – כל ההכנות לאחר צאת הכוכבים⁴:

הסרת איפור במגבונים לחים⁵.

הסרת חציצות בין השיניים במברשת (אם לא יורד דם) או בקיסם פלסטיק⁶.

רחצה בחמין⁷ כל הגוף⁸ איבר איבר, והדחת בית הסתרים.

3. שולחן ערוך (יו"ד סי' קצט ס"ו):

חל ליל טבילה במוצאי שבת והוא יום טוב שאי אפשר לחוף, אז תחוף בערב שבת; וכן אם חלו ב' ימים טובים ביום חמישי וששי, וחל ליל טבילה בליל שבת, תחוף ביום רביעי בשבת ותקשור שערוֹתיה כדי שלא יתבלבלו. הגה: גם תזהר בימים שבין החפיפה לטבילה מכל טינופת, ושלא ידבק בה שום דבר; גם מנגיעת תבשילין, או מנתינתן לבניה הקטנים, תיזהר, אם אפשר לה ליזהר, אם הם דברים הנדבקים (טור וכן כתב הב"י בשם הרא"ש וסמ"ג וסה"ת). ואם אי אפשר לה ליזהר, כגון שאין לה מי שיעשה במקומה או שצריכה ליגע בהן בשעת אכילה, אין לחוש, ומ"מ תרחוץ ידיה כל פעם שלא תבא לידי חציצה. ובשעת טבילה תעיין ותבדוק היטב כל גופה ושערות ראשה, שלא יהא דבר חוצץ, ותדיח בית הסתרים במים חמים שהוחמו, אפילו ביום טוב, וכן תחצוץ שיניה בטוב בשעת הטבילה שלא ישאר פירורין ולא בשר ולא עצם. (וע"ל סימן קצ"ז אם לא חל טבילה במוצ"ש, אם תוכל לטבול במוצ"ש).

4. כיון ששני ימים טובים של ר"ה קדושה אחת אך לחומרא, אבל אסור להכין מיו"ט לחבירו לכן ההכנות צריכות להתחיל רק לאחר צאה"כ. ועי' במהרי"ל במנהגים (סדר חג הפסח) שכתב: "ביו"ט ראשון של ראש השנה במנחה קודם ערבית א"צ להפסיק עד חשיכה אך מתפלל ערבית מיד משום דקדושה אחת הן", וזאת בניגוד ליו"ט שש"ג שכתב להפסיק בין מנחה לערבית כדי שהנשים לא תתחלנה לבשל קודם צאת הכוכבים.

5. מחשש תלישה וסחיטה כאשר עושה עם צמר גפן.
הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: בתנאי שאין בהם טופח ע"מ להטפח, דאז אסור משום סחיטה.

6. עי' לקמן בהדגשות, עפ"י התייעצות עם בלניות ותיקות.

7. דין מים המחוממים ע"י תנור המחובר לשעון שבת נלענ"ד שדינו כמים שהוחמו בעיו"ט או שהוחמו ע"י נכרי ולא כמים שהוחמו ביו"ט (עי' שש"כ פי"ד הערה יב) ולכן לרוב הפוסקים מותר לרחוץ בהם כל גופו כאחד (אמבטי), ולמיעוט הפוסקים וכך פסקו האשכנזים עפ"י הרמ"א כמבואר בהערה הבאה בדברי המשנ"ב מותר רק אבר אבר ולא כל גופו כאחד.

8. שולחן ערוך (או"ח סי' תקיא ס"ב): "מותר להחם ביו"ט מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו, אפילו

סימן כט — הדרכות לנשים הטובלות בר"ה או בשבת לאחריו

בדיקה כללית מחציצות, פספוס השיער באצבעות או במסרק חסר שיניים.
זהירות בניגוב מסחיתת שיער.

זמן טבילה: ליל שבת תשובה

הכנות בערב חג (יום רביעי):
כמפורט לעיל.

הכנות ביו"ט שני⁹ קודם הטבילה בליל שבת:
הסרת איפור במגבונים לחים¹⁰.
רחצה בחמין כל הגוף איבר איבר ובעיקר בית הסתרים.
[הדלקת נרות שבת]

הכנות בליל שבת קודם הטבילה:
הסרת חציצות בין השיניים במברשת (אם לא יורד דם) או בקיסם פלסטיק.
בדיקה כללית מחציצות, פספוס השיער באצבעות, או במסרק חסר שיניים.
זהירות בניגוב מסחיתת שיער.

הדגשות:

1. כל הטובלות בחג או בשבת חייבות לעשות הכנות לטבילה בערב חג מבעוד יום כמפורט (ללא חפיפה אין טבילה). מי שיש לה אמבטיה – בביתה, ומי שאין – במקוה.

אינו רוחצו בבת אחת. אבל במים שהוחמו מעי"ט, מותר לרחוץ כל גופו אפילו כאחד... מיהו דוקא חוץ למרחץ, אבל במרחץ אסור. הגה: ויש אוסרים בכל ענין, וכן נוהגין, (טור והרא"ש).
וכתב המשנ"ב (ס"ק יח) על דברי הרמ"א: "ויש אוסרים בכל ענין - דס"ל דאין חילוק בין שבת ליו"ט ואסרו רחיצה ביו"ט כמו בשבת. [ודוקא כל גופו כאחד אבל אבר אבר לכו"ע מותר לרחוץ] ואפילו להשתטף באותן חמין אסור לדעה זו... ועיין בא"ר שכתב דרוב הפוסקים ס"ל כדעה ראשונה אלא שנוהגין לאסור ואין לשנות המנהג".

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א רב העיר רמת גן פסק באתר האינטרנט: "למעשה הוראה לציבור על אבר אבר מביאה לרחצה כוללת. אם אפשר להתרחץ במים פושרים אין הרחצה במים חמים שווה לכל נפש. וכמו"כ יש חשש לחימום מים ביו"ט שלא לצורך, או ע"י הדלקת בویلר שהיא אסורה לכל הדעות". ולענ"ד דברי המשנ"ב ברורים שמותר לרחוץ אבר אבר – כל גופו בחמין שהוחמו מעי"ט, ורק כל גופו יחד אסור. ולפחות לגבי אשה קודם טבילה נ"ל להתיר. וכ"פ הגר"מ מרדכי אליהו שליט"א בשנה זו. ועי' לעיל סי' טו.

9. ביו"ט שחל בערב שבת תעשה את ההכנות התלויות ברחיצה בערב שבת היינו ביו"ט כיון שהותרה בו רחיצה כמבואר.
10. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: בתנאי שאין בהם טופח ע"מ להטפח, דאז אסור משום סחיטה.

חבל נחלתו

2. אין הכנות מ"ט ראשון לשני, ההכנות בליל יו"ט השני של ר"ה מתחילות לאחר צאת הכוכבים היינו שבע ועשרים (1920)¹¹.
3. הרחצה בחמין ביו"ט (המוזכרת לעיל) מותנית בכך שרוחצות במים שהוחמו במקוה ע"י שעון שבת או במי דוד שמש. ולכן נשים שנוח להן לעשות הכנות בביתן (בעיקר לקראת הטבילה בליל שבת) ואין להן בביתן דוד שמש תעשינה את ההכנות במקוה.
4. הכנות ראשונות לטבילה בליל שבת נעשות ביו"ט שני לפני הדלקת נרות שבת.
5. מן הראוי לטבול פעם ראשונה כשהגוף רטוב, ולכן בליל שבת ראוי לטבול פעמיים (או פעם נוספת לטובלות כמה פעמים) כאשר הטבילה הראשונה היא לשם הרטבה ולא לשם טבילה.
6. הוצאת החציצות מהשיניים תיעשה ע"י מברשת שיניים למי שבדר"כ אין יורד לה דם מהחניכיים¹². למי שיורד דם לנקות בעזרת קיסם פלסטיק דנטלי, או באצבעות. באופן כללי חוט דנטלי הוא לעתים צרה צרורה בטבילות כיון שהוא נקרע ונתקע בין השיניים וקשה להוציאו. וכן קיסם עץ.
7. הדחת בית הסתרים לפני הטבילה חשובה מאד, ויש להקפיד שבכל המקומות שיכולים להצטבר הפרשות, זיעה וכד' להדיח היטב.
8. הפרדת שיער הראש לאחר יום או יומיים צריכה להיעשות בבדיקה אמיתית ללא תלישת שערות, ולכן אם יש מסרק חסר (שן אחת כל ס"מ) והיא יודעת שהוא לא יתלוש שערות לעבור אתו, אם לא באצבעות.
9. כיון שההכנות נעשות בשלבים צריך שהבדיקה האחרונה מחציצות תהא בנחת, לעבור על כל הגוף ולהיות בטוחה שהכל נבדק לפני טבילה.
10. צריך להיזהר מסחיטת שערות.

לבלניות

1. יש לדאוג ששעון שבת יחמם מים ביו"ט שני מארבע-חמש אחה"צ ע"מ שנשים שצריכות לטבול בליל שבת תוכלנה להיכנס ולהתכונן. (וכן אם צריך לקבוע תור ביניהן ולוח זמנים וכד').
2. בליל שבת ראוי לדאוג שבברזים במקלחות לא יהיו מים חמים, ורק המקוה יחומם.
3. רצוי לתדרך כל אשה שצריכה לטבול – לפני החג, להסביר לה את ההכנות השונות שהיא צריכה לעשות וזמנן, ולברר היכן היא עושה את הכנותיה – לפי יום טבילתה.

11. לפי 33 דקות אחר השקיעה.

12. בתנאי שהוצאת דם אינה בגדר פס"ר, עי' שו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' כט).

חבל נחלתו

סימן ל

זחילה במקוה

שאלה

הבלניות שמו לב שהמים נחסרו מבריכת הטבילה של המקוה בכמה ס"מ מיום קודם. וא"כ כנראה שהמים מחלחלים דרך סדקים. מה דין הטבילות שטבלו עד שהבחינו בכך, ומהו לטבול במקוה להבא?

(בבריכת הטבילה כמה וכמה מאות סאים מים, ואף פעם אין מגיעים לפחות מארבעים סאה¹).

תשובה

א. כתב הבית יוסף (יו"ד סי' רא): "מבואר בברייתא דתורת כהנים שכתבתי דקתני אי מה מעין מטהר בזוחלין **אף מקוה מטהר בזוחלין**? תלמוד לומר אך מעין. מעין מטהר בזוחלין והמקוה באשבורן. פירוש **הנוטפין מטהרין באשבורן** דוקא **ולא בזוחלין**. וכתב מהרי"ק בשורש קט"ו דפיסול דזחילה בנוטפין הוי מדאורייתא דדריש לה בתורת כהנים מקרא וכיון שכן פשיטא שיש להחמיר בספיקו וגם במקומו הוא מוכרח מדקאמר (בכורות נה:) [אבוה] דשמואל עביד לבנתיה מקואות וכו' שמא ירבו הנוטפים וכו' וזה פשוט ע"כ. וגם בתרומת הדשן (סי' רנד) כתב דפיסול זה מדאורייתא הוא ועיין בדברי המרדכי

שכתבתי לעיל (צו: ד"ה כתב) בסמוך שהוא חולק על זה וסובר שהוא מדרבנן".

היינו, מי מעין מטהרים אפילו הם זוחלים ונעים ממקום למקום, ומי גשמים (=נוטפים) אינם מטהרים אלא כאשר הם מכונסים במקום אחד, אבל אם הם נעים ממקום למקום אסור לטבול בהם והטובל בהם לא עלתה לו טבילה.

ממילא לגבי מקוה שמימי נחסרים בגלל סדק בקירותיו או ברצפתו צריך לדון האם זה נחשב זוחלים, או נחשב כמכונס במקום אחד אע"פ שהמים יוצאים לאט לאט.

ב. במשנה במקוואות (פ"ה מ"ה) נאמר: "ונוטפים שעשאן זוחלין סומך אפילו מקל אפילו קנה אפילו זב וזבה יורד וטובל דברי ר' יהודה, ר' יוסי אומר כל דבר שהוא מקבל טומאה אין מזחילין בו".

מפרש ר"ע מברטנורה (וכ"כ הר"ש):

"ונוטפים שעשאן זוחלין — כגון מקוה שפרץ על שפתו ומימיו יוצאין זוחלין.

"סומך אפילו מקל — או קנה, או זב או זבה סומכין ביד או ברגל וסותמין מקום יציאת המים עד שיעמדו המים במקום אחד ונעשים אשבורן, ויורד הטמא וטובל.

"כל דבר שהוא מקבל טומאה — לא מיבעיא זב וזבה שהן טמאין, שאינן יכולים לסתום

1. סאה לפי הגר"ח נאה כ-8,294 סמ"ק (8.3 ליטר) וארבעים סאה הם 331,776 סמ"ק (332 ליטר בקירוב). לפי החזו"א סאה היא 14,328 סמ"ק (14.3 ליטר) וארבעים סאה הם 573,120 סמ"ק שהם כ-573 ליטר. בבריכות טבילה יש פי ארבע או אפילו פי שש ושבע משיעור החזו"א, תלוי בגודל. (בריכת טבילה שגודלה 2 מטר על מטר וחצי וגובה המים 80 ס"מ כמות המים הוא 2.4 קוב = 2400 ליטר) וכשהמים יחסרו עד מחציתם כבר קשה לטבול (אלא בשכיבה). ובגובה זה כבר ממלאים מים דרך האוצרות.

חבל נחלתו

ג. בספר האשכול (הלכות מקואות סי' ס) הביא את אותה משנה וכתב: "יש מי שמפרש דהכי קאמר מקוה שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין אסור לטבול בו, שהרי טובל במקוה זוחל. ויש מי שאוסר אפי' ישאר ארבעים סאה אחרי שיצאו הזוחלין, דהא טובל נמי במים העליונים, ואין הנקיים מטהרין בזחילה, ור"י מתיר לשתום ע"י מקל ואפי' זב וזבה או חזים המקל וסותמים יציאת המים ויורד הטמא וטובל. וחומרא יתירה היא, כיון שנשארו במקוה ארבעים סאה למה תגרע הטבילה. ברם אי לא שירי מ"ס בלא סתימה ודאי לא מהני טבילה עד שיסתום, ובהא פליגי לר"י סותם בדבר מק"ט ולר' יוסי אסור..."

היינו האשכול מסביר שהמחלוקת בין התנאים היא רק אם הזחילה תגרום שישארו פחות מארבעים סאה. ואז אף טבילה כשעדיין יש בו ארבעים סאה, אלא שמקום הסדק יגרום לכך שיהיו בו פחות מארבעים סאה — פוסל כבר עתה את המקוה. ונראה שפירוש זה הוא לשיטת הר"ש וסיעתו, אבל האשכול עצמו אינו מקבל פירוש זה, שכן בהמשך דבריו דוחה פירוש זה למשנה, וז"ל:

"והאי פירושא לא נהיר, דאין סברא שר' יוסי יפסל לשתום מקוה בדבר מק"ט, היכא דאיכא מ"ס שאין הויתם ע"י טומאה ואין עושה דבר אלא שמעכבם מזחילה. ותו מלשון משנה נוטפין שנעשה זוחלין אין טעם לפרוש זה. אדרבה הוא לא עשאן זוחלין אלא בא לעכב הזחילה, ור' יוסי נמי דאמר כל דבר שמק"ט אין מזחילין אין סותמין מבעיא ליה. ותו

מקום יציאת המים בידיהם או ברגליהם כדי להעמיד המים ולעשותן אשבורן, אלא אפילו טהור גמור, הואיל והוא מקבל טומאה.

"אין מזחילין בו — כלומר אין מעמידין בו מקום הזחילה כדי שיעשה אשבורן ויוכל לטבול בו. וטעמא דרבי יוסי, דאמר קרא מקוה מים יהיה טהור, הווייתן תהא על ידי טהרה. והלכה כרבי יוסי."

כלומר, הרע"ב (וכ"כ הר"ש) מפרש שמי נוטפים שהם כרגע זוחלים, פוסלים את המקוה אם לא מנעו מהם את הזחילה, ור' יהודה ור' יוסי נחלקו האם יכול להעמיד את מי המקוה כדי שלא יזחלו בדבר המקבל טומאה. והלכה כר' יוסי שאין מעמידים את המים בדבר המקבל טומאה.

וכעין דבריו כתב בקצרה במרדכי (שבועות סי' תשמה): "והטובל במקוה אפילו יש בו אלף סאין יזהר שלא יצאו המים משפת המקוה בשעת טבילה דא"כ הוה להו זוחלין ואם הוא מעכב זחילתו בדבר המקבל טומאה כגון שנתן שם כלי או שנתן שם ידו או רגלו לעכב אינו מועיל, והכי תניא בפ' חמישי דמקואות טיפין שנעשאן זוחלין פי' כגון מקוה שפרץ על שפתו ומימיו יוצאים וזוחלין, רבי יוסי אומר כל דבר המקבל טומאה אין מזחילין פ' אין מעמידין בו מקום זחילתו וטעמא דאמר פ"ב זבחים מקוה מים יהיה טהור הווייתו ע"י טהרה תהא..."

עולה שזחילה כלשהיא במקוה אפילו בחלקו העליון פוסלת לר"ש למרדכי ולרע"ב את מי המקוה משום זוחלים, ואם העמידם והקוה אותם למקום אחד — מותר לטבול בהם.

2. אף התויו"ט הקשה כן על הרע"ב עי"ש.

קשיא מהא דתנן ב"ש אומרים מטבילין בחדלית וב"ה אומרים אין מטבילין ומודים שגודר כלים וטובלין בהם. כלומר שעושה מחיצה של כלים שתעכב המים מלצאת וטובל במים, וכלים שגדר בהם לא הוטבלו. אלמא אע"פ שמעכב המים לצאת ע"י כלים, מודה ב"ה שטובל בהן... וממתני' נמי איכא למידק שאם מי מקוה זוחלין מעט לא מקרי זחילה כל שאינו זוחל כמעין, מדשרי הכא לגדור בכלים לעכב הזחילה, ואי אפשר להעמיד כלים כ"כ סמוכים זא"ז שלא יצא מים מביניהם, אם לא שידביקם ע"י טיט וסיד, ומהני לא אדכר מיד'...

היינו האשכול דוחה פירוש זה במשנה ומוכיח מאותה משנה שמקוה שמימיו זוחלים מעט כשר. ועי"ש בפירוש נחל אשכול³.

ד. הרא"ש (נדה, הלכות מקוואות ס' יא) הביא את הר"ש וחלק על ביאורו כס' האשכול וז"ל: "פי' רבינו שמשון ז"ל נוטפין שעשאן זוחלין כגון מקוה שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין אסור לטבול בו דכיון שמי המקוה ננערו והתחילו לצאת הרי הוא טובל במקוה זוחל ואפילו ישאר במקוה ארבעים סאה אחר שיצאו הזוחלין מ"מ השתא מיהא הוא טובל גם במים העליונים שהן זוחלין. והנכון יותר לפרש דמיירי שלא ישאר במקוה מ' סאה אם לא שיסתום הזחילה והשתא ניחא דפוסל ר' יוסי משום דשיעור הכשר מקוה נעשה על ידי דבר המקבל טומאה אבל אם ישאר במקוה

ארבעים סאה ואינו סותם אלא כדי להרבות מים לא מקרי הויתו על ידי טומאה, ולהך פירושא אם ישאר במקוה מ' סאה לכ"ע מותר לטבול בו אף כשהוא זוחל מלמעלה כיון דעיקר המקוה אינו זוחל ולא פליגי אלא במקוה שלא ישאר בו ארבעים סאה אחר שיצאו הזוחלין דרבי יוסי סבר דבר המקבל טומאה אין מזחילין בו כלומר אין מעמידין בו הזחילה. כיון דסתימה זו גורמת הכשר המקוה."

כלומר הרא"ש מבאר את פירוש הר"ש שאם בלא הסתימה ישארו פחות מארבעים סאה, אז אף שעדין יש ארבעים סאה כל המים נפסלים משום זחילה משום שהויתו בטומאה ובכך מבוארת מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי. אולם אם ישארו ארבעים סאה מתחת לסדק שלא יחלו אין הויתו בטומאה. את המשך פסקיו בהלכות כתב אף בשו"ת הרא"ש.

בשו"ת הרא"ש (כלל לא ס' ד) נשאל: "מקוה שנעשה ממי גשמים, או ממעין, ונפסק, שאין מטהרין אלא באשבורן, ונסדק כותל המקוה, או ניקב, כמה יהיה שיעור הנקב, או הסדק, לבטלו מתורת אשבורן?

וענה הרא"ש: "אני צריך להאריך בתשובה זו, להוציא מלבך מה שראית בספר א' מן המחברים האחרונים, שהאשבורן נפסל בנקב קטן שהמים יוצאין ומטפטפין דרך כותליו. והמחבר שמע, או ראה, משנה זו השנייה בפ"ה דמקואות: נוטפין שעשאן זוחלין, סומך אפילו מקל, אפילו קנה, אפילו

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: כידוע יש מערערים על האשכול שבהוצאת הנ"א וטוענים שהוא זיוף. תשובת המחבר: קטונתי מלהחליט בכך. אולם האחרונים הסתמכו עליו לפחות בנושא הנדון כאן.

חבל נחלתו

זב, אפילו זבה, דברי ר"י, ר' יוסי אומר: כל דבר שהוא מקבל טומאה, אין מזחילין בו. ופי' רבינו שמשון: נטפין שעשאן זוחלין, כגון מקוה שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין, סומך מקל, או קנה, או זב, או זבה, סומכין ביד או ברגל וסותמין מקום יציאת המים, ועומדין במקום אחד ונעשין אשבורן, ויורד הטמא וטובל כל דבר המקבל טומאה אין מזחילין בו; כלו': אין מעמידין מקום זחילתו. **ומתוך פי' זה דקדק המחבר, שאם נסדק אי' מכותלי המקוה והמים מטפטפין דרך הנקב, נפסל מתורת האשבורן ונקרא זוחלין.** ואין לשון המשנה מורה על הפי' הזה כלל, לפי הנראה לי. דקשיא על לשון: נטפין שעשאן זוחלין, כי לא עשאן זוחלים, דמעצמן נפרץ והוא בא לסתמו. ועוד, דקאמר ר' יוסי: אין מזחילין אותו, ופי': אין מבטלין הזחילה. ועוד, דתנן באותו הפרק: בית שמאי אומרים: מטבילין בחרדלית, ובית הלל אומרים: אין מטבילין, ומודים שגודר בכלים וטובל בהם; וכלים שגודר בהם לא הוטבלו, אלמא לכולי עלמא מבטלין הזחילה בכלים טמאים. וכי פליג רבי יוסי, אבית הלל? ועוד, הגודר בכלים, אי אפשר לסתום כל כך שלא יצאו המים קצת בין הכלים, כי לא הוזכר במשנה שצריך לטוחם בסיד שלא יצאו המים. ובת"כ אומר: אי מה מעין מטהר בזוחלין, אף מקוה מטהר בזוחלין; משמע, שלא בא למעט אלא דומיא דמעין, שכלו זוחל והולך ממקום אל מקום. וכן בית שמאי ובית הלל לא נחלקו אלא בחרדלית של גשמים, שהם מים הנגרים מעליהם מדליו של הר. והכי איתא בתוספתא: ואי זהו חרדלית, מי גשמים הבאים במקום מדרון, וראים אותם, אם יש מתחלתן ועד סופן צירוף ארבעים סאה, מטבילין בהם, ואם לאו, אין מטבילין בהם, בית שמאי, ובית הלל

אומרים: אין מטבילין בהם עד שיהיה לפניו עגול מ' סאה; ומשמע, הא יש לפניו עגול מ' סאה, אע"פ שהחרדלית של גשמים עוברת דרך אותו עגול, ונכנסת מצד אחד ויוצא מצד אחר, מטבילין בו. דאין נטפין פסולין אלא הטובל בהם דרך זחילתו, כמו נהרות שרבו עליהם מי גשמים. וכן שנינו לעיל (בפ"ג דמקואות): בור שמלא מים שאובין, והאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו, לעולם הוא בפסול עד שיתחשב שלא נשאר מן הראשונים שלשת לוגין. והאמה דקתני היינו חרדלית של גשמים, דאלו היו מים נובעין, כיון דהושק הבור לאמה, מיד מטהרין. משמע מתוך לשון המשנה: לאחר שיתחשב שלא נשאר בבור שלשה לוגים, הוכשר, ואע"פ שהאמה עדיין נכנסת לו ויוצאה הימנו... **ואל יעלה על לב אדם לפסול את המקוה אם מימיו זבין קצת לחוץ.** ואף רבינו לא פירש אלא שנפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין, ומשמע שנפרץ כל כך עד שכל מימיו זוחלין ומתנענעין לצאת ולא ישאר בו מ' סאה אם לא יסתום אותו.

היינו הרא"ש חולק מכל וכל על דעה זו המחשיבה את כל מי המקוה כזוחלין. ודוחה את פירוש המשנה עפ"י הר"ש והרע"ב. ומביא משניות המוכיחות שזחילה כזו אינה פוסלת את המקוה. אא"כ מחמת הזחילה לא ישארו ארבעים סאה במקוה. ה. הטור (י"ד סי' רא) פסק: "מקוה שנסדק אחד מכותליו והמים יוצאים דרך הסדק יש פוסלים אותם אפי' יש בו כמה סאין בענין שישארו בה מ' סאה אחר שיצאו דרך הסדק לפי שכיון שמים העליונים ננערין לצאת חשוב כולו כזוחלין. וא"א הרא"ש ז"ל כתב ודאי אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן דרך הסדק כשר, אבל אם לא ישארו

בו מ' סאין פסול. ואם בא לסתום הסדק כדי שישארו בו מ' סאין לפי ה"ד שמשון לא יסתום אותו בידו ולא בכל דבר המקבל טומאה, וא"א הרא"ש ז"ל כתב שיכול לסותמו בדבר המקבל טומאה דודאי הבאת המים למקוה צריך שיהא ע"י טהרה, אבל מניעת המים שלא יצאו ממנו א"צ שיהא ע"י טהרה. ונראה לענ"ד שלפי הרא"ש אין מסתכלים על גובה הסדק ואם יכולים לצאת מים עד שישארו פחות מארבעים סאה המקוה פסול מעתה, אלא, לפי הרא"ש מסתכלים על המצב עתה האם יש ארבעים סאה. והדבר נלמד מדבריו של הרא"ש שעצם יציאת המים אינה פוסלת את המקוה אלא רק אם יש בו פחות מארבעים סאה. וכן ניתן להוכיח מהמשניות כהוכחה לדבריו שאע"פ שגדר בכלים והמים יוצאים מביניהם כיון שכרגע יש בו ארבעים סאה כשר לטבול בו. ואע"פ שמדברי הטור לא כ"כ משמע כן, נראה לי שכן ביאור הדברים עפ"י הבנת הרא"ש שהיותו היתה בטהרה, ויציאת המים אינה פוסלת מחמת הזחילה אלא מחמת שחסרים מארבעים סאה.

ו. הבית יוסף (יו"ד סי' רא אות נ) הביא את המרדכי בשבועות, והביא מהרא"ש בסוף נדה (סי' יא) דברים כנגד פירוש זה. ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רא ס"ג) פסק: "מקוה של מי גשמים שנפרץ אחד מכתליו והמים יוצאים דרך הסדק, אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן שנעדר הסדק, כשר; ואם לאו, פסול משום דהוי ליה זוחלין ואין מקוה מטהר בזוחלין".

היינו השו"ע פסק שרק אם ישארו בו ארבעים סאה מתחת לסדק כשר, ואם לאו נפסל בכך. והרמ"א החמיר עוד יותר: "ויש

מחמירין אפילו אם ישארו מ' סאה עד הסדק, ויש לחוש לדבריהם לכתחלה לסתום הסדק (טור בשי"א וב"י בשם המרדכי)".

היינו השו"ע פסק כרא"ש ואילו הרמ"א פסק כר"ש וכמרדכי וכרע"ב. לכאורה, עפ"י דברים אלו המקרה דילן במחלוקת בין הב"י והרמ"א. שכן החוסר הוא בסה"כ בכמה ס"מ ואין חשש שיגיע לפחות מארבעים סאה. ואמנם מקום הזחילה אינו ידוע ולכן אם נסביר ברא"ש שאם הזחילה יכולה לפחות מארבעים סאה פסול מעתה אף בשאלה דילן המקוה פסול.

ז. אולם כתב הרשב"א בס' תורת הבית (שער המים השער השני) והביא זאת בקצרה בב"י: "ונראה לי שלא אמרו אלא כשנקב המקוה רחב שהמים היוצאין ממנו נראית זחילתו, דכיון שיוצאין כל כך עד שתראה זחילתו, דנין אותו כזוחל ממש, הא מקוה מים שנקב מעט עד שלא יכיל המים, ונוטף מעט מעט, והולך וחסר, אין זה נקרא זוחל, שהרי הקרקע חלחולי מזחלחלה (חגיגה כב, א) ומטפטפת, ונבלעין המים מעט מעט במקומן ואפילו הכי כשר. ושנינו (מקואות פ"ב מ"ב) מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל טהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות, דוקא חסר הא נמצאו בו ארבעים סאה טהורות, אע"פ שחסר ממדתו הראשונה, טהרות, ואם איתא ניחוש שמא נשבר הבור מלמטה ונעשה זוחל, דהא ספק בדאורייתא הוא, אלא לעולם לא אמרו אלא כשזוחל ממש שזחילתו נראית דעכשיו כל המים שבמקוה נידונין כזוחלין, ואפילו יש בו מאה סאין".

ונראה שאין כונת הרשב"א שצריך לראות את מקום יציאת המים וזחילתם החוצה אלא כוונתו שכמות המים הנחסרת גדולה וניכרת בבירור ולא בבדיקות של

חבל נחלתו

ימים אלא במספר דקות נחסרים המים ומורגש מייד למתבונן. ועל מקוה כזה דברה המשנה עפ"י פירוש הר"ש והרע"ב שצריך להעמידו ולכנוס את מימיו שלא יהיו זוחלים, אולם מקוה שיש בו ירידה אטית של מים כשר לטבילה בו אא"כ חסרו מימיו פחות מארבעים סאה.

ולפי דברי הרשב"א המקוה בשאלה שלפנינו כשר לגמרי הן לשעבר והן בעתיד. ח. וכך ענה בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' יז): "ומה שכתבת שהמקוה נשחתו כותליו ומים הנקוי' יורדי' בו דרך סדקיו ותמיד אתם צריכי' להוסיף בו מים ע"י המשכה – **כשר הדבר ושפיר דמי ואפי' בלא המשכה כשר כל שנשאר בו מ' סאה ומשום זחילתו אינו נפסל** דאע"ג דקיי"ל דמקוה אינו מטהר בזוחלין אלא באשבורן כדתינא בתורת כהנים. ושנינו מקואות (פ"ה מ"ה) במ' מקומות העיד ר' צדוק על נוטפין שעשאן זוחלין סומך אפי' קנה אפי' זב ואפי' זבה יורד וטובל. ופי' רבי שמשון שאם ניקב המקוה ונעשה זוחל צריך שיסתום מקום הנקב כדי שלא יזחלו המים בשעת טבילה כדי שיהיו נקיים ועומדי' שלא יצאו ויעשו אשבורן. כבר כתב הרשב"א ז"ל שלא נאמר זה אלא בנקב רחב **דכיון שזחילתן נכרת** דנין אותו כזוחל ממש וצריך סתימה, אבל מקוה שנסדק או ניקב מעט עד שלא יכיל המים ונוטף מעט מעט והולך וחסר אין זה נקר' זוחל דהא אמרינן פ' חומר בקדש (כ"ב ע"א) וארעא חלחולי מחלחלא ומטפטפ' בכל שעה ונבלעין המים מעט מעט במקומן ואפ"ה כשר. ועוד הביא ראיה הרב ז"ל מדתנן (מקואות פ"ב מ"ב) מקוה שנמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות ודוקא

חסר הא נמצא בו מ' סאה אנ"פ שחסר ממדתו הראשונה טהורות ואם מקוה שמימיו יוצאין דרך סדקיו היה נפסל מפני שהוא זוחל היה לנו לחוש שמא נשבר למטה ונעשה זוחל דהא ספיקא דאורייתא הוא, אלא ודאי לא פסלו נוטפין שעשאן זוחלין **אלא בזוחל ממש שזחילתו נראית** לפי שכל המים שבמקוה נדונין כזוחלין אבל מפני טפטוף מעט שאינו ניכר לעין לא מיקרי זוחל ע"כ דבריו ודברי טעם **וראוי לסמוך עליהם הלכה למעשה**. וי"מ דנוטפין שעשאן זוחלין לא נפסלו אלא כשלא ישאר במקוה מ' סאה שפסק זחילתו כגון שהסדק או הנקב היא למטה אבל אם הנקב הוא למעל' וכשתפסק זחילתו ישארו במקוה מ' סאה אינו נפסל בכך אנ"פ שיש צורך בריבוי המים להתפוחן כדי שיהי' הגוף מתכסה בהם דכיון שאין צורך בהם להכשיר מקוה אינו נפסל ע"י זחילה אפי' בנקב גדול שזחילתו ניכרת, וכל אלו הדברי' לא נאמרו אלא לפי' ר' שמשון ז"ל שפירש נוטפין ועשאן זוחלין שניקב המקוה ונחלו מימיו. אבל הרא"ש ז"ל פירשה על דרך אחרת. וכן הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה יש לו דרך אחרת בפירושה **ולפי' הפי' האלו אם היתה ניכרת זחילתו אפי' לא ישאר במקוה מ' סאה כשתפסק זחילתו לא מפסיל בהאי** ומדברי כלם למדנו הכשר למקוה שלכם ואינו נפסל מחמת טפטופו ושפיר דמי".

דברי התשב"ץ ברורים ביותר, לפי הרא"ש הסברה של המשנה במקואות שונה ואין זה פסול זחילה וממילא המקוה כשר אפילו אם כתוצאה מהנזילות ללא הוספת מים יהיו פחות מארבעים סאה. וכך פסק השו"ע שם סעיף נא: "ניקב

המקוה ומימיו נוטפים מעט מעט או נבלעים בקרקע מעט מעט, כשר לפי שאין זחילתן ניכרת⁴.

ונראה שאין לפרש שאין הזחילה ניכרת מפני שנכנסת לקרקע אלא כוונתו שהיא מעטה וע"כ לא ניכר הדבר במי המקוה.

ט. וכך כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת, י"ד סי' קלז): "אבל בנדון דידן שהמקוה לא נפרץ אלא שחושש שמא ע"י שנבלעים המים מעט מעט בקרקע יוחסר משיעור מכל מקום הרי עתה אינו חסר וכשר הוא כיון שעכ"פ בלוע זו לא מקרי זוחלין כמפורש בש"ע בסעיף נ"א והוא כשר עתה לטבול בו גם בלי נסרים כלל ואין הנסרים גורמים שום טהרה

והכשר אלא מניעת הפסול שנתיד לבוא אח"כ. בזה גם הר"ש מודה דלא מקרי הויתו ע"י דבר טמא. זה הנלע"ד פשוט".

י. ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' ב) כתב: "הנה בדבר הזחילה כבר הארכתי בכמה תשובות, והבאתי מדברי האשכול סי' ס', וברכ"י סי' ר"א ס"ב אות ד', ובפרט מדברי הראב"ד בפי' לעדיות פ"ה מ"ב בסופה, וז"ל: ומודים שהוא גודר, כלומר עושה גדר של כלים בפני המים. ואע"פ שהמים יורדים בין כלי לכלי אין בכך כלום, שאלו מקוה הנקוה במקומות הרבה אם נשארו בו מ"ס, מטבילים בו וכו' עכ"ל. הרי דנקט: שהמים יורדין בין כלי לכלי, ואפ"ה כשר. ושם לעיל מפורש, דמיירי במי גשמים

4. בביאור הגר"א (ס"ק צו) על סעיף זה בשו"ע כתב: "ניקב כו'. דברי המחבר תמוהין דהרשב"א כתב לשיטתו דס"ל כפי' הר"ש אבל לפי מ"ש בסעיף הקודם דאין נפסל א"כ לא ישאר מ' סאה ואז אף בכה"ג פסול". ולא זכיתי למצוא את הרשב"א אליו התייחס. ובסעיף הקודם נכתב בביאור הגר"א (ס"ק צא) על דברי הרמ"א: "ויש כו'. כפשטו של פי' הר"ש וכ"ד מרדכי והרשב"א, אבל ראיות הרא"ש אין להשיב ממ"ש במתני' ג' פ"ג בור כו' והאמה כו' אבל אח"כ מטבילין בו אע"פ שהאמה נכנסת לו ויוצאות ממנו וה"ה זוחלין וע"כ בחדלית של גשמים כמ"ש הר"ש דאם במעין נטהר מיד ובמתני' ו' פ"ח ומודים שהוא כו' אע"ג שא"א להדק בכלים שלא יצאו ביניהן ובתוספתא הביאה הר"ש שם עוד תניא בתוס' ואיזו כו' ובה"א אין מטבילין בהן עד שיהא כו' אע"ג שהחדלית עוברת דרך אותו עוגל ונכנס ויוצא ועוד ראייה מתוספתא רפ"ג שלש גמיות בנחל כו' והוא בגמ' דחגיגה י"ט א' וסיים שם בתוספתא וחכ"א אין מטבילין אלא באמצעית שיש בה מ' סאה והביאה תוס' שם סד"ה בתחתונה ור"ש מתני' ה' פ"ז וכ"פ הרמב"ם וש"ע בסעיף ס' ג' כו' שאין הנזחלין כו'. אלמא באמצעית מותר אע"ג שחדלית עובר וה"ה זוחלין ומזה ג"כ ראייה דאם לא ישאר מ' סאה דאין טובלין בו דלהכי אין מטבילין בעליונה ולא בתחתונה והטעם דאין הזוחלין מערבין כמ"ש הרמב"ם וכמ"ש בספ"ח דטהרות הקטפרס אינן חיבור כו' והאשבורן חיבור וה"ה למקוה שלא ישאר כו' דאינה מצטרפת עם היוצאין דהן זוחלין וקטפרס משא"כ אם ישאר מ' סאה דא"צ לצירופו וכמו באמצעית הנ"ל וזהו הטעם דמעין מטהר בזוחלין ומקוה דוקא באשבורן דזוחלין אינן מצטרפין למ' סאה משא"כ מעין דמטהר בכ"ש וכמ"ש הריב"ש וע"ש בסי' רצ"ב".

ונראה לענ"ד שכונתו שלשיטת הרשב"א כל זוחלין שעדיין לא יצאו, אם יצאו ולא ישארו מ' סאה הרי כבר עתה אינם מצטרפים למקוה ולא כמו שכתבתי לעיל שכל זמן שארבעים סאה במקוה מותר לטבול בו (לשיטת הרא"ש וכ"כ מפורש התשב"ץ). ואם הרשב"א עומד בשיטת הר"ש (אף שלא מצאתי דבריו על כך), תצא סתירה בין פסקי השו"ע בסעיף נ ו-נא. אולם למעשה לא ראיתי שחשו לכך בזחילה אטית. ואף הגר"א כתב שהלכה כדברי הרא"ש.

חבל נחלתו

בדיני זחילה **דזחילת משהו לא פסלה תורה**, משום דכמעט בכל מקוה א"א שלא נתחסר ממנה משהו, ולא נתנה תורה למלאכי השרת, דכן נראה מלשון הרשב"א שאומר: דבאין זחילה ניכרת כשר משום דאל"כ אין לך מקוה כשרה דכל קרקע מחלחלת ובולעת מעט מעט, ע"כ. ולכך יש שיעור לזחילה דדוקא ניכרת פוסלת אבל בדלא ניכרת אין זו זחילה שפסלה תורה.

וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קמז אות יא) לאחר שהביא דברי השו"ע בסעיף נא דברי הרשב"א והתשב"ץ כתב: "ולא מצינו חולק על סברא זו וזולת מה שאיתא ברא"ש סוף נדה ובתשובת הרא"ש (כלל ל"א סימן ד') בשם אחד מן המחברים האחרונים, שהאשבורן נפסל בנקב קטן, שהמים יוצאים ומטפטפים דרך כותליו, והרא"ש דחה דבריו עיי"ש, והגם שבעמק שאלה, חשש לשיטת המחברים הנ"ל, אבל הנה חוץ מן מה שהרא"ש בתשובה, לא הביא דיעה זו אלא בלשון שראה לא' המחברים ולא ידענו מנו הוא, והרא"ש חולק וסותר דבריו, אם כן למה לנו לנטות מסברת הרשב"א והרא"ש והלכה פסוקה בש"ע, וכמ"ש בזה בשו"ת ערוגת הבושם (חיו"ד סי' רי"א). ועיי' בתשובת החת"ס המובאת בפתחי תשובה (יו"ד סי' רא ס"ק לו).

ובשמלה (לר"ש גאנצפריד בעל קיצור שו"ע) על סעיף זה כתב שלדעת השו"ע אפילו טובל בגובה החריץ דרכו יוצאים המים – טבילתו כשרה.

מסקנה

מקוה שמימיו פוחתים באופן שרק לאחר יום חשים שירדו המים בכמה ס"מ כשר לטבילה לכתחילה.

היורדים מן ההר, ואפ"ה לא מיפסלו משום זוחלין. ומזה מוכח להדיא כדעת תשר' מעיל צדקה סי' ל"ט שהביא גם ר"מ, דדוקא בנפרץ הכותל והמים נמשכין כזחילת כל מי נהר וכדומה, מקרי זחילה. ובתשר' תשב"ץ ח"א סימן י"ז כתב וז"ל: ומ"ש שהמקוה נשחתו כותליו ומים הנקוים יורדים בו דרך סדקיו, ותמיד אתם צריכין להוסיף בו מים ע"י המשכה, כשר הדבר ושפיר דמי וכו'. ומשום זחילתו אינו נפסל וכו', כבר כתב הרשב"א שלא נאמר זה, אלא בנקב רחב; דכיון שזחילתו ניכרת דנין אותו כזחל ממש וצריך סתימה, אבל מקוה שנסדק או ניקב מעט עד שלא יכיל המים, ונוטף מעט מעט והולך וחסר, אין זה נקרא זוחל, דהא אמרי' פ' חומר בקודש (חגיגה כ"ב): דארעא חלחולי מחלחל ומטפטפת בכל שעה, ונבלעין המים מעט מעט במקומן, ואפ"ה כשר. ועוד הביא הרב ז"ל ראייה מדתנן (מקואות פ"ב מ"ב): מקוה שנמצא (שנמדד ונמצא) חסר, כל טהרות שנעשו ע"ג למפרע טמאות. ודוקא חסר, הא נמצא בו מ"ס, אע"פ שחסר ממדתו הראשונה טהורות. ואם מקוה שמימיו יוצאין דרך סדקיו היה נפסל מפני שהוא זוחל, ה' לנו לחוש שמא נשבר למטה ונעשה זוחל, שהרי סד"א (=ספיקא דאורייתא) הוא, אלא ודאי לא פסלו זוחלין אלא בזוחל ממש, שזחילתו נראית. לפי שכל המים שבמקוה נדונין בזוחלין, אבל מפני טפטוף מעט שאין ניכר לעין לא מקרי זוחל. ודברי טעם הם, וראוי לסמוך עליהם הלכה למעשה עכ"ל. הרי מפורש דב"ד אין שום חשש בזה.

יא. ומהפוסקים בני דורנו כתב בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קעז): "...דנחזי אגן בטעמא דהא מילתא דזחילה שאינה ניכרת אינה פוסלת, הדבר פשוט דזהו מכלל שיעורין

חבל נחלתו

סימן לא

ליל 'ניטל'

שאלה

מה עניינו של ליל 'ניטל' והאם אסור ללמוד בו תורה או לקיים שאר מצוות?

תשובה

א. באר בשו"ת מפענח נעלמים (סי' ד)¹:
"אשר שאלת טעמא מאין מקור המנהג אשר נתפשט בארצות אלה, שמבטלין תלמוד תורה בליל אידיהן של הנוצרים הנקרא ניטל, והתלמידים אינם קובעים אז עתים לתורה? (תשובה). אהובי ידידי תדע קושט דבר אמת שקבלתי מזקני שער רבותי נ"ע, כי נשתרבב מנהג זה מפני סכנות נפשות, כי היה סכנה גדולה מלפנים בדורות שלפנינו ללכת לבתי מדרשות לקבוע עתים לתורה, כי הגוים היו מכין וחובטין מכות אכזריות כל איש ישראל אשר מצאו בשווקים וברחובות קריה בליל אידיהן ההוא, והיו מחזיקין זאת למצוה לנקום נקמת דם ישו הנוצרי. ודע עוד כי בהרבה מקומות היה בימים קדמונים חק המלכות הנוצרית שאסור לאיש יהודי לפסוע ממפתן ביתו והלאה בלילה הזאת. (וכן קריתי בנימוסי עיר וויירמו"ש אשר נעתקו מערכי ישנה שלהם, ובתוך החוקים השונים יש סעיף אחד, וזה לשונו, אסור לאיש ישראלי ללכת מפתח ביתו החוצה בליל האיד הזה, ומחוייבים היהודים לסגור אז דלתו בתיהם,

והעובר על זה יענש בפלילים) ומלבד זאת היה מנהג הגוים שאם ראו נר דולק בבית יהודי אז היו מעלילים עליו שיצא מביתו, ואם שכח איש מזרע ישראל והלך ברחובות קריה והיה כל מוצאו יהרגהו, על כן הנהיגו בני ישראל שלא לקבוע עת לתורה בלילה ההוא ולא להדליק נרות בבתיהם, רק להשכיב את עצמם לישן בתחלה אשמורה ראשונה ולסגור תריסי חלונותיהם ודלתי בתיהם, ואיש לא יצא מחדרו עד בוקר...
"והנה קריתי בהעתקה מנימוסי עיר פוזנא מערכי ישנה שלהם, ושם כתוב לאמר, שאסור לאיש יהודי לצאת מן הגיהעטא וחוצה לה בכל יום ראשון מן השבוע, והנה גיהעטא הוא הרחוב אשר בה הורשה ליהודים לגור שמה, והיו סוגרים אותה בכל לילה, והנה מפני שבתי כנסיות ומדרשות והמקוואות שטובלין בהן היו בתוך הגיהעטא על כן היו יכולין היהודים לילך גם ביום ראשון מהשבוע להתפלל בביהכ"ס ולקבוע עת לתורה בביהמ"ד, וכן היו יכולין ללכת לטבול במקוה טהרה בכל החגים הנוצריים, מלבד בליל איד שקורין ניטל שאז לא הורשה להם לצאת מפתח ביתם והלאה, על כן נמנעו מקביעת עת לתורה בזמן ההוא. וכן הנשים אם היה חל ליל טבילתן בלילה הזאת נמנעו מלטבול, כי אין לך דבר

1. מפענח נעלמים – ביוגרפיה מתוך פרויקט השו"ת: ר' חנוך הניך ב"ר יוסף דוד (מאיר - טייטלבוים) נולד בגליציה בשנת תרמ"ד (1884). היה אב"ד של העיר סאסוב שבגליציה, ובסוף ימיו רב העיר קרצקי, כיום באוקריינה. ר' חנוך הניך כתב ספרים רבים, ביניהם 'עיר חנוך' על התורה, הגהות על המדרשים ועוד, רק חלקם נדפסו. נפטר בסאטמר בשנת תש"ג (1943).

חבל נחלתו

האילו. ועוד מקח וממכר אומר רבינו יעקב דאינו אסור אלא במידי דתקרובתו".

היינו רש"י מזכיר את אותו יום כאחד מימי אידיהן מפני יש"ו ודן האם מותר לשאת ולתת עימם משום איבה אף באותו יום.

וכך כתב בספר המנהגים — טירנא² (הגהות המנהגים מנהג של יום חול):

"ורגילין לאומרו (=עלינו לשבח) בקול רם, לפי שנאמר [גבי פסל וגבי ארור] וענו (דברים כז, טו) שהוא לשון הרמת קול, רוקח (סי ר"ג). מזה נראה לי דנהגו בליל ניטל לומר עלינו בקול רם, אף שאין נוהגין כן כל השנה מפני הסכנה, כן עיקר".

היינו, מימים קדמונים היו רגילים להתייחס ללילה זה אמנם לא כמנהגים האחרונים של ביטול תורה. ומה שהיו נוהגים היה להדגיש את העבודה זרה של הנכרים. ולשם כך בליל ניטל היו נוהגים לומר עלינו לשבח בקול, או לפחות את המשפטים המזכירים את הע"ז של הנכרים.

ג. נאמר במשנה במסכת עבודה זרה (ה ע"א): "ואלו אידיהן של עובדי כוכבים: קלנדא, וסטרנורא..."

ובגמרא: "אמר רב חנן בר רבא: קלנדא –

העומד בפני פיקוח נפש, כי היוצא דמו בראשו, וגם היה נאסר מטעם המלכות לצאת איש יהודי ממפתן ביתו החוצה..."

עולה שמקור המנהג הוא גזירה של חכמי הדורות באותם מקומות ובאותם זמנים משום פיקוח נפש. בדורות מאוחרים יותר המשיכו את המנהגים על אף שטעמם כבר בוטל. ונראה בהמשך שכבר בנו עליהם תלי תלים של מנהגים וטעמים הלכתיים.

ב. יום ה'ניטל' (או ניתל) בעצמו מוזכר בראשונים כימי אידיהם.

במחזור ויטרי (הלכות שחיטה מספר התרומה סימן פ) כתב:

"לפני אידיהן של גרים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן, מקח וממכר להלוותם, וללוות מהן, לפרועם, ולפרוע מהן, ואמר שמואל בגולה אינו אסור אלא יום אחד.

ופי' רבינו שמואל בשם רבינו שלמה דווקא ניתל וקצח שהן בשביל התלוי, ואפי' אותם יש להתיר משום איבה, או משום דקים ליה בגויה דלא אזיל ומודה, או משום שהוא כמחניף לו, ואין כאן משום לפני עור, אע"פ שנודר תקרובת לגלח ממעות אילו, דאינו נותן לגלח כל כך שלא היה מוצא בטוב אפילו לא מלוה לו (לישראל) [ישראל] המעות

2. מנהגים (טירנא) – ביוגרפיה מתוך פרויקט השו"ת:

ר' יצחק אייזיק טירנא מחבר 'ספר המנהגים' חי באוסטריה (סוף המאה הי"ד - מחצית המאה הט"ו). רבו המובהק היה ר' אברהם קלויזנר, שגם הוא חיבר ספר מנהגים. כן קיבל תורה מפי ר' שלום מנוישטט (המהר"ש), ועוד. ר' אייזיק חיבר את 'ספר המנהגים' שלו במטרה לסכם את מנהגי יהודי אוסטריה לכל השנה על פי מנהגי רבותיו, ובעיקר כדי שהוא יהיה כעין מדריך לתפילה ולמנהגי בית הכנסת. עם נדידת היהודים מזרחה התפשט מנהג זה במזרח אירופה, והספר הפך למקובל והנפוץ ביותר מבין ספרי המנהגים באשכנז. כבר מזמן קדום צורפו לספר הגהות ותוספות שנקראו 'הגהות מנהגים', כנראה מאת מחברים שונים, שנדפסו עם הספר בכל הדפוסים.

"שאלה: בכמה עיירות נהגים היהודים לשלוח דורות לכומרים ולשלטונים **ביום שמיני לניטל** כשמתחדשין להם השנה, יש חשש זהירות בדבר או לא?"

"תשובה: יראה דיש ליזהר בזה שלא ישלחו ממש באותו יום אלא יום קודם או אחריו. וכן העניק אחד מן הגדולים מדרשות הר"ח א"ז, שיש ליזהר בזה בקלנ"ד ופנקי"ש שלהם שלא ישלחו ממש באותו יום. אמנם כמדומה לי שנעכשו מקפידין הם ביום שלאחריו. דעיקר כוונתם מה שחפצים בדורותם ביום שמיני דקלנ"ד, היינו משום דסמנין להו מלתא לכל השנה כולה, כמו שאנו מסמנין כמה מילי לסימן טוב ויפה בר"ה שלנו, ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור. ולכך ביום שלאחריו כן מאי דהוי הוי, אבל ביום שלפניו כשמעריב היום קצת מתקבל להם..."

והובאו הדברים בדרכי משה (יו"ד סי' קמח) וז"ל: "וכתב בתרומת הדשן סימן קצה דאף בזמן הזה אם רצה לשלוח לו **ביום שמיני שאחר ניטל שקורין ניי"א יא"ר** יש לשלוח לו מבעוד יום מבערב ולא ביום האיד עצמו... מפני שיש לגויים סימן אם ישלחו להם ביום אידם". והובא אף ברמ"א על סוף סימן קמח בשו"ע, (וצונזר בשו"ע וילנא).

וכתב הגר"י ליברמן שהניטל (המקורי) היה נמשך שמונה ימים מ-25 לדצמבר עד ה-1 לינואר (שהוא במקור תחילת תקופת טבת) והוא המובא בגמ' ע"ז (ח ע"א). ופירש רש"י תקופת טבת שהיו עושים שמונה ימים אידם. והביא מתפא"י שלוח שנה קרוי בלשונם קלענדער ע"ש אותם ימי אידיהם.

ח' ימים אחר תקופה, סטרנורא – ח' ימים לפני תקופה, וסימנך: אחר וקדם צרתני וגו' (תהלים קלט).

"ת"ר: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר: אי לי, שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, עמד וישב ח' ימים בתענית (ובתפלה), כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך, אמר: מנהגו של עולם הוא, הלך ועשה שמונה ימים טובים, לשנה האחרת עשאן **לא לו ולא לו ימים טובים**, הוא קבעם **לשם שמים**, והם קבעום **לשם עבודת כוכבים**".

היינו אידיהן הראשונים של עובדי ע"ז היו לאחר שאדה"ר קבע שמונה ימים לפני תחילת תקופת טבת בה היום מתארך, ושמונה ימים לאחריו כחגים וימי הודאה לקב"ה. אלא שאדה"ר עשה זאת לשם שמים והם העתיקו ועשו זאת לעבודה זרה. ה'ניטל' חל שמונה ימים לפני ראש השנה הלועזית שקבעו הנוצרים (25 דצמבר). ונלענ"ד שאע"פ שהם קראו ליום ע"ש המולד של אותו האיש³ ואף רש"י קישר זאת ל'תלוי'. הרי את ההקשר יצרו הנוצרים והגורם לו הוא חגו של אדה"ר שהפך יום אידם של עו"ז ומהם הועתק לאידיהן של הנוצרים.

ד. בירחון מוריה (חוב' עט שנה יד א-ב) נדפס מאמר גדול של הרה"ג יוסף ליברמן (מח"ס משנת יוסף על שביעית) בעניין ליל ניטל. ומביא שיום זה נזכר בתרוה"ד (סי' קצה) וז"ל:

3. ויש שכתבו שהומת ביום הזה וניטל ונעקר מן העולם, וסותר לאמור בסנהדרין (מג ע"א בחסרונות הש"ס) שנתלה בערב פסח.

חבל נחלתו

אות י"ד שכתב שם שנהגו לומר עלינו בקול רם בליל ניטל, (כוונתו להמילים שהם משתחיים להבל וריק וכו'), אף שלא נהגו כן כל השנה מפני הסכנה, ונזכר גם בספר מקור חיים לבעל החזות יאיר או"ח סי' קנ"ה⁴ א' שכתב מנהג ביטול הלימוד בליל חוגה פלוני, ועי' גם ברמ"א יו"ד ס"ס קמ"ח בשם התרומת הדשן סי' קצ"ה שנזכר שם ניטל. ועיין סוף מגילת תענית שכתוב על ט' טבת יום תענית, לא נודע טעמו עיי"ש, ובסליחות כתוב שהוא יום מיתת עזרא הסופר, ובספר תוספות חדשים מובא שהכוונה ליום ניתל רק מפני הסכנה העלימו טעמו.

"והנה כמה טעמים נאמרו במניעת והעדר הלימוד בניטל ונפרטם חדא חדא. ברגל ישראל למרן מוהרצ"א מדינוב (ערך י' בסופו) כתב דטעמא הוא משום התגברות הקליפות, וז"ל באמצע דבריו, והנה האיש הנ"ל נרמז בתורה ו'נקב ש"ס י"י בר"ת וכשתצטרף חשבון יש"י לחשבון קליפתו ער"ב בגימ' ש"ר פ"ח שכתבו הקדמונים שהוא שם הכלבים וכו' וכבר שמענו ממגידי אמת שאירע מעשיות כמה פעמים בליל נטילתו ועקירתו מן העולם, שמנהג כל ישראל שלא ללמוד תורה, ואירע לאנשים שלמדו, שבא כלב לבתייהם, והמשכילים יבינו שורשו ומנהג ישראל תורה עכדה"ק, ויש לזה סמוכין מהא דאיתא בספר קרניים פ"ג ובדן ידן שם למהר"ש מאוסטרופולא דיש בחינת קלי' הנקראת טבת וכו' דדינין מתערין מינה, ובה נדבקין תתקמ"ד מיני חיצונים הנקרא כלבים וכו', ויש בזה סודות נפלאים וסכנה הוא לגלותם וכו',

ה. בספרי 'דבר בעתו' של הרב מרדכי גנוט מביא שהיה ניטל גדול וניטל קטן. מפני שיום הניטל הוא שמונה ימים קודם היום הראשון של תקופת טבת, שהיא עפ"י השמש. בלוח הלועזי שהוא שמש, היום צריך להיות קבוע בתאריכו, אלא שהלוח שלהם השתנה בין ימי יוליוס קיסר לאפיפיור גריגוריוס שתקנו בשנת ה'שמ"ב (1582) וע"כ יום התקופה הוזז. ולכן ניטל קטן הוא ביום אידם 24/5 לחודש השנים עשר למניינם. עפ"י מקורו בלוח היוליאני. בלוח הגריגוריאני נדחה ל-5-7 בינואר למניינם. וכאמור יש מהחצרות החסידיות שנהגו את שני הימים.

וכן מביא עוד הגר"י ליברמן (במאמרו ב'מוריה' שם) שהנוצרים לפי כתותיהם נחלקו לאחר שינוי הלוח שלהם, האם לשנות ימי אידיהם, ולכן הקתולים קבעו זאת ב-25 לדצמבר והיוונים ושות' קבעו זאת ב-6 בינואר. ולכן בארצות שנהגה הכת הפרבוסלבית נהגו ב-6 בינואר. ועפ"י נהגו היהודים בארצות פזוריהם.

נראה די ברור שכל תאריך הניטל וקישורו לאותו האיש הוא קישור שעשו הנוצרים בתפלותם, אולם כמובן אין זה משנה לעצם הטעם שלא ללמוד בו.

ו. כתב בהערות על שו"ת מפענח נעלמים (סימן ד הערה סד):

"ענין ניטל כבר מוזכר בספר נצחון שנתחבר ע"י מוה"ר יו"ט ליפא מילהויזען שהיה בזמנו של המהרי"ל בפרשת בראשית עה"פ נעשה אדם, ונמצא גם בהגהות מנהגים ר"א טירנא

4. בהוצאה החדשה של מכון ירושלים אין מקור חיים על סי' קנה.

אף הנוהגים שלא ללמוד בניטל.

בשור"ת מפענח נעלמים (שם) כתב עוד:
 "ושארי ליה מאריה להרב חופת חתנים
 שכתב בזה הבליים שאין נכון שיטבלו בנות
 ישראל בליל איד שקורין ניטל טבילת מצוה,
 ואיזה מחבר הבא אחרי מלא את דבריו
 לאמר כי הבן הילוד מזווג לילה הזאת יהיה
 איש רשע, ולפיכך אין בנות ישראל הולכות
 לטבול בעת ההוא, וכל זה דברי פתיות,
 ועשאו לאליל – המוצלב כאילו יש בו איזה
 כח ואיזה ממש. שחוק מכאיב לב עשו לנו
 אלה, ומחריבים את חומת תורתנו לעשות
 אותה כעיר פרוצה אין חומה, לערבב דברי
 פתיות עם משפטי תורת ה' התמימה
 ולעשותה גוש אחד. וכבר הזכירה תורתנו
 הקדושה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, וכל
 המוסיף גורע – חרפה היא לזרע ישורון
 להאמין כי יש איזה כח באליל המוצלב, אל
 – ולא כלא הם חשובים, וכח אין בהם להרע
 או להיטב, ואביזרא דעבודה זרה הוא
 להאמין בכאלה. וראיתי לאיזה מחבר אחרון
 שתלה עצמו באילן גדול רבינו הבעל שם
 טוב ממעזבוש זצוק"ל. ואני אומר שהוא שקר
 וכזב, כי אני תלמיד זקני הרב רבי שלמה
 מסאסוב, תלמידו של הגאון רבי שלום מבעלז
 שהיה תלמיד המגיד מסיקאל שהיה תלמיד
 זקני המגיד ממעזריטש שהיה תלמיד הבעש"ט
 זכר צדיקים לברכה. נמצא שזקני רבי שלמה
 יחיה קבל איש מפי איש לקח מהבעש"ט,
 והיה משותי מימיו הנאמנים, ואם היה מרן
 אומר דבר זה גם אנחנו היינו יודעים, ודי
 בזה⁵.

והרי ידוע דלהרבה שיטות הוא זו ליל
 התקופה ואכמ"ל, ועכ"פ נופל הוא בחודש
 טבת.

"ומרן החת"ס (קובץ תשובות סי' ל"א ואגרות
 סופרים ב', ועי' קובץ מכתבים מגדולי הגר ד'),
 כתב בשם רבו החסיד שבכהונה ר"נ אדלער
 דהטעם הוא משום אבילות, וכתב החת"ס
 עלה דהגם דיש סייעתא לזה ממנהג העולם
 שסוגרים שערי טבילה (ועי' לקמן בהערה הבא),
 אבל הקשה על זה כמה קושיות עיי"ש והעיקר
 קשה דלפי זה מאי חילוק יש בין קודם חצות
 לאחריו, וכתב החת"ס וז"ל: אפשר נהגו
 קדמונינו כן משום שלא ליתן מקום לבע"ד
 לחלוק ולשטן לקטרג, בהיות באותה הלילה
 כל העמים נועדים בבית אלהיהם מחצות
 ואילך כידוע, ועם ה' אלו ישנים על
 מטותיהם, אפילו לומדי תורה רובם ככולם
 הניעורים תחילת הלילה וישנים אחר חצות,
 ולא רצו לגזור שיהיו כל ישראל עומדים
 השכם מחצות ואילך באותה לילה כאילו
 נגרים אחר חקתיהם, וגדולה מזה נהגו
 לאכול באשמורת ערב ראש השנה שלא יחקו
 את המינים, מכל שכן שאין לגזור נדירות
 שינה בעת ההיא, ע"כ בהשכל מנעו הלימוד
 קודם חצות לגמרי, וממילא כל תלמיד חכם
 ישן תחילת הלילה ויקום אחר חצות וכו'
 וממילא יהיו כמה וכמה עוסקים בעבודת ה'
 אלו מפה ואלו מפה וחמת המלך שככה, וסיים
 וטעם זה הגון בעיניי".

ז. הטעמים המעשיים שלא ללמוד תורה
 בו מובנים מצד פיקו"נ, על הטעמים
 הרוחניים בגלל רוב הטומאה בו וכד' חלקו

5. נראה שבא לדחות את האמור שם בהערה סח: "להשלמת הענין יש להעיר מהא דמיתבדרין בבי
 מדרשא מפי ספרים וסופרים, וכן מובא בשור"ת דברי ישראל להגר"י וועלץ ח"ב סי' כ"א, בשמיה

חבל נחלתו

“וגזירה הזאת שזכרנו נמשכה ימים ושנים, ה' ינקום דם ישראל יאבד צוררינו, המורים את חיינו, ישיב גמול ללוחצינו, ויוליכנו קוממיות לארצינו, אמן”.

וכן כתב בהערות לשו"ת מפענח נעלמים (שם אות סז):
 “נעתיק כאן מתשובת החת"ס הנ"ל בענין זה שג"כ כתב כדברי רבינו וז"ל: מנהג העולם

דהגה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע, דלפיכך אסור בליל ניטל בלימוד התורה, עפי"ד מרן הבעש"ט לפרש הא דברכות (דף ל"א ע"א) אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרהו, ופירש הבעש"ט דאל יפטר האדם מדביקות הבורא ברוך הוא - שהוא חבירו, אלא מתוך דבר הלכה, שרק כשלומד פטור מדביקות, דמתוך כך שפטור ממחשבה אחרת בלימודו, זוכרהו למה שלמד, משא"כ אם היה חושב גם בלימודו בדביקות לא היה יכול לרכז כל כך מחשבותיו ללמודו, וא"כ כשאדם לומד דבר הלכה אי אפשר לו שיהיה בדביקות הבורא יתברך, והלילה הזה "ניטל" צריך התגברות יתירה להחליש כח הסט"א, שלא תתגבר ח"ו על הקדושה, ולכן צריך דביקות גדול בהבורא ית"ש, ולכן נהגו ישראל לבטל אז לימודם, כדי שיכוונו דעתם רק לדביקות הבורא לבטל עי"ז כח הסט"א ע"כ.

“ולסיום הענין אעתיק מ"ש בספר המיוסד על מנהגי רבינו זי"ע, אוצר מנהגי חסידים דרכי יואל [שחיבר חו"ז אדמו"ר הגה"צ רבי יואל זצ"ל אבד"ק קיראלהאזא בן רבינו, י"ל בירושלים תשנ"ג], (סי' כ"ד אות ג') וז"ל, בענין ניטל כתב בתשובה שראה בפוסקים קדמונים, הטעם שלא למדו, כי זה נצמח ממה שהי' לפני מאות שנה באשכנז שאם הגוים ראו אור בליל אידם אצל יהודים, היו עושים פאגראם, ולכן גזרו שלא להאיר בליל זה, ולכן לא למדו, ומכיון שאנחנו מבני יוצאי אשכנז, לכן נמשך המנהג לא ללמוד. (וסימן לזה שאחינו בני ספרד אינם יודעים מזה כלל). אבל אין לטומאה שום כח חס ושלום בלילה זו. אך בכל זאת קיים בעצמו המנהג, ולא למד. וכשחל בשבת לא אמר תורה. אמנם אמר, שזה ודאי שאין להחמיר בזה מחצות היום, כמו שיש נוהגים, אלא די רק בלילה. וזקינו הרה"ק מאלעסק לא לקח פתקאות בליל זה. ובדרכי יואל כתב על זה, דלא אמר תורה דשינה ממנהג בעלזא שכן אמרו, מטעם שאמירת התורה שלהם הוא בבחינת תפילה ע"כ.

“והנה ממה שהרה"ק מאלעסק לא לקח פתקאות בליל ניטל, לכאורה היה משמע מינה כמש"ל בשם חותנו הרה"ק מהר"ש מבעלזא, דטעם מניעת הלימוד בליל ניטל הוא משום ענין הדביקות מפני התגברות הקליפות, והכי נמי כן הדבר לענין לקיחת פתקאות, ולכן צ"ע קצת מה שכתב רבינו בשם רבותיו דמשום גזירה בעלמא נהגו כן.

“אולם י"ל דמה שנהגו לא לקח פתקאות בליל ניטל הוא הטעם גופא משום מניעת והעדר לימוד התורה בליל זה ולא משום התגברות הקליפה. והוא ע"פ מה דמסופר על מרן הגה"ק מצאנו ישועה ורחמים התחבא בחדרו הק' והביט וראה דרכו בקודש, ופתאום שלח הרה"ק מלובלין את כולם החוצה, והתחיל בדביקות גדול לומר פרק איזהו מקומן, ולאחר שסיים הורה שיכנסו הבאים לבקש את דבר ה', ושוב המשיך בלקיחת הפתקאות, והסביר אל הרה"ק מצאנו לבל יתמה על זה, וטעם שינון לימודו באותו שעה היה כי להשיב את דבר ה' אי אפשר רק בכח מאירת קדושת אותיות התורה, וכיון שהי' צריך באותה שעה לאור קדושת התורה ולא היה הזמן מוכשר להתעמק בסוגיא חמורה מפני הבאים המחכים לו, לכן חזר על פרק איזהו מקומן שרגיל בפיו ומיד האיר מולו קדושת והארת התורה. ובזה שפיר יש להבין למה לא לקח הרה"ק מאלעסק פתקאות בליל ניטל, דכיון דנהגו שלא ללמוד לא היה העת מוכשר לקבלת פתקאות וכנ"ל, ודברי רבינו, יאירו לעינינו, ודו"ק”.

חבל נחלתו

כגון עשיית חשבונות לכל השנה, או חיתוך נייר "אשר יצר" וכו'.

ח. כאמור מנהגי היום לא פשטו בכל עם ישראל אלא בעיקר בקהילות החסידיות במזרח אירופה ובהונגריה.

בארץ ישראל מסרו בשם האדמו"ר ר"מ מסלונים שאין לחוש ליום זה ויש ללמוד כרגיל. (אמנם חסידי חב"ד ממשיכים בו גם בא"י). וכן מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל ביטל זאת מכל וכל, ולמד ביום זה, וגער במבטלים מלימוד בתורה ביום זה, שאין ראוייה לנו ההליכה אחר הנוכרים ובמיוחד בארץ ישראל ובמדינת ישראל שאין עול גויים על צוארנו.

שאוסרים גם תשמיש וסוגרים שערי טבילה, ולדעתי **מנהג שטות הוא** ויש למחות ביד הנוהגים כן עכ"ל"ק, ברם בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב ומובא בדרכי חיים ושלום אות תתכ"ה כ' שהקפיד בזה עיי"ש, שבליל טבילה עכ"פ ימחינו עד חצות".

העולה מן הדברים שאף אלו שנהגו שלא ללמוד בליל ניטל הטיילו ספק ואף דחו הוספות מאוחרות של מנהגי מניעת מצוות בו.

המעין בספרות הגדולה שנוצרה סביב לילה זה, יראה שאותם אדמו"רים שנהגו בו ייחדו להם עיסוקים מיוחדים ללילה זה

סימן לב

נדר או החלטה

ב. ועדיין לכאורה אין בכך נדר או שבועה שכן לא הוציאה מפיה אלא אך החליטה לעצמה. ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' רי ס"א): "אין הנדר חל עד שיוציא בשפתיו ויהיו פיו ולבו שוים".... ומה שספרה אח"כ לאחרים אין זה הופך זאת לנדר או לשבועה, ועצם הזכירה אינה נדר. ויעוי' בתשובת הר צבי (יו"ד סי' ר) שמסיק שאין נדרי צדקה במחשבה בלבד בלא אמירה.

ג. ועוד שהרי לא הוציאה בדבריה לא לשון נדר ולא לשון שבועה ואין בכך אפילו יד לנדר. ואף לאמור בשו"ע (יו"ד סי' ר ס"ה): "הנדר: שלא אוכל עמך, או: שאוכל עמך, אפילו יד לא הוי, דלשון זה לשון שבועה הוא ולא לשון נדר, אם לא שנדר לעשות מצוה. ומיהו כיון דהאידנא מרגלא בפומיהו דאינשי למינדר בהאי לינשא, אין להקל וצריך התרה, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. ויש מי

שאלה

אשה קבעה לעצמה שלא תעניין ותקרא ספרים מסוג מסויים למשך זמן קצוב. את ההחלטה היא קיבלה בינה לבין עצמה ולא הוציאה אותה מפיה. זמן מה לאחר החלטתה היא סיפרה על החלטתה למאן דהו. עתה היא מעוניינת לעיין בספרים אלו. האם להחלטתה יש דין נדר וצריכה התרה או שאין זה נדר?

תשובה

א. איסור פעולה כגון זו אינו בגדר נדר אלא שבועה. היינו אפילו אם אמרה שהיא נודרת שלא תעניין בספרים אלו אין זה נדר כיון שנדר אינו חל על דבר שאין בו ממש, וכאן היא אסרה עצמה מלעניין ולא קבעה שספרים אלו יהיו אסורים עליה, ועל כן צריך לדון בכך מדין שבועה.

חבל נחלתו

נמנעה מספרים אלו ג' פעמים שיחשב כמנהג, שאולי לא הזדמן לה כלל. כשם שאדם שהחליט שלא לאכול מזון מסויים, שהרי ס' לא היה חייב לאכלו ואין אי עשייתו מוכיחה שעשה זאת מחמת מנהגו. ולכן מצד זה קשה לראותה כנדורה או כמושבעת.

ה. ואעפ"כ צריך לעיין בשאלה זו מן האמור בשו"ע (י"ד סי' ריד ס"א): "דברים המותרים והיודעים בהם מותרים נהגו בהם איסור, הרי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להחזירם להם; הלכך מי שרגיל להתענות תעניות שלפני ראש השנה ושבין ראש השנה ליום כיפורים, ומי שרגיל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין מר"ח אב או מי"ז בתמוז ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך ג' שיתירו לו. אם בשנה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה ויפתח בחרטה שמתחרט שנהג כן לשם נדר. לפיכך הרוצה לנהוג בקצת דברים המותרים, לסייג ופרישות, יאמר בתחלת הנהגתו שאינו מקבל עליו כן בנדר, וגם יאמר שאין בדעתו לנהוג כן אלא בפעם ההוא או בפעמים שירצה, ולא לעולם".

וכאן נהגה בעצמה איסור לשם פרישות מספרים אלו, וא"כ אסורה ללא היתר נדרים או שתמתין באיסורה עד שיעבור הזמן שקבעה לעצמה.

וכן הביא הבית יוסף (י"ד סי' ריד בראש הסימן) מדברי הרא"ש: "והכי איתא בהדיא בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א) רבי יוסי בר בון אומר כל דבר שאין יודע בו שהוא מותר והוא טועה ונוהג בו איסור נשאל ומתירים לו וכל דבר שידע בו שהוא מותר ונוהג בו איסור נשאל ואין מתירים לו כלומר אם בא לחכם לישאל אם יכול לזלזל במנהג שנהגו בו

שאומר דנדר שאמרו בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר, מהני מדין ידות; ומיהו בניירות שהוציאו בלשון שבועה, לדברי הכל אסור". וא"כ כאן שלא הוציאה זאת כלל בפיה ואף אילו היתה מוציאה זאת בפיה לא אמרה על האיסור שאסרה על עצמה לא לשון נדר ולא לשון שבועה אין זה לא זה ולא זה.

ד. וכתב בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"א סי' מז): "ובאם אחד נהג להחמיר אם נאסר מדין מנהג ג' פעמים תליא אם היתה כוונתו להחמיר אף אם הדין הוא להתיר וכ"ש בידע בעצמו שיש להתיר ומ"מ נהג איסור יש עליו איסור נדר דנהג ג'פ, אבל אם החמיר משום שהיה סבור שאסור מדינא או אף רק שאסור מספק וחשב על המקילין שאולי טועין בדין או שאולי הם מזלזלין באיסורין אין עליו דין נדר מצד מנהגו וא"צ היתר".

וכן כתב בשו"ת חתם סופר (י"ד סי' רלא): "מכיון שהנהיג ג' פעמים להפריש מעשר מרווח שלו ולתתו לעניים שוב כל מה שיפריש מעשר הוה ממילא לעניים".

ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א י"ד סי' שטו) כתב: "וכבר הוריתי כן פעמים לשואלים בזה הלכה למעשה שהרי אין במנהג להדליק נר היא"צ לא מצוה דאורייתא ולא דרבנן וגם לא נדר דאורייתא רק לכבוד נשמת אבותיו הוא נדר דרבנן ע"י מנהגו ג' פעמים".

ועי"ע בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' יג) ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' כא) ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא אות כ).

וא"כ כאן לכאורה יש לכך דין נדר מדין זה. אולם נראה שכיון שלא התחייבה לעשייה אלא לאי עשייה – שלא לעיין ולקרוא בספרים מסוימים, לא ניתן לומר שהוא מנהג שהרי לא נהגה אותו שלש פעמים. וקשה לומר שיחשב שנהגה בו אם

חבל נחלתו

אבותיו לא יתיר לו החכם וכן נמי אדם שנהג איסור בדבר המותר לסייג ולפרישות לא יתיר לו החכם המנהג ההוא ממילא דהוי כמו נדר כדאיתא בפרק ב' דנדרים (טו.) **אבל החכם יכול להתיר לו בחרטה כמו שאר דברים ויפתח בחרטה שהוא מתחרט שנהג כן לשם נדר** עכ"ל הרא"ש ז"ל¹.

נראה על כן שכיון שהחליטה לעצמה שלא תעשה מעשה זה בידיעה שהדבר מותר, ואעפ"כ הפרישה עצמה מעיון וקריאה בספרים אלו צריכה כדי לשוב ולעייין בהם התרת נדרים שמתחרטת על שלא הזכירה שעושה זאת בלא נדר. או שתמתין עד סוף הזמן שקצבה לה.¹

סימן לג

כיבוד אם חורגת

שאלה

לאדם מישראל שעלה מאנגליה היתה שם אם חורגת שהמשיכה לחיות שם עם אביו. האם גידלה אותו כשמונה שנים (מגיל 13-21 והוא זוכר שלא הכל הלך למישרין עמה). אביו נפטר לפני כחמש עשרה שנה, לפני כחודש יצא לבקר את האם החורגת בגלל מחלתה. עתה נפטרה האם החורגת. האם ראוי שיסע להלויתה בחו"ל? יצוין שאין לה קרוב וגואל בעולם. וקרוב לודאי שלא יהיו בהלויה אף מנין של יהודים, כמו"כ לא ישבו עליה 'שבעה'.

תשובה

א. מסופר במסכת כתובות (קג ע"א): "ת"ר: בשעת פטירתו של רבי, אמר: לבני אני צריך, נכנסו בניו אצלו. אמר להם: הזהרו בכבוד אמכם..." ושוואלת הגמרא: "זהו בכבוד אמכם. דאורייתא היא, דכתיב: כבד את אביך ואת

אמך! אשת אב הואי. אשת אב נמי דאורייתא היא, דתניא: כבד את אביך ואת אמך, את אביך — זו אשת אביך, ואת אמך — זו בעל אמך, וי"ז יתירה — לדבות את אחיך הגדול! **הני מילי מחיים, אבל לאחר מיתה לא**". ופרש רש"י על המקום בקצרה: "ה"מ — דחייב בכבוד אשת אביו בחיי אביו". ומשמע שבחיי אב החיוב הוא מן התורה ולאחר מותו אין חיוב. ורבי יהודה הנשיא ציוה את בניו לכבדה אף אחר מותו. ועולה השאלה האם יש בכ"ז חיוב דרבנן בכיבוד אף שהאב נפטר. מסברא יש לומר שיש חיוב כלשהו שכן אשת אב אסורה עליו באיסור ערוה עולמית (רמב"ם הל' אסורי ביאה פ"ב ה"א), ואע"פ שאין הלכות כיבוד אב ואם שייכים לאסורי ערוה ולדוגמא אין אב חייב בכבוד כלתו ואף היא אסורה עליו עולמית, בכ"ז אי-התבטלות איסור ערוה מוכיח שאף שהקשר שבין אביו לאשה זו בטל כיון שהאב מת, בכ"ז רושם נשאר ממנו שאוסר

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: לכאורה נ' דיכולה לסמוך על התרת נדרים שעשתה בעיו"כ או בכל נדרי.

חבל נחלתו

מתבאר שהבין את החיוב באשת אב כחיוב מדרבנן אף בחיי האב וסבר שחיוב זה נמשך אף לאחר מיתה. ואע"פ שפשט הסוגיא אינה כן, אולי היתה לפניו גירסא שונה.

ג. בשטמ"ק (כתובות קג ע"א) כתב: "רש"י במהדורא קמא¹ משמע דמדרבנן חייב בכבוד אשת אב אפילו לאחר מיתה, וקשה קצת דאכתי תקשי אמאי צריך רבי להזהיר את בניו על כבודה אטו מי חשידי דקא עברי אדרבנן ובמהדורא בתרא פ' יפה שכתב וז"ל: ה"ה דחייב בכבוד אשת אביו בחיי אביו ע"כ פ' אבל לאחר מיתה לא מחייב כלל ולכך הוצרך להזהיר...".

היינו רש"י בפירוש קמא פרש כמאירי, ובפירוש בתרא חזר בו. ונראה שהמחלוקת בין שני הפירושים היא האם חיוב כיבוד אשת אב נובע רק מצד כבוד האב ולכן כאשר הוא נפטר פטור בנו מכיבוד האם החורגת. או שבכך שהיא נישאה לאב נוצר חיוב עצמי שהוא חזק בחיי האב וקלוש לאחר מיתתו. המאירי סבר שיש חיוב כיבוד עצמי אלא שהוא קלוש ולכן התורה פטרה וחכמים חייבוהו, וכן סבר רש"י (=הריב"ן ע"י בהערה) בפירוש קמא. ואילו רש"י בפירוש בתרא סבר שהכל הוא מחמת חיות האב שכבודו הוא שאשתו מתכבדת ע"י בנו, אבל לאחר מותו, שניתק הקשר לאשתו, בנו אמנם חייב בכיבוד אביו אבל אין בכך תוספת כבוד לאביו שינהגו כבוד

אותה כערוה. ודוגמא לכך כיבוד אב שהוא אף לאחר מיתה (הל' ממרים פ"ו ה"ה), וכן אדם מישראל חייב סקילה על קללת הוריו אף לאחר מיתתם (הל' ממרים פ"ה ה"א). וא"כ יש מקום לומר שה"ה לגבי כיבוד אשת אב נשאר חיוב כלשהו אף לאחר מיתת האב.

