

**נועם**

**שנתון לבירור בעיות בהלכה**

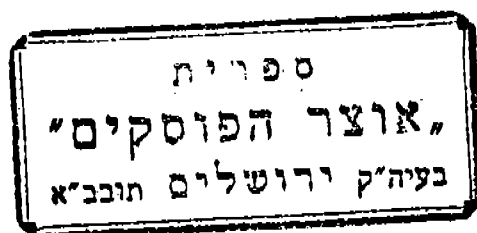


# נועם

שנתון

## לבירור בעיות בהלכה

ספר עשרים-ואחד



הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשל"ט  
ערב שנת-השמיטה

**בקשה לחכמי נועם**

נא לא לשלוח מאמרים שנתפרסמו  
או שעומדים להתפרסם במקום אחר.  
כמו כן מתבקשים להדפיס מאמריהם  
במכונת־כתיבה.

**כתובת המערכת**

מכון "תורה שלמה"

ת.ד. 5169. ירושלים

העורך: הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות

נדפס בישראל

דפוס "צור־אות", ירושלים



## האמת והשלום אהבו

כבר ידוע שהשלום מעלתו גדולה מאוד, עד כי שמו של הקב"ה הוא שלום, כמו שאמר רב המנונא משמיה דעולא: אסור לאדם שיתן לחבירו שלום בבית המרחץ משום שנאמר (שופטים ו, כד) "ויקרא לו ה' שלום" (שבת י, ב) ומכאן שהשלום עולה במעלתו על מדת האמת "כי מותר לומר "אמת" בבית המרחץ, ועם שחותמו של הקב"ה אמת (שבת נה, א) מ"מ אינה שמו של הקב"ה, אבל שלום שמו של הקב"ה הוא, לכך אסור לומר שלום בבית המרחץ... ואמרו: גדול השלום שהשם שנכתב בקדושה ימחה על המים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו (חולין קמא, א) דבר זה כי הש"י ג"כ שמו שלום, ולפיכך אמרה תורה שימחה השם על המים לעשות שלום, כי מחיקת השם הוא בשביל שמו של הש"י שהוא שלום, ודבר זה מבואר כי זה נקרא שהוא מוחק השם כדי לקיים השם שהוא שלום" (נתיבות, נתיב השלום פ"א). כלומר, על ידי מחיקת השם הוא כותב את השם מחדש על ידי עשיית שלום שהוא שמו ית'.

וכבר אמרו חז"ל: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום (יבמות סה, ב) "כי השלום חשוב מן האמת ולזה נאה לשנות מפני השלום" (יעב"ץ). יתר על כך, השלום הוא הנתיב אשר דרכו יבוא מלך המשיח במהרה בימינו. וכך שנינו:

"אמר רבי יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרוב, אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרוב המרוחקין בזרוע... ר"ש אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר (מלאכי ג) "הנני שולח לכם את אליהו הנביא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (עדיות פ"ח, ז).

ופירש בס' נצח ישראל (פנ"ג): "לעתיד תהיה הגאולה גם כן ע"י ב' האחד הוא המלך המשיח שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שע"י נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך תהיה מדריגת המשיח. והשני אליהו, שלא יהיה ענינו רק לחבר ולקשר ולסדר את ישראל הכל בחבור אחד... לדעת ר"ש יבוא להשוות

המחלוקת, שזה הדבר ראוי אליהו... שלא תהיה עוד מחלוקת בישראל ובשביל זה ישלח אליהו... וחכמים אומרים: שיבא להרבות שלום בעולם, כלומר מעלה שלו יותר עליונה, ולא לבד להסיר המחלוקת, כי לפעמים אין מחלוקת, מכל מקום אין שלום שיהיה להם לב אחד לגמרי, וראוי שיהיה העולם בלב אחד, כמו אבות ובנים שהם אחד לגמרי, וזהו תכלית האחדות, ולפיכך אמר שיעשה אליהו שלום בעולם לקרב את ישראל בחבור גמור, ולדברי הכל ענין אליהו ז"ל הוא הסדר והקישור שיהיה על ידו לישראל".

למדנו ממשנה זו, שהשלום הוא הכנה והכשרה לעם ישראל — לקבל פני המלך המשיח.

כתבתי דברים אלו לשם תוכחה לאותם אנשים באה"ק אשר בזמן האחרון עוסקים במחלוקת, הורסים את השלום והאחדות של עם ישראל, וחוסמים את הדרך להופעת הגאולה. מלבד זה הם גורמים במעשיהם לחילול שם שמים בעולם. כי במצב התקשורת של היום כל פעולה שלילית מתפרסמת מיד בכל העולם. ואני מבקש את הרבנים ות"ח בא"י שישפיעו מרוחם על הקרובים להם — למען השלום והאחדות. כמו שאמרו: "ת"ח מרבים שלום בעולם".  
וה' עוז לעמו יתן ויברך את עמו בשלום.

אלי יונג

ראש הוועד למען ה"נועם" בארה"ב

## התוכן \*

א	הרב ר' ירחם פישל פערלא זצ"ל	הערות על מדרש שכל טוב
כח	הרב משה פיינשטיין ראש ישיבת "תפארת ירושלים" ניו-יורק	מציאה בחדר הכספת של בנק
לא	הרב עובדיה יוסף הרב הראשי לישראל ראשון לציון	— — — —
לב	הרב משה נתן נמץ למברגר רב מאקווא — קרית אתא	— — — —
מ	הרב ישראל יעקב פישר רב דזכרון משה, ירושלים	— — — —
מב	אריה ליב רלבג רב בק"א אמשטרדם	בענין דלתות הראויות לינעל בק"ק אמשטרדם
פג	הרב שמואל הלוי ואזנר ראב"ד ור"מ זכרון-מאיר בני ברק	— — — —
פה	הרב ישראל יעקב פישר	— — — —
צא	הרב פנחס הירשפורנג אב"ד מונטריאל, קנדה	— — — —
צב	הרב חנוך דוב פרדוא אב"ד בלונדון	— — — —
צג	הרב חיים מיליקובסקי ראש ישיבת אמשינוב "שם עולם"	בדין אסור לו לאדם שיהנה בעוה"ז בלא ברכה
קא	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	מסירת שטחים מארץ ישראל לידי שלטון של נכרים — לאור התורה

\* סדר הדפסת המאמרים לפי סדר התקבלותם במערכת.

ק"ב	הרב אברהם הפוטא ראש ישיבת הרמב"ם וב"י, ת"א	השמוש בתרופות של אסורי הנאה
קכ	הרב יצחק אייזיק ליעבעס ראב"ד בי"ד ועד הרבנים בני-יורק	על דבר עונש מות לרוצחים
קל	הרב יהודה הרצל הנקון רב איזורי לבקעת בית-שאן	הצלת בני ערובה ופעולה צבאית
קס	הרב נתן אורטנר רב העיר לוד	הדלקת נרות במסיבת חנוכה
קסו	הרב מנחם סליי ירושלים	נטיעה ושתיילה בירושלים שבין החומות בזמן הזה
קעט	הרב יהודה שביב ר"מ בישיבת הר-ציון	כבוד ועונג שבת
קפד	הרב אלישע לנגנאור ירושלים	טומאת כהנים בקברי צדיקים
רלג	הרב יצחק ישעי' ווייס בני-ברק	ביטוח מכוניות והיבטיו לענין פטור המוזיק מתשלומים
רמב	הרב ח. א. פנמ רב "רמת-אביב"	בענין מצוה להחזיר גרושתו
רמח	הרב מנחם מ. פאליאקאוו רב דקהלת בית יצחק עדת ישראל, בלטימור—ארה"ב	בענין הוצאת שעון יד בשבת
רנב	הרב שמואל יששכר שפרכר רמת-גן	גילוח הזקן בחול המועד
רנד	הרב ד"ר אליהו יונג ניו-יורק	יחסי אנוש בתורת ישראל
רעג	הרב זאב דוב פלונים רב מרכז העיר, ירושלים	שער הלכה
רצ	הרב לוי ביסטריצקי רבה של קרית חב"ד בצפת	שער הלכה
שיד	הרב שלמה חיים הכהן אבינר רב ב"קשת", רמת הגולן	שער הלכה
שכו		קרן כבוד התורה



הרב ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל

## הערות על מדרש שכל טוב

במבוא, עמ' 48

קטע ט) איז ספרים חבר עוד. עוד ייחס לו הרב החוקר כו' ותמך השערתו כי נזכר שמה פעם אחת הספר שכל טוב כו' וכאשר שמתי עיני בהם ראיתי כי השערה זו אין לה יסוד ולא כיון יפה כו' מה שהביא בביאור לאיכה פסוק עורנו כתנור נכמרו וז"ל: ועיקר המדרש מתואר ומבואר בספר שכל טוב בפרשת יוסף ואחיו [מקץ מג, ל]. אין זה לשון רבינו מנחם, כי כאשר הביא את ספרו שכל טוב כותב תמיד כמו שפירשנו בספר שכל טוב או כמו שדרשנו.  
ע"י בפרשת בא י"ב, ח"ב.

בראשית, עמ' 6

את הקיני, זה שמלאי. ואת הקניזי, ערביי. ואת הקדמוני, טוטי. דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים אדום ומואב וראשית בני עמלק.  
צ"ל: עמון.

עמ' 9

ותקח שרה אשת אברם את הגר המצרית. לקחתה בדברים, התחילה לפתותה אמרה, אשריך שתזדק בגוף הקודש הזה.  
צ"ל: שתזדקק.

עמ' 16

יליד ביתך. זה שלקח ישראל שאינה מעוברת ע"מ שלא להטבילה שהרי היא גויה גמורה. ומגעה עושה יין נסך.  
צ"ל: שלקח ישראל [שפחה] שאינה מעוברת.

שם

ומגעה עושה יין נסך, ואם בן ברשות ישראל אינו מוהל ללשמונה.  
צ"ל: ואם [ילדה] בן ברשות ישראל.

## שם

ורבותינו דרשו ובן שמונת ימים ימול לכם, ואפילו אם חל שמיני שלו בשבת דוחה את השבת, וכל שאמו טמאה לידה כגון כהגת ולויה בת ישראל כו' כולן נימולין לשמונה ומילתם דוחה שבת, ויוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות נימול לשמונה, ואפי' דיוצא דופן אין אמו טמאה לידה, אבל לחלל עליהם את השבת פלוגתא. צ"ע דהא בגמרא שם מבואר דהא תליא, ולמ"ד דאין מילת יוצא דופן דוחה שבת פ"ל ג"כ דאינו נימול לשמונה עיי"ש.

## עמ' 17

תנן קטן נימול לח' לט' לי' לי"א ולי"ב לא פחות ולא יותר, כיצד כדרכו נימול לשמונה. נולד בין השמשות בחול נימול לתשעה מפני הספק כו' שכשם שאין מחללין יו"ט הראשון משום ספק, כך אין מחללין יו"ט שני מספק יש להשיב כו'. כאן חסר, ועי' לקח מוב דשם הדברים מתוקנים.

## שם

שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם (ויקרא כג, לו) שקידוש מועדים תלוין ואפי' בימי הנביאים לא הלכו אלא אחר קידוש ב"ד. צ"ל : מועדים תלוין [בב"ד] ואפי' בימי הנביאים וכו'.

## שם

החודש הזה לכם ראש חדשים (שמות יב, ב) כזה ראה וקדש שאין הדבר תלוי בראיית לבנה אלא בקידוש ב"ד כו' וכתוב זאת עולת חדש בחדשו (במדבר כח, יד) בחידוש קבועו בין נראה ובין לא נראה מקריבין קרבנו בזמן קבועו. משמע דס"ל דמאי דפליגי רבנן ור"א ב"ר צדוק במתניתין דפ"ב דר"ה כד, ע"כ אם לא נראה בזמנו, דלת"ק בין נראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו, ור"א ב"ר צדוק קאמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, היינו לומר דלת"ק מקדשין אותו דנוהגין בו קודש ומקריבין קרבנו, ולר"א ברבי צדוק אין מקדשין אותו שאין נוהגין בו קדושה, אבל זה תמוה מאד כמבואר שם במתניתין ובגמרא עיי"ש ובפ"ק דסנהדרין.

## בעמ' 18

אפס כי אם לא נראה בזמנו דקיי"ל כר"א בר צדוק. צ"ל : קיי"ל.

שם, שורה 18

מל ולא פרע כאילו לא מל, וחוזר על ציצין המעכבין ושאינו חוזר ונוטל על שאינו מעכבין.

מלת (ונוטל) נמחק.

שם, (בהערות) (אות מר)

קיי"ל כר"א בר צדוק. לא מצאתי עוד למה כוון.

משנה היא בפ"ב דר"ה בר ע"א עיי"ש.

עמ' 20

אלא בקטן בר ישראל שנולד כשהוא מהול דאמרי בית הלל דאין צריך להטיף ממנו דם ברית משום דמסתמא גוי מולים מקרי, וקיי"ל דהמודר הנאה מן הערלים מותר בערלי ישראל, והמודר הנאה מן המולים אסור במולי גוים משום דשייך מילה בגוי.

תמוה מאוד ע"י במתני' דנדרים לא ע"ב, וכיבמות ע"א ע"א. וע"י לקמן פרשת בא ו"ב, מ"ה, וגם בלא"ה הדברים מגומגמים, ולכן נראה ברור דנשתבשו דברים אלו בכת"י, וכצ"ל: משום דמסתמא נמי מולים מקרו וכו' מותר במולי גוים משום דלא שייך מילה בגוי.

עמ' 66, שורה 17

תקיעות של ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו ולא דמיין לתפלה. אלא לארבע מינים שבלולב.  
צ"ל: לתפילין.

עמ' 69

שופר של עולה ושלמים לא יתקע בו לכתחילה, ואם תקע בשופר גזול יצא. וכן בשל עבודה זרה, ושל עיר הנדחת, משום דמצות לאו ליהנות ניתנו. תמוה טובא דבגמרא מפורש דשל עיר הנדחת פסול ואפי' בדיעבד לא יצא משום דכתותי מכתת שיעורו דלשריפה קאי, ולא שייך בו טעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו, וע"י בתשובות הרשב"א ח"א סי' ה' עיי"ש.

שם

טומטום אינו מוציא (בתקיעת שופר) לא את מינו ולא את שאינו מינו, אנדרוגינוס מוציא את מינו לבד, מי שחציו עבד וחציו בן חורין הרי הוא כטומטום ואפילו לעצמו אינו מוציא.

תמורה דמומטום פשיטא דמוציא את עצמו ממנ"פ, ולא אמרו בגמרא דאפי' לעצמו אינו מוציא אלא בחצי עבד וחצי ב"ח עיר"ש.

#### עמ' 71, שורה 23

לא יכלה, כלומר לא ימנע, ודומה לו לא תכלא רחמין ממני (תהלים מ, יב) אפס כי יש לדרוש בלא הנכתב באל"ף, הוא לשון מסגר למנוע היוצא.  
צ"ל : בלא.

#### שם, שורה 24

וכל שהוא נכתב בה"א הרי הוא לשון מניעה בדיבור וגזירה.  
צ"ל : וכלה.

#### עמ' 73, שורה 17

כל מקום שנאמר קנין הרי הדבר סתם בין במתנה בין בתמורה, בין בכסף, בין בשטר, בין בחזקה עד שיפרוט לך במה קנה, וכל מקום שנאמר נקנה אינו אלא מקנת כסף ממש.  
צ"ל : מקנה.

#### שם, שורה 23

ארבע מקומות הן המגונים שבארץ ישראל, ואלו הן דנה, וקרית סנה, ותמנת סרק, וחברון.  
צ"ל : סרה.

#### עמ' 74, שורה 10

וחכם שמת כבודו בהספידו. וכל אדם חייבין לספדו כאילו הן קרובין, ושכר ההספד להרים קול.  
ברכות ו ע"ב.

#### עמ' 75, שורה 20

תגן נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף בשטר ובחזקה בכסף מנלן אמר חזקיהו דאמר קרא שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום וגו' ואימא עד דיהיב כספא לא קני עד דיהיב ליה שטרא, מי כתיב בכסף ובספר יקנו.  
צ"ל : ואימא אע"ג דיהיב.



## עמ' 83

וא"ר קטנה בין היא בין אביה יכולין לעכב. (ובהערות) וא"ר. צ"ל : וא"ר זירא.  
אין צורך להגיה דברייא היא שם, והוא ר"ת ואמר רבותינו.

## עמ' 87, שורה 5

קידשה בגזל ידיה, בחמס ידיה, בגניבה ידיה, או שחטף סלע מידה וקידשה  
אם שידכה מקודם לכן מקודשת.  
צ"ל : ידיה.

## שם, שורה 6

או שחטף סלע מידה וקידשה, אם שידכה מקודם לכן מקודשת, והגזל ישלם לאשה.  
כתב בן ע"פ הירושלמי שהביא הר"ן בפ"ב דקידושין ודלא כפירש"י עיי"ש.

## שם, שורה 19

ת"ר בשטר כיצד כתב לה על הנייר או על החרס, אע"פ שאינו שוה פרוטה בתך  
מקודשת לי, בתך מאורסת לי, הרי זו מקודשת.  
צ"ל : כתב לו על הנייר.

## שם, שורה 21

בביאה כיצד, כגון שאמר לה מבור לי בתך לביאה וכו'.  
צ"ל : שאמר לו מסור.

## שם, שורה 24

כך כל ענייני קידושין ע"י האב עד סוף שתים עשרה שנה, ומתחלת י"ג ולמעלה  
שנעשה בוגרות ואין לאביה רשות בה, רק היא מקבלת קידושה.  
בן כתב ג"כ לקמן דמ"א שנה ומחצה היא נערה, ומ"ב שנה ואילך נעשית  
בוגרת. והוא תימה גדולה דהדבר פשוט ומבואר בכל דוכתי בגמרא ובפוסקים דאינה  
נעשית גדולה עד י"ב שנה ויום אחד, ולא נעשית בוגרת עד י"ב שנה וששה חדשים.

## שם, שורה 28

היו (הקידושין) ע"י שליח, צריכין להיות בפני שני עדים כשרים ורחוקים, שיכירו  
האיש והאשה, ויראו מה שהוא נותן לה, וישמעו מה שהוא אומר לה, וכיצד קבלת  
החפץ, ואם הטמינם אחורי גדר אע"פ ששמעו דבריו, כיון שלא ראו מתת החפץ  
וקבלתו אינה מקודשת

מבואר מדבריו שאם ראו מתנת החפץ מאחורי הגדר בין החרבים מקודשת, וזה  
צ"ע טובא. ודעת כל הראשונים ז"ל לא כן הוא כמבואר ברשב"א פ"ב הזורק, ובפ"ב  
דקידושין מג ע"ב, ובשאר ראשונים וע"י בכ"י אה"ע פ"ב מב.

## שם

וכן המקדש בשני עדים פסולים, או בשני קרובין. או עד אחד כשר ואחד פסול דאורייתא אינה מקודשת, אבל עד אחד כשר ואחד פסול דרבנן חיישינן לה וצריכה גט. נראה שלא כתב כן אלא לרבותא דאפי' עד אחד כשר אינן קידושין גמורים, אבל ודאי אפי' שניהם פסולים דרבנן צריכא גט, דאין שום חילוק בין אחד לשניהם.

## עמ' 88, שורה 2

ת"ר האיש מקדש בו ובשלוחו כו' האשה מתקדשת בה ובשלוחה, דאמרה טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלא.

משמע מדבריו דמה"ט באשה לא אמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה, וזה תמוה דמבואר בגמרא ריש פ"ב דקידושין איכא וליכא נפק"מ בין איש לאשה אלא דבאיש איכא איסורא לקדש ע"י שליח, ובדירה ליכא איסורא עיי"ש. אבל המחבר לא הזכיר הך איסורא כלל וצ"ע.

## שם, שורה 6

האיש מקדש את בתו כשהיא נערה, פ"י מאחת עשרה שנה ומחצה עד סוף שתיים עשרה שנה, כל שכן כשהיא קטנה משנולדה עד שהיא בת י"א שנה ומחצה. תמוה. ועי' מוש"כ עה"ג לעיל. עמ' 87 שורה 24.

## שם, שורה 23

קיבל קידושי בתו קטנה מקודשת ובאותו קידושין מקבלת את גיטה וכו'. צ"ל : מקבל.

## עמ' 89, שורה 27

וכן האומר קדשתיך, והיא אומרת לא קדשת אלא בתי, היא מותרת בקרובין, והוא אסור בקרובותיה ומותר בקרובות בתה, והבת מותרת בקרוביו משום דאמרה, אמי לאו כל הימנה לאוסרני. וכן האומר קדשתי את בתך והיא אומרת לא קדשת אלא אותי. הוא אסור בקרובת הבת שהוא אסרן עליו. ובבת שהיא אסרה עליה. נראה מוונתו משום דהאם אסרה עליו במה שאמרה שהוא קידש אותה, וא"כ הו"ל בת אשתו לפי דבריה. אבל זה תמוה מאוד דאמאי לא נימא גם כאן דאמה לא כל הימנה לאסרה.

## שם, שורה 30

הרי זו מקודשת לי לאחר שאתגיר, לאחר שתתגירי כו' אינה מקודשת. צ"ל : את.

עמ' 90, שורה 1

הרי את מקודשת לי כו' לאחר שיחלוץ יבמין.  
ע"י לקמן פרשת וישב ל"ח, ל, עייש"ה, וצ"ע.

שם, שורה 6

הממנה שליח נאמן ואמר לו צא וקדש לי אשה בכל מקום שאתה מוצא והלך  
ונאנס כו' יש לומר חזקה שליח נאמן עושה שליחותו. והרי זה גאסר, בכל הנשים  
שבעולם. שבכל אחת ואחת יש לומר שמא אחותה קידש לו שלוחו כו' הוא ודאי אסור  
בהן שחזקה שליח נאמן עושה שליחותו.  
מדרשנה ושילש שליח נאמן, מבוואר דפ"ל דדוקא כשהוחזק לנאמן. והדבר תמוה  
דבכל דוכתי לא נזכר אלא סתמא שליח, דמשמע ודאי דמסתמא הכל בחזקת נאמנין  
הן, ולא מציאתי לו חבר בכל הראשונים ז"ל בזה.

שם

דאתמר בעל אומר לגירושין ושליח אומר לגירושין, ואשת אומרת נתנו לי ואבד  
ממני, ר' יוחנן אמר אין דבר שבערוה פחות משנים. (בהערות) ושליח אומר לגירושין.  
צריך להגיה ושליש אומר.  
לחנם שלח יד להגיה, דגירסא זו איתא נמי בשאלתות שם, ובה"ג הלכות גיטין  
עיי"ש. וזו היתה ג"כ גירסת הרמב"ם כנראה מדבריו בפ"ב מהלכות גירושין ה"א  
וה"ב עיי"ש.

עמ' 117, שורה 14

וישטום עשו וגו' עיקר מלת שטם. לשון שמירת דבר איבה וכו' וגם יש להביא  
ראי' מהא דאמרינן סיטומתא לא קניא. פי' חותם שחותמין בו העסק אם נותנין אותו  
ערבון אינו קונה, והחותם הוא דבר הנעשה לשמירה ולזכרון.  
כ"מ עד ע"א. אבל צ"ע דשם גרסינן סיטומתא קניא, וכן גירסת כל הראשונים  
ז"ל שם. ומש"כ אם נותנין אותו ערבון נראה כוונתו דלא נהיגי למיקני ביה אלא  
לעשותו לבטחון שלא יחזור בו מלקנות, אינו קונה קנין גמור אלא למי שפרע, ועיי"ש  
בגמרא ובראשונים.

עמ' 128, שורה 1

והנה אנכי עמך. שיהיו שלוחי מלווין אותך שהשליח הרי הוא כשלוחו.  
צ"ל : כשלוחו.

## עמ' 166

אלהי אברהם, קודש. ואלהי נחור, חול. אלהי אביהם, משמע קודש ומשמע חול.  
(בהערות) ב"ר פט"ז. וילקוט שם. (ורש"י על התורה, ומסכת סופרים פ"ד ה"ה).  
שם ליתא הכי עיי"ש.

## עמ' 168, שורה 18

ולא סבירא לן כרבא בהני שמעתתא, אלא ההיא דשריקא ונפל למאי חייב בה,  
ואי על למתא בעידנא דעיילי איגשי. אי נמי גנא פורתא, פשיעה הוי וחייב לשלם כו'.  
צ"ל : ונפל למאי חייב.

## שם, שורה 21

והלכתא כל מי שיכול לצעוק ולקבץ מצילין בין שומר שכר בין שומר חנם בחנם  
ולא עשה פושע הוא וחייב לשלם כו'.  
צ"ל : שומר שכר [בשכר] בין שומר חנם.

## עמ' 180, שורה 10

והיינו דאמרי רבנן, גרשאה נשקיד, מני ככיד כו'. פומבודיתא לווידך, אנשי  
אושפיזך.  
צ"ל : אנשי.

## עמ' 184, שורה 12

ומסתברא כעולא דאמר חוטין שבחלב אסורין ואין חייבין עליהן כרת כחלב, אלא  
חלב אמר רחמנא ולא חוטין.  
צ"ל : אלמא.

## שם, שורה 18

ואמרינן בר פולי הוה קאי קמיה דשמואל הוי קא מנקר איטמא, חזייה דהוה  
גיים בגיד הנשה, כלומר מניח שמנו כו' ולא היה מדקדק ומחטט אחריו ליטול את  
כולן בדרכ אסי בלובן כוליא דהוה גיים ליה, אמר ליה שמואל חותכין טפי. כלומר  
חטט הרבה אחריו כו'.  
צ"ל : בדרכ אסי.

## שם, שורה 20

אי לאו דחזיתך הוי ספי לן איסורא, אירתת בר פולי נעל סכיניה מידיו.  
צ"ל : נפל.

**שם, שורה 22**

אמר רב ששת מאי דשקיל בר פולי מן הגיד הוא דאסר ר"מ מה"ת דהוא תנא  
במתניתא, ומאי דשייר שייר מה דאסר ר"מ מדרבנן.  
צ"ל : דמתניתין.

**עמ' 185, שורה 34**

וכל איסורין שבתורה בששים חוץ מאותן דברים ששנינו ואלו דברים אסורין  
ואיסורן בכל שהוא וכו' כגון תרומה שהיא באחד ומאה.  
צ"ל : וכגון תרומה.

**עמ' 186, שורה 5**

וכן חתיכה של גבילה, וחתיכה של דג טמא שנתבשלו עם חתיכות כשרות בזמן  
שמכירו בששים דהיינו בנותן טעם, כולן אסורות.  
צ"ל : בנותן טעם [ואם לאו] כולם אסורות, ואם תאמר ליבטל בששים, שאני  
חתיכה הואיל וראויה להתכבד בה לפני אורחים לפיכך לא בטלה.

**עמ' 190, שורה 10**

קח לי את הילדה. לימד שלא הגיעה (דינה) לימי נערות, וזה בנין לכל נערה  
שבמקרא הגכתבות חסרות ה'. שאינה מגעת עדיין לימי נערות כו'.  
עי' כתובות מ ע"ב.

**שם, שורה 23**

אבל בת ישראל שנקנית לבר ישראל הרי היא קדושה כו' וכיון שנבעלת לו  
בטהרה ובמצוה היא מדבקת עמו. ולשון בעולה שהיא בעילויא וכן אמרו רבותינו.  
כתובות סא ע"א.

**שם, שורה 24**

שהאיש תוהא אשתו עולה עמו בחיים ובמות ואינה יורדת.  
צ"ל : תהא אשתו.

**עמ' 219, שורה 14**

ויקחהו וישלכו, חסר י' מלמד ששמעון לבדו לקחו והוא השליכו, וגם נדרש אם  
למקרא. שלקחו והשליכו בעצתם, והשליח הזה הוא כשולחיו. ואע"ג דאמרו רבנן  
אין שליח לדבר עבירה כו'.  
קידושין מג ע"א עיי"ש.

**עמ' 232, שורה 14**

וקיימא לן יבמה תפשי בה קידושין ולא הוי הולד ממזר.  
 ע"י לעיל פרשת חיי שרה כ"ד.

**שם, שורה 19**

והתנן זה הכלל כל שתיבעל לאחרים ולא תהא אסורה לו היה מתנה עמה וכו'.  
 צ"ל : ולא תהא אסורה לו [לא] היה.

**עמ' 233, שורה 14**

ואע"פ שהיבם הוא בן י"ג שנה ויום אחד, אסור לו לקדשה וליבמה עד משלם  
 שלשה חדשים, שאם תמצא מעוברת נמצא בא על אשת אחיו שלא לבנות ביתו ומגלן  
 דכי מלו תלתא ירחי מנכרא מילתא כו'.  
 צ"ל : על אשת אחיו שלא [הותרה לו] לבנות ביתו.

**עמ' 234, שורה 4**

אם תתן ערבון עד שלחך. ערב קונה ומקנה פעמים כולו ופעמים כנגדו.  
 צ"ל : ערבון.

**עמ' 235, שורה 14**

אלו הן קצות דרכי הערבון על סמך הערבון יהודה ותמר, ויתר דבריו על פרק  
 הזהב ומשכורת האומנין בשנים או חזין בשמלה. על סדר ישועות.  
 צ"ל : האומנין [בפרק האומנין] בשנים או חזין בשמלה.

**עמ' 236, שורה 5**

ר' אליעזר אומר בשלשה מקומות הופיע רוח הקודש כו' ובבית דינו של שלמה  
 דכתיב תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו כו' שלמה נמי פברה היא  
 מדהא מרחמי והא לא מרחמי אלא גמרא.  
 צ"ל : פברה היא.

**שם, שורה 6**

מדהא מרחמי והא לא מרחמי אלא גמרא.  
 צ"ל : מרחמא.

**שם, שורה 7**

באותו שעה גזרו בית דינו של שם שלא תתייחד אשה עם מי שאינו ירא שמים.  
תמוה טובא דפשוט בכל דוכתי דכל יחוד אסור אפי' עם כשר שבכשרים, וכן  
מבאר מדברי המחבר גופיה לקמן שהביא ראיה מיהודה ומיוסף עיי"ש.

**שם, שורה 11**

ואמר מר הבא על הארמית קנאין פוגעין בו והני מילי בצנעה וכמעשה שהיה,  
אבל בצנעה דגויה וכו'.  
צ"ל: והני מילי [שלא] בצנעה.

**שם, שורה 20**

שלא ימציא אדם עצמו למקום סתר שלא יתייחד עם אשה זולתי עם אשת חיקו,  
פן יסיתנו יצר הרע ויבאיש ריקוח שמנו ולא יכול לכבשו שכן דרך צפוני המסית  
להמריא עבד על מלכו.  
צ"ל: להמריד.

**עמ' 249, שורה 23**

וישלח המלך (פרעה) ויתירהו, והרכיבו בכסא מרכבת משנהו ויושיבו לאחיו  
ולאחיו בארץ גושן וכו'.  
צ"ל: לאביו ולאחיו.

**עמ' 254, שורה 25**

ואומר אל החרטומים. בשביל שהיו בעלי פה ופותחים פיהם לפני הכל, לכך  
נקראו חרטומי כו' פיו של עוף ושל כלי, נקרא חרטות בלשון רבותינו.  
צ"ל: חרטום.

**עמ' 283, שורה 18**

כי איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי כו' לכך הוא אומר שאולה שכל המאבד  
עצמו לדעת יורד לגהינם.  
ע"י מהר"ט סו"פ י"ב דכתובות, ולא מצאתי מקורו בעת.

**עמ' 285**

על צוארי בנימין אחיו. משני צדדי הצואר כדתנן השוחט מן הצדדין שחיטתו  
כשרה.  
חולין יח ע"א.

## שם

וכל הצואר כשר לשחיטה.

שם יט ע"ב.

## עמ' 287, שורה 13

ולבנימין נתן שלש מאות כסף. כתב ר' טוביה בלקח טוב. לפי שצפה ברוח הקודש שעתיד לצאת מבנימין, מרדכי שעולה מניינו רע"ד. הוסיף שמו עליו, הרי רע"ה, הוסיף עליהן אותיות אבותיו. בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני, שהן ק"ה הרי שלש מאות.

צ"ל : שהן כ"ה.

## עמ' 292, שורה 32

שכן דרך העולם כשאדם חשוב בא לעיר צריך לאושפיו להודיע הרי פלוני בא אליך.

צ"ל : להודיע לאושפיו.

## עמ' 295

לחם לפי הטף שיותר ממה שהתינוק אוכל הוא מפרפר. (ובהערות) ונכון יותר לגרוס מפרר.

אבל אשתמיטתיה שהוא מלשון הכתוב ויפררני (איוב מז) וכפירש"י ורלב"ג שם שהוא כמו פירורין עיי"ש. והמחבר בכוונה דקדק למנקט לישנא דקרא, וכן גם בלשון התלמוד בביצה יז ע"ב פרפר ביצה עיי"ש.

## עמ' 296, שורה 6

ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה, מלמד שהיה נאמן לו ולא היה גוזל כלים.

צ"ל : כלום.

## עמ' 312, שורה 11

וראשית אוני. מפרש במסכת נדה, מי שלבו דוח עליו אם ימות הרי זה בכור, יצא המפלת כמין חיה בהמה ועוף שאין לבו דוח עליו אם ימות שאינו בכור.

תמוזה דזה כר"מ, ורבנן פליגי עליה וכוותייהו קיי"ל, ריש פ"ח דבכורות, ובנדה שם. ולדירהו לא אתי קרא אלא למעוטי נפלים בצורת אדם, אבל בהמה חיה ועוף אפי' מבהן לא פטרי, דאפי' רחם לא פטר ולא מהך קרא נפקא עיי"ש.



## עמ' 320, שורה 19

אשר ישכבון הנשים (שמואל א, ב, א) אפשר חפני ופנחס שוכבין עם גשי ישראל והן שותקין, אלא מתוך שהיו משהין קרבנות הוולדות, מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבום.

צ"ל : הוולדות.

## עמ' 327

לחגוט את אביו, עיקר מלת חגט אין לה דמיון במקרא, ולבי רחש לדמות לה חגטה האמורה בדברי רבותינו דאמרי אתרוג שחגטו פירותיו. תמוה הלא מקרא מלא הוא התאנה חגטה (שיר השירים ב, יג).

## שם, שורה 34

ומעין תחלת בישול חגטה זו הוי חגטה האמורה ביעקב, שהיו הרופאים מבשלים עצי סממנין, ושרף עצי קטף דהיינו צרי, וסכין אותו וזו היא שריפה ששורפין למלכים. עי' פ"ק דע"ז יא ע"א.

## עמ' 328

אלא שבישול חגטת המתים ע"י אור \*, ובשול חגטת הפירות על ידי האש \*\*. \* צ"ל : אש. \*\* צ"ל : האור.

## עמ' 333

אבל ששמש מטתו חייב מלקות. (ובהערות) גמרא (מועד קטן כד), והובא בבה"ג. זה ליתא לא בגמרא ולא בה"ג. ונראה שהיתה לפניו הגירסא בגמ' חייב "מכות" במקום שלפנינו "מיתה".

## עמ' 335, שורה 13

קברו ביו"ט הראשון, אינו עולה למנין, אלא מונה שבעה ושלשים לאחר הרגל אבל קברו ביו"ט אחר של גליות מיסלק סליק. צ"ל : אחרון.

## שמות, עמ' 25, שורה 18

מלמד שהיה המטה (של משה) משמיע קול במצרים, מטה הייתי ונהפכתי לנחש ועוד מטה. וכן היד היתה משמעת קול, טהורה הייתי ונצטרעתי. צ"ל : ונצטרעתי.

## עמ' 37, שורה 26

ודרשו רבותינו שכל אותה שנה היה איוב מתייסר ביסורין שנאמר כן הנחלתי לי ירחי שוא ולילות עמל מנו לי (איוב ז, ג) כמה ירחים של מנין, הוי אומר אלו י"ב ירחי שנה כדאמרינן התם שנים למינייהו.  
צ"ל : למינייהו.

## עמ' 39, שורה 15

אמר אביי הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה. ויש מהן פטור אבל אסור. ויש מהן מותר לכתחילה. העושה מעשה בסקילה, האוחז את העינים פטור מסקילה אבל לוקה משום לא תעוננו כו'.  
כן כתב גם הרמב"ם בפיה"מ פרק ארבע מיתות, והרמ"ה שם סז ע"ב והרא"ם ביראים סי' פב ובפי' פט. ועי' סמ"ג לאוין נג, ובביאורי הרש"ל שם ובפרישה יו"ד סי' קעט ובשאר אחרונים שם.

## עמ' 40, שורה 2

לפי שכל מדות הגוף תלויין בלב כו'.  
בירושלמי דתרומות פ"ח ה"ה כל האברים תלויין בלב עיי"ש.

## עמ' 43, שורה 31

ואין לך דבר שהנשמה נהנית ממנה בלעדי הגוף אלא ריח הטוב. ולפיכך חייבים בני ברית קודש לברך על ריח טוב שנאמר כל הגשמה תהלל י' (תהלים קג, ו).  
ברכות מג ע"ב.

## עמ' 60, שורה 4

תני בתוספתא כל שמוציא עלים מעיקרו עשב הוא ומברכין עליו בורא פרי האדמה. וכל שמוציא עלים מעצמו אילן הוא ומברכין עליו בורא פרי העץ. — ומפרשי רבנן, כל אילן דבסתווא נתרי טרפיה ופיישין גוויזיה ועיילין מיא בגוויזיה ומפיק טרפיה מגוויזיה אילן הוא כו'.  
מונתו לכה"ג פ"ו דברכות עיי"ש. ועי' ג"כ באשכול ח"א סי' כט.

## עמ' 71, שורה 1

ותנן עיבור החדש בשלשה, והיינו חישוב דעיבור.  
בגמרא שם ובאוקימתא דרב אשי עיי"ש דף י' ע"ב.

## עמ' 74, שורה 30

אמר ר' יונתן מבפנים, דכתיב והיה הדם לכם לאות ולא לאחרים, ור' יצחק אמר לעולם מבחוץ, כדי שיהיו המצרים רואין ומעיהן מחתכין כו'.  
דבריו תמוהים דהרי לא נהגה מצוה זו אלא בפסח מצרים ולא בפסח דורות  
בדתנן בפרק מי שהיה טמא צו ע"א וליכא בזה שום נפק"מ לדתנא אפי' למשיחא.  
וי"ל נפק"מ לענין תפילין דכתיב והיה לך לאות על ירך, רצה לקמן עמ' 155, ועי'  
בחי' הר"ן סנהדרין טו ע"ב שור סיני בכמה.

## עמ' 75, שורה 23

אמר לו (לר' אלעזר בן עזריה) ר"ע והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון,  
אם כן מה ת"ל בלילה, בלילה הוא נאכל ואינו נאכל ביום — לר"א בן עזריה דאמר  
דעד חצות מדאורייתא היא לא יצא ידי חובתו.  
צ"ל: ואינו נאכל ביום [אמר רבא אבל מצה בזה"ז לאחר חצות] לר"א בן עזריה  
דאמר דעד חצות וכו'.

## עמ' 78, שורה 4

שכל אדם שאוכל בשר חי, בטילה דעתו אצל כל אדם.  
עי' מנחות צט ע"ב ובפ"ק דחולין טו ע"א וע"ב.

## עמ' 82

כי כל אוכל חמץ, אפילו בכל שהוא חייב מלקות. (ובהערות) צ"ע, וצריך להגיה  
מכות מרדות.  
טעות הוא, דהא בהדיא כתבו בשכל טוב כאן, ובלק"ט, שלא אמרו כזית אלא  
לענין ברת, וא"כ מבואר דס"ל דגם לענין מלקות דאורייתא לא בעינן כזית.

## עמ' 83, שורה 19

ואומר או מכור לנכרי (דברים יא, כא) במכירה ולא שאתה חייב ליתן (בו) [לו]  
במתנה.  
עי' ע"ז ב ע"א עיי"ש, וצ"ע.

## עמ' 86, שורה 1

ומנין שאינו יוצא משום מצה לא במעשר ולא בשתי הלחם, ולא בלחם הפנים.  
ולא בשירי מנחות. ולא בחלות תודה, ולא ברקיקי נזיר ולא בביכורים כו' יצאו אלו  
שאינן נאכלין בכל מושבות אלא לפני ה'.

תמוה טובא לכאורה דהא שתי הלחם באות חמין, וגם מאי ענין שתי הלחם לליל ראשון של פסח, ובמכילתא ובלקח טוב ליתא עיי"ש. מיהו נראה קצת די"ל דמיררי דעדיין לא הוקדשו ופסולי רק משום שנעשו לשם מצה שאינה נאכלת בכל מושבות ובפירש"י ותוס' פ"ב דפסחים לה ע"ב עיי"ש היטב. וא"כ גם בשתי הלחם י"ל דס"ל כדעת הר"ף ופיעתו דבעינן שימור משעת קצירה, וא"כ נפק"מ לענין אם היתה הקצירה לשם שתי הלחם דפסול למצה משום דלא נעשה שימור לשם מצה הנאכלת בכל מושבות. ובהכי גיחא נמו מאי דקשה לכאורה למש"כ הרמב"ם בפיה"מ פ"ב דמנחות מ"ב הלחם הפנים אינו נאכל אלא ביום עיי"ש. וא"כ למה לי קרא למעט שלא יצא בו י"ח מצה בליל פסח, אבל לפימש"כ א"ש, ועדיין צ"ע דהא שימור הוא דכתיב, וגבי שתה"ל לא שייך שימור.

### שם, שורה 17

וזה גופו של פרוזבול מוסרגי לכם ב"ד שבמקום פלוני כל חוב שיש לי ביד פלוני שאגבנו כל זמן שארצה והדיינים תותמין למטה או העדים כדי שיהא סומך על שטרו ולא יגוש את רעהו כל שנת השמיטה.

הוא תמוה דהרי במשנה פרק בתרא דשביעית מפורש הטעם כדי שלא ימנעו מלהלוות זא"ז ויעברו על השמר לך פן וגו' עיי"ש גם לאו דלא יגוש אינו נוהג כלל בכל שנת השמיטה דהא אין שביעית משמט אלא בסופה, וה"י אפשר לומר דמה שכתב כדי שיהיה סומך על שטרו וכו', היינו נמו לומר שיהא סומך על שטרו ולא ימנע עצמו מלהלוות — ולא יעבור על השמר לך פן וגו', וא"כ היינו הך, אלא דלפי"ז מש"כ ולא יגוש את רעהו כל שנת השמיטה הוא ללא צורך ולא ענין לבאן.

### שם, שורה 18

לפיכך אם הפרוזבול מוקדם לחוב כשר.

הוא תמוה שנמשך אחר לשון התוספתא סוף שביעית בגירסא שלפנינו עיי"ש. אבל בירושלמי שם מפורש להיפוך, וכן פסקו כל הפוסקים דכל שהיה מוקדם לחוב בכל ענין לאו כלום הוא, ודוקא אחר החוב הוא דמועיל, ומוקדם אינו אלא כשהקדים זמנו לזמן כתיבתו, ומאוחר הוא שאיחר זמנו אחר יום כתיבתו. ע"י בפיה"מ להרמב"ם שם דגם שם מפרש ממש בדברי המחבר כאן עיי"ש. אבל בחבורו פ"ש מהלכות שמיטה ויובל מפרש כמו כל שאר ראשונים וע"י בכ"מ שם. שוב ראיתי דגם דעת בעל העיטור ח"א אות פ' פרוזבול דקיי"ל כתוספתא ומפרש גם הירושלמי בדרך זה וחולק שם על רבינו נסים דס"ל דהך תוספתא משבשתא עיי"ש. וע"י ג"כ בכפתור ופרח פרק חמשים.

עמ' 88, שורה 13

והירח אות הוא בכל מולד ומולד לדעת תחלת החדש וסופו כי הולכת הלבנה בגלגל הרקיע ומהלכת כל יום.  
צ"ל : בשלשים יום.

עמ' 94, שורה 3

ואם היה זמן מעונן ולא ניראית הלבנה סמוך למולדה אפילו עד יום מלואתה מברך עליה ויוצא ידי חובתו.  
ע"י בשו"ת ספר יהושע או"ח סי' יד עיי"ש.

עמ' 97, שורה 35

אבל אם ייחד לו בית לגוי, אין ישראל זקוק לבער דהא ברשותיה דגוי קאי, דבשכירות קניא ליה לבית ובדידיה קא מעייל.  
תמוה דבגמרא מבואר דשכירות לא קניא ושאני הכא דא"כ לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך עיי"ש.

עמ' 99, שורה 8

וגרסינן בירושלמי כל האוכל מצה קודם זמנה כבא על ארוסתו בבית חמיו. ומדדייק ותני כבא על ארוסתו. אלמא לא בשאר ימות השנה קא מיירי כו'.  
מבואר שכן היתה גירסת המחבר בירושלמי שם, ולכך הוצרך לדייק דבשאר ימות השנה מותר ולא מיירי אלא בסמוך לזמנה מרקאמר כבא על ארוסתו, ומשמע מדבריו דעכ"פ מתחילת החודש אסור דהו סמוך לזמנה, אבל הגירסא שלפנינו בירושלמי כל האוכל מצה בע"פ וכו', וזו היא גירסת כל הראשונים ז"ל, ואפי' בע"פ קודם חצות נחלקו הראשונים ז"ל אם אסור, והיותר תימה דלקמן בפ"ב סי' קנ הביא המחבר גופיה דברי הירושלמי אלו כגירסא שלפנינו עיי"ש. ונראה שיש כאן חסרון שתי תיבות, וכצ"ל כל האוכל מצה בערב פסח קודם זמנה וכו', וכגירסת התוס' בפ"ב דפסחים לה ע"ב בד"ה מי פירות עיי"ש, אלא דע"כ לא יתכן לומר כן מדאיצטריך להוכיח דבשאר ימות השנה מותר מדיוקא דכבא על ארוסתו וצ"ע.

עמ' 108, שורה 20

אלו דברים שאדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח כו' ובמעשר שני והקדש שנפדו דקיימא לן דאין החומש מעכב.  
צ"ל : וקמ"ל.

### שם, שורה 21

והכהנים בחלה וקא משמע לן דלא בעינן מצה הראויה לכל ישראל.

צ"ל: בחלה [ובתרומה] וקא משמע לן וכו'.

### שם

אבל לא בטבל, אפילו טבל דמדרבנן, כגון שזרעו בעציץ שאינו נקוב, דלא יניק מן הקרקע. (ובהערות) דלא יניק מן הקרקע, הוספת המחבר.

אין זו הוספת המחבר, אלא זה לקוח מדברי רבינו חננאל ז"ל כאן עיי"ש בדבריו.

### עמ' 111, שורה 5

תנו רבנן אכל כזית צלי מבעוד יום פטור.

בברייתא איתא חייב, וגירסא זו מוכרחת כמבואר בסוגיא דהתם עיי"ש. אבל נראה דמשום דבגמרא מוקמינן לה התם אליבא דר"י אבל לרבנן פטור, ואנן כרבנן קיי"ל, לכך שינה המחבר בגוף הברייתא בכוונה ושנה בה פטור.

### עמ' 112, שורה 3

זה הכלל כל שהוא מין דגן הרי זה עובר בפסח, הרי אלו באזהרה, ואין בהם משום כרת אלא על חמץ ושאור בלבד ממש.

נראה דס"ל דאפי' בתערובות שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס ליכא כרת ואינו אלא באזהרה, וזה כדעת הרמב"ם בפ"א מהלכות חמץ ה"ו, אלא דמשמע דס"ל דאפי' כשאין בה כזית בכדי אכילת פרס אית בה לאו, וזה דלא כדעת הרמב"ם שם עיי"ש, ובכ"מ שם וצ"ע.

### עמ' 113, שורה 17

כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט כו' דאי תימא יניחנה בצק עד לערב וישרפנה הרי היא מחמצת, ואם תאמר יאפה מיד, כיון דאינה ראוייה לאכילה לא לכהן משום דהיא טמאה, ולא לישראל משום דהוא טבל כו'.

נראה דצ"ל דהוא בטבל כלומר שהוא במיתה בטבל לישראל, שלא הותרה תרומה אלא לכהן אבל לישראל קיימא במיתה כדמעיקרא קודם שהופרשה ועודה בטבלה ואפי' טמאה, דדוקא לכהן תרומה טמאה אינה אלא בעשה אבל ישראל לעולם במיתה כמבואר בתוספתא דתרומות פ"ו ובירושלמי פ"ב דביכורים ה"א, ובכ"מ הרמב"ם בפ"ו מהלכות תרומה ה"ו ובפ"ט מהלכות סנהדרין ה"ב עיי"ש, ובסמ"ג לאוין רנה.

**שם, שורה 24**

אבל בחלת חוץ לארץ שאין אוכלין חוליהן בטהרה כו'.  
תמוה מאי ענין זה לזה, והטעם פשוט משום דחלת חוץ קילא דאין עיקרה אלא מדבריהם.

**עמ' 115**

וגדי מקולס, היינו ראשו על כרעיו ועל קרבו אפילו בסתמא היינו דלא אמר גדי זה לפסח אסור ליכול בליל פסחים. (ובהערות) והמקור אשר שאב המחבר געלם ממני. מפורש להדיא בגמרא שם נג ע"ב, ובריש פרק כיצד צולין מבואר איזהו מקולס עיי"ש. ולשון המחבר הוא בלשון הרי"ף כאן עיי"ש.

**עמ' 116, שורה 12**

תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשע ומחצה, ובערב הפסח נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה וכו'. בערב פסח נמי דאיכא פסח אחריו מקדמינן לתמיד חדא שעה ועבדינן ליה בשבע ומחצה והפסח אחריו.  
צ"ל : דאיכא נמי.

**עמ' 117, שורה 20**

תניא אמר ר' יהודה לחכמים למה פוקקין, היינו דסותמין את העזרה שלא יצא הדם, אמרו לו שבח הוא לבני אתרן שיהלכו עד ארכבותיהם בדם וכי תימא הא קא הוי חציצה, לח הוא ואינו חוצץ, וכי תימא הא קא מיתוסי (מנייהו) [מאניהו], דמידלי להו.

ע"י בגמרא שם וצ"ע.

**שם, שורה 26**

כיצד תולין ומפשיטין (את הפסח) כו' וכל מי שאין לו מקום לתלות, היו שם מקלות דקין חלקין שלא ינתחו לגידים, מניח על כתיפו ועל כתף חבירו, והשלישי תולה ומפשיט, ר' אליעזר אומר י"ד שחל להיות בשבת, שאין רשאי לטלטל מקלות דאסור משום שבות, דהואיל ואפשר שמניח ידו על כתף חבירו הוי לה שבות שאינה צריכה, מניח ידו על כתף חבירו ויד חבירו על כתיפו ותולה ומפשיט.  
צ"ע, וע"י פירש"י.

**שם, שורה 31**

כיון שחשיכה יצאת כת ראשונה (לצלוח פסחיהן) תנא כל אחד ואחד נותן טייעין שמפשילין טעונן אחריהן וכו'.  
צ"ל : נהוג כטייעין.

## עמ' 118, שורה 19

שחטו (לפסח) שלא לאוכליו, ושלא למנויו, לערלים, ולטמאים בשבת חייב חטאת, לאוכליו ושלא לאוכליו, למנויו ושלא למנויו, למולים ולערלים, לטהורים ולטמאים. פטור מכרת כדדרשינן בעשותה אחת ממצות ה', אבל באיסורא ואמאי והרי תמוה מאוד מאי ענין זה לפסוק, גם תמוה מש"כ דקאי באיסורא ואמאי והרי פסח כשר הוא לכתחלה ומנ"ל דאיכא איסורא בהכי וצ"ע. וכפי הנראה דעת המחבר דלא ניתן שבת לדחות אצל הפסח אלא למו שחייב בעשייתו ולא לערלים וטמאים וכיו"ב, ומפרש שחטו בעליו לאוכליו ושלא למנויו שהם עצמם שחטוהו, ולאוכליו ושלא לאוכליו וכו' דפטור היינו משום דהו"ל שנים שעשאוה דפטורין מדכתיב בעשותה דדרשינן בפרק המצניע צב ע"כ העושה את כולה ולא העושה מקצתה, אבל כל זה תמוה, וגם קשה מאי איריא אוכליו ושלא לאוכליו וטהור וטמא אפי' שניהם אינם אוכליו ושניהם טמאים וכיו"ב פטורין מה"ט, ואולי ס"ל דלרבותא נקט הכי דאפי' בזה פטור אבל אסור, וזהו שמים המחבר וכתב אבל באיסורא קאי, אבל קשה לפ"ז מאי פריך עלה בגמ' שם פשיטא עיי"ש, וגם כולה פוגרא דפרק תמיד נשחט סא ע"כ לא משמע הכי כלל עיי"ש, וצ"ע ואכמ"ל בזה.

## שם

תנן אונן טובל ואוכל פסחו לערב, ותניא אינו מביא כשהוא אונן ואיפרק קושיין כו'. (ובהערות) וכל המאמר שהביא המחבר געלם ממני מקורו, ואיני יודע מדוע הביאו כאן.

פוגיא ערוכה היא בזבחים צט ע"ב, ק ע"א עיי"ש, ושייכא למשנתינו.

## בעמ' 119, שורה 1

אם מת אחר חצות שכבר נתחייב בפסח אין אנינות חלה עליו לדחות מעליו חיוב הפסח, אלא אעפ"י שהוא עכשיו אונן על מתו שוחטין וזורקין עליו ואוכל פסחו לערב, דכיון דאנינות לילה מדרבנן היא לא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת, שאין הפסח נאכל אלא למנויו.

אינו מובן מאי ענין זה לכאן, ואולי כוונתו בזה משום דליכא כרת אלא בעשיית הפסח ולא באכילתו, שאין בה אלא עשה כבשאר קק"ל לבעלים, וא"כ אין בזה מקום כרת, ולזה כתב שאין הפסח נאכל אלא למנויו, וא"כ רק מנויו חייבין באכילתו, ואם ידוע בשעת שחיטה שאינו ראוי לאכלו אינו במנויו ואינו יוצא בה י"ח גם בשחיטתו ועשייתו וממילא אית ביה כרת, והלכך התירוהו לאכול כדי שיהא בשעת שחיטה גברא דחוי לאכילה ויוצא בו י"ח. אבל תמוה דלפ"ז מפי הו"ל לומר



דאין הפסח נשחט אלא לאוכליו, ואולי משום דכאן מה"ת גברא חזי לאכילה ס"ל דהו"ל בכלל אוכליו, אלא משום דמנוויו לא חשיבי אלא אותן שנמנוין על אכילתו, וזה כיון דמדרבנן לא יאכל אין זה חשיב מנוויו והו"ל כנשחט שלא למנוויו, וכיו"ב בפסחים פט ע"א לפמ"ש הרמב"ם ספ"ג מהלכות ק"פ, והר"ש משאנץ בפ"י לספרא צו פרשתא ט' ברייתא ז' עיי"ש. וע"י סוגיא דפסחים פא ע"א עיי"ש, וצ"ע.

#### שם, שורה 21

נטמא הבשר והחלב קיים אינו זורק את הדם, ובמוקדשים היינו שאר קרבנות יחיד, אעפ"י שנטמא הבשר הואיל והחלב קיים זורק את הדם. הוא תמוה דפשיטא שאין שום חילוק בזה בין קרבן יחיד לקרבן ציבור וצ"ע.

#### שם, שורה 24

נטמא קהל או רובו או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשוהו בטומאה, ואין בו לגבי מזבח כלום דאינן יכולין לזרוק את הדם אלא בטהרה. תמוה מאוד דהרי קתני יעשוהו בטומאה, ובלא זריקה לא יצאו בו ידי חובתן ולא כלום הוא, גם תמוה אמאי לא והרי דוחה טומאה, והמחבר גופיה כתב לעיל איפכא. לפי הנראה זה לא קאי אלא על הכהנים טמאים והקהל טהורים, ומחלק בין היכא דהקהל טמאים או רובן טמאים דאז קרב הדם והאימורין בטומאה כמ"ש לעיל אות יג עיי"ש. אבל הכא שהכהנים לבד טמאים והקהל טהורים אין בו לגבי מזבח כלום דאין יכולים לזרוק הדם אלא בטהרה כיון שהקהל טהורים, אבל זה תמוה מאוד ותורה חדשה היא, ואין שום רמז וטעם לזה בשום מקום כלל וצ"ע. וע"י פסחים פט ע"א ובתוס' שם ד"ה או שהיו וכו' עיי"ש היטב.

#### בעמ' 120, שורה 7

אלמא קסבר רב חסדא טומאה דחוייה היא אצל ציבור כגון דחיית שבת שדחוייה מפני דברים שנאמר בהם במועדו. ע"י יומא מז ע"ב דאמרינן שבת הותרה בצבור טומאה דחוייה, עיי"ש.

#### שם, שורה 16

הפסח שבא בטומאה אין הציץ מרצה כו'. שנטמא כצ"ל. וצ"ע דבמתניתין שם ליתא הכי עיי"ש. וע"י פ"ב דמנחות טו ע"א בשיטה מקובצת שם בשם תוס' חיצוניות עיי"ש היטב בד"ה והכא.

## שם, שורה 17

נטמא הגוף של בעלים בין בשוגג ובין במזיד הורצה.

הדברים נפלאים מאוד דהא להדיא מפורש במשנה שם דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף בשום ענין, ומאי דאמרינן בגמרא טומאתו בין בשוגג בין במזיד הורצה וכו', לא קאי אלא אטומאת בשר ודם כמבואר שם בהדיא עיי"ש. ונראה דיש כאן חסרון והשמטת המעתיק, וכצ"ל נטמא הגוף של בעלים [אין הציץ מרצה אבל נטמא הבשר או הדם] בין בשוגג וכו'.

## שם, שורה 24

הפסח שיצא מן הבית, או שניטמא פסולו בגופו ישרף מיד בי"ד.

במתני' יצא סתם קתני, והיינו חוץ לירושלים אבל חוץ לבית לא מיפסל אלא בשעת אכילה דקרא דלא תוציאו בשעת אכילה הוא דכתיב, וגם לאו דוקא מן הבית אלא אפי' חוץ לחבורה בתוך הבית כמבואר בפרק כיצד צולין פה ע"א, וא"כ כאן דמיירי בי"ד לא נפסל ביציאה מן הבית, וע"כ לא מיירי מתני' אלא ביצא חוץ לירושלים. שוב ראיתי דגם בפיה"מ הרמב"ם פ"י יצא מן הבית, אבל הרע"כ לא פ"י כן, וגם הרמב"ם בפ"ד מהלכות ק"פ חזר בו עיי"ש ובתוס' יו"ט כאן, וע"י ג"כ ברמב"ם פ"ח מהלכות שאר אבות הטומאה הלכה ה'.

## שם, שורה 32

אבר שיצא מקצתו מירושלים ונפסל חותך עד שמגיע לעצם כו'.

תמוה דנקט כאן מירושלים, והרי אפי' ביצא חוץ לחבורה בתוך הבית מיפסל ביצא, ואולי לאו דוקא ולא נקט הכי אלא משום מוקדשין דסיפא, ומיהו ראיתי לרש"י לעיל פר ע"ב בד"ה אבר שיצא שפ"י ג"כ חוץ לירושלים אע"ג דשם בפסח לחוד מיירי עיי"ש. וכן פ"י רבינו חננאל ז"ל שם פה ע"א עיי"ש. ואפשר דפירשו כן משום דסתמא קתני ומשמע אפי' יצא ביום דאז לא מיפסל אלא בשיצא חוץ לחומת ירושלים, ולא מיפסל ביצא חוץ לביתו או חוץ לחבורה אלא כלילה בשעת אכילה כמבואר בתוספתא סוף פ"ו דפסחים ובירושלמי סו"פ כיצד צולין, ובמכילתא דרשב"י פ' בא עיי"ש.

## עמ' 121, שורה 8

שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד פסח אחד שחלקוהו לשני חלקים אלו הופכין את פניהם אילך ואלו הופכין את פניהם אילך שאם יראו אלו כנגד אלו היה נאכל כבשתי מקומות.

כן היא ג"כ דעת הרמב"ם בפ"ט מהלכות ק"פ ה"ג, וע"י בכ"מ שם.

### שם, שורה 13

מכאן שהפסח נאכל בשתי חבורות, יכול יהא נאכל בשתי מקומות, ת"ל בבית אחד יאכל כו' דברי רבי יהודה, וס"ל לר"י דיש אם למסורת דהכי קרינן בבית אחד יאכל. ור"ש שמע מתני' איפכא, דנאכל בשני מקומות ולא בשתי חבורות.  
צ"ל : מיני'.

### שם, שורה 14

וסבירא ליה יש אם למקרא.  
צ"ל : דסבירא.

### עמ' 122, שורה 4

שכח רבו מה שאמר לו לעבדו, ושחט עבדו גדי וטלה, שניהם יצאו לבית השריפה ופטורים מלעשות פסח שני, אמר אביי לא שנו דפטורים אלא ששחט רבו אחר זריקת הדם.  
צ"ל : ששחט.

### עמ' 123, שורה 3

ר' שמעון אומר באנשים חובה בנשים רשות.  
צ"ל : אומר [פסח] באנשים חובה.

### שם, שורה 13

ובית הלל אומרים כל הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר, מה הפורש מטומאת קבר טמא שבעת ימים, אף גוי הפורש מן הערלה טמא שבעת ימים ולהכי צריך טבילה נמי בשמיני.  
צ"ל : בשביעי.

### שם, שורה 23

איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים לירושלים דהיינו ט"ו מיל וכמידתם לכל רוח דברי רבי עקיבא, ר' אליעזר אומר מאיסקופת העזרה ולחוץ כו' וקיי"ל כרבי יוסי דקם בשיטתיה דרבי אליעזר, ולא אמרינן הלכה כרבי עקיבא במקום רבו. הדברים תמוהים דפשוט ומבואר בכל דוכתי דקיי"ל הלכה כר"ע לגבי ר"א אע"ג דרבו הוא, משום דר"א שמתו הוא, וטפי הו"ל לומר דאין הלכה כר"ע מחביריו, וכאן ר"י קאי בשיטת ר"א והו"ל רבים נגד ר"ע. אבל באמת גם זה תמוה דהא עולא ורב יהודה ס"ל בגמרא שם כר"ע, וא"כ ודאי דהכי קיי"ל. וכן פסק הרמב"ם בפ"ה

מהלכות ק"פ עיי"ש, ובפרט דלחד תנא גם ר"א כר"ע ס"ל כמבואר בגמרא שם עיי"ש. וביותר תמוה מגמרא ערוכה בברכות פרק כיצד מברכין לו ע"כ דאמרין ר"ע במקום ר"א עבדינן כוותיה עיי"ש. ועי' מש"כ שם תלמידי רבינו יונה.

#### עמ' 127, שורה 9

זכור את יום השבת לקדשו, זכריהו על היין בכניסתו לקדשו על שולחנך, אשכחן שבת, לילי פסחים מנלן, דכתיב זכור את היום הזה אשר יצאת ממצרים ואתיא זכור זכור משבת, ושאר ימים טובים דרשינן להו במסכת שבת.  
ליתא שם. ועי' במכילתא פ' יתרו, ובפסחים קו ע"א, ובה"ג ריש הלכות קידוש והבדלה.

#### עמ' 130, שורה 30

תניא נמי הכי יכול יהיו כורכין למצה ומרור בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן ת"ל יאכלוהו דמשמע זה בפני עצמו, וזה בפני עצמו. והשתא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבא.  
צ"ל : כרבנן.

#### עמ' 146, שורה 8

כל בן נכר לא יאכל בו, כו' ישראל משומד קרוי בן נכר שנאמר, כל בן נכר ערל לב וערל בשר ערל לב זה ישראל ונשתמד.  
צ"ל : שנשתמד.

#### שם, שורה 30

בבית אחד יאכל, בחבורה אחת הכתוב מדבר, היינו דאינו נאכל אלא למנויו עליו כו'.  
כן הוא גם דעת הלקח טוב כאן דחבורה אחת היינו אותן שנמנו עליו, ושתי חבורות היינו אותן שלא נמנו עליו, ולפי"ז למ"ד דפסח נאכל בשתי חבורות ס"ל דפסח נאכל שלא למנויו וזו שיטה חדשה, וצ"ע"ג מסוגיא דפסחים פו ע"כ עיי"ש.

#### עמ' 147, שורה 8

השובר עצם בטהור לוקה המותיר בו אינו לוקה כו' והשובר בטמא אינו לוקה וכל שכן המותיר בו.  
הוא תמוה טובא לכאורה דהרי בטמא לא שייך כלל לאו דלא תותירו כיון דאפור באכילה וצ"ע. ונראה שיש מקום לזה ע"פ מש"כ בצל"ח פסחים כח ע"א עיי"ש.

## עמ' 149, שורה 22

אף בכור בהמה אינו נוהג בלויים.

הדברים תמוהים הרבה שהם נגד משנה ערוכה בפ"ב דבכורות יג ע"א דתנן הכהנים והלויים חייבין שלא נפטרו מבכור בהמה טהורה עיי"ש, ואין שום חולק על זה. ועי' ג"כ שם לעיל ד ע"א, והמחבר עצמו כתב כן לקמן בסמוך פי"ט דאינם פטורים אלא מבכור בהמה טמאה אבל בכור בהמה טהורה דידהו קדוש, וכאן מיירי בבכור בהמה טהורה כמבואר במש"כ בסמוך ולפי שהוא אומר והבאתם שמה וכו' שומע אני אפי' הוא במקום רחוק וכו', ומה בכור אדם אתה מטפל בו וכו' וכל זה אינו אלא בבכור בהמה טהורה.

## עמ' 152, שורה 32

ואע"ג דקיי"ל ר' יהודה ור' מאיר הלכה כר' יהודה דאמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו.

צ"ל : הלכה כר' יהודה [בהא הלכה כר"מ] דאמר וכו'.

## עמ' 162, שורה 19

וכשיתחיל לתת הקלפים בבתים מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות תפילין.

בפרק התמלת מב ע"כ מסקינן דאין צריך לברך על עשיית תפילין, והמחבר נמשך בזה אחר הירושלמי סוף ברכות והובא בתוס' במנחות שם כר"ה ואילו עיי"ש. וצ"ע דנקט בירושלמי נגד תלמודא דירן.

## עמ' 166, שורה 17

וכל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמש לאוין.

בגירסא שלפנינו אי' חמש עשין, ועי' בבבלי העיטור ח"ב סוף הלכות תפילין ובתש"ו מהר"ם מר"ב ח"ג סי' רכד עיי"ש וצ"ע.

## עמ' 217, שורה 3

קורה היוצאת מכותל זה ואינו נוגע זו לזו פחות מן ג' טפחים אין צריך להביא קורה אחרת, פירוש דכלבוד דמי ג' טפחים צריך להביא קורה אחרת, פחות מן ד' אין צריך להביא קורה אחרת.

צ"ל : קורה אחרת [רשב"ג אומר] פחות מן ד' בו.

## עמ' 223, שורה 7

וכן ישראל ששבת בבקעה והקיפיה גוים מחיצה בשבת מהלך אמה ומטלטל בכולה.

צ"ל : מהלך [אלפים] אמה.

## עמ' 245, שורה 9

לחם יומים, לחם כשני יומים, שכל יום ויום היה המן יורד פרוטות ופרוטות קטנים כזרע גד, וערב שבת היה יורד כפול פתים פתיות א' כשתי פרוטות. תנחומא השלם כאן, ושם איתא פרודות עיי"ש.

## עמ' 249, שורה 23

ואמרו רבנן קל וחומר גיתן לכל אדם לדרוש, גזירה שוה והיקש לא ניתנו לדרוש. בן פירש"י ג"כ בסוכה לא ע"א. ועי' בתוס' שם ד"ה ור"י וכו' שכתבו דתימא גדולה היא עיי"ש. וכן פירש"י במנחות פב בד"ה זאת וכו'. ועי' במל"מ פ"ב מהלכות ק"פ ובשאר אחרונים מש"כ בזה, ועי' בירושלמי פסחים פרק אלו דברים ה"א, דאמרינן שם אדם דן ק"י לעצמו ואין אדם דן גזירה שוה לעצמו לפיכך משיבין מק"י ואין משיבין מגז"ש עיי"ש. ולפ"ז כיון דקיי"ל אין משיבין על ההיקש ג"כ כמו על גז"ש, משמע דגם היקש אין אדם דורש מעצמו כגז"ש כדעת רש"י והמחבר.

## עמ' 256, שורה 22

ואין מדליק נר חנוכה בפתילה ישנה.  
עי' במס' סופרים פרק כ' הלכה ד' דמפורש איפכא.

## עמ' 268, שורה 4

פרתו של ר' אליעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים, תנא לא שלו היתה אלא של שכינו.  
בגירסא שלפנינו של שכנתו. ועי' ג"כ בירושלמי כאן בזה.

## עמ' 273, שורה 7

והיודע שהוא שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל מלאכה ומלאכה.  
לפנינו הגירסא במתני' על כל אב מלאכה. ועי' בפירש"י והרע"ב שנדחקו בזה, אבל במשנה שביירושלמי הגירסא כמש"כ כאן עיי"ש, וגם בגמרא הובא לשון המשנה בגירסת המחבר עיי"ש.

**עמ' 274, שורה 3**

אמר ר"ל התולש חייב משום נגזז.  
צ"ל : נזוז.

**שם, שורה 15**

והכותב שתי אותיות. ת"ר כתב אות אחת גדולה וכו'.  
צ"ל : שתי אותיות [והמוחק ע"מ לכתוב שתי אותיות] ת"ר כתב אות אחת.

**שם, שורה 18**

הבונה והסותר, רבה ור' זירא דאמרי תרווייהו כל מידי דאית בי' גמר מלאכה  
חייב משום מכה בפטיש.  
צ"ל : הבונה והסותר [המכבה והמבעיר המכה בפטיש] רבה ור' זירא דאמרי  
תרווייהו כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש.

**עמ' 275, שורה 7**

דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תילתא מיא לאו חמרא הוא.  
צ"ל : תלתא.

**בעמ' 280**

אבל אדם חי דנושא את עצמו דברי הכל דפטור עליו מקרבן חטאת, אבל איסורא  
מיהו עביד. (ובהערות) הרי"ף.  
טעה בזה, כי ליתא ברי"ף מזה כלום, עיי"ש.

**עמ' 333, שורה 5**

והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך, הגדל חסר וי"ו, דלא תימא דבר של גדול  
כגון שבט, ונביא השקר, וכהן גדול, משום דלאו מהכא נפקא, אלא הדבר הגדול,  
דין שהוא גדול ומופלא כו'.  
ע"י פ"ק דסנהדרין טז ע"א.

## מציאה בחדר הכספת של בנק

הנה בדבר מציאה שמצא אחד לפני שנה במקום הנעשה ליכנס שם האנשים שיש להם תיבות שמירה שם ששוכרין מהבאנק ובאים לשם כל אחד מהאנשים כשצריך ליקח משם במפתח שיש לו כל הזמן שדלתות הבנק פתוחות, ומסר המציאה להמשטרה ונתנו לו כתב חתום שיחזירו במשך זמן אם לא ימצא האובד, ועכשיו אחרי עבור שנה ופרסמו את האבדה ולא בא שום אדם התעורר להם ספק אולי כיון שנמצא במקום השייך להבנק שייכת להבנק אף שהוא מקום דריסת בני אדם, ורוצה כתר"ה שאכתוב בזה דעתי העניה.

הנה במצא בגל ובכותל ישן שהוא של המוצא וכן במצא בחנות ובשלחנות ובלוקח מן התגר הקשו בתוס' בב"מ דף כ"ו ד"ה דשתיך דליקני לו חצרו לבעל הגל וכותל ובעל החנות ותימצו דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאו לעולם, ומפורש ברא"ש שם גם בהא דעשאו פונדק לשלשה נכרים ומצא שם אבדה דהרי אלו של המוצא כתב בטעם שלא קנה בעל הפונדק מטעם דכיון שהוא פונדק ומשכירו תמיד אין עתיד לימצא לבעל החצר, הרי שסובר דמה שלא עתיד לימצא לבעל החצר מחמת שיקחנו המוצא גמי דינו כמו שלא מצוי לימצא לבעל החצר מצד המציאות, ואינו מחלק בין שהשוכרים הפונדק יהיו ישראלים או נכרים, דלבד דלא מחלקי בזה, הרי הוא מוכרח מהא דעתה השכיר לישראל ואם כשהדרך לשכור לישראלים היה קונה בעל החצר משום דישראל יחזיר לו, הרי יש לו לבעל החצר לקנות עתה דהרי היה עתיד אבדה זו לימצא לבעל החצר ומה לנו שאחר שיצא ישראל זה אפשר ישכיר לנכרי, אלא ודאי שאין חילוק, וגם בבאנק שהדרך רק לישראלים גמי לא קנה בעל החצר, משום דמה שנעשה החצר שמור ע"י אחרים אינו מחשיבו לשמור שיתחשב כידו ושלוחו של בעה"ב. וכוונת הרא"ש במה שכתב דכיון שהוא פונדק ומשכירו תמיד אין עתיד לימצא לבעל החצר, הוא דאילו בית שהוא משכירו לזמן גדול שברוב הפעמים איכא הפסק בין שוכר לשוכר שלכן הדרך שבעה"ב נכנס בתוכו אחר שיצא הראשון ונכנס שוכר אחר ואף כשנודמן לו תיכף שוכר אחר נכנס תחילה לראות אולי צריך תקון, וגם בתחילת שכירות של השני



נכנס עמו להראות לו הבית ששוכר שלכן היה עתיד לימצא לבעה"ב וקנה וממילא אף שנודמן שלא נכנס הוא של בעל הבית ויצטרך שוכר השני להחזיר המציאה לבעל הבית, אבל בפונדק שמשכירו תמיד ללינת לילה אחת ואף לאיזה ימים אין הדרך שבעל הפונדק יכנס שמה בין אחד להשני דברוב הפעמים ליכא הפסק שבכל עת מצויין עוברי דרכים שצריכין ללון איזה לילות כדפרש"י מה זה פונדק, וגם לא מצוי כל כך שיצטרך ליכנס בין אחד להשני מה לתקן שאין מקפידין כל כך, שלכן לא היה עתיד לימצא לבעה"ב ולא קנה.

ועיין בש"ך סימן ר"ס סק"ח לענין מצא מעות בחנות וחצרו לא קנה משום דלא סמכה דעתיה כיון דרבים נכנסין ויוצאין ואפילו איתיה בחנות לא מהני עומד בחצר אלא היכא דמצי לשומרו ויכול לעכב שלא יטלוהו אחרים אבל הכא כיון דלא ידוע דאיתיה שם ורבים מצוין שם לא קניא ליה חצרו, והוא מהרא"ש סימן י' שלכאורה תמוה הא פסק הרא"ש לעיל מזה בסימן ו' שברוב ישראל צריך להכריז אף שהוא ברה"ר בדבר שיש בו סימן, וא"כ מ"ש דלענין לקנות בעל החנות במציאת מעות בחנותו לא קנה מטעם דרבים נכנסין ויוצאין, אלא הוא מטעם דלענין לקנות שבעינן שיהא החצר משתמרת דרך אז נחשבת כידו כדכתב הנ"י בשם הרנב"ר דכל שהיא משתמרת למי שהוא זכות לו כידו היא שאף מה שבא לידו בחצר המשתמרת הוא נותנו ויד אריכתא הוא, ובודאי לא יתן דברים שלו במקום שרבים מצוין אף שכולן ישראלים משום דעכ"פ לא יחשוב זה למקום שמור כל כך ולכן אין להחשיבו כידו לקנות מה שמונח דברים של הפקר ומציאות דאין בהן סימן מאחר דלא סמכה דעתיה להחשיבו מקום משומר, ועי"ש בש"ך שמביא עוד יותר מראב"ן דבתים שלנו שהרבים דורסין בהן ומוצאו שם הרי הוא שלו דדומה לחנות הוא, והוא משום דבתים שלהן שהיו ברחובות שדרים שם רק יהודים היו רגילין ליכנס כל אחד לתוך ביתו של חברו בכל עת שירצו בלא דפיקה על הדלתות כמו שנכנסין לחנויות שלא היו מקפידין על זה אף דודאי היה הרגילות רק ליכנס למכירים מ"מ נסתלק בזה חשיבות ידו מבתים אלו דעכ"פ לא סמכה דעתיה על מקום זה כלידו.

ואם כן ברור ופשוט דמקום זה שנכנסין שם כל מי שיש לו שם תיבת שמירה השכורה לו הוא מקום שהרבים מצוין שם והוא של המוצא ולא שייך כלל להבנק, וכשיטלו זה הבנק יהיה זה גול מהיחיד שכבר קנה שהרי הוא דבר שאין בו סימן דכבר קנה ואף שרצה להחמיר על עצמו ומסר להמשרה לפרסם בעתונים שמא ימצאו הבעלים ויחזירו לו, לא הסיח דעתו מלקנות דהרי בשביל זה נתנו לו כתב חתום שיחזירו לו במשך הזמן כשלא יבואו בעלים לתבוע.

ומה שאומרים שיצא חוק שצריך המוצא למסור לבעל הרשות את האבידה, ודאי לא על אופן כזה הוא שהרי הוא דבר שאין בו טעם לומר שמקום זה אף שהוא שיווי

ממון דבית זה שלו דהבנק אין להחשיב זה רשותם אלא שהוא בדין רה"ר לענין זה. אבל לדינא אף אם קבעו חוק כזה הוא גזל ממש שליכא דינא דמלכותא להתיר גזל, וראיה מדף כ"ח דתניא משרבו האנסין התקינו שיהו מודיעין לשכניו ולמיודעיו ומפרש בגמ' מאי משרבו האנסין דאמרי אבידתא למלכא, שפשוט שגם המלכא לא אמר שמי שאבד איזה דבר הוא למלכא אף שנודעו הבעלים שלא מסתבר שאף מלכות רשעים יאמרו דבר כזה, אלא אמרו שאם לא ימצאו הבעלים הוא למלכא ולא להמוצא שזה אפשר שתיקנו המלכות מחמת שלא טרח בה ותיקנו זה בשביל טובת המוצא, הרי שגם ע"ז ליכא ענין דינא דמלכותא שלכן תיקנו משום שכזה אינו דינא דהוא דינא דגזלנותא, ומה שלא חשו לטובת האובד משום דלא שכיחא, ואף אם נדחוק לומר שמלכות הרשעה אמרו אבידתא למלכא אף כשנמצאו הבעלים, יש להוכיח מעובדא דר' אמי דאשכח אודיאי דדינרי וחזייה בר נש דקא מירתת שלא יאמר למלכא עד שאמר לו דלאו פרסאי אנן דאמרי אבידתא למלכא, הרי ר' אמי היה סבור דשם היה דינא דמלכותא שהוא למלך, הא הו"ל להביאו למלכות ולמה מירתת, אלא ודאי דגם מה שאמרו אבידתא [למלכא] כשלא נמצאו הבעלים הוא למלכא ולא למוצא נמי הוא דינא דגזלנותא ורשאי למישקל לעצמו, וכ"ש שלא שייך דינא דמלכותא במה שיתקנו לבעל הרשות כשאינו כן לדינא.

## מציאה בחדר הכספת של בנק

בתשובה לשאלתך \* בענין מה שמצאת מעטפה ובה ניירות ערך בקרקע חדר הכספת של הבנק, ומסרת אותם למשטרה, והמשטרה השתדלה למצוא את בעל האבידה, ועברה יותר משנה ולא נמצא בעל האבידה, ובקשת לדעת חוות דעתי על פי ההלכה. אם המציאה שייכת לבנק או יש להחזירה ליד מוצא האבידה ? והנני להשיב, לאחר העיון, שעל פי ההלכה אין כל זכות לבנק לקבל את ניירות הערך, המציאה הנ"ל, ועל המשטרה להחזירם לך בתור מוצא האבידה.

\* הרה"ח ר' אלעזר הנדלס הי"ו. כדאי לציין שגם שופט המחוזי מר. יהודה וייס הגיע למסקנה דומה לזו של הרבנים, ואלו דבריו: "מסקנתי הסופית היא איפוא להעתר לבקשה, כמבוקש, ולהצהיר שהמבקש [= ר' אלעזר הנדלס] הוא המוצא של שני אגרות מלוה פיתוח... (ח' מ' אב תשל"ח)". בתוך פס"ד שם כותב השופט: "ברור לי שעמדתו התקיפה [של ר' אלעזר הנדלס] למסור את האגרות אך ורק לידי המשטרה, נבעה אך ורק מתוך דאגה כנה למציאת בעל האבידה, הוא סבר בכנות כי מחובתו למסור את האגרות לידי המשטרה ולא לידי הבנק... ולא היה לו כל מניע זר בקשר לכך. לו היו לו שקולים זרים, לא היה דבר קל יותר מאשר ליטול את האבידה לעצמו, מאחר ואיש לא היה עמו בעת שמצא את האבידה. המדובר היה באגרות למוכ"ז ולא הבנק ולא מישהו אחר ידע דבר וחצי דבר על המצאות האבידה במקום". ובהמשך דבריו שם, כותב השופט: "במהלך הדיון לפני הוגשו לי על ידי עו"ד שרשבסקי שלש חוות דעת של פוסקים ידועים בעלי שיעור קומה בימינו בדבר המצב ההלכתי בסוגיה זאת, וביניהם גם חוות דעתו של הראשון לציון הרב הראשי לישראל, כב' הרב עובדיה יוסף. ב"כ הבנק... הסתייגה מהגשת חוות דעת אלו, אך לא ירדתי לסוף דעתה. מעשה ביום יום הוא שבית משפט נזקק ונעזר בספרות שו"ת לפתרון בעיה המעסיקה אותו, והאם כשהמדובר הוא בפוסקים בני דורנו הענין פסול? מחוות דעת שהוגשו עולה דעה אחידה, והיא, כי לפי ההלכה האגרות הן רכוש המוצא ואין לבעל המקום זכות בהן".

## מציאה בחדר הכספת של בנק

ע"ד השאלה וז"ל נכנסתי לבנק לחדר הכספות שנמצא במרתף, שיש לי שמה כספת זה כמה שנים, ומצאתי על הרצפה מעטפה ובתוכה נירות ערך בשווי של קרוב למאה אלף ל"י, הניירות ערך ה' למוכ"ז בלי שם ובלי שום סימן על המעטפה, הודעתי מזה להבנק ומסרתי אותם להמשטרה, המשטרה מסרה לי קבלה שבמקרה שאף אחד לא יבא לקבל את זה עד ד' חדשים אני מקבל את זה בתור מוצא, המשטרה גם פרסמה בעיתון ואף אחד לא הופיע עד היום.

כנראה הבנק דרש שימסרו לו, אבל ליועץ המשפטי של המשטרה ה' ספק למי זה שייך בתור מוצא לי או לבנק, כי לפני ג' שנים יצא חוק שמי שמוצא איזה דבר ברשות של מי שהוא חייב למסור לבעל הרשות ואם בעל האבידה לא יופיע זה שייך לבעל הרשות, והחליט לפנות לבית המשפט שהם יקבעו, במשרד המשפטים נראה דעתם בהצעת חוק הג"ל ה' מדובר על רשות היחיד בחוק עצמו לא רשמו רשות היחיד רק רשות של מי שהוא, אבל יכולים לסמוך על הצעת החוק ולטעון שזה לא נקרא רשות היחיד, אפשר שיתחשבו עם חו"ד של רבנים כי בדיני השבת אבידה דבר שלא רשום אצלם יש שסומכים על חו"ד של ד"ת.

חדר הכספות מושכר לכמאתיים איש, ולכולם הרשות לכנס שמה האם זה רשות היחיד, לפי הנהוג בהבנקים מי שיש לו כספת לא יכול ליכנס ולגשת לכספת מבלי להודיע לפקיד של הבנק והוא רושם את שמו ויורד לפתוח לו את הדלת הראשית וכמו כן פותח לו את הכספת כי לכל כספת יש ב' מפתחות וא"א לפתוח אחד בלי השני, אבל בהבנק המדובר ה' אחרת עפ"י רוב הדלת הראשית תמיד ה' פתוחה, ולי יש כספת עם מפתח אחד ככה שאני נגשתי וירדתי לחדר הכספות בלי להודיע לפקיד ולא רשמתי אף פעם את שמי זה תו"ד.

הנה אם ה' ברור לנו שבנדון הזה יש להמעטפה שנמצא דין אבידה ומציאה שהוא של המוצא אי מטעם יאוש הבעלים או מאיזה סבה שעוד ידובר עליו לקמן ב"ה ה' לנו רק לברר הטענה שבין המוצא ובעלי הבנק, והרי בעלי הכספות כאו"א כשוכר אצל בעלי הבנק ומבואר בסי' ר"ס סעי' ד' ראובן הדר עם שמעון בביתו

ומעלה לו שכר אם צבי שבור או גוזלות שלא פרחו נכנסו לתוך הבית זכו בהם שניהם דהוו כשנים השותפים בחצר, ותאמר לכא' שכל השוכרים כלומר כל בעלי הכספות ובעלי הבנק שוים, אלו כשוכרים ואלו כמשכירים, ולחלק את המציאה ביניהם.

אכן כמה תשובות בדבר ראשית הרי מפורש בסי' רס"ח סעי' ג' דחצירו קונה לו המציאה רק כשהיא חצר המשתמרת לדעת בעל החצר, או בעומד בצד שדהו אפי' אינה משתמרת, ובזה שאינה משתמרת ורק שעומד בצד השדה או החצר יש ב' דיעות אי דוקא באומר זכתה לי שדי כמבואר שם, ולפי"ז שהמרתף ששם הכספות ה' פתוחה לכל הבא בלי שמי שהוא יעמוד על המשמר לבדוק את מי שנכנס הרי דינו כחצר שאינה משתמרת ואין החצר קונה לא לבעלי הכספות, גם לא לבעלי הבנק שאינם עומדים בצד לראות כלל, ואז הדין כל הקודם זכה והוא המוצא שהגבי'.

שנית הרי מפורש בסי' רס"ח סעי' ג' ברמ"א דאין חצר קונה במציאה אלא בידוע במציאה, או דאסיק אדעת', אבל בדבר שאינו רגיל לבא אין חצירו קונה לו, ודין זה מקורו בכמה ראיות חזקות עהגר"א שם וא' מהראיות ממ"ש ואם ה' משכירו לאחרים אפי' בתוך הבית ה"ה שלו היינו של המוצא, ול"א שיקנה החצר או הבית לבעל הבית, ועי' נתיבות סי' ר"ס אות ח' דכיון דנכנסים ויוצאים השוכרים הדיירים שיש שאינם מקיימי מצות לא הוי עתיד להמצא לבעה"ב, וכן בזה הרי בעלי הכספות אשר נכנסים ויוצאים ובבנק בנדון שלנו שאין פקידי הבנק נכנסים עם כאו"א הו"ל אינו עתיד להמצא לבעלי הבנק, ובודאי דענין כזה אינו רגיל לבא, ומילא שייכא בזה דינו של הרמ"א דאם בא אחר ונטלה שם זכה הואיל ולא ידע בעל החצר במציאה אשר שם קודם שזכה בה השני, ועי' בנתיבות שם אות ג' דאם אינו עתיד להמצא הכל מודים שאין החצר קונה וכל שקדם ומצאו הוא שלו.

שלישית מבואר בש"ך רס"י רס"ח דכמו במוצא אבידה ובא לידו קודם יאוש דקיי"ל דישל"מ לא הוי יאוש גדון כבא באיסורא לידו ולא מועיל שוב היאוש, כך גם אם בא האבידה לחצירו קודם יאוש שוב לא מועיל היאוש, וכ"כ ברס"י רס"ב, והוא דעת הראב"ד והרשב"א ועוד ומסקנתו דאף הרמב"ם מודה באמת לדינא וכל מחלקותם הוא רק בפי' הסוגי', והנה בתשו' מחנה אפרים ה"מ קנין חצר אות ה' כ' דאף לשיטה זו, אם אחרי שבא לחצר נתיאשו הבעלים בדבר שאינו עתיד להמצא או שאינו רגיל לבא הנ"ל דלא קנה החצר אף אם היא משתמרת ממילא לא הוי כבא באיסורא ואח"ז נודע לבעל החצר קנאו ע"י החצר דבכה"ג לא נקרא באיסורא בא לידו, והנתיבות בסי' רס"ב אות א' העלה דאם בא לחצירו לפני יאוש דלא קנה החצר מ"מ אם אח"כ הגבי' בעל החצר הוי כצוות שאינו רוצה בקנין החצר ורצונו לקנות רק בהגבהת ידו, דהו"ל ככל מקבל מתנה וכיו"ב שצוות שלא רוצה בהזכ"י והשליחות

כך בהשליחות של חצירו ולכן קוניהו רק כעת בשעת ההגבהה והוי בהתירא אתי לידי' אם בעת ההגבהה הוי כבר אחר יאוש, ושניהם נתכוונו לתרץ דינא דתגר אם שהה כדי לערבו עם פירותיו דקנה התגר שכבר נתיאשו הבעלים כמובא בסי' רס"ב סעי' י"ז ויוקשה הא בא לחצירו ולחנותו של התגר קודם יאוש ותי' בדרכים הנ"ל, כוונתו בזה כי בנדון שלפנינו יש ספק השקול איך הי' נפילת המעטפה מידי של הבעלים כי אף דקיי"ל בסי' רס"ב סעי' ג' אם הוא דבר שיש לתלות שבעליו הרגישו מיד כשנפל ממנו או מחמת כבדו או מחמת חשיבותו ותמיד הי' ממשמש בו ומרגיש כשנפל ה"ה של מוצאו שהרי נתיאש מיד כשידע שנפל כיון שאין בו סימן וכו' והוא מ"ש ברפא"מ אדם ממשמש בכיסו כ"ש, וניירות ערך בעובדא דידן דומה לזה, אמנם הספק הגדול הוא אם נפל ממנו בעת שלקח מכספת שלו ואולי לקח עוד כמה מעטפות והכניסם בתיק שהי' עמו כרגיל בכיו"ב, ואלו הי' כן שייך דין הנ"ל כי גודע לו בודאי שחסר לו מעטפה א' ואולי בכלל לא הוציא אלא א' ונשמת ונפל ולא הכניסו לכיסו או לתיק שלו, בכל אופן נוכל לומר שגודע לו ונתיאש שהרי לא חזר אל פקידי הבנק לדרוש אם לא הביאו מי ובלאה"ג ההלכה הוא שבדבר שאי"ב סימן וממשמש לידע אם הוא אצלו תלי' שנודע לו ונתיאש.

אך אפשר שכשהכניס לכספת שלו מעטפות או מעטפה זאת לשמירה לזמן נשמת מידי ונפל על רצפת המרתף ובאופן זה הרי לא גודע לו שאבדו כי סובר שהכניסו להכספת ואולי עד היום לא גודע לו שחסר ואבד המעטפה.

הנה בכסף הקדשים רסי' רס"ב עורר בספק אם הוא דבר שנודע להבעלים אם דינו של המוצא כא"י אם פרעתיך או כא"י אם נתחייבתי לך והניח בצ"ע, אך היינו ספק אם זה הוא מה שחז"ל החליטו שבודאי גודע וממילא אמרי' דמייאש, אבל בנדון ספק שיש לנו אימתי נפל המעטפה אם בהכנסה לכספת ולא גודע לו או בהוצאתו ואז כן גודע זה ספק בעצם העובדא איך הי', וכבר כתבנו בחי' פא"מ בריש הפרק וכן בחי' לחו"מ רסי' ר"ס דבכל מציאה יש לכאן' ספיקות בזכותו של המוצא כמו בהג"ל שאנו תולין דבודאי נתיאש דשמא נפל משליחו של בעל החפץ או ממי שזיכה לו או מקטן וכיו"ב שמצד הדין אין היאוש שלהם מועיל כלל, ומוכרח לומר דכיון שיש לנו דרש מקרא שכל שאי"ב סימן הוא של המוצא בכלל הדרש הוא בכלל שאף שיש ספיקות כהג"ל וכיו"ב ההכרעה הוא מכח הדרש שהוא כודאי של המוצא ואין מביאים בחשבון כלל שאפשר שישנם ספיקות המבטלות כחו של המוצא, ועוד נדבר מזה הצד האפשרות שהמעטפה נפלה כאשר הכניס להכספת.

בזה באנו רק דאף אם נניח שנפלה המעטפה כאשר הוציא מהכספת והרגיש בהאבדה אכתי הרי באה להחצר היינו רצפת המרתף קודם יאוש והוי כבאיסורא אתי ולכן אין כאן תורת קנין חצר לאף אחד לא להשוכרים בעלי הכספות ולא לבעל

החצר בעלי הבנק, אבל כבר הבאנו מתשו' מחנ"א דכל שלא קנאו ע"י החצר שאינו הווה לבא ולהנתיבות משום שאינו עתיד להמצא לרוב הראשונים שוב כשמצאו א' מבני החצר נקרא בהתירא אתי לידי' של המוצא, ובנדון שלפנינו כבר כתבנו דבפרט בבנק המדובר שאין דלת הראשית סגורה, ואפי' בלא זה הרי כיון שיש כמאתיים בעלי כספות נראה דמקרי אינו עתיד להמצא לזה מבעלי הכספות שמצאו והגבי' ממילא לא הוי לידי' כאיסורא אתי לידי' וכשהגבי' י"ל דכבר נתייאש מי שאבדו דהוי כמעט שממשמש תמיד והוי רק שלו וכל השאר בעלי כספות וכן בעלי הבנק לגבי ידיהו הוי באותה שעה כבאיסורא אתי להחצר שלהם ולא שייכו לקנות המציאה, ובאחרונים נקטו כהש"ך הנ"ל דגם בחצר יש משום באיסורא אתי לידי' ועי' ערוך השולחן בסי' רס"ח דכ"כ לפשוט.

רביעית יש מקום לכא' לומר דכל מה שחצר מושכר קונה לשוכר כהך דסי' ר"ס סעי' ד' הוא רק אם יש להשוכר זכות השתמשות בהחצר וכמש"כ הר"ן הובא בנמק"י במשנה ראה אותן רצין וכו' דכל מה שהוא זכות לו מניחו בחצירו חשיב כידו, והה"ד חצר מושכר כיון שהשוכר מניח כל מה שיש לו בתוכו הוי כידו, ועי' פתיחה לסי' ר' מהנתיבות ד"ה ובענין חצר המושכר וכו', והש"ך בסי' קצ"ח אות ו' הביא מהריטב"א בפ"ק דב"מ דחצר שאין לאדם בו רק דריסת הרגל ללכת בו לבית שיש לו במקום אחר שאינה כחצרו לקנות וכו' דאין חצר שאולה קונה אלא כשהיא שאולה לו להשתמש בו וציין עלה הש"ך גם בסי' שי"ג סוף אות א', ולפי"ז בנדון זה דאין לבעלי הכספות רק דריסת הרגל לגשת אל הכספת שלו ולא להכניס ולהניח או לקבל לשם איזה חפץ, לא יהי' לכל בעלי הכספות זכות של שוכר, ועי' בערוך השולחן סי' ר"ס אות ט' לתרץ הקושי' דבסי' שי"ג גבי זבל בחצר המושכר הוא של המשכיר, וכאן בסי' ר"ס פסק דגם השוכר זוכה במציאה הבאה לשם וכ' דבסי' שי"ג איירי בחצר דאין תשמיש קבוע בו ולכן אין רשות לשוכר אלא לתשמישו המיוחד לו בה, אבל בבית שמשמש בו תמיד הוי כשותף עם בעה"ב והרי בסי' ר"ס סעי' ג' וסעי' ד' איירי בבית ולא בחצר, אם כי יש לפקפק בזה הבאתי דברו לחזק טעם שכתבנו בזה שלא יהי' לבעלי הכספות כח של שוכרים בחצר, ואלו מצד בעלי הבנק לדונם כבעלי החצר הרי כבר כתבנו שאינו משתמר לדעתם ולא עומדים בצדו, ואינו עתיד להמצא להם כיון שהרבה נכנסים ויוצאים בכל יום, ממילא יוצא דהוי של המוצא.

ולזה אפשר להוסיף קצת דהרי זה המוצא הוא אחד מהמאתיים בעלי כספות ובתשו' רעק"א סי' קל"ב נוטה דעתו במחלוקת שבין הרמב"ם שמזכה להמשכיר והרא"ש וטור שבסי' ר"ס הג"ל המזכים להשוכר ג"כ ונוטה אל הרא"ש ודעימי' והביא שכ"כ גם הבית מאיר, ובתשו' בית אפרים חו"מ תשו' מ"ד מסיק דהממע"ה ואם תפס השוכר זכה, ומביאם הפת"ש בסי' ר"ס וגם בסי' שי"ג ועיי"ש, והרי

ביארנו בד' טעמים לזכות את המוצא ובוזה שהמוצא הוא גם תורת שוכר עליו ואם ימצא איזה נטי' לזכות השוכר נגד המשכיר ולדונם בעלי הכספות נגד הבנק כשוכר ומשכיר עכ"פ הו"ל זה המוצא כתופס והממע"ה. ולא רק נגד המשכיר יש לו עדיפות אלא גם נגד שאר השוכרים כי רק הוא התופס והמחזיק שי"ל בו הממע"ה כמובן.

עד כה הי' דברינו לדון בטענה שבין המוצא ובין בעלי הבנק, וכ"ז לכאן יש לו מקום אם כל הגדון הוא במציאה דשייך להכריע מי הזוכה והי' הנראה לענ"ד מטעמים הנ"ל להכריע לזכות מוצא נגד בעלי הבנק. אבל יש לפנינו עוד חקירות שצריך לעמוד עליהם, הרי המוצא כפי שכותב בעצמו הודיע מיד לפקידי הבנק ומפני שלא הי' לו אימון או בידעו החוק שאין זה המקום הראוי למסור המציאה אליהם מסרו להמשטרה יש לכאן לדון שלא נתכוין כלל לזכות בהמציאה עבור עצמו, מה גם שלגירות ערך יש מספרים סידוריים ויש בזה לדון לפי מש"כ בסי' רס"ב סעי' י"ג אבל כפי שכ' היו כמה ניירות ערך הרי מנין הוא סימן כמ"ש שם סעי' ג', ואפשר גם בסי' המקום איפוא שנמצא כמ"ש שם בסעי' הנ"ל ותכריז המשטרה רק שנמצאו ניירות ערך מהחברה המנפיקם ולא יכריזו המקום שנמצא, ויש בזה תרתי לריעותא, לדונם כדבר שיש בו סימן מספיק ואין הבעלים מתייאשים ושנית כיון שנתכוין להשיבם ולא לזכות בהם הו"ל כבא לידו באיסורא כהגמ' פא"מ כ"א: בדבר שי"ב סי' כו"ע לא פליגי דלא הוי יאוש וכו', ובדף כ"ו: נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירו וכו'. לכאן לפי"מ שביאר הרמב"ן שם במלחמות המובא בש"ך רסי' רנ"ט וברו"א הטעם דלא מועיל היאוש אחר שבא לידי המוצא הוא כיון דנתחייב להשיבו נעשה כנפקד ורשות של בעל החפץ וכמו דאינו מועיל יאוש בזה שנאבד בביתו שלו כך בזה, והי' מקום לומר עפ"י המבואר בסי' ש"א דבשטרות אין דין שומרים ובני"ד גיירות ערך דינם ודאי כשטרות ויועיל היאוש גם אחרי שבא לידו, אבל יש לפקפק בזה חדא דאפ"ל דרך בחיובי שומרים שמתחייבים זל"ז עדש"כ כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים ומזה ממעט' כל שאין גופו ממון כשטרות שאין בהם דין שומרים, אבל חיוב שומר אבידה דעיקרו דרחמנא שעבדי' בעכ"ח כמ"ש בב"ק נ"ו: י"ל דלא נמעטו שטרות וכו' ותורת השבת אבידה ודאי דשייך בהו כמבואר בפ"ק דב"מ כ' ובסי' רס"ז סעי' ד', ועוד דפשוט דאף אם אין עליו חיוב שומר מ"מ מחויב לשמור מכל היזק אף אם אינו אפי' שומר חנינם כמבואר בסי' ש"א ועוד מקומות, וא"כ אכתי שייכו דברי הרמב"ן לדון את המוצא כנפקד וביתו ורשותו של בעל החפץ, ושאני מש"כ בסמ"ע אות ז' ושם בהגהות הגרעק"א בתבנת דברו במוצא שסבור שהוא נפל מגוי ואח"כ נודע שהוא של ישראל די"ל שהועיל היאוש כשכבר בידו דשם לא שייך כלל חיוב לשמרו שלא יופסד.

אמנם חשבתי ליסוד גדול בניד"ז במושכל ראשון דידוע דבכספות מכניסים



שוכריהם כל אשר רוצים ממטבע חוץ וחפצי ערך גם ל"י בלי שמי שיבקר ויבדוק מה וכמה ואף את זהות המכניס לא בודקים, והרבה פעמים משתמשים בכספות אלו להטמין הון השחור כלומר מה שהסתירו מפני מס הכנסה שלא יטילו עליהם ולא יוודעו גם מקור הכנסות של סכומים גדולים כאלו, ולפיכך עולה עה"ד שמי שאבד ממנו המעטפה הזו כדאי לו לוותר עליו שלא יודע בעלותו על הכספת ועל הניירות שבהמעטפה, ואומדנא די מוכח במה שלא בא ע"ע אל הבנק לדרוש אולי מי מסרם אליהם, גם לא נסה להתקשר אל המשטרה אחרי שכ"כ פרסמו אלא אדרבה אולי מסבה זו שנודע לו שכבר הגיע לידי המשטרה לא יפיל עצמו לפח להסתבך בחקירות ודרישות, ועונשים כבדים הצפוי' בכיו"ב הנה בגמ' פא"מ כ"א : בזוטו של ים וכו' אע"ג דאית בי' סימן רחמנא שריי' ואפי' באת ליד המוצא לפני יאוש דהוי כהפקר ממש, ולקמן כ"ד. המציל מן הארי וכו' ומן זוטו של ים וכו' המוצא בסרטיא ופלטיא וכו' הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים ושם מסקי' דאיירי ברוב גוים ופי' הרא"ש דהך מפני שהבעלים מתייאשים קאי רק אסיפא בסרטיא וכו' דרוב גוים הוא רק סבה שמתייאש אבל צריך שידע שאבד אבל בזוטו של ים וכו' אי"צ שידע ולא שיתייאש דהוי הפקר ממילא, אמנם לקמן כ"ד : רבא הוה שקיל ואזיל בתרי' דר"נ בשוקא דגילדאי וכו' א"ל מצא כאן ארנקי מהו א"ל הרי אלו שלו בא ישראל ונתן בה סימן מהו א"ל הרי אלו שלו, והלא עומד וצווח, נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים ובפלפולא חריפתא שם בסי' ז' אות ח' העיר איך הביא הרא"ש דברי רבא אחר מש"כ בסי' ו' לחלק בין זוטו של ים דאפי' צווח וכו' הוי כהפקר ואלו בסרטיא וכו' אמרי דודאי מתייאש ועכ"פ צריך יאוש והביא שמדברי הרמב"ם נראה שאינו מחלק כלל ומפרש מ"ש מפני שמתייאשים היינו דודאי כן הוא ואין נפ"מ ביאושו וכבר האריכו בדרישה בסי' רנ"ט גם ק"ו בתשו' צ"צ תשו' פ"ט כי בשו"ע שם סעי' ג' כ' ומצאה במקום שרוב העוברים שם גוים אינו חייב אפי' אם ידע שמישראל נפלה ויש בה סימן, שודאי נתיאשו הבעלים וכגון שהוא מדברים שיש לתלות שידע מיד בנפילתו, הרי שהצריך שיהי' דבר שנודע להאובד ורק דתלי' שנתייאש מפני שהרוב גוים ובעל האבידה חושב שגוי מצאו ולכן ודאי שמתייאש, ואלו בסעי' ו' בזוטו של ים וכו' אפי' הבעל עומד וצווח הרי אלו שלו, ואלו בסעי' ג' ברוב גוים לא העתיק בשו"ע עובדא דרבא במש"כ אפי' עומד וצווח. ויש מחלקים בין צווח מיד דבזה גבי זוטו של ים וכיו"ב ג"כ הוי הפקר, אבל ברוב גוים בצווח מיד לא הוי כהפקר רק אם צווח אח"כ אמרי' דודאי מתייאש מיד כשנודע לו ועי' בצ"צ הנ"ל ובערך ש"י כאן בסי' רנ"ט ועהגרא"א בסעי' הנ"ל, ואף דמדברי הרמב"ם נראה כמ"ש הפלפולא חריפתא שאינו מחלק וגם בדברי הטור אין הכרע כמ"ש, אך דברי תשו"ע מוכיחים לחלק כנ"ל.

ווא"כ בניד"ז שיש ב' לריעותא הנ"ל שיש סימן בניירות הערך עכ"פ כמה המספר שהי' בהמעטפה ובדבר שיש בו סי' צריך יאוש, ולזה צריך שנודע לו שאבדו וכבר כתבנו שאפשר שנפל ממנו כשהכניסו להכספת וע"ע לא נודע לו כי בזה לא שייך שממשמש בו שאמרו גבי ממון, כי סובר שהכניסו, גם צריך שיבא ליד המוצא אחרי שכבר נודע לו, ולכן אף לצד נפל כשהוציא המעטפה או עם עוד מעטפות וממשמש מיד אבל כיון שיש בו סימן אינו מתייארש אלא ברוב גוים, והה"מ כ' בפני"ד מתל' גזילה אם הוא ספק אם נודע לבעלים שאבד אזלי' לחומרא שמא בא לידו של המוצא באיסורא אף שהוא התופס, ולהחליט ולומר דבזה"ז רוב המוצאים אבידה אינם מחזירים ולענין זה נדונים הרוב כאנשי דלא מעלי ומתייארש מיד כשממשמש צ"ע, וגם נשאר הספק שמא נפל כשהכניסו להכספת וע"ע לא נודע לו מהאבידה.

ואחרי הצעת הסוגי' הנ"ל עם מה שדנו בו הבאים אחרי השו"ע הי' אפ"ל דדוקא אם הנדון הוא כהך דרוב גוים מצויים שהוא רק מסבת המוצא שלא יחזירו דבזה יש עוד מקום לחשוב שכמו כן אפשר שמצאו ישראל שג"כ נמצאים רק שרובם הם גוים לכן צריך שיוודע לו או שיהי' דבר שודאי נודע לו כהך דארנקי הנ"ל ותלי' שודאי נתייארש, אבל אם הסבה הוא מצד בעל החפץ שאינו רוצה לחזור אחריו ואף אם יוודע לו לא רוצה לגלות את בעלותו מיראת עונשים וקנסות שזה יהי' עדיף כוונתו של ים ורק דשם יש הדרש שאבודה ממנו ומכל העולם והוי כהפקר ממש וצריכים אנו להדרש כי סוף סוף יש שהוא צועק שאינו מתייארש מ"מ דנים אותו כצועק על ביתו שנפל וכו' אבל בכמו נ"ד שבעל החפץ אינו רוצה לגלות בעלותו אף בלא דרש הנ"ל יהי' מובן שהתייארש והסתלק לחשוב שעוד יודמן סבה שאינו שכיח כלל שיוכל להשיבו אליו, ממילא אפ"ל דבזה אף להשו"ע והרא"ש הנ"ל נדון כעדיף מדין של רוב גוים הנ"ל ואף בלא נודע לו או בבא ליד המוצא קודם יאוש כי יש כאן סימן אבל נדון שלנו יהי' יותר קרוב לדינא של זוטו של ים וכו' שאין אנו צריכים לידיעתו וליאושו ורק דשם הוא מסבה איך שנאבד, ובזה הוא מסבה של האובד.

ויש לדמות מ"ש למש"כ בש"ך רס"י שנ"ח דמותר ליקח משל חבירו דבר שאם הי' יודע לא הי' מקפיד דגם אביי דקיי"ל כותי' דישל"מ לא הוי יאוש הוא רק שאלו הי' יודע שנאבד הי' מתייארש זה לא מועיל אם עכשיו לא יודע, אבל בדבר שאלו הי' יודע היכן הוא אצל מי הוא ג"כ הי' מתייארש מועיל אף לדידן עיי"ש שכ' דתוס' והג"א והגה"מ הם נגד חדושו הנ"ל, אך בניד"ז עדיף דשם מה שאנו רוצים לדון כמתייארש הוא מסבת מיעוט ערכו של האבידה וענין כזה לעולם אינו ברור ולא בכל האישים שזה, אבל בניד"ז שהוא מפני מורא מסכנה ועונש חמור ואם ההשערה הנ"ל הוא אומדנא די מוכח בודאי אפי' הי' רואה שמי שהוא נטלו בפניו לא הי' מגלה עצמו ובכיו"ב יצדקו דברי הש"ך דגם לדידן ישל"מ הוי יאוש, ולפום ריהטא כל אשר

מנגד לחידושו של הש"ך כנ"ל בנידון דידן לא נמצא נגדו בסוגי' דישל"מ לפענ"ד. ומכיון דאם הי' חל מצות השבת אבידה הי' ג"כ על המוצא ולא על כל אחרים כמו בעלי הבנק או בעלי כספות, וא"כ הוא המוחזק והתופס ממילא ממנ"פ צריך המשטרה להשיבו אל תח"י דוקא, ואף אם לא נסמוך על חידוש הנ"ל אלו הי' כאן תובע נגדו, אך באשר הוא לע"ע יבא המוצא מטענה מב' הצדדים.

הנה אכתי יש לתת לב למה שהערנו שהמוצא במה שהודיע מיד להבנק, גם מה שמסרו שוב להמשטרה אם יש בזה גלוי דעת שלא הגבי' לזכות בו, ורק להשיבו לבעליו הי' כל כוונתו.

אמנם י"ל אדרבה ממה שלא מסרו להבנק מוכח דידע מהחוק דהמשטרה מטפלת למצא את בעל האבידה ואם לא מוכים את המוצא הישר והתמים שהכניס אליהם המציאה, ויש קצת דמיון ממש"כ בסי' רס"ב סעי' ב' באבידה של שותפים שאינו יוצא שיעור פרוטה לכאו"א שיעור המחייב להשיב האבידה, אבל אפשר שקצת מהם מחלו לחברם עד שיוצא שעי"ז יש שיעור אבידה לא' ואחר שכבר בא ליד המוצא נתברר שלא מחלו לא' הרי הוא של המוצא, ואף שכשבא לידו הי' ספק של חיוב השבה ועהגר"א שם דרק הידיעה הברורה של האובד צריך להיות שלא יהי' ישל"מ, אבל המוצא אי"צ שיהי' לו ידיעה ברורה שיש לו בו זכות לעצמו, והביא רא' מגמ' כ"ג: בכופרא דבי מעצרתא א"ל זיל שקול לנפשך וכו' וכי ס"ד דהאי גברא לא ידע דיאוש גורם היתר וזכות אלא האי גברא לא ידע אם נתייאש בעל החפץ, מוכח דאף אם המוצא לקחו אל ידיו כשלא ידע שנתייאש בעל החפץ ורק אח"כ נתברר לא נקרא באיסורא בא לידו, ורק דשם איירי שעדיין הוא תח"י כשנתברר האמת שזכה בו וכאן כשמתברר לו שיש לו זכות עפ"י ד"ת כבר יצא מתח"י אל המשטרה, אמנם שפיר י"ל דמסירתו לשם אין אומר הסתלקות תפיסתו כי תומ"י נותנים לו קבלה המפרש שאם לא ימצא בעל החפץ ימסרו לו להמוצא, והו"ל כנפקדים שלו על הספק כמובן.

ועדיף ממה שמצינו בסוגי' דמגבי' מציאה לחברו בפ"ק דב"מ וגיטין וכן בתוס' ביצה ל"ט דאם מי שהגבי' עבדו לא זכה אז חוזר הזכות אל המגבי', כי כאן עלה ע"ד גם מעיקרא שאפשר שיצא הזכות עבדו, ואם מתכוין להשיב הוא רק אם המצוה היא מחייבו, ואם אין ההלכה של מצות השבת אבידה, לא הוצאו מרשותו ובעלותו וזכות שלו, ועדיף הרבה מהא דמגבי' מציאה לחברו כמובן.

וכאשר יוחזר המציאה ליד המוצא כפי הנ"ל יש לעיין אם בכה"ג יש מקום של החזרה לציד"ש המובא בכמה מקומות בהלכה זו כי לא כל הענינים שוים בזה, את זה ראיתי להעלות בלי להאריך בהמקורות של כל הענפים וצדדים שבניד"ו, ואחתום בברכת כט"ס ברו"ג.

## מציאה בחרר הכספת של בנק

בנדון שנשאלתי במעשה שהיה לפני שנה בערך שאחד מצא בבנק על יד הכספת ניירות ערך עטופים במעטפה, וכבר היתה האבידה במשטרה והודיעו בעתונים, ומכיון שלא בא בעל האבידה, החזירה המשטרה את האבידה להמוצא, ועתה בא הבנק בתביעה להמוצא שהאבידה שייכת להבנק מכיון שהאבידה נמצאה ברשות הבנק והם קנו את האבידה, והמוצא טוען כיון שהכספת היתה מושכרת למאתיים אנשים אשר יש להם מפתחות ללכת ולפתוח את הכספת הוה השטח שעל יד הכספת חצר שאינה משתמרת אשר אינה קונה אבידה לבעליה.

נראה כי בודאי צדקו דברי המוצא את האבידה כי בעלי הבנק אין להם שייכות להאבידה, כי אף דאנן קי"ל כרבנן דאפילו במצא במקום רוב עכו"ם חייב להכריז בדבר שיש בו סימן ואפילו במקום שהרבים מצויים שם כמש"כ התו' בב"מ דף כ"ד ע"א ד"ה אם עיי"ש היינו רק לגבי חיוב הכרזה, דלא אמרינן דהבעלים מתיישים שמא ימצאוהו אינשי דלא מעלי, וגם מצד סברא דכל היכא דאפשר לתקוני להשיב ממון לבעלים ע"י הכרזה מתקנינן כמש"כ תו' סברא זו בב"מ דף כ"ג ע"א ד"ה והא ע"ש, אבל לענין שיקנה בעל החצר שהרבים מצויים שם בודאי אין החצר קונה לבעליה, כיון דהוה חצר שאינה משתמרת וכמבואר בגמרא דהמוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובכל מקום שהרבים מצויים שם דהרי אלו שלו, ולא אמרינן דזה שייך לבהכ"נ, והבהכ"נ יקנה האבידה, אף דלדעת הרמב"ן בב"ב דף ע"ט יש דין וקנין חצר להקדש, וע"כ משום דהוה חצר שאינה משתמרת. והא דהוכיחו תו' בב"מ דף כ"ו ד"ה דשתיך מהא דתנן מצא מעות לפני השלחני הרי הוא שלו, דמעות כיון דהוה דבר קטן ואין סופו להמצא אין החצר קונה ולהכי אין השלחני קונה את המעות מדין חצר, אף דהתם לפני השלחני רבים מצויים שם ולא הוה חצר המשתמרת, ובין כך לא קני, היינו משום דתו' לטעמייהו אזלי דס"ל לעיל בב"מ דף י"א ע"א ד"ה זכתה דבחצר משתמרת אם עומד בצד שדהו אפילו אינו אומר זכתה לי שדי נמי שדהו קונה לו, ולהכי כיון שהשלחני עומד שם בחנותו הוה עומד בצד שדהו, ושפיר היה קונה אי לאו דמעות הוה דבר שאין סופו להמצא, ועי' בשמ"ק

ב"מ דף כ"ז ע"ב בשם הרמב"ן והרשב"א דהיכא דהבעה"ב רוצה שרבים יכנסו לתוכו אין דין חצר שאינה משתמרת עלה, אלא דין רה"ר יש לה, וכש"כ הכא דלא היה שם מנהל הבנק, ולא היה עומד בצדה, וכ"ז אם היה הנדון בדבר דלא שייך שם יאוש שלא מדעת, אבל בנדון דידן שנפל לשטח וברשות הבנק לפני יאוש בודאי אין החצר קונה להבנק כיון דבאיסורא אתא לידיה לפני יאוש כדכתב הרשב"א שם בשמ"ק, וכבר נפסק בשו"ע חו"מ סי' ר"ס סעיף ג' במוצא מציאה בכותל חדש אם בעה"ב הודה שהם מציאה הרי הם של המוצא, והוא מדברי הרמב"ם וכתב שם המ"מ דטעמא שלא קנה בעל הכותל מדין חצר לפי שהחור פתוח לרה"ר והוא חצר שאינה משתמרת עיי"ש.

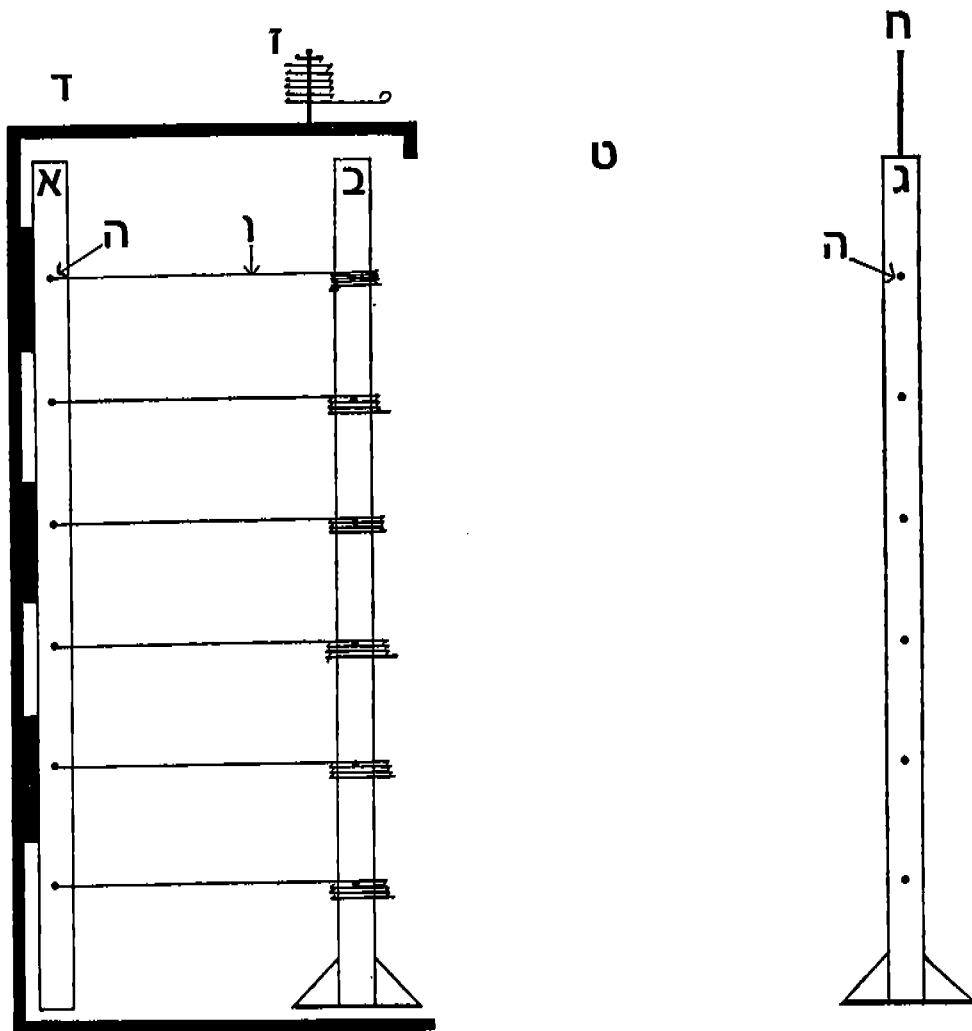
תבנא לדינא דאין לבעל הבנק שום זכות בהאבידה, ובעל האבידה ישאל למורה הוראה מה יעשה עם האבידה.

## בענין דלתות הראויות לינעל בק"ק אמשטרדם \*

פק"ק אמשטרדם עד לפני כמה שנים היה עירוב בעיר שמבוסס היה על דלת הראוי לינעל (עירובין ו:): שנעשה מחוטין, שהממשלה אינה מרשה צוה"פ, ויותר ממאה שנה טלטלו העם בש"ק עפ"י עירוב, ולפני איזה שנים נתבטל העירוב, ועכשיו עולה בידינו לתקנו מחדש ע"י דלת הראוי לינעל שנעשה ע"י ששה חוטין כ"א רחוק מחברו פחות משלשה טפחים דכלבוד דמי, וכמו שאבאר להלן. והנה יש לדעת דק"ק אמשטרדם כמעט לכל הדעות אינו רה"ר דאורייתא, דכל העיר מוקפת מד' צדדים ים ונהרות ומחיצות, ואין בקיעת ששים רבוא בכל יום, ואין שום רחוב מפולש משער לשער, ואליבא דרש"י לא הוי רה"ר דאורייתא וכן פסק בשו"ע בשם י"א (או"ח שמ"ה ס"ז), וכבר דשו בו רבים להראות דבזממה"ז אין לנו דין רה"ר, ואכמ"ל, ויש להוסיף שאפילו להרמב"ם ודעימיה בג"ד אין לחשוש, דכתב הבית אפרים וכן פסק החזון איש ה"ע סי' מ"ג סק"ה—ז דאם יש ג' מחיצות עומ"ר על הפרוץ אין לנו דין רה"ר ע"ש ובג"ד יש לנו ד' מחיצות עומ"ר. גם הפרצות המה על כמה גשרים שבהם אנו רוצים לתקן הדלת הראוי לינעל (ואולי ג"כ נצטרך לעשות הדלת בכמה פרצות על היבשה) ובעצם דין הגשרים יש מקום להתיר עפ"י החת"ס או"ח סי' פ"ט ועוד אחרונים אפי' בלי שום תקון, וכמובן אנו מחמירים לתקנם ע"י הדלת הראוי לינעל. וזהו הציור של דלת הראוי לינעל הנעשה ע"י לבוד שאנו רוצים להתיר:

\* וראיתי מקור גפלא מהגאון הר"מ כשר שליט"א (ב"נועם" ח"א עמ' רי"ז) למה שהביא המהרש"ם (בהג' לאו"ח שס"ג סקכ"ח) בשם בה"ג המבואר באו"ז (עירובין סי' קס"ד) שעיר המוקפת מכל צדדיה בנהר זה הוא ערובה ואין צריכה אלא ע"ח לערב בפת, מהמשנה (טהרות פ"ו מ"ט) הפרן רה"י לשבת ע"ש בר"ש ובתוס' יו"ט משם הערוך: מגדל ששלש רוחותיה בתוך הים ורוח אחד ליבשה, ומקורו מפ' רב האי גאון לטהרות שם, וכשיטת הראשונים דג' מחיצות רה"י מדאורייתא. וגם הביא משו"ת שב יעקב (סי' י"ז) שגאוני ארץ ספרדיים וגם החכ"צ כמבואר בשו"ת (סי' ה') שהיו רבנים בק"ק אמשטרדם התירו הטלטול על סמך המים.

ואע"פ שאיני דן פה אלא בענין עצם ההיתר של דלת הראויה לנעול, מ"מ רצוני אי"ה כעת לא להגדיל שטח הערוב, אלא לסמוך על המים דהוי מחיצות העיר, ולתקן הדלת הג"ל על כמה פרצות הנמצאים על הגשרים ועל היבשה.



ציור דלת הראוי לנעול

- א — עמוד קבוע ומחובר לקרקע שממנו יוצא ששה חוטין, כל אחד רחוק מחברו פחות מג' טפחים.
- ב — עמוד השני שבו כרוכים יתר אורך החוטין, כל אחד רחוק מחברו פחות מג' טפחים, ויכולים למשוך העמוד לצד השני של הפרצה.
- ג — עמוד בצד השני של הפרצה שהוא קבוע, ואליו יכולים למשוך עמוד ב עם החוטין הכרוכים שנמצאים בצד האחד, ולעשות עי"ז דלת ע"י לבד.
- ד — ארגז.
- ה — ויים קבועים.
- ו — ששה חוטין, כל אחד רחוק מחברו פחות מג' טפחים דכלבוד דמי, ופרוסים ופתוחים טפח מבעוד יום.
- ז — צוה"פ הראוי לנעול — מסמר עם חוט צוה"פ כרוך בו.
- ח — מסמר שני שבו יכולים למשוך צוה"פ הראוי למשוך.
- ט — פרצה יתרה מעשר אמות.

בצד אחד של הפרצה נמצא ארגזו ובו עמוד קבוע ומחובר לקרקע (נקרא בצירוף — עמוד א), ועל העמוד הקבוע יש ששה ווים, כל וו רחוק מחברו פחות מג' טפחים דכלבוד דמי, ומכל וו יוצא חוט שמחובר אליו, והחוטין פרוסים ופתוחים טפח בתוך הארגז מבעוד יום, וכל חוט מהששה חוטין רחוק מחברו פחות מג' טפחים דכלבוד דמי, ובזה יש לנו מחיצה שפרוסה טפת, ששייר בה טפח מבעו"י. ויתר אורך החוטין יהיו כרוכים מסביב לעמוד שני שג"כ נמצא בארגזו (נקרא בצירוף — עמוד ב), והעמוד השני שבו כרוכים יתר אורך החוטין אינו קבוע, באופן שיכולים אנו למשוך עמוד השני (עמוד ב) עם יתר אורך החוטין עד צד השני של הפרצה, ולחבר העמוד השני (עמוד ב) לעמוד אחר שנמצא בצד השני של הפרצה בתוך ארגזו (נקרא בצירוף — עמוד ג), ואם ימשכו העמוד השני (עמוד ב) עם החוטין הכרוכים לצד השני של הפרצה (לעמוד ג), אז יהיה מחיצת של ערב (עירובין טז:) שגבוהה עשרה טפחים, ויתחשב כדלת ע"י לבוד. ועכשיו שעמוד השני (עמוד ב) עם החוטין הכרוכים גינת בתוך הארגז (ולפני שבת פרוס טפח דהוי כשייר בו טפח מבעו"י ורק מוסיף על אוהל) ייחשב כדלת הראוי לינעל דמהני, כדפסק השו"ע או"ח סי' שס"ד ס"ב בשם י"א דהוא הרמב"ם, ובמקום דאין רה"ר דאורייתא אז יש לסמוך דרק ראויות לינעל סגי.

וגם ליתר שאת אנו רוצים לתקן לרווחא דמילתא ג"כ על הארגז בחוץ מסמר קטן מלמעלה, ובו יהיה כרוך חוט, והחוט הזה יכולים אנו למשוך בשבת לארגז השני בצד השני של הפרצה ולחברו ע"י וו למסמר שני למעלה מארגז השני, ויהיה צוה"פ רגיל, ועכשיו יהיה מותר בתורת צוה"פ הראוי לסגור ולנועלו (וכעין שהתיר המהר"ם שיק ס' קע"ד והזכרון יהודה מהרב מסאטמאר בס' צ"ה וכעין שהתיר החת"ס בשו"ת או"ח סי' צ' וגם לפי עדות המהר"ם שיק בשו"ת הנ"ל). ותדע שהצוה"פ הזו הוא דווקא בתורת סיוע ועוד סניף להתיר עיקר הדלת הראוי לנעול, והוא תקון יתרה שאיננו שייך לדלת הראוי לנעול שהוא עיקר התיקון.

והנה טענות האוסרים גופלים בשלש סוגים: א. האוסרים מטעם איסור שבת דדלת כזו יהיה אסור לנועלו בשבת משום דהוי מחיצה להתיר ואינו ראוי מחמת איסור שבת, ואפי' את"ל דהוי ראוי ביה"ש דפסקינן כרבי (עירובין לב) אבל במחיצות לא אמרינן הואיל והותרה הותרה, וג"כ כיון דאסור לסגור בשבת הוי מחוסר קריבה ומחוסר מעשה דעשיית מחיצה.

ב. האוסרים מטעם דאינו דלת דהגמרא (עירובין ו) רק מתיר דלת, זאת אומרת דלת ממש עם צירים. וגם נכנס בזה שאין כאן צוה"פ על הדלת (ואגב יש לי להגיד בזה שחוץ ממה שאנו רוצים לתקן צוה"פ הראוי לסגור ולמתות, אבל זה רבות בשנים שפת קק"א אמשטרדם סומכים הביד"צ על הפוסקים דס"ל דדלת הראוי לנעול אינו



צריך צוה"פ, והם שו"ת פנים מאירות ח"ב ס' קמ"ג, ברית אברהם ס' י"ח, זכרון יהודה ס' צ"ה, אבגי נור חאו"ח ס' ר"פ, דלתות שערי העיר אות י"א—י"ב, ועוד ועוד). (וע"ש אב"נ רע"ב — ער"ה).

ג. האוסרים מטעם מחוסר מעשה, דדווקא קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי (שבת קד), ובנ"ד שנעשה מחיצה ע"י לבוד הוי מחוסר מעשה שעכשיו אין מחיצה. והנני כותב הנראה לפענ"ד הקלושה עפ"ד תורה, וה' יצילנו משגיאות.

ענף א — לברר איזה איסור יש בשבת בעשיית המחיצה ע"י רצועות פחות פחות מג' טפחים :

מחלוקת רש"י ותוס' (שבת קכה) אי מחיצה מן הצד אסור מטעם אוהל: איתא בשבת (קכה) פקק החלון ר' אליעזר אומר בזמן שהוא קשור ותלוי פוקקין בו ואם לאו וכו'. וחכ"א בין כך ובין כך פוקקין בו, ואמרינן בגמרא הכל מודים שאין עושין אוהל עראי בתחלה ביו"ט ואצ"ל בשבת ופי' רש"י לפרוס מחצלת על ד' קונדיסין להיות צל לאהל מן החמה ודווקא גג אבל מחיצה לאו אוהל הוא ושרי לפרוסה לצניעות כדאמר בעירובין (צד) בעובדא דשמואל, ופקק החלון דמתני' (הוה למעלה בגג ולא מן הצד גירסת מהרש"ל) משום דבנין קבוע ומיחוי כמוסיף אבנין עכ"ל והר"ן מסביר דברי רש"י דס"ל דאפילו מחיצה המתרת מותר לעשותה בשבת אי הוי מן הצד, וכן כתב רש"י בשבת (קלח) ד"ה מותר לנטותה ובכמה דוכתי, וכן כתב הטור בס' שט"ו אסור לעשות אפילו אהל עראי בשבת ויו"ט ופירש"י שאין איסור עשיית אהל אלא בגג ולא במחיצות עכ"ל הטור. וזה מובן דלפירש"י כל מחיצה שהוא בדפנות אין חייב עליה בשבת ומותר לעשותה בשבת (כנ"ד), אבל אם היא מחיצה קבועה אפילו בדפנות משמע מרש"י בעירובין (קב) דאסור, דאיתא בגמרא התם א"ר משום ר"ח וילון מותר לנטותו ומותר לפרקו בשבת ופירש"י דלאו אוהל היא דלא קביעא התם אלא כן דרכו לינתן ולהסתלק כדלת בעלמא עכ"ל משמע מדבריו שאם הוקבע שם אסור אפילו מחיצה בדפנות.

אבל רש"י בשבת (קלח) משמע איפכא דכתב ד"ה מותר לנטותו שאין אוהל אלא מי שעשוי כעין גג עכ"ל משמע בהדיא דאפילו אי קבוע לא הוי אוהל בדפנות (ואליבא דרש"י זה אפילו מחיצה להתיר דרש"י לא מחלק בין להתיר או לצניעות). וכן בהסבר שיטת רש"י תפס רבינו הגר"א זצ"ל עיקר כרש"י בשבת (קלח) דאפילו קבועה מותר, דבשו"ע או"ח ס' שט"ו סעיף א' בהגה"ה פסק רבינו הרמ"א ולכן מותר לתלות וילון לפני הפתח אע"ג שקבוע שם עכ"ל. והסביר המג"א בסק"א בשם הב"י דמותר משום דוילון לא מקרי קבוע דנע וגד ברוח ע"ש משמע דאי הוי קבוע הוי אסור מחיצה בדפנות אפילו שנעשה לצניעות ולא להתיר, אבל רבינו

הגר"א בביאור הגר"א כתב וז"ל דלא כמ"ש ד"ה מותר לגטותו (דהיינו עירובין קב ברש"י) אלא כמ"ש רש"י בשבת קלח ד"ה מותר לגטותו ועמ"א עכ"ל, הרי תפס הגר"א דמותר לגטות וילון בשבת משום דאחל הוא רק בגג, ובדפנות לא מקרי אוהל אם נעשה לצניעות ולא להתיר טלטול (דאם להתיר טלטול כבר פסק השו"ע ס' שט"ו דאסור משום אוהל), ולא מקרי אוהל בדפנות אפילו אם יהיה הוילון קבוע שם. ולפי"ז ק"ק על בעל משנה ברורה בס' שט"ו בשעה"צ סק"ה דמסתפק בדברי הגר"א וכתב שצ"ע, ואפשר י"ל דדווקא אם סותם סתימת קבע בידיים למעלה ולמטה ובצדדים כמ"ש המשב"ר שם הוא דאסור, אבל מה דנחשב הוילון לקבוע משום דעומד שם תמיד זה וודאי אינו נחשב סתימה קבועה ומותר. ובנ"ד לכל היותר תוכל לחשוב הרצועות כקבוע במה שאינם נעים ונדים ברוח ובזה מתיר הגר"א גם לפי בעל המשב"ר, ובוודאי אינו חשיב הרצועות כסתימה קבועה וכבגין דאינו קשור מלמעלה ומלמטה ומצדדים.

העולה מדברינו דלפי רש"י כל מחיצה בדפנות אפילו להתיר טלטול, אינו נחשב אוהל ומותר ואפילו אם קבוע שם וכמו"כ בנ"ד דהוי מחיצה מן הצד דמותר לעשותו לרש"י וכמ"ש הר"ן ושאר מפרשים משמו.

