

חבל נחלתו

מאמרים ותשובות
בדיני תורה

חלק אחד עשר

מאת

יעקב אפשטיין

לאבי ואמי באהבה ובהוקרה

בשנות הגבורות

עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו

לעילוי נשמות

אחינו ואחיותינו הקדושים

שנהרגו בשואה

ושמם ומקומם לא נודע

הרנינו גוים עמו

כי דם עבדיו יקום

ונקם ישיב לצריו

וכפר אדמתו עמו

וזכות דברי התורה בספר זה והלימוד בהם

מוקדשים לעילוי נשמתם

תוכן העניינים

6 הקדמה
9 הסכמות וברכות

כללי מצוות

13 רדיפה אחר מצוות	סימן א
26 תנאי במצוה שאפשר לקיימה ע"י שליח	סימן ב
35 עבירה שנעשתה לצורך מצוה האם צריכה כפרה ..	סימן ג

אורח חיים

46 הכנסת כלי זיין לבית הכנסת או לבית המדרש ...	סימן ד
51 קריאת 'כהנים' לשני כהנים שאחד מהם קטן ...	סימן ה
56 קריאת אשה בתורה	סימן ו
61 אכל והקיא לברכה אחרונה	סימן ז
67 אכילת מזונות קודם הבדלה	סימן ח
74 האכלת נבלה לחולה בשבת	סימן ט
83 רפואה מונעת בשבת	סימן י
88 חמץ שאבד האם צריך ביטול	סימן יא
 הכנסת לחם למכשיר לעשיית קומפוסט לפני	סימן יב
92 פסח	
101 טפיוקה בפסח	סימן יג
102 שיטת ר' עקיבא בקציר העומר	סימן יד
114 ספירת העומר בבין השמשות	סימן טו
117 קיום מצוות על תנאי	סימן טז
121 ראוהו בית דין וכל ישראל	סימן יז
123 המולד וקידוש הלבנה	סימן יח
125 כביסה במועד לבעלי חלוק אחד	סימן יט
140 עשרה בטבת ביום ששי	סימן כ
150 השואל מן השואל עצי סוכה	סימן כא
155 הדלקת נר חנוכה בשמן ערלה	סימן כב

אבן העזר

160 גילוי מום בשידוכים	סימן כג
165 שלש נשים משמשות במוך	סימן כד
173 יציאה ללימודים בשבעת ימי משתה	סימן כה

חבל נחלתו

183	האם חובת הבעל לאכול עם אשתו כל יום	סימן כו
188	אשת איש שזינתה בשוגג	סימן כז

יורה דעה

194	אבקת פרחים ושאר מוצרי הכוורת	סימן כח
201	צלית כבד בתנור חשמלי	סימן כט
205	דין יין מפוסטר במגע נכרי	סימן ל
210	שתית יין שנגע בו יהודי מחלל שבת	סימן לא
215	היתר עיסקא כולל או לכל הלואה	סימן לב
217	פאות הראש	סימן לג
224	כתם עבה	סימן לד
225	פרישה סמוך לוסת בליל טבילה	סימן לה
232	קיבל צדקה ואינו רוצה ליטלה	סימן לו
242	בענייני גיור	סימן לז
266	השלמת ספר תורה ע"י אשה	סימן לח
268	הרכבה בירקות	סימן לט
275	ערלה במורינגה	סימן מ
278	זמירת כרם פחות מטפח	סימן מא
285	עשיית קומפוסט מערלה	סימן מב
290	חילול מעשר שני על סוכר בימינו	סימן מג
297	שמושי מעשר שני	סימן מד
309	מסירת עצמו להצלת חברו	סימן מה
320	תפילה על חולה שימות	סימן מו

חושן משפט

324	דין שלא בפני בעל דין	סימן מז
332	התערבות	סימן מח
336	אומן בחנם שקלקל	סימן מט
338	ביטול מקח ע"י המוכר	סימן נ
342	מכירה ע"י פועל וביטול מקח	סימן נא
345	לא תעמוד על דם רעך בממון	סימן נב

עיר הקודש והמקדש

358	במה גדולה	סימן נג
378	האם נתחלקה ירושלים לשבטים	סימן נד
386	הקרבת קרבן פסח בזמן הזה	סימן נה

הקדמה

"מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי" (תהלים קטז, יב).

ספר זה הוא ספרי האחד עשר במספרו. ואע"פ שאין חלוקה ניכרת בין הספרים אלא הם מאמרים ותשובות על שאלות שעלו על שולחני, בין כאלה שנשאלתי ובין שאלות שהתקשיתי בהן ועניתי לעצמי, וא"כ אין כאן חילוק ניכר בין הכרכים, ובכ"ז המספר מסמן והשם גורם.

כבר מזמן שמתי לב שהמידות של בית המקדש לאורכו רוויות במספר אחת עשרה: "כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע" – מספר המתחלק באחת עשרה (מידות ה, א). "מקום דריסת ישראל אחת עשרה אמה, מקום דריסת הכהנים אחת עשרה אמה... בין האולם ולמזבח עשרים ושתיים אמה... ואחת עשרה אמה לאחורי בית הכפורת".

ומצאתי בספר תורת העולה לרמ"א (ח"א פ"ד):

"ועוד אומר מאחר ששקיעת החמה הוא במערב ועל ידי זה ניכרת שאינה אלוה ואינה אלא כגרזן ביד היוצר וצריכה לשקוע מלפניו ושאדון עליה, לכן נבחר צד מערב שתהא מורה על הש"י עד שאמרו שכינה במערב, ולזה באו הנה י"א אורך בין הכותל להיכל להודיע תחילה בדרך כלל כי השם יתברך רכב עליהם שכלים נבדלים הרי י"א נבדלים כי ידוע שהמלאכים עשרה מדרגות כמו שכתב הרמב"ם בספר המדע (ה' יסודי התורה פ"ב ה"ז) והסכימו בזה כל חכמי הפילוסופים ואם תצרף עמהם עילתן הרי י"א..."

"גם ענין הי"א אמה שבין כותל מערבי להיכל אינן רומזים על השכלים הנבדלים כלל אלא הרמז בא על שאמרו בספר יצירה (פ"א) עשרה ולא י"א ולא תשע כו' שביארו חכמי הקבלה שלא לחשוב י"א ספירות לרוב העלמות עלות העלות יתעלה ושאינה נכנס בגדר המניין. ולא תשע כי גם ספירות מלכות בכלל. ולכן אפשר לומר כי על זה הדרך בא הרמז במספר י"א אף כי אינן במניין אחד נגדרים, אפשר דהיינו דווקא במדות היות אותן הדברים, אבל במקדש שאותיות השם בן ד' בפירוש נזכרים, גם דברים אילו ברורים, כי הכהנים נכנסו המקדש זהירים מלמעלה, ועל הכל יתגדל וישתבח שמו של מלך מלכי המלכים לדור דורים..."

וכיון שלא באתי בסוד המקובלים – העליתי מדבריו כי המספר אחד עשר בבית המקדש מצביע ומסמן על מעלת הקב"ה שהוא אינו נמנה במדרגות המלאכים אלא הוא עילת הכל והכל נמשך ממנו ית'.

וכשם שמעלת האחד עשר מצביעה על מקור הכל היא מצביעה אף על שלמות העולם כשיבוער הרע מן העולם בב"א.

כך כתב ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק, דברים, פר' כי תצא):

"והנה נזכר במשנה תורה אחת עשרה פעמים לשון ובערת הרע או תבער הרע. פעם הראשון בפרשת ראה בפרשת נביא שקר ואחר כך חמש פעמים בפרשת שופטים וחמש פעמים בפרשה זו. והם עשר כנגד בחינת כנסת ישראל שהוא עשר

חבל נחלתו

שכן מורה כל מספר עשר על עשר דָּבָרִיא שהם עשר מאמרות למתן תורה, עשר מאמרות למעשה בראשית (זוהר ח"ג י"א ב) ופעם האחת עשרה כנגד שבט יהודה ומשיח בן דוד שיהיה מזרעו שאז יבוער הרע מכל וכל עד עולם. שבכל פעם אף שמבער הרע מישראל אף שהוא מכל וכל הוא רק כמו במתן תורה שבדיבור 'לא יהיה' נעקר יצר הרע מישראל מכל מקום אחר כך חזר יצר הרע למקומו. מה שאין כן לעתיד בימות המשיח אז יתבטל היצר הרע לגמרי שישחוט הקדוש ברוך הוא ליצר הרע כמו שאמרו בסוכה (נ"ב א) וזה פועל על ידי שמבערים עושי הרשעה מישראל".

* * *

בחלק זה עסקתי בכמה סימנים בשאלות הקשורות בבית המקדש והכנסתי אותם בסוף הכרך, שלמה המלך מקדים בבקשתו לחירם מלך צור (דברי הימים ב' ג, ג): "הנה אני בונה בית לשם ה' אלהי להקדיש לו, להקטיר לפניו קטרת סמים ומערכת תמיד ועלות לבקר ולערב לשבתות ולחדשים ולמועדי ה' אלהינו לעולם זאת על ישראל".

מפרש רש"י: "לפי שלעולם זקוק על ישראל להקריב קרבנם בבית זו אשר אני בונה". העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. חסרון העבודה הוא חסרון יסודי של אבר שהנשמה תלויה בו בקיום העולם. כדברי המדרש (במדבר רבה פרשה יב, יב): "נהלת בעזר, ניהלם בזכות התורה שקבלו עד הקמת המשכן, למה היה העולם דומה באותה שעה לטרסקל על שתי רגלים שאינו יכול לעמוד והוא רותת כיון שעשו לו רגל שלישי נתבסס ועמד, כך כיון שנעשה המשכן כמה דתימא אל נוח קדשך מיד נתבסס ועמד. שמתחלה לא היה לעולם אלא שתי רגלים חסד ותורה והיה רותת נעשה לו רגל שלישי זה משכן מיד עמד".

וחסרון בית המקדש אינו חסרון חיצוני אלא חסרון קיומי. כך דברי ספר הכוזרי (מאמר

ב):

"כח. אמר החבר: אמת הוא, ששורש החכמה מופקד בארון אשר הוא במדרגת הלב, והם עשרת הדברים ותולדותיהם והיא התורה מצדו, כמה שאמר: 'ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'', ומשם תצאנה שתי החכמות חכמת התורה ונושאה הכהנים, וחכמת הנבואה ונושאה הנביאים, והם היו כמו היועצים המכירים המזהירים האומה והמזכירים והכותבים והם ראש האומה".

"כט. אמר הכוזרי: אם כן אתם היום גוף בלא ראש ובלא לב".

"ל. אמר החבר: כן הוא, כאשר אמרת, ועוד ולא גוף, אבל עצמות מפורזות כמו העצמות היבשות אשר ראה יחזקאל...".

וא"כ, אנו שבנו לאדמתנו והננו בארץ ישראל במדינת ישראל. מלכות ישראל מוקמת, לימוד התורה פועם בהרבה מקומות, אבל עדיין חסרים את היסוד המקיים ומעמיד את החיים הישראליים – בית המקדש. הזרמת החיים האלוקיים של התורה ושל העבודה היא דרך הלב האלוקי של עם ישראל – בית המקדש, וכאשר אנו חסרים זאת הן התורה והן כל הקשר בינינו לבין רבש"ע פגום וחסר.

חבל נחלתו

אנו משולים לחולה שלבו אינו תקין והוא מחובר למכונות והדם זורם אבל הוא כולו מוגבל ונכה. אף אנו חסרונים לבנו – בית המקדש וכל סדרי עבודתנו בו – גורם שכל הזרמת החיים האלוניים ופעולתנו בהם ועל ידם כולם ברמת פעילות נמוכה וחלשה.

כדברי הרא"ה קוק זצ"ל (אורות, אורות ישראל פ"ז סעיף ו):

"האמונה בכלל אינה מאירה כי-אם בכנסת-ישראל הבריאה, השלמה בחסנה, בממלכתה, במקדשה, בארצה, בכל קניינה הרוחניים והחמריים. המצוות כלן הן תמיד קשורות במגמתן ובתכן הפנימי שלהן דוקא לאותו המצב העליון, ואז הן מתראות בכל הדרן. לפי מדת ירידת הפלאים של כנסת-ישראל, אין אנו יכולים לדרש מהאמונה ומהמצוות את כל אורן, כי-אם את אותו חלק הניצוץ של האורה, הנשאר בקרבה גם בזמן הירידה היותר שפלה. והנקדה הזאת היא מקבלת זיו של עטרת אור מהעבר הנהדר והעתיד המזהיר מרחוק.

"במצוות המקדש, וכל התלוי בהן, ובכל המצוות התלויות בארץ בכלל, נכר שני הצביון של תכונת האורה הרבה מאד, והן אינן במלואן גם לפי תכונת ההלכה כי-אם כשהאמה עומדת במצבה היותר מלא. אבל אפילו במצוות המעשיות כלן, וגם בהמצוות שבין אדם לחברו, וכל מעלות המדות, הנקשרות בכל דרכי הדת, בכלן האור המלא שורה רק במעמד המלא של האמה, ולפי ירידתה כך האור מתמעט.

"ואנו כשאנו עורגים לאור מלא של הלך-נפש, בהיותנו קשורים לאמונה ולכל דבר-חק-ומשפט, הרינו מוכרחים לטפס ולעלות עד המקור שמשם האורה המלאה נשאבת, בין מצד קשורנו להעבר בין מצד יחושנו אל העתיד, ועל-ידי כך נמצא גם-כן מלוי נשמה בההוה".

באין לנו בית המקדש אנו צריכים לעמול בתורה בכל כוחנו כדי להשלים, עד כמה שניתן, בכח לימוד התורה את ההשפעה האלונית לקיום עולמנו. את ספר 'תפארת ישראל' העוסק בתורה, חותם המהר"ל (פרק ע) בקשר התורה ובית המקדש.

הוא פותח: "בזה הפרק נבאר לך, עם שהוא יתברך בטל כתר שולטן מעל ראשינו, ובין האומות ירודים ושפלים נתן אותנו, גם בית המקדש חרב בעוננו, ופסק קרבן ניחוחנו, הלא הכתר שהוא גדול מכל כתר, ושולטן מכל שולטן, לא סר מעלינו. ועם כי מעט אנו יודעין ממנה, הלא מצער היא ותחי נפשנו".

וכוונתו כפי שהוא מבאר בהמשך לתורה.

"בפרק קמא דברכות (ה, א), אמר רבי חייא בר אבא משמיה דעולא, מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה. וביאור זה, כי אין להקב"ה בעולם הגשמי, באשר הגשמי נבדל מן הקדוש ברוך הוא, ואין ראוי שיאמר בדבר רוחני שהוא גשמי. והדבר אשר הוא להקב"ה, הוא ארבע אמות של הלכה. פירוש, ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא

חבל נחלתו

יטו ימין ושמאל מן האמת. ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן הישר, לא לימין ולא לשמאל. כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". "וזוה גם כן שייך אל ההלכה, כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התייחסות אל הגשמי".

"והתבאר לך כי התורה בגלותנו מקום מקדשנו, ואין הענין תולה במעשה מרכבה ומעשה בראשית, רק כי קרוב הדבר בפיר ובלבבך לעשותו (דברים ל, יד). היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין (ב"ק ב, א) ובארבעה שומרים (שבועות מט א), לא בשאר חכמות".

מוטל עלינו כמצוה כוללת וכדרך חיים, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים, להמשיך וללמוד עוד ועוד כדי לחיות את עמנו לבנות את בית מקדשנו ולהשיב את שכנת עוזו לשכון בתוכנו, בב"א.

* * *

השנה מלאו שמונים שנה לאבי ואף אמי נכנסה לשנת השמונים. את מערכת ספרי התחלתי במלואת לאבי שי' שבעים שנה.

מילדותי אבי למד אותי תורה וגמרא, ואף על פי שמשנות ילדותי הוא תמיד עסק בצרכי ציבור שעות אין קץ, מתוך מסירות נפש וגוף על ישוב הארץ ועל גמילות חסדים בסתר – עם זאת למד עמי בעיקר בשבתות, ולמד עם עצמו וידידיו.

אמי, אוד מוצל מגרמני' הנאצית ימ"ש. יצאה את גרמניה בקבוצת הילדים האחרונה שיצאה לכיוון א"י, כשהוריה ורוב משפחתה-משפחתנו עלו על המוקד במחנות המוות. ואף היא זרזתני מימי ילדותי שלא לעצור, להמשיך וללמוד עוד ועוד. "אמרו עליו על רבי חנינא, שהיה בן שמונים שנה והיה עומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו ונועל מנעלו. אמר רבי חנינא: חמין ושמן שסכתני אמי בילדותי הן עמדו לי בעת זקנותי" (חולין כד ע"ב).

אף אני בהכרת תודה להם על כל מה שהעניקו לי מברך אותם: "כי ארך ימים ושנות חיים ושלוש יוסיפו לך" (משלי ג, ב). וימשיכו לראות בנים ובני בנים, שלשים ורבעים עוסקים בתורה ובעבודה מתוך בריאות וחילוץ עצמות – "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו" (תהלים צב, טו).

* * *

רוב תודות לרבנים הגאונים שעברו על הספר והעירו והאירו וברכוני על הוצאתו. רוב תודות לרבנותי, לחברי, למשפחתי, לבני ובנותי ואחרונה חביבה לאשתי המסייעים בעדי בעצה ובתבונה בכל המשימות העומדות לפני ובהוצאת ספרי. כולם יתברכו מפי עליון ויהי נועם ה' בכל מעשה ידיהם.

יעקב אפשטיין

שומריה ת"ו

אלול תשע"א,

ברכת ראש ישיבת מרכז הרב הרב הגאון אברהם אלקנה שפירא זצ"ל

(הברכה ניתנה לספרי הששי)

הרב אברהם שפירא

[הרב הראשי לישראל]

ראש ישיבת מרכז הרב

ב' שבט תשס"ז

בס"ד

מכתב ברכה

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

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

הכו"ח לכבוד התורה

הרב אברהם שפירא

ברכת הרב הגאון יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן

מכתב ברכה

לידידי היקר

הרב יעקב אפשטין שליט"א

מחבר סדרת הספרים "חבל נחלתו"

זכות גדולה היא לברכך על ספרך החדש. אשריך שהנך מוציא לאור

את ספרך האחד עשר.

ב"ה שמעיין התורה שלך שופע והולך. יה"ר שמעיין תורתך ימשיך

להתברך ואף להתגבר. יפוצו מעיינותיך חוצה להשקות את צמאי

דבר ה' להגדיל תורה ולהאדיר.

וכדרכה של תורה הרשני להעיר את הערותי.*

ויה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך

בברכת התורה והארץ

הרב יעקב אריאל

* הערות הרב צורפו לתשובות במקומן.

ברכת הרב הגאון דוב ליאור רב העיר קרית ארבע היא חברון ת"ו

בס"ד א מנחם – אב תשע"א

הסכמה

הובא לפני הקונטרס 'חבל נחלתו' חלק יא להרב יעקב אפשטיין שליט"א, וכבר איתמחי האי גברא רבא בהוצאת ספריו המלאים מחקרים תורניים בנושאים שונים.

הרב המחבר מברר את הדברים משורשם, החל מהתלמוד דרך כל גדולי הפוסקים לדורותם עד פוסקי זמננו, וגם בכרך זה הראה את כוחו בפלפולא דאורייתא.

יישר כוחו של הרב המחבר, ויהי רצון שיפוצו מעיינותיו חוצה לזכות עוד את הרבים ולקרב את ישראל לאביהם שבשמים.

החותם לכבוד התורה,

דוב ליאור

* הערת הרב צורפה לסימן לז

ברכת הרב הגאון אביגדר נבנצל רב העיר העתיקה ירושלים

בס"ד ב' פ' כי ברוך הוא תשע"א ירושלים עה"ק תובב"א

שלו' וברכה, למורה כהלכה, חושף זרועו ומפיץ אורה, בכל חלקי
התורה,

הגאון ר' יעקב אפשטיין שליט"א!

כבר איתמחי גברא בכל ספריו, ויזכה להוסיף ולהרבות תורה
בישראל, ומגיד דבריו ליעקב יעזרהו ויברכהו שיפוצו מעינותיו
חוצה, כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים.

הנה שפתי לא אכלא מלהודיע שבענין ה"גיורים" הנפוצים כיום,
אין דעתי מסכמת עם כת"ר אלא עם הרב שרמן שליט"א, וצריך
להבדיל בין קדש לחו"ל ובין ישראל לעמים.*

והקב"ה יאריך ימי כתו"ה בטוב ובנעימים, ויזכה מהרה לקבל פני
משיח צדקנו עם כל אחב"י,

כעתירת צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

ונדעה נרדפה לדעת את ה' (הושע ו, ג)

סימן א

רדיפה אחר מצוות

שאלה

האם כל אדם צריך ליזום קיום מצוות שלא הזדמן לו לעשותן, כמו פטר חמור וראשית הגז?

א. מדרכי החסידות – רדיפה אחר מצוות

כתב הר"י ג'יקאטיליא (כללי המצוות, חב): "ומדרך זה חייב אדם לרדוף אחר המצוות כולן ולקיים כל מה שאפשר לו מהן לקיימן, ולהיותן משתוקק וכוסף ומתאוה גם אחר המצוות שאינו יכול לקיימן, ועל זה עתיד לקבל שכר, דגרסינן בסוטה סוף פ"ק (סוטה יד, א) דרש ר' שמלאי מפני מה נתאוה משה ליכנס לארץ ישראל כדי לאכול פירות ולשבוע מטובה הוא צריך, אלא אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואינו מתקיימות אלא בארץ ישראל, אמר אכנס לארץ כדי שיתקיימו על ידי, א"ל הקב"ה כלום אתה צריך אלא לקבל שכר הריני מעלה לך כאילו עשיתם שנאמר לכן אחלק לו ברבים, שאני מחלק לו שכר שלם וכו'. ולפיכך ראוי לו לאדם לחזור אחר כל מצוה שהיא תלויה בדבר אחר כדי שתתקיים על ידו ויהיה זוכה לשכר כולן".... מבואר שהרדיפה היא מעלה גדולה והמשתוקק הושווה אף למשה רבינו, כדי להשלים רצון הבורא שציוונו עליהן.

וכן המאירי (ע"ז יט ע"א): "ראוי לאדם להיות רודף אחר המצוות שלא מחמת השכר אלא מתשוקת השלמת רצון בוראו

והשכר בא מאליו, והוא שאמרו במצותיו חפץ מאוד ולא בשכר מצותיו".

וכן במנורת המאור (פרק ד, ענוה עמוד 192): "אבל החסידים והענונים רודפים אחר המצוות, ומפני ענותנותן יראה להם שהוא שבח גדול עשיית המצוות, וחיים לעולם הבא, שנאמר: שמור מצותי וחיה".

וכן ר' עובדיה מברטנורא (אבות פ"ה מ"כ) מפרש: "ורץ כצבי - לרדוף אחר המצוות". במשנה באבות (פ"ד מ"ב): "בן עזאי אומר הוי רץ למצוה קלה כבחמורה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה".

ופרש הרמב"ם: "וכבר העירו החכמים, עליהם השלום, על חידוש נפלא בתורה, יש בו זירוז על מעשה המצוות, והוא אומרו: (דברים ד, מא): 'אז יבדיל משה שלוש ערים' וכו', וידוע שהן לא יועילו, ולא יהיה בהן דין ערי מקלט, עד שיובדלו השלוש האחרות אשר בארץ כנען. אמרו: 'יודע היה משה רבנו שאין שלוש שבעבר הירדן קולטות עד שיהיו שלוש שבארץ כנען, שנאמר: (במדבר לה, יג) שש ערי מקלט תהינה', ואמנם הבדיל את אלו לפי שאמר: 'הואיל ובאת מצוה לידי אקיימנה'. ואם איש כמשה רבנו, משיג האמיתות, השלם שבשלמים, נכסף להוסיף חצי מצוות עשה לכל מעלותיו ושלמותו - מה ראוי לאשר נצטרעו נפשותיהם, ונתחזקה צרעתם ונושנה?"

חבל נחלתו

היא מעלה גדולה ממעלות החסידות וכל מי שעושה כך חסיד יחשב.

ב. מצוות חיוביות ומצוות קיומיות

השאלה היא: האם חובת האדם לקיים כל המצוות שווה, או שיש חילוקים או מדרגות בין המצוות?

כתב הרמב"ם (ספר המצוות סיום מצוות עשה): "ומאלו המצוות גם כן דינים כמו שבארנו. כמו דין עבד עברי ודין אמה העבריה ודין עבד כנעני (מ' רלב - ה) ודין שומר חנם ודין שואל (מ' רמב רמז) וזולתם ממה שקדם זכרו. יתכן שיעמוד אחד מן האנשים גם כן כל ימי חייו לא ישפוט בזה ולא תתחייב לו המצוה הזאת. ומהם גם כן מצוות אינן נוהגות אלא בהיות הבית קיים כגון חגיגה וראיה (נב - ג) ומצוות הקהל (טז) וכבר זכרנום אחת אחת [ובכללות בהקד' עמ' רב:]. ומהן גם כן מצוות לא יתחייבו אלא למי שיש לו נחלות כגון: מעשרות ותרומות ומתנות כהונה וחוקי העניים ר"ל לקט ופרט ושכחה ופאה ועוללות (מ' קכ - קלז). ופעמים לא יהיו לו אותם הקנינים ולא יתחייב בהם ויעמוד האיש כל ימי חייו ולא יתחייב במצוה מן המצוות שהן מזה המין. ואין הצדקה מן הכלל הזה כי היא מחייבת אפילו לעני המתפרנס מן הצדקה כמו שבארנו (מ' קצה). ומהם מצוות מתחייבות לכל איש בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובאי זה ענין שיהיה כגון ציצית ותפילין (מ' יב - יד) ושמירת שבת (מ' קנד). ונקרא המצוות שהן מזה המין המצוות ההכרחיות. מפני שהן מתחייבות לכל איש שהגיע לכלל שנים מישראל בהכרח בכל זמן ובכל מקום ובכל ענין.

את הד דברי פירוש המשנה לרמב"ם מוצאים בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ואתחנן):

"והודיענו בתפלתו זו שני עניינים גדולים, האחד כמה היה מזדרז במצוות ורודף אחריהם לקיימם והתחנן לפני השם יתברך להעבירו אל הארץ הטובה, לא להנאת גופו לאכול מפריה ולשבוע מטובה, אלא לקיים המצוות התלויות בארץ. וכי אורה מחכים.

"וכן מצינו בזו הפרשה שרצה לקיים חצי מצוה דכתיב אז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן מזרחה שמש, ואמרו ז"ל במסכת מכות יודע היה משה שאין שלש ערים שבעבר הירדן קולטות עד שיפרישו שלש שבארץ כנען, אלא אמר הואיל ובאת לידי חצי המצוה אקיימנה, ואם משה רבינו עליו השלום השלם בכל מצוות היה טורח ורודף לעשות מצוה ואפילו חצי מצוה, כל שכן מי שהוא ערום מכלם. ועל זה היה אומר דוד המלך עליו השלום מזקנים אתבונן כו'. כלומר מן הזקנים אבותינו אני מתבונן ולומד כמה אדם חייב לרדוף אחר המצוות. אמר זה על אבותינו שקיימו המצוות אף על פי שלא נצטוו בהן. ועל משה רבינו בזה הענין. ועל זה אמר ואתחנן לומר שהרבה בתחנונים והתחנן על זה..."

וכן בחיי אדם (ח"א כלל סח ס"ד): "שירוף וירדוף אחר המצוה, כדכתיב [הושע ו, ג] ונדעה נרדפה כו', וכתיב [תהילים קי"ט ל"ב] דרך מצותיך ארוץ. ואמרו מצוה לרוץ לבית הכנסת ולבית המדרש, והוא הדין לכל המצוות. ויטרח הרבה במצוה, ולפום צערא אגרא [אבות ה' כ"ב].

עולה מהמקורות שמעלת רדיפת המצוות

שרק אם נשלמו התנאים לקיומן חייב לקיימן, נעמוד בהמשך).

חז"ל עמדו על החלוקה בין המצוות. במדרש תנחומא (בובר, חקת סי' נא): "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון (במדבר כא, כא). זש"ה סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו (תהלים לד, טו), לא פיקדה התורה לרדוף אחר המצוות, אלא כי יקרא קן צפור (דברים כב, 2)¹, כי תפגע שור אויבך (שמות כג, ד) [= השבת אבדה], כי תראה חמור שונאך (שמות כג, ה) [= פריקה וטעינה], כי תחבוט זיתך (דברים כד, כ) [= שכחה], כי תבצור כרמך (דברים כד, כא) [= עוללות], כי תבא בכרם רעך (דברים כג, כה) [= אכילת פועל בשעת מלאכה], אם באו לידך אתה מצוה עליהן, ולא לרדף אחריהם, והשלום בקש במקומך, ורדפהו במקום אחר..."

וכן מצאנו ברמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ב): "יש מצוות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה..."

"וכשתסתכל באלו הרמ"ח מצוות עשה תמצא המצוות ההכרחיות מהם ששים מצוות. ובתנאי שהאיש שאמרנו שחייב באלו הששים מצוות ההכרחיות שיהיה ענינו כענין שרוב בני אדם בו. והוא שיהיה עומד בבית במדינה ויאכל המאכלים הידועים למזון האדם רוצה לומר הלחם והבשר ויעשה סחורה עם בני אדם וישא אשה ויוליד בנים. ואלו הששים מצוות הם לפי הסדר אשר סדרנו אותם במניננו זה"..." ובאותה הסברה (אם כי בהבחנות מעט שונות) כתב בהקדמה לס' החינוך.

למדנו מדברי הרמב"ם שיש מצוות שהן חיוביות שהאדם מישאל מצווה לקיימן בכל האמצעים שברשותו בזמניהן ובמקומן. על ביטול מצוות אלו יש עונש, וחויב כפרה. כגון אם לא מל עצמו או לא הביא קרבן פסח (מצוה ולא מאונס) חייב כרת. וכן על ביטול מ"ע לוקה מכת מרדות עד שתצא נפשו כאמור בכתובות (פו ע"א): "אבל במצוות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". ואם ביטל מ"ע בשוגג מביא קרבן עולה ומתודה עליו כאמור ברמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד): "ועל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה". (על המצוות הקיומיות היינו

1. כאמור בתוספתא (מכות ד, יז): "מכת תורה ארבעים חסר אחת אומדין אותו אם יש בו ללקות לוקה ואם לאו אינו לוקה אבל מכות מרדות אינו כן אלא מכין אותו עד שיקבל או עד שתצא נפשו". אמנם מכת מרדות היא עד שיקיים, ומכות מן התורה על שביטל.
2. העיר הרב אשר הכהן ברוקו ה"ו שבמקור חיים (על הל' פסח לבעל נתיבות המשפט, ריש סי' תלא) כתב שדוקא בשילוח הקן אין לרדוף אלא 'כי יקרא', אבל בשאר מצוות צריך לחזור אחריהן כדי לקיימן. ודומני שלא זכר בשעת כתיבתו מדרש תנחומא זה, כמו"כ הדברים כתובים בהכללה ועדיין יש מקום לחלק בין המצוות. ועי' לקמן (פ"ו) בדברי שו"ת לב דוד לגבי המקור חיים.

חבל נחלתו

נאמר במנחות (מא ע"א): "דמלאכא אשכחי לרב קטינא דמיכסי סדינא, אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה: ענשיתו אעשה? אמר ליה: בזמן דאיכא ריתחא ענשין; אי אמרת בשלמא חובת גברא הוא, היינו דמחייב דלא קא רמי, אלא אי אמרת חובת טלית הוא, הא לא מחייבא. אלא מאי? חובת גברא הוא, נהי דחייביה רחמנא כי מיכסי טלית דבת חיובא, כי מיכסי טלית דלאו בת חיובא היא מי חייביה רחמנא? אלא הכי קאמר ליה: טצדקי למיפטר נפשך מציצית".

לפי הר"ף (הלכות ציצית יד ע"א) והרשב"א (מנחות שם) ביטול העשה היה ביטול מצות תכלת שבציצית, אבל לבן של פשתן רב קטינא הטיל, ולכן כיון שכבר היה במצב שמחייב במצוה חייב עליה. ומכאן אין ראייה אלא לכך שנענש משמים על מצוה קיומית כשמבטלה במזיד.

אמנם תוספות (מנחות מא ע"א ד"ה ענשיתו) כתב: "[אעשה - כי האי] [נאין אדם חייב] לקנות טלית המחייב אם אין לו, אבל עשה גמור אפילו בית דין שלמטה היו מכין אותו עד שתצא נפשו". היינו לפי תוס' דוקא במצוה קיומית נענש על ביטולה בידי שמים בעידן ריתחא, אבל על מצוות חובתיות נענש אף בידי אדם וכמו שהבאנו לעיל. וכעין זה כתב בשלטי גבורים (על ר"ף הל' ציצית יב ע"א). ועי' להלן בתוס' ממקומות אחרים שניתן לפרש את תוס' במנחות כמותם, ואין כאן מחלוקת.

המהרש"א (מנחות שם) כתב שהעונש הוא דוקא לגדולי הדור שפוטרים עצמם אע"פ שהיו צריכים להכניס עצמם לחיובא. ז"ל:

וכן ברמב"ם (הל' שבת פ"ה ה"א) חלוקה לשלשה סוגים: "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת"... שלש מדרגות מונה הרמב"ם: חובה, מצוה ורשות. כולן מצוות ואעפ"כ ישנו דירוג ביניהן ישנן חובה שצריך לרדוף אחריה. ישנן מצוה – "שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה", וישנן רשות שאם עשאן קיבל שכר. (ועי' תויר"ט שבת פ"ב מ"א, ופתיחה כוללת לפרי מגדים, ח"ג סי' א).

ג. מצוות קיומיות

כאמור, ישנן מצוות שהאדם חייב בהן רק אם נשלמו לו התנאים לקיומן, כגון אדם שאין לו שדה אינו חייב לקנות שדה כדי לקיים מצוות מתנות עניים ביבולי השדה. ונראה שהמצוות הקיומיות הן המוגדרות ברמב"ם לעיל כמצוות שאינו חייב לרדוף אחריהן עד שיעשה אותן. במצוות אלו שני 'שלבים' כבי'. שלב ראשון: השלמת התנאים לקיומן, שלב שני: התחייבות לעשייתן. נראה שאם לא נשלם השלב הראשון אינו מביא קרבן עולה אף בשוגג, ורק אם ביטל אחרי שנשלמו התנאים הראשוניים לחיוב במצוה – חייב להביא קרבן עולה. אלא שישנה משמעות מסויגא מסוימת שאף על ביטול מצוות קיומיות חייב בעונש – אע"פ שעדיין לא התחייב בהן!

בזמן הזה שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות.

וכן כתב אף הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' פ): "אבל האידינא שאין רגילין ללבוש בגד שיש בו ד' כנפות דלא אמרה תורה אלא גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה אם יש בכסותך ד' כנפות עשה לו גדילים ולא חייבתו תורה ליקח טלית בת ד' כנפות לעשות גדילים מיהו יש לו לאדם לחזור ולקיים כל מצות כדאמר (סוטה דף יד א) גבי משה דבינו שלא היה תאב ליכנס לארץ ישראל לאכול מפריה אלא כדי לקיים מצות התלויות בארץ וכל שכן מצות ציצית שהיא לזכירת כל המצוות שצריך אדם להיות זהיר בה כל שעה".

עולה מדברי תוס', רא"ש ומרדכי שבזמן שמצוות קיומיות נוהגות והתנאים לקיומן נשלמו והוא עושה לשם ביטול המצוה – דוקא אז נענש בעידן ריתחא, אבל אם אינו כלל במצב חיוב או קרוב לחיוב ממילא אינו נענש על ביטולו. ונראה שכן סבר הרמב"ם (עי' לעיל). ואף הם מסכימים שמצוה מן המובחר לחזור ולקיים אף מצוות שלא מחוייב בהן, אבל אינו נענש על ביטולן. ובמיוחד ציצית יש לחזר ולרדוף את קיומה שהיא לזכירת כל המצוות.

הר"י ג'קאטיליא (כללי המצוות, חב) מביא את חלוקת הרמב"ם בין מצוות חובתיות למצוות קיומיות, ומחלק בתוך המצוות שהן 'מצוה'. וז"ל: "יש מצות עשה שאדם חייב לרדוף אחריהם לקיימן כדי שלא יהא בכלל פושעי ישראל בגופן, כגון תפלין וסוכה ולולב וכיוצא בהן, ואלו הן הנקראות חובה. ויש מצות עשה שהם מצד אחד חובה ומצד שני דומות כמו רשות כגון

"ושא"ל המלאך בעידן ריתחא ענשינן כו' ר"ל בעידן ריתחא בעלמא היה לצדיקים להגין על דורן בתפלתן ובמצותן וע"כ יש להן להרבות במצות כדי לזכות דורן בכך ולא טצדקי למפטר נפשייהו ממצות וע"כ ראוי לצדיקים כמותם ליענש על כך".

עולה מדבריו שמפרש שאמנם העונש בעידן ריתחא הוא על מצוה קיומית, אולם לא לכל אחד אלא דוקא לאותם אשר נתפסים על חטאי הדור, הם שיכלו ליטול על עצמם עוד מצוות ולזכות את הציבור, והפקיעו עצמם על אף שיכלו להתחייב נתפסים אף על מצוות קיומיות.

אבל בהלכות קטנות למרדכי (מנחות, פרק התכלת, רמז תתקמח) כתב: "בעידן ריתחא ענשינן פירוש מי שיש לו טלית בת ארבע כנפים ומחזר עלילות כדי להיפטר מן המצוות נענש ודוקא בימיהם שהיו רגילים (*לטליתות) [*ללבוש טליתות] בת ארבע כנפים אבל אנחנו אין דרכנו (*בבגדים) [*בבגדי] ארבע כנפים אפי' בעידן ריתחא לא מיענשי ומהא מצוה מן המובחר היא כדאמרין לא נתאוה משה ליכנס לארץ משום פירותיה אלא כדי לקיים מצות התלויות בה [*וה"ה בציצית שגדולה מאד] ומתן שכרה מרובה כדאמר ששקולה כנגד כל המצוות. תוספות שאנ"ק".

וכדבריו כתב בתוספות (ערכין ב ע"ב ד"ה הכל): "ואע"ג דא"ל מלאכא לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתווא ציצית מה תהא עליה כלומר וכי אתה מבקש עלילות להפטר מציצית כדמפרש התם א"ל ענשינו (עלה) [אעשה] א"ל בעידן ריתחא ענשינן היינו דווקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר אבל

חבל נחלתו

כל כיוצא במצות אלו, אין בית דין של מטה מענישין את האדם על מה שאינו משתדל להביא עצמו לידי חיוב כדי לקיים אותן, אבל בית דין של מעלה מענישין עליהם כשיש חרון אף בעולם, כדאיתא במסכת מנחות (מא א) שנגלה מלאך לרב קטינא ואמר לו אתה בלא ציצית בעבור שבגדיך פטורים, אם כן מצות ציצית מה תהא עליה. השיב רב קטינא, וכי יש עונש על מצוות עשה כאלה למה אין אדם משתדל להביא עצמו לידי חיוב. השיבו המלאך, בעידן ריתחא ענשינן אעשה. ולשון הרב רבינו יונה גם על מצות כאלה אמרו ז"ל ענוש יענש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה לבעבור סבב פני דבר חיובה עליו (ש"ג אות כב). ובפרק ערבי פסחים (דף ק"ג ב) אמרו דמי שאין לו ציצית בבגדו הוי מנודה לשמים, וכתבו על זה התוספות, ומיירי דיש לו ואינו מניחו. אי נמי אפילו אין לו, יש לו לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב, כדאשכחן במשה שהיה תאב ליינס לארץ ישראל כדי לקיים המצות התלויות בה".

עולה מדברי ספר חרדים שאדם צריך לשכור שכיר כדי לקיים מצות ביומו תתן שכרו, ועפ"י אותה סברא לקנות שדה כדי לקיים מצוות התלויות בארץ, ולגדל בעלי חיים כמו כבשים וחמורים כדי לקיים ראשית הגז ופטר חמור. כאמור דעה זו קיצונית מאד ולא מצאתי לה חבר – שעונשים בעידן ריתחא על ביטול מצוות עשה כגון אלו, אף שעדיין אינו מחוייב בהן כלל. ולכל הראשונים שהבאנו לעיל אינו נענש אף בעידן ריתחא על מצוות אלו ומן הטעמים שהוזכרו, אלא יש מצוה מן

מזוה ומעקה וכיוצא בהן, שאין אדם חייב לשכון בבית בהכרח כדי שיעשה מזוה או לבנות בית בהכרח כדי לעשות מעקה, ומ"מ מצד קיום המצוה חייב אדם להשתדל לעשותה, כדגרסינן בפרק התכלת (מנחות מג ב) ר' אליעזר בן יעקב אומר כל שיש לו תפלין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוה בפתחו מוחזקני בו שלא יחטא שנאמר והחוט המושלש לא במהרה ינתק, ואומר חונה מלאך ה' סביב לידאיו ויחלצם".

נראה מדברי ספר כללי המצוות, שבתוך המצוות הקיומיות, ישנן מצוות שאף אם פטור מהן צריך לרדוף אחריהן ולקיימן וישנן שאינם חייב לרדוף אחריהן ורק אם נקרה בדרכו או בקניינו חייב לקיימן. ונראה שמצוות אלו הן דוקא אותן מצוות המקדשות אותו אבל אותן מצוות שנזכרו במדרש כגון מתנות עניים שבשדה אינו צריך לקנות שדה כדי להתחייב במתנותיה. דעה מיוחדת מחמירה כתב בספר חרדים (הקדמה למצוות אות ב): "יש מצות עשה שלא יתחייב אדם בהן כי אם בסיבה, כגון מזוה, שמי שידור באהל פטור מן המזוה, וכן אם ידור בבית שחסר אחד מן עשרה תנאים שצריך שיהיו בו כדי שיתחייב במזוה כדכתב הרמב"ם (בפ"ו ממזוה ה"א). וכן מצות מעקה צריך תנאים כדי להתחייב בה. וכן ציצית מי שאינו לבוש טלית שיש בו ארבעה כנפות פטור. ובתרומה ומעשר בחוצה לארץ האדם פטור, וגם בארץ ישראל פעמים דפטור כמבואר בגמרא. וכן מצות נתינת שכר שכיר ביומו, שאם לא ישכור אדם שכיר אין כאן מצות נתינה, ופעמים שלא תבא הסיבה לאדם כל ימיו ונמצא שלא עשה אותה מצוה לעולם. ועל

סוגים: (א) מצוות חיוביות ותכליתיות כגון סוכה, לולב, תפלין, אכילת מצה וקרבת פסח וכדומה, שמוטלות לחובה על היחיד והצבור, וכופין עליהם, וכמ"ש: 'אבל במצוות עשה כגון שאומרים לו עשה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו'. (כתובות פ"ו ע"א וחולין קל"ב ע"ב). (ב) מצוות מכשיריות כגון שחיטה גרושין וכדומה להם, שאין מחייבין את האדם לגרש את אשתו כדי לקיים מצות 'וכתב לה ספר כריתות', או לאכול בשר כדי לקיים 'וחבת ואכלת' וגו', אלא שאם רצה לגרש מצוה עליו לגרשה בספר כריתות, ובזה מקיים מצות 'וכתב לה' וגו' ואם רוצה לאכול בשר מצוה להכשיר את הבשר על ידי שחיטה כמצות התורה".

וניתן לומר שהמצוות המכשיריות (כלשון הראשון) צ"ע הגאון בצמ"ח עוזיאל, הן מצוות שלא רק שאם לאדם יש את ההכנה חייבים בהן, אלא הן סדר מסויים למצב מסוים ואינן מצוות שצריך לרדוף אחריהן כלל, בעוד שאת המצוות הצריכות הכנות או קניינים יש מקום לרדיפה ולהשתדל לקיימן.

ה. רדיפה אחר מצוות קיומיות וענישה עליהן

צריך לדון האם חל חיוב לרדוף אחר מצוות שלא נשלמו התנאים להתחייבות בהן (מצוות קיומיות).

הבאנו לעיל את המחלוקת בין הפוסקים על אלו מצוות עונשים בעידן ריתחא. משיטת הרי"ף והרשב"א עולה שאין עונשים אלא על מצוה שנשלמו התנאים לקיומה ואעפ"כ מבטלה בידיים, ואפילו יש סיבות הלכתיות לכך. הבאנו

המובחר ומידת חסידות לחזר על קיומן. ודעתו צ"ע.

ד. מצוות מכשיריות ומצוות מכפרות

ישנן מצוות אשר אדם חייב בהן רק בדיעבד אם חטא או כסדר מעשי-אלוקי למצב מסויים.

כתב בכללי המצוות (רשות, לר"י גיקאטיליא): "אף על פי שכבר ביארנו במלת 'חובה' ענין המצות שהם רשות או חובה, ראוי לנו להודיעך עיקר גדול במקום זה, כמה ראוי לבני אדם לפקוח עיניהם בענין מצות התורה, ואף על פי שביארנו במלת 'בטל' דין מעלת מצות עשה ורוב שכרם והגנזים הגדולים הטובים הגנוזים בכל מצוה ומצוה מהן, הנה יש מצות עשה הרבה כי מי יתן שלא יצטרך אדם לעשותם לעולם ולא הן ולא שכרן, כגון מקצת מצות הבאות בקרבנות על כפרת עבירות שאדם עושה כגון חטאות ואשמות וכיוצא בהן, כדגרסינן בפרק מי שמתו (ברכות כג א) שמור רגלך כאשר תלך אל בית האלקים, שמור רגלך שלא תחטא משתחטא ותביא קרבן לפני. ושמור עיקר זה במצות כי גדול הוא מאד.

"אמנם עיקר מעלת מצות עשה במצות שאינן באות על חטא שעשה כגון ציצית וק"ש ותפלין ותפלה וכיוצא בהן... והנה המצות הבאות על כפרת עון מעלתן למטה מן המצות הנקראות רשות ואף על פי שאלו רשות ואלו חובה, וזכור עיקר זה תמיד ואל תשכחנה".

וישנה מדרגה שלישית אותה מזכיר בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סי' נח) בהתייחסו למצות יבום וחליצה. וז"ל: "מצוות התורה בכללן נחלקות לשני

חבל נחלתו

של יוסף".

אמנם יש לחלק שכיבוד או"א אינו תלוי בזמן אלא בכל מצב חייב ויעקב אבינו היה אנוס וברח לחרן. אבל מצוה שלא נתחייב בה כלל בינתיים לא ברור שאמנם יענש בעידן ריתחא³.

ודבריו נראים לי יותר מתאימים עם ההלכה, ואולי במצוות מיוחדות עונשים אף בעידן ריתחא (כס' כללי מצוות) אבל בשאר מצוות המצריכות תנאים לקיומן אין נענשים אף בעידן ריתחא אלא קיומן היא מצוה מן המובחר, ובלשוננו מעשה חסידות.

עוד נראה שלולא גילוי המלאך לרב קטינא לא היינו יודעים על ענישה על מצוות שלא התחייב בהן (למסבירים כן את הדין בציצית), ועל כן נראה שלרוב הפוסקים התחייבות במצוות שאין מוטלות עליו וכניסה למצבים אלו היא מעשה חסידות.

וכן כתב בשל"ה (שער האותיות סוף אות א): "שאין מברכים אלא על מ"ע שמחויב אדם להדר אחריה ולעשות כגון תפילין מילה סוכה ולולב מצה ומרור וכיוצא בהם, מה שא"כ במ"ע שאין מחויב להדר אחריהן כגון לקט שכחה ופיאה, וכי מחויב לקנות שדה כדי ליתן לקט שכחה פיאה אלא אם יש לו שדה אז חל החיוב. וכן ושפלתם צדק אין מחויב להדר להיות דיין ואם הוא דיין אז מ"ע שישפוט בצדק אבל אינו מחויב לבוא לידי זה".

כמה הסברים לגבי ציצית מהם עולה שעל סתם מצוה קיומית ודאי שאין עונשים, ורק מספר חרדים משמע שצריך להשתדל להתחייב בכל המצוות שיכול, אף אינו צריך שכיר לעבודה – ישכור כדי לקיים בו 'ביומו תתן שכרו'. והדברים תמוהים. יש באחרונים בפירושי התורה, לכאורה הסכמה עם ס' חרדים, אולם בבדיקה מעמיקה נראה שאין מדבריהם ראייה.

בפי' פנים יפות (לבעל הפלאה, בראשית לו, א) כתב: "וישב יעקב וגו'. פירש"י ביקש יעקב לישוב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף [ב"ר פד, א]. יש לפרש מפני שבאמת היה בזה עונשו של יעקב ועונש של יוסף כמו שאחז"ל [מגילה יז א] שנענש יעקב על שלא קיים מצות כיבוד [אב] כל זמן שהיה בבית לבן, ויוסף נענש על שהוציא דיבה על אחיו, ואחז"ל במנחות [מא א] אמר רב קטינא למלאכא מי ענשיתו אעשה וא"ל אין בזמן דאיכא ריתחא ענשין, וכתבו כי הענין הוא כי עשה של ציצית אינה מחויב כי אם כשלושב מלבוש של ד' כנפות אז העשה לעשות בה ציצית, וכיון שרב קטינא פטר נפשו מיניה אינו חייב עונש אלא בעידן ריתחא, וכן היה גבי יעקב שלא עבר ח"ו על מצות כיבוד, אלא כיון שהיה בבית לבן ממילא היה מניעה ולא היה ראוי ליענש אלא כיון שהיה רוגז בשביל יוסף, ממילא גם הוא נענש בעידן ריתחא, וז"ש [ב"ר פד, ב] קפץ עליו רוגזו

3. מה גם שאם האבות נידונים כישראל עוד קודם הדיבור (עי' פרשת דרכים) א"כ היו עוד מצוות שלא קיים, ואם אינם אלא כבני נח הלא הם אינם חייבים בכיבוד או"א. ועי' בפי' פנים יפות לריש פר' אחרי מות שמפרש את מיתת בני אהרן כיון שלא עסקו בפר"ר וכיון שהיה עידן ריתחא ענשין אעשה. ואף כאן זהו עשה שצריך להיכנס ולהתחייב ולא כמו שילוח הקן ושכיר שלעתים לא יקרה שיעשה זאת. ועי' עוד בפי' פנים יפות לדברים כה, ט בענין יבום וחליצה.

נמצא שלפי השל"ה אינו מחוייב להדר אחר מצוות קיומיות. אמנם אם הוא קרוב לקיומן מן הזריזות והחסידות לעשותן.

ומצאתי בשל"ה (שער האותיות אות הקו"ף - קדושת האכילה, א), וז"ל:

"והנה, שנה אחת אחר בואי לירושלים עיר הקודש תוב"ב, היא שנת השמטה, שנה השביעית. ורבים מיושבי ארץ הקדושה רצו לפטור את עצמם מחמת הדוחק הגדול, שהיה ערב שביעית רעב במדינה, ולא היה סיפק בידם לאכול דבר יום ביומו, קל וחומר להכין איזה ענינים בביתם על שנת השביעית, ואמרו שינויי דחיקי. ואני דנתי עם עצמי, וחשבתי בלבבי, אני מחוייב לקיים יותר מהם, ואפילו למכור גלימא דעל כתפאי, כי יאמר לי הקדוש ברוך הוא, למה באת ממקום שהיית פטור מזה, ובאת למקום החיוב, ועתה במקום החיוב תעזוב המצוה הזה, מדוע באת לסמא את ארצי. בשלמא הדרים כבר שמה, אין עונשם גדול כל כך. ועוד, כל הנוסע לארץ הקדושה, נוסע בשביל לקדש את עצמו, ולקיים המצוה אשר שמה, כענין שאמרו רבותינו ז"ל סוף פרק קמא דסוטה (יד א) דרש רבי שמלאי, מפני מה נתאוו משה רבינו ליכנס לארץ ישראל, וכי לאכול מפריה הוא צריך כו', אלא לקיים המצוות התלויות בארץ. "והענין, כי ראוי לאדם להביא את עצמו לידי חיוב מצוה, כדי לקיימה, אף - על - פי שאין מחוייב בה יביא עצמו לידי חיוב.

ומי שאינו עושה כן, לפעמים נענש, בעת שהדין שלמעלה מתוח, כדאינתא בפרק התכלת (מנחות מא, א) דאמר ליה מלאכא לרב קטינא, סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא, ציצית מה תהא עליה, אמר ליה, ענשיתו אעשה, אמר ליה, בעידן ריתחא ענשין. ובפרק במה מדליקין (שבת לב, ב) אית ליה לחד תנא, דבעון מזוזה בניס מתים, דכתיב (ירמיה ב, לד) 'גם בכנפיך נמצאו דם נפשות אביונים נקיים לא במחתרת מצאתים', פירש רש"י, במחתרת שאין לה פצימין, הכי אמר קרא, לא במחתרת [פתחיהן] מצאתי שלמים כו'. כי מאחר שלא עשו פצימין נפטרו ממזוזה, והיו ראוי, אדרבה להביא עצמן לידי חיוב מזוזה⁴. וזה היה ענין משה רבינו ע"ה, שהיה רוצה להביא את עצמו לידי חיוב קיום המצוות בארץ ישראל. והנה הבא לארץ ישראל, והמצוה הבאה לידו לא יקיימה⁵, חס ושלום.

"אחר זמן אשר שמתי אל לבי הדברים ההם, מצאתי כן בספר החרדים (פרק נ"ו) אשר חיבר החסיד הר"ר אלעזר אזכרי ז"ל, שכתב וזה לשונו: וכל הבאים לדור בארץ ישראל, חייבים להזהר מאד [מאד] בשמיטה, ובכל המצוות התלויות בארץ ישראל, כשם שהיו זהירים לקיימם האמוראים הדרים בה, כדאינתא בירושלמי כדי שלא תהא מצוות הדירה בארץ ישראל באה בעבירה של ביטול המצוות התלויות בה, ונמצא הפסדן יותר על שכרן, ואלהי

4. הראיה אינה בכל המצוות הקיומיות לפחות לפי ס' 'כללי מצוות' שדוקא במצוות אלו (ציצית, מזוזה) יש לחזר אחר קיומן.

5. ומצוות שמיטה כבר לפנינו וחובה עליו והוא עושה תחבולות (=טצדקי) כדי להיפטר מהן וליבטל מהן.

חבל נחלתו

ישראל יעזרנו לקיימן, אמן. (עכ"ל החרדים).
וכבר הבאנו לעיל כי שיטת 'ס' חרדים'
מחמירה יותר אולם גם הוא מסכים שאם
היא כבר חובה אין להפקיעה.

וכן דעת שו"ת לב דוד (סי' ג): "האמנם
זהו אינו מעיקר הדין רק ממדת חסידות,
דמעיקר הדין אין לנו לרדוף אחר המצוות
רק באלו שהם חובה ומוטל אקרקפתא
דגברא לעשותה כלשון הרמב"ם ז"ל ה'
ברכות פ"א ה"ב... ובה' שבת (פ"ב ה"א)...
ועי' מד"ר פ' צו (פ"ט ט') אם באת מצוה
לידך אתה זקוק לעשותה ואם לאו אין
אתה זקוק לעשותה עיי"ש, אמנם ממדת
חסידות אין ספק שמחויב להשתדל להביא
עצמו לידי חיוב כנ"ל.

"ובעידן ריתחא לא ענשינן רק כשעושה
טצדקי ותחבולות **לפטור** א"ע מהמצוה
כמ"ש לעיל בסי' א', וכיוצא בזה מצינו
בקידושין (ל"ג ע"ב) גבי מצות מפני שיבה
תקום והדרת פני זקן, יכול יעצים עיניו
כמי שלא ראהו, ופריך בגמ' אטו ברשיעי
עסקינן, אלא יכול יעצים עיניו מקמי
דלימטי' זמן חיובא, דכי מטא זמן חיובא
הא לא חזי ליה דקאים מקמיה, תלמוד
לומר תקום ויראת ופרש"י יש לך לירא מן
היוצר היודע מחשבתיך שאתה מבקש
תחבולות להיפטור ממצותיו עכ"ל, משמע
דדוקא לבקש תחבולות להפטור מהמצוה
אסור כמו בגמ' מנחות הנ"ל, אבל אינו
מחויב מצד הדין לרדוף אחרי המצוה
לקיים מצות כיבוד ת"ח, רק ממדת חסידות
מצינו בר' זירא (ברכות כ"ח ע"א ועירובין כ"ח
ע"א) ר' זירא כי הוי חליש מגירסיה הוי
אזיל ויתיב אפתחא וכו' אמר כי חלפי
רבנן איקום מקמייהו ואקבל אגרא יעו"ש.
"ובגמ' חולין (קל"ט ע"א) יכול יחזור בהרים

וגבעות כדי שימצא קן, ופרש"י לפי
שנאמר שלח תשלח ב' פעמים שומע אני
לחזור אחר המצוה הזאת עד שתבא לידו
עכ"ל, משמע דרך משום האזהרה הכפולה
שלח תשלח הייתי אומר דחייב מצד הדין
לחזור אחר המצוה וזולת זה אינו מחויב.
ומן התימא על דברי המקור חיים בריש סי'
תל"א בדיני בדיקה וביטול שכתב שמחויב
לחזור אחר קיום מ"ע כדאמרינן בחולין
(קל"ט ע"ב) יכול יחזור וכו' ת"ל כי יקרא
וכו' מוכח דבסתם מ"ע מחויב לחזור
אחריהם כדי לקיימם יעו"ש. משמע
מדבריו דכאן מיעטה התורה שלא לחזור
אחריה אבל בשאר מ"ע חוב גמור הוא
מה"ת לחזור אחר המצוה, ובאמת מבואר
ברש"י שם דרך משום דכתיב שלח תשלח
הייתי סבור שבמצוה זו עכ"פ צריך לרדוף
אחריה לפיכך מיעטה התורה שאפי'
במצוה זו א"צ לרדוף אחריה רק אם תבא
לידו וכבמד"ר פ' צו הנ"ל.

"ורק ממדת חסידות יש להכניס א"ע
למצות שלוח הקן אפי' באם אינו רוצה
ליטול הבנים כמ"ש בשו"ת חו"י (סי' ס"ז)
בשם הזוה"ק דע"י מצות שלוח הקן
נתעורר רחמי שמים כמו שהאם מרחפת
ומצטערת על בניה כן יתגוללו רחמי הש"י
על בניו עיי"ש.

"והנה כ"ז אפילו בשאר המצוות ראוי מצד
מדת חסידות להשתדל להכניס עצמו לידי
חיוב כ"ש במצות ציצית ששקולה נגד כל
המצוות והזריז בה זוכה ומקבל פני שכינה
(מנחות מ"ג ע"ב) ודאי שראוי להשתדל
להביא עצמו לידי חיוב, אבל אין זה
מעיקר הדין דאם אין לו בגד מד' כנפות
אינו מחויב לקנות טלית כזה כדי להטיל
בו ציצית כמ"ש התוס' ישנים (שבת ל"ב ע"ב

ולרדוף עד שיעשה המצוה אלא אם אין לו שדה כל ימיו יפטור מן המעשר, ואין עליו חיוב ליקח שדה ולזרוע, ואפי' מי שיש לו שדה כבר ג"כ ליכא חיוב עליו לזרוע תבואה שחייבת במעשר ואפי' זרע כבר תבואה משבעת המינים ליכא עליו חיוב לקצור ולמרוח ולהביאו הביתה או לחצירו ולכן ליכא עליו חיוב בהפרשת ת"מ עד לאחר מירוח אבל עד התם אינו חייב בהפרשת ת"מ ולכן אם מפקיר הפירות קודם מירוח ליכא עליו ביטול עשה שהרי אינו מחויב בדבר עד לאחר מירוח אלא דאעפ"כ דורות הראשונים רצו לקיים מצוות ולכן הכניסו הפירות דרך טרקסמון כדי להתחייב במעשר ומיהו אם לא עשה כן לא ביטל מ"ע דאין עליו חיוב למרוח כמו שאין חיוב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם יש לו מקיים, ועיין שלה"ק שער האותיות סוף אות א' דבמ"ע שאין מחויב להדר אחריהן כגון לקט שכחה ופאה שאין מחויב לקנות שדה כדי לקיים ליתן לקט שכחה ופאה, ולפ"ז שפיר מחלק בין דורות הראשונים לדורות האחרונים ולא שמבטל בזה אלא שעכ"פ אינו מביא עצמו לידי חיוב והם שני נושאים ושני דברים זה ברור מאד. וממילא שאני נמי מי שיש לו בית בתוך שלשים יום ונתחייב בבדיקת חמץ ואתה הולך ומוכר להפקיע עצמו מן המצוה ממי שמוכר ביתו קודם שלשים יום, וודאי מי שרוצה למכור ביתו לעכו"ם בחודש שבט שנאסר לו למכור מפני שמפקיע עצמו מבדיקת חמץ והבן".

הגר"מ קליין שליט"א מחלק בין הפקעה מחיוב לבין ביטול. המחויב בדבר ומבטלו הוא מבטל מצות עשה, הגורם שלא יתחייב

ד"ה בעון ציצית) וז"ל דוקא בימיהם שהיו מלבושיהם כך בד' כנפות היו נענשים מי שלא הי' להם ציצית וכו' אבל השתא שאין העולם רגילים במלבושים כאלו אין צריך לקנות, אך טוב לקנות טלית ולברך עליו בכל יום כדאמר בפ"ק דסוטה (י"ד ע"א) וכי לאכול מפריה הי' רוצה משה אלא אמר משה מצוה שאוכל לקיים יתקיים על ידי עכ"ל. הרי שכתבו טוב לקנות וכמו שהביא הגרי"ב ז"ל בעצמו לשון המחבר שכתב וטוב ונכון, וידוע דהלשון טוב אינו מצד הדין אלא חומרא בעלמא". ועי' שם בהמשך דבריו.

ועי' בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב, יורה דעה, הערות לסמן י הערה ד) שדן במצות צדקה האם היא מחוייבת וצריך לחזר אחריה או רק לפי צרכי העניים.

ו. בין אי הבאה לחיוב להפקעה וביטול

נאמר בברכות (לה ע"ב): "ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון - כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפופות - כדי לפטורן מן המעשר; דאמר רבי ינאי: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית".

השאלה היא האם מעשי דורות הראשונים היו מעשה חסידות ודורות האחרונים נהגו כראוי, או שדורות הראשונים נהגו כראוי ודורות האחרונים קלקלו והפקיעו מעצמם את המצוה.

כתב בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' קמו): "והנה הפרשת ת"מ ליכא חיוב להשתדל

חבל נחלתו

”זש”ה (משלי ה) אורח חיים פן תפלו נעו מעגלותיה לא תדע מהו אורח חיים פן תפלו אמר רבי אבא בר כהנא אמר הקדוש ברוך הוא לא תהא יושב ומשקל במצותיה של תורה כענין שנאמר (ישעיה מ) ושקל בפלוס הרים לא תהא אומר הואיל והמצוה הזו גדולה אני עושה אותה ששכרה מרובה והואיל וזו מצוה קלה איני עושה אותה מה עשה הקדוש ברוך הוא לא גילה לבריות מהו מתן שכרה של כל מצוה ומצוה כדי שיעשו כל המצוות בתום מנין שנאמר (משלי ה) נעו מעגלותיה לא תדע, למה”ד למלך ששכר לו פועלים והכניס אותן לתוך פרדסו סתם ולא גילה להן מהו שכרו של פרדס שלא יניחו דבר ששכרו מועט וילכו ויעשו דבר ששכרו מרובה בערב קרא לכל אחד ואחד א”ל תחת איזה אילן עשית א”ל תחת זה א”ל פלפל הוא שכרו זהוב אחד קרא לאחר אמר לו תחת איזה אילן עשית א”ל תחת זה אמר לו שכרו חצי זהוב פרח לבן הוא, קרא לאחר א”ל תחת איזה אילן עשית א”ל תחת זה אמר לו לא היית צריך להודיע אותנו איזה אילן שכרו מרובה כדי שנעשה תחתיו? אמר להם המלך אילו הודעתי היאך היה כל פרדסי נעשה, כך לא גילה הקדוש ברוך הוא מתן שכרן של מצוות חוץ משתי מצוות החמורה שבחמורות והקלה שבקלות כבוד אב ואם חמורה שבחמורות ומתן שכרה אריכות ימים שנא’ (שמות כ) כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך והקלה שילוח הקן ומהו שכרה אריכות ימים שנא’ שלח תשלח את האם וגו’ הוי כי יקרא קן צפור”.

וא”כ צל”ע מה העדיפות ברדיפה אחר

כלל אינו מבטל מצות עשה אלא לא הכניס עצמו לחיוב. ולפי דבריו דורות הראשונים נהגו בחסידות וחייבו עצמם אבל דורות אחרונים לא הפקיעו ובטלו מעצמם מצוה אלא רק לא הכניסו עצמם להתחייב בה, ומשמע שלא חששו אף לענישה בשעת ריתחא.

ונראה שה”ה לגבי מצות שביעית אם נוסע לחו”ל בשביעית לא ביטל מצות שביעית אלא גורם לעצמו שלא יתחייב בה, אולם אם יושב בא”י ומבטלה באיסורי דרבנן או בקדושת הפירות או בשימור וכד’ עובר בעשה של ”והשביעית תשמטנה ונטשת”.

ז. החסידות ברדיפה אחר מצוות שמקיימן מממונו

יש מקום לדון האם במצוות שמקיימן בממונו, האם עדיף שיתן מממונו כדי להיות שותף באתון ובפטר חמור לדוגמא או בחמש כבשים כדי להתחייב בראשית הגז, או שיתן מממונו לצדקה. בבסיס השאלה עומד שעד שאתה רודף אחר מצוה הרחוקה ממך לך וחזר אחר המצוה הקרובה אליך, וכיון שאת שתייהן מקיים בממונו מדוע שירץ דוקא אחר הנדירה? נאמר בירושלמי (פאה פ”א ה”א): ”רבי אחא בשם רבי אבא בר כהנה כתיב [משלי ה ו] אורח חיים פן תפלו נעו מעגלותיה לא תדע טילטל הקדוש ברוך הוא מתן שכרן של עושי מצוות כדי שיהיו עושין אותן באמונה”.

היינו אנו איננו יודעים שכרן והוא לא נתגלה לנו כדי שלא נרוץ כולנו דוקא אחר מצוה מסוימת.

וכך בדברים רבה (כי תצא פרשה ו, ב):

מצוה שקיומה ע"י ממונו כאשר יכול לתת ממונו לצדקה, וצ"ע.

ח. משקל החסידות

כפי שבארנו חיפוש ועשיית מצוות נדירות היא מידת חסידות וככזו היא שייכת ליחידים ולא לציבור. כשם שאין קוראים לכל הציבור לעשות את כל ההידורים בכל מצוה ומצוה כן אין לקרוא לציבור: 'השתתפו במצוות נדירות'. הקריאה הזו מעוותת את משקל המצוות ולא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול (ברכות פ"ב מ"ב).

לקראת סוף ספר מסילת ישרים עוסק הוא בכמה פרקים במעלת החסידות. וכך כתב בפרק יח: "נמצא כלל החסידות הרחבת קיום כל המצוות בכל הצדדין והתנאים שראוי ושאפשר".

ובפרק יט כתב: "החלק הא' שבא' הוא - במעשה שבין אדם למקום, וענינו קיום כל המצוות בכל הדקדוקים שבהם עד מקום שיד האדם מגעת, ואלה הם שקראום חז"ל שירי מצוה, ואמרו (סוכה ל"ח): שירי מצוה מעכבים את הפורענות, כי אף על פי שגוף המצוה נשלם זולתם וכבר יצא בזה ידי חובתו, הנה זה לכל המון ישראל, אך החסידים אין להם אלא להרבות בהשלמתם ולא למעט בהם כלל. ובפרק כ כתב הרמח"ל על משקל

החסידות כך:

"מה שצריך לבאר עתה הוא משקל החסידות הזה, והוא ענין עקרי מאד מאד, ותדע באמת שזהו המלאכה הקשה שבחסידות כי דקותו רב ויש ליצר בדבר הזה כניסה גדולה, על כן נמצאת סכנתו עצומה כי הרבה דברים טובים יוכל היצר לרחק כאילו הם רעים, והרבה חסאים לקרב כאילו הם מצוות גדולות, ובאמת שלא יוכל איש להצליח במשקל הזה אלא בג' דברים: א. שיהיה לבו ישר שבלבבות שלא תהיה פנייתו אלא לעשות הנחת רוח לפניו יתברך, ולא זולת זה כלל. ב. ושיהיה מעיין על מעשיו עיון גדול וישתדל לתקנם על פי התכלית הזה. ג. ואחר כל זאת יהיה משליך יהבו על ה', שאז יאמר בו (תהלים פ"ד) אשרי אדם עוז לו בך וגו' לא ימנע טוב להולכים בתמים. אמנם אם אחד מן התנאים האלה יחסר לו לא יגיע אל השלימות, וקרוב הוא ליכשל וליפול"..." ועי' שם בדבריו החשובים.

כאשר עשיית מצוות נדירות באה שלא מתוך עשיית נחת רוח אלא כדי 'לסמן' ברשימה שנעשתה עוד מצוה הופך להיות ערכן של מצוות לסכום חשבוני, ועבודת ה' הופכת להיות על מנת לקבל פרס, ריצה אחר שכר המצוה ולא חפץ במצוותיו אלא תשוקה לשכר. ולכן צריכים לחצוץ בין החסידות לבין שאר ההמון ולא להפוך את החסידות להמונית.⁶

6. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: עדיף לעבוד על מנת לקבל פרס, מאשר להימנע מלעבוד כדי שלא לבקש פרס.

סימן ב

תנאי במצוה שאי אפשר לקיימה ע"י שליח

פתיחה

כתב הגרשז"א (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' פ) **בתוך דבריו:**

"ונראה דיתכן שלפי חוקי התורה היינו צריכים לומר **דאי אפשר כלל לעשות מעשה שיהי' תלוי ועומד בקיום של תנאי**, ואף שיכול אדם ליתן לאשה כסף קדושין ולומר לה שלא תתקדש אלא לאחר ל' יום, וכמו כן יכול גם לומר לה שלא תתקדש לו אלא לאחר שירדו גשמים או לאחר שתתן לו מאתים זוז ואינו זקוק כלל בזה לשום חוק מחוקי התנאים, היינו מפני שאינו עושה את הקדושין אלא לאחר ל' או לאחר שתתן לו המאתים זוז, אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בסבעת זו "אם" תתני לי מאתים זוז אף שהקדושין חלין רק לאחר שתקיים את התנאי ותתן, מ"מ את עיקר מעשה הקדושין הוא עושה שפיר מעכשו רק דין הוא דאפשר להוסיף תנאי וגם לתלות את המעשה בקיום התנאי ולכן אין הקדושין חלים אלא לאחר קיום התנאי, וכ"ש באומר מעכשו או בעל מנת דחשיב נמי כאומר מעכשו יכולים ודאי לומר דאי לאו דילפינן מבני גד ובני ראובן לא היה אפשר כלל לעשות מעשה שהוא חל מעכשו ובכל זאת יהי' תלוי ועומד בקיומו של תנאי, ואף שגם זה אינו מתנגד כלל לשכל האנושי, מ"מ בתוך מסגרת החוקים שקבעה תורה בגדרי הקנינים והמעשים שפיר מסתבר דאי לאו דילפינן מבני גד

ובני ראובן לא היינו יודעים שיש מציאות של חלות מסוג זה [דוגמא לכך הא דשעבודא לאו דאורייתא אפ' שעבדו בפירוש משום טעמא דאין זה קנין גמור ולא מהני למחצה, וכן יש עוד כמה דוגמאות לכך] ולכן בעינן דוקא דומיא דהתם שהדברים יהיו ברורים ומפורשים ע"י כפילת התנאי והן קודם ללאו וכו' "... ואמנם זהו חידוש שחידשה תורה שאדם יכול להתנות על קיום או חלות מצוה בתנאי. אע"פ שהתנאי הוא דיבור, והמצוה כבר נעשתה.

בין שאר דיני התנאים מצאנו כלל מיוחד שלא ניתן להטיל תנאי על מעשה שלא ניתן להיעשות ע"י שליח, ורק מעשה של מצוה שישנו בשליחות ניתן להטיל בו תנאים.

הלכה זו נלמדה מכתובות (עד ע"א): "איתיביה רב אחא בריה דרב איקא בר אחתיה: חליצה מוטעת - כשירה, איזו היא חליצה מוטעת? אמר ריש לקיש: כל שאומר לו חלוץ לה ובכך אתה כונסה; אמר ר' יוחנן, אני שונה: בין שנתכוון הוא ולא נתכוונה היא, בין שנתכוונה היא ולא נתכוון הוא - חליצתה פסולה, עד שיתכוונו שניהם, ואת אמרת: חליצתה כשרה! אלא אמר רבי יוחנן: כל שאומר לו חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז; אלמא כיון דעבד מעשה אחולי אחליה לתנאיה, הכא נמי כיון דבעל אחולי אחליה לתנאיה! א"ל: בר בי רב, שפיר קא אמרת? מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן?

סימן ב – תנאי במצוה שאי אפשר לקיימה ע"י שליח

תנאה, אף דאי אפשר לקיים המעשה ע"י שליח, עכ"פ מדאפשר קדושי כסף ע"י שליח, וכ"כ שטר אפשר ע"י שליח, הוקשו הוויות אהדדי נכתובות ע"ד א'".

א. מקור הכלל וסברתו

רש"י לא פרש מה הסברא בכלל זה אלא כתב שכך נלמד מתנאי בני גד וראובן.

הרמב"ן בספר הזכות (גיטין לח ע"א) מבאר שהדבר נלמד מתנאי בני גד ובני ראובן ומוסיף: "אבל לגבי תנאי שאפשר לקיימו ע"י שליח אפילו רבנן מודו דגמרינן מבני גד ובני ראובן ומלתא דטעמא נמי הוא דכל מעשה שא"א לעשותו ע"י שליח מעשה רבה הוא ולא אתי דבור ומבטל לה". היינו מעשה הוא פעולה, ותנאי הוא דיבור התולה אותו ולכן מעשה שלא ניתן לעשות ע"י שליח אלא העושה חייב לעשותו בגופו לא ניתן לעוקרו ע"י תנאי.

אף המאירי (כתובות עד ע"א) נתן טעם כרמב"ן: "שכל תנאי אחד מתנאיו הוא שיהא אפשר לקיימו על ידי שליח ר"ל שיהא המעשה שהתנאי בא בשבילו איפשר

מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיימה ע"י שליח¹ כי התם - הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיימה ע"י שליח כי התם - לא הוי תנאה. והא ביאה, דלא אפשר לקיימה ע"י שליח כי התם, וקא הוי תנאה! התם משום דאיתקוש הוויות להדדי²".

מפרש רש"י:

"כל תנאי מהיכן גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן - דאם יעברו ונתתם ואם לא יעברו ונאחזו בתוככם (במידבר לב)".

"דאפשר לקיימה - למעשה של תנאי דהיינו ונתתם".

"על ידי שליח - כי התם שהרי משה צוה ליהושע לתת להם את הארץ שהיה שלוחו של משה ונתנה להם אבל חליצה אי אפשר לקיימה על ידי שליח אין יכול לומר לשלוחו אם תתן לך פלונית מאתים זוז חלוץ לה הלכך לאו תנאה הוא לבטל החליצה".

הכלל ההלכתי נתקבל בכל הפוסקים באופן כללי³, וכך נאמר בתפארת ישראל (יכין קידושין, פ"ג) בדיני התנאים: "(ה) וצריך שיהיה המעשה דבר שאפשר לקיימו ע"י שליח, מיהו בקדשה בתנאי בביאה, מהני

1. תוספות (גיטין דף פד ע"א ד"ה על מנת) כתבו: "וי"ל דהתם לא ילפינן אלא שהמעשה יכול לעשות ע"י שליח אבל תנאי אין לחוש אם לא יוכל לעשות ע"י שליח או אינו יכול לעשות כלל".
2. ובאר רבי עקיבא איגר (כתובות עד ע"א): "פירוש דכל ענין הויה אחד הוא ונהי דמעשה הביאה א"א לקיים ע"י השליח מ"מ כיון דהקידושין אפשר ע"י שליח ע"י דבר אחר כגון בכסף ושטר מקרי יכול לקיים ע"י שליח. ורש"י ז"ל פירש דאתקש קדושי ביאה לקדושי שטר וכסף וקשה לי על פירושו דכיון דמצינו מכה ההיקש דיכול להתנות בביאה נילף מזה דבעלמא כגון בחליצה נמי קיים התנאי אף דאינו יכול לעשות ע"י שליח. (עי' עוד לעיל מ"ה ע"א סוד"ה ומזה)".
3. הכלל התפשט כ"כ עד שהובא ע"י הרמ"א (שו"ע, יו"ד סי' שה ס"י): "ואין האב יכול לפדות על ידי שליח. וגם אין ב"ד פודין אותו בלא האב (ריב"ש סי' קל"א)". אע"פ שהבודק בריב"ש יראה שזו סברת השואל והריב"ש כנראה אינו מסכים לה (אע"פ שלא סתרה). ועי' ט"ז, ש"ך וגר"א על אתר שהשיגו על הרמ"א.

חבל נחלתו

קרקע? וי"ל דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים ומשום כך סברא מודו כ"ע דבעינן שאפשר לקיימו ע"י שליח דומיא דבני גד ובני ראובן...

עולה מתוס' סברא הפוכה מן הרמב"ן וסיעתו, שדוקא מעשה שניתן לקיימו ע"י שליח מעשה זה כולו בידו של המתנה, ולכן יכול להטיל בו תנאי, אבל מעשה שאינו בידו שאינו יכול לעשותו ע"י שליח גם אין יכול להטיל בו תנאי.

ב. מדוע חל תנאי בנזירות

הוקשה לראשונים איך ניתן להחיל תנאים בנדרים שבועות ונזירות.⁴ הרמב"ן (חידושים בבא בתרא קכו ע"ב) הקשה: "ואיכא למידק נמי תנאי שבנזיר היכי הוי תנאה והרי כל תנאי שאי אפשר לעשות על ידי שליח לאו תנאי הוא כדאמרין (כתובות ע"ד א') לענין חליצה, ויש אומרים כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי, והטעם נותן שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, הילכך אף תנאי כפול לא בעינן, והשתא ניחא הא דקשיא לן לעיל, ונכון

לקיימו על ידי שליח כגון תנאי בני גד ובני ראובן שאפשר שיחזיקו באותם הארצות על ידי שליח שכל כיוצא בזה המעשה חלוש והתנאי מבטלו אבל החליצה אי אפשר לעשותה על ידי שליח ואין תנאי מבטלו".

וכן הריטב"א (כתובות עד ע"א) באותה סברא: "ופריק ליה דטעמא דלאו משום הכי אלא אפילו כשפירש תנאו בשעת חליצה לא מהני תנאה משום דהוי תנאי שאי אפשר לקיים המעשה על ידי שליח שאין שליחות בחליצה, ולא דמי לתנאי בני גד ובני ראובן שאפשר לקיים המעשה דנתינת הארץ ע"י שליח, ואע"ג דלא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן לגבי תנאי כפול והן קודם ללאו דהא קי"ל דלא בעינן להו, בהא מיהת גמרינן מינה דסברא הוא דכיון דמעשה אלים כולי האי דליתיה על ידי שליח דלא חייל ביה תנאי".

סברתם נראית שהיא כך: מעשה שאינו ניתן להיעשות ע"י שליח סימן הוא שאין דיבור יכול לבטלו או לתלות את קיומו. לעומת זאת מעשה שהוא יותר קלוש יכול לתלותו בתנאי.

אף תוספות (שם, ד"ה תנאי דאפשר לקיימה ע"י שליח) שאלו מה הקשר בין הטלת תנאי לבין שליחות – "וא"ת ומה סברא יש כאן דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהוא סברא, דהא לא ילפינן מהתם (תנאי בני גד ובני ראובן) דלא מהני תנאי אלא בנתינת

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד נ' דכשיש מעשה כגון קדושין, ויש תנאי אני יכול לומר תנאי מילתא אחריתי היא והתנאי, אם הוא אינו כראוי, בטל, והמעשה קיים, אבל בנזירות וכדומה שאין כאן אלא דבור אם אמר הריני נזיר אם לא ירדו גשמים למחר, מכח מה נעשנו נזיר אם כן ירדו, הרי על צד זה לא נזר.

ל"ב א') דאפילו נתקיים התנאי אינו נזיר כיון שלא היה מופלא ומבואר בשעה שנדר.

הפני יהושע (גיטין עה ע"א) דן בסברת הרמב"ן ותוס' ומסיק מדבריהם לגבי נדרים ושבועות וז"ל: "מיהו בכתובות (דף ע"ד ע"א בד"ה תנאי) כתבו התוספות בענין אחר דהא דבעינן אפשר לקיים ע"י שליח מסברא אתיא לן דכיון שהמעשה כל כך בידו שיכול לעשותו ע"י שליח יכול להטיל בו תנאי. ולענ"ד זו הסברא תמזה יותר דאדרבא כל שהמעשה בידו יותר מסתבר שאינו יכול להטיל בו תנאי דלא אתי דיבור ומבטל למעשה ואית לן למימר דהתנאי בטל ומעשה קיים, ולולא שאיני כדאי להכריע סברתם היה נראה לענ"ד להיפך דכל היכא שהמעשה יכול להעשות ע"י שליח אין כאן מעשה גמור, דמעשה גמור ודאי אין יכול לעשות ע"י שליח כגון חליצה וביאה, וכל מעשה התלוי בגופו ודאי אין יכול לעשות ע"י שליח, וכיון שהוא מעשה גמור אין יכול להטיל בו תנאי דלא אתי דיבור ומבטל למעשה משא"כ היכא דאפשר ע"י שליח אין כאן מעשה גמור מש"ה יכול להטיל בו תנאי. ובהכי הוי אתי לי שפיר מאי דהוה קשיא לי טובא מענין נדרים ושבועות דאשכחן בהו תנאי אף על גב דנדרים ושבועות אין יכול לקיים ע"י שליח, ואחר כמה שנים מצאתי קושיא זו בחידושי הרמב"ן ז"ל בפרק יש נוחלין [ב"ב קכ"ו ע"ב ד"ה הרי זון] ע"ש באריכות, ולמאי דפרישית הוי אתי שפיר דנדרים ושבועות נהי דאין יכול לעשות ע"י שליח אכתי ליכא מעשה גמור אלא דיבור בעלמא ואתי דיבור ומבטל דיבור ואפילו דברים שבלב מהני בנדרים

הוא זה, ואחרים אומרים נזיר נמי משכחת ליה על ידי שליח שאומר אדם לחברו הריני נזיר על דעתך וכל זמן שתרצה תדירני בנזיר."

הרמב"ן מביא שני תירוצים לשאלתו, התירוץ השני שניתן בדוחק להיעשות נזיר ע"י שליח. אולם התירוץ הראשון הוא החשוב – תנאים שאדם מתנה כלפי עצמו על מעשה שהוא מחייב את עצמו, בהם לא נאמר הכלל שנעשה ע"י שליח שכן הוא המחייב עצמו במעשה שאינו חייב בו והוא המטיל עליו את התנאי, וממילא התנאי חל ותולה את המעשה.

בשיטה מקובצת (נזיר יא ע"א) מביא תירוץ דומה (אבל אינו זהה) וז"ל: "והר" עזריאל ז"ל כתב וז"ל: והכא לא שייך למיבעי תנאי דאפשר על ידי שליח כתנאי דבני גד ובני ראובן. דדוקא גבי מעשה בידים הוא כגון קנין חליצה גט קדושין וכיוצא בהן דהתם ודאי אם אי אפשר לקיים על ידי אחר אלא על ידי עצמו אלים המעשה ואפילו לא נתקיים התנאי לא נתבטל המעשה. אבל נדר ונזירות דאין צריך מעשה בידים אלא שיזהיר וישמור מעצמו לא אלים שיתקיים אם לא נתקיים התנאי."

היינו נדרים ונזירות הם חיובים המוחלים בדיבור ולכן עליהם ודאי יחולו תנאים בדיבור, אבל על מעשים שנעשו בידים לא יחול תנאי בדיבור.

והריטב"א (כתובות עד ע"א) באר שהוא כלל מיוחד דוקא בנזירות: "והקשו בתוספות דהא נזירות שאינו על ידי שליח ותנאו תנאי אם אמר הריני נזיר אם פלוני נזיר וכיוצא בו, וי"ל דשאני נזירות דכתיב ביה כי יפליא לנדר נדר אין לנו אלא כמו שהפליא, דהא איכא תנא דסבר התם (נזיר

חבל נחלתו

וחייב במצוה ובברכתה לאחר מכן, אבל היכן שמענו שיכול להתנות שאם ישכח יצא בספירתו עתה שאלה התכוין בכוונת ספירה, ואם יזכור לספור בלילה יוכל למנות בברכה. הרי מדברי האבודרהם בשם הרמב"ם עולה שאם כבר ספר אינו יכול לחזור ולספור בברכה, כיון שכבר יצא ידי חובה.

האחרונים הביאו את פסיקת הרמ"א, חלקם פסקו כמוהו וחלקם השיבו עליה. ומצאנו שימוש בתנאי לצאת ידי חובה אף לגבי קריאת שמע, אם חושש שיעבור זמנה והוא קורא לבד ביחידות ללא ברכות, ועם הציבור בברכות ולפני תפילת עמידה כאשר הציבור מאחרים אולי את זמן ק"ש. וכתב על כך בהגהות רעק"א (אור"ח סוף סי' מו): "לענ"ד בירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע ויכוין בדרך תנאי אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה כמ"ש הב"י סימן תפ"ט לענין ס"ע".

וכן עסק בשאלה זו בשו"ת יביע אומר (ח"ט אורח חיים, סי' לו). לגבי השומע הבדלה בבהכ"נ משליח צבור, ואינו יודע אם יש לו יין בביתו, אם יכול להתנות ולומר: אם אין לי יין בביתי אני מכוין לצאת י"ח הבדלה מהש"צ, ואם יש לי יין בביתי אני מכוין שלא לצאת י"ח בהבדלה של הש"צ. ואח"כ אם יבא ויראה שיש יין בביתו יחזור להבדיל בעצמו, ואם לאו כבר יצא בהבדלה שבבהכ"נ. והסיק הגר"ע יוסף שבכל מקרה מועיל תנאי.

והביא משבולי הלקט השלם (סי' מח) שכתב בשם הראב"ד, וז"ל: "בקריאת שמע של ערבית (מבעוד יום) אני נוהג לענות אמן אחר ברכת מעריב ערבים ואהבת עולם שאומר השליח צבור, וקורא ק"ש עם

ושבועות לבטל הדיבור דבעינן פיו ולבו שוין. כך היה נראה לי לענ"ד לולא שהתוס' בכתובות כתבו להיפך והרבה יש לי להאריך בזה ואין כאן מקומו ודו"ק".

ג. תנאים במצוות

כתב האבודרהם (תפלות הפסח) וז"ל: "וכתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ממה נפשך אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה. אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בדרך יצא וכן עיקר...".

עולה מדברי האבודרהם שיש מחלוקת ראשונים, האם ישנה עדיפות לספירת הלילה על ספירת בין השמשות (עבור היום הבא) או לאו. כאשר לדעת מחזור ויטרי לכתחילה אין לספור בבין השמשות, ולכן מציע שאם הקהל סופרים יספור עימם ללא ברכה ויתכוין שאם יספור בברכה אחר חשיכה ממילא יוצא בספירה האחרונה עם ברכה, ואם שכח או נאנס ולא ספר לאחר חשיכה יצא בספירה של בין השמשות וללא ברכה. אמנם הוא מקשה על שיטת מחזור ויטרי שלפי הרמב"ם יוצא י"ח בספירה אף ללא ברכה, וא"כ ההתניה שהתנה לא תועיל וכבר יצא בכך שספר לפני חשיכה ואינו יכול לברך שוב ואינו מביא תשובה לכך בשם מחזור ויטרי.

הבית יוסף (אור"ח סי' תפט) הביא את כל דברי האבודרהם.

הרמ"א פסק כמחזור ויטרי.

הקושי בפסיקת הרמ"א הוא שאף אם נסכים לשיטת הרשב"א (המובאת בב"י) שאדם המתכוין שלא לצאת י"ח אינו יוצא,

בהצטרפות רצונו ורצונו הוא ג"כ המתיר, אלא שהקפידה תורה על שניהם ביחד שיתירו היינו רצונו עם הספר ולהכי יכול ליתן הגט ע"י שליח כיון שרוצה לגרשה. וכיון שרצונו הוא עצם המתיר יכול לתלות בו תנאי ואם לא נתקיים התנאי לא מהני נתינת הגט כלל. דהא רצונו היה רק על תנאי. ורצונו הוא מעצם המעשה ומהני תנאי. אבל דבר שאין בו שליחות כמו חליצה הוא לאות שהמעשה בעצמה פועלת ואין רצונו מעצם המעשה רק המעשה של חליצה נקשרת בבעליו עד שהיא בעצמה פועלת להתיר והא דבעינן שיחשוב לפוטרה הוא רק בתורת כוונה שיכוון למה הוא עושה הדבר. להכי לא מהני תנאי בזה. דאף אם לא רצה שתועיל החליצה אלא אם תתן לו מאתים זוז מ"מ המעשה בעצמה פועלת להתיר בלי רצונו. והרי היתה בכוונת פטור. דכבר כתבנו דבכוונה לא שייך תנאי דאף אם לא נתקיים התנאי מ"מ הוא עשה הדבר לשם פטור ולא למתעסק בעלמא. וגדר רצון א"צ כאן רק שהמעשה בעצמה פועלת להכי אין תנאי כלל בחליצה...

"ויש לנו בזה מקום עיון במש"כ הרב"י בהלכות פסח (סימן תפ"ט) וז"ל כתב הרב רבי דוד אבודרהם בשם מחזור ויטרי המתפלל עם הציבור מבעוד יום והיינו בספק יום ספק לילה כמ"ש שם הט"ז מונה עמהם ספירה בלא ברכה. מימר אמר אם אזכיר בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה. ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה ע"כ. ועיין במג"א שם (ס"ק ז') שכ' וז"ל. ונ"ל דאזיל לשיטתו דפסק (בסימן ס' סעיף ד') דמצות צריכות כוונה. ואם כן יכוון בלבו

הצבור כקורא בתורה, ועונה אמן אחר ברכת אמת ואמונה שאומר השליח צבור, ומתפלל ערבית עם הצבור, וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני חוזר וקורא את שמע בברכותיה, ואיני משגיח בסמיכת גאולה לתפלה בערבית, ומה שאני עושה כן מפני שאני ירא משכחה, ואם ח"ו אשכח מלקרות קריאת שמע בעונתה בברכותיה אהיה כאחד מן הצבור, אף על פי שאינם קוראים את שמע בעונתה".

וסבר שהראב"ד התנה שאם ישכח יצא עם הציבור. והביא אף דברי רעק"א שהובאו לעיל. וכ"כ אף בפלא יועץ.

וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' ג) נשען על תנאי בברכת התורה עד זמן מסויים ואח"כ יתחייב לברך מחדש. והביא שלגבי ברכה"ת היא מחלוקת המג"א והתבואות שור, אבל לגבי מצוות משמע שיועיל.

וצריך לשאול על כל הראשונים והאחרונים הנ"ל וכי איך יועיל להתנות על מצוות שמקיימן בגופו ואינו יכול למוסרן לשליח כמו ספירת העומר, ק"ש וברכת התורה.

בשו"ת עונג יום טוב (סי' ג) מחלק בין מצוות, מדוע יש מצוות שמועיל בהן תנאי ויש מצוות שאין מועיל, ומבאר:

"ובמה שבארנו לעיל דבדבר שהמחשבה הוא בגדר כוונה בעלמא ואיננה מעיקר המעשה אין תנאי נתפס בה כדאמרין גבי חליצה דאע"ג דחליצה בעי כוונה אפ"ה אם חלק ע"מ שתתן לו מאתים זוז חליצתו כשירה ולא מיקרי חליצה בלא כוונה אף אם לא נתנה לו מאתים זוז... דדוקא בדבר שיוכל להמסר לשליח כמו בגירושין דכיון שיכול ליתן הגט ע"י שליח הוא לאות שאין עצם נתינת הגט לבדו המתיר כ"א

חבל נחלתו

הגע בעצמך, האם יתכן **לשחוט על תנאי**, ואפילו **ביבוס לא שייך תנאי**, כיון דלא בעי רצון וכוונה, וכן בחליצה עיקרו הוא הפעולה, ורק הכוונה הוא שאינו חפץ ליבמה, ושהיא נותרת להנשא בחליצתו, ועיקר קפיד קרא אם לא יחפוץ לקחת לא אבה יבמי, היינו הכוונה על שלילת היבוס, ופוק חזי מש"כ הרב המגיד בשם ירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו), דחלוץ לה ועקור זיקתן ממנה והיא נשאת לך דרך נשואין דמועיל, וכיון דלשיטת רבינו אף אם לא נתן המאיתים זוז אסור ליבמה, א"כ לא אבה ליבמה אף באופן שלא תקיים התנאי, כמו שבארנו, והיה הכוונה משלילת היבוס בלא שום תנאי, ולכך תו מועיל מעשה החליצה לחודא, ודוק בכ"ד.

לפי דברי שו"ת עונג יו"ט והאור שמח
עולה השאלה איך ניתן להתנות על
המצוות הנ"ל.

וראיתי בשו"ת **מנחת שלמה** (ח"א סי' פ) שהתייחס מעט לשאלה זו וכתב: "אולם לענ"ד צריך עיון דאף אי אמרינו הכי בחליצה דסגי בכוונה גרידא בלי שום רצון ודעת, נראה דהיינו משום דלענין זה שפיר משוינו חליצה ליבוס, אבל מנין לנו להחליט שכך הוא בכל דבר דליתא בשליחות, והרי יתכן דתרתני בעינן, שהוא עצמו יעשה המעשה בגופו אך גם יעשנו בדעת ורצון, ואם כן איך פריך הגמ' מהא דמהני תנאי בקדושי ביאה, והרי התם ברור הדבר דלא סגי בכוונה גרידא, **אלא צריכים גם דעת ורצון**, דאטו בן נח שאין אשה נקנית לו אלא בביאה ולא שייך אצלו לומר תירוץ הגמרא דהוקשו היות אהדדי, וכי תעשה אשתו בכוונה גרידא בלא שום דעת ורצון, וכמו כן לענין רציעה

אם אזכור בלילה אין אני מכיין לצאת בספירה זו עכ"ל. **ולפי מש"כ דאין תנאי נתפס בכוונת מצוה א"כ לא מהני כלל הך תנאי**. וכיון שאמר אם לא אזכור בלילה הריני מכוון לצאת הוא יוצא בה ממילא אף אם יזכור בלילה לספור דאין תנאי בכוונת מצוה. ועיין בט"ז שם".

עולה מדברי העונג יו"ט שניתן להתנות על מצוות רק במצוות התלויות ברצון המקיים, אבל במצוות התלויות במעשה ללא רצון ורק בכוונה לקיימן (מצוות צריכות כוונה) לא מועיל תנאי, ולכן אינו מבין איך אפשר להתנות על קריאת שמע או ברכת התורה או על ספירת העומר.

דברים דומים כתב האור שמח. בהלכות יבוס וחליצה (פ"ד ה"ד) הוא מבאר:

"אולם נראה דכבר כתבו הקדמונים בטעמא, דיש שני ענינים, ענין שעיקרו הפעולה הוא המעשה לבד, וענין שעיקרו הכוונה, והגדר, **דדברים שנמסרין לשליח עיקרן הכוונה והרצון**. ועל זה שפיר מהני תנאי, אבל בחליצה שאינו נמסר לשליח, א"כ הוא **עיקרו המעשה בגוף**, לכן לא נמסר על ידי שליח, ולכן לא מהני תנאי, וכיון שכן בדברים הנמסרים לשליח, רק שהאיש לא מצי לעשות שליח, מצד שהוא חרש, שפיר משוי תנאים, דעיקרו של הגט הוי הכוונה, דענין הגט נמסר לשליח, כן נראה מסברא...

"אמנם המעיין בלשון רבינו יראה כי טעמו הוא, דבאמת עיקר החליצה הוא תלוי רק במעשה, לא בכוונה, ובמעשה בלא כוונה **ודאי לא שייך תנאי**, כיון דאינו ענין המתחייב אל הרצון, **שבפעולות דבעי רצונו של אדם שייך תנאי, אבל בדבר דלא בעי רצונו של אדם לא שייך תנאי**.

גונא שנוגע קצת גם לאחרים, כמו בנדירים ונזירות מה שאין כן בכוונת מצוה, דוגמא לדבר מהדין של דברים שבלב, דבנדירים ונזירות אף על פי שחשב בלבו אחרת ממה שהוציא מפיו, לאו כלום הוא. וכמו כן חושבני שהכותב גט לאשה ואמר בפני שנים שהוא כותב לשמה, אף על פי שהוא עצמו יודע שבלבו נתכוין לשם אשה אחרת, אפילו הכי אף הוא עצמו מותר לישא אותה ולא אמרינן דלפי דבריו הגט בטל ושואי אנפשי' חתיכה דאיסורא, דכיון דדברים שבלב אינם דברים שפיר חל על הגט שם של "ספר כריתות" והיא מגורשת כדן, מה שאין כן לענין כוונה לצאת במצוה, ברור הדבר שאפילו אם אמר בפני רבים שכוונתו למצוה מכל מקום אם הוא יודע שבלבו לא נתכוין ודאי דלא יצא, וכן להיפך אם בלבו נתכוין לצאת אף על פי שבפיו אמר שאין כוונתו לצאת, אפילו הכי יצא ידי מצוה, [וכמו כן נראה דאף אם ננקוט שהאומר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל אין נדרו נדר, מ"מ אם אמר כדברים אלה על מצוות שיעשה היום שלא יהיו לכוונת מצוה או שאינו מכוין לצאת, מ"מ פשוט הדבר שאין מתחשבין עם מה שאמר בתחלה ואם כוון אח"כ למצוה ולצאת ידי חובה שפיר יצא].

עולה מדברי הגרש"א שסובר שבתנאי על מצוות כשמתנה על מצוה שמקיים כיון שמעורב מלבד המעשה אף רצון לצאת ולא רק כוונת מעשה, יש דיני תנאים. ורק

אף אם בעינן שהוא עצמו יעשה את הרציעה, אבל מהיכ"ת נימא דלא בעי דעת ורצון, גם צריך עיון דלדבריהם מ"ט אמרו בגמרא מכדי כל תנאי מהיכי גמרינן וכו', דמשמע שעיקר הטעם הוא משום דהא דמהני תנאי לבטל מעשה חדוש הוא ואין לך בו אלא חדושו, ולכן צריך להיות דוקא דומיא דב"ג וב"ר, ותפ"ל שלפי דבריהם הטעם הוא משום דלא שייך כלל תנאי בכוונה ואפילו בתנאי לשעבר או בכוונת מצוה דלא זקוק כלל לחוקי התנאים והולכין רק אחר כוונת הלב, כמו בקריאת שמע וספירת העומר וכדומה גם כן לא מהני תנאי, וכמו שכתב 'האור שמח' דדמי לשוחט או טובל על תנאי דלאו כלום הוא. גם מבואר בראשונים וגדולי אחרונים דשקלו וטרו לענין תנאי בנזירות, ובשבועות וכן בנדירים בהקמה והפרה ובהפקר ובפדיון הבן ובגירות [ראה בהגהות הגאון מוהרא"מ הורוויץ ז"ל למס' שבת דף ל"א ע"א⁵] אטו כולהו הני לא בעי דעת ורצון.

"גם נראה דלענין כוונת מצוה, אפשר דכוונה לצאת חשיב כדעת ורצון, דשייך בתנאי, שהרי עיקר כוונת מצוה היינו לעבודת ה', ואם לא נתקיים התנאי הרי גמר בלבו שאין כוונתו כלל לעבודת ד'. וגם נראה דאפילו להחולקים על הרמב"ן בבבא בתרא קכ"ו וסברי דגם בדבר שהוא בינו ובין קונו זקוקים גם כן לכל חוקי התנאים, מכל מקום היינו דוקא בכהאי

5. שם כתב דאי אפשר לגירות שתהא על תנאי. ומכאן צ"ע לנאמר ע"י הגר"ש גורן זצ"ל הרה"ר לישראל בס' 'משנת המדינה' (עמ' 186) שגייר אשה על מנת שאם תגור בחו"ל בקביעות גיורה בטל. ואינו מובן לי.

חבל נחלתו

נספח – מינוי שליח אין צריך דיני תנאים

מצאנו מעין ענף לכלל שאנו עוסקים בו, כך כתב השאלות דרב אחאי (פר' מטות שאלתא קלח): "וכי בעינן תנאי כפול דקא יהיב לה גט לאשתו וקא מתני בהד' אבל קא מתני שליח לא בעינן תנאי כפול אדעתא דמאי דקאמ' ליה הוא דמשוי שליח ואע"ג דתנאה דבני גד ובני ראובן בהדי אלעזר הכהן ובהדי יהושע בן נון קא מתנו ומשה הוא דהוה להון שליח⁷ כיון דהוקשו ראשין לאבות כמאן דמתני בהדיה דידהו דמי"...

נראה שהסברא לכך הן מטעמו של תוס' והן מטעמו של הרמב"ן. מטעמו של תוס' הרי הוא עצמו ממנה שליח, וא"כ מדוע שיצטרך לדיני תנאים הלא הכל בידו. וכן הרמב"ן לגבי נזירות כיון שהוא הממנה כלפי עצמו אינו צריך לדיני תנאים.

הביא כלל זה המאירי (קידושין סא ע"א): "וכן יש אומרים שכל שעל ידי שליח אין בו צורך לתנאי כפול וכן מצאנו בשאלות בפרשת מטות ופירשו הטעם שאין אדם ממנה שליח אלא למה שאומר לר'".

בשאלת שלום (לר' פיק ברלין על

במצוות שיש בהן צד של אחרים כגון שחיטה או רציעה או טבילה בהם לא חל תנאי כיון שמעשה המצוה הוא אף לגבי אחרים.

ונראה לתרץ תירוץ אחר שיש הבדל בין מצוות שעיקרן מעשה כגון שחיטה או טבילה שעליהם לא ניתן להתנות שסו"ס הרי הבהמה שחוטת לפניך, לבין אמירה כגון ספירה או ק"ש או ברכה שעיקר המעשה הוא החלות האלוהית שבו אבל המעשה עצמו הוא דיבור בלבד ואולי כאן יועיל תנאי כמו בנדרים ונזירות.

עוד נראה לתרץ שישנו חילוק גדול בין התנאה במצוות לבין התנאי שלפנינו. במצוות תנאי שיתברר לעתיד יברר האם מעשה שנעשה עתה הוא מעשה מצוה כגון מקדש על תנאי או מגרש על תנאי. בהתנאה במצוות שלפנינו הוא מקיים עתה את המצוה בצורה ודאית, אולם תולה שאם יזדמן לפניו לקיימה לאחר מכן ביתר הידור הוא יצא י"ח בקיום השני. וא"כ הוא אינו מבטל למפרע את הקיום הקודם אלא מעדיף עליו את הקיום השני, ועדיין צ"ע. וע"ע משמרות כהונה (כתובות עד ע"א), תשובות והנהגות (ח"א סי' נד), שו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ד), גידולי שמואל (כתובות עד ע"א).⁶

6. הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן: הבאת את המג"א בסי' תפ"ט שמאפשר ספירה על תנאי ותלה זאת במצוות צריכות כונה. ק' עליו מחליצה. הרי חליצה צריכה כוונה ובכ"ז תנאי לא מועיל בה משם שאינה בשליחות ר' כתובת עד א. האחרונים מחלקים בין כונה לרצון. קניינים צריכים רצון ולכן ניתן להתנות בהם תנאים משא"כ מצוות לכה"י הן צריכות כוונה. אולם תחולת המצוות אינה תלויה ברצון האדם ולכן אין ביכולתו להתנותבהם תנאים. ולשיטת החכ"צ סי' א שגם כונת חליצה היא כוונת קניין דהיינו רצון באמת ק' מדוע אין תנאי בחליצה? וצ"ע. ובמק"א הארכתי לתרץ חלק מהמצוות שמצינו בהם תנאי כגון בתפילה וכדו' (ר' באהלה של תורה ח"ה סי' ח)

חבל נחלתו

קיים איכא למימר דמתני בהדי שליח שאני דכל תנאי מהני ביה לפי שאינו נעשה שלוחו אלא במה שנראה מתוך דבריו.

וכן הביא זאת בבית שמואל (סי' לח ס"ק ב): "וכל התנאים שמתנה עם השליח אפי' לא כפל התנאי קיים שלא התרצה את עצמו אלא בתנאי זה כ"כ בח"ד והר"ן". ועי' העמק שאלה לנצי"ב (קלח אות' ו, ז).

השאלות) באר את הכלל שהשליח לא צריך להתנות כיון שהמשלח כבר התנה עמו בכל דיני תנאים ואין זה נראה ככוונת השאלות.

הר"ן (על הר"ף קידושין כה ע"ב) נחית לכלל זה מדעתו: "ואם תאמר והתנן בפ' מי שאחזו (דף עו ב) כתבו ותנו גט לאשתי אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חדש והא הכא דמעשה קודם לתנאי ואפי' הכי תנאו

סימן ג

עבירה שנעשתה לצורך מצוה האם צריכה כפרה

שאלה

רושמו באוכלו. כגון האוכל מחמת פיקוח נפש נבלה או חזיר וכד' – צריך על כך כפרה או תיקון. וראיה לכך שאף האוכל אוכלין טמאים נפסל מלאכול בתרומה כאמור בתוספות (שבת יד ע"א ד"ה זמנין): "ולכך גזרו דהאוכל אוכלין טמאים כחצי פרס שיהא גופו נפסל מלאכול בתרומה". וכן פסק הרמב"ם (הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"א): "וכן האוכל אוכלין טמאים אינו נפסל עד שיאכל כביצה ומחצה וזהו חצי פרס".

וא"כ אף האוכל מחמת אונס או דחיית האיסור מפני פיקוח נפש הרי הוא טמא

האם פעולה שאם היתה נעשית ללא פיקוח נפש והצלה היתה נחשבת כעבירה, שנעשתה לצורך מצוה, כגון: מי שהסיע יולדת לבי"ח בשבת או שאכל מאכל אסור לצורך פיקוח נפש צריך כפרה על מעשיו?

א. איסורי חפצא

ראשית נראה לחלק בין איסור חפצא לאיסור גברא. כלומר כל איסור חפצא אף שנדחה מפני פיקוח נפש הרי הוא לא נתקן בעצמותו ולכן המאכל השאיר

7. המשך חכמה (במדבר לב, לא) פרש: "ויענו בני גד ובני ראובן לאמר, את אשר דבר ה' אל עבדיך כן נעשה. ולמעלה אמרו, רק (פסוק כז) "כאשר אדוני דבר", (פסוק כה) "כאשר אדוני מצוה", וכאן אמרו "דבר ה'!" יבואר על פי מה שהביאו הפוסקים דעת השאלות דבשליח לא בעי משפטי התנאים: לא כפילות התנאי, ולא הן קודם ללא וכיוצא בזה. ואם כן, הכא ששמעו שהתנה כל משפטי התנאים [אשר מזה ילפינן כל משפטי התנאים], על כרחך שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ואם כן אינו על ידי שליח, לכן אמרו "כאשר דבר ה' אל עבדיך".

1. לגבי טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה האם צריך כפרה עי' שו"ת באר יצחק שו"ת באר יצחק (אה"ע סי' ג) ושו"ת שבט הלוי ח"א סי' פ. ולגבי מתעסק בשבת האם צריך כפרה עי' שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' עו).

חבל נחלתו

"ועתה שפי' שספק נפשות דוחה את השבת כגון אנו שאנו דרים בין העכו"ם אם נפלה דליקה בבית ישראל בשבת ואיכא למיחש לסכנות נפשות מכבין את הדליקה ולא מבעיא סכנה ודאי כההוא דכל כתבי הקודש ירושלמי דמסיק ביומי דר' אמי נפלה דליקה בכפר אפיק ר' אמי כרוז בשוקיהון דארמאי ומר מאן דעביד לא מפסיד א"ר אלעזר בר יוסה קומי ר' יסה סכנה הוות פי' ולהכי שרי להכריז ומסיק אם סכנה הוות אפי' ר' אמי יטפי ולא כן תני כו' אין אומרים יעשו דברים הללו ע"י עכו"ם ע"י קטנים אלא אפי' בגדולי ישראל הא למדת שבסכנה גדולי ישראל מכבין את הדליקה אלא [אפי'] בספק סכנה גדולי ישראל מכבין את הדליקה... והיכא שהיתה דליקה והיה שם ספק נפשות וכבוה ישראלים אין צריכין שום תענית ושום צדקה ע"ז שהרי בהיתרא עשו מה שעשו ואפי' אם הם רוצים לתת צדקה על כך ב"ד מוחין בידם שא"כ אתה מכשילם לעתיד. ויש שמורים להם להתענות על ככה ושוב בהיות הדליק' מורים להם לכבות, ואח"כ גוזרים עליהם תענית ורוצים לדמות לההיא דזה בורר דהנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ראשון של עצרת שמתניהו רב פפא ופסלינהו ואכשרינהו רב הונא ברי' דרב יהושע א"ל ר"פ והא רשעים נינהו סברי מצוה קא עבדינן והא קא משמתי' להו סברי כפרה קא עבדי להו רבנן. ה"נ אף על פי שאנו רגילים לגזור עליהם תענית

באכילתו, וה"ה לאיסורים שאין בהם טומאה כגון טריפה או שרצים וכד', בכ"ז גוף האיסור של המאכל עושה את שלו וא"כ צריך כפרה ותשובה.

וכעין הנאמר לגבי חלב נכרית ברמ"א (שו"ע י"ד סי' פא ס"ז): "חלב כותית כחלב ישראל, ומ"מ לא יניקו תינוק מן הכותית, אם אפשר בישראלית, דחלב כותית מטמאם הלב (ר"נ פא"מ בשם הרשב"א). וכן לא תאכל המינות, אפי' ישראלית, דברים האסורים (הגהות אש"ר). וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו". ואף שתינוק מסוכן אצל חלב ויש באי יניקתו פיקוח נפש בכ"ז יש להימנע מכך ככל הניתן.

וכ"כ בשו"ת בית שער (או"ח סי' קיב): "ולפי כל הנ"ל י"ל דל"ש נפשו של אדם קצה באכילת איסור רק באיסור תורה שהוא איסור חפצא כמו נבלה וטבל שמולידים גנאי בנפש, אבל באיסור דרבנן שהוא רק איסור גברא וכיון שחולה מותר לו לאכול ל"ש נפשו של אדם קצה".

ואולי יש להוציא מן הכלל הזה מי שאוכל קרבן פסח בטומאה² (שהוא הקרבן היחידי הנאכל בטומאה) שכיון שמקיים מצוותו של מקום בעצם האכילה בטומאה – אינו צריך עליה כפרה.

ב. דחיית שבת מצד פיקוח נפש

הדוחה שבת לצורך פיקוח נפש האם צריך כפרה על 'איסורים' שעשה.
כתב האור זרוע (ח"ב סי' לה):

2. ובכלל יש לדון האם טומאה היא איסור חפצא, או שהתורה ציותה על הטהור שלא יטמא בחפצא מעין זה.

עונשין אשר חללו שבת בחפירה ובשווי גומות ובהטחה שהוא כמו בנין, יצטרכו להתענות ארבעים יום תוך זמן כמו מי מאייר עד ר"ה. ושלא לאכול בשר ולשתות יין כמו שכתוב בתשובת מהר"ם ז"ל, גבי בא על נדה בשוגג. וגם לתת צדקה כל איש אשר חלל שיעור חטאת בדנקא, ושיערו מור"ם ז"ל שהוא י"ח פשיטין. ואם ירצה אדם לפחות מקצת התעניות יתן עבור כל יום י"ב פשיטין, כאשר כתב מור"ם ג"כ בתשובה דלעיל. ואף על גב דאיכא דיעות הם דמחמירי טובא, עכשיו דהדורות תש כח יש להקל כדברי המיקל, גם כתב רא"ם ז"ל: ואף איסור הבערה דאיסור דאורייתא די בארבעים יום שלא רצופין דבנדרף הקילו. ואשר נסתפקת אם יש לדחות התעניות עד לימי החורף, נראה לאדוני אבי פשיטא דהיתר הוא לדחות, דאפי' אם היה נדור ובא להתענות היה יכול לדחות. ואשר כתבת מחמת הרכיבה חוץ לתחום, נראה לאדוני אבי אם היה סכ"נ בדבר אינם צריכין שום כפרה. אבל אם אין סכ"נ כלל אז יצטרכו לעשות ג"כ כמו שכתבתי לעיל על הדליקה...".

עולה מדבריו שעל פעולות איסור בשבת ודאי צריך תשובה וכפרה, אבל על פעולות המותרות לצורך פיקוח נפש אי"צ שום כפרה ותשובה.

ומצאתי דברים נוקבים בספר לחם יהודה למהר"י עייאש (הל' אישות פכ"ד) שדן באסתר המלכה שנאסרה לבעלה בשביל להציל את כל ישראל וז"ל: "דהתם אע"ג דהותר אותו מעשה משום פקוח נפשות מ"מ המעשה עצמו הוא מעשה איסור ועבירה היא ועבירה קרו לה... והי"ז כמחלל את השבת בשביל פקוח נפש וכי

סברי כפרה קא עבדינן להו. ולא נהירא לי אלא כדפרי' כך נראה בעיני הלכה למעשה שאפי' אם רוצים להתענות על ככה מוחים בידם שלא להתענות כדי שלא ימנעו פעם שני' מלכבות".

היינו, יש מחלוקת ראשונים בין האו"ז לבין ראשונים אחרים האם צריכים כפרה על כיבוי שריפה בשבת או לאו.

בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ס) עוסק בפעולות איסור שנעשו בשעת פיקוח נפש שלא לצורך פיקוח נפש (התשובה של בנו של תרוה"ד בשם אביו) ומבאר: "הנה מחמת הדליקה אשר יצאה בשבת בעירכם וחפרתם גומות והשויתם גומות וטחתם אבנים ועפר יחד כמו בנין, נראה לא"א יצ"ו שאיסור גמור הוא זאת [שמא צ"ל: זה] מכמה טעמים, דהא על עסקי ממון הוא. ולא דמי להא דכתב א"ז פ' מי שהוציא דבזמן הזה שאנו דרים בין הנכרים מותר לכבות הדליקה, דדמי לעיר הסמוכה לספר, כאשר המה שוללים וחוטפים, היינו דוקא לכבות הדליקה משום דעיקר החטיפה והשלילה אשר בא בעבודה סכנת נפשות, אותה חטיפה בא מחמת הדליקה, וכשמכבה הדליקה אינם יכולים לחטוף עוד. אבל אותם שלא כבו הדליקה וחפרו והשוו הגומות לא תקנו בזה שום דבר, והסכנה במקומה עומדת. ואדרבא הרבו סכנה בדבר זה בשלא ימצאו הממון במזומן להם, ולא נתן לדחות בדבר זה. ותו דאיכא למימר דדוקא דליקה התיר הא"ז שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וקי"ל כר' שמעון כמו שפסקו התוס' וכמה גאונים. אבל חפירה ובנין דהוה מלאכה דאורייתא, איכא למימר דלא הותרה בשביל חשש סכנה כזה. ע"כ נראה לא"א יצ"ו אותם בני

חבל נחלתו

שיבוש גמור דאדרבה כיון שזה הוא רצונו זו היא עבודתו האמתית ומכל שכן תורתינו הקדושה שכולה סודות נעלמים חוקים ומשפטים צדיקים וכמה מצות צונו בלי טעם ונגד השכל מטעם שלו יאתה לבד והוא היודע והוא הנותן שכר טוב לעושים ומקיימים מצותיו כדת מה לעשות וכו' וכשם שצוה שלא לזנות ושלא לחלל השבת כך צוה שלצורך פקוח נפש ידחה הכל וזו היא עבודתו המוטל עלינו לקיים דבריו כשאר כל מצותיו".

בש"ת חוות יאיר (סי' רלו) מחלק במפורש בין יחיד לציבור: "אשר שאלתני בדבר חילול שבת הנעשה בשריפה האם ראוי לגזור תענית על הצבור כי חטאת הקהל היא וודאי דחובה לא קא מבעיא לך דאין דבר נעלם ממך ממ"ש בהג"א פ"ד דעירובין ובתה"ד סי' נ"ח ובפסקיו סי' ס' דאין איסור כלל אדרבא הזריז ה"ז משובח, ואם שאלתך באם חיללו שבת כדי להציל ממון ולא היה סכנת נפש כלל פשיטא דצריך כפרה ומבואר גם זה בפסקי מהרא"י שם ובהגה' ש"ע סי' של"ד. ואם דעתך שיש חשש איסור דאע"פ דהיה פקוח נפש מ"מ נעשה ע"י כבוי זה הצלת ממון גם כן זו א"צ לפנים דאין חשש בזה כבגמ' פ' יוה"כ פ"ד ע"ב ראה תינוק שנפל וכו' ואף על גב דצידד כוורא וכה"ג טובא שם.

ובאם רצונך משום חומרא בעלמא דמציונו מצוה דצריכא כפרה כמ"ש התוס' פ"ק דתענית י"א ע"א וריש מס' נזיר ע"ב גבי נזיר וכן בגמ' פרק זה בורר סוף דף כ"ו סברי מצוה קעבדו ומ"מ סברי כפרה עבדי להו גבי קוברי מת ביום טוב ובפ"ק דמ"ק דרז"ל על כל הטובה דאחיל להו עון יוה"ך אף על פי דדרשו ק"ו להתיר וק"ל

משום זה נפקע שם העבירה מאותו חילול הא ודאי נקרא מחלל שבת, והותר לו אותו החילול בשביל תכליתו כדי לתקן תיקון אחר..."

לעומתו חולק עליו בעל מעשה רקח וז"ל:

"דמי יתן ידעתי מי הגיד להרב לחם יהודה דפיקוח נפש עבירה היא ועבירה קרו לה דהא פסוק מבואר הוא לא תעמוד על דם רעך ואין לומר דדוקא בדבר שאין בו איסור קאמר דהא קי"ל דדרשינן מהאי קרא לרודף אחר חבירו להורגו דניתן להצילו בנפשו כדאיתא בילקוט פרשת קדושים ובסנהדרין פ' אלו הן דרשינן לרודף אחר חבירו או אחר נערה מאורסה דניתן להצילו בנפשו אם אינו יכול להצילו באחד מאיבריו מקרא דוקצותה את כפה וכיון שהתורה חייבתנו להציל את אחינו בין שיהיה בסכנת מיתה או סכנת עבירה אפילו בהריגת נפש ששקול ככל העולם מעתה איך תקרא שם עבירה ואפילו מעשה עבירה חלילה הגע עצמך הקדוש ברוך הוא ציוונו שלא לקוץ הבהרת בהזהרת לאו והוא עצמו צונו שכשישנה באותו מקום ובא עתו למול שידחה העשה של המילה ללא תעשה דצרת וכי ראוי לומר בו שגוף המעשה עבירה הוא אלא שהקב"ה התירו חלילה לאל מרשע ושדי מעול אין זה דומה אלא לאשת אחיו שאסרה תורה והתירה היבמה וכן מליקה שהתירה לכהנים במקדש והבערת האש וכמה אבות מלאכות שהותרו בשבת בבית המדרש אין זה דומה אלא למלך שאסר לעבדיו דבר פלוני וצוום שבהזדמן דבר זה שלא יעשוהו או שיעשו דבר אחר במקומו וכי משום זה נאמר שהדבר שהתיר עבירה היא אין זה אלא

דממנעי ולא עבדי כי יחדלו מלכבות וכה"ג לכן אין להורות כן ומכ"ש לגזור תענית בצבור והמחמיר אינו אלא מיקל ומן המתמיהין. וכ"ש אם לא חיללו במלאכה דאורייתא רק בטלטול כלי שריפה ובכה"ג וכ"ש אם לא נתנם רק לשואבי מים ונותנה לחבירו גוי וחבירו לחבירו דלא הוי רק שבות דשבות וא"צ תשובה כלל".

בתחילת דבריו החו"י מצדד שיש מצוות שבעשייתן עשה פעולת עבירה שצריכות כפרה והוא אינו חוזר מדעתו. לגבי פיקוח נפש הוא דוחה זאת ואומר שאין לגזור שום תענית וכפרה לצבור כולו, משום שיבואו להתרשל בהצלה מתוך מחשבה שצריכים כפרה. ומחלק בין יחיד לצבור, יחיד מן הראוי שיתענה וישוב על פעולת עבירה שעשה אף אם עשאה לצורך פיקוח נפש או לדבר מצוה. אבל ציבור בפיקוח נפש אסור לגזור עליו שום פעולות לכפרה. ביד המלך (הל' שבת פ"ב ה"ג) חולק על דברי החו"י וז"ל:

"ועפ"י חילוק זה הנכון וברור מאוד מצד תכונות⁵, עולים דינים אלה בדחית

דק"ו דאורייתא ש"מ דמ"מ צריך כפרה ומצינו פלוגתא כה"ג גבי טומאה אם דחויה בציבור או הותרה לציבור וכן שקיל וטרי הב"י סי' שכ"ח בכה"ג על פיקוח נפש בשבת ומסיק דשבת דחויה אצל פיקוח נפש וא"כ נראה דיש סברא דצריך כפרה, וכן לענ"ד כל מקום שאמרו גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה³ צריך כפרה אני אומר דבחילול שבת משום פיקוח נפש נהי דטוב ונכון ליחיד⁴ ההוא לענות בצום נפשו דלא יהא אלא רשות והרי רב הונא דאיתהפך ליה רצועה דתפילין וצם מ' יומין בפרק אלו מגלחין דף כ"ה ובפ"ג דחגיגה כ"ב על מ"ש בושני מדבריהם שמאי הושחרו שני ר"י מפני התעניות וכן בנזיר נ"ב כל ימיו היה מטמא אם משמת חזר בו איני יודע ע"ש מ"מ באשר ראינו דחשו רז"ל גבי פיקוח נפש טובא ואמרו הנשאל ה"ז מגונה ואין עושין דברים אלו ע"י נשים ועבדים ופי' הר"ן שלא יאמרו הרואים בקושי היתירו חילול שבת בפ"נ מכ"ש אם ישיב המורה להשואל שיתענה ומכ"ש אם יגזור תענית על הציבור דיש חשש פן תכשילם להבא

3. בש"ס בדר"כ הנדחה מפני כבוד הבריות הוא רק איסור דרבנן, כגון הוצאה לחרמלית (רמב"ם הל' שבת פכ"ו הכ"ג), או בתחומין דרבנן (עירובין מא ע"ב ועי' קרית ספר למב"ט הל' שבת פכ"ז), וכ"כ הרשב"א (ברכות יט ע"ב) לגבי המוצא כלאים בבגדו "פושטן ואפי' בשוק, ודוקא בכלאים דאורייתא דהיינו טווי וזנו הא לאו הכי גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דרבנן".
4. נראה להביא ראיה לכך מהאמור בנדה (לח ע"א): "חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהן אלא ברביעי בשבת, שלא יבואו נשותיהן לידי חלול שבת". ומדוע היה עליהן לחשוש הלא שבת דחויה היא אצל פיקוח נפש?! ובכ"ז מתוך שחסידים הם חוששים אף לכפרה על עבירות שנעשו לצורך פיקוח נפש.
5. חילוקו עצמו כלל לא ברור לי כנכון בכל מצבי 'דחויה'. יד המלך טוען: "אזי אף אם עבר ודחה האיסור וקיים העשה על ידי דחית הלא תעשה, בדרך אשר היה אפשר לו לקיים שניהם, אף דלכתחילה לא היה רשאי בכך, והיה מחויב לקיים עשה בדרך זו אשר יקיים שניהם, בכל זאת בדיעבד אין בדחיה זו עבירת איסור לאו. דכיון דעכ"פ היכי דאי אפשר לקיים שניהם אין בקיום

חבל נחלתו

המלאכה בשביל החולה שום שם חטא ואיסור כלל, וממילא אף דאחרים עושים האיסור בשביל החולה בכל זאת אין בזה שום מקום כלל לאמירת חטא בשביל שיזכה חבירו. דהא גם לאדם הבריא העושה המלאכה בשביל החולה אין לו בעשיה זו שום נדנוד חטא כלל. וכיון דעכ"פ היכי דאין כותי לפנינו ואי אפשר לקיים שניהם אין בעשיה מלאכה שום איסור, ולגבי חולה כמו חול שווינהו רחמנא לשבת, הילכך גם היכי דיש כותי לפנינו ואפשר לעשות המלאכה על ידו, אף אם לכתחילה לא היו רשאים לעשות המלאכה ע"י ישראל, בכל זאת אם עברו ונעשה המלאכה ע"י ישראל אין בדיעבד כזה עבירה לאו של מלאכת שבת כלל".

מדברי יד המלך עולה שאפילו עשה את המצוה ע"י דחיית לאו וניתן היה לקיים את שניהם היינו לקיים את העשה ללא מעבר על הלאו – אינו צריך כפרה.

בדומה לדברי יד המלך כתב הערוך לנר

איסורים לגבי חולה הכל על נכון. דבדחית לאו דמלאכת שבת בשביל חולה, הגם דלאו זה חמיר מכל שאר לאוין של כל מאכלות אסורות דיש בו חיוב מיתת ב"ד, בכל זאת כיון דעכ"פ היכי דאין נכרי לפנינו לעשות המלאכה על ידו, ונדחה הלאו של מלאכת שבת לעשות המלאכה ע"י ישראל, על כרחך אין על עשיית מלאכה זו שום שם איסור כלל, דהא בדחית איסור שבת בשביל החולה אין הדחיה להחולה בעצמו רק לאנשים אחרים, ואנן קיי"ל דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, ואם היה בעשיית מלאכה זו עבירה איסור לאו, רק דבשביל החולה מותר להם לבני אדם הבריאם לעבור עבירה לאו זה, א"כ היה מותר להם להבריאם לעבור על לאו של תורה בשביל שיזכה החולה, ונילף מזה בעלמא דאומרים לאדם חטא בשביל שיזכה השני. אלא ודאי דשבת דחוייה היא כל כך אצל החולה עד שאין בעשיית

דבר זה שום שם איסור כלל, אזי ממילא אף אם יש דרך אשר אפשר לקיים שניהם, אין בידינו ליתן מחמת סיבות חוץ שם איסור על עשיה זו". ומוכיח זאת: "ובאמת מצינו דבר זה מבואר בהדיא גם בירושלמי פרק שבועות שתיים [שבועות פ"ג] הלכה י', ובפרק ד' דנדרים הל"ג, ובת"כ, וזה לשונם, מחלילה מות יומת וביום השבת שני כבשים בדיבור אחד נאמרו. לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך בדיבור אחד נאמרו. ערות אשת אחיך לא תגלה יבמה יבוא עליה בדיבור אחד נאמרו... הרי לך בפירוש דבכל אופני דחית עשה אשר דוחה את לא תעשה, לא הותחל לחול באופן זה כל עיקר האזהרה של הלאו כלל, וזה הוא מבואר בהדיא כמו שכתבתי. וכיון דבאי אפשר לקיים שניהם אין בהדחיה של הלא תעשה שום שם איסור כלל, על כן גם באפשר לקיים שניהם אם עבר וקיים העשה בדרך דחית הלא תעשה לא עבר בזה בדיעבד על שום עבירה לאו כלל. רק דלכתחילה הדרך נכון לפנינו לקיים שניהם היה ראוי לו לקיים שניהם ולא לדחות את הלא תעשה על מגן, ולכן שפיר אמר רשב"ל דלכתחילה מוטב לו לעשות כן, אבל עבירה הלאו בדיעבד אין בזה בכל אופן".

ואחר בקשת המחילה, דוקא מאותן מצוות שהביא ראיה להיפך שהרי התורה התירה דוקא במקרים אלו בלבד. וכי אם יכנסו יבמתו שלא במקום מצוה איך בכך עבירה. התורה התירה רק במצב מסוים מאד. וכן לגבי שעטנז וע"י להלן בעניין 'הותרה'.

עולה שמחלוקת אחרונים היא האם העובר על איסורי גברא משום פיקוח נפש צריך כפרה. ומידת חסידות היא לשוב אף על עבירות מעין אלו.

ג. הותרה שבת משום פיקוח נפש

נראה לומר שכל הצורך בכפרה הוא דוקא עפ"י הדעה (שנפסקה להלכה) ששבת 'דחוייה' אצל פיקוח נפש, אולם לפי השיטה ש'הותרה' אצל פיקוח נפש הרי ודאי שאין צורך לכפרה. וגדר זה ודאי שנאמר בציווי התורה כגון: יבמה שאם היא לא במקום מצוה היא איסור כרת, או קרבן ומילה בשבת וכד'. כל מצוה שהתורה ציותה עליה לכתחילה אף במקום שהמעשה הוא עבירה במקום אחר – ללא ציווי מיוחד של התורה – המעשה ודאי אינו צריך כפרה. כגון: קצירת העומר בשבת.

דוגמא לדבר האמור ברמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"א): "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים, וכן שותה יין נסך, מפי השמועה למדו ובתים מלאים כל טוב ערפי חזירים וכיוצא בהן". הגדר אינו של פיקוח נפש שא"כ אין בדברי הרמב"ם חידוש, 'אלא אם ירעב ולא מצא מה יאכל'. ועי' ברדב"ז שבאר שבזמן מלחמת ז' עממים הותר להם לאכול הכל אף קתלי דחזירי – עפ"י הגמ' בחולין (ז ע"א), אלא במלחמת רשות הותר להם לאכול קתלי דחזירי רק אם ירעבו וכו'.

(ש"ת בנין ציון החדשות סי' כה) בענין חולה שהיה צריך לאכול ביו"כ שאין צריך שום כפרה: "אדבר נא למעלתו נ"י דברי תוכחת מגולה באהבה מסותרת על אשר ראיתי כי עוד לא שקטה נפשו הטהורה ותפעם רוחו בקרבו שלא יכול להתענות ביוהכ"פ והגם כי ידעתי כי רק רוב צדקתו ותומו הוא המניע לזה אכן מובטח אני ג"כ בחכמת ידידי נ"י שיודע לבחון האמת ולמה זה ידבר כדברים האלה אשר כתב במכתבו היקר וד' הטוב יכפר למי שנתכוון לאכול בשר טלה וכו' אבל כפרה אני צריך. וכי צריך אני להזכיר למעלתו נ"י שכפרה לא נאמר רק על השוגג שקראו הכתוב חוטא כדכתיב ונפש כי תחטא וכו' בשגגה ואשם אבל אונס רחמנא פטרי' ואפילו לא הי' רק אונס גרידא כל שכן אונס כזה שיש בזה מצות ונשמרתם וכו'... אמנם אפילו אנסוהו בע"כ לחלל יוה"כ אין זה מענין התנא כי רק ענין מגונה כראיית קרי הוא סי' שנמסר בכח החיצונים המטמאים כיון שבא לו זה ולא נשמר ביום הקדוש, אבל שאר אונס אינו ענין לזה ומה גם אונס של מצות ונשמרתם שאם נאמר דחיי' ע"י פק"נ יחשב כשפיכת קיתון נשפוט ג"כ שהמוהל שמל בשבת ויוהכ"פ ודחה שבת ויוהכ"פ ע"י מצות מילה יצטרך ג"כ לכפרה מפני שבאה דחיי' זו לידו... והיוצא מדברי שמובטח אני שאין ידידי נ"י הי' צריך כפרה אפילו הי' מבטל מצות עיני באמת כל שכן שלא הי' רק בחצי שיעור ובצער ולפום צערא אגרא ומה גם שנתרפא ת"ל מחליו וידוע שחולה שנתרפא הוא מאותם שמוחלין להם כל עונותיו".

חבל נחלתו

לשמעון הצדיק לא קשיא מידי דאיהו קאמר דוקא נזיר טמא נקרא חוטא".
"משום דשנה בחטא - שציער עצמו ונטמא ויתורא דעל הנפש קא דריש דאי מחטא טומאה בלחוד קאמר הוה ליה למיכתב מאשר חטא ותו לא על הנפש ל"ל".

ובשיטה מקובצת מבאר שמצד אחד מקיים מצוה ומאידך צריך כפרה.
"עוד יש לומר משום דשנה בחטא טובר ר' אלעזר שכל עיקר כפרתו אינה באה אלא מפני שציער עצמו מן היין שתי פעמים בטהרה ועוד איחר הצער להצטער פעם שנייה. ואף על פי שקרא ר' אלעזר הקפר ליושב בתענית חוטא מותר לישב בתענית לפי ששכר התענית מרובה על הפסד החטא. וצריך כפרה. ודומה לו תענית חלום בשבת שאמרו חכמים להתענות ולמיתב תענית לתעניתו להתכפר. וכיון דבעי כפרה למה אמרו לו להתענות. אלא שזהו הטעם ששכר התענית מרובה על חטא שבת. ומכל מקום חטא בעי כפרה".

וכן המשך חכמה (במדבר ו, יד):
"ענין החטאת בנזיר הוא לפי שבטל ממנו כמה מצוות, כמו טומאה לקרובים שהיא מצות עשה, וכן קידוש והבדלה על היין. ואם פעלו אצלו בפרשיות, אז הוא טוב ומשובח. אבל מכל מקום צריך כפרה על זה, כמו שהביא ר"ח דצריך למיתב תענית לתעניתו בתענית חלום".

ואולי ניתן להסיק מכאן כלל חדש שבמקום 'הותרה' אף אכילת איסורי חפצא כגון נבלות לחזיר אינם צריכים כל כפרה⁶.

ד. נזירות ותעניות

נזירות יש בה צד קדושה שהרי הוא מוזהר על טומאת מת כדוגמת כהנים. ואעפ"כ מובא בנדרים (י ע"א): "אמר אביי: שמעון הצדיק ורבי שמעון ור' אלעזר הקפר, כולן שיטה אחת הן דנזיר חוטא הוי. שמעון הצדיק ורבי שמעון - הא דאמרן; ורבי אלעזר הקפר ברבי - דתניא, ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש - וכי באיזו נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין, והלא דברים ק"ו: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה! מכאן, כל היושב בתענית נקרא חוטא. והדין קרא בנזיר טמא כתיב! משום דשנה בחטא הוא".

ומבאר הר"ן:

"כולן בשיטה אחת הן - מיהו לא אמרו ממש דבר אחד, דלשמעון הצדיק דוקא נזיר טמא הוא שנקרא חוטא ולא משום דמצער עצמו אלא משום דמתחרט, ואילו לר' שמעון ולר' אלעזר הקפר אפילו נזיר טהור נקרא חוטא מיהו כולן שוין דאיכא חטא בנזירות".

"והדין קרא בנזיר טמא כתיב - לר' שמעון ולרבי אלעזר הקפר פריך דאילו

6. ומסתבר שבניגוד ליפ"ת שדברה תורה כנגד יצה"ר הרי לגבי קתלי דחזירי אין זה משום שדברה תורה כנגד יצה"ר אלא משום שהדבר הותר לגמרי ובמיוחד במלחמת ז' עממים.

פי שהמצוה רבה על העבירה חוטא איקרי הואיל ועל ידי מעשיו ונדרו מצער עצמו בגירי דיליה. הא הרי סדין בציצית דקיימא לן דאתי עשה דתכלת ודחי לא תעשה דכלאים אף על גב דלא רמי רחמנא עליה בעל כרחך לדחות הלא תעשה דהא אפשר שלא לעשות ציצית שעטנז ללבוש של פשתן שיהא חייב בציצית ולדחות הלא תעשה דכלאים ואפילו הכי מאן דלבש סדין בציצית לאו חוטא מיקרי והרי אמרינן בפרק ב' דשבת (דף כ"ד) גבי ר' יהודה בר אלעאי דמתעטף ויושב בסדינן המצויצין ודומה למלאך ה' צבאות אלמא שבוחי משבח ליה כל שכן דלא מיקרי חוטא. ונראין הדברים קל וחומר מה התם דאפשר לקיים מצות ציצית בטלית של צמר בלתי דחיית לא תעשה דכלאים אפילו הכי כי עביד לה של פשתן על ידי דחיית לא תעשה שפיר דמי ולא חוטא מיקרי, כל שכן הכא דאי אפשר לקיים מצות נזיר ותענית בשום ענין אלא על ידי צערא דגופא אי סלקא דעתך דהמצוה רבה על העבירה אין כאן חטא ולא חוטא מיקרי. ולא דמי לתענית חלום בשבת דהתם אין התענית מצוה בשבת אלא עבירה שמבטל עונג שבת אלא שהתירו לו משום דיפה תענית לחלום כאש לנעורת ובו ביום כדאמרינן לקמן (דף י"ב) ומשום כפרה על ביטול עונג שבת צריך למיתב תענית לתעניתו מה שאין כן הכא גבי נזירות ותענית דאם איתא דאית ביה דררא דמצוה ועבירה כדברי התוס' מאן רבה על שכנגדו לבטלו לגמרי. אם העבירה רבה אין כאן לחלוחות מצוה כלל ואם המצוה רבה אין כאן שום נדוד עבירה כלל ואין

בגבורת ארי (לבעל שאגת אריה, תענית יא ע"א) פתח כשיטת הראשונים לעיל, שהיושב בתענית צריך כפרה אולם נשאר על כך בשאלה:

"ותירצו התוס' דודאי נקרא חוטא כדאמרינן הכא בקל וחומר מנזיר מכל מקום המצוה שהוא התענית גדול יותר מן העבירה ממה שהוא מצער נפשו דמצוה לדור כדאמרינן בסוטה (דף ב') הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין ומכל מקום יש קצת חטא מידי דהוה אמתענה תענית חלום בשבת דקורעין גזר דינו ונפרעין ממנו תענית של שבת ומאי תקנתיה ליתב תעניתא לתעניתיה.

"וקשה לי כיון דאי אפשר לנזירות ותענית אלא אם כן מצער עצמו נזיר מן היין ומתענה מכל דבר ואי אפשר להם בלתי מצטער על כרחך מצות נזירות ותענית דאי אפשר להם בלתי מצטער כי דחי מצותם לאיסור צער אין כאן שום חטא כלל ואין צריך כפרה. ודמי להא דקיימא לן עשה דוחה לא תעשה משום דעשה אלימא מלא תעשה משום הכי דחי לה והתם ודאי לאו חוטא מיקרי הואיל דבדין הוא דדחי. הכי נמי גבי נזירות ותענית כיון דהמצוה רבה על העבירה בדין הוא דדחי לה ולא חוטא מיקרי.

"וכי תימא שאני עשה דדחי לא תעשה. דבעל כרחך רמי רחמנא העשה עליה ואי אפשר לו להפטר מן העשה בשום ענין משום הכי כי דחי ללא תעשה לא מקרי חוטא כיון דעל כרחך רמי חיובא דעשה עליה. אבל נזירות ותענית לא רמי חיוביהו עליה בעל כרחך אלא על ידי ביטוי שפתים רמי עליה משום הכי אף על

חבל נחלתו

לקרוא להו חטא".

היינו יש הבדל גדול בין דברים שצד המצוה בדיעבד וצד העבירה הוא המונע מלהתחיל במעשה לבין נזירות ותענית שצד העבירה שבדבר הכרחי כבי' לקיום המצוה, והשאג"א משווה זאת לציוויים אחרים כמו תכלת בציצית ולכן נשאר בשאלה מדוע נזיר והיושב בתענית נקרא חוטא הלא זו הדרך היחידה לקיים את הנזירות.

ה. באיסורים דרבנן

הבאנו לעיל דעת החו"י שכל מקום שדחו קיום מצוה או אף התירו עבירה מדרבנן משום כבוד הבריות, הרי צריך כפרה, וכן דברי שו"ת בית שערים שבאסורי דרבנן שעבר אגב מצוה אין צריך כפרה.

פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קיט סי"ג): "המוכר לחבירו דבר שאסור באכילה, אם עד שלא אכלו נודע, יחזיר לו מה שקנה ממנו והוא יחזיר לו הדמים. ואם משאכלו נודע, מה שאכל אכל והוא יחזיר לו הדמים... ואם היה דבר שאינו אסור באכילה אלא מדברי סופרים, או אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם מה שאכל אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום".

וכן פסק בחושן משפט (סי' רלד סי"ג): "אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום".

מבאר הש"ך (יו"ד סי' קיט סי"ז): "ואם אכלם מה שאכל אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום - דדוקא באיסור דאורייתא קנסוהו ועוד דאין אכילת האוכל מיחשב

לו הנאה ואדברה צער הוא לו שעבר על איסורא דאורייתא אף שהיה שוגג משא"כ באיסור דרבנן עכ"ל הסמ"ע בח"מ סי' רל"ד סי"ק ד' וגם בעט"ז כתב הטעם הראשון ואין אלו טעמים נכונים כל כך לחלק בין איסורא דאורייתא לאיסור דרבנן. ועוד לדבריהם די אם לא קנסוהו כיון שהוא מדרבנן מ"מ למה אין המוכר מחזיר כלום יחזיר מה שקבל יותר מדמי הטרפה שהוא חייב מדינא ולא מצד הקנס. **אלא נ"ל הטעם דהם לא גזרו איסור כדי להוציא ממון דלענין ממון אוקמוה אדין תורה**, וכן משמע מדברי הרב המגיד שכתב בפ' ט"ז מהל' מכירה דמ"ש הרמב"ם דבאיסורי רבנן אין המוכר מחזיר לו כלום יצא לו ממה שאמרו בירושלמי דשביעית (ונתבאר לעיל סימן ק"י) דכל דבר שאיסורו מן התורה אסור לעשות בו סחורה, וכל דבר שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה ואפשר דאף זה כן עכ"ל משמע דר"ל כי היכי דגבי סחורה לא העמידו חכמים דבריהם לענין ממון ה"נ כאן לענין מכירה ויתר פרטי דינים אלו עיין ח"מ סי' רל"ד ובסמ"ע שם".

דיון זה מדוע במקח טעות באיסור דרבנן אינו חוזר – אין השלכה על הצורך בכפרה, היוצר את הקשר בין הדברים הוא בעל נתיבות המשפט. שכתב על כך (נתיבות המשפט, ביאורים סי' רלד סי"ג): "ואין המוכר מחזיר לו כלום. בש"ך ביו"ד סימן קי"ט [סקכ"ז] פסק דאפילו המותר משווי א"צ להחזיר ע"ש. ולכאורה אינו מובן, כיון דהמקח בטל הוי כמזיק או כאוכל שלא במקח ולמה יצטרך לשלם יותר משווי. ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על

וכן בס' דרך המלך (הל' אישות פ"ה) כתב: "והטעם כבר בארתי דבאיסורי דרבנן לא אמרינן שחל האיסור על עצם הדבר רק שאנו מזהרין בל"ת ועשה שלא לסור מדברי רז"ל ולעשות ע"פ הדבר אשר יורו אותנו רז"ל, ועתה זה שלא ידע שהוא אסור ואכלו הרי באמת לא סר מדברי חז"ל רק שלא ידע אם אסור זה מש"ה א"צ כפרה, וממילא שאין נפשו קץ על מה שאכל. אבל החולה שאב"ס שאכל דבר איסור דרבנן כגון שידע שד"ז אסור חז"ל והוא אנוס לאכלו מחמת שהוא חולה שפיר יש לומר דנפשו קץ ול"ח נהנה כמו חולה שיש ב"ס שאכל דבר האיסור מה"ת אף שהותר לו לאכול מ"מ נפשו קץ ול"ח נהנה. ועי' מה שכתבתי בפ"ה מה"ל יסוה"ת ה"ב ארוך א', כן י"ל באיסור דרבנן אם ידע שהוא איסור ל"ח נהנה".

עולה שלפחות לחלק מהפוסקים המקיים מצוה ודוחה איסור דרבנן אין צריך על כך כפרה.

ו. כלל ישראל צריך כפרה

מצאתי במשך חכמה (במדבר כט, א) הערה ביחס לדיון שלפנינו ונאיים הדברים לאומרם. וז"ל: "שיש עבירות שאין אדם רואה לעול, וזה כשהכל עושים, יאמר בלבבו 'אין אני צדיק מכל ישראל'. ועוד אם הורו לו בית דין, יאמר 'מה לי, הלא בית דין התירו לי!' עוד, שמטעם זה אמרו יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור. ובכל זאת, כל ישראל שעשו על פי בית דין, אם

היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירובין דף (מ"ז) [ס"ז ע"ב] בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה, ומש"ה צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט, דכללא הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה, משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו". היינו לא רק שלא עבר באיסור אלא כיון שאינו צריך כפרה ממילא אין כאן כל מקח טעות.

עפ"י דברי הנהגות כתב בשו"ת דברי יציב (י"ד סי' סז): "והנה דם בתולים הוה מדרבנן, וידוע מ"ש הנהגות סי' רל"ד סק"ג דשוגג באיסור דרבנן א"צ שום כפרה, וראייתו מהא דאמרינן בעירובין ס"ז ע"ב בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היו מניחין לו לעבור וכו' עיי"ש, ומשם מוכח דהכי נמי באומר מותר עיי"ש בסוגיא [נע"ע לעיל חלק או"ח סי' קע"ז אות ג']. ואף להחולקים עליו וסוברים דשוגג בדרבנן צריך כפרה, עיין שו"ת בית שלמה יו"ד ח"ב סו"ס ד', ובשו"ת שערי צדק יו"ד סי' ר' [נע"ע לעיל סימן מ"ח], י"ל דבטעה בדבר מצוה ועשה עבירה דרבנן א"צ כפרה".

7. היינו שכל איסורי דרבנן אינם איסורי חפצא אלא איסורי גברא בלבד.

חבל נחלתו

השנה, שמלך יושב על כסא דין, צריך לחפש ולמידכר אנפשיה על כל מפעל פרטיי שעשה, אם יש בו אשר לא כדת, אף כי כוון לדבר מצוה ועשה בהוראת בית דין בכל ישראל⁸. לכן אמר "זכרון תרועה יהיה לכם" - שהאדם צריך להזכיר לעצמו כל פרטי מעלליו ומעשיו שעשה, אף מעשיו הטובים, ומה שלא הרגיש בעשייתם שום חטא. וזה שאמר (תהלים פא, ד) "תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו" - על דברים המכוסים מבני אדם בתכלית העלם - גם על זה צריכים לזכור ולחפש⁹.

כי בחוץ אין כפרה על זה, בפנים על הפרוכת צריכים פר לכפר. אולם לפני ולפנים, הוא בין הבדים, גם בלא נודע לו שנשמא, ונכנס למקדש או אכל קודש, דהוי כמו טעה בדבר מצוה, שנתכוון לאכילת קודש ולהיכנס למקדש, בכי האי גונא פטור בחוץ, על זה גם כן צריך כפרה לפני ולפנים, אף דלא נודע לו עדיין, ונתכוון למצוה. **נמצא דבלפני ולפנים, גם על דבר של מצוה שעשה בצירוף כל ישראל בהוראת בית דין, ולא נודע לו עדיין מחטאו, גם כן צריך כפרה.** כן בראש

סימן ד

הכנסת כלי זיין לבית הכנסת או בית המדרש

ליכנס בה במקלו ובתרמילו וכו'. הכי משמע בסוף פרק הרווא (ברכות ג): כתוב בארחות חיים (הל' ביהכ"נ אות ז) בשם הר"מ שאסור ליכנס לבית הכנסת בסכין ארוך לפי שהתפלה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצרט וליכנס בכיסו נמי אסור כדאמרין שלא יכנס להר הבית באפונדתו והגיה עליו ה"ר פרץ מיהו אין לחוש כי אם בגילוי הראש ע"כ¹⁰.

לשון האורחות חיים יותר חריפה מלשון התשב"ץ קטן ומדבר על איסור. ומשמע שהאיסור מדרבנן מצד מנהג. ולכן מתחת לבגדיו נראה שמותר כפי שמפרשים כמה מן האחרונים.

א. כתב בספר תשב"ץ קטן (סי' רב): "ומוחה לילך בסכין ארוך לבית הכנסת לפי שהתפלה מארכת ימיו וזה מקצר ימיו. וכן מוחה לילך עם כיסו לבית הכנסת כדאיתא בברכות פרק הרווא (דף סג) לא יכנס אדם להר הבית באפונדתו כו'. [מיהו אין לחוש כ"א בגלוי]".

היינו מהר"ם מרוטנברג היה מוחה שלא יכנס אדם לבית הכנסת בסכין ארוכה. הכתוב בסוגריים בסוף שההקפדה על כניסה בגלוי יכולה להתפרש על כיסו ופונדתו או על סכין ארוך¹¹ או על שניהם. וכן הביא הבית יוסף (או"ח סי' קנא, ו) בשם מהר"ם מהאורחות חיים: "ומותר

8. כאמור בראש השנה (כו ע"א): "שופר נמי מבחוץ הוא! - כיון דלזכרון הוא - כבפנים דמי".

1. יש להעיר שבד"כ הקפדת חכמים היתה על כלי מלחמה מברזל שנברא לקצר ימיו של אדם ולא על סכין, ורק בכלי אכילה הובא לכסות את הסכינים. וא"כ כלי מלחמה היום אינם עשויים דוקא ברזל ויש צד להקל בהם.

דבראש מגולה בלא"ה אסור? ונראה כמי שאומר דכצ"ל בסכין ארוך ובראש מגולה כלומר כשעצם הסכין מגולה שאינו בכיס דכשהוא בכיס מותר [א"ר סק"י] ולכן דווקא סכין ארוך דקצר יכול לטמון אותו תחת בגדיו או בכיסו [עט"ז שטרח בזה] וטעם האיסור לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם ותורה ותפלה מאריכין ימיו של אדם אינו בדין שיתראה המקצר במקום קדוש הלזה".

והמשנה ברורה כתב (ס"ק כב): "בסכין ארוך – לפי שביהכ"נ שהוא מיוחד לתפלה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצר ימי אדם ועיין בא"ר שדעתו שאין להחמיר כ"א בסכין מגולה".

ובביאור הלכה הוסיף: "בסכין ארוך – עמ"ב ומסתברא שאין להחמיר בזה אלא באנשים דעלמא שאסורים לאכול בביהמ"ד והסכין שנושא לשם הוא שלא לצורך תשמיש, אבל ת"ח שמותר לאכול ולשתות שם והסכין שנושא שם הוא לצורך תשמישו מסתברא דמותר כמו בכל אכילה שלא הוצרך לכסותו רק בעת שגמר להשתמש בו ומתחיל לברך בהמ"ד".

הברכ"י הראה שהנכון באורחות חיים

השולחן ערוך (או"ח סי' קנא ס"ו) פסק: "מותר ליכנס בבהכ"נ במקלו ובתרמילו ובאפונדתו (פי' מיני כיסים תרגום ובילקוט ובתרמילה), ויש אוסרים² ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה³". מעניין שאע"פ שהמהר"ם אסר אף ליכנס במקלו ובפונדתו לבית כנסת, הרי זאת התיר השו"ע ואילו בסכין אסר בשם יש אומרים.

ב. ובאר הט"ז (שם ס"ק ב) שבסעודה לא הטריחוהו אלא לכסות אבל בבית הכנסת שבין כה וכה אינו צריך לסכין ארוכה הצריכהו להשאירו בחוץ.

אולם באליה רבה (סי' קנא ס"ק י) כתב שכל שנאסר הוא מגולה אבל אם כשהו מותר וז"ל: "ועיינתי בכלבו דף י' [סי' ז] שהעתיקו בזה הלשון, מיהו אין לחוש כי אם בגילוי ע"כ. וכן הוא בתשב"ץ [קטן] סי' ר"ב, ופשוט לדעתי דקאי על סכין וכיסו (ד)דוקא כשהם בגלוי, אבל כשהם מכוסה מותר".

וכן העיר ערוך השולחן (או"ח סי' קנא ס"ו) שענין גילוי הראש לא מובן מה שייך לכאן: "כתב רבינו הב"י בסעיף ו' ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך או בראש מגולה עכ"ל ואינו מובן מה עניין זל"ז, ועוד

2. לגבי הניסוח "ויש אוסרים" כתב על כך בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג, חו"מ סי' יא): "ולכן צריך לבאר דהא דכתב מרן בשו"ע דין זה בשם "ויש אוסרים" וכו', היינו דככתב הסמ"ע בחו"מ (סי' טז סק"ח) דכל מקום שמצא מרן דין שאינו מוזכר בשאר פוסקים כתב עליו יש מי שאומר. ע"ש. וראה בברכ"י חו"מ (שם סק"ג) שכתב, דכלל זה של הסמ"ע סברי וקבלי הב"ח והט"ז והכנה"ג בכמה מקומות, ומתורף דבריו שם מבואר, דאף איהו סומך את ב' ידי קודשו על כלל זה, כי הוא שריר וקיים, ואף עמד להעיר שם על מקצת מהאחרונים דאישתמיט מינהו כלל זה. ע"ש. וראה עוד בש"ך חו"מ (סי' מב סק"כ) שג"כ כתב כיו"ב. ע"ש. וכן מבואר נמי מדברי עיקרי הד"ט או"ח (סי' ב אות ג). ע"ש היטב".

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: בתורה תמימה הגי' אם הראש מגולה, כלומר ראשו של הסכין.

חבל נחלתו

לכסותם בבגד עליון או בטלית כשהם עליו".

"ובכלל יש גם סברא לומר שלחייל העובד בצבא קבע וכן לשוטר קבוע לדידם הרובה או האקדח נחשבים כאחד מבגדיהם שמלובשים, וכדמצינו בגדולה מזו להערוה"ש בה' שבת סי' ש"א סעי' נ"א שכותב לומר סברא כזאת לגבי הוצאה בשבת כיעור"ש ואכמ"ל".

וכן בשו"ת יחוה דעת (ח"ה סי' יח) כתב: "בסיכום: נכון ורצוי מאוד שהחייל הנכנס לבית הכנסת להתפלל יכסה את נשקו תחת בגדיו, ולא יראה החוצה. ואם אי אפשר לו לכסותו, כגון רובה וכדומה, ויש צורך שישא נשקו עמו בגלל סיבה בטחונית וכיוצא בזה, יש להקל להיכנס עם הנשק לבית הכנסת לתפלה".

ועי"ע בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג, חו"מ סי' יא).

ד. בשו"ת קול מבשר (ח"א סי' נח) דן בהכנסת חבל שתלו בו יהודים בשווא לבית כנסת להציגו בעשרה בטבת או שהחזן ילבשו בתור אזור. הוא אוסר משני טעמים. הראשון משום שהחבל אסור בהנאה כמו קורה שנקברת עם הרוגי בית דין. ומביא טעם נוסף: "עוד איסור נוסף יש בזה מטעם אחר, לפי מ"ש בש"ע או"ח סי' קנ"א סעיף ו' שאסור ליכנס לבית הכנסת בסכין ארוך והטעם כתב בב"י בשם א"ח לפי שהתפילה מארכת ימיו של אדם והסכין מקצר ועי' בביאור הגר"א (או"ח סי' קנ"א) ובסנהדרין דף פ"ב אמרו על המקרא ויקם פנחס מתוך העדה ויקח רומח בידו: מכאן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש, ומוכח דביהמ"ד שקדושתו גדולה מביה"כ יש איסור תורה ליכנס בכלי זיין דיליף לה

שהמדובר בגילוי הראש וכן צריך להסביר בכלבו וכמו שכתב השו"ע, ואף רבינו פרץ דיבר בהיתר הכניסה בגילוי הראש, וחולק על הא"ר.

והמהדיר על ברכ"י העיר שמהתשב"ץ קטן משמע כמו שכתב בא"ר.

ג. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' יח) אף הוא שקיל וטרי ומביא את הסוגיא בסנהדרין (פב ע"א) בפנחס שקם מתוך העדה ולא היה בבית המדרש עם רומח בו הרג את זמרי, והגמרא אומרת: "מיכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש".

ומסיק: "סיכום: מכל האמור נראה להלכה בנידון שאלתנו; א, באין צורך ולא טורח מיוחד אין ליכנס לביה"כ ברובה ואקדח, ויש להסירם ולמוסרם לשמירה בחוץ. ב, כשאין אפשרות לעשות זאת יש להתיר הכניסה בהם באופן שלא יהיו ממולאים בכדורים. ומה טוב גם לכסותם בבגד עליון או טלית. ג, אם אין אפשרות להוריקם מהכדורים יש להתיר בכיסוי לבד כנ"ז ובמיוחד יש להתיר בכזאת באקדח שנתון בנרתיקו וגם אינו מורגש כלל כשמכסים אותו. ד, האמור יש להחמיר בשעת התפלה גם כשמתפלל בביתו או על פני השדה".

"כל הדברים האמורים המה שלא במצב של חירום וכוננות ועמידה על המשמר מפחד האויב, אבל כשנמצאים במצב כנ"ז והחייל ואיש המשמר עומדים על משמרת הבטחון ואיש חרבו על יריכו, אין לחזר כלל אחר הקל קל תחילה. ויש לו להתפלל עם כלי זיינו עליו וכן ליכנס בביהכ"ס, ורק יש לו להשתדל להסירם מעליו ולשימם בסמוך לו ולכסותם, אם אפשר, ולא יפריע לו הדבר בתפלתו, או

הנצחון על גלית, חרבו שבה דוד כרת את ראשו.

ומכאן שתי שאלות על הקול מבשר. ראשית על טעמו שהחבל אסור בהנאה, וכי מה ההבדל בין חרב שהרגה אנשים מישראל⁵ (חרב גלית הפלישתית) לבין חבל תליה שנהרגו בו ישראל, שניהם מעמיקים את תפילת ישראל. ולגבי שאלה דידן של הכנסת כלי מלחמה לבית כנסת, הנה בתוך המשכן היתה חרבו של גלית והכניסוה בכוונה להציגה לציבור, ולא הוציאוה משום שהיא מקצרת חיי אדם והלא אין מן הראוי שתהא ליד המזבח המאריך חיי אדם. וקושיה זו קשה על כל שיטת המהר"ם שנפסקה בשו"ע, ואולי היתה לוטה בשמלה מטעמו של המהר"ם, ורק לעתים מיוחדות הציגוה לציבור. עכ"פ מצאנו כלי זין במשכן שהיה בנוב (וקרוי במה גדולה כיון שהארון לא שכן שם).

ה. ועוד מצאנו בהמלכת יואש שמסופר במלכים ב' (יא, י): "ויתן הכהן לשרי המאות את החנית ואת השלטים אשר למלך דוד אשר בבית ה'".

והרד"ק מפרש: "אשר למלך דוד – שהיה לוקח דוד במלחמות, היה מקדיש כמו שלטי הזהב אשר לקח מהזרעו וזולתו והיו נתונים לאוצרות בית ה' ופירושו דחוק שאם היה לשימוש במתכת היו צריכים כבר מזמן להתיכם ויצוק מהם כלים לבית ה'.

ואילו המצודות מפרש: "אשר למלך דוד – אשר עשאם דוד והיו מונחים בבית ה'".

מקרא, ולביהכ"נ אין בזה איסור תורה⁴ רק זהירות שלא יעלה המקצר על המאריך ולא דוקא בכלי זיין אלא אפילו בסכין שייך טעם זה".

ויש להעיר על דבריו.

ראשית, לא מצאנו איסור תורה והגמרא בסנהדרין אינה מוכיחה על איסור אלא על מנהג. אבל איסור תורה ודאי שאין בכך ולא מצאנו לחד מהפוסקים שחידש כך כמוהו.

ויש להקשות עוד על דבריו. בשמואל (א' פכ"א) מסופר על דוד שברח לנוב ושאל את אחימלך הכהן אם יש בידו כלי מלחמה לציידו כיון שלא הספיק ליטלם, והכהן משיב (פס' י): "ויאמר הכהן חרב גלית הפלשתית אשר הכית בעמק האלה הנה היא לוטה בשמלה אחרי האפוד אם אתה תקח לך קח כי אין אחרת זולתה בזה ויאמר דוד אין כמוה תננה לי".

ומפרש הרד"ק: "והלא אחימלך היה יודע שאין כמוה למה אמר לו אם אותה תקח לך לפי שהיתה באהל מועד לזכרון הנס כמו שפירשתי לא היה ברצון אחימלך להוציאה משם אם היתה שם אחרת..."

וכן הרלב"ג: "לוטה בשמלה – נסתרת ומכוסת בשמלה אחרי האפוד והחשן שהיי' בלשכה ששמים שם בגדי כהונה והנה שם זה החרב שם לפרסם הנס שנעשה לישראל בדבר גלית".

עולה כי בנוב בתוך המשכן היתה מוצגת לעיני הכהנים (ואולי היו מוציאים אותה אף לתצוגת כל ישראל בעתים מיוחדות) לזכר נס

4. ובהערה הוסיף עפ"י הבאר היטב שבתי כנסיות שלנו הן כבית המדרש.

5. והחרב היתה מן הסתם צריכה טהרה מטומאת מת.

חבל נחלתו

ולהגנה על החיים מותר להכניסם ואף מצוה, ורק ליתר הידור עדיף לכסותם, אולם אם הם הוכנסו סתם מפני שאדם נושאם, לשם אחסונם ואינם משמשים לשמירה ולהגנה, אז צריך שלא להכניסם, ואם הכניסם בכ"ז יש להכניסם מכוסים.

ויש מקום אף לטענה שדברי מהר"ם מותאמים למצב בגלות, אבל במקום שמותר לישראל לשאת נשק לשם שמירה והגנה על החיים הרי הם הודנו והדרנו, כמחלוקת ר"א וחכמים. וכבר העירו הפוסקים מדעת ערוה"ש שלחייל הם כמלבוש, ועיין פירוש עין איה לרב קוק זצ"ל לגמ' בשבת⁶.

וכן בדברי הימים (ב' כג, ט) בפירוש המצודות.

ועולה שהיו כלי מלחמה בבית המקדש, ולפי המצודות דוד המלך עשאם לשם הנחתם בבית המקדש!

ולשיטת המהר"ם קשיא, מכל המקומות בירושלים לא מצא דוד מקום חוץ מבית המקדש?! ואף אם נפרש שלא היו בעזרה אלא באחת הלשכות, מדוע להכניס כלי מלחמה למקדש?!

נראה לי שהתירוץ הוא תלוי במטרת ההכנסה לבית המקדש. אם הכלים הללו הוכנסו לשם הארכת חיים ולא לשם קיצור חיים אין בהם שום פגם. היינו אם לשמירה

סימן ה

קריאת 'כהנים' לשני כהנים שאחד מהם קטן

שאלה

תשובה

נאמר בתלמוד בבלי (סוטה לח ע"א): "אמר אב"י, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולאחד אינו קורא כהן, שנאמר: אמור להם, לשנים. ואמר רב חסדא, נקטינן: כהן קורא כהנים, ואין ישראל קורא כהנים, שנאמר: אמור להם, אמירה [לח ע"ב] משלהם תהא. והילכתא כוותיה דאב"י, ולית

לאחר עלית כהנים לדוכן ולפני ברכת כהנים קורא אחד מן הציבור: 'כהנים' והכהנים עונים: 'עם קדושיך כאמור'¹ ואח"כ מתחילים את ברכתם על נשיאות כפים. כשכהן אחד עולה לנ"כ אין קוראים 'כהנים'. אם עולה כהן ועמו כהן קטן המתחנך לנ"כ האם קוראים 'כהנים'?

6. וברמב"ם סתירה, שכן בהל' שבת פסק כחכמים שאסור להוציא כלי מלחמה בשבת מרשות לרשות, אבל בהל' מלכים פסק כר' אליעזר שאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות. עי' בשבת (סג ע"א).

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: לא לכל המנהגים, זה שייך רק אם אומרים קודם ברכנו בברכה וכו'.
תשובת המחבר: הרב צודק, הניסוח מטעה. אולם לכל המנהגים קוראים: 'כהנים'.

כהנים". וכ"כ ספר המנהיג (דיני תפילה עמ' קה).

ג. וכך פוסק סדר רב עמרם גאון (נשיאת כפים): "אמר אב"י נקטינן, לשנים קורא כהנים, לאחד אינו קורא, שנאמר אמור להם, לשנים ולא לאחד. וכן הלכה". וכ"פ: הלכות גדולות (סי' כג), ר"ף (מגילה טו ע"ב), רא"ש (מגילה פ"ג סי' כ), מאירי (סוטה לח ע"א). אמנם באור זרוע (ח"ב הל' נשיאת כפים סי' תיא) הביא את הירושלמי, וכתב בשם רבנו חננאל שאין הלכה כאב"י אלא כירושלמי כיון שקוראים לשבט ולא לעולה לדוכן. אולם האו"ז עצמו פסק כתלמודא דידן.

והרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ד ה"ח) פוסק: "אם היה הכהן המברך אחד מתחיל לברך מעצמו, ושליח ציבור מקרא אותו מלה מלה כמו שאמרנו, היו שנים או יותר אינן מתחילין לברך עד שיקרא להם שליח ציבור ואומר להם כהנים והם עונין ואומרים יברכך, והוא מקרא אותן מלה מלה על הסדר שאמרנו". וכן פסקו הטור והשו"ע (או"ח סי' קכח).

ד. כתב תוספות (ברכות לד ע"א): "לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרוף – תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא אבל לקרות כהנים לדוכן אומר ר"ת שאין ש"צ יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפלה אם קוראם אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרינן בסוטה פ' אלו נאמרים (ד' לה) לשנים קורא כהנים וכו' לאו אשליח צבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי (פרשת נשא) אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמרו וחזן לאו

הילכתא כוותיה דרב חסדא".

עולה מפסק הגמרא שאין לקרוא כהנים כאשר עולה כהן אחד.
ופרש רש"י:

"לשנים קורא כהנים – כשיש שם שני כהנים לברך שליח צבור כשגמר ברכת הודאה קורא אותן כהנים והן הופכין פניהן שהיו הפוכין לצד התיבה להתפלל דהא אמרינן לקמן יהי רצון מלפניך שתהא ברכה זו כו'.

"אמור להם – מקרא ד'להם' נפקא לן ששליח צבור מזהיר אותן לברך.

"כהן קורא כהנים – אם שליח צבור כהן הוא קורא ומזהיר את חבריו העומדים לפניו להחזיר פניהם ולברך את ישראל ואם ישראל הוא אינו קורא כהנים.

"משלהם תהא – אזהרה זו הכהנים יזהירו".

נראה שדברי אב"י ורב חסדא הם מדרבנן והפסוקים הם אסמכתאות.

ב. אולם בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ד) נאמר כך: "אמר רב חסדא וצריך שיהא החזן ישראל. רב נחמן בר יעקב אמר אם היה כהן אחד אומר כהן אם היו שנים אומרים כהנים. אמר רב חסדא אפילו כהן אחד אומר כהנים שאינו קורא אלא לשבט".

היינו לפי הירושלמי קוראים אף לכהן אחד. ומחלוקת אמוראים האם קוראים כהן או כהנים.

התוספות בסוטה (לח ע"א ד"ה לשנים) הביאו את דברי הירושלמי.

וכתב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי' אלף קנה): "ולפי זה פליגי הירושלמי והבבלי בדבר חסדא. וסמכינן אגמרא דידן ולא שנא אם חזן כהן או ישראל קורא

חבל נחלתו

באמירת 'כהנים' כדי לקרוא לכהנים לברך ולכן אין זה הפסק. וכן מובא במחזור ויטרי (סי' קל) וסמ"ג (עשין כ) בשם ר"ת.

ה. בהגהות מיימוניות (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ד אות ז) מביא מו"מ בין בעל הגה"מ לרבו מהר"ם מרוטנברג במנהג שנזכר בתוס'. וז"ל: "ר"ת היה קורא תגר על המנהג הזה שש"ץ קורא כהנים וכתב אי אישר חילי אבטליינה וטעמא דנ"ל הפסקה בתפלה וש"ץ אסור להפסיק בתפלתו אם לא מפני סכנת נפשות והא דאמר אב"י נקטינן לשנים קורא כהנים פי' חזן הכנסת שהוא שמש ואינו ש"ץ ותדע שמתחלה אומר עד שיכלה הדבור מן הקורא ולבסוף אומר עד שיתחיל ש"ץ בש"ש הרי דקורא וש"ץ שנים וכן משמע בסוף פ"ק דסנהדרין דחזן הוא שמש העוסק בצרכי בה"כ ורואה היכן קוראין, אמנם בערוך פי' חזן ש"ץ". עד כאן מביא הגה"מ את דברי תוס'.

וממשיך: "וכתב מורי רבינו כדי שלא לשנות המנהג שיש לש"ץ לומר בלחש אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו וכו' עד שמגיע לכהנים ואומר בקול רם כהנים ומסיים עם קדושך כאמור בלחש ושוב מקרא אותם בקול רם יברך וכן הוא רגיל לעשות".

ומקשה עליו בעל הגה"מ: "ותימה הוא שהרי הוא בעצמו כתב שלא נתקן לומר אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו וכו' אלא בשעה שהיו ראויים לנשיאת כפים ואין שם נ"כ כדלקמן בפט"ו בהלכה י' במגדל אינדיגשהיים".

היינו שליוצא צבור דחזן היינו המתעסק בצרכי צבור וכן משמע נמי בסוטה (ד' לט): דלאו אשליח צבור קאי דמעיקרא קאמר אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה הדבור מפי הקורא פי' הקורא כהנים ואח"כ אומר אין שליוצא צבור רשאי וכו' משמע דשנים הם. ויש שהיו רוצים לומר דכמו כן אין ש"ץ רשאי להקרות יברך לכהנים דכמו כן הוי הפסקה אמנם רבינו יהודה פי' דבהדיא יש במדרש טעמי יתרות וחסרות אמור להם מלמד ששליח צבור אומר להם על כל דבור ודבור וכן יש שרוצים להתיר לשליח צבור עצמו לקרות כהנים אפילו לפי ר"ת דמה דפי' דהויא הפסקה היינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה כדמשמע בסוטה (שם) דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הצבור פי' אמן שעונין בסיום ברכת הודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו שהורגלו לומר אלהינו בלשון ברכה ותפלה אין זו הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפרישית".

תוס' מעלים מספר נקודות. ראשית הם קובעים שעניית אמן אינה הפסק לשליח הציבור. אבל קריאת כהנים היא הפסק ולכן סובר ר"ת שהחזן קורא ולא הש"ץ. תוס' שולל את הדעה שהמקרא לא יהיה הש"ץ ובכך אין הפסק. כמו"כ מביא דעת ראשונים שנהגו לאחר עבודה לומר ברכת כהנים ע"י הש"ץ ובימים שנושאים כפים היה אומר זאת בלשון תפילה ומשתמש

'כהנים' ומחבר זאת לשיטה המובאת בתוס' שאומרים או"א. ומביא את יתר הדברים שהבאנו לעיל.

ו. פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' קכח ס"י): "עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם כפופים לתוך כפיהם, עד שש"צ מסיים מודים ואז אם הם שנים קורא להם (הש"צ): כהנים".

והרמ"א הגיה: "ולא יאמר אלהינו ואלהי וכו'; וי"א שאומרים אותו בלחש עד מלת כהנים, ואז יאמרו בקול רם (טור בשם ר"י ור"מ מרוטנבורג) וחוזר ואומר: עם קדושך כאמור, בלחש, (וכן נוהגין במדינות אלו)..."

היינו השו"ע פסק שקוראים רק לשני כהנים, והקורא הוא שליח הציבור. הרמ"א הביא את מנהג ר"י והשמיט את מנהג ר"ת.

ז. בשו"ת המב"ט (ח"א סי' סד) נשאל לגבי שאלה שפתחנו בה: "ב' כהנים וא' מהם קטן שעלו לדוכן יקראו אותם כהנים כיון שהם שנים או דילמא כיון שהקטן אינו יכול לעלות לבדו לדוכן לא יקראו אותם כהנים".

והשיב: "נראה שלא יקראו כהנים אלא כשהם שנים גדולים אבל א' מהם קטן לא יקראו אותם דקטן אינו מחוייב לברך אלא שהוא עולה עם אחרים להתלמד ולהתחנך וכיון דדרשי' מאמור להם שהחזן צריך לומר להם אמרו כדאמר בספרי נר' שאינו או' אלא לגדול שהוא מצווה לברך לא לקטן ורש"י ז"ל נמי פי' עלה דמתני' דקטן אינו נושא את כפיו מפני שאין כבודו של צבור להיותן כפופים בברכתו ע"כ וא"כ

ומסיים: "והודה מורי רבינו לדברי ואמר לי שחזר בו מן המנהג ההוא² וכן כתב הר"פ שכתב רבינו טעם שאין לאומרו אבל ר"י כתב בתוספות ברכות דעכשיו שהחזן רגיל לאומרו תמיד בשחרית ומוסף הילכך נכון לאומרו גם כשהכהנים עולים וצ"ע בתוספות ברכות וסוטה ע"כ הר"פ".

היינו השאלה האם קריאת כהנים ע"י שליח הציבור היא הפסק תלויה בשאלה אם לומר את תפילת או"א. שיטת המהר"ם האחרונה שאין לאומרה אם הכהנים עולים בפועל לדוכן, ויש לאומרה ביום הראוי לנ"כ ואין שם כהנים. לעומת זאת לשיטת ר"י אומרים אותו בין ביום הראוי לנ"כ ובין אם לאו (ובח"ל היו עולים רק בשבתות וי"ט במוסף), ולכן את קריאת 'כהנים' מכניסים אגב התפילה.

וכך סיכם זאת הטור (או"ח סי' קכח): "וכתב ר"ת שאין לש"ץ להפסיק לקרות כהנים דהוי הפסק בתוך התפלה אלא חזן הכנסת פירוש הממונה על כל צרכי בה"כ קורא וכתב הר"פ בשם ר"ת שאין ש"צ אומר או"א ברכנו בברכה וכו' אלא מיד כשיסיים מודים קורא החזן כהנים, ור"י כתב דוקא להם שלא היו רגילין לומר או"א אבל עכשיו שש"צ רגיל לאומרו בכל פעם בציבור גם כשהכהנים נושאים כפיהם נכון לומר וכן היה נוהג הר"מ מרוטנבורג כשהיה הוא ש"ץ היה אומר או"א בלחש עד כהנים ואומר כהנים בקול רם כדי לקרות אותם ואומר עם קדושך בלחש".

הבית יוסף (או"ח סי' קכח) מביא שהרמב"ם כתב ששליח הציבור קורא

2. וכן כתב המרדכי במגילה (סי' תתיז).

חבל נחלתו

נפשיה בכהני כמו שכתבו התוספות במגלה פ' הקורא עומד אבל קטן בהדי גדול לא כדפי'."

עיקר טעמו של המבי"ט הוא שהקריאה לכהנים לפי אביי היא מן התורה וקטן אינו בר חיובא, ולכן אין לקרוא עבורו 'כהנים'. וכן הביא הפסק המגן אברהם (ס"ק יג) והסתמך על המבי"ט.

ח. אולם הפר"ח (או"ח סי' קכח ס"ק י') חלק על המבי"ט וז"ל: "ומ"ש קורא לכהנים קריאה לא מעכבא דהא עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן. כתב בספר כה"ג בשם המבי"ט ח"א סי' ס"ד שאם יש שני כהנים א' גדול וא' קטן פחות מבן י"ג אינו קורא להם החזן כהנים והוא ז"ל הסכים עמו, ואני איני מסכים עמהם. דכיון שהוא קטן דבר חינוך הוא וכהן הוא שייך שפיר למקריננו כהנים ותדע דהא איכא מ"ד בירושלמי פרק אין עומדין שאפי' לאחד קורא כהנים ונהי דבההיא לא ק"ל הכי, אבל הכא כ"ע מודו שקורא כהנים ומ"ש המבי"ט שאין כבודו של צבור לקרותו שיברכו ליתא דקריאת כהנים הוא כדי שיהפכו פניהם כדכתב הכ"מ פ' י"ד דין ה' ע"ש".

הי"נ, הפר"ח חולק שכיון שהקריאה מדרבנן ואינה מעכבת בדיעבד, והוא כהן קטן שהגיע לחינוך צריך לקרוא 'כהנים'.

וכן באליה רבה (סי' קכח ס"ק כד) העיר: "ואם הוא אחד וכו'. אפילו יש עמו כהן קטן שאינו בן י"ג שנים, תשו' ר"מ [מטראני ח"א סי' סד, מג"א ס"ק יג]. כתב הסמ"ג [עשין] סי' קי"ג, ועמא דבר להקרות אף ביחיד, והבין הב"י דמה שמקרא יברכך קאי, ולי נראה דאפשר דאף הקורא כהנים קאי, וכ"מ בכלבו ותשב"ץ שם. ונראה

פשיטא דאין כבודו של צבור לקרותו שיברכם ועוד אפי' הו' איפשר דקריאת כהנים לא היא אלא מדרבנן וקרא דאמור אסמכתא דעיקר דרשא אינה אלא להקרו' אותם מלה במלה כדכתיב אמור להם אפ"ה כשהאחד גדול וא' קטן לא יפסיק ש"צ לקרות כהנים אבל בפ' אלו נאמרין משמע דהוי מדאורייתא דאמר אביי נקטי' לב' קורא כהנים ולא' אינו קורא כהן שני' אמור להם לשנים ופרש"י ז"ל אמור להם מקרא דלהם נפק' לן שש"צ מזהיר אותם לברך.

משמע דהוי דאורייתא ושעיקר דרש' מלהם קראה לכהנים מלה במלה הוי' עיקר דרשא מאמור ולכך מקרה מלה במלה אפי' לכהן א' ואינו קורא כהנים אלא לב' וכיון דמדאורייתא נפקא לן מאמור להם דצריך לקרות כהנים פשיטא דלא קאי אלא אגדולים דמחייבי לברך מדאורייתא ואע"ג דמחנכין לקטן אפ"ה לא הוי בכלל כהנים לקרותו דאינו כבוד לצבור כדפי' רש"י ואע"ג דאמר' בירוש' פ' אין עומדי' רב נחמן בר' יעקב או' אם היה כהן א' אומר כהן שנים או' כהני' ור' חסדא אמר אפי' כהן קורא כהנים שאין קורא כהנים אלא לאותו השבט הא אמר' בגמ' דידן אמר אביי נקטי' לב' קורא כהנים ולא' אינו קורא כהן וכו' ולהכי אמר נקטי' לאפוקי מהני תרתי אמוראי דמייתי בירושלמי. ואם היה כהן א' גדול ואחד גדול בשנים אלא שלא נתמלא זקנו דאינו נושא כפיו לבדו כדאמר ספ"ק דחולין נר' ודאי שיקראו אותם כהנים דהא הוי מחוייב מן התורה כיון שהוא בן י"ג והוי איש ראוי להתכבד בברכתו ובאקראי בעלמא נמי יכול הוא לבדו לישא את כפיו לאחזוקי

הכהנים פניהם כלפי העם. ואם אין שם אלא כהן א', אינו קורא לו "כהנים", דכתיב [במדבר ו, כד] אמור להם, משמע לשנים. ומכל מקום מחויב לעלות לדוכן ומברך. אלא דיש אומרים דיחיד אינו אלא מדרבנן מדכתיב "להם". ויש אומרים דאפילו הכי חייב מן התורה, אלא שהפסוק ממעט רק הקריאה. ואם יש עמו קטן, אף שהוא פחות מבן י"ג יקרא "כהנים", דהא יש נוהגין לקרות אפילו יחיד (עי' פ"ח וא"ר).

והמשנה ברורה (ס"ק לח) פסק: "ואם הוא אחד וכו' – ואפילו אם יש עמו עוד אחד קטן פחות מבן י"ג שנה ג"כ אינו קורא כהנים [מבי"ט סי' ס"ד] והפ"ח מפקפק בזה ומיהו לפי מנהגנו שהש"ץ אומר אלהינו ורק שיאמר כהנים בקול רם לא איכפת לן כלל דליכא הפסק והוא מעין התפלה ומה"ט כתב הא"ר שאפילו ליכא כהן קטן רק כהן אחד גדול נמי אם אמר הש"ץ בקול רם כהנים אין לגעור בו דאין שום הפסק בזה".

ונדחו בכך כל דברי ילקוט יוסף שהעיר באריכות נגד קריאת כהנים במצב זה.

מסקנה

אם עולים לנ"כ כהן גדול וכהן קטן, ומנהג הציבור שגבאי או אחד המתפללים קורא 'כהנים' – קוראים אף במקרה זה.

דטעמן דבזמן הש"ס לא היו אומרים אלהינו וכו' אלא מתחילין כהנים, משא"כ לדידן שאומרים אלהינו אף כשנושאים בפיהם, א"כ אף שאומר כהנים בקול הוא מלשון התפלה. עוד י"ל (דפירש"י) [דפירוש] ש"ס סוטה דף ל"ח לאחד אינו קורא כהן אלא כהנים, וכ"מ תוס' שם [ד"ה לשנים] בשם הירושלמי עי"ש ודו"ק. ועוד דבספר המנהיג [סי' עב] ופסקי רקנט"י סי' ל"ח הביא הירושלמי [ברכות פ"ה ה"ד] דקורא לכהן אחד שאינו קורא אלא לשבט. לכן נ"ל דאין לגעור בויש נוהגין כן".

ויש להוסיף שהרי אנו איננו נוהגים כשו"ע ולא כרמ"א, אלא כר"ת שהקורא הוא גבאי או אחד מן הציבור. וא"כ הפסק אין כאן וחינוך יש כאן וא"כ מדוע שלא נקרא 'כהנים'.

וכ"פ החיי אדם (ח"א כלל לב סט"ו): "עומדים בדוכן פניהם כלפי היכל. ומכל מקום אפילו במקום שאין שם ספר תורה יש נשיאת כפים. ואחוריהם אל העם, ואצבעותיהם כפופים עד שהש"ץ מסיים ברכת מודים, ואז החזן אומר בלחש אלוקינו ואלוקי אבותינו עד מלת "כהנים", ואז אומר בקול רם "כהנים" ומסיים "עם קדושך כאמור" בלחש. כך נוהגים במדינות אלו. והגר"א הנהיג כדעת הפוסקים, שהחזן אין אומר כלום, אלא שאיש אחר קורא כהנים. ומכל מקום הקריאה אינה מעכבת. ואז מחזירין

קריאת אשה בתורה

שאלה

האם מותר להנהיג שאשה 'תעלה' לתורה ותקרא בה במנין גברים או נשים או באופן כלשהו?

תשובה²

א. נעיין קודם בחובת תקנת הקריאה בתורה. כתב הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"א): "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהיו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהיו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהיו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים".

מתוספות בראש השנה (לג ע"א ד"ה הא רבי) מתבאר על מצות הקריאה בתורה וחיוב הנשים בה. (עפ"י הברייתא במגילה שתובא להלן).