ואף שאמרו ביבמות (סג ע"ב): "בניך ובנותיך נתונים לעם אחר — אמר רב חנן בר רבא אמר רב: זו אשת האב". וכונתם שכיון שלא ילדה אותם ורק עול הטיפול בגידולם על כתפיה ממילא אינה אוהבת אותם ואינה דואגת להם כמו לבניה. בכ"ז התורה ציותה לכבד אותה.

ב. כתב המאירי (כתובות קג ע"א): "חייב אדם לכבד אשת האב וכן בעל האם ודבר זה מצוה מדברי סופרים וסמכוה מן המקרא כבד את אביך לרבות אשת אביך ואת אמך לרבות בעל אמך ולא סוף דבר אשת אב או בעל אם בחיי האם אלא אף לאחר מיתה... ואע"פ שהזכירו בסוגיא זו שכבוד אשת אב דאורייתא וכמו שהקשו אשת אב דאורייתא לא אמרוה אלא דרך סמך ובהרבה מקומות מצינו כיוצא בזה כמו במסכת תענית כ"ח ב' אמרו הלל דראש חדש לאו דאורייתא כלומר הא של מועדות דאורייתא, ובמועד קטן י"א ב' אמרו חולו של מועד דאסירא ביה מלאכה מדאורייתא וכן בהרבה מקומות".

היינו לדעת המאירי קיים חיוב מדרבנן של כיבוד אם חורגת וחיוב זה הוא מדרבנן בין בחיי האב ובין אחר מיתת האב.

1. רש"י מהדו"ק לכתובות הוא פירוש הריב"ן כפי שהוכיח סבי פרופ' יעקב נחום הלוי אפשטיין ע"ה בהוצאתו "פירושי ריב"ן לכתובות" יצא בירושלים תרצ"ג ושוב בקיבוץ מאמריו בתרגומי סבתי צפורה ע"ה בכרך ג ירושלים תשנ"א. והשיג שם על בעל השטמ"ק — ר' בצלאל אשכנזי שהקשה מגברא לגברא (מרש"י לריב"ן). ולגבי שאלתנו מתבאר שאין כאן חזרה אלא שתי שיטות ראשונים לפנינו. וברייב"ן כתב בסוגיא: "ה"מ דכבוד אשת אב מדאורייתא מחיים דאב".

באשתו ולכן פטור מכלום.

ד. הרמב"ם (הל' ממרים פ"ו הט"ו) כתב: "חייב אדם לכבד את אשת אביו אע"פ שאינה אמו **כל זמן שאביו קיים שזה בכלל כבוד אביו**, וכן מכבד בעל אמו כל זמן שאמו קיימת, **אבל לאחר מיתתה אינו חייב**..."

מפורש בדבריו שלא הבין כמאירי אלא כרש"י בפי' בתרא שאין שום חיוב לאחר מיתת אביו, שכן כבודה הוא חלק מכבוד אביו.

ונראה שלפי הרמב"ם שכיבוד הוא עשיית פעולות (הל' ממרים פ"ו ה"ג): "אי זהו כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה משל האב, ואם אין ממון לאב ויש ממון לבן כופין אותו וזן אביו ואמו כפי מה שהוא יכול, ומוציא ומכניס ומשמשו בשאר הדברים שהשמש משמש בהן את הרב, ועומד מפניו כדרך שהוא עומד מפני רבו". וא"כ **חייב בכבוד אשת אביו באותן פעולות ששייכות בה בחיי אביו**, ולכן מעת שאביו מת ואינו יכול לעשות פעולות אלו לאביו – בטל חיוב פעולות אלו כלפי אשת אביו. (ואולי אם יש לבן ואין לאב לא כופים אותו לזון אשת אביו וצ"ע).

ואחר מיתת אביו שהכיבוד מתבטא בדברים ולא במעשים כאמור (הל' ממרים פ"ו ה"ה): "וחייב לכבדו אפילו לאחר מותו, כיצד היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא, אלא אומר כך אמר אבא מרי אני כפרת משכבו, במה דברים אמורים בתוך שנים עשר חדש שלאחר מיתתו, אבל לאחר שנים עשר חדש אומר זכרוננו לחיי העולם הבא". ממילא אינו מחוייב כלפי אשת האב יותר ממה שמחוייב כלפי האב עצמו.

ה. בשולחן ערוך (יו"ד סי' רמ סכ"א) פסק: "חייב אדם לכבד אשת אביו, אף ע"פ שאינה

אמו, כל זמן שאביו קיים. וחייב לכבד בעל אמו, כל זמן שאמו קיימת. אבל לאחר מיתה, אינו חייב בכבוד. **ומכל מקום דבר הגון לכבדם אף לאחר מיתה**."

מבואר מדברי השו"ע שנטה מפסק הרמב"ם וכתב שמן הראוי לכבדה אף שאביו נפטר. וכן כתב הלבוש (יו"ד סי' רמ סכ"א). וכתב שהמקור לכך הוא ציווי של רבי לבניו, בהם לימד לבניו שצריך לכבדה אף לאחר מותו. וכן בערוה"ש (סעיף מג) כתב: "אבל לאחר מותם אינו מחוייב לכבדם ומ"מ דבר הגון הוא לכבדם גם לאחר מותם שהרי רבינו הקדוש צוה כן לבניו [שם] **וכן נהגו כל ידאי ד'**".

ו. והפני יהושע (כתובות קג ע"א) כתב: "שם ת"ר בשעת פטירתו של רבי כו'. הא דמייתי לה הכא בשמעתין כתב הריטב"א ז"ל בחידושו משום דבירושלמי מייתי דרבי ציוה לבניו אל תזוז אלמנתי מביתו, ומסקינן נמי בירושלמי (הלכה ג') דמה שהוצרך לצוות על ככה אע"ג דבכל הנשים הדין כן, מ"מ כיון שביתו של רבי היה מיוחד לנשיאים ס"ד שישכרו לה בית אחר, מש"ה ציוה להם דאפ"ה לא תזוז מאותו בית. מיהו כיון דלא מייתי הא מילתא בשמעתין בפירוש נראה דאגב דאיירי הכא בענין אשת האב לאחר מיתה קתני לה נמי הכא **דצריך ליזוה בכבוד אשת האב לאחר מיתה אף במאי דלא הוי מעיקר חיובא, כן נראה לי**".

וכן התורה תמימה (שמות פ"כ הערה פו) כתב: "ומסיק בגמרא לענין אשת האב דרך בחיי האב מחוייב בכבודה, ובכ"ז כתבו הפוסקים, דמהא שצוה רבינו הקדוש לבניו קודם פטירתו הזהירו בכבוד אמכם, ואם חורגת היתה, מבואר דדבר הגון לכבדה אף לאחר מותו, ונראה הטעם בזה משום דכיון

חבל נחלתו

דמחויב לכבד את אביו גם במותו כמ"ש בקדושין ל"א ב' ממילא ראוי לכבדה כמו בחייו, וכן הדבר בבעל האם".

ז. ולכאורה כל זה אמור בכיבוד כשהוא במקומה של אשת האב. אבל לצאת מא"י אסור, כך מסופר בקידושין (לא ע"ב): "רב אסי הוה ליה הריא אמא זקינה, אמרה ליה: בעינא תכשיטין, עבד לה. בעינא גברא, נייעין לך. בעינא גברא דשפיר כותך, שבקה ואזל לארעא דישראל. שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א"ל: אסור. לקראת אמא, מהו? א"ל: איני יודע. [אתרחן] פורתא הדר אתא, אמר ליה: אסי, נתרצית לצאת? המקום יחזירך לשלום. אתא לקמיה דרבי אלעזר, א"ל: חס ושלום, דלמא מירתח רתח? א"ל: מאי אמר לך? אמר ליה: המקום יחזירך לשלום, אמר ליה: ואם איתא דרתח לא הוה מברך לך. אדהכי והכי שמע לארונה דקאתי, אמר: אי ידעי לא נפקי".

והמהרש"א בחי' אגדות לאחר שדחה פירוש רש"י כתב: "ולולי פירוש נראה דלקראת אמו ולחזור לא"י קאמר (=יציאה לזמן קצר), ואפ"ה קא"ל ר' יוחנן איני יודע דאפשר דגם משום כבוד אם אסור לצאת מא"י לח"ל ומשום דמצות כבוד אם היה חביב עליה דרב אסי, הדר אתי לפני ר"י להתיר לו ספיקו, וא"ל ר"י נתרצית לצאת משום כבוד אם המקום יחזירך לכאן לא"י. אמר אי ידעי לא נפקי כו'. אע"ג דאמרין בסמוך מכבדו בחייו ובמותו לקראת המת כי הכא אפשר שאין מקרי כבוד למת".

ובקידושין מדובר באם ואעפ"כ הסתפק ר' יוחנן אם מותר לצאת מא"י, וק"ו לאם חורגת ועוד שרב אסי עצמו אמר שלא היה יוצא מא"י אם היה יודע שיוצא לקראת

ארונה. וא"כ איך נעשה כנגד סוגיא זו? ח. ונראה לתרץ שר' אסי היה כהן ולכן יציאתו וטומאתו בארץ העמים יש בה איסור גדול יותר משאר אדם (עי' מאמרי חבל נחלתו ח"א ס' ג). וזה שהיה כהן הוא בגמ' מפורשת בגיטין (נט ע"א).

ועוד שכיון שהותר לצאת לחו"ל לצורך פרנסה או אפילו לבקר את חבריו, כאמור במשנ"ב (אור"ח ס' תקלא ס"ק יד): "אבל מא"י לחו"ל אינו מותר (=לגלח במועד כשבא בחוה"מ) אלא ביצא להרויח או לראות פני חבריו **דהוא חשיב דבר מצוה** שמותר לצאת מא"י בשביל זה משא"כ לטייל בעלמא דבכה"ג אסור לצאת מא"י לחו"ל לא התירו לו לגלח".

וכך פסק המאירי (קידושין לא ע"ב): "אע"פ שהמצות לא ניתנו לדחות מפני כבוד אב ואם כמו שיתבאר מכל מקום מותר לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לצאת לקראת אביו או לקראת אמו וכן לשאר מיני כבוד". וכאן זו אמנם אשת אב לאחר מות אביו, ובכ"ז יש בנסיעה לשם קבורתה כיבוד, וכיון שאינו כהן אין איסור נוסף העומד בעדו. (והוסיף לי הבן שטיסה לחו"ל ושהיה קצרה אינה נחשבת היום כיציאה מעבר לים בתקופת חז"ל ויחסית היא בטוחה וקצרה ולכן אין בכך מעמסה על הבן).

ז. ובמקרה הנוכחי ישנה סיבה נוספת שהיא כמת מצוה שאין לה קרוב או גואל, וא"כ אע"פ שמכירה שם יטפלו בקבורתה, יש סניף נוסף לנסוע לשם ולסייע במה שניתן.

וחיזוק לדברי מדברי הפני יהושע (קידושין לא ע"ב): "נראה דאתא לאשמעינן דאע"ג דתנינן בסמוך מכבדן בחייו ומכבדן במותו היינו דבר שיש בו תועלת למת כגון לומר

חבל נחלתו

לחור"ל ולסייע ולכבד.

מסקנה

ראוי לצאת לחור"ל להלויית אם חורגת ולשוב אחרי כן, ולסייע שם בכל הנדרש².

דבר שמוענה מפיו או הריני כפרת משכבו, משא"כ לצאת לקראת ארונו לא... ורב אסי נפיק לקראתה מארץ ישראל לחור"ל, וקמ"ל דבשביל ארונו של מת אין לצאת מארץ ישראל לחור"ל, כן נראה לי". וא"כ יש בכך כיבוד ויש בכך סיוע נראה שמותר לצאת

סימן לד

תליית פסוקים על הקיר

שאלה

האם ראוי ומותר לתלות על קירות הבית במקום מכובד, פרשת פיטום הקטורת בכתב ותגים של ספר תורה לסגולה ולשמירה?

א. כתיבת התורה פרשיות פרשיות

נאמר בגיטין (ס ע"א): "ורבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: האי ספר אפסרתא — אסור למקרי ביה בשבת; מאי טעמא? דלא ניתן ליכתב. מר בר רב אשי אמר: לטלטולי נמי אסור; מ"ט? דהא לא חזי למיקרי ביה. ולא היא, שרי לטלטולי ושרי למיקרי ביה, דר' יוחנן ור"ש בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא, והא לא ניתן ליכתב! אלא כיון דלא אפשר — (תהלים קי"ט) עת לעשות לה' הפרו תורתך, ה"נ כיון דלא אפשר — עת לעשות לה' הפרו תורתך".

היינו, מנהגם היה לקרוא הפטרה מתוך ספרי נביאים הכתובים כס"ת על קלף. בגלל עניות הקהילות היו נוהגים לכתוב רק את

ההפטרה ולא את הנביא כולו, ולכתוב הפטרות זו אחר זו של השבתות השונות. והגמ' מכריעה שמשום עת לעשות לה' מותר לכתוב כן ולקרוא מספר כזה. ממשיכה הגמרא: "בעא מיניה אביי מרבה: מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה? תיבעי למאן דאמר תורה מגילה מגילה ניתנה, תיבעי למאן דאמר תורה חתומה ניתנה; תיבעי למ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה, כיון דמגילה מגילה ניתנה כותבין, או דילמא כיון דאידבק אידבק? תיבעי למ"ד תורה חתומה ניתנה, כיון דחתומה ניתנה אין כותבין, או דילמא כיון דלא אפשר כותבין? א"ל אין כותבין, ומה טעם? לפי שאין כותבין. איתיביה: אף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה! א"ר שמעון בן לקיש משום ר' ינאי: באל"ף ב"ת. איתיביה: כשהוא כותב, רואה וכותב מה שכתוב בטבלא! אימא: כמה שכתוב בטבלא. איתיביה: כשהוא כותב, רואה בטבלא וכותב מה שכתוב בטבלא, מה הוא כותב בטבלא?

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אם אינו כהן ואם אין שם מלוים רבים.

חבל נחלתו

עליה חומש מותר... וכן הזכיר זאת שם בהלכה א.

ובתשובות הרמב"ם (סי' רסח) ענה בדין טלית שרקמו בה מפסוקי התורה כך: "זה המעשה הוא חטא ואינו מותר בשום פנים. ואיסורו לדעתנו משני טעמים. **האחד מהם, שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים** אלא יכתוב שלוש תיבות לבד ולא יותר. ואם צריכים אנו להביא ראיה מפסוק, משנים אנו הכתב ונותנים לו צורה אחרת או כותבים מכל תיבה את אחת או שתיים, סוף דבר, מקצת התיבה, או כותבים בסירוגין. (ואפילו) מי שהתיר לכתוב פרשה לתינוק להתלמד בה, לא (התיר) זאת אלא בגלל הכרח הלימוד, לפי שלא ניתנה תורה להכתב פרשיות פרשיות, וכל שכן פסוק פסוק. ואולי יחשוב מישורו, שאין זה אסור אלא בכותב על הספר בדיו וכדומה, אבל בחזרת בעץ או בזהב וכדומה או רוקם בבגד מותר, הרי ידע, שאין חילוק בין כתיבה לחריטה, כמו שנתבאר בגיטין ונתבאר גם כן בזה העניין האיסור מאומדן אף היא עשת טבלה שלזהב, שפרשת שוטה כתובה עליה. וזו היתה חריטה בלוח זהב וממנה היה הכותב מעתיק וכותב על הספר. והקשה התלמוד על זה המעשה ואמר: שמעת מינה כותבין מגלה לתינוק להתלמד בה. ותיירץ זאת הקושא כמו שנתבאר שם, שבזאת הטבלה היה חרות אלפבית של כל תיבה או היתה כתובה בסירוגין, שלוש תיבות פה ושלוש תיבות רחוקות מהן בשורה שניה, שאינה נקראת עם הראשונה. וראיה לנו מזה, שהחריטה אסורה ככתיבה, והוא הדין ברקימה. ופה במצרים ראינום לוקחים לוחות זהב או כסף וחורטים בהם שיר של פגעים ותולים אותם בצוארי הנערים, ומחינו בידם על זה תכלית המחאה. והטעם השני, אשר

(במדבר ה') אם שכב... אם לא שכב! הכא במאי עסקינן — בסירוגין. כתנאי: אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים — מותר; ר' יהודה אומר: בבראשית — עד דור המבול, בתורת כהנים — עד ויהי ביום השמיני". וסוגיא קצרה על כך אף ביומא (לז ע"ב).

מפרש רש"י בגיטין: "מגילה — פרשה לבדה של תורה או שתים. "בסירוגין — תחילת המקרא היה כתוב תיבה שלימה ולבסוף ראשי תיבות. "עד ויהי ביום השמיני — שהוא גמר צווי הקרבנות".

למדנו מדברי רש"י כמה הלכות חשובות: אין לכתוב פרשה שלמה של תורה על קלף בכתיבת התורה, ואפילו שלא בקלף כגון על טבלא של זהב, והותרה כתיבת תיבה שלמה ואחריה ראשי תיבות. ואף הפרשיות שהותר לכותבן על מנת להשלים את כל התורה לא הותר להפסיק אלא בסוף ענין אבל לא להפסיק לפרשה קטנה אחת. (ועי' ח' חת"ס שאולי כל ספר דברים נחשב כפרשה אחת!) והריטב"א (מיטין ס ע"א) כתב: "והא דאמרינן באל"ף ב"ת. פי' שעושה האותיות מפורדות אבל **כל האותיות** היו שם, ורש"י פירש שאין בו אלא ראשי תיבות. והא דאמרינן בבראשית עד דור המבול בתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני. פי' שהוא דבר ראוי". ובמהרש"א כתב **פירוש נוסף לסירוגין.**

הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז הי"ד) **פסק:** "מותר לכתוב התורה כל חומש וחומש בפני עצמו ואין בהן קדושת ספר תורה, אבל לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיה בה פרשיות, ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלים

משום עת לעשות ה' וגו' **אבל אותן שכותבין פסוקים על הכותל לאיזה סימן טוב** לאו שפיר עבדי דתורה חתומה ניתנה".

בשור"ת מהרי"ט (ח"ב או"ח סי' ג) נשאל על הגבאים המקשטים את בתי הכנסיות — "ובפרט בר"ה וביה"כ לפאר את בית ה' ולעורר את הלבבות ולשוב בתשובה נהגו לכתוב בחתיכות נייר פסוקים מעניינא דיומא כגון ביום הכפורים כי קדוש היום לאדונינו, וכמו כי ביום הזה יכפר עליכם וגו' וכגון שמע ישראל וכיצא בזה ותולין אותן הפתקות סביב סביב למעלה מן התיבה או בפתחי בית הכנסת ולפעמים מוזהבים הניירים בשפתותיהם לכבוד וכו' ויש מי שריץ על זה באמרו לנו טעמו שיש איסור לתלותן וצריך למנוע על ידן בשתולין את השם וראיתו..." **והמהרי"ט באר לו שאין בכך נדנדו עבירה מפני שתולים את הפסוקים לעורר את הלב. אולם מעורר שיש בכך בעית כתיבת התורה בפרשיות. ומביא שרוב הראשונים אסרו, ואף הרי"ף שהתיר התאמצו ראשונים ואחרונים להסביר את דבריו. ומסיים: "מ"מ למדנו מדבריו שאסור לכתוב פסוקים נפרדים מן הטעם שאמרנו, וכן ראוי להחמיר ולהורות, ומ"מ אם הדבר מנהג קבוע מאבותיהם נוחי נפש לא הייתי מוחה בידם מאחר שיש להם יתד להתלות מדברי הרי"ף ז"ל שמא הרבנים הראשונים הורו להם כפשוטו דבריו".**

ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רפג ס"ק ב) הביא בשם התשב"ץ (ח"א סי' ב) שמותר לכתוב מגילות ופרשיות באותיות הפסולות לכתוב סת"ם, וז"ל: "או יכתוב בכתב מאשי"ט כו' זה הכלל כל כתיבה שיפסול בה ס"ת מותר לכתוב המגילה הזאת ומיהו דוקא פיסול שהוא באיכות הכתיבה, אבל פיסול

בגללו אסור זה המעשה, והוא יותר חזק מן הראשון, הוא שמפקיר פסוקי תורה לידי זלזול, לפי שהציצית תשמישי מצוה ואין (בה) קדושת גוף, ולפיכך מותר ליכנס בטלית מצויצת לבית הכסא ולדורסה ברגל ולהשתמש בה, כגון לפורשה ולכסות (בה), בעת כיסוי הערווה ובעת גילוייה, כל זה מותר. ואיך נפקיר פסוקי התורה, שנכתבו בקדושה, שנכתבו מפי הגבורה, לאלו הטינופות והזלזולים? וזה ביזוי תורה בלי ספק..." **והובאה התשובה ברבינו ירוחם (נ"ב ח"ב).**

והטור (יו"ד סי' רפג) כתב: "רב אלפס התיר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, והרמב"ם כתב לא יכתוב מגילה בפני עצמו שיהיה בה פרשיות ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה ואם דעתו להשלימה לחומש מותר, ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל, אלא שכתב כמסקנא ואפשר שרב אלפס ראה להקל משום דלא אפשר לכל עני שבישראל לכתוב תורה שלימה לבנו".

הבית יוסף (יו"ד סי' רפג) תרץ את הרי"ף בדרך אחרת שפסק כר' יוחנן ולא כרבה שכותבים לתינוק להתלמד על מנת להשלים את החומש. אולם למסקנה בשאלתנו לרי"ף, לרמב"ם, לרא"ש ולטור אין לכתוב סתם פרשיות לנוי אם לא לתינוק להתלמד. והביא עוד מתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' ז) שאין הבדל: "בין כתיבה לחריתה בעצים או בזהב או לרקם בבגדים".

וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רפג ס"ב): "לא יכתוב מגילה בפני עצמה שיהיו בה פרשיות. ואין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, ואם דעתו להשלימה לחומש, מותר". והט"ז (ס"ק א) אחר שסיכם את טעמי הרי"ף סיים: "אבל מ"מ אין היתר אלא כדי להתלמד בו

חבל נחלתו

כה-כח) שהאריכו, המחבר עם חכם מחכמי דורו, ונ"נ בדין טלית שכתבו עליה פסוקים. וכן באותו ענין בשו"ת פרח שושן (לקט תשובות).

מתבאר מן העיון בדברים אלו שאין לכתוב פרשיה וכש"כ מספר פסוקים ללא השלמתם לעניין שלם. הן בגלל איסור פרשיות והן בגלל חשש בזיון, ותלוי במקרה זה על מה הפרשיות כתובות ובאיזה מקום הן תלויות.

ב. איסור כתיבת פסוקים מנביאים

צריך לעיין האם יש חילוק בין תורה לבין נביאים וכתובים. בתורה מצאנו שתורה חתומה ניתנה ואפילו אם ניתנה מגילה מגילה הרי הן התחבירו יחדיו, אבל בנביאים וכתובים לכאורה לא מצאנו כן. וניתן לכאורה לומר שעיקר האיסור בנביאים וכתובים הוא מיצירת שיבוש בכתיבת דברי נביאים בזה אחר זה בלי השלמת הנביא, וייחוס דברי האחד לשני. אולם רש"י גיטין (ס ע"א) על דין ספרי הפטרות כתב: "דלא ניתן ליכתב — פחות מספר אחד שלם לעצמו". משמע שאף בנביא החומרא היא בקטיעת הדברים ואסור לכתוב פסוק אחד בלבד. וכ"כ הכסף משנה (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז ה"ד). ובערוך השולחן (יו"ד סי' רפג סי"ג) כתב: "ודע דלכאורה זה אינו אלא בתורה אבל נביאים וכתובים מותר לכתוב פרשיות דתורה חתומה ניתנה לא שייך רק בתורה כמבואר בגיטין שם אמנם מקודם כשאומר שם האי ספר אפטרטא אסור למקרי ביה בשבת מ"ט דלא ניתן ליכתב ופירש"י פחות מספר אחד שלם ע"ש, הרי דגם בנביאים אסור לכתוב מגילות. ואינו מובן דהרי תורה חתומה לא

אחר לא", ולבסוף מביא שאפשר להתיר עפ"י דעת הרי"ף.

והלבוש (יו"ד סי' רפג ס"ד) פסק: "אסור לרקם פסוקים לטלית, מפני שהוא מביא פסוקי התורה לידי זלזול, כי הציצית שבטלית אינם אלא תשמישי מצוה ולא תשמישי קדושה, ומותר לבא בטלית מצויצת לבית הכסא ולבית הטבילה ולהשתמש בו ולכסות בו את הערוה, ואיך יביא פסוקי התורה במקום הטינופת והזלזול. מטעם זה התירו לכתוב פסוקים על המפות של ספר תורה, שהם תשמישי קדושה, ואסור לנהוג בהם קלות".

הש"ך הביא את דברי הלבוש (יו"ד סי' רפג ס"ק ו) והוסיף: "ואף ע"ג דרבינו ירוחם שם כתב עוד טעם לאסור והיינו משום שאסור לכתוב מן התורה פסוקים כבר נתבאר דיתפשט המנהג להקל בזה, ועיין ברבינו ירוחם שם שהביא תשובת הרמב"ם שהאריך בזה".

וכן פסק בערוך השולחן (יו"ד סי' רפג סי"ג): "וכיון שמן הדין אסור לכתוב מגילות אלא שהתירו משום ביטול תורה אבל במקום שאין שייך ביטול תורה אסור, ולכן יש לגעור באותן שכותבים פסוקים על הכתלים של בהכ"נ ובית המדרש [ט"ז], וכן אסור לרקום פסוקים בטלית ועוד איסור מוסיף יש בזה דהטלית אין בו קדושה ומותר ליכנס בו למקומות המטונפין ואיך יכנסו בהפסוקים... עולה שיש שנהגו להקל בכתיבת פסוקים על תשמישי קדושה שאינם נזקים, ויש שהחמירו והתירו רק במקום החשש לביטול תורה וכד'. ולענייננו נראה שלכו"ע אין לכתוב פסוקים ולתלות על הקיר שכן אין בזה שום הכרח וצורך. ועי"ע בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ב סי'

נאמרה רק בתורה כדפירש"י שם, וכן כל הסוגיא רק בתורה הוא ע"ש. וצ"ל דילפינן נביאים מתורה דגם הנביא לא כתב ספרו עד שנשלמו נבואותיו וצ"ע מב"ב ט"ו א דאלעזר ופנחס גמרו ספר יהושע וגד החוזה ונתן הנביא גמרו ספר שמואל ע"ש וצ"ע ג ודו"ק. ועי' בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' סז) שלא מצא מקור לאיסור כתיבת פרשיות מנביאים וכתובים אלא רק בתורה.

וכן כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' ל): "ועל שאלה הה' בענין היריעה של ההפטרות שרוצה לכתוב ביריעה עצמה פסוקי וזאת התורה וכו' אלה העדות וכו' הנה תחילת הכל נודיע לכם כי אנפ"ה שההפטרות אלו שמדבר בהם השואל בשאלה הנז' הם כתובים בכתב אשורית על עור ושרטוט וכו' כמו ס"ת עכ"ז הם פסולים דלית להם דין ספרים ממש יען כי אין כתובים בהם דברי הנביאים שלמים אלא הם פרשיות נפרדות מלוקטים מספרי הנביאים א' מפה וא' מפה, ומשורת הדין היה אסור לקרות בהם בשבת דלא נתנו להכתב כך, וכן ה"ה בהפטרות הנדפסים בחומשים שלנו שהם פרשיות נפרדות דהוה אסור למקרי בהם בשבת, אך משום עת לעשות לה' התירו כל זה וכדאיתא בגמרא דגיטין דף ס' ע"א רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו האי ספר אפטרותא אסור למקרי ביה בשבת מ"ט דלא ניתן ליכתב, ופרש"י דבעינן שיהיו הנביאים שלמים ולא ניתן להכתב פחות מספר אחד שלם לעצמו, ואסקינן בגמרא לא היא דהא ר"י ור"ל מעייני בספרא דאגדתא בשבתא והא לא ניתן להכתב אלא כיון דלא אפשר עת לעשות לה' הפרו תורתך... ופירש רש"י ה"ן כיון דלא אפשר שאין לכל צבור וצבור יכולת לכתוב נביאים שלם ע"ש. והרי"ף והרא"ש ז"ל הביא

כל זה לפסק הלכה ורק הרמב"ם ומרן בש"ע לא זכרו זה, וכבר נתעורר הרב חק"ל א"ח סי' נ"ז בזה אמאי לא נזכר זה בהרמב"ם וש"ע וגם עוד הוא ז"ל הקשה שם למנהגינו דהספרים בזול בזה"ז נמצאים אפילו אצל יחיד נביאים שלם א"כ איך נתפשט ההיתר לקרא בספר ההפטרות הנדפסים שאינו נביא שלם וכו'. והביא דברי הלבוש בסי' רפ"ד מה שתמה על מנהג העולם שקורין ההפטרות בחומשין הנדפסים שמדינא צריך לכתוב ההפטרות כדין ספר כמו מגילה והביא דברי המג"א והט"ז מ"ש על דברי הלבוש הנז' והאריך בכל זה ע"ש ועיין להגאון חתם סופר א"ח סי' ס"ח דהעלה דנהי שהקורא עצמו בספר ההפטרות יוצא י"ח בזה ואנפ"ה שאינו ספר נביאים שלם דהא התירו זה משום עת לעשות, אך דינו הוי כקורא על פה כיון דאינו ספר נביאים שלם וגם יש בזה שאר פסולים, וכיון דק"ל דאינו יכול להוציא מי שאינו בקי אלא בקורא מתוך הכתב א"כ זה שדינו כקורא על פה אינו מוציא י"ח השומע בקריאתו זו ע"ש.

ג. כתיבת פסוקים ללא שרטוט

בעיה נוספת שיכולה להיות היא בכתיבה ללא שרטוט. בעיה זו אינה קשה במקרה הנוכחי אבל בכ"ז צריך להוסיפה ונשנה את הלכותיה בקצרה. במסכת גיטין (ו ע"ב): "שלח ליה ר' אביתר לרב חסדא... הא איהו (=ר' אביתר) דשלח ליה לרב יהודה: בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן (יואל ד') ויתנו (את) הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו, וכתב ליה בלא שירטוט, וא"ר יצחק: שתיים כתבין, שלש אין כתבין, במתניתא תנא: שלש כתבין, ארבע אין כתבין".

חבל נחלתו

ובעמוד הבא בגיטין: "שלח ליה מר עוקבא לר' אלעזר: בני אדם העומדים עלי ובידי למסרם למלכות, מהו? שרטוט וכתב ליה... שלחו ליה למר עוקבא: זמרא מנא לן דאסיר? שרטוט וכתב להו..."

וברש"י: "שתים — שתי תיבות כותבין מן המקרא בלא שרטוט". ונראה שהשרטוט נצרך ליופי הכתב כדי שהשורות תהיינה ישרות ומתאימות.

תוס' בגיטין כתב שבעל הלכות גדולות פסק כר' יצחק שאף שלש מלים מפסוק אין כותבים ללא שרטוט. ומביא בשם ר"ת ור' אליהו שרק בכתובה לדרשה אבל באיגרת לחבירו מותר לכתוב. ומביא מירושלמי בסוף מגילה שאף באיגרת אסור. ולגבי תפילין מוכיח תוס' שמספיק בשרטוט שורה עליונה.

הרמב"ן (חי' שם) כתב שתפילין אינן צריכות כלל שרטוט כיון שאינן ניתנות לקריאה. ז"ל: "אבל תפילין בדין הם עומדין ואינן צריכין שרטוט כלל שלא ניתנו לקרות בהם אלא מחזפין וטמונין הן בעורן ותפורים בגדין שא"א לקרות בהם כלל, ובתשובת הגאונים מצאתי תשובה כטעם הזה לרב נטרונאי גאון ז"ל: כך ראינו דכל דבר שהוא משום קדושה צריך שרטוט ואסור לכתוב פסוק אחד בלא שרטוט חוץ מן התפילין מפני שמצותן לכרכן לקמען כקמיע ולא לקרות בהם כל עיקר כספרים". ומביא את היתר רבני צרפת להקל באיגרת וחולק עליהם עפ"י הירושלמי, ולבסוף מביא היתר לכך: "אבל נראה לי שכתובה זו שאינה אשורית מותר לכתוב בלא שרטוט, שלא אמרו אלא כגון ס"ת ונביאים וכתובים שכתובתן אשורית, אבל כתיבה זו ודאי מותר שאינה כתיבה כלל ולא הוכשרה בכל ספרי

הקדש, ועל דא אנא סמיך למיכתב בכתובה זו בלא שרטוט, וכן עמא דבר". וכן הביאו זאת הרשב"א והריטב"א. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' עח).

הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ז ה"ז) פסק: "כל כתבי הקדש אין כותבין אותן אלא בשירטוט אפילו כתבן על הנייר ומותר לכתוב שלש תיבות בלא שירטוט, יותר על זה אסור... והגה"מ (שם אות מ) הביא את ההיתרים לכתובת איגרות ולכתובה שלא בכתב אשורי.

הכסף משנה העיר: "ודע שרבינו כתב בפ"ד מהלכות יבום שאסור לכתוב שלש תיבות בלא שירטוט ושאלו זה מהנגיד רבינו יהושע מבני בניו של רבינו והשיב שכמו שכתב רבינו בהלכות תפילין נקטינן, דדוכתא עדיפא". ובב"י (יו"ד סי' רפד) כתב: "וכתב הרשב"ן בתשובה (ח"א סי' ב) שעל דבריו בהלכות יבום יש לסמוך להחמיר".

הטור (יו"ד סי' רפד) הוסיף: "וכתב א"א הרא"ש ז"ל הלכך אני אומר הא דאמרינן אין כותבין בלא שרטוט היינו דוקא בשיטה עליונה אבל מכאן ואילך השיטה העליונה היא כמו שרטוט כי היכי דאמרינן [גבי תפילין] שאם שרטוט בשיטה עליונה שוב א"צ שרטוט לפי שסתם בני אדם יודעין לאמן ידם לכתוב על שיטה עליונה בלא שרטוט. כתב הרמב"ן דוקא כתיבה אשורית שכותבים בה תורה נביאים וכתובים בעי שרטוט אבל כתיבה שכותבין בה כתבים ופירושים אינה צריכה שרטוט וא"א הרא"ש ז"ל כתב לא ראיתי לרבנתי נוהגין כן".

ופסק בשו"ע (ס"ב): "אסור לכתוב ג' תיבות מפסוק בלא שרטוט, אם הוא כתב אשורית. (ואין חילוק בין כתיבה לחקיקה בעצים או בזהב) (ב"י בשם ר' ירוחם נתיב ב'), ומיהו

הכסא ולבית הטבילה ולהשתמש בו ולכסות בו את הערוה, ואיך יביא פסוקי התורה במקום הטינופת והזלזול. מטעם זה התירו לכתוב פסוקים על המפות של ספר תורה, שהם תשמישי קדושה, ואסור לנהוג בהם קלות".

הלבוש נראה שסמך לגבי בזיון פסוקים על תשובת הרמב"ם, ולגבי כתיבת פסוקים במקום מכובד סמך על דברי הרי"ף. וכבר הבאנו לעיל דברי המהרי"ט והט"ז שלא היתה דעתם נוחה ולא מצאו היתר ברור לכך.

ומצאתי במרדכי (שבת ס' שצו) שכתב: "פסק ר"י דה"מ בימיהם שלא היו שוכחין דבר לפיכך לא היו כותבין לא תלמוד ולא תפלות משום דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכתבם, אבל אגן דרי בתראה דכתבין כל מילי משום עת לעשות לה' הפרו תורתך מצילין להו מפני הדליקה הן תפלות הן תלמוד הן כל כתבי הקודש". ונראה שה"ה לגבי כתיבת פרשיות ופסוקים על פרוכות או בסידורי תפילה וכן בדפי לימוד. ואע"פ ששם המדובר בתורה שבע"פ ואנו עוסקים בתושב"כ טעם אחד לשניהם משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

וכ"כ הריטב"א (שבת קטו ע"ב): "ת"ר הברכות והקמיעין אין מצילין אותם מפני הדליקה. ובודאי שקודם שניתן התלמוד ליכתב כך היה דינו שאין מצילים אותו מפני הדליקה ואפילו לרב חסדא, דשאני כתיבי הקדש הכתובים בכל לשון שניתנו ליכתב בלשון הקדש, מיהת מה שאין כן בזה שלא ניתן ליכתב כלל, אבל כתבו בתוספות וכן כתב ר"ז ושאר רבותינו ז"ל דבזמן הזה מצילין הכל בין הברכות בין חבורי התלמוד ופירושיהם, שהרי ניתן הכל ליכתב משום עת

באגרת שלומים מותר לכתוב אפילו כמה תיבות מהפסוק לדבר צחות. הגה: ואם שרטט שיטה העליונה, שוב לא צריך (טור בשם ר"ת). וי"א דאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה (שם בשם רבינו ירוחם)".

בפתחי תשובה (יו"ד ס' רפד) הביא מהתשב"ץ בשם ר' מיימון אבי הרמב"ם: "דהרצח לכתוב בלא שרטוט ינקד על האותיות וכן נהגו אנשי ארצות ישמעאל", והתשב"ץ עצמו הסתייג מכך: "אבל איני יודע טעם לדבר". ומתשו' רעק"א (ס' ג) הביא שלגבי שרטוט די בעופרת שאינה מתקיימת.

ונראה שעצם ההכנה בעבודות אמנות וכד' לכתוב פסוקים ורישומם ע"ג בד או קיר וכד' הרי הם כשרטוט, וכל האיסור הוא בכתיבה מיידית ללא הכנה ותכנון מוקדם. אבל אם כותבים פסוק על פרוכת ומתכננים כל אות על מקומה אין צריך שרטוט נוסף.

ולכן לגבי כתיבת פרשה על קלף אם הקלף משורטט אין בכך בעיה מצד איסור זה.

ד. כתיבת פסוקים על פרוכות בתפילות ובדפי מקורות ללימוד

עולה השאלה מדוע הותר לכתוב בתפילות, בסידורים ומחזורים וכן בפרוכות או בדפי לימוד מפסוקי התורה פרשיות קטנות וכד'.

כתב הלבוש (יו"ד ס' רפג ס"ד): "אסור לרקם פסוקים לטלית, מפני שהוא מביא פסוקי התורה לידי זלזול, כי הציצית שבטלית אינם אלא תשמישי מצוה ולא תשמישי קדושה, ומותר לבא בטלית מצויצת לבית

חבל נחלתו

לעשות לה' הפרו תורתך"...

והבית יוסף (או"ח סי' שלד) **כתב:** "וכתב הרא"ש (סי' א) והאידנא דנהיגי לכתוב סדר הברכות ויש בהן [הרבה] מעניינות של תורה הואיל וניתנו ליכתב משום עת לעשות ליי' וניתנו לקרות בהן גם מצילין אותם מפני הדליקה וכן כתב המרדכי (שם), והר"ן (שם) כתב שהרמב"ן (שם) אוסר לכתוב פסוקי דרחמי ולפיכך אין מצילין אותן מפני הדליקה בשבת והוא ז"ל תמה עליו וכתב שאיני רואה מקום לחלוק בין פסוקי דרחמי לאפטרטא דשרי בפרק הניזקין (שם) משום עת לעשות ליי' הפרו תורתך עכ"ל".

ומצאתי שהקשה הפנ"י (גיטין ו ע"ב): "תוספות בד"ה אמר ר' יצחק כו' מיהו בירושלמי וכו' דקאמר התם מהו לכתוב תרתי תלת מילי מן פסוקא עכ"ל. ולכאורה יש לדקדק דמנא להו דבירושלמי איירי לענין שירטוט שלא נזכר שם בירושלמי כלל אי איירי בשירטוט וא"כ י"ל דהא דמיבעיא להו היינו משום דאסור לכתוב שום פסוק מן התורה אלא ספר שלם כדאמרינן לקמן פרק הנזקין [ס' ע"א] אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בו ופרשת סוטה שבמקדש לא היה כותבין אלא בראשי תיבות, א"כ משמע דאפילו בשירטוט אסור לכתוב פסוק מן התורה, ואע"ג דבימי אמוראים הותר הדבר **היינו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך** והטעם שבימיהם נתרבה השכחה **והתירו לכתוב כל דבר שהוא לצורך לימוד או הוראה**, משא"כ הנהו דמייתי בירושלמי לא היו כי אם אגרת שלומים בעלמא י"ל דמש"ה היו נוהגין לכתוב סירוגין, ואפילו בספרי תפלות מצינו פלוגתא בהלכות שבת אי ניתן לכתוב ולהצילן מפני הדליקה ואף למאן דשרי היינו משום דבהנהו נמי שייך עת

לעשות מהאי טעמא גופא שנתרבה השכחה ולא כו"ע גמירי להתפלל שלא מן הכתב משא"כ בדבר שהוא שלא לצורך לא ידעתי מאי פשיטא להו לתוספות להתיר דהא בהדיא אמרינן [שבת קט"ו ע"ב] כותבי ברכות כשורפי תורה והיינו מהאי טעמא דלא ניתנו להציל מפני הדליקה כיון שלא ניתנו לכתוב מעיקרא ואין לומר דלא אסור אלא בכתב אשורית והכא איירי בכתב אחר, דא"כ שירטוט נמי לא צריך. ואפשר דכמו שהתירו לכתוב בלא שירטוט כיון שהוא כותב רק לצחות הלשון הוא הדין שאין זה בכלל איסור דאין כותבין מגילה כו'. ולפי"ז **אותן שכותבין בזמנינו איזה פסוקים על קלף קטן כגון שיתיה' לנגדי תמיד ופסוק אש תוקד ומזמור אלקים יחנונו כציור מנורה לא ידעתי רמז לדבר וקרוב הדבר לאיסור יותר מלהיתר** שהן בכלל כותבי ברכות כו' ועבירה גוררת עבירה שכותבין כמה פעמים בלא שירטוט, וצ"ע אם יש לקיים המנהג אף בשירטוט דהא איכא איסורא דאין כותבין מגילה כיון דלא שייך טעמא דשכחה בכה"ג וא"כ אין להתיר בזמנינו יותר מזמן חכמי המשנה שאסרו ע"י שכותבין כמה אזכרות ולא ניתנו להציל מפני הדליקה ואם התירו לכתוב קמיעין היינו משום סכנות נפשות ע"כ צ"ע. אח"ז עיינתי בט"ז (י"ד סימן רפ"ג סק"א) שכתב ג"כ ענין כזה ומשמע דאסור ועדיין צ"ע.

וראיתי שהביא בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סי' כט) דעת אחד מגדולי הראשונים – הראב"ן, להתיר כתיבת מספר פסוקים. הרה"ג בצמ"ח עוזיאל הביא זאת מהקרבן נתנאל במגילה (פ"ב אות ע) וכך מובא בשם הראב"ן (בגיטין): "נ"ל דוקא מגילה שהיא פרשה אבל פסוק אחד או שנים או שלושה כותבין, דהא בתלמוד כותבין

פסוק או שנים או באגדה של פסח". ודברי הראב"ן חולקים על הרמב"ם ודברי רוב הראשונים בעניין. ובפסקי עוזיאל השווה דעת הראב"ן לרי"ף שרק פרשה שלמה אסור לכתוב מלכתחילה ומשום עת לעשות לה' הותר, אבל פסוקים אחדים מותר אף לדעת הרי"ף והשווה כתיבת פסוקים בקירות בית כנסת או על חפצי מצוה לעיטור לכתובה למליצה שלא לשם לימוד שהתירו ר"ת ור' אליהו ותוס' עפ"י הירושלמי סבר שאסור.

ואחר בקשת המחילה לא נראו לי דבריו. פסוקים שנרשמו על קירות בית הכנסת נרשמו לעורר את הציבור לאמור בהם ואמנם אין ניתנים עליהם שיעורים אבל אינם למליצה הלשונית שבהם. ועיקר הסתמכותו של הרה"ג עוזיאל היא על דברי התשב"ץ (שו"ת ח"א סי' ב): "אבל קושטא דמילתא הוא דלא קשיא מידי, דדוקא מגילה הוא דאסור למכתב אבל בכיוצא בזה שלא נכתב להגות בו מותר אפי' מדינא, ומה שהצרכי באותה טבלא בגמ' לתרץ שהיתה כתובה בסירוגין היינו משום שמשם היה רואה וכותב מגלת סוטה, וכיון שנכתבה כדי להגות בה היו צריכין לכותבה בסירוגין אבל במה שלא נכתב כדי להגות בו מותר בכל ענין אפי' היכא דליכא עת לעשות".

ועפ"ז מסיק הרה"ג עוזיאל: "כיון שפסק מרן דבאגרת שלומים מותר לכתוב אפילו כמה תיבות מהפסוק, כל שכן הוא בנדון דידן שכתוב פסוק ציון במשפט תפדה בראש הקופות, אינו לדרשה ולא להוראה. אלא התעוררות של חבה למצות צדקה, וכבר כתבתי מ"ש התשב"ץ דכל כתיבה שאינה להגות בה מותר לכתוב מגילה שיש בה פרשה וכל שכן פסוק בלא שרטוט דחד דינא וחד

טעמא הוא. זאת ועוד, דכל כתיבה כזאת שעל הכותל בציור יד או בדפוס אינה נעשית אלא בשרטוט ובכתיבה בשרטוט לא מצאנו בדברי הפוסקים הראשונים ואחרונים מאן דאמר לאסור, אלא לדברי הכל מותר, אלא שלא נכון לעשות כן לסימן טוב, אבל לדבר מצוה שרי ושרי, ונכון לעשות משום חבת הקדש, וכמו שכן נהגו כל קדמונינו ז"ל, ואנו תלמידיהם נלך לאורם". ונראה לענ"ד שהפריז על המידה, אמנם נהגו כך, אבל רוב ככל הראשונים אסרו זאת או התירו משום שעת הדחק ואין נתיר זאת לכתחילה. וכש"כ פסוקים הבאים לעורר את הלב, והרי המהרי"ט לא התיר אלא מפני שנהגו כך וכיצד התיר זאת לכתחילה. ובכתיבה בהזמנות לחתונה וכד' כתבו האחרונים לאסור מצד חשש בזיון, כדברי האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קלה): "ואני בעצמי נוהרתי שאף על ההזמנות לחתונות בני ובנותי לא כתבתי שום פסוק אף לא קול ששון וכן הוא מן הראוי לכל אדם להתנהג". וכן בשנית (יו"ד ח"ד סי' לח): "וכבר אמרתי שאין להדפיס על מכתבי הזמנות לנישואין שום פסוק (אגרות יו"ד ח"ב סי' סימן קל"ה ד"ה אבל בעובדא, ועי' עוד בזה אגרות או"ח ח"ד סימן ל"ט ד"ה והנה טעם, וד"ה והטור, וד"ה וטעם הר"ן וד"ה אבל עיין) ואף לא תיבות קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה דהוא קרא בירמיה (ל"ג י"א) דליכא שום צורך לזה. ויש שכותבין בהזמנה קול ששון וקול שמחה בשתי שורות כל אחת משתי תיבות, וכן קול חתן וקול כלה בשתי שורות. וטעמם ששתי תיבות אין להחשיב שהוא כתיבת קרא, ומכיון שנכתבו בשתי שורות לא מצטרפי להחשיב שהוא כתיבת הקרא שהרי ליכא שורות כאלו בקרא. והוא טעם נכון לכאורה, וידוע מזה

חבל נחלתו

של פגעים בירושלים, א"ר יודן כאן משנפגע כאן עד שלא נפגע. משמע דאתן עליו ספר תן עליו תפילין נמי קאי ואם הדבר כן נצטרך לומר שמ"ש רבינו לאסור להניח ס"ת או תפילין על הקטן בשביל שיישן בשנפגע דוקא הוא כלומר שאינו יכול לישן הא לאו הכי לית לן בה והכי מסתברא ודאי דבהכי עסיק דאל"כ למה להם להניח עליו ס"ת או תפילין כדי לישן ורבינו קצר במובן".

וביד המלך (הל' עבודת כוכבים פ"א הי"ב) העיר שבגמרא מנו אותם בכלל אלה שאין להם חלק לעוה"ב, ונשאר בצ"ע מדוע הרמב"ם השמיט זאת.

בשו"ע (ור"ד סי' קעט סעי' ח-י) פסק כרמב"ם.

בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ז סי' ל) דן באיסור להתרפאות בד"ת ובאמירת תהילים לרפואת חולים. ומביא את הגמרא בשבועות ואת הרמב"ם והשו"ע. ומביא כמה תירוצים איך אנו אומרים תהילים ומתפללים על החולה שזכות אמירתם תעמוד לו. ומביא הגר"א וולדנברג זצ"ל כמה תירוצים לכך. מהסוגיא בשבועות שסכנה שאני. וממאירי בשבועות שהיא תפילה והבטחה שתבוא לו ישועה. וממאירי בשבת שמה שאסור להתרפאות בד"ת הוא דוקא כשאינו עושה מעשה לרפואה בתרופות וכד'. וממהרש"א בשבת ותורת חיים על שבועות הוא מביא שמה שאמרו החש בראשו יעסוק בתורה "דודאי אם האדם לומד משום רפואת הנפש שהיא התורה וממילא יתרפא גוף החולה ברפואת הנפש שרי, ולא אסור להתרפאות בד"ת אלא בלוחש על המכה ולא נתכוון לרפואת הנפש כלל".

ומוסיף בציץ אליעזר: "ואני מוצא

לכו"ע שאין כוונתו לכתיבת הפסוק אלא לברכה בעלמא — שנקט לשון הקרא לברכה. אבל יותר מסתבר שאין לכתוב זה בהזמנות, שאין בזה מקום לברכה".

ומתוך דבריו נראה שחשש לבזיון ולא לכתיבת פרשיות פרשיות.

ה. שימוש בפרשיות התורה לרפואה

אולם בתלית פרשת הקטורת על קיר ישנו איסור נוסף שצריך לתת עליו את הדעת. כתב הרמב"ם (הל' עבודת כוכבים פ"א הי"ב): "הלוחש על המכה וקורא פסוק מן התורה וכן הקורא על התינוק שלא יבעת והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן, לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוזרים אלא שהן בכלל הכופרים בתורה, שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות שנאמר ויהיו חיים לנפשך, אבל הבריא שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתו וינצל מצרות ומנזקים הרי זה מותר".

וכתב הכסף משנה שהיא מחלוקת אמוראים בסנהדרין (צ"ע"א) והרמב"ם פסק כמחמירים שלא דוקא בלוחש ורוקק ולא דוקא שאסור אלא הרי הוא בכלל הכופרים. והביא משבועות (טו ע"ב) שמשמע שריב"ל היקל והרמב"ם פסק כר"ח ורב להחמיר. שוב הביא משבועות שלהגן מותר ולהתרפאות אסור, ועפ"י זה הסביר שקטן דוקא כשהוא בגדר חולה. ומביא מן הירושלמי: "אחר שכתבתי זה מצאתי בירושלמי דשבת פ' במה אשה יוצאה אין קורין פסוק על המכה והדין דקרי על יברוחא אסור בוא וקרא את הפסוק הזה על בני שהוא מתבעית תן עליו ספר תן עליו תפילין בשביל שיישן אסור, והא תני היו אומרים שיר

הבית מן המזיקים כאמור ברשב"א (חולין קלו ע"א): "ביתך דרך ביאתך, וא"ת אמאי לא אמרין ביתך למעוטי שותפות דנכרי כדאמרי' בכל הני דלעיל, נראה לי משום מזוזה חובת הדר היא ולשמירה עשייה ואפילו דשותפות דנכרי ישראל הדר בה צריך שמירה".

וכע"ז כתב הריטב"א במס' שבת (קלא ע"א) והיראים (סי' ת), והטור (יר"ד סי' רפה) כתב: "וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה כמו שדרשו בפסוק ה' שומרך וגומר מלך ב"י מבפנים ועבדיו שומרין אותו מבחוץ ואתם ישנין על מטתכם והקב"ה שומר אתכם מבחוץ וע"כ נתינתה בספח החיצון שיהא כל הבית לפנים הימנה ובשמירתה ומ"מ לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא יתעלה שצונו עליה". ועי"ש בביאור הב"י. ולכאורה א"כ קשה ממזוזה, ויש לחלק בין מצות ה' לשמירה לבין סגולות בני אדם. רבש"ע ציווה לנו תורה ומצוות שודאי פועלות עלינו ומשפיעות עלינו חיים ושמירה וכו', אבל אין שום דמיון לרעיונות ומחשבות בני אדם. ולכן המתפא בפסוקי תורה יש בכך הליכה בדרכים שלא צווינו בהן.

מסקנה

מי שכותב פרשת הקטורת בכתיבת ס"ת על הקלף ותולה אותה על הקיר יש בכך משום כתיבת התורה פרשיות פרשיות, ואע"פ שהרי"ף התיר היינו דוקא מחמת העוני לתינוק ללמוד תורה אבל לא סתם לשם שמירה וסגולה, ולפי הרמב"ם קרוב הדבר לכופר במהותה של תורה.

דבעיקרן של דברים כונו המהרש"א והתו"ח לדברי ספר החינוך מצוה תקי"ב, ומעמיד זאת בכוונת התירוץ של הגמ' בשבועות שם דלהגן שאני, וז"ל: ואין הדבר חלילה דומה לענין חובר חבר שזכרנו וכבר אז"ל ע"ז אסור להתרפאות בד"ת, אבל הזכירו לומר מזמורים אלו שיש בהם דברים יעוררו נפש היודע אותם לחסות בהש"י ולהשים כל מבטחו ולקבוע בלבבו יראתו ולסמוך על חסדו וטובו, ומתוך התעוררותו ע"ז יהיה נשמר בלי נזק וזוהו שהשיבו בגמ' בענין זה וכו' ואמרו להגן שאני, כלומר לא אסרה תורה שיאמר אדם ד"ת לעורר נפשו לטובה כדי שיגן עליו אותו הזכות לשמרו עכ"ל, הרי כנז"ל, וחזינן דהחינוך לא הזכיר בדבריו לחלק בזה בין חולה לבריא, והיינו מפני שכל שעושים כן כדי לעורר את הנפש לחסות בהש"י ולהשים בו כל מבטחו, ולקבוע בלבבו יראתו ולסמוך על חסדו וטובו, ושהתעוררותו בנפשו לטובה תגן עליו זכות זה, בכל כגון דא אין חילוק בין אם הוא עושה כן עבור בריא או אפילו עבור חולה, וש"י בכל גוונא לעשות זאת"...

ומביא בצי"א שיטות ראשונים שדוקא אם יש מכה אסור, אבל אם אין מכה ורק חום וכד' מותר.

ונלענ"ד שהחילוק העיקרי הוא האם הפסוקים או הפרקים מובאים כתפילה או כלימוד תורה לשמה, או שהם כסגולה לרפוי החולה או אפילו להגנה מיסורים. פסוקים הנאמרים או הנכתבים כסגולה לשמירה, יש בכך לפי פסיקת הרמב"ם והשו"ע משום כופר בתורה ואם הם לשם לימוד או תפילה יש בכך מצוה.

ואע"פ שמצאנו שמזוזה היא לשמירת

חבל נחלתו

סימן לה

מזוזה בשער חצר

שאלה

חצר של גן ילדים מוקפת גדר. בגדר החצר שני שערים בעלי דלתות: האחד עם משקוף ברוחב כמטר ואמור להיפתח ע"י אינטרקום. והשני הוא שער לכניסת רכב בעל שתי כנפים ללא משקוף, וכל כנף ברוחב כשנים וחצי מטר. האם השערים חייבים במזוזה?

תשובה

א. נאמר במסכת יומא (יא ע"א): "תנו רבנן: בשעריך — אחד שערי בתים, ואחד שערי חצירות, ואחד שערי מדינות, ואחד שערי עיירות, יש בהן חובת מצוה (=מזוזה) למקום. משום שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך". ונראה לכאורה שכל סוגי השערים חייבים במזוזה. ובכ"ז באו הראשונים וכתבו תנאים כדי שיהיו חייבים במזוזה, התנאים שייכים לשער עצמו, למקום אליו הוא פתוח, אם הוא בעל דלת ועוד תנאים.

הרמב"ם (הל' מזוזה פ"ו ה"א) כתב: "נעשרה תנאין יש בבית ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה, ואם חסר תנאי אחד מהן פטור מן המזוזה, ואלו הן: ...ושתהיינה לו שתי מזוזות, ויהיה לו משקוף, ותהיה לו תקרה".... וא"כ השער לכניסת רכב (הרחב) שאין לו משקוף פטור ממזוזה.

ב. השאלה נותרת לגבי השער השני אם ישמש לכניסה ויציאה (ולא כמצב עתה שהוא נעול תמידית).

במנחות (לג ע"ב) נאמר: "אמר רבא: הני

פיתחי שימאי פטורין מן המזוזה. מאי פיתחי שימאי? פליגי בה רב ריחומי ואבא יוסי, חד אמר: דלית להו תקרה, וחד אמר: דלית להו שקופי".

ופרש רש"י: "פיתחי שימאי — מקולקלין ואשמים כמו זקן אשמאי דאמרינן בקדושין (דף לב:).

"תקרה — אסקופה עליונה.

"שקפי — מזוזות ל"א תקרה שאין הבית מקורה, שקפי אסקופה עליונה".

עולה לפי פירוש רש"י שיש שני פירושים לפתחי שימאי. הסבר אחד שאין לו משקוף והסבר שני שהבית אינו מקורה. הנ"מ בין ההסברים תהיה בשער חצר כשאלה דידן, שהרי יש לו משקוף ואין לו תקרה.

על רש"י הקשו תוס' (על אתר): "ומה שפיר הקונטרס לשון אחר דלית ליה תיקרה שאין הבית מקורה קשיא, מי גרע משערי חצירות דחייבין במזוזה כדאמר פרק קמא דיומא (דף יא.)".

וכן הרא"ש בהלכות קטנות (הל' מזוזה סי' יא) הקשה כן ותרץ. וז"ל: "ומה שפרש"י בלישנא אחרינא דלית להו תיקרה שאין הבית מקורה קשה דמי גרע משערי חצירות דחייבין במזוזה כדאיתא בפ"ק דיומא (דף יא א) וי"ל דאין ראה מחצר לבית. דחצר דרכו להיות כך ומשמש לדירת הבתים. אבל בית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה, וכ"כ הרמב"ם ז"ל דבית שאין לו תיקרה פטור מהמזוזה".

היינו הרא"ש תרץ שיש לחלק בין שערי חצר לדלתות בית. בית דרכו להיות מקורה וללא תקרה פתח הבית פטור ממזוזה ואילו

חצר דרכה להיות ללא קירוי ולכן חייבת במזוזה אם יש לשער משקוף אף ללא קירוי. מתבאר מדברי הרא"ש ששערי מדינות ועיירות חייבים במזוזה אם יש להם משקוף אע"פ שמאחריהם לתוך המדינה והעיר אינו מקורה, מכיון שכך דרכם של שערים אלו.

ג. הרמב"ם (הל' מזוזה פ"ו ה"ז ו-ח) אף הוא סבר ששערי מדינות ועיירות חייבים במזוזה אולם מטעם אחר וז"ל: "בית שער אכסדרה ומרפסת והגינה והדיר פטורין מן המזוזה מפני שאינם עשויין לדירה, אם היו בתים החייבין במזוזה פתוחין למקומות אלו חייבין במזוזה. לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן, אפילו עשרה בתים זה פתוח לזה וזה פתוח לזה הואיל והפנימי חייב במזוזה כולן חייבין, ומפני זה אמרו שער הפתוח מן הגינה לחצר חייב במזוזה".

משמעות הרמב"ם היא שכל מקום שפטור בגלל שאינו בית דירה ולכן שערו פטור ממזוזה, אם פתוח אליו בית החייב במזוזה — אף אותו מקום מתחייב, ולכן שערי עיירות או שערי חצרות שבתים החייבים פתוחים אליהם חייבים.

פירוש זה שונה מדברי הרא"ש שכן לרא"ש הם חייבים מחמת עצמם, ואף חצר שאין בה בית החייב במזוזה חייבת במזוזה, ואילו לפי הרמב"ם מחמת עצמה חצר פטורה, ומתחייבת מחמת הבית הפתוח אליה.

גן ילדים אינו שונה במהות מחנות וכד' החייבת במזוזה, ואע"פ שאין לנים בו בלילה בכ"ז חלק משגרת יומם של הילדים

מתנהל בתוך הגן ולכן הוא עצמו חייב במזוזה, ואף החצר המקיפה אותו חייבת, לפי הרמב"ם במזוזה.

ד. בפירוש דברי הרמב"ם חלקו האחרונים. הפירוש הרגיל הוא שחצר שבית בתוכה חייבת, ואילו חצר שאין בית בתוכה פטורה. וכך כתב אף הראב"ד בהשגה על הלכה ז: "תמיה אני על שער הגינה שפטר שאם יש בו בית הרי הוא חייב ואם אין שם בית הרי הוא פטור"...

וכן בהשגותיו על הרז"ה בסוכה (ד ע"א) כתב: "הכי איתא במנחות [דף לג ב] בפירוש דכל בית שער שפתוחים לתוכו בתים חייב במזוזה".

היינו הם הבינו שחייב השערים במדינה וכד' הוא משום שהם פתוחים ומובילים למקום החייב. וכן משמע מהירושלמי (יומא פ"א ה"א): "והתני בשעריך לרבות שערי המדינה וכי בית דירה הן? לא! שבהן הן נכנסין לבית דירה".

וכך באר זאת המאירי (יומא יא ע"א): "כל שער שאינו פתוח לבית העשוי לדירה אם הוא עשוי ליכנס ממנו למקום אחר החייב במזוזה הרי הוא כבית שער לבית החייב ונמצא גם הוא חייב במזוזה... מעתה שערי עיירות של ישראל שאין אצלם סכנה בהנחתם (=בניגוד לעיירות של נכרים - י"א) ושערי מבואות ושערי חצירות הואיל ובתים הפתוחים לתוכן חייבים במזוזה אף הם חייבים, והוא שנא' בשעריך לשון רבים, ואם אין בתים החייבים במזוזה פתוחים לאלו אף הן פטורין וכן בכל בית שער ובאכסדרה ובמרפסת ואפילו היו עשרה שערים זה לפני מזה וכולן צריכין לכניסת פנימי אם הפנימי חייב כולן חייבין לא היו עשויין ליכנס שם אלא לדבר אחר אע"פ שאפשר לו ליכנס

חבל נחלתו

ממנו לשם הואיל ועיקר עשייתו לדבר אחר פטורין".

וכן כתב הב"י (י"ד סי' רפו אות יד) לאחר שהביא את דברי הרא"ש: "וה"ר מנוח כתב ואף על גב דשערי חצרות חייבים התם שבתים מקורה פתוחים לחצרות... וכיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת וגם רש"י לחד לישנא סבר כותיהו הכי נקיטין ואידחי לישנא אחרינא מקמייהו".

ה. כן כתב בערוה"ש (י"ד סי' רפו סל"ד) בהסבר הרמב"ם: "ביאור דבריו דהולך לשיטתו בבית התבן וכו' דכל שאינו לדירת אדם אינו חייב במזוזה והחייב של שערי חצרות ומבואות ועיירות אינו מפני חיוב עצמן אלא משום שהבתים פתוחים לתוכן כלומר מפני שהרוצה ליכנס לבית מוכרח לעבור דרך עליהן ולכן בית שער אכסדרה ומרפסת והגינה והדיר אם אין הכרח שהבא אל הבית יעבור דרך עליהן כגון שהבית שער עומד לפני החצר וביכולת לבא אל הבית שלא דרך הבית שער כגון שיש בחצר כניסה אחרת אותו בית שער פטור, וכן האכסדרה והמרפסת והגינה והדיר אם בהכרח לבא לבית דרך עליהן חייבות במזוזה ואם לאו פטורות ולכן שער הפתוח מגינה לחצר כלומר ואין דרך אחרת לבא אל הבית בלעדן חייב במזוזה [כנלע"ד בכונתו], ונראה שהיה מפרש מאי דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך הכוונה השערים שדרך שם נכנסים לבית ונראה שכן תפס גם בכונת הר"ף שלכן תלה בבתים פתוחים לתוכו משום דמקור החיוב הוי רק על הבתים וממילא גם להמקומות שמשם נכנסים להבתים".

ו. בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"א סי' קפא) חלק והסביר את הרמב"ם בדרך אחרת: "נראה לע"ד שאין כונת הרמב"ם דהחייב

דשער החצר הוא משום שהוא כניסה לבית והוי החיוב כמדין פתח הבית, אלא שהחייב הוא מצד הכניסה לחצר גופיה רק שחצר שאין בית פתוח לתוכו אין זה החצר שחייב משום שחצר כזה אין תשמישו נחשב תשמיש דירה וילפינן מבית דצריך שיהיה מיוחד לדירה אבל החצר המיוחד לדירה שהוא כשבית פתוח לתוכו חיוב מצד עצמו מקרא דובשעריך. ולכן אף הרמב"ם ודאי יודה שאם יש לחצר שבית פתוח לתוכו שני פתחים ופתח אחד מהן אין משמש כלל לכניסה להבית נמי חייב במזוזה משום דמשמש עכ"פ כניסה להחצר".

כלומר לפי האג"מ החיוב הוא משום הכניסה לחצר ולא משום שהשער הוא כמבוי לבית, אלא שחצר שאין בית פתוח אליה אינה נחשבת כחצר המיועדת לדירה. והנ"מ בין ההסברים השונים ברמב"ם היא לגבי פתח נוסף לחצר שאינו משמש כניסה לבית שבחצר, לפי האג"מ חייב ולפי הב"י והירושלמי פטור.

ז. בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' פ) השיג על האג"מ: "וראיתי באו"ש הל' מזוזה שכתב לתרך קושיית הגרע"א, דשערי חצרות ומדינות אין חיובם מחמת עצמם אלא מחמת הבתים שמשמשים כניסה ויציאה להם, ולהכי תלוי ברוב, שאם הרוב של העיר הוא ישראל מיקרי השער שער של ישראל, ואין לזה שייכות לדין שותפות עכו"ם.

"ומכאן סתירה למה שהעלה הגר"מ פיינשטיין שליט"א בספרו אגרות משה יור"ד סי' קפ"א, שהחייב של שער החצר אינו משום שהוא משמש כניסה לבית אלא משום הכניסה לחצר, ורק חצר שאין הבית פתוח לתוכו אין זה חצר שחייב במזוזה, דבעינן גם גבי חצר שיהא מיוחד לדירה ולכן נחשב תשמיש חצר

דירה רק כשהבית פתוח לתוכו, ניי"ש שדייק כן מלשון הרמב"ם. ולפי"ז קשה, אמאי בעיר שרובו ישראל חייב במזוזה, והרי העכו"ם משתמש גם בחצר ויהי' פטור מטעם שותפות עכו"ם? ואמנם הגאון באגרות משה מחלק בין שערי חצר לשערי מדינה".

היינו לפי שיטת האג"מ קשה שכיון ששער העיר משמש לישראל ולנכרי היה צריך להיות פטור ממזוזה כשער חצר אשר בבתי הפתוחים אליה גרים ישראל ונכרי. ח. ושיטה שלישית בריטב"א (סוכה ח ע"ב) המחייבת שערי חצרות וערים רק מדרבנן, וז"ל: "זעוד י"ל דמדאורייתא אפילו בית שער אכסדרה ומרפסת של בתי וחצרות פטורים כיון שאינן מיוחדין הן עצמן לדירה כפשטא דמתניתא, דדוחק הוא לפרש יצאו אלו שאינן מיוחדין למקום דירה, כל שכן דמתניתא סתמא קתני וכל בית שער אכסדרה ומרפסת במשמע, וכי אמרינן הכא ובאידיך מתניתא דהתם דבית שער אכסדרה ומרפסת חייבין היינו מדרבנן מפני שפתוחים למקום חיוב מידי דהוה אשערי עיירות ושערי מדינות, מפי מורי נ"ר".

ובהסבר דעתו כתב בשו"ת חלקת יעקב (הערות לאה"ע סי' סח הערה ב): "א"כ יש לפרש דעתו דשערי חצרות מצד עצמן אינם חייבים, רק בחצר הפתוח לבית חייבה התורה גם את שערי החצר ובזה איירי קרא ובשעריך (והדבר מוכרח, דאל"כ היינו ביתך והיינו

ובשעריך אע"כ בשעריך קאי אשערי חצרות וכגון דפתוחים לבית) אבל בחצר לבד אינה חייבת, אלא דרבנן חייבוהו לחצר כמו שערי עיירות ומדינות".

ט. בשולחן ערוך (יו"ד סי' רפו ס"א) פתח את הסימן: "אלו המקומות שחייבים במזוזה: אחד שערי בתיים ושערי חצרות, מדינות ועיירות..." ונראה שפוסק כרא"ש והרמב"ם שחצר שבית פתוח אליה חייבת במזוזה וא"כ הפתח הקטן בכניסה לגן חייב במזוזה וצריך לקובעה בברכה.

י. חזר השואל ושאל האם מותר להסיר את המשקוף ולחברו מן הצד כדי לפטור את הפתח ממזוזה.

בספר "חובת הד"ר" (פ"ז סעיף י) ובהערותיו הביא משיטות הפוסקים שהסתפקו האם גדר צורת הפתח של מזוזה הוא כצורת הפתח של שבת, ורובם סברו שבמשקוף מן הצד יש לקבוע מזוזה ללא ברכה.

במקרה דנן נראה לי שראוי לקבוע מזוזה ולא לחפש דרכים להיפטר ממזוזה. ודוקא במקום שאינו שכיח אבל כל הפוסקים מסכימים שחייב במזוזה מדוע להיפטר ממצוה כה קלה וכה אהובה, להיפך ראוי ללמד שפתח כזה חייב במזוזה וממנו ילמדו לבתים פרטיים וכד'. ועל כן נראה לי שראוי לקבוע מזוזה ברוב עם וללמד את הציבור שהפתח חייב במזוזה. וה' ישמור צאתנו ובואנו מעתה ועד עולם¹.

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: בשכונת שערי חסד בירושלים יש בהכ"נ ובית המדרש בית זבול, ובשער החצר היה משקוף ולא היתה שם מזוזה. ואדמו"ר זללה"ה הי' מתפלל שם פעמים רבות, ותמה על שאין שם מזוזה, ומ"מ לא הורה להתקין מזוזה מאחר דהמרא דאתרא הקודם, הרב יעקב משה חרל"פ לא עשה שם מזוזה. ואמנם בהכ"נ מעיקר דינא פטור, אבל לבהכ"נ עשו מזוזה, ולשער החצר לא. אולי יודע מישהו מצאצאי הרב חרל"פ או מתלמידיו טעמא דמילתא.

מזוזה במכון חליבה ובחדרים הסמוכים לו

שאלה

האם צריך לקבוע מזוזה בפתחי מכון חליבה ובחדרים הסמוכים לו המשמשים לאכילה או למשרדים?

תשובה

א. במסכת יומא (יא ע"א) מחלוקת בין רב כהנא לרב יהודה בביאור סתירה בין שתי ברייתות האם בית התבן, בית הבקר, בית העצים ובית האוצרות חייבים או פטורים מן המזוזה. לפי רב כהנא הברייתות חלוקות בסתמא ואפילו הנשים מתקשטות בבשמים שם אותם בתים חייבים, אבל אם הנשים רוחצות באותם בתים והוא מקום גנאי פטורים, ולפי רב יהודה בסתמא פטורים ורק המיוחד לדירת אדם חייב, כגון אם הנשים מתקשטות שם. להלכה פסקו מרבית הראשונים כרב כהנא. וכ"כ הגר"א (יו"ד סי' רפו ס"ק א).

כך פסק הר"ף (הל' מזוזה ו ע"א): "ת"ר בשעריך אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות ורפת ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן כולן חייבין במזוזה, יכול אף אני מרבה בית שער אכסדרה ומרפסת ת"ל בית מה בית מיוחד לדירה אף כל שהוא מיוחד לדירה יצאו אלו שאינן מיוחדין לדירה, יכול שאני מרבה אף בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה ת"ל בית מה בית עשוי לכבוד אף כל שהוא עשוי לכבוד יצאו אלו שאינם עשויין לכבוד יכול שאני מרבה אף הר הבית הלשכות והעזרות

ת"ל בית מה בית שהוא חול אף כל שהוא חול יצאו אלו שהן קדש, ואי קשיא לך הא דתניא בית שער אכסדרה ומרפסת חייבות במזוזה התם בשבתים פתוחין לתוכן ובית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית שהנשים רוחצות בהן פטורות מן המזוזה". עולה מן הר"ף שיש הבדל בין רפת לבית הבקר. מסביר את ההבדל תוס' (יומא יא ע"א ד"ה והתניא) "וי"ל ברפת בקר אין הנשים רוחצות דדוקא בית הבקר לעיל דהיינו שעשוי לבקר אבל אין מעמידין בה בהמות בקיעות נשים רוחצות בו. אבל רפת בקר משמע שעומד בו בקר בקיעות והוא מלוכלך בזבל הבקר אין הנשים רוחצות בו". עולה מן הדברים שרפת בקר אין בה תשמיש אדם מגונה כיון שהיא מלאה זבל, ולכן לפי רב כהנא חייבים בו, ובית הבקר אם הנשים רוחצות בו פטור ממזוזה אבל אין הנשים רוחצות חייבים בו. וכן הרא"ש (הל' מזוזה סי' טו) כתב: "ובית התבן ובית הבקר ובית העצים והאוצרות שהנשים רוחצות בהן פטורין מן המזוזה. הא שתמא חייבין ודלא כמ"ש הרמב"ם ז"ל דדוקא כשהנשים מתקשטות בהן". וכ"פ רבינו ירוחם (תוא"ח נכ"א ח"ז).

ב. לעומתם הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ו ה"ז) פסק: "בית התבן בית הבקר בית העצים בית אוצרות פטורין מן המזוזה שנאמר ביתך ביתך המיוחד לך פרט לאלו וכיוצא בהן, לפיכך רפת הבקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה חייבות במזוזה שהרי יש בה יחוד לדירת אדם..."

ובאר הכס"מ שהרמב"ם פסק כרב יהודה ורק מפני שרפת מהווה מקום תשמיש

שאינו מגונה לנשים הוא חייב במזוזה.

וכן המאירי (יומא יא ע"א) פסק כרמב"ם (כרב יהודה) וז"ל: "בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצר וכיוצא באלו פטורין מן המזוזה שאין כאן דירה היו הנשים קובעות דירתם לשם בזמן שהן מתקשטות כדי להתקשט בצניעות נעשה זה מקום דירה וחייב, וכן שער גנה ודיר וכיוצא בהן פטורין אא"כ בהן בתים המחוייבים פתוחים להם. כל בית שהוא נעשו לדברים שאין של כבוד כגון בית הכסא ובית הטבילה ובית המרחץ אף של יחיד ובית הבורסקי ובית עיבוד העורות ובית האשפה וכיוצא באלו אפילו היתה שם דירת אדם פטורה שאין זה דירת כבוד.

"נמצא שדירת חיוב צריכה ארבעה תנאים דירת אדם ודירת חול ודירת קבע ודירת כבוד ויש מוסיפין שאף הבית יהא במקום חול"...

לגבי שאלה דידן שמחד מכון החליבה מלוכלך בצואת הבהמות, אבל אין אנשים רוחצים בו ערומים, נראה שאף הרמב"ם יסכים שהוא חייב במזוזה שהרי אנשים עובדים במקום ביום ובלילה ואינו שונה מחנות או בית מלאכה. ורק הרפת עצמה שאינה מקום עבודת אנשים אלא מקום שהיית הבהמות פטורה ממזוזה לפי הרמב"ם. וכש"כ חדרי השירות הסמוכים למכון החליבה חייבים במזוזה.

ג. וכך כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי'

קפז):

"בדבר שאלתו במרתף הבית שאין משתמשין בו תשמיש דירה כי אם שיש שם צינורות המים ותנור ההסקה החשמלית ולפרקים יורדים שם אבל לא כמו שיוורדים שם למרתף של יין אי חייב במזוזה.

"ולפענ"ד נראה דחייב במזוזה דאף דשיטת הרמב"ם ז"ל בפ"ו ממזוזה ה"ז שפטר בית התבן ובית הבקר ובית העצים ובית האוצרות מן המזוזה שנאמר ביתך ודרשינן המיוחד לך וא"כ כל מקום שאינו מיוחד לדירה ממש פטור לשיטתו ז"ל אבל הלא אגן קיי"ל בזה דחייב כמבואר בטוש"ע יו"ד סי' רפ"ז בשם הרא"ש כדתינו רב כהנא קמי רב יהודה והגם שבשו"ת משכנות יעקב סי' ס"ו מיישב שיטת הרמב"ם ע"ש מיהו אגן אהש"ע סמכין בזה, והטעם דמחייבין בכלהו נראה בזה דלכאורה צריך להבין הך ברייתא דבגמ' יומא אחד שערי בתים וכו' ורפת ולולין וכו' יכול שאני מרבה בית שער ואכסדרה ומרפסת ת"ל בית מה בית מיוחד לדירה יצאו אלו שאין מיוחדין לדירה יכול שאני מרבה אף בית הכסא וכו' ובית המרחץ ת"ל בית מה בית העשוי לכבוד אף כל העשוי לכבוד יצאו אלו שאין עשויין לכבוד.

"וצריך להבין דפתח בשערי בתים ורפת ולולין וכו' שחייבין וסיים באכסדרה ומרפסת שפטורין ונתן טעם דאלו אינם מיוחדים לדירה והדבר תימה וכי רפת ולולין מיוחדין הן לדירה ובבית הכסא וביה"מ שפטור משום שאינו דירה של כבוד ג"כ קשה וכי רפת ולולין דירה של כבוד הן וביארתי בתשובה אחרת דמיוחדין לדירה אין כונתו שדר בו ממש אלא כל שדרך דירה בכך ורוב בעלי בתים שיש להם דירה משתמשין ודרים באופן כזה מקרי מיוחדין לדירה וכיון שמדרך הדר בבית להיות לו שערי בתים ורפת לבהמתו ולולין לתרנגולין ובית שער להניח שם חפציו הצריכים לו להניחם ונמצא זה הוא חלק מבית דירה שלו והוא דומיא דמי שיש לו הרבה חדרים אחד לשכיבה ואחד לאכילה ואחד להניח בו חפציו וכדומה וכולם כאחד

חבל נחלתו

הם בית וזה דרך דירתו הכי נמי הני בעלי בתים שיש להם רפת ולול ובית שער ומשתמשים בו זה הוא דרך דירתו ומחייב במזוזה ועיין ט"ז סי' רפ"ו ס"ק י' וש"ך שם ס"ק כ"ב.

"ומעתה אתי שפיר ברפת ולול ושערי בתים כיון שהם דרך דירתו שעומדין לתשמיש זה חייבים במזוזה ולא בעי להיות דרך כבוד כיון דאלו אין עומדין לתשמיש אדם בגופו אלא לצורך בהמתו ולצורך בהמתו לא בעיין בית של כבוד כל שמשמש בו דרך דירה הוא בכך וזה הוא כבודו אבל בית הכסא ובית המרחץ כיון דדרך תשמישו הוא וצריך לדירה וקבוע תשמישו מקרי בית דירה והיה חייב במזוזה אלא שכיון שהוא בית דירה לאדם עצמו ולאדם עצמו אינו דירה של כבוד ולכן פטור ממזוזה ואתי שפיר הברייתא דברפת ולולין חייב אף שאינו של כבוד ובבית הכסא וביה"מ פטור, ועיין בס' ויעש אברהם בעט"ז מצ' מזוזה סק"א ע"ש.

"והנה במרתף נמי אף דאין זה דירתו ממש אבל כיון דזה הוא דרך תשמישתו וצריך האדם שיהיה לו תנור להסיק ולחמם הבית וכן צינורות המים הצריכים לו וא"כ המרתף משתמש תשמיש דירה הצריך לדירתו וזה דרך דירתו ואדרבה הרי הכא חלק גדול מתשמיש דירתו תולה במרתף הנ"ל היינו תנור להסיק הבית והצינורות ואם כי רוב פעולות נעשים שמה ע"י מכונות אוטומטיות אבל בשביל זה לא נסתלק ממנו שם תשמיש דירה שזהו דרך תשמישתו ולמשל מי שיסדר ברפת בקר ולול של תרנגולים שיעשו שם כל הפעולות במכונת אוטומטית וכן אם יסדר רוב תשמישי הבית במכונה אוטומטית עד שלא יצטרך לשום דבר לשמש בידי אדם כמו שאפשר היום מ"מ לא יפטר ממזוזה דזה הוא

דרך תשמישתו ודירתו בכך הוא והכ"נ במרתף דזה הוא דרך תשמישתו וגם כי באמת משתמשים בו קצת כי מניחים בו כמה חפצים בזמן שצר לו המקום בחדריו וגם כלי חורף ושאר חפצים, ועיין פת"ש סי' רפ"ו ס"ק י"ג שהביא בבית התבשיל (ק"ך) שנכנסין שם להסיק תנור בית החורף". **ועי"ש שכך מסקנתו לגבי מרתף.**

ד. **הטור (יו"ד סי' רפו) פסק:** "ואלו הן המקומות שחייבים במזוזה אחד שערי בתים ושערי חצירות מדינות ועיירות ורפת בקר ולולין ומתבן ואוצרות יין ושמן ובית האשה ובית השותפין כולן חייבין ובית התבן ובית העצים ובית הבקר סתמא חייבין אא"כ הנשים רוחצות בהן אז הן פטורין. והרמב"ם כתב שאין חייבין אא"כ הנשים יושבות בו להתקשט אבל סתמא פטורין. וא"א הרא"ש ז"ל כתב כסברא ראשונה. בית הכנסת של כפרים סתם חייבין דמסתמא דרים בה ושל כרכים אם יש בה בית דירה לחזן חייב ואם לאו פטור, אבל בית הכסא ובית המרחץ ובית הבורסקי ובית הטבילה וב"ה שאין בה בית דירה לחזן פטורין כיון שאין בהם בית דירה".