והתוספות בשבת (קכה: ד"ה הכל) ובסוכה (טז: ד"ה פירסו) ובעירובין (מד. ד"ה פקק) הקשו כמה שאלות על פי רש"י והוכיחו כפירוש רבינו תם דג"כ שייך בדפנות אוהל היכא דנעשה להתיר כגון דופן שלישית בסוכה או דופן הנעשה להתיר טלטול בשבת, וכן הביא הטור בס' שט"ו בשם ר"ת, וכן משמע דפסק הרא"ש בשבת קלח פרק תולין.

והתוס' הנ"ל הסבירו בשם ר"ת דמחיצה הבאה להתיר הוי כעין דופן ג' בסוכה, והביא ראיה מן הגמרא עירובין (מד) וכלים אכלים לא קשיא הא בדופן שלישית הא בדופן רביעית ע"כ שאם המחיצה באה להתיר כגון דופן ג' או עשייתו הוי כעשיית אוהל עראי לכתחלה דאסור אליבא דרבנן דר"א במתני' דפרק החלון, אבל אם אין המחיצה באה להתיר דבין כך ובין כך יש סוכה כשרה כגון דופן רביעית או אפילו אם עושין מתחלה בשבת מותר, דהוי רק כתוספת אוהל עראי בשבת דמותר, וגם הסבירו התוס', עובדא דשמואל (עירובין צד) דרב אהדר אפיה דסבר שהיות שבאה המחיצה להתיר הוי כעשיית אוהל עראי לכתחלה בשבת דאסור. ומשמע מפשטות סברתם דר"ת ס"ל אפילו אי הוי רק מוסיף אוהל בדופן שלישית בסוכה בשבת הוי אסור, דעצם הענין שהמחיצה היא באה להתיר (היינו ישיבת סוכה), אז נחשב עשייתו כעשיית אוהל עראי לכתחלה בשבת, ואינו נחשב מוסיף ואסור. וגם משמע דר"ת ס"ל דאפי' אם עושה מתחלה דופן רביעית בסוכה בשבת אפי' הכי נחשב רק כמוסיף על אוהל עראי ומותר משום דלא מיתכשר הסוכה בדופן רביעית.

נמצא דלפירש"י כל מחיצת עראי מן הצד בדופן אפילו היכא דבאה המחיצה להתיר, מותר לעשותה בשבת, ולפי ר"ת כל מחיצה בדופן הבאה להתיר, אסור לעשותה בשבת.

שיטת מהר"ם הובא במרדכי :

ובאמת יש שיטה שלישית בכל זה דהיינו שיטת מהר"ם הובא במרדכי פרק כירות וז"ל בחדר שהיה ישן בו מהר"ם היה בו ספרים ובכל לילה היה עושה מחיצה י' טפחים גובה בפני הספרים לפי שלפעמים היה משתין בלילה ובכל ע"ש היה עושה מחיצה מבעו"י והיה כורך המחיצה לצד מעלה ומניחה על המוט ומשייר בו רוחב טפח ובליל שבת פושטה למטה לפי שבשבת אסור לעשות מחיצה, כל מחיצה שאינה לצניעות בעלמא אסור לעשותה בשבת וראיה מפר' בתרא דעירובין (קב) הנהו דכרי דהוי בי רב הונא דביממא בעו טולא ובלילא בעו אוירא אתו לקמיה דרבינא א"ל זיל כרוך בודיא ושייר בה טפח ולמחר פושטה דהוה ליה מוסיף על אוהל עראי ושפיר דמי והני מילי במחיצה שאינה עשויה לצורך צניעות אבל מחיצה שעושה לצניעות בעלמא מותר וכו' עכ"ל.

ולכאורה צריך באור מה הראיה של מהר"ם מהנהו דכרי דר"ה (עירובין קב) שמחיצה שאינה עשויה לצניעות כלומר מחיצה העשויה להתיר שיהיה מותר לעשותה בשבת אם משייר טפח ורק מוסיף על אוהל עראי, הלא הנהו דכרי דר"ה מדובר על אוהל ממש מלמעלה שאינה באה להתיר ולכן מהני בו משייר טפח דלהוי כמוסיף, אבל היכא דהמחיצה באה להתיר (אפי' מן הצד) אז אסור אפי' משייר טפח ומוסיף עלה, דעצם הדבר שהמחיצה באה להתיר עושהו כעשיית מחיצה עראי לכתחלה, דאסור לכו"ע, וכעין סברת ר"ת. אלא אנחנו רואים מהמהר"ם הוה יסוד גדול, דהיינו דמחיצה הבאה להתיר הנעשה בדופן אינו יכול להיות יותר חמור מאוהל ממש הנעשה מלמעלה, ולכן במקום דעשיית אוהל מלמעלה היא מותר לעשותו בשבת כגון היכא דרק מוסיף על אוהל עראי, אז כמו"כ בכגון דא יהא מותר אפי' לעשות מחיצה הבאה להתיר, דהיינו אם רק מוסיף על המחיצה הבאה להתיר ששייר טפח מערב שבת. (וכעין סברא זו במהר"ם אח"כ מצאתי בשו"ת אב"נ או"ח ח"א סי' ער"ב סק"א וברוך שכוונתי).

וצריכים לומר דמהר"ם ס"ל דהמחיצה הזו לפני הספרים הוי ליה כמחיצה הבאה להתיר, דבלעדיו יהא אסור להשתין לפני הספרים וה"ל כדופן ג' לסוכה וכמחיצה הבאה להתיר טלטול, דאי לא הוי נחשב כמחיצה הבאה להתיר למה צריכים שייר טפח, הלא סבירא ליה למהר"ם עצמו שמחיצה הנעשה לצניעות בעלמא מותר לעשותו לכתחלה בשבת אלא ודאי ס"ל דמחיצה לפני ספרים הוי כמחיצה הבאה להתיר, ולכן הוצרך מהר"ם שייר טפח מבעו"י. ומרן הבית יוסף על הטור

(או"ח סי' שט"ז ד"ה וילון הפרוס) הבין דברי המהר"ם באותו הענין בדיוק כמו שכתבתי, וז"ל הב"י ומחיצה זו דמהר"ם כיון שנעשית להפסיק בין הספרים לאדם העושה צרכיו חשיבה מחיצה המתרת וכו'. ומה שהביא ראיה מדכרי רב הונא כו'. אע"ג דהכא מחיצה והתם אוהל מ"מ מיתי שפיר דבשיור טפח שרי באוהל עראי וה"ה למחיצה המתרת עכ"ל הרי בהדיא כמו שכתבתי בדברי המהר"ם.

ולפי מש"כ ברור דמהר"ם יש לו שיטה שלישית, דאינו ס"ל כרש"י, דלפירש"י לא צריך לשייר טפח מבעו"י דכל מחיצה עראי בדופן מותר לעשותו מתחלה בשבת, וגם לא ס"ל כר"ת, דאליבא דר"ת כל מחיצה הבאה להתיר אסור לעשותו, ואליבא דמהר"ם היכא דשייר טפח ורק מוסיף עלה, מותר אפי' במחיצה הבאה להתיר, וכמו"כ כתב הב"י ע"ש. ולפי"ז המהר"ם הובא במרדכי צריך לבאר הגמרא בעירובין (מד) שמדובר דווקא היכא דעושה אוהל עראי מתחלה בדופן שלישית בסוכה בשבת, דאז יהיה אסור לעשותו דהוי מחיצה המתרת אבל אם היה מבעו"י שיור טפח (היינו היכא דעוד לא הוי מבעו"י סוכה כשרה כגון שיש דופן אחד מלא ושני דפנות של טפח דצריך לעשות עוד דופן מלא, כדי שיהיה בסוכה שני דפנות מלאים והשלשי רוחב טפח) ומוסיף עלה בשבת, יהיה מותר אפילו בדופן שלישית שהוא המחיצה המתיר. וא"ת לפי"ז למה הוצרך הגמרא בעירובין (מד) לתרץ כאן בדופן ג' כאן בדופן רביעית, הל"ל דשניהם בדופן ג', וכאן בשייר טפח מבעו"י דהוי כמוסיף ומותר, וכאן בדלא שייר טפח מבעו"י דהוי כעושה אוהל עראי מתחלה בשבת דאסור. וי"ל דהגמרא רצה לומר חידוש יותר גדול, שמחיצה רביעית לא הוי בשום אופן מחיצה הבאה להתיר, ומשום כך מותר לעשות מתחלה אוהל עראי במחיצה רביעית, דנחשב רק כמוסיף. וגם אנחנו צ"ל דבעובדא דשמואל (עירובין צד) אהדרית רב לאפיה משום שהביאו הסדינים לעשות מחיצה בחצר, אבל אם היה סדין בין החצרות פרוסות טפח אז אפי' לרב היה מותר להוסיף במחיצה הבאה להתיר.

וגם כן צ"ל בעובדא דמצאו סדינים פרוסים (עירובין פו), שהפשט הוא אפי' אם מצאו פרוסים רק טפח, אז היו ג"כ מתירים להוסיף לעשות מחיצה הבאה להתיר להביא הס"ת דרך החצר (ובדברי עם הגרש"ז ברוידא שליט"א הביא ראיה מעובדא הזו דאמרינן דמוסיף שרי אפי' במחיצה המתרת) ורבינו הרמ"א בד"מ הקשה על המהר"ם מהגמרא (ביצה כב) דמשמע דאפשר לעשות מחיצה ביו"ט לפני אור הנר לשמש מטתו, ותירץ הד"מ שאפשר דבגמרא גמי לא קאמר דאפשר לעשות מחיצה בפני אור הנר אלא כדרך שעשה מהר"ם וכנ"ל דאין חילוק בין עשיית מחיצה לפני הנר או לפני ספרים ע"כ, הרי גם תפס הד"מ דאליבא דמהר"ם מהני שייר טפח במחיצה הבאה להתיר וכן פסק הרמ"א בהגהותיו על השו"ע סי' שט"ז סעי' א וז"ל אבל אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר כדי שישמש מטתו וכן לפני ספרים כדי

לשמש או לעשות צרכיו אם לא שהיה מבעוד יום טפח שאז מותר להוסיף עליה בשבת עכ"ל. ופשטות נראה דרבינו הרמ"א נוקט אליבא דהילכתא שיטת המהר"ם שאפילו במחיצה הבאה להתיר מהני אם שייר טפח מע"ש ורק מוסיף עליה בשבת וכן הבינו כמה וכמה אחרונים נו"כ בסי' שט"ו בפשט דברי המהר"ם בדיוק כמו שכתבתי והלא הם המחצית השקל ס"ק ג', הפרי מגדים במשבצ'ו ס"ק א', והערוה"ש ס"ק ה' ע"ש ואע"פ שהט"ז בסי' תקי"ד סק"ב ס"ל דאליבא דמהר"ם לא הוי בנר מחיצה המתרת, דביו"ט יוכל לכבותה ובשבת יכול לכפות עליה כלי או לכסות הספרים בשבת ע"י שני כסויים (עי' במג"א שט"ו סק"ג, ובשעה"צ סקי"ג), ולכן לפי הט"ז לא נקרא המחיצה שעושה עכשיו מחיצה המתרת, שאפילו בלי המחיצה שעושה עכשיו היה מותר ע"י כפיית כלי או שני כסויים, ולכן יכול לעשות המחיצה בשבת ע"י שיור טפח מבעו"י, אבל מחיצה המתרת ממש יהי' איסור לעשותו אפ' בשיור טפח מבעו"י אבל מאידך גיסא הדבה אחרונים (מחהש"ק פרמ"ג וערוה"ש) ס"ל דמהר"ם מתיר אפילו מחיצה המתרת ע"י שייר טפח ומוסיף אאוהל עראי. וכן כתב הערוך השולחן ס' שט"ו ס"ק ה' וז"ל והטעם שכיון שמחיצה זו מתרת התשמיש או לעשות צרכיו הוי כמחיצות סוכה ועירוב עכ"ל. הרי בפירוש כמו שלמדנו במהר"ם. ואליבא דמהר"ם נקט הרמ"א להלכתא ואע"פ שהפרמ"ג במש"ו סק"א מסתפק בעצם דינו של המהר"ם, מ"מ כל ישראל יוצאים ביד "רמ"א" וכדאי הוא רבן של ישראל לסמוך עליו בשעת הדחק.

ותנה זה יסוד עיקר בהיתר זה לסמוך על שיטת המהר"ם הובא במרדכי, ולהסביר שיטת המהר"ם כפי שהבינו דברי המהר"ם מרן הב"י, המחשה"ק בסק"ג, הפרמ"ג במש"ו סק"א וערוה"ש סק"ה, ואבני גזר או"ח סי' ערב סק"א ועוד, וכפי שפסק הרמ"א כמהר"ם להלכתא. ובג"ד הרצועות משוכים טפח מן העמוד הקבוע והמחובר בארגז לקרקע, והולכים עד הווים האחרים הנמצאים בתוך הארגז והרצועות קבועים בעמוד, ולכן יש לחשב החוטין המשוכים ופרוסים טפח כמחיצה ששייר טפח מבעו"י, ועכשיו בשבת אם בא להמשיך החוטין הכרוכים על העמוד אל צד השני של הרחוב, הוי כמוסיף על אוהל עראי בשבת דמותר, אפילו במחיצה הבאה להתיר טלטול אליבא דשיטת מהר"ם הובא במרדכי ונפסק ברמ"א, ויש לסמוך לפענ"ד על זה בשעה"ד גדול כזה.

ואע"פ שלמש"כ הוסר איסור השבת בעשיית המחיצה, מ"מ הנה כתבתי עוד כמה סניפים להיתרא ואכתבם אחד אחד.

כריכת חוט או משיחה מבעו"י מהני כמו שייר טפח (שבת קלח) :

ועוד יש לחשב ג"ד כשייר טפח מבעו"י ומותר להוסיף עלה בשבת, ממה דהוי כרוך עליה חוט או משיחה מבעו"י דפה רק צריך למשוך החוט. דאיתא במסכת שבת

(קלח) תני רמי בר יחזקאל טלית כפולה לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור היה כרוך עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחלה ופירש"י ד"ה חוט דמוסיף על אוהל עראי הוא ואינו כעושה לכתחלה עכ"ל. משמע דהחוט מבעו"י משוהו כפרוסה ושייר בו טפח ושרי להוסיף וכן פ' תוס' בלשון שני ד"ה כרך עליה א"ג כריכת חוט או משיחה מועלת בלא שייר בה טפח עכ"ל. וכך כתב הרא"ש שם דכריכת חוט חשוב כאלו היתה פרוסה טפח ע"ש ולכן מותר למשוך טלית כפולה ולעשותה אוהל אפילו אם ע"י המשכתה ייעשה גגה טפח, דהוי רק כמוסיף.

אבל הרי"ף כתב דמיירי שאחר פריסתה לא יהא בגגה טפח ואם אחר פריסתה גמצא בגגה טפח אסור משום אוהל, וצריכים לרי"ף חוט או משיחה להיכירא בעלמא. וגם הרה"מ בהל' שבת פכ"ב הכ"ט סברי דכך הוא שיטת הרמב"ם. (ובשעה"צ שט"ו סקמ"ה הובא דמ"ז מצדד דהרמב"ם כהרא"ש). ופסק השו"ע שט"ו סעיף ו' כהרי"ף ורמב"ם וכתב השו"ע וכן לפרוכת, דהוא לשון הרמב"ם. ופירוש הרה"מ הרמב"ם וכן השו"ע מדברים בשני מציאות אחרות, דטלית כפולה מותר לנטותה דווקא אם יש בה חוט ומשיחה, ופרוכת מותר לנטותה אפי' בלי חוט ומשיחה אע"פ שהרמב"ם ושו"ע מביאים שני הדינים בחדא מחתא מ"מ הא כדאית ליה והא כדאית ליה.

ונראה לי לפרש מחלוקת הרמב"ם ורי"ף לבין רש"י תוס' ורא"ש, הוא רק בזה אי חשיב חוט או משיחה כשייר טפח מבעו"י, דלפי רש"י ותוס' ורא"ש חשיב כשיור טפח ומותר להוסיף ואליבא דרי"ף ורמב"ם לא חשיב חוט כשיור טפח וממילא אסור להוסיף, אבל כולי עלמא מודי דשיור טפח ממש מועיל אפי' במחיצה המתרת, ומותר להוסיף עלה בשבת כשיטת המתר"ם.

וביאור הרמב"ם הוא כך, דבטלית כפולה צריך חוט להיכירא בעלמא, דאין טלית כפולה מוכן לכך כמו כילת חתנים ולכן בעי היכירא, ואינו אסור מטעם אוהל דאין בו רוחב טפח, ופרוכת לפי הרמב"ם מותר לנטות אפילו בלי חוט, דפרוכת מוכן לכך ולא בעי היכירא, וגם אינו אסור מטעם אוהל דאינו בגג וגם כן אינו מחיצה המתרת. אבל אם היה הפרוכת מחיצה המתרת, אז אין הכי נמי לא היה מועיל חוט, וכן היה מועיל שייר טפח מבעו"י דמהני אפי' במחיצה המתרת, אבל חוט אינו נחשב כשייר טפח. וזה מש"כ הרה"מ אבל מחיצה המתרת לא מהני חוטינן וכן כתב המג"א בסקט"ו. ואפשר לחשוב שגם לא מהני שייר טפח במחיצה המתרת כמו שלא מהני חוטינן. ובאמת לפי מש"כ אינו כן וי"ל דבוודאי אי הוה הפרוכת מחיצה המתרת לא הוה מועיל שום חוט לפי הרי"ף ורמב"ם, דחוט הוי רק להיכירא ולא חשיב כפרוס ושייר טפח, וכמו שבטלית כפולה אם מתפשט הטלית טפח אסורה דהוי אוהל, כמו"כ בפרוכת היכא דהוי מחיצה המתרת דינה כאוהל ואסור. ולכן הוכרח המ"מ ללמוד

דפרוכת אינה מחיצה המתרת ולא בעי אפי' חוט דמוכן לכך כמו וילון וכילת חתנים. אבל האמת הוא ששייר טפח אפי' להרה"מ מהני במחיצה וכמו שכתבתי.

העולה מדברינו שלפי' רש"י תוס' ורא"ש (שבת קלח) חוט ומשיחה מועלת אפי' בלי שייר טפח דהוי כפרוסה מבעו"י ומותר לנטות טלית כפולה אפי' אם ע"י פריסה עושה בגגה טפח, דמוסיף אוהל מותר. וכן נמי במחיצה המתרת מהני חוט ומשיחה, דהוי כמוסיף אוהל, דמתיר הרמ"א בשם המהר"ם. וכן נמי מצאתי שהתו"ש ס"ל דאפילו במחיצה העשויה להתיר, מותר לנטותה אם היה חוט ומשיחה כרוך עליה מבעו"י, וכן הובא דעתו בספר משב"ר שט"ו סקל"ט.

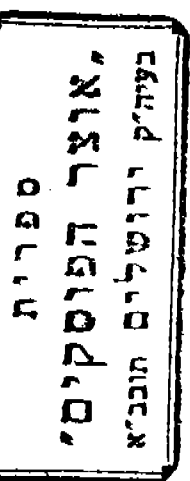
#### מחלוקת אי אמרינן לבוד להחמיר (ביצה לב:)

ועד עתה הראינו שיש יסוד להתיר בנ"ד להעשות מחיצה בשבת אפי' היכא דעושה מחיצה ממש מטעם מוסיף, אבל בנ"ד יש עוד דברים להקל, שהרי המחיצות רק געשות ע"י לבוד ובזה יש לומר דלא אמרינן לבוד להחמיר, ולא נאסר לעשותו בשבת.

איתא בגמרא ביצה (לב) אר"י האי מדורתא מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסור וכן ביעתא וכן קדרה וכן פוריא וכן חביתא ע"כ ומאידך גיסא איתא בשבת (קלח) אהלי קבע לא יעשה וכו'. אבל מטה וכסא טרסקל ואסלא מותר לנטותן בשבת ע"כ וכתבו התוס' בשבת (קלח ד"ה כסא) וז"ל וכל הנהו דאסרינן בביצה אומר ר"ת דדווקא דברים שיש להם מחיצה עד לארץ אבל להושיב הקדרה על טרפיד ביו"ט שרי אפילו מלמטה למעלה עכ"ל וכן דקדקו התוספות בביצה (לב: ד"ה מלמטה) וכל הגי' מיירי דאית להו מחיצות לצדדים המגיעות לארץ עכ"ל אבל הגי' דמותרין לנטותן מיירי דלית להו מחיצות המגיעות לארץ אלא ד' רגלים עם אויר ביניהם כשולחנות שלנו וכן כתב הרא"ש בפר' המביא (ביצה לב).

וכתב הב"י או"ח ס' תקב ד"ה ומ"ש על וכן פוריא כו'. ומשמע מדברי התוס' שאע"פ שיש להם מחיצות אם אינם מגיעות לארץ מותר ומיהו כשמגיעות פחות מג' טפחים סמוך לקרקע נראה דכנוגעים בקרקע דמו דכל פחות מג' טפחים כלבוד דמי עכ"ל והשיג עליו הד"מ וז"ל ואין דבריו נראים דלא אמרינן לבוד להחמיר אלא להקל וכ"כ הרא"ש בפ"ק דסוכה וכ"ה שם בגמרא והיא לקמן ס"ס תרל"ב עכ"ל.

וכן בהגהותיו על השו"ע באו"ח סי' תקכ"ב סעי' א' דקדק הרמ"א בלשון קדשו וכתב וכן שלחן שיש לו דפנות המגיעות לארץ עכ"ל נראה דדווקא כתב דפנות המגיעות לארץ וכן הביא דין זה בשם התוספות, כדי לאפוקי דינו של הב"י וכהשגותיו בד"מ על הטור דלא אמרינן לבוד להחמיר.



חקירה מהו לבוד וגם אי חשיב כסמוך או כסתום :

והנה מקור הדין אי אמרינן לבוד להחמיר או לא הוא בתוס' סוכה (יז ד"ה אילו) וז"ל ומיהו היכא דאיכא ב' טפחים סכך פסול וב' של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' טפחים איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לד' לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק בינתיים לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין, ומיהו היכא דליכא בפסולין ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לד' במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר עכ"ל וכן כתב הרא"ש בפ"ק דסוכה ע"ש.

ולכאורה צריך ביאור מה ספיקו של תוספות בב' טפחים סכך פסול מכאן ומכאן, הלא אם יש דין דפחות מג"ט כלבוד דמי, מה שייך לחלק בין לבוד להחמיר או להקל, הלא כל פחות מג"ט חשיב כלבוד. (ואין לומר שהוא מדרבנן והם אמרו והם אמרו).

והנה בדין לבוד יש לנו לחקור דמה דאמרינן דפחות מג' כלבוד דמי, ההסבר הוא שכעת דאמרינן לבוד אז המציאות האמיתית הוי האויר סגור או מלא ובמציאות אין שום אויר המפריד — אבל זה א"א להיות משום דדין לבוד אינו יכול לשנות המציאות, ולכן צ"ל דזהו סברת התוס' (סוכה י"ז ד"ה אילו) דדין לבוד אינו משנה המציאות, ולפי האמת נשאר אויר פחות מג' מפריד בין שני הדברים, אלא שהאויר אינו מפריע לנו אם זה פחות מג' טפחים וחשבינן האויר בעינינו כאלו הוא מלא או חשבינן ב' הצדדים כאלו הם סמוכים זל"ז.

ולפי ההסבר הנ"ל נוכל להבין ספיקת התוס' בסוכה (יז), דאם נאמר דלבוד משנה המציאות ולא נשאר אליבא דאמת אויר פתוח אז אין שום מקום לספיקת התוס' דבשני טפחים סכך פסול וב"ט סכך פסול ואויר פחות מג' מפסיקו למה לא יצטרפו לפסול הלא אליבא דאמת שני הסככים סמוך זל"ז, ויותר קשה קושיית רעק"א דהוי תרתי דסתרי דלגבי כשרות הסוכה דאיכא אויר פחות מג' שמפסיק הסיכוך אמרינן לבוד דמאותו טעם מכשירינן סוכה עם אויר פחות מג' ומאידך גיסא להצטרף הב"ט מכאן ומכאן סכך פסול לא אמרינן לבוד. אלא צ"ל דתוס' ס"ל כדכתבנו דאליבא דהאמת והמציאות נמצא עוד אויר פחות מג' שמפסיק, אלא שהאויר אינו מפריע לחז"ל שנחשב בעיניהם כסמוך או כסתום, ולכן היות שכל הדין של לבוד הוא רק דמיון הדעת בדבר שהוא נגד המציאות האמיתית, אז שייך לומר דאפשר בדבר אחד לא הכריחונו חז"ל לדמות מדעתינו שהאויר הוא כאלו סמוך דסוף כל סוף לפי המציאות יש אויר המפסיק. וזמ"ש התוס' בסוכה (יז) דוודאי היכא דצריך להתחשב הלבוד כסתום ומלא לא מדמין מדעתינו נגד המציאות היכא דיש חומרא, ולכן היכא דליכא בסכך פסול ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם וודאי



אין האויר משלימו לד' במה שחושבו סתום ומלא, דאין מדמין מדעתינו נגד המציאות לחשבו כסתום היכא דבא להחמיר ואדרבא מוקמינן לה על המציאות שעוד גשאר אויר מפסיק ואין ד' סכך פסול, וזמ"ש התוס' (וכן פסק הרמ"א בד"מ) דלבוד להחמיר לא אמרינן. וזהו ג"כ ספיקת התוס' בב"ט סכך פסול וב"ט סכך פסול ואויר פחות מג' מפסיקו אם מצטרפים לד' ופסול הסוכה דאמרינן לבוד לסמוך אפילו להחמיר או נימא דאפילו להתחשב כסמוך לא אמרינן לבוד להחמיר, והטעם הוא כמו שכתבנו דמשום דלפי המציאות האמיתית עוד גשאר אויר פתוח ואנחנו צריכים לדמות בעינינו כאלו סתום אז לכן לדמות מדעתינו שסתום לא עושים היכא דיבוא לחומרא, ואדרבא משאירין הסוכה כמו המציאות האמיתית דיש אויר המפסיק ואין סה"כ ד' טפחים סכך פסול והסוכה כשרה, אבל לדמות מדעתינו כאלו סמוך בזה מסתפק התוס', דהרבה יותר קל לומר לבוד לסמוך מלומר לבוד לסתום.

ולפי"ז גם יש לתרץ קושית רעק"א והערוך לנר שהניחו בצ"ע התרתי דסתרי שבתוס' הנ"ל. וי"ל דמשום דכל הדין של לבוד הוא דמיון הדעת נגד המציאות אז שייך לחכמים לדמות שהאויר סמוך דווקא כשלא יבוא לידי חומרא כגון להכשיר סוכה כשיש אויר פחות מג' מטעם לבוד, אבל היכא דיבוא לידי חומרא כגון להצטרף שני טפחים וב' טפחים סכך פסול ואויר פחות מג' מפסיק, או לא מדמין דעתינו להתחשב האויר כסמוך, ומוקמינן לה על המציאות שיש אויר המפסיק ואינם מצטרפים והסוכה כשרה ועל זה האופן אפילו בסוכה אחת נוכל לומר לבוד לקולא ולא להתחשב לבוד כשיבוא לידי חומרא.

נמצא שלפי תוס' סוכה (יז) יש לספוקי אי אמרינן לבוד להחמיר היכא דייחשב כסמוך זל"ז, אבל זה וודאי דלא אמרינן לבוד להחמיר היכא דייחשב כמלא וסתום.

ומצאתי אח"כ שכך הבין הקרבן נתנאל בפ"ק דסוכה סי' לג, והנתיב חיים או"ח סי' תק"ב, והמחצית השקל או"ח סי' תק"ב סק"ט, והלבושי שרד או"ח סי' תרל"ב סק"ה. וקשה על המג"א סי' תרל"ב סק"ה דפ"י דנהי "דאמרינן" בלהחמיר כאלו סמוכים זל"ז וכו' ע"ש. דהיה לו לומר "דמספקינן" התוס' אם הוי כאלו סמוכים זל"ז. ואולי י"ל דכוון המג"א לומר דאפי' את"ל בספיקו של התוס' ורא"ש פסקינן כאלו סמוכים זל"ז, מכל מקום כאלו סתום וודאי לא אמרינן.

והנה הב"י בשו"ע או"ח סי' תרל"ב סעי' ד' הניח בספק אותו ספיקא של התוס' ורא"ש בב"ט סכך פסול מכאן ומכאן ואויר פחות מג"ט מפסיקו, משמע דכל הספק הוא אי אמרינן לבוד להחמיר להתחשב כסמוך, אבל וודאי לבוד להחמיר להתחשב כסתום ומלא לא אמרינן כמו שפירשתי. ומכל מקום בפירושו על הטור בב"י סי' תק"ב כתב הב"י דאפילו במחיצות שאינם מגיעות לארץ אלא פחות מג' טפחים אמרינן

לבוד, משמע מהב"י דכן אמרינן לבוד להחמיר אפילו להחשב כסתום ומלא, דעכשיו המחיצה נחשבת למחיצת עשרה וחייב אם מניח שולחן עליו.

וכן הוא השגתו של הדרכי משה, וכן הבינו המג"א והמחזה"ש השגתו של הרמ"א, בסי' תק"ב סק"ט ע"ש. ולכן פסק הרמ"א בסי' תק"ב דבעינן דווקא מחיצות המגיעות לארץ, לבוד להחמיר היכא דחשיב כסתום ומלא וודאי לא אמרינן, ואם אינם מגיעות לארץ אז ליכא מחיצה עשרה. ובסי' תרל"ב הרמ"א אינו משיג על השו"ע בסעי' ד', דגם מספקא ליה לרמ"א אי אמרינן לבוד להחמיר היכא דרק חשיב כסמוך, וזה ברור דלפי שיטת הרמ"א היכא דבעינן דלחשיב לבוד כאלו הוא סתום ומלא, אז וודאי לבוד להחמיר לא אמרינן.

(ודוחק לומר דלפי הרמ"א אפילו לבוד דלחשיב סמוך לא אמרינן בלהחמיר, ומה שלא השיג על השו"ע בסי' תרל"ב הוא מפני דסמך על מה שכתב בסי' תק"ב). נמצא שהרמ"א תפס כעיקר הב"י על השו"ע בסי' תרל"ב סעי' ד' והשיג ודחה הב"י על הטור בסי' תק"ב בענין מחיצות שאינם מגיעות לארץ, דלא חשיב לבוד להחמיר היכא דבעינן סתום ומלא.

ונמצא דהמג"א בסי' תק"ב סק"ט תפס כעיקר הב"י על הטור בסי' תק"ב שאסור לתעמיד שולחן על מחיצות ז' ומשהו פחות מג"ט סמוך לארץ דאמרינן לבוד להחמיר אפילו לסתום. ולפי"ז הקשה מהב"י בעל השו"ע מסי' תרל"ב, דשמה הספק הוי רק בב"ט סכך פסול מכאן ומכאן, אבל משמע דהיכא דליכא ד' סכך פסול אז לכו"ע כשר, וכמו שהביא שם המג"א בשם הטור (סק"ה), ואמאי לא אמרינן נמי התם לבוד להחמיר לסתום ופסול.

ותירץ המג"א בסי' תרל"ב סק"ב וע"ש בלבושי שרד, דבאמת אמרינן לבוד להחמיר אפילו לסתום, ולכן אסור להניח מחיצה ז' ומשהו פחות מג"ט סמוך לארץ דעושה מחיצה להתיר; וגם בסי' תרל"ב אמרינן לבוד להחמיר אפילו לסתום, אבל היכא דליכא סה"כ ד' טפחים סכך פסול אז הסוכה כשרה, משום שחשיב כאלו נסתם עם סכך כשר דמי יימר לן דסתום עם סכך פסול דווקא, וליכא שיעורא דסכך פסול.

אלא דעוד קשה על המג"א למה מספקא ליה השו"ע בסי' תרל"ב אי אמרינן לבוד להחמיר היכא דיש שיעורא של ד' טפחים סכך פסול ואויר ביניהם, הלא אם נימא לבוד לסתום בסכך כשר אינו מצטרף הב"ט סכך פסול מכאן ומכאן וכשר הסוכה.

ואולי סברת המג"א י"ל שכל פעם אמרינן לבוד לסתום להחמיר, אלא היכא דאינו מועיל לבוד לסתום אמרינן אפילו לבוד לסמוך לחומרא, והא הכא בסכך פסול ב"ט מכאן ומכאן ואויר מפסיקו, אי נימא לבוד לסתום לא יהא חומרא אלא קולא, דהסתימה בסכך ייכשר הסוכה דלא מצטרפי הב"ט מכאן ומכאן, ולכן בזה המציאות

אולי נימא לבוד לסמוך לחומרא, ויפסול הסוכה; וזהו ספיקתו של הב"י בשו"ע סי' תרל"ב סעי' ד', ולכן בפחות מד' טפחים סכך פסול ממה נפשך יהיה הסוכה כשרה, דבין אם נימא לסתום בסכך כשר הסוכה כשרה, ובין אם נימא לסמוך ג"כ הסוכה כשרה דאין סה"כ ד' טפחים סכך פסול — אבל במחיצות המגיעות פחות מג"ט סמוך לארץ וודאי אמרינן לבוד לסתום להחמיר, דמאיזה מין בעולם שנמלא הג' טפחים הוא נחשב כמחיצה עשרה ואסור.

ולכן כתב המג"א בסי' תק"ב סק"ט וגם נ"ל דאסור להעמיד מחיצה ז' ומשהו בפחות מג"ט סמוך לארץ אם בא להתיר דבר עכ"ל דאמרינן לבוד להחמיר אפילו לסתום. אלא דסברא כזו של המג"א עוד ג"ל קשה מאד לומר, דלמה יותר פשוט לומר לסתום בסכך כשר דאז ב"ט מכאן ומכאן יהיה סוכה כשרה, מלומר הסברא של לסמוך זל"ז דאז ב"ט מכאן ומכאן יהיה הסוכה פסולה, והלא איפכא הל"ל, דראשית אמרינן לסמוך זל"ז דהוא סברא יותר פשוטה וצריך להיות וודאי פסולה בב"ט מכאן ומכאן ואויר מפסיקו. וגם אי אפשר לומר דזהו עצם ספיקתו של המג"א בפשט הב"י, אי אמרינן לסתום בסכך כשר או לסמוך, דא"כ מדוע ס"ל שאסור להעמיד מחיצה ז' ומשהו הלא שמה ג"כ שייך אותו הספק, אי אמרינן לסתום ואסור, או אמרינן לסמוך ומותר דאין מחיצות י'.

#### יישוב סתירת הב"י בסי' תק"ב עם השו"ע בסי' תרל"ב:

ולכן נראה לי לתרץ דברי הב"י, דבאמת לא התכוון הב"י אף פעם לומר דאסור לעשות מחיצה ז' ומשהו פחות מג' טפחים סמוך לקרקע, דמכל דברי הב"י בסי' תק"ב לא מדובר בכלל על מחיצה ז' ומשהו, וז"ל בד"ה ומ"ש על וכן בפוריא: ומשמע מדברי התוס' שאע"פ שיש להם מחיצות אם אינם מגיעות לארץ מותר ומיהו כשמגיעות פחות מג' טפחים סמוך לקרקע נראה דכנוגעים בקרקע דמו דכל פחות מג' טפחים כלבוד דמי עכ"ל.

והרי בדברי הב"י אין שום זכר למחיצה של ז' ומשהו — אדרבא מדובר פה אפילו במחיצה של גובהה טפח, שאם משים שולחן עליו אסור משום אוהל, אפילו היכא דאין לאוהל מחיצות גובה י', אלא שצריך שהמחיצה של גובהה טפח יהיה בתוך ג"ט סמוך לקרקע, דאז אמרינן לבוד, דהוי כסמוך זל"ז; ואין שום ראיה למה שכתב המג"א דאמרינן לבוד לסתום — וזה פשוט.

ולכן לבוד להחמיר לא אמרינן היכא דבעינן שייחשב כסתום ומלא אפילו לפי הב"י, ורק להחשב כסמוך זל"ז אמרינן לבוד להחמיר. ובב"ט מכאן ומכאן ואויר מפסיקו, מספקא לן בסי' תרל"ב אי אמרינן לבוד להחשב כסמוך, וגשאר אליבא דהלכתא ספק בעיני הב"י.

ואין להקשות מדוע השו"ע מספקא ליה אי אמרינן לבוד לסמוך לגבי סוכה, ולגבי מחיצת שבת כתב הב"י דאמרינן לבוד לסמוך ואסור. זה אינו קושיא ופשוט הוא, דבאמת מספקא ליה לב"י ונקט לחומרא כאן וכאן, דלגבי סוכה כתב השו"ע דמספקא ליה אם אדם היושב בסוכה כזו יוצא ידי חובתו ונשאר בספק, אבל לגבי שבת כתב דאסור להעמיד שולחן על מחיצה כזו, היות שזה ספק אי אמרינן לבוד לסמוך להחמיר, או וודאי יש לנו להחמיר לגבי איסור שבת החמור ולמנוע מלעשות מחיצה כזו, וזה פשוט, ולפי מש"כ זה גם פשיטא לן דבאין סה"כ ד' טפחים סכך פסול ואויר ביניהם, דודאי הסוכה כשרה, דאפילו אם נימא לבוד לסמוך, מכ"מ אין סה"כ ד' טפחים סכך פסול, וודאי לא אמרינן לבוד לסתום להחמיר, כדכתבתי.

וכן נמי בס"י תק"ב בענין מחיצות המגיעות פחות מג' טפחים סמוך לארץ, ג"כ רק אמרינן לבוד להחמיר לסמוך, אבל לא לסתום. ומה שאסר הב"י לשום שולחן על מחיצות המגיעות פחות מג"ט לארץ, הוא מפני שאסור אפילו אין המחיצה עשרה, ולכן אפילו אם נימא לבוד לסמוך יהיה אסור. וגם המשב"ר בס"י שט"ו סעי' ג' בבה"ל ד"ה דופן, כתב דאסר אפילו אין מחיצה עשרה ע"ש.

ומקור דין הזה אם אהל בשבת בעי דווקא מחיצות י' או לא, נמצא במס' שבת (קלח) לגבי כילת חתנים וז"ל ולא אמרן אלא היכא דאין בשיפועה טפח אבל יש בשיפועה טפח שיפועי אוהלים כאוהלים עכ"ל והקשו בתוס' ד"ה שאין (שבת קלח): דלמה ראוי מטה כזו שיש בו כילה שאין רוחב טפח למטה, ותיצו בתירוץ ראשון שיש קנים מרובים ופשטו הכילה בין כולם ואין בין אחד מהם רוחב טפח למטה. וכן תירץ רש"י בעירובין (קב: ד"ה בשיפועה), ובתירוץ שני כתבו התוס' וז"ל וי"מ שאין בשיפוע טפח בגובה י' דכשיצא השיפוע טפח אין משם עד למטה גובה עשרה דלא חשיב אוהל וכו'. ואין נראה לר"י דודאי נהי דגבי סוכה לא חשיב אוהל מיהו לגבי שבת חשיב ואסירי שהרי משמרת וביעתא וקידרא וחביתא אסירי משום אוהל ולא משמע שיש בגובהן עשרה טפחים עכ"ל הרי להדיא מחלוקת הי"מ ור"י אם צריך מחיצות גבוה עשרה טפחים בשביל אוהל. וגם האחרונים נחלקו אם אסור ליתן שולחן על מחיצות שאינן גבוה עשרה ומגיעות לארץ (או ג"ט סמוך לקרקע אליבא דב"י), דהתו"ש כתב בהדיא (הובא במשנה ברורה בביאור הלכה סי' שט"ו סעי' ג' ד"ה דפין מחוברים ע"ש) דדווקא מחיצות י', וכן ביארו המג"א והמחנה"ש בס"י תק"ב סק"ט ע"ש. ולעומתם ס"ל לבעל משב"ר בס"י שט"ו בבה"ל הנ"ל דאפילו מחיצות קטנות בגובה טפח אסרו חכמים.

ומה שמביא המשב"ר ראיה מסי' שט"ו סעי' ז' אינו ראיה כ"כ, די"ל דהתם נמי מיירי שתחת הס"ת יש חלל גבוה עשרה, ומה שמביא המשב"ר ראיה מביצה (לב): שאסור להעמיד ביצה אחת על גבי שנים לצלותה, נמי י"ל דמיירי שיש בחללם

עשרה. והכי נמי משמע מתוס' (ביצה לב: ד"ה מלמטה) דכתבו וז"ל וכן פיר"ח גבי ביעתא כגון שיש ביצים מכאן וביצים מכאן ואחד על גביהן והאור תחת אורין עכ"ל הרי כתבו בלשון רבים "ביצים", דייקא, ומשמע דהוי הרבה ביצים כדי שיהיה מחיצה גבוה עשרה טפחים שחללן י', דאי לאו הכי חלל ביצה אחת מכאן ומכאן סגי (וכן כתבו התוס' בעירובין קא ד"ה וכן ביעתא).

ולפי מש"כ נמצא דהב"י ס"ל כר"י בתוס' (שבת קלח:): דלא בעי מחיצות גבוה עשרה להתחייב על אוהל, ולכן אם המחיצות מגיעות ג"ט סמוך לקרקע חשיב כסמוך לקרקע, אע"פ שאינו נחשב גבוה עשרה, ואסור להעמיד עליהם שולחן.

ובפשט דברי רבינו הרמ"א י"ל שני דרכים, או דס"ל כ"מ בתוס' (שבת קלח:): דבעינן דווקא מחיצות גבוה עשרה לאוהל, ולכן השיג הרמ"א על השו"ע בסי' תק"ב וכתב מגיעות לארץ דווקא וכמובן גבוהים עשרה, דאם אינם מגיעות לארץ אז נמצא חסר מגובה עשרה, דודאי לא אמרינן לבוד להחמיר לסתום, כדכתבתי.

או נאמר דרך אחר ברמ"א דס"ל דלאו דווקא בעינן מחיצות גבוה י' באוהל, אבל פה בסי' תק"ב בעי דווקא מחיצות המגיעות לארץ, דלא אמרינן לבוד להחמיר אפילו לסמוך זל"ז. אלא דלפי דרך הזו יהיה ק"ק מדוע לא השיג הרמ"א ג"כ על השו"ע בסי' תרל"ב, דהתם מספקא ליה לשו"ע אי אמרינן לבוד להחמיר לסמוך או לא. ולכן נראה לי יותר מסתבר כדרך הראשון.

העולה מכל דברינו הוא שברור לפי רבינו הרמ"א בד"מ סי' תק"ב ובהג"ה בשו"ע סעי' א', ולפימש"כ אפילו לפי הב"י, דלא אמרינן לבוד להחמיר היכא דחשיב האויר כסתום ומלא. וכל הבעיה היא רק לבוד להחמיר היכא דחשיב כסמוך זל"ז.

ולפ"ז הוי עבדינן עוד סניף להקל בנ"ד, דבהמשכת הרצועות לעשות מחיצה ודלת הראוי לנעול, אין בזה שום איסור שבת, דרק יש עשיית מחיצה אי סבירא לן לבוד להחמיר לסתום, אבל הוכחתי דלפי רבינו הרמ"א בסי' תק"ב בד"מ שם לא אמרינן לבוד להחמיר לסתום, ולכל היותר רק אמרינן לבוד להחמיר לסמוך. ובנ"ד אם נחשיב הרצועות כסמוכים זל"ז אין מחיצה י', ולבוד לסתום שיתחשב כמחיצה לענין איסור שבת שהוא להחמיר וודאי לא אמרינן. וגם הסברתי דאפי' אליבא דב"י לא אמרינן לבוד להחמיר לסתום.

**יישוב הסתירה דלא אמרינן לבוד להחמיר לגבי איסור שבת, ואמרינן לבוד להתחשב כדלת:**

והנה לפימ"ש לסמוך על רבינו הרמ"א דלא אמרינן לבוד להחמיר ולכן לא חשיב משיכת הרצועות כאיסור שבת, ולכאורה קשה לומר כך, דבאותו הזמן רוצים אנו לסמוך על הרצועות שרחוקים זמ"ז פחות מג"ט כדלת, דכלבודים וכמחיצה

גמורה שעל ידו נתיר הפירצה דהוי דלת הראוי לנעול — והוי כמו שאנו תופסים החבל משני ראשים, שמצד אחד אומרים שלגבי איסור שבת משיכת הרצועות לא הוי מחיצה, דלבוד להחמיר לא אמרינן, ומצד שני אומרים שלגבי עשיית מחיצה שיתחשב כדלת אז אמרינן לבוד. והאמת דאין זו קושיא, דתוס' בסוכה (יו ד"ה אילו) מסתפק היכא דאיכא ב' טפחים סכך פסול וב"ט סכך פסול ואויר פחות מג"ט ביניהם, אי אמרינן לבוד ומצטרפי לד"ט סכך פסול לפסול הסוכה, או לא אמרינן לבוד והסוכה כשרה.

ולכאורה יש פליאה עצומה על התוס' דממ"נ יהיה הסוכה פסולה, דאי אמרינן לבוד אז מצטרפי לד"ט סכך פסול ומיפסל הסוכה, ואת"ל דלא אמרינן לבוד מכל מקום תפסל הסוכה מאויר פחות מג' טפחים, דכל הטעם דאויר פחות מג' כשר, הוא משום דאמרינן לבוד (סוכה יח), ואם לא אמרינן לבוד אז נפסל הסוכה דאיכא אויר אפילו פחות מג', וזה הקושיא הקשה רעק"א בשו"ת פסקים סי' י"ב בשולי המכתב והניחו בצע"ג ע"ש, וגם הקשה הערוך לנר על מס' סוכה אותו הקושיא.

ונראה לי שיש יסוד גדול בתוס' הו", דהיינו אם נאמר דלא אמרינן לבוד להחמיר מכ"מ זה אינו סותר למציאות שנוכל לומר באותו הזמן לבוד להקל לגבי דין אחר, דסוף כל סוף לבוד זה אינו מציאות אמיתי אלא שנראה לעינינו וחשיב לנו כסמוך או סתום אע"פ שבמציאות האמיתית עוד נשאר נפרד כדכתבתי לעיל, ולכן להחמיר לא אמרינן שזה נראה לעינינו כסתום ומוקמינן הדבר על המציאות האמיתי שזה נפרד ול"א לבוד, אבל להקל אז אמרינן שזה נראה לנו כסתום אע"פ שבמציאות האמיתית אינו כן.

ולכן באותו הדבר לגבי דין אחד דאויר פסול אז אמרינן לבוד להקל והסוכה כשרה שרואים בעינינו כאלו האויר אינו, אבל לענין להצטרף ב"ט וב"ט של סכך פסול לד' טפחים אז לא אמרינן לבוד להחמיר לפסול הסוכה, ואדרבא מוקמינן הסוכה על המציאות האמיתית ששני הטפחים סכך פסול מב' הצדדים עוד נפרדים זה מזה. ולפי שיטת התוס' הו"ו נוכל לומר שבאותו הדבר דהיינו משיכת הרצועות בשבת, לגבי איסור עשיית מחיצה בשבת לא אמרינן לבוד להחמיר, ומוקמינן על המציאות האמיתי שנפרדים הרצועות זמ"ז ואינו עושה מחיצה בשבת, אבל לגבי דלת שתחשב כמחיצה ודלת שסותם הפירצה נאמר לבוד להקל אמרינן ורואים אנו כאלו הוא סתום וזה ממש כמו האויר פחות מג' בתוס' סוכה הנ"ל. (ואי אפשר לדחות הראיה הו"ו ולומר דבנ"ד הוי תרתי דסתרי באותו הדין כלומר לעשות מחיצה, והתם בתוס' סוכה הוי תרתי דסתרי בב' דינים אחרים, כלומר אויר פחות מג' וסכך פסול בין זל"ז, דלגבי אויר פחות מג' אמרינן לבוד להסמיך הסכך וכשר, ולגבי סכך פסול בד' לא אמרינן לבוד להסמיך הסכך ופסול, ולכן הוי ממש כנ"ד).

והנה גם כן מצאתי לי בפרי מגדים סמך גדול לומר שבאותו הדבר בעצמו, לגבי דין אחד נימא לבוד ולגבי דין שני באותו הדבר לא נימא לבוד להחמיר. דכתב הפרי מגדים באשל אברהם שט"ו סק"א וז"ל שאלה מי שנפל סוכתו בליל יו"ט א' אם רשאי לומר לעכו"ם להניח הסכך עליה או לא וכו'. הנה אם מניח קנים ואין בכ"א רוחב טפח אף שיש בין קנה לקנה פחות מג"ט י"ל לבוד לקולא אמרינן לא לחומרא, ומיהו י"ל בסכך שמניחין הוה אוהל כי מניחין הרבה זע"ז וסמוך לזה ואוהל קבוע וכו' עכ"ל. הרי רואים אנו בהדיא שמסתפק הפרמ"ג רק מניח הרבה קנים זע"ז והוי אוהל קבוע, אבל בלי זה משמע ברור בפרמ"ג שאם מניח כמה קנים פחות מג"ט מרחק, לגבי דין איסור עשיית אוהל לא אמרינן לבוד דל"א לבוד להתמיר ומותר, אע"פ שלגבי דין אויר פחות מג"ט בסוכה אמרינן לבוד, דלבוד להקל אמרינן. וזאת ראייה ברורה מן הפרמ"ג שבדבר אחד אמרינן לבוד להקל לגבי דין אחד, ובאותו הדבר לא אמרינן לבוד להתמיר לגבי דין שני. (דאם לא כן, הוי לפרמ"ג להסתפק אם אפשר לומר באותו הדבר לבוד להקל ולא להתמיר, או אי אפשר לומר כך באותו הדבר, ופשוט).

**ביאור וליבון שיטת הרמ"א דלבוד להחמיר לא אמרינן:**

וקשה על דינו של הרמ"א דל"א לבוד להחמיר, מעירובין (ט') אמר רבב"ח מבווי שרצפו בלחיים פחות פחות מד' באנו למחלוקת רשב"ג ורבנן לרשב"ג דאמר אמרינן לבוד משתמש עד חודו הפנימי של לחי הפנימי ע"ש ולפי' הרמ"א הלא לא אמרינן לבוד להחמיר, ובעירובין אמרי דכל לחי לבוד עם חברתה והוי כלחי עבה ובין הלחיים אסור, ומשתמש רק עד חודו הפנימי של לחי הפנימי.

וגם החכ"צ בשו"ת ג"ט הקשה על הרמ"א מעירובין (כה) הרחיק מן הכותל ד' ועשה מחיצה הועיל (דהיינו שעשה מחיצה חדשה סביב הקרפף לעשותו הוקף לדירה ועשהו רחוק ד' מן המחיצה הישנה שלא היה מוקף לדירה, אז אמרינן הועיל, והוי מוקף לדירה), פחות מג' לא הועיל ע"ש וכתב רש"י דהוי כמחיצה ע"ג מחיצה ע"כ ולפי' רמ"א דל"א לבוד להתמיר אפילו פחות מג' נימא הועיל, דלא בטיל לגבי מחיצה הישנה.

ולי נראה לתרץ הרמ"א כדכתבתי, דבאמת לבוד להחמיר ל"א היכא דחשיב סתום ומלא אבל לבוד להחמיר לסמוך אמרינן, ולכן מבווי שרצפו בלחיים אמרינן לבוד להחמיר ומותר רק עד לחי הפנימי, דכל לחי חשיב כאלו הוא סמוך לחברתה ומתחיל מן החיצון, נמצא שלחי החיצון חשיב כסמוך לשני לה, ואח"כ שניהם חשיבי כסמוך לשלישי, ומותר לשאת רק עד הפנימי.

וכן נמי הרחיק מחיצה פחות מג' מן הכותל חשיב כסמוך לכותל, שהוא המחיצה

הישנה דלא היתה מוקפת לדירה, והוי כמחיצה על גב מחיצה כדכתב רש"י ד"ה פחות, ולכן עוד חשיב הקרפף אינו מוקף לדירה, אבל ברור דלבוד להחמיר לסתום וודאי לא אמרינן.

וא"ת קשה על הרמ"א ממתני' דעירובין (צח) היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו כו' דאיתא בגמרא בד"א בכותל משופע אבל בכותל שאינו משופע, למעלה מג' גוללו אצלו, למטה מג' הופכו על הכתב ע"כ ופירש"י הגיע ראש הספר לג' סמוך לקרקע ארעא סמיכתא היא והרי הוא כמונח עכ"ל. וי"ל דהיינו ג"כ דווקא אמרינן לבוד להחמיר להתחשב כסמוך זל"ז, אבל לא להתחשב כסתום ומלא, וזה מש"כ רש"י ארעא סמיכתא היא דייקא.

אמנם עוד יש לבאר מה דכתב המג"א (תק"ב סק"ט) שחולק על הרמ"א וס"ל דאמרינן לבוד להחמיר לסתום, והיכא דהוי מחיצה הבאה להתיר יהיה אסור לעשותו אפילו ע"י לבוד. ולכן כתב המג"א שאסור להעמיד מחיצה גבוה ז' ומשהו פחות מג' סמוך לקרקע היכא דבא להתיר.

ולכאורה יש ראייה חזקה לרמ"א דל"א לבוד לסתום מן הגמרא עירובין (קב). דאמר רב אסי הני כיפי דארבא (שפורס חוטין לשני צדדי הספינה) כו' ואין בין זה לזה ג' (וכתב רש"י דאיכא למימר לבוד) למחר מביא מחצלת ופורס עליהם מ"ט מוסיף על אוהל עראי הוא ושפיר דמי ע"כ ואח"כ בדין כילת חתנים אמרינן לא אמרן אלא שאין בשיפועה טפח דמותר ע"כ והקשה תוס' דאם מיירי בהרבה כילות קטנות גימא לבוד מכילה זו לכילה זו וגמצא רוחב טפח, ותירצו התוס' (עירובין ק"ב ד"ה ההוא) וז"ל וי"ל דהא דחשיב ליה אוהל לעיל על ידי לבוד, דהיינו לענין שיוכל להוסיף למחר בשבת, אבל לא מסתבר שיחשב בכי האי גוונא עשיית אוהל לאסור עליו לעשות בשבת, דאטו יהיה אסור לנטות בשבת שני חוטין תוך שלשה משום עשיית אוהל עכ"ל. הרי לנו בהדיא ראייה מפורשת שאע"פ דחשיב ב' חוטין כאוהל והוי לבוד וסתום ומותר לפרוס מחצלת עליה בשבת דרק מוסיף, מכל מקום אם נטה ב' חוטין פחות מג' טפחים בשבת לא מחייב משום אוהל, דאיהו לאו מידי עביד והאוהל בא ממילא ע"י לבוד שדווקא מאהל בידיים אסור, וזהו סברא אלימתא דאין אומרים לבוד להחמיר לסתום, דאיהו לאו מידי עביד.

וגם רעק"א בהגהותיו על השו"ע סי' שט"ו סעי' ב' פסק כתוס' הנ"ל וז"ל חשיבי אוהל היינו לענין דמותר לפרוס עליה מחצלת ולקרותו תוספת אוהל, אבל לא מקרי אוהל לענין דליתסר לעשותו וכו' דאטו מי אסור לעשות ב' חוטין כשאין בין זה לזה ג' טפחים ע"ש.

ובאמת אליבא דרמ"א מותר לנטות חוטין בשבת, דלאו מידי עביד כדמשמע בתוס' הנ"ל והמג"א איפכא כתב, דאפילו אם נאמר דלא מחייב על אוהל בנטה ב'



חוטין בשבת, משום דאיהו לאו מידי עביד והאזהל ממילא בא שלא בידיים, מכל מקום לפי המגן אברהם אמרינן לבוד להחמיר, ועכשיו אם עשה מחיצה כזו ע"י לבוד וזרק לתוכו בשבת יהיה חייב משום הכנסה, דחשיב מחיצה.

וכתב עוד המג"א דאפילו אם נאמר דמותר לנטות ב' חוטין בשבת דלאו אהל בידיים עביד, מכל מקום אסור לנטות ב' חוטין אם באופן כזה עושה מחיצה שבא להתיר, דמחיצה הבאה להתיר בכל מציאות אסור לעשותו, ומשמע דפוסק כר"ת. ולפענ"ד שמה שהשני חוטין באים להתיר אינה נחשבת בזה כמחיצה המתרת שיהיה אסור לעשותו בשבת, מפני שאפילו מחיצה שבא להתיר רק אסור כאזהל, וודאי אינו יותר חמור מאזהל ממש הבנוי למעלה בגג, ולכן היכא דבאזהל יהיה מותר לנטות בשבת ב' חוטין כגון לנטות למעלה בגג, אז גם כן מחיצה בצד בדופן הבא להתיר יהיה מותר לעשותו. וכמו שלמעלה בגג ב' חוטין מותר לנטות אפילו בלי שייר טפח, כ"ש יהיה מותר לנטות ב' חוטין בדופן בלי שייר טפח אפילו היכא דבא להתיר. וממש כעין סברא זו מצאתי אח"כ בשו"ת אבני נזר או"ח ח"א סי' ער"ב סק"א, דפשיטא ליה מאותו סברא, דמוסיף מותר אפילו במחיצה המתרת, כמו שמוסיף מותר באזהל למעלה בגג, וזהו שיטת המהר"ם הובא במרדכי, וכן פסק רבי הרמ"א סי' שט"ו.

וגם כן בנ"ד אפילו את"ל בכל התורה כולה נאמר לבוד להחמיר, אבל וודאי בנ"ד לא אמרינן, דלא יהא מחיצה בדופן אפילו היכא דבא להתיר יותר חמור מאזהל למעלה בגג ממש, וכמו שבאזהל בגג מותר לנטות ב' חוטין פחות מג' כדאיתא בתוס' עירובין (קב ד"ה ההוא), כל שכן זה יהיה מותר לנטות ב' חוטין פחות מג' במחיצה בצד אפילו היכא דבא להתיר.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שאפילו אליבא דמג"א יהא מותר לעשות מחיצה המתרת ע"י חוטין פחות מג', דבפירוש רק אסר המג"א לעשות מחיצה המתרת ע"י ז' ומשהו העומד פחות מג' סמוך לקרקע; ויש לחלק ולומר דדווקא בזה האופן (ז' ומשהו) דאיכא למימר דכמו דמחייב בכגון דא אם עושהו אזהל למעלה בגג, דהוי יותר מרוחב טפח, אז כמו כן מחייב אם עושהו מחיצה המתרת ז' ומשהו בדופן. אבל בנידון דידן דנעשה מחיצה ע"י חוטין פחות מג', דליכא למימר דמחייב כשעושהו למעלה בגג כדאמ' בתוס' עירובין (קב) אז כמו"כ ליכא למימר דמחייב כשעושהו מחיצה המתרת ע"י חוטין בדופן.

ולפי"ז יש לחלק אפילו בין דינו של המג"א לנידון דידן. ולכל היותר רק נאסור מה שכתב המג"א בפירוש דהיינו להעמיד מחיצה ז' ומשהו פחות מג' סמוך לקרקע, אבל לא נאסר להעמיד ב' חוטין פחות מג' טפחים לעשותו מחיצה המתרת. ודע שכל מש"כ להתיר המשכת הרצועות ע"י לבוד הוא אפילו לעשותו מתחלה

בשבת דלבוד להחמיר לא אמרינן לסתום, אבל בג"ד יש עוד הרבה צדדים להקל, דהרצועות פרוסות טפח והוי כשייר טפח מבעו"י ורק הוי מוסיף על אוהל עראי דמותר אפילו במחיצה המתרת, כדכתבתי.

### דלת הראוי לנעול במקום דאיכא איסור שבת :

והנה יש עוד סניף להתיר בג"ד, דאפילו לו יצויר לכל היותר דיש איסור שבת ע"י עשיית המחיצה והדלת, וא"כ אינו נחשב כדלת הראוי לנעול, דראויות לנעול בעינן וכאן ליכא ראויות לנעול מצד איסור שבת. מכל מקום לא קשה מידי ושמעתי סברא מהגרש"ז ברוידא שליט"א דרואים אנו מן הגמרא בעירובין (ו) דאדרבא, דאיסור שבת לא מעכב דינא דראויות לנעול, דאם היו צריכים נעולות ממש אז וודאי אמרינן דאיסור שבת מעכב, דהא סוכ"ס יש איסורא דמעכב הנעילה. אבל עכשיו דרק בעי ראויות לנעול, אז באמת אין אנו מחוייבים לנעול הדלתות, ואם לא צריכים לנעול הדלתות אז ממילא אין פה שום איסור שבת שמעכב נעילת הדלתות, דאליבא דאמת סוכ"ס אין צריכים לנעול.

וא"ת נימא אותו הסברא לגבי דלתות המשוקעות בעפר, ולמה אמרינן בגמרא (עירובין ו) דאי משוקעות בעפר לא הוי ראוי לנעול כדאמר להו ר' נחמן פניוה לעפריהו ע"ש.

ונראה לי לומר דיש חילוק גדול בין אם אינו ראוי לנעול מצד משוקעות בעפר או מצד איסור שבת, דמשוקעות בעפר הוי חסרון בעצם חפצא של הנעילה, דאותו דלת לאו שמיה דלת עליה, דדלת עשוי' לנעול וזו אי אפשר לנעולה דמשוקע בעפר, ובזה מקרי שפיר אינם ראויים לנעול. אבל היכא דאיסור שבת רבצא עליה מקרי שפיר ראוי לנעול, דמה שאי אפשר לנעול הוי מצד חסרון צדדי בגברא של הנעילה דהוי כאריא רביע עליה, אבל עצם הדלת מקרי דלת וראויה היא באמת לנעול. ולפי"ז היכא דאיסור שבת רבצא עליה הוי שפיר דלת ראוי לנעול. ולכן בג"ד אפילו את"ל אליבא דר"ת דיש איסור שבת ע"י עשיית מחיצה הבא להתיר מכל מקום הוה שפיר דלת הראוי לנעול.

ולכאורה יש להביא ראיה ממסכת עירובין (עח) דעשאו אילן סולם, דאמרינן דמותר אפילו אליבא דחכמים דגזרינן שבות ביה"ש, משום דפיתחא הוא ואריא הוא דרביע עליה משמע דאיסור שבת אינו מעכב דין פתח, והשו"ע פסק כלשון זה בסי' שע"ב סעי' ט"ו, ואע"פ שהביא השו"ע ג"כ דעת הרא"ש דאסור, דאמרינן בגמרא שם כל שאיסור שבת גרם לו אסור, מכל מקום משמע דעיקר דעת השו"ע אינו כרא"ש. אלא די"ל דאין להביא משם ראיה, משום דמשמע מן האחרונים דמה שאנו פוסקים כלישנא זו דאילן מותר, הוא משום דקי"ל כרבי דלא גזרו שבות ביה"ש

(עירובין לב) ולכן הואיל והותרה למקצת שבת הותרה לכל השבת וכך כתב בהדיא המג"א שם סקכ"ד וגם משמע שרבינו הגר"א למד כך דכתב על המלים היה אילן וז"ל כרב נחמן בר יצחק דהוא בתראה עכ"ל, שמכוון למ"ש הגמרא שרנב"י מתני הכי אילן פלוגתא דרבי ורבנן ע"כ משמע דהסברא דאילן מותר הוא משום הואיל והותרה ביה"ש הותרה לכל השבת, וכרבי דלא גזור שבות ביה"ש, ומשמע מן רבינו הגר"א דהסברא לא משום דאילן הוי פתח אלא איסור צדדי כמו שבת רביע עליה. ולכן אם הטעם דאילן מותר בלשון ראשון בשו"ע הוא משום הואיל והותרה הותרה קשה, דהלא קי"ל (עירובין צה) שהלכה כרבי יוסי דמבוי שניטל קורותיו בשבת אסור לאותו שבת, דהיינו היכא שמתבטל מחיצות החיצוניות שגופל הקורה, וכמש"כ התוס' (עירובין י"ז ד"ה עירב), ואוסרים התוס' לא רק היכא דנפרצה לרה"ר אלא אפילו נפרצה לכרמלית כמ"ש תוס' (עירובין צה: ד"ה ושמאל). וכמו"כ פסק הש"ע בסי' שס"ה סעי' ז' ע"ש. וא"כ אין לדמות אילן שמותר כשעושהו סולם, לנ"ד שמדובר במחיצות החיצוניות, ופה אין לומר הסברא של הואיל והותרה הותרה, ואין להביא ראיה מאילן שעושהו סולם דמותר ללישנא קמא בשו"ע לנידון דידן. וי"ל בדוחק, דיש לסמוך על הרשב"א דפוסק דאמרינן הואיל והותרה הותרה אפילו במחיצות החיצוניות שעושין רה"י, אלא שהרשב"א בזה שיטה יחידאה וא"א לסמוך להלכה.

ועוד י"ל דטעם דעשאו אילן סולם מותר, לא מפני הואיל והותרה הותרה ואליבא דרבי, אלא מטעם דאריא רבע עליה אינו מעכב והוי אפילו אליבא דרבנן דרבי, וכמו שכתב האב"נ באו"ח סי' ער"ב סקכ"א בשם הג"ר חיים אליעזר אב"ד פיעטרקוב וגם האב"נ בעצמו מודה באותו הסי' סקכ"ב, ומביא עוד ראיה דאין ללמוד כמג"א דהטעם משום הואיל והותרה הותרה ע"ש. (ולפי"ז בנ"ד נמי יהא מותר, דאיסור שבת הוי כאריא דרביע עליה דמותר).

ועוד נראה לי תירוץ פשוט, די"ל דיש חילוק בין עשאו אילן סולם ללישנא בתרא בשו"ע דאסור היכא דאיסור שבת גרם לו והוא דעת הרא"ש, וגם במבוי שניטל קורותיו בשבת דאסור דלא אמרינן הואיל והותרה הותרה במחיצות החיצוניות, לבין נ"ד בדלת הראוי לגעול דאפילו היכא דאיסור שבת גרם לו דאסור לנועלו, מכל מקום אליבא דכו"ע הוי דלת הראוי לגעול.

והחילוק הוא דהתם (עירובין עח) בעי פתח ממש לכל השבת דצריך להשתמש בו לעשות החצרות אחד, וגם במבוי שניטל קורותיו בעי היכר לכל השבת (ואפי' למ"ד לחי וקורה משום מחיצה מ"מ היכר קצת בעי כדמשמע מעירובין ה: תוס' ד"ה ארבע, וגם כתבתי מערכה שלמה על זה להוכיח שזהו שיטת רש"י ורמב"ם ואכמ"ל), ולכן היכא דהוי איסור שבת כגון עשאו אילן פתח, לא הוה פתח דצריך פתח דווקא, ולא די במה שראוי להיות קורה דאז ליכא התיכר קצת דבעינן. אבל

בדלת רק צריכין ראוי לנעול ולא נעילה ממש, וא"כ מה שאסור לנועלו מצד איסור שבת אינו מעכב, דעוד מקרי שפיר ראוי, דאיסור שבת רק מעכב היכא דבעי דלת נעול או פתח דווקא, אבל היכא דרק בעי ראוי אינו מעכב. וב"ה אח"כ מצאתי כעין סברא שלי לחלק בין היכא דבעי פתח לכל היום והיכא דרק בעי ראוי במכתב של בעל שו"ת זקן אתרן אל בעל שו"ת חלקת יעקב מהרב ברייש זצ"ל, והובא שם בחל"י סי' ר"ג וז"ל דבשלמא אי הוי מצריכין בדלתות שיהיו נעולות ממש כשיטת הרי"ף ורא"ש אז הוי באמת דנהי שמה"ת ראויות לנעול ע"י עכו"ם, כיון דסוכ"ס לא יהיו נעולות מצד איסור דאמירה לא"י לא מהני, אבל באמת הא קי"ל השתא לדידן דאין לנו רה"ר דאורייתא כהרמב"ם דרק ראויות לנעול בעי, אף שאינן נעולות בשום זמן וכמ"ש מהר"ם מרוטנברק הביאו המרדכי בעירובין ר"פ הדר ובדרכי משה או"ח סי' שס"ד דלדידן דאין לנו רה"ר דאורייתא בראויות לנעול סגי, וראויות לנעול וודאי דמקרי כיון דמה"ת אין אסור שפיר מקרי ראויות לנעול וזה ברור עכ"ל. ולפי הסברא הזו י"ל דלפי הרא"ש דאוסר לעשות אילן סולם ופתח דאיסור שבת גרם לו, ואפילו לפי המג"א ורבי' הגר"א דס"ל דמ"ד מותר לעשות אילן פתח הוא מטעם הואיל והותרה ביה"ש כרבי הותרה לכל השבת, מכל מקום בדלת דסגי בראויות, וודאי ס"ל דאיסור שבת אינו מעכב ומהני, וכנ"ל.

וגם יש לי להביא ראיה ממה שהאחרונים התירו דלת הראוי לנעול אע"פ שאסור לנעול הדלתות מטעם הממשלה, וכך פסק הערוך השלחן בפירוש בסי' שס"ד סק"ד וכן כתב האב"נ או"ח סי' רס"ו (אע"פ שהאב"נ ס"ל דאיסור שבת מקרי אינו ראוי) וכן פסק המהרש"ק הובא בשו"ת חלקת יעקב סי' ר"ג וז"ל הנה העיקר ספק שלו הוא מכח דאינן ראויות לנעול מכח השרים ומכח האיסור שבת וכו' ועוד כיון דבאמת ראויות לנעול רק מכח איסור שבת אינן ראויות זה נחשב שפיר לראוי, ומש"כ דהשרים אינם מגיחים לנעול גם זה אינו דומה דבעי ראויות לנעול, היינו שמפאת עצמן יהיו ראויות לנעול, וזה שמצד עצמן הן ראויות רק מכח דבר אחר מבחוץ אין הן נעולות מכח גזרת השרים לא איכפת לן עכ"ל וכן פסק הרב וואלקין זצ"ל בספרו זקן אתרן ח"א סי' כ"א והובא שם בשו"ת חלקת יעקב סי' ר"ג שאינו ראוי מצד חוק השלטון או מצד חוק ואיסור תורה הוי שפיר ראוי לנעול, ובאמת כך כתב המהרש"ק בהדיא.

ואחרון מצאתי לי עוד סעד גדול מר' שלמה קלוגר זצ"ל ממש אותו סברא, בספר קונטרס תקון עירובין במאנהאטאן מהרב מאשקוביץ הובא בדף כ"ד וז"ל בספר בנין יהושע יש העתקה מכ"ת הגאון מהרש"ק מבראד וז"ל בענין אם יש לחוש על שאינן ראויות לנעול בשבת ע"י השראפין מכח חילול שבת, זה אינו חשש כלל דאטו אנן בעינן שיהיו ראויות לנעול בכל לילה ולילה זה אינו, אלא סגי בראויות

לנעול אפילו רק בשאר לילות בחול ולא בעינן שיהיו ראויות לנעול בכל לילה ולילה, ועוד כיון דבאמת ראויות לנעול, רק מכח איסור שבת אינן ראויות, זה נחשב שפיר לראויות לנעול, כמ"ש התוס' פ"ג דסוכה בסוגיא דעבר ומיעטן דכשר, דמה שבידו למעטו אף דהוי דרך איסור, מ"מ נחשב ראוי ולא נדחה יעו"ש א"כ מוכח מזה דזה נחשב ראוי מה שבידו לעשות, אף דהוי דרך איסור עכ"ל וזה ביחד עם דברי המהרש"ק שהבאתי לעיל ראה ברורה שאין אסור שבת מעכב להקרות ראוי לנעול. ועיין בתש' האלף לך שלמה סי' קפ"ה שכתב ככה בפירוש, שאיסור שבת אינו מעכב דלת הראוי לנעול. דראוי בשאר לילות השבוע.

ואע"פ שדודי הגאון ר"מ אראק זצ"ל בספרו אמרי יושר סי' ק"י ס"ל דאם אינו ראוי לנעול מחמת איסור שבת, אינו ראוי לנעול מקרי, מכל מקום הלא השו"ת זכרון יהודה להרב מסאטמאר ז"ל בסי' צ"ה מתיר בדלת הראוי לנעול אפילו היכא דיש איסור שבת בנעילת הדלת וז"ל בתש' הנ"ל האמת אגיד שאני תמה מניין להם זה שצריך להיות ראויות לפתוח בשבת ולנעול אותם וכו', משא"כ הכא שצריך רק שיהיה התקון באופן שיהיה ראוי לנעול אבל לא דווקא שיהיה ראוי בשבת לפתוח ולנעול, ויכולים לפתחו קודם שבת, ועוד לבר מכ"ז תמוה לי הא גם בשבת ראוי הוא לפתחו ולנעלו ע"י נכרי וכו'. ואם גם היה בו חשש דאורייתא הא מבואר באחרונים דלצורך עירובין שרי למעבד אפילו מלאכה דאורייתא ע"י נכרי דסמכינן על ש"י בעה"ט לצורך מצוה דרבים כדאיתא בסי' רע"ו ס"ב בהגה"ה ובסי' ש"ז ס"ג. וממילא בנ"ד ג"כ מותר ע"י נכרי, עכ"ל. וגם בשו"ת חדות יעקב סי' ס"ה הובא בשו"ת חלקת יעקב סי' קצ"ה מתיר באיסור שבת, וגם בספר ברכת שלום מהרב מאנטווערפן ז"ל מתיר אע"פ שיש איסור שבת שם בהגבהת הגשרים ע"י כח עלעקטרי.

והנה אפילו גדולה מזו מצאתי שאפילו היכא דאיתא חסרון בגוף מעשה הדלת דאינה ננעלת דמשוקעות בעפר, אלא דהשיקוע בעפר הוי מטעם קרישת שלג דפנויה אינה אלא איסור דרבנן מקרי שפיר ראוי לנעול, ורק אוסר הגמרא (עירובין ו) היכא דפנוי העפר כרוך באסור דאורייתא. (ובאמת כתב שו"ת זכרון יהודה דהמחלוקת בעירובין ו: בין שמואל ורב נחמן, דשמואל לא אמר מידי ור"נ אמר פנויה לעפריהו, תלוי במחלוקת השו"ע ורמ"א אי מתירין אמירה לנכרי במקום מצוה, ולכן שמואל אודא כבעה"ט ולא אמר להו ולא מידי ע"ש).

וזה דעת בעל שו"ת ברית אברהם סי' ט"ו אות ה' הובא בשו"ת חלקת יעקב סי' ר"ג דמתיר, וז"ל אפילו בזמן שהדלתות נטבעים בחורף ברפש קרוש וטיט קרוש מחמת הקרח ולסמוך על מתירי הקרישה בנהר קרוש לחשבו מחיצה וכו'. ואמנם היינו דווקא כשהן נטבעות ברפש וטיט דהפינוי שלהם אסור מהתורה, אבל כשמוטבעות

רק בקרח וכפור או שלג קרוש כיון דריסוק שלג אינו אלא שבות ומה"ת ראויות לנעול שוב שפיר חשבינן להו לראויות, דכל שבות דרבנן אינו מעכב בזה עכ"ל. והנה בנ"ד לגבי הטוענים דיש פה איסור שבת ע"י עשיית המחיצה והדלת ע"י רצועות, חדא אליבא דמהר"ם הובא במרדכי ורמ"א ודעימיה אין שום איסור שבת בעשיית המחיצה בשבת דרק מוסיף על אוהל עראי דמותר כדהוכחתי, וגם לרש"י אין שום אסור שבת דמחיצה מן הצד שרי, ואפילו אליבא דר"ת דמחיצה המתרת אסור לעשותו אבל מהני להוסיף היכא דכרוך עליה בודיא בע"ש אפילו היכא דבא להתיר, ואפילו את"ל דלר"ת כל מחיצה הבאה להתיר אסור לעשותו מכל מקום בנ"ד המחיצה נעשה ע"י לבוד ונוכל לסמוך על תוס' סוכה יז ודרכי משה ורמ"א בהג"ה דלא אמרינן לבוד להחמיר דלעבור על איסור שבת, ואפילו את"ל דממ"נ חשיב לבוד דהדלת נחשב דלת רק ע"י לבוד והוי תרתי דסתרי, מכ"מ נסמוך על תוס' (סוכה יז.) ופרמ"ג (שט"ו סק"א) דאפילו באותו דבר אמרינן לבוד להקל לגבי דין אחד דהיינו להחשב כדלת, ולא אמרינן לבוד להחמיר לגבי דין שני דהיינו איסור עשיית מחיצה בשבת.

ואפילו את"ל כמג"א דאמרינן לבוד להחמיר יש לחלק בין מה שאוסר המג"א דהיינו מחיצה ז' ומשהו שמעמידו ג' סמוך לקרקע, לבין ג"ד שעושה מחיצה י' ע"י חוטין דמותר, ואפילו את"ל דאין לחלק, וכמו המג"א דאמרינן לבוד להחמיר לסתום היכא דעושה מחיצה להתיר וכמו ר"ת דאוסר כל מחיצה הבאה להתיר, מכל מקום כאן לא הוי רה"ר דאורייתא דאין כאן ס"ר ואינו מפולש והפירצות אינם מפולשים משער לשער, והעיר מוקפת מג' צדדים ואם מחיצה להתיר הוי איסור דרבנן נוכל לבקש א"י לתקנו דהוי שבות דשבות דבמקום מצוה שרי.

ואפילו את"ל דזה אסור מכל מקום נוכל לסמוך על המהרש"ק (הובא בשו"ת חלקת יעקב סי' ר"ג), ושו"ת זכרון יהודה בסי' צ"ה ושו"ת זקן אהרן, ושו"ת חדות יעקב וכן כתב החלקת יעקב, דס"ל דמתירים דלת הראוי לנעול אפילו היכא דאיכא איסורא דאורייתא.

ולפי כל הנ"ל נלפענ"ד דאין פה שום מניעה בדלת הראוי לנעול מצד איסור שבת ועשיית מחיצה בשבת, ואפילו לכתחלה מותר.

ענף ב :

לברר אי זה נקרא דלת מה שנעשה מחיצה ברצועות

והנה יש שרצו לומר דכל התקון הנ"ל לא מהני היות שרק נאמר דלת הראוי לנעול (עירובין ו:) ז"א דצריך שיהיה ממש תואר ושם דלת עם צירים ובנוי ממש כדלת, ובג"ד הלא הרצועות אינם דלת ממש וגם בספר "דלתות שערי העיר" מבעל

התכלת טען כזה, והביאו תשו' הרמב"ם הועתק בכ"מ (מזוזה פ"ו ה"ה) וז"ל הלא תדעו שעיקר המצוה לא תלה אותה אלא בשער שנאמר על מזוזות ביתך ובשעריך וכו'. שכל פתח שאין לו דלתות פתח מקרי שער לא מקרי וכן מוכח בריש עירובין עכ"ל ור"ל בכוונת הרמב"ם דסוגיא שלנו משמע דדוקא דלת דהיינו שער הראוי לנעול בעי, ולא דבר אחר שאינו דומה ממש לדלת ושער בבנינו ותוארו.

וראשית יש לי להגיד דנ"ד ג"כ הוי דין דלת, דמי כתיב מה זה נקרא דלת, דמגמרא קידושין (כב) מה מזוזה מעומד אף דלת מעומד פי' דמדלת לא הוי ידעינן דצריך מעומד וילפינן לה ממזוזות, והנה זה דוקא לגבי רציעה ומזוזה דגזה"כ הוא, אבל להתקרות דלת לגבי רה"י אינו צריך מעומד ומ"מ דלת מקרי. וכעין ראייה כזו כתב "הברכת שלום" מרב שטערנבערג ז"ל שעשה העירוב באנטווערפן וגם הביא ראייה מעירובין (קא) מדלת שבמוקצה דרואין דיש דלת שהיא שוכבת (ע"ש בצד כד).

[לכאורה הראי' מקידושין אינה ענין לכאן — דכי יעלה על הדעת דלענין שבת יועיל "דלת עקורה ומוטל לארץ" — דשם לענין רציעה הרי אין לזו ענין עם דין מחיצה, אלא כיון שהתורה אמרה לרצוע ב"דלת" היינו אומרים שהחפץ שהוא משמש לדלת בו צריכים לרצוע אף כשהיא עקורה ומוטלת לארץ דבודאי שם "דלת" עליה — אבל לענין שבת ששם ה"דלת" שמתיר הוא לא מחמת שם "דלת" אלא מחמת ש"דלת" משמשת לסגור, ולכן בודאי ש"עקורה ומוטלת לארץ" לא תועיל אף שאין גזה"כ ללמוד ממזוזה. — הערת חכם אחד]

ויותר מזה, דנ"ד הוי דלת ממש, דסוכ"ס מעומד הוא, וג"כ סתום כדלת דכלבוד דמי, וגם כן חוסם המעבר אם מותחים אותו כמו דלת שנסגר, וגם העמוד שבו קבוע ומחובר לקרקע כדלת; ומה שאין צוה"פ כבר דשו בו רבים והיתירוה דלת בלי צוה"פ (שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' קמ"ג, ברית אברהם סי' י"ח, זכרון יהודה סי' צ"ה, אבני נזר או"ח סי' ר"פ, דלתות שערי העיר אות י"א—י"ב ועוד), ונ"ד הוה כדלת שמתקפל וודאי הוי כדלת ממש.

#### שיטת הרשב"א בדין דלת:

אפילו את"ל דצריך דוקא מה שנקרא דלת בפי כל, מכ"מ זה תלוי במחלוקת ראשונים. כתב הרשב"א בספר עבודת הקודש שער ג' סי' א' והובא במגיד משנה (שבת פ"ז ה"י) וז"ל ויראה לי שאין צריך דלתות ננעלות מכאן ומכאן אלא כל שיש כאן לחי או קורה ודלת ננעלת בלילה הרי זה רה"י שאין רה"ר אלא המסור לרה"ר בכל עת והואיל ויש לזה דלת ננעלת בלילה וחוסמת היא את העוברים שם בלילה אין זה רה"ר עכ"ל ולדידן דאין לנו רה"ר בזמנ"ו, ובאמשטרדם הוי כעיר מוקף שיש

בה פירצות שאינם מפולשים דאפילו אליבא דרמב"ם י"ל דאין זה רה"ר (עי' שו"ע שמ"ה סעי' ז') אז וודאי שרי במה שרק ראוי לנעול ולא בעי נעולות בלילה. ולפי היסוד שכתב הרשב"א יוצא לנו שכל מקום שאינו מסור לרבים לעבור בכל עת שיירצו, לא הוי רה"ר מדאורייתא, וזה הוי הטעם דדלת מועיל דהרי הוא חוסם העיר בפני העוברים, ומעתה אין המבוי מסור לרבים ומפולש לעברו בכל עת שיירצו. ולפי הסברא הזו, וודאי לא בעינן תואר דלת ממש, דכל דבר שהוא כעין דלת בזה הפרט שחוסמת את העוברים מלעבור בכל עת שיירצו, ממילא על ידו נעשה המקום אינו מסור לרבים בכל עת ונדון רה"י ולכן לפי"ז כל מחיצה שיחסום העיר נדון כמו דלת, וזה ברור.

ועוד ראייה מתוספות (עירובין ב: ד"ה אלא) שכתבו וז"ל אבל לא תיהני ליה דלתות לא פריך דפשיטא הואיל ואית ליה דלתות והן נעולות דהוי כמחיצה מעלייתא עכ"ל אע"פ שמשמע שתוס' בעי נעולות ולכל הפחות בלילה כרי"ף, מכ"מ אגן פסקינן דאפילו בראויות לנעול סגי ובפרט בג"ד שאין לנו רה"ר. ועם כל זה נוכל ללמוד מתוס' דהטעם דמהני דלתות הוא משום דהוי כמחיצה ממש, אליבא דתוס' בזמן שנעולות, ואליבא דידן אפילו בראויות. וא"כ היינו מחיצה היינו דלת, וכל מחיצה שחוסם הרבים מלעבור כדלת, הוא נדון כדלת, ולכל הפחות כמו שאנו אומרים בדלת דראויות סגי, הכי נמי נימא במחיצה, דראויות סגי.

ואגב אגיד שכעת ראיתי ספר חדש שי"ל המאירי על עירובין עם ביאורים מהגרש"ז ברוידא שליט"א ובביאורים על פרק א' סי' ג' וסי' כ"ו מפלפל הרבה ליישב הסתירה ברמב"ם שבפרק י"ז סגי בראויות ובפי"ד בעינן נעולות בלילה, ומסיק דלעשות רשות היחיד בעי נעולות אבל להתיר טלטול סגי בראויות, דס"ל להרמב"ם כרשב"א דגם במה דראוי לנעול תו לא הוי מסור לרבים בכל עת, ומותר לטלטל אע"פ דלא מקרי רה"י עד דאיכא נעולות ומחיצות ממש. ולפי הסברה דהרמב"ם ס"ל כרשב"א אז גם לפי הרמב"ם לא בעי דלת ממש, אלא כל מה שחוסם שלא מסור לרבים לעבור בכל עת מהני. וגם מש"כ בעל דש"ה הג"ל לחלק דדלת מהני מה שראוי לנעול, אבל במחיצה לא מהני מה שראוי לחוץ, ורצה לחלק משום דבמדבר נמי ראוי לחוץ הוי ומכ"מ אמרינן דהוי רה"ר, והסביר דבמדבר ראוי לחצוץ דהוי ראויים הס"ר ישראלים לסבב בכל צד ולעשות מחיצה מבני אדם שלא יהא מפולש, והביא ראיה שמזה רואים שא"א לומר שמחיצה הראוי לחצוץ דמהני כדלת. ובמחכ"ת תמה ואתמהה על סברא זו, דבמדבר לא הוי הישראלים מחיצה לכך, דהאם זה תפקידם במדבר שיסובבו להעשות מחיצה ולחוסם, מה שאין כן כאן דכל מחיצה העשויה במיוחד לכך, דהיינו לחסום העיר מן העוברים, וודאי הוי כדלת. וסברא פשוטה לחלק בין מחיצה שאינו מיוחד לכך, ולא עומד ולא נמצא במקום



מיוחד על יד הפילוש כדי לסותמו, דאז לא מהני, ובין נ"ד היכא דהמחיצה מיוחד ועומד במקומו על יד הפילוש כדי לסתמו, ואז וודאי מהני כל מחיצה כמו דלת. וגם מה שהביא ספר דש"ה ראייה לסברתו מההוא (עירובין ח) מבוי עקום דהוה בסורא כרוך בודיא וכו'. ואי נעיץ ביה סיכתא וחבריה חבריה, שכתב ר"ח דאי חבריה רק מהני לשמואל בתורת לחי אבל לא אליבא דרב, ואי מחיצה הראוי לחצוץ מהני, מדוע לא מהני לרב. ונ"ל חדא אפשר ס"ל לרב דבעינן געולות ממש ולא סגי בראויות לנעול, וההוא בודיא רק ראוי לנעול הוי, דהיה כרוך, ולפי"ז אתי שפיר תוס' ד"ה אלא (עירובין ב) דמשמע דבעי דלתות והן געולות, והיינו משום דקושית הגמרא התם אזדא אליבא דרב כדמשמע התם ולכן בעי געולות, ותוס' למד זאת דלפי רב בעי געולות ממש מדף ח. ממבוי דסורא, דלכן לא מהני אי חבריה הבודיא הכרוך לפי רב, אבל לשמואל מהני אי חבריה, או מטעם לחי או מטעם דרק בעי שמואל לשיטתיה (עירובין ו) ראויות לנעול. ועו"ל דבאמת המאירי בעירובין כתב דהתירוץ של הגמרא אזדא ג"כ אליבא דרב, דאי חבריה מהני וז"ל ואי נקיט ביה סיכתא וחבריה חבריה פי' ואפילו לצוה"פ מהני עכ"ל, משמע דמהני לרב כמו צוה"פ, והוא חידוש גדול, דלא רק כל מחיצה שראוי לנעול ולחצוץ מהני, אלא אפילו צוה"פ הראוי להיות צוה"פ מהני, ונכתוב בזה להלן. ומצאתי באחרונים שגם הם קבלו יסודו של הרשב"א, שהט"ז כתב בסי' שמ"ה סק"ה ואין דלתותיו געולות נראה דאם דלת אחד נעול מבטל ג"כ רה"ר כיון דלא הוי מפולש ע"כ משמע דדלת מבטל הפילוש, וז"א שחוסם בפני העוברים ונעשה הרה"ר אינו מסור לרבים בכל עת, והיא יסודו של הרשב"א בטעם דלתות וגם המג"א סי' שס"ד סק"ב מביא טעמו של הרשב"א, ואע"פ שכתבו דלת אחד נעולה, אבל בנ"ד דאין רה"ר ואפילו רוחב ט"ז מכ"מ אינו מפולש, אז וודאי סגי ראויות, וכמ"ש הפרמ"ג (שס"ד סק"ב).

והנה גדולה מזו מצאתי שבספר אוהל יעקב סי' ע"ג מר' יעקב ששפורטש זצ"ל שהיה רב באמשטרדם הובא בשע"ת סי' שס"ג סק"י"ב כתב וז"ל שיש שם גשרים העוברים עליהם מצד זה לצד זה של כרמלית הרי אין כאן מחיצות ורבים בוקעים בה ותקנתם היא שלא יהיו הגשרים קבועים במסמרות או בבנין כי אם מטלטלים וניטלות בכל עת ובכל זמן שיצטרכו להגביהן ולכשיוגבהו וינטלו תהיה כל העיר מוקפת מחיצות וכו'. ואם אינם ניטלים ראויים לינטל בכל עת שירצו והוי דלתותיה ראויות לנעול שע"י הגבהתם בשלשלאות הנעשים ע"מ כן תהיה העיר נעולה ומוקפת עכ"ל. וזהו ראייה מפורשת שלמד האוהל יעקב, שאע"פ דאתי רבים ומבטלי מחיצתא ע"י בקיעת הרבים ואין כאן עכשיו מחיצות של שפת הנהר, מכ"מ בזה שראויות הגשרים לינטל הרי הוי כאלו העיר מוקף חזרה, ובמציאות הזו אין לגשרים שום תואר ובניה של דלת, דאדרבא מושכבים בארץ ולא געשה בכלל כעין דלת, וגם אין

לשפת הנהר שמקיף העיר שום צורה ותואר של דלת, ורק ע"י שהגשרים ראויים לנטל אז חוזרים מחיצות העיר (כלומר מחיצות של שפת הנהר) והעיר נעשה מוקף ע"י מחיצותיה והוי ממש מציאות שתומת העיר ושפת הנהר ראויות להיות מחיצה ולחצוץ, ואפילו הכי אמרינן דמהני. היוצא לנו שבעל האוהל יעקב מדמה דין של מחיצה הראוי לחצוץ לדין של דלת הראוי לנעול, וכמו שזה מהני זה מהני. והטעם הוא מפני דדלת הוי מחיצה וחוסם בפני רבים וג"כ מחיצת העיר הוי מחיצה וחוסם בפני רבים, ובראויות סגי.

ואע"פ שיש אחרונים שמחולקים עם יסודו של האוהל יעקב מזה הטעם, דלא דמי לדלת, אבל זה ברור שכולם פה אחד הבינו דבריו כך, וכן הספר דש"ה הנ"ל הביא דעת האוהל יעקב בזה ומה שדימה מחיצה לדלת הראוי לנעול, ותמה עליו. וכן ספר ברכת שלום (שהיה רב באנטווערפען ועשה העירוב שם) הביא האוהל יעקב, והוכיח בראויות ומסמרים כוונתה דיש לדמות מחיצת העיר לדלת הראוי לנעול. וכן החלקת יעקב בסי' קצ"א וקצ"ה ס"ל דגם י"ל דהגשר בעצמו יכול לפעמים לישמש כדלת כשעומד וזוקף למעלה ונועל, ולפי דברי דלתות שערי העיר הנ"ל איך יוכל גשר לשמש כדלת הלא ודאי אין לגשר שום תואר ובניה של דלת, ואין לגשר שום מזוזות בצדדים איפה שחובט עליו, ולא מקרי בפי הבריות דלת, ומכ"מ רואים אנו שספר חלקת יעקב ס"ל שלדינא הוי כמו דלת הראוי לנעול אע"פ דהוי באמת רק מחיצה הראוי לחצוץ.

ונראה לפע"ד שיסודו של האוהל יעקב הוא הרשב"א ותוס' דדלת מהני משום דהוי מחיצה שחוסם וכמו שהסברנו למעלה.

ועוד צריכים לזכור שהאוהל יעקב היה הרב באמשטרדם ועל פי הוראתו מתירים רבות בשנים פק"ק הגשרים הניטלים, ואע"פ שיש אחרונים שנותנים טעמים אחרים להתיר הגשרים הניטלים ולא מטעם האוהל יעקב, כמו דודי זקני הגאון ר"מ אראק זצ"ל בספרו איו"ש סי' ב' ע"ש, מכ"מ אנחנו במקום רבותינו דק"ק אמשטרדם שעל פיהם אנו מורים ודאי נוכל לסמוך על הוראתו ויסודו וטעמו, דיש לדמות דלת הראוי לנעול למחיצה הראוי לחצוץ, וזה מיוסד על שיטות עמודי עולם הרשב"א ותוס' ומאירי (ואולי ג"כ הרמב"ם כדכתבתי), ונוכל לסמוך עליו ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא דלא בעי דווקא תואר ובנין דלת אלא כל מחיצה הוי בכלל דלת.

וגם החלקת יעקב השתמש בדלת כזו שאין לו תואר וצורת דלת שאינו נפתח ונסגר עם צירים הבנויים לכך דרך נעשה החוטין, וכתב בסי' קצ"ה אות ד' שעל הגשרים בעת שהם מתגבהים יש שם שראגקין הסוגרים את המעבר והם גבוהים יותר מ' טפחים ומגיעים למטה ממש עד הארץ, כוונתי כשהם מסגרים את המעבר

יש חוטי ברזל כל אחד רחוק מחברו פחות מג' טפחים וכלבוד דמי והם מגיעים עד לארץ והם ממש דלת וראויים לנעול עכ"ל.

ויש עוד להביא ראיה מה דפילפלו האחרונים בענין צוה"פ הראוי לנעול ולהיות צוה"פ, דהיינו שהחוט או קורה אינו מתוח בין שני הקנים אלא נכרך או עומד בקנה אחת, ונוכל למותחו לצד השני, דהח"ס בשו"ת או"ח סי' פ"ח וסי' ק' מתיר בשעה"ד צוה"פ הראוי למתחו ולעשותו צוה"פ דהוי כדלת הראוי לנעול, ויסד את זה על דעת הרשב"א המובא לעיל (ע"ש בסי' ק') והמאירי (ח) וגם בשו"ת מהר"ם שי"ק תש' קע"ד למד קצת זכות עליהם, וכתב שגם בעל החת"ס הניח להם מנהגם בזה וגם בשו"ת זכרון יהודה מהרב דסאטמאר בסי' צ"ה מתיר בשעה"ד צוה"פ כזו, והעיד דמהני אפילו אינו סגור כלל וכתב וכן באמת הורה לי גאון א' זה רבות בשנים בשעה"ד עכ"ל וגם בשו"ת זכרון יהודה בתשו' הנ"ל עשה עם הצוה"פ הראוי לנעול ג"כ דלת הראוי לנעול, ועשה הדלת ע"י עשיית חבלים או בשתי או בערב כשאין בין חבל לחברו ג"ט, והחבלים משלימים עד י' טפחים, והוא ממשנה שלמה עירובין (טז), וכתב עוד הזכרון יהודה שאין בה פקפוק כלל, והרי בהדיא שהדלת שלו לא היה בה שום צורה ותואר דלת דנעשה מחוטין שתי או ערב ומכ"מ מהני כדלת הראוי לנעול.

ומה שמחיצה של שתי בלי ערב או ערב בלי שתי הוי מחיצה גרועה ורק מהני עד בית סאתיים כבר הסבירו האחרונים דאם הפירצה שאנו רוצים לסותמה היא עד ב"ס דכשר, וכן כתב החלקת יעקב בסי' קצ"ה אות ד' ושככה נוהגים בערי פולין ע"ש.

וכן החלקת יעקב בסי' קצ"ט סומך על מחיצה אחת הנעשה מחוטין דהוי כדלת הראוי לנעול, אע"פ שאין לה צורת ותואר דלת.

וכן אני חשבתי פה בנ"ד לתקן ליתר שאת עוד תקון, שבצד אחד על העמוד מלמעלה יהיה נכרך חוט שיכולים למשוך אותו להעמוד השני שיהיה לנו ג"כ דלת עם צוה"פ הראויים לנעול.

וגם החלקת יעקב בסי' קצ"ט מביא דעת הזכרון יהודה, וגם דעת החדות יעקב בסי' כ"ה שהוא מתיר להדיא אף צוה"פ שרק ראוי לנעול (ואף שעשוי באופן שבשבת אינו ראוי לנעול), וכתב החלקת יעקב על החדות יעקב שהוא מגדולי תורה בפולין ע"ש.

וזה פשוט דלפי שיטתם ודאי דלת הראוי לנעול הוא לאו דווקא תואר, וצורת דלת אלא כל מחיצה בכלל, דאם אומרים לפי שיטתם דצוה"פ הראוי לנעול סגי, כל שכן שאר מחיצות הראויים לנעול סגי. ואף אם לא נסמך עליהם לענין צוה"פ, אבל אדם גדול דאמר דבר הלכה אין מזניחין אותו לגמרי, ולכל הפחות נוכל לסמוך

עליהם לנ"ד דדלת של חוטין מהני. ולפי מש"כ נוכל כעת לגבב כל ההיתרים אחת אל אחת לענין צורת ותואר הדלת :

(א) לסמוך על עמודי עולם הרשב"א (מובא בב"י והרה"מ) (המאירי, ותוס') דאם אינו מסור לרבים בכל עת אז אינו רה"ר, ומוזה הטעם מהני דלת, ולפי"ז לאו דווקא תואר דלת מהני, אלא כל מחיצה החוסם בפני הרבים. (ב) בשו"ת החת"ס סי' פ"ח וסי' ק', ומהרמשי"ק בתשו' קע"ד, וזכרון יהודה בסי' צ"ת וצ"ו, וכן חדות יעקב סי' כ"ה הובא בחלקת יעקב סי' קצ"ט, כולו מתירים צוה"פ הראוי למתוח ולנעול, וכ"ש בנ"ד יתירו מחיצה שנחשב דלת וראוי לנעול, ואע"פ דלא פסקינן כוותיהו לגבי צוה"פ אבל סניף דלהחשב המחיצה כדלת אע"פ שאין לה תואר דלת וודאי סמכינן עליהו. והיתרם מיוסד על הרשב"א. (ג) הזכרון יהודה בסי' צ"ה וכן החלקת יעקב בסי' קצ"ה מתירים דלת הנעשה מחוטין שתי או ערב הראוי לנעול. (ד) האוהל יעקב בסי' ע"ג הובא בשע"ת סי' שס"ג דמהני כל הראוי להיות מחיצה, משום שראוי לפרק הגשרים ולהעשות שפת היאור מחיצה, כמו דלת הראוי לנעול, וזה אע"פ שאין לשפת היאור שום תואר דלת. ובפרט שהיה האוהל יעקב רב בק"ק אמשטרדם ועל פיו סומכים מאות בשנים להתיר הגשרים בפק"ק, וודאי אנחנו פק"ק יש לסמוך לכתחלה על יסודו וטעמו דכל הראוי להיות מחיצה מהני. (ה) אפילו את"ל כרמב"ם בתשובות, מכ"מ יש להבין הרמב"ם דג"כ ס"ל כיסודו של הרשב"א. (ו) אפילו את"ל דחולק הרמב"ם עם הרשב"א מכ"מ י"ל דבנ"ד הוי הרצועות כדלת ממש, דהרצועות מחוברים למזוזה שהוא העמוד בצד, וזה העמוד מעומד כדלת, וקבועים הרצועות, ומחוברים לקרקע, וע"י לבוד הוי כדלת כסתום, והוי כדלת שחוסם בפני העוברים, ועתה הוי דלת שמתקפל וראויה לנעול.

מכל הלין טעמי יש להתיר מחיצה דילן ולחשבה כדלת הראוי לנעול.

#### ענף ג :

לברר דסגירת הרצועות חשיב רק מחוסר קריבה ואינו חשיב מחוסר מעשה :  
יש לבאר למה לא מקרי מחוסר מעשה מה שצריך עכשיו לעשות מחיצה ע"י לבוד שעוד לא נעשה, ובדלת המחיצה כבר נעשה מקודם.  
ראשית דבר, נראה לפענ"ד דבנ"ד המחיצה והדלת כבר עשוי מקודם ורק הוי מחוסר קריבה, מפני דהרצועות סוכ"ס מחוברים משני צדדים לעמודים וגם פרוסים וגמתחים טפח, אלא שבמקום לעמוד ישר בצד הם כרוכים מסביב לעמוד השני, ורק צריך למותחם ולקרבם אל צד השני של הפירצה, אבל במה שהם כרוכים הוי כמו דלת המתקפלת, דסוכ"ס הדלת נמצא שם במה שהחוטין מחוברים לשני העמודים, ובמה שהחוטין קבועים בצד אחד לקרקע, ובמה שהם פחות מג"ט זה מזה שסותם

כל האויר דכלבוד דמי רק שהם מתקפלים ביחד. וכגון דא י"ל דהוי כמו דלת הנעשה מקודם ואינו מחוסר שום מעשה רק קריבה בעלמא.

ואפילו בלי סברא הנ"ל אשתדל אי"ה להוכיח דכגון דא, היכא דאין שום איסור שבת בהמשכת הרצועות כדהוכחתי לעיל וודאי זה לא נקרא מחוסר מעשה.

איתא בשבת (קד:) א"ר אמי כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי חייב כתיבה הוא אלא שמחוסר קריבה והתנן כתב על שני כותלי הבית ועל שני דפי פנקס ואין נהגין זע"ז פטור התם מחוסר מעשה דקריבה הכא לא מחוסר מעשה דקריבה ופירש"י מחוסר מעשה דקריבה אינו מקרבן אלא ע"י קציצה המפסיק ביניהן וכי קאמר רב אמי כגון כתב אות אחת על שפת לוח זו בטבריא ואחת על שפת לוח זו בציפורי ואתה יכול לקרבן שלא במעשה אלא קריבה בעלמא עכ"ל משמע מפשטות לשון רש"י דמחוסר מעשה מקרי היכא דמחוסר קציצה דהיינו איסור שבת.

וגם פסק הרמב"ם (שבת פ"א ה"ב) וז"ל לקח גויל וכיוצא בו וכתב עליו אות אחת במדינה זו והלך באותו היום וכתב אות שניה במדינה אחרת חייב, שבזמן שמקרבן נהגין זה עם זה ואינן מחוסרים מעשה לקריבתן עכ"ל, וכתב הרה"מ שלפי הרמב"ם חייב אפילו היכא דכתב אות אחת בציפורי באמצע הגויל ואות אחת בטבריא באמצע הגויל, משום דיכול לכורך הגויל עד שהאות נמצא בסוף הגויל ולקרב גויל אל גויל, ומה שצריך לכורך הגויל דהיא מחוסר כריכה אינו נקרא מחוסר מעשה, דמחוסר מעשה הוי רק איסור שבת כמו קציצה והביא ראיה מהירושלמי ע"ש, הרי לנו בהדיא במגיד משנה וברמב"ם דמחוסר מעשה רק איקרי היכא דמחוסר איסור שבת כגון קציצה, אבל מעשה דאינו אסורה בשבת כגון מחוסר כריכה לא מקרי מחוסר מעשה, וגשאר רק מחוסר קריבה.

וכן משמע מדברי ר"ח וז"ל מ"ט כתיבה שהרי כתב ב' אותיות והן שם אלא שמחוסרת קריבה כלומר אין שם חסר דבר במלאכה עכ"ל.

וא"ת בעיון ראשון בפירש"י אולי לא משמע הכי דרש"י כתב כגון אות אחת על שפת לוח זו בטבריא ואות אחת על שפת לוח זו בציפורי ואתה יכול לקרבן שלא במעשה עכ"ל, ואולי משמע מרש"י שדווקא מחוייב אם כתב ב' האותיות על שפת הלוח, שאז הוי רק מחוסר קריבה אבל אם כתב ב' האותיות באמצע הדף פטור, דאז הוי מחוסר מעשה, וגם דקדק הרה"מ כך ברש"י ע"ש. ולכאורה בעיון ראשון היינו מבארים רש"י דבכתב ב' האותיות באמצע הדף יש כאן מחוסר מעשה, משום שצריך לכורך הגויל עד האות, ומחוסר כריכה בעלמא אפילו בלא איסור שבת הוי שפיר מחוסר מעשה, ופליגי על הרמב"ם.

אבל האמת יורה דרכו, ואין רש"י הולם פשט כזו, דסוכ"ס רש"י בתחלת דבריו כתב וז"ל מחוסר מעשה דקריבה אינו מקרבן אלא על ידי קציצה המפסיק ביניהן

עכ"ל ולפי ההסבר דלעיל היה רש"י יכול לומר לנו חידוש יותר גדול, דבכתב ב' אותיות על שני דפי הפגס ואין נהגין זע"ז פטור, משום דיש מחוסר מעשה דכריכה דהיינו שאינו מקרבן אלא ע"י כריכה שצריך לכרוך הגויל וזה מקרי מחוסר מעשה, ולכן פטור אפילו אם כותב ב' האותיות באמצע הגויל.

אלא אדרבא, האמת יורה דרכו, ודקדק רש"י בלשונו וכתב "קציצה" דווקא, דאינו מקרבן אלא ע"י קציצה דווקא, דאפילו אליבא דרש"י מחוסר מעשה מקרי דווקא היכא דיש איסור שבת כגון קציצה, וכריכה לבד לא מקרי מחוסר מעשה. אבל בכתב ב' האותיות באמצע הגויל נמי מקרי מחוסר מעשה אע"פ שיכול לכרוך הגוילים ואין הטעם מפני שהכריכה הוא מעשה דזה אינו, אלא הטעם הוא משום דאפילו אם כורך הגוילים עוד צריך לקצוץ שפת הגוילים, והקציצה הוא המעשה, ואפילו אם כורך שפת הגויל מתחת לאות עוד מקרי דיש פה הפסק גויל ומחוסר מעשה דקציצה, דלפי רש"י מה שכורך הגויל אינו מסיר הפסק הגויל, והוי כאלו אינו כרוך ובוזה חולק הוא על הרמב"ם, ולכן לפי רש"י אם כתב ב' האותיות בשני אמצעי הגויל פטור, אע"פ שיכול לכרוך הגויל, מפני שעוד מחוסר מעשה דקציצה, דמה שכורך הגויל אינו כלום וכאלו אינו כרוך וכאלו שעוד מפסיק הגויל בין האותיות ופטור עד שקוצץ הגויל.

ולפי"ז בין לרמב"ם והרה"מ ובין לרש"י מחוסר מעשה הוי דווקא קציצה דאסור בשבת, אבל מידי דלא הוי איסור שבת לא מקרי מחוסר מעשה, ופשוט. וכמו שכתבתי ג"כ כתב החת"ס בשו"ת או"ח סי' צ', שמביא ראיות שכך הוא שיטת הרמב"ם ורש"י, דמחוסר מעשה היינו דווקא מעשה של איסור מלאכה וכמו שהוכחתי ע"ש.

[ואין בית מדרש בלי חידוש, ואגב אורחא לפני שאחזור לעניינינו רציתי לסטות ולהסביר מחלוקת אחרונים בענין כתמים שיהיה תלוי במחלוקת רמב"ם ורש"י, במסכת נדה (יט) והובא בשו"ע יו"ד סי' ק"ץ ס"ח דטיפין טיפין הרבה סמוכין זה לזה ואין במקום אחד כגריס אינם מצטרפים, ויש בזה מחלוקת אחרונים לענין כתם הנמצא על בית יד של גשים על מקום הקמטים אי הוה כטיפין ואינו מצטרף דאם מתפשטים הקמטים אז יש הפסק בין הטיפין ולא הוי כגריס במקום אחד ולכן טהורה, או נאמר שמצטרף דלא דמי לטיפין דבטיפין יש הפסק בין כל טיפה וטיפה, ופה אין הפסק ונמצא כגריס לפי שהקמטים על הבית יד כרוכים מלמטה מהכתם, וזה לא מקרי הפסק משום שלמעלה מהקמטים על הבית יד יש כגריס.

וכתב החכמ"א בב"א שער בית הנשים סי' ט"ו דאם אינו תפור הקמטים פשיטא דלא מצטרף הטיפין דיש חלוק המפסיק מתחת לכתם ואם מתפשט מפסיק וטהור, ואחרונים אחרים מחמירים וס"ל דכעת דכרוך ונקמט הבגד מלמטה לכתם הוי

כאינו, ומצטרף הטיפין מלמעלה דהוי כגריס במקום אחד וטמא. ולפימ"ש אפשר לדמות מחלוקתם ליסוד מחלוקת רש"י והרמב"ם, דהחכמ"א ס"ל כיסודו של רש"י דמה שכרוך מלמטה עוד נקרא לגבי שבת גויל המפסיק בין האותיות ופטור, וכמו"כ לגבי כתם הקמטים מלמטה לכתם הזה בגד המפסיק כשיתפשט ואפילו עכשיו הכתם אינו מצטרף וטהור, אבל המחמירים בכתם ס"ל כיסודו של הרמב"ם שמה שהוא כרוך מלמטה לא הוי הפסק גויל לענין שבת, וחייב אם כתב ב' אותיות בשני אמצעי הגויל, וכמו"כ לענין כתם הקמטים מלמטה לכתם לא מקרי בגד המפסיק, דנחשב כאלו אינו וממילא מצטרף הכתם למעלה על הבית יד לגריס וטמאה].

ונחזור לענינו: כעת לא קשה מה שהקשו דבנ"ד מחוסר מעשה מפני שהמחיצה עוד לא עשוי אלא נעשה אחרי מתיחת הרצועות ואפילו אי מתיחת הרצועות הוא מותר מכל מקום מחוסר מעשה מקרי עכשיו, ולפימ"ש זה לא קשה מידי דזהו לא הפשט והמובן של המושג מחוסר מעשה דמחוסר מעשה זאת אומרת מחוסר מעשה של איסור שבת, אבל מעשה דלא הוי אסור לעשותו בשבת אינו נקרא מחוסר מעשה כלל, ואדרבא הוי רק מחוסר קריבה, ולכן מה שטוענים האוסרים בנ"ד דהמחיצה עוד לא עשוי, זה לא איכפת לנו כלל, דכגון דא לא מקרי מחוסר מעשה אם אין בעשיית המחיצה שום איסור שבת.

וזה הוכח שפיר שבין לרמב"ם ובין לרש"י (וכן למד החת"ס או"ח סי' צ') מחוסר מעשה הוי דווקא היכא דיש איסור שבת במעשה, ובנ"ד היות שאין שום איסור שבת במתיחת הרצועות ממילא זה לא מקרי מחוסר מעשה, כגלפנ"ד.

ואפילו את"ל שבכל מקום מחוסר מעשה היינו דווקא ע"י איסור מלאכה, אבל בנ"ד מחוסר מעשה מקרי אפילו בלי איסור שבת, ויש לדון הרצועות המתוחות כמי שעתה אינם דלת, מכל מקום יש לי עוד ראיות ברורות שזה חשיב כדלת הראוי לנעול. חדא ממש"כ הרשב"א בעבודת הקודש סי' א' שער ג' שרה"ר רק מה דמסור לרבים בכל עת שיירצו ולכן מהני דלת הראוי לנעול שחוסם את העוברים וממילא אינו מסור לרבים בכל עת, ולפי יסודו של הרשב"א מה איכפת לן אם עצם הדלת עוד לא עשוי ורק ייעשה אחרי שימתחו הרצועות ע"י לבוד, הלא החצר או המבוי אינו מסור לרבים לעבור בכל עת שיירצו שיכולים אנו למתוח הרצועות (ואפילו בשבת בהתיירא) דהיינו הדלת ולחסום בפני העוברים ואם הפעולה של מתיחת הרצועות כעין דלת חוסם בפני הרבים ממילא מהני כמו דלת הראוי לנעול, וכ"ש הכא שכאשר גמתח הרצועות הוי כעין דלת ממש. וגם איפה כתוב שהדלת צריך לעמוד בשלימותו לפני שננעול, ובוודאי דאם יש מחיצה או דלת או כמו נ"ד דלת ע"י לבוד שראוי לנעול ולחסום בפני הרבים אז די ומהני.

ועוד יש להביא ראיה משו"ת החת"ס או"ח סי' צ' דהשואל שם שואלו בנוגע

לצוה"פ הראוי לנעול מהא דאמרינן בעירובין (יא) דצוה"פ שעשאה מן הצד לא מהני, ואי ס"ד כל הראוי לעשות צוה"פ אין נעילה מעכבת הכי גמי יכול להגביה החבל על העמודים ולעשות מצוה"פ מן הצד לצוה"פ למעלה. ותירץ החת"ס שם דהתם מחוסר מעשה נתיצה ובנין ר"ל שהפתח בנוי מן הצד וצריך להסיר המשקוף מכאן ולקבעו על גב העמודים, משא"כ הכא בקורה העשויה חוליות ע"ג גלילים אינה אלא מחוסר קריבה עכ"ל ומראה החת"ס מהגמרא בשבת דאם אין אסור שבת אז זה לא מקרי מחוסר מעשה ע"ש, והנה לפי החת"ס צוה"פ מן הצד הוי מחוסר מעשה דחסר נתיצה ובנין שהם איסורי שבת, וצוה"פ הראוי לנעול אינו מחוסר מעשה דרק צריך למתוח.

וגשאלת השאלה, מדוע החת"ס אינו פוסל צוה"פ מן הצד בגלל שעתה כשנעשה מן הצד לא מקרי צוה"פ ואינו כלום, ואם יצטרך להגביהו אפילו לא ע"י נתיצה ובנין הרי הוא עושה מחיצה מחדש ממה שלא היה מקודם, וצריך לאסרו שמחוסר מעשה בעצם המחיצה וצוה"פ, שכעת אין שום צוה"פ ואח"כ כשיגביהו ייעשה מחיצה וצוה"פ אפילו בלי איסור שבת, ואפילו בלי איסור שבת יהיה אסור מטעם שמחוסר מעשה. וגם קשה טובא מדוע לא כתב החת"ס שצוה"פ הראוי לנעול פסול מטעם דהוי מחוסר מעשה, שעכשיו אין שום מחיצה או צוה"פ, ואח"כ ע"י מתיחת הקורה ייעשה מחיצה וצוה"פ מחדש, והוי מחוסר מעשה אפילו בלי איסור שבת.

אלא מכאן נלמוד יסוד גדול בחת"ס, דמה שהמחיצה או הצוה"פ כעת עוד לא עשוי בכלל, ורק אח"כ ייעשה המחיצה ע"י הגבהת הקורה מן הצד בצוה"פ הנעשה מן הצד, או ייעשה אח"כ ע"י מתיחת הקורה לצד השני בצוה"פ הראוי לנעול, זה לא מקרי מחוסר מעשה כלל וכלל אם אין בזה שום איסור שבת, ולכן כתב החת"ס שדווקא היכא דצריך להגביהו מן הצד ע"י נתיצה ובנין דאז הוי איסור שבת (וגם הביא ראיה מן הגמרא שבת קצ: לזה) ומקרי מחוסר מעשה. וג"כ בצוה"פ הראוי לנעול לא מקרי מחוסר מעשה דאין כאן איסור שבת, ולכן אח"כ בתשובה של החת"ס כאשר מצדד החת"ס לאסור צוה"פ הראוי לנעול הוא אינו אוסרו מטעם מחוסר מעשה, דכגון דא לא מקרי מחוסר מעשה מה שצוה"פ עוד לא עשוי, אלא מצדד לאוסרו מטעמים אחרים, ע"ש. היוצא לנו שמהחת"ס ראיה לג"ד דמה שאינו מחיצה או דלת כעת ורק ייעשה דלת אח"כ ע"י מתיחה הרצועות זה אינו נקרא מחוסר מעשה בכלל היכא דאין שום איסור שבת במתיחת הרצועות.

ועוד יש לי להביא ראיה חזקה מן האוהל יעקב דאפילו היכא דהמחיצה עוד לא עשוי, מכל מקום לא מקרי מחוסר מעשה מה שאח"כ עושים הדלת או המחיצה בלי איסור שבת. דהאוהל יעקב סי' ע"ג הובא בשע"ת סי' שס"ג כתב להתיר הגשרים הניטלים שמכיון שראוי לפרקן הוי דומים לדלת הראוי לנעול, והנה בתשובתו



המחיצה או הדלת הם שפתי וגדודי הנהר, שמטעם גוד אסיק עולים הגדודים עד לרקיע והוי מחיצה, ועכשיו שיש גשרים על הגדודים אמרינן אתי רבים ומבטל מחיצתא של הגדודים דהוי פירצה יותר מי' דבקעי בו רבים ע"ש, ולכן עכשיו שיש הגשרים אין שם שום מחיצה כלל וכלל לא, דאי אפשר לומר גוד אסיק דיש גשר דבקעי בו רבים דמבטל הגוד אסיק, ואח"כ כאשר ניטלים הגשרים חוזר ועולה הגדודים ע"י גוד אסיק.

ונשאלת השאלה, למה מועיל אח"כ גוד אסיק, הלא עכשיו בעת שכבית הגשרים אין שם שום מחיצה כלל וכלל לא, דלא אמרינן גוד אסיק דאתי רבים ומבטל מחיצתא, ואח"כ כשינטלו הגשרים ייעשה מחיצה ודלת מחדש ע"י גוד אסיק, ומדוע לא הוי מחוסר מעשה, דכעת אין המחיצה עומד שם ואח"כ המחיצה ייעשה לגמרי מחדש ע"י גוד אסיק.

אלא רואים אנו שוב מדברי האוהל יעקב יסוד גדול. דאין זה נקרא מחוסר מעשה מה שעכשיו אין מחיצה ודלת ואח"כ ייעשה המחיצה ודלת (בלי איסור שבת), ומה שאח"כ ייעשה מחדש דלת ומחיצה ע"י גוד אסיק כשינטל הגשר לא איכפת לך, וזה לא הוי חסרון בדלת הראוי לנעול, כמו שמדמה האוהל יעקב שני הדינים. והטעם הוא מפני שמחוסר מעשה הוי רק היכא דיש איסור שבת בעשייתו כדמשמע ממס' שבת (קד). והרי אנו רואים בהדיא מהאוהל יעקב שאפילו אי ייעשה הדלת מחדש אח"כ ועכשיו אין שום רמז למחיצה ודלת דלא אמרינן גוד אסיק בזמן שהגשר נמצא, מכל מקום נחשב הדלת ראוי לנעול.

ואחרי למדי את הסוגיא מצאתי לי סיוע בספר ברכת שלום מהרב באנטווערפן וצ"ל שכתב בדף כ"ה על האוהל יעקב וז"ל וא"כ גדודי הנהר במקום הגשר הם כדלת דבשעה שהגשר פתוח עולה הגדוד למעלה ובשעה שהגשר סתום נשארו הגדודים למטה ולא יוכלו לעלות למעלה וכו'. גם זה מקרי ראוי לנעול עכ"ל. וגם מצאתי שהאבני נזר למד כן בדברי האוהל יעקב באב"ג או"ח סי' רצ"ג סק"א יעו"ש אע"פ שחולק על סברתו.

העולה מדברינו דאפילו אם נחשב הדלת בנ"ד כאלו הוא עוד לא עשוי עד שימתח הרצועות (שגם בזה יש לחלק ולהגיד בנ"ד דהוי כאלו הדלת ממש נמצא אלא כרוך ומתקפל). ורק אח"כ ייעשה הדלת, מכל מקום יש ראיות ברורות מהרשב"א, מהאוהל יעקב סי' ע"ג, ומהחת"ס או"ח סי' צ' שזה אינו מעכב בדלת הראוי לנעול, ולא מקרי מחוסר מעשה בזה, ובשעת דחק גדול כזו יש לסמוך עליהם. ועוד יש לי להביא ראיות דמה שאין הדלת עשוי עכשיו אינו נקרא מחוסר מעשה, אלא א"כ יש איסור שבת בעשיית הדלת ומחיצה, מכל הני אחרונים שהתירו בשעה"ד צוה"פ הראוי לנעול.

דשם מדובר היכא דאיכא שני קנים משני צדדי הפירצה, והקורה שעל גביהם הוא חוט כרוך למעלה מקנה אחד, ובשבת יכול למתחו לצד השני דבזה האופן מתיר שו"ת זכרון יהודה בסי' צ"ה וסי' צ"ו, וכן מביא המהר"ם שיק סי' קע"ד בשם החת"ס, וכן החדות יעקב סי' ס"ה וכן משמע בחת"ס בשו"ת, וכולהו מדמים צוה"פ הראוי לנעול לדלת הראוי לנעול. ובשאלת השאלה, דשמה הדלת כבר נעשה אבל בצוה"פ הראוי אין כעת שום מחיצה, דאדרבא החוט כרוך למעלה או עומד למעלה, ואמאי לא הוי מחוסר מעשה.

אלא רואים שלפי האחרונים האלו זה לא נקרא מחוסר מעשה מה שהמחיצה כעת עוד לא עשוי דאדרבא י"ל דהמחיצה כבר נעשה אלא שכרוך ועומד למותחו ולקרבו, והוי רק מחוסר קריבה ואפילו אם לא סמכינו על צוה"פ הראוי לנעול, אבל אם יש דלת כמו נ"ד נוכל להתיר מטעם דלת הראוי לנעול, אע"פ שהדלת כרוך ומתקפל מבפנים.

ואולי יש להביא עוד ראיה ממסכת ר"ת (כת). אר"י בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא, ע"כ, וגפסק בשו"ע מעיקרא דדינא באו"ח סי' תקפ"ו סעיף ב', ומפורש מרש"י ורוב הפוסקים דמיירי דיצא אפילו לפני ביטול של הנכרי וכמו שפסק המשב"ר בסי' תקפ"ו סקי"ד ד"ה יצא וז"ל אפילו קודם שנתבטל והטעם דכיון שאפשר לבטלו כדין ע"ז של נכרי שנכרי מצי מבטל ליה לא שייך ביה לומר הרי היא כמי שאינה דאפשר לא תבוא כלל לידי שריפה עכ"ל נמצא דכעת היה שייך לומר דבשופר כתותי מיכתת שעוריה דעומד לשריפה ואינו יוצא בו, אלא כיון שיכול הגוי לבטל שם הע"ז מעליו הוי כאלו בטל מעכשיו, דהוי כעין כל הראוי לבטל אין הביטול מעכב, והא הכא וודאי הוי מחוסר מעשה דביטול שהרי עוד לא מבוטל ע"י הגוי, ומכ"מ אמרינן דלא מעכב וכשר והוי כאלו בטלו הגוי, וכמו"כ לגבי דלת שיהיה ע"י לבד

ונראה לפענ"ד שנוכל לאסוף הסגיפים להתירא אחד אל אחד כדי להראות דבנ"ד לא הוי מחוסר מעשה ולהתיר הדלתות הראויות לנעול ע"י רצועות. (א) י"ל דנ"ד לא נקרא מחוסר מעשה, דאדרבא הדלת כבר נמתח פעם והיה מחיצה בפני הפירצה ע"י לבד, והדלת נמצא בשלימותו, ומחוברים וקבועים הרצועות כמו צירים ועומד ישר, אלא שנכרך הרצועות עכשיו, והוי כמו דלת המתקפל או נכרך, שבזה לא מסתלק מציאות הדלת, והוי ממש רק מחוסר קריבה, ואינו מחוסר שום מעשה. (ב) אפילו את"ל דעוד לא נעשה הדלת, יש לסמוך על הרשב"א בעבודת הקודש דדלת מהני שעושה הרה"ר אינו מסור לרבים בכל עת שיירצו, ולפי"ז אין הבדל בין דלת שמחוסר מעשה או לא, דכל דלת שחוסם בפני הרבים מלעבור בכל עת שיירצו מהני כדלת הראוי לנעול. (ג) ואפילו את"ל שמחוסר הדלת שהדלת כעת מקופל, מכל

מקום זה לא מקרי מחוסר מעשה, דמחוסר מעשה רק הוי היכא דע"י עשייתו יש איסור מלאכה, וכך הוא שיטת רש"י ורמב"ם והר"מ, וכן למד החת"ס או"ח סי' צ'.  
 (ד) אפילו את"ל דבכל התורה כולה מחוסר מעשה הוי איסור מלאכה, אבל הכא אפילו בלי איסור מלאכה הוי מחוסר מעשה, זה אינו, דלפי האוהל יעקב בסי' ע"ג הובא בשע"ת סי' שס"ד וכן משמע מהחת"ס סי' צ', לא נקרא מחוסר מעשה אפילו אם עכשיו אין שום רמז לדלת וצריך להעשות הדלת אח"כ, וכמו"כ בנ"ד מהגי ואין בזה שום עיכוב.

(ה) אליבא דמהר"ם שיק וחת"ס וזכרון יהודה ושער זקנים ח"ב הובא בספר ברכת שלום, חדות יעקב ועוד, המתירים צוה"פ הראוי לנעול צ"ל דזה לא נקרא מחוסר מעשה, דהתם בצוה"פ וודאי אין שום רמז לצוה"פ שעכשיו החוט בצד אחד, וכל שכן בדלת בנ"ד דמהגי ולא נקרא מחוסר מעשה.

(ו) וגם יש לזכור שאני רוצה פה לתקן ליתר שאת צוה"פ הראוי לנעול חוץ מהדלת הראוי לנעול, וזה מועיל אליבא דמהר"ם שיק, וחת"ס וזכרון יהודה וחדות יעקב כמו שכתבתי לעיל.

### סכום

והנה טענות האוסרים היו משלשה סוגים. ואשתדל כעת לגבב הסניפים אחד אל אחד להראות שבנ"ד יש מקום להתיר בשעת"ד. יש שרצו לאסור הדלת הראוי לינעל מטעם איסור שבת דהוי מחיצה הבאה להתיר ואינו ראוי לנעול מחמת איסור שבת, ואפילו את"ל דהוי ראוי לנעול ביה"ש דפסקינן כרבי (עירובין לב) אבל במחיצות החיצוניות לא אמרינן הואיל והותרה הותרה (תוס' עירובין יז) וג"כ כיון דאסור לסגור בשבת הוי מחוסר קריבה ומחוסר מעשה דעשיית מחיצה.

ועל טענה הזו הראינו דאין בנ"ד שום איסור שבת בעשיית המחיצה וממילא הכל נופל. (א) רש"י ס"ל (שבת קכה) דכל מחיצה מהצד בדופן מותר לעשותו בשבת ואפילו כשבא להתיר. (ב) אפילו את"ל לא כרש"י, אבל המהר"מ הובא במדכ"י פרק כירה ס"ל דמותר להוסיף על אהל עראי בשבת אפילו במחיצה הבאה להתיר, ונפסק להלכה ברמ"א (שט"ו ס"א) וכן הבינו מחה"ש (סק"ג), פרמ"ג (מש"ז סק"א), ערוה"ש (סק"ה), ואב"ג (ער"ב סק"א) ובנ"ד ג"כ הוי מוסיף על אוהל עראי במחיצה הבאה להתיר, דשייר טפח מבע"י. (ג) בנ"ד הרצועות הוי ככרוך עליה חוט ומשיחה דדמי לשייר טפח ומותר להוסיף לרש"י תוס' ורא"ש (שבת קלח), ואפילו במחיצה המתרת מתיר התו"ש בחוט ומשיחה. (ד) אפילו את"ל כר"ת דמחיצה הבא להתיר אסור, אבל בנ"ד רק נעשה המחיצה ע"י לכוד ובזה שחשוב הרצועות כסתום ומלא,

ונסמוך על הרמ"א בד"מ (תק"ב) ובהג"ה בשו"ע (ס"א) דלא אמרינן לבוד להחמיר היכא דחשוב הלבוד כאלו סתום ומלא. וכמ"ש הקרבן גתנאל בפ"ק דסוכה ס"י ל"ג, ונתיב החיים, ומחה"ש (תק"ב סק"ט), ולבושי שרד (תרל"ב סק"ה) ולי נראה שהוא ג"כ דעת הב"י כמ"ש. ה) את"ל בג"ד אין לסמוך על הרמ"א דלא אמרינן לבוד להחמיר לסתום דהוי תרתי דסתרי, מכל מקום נוכל לסמוך על תד"ה אילו (סוכה יז) ופרמ"ג שט"ו סק"א דאפילו בדבר אחד אמרינן לבוד להקל ולא אמרינן לבוד להחמיר. ו) אפילו את"ל בכל התורה אמרינן לבוד להחמיר, בג"ד וודאי לא אמרינן דמחיצה מן הצד הבאה להתיר לא יהיה יותר חמור מאהל למעלה בגג, וכמו שבאהל בגג מותר לנטות ב' חוטין בשבת (תוס' עירובין קב. ד"ה ההוא), אז כל שכן יהיה מותר לנטות חוטין במחיצה בצד אפילו היכא דבא להתיר. ז) אפילו את"ל כמגן אברהם דאסור להעמיד מחיצה שבא להתיר גבוה ז' ומשהו בתוך ג"ט סמוך לקרקע, יש לחלק מג"ד ברצועות דמותר, די"ל דדווקא התם ב' ומשהו דיש לומר דמחייב בעושהו אוהל בגג דרוחב טפח, וכמו"כ מחייב בעושהו ז' ומשהו מחיצה הבא להתיר בדופן דאמרינן לבוד להחמיר; אבל היכא דנוטה חוטין פחות מג' טפחים. אז כמו דמותר בעושה החוטין אוהל בגג, דהוי אוהל ממילא בלא ידיים (תוס' עירובין קב ועמג"א), אז כמו"כ יהיה מותר לנטות החוטין כשעושהו מחיצה המתרת בדופן. ח) אפילו את"ל דאמרינן לבוד להחמיר לסתום כמג"א בכל מציאות של לבוד ואפילו ברצועות ויש פה איסור שבת, מכ"מ ס"ל הרשב"א דאמרינן הואיל והותרה הותרה אפילו במחיצות החיצוניות, ופה ראוי ביה"ש. ט) אפילו את"ל כתוס' (עירובין יז) דלא אמרינן הואיל והותרה במחיצות החיצוניות, מכ"מ בג"ד יהיה מותר כלשון ראשון בשו"ע שע"ב סט"ו דעשאו אילן סולם כשר מטעם דאריא הוא דרביע עלה והפתח נשאר, וכמו"כ הכא גימא דהוי כאריא דרביע עלה, וזה סברת ר' חיים אלעזר מפיעטקוב הובא באב"נ או"ח ס"י ער"ב סקכ"א וגם כן האבני נזר מודה לסברא זו שם בס"ק כ"ב ע"ש. י) אפילו את"ל כרבינו הגר"א והמג"א דעשאו אילן סולם כשר ללישנא קמא בשו"ע הוא רק לפי רבי דהואיל והותרה הותרה ואפילו לפי הרא"ש דאוסר בעשאו אילן סולם (שע"ב סט"ו) ע"ש מכ"מ יש לחלק בין התם דבעי פתח שיכול להשתמש בו לחבר החצרות ולכן צריך להיות ראוי לכל השבת דצריך פתח בפועל, לבין הכא דלא צריך דלת געולה אלא ראוי לנעול ולכן איסור שבת אינו מפריע וכעין סברא זו נמצא בשו"ת חלקת יעקב ס"י ר"ג בשם הזקן אהרן. יא) אפילו את"ל כר"ת שאסור לעשות מחיצה שבאה להתיר, וכמג"א דלבוד להחמיר לסתום אמרינן ויש בג"ד איסור שבת, מכל מקום נוכל לסמוך על המהרש"ק, הובא בשו"ת חלקת יעקב סימן ר"ג, ושו"ת זכרון יהודה ס"י צ"ה, ושו"ת זקן אהרן ח"א ס"י כ"א, ושו"ת חדות יעקב הובא בחלקת יעקב דס"ל דמותר בדלת הראוי לנעול

אפילו היכא דיש איסורא דאורייתא בסגירת הדלת. (וגם בספר האלף לך שלמה כתב דאיסור חלול שבת אינו מעכב דלת הראוי לנעול, שיכול לנעולו בשאר ימי השבוע). וטענה השניה לאסור הוא מפני דנ"ד אינו דלת, ז"א תואר וצורה ממש עם צירים, וגם נכנס בזה מה שאין כאן צוה"פ על הדלת.

והנה מה שאין לנו צוה"פ על הדלת הראוי לנעול, וזה רבות שנים שפק"ק סומכים על הפוסקים דדלת הראוי לנעול לא בעי צוה"פ ובפרט שאינו רה"ר דאורייתא, והם שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' קמג, שו"ת ברית אברהם סי' י"ח, שו"ת זכרון יהודה סי' צ"ה, שו"ת אבני נזר או"ח סי' ר"פ, ספר דלתות שער העיר אות יא—יב. וגם בנ"ד אפילו את"ל דצריך צוה"פ נוכל לסמוך על הצוה"פ הראוי לנעול דמהני לפי המהר"ם שיק סי' קע"ד, וגם העיד שהחת"ס הניח זה, וזכרון יהודה סי' צ"ה, וחדות יעקב ועוד.

ומה שאין בנ"ד תואר ובנין דלת, י"ל א) דהוי הרצועות כדלת ממש, דהרצועות מחוברות למוזזה שהוא העמוד בצד, וקבוע בקרקע, ועומד מעומד כדלת, וע"י לבוד הוי כדלת סתום, וחוסם בפני רבים כדלת, והעמוד מחובר לקרקע כצירים, והוי כדלת שמתקפל וראוי לנעול. ב) אפילו את"ל דאינו תואר דלת, יש לסמוך על עמודי עולם הרשב"א (הובא בב"י והרה"מ) דאם אינו מסור לרבים בכל עת אז אינו רה"ר, ומוזה הטעם מהני דלת, ולפי"ז לאו דווקא תואר דלת, אלא כל מחיצה החוסם בפני רבים לעבור בכל עת הוי כדלת. ג) בשו"ת מהר"ם שי"ק סי' קע"ד שמביא גם בשם החת"ס (וכן משמע מחת"ס סי' פ"ח וסי' ק'), וזכרון יהודה סי' צ"ה—צ"ו, וחדות יעקב סי' כ"ה הובא בחלקת יעקב סי' קצ"ט, כולו מתירים צוה"פ הראוי לנעול ולמחות, וכל שכן בנ"ד יתירו מחיצה שנחשב כדלת וראוי לנעול, ואע"פ דלא פסקינן כוותיהו לגבי צוה"פ אבל לסניף דלהחשב המחיצה כדלת אע"פ שאין לו תואר דלת וודאי סמכינן עליהו. ד) הזכרון יהודה בסי' צ"ה וכן החלקת יעקב בסי' קצ"ה מתירים דלת הנעשה מחוטין שתי או ערב הראוי לנעול (ומה דהוי מחיצה גרועה שתי או ערב כתב החלקת יעקב דודאי עד פירצה רוחב בית סאתיים כשר, וכן נהגו בכל ערי פולין). ה) בשו"ת אוהל יעקב סי' ע"ג הובא בשע"ת סי' שס"ג כתב דמהני כל הראוי להיות מחיצה, משום שראוי לפרק הגשרים ולהעשות שפת היאור מחיצה כמו דלת הראוי לנעול, וזה מהני אע"פ שאין לשפת היאור שום תואר דלת דמהני מטעם גוד אחית לפי שיטת רש"י. ובפרט שהאוהל יעקב היה רב באמשטרדם וסומכים עליו כל השנים פק"ק ובוודאי יש לסמוך הכא עליו דכל הראוי להיות מחיצה מהני כמו דלת. ו) אפילו את"ל כרמב"ם בתשובות, מכ"מ יש לומר דהרמב"ם ס"ל כרשב"א.