כתבו תוס': "ור"י ב"ר יהודה מביא ראייה דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא מדאמרין (מגילה דף כג.) הכל עולה למנין שבעה ואפי' אשה ואפי' קטן ואף על גב דאשה אינה מצווה לעסוק בתורה כדאמר בפרק קמא דקדושין (דף לד.) ובריש בכל מערבין (עירובין כז.), ואור"ת דאין זו ראייה דברכת התורה לפנייה ולאחריה (=בעליה לקרוא בתורה) לאו משום תלמוד תורה שאפילו ברך ברכת הערב נא או נפטר באהבה רבה חוזר ומברך (=בעליה לקרוא בתורה) תדע במקום שאין לוי כהן קורא במקום לוי ומברך אף על פי שכבר ברך בקריאה ראשונה, ועוד דאיכא למימר דהא דאשה עולה היינו באמצע שלא היו רגילים לברך כדאיתא בפרק הקורא את המגילה עומד (דף כא.) תנא פותח מברך לפנייה וחותם מברך לאחריה והאידינא כולו מברכין גזירה משום הנכנסים ומשום היוצאים ומיהו עולין למנין שבעה משמע בסוף שבעה ומקטן דמברך ברכת

1. הערת הר"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן: צריך להבהיר שכל הדיונים בדבר הצטרפות אישה לקריאה בתורה נידונו לאמיתיה של תורה. כאשר לא נוספו שם בעיות אחרות, כגון קול באישה, האישה לא ברכה בנעימה אלא רק אמרה את הברכות או אפילו קראה בתורה עצמה אולם ללא נעימה, לבושה היה הולם, המניין בו עלתה היה כולו מורכב מבני משפחה ולא הייתה לאישה אג'נדה אחרת מלבד הרצון הכן לקיים מצוה. בדורנו יש בכך פרצה חמורה של סדרי ביהכנ"ס וקדושתו. לנשים המעודדות קריאה בתורה ע"י נשים יש אג'נדה חברתית אקס-תורנית. מגמתן היא שינוי סדרי ביהכנ"ס והוא עלול להפוך למין טמפל או אפילו לכנסיה, חלילה. לכן יש למנוע את הדבר.

2. באה לידי תשובה מתלמיד חכם המתיר למניין נשים לקרוא בתורה בשני וחמישי ולהעלות לתורה בשבת שבע נשים ללא ברכות התורה. וכיון שכל דבריו לא נראו לי הרי תשובתי על מקצת מדבריו.

ב. נאמר במגילה (כג ע"א): "תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור".

רבים הפוסקים שהביאו מימרא זו ללא כל שינוי או הוספה: רי"ף (מגילה יג ע"א), רא"ש (מגילה פ"ג סי' ה), טור (או"ח סי' רפב), ספר העיתים (סי' קפא), רבינו ירוחם (תוא"ח נ"ב ח"ג), אבודרהם (דיני קריאת התורה). והרמב"ם (הל' תפילה ונ"כ פ"ב ה"ז) פסק: "אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור". וכן השו"ע (או"ח סי' רפב ס"ג) הביא את לשון הברייתא ללא שינוי.

ג. בברייתא, יש לכאורה סתירה בין רישא לסיפא. מחד היא אומרת שהכל עולין אף נשים, ומאידך היא אומרת שנשים לא תקראנה בציבור, וא"כ אימתי הן קוראות ועולות.

הר"י עמדין בהגהותיו למגילה כתב: "אבל אמרו חכמים אשה לא כו'. נ"ב נראה דהיינו היכא דאפשר, ורישא מייירי בדליכא שבעה (בהני עשרה דמצטרפי לדבר שבקדושה) דבקיאי למקרי ואיכא אשה בקיאה דלא סגי בלא ידידה".

היינו, הסיפא עוסקת כשיש בתוך המניין שבעה היודעים לקרות ואז אשה לא תעלה כלל משום כבוד ציבור, לעומת הרישא

המזון אף על פי שהוא פטור אין ראייה לאשה דקטן בא לכלל חיוב וחייב לחנכו ואינו מוזהר על לא תשא". וע"ע טורי אבן (מגילה כג ע"א).

עולה מדברי ר"ת שמצות הקריאה בתורה אינה מצות לימוד תורה (אע"פ שהיא סמוכה עליה), וכמו"כ לא ברור לו שנשים מברכות על עליה לתורה – לא לפי המנהג הקדום שרק ראשון ואחרון מהעולים לתורה ברכו לפנייה ולאחריה, ולא לפי המנהג בימינו שכל עולה מברך לפנייה ולאחריה.

וכ"כ בקצרה הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כ): "והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה (במגילה דף כג א) משום דס"ת לשמיעה קאי וברכה אינה לבטלה דלא מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה אלא אשר בחר בנו ואשר נתן לנו עד הנה דברי ר"ת ז"ל".

למדנו מדבריו שמצות הקריאה בס"ת בציבור היא להשמיע לציבור, והברכה אינה אך משום לימוד תורה, אלא היא לשבח את בוראנו שנתן לנו את התורה, ולכן אשה יכולה לעלות ולברך ולקרוא בקריאת התורה בציבור³. ולפי תירוץ אחד של ר"ת (לעיל) אינן מברכות, ועי' להלן שיש מהראשונים שחולקים על הרא"ש.

3. ביחס לחיוב אשה לשמוע קה"ת, כתב המגן אברהם (או"ח סי' רפב ס"ק ו): "משמע מכאן דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ואע"פ שנתקנה משום ת"ת ונשים אינן חייבות בת"ת מ"מ מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה עס' קמ"ו, ומיהו י"ל דאף על פי שאינן חייבות עולות למנין וכ"כ התוספות סוף ר"ה, אבל במ"ס פ"ט כתוב הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים ומצוה לתרגם להם שיבינו עכ"ל וכאן נהגו הנשים לצאת חוצה". וכן תמצת זאת המשנ"ב: "כתב המ"א בשם מסכת סופרים שהנשים אע"פ שאין חייבות בת"ת מ"מ חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים ואין נוהגות ליזהר בזה ואדרבה יש מקומות שנוהגות הנשים לצאת חוץ בעת הקריאה".

חבל נחלתו

ה. דוגמא לשעת הדחק הביא המרדכי (גיטין רמז תד) **מתשובת המהר"ם** (וכן הובאה התשובה באבודרהם, ו"כ ברבינו ירוחם נתיב ב ח"ג): "ועיר שכולה כהנים ואין בה (*שום ישראל) [*אפילו ישראל אחד. מ"ן נ"ל דהכהן יקרא שני פעמים ושוב יקראו נשים דהכל משלימין למנין ז' ואפילו עבד ואשה וקטן, ופירש רבינו שמחה דלאו דוקא למנין ז' אלא ה"ה לג' מדתנן סתמא בפרק שלישי דמגילה קטן קורא בתורה ומתרגם ונהי דמסיק עלה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור היכא דלא אפשר ידחה כבוד צבור משום פגם כהנים שלא יאמרו בני גרושות הן, אבל בעיר שיש שם שלשה ישראלים קורין וחוזרין וקורין כמו בני העיר שאין להם מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב וחוזר ועומד וקורא עד ז' פעמים כדאיתא בתוספתא דמגילה ואם יש קטנים ישראלים שהגיעו לחינוך גם הם עולים למנין"...

מתבאר מדברי מהר"ם שבשעת הדחק שאין כלל ישראלים בעיר, תעלינה נשים לקרוא בתורה כדי שלא יאמרו שהכהנים פגומים שעולים לעליות אחר כהן ולו, וטעם זה דוחה את הטעם של כבוד ציבור. ומשמע שפרט למצב זה אין להעלות נשים לתורה.

ו. הראשונים דנו במצב שעת הדחק (החלק הראשון של הברייתא) ובארוהו. הר"ן על הר"ף (מגילה יג ע"א) פרש את ענין ההשלמה כך: "הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפי' קטן. פי' עולין להשלים קאמר ולא

שעוסקת בשעת הדחק שאין שבעה היודעים לקרוא בתורה, ויש אשה היודעת ולכן היא עולה למנין שבעה. לא נאמר האם היא מצטרפת לכל 'עליה' או שרק כשביעית וכד'.

ד. הראב"ן (ברכות ס' קפה) הביא את הברייתא בגירסא אחרת: "כדתניא [מגילה כ"ג א] הכל משלימין⁴ לז' לקרות נשים ועבדים וקטנים".

וכן הרמ"א הגיה על השו"ע: "ואלו דוקא מצטרפים למנין הקרואים, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים (ר"ן וריב"ש)".

ונכתב בביאור הגר"א לבאר את דברי הרמ"א: "ואלו דוקא. דקאמר עולין וקאמר אפי' קטן אשה ול"ק נשים קטנים וגו' הפוסקים הכל משלימין כו'".

פירוש לדבריו: אמנם כתוב שעולים, אבל לא כתוב נשים וקטנים בלשון רבים ומכאן שמצטרפים כיחידים להשלים מנין שבעה, אבל לא לקרוא כולם נשים או קטנים. וראיה נוספת מגירסת הראב"ן שכתוב שמשלימין אבל לא שעולים לכל העליות. ועי' בב"י שהביא כמה דעות ראשונים שי"א שיעלו להשלמה רק בשביעי, וי"א שיעלו אחר שביעי בתור נוסף, וי"א שעולים לכל 'עליה' אבל ראוי שלא כולם יהיו קטנים ונשים. וע"ע ח' רבי עקיבא איגר (מגילה כג ע"א).

עולה מדברי הרמ"א והגר"א שאף תחילת הברייתא המבארת שנשים משלימות הכוונה שמצטרפות, וקצת נראה שהיתה תק"ח מאוחרת שהן לא תעלינה כלל בציבור (פרט לשעת הדחק כגר"י עמדין).

4. וכן בהגהות מיימוניות (הל' תפילה ונשיאת כפים פי"ב הי"ז אות ס'): "הכל משלימין וכו'..."

עזרא ויכול להשלימה ע"י אשה וקטן, אבל שעיקר הקריאה ע"י אשה וקטן לא ומתוך כך צריך לקרוא א' גדול ושהוא איש ולא עוד אלא שיש מוסיפין לומר שלא הקלו בכך אלא בזמן שהפותח מברך לפניו וחותרם לאחריה ואמצעיים קורין בלא ברכה ובקריאת האמצע הותרה קריאת אשה אחר שאין בה ברכה אבל עכשו שכלן מברכין אין אשה קוראה כלל, וכן הדין נותן שהרי האיר תברך והיא פטורה, ומ"מ קטן מברך הואיל ויש לו שייכות בת"ת ושאחרים מצווים ללמדו" (קריית ספר מאמר ה"א).

מתבאר מן המאירי שסובר שאשה וקטן אין יכולים להוציא בברכתם את הציבור, ולכן בימינו שכל העולים מברכים אין להעלות אשה כלל, אף בלא הטעם של כבוד ציבור.

ובסוף אותו מאמר (קריית ספר מאמר ה"א) מסכם: "נמצאת למד ממ"ש שקורין בתורה בשבת שחרית... ושהכל עולין למנין ז' אפילו אשה וקטן, ובלבד בקורא א' גדול ואיש, אלא שמיחו באשה מפני כבוד צבור, וי"א שבזמן הזה אינה קוראה כלל ומן הדין הואיל וכל הקורין מברכין ואשה אינה רשאה לברך אחר שהיא פטורה".

ולפי דבריו נראה שדברי חכמים שאשה לא תקרא משום כבוד ציבור היו בגדר עצה טובה ומחאה, ועדיין כל מקום יכול היה לנהוג כדרכו, אבל לאחר שחייבו כל עולה

שהיה כולם קטנים ולא נשים דכיון דלאו בני חיובא ניהו לא מפקי לגמרי. ולפום עיקר דינא נמי שאינו מברך אלא הפותח והחותם אשה וקטן אין קורין ראשון ולא אחרון משום ברכה לפי שא"א לקורין האחרים שיצאו בברכתם, ומיהו השתא דתקון רבנן שיברכו כולם אשה וקטן קורין אפי' ראשון ואחרון וכיון דקורין ודאי מברכין מידי דהוה אקטן דמפטיר בנביא ומברך ברכת הפטרה".

הר"ן מבאר מדוע אשה וקטן עולים כמשלימים "דכיון דלאו בני חיובא ניהו לא מפקי לגמרי". וסיבה נוספת לכך שאין קורים ראשון ושביעי משום שמעיקר הדין רק הם מברכים, עולה ראשון מברך ברכה ראשונה ושביעי ברכה אחרונה, ונשים וקטנים אינם מוציאים בברכתם את האחרים. אולם לאחר שתקנו ברכות לכל עולה ועולה – יכולים לקרות אף לראשון ושביעי. ונראה שכל זאת קודם תק"ח שאשה לא תעלה משום כבוד ציבור או בימינו בשעת הדחק, אך אחר התקנה שוב אין עולות כלל (אלא בשעת הדחק).

ז. המאירי בספרו קריית ספר על הלכות סת"ם ובפ' בית הבחירה הביא דעה מעט שונה וז"ל: "שנינו עוד עוד בפ' זה הכל עולין למנין ז' אפילו אשה וקטן אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור, וי"מ דמ"מ צריך לקרוא אחד גדול והואיל וקרא אחר כבר נשלמה תקנת משה רבינו⁵ ואין צריך עוד קריאה אלא מתקנת

5. כך באר דעה זאת במגילה (כג ע"א): "יש מי שאומר שמ"מ צריך בכל קריאה קורא אחד גדול והואיל וקרא אחד כבר נשלמה תקנת משה רבינו ואין כאן עוד קריאה אלא מתקנת עזרא שלא היה מניין הקוראים מתקנת משה רבינו אלא גוף הקריאה לבד ויכול להשלים הקריאה על ידי אשה או קטן אבל לא שתעשה כל הקריאה ע"י אשה וקטן".

חבל נחלתו

יקרא בקול רם בספר תורה והעולים אומרים אחריו בלחש וכל הצבור יוצאים ידי חובתן בשמיעה ממנו הואיל והוא אינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציאם ידי חובתן עד שיתחייב כמותם דהיינו משיביא שתי שערות".

וא"כ, לפי הר"ן והמאירי (שה"ד לעיל) אף נשים אינן יכולות להיות 'בעל קורא' שכן אינן חייבות כאנשים ואע"פ שאין חיוב קריאת התורה בציבור משום מצות לימוד תורה כפי שהבאנו לעיל מדברי הרא"ש בכ"ז אף בקה"ת בציבור אינן בנות חיובא לגמרי.

ובשולחן ערוך (או"ח סי' רפב ס"ג) פסק: "הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור". (את דברי הרמ"א הבאנו לעיל).

ובערוך השולחן (או"ח סי' רפב ס"ט) שילב את דברי הרמ"א: "הכל עולים למניין שבעה אפילו אשה אפילו קטן היודע למי מברכים שיש בו קצת דעת להבין שהברכה היא לד' יתברך אבל אמרו חכמים שאשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור ואפילו מדינא אינם אלא מצטרפים למניין ז' אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים". ויש להוסיף שכיון שתקנת הקריאה היא על הציבור, סתם עשר נשים אין להם שום תוקף של מניין, וא"כ אין אפשרות של מצות קה"ת בנשים בלבד.

מסקנה

בקהילה רגילה שיש גברים יהודים לקרוא ויכולים לעלות, נשים לא תעלינה

בברכות לפנייה ולאחריה שוב נאסר לגמרי להעלות נשים לקה"ת. וכ"כ במגילה (כג ע"א).

עולה שישנה מחלוקת בין המאירי לר"ן האם נשים יכולות להוציא בברכתם את האחרים או שכיון שאינן מוציאות אינן יכולות לברך וממילא לא לקרוא בתורה, אף בשעת הדחק!

ח. וכך פסק הלבוש (או"ח סי' רפב ס"ג): "מן הדין הכל עולין למניין שבעה אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חז"ל [מגילה כג ע"א] אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד צבור, ודוקא להצטרף עם אנשים להשלים מנין הקרואים, אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים שאין כבוד לתורה להוציאה בשבילם. ודין עבד כנעני כדין אשה דהוקשו לאשה בכל התורה..."

ובאליה רבה (סי' רפב ס"ק ז) העיר על הלבוש: "שאין כבוד וכו'. להוציא בשבילם. לשון ב"י בשם הר"ן [מגילה יג ע"א ד"ה הכל] דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי ע"כ, ור"ל שאין יכולין להוציא ידי חובתן של אנשים וגדולים לגמרי, והלבוש נראה שהבין דמפקי על הוצאת ס"ת, ולא דק". היינו נראה מדברי הלבוש שהבין שכיון שהם אינם בני חיובא לא מוציאים ס"ת רק בעבורם, ואילו הא"ר מעיר שלא הוצאת ספר התורה היא הבעיה באלה שאינם בני חיובא אלא הוצאת הציבור ידי חובתו.

ולפי מנהגנו שיש בעל קורא המוציא את ה'עולים' ואת הציבור כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רפב ס"ה): "וכן אין הקטן יכול להיות מקרא את העולים דהיינו שהוא

חבל נחלתו

לתורה ולא תהיינה אף בתור בעל קורא⁶. ויש רק כהנים ונשים הוא מצב מאד נדיר ולגבי מצבי דחק צריך לדון בהם בשעתם. (המצב של עיר שכולה כהנים ואין ישראל אחד בימנו)⁷.

סימן ז

אכל והקיא לברכה אחרונה

שאלה

בכזית". וכן הריטב"א (שבת צא ע"א) כתב: "אבל הנכון בזה דלא דמי הא דהכא דשיעורי הוצאה דשבת לההיא דשיעורי אכילה לקרבן או למלקות, דאילו התם (=באיסור) לא חייביה רחמנא אלא בכזית גמור שיהנה גרונו בכזית ומשום דתפח ליה [לא נהנה] גרונו בכזית".

וכ"פ הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"א): "כזית שאמרנו חוץ משל בין השנים, אבל מה של בין החניכים מצטרף למה שבלע שהרי נהנה גרונו מכזית, אפילו אכל כחצי זית והקיא וחדר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב, שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור".

וכ"כ בערוך השולחן (יו"ד סי' פה ס"ט): "אמרו חז"ל [סוף פרק גיד הנשה] דזה שחייבה תורה על כזית איסור היינו שגרנו נהנה בכזית אף אם למעיים לא נכנס כזית, כגון שאכל חצי זית והקיא וחדר ואכל חצי זית אע"פ שבמעיו לא היה בהשני פעמים רק חצי זית מ"מ הרי גרונו נהנה בכזית ולא עוד אלא אפילו אכל

האם מי שאכל ובגלל בעיה רפואית הוא מקיא את שאוכל חייב בברכה אחרונה? אם יודע שזה מצבו האם חייב בברכה ראשונה?

פתיחה

השאלה שהועלתה שייכת לא רק לדיני ברכות, אלא שייכת לדיני איסורים התלויים באכילה, ולדיני מצוות שעיקרן אכילה. נעיין בתחילה בנושאים האחרונים ואח"כ נשוב לנושאי ברכות.

א. אכילה והקאה באיסורים

בחולין (קג ע"ב) נחלקו ר"י ור"ל האם באיסורים חייב על הנאת גרונו או על הנאת מעיו. נפסק כר' יוחנן שחייב על הנאת גרונו, ולכן אפילו אכל חצי זית והקיא וחדר ואכלו – חייב משום שנהנה גרונו מכזית.

וכתב הרמב"ן (חולין קג ע"ב): "יש לפרשה בבשר מן החי והוא הדין לשאר כל איסורין שבתורה שיש בהן שיעור אכילה

6. ואם העלו אשה לתורה מדברי המאירי לעיל נראה שאין לה לברך ולפי הר"ן תברך. וראיתי בס' דברי שלום (מזרחי) ח"ג סי' מב אם קראו לה לעלות לתורה לא תרד כדי שלא לביישה ומשום שהציבור יוצא י"ח בקריאתה.

7. הערת הר"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: ומנין נשים אינו מנין.

חבל נחלתו

לפניו ואינו טעון ברכה לאחריו. מדברנו, אבל מן התורה, אפילו אכל יותר מכזית או שתה יותר מרביעית, אינו טעון ברכה עד שישבע, שנאמר: ואכלת ושבעת וברכת. ומדברנו טעון ברכה על אכילת כזית, מפני שיש בה שביעת גרון¹. משמע מדבריו שלענין ברכת המזון במצוה מן התורה חייב על שביעת מעיו ולא די בשביעת גרון, ומדברנו חייב ברכה אחרונה על אכילת כזית משום שיש בכזית שביעת גרון¹.

ובאו"ח סי' תעה פסק השו"ע שבדיעבד אם בלע מצה יצא ואי"צ הנאת גרון (בניגוד למרור שצריך לחוש את המרירות).

בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' א) כתב: "ומה שהעיר, בדין אכילת כזית בסוכה, אי בעינן הנאת מעיו או סגי בהנאת גרונו? יעוין במחצית השקל – סי' תע"ה סק"ד, שהעלה בדעת מג"א דבמצוה בעינן הנאת מעיו. אלא דבמ"ש המג"א דצריך לבלוע כל הכזית, כתבתי בגליון זה כמה שנים, מדברי השירי קרבן שעל הירושלמי פ"ו דנזיר, שכתב להיפוך. ואם במצה כשר בחלקו בחוק, נחלקו השירי"ק ופ"מ בביאור דברי הירושלמי שם (פרק ו' דנזיר). והנה גם בתשו' כתב סופר חאו"ח סי' ע"א האריך להוכיח, דבאכילת מצוה של שבת ויו"ט תליא בהנאת מעיו. וע' בשדי חמד מערכת אכילה אות י'".

וכך כתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' עא): "ובתשובה א' העליתי דמצות אכילת שויו"ט דוקא הנאת מעיו בדרך רוב

אותו חצי זית שהקיא חייב דהרי גרונו נהנה בשני חציי זיתים דמה שהיה שעה קלה בהמעיים לא נחשב עיכול שנחשבנו כעפרא בעלמא והרי נהנה גרונו בכזית ולפיכך אמרו חז"ל שם שאפילו אם נשאר מעט מהזית בין החניכיים והיינו בחיך שלו ולא ירד להמעיים כזית שלם מ"מ חייב שהרי 'חיך אוכל יטעם לו' ונהנה גרונו בכזית אבל מה שנשאר בין השיניים לא מצרפינו לכזית דמה שבין השיניים אין הגרון נהנה מזה"...

וכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כז): "ובאיסור מצינו שחייב על הנאת גרון אף שאינו נהנה בתוך מעיו דאיתא סוף פרק גיד הנשה דאמר ר"י אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל חייב מ"ט הרי נהנה גרונו בכזית ולאו דווקא בגיד אלא אף בכל איסורים הדיו כן, וכן פסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ' י"ד דין ג' חז"ל אפילו אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר איסור עכ"ל".

עולה שלגבי איסורים חייב על הנאת גרונו בלבד, ולכן אם הכניס לגרונו כזית איסור חייב, ואפילו הקיא.

ב. אכילה והקאה במצוות

כתב במנורת המאור (פרק ו' – המצוות עמוד 435): "ועל הכל צריך ברכה לפניו ולאחריו, חוץ מהאוכל פחות מכזית או שתה פחות מרביעית, שהוא טעון ברכה

1. מנורת המאור נכתב ע"י ר' ישראל אלנקאוו בדור המקביל לריטב"א ולר"ן. וא"כ הוא מן הראשונים, כנראה בגלל שהספר עוסק במוסר ומידות לא הובאו דבריו ע"י האחרונים.

מהל' מאכלות אסורות ה"ג אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב שאין החיוב אלא על הנאת גרון בכזית מדבר האסור, ולפ"ז כתבתי דא"כ לענין קיום מצוה נמי אם יש לו חצי זית מצה ואכלו וחזר והקיא וחזר ואכלו יצא ידי מצות אכילת מצה כיון שנהנה הגרון בכזית מצה והראו לי שכבר כתב כן המנ"ח מצוה ו' דפשיטא ליה כן וגם בשו"ת כת"ס א"ח סי' צ"ו ע"ש. ולענין ברהמ"ז הרי אין כאן הנאת מעיו שליכא רק חצי זית לכ"ע ועיין תו"י יומא ל"ט ע"א דכל אכילה שאדם שבע ממנה ע"י שמתברך במעיו יי"ח כמו בכזית ועיין רש"י קידושין נ"ג ד"ה הצנועין מושכין ידיהם ממנו, ועיין מג"א סי' ק"צ סק"ד ובט"ז רס"י ר"י ובח' הארכתיו בזה בס"ד. ועיין עוד בפתח הדביר ח"א סי' קפ"ד שכתב דלענין ברכה נמי סגי בהנאת גרון ולמד כן מדין אכילת איסורין והביא כן משו"ת קול אליהו ובפה"ד הרבה להשיב עליו ועיין ברכ"י סי' ר"ח שנסתפק בפירות שאכל והקיא ובשו"ת כת"ס סי' ע"א ובמנ"ח מצו' שי"ג דבאכל וחזר והקיא אינו חייב בבהמ"ז ועיין משנה הלכות ח"ב סי' ס"ו.

ודבריו חולקים על העולה מדברי הראשונים שצריך באכילת מצוה הנאת מעיו ולא די בהנאת גרונ², ואף שאף המנחת חינוך כתב כן לגבי אכילת פסח, הרי האחרונים שהביא לא כתבו כן ולכ"ע לא מברך אחריה (כמבואר בפרק הבא) וא"כ לא יצא י"ח מצוה בזית שהקיא. ומחלף

האוכלים ואין מתענגים ושומחים באכילת גרון לחדו כעין בהמ"ז דכתיב ואכלת ושבעת דבעי אכילת מעיו דוקא וכ"ש הוא דלא מקרי תענוג ושמחה רק כשאוכל למעיו לפ"ז כשאוכל פת האסור לא הוי בעידנא דאסורא קעביד בעוד שלא נכנס למעיו ומצות דשבת ויו"ט ליכא עד שנכנס למעיו כנ"ל.

ויש אולי לחלק בין אכילת שבת ויו"ט שהאכילה היא משום עונג (שבת) ושמחה (יו"ט) שבהם צריך הנאה ברורה לבין מצוות שהתורה הגדירה דוקא 'אכילה' בין אם נהנה ובין אם לאו. וכן לגבי ברכת המזון התורה כתבה 'ושבעת' וברור שמעבר דרך גרונו אינה שביעה, אלא דוקא שביעת מעיו.

וכן השדי חמד (מערכת אכילה אות י) כתב שלענין אכילה בשבת ויו"ט שהוא משום עונג ושמחה צריך הנאת מעיו, ולא הנאת גרונו. והביא דברי החיד"א (להלן בפרק ג) וס' קול אליהו וכתב בשמו שסבר כי לענין ברכה די לחייבו בהנאת גרונו. ובס' פתח הדביר (ח"ג סי' רעג אות א) נסתפק לענין קידוש במקום סעודה במי שקידש ואכל והקיא אם צריך לחזור ומסקנתו: שאע"ג שלצאת י"ח סעודת שבת לא יצא כיון שצריך הנאת מעיו, מ"מ לענין קידוש אכילתו נחשבת לסעודה כדי שלא יתחייב בקידוש בשנית, ואם אפשר ישמע שוב קידוש מאחר.

וראיתי שכתב בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' קנב): "ובהגדה של פסח (מגיד משנה) דף קנ"ט הבאתי לפ"מ שכתב הרמב"ם פ"ד

2. ותימה אף על מנחת חינוך.

חבל נחלתו

הבליעה מהם וחשיב זה אכילה ושתייה, ולפ"ז ה"ה היכא דנשבע לאכול ככר זה או פרי זה ואכל ותיכף הקיאם כשירדו חדרי בטנו דחשיב זה אכילה ויצא י"ח שבועתו. "ודע כי בין יש עדיפות טפי בנ"ד דהכי איתא בגמרא דסוכה דף מ"ט ע"ב א"ר פפא שמע מינה כי שבע איניש חמרא מגרוניה שבע אמר רבא האי צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גימועי רבא אכסא דברכתא איגמע גימועי ופי' רש"י ז"ל מגרוניה שבע ע"י ששותוהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע ולא ע"י שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במיעיו ע"י לגימות דקות ואינו כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי הכרס ע"ש.

"מיהו לענין ברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת ושביעה דאכילה היא בהנאת מעיים הנה אם זה הקיא כל מזה שאכל תיכף כשירדו חדרי בטנו נהי דחשיבה אכילה ויצא חובת אכילת מזה מ"מ ליכא שביעה בשעת ברכת המזון ואיך יברך בכרס רקנית ועוד חכם אחד המופלג בחכמה ה"ו אמר על זה דלא גרע מהיכא דנתעכל המזון דלא יברך עכ"ד ה"ו וישרו דבריו בעיני ולכן נראה בעבור בהמ"ז יחזור ויאכל מזה כדי שיברך בהמ"ז וישתה כוס ג', מיהו אם הקיא אחר שאכל האפיקומן או כ"ז שהוא משער בעצמו שאם יאכל יחזור ויקיא בודאי ה"ז יברך בהמ"ז בלי הזכרת שם ומלכות אלא יכין שם ומלכות במחשבה דוקא וישתה כוס ג' דבהמ"ז בשביל ד' כוסות".

וא"כ אף הוא מסייע לדברי המשנה הלכות שלגבי מצוה די בהנאת גרונו, ורק לגבי ברכה אחרונה צריך שביעת מעיו. אולם כאמור לעיל יש מן האחרונים שכתבו

בין מצוה לבין ברכה אחרונה שרק בברכה אחרונה צריך שביעת מעיו אבל במצוות אין צריך שביעת מעיו ודי בשביעת גרונו. וכ"כ באנציקלופדיה תלמודית (כרך א, אכילה הערה 17) ונסתמכו על שו"ת פמ"א וחת"ס ובנו הכת"ס ודבריהם תמוהים שנראה מדברי האחרונים שהביא שלא כדבריהם אלא שצריך הנאת מעיו, ואין די בהנאת גרונו.

וכך כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' קכה) וז"ל: "שאלה מי שאכל בליל פסח מזה לצאת י"ח או שתה יין לצאת י"ח ואחר שאכל המצה או שתה היין וירדו חדרי בטן תיכף הקיאם אם יצא י"ח במצה או ביין אלו שהקיאם או לא. יורינו המורה לצדקה ושכמ"ה.

"תשובה איתא בגמרא דחולין דף ק"ג ע"ב א"ר אסי א"ר יוחנן אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל חצי זית אחר חייב מאי טעמא הרי נהנה גרונו בכזית ע"ש וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג' אפילו אכל כחצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיא חייב שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור ע"ש מיהו ודאי אם טעם ופלט ולא בא לבית הבליעה ה"ז פטור וכנודע ועיין בב"י ושו"ע א"ח סי' תקס"ז ועיין במג"א א"ח סי' ר"י סע"ק א' ע"ש.

"וא"כ השתא מאחר דלענין אסורין דכתיב בהוא אכילה חשבינן לה בכהאי גוונא אכילה וחייב עליה ה"ה לענין חיוב אכילת מזה ושתיית יין אע"פ שהקיא תיכף אחר שירדו חדרי בטן עכ"ז כיון שנכנסו בתוך הבליעה ולא פלטם קודם בואם בית הבליעה הרי נהנה בית

מפורש שצריך הנאת מעיו למצוות ואינו יוצא אם תיכף שירד למעיו הקיאו.

ג. לענין ברכה אחרונה

כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' כז):
 "ודבר זה הביא המג"א בא"ח בריש סי' ר"י ויליף לה מהא דכזית בעי ברכה אחרונה היינו משום דכתיב ב'י אכילה ואכילה בכזית, ובכל איסורין נמי כתיב ב'י אכילה ואם שהה בכדי אכילת פרס לא מקרי אכילה וה"ה לענין ברכה עכ"ל ואני אומר תורה וללמוד אני צריך דע"כ לא לגמרי ילפינן ברכת הנהנין מאכילת איסור דהא מדאורייתא אכילה כדי שביעה בעינן ואף דר"ח דסבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיי' מ"מ הא כתבו התוספות בפ"ג שאכלו דף מ"ג ע"ב דהני קראי אסמכתא בעלמא דמדאורייתא בעינן שביעה אף לר"מ ומדרבנן אסמכתא אקרא ולכך נראה דפסרו מטעמת ופולטת מן הברכה כמו שכתוב בס' ר"י וכן כתב הרא"ש על דברי ר"ח שכתוב מיהו דווקא רביעית אבל טפי מרביעית חשיבי הנאה ומיהו נראה דברכה לא צריך כיון שאינו נהנה בתוך מעיו³ עכ"ל ובאיסור מצינו שחייב על הנאת גרונו אף שאינו נהנה בתוך מעיו דאיתא סוף פרק גיד הנשה דאמר ר"י אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל חייב מ"ט הרי נהנה גרונו בכזית ולא דווקא בגיד אלא אף בכל איסורים הדין כן וכן פסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ' י"ד דין ג' ח"ל אפילו אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית עצמו שהקיאו חייב

שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר איסור עכ"ל ובודאי לענין ברכה אחרונה אם אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיאו אינו חייב לברך ברכה אחרונה וע"כ דלא ילפינן אכילה דברכת הנהנין מאכילה דכתיב גבי איסורין דהתם מחייב בהנאת גרונו והכא אכילה במעיים בעינן וסמכוהו רבנן אקרא ואכלת ושבעת ש"מ דבעינן אכילה לכלל שביעה ושביעה אינו אלא בכרס מלאה ואם אוכל ופולט כל היום אינו בא לכלל שביעה וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון דכזית ורביעית דחייבו לברך ברכה אחרונה דוקא על אכילת שבא לתוך מעים דהוי כעין שביעה אבל טועם ופולט אינו צריך לברך אפילו יותר מכדי רביעית וכמו כן עלה בדעת אחרונים לחייב בברכה אחרונה ביין שרף אף אם שתה פחות מרביעית מפני שהוא סומך וסועד הלב ואף שבאיסורים אף אם היה משובח ומוטעם ביותר אינו חייב מלקות פחות מרביעית אלא ע"כ דאזלו בברכת הנהנין בתר הנאה המשיב את נפשו ומייתב דעתו כעין שביעה דאורייתא ...".

הפנים מאירות מחלק בין איסורים לבין חיוב ברכה אחריה, איסורים חייב על הנאת גרונו אבל חיוב ברכה אחריה אינו אלא על שביעת מעיו.

בס' קול אליהו (ח"א סי' ט) דן באותה שאלה ומסקנתו שונה: "דכיון דמסוגיא דפ' ג"ה מתבאר דאע"ג דהקיאו חייב לעניין אסורי מאכלות דכוותה נמי לענין ברכה איכא למימר דבתר הנאת גרונו אזלינן,

3. וכ"כ אף בתוספות הרא"ש.

חבל נחלתו

וע"כ דלא ילפינן אכילה דאוכלין לברכה מאכילה דאיסורין, דהתם חייב בהנאת גרונו והכא אכילה במעיים בעינן, וסמכוהו אקרא ואכלת ושבעת, שמע מינה דבעינן אכילה לכלל שביעה, ואינו אלא בכרס מלאה, עכ"ל. ולפי דבריו בנדון שלנו נראה דלא יברך. אך מדברי הרא"ש במטעמת שהביא הוא ז"ל יש מקום לומר דאין ראייה, דדילמא כשידד במעיו כנידון דידן ברכה ואיסור שוו בשיעוריהן. וצריך להתישב בדבר. ומיהו נראה דמצד אחר לא יברך בנ"ד, דהא קי"ל דאם נתעכל המזון לא יברך, ולא גרע זה מנתעכל. ודוק היטב."

הברכ"י דוחה שאין ראייה ברורה לעניין ברכה אחריה מדברי הרא"ש, ומעלה סברא (הביאה אף הקול אליהו ולא קבלה משום שיור מזון שבמעיו) שכיון שלאחר שנתעכל מזון שבמעיו לא יברך ברכה אחרונה, ה"ה מי שהקיא נחשב המזון שאכל והקיא כמעוכל ולכן לא יברך עליו.

מתבאר, שפרט לקול אליהו דעת האחרונים שאין לברך על מזון שהקיא ברכה אחרונה או ברכת המזון. ואולי לא היה ברור להם בודאי ולכן נקטו להקל מטעם ספק ברכות. ונראה שלפי"ז באכילת שיש בה מצוה כגון אכילת כזית ראשון בסוכה או אכילת מצה בליל הסדר – מספק, לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולאכול כזית, אולם ללא ברכת המצוות (או שישמע מאחר שיתכיון להוציא), וצריך ברכת הנהנין לפניה.

וכך כתב החתם סופר בחידושי (חולין קג ע"א): "שהרי נהנה גרונו בכזית. העלה בתשובת מהרמ"א ש"ח"ב סי' כ"ו דלענין ברכת המזון אכילה במעיו בעינן דמיתבא

ואע"ג דקי"ל דכל שנתעכל המזון שבעיו שוב לא יברך וה"נ אין לך עיכול גדול מזה שהרי הקיאו, הא ליתא דלא יבצר אם לא נשאר לו תמצית מן המאכל במעיו... אמנם במי שאכל כזית ממש והקיא שיעור כזית ממש בהא ודאי לא יברך לאחריו שהרי נתעכל."

עולה מדבריו שסבר שהמקיא כיון שנשאר במעיו מעט מן האוכל, מברך עליו ברכה אחרונה וכיון שהמקיא אינו רעב, ממילא יחשב אף כשביעה לענין חיוב ברכת המזון מן התורה.

אולם בספר פתח הדביר (סי' רעג ס"א) חלק על דברי הקול אליהו והביא בקיצור את הפנים מאירות שלמד דבריו מהרא"ש והסיק בשאלתו שמי שקידש ואכל והקיא, כיון שאינו צריך שיוכל לברך ברכת המזון על סעודתו, אינו צריך לחזור ולקדש כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה.

והברכ"י יוסף (או"ח סי' רח ס"ק א) כתב: "יש להסתפק במי שאכל פירות כשיעור ברכה אחרונה ותכף כשאכלם וירדו חדרי בטן הקיאים כלם אינהו ואביזריהו אם יברך ברכה אחרונה על הנאת גרונו. והנה ראיתי להרב פנים מאירות ח"ב סי' ד"ך שבתוך דבריו כתב דברי הרא"ש (ברכות פ"ב סי' ו) דברכה צריך שיהנה בתוך מעיו. וכתב על זה ח"ל, ובאיסור מצינו שחייב הנאת על גרונו אף שאינו נהנה בתוך מעיו, דאיתא סוף גיד הנשה (חולין קג ב) אכל חצי זית והקיא וחזר ואכלו חייב מאי טעמא הרי נהנה גרונו בכזית, וכו' וכן פסק הרמב"ם פי"ד דמאכלות דין ג', ובודאי לענין ברכה אחרונה אם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא אינו חייב לברך ברכה אחרונה,

חבל נחלתו

סעודה".

ומסקנותיו, לעניין ברכת המזון כיון שלא שבעו מעיו אינו מברך. ולענין קידוש במקום סעודה כיון שלא שבעו מעיו בשעת הקידוש, אינה נחשבת סעודה ולכן: "אם הוא לא שבע כגון שהקיא אעפ"י שאכל לא נקרא קדוש במקום ענג, ואין כאן קדוש במקום סעודה".

ועי"ע בשו"ת חת"ס (ח"א סי' קכז), שו"ת כת"ס (אור"ח סי' צו), שו"ת שבט סופר (אור"ח סי' ו), אמרי בינה (אור"ח סי' טו) ובשו"ת חלקת יעקב (אור"ח סי' נב).

מסקנות

א. באכילת איסור עובר על כזית בהנאת גרונו אף ללא הנאת מעיו.
ב. לגבי אכילת מצוה הצריכה שיעור נראה שאם אכל כשיעור ומיד הקיא, כיון שנחלקו האחרונים אם צריך הנאת גרונו או צריך גם הנאת מעיו צריך לקיים את המצוה שנית ללא ברכת המצוות.
ג. לגבי ברכה אחרונה בין אם היא ברכת המזון ובין שאר ברכות אין מברך אם הקיא לאחריה.

דעתא וכ"כ הרא"ש בהדיא במס' ברכות ומובא בב"י א"ח סי' ר"י ומשו"ה מגמע ופולט לא בעי ברכה. ונ"ל ה"ה בתענית דמגמע ופולט מותר וע"כ היינו משום דביה"כ בעינן יתובי דעת' ולא מיתב דעת' בהנאת גרונו ובירושלמי פ"ח תרומה קאמר לר"א התם ס"ל אפי' ביה"כ חשיב גרונו כמעוכל ע"ש וכ' המפרש דקמ"ל אע"ג דבעינן יתובי דעת' ע"ש מ"מ מהנ"ל דלא קי"ל כר"א התם אלא כר' יהושע. ודאמרינן בפ"ב דשבועות ביה"כ דחוקת' אומצא לאו דוקא דחוקת' בבית הבליעה ממש אלא למטה ממנו במקום שנקרא הנאת מעיו כדלעיל: [מהדו"ק].

וכך פסק בקיצור שולחן ערוך (סי' נא סט"ו): "אכל או שתה והקיא, לא יברך ברכה אחרונה דלא גרע מנתעכל". וכ"פ בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' רה).
בשו"ת הר צבי (אור"ח ח"א סי' קסג) דן "במי שקדש ואכל, ואחרי אכילתו הקיא כל מה שאכל קודם שבירך על מזונו, כיצד דינו אם מחויב לברך על מזונו, ואם יצא ידי קדוש, כיון דאין קידוש אלא במקום

סימן ח

אכילת מזונות קודם הבדלה

פתיחה

נאמר בפסחים (קה ע"א): "דאמר רב: כשם שהשבת קובעת למעשר – כך שבת קובעת לקידוש. סבור מינה: כי היכי דקבעה לקידוש – כך קבעה להבדלה. אמר להו רב עמרם: הכי אמר רב: לקידוש – קובעת, ולא להבדלה קובעת. והני מילי –

שאלה

מי שמשפחתו אוכלת לחם בסעודה שלישית והוא עצמו אוכל תבשילים קלים לעיכול, האם הוא צריך להפסיק את שתייתו ואכילתו בשקיעה או שרשאי להמשיך עם יתר הסועדים? מה דינו אם אוכל לבדו?

חבל נחלתו

בפסחים [ק"ה]. דשבת קובעת לקידוש ולא להבדלה ע"ש.

היינו אכילה היא כיון שהיא דבר חשוב הרי היא גורמת להארכת השבת והמפסיק כדי להבדיל הרי הוא כמגרש את המלך.

וכתב בתוספות רי"ד:

"הכי אמר רב להבדלה אינה קובעת פי' ופליג רב אדשמואל דאמר לעיל מפסיקין להבדלה וקיי"ל הלכה כרב באיסורי וכך פסק רבינו יצחק מפאס זצוק"ל אבל בעל הלכות גדולות כתב בהלכות קידוש וכי היכי דמפסיקין לקידוש הכין מפסיקין לאבדולי. אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה, ואינו נ"ל דהא רב פליג עלי' עיין מה שכתבתי בסוף הכל שוחטין במהדורא בתרא: [מהדורות נ"]. וכן הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"ה) פסק כרב.

ואף הטור (או"ח סי' רצט) פסק: "אסור לאכול שום דבר או אפי' לשתות יין או שאר משקין משתחשך עד שיבדיל בין בלילה בין למחרתו ומים מותר לשתות אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו אין צריך להפסיק ואם היה יושב ושותה וחשכה לו צריך להפסיק". וכן פסק השו"ע ויובאו דבריו להלן.

אמנם הרא"ש (פסחים פ"י סי' יב) הביא דעה חולקת וז"ל: "ובעל העיטור פירש דלא פליגי רב ושמואל והא דאמר להבדלה אינה קובעת קאי אמאי דקאמר להו שבת קבעה נפשה מספק וצריכין להפסיק אע"פ שעדיין לא חשיכה והיו סבורין לומר דה"ה להבדלה צריך להפסיק בספק חשיכה ואמר להו דלהבדלה אין צריך להפסיק מספק לסעודת שבת עד שתחשך ודאי. ואינו דברים של טעם.

לענין מיפסק, דלא מפסיקין. אבל אתחולי – לא מתחלינן. ומיפסק, נמי לא אמרן אלא באכילה, אבל בשתיה – לא. ושתיה נמי לא אמרן אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיה – לית לן בה".
ופרש רש"י:

"כשם שקובעת למעשר – אפילו אכילת ענאי דשבת חשובה קבע למעשר, במסכת ביצה (לד, ב)."

כך קובעת לקידוש – שאסור לטעום עד שיקדש, אלמא – משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מאליה".

"כך – יציאתה קובעת להבדלה, שאם יושבים על השלחן וחשיכה במוצאי שבת אסורין לאכול עד שיבדילו".

"והני מילי – דלהבדלה אינה קובעת – לאפסוקי סעודתא אבל אתחולי לא מתחלינן משחשיכה – עד שיבדילו".

"הני מילי – דאין מפסיקין לאכילה, אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא, ומפסקי".
"ולא אמרן – דלא מתחלי אלא בחמרא ושיכרא, אבל מיה לית לן בה".

בערוך השולחן (או"ח סי' רצט ס"ג) הסביר את החילוק בין קידוש להבדלה: "וזהו להתחיל בסעודה אבל אם היה יושב בסעודה מבעוד יום ונמשכה סעודתו אפילו כמה שעות בתוך חשיכה א"צ להפסיק לא מאכילה ולא משתייה ולא דמי לע"ש שבחשיכה צריך להפסיק ופורס מפה ומקדש כמ"ש בסי' רע"א דאדרבא כמו דבע"ש צריך להפסיק מפני כבוד השבת כמו כן להיפך מפני כבוד שבת א"צ להפסיק משחשיכה ולא עוד אלא שאסור להפסיק שנראה כמגרש את המלך ואיתא במכילתא שמרהו ביציאתו כאדם שאינו רוצה שילך אוהבו מאצלו וזהו שאמרו

דעת העיטור והסמ"ג שהבדלה מפסקת בצאת הכוכבים כל סעודה. ודעת הרא"ש ויתר הראשונים שהבדלה מפסקת אם לא התחילו לאכול לפני שקיעה.

בשולחן ערוך (או"ח סי' רצט ס"א) פסק: "אסור לאכול שום דבר, או אפילו לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים, משתחשך עד שיבדיל. אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום וחשכה לו, א"צ להפסיק (אפילו משתייה) (ב"י). ואם היה יושב ושותה וחשכה לו, צריך להפסיק. וי"א דה"מ בספק חשיכה, אבל בודאי חשיכה אפילו היה יושב ואוכל פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו. הגה: והמנהג פשוט כסברא הראשונה".

היינו, השו"ע והרמ"א שניהם אינם פוסקים כשיטת העיטור, אלא אם התחילו לפני שקיעה אין מפסיקים כלל להבדלה אפילו נמשכת סעודתם כמה שעות.

לגבי השאלה שלפנינו, נראה לי שצריך לבדוק את הנקודות הבאות:

א. האם כל אכילה דוחה הפסקה להבדלה, או רק אכילת פת או פת הבאה בכיסנין או אף פירות.

ב. האם צריך להפסיק משתיה בתחילת בין השמשות – שקיעת החמה או רק בצאת הכוכבים.

ורחוק מן הדעת הוא לומר דשקלא וטריא דהש"ס דמפליג בין הפסקה דקידוש להבדלה ובין שתיה לאכילה ובין חמרא ומיא איירי בספק חשיכה דוקא¹.

היינו שיטת העיטור היא שכל הסוגיא היא רק לגבי ספק חשכה, היינו בין השמשות שהוא לדין במנהג א"י (לפי הגאונים והגר"א) בין שקיעה לצאת הכוכבים. אבל לאחר צאת הכוכבים הבדלה קובעת ומפסיק אפילו סעודתו ומבדיל ואח"כ ממשיך בסעודתו.

וכמו העיטור כתב בשו"ת מהרי"ק (שורש צו ענף ב) בשם הרי"ף² והסמ"ג וז"ל: "נראה לע"ד דדבר פשוט הוא כן לכל הפחות לדברי רב אלפס והסמ"ג שפסקו דמפסיקין אף להבדלה בודאי חשיכה... וגם דבר פשוט הוא דמתסר לאכול משהחשיך היום בודאי כדמשמע מלשון סמ"ג וז"ל: והא דאמר רבא להבדלה אינה קובעת פ"י ומותר לאכול משתחשך היכא שהתחיל מבעוד יום מפרש לה רב אלפס בספק חשיכה כו'. משמע בהדיא דמדאינה קובעת מותר לאכול אבל אי קבעה אסור לאכול והיינו בודאי חשיכה..."

לפנינו ג' דעות להלכה: דעת בה"ג שהלכה כשמואל והבדלה מפסקת קידוש,

1. וכתב ערוה"ש (סי' רצט ס"ד): "זהו דעת הרמב"ם שם והרא"ש שם וכ"כ רש"י ורשב"ם ותוס' [שם צ"ט]: ומ"מ כתב הסמ"ג דמהרי"ף נראה דזהו דוקא בספק חשיכה ולא בוודאי חשיכה ובוודאי חשיכה צריך להפסיק ולהבדיל וכ"כ בעל העיטור ויש שחששו לדבריהם. וכתבו על המהרש"א ז"ל שהפסיק בסעודת נשואין והלך לבהכ"נ להתפלל וחזר לסעודה [מג"א סק"ב] וזהו דעת הי"א שהביאו בש"ע וז"ל וי"א דה"מ בספק חשיכה אבל בוודאי חשיכה אפילו היה יושב ואוכל פורס מפה ומבדיל וגומר סעודתו עכ"ל אבל העיקר לדינא כדעיה ראשונה שהיא דעת רוב הפוסקים והכי נהיגי עלמא וכן פסק רבינו הרמ"א".

2. נראה שהרא"ש והרי"ד פרשו אחרת את הרי"ף (עי' בעיטור שכתב שהסמ"ג דייק כן ברי"ף), אחר שלא הביאו עם העיטור.

חבל נחלתו

אכילה היא דבר חשוב שאינו מחייב הפסקה להבדלה.

נראה משתיקת הראשונים בנושא אכילה – שלא דוקא האוכל פת, אלא כל אכילה קובעת שאינו צריך להפסיק להבדלה. ולכן אם אוכל פת הבאה בכסנין או אפילו תבשיל וכד' אינו צריך להפסיק ולהבדיל.

וכן נראה מדברי ספר האורה (ח"א נסב) וז"ל: "אם היו סועדין בשבת והחשיך גומרין כל סעודתן ומזמנין ואחר כך מבדילין. דהבדלה אינה קובעת, והני מילי לאפסוקי סעודתא, אבל אתחולי לא מתחילינן משחשיכה עד שיבדיל. והני מילי דלא מפסיקין לאכילה, אבל לשתייה לאו דבר חשוב הוא ומפסיקין והדר מבדיל". ולא הגדיר באיזו סעודה מדובר.

וכן הרא"ש (פסחים פ"י ס' יב) כתב: "ומיפסק נמי לא אמרן אלא באכילה אבל בשתייה פוסק" ... ולא חייב דוקא סעודה.

ועוד יש להקשות על בעלי דעה זו: הרי המדובר בסעודה שלישית שבגלל התמשכותה לאחר זמן הבדלה אין מפסיקים להבדלה אלא ממשיכים בה, ולגבי סעודה שלישית פסק בשו"ע (או"ח סי' רצא ס"ה): "צריך לעשותה בפת; וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן; וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים, אבל לא בפירות; וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת אא"כ הוא שבע ביותר. הגה: או במקום שא"א לו לאכול פת, כגון בערב פסח שחל להיות בשבת שאסור לו לאכול פת לאחר מנחה כדלקמן בהלכות פסח (מהר"ל ה"פ). הא קמן הן

ג. האם קביעות סעודה של חלק מהמשתתפים מתירה אף למי שרק שותה להמשיך בשתייתו.

א. איזו אכילה דוחה הפסקה להבדלה

כתב בערוה"ש (סי' רצט ס"ה): "וזהו כשישב בסעודה אבל אם היה יושב ושותה או אפילו רבים שישבו לשתות וחשכה צריכים להפסיק שאין זה קביעות ואפילו אוכלים פירות ומגדנות ונ"ל אפילו אוכלים מזונות אין זה קביעות דאם הוא קביעות היה להם ליטול ידיהם ולברך המוציא ומדלא עשו כן הוה אכילתם עראי וצריכים להפסיק". ועל דבריו סמך בשש"כ (פנ"ט סעיף יד) ועי' בהערה שם שהגרשז"א פקפק בקביעה זו. וכן בספר 'ירושלים במועדיה' (כרך ב' עמ' קצז סעיף ה והערה 10) חזר הגר"א נבנצל שליט"א על הדברים, והביא שהגרשז"א הסתפק והחמיר בפת הבאה בכיסנין. ואחר בקשת מחילה מגדולי דורנו ודורות קודמים נראה לי שבעניין זה לא צדקו דבריהם.

בסוגיא עצמה לא נזכרה שהיו יושבים בסעודה אלא שמפסיקים לשתיה ולא לאכילה. והרי ההשוואה היתה לקידוש היום ובו מפסיקים מכל אכילה ומקדשים וא"כ ה"ה להבדלה שאין מפסיקים היינו לכל אכילה ומגלן לחלק! ועוד עד שהגמרא מחלקת בין שתיה לאכילה היתה צריכה לחלק בין אכילות או בין קבעו סעודה קודם יציאת השבת ללא קבעו סעודה.

וכן נראה מרש"י שכתב: "הני מילי – דאין מפסיקין לאכילה, אבל לשתיה לאו דבר חשוב הוא, ומפסקי". משמע שכל

אינה קובעת למעשר אלא משתחשך דתנן (ביצה דף לה א) חשכה בליל שבת רבי אליעזר אומר יגמור ר' יהושע אומר לא יגמור ולא קושיא היא דחשכה ודאי לאו דוקא דהא אמרינן התם המעביר פירות ממקום למקום וקדש עליו היום אמר ר' יהודה הלל עצמו אוסר וקדש היינו בין השמשות כדמוכח בריש ברכות (דף ב ב) אלא ודאי חשכה לאו דוקא ודכוותה הא דתנן (שבת דף יט ב) משלשלין את הפסח לתוך התנור עם חשכה אין נותנין פת לתוך התנור עם חשכה ופי' חשכה בכולן שקיעת חמה כדתנן וכולן בית הלל מתירין עם השמש וחשכה בליל שבת נמי דכותה וכן בדיון שהרי מה שהשבת קובעת למעשר משום דכתיב בה עונג ובודאי שעונג שבת קודם חשיכה הוא כדתניא בפ"ק דברכות (דף ב ב) משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות והיינו קודם צאת הכוכבים כדמוכח התם".

משמע שה"ה לגבי צאת הכוכבים יצטרך מצד עונג שבת להפסיק בשתייתו בשקיעה אע"פ שלהבדיל על הכוס יוכל רק עד צאת הכוכבים. ואולי ניתן לחלק שלהתחיל אסור עם שקיעת החמה ומשום כבוד השבת אע"פ שלהבדיל יוכל רק בצאה"כ, אבל המתחיל בשתייה קודם שקיעה יצטרך להפסיק רק בצאה"כ שהוא ודאי חשכה

מהשו"ע והן מהרמ"א שבדיעבד או בכל מיני מצבים מיוחדים יוכל לעשותה במזונות או בתבשילים ומדוע לא הוזכר בפוסקים שהממשיך וסועד מזונות או תבשילים חייב להפסיק בשקיעה לצורך הבדלה?! הרי זה ודאי מגביל את סעודתו. נראה לי משתיקת הראשונים והאחרונים (עד לערוה"ש) שרק בסעודה הקבועה על פת אין מפסיקים להבדלה, וכן מכך שיוצאים י"ח סעודה שלישית בדיעבד אף בסעודת תבשילים, שאף להבדלה אי"צ להפסיק אם סועד בתבשילים לסעודה שלישית, ובודאי מי שאלה סעודותיו בגלל סיבות בריאותיות³.

ב. זמן ההפסקה לצורך הבדלה

צריך לעיין מאימתי חייב להפסיק לצורך הבדלה. לכאורה נראה ששקיעת החמה לא תשנה כאן, שהלא להבדיל עדיין אינו יכול שהרי הוא ספק יום ספק לילה ורק בצאה"כ שיכול להבדיל יצטרך להפסיק. המאירי כתב: "כבר ביארנו שאע"פ שהשבת קובעת לקידוש אינה קובעת להבדלה אלא גומר סעודתו מ"מ דוקא שהתחיל מבעוד יום אבל מ"מ מששקעה חמה אסור לו לקבוע סעודה עד שיבדיל". וכן הר"ן (על ר"ף פסחים כא ע"ב) כתב: "והר"ז הלוי ז"ל הקשה עליו שהרי שבת

3. והראני הרב מאיר בראלי שליט"א שהגר"ש ואזנר (שו"ת שבט הלוי או"ח סי' לו) פסק שעפ"י הלבוש שכל שקבע אכילתו לכבוד שבת אין צריך להפסיק אכילתו והשבת נמשכת עם אכילתו שאי"צ להפסיק אף במזונות. וכן בצחר (טו עמ' תקע) כתב בשם הגר"ש אלישיב שאם יוצא י"ח סעודה שלישית אי"צ להפסיק בשקיעה, ובשם שו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ב סעי' ח) כתב שבאכילת פירות מפסיק אבל למזונות אינו מפסיק אפילו אין בהם קביעות סעודה, ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סי' רפד) דעתו שאם אוכל מזונות אי"צ להפסיק ולעומת זאת הביא כמה אחרונים שצריך להפסיק, ובשם הגר"ש אלישיב הביא שדוקא בסעודה על פת אי"צ להפסיק ודעתו צ"ב.

חבל נחלתו

בידם ול"נ דש"ד לסמוך על הרא"ש והטור
בזה אבל במתחיל בודאי חשיכה ודאי יש
למחות בידו כנלע"ד.

עולה מדברי הט"ז, שלדעה הנקוטה
להלכה מותר אף להתחיל בסעודה בספק
חשכה ואין צריך להפסיק במקרה זה
להבדלה.

אמנם המג"א (ס"ק א) חלק על הט"ז וז"ל:
"משתחשך – אפי' בספק חשיכה עסי'
רס"א".

ובאליה רבה (סי' רצט ס"ק ה) כתב:
"משתחשך. אפילו בספק חשיכה, מג"א
[סק"א], אבל בט"ז [סק"א] כתב דלסברא
זו מותר בין השמשות, וכן מבואר בשלטי
גיבורים (דף רמ"ט פסחים כא ע"ב אות ג) בשם
ריא"ז [פסקי ריא"ז פ' ערבי פסחים אות
כא], והא דנקט שתייה היינו דמיירי
משתיה והוא הדין אכילה עיי"ש, ומג"א
ס"ק ג' השיג על עולת שבת [סק"א] בחנם
בזה. מיהו בפסקי תוס' כתב דבעל נפש
יזהר [מ]לאכול ספק חשיכה אבל אין
למחות ביד אחרים... ודעתו שמותר
להתחיל בספק חשכה וק"ו להמשיך.

המשנה ברורה (סק"א) פסק כמג"א
בהסתיגות מסוימת: "משתחשך – ואפילו
בספק חשיכה ועיין לעיל בסימן רס"א
במ"ב דנקטינן לספק חשיכה תיכף
משקעה החמה לענין הדלקת הנרות וכל
מלאכה, ומ"מ נ"ל דלענין אכילת סעודה
שלישית אם לא אכל מקודם בודאי צריך
לאכול אפילו אחר שקיעה ואפילו לשאר
אכילה אם הוא תאב לאכול ולשתות ג"כ
אין להחמיר עד חצי שעה שקודם צה"כ".
ואצלנו שאנו נוהגים כר"א לענין צאה"כ
משמע שמותר להתחיל באכילת סעודה
שלישית אפילו לאחר שקיעה.

והסברא לכך שהתחלה חשובה יותר
מהפסקה ולכן אף ספק חשכה צריך
להפסיק, אבל להפסקה רק ודאי חשכה.
וסברא זו כתב הרי"ז (ש"ג פסחים כא ע"ב)
וז"ל: "ונראה בעיני שלא אסרו לשתות
אלא אחר חשיכה אבל בין השמשות מותר
לשתות לפי שמוסיפין מחול על הקודש".

הט"ז (סי' רצט ס"ק א) באר את שתי
הדעות שהביא השו"ע וז"ל: "...והרי"ף
והר"ן פירשו דהך קובעת נפשה לקידוש
מיירי בספק חשכה נמצא שיש כאן ב'
חומרות חומר' א' לענין מפסיק בסעודה
בשביל הבדלה דלא התירו שלא להפסיק
בסעודה שאכל מבע"י בשביל הבדלה אלא
בשעה שיש ספק חשכה אבל בודאי חשיכה
צריך להפסיק. חומר' ב' יש לענין התחלת
סעודה דאפי' בספק חשיכה לא יתחיל
דהא ע"ז אמרי' שא"צ להפסיק ממיל' יש
איסור להתחיל וזה דעת הי"א שמביא
בסמוך, והרא"ש מפרש הפשט דמיירי
אפילו בודאי חשכה שא"צ להפסיק בשביל
הבדלה ולפ"ז יש קולא גם בהתחלה בספק
חשיכה דמותר להתחיל ולא אמרו שאין
להתחיל אלא בודאי חשיכה דמנ"ל לבקש
חומר' להתחלה קודם עיקר חיוב
הקביעות להבדלה כנ"ל לדעתם. וע"כ
כתב הטור וש"ע בריש הסי' אסור לאכול
כו' משתחשך עד שיבדיל משמע דבספק
חשיכה אין איסור דהא עד שיבדיל קאמר
ובספק חשיכ' אין שייך הבדלה נמצא דהני
תרי דיעות פליגי בתרתי וכיון דכתב רמ"א
דהמנהג פשוט כסברא ראשונה ממיל' שרי
להתחיל בספק חשיכה וע"כ אין להפליג
המנהג בסעודות גדולות שיושבים לתחילת
הסעוד' בספק חשיכה ומו"ח ז"ל כתב שיש
איסור גדול בדבר ואין אפשרות למחות

ועלה של ירק (ס"א או אפי' פירות מז' המינים) לא מהני ומיהו כזית דגן מהני אפילו אם לא עשאו פת אלא דייסא כיון שיש אכילת דגן ודבר שחייב בברכה אחת מעין ג'..." ובשולחן ערוך (או"ח סי' קצז ס"ג) היקל עוד יותר: "המצטרף צריך לברך ברכה אחרונה על מה שאכל ואינו נפטר בבהמ"ז של אלו; בד"א דסגי בכל מאכל, להצטרף לעשרה; אבל לג', אינו מצטרף עד שיאכל כזית פת. וי"א דבכזית דגן מהני אפי' אינו פת; וי"א דבירק ובכל מאכל, מהני; הלכך שנים שאכלו ובא שלישי, אם יכולים להזקיקו שיאכל כזית פת, מוטב; ואם אינו רוצה, לא יתנו לו לשתות ולא מאכל אחר; ואם אירע שנתנו לו לשתות או מאכל אחר, יזמנו עמו אע"פ שאינו רוצה לאכול פת."

וא"כ, אם יש שנים שאכלו פת ואחד שאינו אוכל פת ואוכל דברים אחרים מצטרף עימם בדיעבד, ונחשב כחלק מסעודתם לענין זימון. ה"ה לגבי שאלה דידן⁴ נראה שיוכל להמשיך סעודתו עמם אף לאחר שקיעה וצאת הכוכבים כיון שמצטרף עימם ומביאם לזימון.

מסקנה

אדם שאוכל בסעודה שלישית ירקות ותבשילים עם חבריו האוכלים פת אינו צריך להפסיק לצורך הבדלה לא בשקיעה ולא בצאת הכוכבים, אלא מסיים עמם את סעודתו, ומצטרף לזימון ומברך ברכה אחרונה על אכילתו.

ומ"מ בביאור הלכה מחמיר המשנה ברורה ואלו דבריו: "...נחזור לעניננו דמעיקר הדין אין להקל בספק חשכה וכן מוכח בב"י להמעין בו והא דהזכיר בשו"ע אין כונתו למעט ספק חשכה ונעניין במלחמות שהביא כמה מקומות דהכונה הוא אפילו ספק חשכה א"נ משום סיפא נקט דאפילו אם חשכה אין צריך להפסיק. והנה בסעודות גדולות של נשואין המנהג בכמה מקומות להקל ולישב בספק חשכה והב"ח מתמה ע"ז ונראה שבמקום הדחק סומכין על הר"ה. ואין למחות בידן [א"ר] ועוד נ"ל ליישב קצת מנהגן דמפני שהוא רק חשש דרבנן והוא במקום מצוה נקטו לקולא כר' יוסי בשבת ל"ה דזמן בה"ש ידיה מאוחר מבה"ש דר' יהודה".

ג. הצטרפות באכילת תבשילים לאוכלי פת

הטור (או"ח סי' קצז) כתב: "שנים שאכלו ובא שלישי להצטרף עמם כ"ז שלא אמרו הב לן ונברך מצטרף עמם אמרו השנים הב לן ונברך אינו מצטרף עמם... כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל שאלתי לא"א הרא"ש ז"ל אם המצטרף נפטר מברכה אחרונה בבה"מ של אלו והשיבני דלא. כתב הרב אלפס ז"ל דוקא לאצטרופי לי' אבל לג' אינו מצטרף עד שיאכל כזית דגן. ור"י פי' ה"ה נמי ב' דגן ואחד ירק אבל איפכא לא וכן דעת א"א הרא"ש ז"ל: ודוקא לאיצטרופי אבל להוציא אחרים אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן אבל שתייה

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: מנלן דהוא הדין? תשובת המחבר: אם מצטרף לסעודתם והם ממשיכים מדוע שלדבר אחד יחשב כסועד עמם, לדבר אחר יחשב שאינו מצטרף לסעודתם?!

האכלת נבלה לחולה בשבת

שאלה

חולה שיש בו סכנה אשר צריך לאכול בשר מבושל בשבת (ואין בשר מוכן), האם שוחטים, מולחים ומבשלים לו בשר בהמה או עוף בשבת, או שמנבלים לו ע"י נכרי ומכנים לו, או שאם יש נבלה לפנינו ניתן לו מבשר הנבלה?

תשובה

א. נאמר ביומא (פג ע"א): "תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס – מאכילין אותו הקל הקל, טבל ונבילה – מאכילין אותו נבילה, טבל ושביעית – שביעית..."

מפרש רש"י: "מאכילין אותו הקל הקל – אם אין לנו דברים מותרים כדי צורכו ויש לפנינו מיני איסורין מאכילין אותו הקל הקל שבהם".

וכן המאירי: "מאחר שביארנו בכל שאנו צריכים להאכילו איסור שמאכילין אותו מן הקל שבו תחלה אתה למד שאם יש שם איסור קל ואיסור חמור מאכילין אותו מן הקל תחלה מעתה היו לפנינו טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית ר"ל אף לאחר הביעור, שהטבל במיתה בידי שמים והשביעית בעשה, טבל ונבילה מאכילין אותו נבלה שהטבל במיתה והנבלה בלאו".

עולה שבי"כ וכן בשבת מאכילין חולה את האיסור הקל יותר.

אלא שבמקרה שלפנינו צריך לדון לפי מה נמדדת קלות האיסור לפי העונש של העובר במזיד, או לפי דברים נוספים. כמו"כ

יש לדון שכאן אין המדובר בהאכלת איסור לחולה אלא במלאכות אחר בשבת לעומת איסורים קלים יותר או האכלת נבלה מוכנה.

ב. הראשונים העלו את השאלה ביחס לשחיטה לעומת האכלת נבלה.

כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש – ענין הסכנה): "ונשאל הרב רבי אברהם בר דוד ז"ל נבלה ומעשה שבת, וזהו לשון השאלה, אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת, למה לא נאמר לו לגוי שינחור לו אחת ונאכילנו הנבלה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שהוא איסור סקילה, והשיב שזה החולה איזה איסור עומד לפניו ומעכבו, ודאי איסור שבת לא איסור נבלה, תדע שאילו לא היה שבת מי היינו מבקשים לו נבלה, לא כי אלא שחוטתו, וכיון שכן האיסור העומד לפניו המעכבו הוא ששב היתר גמור, לא איסור אחר, ולפיכך מתירין לו איסור שבת ולא איסור נבלה". (ובלשון זו הובאה בראב"ד – תשובות ופסקים סימן מט).

היינו, לפי הראב"ד שוחטים בשבת לצורך חולה (וכן מולחים ומבשלים) משום שאיסור שבת הותר מפני נפשו של החולה, אבל בהאכלת נבלה, אמנם אנו איננו מחללים שבת עבורו אבל איסור זה לא הותר בשביל החולה. וכן הביא זאת הכלבו (סי' לא). נראה מדבריו כי שבת הותרה לגמרי לחולה ולכן אין צורך לנבל עבורו וע"י נכרי. ואין מתעסקים כלל בשאלת הקל הקל תחילה.

ולא תעשה באיסור מלאכה ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה, אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטת המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה עד כאן.

בשם מהר"ם מביא הרא"ש ששבת הותרה לחולה שיב"ס. ומביא לדוגמא את יו"ט שהותרו כל צרכי גור"א אע"פ שניתן היה לאכול ללא שום איסור תורה ע"י נחירת עוף או בלאו בלבד ע"י אכילת נבלה. ונראה שראיתו היא מחולה ביו"ט והוא מוכיח שלצורך אכילתו הותרו איסור שחיטה ושאר איסורי ההכנה. ונראה לומר שלדעת המהר"ם החילוק בין שבת לנבלה הוא בין איסור גברא לאיסור חפצא. היינו שבת ויו"ט הם איסורי גברא ואם הדבר הותר מן התורה – אין כל איסור. נבלה הותר לחולה לאוכלה משום פיקוח, אבל האיסור עדיין קיים בבשר זה. ולכן מן הראוי להתיר אכילת בשר שחוטת בשבת ולא להתיר אכילת נבלה. תשובה זו הובאה אף בשו"ת הרא"ש (כלל כו ס' ה) ובתשובות מהר"ם (ח"ג, קרימונה ס' ו). עולה משתי נוסחאות תשובת הראב"ד

ג. הרא"ש (יומא פ"ח ס' יד) הביא אף הוא שאלה זו ותשובת הראב"ד¹ ותשובות ראשונים נוספים: "שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר. אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת. כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה.

בשאלה שמביא הרא"ש הוכנס מרכיב נוסף של חילול שבת ע"י אחרים כאשר יש אפשרות להאכלת נבלה.

"והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם, אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין. אי נמי שאי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר והנבילה מוכנת לו מיד, והשחוט מתאחר לו ודאי מאכילין אותו הנבילה ואין ממתינין לשחיטה והפשט ובישול".

תשובת הרא"ש בשם הראב"ד אינה דומה לגמרי למובא בתורת האדם. ראשית יש הסתייגות מכך שאחרים יחללו שבת כאשר יש אפשרות אחרת (שהחולה יאכל נבלה). אף תשובתו של הראב"ד אינה כה מוחלטת לשחוט בשבת אלא הוא מצדיק את דעת השואלים, אולם טוען, שאעפ"כ עדיפה דחיית השבת לחולה מפני צרכיו, אא"כ הצורך מידי ויש שיהוי בשחיטה. מוסיף הרא"ש: "ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה

1. אף שהשאלה והתשובה דומים לנאמר בתורת האדם, נראה שמקורם שונה וההבדלים הן בשאלה והן בתשובה ניכרים.

חבל נחלתו

ומתשובת מהר"ם שהיסוד להאכילו דוקא שחוטה הוא ששבת הותרה לגבי פיקו"ג, ולכן אין מתחשבים באפשרות של נבלה או נחירה².

הרא"ש מביא תשובה נוספת שאף היא מורה לשחוט לו בשבת: "ואני שמעתי משום דחיישינן שמא יהא החולה קץ באכילת איסור ויפרוש ויסתכן".

היינו בעצם היה מן הראוי להאכילו בשר נבלה, אלא החשש הוא מצד ידיעת החולה שיקוץ ויסתכן. כל התשובות שהביא הרא"ש הובאו ברבינו ירוחם (תוא"ח נ"ב ח"ט)³ וכותב שהמהר"ם כתב את דבריו כסיוע לשיטת הראב"ד.

ד. הר"ן (על ר"ף יומא ד ע"ב) אף הוא התייחס לאותה שאלה וז"ל: "וגרסי' בגמ' ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחלה. כלומר שאם יש שני איסורין לפנינו הא' איסור לאו כגון נבילה והאחד איסור כרת מאכילין אותו איסור לאו וכן הדין בכל חולה. ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה: אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה? והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו ודאי איסור שבת, לא איסור נבילה, תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו

נבילה (פי) אלא שחוטה וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבת היתר גמור לא איסור אחר, ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה עכ"ל. ותמהני שא"כ מצא תרנגולת נחורה נאכילנה אותו ולא נשחוט לו שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זה שאם לא היה איסור נבילה מעכבו היה אוכל אותה ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה⁴? ועוד שאפי' היה כן, למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר? אבל נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה איכא חומרא אחרינא בנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית זית שבה כדאמר' לגבי נזיר שהיה שותה יין [נזיר מב א] אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא דמעשה שבת מותרין דקי"ל [ב"ק עא, א] היא קודש ואין מעשה קודש ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואע"ג דהוי איסור סקילה".

הר"ן הכיר את דברי הראב"ד כנראה דרך הרמב"ן ולא דרך הרא"ש אשר מתיר אכילת נבלה אם היא מוכנה והצורך מיידי, ומקשה סו"ס שניהם איסורים העומדים בפני

2. לפי הראב"ד בנוסח שברא"ש אם נבלה לפניו והזמן דוחק מאכילים נבלה לחולה ונראה שלפי דעתו שבת לא הותרה לגמרי אצל חולה שיב"ס. כמו"כ הוא מדגיש שיש מקום לטענה שאחרים מחללים שבת עבירו.

3. פרט לשינוי שבמקום מהר"ם הוא כותב רמ"ה ונראה שהשתבשה המסורת.

4. נראה ששאלה זו עולה מתוך דעת הר"ן ששבת דחווה אצל פיקו"ג ולכן אם יש נבלה לא תידחה שבת עביר החולה.

ומעולם לא מצינו שיהיה מ"ע של זה דחוי' כדי שיקיים זה מ"ע של פ"ו, או כגון הדביק פת [שבת ד' ע"א] וכדומה שזה עובר עבירה בשביל זה, אבל הכא אינו עושה בשביל זה אלא בשביל עצמו שמוטל עליו לפקח על עסקי נפש, ולא נחתו הקדמונים לקושיא זו שנאכילו נבלות ולא נשחוט מפני שאנחנו השוחטים, אלא אפילו ה' הוא בעצמו השוחט נמי הוה קשיא להו כיון שדחוי' הוא שבת אצל פיקוח נפשות לדעתם טוב לבחור הדחיי' במועט האפשרי והיינו לאכול נבלה הקלה ולא לחלל שבת החמורה:

"והרשב"א וסייעתי' תירצו על קושיא זו דאדרבה שחיטה קילא, דאע"ג דאיסורא דסקילה מ"מ אינו אלא פעם אחת משא"כ נבלה עובר על כל כזית ולא אתי הרשב"א עלי' מטעם חטא שיזכה חבירך כלל". ועי' יד המלך (הל' שבת פ"ב ה"ג) שאף הוא ענה כעין החת"ס.

ה. דברי הראשונים הללו הובאו בבית יוסף (או"ח סי' שכת, יד) ומביא שכן כתב הרא"ש אף בתשובה (כו, ה).

ומוסיף מדברי הרשב"א: "והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' תרפט) ששמע בשם הרב רבי מאיר שהורה לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו, אלא שהטעם שאמר לי משמו חלוש מאד⁷ והוא משום דחיישינן שיבא לידי סכנה שימנע מלאכול הנבלה. ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוייה היא אצל חולה או

החולה וא"כ מדוע לא ניטול את הקל תחילה כפי הוראת הברייטא בראש דבריו. הר"ן מסכים לפסיקת הראב"ד ולא מטעמו, אלא מטעם שבשבת האיסור שמתירים עבור החולה חמור יותר, אבל בנבלה ישנו צד חמור אחר שבכל זית וזית נעשה איסור נוסף, ובכך כמותית הלאוין בנבלה חמורים יותר ועל כן שוחטים עבורו בשבת ולא מאכילים אותו נבלה.

בשור"ת חתם סופר (או"ח סימן פב) עונה מדוע בכל סוגיין אין חוששים לכך שאדם שוחט עבור חברו בשבת.

"ומה שהקשה ורמי דקלא דהרשב"א⁵ תירץ על קושיית הראשונים למה נשחוט לחולה בשבת ולא נאכילו נבלה, ותירץ משום דנבלה עובר על כל כזית וכזית, וקשי' למעלתו הרי הרשב"א ריש מסכת שבת הוא מהסוברים דאין אומרים לאדם חטא אפילו איסורא זוטא כדי שיזכה חבירך זכות גדול, וא"כ אמאי נחלל שבת בסקילה שלא יאכל הוא כמה כזית נבלה: "אי היה כאן עבירה זוטא או רבא היה מקום לקושייתו, אבל הכא אין עבירה אלא מ"ע לחלל שבת או לעבור איסורים להחיות נפש, ואין חילוק אם החולה מפקח על עצמו או אחר בעבורו כל המפקח מקיים מ"ע ודוחה שבת⁶, כמו המל בשבת אין חילוק אי האב מל או אחר, כל הזריז מקיים מ"ע, ולא שייך חטא בשביל שיזכה חבירך רק כגון לשחרר עבדו שיקיים העבד פ"ו = פריה ורביה = [גיטין מ"א ע"ב],

5. התשובה המובאת בשם הרשב"א היא בעצם תשובת הר"ן.

6. עי' שו"ת באר יצחק (אה"ע סי' א) שחלק על הסבר זה ולמד מהר"ן שעדיף שאחר יעשה איסור קל כדי להציל חברו מאיסור חמור. ועי' יד המלך (הל' שבת פ"ב ה"ג).

7. נלענ"ד שהרשב"א סובר שאם מן התורה מותר לו ומצוה עליו מדוע החולה יקוץ בנבלה. ומכאן

חבל נחלתו

משום שפיקו"נ הוא דוקא ע"י גדולים מישראל ולא ע"י נכרים.

הב"י מביא שדעת הרמב"ם, הרשב"א והר"ן ששבת היא דחוויה ולא הותרה. ואמנם מדברי הראב"ד והמהר"ם משמע שדעתם ששבת הותרה ולא דחוויה. (ועי' שו"ת הרשב"א החדשות [מכתב יד] סימן שע).

ו. בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' לז) מבאר דברי הרשב"א שלמ"ד שבת דחוויה דוקא אם מצא נבלה מוכנה מאכילה לחולה אבל אין לומר לנכרי לנחור שהרי לגבי פיקו"נ אין עושים ע"י נכרי ולא ע"י נשים וקטנים אלא ע"י ישראל גדולים כדי שלא יבואו להקל בפיקו"נ. עוד מקשה התשב"ץ שלא מצאנו לגבי שבת שהגמ' קבעה שהיא דחוויה, ויותר נוטה לומר שהיא הותרה ולכן שוחטים בשבת ולא נותנים לו נבלה וכדברי הראב"ד.

ומביא את דברי הר"ן ומקשה עליו: "ומ"ש ז"ל שכל כך עומד לפניו איסור נבלה כמו איסור שבת אינו כן שזה החולה לכל צרכיו מחללין שבת שאפילו מצינו נבלה צריכין אנו לחלל שבת לבשלה וכן כשהתירה התורה פקוח נפש בשבת לא לענין להאכילו בלבד התירה אלא לכל צרכיו כגון להברותו כדאיתא בפ' יה"כ (פ"ד ע"ב) ולהדליק לו את הנר אפילו בסומא כדאיתא בפ' מפנין (קכ"ח ע"ב) וא"כ שבת היא שהותרה לו והיא עומדת לפניו וכיון שבמקצת צרכיו אנו צריכין לחלל שבת א"כ חזרה שבת כחול ואין אנו צריכין לחזור אחר איסורין אחרים כדי

הותרה שאם נאמר הותרה שוחטין לו שלא אסרה תורה מלאכה בשבת אצל חולה ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו ביום טוב. אבל למאן דאמר דחוויה היא מאכילין לו הנבלה ואין אנו עוברים לשחוט לו שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה שבת. וכמדומה לי שהיא הלכה דחוויה היא ולא הותרה. מכל מקום כל שאין שם נבלה אין אומרים לגוי לשחוט כיון שהיא דחוויה אצלו ותדע לך שהרי שנינו (יומא פד:) אין עושין דברים הללו על ידי גוים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל [עכ"ל הרשב"א] והרמב"ם פסק בפרק ד' מהלכות ביאת המקדש (הט"ו וט"ז) כמאן דאמר (פסחים עז), יומא ו: טומאה דחוויה היא בצבור ואם כן גם בשבת יסבור כן ובהדיא כתב בפרק ב' מהלכות שבת (ה"א) דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות וכדעת הרשב"א וגם הר"ן בפרק ב' דביצה (ט: ד"ה ומיהא) גבי ממלאה אשה קדרה של בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה.

היינו הרשב"א דוחה את תשובת הרא"ש שמא יקוץ החולה – מפני שאין דעתו של החולה קובעת אלא דעת ההלכה מה עדיף. ותולה את שאלת העדיפות בשאלה האם שבת אצל חולה הותרה או דחוויה. אם הותרה הכל הותר ולא ניתן לו נבלה. ואם דחוויה נמנע באיסורים כמה שיותר, ולא נשחט אם לפנינו נבלה. אולם אם אין נבלה נשחט ולא ניתן לנכרי לשחוט או לנחור

הערה חשובה עד כמה יש להחשב במחשבות החולה. כגון נסיעה לבית חולים מרוחק בשבת בגלל נוחיות החולה.

ותשכח".

ובתשובה נוספת כותב הרדב"ז (ח"ד סי' קל):

"שאלת אם מותר לעשות לחולה שיש בו סכנה בשבת דברים שאין בהם צורך כל כך.

"תשובה דבר זה מחלוקת בין הפוסקים ואני מן המקילין מדקאמרינן דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות ואם כן יהיה מותר לעשות לו אפי' דברים שאין בהם צורך? הא ליתא! ודאי דאין כאן צד סכנת נפשות. אבל בדברים שיש בהם קצת צורך אפשר שאם לא תעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה והדבר ידוע דאפילו ספק ספקא דוחה את השבת. תדע שהרי שוחטין לחולה בשבת אעפ"י שאפשר להאכילו נבלה דאין בו אלא איסור לאו משום דילמא ידע שהיה נבלה ויקוץ בה ויסתכן. עוד אני אומר בטעמו של דבר כי אין דיחוי שבת מוטל על החולה אלא על כל ישראל העומדים עליו וכיון שכן אינן רשאים להאכילו בידיים דבר איסור כדי להקל חילול שבת מעליהם, שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. ויצא לנו משני הטעמים שאם החולה בעצמו בא לפקח על עצמו כגון שאין שם אחרים ויודע בעצמו שלא יקוץ בנבלה מוטב שיאכל נבלה או יאמר לעכו"ם לנבל ולא ישחוט הוא בידו דהכא איסור לאו והכא איסור סקילה. ומה שכתב הר"ן ז"ל בטעמו של דבר זה לא נתיישב אצלי וכבר השבתי בטעמו של דבר בתשובה אחרת".

נראה שהרדב"ז לא ראה את התשב"ץ ואעפ"כ הוא מחלק בין החולה עצמו לאחרים מישראל – אחרים מישראל אינם

שלא תתחלל שבת שהרי לכל פקוח נפש סלקה תורה קדושת שבת והחזירת' חול גמור ומגו דהותר' שבת לשאר צרכיו הותרה לענין שחיטה".

ועוד מקשה על הר"ן: מעשה שבת קל מנבלה שהוא מותר לבריא ורק גזרת חכמים אוסרת בבישול שמא ירבה בשבילו. וא"כ נאכילנו שחוט בשבת. ועוד הוא מקשה שאיסור סקילה (שבת) חמור ממלקות (נבלה) אפילו אם אוכל כמה זיתים מנבלה. עוד הוא מקשה על הר"ן על שיטתו שבנבלה איסורים רבים בגלל שאוכל זיתים רבים, ומקשה שנתן דבריו לשיעורים, שהרי אולי די לחולה בכזית או פחות מכזית, וא"כ התשובה מה עדיף שחיטה בשבת או נבלה אינה מוחלטת (לשיטת הר"ן) "ואין אלו מדרכי התורה". ומקשה עוד לפי דברי הר"ן כיון שבנבלה 'עובר' החולה ובשחיטה ובישול עובר אחר לא יחשב איסור נבלה כחמור שהרי אין אומרים לו לאדם חטוא כדי שיזכה חברך. וא"כ מצד זה אפילו יאכל כמה וכמה זיתים עדיף משחיטת אחר בשבת ומביא ראיה לדבריו מיומא. ולכן דוחה לגמרי את דרכו של הר"ן.

ז. בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקצא) כובש לעצמו דרך שלישית: הוא טוען שאף בשחיטה והכנת בשר לחולה ישנם כמה וכמה לאוין, ולכן הוא דוחה את דעת הר"ן. ומסיק כיון ששבת דחוייה לגמרי אצל פיקר'נ וכיון שאין עושים זאת ע"י עכו"ם וקטנים ודאי נשחט לו ולא נעשה ע"י נכרים ולא ניתן לו נבלה, ומסיים: "ולפי דרכינו כיון שניתנה שבת לדחות אצלו מטעמא דאמרן והרי היא כחול אצלו לא נאכילנו נבלה שהיא אסורה לו אלא השחטה בידינו שהיא המותרת לו ודוק

חבל נחלתו

מרדכי פרק י"ז (שס) משמע דמהך דשתי גרוגרות בב' עוקצין ושלשה בעוקן אחד דאסור להרבות בבצירה (מנחות סד א) מביא רבינו ברוך ראייה שיש להאכילו נבלה שאינו אלא איסור לאו ולא לחלל שבת שהוא איסור סקילה ולא נהירא דודאי באיסור שבת גופיה דהיא דחוייה צריך ליזהר שלא להרבות בחילול שבת אבל לגבי איסור אחר כגון נבלה אין לנו להאכילו איסור כיון דשבת היא דחוייה אצל החולה⁸.

ט. פסק השולחן ערוך (או"ח סי' שכח סי"ד): "היה חולה שיש בו סכנה וצריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים: נאכילנו נבילה; אבל אם ה' החולה צריך לאכילה לאלתר, והנבילה מוכנת מיד והשחיט' מתאחרת לו, מאכילין אותו הנבילה".

ובאר הט"ז (ס"ק ו) "כי בנבילה יעשה עבירה בכל כזית וכזית ועוד שמא יהי' קץ באכילת נבילה". כלומר שבת דחוייה ואעפ"כ מטעמו של הרא"ש שמא יקוץ ויסתכן או מטעמו של הר"ן שוחטין לו בשבת.

אמנם המגן אברהם (ס"ק ט) באר בדרך אחרת: "דשבת הותרה אצל פיקוח נפש ומשמע ברא"ש ביומא דאפילו איסור דבריהם אין מאכילין אותו, אבל הר"ן כתב הטעם דבנבילה עובר על כל כזית ממנה ובפחות מכזית איכא נמי איסור דאורייתא אע"פ שאין בו מלקות והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו א' דשבת, ועי' בב"י עוד טעמים".

היינו הטעם העיקרי לפסק השו"ע משום 'הותרה' ושאר הטעמים הם כסניפים לכך.

רשאים להפקיע מעצמם את חיוב השחיטה לחולה, לגביהם השחיטה והכנת הבשר הם היתר, ונתינת הנבלה לחולה – איסור, וא"כ העדפתם את הנבלה על שחיטה עבור החולה היא בגדר חטא אצל החולה כדי שהם יזכו ולא שמענו שאומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חברך. אולם כל זאת אצל המטפלים בחולה אבל לגבי החולה אם מוכן ולא קץ בנבלה, יטול נבלה ולא ישחט לעצמו מצד הקל הקל תחילה.

ח. הב"ח (או"ח סי' שכח) חולק על הבנת 'דחוייה'. אין זה נכון לומר שאם יש נבלה לפנינו שלא נחט עבורו בשבת. כיון דדחוייה מתחשבת באפשרויות מותרות ונבלה האיסור בגופה. וז"ל:

"ועוד נראה לפי עניות דעתי דאף למאן דאמר טומאה דחוייה בציבור ואם כן בשבת נמי דחוייה היא אצל חולה וכמו שכתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות ביאת המקדש וכן פסק בריש פרק ב' דשבת וכך פסקו הרשב"א והר"ן כמו שהביא בית יוסף היינו דוקא היכא דלא משתכחי לעשות בטהרה וכן לא משתכחי לעשות בלא חילול כלל אבל היכא דאפשר לעשות בלא חילול ובלא איחור אין דוחין את השבת ואם כן כאן דאי אפשר להאכילו אלא על ידי חילול שיאכל נבלה מנין לנו להאכילו נבלה ולא לשחוט לו דכיון דשבת דחוייה היא היכא דאי אפשר להאכילו בהיתר והכי נמי דחוייה היא כיון שאי אפשר להאכילו אלא נבלה ואף על פי שהרשב"א כתב דלמאן דאמר דחוייה היא מותר להאכילו נבלה ואין אנו עוברים לשחוט לו לא ידעתי מנין לו, ובהגהות

8. עיי' שו"ת כתב סופר (או"ח סי' סב) שברר את דברי הב"ח.

וכן כתב בביאור הגר"א.

והמשנה ברורה (ס"ק לט) נטה להחמיר יותר וז"ל: "הרבה טעמים נאמרו ע"ז י"א משום דשבת הותרה אצל פק"נ ולכן שוחטין לו כדרך ששוחטין ביו"ט ואפילו איסור דרבנן אין מאכילין אותו במקום שאפשר לו לשחוט מטעם זה אבל הרבה ראשונים כתבו דשבת רק דחיה היא אלא הטעם הוא דשמא יהיה קץ באכילת נבילה ולא יאכל ויסתכן ובב"י הביא עוד טעם בשם הר"ן דבנבילה עובר על כל כזית ממנה וחמיר מאיסור לאו דשבת ועוד טעם ע"ש ולפ"ז בודאי מוטב לעבור ולהושיט לו איסור דרבנן משנחלל שבת באיסור סקילה. והנה אם החולה אומר שאין קץ באכילת נבילה ויש נבילה מזומן לפניו אם מותר לשחוט עבורו עיין באחרונים ועכ"פ לענין קטן בודאי נראה דטוב יותר להאכילו בשר נבילה ולא ישחוט אדם עבורו בשבת".

ונראה שטעמו משום שלמסקנה שיטת רוב הפוסקים ששבת דחיה וא"כ אם יש

נבלה לפנינו לא נתיר לשחוט לו בשבת.

י. אמנם החזו"א (מועד נט, ב) יצא כנגד הנהנית נבלה לקטן וז"ל: "כ' בס' מ"ב סי' שכ"ח דבחולה קטן מאכילין אותו נבלה ואין שוחטין לו בשבת ונראה פשוט דדוקא באיכא נבלה קמן אבל אין ליתן לנכרי לנחור אלא שוחטין בשבילו שהרי אף אי ליכא שוחט היודע לשחוט נוחר הישראל בעצמו ואינו נותן לנכרי לדעת השו"ע והט"ז ואף לדעת הרמ"א דאם יש נכרי עושין ע"י נכרי מ"מ אין איסור בדבר אם ישראל עושה והלכך בנ"ד ודאי מותר לשחוט ישראל שהרי צריך להמיתה להאכילה לחולה ומ"ל בשחיטה ומ"ל בשאר מיתה וכיון שכן ראוי לשוחטה שלא להאכילו איסור, וכש"כ שדעת מהר"מ שאף בנבלה מוכנה מותר לשחוט אף בשביל קטן כמו לבשל ביו"ט לקטן והלכך לאו שפיר עבדי השוחטין שמביאין אותו לשחוט לקטן ואינם שוחטים שע"ז מתאחר הדבר עד שמבקשים אחר נכרי וזה נגד מה שאמרו השואל כו".

נספח – חזרת היוצאים להציל

שלא יצאו לעת"ל להציל (עי' בספרי ח"ז סי' ט).

וז"ל: "ונראה לבאר בזה דהדין דחיה של שבת בפני פיקו"נ אינה דחיה במסוים לגבי הך מלאכה אלא הדחיה היא על עיקר שבת. ויסוד לזה נראה מל' הרמב"ם בפ"ב

בספר 'מגד גבעות עולם' (ח"ב סי' טו, לרב מיכל שורקין תלמיד הגר"מ פיינשטיין) השתמש בסוגיין כדי להסביר את שיטת האגרות משה (ח"ד סי' פ) שהיוצאים להציל מותרים לחזור למקומם בשבת אף אם יעשו בחזרתם איסור תורה משום שחוששים

9. עי' בשו"ת בית שער (או"ח סי' קיב) דן מה יעשו "בחולה שיש בו סכנה בשבת וליכא בשר שהודח ונמלח כדינו אם מוטב שיאכל החולה בלי מליחה דם שבשלו דרבנן... או מוטב שימלח ישראל הבשר בשבת דהוא ג"כ רק איסור דרבנן"... ומסיק שיאכילו לישראל בדם ולא ימלח ישראל עבורו ע"ש בטעמיו.

חבל נחלתו

מהל' שבת ה"ז מיירי במי שיצאו חוץ לתחום להציל נפשות ולא מיירי בחילול את השבת דאורייתא ובכה"ג אין מתירים לחזור אלא אם היתה יד העכו"ם תקיפה והם מפחדים לשבות במקום שהצילו וכיו"ב ראיתי בספר קנין תורה להגאב"ד דשטרסבורג".

ולא נראו לי דבריו, שהרי כתב הרדב"ז (ח"ד סי' קלז): "דבר זה מחלוקת בין הפוסקים ואני מן המקילין מדקאמרינן דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות ואם כן יהיה מותר לעשות לו אפי' דברים שאין בהם צורך? הא ליתא! ודאי דאין כאן צד סכנת נפשות. אבל בדברים שיש בהם קצת צורך אפשר שאם לא תעשה לו הדברים שיש בהם קצת צורך יבוא לדברים שיש בהם צורך הרבה והדבר ידוע דאפילו ספק ספקא דוחה את השבת".

ומכאן שלא הותרו אלא פעולות אף רחוקות שיש לעשות לצורך פיקוח נפש זה, עבור חולה זה, אבל דברים שאינם לצורך פיקוח נפש זה לא הותרו. וכאן חזרתם אינה בגלל צורך פיקוח הנפש הזה אלא כדי שלא תהא מכשילם לעת"ל. וא"כ אף הוא שמיקל בדחיה לא התיר אלא לעשות דברים הרחוקים הנצרכים לחולה זה שמא יגיע לפיקו"נ אבל ולכן כל פעולת היתר בשבת נשקלת לפי צורך החולה הזה.

ועוד שהראשונים חברו בין שיטת הראב"ד למהר"ם ששבת הותרה ואנו סוברים להלכה ששבת דחווה בלבד, ואע"פ שהראב"ד השתמש בלשון דחיה אין זה מוכיח מתוך דבריו שהיקל אף לקטן בקצה העולם שודאי אין ידוע עליו כלל. ולכן אין מכאן ראיה לגרמ"פ ונראה לי שאף הוא לא סבר כן.

מהל' שבת ה"ג 'כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש"ס הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך לה' ומבואר שם דמחללים אפי' לדברים שאין בעשייתן משום פיקו"נ דהוא כמבואר דאין זה דחיה במסוים כלפי אותה מלאכה שהיא פיקו"נ עבורו אלא הדחיה היא על כל עיקר השבת לצורך החולה והרי היא 'כחול' אפי' לדברים שאין בהן פקו"נ וזה נראה כונת הרמב"ם שם ברפ"ב 'דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות' דהדחיה חלה על כל השבת ולא רק על מלאכה זו והנה שם בהל' ב' כתב הרמב"ם 'אמדהו ביום השבת שהוא צריך לכך וכך שמונה ימים אין אומרים נמתין עד הערב כדי שלא לחלל עליו שתי שבתות אלא מתחילין מהיום שהוא שבת ומחללין עליו אפי' מאה שבתות' והביאור נראה דאם כבר חל דחיה על איסורי שבת מה לי שבת זו ומה לי שבת אחרת כבר נדחית שבת אצלו ודלא כהמ"ב (שכה, לב), ומבואר כן נמי בד' הרא"ש בפ"ח דיומא סי' י"ד בשם הראב"ד דגם אם אפשר להאכילו בנבילה מותר לשחוט לו ולעבור על איסור סקילה ח"ל 'אבל י"ל כי שבת כבר ניתן לדחות אצלו בהבערה ובישול ומחמין חמין הרי מבו' דא"ז דחיה לגבי הבערה לחוד אלא הדחיה חלה על עיקר שבת וכנ"ל, וא"כ י"ל דבפ"ב הרמב"ם מיירי כששבת כבר נדחתה אצלו שהרי כ' שם הרמב"ם לעיל 'יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן השבת, א"כ מה"ט גם מותר לחזור לביתו דגם חשש כל דהו מכשילן לעת"ל גורם לצרף החזרה לביתו כחלק דהפיקו"נ וממילא מהני הא דכבר נדחתה השבת אצלו לדחות את השבת גם כלפי החזרה לביתו. אבל הרמב"ם בפכ"ז

רפואה מונעת בשבת

שאלה

בימינו רבים הנוטלים תוספי מזון וויטמינים. התוספים הללו ניטלים בצורת כמוסות וכדורים או בצורת אבקה שמתמוססת במים. מטרת נטילת תוספי המזון היא לשם תקינות פעולות הגוף כגון עיכול או הפרשות, לשם הוספת חומרים החסרים לגוף או לחיזוק המערכת החיסונית.

האם מי שנוטלם בימות החול באופן קבוע מותר ליטלם בשבת?

תשובה

א. נראה לי שצריך לחלק בין מחלה או פגיעה גופנית כלשהיא לבין אדם בריא. הנוטלים אינם חולים ואף לא נחשבים בעלי מיוחדים, אלא נוטלים זאת לחיזוק גופם ולהשלים חומרים שאינם נמצאים במזון. ולכן אין להגדיר מלכתחילה תוספים אלו בתור תרופות¹.

השם 'רפואה מונעת' מטעה, ואינו על פי מושגי ההלכה. ההלכה מחלקת בין בריא לחולה, והאחרון צריך רפואה. מי שאינו חולה ואין בו פגיעה כלשהיא אינו צריך רפואה ותרופה.

הרמב"ם דן בהל' דעות (פ"ג ה"ב) בבריאות האדם וכתב: "אלא ישים על לבו שיאכל וישתה כדי להברות גופו

ואיבריו בלבד, לפיכך לא יאכל כל שהחיר מתאוה ככלב וחמור אלא יאכל דברים המועילים לגוף אם מרים אם מתוקים, ולא יאכל דברים הרעים לגוף אע"פ שהן מתוקים לחיך".... הוא אינו מדבר באדם חולה – אלא באדם אשר אוכל כדי להברות את גופו, ולכן הוא אוכל את הראוי כדי להברות – לא לרפאות מחלה. ובפרק הבא הרמב"ם מבאר את כל דרכיו של האדם כדי לנהוג גופו בבריאות, ופותח (פ"ד ה"א): "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים, ואלו הן:....". וא"כ כל האוכל או מוסיף חומרים למאכלו על מנת לחזקו או להשאיירו בבריאותו, אין צריך להתייחס לכך כלקיחת תרופה ולכן אין צריך להתייחס לכך ככלול בגזרת שחיכת סממנים שגזרו חז"ל על רפואה בשבת.

ב. פסק בשו"ע (או"ח סי' שכח סל"ז): "כל אוכלים ומשקים שהם מאכל בריאים מותר לאכלן ולשתותן, אף על פי שהם קשים לקצת בריאים ומוכחא מלתא דלרפואה עביד, אפילו הכי שרי; וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאכלו ולשתותו

1. בדורנו, כאשר כמעט לכל דבר יש מדדים וסטיות תקן כל אדם עם חוסר של אחד מחומרי הגוף יכול להשלימו בתוספים אלו, ואעפ"כ לענ"ד אינו נחשב חולה, אלא הוא בחזקת בריא, ומקבל תוספי מזון לחיזוק.

חבל נחלתו

הבית יוסף או"ח (סימן שכח) מפרשו: "ומשמע דכל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלין ומשקין שאינם מאכל בריאים דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי הילכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאכול ולשתות והא דנקט לרעבו ולצמאו לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט".

נראה מהב"י שכיון שהמדובר בבריא אפילו אוכל מאכלים שאינם נאכלים לבריאים מותר ואין חשש שישחק סממנים. וכהלכה הראשונה בשו"ע כתב אף בספר אהל מועד (שער השבת דרך ד) וז"ל: "אסור לבריא להתרפאות בשבת גזירה שמא יבא לידי שחיקת סמניו, כל שהוא מאכל בריאים מותר לאכול ואף על פי שהן מרפאין ואף על פי שכונתו באכילתו להתרפאות מהן".

ד. המגן אברהם (ס"ק מג) חלק על הב"י בהבנת הטור וכך כתב: "בטור כתוב ושותה אותו לרעבו לצמאו מותר משמע דאם עושה לרפואה אסור אף ע"פ שהוא בריא... ומביא ראיות לדבריו.

המשנה ברורה (ס"ק קכ) כתב: "אין לו שום מיחוש – דהיינו שאוכל ושותה לרעבונו ולצמאונו [מ"א בשם הטור] אבל אם הוא עושה לרפואה דהיינו כדי לחזק מזגו כתב המ"א דאפילו בבריא גמור אסור".

ונראה שמבין שאף חיזוק בריאותו הוא בכלל רפואה. וכתבתי לעיל שמדברי הרמב"ם נראה שאין זה בכלל רפואה אלא שמירת הבריאות של אדם בריא.

ה. אולם בביאור הלכה (שם ד"ה אבל אם) חלק על פירוש המג"א בטור וכתב שכל

לרפואה. ודוקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש, מותר. הגה: וכן אם נפל למשכב, שרי (ב"י)".

יש בדבריו שתי הלכות:

א. אוכלים ומשקים שאוכלים אותם בריאים אפילו נוטלים לרפואה מותר.

ב. אוכלים ומשקים של כאלו שאינם בריאים, אסור לאוכלם לשם רפואה ומותר למי שאין לו שום מיחוש לאוכלם.

נראה שוויטמינים ותוספי מזון שייכים לשתי ההלכות מחד הם בימינו מאכל בריאים ורובבות בני אדם בכל העולם נוטלים אותם. ולכן מעיקר הדין מותר ליטלם אף לרפואה. אולם הם אינם תרופה. כמו"כ הם שייכים אף להלכה השניה, שכן אף מי שאינו רוצה להגדירם כמאכל בריאים, כיון שנוטלים ללא שום מיחוש אלא מוסיפים בקביעות למזונו – מותר לאוכלם בשבת.

ג. הטור (או"ח סי' שכח) אף הוא הביא אותן הלכות בתוספת: "כל אוכלין ומשקין שהן מאכל בריאין מותר לאוכלן ולשתותן לרפואה אעפ"י שהן קשין לקצת בריאים ומוכחא מלתא דלרפואה עביד אפ"ה שרי כיון שדרך בריאין לאוכלן ולשתותן. וכל שאינו מאכל ומשקה בריאין אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמאו ואין לו חולי שרי".

הטור הוסיף את התנאי שאוכל לרעבו ולצמאו ואין לו חולי. לענ"ד תוספים אלו עומדים אף בתנאו של הטור שכן הם לא ניטלים עצמאית אלא מוסיפים אותם לארוחות כמאכל או בתוך מאכל שאוכל לתאבון, וא"כ כיון שאין לו חולי הדבר מותר.

בריא שאין לו שום מיחוש מותר לאכול ולשתות בשבת לרפואה, היינו לחיזוק המזג אפילו אוכל או משקה שאינו מאכל או משקה של בריאים ולא גזרו בכה"ג משום שחיקת סממנים.

"וא"כ אפשר ללמוד מזה לסוג ויטמינים אשר אלפי אנשים משתמשים בהם יום יום כאוכל נוסף, ולוקחים זאת כדי לחסוך באוכל שלא יסיפו יותר מדי על המשקל וכדומה, כבידון שאלתינו, שיש להתיר לאותם האנשים להמשיך לקחתם גם בשבת משני פנים, ראשית ניתן לקבוע ש**נחשבים** **המה כמאכל בריאים** בהיות ש"כ הרבה אנשים לוקחים אותם, ויהא מותר לקחת אלו הויטמינים אפי' לרפואה, ואפילו כשמוכחא מילתא דלרפואה עביד, ושנית, אפילו אם לא נחשיב אותם למאכל בריאים מ"מ מותרים אלו שלוקחים אותם בכל ימי החול במקום אוכל נוסף להמשיך לקחתם גם בשבת **בהיות ואין להם שום מיחוש מיוחד**, ועל כן מותר להם לקחתם לחיזוק מזגם.

"(ב) בנוגע לנימוק השני, אמנם המג"א בס"ק מ"ג לא מתיר באין לו שום מיחוש כי אם בשותה או אוכל אותו לרעבו או לצמא אבל אם עושה לרפואה אסור אף על פי שהוא בריא, והיינו דלפי המג"א לא שרי כי אם דוקא לרעבו ולצמא או לתאוה, אבל כל שכוונתו להיות גופו בריא אסור, וכדמבאר הפרמ"ג שם, וכך פוסק עפ"י המשנ"ב בס"ק ק"כ דאם הוא עושה לרפואה כדי לחזק מזגו כתב המ"א דאפילו בבריא גמור אסור ע"ש, ובנידונו הא הוא כדי לחזק מזגו, וצריך להיות איפוא שיהא אסור לקחתם בשבת לפי המג"א ודקיימא בשיטתיה.

שכעת אוכל כדרכו, כיון שאינו עושה לרפואה מותר, ואף שאינו מאכל בריאים ולכאורה מתוך מעשיו עולה שעושה לרפואה בכ"ז מותר. וא"כ לגבי מקרה דידן נראה שמותר כיון שאינו אוכל לתיקון פגיעה בריאותית שכבר ארעה, אלא כדי לתקן לעתיד.

ובדומה לכך הביא בברכי יוסף (או"ח סי' שכח ס"ק יד) מהלק"ט שמותר לשאוף טבק אע"פ שסברו שיש בכך כדי לחזק את הגוף. וכ"נ מדברי שולחן ערוך הרב (או"ח סי' שכח סעי' מג).

ובערוך השולחן (סעיף מח) פרש את דברי הב"י כדברי המג"א.

ו. ומצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' נ) שהוכיח ג"כ להיתר וז"ל: "שאלתו הראשונה היא. אודות ויטמינים שאנשים משתמשים בהם בכל יום והם כעין אוכל נוסף לאלפי איש ממש בכל יום האם מותר לקחת אותם בשבת".

"וזאת תשובתי ע"ז בע"ה. (א) בשו"ע או"ח סי' שכ"ח סעי' ל"ז נפסק בזה"ל: כל אוכלים ומשקין שהם מאכל בריאים מותר לאכול ולשתותם לרפואה אף על פי שהם קשים לקצת בריאים [או: דברים] ומוכחא מילתא דלרפואה עביד אפילו הכי שרי, וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאכלו ולשתותם לרפואה ודוקא מי שיש לו מיחוש בעלמא אבל אם אין לו שום מיחוש מותר וכן אם נפל למשכב שרי עכ"ל.

"נלמד מפסק שו"ע זה תרתי, ראשית, דדבר שהוא מאכל או משקה של בריאים מותר אפילו למי שיש לו מיחושים לאכלו או לשתותו לרפואה בשבת הגם שמוכחא מילתא דלרפואה עביד, ושנית, דלאדם

חבל נחלתו

מבין ראיתו כלל טפי מה שפירשו הרה"מ ע"ש, כן יעוין בספר אגלי טל במלאכת טוחן ס"ק מ"ז מה שמאריך בסתירת ראיותיו של המג"א בזה עיין שם, ועוד יעוין בספר תורת שבת סי' שכ"ח ס"ק מ"ט שכותב ג"כ להשיג בחזקה על המג"א ולסתור ראיותיו וס"ל בפשיטות להלכה דבאין דרך לאוכלו רק לרפואה בזה יש לחלק לבין בריא ליש לו מיחוש כמו שנאמר כאן בשו"ע, ואם הוא בריא מותר אף שעושה הדבר לרפואה דהיינו להברות גופו שלא יבוא לו חולי או לסגולה וכו' ולפי שהוא בריא ואין צורך לו ברפואה ומה שהוא אוכל אותו לרפואה היינו להברות גופו או לסגולה הוי ליה לגביה כשאר מאכל ומשקה שכולם עשויים להברות הגוף וכו' עיין שם, וא"כ ה"ה גם בנידוננו מותר לקחתם לבריא שאין לו מיחוש ולא גזרינן בכה"ג משום שחיקת סממניו, מכיון שאינו בהול, ולא עוד אלא דהו"ל זה לגביה כשאר אוכל ומשקה אשר כולם עשויים להברות הגוף.

"ושנית נראה לומר דאפילו למסותא דהמג"א כל כה"ג של נידונו יש לומר שגם הוא יודה דלא מיקרי זה שעושה לרפואה אלא דומה זה כאוכל לרעבו, דהא לוקח את הויטמינים מפני שרוצה למעט באוכל שלא יוסיף על המשקל יותר מדאי או מטעם הדומה, ובמקום זה כדי להשלים את רעבונו הוא לוקח את הויטמינים וא"כ הר"ז בדומה לאכילה לרעבו, באופן שיש לומר דכל כגון דא יודה גם המג"א דמותר לקחתם בשבת כי הו"ל זה ממש כשאר מאכל ומשקה העשויים להברות הגוף ואוכלם ושותם לשם זאת המטרה.

"(ג) ומכיון שבאנו להאמור, תו יש עוד

"אבל ב' תשובות בדבר, ראשית, דברי המג"א אינם מוסכמים והמה רק ע"פ שיטת הטור, לפי דעתו בכוונת דבריו, אבל הב"י בטור שם סובר בהדיא דלא כן, אלא דכל שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות אוכלים ומשקים שאינם מאכל בריאים אפי' אינו לא רעב ולא צמא, וגם בדעת הטור כותב הב"י שם לפרש דהוא נמי כן, והא דנקט לרעבו ולצמאו הוא לא דוקא אלא אורחא דמילתא נקט ע"ש, ועפ"ז מובן לנו פסקו של הב"י בשלחנו הנ"ל דז"ש דכל שאין לו שום מיחוש מותר, דברור הוא דר"ל דמותר אפילו לשתותו לרפואה [דהיינו כדי לחזק מזגו], אשר על האי גוונא הוא שמוסבים דבריו בזה, ודבר זה נראה יוצא כן גם מדברי הרמ"א ממה שמוסיף ע"ז וכותב בלשון: וכן אם נפל למשכב שרי, ומשוה אותו שאין לו מיחוש לאותו שנפל למשכב ובא גם זה ולימד על זה דמה אם נפל למשכב שרי אפילו לרפואה, הוא הדין נמי דשרי אפילו לרפואה למי שאין לו שום מיחוש, וגם המשנ"ב נזהר בזה ודייק לכתוב דזה שאסור אם עושה כדי לחזק מזגו הוא רק לפי המ"א בשם הטור, ולא כתב זאת בתורת פסק סתמי והחלטי, וכן זייק לכתוב גם בשער הציון בס"ק צ', דלפי דעת המ"א הא דמותר לברי /לבריא/ היינו כ"ז שאינו מתכוין בפירוש לרפואה, והוא כשלעצמו מצינו לו להלן בס"ק קכ"א שסתם לכתוב דלבריא מותר (ורק בשעה"צ ציין כנז' לדעת המג"א), ולא עוד אלא דביאור הלכה בד"ה אבל, משיג במפורש על דברי המג"א וכותב דמ"ש המ"א שכן מוכח ברמב"ם דאפילו בריא שאין לו מיחוש אסור אם עושה לרפואה. דאינו

ובעוד מקומות, ואין להאריך בכאן מזה בהיות ובכגון נידוננו יש שפיר להתיר אפילו בלאו הכי, וכן"ל.

בסיום תשובתו מוסיף הציץ אליעזר:

"(א) ומדי דיוננו בנוגע ללקיחת תרופות בשבת, יש לדעתי להזהר מלהפריז בחומרות בזה, וחשוב לדעת ולהזכיר מ"ש בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף ס"ח, ומביא זאת בשם גדולי הראשונים, דהך איסורא משום שחיקת סמנים היא גזירה דרבנן בעלמא היא וקולא טפי מאמירה לעכו"ם ומשום שבות דרבנן ואפילו מאמירה לעכו"ם בשבות דרבנן עיין שם, ורמז מזה בקצרה גם בביאור הלכה שם לסעי' ל"ז ד"ה וכן אם יעו"ש, ומוסף ע"ז לעיין בספרי צ"א ח"ח סי' ט"ו פרק ט"ו מ"ש מקום להקל עוד ביותר על בזה"ז דאין מצוי שחיקת סמנים ולא בקיאים בזה עיין שם, ולכן אין לגבב בזה חומרות כפי שראיתי לכמה מאחרוני זמנינו אשר למעשה קולות המה בהונשמתם, ועלינו ללכת בזה בעקבות שיטת השו"ע בזה יעו"ש בביאור"ה ד"ה וכן אם בסוה"ד עיין שם וד"ל".

נראה לענ"ד שדבריו עונים היטב לשאלה שהעלנו, וכיוונתי בעיוני לכמה מראיותיו, ולכן יש להתיר תוספי מזון וויטמינים בשבת אף שיש אחרונים² שנטו להחמיר. וכן התיר הרב ישראל יצחק לינדר (אוצרות ירושלים [פרושים] – ו' [תשס"ד] עמ' תקל).

להוסיף ולומר, שאפילו הלוקחים סוג ויטמינים אלה משום חולשתם וכדי לחזק מזגם ולרפאות מיחושם, ג"כ מותר להם להמשיך לקחתם בשבת, והוא, בהיות ונתפשט הדבר בין ההמונים לקחתם בכל ימות החול גם במקום אוכל נוסף, כי הו"ל זה בדומה למה שפוסק המשנ"ב בסי' שכ"ח שם ס"ק קכ"ז, דהסכימו האחרונים דמותר לשאוף טאבאק בנחיריו בין שעושה כן לפי שעלול במיחוש הראש ובין להפיג השכרות דכיון שנתפשט שאיפת הטאבאק לגדולים ולקטנים משום תענוג או משום ריח לא מוכחא מילתא דעביד לרפואה ע"ש, הרי לנו דמשום האי טעמא דנתפשט התירו לקחת אותו דבר אפילו למיחוש הראש מפני דע"כ לא מוכחא מילתא דלרפואה קעביד, וא"כ ה"ה נמי לכגון נידוננו, מכיון שנתפשט לקחתם משום השלמת אוכל, תו לא מינכרי מילתא דלרפואה קעביד ועל כן מותר לקחתם אפילו משום מיחושי חולשה וחיזוק המזג, וזאת נוסף למה שכתבנו בראש דברינו שיש בכלל מקום לקבוע שנחשבים המה כמאכל בריאים ושמותר לפי"ז לקחתם אפילו כשמוכחא מילתא דלרפואה קעביד. "(ד) לכל האמור יש עוד סניף היתר, והוא בהיות ולוקחים אותם בתמידיות גם בימות החול², דאין עי"כ החשש של מתוך שהוא בהול וכו', וכפי שכתבתי מזה באריכות בספרי שו"ת צ"א ח"ח סי' ט"ו פרק ט"ו

2. וכן הביא הרב ישראל יצחק לינדר בס' אוצרות ירושלים (פרושים) – ו' (תשס"ד) עמ' תקכה – בשם דינים והנהגות לחזו"א ובשם ס' החיים שהובא בדע"ת למהרש"ם, שאם התחיל לפני שבת ימשיך ליטול תרופות בשבת.
3. כן ראיתי שכתב הגר"א נבנצל בהגהות 'ביצחק יקרא' על שו"ע או"ח סי' שכח, וכן בשו"ת אבני ישפה ח"ב או"ח סי' לג, ובשש"כ (פל"ד ס"כ) הסתפק בדין ויטמינים בשבת.

חמץ שאבד האם צריך ביטול

שאלה

לפנינו מחלוקת עקרונית מה עניינו של ביטול חמץ, האם הוא קיום מצות השבתת חמץ וביטולו בלבד (רש"י), או ביטול הוא הפקר הגורם שהחמץ אינו ברשותו, ולכן אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא וממילא אינו חייב בהשבתתו.

הרמב"ן (פסחים ד ע"ב) הרבה להקשות על שיטת תוס' ור"ת, ומסיק: "אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר (י' ב') שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין, מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר"י הגלילי כיון שנתאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמר' (י' ב') בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והו' כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה".

...ושוב מצאתי בספרי: לא יראה לך

בביטול חמץ של היום אנו אומרים: "דחזיתיה ודלא חזיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה". מה הדין לגבי חמץ שאבד ולא מצאו בבדיקת חמץ ולא התייאש (לפני פסח), האם מן התורה צריך לבטלו לפני הפסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, או שצריך לבטלו רק מדרבנן? אם מצאו לאחר הפסח ולא בטלו, האם מותר בהנאה כחמץ שעבר עליו הפסח או לא?

א. ביטול חמץ מדוע ולמה מועיל

בפסחים (ד ע"ב) אומרת הגמרא שמן התורה די בביטול בעלמא כדי לא לעבור באיסור חמץ. ומפרש רש"י: "בביטול בעלמא – דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה". לעומתו תוספות כתבו: "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי – פי' בקונטרס מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו אלמא השבתה בלב היא, וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול דתניא בשמעתין: רע"א אין צריך הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ועוד דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול. ואומר ר"י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה והא דאמרינן בנדרים (דף מה.) הפקר בפני שלשה מדאורייתא אין צריך".

צריך לדון האם חייבים לבטל חמץ שנאבד ממנו או לאו. ונראה לפי הרמב"ן שחמץ שהתיאש ממנו אינו חשוב פחות מחמץ שבטלו הן מחמת הפקר (עפ"י תוס'), או ע"י ביטול שהתיאש מערכו הממוני (עפ"י הרמב"ן) ואין צריך לבטלו. והשאלה נותרת לגבי חמץ שלא התיאש ממנו האם חייב לבטלו לפני חצות היום או די בכך שאבד ממנו.

ב. החשש במציאת גלוסקא יפה

מצאנו כבר בגמרא דיון על חמץ שלו שנמצא בתוך הפסח.

בפסחים (ו ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל". והגמרא דנה מהו הצורך בכך ומסיקה: "אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה". ופרש רש"י: "ודעתו עליה – חשובה היא בעיניו, וחס עליה לשורפה, ומשהא אפילו רגע אחד – ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא, אבל משבטלה – אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו".

היינו, לפי רש"י, הביטול מועיל לרגע המציאה, מפני שבחמץ שאינו מבטל ישנו חשש שבזמן העובר מרגע המציאה עד שישרפנה חס עליה מלשורפה ועובר עליה בבל יראה ובל ימצא, ולכן הביטול מועיל שאינו עובר במצות ב"י וב"י. משמע לפי רש"י שקודם המציאה אינו עובר בבל יראה ואף לא במצות 'תשביתו'.

אמנם תוספות (פסחים ו ע"ב) כתבו שהביטול קודם המציאה מועיל לחשש אחר: "ודעתיה עילויה – פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין. ועל פ"ה קשה מאי

שאור – רואה אתה לאחרים, לא יראה לך שאור – אתה רואה לגבוה, לא יראה לך שאור – אתה רואה בפלטיא, לא יראה לך שאור – בטל בלבך. מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו [וכולה] מתני' (מ"ט א') זו היא ברייתא השנויה שם, ולמדתי ממנה שאין הביטול נדרש לנו מלשון תשביתו אלא ממיעוט לך שאור, והוא כמו שפיר למעלה דכיון שנתייאש ממנו מפני איסורו ומוציא בדעתו מכלל ממון ואינו בעיניו כשאור שלו אלא כעפר שאינו שוה כלום ואין בו דין ממון כלל יצא ידי חובתו".

"נמצאת אומר שלשה מיני ביעור הן, שאמרה תורה שלא יראה חמץ שלנו ברשותנו, לפיכך ביערו מן העולם כגון בשריפה או שאבדו לגמרי זהו מעולה שבהן, ביטלו בדבור בלבד נמי יצא שאף זה יצא מתורת חמץ כיון שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו ואינו רוצה בקיומו והוא רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה, הפקירו נמי יצא כפי שיטת הירושלמי דלא קרינא ביה לך. וכל אלו לדברי תורה, אבל מדברי סופרים הצריכו לבער לגמרי דילמא אתו למיכל מיניה, ולא עוד אלא שהחמירו בספקו לבדוק ולאבד או למכור וליתן לגוי קודם זמנו, וכדברי ב"ש (כ"א א') אף במכירת הגוי החמירו מדבריהם אא"כ ידוע שיכלה קודם הפסח דחשו להערמה, שאלו מן הדין אין בין חמץ שהיה לישראל ומכרו לא"י קודם זמנו [ובין חמצו של א"י מתחלת ברייתו שום הפרש וחילוק].

מתבאר כי לפי הרמב"ן ביטול חמץ הוא להפקיע תורת ממון ממנו עובר בעליו, והוא כיאוש מדעת מחמצו.

חבל נחלתו

הרמב"ן מקשה על שיטת רש"י: "ורש"י פירש דדעתיה עילוה חשובה היא בעיניו וחס עליה ומשהא אותה אפי' רגע ונמצא עובר עליה בבל ימצא, סובר הרב ז"ל שאף כשלא ביטל אינו עובר אלא כשנתן דעתו עליה ורוצה בקיומה לאחר זמן הביעור, והפריז על המדה, אלא כל שלא נתן דעתו על החמץ לבטלו עובר הוא, דדעתיה עילוה מעיקרא קאמר לאפוקי פירורין דמאיליהן בטילי, ועוד שאם נתן דעתו עליה לאחר זמן האיסור וחס עליה ומשהא אותה אפי' רגע אע"פ שביטל עובר, בין שתהא גלוסקא זו הפקר או יאוש, ומ"מ כיון שרוצה בה נעשית שלו דחצירו של אדם קונה לו דבר תורה, וא"ת אין זכייה באיסורי הנאה, והא לענין ע"ז אמרינן (ע"ז מ"ב א') גזירה דילמא מגבה והדר מבטלה והויא לה ע"ז ביד ישראל וכל ע"ז ביד ישראל אין לה בטלה עולמית, וכל שכן חמץ שאין ביטולו מתחלה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא."

הרמב"ן מקשה על רש"י הסובר שרק מרגע המציאה והלאה עובר עליה בב"י וב"י. וכותב שאם אמנם חס עליה מלשורפה אפילו ביטלה עובר עליה, ולכן

פריך כי משכחת ליה ניבטלה הא פ"י ודעתיה עילויה שחס עליה לבטלה¹.

היינו, תוס' סובר שהביטול מועיל לחמץ שאיננו בטל מאליו, אבל אי אפשר לומר שהוא יועיל כדי לא לעבור בהשבתה שכן הוא חס עליה שלא לבטלה.

הרמב"ן (פסחים ד ע"ב) מסביר את שיטת תוספות בלשונו וז"ל: "וכל זה מן הטעם שפירשתי שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר, משל [ל]ממון אבדה כיון שנתייאש ממנו בלבד יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו, אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעליו ויצא מרשותו ביאוש, והיינו שמא ימצא גלוסקא יפיפיה דדעתיה עילוה כלומר שהיה דעתו עליה מתחלה ולא הוציאה מדעתו, למעוטי פירורין שאין אדם מחשב אותם לפיכך אינו עובר עליהן וכל שכן חמץ שביטלו."

משמע מדברי הרמב"ן שלחמץ שיש לו ערך כלפיו, כל זמן שלא בטלו עובר עליו בב"י וב"י כיון שאינו בטל מאליו, ולכך הביטול נצרך מפני שעובר עליו אפילו החמץ אבוד שכן הוא שלו.

1. הפני יהושע תרץ את שיטת רש"י: "ופרש"י וחס עליה לשורפה. והקשו בתוס' אם כן מאי פריך וכי משכחת לה ליבטלה הא חס עליה לבטלה, משמע שהבינו מפרש"י דדעתיה עליה ממש לזכות בה, ויש לתמוה דא"כ מאי קס"ד דהיינו טעמא דרב יהודה אמר רב דמצריך ביטול בשעת הבדיקה ומאי מהני הביטול כיון שחזר וזוכה בה אח"כ, אלא על כרחך דאין כוונת רש"י דחס עליה לבטלה דלאו ברשיעי עסקינן שיתכוון לזכות בחמץ בפסח, אלא מה שכתב רש"י דחס עליה לשורפה היינו שרוצה ליתן לבהמת הפקר או לעובד כוכבים שאינו מכירו או לישאל לחכמים מה יעשה בה ובתוך כך יעבור עליה, כן נראה לי ברור בכוונת רש"י ז"ל ודו"ק". ובראשונים ואחרונים כמה וכמה הסברים בענין גלוסקא יפה.

קמא והטעם דשמא ימצא גלוסקא יפה בתוך הפסח שאינה בטיילה כמו פירורין וכשמשה אותה אפילו רגע אחד ודעתיה עילויה עובר עליה בבל יראה וכדפירש רש"י (ד"ה ודעתו עליה) וכן פירש הר"ן (ג א ד"ה אמר). אבל הרא"ש (סי' ט) כתב כלומר חיישינן שמא באחת מן הזויות היתה גלוסקא יפפיה שדעתו עילויה ולא בטלה ממילא כמו פירורין דהוה הפקר ואין צריך ביטול כלומר ובשעת הביעור ישכחה ונמצא עובר עליה ולכך צריך לבטל מיד בלילה. ונראה דמה שלא רצה הרא"ש לפרש כפירוש רש"י שמא ישהה אותה רגע אחד וכו' לאו משום דסבירא ליה שאם היינו חוששין לזה לא היה מהני ליה ביטול דהא ודאי אף לחמץ ידוע מהני ביטול כדפירשתי בסימן תל"א (סעי' ב) אלא כיון שדעתו לשרפה אף על פי שעסק בה לא היה עובר עליה ומפני זה לא היה צריך לבטל אלא בעל כרחך מה שצריך ביטול אינו אלא מטעם שמא באחת מן הזויות וכו' וממילא משמע דוקא שמא באחת מן הזויות וכו' אבל מן הסתם אינו עובר בחמץ שאינו ידוע אפילו לא ביטל, אבל אם באחת מן הזויות היתה גלוסקא יפפיה שדעתו עליה היה ליה כחמץ ידוע אף על פי שנשכחה ממנו בשעת הביעור ולכך צריך לבטל".

היינו הב"ח מבאר דוקא חמץ שהחשיבו כגון גלוסקא יפה כאן עובר עליו אם מצאו ולא בטלו, אבל סתם חמץ שבדק ולא מצא ומצאו אחר הביעור אינו עובר עליו למפרע. (וכן חזר על הלכה זו בפסקא הבאה). על פסיקת השו"ע (סי' תל"ב ס"ב) שאחר הבדיקה יבטלנו, כתב המגן אברהם (ס"ק ה): "דהשתא אפי' נשאר חמץ בביתו שלא

מוכרחים להסביר שעובר עליה קודם שימצאנה ללא ביטול וצריך ביטול כדי למנוע אותו מלעבור עליה.

לפנינו שלש אפשרויות לעבור בב"י וב"י בחמץ שאבד:

לפי תוס' והרמב"ן אם מצא חמץ שלו בפסח או לאחריו עבר עליו בב"י וב"י ולכן צריך ביטול.

לפי רש"י על חמץ שלו שאבד אינו עובר, החשש הוא שמא יתמהמה מלאבדו בעת המציאה ואז יעבור בב"י וב"י ולכן תקנו שאף יבטל.

הרמב"ן מבאר שאם מצא חמץ אפילו מבוטל ואינו שלו – אם רוצה עתה בקיומו ואינו מתכוין לבערו אפילו לזמן קצר – עובר עליו.

אולם מתוס' (פסחים כא ע"א ד"ה ואי) משמע שאינו עובר למפרע על חמץ שלא מצאו ולא בטלו שכן הוא אומר: "ואי אשמעינן חיה משום דמצנעא לה – ואין עובר משום בל יטמין דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא וכן משמע בפ"ק (בדף ו) דפרק וכי משכחת לה לייבטלה משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה". ומשמע שהבין לא כפי שהרמב"ן רצה לפרשו שעל חמץ שברשותו שלא מצאו עובר למפרע.

ג. האם עובר בב"י וב"י בחמץ שאינו ידוע

כתב הטור (או"ח סי' תלד): "ואחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא... וליהוי כעפרא, דהשתא אפילו אם נשאר בבית חמץ שלא מצא אינו עובר עליו, דהוי הפקר ולא דיליה הוא..."

ובאר הב"ח (אות ג): "מימרא דרב בפרק

חבל נחלתו

הבדיקה היא מדאורייתא, מכל מקום לענין פסק הלכה הסכים שם העולות שבת כדעת רש"י ור"ן החולקים על הטור (ולזה הסכים ג"כ הפרי חדש) והט"ז בסי' תל"ד סק"ג הסכים גם דעת הטור לרש"י שאינו עובר עליו אלא משעת מציאה ואילך דקודם שמצאו אנוס הוא דשגיאות מי יבין ע"ש שהוכיח כן מדברי הרא"ש (פ"א סי' ט)...

עולה לעניננו שזו מחלוקת ראשונים ואחרונים האם חמץ שאבד צריך ביטול. ונראה לגבי חמץ שעבר עליו הפסח שאנו פוסקים שהוא משום קנס וספק דרבנן לקולא. אם מצא חמץ לאחר הפסח במקום ובמצב המוכיח שהוא באותו מקום עוד מלפני הפסח והחמץ ברשותו (שעל חמץ הפקר לא עבר) ובדק ולא ביטל – כיון שלא עבר עליו לשיטת חלק מהראשונים וחלק מהאחרונים – מותר לאכלו (וכ"נ מדברי הישועות יעקב לעיל).

מסקנה

חמץ שאבד ולא בטלו ומצאו אחר הפסח מותר באכילה.

מצאו אינו עובר עליו (טור) דאם לא ביטלו עובר עליו אף על פי שלא ידע וכ"כ בסי' תמ"ו מ"ד אמי שאכל חלב בשוגג, וד"ל הרמב"ם פ"ג אם מצא חמץ שהיה דעתו עליו והיה בלבו ושכחו בשעת הביעור ולא ביערו ה"ז עובר על לא יראה שהרי לא ביער ולא ביטל וכו' ע"ש משמע דאם לא ידע בו מתחל' אינו עובר עליו כלל וכ"מ מל' הרא"ש גבי גלוסקא וע' בתו' ריש כל שעה". מתבאר מדברי המג"א שזוהי מחלוקת ראשונים האם עובר על חמץ למפרע, וקצת תימה מדוע לא הביא דברי הרמב"ן שכתב זאת מפורשות.

אמנם הישועות יעקב (סי' תלד ס"ק ד) חלק וסבר שאינו עובר עליו למפרע אף אם לא בטלו כיון שאינו יודע שהחמץ ברשותו. וכן הגר"ז מלאדי בשו"ע שלו בקונטרס אחרון (סי' תלג ס"ק ג) כתב: "אף דהפרי חדש כתב דהרא"ש והטור סבירא להו דהמוצא חמץ בפסח אחר בדיקתו עובר עליו למפרע אם לא ביטלו, ולפי"ז אין בדיקה מועלת כלום מן התורה בלא ביטול ע"ש בסי' תל"א (ס"א) וכך כתב העולות שבת סי' תל"ד (סק"ב) דלהטור הביטול שלאחר

סימן יב

הכנסת לחם למכשיר לעשיית קומפוסט לפני פסח

שאלה

חומרים אורגניים אחרים, עד מתי מותר להכניס שאריות לחם לפני פסח, ועל אלו איסורים עובר בפסח אם יש לו במיכל לחם ועדיין לא נרקב?

אדם מכין קומפוסט בביתו במכשיר מיוחד לכך, ומכניס לשם גם שאריות לחם ובו הלחם נרקב ומתפרק לקומפוסט עם

א. איסורי החמץ בפסח

הרמב"ם פותח את הלכות חמץ ומצה (פ"א הלכות א-ב) ומבאר על אלו איסורים עוברים בחמץ בפסח:

הלכה א

"כל האוכל כזית חמץ בפסח מתחלת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים בניסן במזיד חייב כרת שנאמר (שמות יב) כי כל אוכל חמץ ונכרתה, בשוגג חייב קרבן חטאת קבועה, אחד האוכל ואחד הממחה ושותה.

הלכה ב

"החמץ בפסח אסור בהנייה¹ שנאמר (שמות יג) לא יאכל חמץ לא יהא בו התר אכילה, והמניח חמץ ברשותו בפסח אע"פ שלא אכלו עובר בשני לאוין שנאמר (שמות י"ב) לא יראה לך שאור בכל גבולך ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם, ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין אחד הוא".

מתבאר מדברי הרמב"ם שעל שלשה שהם ארבעה איסורים עוברים בחמץ בפסח: אכילה, הנאה, בל יראה ובל ימצא². לדין האיסורים עליהם צריך לדון הם איסור הנאה ואיסורי ב"י וב"י.

ישנו חיוב נוסף של השבתת החמץ כדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב הל' א-ג):

הלכה א

"מצות עשה מן התורה להשבית החמץ

קודם זמן איסור אכילתו שנאמר (שמות י"ב) ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר..."

הלכה ב

"ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל".

הלכה ג

"ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו, וכן מדברי סופרים שבדקין ומשביתין החמץ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר לאור הנר, מפני שבליילה כל העם מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה..."

וא"כ בנוסף לאיסורים אשר עובר עליהם אם השאיר חמץ ברשותו או נהנה ממנו מחוייב במצות עשה של השבתת החמץ קודם הפסח.

השאלה שצריך לדון עליה היא: האם חמץ מקולקל ומעורב בחומרים אחרים שאינם חמץ בשלבי רקבון האם עדיין עובר עליו ומחוייב בהשבתתו, ואיזה 'עומק' קלוקל (רקבון) ותערובת צריך כדי שלא יעבור עליו.

1. הרמב"ם הוסיף בפ"א ה"ד: "חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על בל יראה ובל ימצא – אסרוהו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח".
2. הערת הר"ה ג אביגדר בנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: ובמהרה בימינו גם 'לא תשחט על חמץ'.

ב. דיני פת שנתעפשה

פסק הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ד הל' (א):

"הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. בגדים שכיבסו אותן בחלב חטה וכן ניירות שדיבקו אותן בחמץ וכל כיוצא בזה מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת".

עולה מדברי הרמב"ם שאם הפת נתעפשה מאכילת כלב לפני פסח אינו עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא.

והעיר המגיד משנה: "תוספתא בהלכות מלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער ע"כ... ודברי התוספתא הם בנסרחה קודם הפסח דכי אתא פסח לא חל עליה איסור חמץ דהא הות סרוחה והוה לה כפת שעפשה ונפסלה מלאכול לכלב דודאי נתחמזה ולבסוף עפשה. ואפשר דמלוגמא שנסרחה אינה ראויה אף לכלב וכן עיקר ולזה סתמו ההלכות ורבינו".

וכן הטור (או"ח סי' תמב) כתב:

"חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו או ששרפו באש ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט בטלו ומותר לקיימו בפסח וי"א שמותר אפי" באכילה וה"ר יהודה אברצלוני כתב שאסור באכילה ומותר בהנאה ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל".

ובאר הבית יוסף (אות ט):

"חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו וכו'. בפרק אלו עוברין (מה): תנו רבנן הפת שעפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב

יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלים בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח וכתב הרי"ף (יג): הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינה צריכה שריפה ותנן נמי (טהרות פ"ח מ"ו) כל המיוחד (לאכול) [לאכול] אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב הא אם נפסל מלאכול לכלב נפיק ליה מתורת אוכל והוה ליה עפרא בעלמא (עי' פסחים טו). וכתב הר"ן (ד"ה ת"ר) וכי תימא אמאי צריכה ביעור והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה (עי' סז): ונותן טעם לפגם שרי אפילו בחמץ בפסח יש לומר דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות והכי איתא בגמרא (שם סח). דהא שאור לא חזי לאכילה ואפילו הכי אסריה רחמנא (עי' ביצה ז): מהאי טעמא והכי איתא במכילתא (בא פרשה י פי"ב פס' יט).

"ומה שכתב או ששרפו באש ונחרך. בריש פרק כל שעה (כא): חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אפילו לאחר זמנו וכתבו התוספות (ד"ה חרכו) וכגון שנפסל מלאכול לכלב דבענין אחר לא הוה שרי דומיא דפת שעפשה (טו; מה): וכן כתב הרא"ש (פ"ב סי' א) והר"ן ז"ל (ה: ד"ה גמ'). וכתב עוד הר"ן (שם) ודוקא שחרכו קודם זמנו אבל לאחר זמנו לא פקע איסוריה עד דשריף ליה לגמרי".

עולה מן הדברים שאם החמץ הפך שאינו ראוי למאכל כלב קודם זמן ביעורו מותר להשתותו בפסח ממילא אינו חייב בהשבתתו (ואינו צריך לבטלו) כמו"כ אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ומחלוקת

בפסח אבל באכילה אסור זכיון דאחשביה לאכילה הוי אכילה ופשוט הוא דאין החיוב מדאורייתא דאטו אם אחשביה ישתנה שמו אלא דמדרבנן אסור כיון דהוי חמץ מעיקרו [ט"ז סק"ח] ולמה בעינן בחמץ שיפסל מאכילת כלב ואינו די במה שאינו ראוי לאכילת אדם כבכל האיסורין משום דחמץ שאני שהרי שאור ג"כ אינו ראוי לאכילת אדם ועכ"ז חייב כרת מפני שראוי לחמץ בו עיסה אחרת וה"נ בחמץ אף כשאינו ראוי לאכילה ראוי הוא לחמץ בו עיסה משא"כ כשנפסל מאכילת כלב אינו ראוי לכלום".

עולה למעשה, שכל חמץ שנרקב עד שאין הכלב יכול לאוכלו מותר להשהותו בתוך הכלי בו עושים את הקומפוסט ואי"צ בשום תיקון נוסף ומותר לאחר הפסח להוציא את הקופוסט ולזבל בו את עציו וערוגותיו וכד'.

ושיעור הזמן שבו פת הנמצאת בכלי מתקלקלת אף לאכילת כלב הוא כשבועיים!³ ולפי"ז מראש חודש ניסן – אין להכניס שאריות חמץ – כגון: לחם, עוגה, אטריות וכד' למכשיר לעשיית קומפוסט.

ג. מאכל כלב בדוקא?

חז"ל השתמשו בהרבה מקומות בשיעור של אכילת כלב כמודד לקלוקל מאכל וחזרתו להיתר בהיותו נחשב כעפר וכד'. בשו"ת דבר חברון (או"ח סימן תעו) נשאל הגר"ד ליאור שליט"א האם כלב בדוקא ואם החמץ נאכל לסוג חיה אחר ולא

ראשונים האם בפסח עצמו מותר באכילה, או מותר בהנאה בלבד ואסור באכילה. והב"ח הוסיף שנוהגים כרא"ש והסביר מדוע אסור באכילה.

ופסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תמב ס"ט): "חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) (ר"ן) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט, מותר לקיימו בפסח".

והט"ז (ס"ק ח) באר שאסור באכילה מדרבנן אם החשיבו ואכלו.

וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק לט, מ): "קודם זמן איסורו ונפסל וכו' – ר"ל שנפסל מאכילת כלב קודם זמן איסורו דאם קודם פסח לא נתקלקל רק מאכילת אדם ובתוך הפסח נתקלקל ביותר עד שאינו ראוי לאכילת כלב היה חייב לבער כיון שבשעה שהגיע זמן חיוב הביעור היה ראוי עדיין לאכילת כלב. "קודם זמנו – לאפוקי לאחר זמנו לא נפקע איסורו עד דשריף ליה לגמרי".

ובביאור הלכה באר:

"עד שאינו ראוי לכלב – ואע"ג דבשאר איסורים כל שאינו ראוי לאכילת אדם מותר שאני חמץ שאפילו אינו ראוי לאכילת אדם ראוי לחמץ בו עיסות אחרות [מ"א בשם הר"ן]".

וכן פסק בערוך השולחן (סי' תמב ס"ל): "חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב או ששרפו באש קודם זמנו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב או שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו

3. כך נאמר לי ע"י אגרונום שמכין קומפוסט בביתו.

חבל נחלתו

גמליאל אומר: אף מטלטלין שברי זכויות, מפני שהוא מאכל לנעמיות. אמר ליה רבי נתן: אלא מעתה חבילי זמורות יטלטלו – מפני שהוא מאכל לפילין?⁴

היינו, לבעלי החיים יש סוגי מאכלים שונים ומשונים – ואפילו אינם נאכלים הם נבלעים במעיהם, וכי כיון שיש בע"ח שאוכלים חמץ שנתעפש או חמץ שרוף יהיה חייב בביעור? דגי כריש ודגים אחרים בולעים הכל, וכי בגלל זה חומר כזה עדיין יחשב לסומאת מאכלות כאוכל.

והכלב נלקח ע"י חכמים⁵ כבעל חיים שאוכל אף מאכלים מקולקלים וכאשר אף כלב אינו יכול לאוכלו אפילו אם תולעים או שקצים ורמשים עדיין אוכלים אותו – פקע איסוריה מיניה ופנים חדשות, מבחינה הלכתית באו לכאן.

ד. לא נפסל עד לכלב קודם זמן השבתת חמץ

נעסוק עתה בשאלה: מה צריך לעשות אדם שהכניס לחם לכלי לעשיית הקומפוסט יום או יומיים לפני פסח, וברור שהלחם לא נפסל מאכילת כלב, אולם סביר שבתנאים השוררים בתוך המכשיר הוא אינו ראוי לאכילת אדם.

נאמר בפסחים (מה ע"ב):

"תנו רבנן: הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה – מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת

לכלב האם גם אז יחשב לחמץ או שמכיון שאינו ראוי לכלב אבל נאכל ע"י חיה אחרת כבר אין דינו כחמץ. תשובתו היא: "הגדרת 'אינו ראוי למאכל כלב' – כלב⁴ לאו דוקא, וכל בעל חיים האוכל מאכל בזוי בכלל זה".

ולפני כן הסיק הגר"ד ליאור:

"מזה רואים שחז"ל נקטו כלבים, כי זה בעל חי שאוכל אפילו מאכלים פחותים, אבל זה משל בלבד ולא הגדרה הלכתית. לפיכך מזון דגים או עופות שיש בו חמץ טעון ביעור או לחילופין מכירה לנכרי". והדברים אינם נראים לי נכונים ומדויקים.

ראשית ממאכל דגים או עופות אין ראייה כיון שכלבים ג"כ יכולים לאוכלו ומן הסתם אף אוכלים אותו⁵ כאשר ניתן לפניהם (וכן בשאר הראיות שהביא הגר"ד ליאור, זה שאוכל נאכל ע"י חיות אחרות אין זו ראייה שאינו נאכל אף ע"י כלבים).

ולעצם הענין, אכילת כלב כמודד נלענ"ד שנלמדה מטרפה (שמות כב, ל): "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אותו". ומכאן לגבי נבלה הראויה לגר או אוכל שאינו ראוי לכלב (נזיר נ ע"א; ע"ז סז ע"ב; בכורות כ"ג ע"ב ועוד).

מאידך הגמרא בשבת (קכח ע"א) מביאה: "תנו רבנן: מטלטלין את החצב – מפני שהוא מאכל לצביים, ואת החרדל – מפני שהוא מאכל ליונים, רבן שמעון בן

4. ההדגשה במקור.

5. כלבים מבויתים מאכלים באוכל מוכן ומעובד, אבל כלבי בר או הקרויים בימינו 'משוטטים' נדמה לי שלא אבדו את יכולתם לאכול כמעט כל מה שיש בו תועלת עבורם אפילו הוא רקוב ומקולקל, ורק גידול הכלבים הביתי וההתרגלות לקבלת אוכל מיד בעליהם הרגילה אותם להיות אניני טעם.

6. או ששיעור זה הלכה למשה מסיני כשאר דיני שיעורים.

שדוקא עורות שהסריחו את החמץ אף מאכילת כלב, אבל הנחה במיכל לעשיית קופוסט אינה מבטלת ממנו שם חמץ בשלושה ימים, ולכן צריך לבערו קודם הפסח.

וכן נראה מפסק הרא"ש (פסחים פ"ג סי' א):

"ת"ר עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך שלשה ימים חייב לבער לאחר שלשה ימים אינו חייב לבער אמר רבי נתן במה דברים אמורים בשלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות אפילו תוך שלשה ימים אין חייב לבער אמר רבא הלכה כרבי נתן אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת. ת"ר הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול אדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח, הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינה צריכה שריפה ותנן נמי כל המיוחד לאכול לאדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב הא אם נפסל מלאכול לכלב נפיק מתורת אוכל והוה עפרא בעלמא. והא דתניא לעיל הפת שעיפשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות ההיא איירי בראויה לכלב."

וכך כתב המאירי (פסחים מה ע"ב):
 "ולענין ביעור בפסח אף לדעתנו כל שראויה לכלב טעונה ביעור שהרי כל שראויה לכלב ראויה לחמץ בה עיסות אחרות ונשרפת עם הטמאה בפסח אם היא תרומה טהורה ואף לדעת האוסר

עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו: אינה מטמאה... תנו רבנן: עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח, תוך שלשה ימים – חייב לבער, קודם שלשה ימים – אינו חייב לבער. אמר רבי נתן: במה דברים אמורים – שלא נתן לתוכה עורות, אבל נתן לתוכה עורות – אפילו תוך שלשה ימים חייב לבער. אמר רבא: הלכה כרבי נתן, אפילו יום אחד ואפילו שעה אחת."

ופרש רש"י:

"ונפסלה מלאכול לאדם – ונתקלקלה בעיפשה ממאכל אדם.
 "ונשרפת עם הטמאה בפסח – אם תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידים..."

"העבדנין – שנותנין בה עורות לעבד, ונותנין שם קמח.

"תוך שלשה ימים – לפסח, נתן קמח לתוכה – עדיין שם חמץ עליה, וכשבא הפסח חייב לבער, ואפילו היו בה עורות. "קודם שלשה ימים – כבר נתקלקלה על ידי ריח הכלי, ואף על פי שלא נתן לתוכה עורות.

"ר' נתן אומר – לא נתן לתוכה עורות מודינא לך דתוך שלשה ימים חייב לבער, ואחר שלשה ימים – לא, שנתקלקלה מריח הכלי, אבל נתן לתוכה עורות בקמח – ביטלה מתורת חמץ."

מתבאר שחמץ שנפסל מאכילת אדם טעון שרפה או ביעור קודם הפסח. ר' נתן חולק לגבי עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח שאם הניח בה עורות ואלו הסריחו את הקמח בטלו מתורת חמץ. ונראה

חבל נחלתו

וכ"כ הר"ן על הר"ף (פסחים ה ע"ב):
"חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אחר זמנו.
פי' כגון שחרכו עד שאין הכלב יכול
לאוכלו דאי לאו הכי אמרי' בפרק אלו
עוברין (דף מה ב) הפת שעפשה ונפסלה
מלאכול לאדם כיון שראויה לאכול לכלב
צריכה ביעור ודאמרי' מותר בהנאתו בדין
הוא דאפילו באכילה נמי שרי כיון שיצא
מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ
אלא לפי שאין דרך אכילה בלחם חרוך
נקט לישנא דמותר בהנאתו דאפי' אכיל
ליה לאו אכילה היא אלא דמיתהני מיניה
ודוקא שחרכו קודם זמנו אבל לאחר זמנו
לא פקע אסוריה עד דשריף ליה לגמרי'".
אמנם החזון איש (או"ח סי' קיח אות ז

ד"ה נראה) חידש:

"נראה דאם הפסילו לחמץ מאכילת אדם
קיים מצות תשביתו לענין שאינו עובר
עוד בב"י, וגם תיקון הלאו שעבר, אבל
עדיין חייב לבער דתשביתו כולל חיוב
ביעור מן העולם מדין איסורי הנאה,
והיינו דין החמיצה ואח"כ נסרחה".

ולפי דבריו צריך לבאר את הראשונים
הנ"ל שחיוב הביעור הוא משום הנאה ולא
משום שעובר עליו בב"י וב"י וצ"ע, אולם
נראה מדבריו שהמדובר בחמץ בפסח אבל
לפני הפסח נראה שחייב לבער כדי שלא
יעבור בבל יראה ובל ימצא.

ה. האם יועיל ביטול לחמץ בתוך כלי הקומפוסט

וצריך לעיין מדוע יצטרך לבער את
החמץ במיכל הקומפוסט קודם הפסח ולא
יועיל לו ביטול בפה ובלב. היינו כיון
שהלחם נפסל מאכילת אדם בתוך
המכשיר (אע"פ שלא נפסל מאכילת כלב) הרי

שלא לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה
בזו מודה הואיל ונפסלה ממאכל אדם,
וכל שנפסלה אף לכלב קודם הפסח אינה
טעונה ביעור כלל שכל שהוא פת עצמו
ונפסל מלאכול הכלב אינו ראוי אף לחמץ
בה עיסות אחרות.

"עריבת העבדנין שנתן לתוכה קמח תוך
שלשה ימים לפסח חייב לבער שעדיין לא
נתקלקל הקמח בשעת הביעור והרי שם
חמץ עליה לאחר שלשה ימים אינו חייב
לבער שהרי **נפסלה מלאכול הכלב
בשעת הביעור מריח הכלי** ואם נתן
לתוכה עורות אפילו שעה אחת אינו
צריך לבער שתיכף שנתן הקמח עם
העורות נפסלה אף לכלב".

וכ"כ הריטב"א (פסחים מה ע"ב):

"כתב הרי"ט ז"ל מדברי רב אלפסי נראה
דחייב לבער אפי' נפסלה מאכילת אדם
שכן כתב הא אס נפסלה מאכילת כלב
אינה צריכה שריפה, ולדידיה מתניתא
תרתי אשמעינן שהוא חייב לבער ושהוא
מותר לטמאה, אבל יש אומרים דלא אתי
לאשמעינן אלא דין טומאה אבל אינו
חייב לבער (מדין) [מכיון] שנפסלה
מלאכול [ל]אדם. והא דתניא בתוספתא
(פ"ג ה"ב) הקילור ואספלנית והרטייה
[אינו] חייב לבער מלוגמא שנסרחה אינו
חייב לבער היינו שנסרחה מאכילת אדם,
ואם תמצא לומר שנסרחה מאכילת כלב
משמע דהא מעיקרא נמי לא חזיא למאכל
אדם, מוקמינן לה שנסרחה אחר זמן
איסורה דכיון דחל עליה שם איסור
בעודו מאכל אדם שוב אינו נפקע עד
שיפסל מאכילת כלב דהוי עפרא בעלמא,
חזו היא שיטת הרא"ה ז"ל, אבל הרי"ט
ז"ל כתב דדברי רבינו אלפסי נראה יותר".

ואין לראות חמץ זה כחמץ שנפלה עליו מפולת, שכן פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תלג ס"ח):

"כותל שנשתמש בו חמץ בחורין, ונפל ונעשה גל... והני מילי בסתם, אבל בידוע שיש תחתיו חמץ, אם אין עליו גובה שלשה טפחים, צריך להוציאו משם במרא וחצינא בענין שאין בו סכנה; ואם יש עליו גובה שלשה טפחים, מבטלו בלבו ודיו".

ולכן כאן שסביר להניח שאין עליו שלשה טפחים, והניחו במועד שם, ועוד שהוא עומד לפנות את החמץ ושאר הקומפוסט אחר הפסח, חייב בביעורו אפילו אם אין חשש אכילה ואינו עובר על ב"י וב"י.

וכך פסק המשנה ברורה (סי' תלג ס"ק לח):

"מבטלו בלבו – והבטול הוא מדרבנן שמא יפקח הגל במועד ויעבור על בל יראה אבל מדאורייתא אינו עובר כלל דדוקא להטמין בידים אסור מדאורייתא אבל הכא כיון שממילא נפל עליו הגל אינו עובר וי"א דמדאורייתא מחויב לבטלו דאל"כ אע"פ שאין דעתו כלל לפקח הגל במועד מ"מ עובר משום לא ימצא כמו במטמין לכתחלה ולדידהו אם לא בטלו עד לאחר זמן איסורו חייב לפקח הגל לבערו כיון שאינו ברשותו לבטלו, אכן אם נפל עליו גל גדול שא"א לפקח והוא אבוד ממנו ומכל אדם לכו"ע מותר דלא קרינן ביה שלך".

הוא עצמו לא יבוא לאוכלו, ומדברי החזו"א עולה שכיון שנפסל באכילת אדם אינו עובר בב"י וב"י, ולמה לא יהא די בביטול החמץ.

ואמנם תוס' בראש מסכת פסחים (ב ע"א ד"ה אור) כתבו שני טעמים על חיוב הבדיקה והביעור ובכך שלא די בביטול: משום שלא לעבור עליו בב"י וב"י ומשום שמא יבוא לאוכלו. ולכאורה שני הטעמים לא שייכים כאן. והפוסקים דנו בכך לענין הנחת חמץ בפח אשפה ציבורי שהחמץ ישאר שם בתוך הפסח⁸.

אולם פסק בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תמה ס"ב):

"אבל אם הפקירו והניחו במקום שאינו מופקר לכל כגון שהניחו בחצר שהיא מיוחדת לאנשי החצר הדרים שם בלבד ואין שום אדם יכול לעבור שלא ברשותם אף על פי שמן התורה אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא שהרי כבר הפקירו ואינו שלו כשמגיע זמן הביעור מכל מקום מדברי סופרים חייב לבערו דכיון שאם לא היה מפקירו קודם שהגיע זמן הביעור היה מחויב מן התורה לבערו כשיגיע זמן הביעור שהרי הוא מונח במקום שאינו מופקר לכל והרי זה כאלו היה מונח במקום שהוא שלו ממש מטעם שנתבאר בסי' ת"מ, לפיכך גם עתה שהפקירו לא נפטר מגזירת חכמים שהרי גזרו חכמים שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ הידוע כמו שנתבאר בסי' תל"א".

וכאן החמץ מונח ברשותו ולכן יהא חייב לבערו ולא די בביטול.

8. עי' בספרי ח"א סי' כט.

חבל נחלתו

ו. הנאה אחר הפסח מחמץ שנשאר במודע בכלי הקומפוסט

ונראה יתר על כן שאם השאיר חמץ בכלי הקומפוסט אפילו בטלו כיון שעובר עליו מדרבנן חייב לבער ואסור בהנאה אחר הפסח, שכן פסק המשנה ברורה (סי' תמח ס"ק כה):

"אסור אע"פ שביטלו – או הפקירו ואיסורו הוא אפילו בהנאה. ואע"ג דכשביטלו אינו עובר בב"י מ"מ חששו חכמים שאם נתירו כשביטלו יש לחוש שיניח כל אדם חמצו אלאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו".

וכ"כ בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תמח סכ"ט):

"חמץ הנמצא ברשות ישראל לאחר הפסח מיד וידוע שעבר עליו הפסח אע"פ שבדק בליל י"ד כתקנת חכמים וביטל כל חמצו שנשאר ברשותו שלא מצאו בבדיקה ונמצא שלא עבר בבל יראה ובל ימצא אפילו מדברי סופרים על חמץ זה שנמצא ברשותו לאחר הפסח אף על פי כן הוא אסור בהנאה אפילו יש לו עדים שביטל כל חמצו או שהפקירו בפניהם בלשון הפקר ממש שאם יהא מותר בהנאה יש לחוש שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי

שנתיר לו ליהנות ממנו ואפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שיותר לעשות כן לכתחלה מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו".

וא"כ למסקנה חייב לבער לפני חצות בערב פסח ולא מועיל לחמץ שנפסל מאכילת אדם ביטול כדי לפוטרו מביעור לפני הפסח, ואחר הפסח נראה שאסור בהנאה אפילו נפסל כבר מאכילת כלב תוך כדי הפסח.

מסקנות

א. חמץ שהונח בכלי לעשיית קומפוסט כמה שבועות לפני ערב פסח ותסס והרקיב ואינו ראוי למאכל כלב מותר להניחו שם ולהשתמש בו אחר הפסח ואינו עובר עליו בשום לאו ואין צריך לבערו.

ב. חמץ שהונח שם ונפסל רק מאכילת אדם חייב לבערו לפני הפסח ואם לא ביערו אסור ליהנות ממנו אחר הפסח.

ג. חמץ שנפסל מאכילת כלב – אפילו בעלי חיים אחרים יכולים לאוכלו או לבולעו אין צריך לבערו ואינו עובר עליו.

טפיוקה בפסח

שאלה

האם מוצרי מזון אשר יש בהם טפיוקה מותרים לאכילה בפסח?

תשובה¹

טפיוקה (Tapioca) הוא חומר גלם עמילני דל טעם המשמש להכנת מזון. הוא מיוצר משורש צמח 'מניהוט' מיובש, בדומה להכנת פסטה מחיטה. מקורו בברזיל, ומשם הופץ לארצות טרופיות נוספות.

גרגרי הטפיוקה הם כדורונים לבנים דמויי פנינים, שקוטרים, בדרך כלל, כשני מילימטרים. קיימת גם טפיוקה במרקם של קמח דק, דומה לקורנפלור, המשמש להכנת דייסות, ובברזיל נפוצה גם טפיוקה במרקם של קמח גס יותר, המשמש להכנת חביתיות. בישראל משווקת טפיוקה בעיקר בחנויות של מוצרי מזון ממזרח אסיה.

כאמור, המדובר במוצר המיוצר מצמח בשם 'מניהוט'. וכך תיאור הצמח (מתוך ויקיפדיה): שיח מעוצה ממשפחת החלבוביים שמקורו בדרום אמריקה. גובהו הממוצע כ-מטר אחד. שורשי ה'מניהוט' הם דמויי קרניים, ארוכים ומחודדים בקצה (ראה שרטוט). קוטרו של כל שורש בין 5 ל-10 סנטימטרים; אורכו בין 50 ל-80 סנטימטרים. הקליפה ניתנת להפרדה מהתוך. עובי הקליפה כמילימטר

אחד, שטח הפנים שלה גס וצבעה חום-אדמדם. התוך מוצק והמוגני. צבעו בין לבן לצהבהב. חוט עצי עובר לאורך צירו של השורש. ענפי הצמח חלקים וזקופים. עליו ירוקים-כהים, ולכל אחד שבעה עלעלים.

בצורתו המבויתת זהו גידול חקלאי רב-שנתי באזורים טרופיים וסובטרופיים, ומשמש למאכל בשל השורש הפקעתי עתיר העמילן שלו. עיקר הגידול נעשה כיום באפריקה. 'מניהוט' הוא המקור השלישי בגודלו לפחמימות באזורים טרופיים, אחרי אורז ותיירס.

שורש ה'מניהוט' עשיר מאוד בעמילן ומכיל כמויות גדולות יחסית של סידן (50 מיליגרם לכל 100 גרם), זרחן (40 מיליגרם ל-100 גרם) וויטמין סי (25 מיליגרם ל-100 גרם). מן הקמח עתיר העמילן, המיוצר משורש ה'מניהוט', מכינים גם טפיוקה. טפיוקה היא מרכיב עמילני חסר טעם המיוצר משורש 'מניהוט' מיובש ומשמש במיני מזון מוכנים (גם בישראל²).

בירור הלכתי

נראה שאין שום קשר בין גזירת קטניות שנוהגים האשכנזים בפסח לבין הטפיוקה, אמנם חלק ממוצרי ה'מניהוט' באים בצורת גרגרים, אבל גם הם מופקים מהשורש. השורש דומה מעט לבטטה. כל

1. המידע הבוטאני לקוח מתוך ויקיפדיה.

2. משמש כמזון לחולי צליאק (כרסת שאינם יכולים לאכול גלוטן).

חבל נחלתו

הצמח אינו קטנית בהגדרת חז"ל (צמח שזרעו נאכל – ע"י רמב"ם הל' כלאים פ"א ה"ח). צמח זה לא היה מוכר כלל באירופה בשעת הגזירה, ולכן אין שום סיבה לאסור על אכילת הטפיוקה בפסח משום גזירת

קטניות. מסקנה מותר לאכול מוצרים בהם מוכנס טפיוקה ואין בחומר זה חשש קטניות.

סימן יד

שיטת ר' עקיבא בקציר העומר

א. הסוגיא במנחות

במנחות (פ"י מ"ט, ע"א ע"א) נשנה: "מצותו לקצור בלילה, נקצר ביום – כשר. ודוחה את השבת".

הגמרא במנחות (ע"ב ע"א) מקשה על המשנה ממשנה בסוף פ"ב של מגילה: "והתנו: כל הלילה כשר לקצירת העומר, ולהקטיר חלבים ואברים, זה הכלל: דבר שמצותו כל היום – כשר כל היום, דבר שמצותו בלילה – כשר כל הלילה; קתני לילה דומיא דיום, מה דיום בלילה לא, אף דלילה ביום נמי לא!" היינו, במשנה במנחות מבואר שבדיעבד אם העומר נקצר ביום הוא כשר בעוד שבמגילה נאמר שקצירת יום פסולה.

מתרץ רבה: "לא קשיא, הא רבי, והא ר' אלעזר בר' שמעון; דתניא: היה עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת, אם יש אחרת – אומר לו הבא אחרת תחתיה, ואם לאו – אומר לו הוי פקח ושתוק, דברי רבי; ר' אלעזר בר' שמעון אומר: בין כך ובין כך – אומר לו הוי פקח ושתוק, שכל העומר שנקצר שלא כמצותו – פסול!"

היינו משנת מנחות היא עפ"י שיטת רבי שבדיעבד קצירת יום כשרה ולכן יכול לומר בגלוי שהמנחה נטמאה, ויקצרו ויביאו מנחה אחרת תחתיה. ואילו משנת מגילה היא לפי ר' אלעזר בר' שמעון שקצירת יום פסולה ולא ניתן לתקן את העומר שנטמא ולכן עדיפה שתיתקן הכהן¹.

מבאר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: "ר' אלעזר בר' שמעון בשיטת רבי עקיבא רבו של אביו אמרה; דתנו, כלל אמר ר' עקיבא: כל מלאכה שאפשר לו לעשותה מערב שבת – אינה דוחה את השבת, וסבר לה כרבי ישמעאל, דאמר: קצירת העומר מצוה; דתנו, רבי ישמעאל אומר: מה חריש רשות אף קציר רשות, יצא קציר העומר שהיא מצוה; ואי סלקא דעתך נקצר שלא כמצותו כשר, אמאי דחי שבת? נקצריה מערב שבת! אלא מדדחי שבת, שמע מינה: נקצר שלא כמצותו – פסול".

היינו היסודות של שיטת ר' אלעזר בר' שמעון הם: מחד סבר כר"ע שכל מלאכה שניתן לעשותה בערב שבת אסורה לעשותה בשבת, וכן סבר בקרבן פסח

1. וכנראה הציץ ירצה על המובא בטומאה. הערת הר"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: ודאי כן הוא.

פסול אם נקצר ביום.

וכך כתבו תוספות (מנחות סו ע"א):
 "והיכא דשכח לספור בלילה פסק בה"ג
 שסופר ביום וכן היה נראה מתוך סתם
 מתניתין דסוף פירקין (דף עא.) דתנן מצותו
 בלילה לקצור ואם נקצר ביום כשר. אבל
 נראה לר"ת עיקר אידך סתמא דמתניתין
 דפרק שני דמגילה (דף כ:.) ומייתי לה בסוף
 פירקין (דף עב.) כל הלילה כשר לקצירת
 העומר כו' ודייקינן מינה דקתני לילה
 דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה
 ביום לא".

היינו תוס' השוו ספירת העומר לקצירת
 העומר, ובזמן שמותרת קצירה מותרת
 ספירה בברכה ובזמן שאסורה קצירה
 אסורה ספירה. ור"ת חולק על בה"ג כאילו
 משנה לפסוק כמנחות או כמגילה. ותוס'
 ממשיך ומביא ראיות שהלכה כמשנת
 מגילה וכו' אלעזר בר' שמעון.

וכן הרשב"א (מגילה כ ע"ב) מבאר שהלכה
 כמשנת מגילה ואלבא דר' אלעזר בר'
 שמעון ומוסיף: "וכולוהו סתמי דריש ההוא
 פירקא נמי [כו' אלעזר בר' שמעון] אתיאן
 כי הא דתנן אחד שבת ואחד חול משלש
 היה בא אחד שבת ואחד חול בשלש קופות
 ובשלש מגלות ותנן בשבת אמר להן בשבת
 זו אומרים הן אלמא דוחה שבת ואם איתא
 דנקצר שלא כמצותו כשר לא היה דוחה
 את השבת וכדאמר' התם, ואי ס"ד נקצר
 שלא כמצותו כשר אמאי דוחה את השבת
 נקצריה מערב שבת, אבל סתמא דסוף
 ההוא פרקא אתיא כרבי דתנן נקצר ביום
 כשר ודוחה את השבת והא דקתני דוחה

ובמילה², וסבר גם כר' ישמעאל שקצירת
 העומר מצוה ועל כן קצירת העומר היא
 בליל ט"ז אפילו בשבת. אילו ר' אלעזר בר'
 שמעון היה סובר שאין מצוה לקצור את
 העומר במועדו – היה סובר שאין לקצור
 את העומר בשבת אלא אם א' דפסח חל
 בערב שבת יקצור את העומר לפני פסח.
 אולם כאמור שיטתו משולבת משני
 המרכיבים ההלכתיים הללו. הגמרא מסיקה
 אליבא דרבי שאע"פ שהקצירה ביום היא
 כשרה בדיעבד משום שחביבה מצוה
 בשעתה – "הלכך אף על גב דכשרה מע"ש
 עבדי לה בשעתה ודחיא שבת, וגבי מילה
 דאמר כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש
 אינה דוחה שבת כגון הבאת אזמל דאין לה
 זמן קבוע" (רש"י).

ב. ביאור הראשונים והנ"מ לספירת העומר

הראשונים כאשר באו להכריע מה
 ההלכה לגבי קצירת העומר בשבת סברו
 שהלכה כר' אלעזר בר' שמעון אליבא
 דר"ע וכמו במילה ובקרבן פסח כל מלאכה
 שאפשר לעשותה מאתמול אינה דוחה את
 השבת. ורק מפני שר' אלעזר בר' שמעון
 סבר שקציר העומר מצוה סבר שעומר
 נקצר בזמנו אפילו בשבת. ויש לכך
 השלכות לגבי ספירת העומר (עי' להלן פ"ו).
 תוספות (מנחות עב ע"א) כתבו שלפי ר"ע
 קצירת העומר היא לפני השבת ואף לפני
 יו"ט כיון שחל בערב שבת. והלכה כר'
 אלעזר בר' שמעון אליבא דר' ישמעאל,
 וסוברים שהלכה כמשנה במגילה שעומר

2. לעומת שיטת ר' אליעזר הסובר שאף מכשירי מצוה דוחים את השבת.

חבל נחלתו

ב ד"ה שהרי) ומדברי התוס' מנחות (עב א ד"ה מנין) דלר"ע קצירת העומר לא דחי שבת. ע"ש.

המאחד את דעת הראשונים הוא שלפי ר"ע אין קצירת עומר בשבת כיון שאין מצוה בקצירת העומר ולכן אינו חייב להיקצר בזמנו, ואין הקצירה דוחה את השבת. והראשונים פוסקים הלכה כר' ישמעאל שמצוה לקצור את העומר ודוקא בזמנו אפילו בשבת.

ג. קצירת העומר מצוה אף לר' עקיבא

דעת ר' עקיבא עצמו לא נשמעה במפורש אלא היא משתמעת מתוך השוואה לדברי ר' ישמעאל הלומד שקצירת העומר מצוה, ומתוך דעתו שכל מה שיכול להעשות לפני השבת אינו דוחה את השבת.

וכך כתב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' לד): "דנ"ל ר"ע נמי לא פליג אר' ישמעאל בהא דקאמר קצירת העומר מצוה. דלא אישתמיט תנא בשום דוכתא דלימא קצירת העומר רשות. ונימא ר"ע היא. ועוד לימא תנן כל הני משניות שלימות וברורות שקצירה מצוה היא. דלא כר' עקיבא, שלא מצינו בה מחלוקת אלא אם דוחה את השבת אם לא, הא מצוה איכא אליבא דכ"ע. דלא אשכחן בהדיא מאן דפליג, ולית לן לאפושי פלוגתא, וסתם משנה ר"מ אליבא דר"ע כידוע. משו"ה ניחא לי למשכוני נפשאי אהא דודאי ר"ע נמי הכי ס"ל דמצוה הויא.

"ומאי דפליג ר"ע בפירושא דהך קרא אר"י דאמר יצא קציר העומר, לאו משום דלית ליה מצוה. אלא היינו טעמיה משום דס"ל לר"ע בעלמא אפילו במידי דמצוה נמי

את השבת אוקימנא להקרבה".

הרשב"א סובר שהמשניות בראש הפרק (במנחות) המתארות קצירה בלילה ובשבת הן אליבא דר' אלעזר בר' שמעון שהרי אם הן היו רק אליבא דר"ע אסורה הקצירה בשבת וחייבים להקדימה קודם יו"ט. אולם המשנה האחרונה בפרק סוברת כרבי ויש בכך דוחק. וכתוס' והרשב"א כתבו: בספר המכריע (סי' כט), האור זרוע (ח"א סי' שכט) בשם הראב"ה, הריטב"א (ראש השנה ט ע"א), הר"ן על הר"ף (מגילה ז ע"א).

והסמ"ג (עשין סי' קצט) באר: "פוסק רבינו יעקב (סו, א תד"ה זכר) שאע"פ שהלכה כרבי מחבירו (עירובין מו, ב) כאן הלכה כרבי אלעזר בר' שמעון שסובר כר' ישמעאל כי דברי רבי ישמעאל עיקר כדמוכח בפרק קמא דמו"ק (ד, א) שאומר שם שרבן גמליאל ובית דינו סוברין כרבי ישמעאל, ואף על פי שבזמן הזה אין אנו צריכין לפסק זה לענין הקצירה, לענין הספירה אנו צריכין לו שאם שכח ולא ספר בלילה אינו סופר ביום לפי דברי רבי אלעזר בר' שמעון כי הספירה תלויה בקצירה כאשר יתבאר במצות הספירה (עשה ו')."

וכך באר הערוך לנר (מכות ח ע"ב) את שיטת הראשונים:

"בגמרא יצא קציר העומר שהוא מצוה. כתב הריטב"א דלר"ע דלא דרש הכי צ"ל או דס"ל דבאמת לא דחי שבת או דס"ל דהלכה למשה מסיני הוא וכדאיתא נמי בפ"ק דמ"ק, עכ"ד. ותמוה לי, דלא מצינו כן מאן דס"ל דדחיית העומר לשבת הל"מ הוא, דבפ"ק דמ"ק לא פליגי רק אי תוספת שביעית ילפינן מקרא דבחריש ובקציר או אי הל"מ הוא, אבל לענין דחיית שבת לא מצינו פלוגתא. וכן משמע מתוס' דמ"ק ג)

והתמיד שידחו את השבת שנאמר בהם במועדו שאר כל קרבנות ציבור מניין תלמוד לומר אלה תעשו לה' במועדיכם לעומר ולקרב עמו, ולשתי הלחם ולקרב עמהן לא שמענו וכשהוא אומר: וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל קבען חובה שכולם יבואו בטומאה³. נראה משתיקת הרמב"ם לגבי קצירה שאף היא דוחה את השבת ואת הטומאה⁴.

ממשיך הר"י עמדין בתשובתו: "ובהך סברא פליגי ר"י ור"ע, מר מסתבר ליה דמצוה דזמנה לכתחילה היום. וכי עבד לה מאתמול כשרה, דוחה שבת. וקרא להכי הוא דאתא. ומר לית ליה הך סברא ומוקים לקרא בגוונא אחרינא. ולעולם כ"ע ס"ל קצירה מצוה (עיין מכות ח' ע"ב ודוק), א"כ להכי מייתי תלמודא מילתיה דרבי ישמעאל דקצירת העומר מצוה. משום דרבי ישמעאל מפרש בהדיא שהיא מצוה. ור"ע מכללא שמעינן ליה. משו"ה נקט

ליכא למימר הכי דלידחי שבת מאי דאפשר מאתמול, וכשר בדיעבד שלא כמצותו, וכסברת התוס' הנ"ל. וכיון דאיכא לאוקמי קרא בקציר של שביעית. שפיר טפי לאוקמיה בהכי, ורבי ישמעאל ס"ל קרא כי אתא למשרי קציר העומר הוא דאתא. מאחר דמצוה לכתחילה בזמנו. אף על גב דכשר בדיעבד".

וניתן להביא סיוע לר"י עמדין מפירוש המשנה לרמב"ם במנחות בתחילת פרק י שכתב: "קצירת העומר אינה אלא בליל ששה עשר בניסן כמו שיתבאר ואפשר שיהא יום זה שבת, וכבר קדם לך שכל חובות שקבוע להן זמן דוחין את השבת ואת הטומאה. והטעם שקוצרין אותו שלשה כדי שיסתיימו מעשיו במהירות כמו שיתבאר לקמן".

וכן בתלמוד ירושלמי פסחים (פ"ז ה"ד): "דתני רבי אומר מה ת"ל וידבר משה את מועדי ה' לפי שלא למדנו אלא על הפסח

3. ברייתא זו מופיעה בקצרה אף במנחות עב ע"ב אולם היא מתמודדת רק עם שבת ולא מזכירה כלל טומאה. ומתרצת אותה לגבי הקרבה ולא לגבי קצירה.

4. הערת הר"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אין בקצירת העומר דחיית טומאה, דאף אם יקצור טמא אין טומאה בתבואה אלא (אם כן) הוכשרה - ואת"ל דיש טומאה - יקצרוהו טהורים.

תשובת המחבר: נאמר כך בירושלמי שכולם באים בטומאה. ולגבי מה שכתב הרב שאין בעומר טומאה, כיון שהוא אוכלים וקרב כמנחה הרי חיבת הקודש מכשרתו ואינו צריך הכשר לקבל טומאה כאמור בפסחים (יט ע"א): "הוסיף רבי עקיבא הסולת והקטורת והלבונה והגחלים, שאם נגע טבול יום במקצתו - פסל את כולו". וברש"י: "הוסיף ר' עקיבא - בעדות". "לבונה וגחלים - אף על גב דלאו אוכלין נינהו - חיבת הקודש מכשרתו ומשויא להו אוכל, בפרק כל שעה (לה, א)". וא"כ אם המגל או הקוצר טמא מת אף העומר נטמא, ושנינו באהליות (פ"א מ"ג): "כיצד ארבעה [טמאים בטומאת מת] כלים נוגעין במת ואדם בכלים וכלים באדם טמאין טומאת שבעה הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב". א"כ אם המגל טמא טומאת מת מטמא לשבולים כשקוצרם, ואף א"ת שאין העומר נטמא כיון שהוא בשבולים, הרי יכול לקבל טומאה כשהוא בקופות ובכל הפעולות שעושים בו בעזרה, כמבואר ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז. וכאמור שם בהלכה ד: "זמנו קבוע ולפיכך דוחה את השבת ואת הטומאה". ולא הזכיר שאין זה שייך בקצירה.

חבל נחלתו

כל שכשרה שלא כמצוה. ותרווייהו אליבא דר"ע ולדידהו לא סבירא להו. דלהא אתי ר' יוחנן למימרא דעכ"פ חכמים חלוקין עליו על ר"ע בזה. אף דבמכשירין קיי"ל כוותיה. משא"כ **במצוה קיי"ל דדחיא שבת. וס"ל לכ"ע** (אפי' תלמידי ר"ע גופייהו) **דרחמנא שרייה**. ומיעטה קרא, ואנן לית לן כי הך פלוגתא דר' אלעזר בר' שמעון ור'. דלא קיי"ל כחד מנייהו, וקושטא דפסקא דדינא והילכתא כרבים וחכמים החולקין, שאפשר גם ר' ור' אלעזר בר' שמעון מכללם ע"פ פירושנו הנ"ל וככל אותן משניות המפורשת דדוחה שבת, ונקצר ביום כשר. וגם דוחה את השבת אתי כפשטיה ר"ל קצירתו, ולא צריכין לדחוקי ולפרושי אהקרה, דלא אתינן להכי אלא למאי דבעי תלמודא לאוקמי למתני' כרבי אליבא דר"ע. קדחיק נפשיה דאיכא לפרושי אפי' תימא כרבי ומאי דוחה הקרבנות, וכל זה אינו אלא לרווחא דמילתא משום יגדיל תורה. איברא לקושטא מתני' דהכא דמיתנייא גבי הילכתא פסיקתא וקיי"ל הכין. לא אתיא כיחידאה. אלא כרבים החולקים על ר"ע. **וס"ל דמצוה דחיא שבת. אף על גב דאפשר מאתמול וכשר דיעבד וכנ"ל דהוא מה דקבעי רבי יוחנן לאשמועינן ודוק היטב**.

הרב יעב"ץ מבאר שבעצם אין מחלוקת על כך שקצירת העומר מצוה ואף ר"ע סובר כן, ואף תלמידי תלמידיו – רבי ור' אלעזר בר' שמעון. ולשיטתם העומר צריך להיקצר במועדו אפילו בשבת. ואין הלכה כר"ע לגבי קצירת העומר גופה שקוצרים קודם שבת, וקצירת העומר דוחה שבת, והלכה כמותו לגבי מכשיריו שאינם דוחים את השבת.

תלמודא כרבי ישמעאל דממילא נשמע גם אליבא דר"ע דלית ליה דחיית שבת אפילו במידי דמצוה. ולא בא להוציא את ר"ע וכדכתיבנא. דלא פליג ר"ע בהא דמצוה היא קצירת העומר, ולא פליג אלא משום דס"ל מצוה נמי לא דחיא שבת היכא דאפשר מע"ש. אפילו בדיעבד. ואחרי הודיע אלקים ית' אותנו את כל זאת הכל טוב ומתוקן. וקאי ר"א ב"ש לגמרי בשטת רבו ר"ע. ואצטריך ליה להאריך בלישנא דס"ל קצירה מצוה דדייקין לעיל. והשתא ניחא דצריך לבאר דשיטת ר"ע היא דאפילו גבי מצוה ס"ל דאינה דוחה שבת אם אינה פסולה שלא כמצותה. דלא תימא שאני מכשירין וכדלעיל. **וקמ"ל רבי יוחנן דשטה היא זו ולא דהילכתא היא**. וקס"ד דהמקשן דהוצרך ר"י לזה אף על גב דבלא"ה הלכה כרבי מחברו. מ"מ משום דאולי אין הלכה כמותו במקום רבו, משו"ה כי היכי דלא נימא דלית הילכתא כוותיה דפליג ארביה. קבעי רבי יוחנן לאשמועינן דאפ"ה הלכה כרבי. משום דר' אלעזר בר' שמעון בשטה קאי עם רבו ולא קיי"ל כשטה כידוע. אי נמי ר' אלעזר בר' שמעון לא פליג ארבי. ואיהו בשיטת רבו אמרה וליה לא ס"ל הכין ס"ד דתלמודא בדדרי יוחנן ואהא מקשי מהיכא ילפת דקאי ר' אלעזר בר' שמעון בשיטתיה דר"ע משום דרבו הוי. א"כ רבי נמי תלמידה הוי ומסתברא דאי מילתא דר' אלעזר בר' שמעון בשיטת רבו אזלא, הכי נמי מילתיה דרבי הכא בשיטת רבו אזלא. ולא ידידה היא. והך מילתא דר' יוחנן קיימא במסקנא. ר"ל דר' וחברו אליבא דר"ע רבם נחלקו. היכי הוה סבירא ליה. כיון דלדידה מצוה גופה נמי לא דחיא שבת

מלו תוך ח' וביום, יצא. (הרא"ש בפ' ר"א דמילה ושכ"נ מתשובת הרשב"א).

והקשה הש"ך (שם ס"ק ב): "היינו ע"פ מ"ש בד"מ דהגהמ"י והרא"ש לא פליגי דאפשר דעדיף תוך ח' מאלו נימול בלילה עכ"ל. אבל לדעתי א"א לומר כן כדמוכח להדיא במנחות ס"פ רבי ישמעאל (דף ע"ב ע"א) גבי הא דקאמר התם ר"א בר' שמעון בשטת ר"ע רבו אמרה כו' עד ואי ס"ד נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחי שבת⁶ כו' ע"ש בש"ס ורש"י, גם מ"ש מהרש"ל והב"ח והפרישה דנימול בלילה בדיעבד כשר וגם מ"ש הרא"ש פ' ר"א דמילה בשם ר"ש דנימול תוך ח' כשר וא"צ להטיף דם ברית קשיא עליהו הך ש"ס דהתם דמוכח דלא יצא דאם איתא דכשר אמאי דחי מילה שבת לימהליה מע"ש ע"ש (ויש ליישב בדוחק)..."

היינו הש"ך מקשה עפ"י הגמ' במנחות וכפי הבנת הראשונים שהבאנו למעלה, לא מובן מדוע מילה דוחה את השבת הלא אם מל בתוך שמונה ביום יצא לפי הב"י והרמ"א.

מוסיף הש"ך: "וגם מ"ש הרמב"ם פרק ד' מהל' תמידין ומוספין דין ו' גבי עומר מצותו להקצר בליל ששה עשר בין בחול

ובכך הוא מסביר אף את שיטת הרמב"ם (שתובא להלן) – "כי נראה נכון מאד בקיום פסקו על הרמב"ם שלא יקשה עליו מן הסוגיא הנ"ל. משה אמת ותורתו אמת. ואם היא לפום ריהטא נעלמת".

ד. קושית הש"ך על מילה ותרוציה

כתב הבית יוסף (יר"ד ריש סי' רסב): "והיכא דעבר ומל בלילה מפשטא דמתניתין משמע דאינו כשר, ואם כן יצטרך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית וכן כתבו הגהות מימון (מילה פ"א אות ה). ואם הדבר כן יש לתמוה על הפוסקים שלא הזכירוהו, ואפשר שהם סוברים שאינו צריך להטיף וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בפרק רבי אליעזר דמילה (סי' ה) דקטן שנימול בתוך שמונה אינו צריך לחזור ולהטיף וכן נראה מדברי תשובת הרשב"א⁵ שאכתוב בסימן רס"ד (קצו. ד"ה כתב הרשב"א), ולפי זה צריך לומר שמה ששנינו וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר דמשמע שאם עשו בלילה פסול לא קאי אמילה אלא איינך".

וכך פסק הרמ"א (שו"ע יר"ד סי' רסב ס"א): "עבר ומל בלילה, צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. (ב"י ממשנה שם והגה' מ"י).

5. תשובת מהר"ם ומובאת בשו"ת הרשב"א.

6. ע"י גבורת ארי (יומא סו ע"ב) שמקשה מדוע שילוח שעיר דוחה שבת כיון שאינו מעכב ורק למצוה, ותרץ: "והשתא יש לומר כיון דשני שעירים דיום הכיפורים מעכבין זה את זה כדתנן סוף פרק ג' דמנחות וכדמוכח בכלי פירקין הוה ליה שעיר של שם ושל עזאזל כחד וכאילו הן קרבן א' ושחיתת שעיר של שם דחיי יום הכיפורים מהני לשל עזאזל כאילו הוא גופו דנימא כבר דחתה שחיטה את השבת וכיון שדחתה כבר אפילו משום חביבה מצוה בשעתא בכהאי גוונא ראוי לדחות שבת כל שכן שעה עוברת לגמרי כמו שילוח השעיר שאין לו תקנה אלא בשעתיה ביום הכיפורים דוקא שדוחה שבת". אבל לגבי עומר אי אפשר לומר כן על הקצירה שתדחה שבת, כיון שאינה חלק מעצם הבאת העומר.