והבית יוסף באר: "והרי"ף (הל' מזוזה ו:)
כתב סתם כרב כהנא וכן כתב הרא"ש (הלכות מזוזה סי' טו) וסיים בה ודלא כמו שכתב הרמב"ם (מזוזה פ"ו ה"ז) דדוקא כשהנשים מתקשטות בהן". **ורק במקום שעומדים ערומים אין כבוד שמים להיות שם מזוזה.**
פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רפו ס"א): "אלו המקומות שחייבים במזוזה: אחד שערי בתים ושערי חצרות, מדינות ועיירות, **רפת בקר** ולולין ואוצרות יין ושמן ובית האשה ובית השותפים, כולם חייבים.
ובסעיף ב הוסיף: "בית התבן, בית העצים

המזוזה כתב רבינו ירוחם (שם סוף חלק ז) כבר כתב הרשב"א שלא מצא כן בשני תלמודים ובאמת שעונש ביטולה גדול עד כאן.

ופסק השו"ע (יו"ד סי' רפו סעי' ד, ה): "בית הכסא ובית המרחץ ובית הבורסקי ובית הטבילה, פטורים, לפי שאינם עשויים לדירת כבוד".

"במקום שיש טינוף, כגון שתינוקות מצויים שם, טוב לכסות המזוזה; ובמקום טהרה, טוב להיות נראית".

וכתב הש"ך (יו"ד סי' רפו ס"ק ב): "רפת בקר – דאע"ג דהוא במקום הטנופת מכל מקום לא נפיש זוהמייהו. והדרישה כתב כלל הדברים דהיכא דאיכא משום קדושה כגון בית הכנסת או היכא דאיכא מקום טינופת אז בעינן בית דירה ממש שידור בו תמיד, אבל היכא דליכא חד מהנך כגון מתבן כו' וכל אחד מהנך אפילו אינם דרים שם ממש כיון דיוצאין ונכנסין בו חשיב בית דירה, ע"כ".

ועל כן במכון החליבה יש לקבוע מזוזה כשהיא מכוסה, ובחדרי השירות מותר לקבוע אף כשהמזוזה מגולה.

מסקנה

במכון החליבה יש לקבוע את המזוזה כשהיא מכוסה, ובחדרי השירות על ידה ראוי לקבוע את המזוזה כשהיא מגולה.

ובית הבקר חייבים. ואם הנשים רוחצות בהם, כיון שעומדות שם ערומות, אין כבוד שמייס להיות שם מזוזה.

ה. הטור כתב עוד: "אבל כ"מ שהוא לדירה חייב אף על פי שהוא במקום הטינופת וטוב לכסותה כדי שלא תהא נראית".

ומבאר הב"י לגבי מקום הטינופת: "ומ"ש אבל כל מקום שהוא לדירה חייב אף על פי שהוא במקום הטנופת. נראה שלמד [כן] מדברי סמ"ג (שם, קו ע"ד) שכתב וז"ל י"א שיש בירושלמי עיר שיש בה חזירים פטורה מן המזוזה. ואומר ריב"א נשתקע הדבר ולא נאמר, כי בדק בכולו ולא מצאו ועוד אפילו ישנו בשום מדרש זה דוקא בפתח הבית שהחזירים מצויים שם אבל בחדרים ועליות חייבים ואפילו בפתח הבית במקום שתחלת שליש העליון למעלה מעשרה יכול להניחה, אמנם היה נוהג לכסותה בפתח וכן אני נוהג לכסותה וגם בחדרים במקום שהתנוקות מצויים שם אני מכסה הנקב במעט שערה עכ"ל. והעתיקו דבריו הגהות מיימון (מזוזה פ"ו אות ה) והמרדכי (הלכות קטנות סו"ס תתקסט) וסמ"ק (סימן קנד ובהגהות שם אות ג) והכלבו (סי' צ). וכתב הכלבו על הא (שם) דבמקום טינוף טוב לכסותה ובמקום טהרה טוב להיות נראית וכן כתב סמ"ק (שם). ועל הא דיש אומרים דעיר שיש בה חזירים פטורה מן

חבל נחלתו

סימן לו

לבבות דקלים

שאלה

מה דין לבבות דקלים לגבי ברכות ולגבי ערלה, רבעי, תרומות, מעשרות ושביעית?

הקדמה

לבבות דקלים הוא כינוי לחלק שנמצא במרכז גזע הדקל כחמישה עשר ס"מ מתחת למקום קציצת הלולב. החלק הזה של העץ מהווה את מרכז הצימוח של העץ בנטילתו העץ מת. לבבות דקלים משמשים לאכילה טעמים כ'לבבות ארטישוק' (עפ"י אמירת הטועמים) והם מוגשים כמאכל לאניני טעם.

מה מברכים על אכילתם, וכן האם חלק זה של העץ מותר לאוכלו בשנות ערלה של העץ וכן דיניו לגבי שאר מתנות התלויות בארץ – תרו"מ. והאם יש להם קדושת שביעית.

א. ברכות

במסכת ברכות (לו ע"א): "קורא — רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה; ושמואל אמר: שהכל נהיה בדברו. רב יהודה אמר בורא פרי האדמה — פירא הוא, ושמואל אמר שהכל נהיה בדברו — הואיל וסופו להקשות. אמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! כוותך מסתברא, דהא צנון סופו להקשות ומברכין עליה בורא פרי האדמה. ולא היא, צנון נטעי אינשי אדעתא דפוגלא, דקלא — לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. — וכל היכא דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי — לא מברכין עליה? והרי צלף, דנטעי אינשי אדעתא

דפרחא, ותנן: על מיני נצפה על העלין ועל התמרות אומר: בורא פרי האדמה ועל האביונות ועל הקפריסין אומר: בורא פרי העין! — אמר רב נחמן בר יצחק: צלף — נטעי אינשי אדעתא דשותא, דקלא — לא נטעי אינשי אדעתא דקורא. ואף על גב דקלסיה שמואל לרב יהודה, הלכתא כותיה דשמואל".

עולה מן הסוגיה שחלק מהצמח אשר לשם אכילתו ניטע הצמח, אם אינו פרי מברכים עליו 'בורא פרי האדמה' ואם הוא פרי 'בורא פרי העין', ואילו חלק מהעץ שנאכל אבל העץ לא ניטע לצורך כך מברכים עליו שהכל נהיה בדברו.

הקורא(א) עצמו, שנוי במחלוקת בין המפרשים האם זהו המכונה היום "לבבות דקל".

בערוך (ערך קר) פירש: "קורא ראש הדקל כשהוא רך".

לעומתו רש"י (ברכות לו ע"א) כתב: "קורא — רך של דקל — כשענפיו גדלים בכל שנה ושנה כדרך כל האילנות, הנוסף בשנה זו רך ובשנה שניה מתקשה ונעשה עץ".

"דקלא לא נטעי אינשי אדעתא — לאכול את הקורא, שהאוכלו מנעט ענפי האילן".

לפי הערוך משמע שהקורא הוא קודקוד הצמיחה ובנטילתו הצמח ימות, והוא לבבות הדקלים עליהם השאלה. לפי רש"י אין המדובר בקודקוד הצמיחה עצמו, ומשמע שבו אין פוגעים, ועל כן הדקל ממשיך בגידולו, אלא במעין שלוחה הסמוכה לו המצמיחה את הענפים.

ומסיק תוס': "לא נטעי אינשי אדעתא

כשהם רכים בקליפיהם... מברך: שהכל".

ב. ערלה ורבעי

במשנה במסכת ערלה (פ"א מ"ז) נאמר:
 "העלים והלולבים ומי גפנים וסמדר מותרים
 בערלה וברבעי ובנזיר ואסורים באשרה, רבי
 יוסי אומר: הסמדר אסור מפני שהוא פרי, רבי
 אליעזר אומר: המעמיד בשרף הערלה אסור.
 אמר ר' יהושע: שמעתי בפירוש שהמעמיד
 בשרף העלים בשרף העיקרים מותר בשרף
 הפנים אסור מפני שהם פרי".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא:

"ומי גפנים — המים היוצאים מן הגפנים
 כשחותכים אותם או את הזמורות בימי ניסן.
 "הסמדר — הוא הפרח שממנו יצא הבוסר.
 אבל הבוסר עצמו הכל מודים שהוא פרי.
 "מותרים בערלה — דכתיב (ויקרא יט)
 וערלתם ערלתו את פריו והני לאו פרי ניהו.
 "וברבעי — נאכלין בשנה רביעית חוץ
 לירושלים בלא פדיון דיהיה כל פרי קדש
 הלולים כתיב (שם), והני לאו פרי.
 "ואסורים באשרה — דכתיב (דברים יג) ולא
 ידבק בידך מאומה מן החרס ואשרה הוא
 אילן הנעבד".

ונראה שה"ה לגבי לבבות דקלים דינם
 כעצים ומותר לאוכלם.

וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי
 פ"ט ה"ג): "העלין והלולבין ומי גפנים והסמדר
 מותר בערלה וברבעי, והענבים ששרפם
 הקדים והפסידן, והחרצנים והוגין והתמד

דקורא — וסבר גמ' כוותיה דשמואל וא"כ
 אותן לולבי גפנים דלא נטעי אינשי אדעתא
 דהכי מברכינן עלייהו שהכל נהיה בדברו,
 ואותן שקדים¹ כשהם רכים אוכלים קליפתם
 החיצונה ולא נטעי להו אדעתא דהכי למיכל
 להו כשהן רכים כי אם לאכול הגרעינין שלהן
 כשיתבשלו מברך עלייהו נמי שהכל".

**עולה מתוס' שהאוכלים עלי גפן מברכים
 עליהם שהכל, משום שהם אינם נטועים
 לשם אכילה.**

הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ו) פסק: "הקור
 והוא ראש הדקל שהוא כמו עץ לבן מברך
 עליו בתחלה שהכל".

וכן פסק הרא"ש (ברכות פ"ו סי' ג): "קורא
 רב יהודה אמר בפה"א ושמואל אמר שהכל
 נהיה בדברו הואיל וסופו להקשות וגם לא
 נטעי אינשי אדעתא למיכל קורא, ולא דמיא
 להא דתני על מיני נצפה על העלין ועל
 התמרות אומר בפה"א, דהתם נטעי אינשי
 אדעתא למיכל גם את העלין ואת התמרות
 והלכתא כוותיה דשמואל, הלכך לולבי גפנים
 ושקדים דקין שאוכלין בקליפתן החיצונה
 דלא נטעי להו אינשי אדעתא דהכי אלא כדי
 לאכול הפירות כשיגמרו מברכים עליו שהכל".
 וכ"כ בספר יראים (סי' ע) ובספר על הכל (סי'
 יג).

וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רד ס"א):
 "...ועל קורא, הגה: (שהוא) הרך הנתוסף באילן
 בכל שנה שקורין (פלמיטו) (טור), ועל לולבי
 גפנים, ועל שקדים מתוקים שאוכלים אותם

1. השקד, המישמש והשזיף הם מאותה משפחה בוטאנית וניתן (באיסור) להרכיבם זה על זה.
 במישמש ושזיף הנאכל הוא הציפה החיצונית ונזרק הגרעין. בשקד להיפך, נזרקת הקליפה
 החיצונית ונאכל הגרעין ולכן האוכלים את הציפה בשקד מברכים שהכל נ"ב.

חבל נחלתו

כעץ בעלמא, אלא דחזי ע"י שליקה כמו עור דבסמוך, אבל הכא (=שקדים המרים בקטנות) דבקל יכול למתקן חשיב אוכל ואף קודם מיתוק מטמא טומאת אוכלין".

וכן כתב הרשב"א על אתר: "ומ"מ קור ניקח בכסף מעשר דכיון דאכלי ל' קצת ופרי מפרי וגידולו מן הארץ הוא ניקח בכסף מעשר דמרבין ל' מכל אשר תשאלך נפשך". וכן פסק הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"א ה"י): "הקור הרי הוא כעץ לכל דבר ואם שלקו וטגנו מתטמא טומאת אוכלין".

בגמרא לעיל נזכרו כפניות שאינן ניקחות בכסף מעשר אבל מקבלות טומאת אוכלין. וכותבת הגמ' שמקבלות טומאת אוכלין הואיל וראוי למתקן ע"י האור.

שואל על כך הרשב"א (עירובין כח ע"ב): "וא"ת א"כ אפי' במעשר ליחייבו מהאי טעמא דהריא דר' יוחנן (=שקדים המרים בקטנות) לענין מעשר היא, וא"כ היכי קאמר ר' יהודה שפטורות מן המעשר, וי"ל דלרבנן הכי נמי דחייבות במעשר מהאי טעמא דראוי למתקן, אבל ר' יהודה סבירא ליה בשקדים המרים זה וזה לפטור, דלענין מעשר דבר הראוי מצד עצמו בעינן, כשאר פירות שכמותו דומיא דדגן תירוש ויצהר, אבל טומאת אוכלין כיון שמצניעין אותן למתקן ע"י האור ולאכלן מטמאות".

ונראה משתיקת הש"ס ומטעמו של הרשב"א שצריך דבר הראוי מצד עצמו שקור אינו חייב כלל בתרו"מ.

ד. שביעית

לגבי שביעית שנינו בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ו): "הקור כעץ לכל דבר אלא שהוא נלקח בכסף מעשר וכפניות לאוכלין נפטורות מן המעשרות. דרש רבי יודה בר פזי בבית

שלהן, וקליפי רמון והנץ שלו וקליפי אגוזים והגרעינים אסורין בערלה ומותרין ברבעי והנובלות כולן אסורות". וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' רצד ס"ב).

ג. תרומות ומעשרות

נאמר בעירובין (כח ע"ב): "ובכפניות אין מערבין? והתניא: קור ניקח בכסף מעשר, ואין מטמא טומאת אוכלין. וכפניות נקחות בכסף מעשר, ומטמאות טומאת אוכלים. רבי יהודה אומר: קור הרי הוא כעץ לכל דבריו, אלא שניקח בכסף מעשר..."

"אמר מר, רבי יהודה אומר: קור הרי הוא כעץ לכל דבריו, אלא שניקח בכסף מעשר. היינו תנא קמא — אמר אביי: שלקו וטגנו איכא בינייהו. מתקיף לה רבא: מי איכא למאן דאמר שלקו וטגנו לא? והתניא: העור והשיליא אין מטמאין טומאת אוכלין, עור ששלקו, ושיליא שחישב עליה — מטמאין טומאת אוכלין! — אלא אמר רבא: איכא בינייהו ברכה. דאיתמר: קור, רב יהודה אמר..." (כסוגיית ברכות לעיל).

ופרש רש"י:

"קור — דבר דך הנוסף על הדקל בכל שנה, וקודם שיגיעו ימות הגשמים ויתקשה ויעשה עץ — קרי ליה קור, וטוב למאכל הוא.

"ניקח בכסף מעשר — דפרי מפרי, וגדולי קרקע הוא.

"ואינו מטמא טומאת אוכלין — ואפילו חישב עליו להאכילו, דלאו אוכל הוא".

אמנם מסקנת הגמרא שהקור נחשב לעץ ואעפ"כ אם שלקו או טגנו ראוי הוא לאכילה ולכן מקבל טומאת אוכלין.

ובאר תוס': "הואיל וראוי למתקן ע"י האור — וקור אף על גב דחזי ע"י שליקה וטיגון לא מטמא טומאת אוכלין משום דהוי

מדרשא, הקור אין קדושת שביעית חלה עליו. ורבי יוסה מפקדין על שואלייה (=מחייב לנהוג בו קדושת שביעית). ואמרין לון: מן לכוון מימר כן? והוון אמרין הוא אמר לן. רבי יוסה: מתניתא פליגא על רבי יודה בן פיז ומסייעה לן דתני הפגין של שביעית אין שולקין אותן ובמסויפות מותר מפני שהיא מלאכתן, קור וכפניות הרי הן כעץ. וכן אנו אומרים ועץ אסור לשולקו אלא בגין דקדושת שביעית חלה עליו לפוס כן צריך מימר אסור.

ומסבירים מפרשי הירושלמי שר' יוסי מוכיח מהבריתא, שצריך להשמיענו שקור וכפניות מותר לשולקן אע"פ שקדושים בקדושת שביעית שאל"כ לשם מה הביאו כלל דין קור, הרי הוא עץ בעלמא. ולכן למסקנה קור יש בו קדושת שביעית.

וכך פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה הכ"א): "הקליפין והגרעינין שמוותרין בתרומה לזרים אין קדושת שביעית חלה עליהם והרי הן כעצים אא"כ ראויין לצביעה, והקור קדושת שביעית חלה עליו".

והחזו"א (הל' מעשרות סי' א אות כט) כתב: "ונראה דקור נמי פטור מן השביעית כיון דרוב קורא מניחים אותו להקשות וכדאמר ברכות ל"ו א' דלא נטעי אדעתא דקורא ופרש"י דחסים על הפסד האילן, והוי כסתם עצים, ומיהו מטעם דלאו אוכלא הוא נמי יש לפוטרו משביעית **אע"ג דלענין שביעית לא בעי אוכל אלא תשמיש דהנאתו וביעורו שוה**

והרי קור ניקח בכסף מעשר כדאמר עירובין שם והרי כשאוכלו הנאתו וביעורו שוה, מ"מ הנאת אכילה לא חשיבא אלא במידי דאוכלא והרי קטפא לאו פירי הוא. ומיהו בתוס' ב"ק ק"א ב' משמע דוקא קטפא בטל אגב עץ **אבל לענין שביעית לא בעינן אוכל חשוב**, ולפ"ז קור חשיב אוכל לענין שביעית, אלא משום דסתמו להקשות עומד. והא דאמר ברכות ל"ו א' טעמא דמברכין על קורא שהכל משום דלא נטעי אדעתא דקורא, נראה דאין טעם זה מכריע שאינו אוכל שהרי זרע גרגיר חייב במעשר, ולענין מעשר בעינן אוכל טפי מלענין ברכה, אלא הכא קורא לאו אוכלא הוא שהרי אינו מטמא טו"א, אלא דלענין ברכה א"צ חשיבות אוכל כל כך, ולכך אם נטעי אדעתא דהכי מברכין בפה"א, אבל כשרובן אין לוקחין אותו לאכילה לאו פירי הוא גם לענין ברכה". **ומסקנתו שבקור יש ק"ש וקצת תימה עליו שלא הביא את הירושלמי והרמב"ם שכתבו כן במפורש.**

מסקנות

- א. לבבות דקלים כשבאים שלא בסעודה מברכים עליהם שהכל.
- ב. לבבות דקלים פטורים מערלה ורבעי.
- ג. לבבות דקלים פטורים מתרו"מ.
- ד. לבבות דקלים חייבים בקדושת שביעית ומותר לשולקם ולטגנם מכיון שזו היא דרך אכילתם.

שביעית במקדש

א. הקדמה

והובא אף בסמ"ג (עשין סי' קמז-קמח).

(ברמב"ם לימוד זה לא מובא).

מפרש הר"ש על ספרא: "שהקומץ היה נקטר, וכתוב לאכלה ולא לשריפה, כדאמרינן בפ' כל הקרבנות (מנחות פד), וכן נסכים לשיתין אזלי ואין זה לאכלה. ובתוספתא דשקלים אין מביאין תודה ולחמה מפירות שביעית ואם הביא לא קידש".

החפץ חיים כותב בפירושו על הספרא: "ולא להביא ממנה מנחות דלא מייתי מפירות הארץ השבותת מנחות ונסכים אלא מייתי מדאשתקד".

התוספתא שקלים (פ"א ה"א) שהזכיר הר"ש אומרת: "אין מביאין מנחות ונסכים ומנחת תודה ולחמה של תודה... ומפירות שביעית, ואם הביא הרי אילו פסולין".

וכן בתוספתא מנחות (פ"ח ה"ל): "נסכים בכל מקום לא יביא אלא מן החולין מכאן אמרו אין מביאין מנחות ונסכים מנחת בהמה ולחמה של תודה מן הטבל... ומפירות שביעית ואם הביא הרי אלו פסולין".

עולה מן הספרא ומן התוספתא שאין להביא כלל, לא מנחות ולא נסכים מפירות שביעית. היינו סולת ושמן למנחות, או יין לנסכים אסור שיהיו מפירות שביעית. ויש בכך לאו הבא מכלל עשה אשר נחשב כעשה. עפ"ז לא ברור מדוע אם הביא הרי אלו פסולין הרי עבר בעשה. ומה הפסול בקרבן, ועל פניו נראה שחז"ל גזרו על כך, שאל"כ קשה להבין מדוע אם הביא פסול. ונעסוק בכך להלן.

במשנה במסכת מנחות (פג ע"ב) נאמר: "כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ

נושא שביעית במקדש צריך להיבחן בשני כיוונים: ראשית האם יש ארועים מסויימים הקשורים בשביעית במקדש, והיבט נוסף: האם בשביעית נאסר להביא קרבנות או מרכיבים מתוכם להקרבה בבית המקדש. ואם כן מאין סופקו או הובאו אותם מרכיבים.

לגבי אירועים המחברים בין שמיטה למקדש, המאורע היחידי שהתייחס ישירות לשביעית במקדש היה דוקא במוצאי שביעית – "הקהל", ובערב פסח של שביעית היו מתודים וידוי מעשרות (וכן בערב פסח של שנה רביעית), פרט לזה לא היו אירועים מיוחדים הקשורים למקדש בשביעית.

ב. מנחות ונסכים בשביעית

השאלה השניה יותר מורכבת. במקדש השתמשו במנחות ונסכים מגדולי הארץ. וממילא טעון בירור מה דינם בשביעית. כמו כן השאלה היא לגבי דמי שביעית, היינו בדמים של פירות שביעית שנמכרו מה דינם לקנות בהם קרבנות מכל הסוגים: בהמות ועופות, מנחות ונסכים ולהקריבם בביהמ"ק. אם היו עושים כן יצאו הדמים לחולין ועל הקרבנות מלבד קדושת הקרבן חלה קדושת שביעית.

בספרא (בהר פרשה א, ו) נאמר: "לאוכלה ולא להביא ממנה מנחות, ולא להביא נסכים ממנה". וכן הביא בספר יראים (סימן קנח): "לאכלה ולא להביא ממנה מנחות ונסכים",

ומחוצה לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ".

משמעות המשנה היא שבכל הקרבנות הנשרפים על המזבח ניתן בשביעית להביאם מחוץ לא"י או מן התבואה של שנה קודמת, פרט לעומר ושתי הלחם שמצותם להביא מא"י ומן החדש. ולכן צריך להביאם אף בשנת השמיטה. הגמרא מלמדת שיש דעות חולקות המתירות להביא מן הישן אלא שחיסר מצוה, ודעה המתירה להביא עומר מחו"ל. אבל המסקנה להלכה היא כמשנה. ואומרת הגמרא (פד ע"א): "תנן התם: שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. רמי ליה רמי בר חמא לרב חסדא, תנן: שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, ורמינהו: לאכלה — ולא לשריפה; א"ל, רחמנא אמר לך: לדורותיכם ואת אמרת תיבטל?".

ומפרש רש"י:

"נוטלין שכרן מתרומת הלשכה — לפי שהם הפקר וצריך לשומרן מפני החיה ומפני העניים שלא ילקטוהו קודם לעומר כדי שיהא העומר בא מהם.

"לאכלה ולא לשריפה — והיכי מקריבין קומץ לשורפו על גבי המזבח.

"רחמנא אמר — בעומר לדורותיכם.

"ואת אמרת תיבטל — שאם אינו מביא של שביעית נמצא עומר בטל".

היינו, ברוב המנחות והנסכים אין להביאם מגדולי שביעית כיון שחלק מהם נשרף על גבי מזבח ובכך עוברים בעשה של "לאכלה" ומכלל הן אתה שומע לאו — שלא לשריפה. אבל בעומר ריבוי מיוחד להקריבו דוקא מגידולי שביעית שכן הוא צריך לבוא דוקא כרמל כפי שמבארת

הגמרא שם בהמשך הסוגיא.

וחזרת הגמרא על כך בסוגיא בבכורות (יב ע"ב): "ואמר רב חסדא: בהמת שביעית — פטורה מן הבכורה וחייבת במתנות. פטורה מן הבכורה — לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה, וחייבת במתנות — דלאכלה קרינא בה. מיתבי האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה — חייב מיתה ואמאי? כיון דאילו מטמיא בת שריפה היא, לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה; שאני הכא דכתיב לדורותיכם. תנ"ה: מנין לאוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה שחייב מיתה — שנאמר לדורותיכם. ולגמר מינה התם — עיקר לאכילה, הכא — עיקר לשריפה".

ומפרש רש"י:

"במתנות — זרוע ולחיים והקיבה.

"לשריפה — ואי מיחייב בבכור סלקי אימורים לגבוה.

"חלה טמאה — אין לה תקנה אלא שריפה דהאוכל תרומה טמאה חייב מיתה.

"ואמאי — מיחייב עיסת שביעית בשביעית בחלה.

"לדורותיכם — כתיב בחלה משמע אפילו בשביעית וכתוב (במדבר טו) מראשית עריסותיכם וגו'.

"תניא נמי הכי — דטעמא משום דלדורותיכם כתיב בהו.

"ולגמר מינה — דלא אמר לאכלה ולא לשריפה ותתחייב בהמת שביעית בבכורה.

"התם — גבי חלה עיקר הפרשתה לאכילה דאינה בשריפה אא"כ נטמאת".

היינו, רב חסדא מלמד שבכור הנולד לבהמת שביעית (היינו שנקנתה מדמי פירות שביעית - רש"י) פטור ממצות בכור ליתנו לכהן על אף שהוא פטר רחם לאותה בהמה. וזאת משום שהבכור קדוש בקדושת

חבל נחלתו

שביעית ומותר לאכילה בלבד. והגמרא שואלת מדוע מתבואת שביעית צריך להפריש חלה, ומתוצאת שיעקב הפרשתה אינו לשריפה, אבל בבכור כל עוד לא נפל בו מום הרי הוא שלמים וקרב על גבי המזבח, וממילא חלק ממנו נשרף.

תוס' במנחות (פד ע"א ד"ה רחמנא) שאל מדוע לא נלמד מעומר שנשרף ע"ג מזבח לגבי שאר קרבנות הנשרפים ומתוך: "וי"ל מה לעומר שכן ציבור ודוחה שבת וטומאה ועוד שאני עומר דמצותו בכך ולא מיקיימא מצותו אלא בשל שביעית, וניחא נמי שתי הלחם הבאות בפני עצמן בשביעית למאן דאמר דלשריפה קאיתין בפרק התכלת (לעיל דף מו:). **וכן בבכורות מתוך:** "וי"ל לא ילפינן בכור מעומר דאיכא פירכי טובא מה לעומר שכן קרבן צבור ודוחה שבת וטומאה, ועוד א"א לקיים עומר בשביעית אלא בפירות שביעית דבעינן כרמל, אבל בכור וחלה מתקיים בשנה שביעית בבהמות אחרות ובפירות אחרים".

וכן פסק הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ה): "בשנת השמטה שהיא הפקר שוכרין בית דין שומדין שישמרו מקצת הספיחים שצמחו כדי שיביאו מהן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש, ואלו השומדין נוטלין שכרן מתרומת הלשכה".

וכן ענה בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רמז): "עוד שאלת בשנת השמטה והיובל במה היו עושין עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת אחר שאין חריש וקציר ואם נתחייבו בבכורים ולקרו' עליהם:

"תשובה שאלות אלו הם דברי חכמה, ולענין עומר ושתי הלחם מפורש בגמרא בבא מציעא בפרק בתרא (ק"ח ע"א) שהיו באים מהספיחים וכן הוא במשנת שקלים (פ"ד מ"א)

ובמנחות פרק כל קרבנות הצבור (פ"ד ע"א), וכן הרמב"ם ז"ל בפ' אחרון מהל' שקלים. ולענין בכורים רש"י ז"ל כ' בפ' אם כסף תלוה שהיו מביאין אותם בשנת השמטה וכיון שהיו מביאים היו קורין ג"כ. ולא שאלת אם היו חייבין בתרומה ומעשר ושאר מתנו' עניים כלקט ושכחה ופאה. ונראה שהיו פטורים שהרי שדה הפקר הוא פטור מכל אלו המתנות כדמוכחא ההיא דמצא קציעות בדרך פטורות מן המעשר בפרק ב' דב"מ (כ"א ע"ב) ובפ"ג ממסכת מעשרות ושנת השמטה הפקר היא וכן בספרי תניא בפ' עשר תעשר יצאה שביעית שאינה חייבת במעשר וכן בפ' כי תכלה לעשר וכן בפ' חלה ושם אמרו שהיא חייבת בחלה וכן בירושלמי דשביעית פ"ט במשנה ובסוף פרק קמא דבכורות (י"ב ע"ב) יהי טעמא בחלה משום דכתיב לדורותיכם ובעומר פ' כל קרבנות הצבור (פ"ד ע"א) ובעומן ומואב שאינן מארץ ישראל חלקן בו חכמי ישראל אם ה' נוהג בו מעשר עני או מעשר שני כמו שהוא במשנת ידים (פ"ד מ"ג) והביארה בפ"ק מיבמות (ט"ז ע"א) ופ"ק מחגיגה (ג' ע"ב) לפי שלא היתה נוהגת בהם שמטה והיו נוהגים בהם מתנות. **אבל בא"י שנוהגת בהם שמטה גם מתנות כהונה גם מתנות עניים אינן נוהגין בהם.** ומההוא טעמא דהוה סבירא לן למיפטר עיסת שביעית מחלה אי לאו דכתיב לדורותיכם דלאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה אחלה אם נטמאה בת שריפה היא מההוא טעמא יש לפטור מתרומה, שהרי תרומה טמאה היא בשריפה כמו חלה ולאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה, וליכא קרא בתרומה לרבייא כדאיתא בחלה דטעמא אחינא איכא למיפטר מתרומה וממעשר דלא נתחייבו באלו אלא אחר העמדת כרי **ובשביעית**

ליכא העמדת כרי ושנינו בפרק א' ממס' תרומות אין תורמין מן הלקט ומן השכחה ומן הפאה ומן ההפקר ופי' בירושלמי משום דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו אתה חייב ליתן לו יצא הפקר שידך וידו שוין בו. ושנת השמיטה הפקר היא לכל. ובראשון מהוריות (ד' ע"ב) אמרו דשבת נוהגת בשביעית.

עולה מן הגמ' והראשונים שכיון שחלק ממצות העשה של קדושת פירות היא שלא לשורפם וכד', ממילא רק בקרבנות שהתנאים ההלכתיים מחייבים להביאם מפירות ארץ ישראל בשנת השמיטה – בהם יש דין מיוחד שבאים מפירות שביעית וחלקם נשרף על גבי מזבח אבל בשאר מנחות ונסכים היו מביאים אותם או מן הישן של א"י או מיבולי חו"ל.

בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תמה) גישה אחרת לכל האיסור, וז"ל:

"ט) אשר נתקשה כתר"ה בדין בהמת שביעית פטורה מן הבכורה משום לאכלה ולא לשריפה. מ"מ ירעה עד שיסתאב. ועוד יחלל האימורין שיחולל קדושת שביעית על דבר אחר ויוכל להקריב. הנה אקשה לו עוד אחת. דמה הקשה הש"ס במנחות (פ"ד ע"א) למה מביאין עומר בשביעית אקרי כאן לאכלה ולא לשריפה. ומה זו קושיא **הלא עשה דרבים של כל ישראל ידחה לאו הבא מכלל עשה**. שדעת הרמב"ם בהלכות יבום דאפילו עשה דעלמא דוחה אותה. ועוד דעומר קרבן ציבור שקבוע לו זמן שאפילו שבת החמורה דוחה כ"ש עשה דעלמא. (י) אך ברוך של דברים **דהתורה לא נתנה**

לו פירות שביעית רק לאכילה. ונמצא שלשורפה ע"ג המזבח אינו שלו **ואינו יכול להקדישה לענין זה**¹. וע"כ ניחא נמי בבכור דהאימורין אינם שלו לענין הקרבה וחשיב יד הקדש באמצע דפוטר מבכורה כמו אם בשותפות נכרי בדבר שעשה אותה בע"מ דקו"ל דפוטר כיון דיש חלק לאחר המונעו מהקרבה וה"נ בזה. וכן קושיית הש"ס בחלה דאינו שלו לקרות לה שם חלה כיון דגורם לו בזה שריפה. ומשני דכתיב לדורותיכם מוכח דאי מטמיא לא אמרינן ויכול לקרות לה שם חלה [ובודאי דאפי' לכתחילה א"צ ללוש פחות פחות מכשיעור כדי לפטורה. וע"כ פשוט דכ"ש דחייב בביכורים].

"יא) ולכאורה יש להקשות לזה מהמקדש בפירות שביעית מקודשת. וכתבו התוס' דאף דלכתחילה אסור משום לאכלה ולא לקדש בו אשה. מ"מ בדיעבד מקודשת. ולא אמרינן דלא הוי שלו לענין זה. לק"מ שהרי מ"מ הוא שלה וממילא מתקדשת. שהרי דעת התוס' פ"ק דחולין דלמחליף עצמו אסור ולא הוי שלו כלל ומ"מ מקדשת וכמ"ש התוס' פ"ק דקידושין באיבעיא דשתי בנותיך לשני בני דבתר מקבל אזלינן ולא בתר נותן. והיינו טעמא דהילך מנה והתקדשי לפלוני דמקודשת מדין עבד כנעני. ומשום דקבלת רבו גרמה לו".

נראה לפי האבני נזר שאת הלימוד: "ולא להביא ממנה מנחות" אין הוא מבין כאיסור הנובע מן העשה של "לאכלה", אלא כמניעה – התורה צויתה אותנו שאין אפשרות להביא ממנה מנחות משום שפירותיה אינם שלנו וא"כ לא התקדשו. ולכן הוקשה לו

1. סברא דומה כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' מג) לפטור בהמת שביעית מבכורה.

חבל נחלתו

ממקדש אשה בפירות שביעית. ודבריו מסבירים את הברייתות שהמביא מנחות מפירות שביעית פסולין. אולם בדבריו ישנה דרך חדשה ומשמע מהראשונים שאינם מסבירים כך את הסוגיה, אלא משום "לאכלה ולא לשריפה" או "ולא לסחורה" ואינם מבינים זאת כמניעה. ועוד אף לפי דבריו של האבנ"ז קשה שלא מצאנו שהפירות יוצאים מידו כתוצאה מפעולה אסורה. היינו, כיון שזכה בהם הם שלו, ואם יעשה מהם דבר האסור יעבור באיסור עשה, אך אין אומרים בהם "אי עביד לא מהני". ולדוגמא, אם עשה מהם רפואה עבר על "לאוכלה ולא למלוגמא" אבל התרופה שייכת לו. וא"כ במה עדיף הלימוד של ולא למנחות שאי עביד לא מהני. ועוד שאי עביד לא מהני הוא בלאוין אבל לא באיסורי עשה.

וכן בשו"ת עונג יום טוב (סי' קיג) לא הבין כאב"נ. ז"ל:

"ובמנחות (דף פ"ד) דפריך התם אמתניתין דשומרי ספיחי שביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. ומקשה שם הש"ס אמאי לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. והקשה הטור"א² הא קיי"ל דעשה דרבים דחי עשה דיחיד א"כ מאי מקשה הש"ס הא עשה דהבאת העומר הוי עשה דרבים ודחי לעשה דיחיד דלאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. וצריך לומר **דגם עשה דלאכלה עוברים הציבור שהעומר קרב עליהן** שהרי הכהנים מקריבים עליהם בשליחותם. וא"כ הרי משמע מזה דכיון שהכהנים מקריבים בשליחותן רמי גם איסור עשה דשביעית עליהם, **ודמי כאלו הם**

שורפים פירות שביעית. ולא אמרין דמצות העומר רמי עליהו ואיסור עשה דשריפת פירות שביעית רמי על הכהן המקריב, נ"ל דלא דמי דהתם שאני שהקרבן באה משל ציבור והם מוסרים הפירות שביעית לשורפם בשעת הקרבה הלכך רמי גם עליהו עשה דלאכלה ולא לשריפה. משא"כ באיסור שנעשה בעת הקרבה שהיה אפשר להקריב בלא איסור כמו שוחט הפסח על החמץ. שהרי אפשר לבער החמץ ולשחוט הפסח בזה ודאי אמרין דמעשה השליחות דפסח רמי על כל בני החבורה ויוצאים בו כאלו הם בעצמם שוחטים. ואיסור שחיטת הפסח דאית ביה רמין רק על השליח משום דאנו יכולים לחלק מעשה השליח ולחשוב מצות שחיטת הפסח על בני החבורה ואיסור חמץ על השליח לבד וכמו שבארנו דאין גופו של שליח דומה כאילו גופו של משלח עושה הדבר".

מבואר בדבריו שעל שאלת הטור"א (ששאלה אף האב"ג) שיבוא עשה דרבים וידחה עשה דיחיד עונה שאף העשה הנדחה הוא של רבים, וא"כ במה עדיף זה מזה.

ג. דמי שביעית

ומצאנו לכאורה שלא כלימוד הספרא והתוספתא במשנה בשביעית. במשנה (שביעית פ"ח מ"ח) נאמר: "אין מביאין קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות מדמי שביעית **ואם הביא יאכל כנגדן**".

ופרש הרמב"ם (שביעית שם): "ואמרו יאכל כנגדו, כלומר יוציא מממונו דמי אותו הדבר

2. טורי אבן, ראש השנה ל ע"ב. ועי' בהערות עליו הערה רי.

ויקנה בו פירות שאינן פירות שביעית ואוכלם בקדושת שביעית".

והתוספות יום טוב (שביעית שם) פרש: "אין מביאין כו' — דכל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין בספ"ק דמעשר שני"³. וכן במשנת שקלים (פ"ב מ"ב): "מדמי שביעית יאכל כנגדן".

ולפי כו"ע הקינים שהביא עלו לו ואינו צריך להביא קן נוסף לצאת ידי חובתו. וכך פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ו ה"י): "דמי שביעית... ואין מביאין מהן קיני זבים וזבות ויולדות וחטאות ואשמות, ואם הביא יאכל כנגדן, ואין סכים כלים ועורות בשמן של שביעית ואם סך יאכל כנגדן".

ונראה שאין זה חולק על הספרא והתוספתא. שם דובר על הבאת מנחות ונסכים מפירות שביעית עצמם, והם קרבים כולן או חלקן על גבי המזבח. ופירות שביעית, בניגוד למעשר שני, אינם יוצאים כלל לחולין, ואף אם החליף בהם הפירות הראשונים אינם יוצאים לחולין, כאמור (סוכה מ"ב, ע"ז נד ע"ב): "שביעית תופסת את דמיה, שנאמר כי יובל היא קדש תהיה לכם, מה קדש תופס את דמיו ואסור — אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה. אי מה קדש תופס דמיו ויוצא לחולין, אף שביעית תופסת את דמיה ויוצאת לחולין — תלמוד לומר תהיה — בהוייתה תהא. הא כיצד? לקח בפירות שביעית בשר — אלו ואלו מתבערין בשביעית, לקח בבשר דגים — יצא בשר ונכנסו דגים, לקח בדגים יין — יצאו דגים ונכנסו יין, לקח ביין שמן — יצא יין ונכנס

שמן. הא כיצד? אחרון אחרון נכנס בשביעית, ופרי עצמו אסור". ואם כן הקמח או השמן עצמו אינו יוצא לחולין, ועבר בהם על "לאכלה". לעומת זאת חליפי או דמי שביעית יוצאים לחולין, ולכן הקינים אותם הביא יוצאים לחולין ובאכילה כנגדם הוא יוצא ידי חובת "לאכלה" בדמי או חליפי השביעית. וכן נראה מהתוספתא (שביעית פ"ז ה"י): "[שביעית] אין לוקחין בה זבחי שלמים מה שאין כן במעשר שני". משמע שהאיסור לקנות בהם שלמים הוא לכתחילה, אבל בדיעבד יאכל כנגדם על אותם חלקים הקרבים על המזבח.

ועי' בכלכלת שביעית (חאסקין, ספרא עמ' תקכב) שלדעתו אין מביאין מדמי שביעית קיני זבים משום הלימוד בספרא שאם הביא פסולים שהבאנו לעיל ולדעתו: "ורק שלא להביא שום צרכי גבוה משביעית, דנאמר בו לאכלה ולא צרכי גבוה מנחות ונסכים". אבל כאמור מרחק גדול בין הספרא לבין המשנה בשביעית, שלפי הספרא עפ"י התוספתא המביא מנחות ונסכים הם פסולים, ואילו לפי המשנה יאכל כנגדם.

ד. שיטת הרמב"ם לגבי מנחות ונסכים בשביעית

שיטת הרמב"ם אינה ברורה. לא מצאנו שהזכיר במפורש שאסור להביא מנחות ונסכים מפירות שביעית. וכך כתב השפת אמת (מנחות פד ע"א):

3. עי' כלכלת שבת (חאסקין, ספרא עמ' תקכב) שסתר טעם זה לגבי שביעית וכתב שנאמר רק לגבי מע"ש.

חבל נחלתו

"משמע למסקנת התוס' וסוגיא דהתם **דכל מנחות אסור להביא בשביעית**, וצריכין להביא מנחת נסכים ושאר מנחות מן הישן [וכן איתא בתוספתא דמכילתין סוף פ"ח]. וצ"ע על הרמב"ם שלא כתב מזה, וצ"ל דסמך על מ"ש בה' בכורות (פ"ה ה"ט) דפטורה מבכורה ממילא ה"ה מנחות ונהטעם שכ' הרמב"ם שם משום לאכלה ולא לסחורה י"ל גם במנחות כיון דבידו ליתן להקריב לאיזה משמר שירצה ע"ש בכ"מ, ובתו"כ דריש בהדיא לאכלה ולא להביא ממנה מנחות ע"ש".

וכוונתו לנאמר ברמב"ם בהלכות בכורות (פ"ה ה"ט): "הלוקח בהמה ממעות מענש שני בירושלים חייבת בבכורה, אבל הלוקח בהמה מפירות שביעית הרי זו פטורה מן הבכורה לפי שאינו רשאי לעשות סחורה בפירות שביעית שהרי נאמר בה לאכלה, לאכלה ולא לסחורה, ואם תהיה חייבת בבכורה הרי זה משתכר בבכור שהרי יצא מתורת פירות שביעית, וכבר ביארנו בהלכות מאכלות אסורות שאסור לעשות סחורה בדברים האסורים באכילה וכן ביארנו בתרומות שאסור לעשות סחורה בתרומות וכן אסור לעשות סחורה בבכורות אע"פ שמותר

למוכרן על דרך שביארנו⁴. ונראה שאין מכאן להוכיח על כך שהמנחות והנסכים פסולים, ולכל היותר יש מכאן ראייה שאין לעשות כן לכתחילה ועובר בעשה של "לאכלה ולא לסחורה". אם כי קשה להבין מה הסחורה בנתינה לכהן זה ולא לאחר. ויותר היה ראוי לאסור מצד "לאכלה ולא לשריפה" וכיון שחלק ממנה הולך לשריפה יש לאסור.

והנה בתוספתא מעילה (פ"א הכ"ז) נאמר: "מכאן אמרו אין מביאין מנחות ונסכים ומנחות בהמה ולחמה של תודה מן הטבל, ומן התרומה, ממעשר ראשון שלא נטלה תרומתו, ממעשר שני והקדש שלא נפדו, מן המדומע, ומן החדש, מפירות שביעית ואם הביא לא מעל ואין צריך לומר מערלה ומכלאי הכרם". הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ה ה"ט) הביא את הבריתא כך: "אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע ואין צ"ל מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה, ואם הביא לא נתקדשו להיוותן ראויין לקרבן אבל נתקדשו להפסל ויהיו כקדשים שנפסלו". והשמיט דין שביעית. ונוה"כ לא הסבירו את השמטת הרמב"ם.

4. הכסף משנה העיר: "והראב"ד השיג על רבינו שכתב 'ולא לסחורה' ולא ה"ל לכתוב אלא 'ולא לשריפה' כמו שאמרו בגמרא. ונראה שבנוסחת רבינו היה כתוב **ולא לסחורה**. ומ"ש רבינו הרי זה משתכר בבכור היינו לומר שאינו חייב לבערו בזמן הביעור, ונותנו לכהן ויש לו טובת הנאה". ערוה"ש (יו"ד סי' שו סי"א) מקשה על הסבר הכס"מ ברמב"ם והסביר: "ולכן נ"ל דה"פ דהנה כשלוקחין דבר מאכל בפירות שביעית נתפס זה בקדושת שביעית כמ"ש הרמב"ם בפ"ו משמיטה ע"ש והכא כשלקח הבהמה נתפשה בקדושת שביעית והרי הבכור יצא מתורת שביעית כיון שמחוייב ליתנו דווקא לכהן ואין בשביעית חיוב זה בע"כ שיצא מדין פירות שביעית וזהו עצמו הריוח כלומר שקנה בהמה שתהיה כולה שביעית ואינה כן וזהו שדקדק לומר שהרי יצא מתורת שביעית והוי קניית הבהמה כסחורה שמשכר הבכור". ועי' מהרי"ט אלגאזי על הלכות חלה לרמב"ן (אות ב ד"ה ונראה לע"ד), ושו"ת שואל ומשיב (מה' א ח"ג סימן קכב).

ובשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' קו) כתב: "ובס' אבן האזל (שם) האריך הרבה לבאר דברי הרמב"ם... ובאות ג' שם תמה עוד למה הביא הרמב"ם רק טבל וחדש ומדומע וערלה וכלאי הכרם ולא הביא מה דתניא בתוספתא עוד מע"ר שלא נטלה תרומתו ומע"ש והקדש שלא נפדו ושביעית, וע"ש מה שתי', והעלה שם דלהרמב"ם דין מצוה הבאה בעבירה אינו פסול אלא היכא שגם בשעת הקרבה הוא עבירה, אבל היכא דבשעת ההקרבה ליכא עבירה ורק דבשעת הקדש היא עבירה אינו פסול, ובכך מיישב האבן האזל די"ל דלא דמי שביעית לתרומה דתרומה אף לאחר שיעשה הימנה מנחות נשאר שם תרומה עליה והעבירה נמשכת משא"כ שביעית כל דין שבה שאסור להפסידה משום

דבתורה כתיב ואכלו אביוני עמך לאכלה ולא להפסד וכאן העבירה בשעה שמקדיש למנחות ואז על הפסד שביעית, ובשעת ההקדש הוה עבירה אבל לאחר ההקדש ליכא הפסד שביעית ע"ש".
ובעל משנה הלכות הרבה להקשות על שיטת אבן האזל.
נראה לענ"ד, משתיקת הרמב"ם, שאם הביא מנחות ונסכים בשביעית מפירות שביעית יצא ידי חובתו, בין ביחיד בין בציבור אע"פ שעבר ב"לאוכלה ולא לשריפה". ונראה שאי"צ לאכול כנגדם שכן איסור שעשה אינו יכול לתקנו ואין הפירות יוצאים לחולין, ורק בדמי או חליפי שביעית יאכל כנגדם⁵.

5. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: עי' רש"י שמות כ"ג י"ט דאף שביעית חייבת בבכורים ודנו בשאלה מנא ליה בכורים בשביעית. (ויש לדון מצד 'ולא לשריפה', דהא בכורים שנטמאו נשרפים, ואולי על זה בא הריבוי בתורה).
תשובת המחבר: ביחס לביכורים בכוונה לא נכנסתי לנושא ועי' בסימן הבא. עכ"פ מש"כ הרב בענין שריפה מוקשה מדין עיסת שביעית שחייבת בחלה אע"פ שאף היא אם נטמאת עומדת לשריפה וכדברי הגמרא בבכורות שהובאה לעיל.

חבל נחלתו

סימן לט

ביכורים בשביעית

שאלה

האם חייבים בשנה השביעית בביכורים?

תשובה

א. שתי בעיות עומדות בהבאת ביכורים מפירות שנת השמיטה. ראשית, פירות האדמה אינם שלו בשנה השביעית ומפירות שאינם שלו אינו מביא ביכורים, ועוד לכאורה האדמה אינה שלו¹ לגמרי וכיצד יאמר: "הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי" (דברים כו, י).

רש"י (שמות כג, יט) כתב: "ראשית בכורי אדמתך — אף השביעית חייבת בביכורים, לכך נאמר אף כאן בכורי אדמתך. כיצד, אדם נכנס לתוך שדהו, ורואה תאנה שבכרה, כורך עליה גמי לסימן ומקדישה. ואין בכורים אלא משבעת המינים האמורים במקרא (דברים ח, ח) ארץ חטה ושעורה וגו'".

נראה שרש"י מפרש את כל הענין בשנה השביעית ולכן מזכיר כמה פעמים בפרשה שהרקע לציוויים האחרים הוא שנת השמיטה. כגון בפסוק יב: "וביום השביעי תשבת — אף בשנה השביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת, לא תנהג בה שבת

בראשית". וכן בציווי על שלושת הרגלים (פסוק יז): "שלש פעמים בשנה — לפי שהענין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא יסתרטט רגלים ממקומן".

בשור"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רמז) הביא פירוש רש"י זה וז"ל: "ולענין בכורים רש"י ז"ל כ' בפ' אם כסף תלוהו שהיו מביאים אותם בשנת השמיטה וכיון שהיו מביאים היו קורין ג"כ". וכן האור שמח (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ב) הביא את רש"י וקיבל את דבריו להלכה.

ב. הרא"ם (ר' אליהו מזרחי) כתב שבמכילתא בה הובאו הלימודים של רש"י לגבי שבת בראשית וג' רגלים שינהגו בשביעית ודוקא לגבי ביכורים לא נלמד כן. והוסיף שיש גירסאות שמילים אלו אינן מופיעות ברש"י אלא הפירוש לפסוק נפתח במלים: "כיצד אדם".

אף בגור אריה למהר"ל כתב: "בודאי טעות סופר הוא² דאין שייך דיהיה השביעית חייב בביכורים, שאין קורא אני כאן ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי, דהא לו לא נתן ואין שייך שחייב בביכורים?".

ואור החיים (דברים כו, ב) בלא הזכרת רש"י חלק עליו ובאר: "אשר ה' אלהיך נותן

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: האדמה היא שלו, ויכול למוכרה ולהקדישה ולבנות עלי' וכו'.

2. דבריו של המהר"ל מסתייעים מכך שדברי רש"י לא נזכרו במדרשים ובחלק מכה"י של רש"י, ואף הראשונים אשר בדרך כלל מתייחסים לפירושי רש"י (כגון הרמב"ן) לא הזכירו מכך מאומה. אלא שאיזכור השנה השביעית בשבת בראשית ובג' רגלים מלמד שרש"י ראה את כל הציוויים בפרשה כקשורים לשנת השמיטה.

הי"ד). וכן בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' קכו) הביא בקצרה את השאלה ודעות רש"י ומפרשיו ונשאר בצ"ע.

ד. החזו"א (ערלה סי' יא אות יח) התייחס לשאלה זו ותרץ את דברי רש"י וז"ל: "כמו שאין בכורים בשביעית שהרי הפירות הפקר, ואי זכי בעלים כזכי אחר דמי, ואין אלו פרי שזכה מאדמתו כיון שאין הפירות שלו, והא דכ' רש"י בפ' משפטים כ"ג י"ט אף השביעית חייבת בבכורים [ורש"י פי' כן משום דבמכילתא דריש כן בשבת ובמועדים דאשמעינן דאף בשביעית נהגין וכמש"כ רש"י שם, ולפיכך פרש"י כן גם בבכורים] נראה דלאו פירות שביעית קאמר, אלא פירות שחנטו קדם ר"ה של שביעית ותבואה שהביאה שליש קדם ר"ה ולקטן בשביעית וקצרה בשביעית ומביאן אחר עצרת, וס"ד כיון שאין שנה זו שנת שמחת אסיפה של תבואה ופירות אף אותן שאין בהן קדושת שביעית והן שלו לא יביא קמ"ל דאף שביעית חייבת בבכורים, ולכן סיים רש"י כיצד אדם נכנס לתוך שדהו כו' כורך עליה גמי ומקדישה, לאשמעינן דבפירות שהוא בעלים איירי, דאי אותן שהן הפקר אינו בעלים להקדישה ואינו נכנס לתוך שדהו אלא לשדה הפקר [אף שהגוף שלו רהיטת שימוש הלשון הוא על בעלות הפירות]."

דבריו של החזו"א דחוקים. שהרי פירות השנה השביעית – גפן, תאנה, רימון, זית ותמר קדושים בקדושת שביעית³ ובהם לדעתו אין מביאים ביכורים, ואלו משנה

לך – פירוש לפי ששיר ה' לו חלק בארץ והוא שנת השמיטה דכתיב ובשנה השביעית וגו' שבת לה' (ויקרא כה, ד), לזה בא דברו הטוב שאינו מצוה אלא על זמן הנתינה לך שהם ר' שנים אבל שנת השמיטה אין בה הבאת בכורים לפי שאינם שלו אלא מופקרת לכל".

ג. במנחת חינוך (מצ' צא, ב) כתב: "והנה הר"מ כאן ה"א והרב המחבר, סתמו וכתבו דמצות עשה להביא ביכורים וכו', נראה דאין חילוק בין שנה לשנה, דאפילו בשמיטה חייב בביכורים, דהוה להו לפרושי, ועיין רש"י על התורה פרשה זו, בפסוק ראשית ביכורי וגו', כתב דאף השביעית חייבת בביכורים לכך נאמר וכו' הרי מפורש בדבריו דאף שנת השמיטה חייבת בביכורים, ובודאי מצא כן באיזה בריתא".

ולאחר שמביא את דברי בעל אור החיים כותב שקשה לקבל את דבריו, שכן מהרמב"ם, החינוך ורש"י עולה שביכורים נוהגים בשנת השמיטה. ומביא את הגמ' בבכורות (יב ע"ב) שעוסקת בבכור ובחלה ומבאר שביכורים מצד דיניהם דומים לחלה שרק אם נטמאו נשרפים, ולכן מצד זה ראוי שינהגו בשביעית. והמהדירים על מנחת חינוך בהוצאת מכון ירושלים הביאו מהרש"ס ומהר"א פולד"א בירושלמי פאה (פ"ז ה"ה) שביכורים נוהגים בשנה השביעית, ונשנתה הסוגיה בירו' מעשר שני (פ"ה ה"ב). וכ"כ בס' גור אריה יהודה (תרו"מ סי' ה, לרב משה יהודה זמבא בן הגאון הרב מנחם זמבא

3. מועדי תנובת פירות ז' המינים הקדושים בקדושת שביעית הם: גפן מאכל - מאדר של שביעית, גפן יין - מתמוז של שביעית, תאנה - מאייר של שביעית, רימון - מאב של שביעית, זית מאכל - מאלול של שביעית, זית שמן - מחשון של שמינית, תמר - מאב של שביעית. (לפי הטבלאות בספר קטיף שביעית בהוצאת מכון התורה והארץ תשס"ז).

חבל נחלתו

לאנדא נ"י כנופך ספיר ויהלום אבדק"ק
נאשעלסק".

הרב הנ"ל הקשה על דברי המהר"ל וטען:
"דשפיר חייב שביעית בביכורים ויכול לומר
פרי האדמה אשר נתת לי כיון דעכשיו
הפירות שלו גם האדמה שלו. ודומה ללוקח
פירות תלושין וקנה גם הקרקע דחייב
בביכורים".

ומשיב האבני נזר: "סברת מהר"ל דשאני
הכא דגם עכשיו אין האדמה שלו לפירות".
וא"כ אינו נחשב כקונה פירות של קרקעו
שקורא ומביא. אמנם האב"נ דוחה זאת
שהרי כיון שהקרקע אינה שלו נחשב כאילו
הם ביכרו ביד נכרי שאינו מביא ביכורים
עפ"י הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ב הט"ו). ואף
לראב"ד החולק על הרמב"ם שם וסובר
שאף אם ביכרו ביד נכרי חייב להביא
ביכורים היינו כיון שאין קנין לנכרי להפקיע
מקדושת א"י ונחשב של הקונה⁵, אולם
דוקא בקנין נכרי "אבל בגדל בהפקר כ"ע
מודו כיון שלא ביכרו ברשות ישראל פטור
מביכורים".

מוסיף האב"נ שניתן היה לומר שיחשב
כקציר ישראל עפ"י דברי הטו"א בר"ה (טו
ע"ב) ששביעית היא הפקר לישראל בלבד
ולא לגויים. ולאחר משא ומתן בסברא זאת
הוא מסיק: "ואפי' אם הי' הדין דהוי הפקר
רק לישראל. ונאמר שזה הטעם שעומד בא
בשביעית דחשיב קציר ישראל. מ"מ הכא
גדל בפטור כיון דכל אדם שיזכה בו חוץ
מבעלים יפטור דאין הקרקע שלו". ובהמשך
מנסה לבאר זאת מטעם ברירה שיחשב

ששית כבר נקטפו והובאו בסוף ששית, ואף
אם הובאו בתחילת שביעית אי אפשר
לכנות זמן זה "שאינו זמן שמחה" שהרי הוא
רק סיום ששית. וחיטה ושעורה שהביאו
שליש לפני שמיטה – אין בארץ ישראל
מפני שהם גידולי חורף, וא"כ תבואת ששית
כבר נקצרה בקיץ של ששית והובאה בתור
ביכורים. ובשנה השביעית עצמה אין כבר
מפירות שבעת המינים שלא הובאו
לביכורים בששית או בתחילת שביעית,
ומפירות שביעית עצמה לדעתו אין מביאים
ביכורים.

ה. בצפנת פענח (הל' מתנות ענים פ"ב ה"ט)
כתב טעם אחר שאין מביאים ביכורים
בשנה השביעית וז"ל: "והנה גבי ביכורים אם
מביאין בשביעית לפי מש"כ דגם בשביעית
אסור לגרום למענט באכילתה כמ"ש רבינו
בפיהמ"ש ספ"ח דשביעית והנה בזבחים דף
פ"ח חשיב ביכורים רק לא חשיב פירות
שביעית ובתוספתא פ"ט דמנחות חשיב
פירות שביעית ולא חשיב ביכורים ע"ש וע"כ
משום דלא נהגי'... וכוונתו לאמור
בתוספתא (פ"ח ה"ל) שאין מביאים מנחות
ונסכים מפירות שביעית, ובזבחים נזכר
שאין מביאים ביכורים מן המדומע ושאר
דברים ולא נזכר פ"ש ומכך הוכיח שאין
מביאים ביכורים מפ"ש. ונראה שהמיעוט
באכילתה הוא אכילת הפירות רק
בירושלים ולכהנים בלבד⁴.

ו. בשו"ת אבני נזר (חי"ד סי' תמה) ענה
לשוואל: "ידיד נפשי הרב הגדול המפורסם
החסיד נ"י עה"י פה"ד כקש"ת מוהר"ר יעקב

4. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: ורק אם לא נטמאו.

5. ונו"כ הרמב"ם כתבו שאף הרמב"ם סבר כן.

שימוש בקרקע לצורך קטיף פירות אבל הקרקע לא יצאה מבעליה. ולכן אדם יכול למכור שדהו בשביעית.

עוד נלענ"ד להעיר, אור החיים הק' כתב: "אבל שנת השמיטה אין בה הבאת בכורים לפי שאינם שלו אלא מופקרת לכל". ולענ"ד הדבר תלוי בדרך הבנת הפסוק: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". אם נפרש נתת לי ה' על הקרקע דבריו אף עתה נכונים ואמיתיים אע"פ שהפירות לא היו שלו. אולם אם נפרש שהפירות שלו — זה אינו יכול לומר בשנה הזאת⁶. והדרשות שנדרשו בספרי מהפסוק הן ביחס לאדמה ולא לפרי האדמה, ולכן יש מקום שיוכל לאומרו בשביעית.

ח. וניתן עוד לתרץ שביכורים ניתן להקדיש במחזור עוד טרם שקדשו הפירות בקדושת שביעית וא"כ כביכורים הם כבר קדושים ואח"כ בהמשך גידול הפירות לא פקע חיוב ביכורים מהן אף שנוספה להן ק"ש, ובעת הקדשה כיון שהפירות לדין שביעית דינם כאילן שמותר לקוץ הם עדיין ברשותו.

כאמור ברמב"ם לגבי שביעית (הל' שמיטה ויובל פ"ה הל' טו, טז):

"ומאימתי יהיה מותר לאכול פירות האילן בשדה בשביעית, הפגין של תאנים משזריחו אוכל בהן פתו בשדה וכן כל כיוצא בהן, הבוסר משיוציא מים ואוכלו בשדה וכן כל כיוצא בו, הזיתים משיכנסו סאה של זיתים רביעית שמן פוצע ואוכל בשדה, הכניסו חצי לוג כותש וסך בשדה, הכניס שליש מותר להכניס לביתו שהרי הגיעו לעונת המעשרות.

בלקטת בעל השדה כאילו הוברר למפרע וביכר ברשותו ומסיק: "ולענין הלכה אין נ"מ דק"ל בדאורייתא אין ברירה".

וא"כ האב"נ רואה את הסיבה העיקרית לאי היכולת להביא ביכורים בשביעית משום שהפירות לא ביכרו ברשות ישראל אלא ברשות הפקר.

את האפשרות שיביא מאדמת אחר — שאף היא שלו עתה בשנת השמיטה, ובעצם אדמת א"י היא אדמת שותפים וכ"א יכול להביא מכל מקום, דוחה האב"נ מפני שהמצוה היא מצוה פרטית ואינו יכול לומר "אשר נתת לי".

ז. בשולי דבריו נראה לענ"ד להעיר שלא ניתן לומר שאדמתו יצאה מרשותו, וראיה מהגמ' בנדרים ומהר"ן שם. המשנה (מב ע"א) אומרת שהמודר הנאה בחבירו "בשביעית — אינו יורד לתוך שדהו, אבל אוכל הוא מן הנטיעות הנוטות". ושואלת הגמ' בעמ' הבא: "ובשביעית — אין יורד לתוך שדהו כו'. מאי שנא דאוכל מן הנוטות? דפירי דהפקירא אינון, ארעא נמי אפקרה! אמר עולא: בעומדין אילנות על הגבולים". ומפרש הר"ן: "ארעא נמי רחמנא אפקריה — כלומר ללקטת הפירות ולמה לא ירד לתוכה ללקוט פירותיה.

"אמר עולא בעומדין אילנות על הגבולין — אין הכי נמי דללקוט אילנות שבאמצע השדה מותר לירד לתוכה אבל ללקוט אילנות שעומדין על הגבולין לא דרחמנא לא אפקרה לארעא אלא ללקוט פירותיה הלכך כיון שאילנות הללו יכול ללקט אותם לא ירד".
רואים במפורש שמה שהותר הוא

6. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: נתן לו ע"י לקיטתו לפני חנטה?

חבל נחלתו

"מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי, אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד, ואם הוציא פירות והגיעו לעונת המעשרות מותר לקוץ אותו שהרי הוציא פירותיו ובטל דין שביעית ממנו".

ולעומת זאת לגבי ביכורים נאמר בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"א): "אף בשעת הפרשה אפי' בוטר אפי' פגים". נראה איפוא שניתן להקדיש ביכורים קודם שתחול עליהם ק"ש. אולם האחרונים דחו כיוון זה שהקדשת ביכורים קודם הבאתם למקדש אינה מקדשתם והאוכלם פטור וממילא לא ניתן לומר שתחול קדושת ביכורים על הפרי קודם שתחול ק"ש.

ח. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ל) עוסק בשאלת הביכורים ומביא ראיות לכאן ולכאן ודוחה אותן ומוסיף בסוף דבריו: "בשולי דאיגרתא אודיע גם זאת לכתרה", דמ"ש בספר כלכלת שביעית שם לתלות

פלוגתא זאת אי שביעית חייבת בבכורים או לא בפלוגתת הב"י והמבי"ט והמהרי"ט אי הפירות הם הפקר מעצמם בשביעית או דאיכא חיובא על הבעלים להפקירם ע"ש, כבר הקדימו לבאר כן המהר"ם שיק על תרי"ג מצות מצוה צ"א שכותב שם דלדעת הב"י דגם פירות שביעית שלו אלא דמ"ע עליו להפקירם א"כ אין ראיות הגור אריה ראי' ועכ"ח דס"ל כהמהרי"ט דפירות שביעית הפקירא דמלכא הוא עיי"ש, הרי דתלי המהר"ם שיק חיובא דשביעית בבכורים באי איכא מ"ע עליו להפקירם או דהפירות המה הפקר מאליהם מכח הפקירא דמלכא, ועמ"ש בזה גם בספר חמדת ישראל ח"א בקונטרס נר מצוה אות ל' וכן בספר שו"ת בית נאמן סי' ט"ו עיי"ש והדברים ארוכים". וכן עסק בכך בתורה שלמה על הפסוק בפר' משפטים. והערות המהדיר לס' גור אריה יהודה (עניני תרומ"מ סי' ה) עי"ש. נראה על כן שמדי ספק לא יצאנו, ובע"ה יבוא אליהו זכור לטוב ויתירם.

חבל נחלתו

סימן מ

שדה הקדש בשביעית

שאלה

שדה שהוקדשה לבדק הבית קודם השביעית ובה עצי פרי מה דיניה בשביעית לגבי מלאכות ולגבי קדושת הפירות?

א. דיני שביעית בהקדש

א. נאמר בתוספתא (פאה פ"ג הט"ו): "הנוטע כרם להקדש¹ פטור מן הערלה ומן הרבעי וחייב בשביעית מאימתי אדם רשוי (=רשאי) לבצור כרמו משיודע הפרי שכבר נתחייב הכרם בגדולי עוללות".

למדנו מהבריתא שחייבי שביעית חלים בשדה הקדש, ולכאורה הן לגבי איסור מלאכות בשביעית בשדה הקדש בזמן היותו תחת רשות הקדש, והן לגבי קדושת הפירות לאחר שנפדו מרשות הקדש.

ב. בירושלמי (פאה פ"ז ה"ח, וכן בפסחים פ"ד ה"ט) נאמר: "כהדא דתני הנוטע כרם להקדש פטור מן הערלה ומן הרבעי ומן העוללות וחייב בשביעית. רבי זעירא בשם רבי יוחנן ושבתה הארץ שבת לה' דבר שהוא לה'

קדושת² שביעית חלה עליו". מבואר בירושלמי שקדושת שביעית חלה על הקדש. וכדעה זו הביא הגר"א³ קוק זצ"ל בשבת הארץ (פ"א ה"ג), ולא מבורר דין המלאכות.

ג. בירושלמי נאמר בהמשך כך: "אמר רבי מתניה ולמה לו נן כיי דאמר רבי יוחנן דברי רבי יוסי מפני שקדם נדרו להבקירו וכא מפני שקדם הבקר נדרו להקדישו".

הרש"ס והגר"א הסבירו משפט זה על עוללות ולא על שביעית.

המהר"א פולדא מסביר זאת על שביעית: "ולמה אין אנו אומרים כהר"א דאמר ר' יוחנן דטעמא דר"מ מפני שקדם נדרו להפקרו מילתיה דר' יוסי תנן בנדרים היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל כו' מניח על הגדר ואומר הרי הן מופקרות לכל מי שיחפוץ והלה נוטל ואוכל ורבי יוסי אוסר. ומפרש ר' יוחנן טעמא דר' יוסי מפני שקדם נדרו להבקרו אבל כי קדם הבקר לנדרו מותר, והטעם מפרש התם דלא עלתה על דעתו לאסור

1. שדה הקדש וגדולי הקדש אסורים בהנאה עד שנפדו מההקדש, אבל משמע שמותר לעבד את הקרקע לזרוע ולנטוע ולעשות מלאכות הנצרכות לגידול. כן עולה מכך שפועל האוכל בשעת מלאכה אינו אוכל בשדה הקדש (ב"מ פז ע"ב), וכן מהבריתא המובאת להלן: "הנוטע כרם להקדש". אולם מהרמב"ם (הל' מעילה פ"ה ה"ה) משמע שאסור לגזר להשתכר בשדה הקדש ולעבד את השדה כדי למכור את יבוליה וכד'. וכן כתב בס' החינוך (מצ' שנ) "שזה הכתוב מלמד על כל דבר הקדש שאין מפרנסין אותו, ואין ממתינין להן ליום השוק, ואין מוליכין אותם ממקום למקום, וזה הכלל, שאין לך בהם אלא מקומן ושעתן בלבד. ובמה דברים אמורים במטלטלין, אבל הקרקעות מכריזין עליהם ששים יום רצופים בקר וערב, ואחר כך מוכרין אותם". ולפי דבריו אין שאלה לגבי מלאכות שהרי אין לעשותן ויש למכור את השדה תוך ששים יום. וצ"ע.
2. לפי הלשון "קדושת שביעית" משמע שהפירות קדושים בקדושת שביעית אבל לא מבורר האם מלאכות מותרות. ועי' בהערה הקודמת.

חבל נחלתו

איסור שביעית, ואפי' ר' יוסי דהתם מודה הוא הכא שהשדה בשביעית לא חל עליה הקדש ומותרת לכל³.

לדבריו, כמהרא"פ, מן התורה דין שביעית חל על שדה שהוקדשה, אבל אין לפירות דיני הקדש, אלא כיון ששביעית קדמה בציוויה, אין ההקדש חל עליה, וממילא כל איסורי מלאכות ודיני קדושת הפירות על השדה. אלא שאין זה נובע מדעת המקדיש אלא מכך ששביעית היא מצוה מן התורה.

למעשה אין נ"מ בין הסבר המהרא"פ לתולדות יצחק, אולם המהרא"פ השאיר זאת כקושיה ולא כקביעה להלכה. כדברי התולדות יצחק כתבו הפנ"מ והרידב"ז (בתוס' רי"ד).

במשך חכמה (ויקרא כה, ב) קיבל דרך זו של הירושלמי והבין שהפירות אינם קדושים בקדושת הקדש אלא חלים עליהם דיני שביעית ונאכלים הפירות בלא פדיון. וכן משמע במקצת מדברי הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (זרעים ח"ב סי' מג).

ה. בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' רטז) רצה לבאר עפ"י שיטת התולדות יצחק שהרמב"ם לא הביא להלכה את שאלת שביעית בשדה הקדש, ששביעית חלה ולא הקדש. אולם לאחר מכן חזר בו שכן הסבר זה של אפקעתא דמלכא הוא לפי שיטת המבי"ט והמהרי"ט, ואילו לפי הב"י, וכך פסק פאת השלחן הלכה כב"י, צריך להפקיר

בנדרו מה שהבקיר וה"נ האי דנוטע כרמו להקדש נימא נמי דלא עלתה על דעתו לאסור בהקדשו מה שהפקיר והיינו שביעית שהפקר הוא לא עלתה על דעתו לאסור הפקר של שביעית בהקדשו ומותרין הפירות בלא פדיון. שקדם שביעית להקדשו – דהא הפקר של שנה שביעית היא מעולם וע"כ קדם להקדשו הוא ולא משני כלום על קושיא.

לפי פירוש המהרא"פ שביעית חלה בשדה הקדש וההקדש אינו חל, וטעמו מחמת דעתו שלא התכוין להחיל הקדש על הפקר וכיון ששביעית זמנה ידוע גם הפקרה ידוע. וא"כ לגבי שדה שהוקדשה חלים עליה דיני שביעית ומלאכות שביעית אסורות בה, אבל פירותיה אינם קדושים בקדושת הקדש. ומשמע במהרא"פ שדרך זו אינה למעשה והלכה כדעה הראשונה שחלים על השדה הן קדושת הקדש והן קדושת שביעית.

ד. התולדות יצחק פרש אף הוא את שאלת ר' מתניה על שביעית ומסביר כך: עפ"י דברי ר' יוסי בנדרים אם הפקיר ואח"כ אסר את נכסיו הנדר אינו חל על נכסיו שהפקיר, וכן בשביעית היא קדמה מצד ציוויה בתורה להקדש וע"כ ההקדש לא חל עליה. וז"ל: "וכא הרי קדם איסור שביעית היינו ההפקר שמונח על כל הקרקעות של כל העולם מדין התורה שבשביעית הם מופקרים לכל הם קודמין להקדשו שהקדיש הכרם הלכך אין ההקדש חל עליו להפקיע ממנו

3. בדבריו חידוש שאולי גרם לרש"ס ולגר"א לפרש זאת על עוללות. לדברי התולדות יצחק הקדימה אינה קדימה זמנית שהחפץ הופקר קודם שהוקדש, אלא שדין שביעית שמצווה מן התורה קודם להקדש שנעשה בבחירת המקדיש, ודבריו צ"ע. וכך הקשה על דרכו של התולדות יצחק בספר ניר. וכדברי התולדות יצחק כתב הפנ"מ. ועי' תוס' הרי"ד (לרידב"ז) שבאר שאפקעתא דמלכא חזקה וחלה כבר בשש שנים קודם השביעית ולכן הקדשו לא חל על השביעית.

בפועל ואין די באפקעטא דמלכא⁴.

ו. תוספות במנחות (פד ע"א ד"ה שומרי ספיחין) הביאו את שיטת ר"ת שפירות שביעית שמורים אסורים באכילה ולא הותר לאכול אלא מן המופקר, ושאלו א"כ איך היו מביאים עומר מספיחין שהניחו עליהם שומרים – ו"א"כ היכי שריא הכא להביא עומר מספיחים המשומרים הא בעינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל?⁵, וכתב תוס' באחד מתרוציו: "אי נמי קצירך ונוזירך אמר רחמנא דידך אין ולא של הקדש, ומהאי טעמא שריא קצירה". וכתוס' כתב הר"ש (בהר פרשתא א, ה) על הספרא.

היינו לפי תוספות אין על הקדש איסור שמירה בשביעית ואין עליו איסור קצירה, ולא באר מה הדין לגבי קדושת שביעית בפירות וניתן לומר ששביעית כלל אינה חלה על הקדש.

המשנה למלך (הל' שמיטה ויובל פ"א ה"א) לאחר שהביא את התוספתא והירושלמי כתב: "וכעת לא ראיתי לרבינו (=הרמב"ם) שהביא דינים אלו דשביעית". ולא הזכיר התוספות במנחות.

ז. ויש לעיין האם תוס' חלקו על הירושלמי והתוספתא. בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' קכז) כתב: "ולכאורה הי' נראה דכונת התוס' לשיטתם במנחות פ"ד ע"א ד"ה שומרי וכו' בסוה"ד דשדה הקדש ליכא בי' דין שביעית דקצירך ונוזירך אמר רחמנא ולא של הקדש, ועי' מל"מ פ"א משמיטה ויובל בשם ירושלמי להיפוך דיליף מדכתיב ושבתה

הארץ לד' דכל לד' צריך שביתה, ועי' שו"מ תליתאה ח"א סי' י"ד שלא ידע מדברי מל"מ הנ"ל, ועכ"פ התוס' ס"ל כן".

עולה מדברי המהרש"ם שזו מחלוקת בין הירושלמי (שלא לפי ר' מתניה) לבין תוס' במנחות, וכן סבר שכלל אין דין שביעית בהקדש ולא רק שמותרים בשימור וקצירה. השואל ומשיב (מה' תליתאה ח"א סי' יד) כתב במכתב לאב"ד בערזאן⁵ כך: "מ"ש על דברת התוס' מנחות פ"ד במ"ש קצירך ונוזירך דידך אין ולא של הקדש וכתב שנעלם מהם הירושלמי מפורש בפ"ד דפסחים דהנוטע כרם להקדש חייב בשביעית, ולפענ"ד לא קשיא, דכל טעמו של הירושלמי מסיק שם משום דהפקירו קדם לנדרו ולא מצי לחול ההקדש על הפקר דשביעית, אבל לענין עומר שאי אפשר להשיג רק מספיחי שביעית כדאמרו שם לדורותיכם ואת אמרת תבטל יעו"ש, א"כ כשם שגזרה התורה ששביעית יהיה הפקר כמו"כ אמרה התורה שיביא עומר בשביעית, א"כ שפיר כתבו דלענין הקדש אינו חל שביעית וז"ב ופשוט".

עולה מדבריו שאף שלכאורה סתירה בין הירושלמי לבין תוס', שלירושלמי שדה הקדש מתקדש אף בקדושת שביעית ולתוס' אינו מתקדש, השואל ומשיב נוקט להלכה כדוגמת הסיפא של הירושלמי – שאלת ר' מתניה (עפ"י דרכו של התולדות יצחק) ואין הקדש חל על שביעית לגבי עומר. והתורה שציוותה על שביעית היא ציוותה על עומר בה, ודברי תוס' שאין בספיחין קדושת

4. ולהסברת המהרא"פ בירושלמי תירוצו נכון ואי"צ לדחותו.

5. אולי זה המהרש"ם שהיה אב"ד בעיר זו.

חבל נחלתו

שביעית ומותרים בשימור וקצירה מתייחסים דוקא לעומר ולא לכל שדה הקדש.

ח. הגרשז"א במעדני ארץ (סי' ה סעיף כא) הסביר את תוס' בדרך אחרת. לדעתו תוס' קבלו את התוספתא והירושלמי אלא שתוס' למד שאיסור שימור ואיסור קצירה בשביעית הם רק כאשר זה נעשה לצורך אדם פרטי אבל אם שמר לצורך רבים או לצורך הקדש או שקצר לצורכם מותר. וז"ל המעדני ארץ: "אלא עיקר כוונת התוס' לומר שאיסור קצירה הוא דווקא בקוצר להדיוט ולא לגבוה ומותר שפיר לקצור לצורך הקדש גם משל הדיוט..." והוכיח הגרשז"א את דבריו מהשטמ"ק שהביא תירוצ' תוס' בלשון זו: "אי נמי ענבי נזירך דדרשי מינה מן המופקד אתה בוצר ואי אתה בוצר מן המשומר משמע דוקא משומר לצורך בני אדם דנזירך משמע לצרכך אבל לצורך גבוה שרי". ולפי"ז כל דיני הקדש עליו וכל דיני שביעית ורק שמור וקצירה נלמד שמותר לצורך העומר אמנם לא כשואל ומשיב שהסביר שבשדה הקדש לעומר אין קדושת שביעית, אלא ודאי יש בו ורק הותר בשימור וקצירה.

וכן בס' כלכלת שביעית (חאסקין, עמ' רכ הע' כה) כתב שלתוס' יש לפירות קדושת שביעית וקדושת הקדש ורק אין על הפירות איסור שימור וקצירה, ומותר בהקדש לשמור ולקצור כדרך הקוצרים.

סיכום

עפ"י שיטה אחת בירושלמי חלים על הקדש כל דיני שביעית וא"כ שדה הקדש אסור במלאכות בשביעית ופירותיו צריכים פדיון מהקדש וקדושת שביעית עליהם. לפי שיטה שניה בירושלמי פירות שדה

הקדש בשביעית אין עליהם דיני הקדש אלא רק דיני שביעית (בין להסבר המהרא"פ ובין לפי התולדות יצחק).

שיטת תוס' במנחות ניתנת להתפרש בשביעית כלל אינה חלה על הקדש. ויש המפרשים שבשדה הקדש אין איסור שימור וקצירה אבל שאר דיני שביעית חלים על הקדש. ויש מפרשים שרק לגבי עומר אין חלים עליה דיני שביעית.

ב. דרך פדיון פירות הקדש הקדושים בקדושת שביעית

א. הקדש יוצא לחולין ע"י פדיון של בעליו או ע"י מכירה לאדם אחר ההקדש יוצא לחולין ודמיו מתקדשים.

לגבי שביעית חלקו בסוכה (מ ע"ב): "אמר רבי אלעזר: אין שביעית מתחללת אלא דרך מקח. ורבי יוחנן אמר: בין דרך מקח בין דרך חילול". ומסקנת הגמרא (שם מא ע"א): "אלא אמר רבי אשי: מחלוקת בפרי שני, אבל בפרי ראשון, דברי הכל דרך מקח – אין, דרך חילול – לא". ומפרש רש"י: "מחלוקת בפרי שני – בהא הוא דאיכא למאן דשרי דרך חילול, אבל פרי ראשון כו". וכך פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ו ה"ח): "אין שביעית מתחללת אלא על דרך מקח, בד"א בפרי ראשון אבל בפרי שני מתחלל בין דרך מקח בין דרך חילול".

