

בס"ד

ירחון

# האוצר

חשון התשפ"ב

גיליון נ"ח

## חברי המערכת

הרב משה בוטון      הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד      הרב הראל דביר

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,  
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת  
יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

**[HaOtzar5777@gmail.com](mailto:HaOtzar5777@gmail.com)**

# מפתח האוצר

בשער האוצר א

## = שרי החמישים =

הפקר פירות שביעית רבי יעקב דוד אילן

אם חייב בד' דברים בדיני שמים רבי צבי יהודה בן יעקב

## = אוצר אורח חיים =

מנהג הספרדים בנפילת אפים הרב און אברהם הכהן סקלי

מיצוי טעמים וצבעים בשבת הרב יהודה שרשבסקי

'סוכה מקורה פסולה' - בעניין פרגולה שהיא סכך קבע [מאמר תגובה] הרב עידוא אלבה

## = אוצר יורה דעה =

מקוה ריין - חימצון מתקדם הרב יואל שילה

## = אוצר חושן משפט =

בעניין לאו "לא תהיה לו כנושה" לגבי שכירות והלוואה הרב יעקב אהרן סקוצילס

סמיכת דבר המזיק לגבולו של השכן הרב ניר אביב

# מפתח האוצר

## = אוצר זרעים =

בעניין היתר מכירה [מכתבים] \_\_\_\_\_ קו  
הרב ישראל בן משה - הרב אפרים כחלון

## = אוצר חקר ועיון =

מפרסמין את החנפין מפני חלול השם \_\_\_\_\_ קלג  
הרב ישראל איסר צבי הרצג

## = אוצר הספרים =

תוספות התורה - פירוש על התורה לאחד הראשונים מארם צובה \_\_\_\_\_ קלט  
הרב יהודה זייבלד

בעקבות חיבור תוספות התורה - בראשית \_\_\_\_\_ קמב  
הרב דוד לוי

אסופת שמועות ממרן רבינו חיים מוולאזין וצוק"ל \_\_\_\_\_ קנג  
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

הערות הקוראים \_\_\_\_\_ קסג

השמטות הבית יוסף \_\_\_\_\_ קסג

כתובת המחברים למשלוח הערות \_\_\_\_\_ קסו

## בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בַּהֲגָלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן נ"ח – חֲשׁוֹן הַתְּשֵׁפ"ב, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תוֹרָה יִקְרִים בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



"רַב שֶׁשֶׁת כָּל תַּלְתִּין יוֹמִין מֵהֶדֶר לִיהַ תְּלִמּוּדִיהָ, וְתִלִּי וְקָאִי בְּעִיבְרָא דְדִשָּׂא, וְאָמַר: חֲדָאִי נִפְשָׁאִי, חֲדָאִי נִפְשָׁאִי, לֶךְ קִרְאִי לֶךְ תִּנְאִי. אִינִי? וְהָאֵמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: אֵילְמַלָּא תוֹרָה לֹא נִתְקִימוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ, שְׁנָאֵמַר: 'אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ לֹא שְׁמַתִּי'. מַעֲיָקְרָא כִּי עֲבִיד אִינִישׁ, אֲדַעְתָּא דְנִפְשִׁיהָ קָא עֲבִיד" (פִּסְחִים סח, ב).

מִיּוֹחַדָּת הִיא הַתְּנוּעָה הַפְּנִימִית בְּלִבּוֹ שֶׁל לּוֹמֵד הַתּוֹרָה, מְלִמּוּד שֶׁלֹּא לְשִׁמְהָ לְלִמּוּד לְשִׁמְהָ. מִתְחִילָה, מְרוֹכֵז הַלּוֹמֵד בְּעִצְמוֹ, 'אֲדַעְתָּא דְנִפְשִׁיהָ קָא עֲבִיד', וְעַם הַתְּקַדְמוֹת בְּסוּלָם הַהֲתַעֲלוֹת, מִגִּיעַ הוּא עַד לְלִמּוּד שְׁעִנְיָנו הוּא קִיּוֹם שָׁמַיִם וָאָרֶץ! מֵהֶפֶךְ זֶה, הוּא הַמֵּאֲפִיין אֶת הָאָדָם בְּעוֹלָמוֹ בְּכָל־ל – רָאוּ תִינוּק קֶטֶן, אֵין לוֹ בְּעוֹלָמוֹ אֵלָּא הוּא בְּעִצְמוֹ. מִשְׁתַּבְּגֵּר מַעֲט, נוֹתֵן דַּעְתּוֹ עַל סְבִיבְתּוֹ. אָדָם מְבוֹגֵר, כֹּבֵר מְסוּגֵל לְהַקְדִּישׁ עִצְמוֹ לְטוֹבַת הַזּוּלָּת.

נִפְשׁוֹ שֶׁל בֶּן תּוֹרָה שֶׁמַּחֲבֵה בַּהֲתַגְדְּלוֹת, שָׁכַן בְּכַךְ הִיא שְׁבָה לְצוּר מִחֲצַבְתָּהּ הָרָאשׁוֹן, לְדַבְּקוּתָהּ בַּה' יִתְבָּרֵךְ, מִחִיּוּהָ הָעוֹלָמוֹת. הַעִיסוּק בַּתּוֹרָה, בְּמַסְלּוֹל זֶה שֶׁתְּחִילָתוֹ קִטְנוּת וְסוּפּוֹ קִיּוֹם עוֹלָם, הוּא הוּא מְקוֹר הַשְּׁמִחָה הָאֱמִיתִית שֶׁל הַנֶּפֶשׁ.

שְׁמִחַת הַתּוֹרָה, שְׁבָה חֲתֻמָּנוּ אֶת חֲגֵי תִשְׁרִי (בָּאָרֶץ וּבַחוּ"ל), אֵינָה עוֹזֶבֶת אוֹתָנָנוּ. שְׁמִחַת הַתּוֹרָה הִיא שְׁמִחַת הַנִּשְׁמָה, וְהִיא מְלוּוָה אֶת כָּל הָעוֹסֵק בַּתּוֹרָה, וְאֶפִּילוֹ כְּשֶׁעוֹשֶׂה זֹאת 'אֲדַעְתָּא דְנִפְשִׁיהָ', וּבְלִבָּד שֶׁלֹּא יִכּוּן לְקַנְטֵר (ע"פ תוֹס' בְּרֻכּוֹת יז, א ד"ה הָעוֹשֶׂה, וְעוּד). עִם כִּנְיָסָתוֹ שֶׁל חוֹדֶשׁ חֲשׁוֹן, וְשׁוֹבָם שֶׁל בְּנֵי הַיְּשִׁיבוֹת לְהִיכְלִי הַתּוֹרָה, זֹכִים אָנוּ לְגִילְיוֹן עֲשִׂיר שְׁמִמְשִׁיךְ אֶת שְׁמִחַת הַתּוֹרָה לְתוֹכֵי הַחוּרָף. מִפְּלֹאוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנִיתֵן לְחֻצוֹב מְאוּצְרוֹתֶיהָ אֵינְסוֹף חִידוּשִׁים וּבִיאּוּרִים, דְּבַר שֶׁאֵין לוֹ אַחַר וְרַע בְּעוֹלָם. שְׁמִחָה מִיּוֹחַדָּת הִיא בְּפִרְסוּמָהּ שֶׁל דְּבַרֵּי הַתּוֹרָה (וְאוּלַּי בְּפִרְסוּם אֶלְקֻטְרוֹנִי יֵשׁ אֵף צַד לְמַעֲלִיוֹתָא, מִצַּד דְּבָרִים שֶׁבַעֲלָ פֶה אֵי אֶתָּה רִשְׁאִי לְכּוֹתֵב, וְצ"ע).



מֵהַנּוֹשָׂאִים עֲלֵיהֶם נִכְתָּב בְּגִילְיוֹן זֶה:

שְׂרֵי הַחֲמִישִׁים – בְּגֵדֵר הַפֶּקֶר פִּירוֹת שְׁבִיעִית, בְּעִנְיַן מִי שֶׁחָבַל אֶת חֲבִירוֹ בְּגֵרְמָא (קוֹרוֹנָה) הָאֵם חַיִּיב בְּדִינֵי שָׁמַיִם גַּם ב' דְּבָרִים אוֹרֵק בְּנֻקָּה.

אוֹרַח חַיִּים – בְּעִנְיַן נְפִילַת אִפִּים (מִחֲדָשׁ שְׁגָם מִנְהַג הַסְּפָרִים הַמְּקוּרִי לִיפּוֹל), הַגְּדֵרַת בִּישׁוּל לְעִנְיַן בִּישׁוּל אַחֵר בִּישׁוּל בִּשְׁבַת, מֵאֵמֶר תְּגוּבָה בְּדִין סֶכֶךְ קְבוּעַ לְעִנְיַן פְּרָגוּלָה.

יּוֹרָה דַּעָה – מֵאֵמֶר מְקִיף לְבַרֵּר הַמִּצִּיאוֹת סְבִיב שִׁטַּת הַחִיטּוּי הַחֲדָשָׁה בְּמִכְשֵׁי "מְקוּהָ רִיִּין".

חושן משפט - שאלות מעשיות באיסור "לא תהיה לא כנושה", בדין סמיכת דבר המזיק (בריכה עם כלור) לגבולו של השכן.

זרעים - חלופת מכתבים בעניין היתר מכירה.

חקר ועיון - ביאור חדש בדברי הגמ' "מפרסמין את החנפין מפני חלול השם" ויישוב שיטת הרמב"ם בזה.

אוצר הספרים - מאמר על ספר תוספות התורה לאחד מן הראשונים מארם צובה, וחידושים סביב הספר על ספר בראשית. אסופת שמועות בהלכה מהנפש החיים וצוק"ל (כולל מכת"י).



# שרי החמישים

הפקד פירות שביעית ♦ אם חייב בד' דברים בדיני שמים





רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

## הפקר פירות שביעית

כתב הרמב"ם בסה"מ מ"ע קלד: "היא שצונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה והתיר צמיחת קרקעותינו כלם לכל אדם" ע"כ, ובנוסחת מהדורת רש"פ: "דצוה להפקיר וצמיחת הקרקעות הפקר". ומפורש בדבין הפקר דשביעית איכא תרי עניני - חדא דהוי מצוה להפקיר, ועוד דהוי הפקר ממילא. וכ"נ ברש"י בר"ה טו. (ד"ה א"ל אביי) שכתב: "ומיחייב לאפקורה", ולהלן (ד"ה רב המנונא) כתב: "דרחמנא אפקריה" עי"ש. אולם צ"ע, דאם הוי הפקר דרחמנא למאי בעי' דיפקירם, ובלא"ה כיון דהוי הפקר תו ל"ה ידיה ומה שייכת מצוה להפקירם. ועמד בזה הגרי"פ על הרס"ג (ח"א עמוד רסו) ונשאר בתימא, וביותר העיר מכמה מדרשי חז"ל דילפי' מקרא דפורץ בה פרצות, הרי דמצוה שהבעלים יפקירם.

וכבר ידועה פלוגתת הב"י והמבי"ט בזה אם הפקר דשביעית הוי אפקעתא דמלכא, כדס"ל למבי"ט, אולם הב"י באבקת רוכל (סימן כב) ס"ל דהוי חובת הבעלים להפקיר פירותיו, וכ"ז שלא הפקירם ל"ה הפקר וחייב בתרו"מ, ולהכי בגוי, דלא הפקיר פירותיו, ל"ה הפקר. והביא שם דלמבי"ט פירות גוי בשביעית פטורין ממעשר מטעם הפקר דרחמנא אפקריה, והב"י תמה דאף דרחמנא אפקריה שאני בגוי דאינו מצווה על השביעית. ועי' מהרי"ט ח"א סימן מג שכתב דבנדרים מב: אמרי' הפקרא דרחמנא ניהו (כגירסת הר"ן שם) ומשמע דהוי אפקעתא דמלכא. והמנ"ח במצוה פד כתב נ"מ בקטן דל"ל מצוה להפקיר [ועי"ש שר"ל דבקטן שהגדיל בשמינית יפקיר בשמינית. ודבריו צ"ב, דלא מיבעי' אם ההפקר הוא מחמת שנת שביעית ל"ש להפקיר בשמינית, ואפי' נימא דההפקר נובע מקדושת פירות השביעית, מ"מ לא מסתבר שתהא מצוה להפקיר בשנה שמינית].

והרידב"ז (במהדו' פאת השלחן עם בית רידב"ז דף מט) כתב דאף לדעת המבי"ט דהוי הפקר מאלין, מ"מ איכא מצוה על הבעלים שיפקירו שדותיהן [והרידב"ז מדמה ד"ז לדין בכור, דקדוש מרחם ומ"מ איכא מצוה על הבעלים להקדישו, וה"נ בשביעית מצוה שיפקיר וההפקר מתייחס לבעלים, וכיו"ב כ' הגרי"פ על הרס"ג (ח"א שם), ובשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן קכו). אך הרידב"ז כתב יותר דהיכא דמפקירו בפה ל"ה אפקעתא דמלכא. ודמיון הדברים לבכור צ"ב, דהתם ע"י הקדשו מוסיף קדושה בבכור, כמש"נ בספרי משא יד ח"א בפ' ראה, אבל הכא כיון דהוי הפקר מהתורה מה מוסיף במה שמפקירו].

ובמתני' דכלאים פ"ז מ"ד אמר רבי יוסי בשם ר"ע דבורע כרמו בשביעית בכלאים אמרי' דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והיינו משום דהוי הפקר, כדכתב הר"ש והרע"ב, ומבואר דשביעית הוי הפקר דרחמנא. וכבר הקשה כן המהרי"ט בתחילת התשובה שם, וסייע מכאן לדברי אביו המבי"ט. ודוחק לומר דמיידי שהוסיף והפקיר מעצמו, דהרי מיידי ברשע דאף זרע בשביעית וגם

זרע כלאים, א"כ מהיכי תיתי שקיים מצות הפקר בשביעית. ובפאת השלחן שם נדחק דמיירי שקודם הפקיר ואח"כ נעשה רשע וזרע כלאים בשדה הפקר דשביעית. אך צ"ע בדברי המהרי"ט, דהרי במתני' דכלאים הנ"ל הוי מימרא דרבי יוסי, ולרבי יוסי לשיטתו הא בכל הפקר הוי רק היתר זכיה והוי בעלים, ומוכח דס"ל למהרי"ט דגבי שביעית גם לרבי יוסי הוי הפקר מיד, או מחמת אפקעתא דרחמנא או דכיון דמצוה להפקיר כוונתו להפקירו מיד לגמרי, וכדיבואר להלן. אך יש לדחות את עיקר הראיה מהך מתני', די"ל דאף אם הוי הפקר דרבי יוסי, מ"מ כיון דכל אחד יכול לזכות בו שוב אמרי' בזה דינא דאינו אוסר דבר שאינו שלו.

אמנם בכמה מקומות מוכח דשביעית ל"ה הפקרא דרחמנא, דבירושלמי פאה פ"ו ילפי' דהפקר הוי לעניים ולעשירים משביעית דהוי הפקר לכל, ומוכח דהוי הפקר מחמת המצוה להפקיר, וכן חזינו דהפקר פטור מחלה ועיסת שביעית חייבת, וכן הפקר פטור מלשון"פ, ובשביעית איכא עוללות. ועוד הקשה הטו"א בר"ה יג דאיך מביאים קצירת עומר בשביעית הא בעי' קצירכם. עוד הקשה הטו"א דל"ל קרא למעט שביעית ממעשרות, תיפ"ל דהוי הפקר ופטור ככל הפקר. וכמ"כ דעת רש"י בפ' משפטים (פרק כג פסוק יט, ועי"ש בשפתי חכמים נו"א) דשביעית חייבת בבכורים, וא"כ ע"כ דל"ה הפקר דרחמנא. והאור החיים בריש פ' כי תבא (ד"ה מראשית) כתב דשביעית ליכא מצות בכורים, וז"ל: "אבל שנת השמיטה אין בה הבאת ביכורים לפי שאינם שלו אלא מופקרת לכל" עכ"ל, ודלא כדברי רש"י הנ"ל. וכן יש להעיר מבכורות יב: דממעט' בהמת שביעית מחיוב בכורה מקרא דלאוכלה ולא לשריפה, ותיפ"ל דכיון דשביעית הוי הפקרא דרחמנא, א"כ הוי כבהמת הפקר, דלתוספתא פ"ק דבכורות פטורה מבכורה [דבהמת שביעית שבאה מדמי שביעית הוי רק לאכילה ואינו בעלים עליה ול"ח בקרך, וראה קו"ש ח"ב סימן טז].

ונראה לחדש בזה דאה"נ בדין הפקר דשביעית תרוייהו איתנהו ביה, והיינו דהוי הפקר מדין אפקעתא דמלכא מחמת קדושת הפירות, וכלשון הר"מ בסה"מ שם, אלא דמדין זה דמי לדין הפקרא דר' יוסי, דהוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, והפקר דרחמנא הוא רק להתיר זכיה לכל אדם, אבל עדיין הוי בעלים, וחייב במעשר. ומש"ה איכא דין נוסף, דאיכא מצוה על הבעלים להפקיר בשביעית ואז הוי ככל דין הפקר דיצא מיד מרשות הבעלים ואינו שלו. וזו הילפ' במכילתא דפורץ בה פרצות. ולפ"ז י"ל דמש"כ רש"י דשביעית חייבת בבכורים היינו באפקעתא דמלכא, אבל לאחר שהבעלים קיימו מצוה להפקיר, דהוי הפקר גמור, ה"נ פטורים מבכורים, וכדברי האור החיים הנ"ל.

ולהלן נוכיח דבהפקר דר' יוסי דחשיב בעלים עד שיזכה בהם אחר, אם לקחו הבעלים חייבים במעשר כיון דעדיין לא יצא מרשותן, ונמצא לפ"ז דשביעית מדין אפקעתא דמלכא דהוי רק כהפקר דרבי יוסי דכ"א יכול לזכות בהם, ה"נ איכא עדיין לבעלים חיוב תרו"מ, כיון דהוי בעלים. ובזה ניחא מש"כ הב"י דפירות שגדלו ברשות גוי, דליכא הפקר מצד הבעלים, חייב במעשרות, והיינו כיון דמצד אפקעתא דמלכא הוי רק כהפקר דר"י דחייב במעשרות, וכדיבואר. ובזה ניחא כל הקו' הנ"ל בהא דיש לחייב בשביעית בחלה ובבכורים ובקצירת עומר וכו', כיון דמדין אפקריה רחמנא הוי רק כהפקר דרבי יוסי דאיכא היתר זכיה לכל אדם, אבל כ"ז שלא

זכו אחרים עדיין הוי בעלים. וד"ז מוכרח מהירושלמי פאה פ"ו דילפי' כל דין הפקר משביעית, ואטו לר' יוסי ליכא להך ילפותא. וע"כ דגם בהפקר דשביעית הוי כהפקר דרבי יוסי, אלא דבשביעית לכ"ע יש מצוה להפקיר ולעשותו הפקר גמור.

והנה הרמב"ם בפה"מ בשביעית פ"ד מ"ו כתב: "בהא דאין קוצצין את האילן בשביעית דהטעם הוא מפני שהוא גוזל בנ"א שהקב"ה נתן פירותיהן לכל בני אדם" עכ"ל. ומבואר דגדר הפקר בשביעית אינו הפקעת בעלות גרידא, אלא שהוא עומד לצורך הרבים. ועי"ש בתוי"ט דהדרשה דלאכלה ולא להפסד הוא דמפסיד הרבים. והיינו דבשביעית עומד לצורך הרבים, ודומה להא דהקרקע בשביעית הוי הפקר, דאינו הפקר ממש, אלא הוי הפקר לצורך לקיטת הפירות, ה"נ הפירות עצמם אפקעתא דרחמנא דעומדת לרבים, אבל מדין זה עדיין לא היו פטורין ממעשר, ורק לאחר שמצוה להפקירן ולעשותן הפקר חל עליהם דין הפקר ויצאה מרשותו לגמרי ואז פוטר ממעשרות מדין הפקר. ומדויק היטב לשון הרמב"ם בסה"מ הנ"ל דמצוה להפקיר והתיר צמיחה לכל אדם, היינו דבאפקריה רחמנא הוי היתר דעומדת לשימוש הרבים. ועי' באבי עזרי בהל' שמיטה רביעתא שכתב עד"ז דההפקר דשביעית הוא דעומד לצורך הרבים ולא דנפקע בעלותו וכו' עי"ש [ובזה ניחא גבי ירקות שגדלו בשביעית ונלקטו בשמינית דאזלי' בתר לקיטה ואין עליהם קדושת שביעית ול"ה הפקר, ולכאורה הא בשביעית הוי הפקר ממילא ואיך נפקע ההפקר, ולדברינו ניחא היטב].

והא דאמרי' במתני' דכלאים הנ"ל דבשביעית שזרע כלאים אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ול"ה כלאים, ומשמע דהוי הפקר דרחמנא כקושיית המהרי"ט, נראה דיש דכיון דאיכא היתר זכיה לכל אדם, הוי זכות ממונית לאחרים, וגם בזה שייך לומר דא"א אוסר דבר שאינו שלו, היינו דאינו יכול להפקיע את זכות האחרים. ולכאורה כן משמע בלשון הר"מ בפה"מ בכלאים שם, שכתב וז"ל: "וידוע שכל הארצות בשעת השמיטה הפקר הם ואין לאדם קנין גמור בהם ומפני זה נעשה כרמו בשנת השמיטה כמי שאינו שלו" עכ"ל. ודברי הר"מ נוטין למש"כ, דכיון דיש היתר זכיה הוי כמי שאינו שלו, לענין זה דאינו יכול לאוסרו.



### גדרי הפקר דרבי יוסי

במתני' נדרים מב. איתא: המודר הנאה מחבירו לפני שביעית וכו', ולהלן מג. היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל וכו' מניח על הסלע או על הגדר ואומר הרי הן מופקרים לכל מי שיחפוץ והלה נוטל ואוכל, ור' יוסי אוסר. ובגמ' אמר ר' יוחנן מ"ט דר' יוסי קסבר הפקר כמתנה מה מתנה עד דאתיא מרשות נותן לרשות מקבל אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה. ומבואר בראשונים שם דכיון דלר' יוסי לא נפיק מרשות מפקיר עד דאתי לידי זוכה הילכך בהדי דשקיל ליה המודר ממדיר קא מיתהני. ויל"ע דאמאי לא פליג רבי יוסי גם על מתני' דשביעית, דלכאורה לר' יוסי גם בהפקר דשביעית הוי ברשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה. ומצאתי בחת"ס שם שכתב דבשביעית, דהוי אפקעתא דמלכא, חשיב שהגיע ליד זוכה. ובנדרים זריזין שם כתב ליישב דגם רבי יוסי מודי בשביעית דהוי הפקר גמור, אך החת"ס העיר דכיון דילפי' כל

הפקד משביעית, איך נימא לרבי יוסי דבשביעית יצא מרשותו לגמרי, ובכל הפקד הוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ומגלן לרבי יוסי תרי דיני הפקד.

והחת"ס ציין לירושלמי בנדרים דף טו. (פ"ד ה"ו), וז"ל הירושלמי: "אמר ר' יונה ב"ח בשם ר' יוחנן דמודה רבי יוסי בהפקד של תורה שהוא מותר", ופי' הק"ע והפ"מ דבשביעית מותר שהתורה הפקירו ולא כל כמיניה לאוסרו, ובק"ע א"נ אמרי' מסתמא לא היה על דעתו לאסרו. ולכאורה מבואר דבהפקד דשביעית גם רבי יוסי מודה דהוי הפקד גמור. ויש לפרש בתרי אנפי - או משום דאפקריה רחמנא, או משום דמצוה להפקיר, ומחמת ב' הטעמים אינו יכול לחזור בו מההפקד שהרי מצוה להפקיר, וע"ע בנועם ירושלמי פאה פ"ז דף כו. ולעיל נתבאר דאפקעתא דמלכא הוי רק כהפקד דר' יוסי, ולכן מצוה להפקיר לעשות הפקד גמור. אמנם לירושלמי מפורש דגם לר' יוסי שאני הפקד דשביעית דהוי הפקד גמור, אך י"ל דזהו מצד מה שהבעלים מפקיר לקיים מצוה להפקיר, דהפקד דמצוה שאני.

והנה הנתיבות בסימן רסב (סק"ג) כתב דע"י יאוש אינו יוצא מרשות הבעלים לגמרי אלא חל בה היתר זכיה כהפקד דר' יוסי. וכתב הבית הלוי (ח"א סימן מח) דלפ"ז במודר הנאה יהיה אסור ביאוש כמו בהפקד דרבי יוסי דחשיב דזוכה מהמדיר. ובבאר יצחק (חיו"ד סימן כג) הקשה מהרא"ש נדרים לד: שכתב דע"י יאוש חשיב כאפסוקיה אחר ומותר למודר ליהנות, ואם הוי כהפקד דרבי יוסי יהא אסור ליהנות. ונראה דשאני ביאוש דאף דהוי היתר זכיה מ"מ אינו יכול לחזור [ראה בתרומת הכרי סימן רסב בזה], ולהכי שפיר לא נחשב הנאה מהמדיר.

והנה הב"ח בהל' חמץ (סוף אות ה) מבאר דבטול חמץ כעפרא דארעא היינו דאינו כהפקד דעלמא, דאז ל"ה הפקד כ"ז שלא הגיע לרשות זוכה, אלא הוי כעפר וכהפקד ממש. ותמוה, דהא קי"ל כרבנן דר". עכ"פ מבואר בב"ח דהפקד דרבי יוסי לא מהני לענין ביטול חמץ, ואכן מפורש כן ברמב"ן ור"ן ריש פסחים, והיינו משום דעדיין נחשב כבעלים, אך צ"ע דאיך משכ"ל ביטול חמץ לר' יוסי. ובמהר"ם חלאוה פסחים ו: כתב דאפי' לר' יוסי כיון שאין כאן זוכה ואין טעם הזכיה אלא כדי שלא יחזור בו, הכא לענין איסורא אנן סהדי דאינו חוזר בו שאם חוזר אין כאן ביטול עכ"ל. ומלשונו משמע דהוי ענין של אומדנא, דכיון דאינו רוצה לעבור בבל יראה שוב מכיון להפקיר מיד, ונתכוין לסברא זו בציץ הקודש (סימן לד) דלגבי בל יראה מפקיר לגמרי ודומה להפקד דשביעית וכו' עי"ש בדבריו. וברמב"ן פסחים לא. מפורש באבידת חמץ, דהרי הוא של מוצא, כל זמן שלא זכה בו אדם ברשות הבעלים הראשונים הוא עומד, ולא מיבעיא לר' יוסי וכו', ומפורש דלר' יוסי חשיב של הבעלים, ועי"ש בהגהת הגר"א. ובמאירי שם כתב דהרי הוא ברשות הבעלים שהרי הבעלים לא הפקירוהו וכו' עי"ש.

והנה כבר נתבאר על דינא דמתני' דכלאים דבורע בשביעית כלאים אינו אוסר, שאינו שלו, דהוי מימרא דרבי יוסי, ולרבי יוסי לשיטתו הא בכל הפקד הוי רק היתר זכיה והוי בעלים, ומוכח דמ"מ כיון דיש היתר זכיה לאחרים נאמר בזה דינא דאינו אוסר שא"ש. והנה לרבי יוסי דכל מהות הפקד הוא דהוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, הרי ודאי דה"נ בהפקד דשביעית, אלא דכיון דאיכא מצוה בפ"ע להפקיר בשביעית ע"כ דמשו"ז הוי הפקד גמור, וכמו שהבאתי לעיל מהירושלמי כאן אמר ר' יונה ב"ח בשם ר' יוחנן דמודה רבי יוסי בהפקד של תורה. והיינו

דבהפקר דשביעית גם רבי יוסי מודה דהוי הפקר גמור, ויתכן דהוא מחמת המצוה להפקיר, או מחמת דאינו יכול לחזור בו מההפקר שהרי מצוה להפקיר וכו"ל. וכיון דהך מתני' היא מימרא דר' יוסי, מוכרח להדי' דגם לרבי יוסי שביעית הוי הפקר גמור ואמרי דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ונמצא דגם לר' יוסי איכא משביעית שני מקורות לדין הפקר - חדא להפקר דרבי יוסי דהוי בעלים והוא מההפקר דרחמנא, וחדא לדין הפקר גמור והוא מהמצוה להפקיר.

ובדברינו נחא מה שהקשה הרידב"ז על המבי"ט מהא דילפי' בירושלמי פאה רפ"ו דהפקר הוי דוקא לעניים ולעשירים כשביעית, והרי לשיטתו שביעית הוי אפקעתא דמלכא ומ"ש למילף מיניה לכל דין הפקר שחל ע"י הבעלים. ובקרי"ס פ"ב מנדרים כתב דהמקור לדין הפקר ילפי' מההפקר דשביעית, וע"ע בסמ"ע סימן רעג סק"ד. ובקרי"ס ובסמ"ע הנ"ל כתבו דהא דמהני הפקר לזמן, כדאי' בנדרים מה. ילפי' כן משביעית דהוי הפקר לזמן. ועי' ברש"ש שם שתמה דהא בשביעית הוי הפקר תמידי, דהא הפירות דשביעית מותרין לעולם. ובשערי יושר ש"ה פכ"ג כתב דהראי' היא מהפקרה דהשדה, דהוי הפקר רק בשביעית, וכ"כ בשלמי נדרים שם. ועדיין צ"ע, דהא להקרי"ס לשיטתו שביעית הוי הפקר מדין אפקעתא דמלכא, ומה ראי' להפקר שע"י אדם. ומוכרח כמש"כ, דיש ב' דינים בזה ודין אפקעתא דמלכתא הוא רק ביחס דאיכא היתר זכיה לאחרים והוי כהפקר דרבי יוסי, והמצוה להפקיר הוא לעשותו הפקר גמור, ומיניה ילפי' לכל דיני הפקר וכו"ל.

ובחזו"א (שביעית סימן יט סק"א) כתב להוכיח דפירות שביעית, גם בקטנותם כשהם בוסר ועדיין לא חלה עליהם קדושת שביעית, מ"מ אינם של הבעלים והוי הפקר. אך בנועם ירושלמי פאה פ"ז ושם פ"ה כתב דשביעית דאורייתא אמרי' כמבי"ט דהוי אפקעתא דמלכא, ובשביעית בזה"ז דהוי דרבנן הוי רק חובת גברא להפקיר וכו'. ומדבריו נראה דדין הפקר נובע מקדושת פירות שביעית, וכן נוטה לשון הר"מ בסה"מ קלו הקדושה בה שיהיו פירותיה מופקרים וכו' [ויל"ע, דהמבי"ט בשו"ת ח"ב סימן סד פסק כהנך דשביעית בזה"ז דרבנן, ומ"מ כתב לגבי פירות גווים בשביעית בזה"ז דפטורים ממעשר דהוי הפקר מאפקעתא דמלכא, הרי דגם בשביעית דרבנן הוי הפקר מאפקעתא דמלכא].



### פטור הפקר ממעשרות

ונראה להוסיף בגדרו של הפקר דר' יוסי, דזה ברור דגם לר' יוסי איכא מיד חלות דין הפקר גם קודם שאחר זכה בו, ולא הוי רק נתינת רשות גרידא, אלא דלר' יוסי הוי חלות דין הפקר לענין הך גופא דמפקרים שיוכל כל אחד ואחד לזכות, אבל אה"נ הוי בעלים בגוף הדבר עד דאתי לרשות זוכה, ורק דנעשה כאן דין הפקר לענין היתר זכיה. ואולי מה"ט הוי כשלו ואינו ברשותו [ועי' בשע"י ש"ה פכ"ג דההפקר חל כשזכו בו או רגע קודם, אך יותר נראה כמש"כ דגם קודם הוי חלות הפקר]. וכ"נ ממש"כ הרמב"ן ור"ן ריש פסחים הנ"ל, וכ"ה בתש' הרשב"א ח"א סימן ע, דבהפקרא דרבי יוסי לא מהני בטול מדין הפקר ועובר בב". והיינו כיון דחשיב עדיין בעלים מחמת זה דיכול לחזור בו מההפקר, ומה"ט נראה כנ"ל, דלר' יוסי ה"נ חייב

במעשר, כיון דמיקרי בעלים, ורק בזכה אחר פטור, דאז הוי זכיה מהפקד [ומ"מ לענין מודר הנאה אסור, דמיקרי דנהנה מהמודר, כיון דעד הזכיה המודר הוי הבעלים]. וכמ"כ בזוכה הוא עצמו מיקרי דנתקיים דין הפקר, ולהכי פטור וכמש"כ הר"ן נדרים מד. [ודלא כתוס' רי"ד שם בזוכה הוא הוי חזרה מההפקד, עיש"ה], הא לא"ה גם איהו חייב במעשר כיון דהוי בעלים, וכן בחזר בו מהפקירו חייב במעשר. וה"ה אף קודם שזכה בו כיון דמיקרי בעלים חייב במעשר. ואף דהפקד פטור ממעשר מדין ובא הלוי וכו' יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך, וא"כ בהפקד דר' יוסי קודם שחזר בו הא כיון דכל אדם יכול לזכות יש לדון דפטור ממעשר. אמנם י"ל דכיון דיכול לחזור בו ואית ליה דין בעלים תו אינו פטור ממעשר, ולא מיקרי שיש לאחרים חלק ונחלה עמך.

והנה האחרונים דנו אם בעי' לחלות הפקר לפטור ממעשרות, או דכל היכא דבמציאות ידך ויד הלוי שוין פטור ממעשר, וכן נקטו בחזו"א ב"ק כח. ובקובץ שעורים ח"ב סימן יד להוכיח מהסוגיא שם. ובמשנ"ל בהל' תרומות פ"ב ה"ט דן לענין פאה דפטור ממעשר אם פטור זה הוא משעה שהפריש או רק לאחר שזכו בו עניים. ובתורע"א פאה פ"ד מ"ט הקשה דהרי פטור פאה ממעשר הוא מקרא דבא הלוי וכו', וא"כ מיד שנעשו פאה יש ללוי עני חלק בהם, דהא כיון דכל אדם יכול ליקח תו הוי ידך ויד כ"א שוים ואיך חייב במעשר. ומוכרח בדעת המשנ"ל דהא דהפקד פטור ממעשר אינו משום דכל אדם רשאי לזכות בהם, אלא משום דחל עליהם דין הפקר, ולהכי כל היכא דלא חל דין הפקר והוי בעלים שפיר חייב במעשר, וע"ע באפיקי ים ח"ב סימן כו. וכן נראה דיש נ"מ בהפקד על תנאי שיקחו, ואם לא יקחו אינו מפקירן, ואז פקע ההפקד למפרע, דיש לדון אם פטור מדין בא הלוי כיון דלא חל הפקר בפועל [ויל"ע היכא דהירק גדל בשביעית ולקטו בשמינית, דנקטו האחרונים הנ"ל דלמפרע בטל ההפקד דשביעית, אמנם הרי בשביעית היה מצב של ידו וידך שוים ויפטר ממעשר, וע"כ דכיון דלמפרע לא הוי חלות הפקר שוב חייב במעשר].

אמנם נראה לגבי הפקר דרבי יוסי דכיון דיכול לחזור בו שוב ל"ה ידך ויד הלוי שוין, וגרע מכל הפקר דהא יכול לחזור בו. וכדברינו מבואר ברא"ש נדרים מד. דלר' יוסי כיון דמן הדין לעולם יכול לחזור חייבת במעשר. וכ"כ במפרש דלעולם כל זמן דלא אתא לידי זוכה לא הוי הפקר גמור וחייב חיוב דתרו"מ וכו'. וכן מבואר בדברי הר"ן דרק משום דחשיב כאחריני דזוכה מהפקד פטור ממעשר, הא לא"ה כיון דהוי בעלים חייב במעשר. והיינו כמש"כ, דכל זמן שאחר לא זכה עדיין הוי בעלים, וההפקד מהני רק להא דכל אדם יכול לזכות. וכן נראה בדברי הנתיבות בסי' רסב סק"ג שהובאו לעיל, שכתב לענין יאוש דהוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ולהלן שם כתב דה"נ חייב במעשר, ובהפקד דר' יוסי דחייב במעשר, ומפורש כמש"כ. אלא דמוכרח לומר דהנתיבות ס"ל דגם ביאוש מהני חזרה כמו בהפקד דרבי יוסי, ולהכי חשיב כבעלים גם לחיוב מעשר. אמנם בתרומת הכרי שם כתב לדון אם מהני חזרה מיאוש, והוכיח דל"מ חזרה ולהכי פטור ממעשר, אך דחה דחזוין בהפקד דר"י דפטור ממעשר אף דיכול לחזור בו, והטעם כיון דמ"מ יש לו חלק עמך שהרי רשאי לזכות בהן. ודבריו תמוהין, דהא איתא

להדי' בסוגיא דבהפקד דרבי יוסי חייב במעשר בחזר בו, ורק אם זוכה הוא או אחר מתורת הפקד פטור דנתקיים דין ההפקד.

ובירושלמי בנדרים שם איכא פלוגתא בזה אם לר' יוסי איכא חיוב מעשר, עי"ש בה"י [טז, א. ציינו בקר"א לפנינו]: אתא רבי יעקב בר אחא בשם רשב"ל הבקר כרבי יוסי וחייב במעשרות, תמן אמר הבקר כרבי יוסי ואין חייב במעשרות דאמר ר"י וכו' ובא הלוי וכו'. ובק"ע שם כתב דלמ"ד דפטור אע"ג שהבעלים יכולים לחזור בהם, מ"מ כל זמן שלא חזרו יד ישראל ויד הלוי שוין לזכות בו הלכך פטור ממעשרות. ומתבאר דפליגי אמוראי אם תליא בהא דכל אדם יכול לזכות, דזה מחשיבו דיש לו חלק עמך, והמ"ד דחייב טעמו הוא דאף דכ"א יכול לזכות בו, מ"מ כיון דהבעלים יכולים לחזור בהם ואית ליה דין בעלים, תו ל"ה ידך ויד כל אדם שוים, דלזה בעי' דהדבר יהיה הפקד וכמבואר [והרגיש בסברא זו בקהל"י בב"ק בעניינא דיאוש]. וראה עוד בבאר יצחק (י"ד סימן כג ענף ד) שהעיר דלענין יאוש י"ל דאף דלא נפק מרשות בעלים פטור ממעשר, כיון דהיו יכולים לזכות בו מיאוש והי' שייך לומר אז דיש לו חלק ונחלה, להכי פטור, אבל לענין חיוב בכורה אכתי מיקרי בקרך וכו'. ושוב כתב שם דזה דוחק, דכיון דהבעלים החזיקו בו מקודם דאתי לרשות זוכה, א"כ לא יצא מרשות בעלים עדיין מעולם ומיקרי שפיר אין לו חלק ונחלה עמך. ומבואר דמספ"ל אם לענין פטור הפקד ממעשר הטעם הוא משום דכ"א יכול ליקח, או דבעי' שתהא חלות דין הפקד עלה. וזו הנ"מ ביאוש או בהפקד דר' יוסי, דיש לכ"א היתר זכיה, אבל עדיין הוי בעלים שהרי יכול לחזור בו. ולהמבואר ריהטת הראשונים בסוגין דבהפקד דר' יוסי אם הבעלים חוזר וזוכה חייב במעשרות, ולא נראה דכוונתם היא משום דבטל ההפקד למפרע, אלא דבחזר בו אמרי' דכיון דהוא נשאר הבעלים להכי חייב במעשרות.

ובחי' רבי שמואל (ב"מ סימן כא סק"ה) כתב דבהפקד דר' יוסי אם אח"כ מירח זוכה בו אחר הוי כמו הפקיר אחר מירוח וחייב במעשרות. ויש לדון דההפקד חל מיד לענין זה דכ"א יכול לזכות וחשיב דההפקד קדם למירוח. ועוד, דאם נימא דהא דהפקד דפטור ממעשרות הוא מחמת הזכות שיש לכל אדם לזכות בו, א"כ בשעת ההפקד דרבי יוסי חל כבר פטור זה ושוב חשיב שקדם ההפקד למירוח. ולדברינו ניחא, דהרי בהפקד דרבי יוסי כיון דיכול לחזור בו עדיין חייב במעשר עד שיזכה בו אחר, ונמצא דההפקד חל רק כשזכה אחר, ושוב חשיב כהפקד אחר מירוח.

## הפקד לזמן

בנדרים מד. מבואר דבהפקד לזמן דינו לרבנן כמו לר' יוסי, דהוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, וכ"ה בלשון הר"ן. אכן ריהטת הסוגיא היא דחיוב המעשר בכה"ג הוא מדרבנן. ולכאורה הרי נתבאר דלר' יוסי בכה"ג חייב במעשר מה"ת כיון דהוי בעלים, וא"כ בהפקד לזמן דכתבו הראשונים דלרבנן הוי כמו לר' יוסי, נימא ג"כ הכי דחיובו מה"ת. אכן נראה, ובהקדם עיקר דין הפקד לזמן, דצ"ב איך שייך להפקיע בעלותו על הזמן, ואיך חוזר להיות מעצמו לבעלים.

וברא"ש לפנינו מפורש דאם קדם אחר וזכה הוי שלו לעולם, וצ"ע דהא הוי מעיקרא הפקר לזמן. ועי' ברע"א בשו"ת קמא סימן קמה, וברש"ש ובשע"י שם.

ועי' בטור או"ח סי' רמו דמי שהיתה בהמתו אצל הגוי ונתעכב אצלו בשבת דצריך להפקירה כדי להפקיע איסור שביתת בהמה. וכתב הר"פ דיפרש בשעת ההפקר שאינו מפקירה אלא ביום השבת או כל זמן שעושה מלאכה ביום השבת כדי שלא יזכה בו אחר ואע"פ שאינו מפקירה לגמרי הוי הפקר וכו'. והב"י כתב דמקורו מסוגין דמהני הפקר לזמן. וברע"א שם הקשה דממנ"פ איך יכול להפקיר לזמן, ואם הוי כמו תנאי דאם יזכה אחר בתוך הזמן יהי' הפקר ואם לא יזכה ל"ה הפקר כלל, א"כ איך מהני להפקיע מהך איסורא הא למפרע בטל ההפקר וכו'. עכ"פ מבואר ברע"א דהוי בגדר תנאי, ומש"ה בזכה אחר הוי לדידיה לעולם. וע"ע במחנה אפרים בהל' זכיה מהפקר סי' ב שהקשה דהראשונים בסוגין כתבו דבמפקיר לזמן הוי לרבנן כמו הפקר דר' יוסי, דהוי בעלים עד דאתי לרשות זוכה, וא"כ איך נפטר מאיסור דשביתת בהמתו. וע"ע בקר"א לפנינו שעמד בזה.

אכן נראה דברא"ש בסוגין הדגיש בדין הפקר לזמן לרבנן דלא שכיח, ומודו רבנן בהא שלא גמר בדעתו שיהא הפקר עד שיזכה בו אדם וכו'. וביאור הדברים הוא דבהפקר לזמן, הגם דבדינא הוי כעין הפקר דר' יוסי, מ"מ חלוקים הם ביסוד דינם, דלר' יוסי הוי בעלים והוי רק היתר זכיה לאחרים, וזהו מהותו של דין הפקר לר' יוסי, ויכול לחזור מההפקר, ומש"ה חייב במעשר מה"ת, דהוי בעלים וכדפי'. אולם לרבנן מהותו של הפקר הוא לא רק היתר זכיה לאחרים אלא דאינו בעלים כלל, וליכא תרי פרשיות של דיני הפקר אליבא דרבנן, אלא דבהפקר לזמן, כשם דהוי רק תנאי דיהי' לזמן וכדברי הרע"א, ה"נ הוי כעין שיור של המפקיר דיהא כדין בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ומסתבר דאין המפקיר יכול לחזור בו. ולפ"ז הוזכרה מיקרי דזוכה מהפקר, ומש"ה פטור מה"ת במעשרות, דמיקרי דזוכה מהפקר.

ובזה ניחא הא דהרמב"ם והטוש"ע לא הביאו את הדין דבהפקר לזמן יהא אסור במודר הנאה, כיון דאמר' בסוגין דבהפקר לזמן הוי לרבנן כדין הפקר דר' יוסי, וא"כ הי' צריך להיות דבמודר הנאה אסור, כמו בהפקר דר' יוסי. ומצאתי בערוך השולחן (חו"מ סימן רעג ס"ט) שכתב דלגבי מודר הנאה יהיה אסור בהפקר לזמן, כמו דלר' יוסי אסור, אך צ"ע על הא דהרמב"ם והטוש"ע לא הביאו את הדין דבהפקר לזמן יהא אסור במודר הנאה. ולפי דברינו נראה לחדש דלענין מודר הנאה יהא מותר לרבנן גם במפקיר לזמן. הגם דלר' יוסי אמר' דאסור, דחשיב דנהנה מהמדיר, אבל לרבנן מיקרי דהוא זוכה מהפקר, ושפיר ל"ה הנאה מהמדיר, וכדפי'.

ולפ"ז נראה דלענין מפקיר בהמתו לשבת, שפיר מהני, דכיון דאיכא חלות הפקר והרשאת רשות מהני להפקיע איסור שביתת בהמתו, דבזה דאיכא היתר השתמשות לכל אדם שפיר ל"ח בהמתו לחובת שביתה בשבת, דהגוי משתמש בבהמה מכח חלות הפקר ולהכי מהני. אולם בהפקר דר' יוסי, דהוי בעלים עד זכיית אחר, יש לדון אם יהני לענין הפקעת איסור שביתת בהמתו. מי נימא דכיון דכ"א יכול לזכות תו ל"ה בהמתו לענין שביתה, כיון דכ"א יכול להשתמש בבהמתו, או דלמא דכיון דהוי בעלים על גוף הבהמה עדיין מיקרי בהמתו לחובת שביתה, דהשתמשות בבהמה היא מכח הבעלים. ובמחנ"א הנ"ל משמע דבהפקר לר' יוסי יהא



אסור מדין שביתת בהמתו. ועי' בחזו"א בהל' כתובות (סי' עד סי"ז) שדן אם קנין פירות יהני להפקיע אסור שביתת בהמתו. ובס' הערות להגריש"א זצ"ל (בשבת יח) נקט דבהפקר דר' יוסי חשיב הפקר לענין שביתת בהמתו, ומדמה ליה לדברי הרשב"א שבת שם גבי שביתת כלים, דהוי מדין הפקר ב"ד וסגי בהפקר בפחות בפני שלשה, וה"נ לענין שביתת בהמתו, עי"ש.

והרמ"א באו"ח סי' רמו ס"ג כתב דאפ"ה אין שום אדם יכול לזכות בה דודאי אין כוונתו רק להפקיע מעליו אסור שבת. ובמג"א (סקי"א) כתב דאפי' בשבת אין אדם יכול לזכות בו ומ"מ אינו עובר כיון שהפקירה וכו'. ועי' פרמ"ג שם ובשער הציון שם (סק"כ). ונראה דס"ל דהפקר לזמן הוי רק הפקר על התשמישים ומש"ה אחר אינו יכול לזכות בה, ומ"מ מהני לדין שביתת בהמה כיון דתשמישי הבהמה מסורים לכ"א. ומעתה י"ל דלהכי גם בהפקר דר' יוסי יהני להפקיע מיניה אסור שביתת בהמתו. וראה עוד מש"נ בענינים אלו בספרי משא יד ח"א בפ' בהר, ובח"ג בפ' ראה, ובח"ד בפ' בהר.



### שמיטת כספים אם משמט חוב של פדיון הבן

הרע"א בשו"ע יו"ד סימן שה סעיף ו ציין לס' קול אליהו סימן כה בנידון אם הביא משכון על חוב הפדיון אם יוצא ידי המצוה<sup>א</sup>, ובתו"ד שם הביא המחבר תשובה מבן המחבר שכתב חידוש דשמיטה משמטת חוב פדיה"ב, עי"ש עמוד קנח מדפי הספר. והוא סובר שם דכל חוב נשמט זולת חוב של מעשה ב"ד. וצ"ב, דפדיון הבן הוי חוב מחמת המצוה ול"ה הלואה וגם ליכא לא יגוש, דהוי מת"כ ואין לו תובעין, זולת במכירי כהונה. שו"ר בדרך אמונה בהל' בכורים פי"א ה"א עמוד עח שהביא בבה"ל את תשובה הנ"ל, ובציון ההלכה אות יא הקשה דהא ל"ש לא יגוש, עי"ש.

עוד יל"ע מהגמ' בקדושין כט: הוא לפדות ובנו לפדות דדנה הגמ' מי קודם, והרי עברו על האב כמה שמיטות, ושוב נשמט ממנו החוב דפדיון. ודוחק לומר דעשו פרוזבול, כיון דלא שייך במת"כ פרוזבול, דהרי הוי ממון שאין לו תובעין כדאי' בחולין קל: . ובהמשך התשובה שם מתייחס בן המחבר לזה, וכותב דכיון דאי מיכנפי להו ואתו כולוהו כהני צריך הוא לברר לו כהן וליתנו לו, הילכך ניתנו ליתבע וקרינן בהו לא יגוש.

ויש לדון דאיירי בגוונא של התשובה שם שנתן לכהן משכון ולכן אינו נשמט, כמו שכתב שם. ועוד י"ל דהחוב עליו לפדות את עצמו חל רק כשנעשה בן י"ג ונתחייב במצוות, ואם חלה שמיטה כשהיה בן י"ב נמצא דהשמיטה הבאה תהא רק כשהיה בן י"ט, ואם הוליד בינתיים בזה ספק הגמ' [ותלוי בגדר חיוב אב לפדות את בנו ובחיובו לפדות את עצמו אם הם ב' חיובים או לא וכו']. ואכתי צריך להתבונן לתוס' בקדושין שם, דמיירי באפותיקי ובוה שביעית אינה משמטת דהוי כשל המלוה. עוד י"ל דהגמ' בקדושין מיירי בחו"ל, דלהרבה ראשונים ליכא שמיטת כספים בחו"ל.

(א). הספר הוא לאב"ד באלכסנדריא, נדפס בליוורנו בשנת תקנב לפני 230 שנה, והוא חברו של החיד"א.

ומ"מ נראה לי ברור דאפי' אם שמיטה משמטת את חוב פדיון הבן, אבל כיון דהוא בכור בעי הפרשת ה' סלעים, כמו שהארכתי בהערותי על הש"מ בכורות הוצאת מוה"ק בדף מט, דאיכא דין הפרשה ונתינה בפדיון בכור עי"ש.



רבי צבי יהודה בן יעקב

מח"ס משפטיך ליעקב י"א חלקים

## אם חייב בד' דברים בדיני שמים

נשאלתי בענין במי שהזיק את חברו והדביקו בקורונה, דחובל בגרמא, אם חייב בכל החמשה דברים לצאת ידי שמים.

ושורש הנידון במי שחבל את חברו בגרמא, שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, אם חייב רק בתשלומי נזק בדיני שמים, או שחייב לשלם גם ארבעה דברים שהחובל בחברו חייב.



### א.

#### גדר החיוב בדיני שמים

אפשר להסביר את החיוב בדיני שמים בב' אופנים: שהוא חיוב גמור, רק ב"ד של מטה אין להם סמכות לחייב את המזיק בגרמא. וכמו במזיק בדבר שאין בו חסרון כס או אינו מצוי, אין ב"ד שאינם מומחים יכולים לדון, כדאיתא בב"ק פד, ב ובריש שו"ע חו"מ. וכמו שמצאנו לענין חיוב ריבית דרבנן, שאינה יוצאה בדיינים (ב"מ סא, ב ושו"ע קסא, ב). ובראשונים שם שאם בא לצאת ידי שמים חייב להחזיר. והיינו, שאין ב"ד של מטה יכולים לדון ולכופו. ואם הוא חיוב גמור שבי"ד אין בידם לחייבו ולדון, חייב בדיני שמים כל מה שהיה חייב בדיני אדם. או שנאמר שהחיוב הוא בתורת פיוס וכפרה, שיתכפר לו בדיני שמים, דמעיקר הדין אין חיוב כלל, רק כדי שלא ידון אותו בשמים כמזיק וחובל בחברו, צריך לפייסו ולשלם בדיני שמים. ואין להביא ראיה מהא דבאינו מצוי או אין בו חסרון כס מנדים עד שמפייס הנחבל ולניזק, שכן הוא מנהג שתי ישיבות לענין זה, שמנדין עד שיפייס הניזק או הנחבל, עיין רא"ש ב"ק ח, ב-ג. ומשמע שהוא רק פיוס ולא חיוב מדינא, דשם ב"ד של מטה שאין בידם לכוף ולדון, מנדים עד שיפייס, אבל חיוב גמור יש שם. ולכאורה אינו דומה לקנס שכתבו בתש' הגאונים שמנדים עד דמפייס, דבקנס לכאורה אין כלל חיוב מדינא, ואין לדמות ההלכות להדדי. ומ"מ בחיוב בדיני שמים, אם הוא חיוב שאין ביד ב"ד לדון ולכופו, חייב לשלם מה שהיה חייב בדיני אדם מדיני שמים, אם רוצה לצאת ידי שמים. משא"כ אם נאמר שהוא רק בגדר חיוב לפייס הניזק, א"כ כל מה שיפייס הניזק מהני, וחייב לשלם נזקו עד שיפייס הניזק, ואינו חייב בכל ד' דברים שבדיני אדם, דלכאורה לפייסו ולכפרה סגי במה שמשלם הנזק [והא דחיוב דיני שמים שהוא בהתאם לדין תורה, כן נראה לכאורה מדברי רש"י ב"מ פו, א, על הא דאיתא שם; קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור. ספק - הקדוש ברוך הוא אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא. ופרש"י - טהור, לפי מה שכתוב בתורה].

ולשון הירושלמי (ב"ק ה, א) משמע לכאורה שהוא ענין של כפרה, דבניגוד ללשון הבבלי דחייב בדיני שמים, לשון הירושלמי: תני ר' יהושע אומר, ארבעה אין חייבין לשלם מן הדין, ואין השמים מוחלין להן עד שישלמו. ולכאורה אם הוא ענין של מחילה בשמים, תלוי בפיוס הניזק והנחבל, ובפשטות י"ל דאם ישלם נזקו, ימחלו לו מן השמים, כיון שאינו אותו גדר חיוב אלא למחול לו עוון הנזק. וכן משמע מדברי רש"י (גיטין נג, א) שפירש חיוב בדיני שמים, שאם אינו משלם, יש פורענות למזיק: "וחייב בדיני שמים, פורענות לשלם לרשעים שנתכוין להפסיד את ישראל". ולכאורה הוא ענין של כפרה, דאינו כחיוב שחייב בבי"ד של מטה, אלא כיון שעוון הוא בידו, עליו לכפר ע"י תשלומין, וככל שמשלם מה שהזיק או חבל, נפטר בדיני שמים, אף שלא שילם ארבעה דברים, דלכאורה אינו חיוב מדינא אלא למנוע עונש משמים. וכן נמצא בפירוש ר"ח בן שמואל (קדושין כה, א): "וחייב בדיני שמים. פירוש והקב"ה נפרע ממנו על שהבעית חבירו". הרי שהוא גדר של מניעת פורענות. ועיין להלן בדברי הגר"ב.

וידועים דברי המאירי בריש הכונס (נו, א) שמי שהזיק בגרמא, נפסל לעדות מפני שיש חיוב גמור להשיב מה שהזיק בגרמא, ותורת גזילה עליו, וז"ל: "כל שכתבנו עליו כאן שהוא חייב בדיני שמים, פירושו שהוא חייב בו בהשבון, הא לענין איסור, אף מה שהוא פטור בו, מדיני שמים איסור מיהא יש בו, אלא שלענין השבון נאמרה. ומכאן כתבו גדולי הדורות, שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים, פסול הוא לעדות עד ששייב. והדברים נראין, שמאחר שהוא חייב להשיב, תורת גזילה חלה עליו עד ששייב". ולכאורה פירושם של דברים, שאף בפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, היינו שיש חיוב, רק בבי"ד של מטה אינו יכול לדון ולכוף ולחייב לשלם, ולכן החיוב הגמור הוא בבי"ד של מעלה, וכיון שהוא חיוב ורק בבי"ד לא כופין. יש בזה נפק"מ לענין פסול לעדות, דמזיק פסול לעדות, והמזיק בגרמא הוא מזיק שבי"ד של מטה אינם יכולים לחייבו. ונפק"מ, דכשם שהיה חייב בבי"ד של מטה אם יכלו לחייב, כן הוא החיוב של שמים, וחייב לכאורה בכל החמשה דברים. ופשטות דברי הש"ך לב, ב: "ואינו יוצא ידי שמים עד שישלם לו הזיקו" נוטים לדברי המאירי, שהוא חיוב גמור לשלם ההיזק בדיני שמים.

ובמהרי"ל (בתש' החדשות ס' קלו) כתב דגדר החיוב מדיני שמים היינו שמחייבים אותו לשלם לפנים משורת הדין: "אבל אם בא ראובן לצאת ידי שמים חייב לשלם, כיון שידוע שהיה בידו ואינו יודע אם החזיר, ואף על גב דאין תובעו, אינו יוצא ידי שמים עד שישלם, הכי מוכח פרק המפקיד. וכתב רבינו שמחה, כל דבר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים הוי לפני משורת הדין, דילפינן מאשר יעשון. וכתב ראב"ן דטפי כופין לעשות לפנים משורת הדין בדאיפשר ליה". ולכאורה אם אינו חיוב מהדין, לא חייב לשלם ד דברים אלא רק מה שהחסיר לניזק ולנחבל, ולא צער ובושת וכיוצ"ב (ולענין שבת יתבאר להלן, דאם הזיקו בשבת, היינו הנזק). אך המעיין יראה שאינו ראייה לדינא דגרמא. דהנה דברי מהרי"ל מתיחסים להא דאיתא בגמ' ב"ק קיא, א: איתמר נמי א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, חייב בבא לצאת ידי שמים. ולשון הש"ס שונה מדין גרמא בהכונס, דבגרמא נאמר פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ובמנה לי בידך וכו', דחייב בבא לצאת ידי שמים, ומשמע שאינו חיוב אלא לפנים משורת הדין או ממנהג חסידות. ולפי מה שפירש מהרי"ל, שכאשר בא לצאת ידי

שמים, הרי החיוב הוא בדיני אדם, מדין כופין על לפנים משורת הדין. ועיין להלן בהסבר הגרש"ש.

ומעין זה נמצא בתש' הגרע"א (קמא סי' קא) לענין כיעור באשת איש, דמשמעות דברי הפוסקים שאין איסור להיות נשוי למי שעשתה מעשה כיעור רק מצוה לגרשה: "ואין מורין לו איסור רק שמהראוי לבעל נפש לעשות כן, וכההיא דאיני יודע אם נתחייבתי, דמשמע לא דהב"ד אומרים דחייב אתה, אלא שאנחנו לא נרד לנכסיו, אלא דמורין לו דפטור אתה, רק כדי לצאת ידי שמים טוב לך לשלם". והוא מעין לפנים משורת הדין וכיוצ"ב, ואינו כחייב לצאת ידי שמים בגרמא שהוא יתכן וחיוב או ככפרה, ודרגת החיוב שונה. ודבר זה מבואר לכאורה להדיא בש"ך פח, לו, בחילוק בין בא לצאת ידי שמים בברי ושמא, לבין טענו חיטים והשיב שאינו יודע אם חיטים אם שעורים, דבברי ושמא אינו אלא משום מידת חסידות: "אבל הך לצאת ידי שמים דלעיל סימן עה הוא מידת חסידות".

והגרש"ש בשערי יושר ה, טז כתב בביאור הדין של חייב בבא לצאת ידי שמים, דכל כח הטוען שמא הוא מחמת היותו מוחזק, והיותו מוחזק מטיל את חובת הראיה על שכנגדו, אולם אם המוחזק רוצה לדון לאמיתה של תורה מבלי להיות מוחזק, ורוצה לצאת ידי שמים, והיינו לאמיתו של הדין מבלי להיות מוחזק, חייב אף בדיני אדם בבא לצאת ידי שמים. הגרש"ש הקשה, דהיה ראוי לומר חייב לצאת ידי שמים או חייב בדיני שמים כמו בדין גרמא, דלשון חייב בבא לצאת ידי שמים אינו מוכן, דמשמע דאם הוא רוצה לצאת ידי שמים אז חייב בדין. וכתב לבאר: "ולפי"ז נראה לי דבאינו יודע אם נתחייבתי והתובע טוען טענת ברי, דקיי"ל דפטור, משום דחזקת ממון עדיפא, הא בלא"ה לכו"ע ברי ושמא ברי עדיף, ומשו"ה אם רוצה לצאת ידי שמים, היינו שלא על פי משפט הדיינים, דלדין שמים חזקת ממון אינה מועלת, כיון דאינה מכרעת כלום, ומשו"ה בנוגע לענין לצאת ידי שמים דלא מהני חזקת ממון, לעולם ברי ושמא ברי עדיף, וכשרוצה לצאת ידי שמים ולשלם להתובע ולא להשתמש בכח חזקת ממון ידידה, והרי אז מחויב גם בדיני אדם, דחזקת ממון אלימא רק היכא שבעלי מתאמצים להחזיק החפץ ע"י חזקה זו, אבל אם מתרצים להוציא החפץ מרשותם ליכא חזקה כלל, ובלא חזקת ממון הרי ברי ושמא ברי עדיף גם בדיני אדם. ומדויק היטב הלשון שאמרו בגמרא דאם בא לצאת ידי שמים אז הוא חייב לשלם גם בדיני אדם, וכן הוא באינו יודע אם פרעתיך כששניהם טוענים שמא, דאם בא לצאת ידי שמים אז חייב מדינא לשלם, דהיכא שהחוב ברור והפרעון ספק איכא חזקת חיוב, שחזקה זו היא חזקה קמיינת כעין חזקה דעלמא, אלא דאינה מועלת לחייב ע"י בבית דין, דחזקת ממון עדיפא, אבל בדיני שמים לא מהני חזקת ממון כלום. ומשו"ה אם רצה לצאת ידי שמים ולשלם, אז חייב גם בדיני אדם, דהיכא דליכא חזקת ממון גם חזקה דעלמא מהני לענין ממון".

ובזה חולק הגרש"ש על הש"ך הסובר שהחיוב ממידת חסידות. ונפק"מ, שאם המלוה חייב לאחרים, והם באים ללוה הרוצה לצאת ידי שמים ולגבות ממנו מכח שעבודא דר"נ, דאם החיוב רק ממידת חסידות, אין שעבודא דר"נ. אולם אם הוא חיוב מדינא כשרוצה לצאת ידי שמים, יכול מלוה של המלוה לגבות מהלוה מכח שעבודא דר"נ. וזה מדייק הגרש"ש בדברי הגמ'

דחייב, והיינו בדיני אדם, בבא לצאת ידי שמים, דכשבא לצאת ידי שמים ומעצמו רוצה לצאת ידי שמים, חיובו הוא בדיני אדם.

ולעיל הובאו דברי הראשונים שחיוב בידי שמים הוא ענין של עונש ופורענות. ובפשטות הוסבר לעיל שהכוונה שע"מ למנוע ממנו פורענות, ישלם ויפצה את הניזק או הנחבל. אולם אפשר גם לפרש את הדברים באופן אחר, דהחיוב בידי שמים אין הכוונה כלל לחיוב ממוני שחייב המזיק לניזק, אלא הכוונה שעשה בכך איסור ויענש בידי שמים, וכמובן אם ירצה לפייס הניזק שימחל לו, ודאי לא יעשה איסור ולא יענש, אך אין החיוב בידי שמים שאמרה הגמ' כדי לחייבו ממון, אלא לומר שיש עליו איסור וממילא עונש. דלא תימה שמי שהזיק בגרמא לא עשה כל איסור, קמ"ל שעשה איסור ויענש כמי שעושה איסור, הגם שבי"ד של מטה אין מחייבים אותו. ממילא י"ל דאף למאירי דינו כרשע שעשה איסור, ומה שנפסל לעדות שהוא חיוב גמור, אפ"ל שהוא איסור גמור, ולכן דינו כרשע שפסול לעדות. ודבר זה עלה לי מלימוד דברי הגר"ב (ברכת שמואל ב"ק ב, א). הגר"ב מסביר דטמון באש הוא כמו מזיק בגרמא. אין חיוב תשלומין, אבל יש איסור, ומי שמזיק בטמון או בגרמא הוא רשע ועושה איסור ויענש בידי שמים. והגר"ב לא הזכיר את חיוב התשלומין בידי שמים כנ"ל, אלא שהוא רק איסור. (וכנ"ל, שאם יפצה את הניזק שימחל לו, פשיטא דבכה"ג אינו רשע ולא יענש). וז"ל הגר"ב: "... דמה שפטרנה התורה אש על הטמון הוא רק מדין חיוב תשלומין, אבל מ"מ בדיני שמים חייב, דכמו דחזינן בדין אדם המזיק, דאף באופן דליכא חיוב תשלומין, מ"מ איסורא הוי, כגון בגרמא בנוזיקין דפטור הוא אבל אסור. ומשום דמזיק דאדם דנלמד מקרא דמכה בהמה ישלמנה, לא רק לענין חיוב ממון נאמר, אלא דנאמר הקרא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בדיני שמים, דהפרשה דאדם המזיק נאמרה גם לענין איסור ועונש בידי שמים, ולענין חיוב תשלומין הוא דלא נישלם דין המזיק כל זמן דליכא מזיק בידיים, אבל לענין רשע ועונש בידי שמים זהו גם היכא דליכא הלכות מעשה בידיים. ונראה דגם נזקין דממונו דבשאר אבות נזיקין, ג"כ לא רק לענין חיוב בידי אדם נאמרה הפרשה דממונו דחייב בתשלומין ע"י דשמירתן עליך, אלא גם דיש בכלל הפרשה דע"י מעשה ממונו דשמירתן עליך, חשיב גם מזיק ונענש בידי שמים ... ובהציעי דברי לפני מו"ר זיע"א, אמר שהוא אומר דדין ולא ישמרנו הוי איסורא. ביאור הדברים. דלא נאמר דוקא לענין חיוב ממון אלא גם לענין שיחשב מזיק ורשע כלפי שמיא. והביא ראיה לזה מדין חיוב כופר, דהרי הוא ג"כ חיוב דולא ישמרנו, והוא נאמר לענין עונש בידי שמים, דנענש על רציחת שורו, דהא כופרא כפרה. והכי נמי דין דולא ישמרנו דנזיקין ג"כ נאמר לענין עונש בידי שמים. הרי כדברינו, דגם הולא ישמרנו ג"כ נאמר לענין עונש בידי שמים, וע"כ אף דפטור אטמון, מ"מ אסור ונענש בידי שמים".

ועיי"ש בברכת שמואל, דבשן ורגל ברשות הרבים, נתמעט מדין ממונו המזיק לגמרי ואינו בכלל שמירתן עליך, משא"כ כלים בבור וטמון באש המיעוט הוא רק לענין חיוב תשלומין ולא לענין האיסור. ומ"מ אפשר דכל החיוב בדיני שמים היינו שעשה איסור, שגם גרמא בנוזיקין שהתמעט מחיוב תשלומין, מ"מ עבר על איסור של אדם המזיק והרי הוא רשע. אך אין באיסור שעבר ובהיותו רשע כל חיוב תשלומין, וא"כ כל מה שחייב לשלם הוא כשרוצה שהניזק ימחול

לו, ואינו שייך כלל לחיובי תשלומין שחייבה התורה באדם או בממונו המזיק. וזה היסוד של הגר"ח, דכל מה שפטרה התורה הוא מחיוב תשלומין ולא מאיסור מזיק. ולכן דיני שמים הכוונה לאיסור שעשה ולא לחיוב תשלומין שקיים בדיני שמים. וממילא גם לפי המאירי שהוא רשע, שיש כאן חיוב גמור, י"ל שיש בזה איסור גמור ועונש, ולא פליגי הראשונים אהדדי לענין זה. דלכ"ע אינו חייב בתשלומין בדיני שמים, ורק כשרוצה למנוע מעצמו את העונש, עליו לשלם לניזק כדי שימחול לו על שהזיק לו. ולפ"ז גם לפי המאירי י"ל שהוא איסור גמור להזיק, וכיון שהוא רשע, פסול לעדות. אבל אין בדבריו דבר לענין עצם חיוב התשלומין. ונפק"מ, שאם ישלם לניזק באופן שימחול לו, בין מעט בין הרבה, הרי נפטר מעונש לאחר שמחל לו הניזק, אבל אינו שייך כלל לפרשת התשלומין של התורה. אמנם ממש"כ המאירי שגזילה היא בידו, נראה יותר דיש עליו חיוב ממון כדין השבת גזילה, רק שחיוב זה אינו יוצא בבי"ד של מטה אלא בבי"ד של מעלה. ועדיין י"ל דהפירוש במאירי שגזילה היא בידו, דכיון שעבר על איסור מזיק, הרי הוא כעובר על איסור גזילה לענין פסול עדות, אך לא מחמת חיוב הממון אלא מחמת האיסור.

לאחר זמן ראיתי בחזו"א (ב"ק ה, ד) שכתב להדיא שהוא חיוב תשלומים בידי שמים. החזו"א מתייחס לחיוב בדיני שמים שבגרמא: "והאי חייב בדיני שמים אינו ר"ל דאסור לעשות כן והעושה כן עבירה היא בידו, וכדמשמע לכאורה מלש' רש"י גיטין נג, א, אלא ר"ל דאינו יוצא ידי שמים עד שישלם, כדאיתא בירושלמי בפירקין". ועיין לעיל דלשיטת הירושלמי, דאין השמים מוחלין להן עד שישלמו. והנפק"מ בין מש"כ הגר"ח והגר"ב לחזו"א, דלגר"ח והגר"ב התשלומין אינן בכלל החיוב, ולא נזכרו כלל לענין זה, רק האיסור הוא בכלל, ואם המזיק רוצה ישלם מרצונו. ולחזו"א, ומקורו מהירושלמי, התשלומין הם חלק מהדין של החיוב והאיסור בדיני שמים למי שמזיק בגרמא, שאינו נמחל עד שישלם.

ובדרך זו היה נראה לי לבאר מה שנחלקו האחרונים, במי שפרע לחבירו בסתמא בחיוב לצאת ידי שמים, ואילו היה יודע דפטור מדיני אדם לא היה פורע לו, אם חייב הניזק להחזיר למזיק, דנחלקו בזה הבית יעקב וקצוה"ח, עיין קצוה"ח עה, ד שדן שם לענין מחילה בטעות. ולענ"ד היה נראה, דאם החיוב בדיני שמים הוא גם חיוב תשלומין שבי"ד של מטה אינם יכולים לחייבו, או אפי' לפי הירושלמי דאין מוחלין עד שישלם, דחלק מהחיוב הוא חיוב תשלומין, בשעה ששילם הרי מילא את חיובו, ואינו יכול לתבוע מהניזק שיחזיר לו, דיש עליו חיוב אלא דאינו יוצא בדינין. אולם למש"כ לעיל בהבנת דברי הגר"ח והגר"ב דאין חיוב תשלומין, דחיוב בדיני שמים הוא רק ביחס לאיסור שעשה והיותו רשע, ואין חיוב תשלומין בכלל, הרי מה שפרע הוא חיוב בטעות ממש, ואף שרוצה שימחול לו וניחא ליה שימחול לו, לא היה משלם את כל התשלומין אלא לפי מידה שימחל לו, שפרע על דעת חיוב תשלומין, ואין עליו כל חיוב תשלומין, וע"כ לשיטה זו חייב להחזיר, וכמש"כ הבית יעקב שהביא קצוה"ח. כמו כן, לענין אם מהני תפיסה בחיוב לצאת ידי שמים (עיין להלן), אם אין כאן חיוב ממון, פשיטא שלא תועיל תפיסה. ורק אם נאמר שיש חיוב ממון בידי שמים, יש מקום לומר שתועיל תפיסה (עיין ש"ך כח, ב מדברי היש"ש דלהלן ב"ק ו, ה, תומים כח, ד, ובקצוה"ח שם ס"ק א, נתיבות ס"ק ב, ופת"ש ס"ק ו).