חבל נחלתו

ערלתו קודם זמן מצותו וא"כ אין קושיא כלל לימהליה מע"ש דבזה אינו מקיים כלל מצות מילה אדרבה מבטלה לגמרי לעולם דבהגעת זמן מצותו א"א לקיימה כיון דאין לו ערלה שכבר נתחכה קודם זמנה".

וכן בהמשך דבריו: "אלא וודאי ש"מ דכל היכא דמולו קודם זמנו לא קיים כלל מצות מילה אלא ה"ל כאלו נכרת הגיד ואין לו ערלה בזמנו ואלו היכא שמולין אותו אחר זמנו נהי דלא קיים מצות מילה בזמנה מצות מילה מיהא קיים הילכך מאחרין ליה ולא מקדמין ליה דבזה מקיים מיהת מצות מילה ובזה לא עשה ולא מידי. וכיון דהכי הוא דדבר ברור הוי דאם מל קודם זמנו לאו כלום הוא ע"כ הא דכ' הרא"ש בשם הר"ש בפר"א דמילה במולוהו בתוך זמנו א"צ להסיף ממנו דם ברית בזמנו לאו משום דבדיעבד ש"ד אלא משום דס"ל דה"ל מעוות שא"י לתקן בהטפת דם ברית ודלא כהש"ך ושאר האחרונים שאכתוב לקמן שהבינו דאם אמר דא"צ להסיף דם ברית ע"כ יצא ידי חובתו בדיעבד דליתא וכמש"כ".

עולה מהשאג"א שדוחה את דברי הש"ך ומסביר את הרמ"א בצורה הפוכה שלא מועילה כלל הטפת דם ברית (ואינו נכנס לשאלת קציר העומר).

בערוך השולחן (י"ד סי' רסב סעי' ב-ג) אף הוא דחה את הקושיות של הש"ך הן בעניין מילה והן בקציר העומר. הוא פותח בהסבר השאלה ומבאר את תירוצו. ואלו דבריו:
"ויש מהגדולים שדחה דברי רבינו הרמ"א

בין בשבת וכל הלילה כשר לקצירת עומר ואם קצרוהו ביום כשר עכ"ל הוא תמוה כדאיתא להדיא בש"ס דמנחות שם דדחי שבת נקצר ביום שלא כמצותו פסול ורבי דאית ליה התם נקצר ביום כשר סבירא ליה דלא דחי שבת ומבואר כך להדיא בכולה סוגיא וצ"ע. ולענין דינא נראה מתוך מ"ש דבין נימול בלילה ובין נימול ביום תוך ח' לא יצא וצריך לחזור ולהסיף ממנו דם ברית וכ"פ הב"ח אלא שכתב כן מפני שיש לתפוס לחומרא ולפי מ"ש כן הוא עיקר ע"פ הדין".⁷

בשאלת יעב"ץ, על פי הסברו בשיטת ר"ע והרמב"ם לעיל (פ"ג) עונה אף על קושיית הש"ך על הרמ"א, שכיון שלפי הרמב"ם חייבים לקצור ואף בשבת – לפי ר"ע ממילא אין מקום לקושית הש"ך.

בשו"ת שאגת אריה (ישנות, סי' נב) דן בשאלת הש"ך ומשיג עליו: "עוד אני אומר שהבעל ש"ך שגג בזה הרבה דהא וודאי אין סברא כלל לומר דאם מל בתוך שמונה יצא י"ח מילה דמשמע דקיים מצות מילה, אלא דלא עביד מצוה מן המובחר שלא מל אותו בזמנו דמש"ה ק"ל דאי איתא דאם מל אותו תוך ח' יצא אמאי דחי שבת לימהליה מע"ש דהא וודאי ליתא דכל היכא שמולוהו קודם זמנו לא קיים כלל מצות מילה וה"ל כאלו נכרת הגיד דאין לו מה למול ולא שייך אצלו מצות מילה כלל ה"נ כיון דחתך את הערלה קודם זמנו ואין לו ערלה בזמנו לא שייך אצלו מילה כלל ואפי' אם יסיף דם ברית ביום הח' בזה לא עשה כלום כיון דכבר נתחכה

7. אף הט"ז (ס"ק ב) והגר"א (ס"ק ה) העירו שדברי הרמ"א סותרים זל"ז.

שבת ונאמר דר' יוחנן הוא דס"ל ביבמות שם דאינו דוחה ולכן דייק גם במנחות כן משא"כ לפי מה דקיי"ל דהיבוס דוחה איסור כדי לעשות המצוה בהידור כ"ש שדוחה שבת כדי לקיים כפי המצוה האמורה בתורה.

עולה מדברי ערוך השולחן שלגבי מילה מסכים עם הש"ך, אולם לגבי קציר העומר סובר שבין בלילה בין ביום דוחה את השבת ואין מקדימים אותו ללפני השבת, ולומד זאת מאלמנה מן האירוסין לכהן גדול, שאע"פ שניתן בחליצה כיון שהמצוה ביבוס דוחה איסור אלמנה לכהן גדול כדי לעשות את המצוה בהידור, וה"ה בקצירה העומר אע"פ שניתן לקצור ביום בכ"ז דוחה את השבת משום מצוה בזמנה.

ה. שיטת הרמב"ם

האחרונים התקשו בשיטת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הל' ג-ז) **שכתב:** (ג) ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום כבש לעולה עם עומר התנופה, והיא מנחה של צבור כמו שביארנו. (ד) וזמנו קבוע ולפיכך דוחה את השבת ואת הטומאה.

(ו) **מצותו להקצר בלילה בליל ששה עשר, בין בחול בין בשבת.** (ז) **וכל הלילה כשר לקצירת העומר, ואם קצרוהו ביום כשר.**

עולה מן הרמב"ם שמחד הוא סובר שהעומר נקצר בשבת ומאידך שאם נקצר ביום כשר, ואע"פ שסובר כר"ע לגבי פסח ומילה.

וכך שואל זאת הלחם משנה (שם ה"ו): "תימה דמשמע בפרק רבי ישמעאל (דף ע"ב

וגם דברי הרא"ש ממנחות [ע"ב א] דקצירת העומר בלילה ונחלקו רבי וראב"ש אם נקצר ביום כשר ואמר שם ר' יוחנן דר' אלעזר בר' שמעון דס"ל נקצר ביום פסול ס"ל כר"ע דמלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת וס"ל דקצירת העומר דוחה שבת ואי ס"ד דנקצר ביום כשר למה דוחה את השבת ע"ש וא"כ במילה נמי אי ס"ד דנמול בתוך שמנה כשר אמאי דוחה את השבת אלא וודאי דבתוך ח' לאו כלום הוא [ש"ך סק"ב] ומזה הקשה גם על הרמב"ם בפ"ז מתמידין שפסק דקצירת העומר דוחה שבת ונקצר ביום כשר והם שני הפכים לפי סוגית הש"ס ונאמרו דברים רבים בזה ויש שתמצו דזהו רק בקרבנות הכלל הזה כמ"ש התוס' שם דומיא דתמיד אבל במילה יכול להיות שאע"פ שנמול בתוך ח' כשר מ"מ דוחה שבת [ק"נ שם וש"אג"א סי' נ"ב] אמנם דברי הרמב"ם אינם מתורצים בזה.

"ולענ"ד נראה ברור דהרמב"ם והרא"ש דחו סוגיא זו מהלכה ורק ר' יוחנן הוא דס"ל כן ואין הלכה כמותו כמבואר ביבמות [כ, ב] באלמנה מן האירוסין שנפלה ליבוס לפני כהן גדול פליגי שם ר' יוחנן ור"א דחד אמר שיכולה לייבם דאתי עשה ודחי לא תעשה וחד אמר כיון דאפשר בחליצה לא דחי לא תעשה ואידך סבר דחליצה במקום יבוס לאו כלום היא וכן הלכתא כמבואר ברמב"ם פ"ו מיבוס משום דרבא ס"ל כן ע"ש, והשתא ק"ו הדברים דאם חליצה שהתורה נתנה רשות לחלוץ עכ"ז כיון דעיקר המצוה הוא היבוס דוחה איסור שבתורה ק"ו בקצירה ביום או במילה בתוך שמנה שהתורה לא צותה לעשות כן שהמצוה כמצותה דוחה איסור

חבל נחלתו

שהובאה לפני כן (באותו עמוד) שעולות ממנה כל ההלכות שפסק הרמב"ם.

והרמב"ם בפה"מ (ריש פ"י) הדגיש כמו בהלכותיו שקצירת העומר דוחה שבת כמו כל החובות שקבוע להן זמן, וברור על כן שהבין שאף לר"ע הקצירה חייבת להיות במועדה.

ואף הפני יהושע (ראש השנה ט ע"א) הסביר ברמב"ם כמהר"י קורקוס וכתב: "אמנם לפי שיטתינו נתיישבו דברי הרמב"ם דבמה שפסק נקצר ביום כשר לענ"ד הוא ש"ס ערוך דילפינו לה מתקריב אפילו ביום, תקריב אפילו מן העלייה, והיינו אפילו משנה דאשתקד. אלמא דלא בעינו קצירה והבאה כאחד א"כ כ"ש דנקצר ביום כשר... עיי"ש בדבריו שהאריך בהסבר שיטות התנאים בדין תוספת שביעית ובדין קצירת העומר.

ובדרך דומה, בהסבר הרמב"ם, כתב בשו"ת חכם צבי (סי' קסו) וז"ל:

"כ' הרמב"ם בפ"ו מהל' תמוז ד"ו מצותו להקצר בלילה בין בחול בין בשבת וכו' ואם קצרוהו ביום כשר וזהו הפך סוגיא ערוכה ושלמה בשילהי פר"י וכבר הניח דבר זה בצ"ע בס' לח"מ. ובס' בה"ז (=ברכת הזבח לר"ש קאידנובר) האריך הרבה מאוד בדברים שבדואי לא עלו על דעת ר"מ.

ב) דמאן דאית ליה דקצירת העומר דוחה שבת אית ליה דנקצר ביום פסול דאי סלקא דעתך כשר אמאי דוחה שבת כיון דעומר שנקצר שלא כמצותו כשר נקצירה מערב שבת, דהא כ"ע אית להו כרבי עקיבא דאמר כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת אינה דוחה שבת. וכן פסק רבינו ז"ל בפ' ראשון מהלכות קרבן פסח. ואם כן רבינו ז"ל איך פסק דברים סותרים שדוחה שבת ואם נקצר ביום כשר, וכן התוס' ז"ל בפ' ר' ישמעאל (דף ס"ו א) בדיבור זכר למקדש כו' פסקו דנקצר פסול והכריחו הדבר בראיות, וחדא מינייהו משום דקי"ל דדחי שבת וכיון דדחי שבת ע"כ נקצר ביום פסול, ולרבינו ז"ל שחילק הדברים לא ידעתי טעם וצ"ע⁸.

ויש להעיר שמהר"י קורקוס כלל לא התקשה בקושי' זו, וז"ל (שם הל' ו-ט): "בלילה דכתיב תמימות ואימתי הם תמימות בזמן שסופר מערב וקצירה וספירה ביחד הם דכ' מהחל חרמש בקמה תחל לספור (סו.) וכולם למצוה ולא לעכב דהכי דרשי' התם בברי' (עב.) תקריב מכל מקום בין מצאו קצור ולא קצרו לשמו בין קצור ביום בין יבש". היינו המהר"י קורקוס מבסס את דברי הרמב"ם על ברייתא

8. הרב יהודה הלוי עמיחי שליט"א (אמונת עתיך גליון 90) באר שהרמב"ם סבר כר' ישמעאל שקצירת עומר מצוה ועל כן מובנת דחית השבת. אולם כמש"כ לעיל השאלת יעב"ץ סובר שלכ"ע קצירת עומר מצוה, אף לר"ע, וכיון שאנו סוברים שהיא צריכה להיות במועדה הרי היא דוחה שבת. כמו"כ עפ"י תירוץ הרב עמיחי לא מבואר מדוע הרמב"ם מתיר בדיעבד קצירת יום שהרי היא אסורה לפי ר' אלעזר בר' שמעון, ומאסורה (לפי שיטת ר' אלעזר בר' שמעון) – הראיה שסבר כר' ישמעאל. כמו"כ לא יתיישב לפי"ז מדוע ספירת יום עולה בדיעבד, כאמור בהל' תמידין ומוספין (פ"ז הלכה כג), ולראשונים שפסקו אליבא דר' אלעזר בר' שמעון (לעיל פ"ב) ספירת יום אינה עולה לו כשם שקצירת יום אסורה.

שלא בזמנו אינו דוחה שבת בקצירתו, אולם הרמב"ם למד ממשמעות דקרא ולשיטתו קצירת העומר דוחה שבת. וז"ל: "והנה בארתי לעיל דתירוך התוס' שייך רק אם ילפינו במועדו במדת גזירה שוה וכולהו ילפינו בגזירה שוה מתמיד צריך להיות דומיא דתמיד, ולכך אין קצירת עומר דוחה שבת כיון דבדיעבד כשר אם נקצר ביום א"כ יכול לקצור מערב שבת, ושפיר אתיא סוגיא דשמעתין דמסיק דהא בהא תליא אם נקצר ביום כשר אז אינו דוחה שבת, דמרא דהאי סוגיא שם הוא ר"י, ואליבא דר"י על כרחך ממדת גזירה שוה ילפינו בכולהו דדוחה שבת. אבל להאי תנא דדריש ממשמעות במועדו במועדו אפילו בשבת במועדו אפילו בטומאה, שפיר יש לומר דאפילו אם עומר נקצר ביום כשר אפ"ה קצירתו דוחה שבת, כיון דעכ"פ המצוה היא לקצור בלילה, וכתב בעומר במועדו אפילו בשבת דגם הקצירה שהיא מצוה דוחה שבת כקושיית התוספות הנ"ל."

"ומעתה צדקו פסקי הרמב"ם דפסק בפרק יו"ד מהלכות מאכלות אסורות [הלכה ב'] דעומר מתיר ולא האיר המזרח, והצריכותא דגמרא במקומו עומד, וגם כתב בפרק א' מהלכות קרבן פסח הלכה י"ח שחיתת הפסח וזריקת דמו והקטר חלביו דוחין את השבת שא"א לעשותו מערב שבת, שהרי קבע לו זמן שנאמר במועדו וכו', ע"ש. הרי דמשמעות במועדו דריש שהוא קביעות זמן ולכך דוחה שבת,

אבל האמת הברור בעיני בדעת ר"מ הוא דס"ל דהנך שינויי דאיתמרו בגמ' שינויי דחיקי ניהו ולא סמכינן עלייהו ולא אכל הך שקלא וטריא וכדאמרין בעלמא: ואנן אשינויא ניקום וניסמוך והיא דרך רחבה וסלולה שכבשוה הגאונים והרי"ף והרמב"ם בהרבה מקומות. ואנו אין לנו אלא ככל הנך סתמי משנתינו ויהיו כל דברי חכמים קיימים ואף נקצר ביום כשר מ"מ עיקר מצותו בלילה וכההיא דפסחים ס"ח דאר"ש בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים וכו' ואף על גב דהתם כבר דחתה שחיטה את השבת מ"מ הכא כל עיקר מצותו לכתחילה הוא בליל שבת שהוא זמנו ולכן בדין הוא שתדחה שבת אף אם נקצר ביום כשר. שוב מצאתי בירוש' ספ"ק דר"ה רשב"ל בעי קצירת העומר מהו שתדחה את השבת ביום ופשוט התם דדחי ונ"ל ברור שעל זה הירוש' סמך הרמב"ם ז"ל כמנהגו לסמוך על הירוש' במקום שאין הדבר ברור מאוד בתלמודין ובהכי אתיין פשטי משנתינו כמשמען נ"ל."

מתבאר מדברי החכ"צ שלא פסק כר' אלעזר בר' שמעון, אלא סובר שאף לר"ע יש מצוה לקצור בלילה בזמנו ואפילו בשבת, ובדיעבד אף קצירת יום היא קצירה ונסמך על הירושלמי בר"ה.

הצל"ח (מנחות עב ע"א) מבאר שישנה מחלוקת בין הרמב"ם ותוס' מאין לומדים שעומר זמנו בליל ט"ז ניסן. תוס' לומדים זאת מגזירה שווה ולכן אף בעומר אם כשר

חבל נחלתו

אתיין כתרי תנאי, ומאן דתנא הא לא תני הא, דזה דוחק גדול (=שיטת הראשונים), ואזיל טפי בתר סוגיא דירושלמי בפ"ב דמגילה בסופו (ה"ז), אמר ר"י אתיא דר' אלעזר בר' שמעון בשיטת ר' עקיבא רבו של אביו, דתנינן תמן כלל אמר רע"ק כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת כו', וכוונתו כדאמר בתלמודין דקציר העומר דוחה שבת יליף מקרא, ומדדחי ע"כ דנקצר שלא כמצותו פסול, דאי ס"ד דכשר אמאי דחי שבת, נקצריה מע"ש, והא תנינן מעשה שעברו יותר מארבעים זוגות ועכבן ר"ע בלוד, מפני שהיו מ' זוג, אבל אם היה זוג אחד לא היה מעכבן, ומפרשי הירושלמי לא דקו, שסברו שהיא קושיא, דכאן אי אפשר לעשותן מערב שבת, ולא דחו שבת, ומשני דדוקא מפני שהיו ארבעים זוג, ובמחכ"ת אינו כן, דאטו סבר הירושלמי בהקושיא דרע"ק סבר דאין מחללין שבת כלל על קידוש החודש, ואטו ס"ד דירושלמי דאף שאי אפשר לעשות מע"ש לא דחי שבת".

"ובאמת פשוט דפירכא היא על טעמיה דר"א בר"ש, דר"ע גופיה סבר דוקא מפני שהיו ארבעים זוג עכבן, שדי בזוג א', אבל אם היה זוג אחד לא היה מעכבן ר"ע, אף על גב דלקרבן ולמועדות אם יעברו בית דין את החודש אטו מי לא יהי' מקודש... ורע"ק היה לאחר החורבן, דאז אין מחללין אלא על ניסן ותשרי, ואפ"ה סבר דמחללין שבת, והיינו אף על גב דלא מעכב אצל המועדות, בכ"ז הואיל דמצוה לקראותם

ולכן פסק דנקצרת ביום כשר ואפ"ה דוחה שבת משום דעכ"פ מצותו לקצור בלילה"⁹.

השפת אמת (מנחות עב ע"א) אף הוא סובר שהרמב"ם לא קיבל את לימודו של ר' יוחנן במנחות שאם עומר כשר שלא בזמנו אינו דוחה את השבת, אלא סבר כרבא שקצירת העומר בזמנה מצוה ולכן דוחה את השבת, אע"פ שאף שלא בזמנו כשר. וז"ל: "שם בגמ' ואי ס"ד נקצר ביום כשר אמאי דוחה את השבת יש לתמוה כיון דמפיק מקרא דקציר מצוה דוחה שבת א"כ מה בכך דכשר מ"מ מצות קצירה דוחה שבת ומ"ש התוס' דמסתבר דצריך להיות דומיא דתמיד מנ"ל הא ותו קשה מסוגיא דריש פ"ב דמכות דדייק רבא דכיון דמצא חריש אינו חורש לאו מצוה היא דאלת"ה חרישה נמי מצוה היא ולא דחי שבת ולפי הסוגיא דהכא אין רא' כלל דמ"מ חרישה לא הוי מצוה שיפסול העומר ע"י אם יחרוש קודם שבת ולא דמי כלל לקצירה ולכן אפשר דע"ז סמך הרמב"ם דרבא לית ל' שיטת הגמ' כאן וס"ל דאפי' אי נקצר ביום כשר מ"מ דוחה שבת מהאי קרא דחריש וקציר"¹⁰.

האור שמח (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ו) דוחה אף הוא את הקושי' על הרמב"ם ומוכיח את דבריו מן הירושלמי. וז"ל: "אמנם הנראה בזה, דרבינו (=רמב"ם) שביק פה סוגיא דבבלי, דתרי סתמי דמשנתינו (שם ע"א ע"א) דנקצר ביום כשר ודוחה השבת בקצירה במגלות (שם ס"ד ע"א) (יעו"ש)

9. עי' צל"ח (שבת קלא ע"א).

10. עי' שפת אמת (מנחות עב ע"ב ד"ה בגמרא אלא פשיטא) שתרץ באופן אחר וקרוב לדעת הצ"ח.

כשיטה זו ועל כן פסק שקציר העומר דוחה שבת, ועם זאת קצירת יום כשרה. ולכל אחד מהאחרונים טעם וראיה לדרכו של הרמב"ם.

ו. ספירת העומר ביום

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תפט ס"ז): "שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה". והטעם כיון שנחלקו הראשונים האם ספירת יום עולה לו. הסוברים שאינה עולה לו הם ר"ת וסיעתו שאסרו קצירת יום ולכן אין מצוה לספור ביום. לעומת זאת בה"ג (הל' עצרת) כתב שמצוה לספור אף ביום ובברכה אם לא ספר בלילה. וכן עולה מדברי הרמב"ם שכתב שאם לא קצר בלילה קוצר ביום (ואפילו בשבת) ומביא. ובהלכה ז (הל' תמידין ומוספין פ"ז) פסק כן לגבי קצירה, ובהלכה כג פסק לגבי הספירה: "שכח ולא מנה בלילה מונה ביום..." ועולה מדבריו שאף הוא השווה ספירה לקצירה ולכן אף ספירת יום עולה לו.

השו"ע פסק מספק שספק ברכות להקל ולא יברך ביום אבל מצד ספק ספיקא להחמיר פסק שאם ספר ביום, למחרת חוזר וסופר בערב בברכה (עי' משנ"ב סי' תפט ס"ק לד ושער הציון ס"ק מה)¹³.

בזמנם ולקדש עפ"י הראיה, ומצוה זו א"א לעשותה מערב שבת היא דוחה שבת. כש"כ מצות קצירת עומר שדוחה שבת אעפ"י שאל הקרבן אינה מעכבת, וזה פירכא גדולה על טעמא דר"א בר"ש דאע"ג דלא מעכב ויתקראו מועדי ד' ור"ח כדין אף אם יעברו החודש בכ"ז דחי שבת, כל שכן כאן שמצות קצירה דחי שבת, והדא אמר דמצאנו דרע"ק גופיה סובר דקידוש החודש דוחים עדים את השבת עליו מהך ששנינו דארבעים זוג עכבו, הא זוג אחד לא עכבו, [ויעוין בכורות (דף נ"ח ע"א) דרע"ק סבר אדר הסמוך לניסן זימנין מלא עיין שם]¹¹...

עולה מן האור שמח כי הרמב"ם בהסתמכו על הירושלמי (מגילה סוף פ"ב) למד מן הירושלמי כלל שונה מר' יוחנן (בבבלי ובירושלמי) אליבא דר"ע שאף לר"ע ישנן מצוות שכשרות כאשר לא נעשו במועדן ואעפ"כ דוחות את השבת בקיומן בזמנן, והירושלמי הקשה דוקא אליבא דר"ע, משום ששיטתו היא הנוהגת להלכה, והרמב"ם פסק עפ"י ר"ע בשיטת הירושלמי במגילה.

עולה לשיטת כל האחרונים בהסבר הרמב"ם¹², שאע"פ שר' יוחנן הסיק שלר' עקיבא קצירת העומר אינה דוחה שבת, כותבים האחרונים שהרמב"ם לא ס"ל

11. עיי' בהמשך האו"ש שהקשה על שיטת החכ"צ וההולכים בדרכו.

12. עיי' בשו"ת מראה יחזקאל (סי' לו) הסבר נוסף בדעת הרמב"ם.

13. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: לענ"ד סוגיית מנחות דנה בקצירה מדין מכשירי הבאה, ובזה שפיר קי"ל דמכשירין שאפשר לעשותן מע"ש לא דחו שבת, אבל סוגיא דמנחות דנה מצד מצות קצירה עצמה, ולהכי דחיא שבת. אך הנ"מ כשמביא מא"י כדכתיב וקצרתם את קצירה, אבל כשמביא ממסוריא או מחו"ל, נהי דכשר להקריבה, אבל מצות קצירה לא קיים.

ספירת העומר בבין השמשות

שאלה

מפלג המנחה ולמעלה, יצא. ובשעת הדחק, יכול להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה. הגה: ולדין במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך; ובדיעבד או בשעת הדחק, יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים (בית יוסף בשם אהל מועד ורשב"א).
ובאר במשנה ברורה:

"(יא) ובשעת הדחק וכו' – ר"ל דאף אם דרכו תמיד להתפלל מנחה אחר פלג מ"מ יכול להתפלל תפלת ערבית ג"כ בזמן הזה ומ"מ אין להקל בזה רק אם עכ"פ באותו היום התפלל מנחה קודם פלג אבל אם באותו היום גופא התפלל מנחה אחר פלג שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה דהוי תרתי דסתרי באותו יום גופא, וכ"ז אם מתפלל ביחידי אבל צבור שהתפללו מנחה וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפלת ערב ויתבטל תפלת הצבור לגמרי הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה ועיין לקמן בסימן רל"ה ס"א".

מי שמכניס את השבת מוקדם (בגלל שעות קיץ) ורוצה לאכול מוקדם כיצד ינהג בענין תפילת ערבית, ספירת העומר וסעודת ליל שבת?

א. תפילת ערבית מוקדמת

פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רלג ס"א):
"מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ר' שעות ומחצה ולמעלה, יצא. ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן, ולרבי יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף י"א שעות חסר רביע... ואסיקנא, דעבד כמר, עבד; ודעבד כמר, עבד; והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה, שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה; ואם עושה כר' יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך לזוהר שלא יתפלל מנחה באותה שעה; ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה; ואם בדיעבד התפלל תפלת ערבית

אם קצר בחו"ל או ביום וצריך להביאו דשבת מחוץ לתחום או דרך רה"ר או ברכב, הוה להו מכשירי הבאה שאפשר לעשותו מע"ש ולא דחו שבת.

תשובת המחבר: מה שכתב הרב שאין להביא מחוץ לתחום בשבת אינו נראה לי. הרי קצרוהו ונתנוהו בקופות והביאוהו בקופות למקדש וא"כ לפחות עברו על טלטול בכרמלית והרי ג' קופות אינם בגד או תכשיט, ולא נראה שיצרו רה"י מן השדה עד המקדש, ואם השדה מחוץ לתחום היו מביאים אף מחוץ לתחום אם משום שתחומין דרבנן ואין שבות במקדש ולכן הטלטול והבאתו מחוץ לתחום מותרים, ויותר נראה לענ"ד משום שכל מכשירי הבאתו למקדש בשבת כלולים בהבאתו שדוחה שבת. ועל כן אף אם לא מצאו עומר בא"י והביאו מחו"ל, נהי דמצות קצירה לא קיימו אבל מצות הבאה בזמנה צריכים לקיים והיא דוחה את השבת.

והוסיף המשנה ברורה: "ט) יקרא עמהם ק"ש – ולא יכוין אז לצאת ידי חובת ק"ש כ"א בקריאה שניה שקורא אח"כ בזמנה". עולה מדבריו שקורא ק"ש ומתכוין לא לצאת בה י"ח מצות ק"ש של ערבית אלא רק כדי לסמוך גאולה לתפילה, ואח"כ בצאת הכוכבים יקראנה בלא ברכותיה ויקרא מלכתחילה ג' פרשיות ובדיעבד יוצא בשתי ראשונות¹.

ב. התחלת סעודה קודם המצוה

בסעיף ב הוסיף השו"ע: "אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה, מפסיק וקורא ק"ש בלא ברכותיה וגומר סעודתו, ואח"כ קורא אותה בברכותיה ומתפלל..."

ובאר המשנה ברורה (ס"ק יח): "חצי שעה – דעת הט"ז להקל בזה ולא בעי אלא שיעור מועט והאחרונים מסכימים לפסק השו"ע דכל דליכא אלא חצי שעה אסור להתחיל לאכול ואם ביקש מאחד שיזכירו להתפלל ליכא אסורא להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן ק"ש".

מתבאר מכלל דברי השו"ע והמשנ"ב שלכתחילה מי שרוצה לאכול מוקדם בליל שבת רגיל צריך להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, וערבית אחר פלג המנחה. ואז יתכוין שלא לצאת י"ח בק"ש וק"ש יקרא

מתבאר כי אף מי שמתפלל מנחה כל יום עד הערב, מותר באופן חד פעמי להתפלל מנחה מוקדמת ע"מ להתפלל ערבית אחר פלג המנחה. ולציבור התירו אף שמתפללים מנחה אחר פלג המנחה להתפלל מיד אחריה ערבית.

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

ובאר המשנה ברורה:

"ה) ואם הצבור וכו' – והיו עושין כן מפני הדחק שכמה פעמים אלו היו ממתינין בתפלת ערבית עד צה"כ היה כ"א הולך לביתו ולא היו מתפללין בצבור שטורח להם להתאסף עוד וגם איכא עמי הארץ טובא דאי לא יתפללו בצבור לא היו מתפללין כלל וע"כ סומכין עצמן על דעת ר' יהודה שס"ל דמפלג המנחה ולמעלה נחשב ערבית להתפלל תפלת ערבית וכדאיתא לעיל סימן רל"ג דשרי לעשות כן בשעת הדחק וכיון שנחשב לענין תפלה ללילה היה מנהגם שהיו קורין אז ג"כ ק"ש אף שהוא דלא כהלכתא לרוב הפוסקים".

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: מה שייך כאן בדיעבד? – יקרא עכשיו השלישית, או לפחות יזכיר יציאת מצרים.

תשובת המחבר: הבדיעבד מתייחס לקריאה השניה לאחר צאת הכוכבים שיוצא בה ידי חובת קריאת שמע, וחוזר מלכתחילה אף על פרשת ציצית ובדיעבד יצא ידי חובת קריאת שמע אף אם קרא רק שתי פרשיות ראשונות.

חבל נחלתו

ומקשה הלא כיון שיש דעת ר"ת שבין השמשות שלו הרבה יותר מאוחר יש כאן אמנם אך מצוה מדרבנן אבל ספק ספיקא להחמיר. ומביא מהאחרונים שלפי שיטת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, אף בספק ספיקא להחמיר נוקטים במצוה מדרבנן להקל, וכיון שפוסקים כרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא מדרבנן ממילא מותר לברך ולספור בבין השמשות לאחר שקיעת החמה, והמדקקים מברכים וסופרים רק לאחר צאת הכוכבים.

הדין שאסור להתחיל בסעודתו חצי שעה לפני הזמן שייך אף לגבי ספירת העומר. כך כתב בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תפט סי"ז, וכן באחרונים נוספים): "ואם דרכו להתפלל ערבית מבעוד יום ולקרות על מסתו כל הג' פרשיות אף שמותר לו לאכול קודם קריאת שמע שעל המטה כמו שנתבאר בסי' רל"ה מכל מקום בימי הספירה לא יתחיל לאכול אפילו סעודה קטנה חצי שעה קודם זמן ספירה דהיינו חצי שעה קודם בין השמשות גזירה שמא ימשוך בסעודתו וימנע מספירת העומר אלא אם כן הוא מקום שנוהגין שהשמש קורא לספור ספירה כשמגיע זמנה שאז אין לחוש שמא ימשוך בסעודתו כמו שנתבאר בסי' רל"ב. (ואפילו במקומות שלא נהגו כן אם עבר והתחיל בסעודה בתוך חצי שעה סמוך לזמן הספירה אין צריך להפסיק באמצע סעודתו) אבל אם התחיל הסעודה לאחר שהגיע זמן הספירה צריך להפסיק ולספור באמצע סעודתו להאומרים שספירה בזמן הזה היא מן התורה כמו שנתבאר בסימן רל"ה ואף שהעיקר כהאומרים שספירה בזמן הזה

לאחר צאת הכוכבים. לגבי סעודה אם התחיל חצי שעה ויותר לפני צאת הכוכבים אין צריך להפסיק סעודתו אלא כשיגיע צאת הכוכבים יפסיק סעודתו (משום זריזים מקדימים) או יקראנה אחר סעודתו. אם התחיל פחות מחצי שעה לצאת הכוכבים צריך להפסיק את סעודתו ולקרוא ק"ש ואח"כ להמשיך סעודתו.

ג. ספירת העומר בבין השמשות עבור היום הבא

נאמר במנחות (סו ע"א): "גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אממר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא".

וכתבו תוספות (שם): "זכר למקדש הוא – נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן, ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות כדאמרין לעיל ואין נראה...".

מתבאר מדברי תוס' שכיון שספירת העומר בזה"ז מדרבנן מותר לברך ולספור לפני חשיכה. ומביא דעה נוספת, שאינה נראית לו, שמן התורה עדיף לברך לפני חשיכה מכיון שאז יספור את כל היום ומשום תמימות.

בשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' כג) מונה הגר"ע יוסף את הראשונים, ומוכיח שלפי דעת רוב הראשונים ספירת העומר בזה"ז מדרבנן. ומביא שהב"ח (או"ח סי' תפט) והמהרש"ל (שו"ת סי' יג) כתבו שמנהג הציבור לברך על ספה"ע בין השמשות.

חבל נחלתו

מסקנות

אם ברצונו לשבת לסעודה לפני שקרא ק"ש של ערבית עליו לשבת חצי שעה לפני צאת הכוכבים אולם בימי ספירת העומר עליו לשבת לסעודה כבר חצי שעה קודם שקיעת החמה.³

היא מדברי סופרים מכל מקום בדבר שאין בו טורח כלל דהיינו להפסיק מעט ולספור יש לחוש לסברה הראשונה².

עולה מדברי שו"ע הרב שמצד ספירת העומר אין להתחיל סעודה חצי שעה קודם שקיעת החמה (שאז מתחיל בין השמשות שיטת הגאונים והגר"א הנהוגה בא"י).

סימן טז

קיום מצוה על תנאי

שאלה

האם ניתן להתנות על מעשה מצוה שמקיימו עתה שבמצב מסוים לא יצא בו ידי חובה, כדי שיוכל לקיימו אח"כ ביתר שלמות.

תשובה

א. בספר תשב"ץ קטן (לתלמיד מהר"ם, סי' שצד) כתב: "ספירת העומר מברך בלילה ואח"כ אומר יהי רצון וכו' נומותר לברך בין השמשות על ספירת העומר משום דספיקא דרבנן לקולא וספירת העומר בזמן הזה דרבנן. ע"כ".

הביאו באבודרהם (תפלות הפסח) וז"ל: "וכתוב בספר התשב"ץ מותר לברך ברכת העומר בין השמשות משום דספיקא דרבנן לקולא, וספירת העומר בזמן הזה דרבנן, וכן כתב ר"י. וכתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמם בלא ברכה ממה נפשך אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדי ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה. אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר. ולפיכך צריך ליתור מי ששואל אותו חברו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך

2. לגבי שומר לספירת העומר שיזכיר לו שלא ספר – האם מותר להתחיל לאכול חצי שעה לפני שקיעה על סמך מי שיזכיר לו או שמתפלל במנין קבוע לאחר צאת הכוכבים, לא נזכר באחרונים בפירוש והראוני שבהליכות שלמה על ספה"ע כתבו משם הגרש"א שכיון שלא נזכר אין מועיל. ובס' פסקי תשובות (סי' תפט) כתב שמחלוקת בין האחרונים בכך, ויש שכתבו שלא סביר שלק"ש דאורייתא יועיל שומר ולספירת העומר שהיא מדרבנן לא יועיל שומר, ולכן אף לספירת העומר מועיל שומר.

3. הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן: אומנם הוכחת שאפשר לספור את העומר כבר בין השמשות ולכן יש להימנע מאכילה כבר חצי שעה לפני השקיעה. אולם מנהג ישראל להמתין עם ספיה"ע עד צאה"כ ואין סופרים ביהשם"ש לכן נלענ"ד שמותר לאכול עד חצי שעה לפני צאה"כ כי רק אז מתחיל חיוב ספיה"ע למעשה.

חבל נחלתו

שלא לצאת י"ח אינו יוצא, וחייב במצוה ובברכתה לאחר מכן, אבל היכן שמענו שיכול להתנות שאם ישכח יצא בספירתו עתה שאליה התכוין בכוונת ספירה, ואם יזכור לספור בלילה יוכל למנות בברכה. הרי מדברי האבודרהם בשם הרמב"ם עולה שאם כבר ספר אינו יכול לחזור ולספור בברכה, כיון שכבר יצא ידי חובה.

ג. שאלה זו שאל הט"ז (שם ס"ק ו): "מונה עמהם בלא ברכה – פי' ודעתו תהיה שלא לצאת בכך עד שיברך בלילה בביתו וכמ"ש רמ"א ע"ז. ואיני יודע א"כ מה תועלת יש לו במה שמונה עם הקהל בשלמא למ"ש ב"י בשם אבודרהם תחלה שפיר דהיינו שמימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי כבר. אבל הוא עצמו כ' ע"ז דמדברי הרמב"ם משמע דאם מנה בלא ברכה יצא וכן עיקר, ממילא משמע דתנאי זה אינו נכון דאין להתנות בתנאי שזכר תחל' דאין נמנה למצו' מספק א"כ קשה למה מונה כלל עם הצבור ונראה שעושה כן כדי שלא יחדוהו שהוא אינו רוצה לספור לגמרי וק"ל למה מונין הקהל בעוד יום אטו ברשיעי עסקינן ונראה דלאו דוקא מבע"י אמר אלא בספק חשיכה כמ"ש בסמוך והוא רוצה לחזור ולברך בצ"ה."

ד. אף המג"א (שם ס"ק ז) הקשה על דברי השו"ע מלשון הרמב"ם באבודרהם והוסיף כעין דבריו מדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סי' רלה): ומתוך: "ונ"ל דאזיל לשיטתי' שפסק בסי' ס' ס"ד דמצות צריכות כוונ' וא"כ יכוין בלבד אם אזכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספיר' זו, וכ"מ מל' רמ"א שכ' אם

נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה ודוקא כשהגיע זמן הספירה דהיינו בין השמשות אבל אם שאל אותו ביום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה זאת הלילה יכול לומר לו כך וכך הם ואין בזה חשש".

עולה מדברי האבודרהם שיש מחלוקת ראשונים, האם ישנה עדיפות לספירת הלילה על ספירת בין השמשות (עבור היום הבא) או לאו. כאשר לדעת מחזור ויטרי לכתחילה אין לספור בבין השמשות, ולכן מציע שאם הקהל סופרים יספור עימם ללא ברכה ויתכוין שאם יספור בברכה אחר חשיכה ממילא יוצא בספירה האחרונה עם ברכה, ואם שכח או נאנס ולא ספר לאחר חשיכה יצא בספירה של בין השמשות וללא ברכה. אמנם הוא מקשה על שיטת מחזור ויטרי שלפי הרמב"ם יוצא י"ח בספירה אף ללא ברכה, וא"כ ההתניה שהתנה לא תועיל וכבר יצא בכך שספר לפני חשיכה ואינו יכול לברך שוב ואינו מביא תשובה לכך בשם מחזור ויטרי.

ב. הבית יוסף (או"ח סי' תפט) הביא את כל דברי האבודרהם.

בשולחן ערוך (או"ח סי' תפט ס"ג) פסק: "המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור. הגה: ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת, יחזור ויברך ויספור בלילה (ב"י בשם רשב"א)". עולה שהשו"ע פסק כמו מחזור ויטרי, והרמ"א הזכיר את פסיקת הרשב"א (שאינה סותרת באופן עקרוני לשיטת השו"ע). הקושי בפסיקת השו"ע הוא שאף אם נסכים לשיטת הרשב"א שאדם המתכוין

הבדלה מהש"צ, ואם יש לי יין בביתי אני מכיין שלא לצאת י"ח בהבדלה של הש"צ. ואח"כ אם יבא ויראה שיש יין בביתו יחזור להבדיל בעצמו, ואם לאו כבר יצא בהבדלה שבבכה"נ".

הגר"ע יוסף הביא את המחלוקת בסי' תפט, ואת מחלוקת האחרונים בדברי המג"א האם תנאי מועיל דוקא למ"ד מצוות צריכות כוונה או אף למ"ד מצוות אי"צ כוונה, בין מחצית השקל וערך לחם לבין ישועות יעקב והגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי. והסיק הגר"ע יוסף שבכל מקרה מועיל תנאי.

והביא משבולי הלקט השלם (סי' מח) שכתב בשם הראב"ד, וז"ל: "בקריאת שמע של ערבית (מבעוד יום) אני נוהג לענות אמן אחר ברכת מעריב ערבים ואהבת עולם שאומר השליח צבור, וקורא ק"ש עם הצבור כקורא בתורה, ועונה אמן אחר ברכת אמת ואמונה שאומר השליח צבור, ומתפלל ערבית עם הצבור, וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני חוזר וקורא את שמע בברכותיה, ואיני משגיח בסמיכת גאולה לתפלה בערבית, ומה שאני עושה כן מפני שאני ירא משכחה, ואם ח"ו אשכח מלקרות קריאת שמע בעונתה בברכותיה אהיה כאחד מן הצבור, אף על פי שאינם קוראים את שמע בעונתה".

וסבר שהראב"ד התנה שאם ישכח יצא עם הציבור. והביא אף דברי רעק"א שהובאו לעיל. וכ"כ אף בפלא יועץ.

עוד מביא ביביע אומר משו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח"ג סי' קצו, דף פה סע"א), וכן משו"ת חזון נחום (סי' לב) ומשו"ת יגל יעקב בהגהות השלחן ערוך (דף קנה ע"ב). וכן הצ"ח (פסחים קא ע"א) התבסס

היה דעתו שלא לצאת, והגמ"נ כ' דיש מתירין לספור בע"ש מבע"י אחר תפלת ערבית והב"ח כתב דלא קי"ל הכי".

עולה מדבריו שלמ"ד מצוות צריכות כוונה יכול להתנות שאם יזכור לא יצא בספירה זו ולכן יכול לברך עליהם אחר חשיכה.

ה. הגר"א תמה על הב"י ונשאר בשאלה עליו מכיון שדעת הרמב"ם עיקר שאם כבר יצא י"ח אינו יכול לחזור ולברך. במשנ"ב לא מצאתי התייחסות לשאלה ששאלו האחרונים.

בערוך השולחן (או"ח סי' תפט ס"ח) כתב שהתנאי מועיל לצאת ידי חובה. בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תפט ס"ב) כתב כשו"ע עפ"י הבנת המג"א והדגיש שצריך להתכוין לצאת י"ח בספירת בין השמשות אם לא יזכור לספור משחשיכה ורק אז יכול לברך משחשיכה.

ו. מצאנו שימוש בתנאי לצאת ידי חובה אף לגבי קריאת שמע, אם חושש שיעבור זמנה והוא קורא לבד ביחידות ללא ברכות ועם הציבור בברכות ועם תפילת עמידה כאשר הציבור מאחרים אולי את זמן ק"ש. כתב בהגהות רעק"א (או"ח סוף סי' מו): "לענ"ד בירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע ויכוין בדרך תנאי אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה כמ"ש הב"י סימן תפ"ט לענין ס"ע".

ז. בשאלה זו התניה על מצוות לפני קיומן עסק בשו"ת יביע אומר (ח"ט אורח חיים, סי' לז). הוא מעלה את השאלה: "האם מועיל תנאי במצוה, כגון השומע הבדלה בבכה"נ משליח צבור, ואינו יודע אם יש לו יין בביתו, אם יכול להתנות ולומר: אם אין לי יין בביתי אני מכיין לצאת י"ח

חבל נחלתו

הק"ש שאקרא אח"כ יותר מהודר ומועיל תנאי, איני רוצה לצאת עכשיו המ"ע דק"ש רק לתלמוד תורה, ונראה שזהו עצה נפלאה למי שרוצה לקיים כל יום מ"ע דק"ש החביבה לפני נץ כמצותה, אף שאינו עומד להתפלל כוונתו.

אף בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' ד) נשאל ע"י בנו לגבי התנאה בק"ש של שחרית, והאב הגר"י ולדנברג עונה לו. ומביא משו"ת שאילת שמואל (סי' ד). ומשו"ת מחזה אברהם ומעורר כמה ספרי שו"ת ומסקנתו (שם אות כד): "מכל האמור ומדובר נלעפנ"ד דיכולים שפיר להתנות תנאי בק"ש הן בחששו לשמא יעבור אח"כ זמן ק"ש והן ברצותו לצאת ידי שיטות כל הפוסקים, וגם זאת שבאיזה לשון מהתנאים שהזכרת שיתנה בהם מהני ואין בזה לא חסרון מכח חששא דאין ברידה, ולא חסרון בכלל הצרכת דיני תנאים וגם לא חסרון של כוונה למצוה". (עי' לעיל סימן ב).

על תנאי לקיום מצוה וכן בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' מב), והביא עוד כמה אחרונים שדנו בכך. ומפלפל בעוד שאלות דומות ומסקנתו שניתן להתנות על קיום מצוה ואי"צ לכל דיני התנאים אלא די בגילוי מילתא בעלמא.

ח. וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' ג) נשען על תנאי בברכת התורה עד זמן מסויים ואח"כ יתחייב לברך מחדש. והביא שלגבי ברכה"ת היא מחלוקת המג"א והתבואות שור, אבל לגבי מצוות משמע שיועיל. וכן מהביא משו"ת מחזה אברהם (או"ח סי' לד) על התנאה בברכת התורה.

וכן בשו"ת תשובות והנהגות (כרך א סי' נד) הסיק שיכול לצאת בתנאי בק"ש של שחרית בדרך זו וז"ל: "סוף דבר נראה דנאה הדבר להתנות כמ"ש "אם אין אני יוצא בק"ש שאומר לאח"כ (אם לפני הנץ: או מצוה מן המובחר עכשיו לפני הנץ אף בלי הברכות) אני רוצה לצאת עכשיו בזה מ"ע דק"ש, ואם

סימן יז

ראוהו בית דין וכל ישראל

העם עונין אחריו מקודש מקודש. בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו, רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו – אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים.

המשנה בראש פרק שלישי אומרת: "ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר". משמע שאם ראוהו בית דין והספיקו לומר מקודש לפני חשיכה הרי החודש הקדוש מקודש.

א. קידוש החודש כאשר היה כתקנו עפ"י הראיה, היה בדרך כלל רטרואקטיבי, היינו הלבנה בחידושה היתה נראית בבין השמשות או תחילת הלילה העדים היו מגיעים למחרת לבית דין נחקרו ונתקבלה עדותם, ואח"כ ב"ד קבלו עדותם וקבעו שהיום הוא מקודש ממתי שראוהו העדים. ולכן כשהגיעו העדים אחר המנחה ולא הספיקו לקבלם רק היום הבא התקדש. המשנה בראש השנה (ס"פ שני, כד ע"א) אומרת: "ראש בית דין אומר מקודש וכל

מותר החלקים. וכשהיו מקדשין על פי הראייה כל שנראתה הלבנה בליל שמחרתו שלשים היו עושין חדש שעבר חסר והיו מקדשין יום שלשים ואם לא נראתה הירח באותה הלילה היה חדש שעבר מלא והוא הנקרא מעובר והיה יום שלשים ואחד מתקדש מאליו לחדש הבא נמצא שעבור החדש והוא כשיום שלשים מצטרף לחדש שעבר אינו צריך כלום שמאיליו הוא מעובר ומאליה יום שלשים ואחד מתקדש ואינו צריך לומר בו מקודש מקודש והוא שאמרו נראה בזמנו מקדשין אותו שלא בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים וזמנו ר"ל יום שלשים שהוא זמן תולדתה שאין החדש פחות או יתר על תשעה ועשרים יום וחצי ותשצ"ג חלקים".

מתבאר מדברי המאירי שאם בי"ד יקדשו את יום ל' כשראו ביום ל' בין השמשות שבינו לבין ל"א, הם עושים שלא כראוי שכיון שאין חוצים את היום והלבנה נראתה רק בסופו, נותנים יום זה לחודש היוצא וממילא לא ניתן לקדש יום שעומדים בו. אולם מסקנה זו היא רק לפי ר"א ב"ר צדוק במשנה לעיל שאין קידוש בי"ד ליום ל"א כיון שכבר קידשוהו בשמים. ולפי דבריו המשנה של ראוהו בי"ד וכל ישראל מחוייבת להתפרש (לפי ראב"צ) רק כשראוהו בין השמשות שבין כ"ט ל-ל', שכן אם היה מדובר בבין השמשות שבין ל' לל"א שוב יום ל"א אין צריך קידוש בי"ד ולא הכרזת מקודש ש'כבר קידשוהו בשמים' וא"כ רק אם נדחו מכ"ט ל-ל' עדיין יום ל' טעון ויכול להתקדש. אולם לפי דעת ת"ק שבין יום ל' ובין יום ל"א טעונים קידוש בית דין ניתן להסביר את המשנה בבין השמשות שבמוצאי ל'.

ב. השאלה שנברר היא האם בית דין שראו את חידוש הלבנה בין השמשות מקדשים תמיד את היום הבא להיות ראש חודש, או לעתים מקדשים את היום שעומדים בו כשעדיין לא חשכה.

אם ראו ביציאת יום כ"ט אינם יכולים לקבוע יום ראייתם כר"ח שהרי אין חודש קצר מכ"ט יום, ולכן ודאי קובעים את היום הבא. אולם השאלה עומדת מה הדין אם ראו במוצאי ל', האם מקדשים עפ"י ראייתם יום שעומדים בו (יום ל') אע"פ שהם עומדים ביציאתו, או שמקדשים את היום הבא – יום ל"א.

לכאורה, קביעת ראש החודש ליום שעומדים בו אע"פ שראיית הלבנה היתה אך בסופו היא מפני שהמולד האמיתי היה בו ביום.

ניתן להביא לכאורה ראייה שביום שלשים מקדשים עפ"י ראיית בית דין, את היום שעומדים בו מדברי רש"י (ר"ה כ ע"א): "כזה ראה וקדש – כיון שתראה קדש בו ביום". ולכאורה זו התועלת מכך שקדשו בו ביום, שאל"כ שר"ח ביום למחרת, מה הדחיפות לקדש בסוף היום ולפני חשכה, ניתן לקובעו למחרת, ביום הבא (כיון שאין מקדשים בלילה).

ג. באר המאירי (סנהדרין י ע"ב): "עבור החדש בשלשה פירושו כבר ידעת שחדשה של לבנה תשעה ועשרים יום וחצי ותשצ"ג חלקים ומתוך שאמרו ימים אתה מונה לחדשים ואי אתה מונה שעות הוצרכנו להטיל אותו חצי יום פעם אחת בחדש שעבר ופעם אחת בחדש הבא עד שיהיו כל החדשים אחד מלא ר"ל משלושים יום ואחד חסר ר"ל מתשעה ועשרים יום אלא שלפעמים אנו צריכין לשנות בסדר מצד

חבל נחלתו

ואילך ואנו משליכין לחודש שעבר. וממחר אנו מונין לחודש הבא. ואם לא נקדש אותו יום ראשון שאנו משליכין לחודש שעבר לא נוכל לקדש למחר שכבר קידשוהו שמי' שהרי מאתמול בחצי היום כלה החודש שעבר' והתחילו שמים לקדש השני. על כן אנו מקדשי' יום ראשון שאינו ממני' זה חוד' הב'."

עולה מן הדברים שתמיד ב"ד מקדשים רק יום ל' לחודש היוצא להיות יום א' לחודש הבא ולהיות ראש חודש, ואינם מקדשים בראייתם את המולד למפרע אלא רק את היום הבא מכאן ולהבא.

על שיטתו של ר"א ב"ר צדוק יש להקשות: הרי הזמן של כ"ט י"ב תשצ"ג שהוא כב' חודשה של לבנה (עפ"י הלוח) הוא זמן **ממוצע** ואינו משקף שום התרחשות אמיתית של מולד הלבנה, ומחזור הלבנה יכול לנוע עד ארבע עשרה שעות פחות מהממוצע ויותר מהממוצע, וא"כ המונח של נראה 'בזמנו' אינו נכון, וראיה לכך שהרי בלוח העברי שנקבע לפני כאלף וחמש מאות שנה כמחצית החודשים מלאים בני ל' יום, וא"כ ההנמקה 'שכבר קדשוהו בשמים' ופירושה שהמולד האמיתי כבר היה ועל כן קידשוהו בשמים נכונה אם לא הספיקו לקבל את העדים ביום ל' או לא אמרו 'מקודש' אבל אם הלבנה נראתה רק במוצאי שלשים לא ניתן לנמק שכבר קידשוהו בשמים וצ"ע.

אולם נראה שאף לשיטת ת"ק אין לקדש יום שעומדים בו למפרע אלא מקדשים עפ"י ראייתם את היום הבא – יום ל"א משום שראייתם היתה בסוף ל' ואת חצי היום כבר מטילים ליום ל' של החודש היוצא.

ולדברים אלו אין נ"מ להלכה כיון שהרמב"ם פסק כר"א ב"ר צדוק.

ד. וכ"כ בקצרה בערוך לנר (סוכה נד ע"ב) בתוך דבריו: "ואמרינן בר"ה (כד א) ראבר"צ אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים פי' משום שקדוש שמים הוא בחצי יום שלשים כסדר המולד ולכן ביום שלשים שנקרא זמנו מקדשין אותו שאז עדיין לא ברור לכל אם כבר הי' קדוש שמים ע"י המולד".

ה. וכך מובא בספר ליקוטי הפרדס מרש"י (דף לט ע"ב): "שאלה זו נשאלה לפני ריב"ם זצ"ל. על שני ימים של ר"ח שאנו עושין ומתפללין בשניהם תפילת ר"ח מיום שני למנות. ולא יבואו מספק כמו שני ימים טובים של גליות דהתם ראשון עיקר. ושני משום דשלחו מהתם הזהרו מנהג אבותיכם בידיכם. וא"כ מה טעם יש בר"ח, והשיב משום דטעמא דרבי אלעזר בר' צדוק דאמר בר"ח שני שאם לא נראה מולד הלבנה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים. והכא בר"ח שנו קיימא לן דחודשה של לבנה כ"ט ימים ומחצ' ומחצי יום ואילך הוא מחודש הבא ועתה אין ראוי לחלק היום ולקבוע ר"ח מחצי היום

סימן יח

המולד וקידוש לבנה

שאלה

"(יח) ולא ט"ז בכלל – דכיון שעבר ט"ו יום הולכת הלוח וחסור ואין כאן חידוש".
וא"כ לפי המשנה ברורה עולה שמרגע המולד מונים חמש עשרה יממות (360 שעות) ואחריהן אין לקדש את הלבנה. ואפילו נסתיימו חמש עשרה היממות באמצע הלילה.

לגבי דברי הרמ"א כותב המשנה ברורה:
"(יט) אלא עד חצי וכו' – דקי"ל דאין חדשה של לבנה פחות מן כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקי שעה [דשעה מתחלק על תתר"ף חלקים] וא"כ אם חל המולד במ"ש ב' או ג' שעות בלילה אסור לקדשה בעוד שני שבועות בתחלת ליל שני להרמ"א אף על פי שלא נמלאו עדיין ט"ו יום שלמים".

ב. מושג המפתח שצריך לברר הוא מה קרוי בלשון השו"ע ויתר הפוסקים 'מולד'. לשם הבנת הנושא יש לבאר בלשון פשוטה את תנועת הלבנה. הירח מקיף את כדור הארץ ממזרח למערב כל חודש במשך כעשרים ותשעה ימים וחצי ועוד כשלוש רבעי שעה. וכיון שכדור הארץ סובב סביב עצמו כל עשרים וארבע שעות ממערב למזרח אנו 'פוגשים' את הלבנה כל יום יותר מערבה על פני השמים.
הקפת הלבנה את כדור הארץ ('חודש') אינה קבועה בזמנה ואף אינה מחזורית, והחודש האסטרונומי מתנייד עד ארבע

השנה¹ (תשע"א) בעת ברכת החודש בשבת פרשת שקלים (כט אדר א') הכריז הגבאי שהמולד היה בליל שבת. ר"ח אדר ב' חל ביום ראשון ושני. את הירח בפועל יכלו לראות רק ביום ראשון בלילה אור ליום שני. עד מתי מותר לקדש את הלבנה?

תשובה

א. פסק השו"ע (או"ח סי' תכו ס"ג): "עד אימתי מברכין עליה, עד י"ו מיום המולד, ולא י"ו בכלל".

והרמ"א הוסיף בסוגריים: "ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד, (תשובת מהרי"ל)".

עולה שלפי השו"ע מקדשים את הלבנה עד ט"ו לחודש ומשמע שכל הלילה בכלל (שכן אם הירח 'עולה' בתחילת הלילה הוא נראה בשמים כל הלילה) ואע"פ שכבר עברה מחצית החודש. לעומת זאת הרמ"א העיר שמותר לקדשו רק עד מחצית זמן החודש מן המולד.

והמשנה ברורה הוסיף ממתי מתחיל המנין של הימים:

"(יז) מיום המולד – ל"ד מיום אלא משעת המולד מנינן דמשעה זו מנינן ט"ו יום מעל"ע וא"כ כשהיה המולד באמצע יום הראשון מותר לקדש בליל יום שני דעדיין ליכא ט"ו מעל"ע".

1. אינני מבין בתנועות גרמי השמים, וק"ו שאיני יודע לחשב את המועדות וכו', והדברים מתבססים על הנאמר בספר 'יד יצחק' במאמרי שמחה ולנר ז"ל ויבלח"א יעקב לוינר.

חבל נחלתו

אבא: פעמים שבא בארוכה, ופעמים שבא בקצרה".

4. מולד הלוח – נקבע לפי גודל החודש אותו מביא הרמ"א (כ"ט, י"ב, תשצ"ג) והוא גודל החודש הממוצע אשר קבלנו בחשבון העיבור שלנו, ועל פיו מוכרז המולד ונקבע הזמן של קידוש הלבנה. כאמור מידת חודש זה היא ממוצעת שהרי החודש יכול להיות ארוך יותר או קצר יותר, כפי שהוסבר לגבי המולד הממוצע.

לכאורה, מולד הלוח ומולד ממוצע (עפ"י האסטרונומיה בימינו) צריכים להיות זהים, אולם למעשה אין הדבר כן. בין מידת החודש הממוצע לבין החודש של הלוח יש הפרש של כחצי שניה, והיום לאחר אלפי שנים המולד של הלוח מתאחר כשעתיים אחר המולד הממוצע. לעובדה זו אין משמעות לגבי קידוש לבנה.

ד. עפ"י הנאמר שחודש הלבנה אינו זהה חודש אחר חודש, ומולד הלוח הוא חודש ממוצע, א"כ אין שום התאמה בין מולד הלוח למולד האמיתי וממילא מולד הלוח המוכרז בבית הכנסת אינו מציין כלל מאורע אסטרונומי אלא זמן חשבוני כללי ב'סביבת' המולד האמיתי. וממילא 'סוף זמן קידוש לבנה' – עפ"י השר"ע או הרמ"א יכול לחול לפני זמן הניגוד האמיתי (ירח מלא) או אחריו.

ה. לעת עתה לא מצאתי שפסקו מה הדין אם מולד הלוח מוקדם למולד האמיתי האם מתאריך הזמן של קידוש לבנה עד הגעת הלבנה לשיא גודלה (שלא עפ"י מולד הלוח). וכן להיפך אם מולד הלוח מאוחר

עשרה שעות יותר או פחות מהחודש הממוצע. שמידתו הוזכרה לעיל.

ג. בימינו אנו מבדילים בין ארבעה מושגים שהציבור הרחב (אף הלומד דף יומי וכד') אינו מבחין ביניהם.

1. המולד הנראה – הזמן בו ניתן לראות את הירח בפועל שהוא כשש שעות אחר המולד האמיתי, ואותו היו רואים עדי החודש ועולים לירושלים להעיד שראו את המולד. ועליו היו חכמים חוקרים את העדים.

2. המולד האמיתי – הוא 'הקִיבוץ' של הרמב"ם ובלשון החוקרים בימינו 'התקבצות', והוא הזמן בו הלבנה 'חולפת' בין השמש לבין כדור הארץ. והוא מאורע אסטרונומי מדויק, שהיה ידוע אף לחז"ל עפ"י חשבוניותיהם ותצפיותיהם.

3. המולד הממוצע – הוא החודש הממוצע האסטרונומי שבו מודדים מה הזמן הממוצע להקפת הלבנה. החישוב נעשה לפי חלוקת הזמן בין לקויי חמה (שחלים תמיד במולד, ובהם הירח מכסה את השמש מכדור הארץ) במספר החודשים בין הלקויים. או שמודדים את הזמן בין לקויי לבנה (שהם תמיד באמצע החודש ובו הארץ חוצצת בין השמש ללבנה) במספר החודשים בין לקוי ללקוי.

אף חז"ל ידעו שהחודש האמיתי של הלבנה אינו קבוע בגודלו ואף לא מחזורי. וכך מסופר בסוף פרק ב במסכת ר"ה בפלוגתא בין רבן גמליאל לר' יהושע (ראש השנה כה ע"א): "תניא, אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כך מקובלני מבית אבי

למולד האמיתי לכאורה צריך להתקצר זמן קידוש לבנה וצ"ב².

סימן יט

כביסה במועד לבעלי חלוק אחד

שאלות

ביום החמישי של חול המועד סוכות פנו אלי תוך מספר שעות בשאלות אלו:
1. אדם שכיבס כל בגדיו לפני המועד, ביום החמישי של חוה"מ כל חולצותיו שהכין נתמלאו זיעה.
2. אשה שאגב טיפול בילדיה כל בגדיה התלכלכו.
3. אשה בהריון מתקדם שבגדיה המועטים כובסו לפני המועד, ואף הם נתלכלכו וספגו זיעה, והיא מתביישת לצאת עימם לרה"ר.
כל הפונים כבסו את כל בגדיהם לפני המועד. האם מותר להם לכבס במועד לצורך לבישתם במועד?

א. פסיקת ספר שמירת שבת כהלכתה

בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פס"ו סעיף סג) פסק: "אין מכבסין בחוה"מ, גם לא לצורך יו"ט האחרון של החג, ואסרו לכבס אפילו אין לו ללבוש אלא חלוק אחד, והוא כבסו לפני החג, ואיסור זה אמור אפילו לגבי כיבוס ע"י פועל שאין לו מה לאכול או ע"י נכרי, אפילו אם עושה את מלאכת הכיבוס ללא תשלום, ואין כל הבדל בין כיבוס ביד ובין כיבוס במכונת

כביסה. וגם אם לא כיבס לפני החג משום אונס, כגון פועל שלא היה לו פנאי לכבס לפני החג – אסור. אבל התירו חז"ל לכבס בחוה"מ לאלה שהתירו להם להסתפר, אם אמנם אין להם בגדים נקיים לצורך החג". ולכאורה קשה על השש"כ הלא דבריו חולקים על השו"ע שפסק שבעל חלוק אחד מותר לכבס. ובהערותיו באר השש"כ את פסקו כיון שאין אצלנו אזורו מוכיח עליו ממילא אף בעל חלוק אחד אסור לכבס. וזאת עפ"י דברי המשנה ברורה (סי' תקלד ס"ק ט): "אלא חלוק אחד – דחלוק אחד מתלכלך אפילו כיבסו קודם יום טוב. ויש מן הפוסקים דס"ל דכל זה דוקא בזמן התלמוד שהיה ניכר בעת שפשט חלוקו לכבסו שאין לו אלא חלוק אחד (שמתחלה היה חוגר איזורו על החלוק וכשפושטו חוגר חגורו על בגד העליון שלו) אבל לפי מנהג מלבושים שלנו שאין לנו חגור על חלוק שלנו אין להקל בזה, ומ"מ נראה דאם היה החלוק של פשתן אין להחמיר בזה".

עולה מדבריו שאנשים אלה שלא התרשלו וכבסו לפני החג את כל בגדיהם, אסורים בכיבוס וחייבים להמשיך וללכת מנוולים עם בגדים מלוכלכים ומיזועים.

אמנם בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג, א"ח סי' סט) כתב: "ולפי מה שכתבתי נראה

2. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: הואיל ולא כל אחד יכול לחשב מולד אסטרונומי הולכים לפי הלוח. אולי יוצא מן הכלל כשיש ליקוי חמה, שזה כל אחד יכול לראות.

חבל נחלתו

חז"ל גזרו על כביסה במועד כדי שאדם יכבס בגדיו לפני המועד, ולא ישאיר את כביסת בגדיו למועד, ולא יכנס למועד כשהוא מנוול.

כביסה בימי חז"ל היתה עסק מסובך של הליכה עם הבגדים המיועדים לכביסה למקומות בהם יש מים (בריכות, נחלים וכד') או הבאת מים לחצרו ושימוש בחומרים מנקים, חימום מים, הכאה על הבגדים וניקויים בשלבים. כמו"כ היו אנשים מיוחדים – כובסים – שזו היתה מומחיתם ופרנסתם – כביסת בגדים.

המקורות לסוגי האריג היו מן החי והצומח: צמר, עור, פשתן וכותנה.

בימינו כל הביגוד השתנה¹ ואין בגדים מחומרים אלו, והיותר נפוצים הם בגדים סינטטיים או כותנה מעורבת בחומרים סינטטיים. עם המהפכה התעשייתית השתנו אף דרכי הניקוי של הבגדים, בימינו כמעט בכל בית מכונת כביסה וברבים מהם מכונות ייבוש. מעטים מאד האנשים המכבסים מחוץ לביתם², ואף השולחים בגדיהם לכביסה במכבסות מכבסים ע"י מכונות ולא ביד.

שינוי נוסף שנוצר כתוצאה מהמעבר למכונות במהפכה התעשייתית, הוא מחיר ייצור הבגדים ובעקבות זאת כמות הבגדים שיש לאדם – שהיא בדר"כ מרובה פי כמה וכמה מאשר בימי חז"ל. השינוי שנוצר כתוצאה מכך הוא החלפה יומיומית של

דבאין לו אלא חלוק אחד אפילו אם לא כבסו בערב החג לא גזרו בו אסור כבוס במקום כזה הואיל דאזורו מוכיח עליו שהוא אנוס לכבסו במועד, כדי שלא ימשיך בנוולותו במועד, דנוולות של בגדים צואים גרוע יותר מגדול שער, וכן כתבתי בגליון הש"ס.

ולהלן נבאר שבימינו אף מי שיש לו יותר מבגד אחד מותר לכבסו במועד אם כבסו לפני המועד כיון ש'נוולות של בגדים צואים' מגונה ביותר.

בסעיף סו פסק הש"כ: "מגבות מטבח, ממחטות גרביים וגרבי-נילון כל אלה מותר לכבס לפי הצורך במועד, כל אחד לפי הרגלו, אם אמנם אין לו די לצורך המועד והוא רגיל להחליפם כמה פעמים במשך החג. וכן בגד העשוי מחומר סינטטי, ואין לו אלא בגד זה לבדו ללבוש, מותר לכבסו כדי ללבושו במועד..."

ובהערותיו השווה זאת לכלי פשתן ובגדי ילדים שהתירו לכבסם במועד. וכיון שדברי הש"כ גורמים להרבה אנשים להישאר בניוולם, נראה לי להעיר על דבריו.

ב. השינויים בדורנו

שינויים גדולים מאד חלו מאז גזירת חכמים בכל הקשור להרגלי ביגוד, כביסה, היגיינה ונקיון כמו שיפורטו להלן. ותמיהה גדולה על הש"כ שלא התייחס כלל לכך.

1. אף סגנון הבגדים השתנה מאד. אין לנו חלוק שגברים לובשים. פרט ללובשי חליפות, הגברים בחולצה ומכנסיים והנשים בשמלה או חצאית וחולצה וכמעט אין לנו בגד המשמש גברים ונשים יחדיו.

2. כביסה דאז דומה במקצת בהתעסקותה לניקוי יבש בימינו, ולגבי חליפות וכד' ששולחים לניקוי יבש ולא מכבסים בבית, נראה לי שדינים אלו נכונים ומתאימים.

מנוולין. הכא נמי: כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין. וכן בירושלמי (מו"ק פ"ג ה"א): "הא שאר כל בני אדם אסורין אמר רבי סימון גזרו עליהן שלא יכנסו לרגל מנוולין".

למדנו מדבריהם שגזירת חכמים לאיסור כיבוס היא כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, היינו שבגדיו מיוזעים ומוכתמים. ואסרו חכמים את הכביסה במועד כדי שיכבס לפני הרגל. וכך כתב בגבורת ארי (תענית כט ע"ב): "מכל מקום קשה לי מאי מייתי ראיה מהא דר"י גבי חול המועד לשבוע של תשעה באב דהתם גבי חול המועד הלבישה מותרת ואדרבה היתר לבישה היא שגרמה לאסור הכיבוס כדאמר התם כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין **דמצוה ללבוש ברגל בגדים לבנים ונקיים מפני כבוד הרגל** משום הכי מי שאין לו אלא חלוק אחד וכבסו קודם הרגל כיון דלא נכנס לרגל כשהוא מנוול אין לקנסו לאסרו בכיבוס ואדרבה מצוה עביד בכיבוס ואין ראוי לנולד".

עולה מן הדברים שהאוסרים בימינו לכבס **למי שכיבס לפני הרגל** את כל בגדיו גורמים לכך שהוא יתהלך **מנוול ברגל**. ועי' שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קסג) שהתיר למגלחים זקנם בכל יום להתגלח ברגל, והטעם שלא יהיו מנוולים ברגל. וז"ל: "אבל פשוט לע"ד דכיון שהוא לצורך המועד לקשוט וליפוי אין בזה שום איסור מדין מלאכה אלא משום הגזירה שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין". ומסיק: "ולכן ברור לע"ד דבזמננו במדינתנו שנוהגין אלו הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ואף אם ביום אחר יום או אחת לשלשה ימים, ליכא שום איסור. ואולי גם הנ"ב

רוב הבגדים כסדר חיים קבוע. כמעט ולא נמצא אדם שאינו מחליף חולצה פעם ביום. כמו"כ עקב זמינות המים כמעט כל אדם מתרחץ פעם ביום (ולעתים פעמיים בימים חמים). עקב תנאי החיים ורמתם עלתה הרגישות לזיעה והצורך בבגדים נקיים.

כל מה שהוסבר על השינויים הנ"ל אינו מבטל את גזירת חכמים שחייב לכבס כל בגדיו המיועדים ללבישה ברגל לפני המועד. הגזירה קיימת ותקיפה אף בימינו. אולם, השינויים בעולם ושינויי ההרגלים וההתנהגות מחייבים מתן פתרון הלכתי יסודי, ולא כתיבת הלכות כסידורן בשו"ע כאילו אין הבדל בין תקופות שונות.

וכבר כתב בשו"ת שבט הלי (ח"ח סי' קכד): "ואשר שאל בענין כיבוס בחוה"מ במי שמחליף החולצה וכה"ג בכל יום, אני מעודי לא התרתי זה למעשה רק צידדו לפני בזה, אבל העיקר שלא להקל בזה עד שמרגיש שנפגם רגש האסתטיזם ונקיון בזה מחמת לבישת כמה ימים, ולקצר אני צריך". ומה נעשה ורבים האנשים שנפגעים אצלם רגשות אלו אף לאחר לבישת יום אחד!?

ג. איסור כיבוס שלא יהא מנוול ברגל

המשנה (מו"ק פ"ג מ"א) **קובעת**: "ואלו מכבסין במועד: הבא ממדינת הים ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין". על המשנה נאמר (מו"ק יד ע"א): "ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין? – כדתנן: אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, ובחמישי מותרין, מפני כבוד השבת. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר: מאי טעמא – כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן

חבל נחלתו

וכן מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "והספרים והכובסין – שכן הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורים מספרים ומכבסים בחול המועד, וכיון דאשכחן בהן צד היתר בחול המועד, ב"ד (=בניסן) דקיל שרי לכולי עלמא".

וכן הרמב"ן (חי' למועד קטן, ד"ה קצרו של דבר) כתב: "וכן כבוס בגדי פשתן ושאר המותרין משום מלאכת הדיוט הן מותרין דאפי' ביד הכובסין מלאכה של הדיוט הוא ולצורך המועד מותרת". ובאר עוד בתורת האדם (שער הסוף – ענין הקבורה): "ולפי דבריהם התירו הנברכת לכבס בה לצורך המועד כלי פשתן ומי שאין לו אלא חלוק אחד וכל אותן שאמרו מכבסין במועד. ואין דבריהם מחוורין אצלי, שזו המלאכה אינה לצורך המועד שנתיר לעשות מקום המחמצן והמנדיאן, ואפשר לכבס בלא שתי הבריכות הללו, ולא התירו מלאכה ובנין קבוע כדי שיעשו בהן מלאכה שצריכה קצת למועד וכ"ש במקום שאפשר, ועוד שלא קראהו במשנתנו נברכת הכובסין כמו ששנויה בפ' לא יחפור".

והמאירי (מועד קטן יד ע"א) באר: "וי"מ בה טעם אחר לומר שבאנשי משמר לא נאסרה להם מלאכה כלל ולא נאסר הגלוח להם אלא מקנס גמור שמא יכנסו למשמרתם מנוולים אבל חול המועד יש שם איסור מלאכה ואע"פ שעקר האיסור בגלוח וכבוס מתורת קנס, מ"מ הואיל ונאסרו נעשו כשאר מלאכות האסורות בו שאין חמשי מתירתן". ומתבאר שמלאכת כיבוס לא נאסרה לגמרי במועד אלא מחמת קנס על שלא הכין בגדיו לפני המועד אלא שחכמים החמירו ועשו את מלאכת כיבוס כשאר המלאכות אשר נאסרו לגמרי במועד,

(מהדו"ק אר"ח סי' יג) יודה בכזה דמשמע שם בסוף התשובה שרק יחידים היו רגילין להסתפר בכל עת בזמנו ובמקומו".

וכן הגר"ד ליאור בשו"ת דבר חברון (אר"ח סי' תקמג) כתב, ששמע מפיו של הגרצ"פ פרנק זצ"ל שהגילוח במועד מותר למתגלחים בכל יום משום ניוול ברגל. וא"כ ה"ה לדידן, וק"ו: ומה בגילוח שמנהג בנ"א השתנה – מותרים משום ניוול, בכביסה שלא רק מנהג בנ"א השתנה אלא הבגדים, סוג האריג, דרך הלבשה, דרך הכביסה והכביסה בבתים ולא בחוץ עאכו"כ. ועיי"ע בשו"ת יביע אומר (ח"א, אר"ח, סי' לב) שבין הטעמים להתיר צחצוח נעלים במועד הביא טעמים אלו.

ד. כיבוס אינו מלאכה

כאמור לעיל מלאכת כיבוס לא נאסרה כשאר מלאכות במועד, ואדרבה היה מן הראוי שתותר במועד לגמרי לצורך המועד. אלא נאסרה מחמת החשש שאנשים ישאירו את כביסתם למועד. כן ניתן ללמוד מדברי חכמים בפסחים (פ"ד מ"ו): "ר' מאיר אומר כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר אבל לא יתחיל בה בתחילה בארבעה עשר אף על פי שיכול לגומרה. וחכ"א שלש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ואלו הן החייטים הספרים והכובסין..."

ובירושלמי (פסחים פ"ד ה"ז): "וחכמים אומרים שלוש אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים... הכובסין שכן דרך העולים מטומאה לטהרה להיות מכבסין במועד".

(לב ע"ב): "תנו רבנן: שלשה חייהן אינם חיים... ויש אומרים: אף מי שאין לו אלא חלוק אחד. ותנא קמא – אפשר דמעין במניה".

ופרש רש"י:

"מי שאין לו אלא חלוק אחד – אין יכול לכבסו וכנים מצערין אותו".

"דמעין במניה – מפלה את כליו מן הכנים".

נראה שלרוב האנשים היו שני חלוקים או יותר, והיו פולים כינים כשהם לבושים באחד ומנקים את השני. ולכן בתקופה של שבעה או שמונה ימים הסתפקו בכלים אלו ולא הוזקו לכביסה ולניקוי הבגדים, אבל בימינו שרוב האנשים אינם מסתפקים בכך, אין נראה לאסור.

וצריך להבין מהי הגבלת חכמים 'חלוק אחד' האם דוקא אחד או שביניהם מי שהיה לו חלוק אחד לא היה נצרך לכביסה במועד. ונראה לומר שבניגוד לאיסור כיבוס שנגזר במניין הרי כלי פשתן וחלוק אחד לא נגזרו במניין, אלא שלא היו בכלל הגזרה מחמת שכן היה מנהג בני אדם וצורכם, כך ניתן ללמוד מדברי ר' יוחנן. ומשמע שאם המצב או המנהג ישתנה והיו צרכים שונים על מנת שלא יהא מנוול ברגל מותר לכבס כמו בחלוק אחד, ומצב זה לא נאסר כלל בגזירת כיבוס ברגל.

וכן נראה מהירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ב) שאסרו כיבוס כדי שלא יתרושל, אבל לא למי שלא התרושל ובשל הגזרה יהא מנוול ברגל. וכך נאמר שם: "תני בלנרי נשים מותר לכבסן במועד, היא בלנרי נשים היא

ולכן נראה שיש להקל בשעת הדחק אפילו במצבים שלא נאמרו בש"ס.

וכך כתב בחיי אדם (חלק ב-ג כלל קו ס"ג): "דבר שאינו צורך אוכל נפש והוא לצורך המועד ואינו דבר האבד, כגון שצריך לבגד למועד, מותר מעשה הדיוט, אבל לא מעשה אומן, כמו שנבאר במלאכות תופר ובונה (תקמ"א)". וא"כ היה מן הראוי לכבס במלאכת הדיוט לולא גזירת חכמים שלא ישייר כביסתו למועד.

ועי' בשו"ת דבר חברון (לגר"ד ליאור שליט"א, אר"ח סי' תקמה) שדן האם ניתן להתיר לגמרי איסור כיבוס במועד כיון שלא נאסר כמלאכה אלא מחמת קנס.

ה. חלוק אחד

הגמרא בהמשך (יח ע"א וע"ב) דנה במשנה ואומרת: "ואלו מכבסין במועד הבא ממדינת הים אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מי שאין לו אלא חלוק אחד – מותר לכבסו בחולו של מועד. מתיב רבי ירמיה: אלו מכבסין במועד, הבא ממדינת הים כו'. הני – אין, מי שאין לו אלא חלוק אחד – לא! – אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה: אסברה לך, מתניתין – אף על גב דאית ליה תרי ומטנפיי".

הגמרא דנה במימרה של ר' יוחנן המתירה לכבס במועד לבעל חלוק אחד ומסיקה שאותם שנמנו במשנה (הבא ממדינת הים וכד') מותרים לכבס במועד אפילו יש להם שני חלוקים מלוכלכים³ וכן מותרים לכבס אף שאר כלים ולא רק כלי פשתן. הנושא של חלוק אחד הוזכר אף בביצה

3. עי' בהמשך כמה הותר לו לכבס.

חבל נחלתו

לכבסן במועד למי שמתלכלכין במהרה ואפי' כבסן קודם המועד צריך לחזור ולכבסן במועד, ולפיכך אפי' היה יכול לכבסן ולא כבסן מותר לכבסן במועד".

תוספות (ר"ה שאין) שאלו: "ואם תאמר היאך יכבסנו במועד אם כן ישאר במועד בלא חלוק בשעת כיבוס כמו כן היה יכול לכבס קודם המועד ויהיה בלא חלוק בשעת כיבוס וכי תימא כשכבסו קודם מועד ומשום הכי מותר לכבסו במועד א"כ תרתי נמי אם יתלכלכו למה נאסור לו והלא לא פשע י"ל דדי לו בשתי חלוקין אחד ליו"ט ראשון ואחד ליו"ט אחרון בירושלמי אמרו בגדי קטנים מותר לכבסן במועד דניכרים שהם קטנים ומלכלכין כמי שאין לו אלא חלוק אחד".

היינו, בשאלה תוס' מבינים שהמדובר במי שלא כיבס ערב הרגל כיון שאין לו אלא חלוק אחד והתבייש לכבסו כשאין חלוקו עליו, ומקשה והלא אם כן אף בתוך הרגל הוא מתבייש כיון שהוא בלא חלוק. ואם נאמר שאמנם כיבס לפני הרגל אבל החלוק התלכלך ולכן מותר לו לכבסו בתוך הרגל, א"כ אם יש לו שנים ושניהם התלכלכו ג"כ יהיה מותר לו לכבס בתוך הרגל כיון שלא פשע. מתרץ תוס' שמי שיש לו שני חלוקים אינו צריך לכבסם כיון שיש לו אחד ליו"ט ראשון ואחד ליו"ט אחרון. מתבאר מדבריו שמה שאסרו ביותר מחלוק אחד הוא בימיהם שהחלוק היה בגד עליון מכובד, ובחול המועד אינו לובשו, אלא לובשו ביו"ט ראשון וביו"ט אחרון. ואף מדבריו משמע שאין בכך גזירה אלא

בלנרי אנשים, מהו בלנרי נשים רבנן דקיסרין אמרי אנטיניא (קרבן העדה, פני משה: סדינים שנשים מתעטפות בהם⁴). רבי אבהו בשם רבי יוחנן מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד אמר רבי יוסה בי רבי בון: ובלחוד תריי דיהא שלח חד ולבש חד. בעון קומי ר' יוסה בגדי קטנים מה הן? אמר לון: כמי שאין לו אלא חלוק אחד".

ובארו מפרשי הירושלמי שלפי ר"י בירושלמי הכוונה מי שיש לו חלוק אחד להחלפה היינו שיש לו שני חלוקים ואחד לובש ואחד מכבס – הותר לו לכבס במועד, כדי שלא יהא ברגל מנוול. וכן בגדי קטנים כיון שמתלכלכים לרוב מותרים לכבס. רואים מן הירושלמי שלא גזרו על מי שלא התרשל בכיבוס בגדיו. והירושלמי שהסמיק דין חלוק לבגדי קטנים מבליט שמגיעת הכביסה היתה דוקא ממי שהתרשל ומספר החלוקים שהותר הוא לפי הנצרך ברגל.

וכן נראה מדברי המאירי (מו"ק יח ע"א): "מי שאין לו אלא חלוק אחד אפי' של צמר אע"פ שכבסו מערב יום טוב מותר לכבסו במועד שכבר חזר ונתלכלך... בגדי קטנים אפילו של צמר פירשו בתלמוד המערב שמותר לכבסן ואפי' יש לו מהן הרבה מפני שהם מתלכלכין תמיד".

וכן נראה מדברי הריטב"א (מו"ק יח ע"א): "מותר לכבסו במועד. כי כיון שלא היה לו להחליף כי מכבס ליה נמי לפני המועד היה צריך ללובשו קודם המועד והיה מתלכלך, ומזה הטעם כלי פשתן מותר

4. ובכלאים (פ"ט ה"ב) הביא הר"ש סיריליאן בשם הר"ח שגורס כלנרי והם רעלות לכסות את הפנים.

מתטנפים מהרה וקלים להתכבס ולא אסרינן אלא כלים של צמר שהם קשים לכבסם⁶ או של צמר גפן ובהנהו איירי מתני' ולפיכך לא התירו אלא לאלו דמנינן".

רואים מהירושלמי, המאירי, הריטב"א, תוס', הרא"ש ומנ"י שאין גזירת חכמים דוקא על בעלי יותר מחלוק אחד, אלא כל מי שכיבס לפני המועד ונצרך מותר לכבס לפי צורכו במועד, שהרי מגמת הגזרה שלא יהא מנוול ברגל, אבל אם הגזרה יוצרת ניול בכך שהיא מגבילה את הכביסה בצורה שאין הציבור מסוגל לה – ודאי שמצבים אלו לא נגזרו באותה גזרה. וא"כ המספר חלוק אחד אינו מספר שהיתה עליו גזרה, אלא אומדן הצורך לעומת הקנס של ביטול כביסה, ובימינו שלא די בחלוק אחד יהא מותר לכבס אף במועד את הנצרך למועד.

ו. כמות הבגדים שהותרה כביסתם

אף אם מותר לכבס למי שכיבס לפני החג ונתלכלכו כל בגדיו, לא הותר יותר מהנצרך לחג עצמו. ואף בגדי קטנים שהותר לכבס במועד לכו"ע (עפ"י הירושלמי) לא הותר בכביסת כולם⁷. כתב בהגהות אשרי (מ"ק פ"ג סי' כא הגהה א) לגבי בגדי קטנים: "ומיירי דמיטנפי ופי' הראב"ד היכא דאית ליה תרי דמיטנפי אסור לכבס שתיהן אלא אחת יכבס ותו לא אע"ג

בדיקת הנצרך. וכן מכך שתוס' מסמיך את דברי הירושלמי על בגדי קטנים עולה שהמספר של חלוק אחד אינו גזירה, אלא שלפי מנהגי הלבישה דאז היה די בשני חלוקים ולכן לא הותר לו לכבס במועד, אבל אם נתלכלכו שניהם והוא צריך לרגל האחרון או למועד יהא מותר לו לכבס את הנצרך.

וכן הרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' כא) סמך את המימרא מהירושלמי על כלי פשתן למימרא על חלוק אחד. וז"ל: "גמ' אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד. ירושלמי (הלכה ב) בעון קומי ר' יוסי בגדי קטנים מהו א"ל כמי שאין לו חלוק אחד דמי שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דר' יוחנן כלי פשתן מותר לכבסו בחולו של מועד והאידינא נהוג בהן איסור ואין להתירו".

והנימוקי יוסף (מ"ק י ע"ב) כתב כך: "מי שאין לו אלא חלוק אחד. פירוש שאע"פ שכבס אותה קודם המועד צריך לכבסו עוד, אבל מי שיש לו שני חלוקין יכול לכבסו קודם המועד וללבוש אחד ולהניח אחד⁵. וכתב הראב"ד ז"ל האי חלוק של צמר הוא דאילו של פשתן הא אמרינן כלי פשתן אין בהם משום גיהוץ. וכל אלו שמכבסין במועד מכבסין כדרכן אפילו בנתר. וכלי פשתן מכבסין כדרכן במועד ולא בעי צניעות אלא אפי' בנתר מותר לכבסו כשהוא לצורך המועד שהם

5. נראה שכך הוא מפרש את הירושלמי לאיסור.
6. בדורנו שהכל נעשה ע"י מכונות נראה שלא לחלק בין בגדי פשתן לבגדי כותנה או בגדים סינטטיים.
7. ועיי' שו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' מח) שהתיר לכבס במכונת כביסה הרבה בגדי ילדים לצורך המועד.

חבל נחלתו

לכבס. נראה דבגדי קטנים לא בעי שום מוכיח, דניכריס הם וידוע דשל קטנים הם, וכ"ש סדינים קטנים.

עולה, איפוא, שתרומת הדשן לא ראה בהגבלה על בגדי קטנים גזרת חכמים, והתיר לכבס חיתולים עפ"י הנצרך. ומכאן יש ללמוד לשאלתנו.

ז. כלים המותרים לכיבוס במועד

הגמ' במ"ק (יח ע"א וע"ב) דנה בעניין כיבוס במועד ומביאה: "שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן: כלי פשתן מותר לכבסן בחולו של מועד. מתיב רבא: מטפחות הידים, מטפחות הספרים. הני – אין, כלי פשתן – לא! – אמר ליה אביי: מתניתין אפילו דשאר מיני. אמר בר הידיא: לדידי חזי לי ימה של טבריה, דמפקי לה משיכלי דמני כיתנא בחולא דמועדא. מתקיף לה אביי: מאן לימא לן דברצון חכמים עבדי? דלמא שלא ברצון חכמים עבדי".

הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז הכ"א) פסק: "הזבים והזבות והנדות והיולדות וכל העולים מטומאה לטהרה בתוך המועד הרי אלו מותרין לכבס, ומי שאין לו אלא חלוק אחד הרי זה מכבסו במועד, מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות הספג הרי אלו מותרין לכבס במועד, וכן כלי פשתן מותר לכבסן במועד מפני שצריכין כיבוס תמיד אפילו נתכבסו ערב יום טוב". כל אלה שנמנו ע"י הרמב"ם מותרים לכבס משום כתמים שנפלו בבגדיהם במועד ולא משום צורך הלכתי (ומש"כ בתורה כיבוס הכוונה לטבילת הבגד ולא לכביסה). ולגבי כלי פשתן שנזכרו בגמרא (מ"ק יח ע"א) כתב ר' עובדיה מברטנורא (מ"ק פ"ג

שהתירו לו לכבס לא יכבס אלא אחד. מהל' מהר"מ. וכן במרדכי (מ"ק רמז תתע"ג): "ופי' רבינו אברהם דהיכא דאית ליה תרי ומיטנפי אסור לכבס שניהם אלא יכבס אחד ותו לא אע"פ שהתירו לו לכבס לא יכבס אלא אחד".

ובהגהות מיימוניות (הל' יו"ט פ"ז הכ"א אות פ): "פירש רבינו אברהם אב ב"ד לאיתויי בעל קרי שראה קרי במועד ובעלת הכתם שמצאתו במועד ואע"ג שהתירו לכל אלו לכבס לא יכבס אלא אחד אפילו אית ליה תרי דמטנפי כדאיתא התם מורי רבינו". ובתרומת הדשן (סי' פח): שאל: "הסדינים הקטנים שמלפפות בהן התינוקות, שרי לכבסן במועד שנים או שלשה יחד או לא?"

והשיב: "יראה דשרי, אע"ג דכתב מהר"ם בהלכות שמחות, דאין לכבס בגדי קטנים אלא אחת אחת, וכ"כ בהגה"ה במיימון. נראה דרוצה לומר דווקא חלוקותיהן ומטפחותיהן, אע"ג דאית להו תרי דמטנפי. אבל הני סדינים קטנים דלא סגי לתינוק באחת מהן, אלא צריכין בכל פעם שלשה או ארבעה לכוון בהן התינוק שרי לכבס שלשה או ארבעה בפעם אחת. ותו דבהני סדינים איכא רבותא לתינוק, ומהאי טעמא מתיר במרדכי בשם רבי יודא בפ"ב דביצה לרוחץ את התינוק ביו"ט, משום דכל מידי דאית ביה רבותא לתינוק לא גזרו בה רבנן. וכיבוס בחול המועד אינו אלא גזירה. אע"ג דכתבו החבורים מן הירושלמי, דבגדי קטנים מותר לכבס משום דמיינן למי שאין לו אלא חלוק אחד לפי שהן מטנפין את בגדיהם תמיד. ובמי שאין לו אלא חלוק אחד כתב בסמ"ק דבעינן אזורו מוכיח עליו, הלא"ה אסור

וכך כתב הטור (או"ח סי' תקלד): "וכל כלי פשתן מותרין לכבסן. וכתב א"א הרא"ש ז"ל ולא נהיגין כך ואין להתירן".

כתב הב"י (או"ח סי' תקלד) לגבי כלי פשתן: "הוא בגמרא דידן (ית) מימרא דרבי יוחנן ופסקוה הרי"ף (י:) והרא"ש (שם) והרמב"ם (פ"ז הכ"א). והמרדכי (שם) כתב דלכאורה משמע בגמרא דאביי ורבא פליגי עליה דרבי יוחנן וסברי דאסור ואזלינן לחומרא, אכן ראבי"ה (סי' תתלז) ורבינו אברהם (ספר האשכול ח"ב עמ' 158) פסקו כרבי יוחנן והגהות מיימוניות החדשות (פ"ז אות ו) כתבו דנראה למהר"ם (הלכות שמחות סי' כא) דאסור לכבס כלי פשתן כאביי ורבא והרא"ש (שם) כתב הירושלמי וסמוך לו כתב הא דכלי פשתן מותר לכבסן ואח"כ כתב והאידינא נהוג בהו איסור ואין להתירו ויש לדון (כדבריו) [בדבריו], אי קאי גם אבגדי קטנים או אי לא קאי אלא אכלי פשתן בלבד ומדברי רבינו נראה שהוא מפרש דקאי גם אבגדי קטנים דהא עריב ותני בגדי קטנים בהדי כלי פשתן וא"כ כשכתב בשם הרא"ש ולא נהגו כן וכו' משמע דאיתרווייהו קאי אבל מדברי רבינו ירוחם (נ"ד ח"ה לו סוע"ד) נראה דלא קאי אלא אכלי פשתן בלבד".

ונראה שמה שלא נהגו לכבס כלי פשתן הוא כיון שפסקו כאביי שבטברי' לא עשו ברצון חכמים. ועי' בשבולי הלקט (סדר פסח סי' רכה) שהביא שתי תשובות גאונים החולקות בענין.

מ"ב): "וכלי פשתן אפילו של כל אדם מותר לכבסן במועד, מפני שהן צריכין כבוס תדיר⁸, ואפילו המכובסים ערב הרגל מיטנפי מיד, וצריכים כבוס בתוך הרגל, הלכך לא גזרו בהו".

כלי פשתן היו בדרך כלל בגדים תחתונים שבגלל קרבתם לגוף התמלאו זיעה ולכלוך. בימינו אין לנו כלל כלים מפשתן אבל בגדים תחתונים רוב ככל בני האדם לובשים, וא"כ נראה שכל מי שהתלכלכו בגדיו התחתונים מסוג זה מותרים בכיבוס לפי צורכם אף במועד. כמו"כ בימינו רוב בני האדם מחליפים אף את בגדיהם העליונים כגון חולצות או גרביים פעם ביום מאותה סיבה, וא"כ מצד גזירת חכמים נראה שאין הבדל ביניהם לבין כלי פשתן. ואף בשש"כ הבליע זאת לגבי בגדים סינטטיים ולגבי גרביים אשר לא הוזכרו בש"ס, והוא הזכירם בהלכותיו שמותר לכבסם.

וכך כתב המאירי (תענית כט ע"ב): "אף מה שאמרו במועד קטן (י"ד א') שמי שאין לו אלא חלוק אחד מכבסו במועד הא יש לו שנים אסור דוקא בגדי צמר, אבל של פשתן אפילו שנים מותר וכמו שאמרו במועד קטן כלי פשתן מותר לכבסן בחולו של מועד וטעם הדבר שמתוך שדבקים לבשר מזיעים תמיד וצריכים כבוס כמו שיתבאר במקומו כן נראה בכל כלי פשתן שאדם משתמש בהם כגון מפות וכיוצא בהם מפני שהם קרובים להתנוול".

8. בנמ"י שהובא לעיל כתב שהטעם בבגדי פשתן משום שקלים לכיבוס ואין בהם גיהוץ ולא משום שמתלכלכים יותר.

חבל נחלתו

ופסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקלד ס"ב):
"כל כלי פשתן מותר לכבסו; ולא נהגו כן,
והוה ליה דברים המותרים ואחרים נהגו
בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם
בפניהם"⁹.

וכתב על כך במשנה ברורה (ס"ק יד): "אי
אתה וכו' – ומ"מ כיון דמעיקר הדין שרי
נתפשט המנהג להקל ליתן לעכו"מ לכבס
כתונת אחת ולחוץ לבית דאע"ג דכל מה
שאסור אסור ג"כ ע"י נכרי מ"מ בזה
מקילין¹⁰ [א"ר בשם פרישה והובא בח"א]."
כאמור בדורנו אין לנו כלל בגדי פשתן
ולכן נראה שסתם 'לבנים' סינטטיים או
מכותנה לא יחשבו כבגדי פשתן שאסורים
ראשוני צרפת ואשכנז. ולפי דרכנו מי
שנתלכלכו כל הלבנים שלו נראה שיהא
מותר לכבסם, ולהלן נפרט עוד.

ח. אזורו מוכיח עליו

נאמר עוד בסוגיא במו"ק (יד ע"א): "בעי
רבי זירא: אבדה לו אבידה ערב הרגל,
כיון דאניס – מותר (=לספר ברגל), או דלמא:
כיון דלא מוכחא מילתא – לא? אמר אביי:
יאמרו: כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס
מותרין? – ולטעמיה, הא דאמר רבי אסי
אמר רבי יוחנן: כל מי שאין לו אלא חלוק
אחד – מותר לכבסו בחולו של מועד, התם
נמי: יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי

בייתוס מותרין! – הא אתמר עלה, אמר מר
בר רב אשי: איזורו מוכיח עליו. רב אשי
מתני: בעי רבי זירא אומן שאבדה לו
אבידה ערב הרגל מהו? כיון דאומן הוא –
מוכחא מילתא, או דלמא: כיון דלא מוכחא
מילתא כי הנך – לא? – תיקור".

נראה מהגמ' שצריך שיהא מוכח לכל
שהמכבס ברגל, אין לו בגד אחר ועל כן
מכבס בהיתר. והיום בסגנון הלבוש שלנו
דבר זה לא ניתן.

וכך פרש רש"י:

"מי שאין לו אלא חלוק אחד – נמי לאו
מוכחא מילתא לכולי עלמא.

"איזורו מוכיח עליו – דמי שאין לו אלא
חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו
וחוגרו באיזורו¹¹ ועומד ומכבס החלוק
ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד".

היינו לפי הסוגיא היתר הכביסה של בעל
חלוק אחד במועד הוא דוקא למי שאזורו
מוכיח עליו אבל מי שאין אזורו מוכיח עליו
לכאורה אסור לכבס במועד.

הטור (או"ח סי' תקלד) פסק: "ומי שאין
לו אלא חלוק אחד אפילו אינו של פשתן
מותר לכבסו שהוא מתלכלך מיד אף אם
כבסו קודם לכן. ובספר המצות קטן אסר
אלא א"כ אזורו מוכיח עליו. וה"ר פרץ
הוסיף לאסור בכל חלוקים שלנו שאין לנו
אזור מוכיח וכ"ש מי שאין לו אלא מפה

9. המג"א דן אם מותר להתיר, וכתב שמא המנהג לאסור נובע מדעת האוסרים לכבס כל כלי פשתן
ועל כן לא ניתן להתיר זאת כנדר לדבר מצוה. ונלענ"ד שאף אם אסור כלי פשתן במעין נדר,
בימינו שאין לנו כלי פשתן – לא צריך לבקש על כך התרה על מנת לכבס לבנים או בגדים אחרים,
ולכן 'לבנים' של כלי כותנה או בגדים סינטטיים יהיו מותרים בכיבוס.

10. יש שהשוו בין מכותנת כביסה לבין כיבוס נכרי והתירו כיבוס שהותר ע"י נכרי.

11. אמנם בתוס' הרא"ש פרש שמכך שמכבס את האזור עם החלוק ידעו שיש לו רק חלוק אחד, שהרי
עומד ומכבס ללא אזור.

יודעים שאין לו אלא חלוק אחד שני מר בר רב אשי דכל שאין לו אלא חלוק אחד כל הרואים אותו שמכבסו יודעים שאין לו אלא חלוק אחד שאזורו מוכיח עליו, והשתא ניחא שלא הוצרכו הפוסקים להביא דברי מר בר רב אשי. היינו דין אזורו מוכיח עליו אינו תנאי וסיבת היתר כביסה, אלא סימן לרואים שאין לו אלא חלוק אחד. ודן הב"י בכך האם הגבילו שדוקא הוא יכבסנו שאזורו יוכיח עליו ומסיק שלא דוקא. לעומת זאת ר"פ מסביר כרש"י בחולין שאזורו מוכיח עליו כאשר מכבס את האזור עם בגדו ומכבס ללא חלוק, והוא **סיבת ההיתר**, ולפי"ז בימינו שאין סגנון לבוש זה גם לבעל חלוק אחד אסור לכבס במועד. אולם הר"ף הרמב"ם והרא"ש לא הביאו דין אזורו מוכיח עליו מבארים שהוא רק סימן שאין לו אלא חלוק אחד.

בימינו הכביסה היא במקום מוצנע ולא בחוץ, וא"כ אין משמעות לכל הדין של אזורו מוכיח עליו.

השולחן ערוך (או"ח סי' תקלד ס"א) לא הזכיר את התנאי של אזורו עליו בשעת כיבוס עפ"י מה שכתב בב"י וכן כתב הב"ח, שהרי"ף הרמב"ם והרא"ש לא הביאו זאת. וא"כ הב"י פסק שאי"צ לאזורו מוכיח עליו, והב"ח פסק: "מיהו לענין הלכה למעשה נקטינן כה"ר פרץ דאפילו בכלי פשתן ואפילו אין לו אלא חלוק אחד כיון שאין

אחד או סדין אחד שאין לו לכבסו דליכא הוכחה כלל. וא"א הרא"ש ז"ל הביא מימרא דר' יוחנן שאין לו אלא חלוק א' וכו' ולא הביא ההיא דאזורו מוכיח עליו".

הבית יוסף (או"ח סי' תקלד) ציין כי הדין של אזורו מוכיח עליו נאמר ביחס לשאלה של תספורת (יד ע"א) ולא במקומו כשהובא הדין של חלוק אחד (יח ע"א), ואעפ"כ הוקשה לו שהרא"ש הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, ומתיר: "ונראה לי שהם מפרשים אזורו מוכיח כדפידש רש"י כאן¹² דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו וחוגרו באזורו¹³ ועומד ומכבס החלוק ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד ע"כ וכן פירש הערוך (ערך אזור) דלפי זה הא דאמרין אזורו מוכיח עליו לאו תנאה הוא לומר שאם אין אזורו מוכיח עליו אסור לכבס אלא היינו לומר שכל שאין לו אלא חלוק אחד ומכבסו אזורו מוכיח עליו שאין לו אלא חלוק אחד שהרי הוא חגור בלא חלוק, דמאי דאמרין הא איתמר עלה אמר מר בר רב אשי וכו' לאו למימרא שמר בר רב אשי אתא לפרושי דרבי יוחנן לא התייר אלא אם כן אזורו מוכיח עליו דוקא דאם כן הוה ליה לתלמודא לאתויי הא דמר בר רב אשי אצל מימרא דרבי יוחנן בסמוך, אלא היינו לומר דכי אקשו בני הישיבה על רבי יוחנן אמאי שרי לכבס מי שאין לו אלא חלוק אחד דהא איכא לאסור מפני הרואים שאינם

12. מכאן ראייה לדעת הסוברים שפירוש רש"י על מו"ק אינו שלו, אלא של ראשון אחר, שכן סותר לפירושו למס' חולין.

13. וכן בפה"מ לר' עובדיה מברטנורא (מו"ק פ"ג מ"ב) כתב: "ומי שאין לו אלא חלוק אחד, אפילו שאינו של פשתן מותר לכבס במועד, והוא שעומד ערום בשעת כביסתו עם אזור במתניו בלבד לכסות בשר ערוה שזה מוכיח שאין לו אלא החלוק הזה שהוא מכבס בלבד".

חבל נחלתו

להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, אלא דההוא טעמא לא איתמר אלא כשעושיין בשוגג, ובתוספות נסתפקו בדבר זה".

בימינו הכביסה אינה בפרהסיא והיא תמיד בתוך בתים. אבל תהיה לכך משמעות לגבי יבוש כביסה, האם בגדים המותרים בכביסה יהיו מותרים ביבוש בפרהסיא שכיון שלא נאסרה בהם כביסה – לא נאסר בהם יבוש, או שאע"פ שהתרנו דוקא בכביסה אבל את היבוש יש להצניע.

י. השפעת המקום והזמן על צרכי הכביסה

הביא בבאר היטב (ס' תקלד ס"ק ג): "במצרים נוהגים היתר לכבס ע"י השפחות א"י (=גויית) כל הכלים הצריכים במועד דכיון דצריכים למועד לכולם הוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד. מהריק"ש".

הברכי יוסף (או"ח ס' תקלד אות א) העיר על כך: "ומי שאין לו אלא חלוק אחד וכו'". כתב מהריק"ש בהגהותיו דבמצרים נוהגים לכבס על ידי עכו"ם כל הכלים הצריכים במועד, דכיון דצריכים למועד לכלם הוי כמו שאין לו אלא חלוק אחד, עכ"ל. וקולא יתירא היא זו, ובכמה מקומות ובפרט בארץ הצבי פשט המנהג בהפך. וכן עיקר. ועמ"ש הרב פרישה הובא בספר אליה רבה (אות ה)". ובא"ר כתב בשם הפרישה שמה שאסור לו לעשות במועד אסור אף ע"י נכרי".

ובס' 'נהר פקוד' שעל 'ספר המפקד' השיג מהר"א בן שמעון מרבני מצרים על דברי הרב חיד"א וז"ל: "ומה קולא יתירה היא ורישא מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד ואפילו ע"י ישראל

לנו אזור קבוע בחלוק שמוכיח עליו אסור וכך פסק באגודה (ס' כו) וכך יראה ממה שכתב מהר"א בתרומת הדשן גבי בגדי קטנים".

אמנם המגן אברהם (ס' תקלד ס"ק ג) פסק: "חלוק א' – מדסתם ש"מ דס"ל אפי' אין בו איזורו שרי ואפילו לדידן". ולכן נראה כי לדידן, מכל הטעמים שהוזכרו, אין סייג זה מעכב.

ט. כביסה בפרהסיא

כלים המותרים בכביסה הותרו אף בפרהסיא. כך כתב המאירי (מו"ק יח ע"ב) וז"ל: "כבוס זה שאנו מתירין במועד אף בפרהסיא מותר ואפי' על שפת הנהר וכמו שאמרו לדידי חזי לי ימה של טבריא דהוה מקפא משיכלי דמאני ואין ראייה מכאן להתיר ביתר מן הצריך שהם משל הרבה היו כל אחד לפי מה שצריך לו, ויש מצריכים לעשות בצנעה ממה שאמרו בבריתא אע"פ שהתירו לספר לא יספר ברשות הרבים אבל מספר הוא בתוך ביתו בצנעא אע"פ שהתירו לכבס לא יוליך כליו לכובס אבל מכבס בצנעא בתוך ביתו ומ"מ יש לפרש ברייתא זו באבל, אבל במועד כל שהותר הותר אף בפרהסיא".

והריטב"א (מו"ק יח ע"ב) התיר אף הוא בדיעבד בפרהסיא וז"ל: "ומאן לימא לן דברצון חכמים עבוד כו'. אפשר דאביי דחויי בעלמא הוא דמדחי דמהא ליכא למישמע מינה אבל בעיקר דינא לא פליג דהא תירץ מתני' אליבא דר' יוחנן, ואפשר דפליג וסבר דליכא למיעבד בפרהסיא כולי האי וכעובדין דחול לכתחילה דילמא אתו למישרי כל כיבוס במועד, ומיהו אי עבוד לא מחינן בהו כדאמרין בעלמא הנח

אחד הוא ידוע ומפורסם לכל, וכדומה לזה אמרו בש"ס על זה [מו"ק יד ע"א] איזורו מוכיח עליו, ופירש רש"י דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרונו וחוגרו באזורו ומכבס החלוק, ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד עכ"ל, אף על גב דמשמע מלשונו זה שהוא בעצמו צריך לכבסו ויראו הכל שאזורו חגור על מקטרונו אבל ע"י אחר לא, דלא מוכחא מילתא, מ"מ נוהגין עכשיו לכבס ע"י אשתו או גויה מי שאין לו אלא חלוק אחד.

ופסק בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' תלג): "בדבר שאלתו אם מותר בחוה"מ לכבס גרביים ובגדים תחתונים אם אין לו לכל המועד והפוסקים לא הזכירו רק בגדי תינוקות ומטפחת האף ולא בגדי זיעה, אבל מצינו ביה"כ שמותר להתרחץ מפני הזיעה דמקרי לכלוך".

"ולפענ"ד הנה פשוט דבימים הראשונים הגם שלא נוהגים ללבוש חלוק זיעה קטן מה שקורין (סועט שורט) אבל באמת היו לובשים אז החלוק ובה היו מזיעים וגם גרביים היו לובשים מלפנים ומקדם ובש"ע א"ח סי' תקל"ד מבואר דמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו יש בזה מחלוקת י"א דוקא באיזורו מוכיח עליו והם דברי הסמ"ק ור"פ אוסר בכל חלוקים שלנו שאין לנו איזור מוכיח וכתב הטור לפ"ז כ"ש מי שאין לו אלא מפה אחת או סדין אחת שאין לו לכבסו דליכא הוכחה כלל ועיין ב"ח ופרישה ומדברי רש"י משמע דהוא בעצמו צריך לכבס ולא אשתו ומיהו מדברי המחבר משמע דאפילו אין לו איזור שרי ועיין מג"א סק"ג שם וכ"כ

עצמו. ובתוספות במו"ק דף י"ד ע"א ד"ה 'שאין לו' מבואר שפירוש מי שאין לו אלא חלוק אחד אין הכונה שכשמכבס חלוקו הרי הוא נשאר ערום אלא רצונו לומר שיש לו שני חלוקים וכשמכבס האחד לצורך יו"ט האחרון הרי הוא לבוש חלוק אחד וטעם ההיתר כיון שאין לו להחליף חלוק נקי ליו"ט האחרון מותר לו לכבסו. וא"כ הרגילים להחליף בגדים פעמיים או שלוש בשבוע מפני החום והזיעה צריכים לכולם מקרי ודינו כמי שאין לו אלא חלוק אחד. ומהריק"ש היה במצרים כנודע אשר שם החום והזיעה גדולים מאד והוי צורך המועד ואין זו קולא יתירה ח"ו.

נלענ"ד שניתן ללמוד ממחלוקת זו על צרכים שהשתנו עקב התנהגות שונה עפ"י שינויי הזמנים, ועל ההבדלים בין ארצות החום לארצות הקור. באירופה שתקופות החגים היו הרבה יותר קרות עד שבארצות מסויימות לא ישנו בסוכה מחמת הקור והגשמים או השלגים, צרכי החלפת הבגדים לא היו כ"כ חזקים כמו במצרים ובא"י, ובמצרים לא ראו בכך פירצה והפרת גזרת חכמים על כיבוס ברגל, אלא היתר הכלול במי שאין לו אלא חלוק אחד כיון שהכל נצרך לרגל.

וכן נראה מדברי הלבוש (או"ח סי' תקלד): "מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד, שתמיד הוא מזיע ומתלכלך אפילו כבסו קודם המועד. ולא דמי למי שאבדה לו אבידה בערב יום טוב ולא היה יכול לגלח, דאמרינן לעיל [שם ס"ג] שאסור לגלח במועד מפני שאין הכל יודעין באונסו, ונימא הכי נמי אין הכל יודעין שאין לו אלא חלוק אחד ויאסר לכבס, שמי שבא למדה זו שאין לו אלא חלוק

חבל נחלתו

שאינו מוצא מי שיקצור או יטחון מעט והכל לצורך אותו מעט שצריך לו. והח"א הביא זאת מהריטב"א בשם רבו שקיבל מהרמב"ם. וא"כ מי שעדיין חוכך ומסתפק יכול להוסיף את בגדיו שנתלכלכו וצריך להם במועד למכונה המכבסת בגדי קטנים שמותר עפ"י הירושלמי. ועי' בשו"ת יבי"א (ח"ז, אור"ח סי' מח) שדן בריבוי בשיעורין בחול המועד והיקל בכך וה"ה לכאן. וכן התיר בריבוי בשיעורים במכונת כביסה בחוה"מ בשדה צופים (מ"ק יד ע"א, לרב שמואל דוד הכהן פרידמן), והביא שבמנחת יצחק (ח"ח סי' נ) הסתפק בכך. אמנם בספר חוט השני לגר"נ קרליץ כתב שהיתר זה אינו שייך בדיון כיבוס.

מסקנה

נראה לי שמותר לכבס במועד בימינו – למי שנהג לפי ההלכה וכיבס בגדיו לפני המועד ועתה כלו לו בגדיו, ובגלל הרגלי הנקיון וההיגיינה הוא זקוק להחליף את בגדיו. וכשם שהתירו למי שאין לו אלא חלוק אחד לכבסו ה"ה מי שיש לו שלוש חולצות וכולן נתלכלכו או שנתמלאו זיעה שמותר לכבסן. אמנם צריך להקפיד לכבס רק את הנצרך לו לחול המועד וחג שני, אבל לא להוסיף ולכבס בגדים שאינם נצרכים לו למועד. אולם חליפות ומעילים עליונים (פָּרָק) שנצרכים לניקוי יבש ולא נהגום ללבושם יום אחד ואח"כ להחליפם ולכבסם – אסורים בכביסה במועד אלא למי שיש לו רק חליפה אחת ונתלכלכה במועד.

המאמ"ד אות ב' דהב"י פי' כן ברי"ף ורמב"ם ורא"ש דא"צ איזורו מוכיח עליו ומיהו עכ"פ צריך שלא יהא לו אלא חלוק אחד עכ"פ נראה דבגדי זיעה הנ"ל דין חלוק להם וכל מה שמותר בחלוק מותר בהם כנלפענ"ד.

ומצאתי כדברי להתיר בספר באר חנוך (לרב חנוך העניך פיעטרקובסקי בעל ס' הברית על ברית מילה) שכתב: "גרביים, לבנים, חולצות לאלו שמחליפין כל יום יתכן שהם בגדר בגדים שמתלכלכין תדיר ומותר לכבסן גם בשל גדולים". וכן התיר זאת הרב חיים דוד הלוי בס' מים חיים (סי' לב). ואיני רואה הבדל בין זה למכנסים או חצאית לנשים אם לא התרשלו וכבסו לפני המועד, ובכ"ז הם התלכלכו במועד מותר יהיה לכבס לצורך לבישתם במועד. ובימי חז"ל רובא דאינשי היה די להם במה שכבסו לפני המועד, אבל בימינו הרבה אנשים, הן מחמת מצבים מיוחדים והן מחמת יכולת כלכלית אינם מחזיקים שבע או שמונה בגדים להחלפה מהסוגים שהם מחליפים כל יום, ולכן לא נראה לאוסרם במועד בבגדים לצורך המועד. וראיתי באחרונים כמה צדדים נוספים שחזי לאיצטרופי.

בס' שבט הקהתי (חלק ה אור"ח סי' צד, לרב שמאי קהת גראס בן משה נחום כהן) התיר לצרף בגדי גדולים שאסורים בכביסה במועד לבגדי קטנים כדי שמיכל (תוף) מכונת הכביסה יהא מלא שזו דרך הכביסה בימינו, מכיון שהותר לכבס את בגדי הקטנים. והביא ראייה מהחיי אדם שהתיר לקצור הרבה אע"פ שאינו זקוק אלא למעט כיון

תשובת הרב יהודה הלוי עמיחי שליט"א¹⁴

יש להעיר שכל הדיונים על בגד אחד ושנים הוא כאשר כובס בפני עצמו, ואז רואים אותו כובס ואז יש דיון אם קושר את החלוק או לא, וכפי שהעיר המ"ב, ומה שכתב הב"י (ד"ה אלא) שישאל חלוק היה בזמנם שהשאלו חלוקים אבל בימינו אין מושגים כאלו וכפי שכתב הב"י כהאי גוונא לא שכיחא, ועל כן כל המקורות שהבאת¹⁵ היינו במכבס בעצמו אבל בימינו שאין עושה כל פעולה רק של כיבוס במכונה, לכאורה דמי לנתינה לגויה לכבס, שהוא לא עושה כל פעולה אלא אומר לה לעבוד, וכבר כתב על כך באר היטב (תקלד ס"ק ג) בשם מהריק"ש שנתנו לגויה לכבס את כל הבגדים הנצרכים לחג משום שהנצרכים לחג הרי זה כמי שאין לו אלא חלוק אחד. ונראה שלחיצה על הכפתור היא כמו נתינה לגוי שידוע שיכבס בחוה"מ, ומכאן שאם אין בגדים לחג אפשר לכבס בצנעה וכן לייבש במכונת ייבוש כך שלא יגידו שכיבס בחג, ואפשר לצרף לבגדי תינוקות, והכל ייבוש במכונת ייבוש.

מכיוון שכביסה היא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, (גזרה שלא יכנס לרגל מנוול, וכן מנודה ואבל מוכיחים שזה איסור דרבנן בלבד). על כן אפשר לנקוט לקולא בכל ספק. ובייחוד שכבר הביא כן בשער המפקד, והסברא נותנת כן, וכן דברתי עם הגר"ד ליאור שליט"א שהסכים שאפשר לעשות כן בתוך הבית בצנעה בלא כיבוס בפרהסיא.

אמנם אני מסכים שאדם שעניו בראשו היה צריך להחליף לחולצה אולי פחות יפה לימות חוה"מ ולהשאיר את היפות לחג, אולם מכיון שכבר נעשה הדבר וכעת אין לו חולצות אחרות נראה שאפשר להקל כפי שנהגו במצרים.

14. הסכים עמו הגר"ד ליאור שליט"א רב ואב"ד קרית ארבע – חברון.

15. התשובה נשלחה לקרובו הרב מאיר בראלי ונמסרה לי בהסכמת הרב עמיחי.

סימן כ

עשרה בטבת ביום ששי

ב. מתענה ומשלים

שאלה

בתוספתא תענית (פ"ב ה"ז) נאמר: "תשענה באב שחל להיות בערב שבת אוכל אדם כביצה ושותה אפי' כביצה כדי שלא יכנס זה כשהוא מעונה דברי ר' יהודה, ר' יוסה אומר: הרי זה מתענה ומשלים. אמר לו ר' יוסה: אי אתה מודה בתשענה באב שחל להיות אחר שבת שאוכלין ושותין מבעוד יום, מה לי נכנס לה מעונה מה לי יצא ממנה מעונה? אמר לו: לא אם אמרת בזה שאוכלין ושותין כל היום תאמר בזה שאין אוכלין ושותין אלא משחשיכה". עולה כי לפנינו מחלוקת תנאים על השלמה בערב שבת בתענית ציבור. במשנה בסוף פרק שני במסכת תענית (טו ע"ב) נאמר: "אין גוזרין תענית על

מה דיני עשרה בטבת השנה שחל ביום ששי? ובאלו שנים הוא יחול?

א. מתי יחול עשרה בטבת ביום ששי

עשרה בטבת יחול ביום ששי כאשר פסח יחול ביום ראשון בשנה פשוטה או כאשר פסח יחול ביום שלישי בשנה מעוברת. ובסימני מחשבי הלוחות בשנים פשוטות הש"א¹ או זח"א² ובשנים מעוברות הש"ג או זח"ג². אנו נמצאים במחזור שמספרו ד"ש למחזורי השנים המעוברות³ ולפי הלוחות של הטור אף בשנת תשס"א (לשעבר) וכן בשנת תשע"ד יחול עשרה בטבת ביום ששי⁴.

1. הלוחות נמצאים בטור או"ח לאחר הלכות ר"ח. האות הראשונה בכל סימן מציינת את היום בשבוע בו יחול ר"ה, האות השניה מציינת האם חשון וכסלו חסרים, שלמים או כסדרם. היינו האם חשון וכסלו בני כ"ט ימים, או בני ל' ימים או שחשון חסר וכסלו מלא (כסדרם). נתונים אלו בצירוף הידיעה האם השנה מעוברת ויש שני אדרים (כשאדר ראשון הוא תמיד מלא ואדר שני תמיד חסר) מודיעים לנו את היום בו יחול פסח אותה שנה אליו מתייחסת האות השלישית בסימן.
2. ולפי"ז לגבי עשרה בטבת הסימנים משותפים לפשוטות ומעוברות – ה"ש או ז"ח, כיון שזמנו בשנה לפני חודש העיבור.
3. כידוע, מחזורי שנים מעוברות הם של תשע עשרה שנה, בהם השנים המעוברות הן ג"ח אדז"ט (שנים: 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19). ואע"פ שתיקון הלוח ועמו מחזור הי"ט שנים החל רק לאחר חורבן הבית השני בתקופת האמוראים (ואולי אף יותר מאוחר), בכ"ז מסדרי הלוח סדרו את המחזוריים כבי' מבריאת העולם, וע"כ הרוצה לדעת אם שנה מסוימת פשוטה או מעוברת יכול לחלק את השנה ב-19 וידע באיזה שנה במחזור הוא עומד.
4. וכן בשנים תשפ"א, תשפ"ד, תשפ"ה ואח"כ בשנת תשצ"ה, אא"כ בע"ה יבטלו צומות אלו לפני כן, כאמור בבבאי זכריה (ח, יט): "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים והאמת והשלום אהבו".

נראה איפוא, שמסקנת הגמרא לגבי תשעה באב שחל בערב שבת כר' יוסי בברייתא שמתענה ומשלים, ונכנס לשבת כשהוא מעונה. (הגמרא לא הביאה את הברייתא מהתוספתא וקצת צ"ע מדוע, ועי' להלן).

סוגית הבבלי בעירובין (מ ע"ב-מא ע"ב) מעלה את השאלה הבאה: "ואמר רבה כי הוינן בי רב הונא איבעיא לן: בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא, מהו לאשלומי? לא הוה בידיה. אתאי לקמיה דרב יהודה ולא הוה בידיה. אמר רבא: נחזייה אנן: דתניא: תשעה באב שחל להיות בשבת..." היינו השאלה היתה לגבי תענית יחיד בערב שבת, והביאו ראייה מתענית ציבור בערב שבת.

מסקנת הגמרא היא להלכה שבין ת"ח המתענה בערב שבת ובין בתענית ציבור שחלה בערב שבת מתענה ומשלים. וכן המסקנה בירושלמי (תענית פ"ב ה"ו) שהלכה כר' יוסי. ובפ"ח בעירובין כתב שקבלה היא בידינו שר"ע שאכל בערב שבת ביצה מגולגלת ולא השלים משום שהיה מסוכן ור' יהודה שהביא זאת כראיה שאין משלימים, לא דקדק וחשב שעשה כן משום שאין משלימים⁵.

הראשונים נחלקו בביאור מחלוקת התנאים. כתב תוספות (עירובין מא ע"ב): "והלכתא מתענה ומשלים – פירוש אם ירצה להשלים דשרי להשלים דבעיא הוא אי שרי להשלים אי לא [ומורי אמר לי בשם ה"ר ידידיה דאפילו ר' יוסי ל"פ אלא

הצבור בראשי חדשים, בחנוכה, ובפורים. ואם התחילו – אין מפסיקין, דברי רבן גמליאל. אמר רבי מאיר: אף על פי שאמר רבן גמליאל אין מפסיקין – מודה היה שאין משלימין. וכן תשעה באב שחל להיות בערב שבת".

ומפרש רש"י: "שאין משלימין – להתענות כל היום, אלא אוכלין סמוך לערב".

מדברי רש"י, רמב"ם ורע"ב בפה"מ משמע כי "וכן תשעה וכו'" מתייחס לכך שאין משלימין אף בתשעה באב שחל בערב שבת.

ומסקנת הגמרא בסוף הפרק (תענית יח ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי מאיר שאמר משום רבן (שמעון בן) גמליאל, אבל חכמים אומרים: מתענה ומשלים. דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא: הלכה – מתענה ומשלים".

וכתב הרמב"ם (בפ"ה המשנה תענית פ"ב מ"י): "ומה שאמר ר' מאיר מודה היה שאין משלימין, ר"ל שמתענין מקצת היום ואוכלין בסופו, וכן תשעה באב שחל להיות בערב שבת מתענין מקצת היום ואוכלין בסופו מפני כבוד שבת. ואין הלכה כר' מאיר, אלא אם התחילו מתענין ומשלימין. אבל תשעה באב שחל להיות ערב שבת מתענין לכתחלה ומשלימין, ולא יחול תשעה באב בערב שבת אלא אם היו עושין על פי הראיה לא על פי חשבון העיבור שבידינו היום".

5. וחולק על המובא בעירובין (מא ע"א): "אמר רבי יהודה: פעם אחת היינו יושבין לפני רבי עקיבא, ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה, והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח. ולא שהיה תאב לה, אלא להראות לתלמידים הלכה". ומכאן שדקדק היטב.

חבל נחלתו

לפי שיטת תוס' השאלה שנחלקו בה האם **מותר** להשלים⁶, ונפסק כר' יוסי שמותר אבל אין זו חובה. ולפי הרשב"א והריטב"א נחלקו בשאלה האם **חייב** להשלים, ומסקנת הסוגיה **שחייב להשלים** בתעניות, ציבור וא"כ אסור לטעום כלום קודם ששלמה התענית. וכן פסקו הב"י (או"ח סי' תקג) והרמ"א בסי' רמט.

לגבי תענית יחיד בערב שבת כתב הרא"ש (תענית פ"ב סי' כה): "וכיון שיכול להשלים אם ירצה והוא קבל עליו תענית סתם, וכל תענית שלא שקעה עליו החמה אינו תענית צריך להתענות עד צאת הכוכבים אם לא שפירש בשעת קבלת תענית עד שישלים תפלתו עם הצבור". היינו, הרא"ש מפרש את הברייתא בתוספתא כתוס', ואעפ"כ כיון שהלכה כר' יוסי שרשאי להשלים אפילו בתענית ציבור ואין בכך פגיעה בכבוד השבת שנכנס לה מעונה, והוא בנדרו קיבל על עצמו להתענות עד צאת הכוכבים – **צריך להשלים עד צאת הכוכבים**.

הטור (או"ח סי' רמט) מבאר: "ויראה שדרך אנשי מעשה להתענות כל היום כדאיתא בעירובין ב' ככל מערבין (מ, ג) הני בני בי רב דיתבי בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי אלמא שדרך ת"ח להתענות בע"ש, ולענין בעיין אסיקנא (עירובין מא, א) והילכתא מתענה ומשלים פ"י אם ירצה ולא הוי כמתענה בשבת".

דיכול להשלים מיהו גם ר' יוסי מודה אי אינו רוצה להשלים הרשות בידו, ור' יהודה אמר אסור להשלים. ואין נ"ל מדקאמר ר' יוסי אי אתה מודה לי בטי' באב שחל להיות באחד בשבת שהוא מתחיל מבע"י והתם ע"כ דחייב קאמר דומיא דהכי ע"ש דחייב להשלים קאמר [רש"ל בשם תוס' שאנ"ן].

וכן הרשב"א (עירובין מא ע"ב) כתב: "דרש מר זוטרא משמיה דרב הונא הלכה מתענה ומשלים. וכן הילכתא, והעידו בתוספות על רבינו יצחק הזקן הידוע בעל התוספות זצ"ל שלקח ביצה מגולגלת בעשרה בטבת שחל להיות בערב שבת וגמעה מבעוד יום ולא רצה להשלים, ושמא היה סבור דמתענה ומשלים אם ירצה קאמר ולא שהיה חייב בכך ואין זה ענין שמועתינו". וכן הריטב"א (עירובין שם) כתב: "הלכה מתענה ומשלים. נראה כי ר"י ז"ל סובר דה"פ שאם רצה מתענה ומשלים אבל אם רוצה לאכול הרשות בידו וזו מצוה מן המובחר כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה, שהרי העידו על ר"י ז"ל שפעם אחת אירע עשרה בטבת בערב שבת ולקח ביצה מגולגלת מבעוד יום וגמעה ולא רצה להשלים נראה שהוא מפרש כמו שכתבנו, וכן כתב ה"ר יעקב הארלאני ז"ל, ופשוטא דשמעתין לא משמע כן".

עולה מן הדברים שהראשונים נחלקו בפירוש המחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי.

6. מכך שהגמרא בתענית לא הביאה את המחלוקת בתוספתא נראה שישנו סיוע לשיטת התוספות, שכן מחלוקת חכמים על ר"מ בשם ר"ג במשנה, היא אם חייב להשלים וכיון שהם מפרשים את המחלוקת בברייתא אם צריך להשלים אין מכאן ראיה לשיטת הש"ס ולכן לא הביאנו. אמנם יש מהראשונים שפרשו שלגבי תשעה באב בערב שבת לכו"ע משלים וכל הפסיקה בסיוע הפרק היא לגבי ראש חודש ולכן כלל לא הובאה הברייתא מהתוספתא.

מדברי השו"ע עולה שפסק שחייב להשלים כר' יוסי עפ"י הסבר הרשב"א והראב"ה וסיעתם. הרמ"א הוסיף שבתענית ציבור ישרים. ונראה פשוט שאף הב"י יסכים עמו. לעומת זאת לגבי תענית יחיד נראה מהרמ"א שפסק כדעת תוס' וסיעתם שנחלקו בשאלה אם מותר להשלים, ולכן היקל שמותר להשלים אבל אינו חייב להשלים (ולא כרא"ש). הרמ"א פסק כתוס' רק לגבי תענית יחיד, אבל בתענית ציבור פסק כראב"ה ורשב"א וסיעתם שחייב להשלים.

ג. מהי השלמה בתענית

השו"ע כתב שמשלים בערב שבת הוא עד צאת הכוכבים. אולם מצאנו שהראשונים חלקו בכך מכמה טעמים. כתב הב"י (או"ח סי' רמט): "והרב המגיד כתב בפ"ה (מהל' תענית ה"ה) בשם הראב"ד שלא אמרו משלים אלא שאינו אוכל קודם שקיעת החמה אבל ודאי משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום אם רצה לאכול אוכל שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות עכ"ל". נראה לפי דברי הראב"ד שכל המחלוקת היתה בהשלמה עד שקיעת החמה אולם לאחר השקיעה התחיל זמן תוספת שבת וממילא חלים עליו דיני שבת. ובכך נבדלת תענית בערב שבת מתענית בכל יום שהיא מסתיימת אף לראב"ד בצאת הכוכבים. וקצ"ע בלשונו של המ"מ, שבתחילה כתב **שאם רצה** – אוכל לאחר שקיעה, ובהמשך כתב **שאינו רשאי** להתענות. ונראה כוונתו שיכול לאכול ואסור בעינוי, אבל לא חייב לאכול, ולכן אם אינו אוכל כיון שרוצה

היינו הטור מביא מהסוגיא בעירובין לגבי חסידים שהיו רגילים לצום בערב שבת וכאן עומדת שאלת כבוד השבת ותענית בשבת, ומפרש כדרך התוס' בתענית ציבור שמותר להשלים אבל אינה חובה, בתענית שקיבל עליו.

ובאר הבית יוסף: "ולענין בעיין אסיקנא והלכתא מתענה ומשלים פירוש אם ירצה. כלומר אבל אינו חייב להשלים כן פירשו התוספות (מא: ד"ה והלכתא) והמרדכי (סי' תצד) בסוף פרק בכל מערבין והרא"ש בסוף פרק ב' דתעניות (סי' כה) וגם כך כתבו הגהות מיימוניות בפ"א מהלכות תענית (אות ג) ולא כראב"ה (סי' תתנח) והרוקח (סי' לו) שכתבו שצריך להשלים".

ומחלוקתם בשאלה האם מותר להשלים בתענית רשות או לאו. כאשר הטור מצטרף לדעת התוס'.

עולה כי המחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי שייכת הן במקבל על עצמו להתענות בערב שבת והן בתענית ציבור בערב שבת, ומחלוקת הראשונים היא בשני המקרים האם חובה להשלים או מותר להשלים.

פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רמט ס"ד): "אם קבל עליו להתענות בע"ש, צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלים הצבור תפלתו".

והרמ"א הגיה: "וי"א דלא ישרים, אלא מיד שיוצאים מבית הכנסת, יאכל (טור ומרדכי ס"פ בכל מערבין בשם הר"מ והגהות מיימוני פ' א' מהלכות תענית). לכן בתענית יחיד לא ישרים, וטוב לפרש כן בשעת קבלת התענית; ובתענית צבור ישרים, והכי נהוג (מהרי"ל)".

חבל נחלתו

לאחר תפלת ערבית שמפג המנחה ואילך וכן כתב הגהות (=מיימוניות) בפ"א מהלכות תענית (אות ג) שאפילו לדברי האומרים שצריך להשלים היינו שמתענה עד אחר קיבול שבת ותפלת שבת היא מפג המנחה ולמעלה ואפילו אם עוד היום גדול מיקרי שפיר השלמה, אבל אין כן דברי הרא"ש בסוף פרק ב' דתעניות כמו שנתבאר בסמוך. וכתב עוד המרדכי (שם) פעם אחת אירע עשרה בטבת יום ששי וכשרצה ר"י לילך לב"ה טעם התבטל כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה ותימא הא קאמר הכא מתענה ומשלים, ויש לומר דאיבעיא להו מהו להשלים ומסיק דמתענה ומשלים כלומר יכול הוא להשלים אם ירצה ומיהו טוב שלא להשלים שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה⁷, ואם באו הציבור מב"ה מבעוד יום מותר לאכול מיד דכיון דכבר התפללו אם כן כבר קבלו שבת עליהם. וכן כתב הב"י בסי' תקנ.

עולה כי לפנינו מספר דעות מהי השלמה לגבי שבת. לשיטת הרא"ש היא צאת הכוכבים וכן פסק השו"ע ואפילו התפללו לפני כן תפילת ערבית. לשיטת הראב"ד עד שקיעת החמה ואח"כ זמן תוספת שבת ואסור להתענות בה משום כבוד שבת. ולשיטת המהר"ם עם סיום תפילת ערבית בבית כנסת נשלמה התענית בערב שבת. ובחור"ל שהשקיעה מתאחרת היו נוהגים להתפלל ערבית מפג המנחה, (וחוזרים

להתענות עובר, אבל אם אינו אוכל כיון שאינו רעב אינו עובר. ונראה שחייב בקידוש היום קודם שטועם או אוכל אחר השקיעה.

הטור (או"ח סי' רמט) מביא דעה נוספת: "וכיון שיכול להשלים אם ירצה והוא קיבל עליו תענית סתם וכל תענית שלא שקעה עליו החמה אינו תענית צריך להשלים עד צאת הכוכבים אם לא שפירש בשעת קבלת תענית עד שישלים תפלתו עם הציבור. והר"מ כתב שיכול לאכול מיד אחר התפלה קודם שקיעת החמה שהוא מפרש מתענה ומשלים עד אחר התפלה, אבל אם מתענה בע"ש תענית חלום מתענה עד צאת הכוכבים כיון שיכול להתענות אפי' בשבת כ"ש שמשלים עד הלילה".

מתבאר לגבי תענית רשות, שכיון שיכול להשלים ואין בכך פגיעה בכבוד השבת – חייב להשלים עד צאת הכוכבים – לפי הטור, וכ"כ אביו הרא"ש כפי שהובא לעיל. ולפי מהר"ם מרוטנברג מתענה ומשלים עד אחר תפילת ערבית של הציבור בערב שבת. וכיון שהיו רגילים להתפלל ערבית קודם שקיעה מותר לאכול מיד אחר התפילה, ואי"צ להמתין לצאת הכוכבים כבכל יום חול.

ובאר הב"י: "ומ"ש רבינו בשם הר"מ. כתבו המרדכי בפרק בכל מערבין (סי' תצד) וח"ל כתב רבינו מאיר (תשב"ץ קטן בתחלת הספר) דהשלמת תענית בערב שבת סגי עד

7. וכן סיים בהגהות מיימוניות (הל' תעניות פ"א אות ג): "ויש שאינם רוצים להשלים ורגילים לטעום התבטל מן המנחה ולמעלה".

אפים במנחה גם אין אומרים בו וידוין בצבור אלא שאומרים תפלת תענית בלבד, אבל יחיד המתפלל מנחה קודם זמן התוספת אם רצה נופל על אפיו ומתודה". בשולחן ערוך (או"ח סי' תקנ ס"ג) פסק: "כל ד' צומות הללו אם חלו להיות בשבת, נדחין לאחר השבת".

והרמ"א הגיה: "ואם חלו בערב שבת, קורים בשחרית ומנחה, ויחל (ב"י); ואם יש חופה ביום התענית בערב שבת, נוהגין להתפלל מנחה ולקרות ויחל ואח"כ עושין החופה (וע"ל סי' רמ"ט סעיף ד' אם משלימין התענית)".

וכתב המגן אברהם (סי' תקנ ס"ק ו): "קורין וכו' – והרב"י כתב דאין קורין במנחה וכ"ה במשנה פ"ד דתענית שאנשי מעמד לא היו קורין במנחה בע"ש מפני כבוד שבת. וצ"ל דהאידינא הכל מכינים מבע"י ולכן קורין עמ"ש סי' תי"ז. א"א וידוי במנחה [אבודרהם ב"י ד"מ]..."

וכן המשנה ברורה (ס"ק יא) הוסיף: "בשחרית ומנחה ויחל – וה"ה דאומר הש"ץ ענינו בין גואל לרופא אבל אין אומרים וידוים ונפילת אפים במנחה לפי שהוא ע"ש. ומסעם זה אין לעשות בע"ש יו"כ קטן באם ר"ח בשבת כ"א ביום חמישי

וקוראים קריאת שמע של ערבית אחר צאה"כ) ומציאתם מבית כנסת נשלמה התענית ואפילו לפני שקיעה!

כאמור, השו"ע פסק שהן תעניות יחיד והן תעניות ציבור ישרים עד צאת הכוכבים. והרמ"א פסק שבתעניות יחיד ינהג כמהר"ם⁸ ויאכל אחר צאתו מבית הכנסת ואפילו לפני שקיעת החמה (וראוי להתנות על כך בקבלת התענית) ואילו בתעניות ציבור ישרים עד צאה"כ.⁹

ד. סדרי התפילה המיוחדים לתענית בערב שבת

כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקנ): "כתב האגור (סו"ס"י תתפ) בשם שבלי הלקט (סי' רסג בהגה) שאין קורין בספר במנחה בערב שבת כשחל בו אחד מארבעה צומות הללו עכ"ל ולא נהגו כן. כתב הרב דוד אבודרהם (סדר תפילת התעניות עמ' רנה) אם חל עשרה בטבת ביום ששי מתפללין שחרית כשאר הצומות וכן במנחה אבל אין אומרים הידוים ולא נפילת אפים במנחה מפני שהוא ערב שבת".

והריטב"א (עירובין מא ע"ב) כתב: "ודעת רבותי שהמתענה בע"ש בין תענית קבוע בין תענית של רשות, אין עושין נפילת

8. מלשון הרמ"א: "וי"א דלא ישרים, אלא מיד שיוצאים מבית הכנסת, יאכל", נראה שהיקל משום שסבר כתוס', ולכן קרא לזה אי השלמה, וסמך על דעת מהר"ם שסבר שזו השלמה, והביאה בתור סניף לפסיקתו.

9. אמנם הרשב"א (עירובין שם) כתב: "והראב"ד ז"ל כתב דלא אמרו משלים אלא שאינו אוכל קודם שקיעת החמה אבל ודאי משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום אם רצה לאכול אוכל, שכיון שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות וכבר אמרו שאין רשאי להתענות בשבת לשעות, ולכן נהגו העם בתענית אסתר כשהוא בא בערב שבת שאוכלין מיד עם יציאתן מבית הכנסת ואע"פ שלא חשכה". וכ"כ הריטב"א, והמאירי. (וצ"ב כי לפי סידור הלוח שלפנינו תענית אסתר לא יחול ביום ששי ועי' בנספח).

חבל נחלתו

“בד”א בתעניות שמתפללין בו מנחה ונעילה אבל תענית שאין בו נעילה כגון תשעה באב וי”ז בתמוז ועשרה טבת וכן כל תענית צבור אצלינו הואיל ותפלת מנחה שלהם סמוך לשקיעת החמה הרי נראית כנעילה ואינה מתחלפת במנחה של כל יום ולפיכך יש בה נשיאת כפים...”

“וכתב רבינו הרמ”א ולכן אומרים ביום הכיפורים במנחה אלהינו וכו’ ברכנו וכו’ אף ע”ג דאין ראוי לנשיאת כפים מ”מ הואיל ואם עלה לא ירד מקרי קצת ראוי וכן נוהגים במדינות אלו אע”פ שיש חולקים עכ”ל וכ”ש בכל תענית שאומרים אלהינו שהרי ראוי לנשיאות כפים ומנהיגנו כשאומרים אלהינו אומרים שים שלום ולא שלום רב...”

בבתי כנסיות בערים שאנשים גרים רחוק ואין אפשרות להתפלל מנחה גדולה, ואנשים באים לבית כנסת למנחה קבלת שבת וערבית בערב שבת, אם רוצים לקרוא בתורה צריכים להקדים את התפילה כשלשת רבעי השעה לפני שקיעה ואז יכולים הכהנים לשאת כפים. אבל בישובים קטנים עדיף להתפלל מנחה גדולה ולא לעלות לדוכן ולא להוסיף או”א בחזרת הש”ץ¹¹.

שלפניו לפי שאין לומר סליחות גם וידוים בע”ש במנחה. וא”כ ה”ה ל”אבינו מלכנו”. ויש להעיר שבארץ ישראל שנוהגים בנשיאות כפים בחול, במנחה של תענית בערב שבת אם מתפללים מוקדם אין עולים כהנים לדוכן כיון שגזרו על כל מנחה משום שכרות ה”ה לתפילת מנחה בתענית. ורק אם מתפללים לפני השקיעה והתפילה היא כדוגמת נעילה רק אז נושאים כהנים כפיהם. ודין זה שייך בכל תענית וק”ו בתענית בערב שבת. ובעיקר בא”י שהשבת בעשרה בטבת נכנסת מוקדם מאד, ועל כן צריך שהקהל יתחיל מנחה מוקדם יחסית. ולכן החזן אינו מזכיר ברכת כהנים בחזרת הש”ץ ואין הכהנים עולים לדוכן¹⁰.

כך פסק בערוך השולחן (או”ח סי’ קכט סעי’

א-א):

“אין נשיאות כפים אלא בשחרית ומוסף ונעילה ביום שיש בו תפלת נעילה כמו ביוה”כ וכן תענית ציבור בזמן שהיו נוהגין להתפלל בו תפלת נעילה כמו בזמן המשנה אבל אין בה נשיאת כפים מפני שבמנחה כבר סעדו כל העם ושמא שתו הכהנים יין, ושכור אסור בנשיאת כפים ואפילו ביום תענית אין נושאים כפיהן במנחה גזירה מנחת תענית ציבור אטו מנחה כל יום”.

10. הערת הרה”ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: לדעת החזו”א נושאים כפיים אף במנחה גדולה בת”צ, למנהג ירושלים ג”כ יש מספיק זמן אפילו מפלג המנחה להתפלל ולשאת כפים קודם השקיעה.

11. הערת הרה”ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: בעשרה בטבת חזי לאיצטרופי דעת האבודרהם (לשונו בסדר תפלת התעניות: “ואפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר מפני שנאמר בו (יחזקאל כד, ב) בעצם היום הזה כמו ביום הכפורים ושאר הצומות אינן חלין לעולם ביום שש”י) שאם היה חל בשבת היו צמים בשבת.

נספח – ספר מגן אבות (לר"מ המאירי) ענין כג

מצאתי בספר מגן אבות למאירי שעונה להערות משיגים על מנהגם להקדים תענית אסתר ליום ששי (ולא לחמישי כנהוג היום) ולהלן דבריו.

טענת המערערים:

הוא שהם נוהגים כל זמן שאירע פורים באחד בשבת שמקדימין את התענית ליום חמישי שלפניו. ואנו נוהגים להקדימו לששי לבד אעפ"י שהוא ערב שבת. וכשראו אותם התלמידים כך צוחו עלינו למה שאנו עושים שלא כהלכה וממה שראו בסוף מגלת תענית¹² (פי"א) כל שנשבע להתענות בערב שבת ובעריו"ט הרי זו שבועת שוא שמקצת ערב שבת כשבת ומקצת עיו"ט הוא יו"ט, ואעפ"י שהם מודים שאם יארע אחד מארבעת הצומות בערב שבת בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראיה, או עשרה בטבת בזמן הזה כגון שנה שסימנה זח"א או הש"א בפשוטה או הש"ג או זח"ג במעוברת, שמתענין בו ואין ערב שבת מפקיע. אף הם משיבים שעשרה בטבת שהוא מן הצומות הקבועים, וכן הדין שהוא תענית קבוע מדברי הנביאים ונעשה על דבר של פרענות ואקדומי פורענותא לא מקדימין (מגילה ה' א) אבל תענית אסתר שאינו חובה גמורה כל כך ושאיין בו דין אקדומי פורענותא דאדרבא תענית של שמחה הוא, ראוי להקדימו לחמישי כדי שלא להתענות בערב שבת, ונמצא שאתם עושים שלא כהלכה.

תשובת המאירי:

נמתי להם בכמה מקומות אני רואה בכם שאתם יוצאים ומלקטים שמועות חיצונות ורחוקות ונגד בריאתא /ברייתא/ ומניחים את הקרובות ואת הסדורות בתלמוד ערוך שלנו. והרי הדברים פשוטים בתלמוד שלנו (עירובין מ' ב) שלא הוזקקו לשאול אם מתענין בערב שבת אם לאו שזה פשוט היה להם שמותר אף בתענית של רשות ר"ל שאינו מתעניות הקבועים אלא ששאלו במי שמתענה בו אם רשאי להשלימו עד חשיכה כשאר הימים או אם צריך לאכילת קימעה בשעה התכופה לכניסת שבת כדי שלא ליכנס כשהוא מעונה לשבת, ושאלת השלמה זו אף בתעניות הקבועים שאתם מודים בהם היא מתפשטת, שהרי אעפ"י שהשאלה היתה בתענית של רשות כדקאמר' (שם) הני בני בר בי רב דיתבי בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי, הרי התשובה מוכחת שאף בתענית הקבועה הוא מסופק בכך שהרי היו מביאין ראיה שלא להשלימו מר' עקיבא (שם מ"א א) שבתשעה באב שחל להיות בערב שבת התענה בו, ולערב ר"ל ברגע התכוף לכניסת שבת הביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח, ולא שהיה תאב לה אלא להראות בה הלכה לתלמידים, כלומר שירגישו בו שמאחר שגמעה בלא מלח לא יוציאו דין שלאכילה עשה כן, אלא להלכה שלא יכנס לשבת כשהוא מתענה לגמרי, והעלו בו לדעת ר' יוסי שהוא מתענה ומשלים, ונפסקה שם בהדיא הלכה כר' יוסי. אלמא שאף בתענית הקבועה

12. מובא גם בפ' בית הבחירה למאירי מגילה (ב ע"א).

חבל נחלתו

כגון תשעה באב לזמן שלהם שהיו מקדשין ע"פ הראיה והיה אפשר לט"ב לחול בע"ש, והוא הדין לעשרה בטבת בזמן הזה היה ר' עקיבא סובר שאינו משלים, ושאל בתענית שאינו קבוע כגון הני דבני בי רב היה ר' יוסי סובר שמשלים, דלענין השלמה קבוע ושאנו קבוע חדא מחתא נינהו, שאלו היה חלוק ביניהם בענין זה לא היתה התשובה לשאלה מיהא לדעת ר' יוסי, שהרי היה לו להשיב עד כאן לא [אמר] ר' יוסי דמשלים אלא בתענית של ארבעת הצומות הקבועים כזה של ט"ב. אבל תענית של רשות כהא דבני בי רב לא, אלא דודאי חדא מחתא נינהו, ובכלהו לר' יוסי שהלכה כמותו ובכלהו מתענה ומשלים ולשון מתענה לכתחלה משמע. אלמא שאף בתענית שאינו קבוע כלל מתענה לכתחלה ומשלים כל זמן שיש בתענית איזה סרך מצוה אע"פ שאינו חובה כגון הני דבני בי רב, שפירושו התלמידים שהיה דרכם שהיו מזרזים עצמם ומקבלים תענית עליהם בע"ש שהוא יום האחרון שבשבוע, כדי לחזור בינם לבין עצמם תלמודם שלמדו בשבוע זו בפני רבותיהם. ואע"פ שאין תענית זה חובה ולא מצוה גמורה, הואיל ויש בה סרך מצוה לקיים תלמודם בידם מתענה בו לכתחלה ומשלים, ואף תענית אסתר ממין זה הוא שאע"פ שאינו מארבעת הצומות הקבועים, מ"מ יש בו סרך תפלה ופרסום הנס מביא ליתן בו הודאה ושבח לבורא ית' על הנסים ועל הגבורות, וכן יש בו סרך קבלת אבות יסוד אנשי כנסת הגדולה, ומדכתיב וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם. ואף למי שמפרש בני בי רב בתענית שהיחידים התלמידים מתענין על הגשמים שלא מתקנת ציבור אלא מאליהן, והוא שאחר שעברו שבע תעניות אחרונות ולא נענו אין גוזרין עוד תענית על הצבור אלא שעומדים כנזופים למקום והיחידים מתענין עד שיצא ניסן, ופירושו בתעניות של יחידים אלו, שלא היה להם יום קבוע, אלא שבוחרים איזה יום לעצמם זה בכה וזה בכה. אף זה אינו חובה ולא מצוה גמורה אלא שיש בו סרך מצוה של תפלה בהכנעת הלב. ומ"מ הפרוש אינו נכון שלא היו היחידים מתענים על הגשמים אלא בשני ובחמישי. ועיקר הפרוש בבני בי רב הוא כמו שפירשנו, ונמצא שכל תעניות שיש בו סרך מצוה או איזה צד של שבח והודאה או תפלה מותר לכתחלה להתענות בע"ש ולהשלים.

וא"כ זו שבמגילת תענית אנו מפרשים אותה במתענה שלא לשום כונה טובה אלא מצד עסקו או איזה סבה של רשות שלא לשום כונה טובה בעולם. ולא עוד אלא שיש מי שכתב שאינה הלכה כלל, ואף של רשות גמור מתענה בו ומשלים, ומפרשים זו על בני בי רב שלא לכוונת חזרת תלמודם הוא אלא שבמקרה הם נמשכים אחר שמועותיהם וכן הדין לדעתם בכל רשות שבעולם, ומביאין ראיה ממה שאמרו בירושלמי (תענית פ"ב ה"ב) ר' אבון ציים כל ערובת ראש השנה ור' זעירא ציים כל ערובת שבתא, ובמקום אחר אמרו (שם) בכל מתענין חוץ משבתות וימים טובים וראשי חודשים וחנוכה ופורים. ומתענין לכתחלה משמע. ובמקום אחר אמרו ר' אחא מפקד לסופריו מאן אתא שאל מנכון אתון אמרין ליה בכל מתענין חוץ משבתות וימים טובים וחול המועד ור"ח וחנוכה ופורים. ואף בשאלות של רב אחא כשהזכרה שמועה זו של עירובין (מ' ב) לא נאמר שם בני בי רב, אלא בלשון זה הוזכרה: אלא מאן דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו

לאשלומי, ולשון זה מוכח שכל התעניות בכלל. ומ"מ אני מפרש את כולם באיזה סרך של מצוה או שבח והודאה בזכירת מה שנעשה שנמצא תענית אסתר בכללם.

ואף בסופרים (פכ"א ה"ג) מצינו שהבכורות מתעניין בערבי פסחים ר"ל להודאה ושבח לשם מכת בכורות שהיה גמר הגאולה, וכן אמרו (שם) שהצנועין מתעניין בו ג"כ אע"פ שאינם בכורות, כדי ליכנס לפסח בתאבון.

ואיני מביא ראיה ממה שאמרו בפסח שני (פסחים ס"ח ב) מר בריה דרבינא יתיב כלה שתא בתעניתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי, דההיא אף בשבת היא מבעיא והוא חלק אחד מן התעניות כמו שביארנו במס' פסח שני, ואם ביארנו שאין הלכה כמותו שהרי אף לר' אליעזר בשבת מיהא אסור שלא אמרה אלא בימים טובים מטעמא דכלה לה' או כלה לכם. וכן כתבנו שנראו קצת מפרשים מר בריה דרבינא קבלת תעניות היתה ובכלל, אלא שהיה מוציא מהם עצרת ופורים ועיו"כ וכל ששבת בכלל אינו מפסיק וישראל מקור ראיות [למה] שכתבנו ברורות כשמש בלא שום פקפוק.

וחזרנו לשטתינו שכל תעניות כיוצא באלו מתעניין ומשלימין בערבי שבתות ובערבי ימים טובים בלא שום פקפוק. וזו של מגילת תענית (פי"א) אם הלכה פירושה בשאין שם שום כונה, או שמא אינה הלכה, שהרי הדבר ידוע שלענין שבועת שוא אינה הלכה שהנשבע להתענות ערב שבת אינה שבועת שוא, אדרבה חלה וחלה, וצריך לקיימה ועובר בבטולה כמו שבררנו במקומו.

זו היא שטתינו שעליה סמכנו אנו ואבותינו ורבותינו הקדומים שלא להצריך בו הקדמה לחמישי. ואף הרב הגדול הראב"ד כך הוא דעתו אלא שהוסיף בפירושו שאע"פ שמתענה ומשלים דוקא שלא לאכול בעוד שהחמה בעולם, ואע"פ שהיא בשקיעתה אחר שדמדומי חמה עדין נוצצים, אבל משקעה החמה לגמרי שאינו אלא תוספות אינו נמנע מלאכול מתורת תענית, שאין תוספות לתענית במקום שתוספות שבת לוקה, וכתב בלשון זה: ולזו נהגו בתענית אסתר שחל להיות בערב שבת שאוכלין תיכף ליציאתם מבית הכנסת ואין ממתינין עד חשיכה.

והדברים נעים ונעימים ברורים ותמימים, ומנהג אבותינו תורה היא מורשה לנו ולבנינו עד עולם בעזרת שדי ובישועתו, אמן.

השואל מן השואל עצי סוכה

א. חומרת הפרי מגדים

כתב הפמ"ג (משבצות זהב ס"ו ס' תרלז):

"אם אחד שאל לחבירו לטי"ש וכדומה להעמיד עליהן הסכך והוא שאלן לחבירו י"ל הוה גזל אין השואל רשאי להשאיל ול"מ למ"ד הכל הולך אחר המעמיד דאינו יוצא י"ח, אף למ"ד בסכך פסול אין הולך אחר המעמיד בגזל חמיר טפי וצ"ע".

היינו, כל שאלה מן השואל אסורה ואין יוצאים ידי חובה בעצי סוכה שגלוקו בהשאלה מן השואל. אמנם יש להעיר שדבריו הם בשואל מן השואל שלא מדעת המשאיל, אבל אם המשאיל התיר לו הדבר ודאי מותר, וכאילו הוא שאל ישירות מהמשאיל את העצים.

וכך הביא זאת בביאור הלכה (ס' תרלז)

ד"ה ואם גזל עצים):

"אם אחד שאל לחבירו לטי"ש וכדומה להעמיד עליהם הסכך והוא שאלן לחבירו י"ל דהוי גזל ואין יוצא ידי חובתו, ואפילו להפוסקים דס"ל דאין אנו מקפידין על מעמיד בסכך פסול אפשר דבגזל חמיר טפי [פמ"ג] וכוונתו אם השואל השני לא ישלם לו עבור הלטי"ש וישאר תשמישו בתורת גזילה וכמו שפסקו האחרונים דאם לא ישלם לו הדמי עצים נשאר הכל בתורת גזילה ואין יוצא ידי חובתו בהסוכה, אבל אם ישלם לו לא גרע מאלו הוא עצמו גזלו דאין משלם לו אלא דמי עצים ויוצא י"ח בהסוכה".

דברי הפמ"ג והביאור הלכה צ"ע, שהרי אף למ"ד שאין השואל רשאי להשאיל אין

זה גזל ביד השואל השני. וכיון שאין זה גזל מדוע לא יצא בו י"ח הרי בסוכה יוצאים י"ח אף בשאולה. וכך דברי רבי עקיבא איגר (כתובות לו ע"ב):

"בחור אחד הביא כרים וכסתות מבית אביו ואח"כ השאילן לבחור אחר, ועתה רצה לחזור וטוען כי אבותיו אינם רוצים להשאיל רק לו לבדו, ואין השואל רשאי להשאיל. ונסתפקתי כיון דהא דאין השואל רשאי להשאיל בדיעבד לא הוי גזלן כשהשאילן לאחר, דכיון דמסרן לבן דעת ולא מיחשב פושע, א"כ י"ל דבדיעבד אין להוציא תוך זמן ימי השאלה..."

ב. הקושי בדברי הביאור הלכה

עוד קשה בדברי הביאור הלכה: דאם לא ישלם לו הדמי עצים נשאר הכל בתורת גזילה ואין יוצא ידי חובתו בהסוכה. ודבריו קשים הלא המדובר בשאלה ולא בגזלה ומדוע יצטרך לשלם דמי העצים הלא מחזירים לאחר הסוכות. ונראה שכוונת המשנ"ב למחלוקת

המובאת בקצרה בטור (או"ח ס' תרלז):

"ואילו גזל עצים וסיכך בהם אין לו עליו אלא דמי עצים אפילו לא שינה בהן שום דבר ויוצא בה בדיעבד ובעל העיטור כתב שאם גזל עצים וסיכך בהם ואינו רוצה ליתן דמיהם הוי נמי גזולה".

ובאר דבריו בערוה"ש (או"ח ס' תרלז)

ס"ג):

"כתב הטור בשם רש"י [ל"א. ד"ה אבל גזל]... ואלו גזל עצים וסיכך בהם אין לו

ובאר הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק ה) שכיון שאינו מוכן לשלם הרי הוא כאומר שאי אפשר ב'תקנת מריש' וכיון שהתקנה עבירה והוא אינו רוצה בה חוזר דין תורה וצריך להשיב את העצים עצמם שגזל. ובבכורי יעקב (תרלז, כט) הקשה על המג"א וכתב שמש"כ להחמיר אם לא שילם צ"ע. והסיק כשו"ע.

אולם כל זה דוקא ברוצה לגזול אבל בשואל הרי הם נשארו ברשות בעליהם הראשונים² ואף השואל השני מתכוין להשיבם ולא מובנים דברי הביאור הלכה שצריך לשלם ממון על העצים.

ג. אין השואל רשאי להשאיל

נראה שזוהי מחלוקת ראשונים האם 'אין השואל רשאי להשאיל' והשאל – הוא גזל ביד שואל שני או לאו.

הרא"ש (בבא מציעא פ"ג סי' ה) כתב שהמשאל אינו גזלן, וכן כתב בשמו שו"ת משיב דבר (ח"ד סי' לג):

"אפילו לדעת תה"ד (סי' ר"י) והובא בב"ש (סי' כ"ה ס"ק מ"ח) דאפילו לא השאיל לה ברשות היא מקודשת משום דהא דאין השואל רשאי להשאיל אינו אלא איסור ופשיעה ולא גזל כמש"כ הרא"ש פ' המפקיד מהא דתנן השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר".

עליו אלא דמי עצים אפילו לא שינה בהם שום דבר ויוצא בה בדיעבד. ובעל העיטור כתב שאם גזל עצים וסיכך בהם ואינו רוצה ליתן דמיהם הוי נמי גזולה עכ"ל כלומר דרבנן תקנו מפני תקנת השבים דאם גזל עצים וסיכך בהם א"צ להשיב העצים עצמם אלא דמי העצים. ולכן לרש"י אפילו לא שילם לא נשאר עליו חוב אבל העצים שלו הם ואין כאן גזולה ולהעיסור אם לא שילם לו חוזרים העצים אל הנגזל ונמצא דהוי סוכה גזולה אבל סוכה שבספינה ושבעגלה המטלטלת לא היתה בזה תקנת חכמים ולכ"ע נגזלת וחייב להשיבה [והמג"א הכריע כהעיסור].

עולה שנחלקו רש"י והעיסור אם הגזלן שגזל עצים לסוכה ולא שילם עליהם קנה את העצים ויצא י"ח סוכה ויש לו חוב ממון על עצים (רש"י), או שאם לא שילמם אינו יוצא בהם ידי חובה (עיטור). השו"ע (תרלז, ג) פסק כרש"י:

"אם גזל עצים ועשה מהם סוכה, אף על פי שלא חיברן ולא שינה בהם כלום, יצא; תקנת חכמים, שאין לבעל העצים אלא דמי עצים בלבד".

והמג"א (שם ס"ק ה) פסק כבעל העיסור: "אם אינו רוצה לתת דמי עצים לא יצא [טור ב"ה] וכן עיקר דהא מדאורייתא פסול בכל ענין כמ"ש הר"ן ותוס'".

1. נראה שצ"ל [אלא] חוב.
2. וצריך בירור לדעת העיסור אם נטל לשם שאלה ואח"כ לא רצה להשיב את החפץ ולא את שויו בממון ובינתיים יצא בזה י"ח המצוה, האם ג"כ יחשב כגזלן בשעת המצוה. ונראה מדעתו לגבי גזלה, שמתברר למפרע שהוא גזלן, ואולי אף במקרה זה יחשב לגזלן ולא יצא י"ח.

חבל נחלתו

כך כתב מרי הרב ר' אברהם בן אסמעאל נר"ו.³

בשולחן ערוך (אה"ע סי' כח סי"ט) פסק:
"השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו אשה, מקודשת. ואם לאו, הרי הוא ספק מקודשת. הגה: וה"ה לשוכר כלי או חפץ מחבירו וקידש בו (ת"ה סי' ר"ט)..."³

והבית שמואל (אה"ע סי' כח ס"ק מח) פסק כשו"ע שלא הוי גזל וז"ל:

"דבעינן שיתן לו רשות להשאיל לאחר דאל"כ אין לו רשות ליתן לאחר והוי כאלו קדשה בגזל מיהו בדיעבד לא הוי גזל ממש מקודשת וע"ש בת"ה".

וכן הביא דברי תרומת הדשן⁴ בשו"ת דברי ריבوت (סי' י).

אמנם באבני מילואים (סי' כח ס"ק נ) כתב:

"וע"ש בתה"ד שכתב דאפי' לא נתן רשות להשאיל בדיעבד לא הוי גזל דהא דאין השואל רשאי להשאיל אינו אלא לכתחלה. ולענ"ד נראה דהיכא דלא השאיל לזמן מוגבל אלא שאלה סתם דאפי' להפוסקים דשאלה סתם נמי שלשים יום מכל מקום כה"ג אין לו רשות להשאיל ואפי' בדיעבד הוי גזל, דבשטה מקובצת כתובות פ' אלו נערו (לד, ב) כתב דאפי' אמרינן סתם שאלה שלשים יום הני מילי לגבי ידיד אבל לא לגבי יורשין ע"ש והובא בקצה"ח סי' שמ"א

וכן תרומת הדשן (סי' רי) הביא דברי הרא"ש לגבי מקדש בטבעת שאולה וז"ל: "הא דכתב אשירי ונתנו לו רשות להשאילה לאחר כו', היה נראה לומר דאין דעת האשירי שאם לא נתנו לו רשות להשאילו שאינה מקודשת אפילו בדיעבד, דהא איהו גופיה פסק פ' המפקיד בשם רב אלפס אע"ג דאמרינן בגיטין אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר, היינו לכתחילה אבל אם עשה לא מיקרי גזלן בהכי הואיל ומסרה לבן דעת. וכיון דלא מיקרי גזלן בהכי הואיל ומסרה לבן דעת א"כ הרי קידשה באותה הנאת קישוט שיש לה בה שלכך שכרה".
וכן היש"ש (קידושין פ"א סי' כא) מדייק מהרא"ש שמקודשת כיון שאינו גזל, ומדייק מהטור שאם לא הודיע לאשה שהטבעת שאולה אינה מקודשת אולם לא מטעם גזל אלא מטעם שלא ידעה ולא התרצתה להתקדש בהנאת קישוט של טבעת שאולה.

לעומתם רבינו ירוחם (תואו"ח נכ"ב ח"א) כתב:

"מקדש בטבעת שאולה והיתה שאולה לו עד זמן ידוע ואמר תהא לי מקודשת בההיא הנאה שתהנה ממנה עד אותו זמן שהיא שאולה אצלי הויא מקודשת אם יש באותה הנאה שוה פרוטה. ודוקא שנתנו לו רשות להשאילה דאם לא כן הוה ליה מקדש בגזל דאין השואל רשאי להשאיל

3. בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' שעב) כתב בצורה שאינה מוחלטת ולכן קשה להביא ראיה מדבריו וז"ל: "ותו דלא נתנה לה רשות להשאילה לאחרים ואין השואל רשאי להשאיל והוי כמקדש בגזל".

וכעין זה בב"ח (אה"ע סי' כח אות טז).

4. בחידושי הרי"מ (ב"מ לו ע"א) דעתו ששוכר שהשאיל אין זו גזילה. והמקנה (קנ"ה אחרון סי' כח סי"ט) הקשה שאע"פ שאין זה גזל בכ"ז אולי לא ניחא לה להתקדש באיסורא. והר"ד בערוה"ש.

ד. סתם שאלה אינה גזל

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' קז) דן אם מותר ליקח לולב של קטן בשאר ימים מדעתו ושלא מדעתו. ולכאורה אם שאלה שלא מדעת היא גזל אין יוצאים באתרוג של קטן ביום השני וכתב הגר"מ פיינשטיין:

"והטעם נראה כי אף שקטן אינו יכול להקנות לא קנין ממש וגם לא קנין שאלה, מ"מ גזול לא היה כיון דהקטן עכ"פ הניח לו ליקחנו, והפסול ב"ט שני הוא רק בגזול ואם אינו גזול אף שאין לו קנין לשאלה נמי יוצא בו. וראיה מדף ל"א (סוכה) דאם קרקע אינה נגזלת יש לה דין סוכה שאולה שיוצא לרבנן מקרא דכל האזרח שמלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת שא"א זה אלא ע"י שאלה כדפרש"י בדף כ"ז ואם שאולה היא רק שיש לו בהסוכה קנין שאלה ששייך זה רק ברשות הבעלים איך מכשירין גם גזולה מטעם שכיון שאינה נגזלת היא בדין שאולה הא כיון שבע"כ דבעלים הוא אין ליושב הסוכה בו קנין שאלה, אלא צריך לומר שכיון שכשרה סוכה שאולה אף שגזולה פסולה כשרה סוכה של חברו אם אינה גזולה אף שאין לו שום קנין אף לא לשאלה, דהגזלה הוא דבר הפוסל ולא שהשאלה הוא דבר המכשיר ולכן מכיון שאינה גזולה וליכא הפסול כשרה משום דיכול לצאת גם בסוכתו של חברו ממש בלא שום קנין אף לשיבתו לבד, וכמדויק הלשון סוכה בדף

סק"א וא"כ מכ"ש דאין לו רשות להשאיל לאחר דלא אמרין סתם שאלה ל' יום אלא לגבי ידיד'. מיהו בשאל לזמן מוגבל ודאי בדיעבד לא היה גזל⁵ אלא דלכתחילה אינו רשאי להשאיל".

עולה מדבריו שבסתם שאלה אין השואל רשאי להשאיל והוא גזל אם השאילו. ואילו במשאיל לזמן ברור אין זה גזל. ולא ירדתי לסוף דעתו של האבנ"מ שהרי סו"ס מדוע בשאלה לזמן קצוב אין זה גזל ובסתם שאלה הרי זה גזל.

והביא את החילוק של האבנ"מ בערוה"ש (שם סעיף עז) ולא בארו.

ונראה שהפרי מגדים כתב את דבריו עפ"י השיטה שהשואל מן השואל הרי זה גזל ולכן פוסל ישיבה בסוכה זו.

ובח"י אמרי סופר (לרב יוחנן סופר) כתב: "ובלא"ה יש לפלפל על פסקו של הפרמ"ג לפי מש"כ הרמב"ן מובא בש"מ ב"מ (מ"א ע"א ד"ה תרגמה ובתוס' הרא"ש שם ד"ה והא) דבדבר מועט דלא עביד ולא מידי ולא קפדי אינשי לא היה שואל שלא מדעת גזל, וכן מבואר ברשב"ם ב"ב (נ"ז ע"ב ד"ה לקולא) ועיין סמ"ע חו"מ (סי' רצ"ב סק"ד) ובנ"ד בהשאלת הלאטי"ש מלבד היותו דבר מועט גם ניחא לאדם דליעביד מצוה בממוניה בודאי לא קפדי אינשי ולא נעשה עי"ז גזל".

ולמדנו מדבריו שאינו סובר כפמ"ג.

וכן דייק בברכת יהודה (לרב זלמן שטארק גיטין כט ע"א) מרש"י שאין זה גזל. ובס' משפטי הלוי (לרב הלל יצחק הלוי, סימן כב אות יג) הסתפק בחידושו של הפמ"ג.

5. ואף לפי האבנ"מ מילואים, בסוכה, שהיא שאלה לזמן קצוב בדיעבד אינו גזל.

חבל נחלתו

ומש"כ המשנ"ב שצריך לשלם ממון, נראה לי שכוונתו אם השואל השני לא החזיר את הקורות למשאל לאחור הסוכות ואף אינו מוכן לשלם ממון כדון גזלן לאחר תקנת מריש, באנו למחלוקת השו"ע והמ"א האם מחמירים כעיטור. ונראה עפ"י השו"ע שדמים הוא חייב לו, ולכן יצא י"ח בקורות הגזולות, וכן כתב בבכורי יעקב (קו' אחרון תרלז, יג) בגזל סכך וערבו בשלו, שאע"פ שממון אחרים לא בטיל ברוב (וכך כתב הפמ"ג – סי' תרלז) בכ"ז במקרה זה את הסכך קנה, ודמים הוא חייב לו. ולכן צ"ע על המשנ"ב שכתב שלא יצא.

אבל למדנו מכאן עניין נוסף, שהמשנ"ב מפרש את הפמ"ג לא כפי שהסברנו לעיל, אלא שאין השואל רשאי להשאל לגבי סוכה אינו מיד בגדר גזלן ולכן לא יוצא י"ח, כפי שהמחלוקת בין הראשונים בכך. אלא רק אם לא השיב את הקורות או לא שילם תמורתן אז נחשב כגזלן ואיתברר למפרע שלא יצא י"ח ושיבת סוכה, ולא כמובן מסתימות דברי הפמ"ג שמיד בהשאלה כבר הופך לגזל. ולפי הבנת המשנ"ב אף הפמ"ג סבר ששואל ששאל אין זה גזל, ולכן יוצא בו י"ח, אלא שאם לא השיב את העצים או שלא שילם מדין תקנת מריש אינו יוצא ידי חובה עפ"י דברי בעל העיטור ופסיקת המג"א.

כ"ז שאמרו חכמים אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, אף שקרי לה שם גם שאולה, והוא משום דקנין לשאלה אינו עושה שום הכשר יותר מלישב בשל חברו בלא קנין כלל אם אך אינה גזולה, ולכן אף בע"כ של הבעלים כיון שקרקע אינה נגזלת ואין לה פסול דגזולה היא ממילא כשרה כיון שהוכשר שאולה. וכן הוא גם בלולב ב"ט שני שכשר בשאול אין צורך שיהיה קנוי לו בקנין שאלה אלא שלא יהיה גזול ואם היה בע"כ הרי הוא גזול דמטלטלין הא נגזלין, אבל כשהוא ברשות הבעלים אף באופן שליכא קנין שאלה מכיון שאינו גזול יש לצאת בו...".

עולה מדבריו שאף השואל משואל לשיטתו אינו גזלן ויוצא י"ח בדיעבד, כיון שאינו מתכוין לגזלו. וכן עולה מתשובות והנהגות (כרך ב סי' תשיז) בשם הגר"מ פיינשטיין.

ה. הסבר הביאור הלכה

נראה מהמשא ומתן בין הפוסקים הן אלה שהכירו את דברי הפמ"ג והן אלו שלא הכירו דבריו שלהלכה התקבל שאע"פ שאין השואל רשאי להשאל אין זה גזל, ולכן אם יש בסוכה ששאל את הקורות המעמידות משואל אחר והחזירן לאחר סוכות יצא י"ח ואין הלכה כפמ"ג⁶.

6. וכן אמר לי הרה"ג משה הררי שליט"א (מחבר ספרי הלכה 'מקראי קודש', ששאל אותי על פמ"ג זה) בשם הרב הגאון זלמן נחמיה גולדברג שליט"א שאין הלכה כדברי הפמ"ג הזה.

הדלקת נר חנוכה בשמן ערלה

שאלה

האם יוצאים ידי חובה בהדלקת נר חנוכה בשמן מזיתי ערלה?

א. הדלקה באיסורי הנאה

שמן ערלה אסור בהנאה, אבל כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו שעצם ההנאה מקיום מצוה בחפצא שאסור בהנאה אינו פוסל את המצוה, א"כ הדלקת נר חנוכה אינה נחשבת הנאה, מה גם שאין להשתמש לאורה, ולכן השימוש בשמן ערלה צריך להיות מותר.

כתב הבאר היטב (סי' תרעג ס"ק א): "עי' בתשובת שער אפרים סי' לח אי שרי להדליק נר חנוכה בחמאה שנתבשלה בקדירה של בשר בן יומו שנאסרה מחמת שלא היה ס' ופסק דמותר". היינו בתשובת שער אפרים (סי' לח) פסק שמותר להדליק בחמאה האסורה מצד איסור בשר בחלב שאסור אף בהנאה¹.

אולם בשערי תשובה (סי' תרעג ס"ק א) חלק על הבאר היטב בהבנת שער אפרים, וז"ל: "עבה"ט מ"ש בשם שער אפרים והעתיק זה מלקט הקמח שכ"כ, ובמחילת כבודו מ"ש בשמו מותר אפי' הוא להפך,

דבאמת אוסר במסקנתו שם להדליק בהנר חנוכה שאסור להשתמש לאורה ואין כאן רק הנאת המצות ומצות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום אסור להדליק בה אע"ג דלא קי"ל כהרז"ה דסבר דמצוה דרבנן להנות נתנו, מ"מ י"ל כיון דנ"ח בעי שיעור דהיינו שיתן שמן בנר שידליק כשיעור וכיון דבב"ח אסור בהנאה כתותי מיכתת שיעורא ולכן אסור להדליק בשמן של ערלה גם כן, וא"ל דדווקא בשל ערלה שהוא מהנשרפים² (ועי' [אבל] בב"ח שהוא מנקברים לא אמרי' כתותי"ר... (בהמשך עוסק בהלכות מיוחדות של בשר בחלב).

היינו, השע"ת מביא שמסקנת השער אפרים שאין להדליק בכל דבר שאסור בהנאה, כאשר בחפצא של המצוה יש שיעורים מן התורה או מדרבנן משום שאומרים 'מיכתת שיעוריה', ולכן כיון שצריך לתת שמן בנר כשיעור שידלוק חצי שעה – דברים האסורים בהנאה אסורים למצוה.

בשו"ת שב יעקב (סי' ג) הקשה השואל על הבנת הבאר היטב בשער אפרים שמותר להדליק בשמן אסור בהנאה כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ומקשה: והרי במקום שנהנה הנאה ממונית מגוף האיסור לכו"ע

1. עי' פמ"ג (אשל אברהם סי' תרעג וכן ביורה דעה שפתי דעת, סי' פז ו-צט) אשר עוסק בהדלקת בשר בחלב בנר חנוכה. וכיון שמייחד דיבורו לגבי בשר בחלב בהלכות השייכות רק בבשר בחלב לא הובא לכאן.

2. עי' בספרי חבל נחלתו ח"י סי' מד ובמו"מ שם האם יש חיוב שרפה בערלה, ועי' בברכת אליהו (אה"ע סי' קכד בהערה) שמעיר שאף אם יש חיוב שרפה בערלה החיוב הוא חיוב גברא כמצוה, ואילו בע"ז וחמץ החיוב הוא אף על החפצא להתבער מן העולם.

חבל נחלתו

ב. פסול מיכתת שיעורא

פסול מיכתת שיעורא הוא פסול 'חלות'; היינו, אין כאן פסול שנראה בעין או שניתן למודדו במכשיר פיזי, אלא כיון שהחפצא למצוה טעון שריפה דין מיכתת שיעורא מחשיבו כחסר שיעור למצוה. כגון לולב של אשירה, שהלולב במלוא הדרו ושלמותו הפיזית אבל בגלל שמיכתת שיעוריה נפסל למצוה.

פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ז הל' יב-ג):
"בכל עושין לחיים (=בשיתופי מבואות) אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנייה, ע"ז עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא, גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כל שהוא".

"בכל עושין קורה אבל לא באשרה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור, וכל השיעורין אסורים מן האשרה, וכמה רוחב הקורה אין פחות מטפח ועביה כל שהוא, והוא שתהיה בריאה לקבל אריח שהוא חצי לבינה של שלשה טפחים על שלשה טפחים, ומעמידי קורה צריכין שיהיו בריאין כדי לקבל קורה וחצי לבינה".
ובאר המגיד משנה: "ואפילו באיסורי הנאה וכו'. פ' חלון (עירובין פ' ב') איתמר רב

אסור ליהנות באסורי הנאה³, וא"כ בנר חנוכה כיון שהוא נשרף ואינו יכול להשיבו נהנה בכך שחוסך לעצמו קניית שמן. המחבר, בעל השו"ת, דוחה קושיה זו משום שהנאת הממון היא הנאה הבאה לו ממילא⁴. אבל מקשה בעל השב יעקב על השער אפרים שאין לומר בנר חנוכה מיכתת שיעורא, שכן בלולב ושופר ישנו שיעור גודל מהתורה משא"כ בנר חנוכה שהשיעור הוא במשך הזמן שידלק לשם פירסומי ניסא, וא"כ בשמן אין שיעור וכיון שרואים את הנרות דולקים ויש פרסומי ניסא ממילא אין לומר בהם מיכתת שיעורא⁵.

וכן בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' שפה) כתב:
"ובהל' חנוכה (ריש סימן תרע"ג) הביא השערי תשובה בשם שו"ת שער אפרים (סימן ל"ח) חקירה אי מותר להדליק נר חנוכה בשמן של איסורי הנאה, כגון חמאה שנאסר בהנאה מחמת בשר בחלב, כיון דבעי שיעור שיתן בה שמן כשיעור שידליק חצי שעה ואיסורי הנאה כתותי מיכתת שיעוריה, שם באמת תמוה לומר כן, דהרי לא נאמר השיעור על כמות השמן⁶ אלא שידליק כל כך זמן עד שתכלה רגל מן השוק, והרי דולק חצי שעה".

3. ומטעם זה של הנאה ישירה נראה שכל שאלתנו היא רק לגבי נר חנוכה עצמו אבל לגבי ה'שמש' ודאי אסור להדליקו בשמן ערלה.
4. והרי זה כפורע חובו וכד'. וכ"כ החלקת מחוקק המובא להלן, שכותב שההיתר להשתמש באסוה"נ אם נהנה בעקיפין בכך שמשתכר ממון הוא בדיעבד. ועיין באבני מילואים סי' כח ס"ק ס.
5. הערת הרח"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: לפי מיטב זכרוני האלפס קטן להרמ"ע מפאנו נותן שיעור לשמן, אך לא קייל כוותיה.
6. ואף בשמן אם עושה פתילה עבה תכלה כמותו במהרה ואם עושה פתילה דקה ידלק זמן רב יותר.

צריך שיעור. ולפי דבריו אומרים מיכתת שיעורייהו בכל איסורי הנאה. כמו"כ באותם איסורים שצריכים להתבאר מן העולם לפי מ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי לא הוי גט.

עפ"י דברי הגמרא פסק בשולחן ערוך (אה"ע סי' קכד ס"א): "גט שכתבו על איסורי הנאה, כשר". והרמ"א העיר עפ"י הר"ן: "מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה, אם כתב עליו הגט, בטל (הר"ן פ"ב דגיטין)".

האחרונים העירו על דברי הרמ"א (הבנויים על סיום דברי הר"ן). החלקת מחוקק כתב: "לא ידעתי למה כתב בפשיטות הגט בטל, הא הר"ן לא כתב דין זה רק למ"ד כל העומד לישרף כשרוף דמי, ור"ש הוא דאית ליה הכי כדאיתא במנחות דף ק"ב ולטעמי' אזיל דס"ל דכל העומד לזרוק כזרוק דמי ולא קי"ל כר"ש, וכמו שפסק הרמב"ם פ"ד מהלכות פסולי המוקדשין גבי אשם תלוי נודע לו אחר שנזרק הדם הבשר יאכל לכהנים ואילו מאן דס"ל כל העומד לזרוק כזרוק דמי ואפילו הדם בכוס נמי..." וכן העיר הט"ז (ס"ק ב). וכן הבית שמואל (סי' קכד ס"ק ב).

בביאור הגר"א מקשה על הרישא בדברי הר"ן קושיה שונה מהאחרונים לעיל, וז"ל: "ומיהו באותן שצריכין לבער מן העולם למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי מ' דלא הוי גט דכמאן דליתנהו דמי (=ציטוט הר"ן) וכל דבריו תמוהין מ"ש למ"ד כל העומד כו'. והיינו ר"ש במנחות ק"ב ב', וליתא דבדברים הצריכין ביעור כ"ע מודי כמ"ש בסוכה ל"א ב' ל"ה א' וחולין פ"ט

חייא בר רב אשי אמר רב עושין לחי אשרה רשב"ל אומר עושין קורה אשרה. מ"ד עושין קורה אשרה כ"ש לחי, מ"ד עושין לחי אבל קורה כתותי מיכתת שיעוריה". וא"כ לחי כיון שעוביו כלשהו מותר ואין אומרים בו מיכתת, אבל בקורה אומרים מיכתת כיון שצריכה שיעור.

וכן בתוספות (עירובין פ ע"ב ד"ה אבל): "אבל קורה כתותי מיכתת שיעוריה – אע"ג דלחי נמי בעי שיעור גובה וגם רוחב משהו מיהא בעי מכל מקום כיון דלא בעי אלא שיעור זוטא לא החמירו בו וה"ר אברהם פירש לחי אם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי ובלבד שלא יהו ניטלות ברוח". וא"כ מצוות שאינן צריכות שיעור אינן נפסלות ואין אומרים בהן מיכתת שיעורא. וצריך לעיין באלו איסורי הנאה אומרים מיכתת שיעוריה והאם גם ערלה ביניהם.

ג. באילו איסורי הנאה אומרים מיכתת שיעורא

בגיטין (כ ע"א): "כתבו (לגט) על איסורי הנאה – כשר".

וזו לשון הר"ן בחידושי: "כתבו על אסורי הנאה כשר, בכל אסורי הנאה קאמרינן הכי ואע"ג דכתותי מיכתת שיעוריהו, לא אכפת לן אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב, ומיהו באותן שצריכים להתבאר מן העולם למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי משמע דלא הוה גט דכמאן דליתנהו דמי".

פירוש דברי הר"ן הוא שמותר לכתוב גט על כל אסורי הנאה פרט למצוות הצריכות שיעור, ומשום דמיכתת שיעוריהו וגט אינו

חבל נחלתו

היינו, אין אומרים מיכתת שיעוריה אלא בעבודה זרה ואיסורים כמותה שחייבים לבערם (כגון חמץ בפסח) אבל לא באיסורי הנאה אחרים. וטעם נוסף שאין אומרים מיכתת שיעוריה אלא בדבר שיש בו ג' רחקים (אורך, רוחב, גובה) אבל במידה שאינה גשמית למצוה אין אומרים בו פסול מיכתת שיעוריה.

לפי דברי הגר"א בזמן, שהוא מימד שאינו גשמי, אין לומר מיכתת שיעוריה, ולכן בנר חנוכה אפילו שמן של ע"ז יהא כשר לנר חנוכה, אמנם במנורת המקדש שהיה שיעור בשמן אי אפשר להדליק כיון שצריך שיעור⁸.

כעין דברי הגר"א, כתב בערוך השולחן (או"ח סי' תרעג ס"ה): "להדליק נר חנוכה בדברים של איסורי הנאה כמו בשמן של ערלה או בחמאה שנתבשל עם שומן בשר וכיוצא בהם מותר, דכיון דאסור להשתמש בהם ואינו אלא למצוה קיי"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכן הורה אחד מהגדולים [באה"ט סק"א בשם ש"א] ויש מי שחולק על זה מטעם כיון דצריכין שריפה או קבורה כתותי מיכתת שיעוריה ונר חנוכה צריכה שיעור [ש"ת סק"א] ואינו כן כבר

ב' וערש"י שם ד"ה שיעורא כו' ועירובין פ' ב' וע' תוס' דסוטה כ"ה ב' ד"ה לאו כו'".