בשביעית בניגוד להקדש הפרי הראשון והאחרון אינו יוצא לחולין, וכן צריך לאחר כל העברות הקדושה לאכול הן את הפרי הראשון והן את האוכל האחרון. כך כותבת הבריתא (סוכה מ ע"ב): "שביעית תופסת את דמיה, שנאמר כי יובל היא קדש תהיה לכם, מה קדש תופס את דמיו ואסור – אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה. אי מה קדש תופס דמיו ויוצא לחולין, אף שביעית

סימן מ — שדה הקדש בשביעית

איפשר (=אי אפשר) שאיפשר להקדש לצאת בלא פדיון, לפדותו ולאוכלו נמצא כלוקח לו קורדוס מדמי שביעית אמר ליה הגיזבר מחליפו ביד אחר.

מפרש הרש"ס:

"לאכלו בלא פדיון אי אפשר – קושיא היא למאי דאמרין דחייב בשביעית דהיכי אכלי עניים פירותיו בשמיטה כיון שהוא קדוש, דבלא פדיון אי אפשר דלא מצינו הקדש יוצא לחולין בלא פדיון.

"כלוקח קורדוס מפירות שביעית – דכיון דפרדין אותו סברי דקדושת שביעית הוא דקא פרקי יבוא הגזבר ויטעה לקנות מדמיו קורדוס או אבנים כמו הקדשות בדק הבית ואסורין, והתורה אמרה לאכלה ולא לדבר אחר כדאיתא במס' שביעית (פ"ח) ובתו"כ (פר' בהר).

"ומשני – הגזבר מחליפו ביד אחר – נאמר לגזבר שיוציא הקדש זה מתחת ידו כי היכי דלא ליטעי ויחליפנו ביד אחר והאחר יהא שליחא דרבנן וישמע למצות חכמים ויקבר או ישרף".

היינו, לדברי הרש"ס יוצא שגזבר הקדש מעביר את קדושת ההקדש לפירות אחרים ואותו הקדש מתבער מן העולם, והפירות הראשונים נאכלים בקדושת שביעית. לא ברור מדבריו האם קדושת השביעית עוברת גם לחליפין, אם היא עוברת לא ברור מה הרווח ההלכתי או הממוני מכל ההחלפה. אם היא אינה עוברת לא ברור מדוע צריך לבער את החליפין הרי הם אינם קדושים בקדושת שביעית אלא רק בגדר ממון הקדש, ומדוע יהא אסור לקנות בהם להקדש קרדוס.

ג. הגר"א על הירושלמי (כת"י א) פירש בצורה שונה: "לאכלו בלא פדיון – פי'

תופסת את דמיה ויוצאת לחולין – תלמוד לומר תהיה – בהוייתה תהא. הא כיצד? לקח בפירות שביעית בשר – אלו ואלו מתבערין בשביעית, לקח בבשר דגים – יצא בשר ונכנסו דגים, לקח בדגים יין – יצאו דגים ונכנסו יין, לקח ביין שמן – יצא יין ונכנס שמן. הא כיצד? אחרון אחרון נכנס בשביעית, ופרי עצמו אסור.

וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ו הל' ז, ט):

"חומר בשביעית מבהקדש, שהפודה את ההקדש יצא הקדש לחולין ויתפשו הדמים תחתיו, והשביעית אינה כן, אלא המוכר פירות שביעית יתפשו הדמים ויעשו כפירות שביעית, והפירות עצמן לא נתחללו ונעשו כפירות שאר שנים, שנאמר בה תהיה בהוייתה תהא לעולם, ולפי שנקראת קדש תופשת דמיה, נמצאת אומר האחרון נתפס בשביעית והפרי עצמו הוא כמו שהיה.

"כיצד לקח בפירות שביעית או בדמיהן בשר נעשה הבשר כאותן הפירות ואוכלו כפירות שביעית, וצריך לבער אותן בשעת ביעור השביעית, לקח באותו בשר או בדמיו דגים יצא הבשר ונתפשו הדגים, לקח בדגים או בדמיהן שמן יצאו דגים ונתפשו שמן, לקח בשמן או בדמיו דבש יצא שמן ונתפשו דבש, וצריך לבער הפירות הראשונות עם הדבש האחרון, כדרך שמבערין פירות שביעית, ואין עושין משניהם מלוגמא ולא מפסידין אותן כשאר פירות שביעית".

ב. נברר את דרך הפדיון והאכילה של פירות הקדושים גם בקדושת הקדש וגם בקדושת שביעית.

בירושלמי (פאה פ"ז ה"ח) בוארו דיני חילול הקדש ושביעית כך: "רבי חייא בר אבא בעא קומי רבי מנא לאוכלו בלא פדיון

חבל נחלתו

דמקשי האיך עושין בפירות שביעית של הקדש, דהפירות גופא א"א לאכלן כמו שאר שביעית הא אין הקדש יוצא בלא פדיון, ולפדותו ולאכלו קשה דא"כ הוו המעות דמי שביעית דשביעית תופס דמיו וא"כ יהא אסור ליקח שום דבר מזה דהוי כלוקח לו קרדוס מדמי שביעית.

"ומשני מחליפו ביד אחר – פי' שמחליף אותן המעות על מעות אחרים שיש לאחר של חולין שהוא רוצה לאוכלן ויוצאין אלו מאיסור שביעית, דזה כלל בידינו ראשון ראשון נתפס בשביעית ופרי עצמו אסור אבל האמצעיים יוצאין ע"י חולין אלו לחולין". וכדבריו פרשו על הירושלמי בשדה יהושע ובספר ניר ובחסדי דוד על התוספתא (פאה פ"ג הכ"א).

פירוש לדבריהם: הגזבר מוכר את הפירות הקדושים בקדושת שביעית ואז הפירות נאכלים ע"י הקונה בקדושת שביעית בלבד, והמעות קדושים הן בקדושת שביעית והן בהקדש לבדק הבית. ונוטל את המעות ומחליפן עם אחר הרוצה לאכול פירות בקדושת שביעית, מעות האחר מתקדשים בקדושת שביעית והאחר קונה עמהם פירות חולין המתקדשים בקדושת שביעית ואוכלם, והמעות שביד גזבר הם הקדש ללא קדושת שביעית.

יא. בספר ניר התייחס לתשובת הירושלמי שהגזבר מחליפו ביד אחר ומקשה: "למ"ד שביעית פ"ח ובבלי סוכה פ"ג דשביעית יוצא לחולין בין דרך מכירה בין דרך חילול ניחא, דאחר מחלל לפירות שביעית שיש לגיזבר על פירותיו ואוכל אותן האחר פירותיו בקדושת שביעית ופירות הקדש שהן תחת הגיזבר יוצאין לחולין מקדושת שביעית ואז מותר לגיזבר למוכרן

וליקח בדמיהן כל מה שצריך לו להקדש אע"ג דקונה בדמיהן דברים שאינם בני אכילה ולא הוי כלוקח קרדוס מדמי שביעית שהרי כבר נפקע קדושת שביעית מהן על ידי חילול. אבל למ"ד אין שביעית מתחלל אלא דרך מכירה לא ידעתי איך יעשה דהא על ידי מכירה אי אפשר שהרי המעות נתפסות ממילא בקדושת שביעית והקדש אין להן צורך רק לבניין וכהאי גוונא ולא מיקיים בהו לאכלה וזהו כלוקח לו קרדוס מדמי שביעית". ומקשה שדברי מהרא"פ אינם ברורים. ולפי מה שכתבנו לעיל בשם הגר"א נראה ששאלתו מתורצת.

יב. בפירוש פני משה הסביר באופן אחר וז"ל: "א"ל משכחת לה בלא פדיון הדמים וחיוב בשביעית דקתני שחל חיוב שביעית עליו אע"פ שהוא ביד הקדש וכיצד הוא עושה הגזבר מחליפו ביד אחר שמחליף כרם זה עם כרם אחר והאחר נכנס להקדש תחתיו ואותו הכרם נשאר קדושת שביעית עליו וה"ה שיכול להחליף עם בעל הכרם עצמו על כרם אחר אלא אורחא דמילתא נקט דבעל הכרם כשהוא מוציא מן ההקדש בדמים הוא פודה וכאן א"א מפני איסור שביעית שנעליו וכדאמרן".

וכוונתו שכיון ששביעית אינה מתחללת בפרי ראשון בפדיון (רק דרך מקח) בהעברת הקדושה מהכרם הראשון לשני הכרם השני יהיה קדוש רק בקדושת הקדש בעוד שהכרם הראשון ישאר קדוש בקדושת שביעית. ואחר בקשת המחילה לא זכיתי לירד לעומק דעתו מה הרווח ההלכתי בהחלפת כרם בכרם, סו"ס הכרם השני אף פירותיו קדושים בקדושת שביעית, וא"כ עדיין לגזבר ההקדש יהיה כרם ביד הקדוש בקדושת שביעית ובקדושת הקדש. ועוד

חבל נחלתו

שנראה שאין לחלל פירות שביעית על פירות שביעית ואפילו בפרי שני או שלישי אין להעביר את קדושת השביעית מהפרי השני לפרי שבלא"ה קדוש בקדושת שביעית. ועי' שו"ת משפטי עוזיאל (כרך א י"ד סי כז) שהביא את הפנ"מ ולא חשש לקושיות על דבריו.

הרידב"ז על הירושלמי הלך בדרכו של הפני משה אבל דוקא לגבי פירות ואלו דבריו: "הגזבר מחליפו כ'. כלומר משכחת לה

בדרך חילול דלא מהני בשביעית ומהני בהקדש ונמצא דהוה הקדש ולא נתפס בקדושת שביעית... ומסקינן דבפרי ראשון ד"ה דרך מקח אין דרך חילול לא".

היינו מחלל את הפירות על מעות וכיון שהקדש מתחלל ושביעית אינה מתחללת נשארים הפירות בקדושת שביעית והמעות מתקדשות בקדושת הקדש אבל לא בקדושת שביעית. וכ"כ האור שמח (הל' מאכלות אסורות פ"ח הי"ז).

סימן מא

מאכל בהמה בשביעית

שאלה

חלק ממנת המזון היומית לבהמות ברפתות ודירים לחלב היא מירק טרי או ירק מוחמץ (תחמיץ חיטה וכד'). לשם אספקת ירק טרי מכינים שדות ירק אשר נקצרים מספר פעמים בהפרשים של מספר שבועות והירק מחולק בעגלות חלוקה לאבוסים הבהמות. לגבי ירק מוחמץ, השדות נקצרים לאחר החורף ומכניסים את היבול לבורות תחמיץ, שם הם מחמיצים, ואח"כ מועברים מידי יום לאבוסים. מזון אחר הוא תערובת שחלק ממרכיביה הם גרעיני תבואה טחונים או שבורים.

איך ראוי להכין זאת בשנת השמיטה בדרך המותרת?

א. מלאכות לשם מאכל בהמה

כל מלאכות השדה שנאסרו בשביעית לגבי אדם נאסרו אף לגבי בהמה. בימינו, בכל ירק אשר מכינים בשדות

למאכל בהמה מלבד הכנת השדה וזריעתו צריך להשקותו השקאה מלאכותית ולא להסתמך על גשמים בלבד, כמו"כ השדות זקוקים לריסוסים נגד עשביה ומזיקים ודישון לשם הוספת תנובה.

ב. קדושת שביעית באוכלי בהמה

נאמר בתורה בפרשת שמיטה (ויקרא כה, ז) "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל". ולכן כשם שאדם אוכל מפירות שביעית המופקרים לכל, כן חיה ובהמה אוכלות מפירות שביעית על אף קדושתם.

לגבי ימינו אין בעיה בכך שבהמות תאכלנה ירק הקדוש בקדושת שביעית, אבל ישנה בעיה בהאכלת תבואה הראויה לאדם לבהמה, ועי' לקמן.

ג. איסור ספיחין לבהמה

הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ב) כתב: "ומדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורין

חבל נחלתו

באכילה, ולמה גזרו עליהם מפני עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעוני גנה בתוך שדהו בסתר, וכשיצמח יאכל מהם ויאמר ספיחים הן, לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית". ובהלכה הבאה כתב: "אבל הירקות שדרך רוב האדם לזרעם בגנות ומיני תבואה וקטניות כל הצומח מהן אסור מדבריהם והמלקטן מכין אותו מכת מרדות".

איסור זה במחלוקת בין האחרונים האם נוהג אף במאכל בהמה.

כך כתב החזו"א (שביעית סי' ט אות ו): "איסור ספיחין הוא אפילו לבהמה ומסתבר שאין מעמיד בהמתו ע"ג ספיחין בשביעית". ואסר שם אף תלישה במוצאי שביעית מספיחי שביעית לצורך בהמה. וכ"כ עוד בס' ט אות יז.

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' נא אות יא) כתב: "אבל אוכלי בהמה או מיני צובעין שפיר גזרו בהם חכמים איסור ספיחין אף לענין הנאה חוץ מתבן וקש". וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה תניינא (סי' קכג אות ז) אולם סיים: "וגם ראיתי באמונת יוסף קנ"ג ע"ב שכתב בפשיטות דבאוכלי בהמה לא נהג איסור ספיחין, ואפילו להר"ש סיריליו שם דמשמע דבהא גופא מספקא ליה הירושלמי, מ"מ המסקנא דמותר". ועי"ע שו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' ס), וכן עולה מאיכ"ר (פתיחתא יז) שיש איסור ספיחין במאכל בהמה. ובשו"ת פסקים וכתבים לגרי"ה הרצוג (חלק מצוות התלויות בארץ סי' נז-סב) מסיק שאין במאכל המיוחד לבהמה איסור ספיחין.

ד. מאכל אדם לבהמה

עוד נאמר בתוספתא (שביעית פ"ה ה"כ):

"פירות שביעית אין מאכילין אותן לבהמה ולחיה ולעופות אם הלכה בהמה מאיליה לתחת תאינה ואוכלת בתאנים לתחת חרוב ואוכלת בחרובין אין מחייבין אותו להחזירה משם שנ' בארצך תהיה כל תבואתה לאכל". היינו אף שאסור להאכיל בשביעית מאכל אדם לבהמה, בכ"ז אם בהמה הלכה מעצמה ואוכלת מפירות הראויים לאדם אין צריכים למונעה. וכך פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"ה): "פירות המיוחדין למאכל אדם אין מאכילין אותן לבהמה לחיה ולעופות, הלכה הבהמה מאיליה לתחת התאנה ואכלה אין מחייבין אותו להחזירה שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול". (יש איסור נוסף לגבי רפואה שאינו מצוי בימינו).

אם הגידול הוא ירק הראוי לבהמה בלבד (כגון תלתן או אספסת) מותר להאכילו לבהמה בשביעית אע"פ שהוא קדוש בקדושת שביעית. בתבואה המיועדת לתחמיץ, אם הגיעה התבואה להבשלת דונג היא כבר ראויה למאכל אדם ואסור ליתנה לבהמה, ולכן חייבים לקוצרה לפני שהגיעה לשלב גידול זה. לגבי חיטה אשר מגדלים אותה לגרעינים ועושים ממנה תערובת לבהמות, בשמיטה הקודמת הפנו את כל החיטה בקדושת שביעית למאכל בהמה, וכנראה סמכו על כך שהתבואה גודלה מלכתחילה לבהמה מותר להאכילה לבהמה, אע"פ שבתבואה שהיא בעקרון מאכל אדם לא מצאנו שהתירוה וצ"ע.

ה. קצירה כדרך הקוצרים

פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד הל' כב כג): "הפירות שיוציא האילן בשביעית לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה שנאמר ואת

לתערובת כאן עומדת השאלה וכי איך מותר לקצור בכמות המספיקה לבהמותיו לשנה ולעתים אין לו כלל בהמות והוא מגדל לאכילת בהמות אחרים. להלן (פ"ז) תבואר הדרך ההלכתית להיתר פעולה זו.

ו. ביעור בתחמיץ ובגרעינים

מהפסוק שהובא לעיל (פרק ב) נלמד דין ביעור פירות שביעית אף בפרי הראוי לבהמה. כתב רש"י: "אם חיה אוכלת בהמה לא כל שכן, שמזונותיה עליך, מה תלמוד לומר ולבהמתך, מקיש בהמה לחיה, כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמתך מן הבית, כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית". מההיקש בין בהמה לחיה למדו חכמים מתי זמן הביעור. וניתן ללמוד מהפסוק שיכול לקצור או לקטוף מאכל לבהמתו ולהניחו לפניו בביתו ואינו צריך להוציא את בהמתו לשדות ולחורשים כדי שתאכל.

וכן שנינו במשנה (שביעית פ"ט מ"ז): "מאימתי נהנין ושוּרפין בתבן ובקש של שביעית משתרד רביעה שניה". ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "בתבן ובקש של שביעית — דסתם תבן וקש חזי למאכל בהמה ויש בו קדושת שביעית ואסור לשרפ וליהנות בו הנאה של [אבוד], משום דדרשינן לאכלה ולא להפסד. אבל כשנתבטל מה שבשדה ממאכל חיה פקעה קדושת שביעית ממה שבבית".

ירק אשר נאכל טרי לאחר קצירתו אין צריך ביעור שכן קוצרים אך לצורך אכילה מיידית ולא מעבר לכך.

תחמיץ מזריעת ששית וגידולי שביעית קדוש בקדושת שביעית וא"כ הוא חייב

ענבי נזירך לא תבצור, ואם בצר לעבודת האילן או שבצר כדרך הבוצרים לוקה. וכיצד עושה תאנים של שביעית אין קוצין אותן במקצה אבל מייבשן בחרבה, ולא ידרוך ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה, ולא יעשה זיתים בבית הבד, אבל כותש הוא ומכניס לתוך בד קטן ביותר וטוחן בבית הבד ובקוטב ומכניס לבד קטנה, וכן בשאר הדברים כל שיכול לשנות משנה". הרמב"ם עוסק בפרי האילן, ואינו מתיר אלא עיבוד המותר בשינוי. ואף הכמות המותרת לצבירה בביתו היא מועטת כדבריו בהלכה הבאה: "ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך שמביאין מן ההפקר, חמש כדי שמן חמשה עשר כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר".

הרמב"ם לא התייחס כלל לקצירה שכן לשיטתו כל הגידולים החד-שנתיים נאסרו משום ספיחין. וממילא אין אפשרות לקצירה בשביעית. אבל אף הוא מסכים שאם קוצר לבהמה — למ"ד שאין במאכליה איסור ספיחין או למ"ד שאין ספיחין במתחיל לגדול בששית אבל יש עליו קדושת שביעית — אסור לקצור קצירה מרובה אלא רק קצירה מועטת.

וכך כתב הסמ"ג (לאוין סי' רסח): "ומה שאמרה תורה את ספיח קצירך לא תקצור שלא יקצור כדרך הקוצרים שבכל שנה כדתניא בתורת כהנים (בהר פרק א ה"ג) ואם קצר לוקה כיצד כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר אלא קוצר מעט וחובט ואוכל".

לגבי מאכל בהמה יש לכך חשיבות גדולה. לגבי אוכל הנאכל טרי ונקצר מידי יום מותר לקצור ולחלק מיד לבהמות. אולם מאכל הנאגר כגון תחמיץ או גרעינים

חבל נחלתו

הירק מן השדה.

בישובי פאג"י נהגו עפ"י הדרכת החזו"א לעשות אוצר בית דין לשם התרת כל הפעולות הללו. אולם יש בכך הערמה גדולה. בית דין במקור של תקנת אוצר בית דין הוא כעין 'בעלים' של כל פירות העיר, והוא אוסף את כולם לאוצר שלו ומחלקם לבעלי הבתים בכמויות קטנות, ומחלוקת הפוסקים אם במקרה זה צריך עדיין ביעור פירות שביעית. כמו"כ, בעיקר עפ"י היתרים שנמסרו בע"פ ע"י רבני ישובי פאג"י, התיר החזו"א לשלוחי בית דין לעשות מלאכות דרבנן לשם ריבוי פירות אם היבולים יקטנו (ויגיעו רק לחמש ששיות מהיבול הרגיל). באוכלי בהמה אין להבחין בין הפרי לירק כולו נאכל, וא"כ לשם יצירת גבעולים ועלים הותר להשקות לרסס לדשן ולעשב כגידול בכל שאר השנים!

במקרה הנוכחי זו נראית הערמה גדולה. הרי השדה נזרעת לשם בהמותיו של בעל השדה, עפ"י אוצר בית דין הוא נהיה שליח בית דין לגדל ולקצור עבור עצמו לבהמותיו. השדה כביכול הפקר לכל ישראל, אבל מעשית בית דין שהוא בעל השדה עושה זאת רק עבור פלוני מסויים העובד בשדה שלו ומכין לבהמותיו. ואין זה דומה לאוצר בית דין במטעים שפריים עבור כל ישראל, המגדל הוא שליח בי"ד לגדלו עבורם, והפרי נמכר או מתחלק לעם ישראל. ובאוצר בי"ד הנעשה לצורך

בביעור ככל פירות שביעית. וההפקר שהוא הביעור שאנו נוהגים בימינו בפני שלושה מאוהביו הוא הערמה. וכי מי מפנה את הבורות שלו בתחילת החורף ומפקיר אותם!! וכי איזה ערך יש להפקר כזה, שהוא בתוך רשותו, כאשר ברור לכל שאין מי שיבוא ויכנס לישוב ויטול, ואם יבוא ימנעו ממנו!¹

גרעינים אשר מועברים למכונת תערובת, ועדיין לא נמכרו לתזונת בהמות נמצאים ביד אוצר בית דין (עיי' בפרק הבא), ואם נמכרו לפני הביעור למגדל והגיע זמן הביעור, כיון שהם נמצאים בכמות יחסית קטנה ברפתות ובוללים אין צורך בביעור.²

ז. זריעת ששית ואוצר בית דין במאכל בהמה

נהגו בימינו להקל בירקות בזריעת ששית ולא לגזור בהם גזירת ספיחין (כר"ש ורמב"ן ולא כרמב"ם). ירק זה קדוש בקדושת שביעית. לכאורה, בדרך זו ניתן להתגבר על בעית אספקת ירק לבהמה בשביעית. אלא שמתעוררת בעית המלאכות לגידול הנעשות להשביח את הירק לבהמות. ירק שנקצר מושקה ומדושן להגברת התנובה ושוב נקצר כמה פעמים, ודאי כל הפעולות הללו נעשות לשם הבהמות בשביעית, כאשר ללא דישון והשקאה לאחר הקצירה – לא יגדל ירק כלל. כמו"כ במידה והקצירה בשביעית נעשית במכונה לכל השנה, עולה החיוב של ביעור עם כלות

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: אם כך באמת אינו כלום. אבל אינו ראוי למנוע ממנו.

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: אם זה מזון שלש סעודות ותו לא.

בהמותיו של המגדל יש הערמה בולטת הן מצד הבעלות הממשיכה, והן מצד שבעל השדה עובד כדרכו לצורך עצמו ולא כשליח בית דין עבור כלל ישראל. מצב ההערמה מכניס את אותן שדות לספק שמורות ונעבדות בשביעית, וכל הכותרת מלמעלה של 'אוצר בית דין' נראית הערמה גמורה.

מסקנות

ישנן שתי דרכים לגדל מאכל בהמה בשביעית, או ע"י אוצר בית דין או ע"י מכירת הקרקע לזמן לנוכרי³. כדי לא לעשות עצמנו לחוכא ואטלולא נראה שהבעיות ההלכתיות הנוצרות באוצר בית דין תובעות להגיע להיתר מכירה בשדות אשר יבולן מיועד לבהמה. בכך תיפתר בעית שמור ונעבד, התבואות שיגדלו בהן יוכלו להינתן בשופי לבהמות בלא הבעיה של מאכל אדם, ובכך התחמיץ והגרעינים לא יצטרכו ביעור, וכל צדדי ההערמה שבעבודת אדם בשלו בשביעית לא ייוצרו. ניתן אף במקרה זה לקבוע עפ"י שיטת הרב קוק זצ"ל שמלאכות דאורייתא לא תעשינה ע"י ישראל, ולגבי השאלות שלפנינו ניתן להתנות שהזריעה תיעשה בששית ובכך למנוע מלאכה זו מהשנה

השביעית.

וכדברי שו"ת ישועות מלכו (י"ד סי' נג): "בדבר השמיטה, תמה אני הלא למכור הקרקע הוא היתר פשוט וכל ישראל הדדים בח"ל נוהגים כן, הן לענין מכירת בכורים והן לענין מכירת חמץ בפסח והן היהודים אשר יש להם כפרים ושדות בשבתות השנה, ואם כי בהיות ישראל על אדמתם חלילה להם למכר באשר הבטיח להם השי"ת וצויתי את ברכתי, לא כן בזה"ז שבעו"ה מעט מן המעט אשר יש להם נחלת שדה, בפרט כי גדולי רבני ספרד אשר צפרנס עבה מכריסם של חכמי אשכנז הם מתירים שיעבדו הנכרים בשביעית ע"י מכירה, ולעבוד ישראל לא הותרה לא למעשה ולא להלכה גם ע"י מכירה, רק שיעבוד נכרי ע"י מכירה, ואיך נוכל לעשות תורתם פלסתר, והאמת כי ע"י פחזותם של האשכנזים יצא מכשלה גדולה כי יעבדו ישראל בעצמם את שדותיהם, אמנם אני לא כתבתי לא לאיסור ולא להיתר כ"א המכתב הראשון אשר כתבתי בהיתר המכירה, ומעולם לא עלה על דעתי שיהי' איש חושש בזה להחמיר". בניגוד לנאמר בדברי הישועות מלכו רוב העיבודים יעשו בשביעית ע"י ישראל, כפי שהתירו גדולי ישראל, אולם זו סיבה נוספת שלא להכשיל את החקלאים בעבודה בשביעית.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: כדי להינצל מהערמה בדרבנן לעבור על חשש לאו דאורייתא? אולי מדה כנגד מדה על מכירת א"י לגוים מכר הקב"ה את א"י לגוים באוסלו א', אוסלו ב', התנתקות? תגובת המחבר: עי' במכתב המצורף אל הגר"א נבנצל ובתשובתו.

מכתב אל הגר"א נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים

ב"ה עש"ק פר' "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" תשס"ז

לכבוד הרב הגאון אביגדר נבנצל שבת שלום וכל טוב!
בהערותיו האחרונות על תשובתי בענין מזון לבהמה בשביעית הפליאני בטענתו: "כדי להנצל מהערמה בדרבנן לעבור על חשש לאו דאורייתא? אולי מדה כנגד מדה על מכירת א"י לגוים מכר הקב"ה את א"י לגוים באוסלו א', אוסלו ב', התנתקות?" ואפרט דברי.
פתיחת דבריו מובנת לי שחשש שעוברים בהיתר המכירה על לאו דלא תחנם. ואע"פ שכבר גדולי הדורות האחרונים נחלקו בכך, ולכן הבאתי מדברי הישועות מלכו, בכ"ז הרב חושש לכך. אולם יש להעיר שהצד השני היינו ע"י אוצר בית דין אינו הערמה אלא מרמה. וכבי' עושים עין של מעלה סמויה. וכי אדם שיעבד את אדמתו במלאכות דרבנן ויכין אוכל לעצמו — יותר לו לעשות כן מפני שהוא שליח של בית דין. ולפי"ז בית דין יתירו לכל אדם לעבד בשביעית את שדהו כדי שיהיה לו מה לאכול, תחת מינוי שהוא "שליח בית דין". והוא אינו מפקיר ולא נותן לאף אחד ליטול ועושה כל מלאכה תחת הכותרת של "אוצר בית דין". זה לא נראה, ולא לכך היתה כוונת חז"ל בסדרם אוצר בית דין. ולכן אם ישוב בא"י מכין לבהמותיו מזון לכל השנה השביעית הקדוש בקדו"ש, אבל ממשיך לנהוג בהם מנהג בעלות בכל האופנים שבארתי במאמרי, לדעתי זו אינה הערמה אלא מרמה. ועל כן העדפתי הערמה במכירה לנוכרי מאשר רמאות באוצר בית דין.
אולם טיעונו שצרות ארץ ישראל שנחתו עלינו על ידי פשיעת מנהיגינו הם עונש משמים על היתר מכירה — הכאיבוני והפליאוני.

ראשית, מפני שאינם ממין הטענה, בבחינת "אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה — אתם מה טיבכם?". איזו מין טענה זו. וכי איך ניתן להוכיח ממאורע שכך רצון השם ולא אחרת?!

וכבר הביא בעל "אם הבנים שמחה" את תשובת מהריב"ל המובאת במב"ט: "כל חכם הרוצה להשיג על פסק חכם חבירו שהאריך בכתב להטעים דבריו, אינו יכול להשיג על פסקו רק אם ג"כ מברר דבריו בטענות צודקות, אבל בפיסומי מילי בעלמא, לומר שאין הדין כפסקו, אין שומעין לו". ועל מדוכה זו של "לא תחנם" ישבו גדולי עולם וקדושי עליון ואיך אפשר לומר שמה שעשו כהוראת שעה להציל את ישוב הארץ גורם לעקירת ישראל מנחלתם. וכל הגדולים שפסקו כן לא חששו לכך, ולהיפך עשו זאת לחיזוק אחיזת ישראל בארץ נחלתם וכבוד הרב מטיל על כתפיהם אחריות גדולה מאד.

ועוד, עד שהרב משליך זאת על כתפי המנהיגים את היתר מכירה, ישליך זאת על כתפי אלה שקנו מערבים רוצחים ומחבלים בשנות השמיטה הקודמות תוצרת חקלאית וחזקו את אחיזתם בארצנו בידים!

ועוד, לפי דברי המשנה שגלות באה לעולם על ביטול שמיטה, היא אף באה על ג"ע וא"כ כאשר ב"ש התירו צרות לאחים ולדעה שעשו כהוראתם יצא שהיתה צריכה לבוא גלות שהרי הלכה כב"ה והיא אסורה לאחים. אלא שעל כרחנו אין מכריעים הלכות על פי

אירועים שאפשר לפרשם ולהסבירם בכל מיני דרכים. וכש"כ שכאשר ישנה מחלוקת בהלכה ולכל צד ראיות, וצד אחד נהג כהוראתו הוא לא עשה עבירה ולא נענשים עליה משמיה. שסו"ס לא בשמים היא והארץ נתן לבני אדם. וכיון שפסקו והורו למעשה כהוראתם כל העושה על פיהם נוהג כדין ולא נענש. ומה שמצאנו ענישה לציבור הוא על עבירות אבל לא כשעשו הלכות בהוראת גדולי ישראל. ואפילו אם יש חולקים וסוברים שההוראה לא היתה כדין – על כך לא נענש הציבור ולכל היותר אם אותו חכם פשע בהוראתו ישלחו לו אות משמיה שלא פסק כראוי.

ולכן נראה לי שהטחת טענה כזו מערפלת את החשיבה והבדיקה ההלכתית, ואינה לגופו של ענין. וכי מי שהרג צרעה בשבת נאמר שכיון שלפי הרמב"ם אסור להורגה יבוא עליו עונש משמים כיון שדיני נפשות לא נוהגים בימינו, הרי איננו פוסקים כרמב"ם שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה וממילא זהו איסור דרבנן בלבד, והנוהג כן עשה כראוי לפי פסיקת השו"ע. וכן בעשרות מחלוקות השייכות בדיני תורה אי אפשר לבוא ולהגיד למתיר כיון שלדעתי לא נהגת כדין יבוא עליך עונש משמים, שהרי הוא נהג כהלכה לפי מה שהורו לו רבותיו.

ואם יאמר הרב, הגדולים שהתירו היתר מכירה התירו בשעת הצורך הקשה, אבל עתה אין לכך צורך, שוב אומר: אבל כל בית ישראל שסמכו על ההיתר מה עשו? הרי הם עשו עפ"י הוראת בית דין שאולי טעו בשיקול הדעת ובטלו מצוה מדרבנן של שביעית, וא"כ אלה הצאן מה עשו?

לכן נראה לי שאין מקום לטענת הרב שליט"א. סליחה אם פגעתי בכבודו, לא התכוונתי לכך אך הדברים נראו לי שלא מתאימים.

בכבוד רב יעקב

תשובת הרה"ג אביגדר נבנצל:

אין לי טענות על כבודי. אבל לענ"ד הדברים צריכים הרהור. מדה כנגד מדה נתן כדי שנוכל ללמוד מזה.

אמירה לנוכרי בשביעית

פוסקים המקילים אף באיסור תורה כבעל העיטור, ויש פוסקים המחמירים אף באיסור דרבנן (עי"ש בנוה"כ לשו"ע), הרי למעשה זו דעת רוב הפוסקים.

ב. השאלה היא לגבי שביעית. לפי מסקנת הראשונים לעיל, לגבי מלאכות מן התורה הרי הן אסורות לפחות מספק לחומרא. אולם שביעית בימינו לרוב"פ מדרבנן. וא"כ אף ארבע המלאכות (זריעה, זמירה, קצירה, בצירה) הן מדרבנן, שאר המלאכות בימינו הן תרי מדרבנן. ראשית כיון שהן אסורות אך מדרבנן, ועוד שבימינו שביעית מדרבנן.

האם מותר מחמת צורך גדול, או הפסד גדול, או לצרכי מצוה (כגון ישוב א"י) לעשות ע"י נכרי מלאכות האסורות בשביעית מדרבנן?

ג. בניגוד לאיסורים אחרים, כגון חסימה או סירוס בהם ישנם לאוים בלבד, בשנה השביעית ישנה מצות עשה מקבילה ללאוין של "ושבתה הארץ". נחלקו ראשונים ואחרונים האם מצות העשה מוטלת על העובד בפועל בשדה או על בעל השדה אף אם אחרים עובדים בה. אם מצות העשה מוטלת על העובד בשדה, כאשר אחרים עובדים בשדהו אין בעל השדה עובר, ומצות העשה היא מצות "גברא" כרוב המצוות בתורה. לעומת זאת אם הציווי הוא ששדהו תשבות בשביעית, הרי המצוה היא מצות "חפצא" ועל כן גם אם אדם אחר עובד בה כגון נכרי – בעליה עובר באיסור עשה. דוגמא לאיסור כזה הוא חיוב שביתת עבדיו ובהמותיו של אדם בשבת.

א. במסכת בבא מציעא (צ ע"א) שאלה הגמרא: "איבעיא להו: מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, מי אמרינן: כי אמרינן אמירה לנכרי שבות – הני מילי לענין שבת, דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו – לא. או דלמא לא שנא?" מוסיף רש"י: "אמירה לנכרי שבות – מדרבנן". היינו תוקף האיסור בשבת מדרבנן, על אף שהאמירה היא לעשות איסור תורה.

הראשונים השוו את האיסור לכל שאר האיסורים. כתב בעל המאור (ב"מ נב ע"ב): "והאומר לעובד כוכבים חסום פרתי ודוש בה בעיא ולא איפשיטא ולחומרא". והיראים (סי' רעד) כתב: "ונשאר בתיקו וכל תיקו דאיסורא אפי' בדרבנן לחומרא". והרא"ש (ב"מ פ"ז סי' ו) כתב שהראב"ד הכריע לקולא בכל איסורי תורה פרט לשבת. אמנם הרא"ש עצמו הכריע לחומרא. וכן הראב"ה (סי' תתקמז), והרמב"ם (הל' שכירות פ"ג ה"ג).

בדיני שבת נפסק (שו"ע או"ח סי' שז ס"ה): "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער; ויש אוסרין". היינו, אף שאמירה לנכרי שבות הרי באיסורים מדרבנן מקילים עוד יותר, והותר במקום צורך גדול לומר לנכרי לעשות פעולות האסורות לישראל מדרבנן. ואף שיש

הסמ"ג (עשין קמז)⁴ ותוס' רבינו אלחנן (ע"ז טו ע"ב) (עפ"י חלק מהאחרונים), מהרש"ל (ב"מ צ ע"א), ערוה"ש (סי' יט ס"ט), מנחת חינוך (מצוה קיב, שכו) סברו שבעל השדה מצווה ששדהו לא תעבד בשביעית, ולכן אין הבדל בין אם הוא עובד בשדה או שנכרי – בעל השדה עובר בעשה. מחמת אותה שיטה, יש מהאחרונים שאוסרים השכרת שדהו לנכרי בשביעית אף בהבלעה (קודם השביעית) (י"ד סי' ד), שו"ת נחפה בכסף (י"ד סי' ד), שו"ת משיב דבר (ח"ב סי' נו), תורת הארץ (ח"א פ"ו אות' טז, יז), בני ציון (סי' ב), ספר השמיטה (עמ' צא סעי' א). וסיבת האיסור שאם נכרי עובד בשדהו כיון שקנין הגוף של ישראל, הרי הוא עובר בעבודת נכרי בשדהו. ה. הרב זצ"ל (קונטרס אחרון סי' א) מוכיח מלשון הרמב"ם בסה"מ (מ"ע קלה): "שציונו לשבות מעבודת הארץ", ומתוס' (ע"ז טו ע"ב ד"ה מי) "כשהיא (השדה) ביד ישראל אחר יש בו אסור דאורייתא אם זרע ישראל", וכן מהחינוך (מצ' קיב). שרק כאשר בר חיובא עובד בקרקע עוברים בעשה, אבל אם העובד בה נכרי אין עוברים בעשה. וכ"כ הרצ"ה קוק זצ"ל במאמרו "עוללות שביעית", ומביא בשם הגאון האדר"ת שכתב על החיוב במצות עשה אף אם נכרי עובד בה כ"דברים מתמיהים". עפ"י אותה שיטה הסוברת שהאיסור על העובד בעבודת ישראל ולא אם השדה

עצם זה שהם שייכים לאדם מישראל מחייב את שביעתם ועל כן אף אם נכרי חרש בבהמת ישראל בשבת – בעליה עוברים בחיוב השביעה.

ישנה דעה שלישית, בין הפוסקים¹ אשר סברה שהעשה של "ושבתה הארץ" מוטל על כל ישראל, ולכן אם שדה של ישראל נעבדת בשביעית כל ישראל עוברים ב"עשה". אולם דעה זו נדחתה ע"י הרא"ה קוק זצ"ל, עי' בקונ' אחרון לשבת הארץ (סי' א).

ועל כן צדדי השאלה הן שתי האפשרויות שהובאו לעיל: מצות "גברא" או מצות "חפצא".

ד. יש שרצו² להביא ראיה מהגמ' בעבודה זרה (טו ע"ב): "א"ל אביי: וכל היכא דאדם מצווה אסור? והרי שדה, דאדם מצווה על שביעת שדהו בשביעית, ותנן: בש"א: לא ימכור אדם שדה ניר בשביעית, וב"ה מתירין, מפני שיכול להובירה" ולכאורה החיוב הוא מוחלט בחיוב שביעת שדהו. אולם לענ"ד אין מכאן כל ראיה, שכן המדובר במוכר כלי עבודת אדמה לאדם מישראל, וממילא הקונה בשביעית קונה לצורך עיבוד שדהו ולא לצרכים אחרים ולו עצמו אמנם נאסר הדבר לכו"ע.

בקונטרס "עוללות שביעית"³ כתב הרצ"ה קוק שהראשונים לא קבעו דעה בנושא בצורה מפורשת, ורק האחרונים ניסו לדייק מדבריהם לכאן ולכאן.

1. כ"כ הלכות שביעית (זילבר פ"ד סעי' צב) שיש חיוב שביעה כללי על כל ישראל להשביט שדותיהם.
2. כ"כ בספר השמיטה (עמ' צא),
3. פורסם בקובץ "סיני" ושוב בשבת הארץ (השלם).
4. עי' שבת הארץ השלם פ"א ה"א ופ"ד ה"ל.

חבל נחלתו

נעבדת, כתבו האחרונים שמותר להשכיר לנכרי שדה של ישראל בהבלעה, והם: שו"ת מבי"ט (ח"ב סי' סד), שו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' נב), פאה"ש (סי' כג סע' טו בי"ש ס"ק לא). ומשמע שאין בעל השדה עובר באיסור כאשר נכרי עובד בשדה ישראל בשביעית. ואעפ"כ אסרו הוראה ישירה לעבודת נכרי בשביעית עצמה משום שכר שביעית.

ו. בהכרעה במחלוקת, יש מהאחרונים שפסקו להחמיר. בשו"ת משנת יוסף (סי' מא) סבר ששיטת כל הפוסקים שישנו איסור שביטת הארץ ובעליה עוברים בעשה בכל מקרה שהאדמה נעבדת, והביא משו"ת נחפה בכסף שאם גוי זרע באדמת ישראל הפירות אסורים. כמו"כ הביא מתורת הארץ (ח"א פ"ו אות' א-י, טו-יז) שג"כ סבר כך. ומביא מהחזו"א (שביעית יז, כה) שהיא מחלוקת.

עוד כתב בשו"ת משנת יוסף (סוף סי' יב) שבמלאכה לאוקמי אילנא שהותר מחמת הפסד אין עדיפות לנכרי. ובשם הגרשז"א מביא שלא מצינו בפוסקים לעשות השקאה ע"י נכרי. ותולה זאת בשאלה האם עבודות שהותרו בשביעית צריך למעט עד כמה שניתן. ומסיים: "אבל כשאסור ע"י ישראל אפילו במקום הפסד כגון במלאכה גמורה או בגוף האילן וכד', א"כ כשלישראל עצמו לא מועיל היתר של לאוקמי, למה יהא מותר ע"י נכרי, לפי מה דקי"ל דאפילו כשנכרי עובד בשדה ישראל עובר הישראל על מ"ע דושבתה הארץ".

וכן דעת ספר ברית עולם (זילבר, סי' א

סע"י סג) שבכל מקום שהתירו מפני הפסד, אם אפשר יש להחמיר ע"י נכרי, "אבל מה שאסור ע"י ישראל במקום הפסד צ"ע אם מותר ע"י נכרי" עכ"ל. ומסתמך על שו"ת מהרי"ל דיסקין (סי' כז אות כד) שכתב להתיר לנטוע בשביעית עצי אקליפטוס ע"י נכרי במקום שהאזיר לא טוב וצריך לזככו, ויש לחוש לבריאות הגוף של יושבי המקום דאין שעת דחק גדול מזה⁵.

ז. אולם מסקנת הרא"ה קוק זצ"ל שדין אמירה לנכרי בשביעית כדינו בכל המצוות ואסורה אף בשביעית רק מדרבנן. וז"ל: "נראין הדברים, שאין חילוק בין שדה של גוי לשדה של ישראל, שגם בשדה של ישראל, אין ישראל עובר כשהגוי עובד, והאיסור הוא איסור שבות ככל איסורי תורה" (קנ"ו אחרון סי' א).

וכ"כ הגר"י אריאל (באהלה ש"ת ח"ג סי' י, עמ' 122): "בשאלה זו של אמירה לנכרי בשביעית הוכרעה ההלכה לקולא ע"י הפוסקים, כפי שכתב הגרא"י קוק זצ"ל באגרות ראייה (ח"א עמ' רפט) שאמירה לגוי בשביעית אינה אסורה אלא מדרבנן, וכן החזו"א (סי' יז אות כח) ומענדני ארץ (פרק יג). ומביא הגר"י אריאל את היתר הנטיעה ע"י נכרי של המהרי"ל דיסקין וכן היתר גיזום "חזירים" (שו"ת מהריל"ד סי' כז אות ד) ושירוש עשבים שוטים ע"י חרישה (שם אות יב) כל זאת דוקא ע"י נכרי. וכן מובא שם שהגרנ"ה הלוי התיר עפ"י מהרי"ל דיסקין והגר"ש סלנט עבודות דאורייתא בקרקע שנמכרה לנכרי ע"י נכרי.

5. העוקב אחרי דבריו של המהרי"ל דיסקין יראה שבמפורש היקל ע"י נכרי ולא משום בריאות אלא שעת הדחק בעבודות דרבנן ולא כמש"כ המשנת יוסף.

מותר לעשותם ע"י נכרי. והדבר יכול להילמד מדיני שבת שבאיסורים מדרבנן הותר ע"י נכרי מטעמי הפסד, וא"כ ק"ו לגבי איסורי דרבנן בשביעית שכל חיובם בימינו הוא תרי דרבנן.

לדוגמא, הרב זצ"ל סבר שמלאכה לאוקמי פירא אסורה שכן: "מה שהוא צורך הפירות הפקיעה תורה שהפקירה את פירות שביעית לכל, וסלקה יד הבעלים מהם" (שבה"א פ"א הט"ז). אולם לפי המבואר כאן, נראה שע"י נכרי יהא מותר לעשות לצורך אוקמי פירא במידה ולא יהיו לעץ פירות בהפסד גדול. ואף שאנו נוהגים להקל באוקמי פירא מכח הוראת החזו"א, היתר זה ברור יותר אף לדברי הרב זצ"ל.

וכן כל המלאכות שמנה הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ה) שיש בהם אברויי: "ולא יחתוך היבולת מן האילנות, ולא יפרק העלין והבדים היבשים, ולא יאבק את צמריתו באבק, ולא יענשן תחתיו כדי שימות התולעת, ולא יסוך את הנסיעות בדבר שיש לו זוהמא כדי שלא יאכל אותו העוף כשהוא רך, ולא יסוך את הפגין, ולא ינקוב אותו, ולא יכרוך את הנסיעות, ולא יקטום אותם, ולא יפסג את האילנות וכן שאר כל עבודת האילן, ואם עשה אחת מאלו בשביעית מכין אותו מכת מרדות". נראה שאם יש בהם צורך גדול או הפסד גדול, מותר לעשותם ע"י נכרי. וניתן ללמוד זאת מתשובת המהרי"ל דיסקין (סי' כז) שבכמה מקומות התיר ע"י נכרי. ולעומת זאת מלאכת נטיעה או הברכה או הרכבה כתב המהרי"ל דיסקין (שם אות כב) שאין להתיר אף ע"י נכרי (אף שנטיעת עץ סרק שהיא מדרבנן התיר בשעת הדחק). והסיבה ברורה, כיון שאין בהם עתה צורך ונטיעתם או המלאכות האלו לא

ח. ראיה להקל יש מהמשנה במסכת שביעית (פ"ג מ"א) בה נאמר: "מאימתי מוציאין זבלים לאשפות משיפסקו עובדי עבודה".

וכתב על כך המגן אברהם (או"ח סי' רמד): "לאורחים — עפ"ג דשביעית מ"א כתב תו"ט שמביא הירושלמי דלא חיישינן לעוברים ושבים מפני מראית העין אלא לבני עירו וצ"ל דבשביעית הקילו עססי' תרע"א". והביא דבריו בתו"ח (שביעית פ"ג מ"א).

ובאר המשנה ראשונה (שביעית פ"ג מ"א): "נראה דוקא כשמוציא ישראל מעצמו הזבל אסור קודם הזמן שנתנו כאן, אבל אם הנכרי מוציאו בשליחות ישראל שרי כיון דאינו אלא משום מראית עין ובנכרי ליכא למיחש שיאמרו שלשדה שלו הוא מוציא... ובלא"ה שביעית קיל טפי דהכא לא חשו לעוברים ושבים מפני מראית עין והתם חששו כמו שחילק המגן אברהם דשביעית קיל. ונ"ל משום דזיבול בשביעית אינו אלא מד"ס ובד"ס לא החמירו במראית עין כ"כ..."

מבואר בדבריהם שהקילו בהוצאת זבלים בשביעית שאסורה משום מראית עין ומותר לעשותה ע"י נכרי.

וכן בשו"ת אור לציון (שביעית פ"ב סי"ג) התיר עקירת עשבים המפריעים למעבר או לצורך בניה במקום ע"י נכרי. וכן נראה מדברי הראשל"צ הר"א בקשי דורון בענין נטיעה בשביעית ע"י נכרי לצורך ישוב א"י (שו"ת בנין אב ח"ג סי' מא).

ט. עפ"י הכרעת גדולי אחרוני דורנו שאיסור אמירה לנכרי בשביעית הוא ככל איסורי תורה ואין הוא איסור "חפצא", יש ללמוד לגבי מלאכות האסורות מדרבנן, שמחמת הפסד או צרכי מצוה, אע"פ שעשייתן אסורה ע"י ישראל — מדרבנן, הרי

חבל נחלתו

הפוסקים הכריעו שלא כדעה זו, נראה שבשאלות שעולות בשמיטה במלאכות האסורות מדרבנן כגון בשאלות על עבודות שאינן חקלאיות או שלא לשם מטרות חקלאיות, או כאלה שנוצרו בגלל תקלות כגון מלוי אדמה בבורות או חריצים עמוקים, יש להסתמך ולהורות כן למעשה⁶.

נועדו לצורך פירות השביעית אלא לפירות שיגדלו בשנים אחר השביעית.

י. נלענ"ד שהסיבה שחלק מהפוסקים נמנעו להסתמך על היתר זה נובעת מהסתמכות על הדעה הסוברת שיש איסור תורה במלאכות ע"י נכרי בשדה ישראל בשביעית כמבואר לעיל. אולם כיון ששמיטה בזה"ז מדרבנן וכיון שגדולי

סימן מג

בכורות מסופקים

תשובה

שאלה

א. אם המדובר בבכורות שלא נפל בהם מום, הרי הבכורות קדושים ואסורים בגיזה ועבודה ואסורים בהרבעה.

מקור ההלכה במצוה מפורשת מן התורה (דברים טו, יט-כא): "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לה' אלהיך, לא תעבד בבכר שורך ולא תגז בכור צאנך. לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה במקום אשר יבחר ה' אתה וביתך. וכי יהיה בו מום פסח או עור כל מום רע לא תזבחנו לה' אלהיך. בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו כצבי וכאיל".

ונאמר בספרי (דברים פ"ט קכד): "מכלל שנאמר לא תעבד בבכור שורך ולא תגז בכור צאנך מלמד שהבכור אסור בגיזה

מגדל יהודי של כבשים ועזים לא ידע כלל מענייני בכורה בבהמות. במשך שנים גדלו בעדרו אילים ותיישים בכורות ללא שום מעשה מצדו וללא שום בקרה ורישום. במשך השנים חלק מהזכרים הושארו לשם רביה והגדלת העדר, ולגבי שאר הזכרים היה מוכר את התיישים לערבים לאכילה, ואת האילים-כבשים ליהודים וערבים.

לאחר כעשרים שנה מהקמת העדר הצטרף כשותף מגדל נוסף שמתכוון למכור את האמהות לגוי לפני ההמלטה. למה הוא צריך לחשוש, ומה עליו לעשות כדי שלא יהיה שום חשש איסור בעדרם המשותף מכאן ולהבא?

6. באתר האינטרנט של הרה"ג יעקב אריאל שליט"א ענה שאם יש צורך אמיתי בפעולת ניכוש היא מותרת ע"י ישראל, במידה וריסוס וכיסוח העשביה אינם יעילים, לעומת זאת אם אין צורך הכרחי אסור אף ע"י נכרי. ולענ"ד, מותר ע"י נכרי אף בניכוש, וכ"ש אם הנכרי הוא קבלן שבא מעצמו ומעדיף דוקא לנכש ולא לרסס או לכסח. ונראה שפעולתו בניכוש עדיפה מבחינה היתרה ההלכתית על פעולת ישראל בריסוס וכיסוח.

ובעבודה אין לי אלא בכור תם **בעל מוס מנין תלמוד לומר כל הבכור**.

איסורי גיזה ועבודה נמנו כשני לאוין ע"י מוני המצוות כגון הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת קיג, קיד).

לגבי הרבעה נאמר בתוספתא (מ"ק פ"ב ה"א): "זאין מרביעין בבכור ובפסולי המוקדשין". **והובאה הברייתא אף בבבלי מ"ק (יב ע"א).** ופרש במיוחס לרש"י: "אין מרביעין — אין אווזין הבהמה ומביאין עליה זכר".

"בבכור — דקעביד ביה מלאכה, וכתוב (דברים טו) לא תעבוד בבכור שורך".

וכן באר בבית הבחירה למאירי: "ולעולם אין מרביעין בבכור שהרי אסור הוא בגיזה ועבודה וזו מעין עבודה הוא". יש להעיר שבעוד רש"י כתב שהרבעה היא עבודה, הרי המאירי כתב שהיא מעין עבודה, והריטב"א כתב כרש"י.

ג. ונראה שהן לרש"י וריטב"א והן למאירי איסור הרבעה הוא מדרבנן, כדברי המשנה למלך (הל' מעילה פ"א ה"ט): "אלא טעמא דרבינו הוא משום דקרא לא הקפיד אלא שלא יהא עובד עובד בקדשים כדכתיב לא תעבוד אבל המרביע הוא אינו עובד בה אלא עושה פעולה שהבהמה הרובעת תעבוד בקדשים וזה לא הזהיר הכתוב אלא שחכמים אסרו דבר זה שלא יהא הוא סיבה שתיעשה עבודה בקדשים. וכן נראה מלישנא דברייתא שאין כאן אלא איסורא בעלמא דקתני כיוצא בו אין מרביעין בבכור כו' משמע דדומיא דאין מרביעין בחולו של מועד מיתנייא והתם פשיטא דאין איסורו כי אם מדרבנן וכמבואר, ושאיני פרה (=אדומה) דמיפטלא בעלה עליה זכר דשאני פרה דמעגלה ערופה גמר דכתיב בה אשר לא

עובד בה, הרי שהכתוב הקפיד דבעי שלא נעשית בה שום עבודה ומש"ה עלה עליה זכר פסולה שהרי נעשית בה עבודה, אבל בקדשים לא הקפיד בה הכתוב שלא תיעשה בה עבודה, אלא שאנחנו מזהירין שלא לעבוד בה והמרביע אינו עובד בה אלא הרובע הוא העובד וזה פשוט. ולפי מ"ש האיסור הוא דוקא בשבהמת פסולי המוקדשין היא נרבעת אבל אם רובעת פשיטא דשרי שהרי אין כאן עבודה". וכ"כ בשו"ת הר צבי (י"ד סי' רמא). ולכאורה למדנו מדבריו שעצם השהיית בכור בעדרו כשהוא מרביע נקבות אינו אסור אף מדרבנן, ומכמה טעמים, ראשית המדובר בזכר, ועוד שאינו אווז את הבהמה ומביא עליה זכר אלא משהה את הזכר הקדוש בעדרו והוא רובע, ועוד שנאמר במ"ק (שם) שמותר להכניס בהמה בחוה"מ לבקרות ופרש במיוחס לרש"י: "לבקרות — מקום שיש שם בהמות, והיא רובעת מעצמה". וא"כ כשם שאין זו עבודה בחוה"מ כן אין זו עבודה בקדשים. ומשמע שאין קדושה או איסור על ולדות שנולדו מבכור ובהמת חולין.

וכן כתב בשו"ת חתם סופר (ח"ב י"ד) סי' דש: "נפשו היפה בשאלתו יהודי שיש לו בכור אי מותר לשלחו במרעה בין הבהמות, והוא מרביע אותם והנכרים רוצים בזה ורוצים לפרנסו אי שרי לישראל להניח לבהמת קדשים להרביע הפרות?

"הנה מטעם הולדות לא מספקא דאפילו אי חוששין לזרע האב ה"ל זה זה גורם ושרי כמבואר בראשונים פ' בהמה המקשה גבי בן פקועה הבא על בהמה מעליא, דאי הוה שייך זוז"ג הוה שרי ולא קמבעיא אלא משום עבודה בקדשים. במס' מ"ק י"ב ע"א בברייתא ראשונה תני

חבל נחלתו

שפיר דמה יש לו ריווח לישראל בשהיתו לכשיומם, ומשום עבודה לא מצינו אלא להכניסו לבקורות להדיא, **אבל להניחו רועה בין שאר הבהמות לית לן בה** ומצינו בש"ס בבכור שמסרו לרועה, אלא אפשר מיירי דליכא נקבה אלא עדר שכלו זכרים או אפי' נקבות ואיכא עוד זכרים של חולין בהדה ואין משם ראיה, מ"מ לא נ"ל מטעם עבודה גם משום לא נהנה מקדשים דמה הנאה יש לו בזה ולא משתרשי ליה מידי ומה שיוזנו הנכרים אותו בשעה שאין המרעה מספקת בלאה"נ מי יכופר לזונו ואין כאן רווחא והנאה ע"כ אין נלע"ד איסור בדבר".

וא"כ אף שצידד שלא כמל"מ, בכ"ז סבר שאין איסור עבודה בהכנסת בכור קדוש לעדר והוא מרביע את הנקבות, ומותר לעשות כן¹. ועי' פתחי תשובה (סי' שח ס"ק א) שמביא כמה תשובות מהחת"ס להיתר. אבל בשו"ת רב פעלים (ח"ד יו"ד סי' לה) הסיק ה"בן איש חי" מתשובות החת"ס: "נמצא הרב ז"ל גם בתשובה דסי' ש"ה הנז' לא התיר אלא למסור אותו לרועה הגוי כדי לרעותו ולגדלו, אבל אם הגוי מבקש ממנו הבכור להדיא כדי לרבעו על הבהמות זה הו"ל מרביע בידים ואסור, ובסי' ש"ב נראה דגם למסרו לרועה גוי מחמיר ובדוחק התיר ע"י תנאי שיתנה עמו שלא יניחו לעלות על הפרות ואם יניחו יפסיד שכרו וכנ"ל, ולכן בנידון השאלה דידן הנז' ששואלין את הבכור מן הישראל כדי להרביעו זה אסור בודאי וגם למסרו לרועה צריך לזהר וכאמור".

אין מרביעים בחוה"מ וכיוצא בו אין מרביעין בבכור ובפסולי המוקדשים ובאידיך ברייתא תניא אין מרביעין בחוה"מ ר"י אומר חמורה שתבעה מרביעים ושאר כל הבהמות מכניסים אותו לבקורות ע"ש. ומשמע לת"ק אין מכניסים לבקורות בחוה"מ ובכלל אין מרביעים הוא, וכן סתמו כל הפוסקים ולא כ' שבחוה"מ מכניסים לבקורות א"כ גם בברי' קמייטא בכלל אין מרביעים הוא איסור הכנסה לבקורות ומדקא' כיוצא בזה בבכור ש"מ בבכור נמי אסור וכן מוכח לכאורה לחד פירוש בר"ן שם הוא **משום שמא יגדל ממנו עדדים עדרים וכשל בגיזה ועבודה** וזה שייך אפילו בהכנסה לבקורות ואע"ג דלכאורה משמע דטעמא משום איסור עבודה שכן פירש"י ור"ן ורמב"ם פ"א ממעילה וכ"מ מ"מ בהא לא פליגי, וצ"ל אנ"ג דכ' כ"מ שם דליכא איסור דאורייתא וביאר המשנה למלך כיון שאינה עושה מלאכה בידים לא הוה בכלל לא תעבוד דאורייתא. ודברי משנה למלך שם תמוהים דמשמע דליכא איסורא דרבנן אלא בנקבת קדשים שמביא זכר עליה אבל זכר קדשים ליכא אפילו איסור וצ"ע, הרי בבכור איירינן שמביאו על הנקבה [ועיין בסי' שאח"ז בביאור היטב] ומ"מ אעפ"י שמכניס כמכחול בשפופרת מ"מ אין זה מלאכה אלא טורח התשמיש וזה עושה הבכור מעצמו ולא הבעלים וליכא אלא איסור דרבנן י"ל גם הכנסה לבקורות הוה בכלל זה לענין גיזה ועבודה. מ"מ לדינא י"ל דיגדל עדדים לא שייך הכא

1. ונראה שהזרעה מלאכותית בזרע בכור אסורה מדרבנן כהרבעה שכן אווזו את הנקבה ומזריק לרחמה את הזרע. אמנם בבהמה דקה לא נוהגים בהזרעה מלאכותית, אלא רק בבהמה גסה ברפתות לחלב.

וכן לדין עולה מדבריו שאסור לבעלי הבכורות להשהות את הבכורות בתוך העדר על מנת שירביעו את הנקבות.

ועי' שו"ת בצל החכמה (ח"א סי' עא) שכותב שלבקות אסור, ולעדר במרעה משמע שאם מצפה שהזכר ירביע את הנקבות ג"כ אסור.

ג. לדיון זה על השארת בכור בעדר כדי להרביע יש נ"מ עתה לאחר שנכנס השותף שומר המצוות, שכן עדיין אין זכרים שהם בודאות חולין, ולכן לשיטת המל"מ והחת"ס עפ"י הפ"ת נראה שעד שיהיו זכרים כאלה בעדר מותר להמשיך ולהשהות את כל הזכרים להרבעה בתוך העדר, ובהגיע הזכרים הנולדים לגיל המתאים יוציאו את כל הזכרים המסופקים מהעדר. אולם לפי הרב פעלים ושו"ת בצל החכמה משמע שאסור משום סרך עבודה בבכורות וגידול עדרים.

אולם נראה שכיון שכל עדר הזכרים בספק ואין ידוע האם יש בו בכורות וכמה, נראה שמותר להניחם בעדר עד שיתבגרו זכרי חולין. כמו"כ ניתן לתלות בספק נוסף שמא אלו שהרביעו הם החולין בתערובת ולא הבכורות.

ד. נראה שבינתיים, במשך כשנה עד שהזכרים שאינם בקדושת בכור יגיעו לבגרות, אסור לגזוז את כל הזכרים המשמשים להרבעה, שכיון שאין ידוע אלו הם הקדושים — כל הזכרים אסורים.

והטעם מן האמור בהרבה מקומות בש"ס שבעלי חיים אינם בטלים ברוב, ולכן כל איל שהוא ירצה לגוזוז בקיץ הוא בספק.

הדין שבע"ח אינם בטלים נאמר בזבחים (עג ע"א): "רב אשי אמר: אפי' תימא רבנן, בעלי חיים חשיבי ולא בטלי". וכן במשנת

קינים (פ"א מ"ב) נאמר: "חטאת שנתערבה בעולה ועולה בחטאת אפילו אחד בריבוא ימותו כולם". ופרש רע"ב: "אפילו אחד ברבוא ימותו כולם — ולא בטלי ברובא, דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי". וכן במס' תמורה (כח ע"א): "כל האסורין לגבי מזבח אוסרין בכל שהן". ופרש"י: "ובחולין נמי תנינא — דאפילו בחולין ממש לא בטלי ברובא בעלי חיים וכל הנך דחשיבי". וכ"פ הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ז ה"ז) ובשולחן ערוך (יו"ד סי' קי ס"א): "וכן בעלי חיים חשובים הם ואינם בטלים".

ובספר האגור (שורשים וכללים): "גרגיר שני מקום קבוע שאסור מדרבנן, כגון בעלי חיים דחשיבי וחשובים כקבוע כדאיתא בפרק התערובות. הדמיון שור הנסקל שנתערב מחיים בין שאר שוורים שמן התורה בטל ברוב. ואמרו חכמים בזבחים פ' התערובות שבעלי חיים חשובים ואינן בטלים וקראוהו לשם קבוע". ולמדנו שאע"פ שמן התורה אף בע"ח בטל ברוב, מדרבנן אינו בטל ונחשב לספק. וכ"פ בשו"ת חתם סופר (ח"ג נאה"ע א) סי' עג): "וה"נ במום דאורייתא אע"ג דכבר נתערב חד בתרי ומן התורה בטיל ורק מדרבנן בעלי חיים חשיבי ולא בטלי מ"מ מיקרי איסור דאורייתא".

ולגבי איסור הגיזה לא ניתן לומר שמותר לגזוז אחד שפרש מן העדר (עי' שו"ע סעיף ו), או שאם מת אחד הזכרים הותרו שאר הזכרים (שם סעיף ז) שכן אף אחד לא יודע כמה זכרים הם בכורות ואולי הם רוב הזכרים וא"כ כל אחד מהזכרים העומדים להרבעה הוא בספק.

ה. ואע"פ שהגוזז חמישה כבשים מעדרו צריך לתת אחד מששים בגיזה לכהן (מתנת כהונה זו מבוארת ברמב"ם בהלכות ביכורים פרק

חבל נחלתו

י. נראה שבמקרה שלפנינו, מעדר הנקבות צריך לתת אולם מעדר הזכרים פטור מלתת, שכן בכור אסור בגיזה ועבודה ומספק כל עדר הזכרים אסור כמבואר לעיל, וא"כ אינו יכול לתת אף מאותם שהם חולין ואינם קדושים, שכן אינו יודע אלו הם, והמוציא מחבירו עליו הראיה, וכהנים צריכים להוכיח שהם חולין כדי לזכות בגיזת עדר הזכרים.

וכן נראה לגבי נתינת הבכורות עצמם לכהן. כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה ולא ידוע לאף אחד האם יש בעדר הזכרים בכורות המוציא מחבירו עליו הראיה ואין צריך ליתנם לכהן.

ו. אולם כיון שכל העדר סומן במספרים באוזניו ע"י השירות הוטרנירי במדינת ישראל נעשה מום קבוע אף בבכורות ואמנם אסור להפיל מום בכוונה בבכורות אולם מום זה לא ניתן בכוונת הפלת מום והתרת הבכור, ולכן הבכורות הותרו. ע"י דיון בכך בספרו של הגר"י אריאל, רב העיר רמת-גן באהלה של תורה (ח"א סי' נד).

ולעצם העניין שחור באוזן הוא מום קבוע בבכור יעויין בתשובת הגר"י אריאל רב העיר רמת-גן בספרו באהלה של תורה (ח"א סי' נד) ובספרי חבל נחלתו (ח"א סי' סז) בו הסקתי שחור באוזן במקום שהשירות הוטרנירי מנקב הוא מום קבוע ומובהק שניתן להתיר על פיו אף בימינו שאיננו בקיאים במומים.

וכן כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ד יו"ד סי' לה): "ברם צריך אתה לדעת כי צרימת האזן לא הוי מום אלא בכה"ג שכתב מרן בש"ע סי' ש"ט ס"ב וז"ל וצרימת האזן הוא מום מובהק היכא דמנכר שפיר ונראה לעינים שהוא יותר מחגירת הצפורן וכיצד צרימת

האזן שנפגמה בחסרון מן התנוך ולא העור שבשפת האזן בין שנפגמה בידי אדם בין שנפגמה בידי שמים עכ"ל. וכתב הט"ז ס"ק ה' ולא העור שבשפת האזן ששם הדר בריא והיינו באליה רכה שנקראת עור כך כתב רש"י עכ"ל, על כן צריך אתה לדעת אם זה הקצב לא צרם אלא העור דהיינו אליה הרכה שבאזן אין זה מום מעיקרא".

וע"כ לפי דברים אלו כל הבכורות הם בעלי מומים ואמנם אסורים בגיזה ועבודה אולם דינם קל יותר בכמה דברים מבכורות קדושים.

ז. וצריך להמשיך ולדון על ספק בכורות אלו הנחשבים לבכורות בעלי מומים, מה דינם לגבי אכילתם ומכירתם.

כתב בספר כפתור ופרח (פט"ז): "כתב החסיד הר' יונה ז"ל בכור בהמה טהורה בזמן הזה אסור באכילה ובהנאה עד שיפול בו מום מעצמו, נפל בו נותנו לכהן לשחטו ולאכלו והכהן יכול להאכיל ממנו לישראל. והמומין הם מומין גדולים ונפרים כגון נקטעה ידו נשברה רגלו נסמית עינו".

היינו, אם בודאות המדובר בבכור בעל מום היה צריך ליתנו לכהן כדין מתנות כהונה והוא ממונו של כהן לענין אכילה ושאר דברים. כאמור במסכת מעשר שני (פ"א מ"ב): "הבכור מוכרין אותו תמים חי ובעל מום חי ושחוט ומקדשין בו האשה".

עוד כתב שם הכפתור ופרח: "ומותר למוכרו לכהן ולישראל יחדו, ואף על פי שאמרו מסכת תמורה (ח, ב) אמר רב חסדא לא שנו אלא כהן לכהן אבל כהן לישראל אסור למכור, הרי אמרו (שם) שאין הלכה כן דגרסינן מר זוטרא איקלע לבי רב אשי אמר ליה טענים מר מידי, צבת ליה אומצא, אמר ליה ליכול מר דמיברי משום דבוכרא הוא,

ורק אם לא ימצאו להם קונים מישראל מותר למוכרם לנכרי.

ח. עוד שנינו (בכורות לא ע"א): "כל פסולי המוקדשין (הנאתן להקדש) נמכרין באיטליז ונשחטין באיטליז ונשקלין בליטרא, חוץ מן הבכור והמעשר שהנייתן לבעלים". ופרש רש"י: "הנאתן לבעלים — בכור הנאתו לכהן ומוכר הבשר לכל מי שירצה, דבשר בכור נאכל לכל אדם, והכהן נוטל דמיו ולכהן קרי בעלים של בכור ומעשר הנאת מכירתו ביוקר לבעליו ישראל היא ומשום הנאת הדיוטות לא מזלזלין בקדשים לנהוג בהן מנהג חולין למוכרו באיטליז אלא בביתו ואף על פי שלא יקפצו עליהם בני אדם כל כך ואין נשקלין בליטרא אלא באומד ואם יפסיד לית לן בה". ונראה שהאיסור מדרבנן. ובימינו אין מכירה בבית, וכאן שמספק אינם ניתנים לכהן נראה שמותר למוכרם כדרך המכירה בימינו².

מסקנות

(א) מן הראוי לסמן עתה בעדר את כל הזכרים שהם ספק בכורות, ולהשאיר לצורך הרבעה רק את הזכרים שבודאות אינם בכורות ומהם להרביע את העדר.
(ב) במידה והדבר לא ניתן, מותר להשאיר את כל הזכרים המסופקים בעדר לצורך הרבעה. ומעת שיגדלו זכרים שאינם בכורות — להוציא את המסופקים ולמוכרם לשחיטה.
(ג) את כל המסופקים אין לגוזז עד שימכרו.

אמר ליה מנא לך הא, אמר ליה מכהן זבניה. אמר לו והא אמר רב חסדא מכהן לישראל אסור, אמר ליה לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי. ואסור למכור בכור לגוי בין חי ובין שחוט בין תם בין בעל מום כל עיקר. ובאנ' תלמודית ערך בכור בהמה טהורה (כרד ג, עמ' רצ) הובא עפ"י בכורות (לג ע"א) שבכור בעל מום מותר לנכרי. וכך פסקו הרמב"ם (הל' בכורות פ"א ה"ג) והשו"ע (יו"ד סי' שו ס"ה). ואעפ"כ יש מהגאונים (הלכות גדולות בכורים ורב האי גאון בס' המקח סוף שנו), שפסקו שאסור למכרו לגוי, ונראה שהוא משום בזיון קודשים. וכן באנ' תלמודית ערך בזיון קדשים (כרד ג, עמוד נז) כתבו שמחלוקת הפוסקים היא האם מותר להאכיל בשר בכור בעל מום לגוי או לכלבים, והיש"ש (חולין פ"ד סי' ד) והש"ך (יו"ד סי' שו ס"ק ז) אסרו, והוסיף הש"ך (שם ס"ק ח) שלכלבים י"ל שאסור מה"ת. וכל שהותר לגבי נכרי הוא לזמנו שיאכל עמו או להאכיל לכלבים דרך עראי מהנותר בקערה עם העצמות, ולעומתם, מהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ה אות מא) חולק ומתיר, וטעמו שאין לחדש גזרה דרבנן מדעתנו (אע"פ שחולק על בה"ג ורה"ג). ועי' בערך בכור בהמה טהורה מחלוקת ראשונים לגבי האכלה לכלבים.

במקרה שלפנינו, לכשיגיע הזמן שאפשר יהיה למכור את עדר ספקי הבכורות מן הראוי שלא למוכרם לנוכרים, ואע"פ שאיסור המכירה לנוכרי מדרבנן וספק דרבנן לקולא, נראה לי שמן הראוי להחמיר,

2. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה — ירושלים: צ"ע לענ"ד מנלן להתיר מכירה באטליז ובמשקל.

חבל נחלתו

(ד) מלכתחילה יש למוכרם לישראל ורק אם אין ברירה מותר למוכרם לגוי.
(ה) כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה אין צורך לתת את המסופקים לכהן.

סימן מד

שינויים במסים על ידי מזכירות הישוב

שאלה

ונראה שמזכירות הישוב המפעילה את המעון אינה זרוע מבצעת של משרד ההמסחר והתעשייה, אלא היא גוף עצמאי שמקבל מימון ותנאי הפעלה ופיקוח, אבל אינו חייב לקבל את הקריטריונים לתשלום אותם קובעת המדינה. ולכן אם הישוב מעוניין בהוספות כלשהן מותר לו לגבות מס נוסף מההורים. כמו כן הישוב צריך לדאוג בעצמו למטפלות, הישוב הוא משלם את משכורות המטפלות במעון, והוא האחראי להבאתן והחזרתן מידי יום. כל זאת מוכיח שהמזכירות היא גוף עצמאי שמקבל מימון חלקי ממוסדות המדינה וצריך לעמוד בדרישות מסוימות. ולכן המזכירות אינה צריכה להיות צמודה לדרגות הסבסוד של משרד המסחר והתעשייה, היא רשאית להטיל את נטל הפעלת המעון לפי ראות עיניה.

כך כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תרמד):
"שאלת במי שפטר המלך בחזותמו ממסים ומארנוניות. שאם עשו הקהל הוצאה בצרכי ציבור כגון חלוקת השחדים של יום אידם ובתיקוני העיר. וכן בענין הסימנים ולהחזיר לגוים כל רבית שלקחו מהם יותר ממאמרו. והוא טוען שהוא פטור דהוא כמבדח ארי מנכסיו".

"והשיב שהדין עם הצבור. דאף על פי שפטר המלך ממה שתובע לצבור לפדות ממונם של אלו, מכל מאורע שיארע להם לא

מזכירות הישוב מפעילה מעון לגיל הרך (2-3) ולשם שולחים את ילדיהם בגיל המתאים כל מי שמעוניין בישוב. הפעלת המעון כוללת תשלום למטפלות, הבאתן והחזרתן כל יום, והוצאות תפעול המעון (חשמל מים וכד'). התקציב להפעלת המעון הוא בחלקו מתשלומי ההורים לישוב. משרד המסחר והתעשייה מסבסד חלק מתשלומי ההורים רק למשפחות שהאם עובדת ועל פי יכולת כלכלית. חלק גדול מהמשפחות אינן מסוגלות לשלם את המחיר המלא של עלות המעון. עקב כך מזכירות הישוב משלמת חלק מהעלויות בכספים שהיא מגייסת לצורך כך, ורוצה להטיל מס שווה על כל המשפחות שילדיהם במעון, האם מותר למזכירות הישוב להטיל על מקבלי הסבסוד מהמדינה תשלום נוסף כדי להקטין את הנטל הכולל, ולהקטין מעל עצמה את התשלום לכולם?

תשובה

א. נראה שיש לדון במעמד הישוב המפעיל את המעון כלפי המדינה. אם המזכירות או הישוב הם זרוע מבצעת של המדינה, הרי הם אינם יכולים לשנות מאומה, אולם אם הם רשות עצמאית זכותם לשנות מההוראות של המדינה.

פטור. ותדע לך דהא רבנן פטירי מכרגא דכתב מנדא בלו והלך לא שליט למירמא עליהן כדאיתא בריש בתרא (דף ח'). ואפ"ה לכריא דפתיא חייבין מפני שצריכין לו ופסי העיר אפילו מיתמי. ורבנן נמי חייבין אלא משום דלא צריכי נטירותא ככולהו אינשי. אף על גב דפטירי ממס מלך צריכין לנטירותא. וכן אינן יכולין לפטר מדין מברייח ארי מנכסי חבירו ופורע חובו של חבירו. דבכלל דברים אלו כציבור הן והרי הן כשאר בני העיר. ואין יכולין לומר לפרנסי הקהל אין אנו חייבין מפני שאתם מברייחין ארי מנכסנו או פרעתם חובינו לפי שהפרנסין ממונין וכאפטורופוסין מממונם הם". והובא בבית יוסף (ח"מ סי' קסג).

אף במקרה שלפנינו אמנם המדינה משלמת עבור אנשים מסויימים חלק מהתשלום, אולם כיון שאת המעון מפעיל הישוב הוא רשאי לדרוש מהם מס נוסף. ואמנם בשאלה שעמדה לפני הרשב"א מדובר על שני מסים שונים, ואילו אצלנו המדובר כבי' באותו מס עצמו, אולם ניתן ללמוד מדבריו שפטור ממס של מטיל המס, אינו פוטר ממס אחר המוטל על אנשי העיר. ואף במקרה שלנו, התשלום הניתן ע"י המדינה כסבסוד אינו בא במקום המס להפעלת המעון.

ועם זאת יש מקום לכתוב חוזה בין הישוב לבין ההורים שהם יודעים שהישוב הוא המפעיל את המעון והם מסכימים לשלם יותר מן הנדרש לפי משרד המסחר והתעשייה, ובכך יסורו תלונות של הורים שמטילים עליהם עול כספי נוסף.

כתב בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רנט): "שאלה אם יכולים חכמי העיר במעמד ז' טובי העיר הם המנהיגים להסיע קצת מסים

על קצת מהקהל בלא מעמד כולם. "תשובה אם מכח הדין הם באים **שרואין שראוי הוא להעריכם שיתנו לערך שאר פורעי המס כופין על זה** כמו שכופין על הצדקה (ב"ב ח'.) דהא כתיב ונגשיך צדקה, **ואף אם לא יסכימו כי מה לנו בהסכמתם ודאי שאין שום אחד רוצה לפרוע,** ואפילו אם לא קבלום כ"ש מאחר שקבלום עליהם גזרה שלהם קיימת ולא שייך הכא נוגע בדבר שתקנת הקהלות כך הוא".

למדנו מדבריו שז' טובי העיר בסמכותם להטיל מס שנראה להם כנכון וראוי ובתנאי שהוא לתקנת הציבור. ואפילו יש בו שינוי מהמקובל כיון שהם רואים שזו יכולתו הכספית של הנישום.

ב. וכך הביא בשו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם, סי' יד) את תשובת ראב"ה שהובאה במרדכי (ב"ב פ"א): "אם הובררו טובי העיר מתחלה להנהיג קהלתם בכל דבר אפילו יחיד שבררו מה שעשה עשוי בתקנת הקהל, ואף על גב דאמרינן במגלה פרק בני העיר אמר רבא לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר כו' ומוקמינן לה בבית הכנסת של כפרים אבל בכרכים בעינן כלם הני מיילי בסתם, **אבל אם ברום אפילו בכרכים מהני** ואפילו יחיד כדאיתא בירושלמי, וכיון שיש כח בידם להפקיע בית הכנסת מקדושתו אף על פי שיש לכלם חלק הוא הדין נמי **בכל מעשי הקהל מעשיהן קיימים** ומיירי בשלא הודיעו הדבר להם דאם לא כן לא עשו אותו טובי הקהל אלא כולם. ואם אחד מבני העיר מוחזה בחרם או בשום תקון שרוצים בו ראשי הקהל אם הסכימו רוב הקהל עם ראשי הקהל **חל החרם עליו** ואם לא הסכימו רוב הקהל במה שתקנו או החרימו ראשי הקהל אך הראשים עשו מעצמן יכולין למחות כדאיתא

חבל נחלתו

נכשלו בחרמות הציבור, שגדרו ותקנו על ענין המסים ותשחורות: שלא יונה איש חבירו, בפרעונו. שזה, כנשבע שלא יפרע מלותו, ושלא ישלם מה שחייב עם הציבור כמו שישלמו חביריו. וצריכים הם לישאל על שבועתם, ולקבל עליהם חרמי הציבור ותקנתם. ומה ששנינו פ' ד' נדרים (כ"ג:): הרוצה שלא יתקיימו נדריו, יעמוד בראש השנה, ויאמר: נדרים שאני עתיד וכו'. ואמר בתוספות: שאינו אלא דוקא שנשבע ונדר לעצמו, אבל אם השביעו או הדירו חבירו, אין ביטול זה מועיל כלום: שעל דעת חבירו נשבע, ונדר. וכן בשבועת ממון, או שמשביעים הקהל, אינה בטלולת.

וכתבו באנ"ת (כך יט ערך טובי העיר) שבש"ת הרא"מ הוכיח שכראב"ה סברו רש"י והרמב"ן והרשב"א. ובש"ת מהר"ם אלשיך הוסיף שכן דברי הר"ף והר"י מיגש והרמב"ם והרא"ש והטור ורבנו ירוחם והריב"ש. וא"כ רוב מניין ורוב בניין הראשונים מסכימים שבסמכות שבעה טובי העיר או המזכירות במקרה שלפנינו להטיל מסים אפילו שיש בהם רווח לאחד והפסד לאחד. ואף לשיטה החולקת של ר"ת הסוברת שיכולים רק לכפות על דבר שכבר היה קיים, נראה שבדבר שאינו ענישה אלא חלוקת מסים אף ר"ת מסכים. שכן הרמ"א (שו"ע חו"מ סי' ג) הביא את מחלוקתם דוקא לגבי ענישה וכתב הרמ"א: "וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג; אעפ"י שיש חולקין וס"ל דאין כח ביד טובי העיר באלה, רק להכריח הציבור במה שהיה מנהג מקדם או שקבלו עליהם מדעת כולם, אבל אינן רשאים לשנות דבר במידי דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי, או להפקיע ממון שלא

בעבודה זרה פרק שני אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה, וכן משמע מפרקא קמא דהוריות דאפילו מוחזין בו מיעוט הקהל חלה הגזרה או החרם עליהם והא דאמרינן שתיקה כהודאה דמשמע אבל במוחה לא הני מילי בהודאה אבל בגזירה אפילו עברין מיקרי וקאי במארה אתם נארים וכו' תדע דהא גבי גבעונים כתיב ולא הכוס בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה וכתוב וילוננו כל העדה דלא ניחא להו ולא ידעו בדבר כלל ואפילו הכי חייל עליהו, וכן יהונתן בן שאול לא שמע השבועה וחלה עליו וכהני איכא טובא".