וביש"ש (ב"ק ה, ו) נראה שאינו חיוב ממוני אלא הואיל ועשה איסור, חייב לפייס את חבריו. היש"ש כתב דלא מהני תפיסה, ואינו דומה לקים ליה בדרכה מיניה, דבקים ליה בדרכה מיניה יש חיוב רק לא מחייבים אותו בפועל, משא"כ בחיוב בדיני שמים אין בו חיוב מדינא: "אבל היכא שגרמא בנזקין הוא ואין בו חיוב מן הדין אלא לצאת ידי שמים. אם כן פשיטא דאי תפס מפקינן מיניה". וא"כ אף אם נאמר שיש חיוב ממוני רק אינו בדיני אדם, ס"ל ליש"ש לחלק בין קים ליה בדרכה מיניה לחיוב בדיני שמים. לכן אין ראיה שסובר שאין חיוב ממוני או שיש חיוב ממוני, דאפשר לומר לכאן ולכאן. אולם מהמשך דבריו נראה שאין כאן חיוב ממוני, ממה שהביא היש"ש מהצפנת פענח (שסידר ראב"ן, הובא גם בתש' מהר"מ מינץ סי' קא). בתחילה הביא היש"ש מצאתי כתוב שבי"ד כופין בדברים את החייב בדיני שמים. וכתב דלישנא דחייב בדיני שמים משמע שאין בו חיוב בדיני אדם. והביא מהצ"פ: "וכן מצאתי בצפנת פענח, וז"ל, כל מקום שאמרו חייב בדיני שמים, אם בא צריכין להודיעו, אין אנו יכולין לחייב אותו אבל צריך אתה לצאת ידי שמים, כי דינך מסור לו כדי שיתן אל לבו וירצה את חבריו, ויצא ידי שמים". ומשמע שאין חיוב ממוני אלא חיוב לרצות את חבריו.

גם מתש' מהר"מ מינץ (סי' קא) נראה שאינו בגדר חיוב ממוני אלא חיוב לפייס הניזק כדי להסיר מעליו עונש ועוון שיש לו על האיסור שעבר, שימחל לו הניזק ובכך יסיר מעמו עונש בידי שמים, וז"ל: "מסקנא דמילתא, האי דינא דחייב בדיני שמים, וכן דינא, דצריך להודיעו בנחת לאותו גברא דרך תוכחה ומוסר ועיצה טובה בינו ולבינו, איך שרוצה לפסוק וזה היה לו ביוש גדול ברבים, אולי יקבל ליכנס בפשרה לפי ראות הענין, ואם יקבל מוטב. ואם לאו, אז יאמר הרב הפסק לשני בעלי דינים, איך שרוצים לפסוק להכריז עליו בבית הכנסת ע"י ש"צ בלשון זה; שמעוני רבותי האי גברא פלוני חייב בדיני שמים מחמת שגרם היזק והפסיד ממונא לפלוני, לכן צריך פלוני שיסיר מעליו האי חיובה ועונש מדיני שמים, וירצה פלוני מחמת שגרם לו ההיזק ע"פ הרב פלוני שהיה דיין ע"ז, אך אין הרב יכול לכופו בע"כ שישלם לו היזק, עכ"ל הכרזה". והיינו שהחיוב הוא כדי לפייס חבריו, שבכך יסיר ממנו חרון אף וכעס שבשמים על שעבר איסור.

לפ"ז נראה דאם חיוב לצאת ידי שמים אינו חיוב ממוני, ודאי דאין מקום לחייבו בד' דברים, אלא צריך לפייס הנחבל שימחל לו, להסיר ממנו עוון שמים. ואף אם נאמר שיש חיוב ממוני, נראה יותר שהכוונה שיש חיוב לשלם ממון לפייס הנחבל והניזק.

## ב.

### ד' דברים בגרמי

ויש להוסיף דבגרמא פטור מד' דברים בדיני שמים, ממה שבגרמי אינו חייב אלא בנזק, ואף לשיטות שחייב בגרמי בד' דברים, י"ל כנ"ל. דהנה הרמ"ה, הביאו הטור חו"מ סי' שח, לענין מי שמעמיס על פועל, וחבל בו עקב העמסת יתר: "ומסתברא דלא יהיב ליה אלא נזק בלבד, אבל ארבעה דברים לא מיחייב אלא היכא דאזקיה בידים". ובשו"ע חו"מ שח, ז פסק: "הכתף שהוסיף



על משאו קב אחד והוזק במשא זה, חייב בנזקיו, שאע"פ שהוא בן דעת והרי הוא מרגיש בכובד המשא, יעלה על לבו שמא מחמת חוליו הוא זה הכובד". ובקצוה"ח שם ס"ק ב כתב שהוא מטעם דדינא דגרמי אינו חייב בד' דברים: "והיינו משום דכיון דזה אינו נזק בידים אלא משום דינא דגרמי, ולא מיחייב דינא דגרמי אלא בנזק ולא בד' דברים, אבל בחבסו לאלתר ורבץ תחת משאו בד' דברים נמי מיחייב". ובנתיבות שם ס"ק ג הקשה על קצוה"ח, דבחבסו לאלתר אינו אלא גרמא שפטור מד' דברים (והיינו י"ל, בדיני אדם), דחיוב הנזק בחבסו לאלתר הוא מחמת ממונו המזיק, והאדם המזיק כאן אינו אלא גרמא, וממילא אין בכלל חיוב על אדם המזיק אלא על ממונו המזיק.

וביאור מצאתי באבני נזר (א"ח סי' שכח) שכמו שבנזקי ממונו אין חיוב בד' דברים, כך גם בגרמי אין חיוב בד' דברים, דכל חיוב ד' דברים התייחד לאדם המזיק בידים: "ונראה הטעם דגרמי ילפינן מנזקי בהמתו, שחייבתו תורה משום שמחויב לשמור בהמתו, ומכח מניעת השמירה יצאה והזיקה. הרי שחייבתו תורה משום גרמי. וכמו שנזקי בהמתו פטור מארבעה דברים, כמו כן גרמי. ופושע דחייב מטעם מזיק, היינו גם כן כמו נזקי בהמתו שמחייב על שלא שמר". וא"כ אין בכלל מקום לחייב בדיני שמים בגרמא בד' דברים, שגם אם היה חייב בדיני אדם, לא היה חייב לשלם ד' דברים, וכל שכן שכל החיוב הוא רק בדיני שמים. והגר"ש רוזובסקי (חדושי ר' שמואל, ב"ק יט, ז) כתב דחיוב ד' דברים הנלמד מפרשה דכי יתן איש מום בעמיתו, מיירי במזיק בידים ולא בגרמי, וחיוב גרמי נלמד ממקום אחר, ממכה בהמה ישלמנה, ולכן אין לרמ"ה מקום לחייב מזיק בגרמי בד' דברים, כיון דפרשת כי יתן איש מום בעמיתו, לא נאמרה בד' דברים: "עוד י"ל בביאור שיטת הרמ"ה, דס"ל דכיון דגרמי הרי לא הוי מזיק בידים ממש אלא שיש דין מעשה דגרמי דאית ביה נמי חיובא דאדם המזיק, א"כ י"ל דמה דנתחדש דגרמי חייב הוא רק בדינא דמכה נפשה בהמה ישלמנה, וגם מעשה דגרמי הוי בכלל האי פרשתא, אבל בפרשה דאיש כי יתן מום בעמיתו, דחיובי חבלה התם כתיבן, בזה לא נתחדש כלל חיוב בגרמי, ובעינן דוקא שהחבלה תהיה בגופו ממש, דרק בזה נתחדש הפרשה דחבלה, וכמו שמצאנו שכתבו הראשונים דבחיובא דרציחה לא נתחדש דינא דגרמי, ס"ל להרמ"ה דגם חיובי חבלה לא נתחדש בגרמי. ומהאי טעמא ס"ל דבגרמי אינו מתחייב בארבעה דברים, אבל בנזק שפיר מתחייב, דלחיוב נזק אין צריך לחידושא דחבלה, דמזיק אדם לא גרע ממזיק ממונו, וחייב בנזק כדין אדם דאזיק ממונו, ומה"ט גם בגרמי יתחייב בנזק". ומזה י"ל דלא שייך לחייב בגרמא בד' דברים בדיני שמים, דכל חיוב של ד' דברים בפרשת כי יתן איש מום בעמיתו, לא נאמרה אלא במזיק בידים, ובגרמי ובגרמא לא שייך חיוב, ואף חיוב מזיק דגרמי נלמד מפרשה דמכה בהמה ישלמנה.

ובקצוה"ח שלג, ב הוכיח שבגרמי חייב בשבת. קצוה"ח הביא את קושית התוס' (ד"ה אין להם) על הברייתא (ב"מ עו, ב): תניא, השוכר את האומנין והטעו את בעל הבית או בעל הבית הטעה אותן, אין להם זה על זה אלא תרעומת. והקשו התוס', מדוע לר"מ דדאין דינא דגרמי לא חייב ליתן להם כפועל בטל, הרי הוזק להם בגרמי, הואיל ועל ידו נתבטלו אותו היום, ותרצו, דמיירי כשחוזר בו עוד ימצאו להשתכר, ויש עליו תרעומת שעתה לא ימצאו אלא ע"י טורח. והביא קצוה"ח קושיא מבנו, מדוע לתוס' יהיה חייב לשלם שבת מדינא דגרמי, הרי אינו אלא מבטל

כיסו של חבריו. ותירץ קצוה"ח, דבנזקי ממון פטור במבטל כיסו, כיון שאינו חייב בנזקי ממון בשבת, משא"כ בנזקי גוף, באדם שהזיק אדם, חייב לשלם אף במבטל כיסו: "דשאני נזקי ממון מנזקי גוף, והוא דבאדם דאזיק שור ליכא אלא נזק, אבל אדם דאזיק אדם חייב בד' דברים ואחד מהן הוא שבת, ואפילו שבת שלא במקום נזק נמי חייב וכגון דאהדקיה באגדרוניה נמי חייב כמבואר בפרק החובל (ב"ק פה, ב), ומש"ה במבטל כיסו של חבריו או נועל חנות חבריו דליכא דין שבת בנזקי ממון, משו"ה פטור עלה, אבל באדם דאזיק אדם דחייב בשבת כמו בנזק, וא"כ לר' מאיר דדאין דינא דגרמי הוי גורם לשבת וחייב עלה". ועיי"ש בהמשך דברי קצוה"ח דהשו"ע חייב את בעה"ב לא מדינא דגרמי אלא מדין דבר האבדה. ומ"מ מבואר מקצוה"ח דלשיטת התוס' וכל הראשונים שנתקשו בה, מבואר שחייב בדינא דגרמי גם בשבת, וא"כ חייב בחמשה דברים. ומקצוה"ח גם מבואר דזה אינו לשיטת הרמ"ה הנ"ל, דלשיטת הרמ"ה אין חיוב שבת בגרמי.

ולכאורה נראה לבאר בשיטת התוס' שלא תחלוק על מש"כ הרמ"ה, דיש לחלק אם כל הנזק הוא השבת, ממילא אין כאן חיוב נזק אלא חיוב שבת, ובוה גם הרמ"ה יודה שחייב בגרמי, וחולק רק במקום שמשלם נזק, שאינו משלם ד' דברים. דהנה נחלקו הראשונים אם יש דין שבת בבהמה. תוס' בגיטין מב, ב (ד"ה ושור) כתבו דיש הרוצים לפטור מי ששאל סוס והוזק אפילו בפשיעה, והתבטל הרבה ממלאכתו, כיון דסופו לחזור ולהתרפאות, דכי היכי דדרשינן איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, הכי נמי דרשינן איש בעמיתו ולא איש בשור. ואין לחלק בין שומרים לאדם המזיק. ור"ח ס"ל דהשבת הוא בכלל נזק השור, דהשבתו מפחיתה אותו מדמיו. וכן הביא הרא"ש (ב"מ ח, ד) שתי דעות אלו, וז"ל: "והשוכר בהמה מחבירו ועלה בה מכה ברגליה בפשיעת השוכר, כגון ששינה בה ולא הוי מחמת מלאכה, פסקו חכמי צרפת ז"ל כיון דסופה להתרפאות מאותה פציעה פטור מלשלם דמי נזקו ולא הוי אלא שבת. דאביי ורבא פליגי בפרק החובל גבי הכהו על ידו וסופה לחזור, אביי אמר נותן לו שבת גדולה ושבת קטנה. ורבא אמר אינו נותן לו אלא שבתו שבכל יום ויום. דאביי חשיב ליה נזק כיון דאפחיתה מכספיה. ורבא לא חשיב ליה נזק כיון דסופו לחזור. וא"כ הכא דהוה אדם בשור פטור, דאדם בשור לא משלם אלא נזק אבל לא שבת. ולדבריהם כחש בשר מחמת מלאכה דשמעתין איירי בכחשא דלא הדר, דאי בכחשא דהדר, אפילו שלא מחמת מלאכה נמי פטור דהוה ליה שבת. ויש מחלקין, דודאי גבי אדם לא חשבינן ליה אלא שבת דאינו עשוי להמכר, הלכך לא חשיב אפחיתה מכספיה. ועוד דאדם דמיו יקרים והקונהו פוחת מעט מדמיו כיון דסופו לחזור, אבל גבי שור נקרא נזק שעשוי להמכר ונפחתו דמיו".

ולדעה ראשונה החידוש דאף ששומר חייב בנזקי גרמא, מ"מ אינו נזק כלל. ולדעה שניה הוי נזק, ואף שהוא בגרמא, מ"מ שומר חייב בגרמא. וכן הביא במרדכי ב"ק (פה - פו), וכתב דדעת רבינו מאיר כדעת הר"ח המחייב. ומזה י"ל דכאשר שכר פועלים והשבתם ממלאכתם, כיון דפועלים אלה עשויים להשכר, והוא שכרם והשבתם בגרמי שחזר בו, כיון שעשויים להיות נשכרים הרי זה בכלל נזק. ולכן י"ל דכן ס"ל לתוס', דשבת חייב בגרמי כאשר היא גופה הנזק, דהשבת הוא הנזק. ואינו דומה למזיק ממון חבריו במניעת ריוח, דבוה חידשה התורה דמניעת

ריוח אין חיוב במזיק ממון, משא"כ במזיק אדם שאף מניעת ריוח הוי נזק, ואף אם בגרמי אינו חייב בשבת, היינו כשהזיקו, אבל כשהיא גופה הנזק שהשביתו ממלאכתו, כיון שעומד להשכרה, חייב אדם המזיק לשלם אף אם השביתו בגרמא, כיון שזה עצמו יחשב נזק.

ועיין בשו"ע חו"מ שז, ו שהביא דעת הפוסטים בשבת בבהמה וי"א שחייב, והרמ"א כתב דסברא ראשונה הפוסרת היא עיקר. ובסמ"ע (שו"י) כתב בדעת הטור, דמהביא את דעת המחייבים בסוף, משמע דס"ל דחייב, והקשה מסי' שמד דשואל פטור בנכחש הבשר מאליו. ובש"ך ה כתב דדעת הטור להכריע דפטור, וכן דעת הגר"א (בהגהה על הרא"ש הנ"ל אות א). ובש"ך ה על אף הכרעת הרמ"א, נשאר בצ"ע לדינא: "וצ"ע לדינא, דכבר ידוע שקשה לחלוק על דברי מהר"מ, וכן הכריע מהרש"ל שם סי' כב הלכה למעשה דחייב, וכן כתב בפסקי תוספות פרק השולח סי' קעג סתמא דחייב. ע"כ נראה דהוי ספיקא דדינא והמוציא מחבריו עליו הראיה. ובפרט שהתוספות והרא"ש ור"י לא הכריעו, ולא כהרב והע"ש שכתבו שהסברא הראשונה נראה עיקר. וכתב עוד מהרש"ל סי' כב, מיהו שבת בלא נזק כגון שסגרה בחדר שאינה יכולה לעשות מלאכה פטור, וכמ"ש המרדכי ריש הגזול קמא". מבואר מדבריו דאם נכחש הבשר וע"י זה הושבתה, צ"ע לדינא ואולינן בתר המוחזק (ועיין בקצוה"ח ג שהוכיח מדעת התוס' גיטין נג, ב ד"ה גולן דס"ל דחייב בכחש דהדר). אבל בשבת ללא נזק, כגון שסגרה בחדר שאינה יכולה לעשות מלאכה, בזה פטור. ומבואר דככל והיה נזק עם שבת, חייב גם בשבת בבהמה, אבל שבת לחוד אינו חייב. וי"ל, דכל זה לענין בהמה, דאין בה חיוב שבת עצמי של ביטול ממלאכה, ורק בדרך נזק חייבה התורה על נזק, ובכלל זה אם יהיה חייב בשבת. אבל באדם שניזוק, שיש חיוב שבת ושבת הוי נזק, ככל והזיקו בדרך של שבת בגרמא, יהיה חייב, אף אם היה מזיק וחייב בנזק, היה פטור מד' דברים.

וכדברי הש"ך מבואר בדברי קצוה"ח שסג, ג, וז"ל: "... דודאי גבי אדם באדם התורה רבתה לחייבו בד' דברים ואפילו שבת שלא במקום נזק, אבל בנזקי שור לא חייבתו התורה אלא בנזק בלבד, משום הכי בנועל ביתו דליכא דין נזק אלא במה ששובת החנות ממלאכתו, ואין דין שבת באדם דאזיק שור או שאר ממון, ואפילו בכחש דהדר יש פוטרינן משום דהו"ל שבת וכמבואר בסימן שז, ו, ואפילו למאן דמחייבי אינו אלא משום דדנו אותו לדין נזק, אבל בנועל ביתו דודאי לית ביה משום נזק, לכ"ע פטור, וכן בנועל בהמת חבריו פטור משום דאין שבת בבהמה ...". מבואר בקצוה"ח דכאשר השבת לא נובע מחמת נזק אלא כשמונע ממנה בידיים לעבוד, גם לדעת המחייבים בשבת בבהמה בכה"ג פטור.

ובעצם מחלוקת הראשונים, הנתיבות שמ, ג כתב בטעם הפוסטים בחיוב שבת בבהמה, דמבואר בשו"ע חו"מ תכ, יג-יד דנזק לא נקרא רק כשמחסרו אבר או אפילו חסרו עור שאינו חוזר שנעשה צלקת, ובכגון אלו חייב בנזק, אבל כשאינו מחסרו רק שסופו לחזור לקדמותו לגמרי, לא חייב בנזק רק בד' דברים, וכיון דקיי"ל דשור אינו משלם אלא נזק, ממילא פטור כשעשה היזק בדבר שאינו מחסרו, וכמו בשף מטבע של חבריו דפטור, אף שאם ימכרנו יצטרך למכורו בפחות ואיכא היזק ממון. ומ"מ כתב דמסתברא דעת החולקים, דבשלמא אדם באדם דילפינן ב"ק פד, א תשלומי נזק מקרא דיד ביד, ושם יש חסרון אבר, משא"כ נזק דבהמה דילפינן ממכה בהמה ישלמנה, גם בהכאה בעלמא אף בלא חסרון משלם נזק. ומ"מ נראה דהסכים

לכהפ"ח עם דעת הש"ך דהוי ספיקא דדינא. ולפ"ז י"ל דהחולקים סוברים דחייב דמכה בהמה ישלמנה, אף בנזק שאינו מחסרו. ולכן י"ל דהתוס' ס"ל כחולקים, דממכה בהמה ישלמנה ילפינן גרמי (וכמש"כ הגר"ש, עיין לעיל), ולכן ילפינן אף נזק שאינו מחסרו. אך כל זה כשהזיקו רק בנזק שאינו מחסרו, אבל בהזיקו בנזק המחסרו, אף שגם השביתו ממלאכתו, מסכים עם דעת הרמ"ה שאינו חייב בשבת, דאף בבהמה שהוזקה, אם משלם נזק, אינו משלם שבת, ושבת משלם רק כשהיא גופה הנזק.

אך יותר מסתבר מש"כ האור שמח (שכירות ה, ז), דאף הרמ"ה סובר דאדם דאזיק בגרמי חייב בד' דברים, ורק בהזיק בשוגג, כמו שהטעינו משא יותר מדי, שסבר שהפועל יוכל לעמוד במשא, אינו חייב אלא בנזק, דחייב שוגג כמזיד ואונס כרצון באדם המזיק הינו רק לענין תשלומי נזק ולא לענין חיוב ד' דברים: "ולפ"ז אתי שפיר מה שהביא הטור (חו"מ סימן שח) בשם רמ"ה, ומסתברא דלא יהיב ליה אלא נזק בלבד, אבל ארבעה דברים לא מחייב אלא היכא דאזיקה בידים, והיינו משום דעל נזקי ממונו אינו חייב בד' דברים. אולם בלא"ה א"ש, דד' דברים אינו חייב בשוגג כמזיד, ואע"פ שחבטו לאלתר, מ"מ עדיף טפי מהיה אבן בחיקו ושכחה ונפלה (ב"ק כו, ב) דבד' דברים פטור, דהיה סבור שיוכל שאת, שאל"כ לא הוי הטעינו, דהוא רוצה שיוליך המשא ולא שיוזק, ופשוט". ולפ"ז יש לחלק במזיק בגרמי, דאם הזיק במזיד, יהיה חייב בד' דברים, ובשוגג פטור. והתוס' מיירי בהטעה בעד"ב את הפועלים, ואינו מזיק בשוגג אלא במזיד, ולכן חייב בד' דברים.

כל האמור הינו לענין דינא דגרמי. אולם לענין חיוב לשלם בדיני שמים בגרמא, נלענ"ד כמש"כ לעיל דיש לפטור, דדעת הסוברים שאינו חיוב ממון אלא איסור, ורק צריך לפייס הנחבל, אין מקום לחייב כך או כך אלא לפייסו, ואף לירושלמי שהוא חיוב ממון, י"ל שהוא חיוב ממון לפייס הנחבל, וכמו שהתבאר לעיל. ואף למאירי יש מקום לומר שהוא רשע ופסול לעדות, לא מחמת שיש עליו חיוב גמור אלא מחמת האיסור שעשה, וכנ"ל. אולם בעיקר נראה שממש"כ המאירי: "... שכל שנאמר עליו חייב בדיני שמים, פסול הוא לעדות עד ששייב. והדברים נראין, שמאחר שהוא חייב להשיב, תורת גזלה חלה עליו עד ששייב", משמע יותר שהוא חיוב ממון. אבל לנ"ל נראה שאינו חיוב ממון, או שהוא חיוב ממון לפייס הנחבל.

לאמור לעיל נראה שאין לחייב חובל בגרמא בצער רפוי וכו'.



# אוצר אורח חיים

מנהג הספרדים בנפילת אפים ♦ מייצוי טעמים וצבעים בשבת ♦  
'סוכה מקורה פסולה' – בעניין פרגולה שהיא סכך קבע [מאמר תגובה]



הרב און אברהם הכהן סקלי

## מנהג הספרדים בנפילת אפים

יבואר בעז"ה מעשרות מקורות [וחלקם מעדויות בע"פ שאספתי] דהמנהג הנפוץ היום אצל רוב הספרדים ועדות המזרח לומר מזמור 'לדוד אליך יי נפשי אשא' בישיבה בלבד בלא נפילת פניהם על היד, אינו המנהג הספרדי המקורי כלל וכלל, אלא ברוב ככל תפוצות הספרדים נהגו לאמרו בנפילה ממש, עד הדור האחרון\*

### מקורות בחז"ל לנפילת אפים

בכמה מקומות בתלמוד ובמדרשי חז"ל מבואר ענין התפלה בנפילת אפים, וכן מעלתה הגדולה, ולדוגמא:

במגילה (כב:): "רב איקלע לבבל בתענית צבור וכו' נפול כולי עלמא אאנפיהו וכו' אמר רב חייא בר אבין חזינא להו לאבבי ורבא דמצלי אצלויי [=כלומר היו מטים בנפילתם]".

וכן בבבא מציעא (נט:): במעשה דתנורו של עכנאי: "אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הוא, מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לרבי אליעזר למיפל על אפיה, ההוא יומא ריש ירחא הוה, ואיחלף לה בין מלא לחסר. איכא דאמרי: אתא עניא וקאי אבבא, אפיקא ליה ריפתא. אשכחתיה דנפל על אנפיה, אמרה ליה: קום, קטלית לאחי. אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב. אמר לה: מנא ידעת? אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה".

וממעשה זה אף רואים מה כוחה הרב של נפילת אפים, דהרי ודאי שהיה ר"א מתפלל תפילות אחרות, כתפלת י"ח ושאר תחנונים, אך לא ניזוק ר"ג מכל תפלותיו, אלא כשנפל ר"א על פניו.

וכן בזוה"ק סו"פ במדבר מבואר באריכות ענין נפילת אפים, ושיש לומר דוקא מזמור 'לדוד אליך יי נפשי אשא', ויש לכון בו הרבה שמוסר נפשו. ועוד הזהיר שם הזוהר דמי שאין מכוון בו כראוי גורם לעצמו למות ח"ו בקיצור ימים, עי"ש באריכות, והובא כל מאמר הזוהר בב"י בסוף סי' קלא.

וכן פסק מרן בש"ע סי' קלא (סע"א): "כשנופל על פניו נהגו להטות על צד שמאל".



\* מאמר זה פרסמתי לפני כשנתיים וחצי בגליון הראשון של ירחון מנורה בדרום היוצא בעירנו אופקים תובכ"א. וכעת אני מפרסמו שוב - מאחר שבזמנו ירחון מנורה בדרום יצא רק בעירנו אופקים, וטרם היתה לו תפוצה גדולה כאשר יש לו היום. ועוד, שמאז שנתוספו לי עדויות רבות בנוגע למנהג, וכן ערכתי בצורה חדשה ומסודרת יותר, ובעיקר - משום שנושא זה חשוב לי עד מאוד, ולדעתי מצוה רבה לפרסמו לזיכוי הרבים.

### נוסח התחנונים הנאמרים בנפילת אפים

בסדר רב עמרם כתב: "ונופלים הציבור על פניהם ומבקשים רחמים ושואל כל אחד ואחד בקשתו, ואומר רבון כל העולמים ואדוני האדונים... [ע"ש התפלה שהביא]. ואח"כ כתב: "ואי אית דבעי מימר הא דר' ינאי כד נעור משנתיה, לחיי, לימא רבונו של עולם חטאתי לפניך וכו'". ומשמע מדבריו שאין בנפילת אפים נוסח קבוע, רק מתחנן כרצונו ומוסיף איזו תפלה כפי שירצה.

ובסידור רס"ג הביא נוסח אחר לנפילת אפים, מפסוקים מלוקטים ובתוספת תפלה. וברמב"ם (תפלה פ"ט ה"ה): "ואחר שישלים כל התפלה ישב ויפול על פניו ויטה מעט הוא וכל הציבור ויתחנן והוא נופל". ונראה מדבריו בפשטות דאין נוסח מסוים קבוע שיש לומר בזמן הנפ"א, אלא יתחנן כרצונו. ועיין בסדר התפלות שלו שהביא נוסח של פסוקים מלוקטים שנהגו לומר.



### מנהג ספרד מעולם לומר מזמור 'אליך יי נפשי אשא'

הנה ידוע מנהג הספרדים לומר בנפילת אפים מזמור 'אליך יי נפשי אשא' - וזהו מנהגם מדורי דורות, שכן מצאתי בכל סידורי כה"י הספרדיים שבדקתי [סה"כ 13], וכן הוא בכל הסידורים מראשית הדפוס עד ימינו. וברור שמנהג הספרדים לא נקבע בעקבות הזוהר, שהרי בתקופת סידורי כתבי היד כמעט ולא נודעה לזוהר השפעה על נוסח התפלה הספרדי, ובודאי שלא בצורה גורפת כ"כ, ומה גם שהזכירו מזמור זה כל הראשונים הספרדיים, כר' דוד אבודרהם, ספר מצוות זמניות, צידה לדרך ועוד, וכדלקמן. אלא כפי הנראה ההפך הוא הנכון, דדברי הזוהר הקדוש כאן מתאימים בדיוק למנהג ספרד, כדרכו ברוב המקומות.

[יש לציין דכן הוא גם מנהג צרפת הקדום, שכן מצאתי ברוב סידורי כה"י הצרפתיים, וכן נמצא בס' עץ חיים לונדרש, וכן במחז"ו (במהד' גולדשמידט) נמצא ברוב כה"י, לפחות כנוסח חילופי. ובניגוד לכל כה"י האשכנזיים הקדומים שבדקתי [סה"כ 11], דבכולם ליתא מזמור זה, אלא מזמור יי אל באפך תוכיחני. אמנם בפי' התפלה לרוקח מובא מזמור 'נפשי אשא' בסתם, ומפרש אותו שם בשני פנים, ע"ש, ואח"כ כתב שם: "יש כשנופלין על פניהם אומרים מזמור זה ומתחילין יי מה רבו צרי וכו'", ואח"כ כתב "ויש שאומרים תחינה זו יי אל באפך תוכיחני".]



א. אף שנודעו אילו השפעות קבליות בסידורים, כאמירת ע"ב פסוקים של שמות הקודש, המצויים בסידורי כה"י ספרדיים רבים, מ"מ כמעט ואין השפעות מפורשות מספר הזוהר.

ב. מלפני כשש מאות שנה ויותר. ומכאן נראה פשוט, דככל הנראה מעולם לא נהגו האשכנזים לומר מזמור 'נפשי אשא' בנפילת אפים.



### מנהג הספרדים מעולם לומר המזמור בנפילה ממש

תחלה יש לציין, דבנידון דידן, מלאכת החיפוש למקורות מפורשים שהספרדים נפלו על פניהם בנפילת אפים, אינה קלה, והיא שווה ערך כמעט לחיפוש ראיות שעמדו בתפלת העמידה – שברור שלא נמצא בשום מקום עדות על קהילה מסוימת בעולם שנהגו להתפלל תפלה י"ח בעמידה, משום שהוא דבר פשוט, וע"כ אם נצא מנקודת הנחה שאכן נפלו על פניהם, א"כ כמעט לא שייך למצוא עדויות מפורשות כאלה על קהילות הספרדים שנהגו בדוקא ליפול. ומ"מ מאחר שיש בענייני נפילת אפים הלכות אחרות שיש בהן מחלוקות ושינויי מנהגים [כגון אם ליפול על ימין או שמאל, אם ליפול במקום שאין ס"ת וכיו"ב], ניתן למצוא אגב נידונים אלו ראיות למנהג.

והנה, אחר שגמרתי חיפוש מחיפוש בעז"ה, מצאתי מקורות רבים שאפשר להוכיח מהם בהדיא שמנהג הספרדים בכל תפוצותיהם, היה ליפול על פניהם ממש באמירת מזמור 'אליך יי נפשי אשא' - בין מספרי הפוסקים, ובין מעדויות בעל פה שאספתי בעצמי ושאספו כמה מחבירי מיהודים מבוגרים החיים עוד עמנו היום. ואלקטה כאן באומרים בקצרה מדבריהם [וחילקתי את המקורות לפי ארצותם לגויהם, וציינתי בקצרה מעט פרטים עליהם], וכדלהלן.



### מנהג ספרד הקדמון קודם הגירוש

כתב בספר מצוות זמניות: "אח"כ נופלים על פניהם במזמור לדוד אליך יי נפשי אשא, יכסה כ"א פניו ויטה ראשו לצד אחד וכו' ונהגו ב"א להטות פניהם לצד שמאל". וכ"כ בספר צידה לדרך: (מ"א כ"א פל"ז) "ואחר שעקר רגליו וכו' יכסה פניו ויטה עצמו קצת לצד שמאל, וכבר הרגילו ברוב המקומות לומר אליך יי נפשי אשא". וכ"כ ר' דוד אבודרהם: "ונופלין כל הצבור על פניהם בצד השמאלית ומגביהין צד ימין ואומרים מזמור 'אליך יי נפשי אשא'". וכן בספר מנורת המאור הקדמון הביא שאומרים מזמור 'נפשי אשא' [והביא את דברי הזוהר], ושנופלים בו על פניהם. וכן מוכח עוד מתש' הריב"ש (סי' תיב), ומדברי הריטב"א במגילה (כב:), ע"ש בדבריהם. וכן בספר תולעת יעקב הביא את דיני ואופן הנפילה.

וכאמור לעיל, מרן הב"י בעצמו, בין בב"י ובין בש"ע, כתב בהדיא שנהגו להטות על צד שמאל.

מכאן ואילך אעתיק בעז"ה מקורות למנהגי הספרדים ועדות המזרח בזמן האחרונים, ומחמת הצורך לקצר, לרוב לא אעתיק לשונם, רק אציין לדבריהם.



(ג). לר' ישראל הישראלי תלמיד הרא"ש.

(ד). לר' מנחם בן זרח תלמיד הרא"ש.

(ה). לר' ישראל אנקאוה, לפני כשש מאות וחמישים שנה.

(ו). למקובל הקדמון ר' מאיר בן גבאי, מעט קודם זמן מרן הב"י.

### מנהג ארץ ישראל ואר"צ

**כתב מהר"ח ז"ל בשער הכוונות** (עניין נפ"א דרוש ב, וכן בפרי עץ חיים שער נפ"א פ"ב) שיש ליפול על פניו ממש, וז"ל "וזהו מה שצריך לכוין בנפ"א בעת שנופל על פניו וכו'", ושם בסוף דרוש ג: "יזהר כשנופל על פניו שלא ישים פניו תוך ידו השמאלית ממש אמנם ישים פניו על זרועו השמאלית". וכ"כ המקובל מהר"ם פופרש בספר **אור צדיקים** סי' יט (סע"ז-ח).

וכן בספר **סדר היום**<sup>1</sup>, הביא את דיני נפ"א וכוונותיהם, ומשמע בפשטות שנוהגים ליפול על פניהם.

וז"ל מהר"ש ויטאל בספר **חיים שניים** **ישלם** (הגהות לספר הלבוש): "ואין אנו נוהגים כן [=היינו ליפול בשחרית ע"צ ימין], אלא לעולם מטין ע"צ שמאל ויד הימין מקיף את ראשו בסוד שמאלו תחת ראשי וימינו תחבקני". וכ"ה בהגהות מוהר"א אזולאי<sup>2</sup> לספר הלבוש, וז"ל: "ומנהגינו להטות לצד שמאל כי הוא אז צריך לכוין למסור נפשו על ק"ה, וצריך לומר מזמור 'לדוד אליך יי נפשי אשא' ויכוין אז למסור נפשו למיתה על קדושת יי לכן מטין לשמאל כי כן השוחט מרביץ הבהמה על שמאלה".

וז"ל מהר"י לאמפרונטי<sup>3</sup> בס' **פחד יצחק** (ערך נפילת אפים): "והרב הגדול מוהר"ר אברהם יצחק ר"מ ור"מ דירושלים תוב"ב היה פה פירארה בשנת התע"ב וכו' ונפל על פניו כמנהג הגם שלא היה שם ארון וס"ת ולא בשעה שהציבור מתפללים בבהכנ"ס ומימי קדם נהגתי גם אני כמוהו במדרש תתשל"ק פירארה כי כן הורוני רבותי"<sup>4</sup>.

ובשלמי **ציבור**<sup>5</sup> שם הביא את הסכמת האריז"ל ליפול על צד שמאל לעולם, ושיפול על הזרוע ולא תוך היד ועוד מדיני נפ"א והוסיף שם הרב המגיה מהר"א חיון עוד דינים רבים בזה, והני תרי צנתרי דדהבא לא העירו שהמנהג שונה". אמנם הביא שם השלמ"צ בשם השל"ה שכתב שמשום דברי הזהר יותר טוב שלא לומר פסוק 'לדוד אליך'.

וז"ל רבינו החיד"א במורה באצבע<sup>6</sup> (סי' ג' אות פח): "בנפ"א יזהר שלא יטה ראשו תוך ידו שהוא סכנה אלא על זרועו בין הקובד"ו וסמך לו". ועוד שם (אות פט): "באמרו 'אליך יי נפשי אשא' קבלנו שבדור יתום זה לא יכון למסור נפשו על ק"ה שיש סכנה בנפ"א לכוון כך, רק יכוין שהוא מוסר עצמו בסוד מיתה על קיום התורה והמצוות".

ז. לר' משה בן מכיר, בן דורם של מרן הב"י ורבינו האריז"ל מארה"ק.

ח. סב סבו של רבינו החיד"א, מקורו מהעיר פאס שבמרוקו ועלה לא", נפטר לפני כשלש מאות ושבעים שנה.

ט. מהעיר פירארה שבאיטליה, נפטר לפני כמאתיים חמישים שנה.

י. הוא ר' אברהם יצחק מא", שהיה בזמנו מגדולי הדור, והוא קרובו של הרב חיד"א כמ"ש בשם הגדולים, ונפטר לפני כמעט שלש מאות שנה.

יא. אמנם יש לציין שקהל האיטליינים אינם שייכים לספרדים, והמנהגים ונוסחאות התפלה שלהם שונים משל הספרדים כידוע, ועכ"פ לפי דרכנו למדנו שגם מהר"א יצחקי הנזכר מארה"ק - גדול בדורו, נפל על פניו.

יב. לר' ישראל יעקב אלגאזי, אב"ד ירושלים ומראשוני ישיבת המקובלים בית - א' בירושלים לפני יותר ממאתים וחמישים שנה, בדורו של הרש"ש ורבינו החיד"א וכל קדושים עמם, והרב המגיה שם הוא ר' אברהם חיון.

יג. ונמצא שמנהג בית-אל גופיה השתנה מתקופתם עד תקופת מהר"א מני כמו שנביא לקמן ודו"ק.

ובספרו קשר גודל (סי' י"ט אות י"ג) כתב: "נפ"א יש ליפול ע"צ שמאל ולא יהיו פניו דבוקות תוך היד אלא על הזרוע שמאלי". ובספר לקט הקציר לר' אברהם כלפון מטריפולי, העיד שכשהיה בליוורנו בשנת תקס"ד ראה שהרב החיד"א היה נוהג בין בשחרית ובין במנחה להטות על צד שמאל.

ובספר שער המפקד" כתב: "מנהג עיה"ק ירושלים לומר נפ"א אפילו במקום שאין שם ס"ת"ט.

ובספר כתר שם טוב" הביא שמנהג הספרדים בלונדון ובאמשטרדם ובארץ ישראל, ליפול ע"צ שמאל תמיד, וכן מנהגם תמיד ליפול אף שאין ס"ת.

אמנם, ר' אליהו מני זצ"ל", בספרו זכרונות אליהו (ח"א ערך וידוי) כתב: "עי' כה"ח (פאלאגי) וכו' שנתרעם על איזה אנשים שאומרים המזמור כשהם יושבים ואינם נופלים על פניהם ופה עיה"ק חברון ת"ו אין נופלים על פניהם, ולפי קוצר דעתי נראה מי שנופל חוששני לו דמחזי כיוהרא".

ועוד מובאת בספר בא"ח [אשר יובאו דבריו לקמן בעז"ה] עדות מהר"א מני הנזכר, על מנהג חסידי בית - א, שנהגו שלא ליפול על פניהם [אמנם בספר כה"ח סופר הביא עדות שונה בזה, כמו שנביא לקמן בעז"ה].

ועל מנהג אר"צ העיד בס' דרך אר"ץ וז"ל "כשנופל על פניו נהגו להטות ע"צ שמאל, וכן הוא מנהג חלב, בין במנחה ובין בשחרית וכו' וגם שלא כמנהג הספרדים בזה"ז אשר אינם מטים כלל כסברת המקובלים" עכ"ל. וכן בספר שלחן המלך (סי' לג") בהיא בפשטות דיני ואופן הנפילה.

ועוד שמעתי בע"פ עד מפי עד, שבני הקהילה החלבית בברוקלין עד לפני כמה עשרות שנים עוד היו נופלים על פניהם. וכן אמר לי ידידי הרב יוסף פרץ נר"ו מפנמה, שזוכר מלפני כ-25 מהקהילה החלבית 'מגן דוד' במקסיקו, שחלק מהזקנים עוד נהגו ליפול שם על פניהם".



(יד). לר' דוד בן שמעון, היה רב במצרים לפני קצת יותר ממאה שנה.

טו). אמנם לשון הרב 'לומר נפ"א' - יכולה להתפרש שאומרים המזמור בלתי נפילה ממש, אך אני יוצא מנקודת הנחה שכונת הרב לאפוקי מדעת הרמ"א שפסק את הרוקח - דכשארין ס"ת אומרים תחינה בלי כיסוי פנים, וא"כ כונתו דדברושלים אין נוהגים כן, אלא אומרים הנפ"א עם נפ"א בפועל, דאם נאמר שכונתו לומר נפ"א בלתי כיסוי פנים - הרי גם הרמ"א מודה דאומרים נפ"א במקום שאין ס"ת. ומ"מ, אפשר להדחק ולומר דכונת הרב שאומרים נפ"א בלא כסוי פנים - ולאפוקי משלא אומרים בכלל המזמור של נפ"א כשארין ס"ת, וכמנהג שהביא הכנה"ג [אשר יובאו דבריו לקמן בעז"ה], אך מאחר ומנהג זה מחודש, דהרי הוא דלא כמאן - דלבי נופלים, ולרוקח אומרים המזמור בלי נפילה, טפי מסתבר לפרש דבא לאפוקי מדעת הרמ"א - וא"כ משמע מדבריו כאמור, דנהגו ליפול על פניהם בפועל. ומ"מ יש לבעל דין לחלוק.

טז). לר' שם טוב גאגין, גדל בירושלים וגם שימש ברבנות במצרים ואח"כ היה ראב"ד קהילת הספרדים בלונדון וראש ישיבה שם, הספר נדפס לפני שמונים וחמש שנה.

יז). שהיה אב"ד חברון בזמן הבא"ח ומקובלי בית-אל.

יח). לר' שמואל לניאדו מארס צובא.

### מנהג תורכיה, יוון וארצות הבלקן

כתב בספר אגודת אזובי: "ואחר שיתודה, יפול ע"פ וימסור נפשו למי שנתנה, ומכסה פניו בשעת נפילת אפים", וע"ש שהביא את מזמור 'נפשי אשא'.

וכתב הרב שיירי כנסת הגדולה<sup>כא</sup> (סי' קלא): "ויש נוהגים לומר המזמור של נפ"א בלתי נפ"א, וכן נהגנו בכפרים שאין בהם ס"ת", אלמא בשיש ס"ת נהגו ליפול על פניהם ממש בעירו תיריא, וע"ש לקמן בדבריו דמוכח דגם בעיר קושטא נהגו ליפול על פניהם [ועי' לקמן שהבאנו את דבריו באריכות, ומה שפירשנו בדבריו]. ועוד כתב שם אח"כ: "והמנהג להתכסות פניו בטלית, או בסודר כשאין לו טלית, ושמעתי הטעם כדי שלא ליפול על כף ידו שבה כתובים עונותיו".

ובספר מעשה רקח<sup>כב</sup> על הרמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"ה) הביא המחלוקת אם ליפול בשחרית ע"צ שמאל או ימין וסיים: "נהרא ונהרא ופשטיה, ומנהגינו על צד שמאל לעולם".

וכן בספר בית הרוואה, ובספר קמח סולת<sup>כג</sup> [שניהם מיוון] הביאו את דיני נפ"א ואופן ההטיה וכיו"ב, ומשמע שנהגו ליפול על פניהם ממש.

וז"ל הרב חסד לאליפסי<sup>כד</sup>: "וסוד נפילת אפים הוא רם ונשא ובני אדם מזלזלים בו, יש שאין נופלים על פניהם כלל כי סוברים שלא ניתן לעשות נפילת אפים כי אם לחכמים וחסידים וכו' וכל איש הירא את יי במצוותיו חפץ לא יעבור מלעשות נפ"א כתיקונו כי כן הוא תקנת חכמים, ויש בזה צפוני סודות, ואף כי אין איתנו יודע עד מה מעשה ידינו כוננה עלינו. אך מה יעשה אותו הבן שהוא עם הארץ ואינו יודע בע"פ, הא ודאי צריך שיאמר עם הספר ויי הטוב יכפר בעדו, אך יזהר לכוין באומרו 'אליך יי נפשי אשא' שהוא מוסר נפשו ליי בלב שלם שיעשה בה כטוב בעיניו לנחת רוח לפני כסא כבודו ויש בזה תועליות גדולות". והניף ידו שנית בספרו פלא יועץ ערך נפ"א וז"ל: "כתבו משם רבינו האריז"ל שהמכון בנפ"א זוכה למעלות רבות וכו' ומי ראה כזאת ולא ימסור נפשו בכל כחו לכוון כראוי וכל אדם אינו חייב אלא כשיעורו, עד מקום שיד שכלו מגעת ואשר בכחו לעשות. ואם יודע אותו בע"פ יעשה נפ"א על זרועו השמאלי ויכון בכל לבו, ובפרט שאומר 'אליך יי נפשי אשא' יזהר מאוד לכוון בכל לבו שהוא מוכן למסור נפשו על קדושת יי אם יודמן לו".

וכן מהר"ח פאלאג'י<sup>כה</sup> בספר כף החיים (סי' ט"ז אות י"ד) צווח ככרוכיא על המבטלים נפילת אפים, והרי לשון קדשו: "מנהגינו שלא לשנות ותמיד על השמאל, ואני תמה על רבים מיראי יי

יט). ואינו יודע מה המצב שם היום, כיון שלא היה שם שנים רבות.

כ). פי' על התפלה ע"ד הקבלה, לר' יצחק האזובי מתחילת שנות הש' מהעיר 'ברושא' שבתורכיה [ולא כמו שכתב המו"ל יאיר בן שלום שחי בתחילת שנות הר', בעיק 'דושא'].

כא). לר' חיים בנבנישתי מתורכיה, לפני יותר משלש מאות שנה.

כב). לר' מסעוד חי רקח, חי באיטליה לפני כמאתיים וחמישים שנה, ומקורו באיזמיר, ומשם עבר לא"י והיה רב שם, ואח"כ בתור שד"ר הגיע ללוב ונתקבל שם בתור הרב הראשי ואב"ד, ורק לאחר מכן הגיע לאיטליה ונשאר שם עד סוף ימיו, ומשמע בפשטות מדבריו דהוא המנהג הפשוט שהכיר בכל ארצות מושבו.

כג). לר' שמואל פלורנטין, ולר' יהודה עלי מיוון [בהתאמה], חיו לפני כמאתיים חמישים שנה.

כד). לר' אליעזר פאפו רב באזור הבלקן [כמדומה סרביה של ימינו], מלפני כמאתיים שנה.

וחושבי שמו דאינן עושים נפ"א כי אם אומרים המזמור ואינן נופלין על פניהם, וכן כמה מתופסי התורה אינן נופלין ולא טוב עושין, כי אע"פ שיראים למסור בכונה לא בשביל זה פטורים".

למדנו דאמנם כבר בזמן החס"ל והכה"ח נודע מנהג חלק מהאנשים שלא ליפול על פניהם מחמת חשש הזוהר, אך לא פשט עדיין לגמרי מנהג זה, וכן נראה שלא היה ברצון החכמים המפורסמים.



### מנהג מרוקו

על מנהג בערי מרוקו מצאנו כמה עדויות: בספר כף נקי"י הביא בפשטות את דיני נפילת אפים ואופן ההטיה, ולא ציין כלל שיש איזה מנהג שלא ליפול.

בספר נהגו העם - מנהגי צפרו כתב: "חסידים ואנשי מעשה היו מטין עצמן על צד שמאל בנפ"א כמנהג שהזכיר מר"ן, ומ"מ משמע דבזמנו לא כל הקהל נפל על פניהם.

וכן בספר מגן אבות - מנהגי מערב הפנימי, כתב שהמנהג הקדום בכל מרוקו היה ליפול על פניהם, וכתב כן בשם זקנים מהערים פאס, טנג'יר ומראכש. ושם בסוף הספר הביא עדויות על מנהגי ערים שונות מכמה חכמים, ע"ש שכתב בשם ר' אברהם עמאר שבדור האחרון במקנס הרוב לא נהגו ליפול אולם במראכש וסביבותיה נפלו. ושם מהגר"י מאמאן זצ"ל, שבמקנס הת"ח היו נופלים על פניהם ולא המון העם. ובשם ר' יעקב בן נאים שבטיטואן נהגו ליפול. ובשם ר' דוד צבאח שבמראכש נפלו על פניהם.

וכן ידידי הרב אליהו מרציאנו שליט"א, בספר מנהגי ק"ק דבדו, כתב שהמון העם לא היו נופלים על פניהם אבל זקנו שהיה ת"ח היה נופל על פניו. ואחר שדיברתי עמו בעל פה, אמר לי שבאמת זוכר שגם חלק מהקהל היו נופלים על פניהם.

ובספר מנהגי עלמ"א - מנהגי מרוקו העיד על מנהג העיר מראכש עד הדור האחרון שנהגו לפול על פניהם, והביא מה שבמקומות אחרים במרוקו לא נהגו המון העם ליפול על פניהם אלא רק הת"ח, וכתב ליישב שמה שלא מיחו בהם הת"ח על כך משום שיש אומרים שכל עיקר נפילת אפים היא רשות, ע"ש. וכן אספתי עדויות בע"פ [בעזרת ידידי ר' ערן שמחון שליט"א] מלפחות שלושה יהודים מבוגרים ממראכש שנהגו שם ליפול על פניהם"י [והוסיף אחד מהם, שעד היום הוא רואה בבאר שבע כמה יהודים מבוגרים שנוהגים כך]". וכמו"כ אמר לי ר' יוסף פרץ נר"ו מפנמה, שסיפר לו ידיד שביקר במראכש לפני כעשרים שנה, וראה שם יהודי מבוגר שנופל על פניו.

כה). רבה של איזמיר שבתורכיה לפני כמאה וחמישים שנה.

כו). לר' כליפא בן מלכא מאגאדיר שבמרוקו, לפני כשלוש מאות שנה.

כז). ואמר אחד מהם, שאם לא היה שלחן, היו שמים יד אחת על הברכים ומשעינים עליה את היד השניה ועליה נופלים.

כח). ואמר לי ר' אברהם אסולין, בשם ר' מאיר אסולין, דבישיבה במראכש שלמד שם, היו מטים בשחרית ע"צ ימין, ובמנחה על שמאל [כדעת הרמ"א]. ועוד הוסיף ר' אברהם, שאמר לו נכדו של ר' יהודה צרפתי ממראכש, דבבהכנס"ס של זקנו במראכש, שם בלבד לא היו נופלים ממש על פניהם, אלא היו מטים הצידה באויר, ולא על ידיהם.

וכן בספר קיצו"ע לרבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל [מהעיר מקנאס], הביא את דיני נפ"א ושנוהגים להטות על צד שמאל ולא העיר כלל שלא נוהגים כן, וא"כ או שלא הכיר מנהג כזה, או שהיה זניח מאוד בימיו, או שסבר שהוא מנהג עמי הארצות בעלמא שאין לו ע"מ לסמוך, ע"כ לא הזכירו כלל.

וכן בספר ישראל סבא קדישא [על רבינו ישראל אביחצירא הבבא סאלי זי"ע, נכתב ע"י חתנו ר' דוד יהודיוף ז"ל], העיד על מנהג רבינו הקדוש הבבא סאלי זצ"ל ליפול על פניו ב'לדוד אליך' בכוונה עצומה<sup>כ</sup>.

ובספר משלחן אבותינו לר' מאיר אלעזר עטיה ז"ל (סי' קלא), כתב שבערים מראכש, פאס וטנג'יר נהגו ליפול על פניהם, אמנם בעירו רבאט לא כולם היו נופלים על פניהם, אלא חכמים גדולים.

וכן אספתי עדויות בע"פ מכמה יהודים מבוגרים [ועזר לי ידידי ר' ערן שמחון שליט"א], שהיה מנהג פשוט ליפול על פניהם בערים פאס<sup>ל</sup> וקזבלנקה, וכן בעוד כמה כפרים [נטיפא, אגוים ועוד]. ועוד אמר לי ידידי הרב צוריאל מנחם שליט"א, שאמר לו יהודי מרוקאי מבוגר שזוכר שבבית שאן [שהיתה מאוכלסת רובה מיוצאי מרוקן] לפני כארבעים שנה היו נופלים על פניהם.

ומאידך, שאלתי יהודי מבוגר מהכפר שקבור בו ר' דוד בן ברוך זצ"ל [ואיני זוכר כעת את שם הכפר], ואמר לי שנראה לו שלא היו נופלים שם על פניהם [אלא שהוסיף שהיתה בכפר זה 'עמרציות' גדולה, ובקושי היה שם תלמוד תורה].

ועוד אמר לי ר' יוסף פרץ, בשם אחיו רבי ישראל פרץ רב ק"ק 'בית שמואל' בונצואלה<sup>ל</sup> [שרובם מיוצאי טיטואן], שבעבר היו נוהגים להטות על צד שמאל בתפלת שחרית [ובמנחה כלל לא היו אומרים תחנון], והיום מעט ממשיכים המנהג שם.

ועוד אמר לי מזכה הרבים רבי אברהם אסולין שליט"א, רב איגוד בני התורה יוצאי מרוקן, שידוע שמוהר"ר שלום משאש זצ"ל היה נוהג ליפול על פניו כשהיה מתפלל מנחה אצלו בלשכה, ועוד אמר לי שרבי יהודה שטרית זצ"ל רבה של עפולה, שבצעירותו למד בישיבה בתאפילאלת, היה נוהג ליפול על פניו.

נמצא שברוב ערי מרוקן [פאס, טיטואן, טנג'יר, קזבלנקה, מראכש, ובעוד כמה ערים וכפרים] נהגו עד הדור האחרון רוב הקהל [או כולו] ליפול על פניהם, אך במקצת ערים [מקנס, רבאט, דבדו ועוד] נהגו עכ"פ חלק מן הקהל ליפול על פניהם [בעיקר הת"ח], בעוד שהמון העם לא היו נופלים על פניהם.

וברור א"כ שהמנהג הקדום במרוקן היה ליפול על פניהם, ומה שנשתנה במקצת מקומות אצל חלק מן העם, יתכן שהוא משום שחששו לדברי הזוהר שיש לכוון מאוד בנפילת אפים, אך

כט). וידוע שהבבא סאלי לא היה משנה כמעט דבר ממנהגי אבותיו הקדושים, כאשר העיד על עצמו כמה פעמים, וא"כ מסתבר שכן נהגו גם אבותיו לבית משפחת אבוחצירא.

ל). ואמר לי אחד מהם שזוכר שכשהגיעו לארץ [לאופקים], חלק מהציבור עוד היו נופלים על פניהם.

לא). וכע"ז אמר לי ר' אברהם אסולין שליט"א בשם ר' דוד פרץ, שהיה רב שם.

גם לא מן הנמנע שהשתנה כן בעקבות הגעת שד"רים מארה"ק [כמצוי לפעמים]. וגם יש לשער שלפחות בחלק מן המקומות הרבה מן הקהל כלל לא היו יודעים אפילו להתפלל, אלא היו מגיעים לבהכנ"ס ושומעים התפלה מפי הש"ק, וכמו שאמרו לי כמה יהודים מבוגרים, וא"כ יתכן שמחמת כך לא היו נופלים גם פניהם [וכן אמר לי ידידי ר' אליהו מרציאנו שליט"א שברור לו שזה טעם מה שנהגו חלק מהקהל בדברו שלא ליפול על פניהם, ולא משום חשש הזוהר].



### מנהג תונס וג'רבא

בספר עלי הדס על מנהגי תונס [לר' דוד סטבון שליט"א], הביא שהמנהג הפשוט בתונס היה להטות ע"צ שמאל [וע"ש שהאריך במנהג זה].

וכן בספר גאולי כהונה - מנהגי ג'רבא<sup>לב</sup> (בערך 'נפילת אפים') כתב: "מנהגנו לנפול על יד שמאל בזמן קריאת 'מזמור לדוד אליך' בתפלה אפילו שיש לו תפילין".

וכן מצאתי בספר שמחת כהן<sup>לג</sup> בחידושו לשו"ע או"ח בסי' קל"א, וז"ל: "נהגו להטות ע"צ שמאל - סמך לעירנו אי ג'רבא יע"א שיש אנשים שאינם עושים נפ"א על זרועם, עי' מ"ש הרב זה השלחן ח"ב והרב ויגש אליהו שם באורך [א.ה. הבאנו דבריו לקמן], ויש להם על מה שיסמוכו". הרי למדנו כדרכנו שעד הדור האחרון בג'רבא עוד רבים נהגו ליפול ע"פ, ורק י"ש אנשים' שלא נהגו כן והיה צריך הרב להדחק ליישב מנהגם.

וכע"ז מצאתי כעת בספר בן איש חי בהוצאת מכון איש - מצליח (תשס"ה) בהערות הגר"מ מזוז שליט"א בסוף הספר (ש"א פ' כי - תשא), וז"ל: "עי' בכה"ח להרח"ף שדעתו להיפך ע"ש, וכן שמעתי על מורנו הרב ר' כלפון משה הכהן זיע"א ובנו הרה"ג שושן כהן זצ"ל שהיו נופלים על פניהם, וכן מנהג פשוט בתונס, אבל מנהגנו ומנהג רוב בני ג'רבא כדברי הרב המחבר זצ"ל".

הרי שהעיד על המנהג הפשוט בתונס ליפול, ושמנהג רוב בני ג'רבא בימיו היה שלא ליפול [והוא כנראה מאוחר מאוד, כי מדברי ר' חויתתה הכהן ור' שושן הכהן לא משמע כדבריו, וע"כ כנראה מעיד על מנהג מאוחר יותר].

וכן שאלתי יהודי מבוגר - גבאי של אחד מבתי הכנסת בעירנו אופקים, ואמר לי שהוא בא מהעיר 'בן גארדן' בקרבת ג'רבא, והוא זוכר שחלק מאנשים לא נפלו על פניהם, וחלק נפלו, וביניהם רב העיר ר' מכלוף יאנה זצ"ל.



### מנהג אלג'יר

על מנהג אלג'יר, העיד ר' אליהו חי גז בספר זה השלחן - מנהגי אלג'יר, וז"ל: "נהגו בנפ"א דרוב הקהל אינם עושין כסוי פנים ואפילו ת"ח, ויש שעושין, ומנהג עירי [=תונס] כולם עושין

לב). לר' שושן הכהן, בנו של ר' משה כלפון הכהן מחבר שו"ת שואל ונשאל, נפטר בשנת תשל"ו לפני פחות מחמישים שנה.

לג). לר' רחמים חויתתה הכהן מג'רבא ובסוף ימיו רב מושב ברכיה בא"י.

כסוי פנים קטון וגדול", ושם בהערות 'ויגש אליהו' תמה על מנהג אלה שלא עושים ושוב הביא יישוב למנהגם. ועכ"פ למדנו שבעירו של הרב המחבר [תונס] נהגו כולם לפול על פניהם, וגם באלג'יר עוד לא נתבטל המנהג לגמרי בזמנו.

אמנם ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, העיד בפני בשם סבו ר' ישראל זרביב שליט"א, שכל בני עירו בון שבמחוז קצנטינא באלג'יר נפלו על פניהם, בין חכמים ובין עמי הארצות, וכיסו את כל הפנים על ידי שלשול הטלית למטה, והוסיף שאצלם רק במנחה נפלו על שמאל ובשחרית על צד ימין, ושלא כמנהג הספרדים הישן לפול בשניהם על צד שמאל.

ובקונטרס מנהגי ארג'יל שבסו"ס בית יהודה למהר"י עייאש, כתב בשם רבו שנוהגים שבמקום שאין בו ס"ת אין נופלים על פניהם, כדעת הרוקח. ומאחר שלדעת הרוקח מ"מ אומרים את המזמור בלי נפילת אפים, וכמ"ש הרמ"א בהדיא הכא (סע"ב), א"כ משמע בפשטות שבמקום שיש בו ס"ת נהגו ליפול על פניהם ממש.



### מנהג לוב

בספר 'נחלת אבות' - מנהגי לוב הביא שבחלק מהמקומות נהגו לעשות נפ"א, אך לא פשט המנהג. ובודאי לא דק, שלכ"ע המנהג היותר קדום היה ליפול, ואם כבר מה שנתפשט מחדש הוא מה שלא נהגו ליפול, ואלה שנפלו פשוט נשארו במנהג הישן. ועכ"פ כדרכנו למדנו שעד הדור האחרון עדיין נשארו בלוב שרידים למנהג המקורי. ואכן בהסכמת הרה"ג ציון בוארון שליט"א לספר הנזכר, העיר על דברי המחבר הנ"ל שבכל תפוצות הספרדים נהגו לעשות נפילת אפים כדמוכח מדברי הפוסקים ושראוי לחזור למנהג המקורי.

וכ"כ בספר מנהגי לוב [לר' רפאל סרוסי שליט"א] דמנהג טריפולי שהיו מטים ראשם על זרועם בעת נפילת אפים, וע"ש שכ"כ בשם ספר השומר אמת לר' אברהם אדאדי (ס' לד), ובשם ספר לקט הקציר לר' אברהם כלפון זצ"ל.

וכן אמר לי הרב אהרן גבאי, שהעיד לפניו הרב בן-ציון זוארץ שליט"א בשם חמיו, שבטריפולי כל הקהל היו נופלים על פניהם ממש [ואף שלא היו שולחנות בבהכנ"ס, נפלו על משענות הכסאות], וכן כתב הנ"ל בספר מנהגי לוב שיצא מאז על ידו לאור.

וראה עוד [במנהג תורכיה] מ"ש בשם הרב מעשה רוקח.



### מנהג מצרים

כתב בספר נוה שלום - מנהגי מצרים<sup>לד</sup>: "ומנהגנו להטות על צד שמאל בשחרית, ובמנחה י"א תחנה בלא כיסוי פנים".

(לד). לר' אליהו חזן, היה רבה של אלכסנדריה לפני כמאה שנה.



וכ"כ בספר נהר מצרים<sup>לז</sup> וז"ל: "פשוט המנהג פה מצרים וסביבותיה כדעת מרן ליפול על פניהם בכל מקום שמתפללים אפילו שאין ס"ת".

וכן אמר לי הרב אהרן גבאי, שאביו ר' אליהו מנשה גבאי שליט"א, שגדל בקהילת יוצאי מצרים בצרפת, נהג ליפול על פניו בין בשחרית ובין במנחה על צד שמאל וגם היה מכסה כל פניו על ידי משיכת הטלית בעזרת היד הימנית.



### מנהג שאר עדות המזרח

מו"ח ר' חיים עמרני שליט"א, ועוד אברך מעירנו אופקים, אשר גדלו במושב פטיש הסמוך לעירנו – שרובו מיושב מיוצאי מורדיסטאן, העידו בפני דעד לפני כארבעים שנה היו כולם נופלים שם על פניהם, ואז בא חכם אחד ושידלם לשנות מנהגם ומאז הפסיקו ליפול.

והרב אהרן גבאי אמר לי, שהעיד בפניו ר' יוסף יצחקוב, שנולד בעיר דושנבה בבוכרה בשנת 1942, ושהה שם עד גיל 31, שבבוכרה נהגו לעשות נפילת אפים ממש בהטיית הראש על הזרוע, ושבשחרית נפלו על צד ימין<sup>לח</sup>.

בספר ארחות המזרח – מנהגי בומביי (עמ' לז), כתב ש"מנהג בבומביי ובכפרים מסביב ליפול על פניהם" בניגוד למנהג הספרדים ועדות המזרח שלא נופלים על פניהם. אמנם שאלתי יהודי מבוגר<sup>לח</sup> מעירנו אופקים שעלה לארץ מבומביי בשנות העשרים לחייו, ואמר לי שזוכר שלא היו נופלים [אמנם הוסיף שהיו הרבה בתי כנסת בבומביי, ואינו יודע אם בבכנ"ס אחרים כן נפלו<sup>לח</sup>].

אמנם מנהג העיר בגדאד שבבבל, כבר כמה דורות היה שלא ליפול על פניהם, וכמ"ש הבן איש חי (ש"א פ' כי תשא), וז"ל: "והנה פה עירנו בגדאד יע"א אין נוהגים להשים פניהם על זרועם כלל, הן אדם גדול הן קטן הן חכם הן פשוט" [ונביא לקמן לשונו במילואה אי"ה, ונדון בדבריו]. הרי שכבר בזמן הרב בן איש חי [לפני כמאה חמישים שנה], היה מנהג פשוט בבגדאד שלא ליפול על פניהם.

וכעת זיכני הקב"ה למציאה נפלאה, שמצאתי בספר מזמור לאסף<sup>לט</sup> לגאון המקובל ר' ששון ב"ר מרדכי משה שנדוך מבגדאד (בדיני נפילת אפים), שהביא בסתמא את דיני נפילת אפים, ולא הזכיר כלל איזה מנהג אחר בדבר, ומשמע שהכיר מנהג פשוט בעירו ליפול על פניהם. והנה הרב הנוכח חי בסה"כ כמה שנים לפני הרב בן איש חי, ונמצא שאף מנהג בגדאד שהביא הבא"ח, ושבעקבותיו נשתנה המנהג אצל כל הציבור הספרדי, הוא בעצמו אינו מנהג עתיק אלא השתנה כמה עשרות שנים לפני הבן איש חי, והוא גילוי נפלא!



לה). לר' רפאל אהרון בן שמעון בנו של הרב צוף דב"ש, נדפס לפני קצת יותר ממאה שנה.

לו). טרם מצאתי עדות על מנהג יהודי פרס [איראן], ואשמח אם היודע דבר יודיעני.

לז). שנפטר לפני כחודש, ויהיו הדברים בין השאר לעילוי נשמתו.

לח). ומסתברא דעדות מחבר הספר יותר מהימנה, דמסתמא דייק טפי.

לט). ספר המשלב מוסרים בדרך שירים קצרים והלכות על סדר היום, נכתב בשנת תקנ"ח, לפני כמאתיים ועשרים שנה.

### שאר מקומות

הרב מאמר מרדכי<sup>2</sup>, גבי מ"ש הרוקח שאין נופלים על פניהם במקום שאין בו ס"ת, כתב: "ואנו נוהגים לומר תחינה בלתי כיסוי פנים אם לא כשיש שם ספרים אעפ"י שאינו בבהכנ"ס", הרי שכשיש ספרים או ס"ת נהגו ליפול על פניהם.

וכן בסידורים תפלת החדש ובית עובד<sup>3</sup>, שנדפסו כמה פעמים בליוורנו, ובסידורים אלו ודומיהם התפללו בדור הקודם רוב הספרדים ועדות המזרח, הביאו בסתמא את דיני נפ"א ואופן ההטיה וכיו"ב, ולא ציינו כלל לאיזה מנהג אחר בדבר.

וכל זה בבחינת תן לחכם וכו' ובודאי שכל היד המרבה לבדוק תמצא עוד מקורות רבים לזה בספרי הפוסקים ובספרי המנהגים השונים, וכן אצל היהודים המבוגרים שעוד חיים בדורינו.



### מקור המנהג הרווח

והנה נראה שהמנהג הרווח היום אצל רוב ככל הספרדים שלא ליפול על פניהם, נתפשט בעקבות דברי הבן איש חי (ש"א פ' כי תשא), וז"ל: "והנה פה עירנו בגדאד יע"א אין נוהגים להשים פניהם על זרועם כלל, הן אדם גדול הן קטן הן חכם הן פשוט, וגם אין שום אחד מכוון למסור נפשו על קדוש השם ולא כונה אחרת, אלא רק אומרים המזמור הזה בלחש, ומה שיראים ומפחדים בזה הרבה הוא כי חוששים אל דברי זוה"ק וכו', מיהו גם למנהג עירנו צריך האדם להזהר לומר מזמור זה בנחת ובלבבו יבין מה שמוציא בשפתיו. וכתבתי לידידינו הרה"ג החסיד כה"ר אליהו מני נר"ו להודיעני מנהג קהל חסידים בבית א' יכב"ץ בירושלים ת"ו אם מניחים פניהם על זרועם, וכתב לי אין מניחים פניהם על זרועם ואין משנים משאר התפלה, ויש נותנים טעם לפי שכוונות נפ"א מרובות ולא אפשר על פה ומוכרחים להביט בסידור שבידם, ויש אומרים דהטיית הראש על הזרוע היא עצמה מורה על ירידת הנפש במקום הדין, ולכוין להוריד נפשו לעמקי הקליפות כדי לברר, ומאחר דאנחנו מתפחדים להוריד הנפש למקום הקליפות א"כ למה לנו להטות על צד שמאל להורות על דבר זה של הירידה עכ"ד נר"ו. ובודאי דטוב שכל אדם ימנע עצמו שלא ישים פניו על זרועו ולא יעשה שום שנוי כלל".

והנה לכאורה יש להעיר, דצ"ע איך שייך לבטל מנהג כל קהילות הספרדים בכל הדורות בגלל חשש זה, שאינו כלל מקבלת האריז"ל, ואדרבא ממקובלים גדולים בדורות הקודמים מוכח שלא חששו לזה כמו שהבאנו לעיל בשם הרב תולעת יעקב, מהר"ם פופרש, מהר"ש ויטאל, מהר"א אזולאי, רבינו החיד"א, השלמ"צ ומהר"א חיון בהגהותיו שם, כה"ח פאלאג'י, כה"ח סופר ועוד, ועד דורנו אנו רבינו הבבא סאלי זיע"א ועוד רבים וטובים. וכידוע אינהו כולו מארי דרזין נינהו, ולא רק שנהגו בעצמם ליפול על פניהם אלא כן הורו לכל קהל עדתם. והא

(מ). חי בקרפנטראץ שבפרובנס לפני כמאתיים וחמישים שנה, ומשום מה רגילים למנותו בין הפוסקים הספרדיים [כפי הנראה מפני שניכר מדבריו שנוהגים כמרח"ב] ע"כ הבאתיו. וראה עוד בס' מעגל טוב לרב חיד"א, שביקר בקהילות פרובנס במהלך מסעותיו [וביניהן בקרפנטראץ], והעיד שנוהגים ברוב הדברים כהספרדים, מלבד מעט מנהגים שונים.

(מא). ומחברו היה ת"ח ידוע - ר' יהודה שמואל אשכנזי זצ"ל.

לך לשונו הזהב של רבינו יעב"ץ בסידורו: "ומ"ש בעל מג"א בדרך אפשר שמחמת יראה ודאגת עונש חסרון הכוונה נמנעו מלאמרו, אין זה כדאי, לא בזה בלבד גזמו ואיימו בעונש ביטול הכוונה, ובשאת נפש הדברים אמורים, אבל האנוס ומצטער ולא יוכל לכיין דעתו היטב אינו בכלל העונש" עכ"ל.

ושמא תאמר דמה שלא חששו בדורות הקודמים כל עדות הספרדים ליפול על פניהם זה משום שהיו בדרגות יותר גבוהות מדורנו וידעו לכוון הכוונות כראוי - הא בורכא, דצא וראה מ"ש רבינו החיד"א במורה באצבע שם ז"ל: "באומרו 'אליך יי נפשי אשא' קבלנו שבדור יתום זה לא יכוון למסור נפשו על ק"ה שיש סכנה בנפ"א לכוון כך, רק יכוין שהוא מוסר עצמו בסוד מיתה על קיום התורה והמצוות" וכן בקשר גודל שם: "נפ"א יש ליפול ע"צ שמאל ולא יהיו פניו דבוקות תוך היד אלא על הזרוע שמאלית". ולא העלה כלל על דעתו להורות שכתקנה לאותה סכנה יש לבטל לגמרי נפ"א. והרי הספרים מורה באצבע וקשר גודל ודומיהם, שנכתבו על סדר הנהגת היום, בשילוב הלכות ומוסרים, נכתבו בעיקר לשאר העם (כמובן מבלי להמעיט ח"ו מהתועלת העצומה שיש מהם עד היום אף לת"ח המופלגים), ומי הוא זה שיאמר שפשוטי העם בזמן החיד"א גדולים מת"ח שבדורנו, ישתקע הדבר, ועכ"פ בודאי לא ידעו לכוון את הכוונות הנצרכות לענין זה יותר מבדורנו, ואם רבינו החיד"א לא שנאה אנו מנין לנו.