היינו בדבר שיש עליו חובת ביעור מן התורה או מדרבנן – מיכתת שיעוריה אף בלא הדעה שכל העומד לשרוף כשרוף דמי, וא"כ אין מקום לסייג את פסול הגט, רק לאותה דעה שכל העומד להישרף כשרוף דמי.

עוד מקשה הגר"א: "ומ"ש ומיהו באותן כו' הלא בכל המקומות הנ"ל דאמרו כתותי מיכתת שיעורא אמרו בכה"ג דהיינו בע"ז, ואמרו בערובין שם וחולין שם דוקא דבעי שיעור ולהכי עושין לחי אשרה ואע"ג דבעי שיעור בגבהו וע' תוס' שם ד"ה אבל וביאר המ"מ פ"ז ה' י"ב דא"א כתותי אלא במידי דבעי שיעור בג' רחקים ע"ש⁷ וה"ה כאן וכמ"ש הוא בעצמו בתחלה ואע"ג דכתותי כו' ועוד מ"ש בתחלה ואע"ג דכתותי כו' הא לא מצינו בש"ס שאמרו כתותי אלא באותן שצריכין לבער כגון ע"ז ולכן הצריכו בסוכה ל"ה א' טעם אחר לערלה אע"ג שמצותו בשריפה כמ"ש המפרשים ושלא כדעת תוס' שם ד"ה לפי כו'".

7. דברי המגיד משנה (הל' שבת פ"ז הי"ב): "והתירוץ בזה שיש נקודות וקוים ושטחים וכל זה לקוח בדמיון ואינו מציאות בפועל לנקודה אלא בקו והקו לא ימצא אלא בשטח והשטח לא ימצא אלא בגולם והגולם הוא שיש לו ג' רחקים שם ששה צדדים... ולפיכך כל מה שיצטרך לרחקו שיעור כקורה ושופר וכיוצא בהן אין עושין אותו מאשרה לפי שהיא כמותתת וחסרת השיעור, וכל מה שאין צריך לרחקו שיעור אלא לארכו בלבד הרי הוא כקוים ומותר בכל דבר".

8. מוסיף הגר"א: "ונראה דט"ס בר"נ וכצ"ל בכל איסורי הנאה קאמר, ואף באותן שצריכין לבער מן העולם ואע"ג דכתותי כו' כשופר ולולב ומיהו למ"ד כל העומד כו' ור"ל אע"ג דאמרין דדוקא מידי דבעי שיעור היינו לרבנן דס"ל כל העומד כו' רק כיון דעומד לשריפה ליכא שיעורא דכתותי כו' אבל לר"ש דס"ל כשרוף דמי הוי כמאן דליתנהו בעולם ולדידיה אפי' לחי אשרה פסול ודברי הרב תמנה"ן דאשתמיטתיה דלחי אשרה כשר ועוד דמסתמא סתומי ואינו אלא לר"ש והסוגיא בכמה מקומות דלא כר"ש ורבנן פליגי עליה בכמה מקומות".

כתבו התוס' בעירובין [פ': ד"ה אבל] דכתותי מיכתת אינו אלא בדבר שצריך גוש אחד אבל דבר שע"י דיבוקין כשר כמו לחי לא שייך בזה כתותי מיכתת וכ"ש בשמן שאין בזה שום התחברות גושי ותמיהני על האומר כן".

עולה לדעתו, שאין אומרים מיכתת בדבר שאינו מוצק, ולכן נוזל וכן דבר שכשר מיחידות מתחברות שאין עומדות מאליהן כמו לחי אין בו פסול מיכתת וכשר מאיסורי הנאה אפילו אותם הצריכים להתבער כמו ע"ז או חמץ בפסח. ולפי"ז יש לנו שני הסברים מדוע נר חנוכה מותר להדליק אף באיסור"נ שמיכתת שיעוריהו: לפי הגר"א כי השיעור הוא לא בדבר גשמי, ולפי ערוה"ש כיון שאינו מוצק אלא נוזל.

בשור"ת אגרות משה (חלק קדשים וטהרות סי' כו) מקשה שאין לומר מיכתת שיעוריה בדבר שהוא לח ובעצם הכלי מצרפו ומוסיף טעם בנ"ח: "ואף בזריקת הדם אף אם נימא שצריכה שעור אין שייך מיכתת בדבר לח. ועיין בשע"ת אור"ח סי' תרע"ג בשם לקט הקמח בשמן של ערלה שאסור להדליק מטעם דבעי שעורא וכתותי מיכתת שעורא ואולי סובר מהרש"א כמותו שגם בדבר לח שייך מיכתת שעוריה, וא"כ גם בזריקת הדם שהוא דבר לח וסובר שבעי שעורא לכן פוסל בשם עיה"נ. אבל ל"ד לשם דבנר חנוכה הא כבתה אין זקוק לה והשעור הוא דוקא בשעת הדלקה שאז צריך שיתן בכלי כשעור שנמצא שצריך להיות בכלי השעור יחד, וזה ג"כ הוא בדין מיכתת שעוריה שהם כמפורדים ואינם ביחד ואף שעכ"פ ידלק השעור בפזור כזה אינו כלום מאחר דהוא רק לשעורא בעלמא ולא להדלקה ממש דהא כשר גם כשהדליק

בשמינים ופתילות הפסולים בשבת משום שאין נמשכים אחד הפתילה ואין האור נתלה יפה באותן הפתילות אף שידוע שאפשר שיכבה, אבל בזריקת הדם אף אם נימא שצריך גם בכלי שיהיה שעור זריקה כדאיתא בזבחים דף צ"ג לענין הזאה דחטאות הפנימיות דבעינן דוקא קבלת שעור הזאה בכלי אחד, ונימא שהוא כן גם בזריקה דכל קרבנות דבעי שיהיה בכלי אחד שעור הזריקה, מ"מ הוא משום שצריך לזרוקה בזריקה אחת שלענין זה אף אם נחשבו כמפורדים הרי יהיה עכ"פ בזריקה אחת בפזור כזה. ועיין בתוס' עירובין דף פ' ד"ה אבל, דבלחי שכשר אף מאשרה פי' הר' אברהם משום דאם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי ובלבד שלא יהו ניטלות ברוח, וכוונתו דלכן כשר כיון שאין החבור צריך מצד שדינו דלחי להיות אחד דהא גם כתיתים מפורדים שדבוקים בכותל כל אחד בפני עצמו באופן שלא ניטלות ברוח כשר, ונמצא שהחבור עושה רק שלא יתפרדו הכתיתים זה מזה שע"ז לא אמרינן מיכתת שעורא וממש גם בזריקה שמה שצריך השעור בכלי הוא כדי שיהיה השעור בהזריקה שלענין זה אף אם נחשבו כמפורדים במקומות הרבה נמי הא יהיה מזה זריקה אחת שאין לומר ע"ז מיכתת שעורא..."

עולה מדברי האג"מ שבדבר לח אין פסול מיכתת שיעורא, משום שפסול זה נאמר רק בדבר שכל החלקים הם חלק מהשיעור, אבל בדבר שצריך את כל חלקיו להצטרף לשיעור, אבל החלקים הם כעין אוסף מקרי ליצירתו שוב אין פסול מיכתת שיעורא. ועוד בנר חנוכה השיעור בשמן אינו יוצר את המצוה אלא הוא גורם לה שתדלק

חבל נחלתו

ואין זה כדם זבחים או כשמן נר חנוכה שמשמש לשם המצוה אחר שנקבצו חלקיו בכלי.

מסקנה

עולה ששמן ערלה כשר בדיעבד למצות הדלקת נר חנוכה. לפי דברי הגר"א בשמן ערלה אין אומרים פסול מיכתת הן משום שאינו מאיסורי הנאה החייבים להתבער, והן משום שאינו מוצק. ולפי האג"מ לפי ששיעורו אינו בגוף המצוה אלא בהכנה לה ולכן אינו נפסל⁹.

אחרי כן. ולענין מיכתת החיבור הזה אינו חיבור.

לפי דבריו צ"ע לגבי השמן במנורה האם בשיעורו אומרים מיכתת שיעורא או שכיון שאין השמן אלא גורם לדלוק אבל אינו המצוה בעצמה אולי אין בו פסול מיכתת. וכן צריך לשאול על יין לקידוש האם יהיה כשר מאיסורי הנאה החייבים ביעור, כיון שצריך רביעית ולכאורה לפי ערוה"ש כיון שאינו מוצק אין בו פסול מיכתת, ולגר"א סוף סוף יש כאן כמות הנמדדת בנפח בעל ג' חלקים⁹, אולם לפי האג"מ יש בו פסול זה כיון שכל חלקיו נצרכים לשם יציאה י"ח

סימן כג

גילוי מום בשידוכים

שאלה

ומסובכת – דרך שרוב הנשים אינן מעוניינות בה. האם שדכנים המשדכים בינו לבין נשים חייבים לספר על מומו עוד לפני הפגישה הראשונה ביניהם, ואז האשה יודעת מלכתחילה שאם תחליט להינשא לבחור זה – אלו מגבלותיו, או שהוא רשאי להעלים זאת, והבחור יגלה לה את מומו לאחר שיראו שניהם שהקשר ביניהם רציני ובעל פוטנציאל של בניית בית בישראל. היתרונות והחסרונות בכל אפשרות ברורים.

לבחור ישיבה ישנה מחלת C.F (סיסטיק פיברוזיס). המחלה יחסית קלה ובעזרת תרופה שהוא נוטל כל יום אינה משפיעה על חייו. אולם לפי הסטטיסטיקה כ-97% מחולי מחלה זו אינם מסוגלים להוליד כדרך כל הארץ בגלל סתימת שבילי הזרע בריר, ולכן הנוזל הנפלט חסר זרע. בדורנו ישנה אפשרות להוציא זרע ישירות מאשכי האיש ולהפרות את ביציות האשה הפריה מלאכותית ואח"כ להשתילם ברחמה. אולם משמעות הדברים היא הבאת ילדים לעולם בדרך כואבת (שאיבת הביציות והזרע)

9. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: צ"ע דאולי בעינן אורך קבוע ורוחב קבוע וגובה קבוע, וזה אין כאן.
10. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אבל מחלוקת מצד איסורי הנאה.

ב. בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סי' ג) דן בענין **משודכת** אשר מחמת חולי ניטל חוש השמע שלה. ומסיק: "וכ"ז בכהנים אבל בנשים אין ספק שזה מום גדול. ובפירוש אמרו בפרק החובל דף פ"ה ע"ב חרשו נותן לו דמי כולו ופירש"י שאינו ראוי לכלום, וא"כ אין לך מום גדול מזה, ומה שלא חשבו במסכת כתובות גבי יתר עליהם בנשים משום דשם מיירי שהיו בה קודם קדושין דאל"כ נסתחפה שדהו ואם בשעת קידושין היתה חרשת איך נתקדשה אם לא שהוצרך לרמוז רמוזי אם כן ראה ונתפייס, אם לא שתאמר שנתקדשה על ידי שלוחה או בקטנה על ידי אביה וכל זה לא שכיח ולכך לא חישב. אבל בשידוכין דלא שייך נסתחפה שדהו פשיטא אם נוטל חוש השמע שלה לגמרי דהוי מום ואין לך מום גדול מזה שאמרו חז"ל שנותן דמי כולו".

היינו אחרי קידושין, צריך לדון האם היה כאן מום המבטל את הקידושין או שבודקים אם נסתחפה שדהו כיון שהמום קרה אחר הקידושין, או שראה את המום והתפייס והיא מקודשת. אבל בשידוכין, שאינה מקודשת ודאי מום של חרשות מבטל את המקח.

ומסיק הנ"ב: "אבל באמת ראיתי במכתבו ולפי הנראה אינה חרשת לגמרי אלא שהוחלש חוש השמע שלה וכבדו אזניה משמוע ואינה שומעת כ"א בשאגת קול גדול וזה ודאי אינו בכלל חרש, ואעפ"כ נלע"ד שמיחשב מום באשה וטעמא אמינא שהרי בפרק המדיר באלו יוצאות שלא בכתובה חשיב הקולנית ולפירוש הרי"ף היינו שתובעת התשמיש בקול רם עד שהשכנים שומעים וכן הוא

אם כצד הראשון, האשה תדע מלכתחילה מה היא נוטלת על עצמה במידה ותחליט להינשא לו, ולא תתאכזב אם יודע לה הדבר רק לאחר מכן. אולם סביר להניח שרוב הנשים לא תתרצנה להכיר בחור שאלו מומיו, ובכך יקטן מאד 'מאגר' אלו שתסכמנה להינשא לו. מאידך אם ינהגו כצד השני שהבחור יודיע למשודכת לאחר ידיעת רצינות הקשר ביניהם סביר להניח שהוא ימצא הרבה שתסכמנה להיפגש עמו לשידוכים, אלא שהמכה הרגשית והנפשית שטיפול על המשודכת עם היודע לה מומו מאד קשה, וסביר להניח שרובן לא תסכמנה להינשא לו, ולהיפך הן יטענו: למה רימיתנו! והדבר ישאיר בהן צלקת נפשית.

תשובה

א. השאלות, שעסקו בהן הפוסקים עוסקות בביטול שידוכים כתביעה קניינית על נזק. סדר הנישואין לפנים היה: שידוכים, כתיבת 'תנאים', ואח"כ חופה ובה אירוסין ונישואין. התביעות היו מתעוררות לאחר כתיבת ה'תנאים'. ב'תנאים' היו כותבים שאם אחד הצדדים יפר את השידוך ישלם לרעהו סכום מסוים כקנס. בדו"כ צד אחד תבע לבטל את השידוכים ואת הקנס מחברו על מום שהתגלה לו, בין מום שהיה מתחילה והעלימו ממנו, ובין מום שהתחדש אחר השידוכים (כגון בן משפחה שהמיר).

במקרה שלפנינו אין המדובר בתביעה ממונית אלא בתביעה מוסרית. המדובר עוד לפני השידוכים איך צריכה להיות דרך השידוך ביניהם על מנת שהפגיעה בשני הצדדים תהא מועטת.

חבל נחלתו

לקדש לו אשה שאין בה מום, והרי זו בעלת מום ומקחו מקח טעות, ולשאל הגיעו אם זה חשוב מום גמור, מאחר שהיא יכולה לראות ככל אדם, ואין לה הפרש בחוש הריאות, גם אין בעיניה לא לובן ולא שום דבר, כי אם רק העפעפיים אינם נראין ביושר כשתפתח עיניה".

הבא"ח מביא כמה אחרונים שסברו לפשוט זאת מכתובות (פז ע"ב) ש'כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלים בנשים'. ודוחה שבנשים יש קפיא גדולה יותר. ומביא ראה מהחור"י (סי' רכ) שהתיר קשר שידוכין במום כעין זה. וכותב שהמום שנשאל עליו בעיניה עוד חמור יותר מאשר המום שהיה לפני החור"י. ומביא תשובה משו"ת נדיב לב (אה"ע סי' ט) שהביא תשובת ספר יד ימין, באשה שהזרת והקמיצה כפופות ועקומות על כף היד ושולטת בהם כאחד האדם ואעפ"כ התיר לחתן שלא לקחתה ואף לא לשלם את הקנס ב'תנאים'. ומוסיף שהמום בעין עליו נשאל חמור יותר שכן על בנות שיוולדו עם המום התורשתי הזה יצטרך לבזבז בנדוניה.

אלא ששאלת הבא"ח היתה אחרי קידושין ולפני נישואין ולכן הוא מסיק: "הנה כי כן נראה, בנידון השאלה דידן, דהחתן יוכל למאן שלא יקחנה, אבל ודאי צריכה גט ממנו מספק, ורק לא נוכל להכריחו לישאנה, אלא פוטרה בגט ואינו מתחייב לתת לה כלום. ועיין בתשובת בשמים ראש סי' שנ"ז, שהביאה נדיב לב שם, דכ"מ שהדעת נוטה בו אף על פי שאם קדשה כבר לא היה מום זה מבטל הקידושין, אין כופין אותו לקיים תנאי

בש"ע אה"ע סימן קט"ו סעיף ד' וטעם הדבר שזה בוושה לו שישמעו השכנים דברים של עסקי התשמיש אלא דשם יוצאת שלא בכתובה כי שם אין הטעם משום מום אלא שהיא עושה כן מרצונה ובכלל עוברת על דת יהודית היא וכאן הוא להיפוך שאם הוא ירצה לדבר עמה על עסקי התשמיש שהרי על עסקי התשמיש רשאי לדבר עמה קודם התשמיש כמבואר בא"ח סימן ר"מ ובאה"ע סימן כ"ה יצטרך לדבר בקול רם וישמעו השכנים והוא לו לבושה אלא דכאן היא אנוסה בדבר, ואם אירע כן אחר נישואין לא שייך להחזיקה בעוברת על דת כי מה היא חייבת אבל עכ"פ מום הוא אלא שנסתחפה שדהו, אבל בשידוכין לא שייך נסתחפה שדהו ודאי שזה מום גדול. אמנם הכל לפי הענין שאם יכולה לשמוע בהרמת קול קטן שלא ישמע מהחדר ולחוץ אין זה מום אבל אם צריך לדבר בקול גדול מאוד ודאי שהוא מום באשה וא"כ יכול לבטל השידוך בלי קנס ואפי' תפסה לא מהני שלדעתי אין בזה שום ספק".

היינו בשידוכין כל מום שהיה בה, שיש אומדנא ברורה שלא היה מסכים אם היה יודע עליו קודם שידוכין מבטל את השידוך.

ג. בשו"ת רב פעלים (ח"א אה"ע סי' ז)

נשאל: "ראובן יושב בעיר בצרה עשה שליח לשמעון לקדש לו אשה בעיר בגדאד, וקדש לו לפי ראות עיניו, ואח"כ כשבא ראובן לבגדאד לישא אותה, ראה בה מום בעיניה, והוא מה שקורין בערבי חול"ה, והיא יפה מאד ורק דבר זה נמצא בה, וטוען שהוא עשאו שליח לשמעון

ומסיק: "ובנ"ד מסתבר דעצם ענין של שם רע הוא מום, ודרך העולם להקפיד בכך, י"ל שאפילו לא יתברר כ"כ הוי מום, היכא שהוא לעולם מוחזק שראוי לחוש לו".

ה. בשו"ת חלקת יעקב (אה"ע סי' פ) דן בענין "דין ודברים בין המשוך ומשודכת שהיו משודכים זה כשלש שנים וקודם החתונה נתוודע להחתן שרימו אותו בשנות הכלה בחמש שנים, שאמרו לו בשעת החיתון שהיא בת כ"ח והיא צריכה להיות כעת לפי חשבון בת ל"א, ונתוודע ע"י תעודת המעטריקא שהיא כעת בת ל"ו שנים ורצה לנתק הקשר בטענתו זאת יען כי היא זקנה ממנו עם שש שנים כי הוא כעת בן שלשים לכח והיא כבר בת ל"ו".

ומסיק שבנתוני השאלה אין זה מום שיכולים להתיר את קשר השידוכים ביניהם. וז"ל: "תבנא לני"ד דמגמרא קידושין הנ"ל משמע דלא הוי מום כלל אף לענין עבד וכש"כ לענין שידוכין, ועוד בני"ד דהיו משודכין ג' שנים ובקל ה' יכול להתוודע אודות השנים כי בימינו כל אחד נכתב בפנקס המדינה והוי כמוס שבגלוי דמסתמא ידע, עי' ב"ש סימן נ' ס"ק י"א, ועי' בסמ"ע סימן רל"ב ס"ק י' בשם הה"מ אם ה' דבר שהלוקח יכול להבחינו לאלתר כגון שיכולין לנסות ולטעמו ולא עשה כן ודאי שמחל, ואף להמל"מ ועוד פוסקים החולקים שם על הסמ"ע העלה הנתיבות בשם בנשתמש לאחר שיכול להבחינו הוי כנשתמש לאחר שראה המום דודאי מחיל, וכן מבואר בדברי חיים א' אע"ז סי' ח' דיכול להתברר לא הוי מקח טעות, ובני"ד שהיו משודכים שלש שנים בחליפת מכתבים דרך

השדוכין ע"ש, וכן אנו אומרים בנ"ד, דאין כופין אותו לישאנה, אבל לעולם צריכה גט".

ד. בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רכה) דן: "באחד שנשתדך עם אשה וקודם התקשרות הלך עמה לטייל הרבה ואז עשו תנאים, ואח"כ טען שנודע לו שהיא חיגרת על רגל א' ושתקנו לה רגל של עץ והיא טוענת שנודע לו מקודם אחרי שטייל עמה הרבה ודיבר עמה כמה שעות, נלע"ד פשוט שהחתן נאמן בשבועה לומר שלא הרגיש בהילוכה ולא נודע לו קודם". וכל מקום שיכול לטעון שלא הבחין במום ולכן לא סבר וקיבל אינו צריך להשלים את השידוכין ואינו חייב לשלם את הקנס.

בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג סי' צז) עוסק במומי שידוכין של ענייני משפחה (פניה שהתעברה, אסופי, זינתה אחות האשה או המירה), ומסקנתו שאם המום לא היה גלוי לכל לפני השידוכין אי אפשר לטעון שסבר וקיבל וממילא יוכלו להתיר את השידוכין. וז"ל למסקנה: "ובהא שנודע שאבי אבי הבתולה היה אסופי מן השוק נראה ג"כ שיכול לבטל השידוך. דאף אם מצאוהו מהול מ"מ הרי עיקר הטעם שמכשירים אותו הוא משום שהרוב הם כשירים עי' אה"ע סי' ד' סל"א ל"ג ובאחרונים שם. והוי פגם. וגם דידוע אומדן דעת בנ"א שמקפידים על כגון זה והוי מום בכה"ג וכמש"ל. ודינו ג"כ כמש"ל צריך לעיין אם הדבר היה מפורסם לכל והוי כמוס שבגלוי או לא".

וכן בשו"ת עזרת כהן (סי' נ) מתיר שידוכין כשיצא שם רע על האשה והחתן לא היה באותה עיר ולא ידע מן השם הרע ולכן לא ניתן לומר שהוא מום שבגלוי.

חבל נחלתו

תסכים להינשא לאיש שאינו יכול להוליד ממנה כדרך כל האנשים.

נראה איפוא, שכל מום שקיים עתה והיא תוכל על סמך מום זה לצאת ממנו בגט וליטול כתובתה, או אף להתיר נישואין מדין מקח טעות – **חייב** המשדך ביניהם לגלות לה כבר עתה, כדי שלא לגרום לה לצלקת נפשית קשה.

במשנה האחרונה בנדרים (פ"א מ"ב) נאמר: "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה האומרת... שמים ביני לבינך... חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה". מפרש ר' עובדיה מברטנורא: "השמים ביני ובינך – מפרש בגמרא, דאינו יורה כחץ, כלומר דברים דקמי שמיא גליא ואינה יכולה לברר. ומיירי בבאה מחמת טענה דאמרה בעינא חוטרא לידא ומרא לקבורה. דאי לאו הכי, אמרינן לה זילי לא מפקדת אפריה ורביה".

וכבר כתבו הפוסקים (עי' רמ"א בשם מהרי"ק אה"ע סי' קנד סי"ז) שכל זה כשאינה יכולה לברר, אבל בחולה זה הדבר ברור ועומד (וניתן לבדיקה וראוי שיבדק אם בכ"ז יכול להוליד כדרך כל הארץ), ולכן כיון שאין לו גבורת אנשים להעמיד ולדות ודאי שאם זה היה מתגלה לה אחר החתונה היתה מותרת לצאת ואף נוטלת כתובה. וכן לגבי דיין, לא ניתן לטעון: את יכולה להתעבר בהפריה מלאכותית, כיון שמלכתחילה לא הסכימה לכך. נמצא שיש בכך מקח טעות. ת. ילמד הדבר מכך שהיא יכולה על סמך מומים הנולדים בו אחר נישואין, אף לצאת ממנו בגט ונטיילת כתובה כאמור בשולחן ערוך (אה"ע סי' קנד סעי' א, ב):

חיבה ואהבה כדרך חתן וכלה בארצות אלו הוי כנשתמש דודאי מחיל אף אם נניח דהוי מום, וכל שכן ד"ל דלא הוי מום כלל אף לגבי עבד, ובפרט לענין שידוכין דיש גם סברא דבשות ודאי דמחיל ואין להחתן רשות לנתק הקשר – ובזכות זה יתברך ממעון הברכות, ועי' מהרש"ם ח"א סימן קצ"ה. שוב ראיתי במשפט שלום סימן ר"ז ס"ט קצת מהנ"ל".

ו. עולה מן הפוסקים שלגבי מום שהתגלה אחר שידוכין אף במום שמקפידים אנשים ואינו ממומי כהנים בכ"ז יכולים לחזור בהם, ובלבד שלא ידעו ממנו קודם השידוכין.

כאמור לעיל, במקרה הנוכחי אין מדובר בשידוכין ואף לא נוהגים לכתוב 'תנאים', והשאלה היא **מוסרית בעיקרה**, על מום שודאי מקפידים בו, והשאלה מתי לספרו למשודכת לפני יצירת השידוכים או לאחר שנוצר קשר ביניהם וכבר הבאנו לעיל את הצדדים לכאן ולכאן.

ונראה שבמציאות השידוכים בימינו, כל המומים שהזכירו האחרונים בתשובות לעיל ניתן לאומרם לאחר יצירת קשר רגשי בין המשודכים, מפני שהם מומים שבגלוי שבפגישות ביניהם הדבר ניכר לצדדים, וכיון שבכ"ז יש המקפידים על כך **חייבים לספר** עליהם, ולא להסתירם לאחר הנישואין. וכיון שאיננו כותבים תנאים (ומסיבת האירוסין בימינו היא בעצם שידוכין) אין תשלום קנס, אם צד אחד מרגיש שאינו מסוגל להתחתן עם בעל מום זה, וגם הנזק הרגשי בהפרדת הזיווג אינו כה גדול.

ז. שונה הדבר בשאלה אליה התייחסנו לעיל. שם ודאי הדבר שאשה בריאה לא

חבל נחלתו

וק"ו למקרה דידן שאם יתגלה לה הדבר לאחר נישואין תוכל לצאת ממנו. וא"כ אף במקרה שלפנינו נראה שמן הישר הוא לספר על מומו עוד לפני הפגישה הראשונה בין המשודכים. ואם זה נעשה ע"י שדכן או איש קשר מן הראוי שלא יאמר את שמו של המשתדך אלא רק את נתוניו הכלליים. ובצד המעשי נראה שבחור זה שידוע על מוגבלותו בבנית משפחה ראוי שיחפש אשה שהמום שבו לא ידחה אותה, וכמובן לא יגרום למשודכת לו זעזוע נפשי ע"י גילוי המום שבו רק לאחר שנוצר קשר רגשי ביניהם. אמנם אם הבחורה פנתה אליו והציע לו להכיר אותו נראה שג"כ יספר לה על מומו, אולם רק אם הוא רואה שהקשר רציני. (ועי' בס' סדר אליהו עמ' כא על אכזבתו ויאושו של האדר"ת כשאביו ביטל את שידוכיו, לאחר שמחותנו לקח אשה חדשה אחר השידוכין שלא היתה לרוח אביו. וז"ל שם: "אז הלכתי קרוע ומורתח... ובאו מים עד נפש, ל"ע.)

"אלו שכופין אותם להוציא וליתן כתובה: מי שנולד לו ריח הפה או ריח החוטם, או שחזר להיות מקבץ צואת כלבים או בורסקי, או להיות מחתך נחשת מעיקרו. ואם רצתה תשוב עם בעלה".
ורמ"א הגיה: "ואם ידעה בהן קודם שנשאת, אין כופין להוציא, דסברה וקבלה (טור בשם הרמ"ה)..."

"מי שהיה בעלה בעל ריח הפה או ריח החוטם, או מלקט צואת כלבים וכיוצא בה, ומת ונפלה לפני אחיו ויש בו אותו מום שהיה בבעלה, יכולה היא לומר: לאחייך הייתי יכולה לקבל ולך איני יכולה לקבל, ויחלוק ויתן לה כתובה".

ועי"ש בבית שמואל (ס"ק ב) ובגר"א (ס"ק ד) שיש דעות שיכולה לטעון אף אחרי נישואין במום שהיה בו קודם וידעה בו שחשבה שתוכל לקבל והגיעה למסקנה שאינה יכולה, ולכן מה שפסק הרמ"א שאין כופין להוציא אינו לדעת כל הפוסקים.

סימן כד

שלש נשים משמשות במוך (אמצעי מניעה בימינו)

במוך לא נזכר בגמרא אלא בראשונים, ומכאן הפתח הרחב להגדרות השונות בו.

מחלוקת הראשונים בברייתא

הברייתא בתוספתא נדה (פ"ב ה"ו) אומרת כך:

"שלש נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה. קטנה שמא תתעבר ותמות. איוז היא קטנה מבת אחת עשרה שנה ויום אחד ועד בת שתי עשרה שנה ויום אחד, פחות מכן ויתר על כן משמש כדרכו

איסור זרע לבטלה

איסור הוצאת זרע לבטלה שהוא וגדריו הם המרכיבים העיקריים של דין שימוש במוך אין עליו לאו בתורה ואף לא עונש בידי אדם. אעפ"כ האזהרות והעונשים עליו מן החמורים בתורה כגון: "חייב מיתה", "כאילו מביא מבול לעולם", "אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא", "מעכבין את המשיח" (נדה יג). הלכותיו נמנו בסימן כג בטור ושו"ע אבן העזר (סי' כג). אולם עצם הקשר לשימוש

חבל נחלתו

כדרכן ומן השמים ירחמו. ולעולם שכן שמוֹתֵרוֹת לשמש במוֹךְ, ואילו הנשים שאין סומכות על זה שנאמר ומן השמים ירחמו – יש לבעליהן ולהן לשמש במוֹךְ ואין בזו חשש כל עיקר¹. מתבאר מפירוש הגאונים, כי לפי ר"מ, ג' נשים חייבות לשמש במוֹךְ מחמת הסכנה, ואילו לפי חכמים מותרות כל הנשים² אם חוששות ואינן סומכות על מן השמים ירחמו. נראה כי לפי הגאונים אין איסור השחתת זרע כלל בשימוש במוֹךְ, על האיש משום שמשמש כדרכו ועל האשה משום שאינה מצווה על פריה ורביה. וא"כ שיטת הגאונים אליבא דחכמים שהלכה כמותם – שכל הנשים מותרות לשמש במוֹךְ אף שאינן מג' נשים. אמנם לא ראיתי שמתייחסים לשיטתם בהלכה.

רש"י (יבמות יב ע"ב) פרש: "משמשות במוֹךְ – מותרות לתת מוֹךְ במקום תשמיש כשהן משמשות כדי שלא יתעברו". היינו לפי ר"מ ג' נשים מותרות לשמש במוֹךְ אבל אינן חייבות אף מצד חשש סכנה, ושאר הנשים אסורות, ואילו לפי חכמים החולקים על ר"מ כל הנשים אסורות לשמש במוֹךְ.

ובכתובות (לט ע"א) הסביר רש"י את טעמו של ר"מ, וז"ל: "משמשות במוֹךְ – מותר להן לשמש במוֹךְ ואינן כמשחיתות זרע". היינו ההסתפקות של ר"מ היא בין השחתת זרע לבין חשש סכנה, ולכן רק להן

ואינו חושש. מעוברת שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה שמא תהרוג את בנה³ שהיה ר' מאיר אומרים כל עשרים וארבעה חדש דש מבפנים וזורה מבחוץ, וחכמים אומרים משמש כדרכו והמקום משמר עליו שנ' שומר פתאים⁴ ד'". חשש ההתעברות בג' הנשים אינם מצבים שבכל יום, להיפך, המצבים מאד רחוקים⁵ ואעפ"כ ר"מ חשש להם. תשובת חכמים לר"מ בסוף הברייתא היא לגבי כל שלש הנשים. ודעתם היא שבתהליכים טבעיים מן הראוי לסמוך על הקב"ה שיעשה את הדברים בבריאות, כדברי הרד"ק (תהלים קטז, ו): "אמר: הפתי שאין יודע תחבולות להנצל מצרתו, האל שומר, כשמשים עליו בטחונו. וכן החכם לא יבטח בחכמתו ובתחבולותיו, כי לא יועילו לו אם לא ירצה האל". בשאר נשים מסכימים ר"מ וחכמים.

המחלוקת מובאת בכמה מקומות בש"ס (יבמות יב ע"ב, ק ע"א; כתובות לט ע"א; נדרים לה ע"ב; נדה מה ע"א), ונחלקו הראשונים בביאורה.

דעות הראשונים וביאורם

בתשובות הגאונים (הרכבי, סי' שלה) הסבירו את המחלוקת כך: "ולענין שלש נשים: הא דאמור רבנן משמשות במוֹךְ ואמרו זו וזו משמשות כדרכן. לא שאסרו לשמש במוֹךְ אילא מותרות הן לשמש

1. נראה שאין המדובר על הריגה בידיים, אלא מחמת התעברות ופסיקת החלב.
2. בסוגיות בש"ס הנמקת חכמים היא: 'מן השמים ירחמו'.
3. קראתי שהתעברות נוספת תוך כדי הריון (שמשמעותו אי-פסיקת המחזור על אף שהאשה כבר בהריון) היא סטטיסטית כמקרה אחד לחמישה מיליון הריונות! ואעפ"כ חש לה ר"מ.
4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: מנלן? תשובת המחבר: כך מובן דברי הגאונים.

במוך? היינו, הרמב"ן מבין שסיבת ההיתר לר"מ לשמש במוך מפני שג' נשים בלאו הכי לרוב אינן מתעברות, ולכן אין בהנחת מוך השחתת זרע, וא"כ מדוע לחכמים אותן ג' נשים אסורות לשמש במוך?

מתוך כך מסיק הרמב"ן: "אלא ה"פ: חייבות לשמש קאמר כי היכי דלא ליתו לידי סכנה, ובלא מוך אסור להן ולבעליהן לשמש, וחכמים אומרים הרשות בידה לשמש בלא מוך שמן השמים ירוחמו". עולה עפ"י הרמב"ן שלפי חכמים ג' נשים מותרות לשמש במוך מצד מן השמים ירוחמו אבל לגבי שאר נשים אסורות מצד השחתת זרע בעליהן⁵. הרמב"ן חולק על רש"י לגבי ג' נשים שהן מותרות לשמש במוך, לפי חכמים, אך מסכים עמו לאיסור לגבי שאר נשים. יסוד עקרוני העולה מדבריו הוא שאם הזרע בלאו הכי אינו ראוי להזריע, מצד מצבה של האשה – מותר להם להשתמש במוך בשעת תשמיש. בכל הדעות שהובאו עד עתה המדובר שהמוך נמצא כבר בשעת התשמיש בגוף האשה.

תוספות ביבמות (יב ע"ב ד"ה שלש) חולק על רש"י וז"ל: "פ' הקונטרס מותר לשמש במוך אבל שאר נשים אסור משום השחתת זרע אף על גב דלא מיפקדה אפריה ורביה וכן משמע בנדה (דף יג. וספ) דתנן בפ' כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת באנשים תקצץ ומפרש בגמרא משום דנשים לאו בנות הרגשה ניהו משמע דאי הוו בנות הרגשה הוי אסור ומיהו מצינו לפרש דלאו בנות איסור הרגשה ניהו".

התיר ר"מ לשמש במוך. שאר הנשים הן בבחינת משחיתות זרע בעליהם, ולכן נאסרו לשמש במוך, ואף אותן נשים שהזרע אינו עלול להזריע כמו קטנה, מעוברת, או מינקת אסורות להשחית זרע בעליהן. ובאר בעל חיי אדם (בינת אדם, שער בית הנשים סי' יח סע' ל): "דלרש"י שלש נשים משמשות במוך היינו לפני תשמיש אבל שאר נשים אסורות דהוי כמטיל זרע על עצים ואבנים, ולאחר תשמיש אסור משום השחתת זרע". עולה מדבריו בפירוש רש"י שמוך בשעת תשמיש אסור מצד האיש שהוא משחית את זרעו, ולאחר תשמיש אסור לאשה משום שאף היא מצווה על השחתת זרעו של האיש.

הרמב"ן (כתובות לט ע"א) הקשה על רש"י: "פרש"י ז"ל מותרות לשמש וכו', ואיכא דקשיא ליה כולהו נשי נמי מותרות דהא לא מפקדי אפריה ורביה, ולדידי לא קשיא לי הא דמ"מ זרע דגבריהו אסור להן להשחית". היינו: קשה, אליבא דר"מ שאר נשים ואליבא דחכמים כל הנשים, סו"ס הרי אינן מצוות על פו"ר וא"כ מדוע אליבא דרש"י יאסרו במוך, ומשיב שאע"פ שאינן מצוות בפו"ר חייבות על השחתת זרע בעליהן. ולכן הותר לפי ר"מ רק לג' נשים לשמש במוך. ויש לחלק בין פו"ר שאינן מצוות לבין השחתת זרע בעליהן שהן מצוות עליו.

ממשיך הרמב"ן: "אלא הא קשיא לי אי מותרות קאמר ר' מאיר, חכמים במאי פליגי עליה, דהא ס"ל לרבנן נמי דלא מעברא כרבי מאיר ואמאי אסרי לשמש

5. ונראה לפי הרמב"ן, שזקנות מותרות כיון שבלא"ה אינן מתעברות.

חבל נחלתו

וג' נשים לפי ר"ת אליבא דר"מ **חייבות מחשש סכנה** לשאוב הזרע עם מוך, ואעפ"כ בשעת תשמיש אין הסכנה דוחה את איסורו של הבעל, ושאר נשים מותרות לאחר תשמיש משום שאינן מצוות על פריה ורביה, וממילא אינן מצוות בהשחתת זרעו של האיש כאשר הוא נמצא בגופן. ולהלכה לפי ר"ת לכל הנשים הותר אחר תשמיש.

ושיטת ר"ת הובאה בביאור נוסף בתוספות הרא"ש (במות יב ע"ב) וז"ל: "ונ"ל כפי' ר"ת דהוא מפרש עצה טובה קמ"ל וכגון שמשימות המוך לאחר תשמיש. וא"א לפרש כפירוש רש"י דאלו הנשים מותרות ושאר הנשים אסורות דאי משימות המוך בשעת תשמיש הוי כמטיל על העצים ועל האבנים וכיון דמשחית זרעו כמביא מבול לעולם לא מסתבר שיתירו לאלו הנשים בשביל שמחת עונה דמוטב שלא ישמשו כלל, ואי לאחר תשמיש נ"ל שאין בו איסור כלל אף לשאר נשים אף אי מפקדי אהשחתת זרע, דלא מיקרי השחתת זרע אלא במי שגורם ע"י חימום שמוציא זרע לבטלה בין האיש בין האשה אבל לאחר שנעקר הזרע מן הגוף לא שייך ביה השחתה".

היינו, אם כפירוש רש"י ובשעת תשמיש, לא מובנת מחלוקת ר"מ וחכמים שכן לפי חכמים הרי זה הו"ל כיון שזורה על המוך, וא"כ לא מובן מדוע לג' נשים מותר ולשאר אסור, ולא נראה לרא"ש שבגלל חשש סכנה רחוק יתירו לנשים לשים מוך בשעת תשמיש אלא היו אוסרים עליה מצות עונה,

היינו, בנשים אין איסור השחתת זרע בזרען, או משום שאינן בנות הרגשה ולכן מחשבה או מעשה גירוי אינו גורם לפליטת זרעם (ביציית), או משום שאין עליהן כלל איסור של השחתת זרע. וא"כ מצד האשה אין לאסור מוך בשעת תשמיש.

ואעפ"כ מסיק תוספות: "ור"ת אומר דלפני תשמיש ודאי אסור ליתן שם מוך דאין דרך תשמיש בכך והרי הוא כמטיל זרע על העצים ועל האבנים כשמטיל על המוך. אבל אם נותנת מוך אחר תשמיש אין נראה לאסור דהאי גברא כי אורחיה משמש מידי דהוה אקטנה ואילונית דלא איתסרו בתשמיש משום דלאו בנות בנים ניהו, והאשה שנותנת אח"כ מוך לא הוזהרה אהשחתת זרע כיון דלא מיפקדה אפריה ורביה. ומשמעות במוך דקתני הכא היינו צריכות לשמש במוך".

עולה כי לפי ר"ת אסור להלכה, אף לג' נשים לתת מוך בשעת תשמיש משום **איסורו של האיש של הו"ל**, וכל שהותר הוא להשתמש במוך **אחר תשמיש**. ואיסור הו"ל תלוי בחיוב פו"ר⁶, ואיש המצווה בפו"ר מצווה אף על הו"ל, ולכן אם משמש על מוך נחשב להו"ל. ולאחר תשמיש לא הוטל עליו חיוב לשמור שזרעו לא ישחת, והאשה אינה מצווה כלל על השחתת זרע, ולכן מותרת להשחית זרע הבעל אחר תשמיש. ומה שאסר ר"ת בשעת תשמיש משום הו"ל של האיש, נראה שרש"י אינו מסכים עמו ולשיטתו אין האיסור מצד שהבעל כזורע על עצים ואבנים אלא מצד איסורה של האשה.

6. אולם אף מי שקיים פו"ר אסור לו להשחית את זרעו.

ולכן חייבים להסביר כר"ת.

וכן הסביר בבית אדם את שיטת ר"ת: "ולרבינו תם איפכא דלפני תשמיש אסור אפילו לג' נשים כמטיל זרע על עצים ואבנים, אלא רוצה לומר לאחר תשמיש דהא גברא כאורחא משמש מידי דהוי אקטנה ואיילונית כו' והאשה שנותנת אחר כך מוך לא הוזהרה אהשחתת זרע כיון דלא מפקדה אפריה ורביה, ומשמשת במוך דקתני הכא היינו דצריכות לשמש במוך זהו דברי רבינו תם בתוספות יבמות דף י"ב ע"ב ד"ה שלש משמע לדעת רבינו תם דאף שאר נשים מותרות לשמש במוך היינו שנותנת מוך אחר תשמיש". ואף הריטב"א (יבמות יב ע"ב) צידד בשיטת ר"ת.

וכן המשנה למלך (הל איסור"ב פכ"א הי"ח) כתב: "אם נשים מצוות בהשחתת זרע עיין בחידושי הרשב"א ז"ל לנדה ר"פ כל היד דלר"ת נשים שאינן מצוות על פריה ורביה כך אינן מצוות על השחתת הזרע. ולהרמב"ן ז"ל אף שאינן מצוות על פריה ורביה מצוות הן על השחתת הזרע יע"ש".

וכן רבי עקיבא איגר (יבמות יב ע"ב) כתב: "במה דמחולקים רש"י ור"ת אם אשה מצווה על השחתת זרע כמו איש או לא. כמו דאינה מצווה על פריה ורביה".

וכתב על כך הב"ח (אה"ע סי' כג): "אסור להוציא ש"ז [לבטלה] לפיכך לא יהא דש וכו'. כן צריך להיות והוא לשון הרמב"ם בפכ"א מהא"ב (ה"ח) ומשמע מלשונו דלא ישא קטנה נמי משום דמוציא ש"ז לבטלה ולא דמי למשמש עקרה וזקנה כיון דבשעה שנשאה לא היה יודע שהיא עקרה אבל בנושא קטנה לכתחלה חשוב כמו שמוציא ש"ז לבטלה כל ימי קטנותה ומכל שכן בנושא זקנה לכתחלה אלא רבותא קאמר אפילו קטנה, אבל רש"י ר"פ כל היד פירש דסעמא דקטנה מפני שהוא בטל מפריה ורביה כל ימי קטנותה אבל משום הוצאת ש"ז לבטלה ליקא, וכ"כ הרא"ש בתשובה ומביאו ב"י (עמ' קלה ד"ה כתב הרא"ש) וז"ל: ומכל מקום כיון שלעולם הוא זורה בחוץ אסור וגריע ממשמשת במוך דהתם הוא משמש כדרך כל הארץ, אף על פי שאין זרעו ראוי להזריע מידי דהוה אעקרה וזקנה וקטנה עכ"ל. ורבינו נמשך אחר דברי הרמב"ם שלא כדעת הרא"ש בתשובתו ושלא כדעת רש"י ומיהו ר"ת בתוספות פ"ק דיבמות (דף י"ב) (ע"ב) בד"ה שלש נשים משמשות במוך תופסים דרך פרש"י שמותר לשמש בקטנה ואילונית ואין בו משום השחתת זרע כיון דמשמש כי אורחיה, וכ"כ במדרכי לשם (סי' ג) ובהגהות מדרכי (סי' צד) ע"ש ריב"ם ור"י וכ"כ בנמוקי יוסף פרק הע"י (יט ב ד"ה גמרא) וז"ל: וסוגיין הכא ובכל דוכתא דמותר לבעול אשה שאינה בת בנים כלל דליכא משום השחתת זרע בכל שהוא דרך פריה ורביה וכדשרו בכל דוכתא נישואי

חבל נחלתו

ומסיים מי ירום ראש להקל נגדם, ובמחכ"ת המעיין יראה שאין ראי' מהם, שהם מקשים הכל לדחות פירש"י שפירש מותרות ממילא מוכח דשאר נשים אסורות, ולזה הקשו דמ"מ קטנה איך שייך לאסור מוך דאי אפשר לה להתעבר ולהוליד, ולעולם ס"ל כשיטת ר"ת דגם שאר נשים מותרות, גם מריב"ש הביא ראי', והמעין בדבריו יראה שאין ראי', שכתב או משום דאמרה בעינא חוטרא לידא או משום דאיכא איסורא, והיינו דאפשר דאסור כשיטת רש"י, ולשיטת ר"ת נאמר דאמרה בעינא חוטרא לידא, אך בחי' רמב"ן ריש פרק כל היד חולק על סברת ר"ת במה שכתב דנשים כיון דלא מיפקדי אינם מזהירות על השחתת זרע, ומ"מ בפ"ק גבי משמשות במוך מאי איכא למימר כתב הרמב"ן דבכל הנשים קאמרינן, וכן כתב הר"ן שם, משמע דבגוף הדין ס"ל כר"ת דכל הנשים מותרות לשמש במוך, ואפשר שהוא מטעם התוספי הרא"ש ניבמות יב ע"ב] דלא מקרי השחתת זרע אלא במי שגורם ע"י חימום שמוציא זרע לבטלה בין איש בין אשה, אבל לאחר שיעקר הזרע מן הגוף לא שייך ב' השחתה, ודברים אלו ברורים ומאירים כשמש".

"(י) ולדינא הדבר ברור לפסוק כרא"ש שהכריע כר"ת שאנחנו בני אשכנז נגררין אחריו, וכן פסק היש"ש פ"ק דיבמות, אך מה שהוסיף היש"ש להתיר אפי' לפני תשמיש אפי' בכל הנשים אין לסמוך עליו בזה, שאחת מראיותיו דפירוש משמשות במוך לפני תשמיש ממשמעות לשון הרא"ש בפ' נדרים (ל"ה ע"ב) עיין שם, והרי דברי התוספי הרא"ש מפורשים דלהשיג מוך לפני תשמיש אסור אפי' בג' נשים, וי"ל

קטנה וזקנה וליכא איסורא באיילונית ושאינה יולדת אלא משום פריה ורביה בלחוד עכ"ל, והכי נקטינן דלא כמשמעות דברי הרמב"ם ורבינו הנמשך אחריו".

עולה מדברי הב"ח שבניגוד לרמב"ם ולטור שסברו שתשמיש עם קטנה ואילונית אסור משום הו"ל, הרי רוב הראשונים סברו שכל שמשמש כדרכו ואין הזרע מסוגל להוליד בגלל נתוניה הטבעיים של האשה, אין בכך הו"ל ורק אם שמה מוך או שיש לה אוטם אסור לשמש עימה בגלל הו"ל.

הלכה למעשה

בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תקצו) נשאל לגבי שימת מוך בשעת תשמיש וסיים תשובתו: "כללא דמילתא דכל הנשים אפילו קטנות פחותות מי"א שנה ויום אחד אסורות לשמש במוך, וג' נשים משמשות כדרכן, ואם יראות שאין להם זכות וראות לשמש במוך כיון דאיכא פקוח נפש".

והבינת אדם פסק לגבי אשה שסכנה לה אם תתעבר: "והנה ביורה דעה סימן קצ"ו סעיף י"ג כתב בשולחן ערוך דמותרת לרחוץ (=לאחר תשמיש) להפליט זרע, ואם כן בנידון דידן מותרת על כל פנים תיכף אחר תשמיש להפוך עצמה כמו שכתב הרמב"ם וגם תרחץ בחמין ולקנח בצמר גפן או בבגד דק. וגם תהלך ברגלים תיכף אחר תשמיש אולי תועיל. אבל ליתן מוך באותו מקום קודם תשמיש אסור כן נראה לי".

וכן בשו"ת אבני נזר (אה"ע סי' פא) פסק: "ט) והנה בעיקר מחלוקת רש"י עם ר"ת, דר"ת מתיר בכל נשים ליתן מוך אחר תשמיש ורש"י אסור, בתשו' רעק"א סי' ע"א מדייק מכמה ראשונים דס"ל לאסור,

מבחינה רפואית לייעילות הפעולה, או בריאותית. והמה:

"א" להשתמש בתרופה שאינה משחיתה הזרע ופעולתה היא רק למנוע מגע זרע הבעל עם זרע האשה.

"ב" פעולות רפואיות לעקרות זמנית של האשה על ידי גרמא. זאת אומרת על ידי קיחת רפואות דרך הפה.

"ג" פעולות רפואיות לעקרות זמנית של האשה על ידי מעשה. בפעולה ישירה באברי המין...

"ה" שימוש במוך וכדומה לאחר תשמיש כדי לקלוט הזרע, או עשיית זילוף וכל הדומה לזה.

"ו" כיסוי פי הרחם בגומי שלא יכנס בו הזרע ואם היעילות אינה בטוחה דיח לחוש לתזוזה אפשר להתיר גם על ידי תפירת הרחם.

"ז" לשים אבקה, כדורים, פתילות, משחה, וכדומה, קודם תשמיש שישחית הזרע.

"ח" לשמש במוך או ראבער וכדומה שינתן באותו מקום קודם תשמיש.

"ט" לשים טבעת לתוך הרחם שתפקידה פעולת מניעת הריון לאחר החיבור הביציה של האשה עם זרע הבעל.

"י" ישנן שיטות יחידות הסוברות שליתן מוך וכדומה קודם תשמיש קיל יותר מליתן מוך וכדומה לאחר תשמיש.

"יא" אם הצורך לאמצעי – מניעה זמנית היא אזי יש להקדים כל האמור עד כה על ס"ק ד'.

"יב" להליבש כיס – נרתיק על אבר הבעל, ורק באופן זמני ולזמן קצוב. ויתכן שיש להקדים גם זה על ס"ק ד', וזה תלוי לפי אורך הזמן והכרעת המורה הוראה.

אילו הוה ידע היש"ש שהרא"ש הוא כנגדו לא היה מכניס עצמו לחלוק על כולם, וספר תוספי הרא"ש לא הי' נדפס עוד בימי היש"ש.

ומסיק בסוף תשובתו לגבי אשה שסכנה עבורה להתעבר: "סוף דבר לדינא לאחר תשמיש מותר להשים מוך לקנח כל הזרע ולהפליטו אבל לא לפני תשמיש".

עולה שכל אמצעי מניעה שמונח ברחם האשה בשעת תשמיש וגורם שהזרע ישחת אסור לפי כל הפוסקים אפילו בסכנה לאשה, ורק אמצעי מניעה אשר פעולתם מצד האשה אחר תשמיש או כאלו הדוחים מועד ביוצה מותרים.

ומכאן, לכל נושא 'תכנון המשפחה' שהוא בעצם מסתיר אחריו שימוש באמצעי מניעה, צריך בדיקה ובירור בכל מקרה לגופו.

אמצעי מניעה בימינו

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' נא פ"ב) עסק בנושא זה בהרחבה ונביא כאן מקצת מדבריו במסקנות העיון בנושא זה:

"א' אשה שההריון והלידה סכנה לה ויש לאחוז באמצעי מניעה שהאשה לא תכנס להריון, והבעל לא בא לשאול על אודות קיום פו"ר = פריה ורביה = אלא בא לשאול אם מותר להם לחיות בדרך המוצע להם, אין להורות להם שיתגרשו עבור כן או שהבעל ימנע א"ע מלחיות אתה עד שתתרפא אם נותן זמן קצוב לרפואתה, אלא רשאית האשה לעשות הפעולה הנדרשת והבעל מותר לו לחיות אתה".

"אולם נקיטת הפעולות צריכות להעשות בדרך של הקל קל תחילה כל שאין עיכוב

חבל נחלתו

מזון לכל בריותיו.
”ב) אין להתיר נקיטת אמצעים כנ”ז כדי להנצל מצער גידול בנים.
”ג) במקרה שקשה לאשה גלל מחלתה ורפיון מצב בריאותה לגדל יותר בנים, ורופא קבע על כך, יש מקום להתיר זמנית לאשה, לפי ראות עיני המורה, שתיקח תרופה דרך הפה, שהוא ע”י גרמא, לעקרות זמנית, או בנקיטת אמצעי מניעה לאחר תשמיש”.
”ה) המורה צריך מאד להיזהר ולחשוב ולשקול הרבה בדעתו מתי להורות היתר כשבאים לפניו לשאול בכגון הנ”ל. ויש ליזהר מאד מפירצת הדור בעניינים כאלה ומנשים קלות דעת המסיתות אשה לרעותה, ויש על כן לבחון היטב מצב הדברים ולדעת מתי לקרב ומתי לרחק”.

מסקנה

הוראת היתר לשימוש באמצעי מניעת הריון אף לזמן צריכים התייעצות עם מורה הוראה, ולא כל משפחה יכולה להחליט על דעת עצמה בעניינים אלו.⁸

”י”ג) אם הבעל יכול למיקם אנפשיה טוב להחמיר שבאופנים האמורים קודם תשמיש שלא ישמש בזמן הסמוך לטבילתה או לוסתה שראויה אז לקבל הריון.

”ב’ גם במקום שהסכנה להריון אינה ברורה וקיים רק חשש סכנה לכך אף על פי שהחשש אינו גדול מכל מקום סוברים ג”כ הרבה מהפוסקים שיש להתיר משום כך השימוש בדרכים האמורים בסעיף הקודם.

”ג’ במקום שאין סכנה והאשה היא רק חולנית וההריון גורם לה צער גדול וסבל רב, אזי אין להתיר לה השימוש ככל האמור בסעיפים הקודמים, אלא דינה כדלקמן (=עיי”ש שמתיר אולם באמצעים פחות דרסטיים)...

”ו’ כשאין חשש סכנה בהריון וגם לא מחלה או צער לידה ורוצים למנוע מהריון בגלל סיבות אחרות, דינם דלקמן: ”א) אין להתיר קיחת אמצעים למניעת הריון גלל דאגת חסרון פרנסה הנובעת מחוסר בטחון בד’ הזן ומפרנס לכל ומכין

8. **הערת הרה”ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן:** יש להעיר על תופעה חדשה. זוג טרי מבקש להימנע מהריון בטעונית שונים, כגון: הם עדיין לא בשלים להורות, או שהם רוצים לבנות את הזוגיות ביניהם לפני הורות וכדו’. חודרת לתודעתם השפעה, גם אם אינה מודעת, של רוחות זרות שלפיהן יש נתק בין הורות לזוגיות. ולא היא. זוגיות אמיתית כוללת גם הורות. ”והיו לבשר אחד” זהו הילד המשותף. אין לך דבר שבונה יותר את הזוגיות מאשר ילד משותף. זוגיות אמיתית אינה סיפוק אינטרסים אישיים, אלא מחויבות משותפת לבנות בית בישראל. אין לקבל טענה של מי שיש לו רישיון נהיגה שהחיים והמוות תלויים בו אך אינו מסוגל גם ליטול אחריות להביא חיים לעולם.

יציאה ללימודים בשבעת ימי משתה

שאלה

זוג סטודנטים מתחתן בתקופת לימודיהם, המוסדות שבו הם לומדים מקפידים על נוכחות מלאה או שהם חוששים מהפסד חומר לימוד, האם הם מותרים ללמוד ביום בשבעת ימי המשתה?

תשובה

א. כתב הרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"ב): "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים. אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון, ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון". וכ"כ הטור (אה"ע סי' סד).

ובאר הבית יוסף (אה"ע סי' סד):

"הנושא בתולה צריך לשמוח עמה שבעה ימים שלא יעשה מלאכה ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח עמה. בפ"ק דכתובות (ז). אמרין דבתולה שבעה לשמחה".

"ומ"ש שלא יעשה מלאכה. כ"כ הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות (ה"ב) וכתב הרב המגיד שכך מפורש בתוספתא (פ"א ה"א) ובפרקי רבי אליעזר וכ"כ הר"ן בריש כתובות (ב. דיבור ראשון) אהא דתניא מפני מה אמרו אלמנה נישאת בה' ונבעלת בו' שאם אתה אומר תבעל בה' למחר משכים לאומנותו והולך וכו' לא שיהא מותר

במלאכה אלא שחכמים ייחדו לו ימים הללו ימי בטלה והכי איתא בתוספתא התקינו שיהא בטל ג' ימים ה' וערב שבת ושבת שלשה ימי בטלה נמצא שמח ג' ימים וה"ה נמי לשבעה של בתולה שחתן אסור בהם במלאכה והכי איתא בפרקי רבי אליעזר בפ"ו החתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו מה המלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה ובאגדה אמרו החתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה".

וכ"פ בשולחן ערוך (אה"ע סי' סד ס"א): "הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון. (וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק) (ר"ן פ"ק דכתובות ובפרקי ר"א)". והוסיף השו"ע בס"ב: "וי"א דבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים". והרמ"א הגיה: "והאשה יכולה למחול על שמחתה (ר' ירוחם נכ"ב)". ב. השאלה היא מה הם גדרי האיסור, האם הוא מוטל על החתן בלבד או אף על הכלה, וכמו"כ האם מחילת הכלה מתירה אותו.

בפרקי דרבי אליעזר (פרק טז) נאמר כך: "ר' יוסי אומר שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין מיעקב אבינו שעשה שבעת ימי המשתה ושמחה ולקח את לאה, ועוד הוסיף שבעה ימים אחרים משתה ושמחה ולקח את רחל, שנאמר: ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה, אמר הקב"ה:

חבל נחלתו

בתוספתא התקינו שיהא בטל חמישי וערב שבת ושבת שלשה ימי בטלה נמצא שמח שלשה ימים, וממנה לשבעה של בתולה שהן אסורין במלאכה ומלישא וליתן, ובפרקי ר' אליעזר בפרק י"ו החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו אף החתן אינו יוצא לשוק לבדו מה המלך אינו עושה מלאכה אף החתן אינו עושה מלאכה¹. וחזר על הדברים בשנית בדף ז ע"א.

וכן הר"ן על הר"ף (כתובות ב ע"א): "ודאמר' למחר משכים לאומנתו לא שיהא מותר במלאכה אלא שחכמים יחדו לו ימים הללו שהם ימי בטלה והכי איתא בתוס' התקינו שיהא בטל ג' ימים חמישי וע"ש ושבת ג' ימי בטלה נמצא שמח ג' ימים וה"ה נמי לז' של בתולה שחתן אסור בהם במלאכה והכי איתא בפרקי ר"א בפרק ט"ז החתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו אף חתן אינו יוצא לשוק לבדו מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה ובאגדה אמרו החתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה".

וכן המאירי כתב (כתובות ב ע"א): "ומכל מקום בבתולה כל שבעה אסור במלאכה שהרי כלם ימי ברכה ויום טוב ואף בדרש אמרו שהחתן דומה למלך בהרבה דברים ואחת מהן שאינו עוסק במלאכה וכן היא בפרקי דר' אליעזר".

וכן במנורת המאור (פרק ב – תפילה תפלות של שבת עמוד 191) כתב: "מה חתן זה לבוש בגדי תפארתו, כך אדם בשבת לבוש בגדי

אתם גמלתם חסד עם יעקב עבדי ואני אתן שכרכם לבניכם לעתיד לבא כי בו נתן ה' תשועה לאדם, שבעת ימי המשתה ממי אנו למדין משמשון נזיר אלהים כשירד לארץ פלשתים ולקח לו אשה ועשה שבעת ימי משתה ושמחה, שנאמר: ויהי כראותם אותו ויקח שלשים מרעים ויהיו אתו, מה היו עושין אתו, היו אוכלין ושותין ושמחין, שנאמר: ויאמר להם שמשון אחודה נא לכם חידה, וכתוב אחר אומר: ולא יכלו להגיד את החידה שלשת ימים. החתן דומה למלך מה המלך הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה, כך חתן הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה, מה המלך לובש בגדי כבוד, כך החתן לובש בגדי כבוד, מה המלך שמחה ומשתה לפניו כל הימים, כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל שבעת ימים, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך פניו מאירות כאור החמה, כך חתן פניו מאירות כאור החמה, שנ' והוא כחתן יוצא מחופתו".

לא בואר מתוך דברי המדרש מה הוא גדר הפעולות המותרות ומה גדר הפעולות האסורות על חתן. ובכ"ז עולה מן המדרש שהחובים הם על החתן.

כתב הרשב"א (חידושים, כתובות ה ע"א) שההגבלות על חתן הנושא בתולה נלמדו מנושא אלמנה שצריך לשמוח עימה ג' ימים. וכתב: "שאם אתה אומר תבעל בחמישי למחר משכים לאומנתו והולך התקינו וכו'. וכיון שהתקינו לו שלשה לשמחה הוא אסור במלאכה בהן, וגרסינן

1. בנוסח פרדר"א שלפנינו אין איסור מלאכה, אבל היה לפני חלק מהראשונים.

תפארתו, מה חתן זה מעונג כל ימי החופה, כך אדם מעונג בשבת, מה חתן זה יושב בטל ואינו עושה מלאכה, כך האדם בטל בשבת".

וכן הלבוש (אה"ע סי' סג ס"א) הביא את עיקרי הדברים ללא פירוט וז"ל: "מצינו ביעקב אבינו שאמר לו לבן [בראשית כט, כז] מלא שבוע זאת, וכתוב בשמשון [שופטים יד, יב] שבעת ימי המשתה, לפיכך הנושא את הבתולה הצריכהו חז"ל [כתובות ז ע"א] לשמוח עמה שבעת ימים כדי שישמחה. ואותן השבעה ימים יהיו לו כיום טוב שלו, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, ולא יצא יחידי לשוק, מפני שהחתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה ואינו נושא ונותן בשוק ואינו יוצא יחידי לשוק, כן הוא החתן, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחר בין אם הוא אלמון נושא בתולה".

ג. כתב החלקת מחוקק (אה"ע סי' סד סק"ב) על דברי הרמ"א בשו"ע: "וחתן אסור בעשיי' מלאכה – נראה דהגיה הרב דין זה אעפ"י שכבר כתב זה שלא יעשה מלאכה, משום דמלשון הרב המחבר משמע דמשום לתא דידה תקנו כן ואם היא רוצה למחול על תקנתה הרשות בידה וכמ"ש בסמוך בשם ר' ירוחם וכדאמרין בעלמא כל האומר אי אפשי בתקנת חכמי' שומעין לו ע"כ כתב דאף דיכולה למחול על שמחתה דהיינו לאכול ולשתות ולשמוח עמה, אבל במלאכה ולצאת יחידי לשוק אף שהיא מוחלת מ"מ הוא אסור בזה ומטעם שהוא דומה למלך כך היה נראה ליישב כוונת הרב בהג"ה זו אבל אין זה מוכרח".

החלקת מחוקק דייק שלגבי מלאכה ויציאה לבדו אין מועילה מחילת הכלה

משום הטעם העצמי שהוא דומה למלך. אמנם בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לה) חולק על ביאור זה בדברי הרמ"א וסובר שמחילה מועילה. וז"ל: "שלא יעשה מלאכ' וכו' מלשון הרמב"ם פ"י מה' אשות שכ' אינו עוסק במלאכתו וכו' יש מי שהבין דדוקא במלאכתו המיוחדת לו אבל מלאכ' קלה יכול לעסוק וכן נרא' ממ"ש ולא ישא ויתן בשוק משמע בשוק אינו נושא ונותן אבל בבית דבר קל יכול לישא וליתן. ואין הדבר כן דכל זה תקנו כדי שישמח עמה ולכן כל מלאכ' אפי' קלה וכל דבר המונע מלשמח' לא יעשה. ואם הוא ת"ח ורגיל לעסוק בעיון נמרץ נרא' דבימי חופתו לא לטריד בעיונו דשכיחא ליה לשמח כלתו. ומ"ש בהגה' וחתן אסור בעשיית מלאכ' וכו' כתבו הרב חלקת מחוקק והרב בית שמואל דמור"ם חידש דלא מהני מחילה שלה ואני בעניי אומר דאם איתא הו"ל למור"ם לפרש ולא לסתום. ותו דאין דרכו של מור"ם בהגה' לחדש חידושים מדעתו שלא הביאם בדרכי משה. ומה גם דבדרכי משה הביא דברי רי"ו דיכול' למחול על שמחתה ושתק ולא פליג עליה. וידוע כי כל הגהותיו מהבית יוסף ודרכי משה לוקחו. ואפשר דמין בש"ע נקט לשון הטור דלא קאמר אסור ולכך כתב הוא ז"ל דאיסורא איכא. וכן נרא' מדברי הרב הלבוש דאם הבין כמ"ש הרבני הנז' היה מפרש. וראיתי להרב המובהק מהר"ר יעקב פראג"י מהמה זלה"ה בתשובותיו כ"י סי' ק"ב שכ' דחתן שיש לו שותף מותר לשותף לפתוח החנות בימי החופה. וזה שנים בהיותי בארץ מצרים כה הראני הרב הכולל כמהר"ר אברהם מונסין זלה"ה תשו' אחת שכ' על

חבל נחלתו

והבית שמואל (אה"ע סי' סד ס"ק א) **כתב:**
"אבל שמחה היינו ביטול מלאכה תקנו משום תקנות דידה מ"ה אלמנה דא"צ פיתוי כ"כ סגי לה בביטול מלאכה ג' ימים כ"כ הר"ן לפ"ז נראה דיכולה למחול על השמחה וביטול מלאכה דהא משום תקנתא דידה תקנו יכולה לומר א"א לי בתקנה זו ומ"ש הר"ן החתן אסור בעשיית מלאכה משמע דלא מהני מחילה דידה לא כתב כן אלא לדעת הפוסקים שהביא בסעיף ב' דס"ל דצריך לשמוח ז' ימים הואיל דמברכים ז' ימים אין בדין שילך הוא למלאכתו והם יברכו בשבילו לפ"ז א"י למחול, והר"ן ס"ל כהני פוסקים דהא כתב וכן נהגו ורי"ז שכתב דיכולה למחול כ"כ לדיע' קמייטא והרב רמ"א שהביא דברי רי"ז בפשיטות צריך ישוב".

ובס"ק ב הוסיף הבית שמואל: "וחתן אסור בעשיית מלאכה – הרב רמ"א חידש בזה דלא מהני מחילה שלה וזאת לא נשמע מדברי המחבר מ"ש שלא יעשה מלאכה דה"ה דמהני מחילה שלה. ואסור לצאת יחידי. כתב בפרשה מזה נשתררב המנהג שאינו יוצא החתן לבית הכנסת כל שבעה ימים כי אין בנמצא שילוהו אותו מביתו לבית הכנסת ומבית הכנסת לביתו".

מתברר מדברי הבית שמואל שנוטה לדעה שהחובים על חתן הם מצד שמחת הכלה, ולכן היא יכולה למחול.

בערוך השולחן (אה"ע סי' סד ס"ג) **העיר:** "וזה שכתב הרמב"ם שאינו עוסק במלאכתו ולא במסחרו לא נמצא זה מפורש בש"ס ובמדרשים מפורש כן [פדר"א פט"ז] חתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו אף חתן אינו

זה הוא ד"ל לאסור איסור לשותף ואני הדל דחיתי ראיותיו ואמרתיו לו שאין ראיותיו מכריעות ולהרב הנז' שומעין שאמר כהלכ' להתיר. ושוב ראיתי בספרי האחרונים שהתירו כדברי הרב הנז'".

עולה שנחלקו האחרונים האם הגזירה על חתן שלא לעשות מלאכה היא מצד שהוא חשוב כמלך ואינה תלויה ברצון הכלה, או שזו תקנה עבור הכלה, ובמקום שהיא מוחלת יכול לצאת למלאכתו.

המקנה (קונטרס אחרון סי' סד ס"א) **הסכים עם הח"מ, וז"ל:** "בהג"ה חתן אסור בעשיית מלאכה ואסור לצאת יחידי (ר"ן פ"ק דכתובות ובפרקי דר"א). כתב הח"מ אף על פי שכבר כתב בשו"ע הוסיף הרמ"א דאינו מועיל מחילה שלה משום דבלא זה אסור וחתן דומה למלך כדאיתא בפרקי דר"א שהביא הר"ן. ונדחק דמ"ש בסעיף ב' דמועיל מחילתה היינו לענין לאכול ולשתות ולשמוח עמה אבל לא לענין מלאכה... ונראה פירוש דלא חיישינן שיעבור אלא שיפייס אותה שתמחול לו ומהני בזה מחילה אף דהוי צערא דגופא מ"מ מהני בה מחילה כמו בעונה וכדאיתא בכתובות דף ס"א ברשות כמה דבעי אלא אורחא דמלתא בכמה ופי' הרא"ש אעפ"י שהיא בושה ומוחלת לו ואפ"ה אית לה צערא ולא אורחא בהכי, ה"נ חשו שמא יפייס אותה אפ"ה אית לה צערא, משא"כ בבתולה כיון שהחוב עליו מצד עצמו שלא לעשות מלאכה כדאיתא בפרקי דר"א לא מהני מחילתה ואפ"י אם ירצה הוא למחול על כבוד עצמו לא מהני. והיינו דקאמר בפרקי דר"א דהחתן דומה למלך ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

ד. בשו"ת מהריט"ץ (ישנות, סי' קעה) נשאל האם חתן בשבעת ימי משתה מותר ליטול רווחים מן השותפות שלו בבית מלאכת צביעה אע"פ שאינו יכול לעשות מלאכה בשבעת ימי המשתה.

וזו תשובתו: "ועתה אחר העיון והחקירה נלע"ד דאין חתן דומה לאבל דאבל וודאי אסור בעשיית מלאכה וסחורה וכמה דקדוקי דינין נאמרו בו גם כתבו הפוסקים שהשותפים בחנות סוגרים החנות אם אירע לאחד מהם אבילות וכיוצא בדינים אלו.

"אמנם בחתן כפי אשר מצאתי ראיתי ובינותי בספרים אין אסור במלאכה אלא כדי שיהיה שמח עם אשתו ג' לאלמנה וד' לבתולה וזה שאמר בגמרא שתקנו ח' כדי שיהיה שמח עם אשתו ג' ימים וכן אמר א' לברכה שלשה לשמחה נמצא **שעיקר מה שנגענו בה לא היה אלא מפני שמחה** וכן תמצא שכתב הרמב"ם פ"י מאישות וד"ל וכן תקנו חז"ל שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעה ימים אינו עוסק במלאכה ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח וכו'. ראה דייק שלא אמר אסור במלאכה כמ"ש באבל אסור בעשיית מלאכה אלא תקנו שיהיה שמח עמה אינו עוסק במלאכתו וכו' אלא שמח אוכל ושותה משמע **דאין איסור בדבר** וכן כתב הטור א"ה סימן ס"ד הנושא אשה בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים שלא יעשה מלאכה ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח עמה עכ"ל הרי שלא הזכיר איסור מלאכה אלא מפני תקנת שמחה נגענו בה".

יוצא לשוק לבדו וכ"כ רבינו הרמ"א דחתן אסור בעשיית מלאכה ואסור לצאת יחידי בשוק עכ"ל והרמב"ם נראה שמפרש דלאו ליציאה הקפידה אלא לעניין משא ומתן וכן נראה דאם ליציאה בלבד מ"ש שוק מכל הרחובות. ואם תשאל דאם למשא ומתן מהו לשון שלא יצא לשוק לבדו דוודאי כן הוא דאם יש לו איזה שותפות בעסק השותפים יכולים להתעסק ורק הוא לבדו לא יעסק במלאכה ובמסחר [ע"י פ"ת סק"א] אבל **כמה מהראשונים פירשו דגם היציאה לבדו בלא משא ומתן יש איסור לחתן בשוק ולאו דווקא שוק אלא כל מקום שרבים מצויים שם** שלא יראהו בודד לבדו וגם בגמ' אמרו חז"ל שחתן צריך שימור (ברכות נ"ד ב) וכיון שצריך שימור ממילא שלא יצא יחידי וכן משמע בש"ס שלא יעשה מלאכה אם כי אינו מבואר שם בפירוש שאסור מ"מ משמע כן [כתו' ה'. משכים לאומנותו והולך] ולשון הש"ס שצריך שימור משמע דגם בביתו לא ישב לבדו ואף ביום צריך שימור [כ"מ ע"ש] ועוד אמרו באגדה שהחתן ילבש בגדי כבוד כל ז' ימי המשתה והכל יקלסו אותו כל שבעת ימי המשתה ופניו מאירים דכתיב והוא כחתן יוצא מחופתו [פדר"א שם] ומשתה ושמחה לפניו כל ז' ימי המשתה [ילקוט שפטים] והכלה צריכה ג"כ שימור [גמ']".

ערוה"ש הכניס אף את הצורך בשימור של החתן והכלה בשבעת ימי המשתה. ונראה שהתקנה על שניהם שצריכים לשמוח ולשמח ואסורים להתעסק בדברים נוספים בימי המשתה.

חבל נחלתו

וכן בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' עז) כתב:
"בספר זקן אהרן נשאל מענין חתן בתוך
ימי חופתו שהוא כחג לו ואסור במלאכה
אם דינו כאבל שאפילו אחרים אינם
עושים לו מלאכתו כדתיא אבל אסור כל
ז' ימים בעשיית מלאכה ומפני זה נאסר
שותפו לעשות מלאכה ואם החתן כמוהו.
והשיב הרב בארוכה ומסיק לבסוף הכלל
העולה שהאבל מלאכתו נאסרה דומיא
דחג. ולכן אפי' שותפו ושכירו נאסרו אבל
החתן הוא נאסר במלאכה משום שמחה
שלא ישכים למלאכתו ונמצא בטל משמחה
ואדברה אם אתה מונע שותפו ושכירו
נמצאת ממעט בשמחתו ואנן שמחה ומשתה
בעינן עכ"ל בסי' רט"ו".

לא מוכרע מדבריהם אם הכלה יכולה
למחול אולם נראה קצת שמבינים שהתקנה
נתקנה בעיקר עבור הכלה ולכן יכולה
למחול.

ה. בשו"ת דברי משה (אה"ע סי' יט) הסיק
לגבי מחילת הכלה על מלאכת הבעל
בשבעת ימי המשתה וז"ל: "עיין אה"ע
סימן ס"ד שכתבו הרב חלקת מחוקק והרב
ב"ש, דלהכי חזר וכתב מור"ם לומר
דאפילו ע"י מחילה לא מהני, אבל הרב
חיד"א ז"ל בספר חיים שאל (ח"ב סימן ל"ח)
דף מ"ח דחה אותם דברים, שדעתו דמהני
מחילה. ועיין להרב הגדול שדי חמד ז"ל
מערכת חתן וכלה דף פ"ז שהביא להרב
בינת אדם שכתב לתרץ מה שהקשה
הרדב"ז דאם נימא שהחתן אסור לצאת
לסחורה תוך שנתו, דאם כן מי שאין בידו
להתפרנס, יש לומר דבדאי אם האשה
מוחלת פטור, כמו בשמחה בשבעת ימי
המשתה שיכולה למחול, כדאיתא באה"ע

עולה מדבריו שלגבי חתן כל האיסורים
נובעים מחמת חיוב שמחה, אולם אם
משמח בדרך אחרת או שיציאתו למלאכתו
משמחת את אשתו – מותר לצאת
למלאכתו.

וכן בשו"ת מהרי"ף (סי' פט) נשאל על חתן
שיש לו שותף בחנות מהו לנעול החנות כל
ימי המשתה מפני שהחתן אסור בעשיית
מלאכה, כשם שהדין באבל.

וענה: "לא היא ולא דמי כלל לאבל
דבאבל מה שאסור במלאכה הוא משום
דאסור לו להתעסק בדבר שמסיח מלבו
צער האבלות או יבא לו ממנו קורת רוח
ולפיכך אין מלאכתו נעשית אפילו ע"י
אחרים... אבל החתן שהטעם שאסור
במלאכה הוא משום שיהיה שמח עמה כל
שבעת ימי החופה א"כ כל שיושב עמה
בבית ולא יתעסק בדבר שמונעו מלשמוח
עמה אפילו מלאכתו נעשית ע"י אחרים
שפיר דמי כל שאינו נמנע מלשמוח עם
כלתו... נמצא דעיקר הדבר דכיון דהוא
מקיים תקנה דרבנן שישמח עמה כמו
שחייבוהו די בהכי..."

"הרי למדנו שהטעם שאסרו החתן
במלאכתו הוא משום דדומה למלך. וכיון
שכן דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה מלך
מלאכתו נעשית ע"י אחרים כמבואר בספר
שמואל במשפט המלך כדכתיב ויאמר זה
יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם את
בניכם יקח ועם לו וגו' ולחרוש חרישו
ולקצור קצירו וגו' וכן מבואר בהרמב"ם
ז"ל בפ"ד מהל' מלכים [ה"ג] א"כ פשוט
הוא דכמו שהמלך מלאכתו נעשית ע"י
אחרים הנה חתן מלאכתו נעשית ע"י
אחרים".

סימן ס"ב, אף דיש לומר דהתם אינו תקנת חכמים, ובזה שייך לומר אי אפשרי בתקנה זו, אבל שנה ראשונה הוא מן התורה, אפשר דלא מהני מחילתו, מכל מקום אינו מוכרח. ובסוף הביא להרב חנא וחסדא שתמה על רב וכו' שכתב שאם יוצא ברשות אשתו פטור, שלא זכר דברי הרב החינוך שהוא מחלוקת אי מהני מחילה, מסתברא דאסור כדברי הרב החינוך, ואין לסמוך על מחילתה שנותנת בעל כרחא שלא ברצונה, כיון שאינה יכולה להפציר בבעלה, וחוששת שאם לא תרשנו תהיה שנואה בעיניו, ולכן הסברא נותנת דלא מהני מחילה, ע"ש. ולפי טעם זה גם בשבעת ימי המשתה לא מהני, ומכל מקום אם ברור לן שמחלה מלב ונפש, שפיר יש לומר דמהני".

ו. בשו"ת שואל ונשאל (ח"א אה"ע סי' ט) דן האם חתן מותר להגיה ס"ת בשבעת ימי המשתה, וענה:

"תשובה טעם איסור מלאכה בד' ימי חופתו הוא משום שיהיה שמח עמה ד' ימים וא"כ הדבר ברור כשאסרוהו במלאכות הן קלים הן כבדים אסרוהו וכן מתבאר ממה שאסרו ג"כ המשא ומתן בד' ימי חופתו הגם שהוא בכלל מלאכה היותר קלה. גם משמע מהטעם הנז' דלא שנא מלאכת חול לא שנא מלאכת שמים דהרי עיקר הטעם שלא יטריד דעתו במלאכה ותהיה מחשבתו לשמח את אשתו. ותו דמדמינן חתן למלך ומלך בכל המלאכות הוא אסור הן קלים הן כבדים הן מלאכת חול הן מלאכת שמים וכ"כ ה' ב"ד ד"ל יו"ד סי' קע"ז דמטעם זה אסור החתן במלאכת דבר האבד ע"ש וכ"ר לה' זכור לאברהם ח"ב בשם ה' הנז'. ובשם ה'

חיד"א בשו"ב דאפילו מלאכה קלה ואינה מלאכתו אסור ועדיפא מהא כתב שם דאם הוא ת"ח לא ליטריד בעיוניה השכיח לו כדי לשמח כלתו ע"ש וטעמא דמילתא כדאמרן ומינה דל"ש מלאכה קלה ל"ש מלאכה כבדה ל"ש מלאכת שמים ל"ש מלאכת חול וכאמור. ומה שרצה כת"ר נר"ו לדמות זה למלאכתו שבשותפות לאהמ"ר לא דמי כלל דהתם הוא אינו עושה כלום רק שותפו. והוא נהנה ממילא וכמבואר באה"ע סי' ס"ד בפת"ת סק"ד בשם מהריט"ץ ז"ל ואפ"ה באפשר אמרה למילתיה ע"ש. אבל בנ"ד אין מקום אפי' לאפשר ומ"ש כת"ר נר"ו דאפ' בחוה"מ שרי לאה"ר הדבר קשה לומר אפשר וללמוד מהאפשר וממה שלא נמצא ותו דממה דאסרו מו"מ בחוה"מ מוכח דכל מלאכה אסרו ותו דאין ללמוד מחוה"מ לחתן כל שלא מצינו בפוסקים שכתבו דדינן שוה וטעמם שוה גם מ"ש דלא כל היום עושה כן רק ו' שעות דבריו מרפסן איגרי דאטו בשעות ובימים תלוי הדבר הלא במלאכה תלוי הדבר ואפי' מלאכת חצי רגע אסור. באופן דלע"ד כתב כ"ז לפום ריהטיה ולא דק כלל ואין שום פנים להתיר. וכ"ז הוא אפילו בלתי שכירות וכ"ש בשכירות. וכ"ש וק"ו אם מה שרוצה להתעסק בזה בשבעת ימי חופתו מפני שבשאר ימים עסוק הוא במלאכתו ומסחרו דודאי אין שום פנים להקל כלל וכלל וכאמור. הכו"ח ביום י"א אלול התרפ"ט. ע"ה כלפון משה הכהן סילט"א".

עולה מדבריו שאין להתיר בשום מקרה אפילו מלאכה קלה ואפילו מלאכת שמים ואפילו לכמה שעות ביום. ונראה שה"ה לדין אסור לחתן לצאת לימודים בשבעת

חבל נחלתו

ה) כותב שהיא מחלוקת הראשונים והאחרונים אם מועילה מחילה למלאכה.

ז. בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רפב וכן בח"ו סי' רו אות ב, ובח"ט סי' רעד) כתב שיש ג' דעות לגבי מלאכה של חתן בשבעת ימי משתה: "י"א דאין איסור מלאכה מצד עצמו אלא מצד בטול שמחתה, וממילא מלאכה קלה בתוך הבית ובפניה שאינה מבטלת השמחה אינו בכלל איסור זה וזה דעת מהרי"ט צהלון סי' קע"ח בפנים שרמז הפת"ש כאן, ולדעתו גם מלאכה גמורה מהני מחילה, וכ"ה פשטות הרמ"א כאן ס"ב, וזה דעת הלבוש והגאון עצי ארזים כאן".

"הדרך השני שיש איסור מלאכה מצד עצמו ולא מהני מחילה וכדעת הח"מ וב"ש בשיטת הרמ"א אבל צריכים להגדיר עד היכן הולך איסור מלאכה, ודעת גאון חזון איש אה"ע סי' ס"ד – ז' נראה דלא חמירי מחוה"מ, ודבר האבוד מותר, ותוס' כתובות ד' ע"א מבואר דחתן קיל ממועד ע"כ הרי דלהחזון איש עצמו לא בירא ל"י ועכ"פ דעתו דודאי לא חמור ממועד".

"ודעת שלישית מש"כ בס' בית דוד הספרדי הובא בתשובת מנחת אלעזר ח"ב סי' נ"ז דאפילו דבר האבוד אסור, ובעל מנחת אלעזר דחה לה בצדק, וכן דעת הגאון מנחת פתים כאן להקל, ולענין מלאכת כתיבה לא זו לדעת הסוברים דהוא רק משום בטול שמחה דודאי כתיבה קלה שמותר כשהוא בתוך הבית ואינו יוצא למלאכתו, ואינו גורם בטול שמחתה ע"ז, אם לא שאינו פוסק מלכתוב כל היום בלי משים לב בזה ודאי בגדר בטול שמחה".

ימי המשתה ומשמע שאפילו מחילת אשתו לא תועיל.

ובתשובה נוספת (שו"ת שואל ונשאל ח"ב אור"ח סי' כו) הוסיף שאף מלאכת שמירה (על ילדים מלכת אנה ואנה – שמרטפיות) אסורה בשבעת ימי משתה אפילו שאין בה מעשה. והוסיף עוד (ח"ב אה"ע סי' טו) שאסור לו ללמד תינוקות בשבעת ימי משתה: "דכשאסור לחתן לעשות מלאכה לא מטעם הנאה ממלאכה אסור אלא משום דע"י ביטולו ממלאכה יהיה לבו עסוק וטרוד בשמחת אשתו... וכמו דלא פלוג במלאכה דעלמא בין רב למעט שרצון חכמים שיהיה שמח כל הדין ולא יתטפל למלאכה ה"ה נמי בנ"ד שאינו יכול ללמד התינוקות גם כן איזה שעות וילך לו אלא צריך להסיר ממנו כל טרדת מלאכתו או אומנותו של שאר הימים ויהיה אך שמח. ומינה דבין שנהנה בין שאינו נהנה אסור כמו גבי מלאכה כשאסור. גם אם עושה בחנם במלאכת חבירו אסור". ומוסיף שהוא כמלך ואין מחילת אשתו מועילה. ומותר לו ללמוד בעצמו תורה ללא שום התחייבות לתוכנית או לתלמידים – "דאז ודאי שמחה ועונג הוא לו שמשתעשע במצות ה' ותורתו". ומוסיף ומבאר שכל המלאכות בכל מלאכה האסורה בחתן.

לעומתו בשו"ת שמחת כהן (אה"ע סי' נו) היקל לחתן לנסוע להשתטח על קברות צדיקים במחילת אשתו וחילק בין מלאכה עליה מעיר החלקת מחוקק שעפ"י דברי הרמ"א שאין מועילה מחילה כיון שדומה למלך ועשיית מלאכה יש בה בזיון אבל בנסיעה אין בזיון אלא רק צריך הסכמת אשתו. ובשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' פא אות

ח. בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' רד) חלק על שו"ת צי"א והתיר כתיבה. וז"ל: "ואשר שמע מע"כ ממני שאני מקיל בכתיבה בשבעת ימי המשתה אשיב בקצור בעניי – ג' דעות במלאכת חתן י"א דאין בכלל איסור מלאכה מצד עצמה אלא מטעם בטול שמחה וממילא מלאכה קלה בתוך הבית בפניה שאינה גורמת בטול שמחתה כלל אינו בכלל איסור וזה דעת המהרי"ט צהלון סי' קע"ח שהביא בקצור בפת"ש אה"ע סי' ס"ד, ולדעתו גם במלאכה גמורה מהני מחילה, וכ"ה גם להרמ"א אה"ע שם ודלא כח"מ וב"ש שכתבו דלא מהני מחילה, וזה דעת הלבוש ועצי ארזים שם, הדעה השני' דיש איסור מלאכה מצד עצמו ולא מהני מחילה וכדעת הח"מ וב"ש בשיטת הרמ"א, ולפ"ז עלינו להגדיר גבול איסור מלאכה ובא החזון איש וכמה גדולים שהוא בגדר מלאכת חוה"מ ואבל דמותו רק דבר האבוד, ולשון החזון איש אה"ע סי' ס"ד – ז' נראה דלא חמירי מחוה"מ ודבר האבוד מותר, ובתוס' כתובות ד' ע"א מבואר דחתן קיל ממועד ע"כ, הרי דלהחזון איש בעצמו לא בירא ל"י אלא דעכ"פ בודאי לא חמיר מחוה"מ, ויתכן שהוא קל ממנו, ודעת שלישית מש"כ בזכור לאברהם לאסור אפילו דבר האבוד וכן ראיתי בתשובת מנחת אלעזר ח"ב סי' נ"ז (שציין מע"כ) שכתב כן בשם ס' בית דוד הספרדי יו"ד סי' קע"ו וכתב במנח"א דאין להחמיר כדבריו, וראיתי גם במנחת פתים אה"ע שם דהביא דברי הזכ"ל דוחה אותו בפשיטות דודאי אין להחמיר בדבר האבוד".

"ולהלכה לא מבעיא לדעת הסוברים גם

"אלא גם לשיטת האוסרים מלאכה מצד עצמה, והגדר כמו חוה"מ מכ"מ גם בחוה"מ איכא כמה צדדים להקל כמבואר או"ח סי' תקמ"ה, וכן אפשר להתיר איגרת שלומים לחתן".

"ובאוצה"פ מביא בשם שו"ת ציץ אליעזר לאסור לחתן לכתוב ובעניותי כמש"כ, ואגב ראיתי שם שכ' משירי ברכה דאם החתן ת"ח ורגיל לעסוק בעיון נמרץ נראה דבימי חופתו לא ליטרד בעיונו שלא ימנע לשמוח הכלה".

"הנה לענ"ד זה נכון אמת כשכל כולו שקע בזה ואינו משים לב לכלתו לשמחה, אבל עינינו רואות שהרבה כלות שנשאו לת"ח שמחות בזה שמחה עצומה כשהוא לומד בביתה בקול נעים גם בעיון, ונשאר עוד זמן לשמחה כהלכה, אדרבה פקודי ה' ישרים משמחי לב מוסיפים אהבה ושמחה, והכל בדעת, והכל בתבונה".

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רצג) מסתפק בענין חתן האם מותר בכתיבה בשבעת ימי המשתה.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' פה) החמיר שדין חתן כדין חוה"מ ומותר במלאכת דבר האבוד, אבל אסור בכל מלאכה אפילו קלה שבקלות. ונראה מדבריו שהגדרת מלאכה היא עפ"י מלאכה בחוה"מ, וקצת צ"ע שא"כ אף בנסיעות ממקום למקום יאסרו, וכבר מן הראשונים מוכח שהיו נוהגים לנסוע אחר החופה (עי' שו"ת הרא"ש כלל כו סי' ב). ובמיוחד בימינו שהרכב פועל על מנוע שריפה ויש בו מלאכה מן התורה.

ובשו"ת דברי משה (אה"ע סי' יט) כתב שמחילה בלב שלם של הכלה מועילה להתיר מלאכה לבעלה בשבעת ימי משתה.

חבל נחלתו

שישמח אשתו וגם בזה יש דיעות דמהני מחילתה ובתש"ו חיים שאל ח"ב סי' ל"ח אות ס' הביא בשם י"א דדוקא לישא וליתן בשוק אסור אבל בביתו מותר ואף שהוא חולק עליו מ"מ האשה בודאי מותרת לעשות בביתה בהסכמת בעלה".

בשו"ת יביע אומר (ח"ד אה"ע סי' ה) דן באריכות במלאכת חתן בשבעת ימי משתה והביא דעת החולקים ודעתו נוטה להתיר במחילה. וסיים: "ומשמע מדבריו (של מהרש"ם שה"ד לעיל) שהחתן אסור במלאכה בתוך ביתו אפי' במחילתה. ושלא כמ"ש בשו"ת דובב משרים ח"ג (סי' מז) שמותר בזה. ע"ש. ודע כי אין לת"ח חתן להתעסק בלימודו בעיון נמרץ, כדי שיהיה מצוי לשמח את כלתו. וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח אות ס). וכ"כ בס' חינוך וחסדא ח"א (דף עד ע"א)". **ועי"ע בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' פא אות ה).**

מסקנה

נראה שמשום הפסד חומר לימודי שהוא כדבר האבד – אין לשניהם לצאת ללמוד, ואפילו במחילת האשה. אלא צריכים להתעסק בשמחתם, ורק אם הפסד זה הוא דבר שאינו חוזר ואשתו מוחלת לו רשאי הוא ורשאית היא לצאת מחופתם וללמוד.

לדין להלכה דאין בכלל איסור מלאכה מצד עצמו אלא מצד שמחתה כשיטת העצי ארזים דלכל הדרכים מהני מחילתה ואין איסור מלאכה מצד עצם עשית מלאכה וא"כ אין לנו שום הכרח לאסור כתיבה קלה בתוך הבית ואינו יוצא למלאכתו, ואינו מבטל שמחתה עי"ז אם לא שממש לא פסיק מכתובה ואינו מטפל בשמחתה כלל, אלא גם להבנת הח"מ וב"ש הנ"ל וכפי הגדר של דבר האבוד שכתבו קצת וכן החזון איש זי"ע, מכ"מ המעיין בהלכות חוה"מ סי' תקמ"ה יראה שכמה הרבה צדדי היתר כתיבה ישנם בחוה"מ וזה שהתירתי, ועוד אף על פי שאיני זוכר היטב מכ"מ השאלה היתה סתמא על כתיבת חי' תורה, וכבר ידוע מש"כ גדולי הפוסקים להקל בזה אפי' בחוה"מ סי' תקמ"ה ס"ט יעש"ה במ"ב ס"ק מ"ז, כמובן לא כל היום ולילה באופן שמבטל שמחתה בידיים, וגם לענין כתיבת איגרת שלומים דאיכא דעות בחוה"מ גם להמחמיר בחוה"מ יש לצדד להקל לחתן זה הנלענ"ד בזה".

ט. לענין כלה בתוך שבעת ימי משתה כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רז): "ובדין הכלה תוך ז"י המשתה ומלאכתה לתפור בגדים אם מותר לה לתפור בביתה הדבר פשוט לענ"ד שאם בעלה מסכים לזה אין חשש כלל דמצות התורה הוא על החתן

סימן כו

האם חובת הבעל לאכול עם אשתו כל יום

חייב לאכול עמה מדין עולה עמו ואינה יורדת¹.

ואקדים ואומר, שודאי זו דרך ארץ ויחסים ראויים של איש ואשתו שבעל יאכל עם אשתו בביתם מידי יום, וודאי עם אשתו מקפדת על כך ראוי להתחשב בדעתה ולנהוג כן, על כך איני חולק. ועם זאת אני חולק מאוד על המסקנה מדברי הרמ"א ואפרט להלן.

א. אפתח בדברי הירושלמי (שבת פ"ט ה"א): "רבי זעירה בשם רבי אלעזר כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה". וכן בירו' פסחים (פ"ו ה"א). והכוונה כמבואר באור זרוע (ח"א – אלפא ביתא ס' לד): "כלומר כל תורה שאין לה קבלה אינה תורה לסמוך עליה למעשה אלא הקבלה היא העיקר למעשה".

לגבי השאלה שלפנינו אף שהיא מבוססת לכאורה, על הירושלמי, הרי לא העלו אותה אלא האחרונים מתוך דברי הרמ"א; והראשונים כלל לא העלו אותה, לא מן הירושלמי ולא מעצמם וא"כ היכן בית האב שלה? ויותר מכן אף הרמ"א עצמו ב'דרכי משה' לא כתבה², וא"כ איך ניתן לבנות מסקנה הלכתית על פירוש בדברי הרמ"א, שאולי כלל לא התכוין לה?

לכבוד ידידי הרב מאיר בראלי להלן תשובתי על מכתבו.

במכתבו ראיות שהיו אחרונים שהבינו כי בעל חייב לאכול עם אשתו על שולחן אחד את סעודותיהם¹.

את מסקנתם למדו מדברי הרמ"א (שו"ע אה"ע ס' ע"ב): "ויש חולקין וסבירא להו דלא יוכל לומר שהיא תאכל לבדה אא"כ קבלה עליה מרצונה (טור בשם הירושלמי ובשם הרא"ש וב"י בשם רוב הפוסקים), (וכן נראה לי)". ומדברי הרמ"א הבינו שבעל חייב לאכול עם אשתו כל יום אא"כ פטרה אותו מרצונה. והאחרונים שמנה הם: בית יעקב (לגר"י מליסא), שו"ת אג"מ ושו"ת משנה הלכות.

ומכאן הסיק כבודו: "ולענין דינא נראה שיש להתחשב גם במנהג, כי אם דרך משפחתו או משפחתה לאכול עם נשותיהם, הרי קי"ל שעולה עמו ואינו יורדת. ואם אומרים כן ביחס לתפריט (כמבואר בשו"ע אה"ע סימן ע סעיפים א, ג) כ"ש שיש לומר כן ביחס לנוכחות הבעל בארוחה, שמדינא חייב בזה לפחות בליל שבת, ואם מנהג משפחתו או משפחתה לאכול עם נשותיהם כל יום, או לפחות חלק מהשבוע, אזי גם לדעת הרמב"ם יהיה

1. מצד הסברא נראה ששתי סעודות ביום חול ושלש בשבת. ולכאורה אין לחלק בין הסעודות, ואם חובת הסעודה עימה מצד מזונות אשתו הוא חייב בכל הסעודות. (עי' ספרי ח"י ס' לה).
2. ועי' שו"ת ברכה (לרב חיד"א אה"ע ס' סד) שאין דרכו של הרמ"א לחדש חידושים בהגהות על שו"ע שלא הביאם בדרכי משה, וכ"כ בספרו חיים שאל (ח"ב ס' לח אות ס).

חבל נחלתו

ג. מן הירושלמי עצמו, לא מבואר מה הדין אם רוצה לזונה בבית אחר שלו, והוא ישלח לה את מזונותיה או יתן לה תקציב כספי הולם. ועל כן מוסיף הרשב"א: "ומסתברא דאפי' להשרותה לעצמה ושללא ע"י שלישי כן דגנאי הוא לה ושמעי בה אינשי וזילא בה מילתא דמה יאמרו הבריות מה ראתה זו להתגרש מעל שולחן בעלה, וזה נראה לי יותר עיקר, ומה שאמרו בירושלמי לאו דוקא שלישי אלא אי אפשר להתפרנס אלא מבעלי ועמו³ קאמר".

מתבאר מן הרשב"א שלפי הירושלמי אין יכול להאכילה בבית אחר מממונו, והטעם נ"ל כמו שהערנו, שחיוב 'שארה' הוא חלק ממעמדי הבית ביחסים בין איש ואשתו ואינו יכול לפרנסה בבית אחר.

ברור מדברי הרשב"א שאין הכוונה לאכילה יחדיו סעודותיהם הן משום שיצא שהירושלמי חולק על המשנה שמבארת שאוכל עימה בלילי שבת בלבד, ואילו לפי המבארים בירושלמי שעמה הכוונה כל יום נמצא הירושלמי חולק לגמרי. ועוד, שודאי אין זה חלק מתנאי כתובה של מזונות

ב. נושא הסוגיא הוא חיוב מזונות של איש לאשתו מדין 'שארה' שהוא חיוב של תורה, והוא משועבד לה. ובירושלמי (כתובות פ"ז ה"א) בארו שאינו יכול להעמיד פרנס (=שליש) ולתת לה מזונות ע"י אחר משום ש"רשות ביד האשה לומר אי איפשי להתפרנס מאחר אלא מבעלי" אא"כ קיבלה עליה. את הירושלמי הביאו הרמב"ן והרשב"א (כתובות ע"ב), הרא"ש (פ"ז סי' ד), ר"ן על הרי"ף (כח ע"א), מרדכי (פ"ז סי' קצד) ועוד ראשונים. והרמ"א פסקו להלכה בשם רוב הפוסקים (אע"פ שהביאם לא פסק כמותם).

ונראה שסברת הירושלמי שיכולה לטעון כן עד כדי כך שאם אינה מסכימה לאכול מפרנסת אחרים כופים אותו לגרשה (עי' שו"ת מהרי"ט ח"א סי' קיג) משום שהשעבוד לפרנסת אשתו אינו אך שעבוד ממוני בעלמא, אלא השעבוד למזונות הוא חלק ממבנה הבית הישראלי וממקיימי חיי איש ואשתו בצוותא. ולפי הבבלי שמשרה ע"י שלישי על כרחא (וכ"פ הרמב"ם והשו"ע) צ"ל שהשעבוד לפרנסה הוא ביסודו ממוני, וע"כ יכול להעמיד פרנס.

3. ונראה ש'עמו' מתפרש כדברי שמואל הנביא לשאול המלך אצל בעלת האוב (שמואל א' כח, יט): "...ומחר אתה ובניך עמי..." ופרש רש"י: "אתה ובניך עמי – במחיצתי". וכן כאן בבבית בעלה אבל אין חיוב סעודה יחדיו פרט לליל שבת.

עוד ניתן להשוות זאת לפירוש רש"י (שמות כא, ג): "ויצאה אשתו עמו - וכי מי הכניסה שתצא, אלא מגיד הכתוב, שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו". וכאן ודאי שאדון לא חייב לזון אשת עבדו העברי על שולחנו, אלא לתת לה מזונות הנצרכים לה ולילדיה.

ומצאתי בחתם סופר (חולין ה"ב) שניתן ללמוד אף מדבריו שעמו אינו במובן אכילה יחדיו אלא – ממנו. וז"ל: "רוצה היא בתקנת בתה ובושה מחתנה בירושלמי וכן פסק רמב"ם בין חתנה מאירוסין בין מנשואין. ונראה דס"ל דהיינו דקאמר ר' יהודה לא מבעי' מן הנשואין דגם בתה אוכלת עם בעלה ורוצת בתקנת בתה אלא אפי' מן האירוסין דאין הבת ניזונות משל בעלה וליכא תקנת בתה מ"מ בושה מחתנה" ומניגוד דבריו בין נישואין לאירוסין עולה שאכילה עם בעלה הכוונה שזנונית משל בעלה.

שלשים יום? עד שלשים יום לא שמעי אינשי, ולא זילא בה מלתא. טפי, שמעי אינשי, וזילא בה מלתא."

וכן המאירי (כתובות סד ע"ב) לאחר שהביא שיטות הרמב"ם והראב"ד כתב: "...ולא אמרו משרה אדם כלומר שאי איפשר לו בכך כל זמן שמלאכתו בעיר אלא בהסכמתה וכל שכן שאין יכול להוציאה מביתו ולהשרותה על ידי שליש בבית אחר, ומכאן יצאה לי הוראה למעשה באחד שאסר דירתו לאשתו ודנתי בה מזו... ואף קצת חברים הוסיפו על דברי שאף לדעת גדולי המחברים (=הרמב"ם) כן שאף הם לא אמרו שיהא יכול להשרותה על ידי שליש אלא בביתו שאם בבית השליש אף היא אומרת איני רוצה שתשיא שם רע עלי והדברים נראין".

עולה מדברי המאירי שלשיטת הראב"ד אינו יכול לזונה ע"י שליש על כורחה אלא אם אינו נמצא בעיר, ואם נמצא בעיר מותר לזונה ע"י שליש בהסכמתה אולם בשני המקרים דוקא שזונית בביתו; ואף לשיטת הרמב"ם שמותר להשרות ע"י שליש על כרחא – הוא דוקא בביתו ולא בבית אחרים.

אף אחד מהראשונים לא העיר שחייב לאכול עימה בפועל בשולחן אחד כל ימות השבוע (פרט לשבת שחייב מדינא דמשנה), אלא רק קבעו שצריך להאכילה בביתו, אבל אכילה עצמה מצד דין 'שארה' אינה צריכה להיות יחידיו⁴.

ושעבוד הבעל לאשתו. ואף נימוקו של הרשב"א שזילא בה מילתא לא שייך אם אוכלת בביתם ובעלה אין אוכל עימה. וודאי שלא תוכל לטעון 'זילא בי מילתא' שאינך אוכל עמי ולכפותו לכך. ורק אם דוחה אותה מעליו כאן יש מקום לטיעונה אולם לא כתוצאה מחיוב מזונות שלו כלפיה.

וכ"כ הרשב"א אף בשו"ת המיוחסות לרמב"ן (ח"ז, סי' קד): "שאלה: אם הבעל יכול להשרות לעצמה, וליתן לה מזונות הראויות לתת לה? ותאכל היא לעצמה, והוא לעצמו בבית אחד. ובלבד שתאכל עמו מלילי שבת ללילי שבת, שכן כתב הר"ם ז"ל. מי אמרינן דוקא בת"ח, דעונותו מלילי שבת ללילי שבת, או דילמא אפי"לו בכל אדם כן.

"תשובה: מה שכתב הרב ז"ל (=הרמב"ם), משנה היא פרק אע"פ (דף סד:); המשרה אשתו על ידי שליש, לא יפחות לה מקביים חטים וכו'. ואוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת. ומסתברא, מתני' במי שיוצא ממקומו ללמוד, או בפועל היוצא למלאכתו. וכן פי' הראב"ד ז"ל. דאילו במשרה אשתו לעצמה בכדי או ברוע לב, גנאי הוא לה. ומתבזה בכך בין שכנותיה. מה יאמרו הבריות: מה ראתה להתרחק משולחן הבעל? וכדאמר פ' המדיר דתנן (דף ע:); המדיר את אשתו מליהנות לו, עד שלשים יום יעמיד פרנס. יתר מכאן, יתן כתובה. ואמרינן עלה בגמרא: מ"ש עד

4. יש להעיר שאכילה עם אשתו נידה על שולחן אחד יש בה בעיה, וכתב בספר התרומה (הל' נדה סי' צ): "ועוד שמעינן מהא שאסור לבעל ישראל לאכול על שלחן שאשתו אוכלת עליו כשהיא נדה, אלא אם כן יש שום שינוי או ישים ככר לחם או הקנקן בין קערות לקערות לעשות היכרא". והרא"ש (שבת פ"א סי' לב) כתב: "ומה שרגילין עכשיו לאכול עם אשתו נדה בשולחן אחד לפי

חבל נחלתו

ד. יש להעיר עוד שדין 'שארה' הוא אף במקום שיש לאדם כמה נשים, והדיון בירושלמי שייך אף במקום שיש לו כמה נשים, ולפי הירושלמי אף במציאות זו אינו יכול לכופה שתתפרנס ע"י שלישי, ואע"פ שמדורה הוא בית נפרד. ודברי הרשב"א נכונים דוקא במי שיש לו אשה אחת שיכולה לדרוש לגור בביתו ועמו. אבל אם יש לו כמה נשים, כל אחת בבית נפרד שלו וכולן ניזונות ממנו.

כך כתב בתורת חיים (עירובין עג ע"א): "מי שיש לו חמש נשים וכו'. הוה מצי למיתני מי שיש לו אשה מקבלת פרס מבעלה⁵ ועבד מקבל פרס מרבו ומתניתין נמי הוה מצי למיתני בן שהיה אוכל על שלחן אביו אלא אורחא דמלתא נקט דמי שאין לו אלא אשה אחת מסתמא אין לה בית דירה לבדה ואינה מקבלת ממנו פרס אלא דרה עם בעלה ואוכלת על שלחנו ממש, וכן מי שאין לו אלא בן אחד ועבד אחד, אבל מי שיש לו הרבה נשים אורחא דמלתא שכל אחת דרה לבדה עם בניה וניזונות לבדה ומקבלת פרס ממנו..."

וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה אה"ע סי' מב אות כד): "ומה שתבע הבעל שתבשל לו ותכבס לו. והשיב המורשה כי כן תעשה שבוע אחד היא ושבוע שני תעשה צרתה. נראה דכן ראוי דכל אחת תעשה לבעלה

הרמ"א כאמור כתב: "ויש חולקין וסבירא להו דלא יוכל לומר שהיא תאכל לבדה אא"כ קבלה עליה מרצונה". והשאלה האם באמירת לבדה התכוין לאכילה ללא בעלה.

הלבוש (אה"ע סי' ע ס"ב) תלמידו של הרמ"א, הוסיף את דברי הרשב"א בגוף ההלכה בדברי הרמ"א וכתב: "ויש חולקין ואומרים שלא יוכל האיש לומר לאשתו שיתן לה מזונות והיא תאכל לבדה, משום דשמעי בה אינשי וזילא בה מילתא שיאמרו הבריות מה ראתה זו להתרחק משולחן בעלה, לפיכך אינו יכול לכופה אלא אם כן קבלה עליה מרצונה וכן עיקר". ואף כאן לפי הבנתי לבדה היינו בבית אחר אפילו הוא של בעלה, אלא אוכלת בביתו ועמו באותו בית.

וכך הבין זאת בבית יעקב (לבעל הנתיבות שהבאת דבריו) בתחילת דבריו: "וי"א דלא תוכל (=צ"ל יוכל) לומר לה שהיא תאכל לבדה וכו'. ונראה דהיינו בכהאי גוונא שמשרה אותה ע"י שלישי משמע שאוכלת בבית אחר... והמשיך דבריו: "ואפילו אוכלת בביתו כל שאינה עמה (=צ"ל שאינו עמה, או שאינה עמו) ביחד איכא קפידא"... וא"כ סוף דבריו מתפרש כתחילת דבריו, וכפי שכתב הרשב"א שתאכל בביתו ועמו, אבל אין הכוונה שיאכלו יחדיו סעודותיהם.

שבימיהם היו רגילים לאכול כל אחד לבדו על שלחן קטן וכשאשתו עמו על אותו קטן נראה דרך חבה ודמי להצעת מטה ומזיגת כוס והרחצת פניו ידיו ורגליו, אבל האידיא שכל בני הבית אוכלין על שלחן אחד אינו דרך חבה, ויש שעושין היכר ביניהם והוי כמו שנים שאוכלין יחד זה בשר וזה גבינה". וא"כ דוקא בימינו התביעה לאכילה יחדיו יש בה פחות חיבה, ואם הראשונים לא הזכירוה, בימינו ודאי שהתביעה לכך לא סבירה.

5. וכן באלקנה אבי שמואל הנביא: "ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפננה אשתו ולכל בניה ובנותיה מנות. ולחנה יתן מנה אחת אפים..." (שמואל א' פ"א פס' ד, ה).

וכן ברבינו יהונתן (על הרי"ף עירובין כב ע"א): "מתני' האחין לא גרסינן השותפין אלא האחין שאוכלין על שלחן אביהם וישנים בבתיהם וכו'". מוקמינן לה בגמ' במקבלי פרס מאביהן כלומר דלאו דוקא אוכלין על שלחן אביהם אלא ר"ל שאוכלין ממה שאוכלין על שלחן אביהם בכל יום".

ועי' לעיל בדברי התורת חיים ששייכים אף בעניין זה.

ו. וכך כתב בספר נחלת שבעה (שטרות סי' ט אות י) בענין מה שכותבים בשטרי תנאים שהחתן יקבל מזונות על שולחן חותנו: "מזונות על שלחנו. בכל טופסי תיקוני שטרות אשכנז פולין כתוב כן, וכן כתוב בכל תנאים ראשונים ואחרונים. ונראה לי שהוא מטעם שכתב הסוד חו"מ ושו"ע (סימן ס' סעיף ג') דאם התנה עמו בפירוש לזונו על שלחנו, והוא אינו רוצה לאכול עמו, אינו חייב ליתן לו רק לפי ברכת הבית. וא"כ אם יכתוב סתם שיתן לו מזונות, פן יתקוטט עם חמיו ולא ירצה לאכול עמו, רק שחמיו ישלם לו דמי המזונות, ועל כן כותבין מזונות על שלחנו, ואז אינו חייב לשלם לו רק לפי ברכת הבית, משא"כ אם לא כתב על שלחנו, חייב ליתן לו מזונות משלם, וכן כתב הר"ן בפרק הנושא (כתובות דף ק"א ע"ב) דאם פוסק לזון את בתו, צריך ליתן לה מזונות משלם, ולא כפי ברכת הבית"...

והוסיף שם אות יא: "כאחד משאר אוכלי שלחנו. כן כותבים באשכנז בכל התנאים ראשונים ואחרונים. נראה לי דאתי לאורויי כדעת הרא"ש (כתובות פרק י"ב סי' א') בטור א"ע (סימן קי"ד סעיף ו') לענין המחייב ליתן מזונות לבת אשתו לא ישניה

צרכיהם בשבוע שבעלה אוכל עמה ויהיה הסדר שלהם ככה שהאשה שבעלה אוכל עמה היא תבשל ותכבס לו ומתטפלת בצרכי בעלה והשנית צרתה עושה צרכי החצר. ובשבוע השנית להפך שבעלה אוכל עמ' השנית היא עושה צרכיו וצרתה עושה שאר צרכי החצר. ודרך זו נוחה לשניהם".

וכיון שלפי ד"ת ניתן שלאיש תהייה כמה נשים, קביעת הירושלמי שאשה יכולה לתבוע שבעלה לא יאכילה ע"י פרנס היא דוקא ע"י שליש ודוקא בבית שאינו ביתו, אבל ברור שאינו בבית אחת מהן כל הזמן ולא נראה שמשועבד לה שבשבוע שזו מבשלת לו חייב לאכול עימה על שולחן אחד.

ה. המושג "אוכל על שולחן" או "אוכל עמו" אינו חייב להתפרש כאכילה בפועל אלא כנוטל חלק.

כך אומרת המשנה בעירובין (פ"ו מ"ז): "האחין השותפים שהיו אוכלין על שולחן אביהם וישנים בבתיהם צריכין עירוב לכל אחד ואחד".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא: "ואוכלין על שלחן אביהם לאו דוקא, אלא נוטלין מזונותיהן מבית אביהן ואוכלין אותם כל אחד בביתו".

וכן בחידושי הרשב"א (עירובין ע ע"א): "וכדאמרינן לקמן גבי האחין שאוכלין על שלחן אביהם דעבדינן להו כחמשה שגבו את עירובן ואפילו בישנים בבתיהם אלא שמקבלין פרס מאביהן".

ובריטב"א (עירובין עב ע"ב): "בשאוכלין על שלחן אביהם ממש [או שאין אוכלין על שולחנו ממש] אלא שמקבלין ממנו פרס".

חבל נחלתו

לזה מדברי הטור [סי' ע', דף ק"ה ע"א] שכתב ואוכלת על שלחנו מלילי שבת ללילי שבת וכן הוא לשון הרשב"א, מ"מ הך דיוקא לאו כלום הוא כיון דטעמא הוי משום זילותא גם בכה"ג איכא זילותא כו', ע"ש. ואני אומר דאי משום הא לא איריא, דהא לישנא דמתניתין ואוכלת עמו ולא קאמר על שלחנו, ומאי דנקט הטור והרשב"א אוכלת על שלחנו כבר כתב מרן בב"י דמשום דבלישנא דאוכלת עמו אפליגו בגמ' אם הוא אוכלת ממנו או תשמיש, לכך נקטו אוכלת על שלחנו לומר אוכלת ממנו ע"ש".

ח. את דברי האג"מ איני יודע לפתור שכיון שעוסק בקידוש של שבת ביום הרי אינו חייב לאכול עימה מעיקר הדין, אמנם רוב ככל בבית ישראל נהגו את רוב סעודות השבת לאכול במסגרת המשפחתית (פרט לסעודה שלישית שחלק נהגו לעשותה בבית הכנסת, והמנהג התפשט אף בימינו). ולגבי דברי המשנה הלכות איני מוצא בהם שמחייב זאת. עכ"פ איני מוצא מקור לדבריהם לולא מידת דרך ארץ, אבל ודאי לא מדינא. על כן מסקנתך שאם בביתה נהגו שכל יום הבעל אוכל עם אשתו אף בעלה חייב איני רואה לה מקום, אלא מצד מידת חסידות.

לרע מכל בני ביתו, לאפוקי מדעת הרמ"ה שכתב הטור בשמו (שם) דהדין הוא כמו שמשרה אשתו על ידי שלישי, ואפילו הוא עשיר בישראל והיא עשירה הרבה אינו חייב לזונה אלא בפחות, וא"כ הוי אמינא הוא הדין בחתנו ובתו, דחד טעמא הוא, דגם כן אינם אוכלים בתנאי בית דין, רק על ידי שהוא חייב את עצמו, ויד בעל השטר על התחתונה. ועל כן כותבין בפירוש כאחד משאר אוכלי שלחנו, ואז ודאי לא יוכל לשנות אותן לרע מכל בני ביתו..."

ועי' שולחן ערוך (ח"מ סי' ס"ג ואה"ע סי' קיד ס"ו).

עכ"פ נראה שהתחייבות לאכילה על שולחן או ליטול מזונות משולחן פלוני אינה מחייבת אכילה עמו – עם מי שהשתעבד לכך. ורק באשתו יש לכך משמעות מעבר לשעבוד ממוני, ואף באשתו השעבוד לסעוד עימה על שולחן אחד הוא לפחות מערב שבת לערב שבת אך לא יותר מכך, ובלבד שפרנסתה ואכילתה בבית בעלה תהיה בדרך כבוד. ז. ואזכיר שוב את שו"ת פרח שושן (יו"ד כלל ב סי' א) שכתב: "עוד כתב הרב וד"ל בקצור, והיה נראה לומר דליכא למקפד אלא כשתאכל עמו על השלחן, ויש סעד

סימן כז

אשת איש שזינתה בשוגג

באשת ישראל, אשת כהן אסורה לבעלה אף באונס.

השאלה שעסקו בה הפוסקים היא באיזה שוגג מדובר. המיוחד בעושה בשוגג הוא

שאלה

הרמב"ם (הל' אישות פכ"ד הי"ט) פסק: "האשה שזינת תחת בעלה בשגגה או באונס הרי זו מותרת לבעלה". המדובר

שאל מהר"ר יצ"ו באשה שזנתה תחת בעלה ברצון והיא לא ידעה אם יש איסור בדבר אם יחשב שוגג עכ"ל".

היינו, המדובר באשה ששגגה לא היה כמו במקרה במשנה ביבמות אלא היא חושבת שהדבר מותר. ומשיב המהרי"ק:

"לעניות דעתי נר' דאין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה כיון שהיא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו דהא לא כתיב איש איש כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה' דלשתמע דוקא במכוונת לאיסור, אלא ומעלה בו מעל כתיב. ומה שכתב רבינו משה בפרק כ"ד דהלכות אשות מאשה שזנתה תחת בעלה בשגגה או באונס שהיא מותרת לבעלה היינו דוקא כגון ששגגה בגוף הזנות ולא ששגגה באיסור דוק' דהתם לא קרינן בה מזנה תחת בעלה בשגגה כיון שהיא מתכוונת לזנות אלא שאין יודעת שיש איסור בדבר, והיכי דמי מזנה בשגגה כגון שהיא סבורה שהוא בעלה ונמצא שהוא אדם אחר כהנהו עובדי דשלהי נדרים".

היינו המהרי"ק מחלק בין טעות בגוף המעשה שמותרת לחזור לבעלה לבין טעות בהלכה ('אומר מותר') שאינה נחשבת לשגגה כיון שהתכוונה לכל הצדדים המעשיים של המעשה.

וכך באר זאת הבית שמואל (אה"ע סי' קעח ס"ק ד): "שסברה שמותר לזנות – דלא כתיב ומעלה מעל בה' אלא ומעלה בו מעל כל שהיא מתכוונת למעול בו אסורה ובזה מיושב דלא תקשה הא אומר מותר הוי כשוגג ועיין בס"ז ב"ד סי' צ"ט, ואם זינתה ברצון כדי להציל נפשות כעובדת אסתר לאחשורוש אסורה לבעלה כיון שביאה היה ברצון שם במהרי"ק, וכן אם

שעושה אינו יודע שעושה עבירה. במקרי אונס או מזיד – האשה יודעת שהיא עושה עבירה, אלא היא אנוסה או שעושה ברצון. לעומת זאת בשוגג מעשה העבירה נעשה בכונה, אבל ללא כוונת עבירה. ניתן לחלק את אי-הידיעה לשני מצבים: בצדדים ההלכתיים או בצדדים המעשיים. בצד ההלכתי שאינו יודע שהדבר אסור. ובצד המעשי שטועה בגוף, כגון אוכל חֶלֶב וחושב שהוא שומן. אף חסרון הידיעה בצד ההלכתי נחלק לכמה אפשרויות (יתבאר להלן).

התוצאות ההלכתיות הן לגבי איסורה לבעלה, לגבי איסורה לבעל, לגבי חיוב קרבן חטאת, וכן האם נוטלת כתובה. יש לציין שהגדרת השוגג אינה שווה לגבי כל העניינים.

תשובה

א. הכסף משנה (הל' אישות פכ"ד הי"ט) כתב שהמקור לרמב"ם ממשנה ביבמות: "האשה שזינתה תחת בעלה וכו'. בס"פ ד' אחים (יבמות דף ל"ג): שנים שקידשו שתי נשים ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה בזה וכו' מפרישין אותן ג' חדשים שמא מעוברות הן, פי' ואח"כ מחזירים אותם. ומ"ש או באונס ברייתא בס"פ נערה שנתפתתה".

היינו, המדובר שהיו מקודשות לשנים והוחלפו, השגגה היא בהבנת המציאות. כל אחת חושבת שמי שנכנסה עמו לחופה הוא זה שקידשה והתברר שהוא אחר. ואעפ"כ מותרת לשוב לבעלה שקידשה. לא ברור מה יסבור הכס"מ במקרים אחרים.

ב. בשו"ת מהרי"ק (סי' קסז) דן מהו שוגג אשר בו מותרת לחזור לבעלה, וז"ל: "ואשר

חבל נחלתו

וטרח למצוא סברות דלא מחשיב שוגג מטעם שעכ"פ היא מתכוונת למעול מעל באישה ומזנה תחתיו דהא לא כתיב בה' כי תשטה אשתו ומעלה מעל בה' דלישתמע במתכוונת דווקא לאיסור אלא ומעלה בו מעל כתיב עכ"ל שמע מיניה בשאר דוכתי דלא שייך האי טעמא שפיר מקרי שוגג אם טעה בדין... מ"מ בשוגג שקסבר שיותר לבטל מותר.

ד. חולק על המהרי"ק בחריפות בספר לחם יהודה לר' יהודה עייאש (הל' אישות פכ"ד). ראשית הוא מקשה שמנין למהרי"ק לדרוש דרשות מן התורה כאילו היה תנא או אמורא. עוד הוא מקשה על ביאור המהרי"ק ברמב"ם ששוגג הוא רק בין גופים שונים בחסרון ידיעה מעשית, שאם כונתו של הרמב"ם היתה דוקא לכך היה צריך להדגיש זאת. ועוד הוא מוכיח מהשוואת הרמב"ם שוגגת לנאנסת שיש להשוות ביניהם ואף בסוברת שהדבר מותר יש צד אונס. וכתוב: "סוף דבר סוף דינא תתחילת דינא דלדעתי הקצרה אין חילוק בשוגגת דבכל ענין מקרייא שוגגת דצד אונס יש בה ובסתם דברי הרמב"ם ז"ל, ומטעם זה נלע"ד דהשמיט מרן ב"י תשובה זו ולא העתיק הדין הנאמר בה לא בספרו הב"י ולא בספרו הקצר. אמנם הרמ"א ז"ל בההג"ה נגרר אחרי מהרי"ק וכתבה, ולפי דעתי אין לסמוך ע"ז אפילו למעשה". וכבר הבאנו לעיל שהב"י הזכיר את המהרי"ק בהלכותיו.

חלק על הלחם יהודה בספר מעשה רקח (ר' מסעוד חי רקח) בן דורו, בחידושי על הרמב"ם. ומביא: "ודין זה הביאו הרב ב"י סוף סי' קט"ו והגהות מהריק"ש שם והרמ"א סי' קע"ח והרב בני חיי שם

סבורה דלא היה קדושין מה שא' נתן לה טבעת לקידושין ועיין תשו' הרשב"א ועיין ב"י ס"ס ק'".

וכן כתב בביאור הגר"א (אה"ע סי' קעח ס"ק ה'): "אבל זנתה כו'. דלא כתוב ומעלה מעל בה' שתהא מתכוונת למעול במקום אלא למעול מעל באישה וגדולה מזו אמרי' במגלה טו' א' עד עכשיו באונס כו' ובאשר כו' אע"ג דגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה כמ"ש ביעל בפ"ד דנזיר כג ב"י".

הב"י הביא את דברי המהרי"ק באבן העזר סימן קטו, וז"ל: "וכתב בשורש קס"ח (קסז) אשה שזינתה ברצון והיא לא ידעה שיש איסור בדבר אין לזו דין שוגגת להתירה לבעלה ומה שכתב הרמב"ם בפכ"ד מהלכות אישות (ה"ט) דאשה שזינתה תחת בעלה בשגגה או באונס שהיא מותרת לבעלה היינו כגון שהיא סבורה שהוא בעלה ונמצא שהוא אדם אחר והביא ראיות לדבר". הרמ"א בד"מ הקצר (שם, אות טו) דייק שכן דעת הרשב"א בשו"ת (ח"א סימן אלף קפט) אע"פ שעוסק שאינה יודעת שהיא מקודשת.

והביא זאת הרמ"א אף בהגהה לשולחן ערוך (אה"ע סי' קעח ס"ג): "הגה: גדולה שזנתה בשוגג, שסברה שבעלה הוא, והוא אחר, מותרת לבעלה ישראל (הרמב"ם פכ"ד דאישות)".

ג. הט"ז (יו"ד סי' צט ס"ק ט) דן מה דין אומר מותר האם נחשב שוגג או מזיד ומסיק שבדרכי נחשב שוגג פרט למזנה תחת בעלה שאומר מותר אסור וז"ל: "ועוד נראה להביא ראייה מתשובת מהרי"ק שורש קס"ז שפסק באשה שזינתה והיא לא ידעה אם יש איסור בדבר אם יחשב שוגג

מסכים עם עם המעשה רקח בס' שו"ת חיים שאל (ח"א סי' מח) ומעיר בסוף תשובתו: "ואחר זמן רב בא לידי שו"ת שבות יעקב ח"ב וראיתי בסי' קי"ז שהסכים כמהרי"ק וכתב שהרב בית יעקב לא עיין בגוף תשובת מהרי"ק. ומה שהקש' שם הרב שבות יעקב על דברי מהרי"ק פנינו ישבתי קצת בספר הקטן דברים אחדים דרוש ח' בס"ד. גם אחר רבות בשנים למעלה מעשרים שנה שכתבתי זה ראיתי בס' נודע ביהודה הנדפס מחדש בשו"ת א"ח סימן ל"ה דף י"ט ע"א שכתב בתוך דבריו וז"ל י"ל דנשים לאו דינא גמירי ואינה יודעת שנאסרה על הבעל ואומר מותר לא גרע עכ"פ משוגג עכ"ל וק"ק דזה הפך מהרי"ק ומור"ם בהג"ה הנד' ומאי דפשיטא לי' דאומר מותר לא גרע עכ"פ משוגג מאי דפשיטא לי' למר אינו פשוט כמש"ל". **ועי"ע בשו"ת עין יצחק (ח"א אבן העזר סי' ע)** שמאריך לדון אם באומרת מותר יש לה כתובה.

עד כמה חמור 'אומרת מותר' באשת איש שזינתה ניתן ללמוד מהמקרה הבא.

בפסקי דין ירושלים (דיני ממונות וביורוי יהדות ה פס"ד בעמוד רסז) מביא הרב ברוך שרגא (שחולק על הרב לוי): "ובשו"ת בנין ציון סי' קנד בא מעשה לפנינו באיש שהתחזה לעני והתארח אצל אשה צנועה שרחמה עליו ונתנה לו מקום ללון וגם לאכול ולשתות. אמנם האורח לא אכל שום דבר מן החי ולא שתה משקה חוץ מן המים וכל מיני פירות וסיגופים קשים עד שיום אחד נכנס בדברים עם האשה ושאלה אותו מאין תבוא ואמר לה שהוא

ונסתייע מדבריו הרב טורי זהב יו"ד סי' צ"ט ס"ק ט' והרב בית שמואל אה"ע סי' קע"ח. **ומוסיף לגבי לחם יהודה:** "ואילו היה הוא מחמיר ומהרי"ק מיקל החרשנו אך מכיון שדברי מהרי"ק הם לחומרא גמורה לאוסרה על בעלה שהוא דין תורה איך יצויר בשכל האנושי להקל באיסור דאורייתא ולהתירה לבעלה ולומר דשם שוגג חד הוא ותמיהני טובא מזה הרב איך הוציא דברים אלו מתחת קולמוסו נגד גאוני עולם הנ"ל ולהקל אפילו למעשה בספק דאורייתא על כן באתי להעיר בדבר זה להוציא הדין לאמיתו בע"ה ב"ה".

ומסביר את דרשת מהרי"ק: "והטעם משום שגוף זה המעשה נחלק לשני נושאים חד לגבי קב"ה שהוא איסור הכרת וחד לגבי הבעל שמעלה בו והפקירה עצמה לזולתו שע"ז חייבתה תורה לשתות מי הסוטה ע"י קינוי וסתירה ועבדין לה כל טצדקי דמצינן למעבד כדי שתודה ולא ימחה שמו יתברך על המים ולא הקפידה תורה לאוסרה על בעלה אלא כשזנתה לרצון שידעה בגוף המעשה שהיא מועלת בבעלה לאפוקי אם חשבה שזה בעלה לא נאסרה עליו וכיון שדבר זה מופרד מגוף האיסור רצוני שהקפידה לגבי דבעל אינה אלא על הרצון משא"כ לגבי גוף האיסור שבין הרצון בין השוגג היא בעונש אלא שעונש השוגג קל מעונש המזיד והרצון דין הוא שנחלק ביניהם וכל עוד שהמעשה לגבי הבעל היה ברצון אף שלגבי העונש היה בשוגג יש לדונו על פי חילוקו שהרי היא מותרת לבעלה להדיא אף שצריכה כפרה לגביה כיון שהתורה הקפידה בזה דוהיא לא נתפשה כתיב".

חבל נחלתו

בעלה ונישאת ואח"כ נמצא הגט פסול בפסולי עדים, או ששני עדים העידו על מיתת בעלה ונישאת ואח"כ נמצאו שקרנים, ואף דשוגג כזה הוא קרוב לאונס דאומר מותר, בכל זאת כתבו רבינו בלשון שוגג, משום דאונס דאומר מותר אסורה על בעלה, וכמו שכתב מוהרי"ק בתשובה סימן קס"ז הובא בש"ע אה"ע סימן קע"ח סעיף ג', וכתב הב"ש [שם סק"ד] הטעם משום דכתיב ומעלה בו מעל, וכל שניתרצית לביאה לאדם אחר אף דסברא דהתורה לא אסרה מ"מ מעלה מעל בבעלה. וחזינו דגם רבינו הסכים לסברא זו דבפרק ג' מהלכות איסורי ביאה הלכה ב' כתב דגדול הבא על הקטנה אשת הגדול אם קידשה אביה הרי הוא בחנק והיא פטורה מכלום ונאסרה על בעלה כמו שביארנו בהלכות סוטה ע"כ. ואף דקיי"ל דפיתוי קטנה אונס הוא, וגם התם הוי הטעם דנהי דלענין איסור הוי דינה כאונס, מ"מ עכ"פ נגד בעלה הרי מעלה בו מעל... וראיתי למרן הכסף משנה ז"ל שביאר דעת רבינו שכוונתו הוא בבא עליה אדם אחר והיא סברה שהוא בעלה, ולמד דין זה דמותרת בהאי גוונא ממתניתין דפרק ד' אחין [יבמות] דף ל"ג [ע"ב] דשני אחים שקידשו שתי אחיות ובשעת כניסתן לחופה הוחלפו נשותיהן זו בזו, דמפרישין אותם שלשה חדשי הבחנה ואח"כ מותרות לחזור לבעליהם. ולולי דמסתפינא להשמיע קולי במעון אריות ולהגיד חדשות בדבר שסתמו רבותינו הראשונים ז"ל, הוי אמינא דכי הוחלף לאשה שלא מדעתה איש אחר בבעלה ובא עליה זה לא מיקרי שוגג, דהיא פושעת בזה דלא דייקה בו קודם ביאה שתדע בבירור אם הוא בעלה, דודאי

אליהו הנביא ואת אחי אנכי מבקש לקבץ אותם מארבע כנפות הארץ והאשה האמינה לו ובחצות לילה הלך לחדר האשה והעיר אותה משנתה ואמר לה שמקצה הארץ ועד קצה הארץ לא מצא צדקת כמוה אשר היא ראויה לצאת ממנה משיח אך המניעה מצד בעלה שאינו הגון והוא נשלח מן השמים כדי שתלד בן והוא יהיה המשיח. וזה האות שביום השלישי תפתח את התיבה שבפתח ביתה ותמצא שם אוצר מטמון. ונתפתחה לו וטמא אותה פעמיים בליל שבת ובמוצאי שבת, וביום הראשון לפני עלות השחר ברח הנואף משם והאשה שלחה לבעלה שיחזור כי יש לה בבית מטמון וכשחזר בעלה לא מצאו כלום והבינו כי שיקר עליהם. והביא דברי המהרי"ק הנד' ורצה לומר שאם זינתה ברצון לשם שמים לא תקרא שמעלה בבעלה, אך איני כדאי לחלוק על מהרי"ק וב"ש ולהתיר איסור נגדם. ובנדון השאלה שאמר לה הנואף ימ"ש שהוא אליהו הנביא והאמינה לו עד שקראה לבעלה לקבל העשירות, ואין לך אונס גדול מזה ולא נתכוונה בבעילה למעול מעל בבעלה, אכן אין לסמוך על הוראתי אם לא יסכימו ע"ז עוד שניים מבעלי הוראה. ושאלה זו נשאל בשו"ת שו"מ לגר"ש נתנזון מהדו"ק ח"ג סי' מח והעלה והנה בגוף הדבר ברור דאשה אסורה... ושאלה זו נשאלה גם ביד אליעזר להגר"א הלוי הורוויץ סי' קט ומחמיר על הבעל לגרשה".

ה. **ביד המלך** (הל' אישות פכ"ד הי"ט) מציג גישה שונה ומחמירה יותר. וז"ל: "רבינו סתם כוונתו בדין זה ולא ביאר לנו דעתו על איזו אופן היתה שוגגת, ולדעתי היה הדבר פשוט דכוונת רבינו הוא באם גירשה

איסור גמור הוא להאשה להכינה את עצמה לשום אדם בלתי אשר תדע בבירור שהוא בעלה. וגדולה מזו מצינו בפרק גיד הנשה [חולין] דף [צ"ו, ב] דפריך הגמרא אלא מעתה איך סומא מותר באשתו ובני אדם בנשותיהם בלילה אם לא בטביעות עינא דקלא, אבל בלא טביעות עינא אסור לסמוך על אומדן הדעת לחוד. וכיון דהתורה התירה לסמוך על טביעות עינא דקלא בודאי יש לנו לעמוד עליו בטח דאי אפשר לבוא ע"י לידי טעות לעולם, ואם אירע שהוחלף לה אדם אחר בבעלה בודאי במרד ובמעל עשתה זאת דלא יצתה ידי חובתה דלא דקדקה היטב כראוי לה ואסורה על בעלה. וכעין זה מצינו בפרק האשה רבה [יבמות] דף צ"א [ע"ב] בכתב גט לאיש ושובר לאשה והוחלף ונתן גט להאיש ושובר להאשה ונישאת דתצא מזה ומזה וכל הדרכים אלו בה, ופריך הגמרא מה הוי לה למיעבד, ומשני דהוי לה לאקרוי לגיטא וכיון דלא דקדקה לקרות את הגט יש לה דין מזידה, ואף דבגוף הנישואין אנסה דעתה דסברה דגט כשר הוא, וכמו כן הכא אף דבגוף הביאה אנסה דעתה שסברה שזה בעלה מ"מ היא מזידה בזה דלא דקדקה היטיב לידע אמיתת הדבר. והא דבמתניתין דפרק ד' אחין [יבמות לג, ב] דהוחלפו נשותיהן מותרות לחזור לבעליהן, נראה לדעתי דבדוקא נקיט במתניתין דבשעת כניסתן לחופה החליפו זו בזו, דאז עדיין אינם מכירים זה את זה ואונסים גמורים הם לזאת לא נאסרו על בעליהם. ולשון המתניתין מסייע כוונתי דאנן לא ידעינן מאיזו טעם תפס המשנה שהיה בשעת כניסתן לחופה, ודוחק לומר דבשביל שרצו לדבר בהוה

העמידו במתניתין שפת יתר שאינו נוגע לדינא כלל, ולפמ"ש אפשר לומר דהפשיעה שעשתה במה שלא דקדקה הוי כמזידה גם לענין דאינה מביאה חטאת כלל... ומצאתי לי רב בדין זה המרדכי בהגהות פרק האומר [קידושין סימן תק"ל] דמוקי כל הני עובדא דאהלוי ונפסטי דשיליה נדרים באשת ישראל, ובכל זאת היה צריך הגמרא שם לדינא דמשנה אחרונה דמשום עינא נותנת באחר אינה נאמנת, ואף דהתם אף לפי דבריה סברה שהוא בעלה, מ"מ לפי דברי' היתה אסורה על בעלה משום דהיא מזידה ופושעת בזה דלא דקדקה היטיב מי הוא זה, והנה הר"ן שם בסוגיא דנדרים [צא, א בד"ה האי איתתא] עמד שם על זה, וכתב דהני עובדא באשת כהן מיירי דאי באשת ישראל אף לפי דבריה שרי דאין לך אונס גדול מזה, ולדעתי נחלקו בסברא זו שני גדולים מרבתינו הראשונים ד"ל... עולה מדברי יד המלך שרק במצבי אונס מיוחדים שלא היתה עילה לדעת היא מותרת לשוב לבעלה, אבל בשאר מקרים אפילו שטעתה בגופים הרי היא נחשבת למזידה ואסורה לבעלה אפילו הוא ישראל, ומוכיח דבריו משיטת המרדכי בסוף נדרים.

ו. בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"א סי' נד) חידש באשה שנישאה לאחר בחיי בעלה מתוך מחשבה שהיא מגורשת מבעלה הראשון שמותרת מדין תורה לשוב לבעלה. לכאורה זה דומה 'לאומר מותר' שאסרו הפוסקים לעיל. אולם האג"מ מחלק וז"ל: "והנה זה ודאי שאין זה ענין לזינתה שהיתה סבורה שמותרת לזנות שאיפסק ברמ"א סי' קע"ח סעי' ג' שהוי כמזידה ואסורה לבעלה דהטעם הוא משום דלא

חבל נחלתו

לסמוך על האג"מ להלכה.

ז. האור שמח (הל' אישות פכ"ד הי"ט) דן בנושא כשפים בעריות, וז"ל: "כבר פירשו הקדמונים שאם היה שוגג באומר מותר. הרי זו אסורה, משום שאפילו הורה לה חכם מובהק שמותרת לזנות אסורה, דמעלה מעל קרינא בה, והעמיק בזה המהרי"ק (שורש קס"ז). אך דא מסתפקנא אם ע"י כשפים עשה לה זנינתה עמו מי הוי אונס או לא. ונראה לפשוט מהירושלמי מפורש פרק שני נזירין (נזיר פ"ח) הלכה א', אמרו לו אם ירצה לומר מזיד הייתי, בשפחה חרופה מה אית לך, שוגג חייב מזיד חייב, שיכול לומר הערתי אבל לא גמרתי, כדאמר רשב"ל, נאנסתי מפני כשפים שעשתה לי, הרי דבעשה לו כשפים מיקרי אונס, ואינו שוגג, כש"כ באשה, שבכה"ג שעשה לה כשפים דהוי אונס, ומותרת לבעלה, ובבלי דלא מזכיר זה, אין זה משום דחולק, רק חדא מתרי ותלתא טעמי הוא דנקט". ומכאן יש ללמוד לאשת איש שהשקו אותה עד לשכרה, או תחת השפעת סמים זינתה תחת בעלה שלא נאסרה לבעל פרט לאשת כהן.

כתיב ומעלה בה' אלא ומעלה בו כדאיתא בב"ש ובהגר"א והוא ממהרי"ק דהכא מה שאמרה מותר הוא משום שחשבה שהיא מגורשת ואינו שוב בעלה ואין זה מעילה בו, וא"כ ליכא בשוגגת כזה איסור דאורייתא להבועל". דיוקו הוא מיוחד, וברור ש"יד המלך" אינו מסכים לו שהרי הוא אוסרה על בעלה השני בגט מראשון שנמצא פסול וכש"כ במקרה של האג"מ שצריכה להיאסר.

ומסיק האג"מ: "וכיון שהוכחתי שבטענה שהיא מגורשת אינו מטעם קנס אלא מצד שלא יאמרו שהיה גט כשר אין שייך זה בטענה על איזה מעשה שנעשה שהוא גט דע"ז הא אין לטעות שגם אחרים יאמרו שהיא מגורשת אפשר אין לאוסרה לא לראשון ולא לשני מאחר שהיתה שוגגת שלא נאסרת מדין סוטה וכיון שהוא רק איסור דרבנן היה ראוי לסמוך ע"ז".

כאמור, זהו חידוש גדול וספק אם ניתן לסמוך עליו, מצד אחרונים אחרים החולקים עליו. אמנם בפסקי דין – ירושלים (דיני ממונות ובירורי יהדות ה פס"ד בעמוד רסז) מסיק הרב אברהם דב לוין

סימן כח

אבקת פרחים ושאר מוצרי הכוורת

א. הבעיות באבקת פרחים

על פי המבואר בהערה (הערה 1 למטה), אין באבקה בעיה מצד תרומות ומעשרות ואף התפתחות חרקים באבקה אינה

שאלה

האם מותר לאכול אבקת פרחים ('פולן'¹), פרופוליס ומזון מלכות, המצויות בתור תוסף מזון?

1. ממידע שנאסף מאתרי אינטרנט שונים עולה:

המקור הראשון לדיון הוא הסוגיא בבכורות (ז ע"ב):
 "בעו מינה מרב ששת מי רגלים של חמור מהו וכו' מגופיה קא מימצאי ואסירי, או דילמא מיא עול מיא נפוק והאי דעכירי הבלא דבישרא הוא וכו', אמר להו רב ששת: תניתוה היוצא מן הסמא סמא והיוצא מן הסהור סהור, והני נמי מטמא קאתי (=שבתוך הטמא היו ואע"ג דלאו מגופיה מימצאן אסירי, רש"י). מיתבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר מפני שמכניסות אותו לגופן ואינן ממצות אותו בגופן (=שאוכלין מפרחי האילן ומהן נעשה הדבש במעיהן. ואין ממצים אותו מגופן, וקשיא לרב ששת, דהא הכא כיון דלאו מגופיהו מימצו שרי, רש"י). הו"א דאמר כר' יעקב דאמר דובשא רחמנא

שכיחה. שאלת האיסור העיקרית² שצריך להתמודד עימה מתעוררת בגלל שהדבורים מפרישים לאבקה מעין רוק המשנה אותה מאבקה לגבישים כעין סוכר. האם הפרשה זו אוסרת את האבקה, שכן היא יוצאת מן הדבורים עצמן?
 בדיון נביא דברים שנכתבו בעניין מזון מלכות שאף בו מתעוררת בעיה דומה.

ב. הדיון במזון מלכות

ראש העוסקים במזון המלכות הוא הגרא"י ולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' נט). הוא מבאר שמזון המלכות הוא מעין דבש המופרש מבלוטה בגוף הדבורה לשם האכלת הרימות והדבורים בקטנותן.

ה'פולן' היא אבקת פרחים מתקתקה, הנאספת על ידי הדבורים ומשמשת להזנתן בשלבי התפתחותן.

תאי הזרע הזכריים של פרחים נוצרים על פני מאבקים כגרגרי אבקת פרחים. כאשר דבורת הדבש נכנסת לפרח כדי לאסוף צוף, היא בדרך כלל נוגעת במאבקים בשלים וגופה מתכסה בעשרות גרגרים דבוקים, שנצמדים לשעירות ולזיפי גופה. תוך שילוב צוף והפרשות קיבה (מעין רוק) היא מלכדת את הפולן לגרגיר. הגרגרים נצמדים לשקעים שעירים ברגלה האחורית הנקראים 'טנאים'. לשם איסוף הגרגרים משתמשים מגדלי הדבורים ב"מלכודות" המוצבות בפתח הכוורת. כל דבורת שדה החוזרת לכוורת שלה חייבת לעבור דרך חור במעבר לפתח הכניסה, ותוך כדי כך מתנתקות הצמידות מרגליה ונפולות על קרקעית המלכודת. ההרכב הכימי של הגרגרים משתנה, כיוון שהוא אופייני לכל מין בוטני ועשוי להשתנות בהתאם לאזור הגיאוגרפי שבו נאסף. ערכה התזונתי של אבקת הפרחים: ריכוז החלבון בה גבוה והחלבון מכיל את כל חומצות האמינו החינניות לגוף. אבקת פולן עשירה במינרלים ובוויטמינים – בייחוד B12. משום ערכה התזונתי הגבוה זכתה אבקת הפרחים בתואר "המזון המושלם" ומשמשת כמקור לחלבון מלא מהצומח, בייחוד בקרב צמחונים וטבעונים. כמו כן צריכת פולן מסייעת להורדת כולסטרול, מניעת אנמיה, חיזוק הזיכרון, מניעה של הגדלת בלוטת הערמונית, התאוששות לאחר ניתוח ולידה ולהזנת העור. ניתן לערבה ביוגורט, דגני בוקר, ממרחים או לאוכלה כפי שהיא. לילדים מומלצת כפית ליום ולמבוגרים - כף.

באתרים שונים באינטרנט מסופר כי השימוש בפולן בתור תרופה היה מקובל ברפואה היהודית והערבית של ימי הביניים, אולם מבירורים שערכתי זה נראה יותר כפולקלור ולא מצאתי לכך ביסוס.

2. באבקה שעמדה זמן מה, לא חוטאה והייתה פתוחה לאוויר יכולים להתפתח חרקים.

חבל נחלתו

זה שמשריק, ואע"פ שקא מימצצי מגופן דהא גם היתר הדבש לאו משום שמכניסין אותו לגופן הוא (כלשוננו של רש"י) אלא גזירת הכתוב הוא ורחמנא שרייה בהדיא מה שעוף טמא זה משריק, א"כ ה"ה דבכלל ההיתר הוא גם מה שמשריק מזון המלכות".

החלק השני של דבריו אינו מוכרח כלל, שהרי מזון מלכות וכל הפרשה אחרת (פרופוליס³, רוק המדיק אבקת פרחים) של הדבורה אינם קרויים דבש ואף שם לוואי אין להם בתור דבש, ולכן היה מן הראוי לאוסרם. רק על פי הדעה הראשונה יש מקום לומר שמזון מלכות מותר, (וכן השיב על דבריו הגרש"ז אורבך עיין להלן).

ג. מחלוקת הראשונים בסוגיא בבכורות

בהמשך, מביא הצי"א את מחלוקת הראשונים כמי להורות. יש שהורו כלשון הראשונה, שלפיה כל דבר שבעלי החיים אינם ממצים מגופם אלא מכניסים ומוציאים מותר באכילה. לפי זה אף דבש גזין וצריעין ומי רגליים של חמור וכדומה, מותרים. כן פסקו הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ג ה"ג) ור"ת. ויש שהורו שרק דבש הותר מגזירת הכתוב, אבל שאר דברים היוצאים מבעלי חיים טמאים, אף שאין ממצים אותם מגופם, אסור לאוכלם. כן פסקו הרמב"ן, הרא"ש (בכורות פ"א סי' ז) והטור (יו"ד סי' פא).

דעת השר"ע (יו"ד סי' פא סעי' א ו-ט) אינה ברורה. פעם נראה שסבר כרמב"ם, ופעם

שרייה (=רב ששת דאמר כ"ר בטעמא דדבש לאו משום שמכניסות אותו לגופן הוא, אלא דרחמנא שרייה בהדיא וגזירת הכתוב היא. רש"י). דתניא ר' יעקב אומר את זה תאכלו וכו', אלא זה אשר לא תאכלו וגו' שרץ עוף טמא אי אתה אוכל, אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריק ואיזה זה זה דבש דבורים, יכול אף דבש הגזין והצירעין, אמרת לא, ומה ראית לדבש דבורים ולהוציא הגזין והצירעין, מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי ומוציא אני דבש הגזין והצירעין שיש לו שם לווי (=דבש דבורים סתמא קרו ליה, דבש הגזין הכי הוא דמיקרו. רש"י).

מסוגיא זו מסיק הצי"א:

"למדנו מסוגית הגמרא שבטעמא דהיתרא של דבש דבורים נחלקו ת"ק ור' יעקב, הת"ק סובר שטעם ההיתר הוא מפני שמכניסין אותו לגופן ואינן ממצות אותו מגופן ולהכי מותר מכיון דלא מגופיה קא מימצצי. ולפי זה מזון המלכות שמייצרות הדבורים מכיון שאומרים שמגופן קא מימצצי, שנוצר זה בבטן הדבורה ומוציאות אותו מגופן, צריך להיות אסור, דזיל בתר טעמא. אבל לר' יעקב ורב ששת דקאי כוותיה דסברי, דלא זהו טעם ההיתר, דאי משום כך היה אפ"ה אסור, כשם שאוסר רב ששת מי הרגלים של חמור אע"ג דנמי לא מגופיה מימצן, אלא כך גזירת הכתוב הוא דאתה אוכל מה שעוף טמא משריק ואיזה זה דבש דבורים. א"כ לפי דבריהם יש להתיר מהאי טעמא גם מזון המלכות היוצא מעוף טמא

3. פרופוליס הוא שרץ עציס שנדבק לדבורים והן מוסיפות חומרים מגופן ומשתמשות בו בתור דבק.

נראה שדעתו היא שכל מה שעוף טמא זה, קרי: הדבורים, משריצות הרי הוא בכלל היתר. אולם מן הגמרא רואים שיסוד ההיתר הוא השם 'דבש', ולכן לא נראה להתיר את הפולן מטעם זה.

ד. חצי שיעור מאיסור לחולה שאין בו סכנה

טעם שני להיתר מביא הצי"א:
 "נימוק שני להיתרא בזה נראה לי לומר על פי כמה מיסודי ההיתר שכתבתי בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' ט"ז בתשובתי הארוכה על אודות לקיחת הרפואה הנקראת בשם בנרגין. שם הבאתי פסקו של הרמב"ם בפ"ג ממאכלות אסורות ה"ו שפוסק דהיוצא מן הטמא אין לוקין עליו והאוכל אותו כאוכל חצי שיעור שהוא אסור מה"ת ואינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות, כן הבאתי דברי שו"ת האלף לך שלמה חיו"ד סי' ר"ב שמצדד לומר דחצי שיעור אף דאסור מה"ת מ"מ מותר לשתות או לאכול אף לחולה שאין בו סכנה דח"ש קיל מאיסור דרבנן וכו', (יעוין בדו"ת סי' קנ"ה ס"ק י"ח) שמביא ג"כ משמו כן ממ"ש בחכמת שלמה על יו"ד ע"ש). והסמכתי לדעתו גם מהמנ"ח במצוה ש"ג, ועשיתי עוד סמוכין מדברי המל"מ בפ"ה מ"סוה"ת ה"ח בדעתו בדעת הרמב"ם דמותר לחולה שא"ב סכנה איסור תורה שאין בו לאו או עשה. ועוד הבאתי גדולי פוסקים דס"ל דח"ש דאסור מה"ת ה"מ בעיניה אבל ע"י תערובות כל שאין אוכל כזית בכדי אכילת פרס מן התורה מותר ואינו אסור אלא מדרבנן, וצינתי גם לדברי שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"א שמבאר דהשיעור הוא

ססבר כרא"ש, כיוון שכן מגיע הצי"א למסקנה זו:

"ואם שקול הדבר בדעת השו"ע בזה, הרי מאידך הפרי חדש בס"ק כ"ח פוסק מפורש דנראה עיקר כדברי היש מי שאוסר, ובנמקו, שהרמב"ם שמתיר אזיל לטעמ' דפסיק דלא כרב ששת גבי מי רגלים של חמור ואין פסקו מחוור וכל הפוסקים חלוקים עליו, גם ר"ת שמתירו אזיל לטעמ' שפוסק בשאר מי רגלים להיתר, אבל העיקר לאסור כל מי רגלים וכמ"ש לעיל בסק"ב, ולפ"ז גם בדבש של צרעין וגזין יש לאסור וכן דעת הרא"ש והרמב"ן ועיקר עכ"ל. וא"כ יש להתיר מזון מלכות כשם שמתירים הדבש, מכיון שלפי"ז טעם ההיתר בדבורים מכח גזה"כ בלבד וכנ"ל".

כאמור לעיל, לכאורה כל שאר המוצרים שאנו נוטלים מהכוורות: מזון מלכות, פרופוליס, פולן אינם דבש ולא ברור שאפשר להתיר את הפולן מטעם זה.

בהמשך הוא מביא שכדעת הפר"ח יש לדייק מלשון הרמ"א והלבוש ומדברי הראשונים. כן פסקו בספר המכריע לר"ד, ברוקח ובראיהם שדבש גזין וצרעין אסור, היינו כרב ששת וכרבי יעקב, ואף הש"ך פוסק שמי רגליים של חמור אסור.

בהמשך מאריך הצי"א בנושא שם לוואי: מדוע 'דבש דבורים' לא נחשב שם לוואי ו'דבש גזין וצרעין' נחשב שם לוואי. ועל פי דבריו הוא מסיק:

"ומכיון שמיץ זה שמפרישות הדבורים הנקרא מזון מלכות אין לו שם לווי ולא נקרא על שם השרץ הטמא, הרי הוא בכלל הריבוי דקרא שמרבה דאבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ".

חבל נחלתו

הצי"א מביא טעם נוסף, והוא שמזון מלכות כשלעצמו אינו ראוי לאכילה בגלל מרירותו, ונאכל רק כשהוא מעורב בתוך דבש רב (יחס כאחד לארבעים). לשם כך הוא מביא:

"והא נפסק ביו"ד שם בסי' ק"ג דפוגם ולבסוף השביח אסור. מזכיר בזה גם דברי הגאון חוות דעת ז"ל ביו"ד שם בסי' ק"ג בביאורים סק"א שהעלה להלכה דכשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל, ואפילו חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מינה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו, ואף דבנותן טעם לפגם אסור בפוגם ולבסוף השביח היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו רק שאין אוסר התערובת כיון דלא ניחא ליה בטעם זה, ומשו"ה כשנשבח אח"כ אוסר, אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו אינו חוזר לאיסורו והוא נלמד מקרא דנבלה שאינה ראויה לגר דע"כ קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור, דאי כשאוכלו בעודה מוסרחת לא צריך קרא דנבלה שא"ר לגר, דבלא"ה מותר מטעם שהוא שלא כדרך אכילתו, רק דקרא דנבלה שא"ר לגר איצטריך שפרח שם האיסור לגמרי ואף שתיקנו עד שראוי לאכילה מותר עיי"ש, ודון מינה במכש"כ בנידוננו שאינו ראוי לאכילה כלל מעיקרו ומיסודו דודאי אינו עולה עליו שם איסור בזה שחוזר ומתקנו בתערובת מרובה של דבש. (ויעוין מה שצינתי בקשר לדברי החו"ד בספרי צ"ח ח"ו סי' ט"ז אות ז' ע"ש ואכמ"ל)".

הצי"א מביא אחרונים נוספים הסוברים שכל שהוא 'פירשא בעלמא' ופסול

בכמות ולא באיכות יעו"ש באריכות (ובח"ז סי' ל"ב הזכרתי בספרי גם מדברי הגרש"ק ז"ל בספרו קנאת סופרים ד' ל"ב ע"ב שמבאר נמי דכשאינו מכוון כ"א לרפואה מותר פחות מכשיעור אפילו לחולה שאין בו סכנה ע"ש)...

"ובנידוננו איפוא הא כל הנהו צדדי הקולות בו, דמזון מלכות זה אפילו אם נחשבהו ליוצא מן הטמא מ"מ אין בו איסור לאו או עשה והאוכלו כאוכל חצי שיעור, ועוד זאת שהוא בא בתערובות של רוב היתר, ושתיית מזון מלכות זה הוא ביותר מכדי אכילת פרס, באופן שהאיסור (אפילו אם הוא אמנם איסור) אינו כי אם מדרבנן בלבד, וכל כה"ג יש לנו לא רק דעת הגרש"ק ז"ל והמנ"ח כי אם גם דעת הרבה מגדולי הפוסקים הסוברים להתיר איסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, ובפרט בדרך של אכילת חצי שיעור מזה".

על פי טעם זה ההיתר הוא דווקא לחולה שאין בו סכנה, ואולי לצורך חיזוק הגוף ייאסר, אולם לאדם שיש לו בעיות רפואיות, וחומרים אלו (מזון מלכות, פרופוליס, אבקת פרחים) מסייעין בריפוי – יהא מותר לאוכלם. מה גם שכל החומרים האלו נאכלים בתערובת: במזון מלכות ופרופוליס מערבים דבש בגלל מרירותם, ובאבקת פרחים מעורב רוק הדבורים והאבקה עצמה מותרת.

ה. טעמי היתר נוספים

הטעם השלישי להיתר שמביא הצי"א הוא שמזון מלכות הוא בעצם דבש אלא שעבר עיבוד אחר שהופרש מבלוטה אחרת שבגוף הדבורה.

מעיקרא לא חל ע"ז שום איסור, לכן אם אינו אוכל אותו בפני עצמו אלא ע"י תערובת בדבש וכדומה שפיר נראה דמותר כיון דלא אחשביה".

ראייתו היא מכך שמשקה סרוח אינו מכשיר לקבל טומאה, ואף על פי כן משקים היוצאים מן האדם אפילו הם אינם ראויים לאכילה (צואת האף והאוזן ומי רגליים) מכשירים.

ועל כן הגרש"א מתיר מזון מלכות לחולה שאין בו סכנה, שכיוון שאין לוקים עליו ונחשב כחצי שיעור אסור מדרבנן, ובצירוף הספק שמא הוא 'פירשא בעלמא' מותר.

בתשובתו הבאה (משבעה עשר בתמוז תשל"ג, שם אות ב) הוא מקשה על הצי"א כפי שהקשינו לעיל:

"הנני להעיר בנוגע להאמור בספרו ציץ אליעזר חי"א סי' נ"ט שמזון המלכות דינו כדבש, ומסתמך ע"ז שלא הזכירו חז"ל לחלק בין מזון זה לדבש. ולענ"ד הוא תמוה כיון שהוא מר כלענה ואינו מאכל כלל ולא שייך כלל לדבש, א"כ למה יזכירוהו חז"ל ומהיכ"ת נימא דאינו חלוק מכל היוצא מן הטמא דאסור.

"והנה עד לפני מספר שנים כאשר נשאלתי על כך, הוריתי תמיד להיתר בחשבי שיוצא מן הטמא אשר בתחילתו אינו ראוי למאכל אדם דינו כנבילה סרוחה מעיקרא דלא חייל עלה כלל שום איסור, אך כאשר ראיתי שגם היוצא מן האוזן והחוטם ועוד דברים מאוסים כאלה דינם כמים שמכשירים וחשבי כמשקין הראויין לאדם לשתייה, כמבואר במס' מכשירין וברמב"ם ריש פ"י מטומאת אוכלין, אפשר דגם זה (היוצא מן הדבורים

לאכילת אדם אפילו יערבוהו ויאכלוהו נחשב פירשא ומותר באכילה. ומזה הוא מסיק:

"הרי לנו דהבעל זרע אברהם (יצחקי) נשאל בשאלה הדומה ממש לשאלתנו על דבר היוצא מהטמא ואינו יכול להאכל לאכילת אדם מחמת מרירותו הטבעית הרבה, והיא המרה. ופסק דמכיון שכן הרי זה כפירשא בעלמא ולא נאסר מעיקרא, ומותרת מעיקרא דדינא אפילו לאכילת בריא, ודון מינה איפוא נמי לנידוננו דמכיון שמיץ זה הנקרא מזון – מלכות אינו ראוי לאכילת אדם מחמת מרירותו הרבה דהו"ל נמי כפירשא בעלמא ולא נאסר מעיקרו, ומכיון שלא נאסר מעיקרו תו אפילו כשמערב אותו בהרבה דבש של היתר ועי"ז מתרבה המתיקות עליו להפיק ממרירותו. אין בזה בכדי להעלות עליו עי"כ שם איסור, דהיתר אין מעלה שם איסור על פירשא בעלמא שלא נאסר מעיקרו כלל וכנ"ל".

מסקנתו, הלכה למעשה, שמותר לא רק לחולה שאין בו סכנה אלא לכל אדם עפ"י הטעמים שהזכיר (פרט לטעם השני המתיר אך לחולה).

ו. השגות הגרש"ז אוירבך

בשו"ת מנחת שלמה (תנינא [ב-ג] סי' סד) וכן בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' נד) מובאת תשובת הגרש"ז אוירבך כנגד ההיתר הכולל של מזון מלכות לכל אדם. וכך כתב:

"ולענ"ד אין אני רואה שום נימוק להיתר רק אם נאמר שהמזון מלכות חשיב כסרוח מעיקרא, וכיון שגם בתחלת יציאתו מהדבורה אינו ראוי לאדם

חבל נחלתו

מקומות (שו"ת עמא דבר עמ' קכה; מדריך לכשרות המזון עמ' 209-210; אנציקלופדיה לכשרות המזון עמ' פ-פא) שיש להתיר, ובפרט שמעריבים אותו בדבש, ולחולים שאין בהם סכנה, וכן התיר (באנציקלופדיה) בשם הגר"מ אליהו זצ"ל, בגלל כמותו הקטנה של מזון המלכות בתערובת. וכן התיר גם הרב שניאור זלמן רווח בספרו תולעת שני (פרק ו' הל' לא, לב).

ה. ראיות נוספות

נראה להוסיף שהרמב"ם פסק (הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח):
"במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביוה"כ, אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושים לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שהן אסורים אפילו שלא דרך הנאתן, לפיכך אין מתרפאין מהן אפילו שלא דרך הנאתן אלא במקום סכנה".

והסכים עמו האורחות חיים (דין אהבת השם ויראתו אות ד).

ואם כן חומרים היוצאים מגוף החרקים, שהם מרים בעצמם ומוסיפים להם חומרים להמתיקם וניתנים לחולה שאין בו סכנה נראה שמותר.

וכך באר הכסף משנה:

"בד"א שאין מתרפאין בשאר איסורין וכו'. פסחים שם (דף כ"ה ע"ב) מר בר רב

ואינו דבש) חשיב כראוי לאדם, וגם מר שלומאי שיחי' אמר לי שלדעתו זה ראוי לאכילה, ולכן מאז איני אומר בזה לא איסור ולא היתר".

ומעיר עוד:

"א) עיקר כוונת ההערה שלי היתה כי חז"ל דברו על דבש שהוא מתוק וידוע שהוא מותר, ונתנו ע"ז בגמ' טעמים, אבל מה להם לחז"ל לדבר על מזון מלכות שהוא כעין רוק בפי הדבורים, ולא היה ידוע בזמן חז"ל למאכל אנשים.

"גם לא היינו יכולים כלל לומר מעצמנו על דבש דלא מייצי מגופיהו אי לאו שאמרו חז"ל, ולכן א"א כלל לסמוך על מומחים שאומרים על זה דלא מייצי מגופיהו, ובפרט שאף אם גם זה לא מייצי מגופיהו, מ"מ דבש מיהו לא הוה, ואפי' אם נאמר שגם זה ראוי לאכילת אדם".

הצי"א (חי"ב סי' נד) חוזר וטוען שמזון מלכות נוצר כדבש, אלא שבשלב מאוחר הדבורים מפרישות לתוכו חומר הפוגם מאד בו. ועל כן היה על חכמים להזכיר, משמע שסברו שהוא בכלל היתר של היוצא מן הדבורים. וזו רק אחת מטענותיו. ודוחה את ראיית הגרשז"א, ואומר שאין ללמוד מצואת האוזן והחוטם משום ששם הדבר נלמד מהל"מ.

ז. פסיקת האחרונים

למעשה האחרונים פסקו להיתר בכל המוצאים היוצאים מן הדבש, בעיקר משום שהם נאכלים בתערובת דבש ואינם ראויים לאכילה ללא עירוב, בגלל טעמם. הרב עמרם אדרעי הוא בקי גדול במוצרי המזון ובהרכבם, ופרסם בכמה

חבל נחלתו

במרקחת ולא בשום דבר אלא מפני ריחו ואין נותן אלא ריח טוב ולבסס הוא דעביד ולא לטעם ובעלמא קי"ל דריחא לאו מילתא היא. ותו שכבר נתבטל מתורת אוכל ברוב הזמן וחזר להיות עפר בעלמא ודמי לחלב שבקיבה שחוזר להיות פירשא אע"ג דמתחלה היה אוכל. ורבינו יונה ז"ל הביא ראייה מהדבש שכל מה שמתערב בתוכו חוזר להיות כמוהו ובתר השתא אזלינן ולא בתר מעיקרא כללא דמילתא דכל אוכל אסור שנפסד הרבה עד שחזר להיות עפר מותר באכילה וכן כתב הר"ן ז"ל בריש פ' אלו עוברין וז"ל ודאמרינן מותר בהנאתו בדין הוא דבאכילה נמי שרי כיון שיצא מתורת

פת קודם שיחול בו איסור חמץ ע"כ?"

ואף על פי שהטעם הראשון לא שייך ב"היוצא מן הדבורים" הרי הטעם השני מתירם לכולי עלמא, אפילו אינם חולים שאין בהם סכנה. וכך כתב הרדב"ז (שות, בח"ג סי' תקמח).

מסקנה

נראה שמותר לאכול לשם חיזוק הגוף, מזון מלכות, פרופוליס ואבקת פרחים, על אף החומרים המופרשים לתוכם מגוף הדבורה.

אשי אשכחיה לרבינא דקא שייף לברתיה בגוהרקי דערלה פירוש בוסר זיתים קטנים א"ל אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה שלא בשעת הסכנה מי אמור א"ל האי אישתא צמירתא כשעת הסכנה דמיא ואיכא דאמרי הכי קאמר ליה מידי דרך הנאתן קא עבידנא כלומר שכיון שאינו דרך הנאתן לא מיתסר מדאורייתא. ופוסק רבינו כשתי הלשונות דלענין דינא תרוויהו איתנהו ובאיסורין דרבנן י"א דכיון דלא מתסרי אלא דרבנן שרו אפילו דרך הנאתן וי"א דאפשר דקיל טפי איסורי תורה שלא כדרך הנאתן מאיסורין של דבריהם כדרך הנאתן.

ולפי דברי הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תעא) נראה שמותר לגמרי באכילה מדין פירשא בעלמא' וזו לשונו:

"שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שסמכו אלו שנותנין בתבשיל או במרקחת המוס"ק והוא דם חיה טמאה שנצרר וכן נהגו לאכול הטריא"ק אפילו שלא במקום חולי והרי יש בו מבשר האפעה ובשר שאר נחשים?

"תשובה: על ענין המוס"ק הנה הוא מחלוקת הרמ"ה ז"ל היה אוסר אותו ורבים התירו ואני אומר כי אין בו צד איסור כלל חדא שהרי אין נותנין אותו

סימן כט

צליה כבד בתנור חשמלי

מלאה מים באופן שהדם נזל לתוך המים. הכבד נצלה ע"י גוף חימום חשמלי מעליו. מה דין: א. הכבד. ב. התנור כולו ג. הרשת. ד. התבנית שהיה בה מים?

שאלה

אדם צלה כבד בתנור חשמלי סגור בדלת על רשת שהוא מניח עליה תבנית אפיה. מתחת לרשת הניח תבנית אפיה

חבל נחלתו

פתיחה

אם נתבשלה עם דבר אסור דמתוך שהיא טרודה לפלוט תדיר ריבוי הדם שבה לא בלעה. ולענין דמה מבעי ליה התם מאי". וכ"כ רע"ב.

ג) שיטת הרא"ש שכבד עצמו כשר במליחה, ואח"כ לבשלו בעצמו מותר, אולם אם בשלו עם אחרים יש דעה האוסרת ורק ע"י צליה של הכבד עצמו מותר לבשלו עם אחרים.

ההלכה נפסקה לכתחילה כשיטת הר"ף והרמב"ם. וכ"כ רע"ב (תרומות שם): "והלכתא כבד שנתבשלה אפילו היא של היתר אסור לאכלה, ואוסרת כל מה שנתבשל עמה לפי שהיא מלאה דם. ופולטת וחוזרת ובולעת מהדם שפלטת. ואין לה תקנה בבשול, אלא א"כ הבהבה באור תחלה יפה, וכן נהגו העם".

השולחן ערוך (יו"ד סי' עג ס"א) פסק: "הכבד, יש בו ריבוי דם. לפיכך לכתחלה אין לו תקנה לבשלו ע"י מליחה, אלא קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה, וצוללו (שיהא ראוי לאכילה) (או"ה נתיב ט"ו), ואחר כך יכול לבשלו".

והרמ"א הגיה: "ואם מנקבה הרבה פעמים בסכין הוי כקריעת שתי וערב (ארוך). וכן אם נטל משם המרה וחתיכת בשר מן הכבד, דאפשר לדם לזוב משם (הגהת ש"ד). ומ"מ אם לא עשה כן נטל הסמפונות לאחר צלייה, ומבשלה (ארוך). וכל זה בכבד שלימה, אבל כשהיא חתוכה אין צריך כלום (ר' ירוחם בתא"ו). וכשבא לבשלה אחר הצלייה, ידיחנה תחלה אחר הצלייה, קודם הבישול (דקדוק ב"י ממרדכי

כל השאלה היא שאלה של בדיעבד. היינו, לכתחילה אין לעשות כן מהסיבות אשר תוזכרנה להלן. לאחר מעשה, כאשר הכבד נצלה באופן הנ"ל עולה השאלה על ספקותיה.

א. דין הכבד

בערוה"ש (יו"ד סי' עג) מביא שלש שיטות ראשונים ביחס להכשרת כבד לאכילה. א) שיטת הר"ף והרמב"ם, כפי שכתב הרמב"ם (תרומות פ"י מ"א): "ודין הכבד אם נתבשלה אסורה לאכלה היא וכל מה שנתבשל עמה מפני שהיא מלאה דם, אלא על אחד משלשה דרכים, או שיחלטנה בחומץ קודם הבישול עד שתלבין, או במים רותחין מאד, או שיצלנה. ואז מותר לבשלה אח"כ. ונהגו כל העולם לצלותה בלבד לפני בשולה". וכ"כ הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פ"י ה"ז). והוסיף שהצליה הנצרכת היא הבהוב ולא צליה שלמה. והר"ף בחולין הוסיף ששלחו מבלל שאיננו בקיאים בחליטה¹. וא"כ נותרה אך דרך הצליה.

ב) שיטת ר"ת שכבד עצמו מותר בבישול אף ללא מליחה משום שהוא טרוד לפלוט דם ואינו בולע, ואחר מליחה מותר אף בבישול בשר אחר עמו. ומה שנאמר במשנה בתרומות שהכבד אוסרת ואינה נאסרת היינו דוקא בכבד טריפה כאמור בפירוש הרא"ש (תרומות שם): "הכבד אוסרת – כבד של טריפה שבשלה עם של היתר אוסרת כל המתבשל עמה. ואינה נאסרת –

1. הנהגים הכשרת בשר עפ"י הרמב"ם (יוצאי תימן) נוהגים עד היום חליטה אחר מליחה בבשר.

או מלמטה, כאשר כ"ה גם במליחה וק"ו הוא, וההבדל בין גחלים למטה או מלמעלה או מן הצד רק במשך זמן הצליה שבתוך התנור מלמטה נצלה מהר יותר, ועיין היטב בירושלמי פסחים פ"ז סוף הלכה א' בשעה שהגחלים באויר התנור נצלה בחצי שעה גחלים לאויר העולם נצלה לשעה והה"ד בעניינינו. ואולי יש לרמז שאלה הנ"ל גם בלשון הירושלמי שם דלמה קאמר גחלים באויר התנור דהול"ל גחלים בתנור, ולפי פשוטו משום ההיפך דקאמר גחלים באויר העולם דמה שהם באויר העולם הוא הגורם לעכוב הצליה בזמן, ואמנם להנ"ל י"ל דהגם שהם רק באויר התנור מכ"מ משפיעים בין מלמעלה בין מלמטה בין מן הצד, יהי' איך שיהי' הדבר נראה כנ"ל.

במקרה הנוכחי, הצולה בתנור הניח מתחת לכבד תבנית מלאה מים, ועולה השאלה האם הפעיל אף את גוף החימום התחתון. אם הפעילו נמצא שהמים רתחו והתבשלו בתוך חלל התנור ולכן בשלו אף את הכבד. וכיון שהכבד לא הומלח קודם הוא מותר אך לפי שיטת ר"ת המתירה לבשל כבד קודם מליחה וצליה, אך לשתי השיטות האחרות, וכן לפי פסק השו"ע, כיון שנתבשל ובלע את הדם של עצמו הרי הוא אסור אף בדיעבד.

אם גוף החימום התחתון לא הופעל, הכבד מותר כיון שנצלה. אולם ביחס לתנור צריך לדון.

ב. דין התנור

דפנות התנור בלעו את מה שפלט הכבד היינו דם ואדי דם ומים (אם הופעל גוף החימום התחתון). השאלה היא האם יש

פכ"ה ובארוך). מיהו אם לא הדיחה ובשלה כך, מותר (ראב"ה ואו"ה שם).

והמשיך השו"ע: "ובדיעבד מותר אם נתבשל לבדו בקדירה (בלא צליה), אבל הקדירה אסורה, שפולטת ואינה בולעת. ויש מי שאוסר".

והרמ"א הגיה: "וכן נוהגין לאסור הכל (הגהת סמ"ק ומהרא"י בהגהת ש"ד), אפילו נמלחה הכבד קודם בשולה (דעת רש"י לאפוקי ר"ת)".

מתבאר לענייננו שבדיעבד אם נצלה – הכבד כשר, אולם אם נתבשל הכבד נאסר עפ"י הדעה השניה בשו"ע והרמ"א.

האחרונים עסקו בשאלה האם חום החשמל מספיק לצלית כבד וכן אם החום הגיע מלמעלה ולא מלמטה האם יש לכך נ"מ (עי' בספר 'החשמל בהלכה'). ונביא בקצרה שתי תשובות של האחרונים.

בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' כג) השיב: "הנה במדינתנו, לא ראיתי מין ברוילער כזה וכיו"ב, רק זה זמן שבירחון הפרדס הי' ויכוח גדול בין הרבנים אם מותר לצלות בשר או כבד שלא נמלח בברוילער, והוא רשת גדול שבכלי עלעקטרי שהאש למעלה, והדם מטפסף לתוך כלי רחוק מן הבשר, ודעת רוב הרבנים ובתוכם הגאון מטשעבין להיתר, ועליהם יש לסמוך..."

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' קז) פסק: "יקרתו קבלתי ואשיב בקצור לדינא, אשר שאל בנדון כלי הנקרא גריל שיש בו חוטי אלקטרי בוערים מלמעלה והבשר מונח תחתיהם ע"ג רשת אם מותר לצלות בו בשר או כבד".

"לפי דעתי העניי' אין איסור בזה כיון שיש אש מגולה מלמעלה והוא גורם לשאוב הדם ואין הבדל בזה בין השאבה מלמעלה

חבל נחלתו

ג. דין התבנית

נראה שצריך לבדוק מה היתה כמות המים בתבנית והאם נפל דם על דפנותיה. אם נפל דם על דפנותיה היא נאסרה. אם לא נפל דם על דפנותיה ובמים היה יותר מששים מהדם שנפל לתוכה התבנית מותרת (ומן הראוי אעפ"כ להגדילה), ואם היה פחות מפי ששים מים והמים התבשלו התבנית בולעת ונאסרת וצריכה הגעלה.

ד. דין הרשת

כתב הטור (יו"ד סי' עו): "והרשב"א אסר השפוד שכתב שפוד שצולין בו בשר בלא מליחה בולע מהדם ונאסר והורה אחד מהגדולים שאסור להשהות הצלי על השפוד לאחר שהוסר מן האש שמא יחזור הבשר החם ויבלע ממנו אבל מותר לצלות בו ולהשהות בו כ"ז שהבשר זב שכל זמן שהוא זב ופולט אינו בולע מהדם שבשפוד, וא"א הרא"ש ז"ל כתב שהשפוד מותר דנורא משאב שאיב ואינו מניחו לבלוע הדם".

והבית יוסף (יו"ד סי' עו) הוסיף: "והר"ן בפרק כל הבשר (מא: ד"ה ומיהו) גבי אין מניחין כלי תחת הבשר עד שיכלה מראה אדמומית שבו כתב שהקשה הראב"ד למה אין השפוד נאסר מפני דם שבולע וכי גמיר בישראל למטוי ושביק ליה ליתסר בישראל, תירץ הרמב"ן דכבולעו כך פולטו. הילכך כל שבולע הבשר מן השפוד חוזר ופולט אבל אסור ליתן השפוד לתוך התבשיל שהשפוד עצמו אסור כ"כ הרא"ה (בדה"ב ב"ד ש"ד ל: ד"ה עוד כתב השפוד). ולפי זה אסור להשהות הצלי בשפוד כלל אחר שהעבירוהו מן האור וכן שמעתי שכתבו להחמיר בכך ולי אפשר דבשפוד נמי

לכנות את הנפלט רק בגדר ריחא או שיש כאן רטיבות גדולה שהיא מטריפה כפי שמטריפים אדי תבשיל את מכסה הסיר. ואמנם בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' עו) פסק: "ואשר שאלת אי שרי לכתחלה לצלות כבד בתנור עם תבשיל למ"ד ריחא מילתא היא. נראה דאין כאן בית מיוחד. דכל דם כחוש הוא כדמוכח בההיא דבי דוגי, שמתגנין בדם שצף למעלה. ואומר כל דבר כחוש לאו מילתא בריחיה דיליה כדאיתא להדיא פ' כ"צ (פסחים עו:), דאפילו בשר כשירה דאין טומנין עם נבילה היינו משום דאזיל האי ומפטם האי וחוזר האי ומפטם לאידך. והאי חששא ליתא גבי דם הנבלע בכבד והוא דבר קלוש, לא שייך ביה למימר תבשיל יפטם אותו. ותו דהצלייה דרכה להוציא דם ולירד למטה מיד, ואיך יתכן דנחוש לריחיה בשעה שנוטף על הגחלים, והריח העולה מן הגחלים עשן הוא מקרי ולא ריח, ובעוד שנבלע אינו מוציא ריח. אין להאריך יותר מזה, ויפה הבאת ראיה מכבדא תותי בשרא".

אולם הב"י (יו"ד סי' צז) הביא דברי תרומה"ד בקצרה והוסיף: "ואין טעמו נראה בעיני". ובנוסף כאן הדם אינו נופל על גחלים והצליה מלמעלה ולכן אע"פ שלענין ריחא אנו פוסקים שבדיעבד לאו מילתא אפילו בתנור קטן. אולם כאן כיון שהיו אדים (אפילו אם לא הופעל גוף החימום מלמטה) נראה שפליטת הדם אוסרת את התנור והוא צריך הכשרה לאחר שהיית עשירים וארבע שעות. ונראה שעדיף להכשירו ע"י כלי מלא מים שירתח בתוכו זמן מה ויבליע את אדיו לקיר התנור כדי שיהא כבולעו כך פולטו.

חבל נחלתו

בדיעבד) (מהרא"י והגהת ש"ד ואו"ה כלל ל"ז).
ונראה לי שברשת שתחת הכבד כאשר
האש באה מלמעלה אף הסוברים שנורא
משאב שאיב מודים שיש חשש בליעת דם
ברשת ללא פליטתה לכבד, ולכן הרשת
טרפה וצריכה ליבון כדי להכשירה. ואם
מניחים עליה רק תבניות אפיה או סירים
ומניחים אותם יבשים אי"צ להכשירה ורק
לזכור שהיא טרפה.²

אמרין כבולעו כך פולטו ואין להחמיר
בזה כל כך דם מבושל אינו עובר עליו
(מנחות כא). עכ"ל.

ופסק השולחן ערוך (יו"ד סי' עו ס"ד): "ויש
מי שהורה שאסור להשהות הצלי על
השפוד לאחר שהוסר מן האש, לאחר
שפסק הבשר מלזוב, שמא יחזור הבשר
החם ויבלע ממנו. ויש מתירין בכל זה, וכן
המנהג להתיר. (ואנו נזהרין לכתחלה, ומתירין

סימן ל

דין יין מפוסטר במגע נכרי

שאלה

האם פסטר יין דינו כיון מבושל?

תשובה

א. פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קכג ס"ג):
"יין מבושל שלנו שנגע בו העובד כוכבים,
מותר. ומאימתי נקרא מבושל, משהרתיח
על גבי האש". והש"ך (ס"ק) באר שצריך
להתמעט ע"י הרתיחה. ויש שכתבו שדי על
כן ביד סולדת ואי"צ רתיחה של עליית
בועות.

וכך כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי'
נב): "ומדת החום לענין להתחשב יין

מבושל פשוט שהוא ביד סולדת אף שלא
מעלה רתיחות דיד סולדת הוא בחשיבות
בשול לכל הדינים בדבר לח, ומש"כ הש"ך
סימן קכ"ג סק"ז דהיינו שיתמעט ממדתו
ע"י רתיחה פשוט שביד סולדת כבר נתמעט
משהו, והוא בערך קע"ה מעלות (79.4
צלזיוס)¹ לחומרא".

ב. בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' כה) עסק
בשאלה זו, ומעלה כמה נקודות:

בתחילה הוא דן בשאלה האם די בבישול
מעט או שצריך בישול מינימלי ומוכיח
שהפוסקים הצריכו רק בישול מינימלי:
"דכל שהרתיחו ע"ג האש כל שהוא קרוי

2. הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן: יפה הורית שאם היו מים קרים מתחת לכבד
שקלטו את הדם, מכיון שהם לא הגיעו לרתיחה, כי גוף החימום התחתון לא הופעל ולכן הכבד
לא קלט אדים אסורים. אלא שכתחילה קשה לסמוך על כך שהמים לא ירתחו ואדי הדם לא יגיעו
לכבד. לכן ראוי להימנע מהנחת מים מתחת לכבד. אלא שבלא"ה יש להורות למי שצולה כבד
בתנור שהוא חייב להשאיר את התנור פתוח כדי למנוע מאדי הדם שיחזרו ויתנו טעם בכבד.
ובתנור פתוח כשרק גוף החימום העליון פועל, ייתכן שגם מים שניתנו מתחת לכבד לא יתחממו.
והדבר צריך בדיקה.

1. אף שהגרמ"פ מכנה זאת יד סולדת זהו בערך חום הפיסטור.

חבל נחלתו

טעמו וריחו ואילו כל זה אינם בפיסטור שבזמננו.

ומסיק: "אשר על כן נראה דמ"ש בשו"ע דמשהרתיח על האש לא נאסר במגע עכו"ם מיירי דוקא בכה"ג שמראה היין נשתנה מחמת הבישול ולכן אמרין דכיון שניכר, הנכרי יודע שזה מבושל ולכן אין לחשוש למגעו. אבל בכה"ג דליכא שום שינוי ואי אפשר כלל להכיר אם זה מבושל או לא מהיכ"ת לא נחשוש לנסך במגעו אפי' אם הנכרי יודע שנעשה בו פיסטור להמית את החיידקים".