וטענה שלישית שאסרו הוא משום דהוי מחוסר מעשה, דדווקא מחוסר קריבה

לאו כמחוסר מעשה דמי (שבת קד:) ובנ"ד שנעשה המחיצה ע"י לבוד הוי מחוסר מעשה ועכשיו אין מחיצה. והנה להראות דנ"ד לא הוי מחוסר מעשה י"ל:

(א) דאדרבא נעשה שהדלת כבר היה גמתח פעם והיה מחיצה בפני הפירצה ע"י לבוד, והדלת ע"י הרצועות נמצא בשלימותו, ומחברים וקבועים הרצועות כמו צירים ועומד ישר, אלא שנכרך הרצועות עכשיו, והוי כדלת המתקפל או נכרך שבזה לא מסתלק מציאות הדלת, והוי ממש רק מחוסר קריבה ואינו מחוסר שום מעשה, דהדלת כבר נמצא. (ב) אפילו את"ל דעוד לא נעשה הדלת, יש לסמוך על הרשב"א בעבודת הקודש (סי' א' שער ג') דדלת מהני מפני שעושה הרה"ר אינו מסור לרבים בכל עת שיירצו, דלפי"ז הסברא אין הבדל בין דלת שמחוסר מעשה או לא, דכל דלת שחוסם בפני הרבים מלעבור בכל עת שיירצו מהני כדלת הראוי לנעול. (ג) אפילו את"ל שמחוסר הדלת מעשה, שהדלת כעת מקופל מכל מקום זה לא מקרי מחוסר מעשה, דמחוסר מעשה רק הוי היכא דע"י עשייתו יש איסור מלאכה, וכן הוא שיטת רש"י ורמב"ם והרה"מ (שבת קד) וכן למד החת"ס בשו"ת או"ח סי' צ'. (ד) אפילו את"ל דבכל התורה כולה מחוסר מעשה הוי איסור מלאכה אבל הכא אפילו בלי איסור מלאכה הוי מחוסר מעשה, זה אינו, דלפי האוהל יעקב סי' ע"ג הובא בשע"ת סי' שס"ג וכן משמע מהחת"ס סי' צ', לא נקרא מחוסר מעשה אפילו אם עכשיו אין שום רמז לדלת וצריך להעשות הדלת אח"כ דבמציאות דהאוהל יעקב כעת אין שום גידודי ושפת היאור דלא אמרינן גוד אסיק, דאתי רבים ומבטל מחיצה ע"י הגשר, ומכל מקום מפני שראוי לינטל הגשר מהני אע"פ שיעשה ע"י גוד אסיק מחיצה לעיר ע"ש. וכמו"כ בנ"ד מהני ואין בזה שום עיכוב שאח"כ ייעשה הדלת ע"י לבוד, דמחיצה הנעשה ע"י גוד אסיק דמהני, הוא יותר מחוסר מעשה ופחות בעין, ממחיצה הנעשה ע"י חוטין ולבוד. (ה) אליבא דמהר"ם שי"ק, וחת"ס, וזכרון יהודה, ושער זקנים ח"ב הובא בספר ברכת שלום, וחדות יעקב ועור, המתירים צוה"פ הראוי לנעול ולסגור, צריכים לומר דהכא לא נקרא מחוסר מעשה, דהתם בצוה"פ הראוי לנעול וודאי כעת אין שום רמז לצוה"פ שעכשיו החוט מצד אחד של הפירצה, וכל שכן דמהני בדלת ע"י רצועות בנ"ד דראוי לנעול, ולא נקרא מחוסר מעשה.

ע"כ לפענ"ד, נראה להתיר הדלת הראוי לנעול בנ"ד שהוא שעת דחק גדול מאד, ואין אני כותב לפסק הלכה, אלא אם יסכימו גדולים מובהקים.

## בענין דלתות הראויות לנעול

כבוד הרב הגאון בן גדולים ירא ושלם כש"ת מוהר"ר ארי' ליב רלב"ג שליט"א  
רב בק"ק אמסטרדם יצ"ו.

אחדשה"ט וש"ת באהבה. זה כמה שקבלתי מכתבו וקונטרסו הארוך והערוך  
בטוטו"ד בענין היתר עירובין בק"ק אמ"ד, וכב' ברב כשרון העריך כחו דהיתירא  
מול פקפוק האוסרים — והיות כי זמני מוגבל מאד ואני כותב שורותי בהיותי איזה  
ימים באמריקה בשמחת צאצאי אקצר.

כפי ציור השאלה הנדון בדין דלת הראוי לנעול עירובין ו' ע"ב ובשו"ע סי'  
שס"ד, ובנדון דכ"ת אין דלת גמורה אלא ששה חוטים שאין ביו אחד לשני רק  
פחות מג"ט מדין לבוד והם מתוחים שיעור טפח כבר מע"ש, והשאר כרוך על עמוד  
שיכול למשכו לצד השני של הפרצה ועי"ז יתהוה דלת מדין לבוד, והספק להלכה  
אם בזה שייך נמי גדר הראוי לנעול.

הנה מה שרצו לאסור הדלת בכה"ג משום דהוי מחיצה הבא להתיר וכדעת  
ר"ת ודעמי' בס"י שט"ו האוסר בכה"ג, ואפי' את"ל דהוי ראוי לנעול ביה"ש כרבי  
עירובין ל"ב, אבל במחיצות חיצוניות לא אמרינן שבת כיון דהותרה הותרה  
כעירובין י"ז ע"א בתוס' שם וכיון דאסור לסגור בשבת הוי שוב מחוסר קריבה  
וכמחוסר מעשה דמי.

וכב' האריך בצדדים שונים לסתור טענה זו, והעיקר מש"כ ממג"א סי' שט"ו  
בשיטת מהר"ם שבמרדכי שכיון שכבר מתוח טפח אין בתוספת איסור שבת גם  
במחיצה הבא להתיר וכמבואר ג"כ בפוסקים והיינו שבעצם עשיית הדלת איכא  
איסורא דמחיצה דודאי אמרינן לבוד להחמיר ג"כ וכדעת מג"א סי' תק"ב, מכ"מ  
כאן שיש טפח ג"כ כה"ג מותר, איברא יש לי ספק בזה כיון שהטפח של החוטים  
האלה הוא בתוך ארגו, והדלת נעשה ע"י החוטים הששה הראוים למתוח הוא מבחוץ  
אולי לא נחשב הטפח הנעשה כבר כהתחלת מחיצה, ושוב איכא על מתיחת החוטים  
איסור שבת של מחיצה הבא להתיר דקיי"ל כר"ת בזה דלא כרש"י, וא"כ לא גשאר  
רק מש"כ כב' דכיון דרק איסור שבת רבע עלה אין זה מניעה בדין ראוי לנעול ע"פ

השו"ע סי' שע"ב סט"ו ובמג"א ס"ק כ"ד, ועיש"ה במחה"ש, ומיושב בזה הצע"ג של הגרעק"א שם.

הטענה השניה שאין כאן צורת הפתח רק דלת הראוי לנעול, בזה יפה כ' לסמוך על זקני הגאון פנים מאירות ח"ב סי' קמ"ג דבכה"ג ובפרט דאמ"ד לכל הדעות אינו רה"ר דאורייתא די בהיתר דראוי לנעול — בלי צוה"פ — וכן מפקפקים בנד"ז מכח שאין כאן עדיין תואר דלת כלל רק חוטים, וראיתי מה שהשיב כב' ע"ז והעיקר שיש לסמוך בזה על שיטת הרשב"א והה"מ שדלת לאו דוקא, אלא כל דבר שחוסם בפני רבים ותנאי זה איכא גם בחוטים הנ"ל כיון שאחר פריסתם מעכבים את הרבים, והם עכשיו ראויים לעכב את הרבים, וגם הביא מדוד זקני הגה"ק בעל זכרון יהודה בשו"ת סי' צ"ה שסמך עצמו ע"ז בחוטים הראויים לנעול.

ומה שהביא משו"ת אוהל יעקב סי' עג שהובא בשע"ת סי' שס"ג שהתיר מטעם הראוי להיות מחיצה בגשרים שראויים לפרק ולעשות שפת הים מחיצה, מכח היסוד דראוי לנעול, וכ' כב' ע"ז הרי אע"פ שאין לשפת היאור שם תואר מחיצה, ואעפ"כ מהני מטעם ראוי, וא"כ הה"ד בנ"ד.

אמנם אין לי סי' אוהל יעקב הנ"ל מכ"מ אינו דומה לנ"ד, דהתם כבר איכא מחיצת שפת הנהר דמהני מטעם גוד אסיק מחיצתא אלא דנתבטל דין מחיצה הזאת מכח הגשר העובר עליו ע"י רבים דמבטלי מחיצתא, א"כ כשאנו דנין לסלק הגשר אין אנו צריכים סלוק זה כדי לעשות מחיצה חדשה, אלא כדי לסלק המניעה המבטלת המחיצה שקיימת כבר, משא"כ כאן שאנו דנין לעשות מחיצה שאינה קיימת עדיין. את זה המעט ראיתי לעורר בדבריו היקרים, ואשרי לו שעומד על משמר השבת ותוה"ק, ובאם אין דרך אחרת, ראוי לסמוך על צדדי היתר שכתב כ"ת — שביסודם כבר נאמרו מגדולי הוראה בדור שלפנינו.



## בענין דלתות הראויות לינעל

אל מע"כ הרב הגאון חו"ב צמ"ס מו"ה רבי אריה ליב רלב"ג שליט"א  
שלום וברכה וכטו"ס,

בנדון שאלת מע"כ חוות דעתי בענין העירובין בק"ק אמסטרדם, שרוצה מע"כ לתקן ע"י דלת הראויה לינעל שנעשה ע"י ששה חוטין רחוקים כל אחד מחברו פחות מג' טפחים אשר יש בו דין לבוד, והם מועמדים בתוך ארגזים הניצבים על הגשרים, הנה איחרתי תשובתי קצת כי אני עמוס הטרדות, ורק עתה לקחתי לי מעט זמן לעיין בשאלתו.

והנה מע"כ כתב כי ק"ק אמסטרדם אינו רשה"ר לכל הדיעות דהעיר מוקפת מד' צדדים ים ונהרות ומחיצות ואין בו בקיעת ששים רבוא בכל יום, וגם אין שם שום רחוב מפולש משער לשער, וגם יש ד' מחיצות עומד מרובה על הפרוץ ולדעת הבית אפרים חלק או"ח סי' כ"ו—כ"ז וכן לשיטת תחזו"א בעומד מרובה מג' רוחות כבר לא הוה רשה"ר, וכל הנדון הוא שיש פרצות של גשרים ע"ג המים וכן ג' פרצות ביבשה, אשר מצד הדין הוה סגי בצוה"פ, אלא שאין הממשלה מתרת לעשות צוה"פ, ומע"כ רוצה לעשות על הגשרים דלת הראויה לינעל אלא שהדלת תיעשה מחיצה ע"י לבוד, ושיתיר כדין דלת הראוי לינעל, ולהוסיף ע"ז מלמעלה על עמוד אחד גם צורת הפתח הראוי לימשך בשבת ולחברו לצד השני ויהיה צוה"פ הראוי לימשך ולהסגר שהתיר בכה"ג החת"ס בתשובה חלק או"ח סי' צ', ומע"כ הביא טענת העוררין דלא מהני א) מצד דאינו דלת מצד דאין לו צורת דלת, ואין צוה"פ על הדלת, ב) מטעם דאין כאן עדיין דלת אלא כשיסגר יתהוה דלת, ע"י לבוד, ג) דלא מקרי דלת הראוי לינעל, כיון דאיכא איסור שבת בפריסת הדלת והוה מחיצה המתרת ואינו ראוי לנעילה מחמת איסור דשבת, ומע"כ האריך והרחיב הדברים ומסקנתו דאין איסור שבת לפי"מ דפסק הרמ"א בשו"ע או"ח כדעת המהר"ם להתיר לעשות מחיצה המתרת בשבת ע"י שיוור מחיצה טפח מע"ש, ומעלתו תמה שם על המהר"ם דמה הוכחה מביא לדינו מהתא דעירובין דף ק"ב גבי הנהו דכרי הא שאני התם דאנו דנין בענין אוהל אז מהני בו שיעור טפח, אבל במחיצה הבאה

להתיר י"ל דלא מהני מוסיף דכיון דבא להתיר הוה כעשיית מחיצה עראי לכתחילה, וע"ז תי' מעלתו דמחיצה הבאה להתיר אינו יכול להיות יותר חמור מאוהל ממש הגעשה למעלה דסוכ"ס מחיצה הבאה להתיר נלמדת מעשיית אוהל למעלה ואינו יכול להיות יותר חמור ע"כ דברי מעלתו.

וזה אינו מובן דכ"ז היה שייך אי ס"ל כסברת רש"י דאין אוהל בלא גג, אז אי הוה ס"ל דמחיצה הבאה להתיר כן אסור הוה אמרינן נלמדת מעשיית גג, אבל כיון דלא ס"ל סברת רש"י בודאי אין איסור עשיית מחיצה נלמדת מעשיית גג, אלא שניהם הם תולדות בוגה, דכמו דעשיית אוהל קבע הוה תולדת בוגה ה"נ עשיית מחיצה להתיר הוה תולדת בוגה, וגם הרי חזינן דלדעת המג"א כן חמור עשיית מחיצה מעשיית גג, דהרי כתב המג"א בס"י שט"ו סעיף י' דמחיצות להתיר אסור אפילו אם חוט או משיחה כרוך עליה, וחמור יותר מעשיית גג, ובאמת לפי"ז גם קו' מעלתו על המהר"ם ל"ק, דאוהל הבא להגין הוא ממש כמחיצה המתרת לשיטת המהר"ם דהרי כל מקצת אוהל הניתוסף שם אוהל עלה והוה כעושה אוהל עראי לכתחילה, ואפי"ה התירו אם היה שיור טפח ה"נ במחיצה המתרת ובאמת המהר"ם לא עשה שיור טפח במחיצה למטה, אלא שיור טפח במחיצה למעלה ואפילו הכי התיר, וע"ז תמחו האחרונים דמחיצת טפח למעלה לאו שם מחיצה עלה כלל דבעינן גובה של מחיצה עשרה דוקא, ובפמ"ג שם תי' דגם בעושה מחיצה למטה ברוחב טפח נמי לאו שם מחיצה עלה דבעינן מחיצה ברוחב ארבעה ולהכי תרווייהו שוין עיי"ש ודבריו תמוהין דלפי"ז עוד יותר תמוהין דברי מהר"ם מה למד מחיצה מאוהל דכי היכי דמהני באוהל שיעור טפח ה"נ מהני שיור טפח במחיצה, הא אינו מן הדומה דשאני התם באוהל היכי דשייר טפח שפיר מקרי השאר תוספת על האוהל כיון דכבר עשה שיעור אוהל מע"ש דהיינו שיור טפח דהוה שם אוהל עלה כדאשכחן בטומאה דשיעור אוהל הוא טפח וכדכתב שם רבינו חננאל אבל גבי מחיצה דבין שיור טפח למעלה ובין שיעור טפח למטה לאו שם מחיצה עלה, איך נימא דהשאר הוה תוספת, וצ"ל דגם במחיצה אשכחן שם מחיצה בטפח גבי דופן שלישי בסוכה, ולהכי הוה שפיר שם מחיצה עלה, אולם הרי כ"ז מה דמצינו דשם מחיצה עלה, זהו דוקא רוחב טפח בגובה עשרה, אבל מחיצת טפח מלמעלה דאין בה גובה עשרה מנלן דשם מחיצה עלה דיקרא השאר תוספת ודברי מהר"ם צ"ע, עכ"פ כן נפסק להלכה בשו"ע דמהני גבי מחיצה שיור טפח כדי להתיר עשיית מחיצה המתרת בשבת, ולזה רוצה מעלתו נמי לתקן שישארו מרצועות המשוכים שיעור טפח בתוך העמוד מבעוד יום ושפיר ליתא כאן למחר איסור שבת בפריסת כל העמוד לרוחב הגשר, ושפיר הוה ראוי לנעול בתוך השבת, ולדעתי צ"ע, דהנה לכאורה אמאי הוצרך מעלתו שיהיו החוסמים משוכים טפח מבעוד יום, ולא סגי ליה למעלתו להחשב שיור טפח הארגז

בעצמו וע"כ משום דהארגז לא מהני לשיוור טפח כדקיי"ל בשו"ע סי' שט"ו סעיף ב דטפח שאמרו הוא חוץ מן הכריכה, והיינו לפי שהכריכה לא מחזי כמשייר לאוהל עיי"ש ולהכי הארגז בעצמו אי אפשר לחושבו לשיוור מחיצה וא"כ נראה דבכה"ג גם החוטין הנמצאים בתוך הארגז נמי לא מהני לשיוור מחיצה, דהא הם טמונים בתוך הארגז ולא מתחזי כמשייר לאוהל, דהרי במקום זה יש לנו כבר מחיצת הארגז, ואף דבחזו"א או"ח סי' נ"ב אות ח' כתב לחדש גבי דין הכריכה שאם אינו פושט את הכריכה, אלא פורס מחצלת אחרת שפיר מהני לן טפח של הכריכה, ולפי"ז לא יצטרך מעלתו נמי לפריסת החוטין אלא הארגז ישמש לנו לשיוור הטפח, מ"מ דבריו אינם נראים, דהרי טעמא דהאי דינא משום דלא מתחזי כמשייר לאוהל א"כ מאי נפק"מ, ע"כ צריך מעלתו לראות שהחוטין יהיו פרוסין ע"ג הארגז מבחוץ, תו כתב מעלתו לדון דכאן הוה ככרוך עליה חוט או משיחה מבעוד יום, והדבר צ"ע דהרי הכא בעינן להמשכת החוטין הרחקת כל העמוד השני עם החוטין, ודין כרוך עליה חוט יסודו משום דמחזי שרוצה לפרוס הפרוכת להלן ע"י החוט במקום אחר אשר יתלה ע"י החוט, משא"כ הכא שלא היה עד עתה המקום האחר עד שירחיקו את העמוד, וגם דינא דחוט ומשיחה הוא שחוץ מהפרוכת עצמו איכא נמי חוט, אבל לא היכא דהפרוכת בעצמו הוא החוטין, וה"נ הכא הרי המחיצה בעצמותה הם הם החוטין.

תו כתב מע"כ להתיר סגירת דלת זו בשבת משום דלא מצינו דין לבוד להחמיר כמש"כ תו' בסוכה דף י"ז וכתב לבאר דבריהם דס"ל דבדבר אחד אמרינן לבוד להקל ובדבר אחר להחמיר לא אמרינן לבוד להחמיר, וכיון מעלתו לדברי הקהלת יעקב בסוכה שם בדרך הראשון, אבל זה צ"ע דמה נסתפקו בזה אם אמרינן לבוד בכה"ג שהנדון הוא לדון מדין לבוד כמי שאינו ולחבר אותם שיהיו סמוכין זל"ז, הרי מבואר להדיא בשבת דף צ"ז דפחות מג' על גבי רשה"ר גדון כרה"ר לחייב את הזורק מדין לבוד ובכתובות דף ל"א אמרו כשצירף ידו למטה מג' וכן בעירובין כ"ה גבי קרפף שלא הוקף לדירה ועשה מבפנים מחיצה תוך ג' סמוך למחיצות החיצונות, וכן בסוכה דף י"ח מוכחינן דלא אמרינן לבוד באמצע מטומאה, ודחי דשאני טומאה דהלכתא גמירי לה ולא דחי משום דלהחמיר לא אמרינן לבוד, ועיי"ש שכתב ליישב בדרך שני דאין ספיקת התו' אי אמרינן לבוד להחמיר אי הנידון דלבוד לעשותם סמוכים זל"ז אלא דפשיטא להו להתו' דגם להחמיר אמרינן לבוד, אלא דמספקא להו פירושא דלבוד אי דיינינן דהוה כסמוכין זל"ז ואז בודאי מצטרפין שני הטפחים סכ"פ והוה ארבעה טפחים, או דנימא דביאורא דלבוד היינו דהאור שבינתיים ממולא וסתום) ואז אף דהסתימה אינו כשר לסוכה משום דסכך אין כאן דבעינן שהסיכוך יעשה צל, ולהכי נידון כאויר דפסולו ברובו ומקום הסתימה

והסכך פסול אינו מצטרף כיון שאין שיעורן שוה זה פסולו בארבעה וזה פסולו ברובו עיי"ש, וגם ביאור זה צ"ע דא"כ הרי פשיטא להו להתו' דאי אמרינן דדינא דלבוד דהוה כסתום דאז אינו מצטרף לסכך פסול א"כ אמאי הוצרכו תו' לקמן בדין שחסר מד' טפחים מסכך פסול להכשיר משום דלא אמרינן לבוד להחמיר, הרי אפילו אי אמרינן לבוד כסתום לא מצטרף האי סתום לסכך הפסול כיון דאין שיעורן שוה, ועוד צ"ע אפילו אי גזון כסתום מסתימה דהלמ"מ ולא מסתימת סכך פסול אמאי לא תחשב סתימה זו גמי סכך פסול מצד דסתימה זו אין גידולו מן הארץ ושפיר יהיה שיעורן שוה ויצטרף עם הסכך הפסול ודברי התו' צ"ע, וגם מש"כ מעלתו ליישב קו' המג"א על דברי התו' דלא אמרינן לבוד להחמיר מההיא דעירובין דף ט' גבי מבוי שרצפו בלחיים, דחזינן דכן אמרינן לבוד להחמיר, דשאני התם התם דאנו דנין לבוד שהם סמוכים ל"ז, כפי הנראה חשב מעלתו דקו' המג"א הוא מגמרא דע"א שם, אולם קו' המג"א הוא מגמרא דשם ע"ב דאמרו במבוי שרצפו בלחיים משך ד' אמות באורך המבוי אי מדין לבוד הוה ליה כמבוי ד' אמות, וע"כ דהגדון הוא מדין לבוד דנחשב כסתום, ואפי"ה אמרינן לבוד להחמיר.

תו כתב מעלתו לחדש דאמרינן לבוד באותו הדין עצמו לעשותו מחיצה לדין דלת ולא לגבי איסור מחיצה בשבת, זה אינו נראה, ומה שהביא מעלתו ראייה מדברי הפמ"ג, התם נמי אינו לגבי דין אחד אלא דלגבי עשיית אוהל לא אמרינן לבוד ולגבי דין סוכה כן אמרינן לבוד, אבל לגבי אותו הדין של מחיצה דלזה יקרא מחיצה ולזה לא יקרא מחיצה זה בודאי תרתי דסתרי, ועוד אני אומר דלא שייך כאן כלל להתיר מטעם דלבוד להחמיר לא אמרינן, דהרי האיסור הוא לעשות בשבת מחיצה המתרת, ואין לנו נפק"מ בהא דלא אמרינן לבוד להחמיר, דמ"מ מחיצה המתרת היא וזה אסור לעשות בשבת.

תו כתב מעלתו להתיר מחיצה זו אף אי נימא דאסורה לעשות בשבת משום דמה דאינה ראויה לינעל מצד איסורי שבת לא איכפת לן, אלא אי אינו ראוי לינעל במציאות כעובדא דגמרא שם לזה גם דעתי נוטה מהני טעמי שכתב מע"כ ועי' מש"כ בספרי ברמב"ם ה' עירובין פ"ג הכ"ה, וכל מה דצ"ע עוד הטענה הב' דהוה דלת בלי צוה"פ, והנה החזו"א בה' עירובין סי' ע"ז כתב דלא שייך היתר דנעילת דלתות בלי צוה"פ שדלת בלא צוה"פ אינו עושה פתח, אלא אם הדלת נעול הוה כשאר מחיצה וכיון שהפתח פתוח בטלה המחיצה, ולומר דדלתות הוה פתח, אי אפשר דהרי צוה"פ בלא דלתות עדיפא מדלתות בלי צוה"פ עיי"ש וכבר כתבתי בגליון שם דכ"ז נכון אי נפרש דהתירא דדלתות מדין פתח נגעו בה, בודאי צדקו דברי החזו"א דצוה"פ בלי דלתות בודאי עדיף מדלתות בלי צוה"פ וכיון דברשה"ר לא מהני צוה"פ איך יהני דלתות בלי צוה"פ, אבל באמת בעיקר התירא דדלתות נראה דלאו

מדין פתח הוא, אלא מדין אחר ופליגי בזה הראשונים דהנה המ"מ בפ"ז מה' שבת ה"י כתב בשם הרשב"א דטעמא דדלתות הוא משום דאין רשות הרבים אלא המסור להרבים בכל עת, והואיל ויש דלתות ננעלות וחוסמת את העוברים ושבים אין זה רשוה"ר עיי"ש, ומעלתו הביא דברי הרשב"א ולפי"ז גם למ"ד דראויות לינעל סגי היינו נמי מהאי טעמא הוא דכיון דהן ראויות לינעל ולחסום בפני העוברים אינו מסור לרבים ולא רשוה"ר הוא, אולם מדברי התו' בעירובין דף ב' ע"ב ד"ה אלא מעתה שכתבו ו"ל אבל לא תהני ליה דלתות לא פריך דפשיטא הואיל ואית ליה דלתות והן ננעלות דהוה כמחיצות מעלייתא עכ"ל מבואר דדלתות מדין מחיצה הוא, אכן נראה דמה שכתבו דדלתות מהני מדין מחיצה אין הביאור משום דבעינן הכא דין מחיצה לאפקועי מרה"ר מצד עצם מעשה המחיצה, אלא משום דבכה"ג אינו דומה לדגלי מדבר, ששם לא היה רשוה"ר עם מחיצה דדלתות, ולפי"ז נמי י"ל האי טעמא גם למ"ד דבראויות לינעל סגי לן דהוא נמי משום דאינו דומה לדגלי מדבר, ונפק"מ בין הני תרי טעמי היכא דראויות לינעל מצד עצם הדלתות, אלא אי אפשר לסוגרם מטעם פקודת הממשלה דאי גימא כסברת הרשב"א משום דאינו מסור להרבים ודאי בכה"ג דאי אפשר לסוגרם מטעם הממשלה בודאי בכה"ג שפיר מקרי מסור לרבים, משא"כ אי נפרש דטעמא משום דאינו דומה לדגלי מדבר גם בכה"ג כיון דאיכא דלתות הראויות ליסגר אינו דומה לדגלי מדבר ולפי הני תרי ביאורי שפיר מהני דלתות גם בלי צורת הפתח דהכא לאו מדין פתח אתינן עלה אלא מדין מחיצה דעי"ז אינו דומה לדגלי מדבר, או משום דאינו מסור לרבים, אכן החזו"א שם הביא ב' הוכחות דדלתות לא מהני בלי צוה"פ א) מתוספתא פ"ז דעירובין דתניא התם מודים חכמים לר' יהודה במעשה גינוסר שזה פותח דלת קרפיפו וסותם רשוה"ר וזה פותח דלת קרפיפו וסותם רשוה"ר שמערבין ונושאים ונותנים באמצע וכו' החזירו פתחים למקומן חזרו לאיסורן, ותמה בחזו"א למ"ד בראויות לינעל סגי למה חזרו לאיסורן, וע"כ שאין הדלתות מתירין אלא בצוה"פ אבל בלי צוה"פ הוה רק דין מחיצה עלה וכיון שנפתח הדלת של הקרפף בחזרה בטלה המחיצה, ואף דנימא דשאני התם משום דלא נעשה הדלת אלא לקרפף והלכך לא חשיב פתח לרה"ר, מ"מ גלמד לענין נידון דידן דהני דלתות דלא נעשו לנעול כלל ואינם משמשין שום תשמיש של דלת, לא עדיפי מדלתות הקרפף שהרי אין חסרונן מה שהן מיוחדים לקרפף, אלא מה שאין מיוחדים לתשמיש רשוה"ר עכ"ל, ולפימש"נ דאין הטעם כלל של דלתות משום דנעשו לשימוש הרשוה"ר אלא אדרבא כל יסודו לדעת הרשב"א לאפקועי מרה"ר ולחסום שימושם, וכן לדעת התו' משום דאינו דומה לדגלי מדבר בודאי אין לזה כלל שייכות לדלתות הקרפף הנעשים לשימוש הקרפף ולא לאפקועי בעלות הרבים מרשוה"ר, וגם אינו מפקיע רשוה"ר דנימא דאינו דומה לדגלי מדבר, ושפיר מהני

דלתות שנעשו לתיקון רשה"ר גם בלי צוה"פ. עוד הוכיח החזו"א מגמרא עירובין דף ה' ע"א דהגמרא מוכיח שם דאורך מבוי לא סגי בד' טפחים דהרי בד' טפחים לא משכחת לה חצרות פתוחין לתוכו ופרש"י שהרי אין פתח פחות מארבעה טפחים ואיה מקום הפצימין כו' עיי"ש, ואם איתא משכחת לה בדלתות דלא בעי פצימין עכ"ל וכונתו דמזה מוכח דדלתות בלי צוה"פ לאו שם פתח עלה והרי בעינן חצרות פתוחין לתוכו, ולפימש"נ אין כאן הוכחה לנידון דלתות ברה"ר דאה"נ דלא בעינן כלל להתירא דדלתות שם פתח וכמש"נ, אולם דברי החזו"א בראיה בלא"ה תמוה היינו אפילו אי נפרש דהתירא דדלתות הוא מצד חלות שם פתח דבודאי אין כונת רש"י על הפצימין של מזוזות הפתח דהרי על כל פנים כל פתח יש לו כותל בצדיו דאל"ה לאו פתח הוא אלא פרוץ ועומד הוא וא"כ כאן דאיכא כתלים הרי הם הפצימין, וכדקיי"ל גמי לענין מזוזה, וזהו כונת רש"י דהרי ממילא המבוי רחב יותר מצד מקום הכתלים, תבנא לדינא דבודאי סגי לן דלתות בלי צוה"פ דצוה"פ מאן דכר שמיה, ולפי"ז אין לנו צורך בדלתות הראויות לינעל בלי איסור שבת, דכיון דיכולין לינעל ולאפקועי רשות הרבים מלעבור, וכן אינו דומה לדגלי מדבר שלא היו להם דלתות ומחיצה בהכי סגי לן, ולא בעינן כלל שיור טפח מע"ש כדי לאפקועי איסור שבת, וכן מיושב הטענה השלישית דאין לנו נפק"מ אם הדלת כבר עשויה, או שתיעשה דלת בשעה שתסגר, ובודאי מועיל דלת כי האי להתיר הטלטול בעיר אמסטרדם.

ומש"כ מעלתו להוסיף עוד תיקון של צוה"פ הראוי ליסגר, וכדעת החת"ס, הנה בזה בודאי צדקו דברי החזו"א באו"ח סי' ע"ט אות ח' דצוה"פ אינו מתיר אלא בשעה שהוא בגוי, ולא כשהוא הרוס וגם נראה דצוה"פ כזה על דלתות נעולות יש בו עוד חסרון דכיון דביארנו דיסוד דין דלתות אינו מצד חלות שם פתח, אף דגם מדין מחיצה אינו מ"מ בשעה שהוא סגור יש לו דין מחיצה דלא גרע מדלתות הקרפף דיש להם דין מחיצה, ולפי"ז איכא מחיצה תחת הצוה"פ אשר אין בו דין פתח ובכה"ג לאו צוה"פ עלה כדכתב החזו"א באו"ח סי' ע' אות י"ט וז"ל העמיד מחצלת תחת קנה העליון ועובי המחצלת כעובי הקנה ולא נשתייר י' טפחים חלל ממחצלת עד הקנה העליון אם המחצלת בכל רוחב הפתח ואינה גבוהה עשרה טפחים נראה דבטיל ליה צוה"פ כיון שאין כאן חלל י' טפחים עכ"ל ואף דכאן אין הדלתות ננעלות וליכא האי חששא, מ"מ נראה דא"צ לעשות צוה"פ כי האי.

סוף דבר הנני מסכים אתו להתיר הטלטול בעיר אמסטרדם ע"י תיקון הדלת הנזכר.

## בענין דלתות הראויות לינעל

כבוד ידידי אהובי הרב הגאון המפורסם מ' ארי' רלבג שליט"א רב באמשטרדם. מכתבו השגתי והנה ראיתי כי בתשובתו מברר שיכולין להתיר ע"י דלת הראויה לנעול ואם ע"פ שיטת הפוסקים דאין לנו רה"ר עיין בשו"ת מהר"י חאו"ח סי' פ"ז דמעביר ד"א ברה"ר חייב אפי' באין ס"ר בוקעין בכל יום ע"ש מה שמאריך בזה ובאמת נפלאים דבריו מעירובין צ"ח דפריך ואי באסקופה נדרסת מה לי תוך ד"א ומה לי חוץ לד"א ולפ"ז הו"ל לתרץ דאירי באין ס"ר בוקעין בו ולפ"ז יש לחלק דמחמת הוצאה פטור ומחמת מעביר חייב ובאמת עיין באשכול בה' ציצית בסי' ל"א ובנחל אשכול בזה וכבר ראיתי באיזו תשובה מהגה"צ ממונקאטש וצ"ל במנחת אלעזר לענין אם בעינן ס"ר בוקעין בו ישראל או באפי' ס"ר אם מצטרף עכו"ם וחדוש שלא הביא דברי הגהות מרדכי בשבת סוף פרק י"א במה שכתב בזה וידוע הראי' מדברי הגר"א במה שמביא ראי' בענין אבולי דמחוזא והארכתי בזה.

בענין ההיתר בדלתות הראוין לנעול עיין בספר ברכת שלום להרה"ג ר' ש' מאנטוורפן במה שמביא מדברי הגשרים ראויים לנעול ותשובות הגאון ר' מאיר אריק וצ"ל ועי' בס' ישועות מלכו במה שמאריך בכמה תשובות ובאמת הארכתי בזה. ולפ"ד בשעת הדחק יש לסמוך להתיר לטלטל ע"י דלתות הנ"ל ודבר גדול עושה כבודו בזה להתיר להציל מחילול שבת ואם אין לו הספר ברכת שלום אעשה לו העתקה ואשלחנו לו ובעזרתו עומד. עיין בעירובין דף נ"ט עיר של רבים ופירש"י שאין רה"ר גמורה של ט"ז אמה ואם יש בה מפרש בגמרא תקנתו לרה"ר שבתוכה ובאמת נפלאים לי דברי רש"י דבגמרא לא מצינו שום תקנה לרה"ר שבתוכה. וחשבתי לתרץ כי רש"י בעירובין דף ו' ע"ב מפרש רש"י על מה דאמרינן ירושלים פירש"י שנועלין דלתותי' משוי לה כחצר של רבים ומערבין את כולה והקשה בהגהות רש"י הא לקמן פ"ט (צ"ל נ"ט) מבואר דצריך לשייר ומביא בשם התו"ט דאם יש לה דלתות מערבין את כולה ול"צ לשייר ובאמת גם בעצי אלמוגים על הלכות עירובין פוסק ג"כ כן וא"כ הדבר נכון דאמרינן בגמרא דף נ"ט ע"ב אין מערבין רה"ר בכך רק דבעי דלתות ואם יש להם דלתות או מערבין את כולה רק עיין ברש"י ד"ה לחי מכאן ובשל רבים והרי היא של רבים לא שרו רבנן וצ"ע והארכתי בזה.

הגני בזה לציין שכבודו האריך בכל הענינים ונהניתי מדבריו והרי אני מצטרף עם כל הרבנים שהתירו להתיר ע"י דלתות כאלו.

## בענין דלתות הראויות ליגעל

לכב' ידידי הרב הגאון המפורסם איש האשכולות מו"ה ארי' ליב רלב"ג שליט"א  
יושב על מדין בקק"א אמשטרדם תע"א.  
אחדשה"ט.

יקרתו הגיעני בצירוף קונטרסו הנחמד בענין תיקון עירובין והיתר טילטול לעיר  
אמשטרדם, ונהניתי מאד לראות איך כת"ה גכנס בעומק הדברים, וכבר עברתי  
על הקונטרס מקופיא וראיתי בו כמה דברי חכמה אשר ראויים לקבוע בהם מסמרות,  
ולהתיר הטילטול באמשטרדם. וכאשר כת"ה הרבה טעמים נכונים בכחא דהתירא,  
אפי' אם נאמר שיש לדחות טעם זה או טעם זה, יש די בשאר הטעמים. ובדעתי אי"ה  
לעבור על דבריו עוד פעם מקיבעא, ולהשתעשע בהם, ולכתוב לו תשובה באריכות.  
אבל כמובן זה יקח לי איזה זמן, ואולי אניח את זה לאחר החגים מפני טירדות הימים  
האלה. אכן הואיל ותלוי בזה תיקון העיר למנוע רבים ממכשול, אמינא כי דיו במה  
שעיינתי כבר מקופיא להסכים להוראה זו הלכה למעשה. אשר על כן לדעתי יש  
לעשות תיקון זה בהקדם האפשרי וגם לעשות עירובי חצרות בשכירת רשות כדת  
וכדין, ויהי זכות הרבים תלוי בו.

הדורש שלומו תמיד ומברך אותו ואת משפחתו ואת כל הנלוים אליו בברכת  
כתיבה וחתימה טובה.



## בסברא דאסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה

ברכות נ: א"ר יהוד' שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה מסלקן לצד אחד ומברך, תני חדא בולען ותניא אידך פולטן ותניא אידך מסלקן, לא קשיא, הא דתניא בולען במשקין וכו'. ופירש"י בולען, בלא ברכה: משקין, בולען שאי אפשר לסלקן לאחד מלוגמיו ולברך ולא לפולטם שמפסידן. עכ"ל. וברא"ש סל"ג: פיר"ח ז"ל במשקין בולען ואין מברך עליהן משום דאידחו להו מתורת משקין דאינן ראויין לשמות לכל אדם, הלכך אין להקפיד על ברכתו אפי' יכול לברך ע"י הדחק, ולא משמע הכי, דמשמע בולען ופולטן ומסלקן הכל בענין אחד שיברך עליהן, ובמידי דלא מימאס הצריכו רבנן לפלוט ולברך, ובמידי דמימאס התירו לו לסלקן לצד אחד ולברך, ובמשקין שא"א בסילוק לצד אחד התירו לו לבלוע ולברך, ולא דמי לאכל ושכח ולא בירך עד שגמר סעודתו שאינו מברך, דשאני הכא דנוכח שלא בירך בעוד המשקין בפיו ודומה קצת עובר לעשייתו מה שנוכח קודם לבליעה שלא הי' יכול לברך, וכ"פ הראב"ד ז"ל. עכ"ל.

ולמדנו מתוך דברי הר"ח ז"ל שהברכה היא על התפצא, וכל דאידחו להו מתורת משקין אין לו. על מה לברך. ולכאורה קשה. דא"כ באוכלין כה"ג במידי דממאס נמי לא יברך עליהן דאידחו מתורת אוכלין, והרי בהדיא תניא, מסלקן לצד אחד ומברך עליהן ומוקמינן לה במידי דממאס, וצ"ע. גם מלשונו ז"ל: אין להקפיד על ברכתו, משמע דמצי מברך ולית בה משום ברכה לבטלה, ודא ודאי טעמא בעי, דהיכי אשכחן כה"ג בברכת הנהנין שתהא רשות, ואי לית בה משום אסור ליהנות מהיכי תיתי יברך, וצ"ע.

ושם בדף נא. גרסינן: בעו מיני' מרב חסדא, מי שאכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך, א"ל מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף, אמר רבינא הלכך אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעליתו באקב"ו על הטבילה, ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי הואיל ואידחי אידחי, ע"כ. וערש"י ובמהרש"א ובהג' הגר"א ד"ה מהו שיחזור שצ"ל באמצע אכילה ושתיה, וכ"פ הרא"ש ע"ש. ומדברי ר"ח מוכח, שאם לא הי'

יכול לברך לפני' באמצע אכילה — יהי' מאיזה טעם שיהי' — הי' דינו שיאכל בלא ברכה, דעלה המשיל מאוכל שום, ותמות, אמאי, הא אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ואי לא מצי לברך לא יאכל, ואע"ג דבספק ברכה קי"ל דאינו מברך, עי' בשו"ע ס"ס ר"ט, גראה שזה אינו אלא בספק, ומשום דקי"ל ספק ברכות להקל מיפטר מחיוב ברכה, אבל בודאי חיוב כל שאינו יכול לברך, גראה פשוט שלא יהנה, ומשום דאסור ליהנות. עוד קשה טובא מאי דקאמר רבינא הילכך אגמר סעודתו, כיון שאינו כאוכל שום אחר, וצ"ע.

והנה, ריהטא דסוגיא ריש כיצד מברכין מוכחא דמטעם דאסור ליהנות ילפינן חיוב ברכה בין לפני' בין לאחר', יעושה"ה, וכ"כ להדיא הרשב"א בחי' ריש פרקין. וצ"ע לכאורה בתוס' דף לט. ד"ה בצר לי' שיעורא, שכתבו: היינו דוקא בברכה שלאחריו דבעינן שיעור, אבל בברכה שלפניו אפילו פחות מכשיעור, דאסור ליהנות בעוה"ז בלא ברכה. ע"כ. וכ"כ הרא"ש בהלכותיו ובטור סי' ר"י. וקשה להבין שהרי גם ברכה שלאחר' משום דאסור ליהנות הוא דמיחייב, ואפ"ה מיפטר אפחות מכשיעור, ומאי שנא מברכה שלפניו. וצ"ע.

וע"ע ברא"ש שם סי' ט"ז שכתב עלה: אע"ג דלעיל בר"פ נפקא לן ברכה לכתחלה ק"ו מלבסוף כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, מ"מ לא אמרינן דיו שלא יברך על משהו שבתחלה כמו שאינו מברך לבסוף, דלאו ק"ו גמור הוא, דמה לבסוף שכן נהנה כבר, כדאמר לעיל, תדע דברכה לפניו לאו דאורייתא היא וכו'. עכ"ל. וצ"ע, דלפי הנראה מדברי הרא"ש צ"ל דאסור ליהנות לא קאי אלא אלפני' ולא לאחר', ואם כן מהיכי תיתי נימא דיו, כיון דבלאחר' ליכא טעמא דאסור ליהנות. וצ"ע.

והנראה, דהן אמנם קושטא דמילתא דסברא דאסור שיהנה בלא ברכה אהניא בין לפני' בין לאחר', אבל שניין לפני' מלאחר' בעיקר הדין. דלאחר' — אינו אלא דין חיוב ברכה על הנאתו, ולפני' — הוא מתיר על החפצא, דאי לאו הכי חשיב מועל, וכאילו גזל וכו' יעו"ש בדף לה. בסוגית הגמ'. ובירושלמי שם: הנהנה כלום מן העולם מעל עד שיתירו לו המצות. וכ"ה בתוספתא רפ"ד: הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות. ועוד שם בירושלמי: א"ר אבובא כתיב פן תקדש המלאה וכו' ותבואת הכרם, העולם כולו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה. ע"כ. וע"ע בפ"י הרמב"ן עה"ת פ' קדשים כ' פסוק ג', בביאור מ"ש כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאלו גזל להקב"ה וכנס"י, וז"ל: כי החפץ ביצירה שיברכו עלי' לשמו הגדול משם יהי' קיום העולם, ואם לאו יתעלה בשמו הגדול ותסתלק השכינה מישרא'. עכ"ל. ומבואר מדבריו שהברכה היא על היצירה. ובהכי דייק לן ריש כיצד מברכין, דכד בעי למילף מכרם ומז' המינין אתי לי' לכל דבר שנהנה, אי לאו

חומרי דאית בהו, ובתר הכי קאמרינן, ולמאן דתני גטע רבעי הא תינח כל דבר נטיעה וכו' ולמש"כ הכונה דלאו בר נטיעה, לא משום שהוא מין אחר, אלא דהוי יצירה אחרת דלאו דרך גידול, ומנא לן לחייבה בברכה, ועי'. ועי' ברשב"ם פסחים קב. ובמהרש"א שם, ובגה"ש לרע"א לעיל יב. מש"ש.

והנה הא דבעינן שיעורא לברכה, הטעם משום דבעינן אכילה, כדכתיב ואכלת, ובבציר מכשיעור לא חשיב למיקבע עלה ברכה, וכל זה אי מיחייב על הנאתו, אבל לפניו דבעי מתיר על החפצא, לא שייך שיעורא דכל שהוא נהנה בעי התרה. וזהו ביאור דברי הרא"ש, דמשום חיוב ברכה על הנאתו, אית לן למיקבעה לאחר' דומיא דברכת המזון, ובהכי סגי לן דלא יחשב נהנה בלא ברכה, וא"כ לית לן למילף בתחלה אלא מק"ו, ונימא דיו דניבעי שיעורא. ולזה תי', דלאו ק"ו גמור הוא דמה לבסוף שכן נהנה כבר, פי' וא"כ לית לן למילף כלל לפניו מלאחריו לחיוב ברכה, כי היכי דליכא למילף ברכת התורה מברכת המזון, והא דאסור ליהנות אינו מחייב לפני' אלא משום דבעי מתיר על החפצא, ולא משום דבלא"ה יחשב נהנה בלא ברכה. ועי' מעיו"ט.

ובזה נלענ"ד לבאר דקדוק לשון הרא"ש והטור ז"ל שעמד עליהם בדרישה סי' ר"י, דלענין ברי' פחותה מכזית, וכן ביין מכזית עד רביעית דמספ"ל לענין ברכה אחרונה, קמסיימי, שלא יאכל פחות מכשיעור להסתלק מן הספק, ובספיקא אי ברכת בורא נפשות צריכה שיעור אם לאו, לא כתב במסקנתו שיסתלק מן הספק יעושה. והנראה, דאך בברכה דאורייתא, דהחפצא מחייבת בברכה לאחר שנהנה, אף דמספק גפטר מלברך מ"מ הוי נהנה בלא ברכה, אבל אי חיוב הברכה דלאחריו אינו אלא מדרבנן, מאן קמשוי לי' כל עיקר נהנה בלא ברכה, התקנה דבעי ברכה, וכיון דבספק לא מיחייב ולא תקנו ברכה, נידון ככל ספק ברכות להקל, ולא חשיב כלל נהנה בלא ברכה. ולפי זה מש"כ לענין ברי' לא איירי אלא בז' המינים, שברכתן מדאורייתא לשיטת הרא"ש, וכן נקטו באמת, כגון גרגיר של ענב או של רמון, וכ"ה בירושלמי, ומשום דאז החפצא מחייבת בברכה, וכמוש"כ. ועי' תשו' הגרע"א סי' כ"ה מש"כ בשיטת הרמב"ם והתוס' לענין ברכה לבטלה.

ועוד י"ל, דבברי' כד מספקינן אי חשיבא אף בפחות מכשיעור למיקבע עלה ברכה, וכן ביין, הדיון הוא אי שיעור אכילה בעינן, או כיון דנפיק מושבעת זו שתי' בעי שיעורא דרביעית, עי' ברא"ש ובב"י, והרי זה ספק אי הנאה זו בעיא ברכה, משא"כ בברכת בנ"ר, דדיינינן על עיקר תקנת ברכה, כיון דלאו ברכה חשובה היא אי איתא אף בבציר משיעורא, ואין הספק על השיעור אלא על הברכה, ומכיון דספק ברכות להקל אין זה נהנה בלא ברכה. וצ"ע למה לא כתבו כן רבותינו האחרונים זי"ע להלכה.

ובהכי אתי שפיר פיר"ח ז"ל. ונקדים מה שיש לדקדק בגמ' דף לה. דמעיקרא כד בעי למילף חיוב ברכה מהלולים, פריך, אשכחן לאחריו לפניו מנין, ומשגי, הא לא קשיא דאתיא בק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש, ולבתר הכי קאמר אלא אתיא מז' המינים וכו', והדר מוטיב, התייגת לאחריו לפניו מנין, הא ל"ק דאתיא בק"ו וכו', יעו"ש. וצ"ע למה נשנו הקושיא ופירוקה פעמיים באותה שקלא וטריא? וגראה לומר, דמעיקרא ילפינן מהלולים להטעין ברכה שלא במסוים איזו ברכה, שלפני' או שלאחריו, אלא משום דאשכחן בברכת המזון דהוי לאחריו, אית לן למימר דלאחריו הוא הזמן הראוי לקביעות הברכה, ומנא לן לפני' ? דאתיא בק"ו מלאחריו דכשהוא רעב ודאי הוי זמן הראוי לברכה. אבל משבעת המינים ילפינן במסוים ברכה שלאחריו, דהכי כתיב קרא ואכלת ושבעת וברכת, ומנא לן כל עיקר לחדש חיוב ברכה לפני' ? ובזה התירוץ, דכשהוא רעב לא כל שכן, כמו שפירש"י לקמן מח: דכשהוא שבע מצוה לברך ולהודות על שבעו, כשהוא רעב והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן. עכ"ל. והיינו, דאית לן לחדש מק"ו ברכה שלפני', שהיא על שמפיק רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה ולא על שבעו. ומינה נפקא לן, שאין לנו לברכה אלא זמנים שקבעו זכמים, וברכה שלפני' לא נתקנה אלא כשהוא רעב, היינו, לפני אכילתו, ולא באמצע ובסוף הסעודה.

ובמס' חולין שלהי גה"ב, דף קג: מבואר, דבטעימת החיך הוי תחלת אכילה. יעו"ש. ועי' בס' עולת שמואל (לחז"ז של הגר"ה איגש ז"ל בעל ה"מרחשת") מש"כ לענין מטעמת אינה טעונה ברכה, בברכות יד יעו"ש.ה. ולפי זה יבוארו דברי הר"ח ז"ל. דמטעמא דאינן ראויין לשנות לכל אדם ואידחו להו מתורת משקין, מיפטר מברכה על החפצא, דלא בעיא מתיר, ואפילו הכי הרי זה נהנה גמור, דהא לדידי' חזו, אלא דכשהמשקה תוך פיו חשיב באמצע שתי', דהוי לאחר טעימת החיך, וכבר עבר זמנו לברכה שלפני', אבל באוכלין דמצי מסלקן לצד אחד, נהי דאידחו להו מתורת אוכלין, ולא בעו מתיר, מ"מ מיחייב בברכה דהרי הוא נהנה, וכשמסלקן לצד אחד מצי מברך בזמנו הראוי, היינו, לפני אכילתו ואתי שפיר. ודו"ק.

ובזה יש לכוון, ב"ה, הא דבעו מני' מרב חסדא, בשכח ולא בירך, מהו שיחזור ויברך, פי', דאי משום חיוב ברכה דרמיא עלי' על שנהנה הא זימנא קביעא לי' כשהוא רעב, דהיינו קודם אכילתו ולא באמצע, ומיבעיא לן, אי איכא עלה תשלומין, ופשיט להו מי שאכל שום וכו' ביאורו דאף זולת דין חיוב ברכה על שנהנה, בעי ברוכי משום דבעי מתיר על החפצא, ולזה קאמר רבינא, הלכך אפילו גמר סעודתו וכו', פירוש, דחיוב הברכה משום מתיר לית לה זמן קבוע, שלא נקבעה דוקא כשהוא רעב, ושייכא גם לאחר גמר סעודתו, ואי משום דליתא בעין, הרי זה כברכת המצוות לאחר עשיתו. עד דמסיק, דגם ברכת המצות ליתא לאחר עשי', אלא היכא

רגברא לא חזי מעיקרא, דאיכבע חיובו מעיקרא שיברך לאחר עשי'. ולהרא"ש והראב"ד ז"ל, על ידי דאתידע ל' ונוקק לברכה בעוד שהאוכל בעין, אלא דמינס אגיס מלברך, שייך בתשלומין אף לאחר בליעה.

ובגמ' שבת יד., אוכל אוכל ראשון ואוכל אוכל שני מ"ט גזרו בי' רבנן טומאה, דזימנין דאכיל אוכלין טמאין ושקיל משקין דתרומה ושדי לפומי' ופסיל להו, וכן אמרו שם בשותה משקין טמאין דגזרו עלי' טומאה דדלמא שקיל משקין דתרומה ושדי לפומי' ופסיל להו, יעו"ש ובחי' הרשב"א שכתב: איכא למידק א"כ טמויי נמי מטמו, איכא למימר דמשקין שבפיו מאוסין הן, ואי שדו לא מטמו אחרים אלא מיפסל פסלי להו מלאכול. עכ"ל. והאחרונים תמהו בדבריו, שאם בטל מהם תורת משקה לטמא אחרים משום דמאוסין הן, גם טומאת עצמן תפקע מהן מהך טעמא ולא ליפסלו, ופשוט, דלעצמו חזי, רק אין זה אוכל שאתה יכול להאכילו לאחרים.

וע"פ דברינן יתבארו לן דברי התוס' בחולין קו', שכתבו: וא"ת ומאי שנא ברכה דלבסוף דכל אחד מברך לעצמו מברכה דבתחלה שאחד מברך לכולן וכו' וי"ל דשאני ברכה דלכתחלה שכ"א מרויח באותה ברכה שמותר לאכול וליהנות לפיכך מצטרפין, אבל לבסוף שכבר אכלו לא מצטרפין וכו' ע"ש. פי', דלכתחלה חשיבא ברכה כללית שבאה להתיר אכילת כולם יחד, וכשאחד מברך לכולם יש בזה משום תוספת שבת, אבל לבסוף שאינה אלא מדין חיוב על שנהנה כבר, אינה אלא ברכה פרטית, שכל אחד מחויב לעצמו ולית בה צירוף.

ועי' רמב"ם פ"א מברכות הי"א ובכס"מ, דשומע כעונה אינו אלא יוצא בברכת אחרים, והעונה אמן כמברך בעצמו, ונפקא מינה לכאורה, לפי המבואר בתוס' לט: ד"ה והלכתא, מהירושלמי, שאם יפרוס קודם הברכה יש לחוש שמא תפול הפרוסה מידו ולא יוכל לאכול פרוסה אחרת שיבצע בלא ברכה, אלא יצטרך לחזור ולברך, יעו"ש. אם כן בשומע הברכה נקבעת על הפרוסה שלפני המברך, אבל העונה אמן מצי קבע ענייתו אפרוסה שלפניו, כן הי' גראה פשוט אמנם להמבואר בזה יש מקום לדון, שאף בשומע הברכה נקבעת אפת שלפני כל אחד ואחד, שהרי כולם מצטרפין והיא ברכה אחת לכולם. ודו"ק.

ועי' במאירי ריש כיצד מברכין ובהגהה שם.

ובהכי אנהירינהו לעינין בדין עיקר וטפלה, דמבואר בסי' רי"ב שאינו נפטר אלא בשדעתו עליו בשעת ברכה או שרגיל בכך, ע"ש. אלמא דגם הטפל בעי ברכה אלא שנפטר בברכת העיקר, דגם אטפל קימא, וא"כ בגונא דשותה משקין חמין, ומרקחת הוי טפלה לגבייהו, דהעיקר א"צ לברך אחריו, מכל מקום יברך בורא נפשות רבות אמרקחת, ומכבר ראיתי לרב אחד, בחוברת תורה מציון כגדמה, שהעיר בזה ונדחק ולא העלה דבר ברור. וגראה דטפלה לא חשיבא למיקבע עלה ברכה, ואם כן דינה

לעולם כפחות מכשיעור, ולפני ע"כ בעיא מתיר משום דהא אסור ליהנות, ולהכי בעינן דעתו עליו, אבל לאחריו לא מיחייב כלל לברך אטפלה מכיון דלא חשיבא. ועי'.

ובתוס' ברכות מג: ד"ה האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות, ודוקא כשמריח בהם אבל אם בא לאכול מהם אין לברך ברכת ריח אלא ברכת אכילה. עכ"ל. ועי' ברא"ש לר"ף נג. שכתב אר"ה וכו' דלאו לריחא עבידא לא מברכין עלה וכו' אבל הלוקח לאכול והריח בו אין צריך לברך, שהרי לא נתכוין להריח בו. ועי' בשו"ע סי' רט"ז ובב"י הגר"א שם, דהתוס' והרא"ש מחולקים. וכתב בביאור הלכה, דמהטור מוכח להדיא, דגם התוס' לא פטרו אלא בשאינו מתכוין אך לאכילה, אלא דלדידהו אזלינן בתר שעת שנטלו בידו, ואף דלבתר הכי יכולין להריח כבר מיפטר, ולהרא"ש מיחייב כה"ג. עש"ה. ונראה בביאור פלוגתא דא, דלהתוס' ברכת האכילה היא הפוטרת מברכת הריח, דהכי דייק לישנייהו אין לברך ברכת ריח אלא ברכת אכילה, ומשום דכל שהפרי מיוחד לאכילה ולריח בעי שני מתירים, על הנאת הגוף ועל הנאת הנשמה, אבל אם לא יחדו להריח, בברכת אכילה סגי ל', ולאחר ברכה הרי הוא שלו ליהנות בו, כמבואר בגמ' לה. ובירושלמי שם, ולא בעי תו מתיר, ואי משום שנהנה ואסור ליהנות גם בריח כמבואר בשו"ע, הרי זה כפחות מכשיעור דלא חשיב למיקבע עלה ברכה, ואין אסור ליהנות אלא משום דבעי מתיר על החפצא, ולהכי סגי ל' בברכת אכילה, כל שלא יחד הפרי לריח. וראי', דלא בעי ברכה לאחריו אריח, ועי' במ"ב שהביא ב' טעמים, ולהרא"ש ז"ל אין הפטור אלא משום דלא חשיב נהנה לחייב עלה ברכה כל שאינו מתכוין (וכמו שהסביר הר"ן ז"ל בחולין דלא שייך פ"ר באינו מתכוין לענין הנאה) ואפשר דלהרא"ש ז"ל גם בריח איכא ברכה על הנאתו. והא דמיפטר לאחריו, יש לומר כמ"ש הב"ח \*, יעו"ש. ומריש הוה אמינא, נפ"מ להתוס' בשהפרי טפלה, דאינו מברך עליו ברכת אכילה, ואז יתחייב בברכת ריח. אמנם הדרנא בי, שזה אינו, דגם טפל בעי ברכה לפני' אלא שנפטר בברכת העיקר, וכמוש"ב. ועי' ברמב"ם פ"ט מברכות, דהמריח בכלים שהן מוגמרין אינו מברך, לפי שאין שם עיקר אלא ריח בלא עיקר, והטור בסי' רי"ז השיג על דבריו, ועי' בט"ז שם. וכ"ז מתאים למה שביארנו בשיטת התוס' דאין הברכה אלא על החפצא, לפי שבאה להתיר, ולא על הנאתו, ועי' בב"ח ובטור סי' רט"ז לענין כשרתא והרא"ש לשיטתו, וכמו שביארנו בס"ד. ודו"ק.

## סיכום

והיוצא מדברינו לדינא, שיש מקום להקל לאכול לכתחלה פחות מכזית אף שהוא ספק לענין בורא נפשות ואין לחוש לברכת בורא נפשות משום נהנה בלא ברכה כמו בברי' וביין מכזית עד רביעית, וכדדייקי דברי הרא"ש בכיצד מברכין והטור בסי' ר"י. ועי' בדרישה שם שי"ל דה"ה בספק זה דבורא נ"ר שנכלל במ"ש ראשונה שלא לאכול פחות מכזית. ע"ש וצ"ע.

ועוד למדנו חידוש דין לענין עיקר וטפלה. דבברכה שלפני ברכת העיקר היא שפוטרת את הטפלה, אבל לאחר' לא מחייב כלל לברך אטפלה, משום דלא חשיבא והוי כפחות מכשיעור. ונפ"מ, דאף בגונא דלא מברך על העיקר ברכה שלאחר', והוא אוכל מהטפלה כשיעור, פטור מלברך לאחר' על הטפלה. וצ"ע.

ועי' במשיבת נפש להגרא"ל צונץ וצ"ל סי' ה', ודו"ק.

\*

## בדין המלוה ברבית התובע מעותיו תך זמנו

ב"לאור ההלכה" להרב זוין ז"ל — בדיונו על משפט שילוק — חקר המחבר בעיסקא שיש איסור בביצועה, אם זה שקבל התשלומין רוצה בקיומה, והשני חוזר בו משום האיסור שבדבר, החייב המקבל להחזיר הכסף מכיון שהעיסקא לא בוצעה. ופשיט לה מע"ז סג, בנתן לה ואח"כ בא עלי' וקדמה והקריבתו ולא אמר לה מעכשיו, דפרכינן בגמ': היכי מצי מקרבה, ואיש כי יקדיש וגו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. ובריטב"א שם: הקשה מו"ר הרשב"א נר"ו, דהכא שלו וברשותו, דכיון דמשכתי' קניתי' במשיכה, ואי משום דלא בא עלי' אין הבעילה אלא דמים, וכל שמשך ופסק דמים קנה אע"פ שלא פרע, ואין המעות אלא כחוב אצל הלוקח וכו'. עכ"ל. אנו רואים אפוא מדבריהם, שהנותן חפץ באתנן כבר איננו יכול לחזור בו, גם קודם הביאה, היא קנתה אותו מיד ונחשב כשלה בהחלט, ויכולה גם להקדיש אותו. עכ"ד. וכבר הקדימו החלקת יואב חיו"ד סי' כ"ג.

ולפענ"ד יסוד הדין מקורו ריש פרק הזהב, דהזהב קונה את הכסף, משום דחשיב פירא והכסף הוי טבעא, ומשיכת הפירא מחייבת את הטבעא, יעוש"ה, ובדברי הרשב"א מבואר שאין קושיתו אלא בנתן לה טלה דהוי פירא, וקני לי' פירא לטבעא, שתתחייב ליתן לו דמי הטלה — הבעילה, אבל אילו נתן לה כסף באתננה, ודאי שאין זכותה בדמים אלא בתורת תשלום הביאה, וכל שלא בא עלי', וגם אין לכופו על זה משום האיסור, פשוט שלא זכתה בהן, שאין זכותה בהן אלא בתורת אתנן ודמי ביאה, ועל המקבל להחזיר הכסף. וזה ברור.

והנה בבא עלי' ואח"כ נתן לה, שאתננה אסור בטלה זה לרב חסדא, פרכינן בגמ' שם, והא מחסר משיכה ולמדו מכאן הראשונים, דהאומר לפועל עשה עמי מלאכה ואתן לך חפץ זה בשכרך, לא קנה גוף החפץ כשכר פעולה, ולהרא"ש חייב הוא ליתן לו כשיעור דמי החפץ, והריטב"א בשם הרשב"א, העלה גם זה בספק אם הוא צריך ליתן לו כפי שוויו של החפץ שפסק לו בשכרו, אלא כפי דעת בי"ד כמה ראוי להשתכר, יעוש"ה, וביאור הדברים, דשכירות אינה עושה קנין אלא חיוב דמים, והרי זה כפסיקת מקח, ודמים הוא שחייב לו בשכר פעולה, אשר על כן אין לחלק בין טלה זה לטלה סתם, וכמתנה בעלמא היא ואין זה אתנן. ודו"ק.

אבל מכל מקום פשוט הדבר, דהטלה הניתן בשעת בעילה, הוא דמי הביאה וחשיב אתנן, וכן מיקמי ביאה אם פסקה עמו שיתן לה טלה עבור הבעילה, כעובדא דיהוד' ותמר, שהוא תבעה תחלה, אין הטלה אלא תשלום הביאה, ולא הדבר הנקנה, אלא שעלינו לדון על זכיתה בו מיקמי שנבעלה אבל אם היא בקשה לקחת ממנו טלה, והוא פסק שבדמי הטלה תבעל לו, אין הביאה אלא דמים, וקושית הרשב"א היא, דנוקמי בריתא בכי האי גוונא, דאז מציא מקרבה לי' דהוי שלה. והדברים מאירים בס"ד.



## מסירת שטחים מארץ ישראל לידי שלטון של נכרים — לאור התורה

### הקדמה

”כל שלא אמר בברכת הארץ ארץ חמדה טובה ורחבה לא יצא ידי חובתו.”  
(ברכות (מ”ח)

הלכה זו, שכל שלא אמר בברכת המזון ארץ חמדה טובה ורחבה לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור לראש, היא הלכה קבועה בכל עת ובכל זמן, לא רק בזמן שהעם ישב על אדמתו ונהנה מטובתה, אלא גם אחרי שגלינו ונתפורנו בכל קצוי תבל, במרחק של עשרות אלפי קילומטרים מארצנו, ואחרי הרבה שנות גלות, החיוב להודות לה' על הארץ הטובה אשר נתן לנו נשאר בעינו. ולמה באמת כך? מפני שהארץ נשארה תמיד בבעלות של עם ישראל, כמו שנאמר בכמה מקומות בש”ס “א”י ירושה היא לנו מאבותינו” וירושה אין לה הפסק, כי מוזן שאמר הקב”ה לאברהם “כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם” ובברית בין הבתרים “ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם” והבטחה זו חזרה וגשנתה ליצחק וליעקב, מאז היתה הארץ הזאת לגחלתנו הבלעדית לנצח, וגם אחרי שמפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו לא פקעה הבעלות שלנו על ארצנו, נתרחקנו רק מאדמתנו, אבל עדיין היא אדמתנו, הארץ לא ניטלה מאתנו, וגם היא לא התמסרה לזרים, בשומרה אמונים לנו, כמו שהבטיחה לנו התורה דוקא בפרשת התוכחה, “ושממו עליה אויביכם היושבים בה” (ויקרא כ”ו) ואמרו חז”ל, “זו מדה טובה לישראל שלא ימצאו בה האויבים נחת רוח” (ברש”י שם) כלומר אף בשעת הזעם הארץ תשמור לנו אמונים.

בהקשר זה יש לציין את דברי הרמב”ן על התורה בפרשת לך לך שלכן החזיק הקב”ה את אברהם בארץ “כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון תהי' הגזירה מתקיימת על כל פנים” וביאר הצ”ח ברכות (ז) את כוונת הרמב”ן שלפעמים החטא גורם שלא תתקיים הבטחת הקב”ה לטובה, כמו שאנו רואים אצל

יעקב אבינו, שאעפ"י שהקב"ה הבטיח לו לשמור אותו, בתיירא שמא יגרום החטא, וכמו שאמרו חז"ל "ראויים היו ישראל להיעשות להם נס בימי עזרא כמו שנעשה להם בימי יהושע בן נון, שנאמר עד יעבור עמך ה' זו ביאת ראשונה, עד יעבור עם זו, זו ביאת שני' אלא שגרם החטא" (ברכות ד) אבל אם הנביא ממחיש את הנבואה בפועל היא מתקיימת עכ"פ.

ועוד כתב הרמב"ן בפ' וישלח על הפסוק "ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה" שלכן הזכיר שנתן את הארץ לאברהם וליצחק, שלהם ניתנה הארץ בשבועה, כדי שתחול השבועה גם על הבטחת יעקב, שלא יגרום החטא לבטל את ההבטחה שניתנה ליעקב. ונראה שזאת היא כוונת הכתוב בפרשת התוכחה שם "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם... והארץ אזכור" דהיינו הברית המשולשת על נתינת הארץ, ולכן הזכירה התורה את יעקב הראשון, לא לפי הסדר כמו במקומות אחרים בתורה, שעמדו על זה כל פרשני התורה, והיינו כדי שלא תהי' זכות לבני ישמעאל ולבני עשיו להיאחו בארץ הזאת, ומשום כך עשה מיעקב עיקר, והזכיר את יצחק ואת אברהם, רק כדי לחזק הברית עם יעקב, וזהו שסיים "והארץ אזכור" דהיינו גאמנות הארץ לברית הזאת, שהיא עומדת בשוממותה ומחכה לבעליה החוקיים.

ועכשיו, לאור מצב כזה, שמבחינה משפטית, משפט התורה, כל הארץ שייכת לנו, בכל עת ובכל זמן, בכל הנסיבות ובכל המצבים, בין שאנחנו עומדים על הגובה הרוחני הדרוש, או לא, גשאלת השאלה, האם זה נותן לנו זכות, או אפי' מטיל עלינו חובה, לממש את זכותנו בכח ולהוציא את הארץ מידי המחזיקים בה על ידי מלחמה, כמובן, אם תנאי המציאות מאפשרים את זה, דהיינו שיש לנו שלטון עצמאי ויד ישראל תקיפה.

ובטרם שאנו ניגשים לבירור הבעי', יש להקדים הקדמה קצרה: יש הבדל בין מלחמת מצוה לבין מלחמת רשות, מלבד ההבדל המבואר במשנה במס' סוטה (מ"ד) לעגין החוזרים מערכי המלחמה, יש עוד הבדל, שבמלחמת רשות אסור לפתוח במלחמה בלי רשות סגהדרי גדולה, כמבואר במשנה סנהדרין (ב') אבל במלחמת מצוה אין צריכים רשות בי"ד, ולכן בזמננו שאין לנו סנהדרין, מובן מאיליו, שאסור לנו לפתוח במלחמת הרשות. ומשום כך, כדי לברר הבעי' הגדולה מוכרחים קודם כל לקבוע, מה זה מלחמת מצוה, וכאן אנו מגיעים למחלוקת הראשונים כדלקמן.

נאמר בתורה בפ' מסעי "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת"... ופירש רש"י שם "והורשתם את הארץ מיושביה ואז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה, ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה", כלומר, לפירוש רש"י, "וישבתם" היא לא מהמצוה, אלא הבטחה, הרמב"ן במקום חולק על פירוש רש"י, והוא מפרש,

שכל מה שנאמר בפסוק זה הוא מצוה, כמו שנבאר זה להלן, ובדרכו זו הוא הולך בספר המצוות בהשגות על הרמב"ם, שלדעתו הרמב"ם שכח מלהכניס במנין המצוות את המצוה שבפסוק הנ"ל, ושם הוא מרחיב את הדיבור ומסביר את שיטתו באריכות, ומאחר שדבריו צריכים לימוד, נביא את כל דבריו כלשונו ואח"כ נסביר את תמצית דבריו.

וזה לשונו "מצוה ד', שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתעלה לאבותינו וכו' ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה והוא אמרו להם והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, והתנחלתם את הארץ וכו', ופרט אותה להם במצוה הזו כולה בגבוליה ומצריה כמו שאמר ובאו הר האמורי ואל כל שכניו וכו' שלא יניחו ממנו מקום והראי' שזו מצוה אמרו יתעלה בענין המרגלים עלה רש כאשר דבר ה' לך אל תירא ואל תחת ואמרו עוד ובשלוח ה' אתכם מקדש ברנע לאמור עלו ורשו את הארץ אשר נתתי לכם, וכאשר לא אבו לעלות במאמר הזה כתוב ותמרו את פי ה', וכן לא שמעתם הוראה שהיא מצוה. לא יעוד והבטחה, וזו היא שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה, וכן אמרו בגמ' סוטה (מ"ד) אמר רבא מלחמת יהושע לכבוש דברי הכל חובה מלחמת דוד להרווחה ד"ה רשות, ולשון הספרי וירשתה וישבתה בזכות שתירש תשב, ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת ז' עממין שנצטוו לאבדם שנאמר החרם תחרימם, אין הדבר כן שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים ונעזבם בתנאים ידועים אבל הארץ לא נתיח אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות, וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו והלכו להם כמאמרם הגרגשי פנה והלך לו וכו' נצטוינו אנו לבוא בארץ ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטנו, וכן אחרי הכריתנו העמים, אם רצו שבטינו לעזבה ולכבוש להם ארץ שנער או ארץ אשור וזולתם מן המקומות אינם רשאים שנצטוינו בכיבושה ובישיבתה, ומאמר מלחמת יהושע לכבוש תבין כי המצוה הזו היא הכיבוש, וכן אמרו בספרי כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם וכו' כל המקומות אשר תכבוש חוץ מן המקומות האלו הרי הם שלכם, או רשות בידך לכבוש ח"ל עד שלא יכבשו א"י ת"ל וירשתם גוים גדולים ועצומים ואח"כ כל המקום אשר וכו', ואמרו ואם תאמר מפני מה כיבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצוות נוהגות שם אמרו דוד עשה שלא כתורה, התורה אמרה משתכבשו א"י תהיו רשאים לכבוש ח"ל, והוא לא עשה כן, הרי נצטוינו בכיבוש בכל הדורות, ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והוא דירת א"י עד שאמרו כל הדר בחו"ל יהא כעובד ע"ז וכו' וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה, הכל ממצות עשה הוא שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה, א"כ היא מצוה עשה לדורות מתחייב כל אחד ממנו ואפי' בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה וכו'".

הסבר הדברים : הרמב"ן מתכוון כאן לדחות את האפשרויות שישנן לפרש את הפסוק הזה, באופן שלא תהי' סתירה לדעת הרמב"ם שלא הכניס את הפסוק הזה במנין המצוות.

האופן הראשון, שאפשר לומר שבכלל אין כאן מצוה אלא יעוד, והבטחה שיורישו האויבים וישבו בארץ, וזה דוחה הרמב"ן, בהביאו את הפסוקים שבפ' דברים, המוכיחים שכיבוש הארץ וירושתה הוא מצוה, שהרי משה כשמוכיר לישראל את ענין המרגלים אומר להם, שה' אומר להם עלה רש אל תירא ואל תחת ותמרו את פי ה' ולא שמעתם בקולו, הרי שזה מצוה, כי על יעוד והבטחה לא שייך לומר "ותמרו את פי ה' ולא שמעתם".

האופן השני הוא, שכן יש כאן מצוה אבל היא מוגבלת אך ורק לשבעת העממים, שישבו בארץ בימי משה ויהושע, ולכן, מאחר שבגוגע לז' העממים יש מצוה בפ' שופטים החרם תחרימם, שהמצווה הזאת הכניס הרמב"ם במנין המצוות, אם כן אין מקום כבר להכניס גם את הפסוק הזה במנין המצוות, כיוון שהן זהות, כמו כמה מצוות שבתורה שחוזרות וגשנות כמה פעמים בתורה ואין נמנות רק מצוה אחת, אבל גם זה דוחה הרמב"ן במה שאומר, ואל תשתבש ותאמר וכו', כי המצוה לדעתו אינה זהה עם המצוה החרם תחרימם, שמצוה החרם תחרימם המדברת בז' העממים, עיקר כוונתה, שאם הם לא פנו מרצונם, וגם לא השלימו לפי התנאים שהטילה עליהם התורה, דהיינו קבלת ז' מצוות ב"ב, מס ועבדות, ונכנסו אתנו למלחמה אנו מצווים להחרים אותם, ולא להשאיר מהם כל נפש, אבל אין זה אומר שמצוה להתיישב בארץ ולרשת אותה, כי אפשר שנעשה בהם דין כמצוה לבער אותם מן הארץ, ולהשאיר את הארץ או חלק מן הארץ שומם, ולהתיישב במקום אחר, אבל בפסוק והורשתם עיקר המצווה הוא לכבוש את הארץ מיושבי' ולהתיישב בה וליישב אותה, שלא להשאיר שום חלק מן הארץ לשממה, ולכן המצוה הזאת היא לא מוגבלת דוקא לז' העממים כי כאן אין הכוונה לעשות דין ביושבי', אלא לכבוש את הארץ מהם וליישב אותה, ולכן היא מתייחסת לכל האומות בלי הבדל, ואם כן הן ב' מצוות נפרדות, וזהו שהביא רא' מלחמת יהושע לכבוש חובה, הרי שהמצוה היא כבוש הארץ ועל כרחך שמקורה הוא בפסוק זה ולא במצוה החרם תחרימם, ששם המצוה היא עשיית דין ביושבי' שמתייחסת רק לז' העממים.

האופן השלישי הוא, שאמנם יש כאן מצוה של כיבוש הארץ, אבל היא רק מצוה שנאמרה לשעה בכיבוש הראשון, בימי משה ויהושע, ואין זאת מצוה הנוהגת לדורות, וכל מצוה שאינה נהגת לדורות אינה נכנסת במנין המצוות, כמו שהסביר זה הרמב"ם בספר המצוות (שרש ג') ברמזו יפה מהפסוק "תורה צוה לנו משה מורשה"... שאמרו חז"ל (מכות כ"ג) "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני שנאמר תורה צוה לנו משה

מורשה תורה בגמטריא תרי"א ושתיים מפי הגבורה" כלומר, סך המצוות שהן מורשה קהלת יעקב שעוברות בירושה מדור לדור הן בכלל תרי"ג מצוות, וזה שוב דוחה הרמב"ן, שזה כן מצוה הנוהגת לדורות ומביא רא"י מדוד המלך, שאמרו בספרי, שלכן לא נתקדשה ארם נהרים וארם צובה שכבשן דוד, אעפ"י שנאמר בתורה "כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהי", מפני שלא עשה כתורה שלא קיים קודם מצות כיבוש א"י, הרי שגם בימי דוד נהגה מצות כיבוש.

סיכום דעת הרמב"ן הוא, שיש בפסוק הזה מצוה המורכבת משלשה חלקים: "והורשתם את הארץ" זהו כיבוש הארץ מיושבי, "וישבתם בה" זה הוא מצות ישיבת הארץ המוטלת על כל יחיד ויחיד, "כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה" זה הוא מצות יישוב הארץ, המוטלת על הכלל כולו, ליישב את הארץ לכל חלקי, ולא להתרכז במקום אחד ולהשאיר חלק מן הארץ לשממה.

אמנם יש להעיר בדברי הרמב"ן, הוא ז"ל אומר כאן שלא להשאיר הארץ ביד זולתנו מן האומות, בלי הבדל כלל אם הם עובדי ע"ז או לא, אם קבלו עליהם ז' מצוות או לא, ויש כאן לשאול, הלא אפי' בו' העממים, אם אחד מהם רצה להשלים ולקבל עליו ז' מצוות, מס ועבדות היו מצווים להשאיר אותם, ולדעת הרמב"ם בה' מלכים (פ"ה) והרמב"ן על התורה בפ' שופטים נצטוו לקרוא להם לשלום בטרם שנכנסו אתם למלחמה, ולכאורה נראה זה כסותר למה שכתב כאן הרמב"ן שאסור להשאיר את הארץ ביד זולתנו מן האומות בלי הבדל כלל, ומכאן נראה, שאם השלטון הריבוני ביד ישראל והיושבים בארץ הם משועבדים לישראל, הר"ז כאלו הארץ מיושבת ע"י יהודים וכעין זה אנו מוצאים בש"ע או"ח סי' תקסא בדין הרואה ערי יהודה בחורבנם אומר ערי קדשך היו מדבר וקורע, וכתבו שם הפוסקים, שאפי' יושבים שם יהודים, כיון שהישמעעלים מושלים עליהם, נקרא בחורבנם, והוא הדין להיפך.

ועכשיו נעבור לשיטת הרמב"ם. כאמור הרמב"ם לא הכניס במנין המצוות את כל מה שנאמר בפסוק זה. מהו טעמו של הרמב"ם? זה שלא הכניס במנין המצוות מצות ישיבת א"י, יש לומר פשוט שהוא מפרש כפירוש רש"י, כי "וישבתם בה", זה לא מצוה אלא הבטחה, אבל למה לא הכניס את מצות כיבוש הארץ מיושבי, שזהו המובן של "והורשתם את הארץ", וזה בודאי מצוה כמו שהביא הרמב"ן רא"י מהפסוקים שבפ' דברים.

בעל מגלת אסתר מפרש בדעת הרמב"ם, שזאת היא מצוה שנאמרה רק לשעה בימי משה יהושע ודוד וכל זמן שלא גלו מארצם, אבל אחר שגלו מאדמתם אין מצוה זו נוהגת לדורות עד עת בא המשיח, כי אדרבה נצטוינו שלא גמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ ביד חזקה כמו שאמרו בכתובות (ק"א) על הפסוק השבעתי אתכם

בנות ירושלים ג' שבועות השביע הקב"ה את בני"י שלא יעלו בחומה וכו', וא"כ הר"ז מהמצוות שאינן גוהגות לדורות. שאינן נכנסות במנין המצוות.

אבל כבר הסברנו שהרמב"ן לקח בחשבון תירוץ זה ודחה אותו, ולכן הביא ראי' מהכיבוש בימי דוד, ואם היא מצוה שנאמרה רק לשעה איך היא התחדשה בימי דוד ואם נאמר שהמצוה נאמרה רק על הכיבוש הראשון מיושב"י, והכיבוש הראשון מימי יהושע עד ימי דוד שגמר את הכיבוש, הרי זו שוב מצוה הנוהגת לדורות כמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (מ' קפ"ז) לענין מצות החרם תחרימם, שאעפ"י שאחרי שחוסלו ז' העממים מן הארץ אין כבר במציאות לקיים את המצוה הזאת, בכל זאת היא נקראת מצוה הנוהגת לדורות, כי מצוה שאינה גוהגת לדורות היא רק אם פקע חיוב המצוה, למרות שהמציאות היא באותו המצב כמו שהי' בזמן שנאמרה המצוה, אבל אם המצווה פקעה בגלל המציאות שהשתנתה, שנשלמה כבר המצוה, הר"ז מצוה הנוהגת לדורות ונכנסת במנין המצוות.

והנראה לי בענין זה, שהרמב"ם סובר שמצות כיבוש שנאמרה בפסוק זה היא מוגבלת דוקא לו' העממים, שנצטוו לבער אותם מן הארץ, אם לא פנו מרצונם בטרם שנכנסו למלחמה ולכן היא בכלל מצות החרם תחרימם, ומה שהש"ס במס' סוטה קורא למלחמת יהושע כיבוש, מפני שעיקר המצוה היא לא עשיית דין בהם, אלא לכבוש הארץ מידם, שהרי במכתב הראשון ששלח יהושע כתב מי שרוצה לפנות יפנה, כמו שכתב הרמב"ם בה' מלכים (פ"ו). אלא שאם נכנסו למלחמה, היתה מצות הכיבוש ע"י ביעורם כליל מן הארץ, ומה שהרמב"ן טוען על זה, שכאן עיקר המצוה היא ישיבת הארץ וירושתה, הרמב"ם אינו סובר כן, כי הוא סובר שזה שנאמר וישבתם היא לא מצוה אלא הבטחה כדעת רש"י כנ"ל.

האם סובר הרמב"ם שאין כלל מצוה בישיבת א"י? לפי המג"א סובר הרמב"ם שבזמן הזה אין מצוה בישיבת א"י, כדעת הר"ח שהביאו התוס' בסוף מס' כתובות, אבל דבריו תמוהים מאד, וכבר דחו כל האחרונים את דבריו, שהרי הרמב"ם הביא להלכה את כל הדינים שבש"ס הקשורים עם מצות ישיבת א"י, כמו בדין שבמשנה, הכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאים וכדומה, וכן הביא להלכה כל מאמרי חז"ל המפליגים במצות ישיבת א"י שהביא הרמב"ן, וכן הביא להלכה בה' שבת (פ"ו) את הדין, שמי שקונה בית בא"י כותבים עליו שטר מכירה, ע"י נכרי, אפי' בשבת, ומכאן ראי' שהרמב"ם סובר שמצות ישוב א"י היא לא סתם מצוה אלא מצוה רבה, שהרי הוא אוסר אמירה לנכרי במלאכה גמורה בשבת אפי' לצורך מצות מילה החמורה שנכרתו עלי' י"ג בריתות, ועצם המילה דוחה שבת, ולצורך מצות ישוב א"י הוא מתיר שבות של אמירה לנכרי אפי' במלאכה גמורה. מהו אפוא, לדעת הרמב"ם, המקור בתורה של מצות ישיבת וישוב א"י?

ונ"ל שגם להרמב"ם המקור הוא בפסוק הזה, כי בזה שאמרה התורה, וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, אם אמנם אין כאן ציווי מפורש, לדעת הרמב"ם, אבל יש כאן גילוי רצונו של נותן התורה, שבני ישראל ישבו בארץ ויירשו אותה, ואביא דוגמא לזה: כידוע יש חיוב מן התורה להזכיר יציאת מצרים בכל יום בבקר ובערב, וזה נלמד ממה שאמרה התורה, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ובכל זאת הרמב"ם לא הכניס במנין המצוות את המצוה של זכירת יציאת מצרים בכל יום חוץ מליל פסח, שנלמד מפסוק "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", ומסביר הצ"ח את טעמו של הרמב"ם, משום שהמצוה הזאת לא נאמרה בלשון ציווי אלא כטעם למה שנאמר לפני כן בפסוק, שבעת ימים תאכל עליו מצות כי בחפזון... כלומר התורה מגלה את דעתה שצריך להזכיר יציאת מצרים בכל יום, אבל היא לא מצווה באופן ישיר על זה, ואותו הדבר הוא בגדון שלנו, התורה אומרת "כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה" כטעם למה שנאמר לפני כן "והורשתם את הארץ וישבתם בה" אין כאן ציווי מפורש, אבל יש כאן גילוי דעת של התורה שיש מצוה לרשת את הארץ וליישב אותה, ולכן יש בזה חיוב מן התורה אעפ"י שלא נכנס במנין תרי"ג המצוות, ויש עוד דוגמאות כאלו, אבל אין כאן מקום להאריך בזה.

ולפי ההסבר הזה אין הבדל גדול בין הרמב"ם והרמב"ן לענין מצות ישיבת א"י וישוב הארץ, והם חולקים רק לענין מנין המצוות, ועיקר ההבדל ביניהם, להלכה, הוא רק לענין כיבוש הארץ מיושבי ע"י מלחמה, כי לדעת הרמב"ן, היא מצוה הנוהגת בכל הדורות, והיא מלחמת מצוה. ולדעת הרמב"ם, מצות כיבוש הארץ ע"י מלחמה היא רק בז' העממים, ומאחר שהם כבר נעלמו מן האופק, אין לנו היום מלחמת מצוה, חוץ ממלחמת הגנה. שומה עלינו עוד ליישב מה שקשה לכאורה לשיטת הרמב"ן, שמצות כיבוש נהגת בכל הדורות, ממה שאמרו בכתובות (שם) שהקב"ה השביע את בנ"י שלא ימרדו באומות העלם ולא יעלו בחומה דהיינו ביד חזקה, ואם מצות כיבוש נהגת בכל הדורות, איך באה השבועה לבטל את זה.

אך בלא"ה יש להבין את מהות השבועה הזאת, איזה תוקף יש לשבועה כזאת, הלא כל שבועה יש לה תוקף רק ע"י שבועת עצמן, או שהמושבע ע"י אחרים מקבל על עצמו את השבועה, כמו בבריתות של מתן תורה ובמקומות אחרים. והיכן אנו מוצאים בשבועה הזאת שהיתה קבלת השבועה ע"י העם, וכבר עמד על זה בעל אבני נזר. ברם, נראה שאין הכוונה כאן, שחל על העם איסור שבועה ממש, שלא לעלות בחומה, אלא היתה זאת אוהרה שנאמרה ברוח הקודש וחדרה לתודעת העם, שלא יסתכנו במעשים נועזים לעלות ביד חזקה לכבוש את א"י כלומר להביא בכח את הגאולה, מתוך ציפי' לנסים שיתרחשו להם, כי אין להם לצפות לנסים לפני בא עת

הפקודה, ומאחר שבדרך הטבע אי אפשר שיצליחו, כל זמן שנמצאים תחת ידי האומות הרי זה כמו איבוד עצמו לדעת, וזהו המובן במה שאמרו שם אם תקיימו את השבועה מוטב, ואם לאו הרי אני מתיר את בשרכם כצבאות או כאילות השדה, וזה דומה לאזהרה שנאמרה לדור המדבר, אחרי מעשה המרגלים "למה זה אתם עוברים את פי ה' והיא לא תצלה, אל תעלו כי אין ה' בקרבכם ולא תנגפו". . . והיינו שאי אפשר שיצליחו, אם אין ה' בקרבם, מאחר שבדרך הטבע אין ביכולתם לנצח את אויביהם עם גדול ורב כענקים.

ועכשיו ננסה לתרגם את כל האמור לשפת המציאות שבימינו, כשיש לנו ב"ה מדינה עצמאית חזקה עם צבא חזק מצויד בכל מיני כלי נשק חדישים וכחו אתו לנהל מלחמות ולנצח, כמו שראינו בכל המלחמות שפרצו בימינו לבין הערבים, שצה"ל נחל נצחונות גדולים.

וקודם נדון במצב שהיינו בו לפני מלחמת ששת הימים, כששטחים גדולים מא"י היו בידי הערבים, האם אז ה' לנו רשות לפתוח במלחמה עם הערבים, בכדי לכבוש מהם את השטחים שבידם, בלי שום התגרות מצדם.

לדעת הרמב"ם פשוט שאסור ה' לנו לפתוח במלחמה, כיון שלדעתו, — כאמור למעלה — כיבוש הארץ בזמננו הוא לא בגדר מלחמת מצוה, וכן הוא כותב בפירוש בה' מלכים (פ"ה) כי רק מלחמת ז' העממים, או מלחמת עמלק, או עזרה מיד צר, דהיינו מלחמת הגנה, היא מלחמת מצוה, וכיון שמלחמת כיבוש בזמננו היא בגדר מלחמת הרשות, ובמלחמת הרשות אסור לפתוח בלי הסכמת סנהדרין גדולה, שאין לנו היום, ממילא אסור לפתוח במלחמה הכרוכה בסיכון נפשות מישראל.

אך לדעת הרמב"ן לכאורה כן ה' מותר לפתוח במלחמה, כיון שלדעת הרמב"ן מצות כיבוש נוהגת בכל הדורות, בזמן שיש אפשרות ריאלית לזה, והיא מלחמת מצוה, ובמלחמת מצוה אין צריכים להסכמת סנהדרין, וגם אין חוששים לפקוח נפש במלחמת מצוה, כמו שכתב המנ"ח (מ' תכ"ה ותר"ד) שפיקוח נפש אינו דוחה מלחמת מצוה.

ברם, מסתבר שגם לדעת הרמב"ן אסור ה' לנו לפתוח במלחמה, כי קל לנו לתאר לעצמנו איזו צעקה היתה קמה בעולם, אם היינו פותחים במלחמה בלי שום התגרות מצד הערבים, ובלי ספק שכולם גם האויבים וגם הידידים היו מתחברים יחד להכריח אותנו לסגת מכל השטחים שנכבשו, כמו שהי' אחרי מבצע סיני, ודם היהודי ה' נשפך לשוא, ואולי גם זה ה' בכלל האזהרה שלא ימרדו באומות העולם, כי עדיין לא השתחררנו לגמרי מעול הגויים.

אבל אחרת היא כעת, אחרי מלחמת ששת הימים, שפרצה עקב התגרות הערבים, והצלחנו בחסדי ה' לכבוש את כל שטחי א"י, חוץ מעבר הירדן, ועכשיו אין לאומות



העולם כל כך פתוח פה לזעזוע זעקת חמס על כיבוש השטחים, מאחר שהערבים בעצמם הביאו לידי מצב כזה, שהיינו מוכרחים לכבוש את השטחים, בכדי להגן על עצמנו, ועכשיו אין לנו צרכים לפתוח במלחמה, רק להתחזק בשטחים ואם הערבים יפתחו במלחמה, אז תהי' זאת מלחמת הגנה, שהיא מלחמת מצוה, שבה אין לנו זקוקים לרשות הסנהדרין.

ונוסף לזה במצב הנכחי כשהשטחים בידינו, ואנו נסוג למסור להם שטחים מא"י הרי יש בזה עבירה על הלאו של לא תחנם, שלפי פירוש חז"ל בכלל בלאו זה איסור לתת להם חגי' בקרקע.

אמנם נשמעות דעות בעולם התורה, שאם ע"י החזקת כל השטחים נוכל לגרום שתפרוץ מלחמה, מותר לעבור על איסור של לא תחנם, בכדי למנוע מלחמה הכרוכה באבדן נפשות מישראל, ככל איסורים שבתורה הנדחים מפני פקוח נפש, ונשמעות גם דעות מנוגדות לדעה הנ"ל, המסתמכות בעיקר על שיטת הרמב"ן, שכיבוש א"י היא מלחמת מצוה ובמלחמת מצוה אין מתחשבים עם פקוח נפש.

אך אם נסמוך רק על שיטת הרמב"ן, עדיין אי אפשר לקבוע הלכה על פי זה, כי אם זה ענין של ספק נפשות, על כרחך יש להתחשב גם עם דעת הרמב"ם, שלפיה אין הכיבוש היום בגדר מלחמת מצוה, כמו שכבר ביארנו, ושוב עומדת לפנינו השאלה, אם מותר לנו לגרום, ע"י החזקת השטחים לסכנת מלחמה, ואם אמנם תהי' זאת מצדנו מלחמת הגנה, שהיא מלחמת מצוה, בכל זאת הבעי' היא, אם מחויבים אנחנו, או מותר לנו, בגלל האיסור של לא תחנם להביא על עצמנו סכנת מלחמה.

ברם, עצם ההנחה שמותר למסור שטחים מא"י לנכרים ולעבור על האיסור של לא תחנם בכדי למנוע סכנת מלחמה, כאלו החזרת השטחים, היא בגדר תרופה בדוקה המתירה לעבור על איסור תורה, היא הנחה מפוקפקת מאד. ראשית, כפי הנראה לעין, בשעה זו ממש, אין הערבים עומדים לפתוח במלחמה, וגם במצב של היום אין הם מסוגלים לזה, וזה הוא רק שאלת העתיד, ואם אנו צופים לעתיד, מי זה יכול לקבוע כי מסירת השטחים תמנע מלחמה בעתיד, ואם לסמוך על הבטחותיהם, הלא כבר הורו לנו חכמינו שאי אפשר לסמוך על הבטחות הגויים, אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר, וכנראה מרמז לנו הכתוב, שלא רק שאין לסמוך על הבטחות בע"פ שלהם, אלא אפי' אם כותבים וחותמים ביד ימין שלהם אין לסמוך על זה. ואפי' אם נניח שעל ידי זה שנמסור להם שטחים בטוח שנדחה את סכנת המלחמה לזמן יותר רחוק, הלא לעומת זה קיים חשש גדול שאם תפרוץ מלחמה בזמן יותר מאוחר, בזמן שהערבים יהי' כבר מבוססים בשטחים שקבלו בחזרה, תהי' המלחמה הרבה יותר מסוכנת ותביא ח"ו לאבדן הרבה יותר נפשות מישראל, ואם גיקח בחשבון כל השיקולים, זה לעומת זה, האם לא נאמר בכגון זה "שב ואל תעשה עדיף".

זאת ועוד, הלא עכשיו לא מדובר בסתם נסיגה משטחים, בלי הסכם של שלום, לא מדובר על הסכם שביתת נשק או הסכמי ביניים, על זה אף אחד אינו חושב, אלא מדובר על חתימת חוזה שלום, המכיר בזכות הבעלות של הערבים על חלק מא"י, על סמך טענותיהם שיש להם זכות בארץ הזאת, ובוזה יש לראות דבר חמור מאד מבחינת האמונה שלנו, כי עלינו לזכור שהסכסוך שבינינו לבין הערבים הוא לא סכסוך טריטוריאלי רגיל, כי לאמתו של דבר, כל הבסיס של הטענות שלנו על זכותנו בא"י, היא האמונה בתורה, שהארץ ניתנה לנו ע"י הקב"ה לנצח, וכל מי שבא וטוען בשם זיקה היסטורית גרידא, הרי זה כמי שנשען על קנה רצוץ. כי זכות היסטורית היא מושג גמיש המשתנה עם חליפות ותמורות הערכים, ואם לנו יש טענה, שישבנו כאן לפני אלפיים שנה, הרי לערבים יש טענה נגדית, שהם ישבו כאן מאות בשנים אחרינו וגם אנחנו לא היינו הראשונים בארץ הזאת, כי לפנינו ישבו בה הכנענים, ואין לנו להישען בטענותינו על הארץ הזאת אלא על האמונה בתורה, וגם המתקנים שבאומות העולם שהכירו בראשונה בזכותנו על ארצנו, באו לידי הכרת זו מתוך השקפה אמונתית, כידוע שיוצר הצהרת בלפור הי' חדור אמונה בתנ"ך וביעודי הנביאים, ומתוך כך הכיר בזכותנו על הארץ משני עברי הירדן, וגם נשיא ארה"ב, טרומן, שהכיר במדינת ישראל, תיכף אחרי ההכרזה על עצמאותה, התבטא שראה לעצמו זכות לסייע למימושה של הבטחת הקב"ה לעם ישראל, על נתינת הארץ להם, ואם כעת תבוא ממשלת ישראל בשם מדינת ישראל, המייצגת היום, לעיני כל העולם, את העם כולו, ותחתום על הסכם שלום, נתמך גם ע"י דעת תורה, הסכם המכיר בזכות הערבים על חלק מא"י הסכם לא זמני אלא הסכם קבוע לדורות, כמו שהתבטא ראש הממשלה, האם לא נראה זה כמו הודאה בטענת הכופרים בזכותנו הבלעדית על ארצנו כולה, הנובעת מאמונתנו בתורה? האם אין זה גובל במה שכתב בתש"ו הרדב"ז ח"א סי' (צ"ב) ובתש"ו החדשות (סי' שד"ם) שהובא בפ"ת יו"ד (סי' קנ"ז) שדן שם בענין דת ישמעאלים, שאין בה ע"ו, שאם אונסים לעבור על אחת מכל מצוות התורה, באומרים שאין תורת משה אמת, או שאנחנו החלפנו אותה, או שהציווי, הי' רק לזמן וכבר נתבטל, הר"ז כמו עבירת ע"ו, שהיא ביהרג ואל יעבור, אפי' האנס מתכוון להנאת עצמו ובצנעא ושלא בשעת הגזירה, ומכש"כ עבירה דרבים בשם כלל ישראל, עם כריתת ברית עלי', המכונה חוזה שלום, בפרהסיא לעיני העולם כולו כמו בנדון דידן.

ולבסוף, כדאי להביא כאן את דברי הרשב"ם בפירושו על התורה בפרשת העקדה על הפסוק "ויהי אחר הדברים האלה"... "אחר הדברים שכרת אברהם ברית לאבימלך לו לנינו ולנכדו של אברהם ונתן לו שבע כבשות הצאן וחרה אפו של הקב"ה על זאת, שהרי ארץ פלשתים גיתן לאברהם וכו' לכן והאלהים נסה את אברהם קנתו וצערו

וכו' כלומר נתגאית בבן שנתתי לך לכרות ברית ביניכם לביניהם ועתה לך והעלהו לעולה, נראה מה הועילה כריתת ברית שלך, וכן מצאתי אח"כ במדרש שמואל, ויהי ארון ה' בארץ פלשתים שבעה חדשים, כתוב שבע כבשות הצאן תקח מידי, אמר לו הקב"ה אתה נתת לו שבע כבשות חייך שבניו עושים שבע מלחמות עם בניכם ונוצחין אותן, ד"א חייך שבניו הורגים שבעה צדיקים מבניך וכו', ד"א חייך שבניו מחריבים שבע משכנות, ד"א שארון מחזיר את שדה פלשתים שבעה חדשים" עכ"ל הרשב"ם.

אמנם אין למדים הלכה מדברי אגדה, אבל יש בדברי חז"ל אלו, כדי להטיל אימה על כל העוסקים בסוגיא זו, לדון בה, לא מתוך גישה פשטנית ושטחית, אלא מתוך כובד ראש ובכל עומק המחשבה הדרוש לסוגיא חמורה כזאת. וה' ינחנו בדרך האמת והשלום שיקוים בנו מקרא שכתוב "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

## השמוש בתרופות של אסורי הנאה

בתשובה לשאלה אם מותר להשתמש בתרופות כגון כדורים טבילות זריקות, תחבושות וכדו' שנעשו מהרכב דברים האסורים באכילה או מדברים האסורים בהנאה, אם מותר להשתמש בהן לחולה אפי' שלא במקום סכנה שאין בזה טעם של פקוח נפש. והנה המקור להלכה זו הוא בגמרא דפסחים (כ"ד ב') אמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן, כל אסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן, למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור, איכא דאמרי א"ר אבהו אמר ר"י כל אסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי, אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שהוא פטור, וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור, אתמר נמי וכו', לפי שכל אסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן עיי"ש. ושם, אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן מ"ט משום דלא כתיב בהו אכילה ופרש"י כלאי הכרם, כתיב פן תקדש המלאה, דמשמע לא תהנה ממנו אלא תשרפנו ופן לאו הוא עכ"ל.

הרמב"ם בפ"ד מהל' מ"א ה"י, פסק, דכל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם שלא נאמר בהן אכילה, אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת, בלשון בישול ובלשון הקדש לאסור אותן שלא כדרך הנייה עכ"ל. וכתב שם הכ"מ דהרמב"ם פסק כמימרא דר"י וכלישנא בתרא בפסחים עיי"ש. ולכאורה תמוה, דלשיטתו הול"ל, עד שיהנה מהן דרך הנאתן ועוד לשון הרמב"ם קשה בממ"ג דאף אם נימא דס"ל כלישנא קמא הול"ל עד שיאכל אותן דרך אכילתן, והאי לישנא דנקט עד שיאכל אותן דרך הנאה וכו' נראה סותר קצתו את קצתו וצ"ע.

עוד קשה דהרמב"ם ס"ל בפ"ח מהל' מ"א ה"ט דאין לוקין כלל על ההנאה גם באיסורי הנאה דז"ל שם כל מאכל שהוא אסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים אינו לוקה ומכין אותו מכת מרדות והדמים מותרין וכו' עיי"ש. ובפ"ד הי"א כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין גסך,

או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הר"ז פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב ע"כ. הנה מבואר דס"ל דבשר בחלב, וכלאי הכרם שלא כדרך הנאתן לוקה עליהן, דהרי קאי בדבריו אהלכה י' דבב"ח וכלאי הכרם אסורים אפי' שלא כדרך הנאתן, וזה סותר דבריו בהט"ז דלא לוקין על הנאה כלל וצ"ע.

ונראה בישוב דברי הרמב"ם ושיטתו בזה, עפ"י ביאור סוגיין דלעיל, דנראה דיש בה מחלוקת רש"י, והרמב"ם, בביאור דברי הסוגיא, דהנה רש"י שם, בלישנא בתרא דר"י, פ"י בד"ה חלב, שאין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות ולא לרפואה וכ"ש אוכל חלב חי עכ"ל. הרי דלרש"י הא דנהנה מאסור"נ כדרך הנאתן דלוקה, היינו אם הבעיר בחלב של שור הנסקל, או משח בו עורות וכדו' דזה מקרי דרך הנאתו ותשמישו ולוקה, ורפואה הוי שלא כדרך הנאתו, וא"כ לשיטת רש"י פשוט הדבר דלוקים על הנאה כל שהיא דרך הנאתו, מאוכלים האסורים בהנאה, ואפי' בהנאה בהשתמשותו בו שאינה בדרך של אכילה, ולפ"ז בכלאי הכרם, דקאמר שם אביי שהכל מודים שלוקין עליהן אפי' שלא כדרך הנאתן וכן גבי בשר בחלב, אפי' אם נהנה מהן שלכה"נ כגון לרפואה וכדו' דהוי שלכה"נ כדברי רש"י הנ"ל לוקה דהא באלו לוקין עליהן אפי' שלכה"נ. אמנם לשיטת הרמב"ם לא לוקין בזה, דנר' דהרמב"ם ס"ל דכל חפץ הראוי לאכילה דרך הנאתו של החפץ, היא האכילה עצמה, ומה שמחוץ לזה כל השתמשות בחפץ זה הוי שלא כדרך הנאתו וביאור הגמרא לשיטתו גם בלישנא בתרא, מתפרשת באכילה, וכך ביאורה לדבריו, כל אסורין שבתורה בהנאה אין לוקין עליהן אם אוכלן שלא כדרך הנאתן, והיינו דקאמר בגמ' למעוטי מאי, למעוטי אם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו, וה"ה אם הבעיר בו או מכרו וכדומה דאינו לוקה לשיטתו, דכולם חשיבי שלא כדרך הנאתן ואינו לוקה, וכ"ש אם אכל חלב חי שיש בו רק איסור אכילה לבד דאינו לוקה דהא הוי שלכה"נ וגם שלא כדרך אכילתו ופטור, דלפ"ז לא פליגי הני תרי לישני, אלא דלישנא קמא איירי באוכל דברים האסורים באכילה, ול"ב איירי בנהנה מדברים האסורים בהנאה אם נהנה מהן כדרך הנאתן, דהיינו אכלן שזאת היא הנאתן וכמוש"כ (ועיין היטב בפ"י רבינו דוד בר ראובן בונפיד הנד"מ על מסכת פסחים בסוגיין) [וכן משמע מדברי המגיד משנה בפ"ח ממ"א הט"ז, דו"ל, כל האסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן, וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו] ולפ"ז אין צורך במה שכתב היפה עינים בסוגיין, שכתב בהא דהניח חלב שור הנסקל וכי' דבירושלמי ערלה (פ"ג ה"א) כאן ה"א לאו מטעמא דשלא כדה"נ אלא דס"ל לרבי יוחנן משום דהנאה לא כתובה מפורש ואין הלאו מחזור

וכו' וזהו טעם הרמב"ם דפוטרו בהנאה ממלקות וכו' ועיין בדבריו שם (כ"ד, ב') (ועיין בפנ"י בסוגין מה שכתב בזה) ולדברינו הרי הרמב"ם מחייב מלקות בהנאה אלא דס"ל דדבר הראוי לאכילה, הנאתו זאת היא אכילתו וכמו שנתבאר.

ובזה א"ש דהרמב"ם נקט כלישנא בתרא רק לחידושא, דאיירינן גם בדברים האסורים בהנאה, ובחכמתו שיכל את ידיו, ונקט דברים משולבים אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה ושלל בזה פירושו של רש"י הנ"ל, שלא נפרש עד שיהנה מהן דרך הנאתו, דהיינו ההנאה הרגילה ליהנות בה מתפץ זה כגון חלב, למשוח בו עורות וכדו', אלא היות ואסורי הנאה הללו מדברים הנאכלים הם, הרי הנאתו זו היא אכילתו ובוזה הוא דלוקין עליהן וכו"ל. וא"ש גמי הא דבבשר בחלב וכלאי הכרם, ס"ל להרמב"ם דבמכרם או נתנם לעכו"ם ולכלבים וכדומה, דלא לוקין עליהן, ודלא כרש"י, והיינו משום דס"ל דדברים הנאכלים אפילו שחייבין עליהם שלא כדרך הנאתו היינו דוקא בדרך של אכילה דזהו יסודו דבעינן שלכדה"ג באכילה, דאם אכלן שלא כדרך אכילתו, באופן שלא נהנה מאכילתו כדרך שנהנין מהן לוקה, והיינו שכתב שאם עירב דבר מר בתוך קדירה של בשר בחלב וכו' דנקט דוקא בגוונא דאכילה אבל שלא ע"י אכילה אינו לוקה עליהם וכו"ל.

ויסוד לדברינו הנ"ל מתבאר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוות ל"ת קפ"ז) ולמקשה שיקשה ויאמר לאיזה דבר מגיתי איסור אכילתו (של בשר בחלב) ובישולו שתי מצוות, ולא תמנה איסור הנאתו, מצוה בפני עצמה מפני שהיא והאכילה ענין אחד, כי האכילה היא מין ממיני הנאה עיי"ש, והרי רואים בזה כדברינו הנ"ל שהאכילה היא מין ממיני הנאה, והנאה מקריא וא"ש א"כ הא דס"ל להרמב"ם דדבר הראוי לאכילה, הנאתו היא האכילה עצמה, והיא הנקראת דרך הנאתו, וכדברי המ"מ הנ"ל ולכן אפילו אם חייבין עליו שלא כדרך הנאתו היינו דוקא בדרך של אכילה, ובוזה א"ש דברי הרמב"ם ע"נ ודו"ק.

ובגדון דידן יוצא דכל שנתרפא באסורים שלכדה"ג, מותר, דכן מוכח מסוגיין דלעיל וכמושנ"ת, ואפי' אי נימא דהאי דאיתא בסוגיין, פטור, היינו פטור אבל אסור (וכמו שנכתוב בזה לקמן) מ"מ לצורך רפואה מותר, וכן חזינן שם בגמרא (כ"ה, ב') מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה, אמר ליה אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה, שלא בשעת הסכנה מי אמור, א"ל האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא, איכא דאמרי א"ל מידי דרך הנאה קא עבידנא ע"כ, ופרש"י בד"ה גוהרקי דערלה וכו' דקסבר מותר להתרפאות באיסורי הנאה, ואח"כ כתב דהדרך הנאה בזה לאחר שיתבשלו ויוצא שמנן בבית הבד עיי"ש. אמנם רש"י הוצרך לפרש את זה לשיטתו כנ"ל דכל השתמשות של הנאה מהתפץ שרגילים בה,

הוי הנאה, אבל לשיטת הרמב"ם הרי אפ"ל בפשטות דהא דאמר ליה מידי דרך הנאה קא עבידנא, היינו כנ"ל דאסוה"נ בראויים לאכילה, הנאתן היא אכילתם, וכאן דשייף לה הוי שלא כדרך הנאתן, והיינו דחזינא למ"מ בפ"ח ממ"א הט"ז, שכתב, ואפי' סיכה שהיא קרובה לשתייה אמרו בגמרא גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה דלאו דרך הנאתן הוא וכו' עיי"ש. והביאור בדבריו מוכח כדברינו דבזה שסך אותה והוא עומד לשתייה לא אמרינן סיכה כשתייה ומקרי שלכדה"נ, והנפ"מ תהיה בזה, דאם התבשלו והוציאו שמנן וסך בהן, דלרש"י אסור דמקרי דרך הנאתן, דדוקא כאן שלא התבשלו והוציאו שמנן בבית הבד הוא דמקרי שלכדה"נ וכמו גבי חלב שור הנסקל דלרפואה הוי שלכדה"נ, ולהרמב"ם לרפואה מותר אעפ"י שהוציאו שמנן דזה גופא מקרי שלכדה"נ, מאחר שזה אינו בדרך של אכילה ושתייה, וכנ"ל.

והנה כ"ז רק בשאר איסורי הנאה חוץ מבב"ח וכלאי הכרם, דבהכי איירינן בסוגיין כגון הא דפירות של ערלה וכן בסוגיא דלעיל בהניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו וכדומה, דשלכדה"נ אין לוקין עליהן, ולרפואה מותר, אמנם בב"ח וכלאי הכרם דאפילו שלא כדרך הנאתן לוקין עליהם יוצא דגם לרפואה איסורא ומלקות גמי איכא, אמנם לפי מה שכתבנו לעיל כ"ז רק בשיטת רש"י דס"ל דבאיסורי הנאה אפי' בנהנה שלא בדרך של אכילה מקרי הנאה, דבזה בכלאי הכרם ובב"ח דגם שלכדה"נ אסור, הרי גם לרפואה במקום שאין בו סכנה, איסורא ומלקות איכא, דלא הותרו כלל, אמנם לשיטת הרמב"ם דלא לוקין על הנאה כלל רק בצורה של אכילה, בדבר הראוי לאכילה כנ"ל, א"כ בעושה רטיה ותחבושת אפי' מבב"ח וכלאי הכרם מלקות ודאי דליכא, ואפי' שלא לרפואה אין בזה מלקות רק דאיסורא מיהת איכא ויש לעיין אי לרפואה יש ג"כ איסור בזה לשיטת הרמב"ם הואיל ושללא לרפואה אין בזה מלקות רק איסור גרידא, יש לומר דלרפואה גם איסור אין בזה, דנימא דהיות וכלאי הכרם ובב"ח חמירי אפי' לרפואה אסרינן להו כמו שלא לרפואה, ויתבאר בסמוך.

והנה בהא דאמרינן בסוגיין דלעיל, כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן וכו' למעוטי שאם אכל חלב חי שפטור וכו', יש להסתפק בזה האם זה פטור ואסור ככל איסורי שבת או פטור ומותר, ולכאורה לפי מה שכתבנו לעיל דרק לרפואה מותר איסוה"נ שלכדה"נ, ממילא משמע דשללא לרפואה, מלקות הוא דליכא הא איסורא מיהת איכא, אמנם ראיתי למרדכי ר"פ כל שעה, שהביא משם אבי העזרי דהא דנקט פטור לאו דוקא אלא פטור ומותר דלאו מפטורי שבת הוא דפטור אבל אסור (ותו דמשום סיפא נקט לה לאשמועינן דדרך הנאה חייב, מ"י) עיי"ש. הרי לפ"ז באסוה"נ שלכדה"נ חוץ מבב"ח וכלאי הכרם מותר גם שלא לרפואה, ומצאתי תוס' סייעתא

לראבי"ה הנ"ל, והוא ממה שאמרו בקדושין (נ"ו, ב') המקדש בערלה וכו' שאינה מקודשת פירוש לפי שאיסור הנאה וא"ת אמאי אינה מקודשת הא שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו כדאמר בפ' כל שעה (כ"ד, ב') ויש לומר דכאן מיירי דליכא שו"פ וכו' עיי"ש. הרי מבואר מדבריהם דהאי פטור דקתני בסוגיין פטור ומותר הוא, והיינו אפי' שלא לרפואה, ותמוהים בזה דברי השאג"א בסימן ע"ד שכתב והרי דעת התוס' וכו' הוי פטור אבל אסור והוכיח מהא דקדושין הנ"ל דהמקדש באסורי הנאה אינה מקודשת דאמאי לא יהא שרי ליהנות מהן שלא כדה"ג, והביא שתירצו דמ"מ מדרבנן אסור, ואין זה מובא בתוס' אצלינו, ואדרבא מדבריהם משמע שמותר לגמרי וכן גוקט בפשטות במשנה למלך (בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח) ד"ה וראיתי להתוס' בפ"ב דקידושין וכו' ע"ש.

האמנם מדברי הראשונים נראה דס"ל דגם בסוגיין פטור אבל אסור הוא ככל איסורי שבת דנקטינן בהו פטור, דפי' אבל אסור, וכן הם דברי התוס' בפ"ק דע"ז (דף י"ב.) ד"ה אלא וכו' דכתבו דהא דאמרינן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתו, מ"מ איסורא מיהא איכא, וכן כתבו התוס' בשבועות (כ"ג) ד"ה דמוקי וכו' עיי"ש. וכן מפורש בריטב"א קדושין שם, על הא דהק' התוס' דאמאי אינה מקודשת דהא אפשר ליהנות מהן שלכדה"ג, דכתב ע"ז ולא מילתא היא דנהי דלית בהו איסורא דאורייתא, איסורא דרבנן מיהא איכא עיי"ש, וכ"כ בסוגיין, וז"ל כתב הרי"ט ז"ל והלכתא כל"ב, ולקולא דאפי' בענין איסורי הנאה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתו ומיהו איסורא דרבנן איכא וכו' עיי"ש, וכן מפורש במאירי בסוגיין שכתב להתיר רק במקום חולי, וסיים, ומ"מ כל שאין שם חולי כלל אסור אעפ"י שאין לוקין עליו וכו' עיי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ה מיסודה"ת ה"ח שלא התיר לעשות רטיה וכו' אלא במקום חולי, משמע דשלא לרפואה אסור, וא"כ חזרה שאלה דבב"ח וכלאי הכרם ביתר תוקף, דהא חזינו הכא דאיסוה"ג שלכדה"ג איסורא מיהא איכא, ולרפואה התירו, וא"כ בב"ח וכלאי הכרם דבעושה מהם רטיה ותחבושת דלהרמב"ם דלא לוקין על הנאה, מלקות ליכא בהו ורק איסור הוא דאיכא וא"כ לכאור' י"ל דלרפואה יש להתיר לכתחילה.

אמנם הנה מדברי הרמב"ם מבואר לאיסורא בב"ח וכלאי הכרם, דז"ל (פ"ה מיסודה"ת ה"ח) בד"א שאין מתרפאין בשאר אסורים אלא במקום סכנה בזמן שהן דרך הנאתו, כגון שמאכילים את החולה שקצים ורמשים וכו' אבל שלא דרך הנאתו כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה וכו' הרי"ז מותר ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שהן אסורים אפילו שלא דרך הנאתו, לפיכך אין מתרפאין מהן אפילו שלא כדרך הנאתו אלא במקום סכנה, ע"כ. הרי מפורש בדבריו דאפי' לעשות רטיה ותחבושת מבב"ח וכלאי הכרם אסור, ואפי'



דס"ל להרמב"ם דאין מלקות בהנאה זו שאיננה בדרך של אכילה כנ"ל ורק איסורא הוא דאיכא, טעמא בעי מאי שנא מכל איסורי הנאה דמתירין לרפואה היות ולא לוקין עליהן והנפ"מ היתה צריכה להיות רק באכילה ושתיה שלכדה"נ כגון שעירב בהן דברים מרים כמו שהזכיר הרמב"ם דבזה איכא מלקות בב"ח וכלאי הכרם, וליכא בשאר איסורין, אבל גבי רטיה ותחבושת לכאורה אין נפ"מ בדבר ותרוייהו שוו אהדדי, ומה טעם האיסור בזה.

והנראה בזה לומר כמו שנראה מדברי הריטב"א הנ"ל דרק במקום שיש אסור מדרבנן וליכא לאיסור דאורייתא כלל, התירו רבנן שלא כדה"נ במקום חולי, וכמו שכתב הכסף משנה בדברי הרמב"ם הנ"ל על האיכא דאמרי דהכי קאמר ליה מידי דרך הנאתן קא עבידנא כלומר שכיון שאינו דרך הנאתן לא מיתסר מדאורייתא עיי"ש (ודלא כדברי המש"ל שם) וכן מפורש נמי בדברי הלחם משנה בפ"ח מהל' מ"א הט"ז עיי"ש. ובזה נראה לענ"ד דדוקא בשאר איסורי הנאה, הוא דאמרינן בהו דשלא כדרך הנאתן אין בהו איסור דאורייתא, רק מדרבנן והיינו פטור אבל אסור מדרבנן, אבל בב"ח וכלאי הכרם אפי' באופן דס"ל להרמב"ם דלית בהו מלקות מדאורייתא כגון שגהנה מהן ע"י רטיה ותחבושת וכדו' מ"מ איסורא מדאורייתא איכא וכמו שנראה דס"ל להרמב"ם בשאר איסורי הנאה דאפי' מלקות ליכא בהנאתן איסורא מדאורייתא איכא וכנ"ל, ולפי"ז א"ש פסקו של הרמב"ם דאסר ברטיה ומלוגמא בכלאי הכרם ובשר בחלב כנ"ל דור"ק.

והנה המרדכי בר"פ כ"ש הביא הלכה למעשה, בענין זה, וז"ל כתב רבינו אבי העזרי דכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן, או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן וכל שכן מאפרן, דתנן כל הנשרפין אפרן מותר, ומעשה בא לידי ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולשתות האפר לרפואה, והשבתי דמותר דכל הנשרפין אפרן מותר אך בכלאי הכרם ובב"ח פליג אביי ואמר שלוקין עליהן שלא כדרך הנאתן וכוותיה קי"ל, ושאר איסורין מותרין אפילו באכילה וכו' ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר עיי"ש. והנה מתבאר מדבריו דאע"ג דמיקל טפי וס"ל דמצד עיקר ההלכה איסורא שלכדה"נ פטור ומותר קתני וכשיטת הפוסקים הנ"ל (ועיין ש"ך יו"ד סי' קנ"ה סקי"ג — ומה שהעיר בזה השאג"א בסי' ע"ד בסופו) מ"מ ס"ל דבכלאי הכרם ובב"ח דלוקין על אפרן, דהא סמך להא דכל הנשרפין אפרן מותר דבכלאי הכרם ובב"ח פליג אביי ואמר שלוקין עליהן וא"כ הרי דס"ל כרש"י דאפי' בנהנה מאפרן איכא מלקות, דהוי נהנה מבב"ח וכלאי הכרם שלכדה"נ דלוקין ע"ז, אמנם לרמב"ם לכאוי' אין מלקות בזה מכת הכלל, דס"ל דאין לוקין על ההנאה, אמנם מלשון המגיד משנה הנ"ל משמע דדוקא דבר הראוי לאכילה לא לוקין אלא בהנאה שעל ידי אכילה, וא"כ אפ"ל דס"ל דכאן אפי' שלפני שריפתן דברים הראויים

לאכילה הן, אחרי שריפתן אם בא להנות מאפרן, הרי אפרן אינו ראוי לאכילה ומלכות נמי איכא.

אלא הא דכלל בב"ח הא דכלאי הכרם לאסור בהנאה מאפרן יש לעיין בזה, דהא בסוף תמורה מבואר דכלאי הכרם מהנשרפין ואפרן מותר דכן הוא שם במשנה (לג:) ואלו הן הנשרפין חמץ בפסח וכו' והערלה וכלאי הכרם ופרש"י פן תקדש המלאה וגו' פן תוקד אש, וערלה מכלאים גמרי' וכן פשוט שם בתוס' ד"ה אלו וגם בבאורי הגר"א סי' קנ"ה סקכ"א כתב דה"ה בבשר וחלב וכלאי הכרם שאסור דהן מהנקברין דאפרן אסור כמש"ש בסוף תמורה וכו' עיי"ש, וזה תמוה דכלאי הכרם מהנשרפין הן כדמפורש שם במתניתין וכ"ה פשוט בפ"י המשניות להרמב"ם, וכן ראיתי להרא"ש בסוגיין בפסחים סוף סי' ב' שכו' בכלאי הכרם שהוא מן הנשרפין ואפרן מותר. וכן חזיתיה בקודש לריטב"א בקדושין (כו"ו ב') שכתב וז"ל וכי תימא הרי אכתי ערלה וכלאי הכרם מן הנשרפים הם וקיימא לן דכל הנשרפים אפרן מותר, וכו' עיי"ש הרי מפורש בדבריו דכלאי הכרם מן הנשרפין הן ואפרן מותר ליהנות ממנו ואפי' שלא לרפואה, (ועיין רמב"ם פ"ט מהל' פסולי המוקדשים הל"י והי"ג). וא"כ דברי הגר"א הנ"ל צע"ג.

ובהיתר זה דאפרן נראה בזה דל"ד משום דהוי שלכדה"נ אלא משום דאיבד צורתו בזה ואין איסור באפר, וכן נראה מל' הגר"א הנ"ל שכו' ובשאר איסורים שני התירים בדבר, חדא דאפרן מותר, ועוד משום שלא כדרך הנאתן וכו' עיי"ש הרי דישנו היתר מיוחד באפר וכן נראה מדברי הריטב"א הנ"ל דאפי' אפרן של כלאי הכרם מותר. ועיין בתוס' תמורה (לג:) ד"ה הנשרפין, בטעם היתר אפרן, (ועיין הערה נפלאה בחמץ בגליון המהרש"א שם).

והנה בר"ן בסוגיין כתב, וז"ל וראיתי מי שכתב דמהא שמעינן דמתרפאין בכל איסורי הנאות של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח, וכלאי הכרם בחו"ל, אפי' בחולי שאין בו סכנה ומיהו לענין אכילה אין לנו דאפשר שעשאו כשל תורה שלא להתרפאות בהם שלא במקום סכנה ואני אומר שאם באנו לחלוק אפשר שאין מתרפאין אף באיסורי הנאות של דבריהם כדרך הנאתן דדילמא קילי טפי איסורי תורה שלכדה"נ מאיסורין של דבריהם כדרך הנאתן עכ"ל. והביאור בדבריו דס"ל לשיטה א' דכל איסוה"נ שלא כדרך הנאתן אין בהם איסור תורה כלל, אלא איסור של דבריהם (חוץ מבב"ח וכלאי הכרם) ובוזה הוא דהתרגו לרפואה דאיסורין דדבריהם מותרין, אמנם כ"ז רק לגבי רטיה ותחבושת כגון הא דרבינא דקא שייף לברתיה בגוהרקי דערלה, אבל לענין אכילה אפי' איסורים דדבריהם החמירו בהם ועשאו כשל תורה וע"ז קאמר דאם באנו להחמיר אפשר להחמיר יותר, דכדרך הנאתן, אסרינן אף באיסורין של דבריהם. ועיין בכ"מ פ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח, שכתב ובאיסורין דרבנן

י"א דכיון דלא מתסרי אלא מדרבנן שרו אפילו דרך הנאתן, וי"א דאפשר דקיל טפי איסורי תורה שלא כדרך הנאתן מאיסורין של דבריהם כדה"נ עיי"ש. והמקור לדבריו הן דברי הר"ן הנ"ל.

ובטור יו"ד (סי' קנ"ח) כתב בכל מתרפאין אפי' באיסוה"נ במקום סכנה, או אפילו שלא במקום סכנה אם הוא שלכדה"נ כגון מניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו וכיוצא בו חוץ מבעצי אליל וכו' ולא הזכיר האי דכלאי הכרם ובב"ח, ועיי"ש בב"י שהגיהה בב"ה, והביאה בשו"ע סי' קנ"ה ס"ג. וז"ל בשאר איסורים מתרפאים וכו' חוץ מכלאי הכרם ובב"ח שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן אלא במקום סכנה עכ"ל. ובפסקי הרא"ש לפסחים הביאה עיי"ש, ועיין בד"מ (אות ג') ובשו"ת הריב"ש (סימן רנ"ה) בתרופות מיין נסך עיי"ש.

מכל הלין אתינן למסקנא דדינא דהתרופות מסתמן מותרים בכל גוונא הן בתחבושות ורטויות והן בוריקות, או בבליעת כדורים וכדו', לפי צדדי ההיתר הנ"ל, והרי סיכומן.

א. איסורי אכילה רק כדרך אכילתן אסורין, וכל התרופות הויין שלא כדרך אכילתן ולרפואה התירו.

ב. ואפי' איסורי הנאה, דלפי רוב הראשונים, דשלא כדרך הנאתן, פטור, אבל אסור, מ"מ לצורך רפואה שרי כנ"ל אליבא דכו"ע וכאן הויין שלכדה"נ, ומותר.

ג. רפואות מכלאי הכרם ובב"ח אסורים שלא במקום סכנה, ואמנם כ"ז דוקא אם ידוע לנו בבירור שהתרופות מכלאי הכרם ובב"ח, ובלא ידוע הויא חששא רחוקה, ואין לחוש לזה, דהויין מיעוטא דמיעוטא.

ד. עוד בב"ח דרך בישול אסרה תורה בהיותם בשר וחלב ממש, ובאיסורין של דבריהם ושלא כדרך הנאתן בכל גוונא שרי.

ה. לפי מה שהוכחנו מדברי הריטב"א הנ"ל, הכדורים וכדו' הויין בבחינת "אפרן" דכולם מורכבים מאבקות וכל הנשרפין אפרן מותר כנ"ל ולכן יש להקל בתרופות בכל גוונא אפי' לחולה שאין בו סכנה.

## על דבר עונש מות לרוצחים

בדבר שאלתו היות שנתעוררה בזמן האחרון תעמולה גדולה להנהיג עונש מות להרוצחים והפושעים הנקרא בלשונם capital punishment כאשר בזמן האחרון גתרבו פושעים ורוצחים ונפש האדם נעשה הפקר גמור ודם נקי נשפך כמים בראש כל חוצות מפני שאין הרוצחים מפחדים מעונש מות ובני אדם יושבי חושך וצלמות מפחדים לעזוב את ביתם בלילות ומחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה לכן שאלתו אם מותר לאירגון רבני לצאת בפומבי בעיתונות וברדיא לעורר את דעת הקהל ואת בתי המחוקקים למען החוק להשבית אויב ומתנקם ולעצור בזה את זרם ההשחתה והרציחה וכת"ר מדגיש מעיקרוני שאלתו מה יהיה אם בין הרוצחים נמצא בעוה"ר איש יהודי וביקש ממני לחוות דעתי העניה בזה זת"ש.

### תשובה

א) הנראה לפיע"ד בזה לא רק שמותר להתריע בכיון זה רק מצוה לעורר את דעת העם את חומר הסכנה המרחפת על תושבי הארץ והרי תורתנו הקדושה שהיא תורת חסד ואמת דרכיה דרכי נועם ונתיבותיה שלום ומ"מ ציוותה בכל חומר לענוש העוברים בארבע מיתות בי"ד ובשלשים ושש כריתות ובפרט בעון רציחה מצינו בתורה מצות לא תעשה לא תחוס עינך עליו וביערת דם הנקי מישראל וטוב לך (דברים י"ט י"ג) ואיתא בספרי שם מה תלמוד לומר שמא תאמר הואיל ונהרג זה למה אנו באים לחוב בדמו של זה תלמוד לומר לא תחוס עינך עליו ע"כ. וטעם הדבר משום דהרחמנות זו אכזריות הוא לגבי האנושות כולה שאם נקיים הרוצח הרי יוסיף שנית ידו לרצוח ויהיה ממחריבי העולם והתורה אמרה ולא רץ לא יכופר לדם אשר שפך כי אם בדם שופכו (במדבר ל"ה ל"ג) ובספר המצות להרמב"ם במצות ל"ת שהוסיף הרמב"ן בלא תעשה י"ג שכתב דראוי למנות ענין זה שלא לחוס על הרוצח למצוה מיוחדת ותמה על הרמב"ם שלא מנה זה במנין הל"ת וכן גם המג"א הסכים עם הרמב"ן, ולפלא גדול, דהרי הרמב"ם באמת מנה את זה למצות ל"ת במצות ל"ת רע"ט שלא לחוס על הרוצח וכבר עמדו בזה מפרשי הסה"מ ועיין בתוס'

יו"ט בסוף פרק קמא דמכות שכתב דהתורה קפדה טפי על שפיכת דמים מבגילוי עריות מפני שהוא רע לשמים ולבריות.

(ב) וכדי לבאר דין זה באר היטב ממקורו הנני להביא המשנה דסוף פרק קמא דמכות ד"ז דאיתא התם סנהדרין ההורגת אחת בשבוע נקראת חובלנית רבי אלעזר בן עזריה אומר דאפילו אחת לשבעים שנה נקראו חובלנין רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אלו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם רבן שמעון בן גמליאל אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל וזה לשון הרמב"ם בפרק י"ד מהל' סנהדרין הלכה יו"ד צריך הבי"ד להתיישב בדיני נפשות ולהמתין ולא יאיצו וכל בי"ד שהרגו נפש אחת בשבע שנים הרי אלו חבלנין ואעפ"כ אם אירע להם להרוג בכל יום הורגין אבל אין דנין לעולם שנים כאחד ופסק כת"ק דמתניתין דמכות, ולכאורה קשה להבין דבריו דהרי איך אפשר להם להרוג בכל יום כיון דלת"ק דמתניתין נקראו חובלנין אפילו רק אחת בשבוע ואם הדיינים יודעים שכבר נחרץ דינם כחבלנין איך אפשר להם לדון בכל יום בדיני נפשות גם להבין טעמו של הת"ק גופא במתניתין דא"כ לית דין כלל ועוד יותר טעמו של רבי אלעזר בן עזריה דאפילו אחת לשבעים שנה נקראו חובלנין ושפיר קאמר רבן שמעון בן גמליאל דהן מרבין שופכי דמים בישראל.

(ג) ועכצ"ל דלפי מה דאיתא בסנהדרין דמ"ו תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר שמעתי שבי"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהלכות רוצח ושמירת הנפש הל"ד וז"ל וכן אם ראו בי"ד להרגן בהוראת שעה כי היתה השעה צריכה לכך יש להם רשות כפי מה שיראו יעו"ש רואים אנו בזה דיש כוח להבי"ד בזמן שרואין צורך השעה לענוש עונש מות אפילו בכל יום אפילו אם מן התורה פטורין הם כדי שעל ידי זה כל העם ישמעו וייראו ולא יזידון עוד ממילא לפי"ז יש חילוק בין משפט סתם דבזה מחוייבים הבי"ד לעשות חקירות ודרישות ועל ידי החו"ד יוכל להיפטר מעונש מות אבל בהוראת שעה יד הצדק יגיע אליו לענוש בעונש המגיע לו לטובת האנושות בזמן שהשעה צריכה לכך לכן שפיר לא חששו התנאים במתניתין שלא להרבות שופכי דמים בישראל כיון דלצורך הזמן יד הבי"ד לא יעלימו עינים ויגיע אליהם אבל טעמו של רבן שמעון בן גמליאל הוא דכיון דהרוצחים יודעים דמדין פשוט אין נוהג משפט מות במדינה לכן אינם מפחדים מלפשוט לשפוך דם נקי אעפ"י שיודעים שיש כוח להבי"ד מדין הוראת שעה לענוש אותם בכל החומר אבל על זה אינם שמים לב כיון דידוע דאין משפט מות בהמדינה ואינם מפחדים כל כך ולכן כיון דמדין הפשוט אין להם פחד שפיר קאמר רשב"ג דהם מרבין שופכי דמים וצ"ל הטעם שבי"ד לאחר חקירה ודרישה כדת וכדין אם בצעו משפט מות לרוצח נפש מ"מ נקראו בי"ד חובלנית

אפשר י"ל בטעמא דמילתא מפני שהיה להם לבקש רחמים על הדור שלא תיארע שפיכת דמים נקיים בישראל בימיהם כמו שתלתה תורה החזרת הרוצח בשגגה מעיר מקלטו במיתת כהן הגדול לפי שהיה לו לבקש רחמים על דורו שלא ישפך דם נקי בישראל כן יש לומר בזה.