את תשובת הראב"ה הביא אף בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' נט). והביא האחרון אף את תשובת הרשב"א (במיוחסות לרמב"ן סי' רפ): "שאלה: ציבור שמתקנין תקנות, לצורך הציבור, ובחרמים על המסים ועל התשחורות. ועמדו שנים או שלשה, ונשבעו בפני עדים, שלא יכנסו באותם הסכמות, ובאותם חרמות. אם עשו הקהל לאחר מכאן, הסכמות וחרמות, יהיו אלו פטורים? דכיון שקדמה שבועתם, להסכמת הציבור וחרמיהם, כאותה שאמר: אם נדרו קודם לגזירתנו, תדחה גזירתנו מפני נדרו; או לא?

"תשובה: דע שכל ציבור וציבור, יש להם רשות על יחידיהם, שכל ציבור רשאי לגדור ולתקן בעירם, כמו שב"ד הגדול יכולים לגדור ולתקן, על כל ישראל. ומקרא מלא דבר הכתוב: במארה אתם נארים, הגוי כולו. והרוב, ככלם. כדאיתא בע"ז, פרק אין מעמידין (ל"ו:). וגרסינן פ"ק דב"ב (ח':): רשאי בני העיר וכו', להסיע על קיצתו. ואלו שנשבעו בתקנת הקהל, עשו שלא כדין, ושלא כהוגן, ואין רשאי לעשות כן. וכל שאינם נוהגים כציבור,

מדעת כולם (מרדכי פ' הגזול בתרא), מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר; וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר"...

עולה מדעת הרמ"א שדעתו לפסוק כשיטת הראב"ה וכן ששיטת ר"ת היא לגבי ענישה, אבל לא לגבי חלוקת נטל המס על הציבור.

ובמקרה הנוכחי, המזכירות הוקמה לסדר את הדברים הציבוריים, ואחת מהם העמדת מעונות לפעוטות. ונראה להם שהטלת הנטל הראוי הוא דוקא באופן זה, וא"כ ודאי בסמכותם לחלק את המס בצורה שווה על כל הנצרכים לשירות ולא להתחשב בסבסודים של רשויות אחרות. ובעיקר שכאן הם מטילים על עצמם עוד עול נוסף של מימון החלקים שאינם ממונים ע"י רשויות המדינה.

ג. ולכאורה, עדיין צריך לשאול האם כך דין תורה: שפלוני שזכה לסבסוד מהמדינה יצטרך לתת כחבירו שלא זכה לכך? נראה שהדבר תלוי בקביעת טובי העיר או המזכירות בעניינם.

כך כתב בתרומת הדשן (סי' שמב):

"שאלה: צבור הוטל עליהם מס והסכימו שיכתבו כל אחד ואחד כל אשר יש לו המחוייב במס וישבע על ככה שלא הבריח מאומה, ומבקש לדיין שיברר להם ע"פ הדין החיוב והפטור הן בנותנים המס והן בניתנים מהן מס, והיאך מעריכים כל זה לפי דין תורה ולפי מנהג דנהגו כל הקהילות כבר?

"תשובה: יראה דהני מילי **תלי טפי במנהג** ממאי דתלי בדת תורה, וכן מצאתי בתשובה הועתק מתשובת גדול הנקרא רמ"מ (ר' מנחם ממירזבורק) דכתב בהדיא **דדוב ענייני מסים תלויים במנהג**, וכן במרדכי פ"ק דב"ב כתב בשם הר"א כ"ץ על עניין המס דמנהג מבטל

ההלכה ודין חכמי התלמוד אע"פ שמצאו לו סמך מן המקרא. וכתב נמי דלאו דווקא מנהג חכמים, אלא אפילו מנהג חמרים וספנים יש לסמוך עליהם כדאיתא בהדיא פ' הגזול בתרא. ונראה אע"ג דכתב ר"ת והוכיח ממש ממתניתין דב"ב ומריש פ' הפועלים, דיט מנהגים של שטות שאין לסמוך עליהם אפילו היכא דתנן התם הכל כמנהג המדינה. ובא"ז כתב נמי דלא אמרינן מנהג מבטל הלכה אא"כ מפי חכמים, ומרדכי ר"פ הפועלים הוסיף לפרש בשם א"ז דדווקא מנהג ותיקין מבטל ההלכה, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא טועה בשקול הדעת. **מ"מ נראה לומר דבענייני מסים וכה"ג כולו מודו דאזלינן בתר מנהגם דבני העיר או בני המדינה שנהגו בו מקדם**, אפי' אי לא הוקבע ע"פ חכמים כדמיייתי הר"א כ"ץ ראייה ברורה על זה מההיא דחמרים וספנים פ' הגזול בתרא (ב"ק קט"ז ע"ב). ונראה דיפה יש לחלק בענייני מסים לבני העיר וכן צורכי חמרים וספנים, למהלך שיירא שלהם **וכל דבר שרבים מצורפים יחד צריכים למיזל בתר מנהגא דידהו**, וכפי הסדר שעושים לעצמן לפי צרכיהם לפי ענינם, דאי מצרכתא להו למיזל בתר דין תורה בכל דבר לעולם תהא מריבה ביניהם, מש"ה מעיקרא מחלו אהדדי לוותר על דין תורה וגמרי ומקני למיזל בתר סדר מנהג דידהו. וכעין זה כתב מהר"ם דשותפים קונים ומקנים ומתני בהדדי באמירה בעלמא בלא קניין, משום דבההיא הנאה דצייתי אהדדי גמרי ומקני כדאיתא בהגה"ה במיימון. וכן איתא בתשובה שהשיב שאין נותנין מס מקרקעות, דבכל מידי דאית ליה רווחא להאי כמו להאי באמירה בעלמא וע"י דאי מקני אהדדי וה"ה לעניין מנהג. וההיא דר"ת וא"ז דלעיל קאי על חילוק חצירות ובתים ובניין

חבל נחלתו

אם ביקש סתם ומחלו בסתם דמחלו לאמצע עכ"ל. והמרדכי בהגוזל בתרא (סי' קעז) והגהות בפרק ה' מהלכות שותפין (ד"ק ה"ז) כתבו דברי רבינו שמחה וכתב שהטעם דרישא מחלו מחלו לאמצע משום דאין שותף חולק שלא לדעת חבירו ודרך השותפין לטרוח בשביל חביריהם. וכתב שמתוך כך פסק על ראובן הבא אצל השר לאחר שנתפשו הקהל מן המס וביקש למחול לו חלקו מן המס ומחל לו מה שמחל לו צריך לחלוק עם הקהל. וכתב רבינו מאיר (ד"פ סי' קלד) נראה דיש לדחות דרישא איירי שביקש מהם למחול סתם וכו' הילכך אם כבר פשוט עם הקהל ושוב ביקש אחד לפטרו מחלקו הציל לעצמו ופטור אבל אם קודם פשרה ביקש אחד יהודי לפטרו וכן עשה ופטרו חייב ליתן מס כדאמרינן (ב"ק קטז:) גבי שיירא שהיתה מהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה ועמד אחד מהם והציל הציל לאמצע, ואף על גב דאמר לעצמי אני מציל הכא נמי הציל לאמצע דמה שהשר פחת לו הוא מכביד על אחרים. אמנם אם השר אמר מעצמו קודם הפשרה פלוני לא יתן מס אלא פלוני ופלוני יתנו אותו הוא פטור אף על גב דהורגלו ליתן מס ביחד וראיה בפרק מי שמת (ב"ב קמג.) מדמי כלילא דשדי מלכא אאבולי ואאסטורגי. ומה שכתבתי שהרשות ביד השר כשאומר לעצמו להקל לזה ולהכביד על זה הני מילי קודם שנתפשו עמו אבל אם כבר נתפשו לא כל כמיניה אלא כפי מנהגם שהיו ראויים ליתן דשותפין נינהו ושותף אינו חולק שלא לדעת חבירו עכ"ל ועוד האריכו שם בדיני המס ולא ראיתי לכתבם כאן.

עוד הוסיף שם הב"י: "כתב הרשב"א (ח"ה סי' קפג) שאלת המלך פטר בחותמו וראובן ושמעון מכל מסים וארנוניות אחר כך עשו

שלהם ואשכירות פועלים וכן שכירות בתים וחצירות, וכל כה"ג דאין רבים מצרפים יחד ולא איצטריך מצטרפו למיהוי צייתי אהדדי, לכך צריך מנהג שיהא לו עיקר ע"פ חכמים וראייה מן התורה, משא"כ בענייני המסים וכיוצא בו דמנהג בעלמא מבטל בהן דין תורה".

ונראה שהוא הדין בשאלה שלפנינו כיון שכך ראתה המזכירות להנהיג יש למנהג זה תוקף ואינו שטות.

ד. כתב הטור (חו"מ סי' קעח): "שותפין שביקש אחד מהם מהמוכס שימחול לו ומחל לו הוא לאמצע כאילו הוא שלוחם לבקש בשביל כולם ואם מעצמו בלא פיוס אמר אני מחל בשביל פלוני הוא שלו לבדו".

וכתב הבית יוסף (חו"מ סי' קעח): "שותפין שביקש אחד מהם וכו'. תוספתא (ב"מ פ"ח ה"ט) כתבוהו הרי"ף (ב"ק מב:) והרא"ש (פ"י סי' כה) בהגוזל בתרא וזה לשון התוספתא שותפין שמחלו להם מוכסין מחלו לאמצע ואם אמרו משום פלוני מחלנו מה שמחלו מחול לו. וכתב הרא"ש רבינו שמחה הקשה מאי קא משמע לן ברישא [פשיטא] כיון שמחלו להם מחלו לאמצע, **ופירוש שותפים שביקש אחד מהם למחול לו מה שמחלו מחלו לאמצע כאלו היה שלוחם ואם אמר בשביל פלוני מחלנו פירוש שמעצמם אמרו כן בלא שום פיוס שלא ביקשם על צורכו מחל לו. וכתב, רבינו קלונימוס זקני ז"ל היה השר מחל לו חלקו במס בבקשתו והיה נותנו לקהל כסבור הייתי שמדת חסידות היה נוהג ורואה אני שמדת הדין הוא. ומיהו יש לדחות דרישא מיירי שביקש מהם למחול בסתם אף על פי שלא היה שם אלא הוא מחלו לאמצע כיון שמחלו בסתם אבל אם פירשו בשביל פלוני מחל לו ומיהו מסתבר דקמיינתא דגם זה אין חידוש**

הקהל הוצאות מרובות בצרכי הצבור ובשמירתן עכשיו תבעו הקהל לפרוע חלקם בכל הוצאות הללו שלא פטרם המלך אלא מן המסים והארנוניות ולא מהוצאות העשויות לצרכיהם ושמירתם ולתיקוני העיר והם אומרים שהם פטורים והראיה שלא תבעו מהם לעולם ואפילו יש להם תועלת ושמירה בדבר הם פטורים דהוה ליה כמבויח ארי מנכסי חבירו (ב"ק נח). ועוד שכבר פרעו כל הוצאות והרי זה כפורע חובו של חבירו שלא מדעתו (כתובות קח). תשובה הדין עם הצבור אף על פי שהמלך פטרם ממה שהוא תובע לצבור לא חייב את הצבור לפדות ממונם של אלו מכל מאורע שיארע להם מחמת מעשיהם שעוברים על חוק המלך לקבל רבית יותר ממה שגזרו וכן נמי לא חייבם לסלק מעליהם נזק החותמות והמלך על הכל גזר ואפילו השוחדות אם הטיל עליהן כיון שבפירוש הכניסן אין על הצבור לפטרם. ותדע לך דהא רבנן פטירי מכרגא ואפילו הכי לכרא דפתיא חייבים מפני שהם צריכים לו ופטי העיר נמי אפילו מיתמי ורבנן נמי חייבים ליתן אלא משום דלא צריכי נטירותא הא כולוהו אינשי אף על גב דפטירי ממס המלך הוצאות יום חגם ותקוני העיר ושחד לבטל גזירת המלך שגזר שילך היהודי בסימנים שכולם צריכים להם חייבים. ומה שבאים לפטור עצמם מדין מבויח ארי ופורע חובו של חבירו אינו כן דכל דברים אלו בצבור הן והרי הם כשאר בני העיר ואין שאר בני העיר יכולים לומר כן לפרנסי הקהל לפי שהפרנסים כאפטורופוסים או שלוחים הם".

וכ"פ בשו"ע (סי' קעח סעי' א ו-ב).

במקרה שלפנינו אף ללא הטעם של סמכות המזכירות בנושא, יש לעיין אם לא להסתכל על האחריות להקמת מעון כשותפות, שהרי על כל הנצרכים לכך מוטל הדבר, ומדוע לא נוכל לומר שהעול יהיה מוטל על כולם בשווה, וכל ממון שפלוני זוכה לצורך הזה של הפעלת המעון הוא מתחלק בין כולם. מאידך הממון ניתן ע"י המדינה עבור המשפחות שהנשים עובדות ולא עבור כולם ולכן יש להסתפק אם יחשבו בענין זה כשותפים.

ה. ונראה לענ"ד, וכך יעצתי למזכירות הישוב ודעתי התקבלה, שיחשבו היטב האם יש צורך בהטלת המס הנוסף על אותן משפחות המקבלות סבסוד. שהרי הישוב גם כך החליט להוריד את התשלום מהשיעור אותו מטילה המדינה כבי' על כל משפחה, אלא המזכירות נטלה על עצמה לגייס תרומות ומקורות נוספים כדי לקיים את המעון לכל הנצרך בלא שהתשלום הכספי יגרום לחלק מהמשפחות להוציא את ילדיהם בגלל חוסר יכולת לשאת בתשלום. אם לא יוסיפו תשלום על המשפחות שקבלו סבסוד – משמעות הדבר הטלת עול נוסף על המזכירות בגיוס עוד כספים לתפעול המעון. אולם כיון שהמשפחות מרגישות שהסבסוד מגיע להן וסוברות שלא מן הראוי שיטילו עליהן תשלום נוסף, צריך לבדוק אם העול הנוסף אינו עדיף מאשר הוספת הגביה ממקבלי הסבסוד כאשר התוספת הממונית קטנה, והרגשת העושה או נטילה שלא כראוי שיכולה להיווצר גדולה. ולכן הצעתי שאף

חבל נחלתו

שמצד הדין מותר לחלק את נטל הפעלת המעון בצורה שווה, בכ"ז לא יטלו יותר ממה שהמדינה קבעה לאותם הזכאים

לסבסוד. וב"ה שהמזכירות קבלה על עצמה, והשאלה אינה למעשה¹.

סימן מה

הצהרה בעייתית

שאלה

לאדם השתתפות של קופת חולים בטיפולים רפואיים במספר קבוע מראש. ההשתתפות לכל טיפול היא בסכום קבוע. את קופת החולים לא מעניין אם הטיפול יהיה יקר או זול היא תשלם לפי הקבלות של המטפל אליו יגש האדם מקבל הטיפולים.

האם מותר לו לקבל טיפול במחיר גבוה ומספר טיפולים מועט, ולהצהיר שקיבל מספר טיפולים רב כדי לקבל מהקופה את מלוא ההשתתפות הכספית שלה?

תשובה

א. על פניו הדבר אסור. הרי הוא מצהיר שקר שקיבל מספר טיפולים גדול אע"פ שקיבל מספר טיפולים מועט וא"כ הרי הוא משקר כדי להשיג רווח ממוני. וניתן ללמוד זאת מדברי הרמ"א (שו"ע חו"מ

סי' לב ס"ב) שפסק השו"ע: "השוכר עידי שקר להוציא מנה מראובן לשמעון, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". ומוסיף הרמ"א: "ודוקא שלא היה חייב לו, אבל אם היה חייב לו רק שאלו העדים הם שקרים, פטור מדיני שמים אבל עובר על מדבר שקר תרחק (שמות כג, ז) (נ"י פ' הכונס בשם הרא"ש)". עולה מדברי הרמ"א שאפילו החוב הוא חוב אמת ורק עדותם היא עדות שקרית כיון שלא ראו את יצירת החוב (כגון הלואה או היזק) בכל זאת עובר על 'מדבר שקר תרחק' אע"פ שאם זכה בדין וקיבל את חובו על פיהם פטור אף מדיני שמים. וכש"כ בשאלה שלפנינו שהרי המטופל מצהיר או שהמטפל מגיש חשבון על טיפולים שלא נעשו. ואע"פ שמצד הקופה אין זה משנה והם מצידם התחייבו עבור מספר טיפולים גדול. ועי' מסכת שבועות (לא ע"א) בעוד כמה אופנים של "מדבר שקר תרחק".

1. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:

נקודת המוצא של דיון הוא חיוב ההורים לשלם את הוצאות הגן. אך יש מקום גם לראות הבעיה מזווית אחרת. גן ילדים טוב הוא גם מסגרת חינוכית בה מתחילים הילדים ללמוד תורה, לברך להתחנך למצוות כגון שבת וחגים וכו' וכו'. מקום בו מרביצים תורה הוא מוסד כלל-ציבורי. החובה מוטלת על כל הציבור להחזיק מקום כזה, גם מי שאין לו ילדים. וא"כ אין לראות בתשלומי ההורים חיוב אישי לצרכיהם הפרטיים בלבד. אם כי יש מקום לפשר ולהטיל מחצית הנטל על ההורים ומחצית הציבור כמו שמצינו בחזנים (או"ח סי' ג).

תשובת המחבר: כאן המדובר במעון (עד גיל 3) ולכן שיקול זה לא הוכנס.

חבל נחלתו

וכד'. לדוגמא בטיפול רפואה אלטרנטיביים המטפלים קובעים את אורך זמן הטיפול ומחירו ויש הלוקח על חצי שעה את המחיר שחבירו נוטל לשעה. וכן אצל מורי הנהיגה יש "שיעור כפול" שהוא בעצם של שעה בלבד. ולכן אם אורך זמן הטיפול נתון לשרירות לבו של המטפל ואינו מוגדר ע"י קופת החולים, ויש מטפלים אשר עובדים עפ"י מחיר זה, ניתן להגדיר חצי שעה כטיפול ובכך להרבות את הטיפולים אשר קופת חולים משלמת עבורם¹, וכל זאת בתאום והסכמה עם המטפלים.

ב. אולם נראה לי שכיון שאין הקופה קוצבת את השעות לטיפולים אלא את מספר הטיפולים הכולל, ולכן מטפל מסויים לוקח לשעה 100 שקל ומטפל מסויים לוקח 150 שקל לשעה, מותר לקבוע עם המטפל שטיפול שלו הוא של חצי שעה ומחירו שבעים וחמישה שקלים, ולכן בשעתיים הוא נותן ארבעה טיפולים ולא שניים. בצורה כזו המטפל יוכל להצהיר על מספר טיפולים גדול ללא דבר שקר. וכל זאת אם בענף המדובר המחיר ומשך זמן הטיפול נקבע ע"י המטפלים ולא קצוב בהסכם כולל

סימן מו

ירידה לאומנות חבירו – חובת היורד וחובות הלקוחות

שאלה

חנות פירות וירקות ביישוב? האם מותר לקנות ממנו בהזמנה ובהבאת משלוחים?

תשובה

א. לפני שניגש לנתח את צדדי ההיתר והאיסור בשאלה, הקדמה קצרה לעניין ירידה לאומנות חבירו. בסנהדרין (פא ע"א): "ואת אשת רעהו לא תמא (יחזקאל יח) — שלא ירד לאומנות חבירו". ובמכות (כד ע"א): "לא עשה לרעהו רעה (תהלים טו) — שלא ירד לאומנות חבירו". ובתורה תמימה

בישוב קטן חנות מכולת המוכרת גם פירות וירקות. בעל המכולת אינו מתושבי הישוב, אבל נבחר ע"י מזכירות הישוב לפתוח מכולת ביישוב כמתאים ביותר מכמה הצעות, מאחר ולא היה מתושבי הישוב שרצה בכך. מחירי הפירות וירקות גבוהים מאד ביחס לשווקים. באזור ישנו ירקן אשר קונים ממנו בהזמנה והוא מביא משלוחים לבתים. האם הוא יכול לפתוח

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: האם לא נכון לשאול נציג מוסמך של קופ"ח אם הקופה מסכימה להסדר כזה?

תשובת המחבר: ההגיון עם דברי הרב. אלא שחוששני שהקופות מתוך הגנה על כיסן ובתירוצן של עלויות טיפול תמנע את הכיסוי הכספי שהיא התחייבה עליו. וא"כ מצד שהן בעלי הדעה והמאה יפסידו את המבוטח אצלן. ולכן, אם באותו תחום כמה סוגי טיפולים באורך שונה, נראה לי שהדבר מותר. ואולי מן הראוי לברר זאת אצל סוכני ביטוח שאינם קשורים לשני הצדדים.

חבל נחלתו

(הערות דברים יט הערה כח) **כתב:** "והנה שם השגת גבול שבתורה תפסו חז"ל לכל דבר שאדם מחסר לחבירו, כגון היורד לאומנות חבירו או למחיתו, ומהפך בעסק אחד ובא חבירו ותפסו, וחדוש שכל כך מזלזלים בני אדם בכך, וחז"ל השוו קפוח פרנסה לקפוח הנפש [עיין יבמות ע"ח ב' אל שאול ואל בית הדמים וכו']..."

הדברים החמורים של חז"ל בנושא מחייבים אותנו בבירור הנושא היטב ונותנים התייחסות מעמיקה מעבר לצדדים ההלכתיים פורמליים, להבין עד כמה שאלות אלו הן רבות משמעות לאדם הנפגע ולפוגע.

עוד יש להוסיף, נשמעה הטענה: 'הפרנסה משמים' וא"כ מה זה משנה אם ננהג כך או אחרת. כנגד טענה זו עומדות שתי טענות. ראשית, טענה זו מנותקת מהתנהלות הבריאה, הרי איננו יודעים בשום תחום את העתיד, וא"כ היתר הפעולה או איסורה אינו יכול להישקל לפי ההסתכלות האלוקית, וידעיתנו היא לאחר מעשה בלבד, ורק אז ביכולתנו לומר כך היה הרצון האלוקי. ושנית, איננו נתבעים בעולמנו לחשוב על הסדרים האלוקיים, אנו נתבעים לפעול או להימנע לפי המוסר האלוקי שנצטוינו בו, הנטוע בתוך ההלכה והמנהג. מעבר לכך: "בהדי כבשי דרחמנא למה לך?"! מה הסיבות האלוקיות לתוצאות בעולמנו איננו יודעים ולא נדע, ולא על כך נצטוינו, אלא על החיובים המוטלים עלינו, וכשאנו נעשה את המוטל עלינו הקב"ה יעשה את מה שהבטיחנו.

ב. במסכת בבא בתרא (כא ע"ב): "אמר רב הונא: האי בר מבואה דאוקי ריחיא, ואתא

בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה, דא"ל: קא פסקת ליה לחיותי... א"ל רבינא לרבא: לימא, רב הונא דאמר כרבי יהודה; דתנן, רבי יהודה אומר: לא יחלק חנוני קליות ואגוזין לתינוקות, מפני שמרגילן אצלו, וחכמים מתירין! אפי' תימא רבנן, עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה התם — אלא דאמר ליה: אנא קמפלגינא אמגוזי, את פלוג שיוסקי, אבל הכא אפילו רבנן מודו, דא"ל: קא פסקת ליה לחיותי. מיתיבי: עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו, ומרחץ בצד מרחצו של חבירו, ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו: אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי! תנאי היא; דתנאי: כופין בני מבואות זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסקי, ולא מלמד תינוקות, ולא אחד מבני בעלי אומניות, ולשכנו אינו כופיהו; רשב"ג אומר: אף לשכנו כופיהו. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, ואי שייך בכרגא דהכא — לא מצי מעכב, בר מבואה אבר מבואה דנפשיה — לא מצי מעכב. בעי רב הונא בריה דרב יהושע: בר מבואה אבר מבואה אחרת, מאי? תיקו."

עולות מן הסוגיא כמה מסקנות:

- (1) מחלוקת תנאים האם יכול לכופ את שכנו בן אותו מקום שלא לפתוח עסק מתחרה.
 - (2) בתוך אותו מבוי אינו יכול למנוע את בן המבוי לפתוח עסק מתחרה.
 - (3) הסתפקו האם בן מבוי אחד יכול למנוע מבן מבוי אחר לפתוח במבוי שלו עסק מתחרה.
- יש עוד כמה הלכות מיוחדות בהמשך

הסוגיא לגבי תלמיד חכם, ומלמד תינוקות ורוכלים לצרכי נשים, ובעלי חובות בעיר ויום השוק.

ג. הרי"ף (ב"ב יא ע"א) פסק: "וליתא לדרב הונא דהא קם ליה כיחידאה ולעולם הלכה כסתם ועוד דהא רב הונא בריה דרב יהושע דהוא בתרא פליג עליה דאמר רב הונא בריה דרב יהושע פשיטא לי בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב ואי שייך בכרגא לא מצי מעכב בר מבואה אבר מבואה דנפשיה לא מצי מעכב, בעי רב הונא בריה דרב יהושע בר מבואה אבר מבואה אחריני מאי תיקו. הלכך לא מצי מעכב". מסקנת הרי"ף היא שבן אותה עיר יכול לפתוח עסק מתחרה באותה עיר ואפילו בקרבת מקום. וכן פסק הרא"ש.

וכן פסק השו"ע (ח"מ סי' קנו) ויעויין בב"י המבאר את שיטת הרמב"ם.

ד. בעמוד הבא בתלמוד מובא כך: "הנהו דיקולאי (רש"י מוכרי סלים או מוכרי יורות) דאיתו דיקולאי לבבל, אתו בני מתא קא מעכבי עליוהו, אתו לקמיה דרבינא, אמר להו: מעלמא אתו ולעלמא ליזבנו. והני מילי ביומא דשוקא. אבל בלא יומא דשוקא לא. וביומא דשוקא נמי לא אמרינן אלא לזבני בשוקא, אבל לאהדורי לא. הנהו עמוראי דאיתו עמרא לפום נהרא, אתו בני מתא קא מעכבי עליוהו, אתו לקמיה דרב כהנא, אמר להו: דינא הוא דמעכבי עלייכו. אמרו ליה: אית לן אשראי, אמר להו: זילו זבנו שיעור חיותייכו, עד דנקריתו אשראי דידכו ואזליתו...".

וברש"י: "ולעלמא ליזבנו — יומא דשוקא הוה והרבה באין ממקום אחר לקנות מן השוק לפיכך אין בני העיר מעכבין גם על המוכרים להביא אומנותם ולמכור לנקבצים לשוק".

הרא"ש (פ"ב סי' יב) מוסיף: "ואמר להו דינא הוא דמעכבי עלייכו פירוש אם רוצים למכור על יד על יד כדרך חנוונים אבל למכור סחורה בבת אחת אין יכולין לעכב עליהן". היינו, סוחרים הבאים לעיר (כאותם מוכרי צמר) מותרים למכור את סחורתם בבת אחד אבל לא להישאר בעיר ולמכור אותה לאט לאט. וכתב הבית יוסף (ח"מ סי' קנו) בטעמו של הרא"ש: "ונראה לי שלמד כן מדמצו בני העיר לעכב עליהם ואילו במוכרים סחורתם בבת אחת מי מצו מעכב, והלא דרך העולם להוליך סחורות ממקום למקום ואם אתה אומר כן נמצא משא ומתן של עולם בטל אלא ודאי במוכר על יד דוקא הוא דמצו מעכב".

עד כאן שמענו מזכויות המוכרים וכיצד קבעו חז"ל את זכויותיהם. נעבור מכאן לדיון השגת גבול למוכרים אשר נהנים ממנה הלקוחות באותה העיר.

ה. מוסיף הרא"ש: "וה"ר יוסף הלוי ז"ל כתב ובלבד שמוכר כשער שאר חנוונים אבל אם מוכר יותר בזול אין מעכבין עליו כיון שהוא טוב לבני העיר". לפי הרא"ש, המדובר במי שבא לעיר מבחוץ וכיון שהוא מוזיל הוא רשאי למכור בגלל הרווח לקונים. וכן הביא זאת הטור (ח"מ סי' קנו): "וכתב ה"ר יוסף הלוי הא דמעכבין עליהם דוקא בדליכא פסידא ללוקחין כגון שמוכרין כשאר בני העיר וגם אין סחורתם טובה יותר משל בני העיר אבל אם נותנין יותר בזול או סחורתם יותר טובה משל בני העיר לא עשו חכמים תקנה למוכרין כדי להפסיד ללוקחין".

ומביא הב"י דעה חולקת: "והרמב"ן (כב. ד"ה זילו) ונמוקי יוסף (יא.) כתבו דעת ה"ר יוסף הלוי דכיון דלוקחים דהויא מתא ישראל נינהו לא מצי המוכרים לעכב מפני

חבל נחלתו

תועלתם כיון דמפסדי ללוקחים ישראל וכתב עליו הרמב"ן ז"ל ולא מחזור מדתנן (ב"מ ס.) ולא יפחות את השעור ואף על גב דתנן עלה וחכמים אומרים זכור לטוב משום דקא מרווח תרעא. התם הוא בבני דההיא מתא משום דאמר ליה איזיל את וזבין אבל אבני מתא אחריתי מעכב דאיהו לית ליה עסק בהדיה דלאו בר מאתיה הוא כדאמרן לעיל גבי בר מבואה ואי בעו בני מתא דלוזיל גבייהו יתנו על השעורים או יושיבו ביניהם אחר מעירן. **אבל האי ודאי מצי מעכב אההוא בר מתא אחריתי דאי לא תימא הכי לעולם לא יעכב שאי אפשר שלא יוזל השעור כשיש הרבה בני אומנות זו ותקנת לוקחים ודאי היא** אלא שמע מינה כיון דהאי אית ליה פסידא לאו כל כמיניה דליתי בר מתא אחריתי וליתקין להו ללוקחים ויפסיד למוכרים, אבל בני המדינה רשאים להתנות שימכור בכך וכך ואם לאו שיושיבו שם אחר ובלבד בשעור בינוני שיפה לשניהם. ומיהו אי לא שוו עיסקי אהדדי ודאי מודינא דמצו למימר ליה את עסקך גריעא והך שפירא וכעיסקא אחריתי דמיא דהא לית לך דכוותה". הרמב"ן חולק על הר"י מיגש וכותב שאם נסמך על הר"י מיגש תמיד המוכרים המקומיים יפסידו שכן תמיד יש הפרשים בין בני אומנות אחת. ורק אם האחד שונה בהחלט בטיב הסחורה מותר גם לבן עיר אחרת למכור באותה העיר. וממשיך הרמב"ן: "ונמוקי יוסף כתב על דברי הר"י יוסף הלוי ונראה דעת הרב בזול גדול אבל להוזיל [מעט] יותר ממוכרי העיר ודאי מצו מעכבי, דאם לא כן לעולם לא מצו מעכבי שאי אפשר שכשיש שם הרבה מבני אומנות שלא יוזל השעור, כן נראה דעת הרמב"ן ונראה שהסכים לזה הרנב"ר בחדושו

(ד"ה זילת) עכ"ל. ולכאורה לא משמע כן מדברי הרמב"ן אלא דבין מוזלי פורתא ובין מוזלי טובא לה"ר יוסף הלוי לא מצו מעכבי ולהרמב"ן מצו מעכבי. והמרדכי (סי' תקיג) כתב בשם ר"י כדברי הר"ר יוסף הלוי וכתב הוא ז"ל **דלא נראה לו**. היינו הנ"ל מביא את דעת הרמב"ן בצורה שונה שמחלקת בין רווח גדול לרווח קטן. והב"י מעיר שלא משמע כן ברמב"ן. וכן המרדכי חולק על הר"י מיגש.

מוסיף הר"י: "והרא"ש לא כתב אלא דברי הר"ר יוסף הלוי ואחריו נמשכו רבינו ורבינו ירוחם (נל"א ח"י) והוסיפו לכתוב אהא שכתב הרמב"ן דהיכא דלא שוו עיסקי אהדדי כעיסקא אחריתי דמיא, וכל שכן אם היה סחורה אחרת שאין מוכרין אותה בני העיר דפשיטא דאין יכולים לעכב עליהם. ונראה מדבריהם דדוקא בשעיסקא של סוחרים הבאים יפה משל בני העיר הוא דאין מעכבין עליהם, אבל אם של בני העיר יפה משלהם מעכבין עליהם וקצת נראה כן מדברי נמוקי יוסף, ותמיהא לי דאפילו של בני העיר יפה משלהם כיון דלא שוו אהדדי כסחורה אחרת דמיא וצריך עיון".

ו. פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' קנו ס"ז): "הסוחרים שמביאים סחורתם למכור בתוך העיירות, בני העיר מעכבין עליהם מלמכור יד על יד כדרך חנונים. ואם מכרו ביום השוק בלבד, אין מונעים אותם, והוא שימכרו בשוק אבל לא יחזרו על הפתחים, אפילו ביום השוק. ואם יש להם מלוה בעיר, מוכרים כדי פרנסתם אפילו בלא יום השוק, עד שיפרעו חובם וילכו להם".

מבואר שדעת השו"ע לפסוק כרמב"ן ולא כר"י מיגש.

מוסיף הרמ"א: "א"א הא דבני העיר יכולין

למחות בבני עיר אחרת, היינו דוקא בדליכא פסידא ללקוחות, שמוכרין כשאר בני העיר, וגם סחורתם אינה טובה יותר משל בני העיר, אבל אם נותנין יותר בזול, או שהיא יותר טובה, שאז נהנין הלקוחין מהן, אין מוכרי הסחורות יכולים למחות (הרא"ש וטור בשם הר"י הלוי), ובלבד שיהיו הלקוחים ישראלים, אבל בשביל עובדי כוכבים הנהנים לא (רבינו ירוחם ל"א ת"ו והמ"מ בפ"ו משכנים). וכשמביאים סחורה אחרת שאין לבני העיר, אע"פ דלא מוזלי במקח ואינה יותר טובה, אינם יכולין למחות (ב"י מדברי הפוסקים). הרמ"א הביא את דעת הר"ם מיגש בשם י"א. ז. נראה לגבי השאלה דילן שהיא נקוטה במחלוקת בין השו"ע והרמ"א. ולכאורה יד המוחזק על העליונה ואינו יכול לעכב כעין המובא לעיל בשאלת ר"י בר רב הונא שעלתה בתיקו, ולכן אינו יכול לעכב. אולם נראה שהרמ"א מביא זאת בשם י"א אבל אינו מחליט שכך ההלכה¹. כמו"כ המוכר הראשון נקבע בישוב כבעל המכולת ויכולים להתנות עמו שימכור במחיר בינוני ולא יעלה את המחירים מאד כמבואר

בדברי הרמב"ן. וכך כתב בערוה"ש (סי"א) לאחר שהביא את דברי הרמ"א: "ודווקא כשביכולת למכור בזול וחנוני העיר מייקרין השער אבל אם החנונים מוכרים במקח הצריך להיות אלא שאלו הבאים רצונם להוזיל אין מניחים אותם וגוערין בס שמקלקלין דרכי המסחר [נ"ל]".

ולכן נראה לי שאין להכניס לישוב מוכר נוסף לפירות וירקות שיקבע חנות במקום. ח. אולם מותר לכל קונה להזמין משלוח עד הבית מאותו מוכר, שכשם שאין התחייבות לקנות שאר מוצרי המכולת במקום וכל קונה עושה לעצמו חשבון הפסד ורווח וקונה בישוב או מחוצה לו, ה"ה מותר להזמין ואין בכך השגת גבול. כמו"כ ראוי למזכירות הישוב שסיכמה עם בעל המכולת אשר מוכר בישוב שתדרוש ממנו שיקבע מחירים בינוניים לפירות וירקות, ואם הוא אינו מוכן לעמוד בכך רק אז מותר לפתוח חנות נוספת לפירות וירקות².

ט. ונשאלתי בעקבות דברים אלו, האם

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: האם אין דעת הרמ"א לפסוק כה"א? והאם לא נכון שספרדי ינהג כהב"י ואשכנזי כהרמ"א.
- תשובת המחבר: במקרה הנוכחי: איני בטוח שהרמ"א התכוין לפסוק כדעה זו, לאחר שהרמב"ן חלק עליה, אלא כדעה שניה.
2. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:

הרמ"א אומנם מתיר תחרות כאשר המחירים זולים יותר. אולם יעוין תשובת הרמ"א סי' י ובחח"ס חו"מ סי' עט ופד"ר ח"ד עמ' 23 שנהגו כהאביאסוף שבמקום שפסקת לחיותה אסור לאדם לירד לאומנות חבירו.

יש לשקול בכל מקום ומקום את טובת הציבור באותו מקום ויש לציבור גם סמכות לתקן תקנות לטובתו. במקום קטן, מדרך הטבע פרנסתו של החנווני מאוד מצומצמת. התושבים קונים אצלו רק דברים זולים, כגון לחם וחלב, בעוד שקניות גדולות הם עורכים בשווקים ובקניונים מחוץ לישוב. כדי להתפרנס, החנווני המקומי מעלה את מחירם של חלק מהמוצרים. דבר זה מנוצל ע"י מתחרה הבא מבחוץ ומציע להם שילוח מוצרים זולים עד הבית. לענ"ד על הרב והמזכירות לבדוק

חבל נחלתו

מותר לבן הישוב למכור מצרך אחד בלבד ממצרכי החנות במחיר מוזל מבעל החנות, ונלענ"ד שמותר, ראשית משום שהוא בן המקום ורשאי להתחרות עם בן ישוב

במכירות וכד', ועוד שכיון שהוא מוכר מצרך אחד עדיין החנות תמכור את רוב מוצריה ללא תחרות³.

סימן מז

גדרים במברח ארי

שאלה

כדבריהם. א"ר יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי".

מפרש ר' עובדיה מברטנורא (כתובות פ"ג מ"ב): "איבד את מעותיו – דאמר, לא אמרתי לך הלויני ואני אפרע. אבל אם הלואה את האשה מעות למזונותיה על מנת שתשלם לו, הוא תובעה והיא תובעת את הבעל וישלם" (וכן ברש"י על המשנה).

ובתו"ט הוסיף: "חנן אומר איבד את מעותיו – כמ"ש הר"ב במ"ב פרק ד' דנדרים שאין זה אלא מניעת תביעה. וכיון שאין מביא לו תועלת אלא מסלק ממנו נזק חיובו. אין זה חייב לו כלום וכן אין לומר בזה שישלם לפי שההנה את האשה וזן אותה לפי שהיא כבר היה לה מי שהיה מחוייב לזונה והוא הבעל. ואילו לא זן אותה זה, היתה ניונית מנכסי הבעל או היתה לזה ואוכלת והוא פורע נמצא שאינו מביא לה שום תועלת מחודש שכבר היה לה מי שמחוייב לעשות כן".

מתבאר שמי שמסיר היזק מחבירו אינו

המשלם חובו של חבירו בלא להודיע לו, האם הלווה צריך להשיב לפורע את כספו, וכיצד משתלבים הדברים עם דין מברח ארי?

תשובה

א. סברא פשוטה היא שהוצאות שאדם מוציא בשביל חבירו הן לצרכי גופו והן לצרכי ממנו של חבירו הוא אינו עושה זאת בחינם אלא ראוי להשתלם על כך ממקבל הסיוע. ואעפ"כ מצינו כלל המוגדר בשם מברח ארי אשר על פיו מקבל הסיוע פטור מתשלום וננסה לברר את גדריו העיקריים של הדין.

במשנה במסכת כתובות (קז ע"ב) נאמר: "מי שהלך למדינת הים, ועמד אחד ופירנס את אשתו, חנן אומר: איבד את מעותיו, נחלקו עליו בני כהנים גדולים ואמרו: ישבע כמה הוציא ויטול. א"ר דוסא בן הרכינס:

לעומק את מתח רווחיו של החנווני ולאור זה את סכויי הישרדותה של המכולת בישוב. ואם יש צורך, בסמכותם לתקן תקנה לטובת הישוב והחנווני ולאסור על תחרות אשר עלולה לפגוע בהם. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע לענ"ד, דא"כ ימכור ראובן מוצר א' ושמעון מוצר ב' עד שתתמעט פרנסת בעל החנות. תשובת המחבר: יש חשש כזה אך עפ"י רוב זה לא רווחי למוכרים החדשים ולכן החשש רחוק.

זכאי לתשלום, אא"כ התנו על כך מראש. ובגמרא על המשנה: תנן התם (נדרים פ"ד מ"ב): המודר הנאה מחבירו – שוקל לו את שקלו, ופורע את חובו, ומחזיר לו אבידתו, ובמקום שנוטלין שכר – תפול הנאה להקדש... אלא פורע לו את חובו - הא קמשתרשי ליה!" ומתרץ רב אושעיא שמשנת נדרים המתירה למודר הנאה לפרוע עבור המדיר היא אליבא דחנן במשנת כתובות הסובר שהניח מעותיו על קרן הצבי. לעומת זאת רבא מתרץ שמשנת נדרים היא אף אליבא דרבנן בכתובות ולא נחשב כמהנה משום שהמלוה היתה שלא על מנת לפרוע.

והסוגיה חוזרת אף בנדרים (לג ע"א) על משנת פורע לו את חובו. אלא שבראשיתה הגמרא שואלת: "אלמא אברוחי ארי בעלמא הוא ושרי".

מפרש הרע"ב: "ופורע לו חובו – אית דמוקמי לה דוקא בחוב שהתנה לזה עם המלוה שלא יפרענו אלא לכשירצה ולא יוכל המלוה ללחצו, והשתא לא אהני ליה מידי במה שפורע חובו. ואית דמוקמי לה בכל חוב שבעולם, שאינו אלא מונע את בעל חובו שלא יתבענו, ומניעת תביעה אינה בכלל הנאה".

מתבאר כי חנן וחכמים חלקו בשאלה כללית האם המבריה ארי כלומר המסלק היזק או תביעה מחבירו הרי הוא פטור מתשלום או מחוייב בתשלום. לגבי נדרים הרי הדין הוא סעיף מיוחד מכיון שבנדרים מותרת הנאה עקיפה מסוימת.

וכן מבאר הרשב"א (נדרים לג ע"א): "אלמא אברוחי ארי בעלמא הוא. פי' בין בשוקל את שקלו בין בפורע את חובו דלא חשבינן ליה כמהנהו אנ"פ שמסלק את חובו

מעליו מפני שאין ההנאה באה מן המדיר למודר דהו"ל כגורם הנאה ולא מהנה ממש ושרי... ודוקא אי סבירא לן מבריה ארי מנכסיו הוא כלומר שאין הלוה הזה חייב לשלם מן הדין למדיר הפורע, אבל אם היה חייב לשלם לו ואינו משלם נמצא זה כמי שנותן לו מתנה ממש ומהנהו ואסור".

היינו הרשב"א מדגיש שכיון שהלוה פטור מתשלום שהרי הפורע הוא מבריה ארי, עצם ההנאה המגיעה למודר בדרך עקיפה אינה נחשבת הנאה אסורה, אולם אם היה חייב הרי זו כמתנה ואסור.

וכן המאירי (נדרים לג ע"א) כתב: "ולענין פירעון חובו ודאי טעם הדבר מפני שאין זו קרויה הגעת הנאה מראובן לשמעון אלא הברחת ארי מעליו ר"ל מניעת היזק ואין מניעת היזק וסלוק תביעה בכלל איסור הנאה ופירשוהו בתלמוד המערב אפילו היה בעל החוב דוחקו ואנ"פ שמכל מקום גורם לו הנאה אף גרמת הנאה מותרת שהרי אף על ידי אמצעי מותר לההנותו ובלבד שלא יפרש".

ב. הרשב"א (נדרים לג ע"ב) הוסיף: "עמד אחד ופרנס את אשתו הניח מעותיו על קרן הצבי. מסתברא לי דדוקא בפורע ומפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה דבכה"ג הוא אינו חייב לשלם כיון דלא אמר לו שיפרע לה בשבילו והיא נמי אינה חייבת לשלם שהרי לא לותה ממנו ולא אכלה אלא בתורת פרעון חוב. אבל כשפרנס סתם חוזר הוא וגובה שכל המפרנס סתם אינו מפרנס בתורת מתנה אלא בתורת הלואה, והראיה מיתומים שסמכו אצל בעל הבית (גיטין נ"ב א') דיתומים קטנים אינן יכולין להתנות, ועוד מן היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות שחייב בעל השדה לשלם

חבל נחלתו

ג. המגיד משנה (הל' אישות פ"ב הי"ט) הביא את דברי הרשב"א וחלק עליהם: "ואין נראה כן דעת הראשונים ז"ל **אלא אפילו במפרנס סתם אבד מעותיו והטעם לפי שיש חילוק בין סלוק נזק להבאת תועלת** ואינו דומה זה ליורד לתוך שדה חבירו ונטעה דהתם מביא לו תועלת ומעלה קרקעו ומהנהו אבל כאן אינו מביא לו שום תועלת לבעל אלא מסלק ממנו נזק חיובו וה"ז כפורע חובו של חבירו שלא מדעתו שאינו חוזר ונפרע ממנו מכלום. וכן אין לומר בזה שישתלם לפי שההנה את האשה וזן אותה לפי שהיא כבר היה לה מי שהיה מחויב לזונה והוא הבעל ואילו לא זן אותה זה היתה ניזונת מנכסי הבעל או היתה לוהה ואוכלת והוא פורע, נמצא שאינו מביא לה שום תועלת מחודש שכבר היה לה מי שמחוייב לעשות כן. סוף דבר הרי זה כפורע חובו של חבירו ממש. ואפשר שדינו של הרב ז"ל קיים במי שזן ומפרנס בסתם אינש דעלמא שחוזר ומשתלם ממנו אבל באשת איש וכיוצא בה לא. כך נראה לי".

הר"ן (נדרים לג ע"ב) אף הוא חולק על הרשב"א וסובר שכל פורע חוב של חבירו אינו מקבל את מה שפרעו. וז"ל: "ולענין הלכה קיי"ל כחנן הלכך פורע חובו של חבירו הניח מעותיו על קרן הצבי ואפילו בבעל חוב דוחק נמי דליכא למימר דטעמא דחנן משום דמצי אמר ליה מפייס הוינא ליה והוה מחיל לי דהא מתני' דשוקל לו את שקלו אתיא לן שפיר כחנן אף על גב דלא מצי אמר שימחלו לו הגזברים – ומסתברא לי דבמלוה שיש עליה משכון נמי אבד מעותיו דהא אמרין הכי בירושלמי אליבא דבני כהנים גדולים דאמר התם דאפילו לבני כהנים גדולים דאמרי במפרנס את אשתו דישבע כמה

ולא אמרי' שכיון שירד לתוכו סתם לא נתכוון זה אלא למתנה, ועוד דגרסינן בירושלמי במסכת מצינא גבי המלוה את חבירו לא ידור בחצרו חד בר נש אשאל לחבריה דינרין אשריתיה גו ביתיה אמר ליה הב לי אגר ביתי אמר ליה הב לי דינרי! אתא עובדא קומי ר' בא בר זבינא ומריקו ליה מאי דהוה חזי למשרייה, והכא ודאי בשהשרה אותו בגו ביתיה סתם קא מיירי ולא במעמידו מפורש בשכר דאי לא לא הוה אמר ליה אידך הב לי דינרי, ואשריתיה נמי לא באגר משמע, וכן נמי לא משום רבית קאמר דא"כ לא הוה אמר ליה אלא הב לי אגר ביתי, אלמא **כל שמשרה את חבירו בתוך ביתו סתם לא לתורת מתנה ולהעמידו בחנם מתכוון אלא בשכר**, וכיון שכן המפרנס אשת חבירו סתם לא בתורת מתנה מפרנס ולא בתורת פרעון חיוב מזונות הבעל אלא בתורת מלוה והיא או בעלה חייבין לשלם, **ונראה לי דכיון שכן המפרנס סתם אשת חבירו הרי הוא חוזר ונפרע מן הבעל כיון שהבעל חייב במזונותיה בתנאי בית דין** דהו"ל כיורד לתוך שדה של חבירו כדאמרן, וה"ה לזן את עבדו ואת שפחתו העבריים שאין הבעלים יכולים לומר להם עשה עמי ואיני זנך, דכל המלוה מזונות סתם לאלו כאלו מלוה לאדון".

היינו, הרשב"א מחדש שאפילו בפרנס את אשתו דוקא כשמדגיש שעושה זאת מחמת מזונות והבעל לא ציוהו והאשה לא בקשה ממנו, אבל פרנס סתם את אשת חבירו חוזר ונפרע ממנו, משום שאין אדם מפרנס וכש"כ פורע חובות – עבור אחרים בחינם ובמתנה, אלא התכוין לפרוע בתורת הלואה. ודבריו הובאו בקצרה בנמוקי יוסף על נדרים.

זאת פטור הבעל – אבל בסתמא חייב. ולשתי הדעות בטור על מזונות האשה ודאי שפטור.

ד. **כתב הבית יוסף (שם):** "ופירש רש"י חנן היא דאמר זה שפרנס את אשת חבירו ונתכין לשם הלואה שישלם לו בעלה איבד מעותיו ואין יכול לומר את חובך פרעתי שלם לי, **והוא הדין נמי לכל חוב שעליו ועמד חבירו ופרעו וזה לא אמר לו הלויני אינו חייב לו כלום**, וכיון דאילו פרעיה לשם הלואה לאו הלואה היא כי פרעיה נמי לשם מחילה לאו מידי יהיב ליה עכ"ל. וכן דעת הרמב"ם פרק כ"ו מהלכות מלוה (ה"ו). וכן דעת הרי"ף (כתובות סג:) שכתב ירושלמי (שם פ"ג ה"ב) רבה בר ממל הפורע שטר חוב לחבירו שלא מדעתו פלוגתא דחנן ובני כהנים גדולים אמר רבי יוסי טעמא דבני כהנים גדולים התם לא עלתה בדעתו שתמות אשתו ברם הכא מצי אמר ליה מפייס הוינא ליה ומחיל לי ואף על גב דהוה גביה משכון. וכתב הר"ן (שם דבור ראשון) אין זה כשיטת גמרתינו דאם כן לא היינו צריכים להעמיד מתניתין דנדרים (לג.) כחנן דאפילו לנבין כהנים גדולים הוה מצי לאוקומי לפי הירושלמי ואפילו הכי ילפינן מיניה דחנן אפילו במלוה שיש עליה משכון דכיון דבירושלמי אמרינן בפשיטות דמודו ליה רבנן לחנן בהכי אלמא שמיע להו דחנן אפילו במלוה שיש עליה משכון אמר ובהא לא אשכחן איפכא בגמרא דילן ואמרינן בירושלמי שאפילו כשהמלוה דוחקו עד שמראה שאין דעתו קרובה אצלו למחול את חובו אפילו הכי פטור עכ"ל".

עולה שהרי"ף הרמב"ם ורש"י סוברים שבכל חוב שהוא פרע מעצמו ולא ביקש מאחרים לפרוע הרי מי שנפרע עבורו פטור מתשלום כיון שלא ביקש שיפרע עבורו.

הוציא ויטול התם היינו טעמא משום דלא עלה על דעתו שתמות אשתו ברעב, אבל בפורע חובו מודו לחנן דפטור דמצי אמר מפייס הוינא ליה והוה מחיל לי. ואמרינן התם הגע עצמך שהיה בידו משכון מפייס הוינא ליה ומהדר לי משכוני. ונהי דבגמרא דילן לא סבירא לן הכי אליבא דבני כהנים גדולים דא"כ לא הוה מצטריך לאוקמא למתניתין בשלוח על מנת שלא לפרוע אפילו הכי נקטינן מהא דירושלמי **דחנן אפילו מלוה שיש עליה משכון אמר** דכיון דבירושלמי אמר בפשיטות דמודו ליה רבנן דחנן בהכי אלמא שמיע להו דחנן אמר הכי, ונהי דלפרס גמרא דילן בני כהנים גדולים לא מודו אפילו הכי גמרינן מירושלמי דחנן אמר אפילו במלוה שיש עליה משכון ובהא לא אשכחן איפכא בגמרא דילן, כן נראה לי".

הטור (ח"מ סי' קכח) פסק: "הפורע חובו של חבירו אין חבירו צריך לשלם לו אפילו אם המלוה היה דוחקו לפרוע, ולא עוד אלא אפילו היה לו ללוה משכון ביד המלוה והלך זה ופרע למלוה ונטל המשכון צריך להחזירו ללוה. ופרש"י **דבכל חוב איירי** וכך כתב הרמב"ם ז"ל. אבל ר"ת פירש דלא איירי אלא **בפורע חוב מזונות אשתו שאין חיובו כ"כ ברור** אנפ"פ שהוא חייב במזונות אשתו, דאם לא היה זה מפרנסה לא היה הבעל חייב שהיתה מצמצמת במזונותיה אם לא היתה מוצאה מי שמפרנסה אבל בשאר חובות לא וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל".

הטור מביא את מחלוקת הראשונים האם הפורע חובו של חבירו נאמר בכל חוב או רק בפורע מזונות האשה. ונראה ששתי הדעות חלוקות על הרשב"א. הרשב"א ציין שאפילו במזונות האשה רק אם פרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה עושה

חבל נחלתו

ו. דין מבריא ארי הובא בגמרא בבבא קמא (נח ע"א) בדין פרה שנפלה לערוגת חבירו ונצלה מחבטה בגלל ירקות חבירו ובכ"ז משלם בעליה מה שנהנית. ואומרת הגמרא: "לא מבעיא קאמר, לא מבעיא אכלה דמשלמת מה שנהנית, אבל נחבטה – אימא מבריא ארי מנכסי חבירו הוא, ומה שנהנית נמי לא משלם, קמ"ל. ואימא ה"פ! מבריא ארי מנכסי חבירו מדעתו הוא, האי לאו מדעתו; אי נמי, מבריא ארי מנכסי חבירו לית ליה פסידא, האי אית ליה פסידא".

ומפרש רש"י:

"לא מבעיא אכלה דמשלמת – מיהא מה שנהנית אע"ג דלא פשע בשמירתה דהא נהנית.

"אבל נחבטה – דאפי' בההיא הויקא אנוסה הואי.

"אימא – האי בעל השדה מבריא ארי מנכסי חבירו הוא שהציל את בהמת חבירו שלא נחבטה בקרקע ומצוה הוא דעבד ומידי לא לשקול קמ"ל".

דחיית הגמרא היא שמציל בהמת חבירו מחבטה בנפילתה לגינת חבירו אינה נחשבת למבריא ארי מצד שני טעמים: ראשית זה לא נעשה מדעת המציל את חבירו שהרי הבהמה נפלה לגינתו בעל כרחו, וכן מבריא ארי אינו ראוי לתשלום כאשר אין לו הפסד, אבל כאן בעל הערוגה הפסיד ירקותיו כתוצאה מנפילת הבהמה.

ז. תוספות (כתובות קז ע"ב ד"ה חנן אומר) מעיר: "ליכא לאקשוויי מהא דקיימא לן (לעיל פ.) היורד לתוך שדה של חבירו ונטעה שלא ברשות דשמין לו כאריס ולבונה חורבתו של חבירו דנותן לו מה שההנהו (ב"מ קא. ע"ש) דהתם השבח בעין הוא ודין הוא שיטול אבל הכא לא השביח לו שום שבח נכסים אלא

ה. הבית יוסף ממשיך: "והתוספות (כתובות קח. ד"ה הא מני) כתבו סברת רבינו תם והביאה רבינו אשר ז"ל בפסקיו (פי"ג סי' ח) דהאי פורע איירי דוקא במזון אשתו כההיא דחנן דאין חיובו כל כך ברור דאע"פ שחייב במזונות אשתו אפשר שאם לא היה מפרנסה לא היה בעלה מתחייב לפי שהיתה מצמצמת כי היכי דלא לקרייה רעבתנותא, אבל בשטר חוב אפילו חנן מודה דלא איבד מעותיו דהנאה גמורה היא הואיל ולא היה יכול ליפטר בשום ענין והכי פירשו הא מני חנן היא כלומר (היה) [האין] פורע חובו איירי באותו חוב דאיירי ביה חנן דהיינו במזון האשה דוקא וחנן היא וכן פירש רבינו חננאל".

מתבאר שלפי ר"ת כאשר הגמרא אומרת שהמשנה בנדרים היא לדעת חנן היינו דוקא בפורע חוב של מזונות האשה אבל בשאר חובות אסור מדין לפרוע חובותיו של מודר משום שמהנה אותו.

מוסיף הב"י: "ור"ב"א הביא ראיה מהירושלמי (שם) דפליגי בשאר חובות ואומר רבינו תם דעל כרחך פליגי הירושלמי אגמרא דידן דמוקי לההיא דפורע לו חובו אף כבני כהנים גדולים ורב אושעיא מוקי לה כחנן וגם ההיא דשוקל לו שקלו מוקי בכל ענין וגמרא דידן לא מוקי אלא באבוד וגבי ופליגי נמי בהא דלית ליה הך סברא דמפרשינן אליבא דגמרא דידן דלא פליגי אלא במזון האשה". הב"י מפקפק בדעת הטור האם הרא"ש אמנם סבר כר"ת, ואינו מוצא בהבאת דעת ר"ת ע"י הרא"ש ראיה שכך אמנם סבר. ומסיק להלכה בשו"ע (קכח, א) כרוב הראשונים שהלווה פטור מלפרוע מה שפרעו עבורו בכל סוגי החובות ולא רק במזונות האשה, והסכים עמו הרמ"א.

שהצילו מגביית בעל חובו ולא מידי יהיב ליה, והוה כמבריה ארי מנכסי חבירו דאע"ג דמהנה אותו לא מתחייב מידי כדמטיק בנדרים באין בין המודר (דף לג:).

היינו, תוספות מחלק בין מציל מזק וכו' לבין מי שנתן לחבירו בידים שאין הוא נחשב כלל כמבריה ארי ולכן הוא בא בשכרו. יש לדייק שמדין היורד לשדה חבירו הוכיח הרשב"א לעיל שכל המלוה או נותן לחבירו אינו עושה זאת בחינם. תוס' חילקו ואמרו שהחילוק הוא בדבר הניתן האם היא רק סילוק חיוב או שמשהו מוחש הניתן ליד הנהנה וע"כ הוא חייב בתשלומיו.

ממשיך תוס' (אף בעמוד הבא): "וא"ת הא אמרי' בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף צג:): שומר חנם שהיה לו לקדם ברועיים ובמקלות ולא קידם חייב ומפרש שומר חנם בחנם שומר שכר בשכר ומטיק דחוזר ונוטל מבעל הבית משמע דשומר חנם נמי אם קדם ברועיים ובמקלות בשכר חוזר ונוטל מבעל הבית, ואמאי אברוחי אריא בעלמא הוא? וכן הא דתנן בפ' אלו מציאות (ב"מ דף לא: ושם) היה בטל מסלע לא יאמר לו תן לי סלע אלא נותן לו שכרו כפועל בטל של אותה מלאכה דבטיל מינה ופירש בקונטרס שאם היה עוסק במלאכה חמורה ונוטל שכר מרובה כמה היה פרוח משכרו ויעסוק במלאכה קלה כמו השבת אבידה וכך יתנו לו. ואמאי אברוחי אריא בעלמא הוא? ולפי מה שפירש רבינו תם דדוקא במפרנס את אשתו קאמר חנן לפי שיכולה לצמצם ולהתפרנס בדוחק אבל שאר פורע לו חובו לא כמו שאמר לקמן לא קשיא מיד".

תוס' שואל שלכאורה מצינו מצילים ממש כגון שומר שהציל צאנו של בעה"ב, וכן משיב אבידה שהוציא הוצאות על מנת

להשיב, ומדוע הם מקבלים שכר הרי הם רק מבריהי ארי.

מתרץ תוס' בכתובות: "ואומר רבי כי מן הדין היה ודאי פטור כדמשמע הכא אלא תקנת חכמים התם שישלמו לו כדי שישב אבידתו של חבירו וכן בקדם ברועיים ובמקלות בשכר דחוזר ונוטל שכר מבעל הבית כדי שיעסוק להבריח את הארי ואפי' עולה השכר כדי דמיהן נפקא מינה לכושרא דחיותא. אבל פורע חובו ועמד אחר ופרנס את אשתו למה לנו לעשות תקנה על זה".

היינו, תוספות מבין שזו תקנת חכמים לשלם למציל, ומעיקר הדין מי שרכשו ניצל היה צריך להיות פטור לגמרי, וכיון שרצו לגרום למציל להציל קבעו שהניצול ישלם לו עבור הוצאותיו וטרחתו. וע"ע הגהות מיימוניות (הל' נזקי ממון פ"ג הי"א).

ח. מתוך כך מסיק תוספות: "ומהאי טעמא נמי הא דאמר בהנזקין (גיטין נח:) הבא מחמת חוב ומחמת אנפרות אין בו משום סיקריקון פירוש אם שהתה בידו י"ב חדש אין נותן רביע לבעלים ויחזיק בקרקעות אלא מחזיר לו הקרקע נראה לרבי דלא בחנם מחזיר אלא משלם לו מה שהוציא להוציאה מיד העובד כוכבים. ורבינו גרשון פי' בתשובותיו כמו כן דאע"ג דלא הוי אלא כמבריה ארי בעלמא יש לו לשלם מידי דהוה אקדם ברועיים ובמקלות בשכר וגבי משיב אבידה דאל"כ אין לך אדם מציל של חבירו מיד העובדי כוכבים, ולא כפי' הקונטרס שפירש בגיטין שמחזיר לו בחנם".

היינו, בנקודה זו נחלקו רבינו גרשון מאור הגולה ורש"י האם המציל את של חבירו בהוצאת ממון מיד נכרים צריך להחזיר בחינם כדין מבריה ארי, או שמשלם לו הוצאותיו. ותוס' מבין שזו

חבל נחלתו

תקנת חכמים כדי שיציל בממונו את של חבירו מיד גויים. (תוס' ממשיך ולא הבאנו סיום דבריו).

וכן הביא זאת המאירי (גיטין נט ע"א): "ראשוני הרבנים כתבו שגרי אגס שאגס ביתו של ישראל ובא ישראל אחר ולקחה הימנו שאין הבית חוזר לבעלים הראשונים אלא אם כן פורע לו את דמיו ושיתן לו שכר מה שההנהו דומיא דשוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו ואין אומרים מבריא ארי בעלמא הוא וזה הפך מה שכתבו גדולי הרבנים למעלה בבא מחמת חוב ואנפרות שאם החזיק גוי בקרקע ישראל בגזל אין בו סיקריקון להחזיר לבעלים רביע אם שהתה שנים עשר חדש אלא מחזירו לבעלים בחנם שאין מכירת הגוי מכירה כלל ואף הוא אינו אלא מבריא ארי בעלמא ובתוספות הכריעו שאם לקח הישראל את הבית בשיווי דין הוא שיחזירוהו שהרי אין לו טענה שלהצילו בא אבל אם לקחו בזול ראוי לומר שיפרע זה מה שנתן אבל לא דבר אחר והדברים נראין".

והוסיף הגהות אשרי (ב"ק פ"ו סי' ז הגהה א): "ונראה לריצב"א אדם שהניח ספרים בעיר וברח ונשארו אגס קנאם יהודי אחר יחזיר לו עד כדי דמיהן אם נתנו כן בהן אפילו לפירוש רש"י שמחזירין בחנם כדין נכרי הבא מחמת חוב ואין בהן דין סיקריקון מ"מ כיון דאמר אין לוקחין ספרים יותר מכדי דמיהן הא כדי דמיהן לוקחין דלא ניחא ליה לבזיינהו באנפיהו כדאמר בהשולח ואם לא יקנה ישראל פשיטא שהנכרי לא יחוש עליהם וישליכם למקום שאינה כדאי כדאמרין התם שדינהו בנהרא ולא יחזירם בחנם ויש בזיון כתבי הקדש הלכך הפודן בכדי דמיהן צריך להחזיר לו הדמים. מהרי"ח".

ונראה שהבין זאת כתקנה בדומה לשאר תקנות להשיב למבריא ארי את הוצאותיו. וע"ע הגהות מיימוניות (הל' חובל ומזיק פ"ח ה"ו) ותשובות מיימוניות (נזיקין סי' יז). ט. תוספות במקום אחר (בבא קמא נח ע"א א"נ מבריא ארי) אף הוא מתייחס לאותן שאלות ומסביר את הגמרא בב"ק בצורה שונה.

תוס' מקשה: "וא"ת והרי פורע חובו דחשבינן ליה מבריא ארי בריש אין בין המודר (נדרים ד' לג.) אע"ג דאית ליה פסידא וי"ל דהכי פי' מבריא ארי מנכסי חבירו מדעתו וכיון דמדעתו אפי' אית ליה פסידא כמו פורע חובו חשיב מבריא ארי הא שאל מדעתו א"נ מבריא ארי מנכסי חבירו אפילו כשאינו מדעתו אלא חבירו מכריחו להבריא ארי מעדרו לית ליה פסידא למבריא הא אית ליה פסידא. וכיון דאיכא תרתי שלא מדעתו ואית ליה פסידא לא חשיב מבריא ארי, אבל מדעתו אפי' אית ליה פסידא או שלא מדעתו ולית ליה פסידא חשיב מבריא ארי ואין נותן לו אפי' שכרו".

תוס' מבאר שחילוקי הגמרא בב"ק חלים אהדדי. היינו רק שהבריא ארי מדעתו אפילו הפסיד הרי הוא מבריא ארי ואינו מקבל מה שהוציא והדוגמא לכך פורע חובו של חבירו, וכן מי שהבריא ארי בעל כרחו ולא הוציא הוצאות עדיין הוא מבריא ארי ואינו זכאי לתשלום על טרחתו. ורק אם עשה שלא מדעתו והוציא הוצאות זכאי לתשלום על הוצאותיו אף אם הבריא ארי. נשארה פתוחה השאלה על מציל מדעת שהפסיד או הוציא ממון ובו מצינו כמה וכמה מקרים בגמרא שאינו נפסד את ממונו, וכיצד זה מתיישב עם הכלל העולה מן הש"ס.

תוס' ממשיכים ושואלים כשאלתם בכתובות: "וא"ת דבסוף השוכר [את] הפועלים (ב"מ צג:) אמר דשומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ומקלות ולא קדם חייב ומפרש שומר חנם בחנם וש"ש בשכר ומסיק דחוזר ונוטל מבעל הבית ומשמע דשומר חנם לא מחייב לקדם בשכר אבל כ"ש **אם קדם בשכר דשפיר עבד ונותנים לו מה שהוציא** ומסתברא דה"ה איניש דעלמא שאינו שומר וגם שכר עצמו נוטל ואין סברא לחלק בין רועה עצמו שמוטל עליו להתעסק ולשומר לאיניש דעלמא, ועוד אמרינן בהגוזל בתרא (לקמן דף קטו:) שטף נהר חמורו וחמורו חבירו והניח שלו והציל של חבירו אין לו אלא שכרו ושכרו מיהא שקיל ולא אמרינן מבריה ארי בעלמא הוא, וכן משיב אבידה שנותנין לו שכר כפועל בטל (ב"מ דף לא: ושם) לא אמר דליהוי כמבריה ארי בעלמא ולא יטול כלום **ואין לומר דבכל הנהו אע"ג דמן הדין היה פטור מ"מ תקנת חכמים היא שישלם לו כדי שישב אבידתו של חבירו, אבל פורע חובו אין לנו לעשות תקנה ע"י זה.** דהא הכא בשמעתין משמע דאי הוה מדעתו הוה חשיב מבריה ארי ולא היה נוטל כלום אעפ"י שהוא מציל חבירו מן ההפסד לא עשו תקנה, ונראה לר"י **דמבריה ארי שאינו נוטל שכר היינו כשאין הדבר ברור שיבא לידי הפסד כגון שהארי רחוק ואין יודע אם יבא כאן הארי אם לא ואין מצילו אלא מדאגה ומן הפחד שדואג שמא יבא** אבל אם הדבר ברור שיבא לידי הפסד ולידי דריסת הארי או מציל מפי הארי עצמו אז ודאי נוטל שכרו כמו שטף נהר חמור חבירו".

תוס' מלמדים כלל חשוב שמבריה ארי הוא דוקא כאשר יש חשש אבל אין ההפסד בטוח, אבל אם ההפסד בטוח על כך משלם

הניצול על ההצלה ואין זה בכלל מבריה ארי. בתוך דבריו דוחה תוספות בב"ק את תירוצו של תוס' בכתובות וסובר שאין כאן תקנות חכמים לשלם או שלא לשלם. אלא טענת מבריה ארי מוגבלת בכוחה רק למקום שהאיום או חובת התשלום אינה ברורה, אבל במקום שהיא ברורה ודאי חייבים לשלם לו על ההצלה.

עפ"י הכלל שקבעו כותבים תוס': "והך דשמעתין מיירי שהצילו ירקות מצער בעלמא שאין בעל הבהמה רוצה שתחבט בהמתו בארץ ותצטער אע"פ שלא היו דמיה נפחתין בכך ולכך היה נחשב מבריה ארי אי הוה מדעתו ופורע חובו אין מצילו מהפסד דמה שהיה הלוח זקוק לפרעו אין זה הפסד שהרי נתחייב לו ואינו מצילו אלא מצער בעלמא וחשיב מבריה ארי, א"נ כדמפרש טעמא בירושלמי דכתובות (פ"ג) ובגדרים (פ"ד) מפייסא הוינא ליה ומחזיל לי ואפ"י במשכון מפייס הוינא ליה ויהיב לי משכוני ואפ"י בב"ח דוחק עצמו מסיק לה בירושלמי, ונראה דהטעם משום שיכול לומר לו הייתי מוצא הרבה בני אדם שהיו פורעין עבורי כי דרך אהובים שמרחמים על אהוביהם להציל מן הצער הזה דהיינו מעין אותו טעם". וכ"כ **תוס' בב"מ (לא ע"ב ד"ה אם) וכדבריהם כתב הרא"ש (ב"ק פ"ו סי' ו).**

וכן כתב הרשב"א (בבא קמא נח ע"א): "איכא למידק דהא משמע בריש פרק אין בין המודר דאמרי' מבריה ארי מנכסי חבירו אפילו במקום פסידא כגון פורע חובו של חבירו וזן את אשתו, וי"ל דהכא ה"ק ה"מ מדעתו ואע"ג דאית ליה פסידא וא"נ בלית ליה פסידא ושלא מדעתו וכגון שהכריחו להבריה ארי מנכסיו, דאי לית לי' פסידא אינו נוטל אפילו שכר, אבל היכא דאיכא פסידא

חבל נחלתו

ושלא מדעתו כי הכא אין זה מבריא ארי
אלא מהנה ונוטל מה שהנהנו, ולעולם מדעתו
אפילו אית ליה פסידא הוי מבריא ארי ואינו
נוטל כלום. וא"ת והא אמרינן בפ' הגוזל
בתרא שטף נהר חמורו וחמורו חבירו והניח
שלו והציל של חבירו אין לו אלא שכרו הא
שכרו מיהא שקיל ולא אמרינן מבריא ארי
מנכסיו הוא, ומשיב אבדה נמי דנוטל שכרו
ולא אמרינן מבריא ארי מנכסיו הוי ולא יטול
כלום. ותיירצו בתוס' שאין [חשיב] מבריא ארי
במקום שמציל ממש מן ההפסד דהוא
מהנה גמור הוא, ואיזהו מבריא ארי זה
המצילו מפחד ההפסד מקודם שיבא ההפסד,
ופורע חובו של חבירו הוי טעמא כדאמר
בירושלמי מפייס הוינא ליה והוה שבק לי,
הגע עצמך שיש בידו משכון מפייס הוינא ליה
ואיהו מהדר לי משכוני, וזן את אשתו נמי
שמא היא תעשה מלאכה ויספיקו מעשה ידיה
למזונותיה או אביה וקרוביה יספיקו לה
מזונותיה. וכן אמרו גם משמו של רבינו תם
ז"ל דמתוך מה שכתב נראה **שכל שמציל**
ממש מן ההפסד אינו קרוי מבריא ארי אלא
מהנה גמור ונוטל מה שהנהנו".

למדנו מדברי תוס' בב"ק והרשב"א שני
כללים בדיני מבריא ארי: ראשית אם היה
כפוי להציל והפסיד ממונו מקבל תשלום,
ועוד שאם ההפסד למוצל היה ודאי שוב
אין זה מבריא ארי אלא מהנה את חברו
ונוטל שכרו.

וכן כתב הריקאנטי (סי' תקנה): "ראובן
שנתפס ביד עו"ג והלך שמעון ופדה אותו
ממעותיו ולאחר זמן ביקש שמעון מעותיו
מראובן חייב ראובן לשלם לו. ול"ד לפורע
חובו של חבירו דפטור ואפי' על משכון משום
מבריא ארי מנכסי חבירו ואמר בירוש' אפי'
בע"ח דוחק. הא ליתא כמו שפי' ר"י **דמבריא**

ארי ל"ש אלא היכא דמצילו מן הצער לא
היכא דמצילו מן ההפסד דאז ודאי חייב
לשלם. ואע"ג דפורע חובו מצילו מן ההפסד
ואפ"ה קרי לי' מבריא ארי ש"ה כיון דמן הדין
חייב הלוה לפרוע למלוה לא קרי ליה הפסד.
והר' אברהם בר' אפרים כתב טעם אחר
דמש"ה פטור דשמא ימחול לו חובו ואפילו
על משכון שמא יחזיר לו משכונו ואינו מצילו
מן ההפסד ודאי. אבל אם הה' ערב או קבלן
וקדם ופרע חייב הלוה וכן היכא דמצילו
מהפסד ודאי עכ"ד". וע"ע סמ"ג (עשין סי'
צד).

י. הרמב"ן (בבא מציעא ל ע"ב) מתקשה
בשאלות אותן שאל תוספות: מתי נחשב
כמבריא ארי ומתי זכאי לתשלום לפי
הסוגיות השונות, ומשיב תשובות שונות
מתוספות. וז"ל: "ואיכא דקשיא ליה אמאי
נותן לו שכרו כפועל מבריא ארי מנכסי חבירו
הוא ופטור, וכי תימא מבריא ארי מנכסי
חבירו לית ליה פסידא הא אית ליה פסידא
כדאמר' בפ' הכונס צאן לדיר (נ"ח א'), הא
אשכחן מבריא ארי מנכסי חבירו דפטור
אע"ג דאית ליה פסידא כיון דמדעתו עבד,
כדתנן בפרק שני דייני גזירות (ק"ז ב') מי
שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את
אשתו חזן אומר איבד את מעותיו, וכן
בפורע חובו של חבירו פטור ומפרשין לה
בגמרא במסכת נדרים בפרק אין בין המודר
(ל"ג ב') משום דאברוחי ארי בעלמא הוא,
הכא נמי מבריא ארי הוא וליפטור אע"ג
דאית ליה פסידא.

"ואיכא למימר כל היכא דלאו עליה רמיא
לאברוחי הוא ארי אע"ג דאית ליה פסידא
פטור הלה כיון דמדעתא דנפשיה עבד אחולי
אחיל גביה דהיאך, א"נ דתלינן לקולא
כדאמרין בירושלמי (כתובות פ"ג ה"ב) מפייס

שעושה עבדו – זכאי לתשלום, לעומת זאת מבריה ארי שעניינו סילוק דוחק או מחילת חוב על כך פטור מתשלומים. ובכך דבריו דומים לדברי תוס' שאין היורד לנכסי חבירו בכלל מבריה ארי משום שנתן בידו בפועל.

יא. הריטב"א (ב"מ לא ע"ב) מביא תירוצו המדרג את תשלומיו של מבריה ארי מדעת. והולך בעקבות תירוצו הראשון של הרמב"ן, וז"ל: "תירצו בתוספות דכללא דמילתא כל שהוא מחוייב יותר לעשות ממה שעשה מפני מצות השבה או מידי אחריות הוא משתלם יותר, הילכך התם גבי כד של דבש לא היה הוא מחוייב לשפוך יינו בידיים כדי להציל ממון חבירו, וכיון דגזים ועבד הכי והיו שם בעלים דאבדה הוה ליה להתנות וכיון שלא התנה אין לנו להתנות בשבילו ולפיכך אין לו אלא שכר טרחו כפועל דעלמא, אבל הכא שאינו אלא ביטול מלאכה וריח שיהיה לו לעשות אע"פ שהיה פטור מליטפל באבדה משום אפס כי לא יהיה בך אביון שלא חייבו הכתוב אלא כשהוא יושב ובטל, מכל מקום לא ויתר אלא שכר מלאכה שהיה לו להרויח, וכיון שהבעלים לא היו שם ולא היה יכול להתנות עמהן ליכא למימר דמחל לגמרי, ומיהו כיון דפטור היה יש לו להפסיד קצת ונימא דמצוה בעא למעבד לפני משורת הדין ומחל קצת שכרו הילכך נוטל שכרו **כפועל בטל של אותה מלאכה**, והוא דרועים ומקלות אינו דומה לאלו דהתם לא עשה מדין השבת אבדה אלא מפני שמירה שקבל עליו שנעשה שלוחו של בעל הבית וכדין שליח הוא עושה שיש לו להשתלם כל מה שהוציא, והוא דפורע חובו של חבירו לא היה שליח כלל וגם לא היה עליו שום חיוב מצות השבת אבדה וכיון שכן הרי חבירו

הוינא ליה והוא מחיל ל', **אבל היכא דעליה ידיה רמיא לאברוחי ההוא אריא אע"ג דמדעתיה עבד כיון דאית ליה פסידא חייב לשלם**, דלא רמו רבנן עליה לאברוחי אריא מנכסי חבריה כי היכי דליפסיד איהו, וכן נמי הא דאמרין (לק' צ"ג ב') גבי שומר שכר שקדם ברועים ובמקלות בשכר דהדר שקיל מבעל הבית, משום דלא רמו רבנן עליה לנטורי נכסי דחבריה ולאפטודי נכסי דנפשיה, ומתני' נמי הא רמיא עליה לאהדורי אבדתא לפיכך נוטל שכרו, וכן נמי נשברה כדו של דבש ושפך זה את היין והציל את הדבש לתוכה שנוטל שכרו (ב"ק קט"ו א'), משום האי טעמא הוא דעליה ידיה רמיא לאהדורי הוה אבדתא למרה אם היה לו כלי ריקן, ומיהו כיון דלא הוה ליה למשפך חמריה אלא א"כ התנה אינו נוטל אלא שכרו".

היינו הרמב"ן מחדש כלל שמבריה ארי זכאי לתשלום כאשר עליו מוטל להציל, אבל אם אין מוטל עליו להציל והתנדב מעצמו אפילו הפסיד ממעותיו אינו זכאי לתשלום על הפסדיו. ולכן יש מבריה ארי מדעת הזכאי לתשלום ויש שאינו זכאי לתשלום.

אולם הרמב"ן נותן כלל אחר אשר נראה לו יותר: "ולי נראה דשכר פעולה ממונא דמטי לידיה דבעל אבידה הוא ודמי לפועל שעשה מלאכה בשל חבירו שלא מדעתו דאמרין לקמן (ע"א) דנוטל מבעל הבית מה שההנה אותו, אבל פורע חובו של חבירו וכיוצא בהם דלא מטי לידיה דבעל הבית אלא מחילת חובו של זה וסלוק דחקו ממנו, מברייח ארי מנכסי חבירו הוא ואע"ג דאית ליה פסידא פטור ולשון זה עיקר ברור הוא". היינו יש לחלק באיזה מבריה ארי המדובר. זה שהוא חוסך ממון בעין למי

חבל נחלתו

ישנן דעות שבדר"כ בתשלומי חובות מרצונו חייב הניצול או המלוה לשלם לו את שהוציא. ישנן דעות שמעיקר הדין מבריה ארי אינו נוטל שכר כלל ורק חכמים עשו תקנות שישלמו לו לשם עידוד המצילים או המברחים. ישנן דעות שהתשלום מוערך לפי מידת חיוב המציל להציל ולפי יכולת התנאות. ישנן דעות שעל הצלה מדעת ומצער ודאי או בהוצאה ודאית חייבים לשלם לו. וכן אם השביח או הוסיף משהו בפועל לחברו ודאי חייבים לשלם לו.

פטור לגמרי ואפילו שכר טרחה בעלמא לא יהיב ליה, חזו היא שיטה נכונה, וכבר כתבתי בזה שיטות אחרות בב"ק וגם בכאן בחדושי הארוכין שלי ואין צורך.

היינו, מידת חיובו של המבריה היא הקובעת את גובה התשלום. אם הפריז בהוצאתו ולא התנה עליה מקודם יש לו שכר כפועל בטל. בהשבת אבדה כיון שלא היה מחויב בכך ועשה מצוה ג"כ נוטל כפועל בטל. וברועה שקידם כיון שלא בא כמציל אלא מחויב מלאכתו נוטל כל שכרו. ואילו פורע חובו כיון שאין לו שום חיוב ואעפ"כ פרע חובו אינו זכאי לשום תשלום.