ומסיים תשובתו: "מכל האמור עד כה נראה שלענין ברכת פה"ג או לענין בישול יין של שביעית מסתבר שלכו"ע יש לברך בפה"ג על יין מפוסטר אפי' להסוברים שמברכים שהכל על יין מבושל, וגם מותר לבשלו בשביעית, אולם לענין מגע נכרי נראה דאף שכח דהיתירא עדיף וגם כתב הש"ך בס"י קכ"ד ס"ק ל"ג על מגע נכרי כיון שהוא רק מדרבנן יש להקל בספק, וגם אף על גב שכלל גדול הוא דאין לנו אלא מה שגזרו חז"ל ולא להוסיף על גזירתם, מ"מ מכל הלין טעמי דאמרו אינני יודע איך אפשר להקל ולסמוך על פיסטור שרק ממית את החיידקים לחושבו כמבושל אף על גב שלא ניכר בו שום שינוי ולא נחסר כלל מהמדה וגם לא נשתנה כלל טעמו וריחו וכולם קורין אותו בשם יין סתם ולא יין מבושל, וגם יין כזה הרי שכיח ומצוי מאד, ולכן חושבני דיש להקפיד ולהזהר

מבושל שאי אפשר אם לא יתמעט מעט". ואמנם יש מן הראשונים שהצריכו בישול חזק, אך "היות והשו"ע פסק דסגי משהרתיח על האש ומהוספת הגר"א גם משמע דאין צריכים כלל שיתבשל עד שיעלה אבעבועות וכמו"ש הרשב"א "ואף על פי שלא נתבשל אלא מעט וכשנתמעט ממדתו", לכן רבים נוהגים לא לחשוש כלל למגע עכו"ם במיץ ענבים מפוסטר (אף על גב שמגע נכרי אוסר בין מגתו כמו בין רגל) אשר בכדי למנוע תסיסה וגם יוכל להתקיים עושים פיסטור שמחמם את המיץ בשיעור של לא פחות משבעים מעלות צלזיוס וה"ז חשיב כהרתיה על האש דמבואר כאן בשו"ע דשרי".

הגרשז"א מפקפק בכך ראשית מחמת שהפיסטור נעשה בצינורות סגורים וא"כ אין אידוי כוהל, וטעמו לא משתנה². ומביא ראיה מהרשב"א בכמה מקומות שמבושל נשתנה שמו וטעמו אבל בפיסטור הוא שומר על שמו וטעמו. וכן מסקנת המאירי על ע"ז (כ"ט ע"ב) שצריך שישתנה שמו וטעמו. נימוק נוסף לחלות שם מבושל בפיסטור מביא הגרשז"א שכך היתה הגזירה ולכן אין לשנות ממנה אף שבטל טעמה. ומביא ראיה לכך מגריס בכתמים אף שאין בינינו בימינו מאכולת, וכן מהטמנה בסלעים אע"פ שמוסיפים הבל. ודוחה זאת: "מ"מ נראה דבנד"ד אין זה חשיב כלל כגזירה חדשה כיון שמעיקרא לא התירו אלא בבישול כזה שמחסר ממדתו ונשתנה

2. בהערה שם הביא הגרשז"א שרב חשוב בארה"ב כתב לו שהטעם משתנה מאד ולכן אין נותנים לפסטר כדי לשמור על טעמו. אמנם הגרשז"א עונה שמומחים ענו לו שאמנם אין הטעם משתנה, ולהיפך כל המומחיות במיץ ענבים היא לפסטר שלא ישתנה הטעם כלל.

גבוה מאד גם כן אינו צריך לבשל במעלת חום של מאתיים ושתיים עשרה מעלות פרנהייט, ויבשל בהרבה פחות מזה.

היינו, תנאי הריק (=ואקום) יוצרים מצב בישול לפני טמפ' רתיחה ובכך מועילים שלא ישתנה טעמו.

והגר"י וייס מביא את הדעות מה נחשב בישול ומסיק: "והסברא נותנת, באם ישנם ב' התנאים הנ"ל משהרתיח ע"ג האור ונתמעט מדתו, יהי' באיזה אופן שיהי', הוי בכלל בישול, שבכה"ג בודאי יש לילך אחר לבות בני אדם כמ"ש ר"ת הנ"ל, שבודאי בלבות בני אדם כן הוא, וכמו שמתבשל ע"י סיר לחץ, אף שמתבשל מהר יותר מבישול הרגיל, שלא יעלה על הדעת מי שהוא של"ה בכלל בישול". הגר"י וייס נר"נ בדברים אולם נשאר בדעתו שהעיקר שיגיע לחום יותר מיד סולדת ויפחת ממידתו. ואמנם מסתפק אם אמנם מותר וראוי לעשות כן כדי שלא יהא נאסר במגע נוכרים אולם מסיק להלכה: "אמנם כיון שכבר נהגו שם כן בהסכמת רבנים בעלי הוראה, ש"מ דס"ל כיון דבשעת הגזירה לא גזרו על יין מבושל, לכן אף דנשתנה המנהג, אם נאסר הוי כגזירה חדשה דלא גזרינן, ובפרט דעושין להציל מאיסור שתיית סתם יינן ממש, ואם נאמר כן שוב אין חילוק בין יין בסתם בישול ובין המבושל בדרך הנ"ל כנלענ"ד".

ומוסיף: "ואם אולי כל הנדון הוא להציל מחשש מגען של ישראל מחללי שבתות של זמן הזה, יש לצרף עוד כמה צדדי היתרא, כמבואר בדרכי תשובה (יר"ד סי' קכ"ד ס"ק י"ב), ועי' בתשו' חלקת יעקב

בזה ממגע נכרי, וגם מאלה שדינם כנכרי לענין זה, בין ביין ובין במיץ ענבים".

ג. בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' סא) מבאר בתחילה מדוע מפסטרם ולא מבשלים וז"ל:

"ע"ד שאלתו ביין מבושל רכוז שהוסר ממנו הרבה לחלוחותו ע"י שמחמים אותו לחום של מאה וארבעים מעלות פרנהייט ולמעלה עד בערך מאה ושמונים מעלות פרנהייט (בישול מעלה רתיחה הוא מאתיים ושתיים עשרה מעלות פרנהייט) תחת ואקום, שעל ידו יכול להתבשל ולהתמעט בלי שיגיע עד שיעור מאתיים ושתיים עשרה מעלות פרנהייט, והטעם שעושים זה שאם מעלים חומם יותר מזה ישרוף הסוכר שבתוכו ויתקלקל מעט היין, אבל כשעושים במעלת מאה וארבעים מעלות פרנהייט – שבדאי הוא כבר יד סולדת בו – לא ישרף, ומ"מ יתמעט ומעלה אבעבועות במעלת חום כזה, ושאלתינו הוא, כיון שבאמת יכולים להשיג זה כבר במעלת חום פחות מזה, שאין בו חום יד סולדת בו, אם עושים ואקום יותר חזק, ונפעל ממש אותו פעולה התמעטות, וגם מעלה אבעבועות, אם באמת אפילו שהוא יד סולדת, שאין עושים ואקום חזק, אם נקרא מבושל לנוגע למגע עכו"ם, שלא יהי' אוסר בנגיעתו אחר שהחזירו מים לתוך אותו הרכז שיהי' בחוזק שיעור מיץ ענבים, – הנדון הוא כיון שבאמת אין רתיחתו משנה הטעם, לא נקרא בישול, או דלמא כיון שהוא יד סולדת, וגם מעלה אבעבועות ומתמעט בזה, שפיר נקרא בישול, הלא אם אדם יבשל במעלת הר

חבל נחלתו

כמה דוגמאות לכך מגזירות חכמים. (והביא שהאחרונים הדגישו שאף הטור לא הביא טעמו של אביו שלא סבירא ליה). ומסקנתו שאין מוסיפים על הגזירה. (וכותב שדרש שיעלו את חום הפיסטור מ-70 מעלות ל-80 כדי שיהא יותר קרוב לחום רתיחה אף שנעשה בואקום ומגיע לרתיחה)

באות ד מביא דברי הגרש"ז אוירבך שדורש שישתנה בריחו וטעמו ומראה שהשו"ע לא פסק כן עפ"י דעת הגאונים ורוב הראשונים, אלא די ברתחה בעלמא. באות ה הביא דברי הגר"ש אלישיב בחוברת נתיבות הכשרות (אלול תשנ"ב עמוד יג) שאף הוא אסר משני טעמים כיון שהפיסטור שכיח עפ"י דברי הרא"ש וכיון שצריך שישתנה טעמו וריחו. והגר"ע יוסף דוחה את שני הטעמים כפי שדחה לעיל. והוסיף מדברי רעק"א שעל סתם יינם גזרו משום חיתון אבל מגע נכרי ביין אינו משום חיתון.

באות ו מביא דברי המנחת יצחק להקל וכן דברי האג"מ להקל.

ומסיק: "ומיהו לענין הלכה נ"ל שהעיקר כפסק הגאונים ומרן הש"ע שברתיחה אחת נחשב יין מבושל, אפי' לגבי מגע נוצרי שאוסר בהנאה בסתם יין, שאפי' אם תמצא לומר שלא יצאנו מידי ספק פלוגתא דרבוותא, קבלת הגאונים תכריע, ובפרט שכן פסק מרן הש"ע, ואנו קבלנו עלינו הוראות מרן לכל אשר יאמר כי הוא זה. ובפרט במילתא דרבנן, דקי"ל ספק דרבנן לקולא. וכמ"ש לעיל... והמחמיר בזה לכתחלה להזהר ממגע גוי תבא עליו ברכה. אבל בדיעבד אין לאסור

(ח"א סי' ס"ו), אז פשיטא דיש לסמוך להקל, ואין לחוש למש"כ באחרונה דנעשה מילתא דשכיחא כנ"ל".

ד. אף הגר"ע יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ח יר"ד סי' טו) עסק בשאלת יין מפוסטר.

באות א באר את דעות הראשונים מהו בישול ביין: דעה ראשונה – רתיחה. דעה שניה – ממעיטו מכמותו. ובשו"ע פסק כדעה הראשונה והרשב"א איחד בין הדעה הראשונה והשניה. ואפילו הרתיחה בכלי סגור – המצטרף מההתעבות היא זיעה בעלמא.

באות ב הביא דעה שלישית – שנשתנה טעמו (רמב"ם), ומהמאירי מביא שדוקא ששנתנה טעמו ע"י השמש. ומביא מהריטב"א שלא גזרו ביין מבושל אף שטעמו טוב ושם יין עליו. והביא אחרונים שסברו שדוקא שנשתנה טעמו ודוחה דבריהם: "ומכל מקום נראה שמכיון שהגאונים והרשב"א והר"ן וסה"ת ואו"ז והרא"ש ס"ל שכל שרתח נחשב יין מבושל, וכן פסק מרן הש"ע, אזלינן לקולא, שהרי סתם יינם אינו אסור אלא מדרבנן וספקא דרבנן לקולא".

באות ג מביא דברי הרא"ש שלכאורה לא מובן מדוע ביין מבושל לא שייכת גזירת בנותיהם ואם משום שאינו ראוי לניסוך אף שמזוג פסול לניסוך ואסור במגע נכרי, ותירוץ הרא"ש שיון מבושל לא שכיח ולכן לא גזרו בו (אף שיש חשש בנותיהם). והביא את תירוצי האחרונים למזוג והקשה שלכאורה בימינו מפוסטר שכיח מאד. ומשיב הגר"ע יוסף שאין לזוז מהגזירה אף שתנאי החיים וסדריהם השתנו. והביא

בדרך עליו בורא פרי הגפן וקידש עליו יצא, בודאי שיש להורות כן לכתחילה, כפסק מרן שקבלנו הוראותיו. וכן פשט המנהג. וידוע שבמקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל, וכמו שכתב התרומת הדשן (סימן לד). וכן הסכימו כל האחרונים. "לפיכך יין ומיץ ענבים מפוסטרים, מברכים עליהם בתחילה בורא פרי הגפן, ולבסוף ברכה מעין שלש, שהיא על הגפן ועל פרי הגפן. ומקדשים עליהם בשבתות וימים טובים".

ונלענ"ד שאין כאן קושיה שלגבי מגע נאסר בגזירה וכיון שכן מפוסטר כמבושל ולא נכלל בגזירה ולכן מגע נוכרי וכש"כ מחלל שבת אינו אוסרו. אבל לגבי ברכה טעמו וריחו הוא הקובע והא קמן שאינו מורגש כלל, ובבדיקה של מומחים לא הצליחו להבחין מה המפוסטר (כן קראתי בחיפוש אחר מידע על יין מפוסטר) וא"כ ודאי שברכתו בפה"ג שאין לבישול לעניין זה כל משמעות.

מסקנה

מגע נכרי וק"ו מחלל שבת אינו אוסר ביין ומיץ ענבים מפוסטר, וברכתו בפה"ג.

שהתורה חסה על ממונם של ישראל".
ויש להוסיף להקל דעת הגר"ש גורן שהשיב על דברי הגרשז"א בעיתון 'הצופה' (יד תשרי תשנ"ג ו-ג חשון תשנ"ג).³

ה. ולכאורה, על פסיקה זו לקולא עומדת קושיה מדברי הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ה"ב סי' לה) שפסק שמברכים על יין מפוסטר ב"פ הגפן ומקדשים עליו קידוש היום, בעוד שרב האי גאון שפסק שאין בו דין י"נ פסק שברכתו שהכל. וכן כתבו הר"ף והרמב"ם וא"כ מזכי שטרא לבי תרי בדין מגע נכרי כתב שאין בו איסור ואעפ"כ ברכתו אינה שהכל אלא גפן.

ומן הדוחק סיים שם הגר"ע יוסף: "ואם כן יש כאן כעין ספק ספיקא, שמא הלכה כרוב הפוסקים שיין מבושל נשתנה למעליותא, ומברכים עליו בורא פרי הגפן, ומקדשים עליו, ואם תמצא לומר שהלכה כדברי הר"ף והרמב"ם שחולקים וסוברים שאין מקדשים עליו ומברכים עליו שהכל, שמא לא אמרו כן אלא כשנשתנה טעמו וריחו, ויצא מכלל יין, מה שאין כן בפיסטור של היין, שעדיין עמד טעמו בו וריחו לא נמר, לכל הדעות יש לברך עליו בורא פרי הגפן ומקדשים עליו. ובצירוף הטעם שאף לדעת הגאונים בדיעבד אם

3. כן הביא הרב אוהד פיקסלר בשיעור בענין יין מפוסטר באתר ישיבת הר עציון באינטרנט.

שתיית יין שנגע בו יהודי מחלל שבת

שאלה

ב. בשו"ת בנין ציון (החדשות, סימן כג) עונה למחותנו – שהיה "נוהג לאסור בשתיית יין שנגע בו ישראל מחלל שבת בפרהסיא מפני שהוא מומר לכל התורה כולה והוכיח כן משו"ת המב"ט שהביא בנקודת הכסף י"ד (סי' קכ"ד) לאסור בשתיית יין שנגע בו קראים מפני שהם מחללים את המועדות והמה כמחללי שבתות. אמנם יש מי שחולק עליו ולכן שאל אותי איך דעתי בזה".

ומסיק לאחר שמשווה מחללי שבתות לקראים ועומד על השווה והשונה: "והנה עד כה דברנו אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא, ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש, ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים כמבואר (סי' שפ"ה) וכ"כ גם המב"ט (סי' ל"ז) ואפשר נמי צדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל ולא ידעו לעיקרי הדת ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור לא חשבי מזידין וכו' יע"ש. והרבה מפושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם יי"נ אינו

לאדם היו אורחים מחללי שבתות. במשך הסעודה הוא מזג להם יין לכוסותיהם, לאחר הסעודה הם סייעו להוריד מהשולחן בקבוקים של יין, שגוטר בהם עדיין יין. האם היין בבקבוקים מותר בשתייה?

תשובה

א. בעירובין (סט ע"א): "אמר רב הונא: איזהו ישראל מומר – זה המחלל שבתות בפרהסיא. והגמ' נו"נ ומסיק (בעמוד הבא) רב נחמן בר יצחק: "ליתן רשות ולבטל רשות. וכדתניא: ישראל מומר משמר שבתו בשוק – מבטל רשות, שאינו משמר שבתו בשוק – אינו מבטל רשות. מפני שאמרו ישראל נוטל רשות ונותן רשות, ובנכרי עד שישכיר".

היינו דין ישראל המחלל שבתות בפרהסיא כנכרי שכדי לערב עמו עירובי חצרות בחצר שביתו פתוח אליה צריך לשכור רשותו ואין דינו בביטול רשות כישראל ששכחו לערב עמו. והגמרא מסיקה שדין מחלל שבת בפרהסיא כדין עובד ע"ז.

לגבי דין יי"נ הדבר לא נזכר בש"ס אלא בבעל הלכות גדולות (הלכות שחיטה). כמו כן יש לעיין במעמד מחללי שבתות בימינו שרובם אינם עושים זאת בפרהסיא, ולרובם יש יחס חיובי לקודשי עם ישראל כאשר העבירה בעיקרה בגלל חינוך קלוקל. השאלה עלתה לפני מספר דורות עם תחילת תקופת ההשכלה במערב אירופה.

שהביאו דברי הרשב"א שהובא בב"י סי' קיט שסיים: אבל מומר לשבת או שאינו מאמין בדברי חז"ל הוא מין ויינו י"נ וכו', וכן הביא מהריב"ש והתשב"ץ שאנוסים אוסרים יין במגען ודוחה בחלקת יעקב שאין כוונתם לע"ז, וכש"כ מחללי שבתות בימינו ולכן מגען מותר. ומוסיף שאולי גזרו על מחללי שבתות אע"פ שאין חשש ניסוך ולא חשש בנותיהם. ומסכם: "המורס לנו דאין לנו מקור נאמן, לדידן דפסקינן דמגע גר תושב מותר בשתי', דמגע מחלל שבת יהי' אסור, וכל המקומות שמביאים האחרונים יש לדחות דמירי באופן שיש לתא דע"ז או לתא דחתנות, ולא עדיף מעכו"ם ממש במדדו אף בידו מותר..."

ומוסיף: "ועי' חת"ס יו"ד סי' ק"כ בשאלה כזו ומבואר בשם דהא דמומר לשבת אסור מגען אף על גב דליכא לא חתנות ולא ניסוך רק משום קנס ע"כ אין להחמיר כ"כ, ובצירוף עוד היתרים בשם, ומהרש"ם א' סימן קכ"א מביא בשם בנין ציון להקל במחללי שבת זמננו בארצות אלו ושלא לדחות כ"כ משום דלא ידעו חומר הענין ומובא גם בשארי אחרונים, ועי' מהר"מ שי"ק או"ח סי' רפ"א וידוע שיטת העיטור מובא בב"י אע"ז דרך בעבודת קרקע מקרי מומר. והנה כל הענין רק בדבר דרבנן ועכ"ז מחמירי רבנן האחרונים משום מיגדר מילתא שלא להקל באיסור שבת ובודאי צריך לזהר במגען משום מיגדר מילתא – אכן בני"ד שהוא הפ"מ וכבר נגע, והוא ממחללי שבת זמננו שלא ידע חומר הענין ונזהרין בעיני גיטורק ועוד מצות, יש לסמוך להתיר – ובפרט שבתשו' מהר"י אשכנזי הנ"ל מתיר לגמרי, אכן לאו כל אנפי שוין, שיש

מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שע"ז בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו. ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור."

ג. בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' מח) מסיק לאחר הבאת דברי בה"ג ואו"ז (המביא לבה"ג): "זה כוונת בה"ג מומר אסור לאכול משחיתתו ובאיזה מומר, מומר לע"ז ולח"ש בפרהסיא דעושה יין נסך, הכוונה אם נסך בפירוש, ולא אמרינן ב' לצעורי קמכוין דשבת ועכו"ם כהדדי ניהו, וכי היכי דבמומר לעכו"ם לא אמרינן לצעורי קמכוין כן גם בשבת, ומומר כזה אסור לאכול משחיתתו, אבל בנגיעה סתם לא גרע מח"ש (=מחלל שבת) מגר תושב ומעכו"ם ממש כשידוע שאין כוונתו לנסך, כן כנראה לכאורה". אלא שלאחר מכן מביא מס' האשכול שמחלל שבתות אוסר במגע ומותר בהנאה, ומביא ס' האשכול דעה הסוברת שאפילו בשתיה מותר ודינם כגר תושב שמגען מותר אף בשתיה ועדיף ממנו. ומביא עוד: "ועי' ב"ח סי' קכ"ד בשם מהרש"ל דצדוקי ובייתוסי אף על פי שאין מאמינים ברז"ל עדיפי מגר תושב ומותר לשותות יין ישראל עמהם, ומחללי שבת דידן לא גריעי מהם, דבגלל החינוך שלהם הם כתינוק שנשבה וכמו צדוקי, דהמג"א בסי' שפ"ה קוראם בשם אנוסים עי' מחצית השקל". ומביא מהאחרונים

חבל נחלתו

"אבל הספר להורות נתן חותר בדברי תשובתו לשדות נרגא בכל עיקר האיטור שנהגו עד כה הרבנים הצדיקים והחסידים לזהר עד לאחת מלשתות מבקבוק יין שנגע בה ושתה ממנה מומר לחלל שבת, עד שבסוף דברי תשובתו כתב להתיר אפילו אם הגביה הצלוחית ושפך ממנו יין לתוך הכוס כל שלא נגע ביין עצמו ואף שלא במקום הפסד, ועל כן סיכם וכתב דאין שום מקום לחשוש לשתות יין באולמות שמחה מספק פן שתה מאותו יין מומר לחלל שבתות, דאף אם נגע המומר בצלוחית ושפך ממנו יין לתוך כוסו לא אסרו כיון שלא נגע בידיו ביין בתוך הצלוחית, ואף אם שפכו יין מצלוחית לצלוחית מ"מ אין דרך לנגוע ביין עצמו, ולכן אין מקום לחשוש כלל עכ"ד".

הצי"א חולק עליו ומביא את השולחן ערוך (יו"ד סי' קכד סי"ז) שפסק: "יש מי שאומר שאם אחז עובד כוכבים בכלי פתוח של יין ושכשכו, אף על פי שלא הגביהו ולא נגע ביין, נאסר".

והרמ"א הגיה: "ורבים חולקים לומר דאם שכשך בגופו של הכלי בלא הגבהה לא מקרי שכשוך (רשב"א וראב"ד והרא"ש ור' ירוחם בשם רוב הפוסקים), ולכן אין להחמיר במקום פסידא". וע"ז העיר הש"ך (ס"ק מא): "ומותר אפילו בשתייה כן משמע מדברי הפוסקים המקילים (וכפ"ה הב"ח סוף סעיף י"ב)". וכן סמך בס' להורות נתן על הנ"ב בדגול מרבבה (שם סעי' י"ז, ובתשובותיו מהדו"ת חיו"ד סי' ס"ט) שמתיר אפילו הגביה ושכשך. אולם הוא מקשה שכולם התירו רק בהפסד מרובה ולא כהיתר כולל. ומביא שאין להקל בענין מחללי שבתות כפי שכתב המנחת אליעזר (ח"א סי' עד), וכן

מחללי שבת שיש לחשבן ממש כקראים שאין בהם שום לחלוחית יהדות.

"אחר כתבי ראיתי בתשו' יהודה יעלה לר"י אסאד יו"ד סי' נ' ג"כ להקל מטעם שכל זמן שלא נפסלו בב"ד עפ"י עדים שהעידו בפניהם וכשיטת הסמ"ע סי' ל"ד שלא נפסלו עדיין לעדות וה"נ לפסול גופם לחשבם לעכו"ם ממש לפסול מגען ביין, ובשעה"ד יש על מי לסמוך בדיעבד, אכן כאמור לאו כל אפי שוין".

בתשובה הבאה דן החלקת יעקב מדוע מותר לתת לחתן וכלה מחללי שבתות לשתות יין הלא הם אוסרים אותו בנגיעה כששותים ממנו ומסדר הקידושין מכשילם בלפנ"ע ומסיק לבסוף: "שוב ראיתי בתב"ש בחידושי דינים להל' יי"נ ס"ק ס"ד וז"ל אף על גב שכתב המחבר בסי' קכ"ד י"א בשתה נכרי בפיו דהוה מגע עכו"ם ונאסר בהנאה, אפה"כ בזה"ז במקום הפסד מותר אפי' בשתי' ומביא כמה פוסקים מובהקים להתיר, הרי לן גדול לסמוך עליו".

עולה מדבריו שבדיעבד מתיר בשתייה יין שנגעו בו מחללי שבתות ואף אם טעמו ממנו.

ד. בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' נו) דן בענין שתיית יין בסעודות הנערכות באולמות של שמחה שיש לחשוש שנגע בהן מומר לחלל שבתות. ודן לגבי שתי תשובות של אחרונים שהתירו, האחת של שו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' קה) המתיר משום ספק ספיקא – שמא לא שתו, ואפילו שתו – לא הם מזגו לעצמם. ושמא לא נשאר בבקבוק ולתשובה זו מצטרף הגרא"י ולדנברג. אולם מקשה על שיטת שו"ת 'להורות נתן' לגר"נ געשטעטנר וכה דבריו:

הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (י"ד סי' קה) החמיר בכך.

ועוד הוא תוקף את שו"ת להורות נתן שהתיר אף במזיגת מחלל שבת לכוס מכיון שאין חשש נגיעה ביין וסותר דבריו מדברי הנו"ב עצמו שרק כשהשכשוך בלא כוונה. ומביא ראיה להבנתו מדברי: "הגאון החזו"א ז"ל (בחי"ד סי' מ"ט אות ז') בכוונת הדגול מרבבה, שכותב בלשון: אבל אם טלטל כלים ביין אף שהוא משכשך דרך הלוכו מותר וכמש"כ בדמ"ר סי' קכ"ד סי"ז שהרי זה שאינו עובד עכ"ל אינו משכשך לשם עכ"ל והוא שכשכוך שלא בכוונה ושכשכוך שלא בכוונה ע"י כלי מותר בשתיה בזמן שלא נגע בגופו עכ"ל, חזינו מזה שהחזו"א דקדק שלא התיר בזה על יסוד דברי הדגול מרבבה כי אם כשמשכשך בדרך הילוכו שלא בכוונת שכשכוך. ומדגיש שעפ"י דברי החזו"א כשמגביה ומשכשך בכוונה כדי לשתות את היין אין מי שמתיר אפילו במקום הפסד. ומוסיף עפ"י המשמרת שלום (סי' קכ"ד ס"ק ז') שאם הגביה שלא ע"מ לשכשך ושכשך והבקבוק סגור היין מותר. ומסיק: "דון מינה הא בכלי פתוח והגבהה ושכשכוך שפיר יש להחמיר במומר לחלל שבת בפרהסיא, ולא לבוא בזה בגיבוב קולות". ומסיים תשובתו שבזה"ז אין צריכים ביין שני חותמות אלא די בפקק חתום.

ה. דיון דומה יש בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' נג) שדן בעניין "היינות שעל החתונות כהיום שמערבים מהנשאר מהסעודות הקודמות ויש חשש שהיו מחללי שבת בפרהסי' וגם לפעמים המשמשים בסעודה מחללי שבת".

הגר"ש וואזנר מביא את הצדדים לאיסור

ולתיתר ופוסק שמחלל שבת בפרהסיא נחשב לגוי ואוסר במגעו בשתיה ולא בהנאה. ומיקל במקום הפסד לגמרי. ומחמיר לא רק בסתם יינו אלא אף במגעו ומיקל בספק ספיקא. ומביא אחרונים הטוענים להקל במחללי שבתות בימינו כדי לא לרחקם – שו"ת מהרי"א הלוי (י"ד סי' ט), שו"ת אבני צדק (י"ד סי' ט) וכןגדס שו"ת מנחת אלעזר (סי' עד) שמחמיר לאוסרם. ומביא מאגרת השמד לרמב"ם שיש לקרבם ומסיק בשאלה שנשאל עליה להקל מצד ספק ספיקא.

ו. בשו"ת יביע אומר (ח"א י"ד סי' יא) דן ג"כ בענין נגיעת מומר לחילול שבת ביין ודן בתחילה האם מומר נחשב לנכרי מן התורה או מדרבנן ומסיק (אות ז'): "העולה מכל האמור שנראה מדברי כמה פוסקים, דמ"ש שהמומר דינו כעכו"ם אינו אלא לחומרא ומדרבנן".

ובאות יא בתשובתו מתחיל לדון לגבי מגעו ביין ומביא את הראשונים שהביא בעל חלקת יעקב שמשוים מחלל שבת לנכרי. ומביא תשובת הבנין ציון שהובאה לעיל. ומביא צדדים נוספים להקל שבעל העיטור כתב שמחלל שבת בפרהסיא הוא רק בעבודת קרקע נחשב לנכרי. ומביא דעת כמה מהאחרונים שמי שלא היה מחלל שבת לפני הנשיא אינו נחשב בפרהסיא. וי"א (שו"ת יהודה יעלה סי' ג) שדורש שיהא מחלל שבת לפני עשרה מישראל. או שיעידו בפניו בפני בית דין. והביא אחרונים שדנו בכך חלקם מצדדים כמהר"י אסאד וחלקם סוברים שעושה יי"נ במגעו אף אם לא העידו בו בפני בי"ד או לפני שעשה לפני עשרה מישראל. ומביא דברי המנחת אלעזר ומשיב על דבריו.

חבל נחלתו

(ס"ט שכח) סוף ד"ה כתב בהגהות האחרונות דמרדכי. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהרשד"ם (חיו"ד סי' נו). ואף בצלוחית של זכוכית שהיין נראה מבחוץ משרא שרי. שאע"פ שהר"ן (ע"ז ס) מסתפק בכלי של זכוכית, בישמעאל מיהא ספקו להקל. וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ב (סי' קכג סק"ב) הנ"ל. וכן העלה בשו"ת תפארת אדם (ס"ט לג) להתיר אפי' בכלי זכוכית. וע"ע שם (סי' לד אות ה). ע"ש.

"וכן ראיתי בשו"ת משנת ר' אליעזר די טולידו ח"ב (חיו"ד סי' ט) שצירף דעת מרן הב"י שאין שכשון בכלי אוסר אלא כשמנענע היין הרבה, משא"כ בנענוע כל דהוא, וכ' זאת לתרץ קו' המפ' לשיטת הרמב"ם מההיא דהמערה. וצירף ג"כ דעת האומרים שאין שכשון בכלי, שאין ניסוך אלא בגוף היין. והו"ל ס"ס, שמא אין שכשון בכלי, ושמא לא חשיב שכשון. ע"ש. וע"ע בשו"ת נהרי אפרסמון (חיו"ד סי' עט). ובשו"ת פרי יצחק (סי' כג). ובשו"ת בית נפתלי (סי' פ). ע"ש. וע' בבן איש חי (פרי בלק אות יא). ע"ש. והוצרכתי לכל זה מפני שראיתי לאנשים אשר בשם חכם יכונו שמחמירים בזה שלא כדין, ונמשך מהתנהגותם הלבנת פנים ותקלות רבות, ובודאי שאף במקום שראוי להחמיר מן הדין, את צנועים חכמה לעשות הכל בתבונה רבה שלא לגרום לריב ומדנים קנאה שנאה ותחרות ומחלוקות בישראל ח"ו. ודי למבין. ושור' כעת בשו"ת חלק לוי (חיו"ד סי' נו) שהעיר ג"כ שהנוהגים להחמיר ביין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא אפי' בלא שכשון, אין להם על מה שיסמוכו, דאנן בעינן בדוקא כלי

ומוסיף הגר"ע יוסף: "ומצאתי לכמה מרבני האחרונים, שהביאו לדינא דברי הגאון בנין ציון ומהר"י אסאד הנ"ל, זה יצא ראשונה, הגאון מהר"י שמלקיס בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (בקונט' אחרון סי' כג), שהביא להלכה דברי הבנין ציון הנ"ל. והניף ידו שנית בשו"ת בית יצחק (חאה"ע ח"ב סי' סה). ע"ש. וכן ראיתי להגאון שדי חמד (מערכת מ כלל פו) שהביא להלכה דברי הבנין ציון הנ"ל, וכתב שדבריו נכונים, והכל לפי ראות עיני המורה. ע"ש. וכן מצאתי עוד להגאון מהרש"ם ח"א (סי' קכא), שהביא להלכה דברי הבנין ציון. ומאריך ומביא אחרונים רבים שנטו להקל במגע מחלל שבת שבדורנו ביין כדי לפתוח להם פתח לתשובה. ומאריך בלימוד זכות עליהם כנגד טענות המנחת אלעזר. ומביא אחרונים שלא הסכימו עם מהר"י אסאד.

ופותח הגר"ע יוסף בדיון על 'כוחו' ו'ניצוק' לגבי מחלל שבת ומסיק (אות כב): "והשתא דאיתת להכי דעת לנבון נקל שאין לאסור היין שבצלוחית או בבקבוק משום נגיעת מומר לחלל שבת בפרהסיא בכלי מבחוץ, מפני שאין הגבהת הקנקן אוסרת, כל שלא נגע ביין, ולא שכשך בקנקן, וכמ"ש מרן הש"ע (סי' קכח ס"י) שאפילו אם היה נושא הגוי כלי פתוח ובו יין וישראל הולך אחריו ורואה שלא שכשך הכלי ולא נגע ביין מותר אף בשתיה. הגה, וי"א שאפילו שכשך בכלי מותר שאין דרך ניסוך בכך. ע"ש. (ובשו"ת בית דוד ס"ס עב הביא ד"ז להקל. ע"ש). וכבר כ' מרן הב"י (סי' קכד וקכח) שנענוע כל דהו לא מקרי שכשון, וכן הגבהת הכלי לא חשיבא שכשון. ע"ש. וכ"כ עוד מרן הב"י א"ח

חבל נחלתו

פתוח ושכשוך. ע"ש. ודו"ק".

וא"כ הציג הגר"ע יוסף הרבה צדדים להקל.

מסקנות

נראה מתשובות האחרונים שהבאנו כמה וכמה סיבות להקל במחללי שבתות בפרהסיא:

(א) דין מחלל שבת בפרהסיא הוא קנס ולא מדין תורה.

(ב) אינם נחשבים למחללי שבתות בפרהסיא.

(ג) אין חשש נישואין עם בנותיהן.

(ד) מחללי שבתות הם כצדוקי ובייתוסי ותינוקות שנשבו וצריך לקרבם ולא לרחקם.

(ה) רבים האחרונים שמתירים בדיעבד ובמקום הפסד.

(ו) אינם נוגעים ביין אלא נושאים כלי סגור או מגביהים ואינם שופכים ממנו, או שמניעים את הבקבוק כשהוא סגור ואין דרך שכשוך בכך.

נראה על כן שהיטיבו מי שנהגו במציאות כזו דוקא ביינות מבושלים שאין בהם איסור י"ג, ומי שאיקלע למצב כזה, אם יש הפסד בשפיכת היין יכול להקל ויש לו על מי לסמוך.

[כל האמור כאן דוקא בישראלים מחללי שבתות כפי שאנו רואים במציאות ימינו שהרבה הסביבה והתקשורת, וחוסר החינוך בילדות והפרנסה ולחציה – עושים, אבל לא בנכרים, ולא במומרים להכעיס.]

סימן לב

היתר עיסקא כולל או לכל הלואה

שאלה

חותמים על ההלואה ידעו את מובנו של העסק ביניהם.

כתב בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קמ): "היתר עיסקא בכספי קופות התגמולין – בעיריה נהוג זה שנים רבות להוריד מכל עובד אחוז מסויים ממשכורתו לקרן קופת תגמולין. ולפני כמה חדשים החליט ועד העובדים להשתמש בכספים הללו לחלוקת הלוואות לעובדי העיריה הנצרכים תמורת תשלום רבית חמשה אחוזים ומבקשים להמציא נוסח היתר עיסקא כדי להסיר מכשול עוון רבית.

"יש לסדר הצהרה בכתב מאת ועד העובדים, מודעה לכל מקבלי הלוואות מאת ועד עובדי עיריית ירושלים, שכל

קיבוץ מלוה לחברי הקיבוץ ולווה מחברי הקיבוץ, כל ההלוואות ברבית, האם ניתן לעשות היתר עיסקא כללי לכל ההלוואות של הקיבוץ כלפי חבריו וכן של החברים לקיבוץ, או שצריך היתר עיסקא לכל הלואה והלוואה?

תשובה

א. מעיקר הדין היתר עיסקא אינו צריך להיעשות בכתב, אלא די בהזכרתו בעל פה בכל עיסקא ועיסקא. כדי להיות בטוחים ששני הצדדים (המלוה והלווה) יודעים שזה סדר העיסקה שביניהם עושים פירוט בכתב מתוך כוונה שלפני ששני הצדדים

חבל נחלתו

מג) ושו"ת לבושי מרדכי (ח"א יו"ד סי' צה) והחכמ"א (כלל קמג ס"ג) כתבו שמועיל אף שלא הבין.

עוד מביא שם בס' תורת רבית שאם חתם על שטר הלואה ע"צ היתר עיסקא מועיל אף שאינו מבין.

ועי' שם בסעיף לב באותו פרק על היתר עיסקא כללי לבנקים שראוי שבכל טופס יהיה רשום: 'על צד היתר עיסקא', אם כי בדיעבד אינו מעכב.

ג. בהלואות אשר חברים נוטלים מהקיבוץ ישנה בעיה הלכתית. היתר עיסקא בנוי על כך שחצי ההלואה היא כעין פקדון ביד הלווה להרויח עבור המלוה, ורווחי הפקדון הם הרווח למלוה במקום הרבית האסורה. כל זה יכול להיאמר בהלוואה הנלקחת עבור עסק או השקעה הנושאים בע"ה רווחים. אולם אם ההלואה נלקחת עבור צרכים פרטיים, כגון: צרכים רפואיים או קניות לבית או סיוע למשפחה, כאן אין עסק הנושא רווחים וא"כ אי אפשר לעשות היתר עיסקא על הלואה זו¹.

לכן בהלואות כאלו צריך להוסיף בשטר ההלואה שהלווה מקנה חלק למלוה בכלל עסקיו. ולכן במידה ועושים היתר עיסקא כללי לקיבוץ כלפי החברים, ולחברים כלפי הקיבוץ צריך לציין במפורש שכל חבר הנוטל הלואה מהקיבוץ מקנה לקיבוץ חלק בכלל עסקיו שבקיבוץ וחוצה לו, ואז ההלואות בהיתר עיסקא יועילו אף להלוואות צרכניות.

מקבל הלואה מהכסף שנתקבל לקרן קופת תגמולין עליו לדעת שההלואה נמסרת ליד הלואה בתור עיסקא כתיקון מהר"ם ז"ל, שעליו להתעסק בהכסף שהוא לוקח לשם הכנסת רווחים, ומה שהוא משלם נוסף על הקרן להקופה הוא על חשבון חלק הרווחים שירויח ע"י כסף זה שהוא מקבל על תנאי זה. ועל זה יחתמו גבאי הועד הממונים על כסף זה.

"המודעה הזאת תהי תלויה במקום שיהא לה פרסום. ועל הוועכסיל [שטר] שיחתום כל מקבל כסף הנז' יופיעו תיבות הללו: קבלתי הכסף הזה להתעסק ולהרויח ומה שאני משלם נוסף על הקרן, זה תשלום על חשבון חלק הרויח שאני מרויח בהכסף ואני משלם על פי היתר עיסקא כמו שהותנה עם הועד".

אולם ברור שכל ההשתדלויות הן בעצם לברר ללווים ולמלוים את פשר העיסקא, ואין הם תנאי לקיומה.

ב. בספר תורת רבית (פט"ז ס"א) פסק: "בהלואה על צד היתר עיסקא, צריכים המלוה והלווה לדעת ולהבין את מהותו וענינו של ה"היתר עיסקא" ויש להזהר בדבר זה, כי אם עשו הלוואה ולא הבינו את ענין היתר העיסקא יש דעות בפוסקים שלא הועיל היתר עיסקא באופן זה".

ובהערה (אות יב) כתב בשם שו"ת צמח צדק (יו"ד סי' פח) והסמ"ע שאם לא הבינו לא מועיל ההיתר ועוברים באיסור רבית. ובשם שו"ת טוב טעם ודעת (מהדורה ג' סי'

1. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: דעת אדמו"ר זללה"ה (=הגרש"ז אוירבך) לא היתה כן.
הוספת המחבר: לפי דברי הגרש"ז א משמע שא"צ להוסיף בשטר ההלוואה שהלווה מקנה חלק למלוה בכלל עסקיו.

פאות הראש

פתיחה

המצוות לרמב"ם (מצות ל"ת מג) ובספר מצוות גדול (לאוין ס' נז).

הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"א) פסק: "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם, וחייב על כל פאה ופאה, לפיכך המגלח שני צדעיו אפילו בבת אחת והתראה אחת **לוקה שתיים**, אחד המגלח הפאות בלבד ומניח שיער כל הראש, ואחד המגלח כל הראש כאחד לוקה הואיל וגילח הפאות, במה דברים אמורים באיש המגלח, אבל איש המתגלח אינו לוקה אלא אם כן סייע למגלח, והמגלח את הקטן לוקה".

והטור (י"ד ס' קפא) כתב: "הקפת הראש והשחתת הזקן גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב מפני שעושין כן עובדי כוכבים ע"כ וזה אינו מפורש ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות כי מצות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן¹. ופיאות הראש הם שתיים סוף הראש הוא מקום חבורו ללחי מימין ומשמאל ואין חילוק בין אם מגלח הפאות בלבד ומניח שאר השיער שבראש או שמגלח כל הראש עם הפיאות בכל ענין חייב".

וכך פסק השולחן ערוך (י"ד ס' קפא): (א) "פאות הראש הם שתיים. סוף הראש הוא מקום חיבורו ללחי מימין ומשמאל. (ב) "בין שגילח הפאות בלבד, בין שגילח כל הראש עם הפאות, חייב".

מצות פאות הראש היא לאו מן התורה שנאסרנו על גילוח בדרך מסוימת ובמקומות מסוימים. אעפ"כ אנו מוצאים בימינו מחד גידול פאות הראש שהוא לא חלק מן המצוה, כמו מנהג תימן הקדום ('סימנים') או בחצרות החסידיות, ומאידך כאלה המגלחים דוקא את הפאות או מגלחים את כל ראשם ובתוכם את הפאות ('הקפת כל הראש'). אלה כאלה לא עושים זאת מחמת המצוה. אלא שהאחרונים אף עוברים עליה. לכן ראיתי צורך לברר מה מעיקר המצוה ומה הוספה עליה.

א. המצוה מן התורה

נצטוונו בחומש ויקרא (יט, כז): "לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך".

מפרש רש"י לגבי פאות הראש: "לא תקפו פאת ראשכם – זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, ונמצא הקף ראשו עגול סביב, שעל אחורי אזניו עקרי שער למעלה מצדעיו הרבה".

ורבינו בחיי כתב: "הזהיר הכתוב בגלוח שני הצדעים בין בפני עצמן בלא גלוח הראש, בין עם גלוח הראש כאחד, אם גלח שניהם לוקה שתיים על כל פאה ופאה".

ור"ע ספורנו פרש: "וצוה שלא נחללם בהקפת הראש כמעשה שוטים ושכורים או כומרים...". ועי' ראב"ע. ועי' בספר

1. ועי' בנוה"כ שבארו את דעת הרמב"ם.

חבל נחלתו

ב. באיזה כלי נאסרה הקפה

בספר יראים (סי' שלו) הסתפק האם איסור הקפה הוא אף שלא בתער. וכתב הטור (סי' קפא): "וכתב הרמב"ם שאינו חייב אלא בתער אבל במספריים כעין תער מותר. וא"א הרא"ש ז"ל כתב שגם במספריים נמי חייב על פיאות הראש".

וכתב הרש"ר הירש (ויקרא יט, כז) אגב פירוש המושג הקפה והחילוק בינו לבין השחתה: "בהקפת הראש אין רמז לכך, שהסרת השיער אסורה רק בדרך מסויימת; המעשה נאסר מצד תוצאתו – שהוא משווה צדעיו לאחורי אוזנו ולפדחתו. וזו גם דעת התוספות (שבועות ב ע"ב) ורא"ש (מכות פ"ג סי' ב). הקפת פאת הראש אסורה בכל דרך שהיא – גם על ידי מספריים. ואילו לדעת רמב"ם (הל' עבודת כוכבים פ"ב ה"ו), הקפת פאת הראש אסורה רק בתער בלבד – כדרך שנאמר בפאת זקן".

ולפי דברי הרש"ר הירש שהמעשה אסור מצד תוצאתו עולה שאף המסיר שער ראשו בסם² אף הוא עובר בלאו דאורייתא של הקפה, ועי' להלן.

ופסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קפא ס"ג): "אינו חייב אלא בתער. ויש אוסרים במספרים כעין תער, ויש לחוש לדבריהם". אמנם ראיתי שכתב בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ה סי' רסד): "אמנם דע, כי גם המחמירים ומגלחים בסם עליהם עדיין ליהזר מחשש איסור חמור דהקפת פאת הראש, שבגילוח הזקן האיסור הוא רק

בגילוח, אבל במלקט ורהיטני מותר כיון שאינו דרך גילוח וכ"ש שמותר בסם שאינו דרך גילוח כלל, משא"כ גבי איסור הקפת פאת הראש מפורש בתוס' ישנים מכות בשם ריב"א ובתוס' בנזיר (והביאו בשו"ת רע"ק החדשות) שאפילו שמותר במספריים מ"מ אסור במלקט ורהיטני, שבפאת הראש לא נאמר בו גילוח אלא לא תקיפו, ואין חילוק אם עשה זאת בדרך גילוח או לא, אלא כל שהקיף את פאת הראש עובר בלאו, וא"כ ה"ה כשמקיף את הראש בסם שעובר בזה על הלאו". ודבריו כדברי הרש"ר הירש אע"פ שלא ראיתי מן הפוסקים שמביאים זאת להלכה.

ג. המקום בראש בו עוברים באיסור הקפה

נאמר בספרא (קדושים פר' ג, א): "לא תקיפו אחד המקיף ואחד הנקף, פאת ראשכם סוף ראשכם, ואילו הם הצדעים מיכן ומיכן".

ובספר הלכות גדולות (סי' לח עמוד ת): "תנו רבנן (מכות כ ע"ב) פאת ראשו סוף ראשו, ואיזה הוא סוף ראשו, זה המשוה צדעיו בתער אילך ואילך, כגון שגילח צדעיו בתער והשוה אותן לאחורי אזניו ולפדחתו³". היינו בגילוח מלא של הצדעיים הוא יוצר מעין עיגול בין שיער הראש שמעל המצח לשיער שמאחורי אוזניו.

עוד כתב שם: "ומאן דגדע ליה לרישיה, אף על גב דקא שקיל ליה כוליה, מחייב,

2. האחרונים דנו בכך בנצרך לשם טיפול רפואי.

3. פדחתו היא מצחו. על האמור ביחס לציץ (שמות כח, לח): "והיה על מצח אהרן", מתרגם יונתן: "והיה על פדחתא דבית אפוי דאהרן מן צידעא לצידעא יתמטי"...

דקיימא לן (נזיר נח א) הקפת כל הראש שמה הקפה".

וכן מביא הב"י בבדק הבית (סי' קפא): "וד"ל הריטב"א ז"ל שם (מכות כא ע"א ד"ה מחי) אהא דמחוי רב ששת בי פירקי רישא. פירוש: הם במקום חיבור הראש והעינים שהראש שתי חתיכות מקום השער חתיכה אחת ומקום הפנים חתיכה אחת, ומתחברת בצד האוזן מלפניו זו עם זו והיא נקראת צידעא כי שם סוף הראש מקום חיבור הפרקים, וכן אמרו וחייב על הראש שתיים אחת בראש הצידעא מכאן ואחת בראש הצידעא מכאן. ולשון הכתוב שאמר לא תקיפו פאת ראשכם הוא מה שאמרו בברייתא שיטוה צדעיו לאחוריי אזנו ולפדחתו לפי שהשערות בצידעא הם בולטות כלפי הפנים למטה ממקום צמיחת השער שבראש לפניו במצחו ולאחוריו באזניו. וכשאדם מגלח שערות של פאה זו עד שיהא מגלח כל היוצא חוץ ממקום צמיחת השערות שבמצחו ואחוריי אזניו ויהיה הכל שוה יראה מקום הצידעא עם אחוריי האוזן ועם הפדחת שהוא המצח הכל חלק וישאר הראש בעיגול חלק מוקף עומד כבכוליא⁴ והשערות שבאותו פרק הם מה שיש בגופו של פרק זה. כי היורדים למטה בחתיכת הפנים אין בהם משום פאה לא מפאת הראש שהרי אינה בראש ולא מפאת הזקן שאינם מכלל שערות הזקן".

עולה מדברי הריטב"א שמול האוזן כלפי הפנים הוא מקום פאת הראש, אולם פאת

הראש אינה נפגשת בפאת הזקן אלא יש ביניהם שערות שאינן שייכות לא לראש ולא לזקן ואין בהן הלאוין לא של הראש ולא של הזקן⁵.

וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' קפא ס"ט): "שיעור הפאה מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן, מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד".

באר בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ד סי' קצח): "בענין השיעור של פאות הראש למטה, שעד שם אסור מה"ת להקיף ואפילו במספרים כעין תער, מפורש בש"ע סי' קפ"א (סעיף ט) דהיינו מכנגד שער שעל פדחתו עד למטה על האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד, וכל רוחב המקום ההוא לא תגע בו יד ע"ש. ובמשמוש היד מרגישים שיש בליטה בצדדין שנמשך עד קרוב לסוף האוזן ואז מתפרד ומתחיל הלחיים, ועד שם נקרא פאת הראש, ואם מקיף עובר באיסור תורה. ויש להצטער שבעו"ה המון מבית ישראל ואפילו מבני תורה נכשלין בזה, ומדמין שמעט אחר התחלת האוזן מספיק, ומפרשים כן בכוונת הש"ע (סעיף א) במש"כ שפאות הראש הם במקום חיבורו ללחי ומפרשים דהיינו למעלה, אבל מפורש בש"ע להלן (בסעיף ט) הנ"ל) דהיינו למטה על האוזן במקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד... ובשו"ת 'אמרי יושר' (ח"ב קפ"ג) מביא השיעור עד סוף האוזן, רק מיקל דהיינו עד הרך שבאוזן ולא הרך בכלל, שאין צריך להניח

4. כוליא – טבעת מסביב לראש. ר' עובדיה מברטנורא (שבת פ"ו מ"ג): "בכוליא - כלי שהאשה מעגלת בראשה כמין טבעת שמסבב הראש".

5. ועי' לקמן בדברי האג"מ ולפי דבריו הן מגיעות זו לזו. ועי' שו"ת חלקת יעקב יורה דעה סימן פח.

חבל נחלתו

וכן הבעה"ב שגלחו את פאותיהם אף למעלה מן העצם ואמר לי דבר נפלא שהשיעור של לחי התחתון שהוזכר בשו"ע זה רק אם גדל לו שיער שם בהיותו קטן אבל אם בהיותו קטן גדל לו שיער רק עד למעלה מן העצם זה עצמו סוף פאות הראש, ומה שגדל אח"כ לאחר בר מצוה זה כבר "זקן" ולא נכלל בכלל "פאות הראש" והביא ראייה ממסכת נגעים וחבל על דאבדין שלא כתבתיה אז⁶, אבל כדבריו מצאתי בפירושו של ר' אליהו מזרחי על רש"י פרשת קדושים וז"ל: "שהצדעים מכלל הראש הן והן מחוברים ללחיים שהרי הקטן שאין לו זקן צדעיו מלאין שער כמו הראש" עכ"ל. וא"כ יש היתר גמור לגלח פאות הראש למטה מהמקום שגדל לו בהיותו קטן.

עולה שמקום פאות הראש שונים בין אדם לאדם, אולם אין מקום הפאות בתוך הזקן, ולא כמו שצייד הגר"מ שטרנבוך. וסיוע לדבר מדברי תשובת הרמב"ם (בערבית, סי' רמד) שבאר יותר וז"ל: "ופאתי הראש (הן) הצדעים, ושעור השער, שמניחים בהן, הוא רוחב הצדע והוא

רק עד מקום הרך וכמ"ש. ובמשמוש היד נראה קרוב הדברים להיות אמת..."

עולה מדבריו שלכל אורך האוזן וכלפי הפנים, כל הרוחב של השערות כלול בפאת הראש. בהנחה זו יש קושי שכן אצל רוב בני האדם יש עצם מול אמצע האוזן אשר ממנה ולמטה לא מצאנו שגדל שיער הראש אצל ילדים ונשים, וא"כ למטה מאותה עצם הוא הזקן ולא פאת הראש. ולפי דברי האמרי יוסף והגר"מ שטרנבוך מי שמגלח שם עובר בלאו של פאת הראש ושל פאת הזקן יחדיו ולא מצאנו שעל אותו מקום בראש עובר בשני הלאוים.

ומצאתי בספר 'מגד גבעות עולם' (ח"א עמ' צד, לרב שורין שהיה תלמיד מובהק של הגר"מ פיינשטיין בעל שו"ת 'אגרות משה', ואח"כ ראש כולל בחו"ל) שהביא מהגר"מ פיינשטיין:

"שאלתי את הגר"מ זצ"ל היכן הוא לחי התחתון שהוזכר בראשונים ובשו"ע שהוא סוף פאות הראש והראיה לי הגר"מ את מקומו ע"י שפתח את פיו ועי"ז נעשה סדק וכפל בעור הפנים למטה מהעצם שאצל האוזן. שוב שאלתי את הגר"מ זצ"ל א"כ מהו ההיתר של כל בני הישיבה מאירופה

6. נלע"ד שכוונתו לאמור במשנה בנגעים (פ"י מ"ט): "הראש והזקן אין מצטרפין זה עם זה ואין פושין מזה לזה איזה הוא זקן מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת". ומפרש ר' עובדיה מברטנורא: "מן הפרק של לחי - העליון. מותח חוט מאוזן לאוזן, כל שמן החוט ולמעלה זהו הראש, וכל שמן החוט ולמטה זה הזקן". ובשו"ת תשובות והנהגות (כרך ה סי' רסד) הסביר: "והנה נחלקו הפוסקים מהו מקום הפאות שאסור מדינא, דיש ראשונים (רמב"ם, טור בשם רש"י, ועוד) הסוברים שבליטת לחי העליון (היינו במקום שמרגישים בליטת עצם, בערך מול נקב האוזן) הוא בכלל פאת הזקן, וממנו ולמעלה הוא בכלל פאת הראש. אבל דעת הריב"ן (בפירו' למכות המיוחס לרש"י) שרק מבליטת לחי התחתון שהוא מתחת לפה (ומקום בליטתו הוא תחת האוזן, בחוד שבקצה העצם הנוטה לצד אחורי האוזן) הוא פאת הזקן, אבל עד הלחי התחתון הוא בכלל פאת הראש. ובשו"ע (יו"ד סי' קפ"א ס"ט) פסק להחמיר כדעת הריב"ן". ומכאן ראייה לשיטת האג"מ ולדברי הגר"מ שטרנבוך כן אף שיטת הרמב"ם, והביא שכן נהגו למעשה בישיבות, שמקום תחילת הלחי העליון הוא בעצם הבולטת מול מרכז האוזן בערך.

כתב על כך הבית יוסף (י"ד סי' קפא):
 "כתב הרמב"ם שיעור הרמב"ם שיעור הפאה לא נתנו
 חכמים שיעור ושמענו מזקנינו שאין מניחין
 פחות מד' שערות. בסוף הלכות עבודה
 זרה (ה"ו) ויש נוסחאות שכתוב בהם שאין
 מניחין פחות מארבעים שערות וכתוב
 בסמ"ג (לאוין נז) על דברי הרמב"ם שיש
 להתיישב בדבר משום דתניא בתוספתא
 דמכות (פ"ד ה"ד) יש תולש שתי שערות
 וחייב משום נזיר ומשום מקיף וכן כתב
 נימוקי יוסף בסוף מכות (ד: דיבור ראשון)
 בשם אבי העזרי נראה דעל כל פאה מחייב
 בשתי שערות כדתניא בתוספתא עד כאן.
 "ואיני יודע מה הוקשה לסמ"ג על דברי
 הרמב"ם מהתוספתא דהא הרמב"ם איירי
 בשיעור הנחת הפאה כמה שערות חייב
 להניח והתוספתא איירי בתולש שערות
 מהפאה כמה שערות יתלוש ויתחייב
 וקאמר דבתלישת שתי שערות חייב ואין
 זה ענין לדברי הרמב"ם כלל".

היינו לפי הרמב"ם די להניח ארבעים
 שערות כדי שלא יעבור על איסור הקפה.
 ובשתי שערות שתולש מהן חייב – לפי
 הסמ"ג. אולם נראה שאינו לוקה כיון שכתב
 הרמב"ם בספר המצוות ובהלכות עכו"ם
 שלוקה על הפאות שתיים בלבד בהקפתן.
 ממשיך הב"י: "אבל מה שיש לדקדק
 בדברי הרמב"ם הוא דלספרים דגרסי ארבע
 שערות הוא שיעור מועט ביותר ואפילו
 לספרים דגרסי ארבעים שערות אכתי הוי
 שיעור מועט ורש"י כתב בסוף מכות (כ. ד"ה
 שתיים מכאן) גבי פאות הזקן חמש פאות יש
 בזקן אחת למטה מן האוזן מקום שהלחי

יותר דק מן הבוהן. ופאתי הזקן ארבע
 הלחי העליונה והלחי התחתונה מצד ימין,
 וכן שתי הלחיים מצד שמאל. ומותר לו
 לגלח הפאות כולן במספרים וכך עושים
 אנחנו תמיד, ר"ל נגלח פאתי הראש
 במספרים, לפי שלא נאסר אלא השחתה
 של תער ולא צווינו לגדל הצדעים, כמו
 שחושב ההמון, אלא הנזיר הוא אשר צווה
 לגדל השער, ולכן אם גלח, ביטל מצות
 עשה ועבר על מצות לא תעשה ואין הדבר
 בפאות כך, אלא הוא מצות לא תעשה
 לבד, ולפיכך אינו חייב לגדלן, אלא
 אסורה עליו ההשחתה לבד. וכתב משה".
 למדנו מדבריו שהצדע אינה כל גובה
 האוזן שהרי ברום האוזן הרוחב גדול
 מאגודל (אמנם מקום סיום הפאה לא שמענו
 מדבריו). ועוד למדנו שאין שום חובה ואין
 מנהג חסידות לגדל פיאות ארוכות כמו
 שחשבו ההמון. ועי' לקמן.

ד. השיעור המינימלי לכמות השערות

כתב הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ו): "ופאה
 זו שמניחים בצדעים לא נתנו בו חכמים
 שיעור ושמענו מזקנינו שאינו מניח פחות
 מארבעים שערות⁷, ומותר ללקט הפאות
 במספריים לא נאסר אלא השחתה בתער".
 ובטור (י"ד סי' קפא) הביא משמו שהשיעור
 ארבע שערות!

אולם בהגהות מיימוניות (שם אות ז)
 מביא: "וכן כתב בס"ה (=סמ"ג) משמו. וכתב
 עוד וז"ל ואומר אני שיש להתיישב בדבר
 משום דתניא בתוספתא יש תולש שתי
 שערות וחייב משום מקיף".

7. עי' שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' ק) כיצד הרמב"ם הגיע לשיעור זה.

חבל נחלתו

דספיקא דאורייתא היא יש ליזהר מלגלח הצדעים מכנגד שער שבפדחתו [בדק הבית] במקום שבפדחתו צ"ל שעל פדחתו [עד כאן] ועד למטה מן האזון מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם ועל רוחב מקום זה לא תגע יד בתער או במספרים כעין תער". הב"ח חלק על הב"י בהסבר הסמ"ג אולם הסכים עמו להלכה.

וכך גם פסק בשו"ע (סי' קפא ס"ט): "שיעור הפאה מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האזון, מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, וכל רוחב מקום זה לא תגע בו יד".

בפתחי תשובה (יו"ד סי' קפא ס"ק ג) הביא מתשובת חתם סופר (יו"ד סי' קלט) את שאלת חותנו רעק"א מדוע מותר לסרק את פאת הראש למי שמחמיר שלא לגלחם אפילו במספרים כעין תער. וחת"ס ענה לו שהדבר מותר אף לשיטת הסמ"ג שבגילוח (וה"ה בעקירה ע"י סירוק) שתי שערות עובר בלאו של פאות הראש. וכן ראה אצל רבותיו.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ק) מסכם את השיטות מדאורייתא ומדרבנן וז"ל:

"א"כ היוצא דאיכא ג' דרכים בדאורייתא דעת הסמ"ג והנמו"י והראב"י דבכל שיעור פאה אפי' מאות שערות חייב כשנוטל ב' שערות, וע"כ לדידהו במקום הקפה דהיינו הצידעא שבין מצח לאזון נאסר אפי' תחילת הקפה מה"ת, ולא תקיפו פירושו אפילו לא תתחיל להקיף.

"דעת הרמב"ם לפי פשוטו יראה דמה"ת פי' לא תקיפו לא תגמור להקיף שזה הנקרא הקפה כמש"כ ג"כ ב"י בשם רש"י מכות, ושיעור ארבעים שערות הוא רק שיעור זקנים שקבל הרמב"ם.

התחתון יוצא ומתפרד שם ושם נקרא פאה בחודו של לחי שבולט לחוץ ששם מתחלת הזקן וכל שלמעלה עד הצידעא בכלל פאת הראש היא עכ"ל ואהא דתנו רבנן (שם:) פאת ראשו סוף ראשו ואיזהו סוף ראשו זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו כתב אחורי אזנו אין שער כלום וכך במצחו אין שער כלום אבל בצדעיו שבאמצע יש שער ואם הוא משוה ונוטל כל השער שבצדעיו למדת אחורי אזנו זהו מקום סוף הראש עכ"ל ושיעור זה רב הוא ואין לו ערך עם ארבעים שערות וכל שכן עם ארבע ומיהו אפשר דהרמב"ם לא יהיב שיעורא אלא לרוחב שיעור הפאה ולא לארכה ורש"י לא איירי אלא בשיעור ארכה אבל בשיעור רחבה לא איירי, ומכל מקום משמע דלא מיתסר לגלח קצת מרחבה של פאה דהא כיון דמשייר מקצת הרי אינו משוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו וקצת יש לדקדק כן מדברי רש"י שכתב ואם הוא משוה ונוטל כל השער שבצדעיו וכו' משמע דדוקא בנטלו כולו הוא דאסר אבל ליטול קצתו שרי ועל כרחך ברוחב איירי דבכהאי גוונא אף על פי שיטול קצתו עדיין אינו משוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו עד שיטלנו כולו ויש לדחוק ולומר דבאורך מיירי דכשהוא מגלח קצת הפאה מלמטה אינו משוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו עד שיגלח מצד מעלה".

הב"י מסיק שרש"י הגדיר את אורך פאת הראש, בעוד שהרמב"ם בשיעור ארבעים שערות הגדיר את הרוחב המינימלי של פאת הראש ואם משייר את השיעור של ארבעים שערות כבר אינו נחשב למשוה צדעיו לאחורי אזנו ופדחתו.

אולם, מסיק הב"י: "ונראה דכיון

במצוות, אבל אי"צ לגדל כמו האשכנזים והתימנים.

בש"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ק) **סיים:** "ומה שמניחים השערות שם ארוכות ממש הוא מדברי קבלה וחסידות וקדוש יאמר לו".

בש"ת תשובות והנהגות (כרך ד סימן קצח) **כתב:** "ונראה שמן הדין יכול לגלח במספרים בכל מקום, שהאיסור הוא רק בתער או בכעין תער, אבל חסידים ואנשי מעשה מיחידי סגולה מחמירים לעצמם שבכל אורך ורוחב הפאות נמנעים מלספר ולא תגע בו יד כפשוטו, עיין יש"ש פרק י"ב דיבמות סימן יח, ורק בסוף האזון כשמגיעים לפאות זקן חותכים הפאות, והיינו שלדברי המקובלים והאריז"ל אין לערב פאת הראש עם פאת הזקן ומספרים הפאות בסוף האזון שמשם הוא פאת הזקן".

עוד ראיתי שכתב בש"ת משנה הלכות (ח"ז סי' קכא): "ומה שהעיר עוד על מה שכתבתי בסי' קט"ז (משנה הלכות ח"ה) בענין אורך פאות הראש וציין למה שכתב בהקדמת ספר עין הבדולח אשר חיבר הגאון האמיתי רבינו חיים צבי מנהיימער זצלה"ה שהיה אב"ד ור"מ דק"ק אונגוואר שכתב בהקדמה ידידי ר' זכרי' עלעפאנד ששמע מאביו הרה"ג ר' דוב בעריש ז"ל תלמיד המחבר עין הבדולח כי מורו ורבו בעל המחבר קצף מאוד על הבחורים שהיה להם פאות ארוכות יותר מכשיעור והצניעו את הפאות אחורי אזניהם ואמר להם שלא צותה תורה להניח יותר משיעור פאה ולמה יהא להם פאות ארוכות ויצניע אותן מחמת הבושה ועם מצות השי"ת לא נבוש ולא נכלם ח"ו ע"כ".

"ודעת הב"ח והפרישה דלא תקיפו לא תתחיל להקיף, אלא דהתחלת האיסור רק במ' שערות, וזה הדרך דחוק, ולהלכה אף על פי שאין להכחיש שפשטות הש"ס וראשונים דלא כסמ"ג ותוספתא הנ"ל ולא תקיפו פי' לא תגמור להקיף מ"מ כבר תורה יוצאת מרבינו הב"י לחשוש לכל החומרות, וכל רוחב השטח אפילו יותר ממ' שערות לא תגע בו יד, והיינו בתער או במספרים כעין תער כמש"כ מפורש בב"י".

ה. גידול פאות הראש לפי המנהג

כתב הר"ח ויטאל בס' טעמי מצוות על מנהגי האר"י, שעפ"י האר"י גובה פאות הראש מראש האזון למעלה, וכל רוחב הפאות לא היה מסיר, וכשהגיעו פאות הראש לזקן היה מקצרם במספריים. ובש"ת צמח צדק (לובביץ', יר"ד סי' צג) כתב שנותן להן לגדול עד מקום לחי התחתון שהוא תחילת שערות הזקן ואז קוצצן במספריים. וכן הביא בדו"ת (אות טו) בשם ר' שלום מבעלזא. וכן הביאו דברי סוד מהזוה"ק (אדרא פר' נשוא דפים קלא-קלב).

וכן הביא בילקוט יוסף (דיני חינוך קטן עמ' רפב) שכך היה מנהג המקובלים הספרדים בא"י. והביא כן אף מכמה ספרים לבן איש חי: מתשובת רב פעלים (ח"ד, סוד ישרים סי' ה) ומש"ת תורה לשמה (סי' שפט) שמותר לחותכן במספרים ובלבד שיוכל לכוף ראשן לעיקרן. אולם עדיף לגדלן יותר משום שהם עדות לישראל ואי"צ לגדלן רק צריך שיהיו ניכרים לעין כל. ומספר בן איש חיל (ח"א דף ל). וגידול הפאות הוא מעין הידור שאנו מתנאים

חבל נחלתו

מתחלל, שרבי רבבות היו מושלכים לכבשני הגאז, והמשכילים טוענים אפוא אלקיכם, ולפיכך כשהולך ברחוב בזקן ופאות ארוכות ניכר שאינו מתבייש ביהדותו ולא מתפעל מאנשי רחוב, ומודה ומאמין שאנו עם קדוש, ומרגיש שזהו כמצוה בשעתה לקדש השם בזה שמתגאה ביהדותו, ויכירו וידעו כל באי עולם שהוא אלקינו ואנו עם קדשו לעולמים. ואני מעתיק הסיפור כפי (אצ"ל כדי) שידעו הרגשת צדיק כמותו!".

וכן כתב עוד בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ה סי' רסד): "ואגב אביא מנהג מו"ר הגר"מ שניידער זצ"ל, שהלך עם פאות ארוכות, וסיפר שנפגש בחתונה עם האדמו"ר משאץ רבי שלו' מוסקוויץ זצ"ל, וראה אצל מו"ר שהתחיל אז ללכת בפאות ארוכות, והעיר לו שאחרי האוזן באורך אין שום מצוה, שלא נקרא פאת ראש כלל, וגם שאין לערב פאת הראש עם הזקן, ומו"ר לא השיב לו כלל, אבל אמר לי שהוא לא התכוון לגדלם מצד מצות פאת הראש, אלא שבשעה זו ששם שמים

סימן לד

כתם עבה

זו שאלה חדשה או שהיא שאלה ישנה. שאלה ישנה צריכה התייחסות מעת הופעתה לעולם. לדוגמא עסקתי עתה בשאלה של 'לא תעמוד על דם רעך' בממון – כמה אדם צריך לתת – כל ממונו או חומש או כפי יכולתו. והתבוננתי בשאלת פדיון שבויים שהיא שאלה קלסית ולא מצאתי שדנו בכך ולא חייבו בכך. מזה נראה ללמוד שכל שאלה שאנו מעלים שלא התחדשה בימינו ואין לה התייחסות בש"ס ופוסקים היא לא שאלה והיתה פשוטה לפוסקים לאיסור או להיתר.

בשאלה שלפנינו שלכאורה היא שאלה מעת שנגזרה גזרת כתמים, לא מצאתי שעסקו ראשונים כלל, וכיון שלכל פוסק מגיעה שאלה ממין זה צריך לדון מדוע לא דנו בכך. ונראה לי פשוט שהשאלה כלל אינה קיימת – שבכתמים דנים לפי עיני

לכבוד הרב ... שבוע טוב!

קבלתי את שאלתך בדבר כתם טמא שבתוכו כתם טהור וגודל הכתם הטמא קטן מגריס ושאלותיך הן:

א. אי אפשר להפוך את התחתונים ולהתבונן בצד האחורי של הבד, מכיון שהכתם במקום בו יש תחתית כפולה, האם צריך לחוש שמא בצד השני הוא גדול מגריס?

ב. האם צריך לחוש שהפרשה הטהורה כיסתה הפרשה טמאה ולכן נוצר כתם קטן מגריס.

ושלחת מו"מ בנושא.

תשובה

אף שאיני חושב שאתה זקוק לי להכריע אומר מה דעתי.

כלל נקוט בידי בכל שאלה שמגיעה לידי לפני דימוי מילתא למילתא להבין אם

חבל נחלתו

ועל פי זה כתבנו בפנים. ובשיעורי שה"ל
סי' קצ סעיף ה אות ב הביא גם מהחת"ס
בחי'דושיו' למס' שבת (דף כו ע"ב) "דשיעור
הכתם נמדד גם לפי עביו", אמנם בפחד
יצחק ערך כתם בשם מהר"י אבוהב מוכח
שמיקל גם בזה וכן סתם בערוך השולחן
סעיף לד וכ"ה בשו"ת ברכת רצה סי' מב".
וכן ערוך השולחן (יו"ד סי' קצ סל"ד)
שהזכיר כתב: "ודע שאין חילוק בשיעורים
אלו כגריס ותורמוס בין שהכתם הוא דק
בכמותו או עב בכמותו ואף שלפי הסברא
כשהוא דק מתפשט יותר ולא כן כשהוא
עב בכמותו מ"מ לא נתנו חכמים דבריהם
לשיעורין וכל שיעורין חז"ל כן הוא
והמפקק בזה אינו אלא מן המתמיהים
וכ"כ גדולי אחרונים".
לכן נלענ"ד שאין מקום ליותר מדי
סברות ושאלות וכתם מהסוג הזה מותר.

המורה ולא לפי השערות וחששות ולכן
אפילו לא ראה את הצד השני של הבגד
או שחושש שמא חיפה טהור את הטמא,
אין לחוש לכך.

ומצאתי בספר 'טהרה כהלכה' לרב
יקותיאל פרקש שליט"א שכתב בפרק ג
הלכה ז: "גם אם הכתם הוא סמיך אין
משערים את גדלו כאילו התפשט על פני
הבגד אלא משערים אותו כפי שהובא
לפנינו, אבל אם היה גוש עבה באופן
היוצא מגדר הרגיל, יש שכתבו שצריך אכן
לשערו כאילו התפשט על הבגדים".

ובהערה לאותה הלכה כתב:

"סדרי טהרה. והנה אף שהלחם ושמלה
והשערי טהור סי' י סעיף ה העתיקו דבריו
שבכל ענין משערים כמות שהוא, אמנם
המעין יראה שבסיום דבריו כותב הסדרי
טהרה שבעב וצדור הרבה צריך עיון"
ומסיים "שהכל לפי ראות עיני המורה"

סימן לה

פרישה סמוך לוסת בליל טבילה

שאלה

באותו הלילה, או שמותרת?

א. דין פרישה סמוך לוסת

נאמר בשבועות (יה ע"ב): "ת"ל: (ויקרא
ט"ו) והזרתם את בני ישראל מטומאתם –
אמר רבי יאשיה: מיכן אזהרה לבני ישראל
שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה?
אמר רבה: עונה".
נחלקו הראשונים האם חיוב זה מן
התורה או מדרבנן.

אשה לאחר תקופה ארוכה שהיתה עם
אמצעי מניעה הפסיקה ליטלם וראתה
ונטהרה, כשבועיים לאחר הראיה
הראשונה ראתה שוב, בראיה ללא הרגשה
אבל דמים בכמות גדולה. ליל הטבילה של
הראיה השניה יוצא בדיוק בפלגה שבין
הראיה הראשונה והשניה. האם צריכה
לפרוש סמוך לוסת ואסורה בתשמיש

1. לא מצאתי שם מאומה.

חבל נחלתו

ומוקמינו לה אפילו בשעת וסתה, שמע מינה וסתות דרבנן ובמקום מצוה לא גזור, דאי דאורייתא היכי שרינן ליה, ועוד דקא מחייבין ליה נמי, אלא ש"מ דרבנן היא. והכין פסק רב אחא (פ' מצורע ריש שאלתא פט) וכן פסק בעל ההלכות. ואע"ג דתניא (נדה סג ב) והזרתם את בני ישראל מטומאתם אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן וכמה עונה. ההיא אסמכתא בעלמא היא".

והרשב"א (שבועות יז ע"ב) כתב: "מתני' איזו הוא מצות עשה שבנדה שחייבין עליה היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו, אלא צריך שישהא עד שימות האבר ולא יצא בהנאה מרובה אלא בהנאה מועטת ועשה ידיה מדכתיב ותהי נדתה עליו כדאמר' בגמ', והיינו דקתני במתני' איזו היא מצות עשה שבנדה כו' היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד חייב אלמא אין מצות עשה שבנדה אלא במשמש ופירש מיד, אבל הא דאמרין והזרתם את בני ישראל מטומאתם מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לווסתן האי לאו עשה שבנדה הוא דלאו דאורייתא הוא אלא אסמכתא בעלמא הוא, ותדע דקי"ל וסתות לאו דאורייתא ואפי' בשעת וסתן ממש וכדמוכח בהדיא פ' כל היד (ט"ז א') בפלוגתא דרבי ורשב"ג באשה שרואה דם מחמת מכה דקאמר' דאפי' בתוך ימי נדתה טהורה משום דוסתות לאו דאורייתא, ומה ששינונו בפ' ב' דהוריות איזו היא מ"ע שבנדה פרוש ופי' רש"י ד"ל התם פרוש מן הנדה סמוך לווסתה כדי שלא תהיה רואה בשעת תשמיש דכתיב

יש שרצו להוכיח מן הרמב"ם (הל' איסור' פ"ד ה"ב) שכתב: "ואסור לו לאדם לבא על אשתו סמוך לוסתה שמא תראה דם בשעת תשמיש שנאמר: והזרתם את בני ישראל מטומאתם, וכמה, אם היה דרכה לראות ביום אסור לשמש מתחלת היום, ואם היה דרכה לראות בלילה אסור לשמש מתחלת הלילה". שהחוב הוא מן התורה (חי' ר"ח הלוי). וכ"נ מן השאלות דרב אחאי (פ' מצורע שאלתא פט): "שאלתא דמחייב דבית ישראל למיפרש מנשותיהן סמוך לעידנא דקביעא להו דחזייא דם נדה דכתיב והזרתם את בני ישראל מטומאתם א"ר יאשיה מכאן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מן נשותיהן סמוך לוסתן" וכ"כ רש"י (ועי' לקמן סוף דברי הרב"ד).

ואולם רבים הראשונים שסברו שהדרשה מן הפסוק היא אסמכתא בלבד.

כתב בס' בעלי הנפש לראב"ד (שער תיקון הוסתות סי' א'): "ותחלה נאמר כי חשש הוסתות דרבנן הוא. דפלוגתא דרב ושמואל היא דאיתמר (נדה טז, א) הגיע שעת וסתה ולא בדקה ולא ראתה אמר רב בדקה ומצאה טמא טמא טהור טהור קסבר וסתות דרבנן ושמואל אמר אפילו בדקה ומצאה טהור טמא קסבר וסתות דאורייתא, וקיימא לן כרב באיסורי. ועוד דמוקמינן (שם) לפלוגתייהו כתנאי דתניא הגיע שעת וסתה ולא בדקה ולא ראתה ר' מאיר אומר טמאה נדה וחכמים אומרים תבדק, שמואל קאי כר' מאיר ורב קאי כרבנן. ועוד מדבעיא מינה רבא מרב נחמן (שם) וסתות דאורייתא או דרבנן ובלישנא בתרא פשט ליה וסתות דרבנן, אלמא הכי הלכתא. ועוד מדאמרין ביבמות (סג ב) חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך

הכתוב אומר ונשי עמי תגרשון מבית תענוגי' ואמר רב יוסף התם אפי' באשתו נדה. אלמא שמחה היא לה. התם נמי צריך לפוקדה אפי' היא נדה".

והחתם סופר (חי' שבועות יח ע"ב) מביא מן הרא"ה שיטה המשלבת בין הדעות, שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא ווסתות מדרבנן וז"ל: "ובבדק הבית שם דמסיק אע"ג דקיי"ל וסתות דרבנן לענין בא מן הדרך נשיהם להם בחזקת טהרה משום דשמא ראתה כבר לא חיישינן מ"מ אסור מדאורייתא לשמש סמוך לוסתה דשמא תראה חיישינן דדרך הדם לזוב ע"י התשמיש ומצרפי' לזה אורח בזמנו בא (אע"ג דאהי חזקה לחוד לא חיישינן לענין לשמש לאחר זמן) ואם כן לפ"ז הטעם אינו אסור מדאורייתא בחבוק ונישוק באותה עונה דוקא תשמיש דדרך הדם לזוב ע"י אסור. עי' ביו"ד סי' קפ"ד מיהו אפשר דלהרמב"ם דס"ל בא"ע סי' ק"כ דחיבוק ונשוק דעירות דאורייתא מלא תקרבו לגלות ערוה אם כן ה"נ גזרו רבנן, משא"כ להרמב"ן דלעולם דרבנן אם כן הכא אפי' איסורא דרבנן ליכא. וס' זו מצאתי בתשובה א' שכ' לי מורי מה' נתן אדלר כ"ץ נ"י וכ' שם עוד דהרמב"ם שהתיר בחבוק ונשוק באותה עונה אף ע"פ דס"ל דבשאר עירות דאורייתא מ"מ ס"ל להרמב"ם דעיקר טעם הפרשה סמוך לוסתה שמא תראה בשעת בעילה ולא יכול לפרוש עד שימות האבר נמצא ע"כ בועל נדה אבל בחבוק ונשוק אם תרגיש יפרוש מיד והאריך עוד שם ודברי פח"ח". עולה מן החת"ס שהפרישה עצמה מן התורה ומותרת בשאר קרבה וכן פרשו החת"ס ור"ח הלוי ברמב"ם.

והזהרתם את בני ישראל ע"כ, אין זה מחזור בעיני מכמה טעמים..."

מתבאר שהרשב"א סבר שמ"ע של 'והזרתם' אינה מצות פרישה מפני שוסתות הן אך מדרבנן, וא"כ א"א לחייב לפרוש בזמן וסתה מדאורייתא אלא מדרבנן, והפרישה עליה ציותה התורה היא אם ראתה בזמן תשמיש שיפרוש באבר מת.

וכן הר"ן (על הרי"ף שבועות פ"ב, א ע"ב) כתב: "או יום או לילה. אם וסתה ביום יפרוש ביום ואם וסתה בלילה יפרוש כל הלילה והכי מפרש לה במסכת נדה בפרק האשה (דף סג ב) והאי והזרתם אסמכתא בעלמא היא דהא קי"ל דוסתות דרבנן וכדמוכח בפ' כל היד (דף טז א) ועוד שהם התירו ליוצא לדרך לפקוד את אשתו סמוך לוסתה כדאיתא בפ' הבא על יבמתו (דף סב ב) ואי מדאורייתא היכי שרינן אלא ודאי כדכתבינן".

היינו, הר"ן מביא ראיה שוסתות דרבנן שהנה חכמים התירו ליוצא לדרך לפקוד את אשתו בביאה סמוך לוסתה משמע שאין בכך איסור מפורש מן התורה שאל"כ היאך חכמים התירוהו.

אולם בספר הישר לר"ת (חידושים, סי' מה) אסר על תשמיש סמוך לוסתה אפילו ליוצא לדרך והתיר רק חיבוק ונישוק ולא תשמיש. וכך כתב האור זרוע (ח"א – הל' נדה סי' שנח) בשם ר"ת: "ומפרש ר"ת דחד קרא משמע שחייב לפקוד את אשתו ויבוא עלי' וידבר על לבה עונה שלימה. וקרא אחרינא משמע שאפי' באשתו נדה יש לפוקדה. (וכמה אמר רבא עונה) שאע"פ שאסורה בתשמיש שמחה ותענוג הוא לה הואיל ורוצה לצאת לדרך כדאמר בעירובין הישן בקילעא שאיש ואשתו ישנים בה עליו

ב. באיזה וסת צריך לפרוש

שאלה נוספת שצריך לדון בה היא מהי הוסת שלה צריכים לחשוש. והכונה היא באשה שלא קבעה וסת. האם צריכה לחוש לעונה בינונית או לחודש ובעיקר יש לכך השלכה בשאלה כמו שלנו שהפלגה כל כך קצרה.

כתב הרא"ש (נדה הלכות נידה בקיצור סי' ב) "ואם היתה רגילה לדאות לל' יום ושינתה את וסתה וראתה לכ' יום כשיגיע יום כ' תפרוש מבעלה. דחיישין שמא רוצה לשנות את וסתה שהיה לה לל' ולקבוע אותה לכ'. ואם לא ראתה ליום כ' כשיגיע יום ל' דהיינו עד עשרה ימים לאחר יום עשרים אז תפרוש מבעלה שזהו וסתה הקבוע לה. ואם ראתה ליום כ' כשיגיע יום כ' מאותה ראייה תפרוש. ואם לא ראתה תפרוש ליום ל' דהיינו עוד י' ימים לאחר יום כ'. ואם ראתה ליום כ' דהיינו פעם שלישית שראתה ליום כ' מעתה והלאה אינה צריכה לחוש ליום ל'. לפי שקבעה לה וסת ליום כ' ועקרה וסתה של ל' יום כי אין וסת נעקר ונקבע אלא בג' פעמים אבל חוששת אפי' בפעם אחת."

עולה מדברי הרא"ש שבזמן שהיתה לה קביעות אחת וחל השינוי צריכה לחוש לשתייהן הן לראשונה והן לשניה.

וכך סיכם זאת בקיצור שולחן ערוך (סי' קנה ס"ז): "הכלל הוא לכל ירא שמים, אם האשה אין לה וסת קבוע יש לו לכתוב תמיד יום ראייתה ויראה איזה יום בחודש הוא, וכמה ימים הם בין ראייה לראייה, ויחוש תמיד להבא ליום הפלגה בהפלגה האחרונה, וכן ליום החודש כמו שהיתה הראייה האחרונה, וגם צריך לחוש לעונה

בינונית. ככה ינהוג עד שתקבע לה וסת קבוע, ולאחר שתקבע וסת אם יארע שתשנה וסתה צריך גם כן לזהר לחוש לראייה החדשה, הן להפלגה הן לימי החדש, וגם צריך לזהר לזכור יום וסת קבוע שלה, כי הוסת הקבוע אינו נעקר אלא בשלש פעמים כדלקמן."

עולה לגבי מקרה דין שלכאורה אף בראייה אחת צריכה לחוש לפלגה מהראיה הקודמת ובשאלה שלפנינו הוא ליל טבילתה.

אבל כתבו האחרונים שלגבי פרישה סמוך לוסת חומרתה לכל הדעות קלה יותר בוסת שאינה קבועה מקבועה.

כתב בשו"ת ויען יוסף (י"ד סי' קלה): "מ"מ לענין וסתות כיון דקיימ"ל וסתות דרבנן, ומשמעות הפוסקים דאף פרישה סמוך לוסתה הוא דרבנן, (ועכ"פ בוסת שאינו קבוע לכ"ע הוא דרבנן, דאפילו לדעת הנודע ביהודה והחתם סופר (עי' לעיל סימן ק"כ) דפרישה סמוך לוסתה דאורייתא היינו בוסת קבוע)".

וכדברי שו"ת ויען יוסף כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' קיז): "ומיהו לפענ"ד בנידון דין נראה להוסיף דבר חדש בס"ד והוא דאמרתי דאפילו לפי מה שחידשו הנוב"י והח"ס ז"ל (ומ"ש להביא לעצמו ראי' מדברי הרא"ה בבד"ה ראיתי לרבתינו הצדיקים האחרונים דחו ראי' זו) דפרישת עונה סמוך לוסת דאורייתא הוא מ"מ אומר אני דזה דוקא באשה שיש לה וסת קבוע דאמרינן אורח בזמנו בא אז אפילו לוסת הפלגה שעכ"פ יש לחוש לראי' שראתה מקודם ויש בו שום סברא לחוש שמא תראה (ולפ"ד הבה"ב בח"ס הנ"ל עכ"פ באותה רגע ממש) אבל אשה שאין לה וסת קבוע רק שתקנו לה חז"ל לחוש לעונה בינונית שהוא יום ל'

עונה, דאמר רבא [יבמות ס"ב ב] חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך שנאמר ופקדת נוך ולא תחטא ואמרין לא נצרכה אלא אפילו לאותה עונה שאם יוצא לדרך באותה עונה יפקוד אותה". עולה מן הדברים שיש מצבים שמותר לשמש אף בעונת הפרישה סמוך לוסת.

והמאירי (יבמות סב ע"ב) כתב: "וכן כל היוצא לדרך ראוי לו לפקדה ולפרד ממנה מתוך חבה שאף האשה לבה עליו בשעת הפרידה ומתעוררת לאהבתו ואפי' היה סמוך לוסתה עונה שראוי לו לפרוש כמו שיתבאר במקומו מכל מקום פוקדה בדברי שמשעו ליפרד ממנה באהבה, ויש מפרשים אף בפקידה ממש שאף הפרשת עונה סמוך לוסתה אינה אלא מדברי סופרים והם אמרו ואע"ג דנפקא לן מוהזרתם אסמכתא בעלמא היא, ויש מפרשין דסמוך לוסתה שאסרו מן התורה דוקא לאחר הוסת כגון שנתערבו דמיה אבל קודם הוסת מדרבנן ויש גורסין כאן לא נצרכא אלא לאשתו נדה כלומר ולפקידת דברים". וכבר הבאנו לעיל שמקור המחלוקת האם וסתות דאורייתא וחובת הפרישה סמוך לוסתה מן התורה, או שהפרישה סמוך לוסתה מדרבנן כיון שוסתות מדרבנן והלימוד מן הפסוק בפר' מצורע או שהוא אסמכתא או שמלמד שאם רואה בעת תשמיש שצריך לפרוש באבר מת מן התורה.

הטור (יו"ד סי' קפד) הביא את שתי הדעות: "היוצא לדרך צריך לפקוד אשתו אפי' סמוך לוסתה וי"א דאפי' בתשמיש חייב לפקדה. ורבינו תם פירש שאסור לפקדה בתשמיש אלא בדברי ריצוי ולא חיישין שמא יבא עליה".

לראיתה ולפרוש מבעלה אבל אין לה שום טעם לראי' בינונית יותר מביום ל"א וכיוצא בו כה"ג לפענ"ד כ"ע מודי דלא הוה הפרישה רק מדרבנן, ולא שייך כאן סברת הנב"י ומרן הח"ס ז"ל דשמא ראתה לא חיישין, ושמא תראה חיישין. ובפרט כי המציאות דרוב נשים המשמרות עונה בינונית אינן רואות ביום ל' או ל"א והדבר ידוע לכל מורי הוראות עכ"פ לפענ"ד זה דבר פשוט דהנב"י והח"ס לא אמרו אלא באשה שיש לה וסת והוא דבר מושכל". עולה שבמקרה שלפנינו לכל הדעות, אפילו נאמר שצריכה לפרוש, חיוב הפרישה הוא רק מדרבנן.

ג. אין בכתמים משום וסת

פסק הטור (יורה דעה סוף סי' קצ): "אין בכתמים משום וסת כיצד מצאה כתם בר"ח אפילו שלשה פעמים לא קבעתו ולא עקרתו חוץ מכתמים בעד הבדוק לה שהן מטמאין והרי הן כראיות לכל דבר". והבית יוסף באר: "כן כתב הראב"ד בספר בעלי הנפש (שם עה) וז"ל נראה לי אף על פי שהחמרנו על הכתם ועשינו אותו כראייה לענין שבעה נקיים ולכל דבר אף על פי כן לא נחמיר עליו לחוש ליום מציאת הכתם כמו שהיא חוששת ליום ראייה, ועוד אני אומר שאין הכתמים קובעין וסת ולא עוקרין וסת חוץ מכתמי העד הבדוק לה שהן מטמאין בכל שהן והרי הן כראיות לכל דבר עכ"ל". וכ"פ בשו"ע סעיף נד.

ד. מקרים שמותר לשמש סמוך לוסתה

כתב הראב"ן (נדה סי' שיח): "ואם רוצה לצאת לדרך מותר לשמש אפילו באותה

חבל נחלתו

דהיינו ל' יום מראיה ראשונה שקודם י"ח אז הגיע זמן טבילתה מהראיה שראתה לי"ח יום אסורה לטבול ומכ"ש בנמצא כתם ע"ש. וכן בתש"ו נ"ב תניינא חי"ד סי' קי"ז פסק ג"כ דאסור ואף בכלה שאירע ליל טבילתה סמוך לוסתה כתב ג"כ לאסור ע"ש [ועי' בתש"ו חמדת שלמה סי' כ"ג] ועי' בתש"ו אבן שהם סי' י"ד שהעלה ג"כ דאסור אך כתב דמ"מ מותרת לטבול אפילו בליל שבת אף שאין זקוק לה בעלה כיון דכל מיני קורבא שרי רק תשמיש אסור ושאר מיני קורבא נמי מצוה הן ע"ש ועי' עוד בשו"ת שער נפתלי בסוף הספר מ"ש על דברי הכנ"י הנ"ל ועי' בתש"ו שיבת ציון סי' מ"א [ועי' בתש"ו ח"ס סי' ק"ע שכתב שנשאל אשה שהגיע ליל טבילתה ביום יציאת בעלה לדרך והוא בעונה הסמוך לוסתה אם נאמר שבצירוף ב' מצות עונה דהיינו ליל טבילה ויום יציאה לדרך לא נחוש כלל למצות פרישה. ואסור בפשיטות מחמת דמ"ש רמ"א לחומרא בעלמא לפרוש מתשמיש לדעתו היא מעיקר הדין דהב"י והש"ך כתבו בזה משום דקי"ל וסתות לאו דאורייתא ואני קבלתי ממ"ו ז"ל דאפי' למ"ד וסתות ל"ד מ"מ פרישת עונה הסמוך לוסתה דאורייתא כו' (עמש"ל ססק"ג מזה) ומעתה כיון דאיכא ספק דאורייתא בודאי אין להקל בתשמיש בעונה הסמוך לוסתה אך בעונה דאביאסף ודא"ז בהאי יש להקל קצת ע"ש].

היינו האחרונים חלקו על שו"ת כנסת יחזקאל שאם ראתה כתם סמוך לוסתה שהוא ליל טבילה אסורה לבעלה. והביא אף משו"ת גבעת שאול שאם הפלגה של הראיה שלפני האחרונה נופלת בליל טבילה של הראיה האחרונה לא תטבול סמוך

פסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' קפד ס"ט): "הרוצה לצאת לדרך צריך לפקוד אשתו אפילו סמוך לוסתה". **וסתם דבריו.**

והרמ"א הגיה: "ואפילו בתשמיש שרי. (טור בשם י"א וב"י בשם רש"י וראב"ד ורשב"א ור' ירוחם). ומ"מ המחמיר שלא לפקדה רק בדברי רצוי, תע"ב (ב"י בשם סמ"ג). וכבר נתבאר דכל מיני קורבה ואהבה שרי, מלבד תשמיש..."

וכתב הט"ז (ס"ק יד): "ואפילו בתשמיש שרי. – כיון דוסתות דרבנן במקום מצוה לא גזור".

והש"ך (ס"ק כו) **העיר:** "המחמיר כו' – סמוך לוסתה... והעיקר כדברי הרב כאן". וכן **בביאור הגר"א** (ס"ק כב) כתב שמלכתחילה מותר סמוך לוסתה ורק המחמיר **תע"ב:** "ואפילו כו'. רש"י שם ד"ה וה"מ כו' וש"פ. ותוס' שם ד"ה חייב חולקין וכן הרא"ש שם [והפוסקים חולקים על תוס' וכ' כיון דוסתות דרבנן כה"ג אוקמוה אד"ת ופ' והזרתם אסמכתא בעלמא היא] וכ' הסמ"ג והמחמיר תע"ב". נראה שמגמת הפוסקים היא להקל ביוצא לדרך סמוך לוסתה ואעפ"כ האחרונים החמירו בסמוך לוסתה.

בפתחי תשובה (סי' קפד ס"ק כב) הביא דיון בנושא התקרבות סמוך לוסתה: "עי' בתשובת כנסת יחזקאל סי' ל"ג שפסק דאם אירע ליל טבילה כתם סמוך לוסתה מותר ג"כ והביאו הבה"ט בס"ק י"ד וכבר חלקו עליו הס"ט והח"ד ובשאלת יעב"ץ ח"ב סי' י' ע"ש. ועי' בתש"ו גבעת שאול סימן ס"ב שהשיג ג"כ עליו והעלה לאסור טבילה סמוך לוסתה אף היכא דהוי ראייה גמורה כגון אשה שיש לה וסת קבוע מל' לל' יום וראתה פ"א לי"ח יום וכשהגיע זמן הוסת

ואף הוא היקל כש"ת ויען יוסף ומשנה הלכות והסיק מכאן שכלה ויוצא לדרך שיש לה וסת שאינו קבוע מותרת בתשמיש סמוך לוסתה. (ועי' ס' אבני ישפה יו"ד סי' קע).

ה. הכרעה למעשה

במקרה הזה נראה לי להתיר, ראשית מפני שהפלגה היא מוסת שאינה קבועה (מן הראיה האחרונה). שהרי המילה וסת כוונתה קביעות וכאן זה ודאי אינו קבוע. וכך כתב בספר המנהיג (דין היולדת עמוד תקנה ד"ה ת"ר והזרתם): "ת"ר והזרתם את בני ישראל וגו' אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לווסתן וכמה אמ' רבא עונה או יום או לילה כו', לפני [הוסת] הקבוע שלה".

ואע"פ שכתב הב"ח (יו"ד סי' קפד אות ט): "אבל אין לה וסת קבוע והוא לה בפחות מעונה בינונית כגון שראתה לכ"ה וכיוצא בזה אף על פי שלא בדקה כיון שלא הרגישה בדם הרי זו טהורה בלא בדיקה כלל עכ"ל וכן כתב רבינו בשמו סוף סימן זה ואע"ג דלגבי פרישה סמוך לוסתה כתב רבינו לעיל בסימן זה דאפילו אין לה וסת קבוע בשלש פעמים אלא בפעם אחת נמי צריך לפרוש וכן כתב גם הרשב"א (ריש ש"ג ח א) התם ודאי כל אותה עונה היא מוחזקת שתהא רואה דם דאורח בזמנו בא ולכן צריך לפרוש לכתחלה". אמנם היינו בראיה קבועה אלא שהיא פחות מעונה בינונית, אבל כאן איני חושב שצריך להביט על ראייה זו כוסת אלא ספיח של אמצעי המניעה שהשתמשה בו שגרם לבלבול במערכת הגופנית שלה אבל לא משהו שיחזור לפי קביעות כלשהיא.

לוסתה. ומקרה זה דומה לשאלה שלפנינו אלא שאצלנו הפלגה מהראיה האחרונה, ואצלו מהראיה שלפני האחרונה. ונראה לענ"ד לחלק בין המקרים בגלל טעם זה. במקרה של שו"ת גבעת שאול הפלגה או עונה בינונית אינה נובעת מהאורח (=המחזור) הלא צפוי שהגיע לפני זמנו, אלא מהוסת שלפניה. בעוד שבמקרה דנן הפלגה היא מהראיה האחרונה שהיתה לגמרי בלתי צפויה. (ומה שהביא מהח"ס בשם רבו שפרישה סמוך לוסת מדאורייתא, הבאתי לעיל משו"ת ויען יוסף ומשנה הלכות שהיינו רק בוסת קבוע).

ולכן אע"פ שכתב ערוך השולחן (יו"ד סי' קפד סכ"א): "באיסור סמוך לוסתה אין חילוק בין וסת שקבעה בפעם אחת ובין שקבעה ג' פעמים והאיסור הזה דעונה סמוך לוסתה אינו אלא בתשמיש ממש אבל בשאר מיני קריבות שרי ויש מי שרוצה לאסור גם בחיבוק ונישוק ואינו עיקר והמחמיר תבא עליו ברכה [נש"ך סק"ו וכ"כ האחרונים]". בכ"ז במקרה שלפנינו נראה שהוא עוד יותר קל.

וכך כתב בשו"ת באר דוד (סי' כה ד"ה ואפשר): "ואפשר דאפילו השרי שחולקין על הרמ"א שכ' ביוצא לדרך המחמיר תע"ב, וכתבו דהוי מן הדין דהרמ"א לשי' אזיל דסובר דוסת ל"ה רק מדרבנן ע"כ ל"ה רק המחמיר תע"ב, אבל לדידן דסבירא לן דוסת דשמא תראה הוי מה"ת אסור לשמש ביוצא לדרך בעונה הסמוך לוסת מן הדין, כ"ז לא אמרו רק בוסת קבוע דהוי מה"ת אבל בוסת שאינה קבוע גם הם מודים דביוצא לדרך ל"ה רק המחמיר תע"ב, כיון דל"ה רק מדרבנן לכ"ע ולשי' המקנה הוי כלה כיוצא לדרך הגם שהנוב"י לא כ"כ אבל שיטת המקנה היא כך דשריי".

חבל נחלתו

בהרגשה אלא ככתם, וכבר הבאנו לעיל שכתם אינו קובע לוסתות. ולכן אותה אשה צריכה לחוש לראיה הקודמת ואף לראיה זו לבינונית וחודש אבל נראה שלפלגה האחרונה אינה צריכה לחשוש – לפחות אם היא נופלת בליל טבילה.

ועוד מצאתי שכתב בערוך השולחן (י"ד סי' קפ"ד סט"ז): "ונלע"ד דדבר גדול השמיענו בזה דבפחות מכ' לא קבעה וסת דהנה קיי"ל [ל"ט א] דאין אשה קובעת לה וסת בימי זיבתה וכ"כ הרמב"ם בפ"ח ולפיכך כתב הרשב"א בתורת הבית דאינה קובעת לה וסת מט"ו לס"ו ע"ש ועד יום י"ט מראיתה נמשכים ימי זיבה ז' ימי נדה וי"א ימי זיבה וזהו שדקדק דרק מכ' לכ' קבעה וסת וה"ה מ"ט ל"ט אלא דתפס מספר השלם ולא חש על יום אחד אבל עיקר כוונתו דעד י"ט ימים לא קבעה וסת". וא"כ כאן שהיה פחות מ"ד יום אינה קובעת וסת ואינה צריכה לחוש לפלגה של הראיה האחרונה ולכן מותרת לשמש בליל טבילתה אף שחל בפלגה מראיה אחרונה.

וכן דברי ערוה"ש להקל בוסת שאינו קבוע (סי' קפ"ד סל"ח): "שארי כל הנשים שאינן מעוברות ומניקות ואינן זקנות ולא במחבא חייבות לבדוק בהגיע זמן וסתן והבדיקה הוא בחורין ובסדקין [ח"ד] ומ"מ אם עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה דקיי"ל וסתות דרבנן, ומ"מ י"א שאסורה לבעלה עד שתבדוק אח"כ וכן משמע להדיא בגמ' [ט"ז א] דחכמים ס"ל תיבדק ע"ש. אך זהו ביש לה וסת קבוע או יום ל' בסתם נשים אף על פי שאינו קבוע והכי נהוג. אבל באשה שידוע שאין לה וסת קבוע לכתחלה צריכה בדיקה בעת וסתה כפי דרך וסתה שאינו קבוע אבל אם עבר הזמן ולא בדקה ולא הרגישה א"צ בדיקה אף לכתחלה כיון שוסתה אינו קבוע [ב"י בשם הרשב"א]. (וכ"כ בפ"ת סי' קפ"ד ס"ק ד להקל אשה המשנה וסתה תמיד). ובשאלה דידן כל הפלגה היא מראיה שאינה קבועה שהיתה כשבועיים (או אף פחות מכך). כמו"כ הראיה לא היתה כוסת רגילה

סימן לו

קיבל צדקה ואינו רוצה ליטלה

תשובה

שאלה

א. מלכתחילה היה ראוי שהרוצים לתת צדקה ינהגו כאמור בכתובות (סז ע"ב): "תנו רבנן: אין לו ואינו רוצה להתפרנס, נותנין לו לשום הלואה וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה, דברי רבי מאיר; וחכמים

אדם מקבל צדקה מהוריו ומחברים ואינו יכול לדחותם, הוא אף אינו יכול להשיב להם את הכסף כיון שאינם מוכנים לשמוע מכך. האם הוא יכול לתת את הכסף לצדקה או שצריך להניחו.

נותנין לו לשם מתנה וחוזרין ונותנין לו לשם הלואה. לשם מתנה הא לא שקיל? אמר רבא לפתוח לו לשום מתנה, רבי שמעון אומר אין לו ואינו רוצה להתפרנס אומרים לו הבא משכון וטול כדי שתזוח דעתו עליו. ופירש רש"י כדי שתזוח דעתו עליו יגבה לבו לומר דעתם לחזור ולגבות ממני הואיל ותבעוני משכון אין זו אלא הלואה ויטול בלא בושט שיאמר אין לי משכון והם יאמרו טול בלא משכון, ופסק רבינו כחכמים וגם כרבי שמעון דאיכא למימר דלא פליגי אהדדי דרבי שמעון מיירי היכא שלא רצה דרך הלואה מפני שחושש שהוא צדקה אומרים לו הבא משכון וטול והרמב"ם בפ"ז מהלכות מתנות עניים (ה"ט) סתם וכתב מערימין ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה נראה שתלה הדבר בדעת הגבאים לראות באיזה ענין יקבל העני יותר ברצון בדרך הלואה או בדרך מתנה".

ועפ"י דברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים
(פ"י ה"ז): "שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך".

כך היה מן הראוי לקרוביו של אותו אדם לעשות. אלא שהם לא נהגו כך ועתה

אומרים: נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום הלואה¹. לשום מתנה הא לא שקיל! אמר רבא: לפתוח לו לשום מתנה... "אין לו ואינו רוצה להתפרנס – אומרים לו הבא משכון וטול, כדי שתזוח דעתו עליו. ת"ר: העבט – זה שאין לו ואינו רוצה להתפרנס, שנותנים לו לשום הלואה וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה (דברים טו)".

ובאר המאירי: "אם אין לו ואינו רוצה להתפרנס מרוב צניעותו פותחין לו לשום מתנה, ואם אינו רוצה נותנין לו לשום הלואה ואין גובין ממנו ואין פותחין לו לשום הלואה, שאם כן יתירא שמא יבקשו ממנו. ולא עוד אלא שאם ידענו בו שיש לו משכון ואינו רוצה לקבל אומדן ללוות על המשכון שמתוך כך אינו בוש ודעתו עומדת עליו בגבהותו וזחיותו ר"ל שררתו וזהו שאמר כדי שתזוח דעתו עליו, ואחר כך מחזירין לו משכוננו אבל אם יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו".

והובאה הלכה זו ברי"ף (כתובות כט ע"ב) **וברא"ש** (כתובות פ"ו ס' ט) **וברמב"ם** (פ"ז ה"ט) **ובטור ושו"ע** (יו"ד ס' רנט ס"ט).

ובאר הבית יוסף (יו"ד ס' רנג ס"ט): "מי שצריך ליטול מהצדקה ואינו רוצה ליטול מערימין ונותנין לו לשם מתנה וכו'. בפרק מציאת האשה (כתובות סז:) ת"ר אין לו ואינו רוצה להתפרנס מן הצדקה נותנין לו לשם הלואה וחוזרים ונותנים לו לשם מתנה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים

1. ומקורו תוספתא (פאה (פ"ד ה"ב): "האומר איני מתפרנס משל אחרים שוקדין עליו ומפרנסין אותו ונותנין לו לשום מלוה וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה דברי ר' מאיר וחכמים או' נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום מלוה ר' שמעון או' אומרים לו הבא משכון כדי לגוס את דעתו".

חבל נחלתו

מאיר. ורבן שמעון בן גמליאל מיקל. – דלמא התם נמי, דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה, אדעתא דמידי אחרינא – לא יהיב ליה. אלא הא רבי מאיר דתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: הנותן דינר לפני ליקח לו חלוק, לא יקח בו טלית, טלית – לא יקח בו חלוק, מפני שמעביר על דעתו של בעל הבית. – ודלמא שאני התם, דאתו למחשדיה, דאמרי אינשי: אמר פלניא זבנינא ליה לבושא לפלוני עניא, ולא זבן ליה, אי נמי זבנינא ליה גלימא ולא זבן ליה. – אם כן ליתני מפני החשד, מאי מפני שמעביר על דעתו של בעל הבית – שמע מינה משום דשני הוא וכל המעביר על דעתו של בעל הבית נקרא גזלן.

ישנם כמה הבדלים בין התוספתא לבין הגמרא.

בגמרא מובא שאף הרישא העוסקת בגבאי צדקה שנאה ר"מ ורשב"ג מיקל. לגבי הלואה מדגישה הגמרא שהאיסור על המקבל ולא בגלל חשד במלוה אלא בגלל שמקבל ההלואה משנה מדעת המלוה.

נראה שהיכולת של מלוה לקבוע מה יעשה הלווה במעות היא מצד גמילות החסד שבדבר. שהוא כעין נדר צדקה והוא הלוה לצורך דבר מסויים, ולכן המשתמש שלא לצורך אותו קבע המלוה הוא כעין גזלן. וכן עולה מפירוש רש"י (ב"מ ע"ב): "אדעתא דמידי אחרינא לא יהיב ליה – וכיון דלאו אדעתא דהכי יהיב – נמצא מעות בחזקת בעלים, חוץ מן היוצאין בסעודת פורים".

וכך מבאר האור שמח (הל' אבל פ"ד הכ"א): "ולכאורה נראה טעמא דר' מאיר דסבר בתוספתא דמגילה (פ"א ה"ו) ומייתי

התגלגל הדבר לכך שהם לא מוכנים לשמוע על אי-קבלה, והוא אינו מוכן לקבל והשאלה מה לעשות בממון.

ב. נאמר בבבלייתא בתוספתא מגילה (פ"א ה"ה): "מגבית פורים לפורים ומגבית העיר לאותה העיר אין מדקדקין במגבית פורים אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלין אותן והמותר אל יפול לכיס של צדקה, ר' ליעזר או' מגבית פורים אל יעשה ממנו עני רצועה לסנדלו, ר' מאיר אומר הלוה מעות מחבירו ליקח בהן פירות אל יקח בהן כלים, כלים אל יקח בהן פירות מפני שגונב דעת מלוה. ר' שמעון בן לעזר אומר משם ר' מאיר הלוה מעות מחבירו ליקח בהן חלוק אל יקח בהן טלית של טלית אל יקח בהן חלוק מפני שגונב דעת מלוה".

עולים מהבבלייתא כמה דינים: לפי ר' אליעזר צדקה שנגבתה לשם סעודת פורים אסור לגבאי הצדקה לשנותה לצרכים אחרים. לפי ר' מאיר אף הלוואה מותנית לשם מה שהיא נלקחה ואין להוציאה על דברים אחרים.

ג. בגמרא (ב"מ ע"א) מובא שדעת ר"מ היא: שכל המעביר על דעתו של בעל הבית נקרא גזלן.

והגמרא (שם ע"ב) מביאה כמקור לכך שכן דעת ר"מ, את הבבלייתא שהובאה לעיל בשינויים: "אלא הא רבי מאיר דמגבת פורים; דתניא: מגבת פורים – לפורים, מגבת העיר – לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר. אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן, והמותר יפול לכיס של צדקה. רבי אליעזר אומר: מגבת פורים לפורים, ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו, אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר, דברי רבי יעקב שאמר משום רבי

שאני כדי להרבות בשמחת פורים אין לשנותן ואפילו יש להם מעות הרבה בכלם יקנו צרכי סעודת פורים.

ה. למעשה לפחות לגבי מצות צדקה לא נפסק כ"מ ואין איסור בכך שמעביר על דעת הנותן או המלוה.

פסק הר"ף (ב"מ מח ע"ב): "רבי חייא בר אבא א"ר יוחנן הא מני ר"מ היא דאמר כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן דתניא ר"ש בן אלעזר אמר משום ר"מ הנותן דינר לעני ליקח לו חלוק לא יקח לו טלית, טלית לא יקח לו חלוק, מפני שמעביר על דעתו של בעל הבית, וליתא לדר"מ. וכן נמי הא דתניא מגבת פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר דברי רבי יעקב שאמר משום ר"מ ורבן גמליאל מקיל וליתא לדר"מ דתרוייהו בחד טעמא שייכן וכרבן גמליאל ס"ל דמקיל". וכן כתב הרא"ש (ב"מ פ"ו סי' ט).

ומהגהות אשרי (ב"מ פ"ו סי' ט הגהה א) משמע כתוס' שמותר לשנות פרט לסעודת פורים וצרכיה.

והמאירי כתב שלכתחילה ראוי שלא לשנות בסעודת פורים אבל כל השינויים מדבר לדבר מותרים. וז"ל בב"מ (שם): "גובינא שהגבאים גובים לעניים לצורך פורים אין ראוי לפזרה לצורך הוצאות אחרות ואין מדקדקין בדבר לצמצם להם ולהפיל המותר לכיס של צדקה אלא שוחטין את העגלים ומכינין להם סעודה בדרך ויתור והשאר מפילין לכיס של צדקה ואם חלקו להם במעות ורצה העני ליקח מהם דברים אחרים לצרכו עושה ואין צריך להתנות במעמד אנשי העיר ואף על פי

לה בפרק השוכר את האומנין (ב"מ ע"ח ע"ב) דאף הנותן דינר לעני ליקח לו טלית לא יקח לו חלוק, אלמא דאף עפ"י שכבר נתן לו מכל מקום כח הנותן מעכבא שלא יעשה רק כפי רצון הנותן, וכן סבר במלוה דלהוצאה ניתנה, שאם הלוח דינר ליקח לו חטים לא יקח שעורים, יעו"ש בתוספתא ריש מגילה, ואל זה כוונה הגמרא בירושלמי קדושין פרק ב' הלכה א', כמה דר"מ אמר כל המשנה מדעת בעלים נעשה גזלן כו', פתר לה במלוה, שהלוח אמר ליקח לו חטים ולקח לו שעורים, יעו"ש אכמ"ל... אבל הנותן מתנה לעני או מלוה סבר ר"מ דאסור לשנות מדעת הנותן, דלא פקע כח הנותן מיניה, ומתקיים בו צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד".

ד. תוספות (ב"מ ע"ב ד"ה מגבת) שאלו: "וא"ת דאמרין בערכין (ד' ו): מעות של צדקה מותר לשנותן בכל מה שירצה ואפילו באו לידי גבאי ואפילו אמר מנורה זו לבד"ה מותר לשנותה למצוה אחרת וי"ל דדוקא בפורים אמרין הכא דאין לשנות ומגבת העיר לאותה העיר נמי דפורים דוקא".

עוד מוסיף תוס' בד"ה הבא: "רבי אליעזר אומר מגבת פורים לפורים – ת"ק לא איירי אלא בגבאי דלא ישנה ור' אליעזר איירי בעני שנתנו לו מעות לצורך סעודת פורים שאינו רשאי העני לשנות".

מהדיבור הראשון עולה שרק במעות שנאספו לפורים אסור לדעת ת"ק לשנותם. תוס' לא הסביר מדוע, ומבאר זאת בתוספות הרא"ש (שם ע"ב): "מגבת פורים לפורים. ואף על גב דאמרין בערכין דמעות של צדקה מותר לשנותן למצוה אחרת אפילו באו לידי גזבר, פורים

חבל נחלתו

מיקל, והלכה כרבי עקיבא מחבירו, אמנם יש ספרים שגורסו זו דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר ולפי זה יכול להיות שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל שמיקל בשל סופרים".

וכן רבינו ירוחם (תוא"ח נ"י ח"א): "מגבת פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר כמו שכתב בירושלמי ואין העני ראשי ליקח מהן רצועה לסנדלו כך פשוט במציצא ור"ג חולק על רבי עקיבא ואומר שמותר לשנותה ורבי מאיר בשם רבי עקיבא אמר שאסור לשנותה אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר ור"ף פסק כר"ג, ורבים נחלקו עליו ופסקו כר"מ משו' רבי עקיבא והלכה כמותו מחבירו וכן פסק בס"ה וראשון נראה עקר דבפר' הנזכר הולך רבי מאיר בשטת ר"ש בן אלעזר דאמר כל העובר על דעת בעלי' נקרא גזלן ולית הלכתא כוותיה וכן כתב הרמ"בם שאין משנין אותו לצדקה אחרת וזהו מגבת פורים לפורי' ולא הביא אם העני יוציא המעות לדבר אחר חוץ מסעודת פורים ונראה דסברתו שמותר לעני לשנותה אבל הגבאים אין משנים אותה לצורך אחר כי אם לחלק לעניים למעות פורים".

ז. האחרונים תמחו על הטור (א"ח סי' תרצד) **שפסק:** "ואין העני ראשי להוציאן לד"א אלא בסעודת פורים".

הבית יוסף (א"ח סי' תרצד): "ויש לתמוה על רבינו שפסק להאי ברייתא דקתני ואין העני ראשי ליקח מהם רצועה לסנדלו שהרי כתבו הרי"ף (ב"מ מח:) והרא"ש (ב"מ פ"ו סי' ט) שם דליתא להאי ברייתא דסברה דמעביר על דעתו של בעל הבית גזלן הוי אלא כרבן גמליאל קיימא לן דמיקל וגם הרמב"ם בפרק ב' מהלכות מגילה (ה"טז)

שהנותנים לא כווננו בה אלא לשמחת פורים שכבר ביארנו שהמעביר על דעת בעל הבית אינו גזלן ויש מפרשים שאין מדקדקין בה למי יתן ולמי לא יתן אלא כל הרוצה ליטול יטול".

"הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק הרי זה ראשי ליקח בו טלית, טלית ראשי ליקח בו חלוק וכן כל כיוצא בזה".

וכן כתב בצורה כוללת הריטב"א: "ונראין דברי האומרים דכיון דאכרח תלמודא להאי סברא דר"מ מהכא דהוא הדין בהנהו דלעיל דטעמא דר"מ משום דמעביר על דעת בעה"ב נקרא גזלן, וכל הני שינוין דשנינו לעיל בלשון דילמא אמרינהו תלמודא משום דלא הוה משכח הכרחא דהאי סברא דר"מ, אבל השתא דאשכחין ליה להאי טעמא קמו להו מתני' כולהו כפשטייהו, וכיון דכן לית הלכתא כר"מ בחד מינייהו דהא סוגיין דעלמא דלית הלכתא כי הא דר"מ, ובההיא דנותן צמר לצבע הא איפסיקא הלכתא כר' יהודה בב"ק (ק"ב א') ובמס' ע"ז, ותנא דפירקין תני לה גבי הילכתא פסיקתא כל המשנה ידו על התחתונה וכל החזר בו ידו על התחתונה, וכן נראה דעת רבינו אלפסי ז"ל כמו שכתבנו, וכן דעת רבינו בשם רבו הרמב"ן ז"ל".

ו. אמנם יש מן הראשונים שסברו שלגבי צדקה והלואה נפסקה הלכה כר"מ כיון שלגירסתם היא בשם ר"ע. ז"ל **ספר מצוות גדול** (עשין, עשה דיבגן ד): "ובפרק המקבל (ב"מ קו, ב) ובפרק האומנין (ב"מ עח, ב) תניא מגבת פורים לפורים ואין העני ראשי לקנות מהן רצועה לסנדלו אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר זו דברי רבי מאיר שאמר משום רבי עקיבא ורשב"ג

ולדעתו ישנה מחלוקת בין הטור לשאר הראשונים ולכן יש להחמיר. ומסיים: "כל זה כתבנו משום יגדיל תורה ויאדיר לקיים כל דברי רבותינו ז"ל ומתוכם נתבאר דס"ל דדבר דדרך להקפיד ודאי יש קפידה ולצורך קניית יין לקידוש דמי לצורך סעודות פורים וראיתי בספר חסידים סי' תת"ע שאם נשלח לאדם דורון לאכלו בשבת אסור לאכלו בחול רק הנשאר יתן לבני ביתו ואם א"ל אל יאכל ממנו רק אתה אסור ליתן ממנו לאחר ונראה דלאו משנת חסידים הוא רק דינא הכי הוי והשולח לחבירו מעות או יין לקידוש צריך לקדש על היין ההוא או לקנות בדמים יין לקידוש ואפי' לקנות דגים בשבת אסור מש"כ ההיפוך דקידוש מצוה דאורייתא הוא ומדרבנן על היין. ומ"מ לפי המנהג דשולחים לת"ח מעות ואומרים לו דרך כבוד לקנות מהם יין או דג חשוב לשבת או י"ט דהואיל דהמנהג לומר כך דרך דורון וכבוד ואין דרך להקפיד לא הוי קפידה. ונראה פשוט דאם הוא באופן דלא הוי קפידא נכון להיזהר ליקח מממונו יין לקידוש ולד' כוסות בפסח וקמח למצה וכל כה"ג אף על פי דזה שנשלח לו לדורון עדיף וטוב יותר מ"מ טפי הידור ודקדוק מצוה הוי אם קונה הדבר מכיסו דלא הוי מסיט' דחנם ואף דמסתברא מלתא יש לנו עוד ראייה מהזוהר. ולכן למנהג אשכנז שבליילי פסח שולחים יין לד' כוסות יזהר ליקח מכל יין כוס אחד מיהו גם מממונו כוס אחד ובקידוש יהיו כל היינות מוכנים לפניו שלא יצרך לברך הסוב. וכן בקצת ק"ק שולחים יחידי סגלה מעות בחורף לקנות בהם נירות ללמוד לאורם אל ידליקם לצורך תשמיש חול". ומתבאר

השמיט הא דאין עני רשאי להוציאן לדבר אחר ורבינו ירוחם (נ"י ח"ב) כתב להאי ברייתא וגריס בה דברי רבי מאיר שאמר משום רבי עקיבא וכתב שרבים חולקים על הרי"ף ופוסקים כרבי עקיבא מחבירו ושדברי הרי"ף נראים וכן נראה שהוא דעת הרמב"ם ז"ל. וכן הב"ח הביא דברים אלו וסיים: "ומקור דבריהם מהסמ"ג סוף הלכות מגילה (רנ ע"ג) שכתב כן אלא שכתב עוד דזה לשונו יש ספרים שגורסין זו דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר ולפי זה יכול להיות שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל שמיקל בשל סופרים עכ"ל נראה דמסתפק בהלכה זו לפי הגירסאות ודעת המרדכי והגהות מיימוניות לסמוך על מה שכתב הסמ"ק (סי' קמח עמ' ק) שאין העני רשאי וכו' ועל זה נסמך גם רבינו אף נגד דעת אביו הרא"ש ז"ל ומיהו העניינים נהגו לשנות ואין מוחין בידם".

ופסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תרצד ס"ב): "אין משנין מעות פורים לצדקה אחרת. הגה: ודוקא הגבאים (מרדכי פ"ק דבבא בתרא). אבל העני יכול לעשות בו מה שירצה".
עולה מן הדברים שלהלכה רשאי העני לשנות מעות שניתנו לו בהלואה או בצדקה למה שירצה.

ח. בשו"ת חוות יאיר (סי' רלב) נשאל על עשיר שנדר לבן דודו שהוא ת"ח לשלוח לו בכל ערב שבת מידה יין לקידוש ובן דודו חפץ לקיים את המצוה בממונו ולקנות יין לקידוש מכיסו. אולם הוא שואל אם אינו גזלן מפני שהיין או דמיו ניתנים לו דוקא לקידוש ואם אינו עושה כן לא גמר ומקנה לו וה"ל כגזל.

החוות יאיר דן בענין מעביר על דעת בעה"ב ומתי נחשב כמראה מקום בלבד.

חבל נחלתו

ע"א ופ"ו דגייטין דף ס"ה וכה"ג טובא ולפי הטעם שכתבתי לא קשה מידי דבנתן מתנה לעני שאני ובתשובת חות יאיר ס"ט רל"ב מדחק מאוד בישוב דעת הטור גם מקשה מכמה סוגית הש"ס דאמרינן קפידא הוא לכן רוצה להכריע שם להחמיר נגד דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והש"ע ולא ירד לחלק כמ"ש כי לע"ד אין כאן מחלוקת כלל בין הראשונים ואין לדמו' בכח המדמה לכל הני דאמרינן קפידא. וא"כ זכינו לכאורה דבנדון שלפנינו מותר להאי ת"ח לשנות בהמעות כרצונו.

מתבאר מדברי השב"י, כי מלכתחילה מותר לעני לעשות במעות כרצונו אף לדברי הטור ורק לגבאי אסור שלא יחד על הצדקה. (ובמסקנתו לגבי שאלה דיליה לא התיר לשנות לצורך הבת עי"ש בטעמו).

ט. אולם כל זה במעות שנתנו לשם דבר מסוים ומשנה לדבר אחר שאף הוא בסוג הכללי לו ניתנו המעות. אולם אם העני רוצה להעביר מרשותו לרשות אחרת ולהשתמש בו לצורך שונה לגמרי, נראה שאסור משום שעובר לגמרי על דעת הנותן, והרי זה גזל.

כך כתב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סימן אלף ג): "ראובן היה חייב לשמעון ממון ונתברר שלא היה לשלם. לאחר זמן יצא נודד מקינו וקיבץ מה שההנהוה גומלי חסדים בין רב למעט. וכשחזר לביתו תבעו שמעון לדין כי ראה שיש היכולת בידו. וראובן השיב לא אתן לך ממה שקיבצתי ממתן אביונים כי יש לי ולביתי להתפרנס בו. ושמעון השיב אין המשפט שתתפרנס אתה וביתך ואני לא אגבה את שלי. ועוד כי נראה לעינים שיש לך עתה יותר מכדי סיפוקך.

מדבריו לגבי שאלתנו שבמקום שהנותן מקפיד ישנו חיוב לעשות דוקא כדבריו ואסור לעבור על דבריו וכאן שההורים נותנים לו דוקא, ולא לשם נתינה לסתם עניים – אסור לו לתת לעניים אחרים אלא או ישתמש לצרכיו או יניח.

בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' עז) חולק על החוות יאיר הוא דן על תלמיד חכם אחד עני שנדב אחד מהעשירים מתנה הגונה במזומן להשיא בו את בנו של הת"ח ויש לאותו תלמיד חכם בת גדולה שרוצה להשיאה באותן המעות שקיבל עבור בנו. מסקנתו שכל המעביר על דעת בעה"ב אינו גזלן.

ומסיק השב"י: "והסכמת כל הפוסקים על כל פנים כת"ק דהגבאי לא ישנה ממעות פורים... משא"כ העני מקבל מיד בעה"ב עצמו דעת הפוסקים כולם שווים לסובה דמותר לו לשנות מדעת בעל הבית וטעם לחילוק זה נ"ל לומר דדוקא ס"ל בגבאי דאסור לשנות כדי שלא יחשדו כיון שמשנה כרצונו אבד נאמנתו אצל הבעל הבית ואיכא נעילת דלת בפני נותני צדקה ועיין שם בתוספ' ובהג"ה אשר"י ובי"ד סי' רנ"ט משא"כ בנותן ליד העני אף שנותן לו בפירש לאיזה דבר מה הוא יודע בנפשו שהעני יעשה בו כחפצו דבר הנאות ונח לו יותר דהא בלא"ה הנותן מתנה לחבירו אפי' התנה איזה תנאי כל שלא התנה בתנאי כפול וכל דיני תנאי כמבואר בא"ה סי' ל"ח ובח"מ ס"ס רמ"א התנאי בטל והמעש' קיים א"כ מכ"ש שאין נפקותא אם משנה מדעת בעל הבית דלא הוי גזלן. ובזה מיושב גם כן דלא תקשי מהא דמצינו בכמה סוגית הש"ס והפוסקים דאמרינן קפידא כדאיתא בפ"ב דקדושין דף מ"ט

ופאה ומעשר עני היה לו מאתים חסר דינר אחת אפילו אלף נותנין לו כאחת הרי זה יטול היו ממושכנין בכתובת אשתו או לבעל חובו הרי זה יטול אין מחייבין אותו למכור ביתו ואת כלי תשמישו מי שיש לו חמישים זוז ונושא ונותן עמם הרי זה לא יטול. שמעינן מהתם אפילו אלף דין מעשר עני עליו כיון שהוא עני בשעה שקיבל...

“ועניין מתנות עניים דומה להא דאמרינן בפ”ק דקידושין (כג ע”ב) והכא במאי עסקינן דאקני ליה אחר מנה ואמר ליה על מנת שתצא בו לחרות דאין לרבו רשות בו לכולי עלמא. הכי נמי להברותו ולכסותו לשם שמים איכווין ולקבל שכר ולא להעשיר לבעל חובו...”

האור זרוע (ח”א, הל’ צדקה ס’ יא) דן באותה שאלה ומביא את דעת הראב”ה רבו ואחריה מביא: “ומורי רבינו שמחה זצ”ל חייב אותו שצדקה אינה אלא כמתנה בעלמא לעשיר לגבות ממנה חוב וכיון דנכסוהי דאינש אינון ערבין ב’ [חייב] אם לא שיתנה הנותן על מנת שלא יהא רשות לפלוני בעל חובך בהם ולא כל כמיני’ להפקיעו מידי שיעבוד. ודמי לאין קנין לאשה בלא בעלה בפ”ק דקידושין למר כדאית ל’ ולמר כדאית ל’ והא דתניא בתוספתא דמגילה ר’ אלעזר בר”ש משום ר”מ הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית רבנן פליגי עליה פ’ השוכר את האומנין ופ’ המקבל דלית להו המשנה מדעת בעה”ב נקרא גזלן ולא דוקא בצדקה דקתני רישא הלוה מעות לחבירו ליקח בהם פירות ולקח בהם כלים אסור מפני שגונב דעתו של בעה”ב והא דגרסי’ בירוש’ פ”ק דמגילה אהא דמגבת פורים אין משנין במעות פורים הא בשאר מעות

“דעתי נוטה שהדין עם ראובן דתניא בפרק בתרא דפיאה (בתוספתא ה”ז) מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב אין משלמין הימנו גמולין אין פודין בו שבויין ואין עושין ממנו שושבניות ואין פוסקין ממנו צדקה אבל משלחין ממנו דבר של גמילות חסדים וצריכין להודיע ונותנין אותו לחבר עיר בטובה.

“ונראה בעיני הטעם משום דאדעתא דהכי לא איתיהיב ליה כדתניא בפרק השוכר את האומנין (ע”ב) מגבת פורים לפורים מגבת העיר לאותה העיר וכו’ עד ואין העני רשאי ליקח (בו חלק לא יקח בהן טלית) מהן רצועות לסנדליו אלא א”כ התנה במעמד אנשי העיר. ותו תניא התם הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית טלית לא יקח בו חלוק ואסיקנא התם משום דכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן. והא דאמרינן בפ”ק דערכין (ו ע”א) האומר סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה, היינו הנודר עצמו ואין משנה מדעת בעל הבית, ומכל מקום יש לו לפורעם לצדקה. ואם נפשך לומר מדמשני בפרק השוכר את האומנין ר’ מאיר היא, מכלל דרבנן פליגי עליה דהא מותבינן רישא אסיפא, יש להשיב דודאי גזלן לא הוי לרבנן להתחייב אלא דווקא לר’ מאיר, אבל לכולי עלמא לא אמרינן ליה לשנותה לכתחילה דליכא מאן דפליג אברייתא דפיאה. וכן משמע בפרק בני העיר במס’ מגילה (כו ע”א) דאין לשנות אלא מז’ טובי העיר והתם (בס’ תקצב) ביררתי לה.

ואף על פי שיש לו טפי מסיפוקו השתא שנתנו לו, הא תנן בסוף פיאה (פ”ח מ”ח) מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה

חבל נחלתו

לידו של עני משום דכתיב ביה נתינה ואפי' אם דעתו של עני לפרוע לא יצא בעה"ב ידי נתינה אא"כ תבוא ליד העני תחלה והיינו דקא מתמה בפ' כל הגט ואף על גב דלא מטא לידי' לא עדיף משאר ממונו.

"והרב ר' דוד ממינצבורק זצ"ל הכריע כדברי מורי הרב ר' שמחה זצ"ל שהרי תרומה ובכורים קדישי טפי ממעשר שני ואמר' בפרק הזרוע דנכסי כהן בעל חוב נוטלן בחובו ואשה בכתובתה ואמר שלהי מס' בכורים ושלחי מס' פאה ר' יעקב בר אידי ור' יצחק בר נחמני הוו פרנסין והוו יהבין לר' חמא אבוב דר' אושעיא חד דינר והוא הוה יהיב לחורגא אלמא דרשאי ליתן מתנה לאחרים וה"ה לבעל חובו מיהו ההוא איכא למדחי דכיון דדעת הנותן לעניים היה מה לי עני זה מה לי עני אחר אבל לעשיר אימא לא.

"ולי אני המחבר אף על פי שאיני כדאי להכניס ראשי בין הרים גדולים נראה בעיני כדברי מורי רבי' אבי העזרי' זצ"ל שאין יכול לפרוע חובו ממעות צדקה שקיבל מאחרים דהא ודאי אנן סהדי דאדעתא דהכי דיהיב מעותיו לעשירים לא הוה יהיב לי' ואי הוה ידע האי הנותן שהנושה יגבה ממנו לא הוה יהיב דאומדן דעת גדול הוא זה שהרי אין העשיר חייב לפרוע חובותיו של עני ותו דכי היכי דהאי הנותן חייב לזכות בו בהאי עני נמי ההוא הנושה העשיר חייב לזכות בו כיון דעני הוא האי הלואה וכש"כ היכי דגלי' דאדעתא דאשתו ובניו נמי יהבו לי' שגם הם יתפרנסו מזו הצדקה כגון אותם שמוליקים כתבים ומראים בכל מקום שבאים וכתוב בהם שצריך לפרנס' ביתו

משניו [אלא] כל המעות עד שלא ניתנו לגזברין רשאי לשנותן משניתנו לגזברין אי אתה רשאי לשנותן ואי' נמי פ"ק דערכין ובתוספ' דמגילה כולוהו מיירי שאין הבעלים או הגזברין רשאים לשנותם אבל **משבאו ליד עניים הרי הן כשאר נכסים** הואיל ויצא הנודר כבר ידי נדרו ותנן בפ' כל הגט המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש מחלקן עליהם [מפריש עליהם] בחזקת שהם קיימין ופריך בגמ' ואף על גב דלא אתו לידי' מכלל דאי אתא לידי' דעני מגבי לי' שפיר בחובו דהכי שפיר טפי ושמואל דמוקי לה נמי במזכה לו ע"י אחר איכא למימר דחוזר המלוה וגובה מאותו אחר מדד' נתן ואף על גב דבמעשר עני כתי' ואכלו בשעריך ושבעו תן להם כדי שבעו אלא אף על גב דעיקרו לא ניתן אלא לאכילה וכדתניא בספרי אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חטין וכו' שיעור מזון שתי סעודות כדאי' פ' בכל מערבין ואפי' הכי בע"ח גובה אותו בחובו ולא תימא דוקא כשהלוון על מנת כן להפריש עליה' מחלקן אבל הלווהו סתם לא דגרסי' התם בירוש' אתא עובדא קומי ר' אמי בבן לוי שהי' חייב לישראל מעות ואמר לי' הפרש עליהו מחלקי אמר לי' לא תנינן אלא המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש כשהלוון ע"מ כן הא לא הלוון ע"מ כן לא אמר ר' זעירא אפי' לא הלוון ע"מ כן חיילי' דר' זעירא מן הדא (אמר ר' זירא מן הדא) וכן בן לוי שהי' חייב לישראל מעות וכו' שנוי' בתוספתא דדמאי. וההיא דתוספתא דפאה דתניא מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב פי' מורי רבינו שמחה זצ"ל דמיירי בבעה"ב קודם שבא

דתלו ב'י' טפלי שאפי' אם יכול לשנות וליתן לבעל חובו ורוצה ליתן לו יכולין אשתו ובניו למחות בידו כיון שהם לא לוו ממנו ואין חייבין לו כלום שהרי כשקבל זו הצדקה אדעתא דאשתו ובניו קבל וזכו בהם בקבלתו ולא כל כמיני' ליתן ממונם לבעל חובו ולא דמי למעשר ותרומה וביכורים שהם מתנה משלחן גבוה ולא תליא בדעת הנותן ולא זכו בהם נמי אשתו ובניו".

עולה מן הדברים שנחלקו הראשונים בצדקה הניתנת לעני לצורך מסויים האם מותר לשנותה לצורך שאינו כלל מצרכי העני ומן הדברים שלשמה היא ניתנה.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קנב) נשאל אותה שאלה וללא הבאת הראשונים פסק שהדבר אסור. וז"ל: "בדבר מי שניתן לו מעות רק להוציאם לצורך בני ביתו אם רשאי ללוות מהם לקיים התחייבותו ולשלם חובו, הנה פשוט לע"ד שאף לרבנן שחולקים על ר"מ בב"מ דף ע"ח בנתן לעני ליקח לו חלוק לא יקח בו טלית ולא חששו למה שמעביר על דעתו של בעה"ב, הוא דוקא בדבר שהמצוה והחייב שוה להנותן כיון שהעני צריך לתרוייהו אבל בדבר שאינו שוה ודאי גם רבנן מודו דאסור לשנות. ולכן כיון שליתן לעני לשלם מלוה שעליו אין כ"כ חיוב על האחרים ליתן לו ויש לפעמים שאינה מצוה כלל, וליתן לפרנסתו ופרנסת אשתו ובניו הוא מצוה גדולה אף שהוא להרוחה ודאי היה הנותן מקפיד ואסור לשנות לשלם ממעות אלו לשלם חובותיו. וזהו אף בסתמא כשאמרו שנותנים לצורך חיי משפחתו שיתפרנסו

בהרוחה.

"אבל הא משמע לי ממכתבו שגם התנו בפירוש שנותנין רק לפרנסת בני ביתו ובאופן הזה אף בהתנה בהא דחלוק וטלית שנותן דוקא שיקח לו טלית ולא חלוק שלכו"ע הוא גזל ממש כשיקח חלוק אף שהמצוה והחייב שוה דהא לא נתן אלא על תנאי זה. וא"כ כ"ש בזה שיש טעם גדול להקפיד שהוא תנאי גמור. ואף בלא כפליה לתנאו סגי דלא הוזכר בהא דנתן להאשה ע"מ שאין לבעלך רשות בהן ומה שאת נותנת לפיך ובהא דנתן להעבד ע"מ שאין לרבך רשות בהן וע"מ שתצא בו לחרות שיצטרך הנותן לכפול תנאו והטעם משום דהוא אומדנא גדולה שאין רצונו ליתן אלא למה שהתנה.

"וכיון שאסור לשנות אסור גם ללוות מהם דגם הלואה הוא שינוי ואסור לגבאי ללוות כדאיתא בערכין דף ו' ואיפסק בש"ע יו"ד סי' רנ"ט. וכ"ש בכאן שנתנו כדי שיתפרנסו ב"ב בהרוחה שזה הצורך הוא תיכף ואיך ילוה עתה המעות ויתפרנסו בדוחק שלא כתנאי ורצון הנותן, דמה יועיל ע"ז מה שלאחר זמן ישלם דעכ"פ הא עתה לא התפרנסו כרצון הנותן ולא נתן אדעת זה".

מסקנה

נראה ברור שאין העני המקבל רשאי לתת את המעות לעניים אחרים כיון שניתן דוקא לו בגלל מצבו הכלכלי. ולכן הצעתי לו שיניח אותם בפקדון בבנק עד שיחליט אם יכול להחזירם להוריו או להשתמש בהם לצרכיו.

חבל נחלתו

סימן לז

בענייני גיור

הקדמה

יכול לבטל פסיקת חברו. והשניה שניתן לבטל גיור לאחר החלטת בי"ד לגייר ועשיית כל סדר הגיור כראוי עפ"י מעשיו של הגר אפילו כמה שנים לאחר הגיור. דרכו הלימודית של הרב שרמן בתשובה זו היא ליטול דעת יחיד באותה סוגייה, להתייחס אליה כדעת כל הפוסקים, ולפסוק על פיה מטעמיו. בתשובה זו חוזר הדבר כמה פעמים (כפי שאראה להלן). דרך זו אינה נכונה, אלא בדר"כ הולכים עפ"י הרבים ומבטלים דברי היחיד כאמור בש"ס עשרות פעמים (ברכות ט ע"א, ברכות לז ע"א, שבת ס ע"ב, שבת קל ע"ב, עירובין מו ע"א, יומא לו ע"ב, ביצה יא ע"א, מועד קטן כ ע"א, יבמות מ ע"א, יבמות מו ע"ב, יבמות מז ע"א, כתובות כא ע"א, בבא קמא קב ע"א, עבודה זרה ז ע"א, בכורות לז ע"א, נדה ל ע"ב, נדה מט ע"א). וכן מבואר בפוסקים ואי"צ להכביר על כך מילים. ולכן תמוה מאד בעיני שרבנן ותלמידיהם בא"י לא ענו על דבריו והשאירו את המלאכה לתלמיד כמוני.

א. מעשה גיור

1. מעשה הגיור – דין?

ראש דבריו בתשובתו שנדפסה בתחומין (ל"א) היא שבימינו בי"ד בודקים פסיקות בי"ד אחר שכבר פסק בשאלה, ומבטלים דבריו¹. ומכאן יצא לבטל גיורים שהרי

לפני כשלש שנים עם התעוררות הפולמוס לגבי הגיור של בתי הדין לגיור בעקבות פסילת גיורים גורפת של הרב שרמן כתבתי קונטרס גדול המתייחס לנקודות ההלכתיות אותן העלה הרב שרמן בפסקו בבית הדין. הקונטרס הנ"ל נשלח למערכת 'תחומין' והם דחו את פרסומו בספריהם בגלל אורכו, ובגלל שענייני גיור כבר נדונו בספרי תחומין. את המאמר הנ"ל פרסמתי בספרי 'חבל נחלתו' (ח"ח סי' כה) והוא מפורסם באינטרנט (באתר ויקיטקסט) ובמאגר התורני 'אוצר החכמה'.

אע"פ שלמאמר הנ"ל לא נמצא מקום בספרי 'תחומין' הרי תשובתו (המקוצרת מפסקו הארוך) של הרב שרמן הובאה בתחומין (חלק ל"א). כיון שלדעתי כל דרכו של הרב שרמן אינה נכונה וממילא אף מסקנותיו המעשיות שגויה. אדון בדבריו בקצרה בהבאת חלק ממסקנותי מהקונטרס שפרסמתי בתוספת דברים נוספים שהתחדשו לי, והרוצה להעמיק יוכל ללמוד את הקונטרס הנ"ל.

פתיחה

הרב שרמן ביסס את תשובתו בתחומין על שתי נקודות עיקריות: האחת שבי"ד

1. הרב שרמן נזקק לדיון בטיעון זה כתוצאה מטענת הבחור אשר ביה"ד באשדוד פסל את גיור אמו כעשרים שנה ויותר לאחר גיורה. אותו בחור אשר ביקש היתר נישואין, הורתו היתה שלא בקדושה ולידתו לאחר הגיור שבית הדין הפקיע. וטענת הבחור היתה שבית הדין אינו צריך

הגמרא ביבמות (מו ע"ב) קבעה ש"גר צריך שלשה² משפט כתיב ביה". ולכן קבע הרוקח (הל' שבת ס' קיא) שכיון שכתוב בו משפט צריך שלשה ואין להטביל גר בלילה. ותוס' (יבמות כד ע"א) כתבו שאשה אינה ראויה להיות בין ג' מקבלי הגירות. אולם נראה שאף לספר הרוקח אלו הן דרישות סף למבצעים את הגיור, אבל המקור בתורה אינו קובע שזהו משפט ושפיטת דינים³. הרמב"ן (יבמות מו ע"ב) מביא שדעת

בי"ד קבלו את הגרים לעם ישראל, וכיון שזהו מעשה בי"ד והם טועים (לשיטתו), ממילא בכח הרב שרמן ובית דינו לבטל דברי בתי דין קודמים ולבטל גיורים. הרב שרמן הניח כדבר פשוט שגיור הוא דין ומשפט של בית דין לכל דבר, והעיר על דבריו בנקודה זו במקצת הרב ישראל רוזן בנספח לתשובה שנדפסה בתחומין. ונראה שכדי להחליט כך הלך אולי בשיטת יחיד (שכן לענ"ד אין מי שסובר שגיור הוא דין) וכפי שהערתי לעיל.

להתערב בגיור אמו כיון שבי"ד לא מדייק ומבטל דברי בי"ד קודם. לטעון זה שעליו בונה הרב שרמן את מאמרו אתיחס בהמשך.

ותמוה בעיני מדוע לא דנו על גיורו אף כגר קטן שמתגייר, שהרי נימול ע"י אביו מישראל, ואף אם יאמרו שלא טבל כיון שטבילת אמו לא עלתה לו, הרי יכול לטבול עתה בפני ג' ולהשלים גיורו, עי' רמב"ם הל' אסור"ב פ"ג ה"ז, וצ"ב.

כמו"כ תמוה שהוא פוסל גיור על סמך שקיבל 'בי"ד לא מוסמך' הרי מעיקר הדין אף בי"ד של הדיוטות שגייר גיורו גיור. כמו"כ מה שכתב על התעודה שקבלה אמו שאינה חתומה כדין – וכי לשעבר היו נותנים תעודת גיור, והרי זה חידוש של ימינו, וכי התעודה היא העושה אותו גר!! גם מה שהמשיך ועשה את הגר"ח הלוי זצ"ל מוטעה וטועה שלא ידע שהתגיירה יום קודם, מכך שלא דן על ג' חודשי הבחנה; והרי הוא בעצמו כתב שאינה צריכה חודשי הבחנה כיון שהיתה מעוברת ומדוע להעליל ולטעון עליו כך?!

התמונה העולה מדברי הרב שרמן היא שהוא מצא מקרה, וממנו בנה אבן פינה לפסול את כל הגיורים, ללא טיעונים הלכתיים מספיקים.

2. במסכת גרים (מסכתות חיצוניות) לא מובא בפני כמה מתגייר, ואולי רמז לכך שאין זה מעיקר הדין אלא דרישה מדברנן.

3. הערת הרב הגאון דוב ליאור רב העיר וראש הישיבה קרית ארבע היא חברון: אגב אורחא אעיר על מה שרצה לחדש שמעשה גרות אין זה דין של שפיטה אלא שנציגי עם ישראל מקבלים גרים לתוכם. הנה מפשטות דברי התוספות (קידושין סב ע"ב ד"ה גר) דשאלו איך בזמננו מקבלים גרים הרי משפט כתיב ביה, ואם נאמר שאין זה בגדר בית דין אלא סתם שלושה, מה שאלת התוספות. ורבנו נתנאל תירץ שם דכיון דכתיב "לדורותיכם" אצל גר, משמע שזה כולל גם דורות שאין בהם סמוכים, ואם לא בעינן גדרי דינים, למה לי הלימוד מהפסוק. נכון הדבר שאין כאן טענות ותביעות אך מ"מ בית הדין הראוי לדון בעינן.

להרבה ראשונים קבלת מצוות בפני שלשה מעכבת את הגירות. ועל שאר הדברים יש מחלוקת הפוסקים ראה 'עינים למשפט' (סנהדרין או"ק א בהתחלה). לכן נראה שגם כאן תספיק הכרעת רוב כמו בכל דיני בית דין.

תשובת המחבר: אין בדברי הרב ראייה שקבלת גרים היא דין, גם בסמיכת זקנים צריכים 'סמוכים', ואעפ"כ לא ראינו ולא שמענו שהסמיכה היתה נעשית עפ"י רוב הסומכים. ולגבי שאלת תוס' זוהי

חבל נחלתו

שזהו דין (ולכן לא הוכנסה קבלת גרים לחלק חושן משפט), אלא לכתחילה צריך שאותם **הראויים לדון הם** אלה שיקבלו גרים.

המגיד משנה (הל' איסור'ב פ"ג הי"ד) כתב: "ומתוך כך ביאר רבינו שב"ד הדיוטות היו מגיירין אותם ובדיעבד כולן גרים וכ"כ מן המפרשים ז"ל".

והכס"מ (הל' איסור'ב פ"ג הט"ו) הגיה על **המ"מ**: "אלא שאם קבלו אותם גרים הדיוטות שאינם ב"ד הרי הם גרים". וכן כתב **בב"י** (יו"ד סי' רסח).

וכך פסק בשו"ע (יו"ד סי' רסח):

סעיף ג: "כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיה בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' ורא"ש פ' החולץ). מיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובליילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה. ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינו ליה".

סעיף ד: "הואיל וטבילת גר צריך בית דין של ג', אין מטבילין אותו בשבת ולא ב"ט ולא בלילה. ואם טבל, הרי זה גר". נראה שלדעת רוב ככל הראשונים והפוסקים – מן התורה די לשם גיור – בהדיוטות (שאינם ב"ד). חכמים באו וקבעו

הרמב"ם שבדיעבד טבילת גר בלילה גומרת את כניסתו לעם ישראל. הוא עצמו הסתפק בדבר והעלה שצריך טבילה נוספת ביום כראוי. ומסיק שגר אי"צ דיינים מומחים: "ואפשר דגר צריך שלשה גמרא, ומשפט כתיב ביה אסמכתא וכי גמירי שלשה גמירי מומחין לא גמירי". וכן מסיק הרשב"א (יבמות שם).

המאירי (יבמות מו ע"ב) מסיק שטבילת גר בדיעבד עולה לגרות: בשבת וביו"ט ובליילה, ואי"צ מומחין אלא אפילו בשלשה הדיוטות.

הרמב"ם חוזר כמה פעמים על קבלת גירות בפני הדיוטות וכותב (הל' אסור'ב פ"ג הי"ז): "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר".

הטור (יו"ד סי' רסח) פסק: "וכל ענייני בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה ובין הטבילה צריך שיהיה בג' הכשרים לדון וביום, ומיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם מל אותו או טבל בפני שנים ובליילה אפי' לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדותה הוי גר ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינו ביום ובשלשה ולרב אלפס אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב ואסור בישראלית אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינו ליה".

לשונו של הטור: "צריך שיהיה בג' הכשרים לדון וביום", מלמד שאינו סובר

דרישת סף של העוסקים בגיור אבל אין זה מוכיח על פעולתם בגיור שהיא משפט אלא כך סדר המצוה ומקיימיה. ואף אם הרב רוצה ללמוד מכאן שניתן לקבל גרים עפ"י רוב זה עדיין יכול להילמד מ'משפט' ללא הגדרת המעשה כדין אלא כמצוה.

קידושין, אלא דבי"ד עושין את חלות הגירות". ובהמשך מביא מתוס' בסוגיות אחרות שהגר מכניס עצמו לעם ישראל ואי"צ דעת בי"ד בשעת מעשה, משמע לפי הצד השני שלגיור די בעצם היות בי"ד במקום, ואינו נצרך אפילו לדעת שטובל לשם גיור.

ונראה שאפילו לפי הצד הראשון בקובץ שיעורים השתתפות בית הדין בגיור אינה בהכרעה משפטית אלא מצד היותם באי כח של עם ישראל לקבלת הגר.

מכך שהדיוטות שאינם בי"ד אלא סתם שלשה שנזדמנו, יכולים לקבל גרים עולה שאין זה 'פסיקת דין' ופשוט שג' הדיוטות אינם יכולים 'לפסוק' דין. (ואף אם בהליך זבל"א יכולים לדון, וכי מי ברר אותם לקבלת גרות – הגר בגיורתו?) אלא שהדבר פשוט לכל שאין כאן דין ומשפט, אלא מצוה על סדר קבלה שיסודותיה מן התורה, וקביעת פרטי הלכותיה בידי חכמים, ואין לה שום קשר לדין ומשפט.

וכיון שקבלת גרים היא במישור הלכתי שונה לגמרי מדין ומשפט, לא שייך שיתערבו בו בית דין אחר, נדמה הדבר להתערבות בית דין בקיום מצוה או בהלכות איסור והיתר או בהלכות טומאה וטהרה. וכי מה ענינם בכך?! וכי בי"ד יכולים לקבוע שפלוני לא יצא ידי חובת מצוה שקיים?⁵ היכולת של בי"ד אינה שייכת כלל לקביעה אם סדרי מצוה נעשו כדין ואם לא יבטלו את המצוה. אם המקוה

שיהיו דוקא הראויים לבית דין ולא הדיוטות אלא הראויים לדון בזמן הזה.⁴ סיבת הדבר בגלל כובד ההחלטה לקבל גר לעם ישראל. ומכיון שמן התורה אף ג' הדיוטות שאין להם מושג בגיור יכולים לקבל גירות – באו חכמים וצמצמו זאת, ואעפ"כ לא העמידו דבריהם ולכן בדיעבד אף גיור ע"י שלשה הדיוטות הוא גיור.

אף אותן הלכות הקוחות מבתי דין כגון שלא לקבל בלילה ולא ע"י נשים, לראשונים שמעכב בדיעבד, העיכוב הוא כיון שחכמים העמידו דבריהם. ולכן נראה שאין זה דין ומשפט אלא קיום מצוה עפ"י הגדרים שהתורה קבעה וכפי הסייגים שחכמים הוסיפו בדין.

יש להדגיש, שהסיבה אותה הבאנו לחייב שיהיה דוקא בי"ד – מצד האחריות להחלטת הכנסת גר לא נמצאת בכלל בדברי הש"ס והראשונים, היינו, מעיקר הדין אין זו החלטה הצריכה בי"ד אלא הגר בא לפני בי"ד בבקשה להתגייר ואם הוא מעוניין להתגייר מקבלים אותו, ואין עושים לו מבחן קבלה של ידע הלכתי ולא דוחים אותו בלך ושוב כדי לבדוק אם כוונתו אמתית. אלא מקבלים אותו מיד. וממילא אף כח זה שניתן לבי"ד הוא ודאי מדרבנן בלבד.

כתב בקובץ שעורים (כתובות ס' לג): "ונראה דעת תוס' (=כתובות בסוגית גר קטן) דהא דגירות צריכה בי"ד, אין פירושו דצריך ראייה גרידא מבי"ד כמו בעדי

4. נראה שאף בעל הרוקח יסבור כן אלא שלא גילה דעתו על כך.

5. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: למה לא?

תשובת המחבר: איני מבין וכי בית דין יכול לקבוע שלא קיימתי הנחת תפילין, וכי זה בסמכותו ויכולתו של בי"ד?!

חבל נחלתו

מקבל, ואף אין הכרעת דין: 'מדבריהם נתקבל פלוני לעם ישראל'. והאישור הניתן לגר הוא להקל עליו חיתון וכד' אבל אינו מעשה בית דין. אם אחד הדיינים אינו מסכים לגיור – בית הדין לא מקבל את הגוי להתגייר, אלא ילך ויתגייר בפני אחרים, או שזה שאינו מסכים יפרוש ואחר ייכנס במקומו. וכמובן, ש'החלטתם' של בי"ד שאינם מקבלים גוי זה לגיור אינה אוסרת על בי"ד אחר לגיירו. ולכן אין כאן שום הליך רגיל של בי"ד ואין בכלל להשוותו לדין ומשפט.

3. הצורך בג' דיינים במצוות אחרות

כשם שבבית דין הגדול (סנהדרין) מצאנו תפקידים המוטלים על בית דין שאינם כלל דין כגון (סנהדרין פ"א מ"ה): 'ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד'. ובכל אלה תפקיד בית הדין הוא מכח היותם המנהיגות ההלכתית של עם ישראל. ה"ה אף לגבי בי"ד של שלשה מצאנו השתתפותו במצוות לא לשם שפיטה אלא כגוף שהתורה קבעה אותו.

במשנה בראש סנהדרין (פ"א מ"ג) נאמר: "סמיכת זקנים ועריפת עגלה בשלשה דברי רבי שמעון ורבי יהודה אומר בחמשה, החליצה והמיאונים⁶ בשלשה, נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין בשלשה, ההקדשות בשלשה, הערכין המטלטלין בשלשה, רבי יהודה אומר אחד מהן כהן".

חסר – אין צריך כח בית דין כדי לפסול טבילות שנעשו בו. וכך בכל המצוות לא ניתן לבטלן לאחר עשייתן, אם הן נעשו בהכשר וכראוי.

וא"כ תמוה מאד, וכי איך ניתן 'לבטל' מעשה שאינו פסיקת דין ואף ג' הדיוטות שאינם בית דין (כהדגשת הבית יוסף) יכולים לעשותו. ואם נאמר דוקא מעשה הדיוטות לא ניתן לבטל אבל מעשה שנעשה ע"י בית דין ניתן לבית דין אחר לבטלו. וכי מה נשתנו אלו מאלו?! והרי כוחם של בי"ד לגייר אינו נובע מהיותם דיינים, אלא מהיותם נציגי עם ישראל ומוסכמים ע"י חז"ל.

2. סדר הדין בגיור

כאמור, הדבר היחידי שיש בו דמיון לדין בגיור הוא ההחלטה אם לקבל את הגר, ואף זה לא נזכר בפירוש כהחלטה של בי"ד, אלא הגוי הוא מכניס עצמו לעם ישראל ובית הדין מלכתחילה אינו המחליט, ורק בדיעבד ניתן לו כח זה.

בניגוד לדין ומשפט בו יש טענות הצדדים, עדויות, דרישה וחקירה, ראיות, דיון הדיינים וגמר דין, כאשר לבי"ד כח לכפות את פסקו על הצדדים המתדיינים לפניו. הרי בגיור כל שיש בו ע"י בי"ד הוא: הודעת מצוות, מילה וטבילה. אין נתבע ואין תובע, אין ראיות ועדויות ואין דיון ממוני, וכמובן שאין גמר דין. וממילא אין זה משפט אלא תפקיד נוסף שהוטל על בי"ד.

נראה על כן שאין בבי"ד לגיור הכרעה עפ"י רוב, ששנים מקבלים ואחד אינו

6. הרמב"ם והרע"ב העירו כי במיאונים מסקנת הגמ' ביבמות שמספיק שנים ואי"צ שלשה.

מילתם. אלא זוהי חובה עליהם כמנהיגי עם ישראל או כמייצגי כלל העם במצות מילה¹⁰. וכך כתב רש"י (כתובות יא ע"א) בסוגית גר קטן, שגר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד: "על דעת בית דין – שלשה יהו בטבילתו כדין כל טבילת גר שצריכים ג' והן נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן ומגעו ביין כשר".

רציעת עבד עברי אף היא נעשית בבית דין כאמור ברמב"ם (הל' עבדים פ"ג ה"ט): "כיצד רוצעין מביאו לב"ד של שלשה ואומר דבריו לפניהם ומגישו לסוף שש אל הדלת או אל המזוזה". גם כאן אין בית הדין מומחים בעבדים, ואף אין הם מעורבים בהחלטת העבד ובהחלטה על רציעתו, אלא הם מייצגים את עם ישראל ברציעת עבד עברי¹¹.

מנינו כמה וכמה מצוות אשר מתקיימות דוקא ע"י בית דין ולא לפני יחידים מישראל אבל הן אינן משפטים וודאי שמעורבות בית דין אינו לשם שפיטה וברור שכל מעשי בית דין אלו לא יכולים להיבטל ע"י בי"ד אחר כיון שאין להם נגיעה עם משפט. ה"ה לגיור הוא אינו נובע מכח המשפט של בי"ד ולכן אף לא יכול להיבטל ע"י בי"ד אחר¹².

סמיכת זקנים⁷ ועריפת עגלה⁸ אינם דין ואעפ"כ צריכים שלשה. ופשט וברור לכל שבי"ד אחר לא יכול לבטל סמיכה ואף הסמיכה שסומכים אינה הכרעת רוב, אין תובע או נתבע וכן בעריפת עגלה. אלא אלו פעולות יצוגיות של בית דין אשר שלשת הדיינים הם מייצגים את עם ישראל או שלשלת הסמיכה בישראל, וכמובן שאין בי"ד אחר יכול לבטלה.

וכן מעורבות בית דין במצות חליצה שתיעשה דוקא לפניהם, וכן מיאון (מדרבנן) או שומת נטע רבעי ומעשר שני ושומת הקדשות אינן דיון משפטי ואין בהם צורך לכח בית דין, פרט לעשיה כראוי לפני בית דין, ואעפ"כ באה התורה או חכמים וקבעו שצריך דוקא בית דין או שלשה.

דוגמא נוספת למעשה הנעשה ע"י בית דין ואינו דין הוא האמור ברמב"ם (הל' מילה פ"א ה"א): "...עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין⁹ מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן". וכי חובה זו מוטלת על בית דין כחובה שיפוטית – וכי מי התובע ומי הנתבע? וכי אם ימולו, ניתן לבטל את

7. עי' פה"מ לרמב"ם אם צריך ששלושתם יהיו סמוכים.

8. למדידה ולא לעריכה.

9. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: שם זה לאו דוקא בי"ד אלא כל יחיד. תשובת המחבר: אמנם כן ובכ"ז הרמב"ם כותב בי"ד, והרב מסכים שמעורבות בי"ד אינה כרשות שופטת.

10. ומסופר על החפץ חיים שקרא לרב בראדין ללכת ולמול את בנו של פלוני שהניח אשתו מעוברת והלך למדינת הים.

11. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: מנלן? תשובת המחבר: איזה כח משפטי מחילים בי"ד ברציעה!?

12. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: מנלן?

מסקנה

גיוור הוא מצוה ואינו מעשה שפיטה של בית דין, ובית דין מייצג את עם ישראל ומחליט על קבלת הגור, וממשיך בהודעת המצוות במילה ובטבילה. אבל אלו סדרי קיום המצוה ולא משפט. וא"כ אין לבית דין אחר כוח לבטל את מעשה המצוה¹³ (ולחפוף את ברכותיו לבטלה¹⁴), וכשם שלא ניתן לבטל נטילת לולב או הנחת תפילין ולעשותם מעשה ריקן הוא הדין לגיוור. וגיוור בטל רק אם אחד המרכיבים שלו נעשה שלא עפ"י הלכות גיוור כגון: ללא קבלת מצוות או ללא מילה או ללא טבילה אבל אם מרכיביו נעשו כהלכה את הנעשה לא ניתן להשיב.

ב. ב"ד בתר בית דינא לא דייקי

1. מעין איסור

הנושא השני שבו עסק ראשונה הרב שרמן בתשובתו המופיעה בתחומין הוא שבית דין רשאי לבטל ולשנות מפסקו של בית דין קודם אשר פסק והחליט את ההלכה עפ"י החלטתו שבדורנו ב"ד בתר בית דינא דייקי.

מן הגמרא ופירושי הראשונים על סוגיית בבא בתרא (קלח ע"ב) עולה שדין ב"ד בתר בית דינא לא דייקי אינו איסור לדון אחר בית דין אחר, אלא מנהג בתי הדין. ולהיפך, הוא מהווה סיבה להטיל חקירה ודרישה של המקרה שלפניו על

בית דין הראשון כדי שבית הדין השני אלו יגיע מעשה הבית דין כגון חליצות או מיאונים ידע שבית הדין הראשון ברר הכל. כן שיטת רוב הראשונים.

אעפ"כ פסק הרמב"ם (הל' עדות פ"ו ה"ה): "ולעולם אין בית דין בודקין אחר בית דין אחר אלא מחזיקין אותו שהן בקיאים ולא יטעו אבל בודקין אחר העדים". וכ"פ למעשה בשו"ת הרמב"ם (סימן א).

הרמב"ם פסק בהל' עדות (פ"ו ה"ד) לפי דרכו: "בית דין שכתבו במושב שלשה היינו ונתקיים שטר זה בפנינו הרי זה מקויים אע"פ שלא פירשו באי זה דרך מחמשה דרכים נתקיים, שאין חוששין לבית דין שמא יטעו, וכבר נהגו כל בתי דינין שראינו ושמענו שיכתבו הדרך שנתקיים בה לפנייהם".

והעיר הלח"מ: "כדאמרינן בפרק מצות חליצה בי דינא בתר בי דינא לא דייקי לכך ודאי אע"פ שלא כתבו הדרך שנתקיים אמרינן ודאי דקיימוהו כדינו".

וכן כתב בספר כפתור ופרח (פ"ב): "וקיימא לן הלכתא אין חוששין לבית דין טועין, ולעולם אין בודקין אחר ב"ד, אלא מחזיקין אותם שהם בקיאים ולא יטעו אלא בודקין אחר העדים".

וכן כתבו ראשונים נוספים:

בעיטור (אות מ – מתנת שכיב מרע סא ע"א) כתב: "ומסתברא דוקא תלתא דלא חיישינן לב"ד טועין אבל קבלן חד ותרי לדינא היכא דאיכא למיחש לטעותא חיישינן

תשובת המחבר: הבאתי ראיות לכך, ונראה לי שהן מוכיחות זאת.

13. ראה לכך שאין גיוור על תנאי מדברי הרא"מ הורביץ הו"ד במנחת שלמה (ח"א סי' פ) שכתב זאת מפורשות.

14. עיי' שולחן ערוך (יו"ד סי' רסח ס"ה – על המילה, ושם ס"ב – על הטבילה).

מפני שהוודה כן בפניהם ובאו ב' עדים ואמרו בפני ב"ד אחר לא הודה שאין דנין זה כשתי כתי עדים המכחישות זא"ז אלא שאנו פוסלין אלו העדים המכחישין מעש' ב"ד כאלו ב"ד פסלו אות' לעדות שהרי ב"ד יודעין שאלו שקר העידו. ה"נ אשה זו הוחזק' מגורשת בב"ד ע"פ ראיית' וידיעת' ובאו אלו להכחיש ב"ד בב' דבריו... והרי יצאת אשה זו מותרת מב"ד בידיעת' בהכחשת אלו העדים והרי הם פסולים לאותו עדות... שכל ב"ד שיבואו לו להעיד בפניהם הם שלוחי הב"ד הראשונים משום דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי ומשום הכי אמרינן יש נוחלין (קל"ח ע"ב) דאין חולצין ואין ממאנים אלא א"כ יודעין ומכירין לפיכך כותבין גט חליצה וגט מיאון אע"פ שאין מכירין כדאית' התם".

ועוד בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' רעה): "הלא ראיתי כתבתכם השלוח לי בטופס העדיות שנתקבל בבית דינכם. וידוע הוא דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי. ומה שהועד בבית דינכם הרי הוא כאלו הועד בב"ד גדול שבירושלים".

ובשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' מג) כותב: "אבל לפי מה שנאמר לי כי הגט נמסר במיורקא אין לחוש לשום ערעור אחר מעשה ב"ד דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי ולזה נוהגין לקרוע הגט ולעשות מעשה ב"ד כדי לסלק ערעור דבעל".

וכן בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' טז): "ובענין דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי לא רציתי להטריח עצמי בדבר הברור וכמו שכתבו המפרשים ז"ל".

וכך בשו"ת דרכי נועם (ח"מ סי' מו): "ואנן סמיכנא אמאי דאמ' רז"ל בי דינא בתר ב"ד

כדאמרינן בהודאה כל כי האי גוונא חיישינן לבית דין טועין. וכן הילכתא".

בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד ד"פ, סי' רמו) עונה: "שכבר נפתח בגדולים בב"ד הגדול של הר' אהרן והב"ד עצמו גדולי הדור ואין לפקפק אחריהם דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי".

בשו"ת הרא"ש (כלל פה סי' ה) תשובה שצוטטה רבות באחרונים: "ולמה שאלתם לפסוק פעם אחרת דין שנפסק כבר, בי דינא בתר בי דינא לא דייקי!"

בשו"ת מהר"ל (החדשות סי' קמה): "ומה שניתן כבר לבעלי הצוואות ולצדקות ולישיבות איני צריך להשיב כי כתב' ק"ק בטענ' שלישית שהכל ניתן על פי אב ב"ד מר שמואל, ושבעלי הצוואות הביאו שטרותיהן וחכיותיהן [וטענותיהם] לפניו ומי יבא אחר המלך, ב"ד בתר ב"ד לא דייקי. ושום סרבנות לא חזינא הכא".

וכן שוב בשו"ת מהר"ל (החדשות סי' קפ): "אע"פ שטען שמעון שעדותו של ר' אשר לא נתקבל לפניו, אטו (אנן, כצ"ל) אב"ד סמכין שקבלו העדות כדן, דב"ד בתר ב"ד לא דייקי (ב"ב קלח, ג) דמסתמ' כדן ובהיתר קבלוה שלא בפניו כו', כמו שטען ראובן דשלחו ליה ולא אתי".

בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' א): "ואחר שהוכחתי שזאת האשה הוחזק' גרושה ע"פ ב"ד מעתה אין לחוש כלל לעדות אברהם סופר ומאיר ספרדי הבאים לפסול גרושי אשה בהכחשת ב"ד שהתירוה... אבל השתא שהם מעידי' שלא נתגרשה ומכחישין ב"ד שהחזיקוה מגורשת בראיית' ובעדות' אין כח בעדות' להכחיש ב"ד במה שדנו ע"פ ראייתם וידיעתם והרי זה כב"ד שדנו שראובן חייב לשמעון מנה

חבל נחלתו

“וע”כ תמהתי על הרב הנ”ל מי התיר לו לגבות עדות על המגרש אחר סידור הגט כדי לעורר ספיקות וס”ס לפסול הגט ע”פ אומדנות אינן מוכיחות וב”ד בתר ב”ד לא דייקי”.

וכן בשו”ת משפטים ישרים (ח”א סי’ תכב):
“ומה שפסקו פסקו ובי דינא בתר בי דינא לא דייקי וח”ל הרמב”ם לעולם אין ב”ד בודקין אחר ב”ד אחרים אלא מחזיקים אותם בחזקת בקיאים ולא טעו עכ”ל. דאין לבטל פסק הב”ד אם לא בראיה ברורה וכאשר כתבו רוב האחרונים והביא דבריהם הרב המאסף סי’ כ”ו אות ו’ ואות ז’ ואות כ”ה יעו”ש. ודברי הבל המה לומר שלא ראו שטר המכירה דמנא ליהו לומר כן ולהחזיק דינם בטעות וחז”ל אמרו עדים מפקי לקלא ובסי’ ל”ט סי”י בהג”ה אם שכחו אם אמרו לו וכו’ חזקה שבדין עשו הרי שאפילו הם עצמם אם נסתפקו מחזיקינן שבדין עשו ומכ”ש בנדון זה”.

וכן בשו”ת חדות יעקב (אה”ע סי’ לח)
הסיק: “בקשר לסענת זכות בקיוסק שהשאיר לה בעלה וכו’ אין לנו מה לדון בה היות ובזמנו כבר הוצא על כך פס”ד מבי”ד ירושלים בצורה של תעודת ירושה בתאריך י”א ניסן תשי”ב וכו’ וכפי שמתברר לפנינו החליט אז בי”ד על כך אע”פ שידע שישנם אחים למנוח וא”כ בודאי היו לפניו נמוקים וכו’ **ובי דינא בתר ב”ד לא דייקי** לכן אין אנו מוצאים צורך כלל להכנס בנתוח בעיה זאת, לא מצדה ההלכתי בקשר לכתובה המגיע לה וכדומה, ולא מבחינת חוק הגנת הדייר משנת תשט”ו המזכה לבן הזוג בבית עסק הנפטר”.

וכן העלו מרבית הפוסקים בשאלות

לא דייקי” (וכן עי’ שו”ת דרכי נועם חו”מ סי’ מב).

בשו”ת חכם צבי (סי’ קסט) כותב בתקיפות: “כלל העולה שאינכם מחוייבים לברור שום ב”ד עד שיודיעו לכם הק”ק פ’ על מה הם רוצים להתדיין עמכם ואם הוא ע”ד הפס”ד שכבר יש לכם אינכם זקוקים להשיב להם דב”ד בתר ב”ד לא דייקי ואפי’ בשומא ע”י ג’ כל שהוא אמר אי ליתו ג’ אחריני אין שומעין לו קל וחומר ברב הפוסק בעירו שאין לשום ב”ד אחר עסק בדבר דא”כ לא שבקת חיי ואפשר שהרב ההוא יאמר שהוא יותר בקי ומומחה מן הב”ד שהם רוצי’ לברר ומכ”ש שנתקבל בכתב מהג”ק והוא מפו’ לבקי ומומח’ בכה”ע ובודאי ששום רב לא יעל’ על לבו דבר כזה ואם ימצא מי שיכתוב נגד האמור הודיעוני ואשיבה ידי להוציא לאור צדקת האמת ואל תראו ואל תחתו כי השי”ת ברחמי יצילכם מזרוע בשר ושלום כנפשוך אחיך”.

וכן בנו בשו”ת שאילת יעבץ (ח”א סי’ עח):
“כ”ש ליחידים נגד קהלם ונגד רבניהם, שאפי’ אומרים על שמאל שהוא ימין, הי”ל להאזין ולהאמין, ואפי’ ב”ד בתר ב”ד לא דייקי, והילכתא אין חוששין לב”ד טועין, ולו הונח שהוברר הדבר שטעו ח”ו בדבר משנה וחוזר, ח”ו ליחידים להתריס נגד קהלם למיעבד דינא לנפשיה, להרים יד בתורת מרע”ה, שתשב”ר יודעין עונש ההולך בעש”ג אפי’ על דבר אמת ואע”פ שדיניהם כדיני ישראל, ואף להכריח על ידיהם לעמוד לדין ישראל, הכל אסור ליחיד אם לא נטל רשות תחלה, כמבואר כל זה בש”ע”.

וכן בשו”ת זכרון יוסף (ליקוטים סי’ יב):

שהובא לפניו על שליו קבלה שקיבל הגט בפניהם וקרעוהו והתירוה לינשא ויש בשטר טעיות מדקדוק הלשון מורה שאין הבית דין יודעין בטיב גיטין וקידושין ונסתפק שמא הדיינים היו עדי מסירת הגט כנראה מפשט לשונם ואין עד נעשה דיין ושטר מעשה בית דין זה כאילו אינו ואין למדין ממנו כלל, וכתב על זה להר"ן ז"ל והשיב לו (שם סו"י שצ) דבכי הא אפילו לדברי המחמירין יכולים להיות דיינים... ומה שאמרת שאף על פי כן יש לחוש שמא נמסר בלילה שהוא שעה שאינה ראויה לדין (סנהדרין לב.) ואף אינם נעשים דיינים (בבא בתרא שם קיד.) לבית דין טועין לא חיישין (שם קלח:), אבל דעתי שהביאך לחוש מפני שאפשר שהדיינים מוחזקין שאינם יודעין בטיב גיטין וקידושין כראוי וכמו שכתבת שלשונם מוכיח עליהם ובכגון זה יפה חששת שלא לראוהו בלילה בלבד יש לחוש אלא לכמה פיסולין שאפשר להזדמן בגט ואני לא אתיר אשה על פי מעשה בית דין כזה שהיאך אסמוך על בני אדם שאינם יודעין בטיב גיטין מפני שהם כותבים שנתברר להם שכל ענייני הגירושין נעשו כהוגן וכתיקון חכמים להתיר אשה העומדת בחזקת איסור

שנשאלו לפניהם שקיים מעין איסור על בית דין לבוא ולערער אחר פסק בית דין אחר¹⁵.

2. אימתי ב"ד מערער ומבטל דברי ב"ד קודם

רבינו ירוחם (מישרים, נ"א ח"ז) כתב: "ואם כתבו הדיינים ההודאה ולא כתבו בה אמר לנו פלוני לא חיישינן לבית דין טועין כי בודאי לא היו כותבין אם לא אמר הוא לכתוב והרשב"א כתב בתשובה כי בודאי באלו הדיינים של זה הזמן חיישינן שטעו וכתבו בלא רשות דלא דינא גמירי".

בעקבות דבריו במקרים בהם נראה שב"ד הראשון טעה יש וב"ד מאוחר עיין וביטל דבראי קודמו¹⁶. אם בדבריהם טעות בדבר משנה או שנתגלו עובדות חדשות המשפיעות על הכרעת הדין שלא היו ידועות לבית הדין הראשון. אולם לא מצד סברא בעלמא של בית דין אחר ואפילו נראה הפסק תמוה.

כך הביא הבית יוסף (אה"ע סי' קמא): "ועוד אני אומר שאפילו היה בדבר חשש כל עוד שלא יודע לנו בפירוש שכן עשו אין בודקין אחריהם דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי (ב"ב קלח:); והריב"ש כתב בתשובה (סי' שפח) על מעשה בית דין

15. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: מדין תורה גם כל ישראל כשרים להעיד באיסורים, ואעפ"כ בימינו ידוע שאינו כן כי רבו המתפרצים ה"ה כלפי ב"ד בימינו לא כל הקרואים ב"ד ראויים לשם זה.
- תשובת המחבר: עי' חבל נחלתו ח"ט עמ' 255-256.
16. בעיקר פוסקים בני ימינו, בעקבות הקמת בית הדין הגבוה לערעורים (שהוקם כהכרח מצד המנדט הבריטי). ושמעתי מפי הגר"ש גורן שהרא"ה קוק ביקש מן הרב פרופ' שמחה אסף שיחפש עדויות הסטוריות מגאונים וראשונים שהיו בימיהם מעין 'בתי דינים גדולים לערעורים' כדי לבסס את מעמדו של בית הדין.

חבל נחלתו

כא) ודבריו מלמדים שלכאורה דעתו נוטה שבזמן הזה בית דין אמנם בודק ומברר דברי בית דין אחר.

וז"ל התשובה: "עמדתי על שני הקונדריסים דברי המחייב ודברי הפוטרים וגם עמדתי על מה שהשיב החכם המחייב על התשובות שהשיב החכם הפוטר ואחר שדקדקתי בדבריהם ובכל ראיותיה' אני אומר שהפסק שפסקו הראשוני' קיים וישר כאשר הסכימו החכמים הפוטרי' כאשר כתוב בקונדריס שלהם ואע"ג דאמרין בגמרא לא חיישינן לב"ד טועים וב"ד בתר ב"ד לא דייקי ה"מ בזמניה' אבל האידינא דייקין ודייקין שכן כתב רב' ירוחם בשם הרשב"א בתשוב' דהאידינא לא בקיאי כל כך בדינין הילכך דייקין בתר ב"ד ואם בזמנו של הרשב"א ככה כל שכן בזמנו זה. וכל שכן בנדון דידן שהדייני' היו יחידים והנה החכם המחייב בדק עד מקום שידו מגעת בכל מה שאיפשר לדקדק ולא ראיתי בכל דבריו טעם מספיק לבטל פסק הראשוני' וכל שכן בהסכמ' החכמי' הפוטרי' וכן אני מסכים לפי שרוב מה שכתב החכם המחייב הם אומדנות. והדבר ידוע דלא מפקינן ממונא בגדולה שבאומדנות כי האי דגמל האוחר בין הגמלי' וכו'. ולכופ' את החכם המחייב שיחתו' בפסק דין הפוטרי' אומר אני שאם מניעת חתימתו גורמת לביטול המעש' חייב לחתו' שהתור' אמרה אחרי רבים להטות ואם חתימתו אינה מבטלת המעש' אין כופים אותו לחתו' כיון שאין חתימתו מעלה ומוריד לענין המעש'. והנראה לעניות דעתי כתבתי דוד נ' אבי זמרה ולשון רבינו ירוחם בבית יוסף סימן ט"ל".

על דברי הרדב"ז העיר מרן הב"י בשו"ת

ואנחנו היודעים ועדים שאינם כדאי שיהיו העניינים הצריכים בגט מתבררים להם. עד כאן".

עולה מדברי הר"ן שעל סתם פגם דן שאין בי"ד טועין ואין צריך לבדוק אחר מעשה בי"ד קודם ורק בגלל שכתובת הגט ומסירתו מוכיחה שבית הדין לא היה בקי בטיב גיטין וקידושין אינו מתיר את האשה להינשא.

וכן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רעט) חושש לבי"ד שאינו מומחה ושאינם יודעים דינים כראוי:

"תשובה איברא שאם היה הפסק דין בסתם הייתי אומר בדרך פשרה פסקו כן כי אין לדיין אלא מה שענינו ראות ולא הייתי משיב על זה דבר דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי אבל לפי שראיתי שכתבו מה שנראה לנו בדין וכו' משמע דמן הדין פסקו ולפיכך הוכרחתי לכתוב על השאלה ולברר כי מה שפסקו אינו מן הדין לא כולו ולא מקצתו..."

אולם במקומות אחרים הרדב"ז אינו חושש לכך וסומך על הכלל שאין חוששים לטעות בי"ד ולא בודקים אחריו בח"ב (סי' תרנז): "וכ"ש בנ"ד דתלינן להקל דבהכשר נעשה כיון שנעשה ע"פ גדול ובי דינא בתר בי דינא לא דייקי. וקרוב אצלי דמפני שהיה גם שלמה מל"ת לא כתב בלשון קבלת עדות".

וכן בחלק ד (סי' נז): "והתימא על החכם האוסר היכי קביל סהדותא למידק בתר בי דינא דהא אפי' במלתא דאיכא פלוגתא אמרינן בי דינא בתר בי דינא לא דייקי".

במאמר הרא"ח שרמן בתחומין הובאו דברי הרדב"ז ותשובתו מובאת בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' קעב ובשו"ת אבקת רוכל סי'

"תשובה לרי"ף וז": הלכתא, קבלת עדות צריך ג', ומומחין, יודעין הלכות עדות, כשר ופסול. וזהירין בקבלתן, לקבל כל אחד ואחד, דתנן (אבות פ"א מ"ט) הוי זהיר בדברך, שמא מתוכם ילמדו לשקר, משום דבי דינא בתר ב"ד לא דייקי. ומחדש התחילו הדיוטות לקבל עדים, ומסים עקלקותם. וכל המקבל עדות, ואינו ראוי לדון, כאלו קבל עדות שקר, ואין ראוי לדון על פי אותו שטר, עכ"ל. תשובה זו הובאה הרבה בראשונים ובאחרונים (עיטור

אות ק – קבלת העדות נו ע"ב, רבינו ירוחם – מישרים נ"ב ח"א, תשובות חכמי פרוניניציה סי' יא, שו"ת תשב"ץ ח"א סי' א, ב"י חו"מ סי' כח אות כ, שו"ת מהרש"ל סי' לג, שו"ת הרמ"א סי' יג, שו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) סי' כד, שו"ת מהרש"ך ח"א סי' כח, שו"ת תורת חיים (מהרח"ש) ח"ד סי' יח). אולם הר"ף בעל התשובה, לא מערער אחר בתי דינים של ת"ח אלא אחר הדיוטות שעשו עצמם דיינים וקבלו עדויות ופסקו דין על פיהם וכתבו שטרות.

וכן החתם סופר (חי' כתובות כב ע"א): "ודלמא ב"ד חציף הוא. אע"ג דבעלמא ב"ד בתר ב"ד לא דייקי הכא חשדינן להו בהכי משום דהו"ל למכתב וחד ליתני' ולא כתבו כן ש"מ דלא גמירי: [מהדו"ק]".

והסמ"ע (סי' יט ס"ק ב) כתב: "[הגה. וכתב בד"מ סוף סימן ר' בשם תשובה שבסוף חזה התנופה (סי' מ' ז"ל, ראובן ושמעון שבאו לדין ויצא אחד מהם זכאי, ושוב חזר בעל דינו ותבעו בפני ב"ד אחר, אין זקוק לו לירד עמו לדין ולא להשיב על טענתו, וגם אין הב"ד רשאים לשמוע דבריו כלל אחר שכבר יצא זכאי מב"ד הראשון, עכ"ל. וכ"כ בד"מ בר"ס כ"ה בשם תשובת הרא"ש כלל פ"ה סימן ה' דב"ד בתר ב"ד

אבקת רוכל (סי' כא): "אמר יוסף קארו לא דק דלא אמ' כן הרשב"א אלא בדין ההוא שהוא זר אבל בשאר דינים גם בזמן הזה לא דייקי בתר בית דינא וזה פשוט בתשובת הרשב"א שכתבתי בבית יוסף ומה שטען שהדיינים היו יחידים מאחר שקבלום עליהם שם בב"ד לא דייקין בתרייהו כו'".

וכבר הובאו לעיל דברי הרדב"ז בתשובות אחרות שאמנם מודה לכלל זה ורק בדין שהוא זר ומשונה כתב שיש לחוש לפסק דינו של ב"ד אחר.

וכן בשו"ת אבקת רוכל (סי' כ) כותב באופן מוסכם לכל: "ועוד כלל אחר דלא חיישי' לב"ד טועין ובית דינא בתר בית דינא לא דייקי".

בשו"ת מהר"י בן לב (ה"ג סי' כג) חושש: "וכגון זה דנדון דידן לא אמרינן בי דינא בתר בי דינא לא דייקי".

בשו"ת מהר"ם פדואה (סי' ד) דן בגט שעדי הגט הרשומים בשמם בהרשאה אינם אלה החתומים על הגט. וכתב בתוך המו"מ: "טעם אחר אשר עלה על רוחי להתיר בעבורו הוא דבפרק יש נוחלין אמר רב דימי הלכתא אין חוששין לבית דין טועין ומסיק שם בי דינא בתר בי דינא לא דייקי, בי דינא בתר עדים דייקי ואין לומר שדוקא להבא אין חוששין שמא יטעו ב"ד בדבר בענין שמעתתא ההיא דהרמב"ם כתב האי לישנא ממש שאין בודקין אחר ב"ד אבל בודקין אחר עדים נראה שהוציא דבריו משמעטא זו הנ"ל ודבריו שם פרק ו' דעדות על מה שעשו ב"ד כבר בקיום שטרות ועי"ש". ואעפ"כ נשאר בספק מה לדון בגט מתוך חששותיו עליו.

ביום של שלמה (ב"ק פ"י סי' ט) הביא:

חבל נחלתו

שכך המנהג כיון דליכא מנהגא ומכ"ש להוציא ממון וא"כ בכה"ג ודאי שפיר חיישי' לב"ד טועים ועוד דאה"נ דמסתמא לא חיישי' לב"ד טועים אבל הכא בנדון דידי שאמרו חכמי' עלינו שטעינו כה"ג לא אמרינן דלא חיישי' לב"ד טועים אלא חיישינן וחיישינן. וכן ראיתי לא' [מאחרוני] (מאחרינו) זמננו בספרו **סמיכה לחיים** חאה"ע סימן ט' שכת' בשם הפוס' ז"ל דלא אמרינן דלא חיישי' לב"ד טועים אלא מסתמא אבל אם עברו ב"ד הב' ודייקי ואמרו שטעו הב"ד שקדם להם בודאי דבכה"ג דחיישי' לב"ד טועים באופן דממעשה הזה ליכא ראייה כלל להוכיח ממנו שכן המנהג ואדברא לע"ד יש להוכיח ממנו אפכא ואפילו תימא דלא טעו הב"ד בזה..."