וכ"ש שמה שהביא מהר"ר אליהו מני זצ"ל מנהג חסידי בית - א' שלא נופלים על פניהם, הרי לא ברירא טעמייהו, שהרי כתב שם שני טעמים למנהגם - או משום שבנפילת אפים לא יוכלו לכוון הכוונות הקבליות מהסידור - וזה בודאי לא שייך לגבינו, או שבאמת חששו בזה לסכנה. ומוכח מלשונו שהעתיק רבינו הרי"ח הטוב - דזה אומר בכה וזה אומר בכה ואין בזה הכרע.

ועוד שמצאנו עדות נאמנה מפי רבינו כף החיים סופר, שהוא מבתראי - חדא שמנהג חסידי בית אל בזה אינו קבוע, ועוד, שטעם אלו שאין נופלים הוא כהטעם הראשון שכתב מהר"א מני. וז"ל שם: (סי' קלא סק"מ): "וכן מנהג חסידי בית אל יכב"ץ ההולכים בתורת האר"י ז"ל, יש מהם שאומרים המזמור 'לדוד אליך' בנפ"א, ויש שאין אומרים אותו בנפ"א משום דבעי לכוון בסידור סדר הכוונות הצריכה לנפ"א". וכתב דברים אלו, אף שבודאי לא נתעלמו מעינו הבדולח דברי ר"א מני שהובאו בבן איש חי, כידוע לרגיל בספר כה"ח, וגם ודאי הכיר בזה מנהג בגדד עירומי<sup>2</sup>.

ועוד, שהוכיח שם בסקל"א דכל חשש הזוהר הוא דוקא אם מכוון את עיקר הכוונות הקבליות, וז"ל שם: "אבל מי שאינו מכוון בזה, לא יכוון להוריד נפשו בתוך הקליפות לברר כי יש פחד כנוכח, אלא רק יזהר לכוון הרבה בפירוש המילות כדי לחוש לדברי הזוהר, ויותר עיקר הכוונה צריך להיות בפס' ראשון 'אליך יי נפשי אשא', ובאומרו 'אליך יי נפשי אשא' יכוון למסור עצמו למיתה על קיום התורה והמצוות כי בזה אין פחד לכוון, כי רק הפחד אם יכוון להוריד נפשו בתוך הקליפות כמו שכתב בשער הכוונות יעו"ש. ועי' מורה באצבע סי' ג' אות

(מב). ובספר עלי הדס המובא לקמן הביא מהגר"מ מזוז שליט"א דאדרכא בא כה"ח להוציא מדברי הבן איש חי וממנהג בגדד הנ"ל.

פ"ט, וגם משמע מדברי הזוה"ק והאר"י ז"ל דהא שכתוב בזוה"ק דנמשך נזק למי שאין מכוון בו היינו דוקא למי שמכוון שמוסר נפשו למיתה כדי לברר מתוך הקליפות, אבל אם אומר אותו לבקשת רחמים בעלמא לא יש פחד, מיהו לכתחלה ודאי צריך להזהר ולכוון כנוכח. והמדקדק היטב בדבריו יווכח דלדעתו אין כל חשש ליפול על פניו, ולכן מ"ש רבינו החיד"א הנ"ל במו"ב עם פירושן הפשטי של המילים [ונראה בפשטות דאף לדברי החיד"א לא חייש, וס"ל דיכול לכוון למסור עצמו למיתה עק"ה, רק שלא יכון להוריד נפשו לקליפות, ע"ש בדבריו]. וזה מכוון עם דרכם של כמעט כל גדולי האחרונים הספרדים בכל הדורות שלא חששו בזה, כמו שהבאנו לעיל.

ובאמת כד דייקנן בהאי עניינא, לו יהי כדברי מהר"א מני שבאמת נמנעו חסידי בית - א' מליפול על פניהם משום חשש סכנה מדברי הזוהר, מ"מ אין כ"כ ראייה ממנהגם זה לשאר העם, מאחר שיתכן שבאמת היו מכוונים בכוונות האר"י להוריד נפשם לקליפות וכו', ובכה"ג לכ"ע יש חשש סכנה אם לא מכוון כנצרך, ומ"מ שאר העם שמכוונים פירוש המילים בלבד, אין זה ענין לגביהם<sup>מג</sup>.

סוף דבר הכל נשמע שלא מצאנו הכרח כלל וכלל, אף לפי הקבלה, לבטל מצות נפילת אפים משאר האנשים שאינם מקובלים ומתפללים ע"ד הפשט בלבד.



### דחיית דברי היפה ללב שסמכו עליו כמה מחכמי הדור

והנה ראיתי בספר יפה ללב הכא (ח"א) שהביא מ"ש מהר"ח פאלאג'י אביו והחס"ל (והבאנו בדריהם לעיל), והעיר עליהם שהמנהג שלא ליפול אפים אינו מנהג חדש, וכבר הוזכר בדברי השיירי כנה"ג שכתב: "ויש נוהגים לומר המזמור של נפ"א בלתי נפ"א" א"כ הוא מנהג ישן, ועוד ממ"ש הרב נגיד ומצוה שלא יכול לעשות התיקונים הנ"ל אלא צדיק גמור. ובזה ישב מנהג אותם שלא נוהגים ליפול על פניהם, ותכל תלונתם של הרבנים הנזכרים.

אמנם אחר בקשת המחילה אמינא בעניותי דנראה דאין הבנתו נכונה בדברי הרב שכנה"ג, ונעתיק תחלה את דברי השכנה"ג, ואח"כ נבאר דבריו. וז"ל: "ומנהג האשכנזים כדברי הרוקח [=היינו שלא ליפול במקום שאין ס"ת], ובמקומינו לא ראיתי מנהג קבוע, יש נוהגים כדברי הרוקח ויש נוהגים כרבינו המחבר ז"ל, וכמדומה לי שכך היה מנהגו של מורי הרב ז"ל, ומ"מ אני נוהג שלא למחות למי שנוהג כדברי הרוקח או כדברי רבנו המחבר ז"ל. ומ"מ אף כשאין נופלים על פניהם אומרים וידוי, ויש נוהגים לומר המזמור של נפילת אפים בלתי נפילת אפים, וכן נהגנו בכפרים שאין בהם ס"ת ונהגו שלא ליפול על פניהם" עכ"ל.

הרי משמע בהדיא שכוונתו שיש מקומות שנוהגים שדוקא כשאין ס"ת אומרים המזמור בלא נפ"א, וזה מוכח ממה שכתב קודם: "ומ"מ אף כשאין נופלים על פניהם אומרים וידוי" אלמא דכוונתו שאותם אלה שנוהגים כהרוקח לא נופלים על פניהם ואף לא אומרים כלל המזמור של נפ"א אך מ"מ וידוי אומרים (דאל"ה מאי ס"ד שמאחר שאומרים את המזמור ורק לא נופלים על פניהם

(מג). אמנם מדברי מהר"א מני המובאים בבא"ח משמע שלא היו מכוונים כן.

דמשום הכי לא יאמרו וידוי, וק"ל), ועל זה הוסיף ש"יש נוהגים לומר המזמור של נפילת אפים בלתי נפילת אפים", דהיינו שיש כאלה שנוהגים כהרוקח שכשאין ס"ת לא נופלים על פניהם ומ"מ אומרים את המזמור, וסיים "וכן נהגנו בכפרים שאין בהם ס"ת ונהגו שלא ליפול על פניהם", דהיינו שבכפרים שלא נהגו ליפול על פניהם כלל ולא לומר את המזמור מחמת שאין להם ס"ת מ"מ נהג הרב לומר שם המזמור אלא שבלא ליפול על פניו (דאל"ה יש כפילות בדבריו, ודו"ק) והם דברים ברורים. ואף שראיתי לאיזה מחכמי הדור שהעתיקו דברי היפ"ל הנ"ל בשם הכנה"ג להוכיח שמה שנוהגים היום הוא מנהג קדום, נלפק"ד דמאי דפרישנא בעניותין הוא פירוש יותר ישר ומכוון בדבריו. שו"מ בספר מזמור לאסף שנראה שהבין את דברי שכנה"ג כדברינו, וכן משמע בכה"ח סופר (סק"ג), ע"ש בדבריהם ודוק.

ומה שהקשה עוד מדברי הרב נגיד ומצווה, באמת לא קשיא מיד, דדברי הנגיד ומצווה הם הם דברי שער הכוונות והפרע"ח, וכבר הבאנו בזה את דברי הכה"ח סופר הנ"ל שהאריך להוכיח שאין בזה חשש אלא למכוון הכוונות במילואן, וא"צ להאריך בזה שהעתקנו דבריו לעיל קצת משם.

וכעת מצאתי למרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סו"ס ז), וז"ל: "והגם שהגאון ר"ח פאלאג'י בכה"ח תמה על רבים מיראי יי וחושבי שמו שנמנעים מלעשות נפ"א אלא אומרים המזמור ואבינו מלכנו בלבד ואינם נופלים על פניהם ולא טוב עושים וכו' ע"ש, אולם כבר פשט המנהג בכל עדות המזרח שלא לעשות נפ"א בפועל אלא רק אמירת המזמור ואבינו מלכנו בלי נפ"א משום שע"פ הזהר שהוא בב"י יש חשש נזק וסכנה למי שנופל ע"פ באמירת מזמור הנ"ל ואינו מכוון בו כראוי" עכ"ל.

אמנם מה נעשה ולא התייחס רבינו כלל לדברי כל האחרונים הנ"ל דמוכח מהם שמנהג זה הוא מנהג מאוחר, ושינוי של המנהג הקדמון שנהג אצל כל הספרדים מאות בשנים, ושכן דעת מרן שקיבלנו הוראותיו. ולא זכיתי להבין בעניי פסק זה, שהרי בד"כ דרכו של מרן הראש"ל בכל כי האי גוונא דאיכא מנהגי דלא כמרן הב"י שקיבלנו הוראותיו לבטלם, ולהחזיר את המנהג הקדום, והגם שאותם מנהגים רווחים מכוונים יותר לפי הקבלה, וכ"ש הכא, שאף לפי הקבלה מטי"ן איתמר ואין חשש לדעת רוב המקובלים.

ואין לומר דמ"מ הכא דחמירא סכנתא מאיסורא אף בשביל חשש קטן ראוי לבטל את הנפ"א, זה אינו, דכבר כייל לן מר כללא בשו"ת יביע אומר (ח"א י"ד סי' ט' אות ו'-ח' ובעוד כמה דוכתי) דלא אמרינן חמירא סכנתא מאיסורא אלא במקום סכנה מציאותית ולא במקום סכנה סגולית ועשה לו סמוכות מדברי הפוסקים ע"ש. א"כ מה טעם לחוש בנידוננו כ"כ טפי משאר מיילי דאיסורא. ועכ"פ גם מי שליבו נוקפו, יכול בפס' ראשון שלא יפול על פניו ששם עיקר הסכנה, ומכאן ואילך יפול על פניו, ובזה יצא יד"ח חששת הזהר וגם לא יבטל תקנת הקדמונים של נפ"א, וצ"ע בדעתו.

ועיין עוד לר' יצחק ברדא בשו"ת יצחק ירנן (ח"ה סי' כג) שיישב את מנהג הספרדים הרווח בימינו שלא ליפול על פניהם, אך העלה שמי שרוצה להחמיר ולנהוג נפ"א כדין המבואר בשער הכוונות תבוא עליו ברכה.

### לסיכום:

מנהג הספרדים בכל הדורות היה ליפול על פניהם באמירת מזמור 'אליך יי נפשי אשא', כמובא בזוה"ק, וכדעת מרן הש"ע והאריז"ל, ומעולם לא חששו בזה. והבאנו ראיות מקהילות הספרדים בכל תפוצותיהם, שברובן נהגו עד הדור האחרון לפחות חלק מהקהל ליפול על פניהם: כספרד הקדומה, ארץ ישראל, ארם צובא, מצרים, מרוקו, תונס, ג'רבא, לוב, אלג'יר, תורכיה, יוון, אזור הבלקן, בוכרה, כורדיסטאן, הודו, איטליה, לונדון, אמשטרדם ועוד.

מצינו בימי החכמים מהר"א פאפו, ומהר"ח פאלאג'י, שהתחיל להתפשט אצל חלק מהעם מנהג שלא ליפול על פניהם באמירת המזמור, כפי הנראה משום חשש הזוהר – אולם החכמים הנזכרים לא היתה דעתם נוחה ממנהג זה, ודחאוהו בחריפות.

בכמה מקהלות הספרדים נתפשט המנהג בדור האחרון שלא לפול על פניהם, משום שחששו לפשטות דברי הזוהר שמי שלא מכוון למסור נפשו בלב שלום באמירת מזמור זה מסתכן. אולם לא מן הנמנע להעלות השערות אחרות איך התפשט מנהג זה, שאולי חששו לדברי הרוקח המובא ברמ"א שאין לפול ע"פ במקום שאין בו ספר תורה, ומשם נשתרבו לנהוג כן אף בשאר המקומות [כמו שהבאנו לעיל משכנה"ג שמנהג הכפרים שאין בהם ס"ת היה לומר את המזמור בלי נפ"א, וא"כ יתכן שנמשכו עם מנהגם זה גם למקומות שהיה בהם ס"ת]. וגם יתכן שלא ידעו את המזמור בע"פ, ולכן היו מוכרחים להסתכל בסידור ולא נפלו על פניהם [כדמשמע מדברי החס"ל שהבאנו לעיל]. וגם בכמה מקומות היו מצויים עמי הארצות רבים, וכאלה שלא היו להם סידורים, שסמכו בחלקים הרבה מן התפלה על תפלת הש"ץ ולא היו מתפללים בעצמם [כעדות יהודים מהדור הקודם], ומסתמא גם לא היו נופלים על פניהם. וכל זה הוא בגדר השערות, ועכ"פ לכל הדברות אין ספק שהוא מנהג מאוחר מאוד וממש קרוב לדורנו. ומלבד זה בהרבה מהקהילות שנהגו בחו"ל בדור האחרון שלא לפול על פניהם, מ"מ הת"ח היו נופלים ע"פ, כמו שהבאנו עדיין מכמה מקהילות מרוקו.

יש לציין דלעת עתה, אף שגמרתי חיפוש מחיפוש בחפ"ש מחופ'ש, לא מצאתי תיעוד על אחד מחכמי הספרדים ועדות המזרח במשך כל הדורות, שהורה בקום עשה לבטל את מנהג מקומו ליפול על פניהם משום חשש הזוהר, מלבד רבינו הבן איש חי, שהורה שעדיף שלא לקיים נפילת אפים. אכן מלבד שהוא יחידאה בזה כאמור, עוד יש לציין, דכאמור לעיל מנהג עירו בגדאד היה שלא ליפול על פניהם, ועל כן גם הוא, לא מצינו ששינה בהדיא ממנהג מקומו.

מנהג הספרדים ועדות המזרח בדורינו, שלא ליפול על פניהם, נתפשט בעיקר עפ"י דברי הבא"ח, שחשש לדברי הזוהר, ומחמת כך ציוה להנהיג את מנהג עירו בגדאד, ומנהג חסידי בית – א' בכל מקום. ורוב בני הספרדים ועדות המזרח שעלו לארץ, ביטלו מנהגם בחושבם שמנהגם אינו נכון, אך לא ידעו דאדרבא, השיטה הסוברת שאין ליפול על פניהם היא יחידאה, ורוב חכמי הדורות לא ס"ל הכי.

ומלבד זה, כבר הוכחנו לעיל דמנהג חסידי בית א' בזה לא היה מוחלט, וכן לא ברירא כלל טעמייהו. ועוד, שמצינו לרב כף החיים סופר, שהוכיח שאף לפי הזוהר אין כלל חשש סכנה בנפילת אפים למי שאינו מכוון בזה את כוונות האר"י והרש"ש. ואם במחלוקת בפשט אמרינן דדעת חכמי הקבלה תכריע, מסתבר א"כ שבמחלוקת בקבלה, הפשט יכריע.



הרב יהודה שרשבסקי

כימאי, יועץ לענייני חומרי גלם בארגוני כשרות

## מייצוי טעמים וצבעים בשבת

### בישול סממנים במשכן

המשנה (שבת ע"ג ע"א) מונה בין ל"ט אבות מלאכות האסורות בשבת את מלאכת האופה. אבות המלאכה נלמדים מהמלאכות שנעשו בהקמת המשכן, אבל אודות מלאכה זאת אומרת הגמ' (ע"ד ע"ב): "שביק תנא דידן בישול סממנים דהוה במשכן ונקט אופה. תנא דידן סידורא דפת נקיט". רש"י במשנה (דף ע"ג ע"א ד"ה "האופה") מבאר שמלאכת האופה, כמו גם אבות המלאכות הקודמות לה, התבצעו בסממני הצבעים תכלת ארגמן ותולעת שני.

צבע תולעת שני, בו נצבעו חוטי צמר שניתנו ביריעות המשכן ובבגדי הכהונה, מופק מתולעים (מדויק יותר כנימות) מסוג כרמיל<sup>א</sup>. הכנימות נאספות מן העצים, מתייבשות בשמש, נטחנות ומתבשלות במים בטמפ' של 70 מעלות צלזיוס<sup>ב</sup>. מטרת הבישול היא למצות מהן את חומר הצבע שבגופן. הצביעה עצמה נעשית תוך שרייה של האריגים בתמצית שהופקה מן הכנימות, אשר צבעה אדום<sup>ג</sup>.

צבע הארגמן, מקובל אצל רבים שמקורו מהחילזון ארגמון קהה קוצים - פורפורה<sup>ד</sup>. לדעת מחדשי התכלת גם צבע התכלת מופק מחילזון זה. בשונה מתולעת השני, הפקת הצבע שבבלוטות ארגמון קהה קוצים אינה נעשית בחום אלא בסחיטה של הבלוטות. מטרת הבישול האפשרי בחומרי הצבע המופקים מהחילזון היא לבצע בצבע שינוי כימי הנדרש כדי להפוך אותו לחומר הנספג בצמר. חימום זה הוא כנראה המקור למלאכת מבשל, הנלמדת גם מבישול התכלת והארגמן<sup>ה</sup>.



(א). ד"ר משה רענן, "מביא תכלת וארגמן ותולעת שני שזורין - כרמיל" פורטל הדף היומי זבחים פ"ח ע"ב.

(ב). מפי פרופ' זהר עמר.

(ג). צבע השני נקלט בצמר רק בתוספת "חומרים צרבניים", חומרים הנקשרים לסיבים הנצבעים ואלהים נקשרים חומרי הצבע. החומר הצרבני השכיח הוא האלום (אלומניום אשלגן סולפאט 12 הידראט), שמקורו שלו, או של החומרים מהם מייצרים אותו, במינרלים שבאדמה. לענ"ד חלק מאבות המלאכה שבסידורא דפת, אשר בפועל נעשו בסממני הצבע, כגון: זורה ומרקד, נעשו בהפרדה של מינרלים הנדרשים לייצור אלום מרכיבי אדמה אחרים.

(ד). אין לכך מקור מפורש בתנ"ך או בדברי חז"ל, אבל יוסף בן מתתיהו ועוד מבני זמנו כותבים שהפורפורה הוא מקור הארגמן שהיה בבית המקדש. מאידך, הרמב"ם בפירושו המשניות (כלאים פרק ט' משנה א') כותב: "וארגמן הוא הנקרא בערבי ארגואן והוא הצמר הצבוע בצבע לאכ"א". מדובר בצבע המופק מכנימת הלכה. כלומר, לדברי הרמב"ם גם הארגמן, בדומה לתולעת שני, מופק בדרך של מייצוי צבע מכנימות.

(ה). מנחות מ"ב ע"ב: "האי תכילתא היכי צבעיתו לה... מיייתנן דם חילזון וסמנין ורמינן להו ביורה ומרתחינן ליה". אם אכן מדובר בחילזון ארגמון קהה קוצים, התהליך המתואר בגמרא הוא כנראה תהליך כימי הנקרא "חיזור" (reduction), שעיקרו התוספות אטומי מימן לחומר אינדיגו שבבלוטות החילזון. בכך הופך האינדיגו לחומר מסיס במים הנקלט גם



## מהותה של מלאכת בישול בשבת

אב המלאכה אופה, שמקורו כאמור בבישול סממני הצבע בהקמת המשכן, הוא שינוי הנעשה בדבר המתבשל באמצעות חום. כדברי הרמב"ם (פרק ט' מהל' שבת הל' א'): אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין או המחמם את המים הכל ענין אחד הוא... ושיעור המבשל סממנין כדי שיהיו ראויין לדבר שמבשלין אותן לו".

הבישול והאפייה הם שינויים פיזיקליים הגורמים לריכוך והקשיה וכן שינויים כימיים היוצרים את הטעמים החדשים. חלק משינויי המרקם, כמו הקשיית הביצה, אף הם כימיים. חימום המים הוא שינוי פיזיקלי הפיך ולכן דנו הראשונים בשאלה האם שייך בו אין בישול אחר בישול.

את דברי הרמב"ם "ושיעור מבשל סממנין וכו'" ביאר הלחם משנה: "כלומר הוא עושה סמנין אלו כדי לצבוע ירוק שיהיו ראויים למין צביעת ירוק... שהוא הצבע שהיה רוצה". בישול הסממנין כפי שהוא מובא בדברי הרמב"ם, עפ"י הבנת הלח"מ, כדוגמא למלאכת מבשל (לאו דווקא הבישול שהיה במשכן), הוא חימום הנועד לחולל בצבע שינויים כימיים היוצרים את הצבע הרצוי. בהלכה ו' כותב אמנם הרמב"ם: "כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל", אולם זאת בהקשר לחומרי מבנה המפורטים שם: מתכות, דונג, זפת, חרסית וכו' ב, שהתועלת בחימוםם היא רק ריכוך והקשיה, בין אם כתוצאה מתהליך פיזיקלי ובין אם כתוצאה מתהליך כימי<sup>1</sup>.

בבישול אשר ככל הנראה התבצע במלאכת המשכן, מיצוי חומר הצבע מכנימת הכרמיל, יש מקום להסתפק האם מהות המלאכה היא השינויים בגוף הכנימות המאפשרים את מיצוי הצבע, או שעצם המיצוי הוא מלאכת הבישול. אף שבישול מסוג זה לא נזכר בדברי הרמב"ם כדוגמא לפעולות אשר בפועל הן מעשי בישול, אם אכן עצם המיצוי הוא מעשה הבישול שהיה במשכן, ולא השינויים בגוף מקור הצבע המתרחשים בחום, יש לומר שמיצוי הצבע הוא מקור כללי למגוון השינויים כתוצאה מחימום אותם פירט הרמב"ם כדוגמאות לבישולים אסורים בשבת.



בסיבי הצמר. ד"ר ברוך סטרמן (קונטרס "נושאים בפרק התכלת", הוצאת פתיל תכלת, עמ' 11) מתאר את התהליך: "בשרו של החילזון וחלקים אחרים שלו שבהם נמצא הצבע חוממו על אש קטנה במשך ימים מספר. החיידקים החיים על בשר החילזון היו מתסיסים את הצבע ומחזרים אותו". הוא מוסיף שניתן לצרף חומרים המזרזים את התהליך. טמפ' התהליך היא 40-50 מ"צ (ספר התכלת מאת הרב מנחם בורשטיין שליט"א, עמ' 306). אמנם, עדיין יש לדון בטמפרטורה המדוברת, האמנם מוגדרת היא כטמפ' יד סולדת.

1. גמ' שבת ע"ד ע"ב: "האי מאן דשדי סיכתא לאתונא חייב משום מבשל. פשיטא מהו דתימא לשרויי מנא קא מכיין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט". רש"י: "דשדי סיכתא - שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה". הגמרא סבורה שהקשיה בחום אינה בישול, והאיסור הוא משום שקודם להקשיה המים מתאדים. הלחם משנה (שם, הלכה ו') הבין מדברי רש"י שהקשיה באופן כללי אינה בכלל בישול, שלא כהרמב"ם, ומוכיח את דברי הרמב"ם מאפייה שהיא הקשיה. כאמור, אפייה כוללת גם שינויים כימיים הנדרשים שלא בהקשר לריכוך והקשיה, ויש מקום לומר שאין ללמוד ממנה לעניין חומרי מבנה.

## בישול אחר בישול בתבלינים ובסממני צבע

הנפקא מינה בין הגדרת מיצוי חומרי צבע וטעם ממקורות טבעיים כיצירת שינויים בגוף מקורות הטעם והצבע באמצעות חום, או מאידך כמיצוי חומרי הצבע והטעם באמצעות חום – היא לעניין אין בישול אחר בישול. אם הגדרת הבישול בתבלינים ובמקורות הצבע היא השינויים הנגרמים בגופם ע"י החום, הרי שאם נתבשלו הם פעם אחת, הבישול הנוסף לא ייצור בהם יותר שינויים ויש להתירו כדין אין בישול אחר בישול. אולם אם הגדרת הבישול בהם היא מיצוי חומרי הטעם וחומרי הצבע באמצעות נוזל ממס חם (נד"כ מים), הרי שכל עוד לא מוצו כל החומרים הללו עדיין מתקיים בעלי התבלין ובמקורות הצבע בישול, אף אם הם חוממו קודם למיצוי ואפילו אם התבצעו בהם מיצויים, כל עוד נותרו בתבלינים ובמקורות הצבע חומרים שניתן לשוב ולמצותם.

השאלה האמורה נדונה ככל הנראה בדברי הרא"ש. הגמרא במס' שבת דף י"ח ע"ב עוסקת בחוטי צמר הנתונים ביורה ומתבשלים לצורך צביעה. הגמ' שואלת: "וניחוש שמא מגיס בה" ומשיבה: "בעקורה וטוחה". הרא"ש (שבת פרק ג' סימן י"א) כותב אודות דברי הגמ': "והא דפריך בפרק קמא והלא מגיס אפילו ביורה רותחת, למימר סמנין לצבוע בהן צריך בישול לעולם. אי נמי לאו משום בישול פריך אלא משום צובע כשהוא מכניס הסממנין בצמר". נראה מדבריו שההגסה מסייעת להמשך מיצוי הצבע. אם מלאכת בישול כוללת מיצוי, הרי שהמשך המיצוי נאסר משום מבשל. אם מלאכת בישול היא רק השינויים המתרחשים בגוף הדבר המתבשל, הרי שהמיצוי הנוסף יכול להיות אסור רק אם הצבעים חודרים מייד לאחר המיצוי לצבע הנצבע ובכך מתבצעת מלאכת צובע.

כמו"כ מצינו בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג' סימן ב') הדין באבקת קפה אשר קודם טחינת הפולים עוברים הם קלייה מעל אש הגורמת ליצירת הטעם האופייני של הקפה. קלייה זאת מאפשרת אכילה של הפולים והאבקה כמות שהם, גם ללא החליטה היוצרת את משקה הקפה. יש אפוא מקום לומר שמתן אבקת קפה במים חמים בשבת תהא מותרת לסוברים שאין בישול אחר אפיה'. על זאת כותב הגינת ורדים: "אבל הנראה דדין הקהוה לא שייך כלל בדין דהאי מתניתין דכל שבא בחמין מער"ש שורין אותו בחמין בשבת (המקור לדין אין בישול אחר בישול) דשניא טובא ולא דמיא כלל. דדין המשנה דכל שבא בחמין מלפני השבת דשרי לשרותו בחמין בשבת. יסוד הדין עיקרו הוא מפני שנגמרה מלאכתו מלפני השבת... אבל הכא בקהוה הקלייה אינה גמר בישולה ולא הגיעה תכלית הנאתה דעבדי לה, אבל הקלייה היא הכשר תבשיל בעלמא דמכשרא לתת בו טעם וריח דכשיבשלו לה במשקה תתן טעמה וריחה". הקלייה המוקדמת משפרת את איכות חומרי הטעם שיתמצו לתוך המשקה. פעולת המיצוי, שהיא העיקר, לא רק שאינה נגרעת בשל הקלייה המוקדמת אלא להיפך נהיית איכותית יותר.

1. שו"ע או"ח ש"ח סעיף ה': "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בשול ויש מתירין".

החתם סופר (או"ח סימן ע"ד) הסכים עקרונית לכך שכאשר מקורות צבע עוברים בישול אין בכך להתיר את מיצוי הצבע מהם בשבת, מפני שהבישול הראשוני כשלעצמו אינו מכשיר את סממני הצבע להנאה כמות שהם. אולם הקפה, מאחר שלדברי הגינת ורדים קליית הפולים מכשירה אותו לאכילה, די בכך בכדי להתיר את מיצוי הקפה מהם מדין אין בישול אחר בישול (אם אכן כלל זה אמור גם בבישול אחר אפיה), שכן די בכך שהבישול הכשיר את המזון לאכילה כדי שכל פעולות ההמשך הנעשות בחום יחשבו כטפלות לבישול הראשון. וזה לשונו: "כשנותנים מרק רותח על קטניות שנתבשלו אין ספק שהמרק קולט טעם קטניות... ואפילו הכי מותר בשבת. כיון שכבר נתבשל מערב שבת שראוי לאכול בפני עצמו הרי נגמר בישולו ומה שמוציא טעמו אח"כ לתוך המרק אין בכך כלום".

בדעת הגינת ורדים יש לומר שיש להבחין בין מאכלים שעיקר תכליתם הוא להיאכל כמות שהם, בהם אכן אין בישול אחר בישול אף כאשר הבישול השני נועד למצות מהם חומרי טעם, לבין מאכלים שעיקר השימוש בהם הוא מיצוי הטעם בנוזלים חמים, והשימוש בהם כמות שהם לאחר בישול ראשוני הוא דבר פחות שכיח.



### עלי תה שנתייבשו בתנור

ייצור עלי התה המיועדים להכנת המשקה המפורסם כולל ייבוש בתנור. במהלך הייבוש נוצרים בעלים חומרי ריח אופייניים. צבעו הכהה של התה נוצר אף הוא בתגובה כימית המתרחשת בהשפעת החימום.

כאמור, לדברי הגינת ורדים והחתם סופר עלי התה העוברים ייבוש בתנור אינם נחשבים למבושלים, אף אי נימא דאין בישול אחר אפיה, מפני שהקלייה רק הכשירה את העלים למלא את ייעודם בתהליך מיצוי חומרי הטעם והצבע. מאידך, עפ"י תירוצו השני של הרא"ש הנ"ל, ממנו ניתן להבין שעצם השינוי הנוצר בדבר המתבשל מוגדר כבישול שאין אחריו בישול, תהא מטרתו אשר תהא, יש לכאורה מקום להגדיר את הכנת משקה התה כבישול אחר אפיה.



### עלי תה שנתבשלו ברותחין

עפ"י דרכם הנ"ל של הגינת ורדים והחת"ס, אף בישול ממש של עלי התבלין קודם המיצוי לא יחשב כבישול המתיר את מיצוי חומר הטעם בחמין מדין אין בישול אחר בישול. אשר על כן, עלי תה, אף שנתבשלו במים רותחים, עדיין יהיה אסור להכין מהם משקה תה.

אולם, הפרי מגדים (או"ח סימן רנ"ג אשל אברהם ס"ק מ"א) כותב: "מה שראיתי עושין בשבת מערין חם מכלי ראשון יד סולדת בן על ט"ע וקא"ווי שעירו עליהם מערב שבת שכבר נתבשלו וכו'". ההיתר לבשל את העלים הובא גם במשנה ברורה (סימן שי"ח ס"ק ל"ט): "ע"כ הסכימו האחרונים דיש לערות עליהם מערב שבת רותחין מכלי ראשון כיון שע"י זה נראה הטייא מבושל במקצת ויהפך בעת העירו את הטייא היטב בתוך הרותחין מלמעלה למטה ומלמטה

למעלה ואח"כ יריק את העסנס (תמצית התה) לכלי אחר כדי שיהיו עלי הטיי"א יבשים ויהיה מותר לו לערות אח"כ בשבת עליהם מים חמים מכלי ראשון כיון שכבר נתבשלו מער"ש כדין דבר יבש דקיימא לן בסעיף זה דאין בו בישול אחר בישול אפילו אם נצטנן".

כאמור, דבר יבש שנתבשל לפני שבת מותר בבישול בשבת, מפני שהבישול אינו משפיע יותר עליו לאחר השינויים שנוצרו בבישול הראשון. מיצוי חומרי הטעם, מאידך, אף שהחל להתרחש בזמן הבישול הראשון, מוסיף ומתרחש גם בבישול השני, דהיינו בהכנת המשקה בשבת. אם בכל זאת מהני הבישול הראשון, אות היא שגם בישולם של עלי תבלין הוא, לדעת המ"ב, השינוי בגוף העלים ולא המיצוי.



### ייבוש עלי התה בחום כאפיה שקודם הבישול

על הכנת משקה התה ללא חליטה מוקדמת, כתב המשנה ברורה (סימן שי"ח ס"ק ל"ט): "הנה טי"א בשבת פשוט בפוסקים דיש בו משום בישול ובמזיד יש בו איסור סקילה". לשיטת הפמ"ג והמ"ב שאף במיצוי התה מעלי התה אמרינן אין בישול אחר בישול, יש לעיין מדוע הייבוש בתנור אינו נחשב כאפיה, ומועיל להתיר עשיית תה בשבת מדין אין בישול אחר אפיה, לדעות הסוברות כן.

הפרי מגדים (שם סימן רנ"ג) כתב אודות הקלייה המוקדמת של פולי קפה ועלי תה: "ואע"פ שקולין הקאוו"י י"ל דלא נתבשל ממש עדיין גם למ"ד יש בישול אחר אפיה בסימן שי"ח סעיף ה' (כלומר: זהו נימוק נוסף מדוע לא מועילה קליית פולי הקפה להכנת המשקה) וכ"ש ט"ע כה"ג".

באגרות משה (או"ח חלק ב' סימן פ"ה) כתב: "הנה העלים של טיי אף שמתייבש על האש פשוט שאינם בדין מבושלים לומר שאין בישול אחר בישול ויהיה מותר לערות עליהם מכלי ראשון דהא הנידון הוא רק שאולי יתחשב כמו דבר שנאפה ונצלה ואף הרמ"א שהביא שיש מקילין אפילו בכלי ראשון דסבר אין בישול אחר אפיה... מ"מ הא מסיק שנהגו לאסור אפילו בכלי שני... אבל מסתבר שהעלים אין להחשיבם גם כנאפים וניצלים בזה שנתייבשו ע"י האש דהתייבשות אינה אפיה וצלי דענין אפיה ובישול וצלי הוא שיעשה זה שינוי בהדבר... והרי אנן לא נוכל לידע זה אף שברמב"ם פרק ט' שבת הלכה ו' איתא שלרכך דבר קשה ולהקשות גוף רך חייב משום מבשל הוא משום דזהו השינוי אבל ייבוש בעלמא אין זה הקשאת גוף רך דאף לאחר ההתייבשות אינו דבר קשה ולכן כיון שלא ידעינן שינוי בו עי"ז לא ידעינן אם הוא בישול ואין להתיר לבשלים אח"כ".

כאמור לעיל, עפ"י המידע שבספרות המקצועית ייבוש בתנור של עלי התה וכן קליית עלי הקפה גורמים לשינויים מופלגים בטעם. וצ"ע אמאי לא יחשבו כאפיה".



ח. לכאורה היה מקום לומר שגם לדעת המ"ב בישול מקורות טעם וריח הוא המיצוי ולא השינוי בגוף המקור, אולם אם נתבשל המקור במים ונעשה בו מיצוי ראשון, המיצוי הבא אחריו אינו מלאכת מחשבת. מיהו בדברי החת"ס שהובאו לעיל חזינן להדיא דאין מקום לסברא זאת. דהא הוכיח החת"ס שאם נתבשל דבר והוכשר לאכילה מיצוי הטעם שאחריו

הוא בישול אחר בישול לכו"ע, מהא דשרינגן ליתן מרק חם על הקטניות שנתבשלו. אולם, אם כדברנו ליכא ראייה לפולי קפה, שקלייתן מכשירתן לאכילה (כפי שתאר הגינת וורדים), דשאני הקטניות הנ"ל שבבישולן הראשון התרחש מיצוי טעמים.

הרב עידוא אלבה

## **'סוכה מקורה פסולה' – בעניין פרגולה שהיא סכך קבע**

מאמר תגובה

**א.**

### **האם יש פסול בסכך קבע**

במשנה סוכה (ב ע"א) איתא: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה - פסולה, ורבי יהודה מכשיר".

ובגמרא סוכה ב ע"א:

"מנא הני מילי?... רבי זירא אמר: מהכא וסכה תהיה לצל יומם מחרב (ישעיהו ד, ו), עד עשרים אמה - אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה - אין אדם יושב בצל סוכה, אלא בצל דפנות. אמר ליה אביי: אלא מעתה, העושה סוכתו בעשרות קרנים, הכי נמי דלא הוי סוכה? - אמר ליה: התם, דל עשרות קרנים - איכא צל סוכה, הכא דל דפנות - ליכא צל סוכה.

ורבא אמר: מהכא בסכת תשבו שבעת ימים. אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה - אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה - אין אדם עושה דירתו דירת עראי, אלא דירת קבע. אמר ליה אביי: אלא מעתה, עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן - הכי נמי דלא הוי סוכה? - אמר ליה, הכי קאמינא לך: עד עשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע - נמי נפיק. למעלה מעשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע, כי עביד ליה דירת עראי - נמי לא נפיק".

ובגמרא בדף ז ע"ב איתא: "אמר אביי: רבי, ורבי יאשיה. ורבי יהודה... כולו סבירא להו: סוכה דירת קבע בעינן". ומבאר שרבי יהודה מכשיר סוכה למעלה מעשרים אמה משום דסוכה דירת קבע בעינן, וחכמים החולקים סוברים סוכה דירת עראי בעינן".

ונראה שרבי יהודה אינו חולק על כך שעיקר מהות החג היא "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי", ופשיטא שגם לדידיה אין לשבת בבית מעץ. גם מצינו שלדעת שמואל בדף יד ע"א לרבי יהודה אף כשאינו ביתו גזרו "גזרת תקרה". המחלוקת היא האם המבנה של הסוכה צריך להיות מבנה הדומה יותר לדירה בהיותו של קבע או שהוא יכול או צריך להיות מבנה של עראי.

למסקנת הגמרא אליבא דרבא, שפסקו רוב הראשונים כוותיה, על יסוד הגמרא בדף ז, במשנה הראשונה מדובר על פסול מחמת הצורך בדירת עראי. אמנם הגמרא אומרת שסוכה ממחיצות של ברזל אינה פסולה למרות שהיא יותר קבועה, אך הגמרא דברה רק על הדפנות, ועיקר הסוכה הוא הסכך. השאלה היא האם בסכך יש פסול כאשר הסכך הוא סכך של קבע.

(א). אף שאביי הקשה על רבא, כתב הריטב"א ב ע"א דנראה שאביי קיבל את דעת רבא.

יש כמה אפשרויות שיתכן להגדירם סכך קבע:

- א. תקרה שמונעת גשם.
  - ב. סכך מחובר בצורת קבע לסוכה אע"פ שאינו מונע גשם והסוכה אינה מחוברת לקרקע.
  - ג. סכך מחובר בקבע לסוכה והסוכה מחוברת לקרקע.
  - ד. מבנה שהוא גם מחובר וגם גשמים אינם נכנסים בו.
- להלן נדון בדברי הראשונים, אך תחילה יש לברר את השאלה האם יש מקור בחז"ל לפסול סכך בגלל עצם המבנה שלו?



## ב.

### לפי הירושלמי יש פסול של סכך קבע

בירושלמי (עירובין א, א) דנו על דברי המשנה שמבוי הגבוה מעשרים אמה ימעט, ורבי יהודה אומר שאינו צריך, ואמרו בתחילה "דעתיה דר' יודה בסוכה הוא דעתיה במבוי. הוא דעתהון דרבנן בסוכה הוא דעתהון במבוי".

ובהמשך אומרת הגמרא: "ולא דמייא. יש דברים כשירים בסוכה ופסולין במבוי, כשירין במבוי ופסולין בסוכה.... סוכה מקורה פסולה, מבוי מקורה כשר. רבי אחא בשם רבי הושעיה לא סוף דבר מקורה, אלא אפילו נתן מלתירה ויש בה רוחב ארבעה טפחים מתרת את המבוי".

הירושלמי מונה הבדלים בין סוכה למבוי, ואחד מהם הוא שבסוכה מצינו דין שסוכה מקורה פסולה, מה שאין כן במבוי. בפשטות במילים "סוכה מקורה" לא מתכוונים לסוכה שנעשתה לבית, שהרי הירושלמי משווה זאת לדין מבוי שאין משתמשים בו כבית, ולכן ההשוואה צריכה להיות בדבר השייך גם במבוי. לכן נראה שההבדל הוא במבנה, שסוכה מקורה פסולה כי הקורות קבועות בה, ומכאן משמע שאכן יש פסול של קבע בסכך, וכן פירשו כמה אחרונים<sup>1</sup>.

אמנם בקרבן העדה כתב: "סוכה מקורה. בקורות פסולה דבעינן סכך ולא תקרה כדתנן סיככה בנסרים שיש בהן ארבעה פסולה, ובמבוי שהוא מקורה אינו צריך שום תיקון". נראה שלדעתו הפסול הוא מדין גזירת תקרה בנסר שרוחבו ארבעה טפחים, אך קשה שפסולה משמע

ב). וכ"כ הרב מאיר מארים בפירושו הראשון בספר הניר על עירובין דכוונת הירושלמי שההבדל הוא "לענין קבע, שהסכך צריך להיות עראי" (אלא שלדעתו הגמרא לא התכוונה למנות דברים שבהם מחמירים בסוכה ממבוי, אלא ההשוואה היא לדיני שבת היכא דמועיל תקרה לעשותו רשות היחיד, ותקרה זו יכולה להיות קבע, משא"כ בסוכה). גם בעלי תמר (עירובין) כתב שמהירושלמי משמע דיש פסול בקירוי הסוכה גם אם אינו נעשה לבית אלא לסוכה (והוא מפרשו כדעת ר"ת). והרב יהושע בוך נקט כדבריו בפירושו תלמודה של א"י.

הרב איתי גלבר (ירחון האוצר נז עמ' רז) במאמרו 'מצינו סיכון שהוא כקירוי' כתב שיש להוכיח הכשר סכך הקבוע במסמרים מדברי הירושלמי שמונה הבדלים שיש בין סוכה לבית, ולא מנה את זה שבית קבוע במסמרים, אך כפי שהראיתי בפשטות נראה דזה גופא כוונת הירושלמי באומרו סוכה מקורה פסולה. בכותרת המאמר מצטט הרב גלבר את דברי הירושלמי בהמשך הסוגיה בסוכה "מצינו סיכון שהוא כקירוי". אך לענ"ד ממימרה זו אין כל ראיה לנידון השאלה שלנו. כוונת הירושלמי שם שעכ"פ מצינו שמתחילים לסכך כתקרה ולכן אין לתלות את מה שסוכה למעלה מעשרים אמה לא נחשבת סוכה רק בזה שבניגוד לבית רגיל אין לה תקרה, ואין זה נוגע לנידון דידן.

מדאורייתא כפי שאמרו בבבלי ריש עירובין, ועוד שמהמשך הירושלמי נראה שקורה רחבה ארבעה קרויה מלתרה, והוא כדברי הבבלי בעירובין ג ע"א בשם בני מערבא (כפי שהעירו בגליון הש"ס על הירושלמי), ומשמע שסתם מקורה אינו דוקא ברוחב ארבעה.

והפני משה כתב "לא סוף דבר מקורה. כולו, אלא אפילו נתן מלתרא אחת ע"ג בשביל תקרה ויש בו רחב ד' טפחים מתרת את המבוי ואפילו גבוה כמה דהוי כמבוי מקורה, וא"צ תיקון אחר". נראה שמפרשו לענין מבנה שגבוה מעשרים אמה, שבסוכה קורה רחבה ד' מעל עשרים אמה אינה מועילה להציל מפסול של גובה, בעוד שבמבוי מועיל קירוי ואפילו קורה אחת שרחבה ארבעה'. אך נראה שגם לפי פירוש זה צריך לדחוק ש"סוכה מקורה" פירושו דוקא קורה שרחבה ד' טפחים.

ועוד קשה גם לדבריו שאם הפסול הוא רק גזירת תקרה מנא לן שמדאורייתא אינו מועיל להכשיר כשהיא מעל עשרים אמה כמו במבוי.

לכן נראה שהעיקר כפשט הירושלמי שיש לפסול מדאורייתא סכך כשהוא קבוע כתקרה.

## ג.

### **דעות הראשונים על סכך קבע**

הראשונים כתבו ביאורים שונים מדוע סוכה ממחיצות של ברזל כשרה.

רש"י כתב: "עד עשרים אמה דאדם עושה כו' - שפיר דמי, דודאי יש בכלל קבע עראי, והרי עשה כתורה, ועל כרחק לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור, לתת לך שיעור בגובהה, שתהא יכולה לעמוד על ידי יתידות עראי".

פירושו צריך ביאור. אם בכלל קבע יש עראי מדוע לא נאמר גם לגבי גובה מעל עשרים אמה, שיכול לעשות כן משום שבכלל קבע יש ארעי. השפת האמת כתב שהדבר יובן לפי המבואר בהמשך הגמרא שרבה לא אמר כרבי זירא משום שהוא מפרש קרא דישעיהו לעתיד, ומשמע שזה שהוא אינו מסכים לרבי זירא אינו נובע משאלת אביי, כי הוא מקבל את העיקרון של "דל עשתרות קרנים". וכתב השפת אמת שלפי זה יובן שדפנות מברזל כשרות כי אם נאמר דל את חווק הברזל, אכתי תעמוד הסוכה על ידי מחיצות ארעי, כעין שאמר רבי זירא דל עשתרות קרנים איכא צל, משא"כ בגבוה מעשרים דאם אינו קבע תפול הסוכה. נמצא שלפי דרכו של השפ"א, רש"י סובר שלא שייך לומר בסכך דבעינן שיהיה עראי ולא קבע, כי יש בכלל קבע עראי, ואי דל קבע, הסכך יעמוד בצורת עראי.

אך לענ"ד ביאור זה דחוק, כי אצל רבי זירא אמרינן "דל עשתרות קרנים" שאינם חלק מהסוכה, וכאן אנו עוסקים בסכך קבע שהוא עצם הסוכה. ויותר נלענ"ד דמה שרש"י אומר בכלל קבע עראי כוונתו שאין לפסול מצד שאותו דבר שאמור להיות עראי מונח בקבע, כי בכלל קבע עראי, ואין שייך לומר כך לגבי פסול של למעלה מעשרים אמה כי בזה הפסול אינו

ג). וכך כתב בפירוש השני של ספר הניר, וכ"ה בפני מאיר, וכן נראה מפירוש הגר"ק.



מצד שדבר שאמרו להיות עראי הונח בקבע, אאל מצד שא אפשר לעשותו עראי. מכל מקום גם לפי דרך זו נראה שלפי רש"י לא שייך לפסול סכך קבע.

והריטב"א כתב שלא פסלינן מחיצות קבע, כי התורה לא כתבה להדיא שצריך סוכת עראי. לכאורה נראה שלפי זה אין לפסול סכך קבע, כיון שהתורה לא כתבה להדיא שצריך סכך עראי, אך יש לדחות שאולי בענין סכך, פסול קבע כלול במה שהתורה אומרת לסכך בפסולת גורן ויקב כפי שנראה להלן.

והר"ן כתב שרבא סבר שאין לפסול מחיצות קבע לפי שאי אפשר לומר שהתורה תצוה מה שאי אפשר לעמוד עליו, דבאיזה דבר נשער אם הבנין ראוי לשבעה בלבד או ליותר מכן. ולשיטתו יתכן לומר שרק לגבי כלל הסוכה לא מסתבר לחדש הגדרה ערטילאית של פסול במבנה בגלל שמהותו הוא מבנה המיועד להרבה יותר משבע ימים, אך לגבי הסכך יש לקביעות הפוסלת הגדרה, והיא קביעות הסכך על ידי חיבור שכן אין עושים זאת בסכך עראי.

והמאירי כתב שכיון שלא מצוי שאדם שעושה סוכה עד גובה עשרים אמה יעשה אותה במחיצות קבע, אין לנו לתקן שלא יעשה קבע. ולפי דבריו י"ל שבסכך כן שייך לתקן כך, כי אם עצם החיבור לכל השנה יקרא קבע, מצוי שיעשה קבע אפילו כשהסוכה עראית כדי שיהיה יותר יציב ויחסוך לו עבודה אם הסוכה לא תפגע ותישאר לשנה הבאה, ואם קבע הוא שמונע גשם מצוי שיעשה כך כדי להגן מגשמים ורוחות אף בסוכות עצמו, ולכן יש צורך לתקן ולומר שלא יעשה קבע. וכן נראה שלדעתו סכך קבוע שמגן מגשמים פסול ממה שכתב בדף ח ע"ב על סוכת הרועים שהיא עשויה מפני השרב, ולא הביא את הראשונים שכתבו שהיא גם מפני הגשמים, משמע שאין לעשות סוכה שמגינה גם מגשמים.

והתוספות מסכת סוכה דף ב ע"א כתבו: "כי עביד ליה דירת קבע שפיר דמי - דאע"ג דיש לפרש קרא בדירה שאינה ראויה אלא לשבעה למעוטי קבע, משמע ליה קרא דאתא לשיעורא לאורויי לך מדת גובהה, כל' בסוכה שאפשר לעשות עראי. וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע, א"כ אמאי אמר (תענית דף ב.) גשמים סימן קללה בחג, והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ואפילו תימצא לומר דאסור משום גזרת תקרה כי היכי דאמר לקמן בפירקין (דף יד.) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככין בנסרין דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי, וביתו ודאי פסול מדאורייתא, דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה. וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי. ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכת' וסוכה תהיה לצל, הא כת' נמי (בהמשך הפסוק: ולמחסה ולמסתור) מָזְרָם וממָטָר וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה, אלא ודאי משום דבעינן סככה עראי, וא"כ הוה ליה קבע".

התוספות כותבים ומוכיחים להדיא שיש פסול קבע בסכך. ונראה מההראיה שהביאו מהא גשמים סימן קללה שלדעתם פסול קבע הוא בעצם זה שהסכך מונע גשם, גם אם אינו קבוע.

אך מלשונם "לא מתכשרא עד דעביד ליה עראי", שלא כתבו 'עד דעביד ליה עראי' לירד בו גשמים' משמע שסתמו בזה כי נראה להם שסכך קבע פסול גם אם אינו מונע גשם.

כך מתבאר מלשון תוספות רבנו פרץ, שאחרי דברי התוספות המובאים לפנינו סיימו: "אבל בסכך שהוא עיקר סוכה בעינן עראי ראוי לירד בו גשמים. ולכן צריך לנענע אותם נסרים שקורין לטשא מן המסמרות משום דדירת קבע הוא".

לטשא הם קני הגג (כ"כ רש"י ט ע"ב ד"ה מאי, וכתב שהם סכך פסול). ומשמע שבתחילה כתב תוס' רבנו פרץ את הפסול מחמת אי מניעת הגשם, דבעינן "עראי ראוי לירד בו גשם", והוסיף שמאותו טעם יש פסול בלטשא, ולא מדובר כאן על פסולם מצד שעשאם לבית שהרי בפסול זה אין כלל דיון ומחלוקת, וכנראה לזה הוא אינו חושש משום שסובר שלזה מועיל הסרת הגג, דנחשב כמעשה לשם סוכה כפי שפסק השו"ע בסי' תרכו, ג (ומרש"י הנ"ל בדף ט ע"ב נראה שאינו סובר כך), וגם לא מדובר מצד שהם מונעים גשם (שהרי יש ביניהם רווחים והם אינם מונעים גשם).<sup>7</sup> לכן נראה שהפסול הוא בגלל עצם הקביעות, ומוכח שלדעתו גם פסול מחמת הקביעות בלי קשר לגשמים כלול בפסול סכך קבע.

והנה במשנה בתענית מובא שגם לרבי יהודה אין אומרים מוריד הגשם בחג, משמע שלכו"ע אמרו גשמים סימן קללה בחג. וא"כ לפי התוספות משמע שגם לרבי יהודה אין עושים סכך שמונע גשמים, דלענין זה גם הוא מודה לדרשה 'צא מדירת קבע ושב בדירת עראי'.

אבל פשט המשנה (כב ע"א) שאמרה סוכה המעובה כמין בית כשרה, דאין מניעה לעבות את הסכך עד שיהיה כבית שאין יורדים בו גשמים.<sup>8</sup> גם בסוגיה בדף טו על תקרה שאין עליה מעזיבה מובא שהיא פסולה מצד תעשה ולא מן העשוי, ומשמע שאם הוא עשוי לסוכה ליכא בו פסול משום שמונע גשם,<sup>9</sup> וכבר כתבו רבים מהאחרונים (פני יהושע, ערוך לנר, ערוה"ש) ליישב את קושית ר"ת מהא דהגשמים סימן קללה די"ל שהוא משום דבדרך כלל לא עושים סוכה מעובה עד שלא יהיו כלל גשמים נכנסים לתוכה, ולכן הגשמים סימן קללה (ובפרט שבחג נידונים על המים).<sup>10</sup> אך יש להעיר על דבריהם, שהלא התוספות כתבו עוד הוכחה ממה שרבי זירא לא מצריך שהסוכה תהיה מונעת מגשם, למרות שבפסוק ממנו הוא למד לסוכה מוזכר שסוכה תהיה מחסה גם מגשם. ומשמע שלא לומדים מהפסוק הזה שהסוכה תמנע חדירת גשם כי בסוכות בעינן סכך עראי, שכל ענין החג הוא לצאת מהקבע אל העראי. ועל ראייה זו לא השיבו האחרונים דבר.

(ד). הגר"י יוסף בילקוט יוסף (סוכה עמ' תעו) כתב שמדברי תוס' רבנו פרץ עולה כדברי המפרשים בתוספות והאגודה שהפסול הוא רק כשמונעים גשם, שכן תוספות רבנו פרץ "כתב להדיא שהנסרים סמוכים זה לזה עד שלא ירדו גשמים". נראה שהגר"י יוסף הבין שלטשא אלו הם נסרים שמהווים את הגג עצמו, ולכן הסיק שסוף דברי התוספות רבנו פרץ הם ממש דבר אחד עם מה שכתב בתחילה שהסכך צריך שיהיה ראוי לירד בו גשם. אך לפום ריהטא כל הראשונים שמדברים על לטשא מדברים על קנים שעליהם מניחים את הגג ואין זה הגג עצמו, ולכן נראה לענ"ד שהם שני ענינים.

(ה). לרבנו תם צריך לדחוק שהכוונה למעובה כבית רק עד שכוכבים אינם נראים.

(ו). לרבנו תם צריך לדחוק שנקט אחד מהטעמים, והוא הדין שיש טעם נוסף.

(ז). השפת אמת כתב שהתוספות סוברים שאם סכך קבע שמונע גשם כשר, שוב מצוה לעשות קבע כדי שלא יהיו מצוות בזווית עליו. ולענ"ד יש לדחות, דאכתי י"ל התורה לא הטיחה והצריכה בשביל חשש מגשמים לעשות קבע, גם אם הוא כשר.

ונלענ"ד שעכ"פ גם לפי תוספות שראיה זו מוכיחה שלפי רבי זירא בסוכות בעינן סכך עראי, אך אינה מוכיחה שלרבי זירא בעינן סכך שחודר בו גשם, דהא שפיר י"ל שאי אפשר לפרש שישעיה מלמדנו בזה דיני סוכה של חג שתמנע מגשם, כי בדרך כלל כדי למנוע מגשם עושים את הגג מחובר בקבע, וזה מנוגד לענין סוכות דבעינן צא מדירת קבע ושב בדירת עראי.

ובשו"ת מהר"ח או"ו (סי' קצד) הביא את דברי אביו האו"ו (ח"ב סי' רפה) שרבינו תם פסל סוכה שמצלת מגשמים, דהא משתסרח המקפה פטור מסכה, ואם איתא שסוכה המצלת מגשמים כשרה, יכנסה יפה יפה ולא תסרח מקפתו ולא יפטור מסוכת מצוה. והקשה מהר"ח בנו שבכמה מקומות חזינן שחז"ל פטרו מצטער מסוכה למרות שיכול לעשות סוכה באופן שלא יצטער בה", ולפי דרכו של ר"ת שאם מותר לעשות סוכה שמצלת מגשמים, חייב לעשות סכך כזה כשיורדים גשמים, למה לא נאמר במקומות אלו שיהיה חייב לעשות סוכה באופן שלא יצטער. ועוד הקשה על גזרת תקרה בנסרים שרחבים ארבעה, דהטעם הוא שמא יאמר מה לי נסרים מה לי תקרת הבית, ולפי דרכו של ר"ת קשה, דהלא תקרת הבית מצלת מן הגשמים, וא"כ לא יטעה בזה כי סוכתו צריך לעשותה שלא תציל מן הגשמים? ולכן כתב מהר"ח דשמא י"ל שהתורה התירה לעשות סוכה מפסולת גורן ויקב, ומינה ילפינן דכל גדולי קרקע כשירים לסכך, וגם בנסרים ד' על ד' (אי לא משום גזרת תקרה). אבל התורה לא חייבה לעשות סוכה כמין בית להציל מן הגשמים ומן החמה "שהרי מגרנך ומייקבך כתיב, דהיינו פסולת גורן ויקב, ובאלו אי אפשר לסכך להציל מן הגשמים, ולא נראה לחכמים דוקא פסולת גורן ויקב שהרי דרשו להכשיר לסכך בכל דבר שגידולו מן הארץ. ומעתה גם אין לדרוש דוקא שלא תציל מן הגשמים".

נמצא שלשיטתו ממה שהתורה אמרה לעשות סכך בפסולת גורן או למדים שהתורה לא מקפידה שהסכך ימנע מגשם, וי"ל שמזה גופא למדו שאין הקפדה לעשות סוכה שמונעת כל צער. אך כשם שלפי חז"ל פסולת גורן ויקב לאו דוקא, כך רשאי נמי לעשות סוכה באופן שמונע גשמים, אך אינו חייב בכך. ומעתה י"ל שמטעם זה שהדינים נלמדים מדכתיב פסולת גורן ויקב, אין ללמוד מהפסוק בישעיהו להצריך סכך מונע גשם.

אלא שלענ"ד יש להשיב על דבריו שאין הכי נמי יתכן שנסרים קבועים פסולים משום שאינם דומים לפסולת גורן ויקב, ואף שבסוכה יב ע"ב אמר רבי יוחנן רק שלמדים מזה להצריך גדולי קרקע, י"ל ששם אינו עוסק בכל מה שלמדו מהפסוק, דהא ילפינן מזה גם את פסול מחובר'. ולפי זה, גם מפשט הפסוק שמצריך פסולת גורן ויקב משמע שסכך של קבע פסול, וגם

ח. בסוכה כו ע"א אמרו שחתן פטור מסוכה, וכן התיר רבא לישון מחוץ לסוכה משום "סרחא דגריגישתא", ולפי רש"י היינו קרקע לבנה שהיו רגילים לעשות בסוכה, וכתב מהר"ח דמשמע שהפטור הוא גם בחול המועד שיכול לעשות סוכה שאין בה קרקע לבנה, ובכל זאת לא הצריכוהו לעשות סוכה שאין בה דבר זה מפני שהתורה הצריכה רק לעשות סוכה רגילה. ובביכורי יעקב (תרמ, יג) כתב שפטור מצטער כשיכול להוציא עצמו מהצער לא נאמר על עצם מצות עשיית סוכה, אלא רק על מי שארע לו דבר המצער אחר כך, וכן ביאר באגרות משה (או"ח ח"ו סי' מג) שפטור זה הוא רק לאחר שבתחילה בנה את הסוכה באופן שיכול לשבת בה, וכיון שאין מצוה חיובית בסוכה חוץ מלילה הראשון, אין עליו חיוב לעשות סוכה אחרת כשאירע דבר שפוטרו.

ט. מכל מקום בסוף דבריו כתב לאסור נסרים הקבועים כדרך בית אפילו רוחבם פחות מג' מחמת גזרת תקרה, כיון שבזמנו היו עושים כך תקרות.

י. כפי שכתב רש"י (דף ט ע"ב ד"ה הא). כעין זה עולה מדברי הפוסקים על הגמרא בסוכה בדף לג ע"ב שמדכתיב ערבי

אם נאמר שפשט הפסוק לא מסייע לרבינו תם לפסול סכך שמונע גשם בגלל שחז"ל אמרו שגם הדומה לפסולת גורן כשר, אכתי י"ל דמשמעות הפסוק דבעינן שיהיה דומה לפסולת גורן, וכשהוא קבע אינו דומה ולכן הוא פסול.

ובאותו אופן יש ללמוד כך לפי רב חסדא בגמרא בדף יב ע"א הסובר שהמקור לדיני סכך הוא מהפסוק בנחמיה (ח, טו).

עכ"פ הירושלמי שממנו הבאתי סמך לפסול סכך קבע אינו תולה את הדבר בגשם, ואם הפסול הוא מצד שהוא מונע גשם, קשה למה לא נאמר במפורש הדבר, כי זה הוא פרט שאינו מובן מאליו, ובפרט לפי התוספות שפסול זה הוא אף לרבי יהודה הסובר סוכה דירת קבע בעינן. אך אם הפסול מצד החיבור הקבוע לכשעצמו, מובן שלא היה הכרח לבאר זאת להדיא, די"ל שזה כלול במה שלמדנו שלפי חכמים סוכה עראי בעינן דלא כרבי יהודה.



## **ד.**

### **האגודה סובר שעץ המחובר חיבור קבוע לכל השנה דינו כבית וכ"פ המג"א והמ"ב**

מה שלמדנו מהירושלמי, ופירשנו מסברה שיש פסול קבע בסכך מצד עצם הקביעות, מפורש באגודה סוכה ריש פ"א, דכתב על דברי הגמרא דעד עשרים אמה כי עביד לה דירת קבע שפיר דמי "פירשו התוספות דסבר בעי עראי שלא יכסה בנסרים נטועים במסמרים".

ממה שכתב "שלא יכסה בנסרים נטועים", ולא כתב כלשון התוספות בתחילה שלא "לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה", משמע דהוא הבין שבמה שאמרו התוספות אח"כ דבעינן סככה עראי, כלול פסול של נטוע במסמרים, והוא פסול נוסף על מה שעולה מדבריהם שצריך שהסכך לא ימנע גשמים, דמלבד זה יש פסול כל היכא שהסכך קבוע בנסרים נטועים, דהיינו באופן שגם הסוכה מחורברת והוא קבוע ונטוע באדמה ולא זו בימות הגשמים. ואפשר שלפניו היה כגרסת תוספות רבנו פרץ, שבו הפסול בעצם הקביעות גם אם אינו מונע גשם מפורש יותר".

ודברי האגודה הובאו במג"א סי' תרכז, ב דכתב: "באגודה ריש סוכה כתב בשם התוס' שלא יכסה בנסרים קבועים במסמרים אפי' פחות מד' מפני שהם דירת קבע". וכן באל"ה רבה סי' תרכט, טו, ובערוה"ש תרכט, לב. ובשעה"צ תרלג, ו כתב כן בשם התוספות והר"ן. וממה שלא

---

נחל בלשון רבים ילפינן גם שתי ערבות ללולב וגם להכשיר ערבה שאינה מהנחל, ולאבא שאול ילפינן נמי שיש ערבה למזבח. ואף שבגמרא לא מוזכר להדיא שיש לדרוש את כל הדרשות האלו ביחד, הסכימו הפוסקים שדורשים את כל הדרשות.

(יא). בילקוט יוסף (סוכה עמ' 472) כתב שמלשון האגודה "שלא יכסה" משמע שמדובר בכיסוי גמור, והיינו שהאיסור גם פי האגודה הוא רק כשמונע גשם וגם קבוע במסמרים. אך לענ"ד לא מסתבר שזו כוונתו כי לא הזכיר כלל גשם. לכן נראה לענ"ד שהאגודה לומד בתוספות שמסמרים הוא פסול בפני עצמו, וכפי שכתבתי שכן נראה ממה שכתבו שיש פסול בסכך קבע, ובפרט מלשון תוספות רבנו פרץ. ומה שכתב לשון כיסוי, נראה שהיא לשון מתאימה לנסרים כיון שהם כיסוי של גוף אחד שאין בתוכו אור.

הזכירו בענין זה גשמים משמע להדיא שהפסול לדעתם הוא מצד הקביעות בלי קשר למניעה מגשם.

ונראה שבשעה צ כתב שזו דעת התוספות כי האגודה כתב כך בשם תוספות. וכבר הקשו למה הזכיר כאן את הר"ן, אך לענ"ד לפי המבואר לעיל י"ל שהוא משום שמדבריו יוצא שאין אנו אומרים שבכלל קבע יש עראי כפי שכתב רש"י, וממילא שייך לומר בדעתו כדברי התוספות (אם כי אינו מוכרח).

ובשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן סו) כתב על הא דבעינן סוכה דירת עראי: "ורבותינו האחרונים ילפי מהך הילכתא דבעינן דירת עראי לאפוקי היכא דקבע הסכך במסמרים אפי' בנסרים פחות מד', ושירדו בה גשמים ילפי נמי מהא. עכ"ל".

ונראה שכונתו במילים 'רבותינו האחרונים' לדברי האגודה, והוסיף שגם הא דבעינן שירדו גשמים בתוכה ילפי נמי מהא, והוא ככתוב בתוספות<sup>2</sup>, ולדבריו שני דברים למדו האחרונים מהא דבעינן דירת עראי.

אמנם המהרי"ל מסיים שם "אבל עיקר הסוגיה כדפירשתי", אך אין ללמוד מזה שאינו מקבל לדינא את דברי האגודה והתוספות, אלא כוונתו מתפרשת לפי תחילת דבריו, שמעיקרא הוא נשאל מדוע כתבו הסמ"ג והסמ"ק שהילכתא סוכת עראי בעינן. ולכאורה היה יכול להשיב שהם כתבו כך כדי ללמד את דברי רבותינו האחרונים שסכך קבע פסול, ונראה שכדי לבאר מדוע אינו אומר כך הוא כותב שעיקר הסוגיה פירושה כמו שכתב שם, שצריך להשמיע לנו הילכתא סוכת עראי בעינן לאפוקי דעת רבי דבעינן סוכה ד' על ד' אמות, וכוונתו שלכן אין להסיק מדברי הסמ"ג והסמ"ק שהם סוברים כאחרונים. ומכל מקום למעשה משמע שהמהרי"ל חושש לדברי התוספות והאגודה כי אם המהרי"ל התכוון לחלוק על התוספות ולומר שלמעשה אין לחוש לדעתם הוא היה צריך לסתור את הראיות שהביאו<sup>3</sup>.

ובאחרונים מצינו שהעלו ד' אפשרויות לפסול הקבע שכתבו האגודה ודעמיה:

א. הכוונה היא לפסול נסרים קבועים היכא שהם צפופים כבית ומונעים גשמים<sup>4</sup>.

יב). המהדיר לשו"ת מהרי"ל העלה אפשרות שכוונת מהרי"ל ללמד רק דבר אחד, דהיכא דקבע בו נסרים במסמרים ומונע גשמים פסול, ואינו נלענ"ד שהרי מהרי"ל חזר ואמר שוב "ילפי נמי מהא", ואם הוא ענין אחד למה אמר תוספת זו פעמיים. וכ"כ בילקוט יוסף (סוכה עמ' תעו) דמלשון המהרי"ל בסיפא "ילפי נמי מהא" מוכח שהוא דבר נוסף, כלומר שאם לא יורדים בו גשמים פסול גם אם אינו קבוע במסמרים. אלא שהילקוט יוסף כתב דאכתי י"ל שלגבי הפסול ברישא אם קבוע במסמרים, אינו פסול אלא היכא שאין הגשמים יורדים. ולענ"ד גם דבר זה אי אפשר לומר בדעת המהרי"ל, דא"כ היה לו להמשיך את דבריו במשפט אחד ולומר "היכא דקבע הסכך במסמרים אפי' בנסרים פחות מד' פסול, ואפילו בלא קבע במסמרים אי ירדו בה גשמים ילפי נמי מהא".

יג). ולא כפי שכתב הרב דניאל הרשקוביץ (תחומין יט עמ' 375) שהמהרי"ל אינו פוסק כך לדינא, והביא ראיה ממה שהמהרי"ל לא הזכיר פסול זה בתשובה בסי' קנו שבה דן רק מצד בחיבור במסמרים רק מצד דיני מעמיד הסכך בדבר שפסול לסכך בו. אבל לפי דרכנו י"ל שהוא משום שבסי' קנו לא מדובר כשהוא בא להשתמש בחיבור קבע לכלל השנה אלא בעושה את החיבור לסוכות בלבד.

יד). כך כתב המהרש"ק (אלף לך שלמה או"ח שסו) בדעת התוספות. והרב אליהו וייספיש (ספר הסוכה השלם, מילואים לפרק ט', אות ד') ועוד אחרונים כתבו לפרש כך גם את האגודה. והרב פנחס ויטמן (פני השולחן או"ח תרל"א ד') הסתפק אם לפרשו כך או כאפשרות הרביעית דלהלן.

ב. הכוונה היא לפסול נסרים קבועים כשהם צפופים כבית, אך אינם מונעים גשמים<sup>טו</sup>.

ג. הכוונה היא לפסול נסרים קבועים ומחוברים היטב גם אם הם קבועים רק לסוכות<sup>טז</sup>.

ד. הכוונה היא לפסול נסרים קבועים כל השנה<sup>טז</sup>.

ולענ"ד נראה שכוונת האגודה ודעמיה כפירוש האחרון.

אין לפרש שכוונתם לפסול רק בנסרים צפופים כבית שלא יורדים בו גשמים, כפי שכבר ביארתי, דלא משמע כך מסתימת דברי האגודה, וברבינו פרץ מפורש שלא מדובר בפסול נסרים צפופים, וכן מוכח מהמהרי"ל שכתב אחרי דברי האגודה "ושירדו בה גשמים ילפי נמי מהא", ומשמע שבנסרים הקבועים גופא לא מונעים גשמים, בניגוד להבנה זו שרק הגשמים הם הסיבה לפסול.

גם אין לפרש שכוונתם לפסול נסרים קבועים לסוכות בצפיפות באופן שאינם מונעים גשם, כיון שאם אינם מונעים גשם הם אינם כבית שמונע גשם, ואם אין גריעות בעצם החיבור לסוכה, הצפיפות שאינה צפיפות גמורה אינה מהווה טעם לפסול.

גם אין לפרש שכוונתם לפסול מפני שעצם החיבור לקרקע היא דרך בית, אף על פי שעושה אותה רק לסוכות, שאם כן יקשה מסוגית הגמרא בדף טו ע"א, דמבואר במשנה "תקרה שאין עליה מעזיבה... בית הלל אומרים: מפקפק או נוטל אחת מבינתים". ומהגמ' עולה שאם "נוטל אחד מבינתים" מתכשרים שאר הנסרים מאיסור תעשה ולא מן העשוי, דחשיבי כעשויים לסוכה אע"פ שעדיין במקומם הם מחוברים במסמרות, הרי להדיא שיש להכשיר סכך הקבוע במסמרים אף כשהוא מחובר לקרקע כשהוא נעשה לשם סוכה.