ולפי מה שביארנו יתורץ גמי מה שיש להעיר על משנתינו שאמרה סתם סנהדרין ההורגת אחת בשבוע או אחת לשבעים שנה נקראת חובלנית ולא ביארה בין עיר גדולה לעיר קטנה דודאי יש חילוק בין מקום גדול שיש בה הרבה מקרים לשפוט את הרוצחים השכיחים ביותר בכרכים לעיר קטנה דלא שכיח בה פושעים ומחבלים ולכן אין לדמות זל"ז לומר דההורגת אחת לשבוע או לשבעים שנה נקראת חובלנית אולם לפי"מ שביארנו הטעם שנקראו כן מפני שהיה להם לבקש רחמים על הדור שלא תארע תקלה של תשפוכת דם נקי בימיהם ממילא אין חילוק בין כרך גדול לעיירה קטנה וז"פ.

וכן יש לומר עוד לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ג מהלכות מלכים הל"י דכל ההורגים נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד או שונא שהרג בשגגה יש להמלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה לכך וכו' וכן כתב ג"כ בהל' רוצח וש"נ הג"ל דכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינם מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו יעו"ש ולפי דבריו שפיר מובן מחלוקת התנאים במשנה מכות הג"ל דראב"ע והת"ק ס"ל דכיון דמדין המלכות יענשו בכל חומר יותר טוב שמלאכה זו יעשה ע"י דין המלכות ולא ע"י משפט הסנהדרין ולכן אין לחוב את הבי"ד בזה שהן מרבים שופכי דמים בישראל כיון דיד המלכות יגיע אליהם לענשם בכל החומר לבער הרע מקרב העם ורשב"ג סובר כיון דבזה גופא שהבי"ד פוטרין אותם עי"ז הם כמו מרבין שופכי דם כן י"ל בזה.

והגאון המהר"צ חיות בהגהות הש"ס למכות העיר דלפי"מ דאיתא בש"ס סנהדרין דפ"א דההורג נפש שלא בעדים מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ ולהלן שם בגמרא איתא עד שיוקטן מעיינו והדר מאכילין אותו שעורים עד שכריסו מתבקעת וז"ל הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח וש"נ הל"ה הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לכך לחזק הדבר הרי הבי"ד חייבין מ"מ להכותם מכה רבה הקרובה למיתה לאסרם במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער כדי להפחיד ולאיים על הרשעים שלא יהיה להם הדבר לפוקה ולמכשול ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואיפטר עכ"ל ולפי זה מה קאמר רשב"ג דהם מרבין שופכי דמים הרי יסורין גריעי ממיתה וכן העיר ג"כ הגאון הברוך טעם בהגהת הש"ס ולפי"מ שביארנו שפיר קאמר להו רשב"ג כיון דהפושעים אינן

מתחשבים בחשבונות מה שיהיה הסוף כאשר יפלו ליד המשפט אם רק יודע שלא ימיתו אותו וממאסר הכי קשה יש לו סיכויים לשבר את דלתות נחושת ולגדע בריחי הברזל ולא יגיע לשערי המות ולכן אינם מפחדים מלהפק את זממם וצמאים לשפוך דם נקי.

מבואר בזה עד היכן תורתנו הקדושה מזהירה מלרחם על רוצחים ומורדים כדי להגן על חיי האדם ועד היכן חביב וקדוש חיי האדם וקפדה טפי על שפיכת דמים מעל גילוי עריות לפי שזה רע לשמים ולבריות והרי התורה אמרה ולא רץ לא יכופר לדם אשר שפך כי אם בדם שופכו ממילא לית דין צריך בושש שמצוה וחיוב לעורר את דעת הקהל להתריע את בתי המשפט שיראו להעביר בכל המדינה משפט מות ולענוש בכל החומר הרוצחים והפושעים ואת מדינתנו ארצות הברית אשר מאמינה בתנ"ך יכולים לשכנע אותה ולהראות לה עד היכן תוה"ק מקפידה לבער את רשעי הארץ בתור חיוב ומצוה ומש"כ כת"ר לחשוש דלפעמים ימצא רוצח יהודי א"כ אנחנו נהיה אשמים במיתתו זה אינו כלום ובמקום אחר בספרי ח"א חו"מ סי' קנ"ח ובח"ב סי' קמ"ד דנתי אם מותר אפילו למסור רוצח יהודי לבית המשפט של המדינה ואבאר לכת"ר בקיצור כל ענין זה.

ברמב"ם פ"ג מהלכות מלכים הל"י המובא לעיל מבואר דלמלך ישראל בומן שידינו תקיפה לו ניתן הסמכות לצורך השעה להרוג הפושעים מפני תיקון העולם אפילו בלא ראייה ועל ידי עד אחד וזהו מדיני המלוכה אעפ"י שבדיני התורה אין עד אחד נאמן אפילו בדיני ממונות ובתוס' סנהדרין דמ"ט הקשו על מה דאיתא התם בגמרא אתיוה ליואב דייג' אמר ליה מאי טעמא קטלית לאבנר וכו' גיזיל אבנר מאי טעמא קטלית לעמשא אמר ליה עמשא מורד במלכות היה והקשו בתוס' שם האיך נתחייב יואב במאי דקטלית לעמשא הא בעי התראה ותירצו דלא נתחייב אלא משום הוא גופיה דהיה מורד במלכות יעו"ש מוכח מדבריהם דלא היו יכולים להרוג ליואב מדיני סנהדרין לפי שלא התרו בו אלא מטעם מורד במלכות ובענין מורד במלכות גופא בעינן סנהדרין לפסוק הדין שהוא באמת מורד במלכות ושהוא מחוייב מיתה כמו כל חייבי מיתות ב"ד שצריכין פסק ב"ד אעפ"י דילפינן מקרא דכל אשר ימרה את פיך דמורד במלכות חייב מיתה זה ענין חיוב מיתה כמו שארי חייבי מיתות שבלי עדים אין חותכים הדין כמבואר בתוס' מגילה די"ד בד"ה רבב"ח שצריכין ב"ד לדון דין מורד במלכות רק אין צריכים כל התנאים הנצרכים בכל חייבי מיתות ב"ד ולמלכות של אומות העולם הרי אחת משבע מצות בני נח הוא דינין ומבואר בגמרא ובספרי פרשת שופטים וכן פסק הרמב"ם בסוף פרק ט' מהל' מלכים דבני נח מצווין להושיב דיינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון בדיני שש מצות ולהזהיר את העם ולשיטת הרמב"ן אין החיוב רק להושיב דיינים לשפוט

רק על שבע מצות אלא הציווי הוא ג"כ על דיני גניבה ואונאה ועושק שכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות גזיקין ודיני מלוה ולוה ומקח ומימכר וכיוצא בהם כענין הדיינין שנצטוו ישראל ונהרג עליהן אם גנב וגזל או אנס ופתה בתו של חבירו וכו' ומכלל הזאת שיושיבו דיינים בכל עיר ועיר יעו"ש ובפירושו על התורה פרשת וישלח הביא עוד מהירושלמי דבדינין של נח הטת דינו נהרג לקח שוחד נהרג בדיני ישראל כל דין שאתה יודע שאתה שלם ממנו אי אתה רשאי לברוח ממנו אבל בדיני בני נח אעפ"י שאתה יודע שאתה שלם ממנו אתה רשאי לברוח ממנו, נראה מכאן שדיין בבן נח רשאי לומר לבעלי הדין איני נזקק לכם כי תוספות הוא לישראל לא תגורו מפני איש כלומר אל תכניס דבריו מפני איש וכל שכן שאינו נהרג כשלא יעשה עצמו קצין שוטר ומושל לשפוט את אדוניו יעו"ש ברמב"ן ולפי זה להרמב"ן דס"ל דבן נח נהרג על כל מה שהזכיר דהיינו גניבה ואונאה וכו' ואונס ומפתה ואבות גזיקין כעין הדיינין שנצטוו ישראל ובכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינים בכל עיר ועיר כישראל אבל אינן נהרגין אם לא מינו דיינים מפני שזו מצות עשה בהם ולא אמרו אלא אזהרה שלהם זו היא מיתתן ולא תקרא אזהרה אלא המניעה בלאו ובהדיא מבואר כן בירושלמי שהביא הרמב"ן דבן נח יכול לומר איני נזקק לכם. ומדברי הרמב"ם נראה לכאורה דעל מינוי דיינים בן נח נהרג שהרי כתב בפירוש כיצד מצווין על הדיינין חייבים להושיב דיינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו וכו' ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסייף ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו יעו"ש ועל זה פליג עליו הרמב"ן וטען עליו דא"כ היה יעקב אבינו ע"ה חייב להיות קודם וזוכה במיתתם ואם פחד מהם למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים ועגש אותם וחלקם והפיצם והלא הם זכו ועשו מצוה ובטחו בד' והצילם והרי מבואר בירושלמי הג"ל שרשאי לבן נח למנוע את עצמו מלשפוט ומוכח דלא כהרמב"ם דלדבריו אדרבה מחוייב לעשות דין ואם לאו נהרג דלדעתו נתחייבו אנשי שכם הריגה על הדבר הזה. אך מה שנראה לי בזה לומר דאפילו לשיטת הרמב"ם בן נח שאינו שופט מקצועי או פשוט אינו יודע בטוב שבע מצות שנצטוו עליהם שאין עליו חיוב לשפוט ואפשר גם אסור לו להיות דיין כיון שעל אי ידיעתו יכול להטות דין ויהא חייב על זה מיתה כמבואר בירושלמי הג"ל ואפשר גמי אפילו יודע בטוב השבע מצות אבל ענין זה של מינוי דיינים זהו מצוה ציבורית למנות שופטים בכל פלך ופלך והשופטים הם מי שנתמנה ע"י הציבור ומה שנתחייבו אנשי שכם הריגה הוא מטעם שידעו ולא מנו שופטים לדון על כל עון ופשע והחיוב זה של מינוי שופטים הוא על הציבור אולם בסתם אם בן נח אחד אמר לחבירו לערוך משפטו כיון שהוא אינו שופט בודאי יכול לומר לו שאינו נזקק לזה ובאופן זה מיירי הירושלמי ואפילו אם רוצים למנותו



לשופט יכול לומר איני נזקק לכם אבל עכ"פ רובץ עליו החוב שהדין יעשה אבל בדיני ישראל אם מי שהוא יודע הדין מחוייב לעשות המשפט להציל העשוק מיד עושקו ואסור לו לומר איני נזקק לכם.

ולשיטת הרמב"ם יש לומר דכל הדברים שמנה הרמב"ן דיני מלוה ולוה ועושק שכר שכיר ודיני שומרים ומקח וממכר ואבות נזיקין אין זה בכלל הדינים אלא בכלל גזל שנצטוו בני נח דיני שומרים ונזיקין כיון דעל ידי זה מחסיר לו ממנו הרי זה גזלן כדמצינו בש"ס בריש ב"ק דהכניס גנב וגזלן באבות נזיקין ואין זה דין מיוחד בחיוב מינוי דיינים אלא רק פרט מדיני גזילה ולדעתו דינין היינו להושיב דיינים בכל פלך ופלך וזה המובן של דינין שנצטוו בני נח.

וברש"י דברים (א' ט') על הפסוק לא אוכל לבדי שאת אתכם איתא כך אמר שלמה המלך ע"ה אין דיני אומה זו כדיניי שאר אומות ע"א שאם דן והורג ומכה וחונק ומטה את דינו וגוזל אין בכך כלום אני אם חייבתי ממון שלא כדין נפשות אני נתבע שנאמר וקבע את קובעיהם נפש ודברי רש"י הללו תמוהים מאוד דהרי בן נח מצווים על כל הדברים שמנה כאן דהורג וחונק היינו שפיכת דמים שזה אחת משבע מצות בני נח וכן נמי גזל והטיית דין לפי הירושלמי שהביא הרמב"ן המובא לעיל הרי גם על הטיית דין בן נח נהרג ומצאתי בספר משכיל לדוד פי' על רש"י להג' הר' דוד פארדו שכתב לפרש דברי רש"י וז"ל בן נח נמי מצווים על הדינים ומצווים ג"כ על שפיכות דמים ועל הגזל ויש בהו חומרא יתרא מישראל אלא יש לפרש דהכי קאמר שאם דן והורג ומטה דין כלומר בענין שאם היה בדיני ישראל כהאי גוונא היה מקרי שפיכות דמים או גזל והטיית דין בבני נח אינו כלום דאילו בדיני ישראל בעי עדה ועדים והתראה ואילו לגבי בן נח נהרג בדין אחד ובעד אחד ואפילו קרוב ולא בעי התראה ועדיהם לא בעי שבע חקירות כמו בישראל יעו"ש וגם לפי דבריו עדיין קשה מה שמסיים רש"י אני אם חייבתי ממון שלא כדין נפשות אני נתבע מדוע צריך לומר על גזל שהוא קובע נפשות דהרי אם דן והורג הרי זה נפשות ממש וגם על הטיית דין בבני נח לא תירץ כלום לכן דברי רש"י שגבו מני וצ"ע לפיע"ד.

וכשנמצא רוצח יהודי והוא מחייבי מות מצד משפט המדינה אם מותר לישראל לעזור לו שיד הצדק לא יגיע אליו או להיפך אם מחוייבים למסרו למשפט ואם יש חילוק בין משפט ערכאות של ישראל לערכאות של אומות העולם כתבתי במקום אחר דתלוי במחלוקת בין רש"י להתוס' בש"ס גדה דס"א דאיתא התם הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא אתו לקמיה דר' טרפון אמרו ליה לטמרינן מר אמר להו היכי נעביד אי לא יטמרינכו חזו יתייכו אטמרינכו הא אמרו רבנן האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מיבעי מיחש מיהא מבעי זילו אתון טמרו נפשייכו

ופירש"י מיחש ליה מבעי ושמא הרגתם ואסור להציל אתכם, מבואר מדבריו דאסור להציל רוצח מדין המלכות אמנם בתוס' שם בד"ה אטמריגכו כתבו על פירש"י דבשאלתות דרב אחאי מפרש שמא הרגתם ואם אטמין אתכן חייבתן ראשי למלך והיינו מיחש מבעי ליה למיחש שיש לחוש ללשון הרע להאמינו לגבי זה שיוזהר שלא יבוא לו הפסד ולא גם לאחרים לפי זה לפי פירושו של השאלתות דחשש רבי טרפון שלא יסכן את עצמו ממילא היכא דליכא סכנה להמטמין מותר להצילו ואין צריך למסרו בידים ובתוס' הרא"ש שם תמה על פירש"י וכתב דגראה לו פירוש השאלתות שפירש דאם הרגתם חייבתם ראשי למלך שהתרה מלקבל רוצחים ובענין זה דוקא יש לחוש ללישנא בישא היכא שיכול לבוא לו או לאחרים היוק כגון האי דגדליהו בן אחיקם אבל בענין אחר אסור אפילו לחוש ללשון הרע ולהאמינו כלל וכלל נמצא לפי זה דלרש"י אסור להציל רוצח ולהשאלתות מותר להציל רוצח ומהרש"ל שם בחכמת שלמה כתב על דברי התוס' שאין ראיה מהשאלתות להתיר להציל רוצח ההורג אפילו בעת שבטלו דיני נפשות מ"מ אסור להציל וכן יאבדו כל אויבי ה' וידינו לא תגע בהם אלא להכי שרי להציל כיון דספק הוה וספק נפשות להקל ועוד שמעמידים האדם על חזקת כשרותו ואימור בודאי לא הרג יעו"ש בדבריו ועיין בהגהת הש"ס להגאון יעבץ מש"כ בזה ובספרי בי"א חלק ראשון סי' קנ"ח כתבתי לומר בזה דרך אחרת ונפק"מ בזה לדינא דלעולם יש לומר דהיכא דידוע בבירור שהוא רוצח גם לשיטת התוס' והרא"ש שחלקו על פירש"י ג"כ אין להצילו ולפירושם התנצל רבי טרפון את עצמו בזה כיון שספק בכלל כל הענין שמא שקר הדבר רק סתם עלילה העלילו על בני גלילא שהרגו אבל באמת לא עשו מעשה רצח והוא רק לישנא בישא בעלמא ולכן צריכים לעזור להם להצילם ולהטמינם ומ"מ מצד השני חשש רבי טרפון שמא יבוא לידי סכנה מטעם המלכות שחיפשו אחריהם ולא רצה לסכן את עצמו ובפרט חשש רבי טרפון שמא יסכן גם אחרים אבל באמת אם רבי טרפון היה יודע שבני גלילא כן הרגו לשום אדם היה אומר שאסור להצילם רק כיון שהיה בספק אצלו לכן התנצל בזה שירא מהמלכות ולעיקרא דדינא לא פליגי התוס' על פירש"י רק בפירוש דברי רבי טרפון שרש"י פירש שאסור להציל רוצח וע"ז כתבו התוס' דכיון דאכתי ספיקא הוי דלא התברר עדיין אם הרגו או לא לכן היה יכול להצילם ולהעמידם בחזקת כשרות אכן מחשש שמא יעלילו עליו על המטמון ויתחייב ראשו למלך מפני פחד זה יכול למנוע מלהטמינם ולקושטא דמילתא דבר זה במחלוקת שנויה בין הבבלי להירושלמי דלהירושלמי המובא בב"י חו"מ סי' שכ"ו מחוייב כל אדם אפילו להכניס את עצמו לספק סכנה בכדי להציל לחבירו מודאי סכנה ולהבבלי אינו מחוייב בזה ועיין מזה בסמ"ע שם סק"ב שכתב דהמחבר השמיט דין זה דהירושלמי דלא ס"ל כן להלכה ועיין ברדב"ז ח"ג סי'

תרכ"ז ועיין עוד בפת"ש בחו"מ שהביא מהאגודת אזור להגאון מהר"ם זאב ז"ל שכתב טעם נכון מה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור השמיטו דין זה וסיים שם שצריך לשקול הענין היטב אם יש בו באמת ספק סכנה ולא לדקדק ביותר כאותה שאמרו בש"ס ב"מ דל"ג גבי שלך קודם לכל אדם שכל המדקדק בעצמו כך סוף בא ליד כך יעו"ש.

ולפי זה התוס' לא פליגי לדינא על רש"י וכן נראה מדברי הפסקי תוס' בסי' קי"ג שכתבו בלשונם רוצח אסור להצילו וכן יזהר פן יעלילו עליו וציין לתוס' ד"ה אטמרינכו ולכאורה קשה דהרי זה דברי רש"י דאסור להציל רוצח ובסיום דבריו שכתב פן יעלילו עליו זהו מדברי התוס' א"כ פתח בדברי רש"י וסיים בדברי התוס' אולם למה שפירשנו דברי התוס' צדקו שפיר דברי הפסקי תוס' דבאמת ליכא פלוגתא בין רש"י לתוס' לדינא רק שלא ניתא להו להתוס' בטעמו של רש"י כיון דאכתי ספיקא הוי אי קטלו או לא לכן יותר נכון שרבי טרפון ירא מפני עלילה ואתי שפיר לשון הפסקי תוס' דרוצח אסור להצילו היינו רוצח ודאי — וכן יזהר — ר"ל במקום ספק — שאז מותר להצילו יזהר שלא יעלילו עליו כנ"ל בזה.

והרמב"ם בפ"ד מהל' רוצח וש"נ כתב דרוצח חמור דינו מכל שאר עבירות שבעולם שאין לו כפרה בשום אופן עד שיהרגוהו שנאמר ולא רץ לא יכופר וגו' כי אם בדם שופכו וכן מצינו באחאב אעפ"י שחטא בע"ז שחמור מכל עבירות שבתורה עון רציחת נבות גרם לו ביום דינו מיתתו יעו"ש ולפי דבריו אפשר לומר דמותר למסור למלכות רוצח בעדים בלא התראה וזקני הב"ח ז"ל בסי' קנ"ז ביו"ד מבאר שיטת הרמב"ם וכתב להלכה דיש בזה ג' חילוקים א) מי שמתחייב על פי דיני התורה במו שבע בן בכרי מורין לכתחילה למסרו למלכות ב) מי שנתחייב מיתה בדיניהם ושאלו עליו להרגו אין מורין לו לכתחילה למסרו להם כי לאו משנת חסידים הוא ג) אם שאלוהו סתם שימסרו להם ולא גודע אם כוונתם למיתה או רק למאסר יכולים למסרו להם ומורין כן לכתחילה ועיין ברמ"א סי' קנ"ז סעי"א והט"ז שם שם בסק"ח מבאר דברי הרמ"א דלהכי נקט הרמ"א כשבע בן בכרי דאע"ג דעל פי דיני התורה לא חייב מיתה רק מדין המלכות שמרד בדוד מ"מ מוסרין אותו אם יחדוהו לכן בזמנינו מי שעוסק בזיופים או מורד במלכות שלו מוסרין אותו ומן הראוי למסור להם אפילו אם לא יחדוהו כיון שהוא מוחזק לעשות דברים שיש בהם סכנה ודינו כמו רודף לשאר ישראל יעו"ש ועיין עוד ברמ"א חו"מ סי' תכ"ה סעי' ב'.

כבר ביארנו דמחוייבים כל אזרחי המדינה לעזור להממשלה לגדע קרנות רשע ולהגן על חיי האדם בדרך משפט מערכאות אולם מדין המלכות כדרך שיש כוח וסמכות לדון מדין הוראת שעה למלכות ישראל לא ברירא לי עדיין בזה אם מחוייבים לעזור להם בכיון זה — אעפ"י דלא שכיח זה בזמנינו בממשלה דימוקרטית לדון

בתוראת שעה בזמן שיש שלום בעולם — מטעם דינא דמלכותא דינא צ"ע בזה וד"ל ובירושלמי תרומות פרק ח' משמע דאין חילוק בין מלכות ישראל למלכות אומות העולם דאיתא התם תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך פגעו להם גויים ואמרו תנו לנו אחד מהם ונהרוג אותו ואם לאו נהרוג את כולכם אפילו כולם נהרגין לא ימסרו להם נפש אחת מישראל ואם ייחדו להם אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו אמר רבי שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי ורבי יוחנן אמר אעפ"י שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי עולא בר קושב תבעתיה מלכותא עריק ואזיל ליה ללוד גבי ריב"ל אתון ואקפין מדינתא אמרו להן אין אתון לית יהבין ליה לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה ריב"ל ופייסיה ויהביה לון והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי ולא אתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי אמר ולמסורות אני נגלה אמר ולא משנה עשיתי אמר ליה וזו משנת חסידים והרמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה פסק כרבי שמעון בן לקיש ונראה דלר' שמעון בן לקיש דין עכו"ם סתם כמו שבע בן בכרי דהרי האי מעשה דפגעו ביה עכו"ם כתב הירושלמי כמו שבע בן בכרי וגם הרמב"ם כתב בלשונו ואם יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם הרי דפתח אם אמרו להם עכו"ם ומסיים אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי מבואר דדין אחד להם מחוייב מיתה על ידי עכו"ם כמו שבע בן בכרי דנתחייב מיתה ע"י ישראל.

וגם מהאי מעשה דריב"ל בהאי בר נש דתבעתיה מלכותא וערק ללוד לריב"ל כתב מרן הכ"מ על הרמב"ם דס"ל דהאי בר נש היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי והרי בזמן ריב"ל לא היה עוד בעוה"ר מלכות לישראל א"כ מבואר דאין חילוק בין דין מלכות ישראל לדין אומות העולם, וכן מצינו במדרש רבה בראשית פ' צ"ד דאיתא התם תני בשעה שעלה נבוכדנצר לכבוש את יהויקים ירדה סנהדרי גדולה לקראתו אמר להם יהויקים מלך יהודה מרד בי תנו אותו לידי ואני אלך אזלון ואמרין ליה נבוכדנצר בעי לך ואמר להו וכי כך עושים לדחות נפש מפני גפש הרי כתיב לא תסגיר עבד אל אדוניו (דברים כ"ג) אמרו ליה לא כך עשה זקנך לשבע בן בכרי עמדו ונטלוהו ושלשלו אותו ופייליה הרי מזה ממה שהשיבו לו להתנצל שעשו כמו זקינך לשבע בן בכרי ומה זה דמיון שבע בן בכרי מרד נגד מלכות ישראל ויהויקים מרד לנבוכדנצר הרשע וראה ביפ"ת מש"כ על דברי המדרש ולכן לרשב"ל דס"ל דרק המחוייב מיתה כשבע בן בכרי מותר למסרו למלכות א"כ איך מסרו הסנהדרין ליהויקים שלא חטא כלום על פי דיני התורה מוכח מזה דהמחוייב מיתה עפ"י דין המלכות מותר למסרו להם מטעם דינא דמלכותא, מובן ממילא שכל דברינו מוסב רק על המדינות שיש להם שויון הזכות לכל אזרחיה בלי שום אנטישמיות ושנאת ישראל ולכן אם ח"ו יהודי נתפס באיזה עון ופשע הרי הוא נידון כמו כל

אזרחי המדינה לכן בדיני המלכות בזמנינו במדינות דמוקרטיות המקולטורים שאינו כמו בימים הקדמונים בימי הביניים שכל משפטי הערכאות הי' מן הכנסי' הקטולית ואביורייהו אבל עכשיו שונה לגמרי שיש בתי מחוקקים במדינות העולם הנבחרים מצד העם והכל נעשה לטובת העם בודאי איכא בזה לכ"ע דינא דמלכותא דינא וזאת למודעי דלא כל המקומות שוין ולא כל הזמנים שוין ולא כל המקרים שוין לכן אם ח"ו מזדמן שאלה בכיוצא בזה צריכים לשאלת חכם שישקול במאזני שכלו את אשר לפניו וכל דברינו בזה הוא רק להלכה ולא למעשה וד"ל ובענין זה למסור יהודי למשפט כבר שקלו וטרו בזה רבותינו גדולי הפוסקים אבל קשה להסיק מדבריהם הלכה למעשה כיון שבימיהם כל דבריהם עבר את הצנזורה וד"ל ולפעמים הוכרחו להעלות על נס כל מה שעשו ממשלתם מפני היראה ותכתב זאת לדור אחרון. שבעת האקופציא הנאצית בימי הזעם ובימים החשכים בזמן תשפוכת דם ישראל כמים הניגרים רבני ישראל ואישי התורה נתנסו בגסיונות נוראות קלגסי היטלר ביקשו מהם למסור להם אחינו בני ישראל להרג ואבדון במספר ידוע ואם לאו המה יהיו הראשונים לשריפה ועמדו בנסיון וכותב הטורים האלו הי' אחד מהם שעברו עליו כמה הרפתקאות ונסיונות מוראים וב"ה בזכות אבותי עמדתי בגסיונות ולא נפלתי ברוחי וכ"פ מסרתי את גפשי ונלקחתי להריגה בתוך שאר קדושי ישראל ולערך לילה שלימה הייתי בין המתים ובניסי גסים גמלטתי מבין המתים ברוך ד' לעולם.

ובש"ס ב"ק דקי"ג ישראל וכנעני אנס שבאו לדין אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל זכהו ואמור לו כך דינינו בדיני כנענים זכהו ואמור לו כך דינכם ואם לאו באין עליו בעקיפין דברי רבי ישמעאל רבי עקיבא אומר אין באין עליו בעקיפין מפני קידוש ה' ומסקנא דגמרא דתלוי בזה אם גזל נכרי שרי או אסור יעו"ש בגמרא וכן פסק הרמב"ם בפרק יו"ד מהל' מלכים הלי"ב והא תינח אם ס"ל דגזל עכו"ם מותר שפיר כיון דהאיסור הוא מפני חילול ה' לכן כשאומרים לו כך דינכם וכך דינינו ליכא תו חילול ה' אולם להסוברין דגזל עכו"ם אסור כמו שפסק הרמב"ם בפרק א' מהל' גזילה ה"ב א"כ איך אפשר לזכות את ישראל בדיניהם היכא דעל פי דין תורה אינו כן והוי ליה גזל עכו"ם דאסור ועל כן צריך לומר כיון דהם מצוים על הדינין משבע מצות ומחוייבים להעמיד את חייהם על היסוד של דיני המלוכה במה שנחקק בבתי המחוקקים וזהו היסוד של דינא דמלכותא ממילא אין זה גזל כלל לכן שפיר אין זה גזל אם בא ישראל עליהם בדיניהם כמו דאיתא בגמרא דאם קיבל עליו העכו"ם לדון בדיני ישראל דנין אותו בדיני ישראל אעפ"י שבדיניהם אין הדין כך מ"מ כשקיבל עליו ליכא תו חילול ה' עכ"פ מבואר דעד היכן אנו מעריכים את דיני בני נח אעפ"י שמצד דין תורה אינו כן ולא נקרא גזל

מפני תוקף הדינא דמלכותא אבל בדיני ממונות אסור לדון בדיניהם אפילו במקום דעביד דינא לנפשיה והעושה כן נקרא רשע וכאלו הרים יד בתורת משה ויש שיטות שזה איסור דאורייתא כיון שיש לנו לדון בדיני התורה אבל בדיני נפשות אין ידינו תקיפה לדון בזה יש לנו לילך בדינא דמלכותא.

וראיתי בילקוט שמעוני בריש פרשת שופטים שדרש תתן לך ולא לכותים יעו"ש וצ"ע בכוונתו ובפי' זית רענן מפרש בכוונתו שישראל אינן מצווין למנות דיינים לכותים הדרים בארץ ישראל ואינו מובן דהרי בארץ ישראל בזמן שידינו תקיפה הרי הכל מתנהג עפ"י דיני התורה ומה לישראל למנות להם דיינים לדון בדיניהם ומאי ס"ד לומר כן ולפי דעתי יש לומר איפכא דהיינו תתן לך דייקא ר"ל ולא לכותים דאין הכותים בארץ ישראל מחוייבים להעמיד להם דיינים דהיינו במיוחד דכיון דיש בי"ד של ישראל לכן עליהם לדון ולהורות ולפקח על כל ענפי החיים שיתנהג עפ"י התורה ואין עליהם חיוב מיוחד למינוי הדיינים ז"א בי"ד משלהם כיון דבלאה"כ הכל מתנהג עפ"י דין וכמו שכתב הרמב"ם המובא לעיל דבני שכם נענשו על שלא דנו אותו ואת חמור אביו כיון דאז עדיין לא נצטוו ישראל על מינוי דיינים אבל בזמן שיש בי"ד של ישראל אין החיוב על בני נח למנות בי"ד משלהם בזמן שידינו תקיפה זה כוונת הילקוט לפיע"ד הנה גמשכתי מענין לענין באותו ענין לכן אסתגר בזה.

פיכום מכל הג"ל לדעתי לא רק שמותר לסייע להתעמולה רק מצוה וחוב להתריע את דעת העם בעד משפט מות להרוצחים והפושעים כדי להגן על האזרחים ולבער הרע מקרב הארץ וראה בשטמ"ק ב"ק דל"ח שכתב וז"ל משמע דכל שמקיימין שבע מצות דינם אצלינו כמו דינן אצלם יעו"ש.

## הצלת בני ערובה ופעולה צבאית

אחרי הפעולה הצבאית לשחרר בני הערובה בארץ אוגנדה שנקראת מבצע אנטבה פרסמו כמה רבנים שנעשתה באיסור מפני שסיכנה חיי השבויים, ולא ראיתי דבריהם בכתב. אחר כך דן הגר"ש ישראלי שליט"א בשאלה האם מותר לשחרר מחבלים כלואים העשויים לחזור ולרצות, ובקצרה בהיתר הפעולה משום קדוש ה', בחוברת "שבילין" כסלו תשל"ז. והגר"ע יוסף שליט"א דן באריכות בשאלות האם מותר לשחרר מחבלים כלואים והאם פודים שבויים ביתר על כדי דמיהם כשיש סכנת נפשות, ובקצרה בהיתר הפעולה בשבת, בחוברת "כינוס לתורה שבעל פה" כרך י"ט שנת תשל"ז.

ועדיין יש לדון, האם פודים שבויים ביתר על כדי דמיהם כשיש סכנת נפשות, והאם שחרור מחבלים כלואים נקרא ביתר על כדי דמיהם של בני הערובה, ובמקום שאפשר להציל את כל השבויים על ידי היענות לדרישות החוטפים האם מותר להצילים על ידי פעולה צבאית שייהרגו בה חלק מהשבויים, והאם יש לפעולה זו גדר מלחמה. ואיני דן אלא על העתיד אבל על העבר מילא יש למצוא כל טעדיק, כמו שאמר הגאון סבי זצלה"ה אחרי שמינו אשה להיות ראש ממשלה שאם היו שואלים את דעתנו היינו אוסרים כדעת הרמב"ם אבל אחר המעשה יש ללמד זכות כמשמעות הרא"ש.

### א

בשאלה האם פודים שבויים ביתר על כדי דמיהם במקום סכנת נפשות, חרף תקנת חכמים במסכת גיטין דף מ"ה עמוד א' אין פודים את השבויין יתר על כדי דמיהם מפני תקון העולם עכ"ל, רבה המחלוקת באחרונים עיין בפתחי תשובה ביורה דעה סימן רנ"ב ובשדי חמד בשו"ת דברי חכמים סימן ע"ז ובמאמר הגרע"י שליט"א הנזכר חלק ב'. מקור הדברים הוא במסכת גיטין דף נ"ח עמוד א', תנו רבנן מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים הלך ועמד על פתח בית

האסורים אמר (ישעיה מב) מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזים ענה אותו תינוק ואמר הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו אמר מובטחני בו שמורה הלכה בישראל העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עליו אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה וכו' עכ"ל. ובתוספות שם כתבו, כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהם כדאמרינן בפרק השולח (דף מ"ו) גבי מוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים כ"ש הכא דאיכא קטלא אי גמי משום דמופלג בחכמה הוא עכ"ל.

ותחילה יש לדייק בתרוץ הראשון, שאם מטעם סכנת נפשות פודים בכל מחיר אם כן מאי איריא שאלת רבי יהושע ותשובת התינוק ומאמר רבי יהושע שיהיה מורה הוראה בישראל שמשמע שמפני שהיה תלמיד חכם פדהו בממון הרבה, הלא אפילו היה התינוק עם הארץ חייב לפדותו בכל מחיר במקום סכנה שלא לעבור על מצות לא תעשה של לא תעמד על דם רעך. ומכאן הוכחה שלדעת התוספות במצות לא תעשה שעובר עליה בשב ואל תעשה אינו צריך לבזבז כל ממון, והתוספות חלוקים על שו"ת הריב"ש סימן שפ"ז, ופירוש כי איכא סכנת נפשות פודים שבויין יותר על כדי דמיהם עכ"ל הוא שמותרים לפדות על אף תקנת חכמים ואינם חייבים לפדות לבזבז כל ממוןם ובא רבי יהושע ופדה התינוק בממון הרבה כיון שהיה תלמיד חכם. מה שאין כן לתרוץ השני גם כשאין סכנת נפשות מותרים לפדות יותר על כדי דמיו כשהוא תלמיד חכם, וכן ממה שבתרוץ השני הדין הוא שיכולים לפדות תלמיד חכם כמו שכתבו הרא"ש והטור ואינם חייבים לפדות נשמע לתרוץ הראשון שגם בסכנת נפשות יכולים לפדות ואינם חייבים לפדות. ושלא כהמאירי שכתב שחייבים לפדות תלמיד חכם בכל מחיר עיי"ש שמדבר כשאין סכנת נפשות, ואיני יודע מגין חיוב לפדות תלמיד חכם בזה. והאחרונים האריכו בשאלה האם חייב אדם לבזבז כל ממון כדי שלא לעבור על מצות לא תעשה בשב ואל תעשה עיין בשדי חמד בשו"ת דברי חכמים סימן ל"ט ובספר מרחשת חלק א' סימן מ"ג ובמאמר הר"ע הדאיה ז"ל בספר "נועם" כרך ה', ולא דקדקו דברי התוספות האלה, ובספר בית הלל על יורה דעה סימן רנ"ב ובשו"ת עמודי אש סימן ד' כלל ז' דייקו להפך בדברי התוספות שחייב לבזבז כל ממוןם ופודים בסכנת נפשות פרושו חייבים לפדות, ואי אפשר לאמר כן לע"ד. עוד עיין בפרוש המשניות למסכת פאה פרק א' משנה א' כשאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה או רעבים וכו' כמו שאמר די מחסורם אשר יחסר לו ופרושו למלאות מחסורם שכשיהיה מה שיחסר להם או מה שיצטרכו לפדיונם פחות מחמישית ממוןם וכו' עכ"ל, ודעת הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פרק ח' הלכה י' היא שסתם שבויים יש בהם לא תעמוד על דם רעך עיי"ש ואף על פי כן כתב בפרושו שאינו צריך לבזבז יותר מחומש. ומה שכתב בהעמק שאלה



לשאלתא ל"ח אות א' עיי"ש אינו ענין לכאן, שגם אם אינו פקוח נפש ממש אלא קרוב ועלול לבוא לידי כך, וכמו שמצאנו בספרי שגם בעניני ממון ועדות עוברים על לא תעמד על דם רעך ועיין בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סימן רי"ח, עדיין כיון שיש בפדיון שבויים מצות לא תעשה למה אינו צריך לבזבז כל ממון, אלא על כרחך שגם דעת הרמב"ם היא שבמצות לא תעשה שעובר עליה בשב ואל תעשה אינו צריך להוציא כל ממון. וכמדומה שכן המנהג וכן נראה עיקר.

אבל בעיקר קשה בתרוץ הראשון בתוספות, שתמצו שפדה התינוק מפני שהיה בסכנה אף על פי שסכנה זו אינה נרמזת בגמרא, ולא תמצו שפדה את התינוק מפני שעמד לקלון כמו שמפורש במעשה של רבי יהושע בתוספתא של מסכת הוריות פרק ב' ובירושלמי שם פרק ג' הלכה ד' עיי"ש. וכן צריכים לפרש גם בגמרא שלנו שלכן אמרו לרבי יהושע שהיה יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים שגם זה סימן ליופי כמו במסכת נדרים דף ט' עמוד ב', שכיון שהיה התינוק יפה לכן ייחדו אותו הרומיים למשכב זכר ואמרו היהודים עליו לרבי יהושע להקדימו לפדותו שקודם בפדיונו גם לאשה כמו שלמדו במשנה ובגמרא בהוריות שם כיון שאין דרכו בכך ונפסק ביורה דעה סימן רנ"ב סעיף ח', אבל אילולא כך מה ענין אריכות תאור יופיו אצל חיוב הצלת התינוק או להיותו תלמיד חכם וכן רבי יהושע עצמו היה מכוזר כמו שמסופר במסכת תענית דף ז' עמוד א'. והנה הדין שפודים במקרה של סכנת נפשות נלמד בדף מ"ו מדין המשנה המוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים אין פודים אותו אבל פודים את הבנים אחרי מיתת אביהם עכ"ל, שבגמרא שם במעשה של מי שמכר עצמו ללודאי ונסתכן פרש רב אמי שפודים את הבנים משום קלקולא וכל שכן הכא דאיכא קטלא עיי"ש. גמצא שכל עיקר הלימוד לפדות בסכנת נפשות נלמד מכל שכן מקלקולא וכאן שהתינוק עמד לקלון אין לך קלקולא יותר מזה ולמה לא תמצו התוספות כן כפשטות הספור. וכן האחרונים הבינו שיש תלות בין קטלא לקלקולא עיין בשו"ת מהר"ם לובלין סימן ט"ו ונחלה ליהושע סימן ה' ובית דוד חלק יורה דעה סימן ק"כ.

אבל לע"ד מכאן ראייה שהתוספות בדף נ"ח כתבו התרוץ של קטלא מפני שסוברים הטעם של דוחקא דצבורא, וכמו שכתב מסברא בשו"ת כנסת יחזקאל סימן ל"ח. כי בטעם התקנה שאין פודין את השבויים ביתר על כדי דמיהם איבעיא להו בגמרא האם מפני תקון העולם פרושו משום דוחקא דצבורא הוא או דילמא משום דלא ליגרבו ולייתו טפי עיי"ש ובפרש"י, וטעם דלא ליגרבו ולייתו אינו שייך במוכר עצמו ללודאי כיון שלא נשבה אלא לרצונו, אבל דוחקא דצבורא שפיר שייך לגביו שכיון שחוזר ומוכר עצמו לעכו"ם שוב ושוב כמו שפרשו בגמרא שם הוי דוחקא דצבורא לפדותו גם שלא ביתר על כדי דמיו, מה שאין כן פדיון הבנים שהוא

פעם אחת אחרי מיתת אביהם ואינו מדובר ביתר על כדי דמיהם דוקא, אין שייד גם דוחקא דצבורא. ולכן פרשו התוספות שרבי יהושע פדה את התינוק משום קטלא והביאו ראיה ממוכר עצמו ללודאי שמוכח משם שאין משגיחין בדוחקא דצבורא במקום סכנת נפשות, ולא תרצו שפדה את התינוק מפני שעמד לקלון כיון שאין ראיה מהמוכר עצמו ובניו לעכו"ם שקלקולא דוחה דוחקא דצבורא כיון שבפדיון הבנים ליכא דוחקא דצבורא.

ובמאמר בכינוס לתורה שבעל פה הנזכר דחה הגר"ע יוסף שליט"א את דברי שו"ת כנסת יחזקאל מדברי המאירי בגיטין שפסק כטעם דלא ליגרבו ולייתו ואף על פי כן הביא שבמקום סכנת נפשות פודים בכל מחיר, אלמא שגם לפי הטעם דלא ליגרבו ולייתו שייכים דברי התוספות שפודים במקום סכנת נפשות. ולע"ד אין זו דחיה ודברי המאירי לא קרבו לדברי התוספות כאשר אבאר.

ישנם שני מיני דרכים שהתירו בהן לפדות שבויים ביתר על כדי דמיהם. הא' הוא כשאין שייד בפדיון טעם התקנה, וכמו שפרש"י שלפי טעם דוחקא דצבורא מותר לקרובים לפדות קרוביהם בכל מחיר כיון שאינם מפילים אותם על הצבור כמו שמוכח ממעשה של לוי בן דרגא בגמרא עיי"ש, וכן התוספות בדף מ"ה כתבו שבשעת חורבן הבית לא שייד דלא ליגרבו ולייתו טפי כיון שכולם יצאו לגלות. וצריך לאמר שמעיקרא לא תקנו חכמים במקום שלא שייד הטעם שאם לא כן גם אם בטל הטעם לא בטלה התקנה ולא פלוג.

והב' הוא כששפיר שייד טעם התקנה ואף על פי כן לא תקנו איסור באותו ענין, וכמו שכתבו התוספות בדף מ"ה שעל עצמו לא תקנו חכמים שלא יוציא כל כספו בפדיונו, אף על פי ששייד בזה דלא לייתו וליגרבו שאם יהיו ישראל עשירים משאר אומות ימסרו האויבים נפשם לשבות יהודים שכל אחד יפדה את עצמו בממון יותר משאר עממין. ונראה שלא תקנו בזה כיון שעור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו ולכן הוי גזרה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה שלא לפדות כל אחד את עצמו בכל ממון, מה שאין כן פדיון קרובים יכלו רוב הצבור לעמוד בזה אף על פי שנכשל לוי בן דרגא לדברי אביי. וכן בפדיון אשתו דעת התוספות ורוב ראשונים שאשתו כגופו ולא תקנו בה, אף על פי שהאויבים ימסרו נפשם לשבות נשים כדי שבעליהן יפדו אותן בממון הרבה כמו שהקשו האחרונים, ועיין במאירי שיש חולקים בין בפדיון עצמו בין באשתו. וכן בפדיון תלמיד חכם דעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ש והר"ן והריטב"א שלא תקנו בו איסור פדיון ביתר על כדי דמיו גם אם שייד בו טעם התקנה, עיין היטב בדבריהם. והו' שכתב הרשב"א דלא אמר בתלמיד חכם שאין פודין אותו אלא בדמיו דתלמיד חכם שמת אין לו תמורה והלכך פודין אותו

עד עשרה בדמיו עכ"ל שמעיקרא לא אמרו בו איסור פדיון, והרא"ש כתב שעל עצמו לא תקון רבנן שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו וכן תלמיד חכם שנשבה בהא לא תקון וכו' עכ"ל שהשווה פדיון עצמו ופדיון תלמיד חכם שבשניהם לא תקנו מעיקרא, והר"ן כתב דלא חיישינן בפדיונו לאגרוי כלל עכ"ל ולא כתב שלא שייך אגרוי, וברמב"ן כתב מסתברא תלמיד חכם פודין אותו בכל ממון שבעולם וליכא משום דוחקא לא משום איגרוי שאם אמרו ישראל ממון אומתו משונאיהם הרבה יש לנו כיוצא בהם ות"ח אין לנו כיוצא בו וקודם לפדות המלך כדאיתא במסכת הוריות הלכך אין להחמיר כסף וזהב עליו וכו' עכ"ל, פרוש לע"ד שאף על פי שאם נפדה תלמיד חכם בממון הרבה יאמרו הגויים שיש יותר ממון לישראל מלשאר עמים ויבואו לשבות עוד מכל מקום בשאר יהודים שיש לנו כיוצא בהם תקנו שלא לפדות בממון הרבה אבל בתלמיד חכם שאין כיוצא בו אין להחמיר כסף וזהב לפדותו. ושלם כשו"ת הרדב"ז חלק א' סימן תצ"ח ושו"ת כנסת יחזקאל שם שכתבו שכיון שפודים רק את התלמיד חכם בממון הרבה אין בו משום דלא ליגרבו ולייתו כיון שלא יעלו האויבים בדעתם שיוכלו למצוא עוד תלמיד חכם ייע"ש, שמלבד שהסברה קלושה ומעשה מהר"ם רוטנברג יוכיח עיין בים של שלמה במסכת גיטין פרק ד' אות ס"ו, לא תלו הראשונים הטעם בזה אלא בחשיבותו של התלמיד חכם. וכן כתב בשו"ת חכם צבי סימן ע' דמשום תקון העולם דהיינו דלא ליגרבו ולייתו לגבי ת"ח לא חשו חכמים לתיקון האחרים יותר מתקון הת"ח עכ"ל. ובסמ"ג מצות עשה קס"ב כתב שפודים אדם חשוב וכוונתו לתלמיד חכם חשוב שעניני עירו תלויים בו עיין במסכת בבא בתרא דף ט' עמוד ב'. ובמאירי כתב שתלמיד חכם ליכא משום איגרוי שתורתו משמרתו אף על פי שגרם החטא ונכשל עכשיו עכ"ל, ונראה שבא להסביר שנהי שלא חוששים לתקון העולם אלא פודים התלמיד חכם, מכל מקום נחוש לתלמידי חכמים אחרים שלא יבואו האויבים לשבותם ולזה תרץ שתלמיד חכם תורתו משמרתו.

ומכאן לדברי המאירי שכתב או שמא כל שיש חשש מיתה אין לדבר קצבא עכ"ל שכוונתו שלא תקנו בזה איסור פדיון ביתר על כדי דמיו גם אם שייך הטעם דלא ליגרבו ולייתו. ואינו ענין לתוספות שכתבו התרוץ של קטלא מפני שסוברים הטעם של דוחקא דצבורא כמו שפרש בשו"ת כנסת יחזקאל, והראיה, שלכן הביאו התוספות ראיה מהמוכר עצמו ללודאי כיון שמוכח משם שאין חוששים לדוחקא דצבורא במקום סכנת פגשות וכו' שכתבתי, אבל המאירי שפסק כטעם דלא ליגרבו ולייתו השמיט ראיה זו כיון שאין להוכיח מידי מהמוכר עצמו כיון שנשבה לרצונו. וכן התוספות כתבו שבמקום סכנת פגשות ודאי פודים ואילו המאירי כתב בלשון שמא כיון שאין לו ראיה מן הגמרא לפי שיטתו. גם כלל דברי המאירי אינם בנויים

על התוספות שהוא כתב התרוץ של שעת חורבן ושל קטלא בחדא מחתא והתרוץ של תלמיד חכם בשם יש אומרים, ואין זה כצורת התוספות עיי"ש.

ועיין ברבנו ירוחם בספר המישרים נתיב ל"ב חלק ג' שכתב ועכשיו נהגו לפדות תלמידי חכמים יותר מקצבתן ומכדי דמיהם סבירא להו משום דוחקא דצבורא עכ"ל שפוסק כטעם דוחקא דצבורא וכדעת מקצת אחרונים הים של שלמה במסכת גיטין שם והב"ח ביורה דעה סימן רנ"ב. ובספר חסידים ציין לנחמיה פרק ה' פסוק ח' ומשמע שסובר כטעם דוחקא דצבורא כמו שכתב במשנת אברהם על ספר חסידים סימן תתתקמ"ח. ובשו"ת הרי"ף דפוס בולגריי סימן ל"א בענין קהל שהתנו בחרם שלא יפדו שבויים עד זמן קצוב כתב שאין חרם זה ותנאי זה דבר שיש בו ממש שאין נשבעין לבטל את המצוה וכו' אבל רשאים להתנות שלא לפדותן יותר על כדי דמיהן כדתנן אין פודין עיי"ש ומשמע שפוסק כטעם דוחקא דצבורא ולכן הקהל תקנו שגם קרובים לא יפדו. ועיין בר"ן שעל הרי"ף שסיים ועוד דכיון שהגמרא פשט לה מהוא דלוי בן דרגא לא שבקינן פשטא דתלמודא משום ספקא דאביי דאמר מאן לימא לן עכ"ל, והאם גם דעת הר"ן כטעם דוחקא דצבורא וחזר בו בדברים אלה מדבריו הראשונים תלוי במחלוקת האחרונים עיין בבית יוסף ובב"ח ביורה דעה שם ובים שלמה הנזכר ובשו"ת פרח מטה אהרן חלק ב' סימן ח' ובאריכות בספר ראשון לציון לרבו של החיד"א ובחידושים על יורה דעה שם ובשו"ת חיים שאל חלק א' סימן ל"ה, והחיד"א לא ראה דברי רבו, ובחידושי יד דוד לגיטין שם, ועיין במסכת מועד קטן דף י"ח עמוד ב'. ולפי מה שכתב רבנו ירוחם שפודים תלמיד חכם יתר על כדי דמיו לפי טעם דוחקא דצבורא וכן משמע בספר חסידים עיי"ש יש לאמר ששגי התרוצים שבתוספות בדף ג"ח הם לפי טעם דוחקא דצבורא, משום קטלא ומשום שהיה תלמיד חכם. ומתורץ למה התוספות בדף מ"ה תרצו משום תלמיד חכם ומשום שהיה בזמן החורבן שלא שייך דלא ליגרבו ולייתו כיון שכולם נגלו וגשבו ולא הזכירו טעם של קטלא ואילו בדף ג"ח הזכירו קטלא ולא הזכירו שעת חורבן, כי בדף מ"ה כתבו לפי טעם דלא ליגרבו ולייתו כציון התוספות שם מה שאיגו לטעם דוחקא דצבורא שאדרבא בשעת חורבן יש דוחקא דצבורא יותר, ובדף ג"ח כתבו לפי טעם דוחקא דצבורא ולכן לא הזכירו שעת חורבן אלא כתבו טעם של קטלא מה שאיגו לפי הטעם דלא ליגרבו ולייתו גם במקום סכנה גיחוש שיבואו גויים לשבות יותר ויאיימו להרוג כדי להוציא דמים יותר כמו שכתב בשו"ת כנסת יחזקאל. ותלמיד חכם פודים בין לטעם דוחקא דצבורא בין לטעם דלא ליגרבו ולייתו כמו שכתב הרמב"ן, ודלא כמשמעות רבנו ירוחם בזה, ולכן כתבו התוספות תרוץ זה בשני המקומות. וברא"ש הביא רק התרוץ של תלמיד חכם והשמיט הא של שעת חורבן ושל קטלא, ויש לאמר עוד משום שלא הכריע בין דוחקא דצבורא לבין דלא

ליגרבו ולייתו עיי"ש ולכן הביא רק טעם של תלמיד חכם ששייך בשניהם. ובפסקי התוספות הביאו דברי התוספות מדף נ"ח ולא מדף מ"ה, שהפסקי תוספות סוברים כטעם דוחקא דצבורא, ולא נודע איזה ראשון חיבר פסקי התוספות עיין בספר שם הגדולים ובספר שרי האלף.

ומעתה לדעות שאר ראשונים. הרמב"ן הביא יש אומרים שהיכא דאיכא חששא דמיתה פודין בכל ממון וכתב שלא מסתבר דכל שבי כולה איתנהו ביה עכ"ל, פרוש כיון שבשבי יש חשש מיתה כמו שלמדו במסכת בבא בתרא דף ח' עמוד ב' מפסוק בירמיה ופרש"י שם שהשבי הוא ביד העכומ"ז לעשות בו כל חפצו אם למות אם לחרב אם לרעב עכ"ל, אם כן כשתקנו חכמים בסתם שאין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהם כווננו גם לשבוי כזה שהוא בסכנת גפשות. ועוד הביא הרמב"ן סברה שכמו שלא חששו לעריות באשה שנשבית כך לא חששו לקטלא עיי"ש.

וכן משמע במסכת הוריות דף י"ג עמוד א' בענין קדימה בפדיון שתנו רבנן חכם קודם למלך ישראל חכם שמת אין לו כיוצא בו מלך שמת כל ישראל ראויים למלכות עכ"ל, ולמה הזכירו מיתה אלא משמע שחששו שאם לא יקדימו לפדותו שמא ימות ביני ביני. וממנו נלמד גם למי שאינו תלמיד חכם ששייך בו החשש שמא ימות אם לא יפדוהו, וכל שכן בתקנת חכמים שאין פודים כלל ביתר מכדי דמיהם ולא רק שאין מקדימים לפדות. וכן הרשב"א הביא הלשון שתלמיד חכם שמת אין לנו תמורתו עכ"ל לגבי היתר לפדותו ביתר על כדי דמיו, ומשמע שבשאר אדם גם אם מתים יש לנו תמורתם ולכן לא התירו לפדותם. ושלא כהמאירי שכתב שהמשנה בגיטין עוסקת בשבי שעיקרו לממון שאין בו חשש מיתה עכ"ל, שמלבד שדחוק לחלק כן הלא המאירי בעצמו הביא התרוץ שבשעת חורבן הבית ליכא למיחש דליגרו בהו טפי שהרי כולם גלו ונשבו, ושם בודאי יש חשש סכנה שעיקר הפסוק בירמיה עוסק בשעת חורבן ואם כן לפי תרוץ זה אלמלא שלא שייך הטעם דלא ליגרבו ולייתו היה אסור לפדות ביתר על כדי דמיהם אף על פי שיש שם סכנת גפשות, ולדוגמה בשעת חורבן חלקי שלא כולם גלו ונשבו. אלא בודאי סתם שבויים שבגמרא יש בהם חשש מיתה, ואינו דומה למוכר עצמו לעכו"ם שמן הסתם אינו מוכר את עצמו למקום סכנה. ועיין בברכי יוסף ביורה דעה סימן רנ"ב אות ד' מה שכתב על הש"ך, ועוד יש לאמר לפי מה שהרמב"ם ורוב ראשונים השמיטו שם הדין של קדימת פדיון אמו כמו שכתב בספר ראשון לציון שם סעיף י', שהם מפרשים את הגמרא כמו שמפורש בירושלמי שהוא קודם לאמו ומלשון השלחן ערוך אין הכרע כיון שהעתיק לשון הברייתא ושוב אין הכרח לדברי הש"ך ואכ"מ.

גם דעת הרמב"ם היא שאין פודים ביתר על כדי דמיהם גם במקום סכנה, שכתב בהלכות מתנות עניים פרק ח' הלכה י' שהשבוי עומד בסכנת גפשות והמעלים

עיניו מפדיונו הרי זה עובר וכו' ועל לא תעמוד על דם רעך וכו' והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו עכ"ל, ובהלכה י"ב כתב בסתם אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תקון העולם שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם עכ"ל ומוסבת על כל הקודם לה.

והנה בשדי חמד בשו"ת דברי חכמים שם כתב להציל את התוספות מקושית הרמב"ן ששבי כולו איתנהו בן, שלא נעלמו מהתוספות דברי הגמרא אלו אלא שזה נאמר בחזקת סכנה אבל בסכנה ברורה פודים ביתר על כדי דמיהם. ולפי זה גם התוספות מודים שבחשש סכנה אין פודים ביתר על כדי דמיהם, ובאמת מתדייק כן לשון התוספות בדף ג"ח שכתבו כי איכא סכנת נפשות פודין שבוין ביתר על כדי דמיהן עכ"ל ולא כתבו כי איכא חשש סכנה, והביאו ראיה מהמוכר עצמו ללודאי שהיא סכנה ודאית כמו שפרש"י שם אומת האוכלת אדם. ועולה יפה לפי מה שמובא בשם הר"י פערלא ז"ל בפרושו בספר המצוות לרב סעדיה גאון מצות עשה כ"ח שהתוספות סוברים שבספק סכנת נפשות אינו עובר על לא תעמד על דם רעך, ואין הספר בידי. ומתדייק גם בלשון הרמב"ן שהביא יש אומרים דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין בכל ממון, שעל זה נחלק שאין פודים ביתר על כדי דמיהם בחשש סכנה בלבד אבל בסכנה ברורה אפשר שיודה וכן כתב בשו"ת ידי דוד סימן נ"ו, אלא שלע"ד אינו מסתבר לפרש כן בדעת הרמב"ן שאם כן היה צריך לפרש וגם ממה שדימה אונס באשה לקטלא באיש אינו נשמע כן.

גם דעת הרמב"ם אינה כן, שמלבד שכתב שבסתם שבו עובר על לא תעמד על דם רעך ואם כן איזה שנוי יהיה בין ספק לודאי סכנה, הלא כתב שהמעלים עיניו עובר גם על הפסוק ממשלי פרק כ"ד והצל לקוחים למות וסיום אותו הפסוק הוא ומטים להרג אם תחשוך ועיין בפסוק שלאחריו ובמצודת דוד, ולשון התרגום הוא ומתדברין לקטלא חסוך ועיין בתרגום ליחזקאל פרק ל"ג פסוק ז'. מבואר שגם בסכנת נפשות ברורה כשבויים אלה הלקוחים לקטלא חלה תקנת חכמים שלא לפדות ביתר על כדי דמיהם לדעת הרמב"ם. וכן בשו"ת מהר"י וייל סימן קמ"ט מוכח שאינו סובר החילוק בין חזקת סכנה לודאי סכנה שלכן דימה סכנת שבוים לרואה את חברו טובע וכו' עיי"ש.

ושאר ראשונים לא הביאו דברי התוספות ולא חלקו בין כשאין סכנת נפשות לחשש סכנה ולודאי סכנה ומשמע שבכל ענין אין פודים את השבויים ביתר על כדי דמיהם וכן כתבו כמה אחרונים. ובשדי חמד הביא משו"ת בית דוד סימן ק"כ שהראשונים סמכו על מה שבמוכר עצמו לעכו"ם פודים אותו במקום סכנה אפילו אחרי כמה פעמים, והוא הדין שפודים שבוים ביתר על כדי דמיהם במקום סכנה. ואינו נכון לע"ד, חדא שאי אפשר לאמר כן בדעת הסמ"ג והסמ"ק שכתבו שאין

פודים את השבויים ביתר על כדי דמיהם והשמיטו הא של המוכר עצמו לעכו"ם לגמרי עיין בסמ"ג מצות עשה קס"ב וסמ"ק מצוה רמ"ח, והציון לסמ"ג שבעין משפט הוא אגב גררא, ונראה שלא כתבו דין זה כיון שאינו שכיח והסמ"ג לא בא לכתוב כל חילוקי המצוות כי אם יסודן כמו שכתב בהקדמה. ואם תאמר שלכן השמיטוהו כיון שהעתיקו לשון הרמב"ם שהמעלים עיניו מפדיון שבויים עובר גם על הצל לקוחים למות וממילא גם דעת הסמ"ג והסמ"ק היא שגם במקום קטלא אין פודים אבל לשאר ראשונים אין ראיה, אדרבה יותר יש לפרש סתימת שאר ראשונים כדעת הרמב"ם והסמ"ג והסמ"ק ולא לעשות מחלוקת ביניהם וכן הטור והשלחן ערוך העתיקו לשון הרמב"ם. ובעיקר הענין, בהמוכר עצמו אין החשש דלא ליגרבו ולייתו כיון שנשבה לרצונו ולכן אין ללמוד ממנו לפדיון שבויים ששם טעם התקנה הוא דלא ליגרבו ולייתו כמו שפסקו רוב הראשונים, שאף אם יהרגו השבאים את השבויים ניוחש שלא יבואו לשבות יותר אם נפדה אותם ביתר על כדי דמיהם כמו שכתב בשו"ת כנסת יחזקאל. ובספר בית הלל הרגיש בזה ותרוצו אינו מובן עיי"ש, ובמאמר הנזכר בכינוס לתורה שבעל פה תרץ דבריו וגם התרוץ שלו אינו מובן לע"ד עיי"ש שיכול להסביר בכך למה ראשונים יכתבו שיש חילוק בין כי איכא סכנת נפשות לבין כי ליכא סכנת נפשות אבל לא להסביר מגין לנו לפרש כן בדברי הראשונים במקום שהם סתמו דבריהם. תבנא לדינא, משמעות רוב ראשונים היא שאין חילוק בין סכנת נפשות או לא ודעת הרמב"ן והרמב"ם והסמ"ג בודאי כן ומהתוספות בדף ג"ח ופסקי התוספות אין ראיה כי הולכים לשיטתייהו לפי טעם דוחקא דצבורא ורק המאירי פוסק שבמקום חששא דמיתה פודים למרות שהטעם דלא ליגרבו ולייתו קיים. ועוד עיין מה שאכתוב אי"ה בשאלה השניה בענין ספק תקנת חכמים.

ויש לדקדק גם ברשימת האחרונים שהביא בשדי חמד שכתב עליהם שהם רובא דרובא הסוברים ששפיר פודים בכל ממון במקום סכנת נפשות. הים של שלמה במסכת גיטין שם פסק כן לפי שיטתו שהטעם הוא משום דוחקא דצבורא כמו שכתב והאידינא אנשי גומלי חסדים בארץ תוגרמא והסמוכים להם פודים שבויים יותר ויותר מכדי דמיהם והיינו דמוותרים על דוחקיהו דצבורא שלהם וכו' עכ"ל עיי"ש שמפרש כן בגמרא ובר"ן, ואינו ראיה לפי מה שאנחנו פוסקים שהטעם הוא משום דלא ליגרבו ולייתו כמו שכתבו רב האי גאון בספר המקח והממכר שער ס' והרמב"ם והאשכל והראב"ן והסמ"ג והרמב"ן והרשב"א בשם הירושלמי והנימוקי יוסף והאגודה ועוד ראשונים והטור ושולחן ערוך סימן רנ"ב. ועיין בספר יפה ללב חלק ג' דף ע"ו אות ג' שהעיר כן על הים של שלמה, ועיין בשו"ת פרח מטה אהרן חלק ב' סימן ח' שכתב שגם דעת הרמ"ה והרא"ש בכתובות היא משום דלא ליגרבו ולייתו ורק באשתו חלקו כיון שאשתו כגופו ולא בשאר שבויים, ושאף על גב שהרא"ש בגיטין לא כתב כן

בנו בעל הטורים פסק כטעם דלא ליגרבו ולייתו והוא בדיק במילי דאבוה טפי מינן וכו' או שסבר כדעת הר"ן.

ובשו"ת מהר"י ברוגא סימן רל"ו לא ראה דברי הרמב"ן, שהטוען שם בקש שלא לחייבו לפדות אשתו ביותר על כדי דמיה כיון שפדיון אשתו בממון הרבה הוא פלוגתא דרבוותא ולא מפקינן ממונא, והשיב לו שהתוספות כתבו להדיא בפרק הנוזקין היכא דאיכא סכנת נפשות פודים אפילו יותר מכדי דמיהן והכא איכא סכנת נפשות עכ"ל. ואם ראה דברי הרמב"ן הלא גם בפדיון במקום סכנה יש מחלוקת ראשונים ולא מוציאים ממון.

ובספר לב מבין על הרמב"ם בהלכות מתנות עניים שם הביא דברי התוספות, אבל לע"ד משם ראייה לסתור כי משמע שגם הוא סובר שאין פודים שבויים ביתר על כדי דמיהם אפילו במקום סכנה. שהרי הביא דברי התוספות על הלכה י"ג ברמב"ם בדין של המוכר עצמו לעכו"ם, ולמה לא הביא דבריהם למעלה בהלכה י"ב בדין אין פודין את השבויין ביתר על כדי דמיהם, אלא דעתו היא שכמו שפודים את המוכר עצמו אפילו כמה פעמים כך פודים אותו ביתר על כדי דמיו במקום סכנה אבל אינו ענין לפדיון שבויים שיש בהם החשש דלא ליגרבו ולייתו שפסק הרמב"ם כטעם זה. ואפשר שגם דעת ספר יפה ללב בדף ע"ח שם אות י"א היא כן שגם הוא הביא דברי התוספות על דין המוכר עצמו לעכו"ם ולא לעיל מיניה בדין אין פודים את השבויים. ואף על פי שדבריו אינם נשמעים כן, ראייה לפרש כן בדברי ספר יפה ללב כי ברשימת המסכימים לדעת התוספות הביא גם משו"ת כנסת יחזקאל סימן ל"ח ושוב בסוף דבריו כתב לעיין בשו"ת כנסת יחזקאל, וקשה הלא אין לשו"ת כנסת יחזקאל ישיבה אחת עם התוספות שדחה התרוץ הראשון בשני ידים וכן הקשה בשדי חמד, אלא כוונת היפה ללב היא שבמקום שאין לחוש לדלא ליגרבו ולייתו כמו במוכר עצמו לעכו"ם או באתרא שאינם רגילים לתפוש שבויים אזי יש לפדות שבויים בכל מחיר במקום סכנת נפשות שחילוק זה מפורש בשו"ת כנסת יחזקאל בסופו עיי"ש. וכן בשו"ת פרח מטה אהרן חילק בין הנתפש על עסקי נפשות אלא שהשוחד יעזור עיני השבאים ויציל את הנתפש, לבין הנתפש על עסקי ממון שאז אף על פי שהשבאים מעניין את השבויים ביסורין קשים ורעים ומאיימים להרוג אותם במיתות משונות וכו' מכל מקום נקרא על עסקי ממון כיון שלשם סחיטת ממון עושים כן עיי"ש, ולע"ד הוא החילוק הזה, שבנתפש על עסקי נפשות פודים בכל מחיר, שכיון שלא תפשו במטרה להוציא ממון לכן אין בו משום דלא ליגרבו ולייתו וזהו שכתב שם לפרש את שו"ת מהר"י וייל דלא אמר הרב אלא בג"ד דלקוחים למות עכ"ל עיי"ש, מה שאין כן בנתפש על עסקי ממון גם אם מבקשים להורגו אין פודים את השבויים ביתר על כדי דמיהם.



ולכן כאן שהחוטפים תפשו בני ערובה במטרה לשחרר מחבלים כלואים או להוציא ממון ויש לחוש לדלא ליגרבו ולייתו, העיקר גם בדברי האחרונים הוא כשו"ת מהר"ם לובלין פרח מטה אהרן וכנסת יחזקאל ויד אליהו סימן מ"ג ומשמעות בית יעקב סימן קט"ו וספר בן אברהם ופרוש שערי דעה על יורה דעה ואחרים שכתבו שאין פודים את השבויים ביתר על כדי דמיהם גם במקום סכנה. ואולם אף על פי ששורת הדין נראית כן בין בראשונים בין באחרונים, כיון שרבים ושלמים נחלקו בזה לא מלאני לבי לאסור להציל נפשות ויבואו גדולים ויורו בזה, אבל פשוט שהממשלה רשאית לאמר קים לן שאסור לפדות בני ערובה ביתר על כדי דמיהם גם בסכנת נפשות.

## ב

בשאלה השניה האם שחרור מחבלים כלואים נקרא ביתר על כדי דמיהם של בני הערובה, עיין בסימן רנ"ב בפתחי תשובה סעיף קטן ה' דעות האחרונים. ובזמן הפעולה הצבאית בארץ אוגנדה לא מיבעיא לדעת שו"ת מהר"ם לובלין סימן ט"ז ששמים דמי השבויים לפי עבד הנמכר בשוק שלפי זה בטל ענין כדי דמיהם היום לגמרי, אלא גם לדעת שו"ת הרדב"ז חלק א' סימן מ' ששמים לפי מה שנפדים שבויי עכו"ם, כיון שבמדינות אירופא ויפן באותן שנים כשמחבלים תפסו שבויים הממשלות שמעו להם ושחררו מחבלים כלואים לכן לא נקרא זה יתר על כדי דמיהם כיון שנהגו כן אף על פי שלא היה ניחא לן שתעשינה כן. ולא תקנו חכמים לפדות בפחות משאר עמים אלא שלא לפדות ביותר מהם ולכן אין כאן תקנת חז"ל.

ומאז נשתנתה המציאות ואין הממשלות משחררות מחבלים כלואים כדי להציל בני ערובה, ושוב אסור לשחרר מחבלים כלואים להציל שבויים שהוא ביתר על כדי דמיהם לשיטת הרדב"ז. ולע"ד אין כאן מחלוקת וגם שו"ת מהר"ם לובלין מודה בפרוש כדי דמיהם לחומרא, ולא בא אלא להוציא שאין פודים לפי עושרו של השבוי כמו שהקדים דבריו וכתב בכדי דמיהם אינו ר"ל לפי עושרו של בעל כמו שאפרש בסמוך עכ"ל וכן כתב ק"ו בשאר שבויים אינו לפי עושרו עכ"ל. וכן יש לפרש כוונת רש"י במסכת כתובות דף נ"ב עמוד ב', ועוד ראשונים שכתבו ששמים לפי עבד הנמכר בשוק, שהרי כתב הריטב"א שם ששמים אותם יותר מכדי דמיהם כעבד הנמכר בשוק ואין שמים את האדם לפי עושרו בדמיהם אמרו כלומר דמי גופם עכ"ל ותלה השומה כעבד בהיפוכו שהוא כפי עושרו ומשמע שלא בא זה אלא להוציא מידי זה, אטו כעבד הנמכר בשוק נאמר במשנה אלא נאמר כדי דמיהם, ופרש הריטב"א דמי גופם וגם פרוש הרדב"ז הוא בכלל זה. ומוכח כן בדעת מהר"ם לובלין שכתב ויש להביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות אישות וז"ל אין מחייבין את

הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה אלא כמה שהיא שוה כשאר השבויות עכ"ל התשובה, וקשה שהיא ראייה לסתור שלדבריו היה לרמב"ם לכתוב כשאר השפחות אבל הרמב"ם כתב כשאר השבויות והיכן מצא מהר"ם לובלין בלשון זה רמז לעבד הנמכר בשוק, וכן קשה על המגיד משנה שם שכתב ופי' דמיה הוא ששמן אותה כשפחה הנמכרת בשוק ולא לפי עושר הבעל וכן כתב הרב ז"ל וכו' עכ"ל והיכן מצא כן בדברי הרמב"ם. אלא על כרחך לא באו המגיד משנה ושו"ת מהר"ם לובלין אלא להוכיח שאין פודים לפי עושרו של הבעל ולכן כתבו כפי עבד הנמכר בשוק שכן היה מחיר השבויים בימיהם ולכן פשיטא להם לפרש כן במה שכתב הרמב"ם כשאר השבויות, אבל לעולם הולכים לפי דמיהם של שבויים והכל לפי הזמן והענין כמו שסיים שם בשו"ת מהר"ם לובלין. ולכן כאן שבתחילה פדו בני ערובה על ידי שחרור מחבלים כלואים ואחר כך הפסיקו לעשות כן לכולי עלמא נקרא יתר על כדי דמיהם וזה ברור, ודוחק לחלק בין פדיון בכסף לבין פדיון בדבר אחר.

וגם אילו היה בזה מחלוקת האחרונים לע"ד יש לפסוק כרדב"ן, ולא אומרים בזה ספק דרבנן להקל כיון שהוא ספק בתקנת חז"ל באיזה ענין תקנו. כן כתב בהגהת המרדכי מובאה במסכת יבמות בפרק החולץ בשלטי גבורים אות ד' בשם הר"ש מדרוש עיי"ש, וכן דעת הר"ן במסכת גיטין דף מ"ה בבאור מה שלפי הנראה פסק הר"ף לפי הטעם דלא ליגרבו ולייתו וכן פסק הרמב"ם אף על פי שהוא בעיא דלא איפשטא בגמרא, שהרמב"ן והרשב"א ואחרים פרשו שאף על פי שלא איפשטא במסכת גיטין אבל איפשטא במסכת כתובות דף נ"ב עמוד א', אבל הר"ן פרש שגם משם לא איפשטא וכתב שנראה דעת הראשונים ז"ל שכיון דלא מיפשטא ואיכא למיחש לתקלה אין פודין דשב ואל תעשה שאני עכ"ל. ומאי הוי שיש לחוש לתקלה, כיון שהוא ספק דרבנן שמא הטעם הוא משום דוחקא דצבורא ואז מותר לפדות מכספי עצמו בכל מחיר והמעלים עיניו מפדיון שבויים עובר על מצוות עשה ולא תעשה כמו שמגה הרמב"ם, אלא כיון שהספק הוא באיזה ענין תקנו לא אומרים בו להקל לדעת הר"ן. וכן דעת תוספות רי"ד בגיטין שכתב שטעם התקנה הוא כדי דלא יתנו לבם לתופשם וגם מפני טורח הצבור עכ"ל שפסק כשני הטעמים לחומרא. ועיין בתורת השלמים במחודשים לקונטרס הספקות סעיף קטן ח'. ואולם אין דעת הר"ן שספק בפרוש תקנת חכמים לחומרא אלא במה שתקנו בשב ואל תעשה כמו שכתב דשב ואל תעשה שאני עכ"ל, אבל לא במה שתקנו בקום ועשה, כמו שמוכח במסכת פסחים דף ק"ח עמוד א' שהסתפקו בגמרא האם מצות הסבה היא בכוסות ראשונות או אחרונות ואמרו השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעי הסבה עכ"ל ואפילו בדיעבד צריך לחזור להסב אף על פי שהוא ספק תקנת חכמים כמו שנפסק באורח חיים סימן תע"ב סעיף ז', וכתב הר"ן שעל כרחך בעי למיעבד הסבה

בכולהו דאי ניזל לקולא אמאי ניקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסבה לגמרי עכ"ל, ולא כתב שמשום שהספק הוא במה שתקנו חכמים אזלינן לחומרא כמו שכתב בזה ההג"ה במרדכי הנזכר.

ויש לדייק במה שכתב הר"ן ששב ואל תעשה שאני, ובספר ראשון לציון פרש שהוא על דרך שאמרו במסכת זבחים ובמסכת עירובין דף ק' עמוד א' בנתערב דם הטעון מתן ד' עם דם הטעון מתן א' שאם יתן ארבע פעמים על המזבח יעבור על בל תוסיף ואם יתן פעם אחת יעבור על בל תגרע, ואמר רבי יהושע שב ואל תעשה עדיף לעבור בבל תגרע. ואינו דומה לע"ד, ששם בהכרח עובר על דברי תורה בין במעשה בין באי מעשה ולכן שב ואל תעשה עדיף, אבל בפדיון שבויים אם הטעם הוא משום דוחקא דצבורא אינו עובר על התקנה כלל אם פודה קרובים בכל מחיר ולמה ישב ואל יעשה לבטל חיוב תורה של הצלה. ועוד שהלשון שם הוא שב ואל תעשה עדיף אבל הר"ן כתב שב ואל תעשה שאני והוא לשון הגמרא במסכת ברכות דף כ' עמוד א' ועוד מקומות ומיירי בכח חכמים לעקור דבר מן התורה. אלא כוונת הר"ן היא שבמה שתקנו חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה אזלינן בספקו לחומרא, והטעם נראה שכיון שתקנו לעקור דבר מן התורה עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה.

ועוד יש לדייק במה שכתב הר"ן כיון דלא מיפשטא ואיכא למיחש לתקלה אין פודין עכ"ל. והנה עיקר תקנות חכמים לעקור דבר מן התורה הן כדי למנוע תקלה, ולפי זה גם בזה כוונת הר"ן היא שכיון שתקנו למנוע תקלה בשב ואל תעשה ספקו לחומרא. והלשון דחוק קצת שהיה לו לאמר כיון דלא מיפשטא וחששו לתקלה אין פודין דשב ואל תעשה שאני, אבל הר"ן כתב ואיכא למיחש לתקלה ומשמע שקאי על ההכרעה האם טעם התקנה הוא משום דוחקא דצבורא או משום דלא ליגרבו ולייתו ולא על גדר התקנה מעיקרה. וכן הבין בשדי חמד בשו"ת דברי חכמים שם שבמקום שיש לחוש לתקלה הולכים לחומרא לדעת הר"ן.

אבל הנה עוד יש לחלק בין הסבה בפסח לבין פדיון שבויים, שבהסבה על כרחך תקנו אותה חכמים או בכוסות ראשונות בלבד או באחרונות בלבד כמו שפרש רב נחמן בגמרא ולכן בזה חולק הר"ן על הר"ש מדרוש וסובר שספקו להקל אילולא הטעם שהיתה מיעקרת תקנת חכמים לגמרי. ועיין במשנה למלך בהלכות מגילה פרק א' הלכה י"א ויש לדקדק במקצת דבריו ובמה שמביא דוגמה לסתור משו"ת מבי"ט עיי"ש ואכ"מ. מה שאין כן בפדיון שבויים תקנו חכמים בסתם שהוא מפני תקון העולם ומשמע גם דוחקא דצבורא וגם דלא ליגרבו ולייתו, ונהי שאם היינו יכולים להכריע שהוא מטעם אחד מהם היינו עושים כן אבל כיון דלא איפשטא יש לאמר שבכל ענין תקנו. וזהו שכתב הר"ן כיון דלא מיפשטא ואיכא למיחש לתקלה וכו'.

עכ"ל כלומר שכיון שתקנו בסתם לכן כיון שיש לחוש לתקלה בדלא ליגרבו ולייתו הוא בכלל במה שתקנו משום תקון העולם. וכן דעת תוספות רי"ד במסכת כתובות שם שהביא תרוץ הגמרא מלוי בן דרגא ודחיית אביי וכתב הלכך מפני תקון העולם הוא דלא יהיו השבאים מעלין את השבויים לדמים יקרים עכ"ל, וקשה איך פשט כן מדחיית אביי ועוד קשה שסותר לדבריו במסכת גיטין שטעם התקנה הוא גם משום דוחקא דצבורא וגם משום דלא ליגרבו ולייתו, אלא כוונתו שכיון דלא איפשטא לכן גם דלא ליגרבו ולייתו הוא בכלל התקנה. ועיין בלחם משנה בהלכות גזלה פרק ד' הלכה ז' ובחושן משפט סימן י"ח בפתחי תשובה סעיף קטן ח'.

נמצא ג' טעמים בדעת הר"ן להחמיר בספק תקנת חכמים שלא לפדות את השבויים ביתר על כדי דמיהם, הא' שכיון שתקנו לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה אזלינן לחומרא, הב' שבמקום שיש לחוש לתקלה שב ואל תעשה עדיף שהוא טעם השדי חמד, והג' שכיון שתקנו בסתם יש לבו לאמר שהכל בכלל, מלבד דעת ההג"ה במרדכי שבכל ספק בפרוש תקנת חכמים הולכים להחמיר. והוא הדין שיש לפסוק כהרדב"ז בפרוש כדי דמיהם בענין שחרור מחבלים כלואים שכל טעמים אלו שייכים בו. ועיין היטב בשו"ת הרדב"ז שם שנדחק הרבה להעמיד דבריו, והסיבה היא שבא להקל לפדות שבויים ביתר על כדי דמיהם יותר מכפי עבד הנמכר בשוק, אבל אם היה בא להחמיר לא היה נדחק בזה, כי גם הרדב"ז סובר שלא הולכים בזה בספקו להקל ולכן כתב כמה פעמים הנח להם לישראל ולא כתב שכיון שיש לפרש הכי ויש לפרש הכי ספקו לקולא. וכן מפורש בפרושו בהלכות מתנות עניים בהלכה י"ג שם שכתב אפילו למ"ד דלא נפשטה ספיקא הוי ושב ואל תעשה הוא עכ"ל. וכן הבית יוסף בסימן רג"ב כתב שאפי' למ"ד דבעיין לא איפשיטא כיון דספק הוא לא שבקינן ליה לפדות דשב ואל תעשה שאני עכ"ל וכדברי הר"ן.

ותמיה לי במאמר הנזכר בכינוס לתורה שבעל פה בענין פדיון במקום סכנה שכתב בפשיטות שבמקום ספק בתקנת חכמים שלא לפדות השבויים ביתר על כדי דמיהם הולכים לקולא והעמד הדין על דין תורה, ולא זכר דברי ראשונים ואחרונים אלו. והמקורות שהביא שם עוסקים בתקנות שלאחרי חתימת התלמוד ואינם ראייה לתקנות התלמוד וכל שכן לתקנות הסנהדרין, אלא שסמך על דברי המגיד משנה בהלכות גזלה פרק ד' הלכה ז' והמשנה למלך בהלכות מלוה ולוה פרק כ"א הלכה א' בד"ה ועוד יש לחקור עיי"ש. ואין משם כדי להכריע את הר"ן והג"ה במרדכי והבית יוסף והרדב"ז, ובעיקר הענין יש לחלק הרבה בין שם לכאן ובין ממון לאיסור בפרט ששם מיירי בהוצאת ממון מן המוחזק ועיין בזה בר"ן במסכת קדושין דף כ"א ובסוף ספר שמות בארץ ובקונטרס הספקות לאחיו של בעל קצות החושן כלל ד' סימן ה'.

## ג

בשאלה השלישית האם חייבים להיענות לדרישות החוטפים כדי שאלו ישחררו את בני הערובה ולא לערוך פעולה צבאית המסכנת מספר לא ידוע של בני הערובה, עיין במסכת סנהדרין דף ע"ג עמוד א' שיש מצות עשה של הצלה מוהשבותו לו ומצות לא תעשה מלא תעמוד על דם רעך, ובמהרש"א ובקומץ המנחה למצוה רל"ז ובהעמק שאלה לשאלתא ל"ח אות א' כתבו שיש גם לא תוכל להתעלם שהוא הלאו של השבת אבדה. ויש לחקור האם יש חיוב להציל על הצד היותר טוב. ואפשר שעל לא תעמוד על דם רעך אינו עובר שהרי לא עמד אלא ניסה להציל, וגם לפי שפרש"י לא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל הצדדים שלא יאבד דם רעך עכ"ל אין הכוונה אלא שאם אינו יכול להציל בעצמו אל ישב בטל אלא יציל על ידי אחרים כמו שפרש"י שעל הרי"ף, אבל במי שאינו יושב בטל ואפשר שיצליח להציל ורק היתה לו דרך אחרת להציל פשוטה יותר אין לאמר בזה שעומד על דם חברו שזה בודאי נגד משמעות הכתוב. אבל מוהשבותו לו דרשו במשנה במסכת בבא מציעא דף כ"ח עמוד ב' דבר שאין עושה ואוכל ימכר שנאמר והשבותו לו ראה היאך תשיבנו לו עכ"ל, ופרש"י שלא תאכילנו חצי דמיו שא"כ אין זו השבה עכ"ל, הרי שהקפידה תורה על תוכן ההשבה שתהיה בדרך המועילה. ואם כן נהי שאינו עובר על לא תעמוד כיון שלא עמד וכן על לא תוכל להתעלם כיון שלא התעלם, עדיין עובר על והשבותו לו כיון שלא הציל על הצד היותר טוב, שאם ימותו מבני הערובה בפעולה הצבאית אין זו השבה.

ועוד אני מסתק בלא תעמוד האם הוא שייך כשאנו רואה את חברו ואינו מכירו, וכן הסברה אטו השומע על אחד בסוף העולם שעומד בסכנה חייב לנסוע לשם או לשלוח ממונו לשם להצילו שלא לעבור על לא תעמוד. וכן הוא לשון הברייתא בסנהדרין הרואה את חברו טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטין באין עליו וכו' עכ"ל ומשמע ברואהו, או שמא ברואהו לאו דוקא, וביודע עדות על חברו או שמע עכו"ם מחשבין עליו רעה שעובר עליו בלא תעמוד על כל פנים הוא קרוב למזיק או לנזק אם לא לגיוזק ושפיר קרינן ביה לא תעמוד על דם מה שאין כן בשבויים בארץ רחוקה. ואפשר שלכן היראים הזכיר פדיון שבויים אצל וחי אחיך עמך במצוה מ"ח ולא גם במצוה מ"ג אצל לא תעמוד, שאף על פי שסתם שבויים עומדים בסכנה כבמסכת בבא בתרא דף ח', בסתם אינו רואם אלא שומע עליהם ואינו עובר על לא תעמוד. ומהרמב"ם בהלכות מתנות עניים שכתב שהמעלים עיניו מפדיון שבויים עובר גם על לא תעמוד אין ראייה שעובר גם בסתם שבויים שאינו רואם, כי הרמב"ם מנה שם גם לא ירדנו בפרך לעיניך ואינו עובר על לאו זה אלא ברואה בעיניו ממש ועיין בהלכות עבדים פרק א' הלכה ו', ואם כן הוא הדין אפשר שבלא תעמוד מיירי

בהכי. וגם אין להוכיח להפך שממה שמגה לא ירדנו בפרך לעיניך גם בשאר מצוות מיירי ברואה ממש, כי הרמב"ם לצדדים קאמר שיש שבויים שהם בכלל הרעבים והצמאים ועובר עליהם בוחי אחיך וכו' ויש שהם בסכנת נפשות ועובר עליהם בלא תעמוד וכו', והמעלים עיגיו מפדיון שבויים בכלל עובר על כל המצוות האלו ולא בכל שבוי ושבוי.

וממה שלא מנה הרמב"ם גם עשה של והשבותו לו מבואר שאינו עובר על עשה זה כלל בפדיון שבויים. והנה בשבויים בארץ רחוקה אין בהם והשבותו לו כיון שעיקר השבת אבדה נלמד מכי תראה או לא תראה ועיין במסכת בבא מציעא דף ל"ג עמוד ב' ובחושן משפט סימן רנ"ט ובב"ח, וכאן שאינו רואה כלל אינו חייב להשיב, אבל בשבויים מקרוב ולדוגמה המוחזקים בעירו למה לא יעבור על והשבותו לו, וכיון שמנה הרמב"ם שאר המצוות השייכות בפדיון שבויין היה צריך לכתבו, ומה שכתב הרמב"ם והרבה דברים כאלה עכ"ל אינו בא להוסיף עוד מצוות מן התורה אלא מנביאים וכתובים וכן כתב הכלבו בהלכות צדקה. ולע"ד דעת הרמב"ם במשנה תורה היא שמוהשבותו לו אין חיוב הוצאת ממון וממילא אינו שייך בפדיון שבויים.

ויש בזה מחלוקת ראשונים, וגם הרמב"ם חזר בו מדבריו בפרוש המשניות, כי במסכת גדרים פרק ד' הלכה ד' כתב חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל שנאמר והשבותו לו וכו' שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו עכ"ל. וכן דעת שו"ת מהר"ח אור זרוע סימן קט"ז שמוהשבותו לו יש גם חיוב לפדות שהוא הוצאת ממון עיי"ש, וכן כתבו התוספות במסכת עבודה זרה דף כ"ו עמוד ב' בד"ה אני שונה וכן פרש במהר"ם לובלין שם. ומה שקשה על שיטה זו, שהרי בסתם השבת אבדה אינו צריך להוציא ממנו ומאי שנא השבת גופו, וכן במסכת סנהדרין שם למדו מלא תעמוד על דם רעך שחייב להוציא ממון לשכור שכירים להציל אבל מוהשבותו לו לא למדו אלא להציל בגופו עיי"ש, לע"ד לפי מה שכתב במנחת חנוך מצוה רל"ז כיון שהתורה גלתה לנו מלא תעמוד שחייב להוציא ממון שוב חוזר החיוב גם על והשבותו לו. והטעם יש לאמר לפי מה שכתב בחידושי הר"ן שלא למדו בגמרא שם ממשמעות הפסוק לא תעמוד שצריך להוציא ממון אלא מיתור הפסוקים שהתורה כתבה גם והשבותו לו וגם לא תעמוד, ואם כן כמו שלא תעמוד מיותר על והשבותו לו, גם והשבותו לו מיותר על לא תעמוד ובשניהם רבתה תורה חיוב הוצאת ממון. ויש להוסיף בפרוש הגמרא אי מהתם הוה אמינא הני מילי בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, שפרש"י שעל הרי"ף להצילו בנפשו אם יכול ואם אינו יכול להציל לבדו יטרח וישכור אחרים לסייע לו עכ"ל, ולדבריו בנפשיה פרושו בעצמו בלי סיוע אחרים והחדוש הוא שצריך להסתייע באחרים. אבל הר"ן פרש שמיתורא דקרא מרבינן גופיה וממונו עכ"ל, ולדבריו בנפשיה פרושו בגופו בלי

מקור הדין שלנו נפתח בסוגית הגמרא בפרק מרובה <sup>11</sup>\*, וכך כתוב:

"עשרה דברים נאמרו בירושלים... ואין עושין בה גינות ופרדסות, חוץ מגינת וורדין שהיו מימות נביאים ראשונים". סיבת האיסור מתבררת בהמשך הסוגיא, "משום סירחא" (נ"א סירחון — עיין רש"י). מהו סירחון זה? "עשבים רעים הגדילים שם (בגינות ובפרדסות), וזורקין בחוץ; ועוד, דרך גינות לזבלן, ויש סירחון (רש"י) <sup>11</sup>\*".

למדנו אם כן, שבגלל הטירדות והמטרדים הנגרמים עקב הנטיעות, אסרו החכמים את הנטיעה בירושלים בכלל.

התוספתא בנגעים <sup>12</sup> מוסיף על הגינות והפרדסות, את הבא:

"ואינה ניטעת ונזרעת ונחרשת, ואין מקיימין בה אילנות".

הרמב"ם <sup>13</sup> מביא את הדברים בצורה זו:

"ואין נוטעים בה גינות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת, שמא תסרח. ואין מקיימין בה אילנות, חוץ מגינת וורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים". אם כן, איפוא, הרמב"ם הרכיב את האמור בשני המקורות הנ"ל למקשה אחת. דין הזריעה והנטיעה מנומק בטעם "הסירחון", הוא הטעם המוצע בסוגיית ב"ק. הדין השני "אין מקיימין בה אילנות", הנלמד מהתוספתא בנגעים, איננו שנוי בחדא מחתא עם דיני ה"סירחון", אלא בנפרד, ללא הנמקה. הפרדה זו אינה אומרת אלא דרשני (עיין להלן בהמשך הדברים).

רבי אשתורי הפרחי מביא בספרו כפתור ופרח <sup>14</sup> את הענין שלנו, וז"ל: "שאם היה (גדל) בירושלים דקל, שלולבו פסול וכו' והוא ליה (נטילת אותו לולב) מצוה הבאה בעבירה, וכענין שאמרו (ב"ק צ"ד) 'הרי שגזל סאה וכו', אין זה מברך אלא מנאץ', ושמא יש חילוק בין נטעו ישראל לנטעו גוי, כענין שאמרו בשביעית".

נמצינו למדים, אם כן, שלדעת הכפתור ופרח, שהלכה זו של נו"ש בירושלים חלה גם כיום, לאחר החרבן והפיזור לבין האומות. ועד כדי כך הוא בחומרתו, עד שנטילת לולב הבא מן העץ הגדל בירושלים פסולה למצות ד' מינים מטעם מצוה

<sup>11</sup>\* בבא קמא פ"ב ע"ב, ובמקבילות בתוספתא נגעים פ"ו ה"ב באבות דרבי נתן פרק ל"ה.

<sup>11</sup>\*\* טיעונו של אפשטיין בתרביץ א' שסרחא פירושו זבובים ורמשים, וזה על סמך השוואות פלולוגיות, איננו משכנע כלל; עיין תרביץ א', עמ' 124.

<sup>12</sup> פ"ו, ה"ב. מעניינת ההקבלה בלשון בין התוספתא לבין המשל שנזכר במדרש שמואל המובא לעיל, ואף הוא בעיבוד האילן עוסק.

<sup>13</sup> הלכות בית הבחירה, פ"ז הי"ד.

<sup>14</sup> פ"ו סוף ד"ה תוספת.

שחייב להכנס לספק סכנה כדי להציל חברו, ושלא כמו שכתב הסמ"ע שם עיי"ש. כי חיוב זה נלמד מלא תעמוד אבל מוהשבותו לו אינו צריך להכנס לספק סכנה, חדא שמן הדין אפילו ספק אבדתו קודמת לאבדת חברו עיין בסמ"ע בסימן רס"ד סעיף קטן ב', ועוד שלא לכל דבר נלמד השבת גופו מהשבת אבדה שהרי במסכת בבא מציעא דף ל' עמוד ב' אמרו כל שבשלו מחזיר בשל חברו נמי מחזיר עכ"ל, וכי נפשוט מיניה שאדם הנכנס אפילו לודאי סכנה להציל אשתו ובניו חייב להכנס לסכנה להציל חברו. ולכן בהלכות רוצח השמיט הרמב"ם והשבותו לו אצל הטובע והנגרר והנתקף, אם סובר כהירושלמי כיון שבכולם יש צד סכנה למציל, וכן בסמוך ברואה רודף אחר חברו ונמנע להציל כתב שביטל מצות עשה שהיא וקצותה את כפה ועבר על שני לאווין וכו' עכ"ל אבל לא על והשבותו לו כיון שגם שם יש סכנה למציל. ומדויק ששינה הרמב"ם לשון הברייתא הטובע בנהר וכתב הטובע בים, שבים קשה ההצלה ויש שם סכנה למציל. ויש לדייק בגמרא במה שכתבה למטרר ומיגר אגורי אימא לא עכ"ל והיה די לכתוב למיגר אגורי אימא לא אטו מוהשבותו לו אינו צריך למטרר גם כן רק בלא הוצאת ממון, ועיין בשו"ת חוות יאיר סימן קס"ה ומשפט כהן סימן קמ"ד אות י"ז מה שנדחקו בזה, אבל לע"ד הרמב"ם מפרש שתירתי קאמר שלהציל את הטובע והנגרר והנתקף צריכים או לשכור שכירים או לטרוח באופן מיוחד, וממילא שיש טרחה שחייב בה מלא תעמוד ולא מוהשבותו לו והרמב"ם מפרשה שהיא טרחה שיש בה צד סכנה. ועיין בהלכות רוצח פרק ד' הלכה י"ב שכתב במומר לתיאבון שמצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו עכ"ל ומכפל הלשון משמע שחייב שם גם בוהשבותו לו ובלא תעמוד, ששם אינו עוסק במקום סכנה דוקא אלא לזרוק סולם ולהעלות מן הבור כדוגמאות בגמרא ולכן חייב גם מוהשבותו לו, ואף על פי שבהלכה י"א שם כתב לשון להעלות הנופל בים כאן כתב לשון להציל הטובע בים ומשמע סכנה טפי. ושלא כמו שכתב הב"ח בסימן תכ"ו שממה שכתב הרמב"ם לשון ויכול להצילו משמע שדוקא בדאין ספק שיכול להצילו אבל אינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו עכ"ל, כי אם כוונתו שבמקום שספק אם יכול להציל אינו חייב להכנס לספק סכנה זה בודאי נכון כי אין ספק מוציא מדי ספק, אבל אם כוונתו שאפילו כשודאי יכול להציל חברו אינו צריך להכנס לספק סכנה זה אינו נלמד מהרמב"ם שכתב שיכול להציל. ומיהו עיין בשו"ת הרדב"ז ללשונות הרמב"ם סימן רי"ח שאין כוונת הרמב"ם והירושלמי אלא שצריך להכנס לצד סכנה ולספק רחוק להציל חברו אבל לא לספק שקול או ספק קרוב, ומתורץ קושית הקומץ למנחה למצוה רל"ו על שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תרכ"ז עיי"ש ששם מדבר הרדב"ז בספק קרוב של סכנה ולכן כתב שהנכנס לספק נפשות כזה הוא חסיד שוטה, ואולם קשה מהתחלת התשובה ששם מדבר בספק רחוק וכתב שמדת חסידות להכנס לספק כזה להציל חברו אלא שאינו



מחויב. ולתרץ יש לחלק כמה חילוקים בין הנדון שם שהוא להניח לשלטון לקצץ ידו לבין המציל חברו טובע בנהר, ונראה ששם דומה לפדיון ואכ"מ.

ולעניננו בשאלה האם מוהשבותו לו יש חיוב הוצאת ממון, מוכח שאין חיוב ממה שכתב הרמב"ם או שישכור שכירים להצילו וכו' עובר על לא תעמוד על דם רעך עכ"ל ולא על והשבותו לו, שהרי כאין אין לתרץ שהוא בספק סכנה כי האחרים מצילים ולא הוא ושלא כפרש"י שעל הרי"ף, ונראה שמירי באחרים עכו"ם אבל ישראלים ממילא חייבים להציל, אם כן היא ראייה שאין מוהשבותו חיוב הוצאת ממון לשכור שכירים ולכן אינו עובר עליו וכמו שכתבתי מהלכות מתנות עניים.

וכן נראה לפרש"י בסנהדרין שם שפרש שהלימוד הוא ממשמעות הפסוק לא תעמוד ולא מיתורי דקראי, ולפי זה החיוב להוציא ממון להציל את חברו נלמד רק מלא תעמוד ולא מוהשבותו לו. וכן הוא גם לפי מה שפרש מהר"ם לובלין בדברי רש"י עיי"ש, איברא לא הבנתי מה שהקשה שאם הכל נלמד מלא תעמוד למה כתבה תורה והשבותו לו, כי צריכים והשבותו לו למקרה שאין בו סכנת נפשות כלל ולכן אין בו לא תעמוד וכן כתב בספר חמרא וחיי בשם תלמידי הרי"ף וכן מוכח בסוגיא במסכת בבא קמא דף פ"א עמוד ב' שעוסק במקרה שאין בו סכנה ולכן צריך תקנת יהושע להפסיד מן הכרמים.

וכן דעת ספר יראים במצוה מ"ז שאין מוהשבותו לו חיוב הוצאת ממון, שפרש שמה שדרשו במסכת עבודה זרה דף כ"ו עמוד ב' (דברים כב) לכל אבדת אחיך לרבות את המומר עכ"ל הוא להחזיר לו את שלו אבל לא לתת לו מרכוש המחזיר, ושרב אמי בקש לפדות את המוכר עצמו ללודאי לפנים משורת הדין אבל מן הדין לא היה חייב להוציא עליו ממון כיון שהיה מומר לתיאבון. וצריך לאמר שהרא"ם סובר שלא תעמוד על דם רעך אינו חל על המומר לתאבון שאם לא כן היה רב אמי חייב לפדותו כדי לא לעמוד על דמיו כיון שעמד בסכנה כמבואר במסכת גיטין שם. והרא"ם חולק על הרמב"ם בהלכות רוצח פרק ד' שם שכתב שגם במומר לתיאבון אסור לעמוד על דמו. וקשה בסמ"ג שבמצות עשה קס"ב העתיק דברי הרא"ם ובסוף מצות לא תעשה קס"ג העתיק דברי הרמב"ם והדברים סותרים, וצריך לאמר שהסמ"ג מסכים עם הרא"ם שאין חיוב לפרנס את המומר ורק חולק עליו בפרוש המעשה של רב אמי שבאמת שם היה חייב לפדותו מפני לא תעמוד, ומלשון רב אמי זיל לא שבקי לי דאפרקינך עכ"ל אין ראייה שבקש לפדות על דעת עצמו ועיין לשונות דומים במסכת בבא מציעא דף כ"ט עמוד ב' וסנהדרין דף כ"ח עמוד ב'. ולפי זה אין צורך להוציא משלו על המומר זולת במקום סכנת נפשות, וכן יש לפרש בשלחן ערוך, שביורה דעה סימן קנ"ח סעיף א' העתיק דברי הרמב"ם ובסימן רנ"א סעיף א' כתב מי שהוא עברין במזיד על אחת מכל מצוות התורה ולא עשה תשובה אינו חייב

להחיותו ולא להלוותו עכ"ל שפרוש להחיותו הוא לתת לו צדקה במקום שאינו עומד בסכנת נפשות לפנינו אבל אם ימות ברעב חייב להצילו מלא תעמוד. וזהו שכתב בסימן רנ"א סעיף ב' מי שהוא עבריין להכעיס אפילו למצוה אחת וכו' אסור לפדותו אם נשבה עכ"ל ולא כתב שאסור לפדות המומר לתאבון וממילא במקום סכנה חייב לפדות מלא תעמוד על דם רעך. אבל הרמ"א הגיה שגם במומר לתאבון אין חיוב לפדותו ומשמע שבכל מקרה אין החיוב וזה בודאי קשה מסימן קנ"ח ודברי הרמב"ם, והרמ"א סמך על פרוש הבית יוסף בדברי הרמב"ם מהלכות מתנות עניים אבל הרדב"ז שעל הרמב"ם שם דחה פרוש זה וכן בבכור שור למסכת גיטין דף מ"ו, וכן מה שתרץ בצבי לצדיק אינו משמע כן ברמב"ם ונדחה מדברי בכור שור אלו, ועיין בפתחי תשובה בסימן רנ"א סעיף קטן א'.

נמצא שלדעת היראים וכן דעת הסמ"ג והסמ"ק והכלבו והאורחות חיים והטור והשלחן ערוך שהביאו דברי הרא"ם אין חיוב להוציא ממון מוהשבותו לו וכן נראה לשיטת רש"י וכן דעת הרמב"ם בהלכות מתנות עניים והלכות רוצח, והוא הדין לשחרר מחבלים כלואים שגם זה נקרא להוציא משלו. ורק נשאר החיוב מלא תעמוד על דם רעך, וכבר כתבתי מה שיש להסתפק שאינו עובר עליו כיון שאינו עומד אלא עורך פעולה צבאית, ובמקום שיש עוד צדדים יש להקל וכל שכן אם יש להסתפק אם החוטפים יקיימו הבטחותיהם לשחרר כל בני הערובה.

אבל לע"ד חייב להציל על הצד היותר טוב מטעם אחר, משום ואהבת לרעך כמוך שכמו שהיה רוצה שחברו יציל אותו בדרך היותר בטוחה כך צריך להציל חברו. ואין זו מצות הצלת אלא היא מפרשת לנו כיצד לקיים שאר המצוות כמו שאמרו במסכת סנהדרין דף פ"ד עמוד ב' מהו שיקיז דם לאביו רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך ופרש"י לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו עכ"ל, ואם כן גם אם אינו עובר מצד לא תעמוד על דם רעך כיון שלא עמד אלא ניסה להציל עדיין עובר מצד ואהבת לרעך כמוך אם יכול להציל בדרך הטובה יותר על ידי שחרור מחבלים כלואים, ולא הציל.

ואין להקשות אם כן למה הצטרכו לדרוש מוהשבתו לו ראה היאך תשיבנו לו, תיפוק לן שחייב להציל על הצד היותר טוב מואהבת לרעך כמוך, שזה אינו קשה שמואהבת לרעך כמוך לא היינו יודעים אלא שצריך להחזיר את האבדה ולא שצריך למוכרה, ועוד שבואהבת לרעך כתוב רעך ואינו אלא רעך במצוות ועיין בספר היראים מצוה ל"ח ובסמ"ג מצות עשה ט', אבל מצות השבת אבדה כוללת אף של מומר. ואף על פי שבמסכת סנהדרין דף מ"ה עמוד א' בענין הנהרגין אמר רב נחמן ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה עכ"ל ושם עוסקים ברשע היוצא ליהרג בידי בית דין, שם שונה שכיון שיהרג שוב יהיה בגדר אחיך וכמו שכתב בשיטה מקובצת

במסכת כתובות דף ל"ז עמוד ב', אבל ברשע שאינו נענש לא היינו יודעים חיוב לראות היאך תשיבנו לו מואהבת לרעך כמוך. ומה שהתוספות במסכת סנהדרין דף מ"ה שם כתבו י"מ דלרעך כמוך לא שייך מחיים דחייך קודמים עכ"ל אי אפשר לפרש כפשוטו שסוברים שואהבת עוסק רק באחרי מיתה, שמלבד שאין זו משמעות הכתוב גם בהרבה מקומות בגמרא דרשו את הפסוק מחיים כמו בדף פ"ד שם בענין מכה אביו ובמסכת נדה דף י"ז עמוד א' לענין תשמיש ביום ובקדושין דף מ"א לענין לראות אשה לפני שמקדשה, ועיין בספר ערוך לנר שהקשה עוד על התוספות שיהיה ואהבת לרעך כמוך שייך במקום שלא שייך חייך קודמים, וצריך לאמר שהתוספות נדחקו להוציא את הכתוב ממשמעותו כיון שלפי פשוטו אינו עוסק בנהרגים כלל אבל גם הם מודים שאינו בנהרגים דוקא. ובחדושי רבנו יונה כתב איכא מאן דמפרש שע"כ בכה"ג משתעי קרא דבחיים לא מצי לאשתעויי דודאי חייו קודמים לחיי חברו אלא כך הוא הפרוש ואהבת לרעך כמוך כשם שתברור לך מיתה יפה כך תברור לו דמאי דעלך סנאי לחברך לא תעביד עכ"ל, וממה שכתב דבחיים ולא כתב דמחיים נראה שבא לאמר שאין לדרוש מואהבת שחייב להחיות חברו בשוה לעצמו, וכוונתו להוציא בזה מדעת בן פטורא במסכת בבא מציעא דף ס"ב עמוד א' שדרש כן מואהבת עיי"ש, וזהו שהזכיר שחייו קודמים לחיי חברו שכן השיב רבי עקיבא לבן פטורא שם, ולכן קרא אינו נדרש כן אלא הוא נדרש מאי דסנאי עליך לחברך אל תעביד שהיא דרשת רבי עקיבא בירושלמי במסכת נדרים פרק ט' הלכה ד' וממילא ברור לו מיתה יפה וכן שאר הלימודים שדרשו ממנו בגמרא, ומתורצות קושי' הערוך לנר. ולכן במקום ששייך חיוב הצלה משום לא תעמוד או ממקום אחר חייב להציל על הצד היותר טוב מואהבת לרעך, אבל במקום שאין שייך לא תעמוד כלל אינו עובר גם על ואהבת.

ועוד חייב להציל על הצד היותר טוב מוהצל לקוחים למות שהקפיד הכתוב על הצלתם ואם ימותו אין זו הצלה, והפסוק שלאחריו הוא כי תאמר הן לא ידענו זה הלא תכן לבות הוא יבין ונצר נפשך הוא ידע והשיב לאדם כפעלו עכ"ל ובמצודת ציון פרש שאומר שלא ידע שהם לקוחים למות אבל יש לפרשו גם באומר שלא ידע שאין בפעולתו כדי להציל ועיין ברלב"ג. ולדעת הרמב"ן יש חיוב להציל משום וחי אחיך עמך, שכתב בספר המצוות בהוספות למצוות עשה מצות ט"ז שנצטוינו להחיות גר ותושב להצילו מרעתו שאם היה נטבע בנהר או נפל עליו הגל שנטרח בכל כחנו בהצלתו וכו', וכל שכן מאחינו ישראל או מגר צדק וכו' והוא אמרו וכו' וחי עמך עכ"ל. הרי שחייב להציל חברו מפסוק זה בין בגופו וכל שכן בממונו שעיקר הפסוק עוסק בהוצאת ממון, וכיון שהקפידה התורה שיחיה אחיך חייב להצילו בדרך היותר מועילה וגם זה נכלל במה שכתב הרמב"ן בכל כחנו. ואולם לדעת הרמב"ם אין הכתוב

עוסק אלא בצדקה כמו שכתב במגילת אסתר שם וכן דעת ספר יראים וספר החנוך, וכן משמע במסכת נדרים דף ס"ה עמוד ב' במשנה עיי"ש, ולכן אם עורך פעולה צבאית לא יצטרך לתת צדקה ואינו עובר על וחי אחיך. ובשו"ת תשב"ץ חלק ג' סוף סימן ל"ז כתב דפקוח נפש על כל ישראל רמיא משום וחי בהם ולא שימות בהם ומשום לא תעמוד על דם רעך עכ"ל, אבל אין כוונתו שמוחי בהם ולא שימות בהם יש חיוב הצלה שזה בודאי אינו משמעות הפסוק, ושלא כמו שמשמע באנצקלופדיה תלמודית בערך הצלת נפשות שהביאו דברי התשב"ץ, אלא כוונתו שמוחי בהם ולא שימות בהם נלמד שהמצוות נדחות לפקח נפש וממילא חייב להציל חברו מלא תעמוד על דם רעך גם במקום חילול שבת.

## ד

בשאלה האם יש לפעולה צבאית לשחרר בני ערובה גדר מלחמה, עיין מה שהתעסקו בגדרי מלחמה בספרים הלכות מדינה חלק ב' ולאור ההלכה ועמוד הימיני ומשפט המלוכה ועוד חיבורים ממחברי דורנו. ונראה שהפעולה היתה של מלחמה. ראשית לדעת הרמב"ם שכתב בהלכות מלכים פרק ה' הלכה ב' מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה את העם לצאת אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד עכ"ל, ומשמע שלכוף העם לצאת הוא שאינו יכול במלחמת הרשות בלי בית דין אבל אם יצאו מרצונם מותר. וכן פרש המאירי במסכת סנהדרין דף ט"ו שאינו יכול לכוף את העם לצאת בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד עכ"ל, ולפי זה אם יצאו מרצונם יש דין של מלחמת הרשות גם בזמננו.

ונראה שיש מחלוקת בין הרמב"ם והמאירי לבין גאון, כי במסכת סנהדרין שם ובברכות דף ג' עמוד ב' אמרו חכמי ישראל לדוד עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם צאו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו פשטו ידיכם בגדוד מיד יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין וכו' עכ"ל שהוא המקור שצריכים רשות מבית דין למלחמת הרשות, ולדעת הרמב"ם צריכים לאמר שדוד צוה לעם בכפיה לכו ופשטו ידיכם בגדוד, שאם מרצונם הטוב אין צריכים לזה הסכמת הסנהדרין לשיטתו. וכן משמע שם שאמר להם לכו והתפרנסו זה מזה עכ"ל ואם מרצון עצמם וכדרך השוק וכי לא היו עושים כן מקודם, ואם כוונתו שיחלקו העשירים מרכושם לעניים אם מקודם לא עשו כן בלי כפיה גם עכשיו לא יעשו כן בלי כפיה, אלא דוד צוה לכוף שיתפרנסו זה מזה ולזה השיבו לו שאין הקומץ משביע את הארי וכו' ואמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד עכ"ל ומה הראשון בכפיה אף השני בכפיה. אבל אין כן דעת רב נסים גאון מובא באוצר הגאונים בברכות שם

שלדבריו גם לכו והתפרנסו זה מזה וגם לכו ופשטו ידיכם בגדוד הם רשות ודוד עצה טובה קאמר להם, שכתב לכו והתפרנסו זה מזה בשוק וכו' לכו ופשטו ידיכם בגדוד כלומר צאו ופשטו בערי הגויים אשר סביבותיהם והתרווחו מן הביזה ומן השלל וזו היא מלחמת רשות ואע"פ שנתן להם דויד רשות לצאת ולהלחם אין יוצאין עד אשר מתיעצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין וכו' עכ"ל, הרי שגם לצאת מרצון עצמם צריכים רשות בית דין.

ויש להבין בדעת הרמב"ם, כיון שעמך ישראל צריכין לפרנסה אם כן מן הסתם הסכימו למלחמה ושוב למה הצטרכו לרשות הסנהדרין, וכמו שכתב בספר עינים למשפט למסכת ברכות שם לדעת רש"י שנמלכין בסנהדרין רק כדי להתפלל עליהם אבל אינם צריכים רשות כיון שיוצאין מרצונם, ובספר הלכות מדינה ועמוד הימיני השיגו עליו אבל לא בפרוש שאכן יצאו מעצמם, ושלא כספר מרומי שדה במסכת סנהדרין דף כ' עמוד ב' שלא חילק בין בכפיה ליציאה מרצון. ולע"ד יש לאמר לדעת הרמב"ם שלא כל העם יצאו לבזוז אלא החיילים בזוז בעד הכל וכמו שבמדבר פרק ל"א ועיין בשמואל א' פרק ל', וזהו לכו ופשטו ידיכם בגדוד שעל ידי הגדוד ימציאו פרנסה לרבים, לכן אף שהעם רצו במלחמה כדי להתפרנס, עדיין היתה זו כפיה לגבי החיילים שהכריחום לצאת להסתכן בעד אחרים ולכן הצטרכו ליטול רשות מבית דין. וכן הוא לע"ד ששאלת הכפייה תלויה בלוחמים עצמם, ומה שכתב הרמב"ם וכפה את העם לצאת פרושו שכופה את הלוחמים בתוכם ושאר העוסקים במלחמה וכלשון המשנה במסכת סוטה דף מ"ד עמוד ב' במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, אבל באלו הנשואים בבתייהם במלחמת הרשות לא שייך לגבם כפייה או רצון כי אם ביוצאים בלבד. ולפי זה כל שיש למלך חיילים בהתנדבות וחיל שכירים אינה נקראת כופה את העם לצאת ויש למלך רשות לערוך מלחמה אתם גם בלי הסכמת הסנהדרין, ויבוארו כמה מקרים בתנ"ך ובימי בית שני ואכ"מ. ומכאן יש לדון היום שכלל העם על ידי נציגיהם בכנסת הסכימו לגיוס חובה, עדיין לגבי המגויסים רק שהתנדבו לפעולה מסויימת אינה נקראת כפיה ומותרים במלחמת הרשות גם בלי בית דין ולדוגמה הפעולה בארץ אוגנדה. ויותר מזה מצאנו בשו"ת הרא"ם סימן ג"ז שכתב לדעת מקצת ראשונים כי זה הכח שנתן לבית דין הגדול בירושלים וכו' אינו אלא מפני שבית דין הגדול שבכל דור ודור כל אנשי דורו הם סומכין דעתן על ידו בגזירות ותקנות ובמנהגות וכו' ואע"פ שעומד וצווח אין זה אלא כמי שהתנה בפיו בפרוש ושוב חזר בו עכ"ל, שלפי זה הוא הדין בהסכמת הכנסת הוי כאילו הסכימו המגויסים אף על פי שעומדים וצווחים כעת שאינם רוצים.

ולדעת הרמב"ם שמלחמת הרשות הצריכה הסכמת הסנהדרין היא כשכופים את

העם, מדויק לשון המשנה בסוטה בד"א במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה וכו' אמר רבי יהודה במה דברים אמורים במלחמת מצוה אבל במלחמת חובה וכו' עכ"ל. שקשה למה לא אמרו מלחמות הרשות והמצוה והחובה הכל בה"א או רשות ומצוה וחובה הכל בלי ה"א, אלא אמרו הרשות עם ה"א ומצוה וחובה בלי ה"א וכן הוא בכל הנוסחאות. ולע"ד מלחמת הרשות פרושה מלחמה שהרשות עושה וכלשון אל תודע לרשות, ואין הכי נמי שהיא גם ענין של רשות ולאפוקי חובה כמו שאמרו בגמרא ומכל מקום פרושה מלחמה שהממשלה עושה וכופה את העם לצאת בה. ועוד יש לפרש מלחמת הרשות מלחמה שהרשות מחליטה לעשותה וכן כתב המאירי סוטה דף מ"ב עמוד א' מלחמת הרשות כגון מלך שנלחם מרצונו וכו' עכ"ל ולאפוקי מלחמת חובה שהיא מחוייבת בה. ולשני הפרושים אין לשון הרשות במשנה כלשון רשות שבגמרא, ומתורצת קושית האחרונים על מה שאמרו בגמרא כי פליגי למעוטי עובדי כוכבים דלא לייתי עלייהו מר קרי לה מצוה ומר קרי לה רשות נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה עכ"ל, שהקשו שאם היו חכמים מודים לרבי יהודה שלמעוטי עכו"ם נקרא של מצוה נפקא מינה שאין צריכים רשות בית דין ושאין חוזרים בו מעורכי המלחמה וכמו שנראה בירושלמי ולמה תלה הבבלי הנפקא מינה בעוסק במצוה שפטור מן המצוה. ולע"ד אינו קשה כי מלחמת הרשות כלומר שהרשות עושה שאמרו חכמים במשנה כוללת מלחמה שהיא רשות ואף אילו יש בה מצוה כל שאינה חובה ולכן כולי עלמא מודים שלמעוטי עכו"ם צריכים הסכמת בית דין וחוזרים בו מעורכי המלחמה ורק נפקא מינה לעוסק במצוה שפטור מן המצוה. וכן משמע במשנה ממה שמלחמת חובה של רבי יהודה היא מלחמת מצוה של חכמים ואם כן מה שפחותה מחובה נכללת במלחמת הרשות.

ולדעת הרמב"ם שאם אינו כופה את העם יכול המלך להלחם בלי רשות בית דין נראה שהוא הדין שאין צריך מלך דוקא אלא גם סמכות אחרת מועילה, שגם לפי מה שכתב בפרוש המשניות למסכת סנהדרין פרק ב' מתנאי מלחמת הרשות שלא תהיה אלא במלך וסנהדרין עכ"ל הרי הוזהר מלך לסנהדרין ואם כן במקום שאין צריכים סנהדרין וכגון כשיצאו מרצונם גם אין צריכים מלך דוקא. וכן בספר המצות סוף שורש י"ד כתב ידוע שהמלחמה וכבישת עיירות לא יהיו אלא במלך ובעצת סנהדרין גדולה וכהן גדול שנאמר ולפני אלעזר הכהן יעמוד עכ"ל, ונראה שמקורו מירושלמי במסכת סנהדרין פרק ב' הלכה ה' ומוציא למלחמת הרשות וכו' דכתיב על פיו יצאו ועל פיו יבואו עכ"ל ועיי"ש במראה הפנים ושם מיירי בכפיה לצאת כמשמעות הכתוב על פיו יצאו וגו' הוא וכל ישראל אתו. והשאלה הזאת האם צריכים אישיות מלך דוקא כדי לכפות את העם לצאת או שמספיקה סמכות ממשלתית בלבד אינה מבוארת במשנה תורה, ומה שכתב בהלכות מלכים פרק ד' הלכה י' אין ממליכין מלך תחילה

אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר (שמואל א ח') ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותנו עכ"ל אינו ראייה, כי מלשון ונלחם את מלחמותנו משמע מלחמות שהם רצו אי גמי עיין בספר דברי הימים פרק ל"ב שלשון זה הוא אף מלחמות הגנה וכן משמע בשמואל א שהלשון ושפטנו מלכנו תרגומו ויתפרע לנא עכ"ל שפרושו ינקום לנו ואם כן מדובר במלחמת הגנה ונקמה שלזו בודאי אינם צריכים מלך דוקא, אלא העם בקשו מלך להיות להם למצביא ושיצליח בידם וכפרש"י במסכת סנהדרין דף כ' עמוד ב' שתלו עליו מלחמותיהם עכ"ל, ולכן לא הסתפקו בשמואל הנביא אף על פי שגם שופט יכול להוציא למלחמות אלו. ועיין בספר מרומי שדה למסכת ערובין דף מ"ה עמוד א' ואולם משם אין ראייה שרק מלך מוציא למלחמת הרשות כי שונה קעילה שאז לא היתה לדוד גם סמכות ממשלה כיון ששאל עדיין מלך, ועיין בשו"ת משפט כהן שסותר את עצמו בענין מלך מסימן קמ"ד לקמ"ה כמו שהעירו הספרים, ועיין בספר עמוד הימיני סימן ז' שכתב שסמכות הנבחרת על ידי העם יש לה דין מלך גם לדעת הרמב"ם והביא שהרדב"ז כתב כן בהלכות מלכים פרק ג' הלכה ה', ועיין ב"הדרום" חוברת ל"א שהקשה על הרדב"ז שכתב כדעת הירושלמי במסכת הוריות אבל הרמב"ם פסק כדעת הבבלי, ועיין במאירי במסכת סוטה דף מ"ב שם שמשמע שמלך נלחם במלחמת הרשות ולא מנהיג אחר ושם כתב כשיטת הרמב"ם במנוי משוח מלחמה.

שנית יש לפעולה דין מלחמה לפי מה שכתב הרמב"ן בסוף פרשת עקב שדור כבש את סוריא מרצון נפשו שלא שאל באורים ותומים ולא נמלך בסנהדרין עכ"ל וראיתו היא שכיון שאסור לכבוש ארצות גוספות לפני שהשלים כבוש ארץ ישראל כמבואר בספרי שם בודאי לא נמלך בבית דין שלא היו מסכימים לו נגד דין תורה, וכלשון הספרי שם דוד עשה שלא כתורה וכו' עכ"ל. מוכח שבדיעבד שעבר המלך ולא נמלך בבית דין עדיין נקראת מלחמת הרשות, כי מלחמת דוד לכבוש את ארם נהרים היא הדוגמה למלחמת הרשות כמו שאמרו במסכת סוטה שם מלחמת דוד לרווחה דברי הכל רשות עכ"ל עיי"ש ובפרש"י. ולכן גם לדעת רב גסים גאון שצריכים הסכמת בית דין גם כשיצאו מרצונם מכל מקום בדיעבד כשלא נמלכו יש לאמר שיש להם דין מלחמת הרשות, והוא הדין לדידן גם למי שמסתפק שדוקא מלך יש בידו הכח להוציא למלחמת הרשות ולא סמכות אחרת מכל מקום בדיעבד דין מלחמת הרשות לה ולא רציחה בעלמא היא לדעת הרמב"ן. והרמב"ן עצמו אינו צריך לזה שכתב בספר המצות בסוף מצוות לא תעשה בד"ה יש לי ענין שמי שיכול להוציא למלחמת הרשות אינו מלך דוקא אלא גם השופט או מי שהעם בחר בו ברשותו להוציאם לצבא עכ"ל, וכן כתב הר"ן בדרשה י"א כאשר לא יהיה מלך בישראל השופט יכול שני הכוחות כוח השופט וכוח המלך עכ"ל ועיין בחידושי

למסכת סנהדרין דף כ' עמוד ב', וכן דעת האברבנאל בהקדמה לספר שופטים, וכן הלשון מלחמת הרשות מלחמה שהרשות עושה ולא מלך בלבד.

איברא הרמב"ם חולק על הרמב"ן בענין דוד ולדבריו אין ראיה שאם עבר המלך ולא נמלך בבית דין וכפה העם לצאת שיש לה גדר מלחמת הרשות בדיעבד, שכתב בהלכות תרומות פרק א' הלכה ג' הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם גהרים וכו' אע"פ שמלך ישראל הוא ועל פי בית דין הוא עושה אינו כארץ ישראל וכו' מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל ארץ ישראל וכו' עכ"ל הרי שדוד התייעץ בבית דין. וקשה איך הסכימו לו נגד דין תורה, והלא במסכת דמאי פרק ו' משנה י"א הביא הרמב"ם עצמו את הספרי וגרס דוד עשה שלא כהוגן וכו' עכ"ל עיי"ש, אלא שקשה גם לפי הרמב"ן כיצד דוד הוציא למלחמת הרשות בלי רשות בית דין שלא כדין. ולע"ד יש לרמב"ם פרוש אחר במה שאמרה הגמרא מלחמת בית דוד לרווחת דברי הכל רשות עכ"ל, שהוא מפרשו המלחמה שעשה דוד לפרנס את ישראל שפרוש רווחה אינו להרחיב גבולות לשם הרחבה בלבד אלא מלשון רווח והצלה וכמו שכתב רב נסים גאון והתירווחו בביות, או מלשון רווח והפסד כמו במסכת ברכות דף ג"ו עמוד ב' מרווח עסקך עכ"ל ועוד מקומות. ולדעת הרמב"ם מלחמת דוד לכבוש ארם צובא הנזכרת במסכת סוטה היא מלחמת הרשות הנזכרת במסכת ברכות וסנהדרין כשעמד ישראל צריכין לפרנסה, ולכן לא תקשה היכן בתנ"ך מצאנו המלחמה שאמרו שם לכו פשטו ידיכם בגדוד שבאמת זו מלחמת כבוש הארצות שבספר שמואל ב' פרק י', ורק העילה לה היתה שהצטרכו לפרנסה אף שנקראת כבוש דוד על שמו כדרך המלחמות. ולכן הסכימו לה הסנהדרין כהוגן כגרסת הרמב"ם אף על פי שגם הסנהדרין הסכימו למלחמה, שהחסרון לא היה במלחמה עצמה אלא במה שלא כבש דוד מקודם את היבוסים שהיה יכול לעשות בעצמו ולכוף את העם גם בלי הסנהדרין כיון שהיא מלחמת מצוה לכבוש את ארץ ישראל.

וכן דעת המבי"ט בקרית ספר שמלחמת הרשות הנזכרת בגמרא היתה כשעמד ישראל צריכים לפרנסה שלזה הסכימו הסנהדרין, שכתב סנהדרין של ע"א כדילפינן בפרק קמא דברכות וסנהדרין כדכתבינן בהלכות סנהדרין דמלחמת הרשות בעי רשות בית דין של ע"א כששואלין ישראל שאין להם במה להתפרנס וכו' עכ"ל. וראיה מהירושלמי במסכת סוטה סוף פרק ח', אמר רב חסדא מחלוקת ביניהון רבנין אמרין מלחמת מצוה זו מלחמת דוד וכו' עכ"ל ובקרבן העדה הגיה ר' יהודה אומר מלחמת מצוה זו מלחמת דוד וכו' עכ"ל, ובפני משה הגיה רבנן אמרי מלחמת רשות זו היא מלחמת דוד וכו' עכ"ל אבל גם הוא פרש בדברי רבי יהודה שיש מצוה במלחמת דוד לכבוש את ארם עיי"ש, גמצא שלכל הגרסאות יש צד מצוה במלחמת דוד ולכן גם נקראת מלחמת מצוה לדעת רבי יהודה. והנה בקרבן העדה ופני משה פרשו



שהמצוה היתה להרחיב את ארץ ישראל, אבל קשה לע"ד הלא בספרי מבואר שאסור להרחיב את הארץ לפני שכבשו את כולה ואם כן אותו צד של הרחבת הארץ הוא גופא עבירה ואיך קראו לה מלחמת מצוה. אבל לפי שיטת הרמב"ם והמבי"ט כיון שהמלחמה היתה מפני שעמך ישראל צריכין לפרנסה לכן נקראת של מצוה כיון שהיתה צורך הכלל, אף על פי שמצד אחר היתה שלא כהוגן.

ומה שהקשו על המבי"ט בספר הלכות מדינה ובספר משפט המלוכה למה תלה מלחמת הרשות בצורך פרנסה והלא משכחת לה כדי להרחיב גדולתו ושמעו של המלך כלשון הרמב"ם בפרק ה' הלכה א', לפי מה שכתבתי שכל שיש למלך חיילים בהתנדבות וחיל שכירים שיכול להלחם בלי רשות בית דין הוא הדין שיכול להלחם להרחיב גדולתו ושמעו, אבל לכופ את העם לצאת שצריך לזה הסכמת הסנהדרין מהיכי תיתי שיסכימו לאבד נפשות מישראל בכפיה לצורך זה. ובדומה למה שכתב בשו"ת מקום שמואל סימן ח' שאינו מותר להכניס לסכנה כמה נפשות ישראל לאלפים בדבר שהוא רשות לגמרי, אבל שלא כמו שכתב שם שאפילו מרצונם הטוב של החיילים אינו מותר, ועיין בהעמק דבר לבראשית פרק ט' ובמרומי שדה למסכת ערובין דף מ"ה שם ובשו"ת משפט כהן שם ובספר הלכות מדינה חלק ב' סוף שער ד' ועמוד הימיני סימן י"ד וט"ז ובעוד אחרונים שאין דין מאבד עצמו לדעת או איסור רציחה במתנדב למלחמה. ולע"ד כל הסוגיא במסכת סוטה ופרשת משוח מלחמה עוסקת כשכופים את העם לצאת, וכמשמעות המשנה אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה עכ"ל שפרושו חייבים לצאת ואם כן גם באותם היוצאים למלחמת הרשות מדובר בכפיה לצאת, וכן בפרוש המשניות על המשנה ואלו שאין זוין ממקומן כתב הרמב"ם שאינן חייבין לצאת מבתיהם לעורכי המלחמה ואח"כ יחזרו כמו אלו שקדם זכרם עכ"ל ומשמע קצת שהאחרים חייבין לצאת לעורכי המלחמה ורק משם לשוב, וכן משמע בפרש"י שכתב דהנך דלעיל הולכים עד לספר ושם שומעים דברי הכהן וחוזרים מן המערכה עכ"ל. ומה שכתב המאירי שרשאים לילך פרושו מדין תורה. ולכן הצטרפה התורה לפטור את מי שבנה בית ולא חנכו וכו' ובירושלמי אמרו שצריכים להביא ראיה לדבריהם כדי לשוב מעורכי המלחמה, אף על פי שמשם לבד אין להוכיח שמדובר כשכופים אותם לצאת כי אפשר שרק אלו שכבר התיצבו אין משחררים אותן בלי ראיה וכמו בכל צבא אבל אינו ראיה שכפו אותם לצאת מתחילה, ובמי שבנה בית וחנכו שאינו יוצא כלל באה התירה לאסור אותו לצאת אפילו מרצונו ועובר על שני לאווין כמו שאמרו במסכת סוטה שם. ובסביב ליראיו למצוה רצ"ה כתב שגם כל החוזרים מעורכי המלחמה עוברים בלאו אם אינם חוזרים, ואינו נכון עיי"ש בגמרא.

שלישית יש לפעולה גדר של מלחמת מצוה שלזו אין צריכים הסכמת בית

דיון, כמו שמנה הרמב"ם בין מלחמות מצוה עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם עכ"ל. אבל יש חילוק, שבמקום שאסור להיענות לדרישות החוטפים או שיש ספק אם יקיימו דבריהם לשחרר בני הערובה שפיר נקראת מלחמת מצוה להציל את השבויים, אבל כשאפשר להציל את בני הערובה על ידי היענות לחוטפים אם כן הפעולה הצבאית היא המסכנת את בני הערובה ואיך תקרא מלחמת מצוה להצלתם.

אבל הגה במסכת סוטה שם נחלקו רבי יהודה וחכמים בלמעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו מר קרי לה מצוה ומר קרי לה רשות עכ"ל, ופרש הרמב"ם שחכמים קוראים לה רשות ורבי יהודה קורא לה מצוה והלכה כחכמים. ובמאירי כתוב להפך שרבי יהודה קורא לה רשות וחכמים קוראים לה מצוה והלכה כחכמים והאחרונים טרחו לבאר שיטה חדשה במאירי על פי הירושלמי עיין בספר משפט מלוכה והלכות מדינה ועמוד הימיני. אבל לע"ד יש טעות סופר במאירי וצריכים לגרוס כפרוש המשניות, וראיה שהרי המאירי בפרוש המשנה העתיק דברי הרמב"ם ואם שוב חלק על הרמב"ם היה צריך לבאר, ועוד ראיה ממה שבמסכת סנהדרין דף כ' כתב המאירי שמלחמת הרשות היא כשהמלך גלחם וכו' או מכעס אויב עכ"ל ופרש בספר לאור ההלכה שהוא מפחד שמא יבוא האויב הכועס להלחם, הרי שגם המאירי סובר שלמעוטי עכו"ם נקרא רשות. ואף שלפי מה שכתבנו שכולי עלמא מודו שלמעוטי עכו"ם גלל במלחמות הרשות ורק נחלקו אם העוסק בו פטור מן המצוה או לא אין ראיה מפרוש מלחמת הרשות שבמאירי בסנהדרין לרשות במסכת סוטה, איך שלא יהיו דברי המאירי גם הוא פוסק שלמעוטי עכו"ם דלא ליתו עלייהו צריך רשות סנהדרין.

אבל זהו כשמפחדים שיבוא האויב ברבות הימים כמו שכתב בשירי קרבן במסכת סוטה שם שלא ככנסת הגדולה, אבל כשנודע שהאויב רוצה לבוא עכשיו נקראת מצוה לצאת להרוג את הבא להורגך. וכן כתב באור זרוע בהלכות שבת סימן פ"ד אות י"ד אין לחלק בין היכא דצרו כבר לאומרים שרוצים לבוא לשלול אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו דאין מדקדקין בפקוח נפש עכ"ל. וזהו שכתב הרע"ב כדי שלא יתגברו עליהם ויצרו להם עכ"ל שהיה צריך לכתוב שלא יצרו להם ויתגברו עליהם שבתחילה צרים ואחר כך מתגברים, אלא כוונתו שלא יתגברו על ישראל במספריהם ברבות הימים ומתוך כך יבואו להצר להם. ולכן כתב המאירי שלמעוטי עכו"ם הוא כשגלחמים עם אויביהם מחמת שיראים מהם שיבואו עליהם או שנודע להם שמכינים עצמם לכך עכ"ל בתרי בבות, הא' שיראים מהם עכשיו אף על פי שלא נודע שמכינים עצמם לבוא והב' שנודע שמכינים עצמם לכך אף על פי שעדיין אינם יראים מהם כיון שלא נתעצמו, אבל אם כבר נתעצמו ונודע שרוצים לבוא עכשיו

אינו נקרא למעוטי עכו"ם ואין צריכים למלחמה זו רשות סנהדרין אלא מצוה לצאת ולהלחם וכזו היא מלחמת הממשלה במחבלים.