הרא"ח שרמן הביא דברי ספר 'סמיכה לחיים' מר"ח פאלאג'י ורצה לעשות מכך כלל גדול שבדורנו בי"ד דייקי בתור בי"ד אחר, אמנם בשו"ת מר ואהלות אף הוא הכיר דברי הסמיכה לחיים והעמיד אותם במקום שאין בו מנהג או שמצאו טעות אבל לא בכל דין ודין.

הרב שרמן שאל במאמרו (עמ' 231): "וכאן ישאל השואל: מלכתחילה איך נכנס בית הדין השני לדון בדבר שכבר דן בו בית הדין הראשון, והרי "לא דייקי" אמרו חז"ל?". ולא שם לבו שהתשובה ב'סמיכה לחיים' אינה עוסקת בהפיכת פסקו של בי"ד אחר, אלא שבמקרה אחר שבא לפניו אינו חייב לקבל דברי בי"ד אחר שעסק בדין זה, אבל בפועל לא ערער והפך פסקם של בי"ד אחר אלא כתב שסברתו שונה ולכן אינו מחוייב לדון כאותו בי"ד אחר.

לא דייקי. וכ"כ שם בשם רבינו ירוחם נ"א (ח"א) [ח"א] דאין רשאים התלמידים לקרוע הפסק דין אף שיראו שהוא שלא כדין, עד שיבוא הרב שפסקו, שהוא יודע יותר מהם, עכ"ל". והסמ"ע העיר זאת על פסק שבי"ד המאוחר ראה בו טעות בדבר משנה, ואעפ"כ לא התיר את קריעתו. והש"ך (ח"מ סי' יט ס"ק ג) הסכים עם הסמ"ע.

על פסיקת השולחן ערוך (ח"מ סי' לג ס"ד): "כל שתי נשים שהן זו עם זו שני בשני, בעליהן מעידים זה לזה, דתרי בעל כאשתו דשני בשני לא אמרינן. (ומיהו לכתחלה לא יחתמו עצמן על שטר ביחד) (ת"ה סימן רכ"ו)".

העיר בביאור הגר"א: "ומיהו לכתחלה כו'. דחיישי' לב"ד טועין כמ"ש בכתובות כ"א וצ"ע דשם אמרי' משום דשטרא דיתמי הוה דוקא וקי"ל בב"ב קל"ח ב' דלא חיישי' ודוקא בהא דיבמות חיישי' משום דב"ד בתור ב"ד לא דייקי אבל לטעות לא חיישי' (ע"כ)".

וכן בשו"ת מר ואהלות (אה"ע סי' יב) כותב שבדבר שאינו שכיח חוששים לבי"ד טועים. וז"ל:

"ואע"ג דקי"ל דאפי' בזמן הזה לא חיישי' לב"ד טועים בכה"ג שהדבר תלוי במנהג ודבר דלא שכיח הוא כדכתי' לעיל ודאי דחיישינן לב"ד טועים וכה"ג כת' מרן הקדוש בספרו הבהיר שו"ת אבקת רוכל בסי' כ"א וד"ל דאע"ג שבדורות האחרונים אמרינן ב"ד אחרי ב"ד לא דייקי ולא חיישי' לב"ד טועים מ"מ בדין שהוא זר דלא שכיח כל שעתא אמרינן דחיישי' לב"ד טועים ומכל שכן לפי מה שאכתוב לקמן בעה"ת דבדבר דלא שכיח לית ביה טענת מנהגא ואינו יוכל אדם לומר קי"ל

איזה צורך לפסוק כן ובית דין בתר בית דין לא דייקי בדבר שתלוי רק בתקנה ובראיית עיני הדיין.

ואף הרא"ה קוק בשו"ת עזרת כהן (סי' מה) מביא היכי תמצוי לעיין ולבטל פסק דין אבל בתנאי שאמנם הדברים נבדקו כראוי וז"ל: "ומה שסיימו דבריהם להתנצל, דלא שייך כאן ב"ד בתר ב"ד לא דייקי, משום שבמקום ששורת הדין נותן היפוך המעב"ד – מותר לכתחילה לעיין בדין ההוא ולסתור דבריהם. כן הדבר, טענה זו ראוי לקחת לעומתם של הב"ד המתירים, שאנו רואים את ביטול דבריהם, אבל באיזה פנים יאמרו זה על האוסרים, כשלא חקרו ודרשו מהם כלל, ולא חשו לדעת יסוד הוראתם, כ"א מיהרו לעשות מעשיהם ולהעמיד חוק. היש כאן מקום לשורת הדין, בודאי לא עברו על ב"ד בתר ב"ד לא דייקי, כי לא דייקו כלל בדברים כ"א לקחו את הענין מקופיא, כאילו היתה הוראה חמורה שבחמורות זאת אחת מההוראות הקטנות בענינים קלים של איזה מנהג קל, שאין לתפוס עליו את המיקל בו. וגם בזה אין ראוי לשבור דברי ב"ד אחר שכבר נחלט ונתפרסם, מבלי הודעה וחקירה מצד האוסרים".

וכן בשו"ת שואל ונשאל (ח"א, אבן העזר סי' טז): "ולענין ס' ו' דאין אנו מכירים טיבם של הב"ד שם כבר כ' הלבוש סי' קמ"ב ס"ט דלא חיישינן לב"ד טועין דב"ד בתר ב"ד לא דייקי אא"כ אנו מכירים שאותם שסידרו הגט אינם בקיאים שאז אפילו כתב בהו חיישינן להו ע"ש [והוא מדברי מור"ם וכ"ן מתשובת מהר"ם אלשקר סי' ז' שכ' דזהו הטעם דאומר שליח ב"ד אני מהני ע"ש ועיין להפ"ת

והראיה שאף הגר"ח פאלאג'י לא טען שהלכה זו שבי"ד לא דייק אחר בי"ד אחר לא נוהגת בימינו, שכן הוא עצמו בשו"ת חיים ביד (סי' מה) כתב: "אלא דהיא גופא צריכא רבה במה שבאו לדון לפני ב"ד הגדול שבירוש' דאם באו לדון על ענין איסור' רבית שהוא על מה שכבר נתדיינו בב"ד שבעירם הרי מלבד מה שקש' ע"ז כמו שהקש' הרב הפוסק גאון יעקב נר"ו משום מאי דקימ"ל דב"ד בתר ב"ד לא דייקי עוד נעמוד בזה לקמן בס"ד".

כלומר בסתמא בי"ד לא מערער את דינו של בי"ד אחר אא"כ חזה ביה תיוהא.

וכן בשו"ת שואל ומשיב (מהד' א, ח"א סי' כא) דן: "ועל מה שיטול צריך להיות לשון מתנה והאר"ך בזה מעלתו הנה באמת אין רשאים להזקק כל שכבר פסקו הב"ד וב"ד בתר ב"ד לא דייקי ועי' בסמ"ע סי' י"ט ס"ק ב' אך להיות כי הדיין הנברר מצד היורשים צווח ככרוכיא שטענו רק שהם היו רוב אפשר דבכה"ג רשאים להזדקק וכפי דברי מע"ל גם הם הסכימו שישאלו אותי וכאשר אגזר אומר כן יקום".

וכן בשו"ת דברי חיים (צאנז, חו"מ ח"א סי' כא) "אך בנידון הפסק דבד"צ שלנו נראה שלא לבטלו בשום ענין כי בדבר שאינו מצד הדין ורק מצד החזקה כנ"ל ולפי ראות הבד"צ מסתמא נעשה הפסק כפי הראוי וכפי הנראה אז לדעתינו מה שאין כעת עתה לחקור כי נשכח הדבר כמעט ממני ובכיוצא בזה אם בא לפני פסק כזה בדבר התלוי בראות [עיני] הדיינים ובהוכחות ובאומדנת הדעת אינני חוקר ומדייק אחריו רק הוא בתוקפו כי מסתמא נעשה כדן ואם כעת נראה שלא כן הוא מ"מ אולי הי' איזה אומדנא או ראייה או

חבל נחלתו

הוה עובדא בפומבדיתא ואגביה רב חנא בר ביזנא, אמר להו רב נחמן זילו אהדורו ואי לא מגבינן לכו. הרי דאע"ג שלא ערערו בעלי הדין לפני רב נחמן בכל זאת רב נחמן עצמו כשהכיר טעות הפסק מתוך הפסק עצמו סתר את הדין...

"ורשות וזכות הבקרת נתונה לכל מבקר אמת אשר האמת והצדק נר לרגליו ולהיפך אסורה הבקרת הבאה לשם קטרוג וזלזול בבית דין הקודם, ומשוללת זכות הערעור מאותו אדם אשר אין לו מקום לערער ורוצה דוקא להטריח את חברו מבית דין לבית דין אחר, ולבקש לו בית דין אשר יזכוהו בדין גם אם לא יוכל לברר טעותו הגמורה של בית דין".

וא"כ הסתמכות על דבריו ללא בירורם היא עיוות דבריו. הוא לא כתב שכל דין מחייב ערעור ושינוי אלא דוקא במקום שיש טעות מוכחת אבל בדיקה לשם שינוי וקטרוג אסורה. וזו לצערי דרכו של הרב שרמן בפסקו.

והרי הראיה מדברי משפטי עוזיאל עצמם. שכן באותו כרך בסימן ח עסק בנושא זה למעשה וכך היתה השאלה: "בראובן שטען טענת קדושין על לאה, והביא עדים בבית דין שבעיר פלונית והם קבלו העדות ודנו על פיהם להכיר את האשה הנ"ל למקודשת, ושוב הלכה האשה ואביה לבית דין אחר שבעיר אלמונית, והם נדקקו להם וגבו עדות מעדים אלו ומאחרים, ובטל הבית דין השני עדות הראשונה, מהו הדין?"

לאחר שהוא נ"ל בכל הוא מסיק:

"דבר הלמד מכל האמור: א) החכם שאסר אין חברו רשאי להתיר אם לא שיכול השני לברר טעותו שטעה בדבר משנה או

סי' קמ"א סקכ"ח וקמ"ב סקי"ז ע"ש ומשם בארה דבליכא ריעותא בגט לכ"ע לא חיישין לב"ד טועין ע"ש].

"והגם דבזמנינו זה נתמעטו הדורות והלומדים והחכמים ואין אנו מכירים מה טיבם של הב"ד הנז' כיון דעכ"פ אנו רואים שהגט כתוב כהלכתו וכן שטרי השליחות וההרשאה כתובים כהלכה אין לנו לחוש ועוד דמסתמיות דברי הפוסקים שלא חילקו בזה ש"מ דלא שנא ועוד דאם באנו לחלק בין זמנינו לזמן הראשונים היה לו להלבוש ודעמיה לחלק ג"כ בין זמנם לזמן הראשונים ואין לדבר סוף אלא ודאי דאין לחלק בכך".

ועי' בשו"ת באר דוד (סי' לג) שחלק על דברי בי"ד קודם לאחר שראה ריעותות בפסק דין של בי"ד קודם.

בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ד, חו"מ סי' א אות טו) מבאר את המקום של בי"ד לערעורים. בתוך הסברו שם כותב: "אולם דבר מובן מאליו הוא: שלא אמרו בי דינא בתר בי דינא לא דייקי אלא בפסק הבא לפנינו שאין אנו מכירים בו טעות, אלא שיש להסתפק ולומר שמא לא כך היה המעשה כגון שלא הכירו בית דין את החולץ והחולצת, בכגון זה הוא דלא מחזקין טעותא ולא סתרינן דינא, אבל כל היכא שמתוך הפסק ניכר לנו טעות הפוסק הראשון, לא רק שאנו רשאים לבקר ולגלות טעותו, אלא שגם חייבים אנו משום האמת לחוות דעתנו ולהעמיד את הדין הראשון על טעותו וגם לסתור את דינו, והכי חזינן כמה עובדות בתלמוד דאהדרוהו לדינא קמיה ר' פ' ואהדר לעובדא, והכי איתא להדיא (בב"ק י"ב) הוה עובדא בנהרדעא ואגבו דייני דנהרדעא,

מס' 42 – תשט"ז שהובא בס' סדר הדין עמ' 450 הערה 33 ופס"ד ירושלים כרך ז עמ' שצא. ע"כ בנידון דידן שמדובר בפס"ד על מעמד אישי גם לבי"ד הגדול לא היה ניתן לדון ולבטל פסק זה, ובודאי שלא לבי"ד איזורי אחר.

לא בדקתי במקורות שמביאה ההערה, אולם עולה מדבריה שאף לביה"ד הגבוה לערעורים אין סמכות לדון על מעמד אישי וממילא אף לפסול גיור.

עוד יש להעיר, שיכולת בי"ד גבוה לערעורים לחלוק ולפסוק אחרת מבי"ד קודם היא בגלל שבת הדין קבלו עליהם שבית הדין הגבוה יוכל לבטל את פסקם ואין זה דומה לסתם בית דין הבא לבטל בית דין חברו¹⁷.

וזו משמעות דברי שו"ת ישכיל עבדי (ח"ג אבן העזר סי' ב אות ד): "גם ענין ב"ד בתר ב"ד לא דייקי, ל"ש כאן דמאחר דהב"ד

בשיקול הדעת, וסוגיא דעלמא אזלא כחד מינייהו. (ב) דאם התיר אינו מותר משום דשו"א חתיכה דאיסורא. (ג) היכא שלא נתברר טעם פסק הראשון ולא נתברר טעמו ונמוקו ומקום טעותו, לא חיישינן לבית דין טועים, ובית דין בתר בי דינא לא דייקי, והמתיר הרי הוא עובר על לאו דלפני עור ופורץ גדר של חכמים, והיתירו אינו היתר ואפילו באופן שבית דין המתיר גדול ממנו בחכמה ובמנין.

וכך ראיתי שכתב הרב אברהם דוב לוי בפסקי דין של בית הדין בירושלים לדיני ממונות ובירורי יוחסין (ח פס"ד בעמוד שטט): "הערה: החוק והתקנות שמאפשרים לבי"ד הגדול לערעורים לדון ולבטל פסקי דין של בי"ד איזורי, אינם אלא בדיני ממונות ואישות אך לא בפסקי דין על מעמד אישי, היינו כשרות או פסול אישי לקהל או לנישואין. כך פסקו ביה"ד הגדול בתיק

17. בפסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין (ח' פס"ד בעמוד שטט), בעניין ספק ממזר מ"בני ישראל" שהותר ע"י רבנים בלי מושב בי"ד, (תיק בית הוראה שע"י ביה"ד מס' 112 – סב) כתב הרב יהושע וייס בעמוד שפד:

"נראה דודאי היה אסור לו לבטל את פסק הדין שניתן מכבר, מהא דאמרינן בב"ב קלח ב בי דינא בתר בי דינא לא דייקי. וכן פסק הרמב"ם עדות פ"ו ה"ה וז"ל: ולעולם אין בי"ד בודקין אחר בי"ד אחר אלא מחזיקין שהן בקיאים ולא טעו אבל בודקין אחר עדים, עי' כ"מ שם. וכ"כ בשו"ת הרא"ש כלל פה סי' ה הובא בב"י סי' יב ס"ק ג וז"ל: למה ששאלתם לפסוק פעם אחרת דין שנפסק כבר, בית דין בתר בית דין לא דייקי וכו', ולא יתכן לכתוב פסק דין אחר על דין שפסקו כבר אנשים גדולים ונכבדים. ע"כ. ודברי הרא"ש הובאו בד"מ סי' כה ס"ק ו. ועי' סמ"ע סי' יט ס"ק ב שהביא בשם תשובה בסוף ספר חזה התנופה, וז"ל: ראובן ושמעון שבאו לדין ויצא אחד זכאי ושוב חזר בעל דינו ותבעו בפני בי"ד אחר אינו זקוק לו לירד עמו לדין ולא להשיב על טענותיו, וגם אין בי"ד רשאים לשמוע דבריו כלל אחר שיצא זכאי מבי"ד הראשון. ע"כ. הובא גם בד"מ סו"ס כ. מבואר דלאחר שניתן פסק דין בבי"ד אין שום זכות תביעה בבי"ד, וע"כ אינו צריך לדון עמו ולא להשיב על טענותיו בבי"ד אחר שהרי כבר הוחלט הדבר ואין מקום לדון כלל. ועוד דין הוא על הבי"ד שאין רשאים לדון ולשמוע דבריו כלל. וכל זה הוא מהא דאמרינן בב"ב קלח ב בי דינא בתר בי דינא לא דייקי, שאין רשאים לשמוע כלל דבריו.

"א"כ בנד"ד הגם שכבר דנו האחרונים אם לפסול אדם ולהכשירו צריך בי"ד או דהוה כאו"ה דאי"צ בי"ד, מ"מ נראה דאם כבר דנו בבי"ד ופסקו דאין מקום להתירו בקהל ה', הוה מעשה בי"ד, ואין

חבל נחלתו

זה נקי מערעורים, וכידוע שדנו בזה גדולי דורנו עם הגרא"י קוק ז"ל ביסדו את משרדי הרבנות הראשית בא"י. וכמה מהם טענו ע"ז ממ"ש בב"ב (קלח): בי דינא בתר בי דינא לא דייקי. אולם פשוט שר"ל דב"ד אינם נוהגים לדייק אחר ב"ד חבריהם. כיעו"ש. אבל אין בזה איסור מן הדין. ומ"ש בב"י (סי' יב) בשם חזה התנופה, ראובן ושמעון באו לדין ונתחייב שמעון, וחזר שמעון לפני ב"ד אחר, אין ראובן זקוק לרדת עמו ואין ב"ד רשאי לשמוע דבריו כלל. וכ"ה בסמ"ע (סי' יט סק"ב), ומשום דב"ד בתר ב"ד לא דייקי. ע"ש. היינו בסידור טענות מחדש, דקי"ל שאינו טוען וחוזר וטוען. (ב"ב לא). אבל לעיין

לערעורים מבקרים את כל דברי הב"ד הקודם להם הערוך לפניהם על הנייר ועל הדפדפן בטעמיו ונימוקיו, ולעומתם הם עורכים דחיותיהם ומסבירים את טוב טעמם ונימוקם בהשכל ודעת, ה"ז דומה למה שאמרו הלכה כבתראי, משום דכבר נגלה לעיניהם דברי הרא' וטעמיהם, ועכ"ז לא ראו נכונה לפסוק כטעמיהם מטו"ט הנראה לעיניהם שעמדו על עיקרו של דבר והכריעו בין ב' הסברות עי' בה"מ בכללי הרא' אות קס"ח וקס"ט.

והביא לכך שפע מקורות, כדרכו, בשו"ת יביע אומר (ח"ב ח"מ סי' ב אות ח):
"והנה כבר פשט המנהג במדינות אלו להעמיד ב"ד לערעורים. ואע"פ שאין דבר

בי"ד אחר רשאי לחזור ולדון, ואף לא לשמוע כלל מה שנוגע לפסק דין שניתן מכבר בבי"ד אחר. וכ"ש בבי"ד שלא היה בי"ד כלל אלא דיין יחיד, ואף דנצטרפו עמו בחתימות עוד רבנים הרי לא היה "מושב בי"ד", וכמש"כ האב"ד שליט"א, ודאי אין רשאי לבטל פסק דין שניתן בבי"ד אחר. ואף דהרדב"ז הובא במהרי"ט ח"ב סי' קעד ס"ל דהא דאמרין דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי זה רק היה בזמניהם אבל בזה"ז דייקין ודייקין, ושכ"כ רבי'ו בשם הרשב"א, ואם בזמנו של הרשב"א ככה כ"ש בזמננו זה, ע"כ, הביאו הפת"ש סי' יט ס"ק ג, כבר דחה הב"י בשו"ת אבקת רוכל את הרדב"ז, הובא בפת"ש שם. וכן נראה מהש"ך סי' לט ס"ק לו דקי"ל דגם בזה"ז לא חיישינן לבי"ד טועין. ועי' אר"ת סי' יט אורים ס"ק ג, ושו"ת שו"מ תליתאי ח"ב סי' קכג. וע"כ ודאי שאסור היה לחזור ולדון בפסק הדין שניתן מכבר ואסורוהו לבוא בקהל ה', אף אם היו בי"ד של שלושה, וכ"ש כשהיה דיין יחיד, דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי.

"אך איכא לספוקי דאפשר דאם היו בי"ד של שלושה היה אפשר להם לעיין ולחזור ולדון בו. דהנה הערוך השלחן סי' יד סעי' ח כתב וז"ל: ויראה לי שהדיינים צריכים לכתוב "רשות לעיין" בפסק הדין, דאל"כ הא נתבאר בסי' יב סעי' ג דאסור לדון בפסק שפסקו אחרים, ודוקא בבי"ד קטן צריכים לעשות כן, אבל בבי"ד הגדול בחכמה אי"צ ליתן רשות דלא חיישינן דטעו דאל"כ אין לדבר סוף. עכ"ד. מבואר דבנתינת רשות לעיין שרי לבי"ד אחר לחזור ולדון, והטעם דס"ל דהא דאסור לדון בפסק שפסקו אחרים הוא משום זילותא דבי דינא, וכבוד הבי"ד הוא שלא יעיינו ויערערו בדבריהם, דאל"כ אין לדבר סוף, ולכן כשנתנו רשות לעיין שרי דליכא זילותא דבי דינא. לכן בבי"ד של הרה"ר לאחר שהקימו שם במערכת בי"ד הגדול לערעורים, כל בי"ד של הרבנות כותב פסקו על דעת כן שיוכלו לערער עליו, והוי כנתינת רשות לעיין בפסק הדין. אך יש להסתפק דשמן נתן רשות לעיין רק לבי"ד הגדול לערעורים ולא לבי"ד השווה לו, [עמוד שפה] וא"כ אסור לבי"ד אחר לדון בו. ואף אם נאמר דהוה כנתינת רשות לכל בי"ד, זה דוקא לבי"ד של שלושה ולא לדיין יחיד, ולדיין יחיד ודאי דלא שרי לחזור ולדון ולבטל פס"ד שניתן עי' בבי"ד".

ע"ש. וע"ע בשו"ת חקקי לב ח"ב (ס"ט ט"ו ב). ומכ"ש פה מצרים שלדאבון לבב חדלה להיות עיר של חכמים ושל סופרים. ולצערנו הב"ד הראשון ע"פ הרוב הוא ב"ד של הדיוטות והתיקון קשה מכמה טעמים. ואשמם בראשיכם. ויפה שתיקה לחכמים. ובכה"ג דייקין ודייקין. וכ"כ המרדכי (רפ"ק דסנהדרין) שיכול לערער על הדיינים וכו'. ע"ש. והובא בב"י (ס"י כה מחודש ד). וע"ע להגאון מהר"ח פלאג'י בס' רוח חיים (ס"י יט סק"ז). שהביא ד' הרא"ש בתשו' (צט, ס"י י), שמצוה לומר לשמעון שאינו מחוייב, שהשבת אבידה היא, והב"ד טעו בדבר משנה וחרז הדין. ושכ"כ מהרשד"ם (ח"מ ס"י רסז). ושכ"מ בתשו' רשב"א ח"ב (ס"י תד). ושכן נשתמשו כל האחרונים בתשו' הרא"ש הנ"ל, שבאומר הדין מפי ספרים מצוה קעביד משום מדבר שקר תרחק. וכו'. ע"ש. וכ"כ בס' גנזי חיים (מע' ב אות כז). וע"ע בשו"ת חקקי לב (חיר"ד ר"ס מז). ובשו"ת חיים ביד (ס"י א ד"ח ע"ג). עש"ב. וע"ע בשו"ת ישא איש (ד"ע ע"ד ודע"א סע"א). ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (חאה"ע ס"י ב, סעיף א אות ד). ע"ש. ומצאתי בשו"ת משפטי עוזיאל (חח"מ ס"י א סט"ו) שדן באופן מיוחד בדין ב"ד לערעורים, והעלה ג"כ להלכה ולמעשה דשפיר דמי. [וכן האריך הרחיב להקל בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (חח"מ ס"י ב). ואין הפנאי מסכים להשתעשע בד"ק]. והשי"ת ישיב שופטנו כבראשונה ויועצנו כבתחלה ויאיר עינינו בתוה"ק אמן.

ברור מדברי הגר"ע יוסף שליט"א שאין אפשרות לקום ולבטל במחי יד ובסברה בעלמא פסקי דינים של בית דין אחר, כש"כ

בטענות בפסק – דין מנומק אם פסקו כדין שפיר דמי. וכדקי"ל בסנהדרין (לא:) ובחור"מ (ס"י יד ס"א), שנים שנתעצמו בדין וכו', ואם אמר כתבו ותנו לי מאיזה טעם דנתוני שמא טעיתם, כותבים ונותנים לו אח"כ מוציאים ממנו. ע"ש...

"וכשמוציאים הב"ד לערעורים שהב"ד הקודם טעו בפס"ד נגד ספרי הפוסקים, הו"ל טעות בדבר משנה וחרז. ומצוה רבה קא עבדי להוציא לאור משפט. וכמו שקרה כזאת הרבה פעמים. וכן ידוע שכמה מגדולי הדור עבדי עובדא בנפשיהו באה"ק והיו יושבים ודנים בב"ד הגדול לערעורים, ופעמים רבות היו מוצאים שהב"ד הראשון טעו בפסק – דינם, כי בדורות הללו בעוה"ר שכחה שכיחא והטעות מצויה מאד. וע' להרדב"ז בשו"ת אבקת רוכל (ס"י כא) שכ', דאע"ג דאמרי' בש"ס דלא חיישינן לב"ד טועים, וב"ד בתר ב"ד לא דייקי, ה"מ בזמניהם, אבל האידנא דייקין ודייקין. וכמ"ש רי"ו בשם הרשב"א בתשו', דהאידנא דלא בקיאי כ"כ בדינים דייקין בתר ב"ד. ואם בזמנו של הרשב"א כך, כ"ש בזמנינו. עכ"ל. ואע"פ שמרן ז"ל כ' ע"ז דלא דק, שלא אמר הרשב"א כן אלא בדין ההוא שהוא זר, משא"כ בשאר דינים. ע"ש. מ"מ בזה"ז אפשר שגם מרן יודה להרדב"ז כי דלונו מאד. וע' בס' יעיר און (מע' ב אות כה). ובשואל ומשיב הנ"ל. ומה גם שראיתי בס' טהרת המים (מע' ב אות סז) שכ' בשם הגאון מהר"ח פלאג'י בשו"ת סמיכה לחיים (ס"י ט) שכ', דבדורות הללו לא אמרינן ב"ד בתר ב"ד לא דייקי. והרדב"ז לא יחידאה הוא בזה, דכמה פוסקים ס"ל הכי. וכו'.

חבל נחלתו

(כפי שיבואר להלן) – שהם לא ראו את העתיד – דבריו עצמו צריכים בדיקה...

ג. קבלת גיור – הסתכלות לעתיד?

עפ"י הסתכלותו על קבלת גיור כדין ומשפט ועל היכולת של בי"ד מאוחר לבטל דברי בי"ד חברו, כותב הרא"ח שרמן בהמשך מאמרו בתחומין לא (עמ' 232-233): "הדבר נכון שבעתים כאשר פסק הדין הראשון נתלה במציאות עובדתית החייבת להמשיך מעתה ועד עולם. כך הוא הדבר בגיור, התלוי כולו בקבלת עול המצוות מעתה ואילך. על סמך קבלה זו מחליט בית הדין לגייר. אבל מה תהייה העובדות בעתיד, את זאת לא יכול היה בית הדין הראשון לחזות, והן לא היו לנגד עיניו. וכאשר בית הדין השני רואה שהעובדות הן שונות, והמתגייר איננו מקיים מצוות, רשאי הוא ואף חייב להפך בעובדות ובאמיתותן מהרגע הראשון, שמא לא היתה כאן קבלת מצוות כלל, וכל מה שנאמר היה מן הפה ולחוש בלבד.

"כל כולה של קבלת המצוות היא הסתכלות של בית הדין על העתיד לקרות, וכאשר בית הדין השני נוכח לדעת שהסתכלותו של בית הדין הראשון בטעות יסודה, מחוייב הוא להיכנס לעובי הקורה ולדון מחדש בעובדות שנסתרו לנגד עיניו.

דבר זה יש ללומדו מגיורים שעשו הלל

בעניינים שישבו עליהם גדולי הדור הקודם כמו הגר"ש גורן¹⁸ והגר"ח הלוי.

ויעוין בפסקי דין – ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין (ח' פס"ד בעמוד יט) בענין עו"ד שנמסר לדון בערכאות של לשכת עורכי הדין על התחזות והוא מבקש לדון ד"ת, והסיק בית הדין:

"על כן – לאחר התיעצות עם מרן הגר"ש אלישיב שליט"א – קובע בית הדין בענין הלכה כללית כדלהלן:

א. בית דין שמצא לנכון לאור נסיבות המקרה ולאחר דיון ושיקול דעת, להתיר לפנות לערכאות, אין בית דין אחר מבטל את פסק הדין המתיר, שכן כלל הוא בדינו: 'בי דינא בתר בי דינא לא דייקי'."

וא"כ אף רבו של הרב שרמן - מרן הגר"ש אלישיב פוסק שאין בי"ד מבטל בסתמא דברי בי"ד אחר.

מסקנה

אף פוסק לא מסיק להלכה שמתחילים לדון על כל דיני בי"ד מסויים, או על כל הדינים מלפני כך וכך שנים; להיפך, בדרך כלל בי"ד לא דייקי אחר בי"ד אחר. אם נמצאה טעות ותקלה בדברי בי"ד במקרה מסויים ובעיקר במקרה שאינו נפוץ והטעות היא בדבר משנה אז יש מקום לחלוק עליו ולפסוק אחרת. קבלת גרים לא התחדשה בימינו. ממילא תלמיד חכם גדול ככל שיהא שבא לעקור ולבטל את כל הגיורים משנה מסוימת בטיעון אחד

18. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: על גדלותו בפסקיו חלקו גדולים כידוע.

תשובת המחבר: איני יודע לגבי פסקיו, אבל הגאון הרב שלמה גורן היה הרב הראשי לצה"ל ואח"כ לישראל, וכל אותם גדולים שחלקו לא נשאו בעול שהוא נשא.

הזקן ור' חייא"...

דבריו הם כאמור עפ"י מסקנותיו ונעיר עליהם.

הערנו לעיל שעצם קבלת הגיור וההחלטה עליו אינה מנויה בדברי חז"ל כחלק מתפקיד בית הדין אלא אם הגר מעוניין צריכים לקבלו ולא להערים עליו קשיים. אולם אף אם נאמר שבית הדין הוא המחליט, ודאי הדבר שאין ב"ד יכול לדון עפ"י רוח"ק – מה יעשה הגר בעוד שנה ויותר. יושבים בבית דין אף הדייטות ולא דוקא בעלי רוח"ק, ואף אין דנים עפ"י רוח"ק כאמור בדברי חז"ל ש"לא בשמים היא"¹⁹.

ולחיפך מדברי הרב שרמן עולה אף מן הראיות שהביא לדבריו: ב"ד המקבל את הגר צריך להיות בטוח שהוא מתגייר **עתה** לשם שמים ולא לשם תועלת אחרת. אף שאלת הראשונים על גרי הלל ור' חייא היתה מניין היה ברור להם **עתה** כשהם גיירים שעושים זאת לשם שמים, כאשר הביטוי החיצוני היה לכאורה, לשם תועלת אחרת: אישות או כבוד וכד'. וכיון שכן בית הדין השני (המאוחר) שלא היה בעת הגיור, לא יכול לבוא ול'לחשוף' עובדות חדשות שהתחדשו אחר הגיור. מה שאירע עם הגר מלאחר שקיבל מצוות מל וטבל **אינו באחריות בית הדין**, ואם בית הדין חשב בזמן שהגר בא לפניו שזו כוונתו, שום 'גילוי' חדש לא יכול להשפיע ולשנות את דעתו ופסקו של בית הדין הראשון. כל זה נאמר אף אם הגר חזר לסורו לאחר הגיור, ויותר מכן מצאנו מגדולי

הפוסקים שקבלו גרים בידיעה שאותם גרים התגיירו לשם אישות ולא בטלו את פסק דינם של אחרים שעשו כן.

כך פסק הרדב"ז בתשובתו (ש"ת רדב"ז ח"ד סי' פו, [אלף קנז]) אודות שפחה שלפני שרבה הטבילה לשם עבדות קדמה וטבלה לשם גירות. וז"ל: "ולענין מה דאמרת שלמדה בבית שמעון שתטבול לשם גרות כדי להפקיע וכו' ראובן רבה ורגלים לדבר שלא נתגיירה אלא בשביל כך הדבר ברור דקיימא לן כרבי מאיר דאמר כולם גרים הם אפי' אותם שנתגיירו מחמת אימת אריות גרים גמורים הם ואי לאו דמצאו להם אחר כך דמות יונה בהר גריזים שהיו עובדים אותה לא היו גזורים עליהם, ואם אלו חשבינן להו גרי אמת, כל שכן עניה זו כיון שהיא מעוברת מרבה שרוצה שתהיה כשרה וולדה כשר, והוא רשע רע שבא עליה בגיותה ורוצה שיהיה הולד עכו"ם והוא ראוי לעונש גדול כמו שכתב הרמב"ם ז"ל אל יהא עון זה קל בעיניך וכו'. וכן נמי שלא היו שם ב"ד ולא הודיעה מקצת מצות כל זה למצוה מן המובחר אבל בדיעבד גר גמור הוא. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה וזה לשונו גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני שלשה הדייטות הרי זה גר אפי' נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו, ואפי' חזר ועבד ע"ז הרי הוא כישראל מומר שחוששין לקדושתו ומצוה להחזיר אבדתו

19. עי' במאמרי בספרי חבל נחלתו ח"א סי' ב.

חבל נחלתו

הוא עוסק כלל בשאלה: הרי הדיון עתה הוא בדיעבד ומסקנת כמעט כל הראשונים שאין הגירות מעשה על תנאי אלא מעשה שלא ניתן להשיב, וכל הגרים שקבלום אפילו נתגיירו לשם אישות או לשם כבוד או לשם רווח כלשהו **בדיעבד כולם גרים הם**. כן מסקנת הפוסקים כפי שהוכחתי בתשובתי הארוכה בנושא.

כך מסקנת הגמרא (יבמות כד ע"ב): "אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה... א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם".

וכן פסק בהלכות גדולות (סי' ח, הל' מילה עמ' קנב), וכן הראב"ן (יבמות ד"ה ה'ה' הנטען על) כתב: "ומסקנא דאע"ג דמתגיירא לשם איש היא גירות, וכן איש שנשתחרר לשם אשה, ולכתחילה אין מקבלין אותו משום הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך, ות"ר אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים בימי דוד ובימי שלמה ואמר ר' אלעזר מאי קרא מי גר אתך בעניותך יפול עליך בעשירותך, ומיהו אם מתגיירי מיתגיירי והוו גרים דהא בימי מרדכי נתגיירי והוי גרים".

וכך כתב הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים כא, יב) ביחס ליפ"ת: "וגם זאת אם הודית בפיה הגירות בלא הכרח לא נשלח אותה לנפשה, שאפילו נחשב שהיתה גירותה

כיון שטבל נעשה כישראל עד כאן. וכן כתב הרי"א ז"ל דלכתחלה בעינן ג' דלא מנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני שלשה אבל בדיעבד לא פסלינן לבריה אם לא טבל בפני שלשה. הא למדת דאשה זו גירות גמורה היא ויצאת בת חורין וא"א שוב למוכרה".

כך הרדב"ז שלא ביטל גיורה של נכרית שהתגיירה לשם אישות אע"פ שלפי דעתו של הרב שרמן היה עליו לבטלו מכל וכל²⁰. וכן בשו"ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סי' סג) שכתב בסיום תשובתו: "הא למדת דגרות לשם דבר אחר עושה אותו כישראל גמור לענין קידושין ומוציאה אותו מאסור נשואי בת אל נכר והתחתנות ומבעילות זנות.

"וכיון שכן רשאים אנו לעשות עצמנו כהדיוטות ולהזדקק לגרות זאת כדי להציל איש או אשה מישראל מאיסור חמור זה, שהוא נגע ממאיר בבית ישראל ועלול להביא בעקבותיו כליה לעמנו"²¹... ולכן כל דברי הרב שרמן שעל ב"ד לבוא ולבדוק גיורים אחר כמה שנים וכל גר שחזר לסורו או שאינו מקיים מצוות – הוא גוי גמור ואין חוששים לקידושיו וכד' אין להם כל בסיס.

ד. כולם גרים הם

דברי הרב שרמן מתבססים על הסתכלות של לכתחילה – שאין לקבל גרים שאינם מתגיירים לשם שמים. ואין

20. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: האם לא קיימה מצוות? תשובת המחבר: אין לך לשם אישות גדול מזה!

21. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: בתנאי שיקיימו מצוות. תשובת המחבר: לא משמע כן משו"ת פסקי עוזיאל שם, וכולן לשם אישות.

שקבלת גיור היא החלטה שאי אפשר לשנותה, כתבו גדולי התורה להזהיר את רושמי הנישואין שידקדקו בדבר – אבל לדברי הרב שרמן, הרי ניתן לבטל את כל הגיורים ומדוע להורות ולהזהיר.

שיטה הראשונים היחידה לספק כל גיור שאינו לשם שמים, עד שיוברר שהתגייר לשם שמים נמצאת בהגהות המרדכי (בימות פרק החולץ רמז קה) שכתב: "אני הדיוט הכותב נראה לי דמי שבא לפנינו להתגייר וידוע לנו שבשביל תועלת דבר הם עושים אין לקבלם... אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים, ואע"ג דפסק לשם הלכה כולם גרים גמורים י"ל לאחריו כן כשאנו רואים שמישרים דרכיהם אע"פ שמתחלה עושים לשם אישות. והא דפריך א"ה לכתחלה נמי רוצה לומר כשמתכווין גם כן לשם שמים ואפילו הכי משני משום לזות שפה כיון דכמו כן כוונתם לדברים אחרים. ויותר נראה לי כן מלומר שהאמורא יפסוק דלא כברייתא דרבי נחמיה, וגם סתמא דברייתא דמיייתנין לבתר הכי מדוד ושלמה, ולא אשכחן תנא דפליג. ומה שנראה לי כתבתי, ומרבותי לא נראה לי מדה זו, ועל בינתי אין להשען [דקתני אין מקבלין גרים אלו ואמורא פסק שכולם גרים הם, ולכן מחלק הספר בין דיעבד לכתחלה פי' בין שכבר נהגו דרך ישרה לעדיין לא נהגו ואיכא למיחש שלא נתגיירו אלא לתועלת]."

בעל הגהות מרדכי בעצמו כותב שאין להישען על דבריו ורבותיו לא פרשו ולא פסקו כמותו וא"כ א"א לקחת שיטת יחיד זו המנוגדת לכמעט כל הפוסקים, ולהפכה לשיטת כל הפוסקים, ובשיטה זו להנהיג

מפני היראה דינה כישראלית גמורה, שכבר העלינו (בימות כדב) הלכה כולם גרים הם". היינו התורה בפרשת יפ"ת לא קבעה דין חדש אלא לימדה אותנו שגר המתגייר שלא לשמה גיורו – גיור.

וכ"פ הרא"ש (בימות פ"ב ס' ו) והטור (יו"ד ס' רסח) דכולם גרים הם.

וכן הריטב"א ביבמות כתב: "הלכה כולן גרים. פי' דגמרא גמיר לה דרבנן פליגי על ר' נחמיה וסתם מתני' כרבנן הוא".

והמגיד משנה (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ד) כתב: "ונפסקה הלכה שם כולם גרים וכבר ביאר רבינו כן למטה דדיעבד כולן גרים". דעה זו ברורה בראשונים ואחרונים: בדיעבד אף המתגיירים לשם אישות או מחמת פחד או מכל סיבה אחרת – אם קבלום – כולם גרים הם.

וכך כתב החזון איש (יו"ד הל' גרים, ס' קנח אות יא): "ביבמות מ"ז א' דסד"א משום טיבותא דא"י קמגיירו, יש לעי' הא קיי"ל לעיל כ"ד ב' כלם גרים הם, ואין לומר דמהכא יליף דלא יתכן לפ"ז הא דאמר והשתא נמי כו', וצ"ל דלענין קבלה לכתחלה קאמר, אבל קשה דהא באמת לא קבלו גרים בימי דוד ושלמה, וע"כ דאשמועינן דבטיבותא זוטא מקבלין, ולפ"ז נמי קשה קצת דקמסייט והשתא נמי כו' איכא לקט שכחה למה לי' להרבות דהו"א אין מקבלין גם בשביל לקט, ואולי לישראל דקרא דבארצכם קמישב". עולה מדברי החזו"א שאפילו לכתחילה בטיבותא זוטא מקבלין גרים המתגיירים שלא לשמה!

והלכה זו ש'כולם גרים הם' היא העומדת בבסיס הוראתם של 'פוסקי הדור וראשי הישיבות' משנת תשד"מ (המובאת במאמר בתחומין בעמ' 234). דוקא בגלל

חבל נחלתו

אלא קיום מצוה – ובית דין אינו יכול לבטלה. והמושג 'בי"ד בתר בי"ד לא דייקי' אינו שייך בגיור כלל.

ב. אף לדעת מי שרוצה להתייחס לגיור כמעשה בי"ד הכלל שבי"ד אחר לא מדייק אחר מעשה בי"ד קודם, שריר וקיים אף בימינו.

ג. במידה ובי"ד מאוחר רואה שיצאה תקלה או טעות בדבר משנה מבי"ד אחר הוא רשאי לחלוק ולפסוק כפי ההלכה.

ד. בי"ד המקבל גרים צריך להעריך עתה האם הגר מתגייר לשם שמים, אבל אינו צריך לשער השערות או לחשוש שמא הגר אינו מתגייר לשם שמים²³.

ה. גר שבי"ד קיבל, אפילו התגייר שלא לשם שמים ואפילו רימה את בית הדין, בדיעבד כולם גרים הם, ולא ניתן לבטל את הגיור למפרע²⁴.

את כל ישראל (והתייחסות ארוכה לשיטה זו עיין במאמרי שהוזכר לעיל).

וכך כתב על שיטת הגהות מרדכי בשו"ת דעת כהן (סי' קנג): "ועל דברי הגהות מרדכי בפ"ד דיבמות שמפרש, שאין אנו אומרים שהם גרים בדיעבד אלא כשמכוין ג"כ לש"ש, אלא שמצדד לזה בשביל אשה, או שהולך בדרך ישרה, קשה לסמוך באשר בעצמו העיד שם, שע"פ קבלת רבותיו אין הדין כן, והזהיר שלא לסמוך על סברתו..." והרא"ה קוק היה בלב חפץ מסתמך עליו ומבטל גיור ועיגון אם היתה אפשרות לכך אלא שהוא אינו מוצא דרך להסתמך על דברי הגהות מרדכי²².

סיכום כללי

א. קבלת גרים אינה מעשה בית דין

תשובה להערות הרב הגאון אביגדר נבנצל

הדברים שכתבתי להלן לא לכבודי כתבתים, ולא לשם ניצוח, אלא לכבוד תורה ולומדיה, ואין הדברים צריכים להישמע ממני קטן שבקטנים, אבל במקום שאין אנשים השתדל להיות איש, ואחרי בקשת סליחה ומחילה הריני דן כתלמיד לפני רבותיו בקרקע. מאז שהתחלתי לעסוק בנושא הגיור בימינו (ח"ח סי' כה; ח"ט סי' לב, לג; ובחלק זה

22. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: כבר כתב הרב הרצוג דבימי חז"ל היתה חזקה שיקיימו מצוות משא"כ בימינו.

תשובת המחבר: דנתי בכך בח"ח סי' כה ועל אף כל החילוקים בין ימיהם לימינו אם גויירו הם גרים.

23. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אבל צריך להעריך אם הוא מתגייר, כלומר נכנס לדת ישראל, או מל וטבל להמשיך לחיות כמו עד עכשיו.

תשובת המחבר: דנתי בכך בח"ח סי' כה ואיני מוצא את דברי הרב נכונים. אם בי"ד גיירם אפילו רימו את בי"ד הם גרים.

24. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אין זה נכון כשלא היתה כוונתו לקיים מצוות, לצערי אני מדבר כך גם מנסיון אישי.

תשובת המחבר: אף אם הרב ראה גרים שחזרו לסורם או הטעו את בי"ד, אם בי"ד גיירם גיורם גיור ונשותיהן הישראליות צריכות גט לצאת מהן, ואם תנשאנה על סמך דברי הרב, בניהם מהשני

בהסכמה, ובסימן זה) הרה"ג א' נבנצל שליט"א מעיר על דברי שהוא סובר כמו הרב שרמן שהגיורים אינם גיורים והם בטלים למפרע וכולם טעונים בדיקה וכו' וכו'.

בכל דבריו לא הובאה, ולא שמעתי ראייה ברורה לכך שהגיורים בטלים. איני דן לגופם של רבנים אלא לראיות הלכתיות. דיון הלכתי מוכרע עפ"י ראיות הלכתיות, ולא לפי מי שיש לו כוח להשליט את דעתו ללא כל ראיות שזו ההלכה, אפילו הוא תולה דבריו באילנות גדולים, אשר דבריהם לא נאמרו על השאלה הנוכחית.

כך כתב בעל 'אם הבנים שמחה' (הגאון ר' יששכר טייכטל בעל שו"ת משנה שכיור): "ואין אני מבטל דעתי – דעת תורה משום גדול או רבי בזמנינו – רק אם יתוכח עמי בדרך משא ומתן של תורה בראיות מדברי חז"ל אז אודה על דבריו אם יצדקו... וה' יודע ועד כי לא כתבתי דברים הללו למען להתגאות ולהתייחר, רק למען האמת והצדק, ולמען כבוד שמו יתברך, ולמען כבוד אומתנו, וכבוד ארצנו הקדושה".

איני יודע אם כוונתי במאמרי נתעלו עד כדי כוונתיו של הרב טייכטל, אבל ישבתי וליבנתי את הדברים בהסברה ובהבאת המקורות, ונדמה לי שהוכחתם בראיות ברורות, ומי שרוצה לחלוק – עליו הראייה להוכיח את דבריו עפ"י רוב הפוסקים. אבל לקחת – במקרה הטוב – דעת יחיד ולהופכה לדעת תורה, ולפסק הלכה המחייב את כל הציבור, הוא מעשה שלא יעשה לא ע"י קטנים וק"ו לא ע"י רבנים גדולים, עיני העדה.

ועל כן ההודעה שאין הרב מסכים לדעתי – אינה מובנת לי, אם מסקנת רוב הפוסקים שבדיעבד 'כולם גרים הם' – ואפילו קבלתם היתה בטעות – וכי מי יכול לשנות את דעתם. עניין נוסף שיש להעיר עליו הוא ביזוי תלמידי חכמים המתלווה למחלוקת זו. הגמרא בשבת (קט"ז) מוסרת לנו: "אמר רבי יהודה: לא חרבה ירושלים אלא בשביל שבזו בה תלמידי חכמים, שנאמר: ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו ומתענתים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא. מאי עד לאין מרפא? – אמר רב יהודה אמר רב: כל המבזה תלמידי חכמים אין לו רפואה למכתו".

קשה עלי הגישה לקרוא לכל מי שחולק על דעתו: לץ, רשע וכד', ובדברי הרב עטיה שהובאו ע"י הרב שרמן היו ביטויים עוד הרבה יותר קשים. ואפילו יש לנו טענות על גדולי ישראל ואיננו מסכימים לדרכם, וכי זהו כבוד תורה וכבוד נושאייה ומלמדיה ברבים?! שמעתי בשם הגר"י אייבשיץ בס' יערות דבש להבחין בין מחלוקת שהיא לשם שמים למחלוקת שאינה לשם שמים – במידת האהבה בין החולקים. אם הם אוהבים זה לזה ומכבדים זה את זה – המחלוקת היא לשם שמים וסופה להתקיים כזה או כזה. והיחס לחולקים מוכיח בבירור שהדברים והמחלוקת הם מתוך טינה שבלב ולא כדי לברר דרכה של תורה.

שוב, אני מצטער שהדברים צריכים להאמר על ידי, אבל אפילו כמסתכל מן הצד דרך המחלוקת אינה לכבוד שם שמים ולכבוד ישראל ותורתו.

יהיו ממזרים! וכך היה מקרה בימים האחרונים בערבי שכב' התגייר ושמר על קשריו עם כפרו ומשפחתו, ונשא אשה (חרדית) והצריכו את אשתו גט.

השלמת ספר תורה ע"י אשה

שאלה

שכתבו מסור, עבד, אשה, קטן, כותי, ישראל מומר, פסולין".

עולה שהלכה פסוקה היא שאשה אסורה לכתוב ספר תורה, ואם כתבה ספר התורה פסול.

כיון שזו ההלכה א"כ ודאי שכתובת אותיות אחרונות לא יכולה להיעשות ע"י אשה, והיה ואשה כתבה צריך למחוק את מה שכתבה ולחזור ולכתוב.

ב. אמנם הנהוג בטקסים מעין אלו שהסופר כותב את האותיות ולא ממלא אותן דיו אלא רק עושה מסגרת של האות מכל הכיוונים ואות הכתובה כן היא כבר כשרה אלא שאינה מהודרת. שהרי אין שיעור לעובי האותיות כנפסק במשנה ברורה (סי' לב ס"ק לו) וכן בשו"ע הרב (או"ח סי' לב סעי' יח ו-כ) כמוכאבב"י (או"ח סי' לב). וכך כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יו"ד סי' קצח): "ואישר חילי' דמר, שהעתיק לי' תשר' שואל ומשיב שאינו ת"י, ומדבריו באמת משמע דלא חשש למיחזי כמנומר, והא גופא טעמא בעי. והנה עיקר הערתי היתה, דאם האותיות כמו שהניחם הסופר משורטטים בדיו סביב, כשרים הם, וכמו שהעיד גיסו נ"י בשם רב גדול שהכשיר לקרות בס"ת ששכחו למלאות איזה אותיות. אם כן יש להסופר גניבת דעת וחשש גזל במה שמקבל מעות מיד הממלא. ואם פסולים הם דלא כעדות הנ"ל, אם כן איך ימלא הפסול, וחששתי משום מנומר, וע"ז אנו דנין, ואבוא הפעם לפי סדר דברי כת"ה".

משפחה תרמה ספר תורה שכתבה לישוב. הישוב עושה טקס של השלמת אותיות אחרונות ואח"כ הכנסת הספר בתהלכה לבית כנסת לארון הקודש. נשות המשפחה התורמת רוצות להשתתף בכתובת אותיות אחרונות, האם יש להתיר להן או שלא לתת להן לעשות זאת, וע"י שידולים והסברים להניא אותן מכוונתן?

תשובה

א. נאמר במס' מנחות (מב ע"א-ע"ב): "דתני רב חנינא בריה דרבא מפשרניא: ספר תורה, תפילין ומזוזות שכתבן צדוקי, כותי, עובד כוכבים, עבד, אשה, וקטן מומר – פסולין, שנאמר: וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה". וכן פסק בהלכות גדולות (הל' תפילין סי' כה). וכן פסק הרמב"ם (הל' ס"ת פ"א הי"ג).

ובאר הלבוש (יו"ד סי' רפא ס"ג): "ספר תורה שכתבו איש מרי שהוא מסור, או עבד, אשה, וקטן, כותי, ישראל משומד, פסולה. דילפינן לה מקל וחומר דתפילין, וגבי תפילין כתיב [דברים ו, ח-ט] וקשרתם וכתבתם, ודרשינן [גיטין מה ע"ב] מדהוקשו קשירה וכתובה, כל מי שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל הני דהיינו עבד אשה וקטן וכותי הואיל וליתניהו בקשירה מדאורייתא ליתניהו בכתיבה... וכן הביא זאת הב"ח (או"ח סי' לט, א). וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רפא ס"ג): "ס"ת

וכן סיים שם: "ואחרי כתבי הנ"ל בא לידי על רגעי מספר ס' משנת אברהם, וראיתי שם שמביא מחסד לאברהם ומשור"ת מים חיים, בקיצור, בענין מנהג הסופרים שמניחים האותיות הנ"ל למלאותם ע"י פסולים, שהכשירו בפשיטות מטעם, דבלא"ה האותיות כשרים. ולפ"ד המשנ"א שם, יש לזהר שלא ישימו הפסולים דיו ע"ג הרושם שעשה הסופר. ע"ש. ואין הספרים הנ"ל ת"י. ולפי הנראה שגם גדולי ההוראה הנ"ל לא חשו משום מנומר".

וא"כ לפי דברים אלה ניתן לתת לאשה למלאות את האותיות שהרי בלא"ה הן כשרות ולכל היותר מחזי כמנומר והמילוי אינו מתיר ומכשיר את ספר התורה.

ג. אלא שיש בכך חוסר צניעות שבטקס ציבורי לפני אנשים נשים וטף תשלם כבי' את ספר התורה אשה. וכאמור בתוספתא (ערכין פ"ב ה"א): "לעולם לא נראית אשה בעזרה אלא בשעת קרבנה בלבד". (ועי' בראשונים על קידושין נב ע"ב אם יש בכך איסור או שלא נהגו בכך). וכשם שאינה קוראת בתורה בציבור (עי' לעיל בסי' ו' בכרך זה), כך לא ראוי שתשלם את הספר בציבור, וכש"כ שיש חשש שממעשה כזה ילמדו עמי ארצות ויתנו לאשה לכתוב אותיות בספר תורה ויפסלו את הספר. וכן, שמה יאמרו המון העם: הרי כתיבה זו נעשתה לפני גדולי תורה שבאו להשתתף בהכנסת סה"ת ולא יבינו לחלק בין כתיבה למילוי אותיות. ולכן מן הראוי שנשים לא תמלאנה אותיות בציבור.

ד. ולכאורה, כיון שמילוי האותיות בעצמו כשר מדוע לא נעשה כאמור בחגיגה (טז ע"ב): "מיתבי: (ויקרא א) דבר אל בני ישראל... וסמך, בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות. רבי יוסי ורבי (ישמעאל) [מסורת הש"ס: שמעון] אומרים: בנות ישראל סומכות רשות. אמר רבי יוסי: סח לי אבא אלעזר: פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים, והביאנוהו לעזרת נשים¹, וסמכו עליו נשים. לא מפני שסמיכה בנשים – אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים". וא"כ אף כאן כיון שיש להן נחת רוח במילוי האותיות והן התורמות של הספר לאותו ישוב, ואין המילוי פוסל מדוע לא נרשה זאת לעשות להן נחת רוח. אלא שיש לחלק בין פעולה הנעשית בהשגחת הכהנים בעזרה, כאשר הכל יודעים שהסמיכה היא לנחת רוח לבין פעולה הנעשית על ידן לפני כל הציבור כאשר אין ההלכה ידועה לכל ויש חשש טעות.

וניתן לתת להן למלאות אותיות בצנעה, שלא לפני כל הציבור, אם הן מאד מעוניינות להשתתף במילוי האותיות.

מסקנה

נראה שמלכתחילה אין ראוי שנשים תכתובנה בספר תורה ואפילו מילוי אותיות שאינו פוסל בספר תורה. ואם הנשים מעוניינות למלאות אותיות ולא ניתן לשכנען שתשתתפה בשמחה בדרך אחרת, מן הראוי שתעשינה זאת במקום מוצנע (בסיוע הסופר) ולא לפני כל הציבור.

1. עי' משך חכמה (ויקרא א, ד).

הרכבה בירקות

שאלה

האם יש איסור הרכבה בירקות ואם כן מה מקורו וחומרו?

פתיחה

בעשרים השנים האחרונות הפך נושא ההרכבה בירקות משטח נסיוני לשטח מעשי יום-יומי¹. התועלת בהרכבה היא היבולים הגבוהים, עמידות הצמח למחלות ומזיקים, והתאמתו לקרקע גידולו כאשר עם השתכללות המיכון והאוטומציה עלויות ההרכבה קטנות, ושכרן עולה רבות על ההפסד הממוני בקניית שתיל מורכב. ההרכבות הנמכרות אינן דוקא של בני מין² אחד אלא נהוגות הרכבות של צמחים שונים זע"ז כגון: מילונים ואבטיחים על דלעת.

א. מקור האיסור

במשנה (כלאים פ"א מ"ז) נאמר: "אין מביאין אילן באילן ירק בירק ולא אילן בירק ולא ירק באילן ר' יהודה מתיר ירק באילן".

ובירושלמי (פ"א ה"ב): "אמר רבי יודן בר מנשה דברי חכמים אדם נוטל מעה אחת מפטימה של קישו' ונוטעה והיא נעשית

אבטיח אדם נוטל מעה אחת מפטימה של אבטיח ונוטעה והיא נעשית מלפפון". היינו חכמים מתארים לנו חיבור בין ירק לירק ולא רק זריעה סמוכה (=כלאי זרעים).

ובפירוש המשנה לרמב"ם: "אין מרכיבין אילן באילן אם היו מיניהם שונים, וכן ירק בירק. ואין הלכה כר' יהודה".

והריב"מ"ץ פרש: "ירק בירק. כגון צנון בנפוס וכו'". ומפרש שאף ר' יהודה אוסר ירק בירק משום ש"נותנן זה בצד זה ומתאחין ונעשין כלאים, ברם הכא ירק באילן הוא ומותר. תני מניין שאין מרכיבין עץ סרק על עץ מאכל או עץ מאכל על עץ מאכל מין בשאינו מינו, ת"ל את חוקותי תשמורו".

ובתוספות יום טוב באר: "והיינו שטובר ר"י דדוקא כעש"י ההרכבה הן מתאחין ונעשה על ידיהן פרי או ירק משונה בהו אסרה התורה משום כלאים. וזה דוקא באילן ואילן או ירק בירק אבל ירק ואילן שאינם מתאחין להשתנות ולעשות ירק או פרי אחר אף על פי שיונקים זה מזה לא אסרה התורה".

עולה מן הדברים כי האיסור בהרכבת ירק מין על שאינו מינו הוא מאותה סיבה שנאסרה הרכבת אילן – שנאמר "את

1. עי' 'אמונת עתיך' גליון 23 במאמריהם של הרב יהודה עמיחי וד"ר אביחיל גרינברגר.
2. הגדרת מין היא עפ"י לשון בני אדם, וצריך לדון האם לפי הגדרות חז"ל יש כאן מינים שונים. ההרכבות הנהוגות היום הן בין מיני הדלועים (אבטיח, מילון, דלעת) ועגבניה על עגבנית בר בגלל עמידותה. הלכות הגדרת המין כתובות ברמב"ם (כלאים פ"ג ה"א-ה"ו), ובשו"ע (י"ד סי' רצז סי"ד-ס"ו).

כלאי הרכבה. ובארץ ישראל ודאי חייבים עליו משום כלאי זרעים.

הטור (יו"ד סי' רצה) כתב: "הרכבת האילן כתיב את חקוטי תשמורו בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים מה בהמתך אפי' בח"ל אף שדך אפי' בח"ל והאי שדך לא תזרע לאו בכלאי זרעים איירי שאותן אינן אסורין בח"ל אלא בכלאי האילן שאותן נוהגין אפי' בח"ל ודוקא במרכיב אילן באילן אבל מותר לערב זרעוני אילנות עם זרעוני שדה ולזרוען ביחד שלא אסרה תורה בח"ל אלא הרכבת אילן באילן בין אילן בירק בין ירק באילן בין ירק בירק שאינו מינו" ... ועולה מן הטור שמקור איסור הרכבה בירקות הוא הרכבת אילן ולכן אסר אף בחו"ל.

השו"ע (יו"ד סי' רצה ס"א) השמיט כרמב"ם, דין הבאת ירק בירק, ונראה שהתירוצ לדבריו יהא כעל דברי הרמב"ם.

ב. הסוגיא בחולין ותיורוצי הראשונים

בחולין (ס ע"א) נאמר: "דרש רבי חנינא בר פפא: (תהלים קד) יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, פסוק זה, שר העולם אמרו; בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא (בראשית א) למינהו באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן: אם רצונו של הקדוש ברוך הוא בערבוביא, למה אמר למינהו באילנות? ועוד ק"ו: ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא, אמר הקדוש ברוך הוא למינהו, אנו עאכ"ו מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר: יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו".

ובהמשך: "בעי רבינא: הרכיב שני דשאים זה על גב זה [ס ע"ב] לר' חנינא בר פפא, מהו? כיון דלא כתב בהו למינהו

חקוטי תשמורו". וכל איחוי אוסר את ההרכבה. וכן בספר הישר (לר"ת, חלק החידושים) סי' תקכ) אוסר במפורש הרכבה בירק לישראל ורק לגבי נכרים הסתפק. וכן באו"ז (הל' כלאים סי' רנט) וכן שם באו"ז הקצר פסק שאין מביאים ירק בירק.

הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ה) פסק: "כלאי האילנות הרי הם בכלל מה שנאמר שדך לא תזרע כלאים, כיצד המרכיב אילן באילן כגון שהרכיב ייחור של תפוח באתרוג או אתרוג בתפוח הרי זה לוקה מן התורה בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, וכן המרכיב ירק באילן או אילן בירק לוקה בכל מקום". והשמיט הרמב"ם דין ירק בירק.

ובאר הרדב"ז: "ואיכא למידק דמשמע דתנא משה אילן באילן ירק בירק וא"כ כי היכי דאילן באילן בכל מקום ירק בירק נמי בכל מקום והא ודאי ליתא דירק בירק מין זרעים הוא ולא שייך בהו הרכבה ואינו נוהג אלא בא"י, ורבינו השמיט מכאן ירק בירק משמע שאינו נוהג בכל מקום. וי"ל דתנא בא"י קאי ושם הכל שוה למלקות אבל בח"ל ירק בירק מותר אילן באילן או אילן בירק או ירק באילן לוקה". עולה מדברי הרדב"ז שהרמב"ם צרף הרכבת ירק בירק לכלאי זרעים וכיון שההלכה עסקה בכך שלוקה בכל מקום לכן השמיט הרמב"ם דין ירק בירק שאין חייבים עליו בחו"ל.

והכסף משנה כתב: "ואכתני קשה דה"ל לרבינו למכתב דאם הרכיב ירק בירק בא"י לוקה ויש לומר דהא לא איצטריכא ליה שאם על זריעת שני מיני זרעים בא"י לוקה מכ"ש על הרכבתן". וא"כ אף לדבריו ירק בירק הוא משום כלאי זרעים ולא משום

חבל נחלתו

– לא מיחייב, או דילמא: כיון דהסכים אידיהו – כמאן דכתיב בהו למיניהו דמיא? תיקו".

מסוגיא זו מתעוררת שאלה: הלא עפ"י המשנה בכלאים ודאי קיים איסור הרכבה בירק ומהי קושית רבינא במיני דשאים?
[גדר 'דשאים' בלשון חכמים ניתן ללומדו מהמשנה בברכות (פ"ו מ"א): "ועל הירקות אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים". ופרש רש"י: "בורא מיני דשאים – לפי שיש בכלל פרי האדמה דשאים וזרעים כגון קטניות, ורבי יהודה בעי היכר ברכה לכל מין ומין". ונראה מדברי רש"י שדלועים ואבטיחים בכלל דשאים. אולם מראשונים אחרים משמע שדשאים הם צמחים שהחלק הנאכל הוא לא הזרע (קטנית) ולא הפרי (כמלון ואבטיח) אלא העלים או הגבעולים (פטרזיליה, שמיר וכד') או השורש (גזר, תפ"א). בהלכות גדולות (סי' א, הלכות ברכות פ"ו עמ' ס) מביא: "(ירושלמי ברכות פ"ו): "ואילו הן מיני דשאים הקינרס והחלמא הדמוע והאטד". (והובא בשינוי בתוספות מסכת ברכות דף מ ע"א ד"ה איתה, וכן הגר"א הביא ירושלמי זה על פסיקת השולחן ערוך או"ח סי' רג ס"ד: "על פירות שמוציאין אילני סרק, שהכל", ובתשובות הגאונים (הרכבי סי' שעט): "כך שמענו כי עיקר אספוגס במיני דשאים הוא וישנו בארץ ישראל". וכן מחידושי הרמב"ן (ברכות לו ע"א). וכך כתב הרמב"ן (ברכות מ ע"א): "אלא שיש ראייה לדברי הגאונים הימלתא דבי הנדואי (ל"ו ב') דאמר רבא בפה"א חזנבילא לר' יהודה כיון דלאו פרי הוא ושרשין ניהו לא בעי ברוכי עליה פרי האדמה אלא מיני דשאים או בורא מיני

עצים". ובשולחן ערוך (יו"ד סי' רצו ס"ד): "כשירדו כל מיני זרעונים אלו ויצמחו, נקרא הצמח כולו, כל זמן שלא ניכר הזרע, דשא, ונקרא ירק". נראה, איפוא, שדשאים הם מינים שהנאכל בהם אינו זרע או פרי, ולפי"ז היה ניתן להסביר שכל הק"ו שנשאו דשאים ושאלת רבינא רק לגבי ירקות שאין פריין נאכל. אבל ירקות שפריין נאכל כגון: מלפפונים או דלועים ודאי יש בהם כלאי הרכבה כמו באילנות. וא"כ לא קשה מהמשנה בכלאים שדברה בהרכבת ירק היינו שזרעו או פריו נאכלים על הגמ' בחולין, ובכ"ז יש מן הראשונים שהקשו מכלאים על חולין ובתשובותיהם התבררה הבנתם בדין הרכבת ירקות].

שאלה זו שאלו הראשונים בפה"מ בכלאים ובחולין וענו כמה תשובות:

א. השאלה האם הרכבת ירקות דינה כהרכבת אילן (ומשום שכתוב בהם למיניהו בעשיה) או ככלאי זרעים, והנ"מ לגבי הרכבת זרעים בחו"ל (ר"ש ורא"ש כלאים, תוס' חולין).

ב. המדובר בא"י ובמס' חולין השאלה במיני זרעים שיש בהם כלאי זרעים כגון לר' יאשיה בחטה ושעורה, או לחכמים בשאר ירקות ומדרבנן פרט קנבוס ולוף (ר"ש, תוס' חולין – תי' ב').

ג. השאלה של רבינא דוקא לבני נח, האם נאסרה עליהם הרכבת ירק כמו הרכבת אילנות או דינה ככלאי זרעים שהותרו לנכרי (ר"ש, תוס' חולין – תי' ג').

משלושת התירוצים ניתן להסיק שתוס' ור"ש הסתפקו למה להשוות הרכבת ירקות האם להרכבת אילן או לכלאי זרעים וכן לגבי בני נח. כאשר בתירוצ הראשון

דכיון דכתיב למינהו במעשה איכא למימר דכך נצטוו מסתמא אבל לר"ח בר פפא דאמר דלא נצטוו למינהו איכא למיבעי לפום ההוא סברא אי אזלינן בתר ציווי או מעשה כיון דאסכים אידיהו³. עולה מדבריו שעפ"י המשנה כלל לא עולה שאלת רבינא ורק עפ"י דרשתו של ר"ח בר פפא עולה השאלה. וא"כ סבר שלישאל ישנו איסור הרכבה של ירק בירק.

כאמור השו"ע (יו"ד סי' רצה ס"א) השמיט דין ירק בירק. ובאר הגר"א (יו"ד סי' רצה ס"ק ב):

"וכן המרכיב כו'. לשון הרמב"ם והשמיט ירק בירק משום דמיבעיא לן בחולין סי' המרכיב שני דשאים כו' ומשמע ליה אף בא"י והא דתנן במתני' פ"ק אין מרכיבין כו' ס"ל איסורא בעלמא מדרבנן [מכאן למד דאילן בירק וירק באילן לוקה]. ועתוס' שם ד"ה המרכיב כו' וכ"ז כתב הר"ש במתני' שם. והרא"ש בה"ק כתב כתירוצו הראשון דבח"ל קמיבעיא ליה אבל נראה כתי' האחרון דלבני נח קמיבעיא ליה וכ"ה בירושלמי פ"ק דכלאים תני בשם ר"א מותר הוא עובד כוכבים ללבוש ולזרוע כלאים אבל לא להרביע בהמתו כלאים ולא להרכיב אילנו כלאים למה מפני שכתוב בהן למיניהן והרי דשאין כתיב בהן למיניהן אין כתיב בציווי אלא בהוצאה וכן דעת הטור שסתם וכתב בין ירק בירק ע"ש".

וא"כ הגר"א מבאר שהרמב"ם והשו"ע מבארים עפ"י הגמ' בחולין שיש רק איסור דרבנן בהרכבת ירק בירק. אולם הגר"א

ההסתפקות לישראל ובתירוצו השלישי ההסתפקות אצל נכרי אבל בישראל ודאי אסור מצד דיני הרכבה.

לרמב"ן בחולין תירוצו נוסף להסברת השאלה בחולין. דשאים³ לשיטתו אינם ירק. דשאים הם ירק שאינו נאכל לאדם אלא סתם מיני עשבים, והשאלה היתה דוקא לגביהם, אבל בירקות ודאי ישנו איסור הרכבה. וז"ל: "שאינו אסור משום כלאים לרבנן אלא מיני תבואה וקטניות וחרעוני גינה אבל דשאים לא, ומיהו לר' חנינא בר פפא בעי אם הרכיבן כאילנות מהו מאחר שמאילנות נשאו ק"ו... דכל שאסור בזריעה כ"ש בהרכבה דומיא דירק דאסור נמי בהרכבה כדתנן בפ"ק דכלאים..."

האשכול (אלבק, הל' כלאים, קטו ע"ב) כתב: "והרכבת ב' מיני דשאים בעיא דלא איפשטא".

באורחות חיים (הל' כלאים) אסר להרכיב מיני דשאים עפ"י הגמ' בחולין. וכן בכלבו (סי' צא).

הכסף משנה (הל' כלאים פ"א ה"ה) הסביר את הגמ' בחולין עפ"י הרמב"ם: "ואם תאמר הא בפ' אלו טריפות (דף ס') בעי רבינא המרכיב שני דשאים (זה ע"ג זה) לר' חנינא בר פפא מהו כיון דלא כתיב בהו למינהו לא מחייב או דילמא כיון דאסכים (רחמנא) אידיהו כמאן דכתיב בהו למינהו דמי תיקו במאי מיירי אי בחו"ל הא אמרת דמיעטיה קרא ואי בא"י הא אמרת דמתני' אסרה ומאי מבעיא ליה. וי"ל דלעולם בא"י ומתני' דאסרה היינו משום דסברה

3. ועי' רמב"ן עה"ת בראשית א, יא.

חבל נחלתו

שהותר היא נטילת זרע ולא את הגוף המורכב בעצמו ולשותלו.

וכך כתב האורחות חיים (הל' כלאים):
"וכלאי אילנות כגון להרכיב אילן של מין אחד באילן של מין אחר אפילו בחוצה לארץ אסור ולוקה. וכתב ה"ר דוד ב"ר לוי ז"ל שאפילו קנאו מן הגוי אסור לקיימו והכי דרשינן כלאים – שדך – לא, פי' [לא] תקיים ע"כ. והר"ף ז"ל כתב אפילו מיני דשאים בדשאים משום בעיא דהרכיב שני מיני דשאים בפרק אלו טרפות כדפי' בתוספות. ואפילו להניח לגוי לעשות לו אסור... ואע"פ שהמרכיב כלאים לוקה מותר לקיים המורכב ופירותיו מותרין באכילה אפילו לזה שעבר. ומותר (לזרע) [ליטע] ייחור מן האילן שהורכב כלאים".
עולה מתוך דבריו שישנה מחלוקת ראשונים באיסור קיום המורכב, והאוסר כלאי הרכבה בקיום אוסר אף לקנותם מנכרי ולקיימם, וכן בכלבו (סי' צא) הביא את אותן דעות.

הרא"ה קוק התיר קיום המורכב לאחר שהתאחה (משפט כהן סי' כג) וז"ל: "הנה בארתי כמה פעמים, שיש מקום לומר שאחר שנתאחדו האילנות המורכבים והיו לגוף אחד בלא שום היכר מבדיל ביניהם, אז אחר שנעקרו, אין שום איסור לחזור ולנטעם, מפני שהרכבה אין כאן עוד, וזריעה הלא קיי"ל כד' הרמב"ם שאין איסור כלאים בזריעה ונטיעה של אילנות. וגם סמכתי ראייה לזה מהתוספתא דכלאים

עצמו מכריע שהספק בחולין היה דוקא לבני נח אבל לישראל אסור מן התורה ומביא ראייה לדבריו מן הירושלמי.

עולה שלפי רוב הפוסקים הרכבת ירק אסורה לישראל מן התורה או משום הרכבת אילן או משום כלאי זרעים ושניהם נוהגים בא"י. ולגבי נכרים הגמ' בחולין נשארה בתיקו.

ג. קיום ירק מורכב בשדה ישראל

פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ז):
"הזורע זרעים כלאים וכן המרכיב אילנות כלאים אע"פ שהוא לוקה הרי אלו מותרין באכילה⁴ ואפילו לזה שעבר וזרען שלא נאסר אלא זריעתו בלבד, ומותר ליטע ייחור מן האילן שהורכב כלאים ולזרוע מזרע הירק שנזרע כלאים". וא"כ קוני הירקות המורכבים בשווקים בכל מקרה אינם עוברים באיסור בעצם האכילה (ובד"כ אינם יודעים אם הירקות שהם אוכלים מורכבים).

האיסור נשאר א"כ למגדלים ונשאלת השאלה האם מותר לשתול שתילים המורכבים באיסור, או שאין לקנותם על מנת לשתלם ואם שתל מוטל עליו לעוקרם?

בתוספתא (כלאים פ"ב ה"ו): "גוי שהרכיב... תרד על גבי ירבוז אף על פי שאין ישראל רשוי לעשות כן נוטל הימנו זרע וזרע במקום אחר". ולכאורה מה

4. לגבי שהחיינו על פרי מורכב יש מן האחרונים שכתבו שאין לברך שהחיינו – הלק"ט (ח"א סי' ט) והר"ד בבאר היטב לשו"ע (או"ח סי' רכה סק"ז). ולמדו משם לברכת האילנות על פרי מורכב שו"ת רב פעלים ח"ב – או"ח סי' לו).

פ"ב הלכה ט"ו, שכתוב שם ברישא: נכרי שהרכיב אפרסק ע"ג עובש, אף על פי שאין ישראל רשאי לעשות כן, נוטל הימנו וחוזר ונוטען במקום אחר, ולא כתוב שם נוטל הימנו יחור כמו שהיא הגירסא בירושלמי לפנינו, ומשמעות הלשון היא שנוטל הישראל מן הנכרי את כל האילן המורכב אחר שעוקרו, וחוזר ונוטען, כמו שהם מאוחדים ומחוברים, במקום אחר, – ובסיפא, שמדברת התוספתא כבר בכלאי זרעים, כתבה מפורש: הרכיב תרד ע"ג ירבח, אף על פי שאין הישראל רשאי לעשות כן, נוטל הימנו זרע וזורע במקום אחר, אמר כאן שדוקא זרע רשאי לקחת מתוך ההרכבה הזאת, אבל לא גוף הירק המאוחד כולו בהרכבתו, ולזרע אותו במקום אחר. והטעם הוא פשוט: מפני שהנטיעה והזריעה של האילן או של הירק, שכבר הורכב ונתאחד לגוף אחד, אין בה עוד משום הרכבה ונשאר עלי' רק דין זריעה, ע"כ באילנות סברה התוספתא שאין שם כ"א איסור הרכבה בלא איסור זריעה, וכדעת הרמב"ם, וע"כ מותר אח"כ ישראל לקחת מהנכרי את האילן המורכב כולו ולנטעו במקום אחר, אבל בכלאי זרעים, שחוץ מאיסור הרכבה יש בו גם איסור זריעה, אסור לקחת את הירק המורכב גם אחר שנתאחד ולזרעו במקום אחר, דנהי דהרכבה ליכא, משום שכבר נתאחדו והיו לגוף אחד, אבל מ"מ חלקי הגוף הזה עומדים הם כל אחד ואחד בשמו, ואיסור זריעה איכא, וע"כ אין היתר כי אם לקחת זרע משם, שאע"פ שהזרע יוצא מכח שני מינים מ"מ זה הזרע בעצמו כבר הוא דבר אחד בעצמו ומין

מיוחד, ואין בו משום איסור כלאים אפילו מצד דין של זריעה".

עולה מדברי הרא"ה קוק שאע"פ שסבר להקל באילן מורכב שמותר לנוטלו לאחר שהתאחה, הרי בירק מורכב אף לפי סברתו סבר להחמיר ולא התיר לשתול ירק מורכב. ועוד, שהרב זצ"ל עצמו לא רצה להסתמך על סברא זו להקל אפילו באילנות. וכך הוא כותב בהמשך: "ואף על פי שהדברים נראין כך ע"פ גירסא זו בתוספתא וסמוכין יש לזה בסברה, מ"מ לא הוריתי דין זה למעשה כלל. מאחר שע"פ גירסת הירושלמי ולשון הרמב"ם והשו"ע, והגירסא המוגהת בתוספתא ע"פ הגהות אור הגנוז, הוא גם ברישא גבי כלאי אילן: נוטל ממנו יחור, דמשמע דגוף האילן כמו שהוא אסור לקחת ממקומו ולנטעו במקום אחר, כמו גבי זרעים, ורק את היחור שנצמח מכח שניהם, שלא הי' בו חלוק גופים מעולם, מותר לקחת ולנטעו במקום אחר, מוכרחין אנחנו לבטל את מה שנראה מהגירסא היחידה שלנו בתוספתא, לגבי מה שמפורש בגירסת הירושלמי והרמב"ם והשו"ע, וההגהה שהוגהה עפ"י בתוספתא, ולאסור לנטעו את כל האילן במקום אחר, ולעמוד רק על ההיתר של לקיחת יחור מהאילן המורכב, שעל זה אין אנו צריכים לשום הוראה, שהרי הדבר מפורש בתוספתא וירושלמי ודברי הרמב"ם והשו"ע. אלא שהוצרכנו לבאר, שמותר גם לגרום שהנכרים ירבו בנטיעות כאלה בהרכבה של מישמש בשקדים, ואין בזה משום לפני עור, כמש"כ לעיל כמה פעמים בביאור. וטעם האוסרים צריך לומר, שאע"ג דודאי הרכבה אין כאן

חבל נחלתו

למעשה, מאחר שכל עיקר סברא זו של חילוק דיני כלאים מישראל לבני נח היא מחודשת, ולא רציתי לסמוך עליה ג"כ כ"א בתור סניף להיתרים אחרים...

החזו"א (כלאים סי' ב ס"ק ט ד"ה ומיהו) **מחמיר בשתילת מורכב** וז"ל: "והלוקח שתילים מורכבים מן הנכרי ועוקרן ונוטען בתוך שלו חייב משום מרכיב ואינו ענין למקיים, ונראין הדברים אפי' אם נוטלן עם גושיהן, דכיון דאינן מתקיימין בגושיהן זמן ארוך וכשזורען מקיימן בזריעה גמורה חשיב מרכיב. וכ"ז לענין דאוריתא, אבל מדרבנן אסור לקיים את המורכב וחייב לעוקרו אף שתחלת זריעתו ביד נכרי וכמש"כ ס"ק י"א".

ולפי"ד הקונה שתילים מורכבים ומעבירם לשדהו עובר באיסור הרכבה.

ונראה שאף לפי החת"ס (שו"ת ח"ו סי' כה) וערוה"ש (יו"ד סי' רצה סי"ח) שמתירים קיום מורכב לאחר שהתאחה או נטילת יחור ממנו הרי בירקות בשתילת הירק המאוחה הוא לא רק מקיים ירק מורכב אלא שותל ולכן צע"ג אם יתירו זאת.

מסקנה⁵

שתילי ירקות מורכבים משני מינים שאסורים בהרכבה או בזריעה בערבוביא אסורים בשתילה אבל פירותיהם מותרים באכילה.⁶

אחר החבור הגמור, ואיסור זריעה קיי"ל שאינו נוהג בכלאי אילנות, מ"מ יש לומר דס"ל שיש כאן משום איסור קיום של המורכב, ואף על פי שעיקרו פקע מיניה איסור מורכב כשנוטעו עוד הפעם הרי הוא מקיימו. ואף על פי שיש מקום לדון ולומר, דלא שייך איסור קיום המורכב כי אם כל זמן שהוא עומד וקיים מכח הרכבת האיסור, אבל כיון שנעקר כבר בטל קיומו מצד ההרכבה, ושוב לא שייך לומר בו איסור קיום כשיחזור ויטע אותו במקום אחר, מ"מ אי אפשר לסמוך על זה ומפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ולא כתבתי לעיל סברא זו, להתיר לנטע את האילן המורכב אחר שנעקר, לאחר התחברותו הגמורה, כי אם בתור סמך בעלמא, לענין אם הורכב ע"י נכרי מימשש ע"ג שקד, שיש לומר דלא נעשה בזה איסור מעולם, שאולי אין הנכרי מצווה על זה כלל. ואולי בעל הגירסא שלנו בתוספתא סבירא ליה סברא זו, דאין הנכרי מצווה על זה וכיו"ב, כשיש קירוב בין המינים, שאינם חשובים כלאים לגבי בני נח. וכהאי גוונא י"ל שאין שייך ג"כ איסור קיום המורכב, דלא שייך איסור קיום של המורכב כי אם כשפעולת ההרכבה נעשתה באיסור, כגון בישראל, או בבני נח במינים שהם לגמרי חלוקים בטבע, שהם כלאים ג"כ לגבי בני נח. ומכל מקום גם ע"ז איני סומך

5. הרב עמיחי במאמרו שהוזכר לעיל (אמונת עתיך גל' 23) התיר בהסתמכות על כל מיני ספיקות והוספות של צדדים מדרבנן: הרכבה ע"י נכרי במשתלות (בית) ע"ג שולחנות (עציץ שאינו נקוב) ושתילתם ע"י נכרי בשדות. ולענ"ד הדבר אסור וכפי שכתב הרא"ה קוק שבירקות השתילה היא הרכבה ולא קיום. ולדעת האוסרים – אסרו אף לקנות מנכרי שתיל מורכב ולקיימו.
6. הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן: צ"ע האם מותר לומר לגוי להרכיב מינים אלו. ואומנם גם ב"נ אסור בכלאיים אך גדר המינים שונים אצלו ומה שנראה בעיניו כמין אחד לא

ערלה במורינגה

שאלה

מה דין צמח המורינגה לענין ערלה?

תשובה

א. צמח המורינגה הוא צמח טרופי רב שנתי (בתנאי גידול שאינם תעשייתיים חי עשרות שנים). בזנים מסוימים הוא מתפתח לעץ רב שנתי ובזנים אחרים לשיח גדול. הצמח נושא פירות (בתרמילים) כבר בשנה הראשונה. כל חלקי הצמח נאכלים (אף השורש והגבעול/עץ) חלקם נאכלים חיים וחלקם מבושלים. הערך הבריאותי של הצמח גבוה מאוד, ולכן בארצות המפותחות הוא משמש כתוסף מזון. כיון שהצמח מתפתח מהר מאוד ומגדל חומר ירוק בכמות גדולה מאד נבדק גידולו בחוות נסיוניות לשם גידול מסחרי. כמו"כ יש אנשים שהביאו את הצמח לארץ בצורה פרטית לגידול לשם אכילה בביתם (עולי קוצ'ין, עובדים זרים מהודו וצ'ילון, ומטיילים).

ב. הרב יהודה הלוי עמיחי פרסם תשובה באתר 'שיבה' באינטרנט בה נשאל על הברכות על חלקי העץ וז"ל: "העץ הזה, שכל חלקיו נאכלים (שורש, עלים, פרחים, תרמילים וזרעים, כמו העץ לפני

חטא האדמה), נראה שדינו כצלף (סי' רב סעי' ו), שהעיקר הם התרמילים לפני ייבוש ועליהם יש לברך פרי העץ. על העלים יש לברך פרי האדמה מכיוון שאינם עיקר העץ למדות שאינם צריכים בישול. גם על השרשים יש לברך פרי האדמה.

"הפרחים צריכים בישול ולדעת השו"ע (רב סעי' ג) צריך לברך שהכל, ויש פוסקים שגם על העלים יש לברך אדמה, לכן נראה שעל הפרחים יברכו שהכל ואם ברך אדמה יצא ידי חובה.

"לגבי ערלה, הפרי חייב בשנות ערלה וכן כל חלקיו (שו"ע יו"ד סי' רצד סעי' ג). אם העץ גדל בארץ, במקום שהוא חו"ל מבחינה הלכתית (אזורים בערבה), יתכן שאפשר להקל בעלים ופרחים שלא להזיק בהם שנות ערלה, אולם זה צריך עדיין בירור".

ג. פסיקתו בענייני ברכות נראית לענ"ד נכונה. פסיקתו בעניין ערלה לא נראית לי נכונה. בדיון בע"פ עם הרב עמיחי העביר לי תשובה ארוכה יותר המנמקת את פסיקתו לענין ערלה. תורף דבריו שנחלקו הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"י ה"ג) והשו"ע (יו"ד סי' רצד ס"ג) האם יש ערלה בתמורת הצלף וכיון שהשו"ע מחמיר שיש בהן ערלה (אף שהגור"א פסק כרמב"ם שאין בהן

נאסר לו להרכיב, למרות שלפי דינינו הם שני מינים. ובמשפט כהן למרן הרב קוק זצ"ל (סי' יג ו-כד) קבע שגוי מותר בכלאים שלפי מושגיו הם מין אחד. ור' נצח ישראל למהר"ל פ"ו שמום בדוקין שבעין, בעיני הגויים אינו נחשב למום אך בדיני ישראל הוא נחשב למום. ובמק"א הארכתה (באהלה של תורה ח"ד סי' כד).

חבל נחלתו

עפ"י הבבלי בברכות (לו ע"ב) פסקו הרי"ף והרמב"ם הלכה כר"ע שרק הפרי – האביונות נאסרים בערלה. לעומת זאת תוס' ורא"ש והטור פסקו כר' אליעזר בא"י ולכן אסרו גם את התמרות משום ערלה. ובפשטות לגבי העלים לא מצאנו מי שהחשיבם כפרי לאוסרם בערלה, ורק תמרות שהן דומות לפרי או גבעולים ברכותם נאסרים לפי החולקים על הרמב"ם.

ה. ועוד שכתב הריטב"א בסוכה (לה ע"א): "והא דאמרינן מה ת"ל עץ מאכל ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה. ק"ל למה לי קרא ואמאי גרע משאר אילנות, פי' רש"י ז"ל דאצטריך קרא לרבוויי מפני שהם עצים קטנים כעין רתמים, ואינו, דאיסור ערלה לא תלי בגודל אילן וקוטנו שהרבה אילנות קטנים יש שנוהגות בהם ערלה, ועצי הורדים הם קטנים ואין ספק שנוהגות בהם ערלה, אלא שהעלים שאנו אוכלים אינן הפרי כי הפרי הם הגרעינין שנעשה באותו עגול שבתוך העלין והעלין האלו נקראין ורדים הם שומר לפרי, ומשום דכי שקלת להו לא לקי פירא אין ערלה נוהגת בהם וכדמוכח בפרק כיצד מברכין (ברכות ל"ו ב')... וא"כ אף במורינגה שיש לו פרי והוא נאכל עלים ולולבים לכאורה אינם ערלה.

ו. כך הסיק בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב, יורה דעה סי' טז): "וא"כ העלין של הורד

ערלה) – לכן אף על עלי המורינגה חל דין ערלה².

ד. במשנה במעשרות (פ"ד מ"ו) נאמר: "רבי אליעזר אומר הצלף מתעשר תמרות ואביונות וקפרס רבי עקיבא אומר אין מתעשר אלא אביונות מפני שהן פרי".

היינו לפי ר"א כל הנאכל מתעשר ולפי ר"ע רק האביונות שהם פרי הצלף מתעשרים אע"פ שיש עוד מחלקי הצמח הראויים לאכילה. פרש הרמב"ם: "וצלף, 'אלכבר', יש בו ניצנים והם הנקראים תמרות. ויש בו אוכל יבש דומה לעצים ולעלים והוא הנקרא קפריסין, ויש בו הפרי שנגמד בשולו ושמו הידוע אצלינו, 'פקוס אלכבר' והוא הנקרא אביונות, והלכה כר' עקיבא בלבד".

הרמב"ם פרש שתמרות הן ניצנים. וכן הביא הב"י באו"ח (סי' רב) וביו"ד (סי' ר) מפירוש רש"י: "תמרות. בתוך העלים גדלים כמין תמרות [ובולטים בעלה כמו בעלים של ערבה]. היינו מעין פירות.

לעומת הרמב"ם – הריב"מ³, הר"ש והרא"ש כתבו: "תמרות הן לולבין וכשהן רכין אוכלין אותן והוא עיקר העץ שגדל בו הפרי" (ר"ש). היינו לפי שיטה זו אלו הם גבעולים שעתידים להתקשות וברכותם נאכלים. וכן הביא הבית יוסף ביורה דעה (סי' רצד) בשם רבינו יונה. המחלוקת במעשרות היא לגבי תרומ' והשליכו מכאן לגבי ערלה.

1. לפי הקו שעל כל הנאכל חלה ערלה גם השורשים חייבים בערלה – וזהו חידוש עצום שלא שמענו ולא ראינו.

2. בהמשך התשובה דן הרב עמיחי האם נטיעת המורינגה כצמח רפואי לא תחשב כנטיעה לסייג הפטור מערלה אפילו אוכלים את פריה. ונראה לי שדיון זה לא שייך בימינו שהכוונה לגדלו למאכל רגיל, וההחלטה שלו לשווקים היא בתור תוסף מזון.

דינם כסתם עליון של עץ ערלה דאין נוהג בהם ערלה, וכדתנן (בפ"א דערלה מ"ז) הנ"ל העלים והלולבים וכו' (אף של עצי פרי) מותרים בערלה. וכ"כ נמי הרא"ה במס' ברכות (לו): דעליון של עץ הורד אין נוהג בהם ערלה. וכתב שם כעין דברי הריטב"א הללו דאע"ג דעץ הורד ודאי אילן הוא, שהרי יש לו סימני אילן המבואר בגמרא (ברכות מ א) דכי שקלת פירא משתייר אילנא והדר מפיק פירא והכ"נ הכי הוא, אפ"ה מותרין ואין בהם משום ערלה דפרי של אותן האילנות הוא זרע שנעשה בעיגול שתחת הורד והוא סתום ואינו נראה, והורדין אינם אלא פרחים שמגיעין בתחילת הפרי ואין הפרי נעשה אחריהן אלא לימים רבים, וכי שקלית להו לעלים של ורד לבדן וישאר העגול לא ממנע זרעא בהכי הלכך אין בהם משום ערלה, וזה ברור וכן הסכים ר' אברהם ב"ר דוד. עכ"ד. ע"ש...

ז. לפי פשט הלשון במשנה (ערלה פ"א מ"ז) בכל הצמחים נאסר רק הפרי אבל לא חלקים נאכלים אחרים אפילו שהם ראויים להיאכל כמו שרף או עלים ולולבים³. ואם היינו סוברים שכל הראוי להיאכל נאסר בערלה עולה השאלה הרי ערלה היא איסור הנאה וא"כ כל הצמח צריך להיאסר בהנאה

שכן הוא ראוי ליהנות ממנו. ולולי דמסתפינא אמינא שלכו"ע המחלוקת בתמרות היא רק על פי פירוש רש"י והרמב"ם, אבל למ"ד שהם לולבים (=גבעולים שעדין לא התקשו) השאלה היא דוקא למעשרות, אבל בערלה ודאי אינם ערלה, שכן שנינו במסכת ערלה (פ"א מ"ז): "העלים והלולבים ומי גפנים וסמדר מותרים בערלה וברבעי ובניזיר ואסורים באשרה..."

ח. אם נסכם את הטיעונים כנגד הפסיקה שעלי המורינגה חייבים בערלה:
1. אין חיוב להשוות בין צלף למורינגה.
2. בפירוש התמרות נפלה מחלוקת בראשונים.

3. אמנם השו"ע פסק בצלף בא"י כר"א אבל רוב הראשונים וכן הגר"א חלקו עליו.
4. לפי הפירוש שתמרת הצלף חייבת בערלה יותר נראה שאינה גבעול שהתייבש.
5. הראשונים כתבו שאפילו אם ורד חייב בערלה העלים הנאכלים אינם חייבים בערלה.

מסקנה

פרי המורינגה הוא אסור באיסור ערלה אבל כל שאר חלקי הצמח לא חל עליהם דין ערלה.

3. ולכן בצלף נראה לי שתמרות אף לר"א נאסרות אך מדרבנן כיון שדומות לפרי.
4. אף שהכפתור ופרח (פרק נד) כתב: "וצלף יש בו אכילה לעליו לפרחו ולפריו כל אחד בהמצאו, ותנא צלף וכל דמיו ליה". אולם כתב זאת לגבי מעשרות ואף למעשרות לא מצאתי לו חבר.

זמירת כרם פחות מטפח

שאלה

לבית סאה והנטיעות עשר לבית סאה ואז נקראת שדה אילן. והלכה כר' עקיבה וכו' שמענו לפי שיש בתוספתא מה שמסכים עמו". משמע שאילן שנקצץ פחות מטפח והוציא חליפין נחשב לנטיעה, והלכה כדעה זו. ומדברי הרמב"ם לא שמענו לגבי דיני ערלה.

וכך פרש הריב"מ"ץ (שביעית פ"א מ"ח): "אילן שנגמם, פי' שנחתך, והוציא חליפין, פי' גידולין, אם ניגמם מטפח ולמטון נידונין הגידולין כנטיעה. פי' כאילו עכשיו נטעו, ואם הם מפוזרים בבית סאה חורשים כל בית סאה בשבילן, ולענין ערלה חייב בערלה, ואם נגמם מטפח ולמעלה נדונין הגידולין כאילו זקן, ולענין ערלה לית ליה ערלה דברי ר' שמעון. א"ר יודה גרסי' ר' שמעון ור' אליעזר בן יעקב אמרו דבר אחד, ר' שמעון היינו דאמרן, ר' אליעזר בן יעקב מאי היא, דא"ר שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן בש"ר אליעזר בן יעקב הגומם כרמו פחות מטפח וגדל חייב בערלה מפני מראית העין, וחכמים אומרים עד שיגיס מעם הארץ, אז גידוליהן הגדילין חייבין בערלה". וכעין דבריו כתבו הר"ש והרא"ש.

מתבאר מדברי הריב"מ"ץ שלר' שמעון אם נקצץ פחות מטפח נחשב לערלה, וחייב בכל דיני ערלה מן התורה לא רק לגבי שביעית שאז נחשב כנטיעה לגבי חריש בתוספת שביעית, אלא גם לדיני ערלה משעת קציצתו. ומביא הריב"מ"ץ את הירושלמי (כלאים פ"ו ה"ב; שביעית פ"א ה"ו) המשווה בין דעת ר"ש לראב"י. לראב"י

דרך זמירת הגפן בעת 'בניית' העץ בשנה השניה היא זמירה סמוך לקרקע והשאר שתי 'עיניים' מהן יוצאים שני ענפים. מקום שתי העיניים כ-3 ס"מ סמוך לקרקע, ואת היתר מ-3 ס"מ נוהגים לזמור למניעת התפרצות ענפים נוספים. בשומריה ישנה חלקה שלמה שהגיעה עת הזמירה בדרך זו.

האם הדבר מותר, או שמי שזומר כרמו פחות מטפח צריך למנות שנות ערלה מחדש, והאם מי שזומר כרם פחות מטפח בשנות ערלה אף הוא צריך למנות מחדש?

א. הסוגיות בש"ס

במסכת שביעית (פ"א מ"ח) נאמר: "אילן שנגמם והוציא חליפין מטפח ולמטון כנטיעה מטפח ולמעלן כאילו דברי רבי שמעון". המדובר לגבי חריש בתוספת שביעית אשר בה חורשים עבור עשר נטיעות כל בית סאה עד ר"ה מהלכה למשה מסיני, ובא ר"ש וקבע שאם נקצץ אילן והוציא חליפין מתחת לטפח נחשב כנטיעה דהיינו אילן בשנות ערלה וחורש עבור עשר נטיעות כאלו עד ר"ה.

מפרש הרמב"ם: "אילן שנגמם והוציא חליפין, ר"ל האילן שנקצץ וצמח גזעו פעם שניה. ר' שמעון אומר שאם נקצץ עד שלא נשאר ממנו סמוך לארץ אלא פחות מטפח הרי הצומח ממנו כנטיעה, ואם קצץ האילן למעלה מטפח הרי הצומח ממנו כאילן. וכבר נתבאר לך בלי ספק שההבדל בין הנטיעה והאילן הוא שהאילנות שלשה

הארץ והחליף חייב בערלה ומונין לו משעת קציצה.

ובאר הרדב"ז: "אילן שקצצו מע"ה וכו'." תנן פ"ק דשביעית אילן שנגמם והוציא חליפין מטפח ולמטה כנטיעה מטפח ולמעלה כאילן דברי ר"ש וכתב רבינו בפירוש המשנה והלכה כר"ע וכו"ש מפני שיש בתוספתא דברים מסכימים עם דבריהם. ונראה שחזר בו בפסקיו דגרסי' בירושל' (א"ר יודן ברבי טרפון) רשב"א (עין בירושלמי שביעית פ"א וערלה פ"א) וראב"י אמרו דבר אחד דאמר ר' שמואל בר נחמני משם רבי יונתן בשם ראב"י הגומם כרמו פחות מטפח חייב בערלה מפני מראית העין דברי חכמים עד שיגום מע"ה, וסובר רבינו דכל כה"ג שיטה היא ואינה הלכה ומשמע דר"ש מדינא קאמר' וראב"י משום מראית העין קאמר, ולפיכך פסק רבינו כחכמים שאמרו עד שיגום מע"ה. והרא"ש פסק כראב"י דמשנתו קב ונקי. ורבינו סובר דלא אמרין הכי אלא במשנה ולא בברייתא ותו דהא פרישו אמוראי דהוי שיטה ולפיכך אינה הלכה..."

מבאר הרדב"ז שהרמב"ם פסק בהלכותיו בניגוד למה שפסק בפירושו למשנה והרא"ש חולק.

אמנם לגבי שביעית (הל' שמיטה ויובל פ"ג הל"ח) פסק הרמב"ם כר"ש: "אילן שנקצץ והוציא חליפין אם נקצץ מטפח ולמעלה הרי הוא כאילן, מטפח ולמטה הרי הוא כנטיעה". והיינו כר' שמעון במשנת שביעית.

וכן לגבי ערלה בכרם שקצצו סבר

קציצת אילן מתחת לטפח חייבת בערלה משום מראית עין שנראית כנטיעה. אולם לפי הריב"מ¹, ר' שמעון סבר שאילן שנקצץ פחות מטפח חייב בערלה מן התורה, לעומת ראב"י שחייב זאת מדין מראית עין. כך משמעות לשונו שחייב בערלה ולא הזכיר בה מראית עין. ולכאורה ההשוואה בין דעות התנאים אינה שלמה שכן לראב"י מצד מראית עין ואילו לר"ש מצד עצם דין ערלה.

וראיתי שכתב הברכי יוסף (יו"ד ס' רצד, ט): "ומאי דלא אמרו בירושלמי דר"ש ורבנן אמרו דבר אחד, היינו משום דנקטי ר"ש וראב"י, דמיררו בפחות מטפח, ואף דזה מדינא וזה מפני מראית העין, מ"מ דבר אחד הוא, ומינה לרבנן נמי. כנ"ל בדוחק. והבן".

דברי ראב"י הובאו אף בבבלי סוטה (מג ע"ב) בסגנון שונה: "כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: ילדה פחותה מטפח – חייבת בערלה כל שנותיה, דמתחזיא כבת שתא. והני מילי שתים כנגד שתים ואחת יוצאה זנב, אבל כוליה כרם – קלא אית ליה". הבבלי שונה מהירושלמי שהוסיף לגבי כרם שמותר לקצוץ פחות מטפח לפי ראב"י בעוד שבירושלמי לא נאמר על כך כלום. כמו"כ הבבלי דיבר בנטיעה בעוד שהירושלמי דיבר בכרם.

ב. דעת הרמב"ם ופירושה

להלכה, בערלה פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ה ה"א): "אילן שקצצו מעם

1. כמו שכתבו הריב"מ² וברכ"י.

חבל נחלתו

לעניין גומם עד פחות מטפח, ומה"ת לן לדינא לחלק ביניהם וצ"ע.

מתבאר מדברי רעק"א שהרמב"ם נקט שני דינים בנטיעה פחות מטפח שנחשבת כערלה משום מראית עין אבל בקוצץ אילן פחות מטפח סבר שאינו מונה מחדש אלא א"כ נקצץ מעם הארץ, וכיון שההלכות נלמדו אלו מאלו בירושלמי קשה להבין מה בסיס דברי הרמב"ם.

בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' מב אות ח) הביא את הקושיות בשיטת הרמב"ם ותרצם: "מין בכ"מ תמה על רבי' למה פסק כר"ש כיון דרבנן פליגי עליה והאריך בזה. וק' אמאי לא תמה דרבי' גופיה פסק כחכמים פ"י דמעשר ב' דין י"ג וכמ"ש מרן שם והו"ל סותר את עצמו וכן ק' על הרדב"ז בביאורו שכ' שם דרבינו פסק בפ"י המשנה כר"ש ובחיבור חזר בו ופסק כרבנן וכו' ולא העיר דגם בחיבור פסק כר"ש בדין זה. ועוד דהכא כתב הרדב"ז (משנה) כלשון רבי' כאלו הדבר פשוט ולא זכר הטעמים שכתב שם לפסוק כרבנן ושהוא פליג ידידיה אדידיה. ובאמת שנתקשיתי בדבר זה הן מצד פסקי רבי' דסתראי ניהו דבירו' תלו זה בזה והן שלא העירו על זה שום א' ממפרשיו. ואחרי החיפוש ראיתי להש"ך ביי"ד סימן רצ"ד שהקשה על פסקי רבינו ואסיק בצ"ע. וגם על הרב תי"ט ק"ק דבתי"ט הביא דין זה ודברי מרן ובמעד"מ ה' ערלה הביא הרא"ש דרבי' פסק כרבנן ותמה על הרא"ש דהו"ל לפסוק כרבינו ולא העיר על רבינו דבדין זה פסק כר"ש וכמו שהביא הוא עצמו בתי"ט. ואפשר לישב קצת דברי רבינו דקשיא ליה במאי דאמרו בירושלמי דר"ש וראב"י אמרו דבר

כראב"י בבבלי ופסק (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"י ה"ט): "ילדה פחותה מטפח חייבת בערלה כל שנותיה מפני שנראית כנטיעה בת שנתה, במה דברים אמורים בנטיעה אחת או שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב, אבל אם היה הכרם כולו פחות מטפח הרי זה יש לו קול ומונין כדרך שמונין לשאר האילנות".

מפסקיו של הרמב"ם עולה כי הוא אינו מסביר את הסוגיא כפי שהסבירה הרדב"ז, שהרי פסק כר' שמעון בשביעית ולא בערלה. והרמב"ם חשש למראית עין בפחות מטפח בערלה, ודוקא במניין שנות ערלה לאילן שנקצץ סובר שאם לא נקצץ מעם הארץ אין מונים מחדש. אבל בהלכות אחרות הנובעות מגובה פחות מטפח החמיר וחשש למראית עין כראב"י. (וכן בדיני כלאים, עי' כלאים פ"ב מ"ד, רמב"ם הל' כלאים פ"ו ה"ו).

הרע"ב (שביעית פ"א מ"ח) פסק כר' שמעון לעניין חריש בתוספת שביעית.

והעיר על כך בתוס' רעק"א (אות י): "והרמב"ם פ"י מהלכות נטע רבעי פסק לעניין ערלה כחכמים דאינו חייב עד שיגמז מן הארץ ובפ"ג מהלכות שמיטה פסק כר"ש ובירושלמי משווי להדדי וצ"ע. גם קשה הא דהרמב"ם שם פ"י הלכות נטע רבעי פסק כראב"י דסוף פרק משוח מלחמה דילדה פחות מטפח חייב בערלה לעולם. דלעולם מיחזי כנטיעה בת שנתה א"כ בגומם עד פחות מטפח אמאי פטור. הא בפחות מטפח מיחזי כנטיעה בת שנתה. ובפרט שראב"י הוא מרא דשני דינים דבסוף פרק משוח מלחמה אמר כן לעניין ילדה פחות מטפח. ובירושלמי כאן אמר כן

מש"ר בפי' המשנה דהלכה כר"ש כלומר לענין שביעית וכמו שפסק בחיבורו ומאי דלא אמרו בירושלמי דר"ש ורבנן אמרו דבר א' היינו משום דנקטי ר"ש וראב"י דאיירו בפחות מטפח ואף דהא מדינא והא מפני מראית העין דבר אחד הוא ומנה לרבנן נמי זה נ"ל בדוחק.

עולה מדבריו כי לגבי ערלה כל התנאים סברו שמנין מחדש מתחיל בקציצה מעם הארץ ורק החמירו במראית עין. ובשביעית כיון שנקצץ פחות מטפח הרי הוא חלש כנטיעה וכן חורשים לו מדינא.

ובדומה לו כתב החזו"א (י"ד סי' קעז אות יא-יג) בהסבר הרמב"ם: "ירר' שביעית פ"א ה"ו ר"ש וראב"י אמרו דבר אחד כו', יש לעי' אי טעם דר"ש מפני מראית העין ומעיקר הדין חשיב אילן אף למטה מטפח, א"כ ראוי ליתן עליו חומרי אילן וחומרי נטיעה, ואם ג' אילנות בב"ס ואחד מהן שנצמח בתוך הטפח אין מצטרפין, ואם י' נטיעות לב"ס ואחת בתוך טפח אין מצטרפין, ואף ביש ג' אילנות לב"ס חוץ מזה אין חורשין בשביל זה שאינו מצטרף עם אילנות ולא עם הנטיעות, ואפשר דלאו דוקא אמרו ד"א אלא מחלקין בשיעור טפח² אבל הכא לענין נטיעות דהדבר תלוי בטבע הן מעיקר הדין כנטיעות שכבר אבד האילן כח הראשון ומתחדש עתה והוי כנטיעה ממש. ובזה ניחא דפסק הר"מ בפ"ג מה' שמיטה כר"ש אע"ג דלענין ערלה פסק כחכמים בפ"י מה' מ"ש, וכבר נתקשה בזה הש"ך סי' רצ"ד ס"ק ל"א, אבל

אחד דהרי חלוקין הם ולא שוו בשיעוריהן דר"ש ס"ל דפחות מטפח הוא כנטיעה מדינא ואלו ראב"י קאמר דפחות מטפח חייב בערלה מפני מראית עין אלמא מדינא אף פחות מטפח אינו כנטיעה רק מפני מראית העין חייב בערלה ולכן ס"ל דגם ראב"י הגם דסבר דמדינא לענין ערלה אף פחות מטפח אינו כנטיעה מ"מ ס"ל דלשביעית מדינא דיינינן ליה כנטיעה מפני שאין כחה יפה ודמי למ"ש בתוספתא ובירושלמי זקנה ונראית כנטיעה דחיישינן שלא תתיבש יש לה דין נטיעה לחרוש עד ר"ה ומעין שלש כמתבאר מהירושלמי שם פ"ק לעיל מזה ע"ש ובפירוש מהר"ר אליהו ולענין ערלה מדינא ס"ל לראב"י דכל שיש פחות מטפח זקנה היא ואינה נטיעה אלא משום מראית העין חייבת ואף ר"ש מצי סבר לענין ערלה הכי ושאני שביעית דמדינא דיינינן ליה כנטיעה משום שאין כחה יפה והיינו דאשמועי' בירושלמי דר"ש וראב"י אמרו דבר אחד משום דהוה ס"ד דפליגי ולא דמי לעלמא דלשון זה הרי שיטה והרי זה דומה למ"ש הרשב"א בחי' שבת דף י"א ע"ג ע"ש. ומעתה אפוישי פלוגתא לא מפשינן וסבר הרמב"ם דגם רבנן דס"ל לענין ערלה עד שיגום מעם הארץ ולא חשו למראית העין סברי בשביעית דפחות מטפח כנטיעה דכחיש חילה ומדינא דיינינן לה כנטיעה. ומאחר שכן עלו תרי פסקי רבינו כרבנן דבשביעית גם הם ס"ל כר"ש דהרי הוא כנטיעה ובערלה לא חיישינן למראית העין. וזהו

2. וכהסבר הריב"מ"ץ והרדב"ז.

חבל נחלתו

מטפח חייב בערלה משום מראית העין. משמע אפי' בכרם שלם איכא מראית העין. והיה נראה דמימרא דראב"י הכא בשמעתין פליג עליה דהירושלמי. דהכא משמע דאינה חייבת בערלה אלא כל זמן שהיא פחותה מטפח. אבל אם עשתה חליפין ונתגדלה אין בה משום ערלה. ואפי' בזמן שהיא פחותה מטפח אינה חייב אלא בב' כנגד ב'. אבל לא בכרם כולו. וא"ש בזה פסקי הרמב"ם ז"ל, דלענין שביעית פסק כר"ש (ה' שמיטה פ"ג ה"ח) דפחותה מטפח הוי כנטיעה. ולענין ערלה פסק כדברי חכמים עד שיגום מן הארץ. והיינו משום דמשמ' הכי מראב"י דשמעתין דאם נתגדלה למעל' מטפח אין בה משום ערלה. ועוד נראה, דאפי' ניגמם מן הארץ וחזרה ונתגדלה אין בה משום ערלה ד"ת. אלא משום מראית העין. כיון דעלתה מאליה משרש ישן. והכי אמרינן בירושלמי פ"ק דערלה (ה"א) שרש פטור פוטרי ע"ש וצ"ע.

עולה שמרבית האחרונים (הרב חיד"א, קרן אורה, חז"א) ניסו להשוות דעת הרמב"ם בכל המקומות ולקולא, אולם יש שנשארו עליו בקושיה (רעק"א).

ג. שיטות הרא"ש והשו"ע

הרא"ש בהלכות קטנות (הל' ערלה) כתב: "תנן בפ"ק דשביעית אילן שנגמם והוציא חליפים מטפח ולמטה כנטיעה מטפח ולמעלה כאילן דברי ר"ש. כנטיעה פירוש לענין עשר נטיעות שחורשין כל בית סאה

להאמור שאני לענין חרישה דבקלות ליפסד מחמת ילדות הדבר תלוי ולפי טבע ניקתו"...

נראה מן החזו"א שהוא מעדיף את דרכו האחרונה בהסבר שיטת ר' שמעון בשביעית. ולפי"ז ר"ש סבר בערלה כראב"י שרק משום מראית עין (או שכלל לא דיבר בכך). אולם בשביעית כיון שכח הנקצץ פחות מטפח חלש – חורשים כל בית סאה בשבילם מעיקר הדין. ולפי"ז אין מכאן ראיה לגבי ערלה דאורייתא. ולכן פסק הרמב"ם בערלה כחכמים שחייב בערלה רק בקוצץ מעם הארץ.

וכן בקרן אורה (סוטה מג ע"ב) הקשה על הסתירה בין הבבלי לירושלמי אך הסיק להקל. וז"ל:

"ומדברי הרמב"ם ז"ל והרא"ש ז"ל נראה שפי' להא דראב"י בירושלמי דמיירי בהוציא חליפין משרש שנגמם למטה מטפח, והוי כנטיעה מחדש. וקשה לפ"ז דמאי קאמר מפני מראית העין, הא מדינא חייב בערלה, כיון דפחותה מטפח הוי כאילו נגמם מן הארץ, כמו לר"ש לענין שביעית דחשיב כנטיעה. אלא דאם נפרש ראב"י דירושלמי בהא דראב"י דשמעתין דכל זמן שהיא פחותה מטפח חייבת בערלה מפני מראית העין יקשה מאי אמרו דבר אחד עם ר"ש דאמרינן בירושלמי, הא ר"ש מיירי בעשתה חליפין. וראב"י מיירי בשענה שהיא פחותה מטפח. ועוד דהכא אמרינן דכרם שלם לית ביה משום מראית העין. והתם אמרינן הגומם כרמו פחות

3. ולא כמו שכתב המהדיר לברכ"י (הרב אביטן בהערה כ): "לפי"ז שפיר מסתבר דלא אמרי' שרש פטור פוטרי אלא כשהאילן קיים, אבל כשנגמם הגם שנשארו שרשיו לא שייך לומר שרש פטור פוטרי. ולכן גם ביוצא משרשיו חייב, דזהו אילן חדש".

בנטיעה אחת או אפילו שתיים כנגד שתיים ואחד יוצאת זנב אבל אם כל הכרם כך, שרי, דאית ליה קלא".

והעיר הש"ך (ס"ק לא): "אבל אם נשאר ממנו כל שהוא פטור – ודעת הרא"ש שאפי' נשאר בו עד טפח חייב ומטפח ולמעלה פטור, והרב השמיט דעתו נראה משום דס"ל דראיית הרא"ש שפסק כראב"ה משום דר"ש סבר כוותיה לאו ראייה היא דהא בירושל' ספ"ק דשביעית אמרו ראב"י ור"ש אמרו דבר אחד וא"כ ה"ל שיטה וכן רבינו ירוחם נכ"א ח"ב הביא סברות הרמב"ם והרא"ש והכריע כהרמב"ם מטעם זה אבל צ"ע דהרי הרא"ש גופיה הביא בירושל' הנ"ל ומ"ה פסיק התם כראב"י כיון דר"ש סבר כוותיה ע"ש **אלא נראה דעת הרא"ש נכונה דלא** אמרינן כל כה"ג שיטה היא אלא היכא דלא איפסקא הלכתא בהדיא כחד מינייהו או דלא אזלא סוגיא דעלמא כחד מינייהו אבל היכא דאיפסקא הלכתא כחד מינייהו או דאזלא סוגיא דעלמא כחד מינייהו אם כן כי אמרינן פלוני ופלוני אמרו ד"א אתיא לאורויי דהלכתא נמי כאידך פלוני דלא איתמר הלכתא כוותיה והלכך הכא דסוגיא דעלמא בתוספתא ובכמה מקומות אזלא כרבי שמעון וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה בפ"ק דשביעית והלכה כר' שמעון מפני שיש בתוספתא דברים מסכימים עם דבריו וכ"כ הברטנור' דהלכ' כר"ש וכן כתב האגודה בין לענין חרישה בין לענין ערלה אם כן כי אמרינן בירושלמי רבי שמעון וראב"י אמרו דבר אחד ע"כ אתא לאשמעינן דהלכ' כראב"י מפני דר' שמעון סבר כוותיה או אפשר דלא אמרינן כל כה"ג שיטה הוא אלא בש"ס בבלי אבל לא

בשבילן עד ר"ה ואמרו עלה בירושלמי אמר רבי יודן בן טרפון רבי שמעון וראב"י אמרו דבר אחד. דאמר ר"ש בן נחמני בשם ר' יונתן בשם ראב"י הגומס את כרמו פחות מטפח חייב בערלה מפני מראית העין דברי חכמים עד שיגום מעם הארץ. הרמב"ם ז"ל פסק כחכמים דדוקא שגממו מעם הארץ. ול"נ הלכה כראב"י דמשנתו קב ונקי וגם ר"ש סבר כוותיה".

עולה ברור מדברי הרא"ש שהסביר את דברי ר"ש הן על שביעית והן על ערלה, שאל"כ מדוע קבע שהרמב"ם פסק כחכמים והרי ר"ש לא דיבר כלל בערלה, והרמב"ם פסק כמוהו דוקא בתוספת שביעית. ומכאן שלדעתו ר"ש דיבר בערלה מן התורה בעוד שראב"י דיבר בחיוב ערלה מדרבנן לחומרא ומשום מראית עין.

הטור (יו"ד סי' רצד) הביא את שתי הדעות וז"ל: "אילן שנקצץ וחזר וגדל מהשורש כתב הרמב"ם שאינו חייב בערלה אא"כ נקצץ מעם הארץ אבל אם נשאר ממנו כל שהוא פטור, וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאפי' נשאר בו עד טפח חייב ומטפח ולמעלה פטור". והב"י העיר שאף הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רלז) סבר כרמב"ם שאילן שנקצץ חייב בערלה מחדש רק אם נקצץ מעם הארץ.

בשולחן ערוך (יו"ד סי' רצד סי"ח) פסק **כרמב"ם וכדעת חכמים**: "אילן שנקצץ וחזר וגדל מהשורש, אינו חייב אלא אם כן נקצץ מעל הארץ, ומונין לו משעת קציצה. אבל אם נשאר ממנו כל שהוא, פטור".

וכן פסק בשו"ע כראב"י (שם, סעיף כא): "ילדה שאינה גבוהה טפח, חייבת בערלה לעולם, משום מראית העין, שנראה כאילו היא בת שנתה. במה דברים אמורים,

חבל נחלתו

מטפח השאלה היא מה דין הקוצץ נטיעה בשנות ערלה האם ג"כ נחשב לקציצה המחייבת מניין מחדש של שנות ערלה. לכאורה, אין זה משנה אם קוצץ בשנות ערלה כיון שהנטיעה בלא"ה עדיין ערלה. ויש לשאול: האם לפי חכמים שאם נקצץ 'מעם הארץ' חייב בערלה, האם המדובר רק באילן או אף בנטיעה בשנות ערלה. וקצת נראה שלפי חכמים כיון שהגפן עולה מן השורשים חייבת בערלה מהתורה. במקרה שלפנינו השארת 3 ס"מ לענ"ד אינו בולט מספיק כדי שיחשב שלא מעם הארץ. ואולי אף לחכמים יאסר.

כמו"כ הריבמ"ץ הדגיש ששעת הקציצה, היא המחייבת לפי ר"ש במניין שנות ערלה מחדש, ולא כגזרה אלא מעיקר הדין. ומסתבר שכיון שהמעשה מחייב, כשם שר"ש מחשיב קציצה מתחת לטפח כנטיעה מחדש באילן, היא תחשב כן אף בנטיעה.

ועוד, דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, הם: "ילדה פחותה מטפח חייבת בערלה כל שנותיה מפני שנראית כנטיעה בת שנתה, במה דברים אמורים בנטיעה אחת או שתיים כנגד שתיים ואחת יוצאה זנב, אבל אם היה הכרם כולו פחות מטפח הרי זה יש לו קול ומונין כדרך שמונין לשאר האילנות".

היינו המדובר בנטיעה בשנות ערלה – ילדה, ובכ"ז כיון שפחותה מטפח נחשבת ערלה אף לאחר שיצאה משנות ערלה. במקרה שלפנינו המדובר בחלקה שלמה, וא"כ, לכאורה, אין בו מראית עין של ערלה. ואעפ"כ יש להזכיר כי בירושלמי החילוק בין גפן או מספר גפנים לכרם לא נזכר.

בש"ס ירושלמי ואדרבה על הרמב"ם קשיא לי דבפירוש המשנה פסק כר"ש וכ"פ בחבורו פ"ג מהל' שמטה דין ח' ובפ"י מהל' מעשר שני דין י"ג פסק כחכמים דראב"י ובהדיא אמרין בירושל' דר"ש וראב"י אמרו דבר אחד (מיהו מה שהקשה הכ"מ פ"ג מה"ש למה פסק כר"ש כיון דחכמים פליגי עליה לא קשה מידי דהיינו כמ"ש בפירוש המשנה מפני שיש בתוספתא דברים מסכימים עם דבריו) וצ"ע.

וא"כ נשאר בשאלה על פסיקת השו"ע. וכן בביאור הגר"א (ס"ק נד) תמה על פסיקת השו"ע, וז"ל: "אילן כו'. ירושלמי ספ"ק דשביעית והביאו הר"ש שם ירושלמי א"ר יודן בר טרפון כו' ופסק הרמב"ם כחכמים דהלכה כחכמים ועוד דאוקמינהו בשיטה אבל הרא"ש פסק כראב"י משום דר"ש ס"ל כוותיה ול"נ כנ"ל. מיהו נראה דההיא דסוטה מ"ג ב' מכרעא וכמ"ש בסכ"א וחד טעמא להו".

עולה שאף שהשו"ע פסק כרמב"ם, בכ"ז גדולי האחרונים התקשו בדעתו ונטו לשיטת הריבמ"ץ והרא"ש. ולמעשה במי שבא לשאול לכתחילה ודאי ראוי שינהג כרא"ש כדי לצאת ידי דעת כולם ורק בדיעבד יש להתיר כדעת הרמב"ם.

וכך מובא ממהרי"ל דיסקין (חובת תורה מציון סוף ס" כד): "זכיתי לקדם פני רבינו שבארץ ישראל מרנא ורבנא רבן של כל ישראל מהרי"ל נ"י ואמר להלכה להניח מהיחוד הראשון ערך יותר מטפח לכל תהיה בכלל נטיעה".

ד. קוצץ פחות מטפח בשנות ערלה

עד עתה עסקנו בקוצץ אילן פחות

ולכן מן הראוי לפחות לכתחילה, שלא לקצוץ פחות מטפח אף בשנות ערלה.

סימן מב

עשיית קומפוסט מערלה

שאלה

האם מותר להשתמש בפירות ערלה לשם עשיית קומפוסט?

א. הנאה מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם

קומפוסט הוא תהליך פירוק ביולוגי של שאריות אורגניות בסביבה אירובית (שיש בה חמצן). בסוף התהליך מתקבל "**הומוס**" או זבל אורגני איכותי שניתן להשתמש בו לגידולי חקלאות ולטיוב הקרקע.

שנינו בתמורה (לג ע"ב): "מתני'. ואלו הן הנקברים: קדשים שהפילה – יקברו, הפילה שליא – תקבר: ושור הנסקל, ועגלה ערופה, וצפרי מצורע, ושיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה. רבי שמעון אומר: חולין שנשחטו בעזרה – ישרפו, וכן חיה שנשחטה בעזרה. ואלו הן הנשרפין: חמץ בפסח – ישרף, ותרומה טמאה, והערלה, וכלאי הכרם. את שדרכן לשרוף – ישרוף, ואת שדרכן להקבר – יקבר. ומדליקין בפת ובשמן של תרומה..."

ומפרש רש"י: "את שדרכן כו' – אערלה וכלאי הכרם קאי אוכלין ישרפו ומשקין יקברו".

עולה שערלה דינה בשריפה. בספרי חבל נחלתו (ח"י סי' מד) דנתי האם יש מצוה לשורפה או עיקר הדין שהערלה אסורה בהנאה ורק להציל מעבירה עדיף לשורפה.

והסקתי לפי רוב הראשונים והאחרונים שאין מצוה בשריפתה אלא עיקר הדין כדי להציל מעבירה.

ואמנם בסיום המשנה נשנה: "כל הנקברים לא ישרפו, וכל הנשרפין לא יקברו, ר' יהודה אומר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברים – רשאי, אמרו לו: אינו מותר לשנות".

אולם השאלה דידן היא בערלה שלא נשרפה מה דינה האם מותר להשתמש בה ולהקריב אותה במיכל לעשיית קומפוסט ואח"כ להשתמש בקומפוסט בתור זבל או לאו.

שימוש כעין זה בפרי ערלה הוא שימוש שלא כדרך הנאתו. כיון שדרך הנאתו היא אכילת הפירות.

באנציקלופדיה תלמודית (ערך 'איסורי הנאה') כתבו שבשימוש באיסורי הנאה שלא כדרך הנאתם שלש שיטות.

שיטה אחת האוסרת מן התורה. הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ח ה"ז) כתב: "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..."

ובאר המ"מ: "כל מאכל שהוא אסור בהנאה וכו'. פ' כ"ט (דף כ"ד): כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו. ועוד יתבאר

חבל נחלתו

ובכלאי הכרם ובשר בחלב פליג אביי ואמר דאפילו שלא כדרך הנאתן לוקים עליהן. ודכוותיה קיימא לן. [ו]חולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה. [ושאר איסורים מותרים אפילו באכילה, דהכי אמר רבי יוחנן שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שפטור, וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור]. והאי דנקיט פטור לאו דוקא, אלא פטור ומותר, דלאו מפטורי דשבת [הוא] דפטור אבל אסור. ותו משום סיפא נקיט לה, לאשמועינן שכדרך הנאתן חייב. ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר. וכן פסקו ברובתא*.

וכן המדרכי (פסחים פרק כל שעה רמז תקמז, תקמח) הביא משמו: "כ' 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 ובשר בחלב פליג אביי ואמר שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן וכוותיה קי"ל ושאר איסורין מותרין אפילו באכילה דהכי אמר ר' יוחנן שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שפטור וכ"ש אוכל חלב חי שהוא פטור והא 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] ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר וה"נ אמרינן פרק מי שאחזו [גיטין סט ב] לטחול פי' טחול נפוח לייתי שב ביני דמיא פי' יביא ז' עלוקות של מים [*]ונכבשה [*]ונכבשינהו] בטולא כל יומא לישתי תרי

פי"ד. ואפי' סיכה שהיא קרובה לשתייה אמרו בגמ' גבי רבינא שהיה סך בתו בפרו של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה דלאו דרך הנאתן הוא ולפי זה הרי איסור הנאה כדן חצי שיעור שאסור מה"ת ואין לוקין עליו". וכ"כ המשנה למלך (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח) בדעת הרמב"ם.

שיטה שניה אוסרת הנאה שלא כדרכה מדרבנן כך כתבו תוספות (שבועות כב ע"ב): "א"נ לרבי יוחנן נפרש אהיתירא קמשתבע כגון ליהנות שלא כדרך הנאתו דקיימא לן (פסחים דף כד:) כל איסורים שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן ואפילו איסור בעלמא ליכא מדאורייתא אלא מדרבנן".

וכ"כ הרמב"ן (קידושין נו ע"ב), וכ"כ הריטב"א (קידושין נו ע"ב): "מתני' המקדש בערלה וכלאי הכרם. דאיסורי הנאה ניהו אינה מקודשת, ואיכא דקשיא ליה אמאי אינה מקודשת בערלה דהא אפשר ליהנות בה שלא כדרך הנאתה, כדאמרינן בפרק כל שעה (פסחים כ"ד ב') כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, ולא מילתא היא דנהי דלית בהו איסורא דאורייתא איסורא דרבנן מיהא איכא, והמקדש באיסורי הנאה דרבנן כגון סתם יינם וכיוצא בו אינה מקודשת". ועי' ברשימת הראשונים והאחרונים שהובאה באנ"ת (שם הערה 87) הסוברים כך.

השיטה השלישית התירה כל הנאה שלא כדרכה אפילו באיסורי הנאה. כך כתב הראב"ה (ח"ב, פסחים סי' תנו): "וכן כל איסורי הנאה שרי לאכלן שלא כדרך [הנאתן] או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן אפילו לחולה שאין בו סכנה, וכל שכן אפרן, דתנן כל הנשרפין אפרן מותר.

והרקבובית דומה לאפר אסורה. אמנם בערלה צד מיוחד שכן היא מהנשרפים אף שאין בה (לרוב הפוסקים) מצות שריפה. וא"כ כשם שאם ישרפה אפרה מותר בהנאה, אולי אף ערלה שלא שרפה אבל היא נרקבה תהא מותרת בהנאה.

וכתבו בתוספות (תמורה לג ע"ב): "הנשרפין אפרן מותר ונקברים אפרן אסור – צריך עיון טעמא מאי? ואומר מורי הרמ"ד דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצותו ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך אסוריה והא דאמר אשירה אסורה לעולם אף על פי שהזקיק הכתוב לשורפה (דברים יב) היינו משום דכתיב (שם יג) לא ידבק בידך מאומה מן החרם אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן משוך איסורייהו לעולם".

ונראה שלא ניתן להביא ראיה מתוספות לגבי ערלה שכיון שאין בה חיוב שריפה עצמי, אף אם הרקיבה דינה כאילו נשרפה. והסברא שנעשית מצותו לא שייכת כ"כ.

כתב החוות דעת (ביאורים סי' קג ס"ק א): "אבל כשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה ואפילו חזק ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו... ש"מ דס"ל אפילו בבשר וחלב וכלאי הכרם מותר היכא דנסרח האיסור משום דנלמד מקרא אחרינא שנבלה שאינה ראויה לגר".

עולה מדברי הגר"י מליסא שאם אסורי הנאה נסרחו והרקבו במידה שאינה ראויה לאכילת גר פקע איסורם ומותרים באכילה

או תלתא במיא (והכי נמי אמרינן) פרט לאוכל חלב חי דפטור וכו'..."

עפ"י מחלוקת זו לכאורה כן הדין לגבי שאלה דידן, שרוב הפוסקים אוסרים הנאה שלא כדרך הנאתו באיסורי דאורייתא – מדרבנן. וחלקם אוסרים מן התורה וחלקם מתירים. אולם כיון שהרוב אוסרים, לכאורה, עשיית קומפוסט מערלה תהא אסורה.

ב. הנאה לאחר שנרקב

המיוחד בשאלה דילן שהשימוש בערלה הוא לאחר שהפכה לקומפוסט היינו שהרקיבה, והשאלה היא האם במקרה כזה הנאה ממנה מותרת אף לאוסרים. והסברא היא שלא רק שנהנה שלא כדרך הנאתה אלא היא אף נרקבה.

בסוף המשנה בתמורה (לד ע"א) שנינו: "כל הנקברין לא ישרפו, וכל הנשרפין לא יקברו, ר' יהודה אומר: אם רצה להחמיר על עצמו לשרוף את הנקברין – רשאי, אמרו לו: אינו מותר לשנות".

ובגמרא: "כל הנקברין לא ישרפו כו'. מ"ט? משום דנקברין – אפרן אסור, ונשרפין – אפרן מותר. ונקברין אפרן אסור? והתניא: דם הנדה ובשר המת שנפרכו – טהורין, מאי לאו – טהורין ומותרין! לא – טהורין ואסורין. מתיב רב פנחס: עולת העוף שנתמצה דמה – מוראתה ונוצה שלה יצאו מידי מעילה. מאי לאו – יצאו מידי מעילה – ומותרין! לא, יצאו מידי מעילה – ואסורין".

משמע מן הגמרא שכשם שהנקברין אפרם אסור, ה"ה ערלה שנרקבה

חבל נחלתו

והמדובר בהר צבי באכילה וק"ו לגבי הנאה שכיון שפקע איסור ואינו ראוי לאכילת כלב שמותר. ויעויין עוד בשו"ת דברי יוסף (סי' ו) ושם דברי הגאון המחבר ודברי הגר"ע גרוז'נסקי להתיר את הג'לטין הנעשה מעצמות נו"ט (וה"ה בע"ח טמאים) אשר עברו עיבוד כימי חריף עד שהפכו לאבקה ומהם מעמידים את הג'ל. והתירו שני הגאונים הנ"ל.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' לח) דן בדברי החו"ד שהזכרו, וכותב שהחלקת יואב (יו"ד סי' יא) חלק על החו"ד. וכתב (שם אות ב):

"והנה החו"ד כתב לפי שיטתו דבנסרחה לא מהני שוב תיקון דתבול דלאו דוקא לענין איסורי אכילה אלא גם לענין איסורי הנאה שנסרחו אם תקנו אינו אסור דכבר נפקע האיסור, ולזה הקשה בח"י שם מע"ז מ"ח דקאמר ר' יוסי דאין נוטעין אגוז של ערלה, וקאמר דמודה ר"י דאם הבריק והרכיב מותר מטעם זה וזה גורם, ובלי דין זוז"ג אסור, אף דכבר נפסל מאכילת כלב, הרי דבאיסורי הנאה כל שבא בגרמתו אסור, ר"ל דשם האילן שבא מזה האגוז לא נתהוה רק אחרי שנפסל האגוז לגמרי גם מאכילת כלב, אלא כל שבא בגרמת איסור הנאה אסור, וה"נ באיסור הנאה שנסרח ונתבל שוב דאסור".

"ובעניותי אין רא' משם דהחו"ד דן בשנפסל קודם שאנו דנין על הנאה, ואלו למשל נפסל האגוז של ערלה ונסרח קודם לקיחתו לנטיעה וע"ז פקע איסורו גם כשיתכן שאפשר לתקנו ותקנו ינטעו אח"כ

(אף אם השביחוס¹) וכש"כ שמותרים בהנאה. והביא דברי החו"ד בדרכ"ת (סי' קג ס"ק א). וכן סמך על דברי החו"ד בשו"ת שבט סופר (יו"ד סי' ע): "אבל המסתבר בזה מה שראיתי בחות דעת סי' ק"ג שמחלק בין דבר פגום ונסרח שממעטינן מראוי' לגר ובין שלא כדרך הנאתו שממעט מלשון אכילה דבעירב דבר מר אם הדר משביח חייב עליו, משא"כ בנסרח לא עובר עליו אף אם משביח בתבלין דמיעטה תורה שאינו ראוי' לגר קרוי נבילה דפקע שם האיסור לגמרי ומה"ט גם בשר בחלב וכלאי הכרם דחייב שלא כדרך הנאה מ"מ נותן טעם לפגם מותר ודבריו קלורין לעינים יע"ש, וממילא בדבר שנפסד ונסרח לגמרי עד שאינו ראוי לגר אפילו בהנאה מותר דפקע שם האיסור מיני' ולא קרויה עוד איסור כלל, משא"כ בעירב דבר מר כיון דהדר לאיסורא אם משביח גם הנאה אסור כדרך הנאה כסברת הצ"ח ודלא כמשנה למלך ועיין".

וכך העלה בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' פג) לגבי הג'לטין: "המורם מכל הנ"ל, שאם האבק שנתייבש הוא נפסל מאכילת אדם בלבד, זה תלוי במחלוקת הפוסקים, להש"ך מותר, ולדעת הנודע ביהודה אסור, אולם אם הוא נפסל גם מאכילת כלב, לדברי הכל פקע ממנו שם האיסור אעפ"י שנפסל אחר שכבר חל עליו האיסור, כמבואר שם בנוב"י, עיי"ש. ואבק זה אפשר דנפסל גם מאכילת כלב ושום בעל חי לא יאכלנו ופקע ממנו שם האיסור וא"כ אין לאסור התערובות".

1. ועל כך חולק עליו החלקת יואב שחזר לאיסורו הקודם.

נבלה שאינה ראויה אף לכלב יותר מזה, ובכ"ז אסור. וקושיה זו לא מצאתי באחרונים ששאלו על שיטת החוות דעת. ונראה לי שבמשנה בתמורה (פ"ז מ"ד) נשנו דברים שהתורה אסרה אותם **בקלוקלם** כמו בתיקונם, כגון שור הנסקל שאע"פ שנסקל והרי הוא נבלה עדיין שם נסקל עליו, ולכן לא פקע איסורו שכן נאמר שם: "ואלו הן הנקברים קדשים שהפילו יקברו הפילה עליה תקבר, שור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה. רבי שמעון אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו וכן חיה שנשחטה בעזרה". ואמנם אם התקלקלו אף מאכילת כלב אולי מותרים מן התורה, ואעפ"כ חכמים אסרום ואסרו לשורפם מדין מבטל איסור לכתחילה (עי' שו"ת דובב משרים סי' קלג²). אולם בערלה וכלאי הכרם או בשאר אסורי הנאה שלא נשנו שם, אם הסריחו מאכילת אדם כיון שנאסרו דוקא באכילה והנאה כדרכם באכילה וכאן נפסדו עד לגר או עד לכלב פרח איסורם כדברי החו"ד.

ג. ממהר את הרקבון בידים

ועדיין צריך לשאול האם מותר לגרום להרקבת הערלה ע"י נתינתה בתוך מיכל הקומפוסט והרטבתה. ונראה שכיון שאין בערלה קדושה, והותר (ולחלק מהפוסקים אף מצוה) לשורפה, ה"ה הותר לקלקלה בכל דרך אחרת כדי שלא יהנו ממנה בני אדם.

ודאי אינו נאסר שוב משפקע כבר, אבל הש"ס מיידי דעכ"פ הנאת הנטיעה התחילה כשעדיין הוא פרי גמור, ע"כ כל הנמשך ממנה אסור כהנאת אסור בהנאה". וכן סמך על דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' טז) וז"ל: "החוות דעת ביו"ד סי' ק"ג בביאורים שק"א העלה דמדברי הש"ע והפוסקים מוכח דבכל איסורים אפילו בשר בחלב וכלאי הכרם מותר נותן טעם לפגם אע"פ דאסורין בשלא כדרך הנאתן משום דנטל"פ ילפינן מנבילה שאינה ראויה לגר וכו' אבל כשנסרח גוף האיסור פקע שם האיסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שא"ר לגר אינה נבילה, ואפי' חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו ואף דבנטל"פ אסור בפוגם ולבסוף השביח היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו רק שאין אוסר התערובת וכו' אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו אינו חוזר לאיסורו והוא נלמד מקרא דנבלה שא"ר לגר דע"כ קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור וכו' עיי"ש".

עולה מדברי החו"ד שמותר ליהנות מערלה שנוקבה לגמרי ואינה ראויה לאכילת אדם וכ"ש שאינה ראויה אף לאכילת כלב.

ולכאורה קשה על דברי החוות דעת מהמשנה מתמורה, שכן הנקברים אפרם אסור משמע אף אם נשרפו, והרי אין לך

2. ועי' שו"ת דברי יוסף (סי' ו) שסובר שאין בכך ביטול איסור לכתחילה. ועי"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' יא) ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' צא) והם דברו באכילת שרץ שנשרף אבל כאן המדובר בזיבול ערלה שנוקבה, ולא באכילתה.

חבל נחלתו

מתחת לעצי הערלה הוא בעצם יוצר מעין קומפוסט, אע"פ שלא הכין זאת בדרך הרגילה להכנת קופוסט.

מסקנה

מותר להכניס פירות ערלה³ לתוך מיכל להכנת קומפוסט עם שאריות מזון אחרים ולזבל בהם לאחר שנרקבו.

וא"כ אף גרימת רקבון בידים לפירות מותרת, ואע"פ שבשריפה אינו מתכוין להשתמש באפר ואילו בערלה מתכוין ומרקיב אותה על מנת שיוכל ליהנות מה'תוצרת' כיון שאין איסור במעשיו הדבר מותר.

ויש להוסיף שאף אם זרק פירות ערלה מתחת לעץ ואח"כ הפך את האדמה

סימן מג

חילול מעשר שני על סוכר בימינו

א. על מה מותר לחלל דמי מעשר שני

המדובר הוא בביעור דמי מעשר שני. היינו, בימינו שלא ניתן לאכול מעשר שני בירושלים בטהרה מחללים אותו בשנות מעשר שני על מעות (אפילו פירות רבים על שוה-פרוטה), ובהגיע זמן הביעור מבערים את המעות או ע"י איבוד המעות או בחילולם על דבר אחר וביעורו. מעיקר הדין אין דינים מיוחדים לביעור מעשר שני (בניגוד לחמץ ופירות שביעית) כיון שכולו היה נאכל קודם זמן הביעור, ורק בימינו שאי אפשר לאוכלו נוצרה צורת הביעור בכליו.

במסכת מעשר שני (פ"א מ"ז) בסיום הפרק נאמר: "זה הכלל כל שהוא חוץ לאכילה ולשתיה ולסיכה מדמי מעשר שני יאכל כנגדו". ופרש הרמב"ם (שם מ"ה): "אמר ה' במעות מעשר שני ונתת הכסף

שאלה

האם ניתן בימינו לחלל מטבע מעשר שני על סוכר?

ביאור השאלה

בהלכות מצוות התלויות בארץ לגר"מ אליהו זצ"ל¹, נאמר שכחלק ממצות ביעור מעשרות בשנה רביעית ושביעית הרב הורה לחלל את המטבע של מעשר שני על סוכר ולשוטפו בכיור. לשעבר הסוכר היה נעשה מקני סוכר בעיבוד ללא מים והסוכר נחשב כפרי ולא הוכשר לקבל טומאה. לעומת זאת בימינו רוב הסוכר מיוצר מסלק סוכר וממוצה בפעולות שטיפה במים, ולכן הוא רק מעין תבלין היוצא מהסלק וכבר מוכשר לקבל טומאה, וצריך לדון אם מותר לחלל עליו. כיון שהלכות אלה אינן מוכרות נחזור על יסודותיהן.

3. אף שאגרונומים אינם ממליצים על השארת פירות ערלה על העץ עד שיבשילו מפני שמכחיש כוחו של העץ לשוא.

1. וכן כתב לבער בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קפג).

ר"ע אמר לו ר"י בן נורי אם נלקחים בכסף מעשר מפני מה אינן מטמאין טומאת אוכלים ואם אינן מטמאין טומאת אוכלים אף הם לא ילקחו בכסף מעשר.

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"הקושט – כך שמו בלע"ז ובערבי. והוא נמנה עם סממני הקטורת".

"והחמס – יש שפירשו זנגביל. ויש שפירשו קנמוץ".

"וראשי בשמים – כגון אגוז מוסקאט"ו, ונרד, וכיוצא בהם, שנותנים ריח ערב"ה התיאה – מין חלתית".

"וחלתית – כך שמה בערבי. ואע"פ שריחה רע, רגילים ליתן ממנה במזונות" "חלת חריע – כרכום יערי. וקורין לו בערבי אלקר"טום".

"אף הן לא ילקחו בכסף מעשר – דרמנא אמר (דברים י"ד) ונתת הכסף וגו' ואכלת שם, דבר שהוא נאכל כמות שהוא אתה קונה בכסף מעשר, שאינו נאכל כמות שהוא אין אתה קונה בכסף מעשר. וכן הלכה, דאין מטמאין טומאת אוכלים ואין נקחים בכסף מעשר".

עוד נאמר שם במשנה ז: "הקור הרי הוא כעץ לכל דבר אלא שהוא נלקח בכסף מעשר..."

ופרש הרמב"ם: "קור הוא ראש הדקל ונקרא 'אלג'מאר" והוא עץ לבן רך נחתך מעליונו של דקל כמו הגבנה היבשה ובני אדם אוכלין אותו, אינו מתטמא, אבל מותר לקחתו בכסף מעשר".

וכן ר' עובדיה מברטנורא:

"נלקח בכסף מעשר – דפרי [מפרי] וגדולי קרקע הוא".

ובתוספות יום טוב הוסיף: "אלא שהוא נלקח בכסף מעשר – והכא לא פליג ר"י

בכל אשר תאוו נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך, ואמרו בכל אשר תאוו נפשך – כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר – פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך – כלל, וכלל הוא אצלינו במדה זו כלל ופרט וכלל אין אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר שהוא מאכל וגדולו מן הארץ, לפי שבקר וצאן מצמחי הארץ הם גדלים, ואינם מחוברים לקרקע, ואפשר שיתקיימו כמה זמן, כך אין לוקחין במעות מעשר שני אלא מה שיש בו תנאים אלו. ולפיכך אסור לקנות ממעות מעשר שני מים ומלח שאע"פ שהם נאכלים אין גידולם מן הארץ, לפי שהמים יסוד פשוט ואינו רובה מן הארץ, והמלח אדמה שרופה הוא".

ומקור לימודו מהסוגיה על המשנה בעירובין (פ"ג מ"א) בה נאמר: "והכל ניקח בכסף מעשר חוץ מן המים ומן המלח". וכן הביא רע"ב על המשנה.

ופרש רש"י (עירובין כז ע"ב): "פרי מפרי – עגל נולד מאמו, וכן שה, וענבים מחרצנים, שזורעין החרצנים".

"וגידולי קרקע – שכולן ניזונים וגדילין מן הקרקע".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ז ה"א): "אין נלקח בכסף מעשר אלא מאכל אדם שגידוליו מן הארץ, או גידולי גידוליו מן הארץ, כגון הפרט המפורש בתורה בבקר ובצאן וביין ובשכר".

ב. תבלינים מכסף מעשר שני

נאמר במסכת עוקצין (פ"ג מ"ה): "הקושט והחמס וראשי בשמים התיאה והחלתית והפלפלין וחלות חריע נלקחים בכסף מעשר ואינן מטמאין טומאת אוכלין דברי

חבל נחלתו

הן עצמן וחלות חריע אינם אלא למראה וחלות חריע הוא אל עצפור בערבי ונותנין אותן לתבשיל למראה כמו הכרכום ובנת חריע הוא אל קורטום בערבי ועושין אותן תבשיל":

וכך כתב הרדב"ז על הלכה י: "השבת אם ליתן טעם וכו'. פרק בא סימן (דף נ"א) **דשבת לסעמא עבידא** ורמינהי הקושט וראשי בשמים והתיאה והחלתית והפלפלין וחלת חריע נקחין בכסף מעשר שני ואין מטמאין טומאת אוכלין דברי ר"ע אמרו לו לרבי עקיבא אם נקחין בכסף מע"ש אמאי אין מטמאין טומאת אוכלין ואם אינם מטמאין אף הם לא ילקחו בכסף מע"ש אמר ר' יוחנן נמנו וגמרו שאין נקחין בכסף מעשר שני ואין מטמאין טומאת אוכלין אמר רב חסדא כי תניא ההיא בשבת העשויה לכמך ומסיק התם דסתם שב לכמך עשויה".

מתבאר שתבלין הנאכלים בתוך התבשיל אם אינם יכולים להאכל בפני עצמם ומוסיפים אותם לטעם או לריח או למראה אין קונים אותם בדמי מעשר שני. ולפי"ז קשה איך קונים סוכר אע"פ שמופק מן הצומח הרי מוסיפים אותו לטעם בלבד ואין אוכלים אותו בפני עצמו.

ג. סוכר – פרי או תבלין

כתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ה): "הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש

בן נורי דאמר במשנה ה' שכל שאינו מטמא טומאת אוכלים אינו נלקח בכסף מעשר. והלכה נמי כמותו. דקור שאני. דחזי ע"י שליקה וטיגון. והוי כבהמה וחיה שנקחת בכסף מעשר. משום דחזיא ע"י שחיטה ובישול. וקור נמי לאחר שליקה וטיגון... אבל התוס' שם בעירובין [ד"ה קור] תירצו בענין אחר דגבי קושט ואינך דלעיל ודאי אי חזי לאכילה הוי אוכל ושפיר קרינא ביה מכל האוכל אשר יאכל. אבל הכא קור לא מיקרי אוכל. כיון דסופו להתקשות. ולא נטעו דיקלא אדעתא דקורא. ומ"מ נקח בכסף מעשר. דהשתא הוא דך והוי פרי מפרי. אע"ג דלא הוי אוכל".

ופסק הרמב"ם (הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ז הל' ט"ו):

"הכרכום אינו נלקח (=בכסף מעשר) שאינו אלא למראה וכן כל כיוצא בו מנותני ריח ומראה וטעם הואיל ואינו לאכילת גופן אלא לטעם שנותנין אינן נלקחין בכסף מעשר, לפיכך ראשי בשמים והפלפלין והקושט והחלתית וחלות חריע וכל כיוצא באלו אינן נלקחין בכסף מעשר".

"השבת אם ליתן טעם בקדרה אינה נלקחת בכסף מעשר, ואם לכמך וכיוצא בו שהוא אוכל גופה נלקחת בכסף מעשר, עירב מים ומלח אם נתן לתוכו שמן הרי הן כמורייס ולוקח מהן בכסף מעשר, ומבליע דמי המים והמלח בדמי השמן".

ובאר הרדב"ז (שם הלכה ט): "הכרכום אינו נלקח וכו'. בתוספתא וה"ה לנותני ריח וטעם. וחלות חריע. שם פלוגתא דתנאי ופסק כהנך תנאי דאמרי לא ילקחו ואיתא נמי התם דבנות חריע נלקח בכסף מעשר שני וצריך לומר דבנות חריע נאכלין

בו טעם מתוק. ודע דאף שהשו"ע סתם לדינא דעל הסוקר ועל הקנים ברכתו שהכל באמת יש בזה דעות בין הראשונים כמו שמובא בטור וב"י ומספיקא פסק לברך שהכל דבזה יוצא בדיעבד לכו"ע ואולם בדיעבד אם בירך בפה"ע או בפה"א יצא וכן בצוקער שלנו שנעשה מבוריקע"ס² ג"כ יש לברך לכתחלה שהכל, ובדיעבד אם בירך בפה"א יצא וכמו שבארתי הכל בבה"ל ע"ש.

ובאר את המחלוקת היטב בביאור הלכה (או"ח סי' רב סט"ו) ע"ש. ועי' עוד בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' רפה) ושו"ת שבט הלי (ח"ד סי' יט).

מתבאר מדברי הראשונים שבימיהם לא היו נוהגים לתבל בסוכר אלא לאוכלו כחתיכות מוצקות (ל' הרמב"ם: "עד שיקפא וידמה למלח") או למוצצו מהקנים, ונחלקו הראשונים האם הוא הפרי עצמו ומברכים עליו בפה"ע, או תוצר לוואי של הפרי ולכן מברכים עליו בפה"א, או רק מי פירות או מי פירות מיובשים ומברכים עליו שהכל.

עכ"פ לדידן עדיין השאלה במקומה עומדת שפעם היו מתייחסים אליו כפרי ואוכלים אותו, אולם היום הוא לכאורה רק בגדר תבלין. ואולי צריך לחלק בין סוכר לפלפל ומלח, שסוכר ניתן בתבשילים ומיני מאפה בכמויות גדולות והוא נמס בתוך העיסה או התבשיל, והופך חלק ממנה ומהחומר שנאכל בניגוד לתבלינים אחרים שנותנים את טעמם בעיסה ונזרקים, או שהם בכמויות קטנות ורק נותנים טעם ואינם נותנים תוספת כמותית למזון. אולם תירוצן זה דחוק לענ"ד, ושימוש

אלו הקנים שנשתנה על ידי אור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל.

הטור (או"ח סי' רב) השיג על הרמב"ם: "ואפשר להשיב על דבריו שאינו דומה לדבש תמרים שהתמרים הן פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם הלכך כשנשתנו נשתנית ברכתן מידי דהוה אכל הפירות שמברכים על משקין היוצאין מהם שהכל חוץ מהיין והשמן אבל אלו הקנים שאינן ראויין לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש ודאי זה פריין ומברכין עליו בפה"ע".

והכסף משנה כתב: "נראה לי שרבינו חולק על הגאונים בשתיהן וה"ק ואני אומר שאין זה פרי וכיון שכן המוצץ קנים האלו אינו מברך אלא שהכל, ואפילו אם היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם הקנים מברך בורא פרי העץ לפחות בסוקאר היוצא מהן לא יברך אלא שהכל לפי שלא יהיה דבש אלו הקנים וכו', והטור כתב... ואני אומר (= הכסף) שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא היה טוען כן שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ולרבבות למצוץ אותם והרי המים היוצאים מהם כשאר מי פירות".

וכתב המשנה ברורה (או"ח סי' רב ס"ק עו): "שהכל — ג"כ מטעם הנ"ל דהא הקנה בעצמו הוא עץ בעלמא וא"א לאוכלו אלא שיש בו מתיקות וא"כ לא עדיף המוצץ את המתיקות מהעץ מאלו סחט את הזיעה הזאת ושתאו. וכתב בח"א דה"ה הלועס שורש שקורין לאקעריץ ג"כ אין מברך אלא שהכל דגם הוא עץ בעלמא אלא שיש

חבל נחלתו

מחולל, ושוורף את הפירות שחילל עליהם, כדי שלא יהיו תקלה לאחרים".

וכתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' שלא ס"ק רב): "ושוורף כו'. אם נטמאו כמו תרומה טמאה". היינו דוקא אם נטמאו ומשמע שאם לא נטמאו צריך לקוברם.

ה. חילול דמי מעשר שני על פרי טמא או המוכשר לקבל טומאה

כתב השואל בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי (סי' ב'): "ואם שנת מעשר שני הוא לוקחים מעט קמח ואומרים הרי זה המעשר שני מחולל על זה הקמח ומפריחים אותו באויר... ור' יהוסף אשכנזי בתשובתו בתוך תשובת ר"ב אשכנזי כותב: "וכן מה שמחלל את המעשר שני על מעט קמח זה ודאי טעות גמור הוא מכמה טעמים, הראשון כי רוב הקמח טמא שבאו עליו מים כי כן מנהג הארץ ללתות את החטים ולא קנה המעשר דהא אפילו בקונה פירות שאינם יכולים להגיע לירושלים תנן לא קנה מעשר מכ"ש זה שטמא מתחילתו... וא"כ לדעה זו אין לקנות בשום פנים אוכל טמא או שהוכשר לטומאה לא בחילול על דמי מע"ש ולא בביעור מעשר שני.

בכרם ציון (אוצר התרומות, הלכות פסוקות, פמ"א סעי' טו) כתב שיש מהאחרונים הסבורים שכשמחלל מע"ש על אוכל צריך שיהיה טהור, ואוכל שהוכשר במשקין אין מחללין עליו מפני שנטמאו. וכתב במקורות ההלכה: שו"ת רבינו בצלאל אשכנזי סימן ב, ארץ חיים סתהון סי' שלא סעי' קלג,

סוכר בימינו אינו שונה מהותית משימוש במלח ופלפל.

ד. חילול מעשר שני בימינו

פסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"ב הל' ב-ג): "מדת חסידות שפודין מע"ש בזמן הזה בשוויו כדרך שפודין אותו בפני הבית, והורו הגאונים שאם רצה לפדות שוה מנה בפרוטה לכתחלה בזה"ז פודה, לא יהיה זה חמור מן הקודש ומשליך הפרוטה לים הגדול".

"וכן אם חילל מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות ה"ז מחולל, ושוורף את הפירות שחילל עליהם כדי שלא יהיו תקלה לאחרים, כפדיון נטע רבעי בזה"ז כמו שבארנו בהלכות איסורי מאכלות³". ובאר הרדב"ז: "הטעם מבואר כיון דבפני הבית אם עבר וחללו על שוה פרוטה מחולל שלא בפני הבית אפילו לכתחילה יכול לעשות כן".

והכס"מ העיר: "ועל מה שכתב ומשליך הפרוטה לים הגדול כתב סמ"ג אבל לשאר נהרות צריך לשחקה בתחלה כדאיתא בפ' כל שעה".

וכ"פ בשולחן ערוך (יו"ד סי' שלא סעי' קלג): "בזמן הזה, אם רצה לפדות מעשר שני שוה מנה בפרוטה, לכתחלה, פודה ומשליך הפרוטה לים הגדול; אבל לשאר נהרות צריך לשחקה תחלה. וכן אם חילל (פירוש אם עשאו חולין על ידי פדיון) מעשר שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות, הרי זה

3. הראב"ד השיג שאין מחללין מע"ש פירות על פירות כפי העולה מדברי הרמב"ם ולא נעסוק בכך כאן כיון שענייננו הוא בדמי מעשר שני.

הר"מ, ובביאור הגר"א ס"ק כ' "אם נטמאו כמו תרומה טמאה" מבואר דרק כשהם טמאים מותרין בשריפה, וע"כ מיירי כאן בפירות טמאים, ודוחק לומר דבשעת החלול היו טהורים ואח"כ נטמאו בין החלול לשריפה, דא"כ לא הוי שתקי הרמב"ם ושו"ע להזכיר זה ועיקר חסר מן הספר, ומסתיתם לשונם מוכח דבאופן אחד מיירי ומכיון המדברי הגר"א מבואר דבטמאים איירי אפשר דרשאי שפיר לחלל על פירות טמאים ויעוין כר"צ ו' ערלה פי"ח ח"ד בהערת הגרש"פ פראנק שליט"א שהאריך בזה וכן מבואר בהלק"ט ח"א סי' קל"ט⁵ וס' חיים וחסד דצ"ב ובתשו' טל אורות (חי"ד סי' א') להקל בזה.

עולה מדברי הגר"מ רוזינטל שמחלק בין קניה מדמי מעשר לבין חילול דמי מעשר כאשר במקרה האחרון מותר לחלל אף על פירות טמאים. ומביא ראיה מדברי הגר"א שהתיר לקוח בדמי מע"ש טמא בשריפה. ומבאר שהיה טמא כבר מקודם. ומכאן שניתן לחלל דמי מע"ש על פירות טמאים. הובאו בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב) – גן סי' קיב)⁶ דברים שכתב הגרשז"א לגר"מ טוקצ'נסקי וז"ל (ומקורם בכרם ציון שם): "כתב בספר 'ארץ ישראל' להגרי"מ טוקצ'נסקי ז"ל בפרק ה' בענין פדיון מעשר שני וז"ל 'שמעתי שהיו מגדולי ירושלים שהורו להקל לחלל מעשר שני גם על חתיכת סוכר בשווי פרוטה דגם סוכר הוא

ישועות מלכו מעש"ש פ"ב ה"ב⁴ עפ"י התוספתא.

בהערות שם כתב הרה"ג משה א. רוזינטל:

"ויש להעיר דדין זה לא מזכר בר"מ ולא בשו"ע ושאר פוסקים ומקור לזה הוא מדברי התוספתא פ"א מעשר שני הלכה ט"ו שאין לוקחין בכסף מעשר שני פירות טמאים ואם לקח יחזרו דמים למקומן. ויש שלמדו מזה דה"ה לגבי חילול מע"ש מהכסף על פירות בעינן דוקא פירות טהורין, אבל באמת יש לחלק דדוקא לקנות בכסף מעשר שצריכים לקנות רק דברים של גדולי קרקע וכד' ודברים הראויים לאכול לכן שפיר בעינן פירות טהורין דוקא. משא"כ כשמחלל על פירות בדין חילול אפשר דשפיר יכול לחלל גם על פירות טמאים כי לא בעינן בחילול דבר הראוי לאכול, וכדמוכח בירושלמי פ"ק דמע"ש הלכה א דמהני כשמחלל מע"ש על מענות של נסך או נוי ע"ז והפירות יוצאין לחולין אעפ"י שהמענות אסורים בהנאה, אפ"ה שפיר מתחלל המעשר עי"ש בביאור הגר"א. והנה בביאור הגר"א סי' של"א ס"ק כ"א כשהעתיק כל התוספתא המצטרף לס' זה השמיט תוספתא זו ואולי מחמת כן. ובשו"ע סע"ק קלג בדין הזה שמחלל מע"ש על שוה פרוטה מפירות אחרות כ' ושורף הפירות שמחלל עליהם והוא מדברי

4. לא מצאתי שם אבל בפ"ז ה"ג כתב שמותר לחלל מע"ש על פירות עם הארץ רק אם לא הוכשרו לקבל טומאה.
5. לא מצאתי.
6. מקורו בהערה בכר"צ (שם פרק מא) ועוד קדם להערה שו"ט בין הגרשז"א לבין הגאון ר"ג לפידות (הובא אח"כ בסי' קנא) בשו"ת מנחת שלמה תניינא.

חבל נחלתו

פרי ולמסס את הסוכר במים ולשפכם" ועי"ש מ"ש בזה. והנה הוראה זו שמעתי (=הגרש"א) מהגר"ד בהר"ן ז"ל ואמר לי דהוא מפני שחשש לא לחלל על פרי שהוכשר ונטמא נכי אל"כ הרי יותר קל לחלל על לחם ולפוררו ולזרותו לרוח, משא"כ סוכר הרי ברור הדבר שלא נגע במים. ונ"ל לבאר דאף שהסלק ודאי הודח תחלה ונטמא, מ"מ המשקין היוצאין מהם ע"י הבשול יש להם דין מי פירות שהם זיעה בעלמא, כי אף שע"י הבשול גם קבלו טעם מגוף הפרי, מ"מ כיון דלענין טומאה כתבו התוס' בבכורות כ"ב ע"א דלא אמרינן טעם כעיקר לכן סברי דהוא הדין נמי דפרחה טומאתן והרי הן טהורין, כי לדעת הרמב"ם בפ"א מטומאת אוכלין אין מי פירות מקבלין טומאה, ואף להראב"ד שסובר דעסיס רמונים ויין של תפוחים הרי הם כעיקר הפרי ומקבליים טומאה, מ"מ לדידיה צריכים עכ"פ הכשר מחדש כדי שיוכשרו לקבלת טומאה אף אם הם באים מפרי שהוא כבר טמא, כיון דקיי"ל כמ"ד משקין מיפקד פקידי נוכ"ש בסוכר הנעשה מקנים שמבואר במג"א סי' ר"ב שדינם כמי פירות] והן אמנם דלאחר שכבר נעשה סוכר ודאי חשיב אוכל ומקבל טומאה גם להרמב"ם, אבל מ"מ אז הרי ודאי לא הוכשר, ולכן בחרו בסוכר שיודעים ודאי שהוא טהור ולא על שאר פירות דיש לחוש קצת דשמא נגעו במים ונטמאו, אולם כל אלה שנהגו כך לא המיסו כלל אח"כ את הסוכר במים ולטמא ממש מעשר שני בידיים. אך זאת למודעי שהסוכר הנעשה בזמננו מן הסלק ודאי טמא כי הוא ממש גוף הסלק ולא חשיב כלל מי פירות, ומה

שנשתנה לדבר אחר לא שיין לדין "מוסק" שבשו"ע או"ח סי' רט"ז או לנבלה שנהפכה לדבש, דהתם השנוי הוא מאיסור להיות משא"כ הכא שרק נשתנה טעמו ושמו מסלק לסוכר ותו לא מידי נורק לענין ברכה עיין בבאה"ל סי' ר"ב דמשום כך מברכין עליו שהכל ולא בורא פרי האדמה משא"כ לענין קבלת טומאה] ולכן כל מי שנוזהר מלחלל על אוכלין טמאין כמו לחם וכדומה, יזהר גם לא לחלל מעשר שני על סוכר".

"כתב הדר"ג דמוטב יותר לחלל על פרי שהוכשר מלחלל על פרי שלא הוכשר, והנני להעיר אותו שהגאון מקוטנא ז"ל כתב כמה פעמים בישועות מלכו ובקריית ארבע להרמב"ם בפשיטות גמורה דאסור וכיון בזה להמבואר בתשו' ר"ב אשכנזי סי' ב' דצווה טובא על מנהג צפת לחלל פירות מעשר שני על מעט קמח והא תפ"ל שהוא טמא מחמת הליתיה עיי"ש, ואף שבס' ארץ חיים סי' של"א ס"ק ל"ג הביא מבעל טל אורות שכתב ליישב המנהג, מ"מ יותר מסתבר דאסור, חדא דבזה שמחלל על דבר טמא נעשה כמטמא מעשר שני, ואע"ג דהמקדיש בעל מום למזבח לא חשיב כמטיל מום בקדשים, מ"מ שאני הכא דמבואר במס' סוכה ל"ה ע"ב שמוזהרים על מעשר שני לשמור אותם לא רק שלא יוטמא אלא שגם לא יוכשרו, וא"כ כ"ש שאין לטמא אותם לכתחלה ע"י זה שפודין טהור על טמא".

עולה מדברי הגרש"א שאוסר לחלל דמי מע"ש על סוכר העשוי מסלק סוכר כיון שכבר הוכשר לקבל טומאה ובניגוד לסוכר העשוי מקני סוכר שבדרך הפקתו פרוחה ממנו טומאה ופנים חדשות באו לכאן, הרי

חבל נחלתו

מסקנה

נראה למעשה שסוכר בימינו הוא תבלין ולא פרי ולכן אין לחלל עליו. כמו"כ נראה לנהוג כמחמירים ולא לחלל מעות מע"ש על פרי טמא או שהוכשר לקבל טומאה. וק"ו שלא לבערו ע"י שפיכת מים עליו והמסתו בכיור לביוב. וע"כ מן הראוי לבער דמי מעשר שני ע"י חילולם על פרי ולקוברו (כמו תרומה).

בסוכר העשוי מסלק אסר. וכן אוסר לחלל על אוכל טמא או שהוכשר לקבל טומאה. ואף כשחללו על סוכר מקנים דרך ביעורו לא היתה ע"י מים שמכשירים ומטמאים אותו. ובחזו"א (דמאי סי' ג אות י) כתב לא לחלל דמי מע"ש על פירות אלא מטבע נחושת ולבערה. וכן פסק בדרך אמונה (מע"ש פ"ב ס"ק כב ופ"ד ס"ק יב).

סימן מד

שמושי מעשר עני

שאלה

בשדה והעניים באים ונוטלים². כמעט בכל התרומות והמעשרות טובת הנאה לבעלי המתנות, היינו זכות הנתינה למי מ'שבט' המקבלים. יוצא מן הכלל מעשר עני המתחלק בשדה ובגורן שאין בו טובת הנאה לבעלים, אלא עניים באים ונוטלים בעל כורחם של בעלי הפירות.

הדין כתוב במפורש בחולין (קלא ע"א): "ומעשר עני³ המתחלק בתוך ביתו יש בו טובת הנאה לבעלים, ואפי' עני שבישראל מוציאין אותו מידו⁴". וכ"פ הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"י): "ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנאה לבעלים אלא העניים באים ונוטלים על כרחו ואפילו עני

א. האם צריך ומותר ל'המיר' מעשר עני למעות או שחייבים לתת את הפירות גופם לעניים?
ב. מה מותר לעני לעשות בפירות ומה מותר לו לעשות במעות?
ג. מה ההשלכה מהלכות אלו למעשר כספים?

א. חובת נתינת הפירות

מתנות כהונה¹, מעשר ראשון ומעשר עני חובה ליתנם למקבלי המתנות. בניגוד למתנות עניים אחרות (לקט, שכחה ופאה, פרט ועוללות) שחובת הבעלים לעוזבם

1. במאמר נלמד למעשר עני ממתנות כהונה בתרומות (גדולה ומעשר) חלה ומתנות בבהמה (זרוע לחיים וקבה) וכן מעשר ראשון, לא נדון לגבי הנתינה בשאר מתנות כהונה.
2. עיי' ספרי 'חבל נחלתו' ח"א סי' עה בענין לקיטת מתנות עניים שבשדה ע"י גבאי צדקה.
3. עיי' ספרי 'חבל נחלתו' ח"ט סי' מו בענין מעשר עני והלכותיו.
4. מתוס' (חולין שם ד"ה יש בו) משמע שפרש שעני בישראל שנטל בבית בחזקה ולא קבלם מבעל הפירות מוציאים מידו, אולם הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"י) כתב: "ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנאה לבעלים אלא העניים באים ונוטלים על כרחו ואפילו עני שבישראל

חבל נחלתו

מכאן ואילך שהוא ימי הקיץ מניחו בחוץ בגרנות ועניים באים ונוטלין אותו⁵.

בש"ת הרדב"ז (ח"א סי' שמ) הובאה תשובת מהר"י קורקוס⁶, העוסקת בחיוב נתינת מתנות כהונה מבהמה (זרוע לחיים וקיבה) גופן לכהן⁷, ולא לתת בשר אחר או מעות במקומם.

בין שאר הראיות לכך שצריך לתת את הפירות עצמם מביא מהר"י קורקוס (שם) מהגמ' בגיטין:

"תו גרסי' במס' גיטין פרק כל הגט המלוה מעות את הכהן את הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן [מפריש עליהן] בחזקת שהן קיימין. ופריך בגמרא ואע"ג דלא אתו לידיה ופרש"י ז"ל בתמיה אף על פי שאינו נותן לכהן ויחזירם לו קתני מתניתין דיפריש עליהם וכיון דלא מסו לידיה מאן זכי ליה להאי כהן הך תרומה שיקבלנה זה בחובו והיאך יצא ידי נתינה: ומשני רב במכירי כהונה ולויה⁸ כלומר כיון דמלתא

שבישראל מוציאין אותו מידו, אבל המתחלק בבית יש לו טובת הנאה לבעלים ונותנו לכל עני שירצה⁹.

תוספות (חולין קלא ע"א ד"ה מעשר עני) בארו את מקור החילוק: "מעשר עני המתחלק בתוך הבית – דוקא נקט המתחלק בתוך הבית דשני דיני מעשר הם אחד מתחלק תוך הבית ואחד מתחלק בתוך הגרנות כדמשמע בפ"ב דנדרים (דף פד:) ואותו המתחלק תוך הגרנות אין לבעלים בו טובת הנאה אלא באותו המתחלק בתוך הבית, ובספרי מפרש להו מקראי כתוב אחד אומר מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך והנחת אלמא צריך להניחו בגורן ובאין עניים ונוטלין אותו¹⁰ וכתוב אחד אומר כי תכלה לעשר וגו' ונתת ללוי וגו' אלמא בתוך הבית מחלקו מדכתיב והנחת הא כיצד עד הפסח שהוא זמן גשמים ואם מניחו בחוץ נפסד מחלקו בתוך ביתו וזה מעשר עני המתחלק בתוך הבית

מוציאין אותו מידו...". ומפרש שמוציאין מידו בברייתא היא **מבעל הפירות** שכל עני יכול ליטלם ואין הוא יכול למנוע בעדם אפילו בעל הפירות עני.

5. תוס' למד זאת כדין מן התורה הן בבית והן בגורן, אולם מהמשנה (פאה פ"ח מ"ה) שאמרה: "אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים... ושאר כל הפירות אמר אבא שאול: כדי שימכרם ויקח בהם מזון שתי סעודות". משמע שהדין שאין בו טובת הנאה בגורן מדרבנן, ובעל הפירות נותן וקובע את הכמות, ורק אינו יכול לפחות מכדי נתינה של שתי סעודות. ואם הדין שאין טוה"נ במ"ע המתחלק בבית **מדרבנן**, נראה שתקנו כן כדי להשוות מעשר עני שבשדה (שם נמצא הגורן) לשאר מתנות עניים שבשדה שאין בהם טוה"נ. ואף אם נאמר שהדין מן התורה – אין העני יכול לכופ את בעל הפירות להפריש מעשר עני, וממילא בכוחו של בעל הפירות להביאם לביתו ושם ליתנם לעני שירצה. וכל"ה מהרמב"ם שפסק (הל' מתנות עניים פ"ו ה"א): "היה לו מעשר בגורן ורצה ליתנו לעני קרובו או מיודעו, יש להפריש מחצה ליתנו לו, והחצי מחלקו לכל עני שיעבור כשיעור שאמרנו". ועי' ברדב"ז בטעמו של הרמב"ם.

6. בן דורו של הרדב"ז ובעל פירוש על ס' זרעים לרמב"ם, נדפס במה' שבתי פרנקל, חלק גדול מדבריו הובא בכס"מ על זרעים (לעתים בהזכרת שמו ולעתים ללא הזכרת שמו).

7. עי' בספרי 'חבל נחלתו' ח"ד סי' כה בדין נתינת זרוע לחיים וקיבה בימינו לכהנים.

8. עי' בספרי 'חבל נחלתו' ח"ב סי' מז בדין מכירי כהונה.

ניחא ליה למשקל פחות כדי שיהיה רגיל אצלו הרשות בידו וכל אותם סוגיות דמשמע מנייהו דבעי נתינה ממש ה"מ היכא דלא ניחא ליה או דלא ידעינן אי ניחא ליה או לא אבל אי איתיה קמן ואמר דניחא ליה בדמיהן הרשות בידו ויצא ידי נתינה". ומוסיף ראייה משו"ת מן השמים.

מתבאר מן הדברים שאם אין הסכם בין עני לבעל פירות קיימת במעשר עני חובה לנתינה של הפירות עצמם, ואף לפי בה"ג והרדב"ז ניתן לתת את תמורת הפירות רק בהסכמת המקבלים ולגבי מקרה דידן העניים.

ב. חובת הנתינה אם לא באו עניים

לגבי מתנות שאין בהם טובת הנאה והעניים באים ונוטלים (לשו"פ פרט ועוללות), במידה והעניים לא יבואו ויטלו, דינם כמתבאר בחולין (קלד ע"ב): "לעני ולגר תעזוב אותם – ולא לעורבים ולא לעטלפים". היינו בלקט, שכחה ופאה, פרט ועוללות אין חובת נתינה אלא הפירות המחוברים לאילן בשדה ובכרם מיועדים לעניים, והם צריכים לבוא ולאוספם וליטלם. ולכן אין חיוב הבאה לעיר אם אין עניים נוטלים אותם, ומותר לבעל השדה

דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה אסחו שאר כהני דעתייהו והוי כמאן דמטי לידייהו דהני: ושמואל משני דמזכה לכהן ע"י אחר פי' כשהוא מפריש מותר מעשרות ביד אוהבו ואומר זכי במעשר זה לפלוני לוי והוי ליה כמאן דמטא לידיה והחזירה לו. הא קמן בהדיא שאעפ"י שהכהן מתרצה לקחת דמים תמורת המתנות לאו כל כמיניה עד דאתו לידיה ויחזיר אותם לו אם לא במכירי כהונה⁹ או במזכה ע"י אחר וזו ראייה גמורה אין דרך לנטות ממנה ימין ושמואל דאין לחלק בין מקדים מעות לנותן אותם בשעתן דודאי דא ודא חדא היא. גם בגמ' מוכח כן ואע"ג דעולא משני הא מני ר' יוסי היא דאמר עשו את שאינו זוכה כזוכה לא קי"ל כוותיה אלא כרב ושמואל וכרבנן דפליגי עליה דר' יוסי. וכן פסק הרמב"ם ד"ל פ"ז מהלכות מעשר".

נראה שהרדב"ז קיבל עקרונית את דברי מהר"י קורקוס, אולם לאחר הבאת ראיותיו של מהר"י קורקוס מסיים את התשובה כך: "אבל מוטל עלי לקיים המנהג ואומר דסמכו להם על בעל הלכות שכתב וד"ל: ואי ניחא לכהן למשקל בישראל חלופי מתנות הרשות בידו עכ"ל ומינה נמי דאי ניחא ליה למשקל דמייהו הרשות בידו דמה לי הן ומה לי דמיהן, ומינה נמי דאי

9. קרנות למעשרות כדי לקיים נתינת פירות ליד מקבליהם מפרישות בדרך זו ע"י מכירי כהונה, לוויה ומכירי עניים, ואז אי"צ הקנאה אלא מכח הלואה שקדמה הם נקנים מיד למפרישיהם. ואמנם הירושלמי בגיטין שואל: "ויש מכיר לעני" היינו שדין מכירים מועיל לנתינה לכהן ולוי אך לא יועיל להלוות לעני ולפחות מחובו כיון שאין מכירים לעני. ועי' מל"מ (הל' מעשר פ"ז ה"ו) שר"ל שאף בבבלי הזכירו דין מכירים לגבי כהן ולוי אבל לגבי עניים צריך להקנות להם ע"י אחר ולא ע"י מכירים וא"כ לא פליגי בבלי וירושלמי, ואין דין מכירים בעני. אמנם מהרמב"ם (הל' מעשר פ"ז ה"ו) משמע שדין מכירים נוהג אף בעניים.

חבל נחלתו

תובעים יכול לשום דמיה ולאוכלה, בין אם הן טובלות ובין אם אינן טובלות.

בסוף הסוגיא נאמר: "השתא דאיתת להכי, תרומה נמי: נתינה כתיבא ביה". היינו הגמרא **חזרה בה** מהתירוף הראשון (משום שתרומה טובלה) אף לגבי תרומה, וכל שיש בו חיוב נתינה צריך להתעסק בפירות ולהביאם למקבלם ואפילו המתנה אינה טובלת. וא"כ לגבי מעשר עני ג"כ אם אין עניים שיטלו חובת הנתינה על בעל הפירות, ולכן צריך להביאם לביתו ולחלקם לעניים. ולהלן נראה שחיוב זה מדרבנן משום הפסד המתנות, ויש בו מעין השבת אבידה וגמ"ח למקבל המתנה. וכיון שאין החיוב מן התורה נראה שההקפדה היא על **השווי** המגיע ליד המקבל, שמטרת חז"ל בתקנתם היתה שיגיע ליד המקבל כמה שיותר ממתנתו. ולכן מתנה שהתעסקותה מרובה, ובעל הפירות צריך להוציא עליה הוצאות אשר מחסרים את מה שיגיע ליד המקבל, עדיף ליתנם במעות במקום להפחית משווי המתנה¹⁰.

הנצי"ב ב'העמק שאלה' מדייק שרב אחאי גאון בעל השאלות (שאלתא צח) השמיט את המשפט האחרון: "והשתא דאיתת וכו' ... ולכן מסיק שלגבי **תרומה** נשאר חיוב ההבאה לביתו **משום שהם טובלים**. נראה שאחד ההבדלים בין שני התירוצים הוא האם הקפדת התורה היא על נתינת הפירות עצמם, או על נתינת

לנוטלם והם אינם הפקר¹⁰, ולכן צריך להפריש מהם תרומה.

במתנות שיש בהן טובת הנאה, אם אין בשדה מקבלים שיטלו בעצמן, עולה מן הסוגיה בחולין (קלד ע"ב) שחייב להביאם לעיר ולחלקם. חובה זו כפי שיבואר להלן היא מדרבנן, ומשמעותה היא שכאשר אין מקבלים שיבואו ליטול, קבעו חכמים שהמפריש יקבע את המעשרות או המתנות ישומן בדמים שאותם יעביר למקבליהן ויאכל את המתנות בעצמו.

בתחילה הגמרא רצתה לומר שחיוב הבאת פירות תרומה לעיר – אם אין כהנים שיטלו משום שהתרומה **טובלת** אם לא ניתנה. ונראה שחיוב זה מן התורה. וצריך לתת אותה ולא את שוויה. ונראה כי לפי טעם זה, אין הכוונה שרק מתנה שאסורה לזרים צריך לתת **אותה עצמה** ולא את שוויה, שהרי אף אם המתנה טובלת ניתן למוכרה למי שמותר לאוכלה ולתת את שוויה. אלא, זוהי גזרת הכתוב משום חומר קדושתה של המתנה, ואפילו במתנות שהן עצמן חולין כמו מעשר עני. ולכן הגמרא הבינה שאם אין תובעים למתנה בשדה צריך להביאה לעיר ולתתה לבעליה.

אולם הגמרא מסיקה בסוף הסוגיה שצריך להביא פירות תרומה לעיר משום **חובת נתינה**, ובמתנות (זרוע לחיים וקיבה) אם אין כהן שיטלם, שם דמיהן ואוכלם, נראה איפוא, שה"ה לכל מתנה שאין לה

10. עי' במאמרי אליו הפנתה הערה 2 דיון בכך.

11. זו הסיבה שבימינו שעניים אינם באים ליטול מעשר עני בשדות, בעל השדה יכול לפחות משווי המעשר עני את כל הוצאותיו בטיפול במעשר.

אותן. ולכן נראה ששאלת הגמרא היא למ"ד שצריך לתת דוקא אותם ולא את דמיהם.

ניתן לדחות ראיה זו, וכן את ההבחנה בין שני התירוצים עפ"י האמור ברא"ש (חולין פ"י ס' י) לגבי מתנות (זרוע לחיים וקיבה): "ואם אין שם כהן מעלה אותן בדמים ואוכלן מפני הפסד כהן¹². כך היא ג"ר הספרים ורב אלפס לא כתב כן". עולה מהרא"ש שחיוב הצלת התרומה ונתינתה בעיר הוא מדרבנן ומן התורה פטור מכך. וכ"כ הרמב"ם לגבי תרומה (הל' תרומות פ"ב ה"ז): "אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהביאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לשוב... ואם לא יצאו ה"ז מפריש ומניחה בגורן, ואם היתה חיה או בהמה אוכלתה שם ואינה משתמרת שם מהם התקינו חכמים שיטפל בה ויביאנה לעיר ויטול שכר הבאתה מכהן, שאם הפרשה והניחה לבהמה ולחיה ה"ז חילול השם".

וכ"כ הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ט הט"ז) לגבי מתנות (זרוע לחיים וקיבה) שמעלה בדמים משום הפסד כהן, וז"ל: "מקום שאין בו כהן מעלה המתנות בדמים ואוכלן מפני הפסד כהן ויתן הדמים לכל כהן שירצה". עולה אף מן הרמב"ם שהיא תקנת חכמים למניעת הפסד מקבלי המתנות.

נראה אפוא, שלמסקנה חיוב הטיפול במתנות, אם מקבליהם לא באים ליטלם, הוא מדרבנן ולכן צריך לתת כמה שיותר למקבלים או בפירות עצמם או בשוויים¹³. עולה שכל מקום שיש חיוב נתינת מעשר

שווים למקבל כפי שהורו לעשות במתנות. (שהרי אף לפי התירוצן שתרומה טובלת ניתן לשומה בדמים ולמוכרה ולתת את דמיה לכהן, שהרי בעצם ההרמה וההפרשה כבר מוציא את הפירות מטבלם). ולכן לפי דעה זו אסור לעשותם דמים והמתנות צריכות להגיע בפועל ליד כהן. לפי התירוצן של חיוב נתינה ניתן לומר שחכמים הקפידו על הערך הממוני שיגיע ליד מקבל המתנה.

תהא נ"מ בין שני התירוצים ביחס למעשר עני, אשר טובל כתרומה (אבל לאחר הפרשתו הוא עצמו חול). למ"ד משום שהוא טובל צריך לתת את הפירות עצמם דוקא כמו בתרומה, ולעומת זאת למ"ד משום חיוב נתינה יכול להביא את דמיו לעני כמו במתנות לכהן.

ראיה לשיטת השאילתות ניתן להביא מדברי המשנה והגמרא בגיטין (ל ע"א, שהובאה לעיל בדברי מהר"י קורקוס): "המלוה מענות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן – מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין"...

המדובר באדם שנתן הלוואה לעני (וכן כהן ולוי) על מנת שמעשר העני שהמלוה מפריש מפירותיו "יכסה" את ההלוואה. לפי הדעה שבמתנות יכול להמירם בממון ולתת את הממון ליד הכהן נראה שה"ה יכול להלוות לעני וכשיפריש מעשר עני יכול לזקוף את שוויים לכיסוי החוב, וא"כ שאלת הגמרא: "ואף על גב דלא אתו לדידה?" אינה מובנת, הרי אף מתנות לא באו ליד כהן והותר לתת את דמיהן ולא

12. וכ"כ גירסא זו השאילתות (שאילתא צח), והרדב"ז (הל' ביכורים פ"ט הט"ז).

13. וכיון שהחיוב מדרבנן בלבד נראה שניתן לתת את המעות תמורת פירות מעשר עני לגבאי צדקה עבור עניים.

חבל נחלתו

תבואה בבית דקאמר בתר הכי מעשרות מהיכן הם ניטלין מן הבית או מן השדה נישמעניה מן הדא חבר שמת כו' ר' חנינא בר פפא שמע לה מן הכא עישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו לעניים הדא אמרה מן הבית... "נתון לעקיבא – שהיה גבאי":

וכן ברא"ש וברע"ב.

והמאירי (בבא מציעא יא ע"ב) כתב: "ואם אינו לשם מזכה לו על ידי אחר שהוא שם וכן מעשר ראשון ללוי ושל עני לעני או לגבאי שלהם..."

לא מצאתי מי שדיבר האם הגבאי רשאי לשנות מעשר עני לפירות אחרים או למעות¹⁴. ונראה שמותר לשנות למעות ולתת לפי הנצרך ואינו צריך להפקעת בית דין, ועדיין צ"ע האם רשאי לתת את המעשר למוסד כגון ישיבה¹⁵ וכד'.

ד. מה מותר לעשות במעשר עני

נאמר בתוספתא פאה (פ"ד הט"ז): "מעשר (שני) [ענין] אין גובין ממנו מלוה וחוב ואין משלמין ממנו את הגמולין ואין פודין בו שבוין ואין עושין בו שושבינות ואין נותנין הימנו דבר לצדקה אבל משלחין הימנו דבר של גמילות חסדים וצריך להודיע ונותנין אותו לחבר עיר בטובה".