לכן משמע שהקביעות במסמרים פוסלת דוקא היכא שהם קבועים לשימוש בצורה זו כל השנה, ועל כן לא קשה על זה שבתקרה שאין עליה מעזיבה אם נוטל אחת מבינתיים הכשיר את השאר, כי י"ל שלאחר שעשה בסכך מעשה לסוכות, וכשירצה אחר כך להשתמש בו למעזיבה יצטרך לעשות מעשה אחר ולחבר שוב קורות חדשות, מעתה גם מה שהיה מחובר כל השנה לצורך הנחת המעזיבה עליו מחובר רק לצורך צל לסוכות, ולכן לאחר שנוטל אחת מבינתיים שפיר הוא סכך שאין בו כל פסול. לא פסול של תעשה ולא מן העשוי לבית, ולא פסול של סכך נטוע בקבע.

ומה שהגמרא מזכירה את הפסול של "ולא מן העשוי", י"ל דלא בא לאפוקי פסול סכך קבע, כי פסול זה יכול להיות כלול במילים ולא מן העשוי, שהכוונה היא גם ולא מן העשוי לקבע. ואף אם הכוונה רק ולא מן העשוי לבית י"ל שלפי מה שאמרנו שסכך קבע פסול רק למ"ד סוכה דירת עראי בעינן, מובן שנקטו את הפסול המוסכם יותר.

ועל כן נראה שכוונת האגודה רבינו פרץ ומהרי"ל לפסול רק היכא שקבע את הנסרים לכל השנה, דזה מעשה שעושים בבית. אמנם הם כתבו רק על נסרים, ויתכן שאמנם הפסול הוא רק

טו. כפי שכתב לפרש הרב ינון בר כוכבא במאמר בירחון האוצר מ"ה.

טז. כך נראה מדברי הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג פכ"ה אות ל) שאמר שיש לקשור את הסכך באופן רפוי.

יז. לענ"ד נראה שכן הבינו המג"א, והא"ר והמ"ב בשעה"צ, וערוה"ש הנ"ל, וכן נראה מהפמ"ג כפי שנבאר.

בנסרים ולא בענפים, כי דרך בית לבנותו בנסרים. אולם, מכל מקום נידון דין בפרגולה הוא בנסרים.



## ה.

### **המג"א ודעמיה הבינו את האגודה כפוסל קביעות לכל השנה**

המג"א הנ"ל סותם כדברי האגודה. ומשמע להדיא שהוא פסול גמור מדאורייתא דהוי כבית".

החמד משה (ס"ס תרלא) ומחצית השקל (תרמ, ט) העירו דלא נראה כן מדברי רבינו תם המובא באו"ז (ח"ב סי' רפה) שפסל את הסוכה שעשה גיסו הר"ש וקבעה במסמרים רק מטעם שמצילה מן הגשמים, וא"כ משמע דלא סבירא ליה כאגודה לפסול מצד הקביעות בלבד. אך על פי דרכנו אין ללמוד מדברי ר"ת להקל כי י"ל דר"ת מדבר היכא שקבע במסמרים לסוכות בלבד, ואילו האגודה מדבר בקבוע לשימוש בכל השנה. ואף את"ל דר"ת דיבר גם היכא שנעשה כך לכל השנה ופסל רק היכא שמציל מהגשמים, אכתי יש לחוש למשמעות התובפות והאגודה ומהר"ל שפוסלים.

ובמאמר של הרב ינון בר כוכבא (ירחון האוצר מ"ה עמ' קפו) הקשה שדברי האגודה סותרים למה שהוכיח בתרומת הדשן (סי' פט) מסוגיה דנוטל אחת מבינתיים דלא פסלינן מחובר בסכך, והובאו דבריו בב"י סי' תרכו, וכן במג"א והאחרונים. אך לענ"ד יש לפרש כך גם בתרומת הדשן שכוונתו לומר שאין בזה פסול מחובר שאינו פסולת גורן ויקב כדין הדלה עליה את הקיסוס (סוכה יא ע"א) שהוא בנטוע מעיקרא, אך הוא לא כתב להכשיר היכא שיש קורות הקבועות בחיבור לשימוש לכל השנה, ורוצה להשתמש בהן עתה בלא כל מעשה המוכיח שעתה הן מיועדות לסוכות", ואף את"ל שאין זו כוונת תרונה"ד, עכ"פ האחרונים הביאו דבריו לענין הכשר יח). אמנם הגרע"י (חזון עובדיה עמ' לו) כתב שאפשר שהמג"א וסיעתו לא החמירו אלא לכתחילה, אך לענ"ד לפום ריהטא לא משמע כך.

יט). לשון תרומת הדשן סימן פט:

שאלה: הא דילפינן פ"ק דסוכה (דף ט ע"ב) מקרא, מחובר פסול לסכך. אי הוה תלוש ולבסוף חברו, כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית פסולין נמי או לאו?

תשובה: יראה דכשר הוא. וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסוכה (דף ט"ו ע"ב), גבי מפקפק או נוטל אחת בנתיים, דלא פסול מחובר כה"ג. והא דמחובר מעיקרו או נטוע ולבסוף השריש, אף על גב דלענין שחיטה כתב אשרי דדינו כמחובר, משום דבעיא היא בפ"ק דחולין ולא איפשיטא ליה. י"ל כיון דלענין ע"ז הוי כתלוש, וכן לענין הכשר זרעים לחד תנא, לענין סוכה נמי הוי כתלוש. הנלע"ד כתבתי". וב"י סי' תרכו כתב להגיה בדבריו דבמקום "והא דמחובר מעיקרו וכו', צ"ל "והא דתלוש ולבסוף חברו" (לענ"ד יותר מסתבר להגיה במקום "והא דמחובר מעיקרו", "והא דמחובר פסול במחובר מעיקרו", וחזרת המילה מחובר גרמה לטעות מעתיק).

הרב איתי גלבר כתב לי שיש ללמוד ממה שכתב 'כגון קורות הבתים' שמדובר בחיבור קבוע של בית, אך לענ"ד נראה שכוונתו להבהיר שאינו דן בסכך שמחובר במסמרים לסוכה, בעוד שהסוכה עצמה אינה מחוברת לקרקע, דזה ודאי אינו כאילן וכקיסוס, לכן ביאר שכל השאלה היא בחיבור גמור כמו בקורות הבתים שהוא דומה לאילן. הוא אינו עוסק במי שרוצה להשתמש בקורות מחוברות שנועדו להיות קבועים לשימוש כל השנה, דבזה הפסול אינו מצד 'מחובר' אלא מצד דהוי קבע.

תלוש ולבסוף חיברו, ולא כתבו שהוא גם בקבוע לכל השנה, ונראה שהבינו שאינו סותר לדברי האגודה משום שפירשוהו כדברי.

ועוד הביאו ראיה להקל מהרשב"א (שו"ת ח"א סימן ריג הובא בבית יוסף סימן תרכט) שנשאל על סכך העשוי מנסרים שאין ברחבן אלא טפח, והם תקועים במסמרים של ברזל והם משולבין כשלבי הסולם ואין בפתח השליכה שלושה טפחים, ובחג מכסים אותו בהדס ובערבה, וכתב "שאסר אחד מרבתי ז"ל, דכיון שהנסרים תקועים במסמרים הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה, ויש בו משום גזרת תקרה, ויש שנחלקו עליו".

הרי שלא כתב לפסול מצד עצם החיבור של הנסרים במסמרים. אך נראה שגם מדבריו אין ללמוד לנידון דידן שהרי אינו עוסק בנסרים שמחוברים בקביעות כל השנה אל הסוכה.

ואמנם המגן אברהם סימן תרכ"ו כתב: "דזה פשוט דלא אמרינן שמצטרפין (לדעת האוסר בתשובת הרשב"א) אלא כשחברן כאחד קודם שהניחן שם, משא"כ כשקבען בכותל, וכ"מ סי' תרל"א ס"ט דכשנוטל א' מבנתים אף על פי ששאר הנסרים קבועים אין מצטרפין אפי' לרמב"ם ע"ש, ואי לאו תולמה"ע לא הוי צריך להסיר המסמרים כלל".

עולה מדבריו שאם קבען בכותל כשרים, אך אין מזה סתירה לדברי האגודה כי כוונתו להוכיח לנידון שבו הוא עוסק שאין בחיבור נסרים לסוכה פסול של נסר רחב ארבעה טפחים כשקבען בכותל לסוכות או עשה בהן מעשה המוכיח שהם מיועדים לסוכות, כפי שהביא את דין נוטל אחת מבנתים, ולא דיבר כאן בפסול שלהם היכא שחיברן להיות כך לעולם ולא עשה בהן כלל מעשה. ומה שכתב שבלא תעשה ולא מן העשוי לא היה צריך להסיר את המסמרים, כוונתו שכשאין ברוחבם ד' לא היה צריך להסירם מצד חשש הצירוף כי אינם נחשבים כנסר שרחב ארבעה טפחים, אבל לא דן מצד הפסול שקביעות הוי דירת קבע כי הוא כלול בפסול תעשה ולא מן העשוי לבית, וכפי שנטיילת קורה שבינתיים מועילה להוציא משם עשוי לבית, כך היא מועילה להוציא משם עשוי לדירת קבע<sup>כ</sup>.

כ). ואין לומר שלא ראו בזה סתירה כי הבינו שהאגודה מדבר כשמונע גשם דזה לא נזכר כלל בדבריהם. הרב איתי גלבר הביא סמך להבנה שהאחרונים מפרשים את האגודה בנסרים שמונעים גשם ממה שכתב ערוה"ש (תרלא, ו). ערוה"ש בא לבאר את דעת הרא"ש החולק על ר"ת, ומתיר סכך שמונע גשם, וכתב שהרא"ש למד זאת ממה שמסככים בנסרים כשאין בהם ד' טפחים "ופשיטא כשנסכך בהם לא ירדו הגשמים". אך לענ"ד אין מזה כל ראיה להכשיר סיכוך קבוע לשימוש בכל השנה שכן הוא לא כותב שמדובר בנסרים קבועים לכל השנה.

כא). ויתכן לומר כך גם לפי תוספות רבנו פרץ, שמדבריו עולה רק שהסרת הגג לא מועילה להכשיר פסול סכך קבע, אך יתכן שמעשה בקורות עצמם יועיל. בבכורי יעקב תרכ"ד הקשה מדוע המג"א בסי' תרכ"ו הביא את דברי האגודה כשהוא עוסק בדין העצים היוצאים מארבע ראשי המיטה, שנחשבים קבע יותר מכילה, וכתב שאולי הוא שלא במקומו, והציטוט של האגודה צ"ל אחר דברי המג"א בסי' תרכ"ו שם הביא מהרשב"א הסתפק האם נסרים מחוברים היויין בכלל גזרת תקרה של נסר רחב ארבע, ולזה הביא את האגודה כמכריע להחמיר. ונראה שקושייתו על המיקום נובעת ממה שהבין שדין האגודה קשור לגזרת תקרה, אך לענ"ד דברי האגודה מבוססים על התוספות והוא קשור לדין קביעות הסכך, ולא לגזירת תקרה, ולכן יש מקום להביא דבריו גם בסי' תרכ"ו כשעוסק בעניני קביעות. גם אם דברי המג"א הם על סי' תרכ"ו מסתבר שהדברים מוסבים על סוף דברי המג"א שם שדן באופן שקבע את הסכך במסמרים לסוכה, ובוה יש חילוק אם הוא חיבור לסוכות או חיבור בדרך קבע, ואם המג"א הביא שם את דברי האגודה כוונתו להשלים את הענין ולחלק בין קובע קביעות גמורה, לבין קבוע לסוכות כפי שביארתי.



וכן נראה מהפמ"ג בא"א סימן תרכז ס"ק ב שהעיר על דברי המג"א: "מה שכתב באגודה, עיין תוספות סוכה ב' [ע"א] ד"ה כי גשמים כו', ועיין סימן תרל"א במ"א [ס"ק] ב' (שם כתב: ולבוש פוסל כשאין המטר יכול לירד בה וכ"פ הב"ח). ותלוש ולסוף חברו כשר, כמו שכתב בתרומת הדשן [סימן פט]. וכולהו י"ל דהכין הלכתא, ותליא בפלוגתא לרבי יהודה סוכה קבע בעינן היינו סכך נמי, ולרבנן עראי סכך בעינן. ועיין גמרא ז' ב' רבי יהודה ורבי אליעזר בצריף פוסל, וקיימא לן צריף פסול, וסוכה עראי בעינן".

מובן מדבריו שאין סתירה בין דברי האגודה לדברי התוספות ור"ת, וכן אינו סותר להיתר תרומת הדשן בתלוש ולבסוף חיברו. ונראה להדיא דכוונתו דאין בזה סתירה, שאמנם חיבור אינו פוסל מחמת עצם החיבור אלא רק היכא שהוא קבוע או שהוא מונע את הגשמים, וגם האגודה לא התכוון לפוסלו אלא בקבוע לכל השנה ומשתמש תחתיו בשימוש בית, ולכן אינו סותר לדברי תה"ד<sup>22</sup>.

וכן פסקו בזה להחמיר הגר"מ אליהו והגר"צ אבא שאול, והגר"א נבנצאל (מובא ע"י גיסי הי"ו, הרב משה הררי בספרו מקראי קדש סוכות, דיני סכך הערה קיא) וכמובא במאמר של הרב איתי גלבר שיש כמה אחרונים שפסלו בזה.



## ו.

### מר"ח והרמב"ם משמע להחמיר אף כשהסוכה אינה מחוברת לקרקע

ראיתי במאמר של הרב אלחנן סבתו 'דפנות סוכת פרגולה' (מאורנו יב עמ' 242) שהקשה על האוסרים סכך פרגולה מדין קבע, שהנה בסוכה (לא ע"א) איתא: "אמר רבינא: האי כשורא דמטללתא דגזולה, עבדי ליה רבנן תקנתא משום תקנת מריש... הני מילי - בגו שבעה, אבל לבתר שבעה - הדר בעיניה. ואי חברו בטינא, ואפילו לאחר שבעה נמי - יהיב ליה דמי".

וכתב רבינו חננאל: "אמר רבינא גזל כשורא וסיכך בה, עבדו רבנן תקנתא בה כדתנן במס' גיטין מריש הגזול שבנאו בבנין שנוטל דמיו מפני תקנת השבים, ואי חבריה בטינא כלומר קבעה בטיט להיותה שם, אין מחייבין אותו להסירה ולהחזירה אלא נותן את דמיו ודיו".

משמע שאפשר לסכך בקורה שקובעים אותה בטיט לכל השנה.

ולענ"ד בגמרא עצמה לפי הנוסח שלפנינו בודאי אפשר לפרש שהקורה שימשה להשעין עליה את הסכך, ואפשר לומר כך גם בדעת ר"ח ש'סיכך בה' פירושו סיכך באמצעותה. ועוד, שהתוספות דברו על עשיית סכך קבע, וההבנה הפשוטה היא שהוא נקרא קבע כי גם הסוכה קבועה ומחוברת לקרקע, ולכן הסכך שמחובר בה הוי קבע כמוה. ועל כן י"ל שגם לשיטתם

(כב). הרב איתי גלבר (עמ' ריג) כתב שהפמ"ג מפרש שהמג"א לא התכוון בהביאו את האגודה לפסוק כוותיה. אך לענ"ד מסוף דברי הפמ"ג מוכח להדיא שהוא פוסק כאגודה. גם נראה שאין כוונת הפמ"ג לפרש שהאגודה מדבר רק באופן שמונע גשם, כי משמע שכוונתו שהראשונים שהביא אומרים דברים שונים, אך כולם מסכימים שסכך קבע פסול. גם החמד משה (ס"ס תרלא) ומחצית השקל (תרמ, ט) שסוברים שר"ת חולק על האגודה, מבינים שהאגודה פוסל אף כשאינו מונע גשם. ומחצה"ש כותב להדיא שהתוספות בסוכה דף ב' אומרים כדברי האגודה.

מותר לחבר בטיט את הסכך לסוכה אם הסוכה אינה מחוברת, ובפשטות לא מדובר כאן כשגם הסוכה עצמה מחוברת לקרקע, ולכן לא היא קבע.

אמנם נלענ"ד שאדרבה, מר"ח ומהרמב"ם על סוגיה זו משמע להחמיר בחיבור קבע עוד יותר מההבנה הפשוטה בתוספות והאגודה, כי מהתוספות והאגודה משמע שהחמירו רק כשהסוכה מחוברת בקרקע, ור"ח והרמב"ם משמע להחמיר גם בסתם סוכה שאינה מחוברת. והיסוד לזה הוא מהרמב"ם הלכות גזלה ואבדה (פרק א הלכה ה) שכתב: "אפילו גזל קורה ועשה אותה בסוכת החג ובא בעל הקורה לתבוע בתוך ימי החג נותן לו את דמיה, אבל אחר החג הואיל ולא נשתנית ולא בנאה בטיט מחזיר את הקורה עצמה".

הרמב"ם לא הביא את האפשרות שבנה את הקורה שבסוכת החג בטיט, ונראה שהוא משום דהוא נוקט דבסוכת החג אינו יכול כלל לעשותה בטיט, דהוא קבע, ומפרש שבגמרא מדובר על אפשרות שבנאה בטיט רק לגבי המריש. ואכן כך נראה גם מר"ח, שלא הביא את לשון הגמרא "ואפילו לאחר שבעה נמי", ומשמע שלא גרס לה, וממה שסיים בלשון זכר נראה שענין הטיט מוסב על המריש, וקמ"ל שאותו אין צריך להחזיר רק כאשר חברו בטיט.

כיון שלפי דרך זו לא מבואר כאן שהסוכה היתה מחוברת לקרקע, וסתם סוכה אינה מחוברת, מר"ח ומהרמב"ם משמע שאפילו היכא שהסוכה אינה מחוברת לקרקע, אין לחבר לה סכך בטיט כי הוא סכך קבע. והשו"ע חו"מ סי' שס, א הביא את לשון הרמב"ם.



## ז.

### **בסכך שמונע גשם אך אינו קבוע כל השנה יש להקל בדיעבד**

אמנם, בעניין מה שהצריך ר"ת שהסכך לא ימנע גשם, הטור בסי' תרלא הביא את דבריו וסיים שהרא"ש לא הביא את דברי רבינו תם, ומשמע דאינו פוסק כך, ובב"י סי' תרלא הביא שהמרדכי כתב דמרש"י בדף ח ע"ב משמע דלא כרבינו תם<sup>2</sup>, ונראה מדבריו שלכן מחמירים בזה רק לכתחילה, וכך מבין הטור את דעת הרא"ש בענין זה.

אך הב"ח (בסימן תרלא) הקשה איך כתב הטור שהרא"ש אינו סובר כר"ת, והלא כפי שמציין הב"י הרא"ש הביא את דברי ר"ת בפרק קמא (א, יב) גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש דכשרה כשעשאוה לצל, ששם הביא מה שפירש רש"י להתלונן תחתיה מחורב וממטר אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליה, וכתב "ורבינו תם פירש שעשאוה לצל ולא מעובה להגן מן המטר". משמע שכוונתו לחוש לדברי רבינו תם, וגם רבינו הטור עצמו הביא את פירוש רש"י ופירוש רבינו תם לקמן בסימן תרל"ה.

ועל כן כתב הב"ח דסבירא ליה לרבינו הטור דאמנם הרא"ש פוסק כפירוש רבינו תם לחומרא גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש דפסולה במעובה להגן מן המטר, אבל לא מטעמיה, דאילו

כג). הוא לפי מאי דגרסו ברש"י שסוכת גנב"ך שעשאוה לצל היינו שתהיה "סוככת מן החורב ומטר", אבל ברש"י לפנינו כתוב רק שסוכת מן החורב, ומשמע קצת להיפך. אלא שעכ"פ ממה שכתב רש"י בדף ב שכל היכא שבונה של קבע כלול בתוכו עראי, משמע שהוא סובר שיש להקל בזה.

לרבינו תם כל סוכה שאין המטר יכול לירד בה פסולה, ואילו להרא"ש דוקא סוכת גנב"ך ורקב"ש לחוד הוא דפסולה, משום דכיון דהיא מעובה להגן מן המטר מוכחא מילתא דעשאה קבע לדור בה, וסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה, אבל שאר כל סוכה שעשויה לשם חג כשרה אפילו מעובה להגן מן המטר שהרי לא עשאה קבע לדור בה, ולכך לא הביא הרא"ש את דברי רבינו תם בפרק הישן שפוסל כל סוכה המעובה להגן מן המטר. ובסימן תרלה כתב הב"ח שיש לפסוק כר"ת<sup>1</sup>.

אך מכל מקום השו"ע בסי' תרלא, בהתאם לדרכו בב"י, לא הביא בענין סוכה מעובה את דברי התוספות ור"ת דבעינן שעכ"פ יוכלו גשמים להיכנס לתוכה, ולכן כתב בברכ"י (תרלא ב) שהשו"ע סובר להכשיר בדיעבד אפילו אין המטר יכול לירד לתוכה. וכ"כ במשנה ברורה סימן תרלא, שבדיעבד כאשר א"א ליטול קצת מהסכך מפני איזה סיבה יש לסמוך על המכשירין. ונראה לענ"ד שכן עיקר, שכן דוחק להכניס את חילוקי הב"ח לסתימת הרא"ש והטור. וכל שכן שיש להקל בסוכות עם חצאי קנים שאמנם מונעים גשמים אבל לא כל גשם, ולכן נראה שמדינא הן כשרות לכתחילה.

אלא שלענ"ד ממה שמקילים בדיעבד בדינו של ר"ת אין ראייה להקל היכא שהסכך קבוע לכל השנה במסמרים, דהא י"ל שבזה גם החולקים על רבינו תם יודו להחמיר, דמסתבר שסוכה דירת עראי בעינן עכ"פ בסכך. והטעם להחמיר בזה יותר הוא שכנגד חומרת רבינו תם עומד פשט המשנה שהמעובה כמין בית כשרה, ופשט הסוגיה בדף טו שלא הזכירה פסול של תקרה המנעת גשם. גם לא מצינו בחז"ל להדיא פסול מחמת מניעת גשמים. אבל בסוכה שקורותיה קבועות כל השנה אין קושי מהסוגיות הנ"ל, ולפי פשט הענין שסכך צריך להיות דומה לפסולת גורן ויקב, וכן לפי פשט המושג דירת עראי במבנה, וכן לפי פשט הירושלמי, יש לאסור<sup>2</sup>.



## ח.

### הערה למעשה

אף שלפי מה שביררנו נראה לפסוק לחומרה כדעת האגודה ומהרי"ל, ובפרט שיש יסוד לזה גם מהירושלמי ומסברה, עדיין יש סמך להקל לפי מה שהראיתי מרש"י דמשמע שלדעתו אין כלל פסול דאורייתא במבנה הסכך. אך כיון שספק דאורייתא לחומרה, גם אם אדם כבר בנה פרגולה כזו, כל עוד שהוא לפני החג עליו לחוש לראשונים שאוסרים, אף על פי שהוא טרחה גדולה.

כד). "לענין הלכה פסולה בכל ענין בין עשויה לצניעות ובין במעובה כמין בית ואפילו בכל שאר סוכה כדברי רבינו תם שגם התוספות (עי' תוס' ב א ד"ה כי) בשם רבינו שמשון כתבו דבעינן שיהא הסכך עראי, וכן כתוב במרדכי הארוך (השלם סי' תשלב) בשם ראבי"ה (סי' תריא) דמה שכתב ריב"א להכשיר הסוכה בעשויה להגן מפני הגשמים היינו הגנה פורתא, אבל אם אין גשמים יורדין בה כלל לא, וכן עיקר והכי נהגינו".

כה). ויש גם סברה להחמיר כעין מה שביאר הב"ח, דהרא"ש והטור אסרו סוכת רקב"ש כשאין גשמים יכולים להיכנס בה, אע"פ שאם עשאה לסוכת חג כשרה, דכיון שאינה עשויה רק לחג גרע, והכא נמי כשעשאה קבע במסמרים לכל השנה גרע מסוכה שעשויה לסוכות וכל חסרונה רק שאין גשמים נכנסים בה.

וראיתי שיש המשתמשים כל השנה בפרגולה צפופה קבועה כשמעליה מכסה פלסטיק או חומר אחר, ובסוכות מסירים את הכיסוי, ומוסיפים עליהם אך משתמשים בפרגולה עצמה כחלק מהסכך.

אך גם בדבר זה יש בעיה. אמנם בשו"ע תרכ, ג נפסק: "העושה סוכתו למטה בבית תחת הגג שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם כשרה". והוא על פי בעל העיטור וסברתו שכיון שעשה מעשה בהסרת הרעפים כאלו עשה מעשה בגוף העצים. אך אין דבריו מוסכמים, כמובא במ"ב תרכו, יז (וכ"כ לעיל שמרש"י משמע שאינו מועיל)<sup>31</sup>.

כמו כן יש לדון על ביטול הסכך הפסול באמצעות סכך כשר על ידי ריבוי על עצי הפרגולה, דאם הסכך הפסול צילתו מרובה מחמתו, לא יוכל לסמוך על המבואר ברמ"א תרכו א "השפיל הענפים למטה וערבן עם הסכך שאינן נכרין בטלין והסוכה כשרה", דהתם מדובר שהסכך הפסול חמתו מרובה מצילתו.

ואם הסכך של הפרגולה הוא המיעוט, כתב הרב יעקב אריאל (אהלה של תורה ב, פה) שאף למחמירים בפרגולה די בכך שהסכך הכשר מרובה על עצי הפרגולה. וכן כתבו הרב שלמה קסירר (תחומין כט עמ' 426), והרב אליעזר מלמד בפניני הלכה (הרחבות סוכה עמ' 367). אך לענ"ד אין להתיר זאת לכתחילה כי המשנה ברורה (תרכו, ז) פסק שכל היכא שהסכך פסול ניכר יש להחמיר שאינו מתבטל, וכן נקט החזו"א (או"ח קנ סק"יד).

ובפניני הלכה (שם) כתב להקל על פי הגר"ז (תרלא, יא) שכתב לגבי המסכך בין שיפודים, שכאשר רוב השטח שבין שיפוד לשיפוד מסוכך בסכך כשר יש להחשיב כאילו כל השטח שבין שיפוד לשיפוד מסוכך בסכך כשר, ולפי דבריו יוצא שכאשר הפרגולה היא 40 אחוז מהגג, די ב 31 אחוז מכלל הסוכה של סכך כשר המונח בין עצי הפרגולה כדי להכשירה. אך החזו"א (שם בס"ק יא) חולק על הגר"ז וכתב שצריך שלא יהא רווח או נקב כלל בחלק המסוכך בין השיפודים, ורק באופן זה נוכל לומר שכאשר צל הסכך וצל השיפודים שוה הסוכה כשרה. ולענ"ד כן נראה מסתימת הראשונים שלא כתבו את החידוש של הגר"ז<sup>32</sup>. וכן נראה מלשון הריטב"א<sup>33</sup>. ולפי זה לגבי הפרגולה הנ"ל צריך 51 אחוז מכלל הסוכה של סכך כשר שכולו יהיה מונח במקום שבין עצי הפרגולה.

כו). וכן בפסקי תשובות (סי' תרכו הערה 40) ציין לדברי המ"ב שיש מחמירים ולשיטתם לא יועיל הסרת גג שעל פרגולה. הרב מרדכי אליהו במאמ"ר (פרק נ הלכה מה) כתב להקל בענין הפרגולה כשהסיר את הגג המכסה, אך ציין במקורות למ"ב וכפה"ח, ואולי כוונתו שיש צד להחמיר. ולעיל הראיתי שמתוספות רבינו פרץ משמע שמחמיר בקני הגג, למרות שהסרת הגג מועילה לדין תעשה ולא מן העשוי

כז). בפניני הלכה (סוכה הרחבות עמ' 321) הקשה על החזו"א שאיך נצריך סתימה מוחלטת, הלא טבעו של סכך כשר שאינו הרמטי. ולענ"ד יש להשיב שמשכחת לה סכך כשר דומה לשיפודים, והכוונה שישגור את הרווח בנסרים שאינם ברוחב ד'. ועוד כתב הרב מלמד שמהרדב"ז (ו, ב אלפים רנז). מוכח כדברי הגר"ז שכתב לגבי מכבדות של תמרים שמסתימת הגמרא והראשונים משמע שדי בכך שפסולת מרובה על האוכל, ולא הצריכו שתהיה מרובה גם האויר, אך לענ"ד יש להשיב על ראייה זו מהרדב"ז שאינו דומה לנידון דידן שהתם הוא מדין ביטול כיון שכל המכבדה חשיב דבר אחד.

כח). בדף טו ע"א כתב "אם יש ביניהם ריוח כמותם כשרה. פי' כשמילא הריוח סכך כשר".

לכן למעשה נוכל להשתמש בפרגולה רק כאשר צל הפרגולה מועט מחמתה, והאדם ממלא את כל ההבדל ביניהם בסכך כשר. ובאופן זה אין צורך לחוש למניעה מלהעמיד בסכך פסול, כיון שלפי מה שביררנו טעם פסול הפרגולה הוא שדינה כבית, ומבואר בר"ן (סוכה דף י ע"א) שעכשיו נהגו לסמוך סוכות על גבי כתלים שאין מסככים בהן לפי שאין גדולו מן הארץ היינו טעמא משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן, ועוד דכ"ע ידעי דכל כה"ג בית דירה מיקרי. ונמצא שבנידון דידן יש להתיר ממה נפשך, דאם נאמר שאינו כבית דירה הם עצמם כשרים, ואם אנו מחמירים משום שהם כבית דירה מותר להעמיד עליהם כפי שמותר להעמיד על בית.

ונראה שחיבור במסמרים אינו החיבור היחיד, שהוא הדין לחיבור בתוך חריצים כשהדבר נעשה בתקיעה וגבורה כפי שמצינו בענין עייל שופתא בקופינא דמרא (שבת קב ע"ב), אך לפי דין המשנה במפקפק וטול אחת מבינתיים יש דרך נוספת להכשר על ידי נענוע עצי הפרגולה. דרך זו לא כ"כ מעשית בפרגולה המחוברת במסמרים, אך אם היא מחוברת בתוך חריצים בחוזקה יתכן שאפשר לעשות זאת. אך נראה שגם זה יועיל רק בתנאי שלא יחזיר את העץ שנענע בדיוק לאותו מצב בו היו מונח, דהיינו קבוע בחוזקה בתוך חריצים לכל השנה, שבזה הוא חוזר לאיסורו.



#### **לסיכום:**

- א. בירושלמי כתוב "סוכה מקורה פסולה". משמע שסכך של קבע פסול.
- ב. מדברי התוספות, תוספות רבינו פרץ, האגודה ומהרי"ל נראה שפרגולה הקבועה ומחוברת במסמרים כל השנה פסולה אף כשאינה מונעת חדירת גשם כי היא סכך של קבע.
- ג. מר"ח והרמב"ם משמע להחמיר אפילו אם הסוכה עצמה אינה מחוברת לקרקע.
- ד. גם אם החיבור אינו על ידי מסמרים יש לאסור, כיון שעכ"פ דרכו להיות קבוע בצורה כזו ואין מסירים אותו בקלות כל השנה, וזה דרך בית.
- ה. גם אם משתמש בה כל השנה בכיסוי ומסיר את הכיסוי, לכתחילה אין להכשיר על ידי עצם הסרת המכסה בלבד את עצי הפרגולה.
- ו. כדי להכשיר את הפרגולה לא מועיל רק ריבוי של סכך כשר כיון שהסכך הפסול ניכר, אלא צריך שצל הסוכה יהיה רובו מסכך כשר.
- ז. מכל מקום כשצל הסוכה רובו מסכך כשר, מותר לסמוך סוכתו על הפרגולה, ולא הוי כמעמיד בדבר הפסול לסכך בו שלכתחילה מחמירים בו, כיון שיסוד הענין הוא שאנו מחמירים להתייחס אליה כבית, ובבית לא גזרו שמא יבוא לסכך בו.
- ח. בסכך רגיל שמונע גשמים על ידי עוביו אך נעשה רק לסוכות, יש מקום להקל בדיעבד.



# אוצר יורה דעה

◆ מקווה ריין - חימצון מתקדם ◆



הרב יואל שילה\*

## מקווה ריין – חימצון מתקדם

מה עושה ה'חמצון מתקדם' \* הדיון אמור להיות בתפיסה הלכתית ולא בהיבט המולקולרי \* למה חששו \* סיכום מסקנות המאמר \* הרכב מולקולת מים \* מבנה האטומים, ומטענם החשמלי \* הידרוקסיד והידרוניום \* כיצד כלור מחטא מים \* תהליך החיטוי בכלור ממשיך זמן נוסף \* תהליך החיטוי ב'חימצון מתקדם' \* ה'חיסרונות' שטענו נגד ה'חמצון מתקדם' \* כמות המים שמשתנה היא מזערית \* כיצד מוכח שמדובר בכמות מזערית \* ביסוס מספרי \* השקה ל'מים החדשים' \* הפיכת המים למי חמצן \* לסיכום \* היתרון הבריאותי ב'חימצון מתקדם' \* חשיבות נקיון המקוואות \* הנידונים ההלכתיים \* חדש אסור מן התורה \* החשש ממכשולות עתידיים \* החשש מטבילה במקווה מבעבעת \* החשש ממיעוט שיעור ההשקה \* החשש מזחילה מחמת תנועת המים במקווה \* החשש מהצינורית הפתוחה \* החשש ממכשיר איסוף הפסולת

### מה עושה ה'חמצון מתקדם'



שיטת חיטוי מתקדמת למי בריכות ומקוואות היא באמצעות מכשיר "מקווה ריין", שנמצא מחוץ למקווה, וממנו יוצאת צינורית פלסטיק בקוטר שמונה מ"מ לתוך המקווה, וכשהמכשיר מופעל מוזרם גז 'חמצן סינגלט' דרך הצינורית, ונובע בתוך מי המקווה כבועיות אויר קטנות; תהליך זה, המכונה "חמצון מתקדם" יוצר רדיקלים, כלומר אטומים ומולקולות מסוימים במצב שאינו יציב כימית, שמסוגלים להשתתף בקלות בתגובות כימיות מהירות, ובכך מפרק במהירות חומר אורגני מומס, וגורם לנקיון של מי המקווה מזיהומים ומלכלוך, ובכך מי המקווה הופכים לצלולים, נקיים, ובריאים ביותר. והנסיון מעיד שבזכות השימוש בטכנולוגיה זו יש יותר 'טובלי דאורייתא' שחזרו לטבול במקווה לאחר שנמנעו מכך מחמת חוסר הנקיות והחשש מזיהומים.



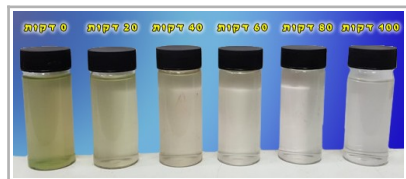
### היתרון הבריאותי ב'חימצון מתקדם'

התגובות הכימיות ב'חימצון מתקדם' מפרקות במהירות חומר אורגני מומס, כגון פטריות, חיידקים [כולל חיידק GBS (שעלול להדביק את הילוד, ומכך עלולה להגרם לילוד תחלואה קשה ואף תמותה משמעותית בשבוע הראשון לחייו, רח"ל)], ווירוסים (כולל וירוס הקורונה!), וניתן וגם רצוי להיעזר בתהליך זה לחיטוי האוצרות; עוד כדאי לדעת שבשימוש בפילטר לניקוי המים [שמנוקה מדי

\* בהכנת החלק הכימי של מאמר זה נעזרתי במאמר של ד"ר יעל לצטר, ראש המעבדה למים והסביבה, בעזריאל, המכללה האקדמית להנדסה בירושלים, לאחר בירור של פרטים מסוימים איתו, וכן נעזרתי רבות בעוד כמה כימאים מומחים ומבינים, ולאחר ביקורת של כמה רבנים מומחי מקוואות, וכן השתמשתי בחומר מקצועי, ובחלק ההלכתי הסתייעתי גם במאמרו של הגאון הרב מאיר רוזנר שליט"א.



יום!], וכן בשימוש ב'חימצון מתקדם' - משרד הבריאות מאשר להחליף את המים במקווה רק פעם בשבוע, ולא בכל יום [כמו במקוואות ללא פילטר].



ובכך ניתן לשמר את מי הגשם באוצר זמן רב יותר [ובכך השימוש במכשיר זה גם מוזיל מאד את עלות הפעלת המקווה, כי הוא חוסך מאד את מחיר המים ואת חימום המים בכל יום מחדש (ההערכה היא של החזר מחיר המכשיר

במשך כשנה-שנתיים)]. אף שמשרד הבריאות מחייב להשתמש גם בכלור בכל אופן – אבל השימוש ב'חימצון מתקדם' מנטרל את תוצרי הלוואי הרעילים של הכלור, ובכך מופחתים ביותר ריחו וצריבתו, ונמנע נזק לעור ולדרכי הנשימה מחמת הכלור, וראה נקודות חשובות מאד בהערה\*.



### חשיבות נקיון המקוואות

ראוי להזכיר כאן את דברי מרן החזו"א בחשיבות הנקיין במקוואות: "והרי אנו משתדלים על הנקיין וההידור כראוי לעושי מצוה, ואיך נפסידם בידים" (חזו"א שבת לקוטים מ"ט ה'), "בונים מקווה טהרה באופן מודרני, שלא יהיה לו לשטן פתחון פה לחלוק" (קוב"א ח"ב סי' פ"א), "אלף דרשות על יקרת המצווה של טהרת המשפחה לא יועילו כהקמת מקווה מפוארת אחת, בתכלית ההידור והנקיין" (מעשה איש ח"א עמ' קיא). וידוע שבשל החשש מטינוף המקווה - החזו"א ביטל את השימוש באוצר השקה למרות מעלתו ההלכתית, וממילא אלו שהחזירו את השימוש באוצר ההשקה צריכים או לדאוג לרמת נקיין גבוהה, או לחזור ולבטל את השימוש בהשקה...



### הדיון אמור להיות בתפיסה הלכתית ולא בהיבט המולקולרי

לפני תחילת הדיון בכשרות המקווה לאחר השימוש במכשיר זה, יש לזכור שאנו עוסקים בעיקר בדיון תורני, ולא כימי. בתפיסת העולם התורני לא מתייחסים לדברים אלו כפי התפיסה

(א). יש לבאר כאן כמה נקודות חשובות הנוגעות לבריאות ולנקיין המקוואות:

א. אף שגם לכלור יש יכולת למנוע זיהומים, כולל קורונה, אך הכלור יעיל רק ברמת חומציות מוגבלת, וכשה-pH עולה [ובפרט כשעולה כמות החומצה ציאנורית שמצויה בכמה מקוואות המשתמשות בכלור מסוג מסויים] - יעילות הכלור בקטילת מזוהמים כמעט שלא קיימת [כשה-pH הוא 9 - רמת יעילות הכלור היא רק כחמשה אחוז, והטווח היעיל שלו הוא עד 7.8], והוספת כלור לא רק שלא תוכל למנוע זיהומים קיימים, אלא אף עלולה לגרום לקטילת חלק מה'חיידקים הטובים' שמגינים באופן טבעי על הטובלות, ובכך עלולה להיות לחיידקים ולוירוסים יכולת חדירה מוגברת לגופן.

ב. גם השימוש בפילטר פעיל בבור הטבילה מאושר ע"י משרד הבריאות, רק בתנאי שהוא מנוקה מדי יום.

ג. יש מהבלנים שלא מודעים לכך שהכלור יעיל רק ברמת חומציות מסויימת, ושמנת יתר' שלו מזיקה!

ד. במחקר של משרד הדתות נמצא שבתחילת מגיפת הקורונה, כ-79% מהנשים המסורתיות דיווחו שהן חוששות לטבול במקווה וכ-45% מתוכן אכן לא טבלו במקווה [או בגלל חשש מקורונה או מפני שהיתה בבידוד]; 77% מהנשים שחששו לטבול ציינו גם את החשש מפני חסרון בנקיות המים [אף שמרבית הטובלות ציינו שהמקווה היתה נקיה]; מאחר שמחקר זה הקיף רק 614 משיבות, וגם אינו ידוע באלו מקוואות הן רגילות לטבול - ע"כ אף שאין להתייחס לזה כמדגם מובהק, אך ניתן להבין שאצל נשים מסורתיות שיקול זה עלול להיות שיקול מכריע שלא לטבול!

המולקולרית, אלא רק לאיך שהדברים נתפסים אצלנו בחושים. וממילא מאחר שבמים אלו לא ניכר שום שינוי, מים היו ומים נשארו – הרי שהשינוי במטען החשמלי שנעשה למשך מיליונית שניה בחלקיקים בכמות זעומה של אחד מחמשה מיליון – אין לו שום משמעות תורנית!

לענ"ד אין מקום בכלל לדון על המולקולה כיחידה פרטית, אלא יש לדון את כל המים ככללותם. כלומר, לכאורה הדבר פשוט שהמים ככללותם לא נחשב שהשתנו כשקרה להם שינוי של מיליונית שניה בחלק אחד מתוך עשרה מיליון, אף אם היה שינוי כלשהו מזערי לזמן מזערי, וממילא 'מים כשרים' היו וגם נשארו, ולא גרעו ממים שהתאדו וחזרו להתעבות – שמפורש במשנה (מובאת לקמן לגבי זיעת המרחץ) שבכך חזרו לשם 'מים', אף שבעת האידוי לא היו כשרים להכשיר את הזרעים, וכדו'. הכנסת המבט המדעי לביהמ"ד כתחליף למבט התורני היא מסוכנת, ובפרט בנושאים אלו שלרוב רובם של הת"ח אין שום מושג בהם, ואין להם שום יכולת לבדוק את הדברים, ואף לא להבינם בלי לימוד מעמיק ויסודי, וזה פתח להמצאת סברות וחומרות ללא שום בסיס. אמנם את המציאות צריך להבין, ולכן נכתב מאמר זה, אבל עדיין המבט צריך להיות תורני ולא מולקולרי.



### למה חששו

יש שחששו שבתהליך זה מי המקווה משתנים להיות חומר אחר, וממילא המקווה כבר לא תחשב כמקווה העשויה ממים. ועוד חששו שתוצר התהליך יחזור לתכונות מים, ויחשב 'מים חדשים' מעשה ידי אדם, שפסולים למקוואות. ומדמים זאת לסוגיא של נתן סאה ונטל סאה (זבחים כ"ב.), שבהחלפת המים מעט מעט למי פירות המקווה נפסלת, כשכבר יש בה רוב מי פירות.



### סיכום מסקנות המאמר

אמנם, בנדו"ד אין כלל חשש מכמה טעמים, כפי שיבואר, וגם ה'שינוי' שנוצר כאן במים הוא הרבה פחות מאשר מה שנוצר בשימוש המקובל לחיטוי המים בכלור [הכלור משנה את המולקולות המפורקות לחומצה היפו-כלורית – וה'מקווה ריין' רק מבטל את המטען החשמלי שנמצא בקליפה החיצונית של המולקולות המפורקות, ולא משנה את המבנה שלהן]. והחשש שזה נחשב שהמים נהפכו למשהו אחר ושוב יחזרו להיות 'מים חדשים' שאינם כשרים למקוואות – הרי זה חשש לא מציאותי, מאחר שכדי לייצר גרם אחד של 'מים חדשים' באמצעות שיטה זו – נצרכת כשנה וחצי של עבודה רציפה של המכשיר...



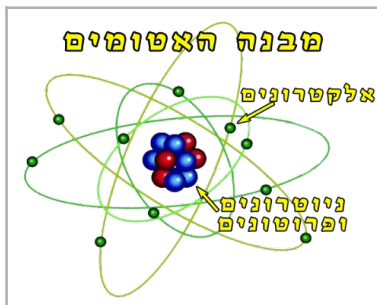
ונבאר את היסודות:

## הרכב מולקולת מים

היחידה הבסיסית [=מולקולה] של מים מורכבת משני מיני אטומים של מימן שהתחברו עם אטום אחד של חמצן [אטום הוא היחידה בסיסית של חומרי היסוד. יש 118 סוגים של אטומים, שמהווים את הבסיס לכל החומרים המצויים, המורכבים מהרכבה מסוימת של אטומים שונים], ונוהגים לסמן זאת כ- $H_2O$  [כלומר שני אטומים של מימן Hydrogen, ואחד של חמצן Oxygen]. בד"כ מולקולת המים היא יציבה ביותר, ולא מתפרקת בתנאים רגילים. המולקולות הן כה קטנות, שיש מספר עצום של מולקולות מים בכל סמ"ק - כ-33 אלף מיליארד מיליארדי מולקולות  $[10^{22} \times 3.343]$ .



## מבנה האטומים, ומטענם החשמלי



כל אטום מורכב מיחידות בסיסיות זהות, והאטומים נפרדים זה מזה במספר אותן יחידות; בכל גרעיני האטומים יש ניוטרונים ופרוטונים, וסביבם מקיפים האלקטרונים במהירות אדירה, אך פחותה ממהירות האור. לפרוטונים מטען חשמלי חיובי, ולאלקטרונים - שלילי. מאחר שמספר הפרוטונים והאלקטרונים שווה - לכן מטענו החשמלי הכללי של האטום הוא אפס. אמנם, לעתים מספר הפרוטונים לא זהה למספר האלקטרונים, ואז לאטום יש מטען חשמלי חיובי או שלילי, וזה הקרוי 'יון' [=נע', ביונית] חיובי או שלילי.

## הידרוקסיד והידרונים

בכל מאגר מים יש באופן טבעי כמות מזערית של מולקולות במצב מפורק, שנושאות מטען חשמלי מסויים: שתי מולקולות של מים התפרקו, ומארבעת אטומי המימן ושני אטומי החמצן נוצר 'הידרוקסיד' המכיל אטום אחד של חמצן שהתחבר עם אטום אחד של מימן HO-, ונושא מטען חשמלי שלילי, ו'הידרונים' המכיל אטום אחד של חמצן שהתחבר עם שלשה אטומי מימן  $H_3O$ , ונושא מטען חשמלי חיובי. כשכמות שני הסוגים זהה - המים לא חומציים ולא בסיסיים [וזה המכונה pH=7, שלאחת הגישות - הוא מדד לריכוז יוני ההידרונים],



ואם אינם שווים - הרי שהמים נוטים יותר לכיוון החומצי או הבסיסי. מכל מקום, מדובר בכמות מזערית ביותר של מולקולות מפורקות, בערך  $10^{-7}$ , כלומר מולקולה אחת של הידרוקסיד וכן מולקולה אחת של הידרונים, מתוך עשר מיליון מולקולות מים רגילות. יש להדגיש שתהליך זה

של פירוק מים להידרוקסיד והידרוניום, ואח"כ חזרתם להיות מים רגילים הוא תהליך טבעי, וקורה כל הזמן במים באופן טבעי. מעריכים שתהליך ההתפרקות וההתאחות מחדש של מים באופן טבעי עשוי להחליף את המים לגמרי בכחמישים ושמונה יום, ומאחר שהתורה הכשירה את המים למקוואות – הרי שהיות המולקולות במצב מפורק לחלקיקי שניה, אינו פוסל את המים למקוואות.

### כיצד כלור מחטא מים

הוספת הכלור הנהוגה במקוואות גורמת לכך שהכלור יגיב עם ההידרוקסיד וגם עם ההידרוניום, ותוצאת ההתרכבות תהיה חומצה היפו-כלורית HOCL, שאורך החיים שלה ארוך



יחסית; חומצה היפו-כלורית אינה טעונה במטען חשמלי, ולכן היא יכולה לחדור ללא קושי לתוך קרום התא של חיידקים רבים, שהוא שכבת ההגנה הבסיסית המורכבת ממעטפת שומנית בעלת מטען חשמלי שלילי [וממילא דוחה מטען חשמלי שלילי אחר, אבל מטען אפס חודר אותה בקלות], וכך היא משמידה חלבונים ו-DNA, והורגת את החיידקים. יש לציין שגודל של מולקולה קטן בהרבה משל חיידק ווירוס: אורך מולקולת מים הוא כ-151 פיקו-מטר,

כלומר 0.000000151 מילימטר, וסביר שאורך מולקולת ההידרוקסיד הוא כחצי מכך. אורך חיידק בערך 0.003 מילימטר, כלומר פי 40,000 מההידרוקסיד [והפרש הנפחים גדול פי כמה וכמה מכך], ואורך ווירוס בערך 30 ננומטר, כלומר כ-0.00003 מילימטר - פי 200 מההידרוקסיד [וכמובן שהפרש הנפחים גדול פי כמה וכמה מכך], ומאחר שנפח החיידקים והוירוסים במים הוא כה מועט ביחס למים עצמם – הרי שכמות ההידרוקסידים זעומה ביותר.

### תהליך החיטוי בכלור ממשיך זמן נוסף

מה שכתבתי שריכוז היונים של ההידרוקסיד וההידרוניום הוא בערך שנים מתוך עשרה מיליון – הוא נכון לכל רגע נתון, אבל מאחר שטבע מולקולות המים הוא להתפרק ליונים אלו כל



הזמן, ושוב להתרכב בחזרה להיות מולקולות מים 'רגילות' - ממילא, תהליך התרכבות הכלור עם ההידרוקסיד וההידרוניום קורה שוב ושוב כל זמן שהכלור פעיל. אמנם, יש לדבר גבול עליון, שככל שיש יותר חיבור של החומצה ההיפו-כלורית עם ההידרוקסיד: ה-pH [כלומר רמת החומציות] עולה [כלומר, המים הופכים לפחות חומציים], והתהליך נפסק, אין יותר חיבורי ההידרוקסיד עם כלור, ויכולת החיטוי

נפסקת, וממילא יצטרכו להוריד את ה-pH, ולהוסיף כלור; כך שבפועל במשך הזמן הכלור התרכב עם כמות גדולה יותר של ההידרוקסיד וההידרוניום, אלא שמאחר שכמות הכלור שמוסיפים למקווה היא מזערית – הרי שמדובר בריכוזים כל כך לא משמעותיים של מים

שהתפרקו ליונים, והתרכבו עם כלור. מודגש בזה שכל זה תהליך טבעי בכל מים, שיש פירוק מולקולות ליונים והרכבה מחדש, ועדיין מים קרויים 'מים' למרות שהם עברו פירוק והרכבה מחדש.

### תהליך החיטוי ב'חימצון מתקדם'

בתהליך ה'חימצון מתקדם' של 'מקווה ריין', מחדירים למי המקווה אויר העשיר בחמצן שהפך למולקולה אקטיבית [חמצן סינגלט], כלומר חמצן שנחסר ממנו אלקטרון אחד ולכן מטענו החשמלי חיובי. אותם המחמצנים שהוכנסו למי המקווה לא יוצרים חומצה חדשה עם ההידרונים וההידרוקסיד כמו החומצה ההיפו-כלורית הנוצרת בשילוב ההידרונים וההידרוקסיד עם כלור. חלק מאותם המחמצנים גם תוקפים ומחסלים בפני עצמם את החיידקים והוירוסים,



וחלק מהם מגיבים עם ההידרוקסיד וההידרונים ליצירת מחמצנים נוספים, בעלי אורך חיים קצר של מיליונית שניה, כגון ההידרוקסיל - שבזמן קצר זה מספיק לתקוף את החיידקים והוירוסים, וחוזר למצבם הטבעי;

ההידרוקסיל איננו תרכובת חדשה, אלא הוא בדיוק ההידרוקסיד שניטל ממנו המטען החשמלי השלילי OH- [ע"י שינוי באלקטרונים הנמצאים בקליפתו החיצונית של ההידרוקסיד - מחמת המגע עם החמצן בעל המטען החיובי שהוכנס למקווה], וכעת מטענו אפס OH• למשך כמיליונית שניה - ובשל כך יש לו יכולת חדירה מצוינת לקרומי ההגנה של החיידקים שנושאים מטען חשמלי שלילי, כמש"ל לעיל [ובכך הוא משנה את המבנה של תאי החיידק, ומחסל אותו] - אך לא נוצר כאן חומר חדש.

### ה'חסרונות' שטענו נגד ה'חמצון מתקדם'

אמנם, עדיין יש בתהליך זה חסרון מסוים בהשוואה לשימוש בכלור, שבשימוש בכלור ההידרוקסיד שהפך לחומצה היפו-כלורית לא יחזור להיות מים, ואילו ההידרוקסיד שהגיב עם ה'חימצון מתקדם' וחוזר להיות ההידרוקסיד בעל מטען חשמלי שלילי - צפוי לחזור ולהיות מים; לאור זאת, היו שחששו שלאחר שההידרוקסיד ששינה הלך וחוזר את מטענו החשמלי יחזור להתחבר עם מימן ויהפוך בחזרה למים, הרי שלא יהיו אלו מים טבעיים, אלא מיין 'יצירה חדשה, שאיננה בכלל "אך מעין ובור מקווה מים יהיה טהור", ויש לחשוש שמא 'מים חדשים' אלו יהוו את רוב המקווה, ויפסלוהו מדין "נתן סאה ונטל סאה - כשר עד רובו". כלפי טענה זו

יש לפקפק שמא שינוי במטען החשמלי כלל איננו בכלל שינוי במהות הדבר שמחייב להתייחס למים שעתידים להיווצר ממנו כ'מים חדשים', ושמא שינוי שאורך רק כמיליונית שניה לא יכול להיחשב כשינוי, וכך או כך מדובר בכמות מזערית שאין לה כלל משמעות הלכתית.

עוד טענות טענו שמא החמצן מפרק מים להידרוקסיד; וכן חששו שמא החמצן שהתפרק מהמולקולה יזדווג עם המימן שבבקטריות - ועי"ז ייווצרו מים חדשים של מימן שמקורן מהבקטריה והחמצן שהתפרק; ובמכתב הוסיפו שגם רכיבי שומן הופכים כך למים חדשים.

אלו טענות שאין להן עיגון במציאות: חמצן לא מפרק מים, וכדי לפרק מים למימן וחמצן צריכים או חשמל או חום גבוה. אם במציאות התפרקה בקטריה והפכה לאטומי חמצן ומימן, ואטומים אלו מתרכבים למים - הרי שיש כאן מים שהורכבו באופן טבעי לחלוטין מאטומים, ולמאי נפ"מ שה'חימצון מתקדם' פירק את הבקטריה לאטומיה הבסיסיים - כל עוד הוא לא הרכיב את ה'מים החדשים'. הטענה של פירוק שומן והפיכתו למים מזוהה, הרי שומן מכיל תרכובות סבוכות של מימן חמצן ופחמן - ומנין דמיינו שהזרמת חמצן למקווה תפרק תרכובות סבוכות אלו? כך או כך, כל ה'פירוקים' ו'ההרכבות' הללו לא מעוגנים במציאות, וגם אם היה בזה ממש - הרי שמדובר בכמות מזערית, שלא יכולה להיות יותר מנפח השומן והבקטריות עצמן, בתוספת מעט חמצן...

עוד יש לדעת שלא כל 'מים חדשים' לא נקראים בשם מים, שלמרות שמפורש במשנה (מכשירין ב' א') שלאדים שהתעבו על כותל אין דין 'מים' 'זיעת בתים בורות שיחין ומערות טהורה', הרי שהאדים שהתעבו בחדר שנמצאת בו בריכת מים כן נחשבים כמים "הבריכה שבבית, הבית מזיע מחמתה - אם טמאה זיעת כל הבית שמחמת הבריכה טמאה", למרות שבינתיים המים הפכו לאדים ובודאי שלא היה בכחם לטמא ולהכשיר את הזרעים בהיותם אדים, אך כשחזרו להתעבות - חזרו להחשב כמים, וק"ו למי המקוה שנותרו בשם 'מים' גם אם עברו איזה תהליך בלתי מורגש של מיליונית שניה [אם היינו מערבים מיכל הידרוניום עם מיכל הידרוקסיד ליצירת 'מים חדשים' אולי היה מקום לדמות זאת לזיעת הבתים, אבל כשכל הווייתם היא בתוך המים - ודאי לא יכולה מציאות זו להיות גרועה מזיעת המרחץ, שנחשבת כמים]. ובדומה לזה כתב החזו"א (מקוות תנינא י' י"א) שמעיקר הדין אפשר לעשות מקוה ממים שאובין שהורתחו והתעבו, וסמך על כך למעשה עכ"פ שלא לפסול את המקוה החסרה בג' לוגין ממים אלו.



### כמות המים שמשנתנה היא מזערית

בנוסף למה שבתהליך החמצון של 'חמצון מתקדם' לא נוצר חומר חדש אלא רק משנתנה מטענו החשמלי של ההידרוקסיד - תהליך התגובה של החמצן עם ההידרוקסיד אפילו עוד יותר חסר משמעות מאשר בחיטוי בכלור, מאחר שמדובר בכמות מזערית כל כך - שאין לה שום משמעות הלכתית, הרבה פחות מ'נתן טיפה ונטל טיפה'. כמות ההידרוקסיד שיכולה להגיב עם הכלור ליצירת חומצה היפו-כלורית היא לא יותר מכמות הכלור שהניחו במקווה, כלומר כמה

מבחנות שיש בהן נוזל של כלור מדולל בתוך כל המקווה. עוד פחות מכך, גם החמצן שיכול להגיב עם ההידרוקסיד לא יכול להיות בכמות יותר מאשר הכמות שלו, כלומר ככמות הבוועות שנוצרות במשך הפעלת המכשיר; ועוד, מתוך כל כמות הגז הזו – הרי רק מעט מהחמצן מגיב עם ההידרוקסיד, שהרי עיינים רואות שהבוועות יוצאות מהמקווה כבוועות ולא מתמוססות במי המקווה. ועוד, חלק מחיטוי המקווה הרי נעשה מחמת החמצן עצמו, ללא שהתרכב עם ההידרוקסיד. ועוד, הרי ריכוז המולקולות של חמצן בגז הוא מאד מועט [ולכן הוא גז]. הראיה היא שבתהליך החיטוי של 'חמצן מתקדם' רמת החומציות כלל לא עולה, כלומר ה-pH לא משתנה, משא"כ בחיטוי בכלור ה-pH עולה, עד שהכלור כבר לא יעיל. לאור זאת, אין כאן חשש של הפיכת רוב מולקולות 'המים הטבעיים' למשהו אחר [ובזאת התהליך משמעותי עוד פחות מבשימוש בכלור], וגם היצירה של 'מים חדשים' היא בכמות זעומה ולא משמעותית, מאחר שנדרשת כמות גדולה ביותר של חמצן שיוזרם למקווה כדי שיוכל להחליף את רוב מי המקווה, וסביר להניח שלפני שכמות חמצן גדולה זו תוזרם למקווה – מי המקווה יוחלפו מאות פעמים.



### כיצד מוכח שמדובר בכמות מזערית

מולקולות גז, כגון חמצן, הן מאד דלילות ביחס למולקולות נוזל [שהרי הצפיפות היא שעושה את הגז לגז ואת הנוזל לנוזל ואת המוצק למוצק] כך שיחס המולקולות חמצן לכל ליטר



הוא הרבה פחות מאשר כמות מולקולות המים שיש בליטר, וממילא כדי שהתהליך יקרה ברוב מי המקווה – צריכים כמויות אדירות של חמצן שיוזרם ואף יתרכב עם מולקולות המים ויפרק אותן, וזה הרי לא קורה במכשיר שעובד רק שמונה שעות בלחץ מסוים ומספק

רק כמות מוגבלת של חמצן [הכמויות המדויקות הן סוד מקצועי] דרך צינורית בקוטר שמנה מילימטר. בפרט שהרבה מתוך בוועיות הגז שמגיעות לפני המים מאד מהר – מתפוגגות באויר ללא השפעה על המים, ולא שוהות שם זמן ממושך [בשונה מהכלור, שבמשך זמן שהייתו במים מסוגל למצוא גם מולקולות ההידרוקסיד שנוצרו רק עתה כדי לפעול עליהן, משא"כ החמצן יכול לפעול רק על מה שהוא מוצא מיידית]:



### ביסוס מספרי

אם נדון במספרים, בכימיה מקובל להשתמש במספר אדיר, בערך 6 עם 23 אפסים, כדי לציין כמות של 'מול' אחד של חלקיקים, ובכל חומר לאותו 'מול' חלקיקים יהיה משקל שונה המותנה בכמה גורמים. מול מים שוקל כ-18 גרם, ומול אטומי חמצן שוקל כ-16 גרם, אלא שכדי לקבל 18 גרם של מים [מול אחד] די בכ-18 סמ"ק [בתנאים מסויימים], ואילו כדי לקבל 16 גרם של אטומי חמצן [מול אחד] צריכים כ-22 ליטר, כלומר פי 1222 [מספר זה הוא

בחישוב מופשט, בתנאים של לחץ אחד בר, באפס מעלות, ואילו החישוב בפועל תלוי בלחץ וטמפרטורה בעת החדרת החמצן; לדוגמא בלחץ של אטמוספירה אחת בטמפרטורה 25 מעלות - מול אטומי חמצן צריכים כ-25 ליטר]. ממילא כמות החמצן הנצרכת כדי להשתמש בה לפרק קוב וחצי של מים [כחצי מקווה רגילה (ועדיין יישארו בה מ' סאה ברווח)] היא כ-1833 קוב חמצן - שהיא כמות שמופקת מה'חמצון מתקדם' בזמן רב ביותר. כל זאת בהנחה שכל החמצן שמוחדר למים אכן יגיב עם כל מולקולות המים ויפרק אותן להידרוקסיד, מה שרחוק כרחוק מזרח ממערב מהמציאות, שבה רק מעט מאד מהחמצן מגיב; כמו כן, במציאות כדי לפרק מולקולות מים למימן וחמצן נדרשת כמות אנרגיה גדולה, כגון באמצעות חשמל ['אלקטרוליזה'] או חום גבוה - מה שכלל לא אפשרי במתקן שרק מפיק בועות חמצן.

ואם הנידון שלנו הוא ההידרוקסיד שנוצר כל הזמן במים באופן טבעי, וה'חמצון מתקדם' משנה אותו להידרוקסיל, ובכך אולי פוסל אותו מלחזור להיות 'מים רגילים' כשישוב להיות בעל מטען חשמלי שלילי - הרי יש לזכור שתהליך הפיכת כל מולקולות המים שבנפח נתון להידרוקסיד אורך באופן טבעי כ-58 יום [כלומר, בממוצע כל חצי שניה מולקולה אחת מתפרקת ונבנית], וממילא אם מחליפים את מי המקווה לפני תום חצי זמן זה [29 יום] - הרי שלא היו שם מספיק הידרוקסידים כי להשתתף בתהליך של הפיכת רוב המים ל'משהו אחר' [ובפשטות די שיישאר רוב מ' סאה מים כשרים, ולא צריך רוב של כל המקווה]. לאור כל זאת ברור שאין כל חשש שיהיו רוב 'מים חדשים' לפני שמי המקווה יוחלפו במים 'טבעיים'.

החישוב המדעי של נתוני המכשיר, מבהיר שאם מכשיר המקווה-ריין יעבוד באופן רציף, ידרשו כ-432 ימי עבודה כדי לייצר סמ"ק אחד של 'מים חדשים', מה שהופך את כל הדיון על 'שינוי מי המקווה' למיותר לחלוטין.



### השקה ל'מים החדשים'

יש לדון האם מועילה השקה ל'מים חדשים' אלו, שאלמלא התהליך של 'מקווה ריין' היינו מתייחסים אליהם כמים גמורים, כי הפיכת מים להידרוקסיד ובחזרה למים הוא תהליך שקורה בכל מים כל הזמן [ובחשבון - ניתן להניח שלאחר 58 יום כל המים עברו תהליך זה], וכאן הרי רק נלקח מהם המטען החשמלי השלילי למשך חלקיק שניה, ושוב חזרו להיות מים. שאם רק נתייחס לזה כ'תפיסת יד אדם' - פשוט שתועיל ההשקה, ולרוב הראשונים גם ללא השקה - הרי

(ב). חישוב באופן מאד גס, ספיקת האוויר לתוך המקווה היא 1 ליטר/דקה [כלומר 0.04 מולר/דקה].

ריכוז המחמצנים באוויר המוזרק הוא כ-10 חלקים למיליון.

כלומר קצב הזרמת המחמצנים הוא  $0.045 \times 0.00000045 = 10/1000000 \times$  מול/דקה.

יעילות מעבר המחמצנים מזרם האוויר למים הוא כ-20%, כלומר קצב כניסת המחמצנים למים הוא כ- $0.00000009 = 5/4.5 \times 10^{-7}$  מול/דקה.

לו נניח הנחה קיצונית ביותר, שכל המחמצנים הגיבו ויצרו מים חדשים [מבחינה כימית זה כמובן אינו נכון], אזי נוצרות  $0.00000009$  יחידות מול מים בדקה, שהן  $0.0000016$  גרם מים/דקה.

כלומר, לייצר גרם מים [1 מ"ל] נדרשת עבודה רציפה של 622,222 דקות, או 432 ימי עבודה!



במים שאובים אמרינן קמא קמא בטיל, והם נכשרים כשמתערבים במקווה כשרה; כדי לטעון שהשקה לא תועיל צריכים לטעון שמים אלו הפכו למשהו אחר, כעין 'מי פירות' של סוגיית נתן ונטל, ומה ההוכחה שיש לדמותם למי פירות יותר מאשר ל'תפיסת יד אדם'? הרי לא השתנה מאומה במבנה המולקולרי שלהם [כמו בשינוי של הידרוקסיד לחומצה היפו-כלורית], אלא רק המטען החשמלי שלהם בוטל למיליונית שניה כתוצאה ממעשה ידי האדם, ושוב חזר מעצמו מיידית למצבו הטבעי.

לענ"ד ניתוח ה'בעיה' הוא כך, מהפסוק 'אך מעיין... יהיה טהור' דרשו חז"ל שהווית המקוה תהיה בטהרה, כלומר שכניסת המים למקוה תהיה בטהרה, ולא ע"י הטיית חפץ המקבל טומאה, וגם לא ע"י הטיית אדם [ראה בחזו"א כמה חילוקים ביניהם], ומ"מ פסול 'הווייתו' הוא לא פסול במים אלא בדרך כניסתם למקוה. הנדון שלנו, שהאדם היה מעורב ביצירת המים, איננו 'פסול' בכניסת המים אלא ביצירת המים, ו'פסול' זה לא שייך לענייני 'הווייתו' אלא לענייני 'מים', שהרי למקוה המים נכנסו באופן טבעי לחלוטין. פסול של 'לא מים' מיוצג בגמ' בסוגיית נתן ונטל - שכשר עד רובו, שלרוב הראשונים מיירי במי פירות ולא במים פסולים; אף שבפסול 'הווייתו בידי אדם' - יש צד לפסול בג' לוגין, אך כמש"כ לעיל - לכאורה זה לא הנושא שלנו, וממילא אם אין כאן רוב 'מים חדשים' - אין בכלל על מה לדון, וכ"ש אם כלל לא השתנה שם ה'מים', כפי שמסתבר מאד - בכלל לא נותר על מה לדון. לסיכום, אם בכלל דנים אם יש כאן פסול 'הווייתו' או 'לא מים' - הנדו"ד נראה הרבה יותר שייך לנידון של 'לא מים' מאשר ל'הווייתו', שהרי איננו פסול באופן כניסת המים אלא באם זה בכלל מים, אך אם הנידון שלנו כבר שאכן הם 'מים פסולים' - בזאת נלענ"ד שזה הרבה יותר דומה ל'יצירתו בידי אדם' מאשר ל'מי פירות' - שהרי מים גמורים לפנינו, שאף שהם עברו פירוק בידי אדם, אבל יצירתם המחודשת למים היתה לחלוטין בהליך הטבעי הרגיל, וממילא פשוט שתועיל להם השקה.



### הפיכת המים למי חמצן

ומה שחששו להפיכת המים למי חמצן, שהם מולקולות המכילות שני אטומים של מימן עם



שני אטומים של חמצן  $H_2O_2$  [בריכוז נמוך - משמש לחיטוי פצעים, ובריכוז גבוה יכול לשמש גם כחומר הדף לטילים], נובע ממה שכתב החזו"א (מקוואות ליקוטים ג' ה') מה החששות בשימוש באוצר השקה "כפי שנודע לי יש שהבלן שופך נפט או שאר מי חמצן לתוך האוצר לבטל את סרחון המים שבאוצר, ובהמשך

הזמן מתרבה הנפט על המים". אמנם, טעו בזה בכוונת החזו"א, שמלבד מה שהתהליך כלל לא יוצר מי חמצן, כפי שהוכח בבדיקה מדעית לאחר השימוש ב'חימצון מתקדם' [וזוה ברור לאור העובדה שנדרשת להפיכה זו השקעת אנרגיה לא קטנה], הרי גם החזו"א לא התכוון אלא שלאחר שפיכת כמות מרובה של מי חמצן - מי החמצן יהפכו להיות רוב כלפי המים לאחר זמן, אך זה כלל לא רלוונטי ב'חימצון מתקדם', שהרי כל פעילות המכשיר היא רק על אותה כמות

מזערית של מולקולות מפורקות שממילא נמצאות באופן טבעי במים, וכפי שהוזכר לעיל – מדובר בכמות של שתי מולקולות מתוך עשר מיליון, ועד שכמות זו תהפך להיות רוב המים, לאחר ימי ניני הנינים – יספיקו בינתיים לרענן את מי הגשם שבמקווה.



### לסיכום

דרך פעולת ה'חימצון מתקדם' של 'מקווה-ריין' משפיעה מבחינה כימית על המים עוד פחות מאשר כלור [שמקובל לחלוטין להשתמש בו לחיטוי המקוואות], שהכלור משנה את ההידרוקסיד וההידרוניום לחומצה היפו-כלורית, ואילו ה'חימצון מתקדם' רק מבטל את המטען החשמלי השלילי של ההידרוקסיד, אך לא משנה את מבנהו; בנוסף, ההשפעה הרלוונטית של ה'חימצון מתקדם' היא רק על אותה כמות מזערית של ההידרוקסיד והידרוניום [=שאינן מים!], והמים עצמם לא מושפעים כלל מתהליך זה, שהם רק כשנים מתוך כל עשר מיליון מולקולות, ואף שהשפעה זו מתרחשת פעמים רבות – אך אין שום מציאות שביום מן הימים רוב המקווה תהיה מורכבת מהידרוקסיד והידרוניום שחזרו להיות מים [כמו שהיו חוזרים להיות מים באופן טבעי, גם אם לא היה שלב שבו המטען החשמלי השתנה], כמ"ש ששינוי של סמ"ק אחד של מים מחמת ה'חימצון מתקדם' עשוי לארוך כשנה וחצי של פעולת המכשיר ברציפות.



### משל לסיכום המציאות

בבריכת דגים יש עשרה מיליון דגים, מדי חצי שניה דג אחד קופץ לגובה ושוב נופל לבריכה, ובממוצע קפצו כל הדגים כל 58 יום. עומד צייד במרחק מאה מטר עם רובה, וכשהוא רואה דג באויר – יורה בו, הוא מצליח לצלוף באחד מתוך אלף דגים שקפצו, וכך הוא עושה במשך שמונה שעות ביום, ששה ימים בשבוע; בכל הדגים שקפצו בשבת הוא לא פגע – כי היה בביתו, בכל הדגים שקפצו בשאר ה-16 שעות היממה, הוא לא פגע, כי הוא לא היה בבריכה, כל ה-999 דגים שירה בהם אך לא פגע – חזרו לבריכה ללא פגע. בכמה דגים הוא פגע במשך

שבוע? מאחר שבממוצע הוא פגע באחד מתוך אלף דגים בשעות שהוא יורה, כלומר בממוצע בדג אחד כל אלף חצאי שניות, במשך שליש מהיממה, ששה ימים בשבוע, כלומר 7.2 דגים בשעה, כפול שמונה שעות, כפול ששה ימים, בסה"כ 345.6 דגים בשבוע. בסה"כ מדובר שפגע בכל שבוע ב- 0.00003456 מתוך דגי הבריכה, כלומר באחד מתוך 28,935 דגים, ואין זה מספר משמעותי, כשהנידון הוא כמה דגים ישארו בבריכה. גם אם משרד הדגים מאיים לפסול את שם 'בריכת דגים' מבריכה זו, כשישארו בה רק חצי ממספר הדגים המקוריים, עדיין בעלי הבריכה יכולים להיות רגועים, שהרי ברוב שעות היממה הדייגים לא צדים, וגם כשהם צדים - אחוז הפגיעות בדגים מועט מאוד [גם אם יתווספו להם עוד כמה דייגים היורים באותן שמונה שעות, שהרי ברוב שעות היממה הדייגים כלל לא יורים]. לעובדות אלו נוסף שבד"כ בכל שבועיים מחליפים את כל הדגים בדגים חדשים... וגם נוסף שהפגיעה בדגים לא הורגת אותם אלא רק עוצמת להם את העיניים למשך מיליונית שניה... וגם נוסף שהנתון בנמשל איננו אחד מתוך אלף, אלא הרבה פחות...