ועוד נקראת מלחמת מצוה לפי דברי הרמב"ן בספר המצוות בהוספות למצוות עשה מצוה ד' שמצוה לכבוש ארץ ישראל תמיד, שכתב שנצטוונו לרשת הארץ וכו' ואל נעזבנה ביד זולתנו מן האומות וכו' וזו היא שחכמים קוראים אותה מלחמת מצוה וכן אמרו במסכת סוטה אמר רב יהודה מלחמת יהושע לכבוש דברי הכל חובה וכו' ואל תשתבש כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת שבעה עממין שנצטוו לאבדם שנאמר החרם תחרימם אין הדבר כן וכו' ומאמרם מלחמת יהושע לכבוש תבין שהמצוה היא הכבוש וכו' היא מצוה עשה לדורות מתחייב כל אחד ממנו וכו' עכ"ל. וכן משמע בפרש"י במסכת סוטה מלחמת מצוה כגון כיבוש ארץ ישראל בימי יהושע עכ"ל שכתב לשון כגון אלמא משכחת אחרת ושלא כמשמעותו במסכת סנהדרין דף ג' עיי"ש. וכיון שמצוה שלא לעזבנה ביד האומות פרוש להניחה בידם אחר שכבשוה, כל שכן שמצוה שלא להניחם לכבשה מידי ישראל ומה לי לכבוש הארץ מה לי למנוע שלא תיכבש בחזרה בזו ובזו נקראת המלחמה על כבוש הארץ. ובמגילת אסתר לא נחלק על הרמב"ן אלא מפני שבשעת גלות נצטוונו שלא לעלות בחומה ואין מצוה בשעת שעבוד האומות, עיי"ש, אבל בשעה שהארץ ביד ישראל ואינם משועבדים לאומות גם הוא יודה וימות המשיח לאו דוקא. וכאן שהמחבלים גלחמים לגשל את היהודים מהארץ ולגרשם ועושים שליחות מדינות ערב בזה ואינם כליסטים בעלמא, המלחמה אתם נקראת מלחמה לכבוש הארץ ואינה צריכה רשות סנהדרין.

וכיון שלפי כל הטעמים האלו יש לפעולה הצבאית דין מלחמת הרשות או מלחמת מצוה, לכן אין משגיחים בסכנה לבני הערובה שכן בכל מלחמה אין משגיחים בפרט. ומותר לע"ד לערוך פעולה צבאית להרוג את החוטפים, וגם אילו היה אי אפשר לערוך פעולה צבאית אין חיוב להיענות לדרישות החוטפים כדי להציל בני הערובה ומותר לעזבם לנפשם חלילה אם הצורך כן בניהול המלחמה, וכמו בכל מלחמה שאם יתפסו האויבים שבויים ויאיימו להורגם אם לא יוותרו להם שאין שומעים להם, ואחריות מוטלת על המנהיגים ומפקדי הצבא להחליט לפי טובת הענין. וה' בוחן כליות ולב והשיב לאדם כפעלו.

## הדלקת נרות במסיבת חנוכה

שאלה: כאשר עורכים מסיבת חנוכה באחד מלילות חנוכה בהשתתפות קהל רב ובתוכם אנשים שלא הדליקו נרות חנוכה בביתם ואף לא ידליקו לאחר מכן בעוה"ר. האם יכול מאן דהוא — שכבר ברך על הנרות בביתו ויצא יד"ח — להדליק במסיבה כזו, נרות חנוכה בברכה, ואם זה ביום א' של חנוכה, גם "שהחיינו"?  
תשובה: התשובה לשאלה זו יש לחלק לשני חלקים: א. האם אפשר לברך על הדלקת הנרות במסיבה כזו, משום פרסומי ניסא כדוגמת ההדלקה בבית הכנסת בין מנחה לערבית, שאין יוצאים בזה יד"ח, כמובא ברמ"א או"ח סי' תרעא ס"ז. ב. האם המברך יוכל לזכות בהדלקה את אותם אנשים מן הקהל הנמצאים במקום ואינם מדליקים כלל בביתם.

### א

בענין הראשון האם אפשר לברך כדוגמת ההדלקה בבית הכנסת, צריך לברר מהו טעם הדלקת הנרות בבית הכנסת:

וז"ל ה"בית יוסף" או"ח סי' תרעא: "ונראה דתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו כמו שתקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנשתא. וכ"כ הכל בו. וכתב טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם לפי שיש בזה פרסום גדול לש"י וקידוש שמו כשמברכים אותו במקהלות. וז"ל הריב"ש בתשובה: המנהג הזה להדליק בב"ה מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד העו"ג תקיפה ומברכין ע"ז כמו שמברכין על הלל דר"ח אע"פ שאינו אלא מנהג ומ"מ באותה הדלקה של ב"ה אין יוצא בה וצריך לחזור ולברך כ"א בביתו עכ"ל".

ומה שכ' הריב"ש דמברכים על הדלקה זו כשם שמברכין על הלל בר"ח, כ"ה גם בבאר הגולה כאן בשו"ע. והק' ה"חכם צבי" סי' פז דהא המחבר ס"ל בהל' ר"ח דאין מברכין על הלל דר"ח משום דאין מברכין על מנהג א"כ מדוע פסק כאן

בהל' חנוכה דיברך על ההדלקה (סי' תרעא ס"ז). ובביאור הגר"א אות כא הביא ראיה ומקור לטעם הברכה מהלל בלילי פסחים שתיקנו על הכוס ואומרים בביהכ"נ משום פרסומי ניסא. וראיתי בשו"ת שבט הלוי סי' קפד דכ' ביאור דברי הגר"א: פרסומא ניסא הוא ענין שאין לו שיעור וגבול למעלה כי כל מה שמוסיפין במצוה זו שעיקרה פרסומא ניסא, בכלל תקנת חכמים הוא, אלא שלא חייבו אלא בדבר מוגבל, ע"כ מצינו כאן ענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין, כי פרסומא ניסא אין לו שיעור, והכל בכלל התקנה, אלא שלא חייבו, על כן אם מוסיפים כאן להדליק בביהכ"נ ברוב עם שאין לך פרסומא ניסא גדול מזה, אין זה מנהג חדש אלא שהוסיפו בפרסום הנס וכל עיקר רצונם בתקנת הגר היה פרסומא ניסא, על כן שפיר מברך על הדלקת נרות בביהכ"נ, דכל פרסום שאפשר בכלל תקנתם הוא ודו"ק עכ"ל. (ונ"ל ראיה לדבריו מל' הכלבו שם על הדלקת נ"ח בביהכ"נ: "גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס". חזינן מהא דהדלקת ביהכ"נ הוא בכלל הדור המצוה. וממש"כ בשע"ת או"ח תרעו סק"ה בשם הלק"ט "אם הדליק הראשון ולא בירך אם יברך על השאר, תשובה: אפשר כ"ז שעוסק בהידור מצוה יש לו לברך" מוכח דהדור מצוה בנ"ח הוא חלק מעצם המצוה ע"כ כ"ז שעוסק בזה נקרא עוסק במצוה והוה עובר לעשייתו).

וגראה דלכל הטעמים בהדלקת נ"ח בברכה בביהכ"נ, יכול לברך על נ"ח במסיבה לכבוד חנוכה, גם מי שכבר יצא יד"ח. דלפי הכלבו (טעם ב') והריב"ש והגר"א טעם ההדלקה בברכה בביהכ"נ אינו משום הלכה מיוחדת של קדושת ביהכ"נ אלא הוא מצד פרסומי ניסא, וה"ה במסיבה כזו לכבוד חנוכה יש פרסומי ניסא. אלא דבעבר המקום והעיקרי או אף היחידי שם נאספו אנשים רבים ואפשר היה לקיים פרסומי ניסא, היה בבית הכנסת. ועתה כשמזדמנים קהל רב במסיבות בלילות חנוכה בודאי יש גם בזה פרסומי ניסא ואפשר לברך על הדלקת נ"ח שם.

ואף דלפי טעם א' של הכלבו דטעם התקנה משום אורחים לכאורה לא שייך לומר דיברכו בכה"ג, דאף דבביהכ"נ מברכים גם בדליכא אורחים, היינו כדוגמת המקומות בהם מקדשים בליל שבת בביהכ"נ אע"ג דעכשיו לא אכלי אורחים בבי כנשתא בכ"ז לא בטלה התקנה (או"ח רסט), משא"כ במסיבת חנוכה כנ"ל לא היתה כלל תקנה. אבל לפי שיבואר להלן נראה דאדרבה כ"ש הוא דלפי טעם זה שייך לברך בכה"ג.

ועתה נראה לברר הענין השני: האם אפשר בהדלקה זו במסיבה כנ"ל להוציא יד"ח אלה שלא הדליקו ולא ידליקו בביתם. לכאורה נראה דל"ש דיצאו יד"ח מאחר ואדם יוצא יד"ח הדלקת נ"ח רק בבית שלו, וכמו שאמרו: מצות חנוכה נר איש וביתו (שבת כא:), דהיינו החיוב להדליק בבית ובזה יוצאים יד"ח כל אנשי הבית.

ולפי"ז חוץ לבית אינו יכול להדליק. וכן משמע ברש"י שבת כג. בד"ה הרואה (גר חנוכה צריך לברך) : דלא הוזקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה, עכ"ל. משמע דבספינה — דלא הוי ביתו — אין מדליקים. ובתוס' סוכה מו. בד"ה הרואה כ' דהא דתקנו ברכה לרואה רק גבי נ"ח ולא לגבי שאר מצוות "משום כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה" מזה נראה גם דרך בית שייכא מצות נ"ח.

וראה בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קמו בענין אם מותר להדליק נ"ח על הבאהן (רכבת), כ': לא מצאתי הדבר מבואר אבל הלא מי ששילם בעד כל הלילה הוי כשכר לו בית דירה לאכול ולישון שם וחייב בנ"ח. ומ"ש רש"י ביושב בספינה י"ל שהיו אז ספינות פתוחות בלא קירוי והרוח מנשב ולא הי' בגדר בית כלל. ואף שהרכבת אינו עומד במקום א' ורכוב כמהלך, לא נמצא בשום מקום שיהי צריך בית קבוע למה שמצותו בשביל פרסומי גיסא, עכ"ל. משמע דעכ"פ צריך בית להדלקת נ"ח. [גם בערוך השולחן כ' (תרעג ס"ה) דגכון להדליק ברכבת. ו"בשערים מצוינים בהלכה" כ' דיצא מזה דבזמנינו צריך להדליק באוירון אם ישנה אפשרות]. וכ"כ ברמ"א בשם תשובת הרשב"א (תרעז ס"א) : דבזה"ז שמדליקין בפנים ממש ידליק במקום שאוכל וכן נהגו. ובמ"ב : דמקום אכילתו עיקר. ובט"ז שם : מי שיש לו דירה בעיר והולך פעם א' חוץ לביתו וסועד אצל חבריו פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פ"א אצל חבריו... בזה שאוכל כאן שעה או שעתיים וישוב למקומו אין שום סברא לו' שידליק שם ולא בביתו דזה היה כאלו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה.

ואף להב"י דכ' טעם ההדלקה בביהכ"נ בשביל אורחים דאכלי בבי כנשתא, י"ל דצריך בית אלא כיון דאכלי שם הוי ביתם לההוא יומא כדברי מהרש"ם לענין רכבת. אבל נראה דאף דלכתחילה ודאי חייב אדם להדליק בביתו, בכ"ז אם אינו מדליק בביתו יכול להדליק ולצאת יד"ח בכל מקום. וראיה לזה מדברי הכלבו שהביא הב"י. דבאחרונים איתא דלדעת הב"י הג"ל תקנת ההדלקה בביהכ"נ הוי לאורחים אף דאם אינם אוכלים שם. אמנם בשו"ת בעל התעוררות תשובה (ח"ד בהגהות שו"ע שנדפס בתוך הספר) כ' לפרש כונת הב"י דר"ל בשביל אורחים שמדליקים עליהם בתוך ביתם דיקיימו החיוב לראות הנרות (הזכירו נכדו הגר"י סופר אב"ד ערלוי בקובץ תורני "תורה אור" כסלו תשיח עמ' עא, שכ' דמלשון הב"י אינו משמע הכי אלא דכונתו להוציא האורחים במצות הדלקה "שאין להם בית להדליק בו" וכ"כ ב"האהל" תשטו). אבל בנו בעל יד סופר פסק (ראה שם) מהאי טעמא דהב"י שאורח שמדליק בביהכ"נ יוצא בהדלקת ביהכ"נ, גם באינו אוכל שם. וכ"כ בעל דעת קדושים באשל אברהם (מהד"ת סי' תר"פ) : "ונותגים שאורח מדליק גרות דביהכ"נ כדי שיצא יד"ח

ואינו מגביה הנרות ואולי שייך לב ביי"ד מתנה שיהי' לאורח זכות ע"י הגבהה של המסדר אך יותר נכון שיתן האורח פרוטה, ומ"ש האחרונים שע"י האורח יוסיפו מעט שמן, הוא רק אם לא זיכה להאורח חלק בנרות ובנרות של ביהכ"נ יש סגנון הקנאה ע"י לב ביי"ד מתנה, ושייך ג"כ מעין הוספת שמן במה שהניח הנר דולק אחר התפלה". והרי בזה"ז אורחים לא אכלי וגני בבי כגישתא.

ונלעג"ד להביא ראי' דכ"ה כוונת הב"י מאחר דכך משמע בהדיא בכלבו.

וז"ל הכל בו: "ונהגו כל המקומות להדליק ג"ח בביהכ"נ להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת, גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש. והמנהג להדליק בין מנחה לערבית. והבא בספינה מדליק בברכות ומניח על שולחנו וכו'", עכ"ל. הרי שלא כ' דטעם ההדלקה עבור האורחים דאכלי ושתי בי כגשתא, אלא עבור "מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת". אלא צ"ל דהב"י הוסיף הסבר מדיליה, דזה דמיא לתקנת קידוש בביהכ"נ דגם שם דאגו להוציא ידי חובת הזקוקים לכך ובעיקר האורחים. ובודאי אין כונת הב"י לומר דאלו דברי הכלבו. ובוה דברי הב"י מדויקים. דלא התחיל: "וכתב הכלבו", אלא "ונראה" וכו', ורק לבסוף כ' "וכ"כ הכלבו". מאחר ואין אלו דברי הכלבו ממש אלא בעיקר תוספת הסבר של הב"י עצמו. ומה שכתב "וכ"כ הכלבו" כונתו לומר דמשם נלמד ג"כ דבלא אפשר, ניתן להדליק גם לא בבית, כמו שכ' הכלבו דטעם ההדלקה בביהכ"נ לאינו בקי ואינו זריז דיוצא בביהכ"נ אף דלא הוי ביתו. והב"י הוסיף מסבירא דנפשיה דטעם ההדלקה הוא בעיקר עבור האורחים דאף דזה אינו ביתם, בדיעבד א"צ ביתו. (ואילו בטעם השני דאומר ממש כדברי הכלבו, מתחיל: "וכתב הכלבו" טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס וכו'). וא"כ לפי"ז יש להסיק מדברי הב"י כמו שכ' בעל דעת קדושים ובעל יד סופר דאף אם האורחים לא אוכלים שם, גם יוצאים יד"ת. וכמו שכ' הכלבו מפורש דההדלקה עבור מי "שאינו בקי ואינו זריז בזאת", אף שיש לו בית בעיר ואולי יבואר בזה גם מה שהמחבר פסק לברך על ההדלקה בביהכ"נ ולא כ' דעדיף לבטל המנהג כמש"כ באו"ח סי' רסט לגבי קידוש בביהכ"נ משום דבזה"ז אין אורחים בבי כגשתא. משום דכאן אין הכונה דוקא לאורחים האוכלים שם. ואף דלפי טעם ב' בב"י גם בזה"ז יש לברך, הרי סב"ל דאולי טעם א' הוא העיקר. אלא דאף לטעם א' אפשר לברך כנ"ל.

וכן בהג' אמרי ברוך על שו"ע להגאון בעל ברוך טעם, כ' בסי' תרעא: דאם אורח מדליק בנרות ביהכ"נ א"צ להדליק באכסניא, דגופי' נפטר במה שהדליק בעצמו בביהכ"נ, ובביתו מדליקין עליו עכ"ל. וכ' הגר"י סופר (האהל שם) דודאי ה"ה באורח שאין מדליקין עליו, דלדידן דקיימ"ל כתה"ד (ר' ברמ"א תרעו ס"ג ובמג"א שם בשם מהרי"ל) דגם אכסנאי שמדליקין עליו, מדליק בברכות משום שאינו

מתכוין שגופו יצא בהדלקת ב"ב. א"כ דמיא לאורח שאין מדליקין עליו שצריך לצאת בגופו מצות הדלקה, וזה כיון שאין לו דירה וב"ב יוצא גם בבהכ"ג. ומה שהובא ברמ"א (תרעז ס"א) בשם הרשב"א דידיק במקום שאוכל, אינו משום דהחיוב רק במקום שאוכל, אלא כדכ' במ"ב דמיירי באורח דחייב להדליק משום חשדא ובזה"ל דמדליקין בפנים איכא חשדא רק מבני הבית והם יודעים דמדליק במקום שאוכל.

ור' בשו"ת ציץ אליעזר חי"ב סי' ג': "חיוב הדלקת ג"ח הוא חיוב אקרפתא דגברא מבלי שיהא קשור בחפצא ושונה היא ממצות מזוזה, דאע"פ שחובת הדר היא, אבל החיוב קשור עם חפצא, דהיינו שיעור בית שדר בו ובעינן שיהא ע"ז שם בית ובלי זה ליכא חובת הדר, משא"כ הדלקת ג"ח שקשרו רק עם גוף האדם ובהיכא שנמצא חייב להדליק, וקרוב לודאי שדינא הוא שאפי' אם אחד יקבע לו מטה בפנה אחת מפנות הרחוב וישן ויאכל שם שג"כ יהא חייב להדליק על ידו ובסמוך ג"ח ואע"פ שאין לו בכלל בית".

וכן הובא לעיל בשם הכלבו ד"הבא בספינה מדליק בברכות ומניחה על שולחנו". ורש"י דכ' חיוב ברכת הראיה בכגון בא בספינה, אצ"ל כד' מהרש"ם לעיל דלא מיקרי בית כלל, אלא י"ל דאף רש"י ס"ל ככלבו רק מיירי באין לו נר או בלא יכול להדליק מפני הרוח.

### מסקנת הדברים

לפי"ז נראה דאם מדליקים ג"ח במסיבה באולם בו נמצאים אנשים שאינם מדליקים בביתם, גיתן לזכות את הנוכחים במצות ג"ח ע"י שהמארגנים יכוננו לזכות לנוכחים חלק בנרות והמדליק יגביה הנרות ויזכה בעבורם, כדוגמת מש"כ הדעת קדושים הנ"ל לגבי זכית המסדר הנרות בביהכ"נ עבור האורחים. וכן להכריז בטרם ההדלקה שהיא נעשית בעבור הצבור הנמצא במקום ואזי יחשבו הנוכחים לקיים המצוה בהדלקה זו. וראוי שהנרות יהיו כאלה שידלקו יותר מחצי שעה שיחשב כהוספת שמן ליוצאים יד"ח לצאת ידי הסוברים דצריך הוספת שמן לאורח המשתתף בפרוטה.

ואף דגם בדליכא צבור אפשר להדליק בכה"ג עבור מי שאינו מדליק דהוי כ"אינו זריז בזאת" כדברי הכלבו, בכ"ז בודאי אין לברך בלא צבור משום דהוי סב"ל כיון דהמפרשים האחרים לא הסבירו דזו כונת ההדלקה בביהכ"נ ולפי"ד יוצאים יד"ח רק בבית. אבל במסיבת צבור דבלאו הכי אפשר לברך גם לפי דבריהם, משום פרסומא ניסא, אפשר לכיון להוציא ידי חובת אלה שלא הדליקו.



ומהנ"ל יהיה גם סייעתא לנוהגים לצאת יד"ח בברכת נ"ח של רבם, ע"י כונה לא לצאת יד"ח בהדלקה שמדליקים אחד מב"ב בבייתם.

## נטיעה ושתילה בירושלים שבין החומות בזמן הזה \*

"...ומן הראוי הוא שלא יצטער בה (בירושלים) ובפרט באי אלי' עם קרבנות או להשתחוות בבית המקדש, או לשאלה (ב)דברי תורה ללשכת הגזית, שהם עוסקי מצוה, ומה גם כי היא נקראת מכלול יופי, ומשוש כל הארץ"<sup>1</sup>. — ספר עזרת כהנים למסכת מידות<sup>2</sup>

עם יישובה מחדש של ירושלים שבין החומות, לאחר שיחרורה בידי חיילי צבא ה' בחסדי הבורא, התעוררה מחדש שאלת הנטיעות והשתילות באתרא קדישא הדין, דבר שנאסר ע"פ דינא דגמרא, והונהג בו היתר במשך הדורות. לרגל חזרת התורה ושומריה-מקיימיה למקומם, פנו רבים ממיישבי העיר העתיקה לרבני ישראל בשאלות: האם האיסור הקדמון לנטוע ולשתול בירושלים המקודשת חל גם כיום, ואם כן באילו תנאים?

מטרתנו במאמר אשר לפנינו היא לסקור ולסכם בקצרה את האמור עד הלום על ידי הפוסקים והמחברים, ולהעלות קוים לפסיקת ההלכה למעשה בדורנו אנו. אין בכוונתנו להכריע את הדין, אלא להציע בפני רבני קרתא דשופריא, את הנראה על פי ספרים ועל פי סופרים, בעזר הבוחר בירושלים עירו ובישראל עמו.

\*

ידועה אהבת התורה לטבע ולסביבה בה הושם האדם לעבוד את המקום, ודאגתה שהאדם בחיר הבריאה, בידיו הופקד עולם נפלא זה, לא ישחית מעולמו של הקדוש

\* תודתי נתונה בזה להרב אביגדור נבנצל שליט"א, רבה של העיר העתיקה, אשר העיר לי מהערותיו הארותיו (לקמן = רא"נ).

1 עיין מדרש איכה פרשה ב' פסקה י"ט על הפסוק ספקו עליך כפים: "ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי אמר, כיפה (מקום מקורה בקשתות) של חשבונות היתה חוץ לירושלים, וכל מי שהיה רוצה לחשב, היה רק ומחשבם, שלא יצא חוץ לירושלים מצטער ("אם לא יעלה לו החשבון כפי רצונו" — פי' מתנות כהונה), לקיים מה שנאמר 'משוש כל הארץ' (תהילים מ"ד, ג').

2 מאת ר' יהושע יוסף הכהן פיינברג, ורשא, תרל"ג, "מבוא המקדש שער ירושלים", אות ה' (עמ' י"ט).

ברוך הוא שנברא לכבודו יתברך. והנה את הפסוק בפרשת שופטים "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה, לא תשחית את עצה" (דברים כ': י"ט), מסביר בעל ספר החינוך (סי' תק"ל במהדורת שעוועל):

"שורש המצוה ידוע שהוא כדי ללמד נפשנו לאהוב הטוב והתועלת ולהדבק בו, מתוך כך תדבק בנו הטובה ונרחיק מכל דבר רע ומכל דבר השחתה, וזהו דרך החסידים ואנשי מעשה, אוהבים שלום ושמחים בטוב הבריות ומקרבים אותן לתורה, ולא יאבדו אפילו גרגר של חרדל בעולם, ויצר עליהם בכל אבדון והשחתה שיראו, ואם יוכלו להציל, יצילו כל דבר מהשחית בכל כחם. ולא כן הרשעים אחיהם של מזיקין, שמחים בהשחתת עולם, והמה משחיתים; במדה שאדם מודד בה מודדין לו, כלומר בה הוא נדבק לעולם, וכענין שכתוב: 'שמח לאיד (לשבר) לא ינקה' (משלי י"ז, ה') והחפץ בטוב ושמח בו, 'נפשו בטוב תלין' (תהלים כ"ה, י"ג) לעולם, זהו ידוע ומפורסם".

במיוחד עצי פרי חשובים ומוגנים בצו האלוקי<sup>3</sup>, ואלו דברי האבן עזרא על פי הספרי לדברים שם:

"כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, כי האדם עץ השדה", "והטעם כי חייו של אדם הוא עץ השדה". היות והאדם אוכל וניזון מפירות האילן, עליו לדאוג לשמירתם במיוחד.

גם היופי של האילן, אפילו אם הוא סרק, היה ידוע וחביב לקדמונינו, והנה למשל על הפסוק בקהלת<sup>4</sup> בו מספר שלמה המלך "עשיתי לי ברכות מים להשקות מהם יער צומח עצים", מפרש האבן עזרא שמדובר בעצים כאלו "שאין להם פירות, כמו ארזים וברושים".

וכבר אמרו חכמים: "קוצצי אילנות טובות אינו רואה סימן ברכה לעולם"<sup>5</sup>, ו"מאורות לוקין על קוצצי אילנות טובות"<sup>6</sup>.

תחושה זו של אהבת הטוב היפה והמועיל בטבע משתרשת בנו שנה שנה על ידי ברכה שתקנו חז"ל, והיוצא בימי חודש ניסן ורואה אילנות בפריחתם האביבית מברך ברכה בשם ומלכות: "ברוך שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות (גירסת הגמרא להתנאות) בהם בני אדם"<sup>7</sup>.

3 חינוך שם, שהרי עונש המלקות ניתן רק עבור השחתת האילן, ולא עבור יתר ההשחתות, אם כי גם הן אסורות מן התורה.

4 קהלת ב', ו'.

5 פסחים נ' ע"ב.

6 סוכה כ"ט ע"ב, מאורות לוקין — סימן רע.

7 ברכות מ"ג ע"ב.

והנה רבי שמשון רפאל הירש רואה באיסורי המלאכה של השבת החזרת עולם הטבע לבוראו, במשך יום שלם, לשם הזכרת מי הוא בעליו האמיתיים של העולם לאדם, אצלו מופקד עולם זה, ולשם הגנה על הטבע משליטתו הטוטאלית והבלתי מרוסנת של האדם הרודה בדומם בצומח ובחי.<sup>8</sup>

\*

ידוע שאבותינו החקלאיים הצטיינו בעיבוד הארץ ובהפקת יכולי ענק מאדמות ארץ ישראל. סוד הצלחה זו רואה בוטאניקאי בן-זמננו, פרופ' י. פליקס, בשימוש הנכון בזבל האורגני של אותם הימים<sup>9</sup>, וכבר אמרו<sup>10</sup> ו"השדה הזו, כל זמן שאתה מזבלה ומעבדה, היא עושה פירות", וכן "כשם שהעץ אם אינו נזבל ומתנכש וגחורש אינו עולה, ואם עלה ולא שתה מים ולא נזבל אינו חי והוא מת, כך הגוף הוא העץ, הזבל הוא הסם, איש האדמה הוא הרופא"<sup>10</sup>.

בל נשכח שהטיפול בזבלים הטבעיים של אותם הימים, דרש פירור "גושי הזבל, לשיירי החומרים האורגניים שבו, ויתפרקו לחומרים, הנוחים לקליטה על ידי הצמחים", וזה על ידי הוצאת הזבלים לרשות הרבים והשהייתם שם לתקופה של שלושים (וי"א שלושה) ימים, לשם שיפה דיכה ודישה ברגלי העוברים ושבים וברגלי הבהמות, "שעל מגת כן הנחיל יהושע את הארץ"<sup>11</sup>.

לאור שימוש מוגבר ונפוץ זה, אין פלא שחז"ל הכירו היטב במטרדים האקולוגיים הקשורים בזבלים טבעיים, והריח הדוחה הנודף מהם. צחנה זו, ואולי גם האסוסיאציה הפסיכולוגית הצמודה לטיפוח הצומח באמצעות העשרת הקרקע בדרך זו, בה דגלו אבותינו, הן הן הגורמות לאיסור שתוקן להגן על יופיה הודה והדרה של ירושלים כלילת היופי ומשוש כל הארץ, קרית מלך רב, אליה נהרו מכל קצוות הארץ בעלייה לרגל, לשם מילוי חובות הקרבת הקרבנות בבית ה' או לשם הבאת דין ודברים בפני חכמי התורה שישבו בלשכת הגזית, הוא המקום אשר בחר בו ה' לשכן שמו שם.

8 חורב, פרקי העדות, א' ("שבת"). השווה דברי הגר"א "ל"ט מלאכות של מעשה בראשית שבהן ברא עולמו, ושבת מכולם ביום השבת, ולכן נאסר לנו ל"ט מלאכות (אלו) בשבת" (הקדמת בעל פאת השלחן; מובא במבוא הכרם לזכרון השלם, הלכות פסוקות תרומות).

9 יהודה פליקס, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים-תל-אביב, תשכ"ג, פרק ב'.

10 בראשית רבה פ"ב, מובא בפליקס, שם, עמ' 92.

10\* מדרש שמואל, מהדורת בובר, פ"ד עמ' 54, מובא בפליקס, שם; וראה להלן דברי התוספתא דנגעים.

11 פליקס, שם, עמ' 102, ע"פ גירסת הירושלמי ב"מ פ"י ה"ה "שיתפרר" או "שיתפרק"; ועיין תוספתא ב"מ פ"א, ובב"ק ל' ע"א ופ"ב ע"ב. כנראה גם הוסיפו תבן וקש לזבלים הגיטופים, וכך נוצר קומפוסט; פליקס שם, ע"פ בב"ק ל' ע"ב.

מקור הדין שלנו נפתח בסוגית הגמרא בפרק מרובה <sup>11</sup>\*, וכך כתוב:

"עשרה דברים נאמרו בירושלים... ואין עושין בה גינות ופרדסות, חוץ מגינת וורדין שהיו מימות נביאים ראשונים". סיבת האיסור מתבררת בהמשך הסוגיא, "משום סירחא" (נ"א סירחון — עיין רש"י). מהו סירחון זה? "עשבים רעים הגדילים שם (בגינות ובפרדסות), וזורקין בחוץ; ועוד, דרך גינות לזבלן, ויש סירחון (רש"י) <sup>11</sup>\*".

למדנו אם כן, שבגלל הטירדות והמטרדים הנגרמים עקב הנטיעות, אסרו החכמים את הנטיעה בירושלים בכלל.

התוספתא בנגעים <sup>12</sup> מוסיף על הגינות והפרדסות, את הבא:

"ואינה ניטעת ונזרעת ונחרשת, ואין מקיימין בה אילנות".

הרמב"ם <sup>13</sup> מביא את הדברים בצורה זו:

"ואין נוטעים בה גינות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת, שמא תסרח. ואין מקיימין בה אילנות, חוץ מגינת וורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים". אם כן, איפוא, הרמב"ם הרכיב את האמור בשני המקורות הנ"ל למקשה אחת. דין הזריעה והנטיעה מנומק בטעם "הסירחון", הוא הטעם המוצע בסוגיית ב"ק. הדין השני "אין מקיימין בה אילנות", הנלמד מהתוספתא בנגעים, איננו שנוי בחדא מחתא עם דיני ה"סירחון", אלא בנפרד, ללא הנמקה. הפרדה זו אינה אומרת אלא דרשני (עיין להלן בהמשך הדברים).

רבי אשתורי הפרחי מביא בספרו כפתור ופרח <sup>14</sup> את הענין שלנו, וז"ל: "שאם היה (גדל) בירושלים דקל, שלולבו פסול וכו' והוא ליה (נטילת אותו לולב) מצוה הבאה בעבירה, וכענין שאמרו (ב"ק צ"ד) 'הרי שגזל סאה וכו', אין זה מברך אלא מנאץ', ושם יש חילוק בין נטעו ישראל לנטעו גוי, כענין שאמרו בשביעית".

נמצינו למדים, אם כן, שלדעת הכפתור ופרח, שהלכה זו של נו"ש בירושלים חלה גם כיום, לאחר החרבן והפיזור לבין האומות. ועד כדי כך הוא בחומרתו, עד שנטילת לולב הבא מן העץ הגדל בירושלים פסולה למצות ד' מינים מטעם מצוה

<sup>11</sup>\* בבא קמא פ"ב ע"ב, ובמקבילות בתוספתא נגעים פ"ו ה"ב באבות דרבי נתן פרק ל"ה.

<sup>11</sup>\*\* טיעונו של אפשטיין בתרביץ א' שסרחא פירושו זבובים ורמשים, וזה על סמך השוואות פולוגיות, איננו משכנע כלל; עיין תרביץ א', עמ' 124.

<sup>12</sup> פ"ו, ה"ב. מעניינת ההקבלה בלשון בין התוספתא לבין המשל שנזכר במדרש שמואל המובא לעיל, ואף הוא בעיבוד האילן עוסק.

<sup>13</sup> הלכות בית הבחירה, פ"ז הי"ד.

<sup>14</sup> פ"ו סוף ד"ה תוספת.

הבאה בעבירה. על חומרת מצוה הבאה בעבירה פקפקו הבאים לאחריו, במיוחד היעב"ץ\*<sup>14</sup>. ולדעתו, אולי יש להתיר אם הנטיעה נעשתה ע"י גוי.

דינו זה של בעל הכו"פ זצ"ל, קשה הוא בעיני הרדב"ז ור' יעקב עמדין, ואלו דברי הרדב"ז<sup>15</sup>:

"על מה סמכו השוכנים בירושלים תוב"ב שאינם גוהרים בעשר קדושות שיש בירושלים לדעת הרמב"ם ז"ל? בהמשך דבריו: "דנהי דירושלים קדשה לשעתה ולעתיד לבוא, (דווקא) לדברים הנוהגים מן התורה. אבל מה שהוא מדרבנו, לא אמרו (שירושלים הינה קדושה לעתיד לבוא, וקיימות בה הדינים הללו), אלא היכא דשייך טעמא בשבילה החמירו, ואם נסתלק הטעם, נסתלקה הגזירה. ולפיכך מה שאמרו... ואין בוטעין בה גינות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת, הטעם הוא שמא מסרח ויקוצו עולי הרגל וכל הבאים אליה מכל קצוי הארץ מפני ריח רע, והשתא דכולה (דירושלים) ביד עכו"ם ליכא האי טעמא". לדעת הרדב"ז, היות וטעם איסור הנוה"ש בירושלים הוא מחמת יופי המקום ואי יצירת מטרד סביבתי לעולי רגלים, בימיו שהעיר היתה שייכת לגויים, ואין בה בית המקדש ואין עלייה לרגל, טעם זה לא שייך, ולכן הגזירה בטלה. וכן הוא המנהג!

ממשיך הרדב"ז ומבאר את נימוק הדין השני של הרמב"ם, זה של קיום האילנות: "לא מקיימין בה אילנות, לא שנא נטעו אותם עכו"ם, דהא 'אין מקיימין' קאמר. והטעם הוא מפני אהל הטומאה... וכל הני (דינים שנאמרו בירושלים מחמת ריבוי הטומאה) לא שייכי האידנא".

כלומר, דין הנוה"ש שונה מדין קיום האילן, היות וטעם איסור הקיום הוא בגלל אוהל הטומאה, וטומאה זו מעכבת הביקור בבית ה' ובחצרות אלו קינו, דבר הנמנע מאתנו כיום בעוונות שגברו, אין איסור בקיום אילנות ששתלו הגויים. גם הנו"ש בגינה ובפרדס מותרות כיום (היינו בימיו), שאין עולי רגל מצויים.

יצוין, שכבר בדורות שלפני הרדב"ז, דווקא כן נהגו עם ה' לעלות לרגל לירושלים בימי החג, ואלו דברי התשב"ץ, שחי כמאה שנה לפני הרדב"ז<sup>16</sup>:

"ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, ושעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות". ואשר לעצם השאלה שלנו, לדעת הרשב"ץ "וקדושת העיר לא בטלה לענין דברים שנאמרו בירושלים, דאיתנהו בפרק מרובה (פ"ב ע"ב)",

<sup>14</sup> מטעם שהאיסור הוא הגידול, ולא נטילת הלולב הגדל ממנו — דבר זה לא אסרו תו"ל — עיין במקורות המובאים להלן בסמוך. אולי כוונת הכו"פ היא לדין "זבח רשעים תועבה" — סנהדרין קי"ב ע"ב, ואכמ"ל.

<sup>15</sup> ח"ב סי' תרל"ג.

<sup>16</sup> תשב"ץ ח"ג סי' ר"א.

היינו הדינים המיוחדים של ירושלים עדיין חלים ומחייבים גם כיום, שהרי קדושת המקדש והעיר לא בטלה עולמית, ומנהג העלייה לרגל יוכיח על עובדה זו. בסיכום, גם לדברי הכו"פ וגם לדברי התשב"ץ, קדושת המקדש והעיר ירושלים לא בטלה עם החורבן וההגלייה, אלא נמצאת בתוקפה עדי עד, ובענין זה הם עומדים בשיטת הרמב"ם<sup>17</sup>. אם כן גם הדינים והסייגים מדרבנן הקשורים עם קדושת ירושלים לא בטלו. לעומתם לפי דעת הרדב"ז, היות ובטלו הסיבות והגורמים, בטלו גם ההגבלות<sup>18</sup>.

נגד דעתו של הכו"פ יצא אף ר' יעקב עמדין בספרו מור וקציעה<sup>19</sup>, ואלו דבריו: "לא נאמרו בירושלים עשרה דברים, אלא בשלותה, מפני כבודו וקדושתו של הבית הגדול שעמד בתוכה". להלכה, אם כן, מותרת הנטיעה בירושלים בזמן הזה. ר' ישראל משקלאב, תלמיד הגר"א, מסכם את הענין בספרו פאת השולחן כך<sup>20</sup>: "ואין נוטעים בה גינות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת, שמא תסרח". אם כן, גם בעל פה"ש מסכים לבעל כו"פ שהשתילה והנטיעה אסורות משום שמא תסרח, ואילו דין קיום האילן מחמת הטומאה, בטל בזמן הזה<sup>21</sup>.

לסכם את הדעות עד עתה, הכו"פ והרשב"ץ ובעל פה"ש אוסרים את הנוה"ש בירושלים בזמן הזה, שלדעתם, דין זה נובע מתקנת חכמים לשם קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים לא בטלה בעטיו של החורבן, ואילו קיום אילן שניטע ע"י גוי מותר בזה"ז, שכן כל הדינים שנאמרו משום טומאה, בטלו (פה"ש). הרדב"ז ור"י עמדין מתירים אף בנו"ש.

למעשה, במשך כל הדורות, המשיכו יושבי ירושלים לנהוג היתר בנו"ש, וכך מעיד הרב דוד בן שמעון, הוא הרב "צוף דב"ש", רבה ונשיאה של העדה המרוקאית במאה שעברה, בספרו שער החצר, אשר נדפס בירושלים בשנת תרכ"ב<sup>22</sup>: "... אינם נוהגים העשרה דברים אלו בזה"ז, וכך נוהגים היום שנוטעים הערבה למצות לולב בביתם, ואין פוצה פה".

וכן משמע מתוך דברי בעל ספר לב העברי, הוא ר' עקיבא שלזינגר<sup>23</sup>, אשר

17 הלכות בית הבחירה פ"ו הל' י"ד.

18 העלייה לרגל אצל התשב"ץ היא מעין העלייה לרגל בזמן הבית, אבל איננה קובעת מאומה, לפי הרדב"ז. (אולי הכוונה בתשב"ץ רק לדינים הנאמרים מדאורייתא — רא"נ).

19 לאור"ח סי' תרמ"ה, כפול בלוח תיקון השגיאות לכפתור ופרח, שם.

20 פ"ג ה"ט.

21 בית ישראל לפאת השולחן שם.

22 סי' תקנ"ז. על המחבר, עיין גאון, יהודי המזרח בארץ-ישראל, ח"ב, עמ' 680. הצוף דב"ש עלה לארץ ישראל מרבאט שבמרוקו בשנת תרי"ד.

23 משנתו של ר' עקיבא — שו"ת ופסקי הלכות, סי' ט"ז; נדפס בסוף ספר הר הקודש לר' משה נחום שפירא, ירושלים, תשל"א.

נשאל מ"הרבני המופלג או"א מו"ה מנחם מאניש ש"ב הי"ו, ע"ד (על דבר) אשר נטע פה עיה"ק ירושת"ו אילן אפרסקין, והגיע שנה הרביעי והעץ עושה פרי, ומבקש לקיים בו פדיון נטע רבעי, ושאל איך מנהגו? הנה מתברר לפנינו שאותו "רבני מופלג" נטע העץ בעצמו, ולא מיחו בו חבריו וחכמי העיר. בעל לב העברי עלה לארץ ישראל בתר"ל ונפטר בירושלים בתרפ"ב.

\*

מרבני זמננו שדנו בנ"ד, ייזכר שמו של רבי יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי בראש, אשר דן בעניננו בספרו הבהיר עיר הקודש והמקדש<sup>24</sup>. להלכה, הוא מסכים עם דיעות המקילים הנ"ל; דין קיום-האילן נובע מדיני הטומאה, הבטלים בזמן הזה, ודין הנטיעה והשתילה נובע מיופי העיר, ו"הדברים שנאמרו משום יופי העיר נהגו בזמן שהיתה עיר קדשנו משוש כל הארץ, ולא בזמן שהוסרה העטרה" ואף הוא מעיד, ש"ראיתי למעשה בחורשה אחת בפנים ירושלים גדל דקל, ולקחו ממנו לולבים גם תלמידי חכמים"<sup>25</sup>. לכן, שני הדינים, אי-הקיום ונז"ש אינם נוהגים בזמן הזה.

ברם, קביעה זו של הגרי"מ טוקצ'ינסקי איננה סתם משנה, ולמעשה כבר דנו בנושא הזה מלפניו, והנה בשנת תרמ"ט (1889) נוסדה חברת "מאה שערים" לשם הקמת יישוב "הנבנה מחדש בעיר הקודש ירושלים ת"ו, באחת מחורבותיה, לפאת צפונית מערבית הר בית קדשינו, מהלך ערך י"ב רגעים", וחברת זו הוציאה בשנה ההיא את "ספר התקנות למאה שערים"<sup>26</sup>.

בסעיף ג' של תקנות אלו, מוצהר שבתוך החצר המרכזית של השכונה האמורה להיבנות "ישאר מקום פנוי כר גרחב בשותפות לכל בני החברה... שמה יטעו אילנות להביא רוח צח וריח טוב ליושבי הבתים". מעיר על תקנה זו הגאון והצדיק הירושלמי הנודע, ר' שלמה זלמן בהר"ן לעווי: "החפץ הזה נשאר מעל, מטעם שאין עושין בה גנות ופרדסים בירושלים". דעתו של רש"ז בהר"ן היא ששטח מאה שערים נמצא בתוך השטח המקודש של ירושלים, וכתוצאה איסור הנות"ש חל באתר הזה. אמנם על קביעה גיאוגרפית זו חולק הגרי"מ טוקצ'ינסקי, הקובע ש"שכונת מאה שערים היתה חוץ מירושלים המקודשת", שהרי מצויין קברות עתיקים רבים בשטח שבין העיר

24 ח"ג פ"א אות ג', ד'.

25 שם, סוף פרק י"א.

26 נדפס פעם שנייה כנספח לספרו של הרב אליהו כי טוב, הפותח שער, הוא ספר תולדות ר' זלמן בהר"ן, ירושלים תשט"ז.



העתיקה ושכונת מאה שערים, וידוע שאסור לקיים קברות בתוך שטח העיר המקודשת<sup>27</sup>. אף על פי כן, אם נניח הנחתו של הגרש"ז בהר"ן, ששכונת מאה שערים אמנם נמצאת בתוך שטח ירושלים המקודש, המסקנה המתבקשת היא שיש להקפיד בדין הגו"ש בזמן הזה, וזאת למרות השיקול שדין זה דומה להלכה אחרת שאכן בטלה בזמן הזה, היא דין פירות כרם רבעי הגדלים בתוך מהלך יום אחד מירושלים, שחייבים להעלותם לירושלים ואין לפדותם בממון, וזה "כדי לעטר את שוקי ירושלים", "וכיוון דחרבה, מה לנו לעטרה לצורך הנכרים"<sup>28</sup>, ולכן "בגדון דידן (השוה"ג), שהוא רק לנוי, ועתה לא שייך נוי"

על אף שיקול זה, דעתו של הגרש"ז בהר"ן לאסור :

"אמנם בכפתור ופרח פ"ו ד' כ"ב החמיר בזה, ודעתו לאסור לולב הגדל על דקל בירושלים בזה"ז, ואין בידינו להקל בגדו".

אולי יש לצדד להתיר : "וליחיד הנוטע אילן בתוך שלו, אין למחות, שאפשר שאילן יחידי של יחיד קיל בזה, ורק העשוי רק לנוי אולי לא שייך שמא תסרח... אך הכו"פ לא נחית לחלק, ע"כ אין להורות בזה לא איפור ולא היתר". לסכם את דבריו, יש לפסוק את הדין בזמן הזה כפשוטו לאיסור, וזו על פי דעתו של בעל הכפתור ופרח. למרות שעל פי הסברא, על עץ סרק בודד של היחיד בתוך רשותו הפרטית לא יחול איסור זה, שכן אין כאן משום סרחון (כנראה היחיד יקפיד בעץ סרק שלא לזבלו בצורה המביאה לידי סירחון, וכן אין כאן הרבה עשבים או עלים רעים). אבל היות ובעל הכו"פ לא הציע חילוק זה, ודבריו גאמרו ללא יוצא מן הכלל, על המורה הוראה להימנעות מהוראה זו, הן לאיסור והן להתיר.

אבל האמת ניתן להיאמר, והרי בתוך דבריו הוא מביא שלמרות שהרדב"ז מקיל בענין זה, לו ראה הרדב"ז את דברי הכו"פ במקור, הוא היה חוזר בו ומחמיר. וצריך עיון גדול בדברי הגרש"ז בהר"ן אלו, והלא לפנינו ברדב"ז מבואר מפורשות שהרדב"ז ראה את הכו"פ ובכל זאת חלק עליו, לשם ייחוד. כפי הנראה, לפני הגרש"ז היתה מונחת תשובת הרדב"ז ח"ה סי' שני אלפים קצ"ט, שם אמנם לא נזכרים דברי הכו"פ, ואילו עיקר תשובתו של הרדב"ז בנדון שלנו בח"ב סי' תרל"ג לא ראה הגאון הג"ל, וצריך עיון לו ראה באמת את דברי הרדב"ז בח"ב אם היה חוזר בו מדעתו זו, ולכן קשה לצרף דעה זו לדעת האוסרים בהחלט.

27 עיר הקודש המקדש שם, סוף פי"א עמ' קס"ח, ובפכ"ז סעיף י"ג בהערת שוליים, עמ' ת"ר. למקורות בחז"ל לדין הקברות עיין לעיל, בהערה 11.

28 רש"י לסוגית הגמרא ביצה ה' ע"ב בד"ה טעמא.

וכן אנו שומעים מר' בנימין אדלר, שליט"א, חבר מערכת מפעל אוצר הפוסקים שבירושלים שכתב בשנת תשכ"ז<sup>29</sup>:

"למעשה אמנם לא שמענו מי שיחוש עתה לאיסור זה, ומעשים בכל יום שנוטים וזורעים בעיר קדשינו, אף לא נמנעו מיקירי ירושלים, חסידים ואנשי מעשה, לקטוף ולהשתמש בערבות מעצים הצומחים בעיר הקדושה". במאמרו, הרב אדלר לא הגדיר לנו אם כוונתו היא לגידולי העיר החדשה או אף לאלו הצמחים של העיר העתיקה. בעל פה הסביר לי הרב אדלר שעיקר דיונו היה לגבי שטחי העיר החדשה — אז העיר העתיקה היתה שרויה תחת שלטון זר, אבל העדות ההסטורית לגבי השימוש מתייחסת דווקא לשטחי העיר המקודשת, שכן נהגו לקטוף ערבות לד' המינים מתוך הגידולים בכפר סילוואן, שהיא ירושלים המקראית, כידוע.

להלכה, למרות שדעתו נוטה להקיל, בגלל שדין זה נמצא בגדר תקנה שבטלה אינה חוזרת לתקפה, בכל זאת הוא מסיק שהיות וחלק גדול מן העיר (הכוונה בשנת תשכ"ז לעיר החדשה) היא בבעלות ישראל, יש לדון אם חזרה התקנה הקדומה למקומה "ולהלכה ולמעשה הדבר מסור לגדולי ישראל שיביעו בזה את דעתם דעת תורה".

למאמרו זה של הרב אדלר מתייחס רבה הספרדי של ירושלים המנוח, רבי אליהו פרדס ז"ל במאמר בנעם<sup>30</sup>, ודן בדין התקנה שבטלה, ולמעשה הוא מסיק: "יוצא איפוא, שכל החשש בנטיעת גנות ואילנות ופרדסים בירושלים — משום סירחא — הוא משום שמא לא ירצו לעלות ולראות את פני ה' בבית המקדש, אבל בזמננו שאין ביהמ"ק קיים, כיוון שבטל טעמא — לא בעינן מנין אחר להתירו... ולפי זה, עד שמהרה יבנה המקדש בב"א (יבוא אליהו ויורנו), שרי זונ"ט בירושלים, וכפי שעיינו רואות שאף אחד מן קמאי לא אסר זאת"<sup>31</sup>.

יש לדון בקביעת דעתו של מרן רצ"פ פרנק זצ"ל, רבה של ירושלים, והנה בספרו מקדש מלך<sup>32</sup> שנדפס לאחר פטירתו, בשנת תשכ"ח, הוא דן בשאלה אם רוב העם היושב בשטח עיר שהיתה מוקפת חומה בזמן הבית הוא כיום נכרי, האם חל כאן ביטול הקדושה המיוחדת של עיר מוקפת חומה, וזו על פי דברי הר"י בתוספות כתובות (מ"ה ע"ב ד"ה על פתח בית דין), "בעיר שרובה נכרים, בטלה קדושת

29 "אם מותר לנטוע גנים ואילנות בירושלים בזמן הזה"; בכתב עת הרבני קול תורה תשכ"ז שנה ל"ח (כ"א), חוברת ג'—ד', עמ' ט"ז—י"ט; חוברת ו' עמ' ט"ו—י"ט.

30 "נטיעה בירושלים בזמן הזה", שנת תשכ"ח, כרך י"א, עמ' ז'—י"ד.

31 לא דק בזה, וכמו שהבאנו דיעות המחמירים לעיל. כנראה, כוונתו היא שלמעשה לא נהגו העם להחמיר בזה, וכדברי יתר העדים.

32 טור מלכה, עמ' צ"ה—צ"ו.

היקף חומה... דחומה כמאן דליתא", היינו אפילו אם יש למקום חומה, עצם ישיבת רוב נכרי במקום גורם לביטול הקדושה, במיוחד לביטול ההלכה שמצורעין משתלחין מחוץ לעיר המוקפת חומה, היינו דין הטהרה המיוחדת של ערים אלו.

על סמך דברי הר"י הללו ובצירוף עוד נימוקים, הורה הרב פרנק להעביר גופת נפל בתוך העיר העתיקה בשעת הדחק, היא שעת פרעות תרפ"ט, לשם הבאתה לקבורה בהר הזיתים, בזמן שהדרך הצפונית שמחוץ לחומה היתה סגורה ומסוכנת. ועוד התיר הרב פרנק להלווית המת לעבור דרך הר ציון, למרות שהשטח הזה היה מקודש לפי הרבה דיעות <sup>31</sup>\*, שוב ע"פ דברי התוספות הנ"ל. ועוד, היות ודינים אלו (עשר הקדושות) הם מדרבנן, יש להקל, והוא מסיים בציון לדברי הרדב"ז הנ"ל. לכן, נראה לצרף דעתו לדעת המקילים בדיני עשר הקדושות, ודין הנו"ש בכללן. אף ר' אליעזר וולדנברג שליט"א מעלה להקל <sup>32</sup>:

"ויתכן דלפ"ז (היינו לפי דברי הרדב"ז. שהאיסור נובע מהעלייה לרגל), גם כעת שהיא בעזרת השם תחת רשותינו, מכל מקום כל עוד שהשיקוף עומד בהר הבית, ובית המקדש לא בנוי, וליכא עולי רגלים, ליכא עוד גמי האי טעמא, ומותר".  
 "ועל אחת כמה שיש להתיר לקחת מזה (מהגדלים בתוך ירושלים) למצוה, כגון לארבעה מינים, דיש עוד צד לומר דהתקנה לא היתה בה בכלל לאסור הפרי שגדל, וא"כ אין גופה עבירה, כדנגע בזה ביעב"ץ שם".

ולכן, גם הרב וולדנברג מצטרף למקילים, ואף מתיר השימוש בגדולים בירושלים המקודשת לצורך מצות ד' המינים.

הרב משה נחום שפירא בפירושו לספר פאת השלחן, הר הקודש, שגדפס בשנת תשל"א, תומך בשיטת פאת השלחן לחומרא, תמיכה מלאה. למעשה, הוא היחיד בין רבני דורנו שדנים בנ"ד בכתובים, שמעלה לחומרא, ולדעתו, יש לאסור גם השתילה בעציץ שבתוך הבית <sup>33</sup>.

\*

אם נעשה סיכום סופי של הענין, נימצא למדים, שבפועל המנהג בירושלים במשך כל הדורות היה לנהוג היתר בדין השתילה והנטיעה בתוך ירושלים, וזאת בכל ההבטים של הענין — הן בקיום גטיעות של נכרי, הן לנטוע לכתחילה על ידי ישראל,

<sup>31</sup> \* זוהי דעתו של הגרי"מ טוקצ'ינסקי, במקדש מלך שם, ובספרו, עיר הקודש והמקדש, ח"ב פ' ג'—ד' ובח"ג פי"ב אות ב'; ועיין עוד בספרו גשר החיים ח"ב פ"ג אות ב', בפרטי המעשה דשנת תרפ"ט, ולהלכה לא הסכימה דעתו לזו של הרב פרנק, ע"ש.

<sup>32</sup> ציץ אליעזר ח"י סי' ג', אות ב'.

<sup>33</sup> עמ' קצ"ב—קצ"ה.

והן בשמוש בגדולים אלו לצורך מצות ארבעת המינים. לא מצאנו אפילו מקור אחד ממנו ישתמע שנהגו יראי ה' להימנע מהנו"ש או מן השימוש, ועדות הסטורית מרבני ישראל על כך נמצאת בידינו ממקורות מימות הרדב"ז ועד ימינו אנו. השיחרור והחזרה לבעלות ישראל שאירעו בתשכ"ז לא שינו מאומה לגבי דין זה, התלוי לפי דעת רוב הפוסקים בבנין בית תפארתנו וחידוש העלייה לרגל כבשנים קדמוניות, בב"א. ועד אותו יום, אין בידינו לפסוק את ההלכה לחומרא בנדון זה, ולשואל כענין יושב כהלכה, מעיקר הדין וכפי המנהג שנהגו בכל הדורות מקדמת דנא ועד עתה, אי אפשר להורות נגד דעת הרדב"ז, ר' יעקב עמדין ועוד רבנים מאוחרים, ולו יהיה רק מטעם ספק מדרבנן במחלוקת הפוסקים לקולא<sup>34</sup>. ברם, לבעל נפש יש להורות להחמיר, בתור מידת חסידות, וזו על פי דעת התשב"ץ, הכו"פ והפאת השלחן. לדעה זו מצטרפת גם דעתו של ר' אריה קימלמן, במאמרו המקיף משנת תשכ"ט בנושא "דיני ירושלים וערים אחרות בארץ"<sup>35</sup>:

"בהרבה דברים נקבעו דינים בהנחה כי 'מהרה ייבנה המקדש', וכל שכן שבימינו יש לפעול לפי זה". כהכנה לביאת הגואל, עלינו להתרגל כבר בדיני' של ירושלים המשכנת בתוכה שכינת עוזו ית' בבית מקדשו<sup>36</sup>."

נשאלת כעת השאלה, כיצד על בעל הנפש והמהדר במצוות לנהוג בקיום דין זה הנאמר לכבוד ירושלים בירת הנצח ולתפארתה, בכדי לצאת גם את הדיעות המחמירות? נסקור כעת כמה נקודות השייכות לנדון דידן בקצירת האומר:

1. על כל השטח של ירושלים שבין החומות של היום חל דין זה (כאמור בתור הידור ומידת חסידות), ואין דין זה תלוי כלל במחלוקת הגדולה אם הרובע היהודי (מי מספר את "רובע" ישראל) של היום נמצא במקום שגם התקדש בקדושה דאורייתא בזמן בית ראשון. הרדב"ז, בתשובתו שציטטנו כבר לעיל, מצרף ספק זה להכרעתו להקיל לפדות מעשר שני באיזורים שבתוך החומה של היום (לפי הדין אין לפדות מעשר שני בירושלים לפני מן החומה), "שאכן השכונה של ישראל היא חוץ לירושלים, יכול לפדותו כל אחד בביתו, ואין צריך להוציאו... וכבר אפשר לסמוך בזה על קבלת העכו"ם (הערבים) שקורין לכל שכונת הישראלים ציון, ומפתח השוק והלאה אל קודס', וקרוב הוא שעל זה סמכו הראשונים לפדות מעשר שני בבתיהם,

34 שו"ת מהר"י ווייל סי' נ"ד; מובא בפחד יצחק, ערך ספיקא דרבנן לקולא, עמ' ס"ו ע"ב. למעשה, כך שמעתי מאת ובשם כמה מגדולי הפוסקים אשר בירושלים.

35 בכתב העת המעין, כרך ט', גליון ד', עמ' 31-15. מאמר זה היה לעזר רב בהכנת המאמר אשר לפנינו.

36 \* ואולי בכך נשריש קדושת ירושלים בנשמות הדרים בה, ביתר שאת — רא"נ.

ולא היו מוציאים את הפירות לחוץ... דשכונת ישראל, דציון הוא, ולא בירושלים" <sup>36</sup>. אמנם על דיעה זו חולק הגר"מ טוקצינסקי, הסבור שציון התקדשה גם בזמן בית ראשון, והוכחות רבות לו על כך מן הפסוקים ומדברי חז"ל <sup>37</sup>. ברם, הדיעות המחמירות בנושא הנוה"ש. הכו"פ והפה"ש, התייחסו בפירוש לירושלים ולשכונה היהודית של היום, היינו כל השטח שבין החומות של היום. ואלו דברי המהרי"ט <sup>38</sup>: "אבל מ"מ לענין עשר מעלות שבירושלים דקחשיב בסוף מרובה, ההיא תוספת (של זמן בית שני, שהוסיפו על העיר בקדושה דרבנן) חשיב תוספת (מעולה), ונדון כיוצא בו (היינו כחלק העיקרי של ירושלים המקודשת)".

2. למרות שגגין ועליות (קומה ב') של ירושלים לא התקדשו לגבי אכילת מעשר שני וקרבנות, גם הגגין והעליות יהיו באיסור זה, שאין הם פחותים מתוספת העיר בזמן בית שני, וכפי סברת המהרי"ט דלעיל <sup>39</sup>.

3. האיסור יחול לכל הדיעות (שוב הכוונה לבעלי הנפש) ברשות הרבים, בשדות ובמגרשים הציבוריים של ירושלים, שם אם זבלו ריחות הרעים היו מפריעים ומטרידים לעולי הרגל <sup>40</sup>.

4. בתוך חצר הבית, יש להסתפק באילן בודד העשוי לבני <sup>41</sup>.

5. שתילה ונטיעה בתוך עציץ, ואפילו בתוך עציץ נקוב שדינו לגבי תרומות ומעשרות, וכן לגבי שבת (מלאכות תולש, קוצר, וכו') כקרקע ממש מדאורייתא <sup>42</sup>,

36 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרל"ג, וע"ע בח"ג סי' שני אלפים קצ"ט. בדיעה זו עומדים גם הכפתור ופרח (פרק מ"א), ומהר"ם חאגיז בספרו פרשת אלה מסעי מעיד שבחצי אורך רחוב היהודים נמצאת נקודת הגבול שבין ציון לבין ירושלים המקודשת; וכן סבור בעל ספר החרדים (סוף הקדמתו למצות התלויות בארץ). אגב, מסורת עממית מעניינת הראתה את נקודת הגבול בתוך בית אחד, בתור אבן חלולה אחת, שלפי העם היוותה פתח למחילה שהתקשרה עם קברי מלכי בית דוד; עיין ר' חיים הלוי הורביץ, חיבת ירושלים, מאמר מבשרת ציון, אות י', עמ' רי"ג. וע"ע בכרם ציון השלם, הלכות פסוקות תרומות פמ"א אות ו'.

37 עיר הקודש והמקדש, ח"ב פ"ג ופ"ד, ע"ש. ברור שאין למחלוקת זו בדיני מצוות התלויות בארץ (ובירושלים) שום קשר עם הקדושה העצמית של ירושלים, ולמצווה לדריש בה — כך כתב לי הרב אליעזר וולדנברג שליט"א, וראיתו איתנה משו"ת החתם סופר ליו"ד סי' רל"ג ורל"ד, ע"ש.

38 ח"ב סי' ל"ז; מובא בהר הקודש, ע"ש בעמ' קצ"ה"ו.

39 שם.

40 כך משמע מדברי רש"י בהר"ן, המסתפק מצד הסברא בתוך רשות היחיד.

41 שם; על פי סתימת לשונו של הכו"פ, דעתו נוטה להחמיר.

42 לגבי תרו"מ, משנה דמאי ה', י'; ועיין בכרם ציון, הלכות פסוקות תרומות פכ"ד מסעיף י"ב ועד סוף הפרק, וכן בספר המעשר והתרומה לרח"ז גרוסברג, ז"ל, פ"ג סעיף י"ז, י"ח ובמקורות המובאים שם. לגבי שבת, עיין בשו"ע או"ח סי' של"ו סעיף ז' ח' ובמשב"ר שם, וכן בשמירת שבת כהלכתה (החדש), פכ"ו סעיף א' וב', ובמקורות

מותרות, שאין דרכם של בעלי בית לזבל ולהביא ריח רע בתוך חצרות הבתים, וכל שכן בין כתלי הבית ממש<sup>43</sup>, וקל וחומר לגידולי מים שהם מותרים.

6. בעציץ שאיגו נקוב גדול, שבתוך רשות הרבים ("ערוגות"), מעשי בנין באבן ומלט, יש להסתפק אם בעל נפש יכול לשתול או לגדל, והדעת נוטה לחומרא<sup>44</sup>, ועדיין צריך הכרע.

7. השימוש בגידולים אלו לארבעת המינים, יוגדר כחומרא מיוחדת, שכן הרבה חולקים על דעת הכו"פ בענין מצוה הבאה בעבירה, ולמעשה הוא דעת יחיד בזה.

\*

בסיכום במשך כל הדורות נהגו הירושלמים היתר בדין הנטיעה ושתילה ונימוקם אתם — דין זה תלוי במקדש ובעלייה לרגל, ואין מאידך, לבעל נפש הרוצה לצאת את כל הדעות יש להחמיר, אבל בעציץ שבתוך הבית אפשר להקיל. הרחמן הוא ישלח ברכה והצלחה והרווחה בכל מעשה ידינו, ומעפר יקימנו, ומאשפות דלותנו ירוממנו, וישיב שכינתו לעיר קדשנו, במהרה בימינו, אמן.

המובאים שם. ודע דלענין ברכת הנהנים דין הגדלים בעציץ שגוי במחלוקת, ועיין בחיי אדם נ"א סי' ק"ו שיש לשנות את הברכה, ואילו דעת השדי חמד היא שלא לשנות (כללים, מערכת כ' סי' ק'). לגבי השימוש בד' מינים, עיין הרב אליהו ויספיש, ארבעת המינים השלם, ירושלים, תשל"ד, מילואים לדיני ההדס, אות ג', עמ' רמ"ד. בעל כף החיים אוסר השימוש בכרפס הגדל בעציץ לצורך ברכת בורא פרי האדמה לליל הסדר — סי' תע"ג אות קט"ו; וע"ע בשערים המצויינים בהלכה מ"א, ע', ויש להאריך, ואין כאן מקומו, ובע"ה יבוא זמנו.

43 בעל הר הקודש, שם, אוסר גם בעציץ שבתוך הבית, מטעם שמא יזבל ויקוצו עולי רגלים שהתאכסנו בתוך הבית, ולא נראה להחמיר בדבר התלוי בסברא, וכן שמעתי מגדולי ירושלים, וכך כתב רש"י אויערבך שליט"א, בכרם ציון השלום, הלכות פסוקות שביעית, פרק א', הערה ג', וכן משמע מדברי השאילת דוד חיו"ד סי' ח', ע"ש.

44 על פי דעת רש"י בהר"ן, המחמיר יותר ברשות הרבים.

## כבוד ועונג שבת

### מהתורה או מדרבנן

א.

חובת הכבוד והעונג בשבת, מן התורה נקבעה או שחכמים קבעוה ?  
לכאורה דברי הרמב"ם כמפורשים.

"ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה, ושנים מדברי סופרים והן  
מפורשים על ידי הנביאים. שבתורה — זכור ושמור. ושנתפרשו ע"י הנביאים  
— כבוד ועונג". (הלכות שבת, ל', א').

לעומת זאת מצינו במדרשי הלכה, כי פרטי הכבוד והעונג נדרשים מן הכתוב  
בתורה.

"ביום הראשון מקרא קודש — קדשהו. וביום השמיני מקרא קודש — קדשהו.  
ובמה אתה מקדשו ? במאכל ובמשתה ובכסות נקיה". (ספרא אמור פרשתא  
יב<sup>1</sup>).

אמנם אפשר כי המצוה מדרבנן והדרשה אך אסמכתא בעלמא היא. שמא תאמר ;  
מה לי מהתורה ומה לי מדרבנן ? נפקא מינא יש. אם הכבוד והעונג מהתורה, אפשר  
ונשים תהיינה פטורות כדין מצות עשה שהזמן גרמא, כך פסק רע"א בתשובותיו<sup>2</sup>.  
ברם אם חובת הכבוד והעונג נקבעה ע"י חכמים, הרי יש מהראשונים הסוברים  
שבמצות עשה דרבנן נשים חייבות גם אם הזמן גרמן<sup>3</sup>.

1 וכיוב"ז במכילתא פרשת בא, פרשתא ט'. ובספרי פיסקא קמז. וראה רמב"ן בפירושו  
לויקרא כג, ב. נראה מדבריו כי אכן הצווי לכבד ולענג מן התורה הוא. "כי מצוה היא  
על ישראל להקבץ בבית הא־להים ביום מועד, לקדש היום בפרהסיה בתפלה והלל לא־ל  
בכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה".

2 תשובות ופסקים סימן א'. אמנם דבריו אמורים רק לגבי יו"ט. בשבת הרי הן חייבות,  
כי בכל מעשה שבת אין הפרש בין איש לאשה. ויש לעיין, אם אכן פטורות הן ביו"ט כי  
אז מן הראוי היה שגר יו"ט יודלק ע"י האיש שהרי הוא המצווה על כבוד ועונג ולא  
האשה, ונר שבת ויו"ט לכבוד ולעונג הותקן.

3 ראה דיון ומובאות ב"שדי חמד" אות מ' כלל קלה. וראה עוד ב"עינים למשפט" לר"י  
אריאלי על ברכות כ ע"א (אות ד'). אמנם לרע"א לא תהיה ג"מ זאת, כי לידו פשוט

נ"מ אחרת עולה מדברי ר"מ בן מכיר בספרו סדר היום<sup>4</sup>. בפרק על הכנות ביום השישי לכבוד שבת, דן הוא גם באפשרות מצב שהמכירה בשוק מסתיימת קודם התפלה ואם יתפלל כבר לא ימצא דבר. ומסיק "נראה לי, שראוי לקנות צרכי שבת קודם שיתפלל שזו מצוה דרבנן וזו מצוה דאורייתא".

הרי לנו נ"מ, אם עונג וכבוד מצוה דאורייתא יש לעסוק בהם בשעת צורך אף קודם התפילה.

[אלא ששתי הקביעות שקבע אינן הולמות את שיטת הרמב"ם, גם זו שקבע כי עונג וכבוד מהתורה בעוד שלשון הרמב"ם מלמדת כי אך מדברי סופרים הם, ואף מה שקבע כי תפילה מצוה מדרבנן נוגד לכאורה לדברי הרמב"ם בתחילת הלכות תפילה שהמצוה מהתורה, אמנם זו האחרונה אינה שאלה כי מן התורה מצוה להתפלל בכל יום אך זמן התפילה רק מדרבנן נקבע. ואולי כדי לצאת גם ידי שיטה חולקת, הוסיף ר"מ בן מכיר סברא נוספת "וזהו זמנה עוברת וזהו זמנה עוברת".]

## ב.

החתם סופר בתשובותיו (או"ח, קסח) קובע בפשטות כי עונג וכבוד מן התורה הם ואף לשיטת הרמב"ם. הא כיצד?

"הרמב"ם... והנה אין כוונתו שהוא רק מצוה דרבנן או מדברי קבלה כמו פורים, אלא דאורייתא ממש נאמרה למשה רבנו ע"ה בע"פ הלכה למשה מסיני, ואתי ישעיה ואסמכיה אקרא. דאי לא תימא הכי שהיה הל"מ, אין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אע"כ הל"מ היא, ורמב"ם קרי ליה דברי סופרים כדרכו של הרמב"ם בקידושי כסף שסוקלים עליה<sup>5</sup> ואפ"ה כיון דאתי מדרשא קרי ליה דברי סופרים.

ומשום הכי פסק הרמב"ם בפ"א מהלכות שבועות, הנשבע להתענות בשבת הוי שבועת שוא...<sup>6</sup>

אלא שנגד דבריו כאילו באה ההדגשה הכפולה ברמב"ם גם בתחלת פירוט הכבוד וגם בהתחלת פירוט העונג "איזהו כבוד זהו שאמרו חכמים" (ה"ב).

שאף במ"ע מדרבנן גשים פטורות (ראה תשובותיו סימן טז). ושם בשד"ח הובא תירוץ החיד"א שלכ"ע גשים פטורות מהלל משום שעיקרו מדברי קבלה, ולפי"ז אף כאן לא תהיה נ"מ שהרי גם כבוד ועונג עיקרן מדברי קבלה — דברי הנביא ישעיה.  
 4 "והוא פירוש נאה מאד על התפילות" (מתוך שער הספר, ורשא תרלו).  
 5 ראה רמב"ם אישות פ"א ה"ב ודבריו בסה"מ שורש ב' ובפיהמ"ש כלים פ"ז מ"ב.  
 6 ויש להעיר לאשר כתב הוא עצמו בתשובה רח. "מ"מ וקראת לשבת עונג מחודשת מתקנת נביאים, כי בתורה אין זכר אלא ג' פעמים היום לשלש סעודות כל שהוא, אבל ביו"ט כתיב שמחה, ועונג שבת מתקנת נביאים" וצ"ע.



"איזהו עונג, זהו שאמרו חכמים" (ה"ו).

אשר לראיה מהרמב"ם בהלכות שבועות, אכן יש שרצו להוכיח מדברי הרמב"ם הללו כי אף הנשבע, לבטל מצוה מדרבנן שבועתו שבועת שוא. אמנם קבע הרשב"א בתשובה (הובא ע"י הב"י סימן רלט) שאפשר שלרמב"ם איסור תענית בשבת מן התורה הוא. ואכן ראה במג"א (סימן רפח סק"ז) הביא שאיסור דאורייתא הוא להתענות בשבת. אלא שכבר כתב על כך הפמ"ג שהמקור יהיה מן הכתוב "אכלוהו היום" <sup>7</sup> ולפי זה נוכל להבדיל בין איסור תענית שנלמד מן הכתוב הזה והוא מהתורה לבין הדין החיובי של כבוד ועונג שרק מדברי קבלה הוא, מן הכתוב בישעיהו. אלא שגדול נוסף קובע בפשטות כי כבוד שבת, מן התורה, הלוא הוא הג"ר מנחם מנדל מניקלשבורג בספר תשובותיו, "צמח צדק". שם (בסימן כח) דן הוא בשאלה אם מותר להמנע מקניית דגים לכבוד שבת כדי לאלץ הסוחרים להחזיר שער המופקע לרמתו הקודמת, ובתשובתו כתב בין השאר "אע"ג דכבוד שבת נמי דאורייתא הוא דכתיב, וקראת לשבת עונג...".

הרי לנו שלשה עדים נאמנים מרבתינו המעידים כי כבוד ועונג מן התורה חרף דברי הרמב"ם הברורים לכאורה כי אך מדברי סופרים וחכמים נקבע הדבר.

ג.

שמא מקום להסביר בדרך זו.

הנה מצינו בכמה דברים כי כלל הדבר מן התורה ופרטיו נקבעים ע"י חכמים. דוגמא אחת — מלאכה בחול המועד. נוכח הוכחות לכאן ולכאן מדברי חז"ל, נחלקו רבותינו הראשונים יש מהם האומרים כי איסור מלאכה בחולו של מועד מהתורה ויש מהם הקובעים כי אך מדרבנן אסורה המלאכה. אך כיון שהוכחות לכאן ולכאן יש דעה אמצעית. והיא: עיקר איסור מלאכה מן התורה הוא, אלא שהתורה מסרה ביד חכמים הכח לקבוע שיאסרו את שגראה להם ויתירו את שגראה להם (ראה דברי הבית יוסף, או"ח סימן תקל) וכדברי הספרי (פיסקה קלה, וחגיגה יח ע"ב) "אימא שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורים בכל מלאכה, תלמוד לומר וביום השביעי עצרת, השביעי עצור בכל מלאכה ואין ששה ימים עצורים בכל מלאכה, הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך... איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת".

7 וראה דבריו בפתיחה כוללת לאו"ח חלק ראשון אות י"ח, ושם תלה מחלוקת אם מהתורה מותרת תענית בשבת או אסורה בשאלת כבוד ועונג אם מהתורה או מדרבנן. ולפי דבריו הוא אין קשר הכרחי בין שני העניינים. מדבריו שם נראה, שהוא עצמו נוטה לדעה כי גדר דברי קבלה, שהוא גידרם של עונג וכבוד, קרוב להיות דרבנן עיי"ש.

מעין זה לעניין שביתה בשבת מדברים שאינן מלאכה. לשונו של הרמב"ם בזה נותנת מקום לפירושים אחדים. —

"נאמר בתורה תשבות, אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות...". (הלכות שבת, פכ"א, ה"א). והבהיר הרב המגיד, כוונת רבנו היא שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות עפ"י הדרך שהובארו ענייניהן ושיעוריהן, ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום לכך אמרה תורה "תשבות", וכן כתב הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה שלו (ויקרא כג, כד). והעלה הלחמ"ש אפשרות שכוונת הרב המגיד היא שהתורה אסרה כללית תשבות ופרטי הדברים נמסרו ביד חכמים והם הקובעים מה בגדר שביתה<sup>8</sup>.

מעין זה, עיניי ביוה"כ המוספים על ענוי מאכילה ומשתיה. נוכח הוכחות שאיסורם דאורייתא מחד ואיסורם דרבנן מאידך מציע הר"ן (על הרי"ף תחילת פרק יוה"כ).

"לפיכך היה נראה לי, דכולהו מדאורייתא נינהו, אלא דכיוון דלאו בכלל ענוי דכתיבי בקרא בהדיא נינהו אלא מריבויא דשבתון אתו וכדאיתא בגמ', קילי טפי ומסרן הכתוב לחכמים והן הקלו בהן כפי מה שראו והתירו כל שאינו נעשה לתענוג"<sup>9</sup>.

כיוצא בזה ניתן לומר לגבי פרטי מצוות אהבת רע. כתב הרמב"ם —  
 "מצות עשה של דבריהם, לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים... וכן לשמח חתן וכלה ולסעודם בכל צרכיהם. ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, ואע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך...". (הלכות אבל, פי"ד, ה"א). הכיצד זה שמחד מ"ע של דבריהם ומאידך בכלל ואהבת לרעך כמוך. אלא הם הם הדברים, ציותה התורה ככלל "ואהבת לרעך כמוך" ומסרה ביד חכמים לקבוע פרטי הדבר ומה כלול בו. נמצא, המבקר חולים מציית למצוות חכמים ובזה גופא מתקיימות בידו מ"ע של ואהבת לרעך כמוך.

מעתה, שמא כך שיעור הדברים גם במצוות כבוד ועונג. אפשר כי עיקרם מן התורה הוא וכדרשת המכילתא והספרא, אלא שהתורה קבעה החובה בצורה כוללת ומסרה בידי חכמים לקבוע פרטי הדבר.

8 אמנם הוא עצמו דחה אפשרות זאת והעלה הבנה אחרת בדעת ה"ה, אך לענייננו חשוב העקרון. בעניין מסרן הכתוב לחכמים הרחיב דברים ודוגמאות ר' יונה עמנואל במאמרו בכת"ע המעיין (טבת תשל"ה, ניסן תשל"ה). אך לא כל שהובא שם הוא במובן שאנו דנים בו כאן.

9 הוא עצמו אמנם הקשה על כך, ברם המגחת חינוך (מצוה שיג סק"א) אימץ דרך זו.

ובאו חכמים ראשונים הם הנביאים והתחילו לפרט — כבוד ועונג והימנעות מעשיית דרכים ודבר דברי עסקים וכו'. ובאו חכמים מאוחרים ופרטו יותר<sup>10</sup>. זהו שהדגיש הרמב"ם "איזהו כבוד זהו שאמרו חכמים..." "איזהו עונג זהו שאמרו חכמים". לא שהם קבעו את עצם חיוב הכבוד והעונג אלא שהם קבעו את הפרטים מה כלול בגדר כבוד ומה בגדר עונג. כיון שקבעו חכמים שמגדרי העונג לענג השבת במאכל ובמשתה הרי הופכת אכילה ושתייה להיות מצות מהתורה והנשבע להתענות בשבת הרי זה נשבע לבטל את המצוה.

אכן מצינו בדברי חז"ל מקור כי המצות מן התורה היא. "ילמדנו רבינו על כמה עבירות נשים מתות בשעת לידתן? כך שנו רבותינו: על שלשה וכו' ושלשתן מן התורה... הדלקת הנר דכתיב וקראת לשבת עונג' — זו הדלקת הנר בשבת"<sup>11</sup>. (תנחומא, ריש פרשת נח). הרי לנו מפורש כי מצות העונג מן התורה היא<sup>12</sup>. אפשר ואף זה שימש לו מקור לר"א ממיץ שכלל בספרו היראים מצות עונג ומצות הדלקת נר שבת בכלל המצוות. "מצות עונג שבת, גמרא גמירא לה עד דאתא ישעיה ואסמכא אקרא...". (סימן תיב<sup>13</sup>).

10 שו"ר בקונטרס "שביתת שבת" לאדמו"ר ר"צ הכהן מלובלין (בספרו "פרייצידיק" לבראשית עמ' 78) וז"ל "ונראה כיון דקרא לא מפרש במה מכבדו ע"כ הכתוב מסרו לחכמים".

11 וכן שם בראשית ג' "...ואם חל יד (לחודש אדר) בשבת, אסור להתענות בע"ש מפני טורח שבת, שעיקר תענית סליחות ורחמים הוא ואתי לאימנועי מכבוד שבת, וכבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא ותענית דרבנן, ואתי כבוד שבת דאורייתא ודחי תענית דרבנן".

12 המהר"ץ חיות בספרו "תורת הנביאים" מאמר דברי נביאים דברי קבלה פרק ח'. האריך בדברים מעין אלו אף עסק בעניין הכבוד והעונג וקבע שאם הכלל בתורה והפרטים נקבעו ע"י חכמים רק דין דרבנן לפרטים. וזהו שלא כדברינו. אך מדברי התנחומא עולה שלא כדבריו.

וראה שם בהערה הבחין — לגבי ברכות — בין היכי שנקבעה תקנה בפרטות לבין היכי שהוציאו חכמים דין ופרט ממצוה ראשית בתורה. וקבע שהדלקת נר שבת נמנית על הקבוצה הראשונה ולכן מברכים עליה... ותימה ואף היא פרט ממצות כבוד ועונג. אשר לשאלת הברכה ניתן לומר כי ברכה נאמרת רק ביחס למצוה שבה מעשה מוגדר וקבוע. ולכן על הדלקת הנר יברכו אך על לבישת בגדי שבת לא יברכו.

13 במהדורתו של ר"א א. שיף. ושם בביאורו "תועפות ראם" קבע כי כנראה מחלוקת היא בין הרמב"ם ליראים. ולדברינו בשיטת הרמב"ם אין כאן מחלוקת. וראה בקונטרס "שביתת השבת" הנ"ל (עמ' 76) המביא דברי היראים, דן בהם ומביא דרשות חז"ל ומסכם — "הרי למדנו מצות עשה של תורה לעונג וכיבוד השבת וזהו הצווי קדשתו, ונלמד מן הכתוב 'לקדשו'".

## טומאת כהנים בקברי צדיקים

הקדמה בפרק זה אציג את כל הגמרות שמוכח מהם שאסור או מותר לכוהן לבקר את קברי הצדיקים. אציין אחרי ציטוט כל גמרא דחיות קצרות להוכחה מהגמרא הזו ואחר כך אזכיר שיטות כלליות המטפלות בכל הגמרות בקו אחד. לפני חלק מהגמרות לא אכתוב את הספרים המביאים הוכחה מהם בגלל שמספר רב של ספרים מזכירים את גמרא זו. (ההוכחות העיקריות בספרים בתי כהונה ופאת השלחן).

### 1. הוכחות שקברי צדיקים מטמאים

#### א. כבא בתרא דף נ"ח ע"א

"רבי בנאה הוה קא מציין מערתא דרבנן כי מטא למערתא דאברהם... רשב"ם ד"ה רבי בנאה "אדם גדול וחשוב היה לפיכך ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים אבל אחר לא. כדאמרינן גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן. והיה נכנס במערות ומודד ארכן מבפנים ואחר כך מודד מבחוץ כנגדן ועשה שם ציון סיד כדי להכיר מקום הטומאה ולא יביאו טהרות דרך כאן שלא יאהיל על הקבר".

מפשט הגמרא לפי פירוש הרשב"ם, נראה שעל אף שבמערת המכפלה קבורים האבות והאמהות שהיו בודאי צדיקים (וגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם) נצרך רבי בנאה לציין את המערה כדי "להכיר את מקום הטומאה ולא יביאו טהרות דרך כאן". זאת אומרת קברי צדיקים מטמאים.

אורח מישור על מסכת נוזר דף נ"ד ע"א: רבי בנאה לא ציין משום טומאה "תימה הלא על כרחך מוכח בלאו הכי דרבי בנאה לא הוי מציין משום טומאה דדיני טומאה וטהרה לפי הש"ס לחוד רק גם מאיזה טעם אחר שהרי מבואר במועד קטן: "אין מצינין על הוודאות אבל מצינין על הספיקות... הרי דפרטו אלו הן ספיקות כו' משמע דוקא בכהאי גוונא אבל המערות ידוע הן לכל היכן הן מערותיהן בפרט מערת המכפלה שנקברו אדם וחיה ואבותינו ידוע הוא מקומן ולא

מטלטלין באותו מקום ואמאי הוצרך רבי בנאה לציין אלא ודאי דלא היה מציין מטעם טהרות לחוד או מה שהוא מדין תלמוד לחוד". אף על פי שהאורח מישור בעצמו סובר שקברי צדיקים מטמאים כדמוכח מסיום דבריו "ולא מטלטלין באותו מקום טהרות" מכל מקום למדנו מדבריו שכל פעולתו של רבי בנאה לא היתה משום טומאה וטהרה אלא מטעם אחר ולכן אין מפה ראייה שקברי צדיקים מטמאים.

**הערה:** בעל האורח מישור לא ביאר משום מה רבי בנאה היה מציין ונשאר בצ"ע. אבל נראה לי להסביר שרבי בנאה היה מציין את המערה וטח אותה בסיד לשם כבוד כדברי הב"ח בהגהות על מסכת יומא דף ס"ו ע"ב וז"ל שם: "אלא טיחת סיד שהיה עושין לקברים לשם כבוד".

**שיטת ה"מנחת אלעזר" ח"ג ס' ס"ד:** רבי בנאה ציין משום טומאת עשו. המנחת אלעזר גם נוקט בדרך הרשב"ם שרבי בנאה ציין משום טומאה אולם לא משום טומאת האבות והאמהות כי הלא הם צדיקים ואינם מטמאים אלא משום שעשו קבור במערה כמו שכתוב בגמרא שראשו נפל במערה. בסוטה י"ג ע"א שחושם בן דן "שקל קולפא מחייה ארישיה נתרן עיניו ונפלו אכרעא דיעקוב". ובמשנה אהלות פ"ב משנה א' כתוב שהגלגולת והשידרה, אפילו אם אין עליהם בשר, מטמאים. ועשו דינו כישראל מומר ומשום כך רבי בנאה נצרך לציין את מערת המכפלה. ועל אף שבגמרא כתוב שרק עיניו נפלו לתוך המערה (ואולי עינים בלבד לא מטמאים) וזה יתאים לדברי יוסיפון שבני עשו לקחו גופתו (ולא הזכיר שראשו נשאר במערת המכפלה) מכל מקום המקובלים הראשונים מתוכם הרמ"ע מפאנו זצ"ל, כתבו שכל ראשו נקבר שם וכך נראה מפשט הגמרא שכל ראשו נפל במערה אולם נפלו עיניו ביחוד על עיני יעקוב.

**הערה:** ואולי מתכוון המנחת אלעזר שנפרש כך את הרשב"ם ומה שכתב הרשב"ם בהתחלת דבריו על "צדיקים" זה היה בענין היתר כניסה של אדם לתוך קבר של צדיק.

כבר בפרקי דרבי אלעזר מוזכר שכל ראשו של עשו נפל לתוך מערת המכפלה. וז"ל, "מיד שלף את חרבו והתיו את ראשו ונכנס לתוך מערת המכפלה". וכך גם כתוב בתרגום יונתן בן עוזיאל על התורה פרשת ויחי פרק נ' פסוק י"ג וז"ל "רמז לחושים בר דן ונטל סייפא קטע רישיה דעשו רשיעא והיה רישיה מתגלגל עד דעל לגו מערתא...".

וכך גם כותב המראה הפנים על הירושלמי תענית פרק ד' הלכה ב' ד"ה אבות וז"ל "ועוד ספר לי החכם השליח הנ"ל שראה עוד שם מן הצד כמו תיבה עשויה בתוך העמוד הכותל (של מערת המכפלה) ושאלו להשומר מה זה ואמר שמקובלים הם כי ראשו של עשו טמון וקבור שם מלמטה... וזהו כדברי אגדה דסוטה...".

בבא מציעא דף פ"ה ע"ב

"ריש לקיש הוה מציין מערתא דרבנן..."

רש"י, "ד"ה מציין מערתא דרבנן: שלא יכשלו כהנים לעבור עליהם ולהאהיל שלא תארע תקלה ע"י צדיקים".

רש"י כותב בפירוש שר"ל היה מציין המערות שבהן היו קבורים רבנן, שהיו צדיקים, כדי שלא תארע תקלה ע"י צדיקים, ו"א דעת ר"ל היא שצדיקים מטמאים (לפי הסבר רש"י).

(הערה יש מקום לברר כאן אם האורח מישור גתכווין גם לגמרא שלנו שגם מערות כאלו ידוע היה מקומם לכל או רק מערות מפורסמות כמו מערת המכפלה ידוע כולם אולם מערות כאלו (דרבנן) נצטרכו לצייןם כדי שכהנים לא יאהילו עליהם כי צדיקים מטמאים).

דברי יחזקאל שו"ת א' מברר למה רש"י כתב כאן "שלא תארע תקלה ע"י צדיקים" ולא כתב שזה יגרום מכשול לכהנים. הדברי יחזקאל טוען שאלו הטעם של ריש לקיש היה משום מכשול לכהנים הוא היה צריך לציין את המערות שבהם קברים וכאן מוזכר בגמרא שציין מערתא דרבנן בלבד. לכן רש"י הסביר טעמו של ריש לקיש משום שלא תארע תקלה ע"י הצדיקים. אולם בגמרא בבא בתרא כתוב: "רבי בנאה הוה קא מציין מערתא" ו"א היה מציין כל המערות שבהם קברים וזאת משום שלא יכשלו כהנים. ריש לקיש לא חשש על מערות אחרות כי הוא סבר שטומאה שאין הנזיר מגלח עליה כהן אינו מוזהר עליה. ומערות שאין אנו יודעים שהם מכילות קברים ו"א שאין טומאה ידועה אין הנזיר מגלח עליה ולכן כהן אינו מוזהר עליה אולם משום כבוד הצדיקים כדי שלא תארע תקלה על ידם (וצדיקים לא ניחא להו בהכי) ריש לקיש ציין מערתא דחכמים.

הערה — לולא דברי רש"י שר"ל ציין קברים משום טומאה אפשר היה לומר שר"ל ציין את קברי החכמים לכבודם ע"י טיחת סיד כדברי הב"ח המובאים לעיל שכן היה המנהג ועל פי זה מובן למה ר"ל ציין דוקא מערתא דרבנן ולא כל הקברים.

פסחים פז ע"א

"וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויא ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפילו מת

עצמו שנאמר "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" (שמות יג) עמו — במחיצתו".

וכדברי רוב המפרשים "ומי לנו גדול מיוסף" הצדיק ואף על פי כן הגמרא לומדת ממה שמשה הכניס את ארון יוסף למחנה לוי, שמותר להכניס מת למחנה לוי. אם צדיקים אינם מטמאים איך הגמרא יכלה ללמוד דין זה מיוסף? הלא יוסף היה צדיק וצדיק אינו מטמא ולכן משה הכניס את גופו למחנה אבל מת אחר שכן מטמא

אסור להכניסו למחנה לוי, אלא הוכחה מכאן שלגבי טומאה אין הבדל בין צדיק ובין שאינו צדיק.

### פוכה כה ע"א—ע"ב

"דתניא ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו'... אותם אנשים מי היו? נושאי ארונו של יוסף דברי ר' יוסי הגלילי. ר"ע אומר מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא. ר' יצחק אומר אם נושאי ארונו של יוסף כבר היו יכולין ליטהר אם מישאל ואלצפן היו יכולים ליטהר אלא עוסקין במת מצווה".

אף על פי שאנו עוסקים ביוסף (ומי לנו גדול מיוסף) ובנדב ואביהוא (שנחשבים גם כן לצדיקים כמבואר בהרבה מקומות) הגמרא אומרת על האנשים שטפלו בהם שהם היו אותם האנשים שעליהם אומרת התורה "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". משמע מכאן שלגבי טומאה אין הבדל בין צדיק ובין שאינו צדיק.

שיטת החיד"א ב"פני דוד" עה"ת פרשת בשלח עה"פ "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" החיד"א מזכיר דברי ספר "אמרי נועם" (שנתחבר על ידי ראשונים, ובעלי התוס') בפרשת בשלח. "וא"ת איך לא היו מטמאין (עצמות יוסף את משה כשהוא לקח אותן) וי"ל שצדיקים אינם מטמאים אי נמי שמשה לא לקחם אלא כל המסייע חבירו לדבר מצווה מעלה עליו הכתוב כאלו עשה בעצמו". ז"א בספר אמרי נועם יש לנו שני תירוצים הראשון סובר שצדיקים אינם מטמאים והשני שכן מטמאים. אולם החיד"א מקשה על שני התירוצים וז"ל "אמנם קשה על כל האמור ממ"ש בפסחים דף ס"ז אלמא דיוסף הצדיק מטמא כשאר מתים דחלף הלך האי שנויא (התירוצ הראשון) דמשני בספר אמרי נועם. גם התירוצ השני דמשה רבינו לא לקחם וכו'. הרואה יראה דמסוגיא סוף פרק קמא דסוטה (דף י"ג) גבי מי לנו גדול מיוסף וכו' ומפירוש רש"י מוכח דתדיר משה נתעסק וכל ימי חייו לא נתעסק בו אחר". ולכן אין אפשרות להגיד שאחרים לקחו את גופת יוסף ומשה רק סייע. "ונראה לקיים תירוצי אמרי נועם הנזכרים בתירוצ הראשון שריר... והא דאמרינן דמת מותר במחנה לוייה מדכתיב ויקח משה את עצמות יוסף עמו לאו למימרא דיוסף היה מטמא כשאר מתים ח"ו רק כוונתם דכתיב "עמו" כלומר במחיצתו ללמד דמת בעלמא מותר במחנה לוייה אף דלא שייך ביוסף וכי האי גוונא אשכחן לרז"ל דדרשו כיוצא בזה וכמ"ש בספר בירך יצחק ריש פ' מקץ על מה שכתוב בטרם תבא שנת הרעב דרשו מיניה רז"ל דאסור לשמש בשני רעבון אף דלא שייך ביוסף שהיה מותר (לו לשמש משום) דעדיין לא קיים פרייה ורבייה דלא היה לו בת אלא הכתוב אתא להשמיענו לעלמא... ואף אנו נאמר במאי דקמן (בגמרא שלנו) דדרשה זו למתים בעלמא ויוסף הצדיק אינו מטמא חס ושלום. ועל כן משה רבינו אף שהוא היה טהור וקדוש תדיר לא





אינם מטמאים (ופלא שמחוץ לחיד"א לא מזכירים את דברי האמרי געם. אולם ידוע שהחיד"א זכה לראות הרבה ספרים בכ"י שאחר כך געלמו).

**שיטת האגרא דכלה** פרשת בהעלותך על הגמרא סוכה דף כ"ה. פסוק "אנחנו טמאים לנפש אדם למה נגרע וכו'". האגרא דכלה (מחבר ספר מגיד תעלומה ובעל בני יששכר) מזכיר את שאלת האור החיים על הפסוק למה נגרע ששם שאל "צריך לדעת טענת האנשים במאמר למה נגרע הלא טעמם בפיהם (הלא תשובה לשאלתם הם בעצמם אומרים) יענו אנחנו טמאים ומה מבקשים ליתן להם תורה חדשה". האגרא דכלה מנסה לתרץ את קושיית האור החיים וז"ל "נראה לי הקטן בהעיר עוד למה אמרו לנפש אדם ולא סגי בנפש בלבד... והנראה דעיקר תואר האדם הוא להצדיק "אתם קרויים אדם" (אדם) בגמטריא מ"ה (45) כמספר השם הקדוש (אחד משמות הקדוש ברוך הוא בעל 45 אותיות). והנה אמרו רז"ל... וכן במדרש שוחר טוב שאליהו ז"ל נתעסק בקבורת ר"ע ואמר לתלמידיו שהצדיקים אינם מטמאים... והנה לפי זה אותם האנשים היו נושאי ארונו של יוסף לחד מאן דאמר או טימאו את עצמם לנדב ואביהוא קדושי עליון (נדב ואביהוא נחשבים כצדיקים) לחד מאן דאמר שהיו מישאל ואלצפן וחשבו בקל וחומר הלא טומאת הכהנים היא בלאו (לא תעשה) ונדחה אצל הצדיקים (כלומר צדיקים אינם מטמאים) והכהנים קדושה יתירה נוהגת בהם (דיני טומאה וטהרה יותר חמורים אצלם) מכל שכן שלא יטמאו (צדיקים) את האדם (שאינו כהן) להיות נדחה מקרבן פסח וזה שאמרו אנחנו טמאים לנפש אדם א"כ למה נגרע וכ' נראה לי ואחשבה באפשר משום הכי לא נאמר להם שום תשובה רק לישראל בכלל והאמת הם עשו את הפסח במועדו...". ז"א שבאמת נושאי ארונו של יוסף ומישאל ואלצפן לא היו טמאים משום שצדיקים אינם מטמאים אלא ה' נתן תשובה כללית לגבי טומאה בפסח לכלל ישראל.

הערת ספר שו"ת הדר על האגרא דכלה.

שו"ת הדר כותב בדברי האגרא דכלה אינם מוסכמים. השדי חמד מסביר את דבריו. השדה חמד מקשה על האגרא דכלה שהוא לא פירש כהלכה שהלא צדיקים כן מטמאים והתוס' בב"מ ויבמות כבר כתבו שאליהו ז"ל דחה. והשדי חמד מתרץ שהאגרא דכלה מסביר כאן לפי השיטות הסוברות שצדיקים אינם מטמאים. את הגמרא בסוכה כ"ה — והשו"ת הדר כנראה הבין שהאגרא דכלה אומר את זה "בהחלט" לפסק הלכה ולכן כתב בדבריו אינם מוסכמים.

הערת ספר דברי יחזקאל על האגרא דכלה. שו"ת תשובה א'.

כותב "וגדול אחד ניסה לתרץ את קושיית האור החיים ולא נחא כי לפי דבריו הקושיא במקומה (כי) אם היו מסופקים למה אמרו אנחנו טמאים". וכנראה הדברי יחזקאל מתכוין לאגרא דכלה וטוען שהאגרא דכלה אינו מתרץ קושיית האור החיים

משום שאם היו מסופקים למה השתמשו בלשון "אנחנו טמאים" לשון כה ודאית אותם אנשים היו צריכים להציג את המקרה ולשאול מה דינם האם זה נקרא טומאה ואם זה כן נקרא טומאה מה דינם לגבי קרבן פסח. הערה: אולם אותה קושיה לא נתעוררה אצל השדה חמד ושו"ת הדר כי כנראה הם הבינו שכוונת "אנחנו טמאים" אינה אנחנו טמאים טומאה גמורה אז מה דיגנו אלא נכנסנו למצב כזה שאלו הגורם לאותו מצב (טומאה) היה איש שאינו צדיק היינו נקראים טמאים אולם פה הגורם הוא צדיק אז "למה גרע..."

### ברכות כ"ח ע"ב

"וכשחלה רבן יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו... בשעת פטירתו אמר להם פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא..."

רש"י ד"ה מפני הטומאה: "טומאת אוהל המת בכל הבית".

אף על פי שרבן יוחנן בן זכאי היה צדיק ובודאי ידע זאת, הוא אמר לתלמידיו לפנות את הכלים כדי שלא יטמאו טומאת אוהל ז"א רבן יוחנן בן זכאי סובר שצדיקים מטמאים. וכך כתוב בספר הדרת קדש (דף י"א) "הרי הבאתי ראיה ברורה מר' יוחנן בזה שאמר פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו המלך ואז נודע לו שיוליכוהו בדרך גן עדן על כל זאת צוה לשמור את הכלים בטהרה וזה ראיה ברורה לעד..."

אמירת רבי יוחנן בן זכאי "הכינו כסא לחזקיהו המלך" מראה שריב"ז ידע שיוליכוהו דרך גן עדן ז"א שהוא צדיק גמור ואף על פי כן הוא ציוה שיפנו את הכלים מפני הטומאה.

שיטת ספר מגיד תעלומה (של בעל בני יששכר ואגרא דכלה).

ברכות כח: "שם פנו כלים מפני הטומאה. גראה שרוצה לומר שחשש על עצמו שלא יבואו להקל ולומר (עליו) צדיקים אינם מטמאים (וליטמא לו)... ורבי יוחנן לגודל ענותנותו לא החזיק את עצמו לצדיק גדול כזה". רבי יוחנן סבר שצדיקים אינם מטמאים אלא בגלל ענותנותו הרבה לא החשיב את עצמו כצדיק ולכן צוה לפנות את הכלים מפני הטומאה.

שיטת ספר יוסף דעת שו"ת יו"ד שע"ג ד"ה והנה.

"וכעת שנת תרל י"ב אדר למדתי ברכות דאמר רבי יוחנן בן זכאי בעת פטירתו פנו כלים מפני הטומאה והרי ריב"ז היה צדיק גמור ואפילו הכי נטמא (מטמא) ואין לומר דבענותנותו אמר כן אבל כפי הנראה שהיה בעת פטירתו כמספר נבואה ושם היה מדבר דברי אמת וע"כ דגם קברי צדיקים מטמאים באהל". ספר יוסף דעת

דוחה את הסבר בעל מגיד תעלומה כי הוא טוען שלפני הפטירה תנא בדרגת ר' יוחנן בן זכאי אינו אומר אלא דברי אמת ומסתמא ריב"ז ידע שהוא צדיק. ואף על פי כן אמר פנו כלים מפני הטומאה: ריב"ז סובר שקברי צדיקים מטמאים. ולכן מחבר ספר יוסף דעת מציע דרך אחרת להסבר המושג קברי צדיקים אינם מטמאים וז"ל: "אך לפי עניות דעתי היה נראה דבר חדש לפי מה שכתב העקידה בביאור דברי הפסוק "וישוב העפר על הארץ" כמו שהיה דהצדיק נפרד העפר למטה ואין לו שום חבור עם הנפש העולה למעלה וא"כ כיון שעיקר הטומאה בעת התחבר הגוף והנפש דמצד הגוף באה הטומאה שהנשמה טהורה וא"כ קברי צדיקים אינם מטמאים דאז שב העפר למטה ואין לו שום שייכות עם הנפש וא"כ הנפש היא טהורה אבל בעת פטירתו שאז עדיין הנפש דבוק עם החומר א"כ היא עדיין מטמאה...". אחרי שנפרד הגוף מהנשמה הצדיק אינו מטמא. אולם לפני ההפרדה הזו הצדיק עדיין מטמא; נראה בפשטות מתוך דברי היוסף דעת שההפרדה הזו נעשית אחרי שקברו את המת ולכן קברי צדיקים אינם מטמאים אולם לפני הקבורה גופות הצדיקים מטמאים. רבי יוחנן בן זכאי אמר דין אמת כי לפני ההפרדה הצדיק מטמא והכלים היו נטמאים.

וכך גם כותב האב בית דין של קהילת ניוגוב בשו"ת הדר ס' כט ובספר הדרת קדש ע' כ"ח. שו"ת הדר מגיע למסקנת היוסף דעת שריב"ז דבר אמת וז"ל "ויש לומר דמטעם זה אמר רבי יוחנן בן זכאי "פנו כלים מפני הטומאה" ונתקשה בספר סמיכות חכמים דף כח וכי דרך אדם לחוס קודם פטירתו על כלי חרס אך יש לומר דנפטר מחבריו מתוך דבר הלכה הורה גבר שלא יגהגו קלות ראש לומר דאין צדיקים מטמאים. אם דחוקיה המלך עליו השלום בא אליו ובודאי מת בנשיקה וידע אז באיזו דרך מוליכין אותו עם כל זה לא רצה לעשות בנפשו שקר והיא ראייה ברורה לעניות דעתי "שצדיקים מטמאים". בספר הדרת קדש דף כ"ח המחבר מזכיר את דברי היוסף דעת ומסכם אותם כך: "וכתב (היוסף דעת) שם לדחות זה על פי מה שכתב בעקידה לחלק דבעת פטירה שעוד יש חבור לנשמה עם הגוף יש טומאה לצדיקים". (הערה: כנראה המחבר כתב ספר הדרת קדש אחרי השו"ת הדר כי בשו"ת הדר הוא לא מזכיר שדבריו הם דברי היוסף דעת ופוסק בצורה חד משמעית שקברי צדיקים מטמאים ובספר הדרת קדש הוא מזכיר שהם דברי היוסף דעת ושיש לחלק לגבי טומאת צדיקים בין לפני הקבורה ובין אחריה).

ונראה לי להביא ראייה לבעל מגיד תעלומה מדברי המהרש"א בברכות כ"ח וז"ל ד"ה ואיני יודע באיזה דרך מוליכים אותי: "מ"כ שלא היה צדיק זה מאמין בעצמו בענין שדרשו בדוד לולא האמנתי וכו'... או שלא רצה ליטול את השם לפני תלמידיו ללמדם בכך ענווה וע"כ א"ל פנו כלים מפני הטומאה וכו' מ"מ הודיעם

שחזקיהו מלך יהודה בא ללותו כדי שלא יתרחקו אחר מיתתו עכ"ל". המהרש"א כותב שריב"ז אמר פנו כלים מפני הטומאה משום ענותנותו ...

#### משנה ידים פרק ד' משנה ו'

"אמר רבן יוחנן בן זכאי וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבך והרי הם אומרים עצמות חמור טהורים ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים אמרו לו לפי חבתן היא טומאתן".

משנה זו מתחלקת לשני חלקים א. עצמות יוחנן כהן גדול טמאים. ב. הסבר לכך שלפי חבתן היא טומאתן. החלק הראשון וגם החלק השני מוכיחים שצדיקים מטמאים כי הלא יוחנן כהן גדול בודאי היה צדיק ואף על פי כן עצמותיו טמאים. והמשנה מסבירה את זאת "לפי חבתן היא טומאתן" ז"א שהצדיקים מבחינה תיאורטית מטמאים יותר מאשר מי שאינו צדיק.

נוכל אולי לדחות הוכחה זו לפי מה שכתוב במסכת ברכות דף כ"ט ע"א יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי ולכן עצמות יוחנן כהן גדול הצדוקי מטמאים כמו שעצמות כל רשע בישראל מטמאים. ומה שריב"ז ענה "לפי חבתן טומאתן" הוא דחה וענה לכסיל כאוולתו. המשנה מתחילה כך "אומרים הצדוקים קובלין אנו עליכם פרושים שאתם אומרים כתבי הקדש מטמאים את הידים ספרי המירס (המינין) אינם מטמאים את הידים. אמר ריב"ז וכי אין לנו ... (ציטוט לעיל) ... אמר להם אף כתבי הקדש לפי חבתן היא טומאתן". ואומר ר"ע מברטנורא שכתבי הקדש מטמאים לא משום ש"חבתן היא טומאתן" כמו שכתוב במשנה אלא משום סיבה אחרת. ו"לפי דבריהם היה משיב להם ולא לפי האמת" (ר"ע). וכך שם גם מפרש התפארת ישראל "ולאחי הגאון מו"ה אלעזר זצוק"ל, בספרו בית יואל, לא גלה להם טעם אמיתי משום דאסור לגלות לעכו"ם טעמי תורה ... וע"כ רוצה לומר דאסור לגלות לו טעמי המצוות שלא יולול בהם" וק"ו שאסור לגלות לכופר או לצדוקי. ואולי נוכל לטעון שגם לגבי יוחנן כהן גדול ריב"ז לא נתן את הטעם האמיתי כי אסור לגלות טעמי מצוותם ותורה לעכו"ם וק"ו לצדוקי. והטעם האמיתי שיוחנן כהן גדול מטמא משום שהיה צדוקי בסוף ימיו.

נמע שורק יו"ד פ' ק"ח כותב על ההסבר הזה וז"ל "ולא נתעקש לומר שהוא יוחנן כהן גדול שאמרו עליו ששימש שמונים שנים בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי" זה בדיוק הדחייה שכתבנו לעיל "זה ליתא שהרי ריב"ז אמר בשם הצדוקים הקובלים על הפרושים ולדידהו אין זה מום וחסרון בצדקתו מה שנעשה צדוקי ובאמת הרמב"ם כתב שם שטומאת עצמות אין צריך טעם שהוא מקרא מבואר (מפורש) שמטמא" א. יוחנן כהן גדול נקח כאן בתור דוגמא בעלמא שאפילו אדם גדול

מטמא וזה לא תלוי בגדלות וקטנות אלא זה מקרא מפורש כלשון הרמב"ם. ב. ר' יוחנן כהן גדול אפילו תימא שהיה צדוקי הרי בעיני הצדוקים אין זה פגם והוא הדין בשביל הפרושים בצדיק אמיתי.

שערי צדק (בהקדמה): סובר שדברי ריב"ז אינם דחיה בעלמא וזו לא היתה תשובה מהסוג "ענה לכסיל כאולתו" וז"ל "זהו שיבוש שהרי לפי חבת הקדש טומאתם כמ"ש במס' ידיים עצמות חמור טהורים ועצמות יוחנן כהן גדול טמאים".

#### סנהדרין ל"ט ע"א

"א"ל ההוא מינא לרבי אבהו אלקיכם כהן הוא דכתיב ויקחו לי תרומה כי קבריה למשה במאי טביל".  
והגמרא מתרצת שה' טבל באש. והלא הגמרא יכלה לתרץ בפשטות צדיקים אינם מטמאים ומשה היה צדיק.

#### שיטת ספר פנים יפות פרשת חוקת.

ענה לכסיל כאולתו "השיבו לפי דעתו" אבל באמת משה אינו מטמא כי הלא הוא היה צדיק. וכך גם כתוב בספר ים הגדול יו"ד סימן פ"ה. וחזוק לטענת הפנים יפות נוכל למצוא בדברי העץ יוסף על העין יעקב (סנהדרין ל"ט) שכותב שהתשובה של הגמרא אינה נכונה... אלא רבי אבא השיב לו לפי טעותו דרך דחייה. ואנו יכולים להגיד שהטעם האמיתי הוא משום שצדיקים אינם מטמאים. דברי התפארת ישראל מתאימים גם אצלנו שאסור לגלות טעמי תורה לנכרי וק"ו למין שמא יזלזל בהם.

#### תוספתא בבא בתרא פרק א

וכן ירושלמי מסכת נזיר דף מ"ט ובאבל רבתי. הוכחה נוספת שקברי צדיקים מטמאים המובאת בספר בתי כהונה. (הגרסאות קצת שונות בתוספתא ובירושלמי וגירסת הבתי כהונה כתוספתא).

"קבר שהקיפתו העיר (ירושלים)... אין מפנין אותו, פחות מכאן מפנים אותו חוץ מקבר המלך והנביא. ר"ע אומר אף קבר מלך ונביא מפנין, אמרו לו (רבנן) אמרו (לר"ע) והלא קבר בית דוד וקבר חולדה היו בירושלים ולא נגע (לא פנה) אדם בהם מעולם. א"ל משם ראיה מחילה היתה להם והיתה מוציאה טומאה לנחל קדרון".  
הבתי כהונה אומר שאלו היה הדין שקברי צדיקים אינם מטמאים, לא היה מובן דו-שיח ר"ע וחכמים. כי הדין של פינוי הקברים שנמצאים מסביב חומות ירושלים הוא כדי שאנשים טהורים (כהנים) לא יתקלו בהם ויטמאו אולם אם

הצדיקים אינם מטמאים למה עלה על דעתו של ר"ע לטעון שמפנין קבר נביא הלא הקבר אינו מטמא ואין כאן חשש של תקלה. ולמה חכמים הביאו ראיה מקברי בית דוד וחולדה הלא אותם לא מפנים משום שהם לא מטמאים. ולמה ר"ע לא תרץ שלא מפנין קברי בית דוד וחולדה משום שצדיקים אינם מטמאים וכך קבריהם. אלא מוכח מכאן שקברי צדיקים מטמאים. (ספר ביכורי יעקב (יו"ד ס' כ') גם מזכיר את הוכחה זו בשם הבתי כהונה).

פרט לתירוצים מקומיים השייכים כל אחד למקור מסויים קימות שיטות אחדות המפרשות כמה מקורות בצורה כוללת אחידה. שיטות אלו גובעות מגדרות חדשות למושג "קברי צדיקים אינם מטמאים". והם מנסות ע"י הגדרות אלו, למצוא יסוד להתיר לכהנים ליכנס לקברי צדיקים גם בימינו.

## 2. כוונת "צדיקים אינם מטמאים" היא צדיקים אינם מטמאים טומאה חמורה

בתי כהונה: "צדיקים אינם מטמאים". משמעות הדין הזה הוא שצדיקים אינם גורמים לטומאה חמורה כמת רגיל שהוא אבי אבות הטומאה וגורם לאב הטומאה אלא הצדיק אחרי מותו הוא אב הטומאה או ולד הטומאה ומטמא טומאה קלה שאין נזיר מגלח עליה ז"א שזו טומאת ערב ולא טומאת שבעה ימים שאחריה יש צורך בהזאה וכו'. .. אבל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה מטמאה טהרות ותרומה (ויש לשרוף אותם כי הם אסורים באכילה, הרמב"ם פסק על טומאה כזו שמותר לכהן להטמאות לה ז"א שלא הוזהרו הכהנים על טומאה זו. וז"ל בסוף הלכות טומאת אוכלין דין ט' "אף הכהנים וגזירים מותר להיטמא בשאר טומאה חוץ מטומאת מת". בסיכום: הצדיקים מטמאים טומאה קלה שאין הנזיר מגלח עליה והיא טומאת ערב ואין הכהנים מוזהרים עליה אולם טומאה זו מטמאה טהרות. ע"י שיטה זו הבתי כהונה מנסה לתרץ את כל הקושיות שהוא הזכיר עד הצעת שיטה זו. 1. אין צורך להגיד שאלוהו דחה כי כוונת אלוהו באומרו אין טומאה בת"ח וצדיקים (מדרש משלי וזוהר) היא אין טומאה חמורה ולכן מותר לכהן להתטמא לת"ח וצדיק כר"ע.

2. לגבי הגמרא בסנהדרין ל"ט הבתי כהונה כותב "והשתא הוה דבההוא מינא אדחיה לה דחיה דמשום הכי קאמר האיך טביל דהא מיהא דין טומאה קלה יש בהם". כנראה עלינו לגרוס "אדחיה לא דחיה". רבי אבהו הוכרח לתרץ מה שתירץ משום שהגם שקברי צדיקים אינם מטמאים טומאת מת רגילה אבל מיהא יש צורך בטבילה. 3. אין הוכחה מהגמרא בב"ב ג"ה לגבי רבי בנאה כי בפירוש שם מדגיש הרשב"ם שר' בנאה ציין ומדד "לעשות ציון כדי להכיר מקום הטומאה ולא יביאו טהרות דרך כאן". הרשב"ם לא פרש משום טומאת כהנים אלא רק משום טהרות

והזכרנו לעיל שגם טומאה קלה מטמאה טהרות לכן נצרך רבי בנאה לציין את מערת המכפלה. וגם אין קושיא מהירושלמי לגבי קבר חולדה הנביאה כי שם זה גם בגלל הטהרות שיש חשש שאגשים יתקלו בקברים ויטמאו את הטהרות ולכן היה צורך לפנות אותם לולי היתה שם מחילה. לפי שיטה זו מצאנו יסוד להתיר לכהנים ליכנס לקברי צדיקים גם בימינו.

### דחיית הבתי כהונה

הבתי כהונה דוחה את שיטה זו מתוך הגמרא בסוכה כ"ה לגבי ארונו של יוסף. אם צדיקים אינם מטמאים טומאה חמורה אלא טומאה קלה למה לא יכלו נושאי ארונו של יוסף להקריב את קרבן פסח. הלא יכלו לטבול בערב וע"י זה להיטהר ולהקריב קרבן פסח ואפילו לאכול ממנו כי בטומאה שאין הגזיר מגלח עליה אף אם טמא שבעת ימים שוחטין עליו ביום השביעי וא"כ במקרה שלנו שהם היו טמאים טומאת ערב שוחטין עליהם בערב. אלא מוכיח מכאן הבתי כהונה שצדיקים מטמאים טומאה חמורה שאינה מאפשרת הקרבת קרבן פסח ואכילתו באותו יום. יוצא לנו מחדש שאלתו ז"ל דחה באומרו שקברי צדיקים אינם מטמאים.

**ארחות חיים** (בסוף ס' תקפא — בעל שו"ת המהרשד"ם), חולק על דחיית הבתי כהונה. הארחות חיים מנסה לדחות את הוכחת המוהר"ל (ס' ק"ו) שקברי צדיקים אינם מטמאים מהגמרא סוכה כ"ה. וז"ל "ואני מצאתי במוהר"ל . . . וגם הביא ראיה מארונו של יוסף דף כ"ה ולכאורה יש לומר דאין ראיה מהא דסוכה דאף דמטמאים מכל מקום אין הכהנים מוזהרים בזה". הארחות חיים מציע את שיטת הבתי כהונה אולם מנסה לתרץ אתה אותה גמרא שעליה מסתמך הבתי כהונה כדי לדחות שיטה זו. הארחות חיים טוען שהכהנים אינם מוזהרים על טומאת צדיקים אולם הם גטמאים ולכן נושאי ארונו של יוסף לא יכלו להקריב קרבן פסח. בניגוד לזה הבתי כהונה טוען שאם כך נושאי ארונו של יוסף היו יכולים להקריב באותו ערב. (ובספר משמרת שלום חלק ב' יו"ד הלכות שמחות מערכת הת' אות ל' המחבר מזכיר את דברי הארחות חיים ואינו דוחה אותם). השדה חמד טוען שהארחות חיים לא ראה את ספר בתי כהונה ולכן נסה לתרץ בדרך זו וז"ל "וגם חשב (הארחות חיים) לדחות ראית המוהר"ל מההיא דסוכה לפי שלא ראה מה שכתב בזה הרב בתי כהונה כגו"ל". השדה חמד חד משמעני אלו הארחות חיים היה רואה את דברי הבתי כהונה הוא לא היה דוחה הוכחת המוהר"ל מסוכה כ"ה. (וגם מחבר ספר משמרת שלום כנראה לא ראה את ספר בתי כהונה. ונראה כך בבירור כי המחבר מזכיר מספר רב של ספרים שדברו בנושא הזה ולא מזכיר בכלל את הבתי כהונה על אף שהוא יסודי בהבנת הענין).

### 3. צדיקים אינם מטמאים בקרובים (וכמת מצווה)

אין איסור ליטמא לצדיק או לתלמיד חכם כמו שהותר לכהן ליטמא לשבעה הקרובים בגלל שאינו מוזהר על הטומאה אולם אף על פי כן נטמא בטומאה חמורה של ג' וז'. לפי זה נוכל להגיד, בניגוד לשיטת בעלי התוס', שאליהו ז"ל לא דחה באומרו ת"ח אינם מטמאים כי הוא התכוין לומר שכהנים אינם מוזהרים על טומאת ת"ח (וצדיק) ולכן הוא נטמא לר"ע (שלא היה מת מצוה). בתוך הספרים נתנו כמה טעמים להיתר טומאת כהן לצדיקים כמו לקרובים. א. כמו נשיא ב. בתור גדול הדור ג. בתור מאן דתני ומתני ורב מובהק.

כדי להבין את ההשואה בין דין טומאת ת"ח ונשיא וגדול הדור ומאן דתני ומתני ובין טומאת קרובים עלינו לברר את דינם ביתר הרחבה.

#### דין נשיא:

כתוב בירושלמי בגזיר פרק כהן גדול וכן בברכות פרק מי שמתו דף כ"א (בירושלמי) "מהו יטמא כהן לכבוד נשיא כד דמך רבי יודן נשיאה... אכריו רבי ינאי ומר אין כהונה היום" והגמרא נותנת טעם לדבר "אמר רבי נסא במיתתן עשו אותם כמת מצווה".

הרמב"ם בהלכות אבל פ"ג הלכה י' פוסק "נשיא שמת הכל מטמאין לו אפילו כהנים עשאוהו כמת מצווה לכל מפני שהכל חייבין בכבודו". ז"א אין אפשרות שיכבדו נשיא בשעת קבורתו בשלמות לכן כל אחד מישראל ואף כהן חייב ליטמא לו כדי לכבדו. וכך פוסק הטור ביורה דעה סי' שעד בהל' טומאת כהן "וכן לגביא מטמא לעולם" וכך גפסק בשלחן ערוך "נשיא אף על פי שהכל מיטמאין לו אין מתאבלין עליו". (וכך גם כתבו הרא"ש, הר"ן והריטב"א. עיין פרק "שיטת רח"כ"). טעם התטמאות הכהנים לנשיא משום שהוא נחשב למת מצווה ז"א שמשום כבודו הרב אין אף פעם מספיק אנשים מיטמאים לכבודו. ולכן הוא נחשב למת מצווה וחובה על כל הכהנים להתעסק בו על אף שזה גורס להם טומאה חמורה.

#### דין גדול הדור:

הבית יוסף על הטור יורה דעה שעד הבין שדעת הרב חיים כהן בכתובות ק"ג היא שמותר ליטמא לגדול הדור.

וז"ל התוס' בכתובות ק"ג ע"ב ד"ה אותו יום שמת רבי בטלה קדושה "והרב חיים היה אומר אילמלי הייתי כשנפטר ר"ת הייתי מטמא לו דהאי בטלה קדושה דקאמר הכא היינו קדושת כהונה... ובהדיא אמר בירושלמי דמס' ברכות בפ' מי שמתו דכשמת רבי אמרו אין כהונה היום. ואינו נראה לרבי דכדומה לרבי דהתם



מיירי בטומאת בית הפרס דרבנן (שמותר לכהנים לעבור דרכו לצורך מצווה). אבל טומאה דאורייתא לא.

הבית יוסף הבין שרח"כ סובר שגדול הדור דינו כנשיא ז"א כמו שהותרה טומאת נשיא לכהן (כמו שנכתב בגמרא, בטלה קדושת כהונה) כך הותרה טומאת גדול הדור (כמו ר"ת) לכהן. אין כאן המקום להבין איך הרב חיים כהן למד את דינו כי אקדיש פרק שלם לדבריו להלן אולם נתייחס בלבד לעובדה שהבית יוסף קובע שיש שיטה שסוברת שגדול הדור אינו מטמא. וז"ל הבית יוסף: "ויש לתמוה על הרב חיים כהן שהרי ר"ת לא היה נשיא ואם התירו לטמאות לרבי שהיה נשיא למה יתירו לטמאות לר"ת שלא היה נשיא ושמא היה סובר הרב חיים כהן דגדול הדור דינו כנשיא ואף על פי שההגהות מיימוניות מספקא להו אי גדול הדור דינו כנשיא הרב חיים כהן פשיט ליה".

וזה לשון הגהות המיימוניות הל' אבל פ"ג הל' י' "ואם מת גדול הדור מספקא לי אם דינו כנשיא או לא". הב"ח על הטור מכריע דלא כר"ח כהן וז"ל וכתב הב"ח דהיה סובר (הרח"כ) דגדול הדור דינו כנשיא אבל הגה"מ מספקא להו אי גדול הדור דינו כנשיא עכ"ל ולכן אין לשום כהן להקל לטמאות לגדול הדור וכך נהגו הכל דלא כהרח"כ גם מדברי הבית יוסף בשולחן ערוך שהשמיט דין זה דנשיא משמע הכי דכיוון דעכשיו אין לנו נשיא אין דין זה נוהג בינינו (דין נשיא וכל הדברים הדומים לו) וממה שהש"ע השמיט דין גדול הדור מוכרחים אנו לומר שגדול הדור אין דינו כנשיא (ז"א הש"ע הכריע את הספק של ההגהות) ואין דינו אלא כרבו (שנפסק שלא מיטמא לו). וכך גם פוסק הרדב"ז (הל' אבל פ"ג הל"י) וז"ל ויש מי שנסתפק (מכוון להגה"מ) אם מותר ליטמא לגדול הדור ואפילו לפי זה הספק אין לדחות לאו דאורייתא וזה שלא כדברי רבינו חיים כהן...

ופלא על הב"ח כי דין נשיא מפורש בשלחן ערוך שלפנינו כמו שכתוב "נשיא אף על פי שהכל מטמאין לו אין מתאבלין עליו". (החיד"א בברכי יוסף כבר העיר את זה על הב"ח). השדה חמד מוכיח שגם מהלשון שלפנינו נראה שאסור ליטמא לגדול הדור וז"ל "ובשלחנו הטהור פסק בסוף הסימן דעל נשיא הכל מיטמאין ולא הזכיר דין גדול הדור ומסתמא משמע דעל גדול הדור אין מיטמאין דלפי מה שביאר בבית יוסף שחלוקים בזה ההגהות עם רבינו חיים כהן היה לו לכתוב מפורש דמיטמאין על גדול הדור אלא ודאי סתמו כפירושו דדוקא על נשיא מיטמאין דלא כרבינו חיים שהרי התוס' חולקים עליו וספקו של ההגהות מצטרף לסברתם". ז"א מהעובדא שהש"ע הזכיר דין נשיא ולא דין גדול הדור, על אף שיש בדין זה מחלוקת בין הרב חיים כהן והתוס' וספקו של ההגהות מיימוניות, נראה בבירור שאסור ליטמא לגדול הדור.

## דין מאן דתני ומתני — רבו המופהק

הבית יוסף (טור יורה דעה שעד) הבין שקיימת מחלוקת בין הרמב"ן והרא"ש לגבי דין מאן דתני ומתני (לומד ומלמד). הרא"ש סובר שגטמאים הכהנים למאן דתני ומתני (אפילו אם אינו מת מצווה) עד שיהא שם השיעור המפורש בפ"ב דכתובות וא"כ לכל מאן דמתני מיטמו לו כל הכהנים שבעיר, והרמב"ן חולק עליו (שגטמאים דוקא למאן דתני ומתני שהוא מת מצווה) כמובן הב"י מקשה על הרא"ש מספר קושיות: ויש לתמוה שלא ראינו נוהגים כן וכו'. . . אולם נתיחס רק לדברי הב"י שהרא"ש סובר שמותר לכהנים ליטמא למאן דתני ומתני. הב"ח כותב שהוא לא מצא מחלוקת בין הרמב"ן והרא"ש ושאינן מקום לכל קושיות הב"י על הרא"ש. ז"א לפי הב"ח גם הרא"ש סובר שאין לכהן ליטמא.

## מהרי"ט כתובות ק"ג

"והיה אומר הרב חיים כהן אלמלי הייתי כשגפטר ר"ת... ואין לומר רבי שאני (זו שאלת הב"י על רח"כ). דכי היכי דלרבי אטמו הכל כדאמר אין כאן קדושה הכי נמי דגברא רבא אחרינא מטמאין לו תלמידיו דהו' דומיא דכל העם בנשיא". ז"א מותר לתלמיד אדם גדול ליטמא לו כמו שמותר לכל כהן ליטמא לנשיא משום כבודו. ועל אף שהגמרא בירושלמי בברכות לא פשטה את הבעיה "מהו שיטמא תלמיד לכבוד רבו". וכל הפוסקים הכריעו שלא יטמא כהן לרבו וז"ל הטור "לעולם לרבו לא יטמא" והש"ע הזכיר שעל רבו נוהגים דיני אבלות אולם הדגיש (כמו שהדגיש לגבי נשיא) שמטמאים לו. לא קשה על המהרי"ט כי המהרי"ט מתכוין לרב שהוא אדם גדול ז"א רב גדול שאינו כסתם רב שמדובר עליו בברכות אולם לא גדול הדור ולתלמידיו מותר ליטמא לו.

שירי קרבן על הירושלמי גזיר פרק שביעי הל' א' ד"ה והנשיא... וז"ל "וכן הדין שהכהנים מיטמאים לכל מאן דתני ומתני מיהו בעינן שיהא ת"ח ומופלג בדורו... ומעתא ליתא לכל הקושיות שהקשה הב"י ובעיא דבסמוך תלמיד לרב מהו שיטמא היינו כשאנו ת"ח (ובאמת כך תרצנו את המהרי"ט) וגראה שזו היא דעת הר"ח כהן... וכתב הב"י שם ויש לתמוה הא ר"ח לא היה נשיא ושמא הי' סובר דגדול הדור כנשיא ע"ש, ולפמ"ש ודאי כן הוא דמתני היינו גדול הדור ור"ת ת"ח וגדול הדור היה". השירי קרבן מערבב כאן דין גדול הדור ודין מאן דתני ומתני וטוען שכך היא שיטת רח"כ. אולם הוא מפריד בין דין תלמיד לרבו כי שם מדובר ברב שאינו ת"ח.

ספר האשכול הלכות טומאת כהנים ס' נב (ע' 174). פוסק בבירור נגד רח"כ וז"ל "אבל לרבו אפילו מובהק או לצדיק בעלמא לא מטמא". ובצד הנחל אשכול

מפרש ד"לא כרב חיים כהן". בסכום אנו רואים שקיימות מחלוקות גם בדין מאן דתני ומתני וגם בדין גדול הדור וגם בדין רבו המובהק, כל הבעיה שנתעוררה היתה האם כל אלה דומים לנשיא שכולם מטמאים לו. כמובן לפי כל השיטות מותר לכהן ליטמא לנשיא ולפי שיטות אחדות אף לגדול הדור ולרבו המובהק וכו'. כמו שמותר ליטמא למת מצווה ולקרובים ז"א על אף שהקרובים טמאים ומטמאים, כהנים לא הוזהרו על טומאה זו. אולם אם נטמאו להם יש צורך בטבילה והזאה כלומר ג' וז'.

נחזור לטפל בנושא הפרק הזה ת"ח וצדיקים אינם מטמאים כקרובים לפי עיקרון זה ננסה לתרץ את כל הגמרות.

הבתי כהונה (בשלב זה) סובר שאולי הת"ח שהוזכרו ע"י אליהו ז"ל. אינם מטמאים מדין נשיא (משום כבודם) וגם מדין מאן דתני לפי הרא"ש (ב"י) וגם מדין גדול הדור לפי רח"כ. על אף שהבתי כהונה כבר בשלב זה טוען שיש מקום לדחות שיטה זו כי הב"ח חולק על הב"י ולפי מה שהסברנו על דין גדול הדור יש ספק ואף על דין רבו המובהק. על כל פנים הבתי כהונה טוען שלפי שיטה זו יש מקום להסביר את כל הגמרות (שהזכרנו לעיל) אולם הוא לא מפרט לכן עלינו לנסות להסביר אותן. כמובן לפי שיטה זו אליהו ז"ל לא דחה באומרו שת"ח אינם מטמאים כי כונתו היתה שאין איסור ליטמא לת"ח (וא"כ ר"ע לא היה מת מצווה).

א. רבי בנאה ציין את מערת המכפלה ור"ל מערתא דרבנן כדי שלא יאהילו כהנים עליהם כי הלא צדיקים ואף קבריהם מטמאים כקרובים. ב. נושאי ארונו של יוסף נטמאו כי צדיקים מטמאים ויש צורך בג' וז'. ובאמת ההוכחה מיוסף שמותר להכניס מת במחנה לויא. נכונה היא כי צדיק מטמא כמת אחר. ג. שאלת המין בסנהדרין ל"ט היתה נכונה כי משה רבינו על אף צדקתו מטמא ויש צורך בטבילה והזאה א"כ במאי טביל אלקיכם. ד. עצמות יוחנן כהן גדול מטמאים כמו עצמות מי שאינו צדיק וכן קבר דוד וחולדה והיה צורך במחילה כדי שקברים אלו לא יטמאו את העוברים ושבים.

ה. לגבי הגמרא בברכות כ"ח פנו כלים מפני הטומאה.

הב"ח מתרץ בעצמו את ההוכחה וז"ל "אבל מהא לא קשיא לדעת מהר"ר חיים הכהן בפרק תפילת השחר סוף דף כ"ח. דאמר ר' יוחנן בן זכאי לפני מותו פנו כלים מפני הטומאה דאלמא דהיה מטמא במותו אף על פי שהיה נשיא וגם גדול בדורו דודאי דלטמא הכלים באהל המת אין לחלק בין מת למת כולם מטמאין באהל אבל שיהיו בני דורו מטמאין לו מפני כבודו כדי להתעסק בו שפיר איכא למימר בטלה קדושת הכהנים". ז"א מותר ליטמא לת"ח וצדיק אולם הוא מטמא ולכן ריב"ז בקש מתלמידיו להוציא את הכלים כדי שלא יטמאו. בסוף דבריו הבתי כהונה אומר "ואיך

שיהיה על פי דעת זה היה מקום פטור... (להכנס לקברי צדיקים) וע"ז (על שיטה זו) סמכו הן מההיא דנשיא והן מההיא דגדול הדור" (מההיא דתני ומתני הבתי כהונה דחה ע"י הב"ח).

הבתי כהונה בכל הדיון הזה מנסה למצוא שיטה שעליה הסתמכו כל הגדולים בהכנסם לקברי צדיקים.

#### דחיית הבתי כהונה

א. אם כוונת אליהו ז"ל היתה שמותר לכהן ליטמא לגדול הדור או תלמיד לרבו המובהק הוא היה צריך להשתמש בלשון אחרת ולא בסתם ת"ח ותלמידיהם. ב. לפי שיטה זו ההיתר ליטמאות לצדיקים הוא רק משום כבודם אולם אם הצדיק כבר נקבר לא שייך כבוד ז"א בשעת הקבורה והלויה שבו שייך כבוד המת אז נתיר לכהן ליטמאות אולם לבקר בקברי צדיקים לא שייך כבוד הצדיק ובלשון הבתי כהונה "יכבדהו ולא ידע".

ג. התטמאות לנשיא דומה לטומאת קרובים וכך גדול הדור וכו'. .. וטומאת ת"ח ודאי "לא עדיפי מטומאת קרובים דאית מצוות (ליטמאות) ואפילו הכי הלכה ריוחת (נפסק בהלכה) שכל שנסתם הגולל ופי הקבר הוי ליה כרחוקים ואסור אפילו בארבע אמות הקבר" ז"א ודאי הטמאות לגדול הדור וצדיק אינה מצווה יותר גדולה מהתטמאות לקרובים שעליה נפסק ברמב"ם בהלכות אבל פ"ב הל' ח' ובש"ע ס' שעג שאסור ליטמאות אחרי שנסתם הגולל. ואפילו אם מותר ליטמאות לצדיק אחרי הקבורה היינו רק עד שנסתם הגולל.

ד. בכל הדינים שעליהם רצינו להסתמך (דין גדול הדור רבו ומאן דתני ומתני) ראינו מחלוקות רבות לכן אי אפשר להסתמך על זה.

אם כן יצא לנו שאין יסוד להתיר ביקור כהנים לקברי צדיקים. ואפילו קודם הקבורה לא נוכל להתיר לכהן להטמאות כדי שלא יכניס "נפשו בספיקא דגברי רברבי להטמאות להם קודם קבורה ועל אחת כמה וכמה אחר שנקבר לא ימצא הפתח (להתיר) בהאי מנהגא".

וכך גם כותב הנחל אשכול "לכן מ"ש אין טומאה בת"ח דרשאי כהן ליטמא להם כמו שרשאי לטמא בקרובים ובזה אבל ודאי צריך טבילה והזאה ואף מאן דסמך עצמו אמדרש (זהר ומדרש משלי) ועל פסק ר"ח כהן מ"מ אין היתר לילך על קברי צדיקים דילמא דינם כקרובים דאין מותר לאחר שנסתם הגולל". אולם יוצא מהנחל אשכול שיש מקום להסתמך על ר"ח כהן ועל הזהר ולהטמאות לצדיק בשעת הקבורה. (בנגוד לבתי כהונה דסובר שמשום מחלוקת רברבי אין להסתמך בכלל על ר"ח כהן).

וכך גם כותב הזית רענני יו"ד ס' כ"ו.

"גם מה שתלו עצמם בשריותא דקברי צדיקים אינו מטמא כמאמר אליהו נראה לעניות דעתי פשוט דזה לא הוי רק בשעת קבורה ומשום כבודו דומיא דנשיא מה שאין כן לאחר הקבורה לא מצינו בזה משום כבוד המת דהרי קרובים רשאים לטמא את עצמם ואפילו הכי לא התירו רק עד סתימת הגולל".