סיכום

בדין מבריה ארי כמה סייגים לראשונים,

סימן מח

מקבל למכור ואינו זוכר כלל

לא ידענא היכא אותבינהו. אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה: כל לא ידענא — פשיעותא היא, זיל שלים. לא שילם, אזל רב נחמן אגביה לאפדיה מיניה. (הסיום לא צוטט ואינו שייך לענייננו). וכן שם בדף מב (ע"א): "ההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, אמר ליה: הב לי זוזא! — אמר ליה: לא ידענא היכא אותבינהו. אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: כל לא ידענא — פשיעותא היא, זיל שלים".

וכתב על כך הריטב"א (ב"מ לה ע"א): "פירוש אמרין כל לרבות אפילו היכא דאמר יודע אני שהנחתים במקום המשתמר אלא שאינו זכור מקומם דאפ"ה חשיב פשיעותא כי היה לו להניחו במקום שיוכל ליתנו לו כשיתבענו ממנו, ומכאן דן רבינו בסרסור

שאלה

אדם קיבל 50 חוברות למכירה, ההתעסקות בכך היתה בחינם, החוברות היו מיועדות בעיקר לשעתן. לאחר כשנה כאשר נשאל כמה מכר והיכן הכסף ויתר החוברות, הוא ענה שאינו יודע כלום. הוא אינו מכחיש שקיבל, אך אינו זוכר מה עשה מכאן והלאה. האם הוא חייב להשיב את שוויין?

תשובה

א. לכאורה הדין כנאמר בבבא מציעא (לה ע"א): "ההוא גברא דאפקיד כיפי גביה חבריה, אמר ליה: הב לי כיפי. — אמר ליה:

מסופק, כאשר להשבת החוברות למפקיד אין חשיבות ומשמעות.

אם נדון כצד השני. הנפקד-המוכר התרשל, אבל ההפסד למפקיד הוא ביטול רווח בלבד. אולם בניגוד לביטול רווח במבטל כיסו של חבירו ששם הוא גרמא בהפסדו כגון שלא השתמש בממונו של הנותן להשגת הרווחים הצפויים, כאן יש צד של פשיעה ואולי הרויח וחייב את מעות הרווח למפקיד. ואפשר לומר זאת כך: האם הנזק נמדד לפי חסרונו של המפקיד או לפי התרשלותו של הנפקד. אם לפי המפקיד לא חסרו מאומה ומלכתחילה ידע שאולי לא ירויח כלום. אולם הנפקד התרשל ואולי חסר למפקיד.

ג. ונראה לומר שלא ניתן לחייב את הנפקד על מניעת הרווח למפקיד, וכיון שלא היה כאן חסרון ודאי אין לחייבו על החוברות.

וניתן לדמות זאת למוסר אתרוגים לחבירו לפני סוכות, על תנאי שאם יקנו ממנו הוא יעביר את הרווח לבעל האתרוגים. ולאחר סוכות טוען ששכח מכל העניין. ואמנם הוא התרשל אולם על אף רשלנותו הרי זו מניעת רווח של בעל האתרוגים, ולכן יפטר.

וכן נראה לדמות זאת לשורף כרטיס הגרלה של חבירו שאמנם הוא הזיק לו אבל חייב לו רק את שווי הכרטיס לקניה, ואפילו לבסוף זכה הכרטיס¹ ס"ס בזמן

שנתנו לו חפץ למשכן ואח"כ אמר איני יודע היכן משכנתי שהוא חייב ואפי' היה סרסור בחנם וכ"ש אם היה בשכר". ורבינו' לפי דברי הפוסקים הוא הרי"ף.

וכן פסק הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ד ה"ז): "המפקיד אצל חבירו בין כלים בין מעות ואמר לו תן לי פקדוני ואמר לו השומר איני יודע אנה הנחתי פקדון זה או באי זה מקום קברתי הכספים המתן לי עד שאבקש ואמצא ואחזיר לך הרי זה פושע וחייב לשלם מיד". וכן בטור ושו"ע (סי' רצא ס"ז). ובנתיבות המשפט (ביאורים ס"ק יד) הוסיף שעל הפשיעה הזו חייב אפילו היתה שמירה בבעלים, משום שזהו היזק ולא פשיעה בלבד.

ונראה שה"ה לכאן כיון שאינו יודע מה עשה עם החוברות, אם וכמה מכר עליו לשלם את מלוא ערכם.

ב. אלא שיש לדון האם המקרה שלפנינו זהה למקרה בגמרא. ראשית, במידה והחוברות לא נמכרו, לאחר זמן אין להן דורש אף לא ביד המפקיד, וא"כ מה לי הכא מה לי התם בשני המקומות, במידה ולא נמכרו לא נפסד המפקיד מאומה. וכמו"כ אם היה יודע עתה מקום החוברות אבל מודיע שלא מכר מאומה לא היה חייב כלום. ואם כן נשאלת השאלה האם יש לראותו כשומר חנם על החוברות אשר מחוייב להחזירם עם דרישת המפקיד ולכן הוא מזיק, או שרק מבטל ממנו רווח

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: מסתפק אני בזה, דעתה ידוע לי ששווי של כרטיס זה היה גדול, ולאחרים לא הי' שווי, אולי חייב על כרטיס זה הרבה, ועל האחרים פטור. ואם קדש אשה בכרטיס הגרלה ע"מ שהוא שוה מאה זוז אולי צריך לחכות עד לאחר ההגרלה לפסוק אם מקודשת או אינה מקודשת. ואולי מאחר דתנן אין להקדש אלא מקומו ושעתו אזלינן רק לפי השווי בשעת קידושין.

חבל נחלתו

שריפת הכרטיס הוא היה שווה את מחירו ואת הסיכוי לזכות בהגרלה, ועל הזכייה עצמה פטור. אף במקרה שלפנינו נראה לענ"ד שבמצב הנוכחי אין כאן רווח ברור, והחסרון שנחסר המפקיד בחוברות אין לו שווי כעת שהרי אין להן דורש, ולכן הוא פטור על אף שהתרשל ואומר שאינו יודע מאומה².

סימן מט

המבטל כיסו של חברו

שאלה

המדובר בעיסקא הניתנת למחצית שכר היינו אחד עובד בעסק בממון של השני והרווחים מתחלקים ביניהם. הירושלמי מחלק בין שלשה סוגים: מעות, שדה, ספינה וחנות. ולא באר מה החילוק ביניהם. ולא ברור מה ההבדל בין ממון לשדה לחנות וספינה.

המונח ביטול כיס יכול להילמד מדברי הראשונים במקומות אחרים כגון בבבא מציעא (לב ע"ב) בסוגיית צער בעלי חיים, כתב הרשב"א: "תדע דצער בעלי חיים לאו דאורייתא כלומר ואפי' לרבנן, דקתני רישא הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה לפרוק פרוק. ק"ל א"כ מנא להו לרבנן דפריקה בחנם וטעינה בשכר, י"ל משום ק"ו דחסרון כיס וקס"ד דביטולא דשוקא לא חשיב חסרון כיס דביטול כיס לאו חסרון הוא אבל פריקה דאיכא חסרון כיס ממש דאי לא פריק מאית חמריה, זהו חסרון כיס, ואי משום גנבי

ישנם מצבים שאדם מחזיק ממון או רכוש של חברו ומונע ממנו להרוויח בהם, ולעתים הוא עצמו מרויח בהם באלו מקרים הוא חייב בתשלום על הרווח העתידי שנמנע ממנו ובאילו מקרים הוא פטור?

תשובה

א. המקור לתשובה ולחילוקים השונים בה הוא בירושלמי (בבא מציעא פ"ה ה"ג, פ"ט ה"ג):

"הנותן מעות לחבירו ליקח בהן פירות למחצית שכר רשאי ליקח מכל מין שירצה לא יקח לו בהן כסות ועצים. אמר רבי יצחק הדא אמרה המבטל כיס חבירו אין לו עליו אלא תרעומת, המבטל שדה חבירו חייב לשפות לו. המבטל ספינת חבירו וחנות חבירו – מהו?"

2. הערת הרה"ג יעקב אריאל – רב העיר רמת-גן:

מי שקיבל חוברות למכירה ושכח ולא מכרן ועתה אין לחוברות ערך אולם בזמן ההפקדה היו בעלות ערך, לענ"ד יש לדון עפ"י המובא בקצות ונתיבות ריש סי' רצא שחיובו של ש"ח משעת הפשיעה. אלא שכאן לא ידוע מתי היתה הפשיעה. ומכיון שהגורם לפשיעה היה שכחה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים ביו"ד ס"א בסוף ההגה בנושא דומה של שכחה. לדעת האגודה אמרין השתא הוא דאיתרע ולדעת הט"ז אנו חוששין למפרע ויעוין שם ש"ך ונקוה"כ. אולם כאן יש חזקת ממון והממע"ה וצ"ע, ולא באתי אלא להעיר.

לחששא דדילמא אתו גנבי לא חיישינן דבר תורה.

וכן הרמב"ן (תורת האדם שער האבל, ענין האבלות) כתב: "והראב"ד ז"ל כתב מן הירושלמי הוזה עבורי רווחא מיניה פסידא הוא, וההיא דאסר רבא למיצד כוורי ולממלח לרווחא, שאני מציאה דליכא שום פסידא אלא רווחא בעלמא הוא אבל הכא בפרקמטיא ביטול כיסיה פסידא הוא".

באור זרוע (ח"ג ב"מ סי' שלט) הביא את הירושלמי וכתב: "בירושלמי: אמר ר' יצחק הדא אמרה המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומות, והמבטל שדה של חבירו חייב לשפות לו. המבטל ספינתו של חבירו מהו. בירושלמי שלפני אינו מסיים גבי ספינה וחנות אם פטור אם לא. אבל לעיל באיזהו נשך בירושלמי אמר: הנותן מעות לחבירו ליקח בהן פירות למחצית שכר ובאחרונה אמר לו לקחתי אין לו עליו אלא תרעומות. המבטל שדה של חבירו חייב לשפות לו. המבטל ספינתו של חבירו המבטל חנותו של חבירו א"ל פטור. בכולהו בעי למימר דפטור לבד מן השדה היינו משום שכתב לו אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא".

היינו מבטל כיסו הוא גרמא ולכן פטור מכך שלא הרויח לו ולחבירו בעיסקא, ורק אם התחייב לתשלום (=אוביר ולא אעביד) חייב לשלם ואף זה בשדה בלבד. ולהלן יוסברו הדברים.

ב. בבבא מציעא (עג ע"ב): "אמר רב חמא: האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמר, ופשע ולא זבין ליה — משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט. אמר אמימר: אמריתא לשמענתא קמיה דרב זביד מנהרדעא. אמר: כי קאמר רב חמא — הני מילי ביין סתם, אבל ביין זה — לא, מי יימר

דמזבני ליה ניהליה? רב אשי אמר: אפילו יין סתם נמי לא, מאי טעמא? אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא. ולרב אשי מאי שנא מהא דתנן: אם אוביר ולא אעביד — אשלם במיטבא! — התם בידו הכא לאו בידו".

ופרש רש"י:

"למיזבן ליה חמר — לקנות לו יין בזמן הבציר, ומשלם לן יין לפי דמים קלים שקונין אותו.

"אפרוותא דזולשפט — שם המקום שריון נלקח ונמכר לשם, לרוב הלוקחין יין בימות הבציר.

"אסמכתא היא — אפילו הבטיחו, ואמר: אם איני קונה לך — אפרע משלי, אין זו אלא אסמכתא, הואיל ולא קנו מידו.

"אם אוביר לך ולא אעביד — גבי מקבל שדה מחבירו למחצה, והובירה, שלא חרשה ולא זרעה — שמין אותה כמה היתה ראויה לעשות ונותן לו, שכך כתב לו מתחילה: אם אוביר כו', בפרק המקבל (בבא מציעא קד, א), אלמא, כיון דאפסדיה בהכי ולא סמך — לאו אסמכתא היא, שאינו מקבל עליו אלא כדי הפסד שהפסידו".

והרשב"א כתב: "ואע"ג דאמר, בירושלמי דהמבטל כיסו של חבירו פטור מלשלם, הכא בשהתנה בפירוש שאם לא יקנה לו שישלם כדאזיל בשוקא דבלשפט. ואפ"ה אסיקנא דאינו משלם דאסמכתא היא דכל דאי לא קני. והא דאקשינן מאי שנא מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, לאו למימרא דמדינא משלם התם דהתם נמי אסמכתא היא אלא מנהג הדיוטות הוא וכדאמרינן עלה בפרק המקבל, אלא ה"ק מאי שנא דלא תקנו בהא כדתקינן בההיא, ואהדר ליה דהתם תיקנו משום דבידו ובהא לא תקנו משום דלאו בידו, וכי הא נמי הוא דאקשי'

חבל נחלתו

התם בפרק המקבל גבי ההוא דאמר אי אוברנא לה משלמנא אלפא זוזי ואמרינן אסמכתא היא ואסמכתא לא קניא, ומאי שנא מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, כלומר מפני מה לא תקנו בהא כדתיקנו בההיא, ואהדר ליה משום דגזים ובדגזים לא תקינן, כן פי' רבנו האי גאון ז"ל.
מתבאר מדברי הרשב"א שהסיבה העיקרית ליכולת לתבוע את הפסדו הוא בגלל התחייבות המקבל. ואעפ"כ בקניית יין פטור משום אסמכתא, ובאם אוביר אשלם במיטבא אע"פ שהיא אסמכתא כיון שהוא מתחייב חייבוהו בתשלום. עולה שלעתיים ההתחייבות לתשלום מחייבת על אף שהוא רק ביטל את כיסו של חברו, ועל אף צד האסמכתא שבהתחייבות.

ג. וכך כתב הרמב"ן על משנת אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא (ב"מ קד ע"א): "וקשה עלינו זו שמצינו בירושלמי על משנתנו א"ר יצחק הדא אמרה המבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת המבטל שדהו של חברו חייב לשפוטו המבטל ספינתו של חברו מהו חנותו של חברו מהו, פי' מה שאמר המבטל כיסו וכו' הוא בפי' איזוהו נשך גבי ההיא דתני התם בירושלמי הנותן מעות לחבירו ליקח לו חטים למחצית שכר ולא לקח אין לו עליו אלא תרעומת, ודייק מינה דהיא דהמבטל כיסו של חברו אין לו עליו אלא תרעומת אע"פ שקבל עליו ליקח, כיון שלא התנה ואם לא אקח אשלם, ודייק ממתני' דפירקין דהמבטל שדהו של חברו חייב לשפוטו, והיכי את שמענת מינה והא אדרבה משמע איפכא דטעמא שכתב לו הא לא כתב לו פטור, ונראה מכאן דהא דאמרי' דורש לשון הדיוט ה"ק שהיה עושה מנהג ההדיוטות עיקר ודן על פיהם כאלו נהגו על

פי חכמים, ואע"פ שמעצמן הורגלו לכתוב כן שלא על פי חכמים, היה עושה אותו מנהג כתנאי ב"ד שאע"פ שלא נכתב כמי שנכתב דמי הואיל והוא מנהג פשוט וכולם עושין כן וכל המקבל על דעת כן מקבל, והלל הזקן אפי' למי שלא ראה כתובת אמו מכשיר, לפיכך למדו ממנה בירושלמי שהמבטל שדה כלומר שקבלו לאריסות והוביר שחייב לשפוטו, ואע"פ שהמבטל כיסו של חברו פטור אלא אי"כ קבל עליו בפירוש לשלם, ואותה שאמרו (ע"ג ב') האי מאן דיהב ליה זוזי לחבריה למזבן ליה חמרא ופשע ולא זבן ליה משלם ליה וכו' בשקבל עליו בפירוש לשלם, ואף ר"ח ז"ל כתב בסוף דבריו ש"מ דכל הני דדרשי לשון הדיוט הלכתא נינהו וכתנאי ב"ד נינהו".

דעתו היא שמנהג בני אדם אפילו ללא התניה בפירוש מחייבת ואפילו כלול בה אסמכתא מסוימת.

ד. כיוון שונה לגמרי כתב הריטב"א (ב"מ עג ע"ב): "האי מאן דיהב זוזי לחבריה למזבן ליה חמרא ופשע ולא זבין ליה משלם ליה כדאזיל אפרוותא דבלשפט. יש שפירש כי בבלשפט היין נמכר ביוקר והיינו דקאמר שמשלם לו כפי מה שהיה בעל הבית מרויח בו כשימכרנו בבלשפט ביוקר, אבל בפרק המוכר את הספינה (צ"ח א') משמע לכאורה כי בבלשפט היה נמכר בזול והכא ה"ק שיתן לו במעותיו יין כפי שער הזול שנמכר בבלשפט, ולכולהו פירושי ק"ל למה חייב לשלם לו כלום ומאי שנא ממבטל כיסו של חברו שהוא פטור מפני שאין היזקו אלא גרמא וכן אם הוביר שדהו אינו חייב לשלם לו אלא כשקבל עליו כן בפירוש, ותירץ ר"י דהכא נמי כשהתנה כן בפירוש שאם לא יקח לו שישלם לו פסידא שלו, ולא הזכיר התלמוד כן מפני

המבטל ספינתו של חבירו וחנות של חבירו עלה בתיקו ולקולא וחולקין. וי"א פטור". היינו, אפילו לא התנו בפירוש כיון שהוא שלוחו ועל דעת זה שלוחו חייב לשלם לו נזקו שהוא ביטול הרווח.

בביאור אופן זה לא מצאנו מי שיאמר בפירוש שמבטל כיסו של חבירו חייב, ורק בדברי הריטב"א יש צד לכך. כמו"כ לא מבואר מה יאמרו במקום שאין צד אסמכתא בדבר.

ה. ישנו מצב אחר שאדם מעכב תשלום שכר חייב בו לחבירו, כגון דמי מקח או שכירות והשכיר תובע את כספו ורווח שהיה משתכר במעותיו אם היה מקבלן בזמן.

מובא בתשובות מיימוניות (משפטים סי' טו): "מעשה בראובן שהשכיר מלמד לבנו וקנו עם המלמד ליתן מעות לזמן פלוני ולא נתן ותבעו המלמד מה שהיה יכול להרויח במעותיו מאותו זמן ודן ה"ר אליעזר מטולא דחייב ליתן לו הרויח ואין בו רבית דתנן בפרק קמא דמכות (ג א) מעידנו באיש פלוני שחייב לחבירו אלף זוז ע"מ ליתן לו מכאן ועד שלשים יום והוא אומר מכאן ועד שלש שנים ונמצאו זוממים אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו מכאן ועד שלש שנים. ועתה אם שייך בשכירות רבית אמאי משלמי ליה עדים כמו שאדם רוצה וכו' דהריא ע"כ מיירי שמעידים שחייב לו שכירות דא"ל שהוא הלואה אז לא היה נותן לו כלום משום רבית. והרב אחיז הקשה לו דאמר להו רבא פרק איזהו נשך (עג א) להנהו דמנטרי באגי פוקו וסייעו בבי דרי וכו' עד לא מיחזי כאגר נטר ליה אלמא יש רבית בשכירות. ה"ר קוביל".

היינו, הדיון הוא האם יש רבית

דהא פשיטא דבלאו הכי לא מחייב ולא הוצרך אלא לפרש כיצד ישלם לו ולא יזהה חשבון ישלם לו, ומורי הרב תירץ דהכא אע"פ שלא קבל עליו תשלומין כלל כיון שנתן לו מעותיו ליקח סחורתו ואלמלא הוא היה לוקח ע"י עצמו או ע"י אחרים אלא שזה הבטיחו שיקח לו וסמך עליו ונתן לו מעותיו על דעת כן הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו, **דבהריא הנאה דסמך עליה ונותן לו ממונו משתעבד ליה משום ערב**, וזה ענין שכירות פועלים דבפרקין דלקמן שחייבין לשלם לבעה"ב מה שמפסיד כשחזרו בהן או שבעה"ב חייב לשלם להם מה שמפסידין דכיון שסמכו זה על זה נתחייבו זה לזה במה שיפסידו על פיו, וזה דין גדול".

הריטב"א מביא תחילה את דרכם של רוב הראשונים שיש כאן התחייבות מפורשת או ממנהג בני אדם. ואח"כ מביא תירוץ מחודש מרבו שבאותה הנאה שסמך עליו ונותן לו ממונו לקניה התחייב המקבל מדין ערב, היינו כערב להלוואה המשתעבד בכך שסמכו עליו והלוו לפלוני.

וכן העיטור (אות ק – קבלנות, סג ע"ב) כתב: "ירושלמי. הנותן מעות לחבירו ליקח פירות למחצה שכר לאחר זמן אמר לו לא לקחתי אין לו עליו אלא תרעומת ומסתברא דוקא למחצית שכר דאין לו עליו אלא תרעומת. שיכול לומר ראיתי בו הפסד ולא רציתי לקבל, אבל שלוחו משלם כדאמרי' באיזהו נשך. האי מאן דיהב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא ופשע ולא זבן ליה משלם ליה. א"נ התם תנאה הוה ליה לשלם הכא ליכא תנאה אין לו עליו אלא תרעומת ואם ידוע שלקח ומכר מוציא ממנו בעל כרחו... המבטל שדה חבירו חייב לשפות לו שדה. וכתב הר"ח.

חבל נחלתו

שחייבים לו. דעת ר' אברהם אחי ר' אליעזר והאור זרוע שזוהי רבית ואסור. ודעת הראב"ה שהטיל פשרה ביניהם. מתבאר כי הטיעון של מבטל כיסו של חברו איננו עומד כאן לכל שלש הדעות, אלא שיש סיבות אחרות המונעות מתשלום הממון שחייב.

ו. בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רכז) נשאל: "ראובן לזה מנה משמעון, וכתב לו את השטר לפרוע לזמן שקבע לו, ואם לא יפרענו תוך אותו זמן, קבל עליו ליתן כל הוצאה וכל הפסד שיבא לו ויעשה מחמת חוב זה, וקבל על עצמו זה בקנין גמור ובלא אסמכתא ובנאמנות. וכשהגיע הזמן, תבע שמעון את חובו, ואמר: שהיה לו סחורה מזומנת לקנות, ואם לא יפרענו יפסיד הוא הסחורה; ועם כל זה לא פרעו. ועכשיו שמעון תובע מראובן אותו הפסד הריח: וראובן טוען: שאינו חייב ליתן שאם כן, נמצא שיתן לו ריבית מחמת מעותיו. אלו הן טענותיהם; ויש מי שאומר: שהדין עם שמעון, כיון שקבל עליו ראובן כל הוצאה וכל הפסד, וזה הפסיד אותו ריח הסחורה, וזה דבר מצוי ושכיח, וכל הפסדים כאלו, אם קבלה על עצמו ובלא אסמכתא, חייב; כהנהו עובדי דפרק מי שאחז: דהוא דזבין ארעא לחבריה, וקביל עליה כל אונסי דמתיליד, ולסוף אפיק בה נהרא; ורב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, דזבין שומשמי ואסתכר נהרא; ובכללן היה מחייב רבא, אלא משום דהוה אונסא דלא שכיח; אלמא, כל השכיח, חייב. ומה שראובן טוען מחמת רבית, אין טענתו טענה, לפי שאין זו מחמת רבית, אלא מחמת נזק שהזיקו ושהפסידו אותו; ועוד: שאפילו לטענתו, אין זה רבית קצוצה שלא תצא בדיינין. זהו תורף השאלה".

הרשב"א השיב: "נראה לי שהדין עם

בשכירות, ור' אליעזר מטולא פסק שבעיכוב דמי שכירות חייב המשכיר לשכיר אף את הרווחים מהממון שלא שולם לו. והביא ראיה מתחילת מכות. אחיו חלק עליו וסבר שיש בכך רבית.

וכן מבאר האור זרוע (ח"ג בבא מציעא סי' קפא): "וכבר היה מעשה בהרב ר' אליעזר דטול זצ"ל שהיה נשכר לר' חזקיה זצ"ל בבורס. וכשהגיע הזמן שהיה לו ליתן שכירות שלו לא נתן לו ועכבה הרבה עד לאחר הזמן. והיה הרב ר' אליעזר זצ"ל תובע אותו כמו שהיה יכול להרויח באותן המעות עד אותו הזמן. והיה דן מורי רבינו אבי עזרי זצ"ל לחייב את ר' חזקיה מההיא דתנן פ"ק דמכות מעידין אנו את איש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז על מנת ליתן מיכן עד שלשים יום והוא אומר מיכן ועד עשר שנים. אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו אלף זוז בידו בין לינתן מיכן עד שלשים יום ובין לינתן מיכן עד עשר שנים. ועתה אם שייך ריבית בשכירות אמאי משלמי עדים כמו שרוצה ליתן. דעל כרחיך לא מיתוקמא ההיא אלא בשכירות דאי מלוה ומכר לא יהיב ליה כלום משום ריבית. ועשה ביניהם פשרה — רבינו יואל הלוי זצ"ל. ונראה בעיני שר' חזקיה לא היה חייב ליתן לו כלום עבור מה שעיכב לו השכירות משום דהוה ריבית. כדמוכח הכא דדוקא משום דאינה משתלמת אלא לבסוף. הא לאו הכי הוה אסיר משום אגר נטר. וההיא דמכות נראה בעיני לאוקמה בהלואה במעות של יתומים אי נמי במעות של צדקה שמותר להלוותן בריבית קצוצה כדפרי' בהלכות צדקה. כך נראה בעיני אני המחבר יצחק בר משה נב"ה".

היינו שלש דעות לפנינו: דעת ר' אליעזר מטול שמגיע לשכיר את הרווח על המעות

ראובן הנתבע, לפי שאין בכלל ההוצאה והפסד מניעת הריוח, **שמבטל כיסו של חבירו** כבר אמרו בירושלמי: שהוא פטור. ובחולו של מועד, שהתירו מלאכת האבד, לא התירו מלאכה להריוח, אלא על הדרכים הידועים: כמי שאין לו מה יאכל, ויתר הדברים שהתירו שם, הנזכרים בפרק משקין בית השלחין. והנהו עובדי דפרק מי שאחזו, לא בהפסד ריוח הן, אלא באונסין שבאו בנכסים עצמן, שמצאו בארעא דזבין חד לחבריה, ואפיקו בה נהרא, והעבירוהו באמצע השדה, והפסידוהו; וכן בעובדא דשומשמי, שהם שכרו ספינה להוליך השומשמין בנהר, והגיע האונס שנסתם הנהר, ואינן יכולין להוליכן, הרי הגיע בגוף השומשמין אונס, שהם לא לקחום אלא להוליכם, ועכשיו שנסתם הנהר ואינן יכולין להוליכן, אין לך אונס גדול מזה. **אבל הנדון שלפנינו, אין בו הפסד, ואינם מגופו, אלא שמנעו בעבורו מלהרויח בו בסחורה.** ומעתה, אפילו בלא טענת רבית, נפטר ראובן משמעון בתביעת הריוח...

מתבאר כי לפי הרשב"א, בניגוד לשואלים, טענת ביטול כיס דוחה כל תביעה להחזר הממון, ואע"פ שהתחייב בשטר להשיבו בזמנו.

ז. ישנה דרך שלישית המובאת בראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקנז) ומובאת התשובה בקיצור במרדכי (ב"מ הגוזל קמא סי' קכה).

"שאלה. בפנינו חתומי מטה תקף ראובן את שמעון לדין וטען י' זקוקים שלחתי על ידך מאי הים קשורים בארנקי אבל לא היה לו קשר משונה. וכשחזרתי משם תבעתי מעותיי ואמרת שהליתם לגוי מפני אחריות הדרך והריוח המגיע לחלקי תתן לי ופרעת לי עד הריוח והנני תובע הריוח. והשיב שמעון לא

בררתי לך שום ריוח אבל בחזירתך דחיתך בדברים. והראונו מן השמים ששמעון חייב לראובן חלקו בריוח לשלם כי בסתמא לא היה דעת שמעון לשלוח בו יד להיות גזלן ולא משוי נפשו רשע. **ועוד שהגאונים פסקו שמה ששנינו המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת, זהו במקום שאינו מרויח וכי אבל אם מרויח חייב ליתן לו** וכן הורה לנו מורינו ה"ר אליעזר ב"ר יהודה. וגם מורינו הרב ר' משה כהן שלח פעם אחת כסף על יד יהודי ועיכב כספו כשנתיים וגבה ממנו בעל כרחו ריוח ב' זקוקים. ואם שגינו הורינו. שמואל בר יהודה, ברוך בר בנימין".

הראב"ה מאריך בתשובתו ובתוך דבריו כותב: "ואמנם כן הוא דהיכא דביטל כיסו של חבירו והריוח בו, שנותן הריוח לבעל המעות אם נתנם לו מתחילה לקנות דבר או להריוח וחזר ואמר לא קניתי לך אלא לעצמי. אבל בתורת פקדון לא, דכשאמר חכמים (ב"מ מג ע"א) מותרין ישתמש בהן לפיכך אם אבדו חייב באחריותו, לא דבר אלא לשלם הפקדון אבל ברווחא אי מתרמי ליה ובעא למיזבן למפקיד לא חייבו. ולא לישתמיט תנא ולימא. ותו דהוי כמו זה נהנה וזה לא חסר אם מותרין הן. ואם צוררין נמי פטור מן הריוח אע"פ שחטא שעבר על דעת בעל הבית. והכי משמע לישנא דברייתא, דתניא בפרק איזהו נשך בתוספתא (פ"ד דב"מ ה"א) ובירושלמי (פ"ה ה"ג) נמי איתא ובספר חפץ הביא, הנותן מעות לחבירו ליקח בהן פירות למחצית שכר ובאחרונה אומר לא לקחתי אין לו עליו אלא תרעומת ואם יש עדים שלקח ומכר מוציאין ממנו בעל כרחו, והיינו טעמא מפני שמתחילה קיבל עליו להיות שלוחו לקנות במחצית שכר וכיון דפלגא באגר סתמא דמילתא קביל נמי פלגא

חבל נחלתו

בהפסד בר משכר עמלו דיהיב לו. אבל דרך פקדון לא. ולישנא דירושלמי המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת, ומדנקט מבטל ש"מ שבדעתו היה להרויח לו, אבל כל זמן שהן בפקדון אין לו הפסד וביטול כיס... "ונ"ל דגבי פקדון נמי אם תובע פקדונו מפני שאומר אני רוצה לקנות בו דבר להרויח או להלוות, והלה מעכב ומרויח בו, גם זה מבטל כיסו הוא. ואם ידוע שמרויח בו חייב לתת לו מיכן ולהבא, שהרי זה מזומן להלוותו ולקבל עליו הפסד וריוח וקרוב לשכר ולהפסד דכיון דבידו הוא חייב, שיש דבר שאדם מכניס עצמו לספק כדי להרויח שאין ביד שלוחו לעשות. ודכוותה תנן בפ"ק דמכות (ג ע"א) מעידים אנו באיש פלוני שחייב לחבירו ליתן לו מכאן ועד ל' יום והוא אומר מכאן ועד עשר שנים אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהא בידו אלף זוז בין ליתנם מכאן ועד עשר שנים. והיינו **טעמא דחייבים שאין זה דומה למבטל כיסו שאין לו עליו אלא תרעומת דכיון דעומד וצווח אתם מפסידים לי שאתם מוציאים ממני בעל כרחי ובידי להכניס עצמי לכמה עניינים כדי להרויח חייבים.** ואנע"ג דעדים זוממין לא מרווחי ביה, מיחייבי כאלו נטלו ממנו והרויחו לזה והפסידו לזה, דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה. אבל כל היכא דבסתם תבע פקדונו וזה השיב אתן לך ריוח, כיון שלא היה מקבל להיות קרוב להפסד ששמא אם היה כופר הגוי לא היה רוצה להפסיד, לא שקיל ריוח כלל...

"ובהדיא דהמבטל כיס הכי אית' בירושלמי פרק איזוהו נשך (שם) תנן הנותן מעות לחבירו למחצה שכר וכו', כדאיתא בתוספתא (פ"ד ה"א) א"ר יצחק הדה אמרה המבטל [כיסו] של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת המבטל

שדה מחבירו חייב לשפות לו והמבטל ספינתו של חבירו מהו המבטל חנותו של חבירו מהו. ובירושלמי פרק המקבל (ה"ג) נמי איתה אס אוביר ולא אעביד אשלם במיטב א"ר יצחק הדה אמרה המבטל שדה חייב לשפות המבטל כיסו וכו'. **ושמעין מירושלמי כדפרישית טעמא דכל היכא דבידו לקנות ולעסוק בריוח דומיא דשדה שאילו לא קיבל עליו זה להשתדל בה ולזרעה היה הוא בעצמו עוסק בה ולא היה (מכירה) [מבירה]. חייב הוא לשלם הפסידו, וברור הריוח, דשדפון לא שכיח, הילכך אפילו אם לא הרויח בו מידי היאך, חייב לשלם הפסידו. ודכוות' אם תובע פקדונו בעת שמצוי לו הלוואה או סחורה ורוצה לקבל אחריות כדפרישית לעיל. ואם אין בידו להרויח, דומיא דהדיא דרב חמא, אם לא הרויח האיך הוי ביטול כיס דאין לו עליו כי אם תרעומת, שטוען שמא הייתי מרויח בו, ומספק לא יפרע לו. ואפילו הכי אם ידוע שהרויח וקנה במעות חייב לתת לו. והא דמשני בגמרא דידן (ב"מ עג סע"ב) גבי אוביר התם בידו, ובגמ' דירושלמי מדמי לה לביטול שדה, חדא מילתא היא, ולא בידו ומבטל כיס חדא מילתא הוא, וכגון שנתנם לו להרויח או תובע מעותיו להרויח. וחנות וספינה לא איפשטא ליה בירושלמי. ותו לא מיד. אבי העזרי."**

נראים מהראב"ה כמה כללים: ראשית המדובר דוקא בפקדון אבל בשליחות הרווח לבעל המעות. ובפקדון אם בעל המעות תובע את מעותיו שבפקדון להרויח בהן ומקבל עליו רווח והפסד חולק ברווחים. ובשדה שהרווח בטוח אם הלה התבטל ולא זרעה משלם לו אף עבור הרווח. וזה הטעם לחילוק שבין שדה מעות וחנות וספינה –

הסיכוי לרווח ללא סיכון גבוה. ובמקרה כזה חייב המבטל כיסו של חבירו לשלם לו נזקו. ובב"מ לא נפסק כרב חמא מפני שהמשלח לא יכל להרויח אלא ע"י השליח. עוד רואים שהראב"ה קיבל עקרונית את תביעת ר' אליעזר מטול ואת הראיות שהביא מעדים זוממים במס' מכות.

ח. כראב"ה פסק הרמ"א (חו"מ סי' רצב ס"ז): "ואם הרויח במעות, בין היה לו רשות להשתמש בהן או לא, אין צריך לתת מן הרויח לבעל הפקדון. מיהו אם בא בעל הפקדון ואמר: תן לי פקדוני ואני ארויח בהן בעצמי, והלה מעכב בידו, חייב ליתן הרויח מכאן ולהבא..."

והש"ך (שם ס"ק טו) העיר: "חייב ליתן הרויח כו' — ורש"ל ביש"ש פרק קמא סי' ל' פסק דאפי' תבעו לדין ואמר לו תן לי פקדוני כי יש לי ריוח ברור ומברר דבריו וזה מעכב פטור דמבטל כיסו לא הוי אלא גרמא, ע"ש עוד בדיון זה, וע' בני' פרק המקבל גבי דורשים ל' הדיוט הביא הירושלמי דמבטל כיסו של חבירו פטור ע"ש בירושלמי ג"כ".

היינו הרש"ל חולק עפ"י שיטת הראשונים הסוברים שכל ביטול כיסו של חבירו הוא גרמא ולכן פטור עליה ומה שחייב בשדה הוא משום דרישת לשון הדיוט או מצד התחייבות מפורשת או שחכמים קבלוה וקבעוה.

וכן דן המשנה למלך (הל' מלוה ולוה פ"ז ה"א): "ועוד יש לדון בדברי ה"ר אליעזר הללו במה שחייב ליתן הרויח דאף שגודה לדבריו דאין כאן איסור רבית הא קי"ל המבטל כיסו של חבירו פטור, וא"כ למה חייבו מה שהיה יכול להרויח ושמא יש לומר דסבר דהא דאמרינן המבטל כיסו של חבירו פטור היינו כשלא הרויח בו אבל אם הרויח

חייב ליתן, וכבר הובא סברא זו במרדכי פרק הגזול קמא. אך קשה דהתם דחו זה ואמרו דעד כאן לא אמרינן דאם הרויח חייב אלא כשבאו מתחלה בידו לקנות בו דבר להרויח וחזר ואמר לא הרווחתי אלא לעצמי אבל בתורת פקדון לא והכא גבי שכיר הוי דומיא דפקדון דלא באו מתחלה בידו לקנות בו דבר להרויח וכן פסק בעל המפה בח"ה סי' רצ"ב ס"ז דבפקדון א"צ ליתן מן הרויח. ואפשר דנדון דה"ר אליעזר הוה שהשכיר תבע מעותיו בתשלום הזמן והמשכיר לא רצה ליתנם לו דאז ודאי חייב וכמ"ש בעל המפה שם דאם בא בעל הפקדון ואמר תן לי פקדוני ואני ארויח בהם לעצמי והלה מעכב חייב ליתן הרויח מכאן ולהבא ומה שחייב ה"ר אליעזר לא היה מה שהיה יכול להרויח כמו שתבע השכיר אלא מה שהרויח בהם המשכיר."

מתבאר שלפי ר' אליעזר מטון יכול היה לתבוע את מה שהרויח הצד השני שמנע ממנו את החזרת שכרו או פקדונו.

ח. ישנה דרך רביעית שאף עליה דנו הראשונים וחלקו בה מצד מבטל כיסו של חבירו. כתב הרשב"א בסוגיית זה נהנה וזה לא חסר (בבא קמא כ ע"א): "אלא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר. בכאן בא להזכיר שלש מדות הללו, ועוד חסר מדה רביעית והוא חצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר והרב אלפסי ז"ל כתב שהוא חייב דהא חסריה, אבל בתוס' אמרו שהוא פטור דאמר ליה מאי אהנית לי, ואי משום דאמר ליה חסרתני, לא אמרינן הכי אלא **במקום דמצי אמר ליה אתהנית לך בחסרוני**, ותדע לך דאי נעל דלת בפני הבעלים ולא הניחו להכנס בביתו מי מחייב כלום, ונראין לי דברי התוס' דמבטל שדה

חבל נחלתו

חבירו אינו חייב שאין הגזלין משלמין אלא כשעת הגזלה. והמקבל שדה מחבירו והובירה (ב"מ ק"ד א') אינו חייב אלא מדדרישין לשון הדיוט והרי זה כמותנה בשענה שקבלה אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, הא אי לא משום לשון הדיוט הי' פטור, ואע"ג דבירושלמי אמרו בפרק איזהו נשך המבטל שדה חבירו צריך לשפות לו, הא משמע דלא אמרו אלא במקבל שדה מחבירו והובירה דומיא דנותן מעות לחבירו ליקח בהן פירות למחצית שכר ולא לקח שאמרו שם זאת אומרת המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת, ועלה אמרו המבטל שדה חבירו צריך לשפות לו, והתם נמי אמרו המבטל חנותו של חבירו מהו ולא פשטוה אלמא פטור, ועוד נ"ל ראיה ממה ששנינו בפרק הבית והעליה ר' יהודה אומר אף זה מעלה לו שכר ואוקימנא טעמא התם משום דזה נהנה וזה חסר משום דאיכא שחרוריתא דאשיתא ואלו סיפא קתני אלא עליון בונה את הבית והעליה על גביו ויורד ודר למטה כלומר דמענתה אינו נהנה ואם איתא כי לא נהנה מאי הוי מ"מ בעל הבית חסר ביה דהא איכא שחרוריתא דאשיתא".

מתבאר שנחלקו הראשונים האם חייב בתשלום במקרה של חצר שקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר. התוס' והרשב"א סברו שכיון שלא נהנה הוא רק ביטל את אפשרותו להשכיר את הבית ולכן על כך פטור. הרי"ף חולק וסובר שכיון שסו"ס מנע מחבירו רווח שהוא כביכול בידו חייב בתשלום.

וכן הרא"ש (בבא קמא פ"ב ס"ו) הביא את המחלוקת: "אלימא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר זה לא נהנה וזה לא חסר הוא. פר"י דה"ה נמי בחצר

דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר דפטור כיון דלא נהנה אף על פי שגרם הפסד לחבירו דאפילו גירש חבירו מביתו ונעל הדלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא ולא מיחייב אלא כשעת הגזילה וכן המקבל שדה והובירה אין חייב אלא משום דדרשינן לשון הדיוט. ואומר בירושלמי זאת אומרת המבטל כיסו של חבירו פטור. ורב אלפס ז"ל כתב אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואף על גב דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא. וכדבריו מוכח בשמעתין שלחזה בי רבי אמי אמר וכי מה עשה זה מה חסרו ומה היוקו **משמע הא חסרו והיוקו פשיטא שחייב** ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא ואי איכא לחיוביה מהאי טעמא איכא לחיוביה משום שאכל חסרונו של זה ולא דמי לנועל ביתו של חבירו ולא דר בר או המוביר שדה של חבירו שלא בא לידו כלום מחסרון חבירו אבל זה אף על גב שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחנם **מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד** וכ"נ". וכן הביא בהגהות אשרי (שם) מחלוקת בין האו"ז למהרי"ח בדיון זה. מבואר מדברי הרא"ש שאע"פ שלגבי עצם ביטול שכירות הבית הוא גרמא בכ"ז כיון שסו"ס אכל חסרונו של חבירו לכן חייב.

ובשולחן ערוך (חו"מ סי' שסג ס"ו) פסק כרי"ף: "ואם החצר עשויה לשכר, אף על פי שאין דרך זה לשכור, צריך להעלות לו שכר, שהרי חסרו ממון".

הגר"א (ס"ק יח) העיר שכל נזק הוא חסרון של הניזק ללא הנאה של המזיק. ומביא את דעת הרשב"א ותוס'.

ט. בשו"ת חוות יאיר (סי' קנא) דן בעניין מבטל כיסו ומבאר כמה גדרים תוך כדי

השוואה בין המצבים השונים. השאלה שנשאל היתה בשוכר סוס לכמה ימים שנתפס ע"י עלילה של שר והתעכב מהחזרת הסוס כחודש ימים. והמשכיר תפס מנכסי השוכר על חשבון השכירות שהתאחרה.

ומשיב: "איתא בירושלמי מבטל כיסו של חבירו פטור. הביאו הנ"י פ' המקבל והטעם **משום דלא הוי רק גרמא** ולפי זה אפילו זה תבע מעותיו והתירה בו ואמר שיכול להרויח בהם וזה מעכב פטור וכ"פ רש"ל וחולק על רמ"א בהג"ה סי' רצ"ב ס"ז שכתב שבכה"ג חייב הביאו הע"כ שם ס"ק י"ד. ולכאורה קשה מש"נ מהדר בחצר חבירו שלא מדעתו שאם החצר עשויה לשכר חייב הדר לתת לבעל הבית שכרו כבסי' שס"ג ס"ו ואמר שהרי חסרו ממון? וכתב הסמ"ע ואין זה מחשב גרמא בניזקין כיון דזה דר בו ואכל את כספו והרי כל ממון עשוי להרויח בו, וכן התוקף ונטל ספינתו של חבירו העשוי לשכר חייב לתת שכר כמבואר שם ס"ה. והם ברייתות ומימרות. ולכאורה יש לחלק ולומר דהא דמבטל כיסו מיירי בשבא המעות בחיתור לידו והכי משמע המשך לשון הג"ה סי' רצ"ב לכן מה שמעכב הוי רק גרמא מש"כ זה שתוקף בספינתו של חבירו וכן זה הנכנס לבית חבירו ודר בו שלא ברשות אחר שעושה להשתמש בשל חבירו לא הוי גרמא רק גרמי ולפי זה מי ששכר בית חבירו בפחות או שאלה לו חנם על שנה ואחר שנה א"ל לצאת מביתו ונתעכב על כרחו כמה שנים יהיה פטור מליתן לו יותר ממה שנתן לו לפנים. וזה לא מסתבר! ויותר נ"ל לחלק דבית וספינה שעומדים להשכיר ודרך העולם שאינם עומדים פנויים דשכיחי טובא שוכרים ואין צריך בעלים דידהו לשום טורח ועמל

להמציא פירותיהם שהם שכרם דממילא באו. מש"כ מעות דצריך התחכמות והתעסקות קניה ומכירה וחליפין ובכה"ג לכן אפילו אם ידוע וברור שהיה בעל המעות מרויח בהן אם היו מעותיו בידו מ"מ פטור זה כ"ש באינו ברור דמצי למימר מי יימר שהיית מרויח. והנה בנדון דסוס היה לכאורה נראה דג"כ דינו כספינה דלא הוי כמבטל עיסקא דפטור דכיון דעומד להשכיר כל שזה מעכבו מפסידו בידים דשוכרי סוסים שכיחי ולא מצי למימר ברר מה הפסדתיך ואם משום דהבהמה לא עשתה מלאכה בימים אלה מה בכך דגם בבית ובספינה חייב לשלם השכירות אפילו בלא פחתו כלל. רק שי"ל דכל מה שמצינו בבית וספינה הנ"ל המשתמש נהנה וכן במבטל כיסו דאפי' רמ"א דס"ל דחייב ליתן הרויח אם אמר תן לי פקדוני היינו בהרויח מש"כ בנשאר המעות בטלים אצלו ודאי אינו חייב לשלם לבעל המעות הזיקו דדמי לסוגר בית חבירו וק"ל ס"ס ש"ז דאין שבת בבהמה וכך הכריע רמ"א והסכים עמו בש"כ ודלא כסמ"ע..."

רואים שהחוות יאיר קיבל להלכה את דרכו של הראב"ה שכל מקום שהרווח בטוח המבטל את הנכס מרווח חייב בתשלום, וכש"כ אם תבע את הנפקד להשיב לו מעותיו.

סיכום

הראשונים נוטים לשני כיוונים עיקריים לגבי דין ביטול כיסו של חבירו: יש המצמצמים זאת רק למקרים מעטים, ודוקא שרווח בעל המעות מסופק ומסבירים את הפטור מחמת גורמים אחרים כגון אסמכתא או רבית או אכילת חסרונות של חבירו, אבל במקום שגורמים

חבל נחלתו

אלו אינם קיימים הם דורשים את המבטל לשלם את הרווח העתידי וכש"כ אם התחייב לכך (ריטב"א). ויש הסוברים שהוא פטור מלא של גרמא ורק אם התחייב

וקבלו חכמים את דבריו כמחייבים מתחייב בתשלום, אבל במקומות אחרים פטור על כך.

סימן נ

תביעה כנגד שליח-מתווך

הוא מתווך בשכר?

שאלה

תשובה

א. במחשבה ראשונה נראה שאין כאן שום מקום לתביעה אלא תרעומת בלבד. והטעם מפני שלא היתה שום התחייבות הדדית בין השוכר לבין השליח-מתווך. השליח ייצג את הציבור בפני המוסדות אבל לא היה קניין ולא היתה שום פעולה בין שניהם המלמדת שאת כל פעולת השכירות הוא מתנה לפי דברו של השליח. וא"כ אף אם השוכר הפסיד כתוצאה מדברי שליח הציבור הוא לא התנה את השכירות בכך. ודומה הדבר למי ששמע שהנהר עלה על גדותיו והשליך מציאות לחוף ובזבז את זמנו לאסוף מציאות והתבדה, וכי יכולה להיות לו טענה כלפי מפיצי השמועה לכל היותר הם גרמא בנזקין מפני שהפיצו שמועה לא מבוססת. וכן הדבר לגבי מקרה דידן הרי לא כפווה להיכנס לדירה בשכירות כאשר גובה השכירות אינו ידוע, ולכן אינו יכול לטעון אלא כלפי עצמו.

ב. במידה והוא היה נכנס לדירה ואומר לשליח: 'שים לב שאני סומך על אמירתך על גובה שכר הדירה'. יש מקום לדון האם במקרה כזה השליח מתחייב.

אדם היה זקוק לשכור דירה בישוב. האחראי על הקשר עם בעלי הדירות (המדינה ומוסדות מיישבים אחרים) הציע לפניו שתי דירות לשכירות, האחת לכניסה מיידית והאחרת לעוד מספר חודשים. החיסרון בדירה לכניסה מיידית היה שלא נגמר המו"מ עם בעלי הדירה על גובה השכירות. השוכר נכנס לדירה הראשונה אולם לאחר כחודשיים מכניסתו התברר שעל אף שדובר על מחיר שכירות נמוך, המחיר שסוכם עם בעלי הדירה הוא מחיר שכירות גבוה. לשוכר הדירה נודע רק לאחר כחצי שנה מכניסתו שהוא צריך לשלם מחיר גבוה מכפי שדובר עליו בראשונה.

השוכר טוען: אם היו מודיעים לי לאחר חודשיים שאצטרך לשלם מחיר גבוה הייתי יוצא מן הדירה הראשונה ושוכר את הדירה השניה, אולם כיון שנודע לי רק לאחר חצי שנה והשקעתי כבר בדירה הראשונה אני מעוניין להישאר בה. המתווך/שליח טוען שעקב טרדות שכחו להודיע לשוכר שנקבע לדירתו מחיר גבוה. האם השוכר יכול לתבוע את השליח המתווך ואם כן על כמה ממון? האם יש נ"מ בין אם הוא מתווך בחינם לבין אם

ג. ולכאורה עדיין יכול השוכר לטעון: סמכתי עליך שתודיעני ברגע שיוודע המחיר או אם הוא ישתנה ממה שחשבו כשנכנס השוכר לדירה. ונראה שאם יש דברים המוכיחים על כך, או שזה נאמר בפירוש – יש מקום לטענת היזק מדינא דגרמי. אולם במקרה הנוכחי לא הותנה הדבר בפירוש ולכן אין מקום לטענה.

יש להוסיף, שהשליח לא יכול היה לקבוע מחיר בזמן השכירות מפני שהוא היה תלוי בסיכומים עם המוסדות המיישבים, ולכן אפילו היה נאמר לו שסומכים עליו שזה המחיר הקבוע, הוא לא יכול לאשר זאת ועל כן אין משמעות לאמירה כלפיו "חזי דעלך קסמיכנא".

ד. יש לשים לב לענין נוסף: אין המדובר במתווך שהוא ישות משפטית נפרדת, אלא המדובר בשליח מתוך חברי הישוב שמסכם דברים עם המוסדות המיישבים עבור המתגוררים בישוב. אין לו שום רווח ממוני אם יצליח לסכם על מחיר נמוך או על מחיר גבוה. וכמו"כ הוא מטפל בעשרות עניינים נוספים, ההסתמכות עליו היתה יכולה להיות בעת הכניסה לבית, ובעת הזו הוא לא יכול היה לומר דברים מוחלטים, אבל לאחר מכן היו עוד עשרות דברים שטיפל בהם, וההסתמכות עליו לשעה אינה קובעת הסתמכות לכמה חודשים, ושונה הדבר ממתווך המקבל תשלום על עבודתו ולכן ניתן להתריע לפניו: 'אם ייקבע לבסוף מחיר גבוה מסכום מסויים הודיעני ואחליט על צעדי'. כמו"כ השליח במקרה שלפנינו אינו שליחו של התובע אלא הוא שליח הציבור, וכאשר השליח מסכם עניינים עם המוסדות הוא מעביר את סיכומיו

נאמר בבבא קמא (ק ע"א): "ריש לקיש אחוי ליה דינרא לרבי אלעזר, אמר: מעליא הוא, אמר ליה: חזי דעלך קא סמיכנא. א"ל: כי סמכת עלי מאי למימרא? דאי משתכח בישא בעינא לאיחלופי לך, והא את הוא דאמרת: רבי מאיר הוא דדאין דינא דגרמי, מאי לאו ר' מאיר ולא סבירא לן כוותיה? א"ל: לא, ר' מאיר וסבירא לן כוותיה".

מבאר תוספות (ב"ק ק ע"א ד"ה אחוי) שר' אלעזר עדיין לא היה בקי אלא הדיוט ולכן אם הדינר היה נמצא רע היה צריך להשיב תמורתו לר"ל. אולם הרי"ף (ב"ק לה ע"ב) כתב: "שמעינן מינה דהדיוט לא מיחייב לשלומי עד דמודע ליה דעליה קא סמיך דאי לא מודע ליה מצי א"ל לא ידענא דעלי קא סמכת ואי מוכחא דעליה קא סמיך לא צריך לאודועיה".

והרמב"ם פסק (הל' שכירות פ"י ה"ה): "וכן המראה דינר לשולחני ואמר לו יפה הוא ונמצא רע אם בשכר ראהו חייב לשלם אע"פ שהוא בקי ואינו צריך להתלמד, ואם בחנם ראהו פטור והוא שיהיה בקי שאינו צריך להתלמד, ואם אינו בקי חייב לשלם אע"פ שהוא בחנם והוא שיאמר לשולחני עליך אני סומך או שהיו הדברים מראין שהוא סומך על ראייתו ולא יראה לאחרים..."

במקרה הנוכחי אמנם הוא ודאי סמך על אמירת השליח, וא"כ אם הלה היה אומר בודאות: זה גובה השכירות ואח"כ התברר שאינו כך אולי היה מקום לתביעה, אולם כאן שני הצדדים מודים שבזמן שהשוכר נכנס לדירה עדיין לא נקבע המחיר. וא"כ כיצד יכול השוכר לטעון "חזי דעלך קסמיכנא". ועל כן אין השליח גרמי בנזקו של השוכר.

חבל נחלתו

למזכירות הישוב. ולכן אין מקום לומר לו שמסתמכים עליו. וכלפי מזכירות הישוב התובע לא טוען שסיכם עימם דבר ולכן אין מקום לתביעתו.

סימן נא

רווח מן הצד לגבאי צדקה

שאלה

אוסף כספים לצדקה באופן חד-פעמי, קיבל כחמישים שקל להוצאות. האוסף קנה בקבוק שתיה, תוכן הבקבוק היה מקולקל, הוא החזירו ליצרן וקיבל כפיצוי ששה בקבוקים למי הם שייכים: למפעל הצדקה השולחו או לגבאי שקנה והתעסק עד שקבל את הפיצוי הגבוה?

תשובה

א. שאלה דומה מופיעה במצבים שונים בחיינו, כאשר צריך לדון בשתי שאלות: ראשית מה היחס בין השליח לשולחו. היינו, האם מדובר בשותף או בשכיר או בשליח וכד', והשאלה השנייה היא מהו גדרו הממוני של הכסף הניתן לשליח, האם הוא הוקנה לו לגמרי כשכר או במתנה, או שהוא נועד לצורך פעולה מסוימת ומותנה בכך, ואם הוא לא הוצא ליעודו הוא עדיין פקדון ביד המקבל והוא צריך להשיבו לנותן. יש להדגיש שאם הכסף הוא בהלוואה ביד המקבל הוא רשאי להוציאו ורק צריך להשיב סכום זהה בתום ההלוואה, ולכן במצב זה ודאי המקבל רשאי להוציאו למה שירצה.

ב. לגבי השאלה הראשונה ברור הוא שיש לחלק בין שותף לבין שכיר או שליח. שותף צריך להוכיח שרווח מן הצד הוא שלו ונקנה בכספו. במסכת בבא בתרא (נב

ע"ב): "אחד מן האזנין שהיה נותן ונושא בתוך הבית, והיו אונות ושטרות יוצאין על שמו, ואמר: שלי הן, שנפלו לי מבית אבי אמה — עליו להביא ראיה; וכן האשה שהיא נושאת ונותנת בתוך הבית, והיו אונות ושטרות יוצאין על שמה, ואמרה: שלי הן, שנפלו לי מבית אבי אבא או מבית אבי אמה — עליה להביא ראיה. מאי וכן? מהו דתימא: אשה כיון דשביחא לה מילתא, דאמרי קא טרחא קמי יתמי — לא גזלה מיתמי, קא משמע לן". עולה ששותף או אשה המתעסקת בכספים השייכים ליתומים צריכה להביא ראיה על כך שהקניינים הרשומים על שמם הם תוצאה של ממון אחר ולא רווח ממון השותפות.

וכן בתשובות הגאונים (קורנל סי' מב): "וששאלתם שני שותפין שהיו אחד מהם נושא ונותן וקנו שדות וכרמים וכתבו על שם אחד מהם לסוף טען אחד מהם ואמר של אמי הן שנפלו לי ממנה והממון של אמי הוא על מי להביא ראיה? כך הדין **זה שאמר של אמי הן עליו להביא ראיה** דהא אמור רבנן אחד מן האזנים שהיה נושא ונותן בתוך הבית והיו אונות ושטרות יוצאות על שמו ואמר שלי הם שנפלו לי והלכה כשמואל אבל הכא כרב הלכך שותף זה אם הביא ראיה דבר מפורש מבורר כי אמו נתנה לו הממון וקנה בהם שדות וכרמים הללו מעמידין אותם על ידו ואם לאו הרי הם של שניהן".

וע"ע בשו"ת גינת ורדים (ח"מ כלל ג סי' מט) ובשו"ת שמחת כהן (ח"מ סי' ע). ורק רווחים שלא באו מחמת ממון השותפות כגון מציאות עליה הסכימו שאין הם חלק מהשותפות וזוכה בהם השותף שמצא מציאה.

ג. לגבי פועל נאמר בבבא מציעא (י ע"א): "מציאת פועל — לעצמו. במה דברים אמורים — בזמן שאמר לו בעל הבית נכש עמי היום, עדור עמי היום. אבל אמר לו: עשה עמי מלאכה היום מציאתו של בעל הבית הוא! — אמר ליה: שאני פועל דידו כיד בעל הבית הוא".

וברש"י על אתר: "נכש עמי היום — דלא נשכר עמו אלא לניכוש ועידור, וכשהגביה המציאה אין זה ממלאכת בעל הבית, וקנאה פועל והוא ינכה לו משכרו שכר פעולת ניכוש ועידור כל שעת הגביה.

"אמר לו עשה עמי מלאכה היום — כל מלאכה שהוא עושה מלאכת בעל הבית היא, וקנה בעל הבית, אלמא: המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו".

וכ"פ בשולחן ערוך (ח"מ סי' ער ס"ג): "מציאת פועל לעצמו, אף על פי שאמר לו: עשה עמי מלאכה היום. ואצ"ל אם א"ל: עדור עמי היום. אבל אם שכרו ללקט מציאות, כגון שחסר הנחר ושכרו ללקט הדגים הנמצאים באגס, הרי מציאתו לבעל הבית ואפילו מצא כים מלא דינרים..."

ד. לגבי שליח נפסק בשולחן ערוך (ח"מ סי' קפג ס"ג): "שליח שקנה לעצמו במעות המשלח, אף על פי שזקפן עליו במלוה, המקח של משלח".

ושם בסעיף ט כתב הרמ"א: "וכן מי שנתן ביד חבירו חמשים זהובים לפשר עם בעלי חובות שלו, ופשר בכ"ה, המותר למשלח (ב"י

בשם הגהות מרדכי דכתובות). ומכאן שכל מקום שהמעות של משלח וניתנו לו לצורך מסויים — רווחים שהושגו אינם של השליח אלא של המשלח.

ה. נעבור לשאלה השניה והיא: ממון שניתן ליעוד מסויים האם ניתן כמתנה חלוטה או רק לשם היעוד.

שאלה שנדונה בפוסקים היא אורח שלקח ממנתו שהוגשה לו וקידש בה אשה האם הממון שלו ויכול לקדש בו, או שמקדש בגזל.

סיכם את השאלה בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קמח):

"(א) הרמ"א בהגהת שו"ע (אה"ע סי' כ"ח סעי' י"ז) כתב וז"ל: אורח שיושב אצל בעה"ב ונטל חלקו וקידש בו הרי מקודשת ע"כ. מבואר כי האורח עכ"פ משהגיע חלקו לידו זוכה בו בבית בעה"ב. ועיי' בטור"ז (שם סלק"ד) שמתמה ע"ז מהמבואר בשו"ע אר"ח (סי' ק"ע סעי' י"ט) אין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם לבנו ולבתו של בעה"ב אא"כ נטלו רשות מבעה"ב, וא"כ מכש"כ שלא ליתן לאחרים שלא ברשות בעה"ב וא"כ אמאי יכול לקדש בו על כן מסיק שאין כאן קידושין ודאי אלא ספק ע"ש. ועיי' בב"ש (שם סקמ"י) לתרץ דעת הרמ"א, דדוקא לבנו של בעה"ב אסור ליתן אבל לקדש דהיינו לאחרים מותר. ובבאה"ט (שם ס"ק ל"ב) כ' לתרץ עפמש"כ המהרש"ל דאחר שנתן בעה"ב לאורח את חלקו רשאי הוא לתנו לבנו של בעה"ב, ומשו"ה כ' הרמ"א ונטל חלקו וכו' ע"ש. ובספר המקנה (קונט"א הל' קדושין סי' כ"ח סעי' י"ז ד"ה שם בהג"ה) תי' דעת הרמ"א, דמה שאין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם וכו' המבואר בשו"ע אר"ח סי' ק"ע אינו מדין גזל אלא משם דרך ארץ שניחא לי' לבעה"ב

חבל נחלתו

אם האורח בעצמו אוכלו, לכן במקדש בו שפיר הרי מקודשת ע"ש...

"(ב) אבל הרי בהגה' הטו"ז (שם) דוחה דברי הב"ש דודאי מכש"כ שאסור להאורח ליתן לאחרים ע"ש. ובאמת שכן מבואר גם בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' ק"נ ד"ה ועוד) ע"ש. מעתיקו גם הכנה"ג (או"ח סי' ק"ע). והבאה"ט הרי הוא בעצמו בביאורו לשו"ע אר"ח (סי' ק"ע סקט"ו) דחה תירוצו הנ"ל וס"ל דאפי' נתן לו בעה"ב חלקו אסור לו לאורח לתתו לאחרים. גם מש"כ בס' המקנה שאין זה רק מדין דרך ארץ, בשו"ת מהרי"ט הנ"ל ובעוד הרבה אחרונים מפורש שהוא מדין גזל. ועיי' שו"ת עמודי אש (להגר"י אייזנשטיין זצ"ל, סי' כ' אות ט"ז) שמביא מס' טיב קידושין כדעת ס' המקנה ודחה אותו, דדוקא בנותן לבנו או לבתו או עבדו הרי מהל' דרך ארץ אבל נותן לאחרים הרי גזל ע"ש.

"(ג) אמנם הלכה זו בלא"ה במחלוקת שנוי, עיי' שו"ת מהרי"ט הנ"ל שמרבה להביא ראיות שאין האורח זוכה בחלקו ואפי' כשכבר בירר מנתו ולקחו ונתנו לפניו ואפי' כשבעה"ב שם ורואהו ושותק דשתיקה ל"ה מחילה ע"ש. ועיי' שו"ת חקרי לב (הספדי, חור"מ סי' קמ"ז) שחולק עליו וכ' דמחלוקת הראשונים הוא במס' נדרים (ל"ד ב) אם האורח זוכה בחלקו מיד אחר שהזמינו אותו עלי' או רק אח"כ כשהגביהו, אבל משהגביהו לדעת כולם נקנה הוא להאורח ודלא כמהרי"ט שנסתפק דאולי גם בהגבהה לא קנה עד שיתנו לתוך פיו, ומביא מס' עצי ארזים שכ' ג"כ כדבריו ודלא כמהרי"ט והוכחתו מסוגיא דקדושין (נ"ג). גם חתן הגאון המחבר בחקרי לב שם מוסיף להוכיח מסוגיא דביצה (מ א) דאפי' בהזמינו עלי' קנה ומכש"כ בנתנה לפניו ע"ש. ועיי' שו"ת

מהרש"ם (ח"ג סי' רצ"א) שמביא ג"כ מסוגיא דנדרים (ל"ד ב) וביצה (מ' א) הנ"ל ומחלק דבהזמנה עדיין לא קנה האורח אבל אחר שבא לידו זכה בו והוי שלו ושזה גם דעת הר"ן בנדרים (ל"ד ב) הנ"ל. ולענין עירובין דרבנן דקיל דעת התוס' והרשב"א דבמסובין אצל מי שזימנם סתמא זיכה להם הכל, ועכ"פ במה שהותירו י"ל דלכו"ע הוי שלהם וע"ש עוד שמפלפל בהזמנה לבד מדברי הש"ס (סנהדרין ע"א א) דקאמר, מדמי סעודה המוכנה לאביו ולאמו ובדברי המג"א (סי' ק"ע סק"ד) ועוד ע"ש. ועיי' עוד לו בספרו הנדפמ"ח דעת תורה על שו"ע אר"ח (סי' ק"ע סעי' י"ט) מכ"מ בזה. ועיי' גם שו"ת עמודי אש הנ"ל (אות ב') מה שכ' בזה מכ"מ. ועיי' שו"ת שהאריך. מתבאר שלפחות לגבי מנה שניתנה לאורח וקידש אשה וכד' ישנן מחלוקות בין ראשונים ואחרונים, האם יש לו רשות לכך או שהיא גזל בידו.

ו. נאמר בבבא מציעא (צב ע"א): "איבעיא לה: פועל, משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל? — למאי נפקא מינה? — דאמר: תנו לאשתי ובני. אי אמרת משלו הוא אוכל — יהיבין להו, אלא אי אמרת משל שמים הוא אוכל — לדידיה זכי ליה רחמנא, לאשתו ובניו — לא זכי להו רחמנא, מאי? היינו, התורה הקנתה לפועל העובד בשעת גמר מלאכה את הזכות לאכול, ושאלת הגמרא מתאימה לשאלה שלפנינו האם התורה הקנתה לו את הפירות שאוכל לגמרי ולכן יוכל להתנות שיזכו בהם אשתו ובניו או שהתורה זיכתה אותו בלבד ולשם אכילה, והוא יכול להשתמש בה כחפצו. הסוגיא העלתה שמדובר במחלוקת תנאים, והרמב"ם (הל' שכירות פ"ב ה"ג) פסק: "פועל שאמר תנו לאשתי ובני מה שאני אוכל או

חבל נחלתו

ז. במקרה שלפנינו, אם לא היה מוציא את הממון שניתן לו להוצאות היה עליו להחזירו למשלח. וא"כ כל רווח שהושג ע"י ממון המשלח שייך למשלח ולא לשליח. ואפילו בקבוק אחד מששית הבקבוקים שקיבל כהחזר, אם קבלו בשעת השליחות הרי הוא שלו, אבל לאחר השליחות נראה שהיא שייכת למשלח ולא לשליח¹.

שאמר הריני נותן מעט מזה שנטלתי לאכול לאשתי ובני אין שומעין לו שלא זכתה תורה אלא לפועל עצמו, אפילו נזיר שהיה עושה בענבים ואמר תנו לאשתי ובני אין שומעין לו². וכ"פ השו"ע (סי' שלז סט"ז). והביא זאת אף המהרי"ט בתשובתו. עולה שאף הניתן לפועל אינו תמיד בבחינת שכר שהוא יכול לעשות בו כרצונו אלא הוא הוקנה לו רק למטרה מסוימת.

סימן נב

רווח ע"י ממון של אדם אחר

שאלה

בקרקע³, אבל בימינו רוב הציבור אינו נוהג לשמור כספים בביתו, אלא מפקידם בבנק לשמירה הן עליהם גופם והן על ערכם. ולכן זו דרך שמירתם. וכיון שכן נראה שהותר לו להפקידם בתוכנית נושאת רווחים, כל זמן שאין הוא פוגם בתנאי השמירה וההחזרה של הממון. ב. עולה איפוא השאלה למי שייכים הרווחים בבנק (שנעשו ע"י היתר עיסקא). בכתובות (צח ע"א): "אלמנה שהיתה כתובתה מאתים, ומכרה שוה מנה במאתים או שוה מאתים במנה — נתקבלה כתובתה... מאי שנא שוה מאתים במנה? דאמרי לה את אפסדת, שוה מנה במאתים נמי תימא אנא

לאדם היו מאה אלף שקל במזומן, הוא הפקידם אצל חבירו עד שיצטרך להם. החבר התכוין לכך שהוא שומר חינם. כיון שהשומר חשש להשאיר את הממון בביתו הוא הפקידם בבנק בתכנית בה הממון זמין אבל היא נושאת רווחים (ע"י היתר עיסקא). לאחר זמן מה המפקיד נטל את כספו. למי שייכים הרווחים בבנק?

תשובה

א. בעצם הפקדת הממון בבנק אין משום שליחות יד. אמנם בגמ' בב"מ (מב ע"א) נפסק ש"כספים אין להם שמירה אלא

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: חובת ההוכחה אין על השליח כי מפיו אנו חיים. אם היה שופך את המשקה וקונה מחברה אחרת, לא היתה לאיש טענה כלפיו. הוא בחר להחזיר לחברה, והחברה מפצה אותו כדי שלא ילך בפעם הבאה לקנות מחברה אחרת. א"כ אולי זכה בפיצוי.
תשובת המחבר: אמנם על פיו אנו חיים, אבל סו"ס את הרווח השיג בכספי המשלח. ופסק הלבוש (ח"מ קס, יט) שאפוטרופוס הרויח בכספי היתומים ברבית קצוצה הרווח ליתומים, ורק אם התנה קודם מרויח אף הוא.

חבל נחלתו

במשקל או במדה כל שהוסיפו לו המוכרים הרי הוא של שניהם וחולק התוספת השליח עם בעל המעות, ואם היה הדבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות.

וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' קפג ס"ו).

במקרה הנוכחי הרווח הוא ישיר ע"י מעות המשלח ולכן מעיקר הדין הרווח שלו. ג. אולם צריך לעיין הרי בעת ההפקדה אצל חבריו הוא לא ביקש להפקיד זאת בבנק אלא התכוין שזה ישאר ביד חבריו, הוא לא נשא עיניו לרווחים, ולכן צריך לעיין האם אין כאן מחילה מראש על רווחים שיווצרו תוך כדי הפקדון. מאידך החבר לא התכוין כלל לשמירה של שומר שכר, אלא לגביו זו מעין מציאה שהוא מצא בעת שמירתו. אלא שבניגוד למציאה שאין לה כל קשר לשאר עסקיו של השומר כאן ה'מציאה' הגיעה לרשותו מחמת ממון המפקיד.

נראה לכן מדינא, ולא מחמת הספק (כשיטת רש"י בכתובות שם – עי' ספרי חבל נחלתו ח"א סי' צ, בענין מתנות לסוכני מכירות), שיש לחלוק את הרווח בין שניהם כיון ששניהם שותפים ביצירתו, זה מחמת מעותיו וזה במעשיו ויחלקו חצי לזה וחצי לזה¹.

ארווחנא! אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא, כאן שנה רבי: הכל לבעל המעות... אמר רב פפא, הלכתא: דבר שיש לו קצבה – חולקין, דבר שאין לו קצבה – הכל לבעל המעות. היינו בדבר שיש לו קצבה חולקים והיינו שהוסיפו לשליח בסחורה שקנה, אבל בדבר שאין לו קצבה אלא נמכר באומד והוסיפו כגון שהזילו את הסחורה ולכן יכל לקנות יותר (בקרע וכד') – הכל לבעל המעות.

וכן פסק הרי"ף (כתובות נו ע"ב): "אמר רב פפא הלכך בדבר שיש לו קצבה חולקין בדבר שאין לו קצבה הכל לבעל המעות פירוש דבר שיש לו קצבה כגון הפירות שנמכרין מנין ידוע או משקל ידוע או מדה ידוע בכך וכך, אם נתן לו המוכר אותו הדבר הידוע והוסיף לו אחת יתירה חולקין, ולמה חולקין השליח עם בעל הבית הואיל ובאתה לו לשליח הנאה ע"י בעל הבית חולק עמו".

היינו רווח ישיר שנוצר ע"י מעות המשלח שייך למשלח. רווח עקיף שניתן ישירות לשליח כיון שהוא זכה בכך ע"י מעות השליחות הוא צריך לחלוק עם המשלח.

וכ"פ הרמב"ם (הלכות שלוחין ושותפין פ"א ה"ה): "הנותן מעות לשלוח... היה השער קצוב וידוע והוסיפו לשליח במניין או

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה – ירושלים: אם ח"ו הי' הבנק פושט את הרגל, מי היה נושא בהפסד?
תשובת המחבר: הרי זה אונס וש"ח פטור מאונסין.

חיוב הציבור להסרת מכשולים ותקלות

שאלה

מהו החיוב על הציבור (או בפועל על הנהלת הציבור), לתקן תקנות להסרת המכשולים והקלקולים העלולים לבוא ח"ו, והאם הוא מוטל אף בגרמות לנזקין?

תשובה

א. חיוב הסרת המכשולים היכולים לגרום לפגיעה בגוף או אובדן נפש הוא מהתורה. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קפד): "והמצוה הקפ"ד היא שצונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבינו. וזה שנבנה כותל סביב הגג וסביב הבורות והשיחין והדומה להם כדי שלא יפול המסתכן בהם או מהם, וכן המקומות המסוכנים והרעועים כולם יבנו ויתוקנו עד שיסור הרעוע והסכנה. והוא אמרו ית' (תצא כב) ועשית מעקה לגגך. ולשון ספרי ועשית מעקה מצות עשה [והר' ל"ת רצח]. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת בבא קמא (טו ב, מו א, נ א, נא א, פג א)."

וחזר על כך אף בהל' רוצח ושמירת הנפש (פ"א ה"ד, ה): "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר: השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה,

ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים. "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות". והביא לכך מקור הכסף משנה: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וכו'. בסיפרי: אין לי אלא גג מנין לרבות בורות שיחין ומערות חריצין ונעיצין ת"ל לא תשים דמים בביתך". יש לשים לב שהחיוב על הסרת המכשולים הוא מן התורה, חכמים באו והזהירו וענשו על פעולות המסכנות את המסתכן בעצמו.

וכן בספר החינוך (מצ' תקמז): "שלא להניח המכשולים והמזקשים בארצותינו ובביתנו כדי שלא ימותו ולא יזוקו בס בני אדם, ועל זה נאמר [דברים כ"ב, ח'] ולא תשים דמים בביתך. ואמרו בספרי [כאן], ועשית מעקה לגגך, עשה, ולא תשים דמים בביתך, לא תעשה."

וכן במצוה תקמו (מצות מעקה) כתב: "להסיר המכשולים והנגפים מכל משכנותינו, ועל זה נאמר [דברים כ"ב, ח'], ועשית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם או מהם, ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו, וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהוה, ולשון ספרי [כאן], ועשית מעקה, מצות עשה."

עולה מדברי הרמב"ם והחינוך שהבינו שהחיוב על עשיית מעקה אינו רק על מעקה אלא על כל מכשול שיכול להביא

חבל נחלתו

לתקלה ופגיעה, וכן דרך הסרתו היא לפי דרך פעולתו בבור כיסוי, ובגג מעקה.

ב. החינוך נתן טעם למצוות אלו ויש בו ללמד הרבה על הנהגת ה' בעולמו ועל הדרך בה אנו צריכים להתנהג בהתאם לכך: "משרשי המצוה, לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזרתו ובמצותו לפי זכותן או חיובן, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [חולין ז' ע"ב] אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם, כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע, וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכבין הלהבה, וכמו כן יחייב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתדצץ את מוחו או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפח באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגום ויפעלו בס פעולות. ואחר שהאל שטבע גוף האדם לטבע, כי כן חייבה חכמתו, מצד שהוא בעל חומר, ציווה לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו.

"ואמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם לרוב חסידותם ודבקות נפשם בדרכיו ברוך הוא, המה החסידים הגדולים אשר מעולם אנשי השם כמו האבות הגדולים והקדושים והרבה מן הבנים שהיו אחריהם כמו דניאל חנניה מישאל ועזריה ודומיהם, שמסר האל הטבע בידיהם, ובתחלתם היה הטבע אדון עליהם, ובסופן לגודל התעלות נפשם נהפך הוא שיהיו הם אדונים על הטבע,

כאשר ידענו באברהם אבינו שהפילוהו בכבשן האש ולא הוזק, וארבעת החסידים הנזכרים ששמו אותם לגו אתון נורא יקידתא ושער ראשיהון לא איתחרך. ורוב בני אדם בחטאם לא זכו אל המעלה הגדולה הזאת, ועל כן תצוו התורה לשמור משכנותינו ומקומותינו לבל יקרנו מות בפשיעותינו ולא נסכן נפשותינו על סמך הנס, ואמרו זכרונם לברכה [תורת כהנים אמור פרשתא ח'] שכל הסומך על הנס אין עושין לו נס. ועל הדרך הזה תראה רוב עניני הכתובים בכל מקום, כי גם בהלחם ישראל מלחמת מצוה על פי ה' היו עורכין מלחמתן ומזיינין עצמן ועושין כל ענינם כאלו יסמכו בדרכי הטבע לגמרי, וכן ראוי לעשות לפי הענין שזכרנו, ואשר לא יחלוק על האמת מרוע לב יודה בזה".

מבאר החינוך שחוקי הטבע נועדו לצרכי העולם, ואין עולם יכול להתקיים ללא חוקים קבועים. כגון כח המשיכה שמושך את כל הגופים, הרי ללא זאת, לא היינו יכולים לבנות בית וללכת על פני האדמה ולשתות מים מכוס ואינסוף דברים שאנו משתמשים בהם מידי יום ביומו. אלא שהתוצאות של חוק זה לעתים הרסניות אם משום שאין האדם נזהר ואם משום סדרי ופגעי הטבע, שהחוקים בו כוללים את כל היקום. וכאן יש לקב"ה דרכי הצלה לחסידיו אולם רוב האדם אינו יכול לסמוך על כך. ולכן אדם בכללו צריך להסיר את המכשולים העלולים לבוא עליו ח"ו.

מוסיף החינוך בסיום המצוה כרמב"ם לעיל: "והרבה דברים אסרו זכרונם לברכה כדי להשמר מן הנזקים ומן המקרים הרעים, שאין ראוי לו לאדם שיש בו דעה לסכן בנפשו ועל כן ראוי שיתן לבו לכל הדברים שאפשר להגיע לו נזק בהם, והעובר עליהם

חייב מכת מרדות דרבנן... ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות".

ג. בפשטות, יש במצוות אלו כמה חיובים, ראשית שלא לסמוך על הנס ולא להיכנס למצבים מסוכנים, ועוד חובת הסרת המכשולים והתקלות. החובה האחרונה נראה שחלה על מי שיכול להסיר ולא רק על מי שיכול להינזק. היינו לא רק מי שיכול להינזק מצוה להסיר את התקלות כדי שלא ינזק, אלא כל מי שביכולתו להסיר, אפילו שלו בעצמו אין חשש להינזק מהתקלה, מצוה הוא על כך, ומקיים מצות עשה בכך. וניתן ללמוד זאת מהגמ' בשבת (נד ע"ב): "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה — נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו — נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו — נתפס על כל העולם כולו. אמר רב פפא: והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא". וכן מבואר מהגמ' בהמשך ובמפרשים שם.

מהגמ' עולה שההיתפסות בדבר שאדם יכול למחות אינה רק מצד ערבות הדדית, אלא מפני שכך המבנה החברתי ואם מאן דהו יכול למחות ואינו מוחה, הוא אינו 'משלם' רק כערב אלא כמי שעוון הציבור תלוי בצוארו. ובמקרה דנן בהסרת מכשולים — מי שיכול להסיר ולא הסיר הרי עובר בעשה ולא תעשה.

ד. במבנים ובמתקנים שיש בהם סכנה במקומות מסויימים או בפעולות מסויימות השייכים לציבור החובה היא על הציבור כולו, וביותר על מנהיגיו, ובימינו הממונים על הציבור.

כתב במנורת המאור (פ"ב, תפילה, הלכות חג המצות עמ' 259): "צרכי צבור התירו לעשותן בחול המועד. כיצד, דתן עושין כל

צרכי צבור ומתקנין את הרחובות ואת מקוות המים. את הרחובות, כגון ליישר הדרכים, ולהסיר מהן המכשולים, ולציין הקברות, כדי שיזהרו בהן הכהנים". וכשם שחלה על הציבור החובה להסיר מכשולים מוסריים והלכתיים רוחניים, כן חלה החובה להסרת מכשולים פיזיים.

ניתן ללמוד זאת אף מהמשנה בסוטה (פ"ט מ"ו): "זקני אותה העיר רוצין את ידיהן במים במקום עריפה של עגלה ואומרים (דברים כ"א) ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו, וכי על דעתנו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הן אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון, ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה, והכהנים אומרים (שם) כפר לעמך ישראל אשר פדית ואל תחן דם נקי בקרב עמך ישראל. לא היו צריכים לומר ונכפר להם הדם אלא רוח הקודש מבשרתן אימתי שתעשו ככה הדם מתכפר להם".

היינו, אף שזקני ב"ד לא חשודים על שפיכות דמים, בכ"ז הם צריכים כפרה על כך שלא גרמו, אף בגרמא רחוקה, למיתתו. וכך מפרש הרמב"ם (סוטה שם): "הנסתר הזה אשר באמרו פטרנוהו וראינוהו והנחנוהו, חוזרים על ההרוג, רצונם בכך שאנחנו לא הזנחנוהו ולא נתרשלנו בעינו שנהיה כאלו גרמנו להריגתו, והוא אמרם לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה".