### הנידונים ההלכתיים

לא באתי כאן אלא לדון בעיקר על התהליך הכימי, ולא להעמיק בשאר הטענות שהעלו, של 'חדש אסור מן התורה', וחשש שאובין, וזוחלין, וטבילה בבועות, ולגבי אותו מכשיר ניקוי פסולת המצורף למערכת, המכונה 'סקימר' [שיש מי שבטעות חשב שהוא פילטר] העלו טענה של גזירה אטו שאר פילטרים - שכל אחת מטענות אלו צריכה התייחסות נפרדת, בחלקן אין מקום לחשש, ובחלקן יש מקום לחשש רק אם המכשיר מופעל בעת הטבילה, ואציין רק מספר נקודות למחשבה והעמקה:



### חדש אסור מן התורה

"חדש אסור מן התורה" הוא לא שיקול בעל משקל הלכתי מוחלט, אלא רק ציון כיוון [החת"ם סופר השתמש בזה שלא לשנות מנהגים, ולא כגדר הלכתי], ועיקר המכוון הוא שלא לחדש חידושים מפליגים שאין בסיס הלכתי חזק להתירם, אך במה שלא פוגע בעיקר אופן מבנה המקווה - בוודאי שאין קפידא אמיתית שלא לשכלל, ומי לנו גדול מהחת"ם סופר עצמו שהנהיג מבנה חדש של האוצרות - כדי לאפשר את הטבילה במי גשם, במקום טבילה בנהרות ומי תהום - שהיו נוהגות עד זמנו; החזו"א ביטל את השימוש באוצר השקה מפני שחשש מהלכלוך המצוי בו, והעמיד את כשרות המקווה רק על זריעה, למרות החשש שמא הבלן לא יגב את הרצפה ממים שאובים, ולמרות שהזריעה הנהוגה פסולה לדעת הראב"ד (בפרק ג', אך בפרק א' משמע שהראב"ד התיר); וכך מצאנו ששיכללו את אופן ריקון המים, שבתחילה השתמשו בפקק ממש למרות השאלות ההלכתיות שיש בזה [ראה בחזון איש לעניין פקק גומי שיש בו שקע, ומחובר לשם מקל כדי שהבלן יוכל לשלוף את הפקק שבתחתית המקווה באמצעות אותו מקל המגיע למקום שהיד מגעת], ואחר כך חידשו דבר חדש של שאיבה באמצעות וואקום ללא מנוע

חשמלי – למרות שמשמשים בצינור חלול שלעתיים המים שנשאבו חוזרים ממנו למקווה, ואחר כך חידשו שאיבה במשאבה חשמלית; כשהחלו להשתמש ביציקת בטון למקוואות – כמה רבנים התנגדו מחשש שנחשב כלי בתלוש, וכי עומד ע"י ברזל המק"ט; שינו את אופן חימום המים משפיכת מים חמים להזרקת קיטור ישירות לתוך המים, ואחר כך לחימום באמצעות רדיאטורים; שינו את ציפוי כתלי המקווה לאריחי קרמיקה [למרות השאלות של כלי קיבול ושל זחילה לבין האריחים, ואכמ"ל]; וכ"ש ששינו כמה וכמה פעמים את מבנה האוצרות, והוסיפו שכלולים רבים באופני הזריעה, ההשקה והמאגרים [ראה סקירה היסטורית על כעשרים מבני מקוואות שונים, בספרי "מקווה טהרה"]; ומ"מ מאחר וכבר נהוג להיעזר בניקוי המים בכלור, בנוזל או בטבליות - שגם הם בזמנם היו בבחינת 'חדש ממש' - הרי שהשימוש בגז שאין לו ממשות מהוה שיפור ולא נסיגה, ובוודאי שאין להגדיר אותו בדין 'חדש', ויש להניח שמאחר ובמשך עשרות שנים נשותיהם של צדיקים גמורים טבלו במקווה שטופלה בכלור - מסתמא הקב"ה לא הביא תקלה על ידם, וק"ו לשיטת ניקוי זו בחמצן, שגורמת לפעולה פחותה עוד פחות מאשר בכלור [אין ספק שלהלכה מים שהוכנס להם כלור בכמות גדולה, נותרו בדין 'מים' אף אם הם איבדו את הצבע ונעשו בלתי ראויים לכלב, ואם הכלור יתנדף מעצמו (דבר שקורה בחום), יחזרו לכשרות נטילת ידים, להכשר זרעים (אם ינטלו בכלי), ולשאר דיני 'מים', ואין שום נפק"מ הלכתית במה שהמים יצרו באחוז זעום תרכובת עם הידרוכסיד או הדרוניום - שהפכו אחרי ההתנדפות בחזרה למים רגילים, ומזאת נלמד בק"ו שאין שום שינוי בדין 'מים' כאשר הכניסו למים גז בלבד, שאפילו לא שינה את ההדרוקסיד].



### החשש ממכשולות עתידיים

גם לגבי החשש ממכשולות עתידיים – כשמעריכים את התועלת העצומה שיש מצלילות וניקיון המים, בפרט עבור נשים שמצווה זו נתפסת עבורן כסיוט חודשי בשל הטינוף המצוי במקוואות שליד ביתן, המביאן לידי גועל ודחייה [ואשרי מי שלא יודע במה דברים אמורים...] - יש לשקול בפלס אם חשש מפני עתיד בלתי ידוע [וגם לא הגיוני] מסוגל לדחות תועלת מיידית ומוחשית, ובפרט שבשיטת ניקוי זו אין שום חשש הלכתי כלל וכלל.



### החשש מטבילה במקווה מבעבעת

לגבי הטבילה במקווה מבעבעת, יש לדעת שבעבר חימום המים במקוואות נעשה על ידי הזרמה ישירה של קיטור לתוך המים, כך פעלה המקווה הראשונה ברכסים, שכל תכנונה ובנייתה היתה בהוראות ישירות של גדולי הוראה, וכך גם פעלו מקוואות בד"ץ בירושלים [כגון מקווה זופניק לפני ששים שנה (יש להעיר שיתכן שדברי החזו"א שכתב להתיר הלכה למעשה לעניין פסול ג' לוגין במים שאובים שהתאדו והתעבו - מן הסתם נאמרו לעניין זה, ואף לעניין מקווה שלם התבטא 'וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה', אך לגבי ג' לוגין כתב לסמוך על כך - ומן הסתם היו גם מקוואות בזריעה ללא השקה שחיממו בדרך זו)], ומה שהפסיקו להשתמש בשיטה זו היה רק כי בזבזה הרבה אנרגיה, ומ"מ

בשיטה זו היו בועות יוצאות מן הצינור הפתוח, ולא חששו בטבילה, לא לבועות, ולא לעצם קיום הצינור הפתוח.

מה שהביאו מקורות לאסור טבילה במקווה מבעבעת מדברי הר"ש (מקואות ג' ד') – הר"ש לא מדבר על בועות אויר הבלועות במים, אלא על מי שהעלה בועות מים מעל פני המקווה, כלומר קצף (עפ"י חזו"א טב"י א' ב'), וכל הבעיה היא שהבועות שמעל פני המים נחשבות כמנותקות מהמקווה [וראה גם את כל פירושי החזו"א (מקואות תנינא ו' י') לדין זה, ובכל ביאוריו אין שום מקום לומר שכשיש בועות אויר בתוך מים – שיהא אסור לטבול בהן, ובטב"י (א' ב') כתב החזו"א שהר"ש נטה להכשיר קצף למקוה; נידון הדרכי תשובה (ר"א ק"ג) היה רק אם קצף של מים שאובין פוסל מקוה חסרה בג' לוגין כיון שאין מטבילין בו כמות שהוא, וכתב שהבית דוד נטה להקל, ולא עלה על דעתו שקצף יפסול מקוה כשרה, שהרי לכל היותר איננו בכלל מים]; ובכלל, לא מובן מדוע חשבו שבועות אויר מסוגלות לפסול את הטבילה, שהרי התורה הכשירה טבילה במעיין, למרות שמצוי מאד שיהיו בו בועות אויר, וגם הזריעה מכניסה אויר למקוה, וגם סביב הרדיאטור נוצרות בועות, וגם כל טובל מכניס עמו אויר למים בצמוד לגופו, בפרט במקום השערות – ומעולם לא שמענו שיהא צורך לנקוט בפעולות מיוחדות כדי לסלק אויר זה. ובפרט לאחר שהבועות נמוגו – לא עלה על דעת איש לפסול את המקוה, שהרי טובלים במקוה לאחר הזריעה, וכדו', וכך הוא במשנה (מקואות י' ד', רמב"ם מקואות ג' כ"ד) שכשמטביל בגד יבש, והמים מבעבעים מחמת האויר שהוכנס למקוה – די להמתין עד שיסיים לבעבע "הטבילין נגובין – עד שיבעבעו וינוחו מבעבעוען" – שאז ברור שהמים הגיעו לכל הבגד (רע"ב) – אבל המקוה לא נפסלה מחמת הבעבעוע, כמובן, וגם המנחת יצחק (ט י"ג) דן על מים שמכילים בועות אויר רבות ונראים כענן לבן – רק מחמת שינוי המראה, אך לא עלה על דעתו לפסול את המים לאחר שיצטללו.

ומה שחששו לחציצה מחמת בועות האויר – אין מקום לחשוש לזה שהרי המים קדמו, כלומר כל בועת אויר עטופה במי המקוה לפני שנחה על הגוף, וכל שבמשנה הצריכו שבהטבלת בגד יבש הבועות יסיימו לבעבע – הוא כי האדם מכניס למקוה אויר מבחוץ, ובפרט שלמעשה הרי לא נהגו להצריך שפשוף הגוף להסרת בועות האויר שנכנסו עמו למקוה, ובפרט במקום השערות. ומ"מ בוודאי שדרך הישר היא לכבות את המערכת בעת הטבילה, וכך הן הנחיות הרבנים נותני ההכשר, וגם מבחינה טכנית אין שום הכרח שהמערכת תפעל בעת הטבילה – כי די לה בשמונה שעות פעילות ביממה כדי לחטא את המקווה.



### החשש ממיעוט שיעור ההשקה

מה שחששו שהבועות יכנסו לנקב ההשקה ויפחיתוהו מכשיעור כשפוח"נ – לא הבנתי מה מקום לחשש בזה, שהרי מלבד מה שנקב ההשקה כיום הוא בקוטר הרבה יותר מכשפוח"נ [הנקבים המצויים הם בקוטר 5.5-6 ס"מ, ואילו שיעור כשפוח"נ לאחר כל החומרות הוא 4.2 ס"מ, ביארתי בספרי "מקווה טהרה"], כך שגם אם מעט הבועות שנמצאות בתוך ההשקה

ממעטות משיעור המים – עדיין נותרים מספיק מים כדי ליצור את ההשקה [ומה שחששו שבועת המים תהיה באמצע הנקב, וממילא ממנה ולכל צד לא יישאר כשיעור – אינני מכיר מקור ברור שפוסל את ההשקה מחשש ששערות יצופו בנקב ההשקה בין המקווה לאוצר ההשקה, וימעטו את שיעור ההשקה מהן ולכל צד. ומ"מ בפשטות לבועות גז בתוך מים אין קיום משמעותי – כך שהחשש שהן תתקיימנה כיישות עצמאית ותגענה לנקב ההשקה – הוא חשש רחוק ביותר]. לזאת יש להוסיף שמעיקר הדין מועילה השקה לרגע, ואין צורך מעיקר הדין בהשקה כל רגע, בפרט כשמתמשים גם בזריעה בנוסף להשקה [שאו כשרות המים לא תלויה רק בהשקה]. ועוד יש להוסיף שלחלק מהראשונים שיעור כשפוח"נ הוא שיעור בקוטר הנקב ולא בכמות המים (ראה בספרי "מקווה טהרה"). וסביר גם לומר שבועות האויר בטלות למים, ומצטרפות לשיעור כשפוח"נ.

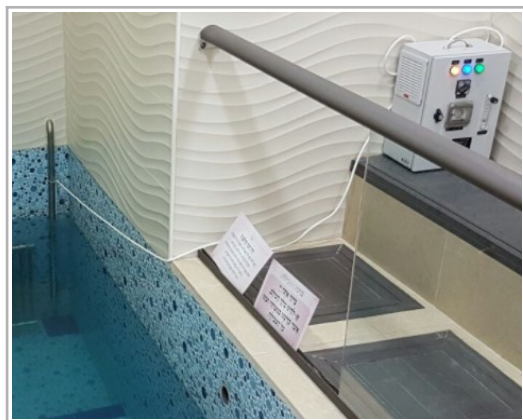
### החשש מזחילה מחמת תנועת המים במקווה



מה שחששו לזוחלין בשל עצם תנועת המים, והזכירו כמה לשונות של פוסקים, ובנו בניין לא מבוסס על אותן לשונות – יש לדעת שהמושג הבסיסי של "זוחלין" הוא יציאת המים מחוץ למקווה למקום שאינו מושק אליה, או בשל פגם במבנה המקווה, או בשל עליית פני המים בעת הטבילה, או בשל שאיבת המים מהמקווה בעת הטבילה, אך כל זאת כשהמים יוצאים למקום שאינם חוזרים ממנו למקווה, וגם אינו מחובר למקווה [כשיעור כשפוח"נ – כשיוצאים למקום אחר דרך הכתלים, כלשהו – כשיוצאים ל'חורי המערה', או 'כקליפת השום' – כשיוצאים למקום שאין מעליו כותל, כגון כשעולים מעל מדרגות המקווה הגבוהות יותר], אבל כשהמים רק נעים ממקום למקום בתוך המקווה – אין חשש אמיתי של זוחלין [מה שחששו הוא רק מחמת קושיות, ומלשון תוס' (שבת ק"ט). לגבי ים "נראה לריב"א דטעמא משום דכל שעה הולכים ושבים מכאן לכאן והוי כזוחלין", אך ראה בספר נתן פריו (רבי נתן גשטטנר ז"ל, עמ' 46) שדחה את החשש לזחילה פנימית במקווה, הן כי לשון ריב"א 'כזוחלין' ולא זוחלין ממש, הן בחילוק שבין זחילה פנימית בים ובין מקווה – שהוא מקום קטן, והן מדברי האו"ז שהימים אינם זוחלים, והן מדברי רש"י והר"ש שלא כתבו שהסיבה שהימים זוחלין מפני הזחילה הפנימית אלא כי דרך נחלים לזחול על הימים. ואפילו לשיטת הדברי חיים שחשש לזחילה במים הנכנסים למקווה (וגם חשש שמים שנמצאים בקטפרס בתוך המקווה לא מצטרפים) – כל זה לא שייך כאן, שאויר נכנס ולא מים]. עכ"פ, מאחר שדי למכשיר זה להיות פועל במשך כשמונה שעות ביממה כדי להביא לחיטוי המים – אין שום צורך להפעיל אותו בעת הטבילה, וממילא הדין על תנועת המים במקווה מחמת הבעות – הוא מיותר.

### החשש מהצינורית הפתוחה

לגבי מה שהצינורית שדרכו החמצן מוזרם למקווה פתוח לתוך המקווה – לא הבנתי מה מקום החשש בזה, שהרי הצינורית פתוחה לחלוטין בתחתיתה [הצינורית פתוחה לאבן המחוררת בחריצים רבים, שמייצבת את הצינורית בקרקעית המקווה], ואין בה שום אפשרות של קבלה. ולגבי חשש זוחלין במה שהמים נכנסים לצינורית שקוטרם שמונה מ"מ, שהוא פחות מכשפוף"ה –



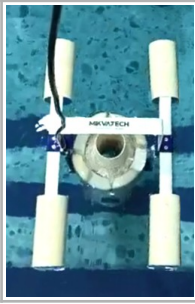
מלבד מה שבמציאות רחוק הדבר שעליית מפלס המים מחמת הטבילה ישפיע על מפלס המים בצינורית [שהרי פני המים במקווה עולים רק בכשלושה ס"מ, ולחץ המים המועט שנוסף מחמת עליית המפלס כמעט ולא משפיע לכיוון פתח הצינורית הדקיקה, כי הוא צריך לחדור את החריצים הדקיקים המרובים שיש בסיום אותה 'אבן' שממנה האויר יוצא] – בפשטות מקום הצינורית הוא חלק מהמקווה, וטפל ובטל למקווה, ואין לדון את מקום הצינורית הדקיקה כמקום עצמאי

הזוקק חיבור כשפוף"נ, אלא די בחיבור כלשהו [כלומר, המשנה מחלקת בין 'עוקת המערה', ששיעור השקתה למקווה הוא בכשפוף"נ, ובין 'חורי המערה', ששיעור השקתן הוא בכלשהו, והחילוק לדעת הרמב"ם הוא שהחורים הם טפלים למקווה והעוקה היא חפירה עצמאית שאינה טפלה למקווה, וברור שצינור אנכי הפתוח ישירות למי המקווה – דומה יותר לחורים מאשר לעוקה, שהיא חפירה עצמאית המושקת למקווה (גם לשיטת הרא"ש שצינורית זו בכלל 'חורי המערה' – שלעולם היא מלאה מים כשיש במקווה מ' סאה, וראה הגדרת הגולות עליות "מימי החורים באים מן המקווה, ובהריק מי המקווה יורקו מימי החורים, וגם אינן גלויים לחוץ", ואכמ"ל)]. עכ"פ, מאחר ונהוג במקומות רבים להשתמש ב"משאבת וואקום" שגם בה יש צינור אנכי הפתוח בתחתיתו לתחתית המקווה, ולא חששו לזחילת המים לתוך הצינור – אינני רואה במה גרעה הצינורית הדקיקה של 'מקווה ריין'. ומה שטענו שבצינורית זו יש שסתום אל-חוזר – במציאות אין שם שסתום, וגם אם היה הרי כיוונו לאפשר מעבר אויר מלמעלה למטה ולחסום את המעבר מלמטה למעלה, כלומר שכלל אינו ראוי לקבלה.

### החשש ממכשיר איסוף הפסולת

כל זאת לגבי עצם ניקוי המים, אמנם, הפסולת שנוצרה מחמת הניקיון הרי צפה על פני המים, וצריכה להיאסף משם; אם הפסולת נאספת פיזית ע"י הבלן – ניחא, אלא שנוח יותר לאוספה ע"י פילטר; הפתרון של חברת 'מקווה ריין' למקוואות נשים הוא לא להשתמש בפילטר, שהוא מכשיר קבוע המעביר את המים דרכו ומנקה אותם, אלא ב'סקימר' צף, שמלקט את





הלכלוך הצף על פני המים, וכלל אין צורך שיהא מונח שם בעת הטבילה; היו שערערו על כך ונתלו בהוראות גרד"י שלא להשתמש בפילטר למקוואות; אם תכלית ההוראה היא שלא ישתמשו בעתיד בפילטר בעייתי – עדיין יש לשקול כל תועלת מול הפסד, ובגרד"י התועלת היא עצומה ומיידית, וההפסד העתידי כלל לא ברור, ומסור הדבר לגדולי ההוראה לשקול זה מול זה. מ"מ לגבי הפילטרים המצויים יש לדעת, שאלו מהם שמבוססים על הוצאת המים מהמקווה לפילטר שנמצא מחוץ למים – הם בחשש זוחלין של המים החוצה, ולכן



ברור שאין להפעילם בעת הטבילה [פסול זוחלין איננו פסול במים, אלא רק בטבילה], ואלו מהם שמבוססים על צינור אנכי שיש בו יריעות פיברגלס וטבליות כלור – יש שהתירו לטבול אף בעת שהפילטר פועל, כי מתייחסים למקום הפילטר כטפל ובטל למקווה, יש שהתירו לטבול כשהפילטר כבוי כי אז מי המקווה לא מוזרמים למקום שאינם מושקים בו למקווה, ויש שאסרו אף כשהפילטר כבוי שהרי תנועת הטובל בעת הטבילה מכניסה מים לחלל הפילטר, וחששו שמקום הפילטר הוא מקום חשוב בפני עצמו שזקוק לחיבור כשפונה"נ כדי להיות מושק למקווה, ומאחר שאין בו כשיעור זה – הרי שזחילת המים לשם נחשבת כזחילה החוצה. אמנם, הסקימר המוצע ע"י 'מקווה ריין' אינו מחובר לכתלי המקווה, ולא מערכת קבועה, וכלל אין צורך שיהא שם בעת הטבילה, ובלתי אפשרי להתייחס אליו כ'מקום עצמאי', אלא כמו סתם רשת ניידת לאיסוף צף, והוא כלל לא נמצא בשימוש בעת הטבילה, וגם לא סביר להשאיר אותו בעת הטבילה, מאחר שהוא גדול ומגושם ומפריע לטובל. ומה שיש רבנים שאסרו את השימוש בפילטר גם באם הוא כבוי בעת הטבילה – מדובר רק על פילטר הקבוע במים, שנמצא במקווה גם בשעת הטבילה – ונכנסים אליו מים, ויש בו שאלות או חששות שאין שם כשפופרת הנוד וכדו', משא"כ כאן המכשיר בכלל לא נמצא במים בטבילה, וגם אין לו כלל בית קיבול – אלא הוא רק כמו רשת רגילה [למקוואות של גברים חברת 'מקווה ריין' מציעה פילטר היושב במים, אך גם לגביו אין שאלות של שאובין או זחילה, מאחר שהוא עשוי מצינור פתוח כשפונה"נ לכל ארכו, שגם אין לו בית קיבול].





כל זה מצד בירור המציאות, אבל להלכה למעשה כמובן שהדבר ייקבע בכל מקום ע"פ מורי ההוראה.



# אוצר חושן משפט

בעניין לאו "לא תהיה לו כנושה" לגבי שכירות והלואה ♦ סמיכת  
דבר המזיק לגבולו של השכן



הרב יעקב אהרן סקוועלס

מו"צ בבית הוראה הכללי

מח"ס אהלי יעקב

## בעניין לאו "לא תהיה לו כנושה" לגבי שכירות והלוואה

לכבוד ידיד נפשי, הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך", דומ"ץ בקהילת קרעטשניף רחובות.

בדבר השאלה בענין לאו דלא תהיה לו כנושה והמסתעף, אמרתי שאכתוב לך כמה פרטי דינים בשאלות המצויות בזה.

ע"ד שאלתו אם מותר לבקש מאחד שלוח כסף מגמ"ח, שיחזיר את החוב, או שיש בזה איסור משום לא תהיה לו כנושה, וכן באחד שמשכיר את הדירה שלו לפלוני, וכבר עברו כמה חודשים שהוא לא משלם, האם מותר לבקש ממנו את הכסף, אם יש צד שאין לו כסף להחזיר את החוב. ואמרתי שנבאר את יסוד הלאו והמסתעף בס"ד.

והנה איתא בגמ' במסכת בב"מ דף עה: כתיב "אם כסף תלוה את עמי וכו', לא תהיה לו כנושה" (שמות כ"ב, כ"ד) ואסור לאדם אפילו להראות עצמו לבעל חובו בזמן שיודע שאין לו, ואפילו לעבור לפניו מפני שהוא נכלם בראותו למלוה ואין ידו משגת לפרוע לו, ועל זה מרמז הכתוב לא תהיה לו כנושה, ולא נושה ממש. וראה עוד בכסף הקדשים שם שהסתפק אם גם בזה יש איסור דאורייתא לעבור בפניו, או שמא רק לתבוע אותו בהדיא יש איסור דאורייתא. וכן ראה עוד בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן קע"ט ס"ק ג') מה שכתב בזה. ובמנחת חינוך מצוה (סימן ס"ז) וכן בספר גידולי תורה ריש שער ב' כתבו שלעבור לפניו אינו אלא איסור מדרבנן. ולפי זה אם אדם נפגש עם הלוח לעיתים קרובות, כגון תושב שכונתו או מתפלל בית מדרשו, ראה בערוך השלחן שכל שאין לו צער ובושה מלפוגשו ואין המלוה מרמז לו לפרוע אין איסור לעבור לפניו.

### יסוד האיסור כשאינו מתכוין לצער הלוח

הנה נתבאר מדברי הפוסקים שיסוד וגדר האיסור דלא תהיה עליו כנושה הוא רק משום שעל ידי זה הוא מצער את חברו בתביעתו, וכלשון החינוך (מצוה ס"ז) "וידוע שאין לו ותובעו כדי לצער", אבל אם הוא מסופק אם יש לחברו, אם כן מטרת תביעתו של המלוה אינה כדי לצער, אלא כדי שאולי על ידי כך יפרע לו הלוח את הלוואתו, א"כ אין זה בכלל איסור לא גוש, כיון דכשתובע אינו תובע אלא מפני שיש ללווה לשלם והוא יפרע לו את החוב.

ולפי זה היה מקום לחדש, דגם לתבעו כשאין לו, הוא דוקא כשיודע שלא יביא לידי שום תועלת ואינו מתכוון אלא לצער אותו, אבל אם יודע שעל ידי תביעתו לא יצטער אותו אדם, ואדרבה על ידי שיתבענו ויזכיר לו כמה פעמים זה יגרום לו שיפרע את החוב, וכמו שכן הוא הדרך אצל הרבה אנשים, בכה"ג ליכא איסורא.

ובאמת כך נתבאר מדברי הערוך השלחן (סימן צ"ז סעיף ב') שכתב וז"ל: ואם נתיישן הדבר והורגל בכך עד שאין לו צער ובושה מזה, והמלוה אין כוונתו לביישו ולצערו אין איסור בזה, עכ"ל. הרי נראה מדבריו בפשיטות דהיכא דכן הוא הדרך שמזכירו כמה פעמים ואין לו צער ובושה, ליכא איסורא, כיון דיסוד האיסור הוא כיון שמביישו ומצערו לחבירו. וראה בכל זה בשו"ת משיב נבונים חלק ב' (סימן פ') שהעיר כל זה.

דרך אגב, בספר גם אני אודך תשובות בעל האבני ישפה זצ"ל כתב: שאלת על פי המבואר בערוך השלחן חו"מ סי' צ"ו ס"ק ב' לענין איסור "לא תהיה לו כנושה" וז"ל: כתוב בתורה לא תהיה לו כנושה, מכאן שאסור לנגוש את הלוה לפרוע וכו', ואם נתיישן הדבר והורגל בכך עד שאין לו צער ובושה מזה, והמלוה אין כוונתו לצער ולביישו אין איסור בזה עכ"ל. ושאלת מה הגדר של "נתיישן הדבר".

נראה לי שהענין של נתיישן החוב לא נקבע לפי זמן מסוים כמו שבוע או חודש או שנה, אלא הכל לפי הענין שרואים בו את הלוה ואיך הוא מתנהג. והסבר הענין שהרי כתוב בפסוק "עבד לזה לאיש מלוה" והיינו שיש ענין של הרגשה פחותה אצל הלוה ואינו מרגיש בנוח בגלל החוב שיש לו אצל המלוה. אבל כאשר ניכר שהוא מרגיש כבר בנוח עם המלוה ואינו מתבייש ממנו כלל, הרי זה סימן ברור שכבר נתיישן הענין בעיניו, ואז אין חשש של האיסור לא תהיה לו כנושה.



### איסור דוקא כשיודע שאין לו מה להחזיר

עוד כתב בשו"ע שם (סעיף ד') שלא ילווה ללוה כשיצטרך אח"כ לנגשו ויעבור על לא תהיה לו כנושה. והנה יש לעיין דהרי לא איירי בגוונא דלוה על מנת שלא לשלם, דזה פשיטא ולא צריך לאשמועין דליכא לאו דלא תהיה לו כנושה, דהא הוא כגולן.

אלא נראה ביאור הדבר כפי שכתב בספר חוט שני מילי דנוקין (עמוד רמ"ט) דקמ"ל הכא בלוה שרוצה ללוות על מנת לשלם, ומ"מ אסור למלוה להלוות לו, והיינו משום דצריך הכרעה בדין זה מתי הוא בכלל הלאו דלא תהיה לו כנושה. דלא תמיד ברירא לן אם יש לו ללוה לפרוע או לא, ובזה קמ"ל דאע"ג שהמלוה חושב שיהיה ללוה לפרוע אח"כ הלואתו ויוכל גם לתבוע ממנו, מ"מ לא ילונו כיון שיכול המלוה ליכשל בזה שיחשוב המלוה שמותר לתבועו ובאמת לפי הדין היה אסור לתבעו כיון שלא היה לו לפרוע ועבר על לא תהיה לו כנושה. ובהא שאסור למלוה לתבוע הלוה כשאין לו לפרוע, אינו אלא כשאין לו לפרוע על פי דין, אבל ביש לו לפרוע על פי הדין דהיינו כפי הדין דמסדרין לבעל חוב מותר למלוה לתבוע הלוה כיון דעל פי דין חייב הלוה למכור נכסיו כדי שיוכל לפרוע חובותיו. ולפי זה אם יש ללוה דירה

משלו או בשותפות אין איסור לתבעו כיון דעל פי דין דמסדרין לבעל חוב צריך הלוה למכור דירתו ולשכור דירה ל"ב חודש וכל כה"ג, ואע"ג שיש איסור ללוה ללוות כשאנו יודע שיש לו אפשרות לפרוע חובו, מ"מ הדבר תלוי לפי דרגת האדם ובטחונו בקב"ה, עכ"ד.

והנה באמת קיימא לן שהאיסור הוא דוקא היכא שידוע שאין לו מה להחזיר לו לא מעות ולא מטלטלין, כמבואר ברמב"ם הל' מלוה ולוה פרק א' הלכה ב' ובשו"ע הרב הלוואה (סימן סע"ב). ואם אין לו קרקע אסור לבקש ממנו את ההלוואה, ובספר אמרי יעקב חושן משפט (סימן י"ב ס"ק כ"א) כתב שאם יש לו דירה או קרקע הרי הוא חייב למוכרה לפרוע חובו. ולפי זה, בזמנינו אינו מצוי כל כך שיעבור אדם על איסור זה, דבדרך כלל רוב ההלוואות הן פחות משיעור שויות דירה של הלוה, וא"כ אין בו איסור נגישה, ואפילו היכא שהדירה אינה בבעלותו והוא דר בשכירות, מ"מ רוב האנשים יש להם מטלטלין שעל פי הדין חייב למכרם. אמנם בחובות של סכומים גדולים יש איסור זה. וראה לקמן אם עוברים על הלאו במקום שנוהגים לגלגל גמ"חים.

עוד יש להוסיף כאן מה שהעיר בספר פתחי חושן חלק א' (פרק ב' ס"ק י"ח) שאפילו היכא שידוע שאין לו, מ"מ דוקא לדחקו אסור, אבל אם חושש שמא שכח מהחוב מותר להזכירו. ובספר שערי משפט הל' הלוואה (פרק א' הערה י"ג) הביא בשם הגרשז"א זצ"ל שאינו אסור אלא באופן שאינו נותן ללוה שום אפשרות או פתרון, משא"כ בכגון אם יתן לו פריסת תשלומים לפי הכנסותיו העתידיות וכדומה מותר.

בספר הערבות בהלכה (עמוד תקע"ו) הביא ששמע מהגרמ"מ שפרן שליט"א שאין איסור לתבעו אם יש ללוה דירה משלו או בשותפות, כיון דעל פי דין צריך הלוה למכור דירתו ולשכור דירה ל"ב חודש. אולם, הוא הוסיף שהרבה פעמים הדירה ממושכנת לבנק, וכן חצי דירה שייכת לאשה, ויכול להיות שלא יוכלו לגבות כלל מהדירה, ואז בודאי שיש איסור.



### להתנות שלא יהיה הלאו דלא תהיה לו כנושה

יש לעיין האם מותר להתנות עם המלוה והלוה שלא יהיה הלאו הנ"ל. למעשה ראיתי בספר אשרי האיש חושן משפט (פרק ז' סע"ב כ"ח) שהביא את דעת מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל שאין להקל בזה, וכן בספר החשוב הערבות בהלכה הביא כן מגדולי הוראה הגר"נ נוסבוים שליט"א ועוד. אכן, ראה בשו"ת משיב נבונים שם מה שהיקל בזה.



### ספק אם הלוה יכול להחזיר את החוב

ובמקרה שיש לנו ספק אם הוא יכול להחזיר את החוב מותר לבקש ממנו, כ"כ במנחת חינוך מצוה ס"ז במסקנא שלו. ובספר מהר"ם שיק חידושים על תרי"ג מצוות, כתב דבספק אם יש לו ליכא איסורא, דמאחר שבדרך כלל בני אדם מסתירים את מטמוניהם אזי כמעט לעולם לא יוכל המלוה לתבוע את המלוה מאחר שהלווה מסתיר את מצבו, וא"כ אפשר דהתורה לא אסרה רק

כשידוע בודאות שאין לו. וראה עוד בספר אמרי יעקב חושן משפט (סימן י"ב ס"ק כ"א) שגם כן הזכיר מה שכתבו האחרונים להקל בזה כי אין אדם יודע מטמונותיו של חברו, וא"כ ברוב פעמים לא יתבענו. על כן האיסור הוא רק בידוע ודאי שאין לו, והוא מרומז בפסוק העני עמך לא תהיה לו כנושה, דהיינו שהוא עמך בגדר עני ודאי, ואתה מכיר אותו וידוע בו שאין לו, על זה באה האזהרה שלא תהיה לו כנושה. לזה לא שייך בזה ספק דאורייתא לחומרא שיחשוש אולי אין לו, כיון דכתוב בתורה הקדושה מפורש שכשהוא עמך בגדר עני ודאי, אז לבד הוא האיסור.

עוד ניתן לומר עוד טעם להקל שאין בו איסור, שהרי בכסף הקדשים כתב שאפילו היכא שידוע שאין לו, מ"מ דוקא לדחקו אסור, אבל אם חושש שמא שכח מהחוב מותר להזכירו. ועוד יש אומרים דאיסור נגישה לא נאמר אלא על חוב של הלוואה, אבל בחוב של שכירות ומקח לא שייך איסור זה.

אמנם בספר חוט שני שם (עמוד ר"נ) כתב דבמקרה שהמלווה מסתפק אם יש ללווה כסף או שמסתפק אם יכול הלווה להשיג הלוואה ממקום אחר ולפרוע חובו אסור למלווה לתבעו, אע"ג שאינו אלא ספק, וככל ספק דאורייתא לחומרא. ואם ניכרים הדברים שיש לו בצירוף הספק שיכול להשיג, יש מקום להקל. ובאמת כבר כתב בפלא יועץ ערך הלוואה שאם לא ברור שיש לו ממה לפרוע אסור לנוגשו. ולמעשה כבר הסכימו רוב הפוסקים להקל במקום ספק, ראה בשו"ת שבט הלוי חלק ה' קונטרס המצוות סימן כ"ט, וחיי הלוי חלק ח' (סימן כ"א). ומ"מ יש שהוסיפו שראוי להוסיף ללשון תביעתו "אם יש לך".

בספר שערי משפט הל' הלוואה (פרק א' הערה י"ד) כתב דלכאורה מותר לתובעו לבית דין כדי לברר אם יש לו נכסים ולדרוש דיני גבייה וסידור תשלום חובות, וכך היא דרכן של ישראל קדושים.



### אם גבאי של גמ"ח עובר בלאו

והנה איסור זה הוא אף בגזבר או בגבאי, ואף שיש חולקים בזה, רבים מן הפוסקים מחמירים בזה. בקובץ תשובות חלק ג' (סימן רכ"א) כתב שאין האיסור דוקא על מי שהממון שלו, אלא אף גבאי גמ"ח שהוא אחראי על הגביה עובר על איסור זה. אכן במועדים וזמנים חלק ח' (סימן י"ד) הביא מהגרשז"א זצ"ל שמותר לנגוש את הלווה שישלם לגמ"ח, כיון שהתחייבותו לשלם לגמ"ח היא בגדר נדר והגבאי נוגשו לקיים נדרו. ובמועדים וזמנים העיר עליו שם, וכתב טעם אחר שכיון שאין הנכסים של המלווה בעל הגמ"ח ממילא אין הלווה מתבייש בכך בתביעת האחראי על הגמ"ח. וגם מצד מה שכתב הרמב"ן בטעם האיסור הוי שהמלווה לא ישתרר על הלווה שהתורה רצתה שתהיה ההלוואה בחנם, משמע שהאיסור הוא בדוקא על המלווה. ובשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן רס"ז) כתב דגדר איסור עכ"פ איכא.

ובספר החשוב הערבות בהלכה (עמוד תקס"ט) הביא מספר שיח יוסף שדייק מלשון הרמב"ם אסור לאדם להראות עצמו לבעל חובו, משמע שהאיסור הוא רק אצל המלוה שהלוה מתבייש ממנו ולא מהגבאי צדקה, ואפשר דעל זה לא גזרו חז"ל שלא יראה עצמו לפני הלוה.

### לזה שעובד ויכול לפרוע חובו בפריסת תשלומים

בספר שערי משפט שם כתב שאדם שאין לו ממה לשלם, לא קרקע ולא מטלטלין ובודאי לא מעות, אבל הוא עובד ויש משכורת חודשית אשר בחלק ממנה יוכל לפרוע חובות בפריסת תשלומים, יש לעיין אם גם במה שאינו מבקש תשלום מיידי שאין לו, אלא תשלום עתידי בפריסה כנ"ל אם עוברים בזה על לא תהיה לו כנושה. ולמעשה ידועים קשיי הגבייה שקיימים בלוה המעלים נכסיו, ויש לעשות הכל על פי בית דין או שאלת חכם. ושמענו בשם הגרשז"א זצ"ל שאין שום איסור לתבוע אותו לבית דין, וגם אין איסור לבית דין לנשותו, שדוקא למלוה אסור.



### אם הלאו שייך כשיש אפשרות להשיג הלוואות

יש לדון אם יש לאו דלא תהיה כנושה בלוה שאין לו לשלם אבל יש לו אפשרות לקחת הלוואות מגמ"חים ושעל ידם יוכל לפרוע חובותיו ושוב לגלגלו בין הגמ"חים. מצאנו שכבר הרבה מגדולי הפוסקים הכריעו בזה, בספר חוט שני שם כתב שנראה שהדבר תלוי בדרכו של הלוה, דאם דרכו הוא שאינו מתעסק בגמ"חים וכשלוך הלוואה דעתו לשלם כשיהיה לו, ועל דעת כן לזה שיפרע בזמן פירעון שלפי דעתו יהא לו לפרוע בזמנו, אם כן ממילא לא נתחייב למלוה על לקחת הלוואה מגמ"ח כדי לפרוע חובו, ולכן יש על המלוה איסור דלא תהיה לו כנושה אם יתבע ללוה כשלא יהא לו לפרוע. אבל בלוה שכבר רגיל לקחת הלוואות מגמ"חים, הרי הוא לקח את ההלוואה מהמלוה על דעת שאם לא יהא לו בזמן פירעון לפרוע שיקח הלוואה מגמ"ח ולכן בכה"ג אין על המלוה לאו דלא תהיה לו כנושה. אבל אין לסמוך על זה ולתבוע את הלוה על סמך שיש לו אפשרות לקחת הלוואה מגמ"חים, דהא יתכן שאין לו אפשרות לקחת מהם הלוואה. ולכן רק בגוונא שהמלוה יודע שש לו אפשרות ללוות מגמ"ח אז אין על המלוה לאו דלא תהיה לו כנושה.



### אם אפשר לחייב את הלוה לקחת הלוואה

והנה יש לעיין אם מותר לומר ללוה שהוא חייב להשיג הלוואה כדי להחזיר את החוב שלו, או שזה נכלל באיסור תורה. ובאמת כבר כתבו בזה הפוסקים. בשו"ת תשובות והנהגות (סימן תש"ב) וז"ל: עיין בש"ע ח"מ סימן צ"ט (ס"ד) שאין לביישו ללכת ליקח מנכסי אשתו או ללוות מהעכו"ם ועוברים בלאו ד"לא תהיה לו כנושה". ולפ"ז לכאורה אסור לדרוש ממנו לבקש מאביו או מגמ"ח שאינו מחוייב מן הדין.



וכן מצאתי עכשיו בשו"ת באר משה (ח"ח סימן כ"ו) לאסור, וז"ל: "אמנם לע"ד נראה שאם לשאר צרכיו הוא הולך ומבקש מאביו או מגמ"ח, מותר לבקש ממנו גם את זה שהוא חוב וגם מצוה, וידרוש ממנו שגם לזה ילך ויבקש, שלא גרע משאר צרכיו, ולא נקרא דוחקו שלא כדין או מביישו, שזהו חיובו מעיקר הדין, ומה דאסרינן בש"ע היינו כשאינו זקוק או עכ"פ אין מבייש עצמו לבקש עבור שאר צרכיו, בכה"ג גם לשלם חובו אינו צריך, אבל אם לזה או שואל ממשפחתו לצרכיו ההכרחיים, לא גרע ממנו, אלא אם טוען הלכתי והפצתי בהם כמו שאני מפציר לצרכי ולא רוצים לתת או להלוות, שוב אסור לדוחקו ועובר אז בלאו מה"ת, וחוששני שאם נחמיר על המלוה יותר מדאי סופו יצא להקל שלא ירצו להלוות, רק מעיקרא סומכין שכאשר שיתבקש לשלם יקבל מגמ"ח או ממשפחתו, ואין אני רואה הכרח לאסור בזה מפני לא תהיה לו כנושה כיון שבלאו הכי בצרכיו מקבל מאחרים ע"כ עליו לבקש גם עבור חובותיו", עכ"ל.

ובאמת שכן שמעתי בשם גדולי הפוסקים, ופוק חזי שמלוה מגיע ללוה ומבקש ממנו לקחת הלוואה מגמ"ח אחר, כפי שהזכרנו לעיל שכן הוא המנהג כבר.



### חובות שאינם מחמת הלוואה כגון שכירות וכדומה

והנה בכסף הקדשים כתב בסוף דבריו: וכן חובות שאינם על ידי מלוה, רק על ידי שכירות וכדומה לא שייך איסור זה, ואולי מ"מ נכון להזהר. נמצינו למדים דלדעתו איכא איסורא רק בחוב של הלוואה, והוא נוגע גם בשאלה השכיחה ומצויה, אם מותר לבעלי מכולת וחנויות לממכר מזון וכדומה לבקש מהקונים שלהם שיש להם חובות אצלם, דלפי זה ליכא איסורא, אלא דמ"מ נכון להזהר בזה.

עוד ראיתי בספר הערבות בהלכה (עמוד תקפ"א) שהביא שהסתפקו הפוסקים אם הקפות בחנות הוי כחוב הלוואה, ומשום חומר האיסור יש להחמיר. וכן ציין לשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן רס"ז). אולם בספר אשרי האיש חו"מ (פרק ז' סעיף ל"ה) פסק דדוקא בהלוואה איכא איסורא הנ"ל, ולא אצל חנויות וכדומה, אף כשהלקוח חייב לו כסף, וכן בכל חוב של מכהיר או שכירות.

עוד חידוש נצרף כאן ממה שראיתי אצל מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בספר שם (סעיף מ') לגבי אשה ששומרת על תינוק בשכר, מה שמצוי בגן פרטי, ובבואה לבקש שכרה, אמר האב שאין לו כסף, ולכן אינו יכול לשלם. גם טוען שאסור לגנות לתובעו, מצד לא תהיה לו כנושה. והורה למעשה דעל שכירות פועל אין איסור לתבוע מצד לא תהיה לו כנושה, דרך על הלוואה זה נאמר. ואפילו על הלוואה, זה רק אם יודע בודאי שאין ללוה איך לשלם.

בברכה מרובה

ידידך יעקב אהרן סקוצילס



### מכתבים

האוצר ◆ גיליון נ"ח

נ.ב. הנני מצרף כמה מכתבים שקבלנו בנושא הנ"ל מחשובי מורי הוראה שליט"א:

הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיש איסור גם בבעל הגמ"ח.

הגרי"ד ווייס שליט"א גאב"ד אנטווערפן, מח"ס שו"ת ויען דוד, כתב לנו: בעצם האיסור, עיין מש"כ (בח"ה סימן ע"ו) דבדרך כלל יש לכל אחד מטלטלין בביתו, שעפ"י דין היה צריך ליתנם או למכרם לפרוע החוב, וממילא לא הוי בכלל אין לו, ועוד הגם שאין הלוה מחויב ללוות מאחרים כדי לפרוע, כשיש בידו ללוות, אולי ילוה אחר בקשת בעל הגמ"ח.

הגאון רבי שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א, דומ"ץ מחזיקי הדת ומח"ס שבט הקהתי, לענין בעל גמ"ח כתב שהפוסקים מסתפקים גם לבעל גמ"ח בלאו הנ"ל, אך מותר להזכירו שיש לו חוב עדיין אצלו.

הגאון רבי משה רוטה שליט"א גאב"ד קארלסברג כתב:

הנה הלאו דלא תהיה לו כנושה הוא חמור מאד דאפי' להתראות עליו אסור, וצריך אפי' לעקם עליו הדרך בכדי שהלוה לא יהי' נכלם, מ"מ כ"ז הוא רק כשאין להלוה מעות ומטלטלין, ואפי' אם יש רק ספק שיש לו כבר פקע הלאו דנושה כמבואר בחו"מ סי' צ"ז סעי' ב', וע"כ בזמנינו דכמעט אין שייך לומר על איזה אדם דאין לו רק הגלימא דעל כתפיו, דכל אדם יש לו לכה"פ איזה חפצים השוין יותר מפרוטה, [וגם הלא בקל יכול להשיג איזה סכום מגמ"ח, וכהיום יש להתחשב עם זה כיש לו], א"כ אינו עובר על איסור דנושה, יעיי' בשו"ע הרב הל' הלוואה סעי' ב' וסעי' י"ג.

ובגמ"ח איכא עוד צד, שאפי' נומר דהלאו שייך אפי' כשהמלוה שדר שליח, מ"מ הרי אין לה בעלים והוא רק קארפערשן, וא"כ הלא כל עיקר הלאו הוא רק כשיש מלוה ממש, וכאן הלא הגבאים הם שלוחים מהקארפערשן.

ובשכירות לפי רובן של הפוסקים לא שייך הלאו רק במעות שבא ע"י מלוה ולא בשכירות או מכירה, ועיי"ש בכסף הקדשים דאפי' איסורא דרבנן לית ביה, ובפרט בלוה שכבר עבר זמן רב ועושה עצמו כלא ידע, הרי מיחשב כדש ביה ואינו מתבייש מכ"ז, וא"כ אדרבה מצוה להוכיחו לבל ישנה באוולתו, ושלא יהי' בכלל לזה רשע ולא ישלם, ועיי"ש בעוה"ש או' ג'.

וביותר נלענ"ד בזמנינו שקשה מאד להמצטרכים להשיג הלוואות, והאשימים בזה הם הלויים ואינם משלמים, ונועלים דלת בפני הלויים הכשרים, ואם נקח מהם גם הזכות של הזכרת החוב ותביעתו, אז יסגרו המלויים את דלתותם בבריה, וע"כ יש להקל בכ"ז בכל מה דאפשר, אבל שיהי' כוונתו רצויה בכדי לזרוז ולא סתם להכלימו.

ובכל אופן בוודאי אינו צריך למנוע מללכת לבית מדרשו הקבוע לו לעצמו, ואדרבה אם הלוה מתבייש אז עליו לעצור מלבוא אל מקום שהמלוה רגיל בו, ומה שאמרו שאסור להתראות אליו היינו במקום שאינו רגיל שם ורוצה להזדמן לשם להתראות עם הלוה.

[ועוד הי' מקום אתי לצדד בזה והוא פלא, דכהיום דשכיח מאד דמאחרין את מצות פרעון בזמנו, וממילא מצוי מאד דעומדין על הלוה ומזכירין אותו לפרוע, הוי כהתנה מתחלה שיוכל לתבעו ע"ז ומוחל לו מעתה הזכות שלו, ואין זה כמתנה על מה שכתוב בתורה, דהוי כדבר של

ממונות דבידו למחול עיי' אה"ע סי' ל"ח סעי' ה', ועיי"ש דאפי' על עונה יכול להתנות ע"מ שתפטרנו, ונ"ד עוד עדיף והוי כהתנו מתחלה ע"מ שימחול לו על עלבוננו, ואין ראייה מרבית דהלא התם ג"כ מחיל ליה להמלוה כדאיתא ריש איזהו נשך, ואעפ"כ עובר עליו גם משום נושה, דהתם חידוש הוא והתורה אוסרתו, וכמו"כ י"ל בלאו דלא תהי' לו כנושה, ועוד י"ל דהתם אינו תלוי במה שהמלוה יהא דוחקו דנומר דשייך למחול לו, אלא כיון דקץ עליו רבית כך וכך א"כ נדחק ועומד מאליו הוא, ועי' בזה בספר קה"ת מה שאמ"ו ביאר בזה בסי' ק"ס דרך ישרה או' א', ומכיון שאינו תלוי אח"כ בו, א"כ לא שייך מחילה כמו שלא שייך מחילה על איסור רבית ועדיין צ"ע בזה].



הרב ניר אביב

ר"מ בישיבת ההסדר היכל אליהו

אב"ד לממונות בכוכב יעקב

## סמיכת דבר המזיק לגבולו של השכן

### שאלה

החצרות של ראובן ושמעון סמוכות זו לזו. ראובן החליט לבנות בריכה פרטית בחצרו במיקום הסמוך לגבול בין שתי החצרות. שמעון טוען כנגדו שהמים בבריכה (שמכילים כלור) יחלחלו לתוך שטחו, והדבר ימנע ממנו לשתול פרחי גרניום ושיחי נענע ולימונית לאורך הגבול, כפי הוא שמתכנן לעשות בקרוב.

האם שמעון יכול למנוע מראובן לבנות בריכה בשטחו שלו?



### א. מהלך הסוגיה

בסוגיית הגמרא בתחילת פרק לא יחפור (ב"ב יז ע"א-יח ע"ב) נשזרות זו בזו שתי מחלוקות, בין תנאים ובין אמוראים. מחלוקת התנאים היא בין חכמים לרבי יוסי, במקרה בו אדם מזיק לשכנו, מי צריך להרחיק. מחלוקת האמוראים היא בין רבא לאבבי, האם מותר לחפור בור סמוך למיצר חברו למרות שלחברו עדיין אין בור בשטחו. לדעת אבבי מותר לסמוך ולדעת רבא אסור לסמוך.

הגמרא מביאה שורת מקרים כקושיה על רבא, שלכאורה משמע מהם שהאיסור לסמוך הוא דווקא כאשר יש בצד השני דבר הניזוק, אולם אין איסור לסמוך כאשר אין הוא גורם בפועל לנזק. הגמרא דוחה את רוב הראיות באופן זהה, שאסור לסמוך כלל, אפילו כאשר אין דבר שניזוק בזמן הסמיכה, והחידוש שבאים אותם המקורות ללמדנו הוא את עצם היתכנות הנזק על ידי סמיכה של שני הדברים.

לקראת סוף הסוגיה, מביאה הגמרא קושיה על רבא מברייתא שמצריכה להרחיק את האילן מן הבור, ואומרת ש"אם קדם האילן [לבור], לא יקוץ [את האילן]", ומוכרחים לומר שמדובר כשהיה מותר לבעל העץ לסמוך ראשון ולנטוע את העץ סמוך למיצר חברו, וקשיא לרבא. ומתרצת הגמרא שמדובר בלוקח (קונה), ולכן העץ ניטע ברשות.

הגמרא (יח ע"א) מביאה קושיה אחרונה על רבא, מברייתא:

מרחיקין את המשרה מן הירק, ואת הכרישין מן הבצלין, ואת החרדל מן הדבורים. רבי יוסי מתיר בחרדל, מפני שיכול לומר לו: עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבורא, הרחק דבורך מן חרדלאי, שבאות ואוכלות לגלוגי חרדלאי.

מבדייתא זו משמע שמותר לסמוך חרדל למיצר חברו, רב פפא מתרץ תחילה כתירוץ הקודם, שמדובר בלוקח, אולם מקשה מיד, שאם אכן מדובר שסמך בהיתר, לא מובן מדוע חכמים מצריכים אותו להרחיק, וקשה אף לרבי יוסי שחולק רק בחרדל אך מסכים לחכמים שצריך להרחיק בשני המקרים הראשונים של משרה וירק, למרות שסמך בהיתר!

רבינא מתרץ באופן אחר: חכמים ורבי יוסי סוברים שלעולם על המזיק להרחיק את עצמו, אפילו אם סמך ברשות (כמו לוקח), וחולקים רק לגבי חרדל, האם יש כאן מזיק אחד שצריך להרחיק או ששניהם מוגדרים מזיקים ושניהם צריכים להרחיק. לבסוף, הגמרא מסיקה שיש מחלוקת מהותית בין חכמים לרבי יוסי. חכמים אכן סוברים שלעולם על המזיק להרחיק את עצמו, אולם רבי יוסי סובר שלעולם על הניזוק להרחיק את עצמו בכל שלושת המקרים, ומה שחלק בבדייתא רק בחרדל, הוא לשיטת חכמים - לשיטתכם, שעל המזיק להרחיק את עצמו, עליכם להודות לי לפחות בחרדל, משום שיש שני מזיקים ולא אחד.



## ב. שיטות הראשונים

הראשונים נחלקו האם התירוץ השני של הגמרא (רבינא) עומד בפני עצמו, או שהוא בנוי כנדבך נוסף על גבי התירוץ הראשון (רב פפא) שמדובר בלוקח.



## א. שיטת רש"י והרי"ף

ר"י (תוס' יח ע"ב ד"ה ואי) פירש לפי שיטת רש"י שדברי רבינא הם המשך התירוץ של רב פפא\*, ויוצא שרבא סובר שלעולם אסור לסמוך אפילו אם אין דבר הניזוק בצד השני. לדבריו, את הבריייתא על ירק וחרדל יש להעמיד בלוקח, שהסמיכה היתה ברשות, ורק במקרה זה נחלקו רבי יוסי וחכמים מי צריך להרחיק עצמו המזיק או הניזוק - לדעת חכמים, למרות שסמך החרדל ראשון וברשות, עליו להרחיק לאחר שבאו הדבורים כי הוא מזיק, ואילו רבי יוסי סובר שאם המזיק סמך ברשות (כגון לוקח) אזי על הניזוק להרחיק את עצמו, ואומר לחכמים כי לשיטתכם שעל המזיק להרחיק הודו לי לפחות בחרדל שבעל הדבורים נחשב גם הוא למזיק<sup>2</sup>. אולם אף לרבי יוסי אין לסמוך לכתחילה, אלא רק בלוקח נחשב שסמך ברשות.

א. לשון ר"י בתוספות: "ומשני רבינא לעולם בלוקח, וקא סברי רבנן על המזיק להרחיק את עצמו אף על פי שעשה בהיתר ולהכי על בעל החרדל להרחיק שהוא הזיק".

ב. ולפי פירוש זה רבי יוסי מודה שאסור לסמוך לכתחילה, וקצת קשה מלשון המשנה בדף כה ע"ב שחכמים אומרים שאם קדם אילן לא יקוץ, ורבי יוסי אומר "אף על פי שהבור קדם לאילן לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו", ומשמע שאף לכתחילה יכול ליטוע את העץ ולא דווקא בלוקח. וצריך ליישב לשיטה זו שלכתחילה אכן אסור לסמוך אולם בדיעבד אין לאסור, או שאף לכתחילה מותר כי נוטע בתוך שלו ומאחר והשורשים יתפשטו רק לאחר זמן אינו נחשב לגירי.

גם הרי"ף (ט ע"ב) עומד בשיטה זו, וזו לשונו:

וקיימא לן כרבא, ואף על גב דקיימא לן (דף כ"ה ע"ב) כרבי יוסי דאמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, הא קיימא לן דמודה רבי יוסי בגירי דיליה, והא גיריה הוא. (דף י"ח ע"א): תא שמע מרחיקין את הזבל ואת המלח מכותל חברו שלשה טפחים טעמא דאיכא כותל הא ליכא כותל לא מרחקינן, הוא הדין אף על גב דליכא כותל, וקמ"ל דהנך קשו לכותל.

לשיטה זו, המשנה שאמרה שאם רפת בקר קדמה לאוצר אינו צריך להרחיק כי סמך בהיתר, היא מיוחדת ואין ללמוד ממנה לשאר המקרים, כפי שהגמרא אומרת "דירה שאני", ורש"י מבאר שחנות ורפת הן דירתן של אדם, ואין לנו לאסור דירתו עליו אלא אם כן ההיזק מוכן.



## ב. שיטת ר"ח ור"ת

אולם ר"ח ור"ת (תוס' יח ע"ב ד"ה וסבר) גורסים לאחר דברי רב פפא "אלא אמר רבינא" שחכמים סוברים על המזיק להרחיק את עצמו, והמילה "אלא" מורה על כך שהגמרא חוזרת בה מכל התירושים שתירצה בדעת רבא שאוסר לסמוך אפילו אין שם נזק. כעת, למסקנה, מודה רבא שאם אין כותל או ירק מותר לסמוך לכתחילה אפילו לחכמים (ולאו דוקא בלוקח), ורק כאשר בפועל יש לשכן דבר הניזוק בשטחו אומרים חכמים שעל המזיק להרחיק את עצמו, ורבי יוסי מודה להם בגירי. אולם בבור חכמים חולקים, משום שכל מרא ומרא מרפית ליה לארעא והוי נזק מיידי ולכן הסומך נחשב מזיק אפילו כשעדיין אין בור. והמחלוקת עם רבי יוסי היא לגבי בעל דבורים שסמך ועשה קצת שלא כהוגן, שחכמים סוברים שבעל הדבורים סמך ראשון ועשה בהיתר, וכעת על בעל החרדל להרחיק, שהוא המזיק. ואילו רבי יוסי סובר שמאחר שבעל הדבורים סמך קצת שלא כהוגן, שהרי ידע שעתידי שכן לזרוע חרדל (ודבורים מזיקים לחרדל), על שניהם להרחיק. ואומר המאירי שלשיטה זו, בניין האב לכל המקרים הוא המשנה שאמרה שאם קדמה רפת בקר לאוצר, מותר לכתחילה ואינו צריך להרחיק. והתוספות (יח ע"א ד"ה דיקא) מבארים שכוונת הגמרא שאמרה "דירה שאני" אינה למעט את שאר המקרים שאסור לסמוך בהם, אלא לחדש שלמרות שנוק הרפת לאוצר הוא נזק גירי, סובר רבי יוסי שמכיון שקדם מותר. בשיטה זו עומד גם הנימוקי יוסף (ט ע"א-י ע"א בדפי הרי"ף).



## ג. שיטת הרמב"ן

גם הרמב"ן גורס "אלא אמר רבינא", וגם לפיו יוצא שהגמרא חוזרת בה ממה שהבינה עד כה, ולכתחילה מותר לסמוך בכל הנזקים חוץ מחפירת בור (שנחשב כנזק מיידי וגירי). אולם, כל ההיתר לסמוך את הנזק הוא עד שהשכן יממש את זכותו ויבנה בשטחו את הכותל או הבור, שאז, מכיון שיש נזק בפועל, על המזיק להרחיק את עצמו.

(ג). והרשב"א כתב שיוצא שכל הקושיות על רבא במהלך הסוגיה היו רק בדעת חכמים, אך לא בדעת רבי יוסי.

ובדבר זה הוא חולק על השיטה הקודמת, כי לפי השיטה הקודמת, מאחר שמותר לו לסמוך שוב אינו חייב להרחיק אף לאחר ששכנו יבנה כותל או יחפור בור וכו'. ואילו לדעת הרמב"ן אין קשר בין השאלה האם מותר לסמוך לבין חובת ההרחקה כשנגרם נזק בפועל.



### ד. שיטת רבנו יונה

הראשונים החולקים על הרמב"ן הקשו מדוע הגמרא לא תירצה כשיטת הרמב"ן, שהרי מדוע לא להתיר להניח גפת ולסלקה כשיבנה השכן כותל?

הרא"ש תירץ בשם רבנו יונה שיש חשש שמא ישתהה השכן מלבנות ג' שנים, ויוכל בעל הגפת לטעון לחזקה ולומר שסמך ברשות. הרא"ש דוחה את דבריו, משום שכל מקום שאינו יכול למחות (כגון על הגפת, שאינה מזיקה לו עתה), אין חזקה.

ואומר המאירי שרבנו יונה הוא דעה רביעית בסוגיה, שלפי רבנו יונה לכתחילה לא יסמוך, אך אם סמך ולא מיחה בו ג' שנים, החזיק.



### ה. מהי דעת הרא"ש

כאמור, הרא"ש דוחה את תירוצו של רבנו יונה, משום שכל מקום שאינו יכול למחות (כגון על הגפת, שאינה מזיקה לו עתה), אין חזקה. לכן, ניתן להבין שהרא"ש סובר כדעת הרמב"ן, שמכיון שאינו מזיק לו עכשיו וגם אינו יכול להחזיק, מותר לסמוך, וצריך להרחיק כשיבנה חברו כותל. ברם, הבנה זו אינה מוכרחת, ניתן להבין שהרא"ש סובר כשיטות האחרות ורק דחה מקומית את תירוצו של רבנו יונה, אך לדינא הוא מסכים שלא כרמב"ן.

מחלוקת אחרונים:

הטור, בקיצור פסקי הרא"ש, לא הכריע אלא הביא את שתי השיטות הראשונות, שיטת רש"י ושיטת ר"ח. אולם בטור עצמו (חו"מ קנה אות מז-מח) הוא כתב שהרא"ש סובר כר"ח ור"ת:

במה דברים אמורים? כשישנו שם דבר הניזוק, אבל אינו שם דבר הניזוק מותר לזה לסמוך חוץ מחפירת בור בשדה העשויה לבורות, דחשבינן ליה מזיק בשעת חפירה משום דכל מרא ומרא מרע לארעיה דאידך ונמצא שמפסידו בידים. אבל לדעת רש"י ורב אלפס בכל הנך הרחקות אסור לסמוך אפילו אם אין שם דבר הניזוק, כיון שהוא דבר שחבירו עשוי לעשותו, ואפילו אם בא לסמוך לו דבר המיטלטל אינו יכול לומר הניחני שאסמוך והיום או למחר כשתבא אתה לסמוך ארחיק את שלי, דחיישינן שמא יתעצל בהרחקתו ובינתים יבא היוזק לזה בסמיכתו לפיכך אינו יכול לסמוך, אפילו שעשאו בהיתר כגון שעשאו בשלו ואח"כ מכר חצי שדהו סמוך לדבר המזיק ללוקח צריך לסלק היוזק. ור"ח ור"ת כתבו כסברא הראשונה, ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש זכרוננו לברכה.

ואכן כך הבין הרמ"א בשיטת הרא"ש והטור, שמותר לסמוך ואין צריך להרחיק לעולם, וכן כתב הסמ"ע (קנה ס"ק מד).

אמנם, רבי עקיבא איגר בתשובה (מהדו"ק סי' קנא) כתב **שדעת הרא"ש והטור כרמב"ן**, שמותר לסמוך לכתחילה, אך אם שכנו בונה כותל הוא מחוייב לסלק את נזקו.



### ג. טעמי השיטות

#### שני אופנים בהגדרת גירי

כידוע, ההלכה נפסקה כרבי יוסי, שרק בנזק גירי על המזיק להרחיק את עצמו, והמאירי כותב שאיסור סמיכת הבור למיצר חברו בשדה העשויה לבורות, יכול להתבאר כנזק גירי בשני אופנים:

א. כל מעשה שראוי שיגיע לחברו היזק ממנו לאלתר אלא שאין עכשיו ברשות שכנו דבר שיזיקהו, נחשב נזק גירי, ובלבד שהדבר שעשוי לקבל הנזק יהיה מצוי והקרקע יהיה עשוי לכך. כל דבר המצוי להיותו שם הרי הוא כאילו כבר נמצא שם, ואם המעשה היה מזיק לו לאלתר נחשב גירי.

ב. החופר בור סמוך למיצר חברו, מרפה את הקרקע של תחום חברו ומקלקלו מעשיית הבור, ולכן נחשב גירי, כי הנזק נגרם כבר עכשיו עוד לפני ששכנו בא לחפור בשטחו.

הנפק"מ בין שני הביאורים היא האם להגדיר את שאר הנזקים, שאינם חפירת בור, כנזקי גירי. לפי הביאור הראשון (שהמאירי פוסק כמותו) כל הנזקים הם גירי, משום שאנו מחשיבים את הדבר שעתיד להינזק כאילו הוא קיים וניזוק לאלתר כבר עכשיו. ואילו לפי הביאור השני, רק חפירת בור היא נזק גירי כי מרפי ארעא, מה שאין כן שאר הנזקים שאינם נגרמים עכשיו אלא רק בעתיד אינם נחשבים כגירי.

על הגדרת המאירי שמחשיב דבר העשוי להיות בעתיד כגירי, קשה, הרי גירי הוא נזק ישיר ומיידי?

ונראה לומר שיש נזק ישיר משעת הסמיכה של הנזק למיצר, שהרי מאותו רגע הקרקע של השכן כבר אינה ראויה לכל התשמישים שהיו בעבר, והיא כבר שווה פחות. ולא מדובר בטענת ירידת ערך הקרקע שהיא טענת גרמא, אלא בנזק שנגרם לגוף הקרקע שאינה ראויה לתשמישים מסוימים כבעבר.

מאידך, לדעת החולקים, כל עוד לא חל שינוי או קלקול בקרקע מבחינה חיצונית, הנזק אינו מוגדר כנזק גירי. חוסר יכולת להשתמש בקרקע לתשמיש מסוים אינו נחשב לנזק גירי אלא נזק עקיף בלבד, מאחר שלא נגרם נזק לגוף הדבר.





### מדוע רש"י והרי"ף חולקים על הרמב"ן

נשאלת השאלה, לשיטה הראשונה הסוברת שאסור לסמוך משום העתיד להיות, מדוע אינם מסכימים לרמב"ן שמתיר לסמוך את הגפת כל זמן שלשכנו עדיין אין כותל, וכשיבוא שכנו לבנות כותל ירחיק הראשון את היזקו?

התוספות (יז ע"ב ד"ה מרחיקין) מתרצים שני תירוצים:

- א. הגפת מזיקה ומקלקלת את הקרקע מיד, ויזיק לכותל לכשיבנה.
  - ב. ר"י: יש טורח בסילוקן ויש לחוש שמא יתעצל מלסלקן כשיבוא שכנו לבנות את הכותל. והנמוקי יוסף (ט ע"ב) כתב שאינו רשאי לסמוך כדי שלא יצטרך חברו להתעצם עמו בבית דין כשירצה שיסלקנו.
- לפי התירוץ הראשון יש נזק בגוף הקרקע, אולם לפי התירוץ השני יש זכות לניזק לעכב מחמת הספק שמא יתעצל המזיק לסלק את הנזק, וסמיכת הנזק פירושה פגיעה מיידית בזכותו.



### ד. הגדרת הנזקים

במקרה בו כבר בנה כותל או חפר בור, מהי דעת רבי יוסי, האם מותר לסמוך לשם גפת וכו'? התוספות (כב ע"ב ד"ה לימא) מביאים את דעת ר"ח, שרבי יוסי מודה שאם יש דבר הניזוק בצד שכנו צריך להרחיק בכל המקרים, ואינו חולק על חכמים אלא רק במשנה בדף כה ע"ב, העוסקת בנטיעת עץ ששורשיו עשויים להזיק לבור חברו. וההבדל בין המקרים הוא שבכל המקרים הנזק נגרם כבר משעה ראשונה, מה שאין כן בנוגע אילן, שבשעה ראשונה אין כלל שם של נזק אלא רק לאחר זמן ששורשיו יתפשטו.

אולם מתוספות (יח ע"א דיקא) משמע שרק רפת בקר היא גירי לאוצר של יין, ושאר הנזקים אינם גירי, ורבי יוסי יסבור שעל הניזק להרחיק את עצמו.



### ה. פסיקת ההלכה

#### קושיית הבית יוסף על הטור

כאמור לעיל, הטור הביא את שתי השיטות, שיטת רש"י והרי"ף ושיטת ר"ח ור"ת. אולם הבית יוסף (סי קנה שם) מקשה על הטור בהבנת שיטת רש"י והרי"ף:

ואפילו אם בא לסמוך לו דבר המיטלטל. כך כתבו התוספות (יז ע"ב ד"ה מרחיקין) והרא"ש ריש פרק לא יחפור (סי' א-ב). אבל קשה לי, שהתוספות כתבו דהיינו אליבא דרבנן, וטעמא דכל מרא ומרא וכו' היינו אליבא דרבי יוסי, ואם כן היאך כתב רבינו שניהם, דאי הא לא הא? וצריך עיון.

הבית יוסף מקשה שכל הקושיות של הסוגיה על רבא הן רק אליבא דחכמים, שאוסרים לסמוך, אך לרבי יוסי, הטעם לאסור לפי רבא הוא רק בחפירת בור דמרפי ארעא בכל מרא ומרא, ואילו בשאר הנזקין הוא מתיר לסמוך.

ובשו"ת פני יהושע (חו"מ סי' ח) תמה על הבית יוסף, משום שרבי יוסי מודה בגירי, וכל אלו הנזקים נחשבים כגירי.



### שיטת הבית יוסף

בנתיבות המשפט (קנה, ביאורים סקי"ט) כתב שהבית יוסף הוא כתוספות (יז ע"ב ד"ה מרחיקין):

ואם תאמר אכתי מאי פריך לרבא הא מפרש טעמא לעיל משום דכל מרא ומרא דקא מחית מרפית לארעא, וי"ל דההוא טעמא לא קאמר אלא אליבא דרבי יוסי והכא לא פריך אלא אליבא דרבנן.

מהתוספות משמע שכל הקושיות על רבא במהלך הגמרא הן אליבא דרבנן ולא אליבא דרבי יוסי. והנתיבות מבאר שהגמרא בדף יח ע"ב, בסלקא דעתא, עדיין לא ידעה שרבי יוסי מחייב רק בגירי ולכן הקשתה עליו, אולם למסקנת הגמרא שרבי יוסי סובר שעל הניזק להרחיק עצמו ואוסר רק בגירי, ברור שכל הסוגיה היא רק אליבא דרבנן. נמצא ששתי השיטות חלוקות מהי מסקנת הגמרא רק אליבא דחכמים, רש"י והרי"ף סוברים שאסור לסמוך (למעט לוקח), ור"ח ור"ת סוברים שמותר לסמוך.

העולה לפי שיטת הבית יוסף והנתיבות, שאין מחלוקת אליבא דרבי יוסי, שכמותו פוסקים להלכה, ובוודאי מותר לסמוך כשאין דבר הניזוק בשעת הסמיכה, למעט חפירת בור סמוך למיצר.

כך כתב הבית יוסף במפורש ללא חולק:

וכתב בהגהות אשיר"י (סי' ג) ודוקא בבור קיימא לן כוותיה דרבא, אבל בכל אינך דמתניתין בגפת ובזבל וכל דכוותיהו כי ליכא כותל סמיך כי ליכא אוצר פותח וכי ליכא בור סמיך אילן, כך פוסק רבינו חננאל ור"י (כ ע"ב תוד"ה וסבר).