נחזור לדברינו הקודמים. נראה שגם דעתו של המחבר ספר בן יוחאי היא שר"ח כהן רצה ליטמא לר"ת משום רבו ולא מטעם דצדיקים אינם מטמאים. וזה כמו שראינו "בסנהדרין ס"ח כשהיה מלווה ר"ע את מיטת ר"א רבו היה מכה בבשרו עד שדמו היה שותת לארץ ופתח עליו בשורה אבי רכב ישראל ופרשיו הרבה מעות יש לי ואין למי לשאול וכתבו התוס' בד"ה והיה מכה בבשרו ומשום שרט לנפש ליכא דמשום תורה קעביד כדאמר הרבה מעות כו' עכ"ל (התוס') הנה כמו דליכא משום לא תעשה דשרט לנפש הכי נמי ליכא משום לא תעשה דטומאת כהנים בכי האי גוונא משום כבוד רבו ואבדן תורתו". (ספר בן יוחאי מענות ומטפחות מענה פ"ה). מחבר ספר בן יוחאי מביא לנו דוגמא שמותר לעבור על איסור תורה משום כבוד רבו ואבדן תורתו כך באותה מידה מותר ליטמא לרבו ואחר כך המחבר מזכיר הגמרות לגבי נשיא.

בסיכום יוצא לנו שר"ח כהן מתיר ליטמא לרבו המובהק או לגדול הדור בשעת הקבורה או לדעת אחרים עד שנסתם הגולל אבל אחר כך לא. ועל דין זה עצמו ראינו מחלוקת בין הבתי כהונה שאין לפסוק דינא כר"ח כהן והנחל אשכול שנתן לפסוק כמותו. אולם לפי כולם לא מצאנו סמך להתיר לכהנים לבקר בקברי צדיקים בימינו.

#### 4. צדיקים אינם מטמאים באהל רק במגע ובמשא

בתי כהונה : אליהו ז"ל דחה באומרו קברי צדיקים אינם מטמאים כי הלא הוא נטל את ר"ע על כתפו. ודאי במגע ובמשא צדיקים מטמאים. אלא ר"ע היה מת מצווה ומשום כך הותר לאליהו ז"ל ליטול אותו על כתפו (וזה כדברי התוס' ביבמות ובב"מ). צדיקים אינם מטמאים אף אחרי קבורתם כלומר הם עדיפים מקרובים (שמטמאים אחרי הקבורה) וזאת משום "חשיבות הן". ומי שאינו מטמא באהל אינו מטמא בטומאת קבר כמ"ש הרמב"ם בפרק ט' דהל' טומאת מת דין ד' וז"ל "כותים אין להם טומאת אהל קברים הואיל ואין מטמאים טומאת מת באהל הרי הנוגע בקברו טהור עד שיגע בעצמו של טומאה או שישאנה" עכ"ל. נוכל אף להוכיח מהמקרא שצדיקים אינם מטמאים באהל כי כתוב "אדם כי ימות באהל" אולם צדיקים "לית בר נש" שאינם נחשבים כבני אדם אינם כלולים בלמוד מהפסוק הזה ולכן אינם מטמאים באהל ובקבר, אבל בפסוק שאוסר טומאת מגע ומשא לכהן לא מוזכרת

המלה אדם ו"א שאין הבדל אם זה אדם או לא (כמו צדיק) כולם מטמאים. וחילוק דומה לזה ראינו בגמרא יבמות ס"א ע"א לגבי עכו"ם שאינם מטמאים באהל כי הם אינם נחשבים כבני אדם אבל מטמאים במגע ובמשא. ולפי זה נגסה להסביר את כל הגמרות שראינו.

נושאי ארונו של יוסף היו טמאים כי צדיקים מטמאים במגע ובמשא ויתכן שגם יכלו ללמוד מיוסף את דין הכנסת מת למחנה לוייה כי לגבי דין מגע ומשא אין הבדל בין צדיק ובין שאינו צדיק. ב. השאלה בסנהדרין ל"ט אלוקים במאי טביל נכונה כי שם היה מגע. ג. רבי בנאה ור"ל הצטרכו לציין את המערות ולקבר חולדה הצטרכו לעשות מחילה "משום חומר טהרות שמצינו כמה מעלות עבדו רבנן לטהרות" ו"א רבנן החמירו לגבי טהרות שאף קברי צדיקים מטמאים אותם. (וגראה לי שצ"ע כי אם צדיקים אינם מטמאים מתוך עצמם כלומר שגופם אינו טמא בכלל אז איך ביכולתם לטמא טהרות ויתכן שזו גזרה דרבנן משום חומר טהרות). חמש גמרות אלה הבתי כהונה פרט את הסברים אולם נשאר לנו להסביר את הגמרא לגבי עצמות יוחנן כהן גדול טמאים ונוכל לתרץ בפשטות שאף שם מדובר במגע (וכן משמע מן הלשון "לא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרבות" מדובר בטומאת מגע ומשא). כמובן לא נתן לדחות את ההוכחה מברכות כ"ח פנו כלים מפני הטומאה לפי עיקרון זה כי מדובר בטומאת אהל (כמו שפירש רש"י שם ולפי המגיד תעלומה אין הוכחה שאמר כן משום עגווה). א"כ מצאנו סמך להתיר לכהנים לבקר אף בימינו בקברי צדיקים.

#### דחיית הבתי כהונה

א. אין ביכולתנו לתת מעצמנו חלוק מעין זה (להבדיל בין טומאת מגע ומשא וטומאת אהל לגבי צדיק). "מאין רגלים לחלוק זה דאין בהם טומאת אהל, דחלוק זה אי אתמר בש"ס ובפוסקים מפי השמועה היינו מקבלין אותו אבל מסברת עצמינו נקום ונסמוך ונעביד עובדא בנפשין באיסור תורה. וגבי גויים דאמור רבנן (ביבמות ס"א) מסתייה אבל שנדרש מעצמנו לצדיקים ישתקע הדבר ולא יאמר".

ב. היסוד שצדיקים אינם נקראים בני אדם מוטעה כי הלא התוס' ביבמות ובבא בתרא ג"ח וכן בנוזיר כותבים שאברהם נקרא ונחשב לאדם כמו שכתוב "האדם הגדול בענקים". אנו רואים שאפילו הצדיקים הגדולים ביותר נקראים "אדם" ולכן אף הם גכללים בפסוק אדם כי ימות באהל "א"כ גם בזה אין לסמוך כלל". הבתי כהונה טוען שמתוך דברי הרשב"ם בב"ב ג"ח נראה שרבי בנאה הצטרך לציין מערתא דאברהם רק משום טהרות ולא משום שיש חשש לטומאת צדיקים. לכאורה נראה שהרשב"ם סובר שצדיקים אינם מטמאים באהל ורק משום טהרות, שבהן יש

תקנה מיוחדת. ולכן הצטרך רבי בנאה לציין את מערת המכפלה ע"ז הבתי כהונה נותן כמה תירוצים: א. הרשב"ם כאן מפרש מבחינה כללית מה המשמעות של המלה "מציין" וזה מוכח מלשון הרשב"ם שכותב: "היה נכנס במערות" בלשון רבים. וא"כ יוצא לנו שהרשב"ם משתמש בלשון טהרות לגבי כל המערות שציין רבי בנאה כלומר גם קברים של אנשים שלא היו צדיקים וכן מטמאים. ואפילו שנראה שגם בלשון "מערות" (ברבים) הרשב"ם מתכווין למערות הצדיקים ממה שהוא כותב "אדם גדול היה וניתן לו רשות שיכנס במערות צדיקים". ב. מכל מקום נתן להסביר שהרשב"ם השתמש בלשון "טהרות" משום שהכהנים זריזין הם ונזהרין מטומאה אולם לגבי טהרות יד כל שווה ולמידי דשכיח חיישי' ז"א משום שיש שכיחות הטהרות מיטמאים נקט הרשב"ם כלשון זה ג. אם הכהנים עוברים על קברים (ומאהילים עליהם) "יש להם תקנה בטבילה" אולם לגבי טהרות "לית להו תקנתא אם גטמאו" ולכן הרשב"ם השתמש בלשון "טהרות". (הבתי כהונה עוד מתפלפל על הרשב"ם הוזה ומוכיח את דבריו מרש"י אבל אין כאן מקום להאריך).

#### ספר שערי צדק (בהקדמה)

גם מזכיר שיטה זו ודוחה אותה באומרו שלפי שיטה זו יוצא שאין הבדל בין צדיק גמור ונכרי גמור לענין טומאה וזה לא משמע מהמשנה במס' ידיים שם נאמר שלפי חבת הקדש כך גודל הטומאה ולפי שיטה זו אנו הופכים צדיקים גמורים לנכרים גמורים שאינם מטמאים באהל אלא רק במגע ומשא.

#### 5. קברי צדיקים אינם מטמאים משום פותח טפח

בתי כהונה: כתוב בגמרא ברכות י"ט: "תא שמע דאמר רבי אלעזר בר צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל. ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אמרו אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם אמאי... כדרבא דאמר רבא: דבר תורה אהל כל שיש בו חלל טפח חוצץ מפני הטומאה. ושאיין בו חלל טפח אינו חוצץ מפני הטומאה, ורוב ארונות יש בהן חלל טפח וגזרו על שיש בהן משום שאין בהם, ומשום כבוד מלכים לא גזרו רבנן". (מדלגין היינו מארון לארון — פותח טפח היינו חלל טפח בין גופת המת ובין מכסה הארון). וכן נפסק ברמב"ם הל' אבל פ"ג הל' י"ד ובש"ע ס' שע"ב. והרמב"ם מוסיף שם "וכן מיטמא בטומאה של דבריהם לדון עם העכו"ם ולערער עמהם מפני שהוא מציל מידם". ז"א משום שזו מצווה. בתי כהונה: "א"כ אף אנו נאמר כיון דרוב ארונות יש בהם חלל הרי אין כאן טומאה להשתטח על קברי צדיקים לא גזרינן ועלה קא סמכינן" כלומר משום טומאה

דרבנן לא אסרו (ולא גזרו) להשתטח על קברי צדיקים. אולם באמת גופות הצדיקים מטמאים במגע במשא ובאהל. ובוזה תרצנו את כל הגמרות. (ובבא בתרא רבי בנאה הצטרך לציין רק משום טהרות שלא שייך לגביהם הדין של פותח טפח) כי רק משום העובדה שיש חלל טפח התרגו לכהנים לבקר בקברי צדיקים. לפי שיטה זו כמובן אליהו ז"ל דחה וכן אנו סותרים את שיטת רח"כ (שרצה להתיר משום כבוד). אולם הבתי כהונה דוחה שיטה זו כי הרמב"ם כותב "מותר לכהן להטמא בבית הפרס... כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה... וכן מיטמא בטומאה מדבריהם לכבוד הבריות כיצד אבל שהלך בבית הפרס הכל הולכים אחריו שם לנחמו. וכן מדלגין על גבי ארונות"... משמעות הקטע "וכן מדלגין..." היא שבשביל אותם דברים שהתרגו בבית הפרס אנו מתירים בדלוג על גבי ארונות. אחרי התבוננות קצרה נראה שכל אותם דברים, שהתרגו בגללם הכניסה לבית הפרס הם מצוות. "וכן מדלגין..." ז"א בשביל מצוות מדלגין גם כן. "אבל להשתטח על קברי צדיקים לא מצינו בזה מצוה ידועה כדי שנקיל בטומאה של דבריהם" (של רבנן) ז"א לא ראינו באף ספר שהשתטחות על קברי צדיקים היא מצוה שבשבילה נעבור על גזירה דרבנן. ועל אף שאחד הדברים, שמותר בגללם ליכנס לבית הפרס היא "אבל שנכנס בבית הפרס הולכים שם לנחמו" (ברכות י"ט) ולא מצאנו גם כן שזו מצווה מ"מ הדגש הוא על המלה "לנחמו". והכוונה נחום אבלים שהוא מצווה ידועה. אולם נראה שכמו שמותר "ליטמא לדבריהם משום כבוד הבריות" (רמב"ם שם) "א"כ גם להשתטח על קבריהם של הצדיקים זהו כבודם... ועל זה סמכו". כלומר משום כבוד הצדיקים בטלו את הגזירה על קברים (של צדיקים) שיש בהם פותח טפח ועל זה מסתמכים הכהנים המבקרים בקברי צדיקים.

#### דחיית הבתי כהונה :

1. לא כדאי להסתמך על היתר זה כדי ליכנס בקברי צדיקים כי הסתמכנו על הטענה שיש כבוד הצדיקים כשמשתטחים על קברם אולם "לא פורט בש"ס או בספרי הפוסקים שיש בזה מצוה או כבוד חכמים".
2. הסתמכנו גם על העובדה שהצדיקים נקברו בארון. אולם כנראה הצדיקים הגמורים נקברו "בארעא סמיכתא מבית ומחוץ ומלמעלה ומלמטה בלי הפסק ודבר החוצץ בינם לעפר הארץ" ז"א בלי ארון "דהכי עדיף וכבר כתב הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם בענין קבורה דהכי עדיף על קרקע בלא ארונות". וכן מוכח מדברי הרמב"ם ז"ל בהל' אבל פרק ד' הל' ד' וז"ל "וחופרין בעפר מערות כו' ומחזירין העפר והאבנים עליו ויש להם לקבור בארון של עץ" משמע שעיקר הקבורה בלא ארון אלא בקרקע עצמה. ונראה שהרדב"ז כך הבין את הרמב"ם בד"ה ויש להן לקבור



"דלסקא דעתך בעינן עפר ממש קמ"ל הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר" וא"כ מסתמא הצדיקים נקברו בלי ארון כי ככה עדיף. והרמב"ן כבר פסק שאפילו אם יש בקבר פותח טפח (בין המת והתקרה). אולם אין ארון הטומאה בוקעת ועולה ז"א המת מטמא טומאת אהל קבר וזו טומאה דאורייתא ושם בברכות י"ט כנראה ידעו שנקברו עם ארון אבל צדיקים שהדעת נוטה שנקברו בלא ארון אין להקל ולהכניס את עצמינו לתוך ספק דאורייתא.

3. אפילו אם נאמר בוודאות שהצדיקים נקברו בארונות מכל מקום הם נקברו לפני כמה אלפי שנים (לדוגמא האבות...) "רבות בשנים ישני אדמת עפר", א"כ אין ספק שנקברו הלוחות ונעשו עפר לגמרי ואין חלל טפח חוצץ וודאי כשנעשו (הלוחות) עפר אמעיט חללא והוי כקבר סתום". ז"א בודאי הלוחות כבר נרקבו ונהפכו לעפר ומלאו את החלל הקיים בין המת ובין התקרה (ואין כבר חלל טפח) והקבר נהפך לקבר סתום. בברכות י"ט מדובר בבית קברות חדש שעדיין לא נרקבו הלוחות של הארונות. א"כ אין להסתמך על פותח טפח כי אין בהשתטחות על קברי צדיקים מצווה או כבוד חכמים וכנראה נקברו בלי ארונות ואפילו אם נקברו בארונות הארונות כבר נרקבו ומלאו את חלל הטפח ולכן אין לכהנים להסתמך על שיטה זו כדי לבקר בקברי צדיקים.

וכך הפתחי תשובה יו"ד ס' שע"ב סכם את דברי הבתי כהונה "ליתא דהנך כוליה משום מצווה או כבוד הבריות אבל להשתטח על קברי צדיקים לא מצינו בזה מצווה ידועה או כבוד חכמים ועוד דילמא לא נקברו כלל בארונות או נרקבו והוי כקבר סתום דהוא טומאה דאורייתא".

וכן כותב הזית רענן שאין להסתמך על דין מדלגין שאבותינו קברו בלי ארון שעיקר המצווה היא לטמון בעפר כדברי הרמב"ם (בהלכות אבל) וקצת ראייה לזה שלא מצאנו בתורה קבורה בארון רק ביוסף והזית רענן כותב שיש לעיין בספר חסד לאברהם מעיין רביעי גהר מו וז"ל של החסד לאברהם (סבו של החיד"א) "דע שמדרגת הצדיק אינו אלא בשמירת מצוות ברית מילה בטהרה... ויש בזה שני כתות אחד עליונה שבא לידי נסיון (בגלוי עריות) כיוסף הצדיק... ולזה לא נמצא בתורה מי שנקבר בארון אלא יוסף שהיה צדיק ובא לידי נסיון". הזית רענן מוכיח מכאן שרוב הצדיקים נקברו בלי ארון ומסיים הבתי כהונה שאפילו אם נקברו בארונות "ברוב שנים כבר נרקב הארון ותו ליכא טפח".

הש"י חמר כותב שיש לעיין ביו"ד ס' שסב ובספר שמחה לאיש יו"ד ס' א' לגבי דין קבורה בארון.

ש"ע ס' שסב (יו"ד). "מכל מקום יפה לקברו בקרקע ממש אפילו בחוץ לארץ" וא"כ כנראה קברו את הצדיקים בקרקע ממש.

שמחה לאיש יו"ד ס' א' "איפכא דמילתא אמינא לעניות דעתי דלא נכון לקבור את המת עם הארון אפילו בארץ ישראל כל שכן בחוץ לארץ דמגיע בזק וצער להמת יותר מדאי וכבר כתבתי דמה יפה אף געים מנהג העיר הקודש ירושלים דאפילו להוליכו בקבר אינם נותנים אותו בארון מוזמן הקדמונים מאחר שרבינו הקדוש שהיה גשיא על כל זאת ציוה שיטלו דף התחתון של הארון". א"כ מוכח שלא קברו הקדמונים בארונות ורוב הצדיקים שנוהגים הכהנים לבקר את קברם הם קדמונים. וודאי לא היו מצערים ומזיקים לצדיקים כדי לקבור אותם בארון. אולם מצאנו כמה אחרונים החולקים על הבתי כהונה וסובר שיש להתיר לכהנים לבקר בקברי צדיקים בגלל שיש פותח טפח.

מהר"ל בתשו' קן

"ואולי נהגו כן ע"י שמעורותיהם יש בהם פותח טפח. ושכחו הטעם ומנהג אבותיהם בידיהם. אבל על ארונות פותח טפח אין לסמוך כל כך דמשמע בתוספות (ברכות י"ט) דצריך שיהא פתוח מחד צד". ו"א לפי המהר"ל יש להתיר לכהנים ליכנס בקברי צדיקים משום הטעם של פותח טפח. אנו רואים מכאן שהמהר"ל סובר שיש מצווה ידועה או כבוד חכמים ליכנס בקברי צדיקים.

ספר שיורי טהרה בסוף ספר טהרת המים מע' הט' אות כ' מזכיר את דברי התוס' ביבמות שאליהו רק דחה "אבל האמת הוא שיש בהם פותח טפח ונסתם הטומאה שם ואינה יוצאת לחוץ ולכן היה אליהו הולך שם ועל פי דברי התוס' יתיישב המנהג הנזכר לעיל".

(בהתחלת דבריו המחבר הזכיר שקיים מנהג בא"י שהכהנים אף הם מבקרים ב"קברי צדיקים המפורסמים ואין פוצה פה ומצפצף").

וכך סובר התשובות אמרי יושר ח"א שו"ת ס' ל"ד.

כתב ששאלו בנידון לבנית ציון מעל לקבר אדמו"ר אחד ולעשות אותו באופן שיוכלו הכהנים לילך להשתטח על הציון או הקבר של האדמו"ר הזה.

התשובות אמרי יושר מציע דרך מסוימת וכותב עליה "והוא נכון כי באופן זה ודאי יצא מחשש דאורייתא ובתוספות הרא"ש ברכות י"ט מבואר דארונות שהיו מדלגין עליהם מלמעלה היו באופן זה שהיה חלל טפח בין הארון לכוך שעליו מלמעלה והכוך היה פתוח מן הצד ואין בזה משום קבר סתום ולא משום גולל ודופק. (א"כ יוצא מכאן שאופן הבניה יתן קבר בעל פותח טפח) ולא נשאר רק חשש גזירת חז"ל שגזרו ארונות שיש בהם פותח טפח אטו אין בהם פותח טפח ויש לומר כיון דלצורך מצוה שריא אפילו לראות מלכים לא גרע מצות השתטחות על קברי צדיקים ודלא כבתי כהונה שהובא בפתחי תשובה וגם יש לומר דלא גזרו יש בו פותח טפח... רק כשגעשה הדבר מאליו (בדרך מקרית)... אבל הכא שעושים

במתכוין בנין כזה שיהיה פותח טפח להתיר לכהנים לא גזרו". כלומר משתי סיבות בעל התשובות אמרי יושר חולק על הבתי כהונה. א. יש מצווה בהשתטחות על קברי הצדיקים. ב. גזרו רק על פותח טפח הנעשה מאליו. כנראה שברוב הקברים הקדמונים לא עשו במתכוין פותח טפח כי אחרת לא היה צורך לגזור על פותח טפח (רק משום חשש רחוק) לכן מסיבה זו אין להתיר לכהנים להשתטח על קברי הצדיקים הקדמונים אולם מכל מקום נשאת הטענה הראשונה של האמרי יושר שיש כאן מצווה להשתטח על קברי צדיקים.

ספר ארץ חיים יו"ד ס' עב ס"א.

מזכיר שכתוב בתשובות כתב יד של "מהר"ם בן חביב בעל ג"פ" שהכתבים הנוהגים לילך על קברי צדיקים יש להם על מי לסמוך משום שבימים הקדמונים היו קוברים עם פותח טפח ודמי לכבוד מלכים או דבר מצווה.

א"כ מצאנו ארבעה אחרונים החולקים על הבתי כהונה וסוברים שבהשתטחות על קברי צדיקים יש קיום מצוה והגזירה של רבנן על פותח טפח בטלת. הדיון לגבי תועלת ההשתטחות על קברי צדיקים (אם זו מצווה או לא?) קשור במקצת בהיתר או באיסור יציאה מהארץ כדי להשתטח על קברי הצדיקים הנמצאים בחו"ל. השדה חמד מתיר לצאת מא"י לחו"ל כדי להשתטח על קברי הצדיקים. הרב קוק זצ"ל במשפט כהן פ' קמז חולק עליו וז"ל "הערות לספר שדי חמד אות א' מערכת א"י כתב דמותר לצאת מא"י לחו"ל להשתטח על קברי צדיקים מצד שהיא מצוה רבה. ולעניות דעתי צ"ע טובא... ועל עיקר המצוה לא ידענא דמצינו רק שהיא תועלת שעל ידי כך הצדיקים מבקשים עליו רחמים אבל מצוה מנא לן". הרב זצ"ל מסיים באומרו שאולי אותה תועלת גופא היא מצוה (שע"י כך צדיקים יתפללו). וכנראה השדה חמד חזר בו מדבריו כי בכל הדיון על השתטחות כהנים על קברי צדיקים הוא טוען שזו לא מצוה.

ספר מטה אפרים תקפא ז' אלף מגן

"כי זכות גדול הוא להשתטח על קברי צדיקים (בערב ראש השנה)... וטוב ומועיל מאוד ההשתטחות על קברי צדיקים לכמה ענינים. ועל ידי זה יכולים לזכות לתשובה באמת ולהנצל מכל צרות בגשמיות וברוחניות. גם עיקר תיקון פגם הברית על ידי זה כמבואר כל זה בספה"ק באורך... וצריכים למחות בכהנים הנוהגים לילך על קברי צדיקים". אנו רואים שהאלף מגן על אף שהוא סובר שיש תועלת בהשתטחות מ"מ הוא אוסר על הכהנים להשתטח משום שאין לעבור על איסור תורה משום תועלת בעלמא.

האלף מגן מסיים שמספיק אם הכהנים יעמדו מרחוק ויסתכלו משם על הקבר

ו"ל "אזי די להם שיעמדו מרחוק ולהסתכל משם על מקום קדושת גניזת הצדיקים. ונשען בזכותם ומתפלל ומרבה בתחנונים ושופך לבו כמים לנוכח פני ה' אזי בודאי זוכה להמשיך עליו בשלמות כל התיקונים שנמשכין ע"י קדושת קברי צדיקים כמו אלו שזוכין להתפלל בהשתטחות על הקבר ממש. וכן היו נוהגין הכוהנים מתלמידי הריב"ש טוב ז"ל ו"א אותה תועלת (כי זו לא מצוה) שמקבל איש המשתטח על הקבר ממש יכול לקבל כהן הצופה על הקבר ומתפלל בכוונות הנכוונות. וכן כותב ספר דודאי השדה ס' כ"א.

מזכיר שהמהר"ם שיק בס' רצג נסתפק אם כדאי לכהנים לעמוד מרחוק ליד בית קברות משום שאין בזה שום תועלת. אולם ספר דודאי השדה מכריע שכהן כן צריך ללכת לבקר בקברי צדיקים (או משפחתו) ולעמוד במרחק מסויים מהם כי על ידי זה (ראית הקברים) ישים על לבו מעשים טובים שהצדיקים הקבורים שם עשו ואולי יחזור בתשובה וישר מעשיו. דרך אגב נראה להזכיר את דברי הבכורי יעקב שמסתמך על העובדה שהצדיקים נקברו בלי ארון.

#### בכורי יעקב יו"ד ס' כ.

אולי יש צד להתיר לכהנים לבקר בקברי צדיקים כי (כעת) גופות הצדיקים נרקבו לגמרי ולא נשאר עצם כשעורה כדי ליטמאות באוהל (קבר) והכל כלה בעפר. ומסתמא הצדיקים נקברו בכסותם (כי הם נקברו בלא ארון) וא"כ כיון שנתערבב רקב הכסות עם רקב העצמות שוב אין הקבר מטמא באהל וכמו שכתב הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ג הל' ד' וז"ל "קבר בכסות או בארון של עץ או של מתכת אין רקבו טמא מפני שרקב הכסות או רקב העץ או חלודת המתכת תתערב ברקב גוויתו". אולם הביכורי יעקב דוחה שיטה זו כי על אף העובדה שכל העצמות נרקבו מ"מ עצם הנכסוי אינו כלה לעולם. ונכסוים של צדיקים שהיו בעלי קומה (גבה) יכול להגיע לגודל שעורה ומטמא. הבכורי יעקב חוזר בו מדחייתו כי הנחל אשכול בשם היעב"ץ כתבו שנכסוי אינו מטמא כי כתוב אדם "כי ימות" דברים השווים למיתה לכל האיברים לאפוקי אבר שלא נרקב. ואולי על זה מסתמכים הכהנים המשתטחים על קברי הצדיקים. הבכורי יעקב מסיים שאין להסתמך כלל ע"ז כי מצאנו עצמות שהתקיימו זמן רב כמו שכתוב בגדה דף ס"ח שבימי ריב"ח מצאו בור מלא עצמות והוא בור אשר מילא ישמעאל בחמישים חללים בימי גדליהו. (וכן רבה בר בר חנה ראה מתי דור המדבר כמבואר בב"ב פרק הספינה). מבואר מכאן שאין להסתמך על ההמצאה שעצמותיהם נרקבו ובפרט אין לומר דבר כזה לגבי צדיקים. והגזירה האלוקית שהכל צריך לחזור לעפר אינה מתקיימת ומתגשמת

אלא סמוך לתחיית המתים ועד אז העצמות יכולות להשאר שלמות בלי להרקב ולהתערבב עם הכסות. וא"כ אין סמך לכהנים להשתטח על קברי צדיקים.

**הוכחות שקברי צדיקים אינם מטמאים מגמרות.**

**בתי כהונה :** פנהדרין צ"ח ע"א ר' יהושע בן לוי אשכח לאליהו דהוי קיימי אפיתחא דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי... "הלא אליהו ז"ל כהן היה א"כ איך נכנס לתוך קברו של רבי שמעון בן יוחאי אלא משמע מכאן שקברי צדיקים אינם מטמאים. תירוצ' א. "ליתא (אותה הוכחה), דלאו דוקא אפתחא אלא מן האגף ולחוץ" כלומר אליהו ז"ל לא עמד במש בתוך המערה אלא סמוך לפתח המערה שבה היה קבור רשב"י. תירוצ' ב. "ואפילו תימא לפנינו (אליהו עמד בתוך המערה), מאן פסקיה דאליהו כהן היה וכבר כתבו התוס' דליתא". ז"א אפילו אם נאמר שאלהיו עמד לתוך המערה מכל מקום התוס' בבבא מציעא קי"ד כבר הסתפקו שם אם אליהו ז"ל כהן היה או לא. שם התוס' מזכירים את האליהו רבא בו כתוב שחכמים טענו שאלהיו היה מבני בני לאה וא"כ אליהו יכול להיות כהן אולם אליהו ז"ל טען בניגוד לזה שהוא מזרעם של בני רחל מבנימין. וא"כ הוא לא כהן.

**ארץ חיים יורה דעה שע"ב ס"א.**

מזכיר את שאלת הבתי כהונה ותירץ בהתחלה כבתי כהונה שאלהיו ז"ל עמד מן האגף ולחוץ אולם הוא מציין את דברי הבראשית רבה בפרשת נח פרשה ל"ה "אליהו זכור לטוב וריב"ל הוון יתבין תנין כחדא מטון שמועה מן דרשב"י אמרי הא מרא דשמעתא ניעול ונישליה, על אליהו ז"ל לגביה... "הסבר : אליהו ז"ל וריב"ל ישבו ולמדו ביחד והגיעו לדבר אחד שאמר רשב"י ונתקשו בה. אמר אליהו הרי אדון של אותה הלכה קרוב (כלומר קברו קרוב) נכנס אליהו אל המערה של רשב"י... הארץ חיים ממשיך ומתיר תירוצו השני של הבתי כהונה שאין הדבר ברור אם אליהו ז"ל היה כהן. (שם הארץ חיים נותן רשימה ארוכה של ספרים לשני הצדדים של הספק).

**משק ביתי ברכות י"ח:** "אבא דשמואל כי נח נפשיה... אזל בתריה לחצר מות". כשנפטר אביו של שמואל שהיה צדיק שמואל הלך לבית הקברות והלא כתוב במסכת מגילה דף כ"ב "הא איכא שמואל דכהנא הוה... "א"כ שמואל היה כהן. ואף על פי כן התיר לעצמו ליכנס לבית הקברות לשאול דבר מאביו אלא הוכחה מכאן שצדיקים אינם מטמאים. כך הבין השדי חמד את שאלת המשק ביתי כי זה לשון המשק ביתי "ועיין להרב פחד יצחק ריש מערכת ההא" ושם הפחד יצחק שואל את שאלה זו ועונה "ודאי שלא נכנס (שמואל) על הקברות ממש אלא עמד במקום שאין

שם קבר". כלומר (כמו שתירצנו לגבי אליהו ז"ל שעמד אפתחא דרשב"י) שמואל עמד מרחוק ארבע אמות מהקבר.

המשק ביתי רצה להוכיח מכאן שהפחד יצחק סובר שצדיקים מטמאים אחרת הוא לא היה עונה כך אלא מספיק אלו היה עונה שהצדיקים אינם מטמאים (שדה חמד). (נתן להוכח מכמה גמרות שאביו של שמואל היה צדיק).  
יוסף דעת על יו"ד ס' שסט.

שואל כמשק ביתי "והאיך אזל לבית הקברות ואמרתי לעצמי דכיון דשאל על אביו הרי אביו היה צדיק וקברי צדיקים אינם מטמאים. דזה אינו דהרי בבית הקברות היו הרבה (קברים) דהרי אמרו לו אבא טובא היה וא"כ איך נטמא ומוזה ראייה למה שכתב המהרש"א בחדושי אגדות שם היה חלום ודו"ק".

היוסף דעת ניסה גם כן להוכיח מגמרא זו שצדיקים אינם מטמאים. מהעובדה ששמואל נכנס לבית הקברות לשאול את אביו שהיה צדיק בענין אחד. ולכן היוסף דעת מסביר שזה היה חלום כדברי המהרש"א שם "וכן יש לפרש בההיא... דשמואל דאזיל לחצר מוות היינו גמי ע"י חלום...".

#### פפר הדרת קדש

דף ג': מחבר הספר מוכיח מגמרתנו ומתריך ששמואל עמד מרחוק.  
דף ד': הרב שבתאי ליפשיץ "תמה שלא הביאו הגאונים על שפתם גמרא מפורשת בברכות דף י"ח דשמואל הלך לחצר מות עיין שם וידוע ששמואל היה כהן".  
דף כ"ז ע"ב הרב המחבר "ומ"ש הערה מברכות י"ח דשמואל כהן הלך לחצר מות אצל אביו כבר העיר ביוסף דעת להגאון מלבוב ז"ל ס' שסט ואני דחיתי כמו שכתב רום מעלתו שעמד מרחוק". (דף כ"ח) הרב שמעון צבי וויגער. "הקונטרס קבלתי וארשום מה שראיתי בהשקפה בו במכתב הרב שבתאי (ליפשיץ) ג"י העיר מברכות י"ח דשמואל הלך לבית הקברות הגם דהיה כהן קדמו ביוסף דעת וד"ש ליו"ד ס"ס שסט...".

הערה לא מובנים דברי ההדרת קדש שכותב שהוא כוון לדברי היוסף דעת שאמר דעמד מרחוק והלא היוסף דעת טען שכל ספור המעשה היה חלום.

#### ספר כנסת חכמי ישראל. ירושלמי ברכות פרק שני הלכה ג'.

"ור' יונתן היו מהלכין קומי ערסי דר"ש בר יוסי בר לקוניא והוה ר' יונתן מפסע על קבריה". וכתוב בבא מציעא (בבלי) דף צ' "בעא מיניה רבי יונתן מרבי סימאי... א"ל מבית אביך אתה למד יין ושכר אל תשת אתה ובניך" ופירש רש"י בד"ה מבית אביך, "כהן היה". בסימן רכז מחבר הסימן כותב ש"לשיטת הרב חיים

כהן... ניהא הא דברכות... והוי קברי צדיקים". השאלה המקורית שהתעוררה בפני מחבר הסימן רכז וכן צ"ג היתה הסתירה בין הגמרא בבבא מציעא דף צ' ששם מבואר שר' יונתן היה כהן והגמרא בברכות י"ח שם נאמר "רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואולי בבית קברות". ומחבר הסימן רכז טען שלרב חיים כהן אין סתירה זו קיימת כי הוא יתרץ שהגירסא משובשת בברכות והגירסא הנכונה בירושלמי (וכך גם נאמר במדרש קהלת פרק ט') שהיה הולך על קבר ר"ש ב"י בן לקוניא והוי קברי צדיקים. אולם מחבר הסימן דוחה שיטה זו כי הלא נאמר בסנהדרין דף ע"א (שם מדובר על בן סורר ומורה) "אמר ר' יונתן אני ראיתיו וישבתי על קברו". א"כ אפילו אם נטען שר' יונתן גטמא לר' שמעון ב"י בן לקוניא משום שהיה צדיק מ"מ זה אינו מסביר איך ישב (בהיותו כהן) על קבר בן סורר ומורה. ספר הדורות תירץ שהיו שני ר' יונתן האחד שהיה תנא ולא היה כהן והוא המוזכר בירושלמי ובברכות י"ח ובסנהדרין ע"א והשני שהיה כהן וחי בתקופה יותר מאוחרת והוא הר"י המוזכר בבא מציעא דף צ'.

#### ירושלמי ביצה פ"ב הלכה ד'

"אמר ר' יוסי בר בון דוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוננין והקריבו למחר".  
**ספר פנים יפות:** קשה הלא כל ישראל היו צריכים ליטמאות לדוד המלך כי דוד היה נשיא ואם נטמאו איך הקריבו למחרת הלא הניטמא למת צריך לחכות ג' וז' (כלומר שבעה ימים) עד שיטהר. אלא מוכח מכאן שצדיקים אינם מטמאים ולכן יכלו כל ישראל להקריב קרבן למחרת. מחבר הספר דוחה הוכחה זו באומרו שבאמת בני ישראל לא נטמאו ולא יכלו להקריב את הקרבן באותו יום משום דין אונן. (והם לא נטמאו לדוד כי בכניסת חג העצרת חל עליהם מיד חובת החגיגה ובמקרה זה אפילו נשיא שמת אינו דוחה את הקרבן). תירוץ זה כבר מוזכר במשנה למלך בהלכות אבל פ"ג הל' ח' ומזה מחבר ספר בכורי יעקב (ס' כ') רוצה להוכיח שדעת המשנה למלך היא שצדיקים כן מטמאים כי אחרת המשנה למלך היה יכול לתרץ בפשטות שהם הקריבו למחרת משום שצדיקים אינם מטמאים. (לכאורה קשה על בעל הפנים יפות ובעל הבכורי יעקב כי אם באמת צדיקים אינם מטמאים הלא היו יכולים להקריב באותו יום ממש (בעצרת). אלא עלינו להשתמש בדברי המשנה למלך ולומר שאף אם צדיקים אינם מטמאים מכל מקום ביום מיתתם כולם אוננין (ואונן אסור בבשר ויין) ולכן הקריבו למחרת או שגם הבינו שמשמעות הביטוי צדיקים אינם מטמאים הכוונה טומאה חמורה אבל טומאת ערב כן).

דרך אגב אזכיר אציין הוכחה המובאת בספר פנים יפות וממה שכתוב בקינה של ארזי הלבנון ובפיוט "אלה אזכרה" (מוסף של יום כפור) שבמיתת ר"ש ור'

ישמעאל נטל את ראשו ושם פיו אל פיו. והלא ר' ישמעאל היה כהן גדול וא"כ איד שם פיו אל פיו של ר"ש אחרי שנהרג אלא הוכחה מכאן שצדיקים אינם מטמאים. מחבר ספר פנים יפות דוחה את זה בפשטות כי לפי המתואר בקינה ר' ישמעאל היה בשעת מיתת ר"ש באותו חדר (שיש עליו תקרת) וא"כ ממילא הוא היה כבר טמא בטומאת אהל. ומי שטמא או עוסק במתו מותר לו ליטמא אף לאחרים (ועוד מסתמא לא נתן לר' ישמעאל לצאת מחדר זה) ולכן נתן היה לר' ישמעאל לשים פיו אל פיו.

**שיטות חדשות באחרונים בהבנת המושג קברי צדיקים אינם מטמאים.**

הזכרתי לעיל ארבע שיטות המובאות בבתי כהונה נוסף לכך קיימות עוד שתי שיטות א. שיטת טוב טעם ודעת (מהדורה ג' חלק שני סימן רלא). כל הספק לגבי השתטחות כהנים על קברי צדיקים, נובע מדברי ר' חיים כהן בכתובות, הוא הראשון שמשמע מדבריו שקברי צדיקים אינם מטמאים. כדי לתרץ את כל ההוכחות שהזכרנו לעיל (ב"ב נ"ח ב"מ פ"ה...), נזקק מחבר השו"ת לדברי הזוהר שהנשמה נפרדת מהגוף רק אחרי הקבורה ולפני כן היא עוד קשורה לגוף. ולכן לפני הקבורה אין הצדיקים מטמאים כי בתוך גופם נמצאת הנשמה הטהורה אולם אחרי הקבורה הגוף נשאר ריק מכל קדושה (הנובעת מהקדושה) והגוף מטמא. נוכל ע"י עקרון זה, להסביר את כל הגמרות הסותרות את שיטת ר"ח כהן. א. בבא בתרא נ"ח ובבא מציעא פ"ה מדובר על ציון קברים מפורש ביותר שאנו עוסקים בצדיקים אחרי קבורתם ולכן היה צורך לציין ב. פסחים ס"ז לגבי טמא מת במחנה לוי מהפסוק "ויקח משה את עצמות יוסף עמו". אפילו אם יוסף צדיק מ"מ כאן מדובר אחרי קבורתו (שהרי קברו את יוסף במצרים וגשמתו כבר גפרדה מגופו) ולכן יוסף הצדיק מטמא ככל אדם. מאותה סיבה נושאי ארונו של יוסף (סוכה כ"ה) לא יכלו להקריב קרבן פסח. ג. עצמות יוחנן כהן גדול מטמאים אחר הקבורה. ד. משה נקבר במערה (כי כתוב "ונאספת אל עמך כאשר נאסף אהרון אחיך" ז"א צורת מיתתם היתה דומה בכל הפרטים ומפורש וידוע שאהרון נקבר במערה ולכן משה רבינו גם כן) והמין לפי שיטתו שאל איך ה' טבל כי הלא ה' היה במערה אחרי שנקבר משה רבינו ואחרי הקבורה אפילו צדיק מטמא. ה. קברי דוד וחולדה כמובן גם מטמאים ולכן הצטרפה הגמרא שם לתרץ שהיתה מחילה.

השו"ת טוב טעם ודעת סובר שזו היא שיטת רח"כ (אולם בסוף דבריו הוא מזכיר בעצמו את דברי הבית יוסף ביו"ד שעג על שיטת רח"כ) וזו היתה כוונת אליהו ז"ל באומרו צדיקים אינם מטמאים כלומר לפני הקבורה ובאמת אליהו ז"ל לא דחה (שלא כדברי התוס').



## דחיית שו"ת טוב טעם ודעת

א. הרב המחבר דוחה שיטה זו מהגמרא מסוכה כ"ה לפי ר"ע שסובר שאותם אנשים היו מישאל ואלצפן שנטמאו לגדב ואביהוא. והלא הם טפלו בקבורתם ולפני הקבורה צדיקים אינם מטמאים. א"כ למה מישאל ואלצפן היו טמאים הוכחה מכאן שצדיקים מטמאים אף לפני הקבורה. ב. לפי השיטה המוזכרת בזבחים ק"ב ע"א, "שלא פסקה כהונה מזרעו של משה" ז"א שמשה היה כהן כל ימיו א"כ איך הוא לקח את עצמות יוסף עמו הלא אחרי הקבורה אפילו הכי גדול מטמא. ואין לתרץ שמשה לקח את העצמות לפני שנתכהן ז"א לפני מתן תורה כי משמע מפשט הכתוב שתמיד ארונו של יוסף נשאר אצל משה. ג. המחבר מוכיח מהילקוט שמעוני פרשת שמיני שצדיקים מטמאים גם לפני הקבורה. בילקוט כתוב בזה הלשון "ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן (ויקרא י' פסוק ד' משה קרא להם כדי לצוות עליהם להוציא את נדב ואביהוא "מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה") מכאן אמרו חכמים אין הכהנים מטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר כהנים לא נטמאו להם ומי נטמא להם הלויים". שתי קושיות מתעוררות על הילקוט הזה: 1. כתוב במפורש בתורה שכהנים לא נטמאים למתים א"כ למה הילקוט צריך ללמוד זאת פעם נוספת מדיוק? 2. קשה הלא כהנים נטמאים לשבעה הקרובים וא"כ למה אלעזר ואיתמר לא נטמאו לגדב ואביהוא אחיהם? מחבר השו"ת טוען שנוכל לתרץ את הילקוט על פי מה שכתוב בסנהדרין דף נ"ב שגופם של נדב ואביהוא נשרף ממש ולכן חיוב להטמא להם ולכהן אין רשות ליטמא להם (כי כל ההיתר ליטמאות לקרוב בא מזה שהנפטר הוא "אביו" וכל שבעת הקרובים קשורים באביו. ונתנה רשות ליטמא לאביו רק כשהוא "אביו" ז"א שלם בגופו אבל לא שהוא חסר לדוגמא אם נשרף ולכן לאלעזר ולאיתמר לא נתנה רשות ליטמא לאחיהם. וכן לשיטה שם בסנהדרין. שרק נשמתן של נדב ואביהוא נשרפה ולא גופן. גם כן נוכל ליחס את הדיוק "אביו" כשהוא שלם בנשמתו וגופו). בזה תירצנו את הקושיא השניה שלא נתנה רשות לאלעזר ולאיתמר ליטמא לגדב ואביהוא משום שהם לא היו שלמים. ובא הילקוט באומרו "כהנים מטמאים". לחדש שצדיקים מטמאים (כי אם לא כן מה הילקוט בא לחדש כי הרי מצד קרבתם לא יכלו ליטמאות) הוא לומד זאת מהעובדה שאלעזר ואיתמר לא נטמאו לאחיהם על אף שהיו צדיקים גמורים. ורק לויים. מישאל ואלצפן טפלו בקבורתם ולא כהנים יוצאת לנו הוכחה מהילקוט שצדיקים מטמאים. מחבר הספר מנסה לדחות הוכחה זו מהשיטה המוזכרת במסכת זבחים, שסוברת שנתן לפרש כל לא תעשה שבתורה בתור ציון של התורה שאין הכרח לעשות את הדבר הזה ובגמרא שם מוזכרת דוגמא לגבי ראב"ש שאמר שמבדילין בחטאת עוף ומה שכתוב בתורה שלא יבדיל הכוונה שאין צורך להבדיל. תתוס' הקשו שם שבכל לא תעשה שבתורה נאמר כך והם תרצו שזה רק בלא

תעשה שהיינו חושבים שיש חיוב לעשות כך. ונוכל לטעון שזו כוונת התורה והילקוט לא דרך גזירה אלא באו לציין שבאמת יש גם רשות למישאל ואלצפן ליטמא לאחיהם וכמובן צדיקים אינם מטמאים. אולם מיד הרב המחבר חוזר בו ומסביר ביתר הרחבה את הילקוט בעל השו"ת מזכיר קטע אחר של הילקוט: "ויקרב וישאום בכתנותם מלמד שחם עליהם המקום במיתתם מבחייהם שאלו נשרף גופם ואין בגדיהם קיימים היו מפורסמים ומבוזים, אלא נשרף גופם, ובגדיהם קיימים".

א"כ מוכח מכאן שלא היה ידוע שנשרף גופם (כי לא היו מפורסמים) וגם אלעזר ואיתמר חשבו כך ונגשו לטפל בקבורה. לכן אמר משה למישאל ואלצפן תטפלו בקבורה כדי להראות לאלעזר ואיתמר שאין חיבים להיטמאות (כי המצוה של התטמאות לקרובים היא רק במקרה שהוא "אביו ואמו שלם ואז לה יטמא"). בשלב זה עוד אנו יכולים להבין שאם ירצו (אלעזר ואיתמר) להשתדל בקבורת אחיהם יוכלו דצדיקים אינם מטמאים "לכך הוסיף הילקוט לומר דאם לא היתה כוונת משה דרך גזירה רק דרך רשות א"כ תינח הוא (משה) אמר למישאל ואלצפן שיכולים לעשות כן (לטפל בקבורה) אבל כיון דהוי רשות למה לפי האמת לא נטלוהו אלעזר ואיתמר רק הם לכן אומר (הילקוט) בא וראה מי נטמא להם באמת לויים". מוכח שדברי משה לא היו דרך רשות אלא דרך גזירה כי הצדיקים מטמאים. כמובן המחבר מזכיר כמה ספרים שפוסקים בניגוד לר"ח כהן (אפילו לפני הקבורה) ופוסק כמותם שאין בכלל להתיר היטמאות לצדיקים גם לפני הקבורה.

רעיון דומה לסברת השו"ת טוב טעם ודעת מוזכר בספר אשמורת בוקר על הזוהר (בראשית קסח) וז"ל "ומה שאליהו הנביא היה בבית הקברות ואמר צדיקים אינם מטמאים מיירי בצדיקים שעדיין בשרם קיימת אבל צדיקים שכבר נתעכל אצלם הבשר (כן מטמאים)... וזהו נראה מ"ש ר"א בגין כך צדיקא דמשתדלי באורייתא לא מסאבא גופא דלהון דכל עוד גופו קיים...".

## ב. שיטת יוסף דעת שעג ד"ה והנה

בניגוד לשיטת בעל שו"ת טוב טעם ודעת שסבר שלפני הקבורה הצדיקים אינם מטמאים ואחרי הקבורה כן מטמאים. סובר בעל היוסף דעת לפני הפרדת הנפש מן הגוף, כלומר לפני הקבורה, הצדיקים כן מטמאים אולם קברי צדיקים אינם מטמאים. מחבר השו"ת מסתמך על דברי בעל העקידה על הפסוק "וישוב העפר על הארץ" שאצל הצדיק העפר נפרד למטה ואין לו שום חבור (לעפר אין שום חבור) עם הנפש העולה מעלה. עיקר הטומאה היא בשעה שמחוברים הגוף והנשמה כי הגוף מחסל את קדושת הנשמה הטהורה. ובולטת הטומאה מן הגוף. כלומר רק הסיגטזה הזאת של הגוף והנשמה גורמת לטומאה. אולם אחרי הקבורה הגוף נשאר יחידי על

הארץ (כי הנפש עלתה למעלה) ואין גוף וקבר אותן צדיקים מטמאים. (בדיוק ההיפך משיטת בעל שו"ת טוב טעם ודעת). וע"י זה בעל השו"ת רצה לדחות את ההוכחה שצדיקים מטמאים. מברכות כ"ח שאמר ריב"ז בעת פטירתו פנו כלים מפני הטומאה (את ההוכחה הזו כמובן בעל שו"ת טוב טעם ודעת אינו יכול לדחות) שפשוט לפני הקבורה גוף הצדיק מטמא ולכן נצרך ריב"ז לצוות פנו כלים מפני הטומאה. זה ההסבר היחידי המפורש ע"י בעל השו"ת ועל שאר הגמרות הוא כותב "ובזה יתיישב הרבה קושיות דוק ותמצא". בחלקנו נפלה עבודה זו.

א. אולי קבורת יוסף הצדיק במצרים לא נקראת קבורה ממש כי היא היתה ארעי ויוסף עצמו צווה שיוציאו גופו ממצרים ויקברו אותו בארץ ולכן עד קבורתו בארץ לא נפרדה נשמתו מגופו והוא היה מטמא ונצרכו נושאי ארונו של יוסף, להקריב קרבן פסח בחג פסח שני. ולפי זה הלימוד מארונו של יוסף שנתן להכניס מת במחנה לזיה הוא למוד טוב כי יוסף אז טמא ככל אדם מישראל אבל גראה שלא כן מהרבה ספרים (כי קבורה על מנת להוציא שמייה קבורה לכל דבר). אולם תירוץ זה מסביר למה האנשים שטפלו בנדב ואביהוא היו טמאים ג. עצמות יוחנן כהן גדול מטמאות לפני הקבורה (כי כנראה הצדוקי ראה מה שנעשה בשעת קבורת יוחנן כהן גדול ולא מצא כהנים שמטפלים בקבורתו). ד. הקדוש ברוך הוא לפני שקבר את משה (כלומר אחרי מיתתו) הלא היה במערה ולכן המין שאל איך אלקים טבל כי צדיק בתקופת הזמן, שבין מיתתו ובין קבורתו, מטמא ככל אדם. ה. כמובן לפי שיטה זו נשארות אותם גמרות, המדברות על קברים ממש, קשות. לא נוכל להסביר אח הגמרא ב"ב נ"ח (רבי בנאה ציין מערתא : קבר) ובבא מציעא פ"ה (ר"ל ציין מערתא דרבנן קברי רבנן) וכן הירושלמי (לקבר חולדה היתה מחילה) כי לפי עיקרון היוסף דעת קברי צדיקים אינם מטמאים וחוזרות אותם קושיות לצורתן.

אחרי עיון קצר בעקידת יצחק לא מצאתי שבעל העקידה גם הוא מחלק בין גופות הצדיקים שמטמאים וקברי צדיקים שאינם מטמאים. ודוקא מוכח להיפך מדבריו שער מאה וחמשה (פרשת וזאת הברכה) וז"ל "אמנם כאשר זה הפלא הונח נמצא הנה באמת הגוף נפרד מזה החיבור אין בו צד טומאה כי נתקיים בו וישוב העפר על הארץ כשהיה ועפר בעלמא אינו מקבל טומאה. וכמה נפלא אותו מאמר שאמרו בכתובות (ק"ג) אמר רבי חייא אותו היום שמת רבי בטלה כהונה. כי הנה לפי שהוא היה קדוש אלוקים בכל הדורות ההם... ולזה אמר רבי חייא שאדם כזה בטלה טומאה וטהרת כהונה אצלו כי לא היתה שם טומאה מצד התאחזות הנפש או חלק מחלקיה שיביאו צד טומאה בגופו כמו שאמרנו". כוונת הגמרא "באותו היום שמת רבי בטלה כהונה" היא שבטלה האזהרה שלא יטמאו כהנים בעת קבורתו (עיין פרק "שיטת רח"כ") וזה לפני הקבורה (לא כתוב אותו יום שנקבר אלא "אותו יום שמת")

ואף על פי כן בעל העקידה, אחרי הסבר הפסוק "וישוב העפר על הארץ" כותב שנטמאו ונתעסקו הכהנים בעת קבורת רבי משום שהוא לא מטמא אף לפני הקבורה. ואין לומר שהיוסף דעת הבין שבטלה כהונה הכוונה אחרי הקבורה כי זה בניגוד לכל הראשונים (עיין פרק "שיטת רח"כ" שם מוזכרים דברי הראשונים) ועוד בעל העקידה כותב "אמנם כאשר זה הפלא הונח נמצא הנה באמת הגוף הנפרד מזה אין בו צד טומאה כלל כי נתקיים וישוב העפר על הארץ" והוא מתכוין להסביר מה היא מיתת (ולא קבורת) הצדיק (בכל הפרק בעל העקידה מטפל בהגדרת המיתה). וכן מוכח מדברי בעל העקידה שער ע"ט "והפלא מה שאמרו בפ' הנושא בשעת פטירתו (ולא קבורתו) של רבינו הקדוש אמר ר' חייא... א"כ אנו רואים שבעל העקידה לא הבדיל בין לפני הקבורה ובין אחריה: אם צדיק גדול כרבי אינו מטמא אחרי הקבורה אינו מטמא אף לפני הקבורה. וזה בניגוד לדברי היוסף דעת.

### שיטת הרב חיים כהן

גמרא כתובות ק"ג ע"ב "והאמר רבי חייא אותו היום שמת רבי בטלה קדושה? איפוך". "איפוך" הכוונה יש לגרוס "אמר רבי אותו היום שמת רבי חייא בטלה קדושה".

תוס' ד"ה אותו היום שמת רבי בטלה קדושה: "שהיו קורין אותו רבינו הקדוש והרב רבי חיים כהן היה אומר אילמלי הייתי כשנפטר רבינו תם הייתי מיטמא לו דהאי בטלה קדושה דקאמר הכא היינו קדושת כהונה וכן מוכח מדקאמר אותו היום משמע היום דוקא ותו לא ובהדיא אמר בירושלמי דמס' ברכות בפרק מי שמתו דכשמת רבי אמרו אין כהונה היום. ואין נראה לרבי דכמדומה לרבי דהתם מיירי בטומאת בית הפרס דרבנן אבל טומאה דאורייתא לא". הסבר: השיטה הראשונה בתוס' סוברת שיש להבין את הקטע "בטלה קדושה" כפשוטו כלומר בטלה לגמרי קדושה מן העולם במיתת רבי שנקרא רבינו הקדוש. רח"כ הבין שבטלה באותו יום קדושת כהונה ז"א שנתנה רשות לכהנים ליטמא לרבי ובאותה צורה, על אף היותו כהן, רצה רח"כ ליטמא לר"ת. רח"כ מוכיח שיטתו מהירושלמי (ברכות פרק מי שמתו דף כ"א) כתוב "מהו שיטמא כהן לכבוד הנשיא? כד דמך רבי יודא נשיאה (רבי יהודה הנשיא) אכריז רבי ינאי ומר אין כהונה היום". שיטת "רבי" היא שהתם בירושלמי, לגבי נשיא, מדובר בטומאת בית הפרס שהיא טומאה דרבנן אולם אין להיטמאות לנשיא בטומאה דאורייתא.

במבט ראשון מתעוררות מספר שאלות על דברי התוס' הג"ל 1. מניין לרח"כ שכאן מדובר על "קדושת כהונה" 2. איך רח"כ לומד מהגמרא שלנו שמותר לו ליטמא לר"ת. 3. מה היא הוכחתו מהירושלמי. ת. מה היא שיטת "רבי" החולקת על רח"כ.

**ביאור השיטה החולקת על רח"כ**

השיטה הזו סוברת שהותר לכהן ליטמא לנשיא רק טומאה דרבנן (כטומאת בית הפרס) אבל לא טומאה דאורייתא. פירוש בעל ספר החרדים בברכות טוען שהשיטה הזו למדה שההטמאות לנשיא היא רק במקרה של טומאה דרבנן מהסמיכות בין הבעיה שלנו (מהו שיטמא כהן לכבוד הנשיא) לבין הבעיה הקודמת אם כהן מיטמא לראות מלך. ולגבי מלך הותרה טומאה דרבנן בלבד (כך פסק הרמב"ם) לכהן כדי לראותו אולם לא טומאה דאורייתא. מהסמיכות השיטה הזו הבינה שהבעיה "מהו שיטמא כהן לכבוד הנשיא" מתעוררת על אותן טומאות (שעליהן התעורר הספק בבעיה הקודמת) ז"א אך ורק דרבנן. וז"ל של פירוש בעל ספר החרדים "אך התוס' כתבו שר"י (הוא טוען שה"רבי" שדבריו מוזכרים בתוס' בכתובות הוא ר"י ודברי ר"י אלו מתאימים לדברי ר"י ביבמות ס"א שאליהו לא דחה) דחה דהכא בירושלמי כמדומה לי דמיירי בטומאת בית הפרס דרבנן לטעמיה משום דסמך הא דנשיא להא דאמר לעיל דמטמאין לראות המלך וע"כ בטומאת בית הפרס קאמר דאין ראייה זו אלא מדרבנן, והגדולים הנזכרים (עיין שם) פשיטא להו דבטומאה דאורייתא מיירי בנשיא דהכי זה סתם אין כהונה היום משמע בהדיא אפילו לטומאת תורה". ("סתם": מסתמיות הלשון), ז"א ר"י חולק על רח"כ בענין הטמאות כהן לנשיא וסובר שמותר לכהן ליטמא לנשיא אך ורק טומאה דרבנן וזאת בניגוד לראשונים רבים.

**ביאור שיטת רח"כ**

נוכל לחלק את דברי רח"כ לשני חלקים. א. אילמלי הייתי כשנפטר ר"ת הייתי מיטמא לו. ב. דהאי בטלה קדושה דקאמר הכא היינו קדושת כהונה והוכחתו מהירושלמי.

**1. ביאור החלק השני של דברי רח"כ**

רח"כ מפרש את המלה קדושה בתור קדושת כהונה כלומר דיני טומאה וטהרה של כהן. רח"כ הגיע לפירוש זה בגלל שכתוב בגמרא "אותו היום שמת רבי בטלה קדושה". אילו היה מדובר שבטלה קדושה שהיה נקרא רבינו הקדוש, היה צריך להיות כתוב בגמרא "משמת רבי בטלה קדושה" כמו שכתוב בסוטה מ"ט ע"א "משמת רבי בטלה ענווה ויראה". וא"כ למה כתוב אותו היום דוקא. מסיק מזה רח"כ שקדושה הכונה כהונה כמו שכתוב בירושלמי "כד דמך רבי יודא נשיאה אכרין רבי ינאי ומר אין כהונה היום" ז"א שנתנה רשות לכהנים להתעסק ברבי. וכן כותב הר"ן בכתובות: "גרסינן בגמרא דף ק"ג באשכבתיה דרבי אותו היום שמת רבי בטלה

כהונה. כלומר שנטמאו בו כהנים והיינו טעמא דכשם שכהן מטמא למת מצווה מפני שאין לו מי שיתעסק בקבורתו כך מיטמא לגשיא שמפני שכבודו מרובה אין בכל המתעסקין בו די לפי כבודו...". וכך כותב הריטב"א "איכא דגרסי יום שמת רבי בטלה קדושה ולא כפשוטה דא"כ הוה ליה למימר משמת רבי בטלה קדושה... ויש גורסין בטלה כהונה והכל ענין אחד הוא דה"פ דבטלו קדושה שעל ידי שנטמאו כהנים במיתתו שהכל מיטמאין לגשיא וכמו שפירש הר"ן ז"ל והרא"ש ז"ל". וכן גורס הרא"ש בהלכות קטנות הלכות טומאה הלכה ב' ז"ל "והיינו דאמר פרק אלמגה ניוונית (הכוונה פרק הנושא מעדני יום טוב שם) אותו היום שמת רבי בטלה כהונה". וכך סובר התוס' רא"ש על מסכת כתובות.

הערה: בעל השו"ת טוב טעם ודעת דוחה הוכחה זו (ממה שכתוב "אותו היום") כי כתוב במדרש פרשת חיי שרה על "וזרח השמש" "ובא השמש" שעד שלא מת רבי נולד רבי אדא בר אבהא א"כ יוצא שר' אדא היה בדוגמת רבי (אותה מדרגה בקדושה) לכן "באותו יום דוקא בטלה קדושה". ועל אף שבפטירת רבי, רבי אדא היה עוד קטן (ולא היה יכול להגיע אז לדרגת רבי) מ"מ "באותו יום" הכוונה באותה תקופה בטלה קדושה וחזרה אחר כך כשעלה רבי אדא לגדולה.

#### ביאור החלק הראשון של דברי רח"כ

השאלה המתעוררת על רח"כ היא איך הוא לומד מגמרתנו שמותר לו ליטמא לר"ת? הלא ר"ת לא היה נשיא וכל ההיתר שלו "בטלה כהונה" הוא משום שרבי היה נשיא ומותר לכהן ליטמא לגשיא אולם אין מכאן ראיה שמותר לכהן ליטמא לר"ת שלא היה נשיא. שאלה זו כבר נשאלה ע"י הב"י ביורה דעה ס' שעד (כבר הזכרתי את דברי הב"י בפרק הקודם) וז"ל "ויש לתמוה על הרב חיים כהן שהרי ר"ת לא היה נשיא ואם התירו לטמאות לרבי שהיה נשיא למה התירו ליטמאות לר"ת שלא היה נשיא".

#### א. רח"כ סובר שצדיקים אינם מטמאים

רח"כ סובר שצדיקים אינם מטמאים ולכן לגבי ר' יהודה הנשיא בטלה "קדושת כהונה" וכך גם לגבי ר"ת. לפי שיטה זו רח"כ מסתמך על המדרש משלי והזהר. כמובן הבנה זו של הגמרא בכתובות (שבטלה קדושה משום שרבי היה צדיק) היא בניגוד לכל הראשונים: לר"ן שכתב שנטמאו לרבי "בגלל שהיה נשיא" (עיין ציטטא לעיל) וכך כתבו הריטב"א והרא"ש. בדומה לזה תתעורר שאלה על שיטה זו מהירושלמי שם כתוב שסיבת (קריאתו של רבי ינאי) "אין כהונה היום" מפני שנשיאים "עשו אותן כמת מצוה". ועוד הביאו קריאה זו לפתרון הבעיה "מהו

שיטמא כהן לכבוד הנשיא". וזה בניגוד לשיטת רח"כ שסוברת שנתנה רשות לכהנים ליטמא לר' יהודה הנשיא משום שהיה צדיק וצדיקים אינם מטמאים כלל (אפילו לכתחילה, לעומת זה מת מצווה מטמא אולם הותרה הטומאה בשבילו). בעל משפטי צדק והראנ"ח מתרצים השאלה העיקרית (שאלת הב"י) מהגמרא בכתובות (וכמובן זה יתרץ לנו את שאר השאלות על רח"כ). הראנ"ח בספרו "הנותן אמרי שפר" ויקרא פרשת קדושים: "ורח"כ למד את דינו ("בטלה קדושה" כוונתו "בטלה כהונה") ממה שהגמרא אומרת "איפוך" ר' חייא שהלא ר' חייא לא היתה מתייחסת אליו קדושה רק אצל רבי (זה חזוק דברי רח"כ הר"ן והריטב"א) וע"י זה מתורץ מה שתמהו גדולי הראשונים על ר"ח איך למד דינו לגבי כולם (לגבי ר"ת) אולי זה היה רק לגבי רבי שהיה נשיא (זו שאלת הב"י) אלא נראה שר"ח למד את דינו מדברי הגמרא "איפוך" ויש לגרוס רבי אמר אותו יום שמת רבי חייא בטלה קדושה. והלא רבי חייא לא היה נשיא? אלא קמ"ל שצדיקים אינם מטמאים. ואולי לזה כיוון המהר"ם בכתובות ק"ג וז"ל שם "ואין לומר רבי שאני... א"נ מדאמרינן איפוך ור' חייא הוה". ולפי זה אין מחלוקת בין רח"כ לבין הראשונים (ר"ן רא"ש ריטב"א) המפרשים את הלישנא קמא שר' חייא אמר אין כהונה היום משום שרבי היה נשיא כי רח"כ מודה להם. אבל מהלישנא בתרא רח"כ לומד שצדיקים אינם מטמאים. וכך גם לא קשה מהירושלמי. (ורח"כ מוכיח מהירושלמי שכוונת המילים "בטלה קדושה" היא בטלה כהונה ולא עצם התטמאות כהנים לצדיקים).

כשיטה זו, של הבנת דברי רח"כ, סוברים הרש"ש והעץ יוסף על העין יעקב וכו', חדושי הרש"ש כתובות ק"ג ע"ב תד"ה אותו. והררח"כ כו'. ונ"ל ראייה לדבריו מהאגדה דהביאו התוס' בב"מ באליהו הנביא ז"ל שהשיב צדיקים אינם מטמאין. הרש"ש הבין ששיטת רח"כ היא שצדיקים אינם מטמאים.

עץ יוסף על העין יעקב כתובות ק"ג "והא דלא מסיק אדעתיה דלישניה ליה כדמשני בקדמייתא איפוך פ' הריטב"א כי דעתו של מקשן היה אותו יום שמת רבי בטלה קדושה מפני שהכל מטמאין לנשיא לכן לא מצי לשנויי ליה איפוך שהרי רבי חייא לא היה נשיא אבל התרצן משני איפוך וטעם בטילת (ביטול) קדושה מפני שאין טומאה אצל צדיקים כמו שאמר רבינו חיים כהן ור"ת היה צדיק". (העץ יוסף סובר כראנ"ח).

ערוך לגר יבמות פ"א על התוס' ד"ה ממגע.

בא"ד צדיקים אינם מטמאים לכאורה יש לומר דקושטא קאמר (אליהו הנביא) ע"פ מה דקאמר ר"ח כהן אילו היה שם כשמת ר"ת היה מטמא לו דבטלה כהונה כמו גבי רבי בכתובות דף ק"ג וצ"ל דהתוס' אצלו הכא בשיטת החולק וס"ל דרק בטומאה דרבנן מותר ליטמאות". לפי הערוך לגר רח"כ סובר שקברי צדיקים אינם מטמאים.

הערה לפי שיטת זו עלינו להבין שהשיטה החולקת על רח"כ סוברת שקברי צדיקים אינם מטמאים טומאה דאורייתא. רח"כ רצה להוכיח שכוונת המילים "בטלה קדושה" היא "בטלה כהונה" מהירושלמי. השיטה החולקת סוברת שהירושלמי מדבר רק על טומאה דרבנן לכן "בטלה קדושה" אצלינו מתייחס לטומאה דרבנן בלבד. (כמובן זה לא מתאים לפירוש בעל ספר החרדים שהזכרתי לעיל אלא פשוט בעל ספר החרדים סובר כשיטת הבית יוסף שהזכרתי בפרק הקודם ושזוכיר לקמן).  
וכן ספר כנסת ישראל ס' רכז (שהזכרתי לעיל).

"באחד מקונטרסי כתבתי דלשיטת רח"כ... נחא הא דברכות י"ח דרי"ו הוי אזיל בבית הקברות ובב"מ דף צ' מבואר דהיה כהן... ולהרח"כ נחא דהא... הגירסא דהוי אזיל על קבר ר"ש ב"ד בן לקוניא והוי קברי צדיקים". רח"כ סובר שקברי צדיקים אינם מטמאים.

וכן בנמוקי הגר"י כתובות ק"ג.

"נ"ב וכ"ה בזהר פ' וישלח על פסוק וישובו המלאכים וכו'...". כרש"ש בעל נימוקי הגר"י ב מוצא סיוע לרח"כ מהזהר ששם כתוב "צדיקים אינם מטמאים".  
וכן ביפה עיניים כתובות קג. "וע' במדרש משלי פ"ט בעובדה דאליהו הנביא נשא לר"ע אחר מותו על כתיפיו לקוברו וא"ל ר' יהושע הגרסי הלא כהן אתה א"ל אין טומאה בצדיקים". (ישנו עירבוב בין המדרש והזהר) בתוך השיטה הזו יש מקום לחלק מההסברים שהזכיר הבתי כהונה : שצדיקים אינם מטמאים טומאה חמורה אלא טומאה קלה. על אף שבתי כהונה מזכיר את דברי רח"כ בנסיון הסבר שני (שצדיקים מטמאים כקרובין וכנשיא...). ולא בהסבר הראשון (טומאה חמורה טומאה קלה) מכל מקום נתן להבין שרח"כ סובר כך. גם שו"ת טוב טעם ודעת, שניסה להסביר שצדיקים אינם מטמאים לפני הקבורה מעמיד כך את רח"כ. (בעל השו"ת פותח את דבריו באומרו שכל הספק, אם צדיקים מטמאים או לא, גובע מדברי רח"כ בכתובות).

ספר האשכול הלכות טומאת כהנים דף ע' (174) ס' נ"ב.

הבין בצורה זו את רח"כ אולם חולק עליו וז"ל "חזינן אף לגשיא מטמאים כהנים... ואמרו בהנושא יום שמת רבי בטלה כהונה דנשיא היה, אבל לרבו המובהק או לצדיק בעלמא לא מטמא דאי הכי מאי רבותא דרבי דבאותו היום בטלה, בכל צדיקי בעלמא הכי" כלומר למה דוקא אצל רבי היו צריכים להודיע שבטלה כהונה הלא אצל כל הצדיקים בטלה כהונה. ולכן האשכול אינו מסכים לשיטת רח"כ.  
משפטי צדק ס' ע"ו דף ק"ו.

אין להבין את רח"כ כמו שכתבנו (צדיקים אינם מטמאים) כי רח"כ כותב בטלה קדושת כהונה שנטמאו בפטירת רבי. ואם איתא אמאי בטלה קדושה שפיר נתקמה



קדושה דצדיק וקדוש אינו מטמא (אלא גשאר) טהור וקדוש גם אחרי מיתתו ז"א קדושתו קיימת אף אחרי מיתתו. ועוד ראייה דאמר רבינו חיים כהן "אילמלי וכו' ואמאי קאמר הייתי מיטמא לו והלא צדיקים אינם מטמאים". ז"א מדוע השתמש רח"כ במילה "מיטמא". המושג "מיטמא לו" שייך לקרובים בלבד שמטמאים אבל נתנה הרשות ליטמא להם אולם על צדיק שאינו מטמא מעיקרא רח"כ היה צריך להשתמש בלשון "מתעסק עמו". אלא, מסיים המשפטי צדק "ודאי לא שגא כדפרשנו".

### ב. צדיקים אינם מטמאים כקרובים

אחרי שהזכרנו שתי השאלות של בעל המשפטי צדק נוכל להבין למה חלק מן הפרשנים מסבירים שהותרה טומאת ר"ת לרח"כ כמו שהותרה טומאת הקרובים לכהן. כבר הזכרתי מרבית הפרשנים הנוקטים בשיטה הזו בפרק שני.

אבל כאן אנסה לסכם את העניין.

לפי שיטה זו, רח"כ סובר שהוזהר מתכוין לומר שצדיקים אינם מטמאים כקרובים. וזה מטעם: 1. גדול הדור 2. או רבו המובהק 3. מאן דתני ומתני. וכמובן אין היתר ליטמא רק לפני הקבורה (בתי כהונה, נחל אשכול, זית רענן שערי צדק שהזכרתי לעיל) עד שיסתם הגולל. אולם אחרי סתימת הקבורה וסתימת הגולל צדיקים מטמאים. כלומר הותרה הטומאה בשבילם (כשאר קרובים שיש חיוב ליטמא להם בשעת הקבורה אולם אחריה יש אסור גמור).

1. רח"כ רצה ליטמא לר"ת משום שהיה גדול הדור.

כתב הבית יוסף וז"ל "ושמא היה סובר הרב חיים כהן דגדול הדור דינו כנשיא". כלומר לפי השיטה הזו דין גדול הדור (וגם רבו המובהק ומאן דתני ומתני) נלמד מדין נשיא כמו שנשיא נחשב כמת מצווה משום כבודו לכך, גדול הדור נמי כבודו לכך ונחשב כמת מצווה. (וגדול הדור נחשב כמת מצווה עד שיסתם הגולל). רח"כ הוכיח מהירושלמי שמותר לכהן ליטמא לנשיא אף טומאה דאורייתא (וכך גדול הדור). ולפי זה מובן למה השתמש רח"כ בלשון מיטמא. השיטה החולקת על רח"כ (בסוף התוס') סוברת שלנשיא מותר ליטמא אך ורק טומאה דרבנן (לפי פירוש בעל ספר החרדים) ולכן אף לגדול הדור מותר ליטמא אך ורק טומאה דרבנן (וכן לר"ת). כבית יוסף סבורים גם הב"ח והרדב"ז על הרמב"ם. בעל ספר החרדים (וז"ל בירושלמי בברכות "דטעמו משום דמדמה גדול הדור לנשיא") וכן האשכול (כל אותם קטעים צוטטו לעיל).

2. רח"כ רצה ליטמא לר"ת משום שהיה רבו המובהק. בדרך זו נקט המהרי"ט (בתירוץ הראשון) ובספר בן יוחאי.

3. רח"כ רצה ליטמא לר"ת משום מאן דתני ומתני. בשיטה זו הולך השירי קרבן

שהבין שמאן דתני ומתני הוא גם גדול הדור וגם ת"ח וז"ל "וגראה שזו היא דעת רח"כ... ולפ"מ ודאי כן הוא דמתני היינו גדול הדור ותלמיד חכם ור"ת תלמיד חכם וגדול הדור היה".

אולם לפי שלשת השיטות האלו חזרת קושית האשכול לדוכתה: בשביל מה הכריון שאין קדושה ביום מיתת רבי הלא ממילא ידוע לכל שנתנה רשות לכהנים ליטמא לגדול הדור או רב מובהק או מאן דתני ומתני. ואולי נוכל לתרץ שלא היו באותן הדורות (וק"ו בימינו) בקיאים בקביעת גדול הדור (או צדיק) ולכן הכריון נפטר גדול הדור (או צדיק) ורשות לכהנים ליטמא לו. כמובן זה דוחק.

הערה: א. כתבתי לעיל שהרש"ש ונמוקי הגר"ב והיפה עינים סוברים שרח"כ טוען שאין בכלל טומאה בצדיקים. יש כמובן, מקום לטעון שגם הם סוברים שרח"כ רצה ליטמא לר"ת משום שצדיק דומה לקרוב (וגשיא) לגבי טומאה. אולם אם זו היתה כוונתם הם היו צריכים להדגיש את זאת ועוד כל אלו מוכירים את המילים "צדיקים אינם מטמאים" ומתוך שהם אינם מפרטים (שהכוונה כקרובים) כנראה הם פרשו את המילים האלו כפשוטם כלומר אין בכלל טומאה אצל צדיקים וזו שיטת רח"כ. ב. על אף שדברי רח"כ נכתבו בתוס' בלשון "רח"כ היה אומר" לשון המדגישה שזו סברתו בלבד או סברה חלשה ואין לנו לפסוק לפי זה מ"מ בפסקי התוס' על מסכת כתובות הוזכרו דברי רח"כ בלבד (מכל דברי התוס') וזה מראה שזו לא היתה סברתו בלבד. (וא"כ מובן למה טפלו הראשונים והאחרונים בדברי רח"כ זו בהרחבה) — שדי חמד.

### מיתת נשיקה

הקדמה: מחוץ למושגים מיתת צדיקים וקברי צדיקים קיים בש"ס ובספרי אנשי המחשבה הישראלית (בעיקר), מושג נוסף: "מיתת נשיקה" שהיא מיתת הצדיק. מיתתן של רוב ישראל נגרמת ע"י מלאך המות אולם הצדיק אינו נפטר ע"י מלאך המות אלא ע"י נשיקת ה'. המושג מיתת נשיקה כבר קיים בגמרא (ושם מוזכר שמי שמת במיתה זו אין מלאך המות שולט בו) בב"ב דף י"ז "תנו רבנן ששה לא שלט בהם מלאך המוות ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים. אברהם יצחק ויעקב דכתיב בהו "בכל" "מכל" "כל" משה אהרן ומרים דכתיב בהו "על פי ה'" והא מרים לא כתיב בה "על פי ה'" ? אמר ר"א מרים נמי בנשיקה מתה דאתיא שם שם ממש ומפני מה לא נאמר בה על פי ה' שגנאי הדבר לומר". אנו רואים מגמרא זו שקיים סוג מיתה הנקרא מיתת נשיקה שלא נגרמת ע"י מלאך המות. רבים הם מפרשי התורה שסוברים שצדיקים שמיתתם בנשיקה, אינם מטמאים כלל כלומר שלא שייך אליהם מושג הטומאה. רוב המפרשים מסבירים שמלאך המות

הוא אשר מכניס את הטומאה בשעת המיתה. בראש אותם מפרשים עומד הרמב"ן עה"ת.

רמב"ן עה"ת פרשת חוקת פרק י"ט פסוק ב'

"וטעם טומאת המת בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין והוא שאמרו צדיקים אינם מטמאים...". יוצא מדברי הרמב"ן שהצדיקים המתים במיתת נשיקה אינם מטמאים.

באותו דרך הולך ספר החינוך פרשת אמור מצוות לא תעשה "שלא יטמאו כהן הדיוט במת זולת...". וז"ל "וראיתי רמז אל הטעם הזה שכתבתי בטומאת המת שאמרו זכרונם לברכה, כי הצדיקים גמורים אינן מטמאין, ולפי הדומה (וכמדומה) כי הכונה לפי שגופם טהור ונקי ולא החטיא נפשם, אבל סייעם לזכותה, ועל כן תעלה נשמתם בנשיקה, ועל גום ישכון אור זרוע לעולם".

# 1. המעשה ברבי (כתובות) כהוכחה שהמת במיתת נשיקה אינו מטמא.

רבינו בחיי בכד הקמח בסוף ערך אהבה דף ל"ה.

"ומלת נשיקה הדבקות חשק בחשוק (האדם בה') ומתוך כך הנפש נפרדת מן העולם הזה שלא בהרגש טעם המיתה ושלא ע"י כח המשחית, הוא מלאך המות. וזו היתה מיתתו של רבינו הקדוש ומוזה דרשו חז"ל בכתובות משמת רבי בטלה קדושה כלומר שאך (שאף) הכהנים נתעסקו בקבורתו לפי שהיתה מיתתו בנשיקה ע"י שכינה שלא ע"י מלאך המות ולכך נתעסקו בו ולא נטמאו שאין הטומאה במת אלא מצד מלאך המות...". מיתת הצדיקים בנשיקה שלא ע"י מלאך המות ולכן הותר לכהנים להתעסק ברבי. וכן כותב הכלי יקר עה"ת בפרשיות אמור וחוקת.

פרשת אמור פרק כ"א פסוק ב' ד"ה כי אם לשארו: "טעם איסור הטומאה כי רוח הטומאה הנשאר דבוק בגוף האדם ע"כ נאמר "לנפש לא יטמא" ולא אמר "בנפש" שהנפש מצד עצמה טהורה ואין בה שום צד טומאה אך שהנפש סיבת הטומאה כי כל שאר הבעלי חיים שאין בהם נפש המשכלת כי אם רוח החיוניות לבד (נשמה בהמית) אין מיתתם כי אם פירוד הד' יסודות (החומריות מרכיבות את גוף אותו בעל חי) ואין מלאך המות מזדקק להם כלל (לא שולט בהם) אין בהם טומאה חמורה אבל נשמת האדם אינה יוצאת כי אם ע"י מלאך המות המוציאה משם בעל כרחו כמו שאמרו רז"ל ועל כרחך אתה מת הוא בא מסטרא דמסאבא ומביא הטומאה על הגוף זולת הצדיקים ויחידי הדור אשר מיתתם בנשיקה לא ע"י מלאך המות אין בהם שום צד טומאה לפיכך אמרו רז"ל שביום שמת רבי בטלה הכהונה כי לא נטמאו בו כהנים

כלל (כלומר שכולם התעסקו ברבי אולם לא גטמאו כי צדיק אינו מטמא כלל).  
ויכול להיות שכל מי שהוא מגזע אהרון קדוש ה' אז מיתתם ע"י גשיקה...".

פרשת חוקת פרק י"ט פסוק ב' ד"ה פרה אדומה תמימה: "...והענין עמוק זה והמשל ושברו הראה ה' במעשה העגל כי הוא גרם טומאת תמות לפי שבמתן תורה נעשו ישראל חרות על הלוחות חירות ממלאך המות ואין הפירוש שהיתה הכונה לבטל המות לגמרי אלא ענין חירות זה הוא דוקא ממלאך המות שלא ימותו כי אם בגשיקה על פי ה' ואז לא היו המתים טמאים כי כל עיקר הטומאה של המתים שהיא ע"י מלאך המות הבא מסטרא דמסאבא אבל המתים בגשיקה אין בהם שום צד טומאה שהרי ביום שמת רבינו הקדוש (רבי) אמרו שבו ביום בטלה הכהונה כי לא היתה שם טומאה על כן התיירו לכהנים להתעסק בו נמצא שבקבלת התורה נעשו חורין ממלאך המות ובטלה הטומאה וע"י העגל חזרו לקלוקלם והשליטו עליהם מלאך המות...".  
וכן כותב התורת חיים על סנהדרין דף קיב ד"ה מהו דתימא. "וזהו טעם טומאת המת דמלאך המוות מטיל זוהמא ולכך אמרו כשמת רבי בטלה כהונה לפי שמיתת צדיקים גדולים בגשיקה ולא ע"י מלאך המות ולכך אין מטמאים במותן".

וכן כותב "המעבר יבוק" מאמר שפתי רעננות פרק ג' ואמרו מלאכא דמותא לא שליט על מאן דאשתדל באורייתא לשמה אלא מיתתיה על פי ה' והיא הגשיקה דהוא דבקותא דנפשיה בשכינתא ובעיקרא דליה בגין כך צדיקים אינם מטמאים במיתתן כמה דתנינן ביום שמת רבי בטלה כהונה כלומר דאעסקו ביה דלא שרא עליה רוח מסאבא.

וכן כותב בתשו' המהרשד"ם יו"ד ס' ר"ג כי יעקב וכיוצא בו גופם טהור "עד שמצינו שאמרו חז"ל יום שמת רבי בטלה כהונה ואפשר היה שהטעם הוא לפי שגופו טהור...".

## 2. המעשה באליהו (זוהר) כהוכחה שהמת במיתת נשיקה אינו מטמא

### רקאנטי פרשת חוקת

על הפסוק הנוגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים: "כבר כתבנו כי סיבת טומאת המת הוא מצד המות שהטיל בו זוהמא והמטמא בו (באדם שנפטר) צריך טהרה. אמנם מי שמת בגשיקה, מת על פי ה' כפי הדבקה בשכינה ואין רוח הטומאה שולט במיתתו לפיכך אין האויר נפסד לפי ששמרו נשמתו ולא נתפתו ביצר הרע ונשארו טהורות ולבנות כמו שגופחו מפי ה' יתברך ועל כן יציאתם גם כן היא על פי ה' יתברך וגם נדבקין וזהו שאמרו רז"ל במשה רבינו עליו השלום כשבא סמאל

(שהוא מלאך המות) ליטול נשמתו לא הניחו לקרב אליו (בגלל גודל קדושתו) וכן ששאלו אליהו ז"ל ולא כהן הוא מר ואמר להם צדיקים אינם מטמאים".  
וכן כותב ספר הציוני עה"ת פרשת חוקת.

"וכתבו חז"ל כי טעם טומאת המת בעטיו של נחש והוא הנחש הקדמוני שהוא סמ"אל מצד מידת הדין והמת בענין זה צריך כפרה וטהרה (ולכן מי שאינו צדיק וצריך כפרה וטהרה מטמא) אבל המת בנשיקת פה על פי ה' לפי הידבקו בה' לפי שרוח הטומאה אינו שולט במיתתו של צדיקים לפיכך אין האויר נפסד לפי ששמרו משמרת ה' ונשמתם בטהרה ולא נתפסו ביצר הרע שהוא הנחש ונשאר טהורים ונקיים כמו שנזכר מפי ה' וכן יהיה יציאתם איתקש הוי"ה ליציאה. וזהו סוד הנשיקה שהוא דבוק הנפש בשרשה כמבואר בפסוק ישקני מנשיקות פיהו. ודע כמו שהפרי שהוא נגמר (בשל) הוא נופל מהאילן (מאליו) לא יצטרך עוד לחבורו כך הוא חבור הנפש עם הגוף כי כשהשיג מה שביכולתה להשיג ותדבק בנפש העליונה תפשוט מלבוש העפר מעליה ותדבק בשרשה (ואז הצדיק מת) זהו מיתת נשיקה. והנה מן הראוי היה (כלומר מצד עמקות ההבנה מתאים) מי שמת על פי ה' שישאר טהור כי הצדיקים אפילו במיתתו קרויים חיים כי לא נחה עליהם רוח טומאה כדאיתא במדרש שבא סמ"אל השר (המלאך) ליטול נשמתו של משה רבינו עליו השלום לא הניחו לקרב אצלו ויש מפרשים על פי ה' שהוא השכינה וכן הענין בשאר צדיקים (ולאו דוקא משה רבינו) המתים בענין זה כאשר בארנו וכן איתא תמן אשכחיה ר' שמעון לאליהו בבית קברות וא"ל לאו כהניה רביה א"ל צדיקים אינם מטמאים (הערה: לא מוכרת לי גירסה כזו) כאלה רבות ביום שמת רבי בטלה כהונה".

הערה: אם נשוה את הקטע הזה בציוני עם הקטע הקודם ברקאנטי נראה שפשוט הציוני ראה את דברי הרקאנטי ופתח את דברי הרקאנטי, העמוקים ביתר הרחבה.  
2. שפתי כהן עה"ת פרשת אמור. סובר שקברי צדיקים אינם מטמאים כלל (ולא מזכיר את ענין נשיקה). "לנפש לא יטמא: אמר להם אף על פי שאני מצווה אתכם על הטומאה אבל הצדיק שיש בו נפש אחר מיתתו אין בו טומאה, לפי שהצדיקים במיתתם הם חיים ובהם חיות... א"כ הצדיקים הם חיים במותם... א"כ לנפש שיש לו נפש ששוכנת עמו בקבר לא יטמא, לא יש טומאה (כלומר צדיק שנפשו שוכנת עמו בקבר ולכן חי אחרי מיתתו לא יש טומאה: אינו מטמא). יום שמת רבי הכריזו בטלה כהונה. ויובן מזה ממה שלא אמר "לא יטמא לנפש" (אלא "לנפש לא יטמא" שאין טומאה בנפש אלא בגוף וצדיק שגם אחרי מותו נפשו שוכנת עמו אינו מטמא כלל) ולזה לא אמר "לא יטמאו" (שכונתו היא שאין ליטמא) בלשון רבים שלפי פירוש זה יטמא חוזר לנפש (וכאלו היה כתוב לא יטמאו לנפש כל זה התורה לא

אמרה כי רצונה של התורה הוא) לומר שאין בה (בנפש ובצדיק שנפשו שוכנת עמו אף אחרי המיתה) טומאה לכהנים. (ואנו למדים שאסור לכהן ליטמא למת מהפסוק) "לא יטמא בעמיו" הוא הגוף שהוא עמו ועמה". השפתי כהן סובר שצדיקים אינם מטמאים כי גם במיתתם הם חיים והוא מוכיח זאת מלשון התורה "לנפש לא יטמא".

#### 4. קברי צדיקים אינם מטמאים כלל זו שיטת רח"כ

אמרי נעם פרק מ"א מעבר יבוק

"ולכן מצינין מקום לגוף שיוכל להתפלל אצל הראש כי גדולים הצדיקים במיתתן וכל מין טומאה נדחית מהם ומהמוגם ורבינו חיים כהן אמר אילו הייתי כשנפטר ר"ת הייתי מתעסק בו". רח"כ רצה להתעסק בר"ת כי הוא סובר שצדיקים אינם מטמאים כל עיקר.

פרי הארץ ח"ג יו"ד סי' ז'

"על זה באתי דמצאתי סעד (לכהנים המתירים לעצמם לבקר בקברי צדיקים) במילי דדרשה בס' שפת כהן בדרשותיו לפי האמור נראה דפשיטא ליה ספיקא להתיר ואסמכינהו אמקרא שכתוב "לנפש לא יטמא בעמיו"... וכו' וע"ש שהאריך בישוב כל מקראי קדש הנאמרים שם והנה בראיותיו שהביא מהתנ"ך דיום שמת רבי הכריזו בטלה כהונה להתיר טומאה לכהנים הן אמת שכ"כ התוס' בפ' הנושא דף ק"ג בשם ר"ח... וכן נראה שהוא דעת השפתי כהן הנזכר".

פנים יפות (בעל הפלאה) עה"ת חוקת. פסוק "אדם כי ימות באהל".

ויש להבין ענינו בכאן על פי מה שכתב התוס' בסוף כתובות ד"ה אותו היום וכו' דבטלה כהונה במיתת צדיקים גמורים וז"ל הרמב"ן "הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין והוא שאמרו צדיקים אינם מטמאים". כלומר רח"כ סובר כרמב"ן שצדיקים אינם מטמאים ולכן רצה להתעסק בר"ת.

כלי חמדה עה"ת פרשת חוקת

מתפלא על הפנים יפות איך כתב שרח"כ סובר כרמב"ן. הלא הרמב"ן התכוין שאותם צדיקי עליון, המתים מיתת נשיקה בלבד אינם מטמאים (כנראה אותם שמוזכרים בב"ב י"ז) ולא כל אדם שהגיע לדרגה גבוהה בקדושה כר"ת. כלומר הרמב"ן סובר שמי שמת במיתת נשיקה אינו מטמא אולם לא כל צדיק נפטר במיתת נשיקה ולדוגמא ר"ת לכן אין להשוות את רח"כ והרמב"ן.

דברים דומים מזכיר הנמטע שורק בשו"ת יו"ד סי' ק"ח

דברי הכלי יקר מכוונים בדוקא לגבי אלו שמתו במיתת נשיקה ומתוכם רבי (ולכן הכריזו אין כהונה היום) ולא לגבי כל צדיק. רח"כ חולק על הכלי יקר שלשיטתם

גם ר"ת אינו מטמא. הכלי חמדה והנטע שורק נותנים הסבר דומה. מי שאינו לגמרי צדיק, אחרי מיתתו יש יותר מקום לאחיזת הטומאה אצלו אולם צדיק גמור נשמתו עולה לשמים לכן ליכא טומאה כלל. והכלי יקר מזכיר את האור החיים פרשת חוקת פרק י"ט פסוק ב' ד"ה וזאת חוקת התורה "ישראל מטמאים באהל ואין אומות העולם מטמאים באהל וכבר המשלתי במ"א ענין זה לשני כלים שהיה אצל בעל הבית. אחת מלאה דבש ואחת מלאה זבל ופינת אותה והוציאה לחוץ מהחדר אותה שהיתה מלאה דבש מתקבצים לה כל הזבובים והרמשים ואותה שהיתה מלאה זבל הגם יכנסו לה קצת מהרמשים לא ישוה לשל דבש כמו כן בן אדם מישראל שמת להיותו מלא קדושה מהמתיקות והעריבות בצאת הנפש מתרוקן הגוף יתקבצו הקליפות לאין קץ שהם כוחות הטומאה התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב ולזה יטמא באהל". זה הרעיון לפי חבתן היא טומאתן. ולפי זה צדיק אחרי מיתתו שהוא ככלי שהיה מלא דבש משובח תדבק אליו הטומאה בצורה חזקה יותר. אולם צדיק גמור נשמתו עולה בטהרה ולא משאירה שום רשע על הגוף כלומר הכלי שהיה בו דבש נשאר נקי בלי לכלוכית של דבש ולא נדבקת אליו הטומאה.

**הערה:** התעוררה מחלוקת בין הדברי יחזקאל לבין פרי הארץ לגבי הסתמכות הלכתית על הספרים שהזכרנו. הדברי יחזקאל אומר "וכן מה שנמצא בס' החינוך ונראה שאין טומאה על גוף צדיק לאחר מיתתו אבל לא כוון חס ושלום להתיר לכהן לילך על קברו כי דברי אגדה לחוד והלכה לא בטלה". הפרי הארץ שמזכיר את דברי הש"ך כותב "איך שיהיה מפרש לה לקרא להתיר לכהן להטמא לצדיקים והגם דמילי דדרשה גינהו מכל מקום עבדינו להו סמוכות למנהג שנהגו הכהנים להשתטח על קברי צדיקים".

אולם על דעת הספרים שהזכרנו קשה מהגמרא בב"ב י"ז שמשמע משם שדוקא ששה מתו במיתת נשיקה: אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים. ולפי כל אותם הספרים כל צדיק מת במיתת נשיקה. ואפילו אם הם סוברים שרק צדיקים גדולים מתים במיתת נשיקה מ"מ הם הזכירו שר"ע ורבי אינם מטמאים כי מיתתם היתה בנשיקה. והלא מפורש מהגמרא שדוקא ששה אלו ולא יותר מתו בנשיקה. שאלה זו נרמזה ע"י האורחות חיים או"ת תקפא ס' י"ד שכתב לעיין בחינוך ואחר כך כתב לעיין בב"ב י"ז שמוכח משם דשאר צדיקים אינם כן והאורחות חיים תירץ ש"במדרש רבא שיר השירים מוכח דכל הצדיקים מתים בנשיקה".

**בספר ים הגדול** הרב המחבר מוצא סתירה בין הזהר לבין הגמרא בב"ב י"ז מהזהר נראה שכל צדיק אינו מטמא ובגמרא בב"ב נראה שדוקא ששה אלו והרב המחבר תירץ שלכאורה זו מחלוקת בגמרא עצמה כי כתוב במועד קטן ח' "אסכרא קשה מכולם, נשיקה קלה מכולם מאי נשיקה כמשחל בניתא מחלבא" יוצא משתי

גמרות אלו שקיימת מיתת נשיקה לאו דוקא בששה המוזכרים בב"ב אלא אף באחרים. ולכן מסביר הרב המחבר שקיימים שני סוגי מיתות נשיקה. א. כעין נשיקה, והתקרבות. ב. נשיקה ממש דבוק פגישה. ולפי זה הוזהר שכותב שצדיקים אינם מטמאים מתכוין לצדיקים שמיתתם כעין מיתת נשיקה (כגמרות של מועד קטן). אולם קשה מהגמרא בחבוט הקבר שם כתוב: אמרו שבשעה שנפטר אדם מן העולם לא די שנבהל ממלאך המות אלא שהוא שואלו כלום עסקת בתורה וכו' אם יש בו דברים הללו זורק טפה לתוך פיו ויצאת נשמתו בטהרה כמושך נימא מן החלב. זו מיתת נשיקה המוזכרת בברכות א"כ אנו רואים שגם מיתת נשיקה כזו נגרמת ע"י מלאך המות ז"א קיימת טומאה. לכן חוזרת הסתירה בין הוזהר לבין הש"ס שמהש"ס נראה שדוקא ששה אלו מתו בנשיקה ואינם מטמאים. ומהוזהר נראה שכל צדיק אינו מטמא. אלא עלינו לפרש שהוזהר מדבר, אף הוא דוקא על אותם שמתו במיתת נשיקה ממש כמו משה רבינו. ועל פי זה נתן לפרש שאליהו חשב שר"ע מת בנשיקה ממש כמו הששה.

בסכום יוצא לנו שלפי דעת כל אותם המפרשים צדיקים אינם מטמאים או דוקא הששה אינם מטמאים (ובתוכם כלולים האבות) וזה סותר את כל הגמרות שהזכרתי לעיל בפרק השני ובאמת כותב העיון יעקב בב"ב נ"ח "כי מטא למערתא דאברהם מזה יש להביא ראיה שאף המת שלא ע"י מלאך המוות רק ע"י הקדוש ברוך הוא גם יש בו דין טומאה דלא כמקצת המפרשים, שהרי בסוף פירקין אמרינן באברהם שלא שלט בו מלאך המות אפילו הכי הוצרך לציין קברו משום טומאה". העיון יעקב הבין שאין מלאך המות הגורם היחידי לטומאה (ואם המיתה נעשה בלעדו המת אינו מטמא) אלא יש גורם נוסף. (הערה: לפי הדברי יחזקאל שאמר "אגדה לחוד והלכה לא בטלה" אין קושיא).

וכבר הזכרתי שיטות היוסף דעת ושו"ת טוב טעם ודעת שאחד מהם סובר שלפני הקבורה צדיקים מטמאים אולם אחרי כן לא והשני בדיוק הפוך ולפי השיטות האלו רוב הגמרות מתורצות. נוסף על שתי שיטות אלו קימת שיטת האבני נזר יו"ד ב' הלכות טומאת כהן ס' תסו: יש שני סיבות לטומאת המת אחת בגלל מלאך המוות שזורק ג' טפי מרה, ושנייה משום שהטומאה נדבקת בצדיק והוא טעם הוזהר. ולכן מטעם הוזהר צדיקים אינם מטמאים "יען הם קדשי הגוף בקדושת עצמו ואינו מאנא דקדושה לבד רק (אלא) הגוף עצמו קודש מקודש ואין החיצונים (הטומאה החיצונית כעין קליפות) יכולים להתאחו בהם" "אבל מת עצמו (צדיק) כל שאינו מהמתים בנשיקה ומת ע"י מלאך המות כמפורש בפרק אלו מגלחין שאפילו האמוראים הגדולים היה מיתתן ע"י מלאך המות ע"י ג' טיפין" מטמא מהטעם הראשון אולם "נהרג שאינו מת ע"י מלאך המות כמו שכתוב בזהר הקדוש ח"א קיד...". שהוא גם צדיק ירדו שני הטעמים של הטומאה ואינו מטמא כלל. "וע"כ דוקא רבי עקיבא שנהרג בידי אדם הוא



שאמר אליהו שאין טומאה בצדיקים. אבל יוסף שמת מעצמו שפיר קאמר הגמרא נושאי ארונו של יוסף היו". הערה הכלי חמדה טוען שאפילו אם צדיקים אינם מטמאים זה שייך רק לאותם הצדיקים שמתו בא"י כי בא"י כולם מתים ע"י מלאך הרחמים ולא ע"י מלאך המות וצדיקים שמעלתם גבוהה מתים ע"י הקדוש ברוך הוא בעצמו מה שאין כן בחו"ל (וזה מתרץ למה ארונו של יוסף מטמא).

#### תרופות

א. משמרת שלום יו"ד חלק ב' הלכות שמחות מערכת ה' אות ל"ג כותב ש"בדורות הללו ששכיח דמקצת מההמון בוחרים להם אחד ומעטרים אותו בור ותפארת צדיק ובאם יאמר להם אחד איזו דבר ירגמוהו באבן בודאי בלאו הכי ראוי לגדור גדר שאף למפורסמים לצדיקים וגאון לא ילכו כהנים על קברם דאם לא כן ילכו כהנים מההמון אף על קבר כזה הידוע לנו בבירור שלא היה צדיק ולא נוכל לומר להם כלל ואמר דבר זה לפני הגאון אבד"ק בערזאן זצ"ל (והארחות חיים ובעל שו"ת מהרשד"ם) ונענע בראשו אך אמר לי שכן האמת דגם מדינא אף על קבר צדיק גמור אסור לכהן לילך על קברו". כלומר אף אם צדיקים אינם מטמאים אין לכהן להתיר לעצמו לבקר קבר צדיק גמור כי מזה תצא תקלה שכהנים עמי הארץ ישתטחו על קברים של רבנים שבודאי לא היו צדיקים ולכן יש לגדור גדר. ב. הדרת קרש דף י"א רוצה ללמוד שצדיקים כן מטמאים מהדין שנפל שלא חטא מימיו (ואמרו בשבת העולם עומד על הבל פיהם א"ל ידי ודידך מה א"ל אינו דומה הבל פה שאין בו חטא) ועל כל זאת מטמא באהל. ושם דוחה שהנפל לא חטא משום שלא היה באפשרותו לחטא אבל צדיק שהגביר הצורה על החומר ועמד בכל הנסיונות שבחיים ואף על פי כן נשאר קדש ואין בו סרך טומאה קיימת היא שאחרי מיתתו הוא לא יטמא.

ג. מנחת אליעזר ח"ג ס' ס"ד כתוב בשבחי האר"י ז"ל שפעם אחת אמר האר"י למוהר"י הכהן שילך לכפר עין זיתון על ציון בר אילעאי וימסור לו פירוש על מאמר א' בזהר והנה יוצא שהאר"י סובר שקברי צדיקים אינם מטמאים. והאר"י היה גדול בפלפול והיה לומד כל דבר בששה דרכים של פלפול והשביעי של סוד. ואין לומר שציונה לילך סמוך לקבר שהרי היו נכנסים למערה ומשתטחים על הקבר ממש (עם כל הכונות).

ומה שכותב הבתי כהונה "נגלה להם מדורות ראשונים" אולי כונתו לאר"י ז"ל. ומה שכתוב בשער הגלגולים (של ר' חיים ויטל) הקדמה ל"ט (קעו) "סיפר הרב יצחק הכהן ז"ל. כי בעת פטירת מורו ז"ל (האר"י) כשיצאתי מאצלו נכנס הוא אצלו ... ותכף אמר לו קום צא מהר כי אתה כהן והגיע זמני כי אין פנאי להאריך בשום דבר,

ויצא מהר. וטרם שיצא ממפתן הבית, פתח פיו שיצאה נשמתו בנשיקה". לכאורה האר"י סובר שצדיקים (שמתים במיתת נשיקה) כן מטמאים. ואין הוכחה מכאן כי א. האר"י היה ענו ולא החשיב עצמו לצדיק. ב. גם אולי חשש שמא ינהגו גם כן במתים אחרים כך.

בעבודה זו טפלתי בצד אחד בלבד על הספק אם מותר לצדיקים לבקר בקברי צדיקים בימינו. אולם ספק זה (לדינא) אף קשור בשני ספקות אחרים. האם קיימת טומאה אחר טומאה. כלומר האם כהן שנטמא נתן לו להטמא טומאה נוספת (בעלמא) או שיש לחשוש כי קימת טומאה אחר טומאה. הראב"ד על הרמב"ם הל' גזירות פרק ה' ה' ט"ו כותב שאין טומאה אחר טומאה. וא"כ הכהנים שבזמן הזה כולם טמאי מתים אין איסור אם יטמאו פעם נוספת ע"י בקור בקברי צדיקים. על דברי הראב"ד האלו הרבה חולקים. גם הרבה אחרונים שמסבירים בצורה אחרת את דברי הראב"ד. ועיין משנה למלך הל' אבל פרק ג' וכן בכורי יעקב וכן שדי חמד.

האם הכהנים בימינו מוחזקים ככהנים ודאים. כלומר בודאות אנו יכולים לומר שחלק מהכהנים בימינו אינם כהנים אלא נשתבשו המסורות וכדו'. הספק המתעורר האם החלק הזה גדול או קטן. יש אחרונים הטוענים שרוב הכהנים בימינו אינם כהנים ודאיים ולכן יש להקל ויש מהם הטוענים להיפך שרק מיעוט אינם מוחזקים ככהנים ודאיים. ולפי השיטה הראשונה מותר לכהן (שהוא כהן ספק) לבקר בקברי צדיקים. ועיין ים של שלמה ב"ק ס' ל"ה וכן ריב"ש תשו' ס' צד. שאלות יעב"ץ ח"א ס' קנא מהרי"ו קצג. לכאורה יוצא לנו שבדין בקור כהנים בקברי צדיקים קיים ספק ספק ספיקא א. צדיקים מטמאים או לא. ב. אם יש טומאה אחרי טומאה או לא. ג. אם הכהנים בימינו מוחזקים ככהנים ודאיים. יש הדוחים שזה בכלל לא ספק ספיקא וזה פשוט שיש לאסור ויש המקילים.

ואזכיר כאן מה שכתוב בספר שבט יהודה: "ובשנה ההיא נתבקש בישיבה של מעלה. המאור הגדול ר' אברהם בר דוד (ראב"ד) ערב שבת, והכהנים חפרו את קברו". קטע זה דורש צ"ע גדול.

לגבי הצדיקים שחיו לפני מתן תורה (אבות, יוסף...) מתעורר ספק נוסף האם קברים שלפני הדבור מטמאים או לא. עיין תוס' יבמות ס"א ד"ה "ואין" נזיר נ"ד רש"י ד"ה "או בקבר". תוס' ב"ב נח ד"ה "הוה קא מציין" וזית רענן. בגלל גודל הספק וחשיבות הענין אקדיש פרק לפסק האחרונים בענין בקור כהנים בקברי צדיקים.

#### רשימת פסקי הלכה של האחרונים

1. בתי כהונה מסיים בזה הלשון "וכעת לא הונח לי מנהג זה ורבים גדולים

- ועצומים אנכי הרואה הלוח הלכו האשים על קברי צדיקים ע"כ נאלמתי דומיה ואינהו בקיאי וכך נגלה להם ולדורות הראשונים מסוד ה' ליראיו...". אין הכרע ברור בסוף דברי הבתי כהונה וכן מצינו מחלוקת אחרונים בזה. הפתחי תשובה הבין שהבתי כהונה אוסר וז"ל "וכן בתשו' בתי כהונה שכתב דמה שנהגו איזה כהנים להשתטח על קברי צדיקים אין להם על מה שיסמוכו... ולכן שלא כדין עושים הנהגין כך" אולם הפרי ארץ (ח"ג יו"ד ס' ז') כותב "וסוף דינא הניח הדבר במנהג".
2. החד"א בפני דוד כותב "וכן הוא מנהג הכהנים להשתטח על קברי צדיקים... ומנהג ישראל שהכהנים הולכים תורה היא". אולם החד"א מסיים בזו הלשון "אחר זמן נראה לי ס' בתי כהונה... וע"ש ס' כ"ג". ולכן אין להכריע מה היא דעת החד"א לדינא.
3. פאת השלחן "יש למנוע איזה ב"א כהנים שהולכים על קברי צדיקים התנאים ואמוראים וגאונים באמרם שקברי צדיקים אינם מטמאים וטעות הוא בידם כי גדולים צדיקים מאבותינו הקדושים ואדם וחיה והאמהות הקדושים ויוסף הצדיק ואמרו רבותינו בגמרא שעצמותיהם מטמאים ורבנן קשישאי לא עבדי הכי".
4. לקט הקמח יו"ד דף קכו ע"א (הרב משה חגיז) הלק"ט (הלכות קטנות) שם קנו "יסתפק בדין אם מותר לכהן ליכנס אל תוך קברי צדיקים המפורסמים ואין פוצה פה ומצפצף... וע"פ התוס' הנזכר יתיישב נמי המנהג". אין איסור לבקר בקברי צדיקים.
6. שערי צדק (חיי אדם) "וכל ב"ד מחוייבים להפריש הכהנים שלא יזידון עוד".
7. שערי דעה (שער החיים ל"ז). אם כהן הלך לקבר צדיק צריכים להזהיר אותו אולם אין לפוסלו על העבר.
8. מטה אפרים — אלף מגן "וצריכים למחות בכהנים הנוהגין לילך על קברי צדיקים".
9. פרי הארץ מוצא סמוכות לשתי צדדי הספק. "עבדינן סמוכות למנהג להשתטח על קברי צדיקים".
10. ארחות חיים "הרי מפורש דכהנים מזהירים בזה".
11. שו"ת טוב טעם ודעת "לכן הכהן המטמא אין לו דין כהן וישתקע הדבר ולא יהיה נעשה עוד.
12. זית רענן "לכן נראה לי דיש איסור דאורייתא לכהנים ללכת על קבורת רחל אמנו בלי שום צד היתר".
13. עיקר הדין טומאת כהן ס' ל"ה ל"ח (הבתי כהונה) צדד צדדין לעשות סמוכין כל דהו למנהג הכהנים להשתטח על קברות הצדיקים... ומ"מ לא הונח לו מנהג זה.

14. דברי יחזקאל מסיים "ולכן יזהר אדם מלעבור על מצוות התורה הקדושה".
15. מנחת אלעזר בספר מסעות ירושלים דף כ"ז (ע"א—ע"ב) "יש ע"ז תשובה ארוכה ללמד זכות על הכהנים שגוהגים היתר עוד מאבותיהם ת"ח ויר"א לילך על קברות אבות ואמהות ושאר קברי צדיקים אבל להורות למעשה היתר לכתחילה אינני מתיר לשואלי בזה".
16. קצש"ע סימן ר"ב סעיף י"ד "יש כהנים הדיוטים גוהגים ללכת על קברי צדיקים באומרם שקברי צדיקים אינם מטמאים, וטעות הוא בידיהם וצריכין למחות להם".
17. שרי חמד מסיים "ולמען דעת כי האיסור לילך הכהנים על קברי הצדיקים שריר וקיים". ודעתו גוטה להחמיר.
- שירי טהרה "וכן המנהג עכשיו בא"י לילך הכהנים על קברי צדיקים המפורסמים".
18. בכורי יעקב "דלא מצינו דבר וחצי דבר לסמוך ולהתיר לכהנים להכנס למקומות הצדיקים דעל ידי זה נטמאו באהל ואיסור תורה רביע עליהו...".
19. גשר החיים של הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי פרק ו' סוף סעיף ג' וכן פרק כ"ט סעיף י"ב "ואסור לכהנים להכנס באהלי קברי צדיקים".
20. הרבי מסאטמער בעת היותו במירון אמר שאין דעתו נוחה מביאת הכהנים וצוה על הכהנים שיעמדו לחוץ (טעמי המגהגים ומקורי הדינים ע' רנט).
21. בצל חכמה כרך שני ס' פ"ב "מאן ספון בזה להתירא ובפרט שהוא נגד מנהג קבוע" (כלומר יש לאסור).
22. אז נדברו של הרב זילבר כרך ג' שאלה נ"ז.
23. יביע אומר של כבוד הרב עובדיה יוסף ח"ד ס' ל"ה אות ז'. "ואסור לכהנים ללכת על קברי צדיקים... ולכן מצווה להוכיח באמירה נעימה את הכהנים הללו לבל יחללו קדושתם להכנס בספק תורה ולמוכיחם ינעם ועליהם תבא ברכה".
- אסיים בדברי השדה חמד : ולמען דעת כי האסור לילך הכהנים על קברי הצדיקים שריר וקיים ; ה' יזכנו לתחית המתים ובא לציון מלך המשיח.

## ביטוח מכוניות והיבטיו לענין פטור המזיק מתשלומים

ש א ל ה : ראובן הזיק במכוניתו את רכוש שמעון באופן שחייב בנזקו, ואמר לשמעון שימתין בתיקון הנזק עד שיבוא שמאי חברת הביטוח של מכונית ראובן ויראה הנזק וישלח לתקן אצל האומן של חברת הביטוח על הוצאותיהם, ושמעון לא שמע בקולו וקדם ותיקן נזקו, ועי"ז איבד ראובן יכולתו לגבות הוצאות תיקון הנזק מחברת הביטוח, ועל כן מסרב לשלם לשמעון דמי נזקו.

ת ש ו ב ה : תחילה יש לברר אי רשאי ראובן המזיק לומר לניזק היכן לתקן נזקו, ואי אף במקום שמביאו אל אומן זול או אומן חנם חייב שמעון לתקן אצלו, או יכול לערער על כך, ולתקן במקום שרוצה ולחייב המזיק בתשלומין.

ולכאורה הדבר מפורש בשו"ע חו"מ סי' ת"כ סעיף כ"א אמר לו המזיק אני ארפא אותך או יש לי רופא שמרפא בחנם אין שומעין לו אלא מביא רופא אומן ומרפאו בשכר, אם יאמר המזיק אביא לך רופא ממקום רחוק שיקח שכר מועט יכול הנחבל לומר לו הרופא שהוא במקומו מדקדק יותר שלא יפסיד המחאתו, ומקורו מש"ס ב"ק פ"ה ע"א, ולכאורה ה"ה בנזקי רכוש אינו יכול לומר לו שיביא אומן בחנם או בזול, ממקום רחוק, ובזול ממקומו אין מפורש בשו"ע, ולכאורה מהא שכתב רופא ממקום רחוק שמרפא בזול, משמע הא מאותו מקום יכול להביא, דהטעם הוא משום שרופא רחוק אינו מדקדק, אך באמת מצאתי ביש"ש בפ"ח דב"ק סי' י' שכי' "ונ"ל לאו דווקא בחנם אלא אפילו מי שרוצה לפחות ולמיזל גביה יכול לעכב מהאי טעמא, ואין לדקדק מבבא דלאחריו שאם אמר המזיק יש לי רופא ממרחקים, ופירש"י והר"ן בעבור שיקח מעט שכר, ומסיק דיכול לומר רופא מרחוק עינא עזירא, פי' מסמא את העין והולך לו, משמע דמשום טעמא דפוחת ומוזיל משאר הרופאים לא יכול לעכבו, ז"א דבודאי אפילו היכא שהרחוק אינו מוזיל גביה אפ"ה יכול לעכבו עד שיקח רופא תושב שידקדק היטיב כדי שלא יבטל חזקתו, רק שרש"י תפס ההווה למה מהדר אחר הרחוק משום דמוזיל, אבל תלמודא קמל"ן אפילו היכא שאינו מוזיל, תדע שכך הוא דהא הרמב"ם הביא כל הסוגי' והך בבא דאסיא רחיקא אינו מזכיר כלל, אף שחידוש גדול הוא, אלא משום שכבר כתב הך בבא אם אמר יש לי

רופא שירפאך בחנם כו' וזה איירי אפילו בפוחת ומוזיל כדפי', ומה שכתב בחנם לישנא דתלמודא קתפס... "הרי דאף רופא זול ממקומו אינו יכול להביא, וא"כ לכאורה הוא הדין אומן זול נמי אינו יכול להביא, אך זה ברור שרק זול מהרגיל אינו יכול להביא אך באותו מחיר הרגיל בעיר וודאי שיכול המזיק לחייבו לתקן אצל מי שירצה המזיק, וכן מצאתי שכתב הערוך השולחן בסעיף כ"ו "ואם יש שני רופאים במקומו ושניהם מומחים ושנים בחכמה אין הנחבל יכול לכופף להחובל ליקח לו דוקא רופא זה אא"כ שזה מומחה יותר או טוב בטבעו יותר מהשני (נ"ל)", וגראה דאין יכול הניזק לכופף להמזיק להפריז בשכר הרופא יותר מהרגיל במקום זה, ואין צריך להביא לו אלא רופא שרוב בני העיר במחלה כזו מתרפאים אצלו, והוא הדין, בנוקי רכוש נותן המזיק לתקן אצל אומן המצוי ואין הניזק יכול לתקן אצל מומחה יותר מהרגיל.

אך באמת נראה דבנוקי ממון יכול המזיק ליתן לתקן אצל אומן חנם, ואפילו אצל אומן רחוק וכדומה בתנאי שלא יסובב עי"ז נזק נוסף לניזק, דהמעין במקור דברי השו"ע בב"ק דף פ"ה ע"א ובדברי הראשונים שם יראה שאין לדינים אלו שייכות אלא לנזק דצער הגוף, דהרי פירשו הראשונים טעם הדבר שאינו יכול לרפאותו בעצמו משום שצריך שיהיה לחולה נחת רוח מן הרופא (רא"ש), וכן בענין אסיא דמגן מגן שויה פירשו שלא יחוס על רפואתי ולא יתבייש ממני, ויארך זמן רפואתי ימים רבים ואצטער בין כך (רבינו יהונתן), וכן אסיא רחיקא פירשו עינא עורא, כלומר אינו חושש אם יעזור עיני שילך לדרכו... על כן לא אשים נפשי בידו (רבינו יהונתן מלוניל) הרי שבכל מקום ביארו הטעם משום צער וסכנת הגוף שיוזק באופן שאין לו תקנה או שיארך סבלו, משמע דבמקום שאין צער הגוף יכול המזיק לחייבו להתרפאות אצל רופא כרצונו, וכ"ש במקום שיש נזק רכוש בלבד, דלכל היותר אם לא יתקן כראוי יתבענו שנית לבי"ד, ויחייבו המזיק לתקן שנית.

בררנו בזה דרשאי המזיק לומר לניזק היכן לתקן הנזק, ואף במקום שמביאו אל אומן זול או מי שמתקן בחנם, ואם המזיק אומן יכול לתקן בעצמו ואין הניזק יכול לעכב, (שלא כבענין רפואתו).

ומדי דברי בענין זה אעורר בקושית הלח"מ בפ"ב מחובל ומזיק הי"ח אמאי דהשמיט הרמב"ם בבא דאסיא דחיקא (כן הוא גירסת דפוס ונצי' רפ"א ובגירסתנו אסיא רחיקא), ולעיל הבאתי מש"כ היש"ש בזה וע"ע במרכה"מ. ולדעתי במה שפירש המאירי בזה "ויראה לי בפירושו שהוא מרמה העולם ומחזיק עצמו במומחה ואינו מומחה ומעורר העולם בדבריו" מיושב שפיר דהרמב"ם כלל דין זה במש"כ "אלא מביא רופא אומן ומרפאתו בשכר" משמע דאסיא דחיקא וה"ה רחיקא שאינו אלא רמאי אינו יכול להביא, ודוק.

והשתא נחזי אי תשלומי חברת הביטוח פוטרים אותו מדמי נזקו. וראיתי בשו"ת להורות נתן (להגר"נ גשטטנר שליט"א) ח"ב סי' קו קז קח קט שדן בשאלה זו באורך, והאריך ביסוד הדבר אי מזיק חפץ מבוטח חייב בתשלומין, ומזה פתר אף את שאלתינו כמו שאבאר לקמן, וע"כ אעיין גם אני בעניין זה ובחלק מראיותיו.

א. הנה ענין ביטוח כבר נידון רבות בספרי האחרונים וכמעט לא הניחו מקום להתגדר בזה, והגאון בעל חלקת יואב פנה לציבור לומדי התורה שיבררו לו זה מעל דפי קונטרס שערי תורה (תרע"ח ט, סי' מ) וקונטרס דגל התורה (ורשא תרפ"א סי' יג) ועיקר דיונו וכן של הבאים אחריו הוא לענין אי מזיק חפץ לחבירו באופן שאין לחבירו הפסד ממון מאיזה סיבה אי חייב בתשלומין; וכתב שם דכל שהחפץ יש לו השינוי ובא אחד והזיקו חייב לשלם אף באופן שאין לבעל החפץ שום היזק, דסתמא נאמר בתורה מכה בהמה ישלמנה, ואין חילוק בין יש להם פסידא לבעלים או לא, והוכיח כן מב"ק יז ב גבי זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושיבר, ונט"א גבי אכלה סמדר ע"ש, ושם לד גבי שבח נבילה למזיק שם קיא ב גבי גזל ולא נתיאשו הבעלים ע"ש, וב"מ לד ב גבי המפקיד אצל חבירו בהמה ונגנבה ושילם, ונמצא הגנב וכו' ע"ש, וגיטין נג א גבי כהנים שפגלו, ומב א גבי מעוכב גט שחרור, וע"ע במהרש"ם סי' ז' בח"ד והרי בשמים מהדו"ב סי' רמה ובצור יעקב ח"א סי' נט ובאור שמח פ"ז משכירות, ומנחת יצחק ח"ג סי' קכו, ובכוכבי יצחק (שטרנהלל) ח"א סי' כב (ושם ציין לעיין בדברי חיים (וואלטשין) סי' מט ואהל משה (צוויג) ח"ג סי' לג ואינם תח"י), ובלהורות נתן הנ"ל, ובקובץ שיעורים כתובות אות ריז.

ב. אמנם כבר העיר החלקת יואב ובעקבותיו במנחת"י ובלהורות נתן דלכאורה משמע איפכא מסוגיה דב"ק ע"ח ב דבעי התם רבא, הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנב מי פטר גנב נפשיה בכבש וכו' הדר פשיט גנב פטר עצמו בכבש וכו' ע"ש וברש"י דכ' דאתשלומין דבעלים מחייב והרי הוציאו ידי גדרו, דעולה מחייב ועולה משלם, ולא אפסדתך תו מידי, ע"ש, ולכאורה מוכח דגנב משלם רק כפי מה שהפסיד, והאריכו בזה ודחו דהכא שאני דאין לו דמים כלל ומשו"ה מצי פטר נפשיה בכבש, ע"ש דהסיקו דאין מכאן ראיה לא לחיוב ולא לפטור, ולענ"ד אחר העיון נמצא גם מכאן ראיה ברורה לחיוב לשלם הנזק אף במקום שלא נגרם נזק, וזה החלי בס"ד, השלטי הגבורים על הרי"ף ב"ב (ו' ע"א מדפי הרי"ף אות ב') כתב וז"ל "משמע הכא להדיא גם הגנב נפטר מן הגנב בתשלומי כבש אע"פ שגנב ממנו שור דאמר ליה עולה קא מחייבת ועולה משלימנא לך, ולא אפסדתך מידי דהא יוצא אתה ידי נדרך, ולא מצי למימר ליה אידך אנא תורא קא בעינא דרוצה אני לעשות מן המובחר, ומכאן אתה למד דהגונב דבר מחבירו שאותו דבר היה שאול ביד הגנב ונתפטר הגנב

עם השואל בדבר מועט, דאינו חייב הגנב לשלם לו רק כפי מה שנתפשר עם השואל, ואפשר דאם היה אותו דבר מהעכו"ם שהשאלו לגנב ומחל לו על אותו הדבר שגם הגנב פטור ממנו, דהא לא מידי אפסדיה גנב לנגנב, מיהו לעשות מעשה צ"ע, דגם בהיפך אנו אומרים שאם היה הדבר שאול או משכון והעכו"ם רוצה ממנו דבר גדול שאין הגנב חייב לשלם לו רק דמי שוויו אם אינו בעין, ורש"י פי' שם דהא מלתא דאמרינן דגנב שור עולה מבית בעלים פטר עצמו בכבש דוקא אליבא דר"ש דאמר קדשים שחייב באחריותו חייב, כלומר דלדידיה דוקא פטר עצמו בכבש, משום דהחויב הוא גבי בעלים וכיון דבעלים פטרי נפשייהו בכבש גם איהו מצי מיפטר בכבש מן הבעלים, אבל אם החויב הוא לגבי הקדש הרי לא הפסיד מידי להקדש דאכתי הבעלים חייבים באחריותו, אם לא נאמר שמפסיד זה להקדש שאם לא גנב היה ההקדש מתהנה בשור, והשתא אולי לא יביא אלא כבש, ולפי זה לדידן דלא קי"ל כר"ש א"כ אין הגנב פטור עצמו בכבש, ואע"ג דתלמודא קאמר דפשיטא ליה לרבא דפטר עצמו בכבש, היינו דוקא אליבא דר"ש, אבל לא קי"ל כוותיה, מיהו במיימוני נראה דס"ל דהאי מלתא לרבא לאו אגנב קאי אלא אבעלים קאי, דבעלים שהפרישו שור ונגנב מצי פטרי נפשייהו בכבש... "עכ"ל לענייננו.

והאחרונים תלו עליו את שלטי הגבורים, עיין במשל"מ פט"ז ממעשה הקרבנות ה"ז ובשער המשפט חו"מ סי' עב סעיף ח ובאמרי בינה וערך שי ושאר אחרונים שם, וז"ל המנחת יצחק הג"ל "הרי דרך במשכון או שאלה מעכו"ם מספקא לי' מטעם הגנ"ל, אבל זולת זה אם המשאל מחל לו, גם הגנב פטור מלשלם לו, הרי דאזלינן בתר מעשה ההפסד, וא"כ כמו כן בנדו"ד לפי"ז פטור מלשלם, כיון שאין לו הפסד, ורק יוכל לגבות ממנו דמי הפרעון לחברת הביטוח [דהיינו התשלום השנתי] דזה הוי כמו שנתפשר עמו בפחות... "עיי"ש וכן הבינו עוד אחרונים, וכמדומה שלא ירדו לכוונת השלה"ג, דסברו דנקט עכו"ם משום דרך בעכו"ם מצוי שיעליל על ישראל יותר משיווי החפץ, ועל כן חשבו דלדעת הש"ג יש חילוק בין ישראל לעכו"ם, ואף דבעכו"ם לא אמרינן דחייב רק מה שמשלם לבעל המשכון, אבל בישראל באמת נשאר במסקנתו זו, דמשלם רק מה שצריך השואל ליתן למשאל, ובאמת הדברים מרפסין איגרא וכי לא מצינו גבר אלם בישראל, ומה הסברה דבעכו"ם כיון שבאלם אינו משלם יותר לכך גם במוזיל אינו משלם הזול, ובישראל אמרינן דבהוזיל נשכר הגנב, ופשוט שכוונת השלט"ג דנקט עכו"ם במחילה, משום דבישראל אף שמחל לשואל מ"מ בנדוע לשואל מי הגנב חייב להודיע לבעל החפץ, ואז יתבענו דמי החפץ או ימחל לו כרצונו, ואין השואל צד בענין, אבל בעכו"ם שמחל יתכן שאינו יודע שנמצא הגנב ואסור לישראל למוסרו בידו, וכיון שמחל שפיר טוען הגנב לנגנב מאי אפסדתיך, הן במחל כל הסך והן בהוזיל, ושוב פקפק השלה"ג בכל מקום הו



בישראל והן בעכו"ם דאין לומר שהגנב משלם לפי הוצאות הנגנב דאם כן ברבו הוצאותיו על ערך החפץ כמו בעובדא דסי' עב סעיף ח דהיה עכו"ם אנס וגלגל עליו יותר נמי ישלם יותר, ובאמת לא פסקינן הכי, וא"כ בכל מקום אין שמין לפי ההוצאה אלא לפי שיווי החפץ, וחזר בו לגמרי מדבריו, ומוכח ממסקנת השלה"ג דאף במקום שאין הניזק מפסיד כמו בחפץ מבוטח, צריך לשלם לפי שיווי החפץ וכמסקנת החלקת יואב.

ג. אלא דלפי"ז יקשה מה יעשה השלה"ג בסוגיין דמשמע דפטור גנב עצמו בכבש כיון דלא הפסיד לבעליו יותר, והרי השלה"ג לא נחית להך סברא דהקדש שאני, מדהביא ראייה מיניה בהווא אמינא דיליה.

וכדי ליישב זאת נבאר מה שנתקשו כל האחרונים בדבריו, שסיים דלדידן דלא קיי"ל כר"ש א"כ אין הגנב פוטר עצמו בכבש. ומשמע דצריך להביא שור, ולכאורה הוי ליה למימר איפכא דלדידן דלא ס"ל דבר הגורם לממון כממון לא בעי שלומי כלל לבעלים, וכבר תמהו עליו בזה רבים, ועיין באמרי הצבי בב"ק שם שרצה להגיה בדבריו, אך החת"ס בגיטין דף נד ב ביאר דבריו (וכעין זה כתב ביד דוד ב"ק בשם כנסת הגדולה), דלכאורה הא מזיק הקדש חייב קרן מדרבנן, ולדברי הפנ"י ב"ק ה' א' ברש"י ד"ה מפגל ס"ל לרש"י דהוא מדאורייתא חייב בקרן ורק הכפל אין צריך ליתן להקדש, ועיין בשיטמ"ק בשם הראב"ד בסוגיין ובים התלמוד דבעיא דגמ' הוא רק לגבי כפל אבל קרן ודאי דבעי שלומי, (ובבית אהרן פירש כן בלשון רש"י עיי"ש), וא"כ צ"ע אמאי פרש"י דלר"ש קבעי, ולא פירש דבעי לרבנן לענין קרן, אלא על כרחך מוכח מזה דלרבנן פשיטא לגמ' דצריך ליתן שור כעין שגנב ואע"פ שגם בכבש יכול לפטור עצמו מחיובו, מ"מ מה ענין שור לכבש ואף שכבש זה גורם לממון שיווי שור, מ"מ גורם לממון לאו כממון, וחייב ליתן קרן מעליא, ולא קמיבעיא לגמ' רק אליבא דר"ש דגורם לממון כממון, וכבש זה גורם לפוטרו מדמי שור, והוי כשור ממש, והו"ל כעין שגנב, ולכך מהני, זה ביאור הסוגי' אליבא דהשלה"ג והכנסת הגדולה.

ולכאורה קשה אמאי לר"ש ביאר הראב"ד דצריך ליתן להקדש שור מעליא וכן לרבנן, מ"מ הרי הנגנב בעי שלומי להקדש דמי כבש לפחות ולא אפסדי' להקדש רק ההפרש, אלא על כרחך מוכח מכאן דכיון שגנב שור אף דלא אפסדי' רק חלק מדמיו בעי שלומי כוליה, הן לר"ש והן לרבנן, ורק לר"ש מצד גורם לממון מיפטר, וא"כ שפיר מוכח מסוגיין מסקנת שלטי הגיבורים שהיא מסקנת הפוסקים, דבעי לשלומי שווי הדבר, ולא דמי בזקו, ודוק היטיב.

ד. ולפי דברינו מיושבים כל חבילי הקושיות על סוגיין והשלטי הגיבורים, עיין בשער המשפט ואמרי בינה וערך שי הנ"ל וישועות ישראל שם, ובאמרי הצבי אות

קלא ובמנחת יצחק הנ"ל, ומיושב היטב הא דלא הביא הרמב"ם סוגיין לענין גנב עצמו דלדידן פשיטא שחייב הגנב לשלם שור מעליא כדין מזיק הקדש, ורק לענין פטור בעלים ילפינן מיגיה (וכן תי' בחי' רבינו מאיר שמחה כאן), ומיושב גמי הא דנקט רבא עולה ולא שלמים דכיון דלר"ש קבעי מצד גרם הממון, בשלמים לא פטר נפשיה בכבש אף דלגבי הקדש גורם כשור, אבל לגבי הבעלים מפסידו בשר, ורק בעולה שייך למיבעי (ועורה לא חשיב היזק לבעלים, כיון דלא בא לעולם דלא זכה כהן בו לפני זריקה כמו שתירצו האחרונים).

ה. וראיתי בחת"ס גיטין הנ"ל שהגיה בצ"ע כל שאלת השלה"ג דמה בכך שהתפשר הנגנב עם המשאיל, מ"מ הרי כל הגנבים משלמים כשעת הגזילה וה"נ מה שהתפשר לא גרע מהוול אח"כ ומה לו לגנב בפשרה זו, ולא דמי לגנב שור עולה שמיד בשעה שגנב ומשכו מביתו של זה, לא גנב ממנו אלא כבש דאותו שעה ממש היה הדין דפטר נפשי' בכבש, אבל הכא גנב ממנו כלי יקר ואח"כ נתפשר והוול, והגיה בצ"ע, ואולי נוכל לדחוק דמיירי באופן דלא קנאה גנב עד שהתפשר, ועדיין צ"ע, ומ"מ בגידון דידן בביטוח אף שאין משלמים עד שישומו נזקו נראה פשוט דמיד כשהזיק כיון שידוע שישלמו נזקו שפיר מחשיב כלא חסרו מדמיו כלל. ו. ומדי דברי אעורר במה שנתקשיתי בחת"ס הנ"ל שדן בענין גזל אתרוג מהודר אי יכול לפטור נפשי' באתרוג פשוט. שכל האחרונים הביאו ראי' לזה מסוגיין כמפורסם, והקשו המל"מ והחכ"צ סי' קכ (ועי' ג"כ בפנים מאירות ח"ב סי' קכט) על המהר"ם מינץ זצ"ל בשלמא גבי גונב עולתו לא היה שוה לבעלים כלום דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, ורק מה שגורם לממון לפטור מגדרו, וכיון שנפטר אף בכבש אף הגנב נפטר אבל באתרוג הרי יכול למוכרו לאחר בדמיו, וא"כ צריך לשלם לו אתרוג מהודר, וכתב עלה החת"ס דמשום הא לא אירי' דס"ל למהרמ"מ מכיון שקנה אתרוג מהודר לכבד בוראו מהונו נדר גדול נדר לאלקי ישראל ואסור למוכרו וא"כ לית ליה דמים עי"ש. ולא הבנתי דבריו דהא ברור דאם יודמן לו אתרוג מהודר יותר יוכל למכור אתרוג זה ולהוסיף על דמיו ולקנות המהודר טפי וכהא דשמאי הזקן בביצה טז א גבי כבוד שבת וא"כ ודאי יש לו שוויו, והגונבו הפסידו כל דמיו, ואין הנדר גורע כלל משוויו. וצע"ג.

ז. עוד הביא בלהורות נתן אות יד ראייה לסתור דברי החלקת יואב מגמ' גיטין נד ב שהוא דאתא לקמיה דרב אמי אמר ליה ספר תורה שכתבתי לפלוני אזכרות שלו לא כתבתים לשמן וכו' א"ל נאמן אתה להפסיד שכרך ואי אתה נאמן להפסיד ס"ת עי"ש, וראיתי בשו"ת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' קד אות ד' ה' שהקשה דאמאי לא ישלם הסופר גם מה שהפסיד את הגוילין עי"ש, ולענ"ד לא קשיא דכיון דאינו נאמן להפסיד את הספר תורה, נמצא דאע"ג דהסופר מודה שהוא גרם היזק להבעלים שהרי

כתב האזכרות שלא לשמן, מ"מ כיון דבאמת אין הבעלים נפסדים כלל שהרי אין הסופר נאמן לפסול את הס"ת ממילא אין הסופר חייב לשלם את ההיזק. ... משא"כ לענין תשלום נזיקין לבעלים אמרינן דאינו חייב לשלם, כיון דלמעשה לא הפסיד כלל להבעלים שהרי אינו נאמן לפסול את הספר תורה, ושוב מצאתי שכן תירץ בס' ישועות יעקב (יו"ד ה' ס"ת) בתשובת בנו הגאון מהרצ"ה אורגשטיין ז"ל שציין עליו בשו"ת בית יצחק שם דבהיזק בעינן שיתחסר זה על ידי המזיק והכא אין כאן חסרון שהרי הבעלים אינם מאמינים לו ויקראו בהס"ת עיי"ש והרי זה דלא כסברת הגאון חלקת יואב ז"ל. עכ"ד הלהורות נתן. וקדמו בדגה"ת שם סי' מח עיי"ש. ולא הבנתי כלל כל דבריו דהרי במקום שהס"ת כשר איך יעלה על הדעת לחייב הסופר בדמי הגוילין שלדבריו פסולים, והרי זה דומה לאומר לחבירו הרגתי שורך והשור חי לפנינו או שרפתי ביתך והבית שלם לפנינו, אטו יעלה על הדעת לחייבו דמי השור או הבית, והבית יצחק לא הקשה כלל על גמ' זו אלא על גמ' שלאחריה ספר תורה שכתבתי לפלוני גוילין שלו לא עיבדתים לשמן, מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך נאמן אתה להפסיד ס"ת, (אלא שבהעתיקו סיום הגמ' לא דק) ודייק דאינו חייב לשלם נזק הגוילין משום דמד"ת הס"ת כשר דכתיבה שלא לשמה פסול רק מדרבנן, וכיון שהוציאו ידי מצוות כתיבת ספר תורה לא נקרא שהפסידו גוילין, ע"ש, ושוב סיים שם באות ה' דלדעת המל"מ פשוט שעל הסופר לשלם דמי הגוילין ואין פטור מצד היזק שאינו ניכר ע"ש ותמצא.