בנוסח הנדפס של הברייתא נושא הברייתא מעשר שני, וכן הובא בתוספתא שביעית (פ"ז ה"ט): "אחד שביעית ואחד מעשר שני¹⁶ אין פורעין מהן מלוה וחוב

עני, אף שבימינו עניים אינם באים ונוטלים או מקבלים לא נפטרו הבעלים מנתינתם, וחייבים ליתן את דמיהם לעניים, מצד תקנת חכמים. וזה מתיר את נתינת שוויים ולא

ג. נתינת מעשר עני ליד גבאי צדקה

מן המשנה (מעשר שני פ"ה מ"ט) עולה כי ניתן לתת פירות מעשר עני ליד גבאי צדקה כדי שהוא יעבירם לעניים. המשנה עוסקת בביעור מעשרות ואומרת: "מי שהיו פירותיו רחוקים ממנו צריך לקרוא להם שם מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה אמר רבן גמליאל עשור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו עשור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו אמר רבי יהושע עשור שאני עתיד למוד נתון לאלעזר בן עזריה ומקומו מושכר לו ונתקבלו זה מזה שכר".

וברש"י (קידושין כז ע"א): "נתון לעקיבא בן יוסף – שנת מעשר עני היתה ר' עקיבא גבאי עניים היה ובספינה היו שניהם עמו". וכן ברש"י (בבא מציעא יא ע"ב). ומשמע ממנו שאף לא בשעת הביעור אלא בשנת מעשר עני ניתן לתת מעשר עני בדרך זו, וכ"כ המאירי לפי שיטת ראשונים אחת.

וכן הרמב"ם (מע"ש שם): "ר' עקיבא היה פרנס של עניים".

והר"ש הביא מן הירושלמי (מעשרות פ"ג ה"א): "ובהאי דרבן גמליאל כבר היתה

14. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: על סמך מה?
- תשובת המחבר: נראה לי שכיון שהוא עושה לטובת עניים לא הגבילוהו אלא יעשה הכל לטובתם.
15. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אם הלומדים עניים.
16. לגבי שביעית כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ו ה"י): "דמי שביעית אין פורעין מהם את החוב,

שנתנו לו לפרנסתו, ובדיונם עסקו
בברייתא זו והשוו בין צדקה למעשר עני.
כתב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות סי'
אלף ג):

"ראובן היה חייב לשמעון ממון ונתברר
שלא היה לשלם. לאחר זמן יצא נודד
מקינן וקיבץ מה שההנהוה גומלי חסדים
בין רב למעט. וכשחזר לביתו תבעו שמעון
לדין כי ראה שיש היכולת בידו. וראובן
השיב לא אתן לך ממה שקיבצתי ממתנות
אביונים כי יש לי ולביתי להתפרנס בו.
ושמעון השיב אין המשפט שתתפרנס אתה
וביתך ואני לא אגבה את שלי. ועוד כי
נראה לעינים שיש לך עתה יותר מכדי
סיפוקך".

השיב הראב"ה: "דעתי נוטה שהדין עם
ראובן דתניא בפרק בתרא דפיאה (בתוספתא
הט"ז) מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה
וחוב אין משלמין הימנו גמולין אין פודין
בו שבויין ואין עושין ממנו שושבינות ואין
פוסקין ממנו צדקה אבל משלחין ממנו דבר
של גמילות חסדים וצריכין להודיע ונותנין
אותו לחבר עיר בטובה.

"ונראה בעיני הטעם משום דאדעתא דהכי
לא איתיהיב ליה כדתניא בפרק השוכר
את האומנין (ע"ב) מגבת פורים לפורים

ואין משלמין מהן גמולין ואין פודין בהן
שבויין ואין עושין בהן שושבינות ואין
פוסקין מהן צדקה אבל משלחין מהן דבר
של גמילות חסדים וצריכין להודיע ונותנין
אותו לחבר עיר בטובה".

אולם ברור שהגירסא בפאה משובשת הן
מצד מקומה — במסכת העוסקת במתנות
עניים, והן הראשונים (רמב"ם הל' מתנ"ע פ"ו
ה"ז, סמ"ג עשין קסא, ראב"ה תשובות וביאורי
סוגיות סי' אלף ג, אר"ז הל' צדקה סי' יא, כפר"פ
פמ"ד, שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ד [דפוס פראג]
סי' תשנג, ריקאנטי סי' נז, מרדכי פ"ק דב"ב רמז
תצ"ז) גרסו בברייתא מעשר עני¹⁷.

עפ"י הברייתא פסק הרמב"ם (הל' מתנות
עניים פ"ו ה"ז): "מעשר עני אין פורעין ממנו
מלוה, ואין משלמין ממנו את התגמולין,
אבל משלמין ממנו דבר של גמילות חסדים
וצריך להודיעו שהוא מעשר עני, ואין
פודין בו שבויים, ואין עושין בו
שושבינות, ואין נותנין ממנו דבר לצדקה,
ונותנין אותו לחבר עיר בטובת הנאה, ואין
מוציאין אותו מהארץ לחוץ לארץ שנאמר
והנחת בשערך ונאמר ואכלו בשערך
ושבעו".

הראשונים נחלקו בדיני צדקה האם בעל
חוב של העני יכול לגבות ממנו צדקה

ואין עושין בהן שושבינות, ואין משלמין מהן תגמולין, ואין פוסקין מהן צדקה לעניים בבית
הכנסת, אבל משלחין מהן דברים של גמילות חסדים וצריך להודיע...
ולגבי מעשר שני פסק הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"ג הכ"א): "ואין פורעין מהם את המלוה, אין
עושין מהן שושבינות ואין משלמין מהן הגמולין, ואין פוסקין מהם צדקה בב"ה אבל משלמין מהן
דברים שהן גמילות חסדים וצריך להודיע".

ונראה ששתי ההלכות הן מפאת קדושת שביעית ומעשר שני, ואין הבדל ביד מי נמצאים הפירות
או המעות שחללו עליה את הפירות. אמנם השאלה עולה לגבי מעשר עני ועל בדין להלן.

17. בהגה"מ (הל' מלוה ולווה פ"ב ה"א) כתבו מעשר שני.

חבל נחלתו

שתצא בו לחרות דאין לרבו רשות בו לכולי עלמא. הכי נמי להברותו ולכסותו לשם שמים איכווין ולקבל שכר ולא להעשיר לבעל חובו..."

מתבאר מדברי הראב"ה, לגבי צדקה – כיון שלא ניתנה לו על מנת לשלם חובות אין בעל החוב יכול לגבות מהעני. וכן הוא מבין לגבי מעשר עני, שאע"פ שהוא חולין ומתנה שניתנה לעני לכל צרכיו, ואין בה טובת הנאה לנותן, וממילא הוא לא יכול לקבוע ביעוד הממון לאחר שהוא ביד העני, בכ"ז אין עושים מהמעות את כל הדברים המנויים בברייתא (מלוה, חוב, גמולין, פדיון שבוים, שושבינות, צדקה). ואע"פ שבברייתא מתוספתא שביעית מנויים אותם איסורים לגבי פירות שביעית ומעשר שני – אלה מצד קדושתם, ובמעשר עני מצד כוונת התורה לגבי יעוד המעשר עני.

שאלה זו הובאה באור זרוע (ח"א, הל' צדקה סי' יא) ומביא את דעת החולקים על הראב"ה בדיון ובהבנת הברייתא בפאה. וז"ל: "...ומורי רבינו שמחה זצ"ל חייב אותו שצדקה אינה אלא כמתנה בעלמא לעשיר לגבות ממנה חוב, וכיון דנכסוהי דאינש אינן ערבין ב' [חייב] אם לא שיתנה הנותן על מנת שלא יהא רשות לפלוני בעל חובך בהם ולא כל כמיני' להפקיעו מידי שיעבוד. ודמי לאין קנין לאשה בלא בעלה בפ"ק דקידושין למר כדאית ל' ולמר כדאית ל' והא דתניא בתוספתא דמגילה ר' אלעזר בר"ש משום ר"מ הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית רבנן פליגי עליה פ' השוכר את האומנין ופ' המקבל דלית להו המשנה מדעת בעה"ב נקרא גזלן ולא דוקא בצדקה דקתני רישא הלוח מעות לחבירו

מגבת העיר לאותה העיר וכו' עד ואין העני רשאי ליקח (בו חלק לא יקח בהן טלית) מהן רצועות לסנדליו אלא א"כ התנה במעמד אנשי העיר. ותו תניא התם הנותן דינר לעני ליקח בו חלוק לא יקח בו טלית טלית לא יקח בו חלוק ואסיקנא התם משום דכל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן. והא דאמרין בפ"ק דערכין (ו ע"א) האומר סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותה, היינו הנודר עצמו ואין משנה מדעת בעל הבית, ומכל מקום יש לו לפורעם לצדקה. ואם נפשך לומר מדמשני בפרק השוכר את האומנין ר' מאיר היא, מכלל דרבנן פליגי עליה דהא מותבינן רישא אסיפא, יש להשיב דודאי גזלן לא הוי לרבנן להתחייב אלא דווקא לר' מאיר, אבל לכולי עלמא לא אמרינן ליה לשנותה לכתחילה דליכא מאן דפליג אברייתא דפאה. וכן משמע בפרק בני העיר במס' מגילה (כז ע"א) דאין לשנות אלא מד' טובי העיר והתם (בס' תקצב) ביררתי לה.

"ואף על פי שיש לו טפי מסיפוקו השתא שנתנו לו, הא תנן בסוף פאה (פ"ח מ"ה) מי שיש לו מאתים זה לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני היה לו מאתים חסר דינר אחת אפילו אלף נותנין לו כאחת הרי זה יטול היו ממושכנין בכתובת אשתו או לבעל חובו הרי זה יטול אין מחייבין אותו למכור ביתו ואת כלי תשמישו מי שיש לו חמישים זה ונושא ונותן עמם הרי זה לא יטול. שמעינן מהתם אפילו אלף דין מעשר עני עליו כיון שהוא עני בשעה שקיבל..." וועניין מתנות עניים דומה להא דאמרין בפ"ק דקידושין (כג ע"ב) והכא במאי עסקינן דאקני ליה אחר מנה ואמר ליה על מנת

לישראל מעות וכו' שנוי' בתוספתא דדמאי'. וההיא דתוספתא דפאה דתניא מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב פי' מורי רבינו שמחה זצ"ל דמירי **בבעה"ב קודם שבא לידו של עני משום דכתיב ביה נתינה ואפי' אם דעתו של עני לפרוע לא יצא בעה"ב ידי נתינה** אא"כ תבוא ליד העני תחלה והיינו דקא מתמה בפ' כל הגט ואף על גב דלא מטא ליד' לא עדיף משאר ממנו".

שיטת רבינו שמחה (=מויטרי) לגבי מעשר עני שכל מה שנאסר הוא דוקא כאשר המעשר ביד בעל הבית קודם נתינתו, וטעם האיסור משום שבעל הבית לא יצא ידי חובת נתינה, אבל לאחר שבא ליד העני מותר לגבותה בחוב שהעני חייב, וכן צדקה שלא הותנה עליה במפורש שלא תהיה לגביית חובות מותר לגבות מהם ואין הם מוגבלים כלל. ומלוה מעות לעני גובה ממעשר עני שביד בעה"ב אפילו לא הגיע עדיין ליד עני ולא הותנה על הפרעון ממעשר עני בשעת הלואה.

עוד מביא הא"ז: "והרב ר' דוד ממינצבורק זצ"ל הכריע כדברי מורי הרב ר' שמחה זצ"ל שהרי תרומה ובכורים קדישי טפי ממעשר שני ואמר' בפרק הזרוע דנכסי כהן בעל חוב נוטלן בחובו ואשה בכתובתה ואמר שלהי מס' בכורים ושלחי מס' פאה ר' יעקב בר אידי ור' יצחק בר נחמני הוו פרנסין והוו יהבין לר' חמא אבוא דר' אושעיא חד דינר והוא הוה יהיב לחורנא אלמא דרשאי ליתן מתנה לאחרים וה"ה לבעל חובו מיהו ההוא איכא למדחי דכיון דדעת הנותן לעניים היה מה לי עני זה מה לי עני אחר אבל לעשיר אימא לא".

ליקח בהם פירות ולקח בהם כלים אסור מפני שגונב דעתו של בעה"ב והא דגרסי' בירוש' פ"ק דמגילה אהא דמגבת פורים אין משנין במעות פורים הא בשאר מעות משנין [אלא] כל המעות עד שלא ניתנו לגזברין רשאי לשנותן משניתנו לגזברין אי אתה רשאי לשנותן ואי' נמי פ"ק דערכין ובתוספ' דמגילה כולהו מירי שאין הבעלים או הגזברין רשאים לשנותם אבל משבאו ליד עניים הרי הן כשאר נכסים הואיל ויצא הנודר כבר ידי נדרו ותנן בפ' כל הגט המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש מחלקן עליהם [מפריש עליהם] בחזקת שהם קיימין ופרך בגמ' ואף על גב דלא אתו ליד' מכלל דאי אתא ליד' דעני מגבי לי' שפיר בחובו דהכי שפיר טפי ושמואל דמוקי לה נמי במזכה לו ע"י אחר איכא למימד דחוזר המלוה וגובה מאותו אחר מדר' נתן, ואף על גב דבמעשר עני כתי' ואכלו בשערך ושבעו תן להם כדי שבעו אלא אף על גב דעיקרו לא ניתן אלא לאכילה וכדתניא בספרי אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חסין וכו' שיעור מזון שתי סעודות כדאי' פ' בכל מערבין ואפי' הכי בע"ח גובה אותו בחובו ולא תימא דוקא כשהלוון על מנת כן להפריש עליה' מחלקן אבל הלווהו סתם לא דגרסי' התם בירושלמי אתא עובדא קומי ר' אמי בבן לוי שהי' חייב לישראל מעות ואמר לי' הפרש עליהו מחלקי אמר לי' לא תנינן אלא המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש כשהלוון ע"מ כן הא לא הלוון ע"מ כן לא אמר ר' זעירא אפי' לא הלוון ע"מ כן חיילי' דר' זעירא מן הדא (אמר ר' זירא מן הדא) וכן בן לוי שהי' חייב

חבל נחלתו

עולה מן הדברים שמחלוקת ראשונים היא האם לפרש את הברייתא לגבי מעשר דוקא קודם שבא ליד עני ואז אין **למפריש** לשלם בהם חובותיו, או אף כשהם ביד **העני**. דברי הרמב"ם (הו"ד לעיל) מסייעים לראבי"ה כיון שלא חילק בין קודם שבא ליד עני ולאחר שבא לידי. ויש להעיר שאם המדובר ביד המפריש טעם האיסור משום חובת הנתינה – לתת לעני כחיוב ישיר, ולא להשתמש לפרעון חובות ממוניות וחובות חברתיות. אם הפירות או הממון כבר ביד העני – כאן הגדר שונה משביעית ומע"ש, ומטעם שניתן לעני לצרכיו הישירים ביותר – אכילה שתיה וכסות, ולא לכיסוי חובות ממוניות וחברתיות.

ויש להוסיף שהכפתור ופרח (פרק מד) מפרש את הברייתא כמו הראבי"ה אבל מבאר שקודם שבא ליד עני מותר לגבות מהן חובות וכד'. וז"ל: "תוספתא (פ"ד הט"ז) מעשר עני אין פורעין הימנו מלוה וחוב ואין משלמין הימנו את הגומלין ואין פודין בו שבויים ואין עושין בו שושבינות, זהו **במעשר עני שהגיע לידו**, אבל **בשלא הגיע** הא אמרינן לעיל המלוה העני מפריש עליהן מחלקן".

מחלוקת ראשונים אשכנזי הובאה אף בשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ח"ד דפוס פראג) סי' תשנ"ג, בריקאנטי (סי' נז) ובמרדכי (ב"ב פ"א רמז תצז).

ה. הפעולות האסורות במעשר עני

הברייתא מנתה בין הדברים האסורים במעשר עני: מלוה, חוב, גמולין, פדיון שבויים, שושבינות, צדקה. ומתירה משלוח

הר"ד ממינצבורק מסכים עם רבינו שמחה ומביא ראיה בדרך ק"ו מתרומה וביכורים.

האור"ז עצמו אף הוא חיווה דעתו: "ולוי אני המחבר אף על פי שאיני כדאי להכניס ראשי בין הרים גדולים נראה בעיני כדברי מורי רבי' אבי העזרי זצ"ל שאין יכול לפרוע חובו ממעות צדקה שקיבל מאחרים דהא ודאי אנן סהדי דאדעתא דהכי דהייב מעותיו לעשירים לא הוה יהיב ל' ואי הוה ידע האי הנותן שהנושה יגבה ממנו לא הוה יהיב דאומדן דעת גדול הוא זה שהרי אין העשיר חייב לפרוע חובותיו של עני ותו דכי היכי דהאי הנותן חייב לזכות בו בהאי עני נמי ההוא הנושה העשיר חייב לזכות בו כיון דעני הוא האי הלואה וכש"כ היכי דגלי' דאדעתא דאשתו ובניו נמי יהבו ל' שגם הם יתפרנסו מזו הצדקה כגון אותם שמולייכים כתבים ומראים בכל מקום שבאים וכתוב בהם שצריך לפרנס' ביתו דתלו ב' טפלי שאפי' אם יכול לשנות וליתן לבעל חובו ורוצה ליתן לו יכולין אשתו ובניו למחות בידו כיון שהם לא לוו ממנו ואין חייבין לו כלום שהרי כשקבל זו הצדקה אדעתא דאשתו ובניו קבל וזכו בהם בקבלתו ולא כל כמיני' ליתן ממנו לבעל חובו ולא דמי למעשר ותרומה וביכורים שהם מתנה משלחן גבוה ולא תליא בדעת הנותן ולא זכו בהם נמי אשתו ובניו".

דברי האור"ז הם דוקא לגבי צדקה, ולגבי מעשר עני לא באר דעתו וקצת משמע משתיקתו שמסכים לחולקים על הראבי"ה, וכ"כ בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' קנט) שבמעשר עני מסכים לרבינו שמחה וסיעתו.

גמילות חסדים וצריך להודיע, ונתינה לחבר עיר בטובה.

וצריך לבאר מה הן פעולות אלו ומה המבדיל בין המותרות לאסורות.

הרדב"ז (הל' מתנ"ע פ"ו הי"ז) מבאר: "תגמולין כגון שהלוהו פעם אחת ואח"כ הוצרך ללוות ממנו לא ילוהו ממעות מעשר עני ואם יזמן אותו פעם או שתיים לא יזמן אותו גם הוא פעם אחרת ממעות מעשר עני וכן כל כיוצא בזה, אבל אם גמל עמו חסד כגון ששלח לו הבראה בימי אבלו אם אירע לחבירו אבל יכול להברותו ממעשר עני..." היינו החילוק הוא בין סדר קבוע לאירוע של גמילות חסדים חד פעמי. ולגבי חבר עיר כתב: "דכיון שהוא חבר עיר ומחזיק טובה אין זה כנותן לצדקה ומותר". לא ברור מדברי הרדב"ז על מי האיסור על המפריש או על המקבל.

הלבוש (י"ד סי' שלא סעיף קמו) באר יותר וז"ל: "ולפי שאמרה תורה [שם כט] ובא הלוי והגר וגו' ואכלו וגו' משמע שיאכלו בחנם כי הוא שלהם, לפיכך אמרו ז"ל [תוספתא פאה פ"ה ה"ז] אין פורעין בו המלוה, ולא משלמין בו את התגמולין, כגון שחבירו עשה עמו חסד וזה בא לשלם לו גמולו אל ישלם לו ממעשר עני שהוא כמו פורע בו חובו. ולא פודין בו את השבויים, שזה גם כן מוטל עליו לעשותו בלא מצות המעשר עני והוי כמו פורע חובו. ולא עושין בו שושבינות. ואין נותנין ממנו צדקה, כגון שפסקו עליו בני העיר צדקה לא יתן אותם ממעשר עני שנמצא פורע חובו במעשר עני. אבל משלמין ממנו דבר של גמילות חסדים של מצוה, וצריך להודיעו שהוא מעשר עני. כיצד כגון אם נטל חבירו עמו חסד באבל שאירעו, ואחר

כך אירע אבל לחבירו לזה מותר לשלם לו גמול חסדו ממעשר עני כדי שלא יתבטל מלגמול חסד של מצוה, וצריך להודיע לחבירו שהוא מעשר עני, כדי שלא יחשוב זה שפורע לו חובו שקדם לו הגמול והו"ל זה פורע חובו במעשר עני. ומה שאמרנו למעלה שאין משלמין בו את התגמולין, היינו לשלם תגמולין של דבר הרשות לא התירו לו אע"פ שהוא מודיעו שהוא מעשר עני. ונותנין אותו לחבר עיר בטובת הנאה, פירוש חכם המתעסק בצרכי צבור ומפרנסים אותו מחמת טובה שעושה להם שמתעסק בצרכיהם נותנין לו מעשר עני בטובה, ושולחין לו מחמת דורון וכבוד אע"ג דאין שולחין לו צדקה מן הכיס כדאיתא לעיל בהלכות צדקה, היינו משום דגנאי הוא לו וגם לבני העיר לפרנס חכם המתעסק בצרכיהם מן הצדקה, אבל מעשר עני ששולחין לו מן הגורן לא מנכרא דמעשר עני הוא, אלא מיחזי כמנחה ודורון דרך כבוד. ואין מוציאין אותו מארץ ישראל לחוצה לארץ, דכתיב [שם כח] והנחת בשעריך. וכתיב [שם כו, יב] ואכלו בשעריך ושבעו". הש"ך (י"ד סי' שלא ס"ק קסו) העתיק את דברי הלבוש, והסכים עימם.

מדברי הלבוש מתבאר הדין יותר. אין המדובר בעני המקבל ולא בגבאי אלא המדובר במפריש המעשר עני, נאסר עליו (אפילו הוא נצרך מצד עניותו) לפרוע חובות ממעשר עני, ואע"פ שפורע לעני! בכ"ז התורה נתנה להם "שיאכלו בחינם כי הוא שלהם". ולכן אסור לנותן המעשרות להשתמש בהם גם לתת מעשר עני וגם באותה נתינה לפרוע חובות, אולם מותר לפרוע גמילות חסד של מצוה תוך הודעה

חבל נחלתו

שמוציאין מידו וטובת הנאה לבעלים כמבואר בטור י"ד סימן של"א ומבואר בארוכה (חולין קל"א א') ובתוס' שם והעתיקו האחרונים ללמוד ממנו דין צדקה ומעשר ממון הנוהג בזה"ז כמבואר בעט"ז ובש"ך ס"ס הנ"ל וכבר כתב הטור שם לעיל מיניה לפסק הלכה אם לקח הכהן תרומה שלא מדעת ב"ה זכה בהן שאין לבעלים אלא טובת הנאה וטובת הנאה אינה ממון, וא"כ איך ס"ד שיתבעו היורשים את החתן לדין להוציא ממנו המעשר אשר נתן כבר בשעת החופה ולא הי' בו כי אם טובת הנאה ולא ניתן לתבעו להוציא בדיינים ואינו דומה למה שזכר הרמ"א שיורשי האשה יכולין למחות שלא למכור תוך שנתים דבשלמא התם עדיין שיעבודם חל על הנכסים ויכולן למחות שלא להפקיע שיעבודם לאפוקי מעשר ממון גבוה הוא וכל היכא דאיתא ב' גזא דרחמנא איתא דמשעה שבאה הנדונייתא ליד החתן גם ממון גבוה בא לידו וגזא דרחמנא גבי' איתא ואינו של צדדים כלל כי אם קדשי שמים וא"א שיתקנו חכמי דורות להוציא ממון גבוה לחולין דהיינו בחזרתו ליד יורשי אשה".

וא"כ מעשר כספים לפי דעתו הוא ממש כמעשר עני, והחתן שמחזיק את הנדוניה, מחזיק ממון שאינו שלו ושייך לעניים, ולכן נותנו ואינו צריך להשיבו אפילו אם הנדוניה חוזרת לפי התקנה.

ושוב מביא בתשובתו: "וכופין אותו לקיים המצוה מיד ושלא להחמיצה כמ"ש הט"ז סימן של"א בי"ד ס"ק ל"ב ח"ל" ומזה נראה לי סמך למה שנוהגין לכופ החתן בשעת קבלת נדוניה שלו ליתן מעשר

שאינו פורע חוב אלא רק מקיים בו מצוה, ומשמע אפילו המקבל אינו עני כגון לסעודת הבראה של חבריו האבל. וכן מותר לתת לפרנס את חכם העיר ממעשר עני ובדרך כבוד שנשלח לו מן הגורן, ואע"פ שחכם העיר אינו עני. ונראה לפי הלבוש והש"ך שהגבלות הללו על המפריש שיש לו בפירות טובת הנאה ואע"כ נאסר עליו לשלם חובות חברתיים. אולם משמע מדבריהם שלגבי העני המקבל אין הגבלות ויוכל להשתמש במעות לצרכיו. ואולי אף הם מודים לדעת הראב"ה שהעני אינו מחוייב לשלם בפירות או מעות שקיבל את חובותיו ואין המלוים יכולים לכפותו על כך.

מתוך דברי הלבוש ניתן להבין את המגבלות שכתבו האחרונים על 'מעשר כספים' כיון שהוא ניתן בדומה למעשר עני מרווחיו של האדם (ולא אך מגידולי שדותיו), ובעיקר שניתן בממון כדוגמת מעשר עני הניתן בממון, הטילו עליו אותן מגבלות של מעשר עני שהנותן לא יפרע במעשר כספים חובות המוטלים עליו.

ו. שימושי מעשר כספים

בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' פז) דן בהרחבה בעניין מעשר כספים. השאלה שנשאל עליה היא: האם במקום שיסנה תקנה שהחתן מחזיר את הנדוניה שקיבל לחתונתו ממשפחת אשתו – אם מתה אשתו, האם צריך להשיב אף את מעשר הכספים שחילק מנדונייתו. וז"ל:

"ובעיקר המעשר העניים משלחן גבוה קא זכו ואין לבעלים כי אם טובת הנאה כמו מעשר עני המתחלק בתוך ביתו

חבל נחלתו

מן התורה.

ב. אם אין עניים הבאים ליטול חייב להפריש וצריך לאכול את הפירות ולתת את שווים לעניים.

ג. נחלקו הראשונים האם העני מותר לפרוע חובותיו במעשר עני, ולגבי המפריש אינו יכול לשלם חובותיו הממוניים והחברתיים במעשר עני.

ד. המפריש מעשר כספים אין לו לשלם במעות אלו חובות ממוניות או חובות חברתיות אשר חייב בהן מצד דברים אחרים.

כדאשכחן כאן שמוציאין מידו אלא שמחלקי' את המעשר לקרובי החתן והכלה שהם קודמין לשאר עניים בזה דגם במעשר עני מצינו כן כמ"ש הב"י סימן רנ"א בשם המרדכי דיש זכות לקרוביו בזה". ונו"נ בהמשך דבריו. ומאריך בשיטות השונות האם מעשר כספים מן התורה כפי שמובא בתוס' תענית (ט ע"א), או מדרבנן או ממנהג כפי שנראה מתש' מהר"ם (פראג, סי' עד).

מסקנות

א. חובה לתת מעשר עני בפירות עצמם

סימן מה

מסירת עצמו להצלת חברו

ממשיכה הגמרא: "רוצח גופיה מנא לן?

– סברא הוא. דההוא דאתא לקמיה דרבה, ואמר ליה: אמר לי מרי דוראי זיל קטליה לפלניא, ואי לא – קטלינא לך. – אמר ליה: לקטלון ולא תיקטול. מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי".

היינו, מתוך ג' העברות הנ"ל יצאה שפיכות דמים שנלמדה מסברא ולא

מפסוק. מבאר רש"י את עומק הסברא: "מה רוצח יהרג ואל יעבור – ואם אמר לו: הוי רוצח והרוג את הנפש ואם לאו הריני הורגך – יהרג ואל יעבור".

"סברא הוא – שלא תדחה נפש חבריך, דאיכא תרתי, אבוד נשמה ועבירה מפני נפשו דליכא אלא חדא אבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום דיקרה

שאלה

האם מותר לאדם למסור עצמו לשם הצלת חיי חברו כגון שאחד ינדב את לבו להצלת חיי חברו החולה? לשם הבנת השיקולים נעסוק בהצלת עצמו בחיי חברו, ואח"כ נעבור למסירת נפשו מרצון לשם הצלת חברו.

א. מקור האיסור והסברו

נאמר בסנהדרין (עד ע"א): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג – יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים..."

היינו בג' עברות חמורות אלו חייב אדם במסירת נפשו ולא לעשות את העברות הנ"ל.

חבל נחלתו

חשובה כבי' 'יותר' מלאו.

2. במעשה של שפיכת דם חברו יש הן עבירה והן איבוד נשמה של אדם מישראל.
3. באי עשיית מעשה יש רק איבוד נשמה אחת מישראל ע"י נכרים, ואין עבירה ע"י אדם מישראל ולכן רק זו הדרך שהותרה במקרה זה.

הקושי בפירוש רש"י הוא שהגורם לאיסור הדבר הוא צד העבירה של ההריגה שאינו נזכר במפורש בסברת 'מאי חזית'.

ביד רמ"ה (סנהדרין עד ע"א) נותן שני ביאורים נוספים לאיסור שפיכות דמים לשם הצלת נפשו וצריך לעמוד על הסבריו והחילוק ביניהם וביניהם ובין רש"י. וז"ל:

"ואיבעי' לן רוצח גופיה מנא לן דיהרג ואל יעבור ומהדר' סברא הוא שלא ניתנו מצות לידחות אצל פיקוח נפש משום דכתיב וחי בהם אלא מפני חיבוב נפשו של ישראל לפני המקום, אבל הכא גבי רוצח דבין הכי ובין הכי [איכא] איבוד נשמה לא ניתנה מצות המקום לידחות. ואם תאמר אני ראוי להאריך ימים יתר מזה וקא מיקיים בי וחי בהם טפי דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי כלומר אדום ובריא ונפשך יקרה בעיני המקום וראוי לחיות יתר מחבירך כדי שתאמר מוטב ידחו חייך של זה שהן מעוטין מפני חייך שהן מרובים דקא מיקיים בך וחי בהם טפי דילמא דמא דחברך סומק טפי והוא ראוי לחיות ולהאריך ימים יתר ממך ונפשו יקרה בעיני המקום יתר מחייך".

לפי פירוש זה של היד רמ"ה, המקביל לפירוש רש"י, סברת 'מאי חזית' היא סברא נוספת סומכת אשר באה לשלול טענה נוספת שאולי צד העבירה יהא מותר משום התוצאה, ובאה התורה לדחות כל אומדנא

בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור – מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חברו – הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות.

"מרי דוראי – אדון עירי, ונכרי הוה.

"מאי חזית דדמא דידך סומק טפי – מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חברך, הלכך אין כאן לומר וחי בהם ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם של ישראל להקדוש ברוך הוא, וכאן שיש אבוד נפש חברו לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה".

היינו, כל ההיתר לעבור על איסור הוא רק במקום שאין נטילת נפש של ישראל אבל במקום שעובר על איסור ושופך דמים לא הותר לעבור על האיסור. וכ"כ רש"י בפסחים (כה ע"ב) וביומא (פב ע"ב). ננסה לעמוד על גדר לימוד זה.

מבאר הערוך לנר (סנהדרין עד ע"א) את טעמו של רש"י: "בד"ה סברא הוא. דאיכא תרתי איבוד נשמה ועבירה. הא דבעינן הך טעמא דאיכא עבירה ג"כ היינו דאי רק משום דמאי חזית דדמך סומק טפי אין לנו לחייבו שיהרג דהוא יאמר שמקפיד על אבוד נשמתו טפי ולכן בעינן דאיכא עבירה ג"כ והיינו דבכה"ג לא התירה התורה משום וחי בהם כלל כיון דממנ"פ איכא איבוד נשמה ונשארה עבירה דרציחה".

מרש"י עולה כי סברת "מאי חזית" היא הסברא שברוצח יהרג ואל יעבור, ויש כבי' ג' שלבים למסקנה זו:

1. בכל עבירה הותר לעבור על ד"ת משום 'וחי בהם' משום שנשמת ישראל

חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי, כלומר הנרצח יהיה ראוי לעשות יותר מצוות מאותו שהרגו, ועל כן אינו בדין שיהרוג שום אדם לחבירו ואפילו יהרג הוא על זה.

נראה שלפנינו שלש הבנות שונות בסברא מדוע אם אונסים אותו להרוג אדם מישראל כדי שיהרג ואל יעבור.

לפי רש"י משמע שלאחר שנקבעה הסברא – כל צד אומדנא להשוואה בין הנהרגים אסורה מפני שהצד המכריע הוא שתהא עבירה במעשה. לפי היד רמ"ה בפירושו הראשון יש התחשבות בצד העבירה אבל יש מקום במקרה קיצוני לאומדנא ונלקח בה בחשבון אורך החיים ולא איכותם וכמותם. לפי הפירוש השני כל ההכרעה בנויה על אומדנא של קיום מצוות כמותי ולא איכותי.

עולה לפי הפירוש הראשון ביד רמ"ה שאם יאנס להרוג טריפה או גוסס אולי יהיה מותר וחייב להורגו מצד 'וחי בהם'. לעומת זאת לפי הפירוש השני האומדנא היא בקיום מצוות ואם יאנסו צדיק גדול ונביא להרוג רשע גדול יהא חייב להורגו מצד 'וחי בהם'.

תוספות בכמה מקומות הכניסו גורם נוסף למשוואת הסברא של מי שאנסוהו להרוג.

כתבו תוספות בפסחים (כה ע"ב): "דמרוצח ילפינן ורוצח לא מיחייב למימסר נפשיה אלא כשאומר לו להרוג בידים, אבל אם אומר הנח לזדוק עצמך על התינוק או תיהרג אינו חייב למסור עצמו כדי להציל חבירו, דאדרבה איכא למימר מאי חזית דדמיה דחבריה סומק טפי דילמא דמא ידיי סומק טפי". היינו צד

והשוואה בין שזה יהרג או זה יהרג, וצד מסייע להכרעה היא העבירה המתלווה של הריגה. המבדיל בין רש"י ליד רמ"ה הוא מקומה של הסברא 'מאי חזית'. לפי רש"י כיון שיש שפיכות דמים מכל סוג שהוא אין נדחית העבירה משום חייו, אבל לפי היד רמ"ה הסברא היא נשקלת איכותית וכמותית; ולכאורה, יתכנו מקרים שמותר יהא לו להרוג (כגון גוסס) כדי להציל נפשו. מסביר הרמ"ה הסבר נוסף: "ויש לפרש שלא ניתנו מצות לידחות אצל פיקוח נפש אלא כדי שיחיה ויקיים מצות הרבה כדאמרין התם (יומא פ"ה ב) חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, אבל הכא גבי רציחה מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וראוי להאריך ימים יתר מחבירך כדי שתאמר ידחו חייו שהן מעוטיין ואינן (מספיקין) [מספיקין] לקיים בהם מצות הרבה מפני חיי שהן מרובין וראויים לקיים בהם מצות הרבה דילמא דמא דחברך סומק טפי. כי ההוא דאתא לקמיה דרבא אמר ליה אמר לי מרי דורי בעל דירתי ויש אומרים שכך היה נקרא כלומר אמר לי אדוני פלוני זיל קטליה לפלניא כו'".

לפי הסברו השני של הרמ"ה, צד העבירה שבדבר מושמט מתוך החשבון! אלא כנגד ההיתר לעבור על מצוות מפני 'וחי בהם' המושתת על קיום שאר מצוות אם ימשיך את חייו, עומד חוסר היכולת להכריע חייו של מי עדיפים לענין קיום מצוות (כשהם מתחשבים כמותית ולא איכותית).

וכהסברו השני של היד רמ"ה כתב בספר החינוך (מצוה רצו): "וענין שפיכות דמים, למדו הענין זכרונם לברכה [סנהדרין שם] מדרך הסברא, ואמרו על דרך משל מאי

חבל נחלתו

חייב מיתה (ר' יוחנן), ומקרה שלישי שחייב מיתה כשבע בן בכרי.

וצריך לדון עפ"י דברי התוס' שדוקא בעושה מעשה שייכת סברת 'מאי חזית', הרי בסיעה אין מעשה אלא 'רק' מסירה של אחד מהם?

ונראה לומר שאמנם אין מעשה במקרה של סיעה, אבל סברת 'מאי חזית' גורמת לכך שאי אפשר להצביע על אחד מהם או להחליט עפ"י גורל או כל גורם אחר את מי למסור ולכן ימותו כולם. לעומת זאת אם יחדוהו יש מקום לומר שמחד אין זה מעשה בידים, ומאידך לא שייך לומר 'מאי חזית' שהרי הם רוצים באדם מסוים.

וכך נראה מדברי הר"ן על הר"ף (יומא ד ע"א) שלאחר שהסביר סברת 'מאי חזית' כרש"י, כתב: "ומיהו אם אמרו עובדי כוכבים תנו לנו פלוני שבניכם ואם לאו נהרוג כולכם וידם תקיפה לעשות כן ימסרוהו לו ואל יהרגו כולם, כיון שאם לא יעשו כן יהיה הוא והם נהרגין". והוסיף טעם ביחדוהו שהוא והם נהרגין, וקשה הרי בלא יחדוהו ג"כ הוא והם נהרגים ומדוע לא ימסרוהו? הא קמן שכיון שלא ניתן להכריע אין למסור אף אחד מהם, ושום אומדנא לא תועיל לכך – לפחות עפ"י פירוש רש"י בסברת 'מאי חזית'.

ומצאתי בהגהות הרמ"א על המרדכי (סנהדרין רמז תשיח) שהביא את הירושלמי בתרומות וכתב: "שמעין מהא דר"י דהלכתא כוותיה גבי

העבירה שבדבר הוא רק במעשה בידים, ולכן אם הוא בבחינת כלי ביד עושה אחר ואינו עושה מעשה עבירה בידיו – אינו צריך למסור על כך את הנפש, ואף צד האומדנא מסייע שכיון שאין הנאנס מכריע במחשבתו שדמו עדיף אלא עושי המעשה, ממילא ניתן לומר שדמו של הנאנס עדיף. וכן כתבו ביומא (פ"ב ע"ב): "וכל כי האי גוונא אין לו ליהרג, דאדרבה נימא מאי חזית דדמא ידיה סומק טפי דילמא דמא ידיי סומק טפי, ועוד דהיקישא דקרא ברוצח שהורג בידים כתיב כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וגו'". נראה שדברי תוס' יכולים להתקבל ע"י כל השיטות לעיל.

ב. סברת 'מאי חזית' וסיעה

צריכים להבחין מה הדין בשאלה המובאת בירושלמי תרומות (פ"ח ה"ח): "תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך ופגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם אפילו כולן נהרגין לא ימסרו נפש אחת מישראל. ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו ולא ייהרגו. אמר רבי שמעון בן לקיש והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ורבי יוחנן אמר אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי".

יש בירושלמי שלשה מקרים ובכולם צריך לדון מה יהיה הדין. ישנו מקרה שההחלטה את מי למסור מוטלת על הסיעה. ישנו מקרה שני שיחדוהו אבל אינו

1. הב"ח (יו"ד סי' קנז) כתב משום שהוא גרם לעצמו ואיננו מוסרים אותו, ועי' בשו"ת הב"ח (ישנות, סי' מג) שהושמט בגלל הצנזורה הנוצרית, שעסק במסירת אחד להצלת רבים.

יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

ובהלכה ז הוסיף את טעם האיסור: "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך אפילו הוא נוטל את נפשו, והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא שאין מאבדין נפש מפני נפש, ועריות הוקשו לנפשות שנאמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה".

נראה לענ"ד מדברי הרמב"ם סברא שונה מההסברים שהבאנו לעיל. נראה לומר ש"הריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס" – אסורה מפני שנעשים מעשים בדבר שאינו שלו היינו הנפש אינה של האדם, ואסור ליטלה ואין מאבדים נפש וכש"כ נפש אחד עבור נפש אדם אחר.

הכסף משנה (שם, הלכה ה) כתב: "כתב הרמ"ן אע"פ שנמצא בתוספתא כדבריו לא ידענא טעמא מאי, דהא מסיק בגמרא (פסחים כ"ה) דמש"ה אמרינן בש"ד יהרג ואל יעבור, דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך

ר"ל בר מג' דהחילוק היכא דהוא והן נהרגין מוסרין אותו אפילו אינו חייב מיתה ולא שייך טעמא דמאי חזיתא כו'. לפי שיטת התלמוד עלה בידניו ד' ב' להחמיר וב' להקל. אחד אפילו אם לא יחדוהו ואין יכול להמלט אף על פי שאינו חייב מיתה ימסרוהו. וכן אם יחדוהו וחייב מיתה אפילו שיוכל להמלט ימסרוהו. אמנם יש להסב הדבר ולומר לר"י דאמר אפילו אין חייב מיתה דוקא למסור להם אבל אם אמרוהו הרגו אתם ואם לאו נהרוג כולכם ואין חייב מיתה יהרגו ואל יהרגוהו והא דכתיב גבי שבע בן בכרי הנה ראשו מושלך כו' ע"י נכרים שחתכוהו ראשו ואפילו למסרו לנכרים היכא דאין חייב מיתה מספקא ליה אי הלכה כר"י דעובדא דעולא פ"י המיימוני דחייב מיתה הוא²..."

דבריו בראשיתם חולקים על הר"ן שמוסרים לידם דוקא ביחדוהו ולפי דברי הרמ"א מוסרים לידם אף שלא יחדוהו כיון שלא שייכת סברת 'מאי חזית' שכן הוא והם נהרגים. אמנם בהמשך מחלק בין מסירה לבין הריגה ואוסר הריגה בידיים אפילו אם הוא והם נהרגים ומשמע אע"פ שלא שייכת סברת 'מאי חזית'. עוד מתלבט אם הלכה כר' יוחנן, לפי פסיקת הרמב"ם. הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ה ה"ה) אף הוא הביא את הירושלמי³ וז"ל: "וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם,

2. הרמ"א סיים שהוא מספר ערוגת הבושם (לר' אברהם ב"ר עזריאל תלמיד 'הרוקח') ולא ברור לי, אם אף הדברים שהובאו הם מספר זה ולא דברי הרמ"א.
3. האחרונים דנו מדוע פסק כר"ל ולא נעסוק בכך עתה.

חבל נחלתו

עדיף. אם יחדוהו עולה שאלת הרמ"ך בחומרתה. וכאן עונה הכס"מ: קבלה היתה בידם דשפיכות דמים יהרג ואל יעבור. והטעם של 'מאי חזית' הוא רק להטעים את הדבר. אף שאין הטעם שייך בכל מקרה. אולם לפי דברינו לעיל יש לבאר שכך הדין מעיקרא וסברת מאי חזית היא סימן ולא סברא, והיא סימן שאינך 'בעל בית' לדון על נפשות אלא במצבים שנצטוו עליהם בבית דין וכד'.

הלח"מ (על אתר) דחה את קושיית הכס"מ על ר"ל שאולי לא סבר את דין 'מאי חזית' אלא קבלה היתה בידם כדברי הכס"מ, אבל העביר את קושיית הכס"מ מר"ל לרמב"ם שודאי סבר דין 'מאי חזית'. ותרץ בדוחק ע"ש.

ולפי דברינו בשיטת הרמב"ם נראה להבין זאת כך: כיון שאין דוחים נפש מפני נפש, אין דוחים אף נפש מפני נפשות ולא מצד ספק את מי למסור כמו שהסברנו קודם לפי הר"ן ורש"י וכן כתב הכס"מ בשיטת הרמב"ם, ולכן נשאר בקושי' ונדחק מה שיטת הרמב"ם אליבא דר"ל. אלא אף ביחדוהו אם אינו חייב מיתה כשבע בן בכרי – אין להם יכולת לדון דיני נפשות ועל כן לא ימסרוהו אף שיחדוהו.

ג. אימתי דוחים נפש מפני נפש

למאירי (סנהדרין עב ע"ב) שיטה מיוחדת בכמה נקודות מיתר הראשונים ונביאה ונפרשה.

"זה שביארנו שכל שאין שם רודף אין דוחין נפש מפני נפש לא סוף דבר באחרים

סומק טפי, והכא ליכא האי סברא דהא יהרגו כלם והוא עצמו ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם. ואני אומר שאין טענתו טענה על התוספתא דאיכא למימר דהתם שאני דיחדו לו וא"ל קטול לפלניא ומש"ה אי לאו טעמא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי לא הוה אמרינן דיהרג ואל יעבור והיינו דקתני סיפא יחדוהו להם אבל ברישא שלא יחדוהו שלא אמרו אלא תנו אחד מכם ונהרגו אותו בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו מאי חזיתו שתמסרו את זה תמסרו אחד מכם ותצילו את זה דמאי חזיתו דדמא דהאיך סומק טפי דלמא דמא דהאי סומק טפי וע"פ טענה זו א"א להם למסור שום אחד מהם. אבל אי קשיא על ר"ל קשיא דאמר שאע"פ שיחדוהו להם אם אינו חייב מיתה לא ימסרוהו דהא ליכא הכא סברא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי שהרי הוא והם נהרגים אם לא ימסרוהו. ואפשר לומר דס"ל לר"ל שמ"ש דבש"ד סברא הוא אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דש"ד יהרג ואל יעבור⁴ אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך אבל אין ה"נ דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור".

היינו הרמב"ם סובר שבין אם יחדוהו ובין אם לא יחדוהו לא ימסרו בידם ויהרגו כולם ורק אם חייב מיתה כשב"ב – ימסרו בידם. שואל הרמ"ך: הרי אין סברת 'מאי חזית' וא"כ מדוע בשני המקרים הראשונים לא ימסרו בידם. הכס"מ דוחה, אם לא יחדוהו יש סברת 'מאי חזית' ולכן שוא"ת

4. השפת אמת (יומא פב ע"ב) תרץ בדרך שונה מעט.

חסידות והוא שאמרו שם (=ירושלמי תרומות) עילא בר קיסר תבעתיה מלכותא ערק ללוד גבי ר' יהושע בן לוי אתון אקפון מדינתא אמרין אין לית אתון יהבין לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה ר' יהושע בן לוי פייסיה ויהביה לון הוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי ליה ולא איתגלי צם כמה צומין אתגלי ליה אמר ליה ולמסור אנא מתגלי אמר ליה ולא משנה שלימה עשיתי אמר ליה וכי משנת חסידים היא זו ויראה לי שלא אמרה אלא על שמיהר את הדבר ולא המתין עד שיראה אם יחריבו את העיר אם לאו ומ"מ י"מ שלא על מדת חסידות לבד היה מתרעם עליו אלא מן הדין וממה שלא היה חייב מיתה בדיני ישראל ומכאן פסקו כריש לקיש שאמר והוא שמחוייב מיתה כשבע בן בכרי ופירשו בו שיהא מחוייב מיתה בדיני ישראל והדברים ברורים כדעת ראשון. ולפי דרכך למדת במה שאמרו מאי חזית דדמא דידך וכו' דוקא כשאמר לו קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לך אבל אם אמר לו קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לדידיה ולדידך מותר לו להרגו ומ"מ יראה שלא הותר אלא למסור לו שמא יקח ממנו כפר או יתחרט עליו אבל להרגו בידיים לא".

עולה מדברי המאירי שיש שני דברים המגדירים את היתור המסירה – ראשית אם הנמסר חייב מיתה בדיני ישראל מותר למסרו אף להצלת עצמו. ושנית מותרת מסירה ללא מעשה בידיים ביחודוהו ולהצלת רבים, אבל לא להורגו בידיים. מוסף המאירי: "יראה לי שאם היתה סיעה של נשים והיתה ביניהם זונה ידועה עומדת על מנהגה אפילו לא ייחד אלא

שאין מצילין את זה בנפשו של זה אלא אף בעצמו אסור לו להציל עצמו בנפש חברו ואפילו רבים בנפש יחיד והוא שאמרו בשמיני של תרומות נשים שאמרו להם גוים תנו לנו אחת מכס ונטמאנה ואם לאו נטמא את כלכם יטמאו כולן ואל ימסרו נפש אחת מישראל ושנו עליה בתלמוד המערב סיעת בני אדם מהלכין בדרך ופגעו בהם גוים ואמרו תנו לנו אחד מכס ונהרגו ואם לאו הרי אנו הורגין את כלכם יהרגו כלם ואל ימסרו נפש אחת מישראל. למדת שאף בהצלת עצמו ואף יחיד בהצלת רבים אין דוחין נפש מפני נפש ואפי' קטן מפני גדול כמו שביארנו מ"מ אמרו שם שאם ייחזוהו להם כשבע בן בכרי כלומר תנו לנו את פלוני ונהרגו ואם לאו נהרג את כלכם ימסרוהו להם כל שיש בו הצלת שנים בשביל אחד אלא שאמרו שם אמר ריש לקיש והוא שנתחייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן אמר אע"פ שלא נתחייב מיתה. ויראה כר' יוחנן שהרי כל שנחלקו שניהם הלכה כמותו וכ"ש בתלמוד שלו ומעתה אם לא נתחייב מיתה כל שאמר תנהו לי ואם לאו הריני הורג אותך יהרג ואל ימסרוהו שאין לו לדחות את זה מפני עצמו, אבל אם אמר הריני הורג את כלכם או אתה והוא ימסרוהו ואל יהרגו שניהם או כלם ואם נתחייב מיתה אם בדיני ישראל ימסרוהו אף להצלת עצמו ויראה לי אף להצלת אחר ואם אינו חייב בדיני ישראל הרי הוא כישראל בעלמא. הא כל להצלת רבים אפילו לא נתחייב מיתה או שנתחייב ולא בדיננו הואיל וייחזוהו מותר אלא שמדת חסידות לעכב וליתן מתון בדבר עד דכדוכה של נפש וכל שממחר בכך הפקיע מעליו מדת

חבל נחלתו

מפני נפש לפחות בשני יחידים ואף אם אחד טריפה והשני בריא אולם. לעומת זאת משיטתו השניה של הרמ"ה עולה שיש הבדל בענין קיום התורה, ואם אחד הוא נביא והשני בור ועם הארץ יש מקום לכאורה לומר שדוחים נפשו מפני נפש הנביא. ואילו לפי המאירי משמע שאם אחד הוא טרפה והשני בריא דוחים נפש מפני נפש.

ד. מסירת נפשו מרצון להצלת חברו

עד עתה עסקנו בשאלת החיוב: האם חייב למסור נפשו והאיסור להציל עצמו בנפש חברו. הרב קוק זצ"ל (ש"ת משפט כהן ס' קמג) נשאל על מקרה שונה: האם אדם מותר לו למסור עצמו כדי להציל את נפש חברו. והרב מסביר הסבר חשוב בשאלת דחית נפש ובשאלת מסירת נפשו להצלת חברו. וז"ל:

"והנה מה שנראה לכת"ר דזה פשוט, שגם אינו רשאי למסור את עצמו כדי להציל את חברו, ולגבי רבים חיובא ליכא והיתרא איכא, וגם מדת חסידות לדבריו, וכן עולים הדברים לפי השקפה ראשונה בדעת נוטה, אני נבון בזה טובא בעיניי".

היינו השואל הר"מ פינס סבר שעבור חברו כיחיד אינו רשאי למסור עצמו אפילו מרצון, ולהצלת רבים סבר שמותר אבל אין חיוב ויש בכך מעשה חסידות.

ממשיך הרב זצ"ל: "שהרי רש"י הסביר לנו מילתא בטעמא דרוצח סברא הוא מההיא דרבא (סנהדרין ע"ד), דא"ל מאי חזית דדמא דידך טומק טפי, וז"ל: סברא היא שלא תדחה נפש חברו, דאיכא תרתא איבוד נשמה ועבירה, מפני נפשו דליכא אלא חדא אבוד נשמה והוא לא יעבור, דכי אמר

שאמרו תנו לנו אחת ונטמאנה ימסרו את הזונה ואל יטמאו ואין צריך לומר בסיעה של בני אדם והיה ביניהם טרפה שימסרוהו ואל יהרגו שהרי ההורגו פסוד..."

עולה מדברי המאירי שמבין שהסברא 'מאי חזית' היא סברא יחידה ובניגוד לרמב"ם ורש"י שבכל מקרה אין דוחים נפש מפני נפש, הרי לפי המאירי ישנם מצבים מיוחדים שיותר לדחות נפש מפני נפש.

ממשיך המאירי להביא קושיה על דבריו ומתרצה: "ובתלמוד המערב של עבודה זרה ראיתי ששאלו בפרק שני מהו לדחות נפש קטן מפני גדול, וכשהשיבו להם מיצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש הם תירצו שניא היא שאין אנו יודעין מי הורג את מי ולא נתבררה שם. ונראה שאף שאלתם במי שאמרו לו הרוג קטן זה ואם לאו נהרוג אותך אם מותר להציל עצמו בנפשו. ומ"מ מסוגיא שבכאן יראה שהקטן דינו כגדול לענינים אלו שאם לא כן תהא האשה עצמה הורגתו אף ביצא ראשו אלא שחכמי הדורות שלפנינו כתבוהו כן, ר"ל שהאשה עצמה יכולה לחתכו שנרדף היא ונרדף מיהא במקום שאין אחרים מחזיקין את הרודפו ברודף הוא עצמו רשאי ומ"מ מסוגית קטן הרודף אנו למדים שדינו כגדול, אלא שיש לו ראייה ממנה על הטרפה וחברתה שמצילין עצמן באלו".

היינו דוקא גדול וקטן אין דוחים נפש מפני נפש, אבל בריא וטרפה דוחים נפש מפני נפש!

עולה בידינו מחלוקת ראשונים עקרונית מאד בדחית נפש מפני נפש. מרש"י והרמב"ם עולה שאף פעם אין דוחים נפש

היינו הרב מבאר שדוקא מצד סברת 'מאי חזית' יש מקום לומר שמותר מרצונו למסור נפשו להצלת חברו כיון שמצות 'וחי בהם' אינה מצוה פרטית אלא חיוב כללי לכל בית ישראל. ולכן חיוב בקום עשה אין לנו, אבל הדבר מותר אם מתנדב מרצונו. יש לדייק בדברי הרב קוק צ"ל שכתב זאת כסברה לימודית ולא על מקרה מסויים ולכן לא ניתן להסיק מכאן הלכה למעשה. ניתן להביא ראיה לדברי הרא"ה קוק צ"ל מספר חסידים (מרגליות, סי' תחרצ): "שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם אם אחד תלמיד חכם והשני הדיוט מצוה⁵ להדיוט לומר הרגוני ולא חבירי כר' ראובן בן איצטרובלי⁶ שבקש שיהרגוהו ולא לר' עקיבא, כי רבים היו צריכים לר' עקיבא". ויש להדגיש זו מצוה ורשות אבל אין חיוב, ואף אין הגדול יכול לכפות את הקטן.

בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב – ג) סי' פו אות ג) חולק על דברי הרא"ה קוק ומצמצם יותר שאין לאדם למסור עצמו למיתה להצלת חברו – אם אין על שניהם איום אחד על נפשותם המאחדם, המחייבת הכרעה מי יהרג משניהם. ולכן מבאר כך את ספר חסידים. וז"ל:

"נכון הדבר שספק חי נדחה מפני הודאי [כמ"ש השטמ"ק בערכין דף ד',] וכן טרפה מפני שלם [כמ"ש המנ"ח במצוה רצ"ו], אך כל זה דוקא כשיש קשר בין השנים והם תלויים זה בזה אפילו בדליכא שום דין

רחמנא לעבור על המצות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל, והכא גבי רוצח כיון דסו"ס איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור, מי יודע שנפשו חביבה כו'. מכ"ז נראה, דהאי וחי בהם אינו דבר פרטי דוקא על אותו האיש, העושה או המונע או הבא לשאול, אלא הדבר קאי בכללות על כל נפשות ישראל, וממילא נכללה בזה גם נפשו, וכשאנו באים לדון בנפש בפני נפש אין אנו מכריעים ע"פ מאי חזית. ולפי"ז לכאורה אין שום מקום לאסור למסור נפשו אפילו בשביל הצלת חברו, שדי לנו דחויבא ליכא בקו"ע, משום דהוא יכול לומר ג"כ מאי חזית, אבל אין לנו שום מקום לאיסור, כיון שכל האיסור אפילו לדעת הרמב"ם, שהוא מתחייב בנפשו כשמסר נפשו במקום שאינו מחויב, לכאורה צ"ל דהוא משום דס"ל, דוחי בהם אינו בא לפטור ממסירות נפש אלא לחייבו שיחיי בהם, ואם נאמר שהרמב"ם מודה ג"כ לרש"י, דוחי בהם הוא ענין כללי, א"כ מצד וחי בהם הכל הוא שוה אם בן ישראל זה יחיה או אחר, וי"ל דגם הרמב"ם מודה דבשפ"ד אם רוצה למסור נפשו בעד חברו רשאי, וי"ל דר"ע דאמר חיי קודמים לא בא אלא לשלול סברת בן פטורה, שמוטב שישתו שניהם וימותו, אבל אם רצה ליתן לחברו, משום שחיי חברו יקרים אצלו מחייו, בכה"ג י"ל שאין איסור בדבר, אפילו ביחיד לגבי יחיד".

5. יש לשים לב שסימן זה מחובר לסימן תרצט האוסר מסירת אשה מכלל נשים – אפילו אחת מהם פנויה, וייטמאו כולן ולא ימסרו. וכן כתב בסוף סימן זה לגבי הריגה שאין למסור אחד ויהרגו כולם.

6. ראה בהערות הרב מרגליות לספר חסידים על איזה מעשה מצביע ספר חסידים.

חבל נחלתו

הורגו, ולכן אסור זאת וכותב כמה דברים השייכים לבריור שלפנינו:

"לפי מיטב הידיעה, ע"פ הקריאה וע"פ השמיעה, אי אפשר לאמיתו של דבר לקיים השתלת-לב אלא אם כן יוציאו אותו מהמנדב כל עוד קיים בו חיות ואך לשוא בודים הרופאים למיניהם לקרוא את המצב המנדב בשעה שמבצעים בו פעולת הוצאת הלב בשם מות-קליני וזאת רק כדי להשקיט מצפונם או מצפוני האנשים המזדעזעים לשמוע על הוצאת לב מבן אדם בשעה שנמצא בו עוד רוח חיים, ומכיון שישנו באותו רגע חיות בלב המנדב שנשמתו דופקת שם (עיין יומא פ"ה ע"א ורש"י ד"ה מחלוקת עיי"ש), א"כ איסור חמור הוא לבצע ניתוח כזה אפי' אם המנדב נמצא כבר במצב של גסיסה, וכמאמרם ז"ל בשבת ד' קנ"א ע"ב: והמעצים עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים. ונפסק כך כהלכה פשוטה שאין עליה חולק ברמב"ם בפ"ד מה' אבל ה"ה ובטור ויו"ד סי' של"ט. ועוד פוסק הרמב"ם בפ"ב מרוצח ה"ז דאחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו".

"...וכמה גדולים דברי הרמב"ם בפ"ה מה' יסודי התורה ה"ז שבחכמת אלקים אשר בקרבו כלל באיסור שפיכות דמים של חבירו אפילו כדי להציל עצמו עיי"כ, שהוא ביהרג ואל יעבור, גם דבר זה, שלא להרוג נפש מישראל לרפאות נפש אחרת, ומהו דבר זה להרוג נפש מישראל כדי לרפאות עיי"כ נפש אחרת אם לא כדי ליקח מדמו ומאבריו לרפאות בזה נפש האחרת? ובזמנינו: כדי לשותלם בנפש אחרת, ובאה גם על זה האזהרה החמורה שאין מאבדין

של רודף, וכמו כן בכה"ג שאם לא יהרגו את הספק או הטרפה ימותו שניהם, או כהעובדא דעולא במס' נדרים כ"ב ע"א שמותר לקרב מותו של נוטה למות כדי להציל עצמו שלא יהרג, אבל לא להמית טרפה או ספק גוסס בקום ועשה עבור הארכת חיים של איש אחר, וכמו שאין להעלות על הדעת שיהא מותר לחולה להאריך את חייו במיתת טרפה אף להמתירים להציל עצמו בממון חבירו גם בע"כ של בעל הממון. ולכן אף אם החולה עצמו נתן רשות וציוה בחייו להוציא ממנו איבריו בעודנו ספק חי כדי להציל אחרים, אין שומעין לו, דאע"ג שמותר לאדם לסכן את עצמו להציל מי שטובע בים, אפי"ה נלענ"ד דלאו בעלים הוא על חייו, ואפילו להספר חסידים שכתב באויבים שבאו להרוג אחד משנים שמצוה על ההדיוט לבקש שיהרגו אותו ולא את הת"ח, היינו כששניהם היו באותה סכנה והוא מוסר את נפשו עבורו, אבל לא כשמפקיר סתם את חייו עבור כל אדם אפשר שגם הס"ח אינו מתיר, ובפרט שבנדון שלפנינו יתכן דשמא אם היינו יכולים לשאול אותו ברגע האחרון אפשר שהיה חוזר מדבריו הקודמים ולא היה רוצה בכך".

ואם כן הגרש"ז אוירבך סובר שאפילו אם אדם 'מסכים' שיקחו ממנו אברים שהנשמה תלויה בהם קודם מיתתו, אין להסכמה זו שום ערך, כי הדבר אסור בתכלית.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' כה פ"ה) התייחס להשתלת לב שנלקח מתורם והוא סבר שכל המכונה ע"י הרופאים מוות קליני או מוחי אינו מוות גמור אלא מצב גסיסה ועל כן כל הנוטל את לב ה'תורם' הרי הוא

נפש מפני נפש".

"אעפ"י שפסקו של הרמב"ם שם בפ"ה מיוסדה"ת הלכה ה' באמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגוהו ואם לא נהרגו כלכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ראיתי במנחת חנוך מצוה רצ"ו שמחדש לומר שאם היה טריפה ביניהם כיון דלא איקרי נפש כלל מותר למוסרו ולהציל עצמם דל"ש הסברא דמאי חזית וכו' עיי"ש. ולא עוד אלא דכפי שהבאתי בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"ט במפתחות לס' י"ז פ"ו מצאתי לאחד מגדולי הראשונים שדעתו ג"כ כדעת המנ"ח, והוא, המאירי ז"ל בסנהדרין ד' ע"ב שכותב שם בתוך דבריו וז"ל: ואין צריך לומר בסיעה של בני אדם והיה ביניהם טריפה שימסרוהו ואל יהרגו שהרי ההורגו פטור עכ"ל הרי דפשיטא נמי להמאירי ז"ל שיש להציל הבריאם בנפשו של הטריפה, ודברי מאירי אלו הובאו גם בשיורי כנה"ג יו"ד סי' קנ"ז הגהב"י אות ל"ו, וכן במג"ע להיעב"ץ ז"ל באבן בוחן פנה א' אות ע"ט עיי"ש. אולם, כפי הבירורים שביררתי בספרי שם אין לבנות על כך הלכה לנידוננו. ושלש תשובות ישנם בדבר. ראשית הבאתי שם דברי הגדולי הפוס' כהנודע ביהודה, והתפארת צבי, שעינו הבהירה של המנ"ח לא שזפתם, וכן התורת חסד להגאון מלובלין ז"ל דס"ל בפשיטות ההיפך הגמור ממה שסבר לומר המנ"ח, הנו"ב (במהדו"ת חח"מ סי' נ"ט) כותב בתוך דבריו בלשון: ואטו מי הותר להרוג את הטריפה להציל את השלם וזה לא שמענו מעולם, ומה בכך שעל הטריפה אינו חייב מ"מ איסור בידיים עושה להרוג טריפה ואפי' שבת החמורה

מחללין על חיי שעה ולהציל את השלם אם אינו מציל הרי הוא בשב ואל תעשה וכו' ע"ש, הרי שלהגאון הנו"ב ז"ל היה פשוט ליה כביעתא בכותחא ההיפך מה שסבור בזה המנ"ח, ושללא צל של ספק אסור להרוג את הטריפה בכדי להציל את השלם. וכך פשוט ליה גם להתפארת צבי חאו"ח סי' י"ד, וכן להתורת חסד חאה"ע סי' מ"ב אות ז' כיעו"ש. ומה שמצאנו להמאירי ז"ל שיוצא כהמנ"ח, ספק רב אם נוכל להחיל על כך פסק הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סעי' ב' שפוסק דאם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ונמצאו אחרים חולקים עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוה שמיע להו הוה הדרי בהו, כי הרי דעת המאירי כבר עלה זכרונו על ספר, והוא, בכנסת הגדולה, וכו"ל, וא"כ יתכן שהגאונים הנ"ל כן ראו דעתו אבל דחו אותה מהלכה עד שלא מצאו לנחוץ להזכירה בהיותם סבורים שדחוייה היא מדברי כל הראשונים שלא הזכירו ולא עלתה על דעתם מלומר כזאת. שנית. מצאנו בספר אור גדול סי' א' שכותב לומר דהמנ"ח והנו"ב לא פליגי, דהמנ"ח מיידי להמסוכן עצמו, והנו"ב קאי על אחר ע"ש, ואע"פ שבספרי שם כתבתי לדחות חילוק זה והבאתי שלמעשה סובר גם האור גדול שם דאף המסוכן עצמו אסור לעשות לחבירו בשביל הצלתו כיעו"ש. אבל אם נצרף גם זאת, דבשם הרי הוא לא ממיתו כלל ורק מוסרו לאנס והוא בעצמו אינו פוגע, יש שפיר לומר שמה שמתיר המאירי הוא רק זאת שימסרוהו (כלשונו שם) אבל לא שיהא מותר שהוא בעצמו יעשה איזה פעולה שהיא להריגת

חבל נחלתו

הטריפה (וכ"ש ישראל אחר) כדי להנצל עי"כ. וכמו"כ אע"פ שנאמר שנהנו"ב לא היה ס"ל לחלק בזה, אבל המנ"ח סבר ג"כ כהאור גדול לחלק בכך, ולא התיר כי אם למסוכן עצמו. ושלישית. נראה ברור, דלא המאירי, וגם לא המנ"ח, אמרו את דבריהם, כי אם בגוונא דאמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם, דבשם הרי לא דורשים רק דמו של זה והוא בא ומציע להם שיקחו במקומו את הטריפה, אלא הדורשים המה שדורשים מלכתחילה או דמו של זה או דמו של זה, לכן ס"ל דמותו לו להציל נפשו בדמו של זה בהיות ואין כאן הסברא דמאי חזית וכו', אבל משא"כ בנידוננו שאין כל דרישה כרגע לדמו של הטריפה או הגוסס בידי אדם, ורק עפ"י יוזמה של הרופא או איזה אחר רוצים לדרוש ולשפוך דמו להמיתו כדי להציל עי"כ את הנדרש, א"כ בכל כגון דא י"ל דכו"ע מודים שאסור להציל את החולה הפגוע ע"י קפידת חיי

השנעה של הטריפה או הגוסס בידי אדם. ואפילו אם הטריפה או הגוסס בידי אדם בעצמו יביע הסכמתו לכך, ג"כ יש ספק גדול אם יוכל לוותר על חיי שעה שלו, חוץ מה שספק גדול אם זאת היא באמת רצונו האמיתי או שמביע דברים אלה רק מתוך יאושו בחיים ומתוך טירוף דעת (עיין רמב"ם פ"ח מסנהדרין ה"ו), כי האדם איננו בעלים על חיותו, אלא הוא קנינו של הקב"ה (יעו"ש ברדב"ז בפ"ח מסנהדרין שם) ויעוין בספרי שם מ"ש עוד בזה וקחנו משם גם לכאן".

דברי הציץ אליעזר מסכימים עם דברי הגרשז"א שרק כאשר יש איום אחד על שניהם מותר לאחד להתנדב ולהציל את חברו עפ"י הגיונו של הראי"ה קוק זצ"ל. אבל אין זכות לאף אחד לבוא ולכפות ולקרב מיתתו של אחר לשם הצלת אדם אחר מישראל.

סימן מו

תפילה על חולה שימות

ומבאר הר"ן: "אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות – נראה בעיני דה"ק פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות קד) דכיון דחזאי אמתיה דרבי דעל כמה זימנין לבית הכסא ואנח תפילין וקא מצטער אמרה יהי רצון שיכופו העליונים את התחתונים כלומר דלימות רבי, ומש"ה קאמר דהמבקר חולה מועילו בתפלתו אפי' לחיות מפני שהיא

שאלה

האם ובאיזה מצב מותר להתפלל על חולה שימות?

תשובה

נאמר בנדרים (מ ע"א): "...וכל שאין מבקר את החולה – מבקש עליו רחמים שימות, שימות ס"ד? אלא, כל שאין מבקר חולה – אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות".

הם צדיקים שמא מתכוונים אף להנאתם. והרחוקים שאינם מכירים אותו מותרים לבקש על מיתתו.

ודן האם ניתן ללמוד מאמתיה דרבי הן מחמת צדקתה והן מחמת שחכמים לא עשו כמותה והמשיכו בתפילתם על רבי.

ומסיק בצי"א: "עכ"פ בנוגע לענינו ע"ד האמור בערוה"ש, מצאנו ראיו שגם הבעל חקקי לב שנדמה שהוא היחידי שדרך להתיר ע"ד הר"ן, לא התיר בכל זאת להתפלל שימות כי אם לאחרים שאין להם שום קורבה ושום טירדא וטירחא מסביב לחולה, ואחרי מילוי כל התנאים שפורטו לעיל, אבל לא התיר לא לבעל ולא לבנים ולא לקרובים ולא לכל אלה שיש להם איזה הטרדה מסביב למחלתו של החולה, ולכל אלה יש להם לכל היותר להיות בשב ואל תעשה, לא להתפלל לא לצד זה ולא לצד זה וד' הטוב בעיניו יעשה, ומוסף על זה יש לפענ"ד מקום עיון ככל אשר הערנו לעיל גם בעצם יסוד היתר כזה גם לאחרים, אשר כאמור לא מצינו שמוזכר להלכה מיסוד זה לא בטור ולא בשו"ע ונושאי כליהם".

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' מז) חריף יותר בדבריו שלא מצאנו מקור לכך פרט לדברי הר"ן ולא התקבלו דבריו בראשונים ואחרונים, ולכן מן הראוי שלא לנהוג כן. והחולה עצמו כיון שהוא בשעת צערו אין לשמוע לו.

ומוסיף: "וחוץ מהנימוקים הגלויים והנסתרים שרמזתי עליהם בספרי שם, גם מהמציאות החיה אנו רואים לא פעם בעליל שחולה כזה רגע בתקוף עליו היסורים ל"ע מחלה נפשו למות, וכעבור זמן מה והיסורים מרפים ממנו במקצת

תפלה יותר מועלת ומי שאינו מבקרו אין צריך לומר שאינו מועילו לחיות אלא אפי' היכא דאיכא ליה הנאה במיתה אפי' אותה זוטרתיו אינו מהנהו".

עולה שבחולה סופני שכל חיי השעה שלו הם בצער וכאב רב מותר להתפלל עליו שימות.

וכ"כ בערוך השולחן (יו"ד סי' שלה ס"ג): "דלפעמים יש לבקש רחמים שימות כגון שיש לו יסורים הרבה בחליו ואי אפשר לו שיחיה כמעשה דרבי פ' הנושא [ר"ן שם]". העיר על כך בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה, רמת רחל סי' ה): "דברים אלה של הר"ן והיוצא מהן להלכה, לא הובאו לא בטור ונושאי כליו ולא בשו"ע ונושאי כליו [מלבד זאת שראיתי שנזכר בתפא"י על המשניות פ"ח דיומא מ"ז בבווע שם] וכפי הנראה דחוהו מהלכה מכיון שזה פירוש מחדש ויוצאת ממנו גם הלכה מחדשת, והוא דבר שלא פירשוהו אף אחד מן הראשונים בלעדו בסוגית הגמ' בנדרים שם. כן עיין במהרש"א נדרים שם שמקשה גם על עצם פירושו של הר"ן בדברי הגמ' דאין נראה כן ע"ש".

וממשיך שם בצי"א ומקשה מהמקרה על אמתיה דרבי, שכן חכמים לא עשו כרצונה ולא פסקו מתפילה וא"כ מנלן להסתמך דוקא על אמתא דרבי. ומביא שבשאלות (סי' צג) חסרון בדבריו ובשאלת שלום על השאלות רצה לפרשו כדברי הר"ן. ומביא מפ' העמק שאלה שרצה לפרש בר"ה (ז' ע"א) כר"ן. ודוחה את ראייתו.

ומביא תשובת הגר"ח פלאגי בספר חקקי לב (ח"א יו"ד סי' ג) שמסיק שהחולה עצמו מותר לו לבקש על עצמו שימות, אבל קרוביו לא יתפללו עליו שימות אפילו

חבל נחלתו

כזה את השבת. ומסקנתו העיקרית לאיסור תפילה על חולה שימות (וכ"כ בראש ח"ט סי' י).

בשור"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' עד אות ד) כותב שליחידי סגולה כאמתיה דרבי ור"ח בן דוסא¹ – "שתפלתן מקובלת יעשו כפסק הר"ן שאם אין תפלתו מקובלת ידוע להו שא"א לו שוב לחיות שאז צריכין אלו אינשי להתפלל כשיש להחולה יסורין למיתה כדכתב הר"ן שפעמים צריך להתפלל שימות כשהוא טוב להחולה והוא רק בכהאי גוונא שלא נתקבלו תפלות דרבנן שלאנשי דורותינו לא שייך זה אפילו לגדולי תורה אלא אולי ליחידים שלא ידוע לנו מהם. ואם ישנם יש להם לעשות כפסק הר"ן שהוא כרב דימי דפסק שיש לפעמים להתפלל שימות כעובדא דאמתיה דרבי. אבל הוא רק בתפלה ולא לקצר ימים במעשה שזה אסור אפילו כשהוא טובתו של הנרצח, וחייב מיתת סייף כרצח משנאה וכעס לכוונת רציחה לרעה".

עולה מדברי הגרמ"פ שמתיר להתפלל רק למי שהוא במדרגה גבוהה שיכול לחוש בתפילתו על החולה שיחיה שאין תפילתו מקובלת, ואז רשאי להתפלל עליו שימות. אבל סתם מחמת צער החולה או משמשו אין מתיר זאת.

בשור"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא) מבליע בתוך דבריו כדברי הר"ן שהובאו לעיל: "ועוד יותר מזה נלענ"ד שאפילו אם

מתהפך כחומר חותם ומביע רצון לחיים, מהרהר בתשובה וכדומה ועונה אמן לקראת מברכיו לרפואה שלימה, וא"כ איך נוכל לשים בנפשנו להתפלל עליו שימות, וגם יתכן שבאותו רגע שנתפלל על כך הוא בעצמו רצונו בחיים ואז ניתקל כבר באיסור. וע"כ מספיק להיות רק שב ואל תעשה מעשיית תועליות סגוליות להארכת חיים כאלה וכדמצינו בילקו"ש פ' עקב רמז תתע"א שמשופר: מעשה באשה אחת שהזקינה הרבה ובאת לפני רבי יוסי בן חלפתא אמרה ליה רבי הזקנתי יותר מדאי, ומעכשיו חיים של ניוול הם, שאיני טועמת לא מאכל ולא משקה ואני מבקשת להפטר מן העולם, א"ל מה מצוה את למודה לעשות בכל יום, א"ל למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום, א"ל מנעי עצמך מבית הכנסת שלשה ימים זה אחר זה, הלכה ועשתה כן וביום השלישי חלתה ומתה, לכך אמר שלמה אשרי אדם שומע לי וגו' מה כתיב אחריו כי מוצאי מצא חיים עיי"ש. ועיין עוד ביו"ד סי' של"ט סעי' א' ע"ש, והחולה בעצמו שאני. ואין אדם נתפס בשעת צערו ועל כן זועק מרה לד' ושואל נפשו למות ואילמלא נגדו לחנניא מישאל ועזריה וגו'. ובמדרש תלפיות ענף בית הכנסת התקשה למצוא ישוב גם על זאת איך שר"י בן חלפתא יעץ לה לקרב עי"ז מיתתה עיי"ש". ומוסיף הגרא"י ולדנברג שודאי מחללים על חולה

1. ברכות (פ"ה מ"ה): "אמרו עליו על רבי חנינא בן דוסא כשהיה מתפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף".

והשיב: "אם יש אפילו תקוה כל דהו בודאי מצוה להתפלל עליהם, אבל אם לכל הדעות אפסה כל תקוה, נהי דכ' הר"ן בנדרים מ' ע"א דמותר אפילו להתפלל על חולה מסוכן ומצטער הרבה שימות, מכ"מ אין דבר זה ניתן רשות ביד כל אדם וגם הפוסקים לא הביאו דבר זה בפסקיהם, וגם יתכן שהחולים ששאל עליהם כבודו נהי דלא מתרפאים מכל מקום לא מצטערים יותר באריכות מחלתם, מכ"מ כיון שאין אחוז תקוה לפי דאות עיני בשר ודם, רק יתכן בדרך נס, יתכן דנהי דלהתפלל שימותו קשה להורות, אבל להפסיק כמו שהציע כב' יתכן דמותר, ועדין צ"ע".

ורואים שדעת בעל שבט הלוי היא כצ"א והגרמ"פ שאין להתפלל על חולה שימות, ורק גדולי גדולים כרחב"ד אולי רשאים לעשות כן.

לעומתם בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' רב) דעתו שמצוה להתפלל על חולה מסוכן המצטער שימות. ומביא מהר"ן ומוסיף: "ועיין גמ' ב"מ פ"ד ע"א רבי יוחנן הוה קא אזיל ובכי על ר"ל עד דשף דעתיה מיניה בעי רבנן רחמי עליה ונח נפשיה ע"ש, וגדולה תפלה שמחיה את בעליה ואת כל העולם כולו".

ומכאן שלדעתו מותר להתפלל על חולה שמצבו מסוכן וסובל מאד שימות כפי שהתפללו על ר' יוחנן.

ובמדרש תהלים (בויבר, מזמור קכו) מסופר המקרה בחוני המעגל ונאמר שם כך: "אמר להו אנא חוני המעגל ולא הימנו ליה, אזל לבי מדרשא שמעיניהו לרבנן דקא אמרי נהירנא לן שמעתתא כי הנך שני דחוני

החולה מצטער הרבה באופן כזה שמצד ההלכה מצוה לבקש עליו שימות, וכמו"ש הר"ן בנדרים דף מ' ע"א והובא גם בפוסקים, מ"מ גם באותה שעה שמבקש ומתפלל לד' שהחולה ימות ג"כ חייב הוא להתעסק בהצלתו ולחלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים. ולעומת זה עשיר מופלג שהוא רגיל בחיי עושר וכל רכושו הולך ח"ו ונשרף והוא עומד ורואה איך שהאש אוכלת ושורפת לנגד עיניו כל רכושו והוא יסאר עני המחזר על הפתחים, אפי"ה גם רק לכבות אסור אע"ג דכבוי בשבת הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה ואיסורו רק מדבריהם. נוישמרנו ה' ברוב רחמיו מנסיון כזה]. מתבאר מדבריו שתאורטית הציב מקרה שמתפללים על חולה שימות אולם לא שקל זאת כאן מבחינה מעשית, ולכן קשה להביא ראיה מכאן על דעתו למעשה.

ובשו"ת שבט הלוי חלק י סימן רצב הסיק: "ולדחות לגמרי דברי הר"ן אין בכחנו, אבל הא ודאי משמע דאין דבר זה נמסר לכל אדם דמי יודע בכוח מקרים אם באמת כבר הזמן שלא להתפלל, ולהכי לא מביאים זה הפוסקים בפירוש, וכך שמעתי". ונראה שאף הוא בדעת הגרמ"פ שאין זה מסור לכ"א להחליט על תפילה על חולה שימות אלא במקרים מיוחדים וע"י אנשים מיוחדים כדוגמת רחב"ד ודומיו.

בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' כו) נשאל: "המזכיר בברכת רפאנו שמות חולי ישראל ויש כמה חולים ששוכבים על ערש דוי כבר כמה שנים בלי שינוי במצבם כלל, האם מותר לו להפסיק מלהתפלל עליהם עוד כיון שאין רואים שום שינוי".

חבל נחלתו

נתחזק בכל כחינו למלחמה וה' יעשה הטוב בעיניו כי לה' התשועה". ואף כאן בתפילה על חולה מן הראוי להתפלל שהקב"ה יעשה הטוב בעיניו עבור אותו חולה.

מסקנה

נראה מרוב גדולי ישראל בדורנו שלא נתנו את היכולת להתפלל על החולה שימות לכל אדם אלא רק לגדולי גדולים שתפלתם נענית ויודעים עפ"י תפילתם שכן הראוי לאותו חולה. אבל לרוב האדם שאיננו במדרגה זו מן הראוי להתפלל שה' יעשה הטוב בעיניו לטוב או למוטב, ולחולה עצמו מותר להתפלל על עצמו שימות.

המעגל, דכי הוה עולה לבי מדרשא כל קושיא דהוה להו לרבנן הוה מפרק להו, אמר להו, אנא הוא, ולא הימנוהו, ולא נהגו ביה יקרא כדבעי ליה, [חלש דעתיה], **בעי רחמי ונח נפשיה**, [אמר רבא] והיינו דאמרי אינשי או חבריא כחברי דאיוב, או מיתותא". **וכן בתענית** (כג ע"א) נאמר: "חלש דעתיה, בעי רחמי ומית". היינו לחולה מותר להתפלל על עצמו.

ונראה לומר שבכל מקרה מותר לבקש לאחרים על חולה כזה רחמים – שירחמו עליו משמים, וה' יעשה הטוב לאותו אדם לחיים או למות. כדברי יואב בן צרויה במלחמת בני עמון (שמואל ב' י, יב) "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו וה' יעשה הטוב בעיניו". ופירש רד"ק: "אנחנו

סימן מז

דין שלא בפני בעל דין

ולא? והא קתני: בין גדולים בין קטנים חייבין! א"ל: הרי מחלוקת סומכוס בצידך (=שקטנים נחשב שלא בפניו). אמר: איכפל כולי עלמא וקאי כסומכוס לאפקוען לדידי? אדהכי איגלגל מילתא אתא ומטא לקמיה דרבי אבהו, אמר: לא שמיע לכו הא דרב יוסף בר חמא א"ר אושעיא? דאמר רב יוסף בר חמא אמר רבי אושעיא: תינןק שתקף בעבדיו, וירד לתוך שדה של חבירו ואמר שלי הוא, אין אומרים נמתין עד שיגדיל, אלא מוציאין מידו מיד, ולכשיגדיל יביא עדים ונראה! מי דמי? התם הוא דמפקינן מיניה – דלא קיימא ליה אחזקה דאבוה, אבל היכא דאית ליה חזקה דאבוה – לא. אמר רב אשי א"ר

שאלה

אלו דינים ניתן לעשות שלא בפני הנתבע?

א. בדיני ממונות

נאמר בבבא קמא (ק"ב ע"א): "הניח (=אביהם) לפניהן (=גולה שגזל ומת) – בין גדולים בין קטנים חייבין; משום סומכוס אמרו: גדולים חייבין, קטנים פטורין (=שקטנים פטורים מפני שנחשב שלא בפניו). בר חמא דרבי ירמיה טרק גלי באפיה דרבי ירמיה, אתא לקמיה דרבי אבין, אמר: שלו הוא תובע. א"ל: והא מייתינא סהדי דאחזקי ביה בחיי דאבוה! א"ל: וכי מקבלין עדים [ע"ב] שלא בפני בעל דין?

בתחילת דבריו קבע שאם קבלו עדים שלא בפני בעל דין מחזירים את הדין ולא עשו כלום.

בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ט) דיון באותה סוגיא: "רב חסדא בעי מהו לקבל עדים שלא בפני בעל דין. רבי יוסי בשם ר' שבתי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין ועבדון ליה גזר דין. אם בא ועירער עדרו קיים. אדם ששלחו אחריו בית דין שלשה פעמים ולא בא. ר' יהושע בן לוי אמר מקבלין העדות בלא בעל דין ועבדין ליה גזר דין. כהדא כהנא דמך ושבק ירתו לרבי יאשיה וקביל רבי לעזר סהדו דלא באפוי חכי לרבי יאשיה... ר' ירמיה הוה ליה דין עם חד בר נש וקבלון לשהדיא דלא באפוי דרבי ירמיה וחייבון לר' ירמיה והוה יתיב ומיצטער איפשר מקבלין עדים בלא בעל דין. רבי הונא רבי פינחס ר' חזקיה חוקוק לא עלין בפירקא בההוא יומא. דחק רבי הונא ועאל ושכח רבי ירמיה מצטער ואמר איפשר מקבלין עדים בלא בעל דין אפילו עמהן באותה העיר. א"ל כן חמת דעתון דרבנן".

מהירושלמי עולה שמקבלים בממונות עדות שלא בפני בעל דין וגומרים את הדין על פיהם, ואח"כ בעל הדין שחוייב יכול לבוא ולערער. ולא הזכיר הירושלמי חולה, אולם הזכיר שכן הדין במי ששלחו אחריו ולא בא. ועולה מן הירושלמי בבירור שהוא נוטה לכך שיש עדות שלא בפני בעל דין. אמנם הפוסקים לא פסקו כירושלמי אלא כבבלי.

הרמב"ם פסק בהלכות עדות (פ"ג ה"א): "גם בדיני ממונות אין מקבלין עדות אלא בפני בעל דין, אם היה בעל דין חולה או שהיו העדים מבקשים לילך למדינת הים

שבתאי: מקבלין עדים שלא בפני בעל דין. תהי בה ר' יוחנן, וכי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין? קיבלה מיניה ר' יוסי בר חנינא: כגון שהיה הוא חולה או עדיו חולים, או שהיו עדיו מבקשין לילך למדינת הים ושלחו לו ולא בא. אמר רב יהודה אמר שמואל: מקבלין עדים שלא בפני בעל דין. אמר מר עוקבא, לדידי מיפרשא לי מיניה דשמואל: כגון דפתחו ליה בדיניה ושלחו ליה ולא אתא..."

הגמרא השוותה עדות בפני קטן לעדות שלא בפני הנתבע והכריעה שאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין וממילא אף שאר השלבים לא ניתנים לקיום שלא בפני בעל דין (הנתבע).

הנימוקי יוסף (ב"ק לט ע"ב) הסיק מסוגית הבבלי: "וכיון דקי"ל דאין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין אם עברו וקבלו לא עשו ולא כלום דהוה להו טועין בדבר משנה דקי"ל [סנהדרין ו, א] דחזר. אמר המחבר כתב הריטב"א ז"ל בשם רבו ז"ל דהא דאמרינן דאין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד וקטן כשלא בפניו דמי היינו בדבר שאינו ברור ויש בו חשש אבל בדבר ברור שאין בו חשש כגון דצוה אבי הקטן ואמר תנו מנה לפלוני מקבלין עדים שצוה כך, ונזקקין דליכא למיחש למידד. [כדאיתא פרק שום היתומים (דף כב א) ומביאה באשר"י וכן הוא שם בתוספות בהדיא]. וכן לכל כיוצא בזה שהוא ברור על פי העדים בלא שום חשש מקבלין עדים שלא בפני בעל דין".

משמע מדבריו שהסיבה שאין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין הוא חשש נזק ממוני לבעל הדין ובמקום שאין חשש מקבלים עדים שלא בפני בעל דין. כמו"כ

חבל נחלתו

ביחס לדברי הטור שאם ב"ד קבלו עדות שלא בפניו אין דנים על-פיה, הביא הב"י (סי' כה, טו) מחלוקת בין הראב"ן ורבינו ירוחם שסברו כי בדיעבד קבלתם קבלה ודנים על פיה, לבין הריב"א והרא"ש שסברו שאף בדיעבד אין דנים על פיה. ובשו"ת תורת חיים (מהרח"ש, ח"ד סי' יח) כתב שאף הרמב"ם הסכים לשיטת הריב"א והרא"ש.

סיים הב"י: "וכ"כ ה"ר דוראן (שו"ת רשב"ץ סי' יג) בשם הרשב"א (ח' שם ד"ה משום) וכן כתב הריב"ש בתשובה (סימן קח כב ע"ג) אם קבלו עדים שלא בפני בעל דין אין דנין על פיהם וכן הוא בירושלמי (סנהדרין פ"ג סוף ה"ט) וכן כתב הרשב"א והרמ"ה עכ"ל: [בדק הבית] וכן נראה מדקדוק דברי הרמב"ם שכתב בפ"ג (עדות הי"א) גם בדיני ממונות אין מקבלין אלא בפני בעל דין ומדקתני גם בדיני ממונות משמע שדיני ממונות שוין לדיני נפשות וכשם שבדיני נפשות אם קבלו עדות שלא בפניו אין דנין על פיו הוא הדין לדיני ממונות. ולענין הלכה מאחר שהירושלמי סובר שלא בפני בעל דין אין דנין על פיו אין להרהר בדבר דבסתמא לא משוינן פלוגתא בין הירושלמי לגמרא זידן וכל שכן במקום דכל הני רבוותא סברי הכי". נראה שאף שמהירושלמי משמע שמקבלים עדות שלא בפניו, הב"י הבין שאין מקבלים ואף אין דנים על פיו.

בדרכי משה הקצר (ח"מ סי' כה, ט) העיר: "כתב מהרא"י ז"ל בפסקיו סימן קע"ה מדברי ראב"ן שמעינן שמקילינן בדבר היכי דאיכא צד וטעם להקל לכן היכא ידיעינן שאם יגבו העדות בפניו יתעכב קבלת העדות על ידי כחות ואלמות אם ידוע זה

ושלחו לבעל דין ולא בא הרי אלו מקבלים עדים שלא בפניו, במה דברים אמורים בעדות על פה, אבל בשטר מקיימין בית דין את עדיו שלא בפני בעל דין, ואפילו היה עומד וצווח ואומר שטר מזויף הוא עדי שקר הן פסולי עדות הן אין משגיחין בו אלא מקיימין את השטר ואם יש לו ראייה לפסול יפסול".

וכן בהלכות מלוה ולוה (פ"ב ה"ז) פסק: "קרקע שהיתה בחזקת קטנים ובא אחר וטען שהיא לקוחה ממורישן ויש לו עדים שהחזיק בה ואכלה שני חזקה בחיי אביהן אין מוציאין אותה מידן עד שיגדילו שאין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין והקטן כאילו אינו עומד כאן הוא חשוב, אבל אם הוציא שטר שהיא לקוחה בידו הרי זה מקיים את השטר ומוציאין אותה מידן אחר שמעמידים להם אפוטרופוס". **וכ"כ המגיד משנה על אתר ובפי"ז ה"ח מהל' מלוה ולוה.**

וכ"פ הטור (ח"מ סי' כה): "ואם קבלו העדות שלא בפני בעל דין אין דנין על פיו. היו העדים חולים או רוצים לילך למדינת הים ובקש התובע שיקבלו עדותן קודם שילכו או ימותו שולחין לנתבע שיבא לא בא מקבלין העדות שלא בפניו אבל כל זמן שלא הודיע אותו לא, וי"מ דוקא כשהעדים רוצים לילך למדינת הים שיש שהות להודיעהו אז אין מקבלין אלא אם כן הודיעהו אבל אם היו חולים שאין שהות מקבלין אף על פי שלא הודיעהו, וא"א הרא"ש ז"ל הסכים לסברא הראשונה. וכן אם התובע חולה ומבקש שיקבלו העדות בחייו כי הוא יזכיר לעדים לכוין את העדות ושלחו לנתבע ולא בא מקבלין את העדות אפילו שלא בפניו...".

פסק השולחן ערוך (ח"מ סי' כח סט"ו):
 "אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין;
 ואם קבלו, אין דנין על פיו".
והרמ"א הגיה: "וחוזרין ומגידין בפניו.
 ואם שנו בעדותן בפעם שני ממה שהגידו
 בראשונה, הולכין אחר העדות השני
 שהגידו בפניו, אף על פי שהגידו בראשונה
 על פי החרם, דכל שלא בפניו כחוץ לבית
 דין דמי, וחוזרין ומגידין (בית יוסף בשם ר'
 מנחם). **ויש חולקין ואומרים דאם נתקבל
 העדות שלא בפניו, כשר בדיעבד** (ר"י נ"ב
 ח"ב ומרדכי פ' הגוזל בתרא). ולכן אם הבעל
 דין הוא אלם, והעדים יראים להגיד לפניו,
 מקבלין העדות שלא בפניו, ודנין על פיו
 (פסקי מהרא"י סימן קע"ה וקע"ו). מיהו אם
 אפשר לכופ האלם כדרך שנתבאר לעיל
 סי' זה סעיף ה', עדיף טפי. יש אומרים
 דלא אמרו אין מקבלין עדות אלא בפני
 בעל דין, היינו בדיני ממונות, אבל
 בקטטות ומריבות שיש לחוש שאם יעידו
 בפניהם יתקוטטו עם העדים, גם יתקוטטו
 זה עם זה, תקנו הגאונים שמקבלין העדות
 שלא בפניהם, גם לא יגלו מי הם העדים
 (הגהת מרדכי). ולי נראה דדוקא כשאין הב"ד
 רוצים לדון אחד מהם עפ"י הדין ולענוש,
 רק להשקיט הקטטה ולהורות כפי צורך
 המריבה; אבל כשרוצים לענוש ולדון אחד
 מהם, אין לקבל העדות אלא בפניו, וכמו
 שנתבאר באבן העזר סי' י"א סעיף ד'."

מקבלין עדות שלא בפניו. וכתב עוד סימן
 (קע"ז) [קע"ו] היכא דאיכא למימר דהעדים
 יראים מלהגיד לו בפניו יגידו שלא בפניו
 וכן משמע קצת מתשובת הרשב"א שכתב
 בית יוסף בסימן זה (סכ"ב)...
 "ומצאתי הג"ה במרדכי בדפוס החדש
 (שלטי הגבורים ב"ק נא ע"ד אות ב) וז"ל תקנת
 הגאונים כשמקבלין עדים מקטטות
 ומריבות שאין לעדים להעיד בפני בעלי
 דינים כדי שלא יעשו זה עם זה קטטות
 כשישמעו עדותן גם הדיינים לא יגלו
 עדותן שקיבלו לבעלי דינים כדי שלא ילך
 בעל הדין ויתקוטט עם העד, אבל על
 עסקי ממון מקבלין בפני בע"ד עכ"ל
 הגהות. ונראה דלא מיירי הג"ה זו אלא
 בדבר שדנין בית דין כדי להשקיט קטטות
 ומריבות או משום לעשות שלום מותר
 לקבל עדות שלא בפני בע"ד ולקנוס
 החייב בדרך קנס אבל לדון בין שני בעלי
 דינים לא נראה שתיקנו בזו הגאונים לקבל
 עדות שלא כדין ואם תיקנו לא נתפשטה
 תקנתן ואין לסמוך בזו על דברי יחיד נגד
 כל הפוסקים כנ"ל. ועיין לקמן סימן ק"מ
 (ס"ט) שכתב על עדות שכשרים להעיד ואם
 לא יקבלו העדות יהיו אח"כ פסולים
 מקבלין אפילו שלא בפניו וע"ל".
**נראה מדברי הד"מ שMIקל במקצת לגבי
 קבלה במקום שהנתבע אלים או עדות
 בקטטות ומריבות¹.**

1. ז"ל תרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' קעה) לגבי עדות על אלים: "ואל תתמה על שאני מזקיק
 אתכם להעיד שלא בפני בעל דין, כי ראב"ן כתב מדקבלת עדות כשר לכתחילה שלא בפני בעל
 דין מחמת אונס, ש"מ דבדיעבד כשר בלא אונס. וגם כתב דאם אין שהות להמתין עליו מקבלין,
 אלמא מקילינן בדבר היכא דאיכא צד וטעם. ובנ"ד נמי כיון דידעינן שיתעכב קבלת העדות ע"י
 כחות ואלמות אם יודע לו מקבלין שלא בפניו, ואף כי עקרון אינו אלא לברר אמיתית הדברים
 לפי אומדנות מוכחות..." וע"ע שם סי' קעו.

חבל נחלתו

שבדין זה אין חילוק שגם בדיני ממונות אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין.

והאור שמח (שם) כתב: "בחידושי רשב"א (ב"ק קיב, ב ד"ה הא) תמה אם הוי דבר תורה, כדיליף מקרא דוהועד בבעליו, איך מקבלין בהיו עדיו חולים וכיו"ב, ותירץ דמן התורה בדיני ממונות מקבלין שלא בפני בעל דין, והא דוהועד בבעליו משום דכדיני נפשות דמי, דהא דין השור הוא בכ"ג, אף דאצל הבעלים הוי רק היזק ממון, אבל בדיני ממונות לא הוי אלא אסמכתא, ולכן הקילו חכמים בשלהם, וכן כתב בית יוסף (ח"מ) סימן כ"ח, יעו"ש".

ויותר ממנו הקל הלבוש (ח"מ סי' יח ס"ו) שכתב: "בית דין יכולין לפטוק דיני ממונות אפילו שלא בפני בעל דין, דדוקא גבי דיני נפשות אמרינן צריך להיות בפניו דכתיב [במדבר לה, יב] עד עמדו לפני העדה למשפט, אבל בממונא בעלמא מאי אכפת לן הא כל זמן שמביא ראיה סותר את הדין, הילכך חותכין דינו שלא בפניו ואם יביא ראיה לסתור הדין יסתור".

בחידושי הר"מ (בבא קמא קיב ע"א) מסביר את ההבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות בסברא: "עוד י"ל דהנה לכאורה איך ילפינן מקרא דוהועד בבעליו דבכל מקום אין מקבלין עדים שלא בפני בע"ד הא עיקר הטעם דאין חבין לאדם אלא בפניו. והנה בשלמא התם בשור להיות נעשה מועד אי אין מקבלין העדים באמת אינו נעשה מועד ואינו חייב כלל. וכן החיוב חצי נזק שהוא קנס וכל כמה דלא איגמר דיניה לאו בר חיובא הוא א"כ הקבלת עדות חוב גמור לחייב מה שלא היה חייב באמת בלא הקבלת עדות, ושפיר אין חבין שלא בפניו. משא"כ בכל חוב או בגזילה

עולה שבאופן כללי אפילו בדיני ממונות אין מקבלים עדים שלא בפני בעל דין אא"כ יש סיבות מיוחדות להקל בכך. והסיבות הן כשקראו לו ולא בא, או שהוא או העדים חולים או יוצאים למדינת הים, או שהנתבע הוא אלים ויש חשש לקטטה או שהעדים חוששים לדבר לפניו.

ב. בדיני נפשות

המאירי (בבא קמא קיב ע"ב) באר כמסקנת הראשונים מהגמ' בב"ק וז"ל: "מקצת מפרשים כתבו שכל מה שכתבנו שיש סבות שמקבלין בהם עדיות שלא בפני בעל דין דוקא בדיני ממונות אבל בדיני נפשות אין מקבלין לעולם שלא בפניו וראיה להם ממעשה של ינאי המלך בשני של סנהדרין י"ט א' שהרג עבדו את הנפש ושלחו לו תא את נמי דכתיב והועד בבעליו, ויש חולקים שלא נאמרה אלא לגמר הדין אבל לקבלת עדות לא, וכן מה שאמרו במסכתא זו בפרק ארבעה וחמשה הוה מעריקנא ליה לאגמא אלמא שאלו היה באגם לא היה אפשר לדונו פי' לגמר דינו שמא אם היה כאן היה לו לטעון אבל קבלת עדות הרי אף לאחר קבלה יכול לטעון".

ונראה מדבריו שנחלקו הראשונים לגבי קבלת עדות שלא בפניו בד"נ האם כלל אין מקבלים או שלצורך מקבלים ורק לגמ"ד אין מקבלים.

מדברי הכסף משנה (הל' עדות פ"ג ה"א) משמע שאין לחלק כלל בין ד"נ לדיני ממונות. על פתיחת הרמב"ם: "גם בדיני ממונות אין מקבלים עדות אלא בפני בעל דין וכו'". מסביר הכסף: "לפי שלמעלה חילק בין דיני ממונות לדיני נפשות אמר

היוצרת את החיוב (ולגבי ינאי המלך זה היה אף בדיני ממונות). ולכן יש מקום לחלק בין דיני ממונות לדיני נפשות.

ג. ענייני איסור אשה לבעלה

באיסור אשה לבעלה או לכל העולם לכאורה אין 'חייב' בין בדיני קידושין ובין בדינים על אשה שזינתה וכד' ואעפ"כ הפוסקים הקפידו מאד שהעדות בבית דין תהיה דוקא בפני האשה ובעלה.

בשו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סי' כ) ענה בענין ספק שנפל בקידושין: "וכל העדויות האלו נתקבלו שלא בפני בעל דין והעדות הראשון נתקבל באנדרינופלה והיו שניהם בעיר ולא שלחו ביד האשה והעדות השני היה בקושטנינה במקום שהמקדש והמקודשת לא היו באותו המקום ונתקבל העדות שלא בפניהם וגם החזרה שחזר בו האחד היה שלא בפניהם".

המהר"י בן לב מבאר שצריך שבעה בירורים וז"ל לגבי השאלה שלפנינו:

"החקירה הד' במה שנפל מחלוקת בין האחרונים שיש סבורים שעדות שנתקבל שלא בפני בעל דין ששוב אותם העדים אפילו שיחזרו ויאמרו אותו העדות בעצמו בפני הבעלים לא מהניא ולא מידי, ויש סבורים שאם יחזרו ויאמרו אותו העדות בעצמו בפני הבעל דין מהניא.

"החקירה החמשית במחלוקת שנפל בין ראב"ה וראב"ן כת אחד ומהר"ם וריב"א כת אחר בעדות שנתקבל שלא בפני בעל דין בדיעבד אם מהניא ואם לא מהניא.

"החקירה הו' במה שכתב הרשב"א דהיכא שאין הבעל דין בעיר יכולים לקבל העדות שלא בפני בעל דין וכן נמי כתב הרשב"א בדדיני ממונות אינם מקבלים אבל בדיני

שהוא ממון ואם באמת חייב גם בלא הקבלת עדים מחויב לשלם ואינו רק בירור שחייב, מנ"ל דבזה לא נקבל עדות שלא בפניו, הא אין זה חוב כלל רק לשלם מה שחייב בלא זה. וזה נראה לע"ד טעם הפוסקים הראשונים שכתבו אהא דינאי מלכא דשלחו שיבא והועד בבעליו (סנהדרין יט א) והקשו דאם דיעבד מקבלין כשחולה וכה"ג ולמה יגרע עשה דשום תשים כו', ותירצו דבדיני נפשות לא מהני עדיו חולים וכה"ג ע"ש בר"ן ז"ל. ותמוה חדא דאין לנו לימוד אחר רק מוהועד בבעליו ועיקר קרא בדיני ממונות ואיך חמור דיני נפשות. וצ"ל דחכמים החמירו ודחקו. ועוד דלגבי ינאי מלכא היה רק דיני ממונות כשורו וחמורו, והעבד דהוי לגבי ידיה דיני נפשות היה שם והיה בפניו, והיה להם לקבל עדים שלא בפני המלך. ולמ"ש מיושב שבאמת מה"ת לא ילפינן מוהועד בבעליו רק דומיא דהתם שהוא חוב גמור שנתחייב ע"י הקבלת עדות, וממילא בקנס או דיני נפשות דג"כ גברא לאו בר חיובא כל כמה דלא אסהידו כדאמר בש"ס פ"ק דמכות (ה א) באחד בשבת הרג ובב' עמנו הייתם דבקנס ובדיני נפשות חייבין המוזמין משא"כ בממון דהיה כבר מחוייב בלא העדים פטורין ע"ש. ולכך שפיר אף דלגבי המלך היה ממון מ"מ החוב נעשה ע"י הקבלת עדות וצריך מה"ת בפניו ולא מהני עדיו חולים וכה"ג, משא"כ בשאר ממון רק מדרבנן בעי בפניו ומהני עדיו חולים וכה"ג כנ"ל".

עולה מדברי הר"מ שעדות בדיני ממונות בדרכי אינה יוצרת חיוב אלא רק מאשרת את החיוב שכבר מוטל על החייב, לעומת זאת בדיני נפשות העדות היא

חבל נחלתו

שלא היה בפניה לא היה דן עליו כלל דלא הוה עדות. וכן פסק הטור ח"מ סימן כ"ח דעדות שלא בפניו אין דנין על פיו... וכן פסק הרא"ש בתשובה כלל מ"א סימן ו דהוה כאילו לא נתקבל כלל. וכן הוא בנ"י פרק כיצד הרגל (ב"ק ברי"ף י סוף ע"ב) ופרק הגוזל בתרא (שם לט ע"ב)... ואע"ג דכתב שם המרדכי בשם ריב"ן להכשיר בדיעבד, נראה דלענין הלכה יותר יש לסמוך אדברי הפוסלים דהוה רובא ובתראין, ואף לדברי ריב"ן היינו דוקא בענין ממון הקל. וכן מה שכתב מהר"ר איסרל בפסקיו דבמקום אלם דדחלי מיניה גובין לכתחילה עדות שלא בפניו היינו דוקא בענין ממון, כמו שכתב שם בעצמו מטעם הפקר ב"ד הפקר (יבמות פט, ג) והכי דיינין לאלמי ולכל חבריו. אבל לאפקועי אשה מבעלה בעדות שלא בפניו פשיטא דלא מהני כלל, כדמשמע מתשובת הרא"ש דלעיל מאחר דבעי דרישה וחקירה כדיני נפשות, כמו שכתב הרא"ש בתשובתו. גם לענין קבלת עדות שלא בפניו הוה דינו כדיני נפשות, ושם פשיטא דלא מהני עדות שלא בפניו דכתיב והועד בבעליו (שמות כא, כט) יבוא בעל השור ויעמוד על שורו...".

וכן כתב בעל שו"ת בית מאיר בתשובתו לרעק"א (שו"ת רבי עקיבא איגר מהדו"ק סי' ק) לגבי עדות שנגבתה שלא בפני האשה או בעלה לאוסרה עליו ולאסור בנה וכתב: "תו יש ספק אתי אם אפשר לפסוק דין פסול קהל האידנא עפ"י העדים שעליה מפני שהוא כמו שלא בפניו, ופיסול קהל לענ"ד ודאי הוי דיני נפשות ממש ויענין בחשן

נשים יכולים לקבל העדות שלא בפני בעל דין.

"החקירה הז' מאחר שלא נתקבלו כל העדויות בפני בעל דין לדעת ראב"ה וראב"ן דביעבד הוי עדות, ושוב אינו חוזר ומגיד, ועל פיהם אנו דנין ראוי להחמיר..."

עולה מתשובת מהריב"ל שהתייחס לעדות על קדושי אשה כאילו היא דין מלא שצריך להיות אך בפניהם.

וכך פוסק בשו"ת הרמ"א (סי' יב) לגבי קבלת עדות על איסור אשה: "מ"מ ענין נדון דידן עדים אלו אין בהם ממש מכמה טעמים. טעם הראשון, שהוגבו שלא כדין שלא בפניה. ואיתא בתשובת הרא"ש כלל מ"ו סימן א', וז"ל: תחלה אני כותב שלא כהוגן עשו שקבלו העדות שלא בפני האשה ושלא בפני בעלה ויבא בעל השור ויעמוד על שורו אמר רחמנא. ועוד היה ראוי שעדות זו תתקבל בפני גדולי ישראל הבקיאים בדרישה וחקירה שידרשו ויחקרו היטב שלא לאסור אשה לבעלה, כדאיתא שלהי יבמות (קכג, ג), כו', עד ולאסור אשה על בעלה הכל מודים דבעינן דרישה וחקירה ולקבל עדות בפני בעלי הדינין ובפני גדולי ישראל, שידעו לחקור ולדרוש ולא להסתיר עצה במחשכים ולהוציא לעז על האשה תחת בעלה. ואף בעדות ממון הקל כתב ר"י שאם קבלו שלא בפניו אינו עדות לדון על פיו כו', עד וראוי להעניש כל מי שהיה באותו ועד לקבל עדות של לעז ופגם על אשה היושבת תחת בעלה שלא בפניה, והנני כותב על ענין העדות אם היה בפני בעל דין כו', משמע דבכה"ג

שבקבלת העדות כנגד המוחזק במסור ומלשין לשקר, כדי לדין אותו ע"י עובדי כוכבים, אין צריך לקבל העדות בפניו. כי הדבר ידוע, שמי שהוא מוחזק במסור ומלשין לשקר, העובדי כוכבים מקרבים אותו בשביל הנאתו, ואלו היה צריך לקבל העדות בפניו, ולדרוש ולחקור בדינו, לעולם לא יעשה ממנו דין, כי ינצל על ידי עובדי כוכבים; כי אפילו כשאינו בסכנה הוא מוסר יחידים ורבים, כ"ש כשיראה עצמו בסכנת גופו, שימסור ויסכן כל ישראל. לכן נהגו בכל תפוצת הגולה, כשיש מסור מוחזק בכך, ששלשה פעמים מסר ישראל, או ממונם, ביד עובדי כוכבים, על שקר, שמבקשין עצה ותחבולה למיגדר מילתא, שיוסרו האחרים ולא ירבו מוסרים בישראל, וגם להציל כל ישראל הנרדפים מתחת ידו. עכ"ל תשובת הרא"ש ז"ל. ובנדון זה, אין נראה שיהיה בדרך זה, שהרי לא מסר זה פעמים אחרות, גם שאין נראה שיהיה גברא אלמא ואיש זרוע; ולזה ראוי לקבל העדות בפניו, אלא אם כן יראה בעיני הדיינים שיש סכנה בזה, שאז לצורך השעה יכולין בית דין לעשות שלא מן הדין, לעשות סייג לתורה; כההיא דשמעון בן שטח באשקלון...

וכן פסק בשו"ת בעי חיי (ח"מ ח"א סי' רכח): "ואם מפני שלא נתקבל העדות בפניו נסתפקתם אם גם בזה אין מקום לספק שכב' הסכימו הרא"ש ז"ל והרשב"א ז"ל וכל האחרונים ז"ל דמוסר מקבלין עדות שלא בפניו כאשר האריכו בתשובותיהם גם הריב"ש ז"ל בסימן רל"ט המפקפק בזה הנה הוא נתן רשות לב"ד דלמראה עיניהם ישפוטו הם... ועוד שהרי"ב ז"ל בתשובה

משפ"ט (סי' ל"ה) בש"ך ותשובת מהרי"ט (ח"ב סי' ל"ז) ותשו' הרמ"א (סי' י"ב) ותשו' פני האר"י (סי' ק"ט)".

רואים בראשונים ובאחרונים כמה הקפידו לגבי עדות אשה והשוו זאת לדיני נפשות.

ד. לגבי מוסר

מכל הדינים יוצא מן הכלל דין מוסר בו החמירו ופסקו לקבל עדות שלא בפני המוסר.

כתב בשו"ת הריב"ש (סי' רלז): "הלכה פסוקה היא, שאין מקבלין עדים אלא בפני בעלי דין, ואפי' בדיני ממונות; כדאיתא בפרק הגזול בתרא (ק"ב:); כמו שאמרו שם: אמרה תורה: והועד בבעליו, יבא בעל השור ויעמוד על שורו. והסכימו המחברים ז"ל, שאף בדיעבד, אם קבלו אותם שלא בפניהם, אין עדותן עדות; א"צ לומר בדיני נפשות החמורין. וכן בסנהדרין, בפ' כהן גדול (י"ט), גבי: עבדא דינאי מלכא קטל נפשא, שלחו ליה לינאי מלכא: תא את נמי להכא, דכתיב: והועד בבעליו ולא ישמרנו, אמרה תורה: יבא בעל השור ויעמוד על שורו; אתא, יתיב, א"ל שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך וכו'. וכן לשון הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהלכות עדות): גם בדיני ממונות אין מקבלין עדים אלא בפני בעל דין; נראה מלשון: גם, שכל שכן בדיני נפשות. וכן נראה מדבריו (בפ"י ובפ"י"ב מהלכות סנהדרין), במה שפ': פותחין לזכות, שאמרו בגמרא (שם ל"ב:): דאמרי ליה: אי לא קטלת, לא תדחל. וא"כ, בדיני נפשות אין מקבלין עדות אלא בפני בעל הדין, דהיינו העובר עברה. אבל מצאתי בתשובה לרב רבינו אשר האשכנזי ז"ל,

חבל נחלתו

בפניו אפילו בדיני נפשות...".

מסקנות

- א. בדיני ממונות התירו חכמים לקבל עדות שלא בפני בעל דין רק אם עדי חולים או הולכים למדינת הים וכד' ורק בשעת הדחק, או שהנתבע אלים ויש חשש מלהעיד בפניו, ובדרך כלל לא התירו זאת.
- ב. בדיני נפשות נאסרה כל קבלת עדות שלא בפניו.
- ג. בעדות בדיני עריות ולאסור אשה על בעלה או לקבוע שהיו קידושין צריכה גבית העדות בבית דין להיות בפני האשה ובעלה.
- ד. לגבי מוסר מותר לגבות עדות שלא בפניו.
- ה. במקום שהותר לקבל עדות שלא בפני בעל דין הותר לגמור את הדין שלא בפניו.

הנז' לקבל העדות שלא בפניו הוא אלא מפני שלא מסר פעמים אחרות ולא היה גברא אלמא ובעל זרוע כו' הא אם מסר פעמים אחרות או היה גברא אלמא מקבלין עדות שלא בפניו ובנ"ד כפי מה ששמעתי שראובן זה תרתי איתנהו ביה עשה כן פעמים אחרות גם גברא אלמא ובעל זרוע וכ"כ מהר"ר ישראל ז"ל בכתביו סימן קע"ה וקע"ו והרשב"א ז"ל בתשובה הובאה בתשובות מהרח"ש ז"ל סימן י"ח ומהרח"ש ז"ל בסימן מ"ב ובנימין זאב סימן רמ"ט דמקבלין עדות אלם ובעל זרוע שלא בפניו הן אמת שהרב מהר"ם איסלראס ז"ל בתשובותיו סימן י"ב כתב דהיינו דוקא בממון אבל בדיני נפשות ולאפקו' אשה מבעלה אפילו באלם אין מקבלין עדות שלא בפניו ונראה שלא ראה תשובה זו של הריב"ש ז"ל דמוכח מינה דבאלם ובעל זרוע מקבלין עדות שלא

סימן מח

התערבות

תשובה

- א. צריך לדון האם נוצרה ביניהם התחייבות כעין התחייבות ממונית. כמו"כ צריך לדון האם אין קבלה על עצמו כעין נדר.
- ב. נראה שלא נוצרה ביניהם התחייבות לפעולה, מפני שהם דברים בעלמא ואפילו קנין אינו מועיל עליהם, כאמור בתשובות הגאונים (הרכבי סי' פד): "ו[ס]ר[ה] קושייתך ממני שיאמר לחבירו אם יהא הדבר כזה וכזה אתן לך כך וכך כי אין פרנסתו מזה.

שאלה

אב ובנו התווכחו על שאלה. תוך כדי ההתנצחות, הבן שאל את האב: אם אני אצדק תשאיר את הזקן של שלושת השבועות והאב הסכים, וכן להיפך הבן הסכים שאם הוא לא יצדק הוא יגזוז את פאותיו הארוכות מאד. למעשה הבן צדק, אבל האב אינו מעוניין לגדל זקנו, אלא לגלחו מדי יום ביומו (כמו לפני שלושת השבועות). האם מוטל עליו חיוב כתוצאה מההתערבות שביניהם.

התנאה בדרך זו היא אסמכתא שאין דעתו שיפסיד ויתחייב.

ד. אף אין כאן דברים הנקנים באמירה. וכך כתבו תוספות (בבא מציעא עד ע"א): "ור"ת בעצמו חזר בו והגיה בספר הישר גבי עובדא דשנים שהמרו זה את זה בפרק במה מדליקין (שבת דף לא.) שהקנו זה לזה דאי לא הקנו ליהדרו בהו ואף על גב דיש מקומות דקנו בלא קנין בדברים בעלמא כגון בסנהדרין (דף כד.) נאמן עלי אבא כו' דבאתן לך מחלוקת וכן (שם) דור לי בחיי ראשך דאין יכול לחזור בו התם דין הוא שיועיל כיון שיש להם תביעה זה על זה והם קבלו עליהם כך את הדין ולא דמי להיכא שאין לו שום תביעה". וכאן שאין ביניהם שום תביעה אלא ויכוח בעלמא אפילו התחייבות לתשלום ממוני אינה מועילה ללא תביעה קודמת.

ה. הרמב"ם מדבר על קנין דברים בהלכות נוספות (הל' מכירה פכ"ב הל' יג-טו) ומוסיף:

"אין אדם מקנה לא במכר ולא במתנה אלא דבר שיש בו ממש אבל דבר שאין בו ממש אינו נקנה".

"כיצד אין אדם מקנה ריח התפוח הזה או טעם הדבש הזה או עין הבדולח הזה וכן כל כיוצא בזה, לפיכך המקנה לחבירו אכילת פירות דקל זה, או דירת בית זה לא קנה, עד שיקנה לו גוף הבית לדור בו וגוף האילן לאכול פירותיו כמו שיתבאר".

"דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוס בקנייתו שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או יהיה אסור עלי או אתננו לצדקה,

ושאלת אם הקנין מהני בזה. אבל איך יוכל הקנין להועיל והוא אסמכתא [קנין] דברים בעלמא הוא".

וכן בתשובת הר"י מיגאש (סי' קלה): "עמדנו על שאלה זו והתבוננו בפרקיה וראינו שהקנין שהעידו בו על ראובן שקנו מידו שישא את בת דודו אינו קנין כפי שורת הדין להיותו קנין על פעולה שיעשה אותה והוא נקרא קנין דברים שאינו קנין, לפי שהקנין אינו מועיל אלא בכל דבר שיש בו עצם"...

ואפילו היו עושים על כך קנין סודר שכל אחד יעשה את מה שאמר הקנין לא יועיל שכן הוא קנין לפעולה. כאמור ברמב"ם (הל' מכירה פ"ה ה"ד): "הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן, כיצד הרי שכתב בשטר וקנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני, או שיחלקו השדה שביניהם, או שישתתפו שניהם באומנות, וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע, לא עיקר ולא פירות עיקר הידוע".

וכן כתב הבית יוסף (יו"ד סי' רסד): "וכתב עוד (הרא"ש, שם סי' ג) דאפילו כבר נולד הבן והקנה לו בקנין שיהיה בעל ברית יכול לחזור בו דקנין דברים בעלמא הוא".

עולה שהדיבורים ביניהם לא החילו שום חיוב עליהם, ואף אם היו משיתים עליו קנין הוא לא היה מחזק את ההתחייבות.

ג. טעם נוסף שאין יכול להקנות במקרה כגון זה הוא מטעם אסמכתא. כתב הבית יוסף (ח"מ סי' רז) ארבעה כללים בדיני אסמכתא ולפחות לחלק מהפוסקים הרי

חבל נחלתו

אע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם, הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה".

היינו, אע"פ שקנין אינו חל על פעולות, אבל נדר (שהוא בעצם שבועה שחלה על גופו) חל, ולכן אם אמר בלשון נדר או שאמר שיתננו לצדקה הרי זה חל עליו וצריך ליתנו. וא"כ אם הם היו 'מתערבים' שהמפסיד צריך לתת סכום כסף לצדקה ולא על פעולות כאלו, לכאורה, היו חייבים לתת אפילו באמירה בלבד.

ו. אולם בשו"ת משאת בנימין (סי' ס) כותב שאף במקרה כזה הם פטורים מלתת. וז"ל בתשובתו לבנו:

"אשר שאלתני בשנים שהמדרו זה את זה בקנס עשרה זהובים אדומים לצדקה שמי שיזכה בדין יתן שכנגדו הקנס הנזכר לצדקה ונסתפקת אם חייב זה שכנגדו ליתן העשרה אדומים כי אמירה לגבוה היא או לאו משום דדברים בעלמא הן".

"תשובה יראה דאינו חייב ליתן לצדקה כלום משום דנדר בטעות הוא שהיה סבור שהדין עמו והנדר ושבועה שבטעות לאו כלום הוא. דתנן פ' ארבעה נדרים נדרי שגגות אם אכלתי ואם שתיתי ונזכר שאכל ושתה וכו'. ומסיק התם תנא כשם שנדרי שגגות מותרין כך שבועות שגגות מותרין... והשתא הלא דברים ק"ו הוא ומה התם שנדר גמור הוא ושבועה גמורה היא. ועוד דהתם לאו טעות גמור הוא שהרי קודם שנדר היה יודע שאכל ושתה אלא שבשעת הנדר שכח... ואעפ"כ אמרינן כיון שבשעת הנדר והשבועה היה טועה ואנוס לאו כלום הוא ומותר. ק"ו בנדון זה דלא היה לו ידיעה אחרת לעולם. גם לא היה לו לחוש לדברי חבריו דהא לאו בגמרא תלו

מלתייהו אלא בסברא.

"וא"ל דשאני התם דלא תלו הנדר והשבועה בשום דבר ולפיכך אם נודע הדבר שעל שקר נדר או נשבע אמרינן דנדר ושבועה בטעות לאו כלום הוא כי מה דהוה הוה ומה יש לו לעשות אבל הכא כיון דתלוי הנדר בקנס לצדקה יכול להיות שצריך לקיים את נדרו וליתן הקנס לצדקה. זה אינו דהתם נמי מיירי דתלוי הדבר באכילת פירות כגון שאמר קונם אכילת פירות עלי אם אכלתי או שתיתי ונזכר שאכל ושתה ואפי"ה לאו כלום הוא ומותר באכילת פירות ולא אמרינן שקיים את נדרו ולא יאכל פירות והיינו טעמא דכיון שנדר בטעות אין כאן נדר כלל וכאלו לא נדר מעולם דמי... הרי לך כל נדר ושבועה בטעות מותרין לגמרי ואין עליו לקיים נדרו ולא שום עונש והכי נמי אין עליו שום חובה ליתן לצדקה.

"ולא דמי לאסמכתא דקני בצדקה ואף על גב דבהדיא לא קני. אפ"ה צדקה שאני דאמירה לגבוה היא. התם שאני דהא אסמכתא לאו טעות הוא כלל אלא משום דאמרינן באיזה נשך כל 'דאי' אסמכתא הוא ולא קנייה, והיינו טעמא דכל האומר אם אעשה יהיה כך ואם לא אעשה יהיה כך סמך עצמו שודאי יעשה הדבר ולא יעבור מאחר שבידו לעשות הלכך לא גמר ומקני ואף על גב דלבסוף עשה ועבר. מ"מ מתחילה כשאמר אם לא יעשה יתחייב כך וכך לא היה מחשבתו לעבור ולהתחייב אלא לעשות ולקיים ולהפטר וא"כ לא גמר ומקני, ודבר זה תמצא מבואר שם בפירוש"י ותוספת ושאר מחברים. ובהדיא הוא דאמרינן הכי אבל בצדקה לא שייך למימר לא גמר ומקני דצדקה אינה צריכה קנין רק

ח. על אף שאין כאן התחייבות יש כאן חוסר אמת, כאמור (ב"מ מט ע"א): "והיה צדק – מה ת"ל והיה צדק, והלא היה בכלל איפת צדק היה, אלא לומר לך, שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק".

ופרש רש"י: "אלא שיהא הן שלך כו' – כלומר: כשאתה מדבר הן או לאו – קיים דברך והצדק אותם".

וכן המאירי כתב: "ומ"מ אם בשעה שאומר לו ליתן יש בלבו שלא ליתן יש כאן זילותא ומדה מגונה ואף התורה רמזה פחיתות מדה זו היה צדק שיהא הן שלך צדק שלא תדבר אחת בפה ואחת בלב".

ובאר הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ב ה"א): "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה, ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי, כיצד לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטא, ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטא, ולא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכן כל כיוצא בו, ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות".

ולכן מן הראוי לא להתרגל לדברים מעין אלו.

באמירא בעלמא סגי כדאמרינן אמירה לגבוה היה.

"אבל הכא כיון דנדר בטעות היה לאו כלום הוא וכאלו לא נדר לגמרי דאמרינן בשבועה פרט לאונס. ולא דמי נמי לב' שהמרו זה את זה כגון משחקי בקוביא ומפריחי יונים. דהתם אין שום טעות בעת שהמרו שהרי שום א' מהן לא היה יודע אם יצוץ אם לא ואפ"ה הקנה ודאי גמר ומקני מספק וכמו שכתב ב"י בסי' ר"ז ד' כללים שהעלה שם וגם אגב דבעי למקני גמר ומקני. משא"כ הכא דשום אחד מהם לא בעי למקני מידי שהרי לצדקה היתה כוונתם וגם הטעות הקדים את תנאם שהרי טעה בדין פשוט בעת שהמרו ובכן תתענג על רוב שלום כנפשך ונפש אביך".

וא"כ כיון שכ"א מהצדדים סבור שהוא הצודק אפילו היו קונסים את הטועה בסכום כסף לצדקה – הוא היה פטור משום נדר לצדקה.

ז. וא"כ כל הויכוח היה בהיתול בלבד ולכן אף ההתחייבות בו אין לה מקום כדדברי ערוך השולחן (ח"מ סי' פא ס"א): "בסימנים הקודמים נתבאר דכיון שהודה שחייב לפלוני מנה שוב אינו יכול לחזור בו ולכן יש לבאר מה מקרי הודאה דהרי ידוע דרכי בני אדם שלפעמים מדברים דברים שלא בלב שלם ופיהם ולבם אינם שווים מפני איזה טעמים שיש להם כמו כמה פעמים שמדברים דרך שחוק והיתול".

אומן בחנם שקלקל

שאלה

אדם ביקש מחבר אומן שיסייע לו בתיקון דבר מה בחינם, החבר קלקל ולא תיקן, האם החבר צריך לשלם על הקלקול שגרם לבעל החפץ?

תשובה

א. אומן בשכר הוא שומר שכר, ואם הוא עושה בחינם חייב על נזקי החפץ כדין שומר חנם שחייב בפשיעה. אולם צריך לדון מה סוג התקלה שיצאה מתחת ידו, אם זהו קלקול שיצא בפשיעת האומן אין זה משנה אם עושה בשכר או בחינם הוא ודאי חייב.

השאלה היא לגבי פעולה שאינה פשיעה בעליל אלא היא בין התרשלות לאונס. סתם הדיוט שנקרא לעשות פעולה שאינו מבין בה הוא פושע ולכן חייב לשלם על נזקו כדין פושע. לעומת זאת לגבי אומן באותה מלאכה תקלה כזו אינה פשיעה אלא סוג של אונס ולכן אם עשה בחינם פטור, ואם עשה בשכר חייב.

ב. נאמר בבבא קמא (צט ע"ב): "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: טבח (=שוחט) אומן שקלקל – חייב, ואפילו הוא אומן כטבחי ציפורי. ומי אמר רבי יוחנן הכי? והאמר רבה בר בר חנה: עובדא הוה קמיה דרבי יוחנן בכנישתא דמעון, ואמר ליה: זיל אייתי ראייה דממחית לתרנגולים ואפטור! לא קשיא: כאן בחנם, כאן בשכר; כי הא דאמר רבי זירא: הרוצה שיתחייב לו טבח, יקדים לו דינר. מיתבי. המוליך חטים לטחון, ולא לתת ועשאו סובין או

מורסן, קמח לנחתום ועשאו פת ניפולין, בהמה לטבח וניבלה – חייב, מפני שהוא כנושא שכר! אימא: מפני שהוא נושא שכר."

מפרש רש"י:

"טבח אומן שקלקל חייב - וכ"ש הדיוט דלא היה לו לשוחטתה הואיל ואינו בקי". "דקעביד בשכר – דמזיק חייב באונסין דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מיד מדקרי ליה מזיק לחייבו באונס ש"מ באותו שכר קאמר וקמ"ל דפושע הוא דלא חשיב ליה אונס אלא פשיעה דהוה ליה למירמיה אנפשיה שמא תפרכס הבהמה ויזהר בה".

"אומן פטור – דאנוס הוא".

העיר על רש"י הפני יהושע: "בפרש"י בד"ה אומן פטור דאנוס הוא עכ"ל. וצ"ל דהאי אנוס לאו דוקא דא"כ בשכר נמי ליפטור, ואין לומר דחייב משום אדם המזיק דקי"ל אדם מועד לעולם אפילו באונס דא"כ בחנם נמי ליחייב, אלא על כרחך דהאי אנוס היינו כעין גניבה ואבידה ולגבי פשיעה קרי ליה אונס, וכ"כ התוספות בר"פ המניח באריכות נ"ז ע"ב ד"ה ושמואל"ן... וכעין דבריו העיר בתורת חיים על אתר.

ג. בשיטה מקובצת (ב"ק צט ע"ב) כתב בשם גאון כך: "אשתכח השתא דלא שנא טבח ולא שנא שלחני היכא דגרמו לאפטודי לבעל הבית אי עבדו בחנם אומן פטור היכא דלא צריך למגמר דכי קסמך אנפשיה לאו פושע הוא והדיוט חייב דפושע הוא דכיון דלא גמר לא איבעי ליה

אם היה טבח מומחה ושחט בחנם פטור מלשלם ואינו מומחה אף על פי שהוא בחנם חייב לשלם, וכן המראה דינר לשולחני ואמר לו יפה הוא ונמצא רע אם בשכר ראהו חייב לשלם אף על פי שהוא בקי ואינו צריך להתלמד, ואם בחנם ראהו פטור והוא שיהיה בקי שאינו צריך להתלמד, ואם אינו בקי חייב לשלם אף על פי שהוא בחנ' והוא שיאמר לשולחני עליך אני סומך או שהיו הדברים מראין שהוא סומך על ראייתו ולא יראה לאחרים, טבח שעשה בחנם וניבל וכן שולחני שאמר יפה ונמצא רע וכן כל כיוצא בזה עליהן להביא ראיה שהן מומחין ואם לא הביאו ראיה משלמין".

וכתב על כך הבית יוסף (ח"מ ס' שו): "וכתב הרב המגיד למד הרב ז"ל מההוא דאמרין (צט): גבי טבח בחנם שנבל ואמר לו רבי יוחנן אייתי ראייה דמומחה את ואפטרך אלמא עליו להביא ראיה ואם לאו ישלם וקל וחומר הוא לשולחני ומה טבח שאמר חכמים (חולין ג:) רוב מצויים אצל שחיטה מומחים הם עליו להביא ראיה שולחני לא כל שכן ופשוט הוא עכ"ל".

ה. **פסק השולחן ערוך** (ח"מ ס' שו ס"ו): "המראה דינר לשולחני, ואמר לו: יפה הוא, ונמצא רע, אם בשכר ראהו, חייב לשלם אף על פי שהוא בקי ואינו צריך להתלמד. ואם בחנם ראהו, פטור, והוא שיהיה בקי שאינו צריך להתלמד. ואם אינו בקי, חייב לשלם אף על פי שהוא בחנם, והוא שיאמר לשולחני: עליך אני סומך, או שהיו הדברים מראים שהוא סומך על ראייתו ולא יראה לאחרים. (ויש אומרים דאפילו סתמא נמי חייב (טור בשם רבינו

למסמך אנפשיה ושמע מינה חייב בפשיעה. ואומן דצריך למגמר גבי שלחני חייב וגבי טבח פטור ומאי שנא אמרי גבי שלחני כיון דמחסר היכרא פושע הוא **דלא איבעי ליה למסמך אנפשיה** כיון דלא גמיר כל צרכו אי נמי מעיין טפי אפשר דטעי ואמטו להכי חייב, ואלו גבי טבח על כרחך כדגמיר כולהו הלכות שחיטה עסקין ולא מחסר אלא זריזות ידא הילכך אף על גב דלית ביה זריזותא יתירתא **לאו פושע הוא** דהא בדידיה קאי לעיוני ומשחט וסבר מעינא שפיר ושחיטנא. והני מילי בחנם אבל בשכר אפילו אומן שבאומנים נמי חייב דנהי דפושע לא הוי אנוס נמי לא הוי דכיון דחזינן דטעי ואיכא ידידע ליה לטעותיה איבעי ליה לעיוני טפי אי נמי לאחוויי לחבריה דאמר ליה להכי יהבי לך אגרא לנטוריה נטירתא יתירתא".

עולה מן הדברים שאותה תקלה אצל אצל הדיוט תחשב פשיעה, אבל אצל אומן תחשב כפעולה שבין פשיעה לאונס ולכן בחינם יפטר, ואצל העושה בחינם הקובע לתשלומים אם הזיק הוא האם הוא מומחה או אינו מומחה לאותה מלאכה. אם הוא מומחה פטור – כיון שלגביו אין זו פשיעה אלא אונס ואם אינו מומחה חייב כיון שזו פשיעה.

וכך כתב הרשב"ם (ב"ב צג ע"ב): "וכן הלכה דאומן בשכר חייב בחנם פטור כדאמר רבי יוחנן התם".

ד. **וכך פסק הרמב"ם** (הל' שכירות פ"ה ה"ה): "המוליך חטין לטחון ולא לתתן ועשאו סובין או מורסן נתן הקמח לנחתום ועשאו פת נפולין בהמה לטבח ונבלה חייבין לשלם דמיהן מפני שהן נושאי שכר, לפיכך

חבל נחלתו

מסקנה

נראה שאם החבר אומן באותה מלאכה כגון שעבר הכשרה לאותה מלאכה ושגג, כיון שעשה בחינם והוא יודע את המלאכה – פטור, אבל אם זה מעין תחביב וידיעתו אינה מקיפה – חייב בתשלומים כשקלקל.

יצחק והרא"ש). ומכל מקום הסברא הראשונה נראה עיקר").

ובסעיף ז הוסיף: "טבח שעושה בחנם וניבל, וכן שולחני שאמר: יפה, ונמצא רע, וכן כל כיוצא בזה, עליהם להביא ראיה שהם מומחים, ואם לא הביאו ראיה, משלמין".

סימן נ

ביטול מקח ע"י המוכר

שאלה

בעיתון מתפרסמים פרסומות. עיתון 'מוכר' את ה'מקום' בגליון עבור הפרסומת, ומתמחר את הפרסום בעיתון לפי מיקומו בעיתון, גודל ה'משבצת' ותדירות הפרסום.

בעיתון מסויים הופיע פרסומת: 'אתם חרדים לגורל ילדיכם נא צלצלו למספר טלפון פלוני. המצלצל לאותו מספר שמע הודעה קולית בה נאמר: נא לא לקנות עיתון זה – (בו התפרסמה המודעה המכוונת למספר הטלפון) מפני שהוא מסייע לעוברי עבירה בדברים אלו ואלו.

האם העיתון רשאי לבטל את הופעת המודעה טרם הסתיים הזמן בהסכם שביניהם, והאם הוא חייב לשלם למפרסם על ביטול הופעת המודעה?

תשובה

א. הפרסומות שמתפרסמות בעיתון הן מחד על דעת כותבם, ומאידך אף העיתון יתבע לדין אם פרסם לשון הרע או דברי תועבה או דברים הפוגעים או מסיתים לפגוע באדם שלישי. משמעות הדברים

שיש למפרסם ולעיתון, לשניהם, אחריות על המתפרסם. ובעצם העיתון אמור לדעת מכל המתפרסם בעיתונו בין אם זהו פרסום לרשת חנויות ובין אם למעשה או לשלילתו וכד'. אם תהא פרסומת לביצוע עבירה בבירור הרי הוא יתבע על כך לדין. ב. מאן דהוא טען שיש כאן מקח טעות ולכן העיתון יכול להפסיק מיד את ההתקשרות ביניהם ואולי אף לתבוע את המפרסם. לענ"ד אין כאן מקח טעות. ולא מפני שהעיתון לא הוטעה, הוא אמנם הוטעה ולא ידע שהפרסומת היא נגדו, אלא שמקח טעות הוא כאשר הקונה הוטעה, כגון שהתנה על מוצר מסויים וקיבל מוצר שחיצוני נראה כמוצר המבוקש אבל תכונותיו האמתיות אינן מתאימות למוצר אותו היה מעוניין לקנות. במקרה הנוכחי הקונה לא הוטעה אלא לכל היותר הוא המטעה את המוכר, אבל הוא שילם את מלוא התמורה על הקניה ולכן אין זה מקח טעות.

ג. נשאלת השאלה האם לקונה – הקונה מוצר, ישנה התחייבות כלפי המוכר שלא ישתמש במוצר נגד המוכר או

המכירה שאם הנשק יופנה כנגד המוכר המכירה בטלה (ואף תנאי כזה לא יעזור כיון שהנשק כבר ביד האויב).

ד. עולה מן הברור עד עתה שהמוכר חפץ אינו מוגן מכך שהמכירה לא תפגע בו, ואין המוכר יכול לטעון: מכרתי בטעות – נחזיר את המכירה לאחור.

ישנם מצבים שהמכירה בטלה מחמת המוכר, אולם מצבים אלו הם בד"כ בגלל שמכר מה שאינו שלו או סרסור שמכר בטעות דברים שלא נתבקש למכרם, אולם אם מכר ברצונו אינו יכול לבטל את המכירה. ואף בתליוהו וזבין שכפאוהו למכור, מסקנת הגמ' (ב"ב מז ע"ב – מח ע"א) שאגב אונסיה גמר ומקנה.

ה. אמנם ישנם מצבים של מכירה ברצון שהמקח מתבטל מחמת המוכר. מסופר בקידושין (מט ע"ב):

"ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי; אמר רבא: הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים".

ופרש רש"י (קידושין מט ע"ב):

"אדעתא למיסק – ונאנס ולא עלה".

"ובעידנא דזבין לא אמר – דאדעתא למיסק מזבנינא דאילו פריש בשעת מכירה דאדעתא למיסק מזבנינא לא הוה זבינא דאדעתא דהכי לא זבין שיהא דר כאן בלא קרקע".

היינו אם המוכר מפרש שהוא מוכר על סמך מצב מסוים שבלעדיו לא היה מוכר, הרי המצב המותנה עומד בבסיס המכירה

לרעתו. ונראה לענות שלא. אם המוכר לא שייר לעצמו זכות במוצר אלא המכירה היא מוחלטת, אין המוכר יכול לטעון שהוא מכר את המוצר בתנאי שהוא לא ישתמש בו לרעת המוכר ולפגוע בו בדרך כלשהיא.

דוגמא, במכירת קלטות שמע או תקליטי מידע או תוכנות למיניהם משירים המוכרים זכויות בידם (ע"י במאמרו של הגר"נ גולדברג בתחומין כרך ז עמ' 368 – 'תנאי ושיור בהסכמים'). הם מתנים שהתקליטור לא יועתק או שלא יהיה בו שימוש אלא במספר מחשבים מסויים וכד'. בכך הם מגינים על זכות היוצרים שלהם ומנסים למנוע התעשרות מרכושם או שימוש פסול במוצר לרעת המוכרים. אולם מכירה רגילה של מטלטלין וכד' היא מכירה חלוטה ובה הקונה יכול לעשות במוצר שקנה כחפצו, לקלקלו או להשתמש בו אפילו בדרך הפוגעת במוכר. כגון אדם שקנה רכב הסעות מחברת הסעות יכול להתחרות איתה על הסעות ואין המוכר יכול לטעון לא התכוונתי למכור על מנת שתפגע בהסעותי או שתדר לאומנותי וכד'.

דוגמא נוספת, מדינת ישראל מוכרת בידועין נשק שידוע שיוכל להיות מכוון נגדה. כמובן שמצטרפים לכך חשבונות כלכליים ורווח והפסד כלכלי מול ההיתכנות שהנשק יופנה מולה כמו כן ישנן ההגבלות שהתורה וחז"ל הטיילו על מכירת נשק¹ אבל אין התניה בגוף

1. ע"י על כך בספרי חבל נחלתו ח"א סי' יב ובתחומין כרך יא עמ' 409.

חבל נחלתו

שכך היתה דעתו התם לא בעינן לא תנאי ולא גלוי דעת, כי ההיא דיש נוחלין הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוסטרופא, וכן ההיא דש"מ שכתב כל נכסיו לאחרים, ומי ששמע שמת בנו וכתב כל נכסיו לאחרים, וכן בשטר מברחת בכתובות פ' האשה שנפלו דלא קנה, ובפ' מי שמת גבי סבלונות או קידושי דהדרי אם מת הוא או מתה היא, וכן במקדש אחותו דאמר' דגמר ונתן לה לשם מתנה למר ולשם פקדון למר, וכן גבי לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה, וכן לקח מן הסיקריקון וחזר ולקח מבע"ה, וכן ההיא דלקמן בשמעתין כל דסליק אדעתא למידר הוא, בכל הני אנן סהדי אף על גב דלא גלי דעתא כיון שהענין מוכיח כך, וכן לענין איסורא כי ההיא דפ' מרובה שלא נתכוונה זו אלא להגון לה, וכן ארבעה נדרים שהתירו חכמים. ויש עוד דין שלישי שאין הענין מוכיח כך אלא מחמת גילוי דעתו שגילה לנו תחלה כהך דהכא והך דפ' אלמנה ניזונית גבי זבין ולא איצטריכו ליה זוזי דהדרי זביניה ומיירי שגילה דעתו תחילה כי הך דהכא, ה"נ לא בעינן תנאי אלא בגילוי דעתו סגי שגילה דעתו תחלה וגם אמר בשעת מעשה אבל אם לא אמר בשעת מעשה כיון דאין הענין מוכיח כך אלא ע"י גילוי דעתו אמר' כיון דלא חשש לומר בשעת מעשה דעתו שיחול המכר בכל ענין".

מתבאר לגבי המקרה שלפנינו במוכר מקום להודעות בעיתון, שכל שלא התנה על כך במפורש אין המכר בטל, ולכן הקונה

ולכן אם התברר שהמצב הנ"ל לא מתקיים – המכירה בטלה על אף שהמוכר מכר ברצון.

ו. מוסיף תוספות (קידושין מט ע"ב): "ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה, וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוסטרופא, לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל".

ר"י בעל התוס' מחלק בין ג' דרכים שבהם המוכר יכול לבטל מקח באמצעים שונים: או ע"י תנאי כפול, או דברים שאינם צריכים תנאי כפול אבל צריכים גלוי מילתא של המוכר ובהשלמת 'אנן סהדי' – המקח בטל. ויש סוג נוסף של מקרים שאף גלוי מילתא אין צריך מאחר שהדבר ידוע לכל שרק מתוך מצב מסויים או תפיסה מסויימת עשה את הפעולה הקניינית הזו, כגון שכתב נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן, שודאי לא התכוין להשאירו ריקן.

וכך כתב בתוספות הרא"ש (קידושין מט ע"ב): "הילכך נראה לי דאין לדמות אומדן דעתא לתנאי דלא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן אלא בדברים שאין הענין מוכיח אלא מחמת תנאי שהתנה התם בעינן תנאי כפול לר"מ ולרבנן תנאי, אבל היכא דאיכא אומדן דעתא שהענין מוכיח

סהדי מוחלט ולכן אף פעולות שאינן לטובתו לא מתבטלות, הרי כאשר אין לנותן רווח ממוני והוא נתן את שלו לאחרים ישנה אומדנא ברורה שאינו מתכוין שהפעולה הממונית שעשה תשמש לרעתו ולחובתו, ולכן אם הפעולה שעשה מיזמתו ללא רווח משמשת לחובתו או לפגוע בו נראה שיוכל לבטל את הנתינה ולהשיב את החפץ או המוצר אליו ללא שום חוב כספי.

מסקנה

המוכר אינו יכול למנוע מהקונה לפרסם או לתבוע ממנו ממון. ואם הוא רוצה לבטל צריך להשיב לקונה את כספו. אולם אם נתן את 'המשבצת' בעיתון בחינם, ובא המקבל ופוגע בנותן הוא רשאי לבטל מתנתו וכש"כ בשאלה מעין השאלה שלפנינו שכל יום שהעיתון יוצא הוא מעין נתינה חדשה, ויכול לטעון אתמול נתרציתי והיום איני יכול או מסכים³.

חייב בתשלום ואין המוכר יכול לטעון זאת מכירה בטעות. ואם המוכר מבטל את המקח צריך להחזיר לקונה את כספו².

ז. אולם אם המוכר נתן את המקום בעיתון ולא מכר, כאן הוא יכול לבטל את נתינתו אף שלא התנה על כך, ואינו צריך לשפות את המקבל.

כן עולה מדברי תוספות רי"ד (קידושין מט ע"ב): "וכן נמי בההיא דבעיא למיסק לארץ ישראל אם לא מכר אלא חילק קרקעותיו לקרוביו בעבור שהיה סבור לעלות והיו יודעים העולם כי הוא רוצה לעלות ולא עלה אין מתנתו מתנה, ואף על פי שבעת המתנה לא אמר כלום דאיכא אומדנא ואנן סהדי דאדעתא דהכי עבד ואין המתנה דומה למכר ומה שאומר בסוף דהלכה בההוא דאתא לקמיה דרבא ולקמיה דרב אשי כגון שפירש בעת המכירה בעבור שהוא רוצה לעלות כדפירש המורה ומשום הכי היו רוצים לבטל המכר".

מתבאר מדברי תוס' רי"ד שבניגוד למכירה בה הרווח הממוני למוכר מונע אנן

2. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: אנן סהדי שאין המוכר חפץ שיפגעו בו.

תשובת המחבר: באופן עקרוני הרב צודק שיש אנן סהדי שאין אדם מוכר חפץ כדי שיפגעו בו. אולם בפרסומת הדבר אינו לגמרי נכון, לעתים פרסומת שלילית גורמת שהכל ירוצו לקנות את העיתון כדי לדעת על מה יצא הקצף, ובעל העיתון אין מעניינת אותו סיבת הקניה אלא עצם קניית העיתון. ומה שלהבא ימנעו מקניה – הוא יילחם ע"י פרסומת אחרת כדי להפיצו יותר.

3. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: היתר מכירה מראש למשך הזמן המותנה.

מכירה ע"י פועל וביטול מקח

שאלה

מוכרת שכירה בחנות טענה ורשמה¹ מחיר זול מאד לפרי שהיה ביוקר באותה עונה. לאחר שנתגלתה הטעות קוני הפרי התבקשו לשלם את המחיר המלא על הפרי שקנו, האם כך היה ראוי לנהוג?

א. טעות פועל

לכאורה המדובר הוא בטעות פועל. ופועל חייב על נזקים שהזיק לבעל הבית אף בשוגג או בגרמא. כך עולה משו"ת רדב"ז (ח"א סי' צה), וכ"פ הרמ"א (שו"ע חו"מ סי' נה ס"א): "שליש שהחזיר שטר למלוה, שלא היה לו להחזיר, משמתינן לשליש עד שמקבל עליו כל אונסא שיארע ללוה מזה (תשו' רשב"א אלף נ"ב)".

ואמנם הרמ"א (שו"ע חו"מ סי' שפו ס"ג) פסק: "סופר שכתב שטר וכתב מנה במקום מאתים, או המזיק לחבירו בעצתו שיעץ לו, או שליח שהחזיר שטר שלא היה לו להחזיר, כולם פטורים, דלא היו אלא גרמא בנזקין. מיהו משמתינן ליה עד דמסלק היזיקא. וכן בכל גרמא בניזקין (תשו' רשב"א סי' אלף נ"ב ותשובת רמב"ן סי' ר"מ ור"י ונ"י פ' לא יחפור)". וא"כ משמע שאין הפועל חייב על נזקים בגרמא לשוכרו.

אולם באר זאת בקצות החושן (סי' נה ס"ק ב): "והא דכתב רמ"א סימן שפ"ו (סעיף ג) בסופר שטעה וכתב מנה במקום מאתים

דפטור ולא הוי כמו שורף, משום דשורף שטר כבר היה לו שטר וזה שורפו הו"ל מזיק, משא"כ בסופר שעדיין לא היה הזכות ואינו אלא כמונע ומתעלם עין מלהחזיר אבידת אחיו דא"צ לשלם, וכמ"ש הרמב"ן בדניא דגרמי ביודע עדות לחבירו ולא רצה להעיד דאינו חייב לשלם וז"ל, והוא הדין מי שראה חבירו רוצה ליתן מתנה לפלוני או הולך להציל ממונו והוא מעכבו אין מן הדין לחייבו, שאין זה גורם היזק אלא מונע ע"ש. וא"כ הוא הדין סופר שטעה וכתב מנה במקום מאתים אינו אלא כמו צייר פומא דסהדי דלא יסהדון".

על אחת כמה וכמה בטעות שהיא פעולה שלשמה נשכר, ואם טעה בה בפשטות חייב לשלם. כאמור בבבא מציעא (פג ע"א): "רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימיהו, אתו אמרו לרב... וההמשך שהשיב להם בגדיהם ושילם להם שכר פעולתם הוא משום לפנינים משורת הדין. ועי' במאירי שהסביר את המקרה באונס ולא בפשיעה כרש"י ופשוט לו שבפשיעה משלם ולא כופים על שוכר הפועל או האומן לשלם אף לפנינים משורת הדין.

וכן בשו"ת חוות יאיר (סי' קסט) מספר: "הנה שמעתי אף כי לא הודעתני מהיזק שבא לך ע"י האורח הרגיל כאכסניא דאתי לקיצין כמעט בכל חודש שהלך לבית

1. דרך רישום מחיר הפרי היא על המדף בו הוא מונח בחנות, ועדכון מחירו במחשב בקופה.

ורק השוכרים מוותרים לשכירים כיון שעפ"י רוב הם עניים והנזק מועט.

ב. ביטול מקח

אלא שעל מה שהסקנו צריך לדון והלא המוכר השכיר מכר את הפירות במחיר נמוך בכחצי שוויים וא"כ יש כאן ביטול מקח.

וכך פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' רכז ס"ד): "היתה האונאה יתירה על השתות כל שהוא, כגון שמכר שוה ששים בחמשים פחות פרוטה, בטל המקח והמתאנה יכול להחזיר החפץ ולא יקנה כלל, אבל המתאנה אינו יכול לחזור, אם רצה זה וקבל".

והוסיף הרמ"א: "ויש אומרים דאף המתאנה יכול לחזור בו, אלא אם כן נתרצה המתאנה פעם אחת, או ששתק יותר מן השיעור שיתבאר בסמוך סעיף ז' (טור בשם הר"י והרא"ש)".

ובמקרה הנוכחי שני הצדדים לכאורה רוצים לחזור בהם. הקונה לא היה קונה את הפרי ביוקר, וקפץ על המחיר הנמוך. ולעומתו המוכר הגיע לחנותו ולאחר שהבחין בטעות ודאי מעוניין שהתמורה על הפרי תהא בשוויו או שהקונה יחזיר את המקח.

אולם ניתן להקשות על הבנה זו משני כיוונים: מצד הקונה אולי כבר אכל את הפרי ואינו יכול להשיבו, וכמובן במחיר הגבוה לא היה קונה כלל. ומצד המוכר הרי אינו רוצה להישאר עם הסחורה בחנותו ונוח לו שהיא נקנתה ובסחורה מוחזרת

המשתה ונשתכר² וכשחזר לביתו לחדר משכבו שכח לכבות נר שעוה המשולב והניחו דולק ונשרף המכסה שעל השלחן עם השלחן וארגז של כלי לבן וכמעט שלא נשרף גם הוא המקום ימלא חסרונך ויפה עשית שלא הודעתני כי בכל צרתך לי צר ואי לדידי צייתית תתבענו בדין על היזקך כי יצא חייב לשלם תשלומי נזקך בלי ספק כי אדם מועד לעולם וכו' ואי פריש מלהתאכסון /מלהתאכסן/ עוד אצלך לפרוש ואי לא יפרוש יזהר להבא. כמעשה שהיה שעושר (=עשיר) ר"פ הידוע לך בא לדין עם שפחתו שהזהיר אותה כמה פעמים שלא תגדל המדורה בתנור בית החורף ותשגיח בפרט על העץ שתניח ליבש בנקב גדול שעל פי התנור להסירו אם תרצה להרבות בחבילות ולא השגיחה ונאחז שלהבת מתוך התנור בעצים שעל פי התנור ונשרף לו קצת כלי בית לערך ששה ר"ט ונתחייבה השפחה לשלם כי לא טענה רק ששכחה להסיר העצים ולקח התובע הפסק כתוב וחתום וכל השומעים תמחו על התובע שנטפל עם שפחתו העניה כי הוא איש מכובד ונדיב כידוע לך עד כי הדיין עצמו שאלו על זה והשיב כי חלילה לו לבקש ממנה דבר רק להפחידה להבא שתזהר בזה ותשמר מלעשות היזקות באבדון ושבירת כלים. לכן איעצך שגם אתה תעשה כן מטעם זה ממש ואתה שלום וגר'".

עולה מדברי החוות יאיר שעל סתם נזק בפשיעה או בשוגג ודאי חייב השכיר לשלם.

2. העיר בכנה"ג (חו"מ סי' שעח אות ט) שמכאן ששיכור חייב לשלם על נזקים שעשה בעת שכרותו. ומכאן אף לגבי פורים ששיכור שהזיק חייב בתשלומים.

חבל נחלתו

וא"כ את הנאכל לא ניתן להשיב, וכן עד שהקונים ידעו שהם צריכים להחזיר את הפירות הם יאכלו את שאר הפירות שבידם. נוצר מצב שאמנם מצד הדין בטל המקח, אבל מצד המציאות כבר לא ניתן להשיב מאומה.

ג. מוכר שטעה

נראה שכיון שאי אפשר להשיב הודית את המקח והמעוות חוזרת האחורית על המוכר הפועל שטעה.

כך כתב הרמב"ן (כתובות צט ע"ב): "הא דאבעיא לן הכא שליח כמאן, כבר פירשתי במסכת קדושין דמשליח ב"ד קאמרינן דאלו שליח ידידיה הא אמרן דאמרינן ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי ורב נחמן גופיה אמרה ובפרק האיש מקדש מפורש דאפילו בפחות משתות נמי בטל מקח ורבא אמרה תמן... דלעולם כי שני שליח וטעה בשליחותו אמר ליה לא שדרתיך לעוותי הלכך לאו שלוחן את להכי ומעשיו בטלים שהרי מכר קרקע שאינו שלו ואינו שליח למוכרה בכך, וכן בכל דוכתא דאפשר לן לבטולי מעשיו מבטלינן להו לבד ממעשה דאבימי (לעיל פ"ה א') דיהב זוזי מקמי דלשקול שטרא דלא אפשר לן לבטולי מעשיו הלכך משלם דפושע הוא וממונא אפסיד מיניה דלאו בשליחותיה..."

אף במקרה שלפנינו כיון שלא ניתן להשיב את המקח – המוכר-השכיר שטעה חייב לשלם על טעותו והוא צריך להשיב לבעל החנות את ההפרשים של הפירות שנמכרו במחיר נמוך למחירם האמיתי.

ובדרך כלל בעל החנות מוותר ומוחל על נזקו לפועל, כפי המסופר בש"ס על

ספק אם יקנוה או שיצטרך להוזיל מחירה כדי שיקנוה, ולכן הוא רוצה שתישאר ביד הקונה, אולם הוא רוצה בתשלום גבוה. עולה ששני הצדדים לא יכולים או לא רוצים להשיב את המקח. הקונה מצד שאכל את הפירות, והמוכר מצד שאינו רוצה שהפרי ירקב בחנותו.

ישנה סיבה נוספת לביטול מקח והיא מצד טעות המוכר-השכיר. פסק הטור (ח"מ סי' רכז): "שליח שמכר וטעה אין בו דין אונאה בין במקרקעי בין במטלטלין ואפוטרופא דינו כשליח".

ובאר הב"י (ח"מ סי' רכז, ל): "שליח שמכר וטעה אין בו דין אונאה וכו'. בריש פרק האיש מקדש (מב:) אמר רבא הא דאמרת פחות משתות נקנה מקח לא אמרן אלא דלא שווייה שליח אבל שווייה שליח אמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". וכן עולה מן הסוגיא בכתובות (צט ע"ב) וממסקנת הפוסקים בה. וכאן המוכר הוא שליח בעל החנות למכור וא"כ אם שינה מהמחיר הנקוב שבעל החנות אמר למוכרו ממילא בטל המקח וצריך להשיב את המקח ואת הדמים.

כך כתב בהלכות גדולות (סי' לו, הל' כתובות עמוד שצ): "הני מילי היכא דטעה בעל הבית אבל היכא דטעה שליח דאמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". וכן כתבו הראשונים והפוסקים.

עולה לפי דברים אלו שהמוכר שמכר את הפירות של בעל החנות בחצי מחיר – המקח בטל וכן צריך המוכר להחזיר את המעות ששולמו והקונה להחזיר את המקח שקנה.

אלא שבמקרה הנוכחי ביטול המקח כבר לא ניתן, כיון שאלה פירות שחלקם נאכלו,

אבל נראה שהתביעה מהקונים לשלם את מלוא הסכום אינה נכונה.

הסבלים וכפי שמספר החו" שבעל הבית לא התכוין לחייבה אלא רק לאיים עליה.

סימן נב

לא תעמוד על דם רעך בממון

שאלה

פח ולא גלה און חבירו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך". וכ"כ המאירי (סנהדרין עג ע"א) והסמ"ק (מצוה עח). וכן הטור והשו"ע (סי' תכו ס"א).

האם אדם חייב לתת את כל ממונו כאשר שומע על חולה מסוכן שנחנץ סכום עצום לרפואתו?

כדי לברר את השאלה נברר את יסודותיה ומתוך כך יתבאר ההגיון בה.

א. לא תעמוד על דם רעך

ב. מסירת כל ממונו שלא לעבור על לא תעשה

כתב בשיטה מקובצת (ב"ק ט ע"א): "ולא אמרו אלא במצות עשה בשב ואל תעשה, אבל במצות לא תעשה אפילו כל ממונו. הרשב"א ז"ל". וכ"כ בחידושי הרשב"א שם. וכן הר"ן (על רי"ף, סוכה יג ע"ב) כתב: "ומיהו מסתברא דלא אמרינן הכי אלא במצות עשה משום דשב ואל תעשה שאני אבל במצות לא תעשה את כל הון ביתו יתן קודם שלא יעבור עליה. ומיהו כל חד וחד מיחייב ליתן כפום ממוניה כדי לקיים מצות עשה כר"ג שלקח אתרוג באלף זוז"... וכן כתב ר"מ ריקאנטי (סי' נא): "כתב הראב"ד דאפי' למצוה עוברת כגון סוכה ואתרוג ולולב אינו מחוייב לתת השליש מן שלו כדי שלא יבא לידי עוני ויפיל עצמו על הצבור, וכן אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, ואמרו המבזז אל יבזבז יותר על חומש שהעוני כמיתה וכתב עלה הרא"ש לאו כמיתה ממש אמר הרב שלא אמר כן אלא במצות עשה דשב

הגמרא בסנהדרין (עג ע"א) מבארת: "גופא: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין – תלמוד לומר והשבתו לו – אי מהתם הוה אמינא: הני מילי – בנפשיה, אבל מיסרח ומיגר אגורי – אימא לא, קא משמע לן".

היינו, עצם חיוב ההצלה נלמד מהפסוק: "והשבתו לו" שהוא חיוב השבה הן בממון והן בגוף ומכאן שאדם חייב להציל את חברו אף בממונו.

וכן פסק הרמב"ם (הל' רוש"ה פ"א הי"ד): "כל היכול להציל ולא הציל עובר על (ויקרא יט, טז) לא תעמוד על דם רעך, וכן הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו

חבל נחלתו

בהערה), אלא באדם מישראל² שנצרך לסכום גדול מאד להצלתו.

וכך כתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נד): "א"ה: מה שנסתפק השואל אי מחויב לבזבז כל ממונו בשביל הצלת חברו, הנה מפרש"י סנהדרין ע"ג שם ד"ה קמ"ל משמע לכאורה דמחויב דפי' שם בהא דקאמר אי מהתם (מוהשבתו לו דגבי אבידה) ה"א ה"מ בנפשי' אבל מיטרח ומוגר אגורי לא קמ"ל דלא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך, ולכאורה מנ"ל לרש"י דממשמעות הכתוב נלמד דלמא כונת הגמרא הוא משום דאי הלימוד הוא מאבידה אף דגם שם איכא ל"ת דלא תוכל להתעלם וכמ"ש המנ"ח בהשמטות למצוה רל"ז ע"ש, מ"מ אינו מחויב להוציא מממונו כלום דהשבת אבידה רק בחנם וכמ"ש בב"מ ל"א וח"מ רס"ד ורס"ה ולכן קמ"ל דעובר על הלאו דלא תעמוד על דם רעך דעל ל"ת גם להפוסקים דבשוא"ת אינו מחויב לבזבז כל ממונו מ"מ

ואל תעשה, אבל במצות לא תעשה אפי' כל ממוניה". ואם עוני כמיתה הרי אין דבר העומד בפני פיקוח נפש וא"כ לא היה מחויב לתת כל ממונו כדי שלא יהא עני, ומכיון שבלאוין מחויב לתת כל ממונו כדי שלא לעבור עליהם הרי מוכח שעוני אינו ממש כמיתה. והביא עיקרי הדברים בבית יוסף (או"ח סי' תרנו).

וכך פסק הרמ"א (יו"ד סי' קנז ס"א): "ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה. (ר"ן פרק לולב הגזול ורשב"א וראב"ד וריב"ש סימן שפ"ז)".

ג. בירור השאלה

עפ"י זה שאלו האחרונים את השאלה ששאלנו בראש דברינו האם אמנם מי שיודע שאוספים ממון לצורך ניתוח חירום מחויב לתת את כל ממונו עבור הצלת החולה. יצויין שאין המדובר באשתו¹, לגבי אשתו דינים מיוחדים (המפורטים

1. רק לגבי אשתו פסק הרמב"ם (הל' אישות פי"ד הל' יח-כ): "נשבת חייב לפדותה..."

"אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו ביתר על דמיה אלא כמה שהיא שוה כשאר השבויות, היו דמיה יתר על כדי כתובתה ואמר הריני מגרשה וזו כתובתה ותלך ותפדה את עצמה אין שומעין לו אלא כופין אותו ופודה אותה אפילו היו דמיה עד עשרה בכתובתה ואפילו אין לו אלא כדי פדיונה, במה דברים אמורים בפעם ראשונה אבל אם פדאה ונשבת פעם שנייה ורצה לגרשה הרי זה מגרש ויתן כתובה והיא תפדה את עצמה".

"מי שנשבת אשתו והוא במדינת הים בית דין יורדין לנכסיו ומוכרין בהכרזה ופודין אותה כדרך שהבעל פודה".

ודין זה רק בשבי אבל ברפואה פסק (שם הי"ז): "האשה שחלתה חייב לרפאות אותה עד שתבריא, ראה שהחולי ארוך ויפסיד ממון הרבה לרפואה ואמר לה הרי כתובתך מונחת או רפאי עצמך מכתובתך או הריני מגרשך ונותן כתובה והולך שומעין לו, ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ".

2. וכיון שאין המדובר בסיטואציה מיוחדת ממילא המצוה אינה מוטלת עליו יותר מכל אחד אחר, ומש"כ הרמב"ם שצריך לשכור אחרים ומשמע אפילו בכל ממונו, היינו דוקא כאשר המצוה מוטלת עליו ורק הוא יכול להציל.

מפשטות הגמ' בסנהדרין ע"ג ע"א רואים דחייב לעשות הכל להצלתו ואם לאו הוא עובר בלאו של ל"ת על דם רעך (לענ"ד פשוט שהחולה עצמו שפיר חייב אח"כ לפרוע לו), ואם נאמר דעל לאו שחיובו מעשה ליכא חיוב לבזבז כל ממונו, מ"מ מעשר או חומש מיהא חייב, ובפרט דמסתבר יותר שלא זו הרבה יותר חמור ושפיר חייב לבזבז כל ממונו. אך לצערנו נתקלים בזה תמיד ולא עושים כך, ושמעתי שהגאון ר' ישראל מסאלאנט זצ"ל הסתפק הרבה בענין זה. ולמעשה ודאי נראה דבכה"ג שרואה את חברו טובע בנהר ואין מי שיציל אותו שפיר חייב לבזבז כל ממונו, אולם כשהענין ידוע ומפורסם לרבים סומכים להקל שאינו חייב ליתן יותר מהחלק שמוטל עליו. ומ"מ אין זה מתקבל על דעתי כי מהיכ"ת יפטור עצמו מלאו חמור זה מפני זה שאחרים לא חוששים ועוברים על זה, והדבר צריך עיון רב.

ד. באיזה לאו צריך למסור כל ממונו

1. בכל ממונו רק בעבודה זרה

בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנז ס"ק ה) העיר על דברי הרמ"א ביו"ד (הובאו לעיל): "אבל משמע שם מדבריו (=של מהר"י וייל) דאכל מל"ת אינו מחוייב להוציא ממונו דהוכיח מדכתבה תורה בכל מאדך בע"ז והוא שלא כדברי הר"ן הנ"ל". עולה מדבריו שרק בעבודה זרה מחוייב לתת כל ממונו אבל לא בכל לא תעשה³.

עד חומש מחויב לבזבז ועכ"ח דעל בזבז חומש א"צ ללימוד מלאו דלא תעמוד דהרי בל"ז יש בזה עשה דגלי קרא בנערה המאורסה דניתן להצילו בנפשו ה"ה הכא וכמ"ש התוס' שם ד"ה להצילו ואי משום דלוקמ"י בלאו הרי גם אי נלמד מאבידה איכא לאו דל"ת דלא תוכל להתעלם ולוקמיה בלאווי יתירי א"א לומר כיון דאין לוקין עלי' וכמ"ש המנ"ח שם ולכן פרש"י דכונת הגמרא הוא משום דמשמעות הקרא מוכח כן ומן המשמעות מוכח דצריך לבזבז כל ממונו המחויב לחזור על כל צדדין. והא דבאבידה אינו מחויב לבזבז כלום משום דהוא בכלל אבידתו קודמת דאין אדם מחויב להפסיד ממונו בשביל להציל ממונו חבירו כמו הטעם דאינו מחויב ליהרג בשביל חבירו דמאי חזית וכו' אלא דמ"מ צ"ע לפמ"ש הב"י או"ח סי' תרנ"ו בשם הראב"ד גבי הא דבמ"ע א"צ לבזבז יותר מחומש וז"ל כדי שלא יבוא לידי עוני וכו' שהעוני כמיתה ומ"מ לא כמיתה ממש שלא אמרו אלא במצות עשה בשב ואל תעשה, אבל במצות ל"ת אפי' כל ממונו עכ"ל".

מתבאר מדבריו שמבין זאת כחובה אישית על האדם, וכיון שגופו של חברו חשוב הרבה יותר מכספו, צריך לתת את כספו כדי להציל את חבירו. וכך כתב אף הגרשז"א (שו"ת מנחת שלמה, תנינא ב-ג, סי' פו אות ד): "בענין החיוב לממן את ההוצאות להצלת חייו של חולה מסוכן

3. וכתב בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נד): "ובזה י"ל דלא תיקשי עמ"ש בביאור הגר"א שם מת' מהרי"ו דס"ל דאינו מחויב למסור כל ממונו רק בע"ז מדכתיב בכל מאדך והקשו עליו מהא דעירובין מ"ה ואו"ח סוס"י שכ"ט דנכרים שצרו על עיר דבבאין על עסקי ממון אין מחללין עליהן השבת ולפמ"ש ניחא דשבת שאני דחמיר כע"ז".

חבל נחלתו

ומקורו משו"ת מהר"י ווייל (סי' קנז) וז"ל:
"רב טוב לאהו' מהר"ר מיישטרלין י"ץ מה
שכתב מר אהא דאמרו רבותי' כל שיש
בידו למחות כו' ואינו מוחה שאלת טעמא
מאי איך אנו יוצאים ידי חובותינו שאין
אנו מוחים? כיון שרבו פרצי עמינו
המלעיגין ומלעיבין בתורה ובלומדיה
ואינם שומעים למוכחים אם היינו מוחים
בידם איכא למיחש לסכנה שהיו עומדים
עלינו על גופינו ועל מאודינו. והא דאמר
מי שיש בידו למחות ואינו מוחה כו' היינו
היכא דליכא סכנה. וכח"ג אמרינן פרק
עשרה יוחסים ובדקו עד לסכנה ופירשו.
ומה שכתבת אם חייב אדם להוציא ממון
על זה נראה דאינו חייב וראייה מדאמרינן
פרק בן סורר דילפינן מלא תעמוד על דם
רעך דחייב להציל חברו ומקשה תלמודא
האי מהכא נפקא מהתם נפקא אבידת גופו
מניין תלמוד לומר והשבותו לו ומשני אי
מהתם ה"א ה"מ בנפשיה אבל למיטרח
ואגורי לא קמ"ל. אלמא אי ליכא קרא
יתיר' לא הוה אמרינן שמחוייב להוציא
ממון אפילו להציל נפש חברו. וכ"ש
הכא גבי עשה דתוכיח דאין חייב להוציא
ממון. ועוד מדאיצטריך קרא לכתוב בכל
מאודך שחייב אדם למסור כל ממון
בשביל קידוש השם ואם היה חייב
להוציא ממון להציל חברו מן העבירה אם
כן כ"ש עצמו ואם כן מאי איצטריך בכל
מאודך? ודוחק לומר דהתם איירי דחייב
למסור כל ממון אבל הכא גבי עשה
דתוכיח אינו חייב למסור כל ממון רק
מקצת דא"כ מה שיעור יש בדבר? דבשלמא
גבי הכאה עד שיכנו כל דהו אין צריך
להוכיחו יותר..."

אמנם הב"ח חולק על כך (או"ח סי' תרנו):
"ואיכא למידק דמדקאמר ביומא (פב א)
ובפרק בן סורר ומורה (סנהדרין עד, א) אם
נאמר (דברים ו, ה) בכל נפשך למה נאמר
בכל מאודך לפי שיש אדם שחביב עליו
ממונו מגופו לכך נאמר בכל מאודך והתם
בעבודה זרה קאמר דיהרג ואל יעבור
ומשמע דבשאר לא תעשה אין לו להפסיד
כל ממון וי"ל דאדרבה משם ראייה דאם
לא כן מאי קשיא למה נאמר בכל מאודך
הא איצטריכא ליה ללמד דדוקא משום
עבודה זרה יפסיד כל ממון ולא יעבור
אבל שאר מצות לא תעשה יעבור ולא
יפסיד אלא ודאי דאין חילוק ולכך קא
קשיא ליה למה נאמר בכל מאודך ועיין
במה שכתב הריב"ש בסיומן שפ"ז ועיין עוד
ביורה דעה בסיומן קנ"ז. ולא הזכיר
תשובת מהר"י וייל.

וא"כ זו מחלוקת ראשונים ואחרונים
האם רק לגבי איסור ע"ז נאמר שחייב לתת
כל ממון או שעל כל מצות לא תעשה חייב
ליתן כל ממון כדי לא לעבור עליה.

ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' לד עמוד תכב)
כתב: "אמנם מדברי מהרי"ו נראה דאפילו
על כל לא תעשה שבתורה אין צריכים
להוציא כל ממון שלא לעבור על לא
תעשה, ודלא כרמ"א סימן קנ"ז ביורה דעה
שפוסק בפשיטות דצריכים להוציא כל
ממון שלא לעבור על לא תעשה שבתורה,
עיין שם בביאור הגר"א שהעיר על הרמ"א
דאדרבה ממהרי"ו מוכח שרק בעבודה זרה
צריכים למסור כל ממון דכתיב "בכל
מאדך" ודרשינן אפילו כל ממון, ומשמע
דוקא בעבודה זרה אבל לא בשאר ל"ת
שבתורה.

יביא עוד ראיה, בעל הדין לומר: שמבטלין מצוה מפני הפסד ממון מרובה. מדאמרינן בב"ק פרק קמא (ט:): אמר רב הונא: במצוה עד שליש. מאי שליש? אילימא: שליש ביתו, אלו מתרמו ליה תלת מצותא, יהיב כולי ביתיה? אלא אימא: וכו'. דאלמא: דאפילו פחות משליש, לית ליה למיתן לקיומי מצוה. ומדקאמר: אלו מתרמו ליה; משמע דאפי' למצוה עוברת, כאתרוג וסכה. וכ' הראב"ד ז"ל, שהטעם: כדי שלא יבא לידי עוני, ויפיל עצמו על הצבור. וכמ"ש: עשה שבתך חול וכו'. ואמרו: המבזבז וכו'. כבר כתב הרב ז"ל, שלא אמרו אלא במצות עשה, אבל במצות ל"ת אפילו כל ממונו. ואם יאמר בעל הדין: שמצות לא תעשה שאין בה מעשה, הרי היא בענין זה כמצות עשה, כיון שאינו עובר בידים: עליו הראיה. שאם התירו במצות עשה הקלה, ובשב אל תעשה, אין למדין ממצות לא תעשה: שאין למדין חמור מקל, להקל. סוף דבר, אין דעתנו נוטה שיהא אונס ממון פוטר בנדון זה". עולה מדברי הריב"ש שאף בל"ת שעובר עליו אף אינו עושה שום מעשה ואין עליו עונש בידי אדם בכ"ז חייב לתת כל ממונו כדי לא לעבור עליו כמו בלאו של לא תעמוד על דם רעך.

אבל בשו"ת חוות יאיר (סי' קלט) כתב: "ונחזור לענינינו דציוותה תורה לא תלין רק כשבדו לקברו היום משא"כ כשיש מעכב ומונע אותו מלקברו כמו בנדון דידן שוב אין איסור לא תלין אפילו על מי

"לפי דברינו לעיל יש לבאר דבריו, דהא באמת קשה למה יהא מותר לעבור על ל"ת שבתורה במקום שצריך להוציא כל ממונו, אטו מיפטר מקרא דוחי בהם, הא מהאי קרא לא ילפינן פטור אלא במקום שנוגע לחייו, והיאך יפטר משום שצריך להוציא ממון? אבל לפי דברינו לעיל יש לומר דמהרי"ו ס"ל, כיון דאונס נמי פטור בלא קרא דוחי בהם, אם צריך להפסיד כל ממונו מיקרי נמי אונס".

"אבל זה אינו נוגע לנדון דידן, דלהצלת נפשות אף מהרי"ו מודה דצריך לתת כל ממונו מדכתיב 'לא תעמוד על דם רעך', ורק בשאר לא תעשה פליג".

נראה מדברי השרידי אש שאם אין אחר מחוייב להוציא כל ממונו להצלת חברו, וסובר שאף מהרי"ו וייל יודה לכך.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ד) פשוט לו שחייב להוציא כל ממונו כדי שלא לעבור ב'לא תעמוד על דם רעך', וז"ל: "ובדבר אם יש חיוב לאחד לחתוך אברו בשביל הצלת נפש של חברו, כיון שפליגי רבוותא בזה אין לחייב כהרדב"ז בתשובה שהביא בפת"ש יו"ד סימן קנ"ז ס"ק ט"ו ואין בידי הספר לעיין בדבריו, ונראה שהטעם הוא משום דלא תעמוד על דם רעך הוא ככל הלאוין שמחוייב להוציא כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו כדאיתא ברמ"א סימן קנ"ז סעיף א'..."

2. חייב לתת כל ממונו רק כשחייבוהו לעבור בעשיה על לא תעשה
כתב בשו"ת הריב"ש סימן שפז: "ואם

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: האני קרא דואהבת מיירי אף במי שממונו חביב עליו מנפשו, א"כ אי פטור מלמסור נפשו כש"כ ממונו.

חבל נחלתו

דלא תלין אביאנו אי"ה לקמן סימן שנ"ז סק"ח (ועיין בט"ז לקמן סימן רל"ב ס"ק י"ז ודו"ק) ועיין בס' חומת ירושלים ס"ס קצ"ו שכ' דנראה לו חילוק שבין עשה לל"ת לענין חיוב בזבז ממון הוא דקום עשה הרבה ימנע ממנו בסבת עניותו לכן התירו שלא יקיים פ"א על דרך שארז"ל חלל שבת א' כדי שתשמור שבתות הרבה אבל שיעבור ל"ת משום ממון אין סברא דמשום עוני ודאי אין הכרח לעבור ל"ת ומניעת עשויות הרבה ימצאו בסבת עוני עכ"ד. לפי זה יש לומר דאין חילוק. ועיין בס' משנת חכמים ריש הלכות יסודי התורה שדעתו ג"כ נוטה לחלק דדוקא בל"ת שיש בו מעשה וכתב דה"ה להיפך במ"ע שעובר בקום ועשה כמו כל לאו הבא מכלל עשה מחויב לבזבז כל ממון ע"ש. עוד כתב בפמ"ג שם דיש להסתפק בל"ת דרבנן אם מחויב ליתן כל ממון או חומש ע"ש ועיין בתשובת חות יאיר סי' קפ"ג דפשיטא ליה דאפי' בל"ת דרבנן צריך ליתן כל ממון וז"ל השאלה שם במעשה שאיש חיל אמר ליהודי שישתה עמו י"נ ואם לא יקטע את אזנו וכתב דאם הדבר היה דרך גיזום דברים בעלמא ודאי שאין ראוי למהר ולשתות אך אם באמת ירא לנפשו שיעשה כאשר זמם יכול לשתות בפרט בזמן הזה שאין נסך גמור ואם יכול להציל עצמו בממון צריך לפזר כל ממון ולא יעבור גם לא יביא עצמו לידי סכנה ע"ש עוד (אכן בתשובת הקודמת שם לענין לנשק אשתו נדה מפני האונס לא כתב כן ע"ש) שוב מצאתי כן בתשובת רדב"ז ח"ד סי' קמ"ה וז"ל השאלה שם על מי שהוא בין העובדי כוכבים ואינו מוצא לאכול אלא דברים אסורים עד כמה יוציא ממון למצוא דברים מותרים והשיב דודאי

שמוטל עליו לקברו כ"ש על אחרים. ואין לומר דעכ"פ זה שמוטל עליו חייב לבזבז כל ממון שלא יעבור על לאו זה ולפייס השר שיניחנו לקבור, שגם הא ליתא מאחר דלא עבר הל"ת בפועל לא הוי רק כמ"ע ולא דמי לל"ת בפועל שמחויב לבזבז כל ממון כמ"ש הר"ן הביאו רמ"א ב"ד ר"ס קנ"ד.

וכן העיר רבי עקיבא איגר (יו"ד סי' קנ"ד"ה שם בהג"ה): "ולא יעבור לא תעשה. הנה מדברי תשובת חות יאיר (סימן קל"ט) מבואר דאם הוא לאו שא"ב מעשה הוי כמו לעבור על עשה וא"צ ליתן כל ממון. ועיין במשבצות זהב (סימן תמ"ו סק"י) ואולם בתשובת הריב"ש (סימן שפ"ז) מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף באין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור. (עי' מ"ש בחוה"מ סימן של"ט סעיף י') בגליון בתשובת הרדב"ז (ח"ב סי' קמ"ה) כתב דאם הוא בין העובדי כוכבים ואינו מוצא לאכול אלא דברים אסורים אפי' איסור דרבנן ושמו של גיד וכדומה חייב ליתן כל ממון למצוא דבר היתר לאכול ולא יאכל איסור ולאחר מכן אנוס הוא מחמת נפשות ואוכל הקל קל תחילה, ומ"מ אין מחויב ליקח לו ממון בהמתנה (=בהלוואה) עד שיהיה לו מעות לפרוע דדלמא לא יהיה לו מעות והעובדי כוכבים חובשין אותו ומייסרין אותו ויכול לבוא לידי סכנה".

וכן הפתחי תשובה (יו"ד סי' קנ"ד סק"ד) העיר: "...ועיין בסוף ספר תיבת גומא חקירה ד' שכתב דבל"ת שאין בו מעשה כמו להניח חמץ שלא יבער וכדומה י"ל דאין מחויב לבזבז ממון ע"ש, וכן כתב בספרו פמ"ג על או"ח סי' תרנ"ו, וכן כתב בתשובת חות יאיר סו"ס קל"ט לענין לאו

עניות מעביר ע"ד קונו וא"כ הוי בכלל מה שארז"ל חלל שבת א' כדי שתשמור שבתות הרבה וע' בפת"ש סי' קנ"ו בשם ס' חומת ירושלים".

בשור"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' מ) אף הוא דן בטעם זה, ואלו דבריו:

"מה שיש לדון בזה להיתר לרופא שימנע מלהשתדל להחיות, הוא אם נבוא להסתמך על שיטות הפוסקים דס"ל לחלק בזה ולומר, שכל זהו הוא דוקא אם המדובר בלעבור על לאו שיש בו מעשה, אבל בלאו שאין בו מעשה הוה זה כמו לעבור על עשה וא"צ ליתן כל ממונו, ונזכר מזה בפתחי תשובה ביו"ד שם סק"ד, ודרכי תשובה שם, ובאריכות גדולה בשדי חמד בכללים במע' למ"ד כלל ק"ז, ובחלק דברי חכמים כלל ל"ט כדיעור"ש.

"ולפלא על המשנ"ב שלא הזכיר מלחלק מזה כלל, וכפי הנראה שלא סבר לחלק בזה, וכך נראה באמת **שתפס כן לעיקר** הגרע"א ז"ל בהגהותיו ליו"ד שם, שמתחילה הוא מביא דברי שו"ת חות יאיר דס"ל דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה וא"צ ליתן כל ממונו, ומוסיף וכותב ע"ז בזה"ל: ואולם בתשובת הריב"ש מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף באין מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור עכ"ל, ומשמע מהך לישנא של "ואולם" דנקיט ליה הגרע"א דס"ל לעיקרה כדברי הריב"ש שאין לחלק בזה בין לאו שיש בו מעשה לבין לאו שאין בו מעשה. וא"כ אין תימא שגם המשנ"ב סתם להכריע בכזאת.

"אולם משום הא לבד עוד לא נסתר באופן כללי צידוד היתר זה מפני שאין בו מעשה, כי רבים אשר אתנו שכן ס"ל לחלק

חייב ליתן כל ממונו ואפילו היכא דאיכא איסורי דרבנן כגון חלב שחלבו עובד כוכבים או שומנו של גיד וכה"ג חייב ג"כ לתת כל ממונו עד שימצא דבר היתר שהרי הוא עובר בלא תסור כו' ומ"מ נראה שאינו מחוייב לקחת בהמתנה עד שיהיו לו מעות לפרוע דדלמא לא יהיו לו מעות ואז העובדי כוכבים חובשין אותו ויבא לידי סכנה ע"ש".

עולה שחלק גדול מהאחרונים סברו שבל"ת שעובר עליו אם אינו עושה כלום אינו חייב לתת את כל ממונו כדי לא לעבור עליו כיון שאינו עובר במעשה.

בשור"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נה) מוסיף טעם שמסירת כל ממונו מביאתו לעוני אשר נחשב אף הוא לספק סכנת נפשות. וז"ל: "ומלשון הראב"ד משמע כד' האחרונים דעל ל"ת בשוא"ת ג"כ אינו מחויב לבזבז כל ממונו מדתלי טעמא במ"ע משום שהוא בשוא"ת וע' בגליון רש"א יו"ד סי' קנ"ו ובחי' רע"א שם... וא"כ הא תינח לעבור לענין לעבור על ל"ת נגד המקום מחויב למסור כל ממונו, אבל לעבור בשוא"ת שלא להציל חבריו י"ל כיון דעוני הוי כמיתה קצת וע' ביו"ד סי' רל"ב אי אונס ממון חשיב אונס ועמ"ש המחבר ז"ל בפתיחה לספרו גי"ד אות נ' י"ל דאינו מחויב להפיל עצמו לעוני דחשיב כמיתה קצת במקום שהוא רק בשוא"ת די"ל דעוני חשיב כספק סכנה וע' מג"א סי' רמ"ח סקט"ז וע' ר"ש סופ"ז דפרה וכמו דא"מ להכניס עצמו בס' סכנה בשביל חבריו וכמש"ל וע' סמ"ע חו"מ סי' תכ"ו וברדב"ז שהובא בפ"ת שם כמו כן אינו מחוייב להכניס עצמו לעוני מחשש שלא יבוא עי"ז לספק סכנת נפשות וגם לפמ"ש חז"ל

חבל נחלתו

ודרכי תשובה שם, וכן בסי' שנ"ז בפ"ת סק"א, ועוד".