### פסיקת השולחן ערוך והרמ"א

השולחן ערוך (סי' קנה) פסק בסע' לא-לב שצריך להרחיק רק כשיש דבר הניזוק בצד השני, ובסע' יח-יט עסק בחפירת בור, שהוא יוצא דופן בכך שאסור לסמוך אפילו אין עדיין דבר ניזוק, כי החפירה מקלקלת את הקרקע.

והרמ"א שם הביא את שתי השיטות:

הגה: וכן מותר לעשות בכל נזקין אלו בשלו, בשאין שם דבר הניזוק, חוץ מחפירת בור אצל שדה העשויה לבורות (טור בשם ר"ח והתו' והרא"ש). ויש חולקין בזה (שם בשם רש"י והרי"ף).

אולם השו"ע לא הזכיר את המחלוקת, כי להבנתו אין כאן כלל מחלוקת. ולמעשה, הרמ"א פסק בדעת סתם כשו"ע, ולמרות שהביא את הדעה השניה בשם "ויש חולקין", סתם ויש הלכה כסתם. ועוד, שהמזיק הוא 'מוחזק' ויכול לומר קים לי כדעת הסתם שאינני צריך להרחיק.



### סיכום

- א. מותר לאדם להקדים ולעשות דבר המזיק בתוך שטחו הפרטי ובלבד שלא יגרם נזק ישיר לשטחו ורכושו של שכנו.
- ב. אם קדם ועשה דבר המזיק בתוך שלו ובאותה שעה לא נגרם נזק לשכנו, ורק בעתיד שכנו יזוק מכך, הרי שחובת ההרחקה חלה על השכן הניזוק ולא על המזיק.
- ג. אם בשעה שמניח דבר את המזיק כבר נמצא דבר הניזוק של שכנו, והנזק נגרם בצורה עקיפה, מותר אם ירחיק ג' טפחים משטח חברו, כך שלא יחשב מזיק בידיים.



### מסקנה

שמעון אינו יכול למנוע מראובן לבנות בריכה בטענה שהדבר ימנע ממנו בעתיד לשתול פרחים ושיחים, מאחר שלא נגרם עקב כך קלקול ישיר לקרקע שלו.



# אוצר זרעים

♦ בעניין היתר מכירה [מכתבים] ♦



הרב ישראל בן משה – הרב אפרים כחלון

## בעניין היתר מכירה

### מכתבים

#### א.

בעזה"י

בדבר המאמר שהדפיסו בירחון אלול, שבתחילה דן הכותב על מכירה בלא טאבו אם היא תקפה או לא, והעלה צדדים לכאן ולכאן בדבר זה שכבר נחלקו בו האחרונים. ולאח"ז באות י"ד ואילך כתב עפ"י לקיים מה שקרוי "היתר מכירה" הנעשה ע"י הרה"ר לפני השביעית, ולטעון כאילו יש לו תוקף, והדברים הכתובים שם אינם נכונים כלל וכלל, הנני לפרש הדברים הפשוטים, למען לא יטעו הרבים אחרי דברי כותב המאמר הנ"ל, וכדלהלן.

כל הנידון לענין מכירה בלי טאבו אם היא חלה, הוא כשיש מוכר ויש קונה, ויש כאן שאלה האם גמרו בדעתם לבצע את המכר אע"פ שחסר מה שנהוג ע"פ חוקי המדינה, או לא מהני המכירה. משא"כ כאן, אין כוונתם למכור ולקנות כלל. ה"מוכר" ממשיך לעבוד בקרקע ולהתנהל בה כמימים ימימה, באותם שנים שכביכול "מכר" אותה, הוא ממשיך לשלם עליה שכירות ברוב הקרקעות החקלאיות המושכרות מאת המינהל, הוא ממשיך לשלם ביטוח, לעבוד ע"י פועליו הרגילים, ולהרויח ממון מזריעת הספיחין ומשאר העבודות האסורות שהוא עושה ע"י פועליו, וכל מאזן ההוצאות וההכנסות שלו נשאר אותו דבר בשנה זו. לעומתו, ה"קונה" שוכח רגע אחרי ההצגה שקנה מיליוני דונמים בעשרות מיליארדי שקלים, לא משלם עליהם שום מס, לא עושה עליהם ביטוח, ומשאירם נטושים בידי ה"מוכר" הממשיך לעבוד בהם, והקונה לא מרויח עליהם פרוטה במשך שנת השמיטה, בה הוא "שוכר" את ה"מוכר" לעבוד בשדותיו, והוא רק מקבל שכר חד פעמי על כך שהוא טורח להגיע לטקס ההצגה הקרויה "מכירה".

כאן, לא העדר הרישום בטאבו הוא הבעיה, העדר הרישום הוא רק סימן המוכיח על כך שהכל הצגה וכסות עיניים. הגע עצמך, מדוע הם מפלפלים אם כשר בלי טאבו או לא, ואף העבירו לשם כך חוק מיוחד בכנסת, הרי יותר פשוט שימכרו וירשמו את המכירה בטאבו ואז לא תהיה להם שום בעיה. אלא שהכל יודעים שזו הצגה, וזה לא יאושר בטאבו, ולכן כל המו"מ לדון בצורה תמימה כאילו זה שייך לנידון של מי שמכר ללא עשיית טאבו, אינו נכון כלל ועיקר, כי כאן לא שבמקרה חסר את הטאבו, אלא ה"מוכר" לא מוכן בשום אופן שהקרקע תירשם בטאבו על שם ה"קונה", והכל יודעים למה.

ואוסיף, כי בשטר המכירה בשמיטות האחרונות (מאז תשס"ה) נוסף סעיף מפורש על פי בקשת מינהל מקרקעי ישראל, שה"קונה" אינו יכול לרשום כל הערת אזהרה על שמו בקרקעות אלו,

כדי להבטיח את העובדה שאם ינסה ה"קונה" לקבל לידי בעלות על הקרקע, הוא לא יוכל לעשות זאת בשום אופן.

ולכן גם מה שהביאו לעיל באות י"ג מעורכי דין על מכירת בית בהליכי רישום, אינו נוגע לנידון מכירה לפני השמיטה כלל, כל ההתחייבויות והנוסחאות תקפות כאשר מתכוונים באמת לקנות ורק יש בעיה טכנית שהטאבו לא רשום וא"א לבצעו בפועל, ואז עושים את מה שאפשר לעשות בנכסים אלו. משא"כ כאן אין מניעה לרשום בטאבו, אלא שה"מוכרים" מעוניינים להחזיק בשדה בפועל בשנים שכאילו היא מכורה, והמוכר עובד בה ומרויח ממנה ללא שום סיג, ולכן לא עושים טאבו על מכירה זו, ודורשים מהקונה התחייבות שלא ירשום הערת אזהרה על שמו. ובוודאי כל עו"ד מודה על האמת, כשישאלו אותו על כל המקרה הנ"ל, האם יש לחוזה כזה תוקף ממון, והאם הקונה יכול לקבל זכויות בפועל בקרקע על סמך שטר זה, יודה בבירור שזו רק הצגה וחוכא ואיטלולא, ותו לא מידי, ולעולם לא יוכל הגוי להוציא אותה מהישראל ע"י מכירה זו, לא בדין תורה ולא בערכאות, ובלב כולם ידוע שאין זה מכר. ואין כאן מסמכים שכאילו מועילים על פי חוק, וכל זה ברור לכל מודה על האמת.

[ואינו דומה כלל למכירת חמץ וכו', שבאמת המוכר אינו משתמש בחמץ כל ימי הפסח, ואם ירצה הגוי הקונה להחזיקו תחת ידו ישלם דמיו, ואין לישראל המוכר שום הפסד, אלא שיודע שאח"כ ימכור לו שוב. אבל כאן אם הגוי ירצה לקחת הקרקעות לא יתן לו, כי הם מטה לחמו, ומהם הוא מתפרנס בכל שנת השביעית רח"ל נגד רצון התורה. ובודאי שאם היה מפעל כלשהו עושה מכירת חמץ לגוי בצורה טקסית, ואח"כ היה בעל המפעל ממשיך לעבוד ולייצר ולמכור חמץ בכל ימי הפסח כ"שליח" של ה"קונה", והגוי הקונה לא היה מתעסק במפעל ולא היה מרויח כלום מכל החמץ המיוצר בעצם ימי הפסח, אלא הרווחים היו שייכים לישראל ה"מוכר", הכשרות של המפעל הייתה מוסרת באופן מיידי ולצמיתות].

וגם מה שהביא הכותב שם שהעבירו חוק בכנסת שמכירה זו הנעשית לצורך הפקעת השמיטה תוכר בחוק אע"פ שלא רושמים בטאבו, כ"א מבין היטב למה היא תוכר, ולמה היא תקפה דווקא לפני השמיטה. "מכירה" זו מוכרת ע"י החוק רק לענין להכשיר את הפירות שיוכל הישראל למוכרם כאילו הם של גוי, אבל אם יבוא הגוי לטעון ולתבוע את הקרקע בשנה זו ע"פ חוק זה, בודאי לא יתנו לו כלום, והרי היא כמתנת בית חורון, וכפי שהביע דעתו על כך הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לאחר העברת חוק זה, וכל זה פשוט לכל מתבונן.

ואשר העתיקו באות י"ד שכבר היו לפני למעלה ממאה שנה רבנים שהתירו, כבר נודעו דברי הגרש"ז א' והגר"ש"א שהכריעו שגם אלו שהתירו בעבר לא יתירו היום, כי השתנתה הרבה כל הנהגת ה"מוכרים" בקרקע, והיום הם מתנהלים בה כמו בשלהם, ואין שום משמעות למכירה, ואינם מקיימים את התנאים שדרשו אז המתירים, וכל זה מראה שאין כוונתם למכירה כלל, עד כאן דבריהם. ומעתה אין מי שמתיר היום יכול להסתמך על מי שהתיר לפני כמאה שנה. והובאה דעת הגר"ש"א בישא יוסף שביעית סי' ב' ושבות יצחק פ"ט אות ז', ומשמרת השביעית בהקדמה עמ' י'. ודעת הגרש"ז אויערבאך הובאה במשנ"ב עם פירוש ביצחק יקרא [מתלמידו הגר"א נבנצאל] סוף ח"ו עמ' יג אות א, ובספר חכו ממתקים ח"ב עמ' קסט-קע, ובמעדני ארץ שביעית

מהדורת תשס"ח בהקדמת בני המחבר, וראה גם שמיטה כמצותה עמ' ל. וממילא אין לסמוך כלל על דעת המתירים מלפני מאה שנה, שמאז השתנה הנידון מאוד.

ואוסיף נקודה חשובה, כי הרבנות פונה אל המגדלים החקלאיים, שהם יחתמו על היפוי כח למכור את הקרקע. והאמת, שהרבה פעמים המגדלים הם רק שוכרים, או שרק יש להם רשות וזכות לגדל בקרקע, ויש הרבה מקרים שהבעלים גרים בחו"ל וקשה מאוד להשיגם. מדובר במיליוני דונמים, שאם היו באמת רוצים לברר מי הבעלים על כל קרקע, ולבקש את הסכמתו למכור, הייתה נדרשת לשם כך עבודה אדירה של מיפוי ואיתור בעלי הזכויות, אבל הרבנות לא מתעניינת במיוחד בכל זה, אלא אחראי הכשרות מודיע למי שהוא עומד איתו בקשר שיחתום לו על הטפסים, כהליך שגרתי. לכן במקרים רבים הם כביכול נותנים אישורים על היתר מכירה על קרקע שכלל לא נמכרה, כי למגדל לא היה זכות למוכרה. ומלבד העובדה שבמקרה כזה ודאי יש כאן ספיחין גמורים ועבודות אסורות, כל ההתנהלות הזו גם מעידה על כך שמכירה זו אינה דבר רציני ונעשית ללא מחשבה וללא כוונה למכור.

והנה כעת לקראת שמיטה זו, יצא לאור עולם מהדורה חדשה של הספר דרך אמונה ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, ונוסף בה מדור "שיח אמונה", ובה הובאו פסקיו והוראותיו של מרן הגר"ח שליט"א מכת"י, ואעתיק בזה ממה שכתוב שם (בביאורים לדר"א פ"ד ס"ק ריג), ששם מבאר שאין כל תוקף להיתר המכירה, ואפשר לסמוך בבירור על כך שאין המכירה חלה, ואף לקולא:

ולענין לקיטת פירות אילן משדה שנמכרה עפ"י היתר מכירה, כתב רבינו (שם) שכיון שברור שלא חל המכר דין השדה כהפקר, ומותר לאחרים ללקוט מפירות אלו, ואינם צריכים לחשוש לגזל עכו"ם.

ובאופן שקידש אשה בירקות מהיתר מכירה, ודין חלות הקידושין תלוי אם יש תוקף להיתר או לא, כתב רבינו (מכתבים, כת"י) שהיא מותרת להנשא לאחר, וא"צ לחשוש שמא יש תוקף לקידושין, כיון שהדבר ברור שאין המכירה חלה כלל, ואפשר לסמוך על זה אף להקל.

עוד אעתיק בזה מה שכתוב שם בפרק ח (בביאורים לדר"א ס"ק קיד) לענין מי שסומך על היתר מכירה, שדינו כדין חשוד לעבור על דיני השביעית, שקנסוהו שאסור לקנות ממנו שום דבר שיש בו זיקת שביעית. וכך נכתב שם:

והסומכים על היתר מכירה הנעשה כיום שאינו תקף כלל (ראה דר"א לעיל פ"ד ס"ק ריג ובביאורים שם), דעת רבינו (מכתבים, כת"י, וכן הובא בשמו בשיח השמיטה עמ' פ הע' מז) והגר"מ שטרנבוך (שמיטה כהלכתה פ"ד ס"י עמ' קד) שהם נחשבים לחשודים על השביעית, ואסור לקנות מהם דבר שיש בו זיקת שביעית. ואע"פ שיש רבנים האומרים שהדבר מותר, והמוכר סומך עליהם, כתב רבינו (מכתבים, כת"י) שאין להקל ולתלות משום כך שאינו חשוד, כי צד ההיתר אין בו ממש, וכל אדם מחויב להתבונן כראוי, ואז יבין שהאוסרים אומרים האמת ואין לו לסמוך על המתירים. [וציין למה שכתב בטעמא דקרא (דברים א, כה) שנתבעו ישראל על כך שלא רצו לעלות לא"י אע"פ שהמרגלים אמרו שטובה הארץ, ומבואר בספרי (דברים פיסקא כג, הובא ברש"י שם) שרק יהושע



וכלב אמרו כן, והקשה הרמב"ן (דברים שם) הרי עשרה מרגלים אחרים אמרו להיפך, ולמה היו צריכים לשמוע דוקא ליהושע וכלב, ומדוע נענשו על כך שסמכו על דברי עשרת המרגלים האחרים שהיו נשיאי ישראל באותו הדור. וביאר בטעמא דקרא, שהיה לישראל להתבונן כראוי, ואז היו מבינים שהמרגלים האחרים אמרו כן מחמת הנגיעה שהיתה להם שירדו מגדולתם, ולכן היו חייבים לשמוע ליהושע וכלב ולא להתחשב בדעת האחרים, ונתבעו על כך שלא עשו כן].

והדברים מבוארים על פי האמור לעיל, שפשוט וברור הוא שאם אדם חותם על נייר כלשהו שכביכול "מוכרים" את כל הקרקעות בא"י של מיליוני דונמים, בעשרות מיליארדי ש"ח, והקונה המקבל את הכל לבעלותו לא עושה עם זה כלום, ולא יכול לעשות עם זה כלום, בשנים שבהם הוא קנה את הקרקע, ומתחייב לא לרשות הערת אזהרה על שמו, והמוכר ממשיך להתנהג כבעלים בשדה זו גם לאחר ה"מכירה", ועובד בה עם פועליו, ומשלם את כל ההוצאות והביטוח וכו', הרי הכל יודעים שאין כאן צד מכר, ואינו מוכן לוותר על הכנסות אלו, ולא קיבל הקונה לידו שום דבר שיוכל לממשו, וגם אין דעתו לממש את מה שקיבל, ובאופן זה אין כאן צד מכר.

ונוסיף בזה כי ב"ה אפשר דרא, ורבים מהמגדלים שומרי תורה אשר קיבלו על עצמם להשבות בשמיטה את הקרקעות שבבעלותם, אע"פ שהדבר כרוך בהפסדים אדירים, ואין מדובר בעמלי תורה, אלא באלו העמלים לפרנסתם, ובכל זאת אינם נסמכים על "היתר המכירה" אע"פ שיש המורים להם כך, ובגבורה עילאית הם משביתים את אדמתם, כי אלו המכירים את הענין מקרוב, מבינים היטב שאין כאן היתר, ואין להם על מה לסמוך, ואין זו מכירה אלא חוכא ואיטולולא, כהוראתם ופסיקתם הברורה של הרבה מגדולי הדורות האחרונים מכל העדות והחוגים. ומצוה רבה להחזיק בידיהם, לתומכם ולסייעם כדי שיוכלו לעמוד בנסיון זה בגבורה.

וחבל על כך שבירחון האוצר נתנו במה למי שכתב על האוסרים שהם שועלים קטנים, ושדבריהם הם דברי שקר ובלע, ועוד ביטויים לא ראויים, בזמן שהכל יודעים שרוב גדולי הדור האחרון זצ"ל ושליט"א, הן האשכנזים והן הספרדים [כמו הגר"ע עטייה והגר"י יעקב מוצפי והגר"י צדקה והגר"צ אבא שאול זצ"ל, ויבלחט"א הגר"ש כהן והגר"ש בעדני והגר"ע טולידנו ועוד הרבה מגדולי הדור הספרדים החיים עמנו שליט"א] אוסרים ומבטלים את תוקף חלות המכירה. ונקוה כי פרסום דברים אלו יהיה תיקון למעוות שבדברי הכותב, ובזכות שמירת השמיטה כהלכתה בלא הסתמכות על היתרים מדומים, נזכה לגאולה שלמה במהרה בימינו אכ"ר.

בברכת התורה  
ישראל בן משה  
ירושלים



## ב.

ב"ה

יום ה, ד אלול תשפ"א

קראתי דברי הרב המשיג (הרב ישראל בן משה נר"ו - היב"ם) שכתב להשיג על דברנו, ויצא לבטל כעפרא דארעא היתר המכירה שנהגו [ועוד ינהגו בעזרת השם עד שיזכו לכי מלאה הארץ דעה את ה' ישעיה יא, ט] והביא דברי המשיגים הידועים ומוכרים על היתר זה. ואח"ר המח"ר צלל במים אדירים והעלה חרס בידו (עיין בב"ק דף צא ע"א) וקול קרי בחיל עליו ושכמותו - קמח טחון טחנת.

ואמרתי אבא אעיר'ה ואשיב על דבריו, והנה מבין ריסי עיניו ניכר שמעולם לא ישב על מדוכה זו כהוגן, ובודאי שלא פתח את ספרי מו"ר מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בכלל, ושו"ת יביע אומר בפרט ובמיוחד בנושא זה בהיתר מכירה. והעלים עיניו מדברי קדשו, הגם שציינתו תשובותיו שם, וכן לא יעשה. ופתח ואמר: "והדברים הכתובים במאמר שם אינם נכונים כלל וכלל, הנני לפרש הדברים הפשוטים, למען לא יטעו הרבים אחרי דברי כותב המאמר הנ"ל" עכ"ד. ויוהרא קא חזינן הכא, לבטל במחי יד כל דברי רבותינו הגדולים לקדושים אשר בארץ המה.

והנה במה שהעיר: "שכל הנידון לענין מכירה בלי טאבו אם היא חלה, הוא כשיש מוכר ויש קונה, ויש כאן שאלה האם גמרו בדעתם לבצע את המכר אע"פ שחסר מה שנהוג ע"פ חוקי המדינה, או לא מהני המכירה. משא"כ כאן, אין כוונתם למכור ולקנות כלל. והכל יודעים שזו הצגה" עכ"ד. והנה כבר השיבו על זה בשלשה ספרים נפתחים, וכבר הזכרתם בתשובה והעלים עיניו. ראשון ראשון חשוב הוא מני"ר מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (חלק י - יורה דעה סימן לח) שדן בענין ההערמה במכירת הקרקעות, ושם האריך הרחיב כדרכו בקודש ששביעית לרוב הפוסקים היום היא מדרבנן, ומטעם זה נמי מועילה מכירה זו אף בדרך הערמה. והוסיף וכתב שהטעם שצריך לחזק היתר זה לפי שגם החקלאים שאינם נמנים על יראי ה' השומרים תורה ומצות, לא שבקי היתרא ואכלי איסורא, וגם הם באים אל הרבנות הראשית לחתום על ההרשאות למכירת קרקעותיהם לנכרי. ואילו לא היתה הרבנות הראשית נטפלת להם לקבל אותם ואת חתימתם להרשאה, למכירת הקרקע שלהם, היו עושים הכל באיסור, כדרכם בכל השנים, והיו עובדים בעצמם בשדותיהם, מבלי מכירה, והיו מפיצים את כל מרכולתם בכל הארץ, ומכשילים בהם את האנשים התמימים באיסור ספיחים ואיסור סחורה. וע"י המכירה לנכרי אנו מצילים את רוב המון בית ישראל מלהכשל באיסור שביעית. עכ"ד.ק. ובדרכו הלך מר בריה דרבנא, הראשון לציון רבי יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (שביעית פרק כה עמוד תרב) וכתב תשובה על הטענה שלא סמכא דעתיה במכירה זו, מפי ספרים ומפי סופרים, והאריך לדחות כל טענות המשיגים. ושם (עמוד תריא) גם זכר את הטענה של הרישום בטאבו, ומשיב דברים נכוחים כדרכו בקודש, וכמו שהבאתי בתשובתי בס"ד. והחוט המשולש לא במהרה ינתק הוא הגאון המופלא מהר"ם לוי זצ"ל בספרו דבר השמטה (סימן א), שהעלה שאין לבטל את

מעשה מכירת אדמות הקיבוצים והמושבים אף אם ניכר לכל העולם שאין המוכרים מתכוונים למכור כלל, שהואיל ונעשה קניין כדת וכדין, ולא היה שום גילוי דעת מפורש בשעת הקניין מהמוכרים או מהקונה שאינם חפצים בקנין שעושים, א"כ אין לנו להתחשב במחשבותיהם דקי"ל דברים שבלב אינם דברים. והאריך להוכיח שכן דעת פוסקים רבים.

והנה, הכותב היב"ם (הרב ישראל בן משה) העלים עינו מכל ספרי התורות הללו, ולא רק שלא טרח לפתוח וללמוד בספרים הנזכרים, עוד הוציא לעז על הרבנות הראשית וכתב: "שהרבנות פונה אל המגדלים החקלאיים, שהם יחתמו על היפוי כח למכור את הקרקע, והאמת, שהרבה פעמים המגדלים הם רק שוכרים, או שרק יש להם רשות וזכות לגדל בקרקע, ויש הרבה מקרים שהבעלים גרים בחו"ל וקשה מאוד להשיגם. והרבנות לא מתעניינת במיוחד בכל זה, אלא אחראי הכשרות מודיע למי שהוא עומד איתו בקשר שיחתום לו על הטפסים, כהליך שגרת, וכל ההתנהלות הזו גם מעידה על כך שמכירה זו אינה דבר רציני ונעשית ללא מחשבה וללא כוונה למכור" עכ"ל. והנה, לו הדברים היו נכונים החרשת, אך מלבד שיש בזה הוצאת לעז על רבני וחכמי הרבנות הראשית [ואם הם בעיניו כקליפת השום, בטלה דעתו אצל כל אדם] שטורחים ועמלים 'והולכים בין הטיפות' להציל את רוב הציבור הכללי הרחוק משמירת תורה ומצות מאיסורים אלו. ומי שיודע את עניני הכשרות במערכת הרבנות הראשית לפני ולפנים, יודע עד כמה רבים המפריעים מבית ומחוץ בעבודת קודש זו, לשמור ככל האפשר שלא יכשלו אחינו הטועים באיסורי דאורייתא ובדרבנן, ובמיוחד בעת הזו, שהיא "עת צרה ליעקב וממנה יוושע". ובמקום שיבא לעזר ה' בגיבורים, עוד מזנב את כל הנחשלים וטוען שהרבנות הראשית מתנהלת בחוסר אחריות ובחוסר שימת לב, ומזלזלת באיסורים. ואיני יודע ממי יצטרך לבקש סליחה על הוצאת לעז זו, אם מכל מערכת הרבנות או רק מהרבנים הראשיים לדורותם שתמכו וסמכו בכל כוחם על היתר זה, ושב ורפא לו.

ונוראות נפלאות על מה שהביא היב"ם מספר דרך אמונה ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, ונוסף בה מדור "שיח אמונה", ובה הובאו פסקיו והוראותיו של מרן הגר"ח שליט"א מכת"י, ושם (בביאורים לד"א פ"ד ס"ק ריג), כתב שאם קידש אשה בירקות מהיתר מכירה, ודין חלות הקידושין תלוי אם יש תוקף להיתר או לא, כתב רבינו (מכתבים, כת"י) שהיא מותרת להנשא לאחר, וא"צ לחשוש שמא יש תוקף לקידושין, כיון שהדבר ברור שאין המכירה חלה כלל, ואפשר לסמוך על זה אף להקל. עכ"ל. ואנא עניא אמינא ולא מסתפינא, שיש להטיל ספק אם הדברים נאמרו מפי קדשו שהתיר אשת איש לעלמא להלכה ומעשה. ואפשר שאמר כן לגזומא בעלמא כדרכם של חז"ל (עיין ב"מ דף לח ע"א), אך להלכה ולמעשה בודאי שלא יפסוק כן. והלואי והיו מראים לעיני קדשו של מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א את מה שכתב מרן הגאון היביע אומר זצ"ל בתשובותיו הנפלאות בענין זה, ובטוחני שלא היה דוחה הדברים בגילי דחיתתא, היה מורה שאותם הרחוקים מתורה ומצות שהרבנות הראשית דואגת להם בענין היתר מכירה ימשיכו במנהגם. ומודים דרבנן היינו שבחייה.

והנה, בסוף תגובתו מתמרמר היב"ם וכותב: "וחבל על כך שבירחון האוצר נתנו במה למי שכתב על האוסרים שהם שועלים קטנים, ושדבריהם הם דברי שקר ובלע, ועוד ביטויים לא

ראויים, בזמן שהכל יודעים שרוב גדולי הדור האחרון זצ"ל ושל"ט"א, הן האשכנזים והן הספרדים [כמו הגר"ע עטייה והגר"ר יעקב מוצפי והגר"י צדקה והגר"צ אבא שאול זצ"ל, ויבלחט"א הגר"ש כהן והגר"ש בעדני והגר"ע טולידנו ועוד הרבה מגדולי הדור הספרדים החיים עמנו שליט"א] אוסרים ומבטלים את תוקף חלות המכירה". עכ"ה. ובדבריו אלה חושד בכשרים, ואשרי מי שחושדים בו ואין בו (עיין שבת דף ק"ח ע"א), וכמו שלא נחת לכל דברי הפוסקים שהזכרת, כן לא נחת אפילו להערת אודות השועלים הקטנים מחבלים כרמים שהם אלו שמבזים את גדולי המתירים, ובזמנו בעיתון 'חרדי' מסויים (עיין דברים כג, יד) יצאו בשצף קצף נגד הראשון לציון הרב בקשי דורון זצ"ל שהתיר היתר מכירה, ביוזמו ושפכו את דמו, וכתבו עליו 'בושה וגלימה' ועליהם ושכמותם דרכתי קסתי. וכדי שלא יחשדוני שיצאתי נגד גדולי עולם אשר קטנם עבה ממותני אביא שוב את הקטע הנזכר, כדי שיווכח כל בר בי רב דחד יומא במה דברים אמורים:

ואגב אזהיר לכל אשר בשם ישראל יכונה, השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השמטה ורעה עינך בגדולי עולם המתירים היתר מכירה, ובכל שמיטה ושמיטה כרוזא נפיק משועלים קטנים מחבלים כרמים, שלא למדו את הסוגיית כפי הצורך, ומדברים גדולות ונפלאות נגד המתירים, שחלילה עברו על איסורי תורה, ויפתח ה' את פי האתון, וכותבים בעתון שלהם דברי שקר ובלע, עד שאחד 'מהחכמים' שלהם הגדיר שהיתר מכירה הוא 'חזיר מדרבנן'. ולו חכמו ישכילו יבינו לאחריתם, שהתירו את האסור ואסרו את המותר, התירו את האסור – בעשה דכבוד תורה, שכל המבזה תלמיד חכם אין רפואה למכתו (שבת דף ק"ט ע"ב). ואסרו את המותר – הוא היתר מכירה, שהותר על ידי גדולים ארזי הלבנון כבר לפני למעלה ממאה שנה. וכבר נכתבו בזה ספרים רבים מדברי האוסרים והמתירים, ומספרי המתירים, כגון דבר השמיטה להגאון מהר"מ לוי זצ"ל, ותשובת מרן הרב עובדיה זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד מסימן לו והלאה), ובילקוט יוסף (שביעית פרק כה, ולענין רישום בטאבו שם עמוד תריא), וכבר יש בדבריהם תשובה על כל השגות האוסרים, ושערי תשובה לא ננעלו. ולא יפה עשה אחד מחכמי דורנו שהעתיק כל הפוסקים שדנו בזה מדברי מרן בעל היביע אומר והשיג עליו מדבריהם, ועשה עין של מעלה – הוא מרן הרב זצ"ל כאינה רואה, והמעין יראה שכל מה שכתב לקוח הוא מדברי מרן בעל היביע אומר זצ"ל, והמדקדק בתשובת מרן זצ"ל יראה שיש בדבריו כדי השב על כל השגותיו, הפוך בה והפוך בה דכולא בה. והמזהיר והנזהר ירבה שלומים כמי נהר. ודי בזה ההערה – עד כאן הערתי בענין זה במאמר הנזכר, והרואה יראה שבדאי אין כונתי חלילה לגדולי עולם [ומה שציינתי את אחד 'החכמים' שלהם שקרא לזה 'חזיר מדרבנן' – אינו אחד מגדולי הדור אלא משגיח כשרות אחד, שפעמים רבות מנגח את חכמי הספרדים ובמיוחד את מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל, יהי רצון שיזכה לשוב בתשובה שלימה].

גם מה שציינתי לחכמי הספרדים שלא הסתמכו על היתר מכירה וביניהם חכמי ישיבת פורת יוסף ובראשם קדוש ה' מכובד, מרן המורה רבי עזרא עטיה זצ"ל, כבר ביאר בספר הנפלא ילקוט יוסף שביעית (עמוד תרטו) כיצד מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל היה מזכיר תמיד שמרן ראש הישיבה הגאון המנוח רבי עזרא עטיה זצוק"ל הסכים עימו להיתר מכירה. ומאידך, בספר אור

לציון מביא משמו ששלל היתר זה? וביאור הדברים, שבתחילה היה דעתו לאסור את היתר המכירה, ובאו הנהלת הישיבה אל מרן הגר"ע יוסף זצ"ל וביקשו ממנו שידבר עם ראש הישיבה מרן הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל על ההיתר מכירה, יען שיש דוחק עצום להשיג פירות וירקות בשביעית אם לא של היתר מכירה [וזכורני שמו"ר הגאון רבי גדעון בן משה שליט"א, שלמד בישיבת פורת יוסף, אמר לי שהיו מביאים לישיבה בשביעית פירות וירקות בשמיטה שראויים לסוסים ולחמורים] והלך מרן הגר"ע יוסף זצ"ל ודיבר עימו והרצה בפניו את כל דברי המתירים, וראש הישיבה הגאון רבי עזרא האזין לו ברב קשב, ולבסוף הסכים עימו להיתר המכירה בשביעית. וענה ואמר: שמסכים שיגישו בישיבה פירות וירקות מהיתר מכירה, ולמחמירים ניתנה הרשות לבשל לבדם. וכן העידו הגאונים רבי צבי סימן טוב שליט"א והגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א שהוסיף ואמר שהיו סועדים בישיבה גדולי המקובלים בירושלים וכן אברכים חשובים כשלש מאות בני ישיבה ורבנים וכולם סמכו על ההיתר מכירה. ובודאי שהדבר נעשה כן על פי הוראת ראש הישיבה מרן הגאון רבי עזרא עטייה. עכ"ד הילקוט יוסף.

ולסיום, אען ואומר דלית דין צריך בושש שבודאי המחמירים לשמור את השמיטה כהלכתה ללא קולות כלל, תבא עליהם ברכת טוב מן השמים, ובאזנו שמענו כיצד זוכים לסייעתא דשמיא מרובה והצלחה בכל מעשה ידיהם. אך לאחינו הטועים הרחוקים מתורה ומצוות וכן לכל מי שמצבו הכלכלי דחוק בודאי שיכולים לאכול מהיתר מכירה, והנח להם לישראל.

בברכת התורה

הצב"י אפרים כחלון ס"ט

## ג.

בעה"י

ראיתי מה שכתב הרא"כ להשיב על דברי, ואבהיר את הדברים שכתבתי כדי להעמידם על דיוקם.

א. הנה, במאמר הנ"ל הביא נידון שנחלקו בו גדולי האחרונים, האם מכירה שלא נכתבה בטאבו תקפה או לא תקפה, ואכן יש בזה דעות באחרונים לכאן ולכאן. ואח"כ כתב, שכיון שלדעתו העיקר כסוברים שהיא תקפה, מעתה הוא כותב באות י"ד שלכן גם לענין היתר המכירה בשביעית יועיל לכתחילה.

ועל זה כתבתי, שמה שמביא הכותב את דברי רבותינו האחרונים מלפני שנים רבות הסוברים שמקח חל בדיני חו"מ אף בלי טאבו, וכותב שממילא יועיל גם לענין שביעית, דברים אלו שכתב אינם נכונים, והניח בזה מכשול וטעות לפני הרבים, כי אף שנחלקו בזה האחרונים המובאים לעיל לענין מכירה הנעשית ביושר ומדעת, מ"מ לענין שביעית הנידון הוא אחר, והבעיה העיקרית היא מה שאין כאן כלל דעת להקנות ולקנות, והכל יודעים שזו רמיה.

אמנם, יכול הוא לכתוב דעת היב"א והנמשכים אחריו שכתבו בבירור לענין שביעית שזה חל, אע"פ שהכל יודעים שזו הצגה בעלמא, ואע"פ שה"קונה" לא משלם, וה"מוכר" ממשיך לעבוד בקרקע ולשלם את כל הביטוחים וההוצאות, וחותרם חוזים מראש עם אלו שיקנו ממנו מה שיגדל בימים אלו בהם כביכול השדה מכורה, ואין ה"קונה" יכול לממש את מה שקנה ולקבל לידיו את הקרקע. ונכון שהם כתבו בזמננו שכל זה יש לו תוקף וחל על פי דין. ויכול הכותב אם ירצה להביא דעתם, ומי שירצה יבחן את הדברים ויראה אם יש לילך אחר דעתם.

אבל מה שהכותב מציג את הדברים כאילו דין היתר המכירה תלוי במחלוקת גדולי האחרונים לענין מכר בלא טאבו, ולסוברים שהוא חל אף המכירה שלפני שביעית חלה, אין זה נכון כלל ועיקר. ועל זה כתבתי שאין דבריו נכונים, ולא כפי שכתב שכביכול טענתי כן על אלו שמתירים היום. כי אכן יש מי שמתיר היום, אבל אין זה תלוי בדברי האחרונים לענין מכר בלא טאבו.

וגם מה שציין שם ליב"א ח"י יו"ד סי' מ, שם לא מדובר כלל מצד דבר זה, אלא רק דן על עצם דין מכירה בלא טאבו. ויש להעמיד הדברים על דיוקם, ואין לכתוב שכביכול דין תוקף המכירה הזו תלוי במחלוקת של מכר בלי טאבו, ונכון לסוברים שמכר בלי טאבו לא מועיל יש כאן בעיה, אבל יש במכירה שלצורך שביעית בעיה חמורה הרבה יותר, שלכן אין להביא שכאילו הסוברים שהמקח חל יסברו כן גם בשביעית.

ולדוגמא, הגרשז"א כתב במעדני ארץ שנת תש"ד שעצם המקח חל אף בלי הטאבו, אבל לאחר מכן עם השתלשלות הדברים והעמדת המכירה על האופן שבו היא קיימת, הודיע דעתו לפני שנים רבות שאין כל תוקף להיתר זה, וברור שהמכירה היא רמאות, ואין לזה שייכות עם הערמה האסורה, וכבר הזכרתי שהובאו דבריו אלו בספרים ע"י בניו ותלמידיו.

וכל זה אני כותב כדי להבהיר את הנקודה, שאף לסוברים שמכר בלא טאבו חל, מ"מ אם זה נעשה באופן שברור שאין מתכוונים למכור ולקנות, ויש שם דברים המוכיחים על כך, זה לא יועיל, ולכן אין לתלות נידון זה במחלוקת האחרונים לענין טאבו.

ואכן דעת היב"א להתיר מה"ט גם בשביעית, וסובר שאין לחוש להערמה, וכמו שהאריך שם בתשובה אחרת (בסי' לה, ולא בסי' מ שבו דן בנושא הטאבו שהוא ענין בפנ"ע) אבל זה כבר דעה של היב"א, ואין זו דעת כל אלו מהאחרונים שסברו שמקח בלא טאבו חל.

והצגת הדברים ע"י כותב המאמר שכאילו ענין זה תלוי בהכרח במחלוקת האחרונים לענין טאבו, עליה כתבתי שאין דבריו נכונים, וביקורת זו היא על הכותב בלבד, ולא על היב"א או על רבנים אחרים. ומה שהכותב מציג את דברי באופן אחר, אינו נכון.

ב. ואזכיר שוב מה שכבר כתבתי בתגובתי הקודמת, שלקראת שמיטה תשס"ח הוסיפו ה"מוכרים" לבטח את עצמם, שלא יהיה איזה צד רחוק שמא יוכל ה"קונה" ליטול את הקרקע, ולכן במו"מ עם נציגי הרה"ר, הוסיפו תנאי בחוזה שה"קונה" לא יוכל לרשום בטאבו, ואף לא לכתוב הערת אזהרה לטובתו. וכמובן כל מעיין מבין היטב שזה משנה את כל התמונה, כי לא רק שבמקרה ה"קונה" לא עושה כלום, אלא הוא מחוייב להימנע מלרשום כל הערה לטובתו על מה שקנה.

ונידון זה לא שייך כלל לכל מה שדנו על מכר בלי טאבו, כי כאן יש התחייבות של ה"קונה" שלא יוכל להעביר בטאבו, ושם ירשום אפילו הערת אזהרה יתבטל כל המכר, כך הם כתבו בחווה של תשס"ח. וממילא מובן שיש כאן דברים המוכיחים שרצון ה"מוכר" להמשיך ולעבוד בקרקע כמימים ימימה, ואין ל"קונה" שום אפשרות לקבל את מיליוני הדונמים ש"קנה".

ומעתה, גם תשובת היב"א הנ"ל, שנכתבה קודם לכן, שהרי כך זה יצא לאור כמה שנים קודם לכן, ייתכן שלא תועיל בנידון זה. ובשמיטה תשס"ח היה כבר בשנותיו האחרונות, ואיני יודע אם שאלוהו על תנאי זה שהוכנס ברגע האחרון ע"י נציגי מינהל מקרקעי ישראל, ואם היה בכוחו באותה שנה להזדקק לענין זה. ומשמיטה לשמיטה הולך המצב ונהיה יותר גרוע, וא"א לסמוך על מה שבתחילה התירו ולסגור את העיניים בלי לראות מה קורה ומה משתנה. ועכ"פ גם אם יש המתירים זאת אף בזמננו, מ"מ אין להציג היתר זה כאילו הוא מוכרח על פי דעת האחרונים הסוברים שמקח בלא טאבו חל, וכנ"ל.

ג. ומה שהכותב מחליט כמתנבא שלא פתחתי את הספר יב"א, ובטוח בזה כל כך, הנה כדי להרגיע אותו, ולאות כי עיינתי בספר יב"א ולא התעלמתי מדבריו, אכתוב כאן הערה אחת על מה שכתב ביב"א ח"י יו"ד סי' לח אות ד וז"ל: "והחזון איש עצמו שיצא נגד היתר המכירה שע"י הרבנות הראשית, כתב בספרו (הל' שביעית סי' י סק"ו) בד"ה ואתרוגים, ואותם שמוכרים שדותיהם ופרדסיהם לנכרי, על ידי עצמם, אף על פי שעוברים בזה על איסור "לא תחנם", מ"מ הוא מכירה, ולדברי ספר התרומה פקעה מהם קדושת שביעית, ויש להם על מה שיסמוכו, ואין לאסור פירותיהם בדיעבד. ע"כ. ולא כאותם שתולין בהגאון חזון איש בוקי סריקי לומר שאין ממש במכירה כזאת, משום הערמה, דליתא".

והנה, נכון שבחזו"א שם כתב דהויא מכירה, אולם החזו"א כ"כ לא על המכירה הכללית, אלא על מי שמכר בעצמו את הקרקע שלו לגוי פרטי, ואח"כ עשה עמו הסכם כפי מה שהתנו ביניהם, שבזה סבר שאין כאן הערמה, וסבר שאע"פ שלא כתבו בטאבו זה חל. אבל על המכירה הכללית כתב החזו"א בשביעית סי' כז סק"ז שודאי אינה חלה כלל כי אנו סהדי שלא רוצים למכור, נמצא שמפורש בדבריו שכשיש הערמה כזו בטלה מכירה. וכאשר ביאר את הדברים היטב בכתבי קהלות יעקב החדשים שביעית סי' כה. וממילא לענין נידון דידן, של המכירה של מליוני דונמים הנעשית ע"י הרה"ר כיום בלי שהקונה יכול לממש כלום, גם היא אינה הערמה.

ולכן מ"ש היב"א שהאומרים בשם החזו"א שלא חל המכר משום הערמה "תולים בו בוקי סריקי", תמוה מאוד, שאין זה אחרים שתולים בו, אלא החזו"א כ"כ בפירוש, בדבריו שבהם דן על המכירה. ותמה אני איך כתב לחלוק ולבטל דברי החזו"א בלי שראה דבריו הנדפסים בספרו, ואם ראה דבריו, איך כתב שהחזו"א סובר שהמקח לא בטל אפילו שיש הערמה, הרי כתב החזו"א בהדיא להיפך.

זאת ועוד אחרת, אמנם כ"כ החזו"א שם שחל מקח אף בלא טאבו, וכן הוא בדבריו בליקוטים לחו"מ סי' טז סק"ח, אבל כבר כתב אח"כ בב"ק סי' י סק"ט שחוזר בו ממה שכתב שם, ודעתו שמקח עם גוי שלא נכתב בטאבו אינו חל כלל לשום דבר. וכ"כ בחזו"א שביעית סי' כז סק"ז, וכבר העיד בכתבי קהלות יעקב החדשים שביעית סי' כה, שזו היתה סוף דעת החזו"א.

וא"כ מה שכתב בשם החזו"א שבדיעבד חלה המכירה, אין הדברים נכונים, כי חזר בו החזו"א מזה, וכן הובא בדרך אמונה הל' שמו"י פ"ד ס"ק ריג במהדורות החדשות, וכבר נתפרסמו הדברים מכבר, ותמוה מדוע הביא היב"א את מה שסבר החזו"א בתחילה, והעתיקו בסתמא כאילו זו סוף דעתו.

ואני תמה על הכותב, שבאות יב הביא דברי החזו"א שמסיק שאין המכירה חלה כלל אף כשמכר בעצמו, ומשום שלא מכר בטאבו, ובכל זאת באות יד כתב וז"ל "ועוד שהרי גם לדעת החזון איש ראינו דמתחילה צידד שמהני מכירה ללא טאבו, מה גם שנראה ברור שלדעת החזון איש המכירה תופסת בדיעבד, וכמו שהוכיח מרן הראש"ל ביביע אומר שם (יו"ד סימן לח שם אות ד) מדברי החזון איש בהלכות שביעית (סימן י סק"ו בד"ה ואתרוגים) ע"ש". עד כאן דבריו. ואני תמה, אחרי שכבר נתגלה לו שחזר בו החזו"א, וכבר העתיק דבריו לעיל, מדוע עתה אזיל בתר איפכא וכותב שנראה ברור שלהחזו"א המכירה תופסת, הרי החזו"א כתב ברור שאינה תופסת וחזר בו וכאשר כבר הביא הכותב לעיל. וכי מפני שראה שהיב"א העתיק את דברי החזו"א לפני שחזר בו, נראה לו ברור שהחזו"א סובר שזה חל בדיעבד?

וזאת מלבד מה שכבר כתבתי, שאף כשצידד החזו"א בתחילה שזה חל, הדגיש שכותב כן רק לענין אדם שמוכר בעצמו באופן פרטי את הקרקע שלו, שאז י"ל שאין כאן הערמה, אבל לענין המכירה הכללית מעולם לא עלה בדעתו שהיא חלה בדיעבד, אלא ביאר שאינה חלה גם מטעם אגן סהדי שאין כאן מכירה. ומכאן תשובה למה שכתב הכותב באות י"ד שאף להחזו"א המכירה הכללית תקפה, וזה אינו נכון כאמור.

וכל זה כתבתי רק להעיר על פרט אחד הכתוב ביב"א שם, למען הסיר תלונת הכותב שהתמרמר עלי כאילו לא עיינתי בדברי היב"א, ולכן כתבתי הערה זו לאות כי עיינתי בדברי היב"א, ולהראות כי גם במה שנכתב ונדפס בספרים יש לדקדק ולעיין ולראות אם אכן הדברים מדויקים. אבל לגוף הענין אם חלה מכירה זו שע"י הערמה או לא, איני נכנס. וכבר הביעו גדולי הדור דעתם בספריהם ובמכתביהם, וכל מה שטענתי על הכותב הוא במה שהציג הדברים כאילו נידון המכירה היום תלוי במחלוקת האחרונים על המוכר קרקע בלא טאבו, ועל זה הערתי שאין הדברים נכונים, וכאמור לעיל.

ד. ולגופה של המכירה הנעשית היום, כתבתי במכתבי הקודם שהרבנות פונה אל המגדלים החקלאיים, שיחתמו על היפוי כח למכור את הקרקע, והאמת, שהרבה פעמים המגדלים הם רק שוכרים, או שרק יש להם רשות וזכות לגדל בקרקע, ויש הרבה מקרים שהבעלים גרים בחו"ל וקשה מאוד להשיגם. מדובר במיליוני דונמים, שאם היו באמת רוצים לברר מי הבעלים על כל קרקע, ולבקש את הסכמתו למכור, הייתה נדרשת לשם כך עבודה אדירה של מיפוי ואיתור בעלי הזכויות, אבל הרבנות לא מתעניינת במיוחד בכל זה, אלא אחראי הכשרות מודיע למי שהוא עומד איתו בקשר שיחתום לו על הטפסים, כהליך שגרתי. לכן במקרים רבים הם כביכול נותנים אישורים על היתר מכירה על קרקע שכלל לא נמכרה, כי למגדל לא היה זכות למוכרה. ומלבד העובדה שבמקרה כזה ודאי יש כאן ספיחין גמורים ועבודות אסורות, כל ההתנהלות הזו גם מעידה על כך שמכירה זו אינה דבר רציני ונעשית ללא מחשבה וללא כוונה למכור.



והכותב הגיב על דברי, וכתב "שיש בזה הוצאת לעז על רבני וחכמי הרבנות הראשית שטורחים ועמלים והולכים בין הטיפות להציל את רוב הציבור הכללי הרחוק משמירת תורה ומצוות מאיסורים אלו", אבל אין בדבריו כל תשובה עניינית, ולא ביאר מה ואין עושים, ומהיכן הוא יודע שהם עושים כראוי, ורק כותב שדברי הם הוצאת לעז, בלי שהוא בדק מה הן העובדות, ובלי לטרוח להשיב על גופם של דברים [ומסופקני אם קרא והבין את הדברים ואת משמעותם החמורה], ואף כותב שעלי לבקש סליחה ולעשות תשובה על כך.

והיות שהדברים נוגעים למעשה לאלו המסתמכים על היתר זה, אכתוב בזה לברר קושט דברי אמת, כי הדברים הללו שכתבתי, אשר הכותב מבטלם כעפרא דארעא בלא כל התייחסות עניינית, לא מליבי הם, אלא דברים שכתב אותם רב מפורסם האחראי על כשרות גדולה [ואיני כותב את שמו כי אני חס על כבודו ועל כבוד האחרים שעסקו בזה, אע"פ שהוא עצמו פרסם הדברים בכתב], אשר נתמנה ע"י הרבנות הראשית לקראת שנת תשס"ח לעמוד בראש ועדת השמיטה ההלכתית. והוא כתב כי המצב שהיה בשטח הוא כמו שכתבתי, ואף הרבה יותר גרוע.

ומהיכרותו את צורת התנהלות הדברים בועדת השמיטה, הוא כותב לדוגמא שיש חלקה בבעלות של משפחתו, המסורה לאיזה חקלאי מזה שנים רבות, והוא מגדל בה, וכותב שאין שום סיכוי שהרבנות תפנה למשפחתו לבקש שהם יחתמו על היפוי כח. ועוד מציין כי ראה מקרוב שערוריות רבו שנתגלו, כאשר זמן רב אחרי נתינת ההכשר, ושיווק תוצרת על פי היתר מכירה, נתגלה שכלל לא חתם על היפוי כח מי שיש לו בעלות וסמכות לחתום.

ואותו רב, כשהתמנה ניסה לעשות מה שבידו לברר מיהם בעלי הקרקע בכמה וכמה חלקות, ואחרי עבודה מקיפה שנעשתה על ידם, הם הגיעו ל-**שבע אחוזי מבעלי הקרקעות**, ואותם הם מכרו בנפרד במכירה שניסו להכניס בה שיפורים נוספים. אבל הוא מעיד בעצמו, כי בשמיטה זו הוא לא היה היחיד מטעם הרבנות, אלא הם מינו יו"ר נוסף לוועדה זו ואף כותב את שמו (רב עיר מסויימת ממרכז הארץ, שגם על כבודו אחוס ולא אכתוב את שמו), ומה שהרב הראשון לא מכר במכירה שלו, מכר השני במכירה הרגילה שבה מכרו את כל שאר הקרקעות, וכל בעלי הקרקע מקבלים תעודה שפירותיהם כשרים ע"פ היתר מכירה. והוא בעצמו העיד כי המצב גרוע מאוד במכירה של הרבנות, אלא שהוא באופן אישי עשה מה שבידו כדי לצמצם את המכשול.

[יש לציין לשבח את הרב הראשון הנ"ל, שבפעילותו אז כיו"ר הוועדה, הצליח אז לשכנע רבים מבעלי הכרמים והפרדסים, לקבל את ההכשר של הרבנות בדרך אחרת שלא ע"י היתר מכירה, אלא ע"י הצטרפות לאוצר ב"ד].

העולה מהעובדות המתוארות לעיל, שנכתבו ופורסמו ע"י מי שמצוי בפרטים לפני ולפנים, הוא שהדברים הנמכרים בהכשר הרבנות הראשית, ויש להם תעודה שהם מ"היתר מכירה", א"א לסמוך עליהם, כי הרבה פעמים השליחים מקבלים יפוי כח ממי שאינו הבעלים ואין לו סמכות למכור, וחתימתו על השטר שזה רק לצור ע"פ צלוחיתו, והקרקע נשארת של ישראל, וכל הירקות שגדלים בה הם ספיחין גמורים, וזה אף לסוברים שהיתר המכירה תקף.

ומלבד זה, הערתי שהדבר מוכיח ומראה את חוסר הרצינות בה מתייחסים ה"מוכרים" וה"קונים" למכירה זו, ואת חוסר הגמירות דעת מכל הצדדים המעורבים בדבר.

וכאן א"א לסמוך על הוראת היב"א, כי הוא דיבר על מכירה שנעשית כראוי, כאשר עכ"פ הבעלים חתם על כך שהוא מוכר את הקרקע, אבל אם אין כאן את הבעלים כלל, אין שום יסוד להתיר.

[ובמאמר המוסגר אציין, כי ככל הנראה המצב בשמיטה זו יהיה קשה הרבה יותר רח"ל, כי חלק גדול ממסכויות ועדה זו נקבעות ותלויות בשיתוף פעולה של משרד הדתות ומשרד החקלאות, הנמצאים היום בידי זדים יהירים, הלוחמים בכל עוז בגאווה ובוז לקעקע יסודות הדת, ונמצאים בעימות חריף עם הרבנות הראשית, וכמובן שהם ישתדלו בכל כוחם שלא להקצות משאבים ראויים לצורך שמירת הכשרות וחיוזקה].

ה. ואשר תמה על מה שהבאתי מדברי הגר"ח קניבסקי שליט"א בפשיטות שהיתר המכירה אינו חל, ושאפשר לסמוך על הסברא שאינו חל אף לקולא, וא"צ לחשוש שמא המכירה חלה, אציין שיסוד הדברים מבואר כבר בדברי החזו"א (שביעית סי' כז סק"ז) שכתב שכיון שהמכירה לא חלה נחשבים הפירות של ישראל, והרי הם הפקר, ופטורים מן המעשר, וזו היא מסקנת החזו"א להלכה בדיון זה כמובא לעיל.

הרי שסמך על סברא זו שאין המכירה חלה כלל, אף לקולא. וזה מראה את תוקף דעתו ודעת ההולכים בשיטתו בענין זה, שמה שאמרו שאין המכירה חלה אינו בתורת חומרא בעלמא, אלא שלדעתם פשוט שהיא לא חלה. וטעם הדבר הוא כמבואר לעיל, שהיה ברור להם שטקס זה הנעשה בצורה הנ"ל ושאינו לו כל משמעות, ואין הקונה יכול להשתמש במה שקנה, ולא חושב שיוכל להשתמש בו, והמוכר עושה את כל התנאים שיבטיחו שימשיך להיות הבעלים והנהנה היחיד מהקרקעות הללו, אינו חל כלל, ואנן סהדי שזו הצגה בעלמא.

וכידוע כך היתה גם דעת הגרב"צ אבא שאול, וכפי שכתב במבוא לאור לציון שביעית פרק ז אות ח, שאין ראוי לסדר היתר מכירה כזה אף לחקלאי שאם לא יעשו לו היתר מכירה יעבוד בקרקע בשביעית.

ואולי הכותב סבור שגם האור לציון אומר כן רק מפני שלא ראה את דברי ידידו בעל היב"א, או אולי יחשוב שגם החזו"א סמך בכל כוחו ואף לקולא על הסברא שהמכירה לא חלה כלל, ולכן הפירות פטורים ממעשר, רק משום שלא ראה את דברי היב"א.

והנה לא אבוא להיכנס בזה ולהביע דעה במה שכבר הביעו דעה גדולי הדור שלפנינו, ודעתם ידועה לכל הרוצה לעמוד על האמת. אבל אציין שאין זה ראוי לסמוך דווקא על דברי יחיד בין שאר חכמי דורינו, ועל אלו שנמשכו אחריו וקיבלו את הכרעתו, ולומר שכל גדולי הדור זצ"ל ושליט"א האחרים, שחלקו וחולקים בכל תוקף על דעה זו, זה מפני שלא ראו את דבריו.

וכשם שמבקש הכותב לכבד את דעת היב"א המקל, ותלמידיו המחזיקים בדבריו ומורים כן, כך עליו לכבד את דעת החזו"א וכל גדולי הדור שעברו זצ"ל, והחיים עמנו שליט"א, שטענו

בכל תוקף שאין ההיתר תקף היום, ולדעתם א"צ לחוש לו אפילו לחומרא, כי פשוט להם שאין מכירה זו חלה כלל. ולא לחזור ככרוכיא על הטענה שאילו היו רואים מה שכתב היב"א, היו כולם מבטלים את דעתם ומסכימים לדבריו, ובפרט שגם רבים מבני חוגו וקרוביו ואוהביו של היב"א, כיבדוהו, ובודאי שמעו וידעו את דעתו, אבל לא קיבלוהו.

ו. וראיתי עוד לציין על מה שהעתיק הכותב מספר ילקוט יוסף, שטוען שמרן הגר"ע עטייה הסכים עם המתירים וכפי שסיפר שם, וכותב שבהתחלה הורה לא להכניס פירות אלו וכו', וסומך סמיכה מוחלטת על עדות זו, וחושב שכן הוא האמת בלא פקפוק. אכן גם כאן צריך לדייק ולדעת מה היה בדיוק, ואין לסמוך על דברי יחיד משום שמחליטים שדווקא דבריו הם האמת וכל דבריהם של האחרים לא נכונים.

ותחילה אציין מה שכתבו והעידו גדולי חכמי הספרדים זצ"ל ושל"ט"א, תלמידיו וממשיכי דרכו של הגר"ע זצ"ל בישיבתו, ראשי ישיבת פורת יוסף, וכולם כאחד מעידים בשמו שהקפיד והורה והנהיג בישיבתו שלא להזדקק כלל להיתר המכירה. וכמו שכתב האור לציון במבוא לספרו על שביעית ענף ז אות א. וכן כותב הגר"ח סופר שליט"א בספר נר יהודה דף לא שהגר"י צדקה זצ"ל אמר לו כמה וכמה פעמים שדעת רבו הגר"ע עטייה היא שהיתר המכירה אינו כלום ממש. וכן העיד הג"ר אליהו שרים זצ"ל ראש ישיבת תורה והוראה, וכנדפס בשמו בספר דעת אליהו (עמ' רט) ששאל אותו הג"ר אליהו בשליחות אביו הג"ר עזרא שרים איך להנהיג בפורת יוסף, והשיבו שא"א לסמוך על ההיתר כלל, ואף להמקילים צריך להשיב להם שמ"מ במטבח של הישיבה הכל צריך להיות לכתחילה ולא להזדקק להיתרים כאלו. וכן כותב הגר"ש בעדני שליט"א במכתבו שפורסם בקובץ קול מהיכל ח"ז עמ' נד, שבפתיחת סניף ישיבת פורת יוסף בקטמון שאל אותו מה לעשות שם, והשיבו שההיתר הוא דחוק מאוד וקשה לסמוך עליו, והדגיש הגר"ש בעדני שהורה לו כן אף שהמצב היה אז דחוק מאוד. והביא בשם הגר"ע זצ"ל מה שהסביר את הדברים בטוב טעם, מדוע אין לסמוך על ההיתר, ואף אמר הגר"ע עטייה שאף המתירים בדורות קודמים לא היו מתירים בדורו, כי ה"מוכרים" עושים בקרקע כבשלהם, וגם אינם שומרי תורה, ולכן אין כאן גמ"ד כלל, עיין שם דברי הגר"ע, וכתב הגר"ש שליט"א שם שהוא משתדל לפרסם הדברים שלא יטעו לחשוב שהגר"ע עטייה התיר [ואגב אעיר שכאן יוכל המעיין לראות את האמת, כי לא כאשר סבורים המתירים כי כל מי ששמע את טענות היב"א, מיד קיבל את דעתו ונגה עליו אור האמת, והא קמן אלו שהיו עמו ושמעו דבריו וטענותיו ודעתו, אבל לא שמיצא להו ולא סבירא להו, ודעתם שאף הרבנים שהוא נסמך עליהם יודו שהיום יש לאסור, וסמיכתו עליהם להתיר מכוחם אינה נכונה. וזה היה לפני חמישים שנה, וכבר אז היה דעתם שאין במכירה זו ממש אף לדעת האחרונים המתירים, וכל שכן כיום].

והמעין הישר יראה שמכל הנ"ל מבואר שלא כמו שכתב בילקוט יוסף ליישב השמועות הסותרות, כי כמה וכמה מחכמי הדור הקודם ומזקני דור זה שליט"א, שהיו עמו בישיבתו, והנהיגו הישיבה עמו ועל פיו, וממשיכים להעיד כך בשמו, כולם כאחד אומרים שדעתו לאסור, ושכן הורה להם בישיבה, בכל סניפיה, בביאור ונימוק הטעם היטב. ואף הוסיף הגר"ע שגם

דעת ספרי המתירים שהביא היב"א, לא יתירו היום, ושכך הם הנהיגו בישיבה על פיו, וכך היה במטבח של הישיבה.

ומה שמעיד הילקו"י שאכלו שם מהיתר מכירה, אם הדברים נכונים, זה על תקופה מאוחרת יותר, בשם רבנים שהיו בחורים צעירים בזמן פטירת הגרע"ע, ומעידים שהיו כאלו שאכלו, אבל כנראה זה היה על דעת עצמם, ואם היה בימי הגרע"ע, הרי הוא משום שלא מיחה בהם כדי שלא יעזבו וילכו לרחוב, שכידוע פורת יוסף הייתה הישיבה הספרדית היחידה, והמצב היה אז קשה מנשוא, ומוטב שיהיו שוגגין וכו', אבל עכ"פ מבואר בבירור מהנ"ל מה היתה דעתו והוראתו להלכה ולמעשה, וכפי שהורו כל הגדולים שהיו עמו אז בפורת יוסף, ולא שינה את דעתו והנהגתו והוראתו. ואם אכן נתן להיב"א לדבר ולבאר את שיטתו, וכיבדו, כדרכה של תורה, והעריך את התמדתו כידוע, מ"מ לא הורה כן, ולכל היותר רק נתן אפשרות לרוצים להקל לעשות כן מעצמם.

[וגם אציין שמה שמביא מהרב סימן טוב שמעיד שהיו שם כאלו שאכלו היתר מכירה, הנה הנ"ל לא אמר שזה היה ע"פ הוראת הגרע"ע, וגם מה שכותב בשם הרב מוצפי, הוא עצמו דייק וכתב ובודאי היה זה בהסכמת ראש הישיבה, ואינו מעיד שכך הוא, אלא כותב מסברא והשערה, וכבר כתבתי שיש מקום להסביר הדברים אחרת, וצריכים אנו לכך כדי ליישב מה שהעידו בשמו בצורה קבועה גדולי תלמידיו וממשיכיו בישיבה שם, שכך היה הוראתו לאסור, ולא שמעו מכל חזרה ושינוי בזה, והמשיכו לפרסם את הוראתו. והרוצה לומר שאכן לפתע שינה את סברתו בגלל מה ששמע מהיב"א, ורק הילקו"י שמע על כך מאביו, וגדולי תלמידיו שהמשיכו להנהיג בישיבתו כך על פיו ולהורות כן בשמו, לא נודע להם שחזר בו והסכים והורה להתיר, החושב כך אינו אלא מן המתמיהים.

והמעוניין לקבל ולהאמין דווקא למעשה זה, ולפרשנות זו של הילקו"י, שהיא מנוגדת לעדות שאר גדולי וקני הרבנים מהדור שלפניו שלא זוהו ידם מתוך ידי הגרע"ע, ומעידים בשמו להיפך, יבחן את עצמו היטב מדוע בוחר לקבל ולהאמין דווקא לעדות זו, ודי בזה].

ויה"ר שתתרבה ביתר שאת שמירת השמיטה, כפי ששמענו אשר לעת עתה קרוב המצב להגיע לידי כך שרוב הקרקעות שבבעלות יהודית יושבתו ממלאכות אסורות, ללא שום התחכמויות, ויעזור השי"ת שזכות זו תעמוד לכלל ישראל, שנזכה שבקרוב נוכל לקיים שמיטין ויובלות כהלכתן מדאורייתא, בביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.

בברכת התורה

ישראל בן משה

ירושלים



## ד.

קראתי תגובתו השנייה של הרב הכותב ואין בה כדי לשנות דברי ולא אחזור על הראשונות. ורק אבאר שמה שתליתי את מחלוקת האחרונים בתוקף המכירה ללא טאבו והכרענו בסייעתא

דשמיא שיש לה תוקף ושמשתלשל מזה גם כן עניין ההיתר מכירה בשביעית. והשיג ע"ז שאין שייכות לדברים.

הנה, בדברי האוסרים עצמם טענו בתוקף שזו אחת הסיבות לאסור את המכירה, ועל טענה זו לכשעצמה השבתי, ועל שאר הטענות כבר ענו בספרים המצוינים לעיל הלא בספרתם.

גם במה שכתב שראה דברי היביע אומר וכו', ומעתה תגדל התמיהה עליו איך העלים עינו ולא ציין אפילו את דעתו דעת עליון. ובתחילה דנתי אותו לכף זכות שלא ראה הדברים אך עתה מכחיש ואומר שראה דבריו, ועם כל זה בחר להתעלם והציג מצג שווא שכל הגדולים ספרדים ואשכנזים אסרו הדבר וזה שקר!!!

ועל הערתו בדברי היביע אומר בדברי החזו"א. המעיין היטב יראה שאין בהם כדי השב, כי בדה מליבו חילוק שדוקא במכירת קרקעות לגוי באופן פרטי זה נראה רציני, אך לא במערכת הרבנות הראשית. והנה, כל ההשערות שלו שזה לא נראה רציני, כבר ענה על זה מהר"ם לוי זצ"ל בדבר השמיטה וכפי שצינתי, ושכן מוכח משטר מברחת. ע"ש.

גם במה שהעיר שהגר"ח קנייבסקי שליט"א יתיר אשת איש לעלמא כשהקידושין יהיו תלויים בהיתר מכירה, על זה הערתי שאילו היה רואה דברי מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בודאי שלא היה אומר כן, אלא ההיפך.

וגם מעניני הרבנות שכתב שיש בעיות במערכת השמיטה וכו' - ידעתי בני ידעתי שיש מכשולים רבים, אך משגיחי הכשרות מנסים להתגבר עליהם ולעשות ככל אשר יש לאל ידם. [ומעניין הדבר שעל תרומות ומעשרות ואיסורי טבל וכשרות הפשר שהם מדאורייתא לא התריע שיש להזהר מלסמוך על מערכת הרבנות הראשית, שכמו בכל גוף כשרות יש בעיות ומנסים להתגבר עליהם ואפילו בבדצ"ם החמורים ביותר, ודי בזה למבין. ורק על היתר מכירה בשמיטה שהיא מדרבנן הוציא שם רע על מערכת הרבנות כאילו לא אכפת להם כלל להקים עולה של תורה ולשמור את כלל ישראל מאיסורים. וה' הטוב יכפר בעדו].

ואיני יודע למה טורח כל כך לדחות דברי המתירים הלא רובא דרובא דבני התורה, שהם גם קוראי הגליון, מחמירים בהיתר מכירה אשריהם ואשרי חלקם. והנהגים היתר לא תשתנה דעתם בגלל איזה מאמר של הרב הכותב בירחון (וגם אני הבאתי העניין אגב אורחא ועשה את העיקר טפל והטפל עיקר, ובמחאתי יצאתי למחות כנגד ביזוי תלמידי חכמים בעניין זה).

ודבריו ישעשעו נפשי - במה שכתבת שצריך לבדוק למה בחרתי להסתמך על עדות הראשון לציון מרן הרב יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף ולא על עדות של אנשים אחרים, ורמז כאילו יש לי נגיעה כל שהיא, כאילו אני בעל שדות וכרמים הרוצה לנהוג בהיתר מכירה או שיש לי מניות על כל שטר מכירה שנחתם במה שבחרתי להאמין לעדות הראש"ל נר"ו. ואין לי ברוך ה' לא נחלת שדה וכרם אלא ה' הוא נחלת. ויהי רצון שכך יהיה לעולמים שבתי בבית ה' כל ימי חיי אמן. וידעתי שלא יהיה די בתגובתי זו, ושוב יכתוב מכתב תגובה ואין דרכי בכך לקיים השב תשיבם אפילו מאה פעמים. ולכן אחתום בברכה לרב הכותב ולכלל הלומדים שנוכח כולנו

ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה לשמה ובאהבה! והאמת והשלום אהבו.

בברכת התורה

הצב"י אפרים כחלון ס"ט



## ה.

בעזה"י אור ל' אלול

א. ראיתי מה שהגיב הרא"כ על מה שכתבתי להעיר ע"ד היבי"א, וז"ל "ועל הערתו בדברי היביע אומר בדברי החזו"א המעיין היטב יראה שאין בהם כדי השב כי בדה מליבו חילוק שדוקא במכירת קרקעות לגוי באופן פרטי זה נראה רציני, אך לא במערכת הרבנות הראשית, והנה כל ההשערות שלו שזה לא נראה רציני, כבר ענה על זה מהר"ם לוי זצ"ל בדבר השמיטה וכפי שצינתי ושכן מוכח משטר מברחת. ע"ש".

והנה לא השיב מאומה, והערתי על דברי היבי"א אמיתית וצודקת, ואבאר הדברים למען יובנו לכל. היבי"א כתב שלהחזו"א המכירה חלה בדיעבד, ואין חוששים להערמה, ואף כתב שהאומרים בשם החזו"א שזו הערמה והמכירה לא חלה, תולים בחזו"א בוקי סריקי. וע"ז הערתי שבחזו"א מפורש בספרו (שביעית סי' כז סק"ז) שמכירה זו אינה כלום, וכתב שם ג' טעמים למה אינה כלום, ובטעם השלישי כתב "מפני שבלב כל אדם שאינו קנין באמת וכו', אבל הכא בשביל הפקעת מצות שביעית לא ימכרו כל הארץ לגוי, אדרבה נוח לנו לשמור את השביעית מלמכור כל הארץ לגוי", והיינו שכתב לחלק ממכירת חמץ, שאף ששם מועיל, כי אין ההערמה ניכרת, ומסכים למכור חמצו לגוי, אבל ודאי אין מסכימים למכור את כל הארץ לגוי, ובלב כל אדם שאין זו מכירה אמיתית. הרי שמפורש בדבריו שאין המקח חל כי אנן סהדי שאין כוונתם למכר. וא"כ מה שכתב היבי"א "שהאומרים כן בשם החזו"א תולים בו בוקי סריקי", כבר נתבאר שהחזו"א כתב בפירוש שהמכירה לא חלה מטעם הערמה.

ומה שהסתמך היבי"א ע"ד החזו"א במקו"א שכתב שחל בדיעבד, הנה ז"ל החזו"א שם "אותן שמוכרין ע"י עצמן ולא ע"י שליח פרדסיהן לנכרי אף שעוברים בזה משום לא תחנם מ"מ הוי מכירה בדיעבד". הרי שמפורש בדבריו שהיתר זה הוא במי שמכר את שלו לגוי בעצמו באופן פרטי. והיות שכבר הבאתי לעיל שמפורש בדברי החזו"א שכל האנן סהדי הוא משום שודאי אין מסכימים באמת למכור את כל א"י לגוי, ומאידך כאן מדבר החזו"א בפירוש על מישהו פרטי שמוכר את שלו, א"כ כאן אין אנן סהדי. והחילוק בזה פשוט, והוא מבואר מלשון החזו"א לכל המעיין בדבריו. וכן כתב גיסו הקה"י לפרש את דבריו, במכתבו הנדפס בספר כתבי קה"י החדשים שביעית סי' כה. והדברים פשוטים כל כך, עד שמטעם זה בדרך אמונה הל' שביעית פ"ד ס"ק ריג, מעתיק את דברי החזו"א בסי' כז הנ"ל שאין המכירה הכללית חלה כלל משום ג' הטעמים הנ"ל, ואח"כ כותב ומכל מקום אותן שמוכרין ע"י עצמן וכו', ומעתיק דברי החזו"א בסי' י שהמכירה חלה בדיעבד, והיה פשוט לו שאין בזה כל סתירה, וכנ"ל.

וההסבר בחילוק זה ברור, שאם אדם מוכר את הקרקע שלו, אין כל היכר מגוף המכירה שאין זה אמיתי, כי ייתכן שהחליט למוכרה, כשם שבכל שנה ושנה רבים מוכרים את קרקעותיהם, לזמן מוגבל או לעולם, ואין כאן חסרון בגוף המכירה. אבל כשמוכרים יחד את כל קרקעות א"י, מליוני דונמים, לאיזה ערבי שנותן צ"ק דחוי לשנה וחצי בסכום של שבעים מליארד ש"ח, בוודאי ניכר מגוף ההסכם והמכר שאין זה רציני, והכל נעשה רק כדי להפקיע את מצות השמיטה, ובזה כתב החזו"א שכשמוכרו את כל הקרקעות יש אגן סהדי שלא התכוונו ברצינות, ולכן זה לא חל.