וכדברינו כיוון בספר ישועות יעקב בתשובת נכד המחבר מהרצ"ה הראשונה ד"ה ולכאורה אמרתי, שעליו כיוון בלהור"ג, שכ' "בעבור ההיזק אינו צריך לשלם אף אם נאמר דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, או היכא שתפס, ומשום דכיון שהבעלים קורין מתוך ס"ת זה אף אם נאמר שלא כתב האזכרות לשמן ומודה א"כ שהס"ת פסולה מ"מ אין כאן היזק, כיון שזה אינו מאמינו, דבהיזק בעינן שיתחסר זה ע"י זה [ואף אם מתמלא החסרון ע"י איזה סיבה מ"מ חסרון בעי] והכא אין כאן חסרון שהרי הבעלים אינם מאמינים לו ויקראו בהס"ת, ואף לפי"ד אינו חייב בתשלומין, והבן חילוק זה ... ע"ש כל דבריו וברור שכוונתו כמו שכתבתי, ולא כיוון כלל לומר דהוי נזק בלי חסרון ממון ודומה לחפץ מבוטח, אלא דאין זה נזק כלל, וכן דחה באמת בדגל התורה סי' מח הנ"ל ראייה זו, עיי"ש. [ולפי האמת לא יוכל הסופר לתובעו שכרו ואולי אף הוצאותיו, כיון דלדבריו לא הועילו, ואכמ"ל].

ה. עוד העיר בלהורות נתן אות טו"ב מחמשה שישבו על הספסל בזא"ז שאם היה נשבר בלא האחרון, האחרון פטור, עיין בחו"מ סוס"י שפא, ולכאורה אמאי האחרון פטור לגמרי, הלא עכ"פ גם הוא גרם לשבירה כיון דגם כובד גופו הצטרף לשבירה, ועכ"ח מוכח דאע"ג דגם הוא שבר מ"מ הואיל דהספסל היה נשבר בלא"ה

ע"י הראשונים, נמצא דע"י ישיבתו לא הפסיד כלום לבעלים, לכן פטור, ומוזה מוכח דלא כסברת החלק"י עכ"ד. ובאמת יש לדחות ראיה זו, דכיון שהיה נשבר בלא"ה ע"י הראשונים לא מיחשב ישיבתו כלום, ולכך פטור, וכן הבין הגאון בעל מחזה אברהם (החולק על החלק"י) בתשובתו שנדפסה בדגה"ת סי' מו שכתב ובאמת היכי דחשוב כשבור פטור האחרון, ועיין בסי' שפא בה' שישבו על ספסל א', ע"כ, הרי דגם הוא הבין דפטור לא משום דלא הפסידו, אלא משום דנחשב כשבור כבר, וכן הוא במקור הדין בגמ' ב"ק י' ע"ב שכ' שם אילימא דבלאו איהו גמי איתבר מאי קעביד, ופירש"י ואין חייב כלום, ועיי"ש בתוס', עכ"פ אין מכאן שום רא"י לסתור דינו של החלק"י, (ומה שהביא עוד המחז"א שם להוכיח מב"ק מ ע"ב דפטור במקום שלא הפסידו דחה היטיב בלהורות נתן שם אות ח"י).

אסיקנא לדינא מכל הני ראיות שרמזתי באות א' ומראיתי שבארתי באותיות ב ג ד מוכח כהחלקת יואב דבמזיק לחבירו ולא חסרו דמים, כמו בהזיק חפץ מבוטח, בכ"ז חייב לשלם, וכמדומני שיישבתי בעזה"י כל הראיות שהביאו לסתור דין זה ולפטור המזיק.

והנה בשו"ת להורות נתן שם אחר שהאריך בעניין נזקי ביטוח חזר לדון בעניינינו וכתב דכיון דבשורף בית מבוטח חייב לשלם לכו"ע אף שלמעשה לא הפסידו כלל כיון שמקבל נזקו מהביטוח, מ"מ אין החברה משלמת עבור ההפסד אלא בגלל ששלם דמי הביטוח ואם מבטח בכמה מקומות מקבל כמה פעמים, ואין זה אלא מסחר, ואין זה פוטר את המזיק מלשלם, עיי"ש, ולפי"ז כתב בניד"ד היכא שהנזק היה בודאי באופן שחייב בנזקו, כמדומה שהמנהג הוא לגבי תקלות המכוניות, שאם שולמו להניזק דמי הביטוח אין המזיק משלם מכיסו, דגיחא להו לבעלי המכוניות במנהג זה, כי התקלות שכיחות ולמחר יהפך הניזק למזיק והו"ל מנהג דאזלינן בתרייהו בדיני ממונות, אבל היכא שחברת הביטוח לא שילמה הנזק מאיזה טעם שיהיה אף אם בפשיעת הניזק נגרם זה, נקטינן כעיקר הדין שאין המזיק גפטר בדמי הביטוח וחייב לשלם, עכ"ד.

אך באמת נראה דאין לשאלתינו כל קשר לדברי האחרונים בעניין בית מבוטח, דשם מיירי שהניזק שילם לחברת הביטוח שתכסה נזקיו, ואם כן ברור שאין למזיק כל צד פטור בתשלום זה, וכמו שהוכיחו היטיב האחרונים הנ"ל, דלמעשה הזיקו, ודמי הבטוח הם תמורת התשלום ששלם הניזק, והוא דומה למזיק שרוצה להיפטר מתשלום כיון שהניזק ירש או זכה בסך גדול, ופשוט, אבל במקרה דידן של ביטוח מכוניות הרי המזיק הוא המשלם דמי הביטוח, ובמעותיו מצא מי שמוכן לשלם עבורו נזקו, הכי יוכל הניזק לומר אין רצוני אלא בדמים שיגעת בהשגתם, הרי ברור שכל ממון שמביא המזיק ראוי לתשלום בין אם קבלו במתנה או שחברת הביטוח משלמת

עבורו, וכן מצאתי מפורש בלשון המהרש"ם בח"ד סי' ז הנ"ל, שהוכיח מתשובת הרשב"א ח' תולדות אדם סי' רלא המובא בב"י חו"מ ריש סי' ק"ל ע"ש וסיים "ה"נ בני"ד הרי בשעה ששרף הבית נתחייב בתשלומין ואם הבעה"ב הרויח ולקח אסיקריציע (ביטוח) מה לו לזה בכך, ואין זה דומה למ"ש הרשב"א דאם פרע הגוי קודם פטור לוי, דשא"ה דפרע הגוי עבור מה שנתחייב בצירוף לוי וידע שגם לוי חייב בזה, אבל בני"ד הרי אם היו יודעים שזה שרף היו מענישים אותו... א"כ פשיטא שלא פרעו הם עבור מה שנתחייב השורף ולפטרו וא"כ החיוב של השורף במקומו עומד, שו"ר בש"ג פ"א דב"ב גנב דבר מחבירו והיה שאול ונתפשר השואל עם המשאיל בדבר מועט שצידד אם חייב לשלם הכל" הרי שמכח דברי הרשב"א הבין דבמקום שמשלמים עבורו פטור, (ומסיים דבריו נראה דהבין בשלה"ג כמו שפירשתיו לעיל סוף אות ב' עיי"ש).

וכיון שהוכחנו בריש דברינו דבדין אמר המזיק לניזק להמתין עד שיבואו מחברת הביטוח, וכיון שהוכחנו שתשלומי הביטוח פוטרים מעיקר הדין, ולא מכח מנהג בלבד, אם כן במקום שקדם הניזק ותיקן הרי הפסיד בזה למזיק מעותיו, וחייבו מה שהיה פטור עפ"י ההסכם עם חברת הביטוח, ואם כן אין למזיק לשלם לניזק כלום.

ואף אם נימא דהמזיק חייב לשלם נזקו, והניזק פטור ממה שהפסיד למזיק דמי הביטוח, שכן אינו אלא גרמא (אף שכמדומה הוי זה גרמי או מזיק שעבודו של חבירו וחייב) מ"מ הא קימ"ל דבתפס אין מוציאין מידו, וכאן הרי המזיק תפוס בדמי נזקו תמורת הדמים שהפסיד מחברת הביטוח בגרמת הניזק, ואין מוציאין מידו.

מסקנת דברינו. א. בנזקי רכוש יכול המזיק לומר לניזק אצל איזה אומן יתקן נזקו, אם לא במקום שמוכיח הניזק שיכול להגרם לו ע"י אומן זה פסידא דלא חדר. ב. מזיק לחבירו, ולא נגרם לו עי"ז הפסד כספי, וכן מזיק דבר מבוטח, חייב לשלם ואין נפטר במה שלא הפסיד הניזק מסיבה צודקת, כמו תשלומי הביטוח.

ג. תשלום חברת הביטוח של המזיק פוטר אותו מדמי נזקו, ואין לניזק שום תביעות על המזיק, (וה"ה שלומי בטוח לאומי על תאונות עבודה שבאשמת המעביד, פוטרים אותו שכן המעביד משלם עבור זה, ויש לעיין בגרם אחר תאונת עבודה דלכאורה לא נפטר בתשלומי בטוח לאומי, ואולי נחשב זה כתשלום עבורו ופטור, ועדיין צ"ע).

ד. במקום שלא ציית הניזק להמזיק, או ששינה מהמנהג, ועי"ז הפסיד המזיק תשלומי החברה, יכול המזיק לתפוס חובו להניזק תמורת ההפסד שגרם לו, ופטור מלשלם, (מיהו אם כבר שלם לניזק אולי אינו יכול להוציא ממנו גרמת היזק).

## בענין "מצוה להחזיר גרושתו"

כך שגור בפי העולם, ולא נזכר בפוסקים רק בחינוך מצוה תפ"ב, כתב: שראוי להחזיר גרושתו אם אינה רשעה, (והיינו קודם שנשאת לאחר).

והנה מקור הדין י"ל ממס' גיטין צ', א"ל ר"פ לרבא, לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו, (מי כייפינן לי' לאהדורה או לא, רש"י), א"ל, מדגלי רחמנא גבי אונס, לא יוכל לשלחה כל ימיו, כל ימיו בעמוד והחזר קאי, התם הוא דגלי רחמנא, אבל הכא מאי דעבד עבד, ועי' ברש"י, שב"ד כופין אותו להחזירה ואינו לוקה על שילוחו שנתקו הכתוב לעשה של עמוד והחזר, מכאן דכל המגרשים אינם בעמוד והחזר וכו'. ובריי"ף סיים "ש"מ דהיכא דלא מצא בה לא דבר ולא ערוה, לכתחילה לא יגרש", ובטור אה"ע סי' קי"ט כ', בין בזווג ראשון ובין בזווג שני, בכל ענין שעבר וגירשה אין כופין אותו להחזיר, ועי' בב"ח דעד כאן לא קא מיבעיא לי' אלא באם כופין אותו להחזיר, אבל בכופין שלא לגרש פשיטא לן דכופין אותו אם בא לגרש לכתחילה, ופשוט הוא, וע"ע מש"כ בריש הסימן, ועי' בפרישה מ"ש בזווג שני.

והנה בפר"ח סי' קי"ט ס"ג, דקדק מדברי הרי"ף הג"ל, דכונתו ללמוד מכאן דפלוגתת ב"ש וב"ה הוא באיסורא דאורייתא ולא כדקדוק הב"ח בריש הסימן וכן העיר על לשון הרי"ף, ובפרט שהרא"ש השמיט זה, וכ' שאפשר שלשון זה אינו מעיקר נוסחי ההלכות, ותמה על הרמב"ם והמחבר שהשמיטו דין זה, דבדיעבד אם עבר וגרשה מאי דעבד עבד, וסיים כהב"ח שאם לא גרשה עדיין שכופין אותו שלא לגרש וזה פשוט.

והנה לפי פירוש רש"י, הי' אפשר לדייק שמצוה יש להחזירה רק שאין כופין עלי', וכמו שיש הרבה דינים בגירושין שראוי לגרשה אבל אין כופין, אבל המהר"ם שי"ף וחת"ס שם מפרשים הדין, שהגט כשר אעפ"י שגרשה שלא כדת, ולא לענין חזרה, אבל גם דין זה שהגט כשר לא כתבו הפוסקים חוץ מהטור, וכהרי"ף הג"ל, ובענין לכתחילה, עי' בט"ז בס"י הג"ל בס"ג, בחילוק בין זיווג ראשון וזיווג שני, ועיין מה שנכתוב בעזה"י לקמן, ועי' בביאור מה שהקשה על המהר"ם שי"ף.

ולפי שיטת החינוך, י"ל מ"ש לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה,

שהוא כעין אזהרה ועצה טובה, כאומר תזהר שלא תתן לה להתחתן עם אחר, כי יכול להיות שתשנה דעתך או ע"י שתוכח שהיא צנועה או סבה אחרת כמ"ש לקמן, ולפעמים ע"י קנאה שאחרים יקפצו עלי' ואז כבר לא תוכל לשוב לקחתה אפי' אם ימות הבעל השני, לכן שים לב להחזירה עד שאפשר לך.

והמחבר כ' כל' הרמב"ם בפ"י מה' גירושין הכ"א "ואין ראוי לו, למהר לשלח אשתו ראשונה", והרמ"א הביא מ"ש ר"א בגמ' כל המגרש אשתו הראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות, אבל כשגירשה מדעתה ל"ל בה, בשם ב"י, והח"מ בס"ק כ' שגם בכח"ג לא ימהר לגרשה.

ומ"ש וא"ר לו "למהר" עי' ב"ב קע"ד במשה בר עזרי הכהן שאר"ה עצה לגרשה ולהחזירה, ואגלאי מלתא שהוא כהן. ובעה"ש ס"ק ה', הביא פלוגתא, שהמ"ל ועוד כמה גדולים ס"ל שאם גרשה אין בזה לא איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן. אלא עצה טובה הוא, אבל מכמה גדולי הראשונים נראה דאיסור גמור הוא, וכן מהירושלמי שהביאו בתוס' בגיטין צ', ועוד הביא רא"י מהגמ' הנ"ל מה ששאל רבא לר"פ לא מצא בה לא ערוה ולא דבר וכו' ואם אין כאן איסור תורה, מה זו שאלה, אלא ודאי דאיסור גמור הוא, אלא דעכ"ז צותה התורה שאם עבר וגירש גיטו גט, ע"ש.

ובס"ז כ', וכל אלה הדברים לכתחילה אבל כדיעבד כשעבר וגירשה, בכל ענין גיטו גט ואינו מחויב להחזירה, ורק באונס גלי רחמנא דבעמוד והחזיר קאי ולא באחריתי, והפוסקים השמיטו זה מפני שפשוט הוא, (וצ"ע שמקודם כ' הוכחה מזה שהוא איסור תורה דאל"ה מה זו שאלה) אבל כ' תי' אחר עיי"ש.

ועכ"פ אף א' מהפוסקים ראשונים ואחרונים לא כ' שראוי להחזירה, חוץ מהחינוך, וכ"ש שמצוה להחזירה, לא נמצא, (ועמש"ל מס' שלחן העזר), ואולי פירשו כונת החינוך במ"ש שראוי להחזיר גרושתו, פי' שיש בו מצוה, ואפשר להסביר מכמה טעמים, שיהי' בזה מצוה ג"כ א) כמס"ל המגרש אשתו הראשונה אפי' מזבח מוריד עליו דמעות, והנה אין לך דבר העומד מפני התשובה שרוצה להחזיר השלו' בית, שהוא גדול כ"כ עד שהתירה התורה למחות ש"ש בגין שלו' בית, ואפי' המשתדל בהבאת שלו' בין איש לאשתו אוכל פירותיהן בעוה"ז והק"ק לעוה"ב וכ"ש אם הוא בעצמו עושהו, וממילא עי"ז עושה כמה מצות, מצות שלו' בית, ומצות תשובה, ועוד מה שנגרם במשך הזמן עי"ז בקיום מצות הוא וביתו, וכן שבנתיים גיצול משנאה וכן מהחטא וכדומה, ב) שזוכה בזה לטובתו ולטובתה, כחז"ל שאין האשה כורתת ברית אלא במי שעשאה כלי, ומי יודע אם ימצא עוד בתולה, כי בדרך כלל אין הן רוצות בגרוש כידוע וכמובן.

ג) שהזוג ראשון הוא בהכרזה מן השמים כחז"ל בריש סוטה מ' יום קודם

יצירת הולד מכריזין בת פלוגי לפלוגי, ואם מן השמים זווגו אותם מן הראוי שיוותר על קפדנותו כדי להמשיך בזווג שקבעו לו משמים, כל אלה הם בזיווג ראשון, ועכשו נביא סברות שאין בהן הבדל בין זווג ראשון לשני:

א. עפמ"ש הרשב"א מובא במ"ל פ"י מה' גרושין, טעם שאין מברכין על גט. דיש מקצת גיטין שהן בעבירה עיי"ש והביאו העה"ש הנ"ל להוכיח שס"ל שהוא איסור תורה, וכן מובא בזכות ישראל תגינא בשם דו"ז בעל שערי צדק (הגה"צ מדעש) שאפי' אם לומדים כל הפוסקים בעניני גיטין קשה לצאת נקי עיי"ש, ועי' בנמוק"י רפ"ד דסנהדרין. שכל גיטין לדין הוי דרבנן ומשום אפקעינהו, ועי' שו"ת ד"ח ח"א אה"ע סי' א' שאין בזה ב"ז — רק שמכוער עיי"ש.

ב. ועוד מדאמרו בגיטין מ"ה: המוציא אשתו משום שם רע לא יחזיר, ואמרו הטעם בגמ' משום קלקולא, גזרה שמא תגשא לאחר ונמצאו דברים בדאים ויאמר אלו הייתי יודע שכן הוא אפי' אם היו נותנים לי מאה מנה לא הייתי מגרשה ונמצא גט בטל ובני' ממזרים, ועי' ברמב"ם ה' גרושין פ"י הי"ב, והגם שהדין נאמר במוציא משום ש"ר ויש עצות נגד זה כמש"ש, ובש"ע אה"ע, עכ"פ יש חשש שתתבטל הסבה שבשבילה גרשה אפי' אינה משום ש"ר ויבטל הגט, לכן יותר טוב שיחזירה.

אח"ז מצאתי בשלחן העזר סי' א' סל"ב הביא ובפי העולם שגור, דמצוה להחזיר גרושתו, וציין למהרמשי"ק מצוה תק"פ, ואינו תח"י.

ג. עי"ל כמש"ש בגמ' טעם א', שלא יהיו בנות ישראל פרוצות וכו', וגם כאן ע"י שהיא גרושה ירננו עלי' כי לא כ"א יודע הסבה, וגם לא יהיו כ"כ קופצים עלי', וכן אסורה לכהן, לכן יש חשש שתתקלקל ח"ו, ושקדו חז"ל לתקנת בני'.

ד. ובדרך מוסר י"ל, כחז"ל בזה"ק בענין שלוח הקן, שע"י שמרחם עליהם מעורר רחמי הקב"ה על בניו, כן י"ל שעיי"ז שמחזיר גרושתו יפעול ויעורר בשמים שגם הקב"ה יחזיר את גרושתו שהיא כנסת ישראל.

ה. ושמעתי פעם שמשתמשים לסגולה באשה שאין לה בנים להתגרש ולהנשא מחדש, והגזרה של נשואין הראשון תתבטל.

ו. וכן י"ל לטובת הילדים שלא יהיו כיתומים חיים, והפרעות ועגג"פ שלהם במשך כל החיים, שאינם יכולים להשתתף ביחד בשמחותיהם, והרבה סכסוכים בעינים כאלו כידוע, וגם שהדוגמא של תהורים משפיעה וגורמת פשיטת רגל בחינוך הילדים, ונהיו כהפקר, כידוע.

ז. עי"ל ממ"ש בפסחים קי"ג; ד' אין הדעת סובלתן — וי"א אף המגרש אשתו פעם ראשונה ושני' ומחזירה, משמע שאם מחזירה פעם ראשונה, הדעת סובלתה וגם אם גרשה פעמיים ומחזירה, הוא רק דעת י"א, וגם שם אמרו טעם א' לת"ק שיש לו בנים הימנה ולכן הדעת סובלתה.



והנה לפמ"ש"ל שמ"ש החינוך "שראוי להחזירה", פי' כמצוה, ובפרט כשגור בפי העולם, י"ל טעם שהשמיטו הפוסקים המצוה זו, כדי למנוע תקלות ומכשולות, כי עי"ז יהי' בעיניו קלה להוציאה באמתלא שרוצה לקיים המצוה הזו ואח"כ לא יחזירנה, וחז"ל תקנו כתובה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וגם אם שניהם יכוונו למצוה, יש חשש, שאחר הגירושין יקרה איזה שינוי בדעתו או בדעתה מסבות שונות וגם זה יגרום הרס המשפחה כנ"ל, ונפיק מיני' חורבא, ח"ו.

(והנה בכתובות פב: וברמב"ם פט"ז ה"י מה' אישות, תקנו חכמים שיהו כל נכסי הבעל אחראין וערבאין לכתובתה — כדי שלא תהא כתובה קלה בעיניו. וכן למה עשו תקנות שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, משמע בלא ערוה ולא דבר יכול לגרש). ומענין לענין באותו ענין, הנה רש"י ביבמות כ"ו ד"ה בתרי זימנא הויא חזקה, כ', מיהו לכל העולם אסורה שהוחזקה להתאלמן או להתגרש, ועי' אוצה"פ סי' ט' ס"א סקכ"א מש"כ אי הוי כקטלנית כמ"ש ברמ"א שם, בשם רש"י ותוס', והנה מאמר הנ"ל מפסחים י"ל, הפלוגתא בין הת"ק שלא הזכיר מי שנשא פעמים וגרשה אין הדעת סובלתן והי"א שם, שהי"א ס"ל, רק אין הדעת סובלתן אבל אין איסור, והת"ק ס"ל שהוא איסור כרש"י לכן לא כלל זה בין הדברים שרק הדעת אין סובלתן, וכן י"ל להיפך, שהת"ק ס"ל שהדעת סובלתן, וכמ"ש בגמ' נימוקים דכתובתה מרובה, א"נ יש לו בנים הימנה, והי"א ס"ל שאפ"ה אין הדעת סובלתן אבל לכ"ע אין איסור. והנה כאן מיירי באותו בעל, ובזה י"ל אפי' הדעת סובלתן שמחזיר השלו' בית ליושנה וכמ"ש"ל אבל בבעלים שונים אין טעמים הנזכרים ולכן אין הדעת סובלתן, ולמ"ד שגם באותו בעל אין הדעת סובלתן ק"ו בבעלים אחרים, וי"ל גם להיפך.

ובזה תרצתי מה שהקשו על רש"י, למה לן הפסוק לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה, הלא היא כבר אסורה מדהוחזקה להתגרש ב"פ, ולפמ"ש י"ל שאעפ"י שאסורה לאחרים, ס"ד שלבעלה הראשון מותרת כי זהו תיקון כטעמים הנ"ל במחזיר גרושתו קמ"ל דלא יוכל, אח"ז מצאתי בחת"ס שמישב הבעה"ט פ' תצא בפסוק זה שס"ל כרש"י דנתגרשה ב"פ לא תנשא עוד וס"ל נמי מצטרפין מיתה וגירושין, וצ"ל נמי דמ"מ אי לאו לא יוכל היתה מותרת להראשון דכיון דהמגרש עצמו חוזר ונושאה בטיל לי' ריע מזלא דגירושין שהרי חזר ונתפייס עמה, עיי"ש, ושמחתי למצוא ראי' חזקה להחילוק הנ"ל.

ומזה יש לדון אם הבעל השני גרשה ורוצה להחזירה, שלרש"י י"ל דאסור שכבר נתגרשה ב"פ, ולפמ"ש"ל שאפי' בבעלה הראשון אין הדעת סובלתן וכ"ש כשנתגרשה מב' בעלים, אבל להסברה שאין הדעת סובלתן מדהרחיקה ב"פ והוי לגבי' כהוחזקה, א"כ בבעל השני לא הוחזקה ומותרת, ועי' ישרש יעקב ביבמות כ"ו שנסתפק ג"כ בדבר, אבל לא מטעמי, וכ' שם, ומהא דכ' בקרא לא יוכל בעלה הראשון וגו' דמשמע

דלבעלה השני מותרת לחזור, אין ראי' דבלא"ה הרי מוכח מקרא דלעלמא נמי מותרת, דאל"כ אין זה כריתות דהא לא הותרה לשום אדם עיי"ש, תמוה לענ"ד, כי זה אינה עכבה מהאיש, אלא פומא דאיתתא כאיב לה, שהוחזקה, דאל"ה, לשיטת האוסרים בגט בחוץ לפלוני כמבואר בש"ע אה"ע סי' קל"ג, א"כ כל הגט יהי' פסול מדאסורה לכהן, אע"כ שזה לא מצדו אלא ארי' הוא דרביע עלה, ואין גפק"מ אם אסורה לכל העולם או לכהנים לבד, אלא שגכרתה ממנו בהחלט בלי שום תנאי.

וכן אם נתגרשה ב"פ מבעלה הראשון אם הב' גירושין מצטרפין לגירושין א' ולא הוי כנתגרשה ב"פ ומותרת להנשא, וא"כ מ"ש בפסחים שאין הדעת סובלתו, והלא לא הוי כב' גירושין, ואולי זהו ג"כ טעם הת"ק שלא מנה גם זה בין הדברים שאין הדעת סובלתו.

ע"ל בסברת רש"י שבב"פ הוחזקה להתגרש, שהוא כענין שאחז"ל ביומא, האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, עיי"ש כיון שחזר ושנה נעשית לו כהיתר, ולכן אם נתגרשה ואח"כ החזירה, מפני שהיא חזרה ממדותי' והבטיחה לעשות תשובה, וחזרה עוד פעם למעשי' עד שהוכרח לגרשה, הויא כחזר ושנה, אבל בזה יש לחלק בין בעלה הראשון לבעל אחר, שאצלו יכול להיות סבה אחרת ולא כחזר ושנה.

עיי"ל, עפחז"ל בגיטין שהכניס רשעה בתוך ביתו סופו שימות אם לא יגרשנה א"כ כל השנים היו בסכנה, ונצלו רק בגלל שגרשוה, והוי כקטלנית, אבל אח"ז מצאתי באבני צדק לדו"ז מדעש בסי' ל"ט שדחה סברה כזו, שבגירושין שתלוי בדעתו ויכול לגרשה אינו נחשב כסכנה למות עיי"ש.

והנה באברהם כ' ויוסף אברהם ויקח אשה וכו' ובפרדר"א פ"ל, חזר אברהם ולקח את גרושתו — שפעם הראשונה היתה אשתו ועוד הוסיף לבוא עליה, וכן בעמרם שהחזיר את יוכבד אחר שנתגרשה, וי"ל שאין ראי' מקודם מ"ת, ובפרט בעמרם שהי' עיי' נבואת מרים, אבל חז"ל אמרו שכולם גרשו נשותיהם ואח"כ כולם החזירו נשותיהם.

ומהמעשה דמשה בר עזרי בב"ב קע"ד: שצינתי לעיל, שאבוי נתן עצה לגרשה ולהחזירה, משמע דס"ל שגם לכתחילה יכול להחזירה, ואולי שם שאני דדחיקא לי' שעתא והוי כדיעבד, אבל גם הטעמים שכתבתי לעיל בנחיצת ההחזרה של שלו' בית וכדומה הוי כדחיקא לי' שעתא,

וחשבתי עוד לנמק שיטת הפוסקים שלא כתבו החלטת הגמרא בגרשה שלא כדת שאין כופין להחזיר כמ"ש לעיל, כי על הוכחת רבא מדגלי רחמנא גבי אונס לא יוכל לשלחה וכו' אבל הכא מאי דעבד עבד, יש להעיר שאין ראי' מאונס, התם הי' מוכרח לגלות עמוד והחזר אפי' חגרת וסומא ומצורעת כמ"ש בכתובות ל"ט במשנה,

ששותה בעציצו ואפי' מצא בה ערות דבר, ואין ראי' לשאר מגרשין שלא מצא בה אפי' דבר, ואולי מטעם זה לא קבלו הפוסקים את הוכחתו של רבא, מאונס. אח"ז מצאתי ברשב"ץ שהביא ג"כ דיוק כזה בשם הא"ר וישבו בטו"ד שאם אונס מגרש מטעם דבר כגון חגרת וכדומה הוי הגט "שלא כדת", כי לא יוכל שלחה, וגם בעניננו שגרש בלא דבר הוי ג"כ "שלא כדת", ושניהם שוים בזה, וכמ"ש בגליון ברש"י הנוסח "שלא כדת", ואם התורה גילתה רק באונס שכופין להחזיר ש"מ שבשאר לא כדת אין כופין.

ומענין לענין, ארשום מה שתרצתי קושית הירושלמי המובא בתוס' גיטין צ' בד"ה מה, אמאי איצטרך קרא דלא יוכל בעלה אשר שלחה לשוב לקחתה, תיפוק ל' דבלא"ה אסור להחזיר סוטתו (לפי הב"ש שאסור לגרש אא"כ מצא בה ערות דבר). וי"ל דאצטריך, שאם נתגלה אח"כ שעדי שקר היו אלו שהעידו עלי', ס"ד שהגט הי' בטעות ובטל, ונשארה אשתו, ומה שנשאת להשני הוי' באונס, וכאשת איש שנאנסה שמותרת לבעלה, קמ"ל שגם באופן זה לא יוכל לשוב לקחתה, ולפיכך המוציא משום שם רע אומרים לו גמור בלבך לגרש שאין זו חוזרת לעולם וכמ"ש הרמב"ם פ"י ה"ב מה' גירושין, וממילא לא יוכל לבטל את הגט אם יתחרט והוי אשתו של השני כדת.

עכ"פ מכל מה שכתבנו יש יסוד לדברי החינוך שראוי שיחזירנה וגם מה ששגור בפי העולם שהיא מצוה, ויהא רעוא שגם הקב"ה יחזיר את גרושתו כנסת ישראל במהרה אכי"ר.

!

## בענין הוצאת שעון יר בשבת

הטור באו"ח סי' ש"א כתב: וכן דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון אותן מפתחות גאות של כסף כמין תכשיט אסור, שהרואה אומר לצורך תשמיש הוא מוציאו. והר"ם התירו אם הוא עשוי מכסף אבל לא בשל ברזל ונחושת אפילו עשוי לנוי. עכ"ל. ובב"י ביאר ששתי שיטות אלו הובאו ברא"ש פ' במה אשה ושהם מוסבות על פי' הירושלמי ריש פרק ב"א דגרסי' התם: והאיש ע"י שאינו שחוף מותר נשמיענה מן הדא מעשה שירד לטייל בתוך חצירו בשבת ומפתח של זהב בידו וגערו בו חביריו משום תכשיט הדא אמרה העשוי לתכשיט אסור הדא אמרה העשוי לכך ולכך הדא אמרה אחד האיש ואחד האשה. ע"כ. והרא"ש ביאר דהא דאמר הירוש' העשוי לכך ולכך פי' לאיש ולאשה. וכתב עוד בשם הי"מ העשוי לכך ולכך כלומר העשוי לתכשיט ולתשמיש כגון מפתח שפותח בו המנעול בזה אסור בין באיש בין באשה דהרואה אומר לצורך תשמיש הוא מוציאו. ובאשכנז נוהגים שעושים מפתחות ותולות אותן הנשים על צואריהן בשלשלאות או בחוטי צבעונין ויוצאין בהם. עכ"ל הרא"ש בשינוי קצת.

ועוד ביאר הב"י דלפי דברי המפרשים דהעשוי לכך ולכך דהיינו שעשוי לתכשיט ולתשמיש הדבר ברור דהני מפתחות אסור וכמו שכתב רבינו אבל הרא"ש משמע דאינו מפרש העשוי לכך ולכך אלא העשוי לאיש ולאשה אבל העשוי לתכשיט ולתשמיש לא הוזכר לאיסור דמשרא שרי ולכן כתב שבאשכנז נוהגים היתר ולא נחלק עליהם אלמא דהכי ס"ל. עכ"ל.

והנה הח"ח במשנה ברורה בסי' ש"א ס"ק מ"ה בסופו כתב: ולשאת את המורה שעות [אוהר, זייגער] בבגדיו חוץ לעירוב אסור לכ"ע שאין שייך ע"ז שם תכשיט כיון שאינו דרך מלבוש והמוציאו לר"ה חייב חטאת ואפילו אם הוא מחובר לרביד הזהב שנושא על צוארו שהוא תכשיט ג"כ איסור גמור הוא דהמורה שעות יש לו חשיבות בפ"ע ואינו בטל לגבי רביד. עכ"ל.

ובביאור הלכה בתוך ד"ה בזה להתיר כתב: ואפילו אם ירצה לתלותה בשלשלת על צוארו ושיהי' המורה שעות מגולה לעין כל ג"כ נראה דאסור דהא עיקרו נעשה

להשתמש בו וגם כל מי שנושאו סתמא כונתו בשביל תשמיש לידע בעת הילוכו את השעה אלא שממילא מתקשט בו ג"כ [וראי' דבזמן שהוא מתקלקל ואינו הולך אין דרך ב"א לשאת אותו]. וכיון שהוציאו להשתמש בו אפילו בעשוי' לשם תכשיט ג"כ מתחלה מוכח בירוש' פ' ב"א הל' ג' דיש בזה חיוב חטאת דו"ל הירוש' שם היתה עשוי' לכך ולכך [היינו שהטבעת עשוי' לשם חותם ולשם תכשיט] הוציאה לחתום בה חייב הוציאה לשם תכשיט פטור ואפילו אם הוציאו בפירוש לתכשיט בלבד ג"כ אסור וכו'. ע"ש בביאור הלכה באורך.

ראשית יש לעיין בדברי הי"מ אשר הביא הרא"ש שהיא דעה ראשונה שהביא המחבר בסי' ש"א סעי' י"א : דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון מפתחות גאות של כסף כמין תכשיט אסור שהרואה אומר שלצורך תשמיש הוא מוציא. ע"כ. לכאורה דברים אלו קשה הבנה, מה לנו להרואה ? בודאי כונתו לתשמיש ולתכשיט וא"כ ממ"נ אם ההלכה שזה מותר מאי איכפת לן מה שהרואה אומר ? ואם ההלכה שזה אסור, אזי גם בלי הרואה אסור. לכן נראה לי שכונתו כעין מה שפי' רש"י ז"ל על המשנה חולין מ"א ע"ב השוחט לשם עולה פסולה שכתב בד"ה לשם עולה : דכיון דבאה בנדר ובנדבה הרואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחט לעולה וקדשים בחוץ מותרים וגזור רבנן עלי' פסול. עכ"ל. והכא נמי הרואה יאמר שהמוציא לשם תשמיש באופן שזה מוציא אע"פ שאינה תכשיט מותר, ונפק מינה חורבה.

עצם ההלכה של דבר העשוי לתכשיט ולתשמיש לא נזכר בתלמוד בבלי וגם הרי"ף והרמב"ם לא הביאו הלכה זו. אבל לפענ"ד יש לנו הוכחה על הלכה זו בבבלי ס"ג ע"א, גרסינן במשנה : לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת וכו' ואם יצא חייב חטאת, ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכ"א אינו אלא לגנאי שנ' וכתתו חרבותם לאתים וכו'. ובגמרא : תניא אמרו לו לר' אליעזר וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח ? אמר להן לפי שאינן צריכין שנ' לא ישא גוי אל גוי חרב, ותהוי לגוי בעלמא ? אמר אביי מידי דהוה אשרגא בטיהרא, ופירש רש"י שרגא בטיהרא : נר בצהרים מתוך שאינו צריך אינו גאה אבל בזמן הזה שהוא עת מלחמה תכשיטין הן.

מזה מוכח דדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש מותר לר' אליעזר אפילו אם הוציאו לתשמיש, וחכמים לא נחלקו עליו על פרט זה אלא הם סוברים שאי אפשר לחרב להיות תכשיט וכמו שאמרו במשנה דאדרבה גנאי הוא לו, ואם נקבל דברי הביאור הלכה דמהירוש' בהלכה ג' בענין טבעת שיש עלי' חותם מוכרח דדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש אסור אזי מוכרחים אנו לומר שהבבלי חולק, וגם מוכרחים אנו לומר אליבא דהרא"ש שיש סתירה בירוש' עצמו בין סוגיות הל' א' להל' ג', ויותר פלא שהוא ממש מתנגד לדברי הב"י שהבאנו למעלה אליבא דהרא"ש שדין זה לא הוזכר לאיסור.

אבל לכאורה נראה דאע"פ שיש לנו תמיהות על הביאור הלכה הצדק אתו יען שהירוש' על המשנה דלא יצא האיש בסייף לא הביא הברייתא המובא בבבלי. ומזה נוכל להוכיח שהירוש' השמיט הברייתא יען כי אפילו לר' אליעזר דבר העשוי לתכשיט ולתשמיש אם הוציאו לתשמיש חייב והברייתא משובשת.

אבל האמת תורה דרכה שאין שום מחלוקת בין התלמודים ואפילו להירוש' הברייתא אינה משובשת.

הנה הביאור הלכה לא הביא כל הירוש' וז"ל הירוש' בסוף הל' ג': ר' שמואל בשם ר' זעירא היתה עשוי' לכך ולכך הוציאה לחתום בה חייב הוציאה לשם תכשיט פטור אף על החותם שאף החותם טפילה לתכשיט. ע"כ. באמת תמיהה גדולה על הביאור הלכה איך הוכיח מזה הירוש' שדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש אסור אפילו אם הוציאו לשם תכשיט? להיפך, מזה נראה דמותר לכתחלה. ומה שדייק הבה"ל מלשון פטור של הירוש' דפירושו פטור אבל אסור ברור שאין זה כונת הירוש' אלא שאין אופן אחר להביע ההיתר אף על החותם בלשון צח. וגם נראה מזה דהירוש' סובר לא כר"ת שהביא התוס' בדף ס"ב ע"א ד"ה וחילופיהן באיש שכ' התוס' בקיצור נמרץ: אור"ת דאחיוב חטאת קאי. ע"כ. נראה דהוקשה לתוס' איך האיש מותר להוציא טבעת שיש עלי' חותם הלא זה כלי שמלאכתו לאיסור? וע"ז תירץ הר"ת דאין ה"נ דאסור מדרבנן אבל אנו דנין על הדאורייתא. אבל מדברי הירוש' נראה דמותר לכתח' ולכך הוסיף המילים שאף החותם טפילה לתכשיט.

מזה יצא לנו דין חדש בענין בסיס לדבר האסור, דזה דוקא כשהגופים גפרדים אז שייך לומר האחד בסיס להאחר אבל כשהם מחוברים בגוף אחד לא שייך בזה בסיס ועלינו לדון על הגוף המורכב אם זה מוקצה או לאו. ואם נחליט שההיתר הוא העיקר אז הטפל האסור בטל לו ואינו נחשב לכלום, ומותר לכתחלה.

כשנתבונן נראה שיש ג' דברים מחולקים בענין דבר העשוי לתכשיט ולתשמיש ודיניהם אינן שוים, ובבירור זה נראה דרך מרווחת והכל יעלה יפה.

(א) טבעת שיש עלי' חותם — התכשיט הטבעת והתשמיש החותם במקרה זה הגוף מורכב משני הדברים אבל באמת אין שייכות עצמי לשניהם.

(ב) מפתח של כסף — התשמיש נעשה באופן שהוא תכשיט, ההשתמשות אינה מכריח התכשיט אבל הגוף נעשה לתכשיט, אבל אפשר להעשות באופן שאינו תכשיט.

(ג) סייף וכדומה לר' אליעזר — ההשתמשות גופא זהו התכשיט, הענין שיש לו במה להגן על עצמו ולהציל את עצמו מכף כל אויב ואורב זהו התכשיט.

והנה בטבעת שיש לה חותם, האופן הראשון, על זה הביא הירושלמי דברי ר' שמואל בשם ר' זעירא דתלוי אם הוציאו לתשמיש אז החותם הוא העיקר ואינו תכשיט אלא משא, וחייב, אבל אם הוציאו לתכשיט אז החותם בטל להתכשיט ומותר לכתחלה.

הל' ג'. במפתח של כסף, האופן השני, יש בזה מחלוקת הראשונים כמבואר ברא"ש ובב"י וזה אין לו שייכות להאופן הראשון דאפילו אם הוציאו לתשמיש אין ע"ז חיוב דאורייתא, אלא שיש מחלוקת אם זה אסור מדרבנן או לא, אליבא דהרא"ש מותר ואליבא דהי"מ שהביא הרא"ש אסור. אבל כונתו לא מעלה ולא מוריד לענין חיוב דאורייתא יען שבעצם זה תכשיט, ואיסור דרבנן תלוי בפירושו של הירושלמי בהל' א', כמו שנתבאר.

והשלישי היכא שההשתמשות משהו אותו לתכשיט בזה לא הוזכר בירושלמי אבל בבבלי ס"ג ע"א הוזכר זה כמו שבארנו שאפילו הוציאו לשם תשמיש מותר לכתח. ולא עוד אלא דוקא כשמוציאו לתשמיש הוי תכשיט ואם אי אפשר להשתמש בו אז יבטל ממנו שם תכשיט ויהי' אך ורק למשא, וזה מה שתי' אביי לר' אליעזר דבימות המשיח יהי' כשרגא בטיהרא ולא יחשב עוד תכשיט, ומזה מוכח שלא כדעת הבה"ל שרצה להוכיח שהשעון אי אפשר להחשב לתכשיט יען שאין נושאים אותו כשהוא מתקלקל, אדרבה כל ענין תכשיט של השעון הוא דוקא ההשתמשות דזה דבר שבני אדם מתפארים בו שביכולתם לידע השעות בכל עת ובכל זמן, וזה ממש כסיף לר' אליעזר, וכמו שהוכחנו שהחכמים חלוקים עליו רק משום שהסיף מצד עצמו לא די שאינו תכשיט אלא אדרבה הוא גנאי אבל בעצם הדין של דבר שההשתמשות משהו אותו לתכשיט אינן חלוקין עליו.

לפי זה אין מחלוקת בין התלמודים, ואין סתירה בהירושלמי עצמו וגם אין סתירה מהירושלמי לדעת הראשונים.

### סיכום

מסקנת הדברים אין כל ספק שמותר לשאת שעון יד בר"ה בשבת מפני שהוא תכשיט, וגם פאר הדור הגאון מהור"ם פיינשטיין התיר מטעם אחר, והגם שאני נוהג שלא לשאת אותו לדינא נ"ל שמותר בלי פקפוק, וידונו הפוסקים על זה.

## גילוח הזקן בחול המועד<sup>1</sup>

מאז תשובותיו המפורסמות של הנודע ביהודה, נחלקו הדיעות בין האחרונים אם להתיר גילוח הזקן בחוה"מ למי שהתגלח בערב הרגל. נמוקי האוסרים והמתירים נאמרו במקומם ואינני בא לחזור על הידוע<sup>2,3</sup>.

כבר עמדו אחרים<sup>4</sup> על כך שבמציאות של ימינו כל, או כמעט כל המגלחים את זקנם, עושים זאת יום יום. לפיכך מצאתי לגכון להסב את תשומת לב הלומדים והפוסקים למקור חדש בדברי רבותינו הראשונים אשר על פיו יש להתיר גלוח הזקן בחוה"מ למי שמתגלח כל יום והתגלח גם בערב הרגל.

במס' מועד קטן דף ח: שנינו "ועושה אשה תכשיטיה במועד". וז"ל הריטב"א בחידושו שם, פ' שזה צורך הגוף הוא וכעין אוכל נפש ולפי' עושה כדרכה ובלא שינוי ובטרחת רבה ולא גזרו בה שמא תכנס לרגל מנוולת דקישוט מילתא דצריכא כל יומא ויומא הוא ועוד שאין דרכו להשהות" עכ"ל.

אין ספק שדברים אלה של הריטב"א נכונים בימינו לגבי הנוהגים להתגלח בכל יום.

על כך יש להוסיף<sup>5</sup> שמי שגילח זקנו למשעי בערב הרגל אנוס הוא לגבי השיער שגידל אח"כ בחג ובמועד — שהרי אין בידו לגלחו ערב הרגל, אונס זה ידוע לכל "ומוכחא מילתא". פשוט הוא שבתנאים האמורים של ימינו מי שרואה את חברו מתגלח (או מגולח) במועד אין לו יסוד לחשוד שהוא פשע ולא התגלח ערב הרגל,

- 1 דברים אלה הובאו בפני הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף, נ"י, באייר תשל"ו.
- 2 ראה סיכום דברים ומראה מקומות — הרב אהרן הלוי פיצ'ניק, נועם (תשכ"ט) כרך י"ב, דף פ"ב; (תשל"ל) כרך י"ג, דף שי"ח. והרב ח. ז. גרוסברג, נועם (תשל"ל) דף קצ"ג.
- 3 הרב עובדיה יוסף, בהשיבו לשאלה בנידון ברדיו קול ישראל בחוה"מ פסח — תשל"ו סיים דבריו בקביעה "המתירים יש להם על מה שיסמוכו".
- 4 הרב משה פיינשטיין, איגרות משה או"ח ס' קס"ג (שנ"ג תשי"ט).
- 5 עיקר טיעון זה להתיר נאמר ע"י מורי המובהק, הרב יוסף דוב סלוביצי'יק בשיעור בישיבת רבינו יצחק אלחנן לפני כשלושים שנה. הוא אף התרעם על הנראים כאבלים במועד.



אלא יש לו להניח שהתגלח ערב הרגל ככל המתגלחים העושים זאת יום יום, ועתה במועד הוא מגלח שיער שגדל בנתיים.  
לפיכך אין כאן מקום לחשד של "יאמרו כל הסריקין וכו'"<sup>6</sup>.  
מדברי הריטב"א ומן ההסבר דלעיל יוצא איפה שהמקרה הנידון בתנאי המציאות של ימינו לא נכלל מלכתחילה בגזירת איסור גילוח במועד.

## יחסי אנוש בתורת ישראל

### פרק ראשון

#### הנדסה חברתית

הדרך להשגת שיתוף-פעולה בין בני אדם היא באמצעות הנדסה חברתית. יש בזאת משום תכלית ואתגר כאחת. המיטב שבאדם נתבע לעשייה. סגולת כל אדם ואדם מוצאת לה מקומה בחברה. בדומה לאגד ארבעה-מינים שבלולב שאנו נוטלים בחג הסוכות, עלינו ללכד בחטיבה אחת את כל האלמנטים כדי יחידה יותר גדולה. אגד זה מסמל כל גוון של השקפה, כל שיכבה חברתית, במאוחד תחת דגל ה'. יהודי חרד מנענע את האגד לכל הכיוונים, כדי לגרש את זדון הרוחות הרעות, השדים והמזיקים ושאר מלאכי-חבלה, להראות שהוא מאמין באל אחד שאינו מניח לכוח אחר זולתו בעולמו.

המילון מגדיר: "אנג'ינר" (מלאטינית "אנגניום", לאמור: חכמה, תחבולה) עניינו לתכנן ולפקח במעשה בינוי. "חברתי" (סוציאלי) משמעה, כמובן, התייחסות אל הזולת. עניין הזולת הריהו הנושא הראשי של דת, כשם שהוא עיקר גדול בדימוקראטיה. אבל לא רק משום טובת הזולת, העמית, נודעת חשיבות יתירה לזו "האנג'ינירות החברתית". שנות-העשור האחרונות לימדונו, כי עניין של מהות יש בכך לשם שלוותנו ובטחוננו שלנו עצמנו. לשם הבטחת חיים-של-כבוד מתוך רווחה וקוקים אנו למצע, לתחזית הדברים שאנו רוצים להשיג.

מימי קדם ועד זמננו חתר האדם למצוא מבוא ודרך אל המטרה. בתוך תהליכי החיפוש אחרי עקרונות של שלימות לבשו הפילוסופים תקיפות דעת והפייטנים רומאנטיות, אבל כל הזמן חסרה היתה האנושות את הרצון המתמיד להמשיך בתנופה בפיקוח על אותם המצעים חובקים וזרועות עולם, שעברו ובטלו טרם שהבשילו והשאירו אחריהם ציניות ואימה שביאוש.

אבל במשך כל אותם דורות עד לדורנו היה מונח לעינינו מצע אלוקי ליושר סוציאלי לכינון דגם של חיי-צוותא להגשים הלכה למעשה את המצע הסוציאלי

הנכון. גם בארץ ישראל הקדומה לא עמדו ארחות-חיים ומנהגי העם היהודי במבחן הערכים הגבוהים של היהדות. לכן הטעימו הנביאים את הרשע והזדון של זמנם ואין ספק שבתקופה זו תקפה מצוקה ולא נעדרה ניצול ודיכוי.

חוקת-היסוד של החברה, כפי שנמצאת בתנ"ך, מונעת מצוקה כללית ומסלקת את מוקד הנגע העלול להיווצר על-ידי חוסר-תעסוקה, העדר הזדמנות לאמצעי חיים ודאגה למחר, אבל מעשי-פשע גדולים כמעט שלא היו שכיחים בקרב העדה היהודית, במשך ליל הגלות נטול-האור, משום שכתוצאה מאזהרותיהם של הנביאים תורת התלמוד היתה לעם היהודי חברה סוציאלית.

מתוך חומרה יתירה הדגישו חכמינו את החזון של טובת הכלל ואת הגשמתו הלכה למעשה בחברה. אבדן מדת הצדק החברתי היה בעיניהם חשוב כחורבן בית המקדש ואבדן היסוד הלאומי. העיקרון של "הנדסה" חברתית מובע בספר ויקרא כה י: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה". פסוק זה החרות גם על "פעמון החירות" הסדוק ממחיש לעיני האמריקאני הבינוני את סמל הסמל המהדהד באירוניה לאידיאל גדול שהכזיב.

לפי חז"ל מייצג המושג "חירות" את המשמעות של הזכות לחופש הדיבור, הזכות לבחירת מקום ישיבה ואזרחות, הזכות להגדרה עצמית של האומות בלי פחד מלחצים של מעצמה זדונית. אבן עזרא מוסיף, שהמלה המקראית "דרור" מכוונת גם לציפור-שיר קטנה. וזו לשונו לפסוק הנ"ל:

"עוף קטן, מנגן כשהוא ברשותו ואם הוא ברשות אדם לא יאכל עד שימות".

לאמור, כך דרכה של ציפור-דרור, שמזמרת עד-להפליא כל זמן שהיא בת-חורין,

אבל מפסידה קולה ומקפחת חייה בשביה: "ברשות אדם".

#### (א) מיעוטים

כרגיל, נחשב המיעוט בעיני הרוב כמין דבר "זר" בגוף החברתי, הבא בהתנגשות עם הנוהג הרווח של המנהיג, בעל הבית של החברה ובפיקוחו. אומות נאורות מקדמות בברכה את המיעוט לא רק מטעמים הומאניים אלא בגלל ההזדמנות של שיתוף והדדיות בחברה. בני-אדם אויליים מדכאים את קבוצות המיעוט ועל ידי כך הם מקפחים את עצמם משירות טובה של המיעוטים. המדובר בתאי החברה מסויימים והוא הדין למדינה, אומה ומשפחות-עמים.

שתי מלחמות-עולם התחוללו בשל עובדה זו, שהתיכנון הסוציאלי נעצר בעודו באיבו. הנצחון של שנת 1918 הניב מכלול של מליצות חסודות, גישות נטולות משמעות, או אירגונים חסרי-כוח. הפועל-יוצא היה: חזון מופשט על אושר

אוגיברסאלי, בלא אחיזה וכלים ובלא ממשות, בלי אבסולטית המבטיחה לעמית סיוע שבאחוה בשעת מצוקה, כבוד־שמתוך־אחוה לתוכנית שלו עצמו במכוון לאפשר לו להגשים את ישועתו הכלכלית והסוציאלית.

שוב ושוב חוזר ונשמע אותו הדיבור מדרבן, מזהיר ומאציל שבויקרא כה לה: "וכי ימוך אחיך"; כלומר גם כשהוא מכ — אחיך הוא, גם כשמתה ידו עמך... אם "יתמסכן" אחיך, וגם כשאתה מוכרח לחזקו בשעת התמוטטו — אחיך הוא. אמור מעתה, אחינו הוא שנוקק למשען, גם כשהוא זר ותושב־ארעי. אין לך להתעלל בו במצוקתו ולא לבזותו על מעמדו העלוב ולא לשעבדו ואף לא לתת־יד להשתעבדותו. אזרח העיר היהודית בימים קדומים ידע שענין האחוה הוא משהו יותר מהימנון מליצי או דיבורים יפים של פקידים המחפשים משרות. הוא נפגש עם בעיה זו בחיי יום־יום והיא עורדה אותו בשעת דוחקו להמשיך להיאבק למען יום המחר, למען עתיד יותר טוב. במאבק במערכת הנדסה סוציאלית זו היה האזרח לא רק מן הנהנים אלא גם מן הגומלים. כך הורחקו זאב־היאוש והבדידות מפתחי ביתו ולבו. זכות ההענקה לכל אדם לא רק מה שמגיע לו עפ"י החוק אלא גם מה שהיא זכותו המוסרית והרוחנית. זכות זאת משמעותה לא רק שיתוף במוסדות החסד, אלא יצירת מוסדות שבהן הדאגה לעמית והזיקה הסוציאלית היא הוגנת וטבעית. המעניק אינו נחשב לאיש המעלה בשל עזרתו לאחיו והמקבל אינו עלוב בשל הודקקותו לסעד שניתן לו על ידי אחיו.

אם גשתמש באחוה באופן דינאמי נשים קץ לביזבוז לא־ישוער של מרץ אנושי בעולם המודרני. החברה, בהכריחה את האדם הממוצע להוציא כוחות־נפש־וגוף שלו במאבק על שיפורים חלקיים במעמדו הכלכלי, שוללת ממנו את ההזדמנות להתפתחות רוחנית ואינטלקטואלית הוגנת. הנה כי כן, עם כל הישגינו וחריפותנו האנושית, עדיין אנו מפגרים באופן מעציב בהענקת סעד אנושי!

והרי בריתוק האדם למאבק הזעום על צרכים אלמנטאריים שוללים אנו ממנו את הסגולה להאדיר את יפי החיים ומשמעותם. במשך שנים של מלחמה עובדי־מחקר ואנג'ינירים בעבודה מעשית, במשחרר מן העוני המגוול, השיגו אנשי־השורה, הישגים של קידמה מפליאה בתחומים של רפואה ותעופה וייצור תעשייתי. בזימון דומה לכך בשנות־שלום נוכל לאתגר בהם את הגהייה לעמול ולהעניק, בהתאם לאושרם הם, קידמה אוגיברסאלית.

## (ב) יחסים בינלאומיים

גישה דומה לכך חובה עלינו לנקוט ביחסים בינלאומיים. כשם שמצווה הקהילייה למען שלומה שלה להעניק לכל פרט הזדמנות מירבית לפיתוח אישיותו

ולהתבטאותו השלימה, כך מן הראוי שיינתן לכל קבוצה אותו מרחב להתפשטות קיבוצית. תחרות שקיטה, חילופי-תרבות, תרומה פאטריוטית להאדרת הסעד הלאומי והאוניברסאלי, ובעיקר הזדמנות שווה לכול, כשם שהם מטילים אחריות שווה על הכלל.

הכול מודים, שהיהודים תרמו באופן אצילי לאוצר האנושות. הם עשו כך, למרות הנגישות והגיטו ולמרות ההגבלות, ועתידיים עוד לתרום ברעננות מחודשת בשוכם לארץ. גאון-רוחם היוצר יתרום עד-אין-שיעור לאוצרות המין האנושי עם שיגשוגו במרכז היהודי בארץ-ישראל. בהשתחררו מן ההכרח הטראגי להוציא כוחות לאין-ערוך על הגנה מפני התקפות חוזרות ונשנות, פיסיות או רוחניות, אז ימשיך עם ישראל לתת מן הכוחות הגנוזים בו לא רק למען קידומו המופלא בדרכי-שלום, אלא גם לטובת משפחת-האדם כולה. ספר-התנ"ך, שהונצחו בו האידיאלים החברתיים הנשגבים, מכריז גם על ההבטחה האלוקית של מתן ארץ-ישראל לעם ישראל. ספר-הספרים מטעים, שחובה היא לתת לנכרי לחיות במקום שיבחר לו ומגנה בכך כל סוג של הגבלה על בני-אדם, אם הגבלה של תחומי-מושב, ואם הגבלה של אזרחות שנייה במעלה. המקרא תובע זכות זה לעם היהודי, לא בלבד כעניין של מדיניות נבונה אלא גם כחובה מוסרית, את הזכות לחיים של חירות, לחיים לאומיים מומרצים על-ידי החברה.

מה שהאדם המודרני חסר הריהו הפיכתו הנחוץ כדי להבחין, כי ספר-ה' אינו כעין קובץ אידיאלים שאין להגשימן, או קובץ עקרונות אוטופיים, אלא ספר שנתונים בו מצעים ממשיים של אורחות-חיים, של סעד חברתי ואינדיבידואלי. אחווה אינה רק עקרון מוסרי; הנדסה חברתית מביאה דיווידנדות גבוהות במונחים של שלום כללי ובטחון מתמיד.

### ג) שירות פוציאלי

"הנדסה חברתית" עושה עניין זה של עזרה וסעד לאח לא בלבד כחובת-היחיד של כמה אישים יחידים-סגולה, בעלי נפש פילאנתרופית, או אידיאליסטים תמימים, אלא גם כחובה המוטלת על הקהילייה כולה. רק בדרך של הכרת האחוה כעקרון קונסטרוקציוני יינצלו מוסדות מן הגיוון, זה פגע-הרע של קשיחות פקידותית; כשם שבדרך ההכרה בחשיבותו הלאומית של המעשה עשויים יחידים להינצל מאותו הפיקוח האמוציונאלי עליהם. על-ידי העמדת האחוה כעקרון שבמושכל במחשבת היחיד והציבור ובחיהם, יהיו נשכרים בתודעתם החברתית. מילווה מרצון הוא סימן של אחריות חברתית. השכיר הדחוק ינצל אפשרות זו

וייעזר בכך ואילו המקופחים, המרוששים, החולים והתשושים יתבעו סעד מן הקהילייה, מקופת הצדקה. החובה המינימלית להפריש לעניים מהכנסות אדם לטובת הנזקקים, שאין בידם לסייע לעצמם הוא המעשר מקרן. ברגיל, פועלות בקהילות היהודיות חברות גמילות-חסד המכוונות להעניק כספים לנדונייתן של כלות עניות, להכנסת כלה, מזון ליתומים, סעד לחולים ולהלויית המת, אכסניות לנודדים עניים. אך אלה הם רק חלק מן המוסדות שיש להם מגמה שיטתית ומקיפה, נאצלת, להעניק סיוע כלכלי מאכסימלי לכל מי שנזקק לכך. היחיד החי בסביבה כזאת ומפיק הנאה מן החוג שהוא נמנה עמו עשוי לפרנס בקרבו אמונה בקהילייה שלו ולא רק רגשות-חיבה כלפי עמיתו, אלא אף ידבגו לבו לתת פרוטה משלו בשעת-הצורך. הנה כי כן בציבור היהודי עשויה האחריות הסוציאלית לשמש כאמצעי-בטחון בימים כתיקונם ובימים של משבר, בעולם יצירתי, מתוך גישה של נכונות לעזרה לזולת. לא יתפתח מעמד של פלייליים, מכיוון שבחברה שאינה גותנת מקום לייאוש מן האחוזה האנושית אין סיכוי לפלייליים.

## פרק שני

### האביון

לפי מסורת היהדות יש לדת עניין בכל שכבות החיים ובלי הבדל מעמדי גיל, מין, עיסוק. היהדות היא דת חברתית העוסקת בעני, בעובד, באשה, בנכרי, באדם כי יחטא... "מחטב עציך עד שאב מימך" (דברים כט י).

בכל מקום שאתה מוצא לפנים-משורת-הדין בתורה, לטובת המקופחים היא. שום קודקס-חוקים לא מצא צורך להזהיר את השופט שלא להדר את הדל, כאמור בתורה (שמות כג ג): "ודל לא תהדר בריבו" וכן (ויקרא יט טו): "לא תשא פני דל". לעניין צדקה נאמר בתלמוד:

"עשרה דברים קשים נבראו בעולם. הר קשה, ברזל מחתכו. ברזל קשה, אש (אור) מפעפעו (מרככו). אש קשה, מים מכבין אותה. מים קשים, עבים סובלים אותם. עבים קשים, רוח מפזרתן. רוח קשה, גוף סובלתו. גוף קשה, פחד שוברו. פחד קשה, יין מפיגו. יין קשה, שינה מפזרתו. ומיתה קשה מכולם וצדקה מצילה מן המיתה, דכתיב: "וצדקה תציל ממות" (משלי י ב; בבא בתרא י א)... וגדולה צדקה, שמקרבת את הגאולה".

בפסוק ח במיכה ו מקופל המצע האתי-החברתי של התורה, לאמור: "הגיד לך

אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך". משמו של רבי אלעזר מובא המאמר (סוכה מט ב): "עשות משפט זה הדין ואהבת חסד זו גמילות-חסדים והצנע לכת עם אלקיך זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה" (דברים שדרכן לעשותן בפרהסיה, יעשה בצנעא). וכן הוא אומר (שם): "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה, שגאמר: זרעו לכם לצדקה, קצרו לפי חסד" (הושע י יב); לאמור מעלתה של צדקה בנדיבות-הלב ובמידת הרחמים והחסד שבנתינתה.

בספרותנו אין אתה מוצא אח לזה הציון הנקרא "פרולטריון". אין במקרא מילה בעברית המקבילה אל "שנורר" (הלך). בתורה נאמר: "כי ימוך אחיך וגו'. בזמן העתיק היו כל היהודים חקלאים או רועים. במקרא "סוחר" מכוון לכנעני (שאינו יהודי). דאגה לעניים אינה תלויה בהלך-רוח, בארוחה טובה שאדם נהנה ממנה, או בדו"ח שקיבל ממצב הדברים בבורסה. חובה דתית היא. מי שנכשל ולא קיים מצוות צדקה כראוי נחשב חוטא יותר ממי שהחסיר להניח תפילין, או הוקיר רגליו מבית-הכנסת.

יש שלשה דברים בסעד העניים: פאלייטיב (אמצעי הקלה שלפי-שעה), שיקום ומונע. ביהדות השלושה נתונים בזיקה הדדית.

#### (א) הפאלייטיב (סעד ארעי)

מתן בשעת-הדחק. לעתים קרובות נחשבת נדבה לקבצן כדרגה נמוכה ביותר של גמילות-חסדים. פעמים הרבה יותר משהיא מביאה רווחה לנצרכים, מעניקה היא הקלה לנותנים. הנדבה עוזרת לרגע, לא עוד, והגרוע שבכך, שעוקרת את מידת הכבוד העצמי של העני הנוקק לה. הכרחית היא כמשען שלפי-שעה. ויש להיזהר מאוד, שלא לזלזל בכבוד המקבל. בבית-המקדש בירושלים, בימים מקדם, היה חדר מיוחד למתן צדקה בסתר: לשכת-חשאים. היתה דלת ובה פתח צר, דרכו שילשלו האמידים שבעדה את המטבעות שלהם. העניים הנכבדים היו מוזמנים להיכנס מן הצד השני, שיקחו להם כפי צרכם. הנותן לא היה יודע למי הוא נותן, העני לא ידע בנדבת ידו של מי זכה. בכך נמנעו שביעות-רצון עצמית וביוזי.

כל אימת שאפשר, טוב לתת את הנדבה בעילום שם. מובא בתלמוד, שאחד החכמים אמר לנדבן זעום-עין שנדב מטבע בפומבי גדול: מוטב היה שלא תיתן כלל. קהילות-קודש באשכנז היה להם מוסד כעין זה, מעין "לשכת-חשאים". חברת-הצדקה המקומית היתה שולחת אל ביתו של אָבֵל יושב "שבעה" שתי קופסאות בידי אחד מגבאי-הצדקה הנאמנים. אחת מלאה כסף ואחת ריקה. אם האָבֵל היה עני

הי' מרוקן את הקופסה המלאה, ואם היה אמיד, היה ממלא במעות את הריקה. הקופסאות חזרו אל לשכת-הצדקה ואיש לא ידע מה נעשה בהן, זולת הגבאי הנאמן.

בשנות העשרים של המאה שלנו היה המארק הגרמני נתון בשפל והיה פוחת ויורד, בשואת-פתאום הפסידו בני-אדם כל חסכוניותיהם. זוכר אני, בוקר אחד קיבלתי בתמורת דולאר אחד מאה אלף מארקים ובבקר שלמחרת — מאה ועשרת אלפים. בסוף התגלגלו הדברים כך, ששטרות-הגייר לא היה להם כל ערך עוד והיינו משלמים מיליוני מארקים לספר ולסנדלר. היה במצב-הדברים משום יתרון לאמרי-קאים, אך משום טראגדיה מחרידה לבני-אדם שהתקיימו על משכורתם או על קיצבה, שלמענה עמלו או שלמענה הפרישו במטבע עובר לסוחר.

בימים ההם הקימה הקהילה היהודית בברלין מסעדה עממית. כסף לא היה בנמצא אלא רק שטרות. בכניסה לבית-התבשיל של הקהילה הוצגה תיבה גדולה, שלפניה נערמה חבילה של מעטפות. מי שנכנס לסעוד הניח לתוך המעטפה מה שהניח. אפשר שטר של אלף מארק שהיה נטול ערך כלשהו, או של מיליון מארק, או שטר פלאי של דולאר. הקופאי היה מקבל את המעטפה והנצרך יכול היה לסעוד ארוחה הגונה. והנה משהתפרסם המקום כבית-תבשיל לנצרכים עשו הפרגנסים הסדר ביניהם וכמה פעמים בשבוע נתבקשו האמידים המעטים, ששרדו עדיין בקהילה, לבוא ולסעוד כאן ובדרך זו לא נפגמה מידת הכבוד העצמי של הבריות שבשבילם כונן בית-התבשיל.

הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת) גדול הדור שלאחר תקופת הרמב"ם נשאל בתשובה אחת מה הטעם שאין אנו מברכים ברכה על מצוות צדקה כמו על שאר המצוות, כגון על תקיעת שופר או נטילת לולב או אשה שמברכת קודם הדלקת הנרות? והוא משיב מה שמשיב. והעיר אחד מהאחרונים הגאון ר' יהונתן אייבשיץ מהמבורג: כיון שהצדקה קללה היא, שהעניות קללה היא, בגלל שאדם נזקק לבריות ולמתנת ידו של בשר ודם, אין אנו מברכים על מצווה זו.

חיי-היהודים בימי המקרא היו חקלאיים מיסודם. האופן הפאלייטיבי (כלומר כל עיקרו אך להקל על המצוקה) של "מתנות עניים" נושא עליו חותמו של מצב זה. קודם הקציר הוזהר החקלאי היהודי:

(א) בקציר הקמה, אם נפלה שיבולת אחת, או שתיים, הרי הן לעניים — לקט.  
(ב) עומר שגשכת בשדה לאחר הקציר, אין בעל-השדה רשאי לשוב ולאספו, אלא עליו להשאירו לעניים — שכחה.

(ג) קצה השדה וכן בכרם ובגן לא נקצר ולא נבצר, אלא גשמר לעניים; כאמור: "לא תכלה פאת שדך לקצר" (ויקרא יט ט) — פאה.



(ד) בכל שנה שלישית מצווה החקלאי להפריש עשירית מן הקציר — מתנת עניים.

(ה) בהתקרב ימי-חג הפרישו לעניים "מתנת-יד" מיוחדת. חז"ל אמרו, מצווה אתה לדאוג לארבעה אלו בני ה': העני, האלמנה, היתום והגר, כשם שהוא דואג לארבעה שלך: אתה, אשתך, בנך ובתך (או עבדך ושפחתך). מימי שלמה המלך היו יהודים רבים עוסקים במסחר ולפיכך חלה תמורה בצורת "הצדקה". וכשהתיישבו היהודים בערים פרשו חסותם על עניי-העדה, באמצעות "הקופה", זו קופסת-הנדבות, שהמעות נאספו בה על-ידי שני אנשים לפחות וחולקו לנצרכים על ידי שנים שלושה ממונים.

לפי מצב העניינים ברחבי העולם אי-אפשר לעשות למען הקלת המצוקה בלא הסייעוד הפאליאטיבי. מימי שלמה המלך השתנה האופי ההתנחלותי של העברים, מחקלאות ומרעה עברו למסחר. החיים בעיר דרשו צורות חדשות של פעילות נדבנית. היו שלושה אמצעים, ששימשו למעשה של גמילות-חסדים. הקופה, בניין-אב למגביות הגדולות של ימינו, JDC, UJA בארה"ב. לפני, כשיהודי העיירות ישבו בבתים דלים ומשכנות עוני היו אימהות כשרות נוהגות, לפני הדלקת נר של שבת, לשים מטבע אל תוך "הקופסה", זו קופסת-הצדקה, שנועדה לטובת תלמידי-החכמים העניים בארץ-הקודש. הנדבנות המודרנית מצאה לה אפיקים לגמילות-חסדים במוסדות-צדקה, השומרים על כבודו העצמי של הנזקק. המעות לקופה, היו נגבות בשניים, כלומר, שני גבאי צדקה גובים את המעות. אבל הקופה מתחלקת בשלושה "כדיני ממונות שדנים בשלושה דיינים" (ראה: סנהדרין א א). התמחוי נגבית בשלושה ומתחלקת בשלושה. הגביה בשניים או בשלושה, כאמור, ממעטת את החשד של הונאה או שיקול סובייקטיבי. החלוקה בשלושה נועדה לקיים מידה של יושר ושיקול נכון ובייחוד יעילות לטובת העניין.

התמחוי, קערה גדולה שמחלקים ממנה לעניים בכל יום אוכל לשתי סעודות: "מי שיש לו מזון שתי סעודות, לא יטול מן התמחוי", נאמר במסכת פאה (פ"ח מ"ז). קערת-התמחוי נועדה לעניים, בין שהם בני המקום ובין העוברים ממקום למקום. הקופה, סל גדול שמחלקים ממנו מעות-צדקה בכל ערב שבת לעניי העיר בלבד.

וכן היה לפנים בישראל, בכל קהילה יהודית בית-מחסה ששימש כאכסניה לעניים הנעים ונדים ממקום למקום ונקרא "הקדש", נתנו להם אוכל ולינה והוצאות נסיעה עד ליישוב הסמוך. אפשר שבעיני הבלתי-בקיאים ייראה הדבר כעין עידוד לסיבוב תמידי על הפתחים. אבל לאמיתו של דבר עובדה עגומה היא, שמן המאה השישית למניין הנהוג, עד לימי האמנציפציה שבמאה הי"ח, היו אחינו בני-ישראל בכל אתר ואתר עניים ודלים, משום שנשללה מהם הגישה אל שדה וכרם, וננעלה בפניהם

הדלת לגילדות, האיגודים המקצועיים של ימיי-הביניים שחבריהם רשאים היו לעסוק במסחר ובמלאכת-יד. עינם הרעה של כנסייה, מלך, דוכס, או נסיך אילצה אותם לפנות לשגי עיסוקים: רוכלות, או למעטים שהיו אמידים יותר — הלוואת כספים.

ה"הקדש" (בית מחסה לעניים ולזקנים בקהילות-ישראל) של ימיי-הביניים עוצב על-פי התקנות שבמשנה (פאה פ"ח מ"ז): "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכר בפונדיון [dupondius], מארבע סאין בסלע. לן — נותנין לו פרנסת לינה. שבת — נותנין לו מזון שלוש סעודות. מי שיש לו מזון שתי סעודות, לא יטול מן התמחוי; מזון ארבע-עשרה סעודות — לא יטול מן הקופה. והקופה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה". [מכיר בפונדיון, היינו כיכר-לחם הנמכרת בפונדיון, שהיא שווה פונדיון, שני איסרים במטבע רומי; מארבע סאין בסלע, לאמור: בשעה שארבע סאים נמכרות בסלע. והוא מזון שתי סעודות; ראה משניות עירובין פ"ח מ"ב].

התמחוי היה מתחלק בכל יום והקופה מתחלקת בכל ערב-שבת. הגה כי כן נחשבו העניים כבעלי זכויות בתגובת שדה וכרם. העניין של מתנת-עניים לא היה נתון לנטיית לבו של הנותן, אלא חיוב לפי שורת הדין שיש להקפיד עליו בחומרה יתירה. בממוצע היתה המשפחה היהודית בימיי-הביניים החשוכים ענייה כדי-כך, שהיה האב מוריש את מלבושיו לבניו והאם את שמלותיה לבנותיה. המלבוש היחידי שהיה רכוש הפרטי היו "התכריכים". לנוכח עובדות כלכליות אלה אין לבו לראות בביקורתיות את ה"הקדש", אלא ראוי שנשווהו לנגדנו כמעשה של מאמץ הירואי המכוון להפיג את מכאובי הדלות.

היתה עוד בעייה בתוך הגיטו, האוכלוסיה הדלה שבתחומיה אי אפשר היה לפרנס יותר מחייט אחד או שניים וכן סנדלרים, ספרים, או נגרים. ואם היה בא אחד מחוץ וביקש למצוא לו מחיה בתוך יישוב שלא השתייך אליו, היה מעמיד את מנהיגי-הקהילה אלה "שבעה טובי העיר", בפני קושי גדול של עקרונות מתנגשים. בפני החובה לעזור לכל אדם למצוא לו עבודה להתפרנס בה ובפני העובדה שמתחרה חדש בא לשוק-העבודה המקומי, במסחר או במלאכה, וזה גרם לדילדול הכנסות החייט המקומי ושאר בעלי-האומגיות הוותיקים (ראה: ל' י' רבינוביץ בס' "חרם היישוב", אנגלית; לונדון C 1945).

## (ב) שימת השיקום

בכמה ממפעליה עדיין גזקת מדינת-הסעד המודרנית לשיטה זו של פאלייטיב, אך התורה אינה פוטרת מן החובה לתכנן ולקיים מוסדות-סעד יותר גבוהה של מדרגה סוציאלית. בעברית משמש צמד-המלים "גמילות-חסדים" לציון השיטה

הריקונסטרוקטיבית (שיקום), לאמור: להתנהג בנדיבות, והיא, גמילות-חסדים. המגוייה בין שלושה דברים שהעולם מתקיים בזכותם (אבות פ"א מ"ב). וכן בתוספתא פ"א פ"ד ה"ט: "צדקה וגמילות-חסדים שקולין כנגד כל מצוות שבתורה". גמילות-חסדים מקפלת בתוכה את כל האחריות הסוציאלית, מנתינת-יד לעיוור בחציית הכביש עד ניחום אבלים, עידוד בני-תשחורת נבוכים-תועים, המחשת האחוה על ידי סיוע משמעותי למקופחים. והנה ביהדות העניין של גמילות-חסדים מכוון, בעיקר להענקת הלוואה נדיבה למי שגזק לכך. ההלוואה הנדיבה מאפשרת לבעל-מלאכה לקנות חומר גלמי, לסוחר להצטייד בסחורה, כדי שיוכלו להתפרנס בכך. המשפט העברי אוסר במפורש לקחת ולתת ריבית [וכי ימוך אחיך... אל תקח מאתו נשך ותרבית... את כספך לא תתן לו בנשך...], ויקרא כה לו-לו; וכן "אם כסף תלוה את עמי... לא תשימון עליו נשך", שמות כב כד ועוד ורש"י בבבא-מציעא ה א זה לשונו: "נשך... מפני שהוא נושך"...]. לא ייתכן שנקבוץ עושר ממצוקת האח העני, ומוטב ששווה לעזרה זו ערך דתי קונסטרוקטיבי. כל קהילה יהודית העומדת ברשות עצמה מקיימת חברת "צדקה" למתן הלוואות בלא כל ריבית: "חברת גמילות-חסדים", והיא מטפחת שיתוף-אחוה בתחום סוציאלי זה (המוסד הסוציאלי של עיריית ניו-יורק מלווה מיליוני דולארים, פטורים מכל חיוב, ליהודים ולשאינם יהודים כאחד. להבטחת הקרן אין נדרשים אלא שני ערבים להלוואה). כל צורה של ריבית אסורה ביהדות. [כגון מאוחרת, שהמלווה גובה מן הלווה עם פרעון ההלוואה; מוקדמת, שהמלווה מנכה מן ההלוואה מראש; קצוצה, לאמור ריבית ששיעורה נקבע מראש — הצירוף "ריבית-קצוצה" מכוון לריבית גדולה שמנצלת את הלווה הדחוק; ויש ריבית-דריבית ואבק-ריבית, שהוא כעין ריבית, כגון טובת-הנאה מן הלווה למלווה ויש הערמת-ריבית, לקיחת ריבית בעקיף ומתוך הערמה על האיסור. — "מלווה בריבית" הוא כינוי גנאי בשימוש הלשוני העברי, בדומה למי שמגדל חזירים, ראה בנדרים מט ב וכן הוקשו מלווי-בריבית לשופכי דמים... — ראה: בבא מציעא סא ב למטה]. איסור הריבית מדאורייתא מכוון ליהודים בינם לבין עצמם, וכי ימוך אחיך כתוב, וכן אם כסף תלווה את עמי וגו' אבל שאינו-יהודי נוטל ואין איסור עליו מן התורה. וכן התירו ריבית ממי שאינו בן-ברית, להלכה. ולמעשה מגנה התלמוד את המלווה-בריבית לגוי. המלווה-בריבית נחשב אזרח פחות-במעלה ונחשב כעד פסול בפני בית-הדין.

בזמנים החדשים המסחר ברובו מיוסד על אשראי (קרידיט) ולכן מן ההכרח היה לכוון את ההלכה התלמודית למציאות המשתנית. הזמן דרש למצוא דרך, שלא לעקור מצוות לא-תעשה מן התורה ועם זה לאפשר לעמוד לימין הנצרך במצוקתו. מתוך מגמה לקיים את הדיבור המקראי האוסר על ריבית ועם זה לאפשר מתן

הלוואה לנצרך ולכן התקינו חכמינו ז"ל את ה"היתר עיסקא", שיכול אדם להשקיע ממון בעסק חברו על יסוד שותפות. ההלוואה ניתנת כהשתתפות בעסק של הלווה והריבית שמקבל המלווה נחשבת כחלקו ברווחים של העסק כולו. שניהם נושאים בריווח ובהפסד. העובד בעסק חייב לקבל שכר-עבודה ולא, תיחשב עבודתו כריבית. זהו מובן ה"היתר עיסקא".

### ג) השיטה הפריבנטיבית (מונעת)

הנעלה שבשיטות לטיפול בעוני היא הפריבנטיבית, שמקדימה רפואה למכה. בעת שכבש יהושע את ארץ-ישראל חילק את אזוריה לפי העקרונות שקיבל ממושה. השבטים ראובן גד ומנשה היו בעלי עדרים, אנשי-מקנה. ניתנו להם לנחלה אדמות-זיבוריות פחותות-ערך בעבר-הירדן, כלומר כחושות וגרועות, אך בשיעור נרחב. לאלה שעסקו בחקלאות ניתנו חלקות-קרקע קטנות יותר: בינוניות; ואילו הללו שעסקו בחקלאות אינטנסיבית, הזקוקה לאדמה שחורה משובחת, ניתנו מיטב הקרקעות: עדית. חלוקת-הקרקעות מכוונת היתה להמציא לכל משפחה, על-ידי עבודתה בשדה או בכרם, מקור-פרנסה, והנה עד-מהרה יכלה חלוקה נבונה זו של קרקעות ארץ-ישראל לאבד כל משמעות, משום שיש סגולות אישיות שונות של ראשי בתי-האב, אם אחד מהם חרוץ הרבה ואחד מפגר, אחד מסוגל ואחד אינו מסוגל לעבודה מתמדת, אם אחד מצליח במעשה ידיו ואחד נפגע במחלה וכיוצא בדברים שהם מעבר להישג האדם. כאן בא העקרון הגואל. בשנת החמישים מצווים היו לשוב איש אל אחוזתו. ברעיון היובל מקופלת השאיפה שלא תצטבר עוצמה רבה בידי חוג של בעלי קרקעות; למנוע טיפוחו של פיאודאליזם, כגון בצרפת ועוד ארצות בימי-הביניים ששם היה בעל אחוזה האדון לצמיתות, לגשיהם וטפם וכל אשר להם. וקידשתם את שנת החמישים שנה, נאמר בויקרא כה, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם, ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו. זה רעיון החרות והדרור של היובל.

בשנת היובל חזרה וניתנה לראשי בתי-אב ההודמנות לספק מחסורם. בימים שבין יובל ליובל רשאים היו מתוך הדחק להחכיר את הקרקע אבל לא למכור לצמיתות, כי לה' הארץ. בכסף שראש-בית-אב היה מקבל כדמי-חכירה היה ביכלתו להבטיח קיום משפחתו. והנה באו ימים שתקנה מקראית זו אף היא לא היתה מספיקה, אנוסים היו ראשי-בית-אב, דור אחר דור, לחלק את הקרקעות שלהם, וחלוקה נוספת לא יכלה להבטיח פרנסה אפילו לעובד הכי נמרץ לצאצאיו. הנחלה הלכה והתמעטה. צאצאיהם של אבות השבטים התרוששו. הגיעה תקופת הסנהדרין שביקשו את טובת העם. התורה אסרה על השבטים לפלוש לנחלאות הזולת. הכרח היה למצוא דרך

נאותה, שתאפשר פרנסה לכל, ולפי שעניין היובל מכוון להטיל על המדינה ועל החברה את החובה לשאת באחריות לטובת העם. ראו להספיק תעסוקה לכל אזרח. במקום שאין בקרקע כדי לספק מחסורם של הבעלים מצווים השופטים, הסוחרים או ראשי-השלטון, לעשות כל מיני תחבולות חדשות ולהקים מפעלים סוציאליים. החלטה זו של הסנהדרין לא נשארה מאוויי מופשט. למרבה המזל מצוייה בידינו תעודה היסטורית המוסרת על תקדים מפליא, לפתרון אחת הבעיות החמורות שהאנושות מתלבטת בה במאה העשרים.

בספר עשרים, פרק ט, פסקה ז, של קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו (פלוויס) מסופר, שכאשר נגמר מעשה בניין הבית, באו המוני-עם לפני הורדוס המלך והתלוננו: שמונה-עשר אלף פועלים שעסקו בבנייה הם עכשיו מחוסרי עבודה ובאפס-מעשה. נציגיהם ביקשו מן המלך, שיצווה לבנות מחדש את האולם המזרחי של המקדש, שעמודיו היו סמוכים על קירות שגובהם ארבע מאות אמה ואורכם עשרים, עשויים אבנים לבנות מסותתות. אבל המלך חשש מפני חשדנותו של קלודיוס קיסר והורה לרצף את העיר בשיש לבן, כדי להספיק עבודה לפועלים. עד כאן פלוויס. בוודאי היה המעשה בזמן של שפל ויכולים אנו לשער מה היה שם. אותם שמונה-עשר אלף בנאים מסתמא התייצבו לפני הסנהדרין. וכך, או בדומה, פתח ציר נאמן שלהם ואמר:

"סברי מרנן ורבנן ורבותי. העולם מלא תהילת הבית הגדול והקדוש, מעשי ידי בנאי-ישראל להתפאר. יצאו לו מוניטין, מי שלא ראה בית זה שאלקים שוכן בו בירושלים, עיר פלטרין של מלך, לא ראה בנין הדר מימיו. מלאכתנו הושלמה ובית ה' על מכוננו. ואנו ידינו שובתות ממלאכה. בנאים שרויים בדחקות, נשינו וטפינו מבקשים לחם לאכול, בגד ללבוש. תקויים התקנה בעניין היובל, הבו עבודה לנזקקים!"

הסנהדרין נעתרה. אישי-הסנהדרין ביקשו לשקם את האולם המזרחי של הבית. פלוויס מספר על חשדנותו של הקיסר, מכיוון שהרומאים ידעו גבורתם של ישראל, שעמדו בפני הלגיונים של רומי. משום כך חששו מפני כל מעשה בניין של היהודים, שכל בית חדש — נהפכה מצודה להם. המלך היה חושש מחשדנות הקיסר הרומאי. מונתה ועדה, למצוא איזה מפעל ציבורי גדול שיאפשר תעסוקתם של הבנאים הבטלים. ומצאו שירושלים העיר זקוקה לתיקון הריצוף ברחובותיה. על פי מקרה היה אז מחיר השיש הלבן נמוך, והעיר כולה נרצפה ריצפת שיש לבן, להדר ולתפארת, כיאה לעיר אלוקים. כזו היא השיטה הפריבנטיבית בטיפול בבעיית העוני.

הנה כי כן נמצאה עבודה לעובדים. מעשה ריצוף העיר ירושלים בימים ההם משמש כמופת למינהל עבודות ציבוריות בתולדות האנושות.

## פרק שלישי

### האדם העובד

חז"ל הרבו לדבר בשבחה של מלאכה. מובא בגיטין סו ב: רב ששת איעסק בכשורי, כלומר, עסק בנשיאת קורות ומשאות (רש"י). הוא שאמר: "גדולה מלאכה שמחממת את בעליה"... ועל רבי יהודה נאמר בגדרים מט ב, שהיה נושא חבית (או כד) על כתפיו לישוב עליה בבית-המדרש. הוא אמר: "גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה"... ובירושלמי מעשרות פ"ב ה"ו: "גדולה מלאכה, שלא חרב דור המבול אלא מפני הגזל". ועוד בבבלי קידושין כט א משמו של רבי יהודה: "כל שאינו מלמד את בנו אומנות, מלמדו ליסטות" (כאילו).

אחד המפעלים הברוכים בימינו, הוא מפעל שיצמיח פירות לעתיד, הג'ויינט (American Joint Distribution Commitee), במאמציו לצמצם, אם לא לחסל, את הדילדול האינטלקטואלי בארץ-ישראל, תיכנון מוסדות הכשרה מקצועית ולימוד תיכוני לערך כעשרים וחמשה אחוזים מכל לומדי-ישיבה. ובתי-מדרש להכשרת מורים, בתי-ספר מקצועיים (לנגרות, למיכניקה, לחקלאות ועוד) ברוח "תורה ועבודה" של ישראל סבא, מתוך מציגה נפלאה של תורה ודרך-ארץ שמורשת עמנו העמידו בישראל של ימינו דור שבחר בדרך ישרה, שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם.

הפועלים שימשו בזמן העתיק נושא למקח-וממכר. במשך אלפי שנים היה עודף של מבקשי עבודה בעולם, אבל מקומות-עבודה היו מועטים. כתוצאה מזה לא רק העבדים היו קרבנות מלחמה או רודנות, אלא העובדים היו נקגים ונמכרים, כסוג של פרקמטיה. בכל הזמן העתיק היו רק שני מעמדות בלבד: האדונים שהם הבעלים על הרכוש ועל העובדים ולהם הכל, והעבדים מחוסרי רכוש, חסרי-משען ומקופחים. בעת שהודיע משה רבנו מפי הגבורה לעם ישראל במעמד הר-סיני את הדיברה הרביעית ("זכור את יום השבת לקדשו" וגו'), לא הוסיף על הפריווילגיות של בעלי-ממון וגכסים, או בעלי-אחוזה. הללו שבתו ונחו בכל ימי השבוע ובכל השבועות שבשנה ולא נזקקו שיצטוו על מנוחת-שבת באותו מעמד שגיא. אבל באומרו את הדברים האלה "לבית יעקב ולהגיד לבני-ישראל", לאמור: "ויום השביעי שבת לה' אלקיך, לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (יתרו כ י), מסתמא הוכו בתדהמה בעלי-הרכוש המאושרים...

בשנות השלושים הראשונות של המאה הנוכחית הועמד הנשיא פראנקלין ד' רוזוולט לפני טראגדיה של חמשה עשר מיליוני אדם מחוסרי עבודה. לנגד עיניו ריחפה מראה התוגה של אזרחים בריאים וישרים היושבים בקרני-רחבות ומוכרים

תפוחי אשתקד במחיר פעוט. לנוכח עובדה מעציבה זו, ובתקופה שכמעט כל גלגלי מכונות התעשייה נעצרו, אירגן הנשיא "צוות מוחות" שהתעמקו בהיסטוריה היהודית העתיקה ועל סמך דף אחד מהיסטוריה הישראלית הציעו לנשיא ללוות שבעים וחמשה ביליוני דולארים ולהשקיעם במפעל של סלילת כבישים על שטחים של אלפי מילין וגם מפעל תעסוקה של אנשי מדע וסופרים. המטרה היתה לחלץ את העם ממצוקת ה"דפרסיה" הכלכלית.

מעניין: בתקופה זו היתה אנגליה הארץ היחידה שבה שרר עדיין חוק מן המאה השש עשרה בדבר מתן סעד לנצרכים המאפשר תעסוקה למובטלים. האנגלים חובבי התנ"ך הנלהבים שבין כל אומות העולם העתיקו לעצמם מצוה מן התורה והגשימוה הלכה למעשה. אנגליה באה להכרה מעשית בניגוד לדעת בן ארצה מאלתוס (1766—1834) ההוגה דעות הכלכלי שקבע "בוודאות גמורה" כביכול, שלאור גידול האוכלוסיה יש לצמצם את הילודה, מחשש שאם לא יפסיקו את הילודה יתגבר הקומוניזם...

ידוע שתגלות היא שדחקה רגלי יהודים מעבודה חקלאית. יש מן האירוניה בדברי יוסף בן מתתיהו: "הנה אנחנו היהודים לא שפת הים היא מושבנו ולא המסחר נותן שמחה בלבנו..." (נגד אפון א, יב). אין בעברית תירגום מלא של המלה Slave, שהרי עבד משמעו: עובד ו"אמה" (לשון נקבה) משמעותה "אם". לפי דעת אריסטו העבודה גנאי היא לאדם חפשי. אולם העובד היהודי היה ניצב בזקיפות קומה ובהכרה עצמית לפני ראש המועצה והצהיר בפניו "אין אנו פחותים משאר חברי האקדמיה". מבחינה זו מבינים אנו את שני הפסוקים שבתורה, שלכאורה יש בהם משום סתירה: "אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים טו ד) ובסמוך (שם, פסוק יא): "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". [מובא במדרש: "שמונה שמות נקראו לעני: עני, אביון, מסכן, רש, דל, דך, מך, הלך. עני כמשמעו. אביון שמתאב (או מתאווה) לכול. מסכן, שהוא בזוי לכול... רש, מן הנכסים. דל, מדולדל מן הנכסים. דך, מדוכדך, רואה דבר ואינו אוכל, רואה דבר ואינו שותה. מך, שהוא מך לפני כול, עשוי כמין סקופה (אסקופה) התחתונה" (ויקרא רבה לד ו). הפסוק "וכי ימוך אחיך" וגו' קשור במדרש עם תהלים מא ב: "אשרי משכיל אל דל" וגו'. מה עניין משכיל אל דל? "ר' אסי אומר: מי שהוא נותן פרוטה לעני... שהוא משכיל יצר טוב על יצר רע, שנאמר אשרי משכיל אל דל" (שם לד א וכן בשינויים במדרש שו"ט מ"א). והרד"ק בס' השרשים בערך "אבה" מביא אביון: "וכן העני מאוד יקרא, לפי שחסר כל ותאוותו ורצונו לכול... והוא דחוק יותר מן העני". ע"כ]. הרמב"ן ושאר פרשנים ניסו ליישב את שני הפסוקים הסותרים לכאורה. אבל זה פשוט. ידוע החזיון המעציב בהיסטוריה הרחוקה והקרובה של מיליוני מובלטים ברחבי אירופה ואמריקה. ריקארדו

(1772—1823, כלכלן אנגלי ממייסדי האסכולה של כלכלה לאומית) הורה, שלמען שיגשוג התעשייה כורח הוא שהשכר יהיה גמוך ושיהיו מובטלים הרבה. אילו היה העקרון של היובל המקראי מושם על התנאים הכלכליים, היו מכבר-מכבר המדינה והחברה מספקות תעסוקה לאזרחים התגונים המבקשים עבודה. אבל רק בארץ-ישראל פעלה הסנהדרין לפי העקרון שלה ולפיכך לא היתה אביונות "תורשתית" בישראל. וזו כוונת הפסוק המקראי: לא יהא בקרבנו מעמד של אביונים, פרוליטארים. אלא מכיוון שיש חולים וגם בלתי מצליחים במעשי ידיהם וכן נרפים, הרי תמיד יהיו אביונים יחידים, בודדים, וזכותו וחובתו של האזרח מן השורה לעמוד לימינם ולחלצם מן המצוקה.

התורה והתלמוד אוסרים אונאה. לפי ההלכה חוזה-עבודה שאדם עושה עם עמיתו אין בו משום זיקה אישית. אחד ששוכר אומן בעל-מלאכה הרי עשה לא יותר מעסק חליפים: עבודת-כפיים חלף השכר. התורה מגינה על הפועל, שבמשך אלפי שנים היתה "ידו על התחתונה", להמעסיק לא ניתן לו, לפי דין-תורה, לבטל את החוזה, אבל הפועל יכול (מתוך הבנה שסאבוטז' הוא מעשה שלא יעשה). הציבור עדיף על יחיד ולפיכך היו רבים מחז"ל נוטים לדיעה, שעובדי-ציבור אין להם לשבות, אך רשאים הם לפנות אל בית-הדין, דין-תורה, שיבחון תביעתם. בדומה לכל התדיינות משפטית יש להעדיף את הדיון לפני "משפט-השלום" (משפט בוררות, פשרה בדרך תיווך). "פשרה" בעברית עניינה "הבאת בעייה רותחת לידי המסה, הפשרה" ("זה אומר מאתים שלי וזה אומר מאתים שלי, גותן לזה מנה ולזה מנה והשאר לא יתן להם עד שיעשו פשרה ביניהם"; תוספתא בבא מציעא פ"ג ה"ה). מכיוון שלא תמיד מעניק החוק צדק. בעל מזמורי תהלים מנבא שעתיד המשפט לשוב אל הצדק וצמד אחד יהיו: צדק ומשפט. גם דעתו של שופט יכול שתהא סובייקטיבית, אבל "משפט-שלום" או משפט-בוררות (משפט-חברים, לפעמים) בדרך של זבל"א (זה בורר לו אחד — וזה בורר לו אחד), מכוון לכך שהצדדים יבחרו בנציג שיטען טענותיהם. בבוררות כל צד בורר (בוחר) לו בא-כוח ושני באי-הכוח בוחרים בשלישי וביחד הם מכריעים. באופן כזה הבוררות משמשת לטובת הצדק והשלום, כפי שנצטוונו לאהוב את האמת והשלום. ועוד תקנה מפליאה של המשפט העברי, שנחשבה כמובנת מאליה, כבר בחקיקה המשנאית (175 למניין האומות) — היא התקנה של "מנהג המדינה", שכוחו עדיף מן החוק המצומצם, והוא שמצא ביטוי במעין "ועדה ליחסי עבודה" (Labor Relations Board), ועדה זו שימשה כחלק מבית-הדין הרגיל שלפניו באו נציגים של ההנהלה והעובדים בתביעותיהם. בתום הדיונים הוציא בית-הדין קובץ-תקנות, שהיתה לו סמכות מן התורה לגבי ישראל. תקנות אלה יישבו סיכסוכי-עבודה של שכר ותנאים. מכיוון שבית-הדין באמצעות



תקנותיו דאג לשכר ולתגאי־עבודה, לא היו בדרך־כלל שביתות המוניות. אלא קרה שפועל יחיד היה שובת וההלכה מתירה להפסיק את העבודה: "פועל חוזר בחצי היום". העובד זכה לעידוד בעמידתו על כבודו העצמי כנגד מעבידו ובלבד שאמצעי־שביתה שלו לא יגיע לידי "סאבוטז". מתוך כך, אם למשל הייצרן הבטיח לספק עשרת אלפי מדים לצבא, לא יכול הפועל לקיים עצמאותו שלו עד כדי כך שיגרום גם הפסד למעבידו. רשות ניתנה לו להסתלק מן העבודה על־פי החוזה שלו, בתנאי שההנהלה יכולה למצוא עובד אחר באותו שכר.

כאילוסטראצייה לרוח המפעמת את המשפט העברי בענייני עבודה ועובדים ניתן להעלות מקרה של חילוק בדיעות ויישובו האפשרי: ראובן עבד אצל שמעון ולאחר זמן החליט, להפסיק עבודתו אצלו. ראובן הנוהג לפי העקרון שייחדנו עליו את הדיבור לעיל, עומד על זכות עצמאותו האנושית, לאמור: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם" (ויקרא כה נה). עבדי ה' בני־ישראל כולם, לא יהא עבד עובד לעבד. מיד לאחר מכן מצא לו עבודה בשירות מעסיק אחר. השאלה שהועמדה להכרעה היתה, האם מתיר לו המשפט העברי שיפר חוזה זה מן הטעם הגלוי של עמידה על אישיותו כבן־חורין, רק כדי להיכנס בעול הסכמ־עבודה אחר, בתלות אחר, אחד־הפוסקים, מחבר קובץ השו"ת "קרית חנה" סבור, שאין הדין עם ראובן, משום שהתורה אינה מתירה לו להפר חוזה־עבודה כשחירותו האישית אינה כרוכה בכך; בייחוד ששיעבדה מיד למעסיק אחר. ואילו בעל "ערוך השולחן" פסק לטובתו וטעמו הוא, שהזכות להחליף מעבידו מורה על אי־תלות שלו, אפילו אם הולך אצל אחר, שהרי יכול גם לעזוב את השני.

לפני כמה שנים התעורר המצפון הלאומי של אמריקה, בשל ספרו של ג'ון שטיינבק "ענבי זעם", והסרט שנעשה מספרו. הסופר תיאר בספרו את הנוהג הרע שרווח בכמה מדינות של ארצות־הברית, שלפיו מקבלים היו העובדים את שכרם לא במטבע שבשימוש, אלא בהמחאה אל מחסני החברה. השכר היה נמוך, הדיור של האריסים היה מביש ביותר, ובנוסף על כך הוגנו אותם בזה שלא יכלו להשתמש בהמחאות החברה בשוק החפשי וליהנות מן ההתחרות. הם יכלו להחליף את השקים רק במחסני־החברה, בתמורת מצרכים שהחברה הציעה למכירה ובמחיר שמצא חן בעיני החברה השלטת.

התיאור הריאלי של הסופר הביאה לתמורה בארבעים ושמונה שבין חמישים המדינות. ייאמר, לדאבון לבנו ולבושתנו, ניו־יורק וקאליפורניה עדיין לא הוציאו מחוץ לחוק את זה "הטראק סיסטרם", שיטת תשלום שכר־העבודה בסחורות ולא בכסף. והנה עניין זה נאסר על־פי ההלכה לפני למעלה מאלף ושבע מאות שנה. נאמר במשנה (בבא מציעא ק"ח א): "השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש ואמר לו:

תן לי שכרי, ואמר לו: טול מה שעשית בשכרך — אין שומעין לו"; ; לאמור אף-על-פי שבכל השאר גורסים אנו שווה כסף כסף, כאן לגבי פועל מוזהרים אנו על דיוק הכתוב "לא תלין פעולת שכיר" (ויקרא יט) ויש לשלם שכרו במזומנים. [וזה לשון המגיד משנה על הרמב"ם בהלכות שכירות פ"י, בד"ה "השוכר את הפועל" וגו': "ומכאן אמרו חז"ל, דשכירות אפילו אין למשכיר מעות אומרים לו טרח וזבין והב ליה זוזי בעין, לפי שעל דעת כן נשכר ואינו יכול להגבותו מטלטלין, כי אל שכרו הוא נרצא נפשו..."].

במקרה שבין מעביד ועובד, בדרך-כלל, כל התנגשות-אינטרסים המביאה לידי שביתות, או השבתות של המעביד לגבי פועליו, פוגעת רק בשניים; אבל כשהדבר אמור בעובדים קהילתיים (עובדי-ציבור) עשויים להיפגע מכך המוני-אדם שאינם צד בסיכסוך כלל וכלל, כגון חולים בבתי-חולים, תלמידים בבתי-ספר (ביטול תורה), עניים המחכים לקיצבה שלהם וכו'. אמור מעתה, זכויות העובד הקהילתי מושפעות מן האחריות המקצועית שעליו. ביקורת ואיזון ניתן להשיג על-ידי ועדת-בוררות חסרת-פניות, המורכבת לפי המשפט העברי מגציג אחד מכל צד, לאמור אחד בא-כוח הקהילתי ואחד בא-כוח העובד ויושב-ראש נייטרלי, שבידו להכריע בקולו בין השניים.

בתלמוד מוצע האידיאל של משפט-שלום; שהרי פסק-דין של בית-משפט רגיל לא תמיד יש בו כדי הבאת שלום בין הנצים. בבוררות גלומה ההבטחה של צדק ושלום כאחד. הבוררות מילאה תפקיד נכבד בספרות הרבנית, השאלות-ותשובות במשך אלפי שנה.

# שער הלכה

אזהב ה' שערים המצויינים בהלכה (ברכות ה, א)

מדור לבירורי הלכות שנתפרסמו בשנים האחרונות  
בספרי חכמי דורנו וגם בכתבי-העת התורניים

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד. אין לסמוך למעשה על פסקים  
אלה, לפני עיון בגוף התשובה, כי מובאים כאן תמציתן ועיקרן בלבד,  
ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה. ומטרתנו אינה אלא לעורר את  
המעיינים ולעזור למשיבים בהלכה.



## בעריכת הרב זאב דוב סלונים

### אמר שנחלתה ידו השמאלית (לענין תפילין)

שאלה: אטר יד שנחלתה ידו השמאלית, וע"י מחלה זו נעשה אטר גם ביד זו, על איזה יניח התפלין.

תשובה: בשו"ת פקודת אלעזר סי' ג' כתב שצריך להניח על יד כהה שלו מתולדה שהיא ימין של כל אדם. הטעם, שידו השמאלית שנחלתה אפשר שתתרפא לפי הכלל שרוב חולים לחיים ובריאות, אבל ידו הימנית שהיא כהה מתולדה ואין אפשרות לרפוי, היא נחשבת ליד כהה לתפלין. אמנם בדעת תורה מהמהרש"ם או"ח סי' כ"ז ס"ו נשאל באחד שיד ימינו לקתה במחלת השיתוק ל"ע, אם יניח את התפלין עליה, והשיב שזה לא גרע מנעשה אח"כ אטר שמניח בשמאלו שהוא ימין של כל אדם, שכן גם בנדונו שכעת נעשה ימינו יד כהה ומניח עליה התפלין. וראה ג"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רא, שדן באטר שנעשה ל"ע משותק בב' ידיו, מבואר מדברי המהרש"ם שגם ע"י מחלה נעשה אטר-יד. אולם אין בדברי המהרש"ם הוכחה שדעתו דלא כדעת הפקודת אלעזר, שבנדונו מדובר במחלת שיתוק רח"ל שאין רפוי למחלה זו, ונשאר אטר, ליד כהה לתמיד, משא"כ הפקודת אלעזר דן במחלה שניתנת להתרפאות.

### סיוע בהנחת תפילין לבעל חולה ע"י אשתו נדה

שאלה: יד הימני של הבעל חלתה, ואי אפשר לו להניח התפלין בעצמו, אם מותר לאשתו נדה לסייע לו בקשירת התפלין והנחתן.

תשובה: בשו"ת באר משה ח"ה סי' כד אות ו כתב שתלבש האשה בתי ידים (כפפות) או תשים בגד על ידיה להפסק.

אולם לפי מה שהבאתי בנעם ח"כ ש"ה עמ' שיג, שהגר"י ראזין בעל צפנת פענח אוסר נגיעת נדה ע"י בתי ידים, וגם הבאתי שם ממ"ש בדרכי תשובה יו"ד סי' קצ"ה סק"ג, שהנוהגים לקדש אשה נדה ע"י מפה, זהו בקדושין דוקא, שהוא פעם אחת בלבד, שלפי"ז בנדונו הנחת התפלין ע"י אשתו נדה שנעשית פעמים רבות, צ"ע אם מותר. גם מה שתביא שם להוכיח להתיר ממ"ש בפת"ש יו"ד סי'

קצ"ה סק"ז בשם המקור חיים, שמותר לבעל רופא למשש הדופק של אשתו גדה, אין ראיתו מוכרחת שאפשר שבמקום חולי שאני.

ובעצם הדבר לקשירה והנחת תפלין לבר חיובא ע"י אשה, העלה שם בבאר משה מכמה מקורות שמותר, עיי"ש בדבריו.

ולענין לברך על התפלין כשאחר מניח לו התפלין, ראה לקוטי שיחות (ח"ט ע' 257) לכ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש שכתב שמברך, יסוד הדברים ממכות כ: דניקף חייב שמזמין השערות, וכ"ש בנדונינו, וכ"נ מדברי הצ"צ שו"ת או"ח סי' ה', וממשמעות המשנ"ב סי' כ"ז סק"ו. וכן מבואר בספר מאסף לכל המחנות שמביא כן בשם כמה פוסקים אחרונים.

### למוד תורת הדקדוק אם נחשב כלימוד תורה

שאלה: הלומד בספרי הדקדוק, אם מקיים בזה מצות לימוד תורה, וגם אם מברך על לימוד זה ברכת התורה.

תשובה: הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, הו"ד בשלמת חיים ח"ד ס"ב אות ט"ז, כתב שלמוד בספר הדקדוק שנתחברו ע"י גדולי תורה, ולימוד זה נצרך להבנת התורה, נחשב ג"כ בכלל דברי תורה, אבל אם הלימוד אינו נצרך להבין על ידו חכמת התורה, אינו בכלל דברי תורה.

ראה בשע"ת סי' פה, מביא בשם שאילת יעבץ, שאסור לעיין בבית הכסא במשקלי השמות ובפעלים (תורת הדקדוק) של לשון הקודש, שאין דרך להגיע לידיעתם רק עפ"י פסוקי התורה ויבוא להרהר במקרא, משמע מדבריו דעיון בדקדוק עצמו אינו נחשב כלימוד תורה שהיה מותר בבית הכסא, והאיסור רק מפני החשש שיבוא להרהר במקרא. ותמוה הדבר שבשלמת חיים שם מציין השואל עצמו את דברי השאילת יעבץ.

### הסתכלות בשיעור אשה דרך הראי

שאלה: אם יש איסור הסתכלות בשיעור אשה דרך הראי.

תשובה: בספר מערכי לב סי' ג' דעתו לאסור, ובשו"ת אהל משה ח"א סי' ל"ב כתב שאפשר דהסתכלות דרך הראי לא נחשב כראיה, ומציין לזה דברי השו"ת שבות יעקב ח"א סי' קכ"ו לענין ראיית הלבנה מתוך אספקלריה שאין לברך עליה, וכן ממ"ש בהלכות קטנות ח"ב סי' פ"ב בענין עדות על ראיית מעשה עבירה ע"י הסתכלות בראי.

ולכאורה אפשר להביא סמך ומקור לדברי האהל משה, ממה שכתבו כמה מפרשים הראשונים עה"ת, עה"פ במראת הצבאת (שמות לח, ה) שהכהן מקריב

הקרבן היה צריך להסתכל ולראות את בעל הקרבן בשעת זריקת הדם, ואם אשה הביאה קרבן, שאסור לכהן להסתכל בפניה, היה הכהן מסתכל במראה, והיה רואה את פרצוף האשה (ראה פי' טור עה"ת שם, ובריקאנטי פר' ויקרא, ובמושב זקנים שם ותו"ש שמות שם במלואים ס"ו), מזה מוכח לכאורה שאין איסור הסתכלות באשה דרך הראי.

אולם בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' כ"ה אמנם הקשה ע"ז, למה התירו לכהן הסתכלות במראת הצבאת שהרי כשם שיש הרהור בהסתכלות בפני אשה, כך יש ג"כ הרהור בהסתכלות במראת הצבאת, ומבאר שם שבאמת יש הרהור גם בהסתכלות במראה, ורק בבית המקדש מקום השראת השכינה, אין כל כך חשש להרהור, ובהסתכלות בפניה ממש אסרו לכהן שלא ילמדו מזה היתר לרבים. מבואר מדברי המנחת אלעזר שיש לאסור הסתכלות דרך הראי, וזהו כדברי המערכי לב, ודלא כמ"ש באהל משה.

#### כתיבת חידושי תורה נגד ערוה

שאלה: אם מותר לכתוב דברי קדושה וחידושי תורה, נגד דברים שנחשבים כערוה.

תשובה: בשלמת חיים ח"ד סי' ד' מביא מהגרי"ח זוננפלד שצריך להחמיר. ויש להעיר שלפמ"ש מרן המחבר או"ח סי' מ"ז ס"ג, שלכתוב תורה צריך ברכת התורה, ושם בס"ד שלהרהר בד"ת אין לברך. מבואר מדברי המחבר שכתובת תורה נחשב יותר לימוד תורה מהרהור בדברי תורה. וראה שם בלבוש ובתרי" בטעם הדבר, ואף שהאחרונים כתבו שלמעשה יש להחמיר לא לברך בכתיבה רק אם גם יוציא בשפתיו כמה תיבות, זהו רק מטעם חומרא של חשש ברכה, שלפי"ז בנדונינו יש גם להחמיר לאידך גיסא לפי שיטת המחבר שכתובת נחשב לימוד תורה יותר מהרהור, ואף שבהרהור כתבו המג"א סי' פ"ה סק"ב ובפרי חדש סי' ע"ו שמותר להרהר נגד ערוה, מ"מ יש להחמיר לא לכתוב נגד ערוה לחשוש לשיטת המחבר שם, וכדברי הגרי"ח זוננפלד.

#### כניסה לחדר השרותים עם ספר בכיס הבגד

שאלה: אם מותר ליכנס לחדר השרותים עם ספר מודפס המונח בכיס בגדו. תשובה: אם אין לו דבר לכסות הספר, וגם אין לו מקום בחוץ להניח שם את הספר, נראה שמותר כ"כ הגרי"ח זוננפלד (הו"ד בשלמת חיים ח"ד סי' ה'). אולם ראה בשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' מ"ג ס"י שהחמיר בבית הכסא כמו תפילין שאסור ליכנס עם ספר אפילו כשהוא מונח בכיס בגדו, וממשמעות לשונו נראה

שדעתו לאסור אפילו כשאין לו בגד אחר לכסותו, אמנם צ"ע אם כונתו גם לספר מודפס, ראה שד"ח מערכת דל"ת סי' לח שהביא שיטות הפוסקים בקדושת ספרים הנדפסים.

ובדעת תורה למתש"ם או"ח סי' ר"מ כתב שמשמע מדברי השיורי ברכה לברכ"י, סי' קנד שמביא בשם ר"י בן הרא"ש שדעתו דספרים הנכרכים נחשבים כמכוסים, שלפ"ז אין צריך כסוי נוסף לספרים שלנו כשמונח בכיס הבגד ויהיה מותר. אולם בדעת תורה שם דחה דברי הברכ"י, ודעתו שאם הספרים נראים בצדדי הספר אינם נחשבים כמכוסים, וכתב שם שכן נראה דעת הפמ"ג או"ח סי' שטו בא"א סק"ג שכתב שהכריכה בטלה לספרים ואין חשובים ככסוי.

### תקיעת כף להתפלל בקביעות בבית כנסת

(במנין של עוברי עבירה)

שאלה: נתן תקיעת כף שיהיה מתפלל קבוע בבית כנסת אחד, ובמשך הזמן רוב מנין המתפללים שם, אינם שומרי תורה ומצות כראוי, אם מותר לשנות מקום תפלתו לבית כנסת אחר.

תשובה: בשו"ת זכרון יהודה מהדו"ת סי' קי כתב דאף שמבואר בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' רמ"ו בשם תשובת מיימוני ספר הפלאה סי' ג', דתקיעת כף חשוב ככריתת ברית, וחמור יותר משבועה, מכל מקום בנדוננו, יש להתיר התקיעת כף על ידי שלשה אנשים תושבי חוץ לעיר, טעמי ההיתר. א. מכיון שהוא לצורך דבר מצוה, שאם לא נתיר את התקיעת כף יש חשש למכשול, וכמבואר בתשובת מיימוני שם, וגם שיש בזה חיזוק התורה. ב. שיש שיטות ראשונים שסוברים שאין בתקיעת כף משום חומר שבועה, ראה חתם סופר (שם ב') בשם הרשב"א, ושו"ת תשב"ץ ח"ב סי' קמא.

### טלטול ס"ת לעזרה של ביהכנ"ס לקריאת התורה

שאלה: צבור שמתפללים בעזרה של בית הכנסת, וצריכים לקרוא בתורה, ובבית הכנסת עצמו מתפללים צבור אחר, אם מותר לטלטל את הס"ת מביהכ"נ לעזרה, או שצריכים לחכות עד שיגמרו התפלה בבית הכנסת, ואזי המתפללים בעזרה יקראו קריאת התורה בבית הכנסת דוקא.

תשובה: בשו"ת הר צבי ח"א או"ח סי' עא (הבאתי דבריו בנעם חי"א ש"ה עמ' ר"נ) הכריע שאם אי אפשר למתפללים בעזרה לקרות בתורה בבית הכנסת עצמו, אפשר להקל לטלטל הס"ת לעזרה, בפרט אם העזרה היא תחת גג אחד עם הבית הכנסת. נראה מלשונו שאין המתפללים צריכים לחכות עד שיגמרו המתפללים בבית הכנסת, ויכולים לקרות בעזרה.



אולם בשלמת חיים ח"ד סי' ה' מביא שדעת הגרי"ח זוננפלד שראוי להמתין עד שיגמרו הצבור הראשון תפלתם בבית הכנסת, ואח"כ יקראו הצבור בעזרה קריאת התורה בבית הכנסת, ולא לטלטל הס"ת בעזרה.

#### טלטול ס"ת מבית הכנסת לסוכה

שאלה: לטלטל ספר תורה מבית הכנסת לסוכה אם מתפללים שם.  
תשובה: בעיקרי הד"ט או"ח סי' לד אות יג מביא בשם ס' אשדות הפסגה דאין היתר להביא הס"ת בחג הסוכות לסוכה, רק בתנאי שכל המתפללים ילכו אחר הס"ת דאז אין התורה הולכת אחריהם אלא להיפך.

#### קריאה לעלות לתורה בשם אביו המאמץ

שאלה: אם מותר לקרות לעלות לתורה בן מאומץ בשם אביו המאמץ, ולא בשם אביו האמיתי (מפני הבושה של המאמץ מאנשים שלא יודעים כי הבן הוא מאומץ).

תשובה: אסור לקרות בשם האב המאמץ, ורק בשם אביו האמיתי, הטעם שיש בזה כמה חששות בעניני יבום וחליצה, וגם מבייש בזה את אביו האמיתי, ויש חיוב על הבן לכבדו אפילו כשנתגרשה אמו מאביו. המקורות: שו"ת צור יעקב סי' לג, שער אפרים סי' א, וראה בקונטרס בושם מרדכי אות כ"ה בהוספות על שו"ת צור יעקב שם.

וכבר עוררו גאוני אחרונים להקפיד על המנהג לקרות לעלות לתורה בשמו ובשם אביו דוקא, וראה שו"ת אבני נזר חו"מ סי' קג שמלבד שהמנהג לקרוא בשמות לעלות לתורה יסודם בהררי קודש, הרי ע"י שינוי השם, יש חשש לא"א וממזרות ובעניני גט. וכע"ז כתבו בשו"ת ישועות מלכו סי' י"ב, ובספר מנחת קנאות ועוד.  
וראה עוד מ"ש בענין זה כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש (לקוטי שיחות) שבזמנינו כונת המאמצים להעלים מהבן את תוריו האמתיים. וכן מצד המוסדות המחלקים את הילדים יש ענין שהילד המאומץ יגדל כמו בן אמתי, ואפשר להיות ע"ז תוצאות חמורות של איסורים, נוסף על איסורי אישות כנ"ל, גם איסור חיבוק ונישוק וכו'.

#### תרומת ס"ת לביהכנ"ס מכסף שהרויח ע"י עבירה

שאלה: ס"ת שנתרם לבית הכנסת ע"י תורמים שהרויחו כספים ממעשים שיש בהם עבירה שנעשה ברבים ובפרהסיא כגון רקודי תערוכת וכדומה, אם מותר לברך ולקרות בס"ת זה.

תשובה: בשו"ת זכרון יהודה סי' קכו כתב שאסור לקרות בספר תורה זה, מכמה טעמים. א. קריאת התורה בציבור הוא עבודה לקדש ה' מדין וגקדשתי בתוך בניי, ודבר שיסודו ע"י עבירה מתחלל עי"ז שם שמים, ראה רמב"ם פ"ה יסודי התורה, שו"ת חתם סופר ח"ו. ב. אסור להשאיר שם לעוברי עבירה במעשיהם, ראה רמב"ם שם פ"ה ח"ה. ג. דבר שנעשה ע"י עבירה מתחלתו הוא מאוס, וסניגור נעשה קטיגור, ראה שו"ת ד"ח או"ח סי' מא שאסרו באתנן משום שיחשוב בשעת הקרבן במעשה הרע, כמבואר בחינוך מצוה תקע"א. ולמיגדר מילתא אפשר לבטל אפילו מצוה דרבים כקריאת התורה שהוא מדרבנן, כדי לשמור על התורה ומ"ע דאורייתא, ראה שו"ת הרא"ש.

כעין זה כתב ג"כ בשו"ת באר חיים מרדכי סי' ג' (הו"ד בנעם ח"ה ש"ה עמ' רפ"ה) שאין לקרות בס"ת זו וכ"ש שאין לברך עליה דחמור יותר. ובשו"ת זכרון יהודה שם הוסיף שהס"ת עצמו אסור לשרפו, וכ"ש אם קנו ס"ת שכבר נכתב מקודם בקדושה.

#### להחזיר ס"ת לארון הקודש ולהוציא אחרת

שאלה: הוציאו ס"ת לקריאת התורה, ונתברר שאין הקריאה פרשת היום מותאם במקומו, ויש לגלול הרבה ויהי' בזה טורח הציבור, אם מותר להחזיר הס"ת לארון הקודש ולהוציא ס"ת אחרת שקריאת הפרשה מוכן.

תשובה: שיטות חלוקות בפוסקים, יש מתירין להחזיר הס"ת לארון ולהוציא ס"ת השניה, ויש אוסרין, כ"כ במסגרת השלחן על ספר שלחן הקריאה סי' ג' אות א' בשם ספר לדוד אמת. ובשלמת חיים ח"ד סי' כט מביא מהגרי"ח זוננפלד שתורה לא להחזיר הס"ת הראשונה שיש לחוש לפגמא שחמור הרבה.

#### נשילת מים אחרונים מחדר אחר

שאלה: לפי המבואר בשו"ע (או"ח סי' קפד ס"א) שאין לעקור ממקומו קודם ברכת המזון, אם מותר לקחת מים אחרונים מחדר אחר.

תשובה: הגרי"ח זוננפלד כתב, (בשלמת חיים ח"ד ס"ב) שמותר, שהטעם שחוששין לאסור לעקור ממקומו הוא שמא ישכח לחזור, ראה שו"ע שם סי' קעח ס"ב, וזה אינו שייך במים אחרונים שהוא עצמו מענין ברכת המזון, וגם שבמצוה עוברת מתירין, ראה שו"ע שם.

וראה בכף החיים סי' קעח סקכ"ד כתב בפשיטות שאם הולך להביא איזה דבר לצורך הסעודה ותיכף חוזר למקומו מותר דלא שייך הטעם דשמא ישכח, שלפ"ז כ"ש בנדונינו.

**זכּה בגורל דירה זמנית**

(לענין ברכת שהחיינו)

**שאלה:** דייר שידור בדירה באופן זמני לשנים אחדות, אם צריך לברך ברכת שהחיינו (וברכת הטוב והמיטיב, כשיש כמה דיירים).

**תשובה:** בארחות חיים, או"ח סי' רכג אות ג מביא בשם הא"א שכתב שדירה חדשה שידורו שם כמה דיירים לסירוגין, כל שנה דייר אחר, צריך כל דייר לברך ברכת שהחיינו (או הטוב והמיטיב) בעת שנכנס לדור בדירה. ובשלמת חיים ח"ד סי' כא אות ד' מביא בשם הגרי"ח זוננפלד שהורה לאחד שזכה בגורל לדור בדירה זמנית לברך.

**כלי נטילה להשאירם בפסח**

**שאלה:** כלים שנוטלים בהם את הידים כל השנה, אם מותר להשתמש בהם לנטילת ידים בפסח.

**תשובה:** מסתבר שמותר, שלא אסרו רק כלי חמץ שידוע שבודאי נבלע בהם חמץ, אבל כלים אלו שאין ודאות שנבלע בהם חמץ, אין לאוסרם להשתמש בהם לנטילת ידים, כ"כ הגרי"ח זוננפלד הו"ד בשלמת חיים ח"ד סי' יז אות ו.

**ישיבה על ספסל בערב ת"ב בין השמשות**

**שאלה:** איך לנהוג בישיבה על ספסל בערב ת"ב בין השמשות.

**תשובה:** לכתחילה ראוי ליזהר, לא לשבת על הספסל בבין השמשות, כ"כ בשלמת חיים ח"ב ס"ב אות כט בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל.

**ברכת שהחיינו בבהכנ"ס בליל ב' דחנוכה**

(כשלא ברכו בליל א')

**שאלה:** לא היה מנין עשרה בבית הכנסת בליל א' דחנוכה, והדליקו בלא ברכות (ראה שע"ת סי' תרעא סק"ט) אם מברכין שהחיינו בליל ב'.

**תשובה:** בשו"ת פקודת אלעזר סי' מט כתב שאין לברך, מב' טעמים. א. לפי הטעם המבואר בפוסקים שהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הוא בשביל האורחים, הרי מסתמא כבר קיימו האורחים בליל א' מצות נר חנוכה. ב. גם לפי הטעם המובא בב"י (או"ח שם) בשם הריב"ש, שמכיון שהיום אנו מדליקין בפנים, יש בבית הכנסת פרסום נס יותר, מכל מקום אין לברך שהחיינו בליל ב', שברכה זו מברכים רק בהתחלת המצוה, וכיון שכבר הדליקו בליל א' בבהכנ"ס (גם מצד המנהג ובלי ברכות) הרי כבר נעשה התחלת המצוה.

מה שכתב בפקודת אלעזר שאם קיימו האורחים בליל א' נר חנוכה, אין לברך שהחיינו אח"כ בבית הכנסת, הגה במחזיק ברכה בשם זרע אמת (הו"ד בשע"ת שם סק"א) גראה מדבריו שגם אם כבר הדליק בבית, מברך אח"כ גם בבית הכנסת שכתב: אם הדליק בלילה הראשונה בביתו ואח"כ מדליק בבית הכנסת יברך שהחיינו ג"כ, אולם אפשר שבנדונינו בליל ב' גם לפי דעת המחזיק ברכה לא יברך, כפי הטעם הב' שכתב הפקודת אלעזר הנ"ל.

### להשתמש בנרות חנוכה בהדליק בפתח שני

שאלה: מי שהדליק נרות חנוכה גם בפתח השני של הבית (ראה שו"ע או"ח סי' תרעא ס"ח) אם מותר להשתמש בנרות אלו.  
תשובה: יש לאסור להשתמש בהם. א. משום חשד הרואים. המקורות: רש"ל וט"ז שכתבו בנר חנוכה אחר שיעור מצותו אסור להשתמש בו משום חשד הרואים, וה"ג בנדונינו. ב. שטעם הפוסקים שסוברים שיש להדליק גם בפתח שני, הוא משום חשדא, א"כ נעשה הדבר כחיוב לפרסום הנס, והנרות הוקצו למצותן, כמו נרות בית הכנסת, ראה שו"ע שם סי"ז. כ"כ בפוסקים האחרונים.

### מתנות לאביונים ומשלוח מנות, מה קרים

(כשאין אפשרות לקיים שניהם)

שאלה: אם אין אפשרות לקיים מצות משלוח וגם מצות מתנות לאביונים, איזה מהם יקיים.

תשובה: בשו"ת קרן לדוד או"ח סי' קסד העלה דנכון לקיים מצות משלוח מנות. הטעם, דמצות מתנות לאביונים, היא מצוה הנוהגת כל ימות השנה, אף שמצוה זו מיוחדת לפורים, אבל עצם המצוה היא כללית לכל השנה, אבל מצות משלוח מנות היא מצוה השייכת לפורים בלבד, וגם י"ל שמשום כך הקדים הכתוב במגילת אסתר את מצות משלוח מנות למצות מתנות לאביונים.

### מתנות לאביונים לבעל ואשתו

שאלה: נתן שתי מתנות לבעל ואשתו ביחד, אם זה נחשב כשני אביונים, ומקיים בזה מצות מתנות לאביונים.

תשובה: בשו"ת בנין עולם סי' לו, העלה שאם כונתו לקיים המצוה בשניהם, יצא ידי חובת מצות מתנות לאביונים, שזהו נחשב כאלו נתן לכל אחד בפני עצמו.

### יורה דעה

#### קליפה לנקניק מבשר טרף

שאלה: אם מותר לייצר קליפה לנקניק כשר, מסניא דיבא טריפה, (ראה חולין נ: רש"י שם, שו"ע יו"ד סי' מז ס"ד).  
תשובה: בשו"ת דעת כהן סי' קכו מתיר רק אם יש בזה הפסד מרובה, ובשו"ת אהל משה ח"א סי' יט אות ו' כתב שיש להתיר אפילו לכתחילה, גם שלא במקום הפסד מרובה, כיוון שידוע דבאופן חימי נתייבש כל כך ונעשה כעץ ממש, ראה רמ"א יו"ד סי' פז ס"י, ובפתחי תשובה שם סק"כ—כא, ושו"ת רעק"א סוס"י רן, ובודאי בדבר שאין בו רק משום מיאוס, הרי על ידי העיבוד המלאכותי אזיל המיאוס, ראה יו"ד סי' סה ס"ד בהגה, ועוד פוסקים.

#### נתוח קיסרי לבהמה

(לענין טרפות)

שאלה: הוציאו את הולד דרך דופן הבהמה ע"י נתוח קיסרי, אם חוששין לטרפות לבהמה — האם.

תשובה: בשו"ת שבט הלוי יו"ד סי' טז כתב שאם השגיחו וראו שהנתוח פגע רק בעור ובאם בלבד, פשוט הדבר שבמקום הפסד, הבהמה כשרה, הטעמים. א. דעת רוב הפוסקים בניקבה האם להקל, ראה יו"ד שו"ך סי' מה, ובאור הגר"א שם ועוד פוסקים. ב. אין חשש לניקב חלל הגוף, מכיון שהי' השגחה על כך, ראה שם סי' נא בניקב קוץ, ובדעת תורה שם סקכ"ד וסי' מ"ח. ג. אין לחוש לקריעת הקרום של המעים, שאין טרפות רק כנגד הכרס ממש, ראה שם סי' מ"ח ס"ג ובדעת תורה שם.

#### מליחת בשר במלח אלום (צריף)

שאלה: אם אפשר למלוח בשר באלום, שהוא מלח גבישי מורכב מגפרית, אשלגן, וגפרית אלמוגים, (ראה כתובות עט:).

תשובה: בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' לו מביא בשם חכם אחד שהתיר למלוח במלח זה, שלדעתו עושה פעולה כמו מלח רגיל, מכיון שהוא דבר חריף. והכתב סופר שם דחה דבריו, וכתב כי אין לנו אלא דברי חז"ל למלוח רק במלח רגיל, דדעת רוב הפוסקים שמלח מוציא כל הדם מהבשר, ראה יו"ד סי' סט סי"ט ובאר הגולה שם, ואין ידוע אם דבר חריף אחר, גם עושה פעולה כזאת, ואפילו לדעת הרמב"ם פ"ו ה' מאכלות אסורות, והרא"ה בבדק הבית ה' מליחה, שצריך חליטה אחר המליחה, שלדבריהם המלח אינו מוציא כל הדם, מכל מקום מי יאמר שגם פעולת מלח-אלום כך הוא, וגם שהוצאת הדם ע"י המלח, אינו תלוי בחריפות, אלא בטבע

המלח. המקור: שהמחבר (יו"ד סי' קה) שכתב שמלח אוסרת כדי קליפה, כתב ג"כ שהמלח מוציא כל הדם, שם סי' סט, וראה פמ"ג שם בפתיחה.

### משגיח וטרינרי על בשר טרפה

(לענין סחורה בדבר אסור)

שאלה: משגיח שנתמנה ע"י שלטונות הבריאות להיות אחראי על פקוח סוגי הבשר, ויש בהם גם בשר טרפה וגבלה, אם יש בזה חשש איסור של עושה סחורה בדבר האסור.

תשובה: בשו"ת זכרון יהודה סי' מד, כתב להתיר, לפי הדין המבואר בצייד דגים שאם נודמן לו דגים טמאים עם הטהורים מותר למכרם, ראה שיטת ת"ק שביעית פ"ז מ"ג, רמב"ם פ"ח מאכלות אסורות ה"ט, יו"ד סי' קיז ס"א, והטעם, משום שפורע מס למלך, ראה ר"ש שם בשם הירושלמי, ובתוי"ט שם, שהתורה מסרה לחכמים באיזה אופן מותר, ובאיזה אופן אסור, שלפי זה, גם בנדונינו יש להתיר, ועדיף יותר מדין צייד, שבנדונינו אינו עוסק ממש בדברים האסורים רק בראי' ונגיעה בלבד.

### שמורי סרדינים ודגים של עכו"ם

(לענין בשולי עכו"ם)

שאלה: קופסאות של שמורי סרדינים ודגים וכו' שמיוצרים ע"י בתי חרושת של עכו"ם, אם יש בזה משום חשש איסור בשולי עכו"ם.

תשובה: בשערים המצוינים בהלכה ח"א סי' לח סק"ה העלה להתיר, משום שייצור השמורים הוא על ידי חום של הבל וקיטור ולא בחום אש ממש, וע"ז לא גזרו משום בשולי עכו"ם. ומקורו ממ"ש בדרכי תשובה סי' קיג סקט"ז בשם כמה גדולי אחרונים דדבר שלא נתבשל על האש ממש, אלא ע"י חמימות הבל וקיטור ממים רותחים ע"י צנורות וכו', אין בזה משום בשולי עכו"ם שע"ז לא גזרו. ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז יו"ד סי' ו' ג"כ כתב להתיר שמורי דגים מטעם אחר מכיון שאינם עולים על שלחן מלכים, וגם שאין הם מבושלים אלא כבושים, ראה יו"ד רמ"א סי' קיג סי"ג.

ובספר טהרת המים מהד"ת סי' ס' ג"כ כתב בנדון אורז קלוי שנעשה בבית חרושת עכו"ם ע"י הרתחתן תחלה בקיטור והבל רותח ואח"כ ייבשו אותם ומעבירם דרך חדר מחומם, והעלה שם שיש להתיר לפי דברי הדרכי תשובה הנ"ל. ובשערים המצוינים בהלכה שם סק"ו מוסיף עוד טעם להתיר מכיון שאינם ראויים לאכילה ע"י תערובת חלב, ואינם עולים על שלחן מלכים בפני עצמן.

מה שנתבאר בדרכי תשובה שם בשם כמה פוסקים שבישולי עכו"ם הוא רק

בנתבשל בחום אש ממש, יש להעיר שמדברי בן איש חי נראה שאין סובר כן, שכתב (פר' חקת שנה שניה אות י"ד) שהצלוין באפר חם שקורין "מל"א" אין בזה משום בשולי עכו"ם שהם מלוכלכין באפר, ואינן עולים על שלחן מלכים. מבואר מדבריו דבלי טעמים אלו, הי' נאסר משום בשולי עכו"ם, אף שזה מתבשל באפר חם, ולא בחום אש, וכ"כ גם בכף החיים יו"ד סי' קיג סקפ"ח, מבואר שדעתו דלא כמ"ש בדרכי תשובה בשם הפוסקים.

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' מ"א) דן באריכות לענין שמורים הנעשים בבית חרושת של מחללי שבת, ויש שם משגיח על הכשרות, ומאריך שם לברר צדדי הגידון אם גם במחללי שבת בזמנינו, יש גזירת בישולי עכו"ם, וגם בדין עומד על גביו, אם מהני, ומסקנתו להתיר מכמה טעמים וסניפים עיי"ש, אולם לא הביא סברא זו שכתבנו בשם הפוסקים הנ"ל, שבשמורים המיוצרים בבית חרושת בזמנינו, יש מקום להקל שאין נחשב כבישול, שהיצור הוא לא בחום של אש.

#### החתמת בשר בב' מקומות בחותם אחד

(לענין כשרות הבשר)

שאלה: לפי המבואר בשו"ע (יו"ד סי' קיח ס"א) שבשר הנשלח ע"י עכו"ם צריך סימן הכשר ע"י שני חותמות, אם הוחתם הבשר בחותם אחד בשני מקומות של הבשר, אם אפשר לסמוך על זה.