היינו, מצות עגלה ערופה באה לנקות את מנהיגי הציבור (עי' פי' הרש"ר הירש בס' דברים) מחשש עבירות בגרמא ולא ח"ו מעבירות בפועל.

ונראה שלדבר זה התכוין ר' צדוק ביומא (כג ע"א): "תנו רבנן: מעשה בשני כהנים שהיו שניהן שוין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד

חבל נחלתו

פיזיים, ואם הבדיקה על הפרטים כש"כ על מעשי הכלל כולו. וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' תקעו סט"ז).

אלו דברי הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ו הכ"א) בעניין הסרת המכשולים הרוחניים והמוסריים **בשעת מעשה**: "חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשיין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתייהם לשמחה, ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה".

ו. ונראה שבהסרת מכשולים פיזיים במקום שהועד ממונה עליו יש חיוב ישיר על אותו ועד להסיר את המכשולים, שהרי הוא הממונה על המקום ועל כל רה"ר של אותו מקום, ולכן אם יש בור בכביש או תמרור מוסתר או משחקים מסוכנים בגנים ציבוריים או מבנים ציבוריים רעועים כל זה באחריות הועד הממונה ועליו לדאוג להסרת המפגעים.

נראה על כן שכל ועד ממונה כשם שהוא דן על ההנהגה הרוחנית ומסיר תקלות ומכשולים מתוך הציבור שהוא מופקד עליו, כן מוטל עליו לעשות זאת אף לגבי מכשולים ותקלות פיזיים בתוך שטח אחריותו. ואם ח"ו מאן דהוא נכשל ונפגע הקולר תלוי בצואר הממונים ולא רק על הנתקל.

מהן לתוך ארבע אמות של חבירו — נטל סכין ותקע לו בלב. עמד רבי צדוק על מעלות האולם, ואמר: אחינו בית ישראל שמעו! הרי הוא אומר (דברים כא) כי ימצא חלל באדמה ויצאו זקניך ושפטיך, אנו על מי להביא עגלה ערופה? על העיר או על העזרות? געו כל העם בבכיה". לכאורה רק הכהן הדוקר חייב במות חבירו ומדוע להטיל זאת על העיר ועל העזרות?! אלא העיר בפשטות היא אנשי ירושלים וארץ ישראל והעזרות אלו ראשי העם המשרתים בבית המקדש, ור' צדוק היסב את תשומת ליבם שההריגה לא נובעת מההורג בלבד אלא היא בגרמת כל הציבור, אם באוירה ציבורית של חוסר סובלנות ואם בקביעת הדרך לזכיה בעבודות במקדש בדרך תחרותית, אשר הגיעה לרציחה.

ה. אין המדובר רק בציוויים על העבר, על מי שכבר נפגע, אלא על פרנסי העיר מוטלת החובה לעיין ולהסיר את המכשולים שלא יקרו ח"ו. כך לשון הרמב"ם (הל' תעניות פ"א הי"ז): "בכל יום תענית שגזרין על הצבור מפני הצרות, בית דין והזקנים יושבין בבית הכנסת ובודקים על מעשה אנשי העיר מאחר תפלת שחרית עד חצי היום, ומסירין המכשולות של עבירות, ומזהירין ודורשין וחוקרין (יונה ג') על בעלי חמס ועבירות ומפרישין אותן, ועל בעלי זרע ומשפילין אותן, וכיוצא בדברים אלו..." והבדיקה כשם שהיא במכשולים רוחניים צריכה להיות אף במכשולים ותקלות

חבל נחלתו

סימן נד

אחריות מתווך

שאלה

אדם בנה ע"י מתווך הוספה לביתו. המתווך הביא בנאי ועשה את ההוספה הרצויה. הבנאי השאיר פסולת בשטח הבניה, על מי לסלק את הפסולת?

תשובה

א. בפשטות החיוב על הבנאי. הוא בנה והשאיר פסולת כתוצאה מעבודתו ועליו לנקות אחר עבודתו, וכל עוד לא הותנה אחרת, השאירות שייכות לו ואינו יכול להטיל את הוצאות סילוקן על בעל הבית. ובין אם השאירות הן מהריסה מכוונת של הבנאי לשם בניה מחדש, ובין אם אלו שאריות מחומרים שהוא הביא ולא נצרך להם – על הבנאי לסלקם. ורק אם הותנה אחרת הוא יכול להניחם במקומם ולהטיל את הסילוק על מי שהותנה כן עולה מהגמ' בב"ק ריש פרק שלישי (המניח), וכך דברי הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ג ה"ה): "המניח את הכד ברשות הרבים והלך המהלך ונתקל בה ושברה פטור לפי שאין דרך בני אדם להתבונן בדרך כשהן מהלכין, ואם הוזק בה הרי בעל הכד חייב בנזקיו ואפילו הפקיר הכד, שכל המפקיר נזקיו שאין לו רשות לעשותו מתחלה חייב כאילו לא הפקיר".

ב. השאלה מתמקדת למצב שהבנאי לא סילק את שאריותיו ונעלם מהשטח (עם התשלום על עבודתו), ואז עולות שתי אפשרויות לחיוב סילוק הפסולת: (א) בעל הבית אשר בחצרו או בביתו הושארה הפסולת, או (ב) המתווך, שהרי בעל הבית

מכיר רק את המתווך, שנטל על עצמו את אחריות הבניה ואף קיבל את התשלום עבורה, ואינו מכיר כלל את הבנאי.

ג. על פניו נראה שהאחריות על המתווך, הרי הוא המעסיק של הבנאי ובעל הבית פנה אליו כדי לעשות את העבודה ויפנה אליו אם יש לו תלונות ותוצאות העבודה אינם כפי שסוכם. ואין זה דומה לנאמר בתחילת פרק השוכר את האומנין שהטעו זא"ז וכד'. שם המדובר שהוא נשכר רק לצורך הבאת פועלים ומכאן ואילך הם נשכרים אצל בעל הבית. והתרעומת היא על אונאה בגובה התשלום שאמר להם השליח המטעה, לעומת מה שנותן להם בעל הבית.

אבל בשאלה שלפנינו המתווך אינו רק על מנת להביא קבלן בנין ולסכם עמו תשלומים, אלא המתווך הוא זה שבעל הבית שכרו, והבנאי הוא קבלן שנשכר על ידי המתווך. ולכן נראה שכמו שכל סדורי הבניה, התשלומים, תכנית הבניה, וחומרי הבניה סוכמו בין בעל הבית והמתווך, ה"ה סילוק הפסולת מהאתר מוטלת על המתווך, ירצה – יטיל זאת ויסכם זאת עם הבנאי, ירצה – יביא פועל אחר לסלק את הפסולת. אבל את בעל הבית אין זה מעניין, לו יש כתובת – המתווך. ולכן אם המדובר במתווך כזה שהוא עצמו נשכר אצל בעל הבית, והוא שוכר את הבנאי, במידה והבנאי לא סילק את הפסולת הוא חייב כלפי בעל הבית ששכרו לסלקה.

ד. הבעיה מסתבכת במידה ולא סוכמו הפרטים בבירור בין בעל הבית והמתווך,

חבל נחלתו

הצדדים מי השוכר, ומי השכיר, מה מוטל על כל צד לעשות בעסקה, ולמי כל אחד צריך לתת דין וחשבון.

ביחסי מתווך – בעל הבית כפי הדרך האחרונה, נראה שאין בעל הבית יכול לכוף את המתווך לאסוף את שאריות הבניה של הבנאי, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן בפועל בעל הבית שהשאירות נותרו בחצרו יאלץ לסלק את הפסולת.

והמתווך מצייר את ההתקשרות ביניהם כאחריות להבאת בנאי ותו לא, ולעתים אינו משתכר מכך אלא 'עושה טובה' לבעלי בתים הנצרכים לעבודות קטנות, ומביא להם בנאי, ואילו בעל הבית שסיכם בכלליות עם המתווך והבנאי נראה כמעסיק של שניהם וכש"כ עם מצטרפת 'עשיית טובה' בין המתווך והבעל הבית.

נראה על כן מן הראוי שלפני כניסה לבניה וכד' יסוכמו הדברים היטב בין

סימן נה

אונאה וביטול מקח

זירא: עד שתות, כגדול".

ומפרש רש"י: "משום כדי חייו — דאי לאו זביניה זבינא לא מזבני ליה מזוני ולא זבני מיניה". נראה מהגמ' ורש"י שתקנה זו היא לצורך קטנים הנצרכים למשא ומתן אך לא לצורך סתם קטנים שיש להם הורים המפרנסים אותם, וא"כ קניה של ילדה כלל אינה חלה.

וכך כתב הרשב"א (גיטין נט ע"א): "הא דתנן הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר פרישנא בגמ' טעמא משום כדי חייו, והילכך אי אית לי אפטורפא אין ממכרו ממכר וכדאמר' בשילהי מציאת האשה אמר רפרס לא שנו אלא שאין שם אפטורפא אבל יש שם אפטורפא אין מקחן מקח ואין ממכרן ממכר".

אולם במקרה דנן, ההורים מודים שהקניה היתה על דעתם, ועל כן הם אלה שקנו את הנעלים אם כי ע"י הילדה, ולכן יש להתייחס לקנין ככל קנין רגיל. (ונ"מ למעשה היתה אם הנעלים היו נאבדות קודם הגיען

שאלה

ילדה קנתה מכספה סוג נעלים עם גלגליות במאתים וחמישים שקל מאדם פרטי שקנאן בחו"ל לילדיו והתברר שהן קטנות מדי, ולכן העמידן למכירה. לאחר שבועיים הנעלים התקלקלו. בבירור של הורי הילדה עם היבואן של הנעלים התברר שלא משתלם לתקן את הנעלים, כמו"כ התברר שמחיר נעלים חדשות מאותו מין בארץ הוא כמאה וחמישים שקל. האם המקח קיים או בטל?

תשובה

א. במסכת גיטין (נט ע"א): "הפעוטות — מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין. ועד כמה? מחזי רב יהודה לרב יצחק בריה: כבר שית, כבר שב. רב כהנא אמר: כבר שב, כבר תמני. במתניתא תנא: כבר תשע, כבר עשר. ולא פליגי, כל חד וחד לפי חורפיה. וטעמא מאי? א"ר אבא בר יעקב א"ר יוחנן: משום כדי חייו... וטענתן עד כמה? א"ר יונה א"ר

לבית המשפחה, ואכ"מ).

ב. צריך לדון האם אין כאן ביטול מקח מצד שהמוכר העלה במחיר ומכר במאיתים וחמישים שקל כאשר אצל היבואן הן עולות כמאה וחמישים שקל בלבד.

כתב הרמב"ם (הל' מכירה פ"ב הל' ד): "היתה ההונייה יתירה על השתות בכל שהיא, כגון שמכר שוה ששים בחמשים פחות פרוטה בטל מקח, והמתאנה יכול להחזיר החפץ ולא יקנה כלל, אבל המתאנה אותו אינו יכול לחזור אם רצה זה וקבל, ואע"פ שבטל המקח אין המתאנה חייב להחזיר עד שתהיה ההונייה יתר על פרוטה".

ובמקרה דנן לכאורה האונאה גדולה יותר משתות.

אולם נראה שמצד זה אין הקונים יכולים להחזיר את המקח שכן בהלכה הבאה שם פסק הרמב"ם: "עד מתי יהיה לו לחזור ולתבוע ההונייה או לבטל המקח, עד כדי שיראה לתגר או לקרובו, ואם שהה יותר מזה אפילו לקח שוה מאה במאיתים אינו חוזר".

וכאן כבר עברו שבועיים ורק אח"כ ההורים בדקו ומצאו שאצל היבואן זה עולה כשלש חמישיות מהסכום ששלמו. והרי אותה בדיקה יכלו לעשות מיד אחרי הקניה או אף לפני וא"כ אין הם יכולים לטעון שנתאנו אלא סברו וקבלו במחיר גבוה.

סיבה שניה שאין בכך ביטול מקח מפני שאין זה ברור שהמוכר קנאם במחיר פחות ואולי הוא קנאם בחו"ל ביוקר בהתאם למקום בו הוא קנה ולזמן, ובהחלט יתכן שקודם נמכרו נעלים אלו בישראל ביוקר, ועקב שינוי ה'מודה' או שליבואן יש כמות גדולה שהוא מעוניין להיפטר ממנה, הוא הוריד את המחיר וא"כ אין המחיר קבוע

עתה למחיר הנמוך אלא המחיר תלוי בכמה גורמים ואין לראותו כאילו שערו קבוע. עולה שמצד טיעון זה אין הקונים יכולים לבטל את המקח אפילו הם מרגישים שנתאנו.

ג. הצד השלישי שצריך לבדוק הוא ביטול המקח בגלל מקח טעות. קלקול של מקח אחר שבועיים מקנייתו ללא סיבה מספקת נראה כמקח טעות. אין אדם קונה פריט כזה לשבועיים. כך כתב בשו"ע (חור"מ סי' רלב סעי' ו, ז):

"כל שהסכימו עליו בני המדינה שהוא מום שמחזירים בו מקח זה, מחזירין. וכל שהסכימו עליו שאינו מום, ה"ז אינו מחזיר בו אלא אם פירש, שכל הנושא ונותן סתם, על מנהג המדינה הוא סומך".

"כל הלוקח סתם, אינו לוקח אלא הדבר שלם מכל מום. ואם פירש המוכר ואמר: על מנת שאין אתה חוזר עלי במום, הרי זה חוזר, עד שיפרש המום שיש בממכרו וימחול הלוקח, או עד שיאמר לו: כל מום שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו, שהמוחל צריך לידע הדבר שמוחל לו בו ויפרש אותו, כמו המפרש האונאה".

וא"כ לכאורה, מצד זה יכולים הקונים להחזיר את המקח לבעליו ולקבל את כספם בחזרה.

ד. ועדיין יש להעיר מקח טעות מחמת מום שהיה בגוף החפץ הוא דוקא אם היה בשעת המכירה, ולגביו הקונה טוען רצוני היה בחפץ שלם ואתה הונית אותי. ואפילו לא היה המום במקח ידוע למוכר עדיין טענת האונאה קיימת והמקח חוזר. אבל מום שנוצר לאחר המכירה אין הקונה יכול לטעון על מקח טעות, שכן המום במקח נוצר ברשותו.

חבל נחלתו

ה. ועוד, מנהג המדינה הוא שחפץ שנמכר שלם לשימוש לזמן ארוך וזמן קצר לאחר המכירה התגלה בו קלקול, כגון נעלים או כלי חשמלי וכד' וכד' מנהג הסוחרים הוא להחליף את החפץ. מחמת שקשה להוכיח היכן אירע המום במכר, וכדי לרצות את קהל הקונים. כאן המוכר אינו סיטונאי ואין בידו כמה זוגות שיוכל להחליף, אך נראה שאין זה מסיר ממנו את החיוב לנהוג כמנהג המדינה, אא"כ התנה במפורש שלא יחזרו אליו על קלקולים בנעלים והקונה סבר וקיבל. אבל בסתמא הוא נגרר אחר מנהג המדינה.

מסקנה

על המוכר לקבל את הנעלים בחזרה ולהשיב את הכסף להורי הילדה¹.

כאן המום התגלה רק שבועיים לאחר תחילת השימוש, וא"כ לכאורה המוכר יכול לטעון שהמום במקח התחדש עתה כתוצאה משימוש לא זהיר במקח. ונראה שכיון שהילדה טוענת שהשתמשה בנעלים כדרך שימושן, והם פתאום התקלקלו אין לחושדה שטוענת כן רק כדי לקבל את כספה. וא"כ קרוב לודאי שהמום היה במקח כבר בשעת מכירה והתגלה כמה שבועות אח"כ. ודבר ברור הוא שאין אדם קונה נעלים לשבועיים, ולא ע"מ להניח את הנעלים בארון ולא לנעלם, ולכן מצד זה נראה שהמום היה במקח כבר בשעת המכירה והתברר מאוחר יותר והמקח בטל. וכן מנהג המדינה של אחריות של המוכר לחפץ שמכר לתקופת זמן קצרה לאחר המקח ואינו יכול לטעון שהלוקח קלקלו שלא בטענה מוכחת.

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: פחות דמי שימוש לשבועיים.

חבל נחלתו

סימן נו

שוכר שהזיק לדירתו ולדירת אחרים

שאלה

אדם שכר דירה ובנה על ידה פרגולה. התחוללה סופה שאינה מצויה שגרמה להעפת חפצים, עקירת עצים וכד'. כתוצאה מכך עפו קרשים מהפרגולה על גגו ועל גג דירה אחרת ושברו רעפים בשני הגגות. מי חייב בתשלום ותיקון הנזק?

תשובה

א. אם היה קלקול בדירה כגון שהתקלקל המנעול או נשבר חלון, הדין הוא שאם התיקון צריך מעשה אומן הוא מוטל על המשכיר¹, ואם התיקון צריך מעשה הדיוט הוא מוטל על השוכר. כך פסק השו"ע (ח"מ סי' שיד):

"א. המשכיר בית לחבירו, חייב להעמיד לו דלתות ולפתוח לו החלונות שנתקלקלו ולחזק את התקרה ולסמוך את הקורה שנשברה ולעשות נגר ומנעול. וכן אם נפחתה המעזיבה והתקרה בד' טפחים, חייב לתקנה; וכן כל כיוצא בזה מדברים שהם מעשה אומן והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות..."

ב. השוכר חייב לעשות מעקה ומזוזה ולתקן מקום המזוזה משלו. וכן אם רצה לעשות סולם או מרזב, או להטיח גג, הרי זה עושה

משל עצמו. הגה: והוא הדין כל דבר שאינו מעשה אומן (טור). ובכל אלו העניינים הולכים אחר מנהג המדינה (טור בשם הרמב"ם).

ולכן, בשני הנזקים חובת התיקון מוטלת על המשכיר, שכן חיוב המשכיר לתיקון אינו נובע בגלל אחריות על נזקים, אלא מחמת שהוא צריך להעמיד לו דירה תקינה, וכיון שהרעפים שבורים עליו לתקן, ואם יש לו דרך לתבוע את המזיק או את המקלקל – יתבע, אבל אין זה מוריד ממנו את חובת התיקון.

נדון עתה בחובת המזיק לשלם נזקי במקרה שלפנינו.

ב. במשנה בב"מ (ק"ז ע"ב): "הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים והזיקו פטור מלשלם. נתנו לו זמן לקוף את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן פטור, לאחר הזמן חייב". ופרש רש"י: "פטור מלשלם דמאי הוה ליה למיעבד אנוס הוא". ואת הסיפא פרש כשהכותל רעוע ולכן נתנו לו בי"ד זמן לסתור כותלו.

וכן כתב הנ"י (עב ע"א מדפי הרי"ף ד"ה פטור מלשלם): "דמאי הוה ליה למיעבד אנוס הוא וא"כ מיירי דוקא שבנאו כראוי אבל שלא כראוי חייב דתניא בתוספתא: נפל הכותל

1. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה: גם אם השוכר קלקל? הרי כאן לא השכירו לו פרגולה.

תשובת המחבר: נלענ"ד שעל הפרגולה עצמה פטור המשכיר שהרי היא תוספת של השוכר, אבל על נזקי פרגולה לבית חייב, ואם בעליה או מתקינה חייב על נזקיה המשכיר יפרע מהם את חובם אליו כבעל הדירה.

חבל נחלתו

שנפלו לרה"ר והזיקו [נ' ב] פטור דאנוס הוא.
ונראה לי דלא דמי, **דניזקי אונס דחייב היינו ניזקי גופו דעביד ליה בגופיה דומיא דנפל מן הגג והזיק, אבל נפרצה בלילה וכן נשברה כדו דלא עביד בגופו אלא בממונו התם ניזקי אונס פטור**, וכן פר"ח תירץ".

וא"כ לדין שעצים שעפו מהפרגולה הם שגרמו לנזקי דירתו ודירת חבירו הוא פטור מלשלם מחמת האונס.

ד. וכך פסק השו"ע (ח"מ סי' תטז): "הכותל והאילן שנפלו לרשות הרבים, פטור מלשלם, ואף על פי שהפקירם; לפי שאינם דומים לבור, שהרי אין תחלתו להזיק".

והב"י (סי' תטז) הביא את מקור ההלכה מהתוספתא (ב"מ פ"א ה"ה), והביא שכן כתב רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"א): "אם נפלו מחמת זוענות ורוחות וגשמים אם בנאו כראוי פטור ואם לאו חייב פירוש ואפילו לא נתנו לו בית דין זמן".

והרמ"א הוסיף: "וכל זה כשבנאה מתחלה כראוי, אבל אם לא בנאה כראוי ומחמת זה נפל הכותל, חייב בנזקו (תוס', המגיד פ"ג דנזקי ממון ובית יוסף בשם רבינו ירוחם נל"א ח"א)".
וא"כ כיון שהבונה טוען שבנאה כראוי ומחמת הרוח ניתקו קרשים ושברו רעפים נראה שהוא כמזיק פטור מתשלום. ואע"פ שניתן לטעון מדוע רק הפרגולה שלך התפרקה ושל אחרים לא התמוטטו, בכ"ז נראה שכיון שחוזק הרוח אינו שווה בכל מקום, והכיוונים שונים לא ניתן להשוות

מחמת הזוענות, מחמת הרוח, מחמת הגשמים אם בנאו כדרכה פטור ואם לאו חייב. וכי תנן פטור בין בנזקין דשעת נפילה בין בנזקין דלאחר נפילה. בשעת נפילה משום דכיון שבנאו כדרכו וכדכתיבנא אנוס הוא ופטור. לאחר נפילה נמי כל שלא היה לו שהות לסלקם אנוס הוא. ואפילו בשחיה לו שהות משכחת לה דפטור במפקיר נזקי דקיימא לן מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס פטור. אבל בשנתנו לו זמן ונפל לאחר זמן חייב לשלם בין בנזקין דבשעת נפילה בין בנזקין דלאחר נפילה, בשעת נפילה פושע הוא, לאחר נפילה אפילו במפקיר נזקיו נמי חייב דמפקיר נזקיו שלא בנפילת אונס חייב".

ג. הראשונים הקשו הרי מצאנו שאדם חייב בנזיקין אפילו באונס² וא"כ מדוע יפטור אם נפל כותלו אפילו באונס. כתב הראב"ן בבבא קמא (דף כז ע"א): "ואמר רבא (כ"ז א) נפל מן הגג ברוח שאינה מצויה רוח חזק וכשעלה לא היה רוח [חזק] והזיק ובייש חייב, ואמר' נמי (כ"ז ב) אמר חזקיה פצע תחת פצע לחייב על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון, **אלמא אונס חייב בנזק שלם**. וקשיא ליה לחתני ר' שמואל שיחיה נשברה כדו ברה"ר וכו' בהמניח את הכד (כ"ח ב) ואמר' בגמ' מחייב היה ר' מאיר אפי' אונסה בידו ופרכין אמאי אנוס הוא ואנוס דחמנא פטריה ומסקנא אפי' ממון, ואמר' נמי [נ"ה ב] נפרצה בלילה או שפרצוה ליסטיין ויצתה והזיקה פטור אלמא אונס פטור, וכן הכותל והאילן

2. בחיובי אדם המזיק מצאנו מחלוקת גדולה: (א) הרא"ש (ב"ק פ"ג סי' א) כתב שאדם המזיק פטור מאונס כעין גניבה ואבידה. (ב) תוס' ב"ק (כז ע"ב ד"ה ושמואל) כתבו שחייב באונס כעין אבידה ופטור בכעין גניבה. וכ"כ האו"ז (ב"ק סי' רי). ג. תוס' ב"מ (פב ע"ב ד"ה וסבר) כתבו שחייב באונס כעין גניבה ואבידה ופטור מאונס גמור. ד. הרמב"ן (ב"מ דף פב ע"ב ד"ה ומצאתי) כתב שאדם המזיק חייב באונס גמור.

בין המקומות, ולכן בעל הפרגולה פטור. ממילא לגבי דירת חבריו שניזוקה, המשכיר צריך לתקן, והמזיק פטור מתשלום כאמור לעיל.

ה. השאלה עולה לגבי דירת בעל הפרגולה עצמה, שכן כיון שהוא השוכר מוטלת עליו חובה נוספת של שמירה שהרי שוכר הוא כשומר שכן בחיובי השמירה. אולם הפרגולה מחוברת לקרקע ומחובר לקרקע דינו כקרקע, וכך פסק הרמ"א (חו"מ סי' צה ס"א): "ו'א' דתלוש ולבסוף חברו בקרקע לאו כקרקע דמי (טור בשם עיטור); ויש חולקין. ולכן אם שאל בית, ונשרף, פטור מלשלם (מרדכי פרק הדיינים). ועיין לקמן סימן ש"א". ו"א"כ לכאורה מה אכפת לנו שהוא שוכר כיון שפרגולה דינה כקרקע ששומרים פטורים בה. וכן הש"ך (חו"מ סי' צה ס"ק ז) פסק כדעה השניה ברמ"א. עולה שדין הפרגולה המחוברת לקרקע ולבית כדין קרקע ששומרים פטורים עליה.

אבל כתבו האחרונים שאע"פ ששומרים פטורים משמירת קרקעות פטורים הוא מהחיוב להישבע ומחיובי תשלום, אבל עצם השמירה מוטלת עליו. ובסי' שא כתב הש"ך (ס"ק ג) ששומרים חייבים בפשיעה אף על קרקע³ וא"כ אף לדין צריך לברר מה דינו.

ונראה שכאן כיון שכל הנזק היה באונס, ורוח סערה גרמה להעפת קרשים מהפרגולה, הוא פטור אף אם היה עליו

חיוב שמירה.

ו. אמנם, אם לא חיבר את הקרשים כראוי והם עפו ושברו את הרעפים שלו ושל חברו, נראה שעל חברו הוא פטור משום האונס שברוח הסערה, שהרי לגבי חברו הוא חייב כאדם שממונו הזיק, והרי זה כאבנו סכינו ומשאו שנפלו ברוח שאינה מצויה שפטור עליהם (שו"ע חו"מ סי' תיא). ולכאורה, חייב על של חברו ג"כ, שכן תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב (עי' טור סי' שג) וכאן פשע בבניית פרגולה רעועה ונאנס ברוח סערה ולכן חייב⁴.

אולם כתב הב"י (חו"מ סי' שג אות י) שהרי"ף והרא"ש כתבו שבתחילתו בפשיעה וסופו באונס כאשר אין האונס מחמת הפשיעה פטור. וכאן הרי אף דברים קבועים ויציבים יותר התעופפו ממקומם ולכן נראה שעל גג השכן יפטר.

אבל על שלו, חיובו אינו רק משום מזיק אלא משום שמירה, ולכן נראה שלגבי ביתו לא עומד לו פטור זה, ולכן הוא עצמו חייב לתקן את נזק ביתו.

ולגבי ביתו חיוב השמירה כלפי המשכיר הוא לענ"ד כשומר שכן שהרי אף הוא נהנה ולא רק המשכיר. ואע"פ שבדרך כלל בקרקעות ובמחובר עליהן אין חיובי תשלום, אבל יש חיוב שמירה כאמור. ולגבי חיובי שמירה של שומר שכן כתב נ"י (ב"מ כד ע"א מדפי הרי"ף): "והכי איתא בירושלמי בהדיא דגרסינן התם אינו דומה שמירה

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: זו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה: אולי מצי למימר קים לי כמ"ד דאף בפשיעה פטור.

תשובת המחבר: כשם שהוא יכול לומר קים לי כך המשכיר יכול לומר קים לי והמוציא מחבירו עליו הראיה וממילא הדירה שברשות השוכר תינזק.

חבל נחלתו

(י) שכתב שבפשיעת שומר כעין גניבה ואבידה הוי המוציא מחבירו ועליו הראיה והמשכיר פטור.

מסקנות

אם הפרגולה היתה בנויה כראוי והרוח היתה לא מצויה הרי על ביתו ועל בית חבירו – בעל הפרגולה פטור, והמשכיר של כל בית חייב בתיקון עבור השוכר.

אם הפרגולה לא היתה בנויה כראוי, בעל הפרגולה פטור על נזקי חבירו וממילא המשכיר חייב, אבל חייב בנזקי ביתו.

על הפרגולה עצמה אם נבנתה שלא כראוי יכול לתבוע את הבונה, אבל אם נבנתה כראוי הרי זה אונס, ובעליה הניזק יעשה כרצונו.

האמורה בש"ש לשמירה האמורה בש"ח שמירה האמורה בשומר חנם כיון ששימר כל צרכו פטור, שמירה האמורה בשומר שכר אפילו הקיפה מחיצה של ברזל חייב ואמרי' בפ' הפועלים (צג ע"ב) עד מתי שומר שכר חייב לשמור עד כדי הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה, אלמא יושב ומשמר בעיני, וכ"כ רב אחא משבחא גאון ז"ל בשאלתא דוישב יעקב וכן נמצא בתשובה לרב צמח גאון ז"ל וכן דעת הרנב"ר ז"ל.

נראה על כן שלגבי ביתו כיון שלא שמר כראוי אין המשכיר צריך לתקן אלא עליו עצמו החובה לתקן את הדירה שלא שמר עליה כראוי. ועדיין צ"ע שכן על פשיעה פטור, ורק אם יחשב כמזיק יתחייב עליה כאמור בתשובת הרא"ש (כלל פז סי' ו). וראיתי בפתחי החושן (שכירות פ"ו ס"ד הערה

סימן נז

שומר שעבודתו נעשתה בידי אחרים

תשובה

א. השאלה העיקרית לכאורה אותה צריך לברר היא: האם ניתן למכור שעבוד לפעולות מעין אלו, האם סיכום מוקדם או תשלום מראש או כל דרך הקנאה יגרמו להעברת החובה לשכיר, בעוד שהחייב עצמו יוצא מן התמונה, ולכן הן רווח והן הפסד הוא של השכיר ולא של מי שהוטלה עליו מלכתחילה חובת השמירה. במידה וניתן להעביר את חובת השמירה לשכיר רווחים שיווצרו כתוצאה מהשמירה כגון השאלה שלפנינו שייכים

שאלה

על ראובן היתה מוטלת חובת שמירה מטעם הישוב ביום מסויים כמה שעות. הוא שכר את שמעון שישמור במקומו ושילם את שכרו מראש. במקרה באותו יום שומר קבוע במשכורת החליט לבוא כמה שעות מוקדם יותר ושמר במקום ראובן ושמעון.

האם הנשכר משמירת השומר הוא ראובן או שמעון, והאם שמעון צריך להחזיר לראובן את התשלום שקיבל מראש?

לשכיר ולא לשוכר אותו. כמו"כ אם מחמת האונס השכיר לא יוכל להגיע למשמרתו עליו למצוא מחליף. וה"ה אם הוא נעדר ממשמרתו ולפי תקנון הישוב ישנו קנס על העדר ממשמרתו – על השכיר לשלם ולא על השוכר.

יש להעיר כי סדרי הישוב הם שהמחליף קיבל את חובותיו וזכויותיו של הרשום לשמירה. היינו, הרשום משלם ו'שוכח' מחיוביו.

ב. נראה כי חובת השמירה היא בעיקרה חובה ממונית. אין היא מוטלת על אנשי הישוב כחובה לשמור בגופם, כל אחד יכול למצוא לעצמו מחליף לשמירותיו או לשכור מחליף. כמו"כ הקביעה שעל פלוני לשמור בא' בחודש ועל אלמוני בט' בחודש היא שרירותית. ולכן יש ישובים שבהם יש חברת שמירה בשכר וכל אחד מחליט אם הוא מעסיק את החברה במקומו או ששומר בעצמו.

דוגמא לשאלת חובת השמירה ניתן לצייר אם שנים החליפו ביניהם את ימי שמירתם. מה יהיה הדין אם אחד כבר שמר בזמן של חברו וחברו שהחליף לזמן מאוחר לא הגיע לשמירה או לחילופין באחר ושמר עבורו בחינם – מי המרויח או המפסיד? עפ"י מנהגי המקום השמירה 'שייכת' למחליף הן לגבי רווח והן לגבי הפסד. היינו בהחלפה שביניהם הוא 'קנה' את השמירה.

אין בדברים אלו ראייה ברורה לאפשרות הקניה של שמירה, שכן הדבר תלוי במנהגי המקום ובסוגי החובות המוטלים על אנשים. אבל יש ללמוד מכאן על היחס לחובות אלו.

ג. בפשטות אי אפשר למכור 'שמירה'

זהו דבר שאין בו ממש ולכן אינו נקנה בקניינים. כדברי הרמב"ם (הל' מכירה פ"ה הי"ד): "הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן, כיצד הרי שכתב בשטר וקנינו מפלוני **שילך** בסחורה עם פלוני, או **שיחלקו** השדה שביניהם, או שישתתפו שניהם באומנות, וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע, לא עיקר ולא פירות עיקר הידוע". היינו, לא ניתן להקנות פעולה מאחד לשני.

ובאר המגיד משנה: "הדברים שאין בהם ממש וכו'. זה מוסכם ונלמד מהסוגיא דריש פ"ק דב"ב (דף ג') וכי קנו מידן מאי הוי קניין דברים בעלמא הוא גבי חלוקת חצר וה"ה לכל כיוצא בזה".

רש"י בבבא בתרא (ג ע"א) כתב: "קנין דברים הוא – ואין חליפין קניין אלא דבר הנקנה או מכר או מתנה או שעבוד קרקעות שהקנין חל עליו או מטלטלין".

ד. אולם תוספות (כתובות נד ע"ב) הסבירו לגבי קנין דברים: "משמע בכל ענין אע"פ שאין מקנה לו שום נכסים אלא **שמשעבד גופו לזה החוב** מעתה ולכשיהיו לו נכסים חל שעבודו מעתה ואין זה קנין דברים בעלמא דקנין דברים לא הוי אלא כהויה דריש בבא בתרא (דף ג.) שקנו מידם לחלוק חצר שאין בה דין חלוקה אבל מה שמשעבד גופו להתחייב לדבר זה משתעבד ואין זה קנין דברים בעלמא".

הרא"ש (כתובות פ"ה סי' א) מבאר יותר את דברי תוספות: "שאלו את רבינו אליהו ז"ל היאך יכול האדם לשעבד לו עצמו על מאה מנה כיון שאין לו עכשיו וגם אינו מחוייב בהן בשלמא כשהוא מחוייב ממון יכול לשעבד לו הואיל וגופו מחוייב דאע"ג דאין אדם מקנה

חבל נחלתו

"האומנין שנשתתפו באומנות אנ"פ שקנו מידם אינן שותפין, כיצד שני חייטים או שני אורגים שהתנו ביניהם שכל שיקח זה וזה במלאכתו יהיה ביניהן בשרה **אין כאן שותפות כלל שאין אדם מקנה לחבירו דבר שלא בא לעולם**, אבל אם היו לוקחין הבגדים בממון עצמן ותופרין אותן ומוכרין ולוקחין השתי והערב ממעותיהן ואורגים ומוכרין ונשתתפו במעות שלוקחין בו הרי אלו שותפין וכל מה שירויחו בשכר מלאכתן ובמשאן ובמתנן הרי אלו לאמצע".

והראב"ד השיג: "א"א ורבותי הורו שאדם יכול להקנות את עצמו לחבירו בקניין כדין עבדים וכשם שמצינו באומרת יקדשו ידי לעושיהן".

היינו, לפי הרמב"ם שותף אינו יכול לשעבד עצמו בקניין לשותפות שכן כל השקעותיה ורווחיה של השותפות היא דבר שלא בא לעולם. הראב"ד חולק וסובר שאדם יכול לשעבד עצמו לשותפות בקניין כיון שגופו משתעבד.

בספרי חבל נחלתו ח"ה סי' מ הוכחתי שלגבי שותפות נפסקה הלכה כראב"ד ולא כרמב"ם. ונראה שה"ה לכאן.

וכן הראב"ן בבבא מציעא (תחילת פ"ד) פסק: "אבל ראובן שהקנה בקניין בעדים לתת ליטרא פשיטתם ללוי קנה לוי וחייב ראובן לתת לו ליטרא פשיטתם, דהא שיעבד עצמו בקניין לתת לו ואין אחר קניין כלום, כדתנן נושא שכר אינו משלם אם נאבד דבר של הקדש בשמירתו, ורמינן עלה [נ"ח א] השוכר את הפועל לשמור לו את הפרה עד אחריות שבת עליו וחייב לשלם, ומתרג' האי דקתני חייב לשלם כשקנו מידו אלמא אנ"ג דפטור מדאורייתא משעבד נפשיה בקניין. וכן נמי מתני' [צ"ד א] מתנה שומר חנם

דבר שלא בא לעולם משעבד הוא דבר שלא בא לעולם הואיל וכתב דאנא עתיד למיקני כדאמר' בפ' מי שמת (דף קנ"א) דאקני קנה ומכר משתעבד וגם אם היו לו נכסים היה יכול לשעבד לחוב זה שחייב לאח"כ אבל זה שאין לו נכסים וגם אין משעבד עצמו לחוב זה שיתחייב מיד אלא לכשתאלמן או תתגרש ומתני' דהכא איכא לאוקומי בדאית ליה אבל קשה על המנהג שלנו דנהגו לשעבד עצמו בכתובה גדולה אנ"פ שאין לו כלום והשיב דמצינו כענין זה בפ' השוכר את הפועלים (דף צ"ד א) מתנה שומר חנם להיות כשואל ופריך במאי ומשני כשקנו מידו ומשמע דאיירי בכל ענין אפי' אין לו נכסים עכשיו וגם אינו חייב לו כלום עד שיבא האונס ומשעבד עצמו לכשתחייב. ואין זה קנין דברים דלא מיקרי קנין דברים אלא כי הוה דריש ב"ב שותפין שהתנו לחלק שאין לו לקנין על מה לחול אבל הכא הוא משעבד עצמו לחוב גמור מעכשיו והנכסים כשיקנה חל עליהם השעבוד..."

וכן כתב תוספות (ב"ב ג ע"א): "קנין דברים בעלמא הוא – בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף צ"ד) דתנן מתנה ש"ח להיות כשואל ומוקי לה בקנו מידו התם לאו קנין דברים הוא אלא קנין גמור הוא שמשעבד את עצמו שאם יאנס שישלם".

לפי"ז אם קנו מידו של השכיר שהוא ישמור במקומו של המשכיר אין זה קנין דברים, אלא הוא משעבד גופו לפעולה זו. וא"כ אין הוא שכיר של החייב בשמירה אלא הוא משועבד לעשית הפעולה עבור הישוב או אחראי השמירה.

ד. וכן מצינו מחלוקת האם ניתן להשתעבד שעבוד הגוף לגבי שותפות. הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ב) פסק:

להיות כשואל ואמרי' במאי בדברים ומתציין בשקנו מידו".

ה. לפי דברינו יכול אדם שאין זה זמנו לשמור, לשעבד עצמו לשמירה אע"פ שבפועל אין מקנים לו כלום, אלא הוא משעבד עצמו לשמור במקום פלוני ביום פלוני.

אולם פעולה זו צריכה להיות לא כלפי המשכיר אלא כלפי הישוב, ולפני הממונה על סדרי השמירה. ולכאורה לא נעשה שום קנין סודר על כך. אולם ניתן לראות ברישום על גבי רשימת השמירה מחיקת שמו ורישום מחליפו כפעולת סיטומתא כשבפעולה זו השומר בפועל התחייב לשמור והרשום ברשימת השמירה פקעה חובתו.

רש"י בבבא מציעא (עד ע"א) פרש: "סיטומתא – חותם שרושמן החנונים על החביות של יין, שלוקחין הרבה ביחד ומניחין אותו באוצר הבעלים, ומוליכין אותו אחת אחת למכור לחנות, ורושמן אותם לדעת שכל הרשומות נמכרות".

וא"כ כשם שמועיל רישום ע"ג חבית כדי להקנות אותן לקונה כפי שאמרו שם בגמרא: "ובאתרא דנהיגו למקני ממש – קנו". ה"ה כאן כיון שכיונו להחליף שמירה או להקנות שמירה הקנאה זו מועילה, ואי"צ להעמיד את השומר החדש אצל האחראי

ולהודיעו שהם החליפו את שמירתם או הקנו זל"ז את חובת השמירה. וא"כ אין זו שכירות, כלומר השומר החדש אינו שכירו של הראשון לשמור במשמרתו אלא התחייבות לשמור שחלה עליו. ואין הוא יכול לחזור בו בחצי היום אלא זו משמרת שהוא חייב בה כלפי הישוב והאחראי על השמירות ולגבי שכר ידון עם המוכר.

ו. ועי' בערוך השולחן (חו"מ סי' רא ס"ג) שפסק שסיטומתא מועיל הן לגבי דבר שלא בא לעולם והן לגבי אסמכתא ז"ל שם: "ומהרשב"א שהביא המגיד משנה פ"ז ממכירה משמע ג"כ דמועיל בכל עניין כיון דהמנהג כן והוי דין גמור וכן עיקר לדינא ואפילו באסמכתאות יש קניין אם נהגו כן..." וא"כ אפילו לפי הרמב"ם שאדם אינו יכול לשעבד עצמו, ניתן לומר שכיון שבסיטומתא יכול לשעבד עצמו לכך וכיון שכן הרישום על הדף (או אפילו שיחת טלפון) מועילים לחייב את המתחייב לשמור מדין סיטומתא.

מסקנה

השומר מתחייב לשמור לא כשכיר של הרשום בדף אלא כשומר בפני עצמו והוא הזוכה אם בא אחר ושמר בחינם, והוא נענש אם לא הופיע לשמירתו כתקנות הציבור באותו מקום.

כלב שנטל פיתות מרחבת החנות

שאלה

מובילי הלחם מניחים את סחורתם בכניסה למכולת כל בוקר. הם מניחים על הלחם קופסא כדי לכסות ולמנוע אכילת בע"ח. המקום פתוח, ולעתים, צפורים או חתולים מצליחים להשחית מעט מן הסחורה.

יום אחד כלב בבעלות אחד התושבים נטל עשר פיתות ואכלן או השחיתן, האם בעליו צריכים לשלם את הפיתות?

תשובה

א. שן ורגל פטורים ברשות הרבים וחייבים ברשות היחיד (רמב"ם הל' נזקי ממון פ"א ה"ח).

ובמשנה (ב"ק פ"ב מ"ב): "כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה הבהמה מועדת לאכול פירות וירקות אכלה כסות או כלים משלם חצי נזק במה דברים אמורים ברשות הניזק אבל ברשות הרבים פטור, אם נהנית משלם מה שנהנית כיצד משלם מה שנהנית אכלה מתוך הרחבה משלם מה שנהנית מצדי הרחבה משלם מה שהזיקה מפתח החנות משלם מה שנהנית מתוך החנות משלם מה שהזיקה".

מתבאר כי בהמה שאכלה דבר הראוי לה ברה"ר פטורה מנזק ומשלמת מה שנהנית, וברה"י משלמת מה שהזיקה.

ב. ונראה שהכניסה למכולת נחשבת לרה"י ואע"פ שהיא אינה סגורה בכ"ז רק צרכי המכולת מונחים שם, ואין אף אדם מניח שם את חפציו. ואע"פ שהכניסה

פתוחה ואינה שמורה היא רה"י. וא"כ לכאורה בעל הכלב צריך לשלם על הפיתות את מלוא ערכן ולא כמשקל 'דוגלי' (=מאכל כלבים) במשקל הפיתות.

כך כתב הרא"ש (ב"ק פ"ב ס"י): "[דף כג ע"ב] הנהו עיזי דבי תרבו דהוו מפסדו ליה לרב יוסף. א"ל לאב"י זיל אימא להו למרייהו דליצנניהו, א"ל למאי איזיל דאי אזלי אמרי לי לגדר מר גדדה לארעיה, כתבו התוספות אישתמוטי הוה משתמט אב"י שלא היה חפץ לילך דהא תנן אכלה מתוך החנות משלמת מה שהזיקה, ולא אמרינן שהיה לו לנעול חנותו. וכן פסק רב אלפס ז"ל דליתא לדאב"י. ומצאתי כתוב בשם ר"ח ז"ל דפסק הלכה כאב"י. ומודה אב"י דבעיר אם נכנסה לחצר הניזק ואכלה שחייבת שאין אדם יכול לנעול דלתי ביתו כל היום. והרועה יש לו לשמור הבהמה כשמוליכה דרך העיר שלא תיכנס לבית ותזיק אבל כשמתפשטים בשדה אינו יכול לשמור את כולם שלא יכנסו לשדות אחרים, הלכך צריך אדם לגדור שדהו. והא דפריך שן דחייב היכי משכחת לה פ' שן דכתיב בקרא ובער בשדה אחר היכי משכחת לה".

למדנו מדברי הרא"ש שכדי לחייב על אכילה מתוך החנות אין צורך שהיא תהא נעולה, ורק בשדה הניזק צריך לשמור את עצמו אבל בתוך העיר על המזיק לשמור את בהמתו. ועי' בשו"ת חוות יאיר סי' קצח שדן ג"כ במזיק בתוך חנות, אולם שם המדובר בחנות הנכנסת לרה"ר כעין דוכן, ואילו במקרה שלפנינו זהו בית הפתוח לרה"ר, והלחם מונח בכניסה לבית. מה גם

שבמקרה שלפנינו המדובר בכלב שקשור כל היום ואף אם יוצאים עמו לטיול ומשחררים אותו בעליו שומר עליו. ולכן יש כאן נזקי שן ברה"י שחייבים עליהם.

ג. אלא שעדיין צריך לדון הרי במקרה הנוכחי יש לעתים נזקים של בע"ח שאין להם בעלים המצליחים ליטול או להזיק לאוכל הנמצא בכניסה למכולת, וא"כ יש כאן מעין הפקר או חוסר אכפתיות, וה"ה לגבי הכלב שיש לו בעלים יחשב האוכל כהפקר?

נראה לענ"ד, שאע"פ שבעל המכולת אינו שומר על המזון שפורקים סוכנים בכניסה למכולת, כיון שהוא אינו יכול להגיע מוקדם ולהכניס את התוצרת, בכ"ז אין זה מעין הפקר מדעת, ולכן הוא מבקש מהנהגים הפורקים שיכסו את התוצרת כדי שבע"ח לא יזיקו או יאכלוהו, וכן אנשים שנוטלים ככר לחם למשפחתם טרם פתיחת החנות לקניה באים אח"כ ומשלמים ומכסים את תיבות הלחם. ולכן, אם כלב שיש לו בעלים ניגש ואכל או הזיק לאוכל – בעליו חייב לשלם נזק שלם.

ד. ועדיין צריך לדון האם בימינו בי"ד מחייבים בתשלום שן ורגל.

כתב הטור (ח"מ סי' א): "אבל האידנא דליכא סמיכה כל הדינים בטלים מן התורה כדכתיב לפניהם לפני אלהים הכתובים בפרשה דהיינו סמוכים ודרשינן לפניהם ולא לפני הדיוטות ואנו הדיוטות אנו, לפיכך אין

הדיינים מן התורה אלא דשליחותיהו דקמאי עבדינן: ומסקינן דלא עבדינן שליחותיהו אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס כגון הודאות והלואות... אבל אדם שהזיק שור ושור שהזיק שור מצוי הוא ודין אותו, ודוקא שהזיק בשן ורגל בין שהזיק לבהמה כגון שנתחככה בו או אכלה פירות שדרכה לאכול וכיוצא באלו ובין שהזיקה אוכלין שחייבת עליהם נזק שלם דנין אותו..."

ופסק השולחן ערוך (ח"מ סי' א ס"ג): "בהמה שהזיקה את האדם, אין גובין נזק דיינים שאינן סמוכין בא"י, מפני שהוא דבר שאינו מצוי; אבל אדם שהזיק בהמת חברו, משלם נזק שלם בכל מקום. וכן בהמה שהזיקה בשן ורגל, הואיל והיא מועדת (להן) מתחלתה הרי זה דבר מצוי ומגבין אותו דיינים שאינם סמוכין בארץ ישראל..."

וא"כ שן ורגל כיון שמועדים, בי"ד מוציאים אף בימינו שזה נזק שכיח ויש בו חסרון כיס, ואע"פ שבימינו נזקי שן ורגל אינם כה שכיחים מחמת שרוב הציבור איננו מגדל בעלי חיים למחייתו, בכ"ז בית דין מותרים לדון בכך וגובים את תשלום הנזק מהמזיק.

מסקנה

בעל הכלב חייב בתשלום נזקי כלבו, וחייב על עשר הפיתות שנטל ואכל או הזיק את מלוא שוויין.

חבל נחלתו

סימן נט

שימוש בכלבי תקיפה לשמירה

שאלה

באזור מוכה גניבות חקלאיות הוצע, לשם שמירה על מטע צעיר, לגדר אותו בגדר רגילה שאינה מאפשרת כניסה, ואז לקנות כמה כלבי תקיפה אשר מסתערים על גנבים ופוצעים אותם. הכלבים יאולפו להכיר מספר אנשים מצומצם, וביום הם ייקשרו, ובלילה או בשבתות וחגים יהיו חופשיים. ובצורה כזו יגנו על המטע וציודו מגניבות.

האם מותר להשתמש כך בכלבים? במידה ויחדור גנב – מי חייב על פציעתו? במידה וגנב יעשה פירצה בגדר והכלבים יצאו מהמטע ויזיקו מי חייב בנזקם?¹

א. גידול כלבים בבית ישראל

במשנה (ב"ק פ"ז מ"ז): "לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת". וברע"ב: "את הכלב – מפני שנושך ומנבח ומפלט אשה מיראתו" וכ"כ נ"י על הרי"ף (כט ע"ב).

ובגמרא (ב"ק פג ע"א): "לא יגדל אדם את הכלב – אא"כ קשור בשלשלות כו'. תנו רבנן: לא יגדל אדם את הכלב – אלא אם כן קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: המגדל

כלבים כמגדל חזירים. למאי נפקא מינה? למיקם עליה בארור. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: בבל כעיר הסמוכה לספר דמי, תרגמה: נהרדעא. דריש ר' דוסתאי דמן ברי: ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל – ללמדך. שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות, חסר אחת, והיתה אשה מעוברת ביניהם וראויה להשלים, ונבח בה כלב והפילה, נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל. ההיא איתתא דעלת למיפא בההוא ביתא, נבח בה כלבא, אמר לה מריה: לא תיסתפי מיניה, שקולי ניביה, אמרה ליה: שקילי טיבותיך ושדיא אחיזרי, כבר נד ולד".

וכן בבבא קמא (טו ע"ב): "האי כלבא דאכל אימרי, ושונרא דאכלה תרנגולא – משונה הוא, ולא מגבינן בבבל. והני מילי ברברבי, אבל בוטרי אורחיה הוא. ואי תפס לא מפקינן מיניה. ואי אמר: קבעו לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל – קבעינן ליה. ואי לא אזיל משמתינן ליה. ובין כך ובין כך משמתינן ליה – עד דמסלק הזיקא, מדרבי נתן; דתניא, רבי נתן אומר: מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעו בתוך ביתו? ת"ל: לא תשים דמים בביתך".

ספר יראים (סי' רי) הביא את איסור גידול כלבים בדין: "לא תשים דמים בביתך". וז"ל:

1. עפ"י בירור שערכתי עם עו"ד, לפי החוק במדינת ישראל, בעל הכלב חייב בכל הנזקים אפילו אם הגנב חדר ללא רשות לרשות בעל הכלב, ואף אם הגנב שחרר את הכלב, והכלב תקף או הזיק בעל הכלב חייב והגנב פטור. הבירור להלן הוא עפ"י דין תורה.

"דמים לא תשים. את ה' אלהיך תירא ותקיים את אשר צוה ב' כי תצא כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך, ולא תשים דמים בביתך. לא לענין מעקה לבד דבר הכתוב אלא על (כל דבר) המזיק. כדתיא בסוף אלו נערות [מ"א ב'] ר' נתן אומר מנין שלא יעמיד אדם סולם רעוע בתוך ביתו **ולא יגדל כלב רע בתוך ביתו משום שנאמר לא תשים דמים בביתך** ועל כלב רע קללו חכמים כדאמרינן כל המגדל כלב רע בתוך ביתו ולא [קשר בשלשלת] כמגדל חזיר למאי נ"מ למיקם בארור. ותנן [ב"ק ע"ט ב'] לא יגדל אדם את הכלב אלא א"כ קשור בשלשלת ועליו אחז"ל בגמרא [פ"ג א'] מגדל בארור למדנו שמה שהזכירו חכמים בכלב בריא לשלשלת דהיינו כלב רע אבל כלב שאינו רע מותר, כדאמר [ב"מ ע"א א'] האי ארמלתא לא תרבי אבל אחרים מותרים. והוא בכלב דלאו בר הזיק הוא מיירי ותן לחכם ויחכם עוד. למדנו שמוזהרים בני ישראל שלא להעמיד כל דבר המביא לידי הזיק בבתיהם".

ובשטמ"ק (ב"ק פג ע"א) פרש מה בין ת"ק לר"א: "ואליבא דת"ק דמתניתין ליכא אלא מלקות משום ולא תשים דמים בביתך, ואליבא דר' אליעזר הגדול איכא משום ארור דהיינו שמתא הר' יהודה ז"ל".

למדנו מדבריהם שגידול כלב רע שנובח או מתנפל על הבריות ואפילו שאינו יכול להזיק ("דשקיליה ניביה וטופריה") אסור. ועוד לפני שהזיק חובה על בעליו להסירו, ואם לא הסיר הוא עבר בלאו ונענש במלקות מן התורה. ולפי ר' אליעזר הוא אף בארור ושמתא!

בירושלמי (ב"ק פ"ז ה"ז) נאמר: "לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן קשור בשלשלת אמר רבי יוסי בי ר' חנינה כל המגדל כלב רע

בתוך שלו עליו הכתוב אומר למס מרעהו חסד וגו'". **ובאר הפני משה:** "למס הוא רמז לכלב כדאמר בפרק במה אשה שכן קורין אותו בלשון יוונית וכשהוא מגדלו בתוך ביתו נוטל מרעהו החסד ומונעהו מתוך ביתו". וכן במהר"א פולדא. משמע שהירושלמי רואה זאת לא כלאו וכש"כ שאינו בארור אלא כחוסר גמילות חסדים, ובכך חולק על הבבלי. ונראה שאף הפוסקים שנביא להלן לא סברו כיראים וכר' יהודה שיש חיוב לאו ומלקות ואף שמתא במגדל כלבים אלא כירושלמי ולכן לא הביאו שחייב מלקות ושמתא.

הביא השטמ"ק: "ולענין פסק כתב הרמ"ה ז"ל בפרטיו וז"ל: רבי אליעזר הגדול אומר: כל המגדל כלבים וכו' ודוקא בדלא קטיר. ולא תימא ה"מ היכא דיכול לאזוקי אלא אפילו היכא דשקילי ניביה וטופריה נמי אי קטיר ליה בשלשלת שרי ואי לא אסור וחיישין דילמא נבח באיתתא דמעבריה ואגב ביעתותה מפילה. הילכך אי קטיר בשלשלת דחזיא דלא מצי מזיק לה ולא דחלת מיניה שרי ואי לא אסיר, דחיישין דילמא לא ידעה דשקילי ניביה וטופריה ואגב ביעתתיה נאיך ולד וגרס לה לשכינה שתסתלק משראל".

והרי"ף (ב"ק ל ע"א) פסק: "לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר ביום קושרו ובליילה מתירו". וכן ברבינו ירוחם (מישרים נ"א ח"א), ובסמ"ק (הגהות רבינו פרץ מצוה קעא).

הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ה ה"ט) כתב: "וכן אסור חכמים לגדל חזירים בכל מקום, ולא את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא כלבים בעיר הסמוכה לספר,

חבל נחלתו

ביום קושרו ובלילה מתירו, ואמרו חכמים ארור מגדל כלבים וחזירים מפני שהזיקן מרובה ומצוי". **מבואר מדבריו שלא הבין זאת כלאו ושמתא, אלא קביעה של חכמים שראוי שלא לגדל בגלל הנזק שהם גורמים. וקביעת הארור היא בתור ביטוי חריף של קללה אבל לא שמתא.**

הסמ"ג (עשין סו-סז) **לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הוסיף: "אבל כלב שאינו רע מותר לגדל, שדווקא לאלמנה אומר במסכת ע"ז (כב, ב) שאסור לגדל [את] הכלב מפני חשד". וכ"פ בטור (חו"מ סי' תט) ובשו"ע (ס"ג).**

וכן הים של שלמה (ב"ק פ"ז סי' מה) כתב: "דין כלב רע לא יגדל אדם בתוך ביתו, אלא בקשירה מעולה, ומתירו בלילה, אם הוא מפני חשד גנבים. **ולאו דוקא כלב רע, אלא סתם כלב שהוא מנבח בכל אדם קרוי רע.** ודוקא כלבים קטנים לנוי הבית, או כה"ג, שידוע לכל שאינו מזיק מותר, אפילו בלא קשירה".

וכתב עוד היש"ש בהמשך: "ונראה דוקא כלב רע קאמר מתניתין, אבל בסתם כלבים לא איירי, דדוקא כלב רע אסור, משום דר' נתן, כדלעיל בפ"ק (ט"ו ע"ב), מניין שלא יגדל אדם כלב רע כו', שנאמר (דברים כ"ב, ח') לא תשים דמים בביתך, אבל כלב שאינו רע מותר לגדל. וכן משמע בירושלמי (ה"ז), דקאמר אמתניתין דהכא, לא יגדל אדם כלב רע כו'. א"ר יוסי בר חנינא, כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, עליו הכתוב אומר (איוב ו', י"ד) למס מרעהו חסד. וכן איתא בהג"ה מיימוני פרק י"א דהלכות רוצח (אות ג'). וא"ל הא דכלב שאינו רע מותר, היינו בקשירה. וכלב רע אפילו בקשירה אסור. דאין הסברא נותנת כלל לאסור כלב בקשירה. בפרט כשהוא מגדלו בביתו. ואפילו ארי

דומה להתיר, כשמגדלו, וקשור בשלשלת, כדפי' בסוף פ"ק, ועוד, מדלא תנא במתניתין לא יגדל כלב רע מסתמא, לאשמועינן דאפילו בקשירה אסור. כדי שיהיה אין מגדלין כלב איירי בכל עניין, דומיא דאין מגדלין חזירים דלעיל מיניה. דאיירי בכל עניין. ועוד, דהא אמרין בריש אין מעמידין (ע"ז כ"ב ע"ב) תני רב יוסף, ארמלתא לא תרבי כלבא בביתא, משום חשדא. דמשמע בלא חשדא מותר. וכן דקדק בהג"ה מיימוני דלעיל, וזה לא איירי בקשירה. וכן פירשו התו' בפרק איזהו נשך (ב"מ ע"א ע"א ד"ה לא), דלהכי אסורים, משום לזות שפתים, שהולך הכלב אחריה, ועל זה סמכו לנהוג היתר. ומ"מ מהאי ליכא ראיה כ"כ. דדילמא האי איירי בכלבא כופרים, דהיינו כלבים קטנים, ולא נבחי, או כלבים גדולים, שרגילים לצוד עמהם, שג"כ אין רגילים להזיק. וכן פסק ר' אליעזר לעיל בהאי פירקא (פ' ע"א), גבי אין מגדלין חיה דקה. משמע דבענין אחר אסור. ואף דמתניתין איירי בכלב רע, **היינו סתם כלב, שהוא מנבח על כל מי שאינו מכיר. ומחמת נביחתו הוא קרוי רע, אף שאינו נושך,** כמו שאפרש. לכן כל איש ירא שמים לא יגדל כלב, אלא כלבים כופרים. וכה"ג, שמשונים בצורתם, שהם עומדין לצוד עמהם. או לנוי בבית. אבל סתם כלב לא, אף שאינו נושך. מ"מ אסור, משום שהוא מנבח. והאשה מפלת מיראתו. וכן פי' רש"י אמתניתין דלא יגדל אדם כלב כו' (ע"ט ע"ב ד"ה את הכלב). מפני שנושך ומנבח, ומפיל האשה. משמע דחשוב ליה בתרתי. וכן מביא מעשה בתלמוד בסוגיא זו (פ"ג ע"א). שאחד היה שקול לשני הכלב. והיה מנבח באשה מעוברת, והפילה מיראתו. דלא ידעה ששקל לשיניו, לאשמועינן, שאין היתר לכלב כשהוא מנבח,

אלא בקשירה. ודריש ג"כ האי. מאי דכתיב (במדבר י', ל"ז) ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל, ללמדך שאין שכינה שורה על ישראל פחות משני אלפים ושני רבבות. היו חסר אחת. והיתה אשה מעוברת ביניהם, וראויה להשלים. ונבז בה כלב, והפילה. נמצא זה גרם לשכינה שתסתלק מישראל, עד כאן. ע"כ הנח לישראל. ואשרי מי שנוהר, ותבא עליו ברכה".

עולה למעשה שמותר לגדל כלב רע קשור בשלשלת של ברזל (קצרה). וכלב שאינו יכול להזיק לא בנביחתו ולא בשיניו ובצפורניו, ניתן לגדל פרט לאלמנה מפני החשד, ומן הראוי שלא לגדל כלל בגלל ריבוי הנזק שהם גורמים.

ב. גידול כלב בספר

כאמור לעיל, הותר לגדל כלבים רעים בספר ולשחררם בלילה. השאלה היא אלו מקומות מוגדרים ספר, והאם החשש רק לגנבים גויים או אף לגנבים מישראל. רש"י הוסיף בפירושו דברי רב נחמן אודות בבל (לעיל): "בבל – שם המדינה ועיר אחת שבה נקראת נהרדעא ואותה העיר סמוכה לספר, ואשמועינן רב נחמן דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה, מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מארץ ישראל".

בתורת חיים השיג על רש"י: "פירש רש"י דנהרדעא היתה יושבת על הספר ואשמועינן רב נחמן דהואיל ויש בה ישוב קבוע וישראל הרבה מותר לגדל בה כלבים כאלו היא מא"י, ותימא דא"כ כעיר הסמוכה לספר בארץ ישראל דמי הוה ליה למימר. ועוד דלא יגדל אדם את הכלב דמתני' בכל מקום איירי אפילו בבבל ובחוק לארץ דומיא דאין

מגדלין חזירים, וא"כ הא דקתני עלה ברייתא אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר בבל נמי איירי דשרי לגדל בעיר הסמוכה לספר ומאי קמ"ל רב נחמן. לכך נראה דנהרדעא לאו סמוכה לספר הוה והכי קאמר בבל כיון דעיירות עובדי כוכבים ומזלות סמוכות שם לעיירות ישראל כדאיתא בפרק קמא דיבמות צוה ה' לעקב סביביו צרו אמו רב כגון הומניא לפוס נהרא **לכך אפילו עיר היושבת באמצע המדינה מותר לגדל בה כלבים כמו בעיר הסמוכה לספר** ותרגמא נהרדעא דוקא לפי שיש שם יישוב קבוע וישראל הרבה, א"נ לפי שהיו עיירות של עובדי כוכבים ומזלות סמוכים לה".

עולה מתורת חיים שלא דוקא עיר בספר אלא אף עיר שמסביבה גויים שחוששים מפגיעותיהם מותרים לגדל בה כלבים אשר יהיו קשורים ביום ומשחררים בלילה.

והים של שלמה (ב"ק פ"ז ס' מה) כתב: "מתניתין (ע"ט ע"ב) לא יגדל אדם את הכלב. אלא א"כ קשור בשלשלת של ברזל (פ"ג ע"א). ת"ר ולא יגדל אדם את הכלב, אלא א"כ קשור בשלשלת. ובעיר הסמוכה לספר, **בין ישראלים לגויים**, וצריכה שימור. יכול לגדלו, וקושר ביום, ומתירו בלילה. ואין לומר שהקשירה ביום אפילו בשמירה פחותה סגי. מדלא אמר וקושרו בשלשלת, כמו ברישא, דבספר הקילו. דהא בהדיא איתא בתוספתא (פ"ח ה"ה) וקושרו ביום בשלשלת. אלמא **שאפילו בעיר הסמוכה לספר צריכה שמירה מעליא**. ותני נמי (פ"ג ע"א), ר' אליעזר הגדול, אומר המגדל כלבים הוא בארור, כמו שמגדל חזירים. וא"כ **פלא בעיני, על מה נוהגין עכשיו שמגדלים**. ואפילו אם נאמר שעכשיו נחשבים כעיר הסמוכה לספר, לכל ישראל

חבל נחלתו

שדירים בין הגוים. סוף סוף צריך לקושרו ביום היטב כדפי'. ובחידושי מרדכי (שלטי הגבורים אות א') מצאתי הטעם, על מה נהגו להקל האידנא בכלבים. מאחר שבעיר הסמוכה לספר, **ביום שאינם יראים קושרו. ובלילה שצריכים שימור יתירו.** ואנו שדירים ביניהם, אפילו ביום מתירים, כעיר הסמוכה לספר, דמתירים בלילה ע"כ. ולא נהירא כלל, חדא, דעינינו רואות דאין אנו צריכין שימור יותר ביום. אע"פ שאנו דרים ביניהם, לעניין שיצילו אותנו הכלבים, יותר מעיר הסמוכה לספר. וכי היכא דקושרו לשם ביום, ה"נ לדידן. ועוד, נהי דאיכא חששא טובא האידנא, וצריכה יותר שימור. מ"מ אינה נראה להתיר כלבים, דאיכא השמת דמים בביתך, וסכנות נפשות. מחמת חששא דשימור ממון. ולא אמרו חכמים אלא ומתירו בלילה, כלומר בזמן שאין אנשים מצויים, וליכא השמת דמים בביתך שכיח כלל. מה שאין כן ביום.

עולה מדברי היט"ש שאינו מתיר להשאיר אותם מותרים ביום, וחושש יותר להשמת דמים מאשר לסכנה מנכרים ביום.

בשור"ת שואל ונשאל (ח"א ח"מ סי' לב) נשאל: "שותפים בחצר שיש להם כלב ואחד מהם רוצה לקשרו ביום ובלילה מכמה טעמים: א) שזה כלב רע וכמה פעמים באים איזה אנשים לבית לאיזה צורך עם בני הבית ונבעתים וקרה פעמים שניצולו בנס. ב) שעיי"ז קרוביו נמנעים מלהכנס אליו מיראה. ג) שכמה פעמים הכלב יוצא מהבית ויש לחוש שיזיק לעוברים ושבים ברה"ר. ושותפו טוען שמתיירא מפני גויים מפני לסטים שיכנסו ביום או יתחבאו באיזה מקום בחצר ובלילה יעשו מה שלבם חפץ כמו שקרה פעם בחצר זה. ואודות הקרובים או רחוקים מי מכריחם לבוא, ואודות יציאתו לרה"ר נתקן שכל יוצא

ונכנס יסגור הדלת אחריו מה שורת הדין בזה?"

ומסיק ר' משה כלפון הכהן: "ונמצא לפ"ז דלע"ד יכול לעכב עליו אפילו אם החזיק כל שראה דבר שנתחדש דהיינו שגורם הזיק כגון שהיה קשור ובא להתירו או כגון שלא היה הכלב קשה ונובח והיה קשה ונובח ומבעית וכיוצא.

"גם מה שטען מצד קרוביו שבאים לביתו ואם יהיה הכלב בלי קשירה נמנעים מלבוא נראה דאם אין להשותף יכולת לעכב על שותפו שיכנסו קרוביו אז יוכל השותף לעכב שלא יהיה בלי קשירה מטעם קרוביו. והנה דבר זה נלמד מדברי מרן ז"ל סי' קנ"ד ס"ב דלא יכול לעכב רק לשכון אך לעמוד איזה שעות משמע מדברי מרן ז"ל דשפיר דמי דאי איתא הו"ל לאשמעינן רבותא דגם בכה"ג מצי מעכב ועוד דהנה מור"ס שם גם בבאים לשכון ולדור כתב די"א דיכול ואינו מעכב עליו וא"כ אפשי פלוגתא לא מפשינן לומר דגם בכה"ג פליגי, ומאחר שאינו יכול לעכב עליו ממילא יוצא דיכול הלה לעכב על פתיחתו את הכלב מטעם זה.

"ועוד נ"ל דיכול לעכב עליו מצד זה דשמא ימשך איזה היזק מכלב זה לשום אדם בצאתו ושמא יהיה לו איזה עונש מצד הממשלה ח"ו, כי אנשי הממשלה אינם מבדילין כלב זה של מי הוא, רק שואלים על אנשי הבית ואיזה מהם שנמצא לפניהם ראשון ב"מ נתפס ואף שיקבל עליו השותף כל האחריות לא מהני מכמה טעמים ידועים. אמור מעתה דבהא סלקינן ותורה יוצאה מכל האמור מעלה דהאמת הוא דמכמה טעמי תריצי **חייב שכנגדו לאסרו ולקשרו בשלשלאות של ברזל ביום ולהתירו בלילה.**

"ובלא"ה בנ"ד דהכלב הוא של שכנגדו מלבד

דודאי רשאי בשלו לקשרו כרצונו עוד בה דאם שכנגדו בא להעמיד זולתו יכול לעכב דהרי לא החזיק ומה שהחזיק הוא המסרב וכ"ז אם החזקה מועלת וכ"ש אי דמי זה לאינהו דלא מהני בהו חזקה ולדעתי כעת נ"ד עדיף מכלם וכל עת וזמן יכול לומר לא אוכל לסבול. זהו הנלע"ד בזה ברור מאד ואכמ"ל עוד בזה כי לדעתי די והותר בכל מה שנזכר".

ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג חו"מ סי' ח)
נשאל ממושב בפרוזדור ירושלים האם מותר לגדל כלבי שמירה מחשש של פגיעת גוף ונפש מישושים נכריים סמוכים. והאריך בדרכו, ומסקנותיו הן:

"ומכל האמור הנראה לדינא הוא:

"א) ראוי להמנע כלל מגידול כלב כשהוא לשם נוי ושעשוע וללא צורך של ממש".
והאריך להוכיח עפ"י הנגלה והנסתר שאין להכניס כלבים לבית ישראל אלא לצורך כגון בטחון עצמי של ילד או כלב נחיה לעיור וכד'.

"ב) באופן שמגדל את הכלב לשם שמירה, יש להתיר בתנאים כדלקמן:

כל שכלב זה נובח על כל מי שהוא אינו מכיר אפילו אינו נושך דינו כדין "כלב רע", וראוי היכא דאפשר להקפיד שיהיה הכלב נמצא בחצר הבית במשך כל היום וגם יהיה קשור שם בשלשלת או ברצועה חזקה שמא יבוא מישוהו לבקר את בני הבית ויכנס לחצר והכלב יזיקו [עיי' היטב גמ' בבא בתרא (ז ע"ב)] הוא חסידא וכו' וברש"י שם], וכן נמי ראוי לשים שלט המודיע מבחון שנמצא כאן כלב להודיע לעוברים ושבים שלא יבהלו ויפחדו מנביחתו, ובליילה יכול להתיר לו את הרצועה כדי שיוכל הכלב להסתובב בחצר ולשמור משעה שאין לחוש שמא יבואו בני אדם

לבקרו, ואולם יש להקפיד ששעור החצר יהיה סגור כדי שלא יוכל הכלב לצאת לבחון ולהזיק העוברים והשבים, ורק לאדם שיכנס לתוך החצר ללא רשות יוכל הכלב לתופסו... "אם אין חצר הסמוכה לבית שיהיה הכלב מונח בו, צריך הכלב להיות קשור ביום בשלשלת חזקה הנראית לעין שהעוברים ושבים לא יפחדו, וכן צריך שגם בלילה יהיה קשור בשלשלת מפני העוברים והשבים שלפעמים עוברים בשעות מאוחרות בלילה כדי שלא ינזקו, ודי בכך שיהיה לכלב שלשלת ארוכה שיכול למנוע את הרוצים להתקרב סמוך לבית ממש ולהזיק את היושבים בו. "ועכ"פ צריך להקפיד שכלב כזה הנ"ל שנובח על כל מי שהוא אינו מכיר, לא יהיה מצוי ללא קשירה ברצועה או שלשלת, וכל שכן אם הוא כלב נושך ומזיק שיש להקפיד ולהשגיח עליו במשנה זהירות שיהיה קשור תמיד. וכלב שאינו נושך ואף אינו נובח כלל מבואר דינו באות א' לעיל. הנ"ל בצורכי שמירה רגילים שאין בהם חשש סכנת נפשות ממש, אולם במקום שהוא סמוך לגבול וכיו"ב שיש חשש למסתננים ואוייבים ח"ו והוא סכנת נפשות ממש ודאי שיש להתיר שיהיה הכלב משוטט בלילה ללא קשירה בשלשלת ואם יש צורך מותר גם ביום, אולם כמובן שיש ג"כ לדאוג לסידורי בטחון מתאימים שלא יזיק הכלב ח"ו את תושבי המקום העוברים ושבים שם, וכגון לסדר שיהיה הכלב מונח בין ב' גדרות וכדו'".

ג. הנכנס ללא רשות ופגע בו כלבו של בעה"ב

נעבור לדין גנב הנכנס שלא ברשות למטע ונשכוהו כלבי תקיפה.

חבל נחלתו

המשנה בב"ק (פ"ה מ"ג, דף מז) קובעת:
"הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות
ונגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של
בעל הבית פטור".

ובתוספתא (ב"ק פ"ה ה"א): "יש נותן את
הכופר ואין נסקל נסקל ואין נותן את הכופר...
נכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות נגחו
שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל
הבית ומת נסקל ואין נותן את הכופר". ועוד
בתוספתא (פ"ו ה"ז): "פועל שנכנס לחצר
בעל הבית שלא ברשותו אע"פ שיש לו רשות
ליכנס ולהגבות את שכרו נגחו שורו של בעל
הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית פטור
ואם אמר לו הכנס בעל הבית חייב".
ומסקנת הסוגיה בדף לג ע"א פוטרת את
בעל החצר שנכנס אליה גנב וכד'.

**וכ"פ הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ז ה"ד) לגבי
פגיעות בגוף:** "המכניס שורו לחצר בעל
הבית שלא ברשות ונגחו שורו של בעל הבית
או נשכו כלבו פטור".

ולגבי פגיעה בנפש פסק הרמב"ם (הל' נזקי
ממון פ"י ה"א): "אין הבעלים משלמין את
הכופר עד שתמית בהמותן חוץ מרשותן, אבל
אם המית ברשות המזיק **אע"פ שהוא**
(=בהמתן) **בסקילה** הבעלים פטורין מן הכופר.
כיצד, הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו
ואפילו נכנס לתבוע שכרו או חובו ממנו ונגחו
שורו של בעל הבית ומת, **השור בסקילה**
והבעלים פטורין מן הכופר שהרי אין לו
רשות להכנס לרשותו של זה שלא מדעתו".
וכן פסק בשולחן ערוך (חו"מ סי' שפט ס"י):

"בד"א, כשנכנסה הבהמה לרשות הניזק
והזיקתהו. אבל אם נכנס הניזק לרשות המזיק
והזיקתהו בהמתו של בעל הבית, הרי זה פטור
על הכל, שהרי הוא אומר לו: אילו לא נכנסת
לרשותי לא הגיע לך הניזק. הרי מפורש
בתורה, ושלח את בעירו ובער בשדה אחר
(שמות כב, ד)".

ונראה על כן שבניגוד לשיטת המשפט
במדינת ישראל בעל כלב ששחרר כלבו
בחצרו בלילה ונכנס גנב וננשך ע"י הכלב
בעל הכלב פטור מנזקיו.

אולם כל זאת בנכנס ללא רשות שפגעה
בו במקרה בהמתו של בעל הבית. אולם
כלבי תקיפה אינם סתם בהמתו של בעה"ב,
הם אומנו לתקוף ולעיתים אף להרוג. (כלבי
תקיפה ממשיכים לתקוף עד שהנאבק מולם מפסיק
להתנגד, ולכן ח"ו יכולים להגיע להריגת גנב).
במתקנים בטחוניים כלבים אלו הם נשק
כנגד אויבים. אבל גנב אינו אויב².

ולכן, אם נכנס גנב ונהרג ע"י כלביו של
בעל הבית במקרה כזה בעל הכלבים חייב.
מפני שהכלבים אולפו לתקוף ולהרוג, ואילו
המדובר בפוסקים הוא שכלבו של בעה"ב
לא אולף לכך. ועוד, עונשו של גנב אינו
נפשות או חבלות בגופו ואפילו אם הותר
לעשות דין לעצמו היינו כדי למונעו
מלהזיק או ליטול את של בעל החצר, אבל
האם מותר למונעו ע"י חבלה חמורה או
ע"י הריגתו?! ולפי"ז אסור להשאיר כלבי
תקיפה משוחררים בשטחו כדי שיפגעו
בגנבים³.

- הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: למה ח"ו? צריך להרוג את הבא
במחתרת. קרוב של קרוב שלי נהרג ע"י פורצים והיו עוד מקרים כאלה.
תשובת המחבר: ע"י תשובתי בהערה הבאה.
- הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: אינני מסכים.

ד. גנב ששחרר כלבו של בעה"ב ויצא והזיק

נעבור מכאן לשאלה הבעייתית ביותר והיא אם הגנב פרץ מעבר לכלב, והכלב ברח מהחצר והזיק נזקי גוף לאחרים, האם בעליו חייבים או הגנבים חייבים? המשנה בריש פרק הכונס בבבא קמא כותבת: "נפרצה בלילה או שפרצה לסטים ויצאה והזיקה פטור הוציאה לסטים — לסטים חייבים".

ומפרש הרמב"ם על המשנה: "ואמר הוציאה לסטים, אין כונתו אם הוציאו את הבהמות בידיהם לפי שזה ברור, אלא כונתו שהיו סבה קרובה ליציאתה כגון שעמדו בפניה עד שחזרה מפניהם לצד אחר והפסידתו הרי הם כאלו הוציאה בידיהם".

ותוספות (ב"ק נה ע"ב) כתבו: "או שפרצה לסטים — ואצטרף לאשמועינן דאפילו הלסטים פטורים כשלא הוציאה". והרשב"א (ב"ק שם) הוסיף: "דאיתא לאשמועינן דכל שהוציאה קיימא ברשותיהו אפילו לתשלומי נזק".

עולה מן המשנה שאם הלסטים רק פרצו את הגדר או הכותל והבהמה יצאה מעצמה והזיקה, בעל הבהמה והלסטים פטורים על נזקה, מפני שגרמת הלסטים בנזקה

קלושה ואין הוא מבעלי הבהמה. אבל אם הוציאה הלסטים או אפילו עמדו בפניה וגרמו לה לצאת ולהזיק הלסטים חייבים ובעליה פטורים.

בהמשך הסוגיה נאמר כך (ב"ק נה ע"ב): "תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו... אמר מר: הפורץ גדר בפני בהמת חבירו. ה"ד? אילימא בכותל בריא, בדיני אדם נמי ניחייב! אלא בכותל רעוע".

ומסביר תוספות: "אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי ליחייב — פי' אכותל, דאבהמה ודאי לא מיחייב בפריצת גדר בעלמא דאין זה אלא גרמא בעלמא, וי"ס שכתוב בהן בהדיא אכותל". וכן בתוס' בסנהדרין (עז ע"א ד"ה בנזקין).

וכן הרשב"א (ב"ק נה ע"ב): "אילימא בכותל בריא בדיני אדם נמי ליחייב. לאו חייב אבהמה קאמר דגרמא בעלמא הוא וכדקתני במתני' או שפרצה לסטים פטורין ומשמע פטורין בין שהזיקה הבהמה בין שהזיקה דגרמא היא, ותנן הוציאה חייבין ואוקימנא בשכישה, אלא בדיני אדם לחייב על הכותל קאמר... ועוד אי אכותל למה ליה למימר בפני בהמת חבירו, י"ל דה"ק הפורץ

תשובת המחבר: הרה"ג צודק, על גנב הבא לגנוב בידעיה שאם יעמדו כנגדו הוא יהרוג את בעל הבית ישנו דין של הבא במחתרת שחייב מיתה כאמור ברמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ז): "הבא במחתרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא אם הרגו בעל הבית או שאר האדם פטורין, ורשות יש לכל להרוג בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו, שנאמר אין לו דמים". אולם במקרה הנוכחי מדובר במטע המרוחק מהישוב, אין עליו שמירה בלילות ע"י בעה"ב או שלוחיו וע"כ איני חושב שאפשר לקבוע שהוא בא ע"מ להרוג, וסיעתא לי מהרמב"ם שם בהלכה יב: "וכן הבא במחתרת לתוך גתו או לתוך שדהו או לתוך הדיר והסתר יש לו דמים, שחזקתו שבה על הממון בלבד לפי שאין רוב הבעלים מצויים במקומות אלו". ולכן אף במקרה שלפנינו נראה לי שכשם שאסור להרוג גנב, ה"ה שאסור להשתמש בכלבי תקיפה.

חבל נחלתו

והזיקה, אם היה גדר חזק ובריא חייב, ואם היה כותל רעוע פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים".

והראב"ד השיג: "א"א זה שאמר חייב לא ידענו מהו אם על הכותל אמר למה ליה למימר ויצתה והזיקה, ואם על הנזק אמר אינו כן אלא אם כן הכישוה והדריכוה לנזק".