ועכ"פ דברי היב"א שכתב שהאומרים בשם החזו"א שלא חלה המכירה בגלל ההערמה תולים בו בוקי סריקי, צ"ע טובא, שאף אם לא סבר לחלק בזה, עכ"פ הרי מפורש בדברי החזו"א בפסק ההלכה הברור שכתב בסי' כו, שאין המכירה חלה כלל מטעם זה. ואיך העלים עיניו מפסק ברור זה שכותב החזו"א, וכתב שהאומרים בשמו שבטלה מטעם הערמה תולים בו בוקי סריקי.

ומ"ש הכותב שכבר ענה מהר"ם לוי וכו', אין זה נוגע לעניננו כלל, שאכן הרמ"ל בדבר השמיטה שם אינו מסכים לסברא זו שהאגן סהדי מבטל את המכר ומוכיח שלא כיוונו למכירה כלל, אבל אנו דנים כעת מה דעת החזו"א ולא מה דעת הרמ"ל, והחזו"א הרי כותב שכיון שאגן סהדי שלא מכר אין המכר חל. ומעתה, הרוצה לנהוג כפסקי החזו"א ינהג, והרוצה לסמוך על הרמ"ל יעשה כמותו, אבל לענין הנידון מה דעת החזו"א, האמת כמו שנתבאר שהחזו"א כתב שכשיש אגן סהדי שלא מתכוונים למכור, המכר לא חל. ודברי היב"א שכתב בשמו שהערמה לא מבטלת את המכר, צריכים עיון.

ב. ואגב אעיר בזה עוד, כי אמנם היב"א אינו מחלק בין מי שמוכר את שלו לבד לבין מכירה של כל הקרקעות, ולכן כתב שגם לחזו"א המכירה הכללית חלה בדיעבד, ובאמת לחזו"א אינו כן וכו"ל. וזה נפ"מ גדולה, כי זה נוגע לא רק לדעת החזו"א האוסר, אלא גם לדברי הפוסקים המתירים, שהם הגרי"ש אלישר בשמחה לאיש, והישועות מלכו, והאבני נזר, שהם המתירים הראשונים, ועליהם בנה היב"א את יסודו להתיר, וכידוע מה שהיה היב"א חוזר ואומר בשיעוריו שההיתר הוא של הרב אלישר. ובאמת, גם הגרי"ש אלישר והישועות מלכו והאבני נזר, לא דיברו כלל על מכירה כללית כעין הנעשית ע"י הרבנות הראשית, אלא כתבו בפירוש דברים אחרים, עי"ש שביארו היטב האופן שבו הם מתירים, והיינו שבעל הקרקע ימצא לו גוי אחד מאוהביו, שהוא סומך עליו שיסכים למכור לו חזרה את הקרקעות אח"כ, וימכור לו את הקרקע במכירה גמורה בלי לעשות שום תנאי. ובזמן שהשדה מכורה לו תהיה כל ההכנסה וההוצאה על חשבון אותו גוי הקונה, דהיינו שהרווחים וההפסדים יהיו של הקונה, ובזה התירו, ולא סברו לאסור מטעם הערמה.

ומעתה הרואה יראה, שכשם שהחזו"א שהתיר בדיעבד במקרה פרטי של אדם שמכר את שלו לגוי מסויים [לפני שחזר בו וסבר שמכירה בלי טאבו לא חלה כלל], מ"מ לא התיר במכירה ציבורית שניכר שלא מתכוונים באמת, וכידוע שמסר נפשו ללחום כנגד המכירה וסבר שהיא לא חלה כלל ואינה אלא שקר ומרמה, כך גם האחרונים הנ"ל שהתירו בשעה"ד לבעלי הקרקעות

למכור כ"א את שלו לאוהביהם ובאופן הנ"ל, אין כל הכרח מדבריהם שיתירו גם באופן של מכירה כללית הנעשית ע"י הרבנות.

אמנם היב"א שסובר שאין חילוק, בנה מדבריהם יסוד להתיר גם את המכירה הכללית שניכר שלא רוצים כלל למכור, אבל כיון שראינו מדברי החזו"א שיש חילוק ברור בזה בסברא, אין כל מקור מדברי האחרונים הנ"ל שיסברו כהיתרו של היב"א.

ג. ובענין ההערמה, שטוען הכותב בפשיטות שאף כשניכר שאין כוונתם למכר מ"מ המכר חל, אדגיש כי אף שביב"א ח"י יו"ד סי' לח מדבר על נושא ההערמה אם זה מבטל את המכר, מ"מ המעניין שם בכל אריכות דבריו יראה שבכל דברי האחרונים שהביא אין מי שכתב כן לענין הערמה הדומה למכירה של השמיטה, שאף שאחרי המכר ממשיך ה"מוכר" לסחור ולהרוויח מהדבר המכור, יחול המקח אע"פ שאנן סהדי שאין כוונתם למכר. כי במכירת חמץ אין המוכר משתמש בחמץ בימי הפסח כלל, ואין לו התנגדות שהקונה ישלם ויקח את החמץ. ובמכירה של השמיטה כשהיא נעשית על כל הארץ יחד, ובוודאי לא יסכימו לתת לגוי את כולה אף אם ישלם, וממשיכים לעבוד בה כרגיל אחרי ש"מכרוה", לא הביא היב"א שום יסוד ושום הוכחה לדעתו שאעפ"כ המקח חל.

[והמתירים את המכירה לפני כמאה שנה, כבר כתבתי שהתירו באופן שלא היתה ההערמה ניכרת, שבעלי הקרקע מכרו בעצמם לאוהביהם, וההכנסה וההוצאה היתה שייכת לקונה בזמן שהקרקע שלו, וכמבואר באר היטב בספריהם, ורק בכה"ג התירו].

וההוכחה היחידה שהביא ביב"א שכן יחול המכר אף בכה"ג, היא מה שהביא (שם אות ד) בשם הרה"ג משה לוי זצ"ל, שאמר לו שיש הוכחה מהסוגיא בנדרים דקני ע"מ להקנות. ואעתיק דבריו שם וז"ל: "הן אמת שיש לבעל דין לחלוק ולומר שמכיון שמסכמים נציגי הרבנות הראשית עם הנכרי הקונה את הקרקעות, שבעלי הקרקעות ימשיכו לנהל את אדמותיהם ושדותיהם כראות עיניהם, אלא שהם עתה כמו פקידים של הנכרי הקונה, ונמצא שאין שום זכות שימוש ושום שליטה או הנאה לקונה בכל הקרקעות שקנה. וא"כ אין ע"ז תורת קנין לנכרי, ולא מהני מידי. אולם כבר העיר ע"ז לנכון הרה"ג משה לוי (נר"ו) מהא דנדרים (מח ב), דאיתא התם, ההוא גברא דהוה ליה ברא דהוה שמיט כיפי דכיתנא, (פרש"י שהיה גזול אנצי פשתן, וי"א שהיה משמט עצמו מללמוד תורה והיה עוסק באנצי פשתן). אסרינהו לנכסיה עליה, אמרו ליה, ואי הוה בר ברך צורבא מרבנן מאי, (כלומר, מה יהיה, ומי יהיה יורש נכסיו), אמר להם, ליקני הדין, ואי הוה בר ברי צורבא מרבנן לקנייה. אמרי פומבדיתאי קני על מנת להקנות הוא, וכל קני על מנת להקנות לא קני. ורב נחמן אמר קני, וכו' ופסק הרמב"ם (פ"ה מהל' נדרים הל' ז) כרב נחמן דקני ע"מ להקנות קנה. וכתב מרן הכ"מ, שאם בן הבן יהיה ת"ח לא יוכל הבן ליתנם לאחיו או לאחרים. ע"ש. וכן פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' רכג סעיף ג). וע' בש"ך שם, ובשו"ת דברי חיים אורבך (חאו"ח סי' ט) בד"ה ובזה יובן. ע"ש. והנה ראינו מכאן שאע"פ שהבן אסור ליהנות מהנכסים, מ"מ קנאם בכדי להקנותם לבנו הת"ח, ואינו יכול ליתנם לאחרים. נמצא שאע"פ שאין לו כל שליטה בנכסים, יש לו תורת קנין בהם להקנותם לבנו. ואף הגוי הקונה את



הקרקעות אף על פי שאין לו כל שליטה בנכסים ההם, יש עליו תורת קונה, שהבעלות שעל הנכסים עברה אליו, ונקראים קרקעות של גוי, להפקיעם מקדושת שביעית.

ובמחכ"ת, הנה הוכחה זו נדחית בפשיטות, ששם אע"פ שלא הסכים האב שהבן ישתמש בזה, מ"מ יש לבן שימוש בזה להקנותם לבן הבן, שדעתו של אדם קרובה אצל בנו, וזהו רצונו של הבן שעכ"פ יקבל את הנכסים לענין ליתנם לבן בנו, ונחשב שקיבל את זה מהאב, וזהו קי"ל דקני ע"מ להקנות קנה. אבל כל הסיבה שהוא קונה הוא משום שיש לו בנכסים אלו תועלת שיוכל להורישם לבן בנו, וכלשון הגמ' "קני ע"מ להקנות", ובודאי רוצה הבן ושמח בזה שעכ"פ יקבל הנכסים לענין זה שירישם לבנו. אבל בנידון דידן שמוכר את הקרקע לגוי, ואין לגוי כל שליטה בקרקע זו, ורק יהיה כתוב בשטר שזה שלו, אין כאן קני על מנת להקנות, ואין לו שום דבר ממה שקנה, ושום יכולת להשתמש בזה לא הוא ולא זרעו ולא זרע זרעו.

ונמצא שהראיה היחידה שהביא ביבי"א שיש מי שטען שגם מקח כזה יכול לחול, יש לדחותה בקל. וכאמור חילוק זה מבואר מלשון הגמ', שמה שאמרו שמועיל הוא משום שהוא קני על מנת להקנות, ויש לו עכ"פ תועלת במה שקנה לענין זה להקנות לאחרים.

ד. ומענין לענין באותו ענין, לא אמנע מלציין, כי האחרונים הנ"ל (השמחה לאיש והישועות מלכו והאבנ"ז) שהביא היבי"א, התירו את המכירה דווקא באופן שיעשו את המכירה באופן גמור, והדגישו שיעשו אותה בלי שום תנאי, ורק אז היא חלה ותקפה. אולם המכירה הנעשית ע"י הרבנות הראשית, השתנה נוסחה מזמן לזמן, ולמעשה בעשרים שנה האחרונות מכרו במכירה גמורה, על תנאי שהגוי שוכר בזה את ישראל לעשות את כל העבודות, וכן יוכל ישראל המוכר לעשות אחרי המכירה בשדה כל מה שירצה, בשליחות הגוי, וכן מתנים שאחרי שנה וחצי יהיה הגוי חייב למכור לישראל את הקרקע, ואם לא ימכור יהא המכר בטל למפרע. וא"כ באופן זה אין להתיר לפי כל דברי האחרונים הנ"ל.

ואיני יודע אם היבי"א אכן ראה וידע את כל השינויים שעשו [שנעשו אחרי שכתב את תשובותיו שבחלק י] וסבר מעצמו להתיר אע"פ שעשו שינויים אלו, ואע"פ שהאחרונים הנ"ל שעליהם הסתמך אוסרים בכה"ג, או שהיבי"א לא ראה ולא ידע מהשינויים שעשו, ולא נכנס לפרטים אלו, ובאמת ייתכן שגם הוא יודה שאחרי השינויים הללו אין המכירה חלה. כי על כל שינוי צריך הוראת רב. [וזה מלבד מה שצינתי כבר במכתבי הקודם, שעשו אז תנאי שלא ירשום הגוי הקונה את הקרקע על שמו בטאבו, שגם תנאי זה מגרע מאוד את המכר]. ועכ"פ גם אם הוא מתיר, מדברי האחרונים שהביא ועליהם סמך בהיתרו, מבואר שלדעתם בכה"ג אין ההיתר חל.

ה. ועתה אלכה ואשובה אל מה שכתב הרא"כ בגוף מאמרו על הנידון אם מקח זה קיים ע"פ דיני המדינה או לא, ורצה לאשרו ולקיימו אע"פ שאינו נכתב בטאבו, וז"ל: "י"ל עוד שהרי במכירה זו עורכים ביניהם שטרות וחוזים, ובדרך כלל יש להם תוקף גם בדינא דמלכותא, ועו"ד הממולח ובקיא בחוקי הממשלה, יוכל להוכיח בבית המשפט את תוקף חוקיותם של מסמכים אלו. ועוד שהרי גם לדעת החזון איש ראינו דמתחילה צידד שמהני מכירה ללא טאבו, וכו'. ועוד הוסיף ביביע אומר (ח"י י"ד סימן מ אות א), דלרווחא דמילתא בשנת תשל"ט התקבל חוק

מיוחד בכנסת, ע"פ בקשת הרבנות הראשית, ולפיו שלטון מדינת ישראל מכיר במכירת הקרקעות לצורך השמיטה בשנת השביעית, שהיא תקפה, אף ללא רישום בטאבו. עכ"ד. ולפי דברינו האמורים לעיל שיש פרצות בחוק ואפשר לכתוב גם ללא טאבו, ותופס הדבר גם בחוק, נמצא שיש אפשרות גם ללא כתיבת טאבו. וביחוד לאחר שחוקקו את החוק המיוחד בכנסת בשנת תשל"ט וכאמור. עכ"ל הכותב במאמרו הנ"ל.

והנה כמדומה שכל בר דעת יבין מעצמו, שאם אכן הגוי שהשתתף במעמד ההצגה הנקראת "היתר מכירה", וקנה את כל הקרקעות של מדינת ישראל הכוללות מליוני דונמים, ע"י שהמחזיקים בקרקע רשום יפוי כח למישהו למכור את הקרקע בשמם ואפילו לא ציינו בו באיזה מחיר, וה"קונה" שילם בצ'ק דחוי של עשרות מליארדי ש"ח, והתחייב לא לרשום את הקרקע בטאבו, ואף לא לרשום הערת אזהרה לטובתו, [כאשר גם מי שקונה דירה הקטנה ביותר לא משלם לפני שהוא מקבל רשות ויפוי כח לכתוב הערת אזהרה], ולאחר מכן הוא אמור להיפרד מה"מוכרים" ולשכוח מכל מה שעשה, וה"מוכרים" ממשיכים לשלם את כל ההוצאות, ולעבוד בקרקע כהרגלם, ושוכרים את הקרקע מה"קונה" באפס כסף, וממשיכים לקחת את כל הרווחים לעצמם, בלי לגבות כלום מה"קונה" ש"השכיר" ו"השאל" להם את הקרקע בחינם, אם אחר כל זאת יבוא הגוי וירצה לתבוע בבית משפט את הקרקע מידי הישראל, ולטעון שהיא שלו, על סמך החוק שהתקבל בכנסת שמכירה הנעשית לענין השמיטה, הרי היא תקפה גם בלי טאבו, כל אחד מבין שכל בית משפט יטרוק בפניו את הדלת ולא יתן לו לקבל בעלות על הקרקע שנמכרה לו בהליך המשונה הנ"ל.

אולם היות שהכותב הנ"ל אינו סבור כן, וחושב שעו"ד ממולח ובקיא יוכל להוכיח בבית משפט את אמיתות המסמכים הנ"ל, לכן אגלה את אוזנו שכבר היה לעולמים דבר כזה, היה מישהו שהיתה בחזקתו קרקע חקלאית, והוא בנה עליה ללא אישור בשנת השמיטה תשס"ח, וכאשר מינהל מקרקעי ישראל שהוא הבעלים על הקרקע תבע אותו בבית משפט על שבנה מבנים אלו, ונפסק לחובתו, הוא שכר עו"ד וערער בית המשפט המחוזי בטענות שונות. אחת מטענותיו היתה שהמינהל מכר את הקרקע לגוי בשנת השמיטה, ולכן המינהל לא מוסמך לתבוע אותו על מה שבנה בקרקע זו. בית המשפט דחה את הערעור שלו על הסף, דהיינו אפילו לא הסכימו לקבוע דיון ולתת לו לטעון את הטענות בפירוט ולדון בהם בכובד ראש, אלא ביטלו מכל וכל את טענתו ולא הסכימו אפילו לדון בה.

הנימוק להחלטת בית המשפט היה, שמכירת המקרקעין ערב שנת השמיטה נעשית לצורך אחד בלבד - קיום מצוות השמיטה, ואין להסיק ממכירה לצורך קיום מצווה שהמוכר איבד לחלוטין את זכויותיו מכל היבט שהוא. דהיינו ביהמ"ש, לאחר שהחוק הנ"ל התקבל, מבין היטב את כוונת מחוקקיו, וקובע ומבהיר כי אין מדובר במכירה ממש, כי אם בטקס הנעשה רק למטרה דתית וכדי להימנע מקיום איזו מצוה, והזכויות של הבעלים במקרקעין נשארים שלו גם בשנת השמיטה, אע"פ שחתם על השטר הנ"ל. הרי שעל פי דיני המלכות אין הם מכירים במכירה זו, כי מובן להם שזו רק הצגה למטרה דתית של פתרון בעית השמיטה, אבל המוכר לא מתכוון לוותר על זכויותיו בשנה זו.

ומעתה, נידון זה אף גרוע יותר מכל שאר מכירה ללא טאבו, כי הבעיה כאן היא לא רק מה שאין כאן טאבו, אלא גם יש כבר פסק ברור מבית משפט שאינו מכיר במכירה זו, והוא קובעה כי היא נעשית רק כדי להפקיע את השמיטה, והמוכר נשאר הבעלים האמיתי על הקרקע.

ונמצא, כי לא זו בלבד שלסוברים שמכר בלא טאבו אינו חל לא תועיל מכירה זו, אלא שהיא גרועה יותר משאר מכר ללא טאבו, וגם אם המוכר בית ולא רשם בטאבו המקח חל, מ"מ מכירה זו שע"פ חוקי המדינה היא רק לענין השמיטה ואין לה תוקף אמיתי, הרי היא גרועה יותר משאר מכירה ללא טאבו.

וגם בענין זה אוסיף לציין, כי פסק זה מבית המשפט התקבל ביחס לשמיטה תשס"ח, לאחר שהיב"א כתב את כל תשובותיו שבחלק י', וכל זה אירע בשנות חייו האחרונות של היב"א, כאשר כבר היה חולה ומדוכא בייסורים, וקשה לי להאמין שנכנס לעובי הקורה בזה והכריע שבכל זאת המכירה חלה, ועכ"פ כמדומה וככל הידוע לי לא נתפרסם ממנו מאומה בענין זה.

ו. ועל צורת התנהלות הדברים ברבנות בענין מכירת הקרקעות, וחתימת יפוי כח ע"י אלו שאינם בעלי הקרקע ואין בכוחם למוכרה, שמתפלא הרא"כ למה הערתי דווקא על נושא זה, והרי גם בשאר דברים יש בעיות וכו', התשובה לכך פשוטה, שגם בשאר דברים יכולים להיות תקלות נקודתיות, וגם סומכים על שיטות יחידות ועל בדיעבד וכו', אבל עכ"פ באופן עקרוני מתיימרים לבדוק ולברר. אבל כאן הבאתי עדות מפי כתבו של מי שהיה מצוי בדברים, ופרסם שאצל הרוב הגדול לא היו מגיעים לבעלי הקרקע האמיתיים אלא המגדלים היו חותמים על המסמכים, ובכל זאת היו נותנים להם הכשר, הרי שמעיקרא ובאופן שיטתי אין נייר ההכשר שזה אלא לצור על פי צלוחית.

ובאמת בדר"כ אין ציבור יראי ה' מסתמכים על הרבנות הראשית בשאר ענינים, אלא מהדרים לקנות מהשגחות טובות יותר, אבל דא עקא, שבשנת השמיטה יש כאלו המפיצים ומטעים את הציבור לקנות דווקא מהיתר מכירה, כאילו יש בזה איזה מצוה, או יש כאלו החוזרים השכם והערב על האמירה שאם יש בזה דוחק ממון, אפשר לקנות מהיתר מכירה, וביניהם הרא"כ שכתב בתגובתו הקודמת וז"ל "שבדאי המחמירים לשמור את השמיטה כהלכתה ללא קולות כלל, תבא עליהם ברכת טוב מן השמים, וכו' אך לאחינו הטועים הרחוקים מתורה ומצוות, וכן לכל מי שמצבו הכלכלי דחוק, בודאי שיכולים לאכול מהיתר מכירה, והנח להם לישראל". ובiodעי ומכירי קאמינא, שראיתי כמה וכמה פעמים אברכים יראי ה' המסתובבים בשווקים וקונים בחנויות של היתר מכירה, ירקות שע"פ רוב הפוסקים הם ספיחים גמורים האסורים באכילה. ועל כן כתבתי את הדברים הנ"ל, ליידע את הציבור שגם לדעת הסוברים שבאופן עקרוני המכירה חלה, יש לדעת שהרבה פעמים התעודה הניתנת ע"י הרה"ר אינה תקפה כלל, כי בעל הקרקע לא מכר אותה. ואין מדובר כאן על משהו נקודתי שאולי יש מיעוט של מכשול, אלא באופן עקרוני נותנים תעודת כשרות כשחתמו על יפוי כח עם המגדל, בזמן שהוא אינו בעל הקרקע.

ואציין שמצב החקלאות בא"י השתנה מאוד, בעבר היו הרבה חקלאים קטנים, וכיום החקלאות מוחזקת ע"י חקלאים גדולים המעבדים הרבה מאוד אדמות, וחלק גדול מהאדמות

אינו שלהם אלא הם שוכרים אותו מהבעלים. ולכן המציאות הזו שכיחה מאוד, וכבר הזכרתי שבאחת השמיטות הקודמות עשו מאמץ לברר מי הבעלים, וחתמו איתו יפוי כח, ובוה הגיעו (לפי דעתם, שלא בטוח שהיא הנכונה) רק לשבעה אחוז מבעלי הקרקעות, ומ"מ מכרו את כל שאר הקרקעות במכירה אחרת, ונתנו תעודת כשרות על הכל.

ואני תמה, שאחרי שכתבתי את כל הדברים הפשוטים הללו, אשר העיד עליהם אחד מראשי ועדת השמיטה שלהם, בבחינת עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, הרי במקום שיבוש ויכלם הכותב על כך שכתב שכל מי שמצבו הכלכלי דחוק יכול לקנות מהיתר מכירה, עוד הוא ממשיך לטעון מדוע אני מוציא שם רע, כאילו הוצאתי את הדברים מליבי. ובוודאי שכוונת המכשירים לטובה ולהציל ממכשולות ככל שידם משגת, והמקום ידון אותם לכף זכות, אבל עכ"פ המציאות היא שלכו"ע המכירה אינה מכירה אם בעל הקרקע לא חתם על הסכמה למכור.

ז. ולא אמנע מלהעיר על עצם מה שכתב הרא"כ שיש להקל בזה למי שמצבו הכלכלי דחוק, ובאמת גם בזה השתנתה המציאות הרבה מאוד. אמנם היב"א היה מזכיר הרבה מה שהמחירים של התוצרת הכשרה יקרים יותר, שכן היתה המציאות בזמנו, אמנם ברבות השנים השתנו הדברים מאוד, שהותר הרבה יבוא מחו"ל, ונתרבו ועדי הכשרות המדקדקים, ומצאו פתרונות טובים וזולים, וגם בשכונות התרבו המכירות השכונתיות לאברכים שהם זולות יותר מהמחירים הרגילים, והכל בכשרות מהודרת כהלכתה, וכמעט שאין הבדל במחיר בין התוצרת בכשרויות המהודרות, לבין הנמכר ע"פ היתר מכירה [ובפירות אוצר בי"ד, וכן ביין שביעית ע"פ אוצר בי"ד, המחולקים במקומות רבים, המחירים אף זולים יותר משאר הפירות, כי גובים רק את ההוצאות].

ופוק חזי, שבחנויות בשווקים הכלליים הגדולים, כגון שוק מחנה יהודה בירושלים וכיו"ב, יש כאלו חנויות המוכרות בכשרויות מהודרות, ויש המוכרות מהיתר מכירה, וגם בחנויות המהודרות יש הרבה אנשים הנכנסים לקנות הנראים חילוניים גמורים, ומ"מ הם קונים בחנויות אלו בשנת השמיטה, ויוצאים עם שקיות מלאות כל טוב, ואינם רואים בזה כל בעיה וחסרון, כי ההיצע והשפע מרובה, ואין המחירים גבוהים יותר משאר החנויות, ועכ"פ לא באופן משמעותי.

ואמת שלפעמים חסר מין זה או אחר, ואולי בעונה מסויימת יש מין שיש ממנו רק מעט ונמכר במחיר גבוה, ולפעמים יש חנות המוכרת היתר מכירה במבצע מיוחד, אבל הרי בכה"ג יכול כל אחד לצמצם ולא לקנות דווקא מין זה, ולוותר על ההנחה המיוחדת שראה עתה בחנות המוכרת היתר מכירה שהוא ספיחין גמורים לדעת הרבה פוסקים, ויקנה משאר דברים הנמכרים במחירים זולים וטובים למאכל.

והיחידים שאכן הדבר קשה להם יותר, הם אלו הגרים במקומות שאין בהם כ"כ ציבור חרדי, ובריכוזים אלו פחות מצוי חנויות המוכרות תוצרת כשרה. אבל אין זה קושי כלכלי אלא קושי אחר, וכמדומה שהיום מתרבות והולכות נקודות המכירה מכל ההכשרים. ועכ"פ בערים שבהם יש ריכוז חרדי גדול כמעט אין קושי כלכלי בשמירת השמיטה כהלכתה, ורק צריך שימת לב וסבלנות, ולדעת שלא בכל מקום אפשר לקנות, ושלפעמים יש לוותר על מה שלא נמצא בחנויות הכשרות ולהשתמש במה שכן יש שם.

וכבר ראיתי מי שכתבו, שאפשר שבדורנו אף היב"א היה מורה ומחייב את כל האברכים שלא לסמוך על היתר המכירה כלל וכלל, כי הרי כו"ע מודו שהיתר זה נסמך על הרבה עקולי ופשוטי, והרי גדולי וראשוני המתירים התנו שההיתר מוגבל רק לאותה שמיטה, ומחמת הדוחק, ועיקר דברי היב"א שהקל גם לאברכים, הוא מחמת שהיו המחירים גבוהים, אבל כיום שאין זה המצב, י"ל שגם לדעתו יש לכל יראי ה' להיזהר שלא לסמוך על היתר המכירה. ואף אם לדעתו יש לעשות היתר לצורך החקלאים וכן עבור הציבור החילוני, להצילם מאיסורים, מ"מ אפשר שגם לדברי היב"א בזמן הזה שכבר אין כ"כ הפרש בין מחירי הפירות וירקות, על כל יראי ה' למנוע עצמם מלסמוך על היתר המכירה, ומהיות טוב אל תיקרא וכו'.

ואסיים בתפילה ובתקוה כי במהרה נזכה לקיים את כל מצוות התורה כהלכתן, ובכלל זה שמירת קדושת הארץ והשבתתה, וקיום כל מצוות השמיטה הבאה עלינו לטובה כהלכתן, ונזכה לקיום מאמר חז"ל במוצאי שביעית בן דוד בא, וכידוע מה שהיה מרן החזו"א רגיל לפרש, דהיינו שבזכות שמירת השביעית כהלכתה, נזכה להיגאל במוצאי שביעית, אכ"ר.

בברכת התורה

ישראל בן משה

## ו.

דבר שפתיים אך למחסור והמעין בדבר השמיטה יראה תשובות לכל, ועוד יש לאלוה מילין להשיב ע"ד. ושוב הוא ישיב ע"ד, ואין לדבר סוף. ונציע הדברים לפני הלומדים והמעיינים בעלי תריסים ילמדו ויבחרו. ואפריון נמטייה להרה"ג היב"ם נר"ו שהאריך לפלפל בדברי. ואם יצאו מעמי דברים חריפים כדרכה של תורה אבקש מחילתו, ותרב גדולתו לעלות ולהתעלות בדרכה של תורה. ואת והב בסופה.

הצב"י א"ך ס"ט

## ז.

בעזה"י

הנה לא השיב הרא"כ על מה שכתבתי, אלא כתב שהמעין בדבר השמיטה יראה תשובות לכל. וחוששני כי המעין בדברי ורואה אמיתותם, ויחם ליבו בקרבו לשמור ולעשות את כל דברי השמיטה ולבלתי סור ממנה ימין ושמאל, שוב תתקרב דעתו בשומעו כי יש תשובות לזה באיזה ספר, על כן אכתוב כי לא מיניה ולא מקצתיה, ובס' דבר השמיטה שצ"י לא תירץ שום דבר ממה שהקשיתי.

ואוכיח כן, כי מה שכתבתי (באות א) לתמוה ע"ד היב"א בחלק י, וכן מש"כ (באות ב) מכח זה שיש לדחות מה שהסתמך היב"א על ראשוני המתירים, כי האופן שהתירו אינו דומה למה

שהתיר הוא, הנה ספר יב"א ח"י יצא לאור הרבה שנים אחר שיצא ספר דבר השמיטה, ובודאי לא כתוב בס' דבר השמיטה תשובה על הנ"ל.

[ולגופה של ההערה, כעת ראיתי שהעיר בזה בס' ילקו"י שביעית מהדורת תשע"ה (עמ' תשפה-תשפו) וכתב שאין דעת החזו"א כמו שכתב היב"א בשמו, וציין שם לדברי הקה"י שהבאתי. ולא כדברי הכותב רא"כ שביקש להצדיק דברי היב"א גם כשאין האמת כדבריו, ומודים דרבנן היינו שבחייהו.

ואגב אעיר, שבילקו"י שם (עמ' תשעה) הסכים בבירור לסברא זו שודאי א"א לומר שמוכנים למכור לגוי את כל הקרקעות של א"י, שהרי דבר זה גובל גם בסכנת נפשות ישראל אם יטול הגוי את כל הקרקעות. אלא שטען שמ"מ המכירה חלה, כי מסתכלים על כל מוכר בפני עצמו, ולא על כל המוכרים יחד. אך טענתו זו לדון כל מוכר בפנ"ע, היתה נכונה אם היו עושים שטר מכירה עם הגוי לכל מוכר בפני עצמו בזה אחר זה, אך כיון שעושים הכל יחד במעשה קנין אחד, וע"י שליח אחד המוכר בשם כל בעלי הקרקעות, אין סברא לומר שמסתכלים על כל קרקע בפני עצמה, כי מכירה אחת היא במעשה קנין אחד, וממילא האומד מוכיח שהמכירה הכללית הזו שנעשית בפעולת הקנאה אחת, אינה כלום, ואינה חלה מטעם אגן סהדי וכנ"ל].

ומה שכתבתי (באות ג) לתמוה על דברי היב"א, הנה דברי היב"א שם מבוססים על מה שכתב לו הרב משה לוי, וכמו שכתב שם, ודברי הרב משה לוי נדפסו בקונטרסו דבר השמיטה, ועל זה השגתי שם שיש לתמוה על הדברים ולדחות ההוכחה שכתב בדבר השמיטה. וא"כ גם על זה לא נכונים דבריו שבדבר השמיטה יש תשובה על מה שכתבתי.

וכן כל מה שכתבתי אח"כ, הן על מה שפסקו בערכאות שאין מכירה זו תקפה והמוכר נשאר בעלים, הנה פסק בית המשפט הנ"ל היה יותר מעשרים שנה לאחר שיצא לאור ס' דבר השמיטה הנ"ל, ולא דן בו כלום על כל ענין זה.

וכמובן כל מה שכתבתי על מה שנתברר בשמיטות האחרונות על צורת החתמת החקלאים המגדלים, גם עליו לא דן בדבר השמיטה שיצא לאור לפני שנים רבות. ודי בזה למבין לעמוד על אמיתות הדברים ולהבין את אשר לפניו.

ואסיים כי כל דברי אינם באופן אישי כנגד הרא"כ ח"ו, ולא נגד מחברים אחרים שהבאתי דבריהם, אלא לגופם של דברים, והשתדלתי לכתוב באופן עניני. ואם שגיתי באיזה ביטוי שאינו כהוגן, אבקש סליחה ומחילה. ומקרב לב אברך את הרא"כ, כי השי"ת יהיה בעזרו להגות בתורה ולהעמיק בה וללון בעומקה של הלכה כל הימים כשאפתו.

בברכת התורה  
ישראל בן משה



# אוצר חקר ועיון

◆ מפרסמין את החנפין מפני חלול השם ◆





הרב ישראל איסר צבי הרצג

## מפרסמין את החנפין מפני חלול השם

## א.

הרמב"ם כותב בפרק ג' מהלכות תשובה הלכה י"ד:

כל הרשעים והפושעים והמשומדים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות מקבלין אותן שנאמר שובו בנים שובבים אע"פ שעדיין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה.

נושאי הכלים העירו שמקורו של הרמב"ם הוא מעבודה זרה דף ז' ע"א:

ת"ר וכולן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית דברי ר"מ ר"י אומר חזרו בהן במטמוניות אין מקבלין אותן בפרהסיא מקבלין אותן א"ד עשו דבריהם במטמוניות מקבלין אותן בפרהסיא אין מקבלין אותן ר"ש ור' יהושע בן קרחה אומרים בין כך ובין כך מקבלין שנאמר שובו בנים שובבים א"ר יצחק הלכתא כאותו הזוג.

רש"י שם מפרש שהבירייתא מדברת על גולנים ועמי הארץ. התוספות מפרשים שהיא מדברת על עמי הארץ החשודין על המעשרות ושביעית, וכבר קבלו עליהם דברי חברות, ועכשיו חזרו לסורן. אבל הרמב"ם כנראה גורס כגירסת רבינו חננאל והרי"ף. במקום "ת"ר וכולן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית", "ת"ר כל הפושעים שחזרו אין מקבלין אותם עולמית", ולפי זה הברייתא מדברת גם על רשעים ומומרים וכיוצא בהן\*.

הקשה הרה"ג רב ישראל יוסף הכהן רפפורט שליט"א בספרו לתשובה השנה על הלכות תשובה, בשלמא לפי שאר הראשונים שפירשו שמקבלין אותן ואין מקבלין אותן מדבר על בית דין של מטה, יש מקום לחלק בין חזרו במטמוניות לחזרו בפרהסיא, שבחזרו במטמוניות יש לחשוד שלא שבו באמת. אבל לפי גירסת הר"ח והרי"ף שעל פיה מקבלין אותם ואין מקבלין אותם מדבר על בית דין של מעלה, אין מקום לחלק בזה, שהרי כלפי שמיא גליא אם שבו באמת אפילו כששבו במטמוניות.

(א). כך הוא מפורש באגרות הרמב"ם, מהדורת הרה"ג ר' יצחק שילת שליט"א, חלק ב', עמוד תרט"ו. שם כתב השואל: לכאורה יש סתירה בין האמור בהל' עבודה זרה (פ"ב הל"ה) "וכן המינים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלין אותן בתשובה לעולם", לבין האמור בהל' תשובה (פ"ג הל"ד) "במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעולם הבא כשמת בלא תשובה אבל אם שב מרשעו והוא בעל תשובה הרי זה מבני העולם הבא שאין לך דבר העומד בפני התשובה".

וענה הרמב"ם:

ואמנם אשר תחשבוהו סתירה בענין המינים אין סתירה בו כלל, לפי שאחד משני המאמרים, "אין מקבלין אותן בתשובה", רצונו לומר בזה שלא נקבל אנחנו מהם תשובה ולא נראם כבעלי תשובה אלא נעמידם בחזקת מינים כמו שהיו, וזה אשר יראו מהכשרות אמנם הוא מפחד או לגנוב דעת הבריות. וזה המאמר האחר הוא שהם אם עשו תשובה באמת בינם לבין בוראם, הרי יש להם חלק לעולם הבא. וזה דין במה שבינם לבין בוראם, והראשון הוא מה שבינם לבין בני אדם.

כדי לתרץ קושיא זו נביא גמרא ביומא דף פ"ו ע"ב:

מפרסמין את החנפין מפני חלול השם שנאמר ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול ונתתי מכשול לפניו.

רש"י מפרש:

מפרסמין את החנפין. שהן רשעים ומראין עצמן כצדיקים אם יש מכיר במעשיו מצוה לפרסמו מפני חלול השם שבני אדם למידין ממעשיו שסבורין עליו שהוא צדיק ועוד כשבא עליו פורענות בני אדם אומרים מה הועיל לו זכותו<sup>2</sup>.

מה דעת הרמב"ם בענין זה? האם גם הוא סובר שמותר לפרסם חנף? העין משפט על המקום מציין לפרק ו' מהלכות דעות הלכה ח':

אע"פ שהמכלים את חבריו אינו לוקה עון גדול הוא. כך אמרו חכמים: המלבין פני חבריו אין לו חלק לעולם הבא. לפיכך צריך אדם להזהר בדבר זה שלא יבייש חבריו ברבים בין קטון בין גדול. ולא יקרא לו בשם שהוא בוש ממנו. ולא יספר לפניו דבר שהוא בוש ממנו. במה דברים אמורים, בדברים שבין אדם לחבריו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים ומפרסמין חטאו ומחרפין אותו בפניו ומבזין ומקללין עד שיחזור למוטב כמו שעשו כל הנביאים לישראל.

הרמב"ם כאן אכן אומר "ומפרסמין חטאו". בכל זאת נראה שאין מקור דבריו מהגמרא ביומא, שהרי מבואר מתוך דבריו שההיתר לפרסם את החוטא בדברי שמים הוא כדי להחזירו למוטב, ואילו לפי הגמרא ביומא מפרסמין את החנפין אפילו כשאין סיכוי להחזירם למוטב, מפני חלול השם<sup>3</sup>. יוצא שהרמב"ם אינו מביא את הדין של מפרסמין את החנפים לא בהלכות דעות ולא בדבריו בענייני חילול השם בפרק ה' מהלכות יסודי תורה. וצריך ביאור בהשמטתו מכיון שאין דין זה דבר השנוי במחלוקת בגמרא.

הגמרא ביומא שעליה אנו דנים היא ציטוט מתוספתא יומא פרק ד' הלכה י"ב. יתכן שהרמב"ם מבין את התוספתא באופן שונה מרש"י משום הקשרו. בהלכה שלפני זאת כתוב: "כל המזכה את הרבים אין מספיקין בידו לעבור עבירה שלא וכו' וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה וכו'". הנושא של "מספיקין בידו" ושל "אין מספיקין בידו" הוא בית דין של מעלה. כמו כן, בהמשך הלכה י"ב, אחרי "מפרסמין את החנפין", המשפט הבא הוא: "ר' יוסי אומר חוטא אדם פעם שנים ושלוש מוחלין לו ארבע אין מוחלין לו". הנושא של "מוחלין לו" ו"אין מוחלין לו" הוא בית דין של מעלה. לפי זה יש לומר שהרמב"ם הבין שגם הנושא של "מפרסמין את החנפין מפני חילול השם" הוא בית דין של מעלה. ואכן כך פירש את

ב). כעין זה ברש"י אבות פרק ד משנה ד: "כל המחלל שם שמים בסתר. שעובר עבירה בסתר נפרעין ממנו בגלוי הקדוש ברוך הוא מגלה לכל חרפתו שנא' מסכה שנאה במשאון תגלה רעתו בקהל וכל כך למה שלא יתחלל שם שמים על ידו שלא יאמרו ראיתם פלוני שהוא חכם ועשה מעשים טובים ופגעו בו צרות כך וכך".

ג). הרה"ג חיים הלר ז"ל במהדורות של ספר המצות להרמב"ם (עמ' 74, הערה 14) מביא עוד טעויות בעין משפט. אין בזה כדי למעט מחשיבותו של חיבור מונומנטלי זה.

התוספתא שיטת הריב"ב לרבינו יהודה בר ברכיה, אחי הבעל המאור, הנדפס בש"ס ווילנא אחרי הרי"ף.

לפי זה השמטת הרמב"ם מובנת. "מפרסמין את החנפין מפני חלול השם" אינו הלכה כמו שהבין רש"י. "מפרסמין את החנפין" הוא אחד מדרכי המשפט של בית דין של מעלה לפי הרמב"ם, ואין הוא חייב להביא את כל דרכי משפטם במשנה תורה.

כדברי הריב"ב נמצא בפירוש במדרש שוחר טוב פ' נ"ב:

דבר אחר בבוא דואג זה שאמר הכתוב תכסה שנאה במשאון תני ר' חייא מפרסמין את החנפין מפני חלול השם שנאמר ובשוב צדיק מצדקתו ולמה הקב"ה נועל הדרך לפניו בשביל לפרסם מעשיהם לבריות שלא יארע בו דבר משום העבירות ויהיו הבריות קוראות תגר כנגד מדת הדין בשביל כך הקב"ה רצה לפרסם מעשיו למי שהוא מחניף את חבריו ולמדנו זה מדואג שהיה ראש לסנהדרין שנאמר אביר הרועים אשר לשאול ובשביל שהיה בו לשון הרע אעפ"י שהיה בו תורה הכתוב פרסמו כדי להודיע לבריות מעשיו הרעים שלא ליפרע ממנו ויהיו קורין תגר לפני הקב"ה כנגד מדת הדין לפיכך פרסמו הכתוב.<sup>1</sup>

לפי זה עלה בידנו תירוץ לקושיית הלתשובת השנה. הברייתא בעבודה זרה מחלקת בין שבין במטמוניות שאין מקבלין אותן, ובין שבין בפרהסיא שמקבלין אותן. הלתשובת השנה הקשה שלפי הר"ח והרמב"ם שסוברים שמדובר בבית דין של מעלה, אין מקום לחלק בכך שהרי כלפי שמיא גליא אם שבים באמת אפילו אם שבין במטמוניות. לפי דברינו יש לומר שאין החילוק תלוי במה שמסתפקים באמיתות תשובתם. בשב במטמוניות קיימת בעיה אחרת. יש לחשוש שאנשים יקראו תגר נגד מדת הדין בראותם אחד שנודע כרשע מפורסם ויושב בשלוה, והם אינם יודעים ששב במטמוניות. משום זה לפי חד לישנא ברבי יהודה, אין מקבלין את תשובתו אע"ג ששב באמת. ולפי רבי שמעון ורבי יהושע בן קרחה אפילו בכהאי גוונא מקבלין את תשובתו.

## ב.

הקשה הרב ש. ת. שפירא בספר משיב נפש על הלכות תשובה (בני ברק, תשמ"ו), שלפי גירסת הר"ח והרי"ף, איך אומר רבי מאיר בברייתא "כל הפושעים שחזרו אין מקבלין אותם עולמית" כשהוא עצמו השתדל להחזיר את רבו אלישע בן אבויה בתשובה, כמו שכתוב בחגיגה דף ט"ו.

לענ"ד יש לשאול שאלה יותר יסודית. לפי גירסת רבינו חננאל והרי"ף לכאורה אין דברי רבי מאיר מובנים כלל. איך אפשר לומר "כל הפושעים שחזרו אין מקבלין אותם עולמית"? נהי שהמדובר הוא רק בפושעים, שהם החוטאים להכעיס, ולא כל חוטאים, בכל זאת, מה יעשה פושע שרוצה לשוב? וכי ימשיך במרדו כי אין לו תקוה?

(ד). מדברי רש"י ביחזקאל ג, כ, ברור שהיה לפניו מדרש זה, ואם כן צריך ביאור למה לא פירש את הגמרא ביומא על פיו.

אלא נראה פשוט שגם לפי רבי מאיר חייב פושע לשוב ותשובתו מתקבלת. רבי מאיר לא אמר "כל הפושעים שחזרו אין מקבלין תשובתם עולמית" אלא "אין מקבלין אותם עולמית". יש לומר שכוונתו היא שדוקא בעולם הזה אין מקבלים אותם עולמית כדי שלא יקראו הבריות תגר על מדת הדין. אבל בודאי קיימו מצות תשובה ופשעם נמחל לעולם הבא. ומובן למה השתדל רבי מאיר להחזיר את רבו בתשובה.



# אוצר הספרים

תוספות התורה – פירוש על התורה לאחד הראשונים מארם צובה ♦  
בעקבות חיבור תוספות התורה – בראשית ♦ אסופת שמועות ממרן  
רבינו חיים מוולאזין זצוק"ל



הרב יהודה זייבלד

## תוספות התורה – פירוש על התורה לאחד הראשונים מארם צובה

קהילת ארם צובה, היא חאלב שבסוריה, נודעה מימי קדם כקהילה יהודית מושרשת, והיא נזכרת ברשימות מסע של יהודים מתקופת הראשונים, ובקשרי מכתבים ששמרו בניה עם מרכזי התורה. ידועים שמותיהם של חכמים רבים שנמנו עליה באותה תקופה. ביניהם תלמידו של הרמב"ם, רבי יוסף בן יהודה אבן שמעון, שהיה ראש בית המדרש הגדול בה; ר' ברוך בן יצחק, שהיה אף הוא ראש בית מדרש בחאלב והיה מעורב בפרשת עובדיה הגר שלמד בבית מדרשו תקופה קצרה; רבי זכריה בן ברכאל, שבהמשך עבר לבבל ומילא את מקומו של הגאון רב שמואל בן עלי, ועוד חסידים וחכמים.

למרות ידיעותינו על קיומם של חכמים ותופשי תורה בארם צובה בתקופת הראשונים, מעט מאוד חיבורים הגיעו אלינו מפרי ידם. החיבורים המעטים שהגיעו לידינו הם חיבוריו של ר' שמואל ב"ר נסים מסנות: בראשית זוטא, מעין גנים לספר איוב ומדרש דניאל ומדרש עזרא; פירוש לר"ף לר' יהודה הכהן אלמדארי; וחמאת החמדה על התורה לר' שת בן יפת ("ל על חומש בראשית בתוספת מבוא נרחב והערות ע"י ר' ברוך פלדשטרן, ירושלים תשס"ח, ועל כל התורה ע"י ר' ישועה בן-דוד סאלם, ירושלים תשס"ג-תשס"ה). החיבור חמאת החמדה הוא חיבורו השני של ר' שת. קדם לו החיבור חמדת התעודה, שבו ליקט בהרחבה מדברי קודמיו והוסיף מדיליה. אלא שכדי להקל על הלומדים קיצר את חיבורו הגדול וקרא לקיצורו בשם חמאת החמדה, וכחלק ממהלך הקיצור, השמיט את שמותיהם של בעלי השמועה, ולא נותרו אלא שמות בודדים. מחיבורו הגדול נותרו שרידים בודדים, המאפשרים רק לקבוע את היחס בין החיבורים.

יש חיבור נוסף מאותו בית מדרש, המקביל בפירושים רבים למובא בחמאת החמדה, וכאן מובאים הדברים בשם אומריהם. החיבור נשמר בכ"י לונדון - הספריה הבריטית OR 1/9932, אלא שבידינו רק הפירוש מפרשת בראשית ועד אמצע פרשת ויחי.

בראש כתב היד מופיע הכיתוב "תוספות התורה", אך ברור מתוך סגנונו שאין מדובר בחיבור מבית מדרשם של בעלי התוספות באירופה. הוא גם מעתיק מדברי מפרשים שנכתבו בערבית – בשפת המקור, ומכאן שחי בארץ דוברת ערבית. הפירוש מלוקט ממדרשים ומפרשים אחדים. רובו מיוסד על העתקת מדרש לקח טוב לרבי טוביהו ב"ר אליעזר, וגם כשהדברים מופיעים במדרשים אחרים – לשונו של תוספות התורה קרובה ללשון הלקח טוב. במקום אחד, כשבמדרש לקח טוב שלפנינו נאמר "ואדונינו הקדוש מרנא ורבנא ר' טוביהו, בן כבוד קדושת גדולת מרנא ורבנא ר' אליעזר הגדול זצ"ל, פירש", מופיע בתוספות התורה "אומר אני טוביה ביר אליעזר", כמו בכתי"י פלורנץ של הספר, ראה במבוא למהדורת וילנא תר"מ דף ח. מקורותיו הנוספים הם

מדרש רבה, פרקי דרבי אליעזר, והתלמודים מובאים בשמם. כמו כן הוא מביא מ"רבי סעדיה ז"ל", והכוונה לרס"ג, וכן מרש"י ור"י קרא.

פעמים רבות מאוד מובאים דברי "ר' יהודה ז"ל", ובהמשך הוא מובא בשם "ר' יהודה לוי ז"ל" שלוש פעמים, ועוד פעמיים בתוספת הכינוי "השר". זהותו של רבי יהודה זה עלומה. בשני מקומות אנו מוצאים הקבלה בין הפירושים הללו לפירושי רבי יהודה אבן קורייש, בן זמנו של רס"ג, בחיבורו ה"רסאלה". אך קשה לקבוע על פי זה שמדובר בחיבור על התורה של רבי יהודה אבן קורייש שאינו ידוע לנו ממקום אחר. אין מדובר ברבי יהודה בן אלעזר אלמדארי, שהיה כהן ולא לוי. וברשימות הספרים הרבות שבגניזה (וכונסו בספר "הספרייה היהודית בימי הביניים") איננו מוצאים חיבור המתאים לפרטים אלו.

מלבד הפירושים המקבילים בחלקם למובא בחמאת החמדה, גם דרך הפרשנות דומה, ואחת התועליות הרבות נובעת מההשוואה בין החיבורים, המלמדים זה על זה. תועלת רבה יש גם בחיבור זה לשחזור דברי הקדמונים. לדוגמא, בפתיחת פרשת לך לך מעתיק המחבר את דברי רס"ג בפירושו הארוך לתורה. פירושו זה של רס"ג לא נשמר בשלמותו בשום כ"י, אלא במאות קטעי גניזה. את מרבית הקטעים השייכים לחומש בראשית ליקט משה צוקר ופרסם בשם פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו יורק תדש"ס. אלא שצוקר שחזר אותו על פי כ"י קיימבריג' אוסף טיילור-שכטר Ar.26.111 הלכוי חלקית, ואילו כעת משוחזר הנוסח המקורי במלואו. גם בחלקו העיקרי של החיבור, שהוא העתקות ממדרש לקח טוב, יש תועלת בנוסח ההעתקה לבידור הנוסח בלקח טוב, ובהעתקותיו מהתלמודים השתמרו נוסחאות ייחודיות. כמו כן, יש לפנינו מובאה ממגילת סתרים לרב נסים גאון שאינה ידועה ממקום אחר.

זהותו של המחבר אינה ידועה. בדף 23 ע"א נזכר: "ורבי יוסף המעתיק המקראות האלו", והוא ר"י קרא, וכן בפירוש (יט, ט) נזכר: ורבינו יוסף ב"ר שמעון, והכוונה לר"י קרא. אחד החכמים המוזכרים רבות הוא ר' יהודה הנ"ל, ושמעות המובאות כאן בשמו מובאות גם לרוב בחמאת החמדה, ובסתם. והנה דוגמא בעלת עניין. בדף 13 ע"ב מובא פירוש מר' יהודה ז"ל על ד' המזבחות שבנה אברהם וכנגד מי הם, וכמובא להלן. בחמאת החמדה מביא את הפירוש הזה כלשונו, ומוסיף עליו, כשהוא מקפיד לציין את ההוספות ב"ויראה לי" או "ואני המעתיק יראה לי". המהדיר, ר' ברוך פלדשטרן, שיער נכונה ש"המעתיק" הוא ר' שת עצמו. אך לא זיהה את מקור הפירוש. כעת אנו יודעים שמקור הפירוש הוא מחכם בשם ר' יהודה, וסביבת השפעתו בארם צובה.

במסגרת ספר הזכרון עדות ליוסף לזכרו של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד (בני ברק, תשע"ט) בעריכתו של הרב יצחק נתן לוי ז"ל פורסמו כל הקטעים שבכתב היד, שאינם נמצאים בתלמודים ובמדרשים ובפירוש רש"י. רוב הפירושים לפרשיות בראשית ונח פורסם בספר תוספות השלם, כרך ה – פרשת ויחי והשלמות, ירושלים תשמ"ו, וכמו כן חלק מהפירושים לפרשיות הבאות נדפס בכרכים הבאים\*, והכל מתוך הנחה שגויה שמדובר בחיבור מבית מדרשם של בעלי התוספות<sup>2</sup>.

(א). בחוסר עקביות שלא עמדתי על פשרה.

(ב). חיבורנו מסומן שם: לר' 32, והיינו לונדון 9932.



כיון שההעתקה חלקית וגם אינה מדויקת, שבנו והעתקנו את כל הקטעים המיוחדים וכנ"ל מתוך כתב היד. הפירוש לפרשת לך לך פורסם על ידינו בכת"ע מוריה תיב-תיד (שבט תשע"ז), עמ' כג-לז, וכאן שבנו ופרסמנו את הקטעים המיוחדים וכנ"ל, כדי שיחובר האוהל ויהיה אחד.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## בעקבות חיבור תוספות התורה – בראשית\*

### פרשת בראשית

#### יצירת האדם – לעמוד בניסיון

וַיֵּרָאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ (ו, ב).  
כתב בפירוש תוספות על התורה: "ולמה נקראו בני האלהים, שהרבו ימים בלא צער ובלא יסורין".

מבואר כאן דבר נפלא, דבפשוטן של דברים, כאשר האדם שליו ורגוע, הוא מחשיב ימים אלו כימים של שאיפת חיים.

אמנם כאן חזינו, דימים של שלווה והשקט בלא מפריע משום צד, הגם שיש בזה אושר ושלווה, אולם אין זה חיי 'אדם', אלא חיי 'מלאך', דהאדם נשלח לעולם התמורה לסגל לעצמו תורה ומצוות, גם מתוך קשיים, כאשר נמצא הוא במלחמה החזקה מלפנים ומלאחור, כדברי המס"י (פ"א). ואדרבא בתוך מיצר והדחק, בזה חי הוא את החיים השלמים – חיי אדם, הבוחר בטוב ומגלה את מלכותו יתברך על גבי מעשיו הטובים\*.



### פרשת נח

#### כיצד התייחד שם ה' על שם בן נח

וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי שֵׁם וַיְהִי כֵנֶעַן עֶבֶד לְמוֹ (ט, כו).  
הקשו בזה, הלא אין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם, כפי דפרש"י (לקמן כח, יג) שנאמר 'הן בקדושי לא יאמין' (איוב טו, טו). ואם כן כיצד בירך נח את שם באומרו: "ברוך ה' אלוקי שם".

\* חיבור תוספות התורה לאחד מקמאי [ראה במאמר הקודם] פורסם בספר הזכרון עדות ליוסף מעריכתו של אמו"ר ז"ל, בעקבות הלימוד בחיבור זה התחדשו חידו"ת המובאים להלן, חלק מהדברים פורסמו בפורום אוצר החכמה, ולפנינו בתוספת מרובה על העיקר.

א). כתב לי הרב יהודה זייבלד שליט"א, הרעיון יפה מאוד, אם כי יתכן שהכוונה כאן ב'בני אלהים' אינה למלאכים אלא לאנשים מכובדים (זהו אחד מפירושי הקדמונים כאן, ביניהם התרגום), והסיבה שהם נחשבו למכובדים הוא מפני ריבוי הטובה שהיה להם. אמנם לא נראה כך, שכן ממנ"פ, אם היו מכובדים – הרי זו סיבה מספיקה לקרא להם 'בני אלהים' ולא צריך להוסיף את ריבוי הימים בלי צער ויסורין, ואם לא היו מכובדים, אין בריבוי הטובה סיבה מספקת להחשיבם מכובדים.

ב). עיון הפרשה.

נראה ליישב על פי מה שכתב בפירוש תוספות התורה: "ויאמר ברוך ה' אלהי שם. שאין הב' נזכר אלא על זרעו של שם, שאין אומרים אלא ברוך א'י אמ"ה אלהי אברהם אלהי יצחק וג' שהם מזרעו של שם, ולא יאמר לא אלהי יפת ולא אלהי חם, שלא נבחר לעם נחלה להב' כי אם זרעו של שם. ר' יהודה ז"ל, בירכו וגדלו בשם המפורש', שיהא אלהיו ואלהי בחירי זרעו אברהם יצחק ויעקב".

אם כן מבואר שאלוקי שם מתייחס לזרעו ולדורותיו העתידיים של שם שהקב"ה ייחד את שמו עליהם, ומעתה לא קשה כיצד ייחד הקב"ה שמו על שם בחיות, שכן הדברים מתייחסים על זרעו של שם - אברהם יצחק ויעקב, שייחד שמו יתברך עליהם.

עוד יש לומר, דהקב"ה אינו מייחד שמו על הצדיקים, שכן באמירה זאת בטלה הבחירה, אולם כאן בירך נח את שם שכעת הקב"ה הוא אלוקי, ואף שאם יחטא לא יהיה שוב לאלוקי. וכפי שמצינו שבלעם בתחילה אמר לא אוכל לעבור את פי ה' אלוקי, ולבסוף לאחר שניסה לקלל את בני, שוב לא אמר אלוקי, שכן ידע שנבאש ונטרד בעיני המקום. ואם כן החילוק הוא בין ייחוד שמו של הקב"ה בברכתו, לבין אדם המייחד את שמו יתברך על עצמו או על חברו.



## פרשת תולדות

### טעם קניית הבכורה על ידי יעקב

ויאמר יעקב מכרה כיום את בכרתי לי (כה, לא).

נחלקו המפרשים בענין מכירת הבכורה. א. רבים מפרשים זאת על ירושת פי שנים. ב. כנגד העבודה שהיתה בבכורות באותה העת. ג. כיבוד אח גדול (ראה אב"ע). ד. כתב התרגום המיוחס לרב"ע (פסוק לב): "ויאמר עשו ה' אֵנָה אֵזִיל לְמַמַּת וְלִית אֵנָה חַיִּי תוֹב בְּעֵלָם אַחֲרָן וְלִמָּה דָּנָן לִי בְּכֹרֶתָ וְחִילָקָא בְּעֵלְמָא דְּאֵתָ אִמֵּר". הרי שהיתה המכירה ביחס לעולם הבא.

והנה, בפירוש תוספות התורה כתב לפרש באופן מחודש, ויש להבין את המכוון בכוונתו, דהנה פירש (כו, לא): "מכרה כיום את בכורתך לי. שיהא הוא וזרעו יורש את נחלת ה'". ובפשוטו כוונתו לירושת ארץ ישראל, ולפי זה זהו פירוש חמישי בכוונת מכירת הבכורה.

אמנם להלן שם (כו, ז) כתב בעל תוספות התורה לפרש את אמירתו של יצחק לעשו שיברכוה לפני מותו: "ואברככה לפני ה'". בנחלה לירש את ארץ השכינה, וכשאוכל וייטב לבי אבקשה לך מן השמים סיוע ועזרה בכל לבבי ובכל נפשי אם יסיעו מן השמים, ואברכך ואמליכך כי אתה בכורי היושב על כסאי, וגם זה צריך לסעודה ומשתה".

ג). שהזכיר בברכת שם את שם הוי"ה, ואילו ביפת הזכיר שם אלהים.

ד). וכעין זה כתב רד"ק.

ה). כלשון זה כתב גם בחממת החמדה. וכעין זה כתבו הרמב"ן ורבינו בחיי.

והנה כאן נוטים הדברים, שהכוונה היא לירושת העולם הבא, שהוא ארץ השכינה. ואם כן ניתן שוב לפרש דמכירת הבכורה היתה אף היא לירושת נחלת ה' – ארץ השכינה בעלמא דאתי, וכפרושו של היב"ע<sup>1</sup>.

אמנם א"ל ידידי הרב יהודה זייבלד שליט"א, דניתן לפרש שכוונת קנין הבכורה הייתה מב' טעמים: א. ארץ ישראל. ב. עולם הבא. ששניהם נחשבים כנחלת ה'.

ונראה להביא ראיה מעלייתא לביאור זה, ממה שכתב האבן עזרא (להלן לג, יט והועתק ברמב"ן) במה שקנה יעקב בבואו לארץ ישראל את חלקת השדה במאה קשיטה. וז"ל האב"ע: "חלקת השדה חלק בשדה, והזכיר זה הכתוב להודיע כי מעלה גדולה יש לו לארץ ישראל, ומי שיש לו בה חלק, חשוב הוא כחלק עולם הבא".

רואים אנו אם כן את הקשר הבלתי נפרד, בין ארץ ישראל לעולם הבא – ארץ השכינה<sup>2</sup>.



### הברכות – קביעות המשכו של אברהם

הַבִּיֵּאָה לִי צִיד וְעֵשֶׂה לִי מִטְעָמִים וְאֶכְלָה וְאֶבְרַכְכָּה לְפָנַי ה' לְפָנַי מוֹתִי (כו, ז).

"ואברככה לפני ה'". בנחלה לירש את ארץ השכינה, וכשאוכל וייטב לבי אבקשה לך מן השמים סיוע ועזרה בכל לבבי ובכל נפשי אם יסייעו מן השמים, ואברכך ואמליכך כי אתה בכורי היושב על כסאי, וגם זה צריך לסעודה ומשתה".

מבואר בס"ד דבר נפלא ביותר, כי היו ב' מטרות באכילת המטעמים (כמדויק בלשון המחבר): א. בשביל הברכות הטמירות, וכאשר ייטב ליבו של יצחק יוכל לברך בכל לבבו ובכל נפשו. ב. להמליך את עשיו תחתיו של יצחק, וגם לזה צריך סעודה.

אם כן אין הברכות – בתור ברכות גשמיות ואפילו רוחניות. אלא היתה מטרה נוספת ומיוחדת בהן – להמליך את עשיו כיורשו וממשיכו של יצחק.

והדברים יבוארו באר היטב לפי מה שכתב בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה (תולדות, וכע"ז בחידושי הגרי"ז עה"ת סי' נא) בשם אביו מרן הגר"ח זצ"ל, דבגמ' בנדרים (לא, א) איתא, כי ביצחק יקרא לך זרע – ולא כל יצחק, ומשום כך עשיו אינו נחשב כזרע אברהם. אולם הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"ז) כתב מקור אחר לכך שיעקב הוא זרעו של יצחק: "ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם. המחזיק בדתו ובדרכו הישרה וכו'", עכ"ל.

וביאר הגר"ח שאין סתירה בדברים, שמהפסוק כי ביצחק ילפינן שרק חלק מזרעו של יצחק ימשיך את אברהם, ויהווה את המשך הדורות, ואולם הדבר היה עדיין שקול ועומד, האם יעקב יהיה הממשיך, או לחילופין עשיו (שראשו נקבר במערת המכפלה, לגודל השגתו), ומהפסוק של ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, בזה נבחר יעקב ונתברר כהמשכו של אברהם, עכ"ד.

1. האיר הרב משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א, דארץ השכינה הכוונה ארץ ישראל שהשכינה שורה בה.

2. כענין ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל (ברכות ה, א) וכביאור המהר"ל – הערת הרב רועי זק שליט"א.

מעתה מוכן היטב, מהן ב' המטרות באכילת המטעמים: א. לברך בברכת ריבוי טובה וירושת ארץ השכינה. ב. להמליך את עשיו כיורשו של יצחק, ולקבוע שהוא יהווה המשכו של יצחק. (ואף שכתב הגרי"ז כי דבר זה שיעקב הוא המשכו של יצחק, לא הוכרע עד סוף פרשתו, אמנם שונה הדבר אילו היה מתברך עשיו לבדו, ואכמ"ל).

עוד ראיתי בשם הגר"ד כהן (הובא בסברי רבנו, תולדות) שנקט בדעת הגר"ח באופן אחר, דהיו ב' חלקים בברכות עצמן: א. גוף הברכות. ב. המשך כלל ישראל. ואם נימא הכי (ודלא כהגרי"ז שברכת ההמשך היתה רק בסוף הפרשה) אם כן מדויקים הדברים היטב בלשון בעל התוספות (וראה עוד להלן).



### מדוע לא היה יצחק חייב ברכה לעשיו

הביאָה לי ציד וְעָשָׂה לִי מִטְעָמִים וְאָכְלָה וְאַבְרָכָה לְפָנָי ה' לְפָנָי מוֹתִי (כו, ז).

שמעתי להעיר, היות שיצחק קצץ עם עשיו, שאם ילך לשדה ויתאמץ לצוד ולהביא לו מטעמים, יברכו. אם כן כאשר עשיו מילא את התנאים, היה לכאורה מחויב יצחק מן הדין לברכו, שכן עשיו מילא את התנאים בשלימות (י"ע בחז"ל שעשיו הביא כלב לבסוף ואכמ"ל), ואם כן לא היה צריך עשיו להתחנן: "הברכה אחת היא לך אבי", שכן יצחק היה מחויב לברכו. (ויל"ד ביישוב הקושיא מכמה אנפי).

אמנם לדברי תוספות התורה נחא היטב, וז"ל:

"ואברככה לפני ה'". בנחלה לירש את ארץ השכינה, וכשאוכל וייתב לבי אבקשה לך מן השמים סיוע ועזרה בכל לבבי ובכל נפשי אם יסייעו מן השמים".

הרי שחלק מתנאי הברכה, היה אם יסייעו מן השמים, ומשכך כאשר לא סייעו מן השמים, אלא אדרבא סיכבו משמיא שיעקב התברך, שוב אין מחויב יצחק לברך את עשיו כלל.



### הברכות – שיהיה יעקב ממשיכו הישיר של אברהם

וַיִּתֵּן לָךְ אֶת בְּרַכַּת אֲבִרְהָם לָךְ וּלְיִצְחָק אֲתָךְ וגו' (כח, ד).

בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה הביא בשם אביו מרן הגר"ח, בביאור דברי הגמ' בנדרים (לא, א) המבארת כי ביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק, בא להורות שעשיו אינו זרעו של אברהם. וקשה, שהרמב"ם (מלכים י, ז) כתב טעם אחר, מדכתיב ויתן לך את ברכת אברהם. וצ"ב. וביאר הגר"ח שבגמ' מבואר שרק חלק מזרעו של יצחק ימשיך את אברהם. ואילו מן הפסוק הזה נקבע שיעקב הוא זה שימשיך את שושלת אברהם, עכ"ד הגרי"ז בשם הגר"ח.

ויש להבין, מה התחדש בברכה זו יתר על הברכות שבירך יצחק את יעקב, והלא וודאי שהם היו לתכלית שיהווה יעקב את המשך כלל ישראל. ומדוע בברכות לבד לא סגי לבחירת יעקב.

ואפשר לומר, דאף שהברכות היו סיבה להמשיך את יצחק, ובפרט למה שכתב בתוספות התורה כי הברכות המיועדות לעשיו היו על מנת להמליך אותו לשבת על כסאו. ויתכן דאף שהברכות כשלעצמן מורות על המשכו של יצחק לבנו העיקרי, אמנם בעת ששב לברך את עשיו, אם כן עדיין לא הוכרע יעקב כיורש הגמור שכן אף לעשיו הוענקה ברכה.

אמנם יש להוסיף טעם לשבח, דהנה פירש האור החיים (להלן כח, יג) עה"פ והנה ה' נצב עליו וגו' אני ה' אלוקי אברהם אביך וגו': "אלהי אברהם אביך וגו'. טעם אומרו אביך ללא צורך, גם דייק לומר אביך באברהם, ולא אמר אברהם ויצחק אבותיך, נתכוין למעט עשו מירושת אברהם, ועשה יעקב הוא היורש אברהם לא שתגיע הירושה ליצחק וממנו ירשנה יעקב שאם כן תגיע הירושה לעשו".

הרי שהיתה ברכה מיוחדת ליעקב, לא רק שירש את יצחק, אלא שיעשה יעקב ליורשו הישיר של אברהם. וא"כ אפשר לומר דבברכות יצחק ליעקב היה זה שהוא יהיה היורש העיקרי, ואולם עדיין הדבר מוכרע דיתכן שישבו יצחק ויתן לעשיו שם יורש עיקרי, ובפרט שכבר העניק לו ברכה לאחר מכן, וכפש"נ לעיל. אולם כעת שבירך יצחק את יעקב שהקב"ה יתן לו את ברכת אברהם, היינו שיהווה המשכו הישיר של אברהם, וכפי שביאר האוה"ח, בזה נקבע יעקב להמשך כלל ישראל ולהמשך הברכה של כי ביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק, ומאחר שיורש הוא ישיר של אברהם, שוב אין ביד יצחק להפקיעו אף אם יתן לעשיו שם יורש, שכן נתברך יעקב לרשת ישירות את אברהם, ואתי שפיר היטב בס"ד.



## פרשת ויצא

### גבורתה הנפלאה של רחל אמנו

ותאמר לה המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני ותאמר רחל לכן ישכב עמך הלילה תחת דודאי בנך (ל, טו).

בפירוש תוספות התורה מובא הרחבה על טענתה של לאה לרחל: "ר' יהודה ז"ל. הממעט קחתך את אישי בקנאות) וברוע לבבך עד שעמדתי מלדת. ותאמר רחל לכן ישכב עמך הלילה ברצון, והאלהים יתן שאלתך, כי היו הדודאים וסת שלום ביניהם".

ובזה מתעצמת שבעתיים גבורת גבורתה של רחל אמנו, כאשר תפסה פלך השתיקה, והגם שכל מה שלא נכנסה להיות אשתו של יעקב, היה זה בזכותה של רחל אמנו שגילתה על הסימנים, וכאשר מוטחים בה עלבונות כאלו גדולים, שלוקחת היא את אשה של לאה בקנאה וברוע לב, והיא זו שגרמה ללאה שלא ללדת, ומכל מקום שתקה רחל ואפילו פייסה את לאה. ה' יזכנו ללכת בדרכה של רחל אמנו, ואף כאשר אנו מהנעלבים לא להיות עולבים, אכ"ר.



### תמנע – זכר או נקבה

ותמנע היתה פילגש לאליפז בן עשו ותלד לאליפז את עמלק אלה בני עדה אשת עשו (לו, יב).

נחלקו הראשונים, האם תמנע היתה נקבה או זכר. דמחד בפרשתן נראה כי נקבה היא: "ותמנע היתה פלגש וגו' ותלד וגו'". בעוד שבדברי הימים מונה תמנע בין בניו של אליפז.

רש"י עה"ת (שם) פירש, שהיתה נקבה וז"ל: "תמנע היתה פילגש - להודיע גדולתו של אברהם כמה היו תאבים לידבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים היתה, שנאמר (פסוק כב) ואחות לוטן תמנע, ולוטן מאלופי יושבי שעיר היה, מן החורים שישבו בה לפניו, אמרה איני זוכה להנשא לך, הלואי ואהיה פילגש. ובדברי הימים מונה אותה (דברי הימים א' א, לו) בבניו של אליפז, מלמד שבא על אשתו של שעיר ויצאה תמנע מביניהם, וכשגדלה נעשית פילגשו, וזהו ואחות לוטן תמנע, ולא מנאה עם בני שעיר שהיתה אחותו מן האם ולא מן האב".

בפירוש תוספות התורה פירש, שתמנע זכר היה, וזה לשונו: "(ותמנע) לק"ח", יש לפרש ותמנע על פירוש לגרמי, כי הפרידו הפסוק ותמנע בטעם לגרמי, כי תמנע זכר הוא, שכן מפורש בדברי הימים ותמנע ועמלק, ונעשו בני אליפז שבעה, תימן ואומר צפו וגעתם וקנו ותמנע ועמלק, וקראו למטה באלופים קרח, כי דבר הנקרח הוא מנוע ממקומו, ולעולם תמנע זכר הוא והוא קרח, ותשלום הפסוק כי היתה פילגש לאליפז בן עשו ילדה לו עמלק ולא הזכיר שמה".