תשובה: בעצם הדין בהחתמה בחותם אחד בשני מקומות, אם נחשב כב' חותמות, נחלקו בזה בפוסקים האחרונים, בשו"ת נוב"י (מהדו"ת יו"ד סי' א) כתב שאפילו מאה חתימות בחותם אחד נחשב כחותם אחד בלבד, אולם כמה אחרונים חולקים על שיטת הנוב"י, ודעתם שנחשב כב' חותמות. יסוד דבריהם מדברי המחבר בשו"ע שם ס"ג, שחתמת ב' אותיות נחשב כב' חותמות, שמוזה נלמד גם לדין שלפנינו שהחתמה בשני מקומות בחותם אחד ג"כ נחשב לב' חותמות, ראה דרכי תשובה שם סקכ"ז שמביא מכמה פוסקים שהתירו דלא כנוב"י, וכן בכף החיים יו"ד סי' קיח סקל"ט העלה דעיקר להקל.

אולם בשו"ת זכרון יהודה סי' ה' הכריע שבזמנינו, גם לשיטת הנוב"י אפשר להקל בבשר להחתים בחותם אחד בב' מקומות, הטעמים. א. שמתיראים לזייף חותם, שיש ע"ז עונש גדול עפ"י החוק. ב. בדיעבד הרי מהני אפילו בלי חותם, במקום שיש שם מעבר לרבים, ראה שו"ע שם ס"ז. ג. מובא בשו"ע שם שיטת פוסקים שסוברים שבעכו"ם מהני חותם אחד, וכן בשליח מהני חותם אחד, ד. אפשר ששיטת הנוב"י להחמיר הוא רק ביין, ולא בבשר, שיין חמור יותר מבשר, ראה ע"ז למ. מכל מקום גם בשו"ת זכרון יהודה מסיק שם שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

### קביעת וסת לפי התאריך הלועזי

שאלה: אשה שראתה וסתה שלשה פעמים לפי החדשים הלועזים, אם נקבע לה על ידי כך הוסת.

תשובה: ע"י ראיה בתאריך הלועזי אין קביעת וסת, ורק עפ"י ראיה בחדשי השנה שהם לפי קידוש החודש בב"ד, כ"כ בדברי חיים חלק המועדים עניני חנוכה. ובשו"ת חשב סופר ח"ב סי' נד מציין לזה דברי הש"ך יו"ד סי' קפט סק"ג בשם הרשב"א שקביעות וסת תלוי בקדוש החודש ע"י ב"ד של מטה, ואף חדושי הגוף תלוי בב"ד. והיינו שהוסתות מקושרים עם חדשי הטבע שהם חדשי ישראל לפי קידוש ב"ד.

### הכאת והענישת תלמיד ע"י המורה

שאלה: מורה ומחנך שהכה תלמידו, ועשה לו חבלה גופנית, מה דינו. תשובה: נחלקו הפוסקים בזה, בשו"ת קרית חנה סי' כ"ב, דן במורה ששבר רגל תלמידו והעלה שחייב בחמשה דברים צער רפוי שבת בושט ונוק, וגם מגדין אותו עד שיפייס לנחבל, אולם בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' ק"מ כתב שמצד הדין פטור כפי המבואר בגמ' מכות ח. לפטור מגלות את הרב הרודה תלמידו והרגו, הוא הדין שפטור גם משאר דברים בחבל בו, בפרט שצער גדול יש למורה כשלומד עם תלמידו והוא אינו משים לב ללימוד, אלא שלמיגדר מילתא פסק שם השבות יעקב שישלם שכר הרופא, ובערוך השלחן חו"מ סי' תכ"ד סי"ז לאחר שהביא שיטות הפוסקים שחלוקות בזה, מסיק שגראה שתלוי לפי הענין בראיית עיני ב"ד, ויפה העיר בזה בשערים המצויינים בהלכה ח"ד סי' קפ"ד סק"ב בשם בנו מתוספתא (פ"ט דב"ק ה"ג) שמבואר שם; שרב הרודה את תלמידו, וחבלו יתר מן הראוי חייב עיי"ש. ועל עצם ענין ענישת תלמיד ע"י מורו על התנהגות לא כשורה של התלמיד, ראה בשו"ת אגרות משה ח"ב יו"ד סי' ק"ג, שאין למורה להעניש התלמיד על חשד בעלמא, אלא רק על ידיעה ברורה שעשה התלמיד מעשה שראוי לעונשו על כך, דאפילו דבר ששוה פרוטה צריך עדים, וכ"ש עונש הגוף דשוה יותר מממון.

### עיבוד קלף לשם ס"ת לכתיבת מגילה

שאלה: קלף שעבדוהו לשם כתיבת ס"ת או תפילין ומזוזות, אם מותר לכתוב עליו מגילת אסתר, שקדושתו קלה מקדושת סת"מ.

תשובה: בשו"ת קול גדול סי' יג כתב שמותר לכתוב על הקלף מגילת אסתר, ואף שקדושתה קלה מקדושת סת"מ, מ"מ היא ג"כ מכתבי הקודש. המקור מדברי



הב"י או"ח סי' לב דעור שעובדו לקדושת ס"ת, יכול לכתוב עליו תפילין שקדושתו קלה יותר.

ויש להעיר שהקול גדול שהביא מקור דבריו מהב"י, הנה בנוב"י מהד"ת יו"ד סי' קעד כתב מדברי התוס' (סנהדרין מח: ד"ה אע"פ) ומדברי הרמב"ם (פ"י מס"ת ה"ז) משמע שקדושת ס"ת וקדושת תפילין שוים במעלת קדושתו, וזהו דלא כב"י. ומסקנת הנוב"י בנדונו כשיטת התוס' והרמב"ם הנ"ל דאסור להוריד הקלף מקדושה חמורה לקלה, דלפי"ז גם בנדונינו יש להחמיר, וראה גם בבאה"ט או"ח שם סק"ב שמביא מתשובת עבודת הגרשוני שגם מחמיר דלא כב"י.

אולם הפוסקים האחרונים הביאו בפשיטות דברי הב"י דקדושת ס"ת חמיר מתפילין, ומכל מקום מותר לשנות הקלף מס"ת לתפילין, ראה שם ט"ז סק"ד ומג"א סק"י, שו"ע אדמוה"ז שם ס"י, ומשנ"ב סק"ז ועוד, שלפי דבריהם מותר בנדונינו על קלף שנעבד לשם ס"ת לכתוב עליו מגילת אסתר וכמ"ש בשו"ת קול גדול.

#### בכור מאב גוי ונפדה ע"י אמו הישראלית

שאלה: בכור שנולד מאם ישראלית ואב גוי, ואמו פדתה אותו, אם הבן פדוי, או שצריך לפדות עצמו שנית כשיגדל.

תשובה: בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו יו"ד סי' ז, מסיק. א. אם האם פדתה את בנה בכסף שלה, והכהן אמר לה הנוסח וסדר הפדיון בנה פדוי. המקור: פת"ש יו"ד סי' שה סק"ג, בשם הברכ"י, דאם פדאה האשה מנכסי בעלה הישראלית, צריך האב לחזור ולפדותו בלי ברכה, שהחיוב על האב, וגם שהכסף שייך לבעל — האב, משא"כ בנדונינו שהאב גוי, וגם הכסף שלה. ב. אם הכסף ה"י של בעלה הגוי, יש לב"ד לתלות על הבכור טס של כסף, וכשיגדל יפדה עצמו הבן שנית.

מה שכתב שאם אין כסף לאם יתלו הב"ד טס שיפדה הבן כשיגדל, הנה בשו"ת אגרות משה יו"ד סי' קצה דן בעצם הנדון בבכור לאב גוי ואם ישראלית, וכתב שאין לסמוך על הטס שיגדל יפדה את עצמו, שיש חשש שישכחו לעשות טס או שהשם ייאבד, לכן כתב שיותר טוב שיפדותו אבי האשה (הסבא), או אחר בתורת זכי', ראה ש"ך שם סקי"א, והזכי' תהי' רק לפדיון ולא לזכות לקטן לכל דבר, ראה באור הגר"א שם סקי"ז.

#### תשלום לשמירה על מת

שאלה: מה שיש נוהגים לשכור אדם בתשלום כספי לשמור על מת, אם אין בזה חשש איסור שמשכתר מאיסורי הנאה, ראה ע"ז ריש פרק השוכר, מג"א סי' תנא ס"ד, שו"ע אדמוה"ז שם, והרי גם מת אסור בהנאה, ראה ע"ז דף כט.

תשובה: בשו"ת מהר"ם שי"ק יו"ד סי' שמג כתב ליישב המנהג לקבל שכר עבור שמירת מת, מטעם שחיוב השמירה מוטל על קרובי המת, והשומר שמקבל תשלום הוא מהקרובים שפוטר אותם מחיובם, ואין הנאת השכר מהמת, שהמת הוא רק גרמא דגרמא, ומותר כה"ג. מקור הדבר, ב"מ נח. לשכור פועל לשמור הפרה של הקדש או איסור הנאה שמותר.

ובשו"ת שו"מ ח"ב סי' קנא כתב להוכיח להיתר מסנהדרין כו: בעובדא המובא שם בקברנים ביו"ט שנטלו שכר ואסור, ראה פירש"י שם, ומוכח שם שבחול מותר, ואין בזה חשש של איסור הנאה. ובחלקת יעקב ח"א סי' קל דחה ראיית השו"מ ששם מדובר שכר על חפירת הקבר, שבודאי אין בזה משום איסור הנאה, ואין הנידון דומה לראיה, וראה בשד"ח ה' מערכת ש' כלל כ"ג שגם העיר על דברי השו"מ.

אולם בחלקת יעקב שם ג"כ מסיק להתיר בנדוננו, מטעם שאין האיסור ברור, שאפשר דמת אסור בהנאה רק מדרבנן, ראה מ"מ פי"ד ה' אבל, ושאלת יעב"ץ סי' מ"א, גם י"ל דהאיסור להשתכר באיסורי הנאה הוא ג"כ רק מדרבנן, מכיון שאינו מגוף האיסור עצמו, ראה ב"י יו"ד סי' תג, וא"כ הוה תרי דרבנן, כמו שאין לו עיקר מן התורה, ראה בית שמואל אהע"ז סוס"י כח, ובמקום מצוה יש להתיר כמו שמתירים שכר חזנים, ראה שו"ע או"ח סי' שו ס"ה.

### אבן העזר

#### הפלת עובר ממזר

שאלה: כפי המבואר בפוסקים (ראשונים ואחרונים) באיסור הפלת עובר [כשאין העובר חשש של סיכון לאם או לילד], מה הדין בעובר ממזר, או פנוי שזינתה.

תשובה: שיטות חלוקות בפוסקים, דעת החות יאיר (סי' ל"א) שאסור הפלת כל עובר, ואין לחלק בין עובר כשר, או שנתעברה ע"י זנות. ודעת השאלת יעב"ץ (ח"א סי' מ"ג) שאם נתעברה ע"י איסור זנות, מותר להפיל העובר, מכיון שהאם מחוייבת מיתה עבור עבירת הזנות, והרי אם היה דינה מסור לב"ד היו ממיתים אותה וגם את העובר אשר במעיה, ואין כח העובר יפה מהאם, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' ג"א שער ג' כתב שנראה מדברי השאלת יעב"ץ שאם האם גאנסה ונתעברה, כיון שאין עליה דין מיתה, אסור להפיל העובר, אולם בעצם סברת השאלת יעב"ץ שהאם מחוייבת מיתה, דן שם באריכות בבאור דבריו, ובאופן המותר רצוי ע"י רופא יהודי.

ובשערים המצויינים בהלכה ח"ד סי' קפ"ד סק"ז מביא ראייה לדעת השאלת יעב"ץ להתיר הפלת עובר ממזר, מלשון המשנה (חגיגה ט); איזהו מעות לא יוכל

לתקון, זה הבא על הערוה "והוליד" ממנה ממזר, מוכח מזה שלפני לידת הממזר יש תיקון לאיסור ביאת ערוה, אולם אין ראיתו מוכרחת, שכונת המשנה שלא יוכל לתקון היינו שממזר נראה לעולם, ראה תוס' חגיגה שם, וראה גם חדושי פורת יוסף שם.

ובשו"ת רב פעלים לאחר שהביא שיטות הפוסקים הנ"ל בנדון, מסיק שאם יש פגם משפחה ובזיון ותלול ה' בהריון זה, זהו נחשב כצורך גדול, וראה עוד מענין זה נועם חט"ו קו"ר דף כ"ו.

### חרשן משפט

#### נתבטל ע"י השלטון תנאי השכירות בהשתמשות הדירה

שאלה: דירה שנשכרה למטרת השתמשות מסויימת, ומפאת חוק השלטון נאסרה השתמשות זו, והדירה עמדה ריקה כמה שנים, אם חייב השוכר לשלם דמי שכירות עבור זמן זה.

תשובה: בשו"ת שאילת משה חו"מ סי' נז, העלה. א. דאין לשוכר לשלם למשכיר עבור הזמן שעמדה הדירה ריקה, ולא הי' יכול השוכר להשתמש בה מצד הגבלת חוק השלטון, וזהו נחשב כמום וריעותא בגוף הבית, ראה גתיבות המשפט סי' שלד, מקור הדברים: שיטמ"ק ב"מ קה. בשם הראב"ד שאם נתבטל תשמיש המיוחד לשכירות פטור השוכר לשלם, מהר"ם מפדווא הו"ד סמ"ע חו"מ סי' שכא סק"ו, רמ"א שם בנפל הבית וכו'. ב. אין למשכיר טענת הפסד שהי' יכול להשכיר הדירה לאחרים בזמן שעמדה ריקה, שאין זה אלא גרמא, ראה רא"ש פרק כיצד הרגל, הו"ד רמ"א שם סי' שסג ס"ו.

### עניני רפואה

#### אבקה להמרת הזיעה בשבת

שאלה: אם מותר לתת אבקה ברגלים מזיעות להסרת ריח הרע. תשובה: בשו"ת חשב האפוד ח"ב סי' גט העלה דאם האבקה מרפאת ריח הרגלים יש להחמיר במקום שאפשר, לפי שיטה המובאת בתוס' שבת סד: בשם הר"ר פורת, שלא ליתן פלפל לכתחילה בשבת לריח הפה שהטעם הוא משום רפואה, ראה באור הגר"א או"ח סי' שפח, ובתוספת רעק"א במשניות פ"ו דשבת ושו"ע או"ח שם סל"ו. אולם יש עצה לתת האבקה בתוך הגרבים בערב שבת, שמותר אח"כ לפושטם ולחזור וללובשם בשבת, שמותר לכל השיטות, והוסיף שם שמי שרוצה להקל לתת האבקה ברגלים בשבת עצמו אין מזניחין אותו, עפ"י המבואר בתוס' שבת שם, ומג"א סי' שג סקי"א.

ובקצות השלחן ח"ו עמ' צט כתב שיכין המים עם האבקה בערב שבת וירחוץ רגליו בשבת, ולא ישהה רגליו בתוך המים.  
ובשש"כ פכ"א ס"ח מביא שאבקה טלק פשוטה בלי תוספת פורמאלין וכדומה אינה מרפאה אלא סופגת את הזיעה, לכן מותר לפזר אבקה זו ברגלים בשבת.

### שכר רופא בשבת

שאלה: אם מותר לרופא לקבל שכר שבת מהחולים, (באופן המותר לטפל בהם בשבת).

תשובה: בשו"ת פקודת אלעזר סי' כט כתב שנראה שמותר, שהרפואה לישראל הוא מצוה, וכן לעכו"ם במקום חלול ה' משום איבה הוא ג"כ מצוה, ראה יו"ד סי' קנח. ובזמנינו הגוים אינם עובדי ע"ז ושומרים ז' מצות, ובמקום מצוה לא גזרו איסור שכר שבת. ראה טור ושו"ע או"ח סי' שז וסי' תקפ"ח ובב"י שם.  
ובשו"ת מהר"י ברונא סי' קי"ד מבואר טעם אחר להיתר, שמייילדת אשה ישראלית מותר לה לקבל שכר, דאם לא תקבל שכר תתעצל לבוא, (דברי המהר"י ברונא מובא בפוסקים האחרונים).

אולם בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ר"ד מביא ב' הטעמים הנ"ל להתיר שכר רופא בשבת, מטעם שזהו במקום מצוה, וכן הטעם שלא יתעצל לבוא, ומבאר שם דלפי טעמים אלו ההיתר הוא רק בחולה ישראל, ולא בחולה עכו"ם, ולא הזכיר דברי הפקודת אלעזר הנ"ל שכתב להיפך שגם בחולה עכו"ם מותר לפי הטעם האמור.  
אמנם בשו"ת מחנה חיים או"ח מהדו"ת סי' כא כתב שגם בשנים הקודמות נהגו גם רופאים כשרים וצדיקים לקבל שכר שבת עבור ביקורים לחולים, ויסוד דבריו בטעם ההיתר שרק אם השכר בא מצד פעולה שקשורה עם יום השבת אסור, אבל קבלת שכר לרופא אין זה קשור עם יום השבת.  
לכאורה לפי הסבר הדברים של המחנה חיים נראה שגם בחולה עכו"ם מותר ואין כאן שכר שבת, וזהו כדברי הפקודת אלעזר.

### טבילה בשבת במרחצאות רפואה

שאלה: לפי המבואר בשו"ע (או"ח סי' שכח סמ"ד) שמרחצאות שרוחצין בהן לשם רפואה, אסור לרחוץ בהם בשבת, אם מותר לטבול בהם טבילת עזרא, או לשם טהרה וקדושה.

תשובה: בשו"ת קרן לדוד או"ח סי' צח כתב. א. קודם התפלה מותר לטבול במרחצאות אלו, שאין דרך בני אדם לרחוץ שם לרפואה בשעה מוקדמת כל כך, וניכר שהולך לשם לטבילה, ומביא שהוא עצמו נהג לטבול בשבת במרחצאות בעיר

בארדפעלד שלא היה שם מקוה כשירה. ב. אבל אחר התפלה שהשעה מאוחרת כבר, ובני אדם באים שם לרחוץ לרפואה בודאי אסור לרחוץ ולשטוף עצמו, ראה או"ח שם, ואפילו רק לרחוץ בצונן ג"כ אסור משום מראית עין שיאמרו שנכנס שם לשם רפואה, ראה ש"ך יו"ד סי' פז.

ויש להעיר על דברי הקרן לדוד ממ"ש בתוספתא פי"ג דשבת: רוחץ אדם במי טברי, אבל לא במי הגדרים ולא במי משרה אימתי בזמן שמתכוין לרפואה, אבל אם לעלות מטומאה לטהרה ה"ז מותר. מבואר מזה שאפילו במקום שהוא לרפואה מותר לטבול בו, ואין חוששין למראית העין.

ואמנם בביאור הלכה למשנ"ב או"ח שם ד"ה אלא, מביא מהא"ר שכתב שמקום שהוא רק לרפואה אסור אפי' אם אינו מתכוין לרפואה, ומקשה עליו מדברי התוספתא, ורוצה לפרש שדברי התוספתא מיירי בבריא שלפי"ז דברי הקרן לדוד שאוסר משום מראית העין צ"ע מדברי התוספתא שמתיר טבילה במקומות רחיצה לרפואה.

שוב ראיתי שבמנחת שבת סי' צא סק"ב כתב בשם התל"ד שאפי' במקומות שאין דרך לרחוץ שם כ"כ שלא לרפואה, מכל מקום כיון דמותר לטבול בשבת לקרי, וגם נוהגין לטבול בשבת משום קדושה כמ"ש האריז"ל, לכן לא מוכחא מילתא דלרפואה עבד. מבואר שיטתו שמתיר בפשיטות טבילה בשבת אפי' במקומות שרוחצין שם לרפואה, ואדרבה הוא גם מתיר רחיצה שיאמרו שהוא טובל שם לשם טהרה.

ויש לדייק כן גם מדברי האדמו"ר הזקן בשו"ע או"ח שם סמ"ח שכתב ובמקום שאין דרך לרחוץ בחמי טבריה אלא לרפואה, אסור לרחוץ בהם בשבת לרפואה אפי' אינו שוהה בהם. משמע מלשוננו שדוקא לרפואה אסור, אבל לצורך אחר שלא לרפואה מותר.

### תרופה לכלה למניעת חופת נדה

שאלה: אם מותר לכלה לקחת תרופה לעכב הוסת, שעיי"ז לא תהי' חופת נדה. תשובה: מותר, וגם נכון הדבר שלא תהי' הכלה נדה, שיש כמה פוסקים שחוששים לדינא בחופת נדה, והרבה נוהגות כן לפי הוראת רבני זמנינו.

## בעריכת הרב לוי ביסטריצקי

הגולד בל' אדר א' אימתי בר מצוה

שאלה: גער שגולד ביום ל' אדר א' בשנה מעוברת ובשנה זו שהיא שנת ה"ג היא שנה פשוטה אימתי נעשה הנער בר מצוה.  
תשובה: נעשה בר מצוה ביום א' דר"ח אדר. (שו"ת מגחת יצחק ח"ו סי' ח')<sup>1</sup>.

הליכה בלי גרבים לנשים בבית

שאלה: האם יש היתר לאשה ללכת בימי הקיץ בבית בלי גרבים.  
תשובה: פשוט הדבר לאיסור. (שם סי' י')<sup>2</sup>.

שיעור עונה למי שיוצא לדרך כל יום

שאלה: היוצא לדרך כל יום כגון מי שפרנסתו לנסוע בכל יום וחוזר לביתו באותו יום וכן מי שחנותו בעיר אחרת וחוזר כל יום האם חייב בעונה בכל יום ויום.  
תשובה: אינו חייב בכל יום ויום דהא דיוצא לדרך חייב היינו כשלא יהיה בביתו כשיבא חיוב עונה ולכן חייב לפוקדה קודם שיצא, וכן י"ל דהיוצא למשא ומתן נקרא יוצא לדבר מצוה. (שם סי' י"ז)<sup>3</sup>. [ולמעשה דהא דכתב דהיוצא למשא ומתן נקרא דבר מצוה ראה מ"ש בשו"ע הרב סי' רמ"ח סעי' י"ז ובקו"א שם ס"ק ח'].  
דבר מצוה ראה מ"ש בשו"ע הרב סי' רמ"ח סעי' י"ז ובקו"א שם ס"ק ח'.

שלוח מכתב עקספרס בע"ש בחו"ל

שאלה: האם מותר לשלוח מכתב עקספרס ע"י הדואר בע"ש בזמן שא"א עוד שיוליכו המכתב קודם השבת.

- 1 מקורו: מ"א סי' תקס"ח ס"ק כ', שו"ת מהר"י מינץ סי' ט'.
- 2 מקורו: חיי"א כלל ד' סעי' ב', משנה ברורה סי' ע"ה ס"ק ב', חזון איש סי' ט"ז אות ח'.
- 3 מקורו: תורת חיים (פעסט) סי' ר"מ ס"ק ד', שו"ע או"ח סס"י רמ"ח, שו"ע יו"ד סי' קכ"ד, או"ח סי' ר"מ.

**תשובה:** למקום קרוב ודאי שאסור, אבל למקום רחוק י"ל דכיון שהמכתב אינו מגיע אלא לאחר כמה ימים מחמת רבוי הדואר והא דשולחים עקספרס היינו דכשיש הרבה דואר שולחים המכתב עקספרס לפני דברים אחרים א"כ י"ל דאדעתא דהכי שלח עקספרס אבל לא על ודאית שישלחו תיכף א"כ י"ל דמותר. (שם סי' י"ח) <sup>4</sup>.

#### לשפוך בשבת מים מב"ר לתבשיל העומד ע"ג האש

**שאלה:** האם מותר לשפוך מים חמים מכלי ראשון העומד על האש בשבת לתוך הטשאלניט המצטמק ונשאר בלי רוטב.

**תשובה:** מותר אלא דלכתחילה יש ליוהר משום בשר בחלב דנצוק הוה חבור. (שם סי' כ') <sup>5</sup>.

#### מיחם שמתחמם ע"י חוטי האלקטרי בשבת

**שאלה:** האם מותר להשתמש בשבת במיחם (סעמיוואר) שקבועים בו חוטי אלקטרי והמים מתחממים בשבת.

**תשובה:** מותר להשתמש בו אם סודר באופן שרק שומר החום ואיגו מוסיף חום וגם א"א להגדיל או להקטין החום ועושה איזה סימן ע"י פיסת נייר וכדומה עד היכן יכול ליקח המים ולא יותר, וכ"ז היכא שיש ברז שמשם יוצאין המים אבל לטלטל גוף המיחם אסור. (שם סי' כ"א) <sup>6</sup>.

#### הדחת כלים בשבת עם בתי ידים של גומי

**שאלה:** אשה שיש לה מיחוש על ידה האם מותר להדיח כלי אכילה בשבת עם בתי ידים של גומי שאינן בולעים כלום.

**תשובה:** בחושש להידים יש להקל אך צריך ליוהר לא לכבסם מלכלוך. (שם סי' כ"ג) <sup>7</sup>.

#### פערפום ע"י ספריי בשבת

**שאלה:** האם מותר להשים פערפום בשבת ע"י לחיצה בפקק שבראש הבקבוק שקורין ספריי.

4 מקורו: השמטות לשו"ת מהרש"ם ח"א, שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' ס"ה, ועוד.

5 מקורו: מ"א סי' רנ"ג, משנה ברורה בשע"צ שם.

6 מקורו: נזר ישראל סי' ו' ח"ג סעי' ט', תפארת ישראל הלכתא גבירתא שבת פ"ג, ועוד.

7 מקורו: משנה ברורה סי' ש"ב סעי' י"ב.

תשובה: עצם הפעולה של הספריי אין בו איסור אלא דיש לאסור משום מוליד ריח. (שם סי' כ"ו) <sup>8</sup>.

### פתיחת שקיות חלב בשב"ק

שאלה: האם מותר לפתוח שקיות חלב בשבת קודש.  
תשובה: מותר לפתוח השקיות בשבת אבל רק אם זה בדרך השחתה. (שם סי' כ"ז) <sup>9</sup>.

### ברכת אשר יצר לנותן שתן לבדיקה

שאלה: מי שנותן קצת שתן לבדיקה האם צריך לברך ברכת אשר יצר.  
תשובה: יש לברך אשר יצר דאינו מברך על מה שמטפטף רק על גוף הבריאה וזה גופו הוי טובה. (שם סי' ל"ח) <sup>10</sup>.

### קביעת וסת לפי חדשי העמים

שאלה: האם מהגני קביעת וסת לפי חדשי העמים.  
תשובה: פשוט הדבר דקביעת וסת החודש תלוי בקביעת חדשים שלנו. (שם סי' נ"ד אות ג') <sup>11</sup>.

### חומר משמר אם יש לו דין מעמיד

שאלה: חומר משמר שמשמים בכל מיני מזון האם יש לו דין דבר המעמיד ואם שייך בו אין מבטלין איסור לכתחילה.  
תשובה: נראה דאין בזה משום מעמיד, אבל מבטל איסור לכתחלה בודאי יש בזה. (שם סי' ע"א) <sup>12</sup>.

### המלוה מעות בתנאי שהלוה יתן סכום לצדקה האם יש בזה משום ריבית

שאלה: המלוה מעות בתנאי שיתחייב הלוה לתת או לאסוף סכום מעות בשביל צדקה האם יש בזה חשש רבית.

8 מקורו: רמ"א סי' שי"ט, משנה ברורה שם ס"ק ס"ח, שו"ע הרב שם בסוף הסי' ובסי' תמ"ו סעי' ה'—ו' ובקו"א שם, רעק"א הובא בבאור הלכה סי' שי"ט, משנה ברורה סי' קכ"ח ס"ק כ"ג, שער המלך הל' יו"ט פ"ד הל' ו', ועוד.

9 מקורו: חזון איש או"ח סי' נ"א אות י"א.

10 מקורו: שו"ת האלף לך שלמה סי' ב'.

11 מקורו: משמרת הבית (רשב"א) בית שלישי שער שלישי, ועוד.

12 מקורו: נודע ביהודה מהד"ת יו"ד סי' נ"ו.



**תשובה :** לכתחלה יש לעשות עם היתר עיסקא, אבל אם לא עשו היתר עיסקא מותר לקחת הסכום ואין בזה שום חשש רבית. (שם סי' ע"ח) <sup>13</sup>.

**אשה הרואה אחר ל' אם תחוש לעונה בינונית**

**שאלה :** אשה שרואת תמיד אחר ל' אבל אינו וסת קבוע, האם היא צריכה לחוש לעונה בינונית.

**תשובה :** נראה דצריך לחוש ליום ל' לעונה בינונית אף שבכל פעם היא רואית תמיד אחר ל'. (שם סי' פ"ב) <sup>14</sup>.

**הנוסעת ממקום למקום באמצע ז' נקיים ויש הברל בשעות השקיעה**

**שאלה :** אשה שנסעה לא"י ביום השביעי לספירת ז' נקיים והיות כפי שנשתנה הזמנים מארה"ב לא"י כאשר תבוא לא"י תחסר לה שעות מיום השביעי האם תוכל לטבול מיד בלילה.

**תשובה :** אף שחסר שעות אין דנין אלא לפי מקומו ושעתו של הדבר שדנין עליו. (שם סי' פ"ד) <sup>15</sup>.

**נוסח הברכה לקובע מזוזה לאחרים**

**שאלה :** הקובע מזוזה לאחרים האם יברך על קביעת מזוזה או לקבוע מזוזה.

**תשובה :** יש לברך על קביעת מזוזה. (שם סי' קי"ב) <sup>16</sup>.

**ברכת האילנות**

**שאלה :** הרואה בחודש שבט או אדר פרחי אילנות מלבליים של עצי פרי האם

יוכל לברך ברכת האילנות או אין מברכין ברכת האילנות אלא בחודש ניסן.

**תשובה :** לכתחלה אין לברך בחודש אדר אלא ימתין לחודש ניסן, אבל אם

לא נודמן לו לברך בחודש ניסן רשאי לברך בחודש אייר ולא יאבד ברכה יקרה זו

13 מקורו: שו"ת מחנה אפרים ה' רבית סי' ז', לקט הקמח סי' קס"ח, בית מאיר יו"ד סי' ק"ס.

14 מקורו: חוות דעת סי' קפ"ו ס"ק ג'.

15 מקורו: שו"ת חתם סופר חי"ד סי' ר"ב, ברכות ב' ע"א, חדושי הרי"מ שם, שו"ת חבצלת השרון ח"א סי' מ"ז.

16 מקורו: גדולי הקדש יו"ד סי' רפ"ט אות ה', האשכול הל' מזוזה סי' כ"ד, רעק"א חו"מ סי' תכ"א.

מידו. (שו"ת יחזק דעת סי' א')<sup>1</sup>. [ולמעשה דבולוח ברכת הנהנין פי"ב הל' כותב הרב דבחדש אייר יברך בלא שם ומלכות, אבל ממ"ש הרב בסדר ברכת הנהנין משמע דאין לברך כלל ראה מכתב מכ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש הובא במראי מקומות וציונים שם].

### ברכת האילנות בשבת

שאלה: האם מותר לברך ברכת האילנות בשבת, או שמא יש לחוש שמא ישכח ויבוא לקטוף מפרחי האילנות בשבת.

תשובה: מותר לברך ברכת האילנות בשבת, אלא שלכתחילה יש לברך בימות החול, ורק אם לא נודמן לו לברך אלא בשבת הסמוכה לסוף חודש ניסן או יברך בשבת. (שם סי' ב')<sup>2</sup>.

### בדיקת חמץ ע"י פנס חשמלי

שאלה: האם אפשר לקיים מצות בדיקת חמץ ע"י פנס חשמלי או צריך להיות דוקא נר.

תשובה: מצוה מן המובחר לבדוק בנר של שעה, אולם במקום הצורך אפשר להתיר בדיקת החמץ בברכה ע"י פנס חשמלי. (שם סי' ד')<sup>3</sup>.

### בדיקת חמץ במכונת פרטית

שאלה: מי שיש לו מכונת פרטית האם חייב לבדוק אותה מחמץ אור ליום י"ד באור הנר.

תשובה: אף על פי שמנקים היטב את המכונת לפני ליל י"ד לבל ישאר בה שום חשש חמץ אעפ"כ צריך לבדקה בליל י"ד לאור הנר ואין צריך לחזור ולברך על ביעור חמץ אלא די במה שמברך בביתו, ומכאן מודעה רבה לבעלי אוטובוסים ציבוריים וכן מטוסים של חברות תעופה ישראליות שהיבנים לבדוק החמץ מהמכונות והמטוסים ולנקותם מכל חשש חמץ. (שם סי' ה')<sup>4</sup>.

1 מקורו: שו"ת ויחי יעקב סי' ח', שו"ת משפטי עוזיאל ח"א או"ח סי' ו', ועוד.

2 מקורו: שו"ת בית יהודה ח"א או"ח סי' י"א, יד אהרן מה"ת סי' של"ו, שו"ת לב חיים ח"ב סי' מ"ד, ועוד.

3 מקורו: חק לישראל עמ' ט"ז, שערים מצויינים בהלכה סי' קי"א ס"ק ד', שו"ת בית ישראל סי' נ"ב, שו"ת שבט הלוי חאו"ח סי' קל"ו.

4 מקורו: שו"ת מהרי"ו סי' קצ"ג, רמ"א או"ח סס"י תל"ג, ועוד.

## הכשרת פיירקס ודורלקס לפסח

שאלה: כלי פיירקס ודורלקס שמשתמשים בהם בכל השנה גם בחמץ האם מותר להשתמש בהם בפסח ע"י שטיפה והדחה או שצריכים הכשר ע"י הגעלה במים רותחים.

תשובה: מותר לספרדים ועדות המזרח להשתמש בהם בפסח ע"י שטיפה והדחה לבד ונכון להדיחם עכ"פ שלש פעמים, ולאשכנזים מותר ע"י הגעלה ועל צד היותם טוב יגעילים שלש פעמים במים רותחים. (שם סי' ו')<sup>5</sup>. [וראה נועם ח"ו ע' של"א].

## שיניים תותבות לפסח

שאלה: שיניים תותבות שאוכלים בהם חמץ בכל ימות השנה האם צריכים הגעלה להשתמש בהם בפסח.

תשובה: מאחר והשיניים התותבות שבפיו של אדם לא נשתמשו בהם בחמץ אלא בחום של כלי שני שאין היד סולדת בו לכל הדעות אין לחוש לבליעה כלל ומותר להשתמש בהם בפסח ע"י שטיפה והדחה. (שם סי' ח')<sup>6</sup>. [וראה נועם חט"ו ע' של"ו].

## מצה שמורה

שאלה: האם אפשר לקיים מצות אכילת מצה במצה שמורה שגאפית במכונה חשמלית, או צריך להשיג מצה שמורה שכל מלאכתה נעשית ע"י עבודת יד. תשובה: מצוה מן המובחר להשתדל להשיג מצה שמורה עבודת יד לצאת בה ידי חובת מצה בלילה הראשון לכל הדעות, אולם ביתר ימי החג גם מי שאוכל מצה שמורה רשאי להקל לאכול מצת מכונה הכשרה לפסח. (שם סי' י"ד)<sup>7</sup>.

## עליה לרגל בזה"ז

שאלה: האם מצות עליה לרגל נוהגת גם בזמן הזה, או אינה נוהגת אלא בזמן שבית המקדש קיים.

תשובה: מצוה לעלות לירושלים גם בזמן הזה לראות פני מלך חיים להסתופף בחצרות ה' בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ולבקר בהיכלו ובפרט בכותל המערבי

5 מקורו: שו"ע סי' תנ"א סעי' פ"ו, פרמ"ג שם מש"ז ס"ק ל', יד יהודה הל' מליחה דף פ' ע"ב, שו"ת חבלים בנעימים ח"ד סי' ו', שו"ת ירושת הפליטה סי' כ', ועוד.

6 מקורו: שו"ת שאלת שלום מהד"ת סי' קצ"ה, שו"ת הרב"ז ח"א סי' י', שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' מ"ג, שו"ת מי יהודה חיו"ד סי' ל"ג, שו"ת מלמד להועיל חאו"ח סי' צ"ג, שו"ת בית ישראל סי' פ"ה, שו"ת שבט הלוי חאו"ח סי' קמ"ח.

7 מקורו: שו"ת חסד לאברהם מהד"ת סי' ג', שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' ט"ז, שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס"ט, שו"ת ארץ צבי (פראמר) סי' ה', שו"ת הר צבי או"ח סי' ו'.

אשר לא זזה שכינה משם. (שם סי' כ"ה) <sup>8</sup>. [וראה בשו"ע הרב סי' קי"ז סעי' א'].

#### יו"ט שני לרזוק בא"י

שאלה: בחור רוק שעלה לארץ ישראל ודעתו לחזור אל הוריו הדרים בחו"ל  
האם עליו לנהוג שני ימים טובים של גליות או די לו לנהוג יום אחד כדין תושבי א"י.  
תשובה: בחור שעלה לא"י על מנת שיחזור להוריו בחו"ל ואומר בפירוש  
שאפילו אם ימצא שידוך הגון בשום אופן לא יעזוב את הוריו שבחו"ל יש לו לנהוג  
שני ימים טובים של גליות, אולם לסתם בחור שעלה לא"י אעפ"י שהוריו בחו"ל  
ודעתו לחזור אליהם צריך לעשות יו"ט אחד בלבד כשאר תושבי א"י. (שם סי' כ"ו) <sup>9</sup>.  
[וראה נועם חט"ז שער הלכה ע' ע"ט].

#### הדלקת נרות יו"ט

שאלה: האם צריכות הנשים להדליק הנרות של יו"ט מבעוד יום או רשאות  
להדליק גם בליל יו"ט.  
תשובה: הנשים שנוהגות להדליק הנרות של יו"ט בלילה יש להם על מה  
שיסמכו, ומ"מ הרוצות לתחמיר ולהדליק הנרות של יו"ט מבעוד יום תבוא עליהם  
ברכה. (שם סי' כ"ח) <sup>10</sup>.

#### מי ברשם בשבת ויו"ט

שאלה: האם מותר להשים מי בושם בשבת או ביו"ט בידיים או בפנים או  
שיש לאסור משום מוליד ריחא.  
תשובה: מכיון שאין קליטת הריח מתקיימת בבשר האדם שהרי זיעה מעבירתו  
אין לחוש משום מוליד ריח ומותר וכן מותר להוליד ריח בשערות, ורק כשנותן הריח  
במטפחת או בבגדים יש להחמיר. (שם סי' ל"א) <sup>11</sup>. [ולמעשה — דאבי דהאי דינא הוא  
החכם צבי בשו"ת סי' צ"ב וראה בשו"ע הרב סי' תקי"א קו"א ס"ק א' שדחה דברי  
החכם צבי שם].

8 מקורו: ר"ן תענית ז' ע"א, ספר חסידים (מקיצי נרדמים) סי' תר"ל, שו"ת תשב"ץ ח"ג  
סי' ר"א.

9 מקורו: שו"ת הלכות קטנות סי' ד', שו"ת חיים שאל סי' ג"ה, מזבח אדמה סי' תס"ח,  
שו"ת שאל האיש או"ח סי' ט', ועוד.

10 מקורו: שואל ומשיב בהגהותיו לשו"ע סי' רס"ג, רב פעלים האו"ח ח"ד סי' כ"ג ועוד  
בלילה, שו"ת פרי יצחק ח"א סי' ו', נימוקי אורח חיים סי' תקכ"ט, מטה אפרים סי'  
תקצ"ט סעי' י' ועוד להדליק מבעוד יום.

11 מקורו: שו"ת חכם צבי סי' צ"ב, שו"ת שאילת יעבץ סי' מ"ב, שו"ת נחפה בכסף האו"ח  
סי' ד', שו"ת גנת ורדים כלל ג' סי' ט"ז, ועוד.

## הצתת גפרורים ביו"ט

**שאלה:** האם מותרת הבערה ביו"ט ע"י הצתת גפרורים או יש לאסור משום מוליד אש ביו"ט.

**תשובה:** כיון שרבו דעת האוסרים (על אלו המתירים מטעם דחומר האש טמון בגפרית וע"י חיכוך הגפרית הרי הוא מוציא פקדונו ממנו והשלהבת עולה מאליה) יש לאסור, ומכאן שאסור להדליק ביו"ט את הכירים ע"י מצית חשמלי או אלקטרוני ואצ"ל שאסור להדליק סיגריות ע"י מצית שנדלק ע"י חומר דלק. (שם סי' ל"ג) <sup>12</sup>.

## אמירת תשליך בר"ה שחל בשבת

**שאלה:** האם יש לקיים המנהג לומר תשליך בר"ה ביום א' כשחל בשבת, או שיש לדחות ליום שני.

**תשובה:** כשאומרים תשליך מחוץ לשטח גבולות העירוב יש למנוע אמירתו בר"ה שחל בשבת, אבל אם אומרים בתוך שטח העירוב יכולים לאומרו אף בשבת, ואף הנוהגים לא להוציא שום דבר אפי' כשיש עירוב יכולים להוציא המחזורים על ידי קטנים שלא הגיעו למצוות. (שם סי' נ"ו) <sup>13</sup>. [וראה נועם חיי"ב ע' קל"ד אם נכון מה שנוהגים לזרוק פתיתי לחם לדגים בשעת תשליך].

## חולה ביום כפור

**שאלה:** חולה שרופאים מומחים אומרים שאם יתענה ביוכ"פ קיים חשש שיכבד חוליו ויבא לסכנה, והחולה רוצה להתחסד ולהחמיר על עצמו, האם מותר להרשות לו להתענות.

**תשובה:** אסור וחייב לציית לדברי הרופא שספק פקוח נפש דוחה מצות ענוי של יוכ"פ, ואם החולה מחמיר לא רק שאינו נוהג מדת חסידות אלא ענש ייענש. (שם סי' ס"א) <sup>14</sup>.

## סכך לנצח

**שאלה:** האם מותר לסכך את הסוכה בסכך לנצח שעשוי מנסרים דקים הקשורים בחוטי כותנה.

**תשובה:** יש להתיר אפי' לכתחילה. (שם סי' ס"ד) <sup>15</sup>.

12 מקורו: כתב סופר או"ח סי' ס"ז, שו"ת אהל אברהם שאג חאו"ח סי' י"ד, שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' נ"ח, שו"ת קרן לדוד סי' קמ"ד, ועוד.

13 מקורו: מאמר מרדכי סי' תקפ"ג אות ד', פרי מגדים שם מש"ז ס"ק ג' וא"א ס"ק ח', חקרי לב או"ח ח"ב בשירי או"ח סי' י"ח, שו"ת לב חיים ח"א דף קמ"ג ע"א.

14 מקורו: שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תמ"ד.

15 מקורו: שו"ת לב חיים ח"ב סי' ק"כ, שו"ת אבני נזר חאו"ח סי' ת"ע אות ב'—ג' ועוד.

### לולב מדקל קנרי

שאלה: האם יוצאים יד"ח נטילת לולב בלולבים הגדלים בדקלים שאינם מגדלים תמרים כגון מדקל קנרי שאינו עושה פירות.  
תשובה: מותר לקחת לולב מדקלים שאינם גותנים פירות וכשרים לברך עליהם דלא הקפידה התורה לקחת אלא ממין הדקל שמגדל תמרים אבל אין צורך שיהיה מגדל תמרים בפועל. (שם סי' ס"ז) <sup>16</sup>.

### הוצאת ס"ת לרחוב בשמחת תורה

שאלה: האם מותר להוציא ספרי תורה לרחובה של העיר בשמחת תורה או להקפות שניות, או שיש לחוש לטלטול והעברת ספר תורה ממקום למקום.  
תשובה: מותר דכיון דהוצאת ספרי תורה לרחובה של העיר ביום שמחת תורה שכל מגמתה היא אך ורק להרבות כבודה של תורה אין בזה שום חשש איסור. (שם סי' ע"ב) <sup>17</sup>.

### שאלת טל ומטר למשנה מקומו

שאלה: היוצא לחו"ל אחר ז' בחשון וכבר התחיל לשאול טל ומטר בברכת השנים האם יפסיק לבקש כשיגיע לחו"ל (עד י"ג כסליו) או כיון שהתחיל בא"י עליו להמשיך כן גם בחו"ל, וכן תייר שבא לא"י לכמת ימים האם ישאל טל ומטר כמנהג א"י.

תשובה: כשהתחיל לשאול טל ומטר בעודנו בא"י ויצא לחו"ל ימשיך לשאול טל ומטר ורק אם הוזמן להיות ש"ץ בחזרת הש"ץ יאמר כמנהג המקום שנמצא שם, וכן תייר שבא לא"י אע"פ שדעתו לחזור אחר כמה ימים צריך לשאול טל ומטר בברכת השנים כמנהג המקום שנמצא שם וכשחזר לחו"ל ישאל טל ומטר בשומע תפלה. (שם סי' ע"ג) <sup>18</sup>. [וראה נועם ח"י שער הלכה ע' שכ"ה].

### דילוג על הנסים כדי לומר קדושה עם הצבור

שאלה: המתפלל שמו"ע וכשהגיע לומר על הנסים התחיל הש"ץ בחזרת

16 מקורו: חתם סופר סוכה ל"ד ע"ב, שו"ת בני ציון סי' כ"א, שו"ת ברכת חיים סי' ה', שו"ת הר צבי חאו"ח ח"ב סי' ק"כ.

17 מקורו: עיקרי הד"ט סי' ח' אות כ"ח, פחד יצחק מע' ספר תורה, שו"ת לב חיים ח"ב סי' פ"א, שו"ת בית שערים או"ח סי' מ"ט, ועוד.

18 מקורו: שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' ב' אלפים ונ"ה, שו"ת אהלי יעקב סי' פ"ז, שו"ת הלכות קטנות ח"א סי' ע"ד, שו"ת באר מים חיים סי' ה', דבר שמואל אבוהב סי' שכ"ג, שו"ת שדה הארץ ח"ג חאו"ח סי' י"ג ועוד.

התפלה האם מותר לדלג על אמירת על הנסים כדי שיספיק לסיים תפלתו ולומר קדושה עם הצבור.

תשובה: אין לו לדלג או לקצר מנוסה מעין המאורע כגון על הנסים וכדומה כדי להספיק להגיע לאמירת קדושה אלא כשיגיע הש"ץ לקדושה יקשיב וישמע אמירת קדושה ושומע כעונה. (שם סי' ע"ז) <sup>19</sup>.

#### חיוב נשים לגמור הלל בחנוכה

שאלה: האם הנשים חייבות לגמור את ההלל בחנוכה מטעם שאף הם היו באותו הנס וכמו שחייבים בהדלקת נר חנוכה.

תשובה: נשים פטורות מאמירת הלל בחנוכה, אלא דאם ירצו להחמיר על עצמן ולקרוא הלל תבא עליהן ברכת טוב, ואף אם רוצים להחמיר אין לנשים ספרדיות לברך על הלל של חנוכה אבל נשים אשכנזיות אם רוצות לברך יש להן על מה שיסמכו. (שם סי' ע"ח) <sup>20</sup>.

#### קריאת התורה בתענית כשאין עשרה מתענים

שאלה: אם אין עשרה מתענים בבהכ"ס בעשרה בטבת האם מותר להוציא ספר תורה לקרות פרשת ויחל.

תשובה: כל שיש ששה מתענים מצטרפים השאר למנין להוציא ספר תורה לקרות פרשת ויחל. (שם סי' ע"ט) <sup>21</sup>. [וראה נועם ח"ג ע' רכ"ה ושם ח"ח שער הלכה ע' רצ"ד אם בעל קריאה שאינו צם יכול לקרות בתורה].

#### חיוב הנשים לשמוע פרשת זכור

שאלה: האם הנשים חייבות לבוא לבית הכנסת בשבת זכור כדי לשמוע פרשת זכור שקוראים בתורה.

תשובה: אין הנשים חייבות לבוא לבית הכנסת לשמיעת פרשת זכור, אולם נכון וראוי שנשים היכולות לבוא ישתדלו לעשות כן. (שם סי' פ"ד) <sup>22</sup>.

19 מקורו: שו"ת צמח צדק (ליובאוויטש) מילואים סי' י"א, שו"ת פרי השדה ח"ג סי' ק"ט, חסד לאלפים סי' ק"ט, שו"ת לבושי מרדכי מהדורא תליתאה או"ח סי' נ"ט, שו"ת ארץ צבי (פרומער) סי' כ"ד.

20 מקורו: רמב"ם הל' חנוכה פ"ג הל' ו', שו"ת תורת רפאל סי' ע"ה, ספרדים אשכנזים — כהא דכל מ"ע שהו"ג.

21 מקורו: שו"ת קול גדול סי' י"ד, ברכי יוסף סי' תקס"ו ס"ק ב', שדי חמד מע' בין המצרים סי' ב' אות א', שו"ת משפטי עוזיאל או"ח סי' ט', שערי אפרים שער ח' סי' ק"ח ועוד.

22 מקורו: מטה יהודה סי' רפ"ב ס"ק ז', שו"ת אבני נזר או"ח סי' תק"ט, שו"ת תורת חסד חאו"ח סי' ל"ז, ועוד.

### מתנות לאביונים ומחצית השקל ממעות מעשר

שאלה: הנהגים להפריש מעשר ממשכורתם ומרווחיהם האם רשאים להוציא ממעות אלה למתנות לאביונים או למעות הניתנים למחצית השקל. תשובה: אינו רשאי לתת ממעשר לחובת המצוה של מתנות לאביונים משום דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין וה"ה למעות שנותנים למחצית השקל, אבל אם רוצה להוסיף על חובתו ולתת עוד מתנות לאביונים וכן אם רצה להפריש מעות זכר למחצית השקל בתוספות מרובה רשאי לתת התוספות ממעות מעשר. (שם סי' פ"ז) <sup>23</sup>.

### השמעת אזכרות ע"י טייפרעקארדער

שאלה: המשמיע שיחות קודש אל תוך הטייפרעקארדער ובהם גם אזכרות שהשמיע אגב ציטוט פסוקים ומדרשי חז"ל האם מותר לפתוח המכונה מזמן לזמן כדי לשמוע ולהשמיע את השיחות.

תשובה: מותר — ובתנאי א) שיש בזה תועלת רוחני דהיינו שיעור של דברי מוסר, שיעורי תורה וכדומה, אבל אם אין בזה תועלת רוחני כגון הא דהרבה חזנים קלי דעת המנגנים על הטייפ ברכות בשם ומלכות ומשמיעים זה בבית מרוח רק לשם תענוג וכדומה אסור, וכן מי שרוצה לשמוע טייפ מיום חתונתו וכדומה שיש בזה ברכות וכו' וכוונתו להזכר ולהתענג ממעמד ימי חתונתו הנעימים בעל נפש צריך להחמיר לא לשומעו. ב) להעמיד הטייפרעקארדער כשרוצים לשומעו רק במקום נקי דכיון שישמעו פסוקים ואזכרות הרי ירהר ואסור להרהר במקום מטונף. (שו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' א') <sup>1</sup>, וראה נועם ח"ה שער הלכה ע' של"א.

### למחוק שם (אזכרה) שנקלט בטייפרעקארדער

שאלה: האם מותר למחוק השם מברכות וכדומה שנקלט בטייפרעקארדער. תשובה: היכא שהוקלטו על הטייפרעקארדער ברכות ופסוקים עם האזכרות (בזדון או בשגגה) שאין כל תועלת רוחני בהשמעתם ויש בהם רק רבוי תענוג וחמדת הגוף להשמיעם דמוטב למחוק את האזכרות מהסרט ע"י לחיצת כפתור הנמצא והמיועד לכך במכונת ההקלטה מלהשאיר אותם כמות שהם ולהפעילם מדי פעם.

<sup>23</sup> מקורו: שו"ת מהרי"ל סי' נ"ו, של"ה דף ר"ס ע"א, מ"א סי' תרצ"ד, שו"ת בית דינו של שלמה חי"ד סי' א', שלחנו של אברהם סי' תרצ"ד, נהר מצרים דף צ"ז ע"א.

<sup>1</sup> מקורו: תשובה מהגאון ר' חיים ברלין נדפס בשו"ת אהלי אהרן (מיליקבסקי) ח"ב סי' ס"ד, שו"ת אגרות משה חי"ד סי' קע"ג ועוד.



ומובן שמוטב לעשות המחיקה ע"י גרמא או קטן והיותר טוב ע"י נכרי. (שם) <sup>2</sup>, וראה נועם ח"ה שער הלכה ע' של"א וחי"ג שער הלכה ע' רצ"ז.

#### השומע דברי תורה בבית הכסא

שאלה: בתי כסאות הסמוכים לבתי כנסת ושטיבלאך וכשנכנסים לשם שומעים דברי קדושה הנאמרים בבהכנ"ס, וכן היכא ששומעים מזמורים ופסוקים מהרדיו שאצל שכנו כשהוא בבית הכסא האם מחויב לסתום אזניו שלא ישמע או שצריך לחזור אחר בית הכסא יותר רחוק.

תשובה: מותר ליכנס לבית הכסא ולא צריך לחזור אחר בית הכסא אחר גם אם ברור שישמע שם ברכות ותפלות ודברי תורה, וצריך להתאמץ שלא יהרהר במה ששומע ואם יכול ויועיל לו אטימת אזניו יעשה זאת ג"כ ואם בכל זאת זה לא מועיל והוא מהרהר הר"ז כלאונסו ושרי (שם אות ב') <sup>3</sup>.

#### עובדים שאינם נזהרים בנט"י שחרית המכנינים מאכלים

שאלה: פועלים העובדים במטבח של מוסד בהכנת המאכלים ואינם נזהרים בנטילת ידים שחרית האם מותר לאכול משם את המאכלים.

תשובה: ברור הדבר שהמוסד לא טוב עושה להכניס פועלים כאלה ועליו להתנות אתם תנאי מפורש שלפני כניסתם למטבח עליהם ליטול ידיהם ג"פ כדין ואם אינו עושה כן אז הירא לדבר ה' עליו להתרחק מלאכול המאכלים, אבל למחות בדבר ולהכריז איסור אין מקום לזה והרוצה לסמוך יבוא ויסמוך והמחמיר יחמיר לעצמו. (שם סי' ב') <sup>4</sup>.

[ולמעשה דהמחבר לא חילק אם המדובר בפועל יהודי או נכרי, דבנכרי כותב אדמו"ר הזקן בשלחנו מהד"ת סי' ד' סעי' ב' דבנגיעת נכרים אין לחוש כי רוח טומאה זו אינה מתאווה לשרות אלא בכלי של קדש במקום קדושה שגסתלקה משם שהם גופות ישראל כשהם ישנים ונשמתם הקדושה מסתלקה מגופם ואזי רוח הטומאה שורה על גופם וכשהנשמה חוזרת לגוף מסתלקת רוח הטומאה מכל הגוף ונשארת על הידים בלבד עכ"ל. ואם ידוע בודאי שאינו חושש לקיים נט"י שחרית כתב הגרא"ח נאה בבדי השלחן סי' ב' ס"ק ז' דאין לקנות ממנו שום אוכל ומשקה לכתחלה והסברא

2 מקורו: שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ק"ב, שו"ת אגרות משה חיו"ד סי' קע"ג, שו"ת יביע אומר ח"ד חיו"ד סי' כ'.

3 מקורו: זבחים ק"ב ע"ב, ב"י או"ח סי' פ"ה, שו"ת לב חיים ח"ג סי' ו', ועוד.

4 מקורו: ארצות החיים סי' ד', שו"ת קרן לדוד תאו"ח סי' א', שו"ת באר חיים מרדכי ח"ב סי' ד'.

נותנת שאפי' אם נאמר שאין כח להרוח רע להזיק מ"מ מוליד טמטום הלב וגורם טבע רע כמו שמציגו כעין זה לענין מאכלות אסורות ביו"ד סי' פ"א].

### ההולך למקוה או למרחץ ופושט טליתו

שאלה: ההולך לטבול עצמו במקוה ופושט טליתו האם צריך לברך מחדש על הטלית קטן כששובשו.

תשובה: אין לברך, והוא מפני דכיון דמכווין לזה בעת הברכה כשמברך בבוקר לא שייך בזה הפסק דהברכה קאי גם על הלבישה השנית וכן אמרינן גם בסתמא דלזה דעת כאו"א בברכו בבקר, ובפרט אלו שלא מברכים על הטלית קטן בבקר ומכוונים לצאת ידי ברכה עם הברכה שמברכים על הטלית גדול אין לברך כששובשו פעם שנית. (שם סי' ד')<sup>5</sup>.

### הנחת תפילין ע"י אחות בבית החולים

שאלה: חולה השוכב בבית החולים ואינו יכול להניח תפילין בכלל האם האחות יכולה לקשור לו התפילין של יד וכן להניח לו על הראש התפלה של ראש. תשובה: לכתחלה אין לקשור ע"י אשה ויש לחזור אחר איש בר חיובא שיקשור לו, אך באין מוצא תקשור לו אשה (ואפילו גם קטן), וגם בכה"ג יש לחזור תחילה על כאלה שלא יבא לידי הרהור כגון אשתו בתו או אחותו, ובאם גם זה אינו תקשור ע"י אחות בית החולים ובתנאי שלא יבוא להרהר הרהור תאות אשה ואם לא יכול ליזהר בזה לא יניח על ידה. (שם סי' ז')<sup>6</sup>.

### בדיקת מי רגלים לחולה כשתפילין בראשו

שאלה: האם מותר לרופא ולשאר כל אדם לקחת עביט של מי רגלים מחולה לבדיקה כשתפילין בראשו.

תשובה: לרופא מותר אבל לשאר כל אדם אף שדעתו לקחת המי רגלים לבדיקה אסור, הואיל ואין מלאכתו בכך א"כ יש בזיון לתפילין. (שם סי' ח')<sup>7</sup>.

### תלמידים הלומדים פסוקים בע"פ

שאלה: האם מותר למורים להטיל על התלמידים ללמוד קטעים בעל פה בפסוקי שירת הים וכן שירת דבורה ותפלת חנה וכדומה.

5 מקורו: משנה ברורה סי' ח' סעי' י"ד באור הלכה ד"ה וי"א, תורת חיים (סופר) או"ח סי' ח' ס"ק פ"ג.

6 מקורו: הגהות מיימונית הל' ציצית פ"א אות ט', שו"ת יד הלוי ח"ב סי' א', משנה ברורה סי' ל"ח ס"ק י"ד.

7 מקורו: שו"ע או"ח סי' מ"ג סעי' ט', לבוש שם.

**תשובה :** מותר ואין בזה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, דלא אמרינן דאסור אלא כשאומר להוציא אחרים ידי חובתם אבל כל אחד לעצמו שרי. (שם סי' י"א) <sup>8</sup>.

#### תפלה עם כובע קמץ על הראש

**שאלה :** האם מותר להתפלל עם כובע קטן על הראש בימים החמים והמוזיעים, (והשאלה היא בתפלות מנחה וערבית של חול ושחרית של שבתות ויו"ט לרווקים שאינם מתעטפים בטלית).

**תשובה :** יש לחזור לחבוש תמיד בשעת התפלה מגבעת על הראש כדרך הופעה חשובה בפני מלך או שר, ובאין אפשרות מאיזה סיבה שהיא יש עכ"פ לחזור לא לבוא לבהכנ"ס עם כיפה פשוטה שישן בה, וכן צריכים שהכיפה יכסה את רוב ראשו. (שם סי' י"ג) <sup>9</sup>. וראה נועם ח"ג שער הלכה ע' צ לענין כסוי ראש, ובחי"א שער הלכה ע' רנ"ה לענין אם מותר להתפלל בשרוולים קצרים ומכנסיים קצרות.

#### כהן מחלל שבת לעלות לדוכן

**שאלה :** האם מותר לכהן המחלל שבת בפרהסיא לעלות לדוכן.  
**תשובה :** מעיקרא דדינא יש להורות לאסור לכהן כזה לעלות לדוכן עד שיחזור בתשובה, ואם עלה מעצמו לא צריכים להורידו אבל צריכים עכ"פ שיהיה כהן אחד כשר שיעלה ג"כ לדוכן, אבל אם המדובר הוא במקום כזה ועל כהנים כאלה שיש חשש שאם לא יעלו לדוכן בבואם לבהכנ"ס בימים נוראים וברגלים וכדומה ומשוי"ז ישכח מהם ומזרעם שהם כהנים ויטמאו למתים וישאו נשים פסולות וגרושות אזי משום בל ידח ממנו נדח יש להתיר להעלותם לדוכן. (שם סי' י"ד) <sup>10</sup>. וראה נועם חט"ו שער הלכה ע' שמ"ג.

#### טעה בבהמ"ז ודילג ברכת הארץ

**שאלה :** מי שטעה בברכת המזון ודילג ברכת הארץ ונזכר כשגמר בונה ירושלים האם יכול לומר כעת ברכת הארץ או שצריך לומר ברכת הארץ ואח"ז עוד פעם בונה ירושלים או אולי צריך לחזור לראש ברכת המזון.

8 מקורו: טור או"ח סי' מ"ט, באור הגר"א שם.

9 מקורו: חיי אדם כלל כ"ב סעי' ח', משנה ברורה סי' צ"א ס"ק י"ב, שו"ת יביע אומר ח"ו סי' ט"ו סוף אות ה'.

10 מקורו: קונטרס עובר אורח בסוף ספר ארחות חיים, קונטרס סוכת שלום יצחק.

תשובה: צריך לחזור לראש ברכת המזון משום דברכת המזון צריכים לברך כסדרן. (שם סי' ט"ז) <sup>11</sup>.

### ברכת הגומל בלילה

שאלה: האם מותר לברך ברכת הגומל בלילה, ואם יש חילוק בזה בין גברי לנשי דנוהגים כאן (בירושלים) שנשים יולדות מברכות עפ"י רוב ברכת הגומל בלילה כשעושין מנין לתפלה בביתם במוצאי שבת קודש וכיוצא בזה בשאר לילות.

תשובה: בגברי בודאי אין להתיר לכתחלה לברך בלילה דאין לשנות מהמנהג לברך אחר קריאת התורה, ובדיעבד אם בירך בלילה בודאי יצא וכמו"כ יש להתיר במקרה דאם יחכה ליום יעברו שלשה ימים, אבל בנשי יש להתיר לברך בלילה אפילו לכתחלה דאצלם אין בזה משום שינוי מנהג. (שם סי' י"ז) <sup>12</sup>.

### ברכת הגומל בעשרה

שאלה: האם בעל הנס המברך ברכת הגומל יכול להמנות להשלים העשרה או אולי צריכים עשרה חוץ מבעל הנס.

תשובה: בעל הנס נמנה עם העשרה. (שם סי' י"ח) <sup>13</sup>. [וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' רע"א, וכ"פ רבינו הזקן בלוח ברכת הנהנין פיר' הל' ח' ובסדר ברכת הנהנין פי"ג הל' ב'].<sup>14</sup>

### ברכת שהחיינו בלידת בת

שאלה: ילדה אשתו בת האם יש לו לברך שהחיינו.

תשובה: יש לברך על לידת הבת שהחיינו. (שם סי' כ') <sup>14</sup>.

### נתינת שם לבת

שאלה: כשנולדה בת מתי צריכים לקרוא לה שם.

11 מקורו: רוקח סי' של"ז, שו"ת דבר שמואל סי' קמ"ז, שו"ת ובחרת בחיים סי' נ"ב.

12 מקורו: שו"ת חתם סופר חאו"ח סי' נ"א, שו"ת מהר"ם שי"ק חאו"ח סי' פ"ח.

13 מקורו: משנה ברורה סי' רי"ט ס"ק ו', שו"ת כנסת יחזקאל בסוף הקדמה, לדוד אמת סי' כ"ג, שמח נפש (גאגין) ערך הגומל.

14 מקורו: משנה ברורה סי' רכג ס"ק ב. [ולהעיר — דלפמ"ש בפנים משמע דעל שמועת הלידה בעצמה יש לברך שהחיינו, אבל מהמשנה ברורה שם משמע דכשרואה הבת בפעם הראשונה או מברך דמי גרע ממי שרואה את חבירו לאחר ל' יום ושמח בראייתו דמברך שהחיינו, וכ"פ בפירוש רבינו הזקן בסדר ברכת הנהנין פי"ר הל' י"ב וז"ל ואפילו על בת צריך לברך (שהחיינו) כל שלשים יום כשנהנה ושמח בראייתה כמו שנתבאר אלא שעל השמיעה אינו מברך כלום שאינה שמועה טובה].

תשובה: אף שאין מזה בהלכה מ"מ יש לקרוא לה שם תיכף בקריאת התורה הסמוך הראשון ולא להמתין עד שבת קודש. (שם סי' כ')<sup>15</sup>. [ועי' נועם ח"ח שער הלכה ע' רצ"ב וחי"ח ע' רס"ד אם מותר ליתן שם לנקבה על שם זכר שמת, ועי' גם חי"ג שער הלכה ע' רצ"ד למי יש זכות קדימה לקרוא שם לילד לאב או לאם].

#### תשמיש המטה בימי מלחמה

שאלה: האם יש איסור תשמיש המטה בימי מלחמה כהא דאסור לשמש מטתו בשני רעבון.

תשובה: נראה דאין לאסור התשמיש בימי מלחמה ומסתבר שאין בזה גם משום מדת חסידות, ובפרט אצל אנשים צעירים ואפילו כשכבר קיימו פו"ר ואפילו שלא בליל טבילה. (שם סי' כ"א)<sup>16</sup>.

#### עקירת דירה מירושלים למקום אחר בא"י

שאלה: האם מותר לאדם מישראל לעקור דירתו מירושלים ולעבור לגור במקום אחר בארץ ישראל.

תשובה: לאלו הגרים בירושלים העתיקה בתוך גבולות חומת ירושלים יש איסור לעקור דירתם למקום אחר, אבל אלו שגרים בירושלים החדשה אין איסור לצאת ממנה לגור במקום אחר בארץ ישראל. (שם סי' כ"ב)<sup>17</sup>.

#### הדלקת נרות אחר נשואין

שאלה: (א) אשה שמדליקה נרות שבת בפעם ראשונה אחר הנשואין האם צריכה לברך שהחיינו בפעם ראשונה אחר הנשואין.

תשובה: אין להורות לברך שהחיינו בהדלקה ראשונה, ובפרט אם היא הדליקה נרות שבת בבית הוריה הרי לכ"ע אסור לברך שהחיינו כיון שכבר היתה מדלקת קודם לכן. (שם סי' כ"ד)<sup>18</sup>. [וראה נועם חי"א עמ' ק"נ אם צ"ל שהחיינו כשלושים בפעם ראשונה טלית או תפילין].

15 מקורו: תשובה בסוף לקוטי מהרצ"א, דרכי חיים ושלום סדר קרה"ת סי' רי"ט.

16 מקורו: עירובין ס"ג ע"ב, מהרש"א בח"א שם, ועוד.

17 מקורו: כתובות ק"י ע"ב, רמב"ם הל' אישות פי"ג הל' כ', אה"ע סי' ע"ה סעי' ד', שו"ת פרי הארץ ח"ג חיו"ד סי' ז'.

18 מקורו: שו"ת חתם סופר סי' נ"ה, שו"ת תשובה מאהבה ח"ב תאו"ת סי' רל"ט, פתח הדביר או"ח סי' רס"ג ס"ק ז'.

### במסופק אם התפלל ש"ע של שבת או חול

שאלה: מי שגמר תפלתו בשבת ושכח אם התפלל ש"ע של חול או של שבת האם צריך לחזור ולהתפלל.

תשובה: היכא שנסתפק אם התפלל של חול או של שבת יש לפסוק שלא צריך לחזור ולהתפלל, אי משום דספק ברכות להקל, אי משום דבשבת לא חוזרים להתפלל בשביל הספק, ואי משום דיש מקום לתלות דבודאי התפלל ש"ע של שבת. (שם סי' כ"ה) <sup>19</sup>.

### קריאת התורה של שחרית בזמן מנחה

שאלה: מגין חולים השוכבים בבית החולים שלא עלה בידם בש"ק לשמוע קריאת התורה בשחרית, האם יכולים להתאסף יחד לפני תפלת מנחה ולקרוא פרשת השבוע בז' קרואים וכן קריאת המפטיר עם ברכותיה.

תשובה: באופן הג"ל בודאי יש להתיר לקרות קה"ת דשחרית לפני מנחה, ואם מתכוונים כבר להתפלל מנחה יקראו הקריאה של שחרית לפני אשרי ובא לציון בוז' גברי והפטרה וברכותיהן, ולאחר מכן יאמרו אשרי ובא לציון ויקראו שנית חובת קריאת מנחה בג' גברי בסדרא הבאה. (שם סי' כ"ז) <sup>20</sup>. [וראה גועם ח"א שער הלכה ע' רס"ה, ובאם לא קראו בשחרית בד' וה' אם יכולים לקרות לעת מנחה ראה שם ע' רנ"ו].

### אבני פלא בשבת

שאלה: האם מותר לשחק עם אבני פלא בשבת.

תשובה: אין כל איסור בונה או סותר בבניית או סתירת אבני פלא שהילדים שוחקים בהם וגם לרבות שאין בזה משום תיקון מנא ומותר לשחק בהם בשבת. (שם סי' ל') <sup>21</sup>.

### טלטול תנוק ברחוב בשבת

שאלה: מי שמחמיר על עצמו לא לטלטל אפילו במקום שיש עירוב, האם מותר לו לשאת תנוק ברחוב ושזה לא יעמוד בסתירה למנהג חומרתו.

תשובה: מותר לו לשאת תנוק ברחוב משום דהוה ספק ספיקא באיסור דרבנן,

19 מקורו: שו"ע הרב סי' רס"ח סעי' ט', שלחן עצי שיטים דיני ליל שבת סי' ו', ועוד.

20 מקורו: דגול מרבבה או"ח סי' קל"ה סעי' ב', משנה ברורה שם ס"ק ה', שו"ת משאת משה ריש ח"ג, ועוד.

21 מקורו: שו"ע הרב סי' שי"ג סעי' כ"א, חזון איש הל' שבת סי' נ"א אות י"ו.

ספק שמא ההלכה כהסוברים שעירוב כזה מותר ואת"ל שמא הלכה כהסוברים שעירוב כזה אינו מתיר שמא הלכה מיהת כהסוברים שנשיאת תינוק אינו אלא מדרבנן ושמותר לשאת אותו בכרמלית משום דהוה שבות דשבות בכרמלית ולא גזרו בזה גזירה לגזירה, וכן נראה דיכול להוביל התינוק בעגלה אלא שצריך ליוזר שלא יהיה בתוך העגלה אלא התינוק ומציעה הטפלים לו בלבד. (שם סי' ל"ב) <sup>22</sup>.

#### הוצאת בגד על כתפיו במקום שאין עירוב

שאלה: האם מותר לצאת במקום שאין עירוב (או מי שמחמיר לא לשאת גם כשיש עירוב) בבגד עליון כשהוא מלוכש על כתפיו בלבד בלי להכניס ידיו בשרוולים.

תשובה: מותר ואין שום ספק בזה אלא דצריך ליוזר שלא לתפוס קצתם בידי כדי שלא יתלכלך דאז יש בזה איסור. (שם סי' ל"ג) <sup>23</sup>. [וראה נועם חי"ט שער הלכה ע' רצ"ה].

#### הוצאת כדורים בשבת לחולי לב

שאלה: האם מותר לחולה לב לישא אתו בשבת במקום שאין עירוב כדורים מיוחדים שהרופא נתן לו שבמקרה של הרגשת מיחוש יקח אחד מהם מיד ונושא אותם תדיר כדי שיהיה לו פת בסלו.

תשובה: במקום שאין עירוב אסור לטלטל כדורים כאלו, ולא רק שאין להתיר כשהולך לטיול וכדומה אלא גם ללכת לבהכנ"ס וכדומה לשאר צרכי מצוה אסור, והדרך היחידה שיוכל ללכת היא ע"י שישאיר כמה כדורים מע"ש בבהכנ"ס ואם גם זה בלתי אפשרי מוטב שיתפלל בביתו ביחידות. (שם סי' ל"ד) <sup>24</sup>.

#### תפלת מוסף לפני שחרית

שאלה: מי שלא התפלל שחרית ונכנס לבהכנ"ס בשעה שהצבור עומד להתפלל מוסף וצבור אחר לא יהיה לו האם יקדים להתפלל מוסף עם הצבור ואח"כ יתפלל שחרית ביחידות או שאין לו להקדים מוסף לשחרית ויתפלל הכל ביחידות.

22 מקורו: משנה ברורה סי' ש"ח ס"ק קנ"ד ובאור הלכה שם ד"ה שלא תגררה, שו"ת פרי תבואה סי' ז', שו"ת האלף לך שלמה סי' קמ"ו, שבת צ"ג ע"ב ושם קמ"א ע"ב.

23 מקורו: ב"י סי' ש"א, מ"א שם ס"ק מ"ד, שו"ע הרב שם סעי' ל"ו, שו"ת איתן אריה סי' נ"ד.

24 מקורו: רמ"א סי' שי"ב סעי' א', שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' קע"ג, שו"ת באר צבי (קינסטליכער) סי' י'.

תשובה: נראה דמוטב שיתפלל ביחידות על הסדר היינו בראשונה תפלת שחרית ולאחר מכן מוסף, דכדי שיתפלל מוסף בצבור אין להקדים להתפלל מוסף לפני שחרית. (שם סי' ל"ח) <sup>25</sup>.

### השכרת חנות למחלל שבת

שאלה: האם מותר להשכיר חנות למחלל שבת שיחלל בה את השבת בפרהסיא. תשובה: אסור ובפרט אם החנות נמצאת בסביבה יהודית ומכש"כ חרדית יכולים השכנים וגרי הסביבה למחות עפ"י דין שלא ישכיר חנותו למחלל שבת. (שם סי' ל"ט) <sup>26</sup>. [ואם מותר למכור חנותו למחלל שבת ראה גועם ח"ו שער הלכה ע' של"ב].

### עירוי מכ"ר לתוך כוס לח

שאלה: האם מותר לערות בשבת מים רותחים לתוך כוס לחה ממים צוננים מבושלים או לא מבושלים. תשובה: מותר לערות מים רותחים מכ"ר לתוך כוס לח ומכש"כ דמותר אם הכוס לח ממים צוננים מבושלים כגון משתיה קודמת וכדומה. (שם סי' מ') <sup>27</sup>.

### סיכת בטחון בשבת

שאלה: האם מותר להשתמש בסיכת בטחון לחבר שני דברים בשבת. תשובה: מותר ואין בזה שום חשש איסור. (שם סי' מ"ג) <sup>28</sup>. [ועי' גועם ח"ד שער הלכה ע' א', ושם ח"ה שער הלכה ע' ש"ט, ושם ח"ט שער הלכה ע' נ"ח, וכ"ס כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש הובא בשאלה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' י"ט].

### פתיחת מנעולים הנפתחים ע"י הכוונת אותיות בשבת

שאלה: האם מותר לפתוח ולנעול בשבת מנעולים הנפתחים ע"י הכוונת אותיות זל"ז ונסגרים ע"י הפרדתן זמ"ז. תשובה: במנעולים הנפתחים ע"י שימת אצבע על האותיות או מספרים

25 מקורו: שו"ת באר יצחק סי' כ', ירחון שערי תורה ח"ו קונ' א' סי' ב' ושם קונ' ג' סי' ט"ו, שו"ת מהרש"ג ח"א סי' כ"ב.

26 מקורו: שו"ת ערוגת הבשם האו"ח סי' נ"ד ועוד, שו"ע חו"מ סי' קנ"ו.

27 מקורו: שו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ס"ו, ערוך השלחן סי' שיי"ח סעי' ג"ב, זה השלחן ח"א סי' שיי"ח, שו"ת יביע אומר או"ח ח"ד סי' ל"ג, שו"ת חתם סופר חיו"ד סי' צ"ב.

28 מקורו: בן איש חי פ' כי תשא אות ט', אוצרות ירושלים חלק ע"ח, טל אורות מלאכת תפירה, שו"ת אגרות משה האו"ח מהד"ת סי' פ"ד, אשל אברהם (בוטשאטש) מהד"ת סי' תקכ"ו.



מסויימים ומסבבים בזה אחר זה עד הסוף וע"י קפיץ הקבוע במנעול חוזרת הטבלא למקומה וכך הוא עושה כמה פעמים עד שנפתח המנעול מותר לכ"ע, ואפי' במנעולים הנפתחים ע"י הכוונת אותיות מסויימות אין מקום לאסור, והנהגים לפתוח כזה בשבת בלי שנוי יש להם על מה לסמוך. (שם סי' מ"ד) <sup>29</sup>. [וראה נועם ח"ג שער הלכה ע' י"ז, ושם ח"ה שער הלכה ע' שי"ט, ושם ח"ג שער הלכה ע' ש"ט].

### תלישת צמר גפן בשבת

**שאלה:** האם מותר לתלוש צמר גפן מגוש עב בשבת.  
**תשובה:** מותר ואין בזה משום קורע כי מלאכת קריעה לא שייך אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו חיבור ממש משא"כ בצמר גפן. (שם סי' מ"ה אות ה') <sup>30</sup>. [וכ"כ הגרש"ז אויערבוך ומדייק כן מדברי שו"ע הרב ראה שמירת שבת כהלכתה פכ"ב הע' כ"ז, וראה נועם חט"ז קונטרס הרפואה ע' מ"ג].

### החזרת מזוזה בשבת

**שאלה:** אם נפלה המזוזה בשבת האם מותר להחזירה לנרתיקה אם היא בגוונא שלא צריכים לדופקה במסמרים.  
**תשובה:** מותר להחזירה ואין בזה משום מיחזי כמתקן. (שם סי' נ"ג אות ג') <sup>31</sup>.

### ליארס או לשדך בט"ב

**שאלה:** האם מותר להשתדך או לארס בתשעה באב.  
**תשובה:** מוטב לא ליארס או לשדך בתשעה באב אף שמדברי הרמב"ם וטוש"ע משמע שמותר. (שם סי' ס') <sup>32</sup>.

### החלפת מצעים בבית מלון בט' ימים

**שאלה:** המתאכסן בבית מלון בט' ימים מר"ח אב עד תשעה באב האם מותר שיחליפו עבורו מצעות המטה שישן עליהם איש אחר.  
**תשובה:** אין לחוש מלישכב על סדינים וצפיות מכובסים שבעל המלון החליף והציע עבורו דלא אסרו כי אם החליפו לתענוג, אבל כל שהחלפה באה לשם העברת הזוהמא של זה שישן לפניו מותר. (שם סי' ס"א) <sup>33</sup>.

29 מקורו: שו"ת רמ"א סי' קי"ט, מור וקציעה או"ח סי' ש"מ, שו"ע הרב שם סעי' ד',

שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קל"ה, ארחות חיים (מהרש"ם) שם.

30 מקורו: שו"ת מהר"ם בריסק ח"ג סי' ל"ה.

31 מקורו: שדי חמד מערכת מ' כלל קט"ו.

32 מקורו: מאירי יבמות מ"ז ע"א.

33 מקורו: תענית י"ג ע"ב, יו"ד סי' שפ"א סעי' ב', שו"ת לחמי תודה סי' ל'.

### העברת נוי סוכה לסוכה אחרת

שאלה: האם מותר בחג הסוכות להוריד נוי סוכה מסוכה כדי לתלותו בסוכה אחרת.

תשובה: מותר להעבירו לסוכה אחרת וכהא דמדליקין מנר לנר גבי חנוכה. (שם סי' ס"ז) <sup>34</sup>.

### מחצית השקל

שאלה: מי שבני ביתו מרובים ולא הכין חצאי לירות עבור כל או"א מבני משפחתו כדי ליתן בפורים זכר למחצית השקל האם יכולים ליתן זאת בלירות שלימות בחישוב מחצית הלירה לכל או"א.

תשובה: פשוט הדבר דאם מפני איזה סיבה לא היה יכול להכין חצי לירה עבור כאו"א יכול ליתן לירות שלימות ולפרט שנותן חצי לירה עבור כל גפש זכר למחצית השקל. (שם סי' ע"ב) <sup>35</sup>.

### מילה לתנוק צהוב

שאלה: תנוק צהוב מתי מותר למולו בזמנו ומתי צריכים להמתין ז' ימים מיום הבראתו.

תשובה: צהבת הנובעת ממחלה דוחה המילה וצריכים לדחותו ז' ימים מיום הבראתו, מאידך אם הצהבת היא פיזיולוגית (דהיינו שנובעת מחוסר בשלות של הכבד) א"צ להמתין ז' ימים אם נראה שהצהבת חלפה מרוב הגוף והמראה נהיה בהיר והרופא קובע שאפשר למול. (שם סי' פ"א אות א') <sup>36</sup>. [וראה נועם ח"י ע' קס"ח, ושם חט"ז קונטרס רפואה ע' ל"ד].

### מחלת האפילפסיה

שאלה: החולה במחלת האפילפסיה שנהיגתו (ברכב) עלולה לסכן את עצמו ואת אחרים האם מותר להרופא למסור על מחלתו לשלטונות הרשוי. תשובה: בודאי הדבר שמותר וגם חייב הרופא למסור על מחלתו לשלטונות דאין לך דבר העומד מפני פקוח נפש מלבד הג' עבירות. (שם סי' פ"א סוף אות ב').

34 מקורו: שו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ג סי' כ"ח, שו"ת חתם סופר או"ח סי' קפ"ד.

35 מקורו: רמ"א סי' תרצ"ד סעי' א' ובד"מ שם, רמב"ם הל' שקלים פ"ג הל' ג'—ד', ספר עיר מבצר בהתחלתו.

36 מקורו: מאירי שבת קל"ד ע"א, זכרון ברית לראשונים, ערוך השלחן סי' רס"ג סעי' ג', דעת תורה יו"ד סי' ל"ח גלוי דעת ס"ק ח'.

**בדיקת דם נדה**

**שאלה:** האם אפשר להסתייע בקביעת דם נדה ע"י טבלאות של צבעים או ע"י חומר כימי מפוחם אשר בתגובה של שינוי צבע נותן תשובה אם מדובר בדם או לא.

**תשובה:** אין לסמוך על קביעת סוג דם ומראהו היוצא מרחם האשה על הרופאים ועל הידע הרפואי. (שם סי' פ"א אות ג')<sup>37</sup>.

**מילה לתינוק שהוכנס לאינקבטור**

**שאלה:** תינוק שהוכנס לאינקבטור להתאוששות אחר הלידה, ממתי מתחילים למנות ז' ימים.

**תשובה:** יש למנות הז' ימים מיום שהוצא מהאינקבטור, דמכיון שהוא זקוק להמצא באינקבטור לשם התאוששות נקרא אז כלא בריא בגופו. (שם סי' פ"ב אות ד')<sup>38</sup>.

**מילה לתינוק עם חום**

**שאלה:** עד כמה הוא מידת החום להחשיב את התינוק לחולה. **תשובה:** נראה לא למול אפי' בחום 37.5 ואפי' בפחות מזה ועד אשר יעברו ז' ימים מאז שירד החום לגמרי אם לא שהרופא קובע שהחום בא בגלל גורם חיצוני דהיינו מדת האויר, יבשות וכדומה. (שם סי' פ"ב אות ה').

**מילה לתינוק שחסר לו משקל**

**שאלה:** האם משקל הילד מעכב למילה, וא"כ כמה צריך הילד לשקול כדי למולו.

**תשובה:** חסרון במשקל אין לזה דין חולה והוא רק חשש של הרופאים דאולי מצד קטנותו לא יוכל לסבול הצער, ולכן אם דעת הרופאים לא להתיר למולו עד שיגיע משקלו ל-2700 גרם אז יש למולו מיד שיגיע למשקל הנ"ל ולא צריכים לחכות ז' ימים. (שם סי' פ"ב אות ו')<sup>39</sup>. [וראה נועם חי"ט ע' של"ה].

**מילה לתינוק שהחליפו דמו**

**שאלה:** כשמבצעים החלפת דם לתינוק האם יש לחכות לאחר מיכן ז' ימים כדי למולו.

37 מקורו: נדה כ', טור יו"ד סי' קפ"ג.

38 מקורו: שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קכ"א.

39 מקורו: שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ב סי' קכ"א, אשל אברהם (גיימרק) סי' כ"ב.

תשובה: אין כל ספק שהדין הוא במקרה כזה שצריכים לחכות לאחר מיכן ז' ימים. (שם סי' פ"ג אות ג')<sup>40</sup>. [וראה נועם ח"ט ע' של"ה].

#### זריקות הארגעה לחולה שהתייאשו מלרפאו

שאלה: חולה מסוכן שהרופאים התיאשו מלרפאו וסובל יסורים קשים האם מותר לתת לו זריקות הארגעה הגם שאינן מרפאות את המחלה והגם שעלולות מאידך לקרב מיתתו.

תשובה: כל שבא להקל על החולה הר"ז בגדר רפואה ומותר הגם שזה אינו מרפא עצם מחלתו ובתנאי שלא נותנים זריקה זו במטרה ובכוונה תחילה לקרב מיתתו. (שם סי' פ"ז)<sup>41</sup>.

#### הנשמה מלאכותית

שאלה: האם מותר לרופא לנתק את החולה ממכשיר הנשמה מלאכותית כשאין כל סיכוי להצילו, או שלא יהא חייב עכ"פ להפעיל המכשיר מחדש כשהוא נפסק. תשובה: יש להצמיד מכשיר זה לשעונים הדומים לשעוני שבת ויופעלו לתקופות קצרות למשל 12 או 24 שעות וכשמפסיק פעולתם יש לרופא לבדוק עוד בדיקה של 10 או 20 דקות ליכולתו של החולה להפעלת גשימה עצמאית ובמדה שיתברר שאינו יכול לעשות כן אזי כבר לא יהיה הרופא חייב להפעילו מחדש. (שם סי' פ"ט)<sup>42</sup>. [וראה נועם ח"ו ע' רע"ג, ושם ח"י ע' ש"ח, ושם חט"ז ע' י"ב].

#### נתוח מתים

שאלה: האם מותר לנתח את המת ולהוציא אחת מאבריו לשם השתלתו בחולה מסוכן.

תשובה: אסור לנתח את המת להוציא אחד מאבריו לשם השתלתו בחולה מסוכן, וברור שאין חילוק בזה בין אם תורם תמורת כסף לבין אם מגדב בכל אופן שהוא אסור. (שם סי' צ"א)<sup>43</sup>. [וראה נועם ח"י ע' ש"ה—ש"ו].

#### הפסקת הריון בגלל מחלת תייפס

שאלה: אשה מעוברת שאחרי שלשה חדשי הריון נתגלה שהעובר יש לו מחלת תייפס האם מותר להפסיק ההריון ע"י הפלה.

40 מקורו: שו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ב סי' קכ"ה.

41 מקורו: רמב"ן בתוה"א שער הסכנה, מור וקציעה או"ת סי' שכ"ח, כתובות ל"ו ע"ב.

42 מקורו: באור ארוך בדברי הרמ"א יו"ד סי' של"ט סעי' א'.

43 מקורו: ישמח לב חיו"ד סי' מ"ה, שו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' ז' אות כ"ב ועוד.

תשובה: יש להתיר להפסיק ההריון עד שבעה חדשים להריונה מיד עם היודע במבחן ברור שאכן יולד ילד המוכה במחלה תייסקס, ובאופן שהפסקת ההריון תתבצע בצורה כזאת שלא יהא כרוך בה כל סכנה לאם. (שם סי' ק"ב) <sup>44</sup>.

#### הלוקחת תרופה לעכב ופתה

שאלה: כלות העומדות להנשא והרופא נותן להם תרופה לעכב וסתן לזמן מה, האם זה מועיל שיוכלו לשמש ולא לחוש לעונת וסתה הרגיל ולעונה הסמוך לוסתה. תשובה: צריך לפרוש ממנה יום הראשון של הוסת ומותרת אחר כך ומכל מקום צריכה לעשות בדיקה קודם תשמיש, אבל אשה שאיחרה וסתה כבר ג' פעמים ע"י תרופה זו מותר לבא עליה אפי' בלא בדיקה. (שם סי' ק"ג) <sup>45</sup>.

44 מקורו: שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ג, שו"ת מהרי"ט ח"ט סי' צ"ז—צ"ט, שו"ת רב פעלים אה"ע ח"א סי' ד'.

45 מקורו: שו"ת הרדב"ז (מכת"י) יו"ד סי' קל"ו, שו"ת מגחת יצחק ח"א סי' קכ"ז.

## בעריכת

### הרב שלמה חיים הכהן אבינר

#### שירי קודש שחוברו ע"י אדם שאינו כשר

- שאלה: יש לי תקליט עם שירי קודש שהמנגינות שלהן חוברו ע"י אדם שהיה אדם של תורה אבל אחרי זמן מה התחיל שלא לנהוג על פי דין בעניני ההתנהגות שלו עם בנות וכו' האם מותר לשמוע שירים אלו, או שיש להתרחק מהם?
- תשובה 1. ישנה בנושא הזה תשובה מפורטת של הגאון הרב משה פינשטיין (אגרות משה, אה"ע, ח"א, סי' 13). ראשית דבר הוא מוכיח שהמנגינות שהוא חיבר בהתחלה כשהיה בחזקת כשרות, בודאי מותר לשמוע, ואין צורך להחמיר בזה אפילו אנשים מדקדקים. כי למשל מוזכרות במשנה תקנות של יוחנן כהן גדול, והרי ישנן דעות שהוא זה ששימש שמונים שנה בכהונה גדולה ובסוף נעשה צדוקי, ובכל זאת מזכירים את תקנותיו לשבח. אמנם נכון שאי אפשר היה לבטלן כבר כי פשטו בכל האומה הישראלית ונעשו הלכות קבועות, מכל מקום אפשר היה שלא לקרוא אותן בשמו. ולא חוששים שזה מנציח אותו, כי תקן אותן בכשרותו. וכן בפרקי אבות (ד, כ) נמצאת אימרה בשם אלישע בן אבויה.
2. ומקור לבירור ענינו הוא הדין שספר תורה שכתבו מין ישרף כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם מכל מקום אם נעשה מין אחרי שכתב ספר תורה, היא כשרה. כי זה מניח שם על תקופת כשרותו.
3. אבל גם הנגונים שכתב אחרי שסרח, כותב הגרמ"פ שאפשר להתירן בלי פקפוק ואין להחמיר, אם הם נגונים כשרים בלי קלות ראש, וזאת בגלל שתי סבות. הסבה הראשונה היא שרק על עניני קדושה אין להזכיר שם לרשעים. אבל על עניני חול כמו חידושים במדע וטכניקה מותר. ועצם המנגינה היא חול. אמנם היא משמשת לפסוקים של קודש. אבל המנגינה כשלעצמה היא חול. רק מתקדשת מפני חבורה אל המילים.
4. ועוד סבה שניה. שמחבר מנגינות אינו מין, אפיקורוס או כופר, אלא מאמין בה' ובקדושת התורה, באמת ובשלמות. וגם בכל התחומים הוא יהודי כשר ביהדות,

חוץ מדבר אחד, מה שנקרא "מומר לדבר אחד לתיאבון" אבל חוץ מזה, כאמור, הוא אדם של תורה ואדם חשוב ביותר.

5. מסקנת הגרמ"פ שמותר לשמוע כל המנגינות שחיבר ואין להחמיר.

וחדות ה' היא מעוזנו

### זמירות שבת

שאלה: האם זמירות שבת הוא ענין שיש בו קדושה או הוא שירה בעלמא? תשובה: (1) מנהג ישראל לשיר זמירות בסעודות שבת הינו מנהג קדום מאוד, ומוזכר במגן אברהם (או"ח ס' תקס), וכתב בספר אשל אברהם, שבודאי מצוה רבה היא לשיר לה' על השולחן "כדי שלא יהיה שולחנך מלא ושולחן רבך ריקם", ולא יהיה כל ענין סעודת שבת לאכול, אלא גם לעבוד את השם בשמחה, וזהו עבודת השם בשמחה. ופירש האר"י שעבודת השם בשמחה פירושה שיש לשמוח בעבודת השם לכל הפחות, ובודאי יותר, ממה שאדם שמח כל מיני שמחה על עניני העולם. והסיק האשל אברהם מסקנות הלכתיות לקולא, מעובדא זו שזמירות דינן כעבודת ה' (או"ח ס' שלט) ומורי ורבי הנזיר ז"ל היה נוהג לשתוק כל השבת, ורק לזמר זמירות. וכל השבת שלו היה שתיקה וזמירות, שתיקה וזמירות.

(2) והנה בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר, ועכשיו שולחנו של אדם מכפר (ברכות נה.). ובעת הקרבת הקרבן היו לויים משוררים כי כבר כתבו גדולי ישראל, שנפשו של אדם נקשרת עם הנגון (כי הנשמה נגזרה מצרור החיים, ורגילה בשיר מלאכי השרת — ספר לבנת הספיר) לכן בזמן הקרבת קרבן היו הלויים משוררים כדי שאדם יתקשר לנגון ויגיע לידי דבקות אלקית. וכן אנו נוהגים כשאנו יושבים מסביב לשולחן ביום שבת קודש.

(3) ובגמרא נאמר בפירוש שהנגון מאפשר השראת השכינה "אין שכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה, שנאמר, קחו לי מנגן, והיה כנגן המנגן, ותהי עליו יד ה'" (שבת ל, ב.).

(4) וטובה רבה מפסידים אלה אשר במקום לשיר זמירות קודש, מפטפטים פטפוטי דברים, כאילו שיחת בשר ודם יפה משיחתו של רבונו של עולם, ורוממות הנפש על ידי שירת קודש. וכי דבר קטן הוא מה שמסופר במדרש שרבי אליעזר הקליר התעלה למרומים כדי לשמוע שירת המלאכים וליסד על פי זה את שיריו. וכי דבר קטן הוא המסופר על המהר"ל שהתפלל עד אשר נתגלו לו בחלום מנגינות הלויים והוא העתיקם לזמירות שלנו.

(5) וכמה נועם וכמה עונג מתענג האדם מישראל כאשר יושב ושופך שיחתו אל בוראו בשירת קודש. כמה נשמתו מזדככת ומטהרת מזוהמתה. וכמה מרהיב ומלבב

הוא מראה צבור שלם, אשר כולו שירה לה', בשמחה וביראת קודש, בשמירת סדרי הצניעות הישראלית השייכים לקול הזמר. כמה כוחות רוחניים יוגק מזה היחיד והצבור, לא מתוך לחץ וכפייה, אלא מתוך שמחה ועונג.

### ריקודים לכבוד ה'

שאלה: מה שנוהגים לרקוד לכבוד השם בליל שבת או בקידוש לבנה, האם יש לזה סוד ויסוד, או שזה שמחה בעלמא?

תשובה: (1) אין הדבר צריך לפנים שיש כאן גדר של עבודת השם בשמחה. (אשל-אברהם, או"ח, שלט, ג).

(2) ולכן אל יאמר אדם שאין זה כבודו לרקוד לכבוד רבון העולמים, ואל יאמר "ולשמחה מה זה עושה", כי את נפשו הוא קובע. וברור מילל רבינו הרמב"ם בלשונו הזהב "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוֹקֶיךָ בשמחה ובטוב לבב (ועבדת את אויבך — דברים כ"ח מ"ז) וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה. ועל זה הזהיר שלמה המלך ואמר: ואל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול והמכובד והעובד מאהבה. וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני. ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפוז וכרכר לפני ה' וגו'" (הלכות לולב ח', כ"א).

(3) וידוע בשם האר"י שהשמחה בעבודת ה' צריכה להיות יותר גדולה מכל שמחה אפשרית בעולם, — ולא תהיה כהגת כפונדקאית! (אשל אברהם שם).

(4) ורבינו האר"י אמר שיש להתאמץ בזה לרקוד ולזמר לכבוד התורה כמו שכתוב לגבי דוד המלך ע"ה, שהיה מפוז ומכרכר בכל עוז לפני ה'. והעידו משמו (של האר"י) שהמעלה העליונה שהשיג באה לו על ידי שהיה משורר בכל עוז לכבוד התורה (בכורי יעקב, תרסט, ט).

(5) וכן מה שנוהגים לרקוד בקדוש החודש, אינו סתם איזו התלהבות של חלושי שכל, וכמה הגשמה מתעגמת לראות גדולים וחשובים סוברים כן אלא הוא מנהג קדום שיש לו סוד ויסוד, כמבואר בשלחן ערוך "ונוהגים לומר דוד מלך ישראל חי וקיים שמלכותו נמשלה ללבנה ועתיד להתחדש כמותה וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה שנאמר שמש ומגן ה', ולכן עושין שמחות וריקודין בקידוש החודש דוגמת שמחת נישואין" (שו"ע או"ח תכו, ב, הגה).



- (6) באשר לבעיה ההלכתית של ריקודים בשבת, עי' או"ח שלט.  
 (7) ועתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן (תענית לא.).

### בענין "רב-פורים"

שאלה : משום כבוד ראש הישיבה והרמ"ם הנני תוקע עצמי לענות לשאלתכם  
 "אם מותר למנות רב-פורים, דבר שעלול לגרום עלבונות לאנשי התורה".  
 תשובה : א. אין היתר משום שמחת פורים לעבור על אף איסור<sup>1</sup> ולא נצטוינו על  
 שמחה של קלות ראש אלא על שמחה שמביאה לאהבת השם<sup>2</sup>.  
 ב. הלבנת פני חברו ברבים הוא עון חמור, והוא ביהרג ואל יעבור<sup>3</sup> משום  
 אבק רציחה<sup>4</sup>.  
 ג. וכן עון לשון הרע חמור הוא, ושקול כנגד ש"ד ע"ז וג"ע, ושקול ככפירה  
 בעיקר<sup>5</sup>. ואפילו אינו מדבר מתוך שנאה ולא נתכוין לגנאי, רק אומרו דרך שחוק  
 וקלות ראש<sup>6</sup>, הוא אסור מדאורייתא<sup>7</sup>.  
 ד. נוהגים למנות רב-פורים<sup>8</sup>. וכמובן יש לו ליזהר לא לפגוע באף אדם<sup>9</sup>. (ויש  
 מקומות שבטלו מנהג זה מפני דברים רעים שארעו בהם<sup>10</sup>).

- 1 ביה"ל תרצ"ה ד"ה עד בשם ת"א שהיודע בעצמו שיזלזל במצוה מן המצוות מתוך שכרות, כגון תפלה או ינהג בקלות ראש, מוטב שלא ישתכר.  
 "עד כי נדמה לרוב ההמון שבשני ימים אלה, הותר לבני אדם לפרוק עול תורה מעליו ומצוות, וכל המרבה להיות משוגע הרי זה משובח. וכל זה הוא בלי ספק רע ומר ועוון פלילי, כי לא הותר לנו רק שמחה ולא שחוק וקלות ראש". מטה משה אות תתרי"ב, ועיין הג"ה סו"ס תרצ"ו ונו"כ.
- 2 עיין מאירי "שלא נצטוינו להפחית עצמנו בשמחה של שטות והוללות, אלא שמחה שמגיעים מתוכה לאהבת ה'". (ביה"ל שם).
- 3 עפ"י הגמ' "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חברו ברבים" (ברכות מ"ג:). לרבינו המאירי הוא "דרך הערה" (סוטה י'): אבל לרוב רבותינו ראשונים ואחרונים הוא כפשוטו ביהרג ואל יעבור. הלא המה התוס' (סוטה שם), רבינו יונה (שע"ת ג', קל"ט; אבות ג', י"א), פר"ח על הרמב"ם (הגהות מים חיים היסדה"ת ה', ב'), שו"ת בני ציון (קע"ב), וס' מצוות הלבבות (הלבנת פנים סע' ד') ופני יהושע (ב"מ נ"ח). והגרש"ז אוירבך דן אם יהיה מותר לחלל שבת כדי להציל חברו מהלבנת פנים (מוריה שנה ג', ג'—ד'; כנס תושבע"פ י"ד, עמ' מ"ג).
- 4 רבינו יונה (שם). 5 ערכין ט"ו:.
- 6 רמב"ם דעות פ"ז ה"ד. חפץ חיים ה' לה"ר כלל ג' סע' ג'.
- 7 יד קטנה שם. ח"ח שם.
- 8 מנהג מקובל בקהילות אשכנז בהשתתפות ראשי ישיבות ורבנים, זה כמה מאות שנים.
- 9 פשוט. כדלעיל אות א'—ב'—ג'.
- 10 ישיבת וואלאזין (ספר דור דור ומנהגיו עמ' 110) ועוד (שם עמ' 111). והגאון הרב שמעון סופר (בנו של החת"ם) נפטר עקב עלבונות שהטיח כנגדו רב-פורים (שם 107).

- ה. נהגו במסכתות פורים, חידודי פסוקים וכדומה<sup>11</sup>. ויש שאסרו<sup>12</sup>. וכמובן יש לזהר בכבוד התורה ולומדיה<sup>13</sup>.
- ו. גם בפורים אין להתבטל לגמרי מלמוד תורה<sup>14</sup>.

### חגיגת בת מצוה

שאלה: מה שנהוג אצלנו לחגוג בת מצוה האם הוא ענין שיש לו יסוד בהררי קודש, או שזה מנהג בעלמא שאין לו יסוד — שהרי לא נהגו כן בדורות הקודמים? תשובה: בגמרא קדושין (לא) מסופר על רב יוסף שהיה סגי נהור (עיור) והוא אמר: עכשיו ששמעתי מפיו רבי חנינא שגדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, כשמישהו יוכיח שעיוור חייב במצוות, אעשה חגיגה לחכמים. ועל פי זה כתב המהרש"ל "סעודת הבר-מצוה שעושים האשכנזים אין לה סעודת מצוה גדולה מזו, ושמה יוכיח עליה...". מפני שהנער נכנס למצוות ונעשה מצווה ועושה. ורב יוסף רצה לעשות חג, רק על הבשורה שהוא חייב במצוות, קל וחומר מי שמגיע לעשיית המצוות (ים של שלמה — בבא קמא, פז, ס' לז) וכן הוא במגן אברהם (רכה, סק"ד) ובמשנה ברורה (שם סק"ו) שזה מקור חגיגת בר מצוה. ולפי זה, גם לבת-מצוה יש לעשות חגיגה שהרי גם היא נכנסת למצוות. וכך כתב הרב יוסף חיים מבגדד "והבת ביום שתכנס למצוות אע"פ שלא נהגו לעשות לה

11 כגון מסכת פורים לרבי קלונימוס בר קלונימוס ומסכת חבוקק מיוחסת לרלב"ג ועוד הרבה. וכן מעריב לפורים במחזור ויטרי, קידוש לפורים ועוד.

12 משום "שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני ה' ואומרת לפנינו עשאוני בניך ככנור שמנגנים בו ליצים" (סנהדרין ק"א:). כף החיים (תרצ"ו סק"א), לב העברי (ח"ב 221), החיד"א (מעגל טוב 221), דבר שמואל לרבי שמואל אבוהב, חמדת ימים (ח"ב פ"ו) בעל עוללות אפרים ועוד. ועיין משנה ברורה "מה שלוקחים על הסעודה ליצן ועושה שחוק בפסוקים או בתבות הקדושות זהו עון פלילי" (תק"ס סקט"ו).

13 פשוט כדלעיל אות א' ב' ג'. ומרן הרב קוק בהיותו "גבאי פורים" דוואלאזין בזמן הנצי"ב דרש דרשת פורים בחרוזים "ברלין תשקע וברלין תעלה". ברלין תשקע — השכלת ברלין, ברלין תעלה — תורתו של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין. (הרב גריה הצופה כ"ד מנ"א תשל"ו; דו"ד ומנהגיו 111).

ובעל תרומת הדשן היה שואל חידות על נושאים הלכתיים (לקט יושר אות 104) (שם 112).

14 שלשים יום לפני פסח היו דורשים בהלכות פסח (סנה' י"ב). הרי שביום פורים היו באים לשמוע הדרשה (מטה משה תתרי"ב, ועיין לב דוד לחיד"א פ' ל') "טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה" (רמ"א תרצ"ה, ב', הג"ה). "והגר"א עשה סעודתו במשתה ושמחה כולה ביום, וכשהחשיך התפלל מעריב וחזר ללימודו". (מעשה רב, רמ"ח), ועיין יסוד ושורש העבודה, שער המפקד ספ"ה.

סעודה, עם כל זה תהיה שמחה באותו יום, ותלבוש בגדי שבת וכו' (בן איש חי, פרשת ראה, אות יז).

ואף על פי שהוא כתב שלא נהגו, מכל מקום דעתו שטוב לנהוג כן, וכן הסביר הרב עובדיה הדאיה, שדעתו היא שטוב והגון לעשות, רק שלא נהגו, אבל במקומות שנהגו, טוב הדבר (ישכיל עבדי, ח"א, או"ח, ס' כח).

ואמנם הרב משה פיינשטיין כתב שחגיגת בת מצוה היא דברי רשות והבל בעלמא, ואין היא סעודת מצוה (אגרות משה או"ח ח"א ס' קד, ח"ב ס' צז). מכל מקום מכל הנ"ל נראה שלא כדבריו, כפי שהוכיח הרב חנוך זונדל גרוסברג (המעין תשל"ג, ב, עמ' 42; שמעתין מס' 38 עמ' 38). וכך פסק הרב ניסים שסעודת בת מצוה היא סעודת מצוה (נועם כרך ז' עמ' ד). וכך פסק הראשל"צ, הרב עובדיה יוסף (יביע אומר, ח"ו, או"ח, ס' כט) וכבר העיד הרב עמרם אבורביע שכך היה מנהג קדמון בירושלים לעשות חגיגת בת מצוה (נתיבי עם ס' רכה).

ואמנם יש גדולים שאסרו משום שנגררים אחרי מנהגי הגוים ולהבדיל היהודים הרפורמים וכדו'. וכן כתב הר"א וולקין "ודאי כל העושה כן, כוונתו להתדמות לעכו"ם ולרשעי ישראל, והוזהרנו שלא ללכת בחוקותיהם" (זקן אהרן ח"ו ס' ו'). וכן הרב משה פיינשטיין "שהמקור בא מרפורמים וקונסרבטיבים" (אגרות משה, או"ח, ח"א, ס' קד).

אבל כבר הוכיח באריכות הרב יחיאל יעקב ויינברג שאין בזה שום ענין של חוקות הגוים "ולמעשה הדבר תלוי בכוונת הרוצים לחדש מנהג זה של חגיגת הבת מצוה, אם הם מתכוונים לשם מצוה או חלילה לשם חיקוי המינים" (שרידי אש, ח"ג, ס' צג).

ויש שהתנגדו מטעמי צניעות שיעשה טכס חגיגה פומבי (זקן אהרן שם. הרב גרוסברג שם. שו"ת קול מבשר לרב משולם ראטה ח"ב ס' מד) אבל כמובן תלוי הדבר בצורת החגיגה, ואפשר לעשותה בצורה צנועה המתאימה לכבודן של בנות ישראל, בלי הפרזה והתבלטות ובאותה הזדמנות לדרוש על קדושת המצוות (קול מבשר שם. שרידי אש שם) "ובפרט בזמן הזה שנהגו לעשות כמה מיני מסיבות חגיגות בכל מיני התרחשויות, ולכן לא תהא כהנת כפונדקאית!" (הר' גרוסברג, שם). (ולענין דרשת בת מצוה, כתב הר' מרדכי ברויאר, שהר' יעקב עטלינגר, רבה של אלטונה לפני יותר ממאה שנה, הדפיס דרשה עבור בת מצוה. המעין תשל"ב, ב, עמ' 61 הערה 29, וע"ש עמ' 29). (ועיין עוד בס' הלכות והליכות לבר מצוה, עמ' עו, לר' בנימין אדלר. ובס' האשה והמצוות, עמ' 175, לר' אליקים אלינסון).

סכום חגיגת בת מצוה יסודה בהררי קודש של דברי חז"ל, ורוב רובם של גדולי זמננו הורו שזו סעודת מצוה. ועוד כתב הר' ויינברג (שם) "הפליה זו שעושים בין

הבנים והבנות בנוגע לחגיגת זו פוגעת קשה ברגש האנושי של הבת הבוגרת, אשר בשטחים אחרים כבר זיכיה בזכיון האמנציפציה, כביכול".  
והעיקר, כמובן אינו חגיגת הבת מצוה, אלא ההתחזקות בקיום המצוות, מתוך אמונה.

### הרצאות של חול בבית המדרש

שאלה: האם מותר לעשות הרצאה על נושא של חול בבית המדרש, או יום עיון, או הסברים על נושא של חול?

תשובה: נפסק שקדושת בית המדרש יותר גדולה מקדושת בית הכנסת (רמב"ם תפלה י"א יד). וכל מה שאסור לעשות בבית הכנסת משום קדושתו, גם אסור בבית המדרש. (שו"ע או"ח, קנא, א).

אין נכנסים לבהמ"ד רק לדבר מצוה (שם), ואסור לדבר בו שיחה בטילה (שם) "אפילו שיחת חולין שהיא לצורך פרנסה" (מ"ב סק"ב) ואין מחשבים שם חשבונות, אפילו הם צורך רבים, ובני העיר צריכים לאותן חשבונות ואין להם מקום אחר להתאסף (ביה"ל) אלא אם כן הן חשבונות של מצוה כגון צדקה או פדיון שבויים (שם).

כלל של דבר אין משיחים בבית המדרש אלא דברי תורה בלבד (שו"ע יו"ד רמו, יז) והאר"י היה נוהר מאוד שלא לדבר בבית הכנסת רק תפלתו, אפילו דברי מוסר לא דיבר, פן ימשך ממנו דברי חול (מ"ב סק"י).

ולפעמים בחוץ לארץ היו מקילים קצת בכמה דברים, מפני שבתי כנסיות ובתי מדרשות שלהם נבנו "על תנאי", אבל בארץ ישראל אין שום תנאי (קנא, יא) שבחוץ לארץ "אין קדושתן עולמית, שהרי כשיבוא הגואל במהרה בימינו תפקע קדושתן, מה שאין כן בתי כנסיות שבארץ ישראל" (מ"ב סקל"ז).

ומעשה שנשאל שאלה זו, הרב יחיאל ויינברג ז"ל, שכיהן ברבנות בברלין, וכן בבית המדרש לרבנים של ברלין, שנוסד על ידי הרב הלדסהיימר, ממנו יצאה השכבה המנהיגה של יהדות אשכנז האורתודוקסית.

ונשאל בגרמניה הנאצית "אם מותר להרצות הרצאות של חול... שכיום הוא שעת הדחק, מאחר שהעם שרוי בצער לפי שנדחו משאר מקומות, והם סובלים מגדופים וחירופים והיא מצוה לעודדם ולחזק את רוחם". במצב המיוחד הזה, חתר למצוא היתר בשנים-שלשה תנאים:

א. "מובן מאליו שמותר רק לאדם שמוחזק כירא שמים, אבל לא לחופשי בדעותיו... ולכן אין להתיר לשום איש בלא רשות הרב מרא דאתרא...".  
ב. "אין להתיר את הוכחות אחר ההרצאות בשום אופן... חוששני גם מקלות

ראש שאסור... והוכוחים הם על פי רוב בהסתערות ובדברים מתובלים בעקיצות או ליצנות..."

ג. "ויותר טוב שקודם ההרצאה יאמרו איזו פסוקים בתהילים או איזו דברי תורה". ובעת הפרסום, הוסיף "תשובה זו כתבתי בשנות הזעם של שלטון הנאצים ימ"ש, בזמן שהיהודים באשכנז ובארצות הסמוכות היו כבושים בידי הרשע המטורף והמנוול ימ"ש וזכרו, וכולם היו נתונים למרמס תחת רגלי משרתיו הרוצחים והטורפים. בין שאר הגזירות האיומות נאסר על יהודי אשכנז להתאסף במקומות פומביים שמחוץ לבתי כנסיות ותפלה". (שרידי אש, ח"ב, ס' יב).  
ועכשיו שבמפלאות ה' גואל ישראל, אנו יושבים עצמאיים בארצנו, ויש לנו מקומות אפשריים להרצאות חול, יש להשתמש בבית המדרש רק לדברי קדושה, ולהרבות בו תורה ולהאדירה. ואהי להם למקדש מעט — אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות (מגילה כט.).

#### מה הוא הגודל המינימלי של כפה ?

אין ללכת בגילוי ראש מפני כבוד השכינה (שולחן ערוך או"ח ב, ו) וכתב הרב שלמה קלוגר שלכן רוב הראש צריך להיות מכוסה (שו"ת האלף לך שלמה; וכן בית ברוך עמ' לד). אבל יש הלכה בשולחן ערוך שבשעת הצורך אפשר לכסות את ראשו עם היד של משהוא אחר, או אפילו יד עצמו אם ימשוך גם את השרוול (שו"ע או"ח צא, ד; מ"ב). ולכן כיפה שגדלה כגודל יד, מספקת, וכן פסק הרב משה פיינשטיין שזמן הדין כפה קטנה כזאת נחשבת לכסוי הראש (אגרות משה או"ח ח"א א) וכן פסק בשו"ת הלל אומר שדי בכפה קטנה שהרי יש אנשים שמניחים על ראשם תפילין של רש"י ותפילין של רבינו תם בבת אחת, וחלק ראש הנשאר הוא המכוסה בכיפה. אם כן די בכיפה קטנה (או"ח ס' מג).

אבל שמעתי מפי תלמידי חכמים שהכפה צריכה להיות די גדולה כדי שאנשים שעומדים מסביבו, מלפניו מאחוריו או מצדו, יראו שאמנם ראשו מכוסה, אחרת יש בזה כאיסור של מראית עין. וזה תלוי אצל כל אחד בצורת ראשו וטיב תסרוקתו. וכמובן זה כבוד שמים שהכיפה תהיה יותר גדולה מהשעור המינימלי.

#### ברוך שמים

למה בהוצאת ספר תורה ישנם שליחי צבור שאומרים קטע זה ויש מדלגים אותו ? תפלה זו מקורה מספר הזהר, ונתקבלה בסדור (האשכנזי) לפני כ-400 שנה (בער 122, ברלינר 29). שמעתי אומרים שבגרמניה יש קהילות שנהגו לא לאומרה בגלל שהאנשים לא הבינו ארמית, ושמעתי מכחישים זאת. מכל מקום תפלה זו היא

חלק מן הסדור כמו חלקים אחרים ואין סבה הגונה לדלג עליה. באשר לקושי הבנת הארמית, כבר נדפס תרגום תפלה בכמה סדורים כגון מפי עוללים או רינת ישראל — והמעייין בתפלה זו מיד יראה את יופיה הנפלא ומיד ישתוקק בכל לבו ונפשו לאומרה. שאלה: עשון נשים שמעתי אומרים שאין זה מן הצניעות שהנשים תעשנה סגריות? האם נכון הדבר?

תשובה: א. לא ראיתי בשום ספר איסור בדבר. אמנם כבר אמרו חז"ל... "לא ראינו, אינה ראייה", מכל מקום לא ראיתי.

ב. שמעתי אומרים, שמכיון שהעישון הינו עיסוק גברי בעיקרו, הן מצד ראשית המנהג, הן מצד רוב שעוסקים בו (וגם המחקר הסוציולוגי הוכיח שמןממ88 לח-vsc מודגשת על ידי החזקת סגריה, בפסיכולוגיה הצבורית, כידוע), אינו שייך לנשים לאחוז במנהג גברי (כהשלכה מן הכלל של "לא ילבש") אבל לא ראיתי כתוב.

ג. לא ראיתי שנשים המדקדקות בדיני הצניעות, מעשנות. וקל וחומר ברבים. אמנם בתימן, אף נשים צדקניות עישנו "גרגילה". אבל אין זה דומה.

ד. אמנם אם כבר באנו לברר ענין זה, ודאי שמצד סכנת נפשות יש לדון בו, כפי שהוכח במחקרים רפואיים שהעישון גורם למחלות. ואל יטעה עצמו הקורא בדמיונות שוא שאין הדבר הוכח סופית. שהרי אפילו אם נכון היה הדבר, מכל מקום אף ספק סכנת נפשות הינו נכבד לזעזענו. אבל האמת ניתנת להאמר שכבר נערכו בארצות הברית ששה מחקרים שהוכיחו בלי צל של ספק את הקשר בין עישון ומחלות מסוימות (מחלות לב, ועורקים, מחלות לא גידוליות בריאות, סרטן הריאות ועוד) ורק לגבי מחלות מסוימות אחרות טרם הוכח שיש לעישון השפעה. ולכן החס על דמו ועל דם זרעיותיו (הוכח הקשר בין מומי לידה וסרטן תינוקות, לעישון אמהות בתקופת הריון) ודאי חייב להתאמץ בכל כחו להגמל ממנהג נפסד זה, ולא לחפש היתרים. ומה שלא צווחו על זה גדולי הפוסקים בדורות אחרונים, הוא מפני שסמכו על אנשי הרפואה שטענו שאין בזה שום נזק בריאותי.

ולא עוד אלא שהמעשן גם גורם לבליעת עשן לאנשים בסביבתו. ואם האדם אסור להרעיל את עצמו, קל וחומר בן בנו של קל וחומר, שאין לו רשות להרעיל זולתו. המחקרים הוכיחו שאדם שנמצא בסביבת מעשנים גדושה, יחשב לו הדבר כאילו עשן עד חמשה ואפילו עד עשרה סגריות ליום. ולכן גם יש להתיישב בדבר מצד ואהבת לרעך כמוך.

### תפלת הדרך

שאלה: האם מי שנוסע מלביא לטבריה צריך לאמר תפלת הדרך?

תשובה: בשולחן ערוך: "ואין לאומרה אלא אם כן יש לו לילך פרסה אבל

פחות מפרסה לא יחתום בברוך" (או"ח ק' ז), ופרסה היא 4 מילין זאת אומרת 4 ק"מ בערך (לשיטת החזו"א 43 ק"מ).

אמנם יש פוסקים שפסקו ששעור זה נאמר כשהולכים ברגל, והשעור אינו שעור של מרחק, אלא שעור של זמן, זאת אומרת זמן הליכת 4 ק"מ ברגל (72 דקה) ואם נוסעים ברכב, יש לברך רק על נסיעה של 72 דקה (ע' שו"ת יביע אומר ח"א ס' י"ג), אבל לא כן דעת המשנה ברורה, שכתב במפורש "אין חילוק בין הולך בספינה להולך ביבשה, ולפי זה הנוסע על מסילת הברזל יש לו לברך תפילת הדרך אפילו אם נוסע רק פרסה". (ס"ק ל).

אבל כתב המשנה ברורה "ולכאורה לפי זה, אפילו אם יש לו ליסע פרסה ביחד אך שהוא נוסע הפרסה דרך איזה עיר או שיודע שאיזה עיר קרובה בצד דרך נסיעתו בתוך פרסה לא יאמר תפילת הדרך בחתימה... וצ"ע". (ביה"ל).

וזה המצב של הנסיעה בין לביא לטבריה, שאמנם היא יותר מ-4 ק"מ, אבל לעולם נמצאים בתוך 4 ק"מ של ישוב.

סכום: יש לאמר תפילת הדרך בלי חתימת שם ה'.

### ביקור בכנפיה נוצרית

שאלה: השתתפתי בטיול מאורגן על ידי קבוצה של אנשים שאינם שומרי תורה,

ונכנסו בכנסייה עתיקה כדי להסתכל בה. האם מותר הדבר?

תשובה: כתב הרמב"ם "אסור ליכנס לעיר שיש בה עבודה זרה וכל שכן לדור בה וכו' לפיכך יודע לך שכל עיר של אומה שיהיה להם בית תיפלה שהוא בית עבודה זרה בלא ספק אותה עיר אסור לעבור בה בכונה, וכל שכן לדור בה אבל אנחנו תחת ידיהם בעונותינו ושוכנים בארצם אנוסים, נתקיים בנו מה שנאמר: ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן, ואם העיר דינה כך, קל וחומר בית עבודה זרה עצמו שהוא אסור לנו כמעט לראותו כל שכן ליכנס בו" (פהמ"ש ע"ז דף י"א).

וכתב רבי יהודה החסיד (שהיה חי באשכנז לפני 600 שנה): "כומר אחד היה חייב ליהודי כסף וידע הכומר שלא ילך אחריו לבית התיפלות, וכשהיה הולך לתבוע חובו הלך הנכרי לבית התיפלות ולא רצה היהודי לילך אחריו שם". "איש אחד הלך בבית עבודה זרה ונתחרט, שאל לחכם להורות לו דרך תשובה, אמר לו באותו יום בשנה, תתענה בכל שנה ושנה וכך עשה" "יהודי אחד הלך בחצר בית עבודה זרה, כשיצא שמע בת קול שאמרה "ואותי השלכת אחרי גוך" והתענה כל ימיו". (ספר חסידים ס' תלה).

ובס' חכמת אדם "כיון שבית עבודה זרה אסור בהנאה, אם כן אסור לכנוס

בתוכה... ומצוה להתרחק שלא ילך נגד הפתח בתוך ד' אמות ואסור... להסתכל בנויה" (כלל פד סע' טז).

ובשולחן ערוך "אסור להסתכל בנוי אלילים כיון שגתגה בראיה" (יו"ד קמ"ב, טו) וברכי יוסף "ומכאן איסור מפורש לנכנסים לבתי עבודת כוכבים לראות בנוייהם" (שם).

ומשום פקוח נפש התיר השולחן ערוך לברוח לכנסיה (יו"ד קנז, ג) (כידוע מצאו יהודים שם מחסה בזמן שלטון השקוף המשוּמם ימ"ש).

והרב הראשי לישראל, הרב עובדיה יוסף פסק "יש להחמיר בכל תוקף להכנס לכנסיה של נוצרים, ואין להקל בזה אפילו משום דרכי שלום ומניעת איבה". (יביע אומר ח"ב ס' י"א). וכן הרב חיים דוד הלוי, הרב הראשי לתל אביב. (מקור חיים, ח"א עמ' 242). ופשוט הוא שכל האמור לעיל אינו שייך למסגדי הישמעאלים, שהרי האיסלם אינו עבודה זרה.

וה' ברחמיו הגדולים יעקור עבודה זרה מארצנו, וישיב לב עובדיהם לעבודת ה'.

### גדול כלבים

שאלה: באחרונה שוב התעורר הוֹכּוּחַ לגבי גדול כלבים וההפרעה שהם גורמים לחברי הקבוצה. זכורני שבמשפחתי בגלות, גדול כלבים היה נחשב מנהג גוים שאינו נאה ליהודים, ושכלב היה נחשב כבעל חיים בזוי שאין לגדלו בבית. מה היא הדרכת התורה בענין זה, מה באפן כללי היחס לכלבים וגם במקרה הספציפי שלנו?

תשובה: (1) הוא נכון שישנם בטויים של שלילה ובוז לגבי כלבים במקרא ובדברי חז"ל, כגון שהכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה (ישעיהו, נ"ו, י"א) וכן גלית שאמר הראש כלב אנכי (שמואל ב, ג, ח'), הכלב המת (שם ט' ח'), וגמשלו הרשעים לכלבים (תהילים, כ"ב, י"ז, כ"א), הכלבים שונאים זה את זה (פסחים ק"ג:). והמקובלים טבעו לשון "כלבין חציפין". והתורה אוסרת עלינו להביא למזבח אף מחיר כלב, זאת אומרת בעל חיים שקנו אותו ע"י החלפה בכלב (דברים כ"ג י"ט).

(2) אבל לעומת זאת ישנם גם בטויים של הערכה. ביציאת מצרים נאמר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו (שמות י"א, ז') ואמרו לנו חז"ל שהם קיבלו שכרם על זה (פסחים כב) — וציינו לשבח שהכלב מכיר את קונו (הוריות י"ג). ולמה נקרא כלב, כי הוא כולו לב. — וגם לאיוב שהיה צדיק היו כלבים, הלא המה כלבי צאנו ששמרו את העדר (איוב ל', א') — ואפילו אמרו חז"ל: אל תדור במקום שלא נובח כלב. (פסחים ק"ג) מפני שהם מתריעים על בואם של אויבים או גנבים.

(3) אם כן, לא מצאנו הערכה מוסרית שלילית לגבי גידול כלבים, שאין הדבר הזה נאה ליהודי — ואף שתהיה כזאת, כל המקורות הג"ל אינם מקורות הלכתיים.



ברור שהם מגלים את דעתה של התורה, אבל מכיון שלא גובשו על ידי הפוסקים במתכונת הלכתית, אי-אפשר לדלות מהם הדרכות מחייבות.

(4) מבחינה הלכתית — קבעו רבותינו "ולא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת" (משנה בבא קמא ע"ט:). מפני שנושך ומנבח ומפלת אשה מיראתו (רש"י) ובגמרא "לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן הוא קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה" (פג:). אם כן המשנה מוסיפה שמכיון שכל האיסור לגדל כלב, הוא מפני שמזיק ומפחיד את האנשים, אם יהיה קשור אין בזה שום עיכוב. אבל במקום שהכלב ממלא תפקיד של שמירה, חייב הוא להיות קשור ביום, אבל בלילה משחררים אותו למען יוכל לתפקד כראוי (עי' רש"י) — וכן נפסק ברמב"ם (הלכות נזקי ממון ה"ט) ובשולחן ערוך (ח"מ, ת"ט ג').

(5) ומוסיפה הגמרא "המגדל כלבים כמגדל חזירים" ועובר על "ארור" — ארור ישראל שיגדל חזירים. והרמב"ם הסביר שאין זה מפני שיש איזו תכונה של טומאה מיוחדת, אלא "מפני שהיוזקן (של חזירים וכלבים) מרובה ומצוי". זאת אומרת שיותר מכל בעל חיים אחר, כלבים גורמים נזקים והפרעות. אמנם אם הוא קשור כנ"ל, מותר. (6) אמנם רבינו יעקב בן הרא"ש העתיק בספרו הטור, כל ההלכות האלו בלשון "כלב רע". וכן כתב השולחן ערוך (ח"מ ת"ט ג'). זאת אומרת שהם הבינו שכל הדרישה לקשור את הכלב היא בכלב רע, מפני שהוא מזיק, אבל "כלב טוב" אין צורך לקשור אותו. ואעתיק לשון השולחן ערוך "אסור לגדל כלב רע, אלא אם כן הוא אסור בשלשלת של ברזל וקשור בהם. ובעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו וקושרו ביום ומתירו בלילה" והגהת רבינו הרמ"א "ויש אומרים דהשתא שאנו שרוין בין העכו"ם בכל ענין שרי (מותר) ופוק חזי מאי עמא דבר (צא וראה איך העם נוהג) מיהו (אבל) נראה שאם הוא כלב רע שיש לחוש שיוזק בני אדם דאסור לגדלו, אלא אם כן קשור בשלשלאות של ברזל".

(7) ואם כי יש מרבתינו שלא חילקו בין כלב רע וכלב סתם, וגם היעב"ץ אסר גדול כל כלב (שאלות יעבץ א', י"ז), מכל מקום השולחן ערוך התיר. וגם משמע שכל כלב, אפילו אינו כלב "שמירה" מיוחד, יש לו ערך בטחוני מסויים — מפני שמתריע על בוא אנשים זרים.

(8) בסכום: אפשר לגדל "כלב טוב", ובאשר לכלב רע צריך הוא להיות קשור. ואע"פ שכתוב שמותר להתיר אותו בלילה מסבות בטחוניות — מכל מקום משיחות עם אנשים ממונים על בטחון, מתברר שאינם רואים בכך צורך בטחוני. ולכן כלב רע צריך להיות קשור יומם ולילה (אלא אם כן האחראי לבטחון המשק ידרוש שבליילה יוכלו להסתובב חופשיים).

(9) ומה ההגדרה של כלב רע, כבר הבאנו לעיל דברי רש"י "מפני שנושך ומנבח

ומפלת אשה מיראתו" — וכן המהרש"ל מגדיר "שהוא נובח על כל מי שאינו מכיר — אף שאינו נושך".

(10) ומסופר בגמרא על אשה שנכנסה אצל שכנה כדי לאפות פת אצלה — והיה שם כלב והוא נבח. אמר לה בעל הבית אל תפחדי ממנו, אין לו שניים אמרה לו: "נטולה טובתך ומוטלת על הקוצים, כבר נעקר הולד", — זאת אומרת מה שאתה אומר לי עכשיו אין לו שום ערך, ואלו נחומים של הבל, כי אני מרגישה שכבר התחילה ההפלה של העובר (בבא קמא פ"ג). מספור זה אפשר ללמוד שני דברים. האחד הוא שגם בביתו אין לו לאדם לגדל כלב רע, אע"פ שזאת היא רשותו הפרטית, שמא יודמן שם אורח. ולכל הפחות כך הבין רבינו הרא"ש אשר כתב שלא יגדל אדם כלב בתוך ביתו. ועוד זאת אנו למדים שלא לזלזל במה שאדם גפחד ואם יאמר בעל הכלב מה יש לפחד מכלבי, הרי הוא כולו מחמדים, לא אמר כלום. כי לא הוא ישפוט אם "בצדק" האדם מפחד או לא. עובדה היא שהוא מפחד — והכאב שנגרם מפחד לא נגרע מכל כאב אחר. וישנם אנשים יותר רגישים מאחרים לפחד זה. ביחוד ישנם ילדים אשר מפחדים. פן יחליט אדם שזאת הזדמנות טובה להתחנך — לא הוא יחליט אלא ועדת חנוך.

(11) אין צורך לאמר שאם הכלב גורם נזקים, בעל הכלב חייב לשלם את הנזקים — והוא הדין כמובן אם זה חתול או כל בעל חיים. והגמרא בבבא קמא מלאה מזה שאדם שבהמתו מזיקה צריך לשלם. אלא אם כן תהיה הסכמה של כל הצבור לפטור אחד את שני מנזקי בהמתו. וגם אם בעל חיים שלו לכלך הוא חייב לנקות. ובודאי שחובה מוטלת עליו שבעל החיים שלו לא יזיק ולא ילכלך. פה מקום להוסיף דרך אגב, שאם ילד מזיק, אין ההורים חייבים לשלם, וכן המטפלות אם הן היו אחראיות עליו ברגע זה. כי אי אפשר לסגור ילד בשלשלאות של ברזל כמו בעל חיים — מכל מקום, אע"פ שאין בית הדין יכול לתבוע את הנזקים, מכל מקום כדי לצאת לידי שמים, יש להורים לשלם, או מי שהילד נמצא תחת אחריותו.

(12) פסוק: על פי דין אין איסור על אף אדם לגדל כלב ולפעמים יש לזה ערך בטחוני. כלב רע שהוא מזיק או נובח ומפחיד צריך להיות קשור. כלב שאינו רע, יכול להיות חופשי. וכל בעל כלב צריך לדאוג שכלבו לא יגרם לנזקים וכדומה ובכלל זה כבודו ותפארתו של האדם לא לגרום טרחה והטרדה לחברו אלא אדרבה לגרום לו נחת רוח ועונג ולהקדים מחשבת איך יוכל להיטיב לחברו. ואהבת לרעך כמוך.

## קרן כבוד התורה

ע"י

בית תורה שלמה

שמחים אנו לפרסם כי נוסד על ידינו קרן כבוד התורה.  
מטרת הקרן היא לרומם כבוד לומדי התורה ע"י עידוד תלמידי חכמים מצוינים, מובחרי הישיבות, כדי שימשיכו בהתעלותם בתורה, וישפיעו מזיו תורתם על כלל לומדי תורה.  
הצלחנו להשיג נדיב מארה"ב החפץ בעילום שמו, אשר הקים קרן קיימת למטרה זו.  
לשם קידום מטרת הקרן החלטנו לחלק, אי"ה, כל שנה עשר מילגות לאברכים עילויים ממספר ישיבות בארה"ק.  
הישיבות שנבחרו השנה לקבלת המילגות הן מירושלים עיה"ק, וכל אחד מראשי הישיבות נתבקש להציע את המוכחר שבישיבתו ואשר מקובל כן בישיבה.  
סכום המילגה היה השנה בסך — 10,000 (עשרת אלפים) ל"י, לכל אחד מן הנבחרים, (ונתנה גם האפשרות לראש הישיבה להציע שני מועמדים לחלוקת המילגה).  
האברכים המצוינים שנבחרו השנה ע"י ראשי ישיבותיהם הם כדלהלן (לפי סדר א"ב):

הרב אהרן פישר שליט"א	— ישיבת עץ חיים
הרב בן ציון בבצ'יק שליט"א	— ישיבת בית תלמוד להוראה דחסידי גור, ב"ב
הרב בנימין אלישיב שליט"א	— ישיבת מאה שערים
הרב בנימין רימר שליט"א	— ישיבת הגאון מטשעבין, כוכב מיעקב
הרב דוד נקי שליט"א	— ישיבת פורת יוסף
הרב חיים אלעזר וויס שליט"א	— ישיבת קלויזנבורג
הרב יוסף צבי חשין שליט"א	— ישיבת מיר
הרב ישראל כהנוביץ שליט"א	— ישיבת מאה שערים

הרב מנחם לוי שליט"א	— ישיבת קלויזנבורג
הרב עמרם אופמן שליט"א	— ישיבת בית יוסף צבי (תרביצ"א)
הרב רפאל לוין שליט"א	— ישיבת עץ חיים
הרב שלמה זלמן שפירא שליט"א	— ישיבת מרכז הרב
הרב שמחה קרויזר שליט"א	— ישיבת בית תלמוד והוראה דחסידי גור

הנבחרים הנ"ל הגם לפי המלצות ראשי ישיבותיהם, עילויים בקיאים וחריפים בסדרים שונים שבש"ס, מהם גם בחלקים שונים שבשו"ע ופוסקים, ויש מהם שחיברו ספרים חשובים. אנו מקוים כי עתידים הם לגדול לתפארת עמנו ולהיות ממרביצי תורה ומורי הוראה בישראל.

האברכים הנ"ל הוזמנו בנפרד בימי החנוכה לשיחה תורנית עם יו"ר הקרן הרב מנחם מ. כשר שליט"א, ולקבלת המילגה מידו. תקותינו שרבים ילכו בעקבותינו בדרך זו להרבות כבוד התורה ולומדי.