ובאר המגיד משנה: "ופירש רבינו ז"ל פטור וחייב על הנזק שהזיקה הבהמה והקשו עליו מהמשנה שהביא הוא למעלה דקתני הוציאוה ליסטים דוקא הוציאוה הא פרצו בפניה אינן חייבין על נזקה. והשיב ז"ל שחילוק יש בין הליסטים המתכוונים לגנוב ולא לפרוץ גדר ובין זה המתכוון לפרוץ הגדר ולא לגנוב והראה פנים לדבריו, ואחרים פירשו פטור וחייב על הבהמה שנאבדה וכן דעת ר"א בהשגות וכן דעת האחרונים ז"ל".

היינו, הרמב"ם מסביר שפורץ גדר בפני בהמת חבירו חייב על נזקים שעשתה הבהמה אם הגדר בריאה, וחייב מדיני שמים על נזקים שעשתה הבהמה אם הכותל רעוע. והראב"ד הסביר כרשב"א.

הרמב"ם הסביר את שיטתו בתשובתו לחכמי לונל (ס' תלב) שהובאה בקצרה אף במגדל עוז בהלכה זו. וז"ל: "...אלא כך הדין השובר כלי שלם וחזק משלם דמי כלי שלם והשובר כלי רעוע אינו משלם [אלא] כלי רעוע. כך הסותר כותל חבירו אם אכותל בעלמא קאי משלם דמי הכותל שהפסיד בין שלם בין רעוע חייב בדיני אדם. וא"ת כותל זה הרעוע עומד לסתירה הוא ומצוה קא עביד אמאי חייב בדיני שמים, אלא ודאי כל המפרש כך נשתבש ואין הדברים אמורים אלא לענין הבהמה שיצאה מפרצה והזיקה אם היה הגדר חזק ובריא הפורץ חייב בנזקה בדיני אדם, ואם היה הכותל רעוע שאינה

גדר רעוע בפני בהמת חבירו פטור בין על הכותל בין על הבהמה מדיני אדם **ומיהו חייב על הבהמה מדיני שמים** שלא היה לו לפרוץ עד שיודיע לבעלים וישמרו את בהמתו".

היינו, תוס' מחייבים על כותל רעוע בדיני שמים, והרשב"א אף על אובדן הבהמה. ועל נזקי הבהמה חייבים רק אם הכישוה.

ובתורת חיים פרש מדעתו כרשב"א: "רש"י ז"ל והתוספות פירשו דאכותל קאי ומיהו פשטא דשמעתא לא משמע כן מדלא קאמר בהדיא בדיני אדם נמי ניחייב אכותל, לכך נראה דניחייב אבהמה קאמר וכן משמע מדברי הרמ"ה שכתב הטור ומה שכתבו התוס' דאבהמה ודאי לא מחייב בפריצת גדר בעלמא דאין זה אלא גרמא בנזקין, י"ל דדבר מצוי ושכיח הוא שהבהמה בורחת כשנפרץ הכותל וכיון דמצוי הוא לא הוי גרמא בנזקין אלא דיני דגרמי הוא כמ"ש התוס' בפ' לא יחפור בשם ריצב"א ז"ל דכל היזק מצוי ורגיל דיני דגרמי הוא".

רבינו ירוחם (מישרים נל"א ח"א) כתב: "אם יצתה והזיקה... ואפילו נפרצה מחיצה בלילה או שפרצה לסטים ויצתה והזיקה **פטור, ואפילו ליסטים פטורים מדיני אדם.** ואם הוציאוה ליסטים הלסטים חייבים ואפילו שלא עשו לסטים אלא שהכישוה או שעמדו בפניה, ואם היה ביום אפילו כותל בריא הוא חייב דסתמא ידע והיה לו להחזירה כדי שלא תעשה נזק אבל בלילה אפילו ידע אין מחוייב להחזירה ולפיכך פטור בכותל בריא ודוקא שהוציאוה לגולה אבל הוציאוה לאבדה פטורים".

הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ד ה"ב) פסק: "הפורץ גדר לפני בהמת חבירו ויצאת

מזיק. גנב חייב על נזקי הבהמה רק אם הוציאה בידים. מזיק חייב מעת שפרץ כיון שהתכוין שתצא ותזיק.

הראב"ד וכן תוס' ורשב"א חלוקים עליו וסוברים שאין זה תלוי בכונת הפורץ אלא תלוי במעשיו. ולכן אם פרצו את הכותל פטורים על נזקי הבהמה, ואם הכישוה כדי לגזלה ולזכות בה (לתוס') או כדי שתזיק (לראב"ד) – נכנסה לרשותם וע"כ חייבים, ועל הכותל ואובדן הבהמה אם הכותל רעוע משלם מדיני שמים, ואם הוא חזק מדיני אדם.

עולה שהרמב"ם מרחיב את החיוב ומחייב בפורץ אף ללא מעשה כיון שכונתו להזיק.

הטור (ח"מ סי' שצו) פסק: "הוציאה לסטין הם חייבין משענת משיכה או שהכישוה במקל להוציאה ודוקא שהוציאה כדי לגזלה אבל הוציאה כדי לאבדה פטורים. הפורץ גדר לפני בהמת חבירו וברחה ונפסדה אינו חייב לשלם הבהמה אפילו שהיה הכותל בריא אבל על הכותל חייב. והרמ"ה כתב שחייב ג"כ לבעל הבהמה לשלם בהמתו, והרמב"ם ז"ל כתב שחייב לשלם בנזקי הבהמה אם הלכה והזיקה, והראב"ד כתב שאינו חייב בנזקי הבהמה אא"כ הכישוה והזמינה לנזק".

ובאר הב"י את דעת הטור שסבר כרא"ש וחלק על שיטת הרמב"ם ולכן אם הוציאה בפעולת משיכה או הכשה במקל העמידום כאחראים על נזקה, אולם רק אם הגנבים הוציאה כדי לגזלה אבל אם הוציאה לאבדה ולהזיק לבעל הבהמה פטור מתשלומים על נזקה.

ולגבי פורץ גדר והבהמה יצאה מעצמה פסק הטור שחייב בכותל בריא וחייב מדיני שמים בכותל רעוע. ועל אובדן הבהמה

משתמרת הפורץ פטור מדיני אדם על זה הנזק שהזיקה הבהמה וחייב בדיני שמים, שהרי גרם לבעלים לשלם הואיל והכותל רעוע כמו שביארנו שאפילו חתרוה או פרצוה לסטים בעל הצאן חייב ואם לא פרץ אפשר היה שלא תצא ולא תזיק ומפני זה חייב בדיני שמים. וזה שהקשיתם על דבר זה מן הליסטים שפרצו מחיצת הדיר בבריאה שאין חייבין בנזקה עד שיוציאוה אבל אם יצתה מעצמה פטורין ודאי קושיא היא זאת ושמא זאת הקושיא שבשה המפרש עד שהעמיד דבר זה בכותל עצמו. וזהו פירוקה הפרש גדול יש בין ליסטים שפירצו הדיר ובין חבירו שפרץ לפני בהמתו שהליסטים כוונתם לגנוב הבהמה לפיכך כל זמן שלא הוציאוה מרשות בעלים לא נתחייבו ולא נעשית ברשותם ובעת שיוציאוה נעשית ברשותם ונתחייב בנזקה, אבל אם הניחוה שם הרי לא עשו הנזק שנתכוונו לו שהוא הגניבה ולפיכך פטורין, אבל הפורץ גדר לפני בהמת חבירו אין כוונתו לגנוב ולא נתכוון אלא שתצא הבהמה ותזיק ויתחייבו הבעלים בנזקה ולפיכך הוא חייב באותו נזק כדין כל מזיק, וזה הפרש בין לסטים ובין פורץ בהמת חבירו, והרי כל הדברים נכונין ויוצאין על עיקרי הדינין וכלם נתנו מרועה אחד".

שיטת הרמב"ם היא שעל הכותל חייבים הלסטים ולפי סוג הכותל תשלומיהם. לגבי נזקי הבהמה אם הכותל רעוע חייבים על נזקה מדיני שמים כיון שאולי היתה הבהמה פורצת בעצמה, ואם הוא בריא בדיני אדם. וכל זאת בפורץ גדר ע"מ שיצאו הבהמות ויזיקו, אולם אם גנב פרץ גדר כיון שהתכוין לגנוב ולא להוציאם כדי שיזיקו פטור על נזקים שהזיקה לאחר יציאתם, אא"כ הוציאוה בידים. ומחלק בין גנב לבין

חבל נחלתו

את הכלבים ולא התכוונו להוציאם שיזיקו, ולפי הראב"ד לא הזמינו את הכלבים להזיק אלא באו לגנוב. ואם כן בעל הכלבים והגנבים פטורים משום גרמא בנזקין.

ויש לעיין אם בידיעה שכן הדין, האם המגדל כלב בידיעה שאם תיפרץ הגדר ע"י גנבים הם פטורים מתשלום על נזקי הכלב – האם במקרה זה אין בעל הכלב חייב בנזקיו שכן הוא יודע שהכלב שהוא מגדל הוא מסוכן, והשמירה שהוא שומר עליו אינה מספיקה. וא"כ האם לא מוטלת עליו חובת שמירה גדולה עוד לפני שנפרצה הגדר לשמור על החיה הרעה שהוא מגדל ברשותו כדי שלא תוכל לצאת ולהזיק. וא"כ רמת הסיכון בגידול חיה רעה כזו היא כה גדולה שאסור להתירה כלל מהשרשרת.

ה. דין גוי שגנב

באזור בו נשאלה השאלה המדובר באוכלוסיה בדואית בעיקרה שגונבת וגוזלת מכל הבא ליד, והשאלה היא מה דינם ומה דין מי שפגע בהם גופנית בשעת גניבה. לשם הבנת הדין והזכות למנוע מנכרי לגנוב נעסוק אף בדין חובל בישראל.

הרמב"ם פסק בהל' מלכים (פ"ט ה"ט) ברשימת שבע מצוות ב"נ: "בן נח חייב על הגזל, בין שגזל עכו"ם בין שגזל ישראל, ואחזר הגזל או הגונב ממון או גונב נפש, או הכובש שכר שכיר וכיוצא בו, אפילו פועל שאכל שלא בשנת מלאכה, על הכל הוא חייב, והרי הוא בכלל גזלן, מה שאין כן בישראל, וכן חייב על פחות משה פרוטה, ובן נח שגזל פחות משה פרוטה ובא אחר וגזלה ממנו, שניהן נהרגין עליה".

מרשימה זו נעדר דין חבלה, וכן נעדר

במחלוקת בין הראשונים. והביא את שיטת הרמב"ם שאם התכוין לפרוץ ולהזיק והלכה בהמה והזיקה חייב אף ללא הכשה או הזמנה לנזק, והראב"ד חלק שרק אם הזמינה להזיק.

ומצאתי בשו"ת נוכח השולחן (אה"ע סי' יג) שכתב: "הנה מבואר הדבר דהגם דס"ל להרמב"ם דפורץ גדר לפני בהמת חבירו חייב בנזקה מדינא דגרמי מ"מ זהו דוקא במתכוין להזיק אבל במתכוין לגנוב הגם שיצאה והזיקה הוא פטור מדד"ג כיון שאין כנתנו להזיק אלא לגנוב וכדברי הרמב"ם ז"ל פסק מרן בש"ע ח"מ סי' שצ"ז ע"ש בסמ"ע וא"כ מוכח דסברי הרמב"ם ומרן דאף בדינא דגרמי אם מתכוין להנאתו פטור".

בשו"ע (ח"מ סי' שצו ס"ג) פסק: "הוציאה לסטים, הם חייבים משענת משיכה או שהכישוה במקל להוציאה. ודוקא שהוציאה כדי לגזלה, אבל הוציאה כדי לאבדה, פטורים".

ובכך פסק כטור, ואף הרמב"ם יסכים לרוב ההלכה פרט לסיומה שיחלוק שאף המוציאה לאבדה חייב עליה ועל נזקה. ובסעיף ד הוסיף: "הפורץ גדר לפני בהמת חבירו ויצאה והזיקה, אם היה גדר בריא וחזק, חייב. וי"א דאינו חייב בנזקי הבהמה אלא אם הכישה והזמינה לנזק, וכן עיקר (טור) בשם הראב"ד והמגיד פ"ד דנ"מ). וי"א דאפילו על הבהמה עצמה אינו חייב, אם נאבדה (טור). ואם היה כותל רעוע, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים".

המשפט הראשון בסעיף ד מתאים לרמב"ם, והרמ"א מוסיף את דעת הראב"ד. לגבי השאלה שלפנינו, גנבים שפרצו את הגדר וכלבים ברחו והזיקו, לפי הרמב"ם הגנבים פטורים משום שלא התכוונו לגזול

מיתר שבע מב"נ. מכאן ניתן ללמוד שבעוד שבישראל אנו אומרים: לא יהיה ממונו חמור מגופו, הרי בגוי ממונו חביב עליו מגופו, ולכן אם פגע ברכוש חבירו הנכרי – נהרג. ואם פגע בגוף חבירו הנכרי חייב אולי ממון לפי דינים ותקנות שקבעו לעצמם אבל פטור ממיתה. לגבי דין גוי שחבל בישראל הדין שונה. ויש מכך ללמד על הבדל הגישות שבין ישראל לגויים. בישראל חבלה בגוף עדיפה וחמורה מנזקי ממון ואילו בנכרים להיפך. וכשדנים בידי ישראל מחמירים על נכרי שגופו של ישראל יהיה לפחות כממונו.

נאמר במסכת סנהדרין (נח ע"ב): "אמר רבי חנינא: נכרי שהכה את ישראל – חייב מיתה, שנאמר (שמות ב') ויפן כה וכה וירא כי אין איש [ויך את המצרי] וגו'." וברש"י: "ויך את המצרי – משום דהכה איש עברי'."

והרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ו) פסק: "...ועכו"ם שהכה ישראל אפילו חבל בו כל שהוא אנ"פ שהוא חייב מיתה אינו נהרג." וכ"פ בהל' חובל ומזיק (פ"ה ה"ג).

איסור זה אינו נמנה על שבע מצוות בני נח. וכן התורה תמימה כתב שהריגת משה את המצרי היתה משום הוראת שעה.

וכתב הרדב"ז (הל' מלכים פ"י ה"ו): "ומ"מ אין נהרגין בב"ד אלא על שבע מצות."

וכן הכסף משנה: "וסובר רבינו שאנ"פ שחייב מיתה לשמים אינו נהרג וראיה מדשקלין וטריין באלו הן הגולין אם גר תושב שהרג את ישראל גולה או נהרג ואם איתא לשקול ולטרי בחובל בישראל אלא ודאי אנ"פ שחייב מיתה אינו נהרג וקרא דויפן כה וכה אסמכתא בעלמא הוא."

אולם הר"ן (סנה' נח ע"ב) כתב שלא

כרמב"ם, וז"ל:

"כותי שהכה את ישראל חייב מיתה. משמע דמדין גזל מיייתין לה דמה לי חבל בגופיה מה לי חבל בממונו. ולפי"ז ל"ש כותי ול"ש ישראל שוין בדבר. ועוד מהיכא ילפינן לה מהמצרי שהכה את איש עברי שניהם היו ב"נ. ולי לא משמע הכי דדוקא ישראל, דאנ"ג דעדיין לא קבלו התורה כבר היה להם מצות יתירות על בני נח וכדכתיבנא לעיל, ועוד דא"כ למה מנו בכלל הו' מצות שפיכת דמים והיא הריגה לחשבו מכה חבירו, אלא ודאי דוקא מכה ישראל חייב מיתה ממש כמו שהרגו מרע"ה.

"אבל הרמב"ם ז"ל כתב דאין בחיוב מיתה זו ובחיוב מיתה שאמר בכותי העוסק בתורה ובחיוב מיתה בכותי ששבת, אלא שמודיעין אותו שהוא חייב מיתה ומכולן עונשין אותו אם יעשה אבל אינו נהרג עליהו אנ"ג דמפשטא דגמרא לא משמע הכי מדאמרינן בסמוך גבי כותי העוסק בתורה וליחשבה גבי ז' מצות דמשמע דמעיקר מצוה היא. ועוד מדאפקה מגזל או מנערה המאורסה שהם חייבי מיתות ממש."

היינו, הר"ן עונה שגוי שחבל בגוי אינו חייב מיתה משום גזל שא"כ אין הבדל בין ישראל לנכרי על שניהם חייב, וכן לא היו מונים ש"ד בזמב"נ אלא חבלה. ומכך מגיע הר"ן שמדובר דוקא בחבלה בישראל ולכן חייב עליו מיתה. ושלא כרמב"ם לפי הר"ן נהרג בב"ד. ומה שלא נמנה בזמב"נ היינו משום שהמדובר על דיניו כגוי כלפי גוי אחר ולא על דיניו כלפי עם ישראל.

וכן כתב בערוך לנר (סנהדרין שם): "הא דלא קחשיב ליה בהדי ז' מצות וכדפריך לקמן גבי גוי ששבת ושנסק בתורה ובזה לא שייכי תירוצי הגמרא י"ל דלא קחשיב אלא

חבל נחלתו

ובמחשבה ראשונה בעניין שאלתנו, חשבתי שכשם שגוי נהרג על פגיעה ממונית בישראל הן בגופו הן בממונו יהיה מותר כדי למונעו מהיזק ממון – לפגוע בגופו או אף להורגו שהרי זה דינו, ועבד איניש דינא לנפשיה, ורק בישראל שאין עונשו על גניבת ממון יהא אסור להורגו או לפגוע בגופו שלא לצורך. אולם במחשבה שניה נראה לי שהדבר אסור שהרי כאמור לענ"ד הותר למנוע בפגיעות ההכרחיות אבל לא הותר לפוצעו קשה וודאי שלא להורגו וא"כ אם אדם שם כלבי טרף במטע שלו הוא נוקט בפעולות שלא הותרו מדין עבד איניש דינא לנפשיה.

והקשו לי מדין הבא במחתרת.

כך כתב הרמב"ם (הלכות גניבה פ"ט הל' ט"ב בהבאת חלק מההלכות):

"ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית בפניו ומנעו יחרגו ונמצא זה הנכנס לבית חבירו לגנוב כרודף אחר חבירו להרגו ולפיכך יורג בין שהיה גדול בין שהיה קטן בין זכר בין נקבה.

"היה הדבר ברור לבעל הבית שזה הגנב בא עליו אינו הורגו ולא בא אלא על עסקי ממון אסור להרגו, ואם הרגו הרי זה הורג נפש... "וכן הגנב שגנב ויצא או שלא גנב ומצאו יוצא מן המחתרת הואיל ופנה עורף ואינו רודף יש לו דמים...

"וכן הבא במחתרת לתוך גנתו או לתוך שדהו או לתוך הדיר והסתר יש לו דמים, שחזקתו שבא על הממון בלבד לפי שאין רוב הבעלים מצויים במקומות אלו". (עי' לעיל הערה 3).

וכך הדברים לענ"ד באזורנו, הגנבים באים על עסקי ממון ואינם מתכוונים

מה שהוא משום ב"נ דהיינו המצות שחייב עליהן מחמת שהוא ב"נ, אבל גוי שהכה ישראל אין החיוב מחמת שהוא ב"נ דהא אם הכה ב"נ אחר אינו חייב ולא חייב רק משום שהכה ישראל, ולא הרי דומיא דאינך לכן לא קחשיב. ועוד כיון דנכרי שהכה את ישראל מדין גזל חייב וכמ"ש הר"ן א"כ הוא בכלל גזל".

ונראה לומר שהאמירה שלא יהיה גופו פחות מממונו, אינה אלא בדיני ישראל אבל בדיני גויים גופו פחות מממונו. וסובר הר"ן שכלפי ישראל נידון לפי דיני ישראל ולכן נהרג על כך מדין גזל.

אולם לפי הרמב"ם אין החיוב מדין גזל אלא מדין קדושת ישראל בלבד ועל כן בנזקי ממון דנים לו כשאר נכרים, אבל בנזקי גוף מעבירים אותו לדין חדש שאין בו כלל וכאותם דינים שהזכיר הר"ן בחדא מחתא: שעסק בתורה וששבת, שחיוב מיתה יש בהם לנכרי, אבל אין הורגים אותו.

ו. טיעונים שונים

ההיתר להפסיק או למנוע את הגניבה ע"י כלב נובע מדין "עבד איניש דינא לנפשיה". היינו עתה בטרם הגוי נכנס למטע איני יכול למונעו ולעשות מאומה. כאשר הוא נכנס ע"מ לגנוב הותר לי למונעו באמצעים המינימליים שימנעו ממנו לבצע את זממו, אבל לא הותר להורגו או להענישו. בספרי חבל נחלתו (ח"ב סי' קב עמ' 396) התווכחתי עם מו"ר הגרז"נ גולדברג הי"ו בדין זה. הגרז"נ גולדברג טען בדין עבד איניש דינא לנפשיה הותר אף להעניש ואני סברתי שאסור להעניש ומותר רק למנוע.

להרוג ולכן אין להורגם.

עוד הקשו הרי חלקם באים ע"מ להזיק בלא שום רוח ממוני, ופעולה זו היא בגדר מרידה כאמור בספר שופטים (פ"ט פס' כה): "וישימו לו בעלי שכם מארבים על ראשי ההרים ויגזלו את כל אשר יעבר עליהם בדרך ויגד לאבימלך". ומפרש הרד"ק: "ושמו לו מארבים על ראשי ההרים ואותם המארבים היו גוזלים כל אשר עבר עליהם **לומר שיצאו מתחת רשותו ואין להם מושל** והיו עושים הישר בעיניהם". היינו עשיית אזרחים כטוב בעיניהם בפעולות כנגד החוק יש בהן צד של מרידה. וא"כ אולי מדין מלחמה הותר להניח בשדה כלבי תקיפה ככלי נשק לפגוע בכל הנכנס להזיק. ונראה שאע"פ שיש צדק בעצם הטענה שבמקומות אלו אין יד המשטרה תקיפה והם לעתים עושים כרצונם, בכ"ז מלחמה צריכה להכריז המדינה ולא אנו יכולים להכריז על כך. ואם כן למסקנה א"א להניח מצד דינים אלו כלבי תקיפה משוחררים.

מסקנה

מותר לגדל כלב קשור בשרשרת ביום

ומשוחרר בלילה בחצרו. אולם יכולות להיוצר תקלות חמורות כאשר נצטרך לתפקוד הכלב. ראשית, אמנם הנכנס לא רשות אחראי לנזקיו, ועם זאת לא בכל מקרה מותר להניח בחצרו כלב אשר יפגע גופנית בגנב, או יגרום לו למוות. שכן אם הגנב בא במחתרת ע"מ להרוג את בעה"ב אם יעמוד על ממונו מותר לפי ד"ת להרוג את הגנב, לעומת זאת אם הוא בכוונה מוכחת שלא להרוג כגון שהוא בא שלא חמוש או במקרה דנן למטעו של בעה"ב אסור להורגו והוא חייב ממון אבל לא נפשות. כמו"כ אם גנבים יפרצו את הגדר והכלב ילך וינשוך סתם בני אדם, הגנבים ודאי פטורים, ואילו בעל הכלב אין זה ברור שפטור שכן הוא גידל את החיה הרעה בביתו, והיה צריך לשומרה שלא תלך ותזיק אפילו אם הגורמים ליציאתה הם גנבים. ואולי מה שהתירו בספר גידול כלב שאינו קשור בלילה, הוא רק כלפי נכרים שהם נהרגים אף על פחות משו"פ, אבל לגבי גנב מישראל הדבר צ"ע. ולכן מן הראוי שלא להניח כלבי תקיפה בחצרו כשאינם קשורים לשלשלת.

תרומת אברים מחיים לצורך השתלה

שאלה

האם תרומת אברים מותרת או אף מצווה עפ"י הדין, וממילא האם מותר ליטול עליה ממון?

תשובה

א. בספר לאור ההלכה של הגרש"י ז"ל כתב מאמר גדול העוסק במשפט שילוק (המופיע בספרו של שקספיר הסוחר מונציה) עפ"י ההלכה. השאלה היא האם אדם יכול ל"שלם" באבר שיחתכו ממנו לשם תשלום חוב. הגרש"י ז"ל מבאר שאין תוקף להתחייבות כזו, כי אין לאדם בעלות על גופו.

הוא מוכיח זאת עפ"י דברי שו"ע הרב (ח"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד): "אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער אפילו במניעת איזה מאכל או משתה אלא אם כן עושה בדרך תשובה שצער זה טובה היא לו להציל נפשו משחית ולכן מותר להתענות לתשובה אפילו מי שאינו יכול להתענות ומי שיכול להתענות מותר אפילו שלא בדרך תשובה אלא כדי למדק נפשו לה' שאין טוב

למעלה משובה זו". וכשם שאין הוא בעל גופו כדי להכותו אין הוא יכול להקנות חלק מגופו, שיחתכו חלק ממנו ולשלם בו תשלום.

ב. לפני כחמש עשרה שנה כתבתי בהערה לדבריו:

הרב ז"ל במאמרו על משפט שילוק בספרו לאור ההלכה יצא להחיל כלל שאין לאדם בעלות על גופו ועל נפשו. והנה הוא עובר מנפש לגוף וחוזר חלילה בלי להבחין ביניהם, ובלי להבחין אם מדובר בהמתה או בחבלה והכל בכלל אחד כ"ל. ולא הגדיר לענ"ד את הדברים במדויק.

והנלענ"ד שמכל דבריו אין ראייה לגבי פגיעה באבריו שלו, וניתן לומר שיש לאדם בעלות על אבריו, ולא אך קנין פירות לפרנסה כגון עושה בידיו ורגליו וכד', אלא בעלות גמורה. אלא שלא הותר לו "להוציאם" מרשותו אלא כשאין בכך השחתה, שהרי גם הוא חייב ב"כל תשחית" כלפי גופו. ולגבי נטילת חיותו לגמרי מודה אני לרב ז"ל ולמקורות שהביא. והנ"מ בין שתי הסברות תהיה בתרומת אברים בחייו שלא יגרמו למיתתו. לפי הרב ז"ל אסור ואין יכולת לאדם לתרום כליה לאחר, או מח עצם² וכד' שהרי אינם בבעלותו. אבל

1. ומקור דבריו לענ"ד מדברי הרדב"ז (הל' סנהדרין פ"ח ה"ו): "שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה כמו שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל י"ח), הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגו דמיתה הוא אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קנינו".
2. ניתן לומר שדבר שגזעו מחליף אף לדברי הרב ז"ל מותר לתרום אפילו שאין לו בעלות עליו.

לפי הדרך השניה כיון שאין בכך השחתה וזה נעשה להצלת חבירו – מותר. ולפי סברא אחרונה אין אדם יכול למחול בצער גופו ללא צורך כיון שיש בכך השחתה, ולא תליא בדעתו הפרטית אם מוחל על כך.

וראיתי במאירי (ב"ק סוף פ' החובל) שלמד איסור חבלה בעצמו מהפסוק: "זכפר עליו מאשר חטא על הנפש", ומהפסוק: "אך דמכם לנפשותיכם". ואעפ"כ שבועה חלה ע"ז, ומי שנשבע לחבול בגופו חייב מפני שאיסור החבלה בעצמו מדברי סופרים. הא קמן שיש לאדם בעלות על עצמו מהתורה ואף לחבול בעצמו, שאל"כ ה"ז כנשבע לצער או לחבול בחבירו שאין השבועה חלה. ע"כ דברי שכתבתי לפני שנים.

ג. בשו"ת צין אליעזר (ח"ט סי' מה) דן על שאלת תרומת אברים עפ"י השאלה: האם אדם מצווה להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חבירו הנמצא בודאי סכנה. כגון טובע בים ואם יקפוץ להצילו יסתכן אף הוא. ומביא את הבית יוסף (ח"מ סי' תכו) בשם הגהות מיימונית שכתב בשם הירושלמי שאפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. והב"י הסביר את הטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא. ומעיר הט"ז שהן השו"ע והן שאר הפוסקים השמיטו דין זה מהלכה. והסמ"ע והט"ז כתב שהשמיטו זאת כיון שהרי"ף, הרמב"ם הרא"ש והטור השמיטו זאת. ומביא מס' אגודת אזור שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שאין להיכנס בספ"נ עבור ודאי פ"נ של חבירו

מישראל. וראיתו מדברי הגמ' בנדה (סא ע"א): "הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא אתו לקמיה דרבי טרפון אמרו ליה לטמרינן מר, אמר להו היכי נעביד אי לא אטמריכו חזו יתייכו, אטמריכו הא אמרו רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי, זילו טמרו נפשייכו", וכתבו התוס' והרא"ש בשם השאילתות למיחש מבעי' אם הרגתם חייבתם ראשי למלך שהתרה מלקבל רוצחים, הרי שנמנע רבי טרפון להצילם משום הספק סכנה שיכול להיות באם שיהי' הקול אמת, אלמא דאינו מחויב להכנס בספק סכנה בשביל הצלת חבירו. ובערוה"ש (ח"מ סי' תכו ס"ד) הסכים עם בעל אגודת אזור. ומביא ראיה נוספת לאיסור הכנסת עצמו בספק סכנה כדי להציל חבירו מסנהדרין (לה ע"א): "מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גורדתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבידת גופו מנין ת"ל והשביתו לו, אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל". ומוכיח שאם אפילו בספק סכנת נפשו ג"כ חייב להצילו, עדיפא הו"ל למימר דקמ"ל דאפילו בספק סכנת נפשו נמי חייב להצילו וכו', אלא ודאי רק מטרח ואגורי הוא דמחייב, אבל לא להכניס נפשו בספק סכנה דכיון דאינו מחויב להכנס בודאי סכנה דחיי קודמין. וכ"כ הערול"נ בסנהדרין שם ומהר"ם שיק בחבורו על המצוות (מצוה רלח).

וע"כ מותרת תרומת דם שכן ס"ס הוא אינו ניזק מכך וסו"ס הדם שהוא תורם מציל אחרים וצ"ע.

חבל נחלתו

והביא מהמאירי בסנהדרין שכתב: "מי שראה חבריו טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו חייב להשתדל בהצלתו, ולא סוף דבר בעצמו אם הוא יכול בלא סכנה שהרי על אבדת ממונו חייב על אבדת גופו לא כל שכן אלא אף על ידי אחרים והוא שישכור שכירים ופועלים ובקיאים באותן הדברים להצילו". ולומד מדברי המאירי שהמדובר בחיוב הצלת חבריו הנתון בסכנה הוא כשלמציל לא תהא צפויה מזה שום סכנה.

ד. עוד מביא אגודת אזור מתשובת הרב"ז (ח"ג סי' תרכז) המובאת כאן במלואה: "(אלף נב) שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבריך. יש אומרים שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת, והראיה מדאמרינן בע"ז חש בעיניו מותר לכוחלה בשבת ומפרש טעמא משום דשוריני דעינא בלבא תליא, משמע הא אבר אחר לא והשתא יבוא הנדון מק"ו ומה שבת החמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקוח נפש אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקוח נפש ורצית לדעת אם יש לסמוך על טעם זה?³ "תשובה זו מדת חסידות, אבל לדין יש תשובה: מה לסכנת אבר דשבת שכן אונס דאתי משמיא ולפיכך אין סכנת אבר דוחה

שבת אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חבריו לא שמענו. ותו דילמא ע"י חתיכת אבר אעפ"י שאין הנשמה תלויה בו שמא יצא ממנו דם הרבה וימות ומאי חזית דדם חבריו סומק טפי דילמא דמא ידידיה סומק טפי. ואני ראיתי אחד שמת ע"י שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כ"כ עד שמת והרי אין לך באדם אבר קל כאותן וכ"ש אם יחתכו אותו. ותו דמה לשבת שכן הוא ואיבריו חייבין לשמור את השבת ואי לאו דאמר קרא וחי בהם ולא שימות בהם הוה אמינא אפילו על חולי שיש בו סכנה אין מחללין את השבת תאמר בחבירו שאינו מחוייב למסור עצמו על הצלתו אע"ג דחייב להצילו בממונו אבל לא בסכנת איבריו. ותו דאין עונשין מדין ק"ו ואין לך עונש גדול מזה שאתה אומר שיחתוך אחד מאיבריו מדין ק"ו והשתא ומה מלקות אין עונשין מדין ק"ו כ"ש חתיכת אבר. ותו דהתורה אמרה פצע תחת פצע כויה תחת כויה ואפ"ה חששו שמא ע"י הכייה ימות והתורה אמרה עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין ולכך אמרו שמשלם ממון והדבר ברור שיותר רחוק הוא שימות מן הכייה יותר מעל ידי חתיכת אבר ואפ"ה חיישין לה כ"ש בנ"ד. תדע דסכנת אבר חמירא דהא התירו לחלל עליה את השבת בכל מלאכות שהם מדבריהם אפילו ע"י ישראל. ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים

3. נראה שהשואל הביא את דעת ר"מ ריקאנטי (סי' תע) שכתב: "אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ לך אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבריך יש אומרים שחייב להניח לקצץ לו האבר הואיל ואינו מת. וראי' מדאמרי' בע"ז חש בעיניו מותר לכוחלה בשבת ומפרש טעמא דשוריין דעינא בלבא תלו, משמע הא אבר אחר לא. והשתא יבא הנדון מק"ו ומה שבת שחמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקוח נפש. אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקוח נפש".

אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבריו הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה. **ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא ידידיה עדיף מוודאי דחבריה.**

ומסיים באגודת אזוב: "אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו ס"פ א"מ ד' ל"ג גבי שלך קודם לכל אדם שכל המדקדק בעצמו כך סוף בא לידי כך וכ"ה בש"ע ח"מ סי' רס"ד. והובאו דבריו בקצרה בפ"ת חו"מ (שם) ובפ"ת יו"ד (סי' קנז ס"ק טו). עיי"ש. וכאגודת אזוב סיכם אף ערוה"ש. עולה מן הדברים שמותר לפי"ז לתרום אבר משום פיקו"נ של חבריו ובלבד שהתורם אינו מסתכן ובכלל ספק פיקו"נ, אבל אם הוא מסתכן אפילו מעשה חסידות אין בכך. וכן כתב באור שמח (פ"ה ה"ח) כאגודת אזוב. ה. הגרא"י ולדנברג בעיונו בדברי הרדב"ז כותב שהחותך אבר חיצוני עבור חבריו שאין בזה פ"נ הרי זו מידת חסידות אבל האבר שמן החלל ולפנים ה"ז חסיד שוטה. ומוסיף: "ויתכן לומר, וקרוב הדבר לודאי שכן הדבר, שאפילו להגה"מ ודעימי' דסברי דיש לו לאדם ליכנס לסכנת נפשות כדי להציל חבריו מסכנה ודאית. מ"מ יודו מיהת שאין לו לאדם לתת להוריד לו אבר מאבריו בכדי להציל חבריו, ואפילו אם היה הדבר תלוי רק בדידיה, והחילוק בזה ברור דבלהכניס עצמו לספק סכנה סברי הני רבנן דאין לו לחוש לכך בהיות שהולך לעשות מצוה גדולה של הצלת נפש ויש לו על כן לבטוח בזה שלא יאונה לו כל רע ויצא שלם בגופו, אבל משא"כ בהורדת אבר הרי אין

ספק בדבר שיחסר לו עי"כ האבר, ועל כן גם הם יודו שאין זה דרכי נועם לחייב את האדם בכך, והכל כפי שמסביר בזה הרדב"ז. ומסיק: "זאת תורת העולה. דבמקום שיש ודאי ספק פיקו"נ נפש יש להכריע שאסור לו לאדם לנדב אבר מאבריו בכדי לשתלו בגופו של חבריו ולהצילו עי"כ מסכנה ודאית, והעושה כן הר"ז חסיד שוטה, וישנו איפוא איסור על כך גם על הרופא המבצע שלא לסכן בקום ועשה דמו של זה בכדי להציל דמו של חבריו (ועל אחת כמה כשגם דבר ההצלה שקול בספק) דמאי חזית וכו', ואם יקרה אסון והאיש הזה ימות בגלל הוצאת האבר ממנו נראה דדס יחשב לרופא שביצע זאת ודמו ידרש ממנו. ובמקום שאין ספק סכנה נשקפת לעין אזי אע"פ שאין כל חיוב ולא מצוה על שום אדם לנדב אבר כל שהוא מאבריו כדי לשתלו בגופו של חבריו ולהצילו עי"כ ממיתה, מ"מ המנדב זאת למדת חסידות יחשב לו זאת, ואם מנדב בלב שלם וגמור (עיי' ב"ק ד' צ' ורמב"ם פ"ה מחובל ומזיק הי"א וטור וח"מ סי' תכ"א סעיף י"ב) מותר לרופא לבצע זאת.

ספק הסכנה נראה שהוא במעשה החיתוך עצמו וההבראה ממנו, אבל אין חוששים לסכנה עתידית אע"פ שברור שאדם שיש לו כליה אחת פגיע יותר ויכול להיכנס לסכנה הרבה יותר מאחר בעל שתי כליות. ולפי"ז עדיין השאלה נשאלת מה נאמר באבר שאין לו תחליף גופני, והוא רוצה לתרום לחבריו או עבור ממון. כגון קרנית של העין והוא יהיה סומא בעין אחת וכי הדבר מותר וצ"ע.

ו. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פ"ז) חזר הגרא"י ולדנברג ודן בשאלה שלפנינו. ובתוך דבריו כתב: "ולא עוד אלא די"ל ביותר דלא

חבל נחלתו

ז. עדיין צריך לדון האם לקרובים מותר להסתכן יותר מאשר לאחרים בתרומת אברים. כגון אב התורם אונת כבד לבנו. האב בספק פ"נ והבן בודאי פ"נ. וברור שקרבתם יותר מרובה ורחמי האב על הבן גדולים יותר מאשר סתם "תורם". ואולי ניתן להוכיח מדברי אהרן למשה רבינו לאחר צרעת מרים (במדבר יב, יב): "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו". ומפרש רש"י: "אשר בצאתו מרחם אמו — אמנו היה לו לומר, אלא שכינה הכתוב. וכן חצי בשרו, חצי בשרנו היה לו לומר, אלא שכינה הכתוב. מאחר שיצאה מרחם אמנו היא לנו כאילו נאכל חצי בשרנו, כענין שנאמר (בראשית לז, כז) כי אחינו בשרנו הוא. ולפי משמעו אף הוא נראה כן, אין ראוי לאח להניח את אחותו להיות כמת".

"אשר בצאתו — מאחר שיצא זה מרחם אמו של זה שיש כח בידו לעזור ואינו עוזר, הרי נאכל חצי בשרו, שאחיו בשרו הוא".

היינו בקרובים ניתן לומר שרואים אותם כגוף אחד וא"כ מצוה עליו להציל את אחיו או בן משפחה אחר אפילו הוא ודאי בסכנה. ולפי"ז מותר לבן משפחה להיכנס לספק סכנה יותר מוחשית ויותר קרובה, מפני שסכנת הניצול היא סכנתו.

מסקנות

א. לחלק מהפוסקים אבריו של אדם אינם ברשותו ומותר לתורמם לאחרים מחיים רק בסכנת נפשות למי שתורמים עבורו.

ב. במקום סכנה לתורם זוהי מידת חסיד שוטה לתורם אבר מחיים, ועם זאת אם אדם החליט לתת אבר נראה שמותר ליטול על כך ממון מכיון שאבריו ברשותו.

שייך בזה ענין של מדת חסידות, ואם עפ"י דין אין עליו חיוב על כך **תו לא שייך בזה הסכמה האדם על כך**, כי האדם איננו הבעלים על גופו ואבריו להמיתו או להחסירן ממנו. אלא המה קנינו של הקב"ה כלשוננו של הרמב"ם בפ"א מרוצח, או כלשוננו של הרדב"ז בפ"ח מסנהדרין ה"ו: שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה כמו שנאמר הנפשות לי הנה. וגם לרבות כלשוננו של שו"ע הגרש"ז ה"י נזקי גוף סעי' ד' כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער".

עולה מדבריו שנקט כרב זוין שאין לאדם בעלות על גופו ורק בגלל פיקו"נ של חבריו הותר לו לתרום לו אבר, וא"כ אם אינו מחוייב מצד הדין — אסור לו לתרום אבר וצ"ע.

הצ"א מסיים שם: "מכל האמור נלפענ"ד שיקשה מאד להורות היתר בהאמור, אם לא באופן שכתבתי בספרי שם והיינו היכא שישנו בלא"ה מקום לצדד להתיר כגון היכא שהסכנה איננה ודאית והמדע הרפואי אומר שהדעת נותנת ששניהם ישארו על ידי כן בחיים. ובכה"ג יש לצרף לסניף לזה גם אותה הדעה הסוברת שבכלל מותר לו לאדם להכניס א"ע בספק סכנה כדי להציל חברו מסכנה ודאית אם כי נדחית היא מהלכה". ועי' בשו"ת יחל ישראל (סי' סז).

וכן בשו"ע הרב (חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"ז) פסק: "ואפילו ליכנס בספק סכנה יש אומרים שצריך כדי להציל את חברו ממיתה ודאית (ויש חולקין בזה וספק נפשות להקל)".

ולגבי שאלה ששאלנו לעיל בתרומת קרנית מן החי נראה שיהא אסור כפי תשובת הרדב"ז.

חבל נחלתו

ג. יש לשקול שבמקום קרובים מותר להציל את קרובו הנתון בפ"נ ודאי⁴.
לקרוב להיכנס לספק פ"נ יותר גדול כדי

סימן סא

הוצאה מכלל ישראל

שאלה

האם יש כח ביד בית דין לגזור על ציבור או על יחידים להוציאם מכלל ישראל, וא"כ מה הם גדרי היכולת לכך?

תשובה

א. במסכת יבמות (ז ע"א) לגבי בני ובנות עשרת השבטים שגלו לחלח ולחבור נהר גוזן וערי מדי נאמר: "כי אמריתה קמיה דשמואל, א"ל: לא זז משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים, שנאמר (הושע ה, ז) בה' בגדו כי בנים זרים ילדו". והביא זאת הרי"ף (קידושין כח ע"ב).

מי הם אותם שעשאו לא התברר, ונראה שהושיבו על כך סנהדרין הגדולה בלשכת הגזית במלכות יהודה שעדיין לא גלתה.

המאירי (יבמות טז ע"א) כתב: "ולא עוד אלא שקבלה היתה בידם שכל אותם שניטמנו בהם ניטמנו לגמרי אנשים ונשים

עד שבית דין שבאותו הדור עשאו כגוים גמורים שלא להיותם בכלל דיני ישראל כלל". היינו, בית דין שבאותו דור הם שגזרו על עשרת השבטים שהם וזרעם יהיו כנכרים. מוסיף המאירי: "ומכאן היו מקצת רבותי חוככין לומר שכל משומד בזמן הזה גוי גמור הוא ואין חוששין לקידושיו, ואף קצת חכמי אשכנז הגידו לי בשם גדולי רבניהם לענין חליצה שכל שנפלה לפני יבם משומד שהיא צריכה חליצה ואם כבר היה משומד בשעה שנישאת או נתקדשה וזלאחיו אינה צריכה חליצה שעל דעת כן נתקדשה". היינו, הסוברים שהמשומד כנכרי סברו שתקנת עשרת השבטים היתה כללית מכאן ולהבא שהמומר הרי הוא גוי גמור. ואין זה קנס ועונש אלא קביעה של חז"ל, ולכן דינו כגוי לקולא ולחומרא.

ב. וכן במסכת חולין ביחס לכותים נאמר (ו ע"א): "רבי יצחק בן יוסף שדריה רבי אבהו לאתויי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא

4. הערת הר"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: בעניי דברי הגר"ז זווין תלויים במחלוקת אם אדם רשאי לחבול בעצמו או לא, דהמתיר מתיר אף לאבד עצמו לדעת, עי' ב"ק צ"א: ואפצע את מוחו. ואמנם הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר דדוקא ניקב בקרום המוח הוא טרפה, ולא נפצע המוח, אבל לענ"ד אף אם אינו טרפה מ"מ סכ"נ הוי. בנוגע לתרומת דם, נשלחתי ע"י אמי מורתי זללה"ה לשאול את הגר"ז זצ"ל אם מותר להשפיע על אדם לתרום דם, ואמר שמותר לומר לו שפלוגי חולה וזקוק לדם, אבל להשפיע אסור. בנוגע לכוליא (כן הכתיב בגמ'), אני יודע מת"ח שליט"א בירושלים שתרם לאחיו. כמדומני נהגו להתיר לתרום. וכן הביא בנשמת אברהם (מהדורת חו"מ סי' ת"כ) בשם כמה גדולים ע"ש.

חבל נחלתו

סבא, א"ל: לית כאן שומרי תורה! הלך רבי יצחק וספר דברים — לפני רבי אבהו, והלך רבי אבהו וספר דברים לפני רבי אמי ורבי אסי¹, ולא זז משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורין. למאי? אי לשחיטה ויין נסך, מהתם גזרו בהו רבנן! אינהו גזרו ולא קבלו מיניהו, אתו רבי אמי ורבי אסי גזרו וקבלו מיניהו. מאי עובדי כוכבים גמורין? אמר ר"נ בר יצחק: לבטל רשות וליתן רשות, וכדתיא: ישראל מומר משמר שבתו בשוק — מבטל רשות ונותן רשות, ושאינו משמר שבתו בשוק — אינו מבטל רשות ונותן רשות".

והרא"ש בגיטין (פ"א ס' ט) על המשנה (י ע"א): "כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים", פסק: "האידינא כל עד כותי פסול בין בגיטי נשים בין בשחרורי עבדים בין בשאר שטרות דגרסינן בפ"ק דשחיטת חולין (דף ו, א) לא זוז משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים בין לשחיטה בין ליין נסך ואפי' ליתן רשות ולבטל רשות כעובדי כוכבים, כדתיא מפני שאמרו ישראל נותן רשות ומבטל רשות ובעובדי כוכבים עד שישכור וכ"ש לענין עדות דדינו כעובדי כוכבים".

מתבאר כי בשעה שראו לאחר החורבן, שהכותים אינם מקפידים במצוות גזרו עליהם שיהיו כעכו"ם לכל דבריהם.

ג. וכן כתב בשו"ת הרשב"ש (סי' תרטו): "הרב ר' חסדאי בר' יהודה הזקן ז"ל כתב במסכת ע"ז בפרק אין מעמידין גבי מילת כותי שכותי שקדש קדושו קדושין ודן אותו

כישראל משומד, ויראה כי כוונתו היא דמדינא דקדושין קדושין. ואני תמה מדבריו ז"ל, שאעפ"י שאמרו כן בישראל משומד ואפילו בגר שחזר בו כדאיתא בפרק החולין אין הדין כן בכותי לעניות דעתי, לפי שהכותים לא מפני שחזרו ונשתמדו בלבד אנו דנים אותם כגויים אלא גזרת חכמים היא, וכבר היה הדבר במחלוקת אצלם אם גרי אריות נינהו או גרי אמת כדאיתא בפ"ק דחולין ובפרק שור שנגזז ובדוכתי אחרני, ומחמת שמצאו להם דמות יונה בהו גריזים ועבדוהו גזרו בהם חכמים ז"ל להיות גויים גמורים כדאיתא בפ"ק דחולין, ומלשון עשאו כגויים גמורים משמע שגזרה היא שגזרו בהם בכך ודיניהו לכל מילין כגויים גמורים ולא כישראל משומד וכגוי שחזר בו דאלו הנהו קדושיהו קדושין כדאיתא בפרק החולין, אבל כותים כיון שמחמת גזרה עשאו כגויים גמורים קדושיהו לאו קדושין. "וראיה לדבר מדאמרין בסוף פ"ק דיבמות ואיתא בהלכות הרי"א ז"ל בפרק האומר בקדושין, א"ר יהודה א"ר אסי גוי שקדש בזמן הזה חוששין לקדושו שמא מעשרת השבטים הוא ואיתאמרי בה תרי לישני וכלישנא בתרא אמרי כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי לא זוז משם עד שעשאו גוים גמורים שנאמר בה' בגדו כי בניס זרים ילדו, ובלא ספק דהאי פסוקא לאו דינא הוא בכל גוי נמי הבא על בת ישראל הולד ליהוי כגוי גמור דליכא מאן דאמר הכי וההיא דשמואל לא אמר אלא על אותו דור בלבד

1. בית הדין של ר' אמי ור' אסי היה בית הדין הגדול בדורם כפי שכתוב בגיטין (לו ע"ב): "דלמא כי תקין הלל לדרי עלמא - כגון בי דינא דידיה, וכרב אמי ורב אסי, דאלימי לאפקועי ממונא, אבל לכולי עלמא לא".

דנשים בציון ענו כדמוכח בפ"ק דיבמות, וכן כתב הרשב"א ז"ל בפ"ב דיבמות גבי מי שיש לו מכל מקום וכו' חוץ ממה שיש לו מן השפחה הנכרית, וכיון דגזרת חכמים היא להיות גוים גמורים וקדושיהו לאו קדושין הכי נמי כותים דלא זוו משם עד שעשאו גוים גמורים.

"ואע"ג דמדינא גרים הם, ואפילו הו גרי אריות דהא אמרינן בפ"ב דיבמות והלכתא כלם גרים, כלומר בין שנתגירו מחמת יראה או מחמת שלחן מלכים, וגר נמי שחזר בו דינו כישראל שנשתמד א"כ זה שאמרו בכותים לא זוו משם עד שעשאו גוים גמורים משום קנסא הוא ולא משום דינא, ולישנא דגמרא התם בלשון גזרה הוא נאמר דהא שיילינן מאי טעמא גזור בהו וכן נזכר שם כמה פעמים **לשון גזרה אלמא קנסא הוא ולא דינא**, והרי כותים שבהר גריזים שמצאו דמות יונה ועבדוה לאו רובא דעלמא נינהו ולמיעוטא ליכא דחייש בכלי תלמודא אלא ר' מאיר בלחוד ולית הלכתא כוותיה, והכא בכותאי רבן גמליאל ובית דינו עבדי כר' מאיר למיגזר בהו ורב אמי ורב אסי נמי גזור בהו, אלא לאו משום עבדותם לדמות יונה בלחוד הוא אלא משום מעשיהם מקולקלים ולפיכך גזור עליהו, והכי מוכח בירושלמי בפרק אין מעמידין כתבו הרמב"ן ז"ל בחולין ובפרק איזהו נשך. לאו דוקא בהני בלחוד דהא מקמי גזרת רב אמי ורב אסי לא היו מבטלין רשות, דמשנה שלימה שנינו הדר עם הנכרי או עם מי שאינו מודה בערוב הרי זה אסור, ופירשו בגמרא בפרק בכל מערבין דמי שאין מודה בערוב הוא כותי, ומשנה זו נשנית קודם גזרת רב אמי ורב אסי דאמוראי נינהו וכמה שני בתר המשנה הו, אלא הכי קאמר דר' אמי ור' אסי באו וגזרו עליהם אפילו

בדבר שאיסורו מדברי סופרים נמצא שהם גוים גמורים שאפילו ביטול רשות דליתיה אלא משום שמא ילמד ממעשיו הו כגוי נמי, ואין הכוונה שר' אמי ור' אסי גזרי בהו אלא שבאו לדייק הלשון דאמר כגוים גמורים ופירשו שאפילו בדבר שהוא מדבריהם חשבינן להו כגוים גמורים, ועוד ששמועה זו של גזרת כותים היא של ר"ג ור' מאיר שהם גזרו בהם בתחלה ולר"ג ור' מאיר צדוקי אינו אוסר וכותי לדידהו אוסר א"כ הוה ליה כותי כגוי ולפיכך פירשו דילמא חשבינן להו כגוים גמורים לבטל רשות אע"ג דאליבא דר"ג ור' מאיר צדוקי לא מבטל רשות וכותי דיניה כצדוקי ואי לאו גזרה א"כ משום גזרה הו להו כגוים גמורים, כך פירש הרמב"ן ז"ל בפ"ק דחולין, אלמא כותים גוים גמורים הם וגזרת חכמים היא, הילכך לא הוי דינייהו כגר שחזר בו אלא כגוי גמור, ולפיכך משמע דקדושיהו מדינא לא הו קדושין, כך נראה לי".

ד. **דברי המאירי שהובאו לעיל לגבי מומר נתונים בספק ובמחלוקת בין הראשונים.**

כך כתב הרשב"א (יבמות כב ע"א): "מתני' מי שיש לו אח מ"מ זוקק את אשת אחיו ליבום וכו'. לרבינו שרירא ז"ל יבמה שנפלה לפני משומד כיון דהורתו ולידתו בקדושה **זקוקה ליבום ומתענגא עד דחליץ לה אותו משומד**, וכתב רב יהודאי אי כדנסבה בעל הוה יבם משומד **לא בעיא חליצה מיניה** ואם היה בעל משומד וישבה תחתיו באונס ומת בשמדותו בלא בנים אינה זקוקה ליבום **דהא לאו אחיו הוא** ואינה נמי זקוקה לחליצה, וצריך תלמוד דהא לא מפקינן אלא ולד שפחה ונכרית, **ועוד דמשומד אע"פ שחטא ישראל הוא** וקדושו קדושין וכדאמרינן לקמן בפרק החולץ (מ"ז ב') טבל ועלה הרי הוא

חבל נחלתו

בישראל לכל דבריו למאי הלכתא אמר ר' יוסי בר חנינא דאי הדר ביה ישראל משומד הוי ואי קדיש בת ישראל קדושי קדושין, ואמרינן נמי בשלהי פ"ק גוי שקדש בזמן הזה חוששין לקדושי שמא מעשרת השבטים הוא. והא דאמר שמואל לא זז משם עד שעשאו גוים גמורים **לאו למימרא דישאל שנעשה גוי גמור ועובד עבודה זרה שאין חוששין לקדושי אלא אותן בלבד הוא שעשאו כגוים גמורים מתחלתן והפקיעו קדושיהן** וכיון שיש להם קדושין זיקה נמי יש להן כדמשמע בהרבה מקומות דכל דקדושי קדושין זיקתו זיקה וכל שכן שאשתו הנשואה לו בקדושה שאם נשתמד לאחר מכאן זיקת האח הכשר לא נסתלקה ממנה, כנ"ל וצ"ע.

רואים מדברי הרשב"א שהסתפק במחלוקת הגאונים רב שרירא ורב יהודאי האם הגזירה על עשרת השבטים כוללת מומר או שהיתה ספציפית לעשרת השבטים ובדור ההוא בלבד.

וכן בחידושי הריטב"א (יבמות כב ע"א): "ואחיו הוא לכל דבר חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית. וש"מ דדוקא אחיו שיש לו מן השפחה ומן הנכרית דלא חשיב אחיו כלל דולדה כמות, **הא אחיו משומד** זוקק את אשתו לחליצה ולייבום וזוקקין לו **ואע"פ שחטא ישראל הוא** וקדושי קדושין, דאי משום דפלח לע"ז הא ולד נכרית נמי פלח לע"ז, ואי לאו דלאו אחיו הוא היה זוקק לייבום, וכן כתבו מקצת הגאונים ז"ל, ומיהו הדבר מתמיה מי שעובד ע"ז ובוועל גויה ועובר על כל התורה היאך מקים זרע לאחרים והיאך מקיימין לו זרע שלא ימחה שמו מישראל, ראוי היה לומר שלא תהא אשתו עולה לייבום ולא לחליצה כלל, ואשכחן בפ"ק **דגזרו עליהם שיהיו כגוים לכל**

דבריהם משום בה' בגדו כי בנים זרים ילדו וכ"ש מי שכופר בכל התורה בפרהסיא, אלא דהתם לא גזרו אלא על אותם עשרת השבטים אפי' הכי כל שכן באלו שהיה לנו לומר שאינם בכלל הקמת זרע מן התורה, ואע"ג דכתיב להקים לאחיו שם בישראל, ההוא בישראל דרשין לקמן במכילתין ובפ"ק דקדושין לדרשא אחרינא, **אלא דאנן לית לן למידרש טעמא דקרא** וכיון דמשומד שקדש את בת ישראל קדושי קדושין וישראל חשיב זוקק לייבום וזוקקין להצריך חליצה מיתה, וחזינן לרב יהודה גאון ז"ל שכתב אי כד נסבא בעל הוה יבם משומד לא בעיא חליצה מיניה ואם היה בעל משומד וישבה תחתיו באונס ומת בשמדותו בלא בנים אינה זקוקה לייבום דהא לאו אחיו הוא ואינה זקוקה לחליצה ע"כ, **וראוי להחמיר**."

ה. בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קצד) נשאל על דינו של מומר לגבי טומאת אהל (וני"מ לכהנים בזמננו), ומכריע שדינם כישראל.

"שאלת משומד (מומר) לעבודה זרה אם מטמא באהל אם לאו? מי אמרינן אע"פ שחטא ישראל הוא. או דילמא כיון דאין מחזירין לו אבידה ומותר להלוותו בריבית דיצא מכלל ישראל לגמרי ושכן כתב הרב רבי אברהם ז"ל. וכיון שכן אף לענין טומאה כן אע"ג דטומאה דאורייתא?

תשובה: איברא ישראל משומד (מומר) מותר להלוותו בריבית וכדאיתא בירושלמי בפרק קמא דעבודה זרה בכותאי דקסרין. וכן אין מחזירין לו אבידה דריבית ואבידה באחזה תלינהו רחמנא. ולפנים מן השורה להתחסד עמהם. **והאי לא אחינו הוא ואין מרחמין עליו אדרבא מורידין**. אבל לגבי טומאה באדם תליא רחמנא. ועוד זה אדם הוא ולא בהמה דקדושי קדושין וגיסו גט ואשתו

אסורה עד שיגרש בגט כישראל. ובכלל בניס
הוא כדברי רבי מאיר בשילוחי פרק קמא
דקדושין. דגרסינן התם בניס אתם לה'
אלהיכם. בזמן שאתם נוהגים מנהג בניס אתם
קרויין בניס שנאמר בניס אתם לה' אלהיכם.
אם אי אתם נוהגים מנהג בניס אין אתם
קרויין בניס דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר
בין כך ובין כך אתם קרויין בניס שנאמר
בניס סכלים המה וכו'. וכי תימא סכלים הוא
דמקרו בניס כי לית בהו הימנותא לא מיקרו
בניס. ואומר (דברים ל"ב) בניס לא אמן. בס.
וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו
בניס כי פלחי לעבודה זרה לא מיקרו בניס.
ואומר (ישעיה א') בניס משחיתים. וכי תימא
בניס משחיתים הוא דמיקרו בני מעליי לא
מיקרו (הושע א') והיה במקום אשר יאמר להם
לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי. ואע"ג
דדרי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה
הכא רבי מאיר קראי קדייק. ומ"מ אף לרבי
יהודה לאו מכלל אדם נפקי ולא בהמה ניהו
שלא לטמא באהל שכן קידושיהן קידושין
כדאיתא התם ביבמות. **ואפילו גוי שנתגייר**
וחזר לסורו כל שכן מי שנזרע בישראל.
הרשב"א אינו נוטה לחומרא בלבד אלא
מכריע: יחיד מישראל כל מה שיחטא
וימרוד ברבוננו ובעמו נשאר אדם מישראל
כלפינו, וכל התוצאות ההלכתיות הן כשל
ישראל מחוץ למקומות שחכמים הטילו
עליו סנקציות מיוחדות כהשבת אבידה
והלוואה ברבית.

ו. וכן המהרי"ק (סי' פה) כתב: "ועל
אודות היבמה אשר התיר לשוק או לעינים
שכך רואות ולאזנים שכך שומעות דמה ראה
על ככה, דאפילו היה המת מומר ובן מומר
לבלתי עשות תשובה הנה כתב הגאון רבינו
שלמה דאעפ"י שחטא ישראל הוא וקדושיו

קדושין וזוקק את אשתו ליבוס כמו שכתוב
במרדכי בשמו בפ' החולץ... שהרי כתב
המרדכי בשם ר"ס שאע"ג שהוא הביא ראיה
לדברי הגאונים להתיר יבמה שנפלה לפני
מומר מ"מ לא מלאו לבו לחלוק על דברי
רש"י כמו שכתב המרדכי בשמו בפרק החולץ
וז"ל וכתב הר"ס אע"פ שהבאתי ראיה לדברי
הגאונים לא מלאני לבי לעבור על דברי רש"י
כאשר בא לידי מעשה מזה עכ"ל. וכן כתב
אח"כ בתשובה אחרת דאזלינן הכא לחומרא
והכא לחומרא... **ואוי לו למי שהתירה בלא**
חליצה כי רבים חללים מפיל."

וכן בשו"ת הרשב"ש (סי' פט): "אמר שלמה
בן הרב רבי שמעון נ"ן בן החכם רבי צמח
זלה"ה.

"בני אלו המשומדים הנקראים אנוסים
הערלים כשבאים לחזור בתשובה צריך לברר
דינם בענין תשובתם ומילתם וטבילתם.

"ואומר **שדינס הוא כישראל לכל דבריהם**,
דהלכה רווחת היא בישראל, דישראל משומד
אע"פ שחטא ישראל [הוא] כדאיתא בבכורות
ובפרק עד כמה ובסנהדרין בפרק נגמר הדין,
וקדושיו קדושין, ובניו כמוהו אם נולד
ממשומדת, כדאיתא בפרק האומר בקדושין
וביבמות בפ"ק ובפ"ב ובפרק החולץ. ולא
תימא דוקא ישראל משומד, אלא אפילו גר
שחזר לסורו כדאיתא בפרק החולץ, ואפילו
עד כמה דורות עד סוף העולם ישראל
חשבינן ליה. ולא תימא במשומד הבא על
המשומדת, אלא אפילו גוי הבא על בת
ישראל או משומדת, זרע וזרעה על סוף כל
הדורות ישראל הוא, דרזחמנא אפקריה
לזרעה דגוי במעיה דישראלית כדאיתא
ביבמות ובקדושין ובדוכתי טובא...

"ואין לטעות ולומר שמה שגזרו עליהם, שהיא
כוללת לכל גוי הבא על בת ישראל דהוי גוי,

חבל נחלתו

טהורים — דלא גזרו רבנן על כתמיהן, כיון דדמן ודאי טהור מן התורה.
 "מבין ישראל ומבין הכותים ר' מאיר מטמא — מתניתין חסורי מחסרה והכי קתני, מבין ישראל ומבין הכותים, טמאים, דכותים גרי אמת הן ודמן טמא. כתמים הנמצאים בערי ישראל דהיינו במקום גלוי, טהורים, דלא נחשדו על כתמיהן ואצטנעי מצנעי להו. הנמצאין בערי כותים, ר' מאיר מטמא, דכותים נחשדו על כתמיהן. וחכמים מטהרים, שלא נחשדו על כתמיהן ומצנעי להו, ותלינן להאי כתם בדס חזיה או בהמה, דאילו דס אשה נדה, לא היה נמצא במקום גלוי, דאינהו נמי מצנעי להו כישראל. **וכבר נפסקה ההלכה דבזמן הזה גזרו על כותים להיות כנכרים לכל דבריהם, וכתמיהן טהורים ככתמי הנכרים.**"
 והתויר"ט בנדה (פ"ז מ"ד) שאל: "קשיא לי למה לא יטמא (=כותי) באוהל, דהואיל וגירי אמת הן כדלעיל ישראל גמור הוא אלא שחטא. וצ"ל דאנן ס"ל דגירי אריות הן".
 ענה על כך רעק"א בחידושו על המשניות (נדה שם אות לא): "מה דפסיקא ליה להתי"ט דלהקל לא עשאו כנכרים גמורים כ"כ ג"כ הב"י² אה"ע סי' מד לענין כותי שקידש והכי פסקי' שם בש"ע סעי' י', ועי'

דהא בכוליה סוגיין דתלמודא דישראל משומד דיניה כישראל. והכי פסקי כלהו רבוותא נ"ן, אלמא דלא היא היא גזרה אלא לבני בנאתא דהווא דרא בלחוד. **והרשב"א ז"ל כתב בחדושו בפ"ב דיבמות, והא דאמר שמואל לא זז משם עד שעשאו גוים גמורים, לאו ולמימרא דישראל שנעשה גוי גמור ועובד עבודה זרה שאין חוששין לקדושו, אלא אותם הוא שעשאו גוים גמורים מתחלתן והפקיעו קדושיהם.** הילכך אלו בני המשומדים, כל שאמם מישראל אפילו מכמה דארי, ואפילו גוי הבא על המשומדת, זרע הבן ההוא עד סוף כל הדורות, ישראל הוא, דאי לאו דבנאתא דהווא דרא אצטריי אצטרו, אי נמי גזרו עליהם להיות גוים גמורים גוי שקדש בזמן הזה אפילו לאחר כמה דרי חוששין לקדושו. אלמא לית להו [ל]בני אלו המשומדים דינא דגרים. והגע עצמך בן המשומדת שחזר בתשובה סלקא דעתך שיהא מותר בממזרת כדין גירי דלא אקרי קהל, כדאי' ביבמות ובקדושין, זה לא עלה על דעת, דאחינו הוא מכל מקום"....
 ז. ר' עובדיה מברטנורא (נדה פ"ז מ"ג) כתב לגבי כתמי כותים: "הבאים מבין הגויים

2. אלו דברי הבית יוסף (אה"ע סי' מד): "וכותי הוה עובדא ואצרכיה גיטא רב יהודאי ומר רב שמואל ריש כלה. בספר העיטור (שם), ואע"ג דאמרינן בפ"ק דחולין (ו.) דעשאו כגוים גמורים לכל דבריהם משמע להני רבוותא דהיינו דוקא לענין שלא נסמוך עליהם באיסור והיתר אבל להפקיע קידושיהם לא".
 וז"ל הש"ך (יו"ד סי' קנט ס"ק ה): "כותיים יש להם דין מומר לעבודת כוכבים - משמע דאסור להלוות מהן ברבית וכן משמע יותר בהעט"ז, וצ"ע דהא קי"ל בכמה דוכתי שגזרו על הכותים ועשאו כעובדי כוכבים גמורים, ודוחק לומר דוקא להחמיר שתהא שחיטתן אסורה וינ"נ אבל לא להקל דכיון שעשאו כעובדי כוכבים גמורים משמע דלגמרי עשאו כעובדי כוכבים גמורים ועוד דודאי אף להחמיר חומרא דאתי לידי קולא הוא ממקום אחר וק"ל וכן לקמן סי' רס"ו סעיף מ"ז כתבו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם והמחבר שגטי נשים ושחרורי עבדים פסולים בזמן הזה בעד כותי משום דקי"ל פרק קמא דחולין דעשאו כעובדי כוכבי' גמורים אע"פ שהוא קולא

בש"ך יו"ד סי' קנ"ט ס"ק ה' דס"ל דאף להקל המה כנכרים. וע' בתפל"מ שם השיג על הש"ך מפסק ש"ע הנ"ל. וכן הביא מחלוקת אחרונים זו המשנה אחרונה בנדה.

עולה שלגבי כותים חלקו האחרונים האם ריחוקם לגמרי וקבעו שהם נכרים לכל דבריהם להחמיר ולהקל, ולא כעונש אלא כקביעה כוללת. ולכאורה ניתן להעיר שהמחלוקת אם הם גרי אמת או גרי עריות היתה בזמן המשנה, אבל בדורות יותר מאוחרים — ר' אמי ור' אסי גזרו עליהם שיהיו עכו"ם לכל דבריהם. ונראה שכן סברו הרע"ב והש"ך, אבל הב"י לא סבר כן וצ"ע מדוע.

אמנם כל המחלוקת היא על הכותים שהרחקתם היתה מאוחרת מאד בזמן שסנהדרין כבר לא ישבה בלשכת הגזית, אולם על עשרת השבטים נראה שבי"ד שבלשכת הגזית החליט את דינם. ודבר המסתבר הוא שאם על דין עיה"נ או על נביא יושבת דוקא סנהדרין גדולה לא מסתבר שעל הוצאת שבט מעם ישראל או אפילו הוצאת יחיד כל בי"ד של דיני נפשות או אף קטן מכך יוכל לפסוק זאת, כאשר הדין הוא לא רק לגבי דיני עוה"ז אלא בזה ובבא. ומה שמצאנו דעות בגאונים ובראשונים שמומר דינו כנכרי לגמרי להחמיר ולהקל, הפסיקה לכך יוצאת לאותה דעה מלשכת הגזית אלא שמיושמת

אצל מומר זה, ואי"צ פסיקת בית דין מחדש. ולא קשה מהגזירה על הכותים, שכן לגבי הכותים כבר קדמה מחלוקת חכמים על טיבם, ואפשר שרבי אמי ור' אסי שריחוקם הכריעו לדורות שהם גרי אריות וממילא לא היו צריכים באותו דור כבר לבי"ד הגדול שבלשכת הגזית.

ומסתבר מאד שדוקא בית דין הגדול בלשכת הגזית הוא ורק הוא כשליח כלל ישראל הוא היכול להכריע בדינם של יחידים וכש"כ שבט בהחלטה כה חשובה.

ח. בחי' החת"ס (או"ח סי' לט על מג"א ס"ק ד) כתב: "ועי' בתויו"ט משנה ד פ"ז דנדה דתמה על כותים אי גירי אמת הן איך עשאו כנכרים לטהר נדות ואהלות שלהם. ונראה לפענ"ד שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה, ויחזרו לגוים גמורים אף להקל וזכר לדבר ראה ויתר גוים שהתיר להם ז' מצות אע"ג דלאו ראייה גמורה היא מ"מ כנ"ל והם נמנו וגמרו להוציאם מברית ישראל לגמרי. ובגיטין פירש"י שהמסור פרק עול תורה י"ל כיון שמוסר לתוא מכמר הרי מסר חבירו להעבירו על דת משה וישראל ואי לא דפריק עול תורה כולה לא עביד הכי. ומצינו בעזרא יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה משמע שהוציאם מכלל ישראל וכנ"ל".

היינו, החת"ס מודיענו שיש כח בכלל ישראל להוציא את המורדים מכלל ישראל.

שאם יקדשה אחר לא תהא מקודשת לו ולא תצטרך ממנו גט וכן בשחורוי עבדים הוי עבדו ופטור מהמצות וכ"כ שם סעיף פ' בשם הרמב"ם ור"ן וב"י שכותי בזמן הזה דינו כעובד כוכבים לענין מוכר עבדו יוצא לחירות וכתבתי שם שכן דעת הרב והוי קולא דמותר בבת חורין ואף להב"ח שם דכתב דהוי ספק היינו כדמפרש התם טעמא דכיון דלא הוי אלא קנס לא קנסו בכותי משא"כ בשאר דברים ע"ש ודוק, אלא ודאי הם עובדי כוכבים גמורים לכל דבר ואם כן מותר להלוות מהן גם כן ברבית".

חבל נחלתו

שכח האומה עמד בה לדון את אותם פושעים לא הוזקו לדרך ההוצאה מן הכלל.

י. כך כותב הרמב"ם בפירוש המשנה לחולין (פ"א מ"ב): "ואמרו הכל שוחטין, ואפילו ישראל משומד, ויש לכך תנאים ואז תהיה שחיטתו מותרת, האחד שלא יהא עובד עבודה זרה, לפי שאמרו משומד לעבודה זרה משומד לכל התורה כולה. והשני שלא יהא מחלל שבת בפרהסיא לפי שהכלל אצלינו מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבריו. ושלא יהיה מין. ומינים אצל חכמים הם הכופרים מישראל, אבל אומות העולם הרי קוראים לכופריהם בסימן היחס ואומרים מיני גוים. והם בני אדם אשר טמטמה הסכלות את שכלם והחשיכו התאוות את נפשם ופקפקו בתורה ובנביאים עליהם השלום מתוך סכלותם, ומכחישים את הנביאים במה שאין להם בו ידיעה, ועוזבים את המצוות מתוך זלזול, והכת הזו היא כת של ישוע הנצרי ודואג ואחיתופל וגחזי ואלישע אחר וכל ההולך בשטתם שם רשעים ירקב. ויודע שהאדם מן הכת הזו כגון שנראה מתבטל ממצוה מן המצוות מתוך זלזול בלי שיעיג באותו המעשה הנאה. האנשים הללו אשר זה תיאורם אסור לאכל משחיטתם, וכך אמרו תנו רבנן שחיטת מין לעבודה זרה פתו פתו כותי יינו יין נסך ספריו ספרי קוסמים פירותיו טבלים בניו ממזרים. וכן מתנאי המשומד הזה שמוותר לאכל משחיטתו שלא יהא צדוקי ולא ביתוסי והם שתי הכתות אשר החלו להכחיש את התורה שבעל פה כמו שבארתי באבות, ונעשה האמת אצלם הבל, ונתיבות האור חשך אפלה, בארץ נכוחות יעול, והם שקוראים אותם אנשי זמנינו היום מינים בסתם, ואינם

נראה שחז"ל ודורות שלפניהם השתמשו בכח זה דוקא כאשר לא היתה יכולת להענישו בבית דין. אבל בזמן שיש כח ביד בית דין לפעול עפ"י דיני הענישה הנוהגים בישראל לא השתמשו בכח ההוצאה מכלל ישראל. עוד סיבה לשימוש בכח ההוצאה מן הכלל הוא בזמן שהתוצאות לכלל ישראל מסוכנות וקשות כמו בעשרת השבטים או בכותים.

נראה איפוא, שהפעולות בשני המצבים אינם שווים, התגובה לגבי יחידים מורדים באה להחליף ענישה בזמן שאין כח בישראל להענישו בעונשי הגוף כאדם מעם ישראל. בעוד שההוצאה מכלל ישראל של קבוצות שהוציאו עצמן מעם ישראל היא הצבת גבולות וגדרים לכלל ישראל מי בתוכו ומי פרש ממנו.

ט. בהסבר זה של הוצאה כענישה והוצאה כקביעת גדרי האומה ניתן להבין את התייחסות הרמב"ם למינים. הרמב"ם כתב (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"א): "בימי ר"ג רבו המינים בישראל והיו מצירים לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם, וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד המינים וקבע אותה בתפלה כדי שתהיה ערוכה בפי הכל, נמצאו כל הברכות שבתפלה תשע עשרה ברכות".

השאלה העולה לאור הנלמד לעיל: מדוע לא הוציאו מכלל ישראל בקביעת בית דין כעשרת השבטים וככותים. נראה בעוד שלגבי עשרת השבטים והכותים היה יסוד משפחתי או שבטי עליו ניתן היה לגזור, על אותם מינים ראשונים שהיו מישראל לא ניתן להוציא כציבור, ואילו כיחידים כל זמן

מינים לפי אמונתם אלא דינם לענין ההריגה כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים, כלומר שמותר להרגם היום בזמן הגלות לפי שהם המבוא אל המינות האמתיות. ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב. אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארנו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג. וכן מן המקובל בידינו המפורסם למעשה כי האדם שעושה עברה שהוא חייב עליה מיתה בית דין כיון שאין אנו יכולים היום לדון דיני נפשות מחרימין אותו חרם עולם בספרי תורות אחרי שמלקין אותו ואין מתירין אותו לעולם". **והובאו הדברים אף בכפתור ופרח (פרק ה).**

וכן בסנהדרין (פי"א מ"ג) **כתב הרמב"ם:** "אבל אם אמר אין תפילין דרך כפירה הרי זה נהרג מפני שהוא מין לא מפני שהוא זקן ממרא. והבן את הענינים האלו היטב לפי שכבר הוקשה להרבה מן החכמים ענין זה וחשבו שזה שאמרו בתלמוד בזקן ממרא אינו חייב עד שיאמר כך ועד שיעשה כך ובתנאי כך וכך, שכל זמן שלא נשלמו אותם התנאים הרי זה מלט נפשו, ואין הדבר כן, אלא ענינו שאינו חייב משום זקן ממרא ופטור מדין זקן ממרא, אבל הוא חייב מיתה מצדדים אחרים, הראית אדם האומר שדעתו ואמונתו

השניות או השלוש שזה בלי ספק מכחיש דבר הכתוב ה' אחד האם נאמר שזה אינו נהרג או שהוא זקן ממרא, **אלא זה נהרג מפני שיצא מן הכלל**, כלומר מכלל ישראל שיש בהם חוטאים אשר אחד מהם כלומר אחד החוטאים זקן ממרא, לפי שאין זקן ממרא הורס חומות התורה ולא כופר בכל תורה שבעל פה כליל כמו צדוקין וביתוסין, אלא הוא איש המחשיב את דבריו על דברי בית דין הגדול, וחייבו הכתוב מיתה משום כבודו כמו שחייב מקלל אביו מיתה משום כבוד הוריו. ולפיכך יש אומרים זקן ממרא על פי בית דין שרצו בית דין למחול לו מוחלין לו, אבל אין הדין כן מן הטעם שהזכירו כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. אבל צדוקין וביתוסין הכופרים בתורה שבעל פה כליל ומסתפקין בתורה שבכתב וכפי שהם מבארים אותה אינם מן הסוג הזה, אלא הם מן הסוג שאומרים אין תורה מן השמים כמו שביארונו בפרק העשירי מסכתא זו כאשר קבענו יסודות התורה, אבל נהרגין אלו על הכפירה כדרך שנהרג מי שכופר באלהות או המכחיש נבואת משה. לפי שכל ההורס יסוד מאותם היסודות שביארתיו לך יצא מכלל התורניים".

נראה לפי דברי הרמב"ם שאותו מין הוא לחומרא מישראל ואם ח"ו יקדש אשה מישראל היא מקודשת, ודוקא מפני שהוא מישראל דינו למיתה, והוא נידון אף מדין רודף כפי שהבהיר בדבריו במס' חולין. אבל אין דינו להקל עלינו. לעומת זאת אם היה דינו כמשומד לפי דברי המאירי עפ"י הגאונים נחתך קשרו עם עם ישראל לקולא ולחומרא, ולא ניתן להענישו כאדם מישראל, לא כרודף שמורידים ולא בדיני סנהדרין.

יא. כך מובא במאמרי הראיה (עמ' 473

חבל נחלתו

לו בן ולא תלמדו את בניו תורה בבה"כ ולא תקברו לו מת ואל תכניסוהו לחברת מצוה ולא לחברת הרשות ושטפו כוס אחריו ונהגו בו מנהג נכרים. ואמרו חז"ל (מ"ק טו א) מנודה שונה ושונין לו נשכר ונשכרין לו. מוחרס לא שונה ולא שונין לו לא נשכר ולא נשכרין לו". והובאה תשובה זו אף בתשובות הגאונים (שערי צדק ח"ד ש"ה סי' יד) ובאורחות חיים (הל' שבועות ונדריים סי' יז). וא"כ **כענישה** נתקו עמו את הקשרים התורניים-חברתיים אבל לא יכלו לתקו מעם ישראל ורק הוציאוהו בצורה זו.

מסקנה

נראה לפי רוב הראשונים שגזירת הוצאה מעם ישראל היתה בעשרת השבטים ובכותים. מעבר לכך לגבי מומר לא הוציאוהו מכלל ישראל אלא בדינים מסויימים כענישה. ודוקא מה שלא הוציאוהו מישראל נותן את היכולת להענישו בדיני ישראל. ואפילו דיני חרם הם לענישה אך לא להוצאה מן הכלל³.

דברים שבע"פ: "עבודה זרה היא בודאי חמורה מכל שאר עבירות. ומי שמתדבק ח"ו בעבודה זרה באיזו צורה שהיא הרי הוא מנתק את עצמו מחיי האומה ומוציא את עצמו מכלל ישראל ונחשב מיד כאחד מרודפיה-מחריביה..."

ונראה שנלמד דין הוצאה מכלל ישראל מדין החרם כך כתב רב פלטי גאון (תשובות הגאונים – מוסאפיה [ליק] סי' י): "לאחר שמנדין אותו שלשים יום ואינו חוזר בו ממה שהיה בידו כותבין עליו חרם. ומוציאין אותו מכלל ישראל. ומה היא החרמתא. כך כותבין. פלוני בן פלוני לחכמים וראשי ישיבות וזקנים שלומכם ירבה. מודיעים אנו אתכם שפב"פ יש עליו ממון של פ' וחתכנו עליו ולא קבל. או עבר עבירה אחת ודנינו אותו ולא קבל. ונדנינו אותו שלשים יום ולא קבל. ולא חזר ולא תבע נדויו. וצוינו והחרמנו אותו אף אתם החרימו אותו בכל יום תמיד. הכריזו עליו שפתו פת כותי ויינו יין נסך ופירותיו טבלים וספריו ספרי קוסמים וחתכו ציצותיו ועקרו מזוזתו ולא תאכלו עמו ולא תשתו עמו ולא תמולו

3. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים: בימי הגאון ר' צבי פסק פראנק יצא פעם עתון ערב בכותרת "הרב פראנק פסק שכל יהודי רוסי מומרים" רח"ל. הסתכלתי לראות מה גוף הידיעה, והתחוויר לי שפלוגית בעלה נפטר ללא זרע של קימא רח"ל, ואחיו הי' ברוסי' ולנסוע לרוסי' למטרה דתית כקבלת חליצה הי' בלתי אפשרי, או שהאח שהי' קומוניסט, סירב, או פחד, לעשות מעשה דתי, ופסק הרב פראנק שהאלמנה מותרת מפני שמומר אינו זוקק ליבוס (אולי בצירוף היתרים אחרים שהכתב לא ידע או לא היה מעוניין לפרסם), ובמקום לכתוב "הרב פראנק התיר עגונה", כתב מה שכתב.