ומצאתי שהחזקוני (בראשית, שם) עשה שלום בפמליא של מעלה, ופירש שתרי תמנע היו, אחד זכר ואחד נקבה, ושניהם רמוזים במילה תמנע בפרשת וישלח, וז"ל: "ותמנע היתה פילגש, ובדברי הימים משמע שתמנע היה זכר", לפיכך צריך לומר דתרי תמנע הוו חד זכר וחד נקבה, כמו שמצינו בדברי הימים, ותמנע דהכא היתה אחות לוטן, ותמנע דדברי הימים הוא זכר והוא בן אליפז. ומ"מ תמנע דהכא קאי אתרוייהו, ולפיכך יש טעם פסיק בין ותמנע ובין היתה, וה"ק בני אליפז תימן ואומר צפו וגעתם וקנו, ותמנע הנקבה היתה פילגש לאליפז".

ישוב הדברים באופן נאות, מיהו תמנע הזכר, ומיהו תמנע הנקבה, כתב רבינו בחיי (בראשית, שם): "והנה היא (-תמנע הממזרת) פילגש לאליפז והיא אחותו בת אביו, ואליפז זה הוליד ממנה בן ומתה כאשר ילדתו בהקשותה בלדתה, וקראו את הבן תמנע בשם אמו כדי להזכיר את שמה, ועל כן תמצא את השם הזה בבני עשו, הוא שכתוב: "אלוף תמנע אלוף עלוה", כי היה האלוף

(ח). לפי הכותרת המובאה הוו היא מלקח טוב, אך לפנינו בלקח טוב הדברים חסרים ומעורבבים, וז"ל שם:

ויש מפרש ותמנע על פירוש לגרמיה כי הפרידו הכתוב וכתב ותמנע, כי תמנע זכר הוא, וכן מפורש בד"ה ותמנע ועמלק (דה"א א לו) היתה פילגש. ולא זכר את שמה, אלוף תימן, אלוף אומר, אלוף צפו, אלוף קנו, אלוף קרח, הוא תמנע הכתוב למעלה, הוא קרח הזכור כאן, כי דבר הנקרח מניע ממקומו, לכן קרח במקום תמנע, וזכרו באלופים בשם קרח, ותמנע נולד בארץ אדום, ולא היה קרח בן אהליבמה, כי זה הוא קרח בן אליפז בן עשו, אשר נקרא תמנע בדברי הימים, וגם הנה כתוב ותמנע שהוא בן אליפז, כי למעלה זכורים בני אליפז עם עשו עם עמלק בן פילגש אליפז, ופה אליפז עם קרח, אבל קרח בן עשו עצמו הוא הזכור למעלה ולמטה בן אהליבמה שילדה לעשו, ע"כ.

ולכן הבאנו הדברים כפי שהם כאן בהרחבה (הערת הרב יהודה זייבלד שליט"א). וראה עוד ברשב"ם ובבכור שור.

(ט). אמנם רש"י פירש שאף תמנע בדברי הימים - נקבה היתה.

הזה בנו של אליפז בן תמנע פילגשו". והבאתי זאת בקונטרס מגדל שיר (תש"פ ביאורים על פרשת זכור).



## פרשת וישב

### האם נהג יוסף שלא כדין

"ויבא יוסף, נאמר להלן ויבא, ונאמר במרגלים 'ויוציאו דבת הארץ' (במדבר יג, לב), המרגלים לפי שהוציאו מליבן כתיב ויוציאו, יוסף לא היה מדבר לאביו מעשיהן שהיו עושין כתיב ויבא יוסף, מה שמוציא מביא, ולפיכך לא נענש לפי שהיה מספר לאביו מעשיהם כדי ליסרם ולמנעם".

מבואר בדברי תוספות התורה, כי יוסף לא נענש על הדיבה שהביא ליעקב.

אמנם בדברי רש"י (בראשית לו, ב) מבואר להדיא כי יוסף נענש על כל ג' הדברים שאמר על אחיו: "את דבתם רעה - כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות. ובשלשתן לקה. על אבר מן החי (לעיל פסוק לא) וישחטו שעיר עזים במכירתו, ולא אכלוהו חי. ועל דבה שספר עליהם שקורין לאחיהם עבדים, (תהלים קה, יז) לעבד נמכר יוסף. ועל העריות שספר עליהם, (להלן לט, ז): ותשא אשת אדוני וגו'".

אמנם רש"י לשיטתו, שפירש שויבא יוסף את דיבתם רעה - זהו שהביא את כל רעה שהיה אומר לאביו.

אמנם ראיתי באפיקי ים (פניני ים) כתב שיוסף נהג על פי כל גדרי הלכות לשון הרע, וזה אתי שפיר לשיטת תוספות התורה (וראה עוד בקטע הבא).



### עוד בענין האם נהג יוסף כדין

ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם (לו, ב).

אעתיק מה שכתב בזה, האפיקי ים (חלק ב', פתח דבר): "בפ' וישב פסוק ב' ויוסף בן שבע עשרה וגו' והוא נער את בני בלהה וגו' ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם. והפסוק מוקשה... מהו הפירוש והוא נער ומה ר"ל בזה, (ב) מהו הלשון ויבא, הול"ל ויספר כמ"ש להלן ויספר אל אבי' ג) מהו הלשון אל אביהם הול"ל אל אבי' כמ"ש והוא נער וגו' נשי אבי'. וכמ"ש לקמן ויספר אל אביו, ומהו זה שאמר אל אביהם, אטו אביהם הוא ולא אביו. והוא פלא.

והנראה בזה, דהפסוק בא לומר עד כמה גדלה צדקתו של יוסף ע"ה, שלא בא חלילה להוציא דבה על אחי', ורק דכוונתו היתה לטובה, ובאופן שמותר עפ"י הדין, דהדין בזה אם רואה באחד שעושה דבר שלא כהוגן, והוא רוצה לגלות לאבי' או לרבו שיוכיחו אותו ע"ה, ולהחזירו למוטב, יש בזה איזה תנאים עקרים: א) שמקודם יוכיח לו בעצמו, ואם לא יועיל אז



מותר לגלות לאבי' או לרבו שיוכיחוהו, וכן אם משער שתוכחתו לא תועיל, מותר לגלות. (ב) שלא יגדיל העולה יותר ולא יוסיף שום דבור, שיוכל להגדיל העולה וכיו"ב, (ג) שיוכין דוקא לתועלת, ולא להנות ח"ו מפגם חבירו.

ועתה יובן הפסוק, דמתחלה מקדים והוא נער, היינו לתרץ מ"ט לא הוכיח יוסף לאחי' טרם שגילה לאבי' כפי הדין, שהוא משום שלפי השערותו חשב שודאי לא תועיל תוכחתו, כיון דהם הי' מזולזלין בבני השפחות, והוא הי' משמש ומשרת אצל בני השפחות (וכ"פ במלבי"ם) א"כ בודאי הלא לא תועיל תוכחתו, ואח"כ אמר, ויבא יוסף ולא ויספר, להורות שלא הוסיף שום דבור, כמו שיוכל להיות בספור, ורק "ויבא" כמביא דבר ממקום למקום ממש, בלא הוספה וגרעון, ואח"כ אמר עוד לרמז שכוין רק לתועלת שיוכיחם אביהם, וזהו מרומז במאי דאמר "אל אביהם" ולא אביו, דאז הלא יוכל היות, שכוין להנות מפגם שלהם, שאבי' יחבבהו ביותר, וע"כ אמר, דהי' כונה רצוי' רק לתועלת, כאילו אין הדבר נוגע כלל לעצמו, וכאילו אינו אבי' כלל, ומבואר בכ"ז צדקת יוסף הצדיק ע"ה".

אמנם יש להעיר, כי בלשון רש"י נראה שפירש כי חטא יוסף בכך שהביא דיבה על אחיו, וכפי שפרש"י (לו, ב): "דבתם - כל מה שהיה יכול לדבר בהם רעה היה מספר", הרי לנו שאף שיכול היה לסבב את דיבוריו בלא סיפור כל דיבתם, מכל מקום הביא יוסף את כל דיבתם. ובאמת רש"י מפרש (לו, ב) שלקה יוסף על דבריו שאוכלים אבר מן החי, וקורין לבני השפחות עבדים, וחשודים על העריות.

אמנם בפירוש תוספות התורה פירש שיוסף לא נענש על הדיבה שהביא לאביו, לפי שלא שיקר, עיי"ש (וראה עוד בקטע הקודם).

## פרשת ויחי

### כיבוד אב ואם מצוה בין אדם למקום או בנ"א לחברו

וַיִּקְרְבוּ יָמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוֹת וַיִּקְרָא לְבָנָיו לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעֲשֵׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאֶמֶת אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם (מז, כט).

כתב בפירוש תוספות התורה: "חסד ואמת וגו'. דבר אחר, מדברי תורה אתה חייב לי 'כבוד את אביך' (שמות כ, יב), מדבריו של הב"ה אתה חייב לי, שהוא אמת ודבריו, שנאמר (ירמיה י, י) 'וה' אלהים אמת', והוא אמר לי (לעיל מז, ד) 'ויוסף ישית ידו עלי עיניך'".

הנה מבואר בדברי רבותינו הראשונים אלו, דכיבוד אב ואם זהו חיוב שהתחדש בישראל מכח ציווי התורה, ונחשב שיוסף משועבד לאביו - 'אתה חייב לי' מכח ציווי של כיבוד או"א.

והנה חקר הברכת שמואל (יבמות סימן ג') האם חיוב כיבוד אב הינו חיוב ושיעבוד לאב, או דהוי מצוה לשמים, ואין זכות תביעה על כך לאב.

ונראה דהדברים תלויים בחקירתו של המנ"ח (מצוה לג), האם חיוב כיבוד אב ואם הוא מצוה של בן אדם למקום, או דהיות שציוותה התורה לכבד את האב והאם שוב הוי מצוה של בנ"א לחברו'.

ומכל מקום נמצאנו למדים מדברי תוספות התורה, שאמר יעקב ליוסף כי חייב הוא לו מכח ציווי התורה. ואין זה רק מצוה לשמים.

מאידך יש לדון, לאידך גיסא, דהלא יעקב ביקש שיעשה יוסף עימו 'חסד' ו'אמת', והאמת הרי זה מה שהבטיחו הקב"ה, ו'החסד' זהו משום מצות כיבוד אב. ואם כן תיקשי מדוע נחשב זה לחסד אם חייב הוא ומשועבד לו מדין תורה.

ולכן היה נראה לפרש לאיפוך, דכיבוד אב אין זה שיעבוד לאב, אלא שביקש יעקב 'חסד' משום שהתורה ציוותה על כך במצות כיבוד אב (וראה עוד בקטע הבא).



### כיבוד אב ואם בבן נח

וַיִּקְרְבוּ יָמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוֹת וַיִּקְרָא לְבָנָו לְיוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ אִם נָא מִצְאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי וְעֲשֵׂיתָ עִמָּדִי חֶסֶד וְאֶמֶת אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרַיִם (מז, כט).

כתב בפירושו תוספות התורה: "חסד ואמת וגו'. דבר אחר, מדברי תורה אתה חייב לי 'כבוד את אביך' (שמות כ, יב), מדבריו של הב"ה אתה חייב לי, שהוא אמת ודבריו, שנאמר (ירמיה י, י) 'וה' אלהים אמת', והוא אמר לי (לעיל מז, ד) 'ויוסף ישית ידו עלי עיניך'."

יל"ע מדוע חייב יעקב את יוסף רק מכוח האמור בתורה, הלא לחלק מהראשונים אף בן נח חייב בכיבוד אב.

הנה פסק הרמב"ם (פ"ה מממרים ה"א) שגוי חייב לכבד אביו, ולכך גר הגם שהינו כקטן שנולד, מכל מקום חייב לנהוג קצת כבוד באביו הגוי, על מנת שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.

וז"ל הרמב"ם: "הגר אסור לקלל אביו הנכרי ולהכותו. ולא יבזהו כדי שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה, שהרי זה מבזה אביו, אלא נוהג בו מקצת כבוד".

הרי שדעת הרמב"ם, שיש חיוב כיבוד אב ואם אף בגוי, והטעם היות וזהו חיוב שכלי של בנ"א לחברו, ובמצוות שכליות מחוייבים אף הנכרים, כמבואר ברנ"ג (בהקדמתו לש"ס), וכן ביאר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קל), שכיבוד אב ואם זהו חיוב מצד הכרת הטוב הנוהג אף בגויים.

אמנם מאידך, בראשונים בנזיר (סא, א) על דברי הגמ': "יצא גוי שאין לו אב וכו', אלא במי שמוזהר על כיבוד אביו", וביארו בתוס' ובמפרש (שם), שגוי אינו מוזהר על כיבוד אביו. אם כן להנך ראשונים אין חיוב כיבוד אב בגוי. וביישוב דעת הרמב"ם מהסוגיא בנזיר, ראה הערה א\*.

י. הארכת בזה בס"ד במקו"א - בענין כיבוד אב רשע.

יא. יש ליישב את דעת הרמב"ם מהסוגיא בנזיר שמשמעותה שאין חיוב כיבוד אב בגוי, על פי מה שכתב הנצי"ב

ולכאורה מוכח בתוספות התורה שב"נ פטור מכיבוד אב ולכך חייב יעקב את יוסף רק מכח ציווי התורה.

אכן י"ל על פי דברי הנצי"ב המובא בהערה לעיל, כי מלבד החיוב השכלי, יש ציווי מיוחד ששיעבדה התורה, ויעקב חפץ לשעבדו מכח ציווי התורה החמור, ולא רק משום הסברא השכלית שיש בקיום מצות כיבוד אב ואם.



### בקושיית המהריל"ד מדוע לא חייב יעקב את יוסף משום כיבוד אב

הנה המהר"ל דיסקין (פרשת ויחי) כתב לפרש, מדוע לא ביקש יעקב מיוסף מחמת כיבוד אב ואם, וביקשו רק משום חסד ואמת, והיינו טעמא לפי שרצה להשביעו על כך, ואם היה מחייבו משום כיבוד אב ואם, אם כן היה זה בכלל שבועה לקיים את המצוה שכבר מושבע ועומד על כך מהר סיני (גדרים ח, א).

אמנם בדברי תוספות התורה נראה שכן ביקש יעקב מיוסף משום מצות כיבוד אב.



ועיקר דברי הגריל"ד צ"ע, דהרי מה שלא חלה שבועה על מצוה זהו משום שמושבע ועומד מהר סיני, ואילו כאן מדובר קודם מתן תורה וקודם השבועה על קיום מצוות התורה במרגלות הר סיני, ואם כן אין בזה כל חיסרון של מושבע ועומד, וצ"ע.



### עקרו שור

כִּי בְּאַפִּם הָרְגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עָקְרוּ שׁוֹר (מט, ו).

ר' יהודה לוי ז"ל: כי באפם הרגו איש את שכם, ובשוב אפם כשכבר הרגו עושה הנבלה, ברצונם עקרו שור, שהפכו את העיר מעיקרה ושיחתו שורותיה."

אמנם רש"י מפרש וברצונם עיקרו שור, שאין מדובר על החומה (שור), אלא על יוסף הנקרא 'בכור שור'.

בהסכמתו לספר אהבת חסד למרנא החפץ חיים, וז"ל: "בספר שמות (כ, יב) כבד את אביך ואת אמך וגו' למען יאריכון ימך על האדמה אשר ה' אלוך נותן לך, ואינו מובן מאי דייק המקרא על האדמה, והרי אפילו מצות שלוח הקן דהיא קלה, כתיב סתם והארכת ימים, מכל שכן מצות כיבוד אב ואם החמורה. אלא בא הכתוב ללמדנו דאף על גב דכיבוד אב ואם היא מצוה שדעת האדם נותן לה, וגם אומות העולם מצווים עליה בחובת האדם ומקבלין עליה שכר כמו בני נח (בראשית ט, כג ופרש"י שם), ודמא בן נתינה כידוע (קידושין לא, א), מכל מקום ציונו השי"ת בעשרת הדברות להזהירנו מצד חוקי התורה לבד חובת האדם", עכ"ל.

ומעתה י"ל, דהגם שנכרי מצווה לכבד את אביו ואת אמו, משום שיעבוד שכלי, מכל מקום התוספה לישראל מצוה חוקית של בנ"א למקום, שחייבים הם בכבוד אביהם ואמם, וזה אין שייך בגוי. ומעתה הגמ' בנזיר כוונתה, שעכ"ם מופקע מחיוב כיבוד אב ואם החוקי הנלמד בעשרת הדברות לישראל לבדם.

אמנם מצינו באונקלוס כדעת תוספות התורה: "ברזיהון לא הות נפשי באתכנושיהון למהך לא נחתית מן יקרי ארי ברוגזהון קטלו קטול וברעותהון תרעו שור סנאה". וכע"ז בתרגום המיוחס לרב"ע: "וברעותהון פכרו שור בעלי דכביהון". (שברו חומת שונאיהם).

והרד"ק הביא ב' פירושים בזה, ומביא בנוסף פירוש מחודש, שעקרו שור המכוון על חמור נשיא שכם: "כי אפשר שלקחו קצת הבהמות עמהם ועקרו קצתם. ויש מפרשים עקרו כמו הרגו. בשרשים כתב ר' יעקב בן אלעזר שהוא כנוי למושל, ושור הוא נשיא הארץ חמור, ולגדולה קראו שור, כמו בכור שור. או יהיה שור חומה כתרגומו. ופירש וברצונם - למלא רצונם ותאותם".

הרמב"ן הביא אף את פירוש הרד"ק והוסיף שהכוונה בנוסף לחמור אף לשכם: "ואחרים פירשו (רד"ק בשם ריב"א) כי שור גדול בבהמות רמז לחמור ושכם בנו נשיא הארץ, כמו בכור שורו הדר לו (דברים לג יז), פרות הבשן אשר בהר שומרון (עמוס ד א). וכן יכנו הכתובים השרים הגדולים באילים ועתודים". החזקוני והרמב"ן הביאו את ב' הפירושים.



### התביעה על הריגת אנשי שכם

יש להבין, מה התביעה על מה שהרגו את שכם וחמור, והלא עשו זאת להצלת דינה ולהינקם על כבודו של יעקב שנפגם. וכן היה מגיע עונש לאנשי שכם וכפי שכתב הרמב"ן בפרשת וישלח (לד, יג).

והדברים מתבארים במלבי"ם (כאן): "כי באפם הרגו איש, מה שהרגו אנשי שכם היה מתוך אף וכעס לא לשם ה' או להציל כבודי".

והדברים מתבארים על פי מה ששמעתי ממו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א בשם הנצי"ב, דבעונשים של בנ"א לחבירו, אף שעושה זאת לשם שמים, צריך הדבר להיות נקי וחף מכל מניעים אישיים, ושרידי אמוציות של נקמה ושנאה, ורק אז העונש נעשה לשם שמים ומתקיים "ונתן לך רחמים ורחמך, עכ"ד. מעתה אפשר לומר, דנתבעו שמעון ולוי, דאף שהמעשה היה נצרך, מכל מקום היות שהיו בזה נקודות קלות של מניעים אחרים (ובשבטי קה עסקינו, לרום דרגתם), על כך נתבעו ע"י יעקב.



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

## אסופת שמועות ממרן רבינו חיים מוולאזין זצוק"ל

והם דברי הלכה שנמסרו על ידי גדולי תורה בדורות שלאחריו

### א.

#### תעניות בזמנינו לחלושים\*

כתב רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים (האדר"ת):

ביום ו' עש"ק בלק בעיר ריגא לדרוש ברופאים למחלה שנחלתי אז, בעזר המרחם לשאינו כדאי. שמה בא אלי ידיד הרב ר' נחום שרגא האבד"ק [לינקעווא] ולמחרתו ביום צום הרביעי שנדחה, הפוך ה' ב"ב לשו"ש [ - במהרה בימינו לששון ולשמחה], א' בשם הרב ר' יוסף זצ"ל שהיה אב"ד אישישאק ובעליצא, הנודע במדינתנו ששמע מהגר"ח וואלאזין זצ"ל בענין התעניות שאם היו יודעים חז"ל שיתחזק הגלות זמן רב כל כך עד דורותינו החלושות כי אז הקלו הרבה<sup>2</sup>. ומסברא זו היקל הרבה בענין זה, ושפת"י.



(א). מספר 'חדשים לבקרים' שעודנו בכתב-יד, בחלקו השני 'דבר יום ביומו' עמ' קמז. כתב היד נמצא בספריה הלאומית.  
(ב). נמצא כי דעת רבינו להקל בזמן הזה לחלושים בתעניות [ויש להעיר שאין לדמות את דורינו לדורו של רבינו בלא הוראת חכם, ושלא יצא מכשול תחת ידינו]. והנה מצאנו שהייתה מסורת כזו להגר"ר שמואל סלנט בשם רבי יצחק בן רבנו, וכך כתב הגרי"מ טוקצינסקי (תורת רבינו שמואל מסלנט ח"א עמ' קלז): "לענין צומות הקיל מאד חוץ מתשעה באב ויוה"כ וכל איש ששאל לו מטעם בריאות הגוף היתר לו תיכף לאכול מטעם שקיבל מהגאון ר' איצעלע מוואלאזין כי ספק ספיקא של פיקוח נפש אחת דוחה הרבה תעניות ע"כ". וראה שם כמה מעשים בענין זה.  
וכך מצאנו בשם הגר"ח מבריסק, בספר נפש הרב: "כשהורי רבנו התחתנו שלח הגר"ח להודיע להכלה מרת פעשא שאין צריך להתענות ביום חתונתה כי כך היה דן כל אדם בזמן הזה כחולה שאין בו סכנה שאין צריך להתענות בשאר תעניות ואפילו בט' באב [כדעת המחבר תקנ"ד ס"ו והאבני נזר חאו"ח סי' תכ"ט ודלא כדעת הט"ז שמה סק"ד (כן שמעתי)] חוץ מביים הכיפורים. וענתה הכלה שהיתה מאוד כפופה למסורות בית אביה, שהיה גאון מפורסם, להשליח שכאן בפרו"ן ב"ה שיש לנו מורי הוראה ואין צריך להוראות מרבנים שמחוץ לעיר, ודעת אביה היתה שתתענה. וכן נהג רבנו להתענות בכל התעניות ואפילו ביאה"צ".

שמועה נוספת בענין תעניות הובאה בשם רבינו בספר זכרון בספר (לר' יהושע העשיל סינגער, וילנא תר"ס, בתוך אסופת דברי חכמה וצחות, עמ' עב): "שמעתי בשם הגאון ר' חיים מוואלין זללה"ה כי לא הסכים לתענית זולת מה שתקנו מכבר, ואמר בזה הלשון אין אני מבין ענין תענית, אם יותר מכדי חיונה הלא בכל יום אך למותר הוא ואם כדי חיונה בכל יום מותר למען היות לו כה לעסוק בתורה".

ואכן מצאנו בב"ח ס"ס תרט"ז שדן ליישב את המנהג שילדים לא משלימים את התענית עד גיל שלוש עשרה וכתב: "עוד מצאתי כתוב וז"ל מסתברא בזמן הזה מסתמא חשיבי חולים כיון דלא בקיאינן אימת ספק נפשות להקל ע"כ".

הנהגה שכזו בין רועי החסידות עיין בספר דרך צדיקים עמ' יג ע"ב בהערה.

נעתיק את דברי הערוך השלחן (תקנ"ה, ח) בענין יולדות בזמנינו: "ורבינו הרמ"א כתב בסעיף ו' על חיה וחולה וז"ל ומיהו נוהגות להתענות כל זמן שאין להן צער גדול שהיה לחוש לסכנה והמיקל לא הפסיד עכ"ל כלומר שמחמירות על עצמן כביוה"כ דכל שאין סכנה בדבר מתענות ויש שפוסקים כן דלאחר שבעה היולדת מתענה אם לא שאמרה צריכה אני

## ב.

### להתחיל תפילה לחש יחד עם הש"ץ

כתב נין רבינו רבי חיים ברלין בהערה על דברי הרמ"א:

סימן ק"ט סעיף ב' בהגה"ה 'אבל לכתחילה לא יתחיל'. באמת שבטור כתב כן, אבל לשון הרמב"ם והסמ"ג ושאר פוסקים משמע דסבירא להו שאפילו לכתחילה יכול לעשות כן. וידוע התקנה שתקן הרמב"ם במצרים לעשות כן כל הצבור לכתחילה, עיין בתשובות רדב"ז. ובאמת אני תמה על הטור מנין לו זה, וכו'.

וכן העידו על זקני הגאון החסיד המנוח רבינו מוהר"ח מוולאזין הכ"מ שהיה נוהג כן לכתחילה".



ויש חולקים בזה [עט"ז סק"ד ומג"א סק"ט וא"ר סק"ח וש"ת סק"ז] ואולי זהו בימיהם שהדורות היו בריאים וחזקים אבל עכשיו חלילה להיולדת להתענות בט"ב תוך ל' כי עדיין חלושה היא והיא ממש כחולה ולכן אין להניח להתענות בט"ב".

ג. מספר אוצר רבי חיים ברלין (שו"ת נשמת חיים, ירושלים תשס"ח) אורח חיים, סימן א' 'הערות על שו"ע אורח חיים מכתב"ק ליקוטים', עמוד כ"ח.

ד. לשון השלחן ערוך: "אם מתחיל להתפלל עם שליח ציבור, כשיגיע עם שליח ציבור לנקדישך, יאמר עמו וכו'. וכתב הרמ"א: "אבל לכתחילה לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה והאל הקדוש, אלא שאם הוצרך להתחיל מכח שהשעה עוברת כדי לסמוך גאולה לתפלה, דינא הכי (טור, ודברי עצמו)".

ה. הלכות תפילה פרק י' הלכה ט"ז.

ו. חלק ד' סימן ה'. וזה לשון רדב"ז: "שאלה. על מה סמכו בכל זה המלכות שלא להתפלל תפלה בלחש אלא כולם תפלה אחת הצבור ושלוחם, ומדין הגמרא נראה שצריך להתפלל תפלה בלחש. תשובה. כבר נשאל הרמב"ם ז"ל על זה והשיב בלשון ערב, שאף על פי שנראה כן מדין הגמרא, מכל מקום בארצות הישמעאלים שמקפידין הרבה שלא להפסיק ולא לרוק ולא לדבר בתוך תפלתם, וכיון שהתפללו בלחש ויצאו ידי חובתם נמצאו מדברים ומפסיקין ורוקקין בתוך חזרת שליח צבור התפלה, ויצא לנו שם רע לכל רואינו על זה כי אינם מבחינים לדעת מי יצא ומי לא יצא, ולכן טוב להתפלל תפלה אחת ביחד מי שיועד ומי שאינו יודע. והאריך הרבה הרב ז"ל בזה והעולה מדבריו הוא זה, וכו' ". ועיין עוד שם בסימן צ"ד.

ז. כאן האריך קצת רבי חיים ברלין בדין ודברים בדין זה, על פי החששות המובאים בבית יוסף ומגן אברהם מצד הכריעה במודים ואמירת נקדש את שמך ביחיד, עיין שם.

ח. כך הובא גם בהנהגות שרשם תלמיד רבינו, רבי ישראל העליר, ונדפסו מכת"י בספר תשובות רבנו חיים מוולאזין הוצאת מכון ירושלים סיון תשפ"א, עמ' שפג.

וכן דעת עוד מחכמי ישראל. זה לשון החתם סופר (תשובה לרבי יהודה אסאד, ליקוטי שו"ת סימן ג'): "כשאירע שיחיד אומר עם השליח ציבור זהו תפלת ציבור האמיתי".

וכן העיד בנו של בעל החפץ חיים על אביו (מכתבי החפץ חיים, ניו יורק תשי"ג, דוגמא מדרכי אבי אות ס"ג סעיף ט"ז): "כל השנה לא היה מאריך הרבה בתפילתו, אם כי על פי הרוב לא עלתה לו להתפלל שמונה עשרה עם הציבור, רק עם השליח ציבור, באשר היה מתענין כמה פעמים במחשבותיו ועמד".

וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק י"ד): "ובספר אליה רבה האריך מכמה פוסקים דאפילו לכתחילה מותר להתחיל עם השליח ציבור בשוה. ועיין חיי אדם שמשמע מינה דעל כל פנים בשחרית בודאי יש להקל בזה כדי שלא יצטרך להמתין כל כך בשירה חדשה, עיין שם. ואפילו במנחה יש להקל בזה על ידי צורך קצת, כן כתב בספר מאמר מרדכי. וכעין זה כתב בספר מגן גבורים וזה לשונו מי שאינו יוכל לשער שיבוא עם השליח ציבור למודים אם יתחיל אחר קדושה ושמא

## ג.

גדר חמר מדינה<sup>ט</sup>

כתב רבי יוסף דב סולובייצ'יק מבוסטון:

בגמרא מבואר שכהן שהוא שכור מחלב ומדבש תמרים אסור לו לעבוד במקדש. מנהג בית הרב על פי הגר"ח זצוק"ל, ועל פי מסורה מהגר"ח זצוק"ל מוולאזין, וכהוראת מרן החסיד הגר"א זצוק"ל, שכשםבדילים על חמר מדינה היינו דוקא במידי דמשכר אבל משקה שאינו משכר אינו בכלל חמר מדינה<sup>ט</sup>.

יתבלבל על ידי זה, יכול להתחיל עם השליח ציבור ויאמר עמו הקדושה וכל התפילה מלה במלה עכ"ל.

כך גם דעת החזון איש (אורח חיים הלכות תפילה י"ט אות ז'): "אחד שבא לבית הכנסת בשעה שהשליח ציבור מחזיר התפלה [קדם שהתחיל עדיין], נראה דיתפלל יחד עם השליח ציבור, אף שאם ישמע משליח ציבור ואחר כך יתפלל בעצמו יוצא תקנת חכמים בחזרת השליח ציבור, מכל מקום כיון דהבקי אינו יוצא אלא בתפלת עצמו נכון יותר שתהיה תפלתו בצבור, וכשמתפלל עם השליח ציבור הוי תפלת הציבור".

מאידך, שו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ג' סימן ט') האריך דאין לנהוג כן, עיין שם ובמקורות שהביא ובמה שסיים בהקשר לתשובת החתם סופר הנ"ל: "סוף דבר כל דברי תשובה זו הם דברים מוטעים שלכן ברור שאין זה מדברי החתם סופר ואין לחוש לתשובה זו". אך בשו"ת שבט הלוי (חלק ד' סימן י"א) יישב את קושיותיו, וסיים וזה לשונו: "ובמחילת כבוד תורתו פליטת קולמוס היא, וכל המכיר בסגנון התשובה יכיר מיד שהם דברי החתם סופר עצמו וכו', וכל דבריו ביסודי החכמה". וראה גם בספר חתם סופר על התורה (ריש ויקרא, משנת תקי"ף), שנראה שעומד באותה דעה.

בירור מקיף בשאלת מעמד התפילה יחד עם השליח ציבור, מתוך ספרי הפוסקים, ראה בספר בירור הלכה (לרבי יחיאל אברהם זילבר, אורח חיים תניא סימן ק"ט), שם סיים: "סוף דבר הדין נוטה דהוי תפילה בצבור".

ט). מספר רשימות שיעורים [שנאמרו על ידי הרי"ד בהגר"מ סולובייצ'יק מבוסטון ונכתבו על ידי תלמידו הרב צבי יוסף רייכמן], שבועות כ"ג. אות א.

וכן הביא רבי משה שטרנבוך (תשובות והנהגות, כרך ד', הנהגות הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל אות מה): "קבלה היא מהגר"ח מוולז'ין זצ"ל, על פי הוראת הגר"א זצ"ל, שההיתר להבדיל על חמר מדינה היינו במידי דמשכר דוקא. והגר"ל דיסקין זצ"ל תמה שאפילו שתה חלב ודבש ונכנס למקדש חייב מפני שמשכר. ולפי הידוע הגר"ח זצ"ל החזיק כשיטת הגר"ח מוולז'ין זצ"ל. ותמהני הלוא בין מבושל ודאי יוצאין אף שמצוי שלא משכר [שאם נתבשל היטב יוצא ממנו כל האלכוהול ואינו משכר], ועל כן נראה דסבירא לן שיוצאין בדיעבד גם כשאינו משכר, רק לכתחילה צריך דומיא דין שמשכר. וכן שמעתי מגיסי הגר"מ ד סולובייצ'יק שליט"א, שלפעמים אביו התיר לו להבדיל על תה וסוכר. (וקושיית הגה"ק הגר"ל דסקין זצ"ל נראה דיש ליישב שיהי' משכר ממש כפשוטו כמו לוט, וחלב ודבש תמרים משכר רק מעט, וצריך משקה דומיא דין כמו שכר שמשכר ממש)".

שאפשר, לדעת רבינו, לקדש על שכר, עיין בכתר ראש (אות צ"ד) ושמועה זו באה להוסיף שרק על שכר המשכר [ודוגמתו] אפשר לקדש ולא על שאר משקים שאינם משכרים. על הערות הגר"מ שטרנבוך, יש לומר: א. משקה העשוי מענבים לא צריך שיהיה משכר כיון שהוא עצמו עשוי מדבר המשכר, אך משקה אחר, שאין לו חשיבות עצמית, צריך שלפחות יהיה משכר כדי להחשיבו. ב. בהערות הגר"ל דיסקין יתכן לומר שאכן אם החלב משכר והוא שתיית האנשים כמו יין יתכן ואפשר להבדיל עליו [וכן צידד המהרש"ם (דעת תורה סימן רצ"ו ס"ב) להוכיח מסוגיא זו ומעוד מקומות, שחלב הוא משכר ואפשר להבדיל עליו]. וצריך עיון מה אמר בדיוק הגר"ל דיסקין, שכן בסמין ע"ז ציטט אותו הגר"מ שטרנבוך כפוסק דין ולא כמקשה, ראה שם שכתב אחרי הבאת השמועה בשם רבינו: "והוסיף הגה"ק הגר"ל דסקין זצ"ל שאפילו חלב ודבש מועיל". וראה בספר אוהל יהושע הנהגות מהר"ל דיסקין עמ' קפז.

י). יש לציין כי אכן לא מצאנו בגמרא בראשונים ובשלחן ערוך, שדנו על משקאות שאינם משכרים להחשיבם לחמר מדינה [רק על שיכר או מי דבש מע"ד, עליו כתב הט"ז (אורח חיים סימן תפ"א ותקנ"ב) שהוא משכר, ובראב"ה (פסחים סימן תקט"ז) מצאנו גם נידון על יין תותים, שלכאורה גם הוא משכר]. והסברא נותנת כי השיכר יכול להוות תחליף ליין

## ד.

### האם לחשוש לצוואת ר"י החסיד?

כתב רבי שמואל סלנט:

ידוע שרבותינו הגאונים בעל נודע ביהודה זצ"ל ועוד ועוד הסכימו שלא לחוש לזה, ולפי הנראה צווה רק לזרעו. כן שמעתי שהגאון רבי אלי' מוילנא זצ"ל אמר שאין לחוש לזה ואין לחדש חומרות ואיסורים שלא נזכר בתלמוד בבלי וירושלמי. כן הגאון ר' חיים מוילאזין זצ"ל השיב לשואליו בזה כי אין שום חשש בזה.

כיון שדומה לו בכך שמשכר, אך שאר משקים שאינם דומים ליין, לכאורה אין מקור שאף אם הם חמר המדינה יוכלו להיות תחליף ליין. אכן המגן אברהם (סימן תפ"ג) כתב לעניין ארבע כוסות שיש לדון להכשיר להם גם משקה בארשט וכדו' כיון שההמון שותה מהם. ועיין במשנה ברורה ושער הציון שם, ובסימן רצ"ו ס"ק י' לעניין הבדלה.

עוד אחרונים הסוברים שחמר מדינה הוא רק דומיא דין שמשכר הם מהרי"י חאגיז בספרו הלכות קטנות (שאלה ט') וזה לשונו: "ומה שנשאל אם מקדשין עליו [על קפה], לא מחכמה, דאין לקדש אלא חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דין".

וכן דעת הרד"ל (שו"ת סימן ד') וזה לשונו: "ומעתה וודאי חמר מדינא אינו אלא כשהוא כעין יין שמשמח ומשכר ושותין אותו כדרך משה היין שקובעין בסעודת משה ושמחה בסעודה עליו... ומעתה אין בכלל חמר מדינה שלנו רק מיני דבש שקורין מעד מאלניק ונושניק וכיוצא בהם, וכן יי"ש שהחזיקו במדינתנו לחמר מדינה, וכן משקה ראם (כשאינו מעורב עם מים שאז בטל לגבי מים). ואף על שכר שלנו שרובו אינו עשוי חזק כל כך שיהיה בו כח המשמח ומשכר כיון, צריך עיון אם ראוי לקרותו חמר מדינה". ועיין גם בגליוני הש"ס (לרבי יוסף ענגיל, פסחים ק"ז), שהביא ראיות ששיכר הוא משכר ומשמח.

רבי שלמה האס אב"ד דרעזניץ, תלמידו של בעל השערי תורה, בהגהות כרם שלמה על השלחן ערוך (סימן רע"ב סעיף ט') כתב על משקה הקפה: "אין לקדש על הקאפפּע דאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דין. עיין הלכות קטנות ח"א ס' ט"ו".

נציין גם לפירוש אלף המגן (על המטה אפרים סימן תרכ"ד ס"ק י"א) וזה לשונו: "ורבים נוהגים להבדיל על מע"ד, וכיון שהוא משכר, וגם רבים נוהגים לשתותו, אם כן הוא חמר מדינה, וכו'".

יא. והמשיך שם: "והנה מרן הגאון ר' יהושע לייב דיסקין זצוק"ל אב"ד דק"ק בריסק הורה על פי הגמרא שלפנינו שאפשר להבדיל על חלב ועל דבש תמרים, שכן מבואר כאן שחלב ודבש משכרים. אמנם מרן הגר"מ זצ"ל דחה את ההוראה הזאת והעלה ששונה דין ההבדלה מדין ביאת המקדש, וההבדל כי למצות הבדלה זקוקים לחפצא של חמר מדינה כלומר משקה שמשכר ומשמח בעצמו, והוא דוקא משקה שיש בתוכו אלכוהול כגון יי"ש ושכר, ואילו איסור השיכור במקדש תלוי איפוא בשכרות הגברא בעלמא וטירוף דעת הנכנס בלבד, ולכן גם שתיית חלב ודבש שמעיפים ומטריפים דעת השותה אותם אוסרים את הגברא בביאה למקדש. מאידך חלות שם חפצא של חמר מדינה תלוי איפוא במשקה המשמח מחמת שמשכר, והוא דוקא משקה שיש בו אלכוהול המשמח את לב השותה, ולא חלב ודבש שאין שתייתם משמחת ומשום כך אינם חפצא של חמר מדינה ופסולים להבדלה".

יב. מכתב יד רבי שמואל סלנט, נדפס בספר שנות דור ודור חלק א' עמוד צ"ח.

כתב רבי דוד צבי הופמן (שו"ת מלמד להועיל חלק ג' סימן י"ט): "תשובה: על דבר שאלתו אם יש לאסור לשני אחים שישאו שתי אחיות מחמת צוואת ר"י החסיד, הנה כבר כתב הנודע ביהודה (מהדורה תנינא חלק אבן העזר סימן ע"ט) שאין כח לר"י החסיד לאסור מה שמפורש בתלמוד להיתר, ועל כן כתב שהחסיד רק לזרעו תקן, עיין שם. ובספר דברי חיים (חלק אבן העזר סימן ח') כתב שהדבר ספק אם רק לזרעו תקן או לא (ואין הספר הזה תחת ידי לעיין בו), וכו', אשר על כן נראה לי שיכול להתיר בפשיטות. ובפרט אחרי אשר כבר הורה זקן מו"ר זצ"ל להתיר הלכה למעשה בבניו (הוא הגאון ר' עזריאל הילדעסהיימער זצ"ל) אחר כך מצאתי בקינטרס מר חמי זצ"ל תשובה מהגאון מו"ה שמואל סאלאנט מירושלים תוב"ב בשם כמה גאונים, שאין לחוש כלל להתיר שני אחים שישאו שתי אחיות".

ליחסו של נינו של רבינו, רבי חיים ברלין, לצוואת ר"י החסיד, ראה את תשובתו המודפסת באוצר רבי חיים ברלין (נשמת



ולכן אם הענין ראוי ונכון ויאות - לא יחושו כלל, וה' יצליחם בדורות ישרים, כעתירת המברכם בברכה שמואל סלנט.



## ה.

### גילוח הזקן שלא בתער לדעת הזהר"י

כתב רבי אברהם יצחק הכהן קוק:

וסופר שנשאל הגר"ח מוולאזין, בעת חפיפת זקנו בערב שבת קודש, מאחד מצדיקי תלמידיו "רבי, זוהר", והשיבו "עיינ בזוהר שלי". ובפתוח התלמיד הנ"ל הזוהר, מצא שכתוב בגליון על המאמר 'וי למאן דאשיט ידוי בדיקנא' (נשא [נדף] ק"ל) תיבה אחת: "בתער".

חיים, אבן העזר סימן א'). מסקנתו למעשה היא, שהנושא אשה [כגון בת אחותו, שהצוואה מזהירה עליה] לשם מצווה אין לו למה לחוש, ואזהרותיו של ר"י החסיד אמורות רק על הנושא לשם מומן או יופי. בזה יישב את הסתירות שבין דברי האמוראים לצוואה.

במקרים מיוחדים שהיה בהם צורך להקל, הראה הגר"ח שטיינמן את מכתבו של הגר"ש סלנט בשם הגר"א ורבינו לשואליו בענייני שיווי שמות בנישואים (עלון כאיל תערוג גליון 118 שנה ג' פרשת לך לך). וראה עוד בספר אעלה בתמר (בני ברק תשס"ה, עמוד ס"ד).

יג). מהדורא תניינא אבן העזר סימן ע"ט.

יד). כך כתב גם הרמח"ל (ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו עמוד קיג): "הלא כמה צואות הניח רבי יהודה החסיד רק לבני משפחתו".

עיינ בלקוטי תשובות חתם סופר (לונדון תשכ"ה, סימן מ') וזה לשונו: "זקיני מו"ה מהרש"ך והגאון מו"ה שמואל חיים ישעיה נתחננו, ומזרעין קאתינא, ולא חששו לשיווי שם האבות, כי כל מה שלא נזכר בספר חסידים עצמו כי אם בצוואתו, אין לחוש כי אם זרעו ממשפחת החסיד זצ"ל, אבל האמור בספר חסידים עצמו בסימן תס"ז מעניני זיווגים, יש לחוש לו".

ראה גם בספר תורת שבת (לרבי יעקב וויל, קרלסרוה תקצ"ט, סימן ר"ס, ס"ק ה') וזה לשונו: "שמעתי שכל צוואת ר"י החסיד לא היה אלא לבני משפחתו".

ועיינ עוד בשו"ת בית שערים (יורה דעה סימן קצו): "עוד אפשר דר"י החסיד אפילו לזרעו רק לדריה תיקן וכדאמרין (גיטין ל"ו:): כי התקין הלל פרוזבל לדריה הוא דתיקן, וכבר רמז על זה בנודע ביהודה הנ"ל או אולי עד שלשה דורות כמו שכתוב בבראשית רבה ורש"י בחומש פרשת וירא בפסוק אם תשקור ולניני ולנכדי עד כאן רחמי האב על הבן, ועיינ בחושן משפט סימן ל"ג ס"ב".

ויתכן שלפחות חלק מהאזהרות ייעד ר"י החסיד לאנשים מסוימים שהתכוון אליהם בלבד (ראה הערת מקור חסד על סעיף נ"א בצוואה, מהדורת ר"ר מרגליות).

טו). ראה שו"ת תשובות והנהגות (חלק ה' סימן שי"ד) מה שכתב בדעת הגר"א, ובכללים שנתן שם בענייני שיווי שמות בשידוכים.

טז). מספר אגרות הראי"ה, (ירושלים תשכ"ה), חלק ב' אגרת תס"ו. האגרת (משנת תרע"ג) נשלחה לרב סיני שיפר על קונטרסו 'תספורת הזקן' (מונקץ' תרע"ב) המוכיח בין השאר מכעשרים וחמישה מקורות מכתבי הגאונים וראשונים שאין איסור הלכתי לגלח את הזקן שלא בתער (וראה את עיקרי טענותיו שם עמוד ל"א).

יז). לשון הזהר: "פתח רבי שמעון ואמר, ווי מאן דאשיט ידוי בדיקנא יקירא עלאה". את מנהג האר"י הביא תלמידו רבי חיים ויטאל (שער המצוות פרשת קדושים): "והיה מורי זלה"ה נוהר מאד שלא לחתוך שער הזקן כלל, לא בתער ולא במספרים לא למעלה ולא למטה ולא בשום מקום מן הזקן, אפילו למטה תחת הזקן באותם שערות קטנים החופפים על

והכונה גלויה שהיא על שליחות יד באופן האסור, כמו 'אם לא שלח ידו במלאכת רעהו'".



## ו.

### בענין עגונה שהיתה שריפה בביתה ובעלה אבד ונמצא גוף אדם שרוף בחצר<sup>2</sup>

תשובה מרבי אברהם אבלי פאסוולער זצ"ל לרבינו, וזה לשונו:

בעז"ה יום ג' ג' סיון תקס"זיין לפ"ק פה ק"ק ווילנא יצ"ו.

הגרון ממש. אבל השער שבשפה העליונה המעכב את האכילה היה קוצצו במספרים. ולא עוד אלא שהיה אומר שאיסור גדול מאד הוא לעקור או לתלוש בידו אפילו שער אחד בלבד בכל מקום זקנו, כי הם צינורות של שפע. ולכן צריך האדם לזהר שלא ישים ידו בוקנו למשמש בה כדי שלא יעקור ויתלוש איזה שער". אמנם יתכן כי דברי האר"י לא מוכיחים כי זהו פירוש המימרא בזה.

רבינו היה חוזר על שיטת הגר"א: "ונודע מה שאמר חותני זקני הגאון מוהר"ח מוולאזין נ"ע בשם רבו הגאון הגר"א, שהזוהר אינו מחולק בשום אופן עם הגמרא ורק שאין יודעים הפירוש בזה או בגמ'... וכך קבלנו מרבינו הגדול ז"ל, שחלילה לומר שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה פסוקה על פי דרכי יסודות הוראה המסורה לנו, רק שהאחרונים לא ירדו לעומק החכמה הזאת" (דברי רבי יהושע העשיל לוי, ספר עליות אליהו עמוד י"ד). אפשר שגם ביאורו זה בזה, על פי שמועה זו, הוא על פי אותו עיקרון.

במאות השנים האחרונות עסקו רבים בשאלת גילוח הזקן שלא בתער; ראה שלחן ערוך יורה דעה סימן קפ"א סעיף ח' ובנושאי כליו, ובבית יוסף שם (אות י"א) כתב: "דלכתחלה נמי מותר לגלח הזקן במספרים". ראוי להזכיר את הספר 'הדרת פנים זקן' לרבי משה ווינר, ניו יורק תשס"ו, שקיבץ בלמעלה מאלף עמודים את כל דברי המחמירים ודין ודברים בכל העניין.

היו שנמכו על העדות לפיה רבי מנחם עזריה מפאנו, תלמידו של רבי יוסף סרוק תלמיד האר"י, היה מספר בוקנו (ראה שו"ת חתם סופר אורח חיים סוף סימן קנ"ט). מקור העדות הוא מספר באר עשק (לרבי שבתי באר, ונציה תנ"ה, סימן ע') שכתב: "דרשתי וחקרתי היטב הדק האין הנהיג הרמ"ע מפאנו זצוק"ל, וידעתי על נכון כי כל ערב שבת הוה חיף ראשיה דקרח הוה בראשיה ומסתפר בדיקניה כמנהג אטאליאה. ומי יאכל בשרא שמינא אפתורא דדהבה מחכמת האר"י זצוק"ל חוץ ממנו, דסבר וקביל ורדה אל פיו יערט דבש האר"י שנים רבות מפי מהרר"י סרוק זצוק"ל, אשר בא למדרשו של הרמ"ע מטעם האר"י רבו, וכך נהג עד סוף ימיו וכל תלמידיו אחריו נמי". לעומתו העירו מצורת דיוקן רמ"ע מפאנו המצויה עד היום להוכיח שהיה בעל זקן, הראשון בהם היה רבי יוסף אירגאס בספרו דברי יוסף סימן כ"ה, שכתב: "ועוד אני חקרתי על זה ממוהר"ר בנימין הכהן נר"ו בעיר ריג"י יע"א, והשיב לי וזה לשונו 'דברי בעל באר עשק אין ראוי לסמוך עליהם כי כבר התעשקו עמו בעלי ההוראה מכמה תשובות שבאו שם דלא כהלכתא, ואני ראיתי במנטובה צורת הרמ"ע זלה"ה והוא בזקן מלא על כל גדותיו' עכ"ל, והרי זו הכחשה בגופא של עדות". (ראה עוד מקורות ואריכות בספר הדרת פנים זקן עמודים 690-702). אמנם ניתן ליישב את הסתירות בכך שרמ"ע מפאנו היה מספר בוקנו אך לא לגמרי אלא משאיר מאורך השערות (וכך באמת נראה לפי ציורו), אמנם גם הנהגה זו אינה עולה בקנה אחד עם עדות רבי חיים ויטאל על האר"י.

יש מציינים שכך גם דעת בעל הבן איש חי (שו"ת רב פעלים חלק ד', סוד ישרים סימן ה'). במהדורות החדשות תשובה זו הושמטה והוחלפה באחרת) שכתב: "אבל אם נשאר עיקרו של השער במקומו ורק הוא חותך מאורך שלו, לא נעקר הרמז הנרמז מן השמים באותו שער ועל המדה אין לחוש, וזה ברור". אכן רבי יעקב הלל (שו"ת וישב הים חלק א' סימן י"ד) הוכיח הן מתוך לשון התשובה והן מתוך תשובות נוספות של בעל הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה שכוונתו אך ורק לזקן התחתון, אך בזקן העליון לא תבוצע ביד [מלבד מה שהביא מפקפקים על ייחוס התשובה לבן איש חי]. לעומתו רבי יצחק ברדא בשו"ת יצחק ירנן (חלק א' סוף סימן ו'), השיג על הספר הדרת פנים זקן, וגם בדעת האר"י פירש שהאיסור הוא רק להשחית מהשורש את השיער ובקיצור שערות הזקן אין איסור מעיקר הדין גם לדרכו של האר"י, והוסיף: "ובאמת שכן

החיים והשלום מד' שלום לכבוד אהובי מחו' ידידי ה"ה הרב המאור הגדול המפורסם הגאון כבוד שמו מוהר"ר חיים נ"י כאוהב"ה ה"ה האב"ד ור"מ דק"ק וואלאזין.

על דבר אשר שאל שאל לנו מעכת"ה, בעסק עגונה אחת שממרום שלחו אש והציתו ארמנותיה בלילה, ונסו כל אחד לקול הרעש, והנה בעלה אך יצא ונאבד ונמצא גוף חרוך מושלך בחצרה ולא ניכר שום דבר ממנו, וגם לא נשמע שנאבד אחר, ועתה על זה דן מעכ"ה להתיר, מראה פנים לכל צד<sup>כא</sup>. וכו'<sup>כב</sup>.



## ז.

### דעת רבינו בטעם דאין בודקים בדרישה וחקירה עדי אשה<sup>כ</sup>

עדות רבי משה זאב מרגליות בעל מראות הצובאות, וז"ל:

בחיבורי מראות הצובאות סעיף כ"א (אות ע"ח הראשון והשני) העליתי שני טעמים אחרים, אהא דכתבו הפוסקים דעדי זנות לאסרה על בעלה צריך דרישה וחקירה<sup>כא</sup>. האחד משום דזנות לא

הוא פירוש הוזהר הקדוש בכמה דוכתי<sup>כב</sup>.

יח. שני ביאורים נוספים למימרת רבי שמעון בזה הביא בעל מתוק מדבש בביאורו: א. "שבא לגלות ולבאר תקונו של דיקנא דאריך אנפין אם לא קבל מרבו". ב. "אוי לו למי שמושיט יד בזקנו להשבע לשקר, שזה דומה כאלו נשבע בשקר ב"ג תקונא דדיקנא". ביאור זה מסתמך על לשון הספרא דצניעותא בהמשך הדברים (דף קל"א סוף עמוד א'). על פי שני הביאורים אין כוונת הוזהר לאסור לספר את הזקן [שלא בתער].

יט. והמשך: "ומכל מקום ראוי להודות שהחוש הישראלי ביופי מסכים לגידול הזקן, ומתוך כך הוא מנהג כשר במקום שנהגו להחמיר, ואף להקרא מצוה קלה כערקתא דמסאנא".

וכך כתבו רבים מגדולי ישראל שהדרך הנכונה היא לגדל זקן וזו תפארתו של היהודי. נציין ללשון הנצי"ב (העמק דבר פרשת קדושים פרק י"ט פסוק כ"ז): "ומי שהוא איש המעלה משמר ביותר שלא יגע באיזה שערות הפאות והזקן לרעה, ומי שאינו במעלה כל כך אינו משמר הרבה, אבל מכל מקום חרפה הוא להסירם לגמרי, וזהו סימן עבדות מי שנמכר לעבד בעליו מסיר פאותיו וזקנו שיהא נראה כנער".

דעת רבי משה פיינשטיין על הנהגת רבים המגלחים זקנם (בתוכם בני ישיבות מפורסמות עוד באירופא) ותוכחה על מחבר ספר המשיג על דרך זו, הובאה בספר מסורת משה, נערך מיומנו של נכדו ותלמידו הג"ר מרדכי טנדלר שליט"א, חלק א', ירושלים תשע"ג, עמודים רצ"ו-רצ"ח, עיין שם.

כ. שו"ת באר אברהם (הוצאת מכון ירושלים, תשס"ג) סימן נ"ו. תשובה זו הוזכרה בספר עיר ווילנא (ווילנא תר"ס, עמוד 31, ושם הציטוט מעט שונה: 'מחותני ידידי וכו' בענין עגונה שיצא בעלה מתוך השריפה ונאבד, ונמצא גוף חרוך בחצר השריפה ולא ניכר שום דבר ממנו ולא נשמע שנאבד אחר חוץ ממנו וכו').

כא. המגיה לבאר אברהם ציין בהערה, שכבר האריכו בנידון כעין זה גדולי הפוסקים. עיין נודע ביהודה (מהדורה תניינא אבן העזר סימן נ"ט, מהדורה קמא אבן העזר מ"ו), שו"ת קהלות יעקב (לתלמיד רבינו רבי יעקב מקרלין, סימן ח'), שו"ת חתם סופר (סימן ס"ז), שו"ת חמדת שלמה (סימן ל"ח), חזון איש (אבן העזר סימן נ"ב אות ז'), ועוד, עיין שם. כב. רבי אברהם אבלי פאסוולער האריך בשקלא וטריא בסוגיא עיין שם, אך סוף תשובתו אבדה מאתנו וחבל על דאבדין.

כג. משו"ת אגודת אזוב, לרבי משה זאב מרגליות מביאליסטוק, אבן העזר סימן ו' אות ח'.

כד. איתא בברייתא (יבמות כ"ב:): "אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה דברי רבי עקיבא, רבי טרפון אומר בודקין. וקמפילגי בדריב חנינא, דאמר רבי חנינא דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר משפט אחד יהיה לכם, ומה טעם אמרו דיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה, שלא תנעול דלת בפני לוי. ובמאי קמפילגי, מר

שכח"י, ולא גרע מגזילות וחבלות דלא שייך בהו נעילת דלת, כמו שכתבו התוספות בסנהדרין דף ח' הנ"ל ושם דף ג' ד"ה שלא וכו'. שנית, על פי דברי הרמב"ן והרשב"א בחדושי ליבמות"י, שהקשו אהא דאיתא בסוף יבמות בעדות עיגונא דלא בעי דרישה וחקירה משום דאיכא דיני ממונות דכתובה, וכי משום דיני ממונות דכתובה נקיל על דיני נפשות שבו, ותירץ הרשב"א"י משום דאין בהן עכשיו דיני נפשות כלל, ולשון הרמב"ן בזה שאין בהן דיני נפשות השתא כלל וכו"י. ובנמוקי יוסף הבין דרצו לומר משום דבזמן הזה ליתנהו לדיני נפשות"י.

ואחר המחילה מהדר גאון עוזו לא נתכוין יפה בכוונת הרמב"ן והרשב"א בזה, דזמן הזה מאן דכר שמיה"ל, דודאי פלוגתא דרבי טרפון ורבי עקיבא הוא מעיקר הדין בכל מקום ובכל זמן אפילו בזמן שהיה נוהג דיני נפשות, אלא דרצו לומר שאין בעדותן עכשיו דיני נפשות, דהא לאו אנפשות מסהדי, אלא על התרת נשואין, שאין בעדות זו חיוב מיתה שהרי עדיין לא נשאת, וגם לאחר שתנשא לא יהיה לה משפט מות שהרי אנוסה היא על פי עדים ומאי הויא לה למיעבד, משום הכי דמיא טפי לדיני ממונות. עיין שם בחיבורי מראות הצובאות שהבאתי ראיות ברורות לזה.

ומידי עברי דרך ק"ק וואלזין, הרציתי הדברים לפני הגאון החסיד מוה"ר חיים זצללה"ה בשנת תקע"ה, והסכים על ידי וקלסה, ואמר שכיונתי לדעתו הרמה בזה. ואם כן בעדי זנות אין להקל כלל משום צד ממון שבו, משום הכי בעי דרישה וחקירה"א.

סבר כיון דאיכא כתובה למשקל כדיני ממונות דמי, ומר סבר כיון דקא שרינן אשת איש לעלמא כדיני נפשות דמי". השלחן ערוך (אבן העזר סימן י"ז סעיף כ"א) פסק דאין בודקים עדי נשים בדרישה וחקירה. וכתב הבית שמואל (ס"ק ס"ג): "הטעם הוא משום מלתא דעבידא לגלויי הוא, אי נמי איהי דייקא ומינסבא, והרמב"ם סבירא ליה כטעם הראשון, וכו'. ועיין סימן י"א דקיימא לן לאסור אשה על בעלה צריך דרישה וחקירה, וכאן אין צריך דרישה וחקירה, משום דהיא נוטלת הכתובה הוי כדיני ממונות. אף על גב דמתירים אותה לאחר והוי דיני נפשות, מכל מקום דיני נפשות ליתנהו בזמן הזה, אבל לענין לאוסרה על בעלה ליכא דיני ממונות כלל, דהא אם היא אסורה אין לה כתובה ואם היא מותרת מכל מקום אינה נוטלת הכתובה, משום הכי הוי דיני נפשות".

על שאלה זו האריך בעל האגודת אוזב במראות הצובאות שם.

כה). דהיינו שלכן אין בהם את הטעם שיש בדיני ממונות שבהם הקלו שלא להצריך דרישה וחקירה כדי שלא תנעל דלת בפני כל אדם (כבסנהדרין ל"ב).

כו). דף קכ"ב:.

כז). בשם הרמב"ן.

כח). זה לשונו (בהסבר מחלוקת התנאים בעניין): "אי נמי הכי קאמר, מן התורה כל דינין שבעולם בדרישה ובחקירה, שכולן בכלל, והשתא דתיקון רבנן שלא לידרוש בדיני ממונות, עדי נשים נראה למי דומה, לדיני ממונות דמי שאין בהן דיני נפשות השתא כלל, ויש בהן ממון לפעמים ברובן. ומר סבר, כיון דשרינן אשת איש דבעלמא אתי לדין נפשות כדיני נפשות דמי, ואין מקילין בהן משום ממון שלו". וראה בהערת הגר"ש דיקמן לרמב"ן (במהדורת ר"מ הרשלר), שכיון לדברי האגודת אוזב ורבינו.

כט). שהעתיק (וכן הריטב"א) את דברי הרמב"ן בלשון: "דאילו דיני נפשות ליתנהו בזמן הזה".

ל). ראה קרן אורה. ועיין בהערת הגר"א יפהן לריטב"א שם.

לא). והמשיך: "ועל פי זה אודא לה החלוקה שהמציא בתשובת נודע ביהודה (חלק אבן העזר סימן ע"ב) לחלק בין שאר נשים לאשה שנדוניא שלה היא בעין דאית בה צד ממון דנדוניא שנוטלת ויוצאה על פי עדות זו, דלפי דברי הרמב"ן והרשב"א הכא גבי עדי זנות שהוא דיני נפשות ממש לא אכפת לן כלל בצד ממון שבו כנ"ל. וכו'. הקטן משה זאב".

# הערות הקוראים

♦ השמטות הבית יוסף ♦



## הערות הקוראים

### הערה על מאמרו של הרב אהרן אופיר "השמטות הבית יוסף" (גיליון נ"ו עמוד תל"ד)

לכבוד מערכת ירחון האוצר הנכבדה.

שלום רב וכט"ס.

א. במש"כ הרה"כ בגליון נו עמ' תלה, שמרן הב"י "לא עיין הרבה בחידושי הרשב"א והרמב"ן וכו'". הדברים קשים מאוד להיאמר, דהרי הם מהחיבורים שמזכיר בחיבורו הכי הרבה, ובפרט שכותב על הרשב"א שהוא עמוד העולם אשר באורו נראה אור, ואיך ימעט מעיון בדברי אחד מעמודי העולם?! ולכן נראה לענ"ד לומר, דמה שמביאו בד"כ מכלי שני אינו מפני שלא ראה דבריו בפנים, אלא אדרבה מפני רוצה להביא שהביאוהו כבר, שזו סייעתא שמסכימים לדבריו בזה.

[ואגב אעתיק מהמצויין אצלי: האם ראה לחידושי הרשב"א על הש"ס – הנה דברי הרשב"א בחידושי מוזכרים כסדר בדברי הב"י, אלא שע"פ רוב אינם ממקורו אלא מד' הר"ן והמ"מ ועו"פ שהביאום. וביו"ד (סי' ס"מ מ"ג) הביא מדבריו בחולין (מח:). וראה באה"ע (סי' פה ס"ג) שכ' "ובחידושי הרשב"א פרק חזקת כתוב בסוף דבריו כלשון הזה וכו'". ולא נמצא כן ברשב"א אלא ברמב"ן].

ב. ומש"כ בעמ' תלה, בענין רשימת הספרים שהיו למרן הב"י. עי' ברשימת הספרים שהביא בהקדמת הבית יוסף, ובהקדמת הב"י לחו"מ נוספו ספר התרומות שו"ת הריטב"א ושו"ת הרד"ך. ובארץ חיים סתהון (קונ' הכללים, כלל ד). ובמבוא לטור שירת דבורה (עמ' ב-ג). ובמאמרו המקיף של הרב יהודה לביא בקובץ המעיין כרך לד (גליון ב, עמ' 21 והלא'). ובקובץ המשביר כרך ה (עמ' קלט והלא') (וע"ע שם כרך ה עמ' צג והלא').

ג. ומש"כ שכמה ספרים הגיעו אליו באמצע כתיבת הב"י. בקובץ המעיין כרך לד (גליון ב עמ' 27-28) כתב שהספרים: בה"ג, שבלי הלקט (ונראה שהגיע לידו לפני בה"ג ור"י אלכסנדרני, דאותו הזכיר בהקדמתו), ר"י אלכסנדרני. ושאו"י גם הוזהר הגיע אליו באמצע כתיבת הב"י ולכן לא הזכיר ממנו בהרבה מקומות (אולם מהקדמת הב"י שכתב "ובקצת מקומות מאמרי הוזהר", נראה שבדווקא לא הזכירו בכל מקום אע"פ שהיה בידו. או דלא היה תח"י כל ספר הוזהר. ודוחק. ובעיקר הדבר אי ס"ל לבי' דהלכה כהוזהר עי' בב"י סי' כה ס"ה שכתב ע"ד האגור "ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הוזהר היפך ממסקנא דתלמודא ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים". וידידי בס' נתיבות חיים ח"ו סי' סו אות מא הביא מהגר"ח פלאג' בס' חיים ביד מע' ב ריש אות מא שכתב ע"ד הרא"ש והמבי"ט שאילו היו רואים דברי הוזהר הדרי בהו. אלא די"ל דהתם הוא מח' בין הפוס' ואין גילוי בגמ', ולכן נקט כוזהר. ע"ש). וע"ש עוד בעמ' 29. ומדבריו (בעמ' 40) נראה שגם השאלות הגיעו באמצע כתיבת

חיבורו [כמבואר בבדק הבית יו"ד (סי' רא סעי' מ) שכ' "אחר כך בא לידי הספר של השאילתות ובדקתי בו וכו'". וראה דגם בסי' א (ביו"ד מחודש ה/ב) הביא לדברי השאילתות רק בבדק הבית] (ולפי"ז לכאן אפשר לפשוט את המח' האם כתב את כללי הגמ' קודם או אחרי הב", דמדהוכירו בכללי הגמ' [שער ה ר"פ א] ש"מ שכתבו אחרי הב", וכן מדהביא לדברי בה"ג בכללי הגמ' שם). ונראה שאף שו"ת הרד"ך הגיע אליו אחר תחילת כתיבת חיבור הב", שכן נדפס לראשונה בשנת רצ"ז, כ-15 שנה אחר תחילת כתיבת הב"י (ולא מסתבר "שהיה למרן בכת"י" כיון שנדפס מעט שנים אחר פטירת הרד"ך ע"י חתנו). ויתכן שלכן נזכר רק בהקדמת הב"י לחו"מ (אולם י"ל שלא נזכר בהקדמת או"ח כיון שבאו"ח ויו"ד נזכר פעמים בודדות, משא"כ בחו"מ שנזכר הרבה. וכמו שנראה הטעם שס' התרומות ושו"ת הרישב"א נזכרו רק בהקדמת חו"מ. ובלא"ה צ"ב למה חלק מהחיבורים שהזכיר בב"י כתב הב"י בהקדמה שעליהם מיוסד חיבורו, וחלק לא הזכיר בהקדמה).

ד. ומש"כ בעמ' תלו. שכמדומה שרק במסכת עירובין מציין הב"י לדפי הגמ'. אעתיק מהמצויין אצלי דרך לימודי. בב"י אה"ע סי' קכה ציין לגמ' גיטין כ. (והוא נמצא גם במהדור' וילנא וגם במהדור' ונציה בדף כ.). וכן בב"י שם (סי' קכ סעי' ט-י) כ' "והרשב"א בפרק קמא עלה י' כתב סברא זו", והוא נמצא בגמ' דילן בדף י ע"ב (וברשב"א בד"ה וגזרה) [ומכאן שמה שבקובץ המעיין (גליון לה, כרך ב עמ' 38) הביא שמהדירי הטור החדש "הדרת קודש" כתבו שנראה שהשתמש בדפוס ויניציאה שנת ר"פ, אמת הדבר].

ה. ואגב אעיר במש"כ הרה"כ בספרו אור חדש (ע"ד מרן החיד"א בשם הגדולים ח"ב ספרים) בזה"ל: "אל יעלה על דעתך שחיבור הב"י הוא מושלם לחלוטין ואין מה להוסיף או לשנות בו דהא יש הרבה ספרים חשובים שלא ראה אותם הב"י וכן הרבה ספרים שלא עיין בהם על כל דבר ודבר, ואכתוב כאן מקצתם וכו' (א"ה). כאן הביא רשימה של ספרים שלא נזכרו בב"י או שנזכרו מעט, וכמדומה שכולה נתבארה במאמר בגליון נו). היוצא מכל האמור שהספר ב"י אינו אלא טיפה מן הים מהספרים שנמצאים עמנו ומהספרים שמתחדשים עלינו בכל עת, ועל כן חובה גדולה עלינו לפני שאנו מוציאים זמננו בלהעמיק חקר בדברי הראשונים ראשית לאסוף את כולם אל ההלכה, וכמה וכמה פלפולים של אחרונים וטירחות שטרחו נדחים מההלכה לאחר שאנו רואים את דברי כל הראשונים באותו ענין".

ודברים הללו לא ניתנו להיאמר כ"ש שלא להכתב על רב רבנן גדול הגדולים אשר מימיו כל בית ישראל שותים.

ואם כי יש מקומות בהם אמר' אילו היה רואה דברי הראשונים (וכמש"כ מהרי"ק הו"ד ברמ"א חו"מ סי' כה), אולם כ"ז רק בדברים שלא היו בהישג ידו, אבל לא בספרים שהיו באמתחת הפוסק, וכמבואר בדברי המהרי"ק הנז'. וגם לא בכל פוסק שייך לומר אילו היה רואה, דהא יש ראשונים שהב"י פליג עליהם, ומנ"ל שאם היה רואה דבריהם בזה הענין היה חוזר בו. וכן כשפסק כדעת כמה מן הראשונים מנ"ל שהיה חוזר בו אילו היה רואה דעת ראשון אחר. ולא מיבעיא לדברי החזו"א שאיננו חשים לדברי ספרי הראשונים הנדפסים. אלא אף לדברי מרן



הגרע"י זיע"א דחשים אנו לדבריהם, המעיין בדבריו יראה שלא השתמש בכלל זה נגד דעת מרן הב"י אלא במקום שא' מעמודי הוראה כתב בתשו' שלא נדפסה בזמנו, דלא כדבריו.

בברכה רבה וכבוד רב

יהודה בן דוד

ירושלים



### תגובת המחבר

על מה שכתב הרב הכותב באות א' וה'. תגובה לתגובתו.

מה לי להכביר במילים, המעיין בספרי הנ"ל יווכח שבמקומות רבים נמצאים השמטות כבדות משקל בדברי הב"י, ורק מחידושי הרמב"ן הבאתי עשרות רבות של השמטות. ואם כך הדבר בספר חשוב ומצוי כחידושי הרמב"ן, כל שכן שכך הוא בשאר ספרים כגון חידושי הריטב"א שהבאתי ממנו למעלה ממאה השמטות, וכל זה לא על ידי אסיפה עקבית לפי סדר הספרים אלא רק ממה שעיינתי זעיר פה זעיר שם, וכך יש השמטות לאלפים ולרבבות בשאר ספרים אפי' כאלו שנמצאו בעם ישראל דור אחר דור משעת כתיבתם, וכל שכן שכך הוא בספרים שהם פחות מצויים ונדפסו מחדש, וכעת בזמנינו עדיין לא נאספו כל ההשמטות אבל כשתגמר מלאכת האסיפה, בדורינו או בדורות הבאים, האמת יורה דרכו.

ואגב הדברים אני מצרף כאן נספח למאמרי הנ"ל:

תופעה מעניינת ישנה בב"י בהל' טריפות, שלפעמים מביא את דעת הרמב"ן מכלי שני דרך הר"ן, ובדברי הר"ן שהיה לפני הב"י נפלו טעיות סופר וכמה פעמים היה כתוב לפני הב"י הרמב"ן במקום הרמב"ם, ומחמת כן הב"י סמך לפסוק כהרמב"ם כיון דהרמב"ן מסכים עמו, אבל בדברי הרמב"ן בחידושו מבואר להדיא שהוא חולק על הרמב"ם בזה, כגון ביו"ד סי' נב, סעיף ז, ובסי' נח, סעיף ג, ונמצא דלא רק שאין הרמב"ן מסייע אלא הוא אף חולק, ויש לזה משמעות כבדה בהלכה, וציינתי את הדבר על אתר בספרי הנ"ל.



## **כתובת המחברים למשלוח הערות:**

**הרב יעקב דוד אילן**  
**[ilanyakov@bezeqint.net](mailto:ilanyakov@bezeqint.net)**

**הרב און אברהם הכהן סקלי**  
**[on.skaly@gmail.com](mailto:on.skaly@gmail.com)**

**הרב יואל שילה**  
**[shiloyael@gmail.com](mailto:shiloyael@gmail.com)**

**הרב אפרים כחלון**  
**[rabbiefraim@beezrathashem.org](mailto:rabbiefraim@beezrathashem.org)**

**הרב דוד לוי**  
**[1036196043@gmail.com](mailto:1036196043@gmail.com)**