"ואנן נקטינן להלכה למיזל בזה אחר החיתום, ה"ה גאון הדורות החתם סופר ז"ל אשר כללא כ"ל לנו בזה בהגהותיו לאו"ח סימן תרנ"ו בזה"ל: לפענ"ד לאו במצות עשה ול"ת תליא מילתא, אלא או קום ועבור או שב ואל תעשה אשר ע"כ לאכול פירות שביעית אף על פי שאינו אלא עשה, וכן טעם כעיקר שאינו אלא עשה לחד דעה, מ"מ יתן כל אשר לו ולא יעבור, וההיפוך אין צריך להוציא כל ממונו שלא יביאווהו לידי לא תותירו ממנו עד בקר אף על פי שהוא ל"ת מ"מ כיון שאינו בקום ועבור אינו צריך להוציא כל ממונו עכ"ל, וא"כ כל ל"ת שהוא בשב ואל תעשה אין צריך להוציא כל ממונו כדי שלא יעבור על זה, וכן לא להוציא למעלה מיכלתו הרגילה.

"ויש לי הוכחה שהחתם סופר הכליל בזה הכלל גם הלאו דל"ת על דם רעך שהוא בהשוא"ת והוא ממה שמצינו לו בתשובתיו בחחו"מ סי' קע"ז ד"ה ומ"ש להסוברים, שהקשו לו שם רק להסוברים דאפילו בביטול ל"ת בשב וא"ת צריך לבזבז כל הונו ולא יעבור, דא"כ אמאי אמרינן בפ' השולח אין פודין את השבויים יתר מכדי דמיהם, הא עברי על לא תעמוד ע"ד רעך וכו', וכתב הח"ס ליישב בדוחקא דציבורא שאני דהוי בכלל פקו"נ עיין שם. ומשמע משם בהדיא דס"ל להח"ס בפשיטות, דהא להסוברים דבביטול ל"ת בשוא"ת א"צ לבזבז כל הונו, דאליבא דידהו אין בכלל קושיא על הגמ', ולא צריכים לדוחק תירוצו דציבור שאני, והיינו מפני שהדין הזה דבביטול ל"ת בשוא"ת א"צ לבזבז כל

בכזאת, ובמיוחד כאשר דיוננו הוא בנוגע להלאו של לא תעמוד על דם רעך".

וכך דן בכך בשו"ת צ"ץ אליעזר (שם אות ב) וז"ל: "אולם לענ"ד נראה שלמעשה גם להצלה לחיי עולם של חבירו איננו מחויב להפסיד כל ממונו משום הלאו דל"ת על דם רעך אם נתפוס כללא דהח"ס שדברי הרמ"א באו"ח סימן תרנ"ו ויו"ד סימן קנ"ז אמורים דוקא בעבירה על לאו בקום ועשה ולא בעבירה בשב ואל תעשה".

וכן בהמשך (שם אות' ו-ח): "מה שנוכל לכל היותר להגדיר בדבריהם של היד רמ"ה וכן הרמב"ם אם ס"ל נמי שמחויב להפסיד כל ממונו כדי שלא לעבור על ל"ת, הוא רק זאת, דס"ל אבל מאידך גם זאת שזה שמחויב להפסיד כל ממונו ולא לעבור על לא תעשה דהוא רק היכא שהוא בקום ועשה, אבל לא גם בשב ואל תעשה, וכדמצינו שהדבר הזה נפתח בגדולים, ובקמאי דקמאי, וזה בכה וזה בכה, כאשר אספס וקיבצם כעמיר הגאון בעל שדי חמד ז"ל בכללים מע' הלמ"ד כלל ק"ז, ובחלק דברי חכמים כלל ל"ט יעו"ש באריכות".

"או דנאמר דס"ל להרמב"ם והיד רמה כהסוברים דבכלל איננו מחויב להפסיד כל ממונו עבור לא תעשה, חוץ מבע"ז שנא' בכל מאדך, כדמובא מזה בביאור הגר"א יו"ד סי' קנ"ז סק"ה, ובשד"ח שם, וכן בספר מרחשת ח"א סימן מ"ג יעו"ש". "והמבוכה בדברי הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה בנוגע לעבירה על לאו בשוא"ת היא גדולה מאד, ואפשר לעמוד על כך מתוך עיון בפרמ"ג באו"ח שם סי' תרנ"ו, ועוד כמה מקומות מדבריו, ובחידושי הגרע"א ביו"ד שם סי' קנ"ז, וגליון מהרש"א שם, ובפתחי תשובה סק"ד,

הח"ס ז"ל, דאין בכלל קושיא בההיא דאין פודין, דלמה אין פודין על יותר מכדי דמיהם והא קעברי על ל"ת דלא תעמוד על דם רעך, דומיא שנתקשו להסוברים דאפילו בביטול ל"ת בשב וא"ת צריך לבזבז כל ממונו, והיינו מכיון שהוא בשב ואל תעשה ועל ל"ת דשב וא"ת א"צ לבזבז כל ממונו, וכי גם לאו זה איננו יוצא מכלל כל הלאוים שהוא בשב וא"ת שאיננו מחויב להוציא כל ממונו, ולכן שפיר אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מבלי צורך לחפש איזה ישוב אחר, וכל הקושי היה להם רק אליבא דהסוברים דאפילו בביטול ל"ת בשב ואל תעשה צריך לבזבז כל ממונו ולא יעבור, ואליבא דידהו הוא דהוצרך החתם סופר לתרץ דדוחקא דציבורא שאני דהוי בכלל פיקוח נפש".

אמנם בשו"ת שבט הלי (ח"ה סי' קעד) הסיק אחרת: "והשתא לענין שאלתו דמר לפי ענ"ד יש ב' גדרים בזה דאם יארע כזה ליחיד במקום שאין מצילין אלא הוא כגון טובע בנהר וחיה גוררתו לדעת הח"ס זה תולה במחלוקת הפוסקים לענין לאו דעובר בשב וא"ת אם חייב בכל ממונו, ומכ"ש למש"כ בעניי בלאו דלא תעמוד על דם רעך שחייב גם בממונו במקום שהמצוה דוקא עליו, ובלא"ה הרי דעת הריב"ש כנ"ל דבכל לאו חייב, וכ' הפוסקים דהעיקר בזה כהריב"ש, עיין שד"ח במערכת ה' סי' ק"ז בזה, ובזה נדחה ג"כ מש"כ הפת"ש יו"ד סי' רנ"ב ס"ק ד' לדחות דברי בה"י והצדק עם הבית הלל והגאון מהרש"ק דבמקום סכנת נפשות חייב בכל ממונו ועיין מש"כ בעניי בחי' לשם".

נראה על כן שזו מחלוקת גדולה בין

הונו, ככה הוא בפשיטות גם בל"ת דלא תעמוד ע"ד רעך שהוא ג"כ בשוא"ת, ולכן שפיר אין פודין אותן יתר על כדי דמיהם. "וכאמור הכריע החתם סופר בהגהותיו לשו"ע להלכה דבשב ולא תעשה איננו מחויב לבזבז ממונו, וא"כ גם הלאו דל"ת ע"ד רעך שהוא בשב ואל תעשה נכלל ג"כ בכלל זה להלכה".

ועוד הוסיף בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי'

א אות ד):

"עוד ברצוני להוסיף על האמור ולומר, כי יש לי הוכחה ברורה כי הגאון החתם סופר ז"ל שכללא כ"ל לנו בהגהותיו לאו"ח סי' תרנ"ו שעל ל"ת שאינה בקום ועבור אינו צריך להוציא כל ממונו כנ"ז באות א' שהכליל בזה גם הלאו דלא תעמוד על דם רעך, ומכיון שהוא בשב ואל תעשה איננו מחויב להוציא כל ממונו כדי שלא יעבור על לאו זה, והוא ממה שמצינו לו בתשובותיו בחחו"מ סימן קע"ז ד"ה ומ"ש להסוברים, דהקשו לו שם להסוברים דאפילו בביטול ל"ת בשב ואל תעשה צריך לבזבז כל הונו ולא יעבור, דא"כ אמאי אמרינן בפ' השולח אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם הא עברי על לא תעמוד על דם רעך וכו', והשיב ליישב דדוחקא דציבורא שאני דהוי בכלל פיקוח נפש עיין שם.

"הרי יוצא לנו במפורש בחתם סופר שכל הקושיא בזה מההוא דאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם היתה להם רק להסוברים דאפילו בביטול ל"ת בשב ואל תעשה צריך לבזבז כל ממונו, אבל להסוברים דבל"ת בשב ואל תעשה אין צריך לבזבז כל ממונו סבורים היו בפשיטות, הן השואל, והן הגאון המשיב

האחרונים, ולכן יש מקום להקל מטעם זה.

3. חייב לתת כל ממונו רק בלאו שבין אדם למקום

בשול"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' מ אות ט) מוסיף טעם כדי להפריך את הקושיה: "והייתי מוסיף ואומר שיש בכלל לטעון ולומר שכל הדין של הרמ"א באו"ח סימן תרנ"ו ובי"ד סי' קנ"ז שצריך לבזבז כל ממונו כדי שלא לעבור על ל"ת נאמר רק בלא תעשה שבין אדם למקום, אבל לא בל"ת שבין אדם לחבירו, כל"ת דל"ת ע"ד רעך, ונדמה שראיתי שנגעו בזה שיש מקום לחלק בכזאת, ואז נוכל לומר שבכגון דא בל"ת שבין אדם לחבירו כו"ע יודו שאיננו מחויב לבזבז ע"ז ממונו, מכיון שדבר זה שחייב לבזבז נובע ביסודו מהרמ"א, ומהרמ"א אין ראיה שאומרו גם בנוגע לל"ת שבין אדם לחבירו".

ג. בירורים בלא תעמוד על דם רעך

1. לאו שבכללות ובא מכלל עשה לענ"ד צריך לעיין בלאו של 'לא תעמוד על דם רעך'.

הגמ' בסנהדרין מבארת שחייב ההצלה של חברו הוא עולה מגמ"ח של השבה שכוללת השבת גופו והשבת ממונו. הלאו הוא בעצם משלים את החיוב שלא להימנע מהצלה ומחייב אף הקדשת ממונו לכך, אבל בעיקרו מדובר על מצות עשה, ועליה החיוב שלא יהא עני ויפול למשא על הבריות ולכן התקינו באושא עד חומש, וא"כ אין ההתייחסות לכך אף כלאו רגיל. מה גם שבכל לאו הציטוי הוא על אי עשיה ואילו כאן המדובר על חיוב לעשות הנובע מלאו היינו – עשיה הבאה

מכלל לאו, ולכן הרי זה כמו 'לא תתעלם' לגבי כל השבת אבידה ולא חיוב עצמי. וכדברי הסוגיה בבבא מציעא (כו ע"ב): "ואמר רבא: ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגזלה – עובר בכולן: משום לא תגזול, ומשום השב תשיבם, ומשום לא תוכל להתעלם". ופרש רש"י: "לא תוכל להתעלם אינה אזהרה אלא לכבוש את עיניו ונמנע מלהציל". ונראה שה"ה לדין 'לא תעמוד על דם רעך' בא לחזק את העשה אבל אינו לאו העומד בפני עצמו להשבת גופו.

וכך כתב בשול"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' מ אות ה): "והגע בעצמך, הנה הרמב"ם בספר המצות ל"ת רצ"ז מיכל כייל בהלאו של לא תעמוד על דם רעך גם זאת, שלא נמנע להציל ממונו של חברו מנזק כדיעו"ש, האם גם שם בלהציל ממונו של חברו נאמר שמחויב עבור כן להפסיד כל ממונו כדי שלא לעבור על הלאו? ודאי שלא דמאי חזית.

"וצריכים איפוא לומר שלהרמב"ם היה פשוט שעל לאו זה דלא תעמוד על דם רעך איננו מחויב להפסיד כל ממונו מפני שהוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו וקיל יותר משאר ל"ת שלוקין עליו, ויתירה מזו, דסבור היה שהוא מעין לאו הבא מכלל עשה שדין עשה עליו (עיין פסחים ד' מ"א ע"ב, ועוד), כי כן מצינו למדים מדבריו בפיהמ"ש בפ"ד דנדרים דמגדיר שם החיוב של הצלת גופו של חברו שהוא מכח העשה של והשבותו לו, וכלשונו: דחיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל נכלל בפ"י מ"ש הפסוק (דברים כ"ב) והשבותו לו, לרפאות את גופו שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו

ולאחר יאוש נתכוין לגזלה – אין כאן מתעלם, אבל השב תשיבם איכא משנטל עד ששייבנה". וכאן אף שגזל לבסוף לא עבר בלא תתעלם, וה"ה למי שניסה להציל ולא הצליח לא עבר בלאו ואין הדבר תלוי בממון הניתן. כיון שיסוד לא תעמוד על דם רעך הוא במצות צדקה וגמ"ח ולא לאו עצמאי שיש בו חיוב ממון.

3. השוואה לפדיון שבויים

כתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' לד עמ' תכא): "ואדרבה לולא דמסתפינא הוה אמינא דאפילו כל ממונו אינו מחויב ליתן, דהא בפדיון שבויים לא נמצא בפוסקים חיוב לתת כל ממונו⁵ אף דאיכא לא תעשה, וכמפורש בשו"ע יו"ד סי' רנ"ב סע' ג' ח"ל "המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר על לא תקפץ, לא תאמץ, לא תעמוד על דם רעך" וכו' ע"ש, הרי אם אינו משתדל ועושה בפדיון שבויים עובר על כמה לא תעשה, ואפילו הכי לא מצינו דמחויב לתת כל ממונו".

ובדומה כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ח סי' מ אות יא): "ופוק חזי מאי עמא דבר, ומעולם לא ראינו שמי שהוא יחמיר על עצמו לבזבז כל ממונו כדי להשתדל להציל את חבריו ממחלתו המסוכנת, וכדומה לזה, ולא שמענו שיחייבוהו בכך ואם כן יש להחיל על זה דברי שו"ת הלק"ט למהר"י חאגיז ח"א סימן ל"ט שכותב ח"ל: וזה כלל גדול שהיה מוסד בידיו, אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה'

או בחכמתו ע"ש, הרי לנו שהרמב"ם נתן על כך רק חיוב עשה של והשביתו לו. וז"ש "או בממונו" ר"ל בגדר חיוב שיש על כך מכה עשה, אשר המבזבז אל יבזבז יותר מחומשו".

וכעין דברי הצי"א הביא הרב נחום נריה בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שאין אדם חייב לתת יותר מחומשו ממונו להצלת חברו כיון שחיוב ההצלה נובע ממצות והשביתו לו שמרבה השבת גופו כדין השבת אבדה. ועוד שלדין שסוברים כר"ע שחיי קודמים הוא הדין ממונו קודם ואינו חייב ליתן יותר מחומשו ולהיות עני שקרוב למיתה.

וראיתי בספר 'הפדות והפאר' לרב יהושע הגר-לאו שהביא שלאחר פרעות ת"ח ות"ט שרבים מישראל שהיו בפולין נפלו בשביה והיה צורך בסכומים עצומים לפדותם – התנדבו עשירי אטלי' כשנים עשר במספר ונתנו כל אחד רבע ממונם לפדיון שבויים, ושבחום חכמים ולא יצאו כנגדם על שלא נתנו כל ממונם.

2. מבחן התוצאה

צריך לעיין, וכי מי שנתן רק חלק ממונו להשבת גופו של חברו וכי עבר בלא תעמוד על דם רעך? נראה לענ"ד שבלאו כזה שבא לסמוך את העשה, אף אם עשה מעשה קטן להצלתו אפילו החולה או השבוי לא ניצל – לא עובר בלאו. וחילא ידידי מדברי רש"י (ב"מ כו ע"ב): "לא תוכל להתעלם אינה אזהרה אלא לכובש את עיניו ונמנע מלהציל, הלכך, הנוטלה על מנת להחזיר

5. במרחשת (ח"א סי' מג אות י) רצה לומר שבפדיון שבויים אין מצות ל"ת על דם רעך מפני שאין השבוי בסכנת חיים, אמנם ראה בפ"ת ליו"ד סי' עבר ס"ק ד בשם ספר נחלת יהושע שבמקום סכ"נ פודים יותר מכדי דמיהם משם ל"ת על דם רעך.

חבל נחלתו

החייב ליתן כפי מסת ידו ואם אין לו פטור, ולא מחייבין ליה לחזור על הפתחים הרבה דהוי צערא דגופא וקצת בזיוני ודו"ק. אך להצלת חברו הוי בלא תעמוד על דם רעך, ובמצות לא תעשה קיי"ל שחייב ליתן כל ממונו בשו"ע או"ח סי' תרנ"ו בהג"ה וביו"ד סי' קנ"ז ס"א, וא"כ לכאורה יהיה מחוייב לבזבז כל ממונו כדי להציל חיי חברו, ולמה לא חילקו בזה בידי צדקה.

"ושמחתי מאוד שמצאתי בפתחי תשובה יו"ד סי' רנ"ב סק"ד שהביא מבית הלל במ"ש התוס' דאם ביקשו להורגו פודין יותר מכדי דמיהם, שהביא ראיה דהרי המעלים עינו מפדיון שבויים עובר בלא תעמוד ובל"ת חייב ליתן כל ממונו עיין שם. וביד שאול שם סק"ג האריך מהא דאמרו משום דוחקא דציבורא או משום דלא ליגרבו ולייתו טפי, דדוחקא דציבורא היינו צערא ועדיף יותר מסכנת נפשות דאחרים, ואח"כ כתב דדוחקא דציבורא אינו בגופם אלא בממונם וזה ודאי דממון של זה אלים יותר מסכנת נפשות דאחרים, והביא מב"ק דף ס' דלכו"ע אסור להציל עצמו בממון חברו ובתוס' שם דאף בפקו"נ אסור וכו' עיין שם, ומשמע דפשיטא ליה שאין חייב לבזבז ממונו.

"ושם בפת"ש עורר על הבית הלל ממ"ש בסי' קנ"ז סק"ד בשם הפרמ"ג ותשו' חו"י דדוקא בל"ת שיש בו מעשה עיין שם. ולפענ"ד עוד דשאני לא תעשה דלא תעמוד כיון דגלי לן קרא דחייך קודמים, לכן אין חיוב לבזבז כל ממונו באופן שלא ישאיר לעצמו ממה לחיות ודו"ק.

"ולפי זה י"ל בהני בני העיר שכל מחייתם ופרנסתם היתה תלויה בבהמתם לחרישה

את עמו ישראל יסיר מכשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה עכ"ל".

4. חלק ממצות צדקה

בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' לד עמוד תכב)
העלה טעם נוסף, שלא תעמוד על דם רעך בשבויים אינו "אלא מטעם צדקה ואינו מחויב לתת כל ממונו. והא דצריכים להוציא ממונו על פדיון שבויים מיירי בעשיר (=שבוי עשיר) דיכול לקבלו בחזרה (=את הממון שנתן לפדיונו), ואז אסור לו להעלים עין רק צריך להשתדל ואפילו לשכור, מה שא"כ בענייני הכרח דמחויב לתת כל ממונו להצילו".

אמנם הוא מקשה על דבריו (מב"מ סב ע"א משנים שהיו מהלכים בדרך) ומסיק: "אבל מ"מ מהאי גמרא ראיה מוכרחת דצריך ליתן כל ממונו, דרך על חיי איני צריך לוותר דחייך קודמין, אבל ממונו אינו הכי נמי צריך ליתן. ופדיון שבויים נמי, אם אינו מוצא אחרים שיפדו, הוא בעצמו צריך לתת כל ממונו. וצ"ע על הנושאי כלים של השו"ע, שלא הזכירו בפירושו דצריכים לתת כל ממונו לפדיון שבויים בסכנת נפשות אם אחרים אינם רוצים לסייע, דמהסוגיא דבבא מציעא נראה ודאי להלכה כן".

אף בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' עט אות' כט-ל) דן על הוצאת ממונו להצלת חברו כחלק ממצות צדקה, וז"ל: "ובהא דלמיגר אגורי יש לעיין כמה החיוב בזה, ועד כמה חייב לבזבז מממונו בשביל הצלת חברו, אם שייך בזה ג"כ מ"ש בכתובות נ' ע"א המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ואם חייב לחזור על הפתחים כהא דבנר חנוכה באו"ח סי' תרע"א ס"א ובביאור הגר"א ובמשנ"ב שם עיין שם. דבשאר צדקה

ימכור שהרי אפילו לבעל חובו צריך לשלם בס"ת אם אין לו ממון כמ"ש בח"מ סי' צ"ז וכ"ש לפדיון שבויים ולכן לא שייך לחשוב בשם פדיון שבויים [והג' ר' ברוך פרנקל רצה לדקדק מלשון הרמב"ם שלא כדברי התוס' ע"ש ואינו כן דלפמ"ש אין זה דקדוק כלל וגם מדברי הש"ך והט"ז סק"א מבואר כן ע"ש שפוסק כתוס' ודו"ק].

וכעין דבריו כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קעד) לגבי לא תעמוד שמוטל על הרבים: "איברא כשאין הדבר מוטל על היחיד דוקא, וכל הציבור בכלל הקריאה כעין המציאות שכ' כב' פשיטא לי שאין יחיד בפ"ע מחויב להוציא כל ממון, וצורת המצוה בענין זה [גם אם נגדיר דשייך על כולם הלאו דלא תעמוד וגו'] שהבי"ד או העומדים בראש יעשו את הרבים, אבל את היחיד עכ"פ אין לחייב בכנ"ל".

סיכום

למעשה לא מצינו שאדם יחיד נתן כל ממון לשם הצלת אדם מישראל (שאינו אשתו) ויש ללמוד מכאן שאפילו שהשאלה במקומה – מנהג ישראל הוא ברור שאין לעשות כן מכל הטעמים שהבאנו לעיל. ואולי ניתן לפשר בין הדעות שאף למחמירים רק במקום שהמצוה מוטלת על היחיד, הוא חייב לתת את כל ממון, אבל במקום שהמצוה מוטלת על הרבים הרי היא חוזרת להיות מצוה צדקה ואז כל אחד יתן לפי יכולתו.

ולחליבה וכדו', ולזה ס"ל לר"י דבהמתן קודמת לחיי אחרים ודו"ק.

"ויצא לנו מזה שגם בזה העשיר לפי עשרו והעני לפי עניו, ואינו חייב ליתן יותר מיכולתו. ושייך גם בזה גדר אל יבזבז יותר מחומש שלא יצטרך לבריות כלשון רש"י בכתובות שם, ועיין פהמ"ש להרמב"ם וברע"ב ריש פאה [ובב"י או"ח סי' תרנ"ו מהראב"ד] ודו"ק".

מתבאר שסבר זוהי חלק ממצות צדקה ואינו מחוייב לתת יותר מיכולתו.

5. חייב רק במצוה פרטית ולא במצוה המוטלת על כל הציבור

כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' רנב ס"ד): "ואין לשאול דכיון דפדיון שבויים גדולה מכל המצות א"כ למה אמרו במגילה [כ"ז, ב] דאין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה ולא אמרו גם פדיון שבויים דשמא מילתא דפשיטא היא [תוס' ב"ב, ח' ב ד"ה פדיון] ובוודאי כן הוא וגם הרמב"ם בפ"י מס"ת שכתב אין מוכרין ס"ת אלא לשני דברים ללמוד תורה ולישא אשה וכו' ג"כ לשון הש"ס נקיט כדרכו אבל אין ספק בזה ועוד דהתם איחיד קאי ובוודאי אינו מחוייב למכור ס"ת לפדיון שבויים השייך להציבור ואף כל ממון אינו מחוייב ליתן אלא יגבו מן הציבור וכל אחד יתן נדבה לפי ערכו דאל"כ כשיתרמה פדיון שבויים נאמר להעשיר תן כל ממוןך וכ"ש שאינו מוכר ס"ת שלו וכן כל דבר שהוא שלו ואי משום פדיון שבויים ידידה פשיטא שמעצמו

במה גדולה

פתיחה

במשנה בפ"ד בזבחים (ק"ב ע"ב) נאמר: "עד שלא הוקם המשכן – היו הבמות מותרות, ועבודה בבכורות, ומשהוקם המשכן – נאסרו הבמות¹, ועבודה בכהנים; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים בכל מחנה ישראל. באו לגלגל הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים בכל מקום. באו לשילה נאסרו הבמות, ולא היה שם תקרה, אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעות מלמעלה, והיא היתה מנוחה; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה. באו לנוב וגבעון הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, וקדשים קלים בכל ערי ישראל. באו

לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן היתר, והיא היתה נחלה; קדשי קדשים נאכלין לפני מן הקלעים, קדשים קלים ומעשר שני לפני מן החומה".

עפ"י המשנה היו שתי תקופות מאז בנין המשכן בהן הותרו הבמות. בתקופת הגלגל שארכה 14 שנה ובה כבשו וחלקו את א"י, ואח"כ נאסרו עם השכנת המשכן בשילה. ושוב הותרו עם חורבן שילה במלחמת אבן העזר² (שמואל א' פרק ד). ואז הבמה הגדולה היתה בנוב ואח"כ בגבעון. השאלה היא מה ייחד את הבמה הגדולה בנוב וגבעון, האם זה שהיא מזבח לכל הציבור וממנו נובעים הלכות במה גדולה, או שיש גורמים אחרים המגדירים אותה.

השם במה גדולה מקורו בנביאים כאמור (מל"א פ"ג פס' ד) "וילך המלך גבענה לזבח

- מצאתי בשו"ת בית מרדכי (ח"ב סי' כג) שברר מדוע הובאו כל המשניות בסוף זבחים ודיוני חז"ל בהם הלא מה שהיה היה, ותרץ: "בתפארת ישראל בפירושו למשנה סוף זבחים מעיר: "ונ"ל דאשמעינן כל הנהו, ולא אמרינן מאי דהוה הוה, והרי משבאו לירושלים נאסרו ולא יותרו לעולם דקמ"ל האיך יורו סדר עבודה והקרבה לבני נח (כלעיל סימן לו: ודוקא ישראל אסורים להקריב אז, אבל עכו"ם מותרים להקריב אפילו בזמן הזה לה' בכל מקום, ואסור לישראל לסייען ביד, אבל מותר להורות להן סדר הקרבה כדינו). ולפענ"ד, הנימוק שהובאו הלכות אלה בערלה ובזבחים שם - הוא: דרוש וקבל שכר".
ולענ"ד יש ללמוד הרבה הלכות ועניינים במצבם הרוחני של ישראל מדינים אלו, וכן לשיטת הרמב"ם שקדושת מקדש בטלה אולי דינים אלו של הבמות חזרו להיות תקפים.
- הערת הרמ"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים:** היתה מלחמת אבן העזר אח"כ בנצחון על פלישתים מוטב לתת למלחמת חרבן שילה שם אחר.
תשובת המחבר: החוקרים מכנים אותן בא' וב', וניתן לקרוא לה מלחמת חורבן שילה.

אותו לעולם אלא בבמת רבים, והוא המקום שהיה המשכן שם...²

וכן המאירי (מגילה ט ע"ב) מוסיף: "וכבר נודע לנו ממסכת זבחים שעד שלא הוקם המשכן הותרו הבמות ומשהוקם המשכן נאסרו הואיל והיה שם מזבח וארון עמו באו לגלגל כל שבע שכבשו ושבע שחלקו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות. באו לשילה, אחר חלוקת הארץ ועמד הארון קבוע עם המזבח נאסרו הבמות. באו לנוב וגבעון הותרו הבמות כלומר באו לנוב אחר שחרבה שילה והגלה הארון ביד פלשתים בימי עלי הכהן ובאו לנוב והביאו שם את המשכן ואת המזבח אבל לא הארון שהרי ביד פלשתים היה וכן בזמן שהחריב שאול את נוב עיר הכהנים והביאו המשכן והמזבח לגבעון ולא היה הארון עמו שכבר היה מוגלה ביד פלשתים ואף כשחזר להם לא קבעוהו עם המשכן והמזבח לא בנוב ולא בגבעון מפני שמתיראים היו עליו והיו מעמידים אותו בערי המבצר, וכן שעמד זמן בבית עובד אדום עד שהעלהו דוד לציון וכל זמן זה הואיל ולא היה הארון קבוע עם המזבח הותרו הבמות. באו לירושלם ונבנה בית עולמים והוקבע הכל על מכוננו וארון אצל מזבח נאסרו הבמות ולא היתה להן עוד היתר. וכל אותן הזמנים שהיו הבמות מותרות היה מזבח הנחושת של משה קרוי אצלם במה גדולה³ מפני שהיה קבוע במקום אחד לשם כל הצבור ומ"מ לא סר

שם כי היא הבמה הגדולה אלף עלות יעלה שלמה על המזבח ההוא". אולם לא מבואר מה מגדיר זאת כבמה גדולה.

א. מהי במה גדולה

בתוספתא (זבחים פי"ג הי"ט) נאמר: "אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה אוהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם". עולה מהתוספתא שהמגדיר את הבמה הגדולה שהיא בעצם המשכן אבל ללא ארון הברית.

וכך מפרש רש"י (זבחים קיב ע"ב): "באו לנוב וגבעון – כשחרבה שילה ונלקח הארון בימי עלי באו לנוב וגבעון כמו שנאמר אין לחם חול [וגו'] כי אם לחם קדש אשר מלפני ה' (שמואל א' כא) אלמא שולחן ומזבח התם הוה, חרבה נוב בימי שאול באו לגבעון כדכתיב במלכים (א' ג) כי שם הבמה גדולה". עולה מרש"י שהבמה הגדולה בנוב היתה המשכן ללא הארון, ולכן היה שם לחם הפנים שניתן לדוד ואנשיו הנרדפים ע"י שאול המלך.

וכך עולה מספר החינוך (מצוה תפז) אשר מסביר במניעת הקרבת פסח בבמה קטנה: "שנמנענו מהקריב שם הפסח בבמת יחיד ואפילו בשעת היתר הבמות. וענין הבמות הוא שהיה כל יחיד ויחיד מישראל שרצונו להקריב קרבן בונה בנין בכל מקום שירצה ומקריב שם קרבנותיו לשם יתברך קודם בנין בית הבחירה, ואפילו בזמן ההוא שהיה מותר להם לעשות כן, דוקא בשאר הקרבנות, אבל קרבן הפסח אין מקריבין

3. אמנם מתויר"ט לא משמע כן שכתב (מגילה פ"א מ"י): "במה גדולה - פי' הר"ב במת צבור כו'. אע"פ שמזבח הנחשת של משה רבינו ע"ה היה שם. הכתיב במלכים א' ג'. וילך המלך גבעונה

חבל נחלתו

במדבר ובשילה] והארון לא היה נתון שם [שבנוב וגבעון היה הארון בפלשתים ובבית עובד אדום, וקרית יערים ובירושלים] – לכן הבמות מותרין. אבל בשילה היה הארון באהל מועד, ולכך היו הבמות אסורים. זהו פירוש התוספתא.

“והא דבגלגל היו הבמות מותרות, משום דלא נחו מכיבוש נחלה, וכמו דאמרו בזבחים” כי לא באתם עד עתה אל המנוחה (דברים יב, ט), דנחו מכבוש, יעויין שם. והנה מעשה זה דבוכים היה אחרי מות יהושע, ובימי הזקנים שעבדו את ה', וכמו שפירשו המפרשים. והזקנים – ימים האריכו, שנים לא, כמו שאמרו חז"ל. ואם כן, היה תיכף אחרי מות יהושע. ובמיתתם נאמר ביהושע כד, א: “ויאסוף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה וכו' ויתיצבו לפני האלקים”. ובפסוק כו: (“יקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'”). ופרש"י, לפי שהביאו שם הארון, כמו שנאמר למעלה “ויתיצבו לפני האלקים”. אם כן היה אז הארון בשכם, והיה האוהל מועד כדין במה גדולה, והיו הבמות מותרות, ולכך זבחו שם בבוכים לה'. וזה ברור.

“ובא וראה אמיתת דבר זה! שופטים פרק כ' במלחמת ישראל ובנימין כתוב (פסוק כו): “ויעלו כל בני ישראל וכו' ויבאו בית אל ויבכו וכו' ויעלו עולות ושלמים לפני ה'”. הרי דבבית אל הקריבו עולות ושלמים, משום דכתיב תיכף (פסוק כז) “וישאלו בני

שם במה מעליו כל זמן שלא היה ארון קבוע עמו”...

עולה מן המאירי כי שם במה הוא בעצם מושאל, והיה מן הראוי לקרוא למקום משכן וכד' אלא שבגלל חסרון הארון כינו זאת במה.

המשך חכמה (דברים יב, ח) מעורר שאלה שיש לה נגיעה בענייננו:

“הקשה לי אחד מלומדי למד: בשופטים ב (פסוק ה) “ויקראו שם המקום ההוא בוכים ויזבחו שם לה'”. הרי היה אחר מות יהושע, ויהושע חי כ"ח שנה מיום שנכנסו לארץ, כדאיתא בסדר עולם. והמשכן בשילה הוקם תיכף אחר י"ד שנה שכבשו וחילקו, וכמו שכתוב ביהושע יח, א: “ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה וישכינו שם את אוהל מועד (והארץ נכבשה לפניהם)”. ובפסוק נא בפרק יט: “אלה הנחלות (אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל בגורל) בשילה לפני ה' פתח אהל מועד (ויכלו מחלק את הארץ)”. וכן בסדר עולם. אם כן, אז היו הבמות אסורים, ואיך זבחו בבוכים לה'!? זה קושיא עצומה [בתוספות ביאור משלי].

“והשבתי כי איתא בתוספתא סוף זבחים (פרק שלושה עשר משנה ח): איזהו במה גדולה בשעת היתר במות [פירוש, אימתי ואיך היתה במה גדולה אשר בשביל זה היו הבמות מותרין, היינו להקריב בכל במות יחיד]? אוהל מועד נטוי כדרכו [כמו

לזבח שם כי היא הבמה הגדולה”. משמע שמבין שהבמה הגדולה לא היתה מזבח הנחושת עצמו. ובניגוד לרש"י (מגילה ט ע"ב): “אין בין במה - אין הפרש בשעת היתר הבמות בין במה גדולה, זה מזבח של משה בעודו בנוב וגבעון”.

הבמות מותרות נזהו כמו שפירשנו מהתוספתא]. בעי ר' זירא קומי ר' ייסא: אפילו לשעה, כגון ההיא דעלי? ולפי מה שפירשתי, מוכח דאפילו לשעה אם יצא, הבמות מותרין. וצריך לומר דדוקא כשיצא למלחמה שלא נח בשום מקום, שפיר בעי אם הבמות מותרין. מה שאין כן כאן, נח בשכם, ונח בבית אל⁵.

עולה שאם הארון הוצא ממקומו בקה"ק הבמות מותרות והמצאות הארון היא המגדירה אם הותרו הבמות ליחידים (ולפי רוב התנאים אף קרבנות יחיד לא קרבו אז בבמה גדולה).

ב. השראת שכינה בבמה גדולה

מצינו (זבחים ק"ח ע"ב) ששרתה שכינה בנוב וגבעון אע"פ שהארון לא היה בו: "כי אתא רב דימי אמר רבי, בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים, ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר: (דברים לג) 'חופף עליו כל היום', כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין". וכן מובא בראשונים. ובפירוש המשנה לרמב"ם (זבחים פ"ד מ"ז): "...ובין היות המקדש בשילה

ישראל בה' ושם ארון ברית האלקים בימים ההם". הרי דהארון היה אז בבית אל, ולכך היו מותרין הבמות, והיו מקריבים שם בבית אל כדין במת יחיד⁴. ואוסיף לך להראות מי הביא אז הארון לבית אל. כי בסדר עולם אמרו כי הך עובדא דפילגש בגבעה היה בימי כושן רשעתיים, והיה אז ירושלים בלא איש מבני ישראל, וכמו שאמר (שופטים יז, יב) "לא נסור אל עיר נכרי". וזה היה סמוך למות יהושע, ועיין בהגהות הגר"א לסדר עולם פרק יב. ובשופטים פרק א, כב: "ויעלו בית יוסף גם הם בית אל וה' עמם", (פסוק כג) "ויתירו בית יוסף בבית אל". כי לדעתי פירשו כי היה הארון אתם, וזהו "וה' עמם", שהארון הוא משכנו, וכמו שכתוב (יהושע כד, א) "ויתיצבו לפני האלקים". לכן אז היה הארון בבית אל, ואז היה עובדא דפילגש בגבעה. וכל זה ברור. ובמשנה פרק משוח מלחמה (סוטה מב, א) "כי ה' אלוהיכם ההולך עמכם להלחם לכם" וגו' (דברים כ, ד) – זה מחנה הארון".

"והנה בירושלמי מגילה פרק קמא הלכה יב: ר' ייסא בשם ר' יוחנן: זה סימן: כל שהארון בפנים – הבמות אסורים, יצא –

4. ונידר ונידב קרב בבמת יחיד.

5. נראה שכוונתו להסביר מה היתה השאלה של ר' זירא ואפילו לשעה, שכן מה שידע ה'משך חכמה' ידע אף ר' זירא, וא"כ מהי שאלתו? על כך הוא משיב שאין להביא ראיה משכם ובית אל שכן שם הארון נח לזמן מה, אלא שאלתו אם יצא לפרק זמן קצר ולא על מנת להשכינו במקום אחר, האם גם אז הותרו הבמות.

ועוד נ"מ לפי האמור בעירובין (סג ע"ב): "וגמירי: דכל זמן שארון ושכינה שרוין שלא במקומן – אסורין בתשמיש המטה". וברור שכל זמן שהיתה במה גדולה אע"ג שארון אינו במקומו היו מותרים בתשה"מ, ואף שכינה שרתה בבמה הגדולה כמבואר להלן. אלא שכאשר ארון היה בשכם ובבית אל וכש"כ כאשר הוציאוהו לשעה צריך לדון האם היו אסורים בתשה"מ.

חבל נחלתו

של גדעון: עצי אשירה ואבניהו פסולות ומוקצה ונעבד וזר ולילה ומחוסר זמן. ואין לי אלא גדעון, שמואל מנין, ויקח שמואל טלה חלב אחד (שמואל א' ז, ט). אמר ר' בא בר כהנא שלש עבירות נעשו בפרו של שמואל, הוא ועורו ומחוסר זמן ולוי היה". וכן במדרש תהלים (כו, ח). עולה שהנביאים הללו הקריבו בהוראת שעה.

אבל הרד"ק (שמואל א' ז, י) כתב: "ואמר אין הבמה נתרה אלא על ידי נביא כי שמואל העלה ראשון בבמת יחיד משחרב משכן שילה, וכן בגלגל יהושע העלה בבמת יחיד ראשון שנאמר אז יבנה יהושע". וכן כתב הרד"ק ביהושע (ח, ל). ופירוש דבריו שונה מהעולה מן הירושלמי והמדרש, ולפי דבריו הראשון להקריב בבמה קטנה בזמן שהותרו הבמות הוא נביא בציווי אלוקים⁶. ומביא שני נביאים יהושע ושמואל שהיו הראשונים להתיר: יהושע בזמן הגלגל ושמואל בנוב וגבעון. עולה מדבריו שכלולים במדרש שני סוגים של היתרים גדעון ואליהו מתירים בבמה בהוראת שעה בעת איסור הבמות: גדעון בזמן שילה ואליהו כשבית המקדש בירושלים. ולגביהם אין משמעות לעיון בדיני במה גדולה. ויהושע ושמואל התירו את ההקרבה לכל בבמות יחיד עד שנאסרו שוב⁷.

והיותו בירושלם היתה השכינה בנוב וגבעון.

ג. היתר הבמות ע"י נביא

בירושלמי מגילה (פ"א ה"א) נאמר: "א"ר יוסי בן חנינה אין הבמה ניתרת אלא בנביא מה טעמא השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה, כי אם במקום וגו' ואליהו מקריב בשעת איסור הבמות א"ר שמלאי דבירא א"ל ובדברך עשיתי ובדיבורך עשיתי". וכן בקה"ר (פר' א).

בפשטות המדובר בשעת איסור הבמות וההיתר להקריב על במת יחיד בשעת איסור הבמות הוא רק עפ"י נבואת נביא בדבר ה' בהוראת שעה.

וכן בויקרא רבה (פר' כב, ט): "אמר ר' יוסי בר חנינה אין הבמה ניתרת אלא על ידי נביא, מאי טעמא השמר לך פן תעלה עולותיך כי אם במקום אשר יבחר (דברים יב, יג-יד). ואליהו מקריב בשעת איסור במה, אמר ר' שמלאי דבירה אמר ליה ובדברך עשיתי (מלכים א' יח, ל), ובדברך עשיתי. ר' יוחנן בר מריא מייתי לה מן הדא אז יבנה יהושע (יהושע ח, ל). אין לי אלא יהושע, גדעון מנין, ויהי בלילה ההוא ויאמר לו ה' קח את פר השור (שופטים ו, כה). אמר ר' אבא בר כהנא שבע עבירות נעשו בפרו

6. עולה ברור מהרד"ק שהקרבנות נביא היא עפ"י ה' בנבואה ולא בחכמתו, שכן אם כן אף ב"ד יוכלו להתחיל בהקרבה בבמות.

7. לפי הבנת הרד"ק, לא ברורה הסתפקות הירושלמי במגילה אם יציאת הארון לשעה מתירה את הבמות, שכן כל היתר במות אפילו לשעה מחייב הקרבה ע"י נביא ואם נצטוו והקריב הותר ואם לא הקריב לא הותר. ונראה שהירושלמי סובר, וכן נראה במשך חכמה, שעצם הוצאת הארון מהמשכן/מקדש יוצר מצב של היתר הבמות וממילא המשכן/מקדש – ללא הארון – הופך להיות במה גדולה.

ד. הבמה בגלגל

במשנה שהובאה בראש דברינו נאמר: "באו לגלגל הותרו הבמות; קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים, וקדשים קלים בכל מקום. באו לשילה נאסרו הבמות..." לכאורה, לפי הכללים שהעלנו עד עתה היה מן הראוי שבגלגל תהיינה הבמות אסורות. שכן המשכן כולו שכן בגלגל, ואף הארון לא יצא משם אלא בהקפת יריחו עפ"י הדיבור⁸. וא"כ מדוע הותרו הבמות. שאלה נוספת שעולה היא האם אין אפשרות למצב נוסף שבו הבמות מותרות אבל המשכן מתפקד בצורה מלאה הן בקרבנות ציבור והן בקרבנות יחיד. ובאופן אחר, האם המשכן בגלגל היה רק במת ציבור וממילא הקרבנות שקרבו בה היו רק אותם שקרבו אח"כ בנוב וגבעון, או שהוא היה המשכן במלוא תפקידו ואעפ"כ הותרו הבמות.

שאלה זו נראית שתלויה בהבנה מה משמעות המשכן בגלגל. ניתן להתייחס אליו כהכנה להשכנה בשילה וא"כ על אף הפיזור וחוסר הארגון המדיני המלא בשבע שכבשו ושבע חלקו בכ"ז ביחס להשראת שכינה בגלגל היא שלב מכין ומעבר לשילה ולכן יש מקום לכך שיותרו הבמות אבל אין סיבה שהמשכן לא יפעל על מלוא מתכונתו. אולם אם מבינים את המצב בגלגל כזמן של התארגנות השבטים

בנחלתם ומרכז הכובד הרוחני הוא בשבטים ולא בעם כולו ניתן לראות אותו כבמה גדולה בלבד.

הרמב"ם (זבחים פי"ד מ"ה) מפרש: "הגלגל לא היה בו בית בנוי, אלא היה המשכן עצמו שהיה במדבר. אבל כיון שהלשון באסור הבמות נאמר תלוי במחנה והוא אמרו אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, ועשה טעם הדבר למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זבחים על פני השדה וזה הוא אסור הבמות, הרי עם חסול המחנות וכניסתם לארץ כלומר ארץ כנען והוא בזמן היותם בגלגל נסתלק הלאו הזה ונשאר ההתר שאם רוצה להקריב בבמה מקריב כמו שהיה לפני המשכן, כיון שלא נאסר הדבר אלא במדבר במקום שהיו המחנות, הלא תראה אמרו וקדשים קלים בכל מקום כיון שלא היה שם מחנה מוגדר אלא נתפזרו בני אדם בארץ".

נראה קצת מלשון הרמב"ם שהגלגל לא היה במת ציבור, אלא המשכן פעל על כל דיניו, אלא שהותרו הבמות מכיון שבטלו המחנות.

יש מקום לומר שעפ"י דברי הרמב"ם הללו ישנן שתי סיבות לומר שהותרו הבמות. ישנה הסיבה בזמן נוב וגבעון שארון לא היה במקומו ואז המזבח ירד ממדרגתו להיות במה גדולה. וישנה הסיבה

8. רש"י (עירובין סג ע"ב) מדגיש ביחס לתוכחת המלאך ליהושע במלחמת יריחו: "וגמירי דכל זמן שארון ושכינה שריין שלא במקומן כו' - ואותו לילה שהוכיחם המלאך היו מבטלים תלמוד תורה, בשביל שהיו אורבין על העיר ולא החזירו בערב את ארון למקומו **בגלגל** והוא הלילה שביטלו מפריה ורביה".

חבל נחלתו

מלמעלן והיא היתה מנוחה קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה. ועולה שבשילה היה מותר לאכול מעשר שני בכל הרואה. לעומת זאת במשנה הבאה נאמר: "באו לנוב ולגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפני מן הקלעים קדשים קלים בכל ערי ישראל".

עולה שבזמן שהותרו הבמות מותר היה לאכול קודשים קלים בכל ערי ישראל שהרי לא קדשו את העיר. (ועי' להלן ששיטת ר' יהודה שקדשו את נוב וגבעון ולכן מעשר שני נאכל רק בתוכם).

אמנם תוספות בשבועות (טו ע"ב) כתבו: "דקדשה לה ראשונה – ואם תאמר אדרבה ראשונה נמי תאכל דכל זמן שלא קידשה העיר אף על פי שקדשה העזרה נאכלין קדשים בכל הרואה כדתנן בפרק בתרא דזבחים (דף קיב:) בשילה ונוב וגבעון שנאכלין בכל הרואה לפי שאין חומת העיר קדושה ויש לומר דמכיון שהלכה התודה כל שהוא הויא לה יוצא במקום שמהלכת".

ודבריו תמוהים שבשילה בכל הרואה, אבל בנוב וגבעון המשנה אומרת שבכל ערי ישראל.

והעיר על התוס' בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' תלד אות יג) וז"ל: "ודאיתאן עלה לדברי התוס' נבאר דבריהם. דלכאורה דבריהם תמוהים במה שכתבו דבנוב וגבעון קדשים קלים נאכלים בכל הרואה. ומשנה שלימה שנינו בנוב וגבעון קדשים קלים ומע"ש נאכלין בכל ערי ישראל. אמנם דבריהם נכונים. והנה רש"י פירש קדשים קלים בכל ערי ישראל בכל מקום שהוא עשה במה ומקריבין. ולכאורה גם דבריו

שהיתה בגלגל שבטלה החלוקה למחנות שכינה ליה וישראל ולכן אף המשכן כולו ירד ממדרגתו לדרגת במה גדולה.

ניתן לומר שבשאלה שהעלנו חלקו התנאים בביריתא. בזבחים (קז ע"א) נאמר: "ר' יהודה אומר: כל שהצבור והיחיד מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, מה בין אהל מועד שבמדבר לבין אהל מועד שבגלגל? אהל מועד שבמדבר לא היו במות מותרות, אהל מועד שבגלגל היו הבמות מותרות; ובמתו שבראש גגו לא היה מקריב עליה אלא עולה ושלמים; וחכ"א: כל שהצבור מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, וכאן וכאן לא קרבו יחיד אלא עולה ושלמים בלבד; ר' שמעון אומר: אף צבור לא הקריבו אלא פסחים [קז ע"ב] וחובות שקבוע להן זמן".

ניתן היה לומר, שכל מחלוקתם היא לגבי אוהל מועד שבגלגל, אולם מרש"י ותוס' עולה שכל הדעות התייחסו לכל במה גדולה וגלגל היא רק דוגמא.

וכן עולה מן המאירי (מגילה ט ע"ב): "באו לגלגל כל שבע שכבשו ושבע שחלקו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות". ולדעת המאירי נראה שאין הבדל בין נוב וגבעון לגלגל.

ועי' להלן שישנם דינים שכנראה נהגו בגלגל אע"פ שהיה במה גדולה כגון שעיר המשתלח והשקאת סוטה.

ה. אכילת קודשים קלים בזמן הבמות

במשנה בזבחים (פ"ד מ"ו) שנינו: "באו לשילה נאסרו הבמות לא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות

ונראה לי להביא דברי הגר"א בפי' אליהו רבא ואולי מזה יתבררו הדברים.

וז"ל (כלים פ"א מ"ט): "זה הכלל שלש מחנות שבמדבר: מחנה שכינה ומחנה לויה ומחנה ישראל. ומחנה שכינה נחלקת לשנים... וכנגדן יש כנגד כל מקום ומקום שלשה מקומות משונות בקדושתן זו מזו. כנגד מחנה ישראל הוא ארץ ישראל ועיירות מוקפות חומה וירושלים. כנגד מחנה לויה הר הבית והחל ועזרת נשים"... היינו מן התורה ג' מחנות. ואח"כ נחלקו ג' המחנות למעלות קדושה נוספים ע"י חז"ל. ואכילת קודשים קלים ומע"ש היתה במדבר בכל מחנה ישראל אע"פ שבמות היחיד היו אסורות. כשנבנה בית המקדש קיימת אזהרת התורה של "לא תוכל לאכול בשעריך" (דברים יב, יז) שהאכילה מותרת רק לפני ה' – ומקום אכילת הקודשים לפני ה' הוא רק במעלה הגבוהה של מחנה ישראל – בירושלים. עד בנין הבית קודשים קלים בשילה נאכלו בכל הרואה מפני עד לשם התפשטה קדושת שילה. אבל בזמן היתר הבמות נראה שכל מחנה ישראל על כל מדרגותיו היה ראוי לאכילת קודשים. ולכן נראה לענ"ד שבנוב וגבעון אף קודשים קלים שקרבו בבמה הגדולה היו מותרים לאכול בכל ערי ישראל ולא רק בכל הרואה. ותוס' שכתבו בכל הרואה דברו בשילה וחברו לה נוב וגבעון שבהן אין חומת העיר קדושה ואין התפשטות קדושת המשכן אף בכל הרואה. ובאשר ללאו של "לא תוכל לאכול בשעריך" כשם שלא נהג בזמן הבמות לגבי קודשים קלים נראה שלא נהג לגבי מעשר שני וחוזרים לקדושת

תמוהים דמ"מ מנ"ל דקדשים קלים שהקריבו במשכן יאכלו בכל ערי ישראל. דאין לומר דילפינן בבמה קטנה. שהרי כמה חילוקים נשנו במשנה בין במה קטנה לגדולה. אך נראה דרש"י מפרש קדשים קלים בכל ערי ישראל דקאי באמת על קדשים קלים שהקריבו בבמה קטנה. ומה שהכריחו לזה נראה. דהנה בש"ס שם הקשה דנייתי מע"ש לנוב וגבעון וניכלניהו התם. ומשני משום דהוקש למעשר בהמה דחובה היא ואינה נקרבה בנוב וגבעון. ולר' יהודה דאמר חובות קרבין בבמה גדולה ה"נ דאף מע"ש מעלין לנוב וגבעון. ואי קדשים שהקריבו בבמה נאכלין בכל ערי ישראל כ"ש מע"ש. ואמאי צריך לאוכלן בנוב וגבעון דוקא. ומזה הוכיח רש"י דמתני' בקדשי במה קטנה דוקא ומשום דקריבין בכל מקום ע"כ נאכלין ג"כ בכל מקום. משא"כ מע"ש שמצותן האכילה לבד וחייבה תורה לאוכלן בירושלים גם בנוב וגבעון חייב לאוכלן שם. וזה כונת התוס' ג"כ דבנוב וגבעון נאכלין בכל הרואה היינו קדשים שהוקרבו במשכן [היינו במה גדולה] דודאי נאכלין בכל הרואה דאי אפשר ליתן להם מקום אחר. וע"כ פריך הש"ס מע"ש נמי נסקיניהו להתם וניכל בכל הרואה. וזה ברור בדבריהם".

עולה מדברי האב"נ שקדשים קלים שנאכלים בכל ערי ישראל הם דוקא אותם שקרבו בבמה קטנה, וקדשים שנאכלים בכל הרואה אף בנוב וגבעון הם אותם שקרבו בבמה הגדולה, וסבר שכן סברו רש"י ותוס'.

חבל נחלתו

מחנה ישראל שבמדבר (אע"ג שלא היה מע"ש עד ארבע עשרה שנה שכבשו וחלקו).

ו. הלכות במה גדולה

1. במבנה, בדיני העובדים והעבודות

שנינו במשנה בסוף מסכת זבחים (פי"ד מ"י): "מה בין במת יחיד לבמת צבור סמיכה ושחיטת צפון ומתן סביב ותנופה והגשה. רבי יהודה אומר אין מנחה בבמה וכיהון ובגדי שרת וכלי שרת וריח ניחוח ומחיצה בדמים ורחוץ ידים ורגלים אבל הזמן והנותר והטמא שוים בזה ובזה".

ופרש ר' עובדיה מברטנורא:

"סמיכה – דכתיב לפני ה' וסמך, שאין סמיכה בבמה (=קטנה).

"שחיטת צפון – דכתיב (ויקרא א) צפונה לפני ה', ואין צפון בבמה (=קטנה).

"ומתן סביב – שתי מתנות שהן ארבע. דכתיב בהו (שמות כט) את הדם על המזבח סביב, ולא בבמה (=קטנה).

"תנופה – דכתיב תנופה לפני ה', ואין תנופה בבמה (=קטנה).

"והגשה – דכתיב (ויקרא ב) והגשה אל המזבח, ואין הגשה בבמה (=קטנה).

"אין מנחה בבמה – דזבחים אמר קרא בבמה (=קטנה) ולא מנחות.

"כיהון – דכתיב (שם יד) וזרק הכהן את הדם על המזבח, מזבח צריך כהן ואין במה (=קטנה) צריכה כהן.

"ובגדי שרת – דכיון דאין צריך כהן אין

כאן מקום לבגדי שרת, דבבגדי שרת כתיב (שם ו) ילבשם הכהן.

"וכלי שרת – דבכלי שרת כתיב (שמות כח) לשרת בקדש, ולא בבמה (=קטנה).

"וריח ניחוח – אברים שצלאן והעלן, אין בהן משום ריח ניחוח. ודוקא במזבח דכתיב ריח ניחוח לה', אבל בבמה (=קטנה) אפילו צלאן והעלן אין בכך כלום.

"ומחיצת דמים – חוט הסיקרא להבדיל בין דמים התחתונים לדמים העליונים. ואין חוט הסיקרא בבמה (=קטנה) דכתיב (שם כו) והיתה הרשת עד חצי המזבח, ולא בבמה (=קטנה).

"רחוץ ידים ורגלים – דכתיב (שם ל) בבואם אל אהל מועד ירחצו מים, ולא בבמה (=קטנה).

"הזמן – אם חשב על הקרבן לאכלו חוץ לזמנו.

"והטמא – אע"פ שזר כשר להקריב בבמה (=קטנה), אין טמא⁹ מקריב בבמה (=קטנה)".

ובתוספתא זבחים (פי"ג הל' י"ז-יח): "אלו דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה קרן וכבש ויסוד בבמה גדולה, אין קרן וכבש ויסוד בבמה קטנה. כיור וכונו בבמה גדולה אין כיור וכונו בבמה קטנה. חזה ושוק לכהנים בבמה גדולה חזה ושוק לבעלים בבמה קטנה. עור עולה לכהנים בבמה גדולה עור עולה לבעלים בבמה קטנה, חוץ למקומו בבמה גדולה אין חוץ למקומו¹⁰."

9. בתוספות יום טוב העיר: "והטמא - פירש הר"ב שאין טמא מקריב. וכ"פ הרמב"ם ותמיהני למה לא פירשו כמו בכ"מ דמתניתין פיגול נותר טמא דטמא לענין אכילה. וכן פירש רש"י הכא וטמא נמי בההיא פרשתא [דוזאת תורת זבח השלמים] כתיב והנפש אשר תאכל וגו' ע"כ והרמב"ם סיים על פירושו שכן פירש הגמרא. ולא נמצא כן בגמרא שבידינו".

10. נלע"ד שצ"ל: 'אין חוץ למקומו בבמה קטנה'. שאין שם מחנה אבל בבמה גדולה יש מחנה שכינה.

שאינן קבוע להם זמן לא קרבו בבמה גדולה. ובבמה קטנה קרבו רק נדרים ונדבות.

וכך נאמר בזבחים (קז ע"א): "ת"ר: כל נידר ונידב היה קרב בבמה, שאין נידר ונידב אין קרב בבמה, מנחה ונדבות קריבין בבמה, דברי ר"מ; וחכ"א: לא קרבו יחיד אלא עולות ושלמים בלבד; ר' יהודה אומר: כל שהצבור והיחיד מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, מה בין אהל מועד שבמדבר לבין אהל מועד שבגלגל? אהל מועד שבמדבר לא היו במות מותרות, אהל מועד שבגלגל היו הבמות מותרות; ובמתו שבראש גגו לא היה מקריב עליה אלא עולה ושלמים; וחכ"א: כל שהצבור מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, וכאן וכאן לא קרבו יחיד אלא עולה ושלמים בלבד; ר' שמעון אומר: אף צבור לא הקריבו אלא פסחים וחובות שקבוע להן זמן".

עולה מן הדברים כי לגבי במת ציבור מחלוקת בין ר"ש לחכמים ור' יהודה. לפי ר"ש קרבו רק חובות ציבור הקבוע להן זמן, ולפי חכמים ור' יהודה קרבו בבמה גדולה כל קרבנות ציבור.

וכתבו תוס' (קז ע"א) "דבי שמעון אומר אף צבור לא הקריבו כו' – פי' בקונטרס ר"ש פליג אכולהו דכולהו סבירא להו דאין חילוק לצבור בין מדבר לגלגל בבמה גדולה ור"ש אומר אף צבור עצמן לא הקריבו בגדולה יותר מיחיד בקטנה אלא פסחים כו' [עמוד ב] וחובות הקבוע להם זמן אבל פר העלם דבר ושעירי עבודת כוכבים לא קרבו להם בגלגל עכ"ל ובחנם הזכיר פר העלם דבר ושעירי עבודת כוכבים שהן חטאות שאין קבוע להם זמן

"אלו דברים ששוות במה גדולה לבמה קטנה: שחיטה בבמה גדולה שחיטה בבמה קטנה, הפשט ונתוח בבמה גדולה הפשט ונתוח בבמה קטנה, דם מתיר מכשיר ומפגל בבמה גדולה דם מכשיר בבמה קטנה, מום פוסל בבמה גדולה מום פוסל בבמה קטנה, חוץ לזמנו בבמה גדולה חוץ לזמנו בבמה קטנה".

ונאמר בירושלמי (מגילה פ"א ה"א):

"הכל קרב בבמה (=קטנה) בהמה וחיה ועופות גדולים וקטנים זכרים ונקיבות תמימין אבל לא בעלי מומין טהורים אבל לא טמאים הכל קרב עולה ואינן טעונין הפשט וניתוח..."

2. קרבנות ציבור הקרבים בבמת ציבור

שנינו במסכת מגילה (פ"א מ"י): "אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים זה הכלל כל שהוא נידר ונידב קרב בבמה וכל שאינו לא נידר ולא נידב אינו קרב בבמה".

ופי' ר' עובדיה מברטנורא:

"אין בין במה גדולה – בשעת היתר הבמות מיירי. במה גדולה היא במת צבור שהיתה בנוב וגבעון".

"לבמה קטנה – של כל יחיד ויחיד, שכל אחד היה עושה במה לעצמו".

"אלא פסחים – וכל שהוא כעין פסחים, דהיינו החובות שקבוע להן זמן כפסח, כגון תמידים ומוספים. אבל חובות שאין קבוע להם זמן כגון פר העלם דבר של צבור ושעירי עבודה זרה, אף בבמה גדולה לא היו קריבין".

ומש"כ בסיפא שנידב ונידב קרב בבמה פרש הרמב"ם שהיינו בבמה קטנה בזמן היתר הבמות.

עולה שבבמה גדולה קרבים חובות ציבור שקבוע להם זמן אבל חובות ציבור

חבל נחלתו

אהל מועד שבגלגל? אהל מועד שבמדבר לא היו במות מותרות, אהל מועד שבגלגל היו הבמות מותרות; ובמתו שבראש גג לא היה מקריב עליה אלא עולה ושלמים". עולה מן הברייתא כי לר"י כל הקרבנות הן של יחיד והן של ציבור קרבו בבמה גדולה, בעוד שלר"מ ואולי אף לחכמים המופיעים בהמשך לדעתו, לא קרבו ליחיד בבמה גדולה אלא נדרים ונדבות.

פרש רש"י:

"כל שאין נידר ונידב אין קרב בבמה קטנה – כדיליף טעמיה לקמיה שאין יחיד מקריב חובה בשעת היתר הבמות ואפילו בגדולה וצבור בקטנה לא מקריב כי אישתכח דאין חובות קריבין בקטנה ואי קשיא לר' מאיר א"כ יחיד לא עשה פסחו בגלגל וקרא כתיב ויעשו את הפסח (במדבר ט) פסח קרבן צבור קרי ליה דאתי בכנופיא במס' יומא (דף נא) והכי נמי בדר"ש קתני אף צבור לא הקריבו אלא פסחיהם אלמא קרבן צבור קרי ליה לקמן יליף טעמא דכולהו".

מתבאר מדברי רש"י שלדעה זו חובות יחיד לא קרבו כלל בשעת היתר הבמות לא בבמה גדולה ולא בבמה קטנה.

ולפי"ז חטאות, אשמות קבועים ותלויים, וקרבן עולה ויורד לא יכלו ליקרב בזמן היתר הבמות. וא"כ יולדות וזבים וזבות ומצורעים לא יכלו לגמור טהרתם בזמן היתר הבמות בגלגל ונוב וגבעון!

ובמקדש דוד (קדשים סי' כ) הוקשה לו דין זה ושאל: "והנה המל"מ בהל' ק"פ (פ"א ה"ג) בענין מנחת קנאות אי קרבה בבמה כתב דאפילו למ"ד אין מנחה בבמה מנחת חובה קרבה בבמה, ונסתפק שם בזה ע"ש, והנה אי נימא דמנחת חובה קריבה בבמה

דאפי' חטאות הקבוע להם זמן כגון שעירי הרגלים לא קרבו לר"ש כדמסיק לקמן תתרגם מתנ"י בעולה".

וכך כתב המאירי במגילה (ט ע"ב): "אלא שנחלקו בדבר במס' זבחים קי"ז א' אם היו מקריבין שם הצבור כל קרבנותיהם אם לאו שיש מי שאומר שכל קרבנותיהם היו מקריבין בה כמו שהיו מקריבין באהל מועד שבמדבר ויש מי שאומר שם שאף צבור לא היו מקריבין שם אלא קרבנות שקבוע להם זמן כגון פסחים ותמידין ומוספין אבל קרבנות הצבור שאין להם זמן קבוע כגון פר העלם דבר של צבור ושעירי עזים שהצבור מביא לא היו מקריבין כלל לא בבמה גדולה ר"ל מזבח הנחשת שהזכרנו ולא בבמה קטנה והיא במת יחיד וזהו דעתו של רבי שמעון בזבחים ומשנה זו הולכת על שיטתו".

וכן המקדש דוד (קדשים סי' כ אות א) כתב כי לפי ר' יהודה וחכמים קרבו בבמת ציבור כל הקרבנות של ציבור – "ולר"ש אף לציבור לא קרבו אלא פסחים וחובות שקבוע להם זמן ע"ש. ואי מנחה קרבה בבמה איכא ג"כ פלוגתא דתנאי התם, והתוס' (ק"ט ע"ב) ד"ה אין כתבו דלמ"ד אין מנחה בבמה (=קטנה) אף בבמה גדולה לא קרבה ע"ש".

3. קרבנות יחיד בבמת ציבור

נאמר בברייתא בזבחים (ק"ז ע"א): "ת"ר: כל נידר ונידב היה קרב בבמה, שאין נידר ונידב אין קרב בבמה, מנחה ונזירות קריבין בבמה, דברי ר"מ; וחכ"א: לא קרבו יחיד אלא עולות ושלמים בלבד. ר' יהודה אומר: כל שהצבור והיחיד מקריבין באהל מועד שבמדבר – מקריבין באהל מועד שבגלגל, מה בין אהל מועד שבמדבר לבין

דמדקאמר ר' יהודה כל שהצבור ויחיד מקריבין כו' מכלל דשמעניהו לר' מאיר ורבנן שיש חילוק וזהו חילוקו שאין יחיד מקריב חובות בגלגל אפי' בבמה גדולה דר' מאיר ורבנן דרשי לא תעשו בגלגל ככל אשר אנחנו עושים פה היום חובות ואפי' בבמה גדולה אלא איש הישר בעיניו יעשה ישרות דהיינו נדבות ר' יהודה סבר דכי כתיב הישר אבעיניו קאי דהיא במת יחיד".

וכן המקדש דוד (קדשים ס' כ אות א) **כתב:** "ובענין מה הוא קרב בבמה גדולה ג' מחלוקות בדבר שם (ק"ז ע"א) דר"י סבר דבבמה גדולה קרבו כל הקרבנות בין ליחיד בין לציבור, ולרבנן רק לציבור קרבו כל הקרבנות אבל ליחיד לא קרבו אלא עולות ושלמים, ולר"ש אף לציבור לא קרבו אלא פסחים וחובות שקבוע להם זמן ע"ש. ואי מנחה קרבה בבמה איכא ג"כ פלוגתא דתנאי התם, והתוס' (ק"ט ע"ב) ד"ה אין כתבו דלמ"ד אין מנחה בבמה אף בבמה גדולה לא קרבה ע"ש".

4. קרבנות יחיד בבמה קטנה

נאמר בברייתא בזבחים (ק"ז ע"א): "ת"ר: כל נידר ונידב היה קרב בבמה, שאין נידר ונידב אין קרב בבמה, מנחה וניזירות קריבין בבמה, דברי ר"מ; וחכ"א: לא קרבו יחיד אלא עולות ושלמים בלבד".

פרש רש"י:

"כל הנידר והנידב קרב בבמה — קטנה

א"כ ה"ה עופות של חובה דדין אחד להם, כדאמרין בגמרא דלמ"ד אין מנחה בבמה אין עופות בבמה, דמחד קרא נפקא לן דזבחים ולא מנחות זבחים ולא עופות ע"ש, ובזה אתי שפיר דהיו יכולים זבין ויולדות לטהר שהרי קרבנם עופות ואין עוף בבמה, דעופות חובה קריבין, מיהו אכתי קשה לרבנן דס"ל דיחיד לא קרב אף זבחים בבמה גדולה אלא עולה ושלמים בלבד, דבעינן רק נידר ונידב, א"כ לא היו יכולים להביא קינן של חובה שיש בהם חטאת, וא"כ איך היו יכולים זבין ויולדות ליטרה, ודוחק גדול לומר שלא היה להם טהרה בימי נוב וגבעון, ואפשר דליטרה שאני וצ"ע.

וכן כתבו תוספות (זבחים ק"ט ע"א ד"ה באו לנו): "וכיון דמעשר בהמה לא הוה התם מעשר דגן לא בעי לאתויי התם דאיתקוש להדדי והשתא מהאי טעמא דאיתקש למעשר לא יהא נאכל כלל כמו מעשר בהמה בנוב וגבעון למ"ד לא קרבו חובות והיו צריכין להמתין בבכור ומעשר¹¹ עד שיוממו ונאכלין במומן לבעלים ומעשר שני לא יהא לו תקנה אלא בפדיון..."

עולה מדבריו שכל קרבנות היחיד לא קרבו ואותם הקודשים היו צריכים להמתין עד שיוממו.

ותוספות (זבחים ק"ז ע"א ד"ה כל הנידר) **כתבו:** "דאילו צבור אין מקריבין בקטנה וחובות יחיד אפי' בגדולה לא קרבי בשעת היתר הבמות לר' מאיר כדמוכח מלתא דר' יהודה כדפי' בקונטרס

11. קצת תמוה מדוע לא חשו לתקלה בבכור ומעשר בהמה, ויכלו לעשות תיקונים מיוחדים שלא יהיו קדושים, בכורות ע"י מכירת אימם כפי הנהוג בימינו, ומעשר בהמה יכלו שלא לעשר שהרי אינו טובל וצ"ע.

חבל נחלתו

לרבויה דהוא עיקר הכתוב ונוב וגבעון אין משקין בה סוטות דהא במה הואי ולא הוה שם ארון אלא מזבח הנחושת לבדו ולא קרבה בהן מנחת סוטה ולא שום חובת יחיד שאין לה זמן קבוע כדאמר בשחיטת קדשים (זבחים קיז) ובמגילה (ט:), אבל בית עולמים הוצרך לרבות שלא תאמר משכן נאמר ולא מקדש בית המקדש שבירושלים קרי ליה בית עולמים לפי שאין אחר קדושתו היתר במקום אחר ושוב לא שרתה שכינה במקום אחר.

עולה מרש"י שלא היתה השקאת סוטה בנוב וגבעון כיון שלא קרבה שם שום חובת יחיד שאין קבוע לה זמן¹².

אולם תוספות (סוטה טז ע"א) חלקו על רש"י והקשו: "לרבות נוב וגבעון שילה ובית עולמים – רש"י גורס להביא קרקע בית עולמים ושיבש הגירסא שילה נוב וגבעון משום דנוב וגבעון אין משקין בהן סוטות משום דהויא מנחת יחיד שאין קבוע לה זמן ותימה ששיבשה משום קושיא זו דילמא קסבר איסי בן יהודה כרבי יהודה דאמר בפרק בתרא דשחיטת קדשים (זבחים ד' קיז) כל שהצבור והיחיד מקריבין באהל מועד שבמדבר מקריבין באהל מועד שבגלגל ואין חילוק ביחיד אלא במתו שבראש גגו והשתא הוצרך לרבות נוב וגבעון משום דבמה הו¹³."

ואולי רש"י סבר שלר' יהודה יש הבדל בין גלגל לבמה גדולה בנוב וגבעון שכן ר' יהודה הזכיר בדבריו דוקא גלגל ביחס

דאילו בבמה גדולה ע"כ קרבו חובת צבור דכתיב ויעשו את הפסח בגלגל אלא בקטנה ואמר דקרבי נדרים ונדבות ולא חובות ובתורת כהנים תני לה בהדיא לר' מאיר.

"מנחות ונזירות – נידר ונידב הוא וקרבי. "לא קרבי כו' – לאפוקי מנחות ונזירות דלא קרבי בבמה קטנה".

עולה כי ר"מ חלק לגבי מנחה ונזירות בבמה קטנה (ובגמרא אמרו שלא כל קרבנות ניזיר אלא אותם הבאים אף בנדר ונדבה). אבל לכו"ע כל שקרב בבמה קטנה הם נדרים ונדבות ואלו בלבד.

וכן כתב המאירי (מגילה ט ע"ב): "ומלבד זה היה כל יחיד שירצה עושה במה לעצמו בגגו או בחצרו ומקריב עליו נדריו ונדבותיו אבל לא שום קרבן חובה והיא היתה נקראת במה קטנה ובבמה גדולה היו הצבור מקריבין קרבנותיהם"...

5. עפר סוטה

נאמר במסכת סוטה (טו ע"ב): "תניא אידך: ומן העפר אשר יהיה וגו' – מלמד, שהיה מתקן מבחוץ ומכניס בקרקע המשכן; איסי בן יהודה אומר: להביא קרקע [טז ע"א] שילה, נוב וגבעון, ובית עולמים".

עולה שלדעת איסי בן יהודה היו משקים את הסוטות בנוב וגבעון.

אולם רש"י מפרש: "איסי בן יהודה אומר להביא קרקע בית עולמים – ה"ג לה בסיפרי ולא גרס לרבות שילה ונוב וגבעון ובית עולמים, דשילה משכן הוא ולא צריך

12. קצ"ע הלא לעיל לא צמצם רש"י דוקא לחובות יחיד שאין קבוע להם זמן אלא כל חובת יחיד לא קרבה בין בבמת יחיד בין בבמת ציבור. ונ"מ אולי לגבי חובת יחיד שקבוע לה זמן היא לגבי חבתי כהן גדול.

13. במקדש דוד (קדשים סי' כ אות ב) חקר בדין שילוח טמאים בנוב וגבעון ושורש חקירתו אם היה

לא קרבו ביום הכיפורים לא פר כהן גדול ולא ב' שעירים שהן חטאות והוא הדין נמי בנוב וגבעון ולא קרבו כל הני דהוה ליה במות ציבור בשעת היתר הבמות כדאמר התם וכן כתבו שם התוס'... אלא ודאי שמע מינה דבשעת היתר הבמות כיון דשל שם לא קרב של עזאזל נמי לא...

וכן נכתב בתוס' (קז ע"א ד"ה רבי שמעון אומר) בשיטת ר"ש: "ובחנם הזכיר (=רש"י אליבא דר"ש) פר העלם דבר ושעירי עבודת כוכבים שהן חטאות שאין קבוע להם זמן, דאפי' חטאות הקבוע להם זמן כגון שעירי הרגלים לא קרבו לר"ש כדמסיק לקמן תתרגם מתני' בעולה, (הג"ה וא"כ ביה"כ לא קרבו צבור באהל מועד בנוב וגבעון לא פרים ולא שעירים כי אם תמידים)".

ושאל במקדש דוד (קדשים סי כ אות א): "והנה לפ"ז יש לעיין איך עשו הזאות דיוה"כ בנוב וגבעון, ובמנחות (כ"ז ע"ב) מקשינן לר"י דעל נמי דוקא, אלא מעתה במקדש שני דלא הוה ארון וכפורת ה"נ דלא עביד הזאות, אמר רבה בר עולא אמר קרא וכפר את מקדש הקודש מקום המקודש לקודש, היינו מקום המקודש לארון כמ"ש רש"י ז"ל שם, וא"כ בנוב וגבעון דלא היה גם דין שיהיה שם ארון א"כ לא הוה מקום המקודש לקודש ואיך עביד הזאות ביה"כ, וצ"ל דלעולם לא היו הזאות בין הבדים בנוב וגבעון, ובזה הוה אתי שפיר ג"כ הא דאמרין ביומא (מ"ד א) גבי וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו

למשכן במדבר ולא הזכיר במה גדולה. ולכן רש"י סבר שבנוב וגבעון לכו"ע קרבו רק נידר ונידב וחובות ציבור שקבוע להן זמן. המאירי (סוטה טז ע"א) כתב כרש"י: "קרבו חובה שאין לו זמן קבוע אינו קרב בבמה כמו שביארנו בראשון של מגלה (ט' ב') ואחר שכן קרבן סוטה לא היה קרב בנוב וגבעון שהרי במה היתה שם ולא משכן ולא מקדש אבל שילה שהיה בו משכן ובית עולמים והוא בית המקדש קרבן סוטה היה קרב בו ואם כן מה שאמרו כאן לרבות נוב וגבעון שילה ובית עולמים אין הלכה כן".

ונראה שבגלגל היו יכולים להשקות סוטות שהיה משכן, ואע"ג שלא נהג שם שילוח טמאים שלא היו מחנות.

6. שיער המשתלח ועבודת יוה"כ

ביומא (סז ע"ב) נאמר: "מיבעי ליה לכדתניא: (ויקרא טז) המדברה (ויקרא טז) המדברה, (ויקרא טז) במדבר – לרבות נוב וגבעון, שילה ובית עולמים".

והקשה בגבורת ארי (יומא סז ע"ב): "קשה לי לר"ש דאמר בפרק י"ד דזבחים (דף ק"ד) אף ציבור לא הקריבו באוהל מועד שבגלגל שהוא בשעת היתר הבמות אלא פסחים וחובות הקבוע להם זמן ומשמע התם דאף חובות הקבוע להם זמן לא קרבו אלא עולות ושלמים אבל חטאות כמו שעירי הרגלים לא קרבו גבי הא דאמר תתרגם מתניתן בעולת חובה דאיכא עולת נדבה והוא הדין דבאוהל מועד שבגלגל

להם דין מקדש ומחנה שכינה וע"כ תלה בכך גם אם צריכים שמירת מקדש של כהנים ולויים. והביא ראיה מתוס' בריבוי לעפר סוטה. עוד חקר שם לענין מקום הראוי לבמה גדולה. ויש שם באותיות הבאות חקירות נוספות בהלכות במה קטנה עיי"ש.

חבל נחלתו

קרבן ציבור וקרב בבמה".

ונראה לדברי המקדש דוד שבגלגל נהג שיעיר המשתלח שהרי היה ארון בקה"ק ויכלו לקיים את כל ההזאות בפנים.

7. עליה לרגל

כתב בפירוש פנים יפות (במדבר כט, לט) לבעל ההפלאה וז"ל: "ונראה דהאי קרא אתא אפילו בארבע עשרה שנה של ירושה ושיבה, וכן בנוב וגבעון שלא היה הארון קבוע שם לא היה חיוב לעלות לרגל, לכאורה משמע מפשוטו דקרא בריש ס' שמואל ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה ופ' רד"ק משנה לשנה, וכתב וכן יעשה שנה בשנה משמע שלא היה חיוב לעלות לרגל כ"ז היותו בשילה, משום דכתיב המקום אשר יבחר דהיינו בית הבחירה שהוא בית עולמים, אך התרגום ורש"י ז"ל מפרשים שם מימים ימימה מזמן מועד למועד".

עולה מדברי ההפלאה שבנוב וגבעון פשוט לו שלא היה חיוב עליה לרגל, ולגבי שילה מסתפק בכך. ודבריו צל"ע לגבי שילה שהרי בתדא"ר (פ"ט) מבאר שאלקנה היה מחנך את ישראל לעליה לרגל ועולה ארבע פעמים בשנה, ג' מד"ת ועוד אחד שהוסיף כדי לחנכם. ובקה"ר (פר' ה, א) דורש שהיה עולה כל שנה בדרך אחרת כדי לחנכם לעליה לעליה לרגל. (ואלקנה היה בזמן שילה). ועי' בס' 'קול צופיך' לגר"י גרשוני שדן האם יש חובת עליה לרגל לבמה גדולה.

8. מעשר שני בבמה גדולה

שינינו במשנה בזבחים (פ"ד מ"ו): "באו לשילה נאסרו הבמות לא היה שם תקרה אלא בית של אבנים מלמטן ויריעות מלמעלן והיא היתה מנוחה קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים

לכפר כו', אין לי אלא אהל מועד שבמדבר שילה ובית עולמים מנין כו', וכן שם לקמן (נ"ג ע"א) גבי מעלה עשן אין לי אלא אהל מועד שבמדבר שילה ובית עולמים מנין כו', ולא קתני כמו בכל דוכתי שילה נוב וגבעון ובית עולמים, משום דבנוב וגבעון לא היו הזאות בין הבדים דאין המקום מקודש לקודש, וכן י"ל דאף קטורת דלפני ולפנים לא היה כיון דאין המקום מקודש לקודש אין לו תורת קדשי קדשים.

"אך לפ"ז יש לעיין הא אמרינן ביומא (ס"ז ע"ב) המדברה המדברה במדבר לרבות נוב וגבעון שילה ובית עולמים, ומוכח דשעיר המשתלח היה נוהג בנוב וגבעון, ואי אמרינן דהזאות של בין הבדים לא היה נוהג בנוב וגבעון א"כ ע"כ לא היה שם פר ושעיר של יוה"כ כלל, דאם חיסר אחד מן המתנות לא עשה ולא כלום, וכיון דלא היה שם שעיר הנעשה בפנים אף שעיר המשתלח לא היה שם, דב' שעירי יוה"כ מעכבין זא"ז כדאמרינן במנחות (כ"ז ע"א), ואפשר כיון דלא היה שם ארון וליכא דין דהזאות בין הבדים, אינן מעכבות לשאר הזאות של פר ושעיר דפרוכת ומזבח הזהב. "אך זה דוקא לרבנן, אבל לר"ש דס"ל דאף לציבור לא קרבו אלא עולות אבל שעירי הרגלים דחטאות הן לא קרבו, א"כ ודאי לא היו שם פר ושעיר של יוה"כ וכן שעיר המשתלח דכולהו חטאות הן, וזה דמרינן המדברה כו' לרבות שילה נוב וגבעון כו', ע"כ אתיא דלא כר"ש, מיהו בפר של יוה"כ אף לרבנן יש לחקור אם היה בנוב וגבעון, דפר של יוה"כ קרבן יחיד הוא, וס"ל דיחיד לא קרב אף בבמה גדולה אלא עולות ושלמים, אך אפשר כיון דהפר מעכב את השעיר דחוקה כתיב חשיב צורך

בזבחים (ק"ט ע"א) **נאמר**: "א"ל ריש לקיש לר' יוחנן: מעשר שני נמי ליתני! א"ל: מעשר — שם שם מארון קא ילפי, כיון דארון לא הוה, מעשר נמי לא הוה. אי הכי, פסח וקדשים נמי דשם שם מארון ילפי, דכיון דארון לא הוה אינהו נמי לא הוו! א"ל: [דאמר לך] הא מני? ר"ש היא, דאמר: אף צבור לא הקריבו אלא פסח וחובות הקבוע להן זמן, אבל חובות שאין קבוע להם זמן הכא והכא לא קרב, מעשר בהמה חובות שאין קבוע להן זמן הוא, ואיתקש מעשר דגן למעשר בהמה. מכלל דלרבי יהודה קרב? אין, דהאמר רב אדא בר מתנה: מעשר שני ומעשר בהמה נאכלין בנוב וגבעון לדברי רבי יהודה. והא בעי בירה! ולא תני רב יוסף, שלש בירות הן: שילה, נוֹב וגבעון, ובית עולמים? הוא תני לה והוא אמר לה: לאכילת מעשר שני ואליב' דרבי יהודה".

פרש רש"י (זבחים ק"ט ע"א):

"מני — הך מתני' דקתני מעשר שני בכל ערי ישראל ולא היה צריך להביא שם".
 "ר"ש היא — דאמר חובות שאין קבוע להם זמן לא קרבו בנוב וגבעון והיינו בכורות ומעשר בהמה ויליף טעמא כדאמרן לעיל בגלגל וכיון דמעשר בהמה לא הוה התם מעשר דגן נמי לא בעי לאיתויי התם דאיתקוש להדדי דכתיב (דברים יד) עשר תעשר ואמרינן בשתי מעשרות הכתוב מדבר במסכת בכורות (דף נג:)."
 "ה"ג — אבל לר' יהודה ה"נ דאמר רב אדא בר אהבה מעשר שני נאכל בנוב וגבעון לדברי ר' יהודה".

עולה שזו מחלוקת תנאים האם מעשר שני נאכל בנוב וגבעון בתוך העיר לר'

ומעשר שני בכל הרואה". ועולה שבשילה היה מותר לאכול מעשר שני בכל הרואה. לעומת זאת במשנה הבאה נאמר: "באו לנוב ולגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדשים קלים בכל ערי ישראל". ולא הוזכר לגבי זמן היתר הבמות דין מעשר שני.

ופרש הרמב"ם (זבחים פ"ד מ"ז): "ולא הזכיר גם מעשר שני לפי שהוא נאכל במקום שנאכלים קדשים קלים לעולם, וכיון שהותר להם להקריב בכל מקום באותו הזמן הותר להם גם לאכול בכל מקום והוא אמרו קדשים קלים בכל ערי ישראל, ואי אפשר זה בקדשי קדשים לפי שבהן אמר הכתוב במקום קדוש תאכל בחצר אהל מועד. ובזמן שאינו מותר לאכול קדשים קלים בכל מקום יהיה המעשר טעון הבאת מקום והוא אמרו לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וכו', ולא אמר בזמן הגלגל בכל ערי ישראל, לפי שלא היו אז לישראל ערים מוכנות, אלא היו עוסקים בכבושם".

וכן כתב ר' עובדיה מברטנורא: "קדשים קלים בכל ערי ישראל — והוא הדין למעשר שני, שהרי הקישן הכתוב, דכתיב (שם) לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו', וכל נדריך אשר תדור, בזמן שקדשים קלים טעונים הבאת מקום אף מעשר שני טעון הבאת מקום, בזמן שקדשים קלים בכל ערי ישראל אף מעשר שני בכל ערי ישראל".

תמוה לכאורה שדברי הרמב"ם ורע"ב אינם לפי ר' יהודה שהלכה כמותו ביחס לר"ש.

חבל נחלתו

ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש, ואורים ותומים".¹⁴

ואולי כיון שנאסרו הבמות ולא הותרו יותר¹⁵ שוב אין למקום דין במה גדולה. ועי' משך חכמה (שמות טו, טז).

וכן העיר על כך במקדש דוד (קדשים סי' כ אות א): "ובגמרא שם (ק"ט ע"א) מקשינן מעשר שני אמאי אינו נאכל בנוב וגבעון, ואמרין דמעשר שני שם שם מארון קא ילפי, כיון דארון לא הוי מעשר נמי לא הואי ע"ש, ואף על גב דבבית שני ג"כ לא הוי ארון ומ"מ מעשר שני היה נאכל שם, ע"כ צ"ל משום דבבית שני היה דין להיות שם ארון רק שנגנז אבל בנוב וגבעון לא היה דין להיות הארון שם, שהרי הארון היה אז בקרית יערים דבבמה ליכא דין להיות שם ארון". ויותר נראה לענ"ד לומר שזו אחת מהוראות הנביאים האחרונים אשר בהוראתם נוסד בית שני וסדר הקרבנות.¹⁶

יהודה, או בכל ערי ישראל לפי ר"ש. והעיר תוס' (זבחים קיט ע"א): "הא מני רבי שמעון היא – הכי נמי מצי למימר רבנן היא דאמרי חובות ליחיד לא קרבו בשעת היתר הבמות אף בבמת צבור וכן רבי מאיר אלא נקט ר' שמעון משום דעביד הך דרשא עשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר".

אלא שכאמור לעיל פרט לר' יהודה שסובר שהכל קרב בבמה גדולה, לפי חכמים לא הקריבו חובות יחיד בבמה גדולה, וא"כ כיון שמעשר שני הושווה למעשר בהמה ולגבי מעשר בהמה לא קרב בבמת ציבור (לפי חכמים) פסקו הראשונים כאן כמו ר"ש ולא כמו ר' יהודה.

ז. בית שני – במה גדולה?

יש לעיין מדוע בית שני לא היה במה גדולה. הרי בבית שני לא היה ארון ולא היתה השראת שכינה כנאמר ביומא (כא ע"ב): "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש

14. הערת הרה"ג יעקב אריאל הרב הראשי לרמת-גן: שאלה גדולה שאלת מדוע ב"ש לא נחשב לבמה גדולה, הרי לא היה בו ארון ולא שכינה ואו"ת? הגר"א נבנצאל העיר שהמקום היה המקום הנבחר. ולכן גדור היה של מקדש ולא של במה. והקשית עליו, למ"ד קדו"ר לא קדשה לע"ל לא הייתה לירושלים קדושה מיוחדת למקום. לענ"ד נראה שהצדק עם רבה של ירושלים העתיקה. גם למ"ד קדו"ר לא קדשה לע"ל אולם בחירת ירושלים לא בטלה. וזו שיטת הראב"ד בפ"ו מהל' ביהב"ח כפי שהסבירה מרן הרב קוק זצ"ל במשפט כהן סי' צו שרק קדושת המחיצות בטלה אך לא קדושת המקום.

15. לפי דעת ר"ח הכהן בתוס' מגילה (י ע"א) שאף לפי מ"ד שקדושה ראשונה לא קדשה לע"ל בכ"ז הבמות נאסרו.

16. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: בבית שני הרי הי' אותו מקום שנתקדש בימי שלמה, וא"כ מקדש הקדש קיים. תשובת המחבר: תשובת הרב נכונה למ"ד קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא. ועי' הערה 14.

נספח – איזה ארון היה יוצא למלחמות ישראל

שנינו במשנת סוטה (פ"ח מ"א): "ואתם אי אתם כן כי ה' אלהיכם ההולך עמכם להלחם לכם וגו' זה מחנה הארון". לא בואר באיזה ארון מדובר, שכן לכאורה, אם המדובר בארון הברית, המזבח ליד המשכן נהפך לבמה גדולה (כמבואר לעיל). בספר יראים סימן תלב כתב: "הכן יתד על אונן. צוה הקדוש ברוך הוא בפ' כי תצא, כי תצא מחנה על אויבך וגו' וכתוב ויתד תהיה לך על אונן פי' כשישראל יוצאין למלחמה היו מוליכין את הארון במלחמה עמהם וצוה הב"ה שינהגו בקדושה ובטהרה ויכינו יתד לחפור ולכסות צאתם. ותניא אונן אין אונן אלא מקום זינך שיתן יתד אצל כלי זינך להיות מוכן כשיצטרך ולמה כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך זה מחנה ארון". וקצת משמע מדבריו שמדובר בארון העדות.

בתוספתא סוטה (פ"ז ה"ח) נאמר: "ר' יהודה בן לקיש אומר: שני ארונות היו אחד שיצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי עמהן במחנה. שיצא עמהן למלחמה היה בו ספר תורה שנאמר וארון ברית ה' נסע לפניו וגו', וזה ששרוי עמהן במחנה זה שהיו בו לוחות ושברי לוחות שנאמר: וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה".

וביותר פירוט בברייתא דמלאכת המשכן (פ"ו): "ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו בן לקיש אומר: שני ארונות היו אחד שיצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי עמהן במחנה. שיצא עמהן למלחמה היה בו ספר תורה שנאמר וארון ברית ה' נסע לפניו וגו', וזה ששרוי עמהן במחנה זה שהיו בו לוחות ושברי לוחות שנאמר: וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה, זה שהיו שברי הלוחות בתוכו היה

מתהלך בקרב מחניך זה מחנה ארון". וקצת משמע מדבריו שמדובר בארון העדות.

בתוספתא סוטה (פ"ז ה"ח) נאמר: "ר' יהודה בן לקיש אומר: שני ארונות היו אחד שיצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי עמהן במחנה. שיצא עמהן למלחמה היה בו ספר תורה שנאמר וארון ברית ה' נסע לפניו וגו', וזה ששרוי עמהן במחנה זה שהיו בו לוחות ושברי לוחות שנאמר: וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה".

וביותר פירוט בברייתא דמלאכת המשכן (פ"ו): "ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו בן לקיש אומר: שני ארונות היו אחד שיצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי עמהן במחנה. שיצא עמהן למלחמה היה בו ספר תורה שנאמר וארון ברית ה' נסע לפניו וגו', וזה ששרוי עמהן במחנה זה שהיו בו לוחות ושברי לוחות שנאמר: וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה, זה שהיו שברי הלוחות בתוכו היה

17. ובאותה מלחמה שנטלו את הארון משילה נשבה הארון ללא הלוחות כאמור בשמואל (א' ד, יב): "וירץ איש בנימן מהמערכה ויבא שלה ביום ההוא ומדיו קרעים ואדמה על ראשו". ומפרש רש"י: "איש בנימן - זה היה שאול שחטף את הלוחות מיד גלית וברח לו".

18. הגר"א בשקלים מתקן לר"י בר אלעאי.

חבל נחלתו

מתמול שלשום לפי שלא היו רגילין להוליכו עמהם, אלא ארון אחר היה יוצא עמהם והוא ארון של עץ שעשה משה בעלותו להר סיני כדכתיב בלוחות אחרונות במשנה תורה ועשית לך ארון עץ, וברדתו מן ההר שם בו גם לוחות אחרונות עם שבירי לוחות שהיו מונחים בו תחלה כדכתיב ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי, וכשעשה בצלאל את הארון נתן בו משה את הלוחות כדכתיב ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך, וכן עשה כדכתיב בפרשת ויקהל, ושבירי הלוחות נשאר בארון שעשה משה ואותו היה יוצא עמהם למלחמה, והכי תניא בספרי וארון ברית ה' נוסע לפניו זה שיוצא עמהם למלחמות, אבל ארון של בצלאל היו נושאים אותו בתוך מחנה הלויים וכן לא היה זה ממקומו לעולם, אלא ארון של משה היה יוצא עמהם למלחמה, רק כשהקיפו את יריחו היו מקיפין בארון שעשה בצלאל ועל פי הדבור היה. והיינו דאמרין בעירובין פ' הדר דיהושע בטל ישראל מפריה ורביה דגמירי כל זמן שארון ושכינה שלא במקומן דישאל אסורין בתשמיש המטה, והיינו דוקא ארון שעשה בצלאל דאילו בארון שהיה יוצא עמהם במלחמה הא כתיב גבי אוריה והנה הארון וישראל חונין בסוכות ואדוני יאב ועבדי אדוני על פני השדה חונין ואני אלך ואשכב עם אשתי, ומשמע שהיו אחרים מותרין בתשמיש המטה אלא שאוריה מחמיר על עצמו היה לפי שהיו ישראל שרויין בצער דהא קא"ל דוד רד לביתך, ועוד אמרינן בחלק גבי דוד שהפך משכבו של לילה למשכבו של יום ונתעלמה ממנו הלכה וכו' משמע שבליילה היה מותר. והא

נכנס ויוצא עמה... ורבנן אמרי ארון אחד היה ופעם אחת יצא בימי עלי ונשבה קרייה מסייע להון לרבנן: אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה מילה דלא חמון מן יומיהו! קרייה מסייע לרבי יודה בן לקיש ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלהים והלא ארון בקרית יערים היה, מה עבדון ליה רבנן הגישה אלי הציץ. קרייה מסייע לרבי יודה בן לקיש הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות והלא ארון בציון היה מה עבדון ליה רבנן סכך שהוא כקירוי שאדיין לא נבנה בית הבחירה".

עולה כי לפי רבנן בירושלמי לא היה יוצא עימם ארון למלחמותיהם, בניגוד למובן מהמשנה והיראים. וכן תוספות (סוטה מב ע"ב) הביאו שזו מחלוקת בירושלמי: "מפני שהשם וכל כנויו מונחים בארון – תוספתא (פ"ז ע"ש) כי ה' אלהיכם ההולך עמכם זה השם הנתון בארון שנאמר וישלח אותם משה וגו' מלמד שהיה פנחס משוח מלחמה וכלי הקודש זה הארון ויש אומרים אלו בגדי כהונה שנא' ובגדי הקודש אשר לאהרן [רבי יהודה בן לקיש] אומר ב' ארונות היו עמהם זה שיוצא עמה למלחמה היו בו שבירי לוחות שנאמר ויסעו מהר ה' וגו' זה שהיה עמה היה בו ס"ת שנאמר ויעפילו לעלות וגו' ובירושלמי אמרי' ארון אחד היה".

וכך באר זאת בתוספות הרא"ש (סוטה מב ע"א): "כי ה' אלהיכם ההולך עמכם וגו' זה מחנה הארון. אין זה ארון של זהב שעשה בצלאל, שאותו ארון לא היה הולך עמהם למלחמה, אלא בימי עלי הוליכוהו ולקו וגלה הארון, והיינו דכתיב מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה לא היתה כזאת

פי' שאומר שני ארונות היו, הארון וישראל ויהודה יושבין בסוכות והלא ארון בציון היה, מה עבדין ליה רבנן פי' שאומרים ארון אחד היה, שהיה בקרוי שעדיין לא נבנה בית הבחירה פי' בסוכות דקאמר לא שהיה עמהן במלחמה אלא שהיה בתוך היריעה ולא נבנה לו בית ושיתף צער זה עם צער המלחמה ולא רצה לירד לביתו".

וכן בשם ר"י בתוס' עירובין (סג ע"ב ד"ה כל זמן). ועל"ע קרן אורה (סוטה מב ע"ב בד"ה 'תוס' בד"ה מפני').

אולם הרשב"א (עירובין סג ע"ב) וכן הריטב"א שם הביאו תירוץ תוס' בדרך מעט שונה, וז"ל: "ואותו של משה שמונחות בו שברי לוחות היה יוצא עמהם במלחמה ואז לא היו אסורין בתשמיש המטה, אבל אותו שמונחות בו לוחות אחרונות לא ה' יוצא עמהן למלחמה אלא לעתים על פי הדיבור וזהו שנענשו עליו בימי עלי שהוציאוהו ונלקח ועליו חרדו פלשתים ואמרו אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה וגו' כי לא היתה כזאת תמול שלשום, ועכשיו ביהושע על פי הדיבור היה..."

דאמרינן בפ' קמא דבבא בתרא אין בארון רק וגו' מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחין בארון אלמא דבארון שעשה בצלאל היו מונחין גם שברי הלוחות, זה היה מימי שלמה ואילך שנבחרה ירושלים והיא מנוחה עדי עד, והא דדרשינן נמי אשר שברת ושמחתם בארון מלמד ששברי לוחות מונחין בארון, על בית עולמים נאמר שמשעה שהכניסו שלמה לבית קדשי הקדשים לא זו משם עד שגנזו יאשיהו, ומימות שלמה ואילך היה הארון של משה יוצא עמהן למלחמה בלא שברי לוחות אלא השם וכל כנוייו מונחין בו כדאמרינן בגמ' כי ה' אלהיכם ההולך עמכם וכל כך למה מפני שהשם וכנויין מונחין בארון, ואף על גב דאמרינן בפ' קמא דבבא בתרא אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו מלמד שהשם וכל הכנויין מונחים בארון והיינו בארון של בצלאל, גם בארון ההולך עמהם למלחמה היה השם וכנויין. ובירושלמי דפירקין איכא פלוגתא איכא מ"ד דארון אחד היה נואיכא מ"ד דשני ארונות היו והכי איתא בירושלמי קרא מסייע לר' יהודה בן לקיש

האם נתחלקה ירושלים לשבטים

שאלה

האם ירושלים נתחלקה לשבטים בכניסת ישראל לארץ ישראל?
בפשטות (וכפי שיבורר להלן) מקום ביהמ"ק לא היה ידוע, וא"כ גם ירושלים ומקום המקדש חולק לשבטים ורק אח"כ הועבר לרשות כל ישראל.

א. הסוגיות בש"ס

ביומא (יב ע"א) הגמ' מביאה שירושלים לא מטמאה בנגעים ור' יהודה חולק שמקום מקדש בלבד אינו מטמא בנגעים אבל כל ירושלים כיון שנתחלקה לשבטים נוהג בה דין בית המנוגע. ולפי תירוצ הגמרא אף בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם מקודשים אין בהם דין בית המנוגע. וממשיכה הגמרא: "במאי קא מיפלגי? תנא קמא סבר: ירושלים לא נתחלקה לשבטים, ורבי יהודה סבר: ירושלים נתחלקה לשבטים. ובפולוגתא דהני תנאי, דתניא: מה היה בחלקו של יהודה – הר הבית, הלשכות והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין – אולם, והיכל, ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאה מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין, ובה היה מזבח בנוי. ובנימין הצדיק היה מצטער עליה לבלעה בכל יום, שנאמר (דברים לג) חופף עליו כל היום. לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיזכן לגבורה, שנאמר

ובין כתפיו שכן. והאי תנא סבר ירושלים לא נתחלקה לשבטים, דתניא: אין משכירין בתים בירושלים, לפי שאינה שלהן. רבי אלעזר בר (צדוק) [מסורת הש"ס: שמעון] אומר: אף לא מסות. לפיכך, עורות קדשים – בעלי אושפיזכין נוטלין אותן בזרוע". נראה מן הגמרא שמחלוקתם אם נחלק לשבטים, היא הן בבית המקדש והן בירושלים. לפי ת"ק של הברייתא ור' יהודה (במחלוקת הקודמת) ירושלים והר הבית היו מחולקים בין שבט יהודה לשבט בנימין. לעומת זאת לדעה השניה ירושלים לא נתחלקה לשבטים.

אותה סוגיא חוזרת במגילה (כו ע"א).

ומפרש רש"י (מגילה כו ע"א):

"ואין ירושלים מטמאה בנגעים – דלאו אחזה היא, כדאמרין לקמן, דסבירא ליה להאי תנא לא נתחלקה ירושלים לשבטים, ולא נפלה בגורל לא ליהודה ולא לבנימין".

"אני לא שמעתי – שלא יהא מיטמא אלא מקום מקדש בלבד, משום דבית של קודש הוא, וגבי נגעים ובא אשר לו הבית (ויקרא יד) בעינן, אבל ירושלים מיטמא בנגעים, דסבר נתחלקה לשבטים, ואחזתכם קרינא ליה, קתני מיהת לרבי יהודה דאית ליה נתחלקה לא שנו אלא מקום מקדש, "אבל בתי כנסיות ובתי מדרשות שבה – כשאר בתי העיר, ואף על גב דשל כרך הוא". "מקודש – אף בתי כנסיות¹ משמע".

1. ומשמע בכל עיר ולא דוקא בירושלים.

המת, ואין מעבירין בתוכה עצמות אדם ואין משכירין בתוכה בתים, ואין נותנין בתוכה מקום לגר תושב, ואין מקיימין בה קברות חוץ מקברי בית דוד וקבר חולדה שהיו בה מימות נביאים הראשונים, ואין נוטעין בה גנות ופרדסים, ואינה נזרעת ואינה נחרשת שמא תסרח, ואין מקיימין בה אילנות חוץ מגינת ורדים שהיתה שם מימות נביאים הראשונים, ואין מקיימין בה אשפה מפני השרצים, ואין מוציאים הימנה זיזין וגזוזטרות לר"ה מפני אהל הטומאה, ואין עושין בה כבשונות מפני העשן, ואין מגדלין בה תרנגולות מפני הקדשים, וכן לא יגדלו הכהנים תרנגולים בכל א"י מפני הטהרות, ואין הבית נחלט בה, ואינו מטמא בנגעים, ואינה נעשית עיר הנדחת, ואינה מביאה עגלה ערופה לפי שלא נתחלקה לשבטים".

את ארבע ההלכות האחרונות הוא מונה אף במקומן בליווי ההסבר שירושלים לא נתחלקה לשבטים.

בהלכות טומאת צרעת (פי"ד ה"א): "ירושלים וחוצה לארץ אין מטמאין בנגעים שנאמר בבית ארץ אחוזתכם ירושלים לא נתחלקה לשבטים..."

בהלכות עבודת כוכבים (פ"ד ה"ד): "ולא ירושלים נעשית עיר הנדחת לפי שלא נתחלקה לשבטים".

בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פ"ט ה"ד): "ואין מודדין לירושלם שאין ירושלים מביאה עגלה ערופה לפי שלא נתחלקה לשבטים ונאמר באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה".

והשמיט בדין חליטת הבית והשכרת בתים בהלכותיהם את הטעם שאין ירושלים נחלקת לשבטים.

בסוטה (מה ע"ב): "ואין ירושלים מביאה עגלה ערופה. דאמר קרא: (דברים כא) לרשתה, וקסבר: ירושלים לא נתחלקה לשבטים".

בבבא קמא (פב ע"ב) בדיני ירושלים: "ואינה מביאה עגלה ערופה — דכתיב: (דברים כא) כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה, וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואינה נעשית עיר הנדחת — דכתיב: (דברים יג) עריך, וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואינה מטמאה בנגעים — דכתיב: (ויקרא יד) ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם, וירושלים לא נתחלקה לשבטים".

וכן בזבחים (ק"ח ע"ב): "כי אתא רב דימי אמר רבי, בשלשה מקומות שרתה שכינה על ישראל: בשילה, ונוב וגבעון, ובית עולמים, ובכולן לא שרתה אלא בחלק בנימין, שנאמר: חופף עליו כל היום, כל חפירות לא יהו אלא בחלקו של בנימין". פשט הדברים הוא שישנה מחלוקת כפולה מכניסת ישראל לארץ ועד ימינו ולעת"ל הן לגבי בית המקדש והן לגבי ירושלים האם הם בנחלת שני שבטים או ששניהם מלכתחילה לא נתחלקו והם שייכים לכל עם ישראל כציבור.

ב. פסיקת הרמב"ם

הרמב"ם פסק בארבעה מקומות ב"ד החזקה שירושלים לא נתחלקה לשבטים.

בהלכות בית הבחירה (פ"ז ה"ד) פסק: "ירושלים מקודשת משאר העיירות המוקפות חומה, שאוכלין קדשים קלים ומעשר שני לפנין מחומתה, ואלו דברים שנאמרו בירושלים: אין מלינין בה את

חבל נחלתו

יהודה ובאה בירושלים) ואמר ל' ועלה כי ירושלים היתה גבוה מכל א"י זולת עין עיטם".

"היא ירושלים – על היבוס יאמר".

וביהושע (פ"ח פס' טז) לגבי גבול בנימין נאמר: "וירד הגבול אל קצה ההר אשר על פני גי בן הנם אשר בעמק רפאים צפונה וירד גי הנם אל כתף היבוס נגבה וירד עין רגל".

כותב מצודת דוד: "אל כתף – אשר עמדה בכתף היבוס מנגב א"כ היבוס היא ירושלים עמדה בנחלת בנימין".

מן הפסוקים והמפרשים עולה שירושלים נתחלקה לשבטי יהודה ובנימין. ובפירוש 'דעת מקרא' כתבו שהגבול עבר בגיא הטירופיאון (=עושי הגבינה) שהוא נמצא משער האשפות של ימינו וצפונה אלא שבימינו הוא מלא עפר ואינו ניכר.

יתר על כן, בנחמיה (פ"א פס' ד) נאמר על שבי הגולה שבני יהודה ובני בנימין התישבו שניהם בירושלים.

ובשופטים (פ"א פס' ח) נאמר: "וילחמו בני יהודה בירושלם וילכדו אותה ויכוה לפי חרב ואת העיר שלחו באש".

ועוד שם בפס' כא: "ואת היבוס יושב ירושלם לא הורישו בני בנימין וישב היבוס את בני בנימין בירושלם עד היום הזה".

ולכאורה, אין לבקר את יהודה ובנימין על שלא הורישו את היבוס אם העיר אינה שלהם ובחלקם.

ורש"י מפרש: "ואת היבוס יושב ירושלים – מחוז היה בירושלים ששמו יבוס ומבני אבימלך היו ולא הורישם

ג. הקושיות למ"ד שלא נתחלקה לשבטים

בספר יהושע מסופר שמלך ירושלים נמנה על הנלחמים בישראל (פרק י) ואף נהרג במלחמה. בחלוקת הארץ לשבט יהודה נאמר ביהושע (פס"ו פס' ח): "ועלה הגבול גי בן הנם אל כתף היבוס מנגב היא ירושלם ועלה הגבול אל ראש ההר אשר על פני גי הנם ימה אשר בקצה עמק רפאים צפונה".

ומפרש רש"י: "אל כתף היבוס מנגב – נמצאת ירושלים חוץ מן החוט ואינה בגבול יהודה אלא בגבול בנימין שהוא בצפונה של יהודה".

והרלב"ג מפרש: "ועלה הגבול גי בן הנם אל כתף היבוס מנגב היא ירושלם – ידמה מזה המקום שירושלם לא נתחלקה לשבטים. ואולם מה שאמר אחר זה ואת היבוס יושבי ירושלם לא יכלו בני יהודה להוריש' וישב היבוס את בני יהודה בירושלם יורה שירושלם היתה מנחלת בני יהודה כי לא אמר לא יכלו בני ישראל להורישם, אך אמר לא יכלו בני יהודה להורישם, וממה שאמר בנחלת בנימין במנין עריהם אשר נפלו להם בנחלה וצלע האלף והיבוס היא ירושלם ידמה כי ירושלם היתה מנחלת בני בנימין ולזה נפלה המחלוקת אם נתחלקה ירושלם לשבטים אם לא..."

אמנם מקור דבריו של הרלב"ג לא מבואר כאשר הוא עצמו מציין שכל הפסוקים מורים שהיא נתחלקה לשבטים. ומצודת דוד מפרש: "... (ירושלים עצמה היתה מנחלת בנימין אבל רצועה היתה יוצאת מנחלת

ומצינו בספרי (במדבר, בהעלותך פסקא פא):
 "וכי מה טובה הטיבו לו אמרו כשהיו
 ישראל מחלקים את הארץ הניחו דושנה
 של יריחו חמש מאות אמה על חמש מאות
 אמה אמרו כל מי שיבנה בית הבחירה
 בחלקו יטול דושנה של יריחו נתנוהו
 ליונדב בן רכב חלק בראש... וכיון ששרת
 שכינה בחלקו של בנימין באו בני בנימין
 ליטול חלקם עמדו ופינו אותו מפניהם
 שנא' ובני קיני חותן משה עלו מעיר
 התמרים (שופטים א טז)".

וכן בספרי (דברים, ראה פסקא סב): "כתוב
 אחד אומר (דברים יב, יד) באחד שבטיך
 וכתוב אחד אומר מכל שבטיכם, כיצד
 נתקיימו שני כתובים הללו, יודעים היו
 שבית הבחירה עתיד לבנות בחלק יהודה
 ובנימין לפיכך הפרישו דושנה של
 יריחו..."

ועוד שם במדרש: "מכל שבטיכם זו
 ירושלים. הרי הוא אומר (ש"ב כד, כד) ויקן
 דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים
 חמשים וכתוב אחד אומר ויתן דוד לארנן
 במקום שקלי זהב משקל שש מאות, כיצד
 נתקיימו שני כתובים הללו, הם שנים עשר
 שבטים נטל חמשים שקלים מכל שבט
 ושבט נמצאו שש מאות שקלים לכל
 השבטים". וכן באדר"ל (פרק לה).

עולה מן המדרשים שהניחו את יריחו
 כמקום חילופי למי שיפול המקדש בחלקו
 וכיון שהשטח הקדוש בהר הבית הוא חמש
 מאות אמה על חמש מאות אמה א"כ
 משמע שלא ידעו כלל ברשות מי יפול הר
 הבית ובית המקדש (אם כי ממדרש אחד משמע
 שידעו שיפול בין יהודה לבנימין). כמו"כ משמע
 מהמדרש שדוד המלך קנה את מקום גורן
 ארונה בכסף של כל ישראל ומשמע שבכך

מפני השבועה עד שבא דוד לפי שעדיין
 היה נכדו קיים והוא נשבע לו ולנינו
 ולנכדו".

והרד"ק באר: "לא הורישו בני בנימן –
 ובספר יהושע אומר לא יכלו בני יהודה
 להורישם והוא כמו שפירשנו כי ירושלים
 בין יהודה ובנימין ומה שאמר עד היום
 הזה שמואל הנביא כתב כן כי הוא כתב
 ספר שופטים לפי הקבלה ובימיו היה עדין
 היבוסים בירושלים ואף בימי דוד כמו
 שכתוב".

וכך כתב המהרש"א (חידושי אגדות זבחים
 נג ע"ב): "בחלקו של טורף כו'. סוגיא זו
 אתיא כמ"ד בפ"ק דיומא ירושלים נתחלקה
 לשבטים דתניא מה היה בחלקו של יהודה
 העזרות והר הבית והלשכות ומה היה
 בחלקו של בנימן אולם והיכל וקדשי
 קדשים ורצועה יוצאה וכו' כדמסיק נמי
 הכא וכן משמע קצת בספר שופטים בקרא
 דיד שניהם היו בירושלים דכתיב וילחמו
 בני יהודה בירושלים וילכדו אותה וגו'
 וכתוב ואת היבוסים יושב ירושלים לא
 הורישו בני בנימן וגו' וכן משמע בספר
 יהושע גבי חלוקי גבולי יהודה ובנימן
 ובברכות דמש"ה נמי נסמכו ברכותיהם
 אלא שלוי מפסיק ביניהם מפני ששבט לוי
 היה לו שם ויד בין שניהם כדכתיב בההוא
 ענינא יורו משפטיך ליעקב וגו' דהיינו
 בלישכת הגזית שהיה בחלקו של יהודה
 וישימו קטורה באפך וכליל וגו' היה
 בחלקו של בנימן דהיינו בהיכל שהיה שם
 הקטורת וכליל על מזבחך כדמסיק הכא
 באחסנתיה יתבני מדבחא".

מתבאר מדבריו שהפסוקים ביהושע
 ובשופטים מלמדים שירושלים נתחלקה
 לשבטים.

חבל נחלתו

עולה מן הרמב"ם שמקום המקדש לא היה ידוע, וא"כ לא יכלו שלא לחלק את ירושלים, שהרי לא ידעו שבה יבנה המקדש ואם היו יודעים היתה נופלת על כך מחלוקת בין השבטים, כדבריו. וא"כ מובן מדוע יהודה ובנימין היו אמורים לכבוש את חלקם בירושלים והכתב מגנה אותם שלא סיימו.

ד. השתלשלות חלוקת הארץ

יש מן הפרשנים שלא התייחסו לשאלות שהעלינו, ומסבירים (בשתיקתם מהבעייתיות שבדבר) שאמנם למ"ד לא נתחלקה לשבטים הכוונה היא מעת כניסתם לארץ, וכאמור אינם משיבים כיצד לא חלקו את המקום אם לא ידעו היכן הוא.

אולם לפי דברינו עולה שלכו"ע ירושלים נתחלקה לשבטים, אלא שאח"כ מקום המקדש נקנה ע"י כל ישראל בימי דוד המלך לאחר שנתגלה לו ע"י שמואל מקומו של בית המקדש³ ונמסרה לו מגילת המקדש, ומאז מקום המקדש לא

שיתף את כל ישראל במקום בית המקדש ואם המקום לא נתחלק לשבטים לשם מה היה צריך לקנותו?²

וכאמור בשאלה אם ידעו שירושלים היא עיר המלכות ובה יהיה בית המקדש למה חלקוהו ולמה דוד היה צריך לקנותו שוב?! וכך כותב הרמב"ם, הפוסק שירושלים לא נתחלקה לשבטים, במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ה): "ואין ספק אצלי ג"כ שהמקום אשר ייחדו אברהם בנבואה היה ידוע אצל משה רבינו ואצל רבים, שאברהם צוה אותם שיהיה בית עבודה, כמו שבאר המתרגם ואמר, ופלח וצלי אברהם תמן באתרא ההוא, ואמר קדם ה' הכא יהון פלחין דריא וכו', ואשר לא התבאר בתורה ולא נזכר בפרט, אבל רמז אליו ואמר אל המקום אשר יבחר ה' וגו', יש בו אצלי שלש חכמות: ...והשלישית, והיא החזקה שבהם, שלא יבקש כל שבט היותו בנחלתו ולמשול בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה כמו שנפל בבקשת הכהונה, ולזה באה המצוה שלא יבנה בית הבחירה אלא אחר הקמת מלך שיצוה לבנותו ותסתלק המחלוקת, כמו שבארנו בספר שופטים".

2. אף שהתשלום היה לארונה היבوسی והוא לא היה בעל המקום, בכ"ז נראה שהקניה היתה עבור כל ישראל.

3. כאמור בזבחים (נד ע"ב): "דרש רבא, מאי דכתיב: (שמואל א יט) וילך דוד ושמואל וישבו בנזירות ברמה, וכי מה ענין נזירות אצל רמה? אלא, שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנזירות של עולם, אמרי, כתיב: (דברים יז) וקמת ועלית אל המקום, מלמד שבית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל, וארץ ישראל גבוהה מכל ארצות, לא הוו ידעי דוכתיא היכא, אייתו ספר יהושע, בכולהו כתיב: (יהושע יח) וירד ועלה הגבול ותאר הגבול, בשבט בנימין ועלה כתיב וירד לא כתיב, אמרי: ש"מ הכא הוא מקומו. סבור למבנייה בעין עיטם דמדלי, אמרי: ניתתי ביה קליל, כדכתיב: (דברים לג) ובין כתפיו שכן. ואיבעית אימא: גמירי, דסנהדרין בחלקו דיהודה ושכינה בחלקו דבנימין, ואי מדלינן ליה מתפליג טובא, מוטב דניתתי ביה פורתא, כדכתיב: ובין כתפיו שכן. ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד, כדכתיב: (תהילים סט) כי קנאת ביתך אכלתני, וכתיב: (תהילים קלב) זכור ה' לדוד את כל ענותו אשר נשבע לה' וגו' אם אבא באהל ביתי אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד

וכדברי מצאתי בריטב"א שכתב (יומא יב ע"א): "ורבי יהודה סבר ירושלם נתחלקה לשבטים. פי' לשבט יהודה ובנימין, פרש"י ז"ל ודוקא ירושלם אבל מקום המקדש לכל ישראל היה, כי דוד כשקנה הגורן מארונה היבוסי גבה הכסף מכל ישראל שיהא לכל ישראל זכות בו, ומאי דאמרינן בסמוך מה היה בחלקו של יהודה ושל בנימין לומר שהיה מובלע בחלקו ונפל בגורלו". היינו לשעבר היה שלו ובנימין (בן יעקב אבינו) המצטער לבולעה היינו לפי מה שראה ברוה"ק.

הדברים שכתבנו בתירוץ השאלה נמצאים בחלקם בתוספות (בבא קמא פב ע"ב) לגבי בית המקדש והר הבית. וז"ל: "ואין מטמא בנגעים דכתיב אחוזתכם וירושלים לא נתחלקה לשבטים — אין לפרש שנתחלקה אלא שנתנו דושנה של יריחו תחתיה ולפיכך אין מטמא דבפ"ק דיומא (דף יב.) משמע דלמ"ד לא נתחלקה לא נתחלקה ממנו. וא"ת מנליה דלא נתחלקה ממנו דלמא סבר נתחלקה אלא שנתנו

נתחלק לשבטים⁴. וירושלים למ"ד נתחלקה — פרט להר הבית — המשיכה להיות מחולקת בין יהודה לבנימין כמבואר בס' נחמיה. ולמ"ד שלא נתחלקה לשבטים — מכאן ולהבא לא נתחלקה, אלא 'הולאמה' לצורך כלל ישראל, ולא שמענו שניתן ממון או חלק אחר בא"י לשבטים מהם היא ניטלה. אבל כל זה רק מכאן ולהבא, ועם כניסת ישראל לארץ נתחלקה ירושלים כמו כל ארץ ישראל לשבטים⁵.

לפי דברינו מה שכתוב על המקומות שהיו בשטחו של שבט יהודה ובשטחו של שבט בנימין והרצועה היוצאת מיהודה לבנימין וכן היסוד שהוא כולו בשטחו של בנימין — כל זה נאמר מצד העבר והוא בבחינת 'רושם' העבר שהיה בחלקם של אותם שבטים, אבל מעת בנין המקדש והלאה היה כולו שייך לכל ישראל. ודבר זה הכרחי לומר הן לפי מ"ד שנתחלקה לשבטים והן למ"ד שלא נתחלקה לשבטים לגבי הר הבית.

- אמצא מקום לה' וגו' הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער, באפרתה - זה יהושע דקאתי מאפרים, מצאנוה בשדה יער - זה בנימין, דכתיב: (בראשית מט) בנימין זאב יטרף".
4. כאמור בירושלמי מגילה (פ"א ה"א): "רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש מה טעמא הכל בכתב זו המסורת, מיד ה"ז רוח הקודש, עלי השכיל מיכן שניתנה להידרש". וכן בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב).
5. ולשיטה שירושלים לא נתחלקה קשה, איך מוסיפים על העיר (ירושלים) והרי נוטלים חלק מיהודה או מבנימין ומוסיפים על ירושלים וכי כלל ישראל גזלנים, והרי אין אדם יכול ליטול חלקו של חברו ולהקדישו? וצ"ל אחד מהשנים או שהחלק נלקח מהשבט כמו בנטילה הראשונה בימי דוד ושלמה והופך להיות חלק מירושלים לכל דיניו וכח הציבור ליטול מהשבט את הנצרך לעם ישראל אע"פ שלא ניתן 'לשלם' לשבט בשטח אדמה חילופי. או שהקדשת החלק לירושלים אינה מוציאה אותו מכח השבט, וממילא יכולים להיות בירושלים חלקים לאומיים משותפים וחלקים השייכים לשבטים (כדוגמת מ"ד לא נתחלקה לשבטים). והתירוץ האחרון קשה ליישום. ועי' בהסבר החזו"א המובא לקמן.

חבל נחלתו

דושנה של יריחו והניחוה למי שיהיה בחלקו בית המקדש בנוי".

היינו, למ"ד לא נחלקה לשבטים – כל ירושלים עם בחירת מקום המקדש עברה לרשות כל ישראל ולפי"ז דושנה של יריחו היה כנגד בית המקדש וירושלים ויהודה ובנימין חלקו בה⁷.

ומצאתי בחזון איש (א"ח סי' קכו, ח) שכתב דברים דומים, אולם לשיטתו אף למ"ד לא נחלקה אין הכוונה שלא נחלקה, אלא שנשארה מחולקת לדורות ולכל ישראל יש בה חלק מעין קנין פירות. וז"ל: "נראה דלכו"ע מתחלה נתחלקה שהרי עדיין בשעת חלוקה לא ידעו מקום שיבחר ד' ועוד קרא כתיב יהושע ט"ו ס"ג ואת היבוסים יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם וגו' ועוד כתוב שם י"ח כ"ח והיבוסים היא ירושלים וגו' זאת נחלת בני בנימין, ובשופטים א' כ"א ואת היבוסים יושב ירושלים וגו', ובתהלים ע"ח ס"ח כתיב ויבחר את שבט יהודה את הר ציון וגו', אלא מ"ד לא נתחלקה היינו שנשאר זכות לכל ישראל וכדנתיא שאין משכירין בהם בתים, אבל מ"מ הוא נחלתם (=של יהודה ובנימין) בקנין הגוף אלא שלכל ישראל זכות שימוש בבואם לירושלים, ומ"ד נתחלקה לא נשאר זכות לכל ישראל בירושלים, ומ"ד לא נתחלקה היינו שע"ד כן חילקו שמקום שיבחר ד' לקדושת אכילת קודשים קלים ומעשר שני יהי לכל ישראל בו זכות.

דושנה של יריחו תחתיה כמו לר' יהודה דאמר נתחלקה ומטמא ובית המקדש עצמו אין מטמא אף על גב דנתחלק אלא משום שנתנו דושנה של יריחו תחתיו כדאמר התם וי"ל דבית המקדש סברא הוא אף על גב דנתחלק דחזרו וקנו אותו כדי שיהא לכל ישראל חלק בו אבל ירושלים אם מתחילה נתחלקה למה היו חוזרין וקונין אותה⁶.

היינו תוספות מבין שירושלים לא נתחלקה אף פעם, אבל הר הבית נתחלק ונקנה שוב כדי שיהא לכל ישראל חלק בו. בדומה לתוס' כתב בתוספות הרא"ש (יומא יב ע"א) אולם לפי דבריו אף ירושלים נתחלקה מלכתחילה לשבטים. וז"ל: "תימה השתא דס"ד דבית המקדש דווקא קאמר מאי שנא בית המקדש מירושלים אי משום דירושלים נתחלקה לשבטים מקום בית המקדש נמי נתחלק כדקתני מה היה בחלקו של יהודה וכו', מה שפרש"י שדוד גבה מכל שבט ושבט ונתן הדמים לארונה היבוסים וקנה ממנו הגורן הא ליתא דהא ארונה היבוסים לא היה לו חלק בארץ ואף על פי שלא כבשו עדיין העיר כבר הפיל יהושע את כל הארץ בנחלה לכל שבט ושבט והכסף שנתן לו לסלק תרעומתו שעדיין לא כבשוה ובשביל זה לא הופקעה הנחלה מן השבט, וי"ל נהי דמתחלה נתחלקה לשבטים מ"מ לאחר שנבחר המקום לבנות עליו בית הבחירה היה לכולם כדאמרין במדרש שלא חלקו

6. עי' תוספות יום טוב (נגעים פ"ב מ"ד) שמבאר את תוס'.

7. הערת הר"ג אביגדר בנבצל - רב העיר העתיקה ירושלים: הגר"ז נקט דבשילה בטלה החלוקה לזמן שהמשכן שם, ובירושלים בטלה החלוקה למפרע.

ניתן לישראל שיהי' להם ג"כ צד סיוע במקום המקדש".

עולה מדברי החזו"א שקודם גילוי מקום המקדש וירושלים – לכו"ע המקום נחלק לשבטים. ואף אח"כ לדעתו החלוקה קיימת אף למ"ד שירושלים לא נחלקה לשבטים. ופירוש הדבר שבירושלים זכות שימוש לכל העם, אבל קנין הגוף בעיר עצמה הוא של שבטי יהודה ובנימין. ולגבי מקום המקדש ג"כ סובר שנשארה לשבטים 'זכות מקדיש' ולכן יסוד המזבח בחלקו של טורף. ומכל מקום לשתי השיטות קבלו דושנה של יריחו, משום החלק שנחסר מנחלתם בשימוש.

סיכום

ישנן דעות שלמ"ד ירושלים לא נחלקה לשבטים הן העיר והן הר הבית לא נחלק מעולם. מאידך דוקא הכתובים מלמדים שמקום העיר נחלק כיון שלא ידעו היכן תהא העיר וביהמ"ק. וכן כתבו חלק מהראשונים לפחות לגבי בית המקדש, ולשיטתם כאשר הגמרא מונה שחלקים מסוימים מהר הבית היו בחלקו של יהודה וחלקים אחרים בחלקו של בנימין הכוונה שלשעבר היו. יש מן הראשונים שסוברים שאף ירושלים נתחלקה לשבטים מלכתחילה ושוב ניתנה על ידם לכל ישראל ואף הר הבית. והחזו"א סבור שהחלקים לגמרי של שני השבטים, אלא לכלל ישראל יש בירושלים ובמקדש זכות שימוש בלבד.

"ומקום המקדש למ"ד נתחלקה היה ג"כ נחלת יהודה ובנימין אלא נתחלקה ע"מ שיחליפו אותו בדושנה של יריחו כדתניא בספרי ראה וברכה ובאדר"נ פל"ה, ונראה דאפי' למ"ד לא נתחלקה מ"מ נתנו להם דושנה של יריחו דהא מ"מ היה ירושלים נחלתם לנהוג בעלות כל אחד בשלו אלא שחייבין לאכסן כל ישראל, וכאשר נוטל מהם מקום המקדש היה ראוי ליתן להם חלק אחר תחתיו, וניתן להם דושנה של יריחו, וכן נראה דאנן קיי"ל דירושלים לא נתחלקה וסוגיא רהיטא דהניחו דושנה של יריחו בידי בני קיני וכדאמר בספרי שם ובאדר"נ שם וכמש"כ רש"י שופטים א' ט"ז, ובזבחים קי"ח ב' מדמצינו בבית עולמים דשכינה בחלקו של בנימין כו', ונראה דאע"ג דנתנו לבנימין דושנה של יריחו מ"מ נשאר לו לבנימין זכות מקדיש שהוא הקדישם בשביל הציבור שהרי אמרו זבחים נ"ג ב' דמזבח בחלקו של טורף וכן תרגם אונקלוס בראשית מ"ט כ"ז בארעי' תשרי שכינתא ובאחסנתי' יתבני מקדשא, ולא מסתבר דכל זה דלא כהלכתא, אלא שבא מבנימין לקדש, ואפשר דקרקע עולם לא הוקדש והוא של בנימין, ואע"ג דאמר זבחים כ"ד א' דעד ארעית דתהומא קדיש היינו כשמגלה עומקה קדיש פני המגולה של העומק אבל לעולם הפנים והאוויר קדיש, אבל לא קרקע אטום..."

"...ואע"ג דנשאר לשבט בנימין זכות שבחר בהם המקום מ"מ נותנין להם דושנה של יריחו דמ"מ חסר להם נחלה ועוד דזכות זה

הקרבת קרבן פסח בזמן הזה

פתיחה

המזבח והקרבת הקרבנות. לא נקיף את הדיונים אלא נביא בעיות עיקריות.

א. הקמה עפ"י נביא וסנהדרין

בשור"ת בנין ציון (סי' א) ענה לרצ"ה קלישר בסוף ראיתו השניה: "וכן עשה דוד שבחר ירושלים למושב לו ואף שכבר ידע ע"י רוח הקדש שבהר המורי' תשכון כבוד ד' עם כל זה לא בנה מזבח ולא הקריב עליו עד שנאמר לו בשם ד' ע"י גד החוזה. ומכל זה ראי' שאסור לבנות מזבח ולהקריב עליו עד שיבא לנו ע"פ הנביא ציווי הקב"ה לזה".

וכן דעת החת"ס שמדבריו (יר"ד סי' רלו) משמע שניתן להקריב קרבנות בזה"ז, והוא עצמו כתב לגבי ביהמ"ק (ח"א סימן רח): "ודרשינן פ"ב דשבועות [ט"ו ע"א] וכן תעשו לדורות, ולפע"ד קאי גם א'ככל אשר אני מראה אותך' כן תעשו לדורות, שלעולם אני מראה אתכם תבנית הבנין

כתב הכפתור ופרח (פ"ו): "אחר שהענין כן, הנכנס היום שאנו טמאים במקום הבית חייב כרת, והסכים בזה מה"ר ברוך ז"ל. גם כי אמר אלי בירושלם כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגיהו, שרבינו יחיאל' דפריש ז"ל אמר לבא לירושלם, והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי², ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני מטרדתי להשלים עמו המלאכה לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו, ואנא הכהן המיוחס...". מחשבתו ושיאפתו של ר' יחיאל מפריז העלתה את נושא הקרבת הקרבנות כשאין בית מקדש לדיון לפני הראשונים והאחרונים. ובמיוחד לאחר שיצא ספר דרישת ציון של הגאון הרב צבי הירש קלישר תלמיד הגאון ר"ע איגר. ננסה בסקירה קצרה זו³ להעלות את השאלות שהעלו הפוסקים בנושא זה, כבעיות המעכבות את בנין המקדש בנין

1. הרבה מהאחרונים גורסים חננאל וכן יש גורסים חיים ולא יחיאל.

2. שנת ה' אלפים וי"ז – 1257 לסה"נ.

3. בנושא הקרבת קרבנות בזה"ז עסקו הרבה מגדולי ישראל מתקופת הגרצ"ה קלישר שעורר על כך בספרו 'דרישת ציון' ואילך. רבים מאד הם אלה שלא הבאתי דברים משמם כגון: שאילת יעבץ (ח"א סי' פט, שרבים הביאו מדבריו וציינו לחשובה אחרת שאין בה כלום בנושא), שד"ח (כללים מע' ט' סוף כלל כ"ב), שו"ת ישיביל עבדי (ח"א, יר"ד סי' יח; ח"ב, יר"ד סי' יד; ח"ג יר"ד סי' כא), שו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סימן נט), חתן סופר על שו"ע (או"ח, חלק עבודת היום, שער הקרבנות והכפרה סי' א), שו"ת משפט כהן (סי' צא-צו), תורה מציון (שנה ד חוב' ד, תרנ"ט סי' טז), שו"ת תורת חיים (זוננפלד, סי' קי), ספר עיר הקודש והמקדש ח"ה (לרב י"מ טוקצינסקי), שו"ת ציצ' אליעזר (ח"י סי' א, ה, ז, יג, כד; ח"א סי' כד; ח"ב סי' מז; חט"ו סי' לג, ח"ט סי' ל), ספר עבודה תמה (אלטונא תרל"ב), שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קלג), שו"ת מנחת שלמה (ב-ג, סי' קמ), ספר קול צופיך (לגר"י גרשוני, סי' א, ב), ספר הר הקודש (ביאור לפאת השולחן פ"ג – לרב משה נחום שפירא, ירושלים תשל"א). והבאתי הערות או עניינים שנראו לי עקרוניים.

דבלא סמוכין לא יקרא עיר הצדק וקרי' נאמנה עיין שם".

ב. קדושת מקום המקדש

הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הל' יד-טו) כותב: "כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה אין קדוש גמור וזה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתו וקידשן לעתיד לבא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי, ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אף על פי שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אף על פי שאין שם חומות שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא".

זו שיטתו של הרמב"ם הממשיך עפ"י השיטה שקדשה לעת"ל כאמור בזבחים (קז ע"ב): "א"ר יהושע: שמעתי שהיו מקריבין אף על פי שאין בית, ואוכלים קדשי

ההוא, וכיון שהקב"ה התנה בתחלה שיבנה כאשר אני מראה א"כ אין כאן חידוש שחידש הנביא⁴, ואולי גם בזה מיושב הא דעפ"י נביא נבנה כי בנין בהמ"ק צריך להיות עפ"י נביא ככל אשר אני מראה". הראי"ה קוק בשו"ת משפט כהן (סי' צב) עוסק בשאלת גילויי רוח"ק הנצרכים בעיקר להכרעות שאיננו מסוגלים להכריע הלכתית. וכותב שגילויי רוח"ק לא פסקו מישראל על אף שאין לנו בית המקדש ולא נביא.

בשו"ת ציצ"א אליעזר (חי"ב סי' מז) מביא מספר נחל אשכול על ספר האשכול (מבוא אות יב) שכותב בתוך דבריו בזה"ל: "אך לפענ"ד אף אם יותן רשות לבנות מזבח והי' לנו אפר פרה להטהר אסור לנו להקריב, שהקב"ה ייעד ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה, ומזה מדייק הרמב"ם בפ"א דסנהדרין שקודם בנין ביהמ"ק צריך להקים ב"ד של סמוכין וכו' וא"כ כשייעד הכתוב ואשיבה שופטין כבראשונה ואחרי כן יקרא לך עיר הצדק, מקום שהקרבנות מכפרין, מינה שמעינן

4. הערת הרה"ג אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: כבר הראה לשמואל תבנית בית ראשון וליחזקאל תבנית בית שלישי, והרמב"ם כתב לנו התבנית במשניות בבית שני.
תשובת המחבר: כך נאמר בירושלמי מגילה (פ"א ה"א) וסנהדרין (פ"י ה"ב): "רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר רב יצחק מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להידרש מה טעמא הכל בכתב זו המסורת מיד יי' זו רוח הקודש עלי השכיל מיכן שניתנה להידרש". ומשמע שאע"פ שעבר במסורת ובמגילה מבנה המקדש עדיין היה צריך לפירוש וביאור, והתחדש שאף נביא יכול להשתתף אף שאין זה מצד תורה שבע"פ.

מקריבים עליו קרבנות ציבור ואם הוא במת ציבור צריך שיהא פתח אוהל מועד, היינו המקדש ולא מזבח בלבד. עולה כי לשיטה זו לא ניתן לבנות מזבח.

עוד הקשו האחרונים על שיטת הגרצ"ה קלישר מתוספות (מגילה י ע"א): "לכך נראה להר"ר חיים דכ"ע מודו דמשבאו לירושלים נאסרו הבמות ושוב לא היה להן היתר והני תנאי בהא פליגי דמאן דאמר לא קדשה סבר דאף במקומו של מזבח אין יכולין להקריב עכשיו ומאן דאמר קדשה סבר דבמקום מזבח מותר להקריב אבל לא בבמה". ולפי"ז אף לשיטת הראב"ד אסור לבנות במת יחיד בימינו.

ג. כניסה בטומאה למקום המקדש

המשנה במסכת כלים (פ"א מ"ה) מונה את מדרגות הקדושה בבית המקדש: "לפנים מן החומה (=ירושלים) מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. הר הבית מקודש ממנו שאין זבים וחבות נדות ויולדות נכנסים לשם. החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם. עזרת נשים מקודשת ממנו שאין טבול יום נכנס לשם, ואין חייבין עליה חטאת עזרת ישראל מקודשת ממנה שאין מחוסר כפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת. עזרת הכהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם לסמיכה לשחיטה לתנופה".

הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"ג) מבאר שמצורע אסור להיכנס לפנים מחומת ירושלים, זבים וזבות נדות ויולדות משתלחים מחוץ לחומת הר הבית (שהוא ת"ק אמה על ת"ק אמה). טמאי מתים מותרים להיכנס לתוך השטח המוקף בחומת הר

קדשים אף על פי שאין קלעים, קדשים קלים ומעשר שני אף על פי שאין חומה, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא".

אמנם הראב"ד חולק: "א"א סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו ובכמה מקומות במשנה אם אין מקדש ירקב ובגמ' אמרו דנפול מחיצות אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו לרבי יוסי דאמר קדושה שנייה קדשה לעתיד לבא לא אמר אלא לשאר א"י אבל לירושלים ולמקדש לא אמר לפי שהיה יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר עולמי בכבוד ה' לעולם – כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת".

ועי' בקו' הר צבי לגרצ"פ פרנק (פרק ח) שהעלה כי רש"י סובר כראב"ד ולכן זו מחלוקת שלא נפשטה. ומביא שכן נראה מדברי הנו"ב. ועי' בירורו הארוך והמקיף של הראי"ה קוק זצ"ל בס' משפט כהן (סי' צו).

בדרישת ציון לגרצ"ה קלישר הציג שלמ"ד קדושה ראשונה קדשה לעת"ל יבנו מזבח ויקריבו אף ללא בית וכפי שנהגו בבית שני כאמור בזבחים (סב ע"א): "שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה... ואחד שהעיד להם שמקריבין אף על פי שאין בית". ולשיטת הראב"ד יבנו מזבח ודינו יהא כבמה. על כך השיב הגרצ"פ פרנק בקונטרס הר צבי (הנלוה לס' דרישת ציון) שלשיטת הראב"ד לא ניתן לבנות מזבח אשר יועיל להקרב קרבנות ציבור או קרבן פסח, שכן אם הוא במת יחיד – אין

יכולים להביא קרבנות כדי להכשירם בכניסה למקדש ואכילת קרבנות. כמו"כ גם אם טומאה הותרה בציבור – היא הותרה דוקא לגבי טומאת מת ולא לטומאות אחרות! וא"כ טמאי נבלה, שרץ, זבים וזבות וכד' אינם יכולים להיכנס לפנים ממחיצת היתרם אף אם טומאה הותרה בציבור.

ד. מזבח

כתב הגר"א¹ קוק בשו"ת משפט כהן (סי' צא): "ובזה מסולק ג"כ מה שהעירו האחרונים בזה מצד שאין עיכוב במזבח כל שיעור מדתו, כמב' בזבחים ס"ב ע"א ובדברי הרמב"ם פ"ב בה' בית הבחירה הי"ז שרק שיעור אמה על אמה מעכב בו, וכולי האי אפ"ל שנוכל לכיין שיהיה בתוך המקום, גם עפ"י הספקות של מדידותינו, אבל לפ"ד מאחר שלמצוה ודאי דצריכין לכל השיעור, ואין אנו ראויים לקיים מצוה זו כהלכתה מפני חסרון חכמה בעוה"ר, א"כ הוי לדידן אינו ראוי לבילה שמעכבת".

עוד העירו האחרונים שבנין מזבח צריך לבוא מהקדש של הציבור כולו ולא מממון פרטי של יחיד או של חבורה. וכן לגבי קרבנות ציבור הם צריכים לבוא משקלי ציבור ואין יחיד מתנדב ומביא קרבן תמיד. כאמור במנחות (סה ע"א): "מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא דלא למספד, שהיו צדוקים אומרים: יחיד מתנדב ומביא תמיד, מאי דרוש? (במדבר כ"ח) את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים, מאי אהדרו? (במדבר כ"ח) את קרבני לחמי לאשי... תשמרו, שיהיו כולן באין

הבית אבל אסורים להיכנס מן החיל ופנימה (וכן נכרים), ומותרים להיכנס לפנים מן החיל – טבולי יום. טבול יום אסור להיכנס מעזרת נשים ולפנים, ולעזרת נשים עצמה אסור מדרבנן, ומותר להיכנס אליה מחוסר כיפורים. ומחוסר כיפורים אסור להיכנס למחנה ישראל ופנימה היינו מעזרת ישראל.

מצד מצוות עשה ול"ת ועונשיהן: על מצורע מצות עשה של איסור כניסה לירושלים ולערים מוקפות חומה, ואם נכנס לפנים מחומת ירושלים לוקה. זבים וזבות נדות ויולדות אסורים להיכנס לפנים מחומת הר הבית באיסור עשה ולוקים אם נכנסו. טמא מת וטבול יום שנכנסו לעזרת נשים לוקים מכת מרדות, ולעזרת ישראל ופנימה לוקים מן התורה. מחוסר כיפורים שנכנס למחנה ישראל ופנימה, לפי הרמב"ם לוקה מכת מרדות ולפי הראב"ד חייב כרת. ופוסק הרמב"ם שם בהלכות יד ו-טו: "כללו של דבר כל הטעון ביאת מים מן התורה חייב כרת על ביאת המקדש ואפילו אחר שטבל עד שיעריב שמשו, אבל המתטמא בטומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן אף על פי שהוא טמא טומאת שבעה הרי זה פטור על ביאת המקדש".

"וכן הנוגע בכלים שנגעו באדם שנגע במת או שנגע באדם שנגע בכלים הנוגעים במת אף על פי שהוא טמא ראשון לענין תרומה ולטמא בשר קדשים הרי זה פטור על ביאת המקדש, שדברים אלו הלכה מפי הקבלה ואף על פי שהוא פטור מכין אותו מכת מרדות".

לגבי טומאת מת אין בידינו אפר פרה אדומה לטהר, ולגבי מחוסרי כיפורים אינם

חבל נחלתו

מתרומת הלשכה". וכיון שנדחתה שיטת הצדוקים א"כ הכל צריך לבוא מממון הציבור.

אולם הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ז) פסק: "כל בגדי הכהנים אינן באים אלא משל ציבור, ויחיד שהתנדב בגד מבגדי כהונה מוסרו לציבור ומותר, וכן כל כלי השרת ועצי המערכה שמסרן יחיד לציבור הרי הן כשרין, אף כל קרבנות הציבור שהתנדב אותן יחיד משלו כשרים ובלבד שימסרם לציבור"⁵. ולכאורה אף שדעת הצדוקים נדחתה, אם מוסרם לציבור יפה קרבנות יכולים לבוא אף ע"י יחיד הנותנם לציבור. אולם, לגבי מקדש ומזבח לא מצאנו שאדם יבנה משלו ויתן לציבור. ולכן עדיין הדבר צריך הכרע.

ובשו"ת הראב"ן (סי' ג) כתב: "ואם איתא כדמפרשי, דכל אחד יבנה במה שם ויקריב דהיינו מקריבין אע"פ שאין בית אמאי מטיל בו מום יבנה מזבח ויקריב, אלא ודאי אין מזבח בירושלים אלא לצבור וכל זמן שלא בנו צבור מזבח יחיד לא מצי מקריב".

ובמיוחד כאשר מחדשים את העבודה בבית המקדש לאחר כך וכך שנים אי אפשר להבין כיצד בית המקדש יעבור תהליך 'הפרטה', וכל זמן שרוב ישראל אינם רוצים בבית מקדש ובמזבח אי אפשר להעלות על הדעת שכת אחת תבנה את המקדש או את

המזבח אפילו ימסרום לכל עם ישראל. ואולי זו משמעות דברי חז"ל כפי שפוסקם הרמב"ם (הל' מלכים פ"א הל' א ו-ב): "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשוחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו', מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'". והרי לא העמדנו מלך על ישראל, והמלכות המאחדת את כל העם היא נותנת שכל העם יבנה את המקדש ולא איזו כת או מפלגה⁶.

ה. מקום המזבח

פסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"א): "המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין

5. ועי' שו"ת הרא"ש (כלל ד סי' יג) שכתב בתוך דבריו: "ואף על פי שאין יחיד מביא תמיד, אלא מתנדב עולה"... משמע שיחיד אינו יכול להתנדב קרבנות ציבור.
 6. הערת הרא"ה אביגדר נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: גם בתחילת בית שני לא היה מלך, זרעו של עמלק עוד היה ... בא"י, אבל לא הצריכו אז לכל ההקדמות, כי ק"ר קלע"ל.
- תשובת המחבר:** מה שהדגשתי מדברי ראב"ן הוא העיקר, אפילו יהיו רוב ישראל בארץ אבל לדאבוננו אינם רוצים במקדש ואינם מקיימי מצוות מתוך אמונה, וכי איך אפשר לבנות מזבח

גודלנו, ומקום זה הוא לעיכובא. ומסתפק אם מעכב את הקרבן או שרק ידי חובת מצות בנין הבית לא יצא. וכן כתב שמקום היסוד מעכב, ואם נתן דמים בחלקו של יהודה ולא בחלק בנימין (שרק בחלקו יסוד המזבח) לא יצא וכאילו נתנו שלא כנגד היסוד⁷. ומוסיף: "וא"כ פסח דעיקרו לאכילה נראה ברור דלא יצא ידי פסחו בהקרבה כזו כיון דא"א לו לבוא לידי היתר אכילה וכמו דנטמא הבשר קודם זריקתו שאסור לו לזרוק הדם ואם זרק לא הורצה". ומזבח שיסודו אינו במקומו אינו מכפר ואסור לעבוד עליו וכש"כ להיכנס אליו בטומאה ולעבוד עליו בבגדי כהונה שיש בהם כלאים.

וכן בשו"ת משפט כהן (סי' צא) כתב שמקום המזבח מעכב את הקרבת הקרבנות.

ובשו"ת משפט כהן (סי' צב) באר: "אבל בעניני מזבח, ונראה שה"ה כל עניני תכנית המקדש ובנינו, הוא מסור לנביא גם לדרוש ממנו שיודיע מן השמים בנבואה, ואין זה נכנס כלל להכלל של אלה המצות

אותו ממקומו לעולם, שנאמר זה מזבח לעולה לישראל, ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך לך אל ארץ המוריה ונאמר בדברי הימים ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדוד אביו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסית".

ובהלכה ד מוסיף: "ושלשה נביאים עלו עמם מן הגולה, אחד העיד להן על מקום המזבח, ואחד העיד להן על מדותיו, ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אף על פי שאין שם בית".

דעת הרצ"ה קלישר שניתן לכיון את מקום המזבח לפי השרידים במקום והגרצ"פ פרנק חולק עליו. וכן דעת המהר"ץ חיות והחתן סופר שאפשר לכיון את מקום המזבח שאל"כ לא היו חייבים בשחוט חוץ. ואף על ראייה זו חולק בחריפות הגרצ"פ פרנק.

דעת הגר"ד פרידמן בקונטרס דרישת ציון וירושלים שצריכים אף בימינו לכוון מאד את מקום המזבח והמקדש, ואי אפשר להסתמך על שיעורינו מפני שהשתנו לפי

וכש"כ מקדש. וכל זמן שרוב ישראל אינו מעוניין במקדש, אם מפלגה אפילו גדולה תבנה מזבח זה לא של הציבור כולו כיון שהוא אינו רוצה בו. ולכן אפילו ימסרוהו יפה וכו' – עדיין אין הם שלוחים של כל ישראל. ולא דומה לבית שני שעזרא תבע מכולם לעלות והגולה שעלתה עמו היתה מכל ישראל שרצו להיות בא"י והשאר נשארו בגלויותיהם.

7. הערת הר"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: זה אמרה הגמ' רק למ"ד ירושלים נתחלקה לשבטים, ולכן השמיט הרמב"ם זה.

תשובת המחבר: גם למ"ד נתחלקה, לפחות בית המקדש היה משותף לכל ישראל כדברי תוספות (בבא קמא פב ע"ב): "וי"ל דבית המקדש סברא הוא אף על גב דנתחלק דחזרו וקנו אותו כדי שיהא לכל ישראל חלק בו אבל ירושלים אם מתחילה נתחלקה למה היו חוזרין וקונין אותה". וא"כ לענ"ד אף למ"ד לא נתחלקה לשבטים אין הכוונה שמקום בית המקדש לא נתחלק בין השבטים, אלא הכוונה שנקנה מחדש לכל השבטים ועתה הוא אינו מחולק ולכן לא נוהג בו בית המנוגע וכד'. ולכן מה שכתוב יסוד בחלקו של טורף היינו לכו"ע, והכוונה קודם שנקנה המקום. ועי' במאמר המוקדש לחלוקת ירושלים לשבטים.

חבל נחלתו

חלבי השלמים". וכן מסופר בדברי הימים (ב' ז, ז).

ופרש רש"י (דה"ב ז, ז): "ויקדש שלמה את תוך החצר – רבותינו חולקין בדבר זה (זבחים נ"ט) רבי יהודה אומר קדש את רצפת העזרה בקדושת מזבח להקטיר על הרצפה כי מזבח הנחשת קטן מהכיל /מלכים א' ח'/ שרבו קרבנות להביא אמר לו רבי יוסי והלא כבר נאמר (מלכים א' ג) אלף עולות יעלה שלמה על מזבח שעשה משה וכשאתה מגיע לחשבון אמות ומנין עולות תמצא שזה של אבנים גדול משל משה שהמזבח של משה מקום מערכתו אמה על אמה ושל שלמה מקום מערכתו כ"ד על כ"ד הרי של שלמה חמשה מאות ושבעים ושש כשל משה א"כ מה הוא קדש המלך את תוך החצר שקבע בו מזבח של אבנים מחובר ברצפה".

וכן בקצרה ברד"ק (דה"י שם): "נחלקו רז"ל בדבר זה יש אומר כי רצפת העזרה קדש לעשות בו העולות כמו על המזבח לצורך שעה לרוב העולות, וי"א כי בנה שם מזבח לצורך שעה". הרמב"ם לא הביא דין זה ביחס לרצפת המקדש.

וכתב במקדש דוד (קדשים ס"ה ה): "ובענין רצפה מקדשת אליבא דר"י אמרינן בזבחים (ס' א) דהרצפה מקום הקטרה לכל הקרבנות ורק לדמים צריך גופו של מזבח ע"ש".

וכך כתב המשך חכמה (ויקרא כב, כב): "ואשה לא תתנו מהם על המזבח. בתורת כהנים (פרק ז פיסקא ד) 'על המזבח' – זה הדם. סתם ספרא ר' יהודה (סנהדרין פו, א), ור' יהודה סבר זבחים דף נט, א דמקטירין על הרצפה, ששלמה קידש תוך החצר, ומודה בדמים דבעי על המזבח. ולכן אמר, 'על המזבח', וזה בזריקת דמים דוקא

אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ולא בכלל של לא בשמים היא. וא"כ י"ל שמאחר שנקבע הדבר ע"י נביאים, שסו"ס לדורות נבנה המזבח בזה המקום המיוחד, נקבע מעתה המקום לעיכובא... אבל לעולמים כיון שנקבע המזבח ע"פ הנביאים, הרי מקומו מעכב, רק מה שאפשר לקדש ולהרחיב, כדאמרינן התם עם ששים אמה דומיא דבית, אבל כ"ז שלא נתקדש מעכב דוקא המקום והמדה שהיו מאז, ולדידן מדת בית שני, שנתקדש אז ג"כ ע"פ נביאים וב"ד".

ועי"ע בס' עיה"ק והמקדש שכותב כנגד המציעים (הגר"א מגריידיץ) למדוד מהאבן העומדת במרכז בית תפלתם שהיא אבן השתיה – ומסתפק מאד שכן גודלה בימינו (13 מטר על 17 מטר) כלל אינו מתאים עם השיעור שמסרו לנו חכמים. והגרצ"פ פרנק דחה שעל מקום האבן בקה"ק נפלה מחלוקת, וא"כ א"א למדוד ממנה כיון שמעבירים את המחלוקת למקום המזבח. וכן דחה את הטענה שמספיק לאתר רק מקום לקרן יסוד וכבש ומקום מזבח חמש על חמש אמות. ועוד מעורר איך יכנסו טמאים למקום העזרה לבנות הרי נכנסים באיסור כרת ולזה לא הותר להיכנס בטומאה אלא רק להקרבה, ועונה שכיון שהותר לטמאים לבנות הותר אף למדוד.

ו. מזבח או חצר

נאמר במלכים (א' ח, סד): "ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר אשר לפני בית ה' כי עשה שם את העלה ואת המנחה ואת חלבי השלמים כי מזבח הנחשת אשר לפני ה' קטן מהכיל את העלה ואת המנחה ואת

להקריב אלא בהוראת נביא: "וכן בכל המקומות דמייתי הגמרא להקריב בזמן הזה כגון במכות (דף י"ט) דפריך אי ס"ל קדשה לע"ל אפילו בכור נמי הפירוש כן שמצד קדושה לע"ל⁸ יכול להקריב ואפילו לכתחלה כשיצו' נביא על כך אבל בלא זה לכתחלה אסור להקריב כיון דבפי' אמר הכתוב שלא יהי' לריח ניחח ולפענ"ד מזה הטעם לא הקריבו קרבנות אפילו התנאים דס"ל דקדושה ראשונה קדשה לע"ל".

ואמנם בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' נו) כולל בתוך דבריו שלגבי פסח אי"צ ריח ניחוח. וז"ל: "ור"ג וב"ד אי נימא דהוא ר"ג דיבנה סתם ר"ג, א"כ היה לפני חרבן ביתר והיה עוד המזבח קיים והקריבו פסחים כדאי' בסנהדרין (דף י"א) מש"ה שפיר מקשה הגמ' על ר"ג וב"ד האיך התיירו שני פרקים ומסיק רב אשי משום שלא היה ניסוך מים דאע"ג שהיה המזבח קיים, מכ"מ לא הקריבו שום קרבן משום דכתיב בקללה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם, וא"כ א"א להקריב קרבן דכתיב לריח ניחוח, משא"כ פסח דלא כתיב ביה ריח ניחוח, וכבר כתבתי זה בחי' הע"ד בפ' ראה על שמור את חדש האביב וגו'. אבל בס' 'כלי חמדה' (פר' כי תבוא) כתב שאף קרבן פסח צריך להיות לריח ניחוח⁹.

ח. כהנים מיוחדים

הכפופ' כבר העלה את השאלה ולא ענה עליה. החת"ס (יו"ד ח"ב סי' רלו) במכתבו לחותנו רעק"א כותב: "ומ"ש

דבעינן דוקא מזבח. אבל 'אשה' — זה הקטרת איברים ואימורים — לא בעינן מזבח דוקא. ועיין גמרא. זה אמר חתני (שיחה) ז"ל".

ובשו"ת משפט כהן (סי' צב) כותב: "ומש"כ ידידנו הגר"ח זריהן שי', דמקום המזבח אינו מעכב, מאחר שקידש שלמה את כל הרצפה, הנה הדבר פשוט מאחר שהשמיענו רבב"ח אריו"ח, דשלשה נביאים עלו עמהן מן הגולה ואחד העיד על מקום המזבח, והגמ' מקשה בפשיטות שם בשלמא בית מיינכרא צורתו אלא מזבח מנא ידעי, והוצרכו לתרץ דראו מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול מקריב עליו, או כר"י נפחא שראו אפרו של יצחק מונח באותו מקום, או כרש"ב נחמני שמכל הבית הריחו ריח קטורת ומשם הריחו ריח אברים, ומה טרחו כל הטורח הזה, וראיתי אח"כ שגם כת"ר העיר קצת מזה, וצריכין אנו לומר שהקדושה של שלמה היתה רק לשעתה, שתהיה להרצפה כולה תורת מזבח, אבל לא לע"ל ולדורות, שמכיון שהמזבח שנבנה ע"י שלמה נתקדש גם לע"ל שוב מקומו מעכב, וע"כ היו צריכים לכל הבירורים הגדולים הללו, על מקום המזבח, בדיוק גדול כ"כ"...

עולה שלכל הדעות אין יכולים לזרוק דם אלא על המזבח וי"א שאף אסור להקטיר אברים על הרצפה.

ז. ריח ניחוח

הבנין ציון (סי' א) כותב שקרבנות צריכים שיהיו לריח ניחוח, ולכן אין היתר

8. שקדושת המקדש קדושה לעולמים, כשיטת הרמב"ם בה"ב פ"ו.
9. הערת הרה"ג אביגדר בנצאל - רב העיר העתיקה ירושלים: כן נ"ל לכה"פ למ"ד דאימורי פסח

חבל נחלתו

השייך לכאן". (ואף בשו"ת משפט כהן סי' צד והחזו"א נשים ב אות ז כתבו שאם זאת תהא הנקודה היחידה המעכבת אולי ניתן להקל בכהנים שאינם מיוחסים).

אמנם הגר"ד פרידמן בקונטרס דרישת ציון וירושלים (פ"ב) קבע שאין לנו עתה שום כהן מיוחס וחוששים לא רק לחללים אלא לזרים שנתערבו בהם ועל כן: "אין לנו עתה בשום אופן יכולת למצוא עפ"י הדין כהן מיוחס שיוכשר לעבודה".

הגרי"מ טוקצינסקי בספרו 'עיר הקדש והמקדש' (ח"ה) מסיק בפ"ג שכהנים יחשבו כמיוחסים עפ"י כתבי יוחסין. אולם נראה שלא צדקו דבריו ואף כהנים הרשומים על ניר או קלף עדיין נחשבים ככהני חזקה¹⁰.

ט. בגדי כהונה

בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רלו) מביא מחותנו רעק"א ששאל על כך שאין בידינו עתה אבני החושן וחתנו החת"ס ענה שכהן גדול אינו מעכב מהקרבת קרבן פסח. אולם הגר"ד פרידמן בקונ' דרישת ציון וירושלים באר שכיון שטומאה לא הותרה בציבור אלא רק דחוייה בציבור היא חייבת ריצוי ציץ היינו כהן גדול בשמונה בגדים, וכיון שיש ספיקות בבגדי כהונה כגון תכלת ממילא איננו יכולים להקדיש כהן גדול אשר חייב לעבוד בשמונה בגדים

מיוחס כהונה נראה דלק"מ להר"ח ז"ל דמאן לימא לן דלא יקריב אחזקה ונחמי' בן חכלי' דהוי לי' כהנים מיוחסים הי' מגאל השארי' מן הכהונה עד יעמיד הכהן לאורים ותומים אבל לעכב הקרבה בשביל זה מאן לימא, ומהרי"ו סי' קנ"ג שכ' שאין נותנים חלה לכהן קטן משום דלא ברי לן ומהרש"ל ביש"ש פ"ה דב"ק סי' ל"ה החמיר בזה שלא ליתן חרמים לכהן בזה"ז ועיין מג"א ספי' תנ"ו היינו שלא ליתן לו ויעב"ץ ח"א סי' קל"ה החמיר בפדיון בכורים ע"ש אבל להקריב דקיימ"ל ברכ' ה' חילו אפי' חללי' שבהם א"כ אפי' אי קמי שמי' גלי' שנתחללה אמו הרי כל מה שהקריב כשר למה נעכב מלהקריב ולא נסמוך על חזקת כשרות אמו וחזקת כהונתו אע"ג דיש לדחות דדוקא אם הוא בן כהן בודאי רק שנודע לו אח"כ שאמו הי' גרושה או חללה נמצא הוא כהן חלל אבל מזרע כהן הוא ע"ז נאמר ברכ' ה' חילו אבל אנחנו ניוחס שמא הכהן הזה בן גוים הוא שבא על אמו זהו ודאי ליתא דאפי' לפמ"ש מהרש"ל ע"י שמדות וגזרות רובם נתקלקלו היינו נשים שנאנסו ונתחללו אבל לעולם רוב בעילות מהבעל והבן המתחס אחר אביו הרי הוא בנו ודאי רק ס' חלל ולזה מהני ברכ' ה' חילו ויעיין היטב שו"ת מהרי"ט ח"א סי' קמ"ח קמ"ט

ליפנין מקרא דאך בכור שור וגו'. (זבחים לו ע"א ורש"י זבחים, רש"י מנחות פג ע"ב: "כשב לרבות פסח לאלה - דמשום דמשמע שיהיה שלם שיהא עמו האליה הוצרך הכותב זה לרבותו דאילו שאר אימורים נפקי מאך בכור שור או בכור כשב ואמר' (זבחים דף לו) דמו לא נאמר אלא דמם חלבו לא נאמר אלא חלבם, לימד על בכור ומעשר ופסח שטעונים מתן דמים ואימורין אבל אליה איצטריך קרא אחרינא כשב לרבותו משום דפסח בעינן שיהא שלם, ואילו הוה שקיל לאלה לא הוה הפסח שלם ולהכי איצטריך האי קרא לרבותו דגבי כבש כתיב אליה.)

10. וע"ע בספרי חבל נחלתו ח"א סי' סח, שאין כתב יחוס מועיל לעשותם כהנים מיוחסים מן התורה.

גדול ששימש בפחות משמנה בגדים אלו, או כהן הדיוט ששימש בפחות מארבעה בגדים אלו הוא הנקרא מחוסר בגדים ועבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים כזר ששימש שנאמר וחגרת אותם אבנט והיתה להם כהונה, בזמן שבגדיהם עליהן כהונתן עליהן, אין בגדיהן עליהן אין כהונתם עליהן אלא הרי הם כזרים ונאמר והזר הקרב יומת¹⁰.

השאלת דוד (קונ' דרישת ציון וירושלים מאמר שלישי) כותב שאבנטו של כהן הדיוט הוא כאבנטו של כהן גדול בכל ימות השנה, והצמר צבוע בתכלת המופקת מן החלזון¹¹ ומסיק שבין אם נאמר כשיטה המכשירה בשני מינים באבנט של הדיוט ובין אם נצריך ארבעה מינים (כמל"מ) יצא לנו שאיננו יודעים להכין אבנט לכהן הדיוט וא"כ כהן שיעבוד תהא עבודתו פסולה¹².

בס' עיר הקודש והמקדש נו"נ הרבה בענייני בגדי כהונה ונשאר בצ"ע. וכן בקונ' הר צבי על ס' דרישת ציון (פרק ז) דן בדברי הדרישת ציון שתכלת אינו מעכב בבגדי כהונה.

וממילא אין אפשרות לריצוי ציץ. (ודיונים באחרונים על הצורך בריצוי ציץ בטומאת הגוף של העובדים, או שציץ מרצה רק על טומאת בשר ולא על טומאת הגוף).

הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"א) פוסק: "והאבנט לבדו רקום בצמר". וע"כ פוסק בהלכה יא: "בגדי כהונה מותר ליהנות בהן, לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנז". ובהלכות כלאים (פ"י הל' לב) פסק הרמב"ם: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפילו במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית". והמל"מ כתב שצריך באבנטו של כהן הדיוט ארבעה מינים (תכלת, ארגמן, תולעת שני, שש-פשתן).

ונראה לפי הרמב"ם שאם עשה בגדים שלא כדינם הרי הכהן נחשב מחוסר בגדים ודינו כאמור בהלכות כלי המקדש (פ"י ה"ד): "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן שנאמר ועשית בגדי קדש, ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות, וכהן

11. הערת הרה"ג אביגדור נבנצל - רב העיר העתיקה ירושלים: עי' ברמב"ם פ"ב מהל' ציצית דנ'

דלבגדי כהונה אי"צ תכלת של חלזון דוקא, ושמעתי שכן כתב המרכבת המשנה. **תשובת המחבר:** אולם בתוספתא מנחות (פ"ט ה"ז) גבי בגדי כהונה נאמר: "תכלת אין כשרה אלא מן החלזון הביא שלא מן החלזון פסולה". כמ"כ לא זכיתי למצוא מקורו של הרב לגבי בגדי כהונה בהל' ציצית ויותר נראה שבהל' כלי מקדש כשהזכיר בגדים צבועים תכלת סמך על תיאורו בהל' ציצית. כמ"כ ידוע בשם החפץ חיים שאמר על תכלת ראדזין שהוא היה מפחד להיכנס ולעבוד עימה.

12. בשנים האחרונות התפרסמה התכלת המופקת מחלזונות הארגמונים. נראה כי ממנה צבעו את התכלת לצרכי חול (התכלת המלכותית). ומסתבר, אם כי לא מוכח, שהיא התכלת בה צבעו את פתילי התכלת לציצית ולבגדי כהונה. אלא שגדולי ישראל לא קיבלוה ולא הסכימו עליה, ואף אלו שהסכימו עליה לא התירו בגללה שעטנז בציצית. ולכן עדיין שייכים כאן דברי החפץ חיים על תכלת ראדזין מהדיונון, שהוא היה חושש להיכנס עימה לעבוד בבית המקדש.

י. הקרבה בטומאה

כבר הכפ"פ שאל שאלה זו ועונה:
 "נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה כדאמרין בתמורה פרק יש בקרבנות (יד, א) שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה, וזה כגון שיהיו רוב הכהנים טמאין מקריבין הקרבנות בטומאה. וכן מסכת פסחים פרק כיצד צולין (עט, א) נטמא קהל או רובו, או שהיו כהנים טמאין והקהל טהור, יעשה בטומאה. כתב עליהם הר"ם ז"ל (פיהמ"ש פסחים פ"ז מ"ו) דע זה העיקר וזכרוהו והבינהו והוא כי טומאת מת בלבד היא שתדחה בצבור ויקריבו בטומאה. ומסכת יומא פ"ק (ו, ב) איתמר טומאת מת, רב נחמן אמר התר היא בצבור, רב ששת אמר דחיה היא בצבור. וכן הלכות ביאת מקדש פ"ד (ה"י וה"ב) כל קרבנות צבור קבוע להם זמן לפיכך דוחין את השבת ואת טומאת המת. אבל הטמאין בטומאה אחרת כגון זבין וחבות נדות וטמאי שרץ ונבלה וכיוצא בהם לא יתעסקו בו ולא יכנסו לעזרה, ואם עברו ועשו או נכנסו לעזרה חייבין כרת על הביאה ומיתה על העבודה, שלא נדחית אלא טומאת מת בלבד, והוא גזרת הכתוב שנאמר (במדבר ט, ו) ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. מסכת זבין פ"ד (מ"ו) המת מטמא באהל ומטמא טומאת שבעה, מה שאין הזב מטמא. כלומר שטמא מת טעון הזאה שלישי ושביעי מה שאין כן בזב, והזב וכיוצא בו אינן טעונין אלא ביאת המים בלבד. הרי לטומאה חמורה לא נקפיד, ולשאר טמאות יש להם תקנה. כתב ה"ב התרומה ז"ל הילכך נראה דקדושת מחיצת העיר קיימת לעולם להיות מותר לאכול מעשר שני בתוכה אם

בנה מזבח, אבל לא בנה מזבח לא. והנה כבר אמרו ז"ל (זבחים כט, א) מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו". וזאת הדרך היחידה בימינו להקריב קרבנות ציבור. אולם הבאנו לעיל שרק טומאת מת דחיה בציבור ולא טומאת זבים וזבות ואלו אינם יכולים להימנות על קרבן פסח. ובפשטות כל הנשים מעת שהתחילו לראות הן בספק זבות ואם ילדו ילדים הרי הם בטומאת יולדת ומחוסרות כיפורים ואינן יכולות להימנות על קרבן פסח.

יא. אכילה

קרבן פסח הוא הקרבן היחיד שכאשר הוא בא בטומאה נאכל בטומאה. אולם בדורנו, לגבי קרבן פסח עולה בתוקף שאלת האכילה. כתב על כך במשפט כהן (סי' צב): "אמנם עיקר הקושיא היא משום מחוסר כפורים דאסור בקדשים ואין יאכלו הפסח, דאינו בא אלא לאכילה". וצריך להבין שכל הנשים מראה ראשונה בימינו וכן חלק מהגברים הם בספק זיבה ואינם יכולים לאכול קרבן פסח. וזבים זבות אינם יכולים להסיר את איסורם באכילת קרבנות אלא בקרבן בבית המקדש. ופסח מובא לשם אכילה ואם אין לו אוכלים הקרבן פסול.

יב. דרך ההכרעות ההלכתיות בענייני המקדש

כתב השאלית דוד בקונטרס דרישת ציון וירושלים בהגהה א: "ועוד מסתפק אנכי אם נוכל לסמוך בענין כזה שהוא הכל בגזירת נביא על הכללים שנמסרו לנו הלכה כסתם משנה ואחרי רבים להטות שאלו הכללים הם בדיני התורה לא

ובח"י (סי' ה) כתב הציץ אליעזר: "ולרווחא דמילתא כדאי להזכיר לאלה הלהוטים אחרי הקרבת קרבן פסח בטומאה (ולדלג על הבעיות ההלכתיות החמורות הכרוכות בזה) את דבריו המחוכמים והקדושים של הגאון בעל דברי חיים ז"ל מצאנו (כפי שמובאים בספר ברכת הפסח סי' ט"ז) בפתחא זוטא סק"ז) שאמר בזה"ל: יש בכחנו לברר הלכה שיותר להקריב קרבן פסח בזה"ל, רק להמתין כל כך זמנים על קיום מצות קרבן פסח ואח"כ ליטול לעצמו אין כדאי עכ"ל, ומיעוט המחזיק את המרובה המה מילים נעלים אלה: ואח"כ ליטול לעצמו אין כדאי ואשרי החכם שיבינם".

ובח"ב (סי' מז) הוסיף הגרא"י ולדנברג: "וברור בעיני שהיתה זאת (=מאמר הידברי חיים' מצאנו) רק תשובה מחוכמת נגד ההסתערות מכמה גדולים בימים ההם להוכיח שאפשר להקריב קרבנות בזה"ל ושיש לעשות השתדלויות על כך אצל השלטונות, אבל למעשה סבור היה שאין גם אפשרות לכך מכמה בחינות חמורות בהלכה שיעמדו בעת שירצו לבצע הדבר, וכדי לפטור א"ע מהכניסה לויכוח בזה השיב התשובה המחוכמת האמורה, ואני מוצא סמוכין לדברי אלה ממה שנמצא כתוב בספר שו"ת ברכת חיים להגאון המפורסם הרב ר' חיים יצחק ירוחם ז"ל אבד"ק אלטשטאדט, בח"ב סי' ט' דמביא שם את אשר שמע מפי איש מהימן כפי אשר יצא מפה קדוש רבנו הגה"ק בעל דברי חיים ז"ל, דאחר שקיבל הספר דרישת ציון העוסק בעניני גאולה קיבוץ גלויות והקרבת קרבנות, לא חשך הבעל דברי חיים מתוכחת למחבר, ולא נתכוונו כל ראיותיו של הרב ר' צבי קאלישער ז"ל

בדברים שתלויים כפי מאמר נביא"... ומביא ראיה שהוכרחו לנביא בבית שני לגבי מקום המזבח ולא פסקו עפ"י כללי התורה במחלוקות חכמים על מקום המזבח.

סיכום

כך פתח את תשובתו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' ה): "אלא שההלכה בזה הוכרעה ע"י רוב מנין ורוב בנין של רבותינו הגדולים האחרונים ז"ל ובתוכם גם מתלמידיו של הח"ס בעצמו, כי מכמה וכמה נימוקי הלכה עקרוניים ומכריעים אין באפשרות להתיר את ההקרבה למעשה".

וכך סיכם את היכולת להקריב בימינו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' מז אות יב): "וכפי שכתבתי כבר בספרי ח"א סי' ט"ו, לאור כל הבירורים נראה דיש לסמוך בשתי ידיים על מסקנתו של הספר הנפלא עבודה תמה שחובר במיוחד על נושא זה שמסכם וכותב בזה"ל: סיומא דהא מילתא דזהו דבר ברור כשמש בצהרים בלי שום ספק וספק ספיקא שבעולם שאי אפשר להקריב קרבנות בזה"ל בשום אופן שבעולם, ומי שמתיר העבודה בזה"ל עתיד ליתן את הדין, שהוא מכשיל את ישראל, והוא מתיר כמה וכמה איסורים גדולים וחמורים, איסור כריתות ומיתת בי"ד ומיתה בי"ש והרבה לאוין, ואין לנו בתורה איסורים גדולים וחמורים מאלה, וא"א לנו בשום אופן שבעולם להקריב קרבנות עד אשר ישיב ד' את שבותינו ונעלה בציון ברנה, ובית ד' יהי' נכון בראש ההרים וארמון על משפטו ישב עכ"ל".

חבל נחלתו

מהכיל כדי לפרטם, וציינתי להם בספרי שו"ת צ"ח ח"י סי' א' ובעוד כמה מקומות כיעור"ש, ומעתה צא ולמד, האם בחסר לנו כל אלה, והאם באין לנו איך שהוא לא נביא ולא חזון בנו וכעורים נגשש ונלך, ואין לנו לא אישים ולא ולא וכו' וכו', האם במצב כזה יוכלו להמנות עלינו על שאין מקריבין קרבן פסח עד שנצטרך עבור כן להחמיר על עצמו לצאת לדרך רחוקה כדי להסיר מעלינו קיטרוג כזה? ומי יתן שלא יחשב עלינו עון ואשמה יותר מקיטרוג על עון ואשמה כזאת, ואני אומר אדרבה נהפוך הוא: רחמנא ליצול מעון ואשמה כזאת שיחשב ח"ו עלינו אם נתאמץ ונעפיל לעלות ההרה לבצע דבר נורא כזה בטומאתינו שאנו נמצאים בהם בעו"ה באופן כללי בגופינו ובנשמותינו והדברים ידועים ומאד כאובים ומוטב שלא לפרוטם בכאן, כי קשה עד מאד טומאת מקדש וקדשיו, וכדאיתא בתוספתא פ"א דשבועות ה"ב לאמר: היה ר"ש אומר קשה טומאת מקדש וקדשיו מכל עבירות שבתורה, שכל עבירות שבתורה מתכפרות בשעיר אחת, וטומאת מקדש מתכפרת בל"ב שעירין, כל עבירות שבתורה מתכפרות פעם אחת בשנה וטומאת מקדש וקדשיו מתכפרת בכל חדש וחדש שנאמר לכן חי אני נאום ה' אלקים אם לא יען את מקדשי טמאת וגו', קשין הן שקוצין ותועבות שעשיתי, וטומאת מקדש וקדשיו קשה מכולן עכ"ל, והדברים מזעזעים

אצלו, וכי, הבעל ד"ח הפציר ברצ"ק שידין את ספרו הנ"ל בשריפה כי יצמחו מזה מכשולים ותקלות וח"ו תהי' התורה כשתי תורות וישראל אגודות אגודות עיין שם, וכל מבין לחש רואה מבין השיטין של דברים חריפים אלה הוכחה להשערתי האמורה וד"ל".

ולכן נראה שתפקיד הדיונים ההלכתיים המרובים להכין אותנו רוחנית ומעשית לקראת היום הנכסף בו נוכל לשוב לעבודת הקרבנות אולם עוד רבה הדרך ואל יהרסו לעלות בהר ולעשות מעשה ח"ו¹³.

הלכה למעשה בדורנו

לא באתי להכריע ח"ו, אלא להשמיע את דבריו החריפים של הגרא"י ולדגברג (שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' מז אות יא): "ונזכיר בזה בסקירה אחת מה המה באופן כללי העיכובים הרבים בהלכה שישנו בזה, והמה: ידיעת כיון מקום המקדש והמזבח ומדתו ואיכות בנינו, חיסרון אפר פרה, ריצוי ציץ, כהן מיוחס, בגדי כהונה, שקלי ציבור, משמרות כהונה, טמאי מתים וחבים, ובזב הא לא הותרה בציבור, ורבים גם הסוברים דזה שטומאה הותרה בציבור הוא רק על ההקרבה אבל לא שיותר גם שיכנסו בטומאה לשם הכנת מקום המזבח ובניתו, ועוד ועוד, וספרים שלמים חוברו על כך ותשובות מרובות ומפוזרות בספרי הפוסקים נכתבו על כך, ותקצר היריעה

13. הדורשים בימינו לעלות ולהקריב בהר מרגישים את הבושה הגדולה ששועלים מהלכים בהר ואנו אסור לנו להיכנס ולעבוד, ומהבחינה השלטונית צודקים הם מאד, ויש מקום להתיר להיכנס לשטורים וחייילים כדי להביע את תוקף שלטוננו אחרי הכנה כראוי, אולם אין זה מתיר להיכנס ולהקריב קרבנות ח"ו.

כי לא באנו אל המנוחה. ומים אין להעביר זהומה ואנחנו לא נדע מאומה. מזבח אבנה בשברון לבי ואשברה אף רוחי בקרבי. רוס לבי אשפיל ואת רוס עיני. ואקרע לבבי למען ד'. שבירי רוחי הם זבחיך. יעלו לרצון על מזבחיך".

"עיני כל נשואות לשמים שירחם כבר במהרה בימינו על הבית הגדול והקדוש שנקרא שמו עליו ויבנהו ויכוננהו על מכונו וזה יהא לנו האות כי אמנם ריחם עלינו ועל נחלתו שהנחיל לנו ושם קץ וסוף לגלותינו ובא תחילה וראש לפדיון נפשינו, ואזי יערה עלינו רוח ממרום, ויזרק עלינו מים טהורים לטהרנו, ומגדולינו עד קטננו נדעהו, ואז נדע גם איך לעבדהו בטהרת הגוף הלב והנפש ובנקיון כפים, כי אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים".

ומחרידים גוף ונפש ומסמרים שערות הראש".

"ורובא דרובא מהפוסקים דנו לאיסורא, ואפילו מאלה שהראו פנים משמחות היה זה כפי שכתבתי בתחילת דברינו רק לחיבת הקודש ובבחינה של דרוש וקבל שכר, ולכן מצינו מהם שנאחזו רק בנקודה אחת או שתיים ועמלו להסיר מכשול זה או זה, ולעומת זה כיסו טפחיים וידעו גם ידעו לעומת זה שאבל עוד מכשולים רבים ועצומים עומדים עוד מנגד שקשה למצוא להם פתרון בזמנינו, ולכן אין מקום ללמוד כלל למעשה ממה שכותבים שעל מכשול פלוני או אלמוני אפשר להתגבר".

ומסיים את תשובתו בכמה בתים מדברי השירה הנשגבים והעמוקים משיר היחוד: "ואיך נעבוד ואין לאל ידינו ולשריפת אש בית מקדשנו. ואיך נעבוד ואין זבח ומנחה

נספח – מי יעלה בהר ה'

"הרוחק שיש מחומת הר הבית לחומת העזרה לצד דרום, יותר מן הרוחק שיש ביניהן מצד מזרח. והרוחק שיש ביניהן מצד מזרח יותר מן הרוחק שיש ביניהן לצד צפון, והצפוני יותר מן המערב" (ר' עובדיה מברטנורא).

ולענייננו, זבים וזבות נידות ויולדות אסורות להיכנס לתוך השטח הקדוש בקדושת הר הבית מן התורה. טמאי מתים אסורים בכניסה למחנה שכינה מן התורה – היינו ממחנה ישראל ולפנים, ואסורים בכניסה לתוך החיל ולפנים מדרבנן, ומותרים להיכנס להר הבית אחרי שטבלו מטומאת קרי.

ג. הקושי הגדול הוא ביישומן של הלכות אלו.

א. נעסוק בעליה להר הבית מצד דיני תורה ולא מצד כיבוש. קיימת בעיה קשה שמדינתנו לא אוחדת בהר הבית ונותנת לשועלים להלך בו כדרכם, בעוד שעל יהודים מקשים ומונעים תפילתם מהר הבית. בנספח זה נברר בקצרה להיכן מותר להיכנס בהר הבית.

ב. המשנה במסכת מידות (פ"ב מ"א) מלמדת: "הר הבית היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה רובו מן הדרום שני לו מן המזרח שלישי לו מן הצפון מיעוטו מן המערב מקום שהיה רוב מדתו שם היה רוב תשמישו".

היינו כל השטח הקדוש בקדושת הר הבית שטחו 500 אמה על חמש מאות אמה. בית המקדש אינו ממוקם במרכז ההר אלא:

חבל נחלתו

ו. לכל השיטות צריך לברר מה נעשה בכיווני צפון ודרום. המרחק בין החומה הדרומית לצפונית גדול, ויש הרבה מעבר לחמש מאות אמה. והבעיה היא שאין נקודת ציון בתוך ההר ברורה מעל כל ספק עליה ניתן לסמוך ולכוין את המרחקים.

יש שרצו לזהות את ה'צחרא' הוא הסלע עליו מצל מסגד עומר ('כיפת הסלע') בתור אבן השתיה ויש דוחים זאת. יש רוצים לקובעו כמקום השיתין (הרב גורן בספרו המסכם את מדידותיו בהר הבית). ולכולם קשה מדוע בבית שני שהמידות היו ברורות היו זקוקים לשלשה נביאים שיאמרו להם היכן מקומו של מזבח (זבחים סב ע"א).

ז. נראה על כן שאם נלך אחר מסורת הזיהוי של החומה הדרומית כחומת הר הבית לכל היותר יותן להיכנס ולעלות צפונה מהחומה הדרומית עד כ-172.5 אמות $[2=172.5: (500-155)]$ זה השטח שבין חומה מזרחית למערבית וסמוך לדרום שודאי מותר להיכנס אליו. ושטח זה צריך להימדד לפי אמת הגר"ח נאה לחומרא. היינו כ-82 מ' מהחומה הדרומית. וכיון ששטח זה מספק בתוך הר הבית המקודש – מחנה לוי, לכן זבים וכד' אסורים להיכנס אליו, ואילו בעלי קרי צריכים טבילה כדי להיות טבולי יום המותרים במחנה לוי.

עולה ששטח זה הצמוד לחומת הדרומית של הר הבית ממזרח למערב הוא היחיד שעליו כמעט ואין שום ספק. צפונה לו נכנסים לשאלת מקום בית המקדש בהר. כאשר איננו יודעים את מקומו. אמנם מקום מסגד אל-אקצה מחזיק את רוב האזור שמותר כמעט בודאות ליהודים להיכנס, ולכן מקום הכניסה גם לאחר טבילה, מצומצם מאד.

אין לנו שום עדות מבית שני מה הן כל החומות והקירות העתיקים שאנו נפגשים בהם בימינו, הן הבולטים מעל פני הקרקע והן אותם הנמצאים בחפירות ארכיאולוגיות.

ד. בשו"ת יביע אומר (ח"ה י"ד סי' כז) דן האם הכותל המערבי הוא בתוך הר הבית (המקודש) ולכן אסורים זבים ודומיהם ליקרב אליו. ומסיק שהכותל המערבי הוא חומת הר הבית ולכן אין חשש להתקרב אליו. זיהוי הכותל המערבי נשען על דעת אחרוני הראשונים והאחרונים ולא על מסורת מבית שני. בס' עיר הקדש והמקדש (ח"ד עמ' כג) כותב הרב טוקצינסקי שהכותל המערבי אינו נזכר לא ע"י ר' בנימין מטודלה (ד' תתקלג) ולא ע"י הכפר"פ (ה' פב), והוא נתגלה רק בימי ר"ע מברטנורא (ה' רמח). ואף בימיו היו משתטחים על יד חומת המזרח או חומת הדרום, או ממרום הר הזיתים. ורק בשנת ה' רפג הוא מוזכר כמקום תפילה.

ה. וא"כ אנו מחשיבים את הכותל המערבי שהוא חומת הר הבית ולא ניתן להתיר יותר ממה שהתירו להתקרב אליו זבים וכד'. כמו"כ יש הסוברים שהחומה המזרחית אף היא חומת הר הבית המזרחית, כשמרחקה מהמערבית כשלש מאות מטר. יש סוברים שמכאן ראייה לאמה של החזו"א (58 ס"מ) ויש סוברים שהיא אמת בנין היתירה טפח.

נראה לומר, אחד משתי האפשרויות או שהחומות המזרחית והמערבית הן מעבר לחומת הר הבית זו למזרח וזו למערב והשטח הכלול ביניהן הוא רחב מהר הבית המקודש, או שהן החומות של הר הבית והשטח שביניהם הוא החמש מאות אמה.